

أثر الحقيقة وعلم الكلام

في النحو العربي

الدكتور مصطفى أحمد عبد العليم خيت

الأستاذ المساعد بقسم النحوية دار العلوم - جامعة القاهرة
والأستاذ المشارك بقسم اللغة العربية جامعة الإمارات العربية المتحدة

مكتبة دار الفکر
طبعة ثانية

١٤٣٢هـ - ٢٠١١م



أثر العقيدة وعلم الكلام في النحو العربي

الدكتور مصطفى محمد عبد العليم حنيت

الأستاذ المساعد بقسم النحوية دار المعلمين - جامعة القاهرة
والأستاذ المشارك بقسم اللغة العربية جامعة الإمارات العربية المتحدة

١٤٣٢هـ - ٢٠١١م

دار البصائر

الإدارة: ١١٣٩ ازهراء مدينة نصر - القاهرة.
تليفاكس: ٠١٦٨٨٣٣٥٢٥ - محمول: ٠٠٢٠٢٢٤١١١٤٤١
مركز التوزيع: ٢٢ درب الأتراس خلف الجامع الأزهر - القاهرة.
هاتف: ٠١٠٠٢٤٣٦٢٦٣ - محمول: ٠٠٢٠٢٢٥١٤٩٦٣٣

كل حقوق محفوظة للناشر

رقم الإيداع بدار الكتب المصرية

٢٠١١/١٧٢٧٢

التقويم الدولي

I.S.B.N. 978-977-489-085-7

الطبعة الأولى

1433 هـ / 2012 م

يحظر الطبع أو النقل أو الترجمة أو التحويل إلى بيانات
إلكترونية لأي جزء من هذا الكتاب دون إذن كتابي من الناشر

المؤلف مسئول مسئولية كاملة عن أفكار وأسلوب ولفظ هذا الكتاب ولا يعبر هذا الكتاب
بالضرورة عن رأي الدار وتقتصر مسئولية الدار على الإخراج الفني فقط

أثر العقيدة وعلم الكلام

في النحو العربي

الدكتور مصطفى محمد عبد العليم نجيب

الأستاذ المساعد بقسم النحوية دار العلوم - جامعة القاهرة
والأستاذ المشارك بقسم اللغة العربية جامعة الإمارات العربية المتحدة

١٤٣٢هـ - ٢٠١١م



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الإهداء

إلى القلب الذي تعلقت آماله برؤية جنى هذا النبات...

إلى معين الرحمة الذي لا ينضب...

والحب الرياني الخالد الذي لا يكل ولا ينفد...

إلى أمي رحمها الله في الأولى والآخرة!

شكر وتقدير

أتقدم بموفور الشكر، وعظيم التقدير، وخالص الدعاء لأستاذي الجليل، ومعلمي الفاضل، الأستاذ العالم الدكتور/ أحمد عبد العزيز كشك وكيل كلية دار العلوم وأستاذ النحو بها، الذي شرفني بإشرافه على هذا البحث، ومتابعته لهذا العمل خطوة خطوة، وقراءته له حرفا حرفا؛ حتى من الله ﷻ علي بإتمامه؛ فله مني خالص ودي وعرفاني، وجزاه الله عني خير ما يجازى به محسن عن إحسانه. كما أتقدم بجزيل الثناء، وخالص التقدير، وصادق الدعاء لأستاذي الكريم، ومعلمي الجليل، الأستاذ العالم الدكتور/ محمد السيد الجليند أستاذ الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم؛ لتفضله بقبول الإشراف على هذا البحث مشاركا في تقويمه؛ فجزاه الله عني خير الجزاء، وأعظم له المثوبة، ونفع الله به، وجعل ذلك في ميزان حسناته.

كما أتقدم بخالص الشكر ووافر التقدير لأستاذيَّ الجليلين عضوي لجنة المناقشة: العالم الفاضل الأستاذ الدكتور/ حمدي محمود زقزوق عميد كلية أصول الدين بجامعة الأزهر، والعالم الفاضل الأستاذ الدكتور/ أحمد محمد عبد الدايم أستاذ النحو والصرف والعروض بكلية دار العلوم؛ على تفضلها بقبول قراءة هذا البحث ومناقشته والحكم عليه، جزاهما الله عني خير الجزاء، ونفع بهما، وجعل ذلك في ميزان حسناتهما.

كما أقدم خالص شكري وعظيم تقديري لكل من قدم إلى يد العون، أو ذلل لي أمر عُسْرِي. فلكل هؤلاء خالص شكري، وعظيم تقديري، والله ﷻ أسأل أن يجزيهم عني خير الجزاء، وأن يوفي كل متفضل بفضله، وكل محسن بإحسانه؛ إن الله ذو الفضل العظيم.

مصطفى أحمد عبد العليم

مقدمة

الحمد لله والصلاة على رسول الله ﷺ، وبعد:

فللنحو العربي فلسفة خاصة لا يسع الباحث أن يتجاوزها؛ لأنها ليست مجرد ظاهرة لغوية جديرة بالدرس، وإنما هي أساس لما يتظمه البناء النحوي من قضايا وجزئيات، وإذا كانت الفلسفة هي دراسة المبادئ الأولى، وتفسير المعرفة تفسيراً عقلياً، فإن الفلسفة النحوية تشكل مجموعة المبادئ والقواعد الأولية في الفكر النحوي، وتهتم بتفسير الظاهرة النحوية تفسيراً عقلياً.

ولقد لفتت الفلسفة اللغوية أنظار بعض اللغويين المحدثين؛ ففسروا الحقائق اللغوية تفسيراً يتمشى مع مبادئ الفلسفة، ورأوا أن وظيفة اللغة هي التعبير عن الأفكار والعواطف والرغبات، وكونوا مدرسة عرفت في الدراسات اللغوية الحديثة باسم المدرسة الفلسفية^(١)، ومن أصحابها العالم الإنجليزي "ستيفن أولمان S. Ullman" والأمريكي "سابير Sapir" والعالم الإنجليزي "هنري سويت H. Sweet" وغير هؤلاء.

أما الفلسفة النحوية العربية فقد لفتت أنظار بعض المتخصصين في الفلسفة الإسلامية حتى صرحوا بأن "في أعماق اللغة وفي جوانب النحو فلسفة إسلامية خالصة، فكرة الزمان الماضي والحاضر والمستقبل.. فكرة العلية.. فكرة القياس العقلي النحوي، وفي إيجاز: كل مقولات العقل الإسلامي إنما ينبغي أن تستمد في أعماق النحو واللغة"^(٢). وقد أشار ابن جني (ت ٣٩٢هـ) قديماً إلى أنه يعتزم

(١) لمزيد من التفصيل عن هذه المدرسة وأصحابها ومبادئها انظر: كتاب دور الكلمة في اللغة لـ "ستيفن أولمان" ص ٢٢ مع تعليقات الدكتور محمد كمال بشر.
(٢) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام للدكتور علي سامي النشار ٥٦.

عمل أصول في النحو على مذهب أصول الكلام والفقهاء^(١)، كما تحدث عن علل العربية أكلامية هي أم فقهية؟ وقال: "اعلم أن علل النحويين... أقرب إلى علل المتكلمين منها إلى علل المتفقيين"^(٢). وقال في حديثه عن اجتماع الضدين: "اعلم أن التضاد في هذه اللغة جار مجرى التضاد عند ذوي الكلام"^(٣).

وفسر السيوطي^(٤) (ت ٩١١هـ) إطلاق المفعول به على المنصوب في نحو "خلق الله العالم" مع أنه هو المفعول حقيقة، فحقه أن يسمى مفعولا مطلقا بأن كثيرا من النحاة معتزلة، وعند المعتزلة المعدوم شيء... وإيراده للوجود معنى واقع عليه، فيكون منهم من أطلق ذلك عن عمل واعتزال ومنهم من قاله تقليدا"^(٥).

وتدلنا كتب التراجم على أن كثيرا من أئمة النحو كالغراء والفارسي والسيرافي والرماني وابن جنبي والزخشي كانوا معتزلة أو متكلمين، ويبدو أنهم كانوا من الكثرة بحيث يشكلون ظاهرة تستدعي وضع مؤلف خاص لهم، فقد ذكر ياقوت أن لمحمد بن إسحاق كتابا يسمى "نحاة المعتزلة"^(٦).

(١) انظر الخصائص ٢/١.

(٢) الخصائص ٤٨/١.

(٣) الخصائص ٦٤/٣.

(٤) السيوطي هو: أبو عبد الرحمن بن الكيال بن أبي بكر بن محمد بن سابق، جلال الدين السيوطي، من أغزر العلماء المصريين في عصره تأليفا في جميع الميادين؛ في التفسير، والحديث، والفقهاء، والتاريخ، والتراجم، واللغة، والنحو، ومن كتبه: المزهرة، والأشباه والنظائر، والاقتراح في أصول النحو، وجمع الهوامع، وبغية الوعاة، ت ٩١١هـ. انظر: البدر الطالع ٣٢٨/١، وبغية الوعاة ٩/١-١٤.

(٥) الأشباه والنظائر ٤/١١٦.

(٦) معجم الأدباء ٩/١٩٩.

وأفاد الحاكم الجشمي (ت ٤٩٤هـ) في فصل عقده لذكر من ذهب إلى العدل أن أكثر نحاة البصرة وكثيرًا من أهل اللغة... يذهبون مذهب العدل (يعني مذهب الاعتزال)^(١).

وقد تناول كثرة من الباحثين المعاصرين قضية التأثير الكلامي في النحو العربي، واختلفت آراؤهم ما بين رافض لهذا التأثير وقابل له ومتوسط بينهما^(٢). ويلاحظ أن أكثر الكتابات التي تناولت هذا الموضوع لم تكن تعنى بوصف الظاهرة الكلامية في النحو بقدر ما كانت تعنى بتقييمها والحكم عليها، مع أن الحكم على الشيء فرع عن تصوره، فضلا عن كون هذا الحكم في كثير من الأحيان سلبيا لم يكن يلاحظ غير المواضع القائمة والضعيفة في هذا التأثير مع غض النظر عما فيه من مواضع أصيلة وجوانب إيجابية^(٣).

وكان مقتضى الأمر أن توضع دراسات في وصف هذه الظاهرة، وتحديد معالمها والأسباب التي دعت إليها ومداهها؛ كي يتسنى على أساس ذلك الحكم على تلك الظاهرة سلبا أو إيجابا.

كما كان مقتضى الموضوعية أن تذكر إيجابيات هذا التأثير، وألا يقتصر على ذكر سلبياته ومضاره في الدراسة النحوية.

(١) شرح عيون المسائل ورقة ١٦٣/١٦٦.

(٢) انظر مثلا في الاتجاه الرافض لهذا التأثير: اللغة والنحو بين القديم والحديث للأستاذ عباس حسن ١٩٦-٢٠١، وتقويم الفكر النحوي ٢٣٩ وما بعدها، ومقال أثر الفكر الفلسفي في الدراسات النحوية للأستاذ توفيق سبع - مجلة كلية اللغة العربية - جامعة الإمام محمد بن سعود ١٨١-٢٢٤، وفي الاتجاه المؤيد له: كتاب فلسفة اللغة العربية للدكتور عثمان أمين ١٣، وكتاب النحو العربي والدرس الحديث للدكتور عبده الراجحي ١٦٠، ١٦١.

(٣) انظر مثلا ما كتبه توفيق سبع في مقاله: أثر الفكر الفلسفي في الدراسات النحوية ١٧١-٢٣٤؛ حيث نراه ينمى على النحويين تأثرهم بالفلسفة والكلام، محتجا بأنه لا مجال للفلسفة في علم النحو؛ لأنه علم يعتمد السمع والرواية دون العقل والقياس.

وليس بمستنكر أن النحو قد تأثر بالمنطق والكلام، وأن كثيرًا من النحاة قد بالغ في استخدامهما، وتطوير الدراسة النحوية لهما، ولكن الذي لا يرتضيه منطق الإنصاف أن يفرض علم الكلام لمجرد أنه علم كلام، والمنطق لمجرد أنه منطق؛ إذ ليس من الموضوعية أن يحكم على كل ما هو منطقي أو كلامي بأنه لغوي وباطل، وإنما الحق أن يقال: إن المنطق والكلام فيهما من الحق، وفيهما من الباطل، أو فيهما ما نحتاجه، وفيهما ما لا حاجة إليه، فإذا كان لا بد من رفض فكرة ما فينبغي أن ترفض لكونها خطأ أو فضلاً، لا لمجرد أنها منطقية أو كلامية، وإذا وجدنا النحاة قد تأثروا بهذين المجالين فليس لنا أن نؤاخذهم لمجرد أنهم تأثروا، فإن الشأن بين العلوم والمعارف والأفكار التأثير والتأثر، لاسيما إذا كان بين هذه العلوم والمعارف والأفكار ألوان من المناسبات ومحاور للالتقاء.

وعلى أي حال فسواء قبلنا هذا التأثير أم رفضناه يبقى أن الكلام والمنطق جزء من التفكير النحوي، سواء ما كان منه من طبيعة هذا التفكير وما كان خارجاً عنه، وأن هذا جانب من التراث النحوي ليس من السهل عزله أو استئصاله؛ لأنه يقوم من الدراسة النحوية بمنزلة الأساس للبيان، فهدمه معناه هدم هذا البيان النحوي برمته.

ويبقى أيضًا أنه لا مندوحة للباحث المتخصص من فهم هذا الجانب الفلسفي في النحو فهما يمكنه من الحكم عليه سلباً أو إيجاباً.

من أجل ذلك طمحت هذه الدراسة إلى تناول أثر علم الكلام في بحث مستقل يحدد معالم هذا الأثر، ويدرس نشأته ومظاهره في المستويات النحوية المختلفة: مستوى المضمون من خلال دراسة هذا الأثر في الأصول النحوية، ومستوى الشكل من خلال تتبع هذا الأثر في المصطلحات ولغة التأليف والتقسيمات، ومستوى التطبيق عن طريق عرض المسائل النحوية الكلامية التي

تتضمنها نصوص العقيدة من القرآن والحديث النبوي والأمثلة اللغوية الأخرى.

وقد اكتفيت في الجانب اللغوي بما كان خاصا بالتراكيب النحوية مستبعدا الجانب الدلالي والجانب الصرفي، لاسيما في المسائل الجزئية التي عاجلناها في الباب الثالث، وإن لم يمنع ذلك من إيراد بعض المسائل الصرفية عرضا على سبيل تأكيد الفكرة في المباحث النظرية المضمنة في البابين الأول والثاني.

ومن الصعوبات التي واجهت الباحث في هذا الموضوع اتصاله بجملة من المعارف المتعددة؛ فهو يضرب بجمرانه في خمسة فروع أساسية من العلوم وهي: العقيدة، والكلام، والمنطق، والفلسفة، وأصول الفقه، فضلا عن تعرضه لموضوعات من علوم أخرى كالتفسير والقراءات، والحديث، والأدب، والبلاغة.

ومرجع ذلك التعدد في صلوات هذا الموضوع أن علم الكلام يحتوي على عناصر من العقيدة والمنطق والفلسفة وأصول الفقه.

أما العقيدة فهي موضوع علم الكلام؛ إذ هو كما يعرفه أصحابه: "علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه"^(١).

وأما المنطق فهو من أدوات هذا العلم؛ لأنه علم مباحث النظر، وهي ضرورة لمعرفة الأدلة التفصيلية التي هي أساس العقائد، جاء في شرح "العقائد النسفية" أن "مباحث النظر نفس المنطق، غير أنهم جعلوا المنطق جزء علم الكلام لثلا يحتاج أشرف العلوم الإسلامية إلى الخارج عنه..."^(٢).

(١) انظر: المواقف وشرحه ٢٣/١، ٢٤، وقارن بالمقاصد للتفتازاني ٤، وانظر مفتاح السعادة ومصباح السيادة لطاش كبرى زادة ٢٠/٢.

(٢) شرح العقائد النسفية ٩/١.

وأما الفلسفة فهي تشترك مع الكلام من حيث الموضوع؛ إذ موضوع كل منهما النظر في الله والكون والإنسان، غير أن نظر المتكلم قائم على قانون الإسلام، ونظر الفيلسوف قائم على قانون العقل^(١).

وقد أشار ابن خلدون (ت ٨٠٨هـ) إلى فرق آخر بينهما بقوله: "واعلم أن المتكلمين لما كانوا يستدلون في أكثر أحوالهم بالكائنات وأحوالها على وجود البارئ وصفاته، وهو نوع استدلالهم غالباً، والجسم الطبيعي ينظر فيه الفيلسوف في الطبيعيات، وهو بعض من هذه الكائنات، إلا أن نظره فيها يخالف لنظر المتكلم، وهو ينظر في الجسم من حيث يتحرك ويسكن، والمتكلم ينظر فيه من حيث يدل على الفاعل، وكذا نظر الفيلسوف في الإلهيات إنما هو نظر في الوجود المطلق وما يقتضيه لذاته، ونظر المتكلم في الوجود من حيث إنه يدل على الموجد"^(٢).

وقد اختلط علم الكلام بالفلسفة عند المتأخرين، والتبست مسائل الكلام بمسائل الفلسفة بحيث لا يتميز أحد الفنين من الآخر كما فعله البيضاوي في الطوالع ومن جاء بعده من علماء العجم^(٣).

وقال السعد التفتازاني (ت ٧٩٣هـ): "ثم لما نقلت الفلسفة إلى العربية، وخاض فيها الإسلاميون حاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة، فخلطوا بالكلام كثيراً من الفلسفة ليتحققوا مقاصدها فيتمكنوا من إبطالها، وهلم جرا إلى أن أدرجوا فيه معظم الطبيعيات والإلهيات، وخاضوا في

(١) قال طاش كبرى زادة: "البحث في الكلام على قواعد الشرع، وفي الإلهي على مقتضى العقول".
مفتاح السعادة ومصباح السيادة ٢/ ٢٠.

(٢) مقدمة ابن خلدون ٤٣٠.

(٣) السابق نفسه.

الرياضيات حتى كاد لا يتميز عن الفلسفة"^(١)، هذا هو موقع الفلسفة من علم الكلام.

وأما أصول الفقه فقد اختلط بالكلام منذ أن تناوله المعتزلة والأشاعرة بالتعديل، وصارت لهم فيه طريقة تعرف بطريقة المتكلمين في مقابل طريقة الحنفية.

"واختلط العلمان -الفقه والكلام- في العصور المتأخرة اختلاطا كبيرا بحيث كان الأصوليون أو علماء أصول الفقه يبدؤون كتبهم بمقدمات كلامية، وعلماء أصول الدين أو المتكلمون يبدؤون كتبهم ببحث في مدارك العقول هو في الحقيقة أجزاء من المنهج الأصولي المنطقي، وانتهى علم أصول الفقه إلى مذهب فلسفي متكامل...."^(٢)

وهكذا أصبح علم الكلام أعم من البحث في الجانب الإلهي بحيث اندرج تحته موضوعات من علوم شتى؛ ففيه من العقيدة الدينية الإلهيات، وفيه من المنطق مبادئ النظر والجدل والخلافات وكثير من المصطلحات والأساليب، وفيه من الفلسفة الطبيعية، وفيه من أصول الفقه البحث في القياس وما يلحقه من أوجه الاستدلال، وكذلك البحث في الأخبار ومدى حجيتها وغير ذلك.

وقد عرضت الدراسة لموضوعات مشتركة بين هذه العلوم كلها كقضية التواتر والآحاد والأدلة الملحقة بالقياس، والتعليل بعلتين، وتخصيص العلة، وكمصطلحات الجوهر والعرض والماهية والسلب والإيجاب ونحوها، وكان الاعتماد في إيراد هذه الموضوعات على كتب علم الكلام ذاتها لبيان أنها صارت كلامية استعمالا وإن لم تكن كذلك أصالة.

(١) شرح العقائد النسفية ١٢.

(٢) انظر نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ٥٤، ٥٥.

وكان منهج الدراسة يقوم على الانتقال من العام إلى الخاص، ومن الكلي إلى الجزئي؛ حيث بدأ الباب الأول بدراسة القضايا العامة المتعلقة بالأصول النحوية، ثم درس الباب الثاني القضايا العامة المتعلقة بالمصطلحات ولغة التأليف والتقسيمات، ثم خصص الباب الثالث لدراسة المسائل الجزئية التي ظهر فيها الأثر العقدي والكلامي.

كذلك كان منهج الدراسة في تناول المسائل الجزئية يقوم على الابتداء بالقضية عند المتكلمين، ثم يعقبها بكلام النحويين عنها، ثم يحاول أن يلمس الأثر الكلامي في القضية النحوية، أما إذا كان النحاة أنفسهم قد ضمنوا حديثهم في قضية ما شيئاً من المادة الكلامية فحينئذ تبدأ الدراسة بأقوال النحاة، ثم تحاول أن تربطها بأقوال المتكلمين، وقد ينفني جانب التأثير في معالجة هذه القضايا فتعالج في إطار التشابه بين العلمين أو التأثير غير المباشر.

وأما عنوان البحث وهو "أثر العقيدة وعلم الكلام في النحو العربي" فالمقصود بـ "الأثر" النتيجة النهائية المترتبة على التأثير العقدي والكلامي، وهو أمر محسوس أكثر من التأثير، وقد كان البحث معنيا برصد هذه النتيجة النهائية غالباً لا بتتبع أصولها التاريخية البعيدة، وقد يتطرق البحث إلى أمور غير معدودة من الأثر الكلامي أو العقدي، ولكنها على كل حال مظنة للتأثير؛ فيمكن أن تعد من قبيل التأثير غير المباشر، أو يمكن القول بأن تسمية الموضوع على هذا النحو من قبيل التغليب أو تسمية الشيء بأبرز ما فيه.

وأما "العقيدة" فالمقصود بها القضايا التي يلزم أن يعتقدتها المسلم مما يتعلق بالإلهيات والنبوات والسمعيات ونحوها، وهذه القضايا قديمة منذ مجيء الإسلام وسابقة على علم الكلام، وهناك قضايا عقدية تنفق عليها جميع الفرق الدينية كالقول بأن الاستفهام على الله ﷻ لا يجوز، وكذلك الشك والتعجب،

والقول بأن حرف "في" في قوله ﷺ: ﴿ءَأْمِنْتُمْ مِّن فِي السَّمَاءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ الْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورٌ﴾ [الملك: ١٦] لا يفيد الظرفية حقيقة.

وقد دعا هذا الباحث إلى الفصل بين العقيدة وعلم الكلام في العنوان. وأما "علم الكلام" فيقصد به "العلم الذي يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه"، وموضوعه البحث في الإلهيات والسمعيات والنبوات وما يتعلق بها، وهو يرتبط أكثر ما يرتبط باتجاهات الفرق الدينية التي اختلفت آراؤها حول هذه القضايا.

وأما "النحو العربي" فيقصد به الفكر النحوي سواء كان موجودا في كتب نحوية، أم غير نحوية، ومن ثم استمدت هذه الرسالة مادتها من مصادر متنوعة نحوية وكلامية وأصولية وتفسيرية وحديثية وأدبية. وكانت خطة البحث شاملة تمهيدا وثلاثة أبواب وخاتمة:

أما التمهيد فيتناول أربعة مباحث:

المبحث الأول: الأسباب التي دعت إلى حدوث التأثير الكلامي في النحو العربي، ومن أهمها أن النحو العربي له فلسفة ذاتية خاصة، وهذه تحتاج في فهمها إلى منهج أو نظر فلسفي، وأن كثيرا من النحاة كانوا متكلمين أو مشتغلين بعلم الكلام، وأن كثيرا من النحاة كانوا من الأعاجم أو من في معناهم من الموالي، وقد كان أكثر هؤلاء ذوي صلة بالثقافات الأجنبية والمعارف العقلية. ومنها أن النحو العربي يتسم بسمتين أساسيتين أولاهما: أنه نحو تعليمي يعتمد على عرض المادة النحوية في ضوء الخلفية الثقافية للمتعلمين، وثانيتهما: أنه كان نحوا تفسيريا لا يكتفي بوصف الظاهرة النحوية كما هي، وإنما يحاول أن يفسرها في ضوء العلاقات المتشابكة بينها وبين غيرها من الظواهر.

المبحث الثاني: في الصلة التاريخية بين النحو وعلم الكلام، وقد عرض هذا المبحث للمراحل التي مر بها التأثير الكلامي في النحو العربي مع دراسة لأهم الشخصيات التي جمعت بين النحو والكلام، والتي تعد معالم على طريق الصلة بين هذين العلمين.

المبحث الثالث: وكان عن الصلة بين النحو والمنطق، وقد ناقش هذا المبحث بعض الآراء التي ذهبت إلى أن النحو العربي قد تأثر بالمنطق اليوناني منذ عبد الله بن أبي إسحاق (ت ١١٧هـ)، ويّين أن ذلك التأثير المنطقي لم يكن إلا بعد أن أتت حركة الترجمة ثمارها، وكان أكثر هذا التأثير متعلقا بطرق الصياغة والتعبير كالمصطلحات وأساليب الجدل والتعريفات ونحوها.

المبحث الرابع: ويدرس الصلة بين اللغة والعالم، وهي ظاهرة وثيقة الصلة بالأثر الكلامي في النحو العربي من جهة أن النحاة قد حملوا الألفاظ على الموجودات الخارجية في الكثير من قواعدهم ومسائلهم بناء على أن هذه اللغة جزء من العالم الخارجي؛ ينطبق عليها ما ينطبق عليه من أنظمة وقوانين.

وأما الباب الأول: فقد جعل لدراسة أثر علم الكلام في الأصول النحوية، فاهتم الفصل الأول منه بدراسة أثر العقيدة وعلم الكلام في الموقف النحوي من السماع، وتحدث في المبحث الأول عن معنى السماع ومكانته بين النحاة والمتكلمين، ثم تناول في المبحث الثاني اللغة بين التوقيف والاصطلاح مبينا أثر هذه القضية في موقف النحاة من السماع والقياس، ثم تحدث في المبحث الثالث عن قضية التواتر والآحاد بين النحاة والمتكلمين وأثرها في موقف النحويين من الأدلة السماعية من قراءات وحديث وشعر عربي.

ثم درس في المبحث الرابع موقف النحويين من القراءات واختلافهم فيها إلى اتجاهين: اتجاه المؤيدين للاحتجاج بها واتجاه المعارضين لهذا الاحتجاج، وقد بيّن البحث أن أكثر المعارضين كانوا من ذوي الثقافة الكلامية -معتزلة أو شيعة-

الذين تأثروا بقاعدة "العقل قبل النقل"، على حين كان أكثر المؤيدين للقراءات من ذوي الثقافة الأثرية الذين تأثروا بقاعدة "النقل قبل العقل".

وتناول الفصل في المبحث الخامس أثر العقيدة وعلم الكلام في الموقف النحوي من الحديث النبوي؛ فقد لوحظ قلة الاستشهاد به عند أغلب البصريين والكوفيين، وقد فسر البحث ذلك بتأثر النحاة بالمذاهب الكلامية التي كانت شائعة في العصر الأول من تاريخ النحو والتي كانت تذهب إلى أن العقل مقدم على النقل، وأن خبر الواحد لا يفيد العلم، وكان المعتزلة يعتقدون أن أكثر الأحاديث آحاد، وهي لا تفيد العلم ولا يجوز الاحتجاج بها في النحو كما لا يجوز الاحتجاج بها في العقيدة.

وقد أشار البحث فيما بعد إلى الأثر الكلامي في تحريف رواية الحديث؛ حيث وجدنا أن رواية الحديث قد خضعت هي الأخرى للآثار الكلامية والمذهبية.

ثم تطرق البحث في المبحث السادس من هذا الفصل إلى الأثر الكلامي في الموقف من الشعر العربي، حيث بدا تأثر البصريين بفكرة التواتر التي سبق الإشارة إليها في اشتراطهم كثرة المسموع من هذا الشعر، وتركهم القليل والناذر منه، وهذا شبيه بمسلك المتكلمين في ترك الاحتجاج بخبر الواحد، أما الكوفيون فقد حاكوا في اتجاههم إلى الاعتداد بالقليل والناذر منحى متكلمي أهل السنة الذين عملوا بخبر الواحد بناء على أنه يفيد العلم.

وأشار البحث بعد ذلك إلى توسع بعض النحاة في الاستشهاد بالشعر زمنياً من جهة الاحتجاج بشعر المولدين والمحدثين على نحو ما نرى عند ابن قتيبة (ت ٢٧٦ هـ) والمبرد (ت ٢٨٥ هـ) وأبي علي الفارسي (ت ٣٧٧ هـ) وابن جني (ت ٣٩٢ هـ) والزنجشري (ت ٥٣٨ هـ)، وهم من ذوي الثقافة الكلامية، وربما كان ذلك مرتبطاً لدى هؤلاء بفكرة أن اللغة اصطلاح لا توقيف.

وقد أشير في هذا المقام إلى توسع الرضي (ت ٦٨٨هـ) في استشهاده بكلام أهل البيت، وأنه كان متأثراً في ذلك بمذهبه الشيعي.

وقد ناقش البحث قضية الاستشهاد بشعر المولدين، وانتهى إلى أن التحديد الزموني الذي وضعه النحاة لعصور الاحتجاج هو الأساس الممكن والمتاح عملياً لدرء خطر اللحن الذي تسرب إلى قراءة القرآن الكريم في ذلك العصر.

ثم أشار البحث إلى أثر المذهب الكلامي في تغيير الرواية الشعرية، حيث اختلفت رواية بعض الأشعار تبعاً لاختلاف المنحى الاعتقادي.

وتناول الفصل الثاني: أثر علم الكلام في القياس النحوي، فبدأ أولاً بتمهيد عن مفهوم القياس وأنواعه في الفكر الكلامي، ثم انتقل إلى المبحث الأول حيث الحديث عن القياس النحوي بين القياس المنطقي والقياس الأصولي، وقد بين البحث أن القياس النحوي أقرب من حيث مفهومه وأساسه إلى القياس الأصولي، وأن هذا يجعل للقياس النحوي خصائص التفكير الاستقرائي وصفات المنهج العلمي.

وناقش البحث اعتراضات بعض الباحثين على القياس النحوي من حيث قيمته العلمية ومدى اعتماده على الواقع اللغوي، وخرج من ذلك بنتيجة أن القياس النحوي كان معتمداً في أطواره المختلفة على السماع، ودليل ذلك ما نجده في الكتب النحوية من اعتماد على الشواهد المختلفة من القرآن والحديث وكلام العرب، حتى لا نكاد نرى قضية نحوية إلا وهي مشفوعة بشواهدا من هذا السماع. وتحدث هذا الفصل في مبحثه الثاني عن قياس الغائب على الشاهد ونظائره في القياس النحوي، وذلك من خلال الحديث عن قواعد التقدير عامة، وقواعد التقدير لمترقب شبة الجملة على وجه الخصوص، ونحو ذلك مما يكشف عن خصيصة من خصائص اللغة العربية، وهي "الغيبية" التي تعكس بدورها تأثيراً واضحاً بقضية الغيب في الفكر الإسلامي.

وفي المبحث الثالث في هذا الفصل كان الحديث عن طرق الاستدلال الملحقة بالقياس عند المتكلمين ومظاهرها في الدرس النحوي، ومن هذه الطرق: الطرد، والعكس، والدوران، وقياس الشبه، والسبر والتقسيم، وانتفاء المدلول بانتفاء دليله، وهي تكشف أيضا عن مدى حظ النحو العربي من التفكير الاستقرائي العلمي.

وَعُقِدَ الفصل الثالث في أثر العقيدة وعلم الكلام في التعليل، فبدأ بتمهيد عن معنى العلة وصلتها بالعلوم المختلفة ومعناها وأقسامها عند المتكلمين، ثم انتقل إلى التمييز بين العلة الطبيعية والعلة النظرية، وقد تبين من خلال البحث أن العلة النظرية هي التي تأثرت بعلم الكلام، أما العلة الطبيعية فهي قديمة قدم اللغة نفسها، وليست متأثرة بالكلام أو بغيره، ولا هي من وضع النحويين.

ثم تناول هذا الفصل في مبحثه الأول الأثر الكلامي في أقسام العلة؛ حيث بين هذا الأثر في تقسيم النحاة العلة إلى موجبة ومجوزة، وبسيطة ومركبة، وتناول في المبحث الثاني الأثر الكلامي في أحكام العلة والتعليل، وذلك من خلال الحديث عن أحكام التعليل بعلتين، وتعليل حكمن أو أكثر بعلة واحدة أو أكثر، ودور العلة، والتسلسل في العلة، والخلاف في كون العلة مؤثرة بذاتها أو بجعل جاعل، ثم ختم هذا المبحث بالحديث عن التخصيص في العلة.

وكان الفصل الرابع في أثر علم الكلام في العامل النحوي؛ فبدأ بتمهيد عن ارتباط فكرة العامل لدى النحويين بفكرة الموجد أو المحدث لدى المتكلمين، ثم انتقل إلى المبحث الأول حيث تناول الأثر الكلامي في التصور النحوي لحقيقة العامل، فناقش بعض الآراء التي صورت الخلاف النحوي حول حقيقة العامل على أنه ثلاثي الاتجاه: اتجاه الجمهور، وهو أن العامل اللفظ، واتجاه ابن جنبي وهو أن العامل المتكلم بمساعدة اللفظ، واتجاه ابن مضاء وهو أن العامل الله وحده، وقد بينّ البحث أن هذا الخلاف يؤول إلى اتجاهين فحسب: اتجاه

الجمهور: أن العامل هو المتكلم بمساعدة اللفظ، واتجاه ابن مضاء: أن العامل هو الله ﷻ وحده. وأن هذا الخلاف مرتبط بالانجاهات الكلامية حول الفعل الطبيعي.

وقد ناقش هذا الفصل الرأي القائل بأن قضية العامل لم تكن سوى قضية خلق أو إيجاد، وأنها لم تكن بحثاً عن تأثير وتأثير خاصين بالنشاط اللغوي. وتحدث الفصل بعد ذلك عن صلة أحكام العامل بالمؤثرات الكلامية، وذلك من خلال الحديث عن القواعد المتعلقة بالعامل مثل: أن مرتبة العامل قبل المعمول، وأنه لا يجتمع عاملان على معمول واحد، وكون اللفظ عاملاً ومعمولاً، والعامل العدمي، ومنع كون الشيء عاملاً في نفسه.

وأما الباب الثاني فكان عن أثر العقيدة وعلم الكلام في صياغة الفكر النحوي، وهو يتألف من ثلاثة فصول؛ فخصص الفصل الأول منه للحديث عن الأثر العقدي والكلامي في المصطلحات النحوية، وهو يقع في مبحثين: أولهما: في المصطلحات المشتركة بين النحو والكلام كالشرط، والوصف، والحركة، والسكون، والمحل، والتعلق، والتأليف، والجنس، والاستقراء، والحيز.

والمبحث الثاني من هذا الفصل في المصطلحات الكلامية الخالصة التي دخلت الدراسة النحوية، كالجوهر، والعرض، والماهية، والمطلق، والمقيد، والتصور، والتصديق، والذات، والوجود، والعدم.

وخصص الفصل الثاني لدراسة الأثر العقدي والكلامي في لغة التأليف النحوي، وذلك من خلال مبحثين:

المبحث الأول في التعبيرات الكلامية الشائعة الاستخدام في الدرس النحوي، كتعبير القائم بنفسه، والقائم بغيره، والمفتقر، وغير المفتقر، وهو هو، والهي هي، وبالقوة وبالفعل.

وأفرد المبحث الثاني لدراسة المحترزات الاعتقادية في لغة التأليف النحوي، ويقصد بها التعبيرات التي أثر النحاة استخدامها احترازًا من الخطأ أو اللبس في العقيدة، كإيثار تعبير "العالم" على "العاقل" في دلالة الموصول حتى يصلح إطلاقه على الله ﷻ.

وكان الفصل الثالث من هذا الباب عن التقسيمات النحوية وأثر العقيدة وعلم الكلام فيها، فبدأ بتمهيد عن تطور التقسيم النحوي منذ سيبويه وحتى المتأخرين، ثم انتقل إلى دراسة هذه التقسيمات من خلال مبحثين: المبحث الأول في التقسيمات النحوية التي بنيت على أسس كلامية كتقسيم الألفاظ إلى: مؤثر، ومتأثر، وثابت؛ وتقسيمها بحسب الوجود والعدم إلى: واجب الوجود، وممكن الوجود، ومستحيل الوجود.

والمبحث الثاني في التقسيمات العقلية والجدلية المتداولة في الدرس النحوي، كتقسيم صور الصفة المشبهة إلى أقسامها العديدة التي تربو على الآلاف لدى بعض النحويين، وتقسيم معمولي "لا النافية للجنس" إلى واحد وعشرين وجهًا، ونحو ذلك.

وكان الباب الثالث عن أثر العقيدة وعلم الكلام في التوجيه النحوي للنصوص وهو يقع في فصول ثلاثة:

يتحدث الفصل الأول عن أثر العقيدة وعلم الكلام في التوجيه النحوي على مستوى حروف المعاني، وقد درس هذا الفصل عددًا من حروف المعاني، وبيّن أثر العقيدة والمذاهب الكلامية في توجيه دلالتها؛ كالقول بأن "إن" في القرآن لليقين لا للشك؛ لأن الشك على الله ﷻ لا يجوز، والقول بأن "عسى" في القرآن واجبة وأنها في كلام المخلوقين للترجي والإشفاق.

وأما الفصل الثاني فقد خصص للحديث عن أثر الكلام والعقيدة في التوجيه النحوي على مستوى الأبواب النحوية، حيث تم فيه دراسة مسائل نحوية عقديّة

من خلال أبواب الاشتغال، والمفعول به، واللزوم والتعدي، ونائب الفاعل، والمفعول المطلق، والاستثناء. والحال، والإضافة، وغيرها.

أما الفصل الثالث فقد خلص لمعالجة الأثر الكلامي والعقدي على مستوى الأساليب النحوية كالاستفهام، والشرط، والحذف، والتعجب، والقسم، وعود الضمير، ونحو ذلك.

وأخيرا كانت الخاتمة وهي تتضمن أهم النتائج التي انتهت إليها الدراسة. وبعد فهذا هو جهد المقل، فإن أكن أصبت فهذه نعمة من الله ﷻ، وإن تكن الأخرى فمن نفسي، وأسأل الله ﷻ أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم، وأن يغفر ما بدر فيه من خطأ أو زلل، إنه سبحانه نعم المولى ونعم النصير، وعلى الله - وحده - قصد السبيل.

مصطفى أحمد عبد العليم

مَهَيِّدٌ

ويتضمن أربعة مباحث:

المبحث الأول:

أسباب التأثير الكلامي في النحو العربي.

المبحث الثاني:

الصلة التاريخية بين النحو وعلم الكلام.

المبحث الثالث:

الصلة بين النحو والمنطق.

المبحث الرابع:

الصلة بين اللغة والعالم.

المبحث الأول

أسباب التأثير الكلامي في النحو العربي

اللغة ليست مجرد ألفاظ يتداولها الناس مجردة عن الفكر، وإنما هي انعكاس - كما قيل - لأفكار الشعوب.

واللغة العربية بشهادة كثير من الباحثين تتضمن قدرا كبيرا من الفلسفة العقلية التي هي أساس لما نراه من انتظام في قواعدها وأحكامها. والنحو العربي من أكثر فروع هذه اللغة اعتمادا على التفكير المنطقي، وحين نقول: "إنه يعتمد على التفكير المنطقي" لا نريد بذلك المعنى الضيق لمفهوم المنطق المنحصر فيما ينسب إلى أرسطو، وإنما نريد المنطق بمعناه الطبيعي الذي يعتمد على قوانين العقل الأساسية البدئية، والتي لا تحتاج إلى برهان على صدقها لأنها ضرورية؛ كقانون الهوية، وعدم التناقض، وأن الكل أكبر من الجزء^(١).

وليس لأحد أن يدعي أن هذا المنطق الطبيعي حكر على أمة دون أمة، أو خاص بشعب دون شعب، وإنما هو شركة بين الناس جميعا، وهو قديم قدم الإنسان، وليس من فعل أرسطو أو اليونان أو غيرهم.

ولقد كانت أكثر الاعتراضات التي وجهت إلى النحو العربي من قبل الباحثين المعاصرين منصبة على ما فيه من جانب فلسفي ومنطقي، وكثير من هذه الاعتراضات كان يكتفي من النقد بوصف النحو العربي بأنه متأثر بالمنطق أو

(١) انظر في موقع النحو العربي بين المنطق الطبيعي والمنطق الأرسطي: الأصول للدكتور تمام حسان ٤٦، ٤٧.

الفلسفة، ومنها ما كان يعتمد على حجة أن المنطق والفلسفة غير النحو؛ فاعتماد النحو عليها نوع من الخلط المنهجي الذي ينبغي أن تبرأ منه الطريقة العلمية. ولكن ينبغي أن نقرر أن هذه الفلسفة النحوية جزء من التراث النحوي، ولا مندوحة للباحث المتخصص -قابلا أو رافضا- عن فهم هذا الجانب الفلسفي فهما يمكنه من الحكم عليه سلبا أو إيجابا، وقد كانت هذه العناصر الفلسفية الأصيلة في النحو العربي من أهم العوامل التي ساعدت على تقبل الأثر الكلامي فيما بعد؛ حيث استفاد النحاة بجهود المتكلمين في الكشف عن حقيقة هذه المادة الفلسفية وتهذيبها وتعميق بحثها.

ويعد علم الكلام من أهم العلوم الإسلامية وأكثرها تأثيرا في غيره؛ نظرا لأن موضوعه العقائد الدينية التي هي أساس للأحكام الشرعية والعلوم الدينية، ومن ثم كثر استخدام العلماء من كل فن لاصطلاحات المتكلمين ومسائلهم على نحو ما نرى في مصطلحات الواجب والجائز والمستحيل، والعدم والوجود، والنفي والإثبات، والهوية والماهية، والعين والذات، والعلة والمعلول، وغيرها؛ فهذه الاصطلاحات صارت عرفا عاما لدى الأصوليين والفقهاء والمفسرين والبلاغيين والنحويين وغيرهم.

ومن أسباب هذا التأثير أيضا أن كثيرا من النحاة كانوا من المشتغلين بعلم الكلام؛ فقد كان الخليل بن أحمد (ت ١٧٠هـ) -فيما يرويه حمزة بن الحسن الأصفهاني (ت ٣٦٠هـ)- "ممن خاض في الكلام والجدل"^(١).

كما كان الخليل صديقا لابن المقفع (ت ١٤٢هـ) الذي قيل عنه: "إنه ترجم منطق أرسطو من الفارسية إلى العربية"^(٢).

(١) التنبيه على حدوث التصحيف لحمزة بن الحسن الأصفهاني، مخطوطة مصورة بدار الكتب برقم ٨٩٦- أدب تيمور، ص ١٢٣.

(٢) انظر: طبقات النحويين واللغويين للزبيدي ٤٠، وتاريخ الفلسفة في الإسلام لـ"دي بور" ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة ٣٩.

وقيل عن الفراء: إنه كان متكلمًا يميل إلى الاعتزال، وإنه كان يتفلسف في تصانيفه، ويستعمل ألفاظ الفلاسفة^(١).

وكان من بين نحاة المعتزلة محمد بن المستنير بن أحمد أبو علي المعروف بقطرب^(٢) (ت ٢٠٦هـ)، وسعيد بن مسعدة الأخفش (ت ٢١٥هـ)^(٣)، وأبو سعيد السيرافي (ت ٣٦٨هـ)، ومنهم أيضًا الرماني (ت ٣٨٤هـ)، وأبو علي الفارسي (ت ٣٧٧هـ)، وابن جنبي (ت ٣٩٢هـ) والزخشي (ت ٥٣٨هـ)، وغير هؤلاء^(٤).

وقد كان بعضهم يوغل في استخدام المنطق في تصانيفه حتى ينكر الناس عليه هذا، كما قال الفارسي في الرماني: "إن كان النحو ما عندنا فليس عند الرماني منه شيء، وإن كان النحو ما عند الرماني فليس عندنا منه شيء"^(٥).

وقد لفتت كثرتهم أنظار الدارسين إلى حد جعل بعض القدامى يفرد لهم مؤلفًا خاصًا بعنوان "نحاة المعتزلة" نقل عنه ياقوت في معجمه^(٦).

وقال صاحب "التهذيب": "كان أهل البصرة -يعني أهل العربية منهم- أصحاب أهواء إلا أربعة؛ فإنهم كانوا أصحاب سنة: أبو عمرو بن العلاء، والخليل بن أحمد، ويونس بن حبيب، والأصمعي"^(٧).

(١) معجم الأدباء ١٠/٧ وفهرست ابن النديم ٩٩.

(٢) بغية الوعاة ١/٢٤٣.

(٣) بغية الوعاة ١/٥٩١.

(٤) تفيض كتب الفارسي وابن جنبي والزخشي بمذهب الاعتزال من خلال تأويلاتهم لآيات القرآن، كما يتضح من مطالعة الخصائص لابن جنبي والكشاف للزخشي. وانظر في اعتزال الفارسي بغية الوعاة ١/٤٩٦.

(٥) بغية الوعاة ٢/١٨١.

(٦) معجم الأدباء ٩/١٩٩، وذكر أن الكتاب لمحمد بن إسحاق.

(٧) تهذيب التهذيب ٣/١٦٤، وانظر أيضًا: نزهة الألباء ٤٨.

لقد كان لاشتغال هؤلاء النحاة بعلم الكلام، وكونهم من أهل الفرق والمذاهب المختلفة أكبر الأثر في امتزاج دراستهم النحوية بكثير من مباحث المتكلمين وطرائقهم واصطلاحاتهم، وقد ساعد على ذلك كون أكثر هؤلاء العلماء موسوعيين وغير متخصصين في علم بعينه.

ويضاف إلى هذا سبب آخر لا يقل عن ذلك أهمية، وهو أن كثيرا من النحاة كانوا من العجم أو الموالي أصحاب الثقافات الأجنبية، وقد ساعد هؤلاء على تحويل النحو إلى صناعة عقلية قائمة على الاستنباط والتعليل والقياس؛ فكان سيبويه (ت ١٨٠هـ) صاحب أقدم كتاب في النحو وصلنا أعجميا فارسي الأصل، ومن بعده أبو القاسم الزجاجي (ت ٣٣٧هـ) وأصله من نهاوند، والسيرافي (ت ٣٦٨هـ) وهو فارسي الأصل، وأبو علي الفارسي (ت ٣٧٧هـ) نشأ بـ "فسا" من بلاد فارس، وابن جنبي (ت ٣٩٢هـ) وهو رومي الأصل، والزنجشيري (٥٣٨هـ) وولد بخوارزم... وغير هؤلاء كثير.

وقد أشار ابن خلدون (ت ٨٠٨هـ) إلى أن حملة العلم في الإسلام أكثرهم العجم؛ وذلك لأن العلوم الإسلامية صارت مع ازدهار الحضارة ذات ملكات محتاجة إلى التعليم؛ فاندرجت في جملة الصنائع، والصنائع في حاجة إلى مقومات حضارية، وهي موفرة لدى العجم ومن في معناهم من الموالي.. "فكان صاحب صناعة النحو سيبويه، والفارسي من بعده، والزجاجي من بعدهما، وكلهم عجم في أنسابهم، وإنما ربوا في اللسان العربي فاكتسبوه بالمربي ومخالطة العرب، وسيره قوانين وفنا لمن بعدهم"^(١).

ويضيف ابن خلدون أن حملة علم الكلام كانوا أيضا من العجم^(٢).

(١) مقدمة ابن خلدون ٥١١.

(٢) انظر: المقدمة ٥١١.

وهكذا كانت هذه الفئة -بما توفر لها من ثقافة أجنبية، ومعرفة كلامية، واحتياج إلى تعلم العربية- من أهم الأسباب التي دعت إلى ظهور أثر الكلام في النحو العربي.

وسبب أخير لا يقل في أهميته عما قبل، وهو أن المنهج الذي اصطنعه النحاة في دراسة النحو العربي يتسم بسمتين أساسيتين:

أولاهما: أنه منهج تفسيري؛ بمعنى أنه لا يقف عند حد وصف الظاهرة كما هي دون أن يجد تفسيراً لها، وإنما يحاول أن يفسرها في ضوء العلاقات المتشابهة مع غيرها من الظواهر بغية الوصول إلى القانون الكلي الذي تندرج تحته هذه الظاهرة.

والتعامل مع الظاهرة اللغوية بهذا المنهج التفسيري يعني النظر إليها على أنها ظاهرة إنسانية، وجزء من نشاط العقل، بل جزء من الحياة الإنسانية عموماً... "والنحو إنما هو في حقيقته التعبير العلمي عن القوانين التي يتبعها كل قوم في صوغ ألفاظهم وفي تركيب عباراتهم لأداء المعاني المركبة، وعمل النحويين إنما هو الاجتهاد في استنباط هذه القوانين، ومحاولة تفسيرها"^(١).

وهذا المنهج التفسيري يحتاج إلى مجموعة من الركائز الثقافية والأصول العقلية كي يتسنى تفسير علاقة اللغة بالإنسان، وعلاقتها بالحياة. وقد كان من بين هذه الركائز الثقافية التي اعتمد عليها النحاة علم الكلام.

السمة الثانية: أنه منهج تعليمي في أكثره، وهذا المنهج يتحرك في إطار ثقافة العصر الذي يعيش فيه، ويرتبط في الوقت نفسه بحاجات المتعلمين وخلفياتهم الثقافية، بل إنه يحاول تفسير الحقائق النحوية في ضوء خلفية المتعلم على سبيل التقريب والتيسير، وقد يكون في تلك الطريقة نوع من الاستطرد والخروج عن

(١) القياس في النحو للدكتورة منى إلياس، ١٢٠، ١٢١.

موضوع البحث من الوجهة العلمية. والحق أن النحاة كانوا على وعي بذلك، وكانوا يشيرون إلى ما ينتمي إلى النحو وما لا ينتمي إليه في شروحاتهم وحواشيهم على المختصرات التعليمية.

وهكذا وجدنا المصنفات النحوية - وبخاصة كتب الحواشي - مملوءة بمباحث كلامية ومنطقية وخلافية، وأخرى أدبية وتاريخية، ولاشك أن هذه المباحث في أكثرها خارجة عن حدود المادة النحوية.

ومن الملاحظ أن المادة الكلامية كانت أكثر هذه المواد استخداما في الكتب النحوية، وذلك راجع إلى أمرين:

أولهما: ارتباط علم الكلام بما يتضمنه من أسس منطقية بقوانين الفكر التي هي أيضا من أسس الدراسة النحوية.

والثاني: أن المنهج الكلامي كان يشكل لدى علماء العصور القديمة أحد مناهج البحث المعتمدة في التأليف والمناظرة العلمية؛ لأنه علم يقوم على الاستدلال وكيفية إيراد الحجج ودفع الشبه، فلا نكاد نجد كتابا نحويا من الكتب المؤلفة بعد المائة الثالثة خاليا من اعتماد على الطريقة الكلامية سواء في التقسيم أو المصطلح أو التعليل أو التنظير أو غير ذلك.

تلك هي أهم الأسباب التي أدت إلى تحقق الأثر الكلامي في النحو العربي، أما المسيرة التاريخية لهذا الأثر فهي موضوع الحديث في المبحث التالي.

المبحث الثاني

الصلة التاريخية بين النحو وعلم الكلام

إذا تحدثنا عن الصلة التاريخية بين النحو وعلم الكلام، وأردنا معرفة متى نشأ الأثر الكلامي في النحو؟ وكيف تطور؟ وإلى أي مدى بلغ هذا التأثير؟ وما جدواه في الدراسة النحوية؟ فينبغي علينا أن نحدد أولاً مكونات علم الكلام ذلك أنه يطلق على ما يشمل العقيدة، والمنطق، والفلسفة، وهذه الفروع تشكل العناصر الأساسية التي يتكون منها هذا العلم، وهي تختلف في تأثيرها في النحو العربي زمنًا وحجماً ونمطاً، ويمكن القول ابتداءً: إن تأثير العقيدة الإسلامية في النحو العربي كان أسبق من غيره من العناصر، ثم أعقبه بعد ذلك تأثير علم الكلام، ثم الفلسفة، ثم المنطق.

أما العقيدة فقد ظهر أثرها في نشأة النحو العربي حين أقبل العلماء على تلمس القواعد التي يصونون بها الكلام العربي عن اللحن خشية أن يتطرق هذا اللحن إلى القرآن الكريم، ولكي يستعينوا بهذه القواعد على فهم القرآن والسنة وإفهامها لغير العرب من الأعاجم والموالي الداخلين حديثاً في الإسلام، وليست لهم سليقة العربية.

ولاشك أن العقيدة أسبق في الوجود من النظر الكلامي الذي بدأ على يد المعتزلة وأتباعهم من المتكلمين، فإننا إذا اعتبرنا البداية الحقيقية للمعتزلة هي موقف اعتزال واصل عن الحسن البصري فيما بين (١٠٠-١١٠هـ) وهم من أسبق الفرق الكلامية إلى علم الكلام؛ فيمكن القول بأن نشأة النحو كانت أسبق من نشأة علم الكلام بمعناه المذهبي؛ ذلك أن أبا الأسود الدؤلي الذي نشأ على يديه علم النحو توفي سنة (٦٩هـ)، وحتى إذا قلنا: إن نشأة العلمين كانت متقاربة فإن مسألة التأثير تحتاج إلى وقت غير قليل لكي تحدث مفعولها، لكن

العقيدة الدينية كانت أسبق من النحو ومن علم الكلام، لأنها مرتبطة في بدايتها بظهور الوحي والنبوة، و كانت هذه العقيدة أساسا في نشأة العلوم الإسلامية والعربية عامة، ولم يكن النحاة بمعزل عن هذه العقيدة بل كانوا مرتبطين بها ارتباطا منهجيا، وقد استمر هذا الأثر العقدي لدى النحاة اللاحقين لأبي الأسود.

فنحن حين نقلب كتاب سيبويه نجد أنه كان مراعيًا لجانب العقيدة الإسلامية متحرزا عن الخطأ فيها؛ فهو يقول في باب "ما يتصب على التعظيم والمدح": "وليس كل شيء من الكلام يكون تعظيما لله ﷻ يكون تعظيما لغيره من المخلوقين؛ لو قلت "الحمد لزيد" تريد العظمة لم يجوز، وكان عظيما"^(١).

وقد نجد في كتاب سيبويه بعض الملامح الفلسفية كالموازنة بين الألفاظ والموجودات، والتوسع في التعليقات، والأقيسة العقلية، والاحتكام إلى العقل في كثير من الأحكام النحوية، ولكن ليس معنى هذا أنه كان متأثرا بعلم الكلام أو الفلسفة؛ فإن النظر العقلي والتعليل والقياس شركة بين جميع البشر، وسمة عند كل عالم مدقق منذ القدم، فهذه المظاهر الفلسفية والعقلية التي نلاحظها لدى سيبويه ليست إلا من قبيل الفلسفة الطبيعية الفطرية. ومن أمثلة ذلك قوله في الحديث عن حكم إثبات التاء في الفعل مع الفاعل المؤنث: "وهذا -أي حذف التاء- في الواحد من الحيوان قليل وهو في الموات كثير، فرقوا بين الموات والحيوان كما فرقوا بين الأدميين وغيرهم"^(٢).

فهذه التفرقة بين الحيوان والموات -وهو الجهاد-، وكذلك بين الأدميين وغيرهم لاشك أنها مبنية على نظرة فلسفية وعقدية، وكذلك قوله: "وهذا النحو -أي حذف التاء- كثير في القرآن، وهو في الواحدة إذا كانت من الأدميين أقل منه في سائر الحيوان"^(٣).

(١) الكتاب ٢/ ٦٩.

(٢) الكتاب ٢/ ٣٨.

(٣) الكتاب ٢/ ٣٩.

ويعلل سيبويه للفرقة بين المؤنث الأدمي والمؤنث الحيواني بأن الإنسان
مفضل على غيره من المخلوقات "ألا تري أن لهم في الجميع حالا ليست لغيرهم
لأنهم -أي بني آدم- الأولون، وأنهم قد فضلوا بما لم يفضل به غيرهم من العقل
والعلم؟"^(١). فهذا تصريح من سيبويه بما يكشف عن تمثله الكامل لقوله ﷻ:
﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِّنَ الطَّيِّبَاتِ
وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾^(٢).

ويوضح السيرافي في شرحه هذه الفكرة قائلا: "فخلق الله ما يعقل لعبادته
المؤدية لهم إلى منافعهم، وخلق ما لا يعقل لمصالح ما يعقل، وهم الأصل في
الخلق والأولون"^(٣).

وهناك آثار عقديّة وفلسفية كثيرة في النحو، هي من طبيعة التفكير النحوي
وليست متأثرة بعلم خارج عنه، ومن أبرز هذه الآثار ما نجده من احترازا
النحويين من الخطأ في العقيدة الدينية، وفي تفسيرهم للأشكال النحوية المعبرة
عن المعاني الخارجية، وسوف يتضح ذلك في خلال البحث.

وأما علم الكلام بمعناه المذهبي العلمي، فقد ظهر أثره في البداية على هيئة
ملاحظات وآراء لبعض النحويين الذين التقوا بالمتكلمين، كما يبدو من خلال
مناظرة أبي عمرو بن العلاء (ت ١٥٤هـ) مع عمرو بن عبيد (ت ١٤٤هـ)؛ إذ مر
أبو عمرو بن العلاء بعمرو بن عبيد، وهو يتكلم في الوعد والوعيد ويثبته، فقال
له أبو عمرو: ويلك يا عمرو! إنك أَلَكْنُ فها، ألم تسمع إلى قول القائل:

وإنسي وإن أوعدته أو وعدته لمخلف إيعادي ومنجز موعدتي^(٤)؟

(١) الكتاب ٢/٣٩.

(٢) سورة الإسراء ٧٠.

(٣) هامش الكتاب ٢/٣٩.

(٤) البيت من الطويل، لعامر بن الطفيل، وهو في اللسان (وعد).

إنما أراد أن الله ﷻ قد وعد وأوعد، وهو قادر على أن يعفو عن أوعده، وقادر أن ينجز لمن وعده"^(١).

وفي هذه المناظرة نجد أبا عمرو يتبنى وجهة نظر أهل السنة الذين يعتقدون أن الله ﷻ يتوب على العصاة من المسلمين ويدخلهم الجنة بمشيئته، وأما عمرو بن عبيد فإنه يتبنى وجهة نظر المعتزلة القائلة بوجوب إثابة المطيع ومعاقبة العاصي بناء على أصلهم في الوعد والوعيد.

وكان بعض النحاة الأوائل مشتغلين بعلم الكلام، فقد قيل: "إن مالكا (ت ١٧٩هـ) اختلف إلى ابن هرمز (ت ١١٧هـ) عدة سنين في علم لم يبته في الناس يرون أن ذلك من علم أصول الدين وما يرد به أهل الزيغ والضلال"^(٢).

وقد كان عبد الله بن أبي إسحاق (ت ١١٧هـ) معاصرا للحسن البصري (ت ١١٠هـ)، وكذلك كان يحيى بن يعمر (ت ١٢٨هـ) معاصرا لواصل بن عطاء (١٣١هـ)، وكان عيسى بن عمر (ت ١٤٩هـ) معاصرا لعمرو بن عبيد المعتزلي (ت ١٤٢هـ)، وكان الخليل بن أحمد (ت ١٧٥هـ) صديقا لابن المقفع (ت ١٤٢هـ)^(٣)، وكان ثمامة بن أشرس (ت ٢١٣هـ) صديقا لأبي زكريا يحيى الفراء (ت ٢٠٨هـ)^(٤).

(١) طبقات النحويين واللغويين للزبيدي ٣٩.

(٢) طبقات الزبيدي ٢٦ .

(٣) طبقات الزبيدي ٤٩ .

(٤) انظر نزهة الألباء ٦٨ .

أما الخليل بن أحمد فكان ممن خاض في الكلام والجدل^(١)، وقد نشأ بإباضيا بحكم ما فطن له من نبوى عشرته، ثم استمع وهو صبي إلى وعظ أيوب السخيتاني (ت ١٣١هـ) فعدل عن خارجيته، واعتنق مذهب أستاذه، وكان أستاذه من أصحاب السنة المحدثين، وكان الخليل قد نظر في النجوم فأبعد النظر، ثم لم يرض بذلك فقال هذه الأبيات^(٢):

أبلغا عني المنجم أني كافر بالذي قضته الكواكب
عالم أن ما يكون وما كان بحتم من المهيمن واجب
شاهد أن من يفوض أو يجبر زار على المقادير كاذب
وهي تنم عن صلته بعلم الكلام؛ حيث إنه استخدم عبارات "ما يكون، وما كان، وحتم، وواجب، ويفوض، ويجبر، ومقادير"، وهي ألفاظ وثيقة الصلة بالكلام.

وقد ظهرت آثار الثقافة الكلامية في دراسة الخليل النحوية، يبدو ذلك من خلال توسعه في القياس، وغوصه إلى استخراج الأصول العامة والقواعد العقلية في اللغة والنحو، واستغلاله لنظرية التباديل والتوافق الرياضية في وضع علم العروض والمعجمية العربية.

لكن هذه الآثار الكلامية لدى الخليل لم تكن متأثرة بفلسفة أجنبية، وإنما هي متأثرة بالفلسفة العربية التي تنشأ من التمرس من العلوم والمعارف العقلية. وقد ورث سيبويه هذه الفلسفة عن أستاذه الخليل، وكثرت في كتابه التعليقات والأقيسة والخطرات الفلسفية، لكنها أيضًا لم تكن مستقاة من مصدر

(١) التنبيه على حدوث التصحيف ورقة ١٢٣.

(٢) طبقات الزبيدي ٤٧-٤٨.

خارجي، وإنما هي نابعة من التعمق في أسرار اللغة وحكمتها، فكان سيبويه يلتمس علله من مراعاة الأصل ودفع اللبس ومراد حال المتكلم وحال المخاطب ونحو ذلك.

ومن النحاة المتكلمين الذين جاءوا بعد سيبويه الأخفش (ت ٢١٥هـ)، فقد قيل: "إنه كان قدريا شمريا، والشمرية: صنف من القدرية نسبوا إلى أبي شمر ولم يكن يغلو في القدر"^(١)، وقيل: "إنه كان معتزليا يقول بالعدل"^(٢)، ونجد الأخفش يتعرض لبعض قضايا الاعتزال في كتابه "معاني القرآن"؛ إذ يقول في تفسير قوله ﷻ: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾^(٣): "الكلام خلق من الله على غير الكلام منك، وبغير ما يكون منك، خلقه الله ثم أوصله إلى موسى"^(٤). وقال أبو العباس المبرد: أخبرني المازني قال: "كان الأخفش أعلم الناس بالكلام وأحذقهم بالجدل"^(٥).

وظهرت آثار النزعة الكلامية لدى الأخفش في توسعه في القياس؛ بحيث كان يحكم بجواز شيء لم يرد به السماع، ومن أمثلة ذلك لديه ذهابه إلى أنه يجوز نيابة غير المفعول به عن الفاعل إذا وجد المفعول به، وذلك إذا خص الظرف أو المصدر بإضافة أو وصف متقدما على المفعول به^(٦)، ولم يكن لهذا الرأي مؤيد من السماع سوى شاهد ضعيف شاذ وهو قوله:

(١) طبقات الزبيدي ٧٤.

(٢) بغية الوعاة ١/٥٩٠.

(٣) سورة النساء ١٦٤.

(٤) معاني القرآن للأخفش ١/٢٤٨.

(٥) إنباه الرواة للقفطي ٢/٣٩.

(٦) انظر في رأي الأخفش هذا: شرح التسهيل لابن مالك ٢/١٢٨.

ولو ولدت قفيرة جرو و كلب لَسُبَّ بِذَلِكَ الجرو والكلاباً^(١)
وقد أشار ابن جني إلى توسع الأخصف في القياس على هذا النحو فقال:
"وأجاز أبو الحسن "ضرب الضرب الشديدُ زيْدًا"، و "دفع الدفع الذي تعرف
إلى محمد دينارًا"، و "قتل القتل يوم الجمعة أخاك"، ونحو هذه المسائل، ثم قال:
"هو جائز في القياس وإن لم يرد به الاستعمال"^(٢).

وعني الأخصف كذلك بالتعريفات والتعليقات أكثر مما عني أستاذه سيبويه؛
فهو يعرف الاسم بأنه ما جاز فيه "نفعني و ضربني" يريد أنه ما جاز أن يخبر
عنه^(٣) على حين عرفه سيبويه بالتمثيل قائلا: "والاسم رجل و فرس
وحائط"^(٤).

ومن النحاة المتكلمين بعد الأخصف الفراء (ت ٢٠٧هـ)، وقد عاش في زمن
كان علم الكلام قد خطا فيه خطوات واسعة، وكان بين الفراء وثامة ابن أشرس
المعتزلي (ت ٢١٣هـ) صحبة، وكان ثامة سببا في اتصال الفراء بالمأمون
(ت ٢١٨هـ)، وتقريبه إياه^(٥)، وبلغ الفراء من أنفسها مبلغا عظيما، حتى بالغ في
إكرامه وإعظامه.

وفي تقريب المأمون للفراء ما يؤيد ميله إلى الاعتزال، فقد كان المأمون عضدا
للمعتزلة، ومتعصبا لمذهبهم، ومن القائلين بخلق القرآن.

(١) البيت من الوافر، لجرير يهجو الفرزدق، و"قفيرة" أمه، وهو في الدرر ١/١٤٤، وشرح الجمل

١/٥٣٧، والخصائص ١/٣٩٨.

(٢) الخصائص ١/٣٩٨.

(٣) انظر: الإيضاح في علل النحو للزجاجي ٤٩.

(٤) الكتاب ١/٢.

(٥) انظر: نزهة الألباء ١٣٣، وشذرات الذهب لابن العماد ٢/١٩.

وذكر ياقوت أن الفراء كان متكلها يميل إلى الاعتزال، وأنه يتفلسف في تصانيفه ويستعمل ألفاظ الفلاسفة^(١).

وقد ترك ذلك في نحوه أثرًا واضح المعالم تمثل في تقليب المسائل على وجوهها المختلفة، وفي التعليل لكل وجه منها، وفي التقسيم العقلي للمسائل النحوية، وفي التماس أصول لكثير من الكلمات المركبة كالقول بأن "ويكأن" مركبة من "وي" كلمة تعجب وكاف الخطاب وضم إليها "أن"^(٢)، والقول بأن "منذ" مركبة من "من" و"ذو"، وحذفوا الواو تخفيفاً^(٣)، والقول بأن "هلم" مركبة من "هل" و"أم" فخففت الهمزة بأن ألقيت حركتها على اللام وحذفت فصارت "هلم"^(٤).

ويلقانا بعد ذلك ابن السراج (ت ٣١٦هـ) الذي قيل عنه: "إنه عزف فترة عن دراسة النحو ومال إلى صناعة الموسيقى والمنطق"^(٥)، وتلقاها عن الفيلسوف الفارابي، وقد ألف ابن السراج كتابه "الأصول في النحو"، ووصفه المتقدمون بأنه أحسن مؤلفاته وأكبرها، وقال عنه المرزباني: "صنف كتابا في النحو سماه "الأصول"، وانتزعه من أبواب كتاب سيبويه، وجعل أصنافه بالتقسيم على لفظ المنطقيين، فأعجب بهذا اللفظ الفيلسوفون، وإنما أدخل فيه لفظ التقاسيم، فأما المعنى فهو كله من كتاب سيبويه، على ما قسمه ورتبه..."^(٦).

(١) معجم الأدباء ١٠/٧.

(٢) انظر: معاني القرآن ٣١٢/٢.

(٣) انظر: معاني القرآن للفراء ٢/٢١٢، ٢١٣، وشرح الكافية للرضي ٨٢/٢.

(٤) شرح المفصل ٤/٩٥، وشرح الكافية للرضي ١١٨/٢.

(٥) إنباه الرواة ٣/١٤٨، ١٤٩، والفهرست ٦٢.

(٦) إنباه الرواة ٣/١٤٩.

وهذا يدل على أن ابن السراج قد أفاد من المنطق من الناحية الشكلية؛ حيث استخدم أسلوب المناطقة في التقسيم والترتيب، لكنه لم يتوغل في الاستفادة من المنطق إلى الأصول والأفكار.

ويمكن اعتبار ابن السراج بداية مرحلة جديدة في تأثير علم الكلام في النحو؛ حيث بدأ على يديه مرحلة التأثير المنطقي. وكانت المراحل السابقة مقصورة على التأثير العقدي والكلامي.

وجاء بعد ابن السراج أبو علي الفارسي (ت ٣٧٧هـ) الذي قيل عنه: "إنه كان معتزليا"^(١)، وتدل قائمة مؤلفاته على أنه كان على صلة بقضايا علم الكلام، وقد ألف كتابا في علم الكلام أسماه "التبعية لكلام أبي علي الجبائي في التفسير"، ذكره ياقوت في "معجم الأدباء"^(٢). وكتبا آخر في "شرح الأسماء والصفات" ذكره القفطي في "إنباه الرواة"^(٣)، وترجم له محسن الأمين في "أعيان الشيعة"^(٤)، ويبدو أنه فعل ذلك لما كان بين الشيعة والمعتزلة من التقارب في الأصول العامة. وعلى أي فمّن المؤكد أن أبا علي الفارسي كان ملما بالثقافة الكلامية، وقد ظهرت آثار هذه الثقافة في توسعه في القياس حتى إنه كان يقول: "أخطئ في خمسين مسألة في اللغة ولا أخطئ في واحدة من القياس"^(٥).

ويدل على توسعه في القياس ما نقله ابن جنبي في باب الإلحاق؛ إذ ذكر أنه قال: "لو شاء شاعر أو ساجع أو متسع أن يئني بإلحاق اللام اسما وفعلا وصفة لجاز له، ولكان ذلك من كلام العرب، وذلك نحو قولك: "خرجج أكرم من دخلل"

(١) بغية الوعاة ١/٤٩٦.

(٢) معجم الأدباء ٧/٢٤٠.

(٣) إنباه الرواة ٢/٢٩٦.

(٤) أعيان الشيعة ١٢/١٣.

(٥) الخصائص ٢/٩٠.

و "ضرب زيد عمرا" و "مررت برجل ضريب وكرم" ، قال ابن جنى:
"أفترجّل اللغة ارتجالاً؟" قال: "ليس بارتجال، ولكنه مقيس على كلامهم؛ فهو
-إذن- من كلامهم"^(١).

وعلى نحو من ذلك كان أبو علي متوسعا في التعليل، وكان ابن جنى يتعجب
من ذلك بقوله: "أحسب أن أبا علي قد خطر له وانتزع من علل هذا العلم ثلث
ما وقع لجميع أصحابنا"^(٢).

وسار ابن جنى (ت ٣٩٢هـ) على الطريقة نفسها فأخذ عن أبي علي توسعه في
القياس والتعليل، وكان ابن جنى معتزليا كشيخه^(٣).

ومن دلائل اعتزال ابن جنى قوله في باب أن "المجاز إذا كثر لحق بالحقيقة":
"وكذلك أفعال القديم ﷺ نحو "خلق الله السموات والأرض" وما كان مثله،
ألا ترى أنه -عز اسمه- لم يكن منه بذلك خلق أفعالنا؟ ولو كان حقيقة لا مجازا
لكان خالقا للكفر والعدوان وغيرهما من أفعالنا -عز وعلا-"^(٤). فهو هنا
ينسب للعبد خلق الفعل، وهذا مذهب اعتزالي.

وقد أثرت هذه النزعة الاعتزالية في دراسة ابن جنى النحوية؛ فكان محكما
للعقل في كثير من مباحثه ومسائله، وظهر ذلك في توسعه في القياس والتعليل
على نحو ما كان يفعل شيخه أبو علي، وفي إرسائه لأصول النحو التي ذكر أنه
وضعها على غرار الفقه والكلام"^(٥).

(١) الخصائص ١/٣٥٩، ٣٦٠.

(٢) الخصائص ١/٢٠٩.

(٣) المزهر ١/١٠، والأشباه والنظائر ١/٣٨١.

(٤) الخصائص ٢/٤٥١.

(٥) الخصائص ١/١٢.

فمن أمثلة توسعه في القياس ما ذكره في باب أن "ما قيس على كلام العرب فهو من كلام العرب"؛ فهو يميز إجراء الإعراب على الأسماء الأعجمية، فيقول: "ألا تراهم يصفون في العلم نحو: آجر، وإبريسم، وفرند، وفيروزج، وجميع ما تدخله لام التعريف؟ وذلك لما دخلته اللام في نحو الديباج، والفرند، والسهريز، والآجر، أشبه أصول كلام العرب - أعني النكرات-، فجرى في الصرف ومنعه مجراه"^(١).

وأما توسعه في التعليل فيظهر في دراسته المستفيضة عن علل العربية وصلتها بالعلل الفقهية والكلامية، وأنواعها من حيث الجواز والوجوب والبساطة والتركيب، وأحكامها، ودور العلة والتسلسل فيها، والتخصيص، والتعارض، وحكم المعلول بعلمتين، وإدراج العلة واختصارها، والعلل المتعدية والعلل القاصرة^(٢).

ومن تأثر الدراسة النحوية عند ابن جنى بالكلام حديثه عن الاشتقاق الأكبر؛ حيث نراه يستخدم التقاليب الستة للأصل الثلاثي للكلمة، ويبين أنه يجمعها هي ومشتقاتها معنى واحداً، وقد وسع ابن جنى هذه الفكرة التي سبقه إليها الخليل والفارسي بأمثلة مختلفة منها: "ك ل م" وتقليباتها ومشتقاتها ترجع إلى معنى واحد هو معنى القوة والشدة^(٣)، ومنها: "ق و ل" وتقليباتها ترجع إلى معنى الإسراع والخفة^(٤).

(١) الخصائص ١/٣٥٨.

(٢) انظر الخصائص ١/١٤٥-١٨٥.

(٣) انظر الخصائص ٢/١٣٦.

(٤) الخصائص ٢/١٣٦.

ومن ذلك أيضا توسعه في المجاز إلى درجة الزعم بأن "عامة الأفعال بل أكثر اللغة مع تأمله مجاز لا حقيقة؛ لأن الفعل يفاد منه معنى الجنسية، فقولك: "قام زيد" معناه: كان منه القيام، أي: هذا الجنس من الفعل، ومعلوم أنه لم يكن منه جميع القيام"^(١).

ومعروف عن المعتزلة أنهم من أوائل الذين قسموا الكلام إلى حقيقة ومجاز^(٢).

ويمثل ابن جنبي في الدراسات النحوية الكلامية مرحلة التلاحم الوطيد بين النحو وعلم الكلام؛ ذلك أن التأثير الكلامي لم يعد مقتصرًا على الشكل، وإنما تعداه إلى الأصول والأفكار؛ فهو بهذا يمثل مرحلة التأثير الكلامي في أصول النحو.

وأعقب ابن جنبي نحوي معتزلي آخر هو جار الله محمود بن عمر الزمخشري (ت ٥٣٨ هـ) الذي أخضع التوجيه الإعرابي للنصوص الدينية لقواعد المذهب الاعتزالي، فنراه يؤول دلالات الألفاظ والتراكيب اللغوية تبعًا لمعتقده كراهيه في أن "لن" تنفي النفي على التأكيد بناء على القول بنفي رؤية الله ﷻ؛ فهو يقول في قوله ﷻ: ﴿قَالَ لَنْ تَرَنِي﴾^(٣): "فإن قلت: ما معنى "لن"؟ قلت: تأكيد النفي الذي تعطيه "لا"، وذلك أن "لا" تنفي المستقبل، تقول "لا أفعل غدا"، فإذا أكدت نفيها قلت: "لن أفعل غدا"..."^(٤)، وسوف نورد أمثلة متعددة لهذه التوجيهات التي ذهب إليها الزمخشري نصرًا لمذهبه الاعتزالي في الباب الثالث.

(١) انظر الخصائص ٢/٤٤٩، ٤٥٠.

(٢) انظر: الإيمان لابن تيمية ٥٢، والبلاغة تطور وتاريخ للدكتور شوقي ضيف ٥٦.

(٣) سورة الأعراف ٤٣.

(٤) الكشف ٢/١١٣.

وجاء بعد الزمخشري نحوي كلامي آخر هو أبو البركات الأنباري (ت ٥٧٧هـ) الذي يمثل ذروة التأثير بعلم الكلام في الدرس النحوي، وذلك بما أضافه من تعميق لعلم أصول النحو، وبما أرساه من قواعد الجدل والخلافات في رسالته: "لمع الأدلة" و "الإغراب في جدل الإعراب".

أما الرسالة الأولى فقد تناول فيها كثيرا من الموضوعات المستعارة من علم الكلام كالخلاف في إفادة كل من المتواتر والآحاد العلم، وفي قياس العلة وقياس الطرد وقياس الشبه، والاستدلال بعدم الدليل في الشيء على نفيه.

أما الرسالة الثانية فقد تعرّض فيها لكيفية السؤال والجواب، ووصف حال السائل، ووصف المستؤل به، ووصف المستؤل عنه، وكيفية الاعتراض على الاستدلال بالنقل، والاستدلال بالقياس، والاستدلال باستصحاب الحال، وكيفية ترتيب الأسئلة، وطريقة الترجيح بين الأدلة. وهذه كلها موضوعات وثيقة الصلة بعلم آداب البحث والمناظرة، وهو أحد فروع علم الكلام.

وقد طبق الأنباري كثيرا من المباحث الأصولية والقواعد الجدلية في كتابه: "الإنصاف في مسائل الخلاف" الذي يعد أهم ما كتب في باب الخلافات.

وبعد فهذه لمحة عابرة عن أبرز الشخصيات النحوية الكلامية التي تركت آثارا واضحة المعالم في المسيرة التاريخية بين النحو وعلم الكلام، ووراء هؤلاء كثير من النحاة المتكلمين الذين جمعوا بين الدراسة النحوية والثقافة الكلامية، تفيض بهم الكتب الجامعة في تراجم النحويين وبعض الكتب الأخرى المصنفة في تراجم بعض الفرق، ومن أبرزها كتابا "بغية الوعاة" للسيوطي، و "أعيان الشيعة" للعاملي.

المبحث الثالث

الصلة بين النحو والمنطق

النحو العربي نوع من التفكير المنطقي الذي يقوم على مجموعة من القوانين العقلية الثابتة، وهو بذلك يتفق مع المنطق الذي يبحث في قوانين العقل العامة، غير أن النحو يعبر عن هذه القوانين بضوابط لسانية تختلف من أمة إلى أخرى، والمنطق - كما يعرفه أصحابه - "هو علم القوانين التي يسير عليها الفكر في وصوله إلى التصورات والتصديقات الصحيحة"^(١).

وتظهر علاقة النحو بالمنطق من جهة أن النحو يعبر عن الفكر الإنساني الذي هو موضوع علم المنطق، وربما كان هذا هو السبب في ذهاب بعض مؤرخي الفلسفة إلى أن المنطق "نشأ في كنف النحو المعبر عن نظام اللغة، وأن أرسطو قد تأثر بأبحاث النحويين الإغريق في وضع منطقته"^(٢).

ويقرر أهل المنطق أن المنطق قسمان: منطق طبيعي، ومنطق صوري؛ فالمنطق الطبيعي هو: مجموعة القوانين البديهية التي يمتلكها عقل الإنسان في أي عصر، وفي أي مكان، وهو شركة بين جميع الناس، وقديم قدم الإنسان نفسه وليس من وضع أحد.

وأما المنطق الصوري فهو: القواعد النظرية التي تبنى على قوانين المنطق الطبيعي، وهو لا يعنى بتطابق العقل مع الواقع على نحو ما نرى في المنطق الطبيعي، وإنما يعنى بتطابق العقل مع نفسه بواسطة قواعد عامة وأشكال محددة.

(١) المنطق الصوري والرياضي للدكتور عبد الرحمن بدوي ٦-٨.

(٢) انظر: المنطق الصوري والرياضي ٢٢.

ويمكن القول بأن ما نراه في النحو العربي - خاصة فيما كتبه سيبويه وما صنعه من قبله - من عناصر منطقية إنما تنتمي إلى هذا القسم الطبيعي، وذلك مثل قانون "الهوية"^(١) بمعنى أن الشيء هو نفسه، كقولهم: "إن الشيء لا يضاف إلى نفسه"، ومثل قانون "عدم التناقض" الذي يقضي بأنه يمتنع أن يكون الشيء هو ولا هو، كقولهم: "لا يكون الحرف متحركا ساكنا في وقت واحد"، وكقولهم: "لا يجوز وصف النكرة بالمعرفة أو المعرفة بالنكرة؛ لأن كل واحد منهما ضد صاحبه"^(٢)، وكذلك قانون "الثالث المرفوع" الذي يقول: "إن الشيء إما أن يكون هو وإما لا هو ولا ثالث له كقول النحاة: "الكلمة إما معربة أو مبنية ولا واسطة بينهما"^(٣).

ومن القواعد العقلية البديهية التي نجدتها في النحو العربي القول بأن "البعض سابق على الكل"^(٤)، و "استحالة أن يتقدم المسبب على السبب"^(٥)، والقول بأن البسيط مقدم على المركب، وأن الواحد أصل الاثنتين، وعلى هذه القاعدة بني رأي البصريين: أن المصدر أصل الفعل؛ لأن المصدر يدل على شيء واحد وهو الحدث، والفعل يدل على شيئين: الحدث والزمان المحصل، وكما أن الواحد أصل الاثنتين فكذلك المصدر أصل الفعل^(٦).

(١) انظر: الأصول للدكتور تمام حسان ٤٧.

(٢) انظر: الإنصاف ١/٤٥٥.

(٣) الأشباه والنظائر ١/٣٦٩.

(٤) الصبان ١/١٩٥.

(٥) الإنصاف ٢/٦٢٧.

(٦) الإنصاف ١/٢٣٧.

وقريب من هذه القاعدة أن المطلق أصل المقيد، وبني عليها أيضًا القول بأن المصدر أصل الفعل؛ لأن دلالة المصدر على الزمان دلالة مطلقة، أما دلالة الفعل عليه فمقيدة^(١).

فإذا وجدنا مثل هذه القواعد في الكتب النحوية فلا ينبغي أن نردها إلى المنطق اليوناني؛ لأن هذه قواعد بديهية لا يحتاج العقل في إدراكها إلى منطق أرسطو أو غيره؛ لأنها جزء من تركيب العقل نفسه، ومثل النحوي حين يفكر في هذا الإطار كمثال الأعرابي الذي يأتي في كلامه بالجمل الصحيحة، ولا يعرف من قواعد النحو شيئًا.

وهذه القواعد المنطقية والطبيعية تشكل المادة الأساسية في المنطق الصوري، وقد نظر أرسطو إلى التصورات على أنها متسلسلة في الذهن بطريقة معينة تخضع لقواعد عامة يسير عليها العقل، وهو يربط بين هذه التصورات بغض النظر عما تشير إليه هذه التصورات من واقع خارجي خاضع للتجربة.

وبعد انتقال الثقافة الأجنبية إلى العالم الإسلامي عقب حركة الترجمة تعرف العلماء المسلمون على ذلك المنطق الصوري، وكان المتكلمون من أسبق الناس إلى الأخذ بهذا المنطق لاحتياجهم إليه في تأييد مذاهبهم والرد على الخصوم، ثم صار ذلك المنطق سمة عامة في البحث والاحتجاج ومنهجًا يلتزم به العلماء في كل ميدان تأثر به النحاة كما تأثر غيرهم في بحوثهم واحتجاجاتهم، وشجع على ذلك أن كثيرا من النحاة كانوا متكلمين، وأن النحاة الأوائل نشأوا في البصرة التي امتلأت بالتيارات المذهبية والاتجاهات الكلامية والثقافات المختلفة، وظهرت هذه الآثار المنطقية أكثر ما ظهرت على يد النحاة المتكلمين من أمثال الرماني وأبي على الفارسي وابن جني والزنجشيري، ثم استمر هذا التأثير لدى النحاة

(١) الإنصاف ١/ ٢٣٧.

المتأخرين، كابن الحاجب وابن مالك وابن يعيش وأبى حيان والرضي والأشموني وغيرهم.

وأكثر ما كان التأثير المنطقي في مجال الحدود النحوية التي راعى فيها النحاة الانتقال من الجنس إلى الفصل إلى الخاصة، وتكلموا فيها عن الطرد والعكس، والجمع والمنع، والدور، وغير ذلك مما يتعلق بالتعريفات.

كما ظهر أيضًا في التقسيمات العقلية والافتراضات الذهنية كالقول بأن أبواب أبنية المجرى الثلاثي مع مضارعه طبقا للقسم العقلية تسعة يمتنع منها ثلاثة ويبقى ستة.

وكذلك ظهر التأثير المنطقي في لغة النحاة و مصطلحاتهم وأساليب حجاجهم، وسوف نقتصر في هذا البحث على مظاهر التأثير الكلامي في هذه الجوانب غالبًا، غير متعرضين لتأثير المنطق إلا في حدود ماله صلة بالآثار الكلامية.

وقد ذهب بعض الباحثين تبعًا لبعض المستشرقين إلى أن النحو العربي قد تأثر بمنطق أرسطو، وإلى هذا ذهب الدكتور إبراهيم مذكور في مقال له بمجلة مجمع اللغة العربية عن "منطق أرسطو والنحو العربي" وبنى رأيه في ذلك على الأمور الآتية:

١- أن القياس أصل من أصول النحو، وقد حدد ووضع على نحو ما وضع القياس المنطقي.

٢- التشابه بين ما جاء من تقسيم الكلمة عند سيبويه إلى اسم وفعل وحرف، وما جاء من تقسيمها عند أرسطو إلى اسم وفعل وأداة.

٣- ترجمة عبد الله بن المقفع لمنطق أرسطو التي تعد -كما يقول- ثروة جديدة نقلت إلى العالم الإسلامي.

٤- تلمذة بعض السريان على يد الخليل بن أحمد كحنين بن إسحاق (ت ٢٦٠هـ) الطيب السرياني المعروف الذي كان له أثر كبير في نقل علوم اليونان إلى العالم العربي^(١)، وقد قرر الدكتور مذكور أن حنينا قد عاصر الخليل وسيبويه، وبنى على ذلك أن النحو قد تأثر بمنطق أرسطو.

وقد سبقه إلى هذا الرأي باحثون آخرون من العرب والغربيين، ومن أوائل من تطرق إلى هذا الموضوع "آرناس جيدي" الذي أشار إلى الأثر المنطقي في النحو إشارة موجزة، وتبعه "مركس" الذي حاول التوسع في القول بالأثر المنطقي في النحو، وإلى ذلك ذهب دي بور الذي رأى أن منطق أرسطو قد أثر في علوم اللسان عند العرب، وأن ابن المقفع الذي كان في أول الأمر صديقا للخليل بن أحمد يسر للعرب الاطلاع على كل ما في اللغة الفهلوية من أبحاث لغوية ومنطقية^(٢)، وقد تأثر بعض الباحثين العرب بهذه الآراء فذهبوا إلى أن تأثير المنطق في النحو ظهر منذ أواخر القرن الأول وأوائل القرن الثاني، وهي الفترة التي ظهرت فيها الفلسفة الكلامية ظهورا واضحا، وقد كان عبد الله بن أبي إسحاق متأثرا بهذا المنطق^(٣).

ومن دلائل تأثره به أنه كان من الموالي، فقد كان مولى لآل الحضرمي، وهم بدورهم موالٍ لبني عبد شمس، بالإضافة إلى أنه عاش في النصف الأول من القرن الثاني للهجرة؛ فقد توفي سنة ١١٧هـ، وهو عصر بداية العلوم بمعناها المنظم، وقد شاعت العلوم الإغريقية - ومنها المنطق - بين الدارسين في العربية في هذه الفترة، فضلا عن أن عبد الله بن إسحاق كان له ذهن نافذ ونظر ثاقب

(١) انظر: مقال الدكتور إبراهيم مذكور بمجلة مجمع اللغة العربية - العدد ٧-١٩٥٣م.

(٢) تاريخ الفلسفة في الإسلام لـ"دي بور" ٥٥-٥٦.

(٣) مدرسة الكوفة ٤١.

وعقل قوي، وإذا وضعت هذه الأمور متجاوزة فإنها تشير إلى أن منشأ فكرة القياس هو المنطق اليوناني والنحو السرياني^(١).
ويمكن الرد على هذه الآراء بما يلي:

١- أما قول الدكتور مذكور: "إن القياس أصل من أصول النحو، وقد حدد ووضع على نحو ما وضع القياس المنطقي" فهو مردود بأن النحاة قد عرفوا القياس النحوي بأنه "حمل فرع على أصل بعلة جامعة، وإجراء حكم الأصل على الفرع"، وقيل: "هو إلحاق الفرع بالأصل لجامع"^(٢)، وهذه التعاريف محددة على نحو القياس الأصولي الذي يعرف عند الأصوليين بأنه "رد فرع إلى أصل بما يجمع بينهما"، وقيل: "حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنها"^(٣).

أما القياس المنطقي فبعيد في تحديده عن القياس النحوي؛ إذ يعرفه المنطقيون بأنه "قول مؤلف من مجموعة من القضايا متى سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر"^(٤).

وسوف يأتي مزيد بيان لفرق ما بين القياس النحوي والقياس المنطقي في مبحث "أثر علم الكلام في القياس".

٢- وأما التشابه الملحوظ بين تقسيم الكلمة عند سيبويه إلى اسم وفعل وحرف، وتقسيمها عند أرسطو إلى اسم وفعل وأداة، فليس تشابهاً في حقيقة الأمر، وإنما هو ظن خاطئ تاريخياً وعلمياً، فبالرجوع إلى كتب أرسطو نجد عنده

(١) انظر في هذا الرأي: أصول النحو العربي للدكتور محمد عيد ٨٠، ٨١.

(٢) لمع الأدلة للأنباري ٩٣.

(٣) البرهان للجويني ٣/٧٤٥.

(٤) انظر: البصائر النصيرية ١٤٦.

نوعين من التقسيم: أحدهما التقسيم الثنائي، وهو موجود في كتاب "الشعر"؛ حيث يقسم أرسطو المقولة إلى ثنائية أقسام: الأسطقس (الهجاء)، المقطع، الرباط، الاسم، الكلمة، الفاصلة، التصريف، القول^(١).

وواضح من هذه الأقسام أنها ليست أقساما للكلمة فقط، وإنما هي أقسام للكلام والتعبير؛ إذ يدخل فيها ما لا ينطبق عليه تعريف الكلمة، وهي الأسطقس والمقطع والتصريف والقول، فيبقى من هذه الأقسام إذن أربعة يصح إطلاق اسم الكلمة عليها وهي الرباط والاسم والكلمة والفاصلة فقد صارت الأقسام أربعة لا ثلاثة^(٢).

وأما كتاب "العبارة" فقد اقتصر فيه أرسطو من الأقاويل على أجزاء الحكم وهما: Rhema، Cnoma، ويقابلها في ترجمة حنين بن إسحاق "الاسم والكلمة"^(٣).

وفضلا عن ذلك فإن معنى الكلمة عند أرسطو يقابل عند النحاة العرب "الفعل" فالمقصود بها عنده: كل ما يحكم به على شيء.

وقد أشار ابن تيمية إلى ذلك في رده على المنطقيين؛ إذ يقول: وقسموا -أي المناطق- الألفاظ إلى اسم وكلمة وحرف يسمى أداة، وقالوا: المراد بالكلمة ما يريد النحاة بلفظ الفعل، لكنهم مع هذا يناقضون، ويجعلون ما هو اسم عند النحاة حرفا في اصطلاحهم، فالضمائر -ضمائر الرفع والنصب والجر، والمتصلة والمنفصلة مثل قولك: رأيتَه ومر بي- فإن هذه أسماء، ويسمونها النحاة الأسماء

(١) انظر: النحو العربي ومنطق أرسطو ٧٦.

(٢) انظر: السابق نفسه.

(٣) انظر: السابق نفسه.

المضمرة، والمنطقيون يقولون: إنها في لغة اليونان من باب (الحروف)، ويسمونها "الخوالف" "كأنها خلف عن الأسماء الظاهرة"^(١).

٣- وأما ترجمة عبد الله بن المقفع فلم تكن قبل سنة ١٣٢هـ وهو عصر بداية حركات الترجمة، فقد مرت حركات الترجمة منذ بدايتها بثلاث مراحل هي:
المرحلة الأولى: من قيام الدولة العباسية على أنقاض الدولة الأموية عام ١٣٢هـ وحتى وفاة هارون الرشيد عام ١٩٣هـ، ومن تراجمة هذه المرحلة يحيى بن البطريق، وجورج جوس بن بختيشوع، وعبد الله بن المقفع (ت ١٤٢هـ)، ويوحنا بن ماسويه (ت ٢٤٣هـ) وغيرهم.

المرحلة الثانية: من خلافة المأمون (ت ١٩٨هـ) إلى نهاية القرن الثالث الهجري، وأشهر تراجمة تلك المرحلة قسطا بن لوقا البعلبكي، وحنين بن إسحاق وابنه إسحاق بن حنين، وعيسى بن يحيى، وثابت بن قرة الحرّاني.

المرحلة الثالثة: من سنة ٣٠٠هـ إلى بعيد منتصف القرن الرابع الهجري، وكانت تراجمة هذا الدور أكثر اشتغالا بالمنطق والطبيعة، ومنهم متى بن يونس، وسانان بن ثابت، وسعيد بن البطريق، وعيسى الرقي^(٢).

ومعنى ذلك أن أول حركة ترجمة لم تكن قبل سنة ١٣٢هـ وقد مات ابن المقفع سنة ١٤٢هـ، وهذا الزمن أيضًا متأخر عن زمن عبد الله بن أبي إسحاق الذي توفي سنة ١١٧هـ؛ فكيف يستقيم القول بأن ابن أبي إسحاق قد تأثر بالمنطق؟!

(١) انظر: الرد على المنطقيين ٣٤، ٣٥.

(٢) انظر في ذلك: مقال الحركة العلمية في عهد المأمون، للدكتور عبد الحلیم متصر، مجلة العربي-

عدد ١٨٥ - نيسان ١٩٧٤م.

٤- إن ما ذهب إليه الدكتور المذكور من أن حنيناً قد تتلمذ على يد الخليل بن أحمد ليس بصحيح؛ إذ إن وفاة الخليل كانت في سنة ١٧٥هـ أو قبل ذلك أو بعده بقليل، أما ولادة حنين بن إسحاق فلم تكن قبل سنة ١٩٤هـ؛ فلم يدرك إذن حنين الخليل ولا رآه، وإذا انتهى أن يكون حنين قد تتلمذ على يد الخليل أو عاصره فمعنى ذلك أن الخليل لم يكن قد تعرف على المنطق الذي ترجمه حنين.

٥- أما قول بعض الباحثين: إن ابن أبي إسحاق كان من الموالي، ووجد في عصر ظهر فيه تأثير المنطق، وإنه كان ذا عقل نافذ ونظر ثاقب -فليس فيه دليل على ما نحن فيه.

أما أنه كان من الموالي فليس دليلاً على أنه كان على صلة بالمنطق؛ إذ إن ذلك مجرد فرض لا سبيل إلى تحقيقه؛ لأنه ليس كل الموالي كانوا على صلة بالمنطق اليوناني، ولأن سواد الموالي الذين كانوا في العراق كانوا من الفرس، وليس يعرف في تاريخ الفرس أنهم من عشاق النظر العقلي الخالص؛ لأنهم كانوا أهل كتاب مقدس يحرصون على نصوصه ولا يعدلون به نظراً عقلياً مجرداً، ذلك الكتاب هو (الأفيستا) أو (الأبستاق) كما كان العرب يسمونه^(١).

وفضلاً عن ذلك فإن كثيراً من هؤلاء الموالي كان قد رُبي في البيئة العربية، واكتسب اللغة بالمربي، وصار عربي اللسان وإن كان أجنبي النسب، يقول ابن خلدون عن هؤلاء الموالي: "إنما ربوا في اللسان العربي فاكتسبوه بالمربي ومخالطة العرب، وصبروه قوانين وفننا لمن بعدهم"^(٢).

(١) انظر: الأصول للدكتور تمام حسان ٤٥، ٤٦.

(٢) مقدمة ابن خلدون ٥١١.

ثم نحن بعد ذلك في حاجة إلى معرفة: من هؤلاء الذين يعرفون هذه الثقافة من الموالي أولاً، ثم معرفة ما إذا كانوا على صلة بالمنطق الأرسطي أو لا ثانياً، ثم معرفة ما يثبت اتصال ابن أبي إسحاق بذوي الثقافة الأجنبية والمنطقية ثالثاً.
وأما أنه وجد في عصر ظهر فيه التأثير المنطقي فقد تبين ضعفه بعد بيان أن ابن أبي إسحاق قد توفي قبل أول حركة ترجمة تمت في العصر العباسي بعد سنة ١٣٢هـ وحتى سنة ١٩٣هـ إبان وفاة الرشيد؛ حيث توفي ابن أبي إسحاق سنة ١١٧هـ.

وربما كان السبب في ذهاب هؤلاء الباحثين إلى القول بتأثر الحضرمي بالمنطق الأرسطي هو ما يروى عنه من أنه كان يستخدم مصطلح القياس؛ كقوله لبعض من جاء يسأله: "عليك بباب من النحو يطرد وينقاس"، وقوله: "وكذلك قياس النحو في هذا الموضع"، وما قيل من أنه "أول من بعج النحو ومد القياس وشرح العلل".

وفي الحق أن كلمة "قياس" هنا لا يقصد بها ذلك المعنى المنطقي الموجود عند أرسطو - وهو بناء نتيجة معينة على مقدمات سابقة-؛ فإن هذا المعنى ظهر في عصور متأخرة بعد تأثر النحو بالمؤثرات الكلامية، وإنما المقصود بالقياس الذي استخدمه عبد الله بن أبي إسحاق: القاعدة المستخرجة من استقراء كلام العرب، ومما يدل على ذلك أنه قرن بين القياس والطرْد في قوله: "عليك بباب من النحو يطرد وينقاس" أي: يكثُر ويشيع^(١).

وهكذا يتضح من النظر في كلام ابن أبي إسحاق نفسه بُعْدُ منهجه النحوي عن القياس المنطقي، وبُعْدُ النحو في ذلك العصر عن التأثير بقياس أرسطو، وأنه نشأ نشأة خالصة، لكن تأثير المنطق جاء في عصور لاحقة بعد عصر الترجمة بفترة

(١) انظر: طبقات فحول الشعراء ١/١٥.

تسمح بأن يمارس المنطق أثره، وقد كان هذا الأثر في معظمه أثرا شكلياً متعلقا باللغة والمصطلحات وطريقة الوصول إلى النتائج من خلال المقدمات، لكنه لم يكن قياسا شكليا منفصلا عن الواقع اللغوي؛ فإننا نلاحظ أن القياس النحوي في العصور النحوية المختلفة كان معتمدا على الشواهد اللغوية من القرآن وكلام العرب.

وقد قرر بعض الباحثين بُعْدَ المادة النحوية في أصولها وأفكارها عن التأثير بالمنطق حيث يقول: "على أن نظرة واحدة للنحو العربي تظهر بعد هذه المادة عن كونها متأثرة بالمنطق الأرسطي، ولئن وجد شيء دخيل فيها فهو شيء خاص بالشكل دون الأصل، وبالأسلوب دون المادة؛ فالتقسيمات النحوية - كالجنس والنوع، والخاص والعام، والمطلق والمجرد - من هذا الدخيل الوافد على هذه المادة الأصلية في عروبتها"^(١).

هذا، وسوف يأتي مزيد بيان لكيفية اعتماد القياس النحوي في أطواره المختلفة على السماع في فصل "أثر علم الكلام في القياس".

(١) دراسات في اللغة للدكتور إبراهيم السامرائي ٢٠٦.

المبحث الرابع الصلة بين اللغة والعالم

لقد نظر النحويون إلى اللغة على أنها جزء من هذا العالم تخضع لما يخضع له من أنظمة وقوانين، ولاشك أن هذا العالم محكوم بقانون إلهي محكم؛ لأن الله ﷻ «وَحَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا»^(١).

هذا ما تلميه العقيدة الإسلامية لدى كل عالم مسلم، وقد كان النحاة مرتبطين بهذه العقيدة أيما ارتباط، مخلصين لها أيما إخلاص، وكانت نظرة المتكلمين أيضا على اختلاف مشاربهم إلى العالم كذلك؛ فهو عندهم محكوم بنظام لا يتخلف. وقد عمق المعتزلة فكرة "الحكمة" و "الصلاح والأصلح"، وقالوا بعالم منظم، وأن أفعال الله ﷻ تقصد إلى غاية نافعة، وأجمعوا على نفي العبث عن أفعاله ﷻ^(٢).

وقد قسم المتكلمون الوجود إلى ثلاثة أقسام: وجود في الأعيان، ووجود في الأذهان، ووجود في اللسان، وهناك صلة وثيقة بين هذه الوجودات الثلاثة؛ فاللسان تعبير عما في الأذهان، والصور التي في الأذهان هي بدورها انعكاس لعالم الأعيان.

وقد أدار المتكلمون نقاشا حول ما إذا كانت الألفاظ موضوعة بإزاء المعاني الخارجية أو بإزاء الصور الذهنية، فمذهب فريق من المتكلمين والأصوليين أن الألفاظ موضوعة بإزاء الصور الذهنية، أي الصور التي تصورها الواضع في

(١) سورة الفرقان ٢.

(٢) انظر: الانتصار للخياط ٦٠، ٦١، ومقالات الإسلاميين ١/ ٢٥٢، ٢٥٣، والمعتزلة لزهدى جار

الله ٩٦-١٠٢.

ذهنه عند إرادة الوضع، ومذهب فريق آخر أن الألفاظ موضوعه بإزاء الماهيات الخارجية^(١).

وفي هذه المذاهب دلالة على ما بين اللغة والفكر والعالم الخارجي من اتصال. وقد ربط كثير من النحاة في دراستهم بين الألفاظ والموجودات، ومن أوائل من سلك هذه الطريقة سيبويه؛ حيث نراه يقول في حكم إثبات التاء في الفعل مع الفاعل المؤنث: "وهذا -أي حذف التاء- في الواحد من الحيوان قليل، وهو في الموات كثير، فرقوا بين الموات والحيوان كما فرقوا بين الأدميين وغيرهم"^(٢)، ويقول عن الحكم نفسه في موضع آخر: "وهذا النحو -أي حذف التاء- كثير في القرآن، وهو في الواحدة إذا كانت من الأدميين أقل منه في سائر الحيوان"^(٣).

وقد علل سيبويه للترقية بين المؤنث الأدمي والمؤنث الحيواني بأن الإنسان مفضل على غيره من المخلوقات فقال: "ألا ترى أن لهم في الجميع -يعني جمع المذكر السالم- حالا ليست لغيرهم؛ لأنهم -أي بني آدم- الأولون، وأنهم قد فضلوا بما لم يفضل به غيرهم من العقل والعلم؟!"^(٤). فهو هنا يحمل الأحكام النحوية على الأحوال الموجودة في الخارج.

وقد عمق ابن جنّي البحث في العلاقة بين الألفاظ والموجودات، فقد كان يتصور الألفاظ على أنها ذات صلة طبيعية بالمعاني التي تعبر عنها؛ فلفظ "صَرَ" يراه ابن جنّي مناسباً للمعنى الذي يعبر عنه، وهو صوت الجندب لما فيه من الاستطالة والمد، ولفظ "صَرَ صَرَ" يراه ابن جنّي مناسباً معناه وهو صوت البازي

(١) انظر في تمييز المتكلمين بين الوجود الذهني والوجود الخارجي: المواقف ٥٢.

(٢) الكتاب ٢/٣٨.

(٣) الكتاب ٢/٣٩.

(٤) الكتاب ٢/٣٩.

لما فيه من التقطيع، ويرى كذلك أن المصادر التي جاءت على "الفعلان" تناسب المعنى الذي جعلت له، وهو الاضطراب والحركة، نحو: الغليان والغثيان، "فكأنهم قابلوا بتوالي حركات المثال توالي حركات الأفعال"^(١).

ويرى ابن جنى أن المصادر الرباعية المضعفة مثل الزعزعة والقلقلة والصلصلة والقعقعة والكبكبة في القرآن تأتي للتكرير، وأن المصادر التي على وزن "الفعلَى" مثل البَشَكَى والجَمَزَى والوَلَقَى تأتي بمعنى السرعة... فجعلوا المثال المكرر للمعنى المكرر، والمثال الذي توالى حركاته للأفعال التي تتوالى الحركات فيها"^(٢).

وعلى نحو من ذلك أجرى ابن جنى هذه الموازنة على المستوى التركيبي، وذلك أنه قاس جواز وقوع النكرة بعد المعرفة صفة أو حالا في وجوب جوازه على وجوب حدوث الممكن، يقول: "فإن قلت: فهل تميز أن يحل السواد محلا ما فيكون ذلك علة لجواز اسوداده لا لوجوبه؟ قيل: هذا في هذا ونحوه لا يجوز، بل لا بد من اسوداده البتة، وكذلك البياض والحركة والسكون ونحو ذلك متى حل شيء منها في محل لم يكن له بد من وجود حكمه فيه، ووجوبه البتة له؛ لأن هناك أمرا لا بد من ظهور أثره. وإذا تأملت ما قدمناه - يعني وقوع النكرة عقيب المعرفة علة لجواز كل من الحال والصفة لا علة لوجوبه - رأيت عائدا إلى هذا الموضوع غير مخالف له، ولا بعيد عنه، وذلك أن وقوع النكرة تلية المعرفة سبب لجواز الحكمين اللذين جازا فيه، فصار مجموع الأمرين في وجوب جوازهما

(١) الخصائص ٢/١٥٤.

(٢) الخصائص ٢/١٥٤.

كالمعنى المفرد الذي استبد به ما أريتناه من تمسكك بكل واحد من السواد و
البياض والحركة والسكون"^(١).

إن ابن جنى يعالج هنا قضية وجوب الوجود في الممكنات؛ فإن المتكلمين
يذكرون أن الممكن لا يوجد حتى يجب وجوده؛ لأنه لو لم يجب للزم الترجيح من
غير مرجح^(٢).

ويطبق ابن جنى هذه النظرية على اللغة، فإن إعراب النكرة في قولنا: "مررت
بزيد رجل صالح" على البدل جائز لا واجب، وكذلك إعرابها حالا إذا قلنا:
"مررت بزيد رجلا صالحا"، لكن إجراء النكرة على أحد هذين الوجهين
واجب.

فهذا معنى قول ابن جنى في آخر نصه: "فصار مجموع الأمرين في وجوب
جوازهما كالمعنى المفرد الذي استبد به ما أريتناه".

ومن سلك هذه الطريقة ابن يعيش؛ إذ نراه يوازن بين اللغة والموجودات بما
يدل على أنه ينظر إلى اللغة بمنظور فلسفي، فهو يقول: "الإضافة إنها وقعت على
الفعل نفسه تنزيلا له منزلة الفعل المسمى مصدرا، وقد يقع الفعل موقع المصدر
نحو قولهم: "تسمع بالمعيدي خير من أن تراه" قالوا: واختص الزمان بذلك من
بين سائر الأسماء لملازمة بين الفعل وبينه، وذلك أن الزمان حركة الفلك،
والفعل حركة الفاعل، ولاقتران الزمان بالحدث"^(٣).

(١) الخصائص ١/١٦٦.

(٢) انظر في هذه القضية: معالم الفلسفة الإسلامية لمحمد جواد مغنية ٤٠، والأسس المنطقية
للاستقراء لمحمد باقر الصدر ١١٢.

(٣) شرح المفصل ١٦/٣.

فهو يلتمس المناسبة بين الفعل النحوي والفعل الحقيقي، والزمن النحوي والزمان الحقيقي، فالفعل الحقيقي حركة الفاعل، والزمان الحقيقي مقترن بالحدث وهو حركة الفلك، فلما كان الفعل مناسباً للزمان في معنى الحركة جاز إضافة الفعل النحوي إلى الزمن النحوي.

وربما اعترض على هذا الربط بين اللغة والموجودات بأنه لا يحقق ما ينبغي أن يتميز به المنهج اللغوي من استقلال، ولكن من جهة أخرى لا بد أن نلاحظ أن اللغة مرتبطة بالواقع الذي تعبر عنه بكل ما يتضمنه هذا الواقع من معنى مادي أو ذهني أو نفسي^(١)، وهذا الذي يضمن لها المصادقية، ويوضح ابن يعيش هذا الارتباط بين اللغة والواقع على هذا النحو بقوله: "وأصبح وأمسى أختان؛ لأنها متقابلان في طرفي النهار، وظل وأضحى أختان لاتفاقهما في المعنى؛ إذ كانا لصدر النهار"^(٢).

فهو يفسر هنا التقارب الكائن في اللغة في ضوء التقارب الحاصل في المعنى، وهذا التقارب المعنوي هو حقيقة واقعية، وفي ذلك ما يكفي للدلالة على ارتباط منهج نحاة العربية بالواقع اللغوي.

وبعد فهذه هي أهم القضايا التي ابتغينا التمهيد بها لهذه الدراسة عن أثر العقيدة وعلم الكلام في النحو العربي، ومن الله ﷻ وحده نستمد العون والسداد.

(١) جاء في مقدمة كتاب اللغة لفندريس: "الأستاذ فندريس الذي يتقد بحق إقحام فكرة الجنس في علم اللغة، يتقد أيضاً فكرة العقلية الجنسية. ومع ذلك فإنه يعترف بوجود صلة بين عقلية الشعب ولغته...". اللغة لفندريس ٨.

(٢) شرح المفصل ٧ / ٩٠.

الباب الأول

أثر العقيدة وعلم الكلام في الأصول النحوية

ويتضمن أربعة فصول

الفصل الأول: أثر العقيدة وعلم الكلام في السماع النحوي

الفصل الثاني: أثر علم الكلام في القياس النحوي

الفصل الثالث: أثر علم الكلام في التعليل النحوي

الفصل الرابع: أثر العقيدة وعلم الكلام في العامل النحوي

الفصل الأول

أثر العقيدة وعلم الكلام في السماع النحوي

وفيه ستة مباحث:

المبحث الأول: السماع معناه ومكانته بين النحاة والمتكلمين.

المبحث الثاني: اللغة بين التوقيف والاصطلاح.

المبحث الثالث: تقسيم الخبر إلى متواتر وآحاد بين النحاة والمتكلمين.

المبحث الرابع: أثر المذهب الكلامي في الموقف النحوي من القراءات.

المبحث الخامس: أثر المذهب الكلامي في الموقف النحوي من الحديث النبوي.

المبحث السادس: أثر المذهب الكلامي في الموقف النحوي من الشعر العربي.

تمهيد

أولى النحويون السماع عناية كبيرة لاسيما في الأطوار الأولى لنشأة النحو، وجعلوا القرآن الكريم محور بحثهم ودراستهم وأول أدلتهم، على نحو ما كان يفعل المتكلمون الأوائل من العناية بالقرآن، وتفسيره، والدوران في فلكه.

وظهرت للنحويين اتجاهات تتفاوت في أخذها بالسماع والقياس، ومدى قربها أو بعدها عن كل منهما، تشبه إلى حد كبير الاتجاهات الكلامية التي تفاوتت في أخذها بدليلي النقل والعقل.

وكان لدى النحويين بحث واختلاف رأي في قضية الأخبار وتقسيمها إلى متواتر وآحاد، ويشبه أن يكون صدّى لما كان عند المتكلمين من دراسة للخبر، وإفادته العلم، وأقسامه، وشروطه، وأوجه الرأي فيه.

وكما أثرت قضية الصراع حول النقل والعقل، والنزاع حول التواتر والآحاد في مواقف المتكلمين من الأدلة النقلية - حيث رفضوا الأخذ بخبر الواحد في العقيدة - أثرت هاتان القضيتان في مواقف النحويين من الأدلة السماعية؛ حيث عارض أكثرهم القراءات، وأقلوا من الاحتجاج بالحديث النبوي، وخطنوا الشعراء.

وأثر المذهب الكلامي كذلك في تحريف بعض القراءات وبعض الأحاديث وبعض الأشعار.

وفيما يلي تفصيل الحديث عن هذه الموضوعات.

المبحث الأول

السمع معناه ومكانته بين النحاة والمتكلمين

السمع لغة: حس الأذن^(١)، ويطلق على الإدراك والفهم والإحاطة^(٢) وعلى ذكر الأحداث الماضية^(٣).

والسمع عند المتكلمين هو الدليل السمعي الذي يستند إلى خبر صدق أو أمر يجب اتباعه^(٤).

ويشمل الكتاب والسنة والإجماع، ويعد القرآن الكريم المرجع الأساسي لجميع الفرق الكلامية على اختلاف أهوائها.

أما بالنسبة لأهل السنة والأشاعرة: ومن حذا حذوهم فالأمر ظاهر؛ حيث يعد القرآن الكريم والنصوص الشرعية عامة عندهم أول الأدلة، ويعد النقل عندهم أصل العقل.

وأما المعتزلة ونحوهم من أصحاب الاتجاه العقلي فعلى الرغم مما اشتهر عنهم من تقليل لأهمية النقل واعتدادهم المطلق بالأدلة العقلية إلا أننا نجد لدى كثير من أوائلهم وكبرائهم اعتدادا غير قليل بالنقل، وخاصة القرآن الكريم؛ فهم يقدمونه في الاحتجاج من حيث ترتيب الأدلة، ويستوحدون حججهم العقلية ويؤيدونها بآيات الكتاب.

(١) انظر لسان العرب لابن منظور (سمع).

(٢) الكليات لأبي البقاء ٨/٣.

(٣) كشاف اصطلاحات الفنون ١١/٤.

(٤) الإرشاد للجويني ٨.

وكان واصل بن عطاء المعتزلي^(١) (ت ١٣١هـ) يقول: "الحق يعرف من وجوه أربعة: كتاب ناطق، وخبر مجمع عليه، وحجة عقل، أو إجماع من الأمة"^(٢).

ويقول يحيى بن الحسين المعتزلي^(٣) (ت ٢٨٠هـ): "حجج الله ﷺ على الخلق يؤكد بعضها بعضا، ويشهد ناطقها من القرآن لمستحى مركبها في الإنسان، وعقل الإنسان لنواطق حجج القرآن، وكذلك ما نطق به الرسول يشهد له القرآن والعقول"^(٤).

فهو هنا يقرر أن حجج القرآن تتضافر مع حجج العقول في الإرشاد إلى الحقيقة، وكلها يؤيد بعضها بعضا، وليس ثمة تعارض بين ما يشهد به القرآن وما يشهد به العقل وما ينطق به الرسول ﷺ.

والسمع في اصطلاح النحويين يعني الدليل النقلي على الظاهرة اللغوية، وقد يعبر عنه بالسمع كما في قول ابن جنبي: "باب في تعارض السماع والقياس إذا تعارضا نطقت بالسموع على ما جاء عليه ولم تقسه في غيره"^(٥).

وقد يعبر عنه بالنقل كما في قول الأنباري: "أدلة النحو ثلاثة: نقل وقياس واستصحاب حال"^(٦).

(١) واصل بن عطاء الغزال: أبو حذيفة، من موالى بني ضبة أو بنى مخزوم، رأس المعتزلة، ومن أئمة البلغاء والمتكلمين، له من التصانيف: المنزلة بين المنزلتين، ومعاني القرآن، والسبيل إلى معرفة الحق، ت ١٣١هـ. نظر: وفیات الأعيان ٦/٧-١١، والأعلام ٨/١٠٩.

(٢) انظر: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام للدكتور النشار ١/٣٩٥.

(٣) يحيى بن الحسين: هو أبو الحسين يحيى بن الحسين بن القاسم بن إبراهيم، من أئمة الشيعة الزيدية، وعقدت له البيعة بالإمامة سنة ٢٨٠هـ ويلتزم فكريا منهج الاعتزال. انظر الأعلام ٨/١٤١. ومعجم المؤلفين ١٣/١٩١.

(٤) رسائل العدل والتوحيد ٢/٣٠١.

(٥) الخصائص ١/١١٧.

(٦) لمع الأدلة ٨١.

وقد عرف السيوطي السماع بأنه: "ما ثبت في كلام من يوثق بفصاحته؛ فشمّل كلام الله ﷺ؛ وهو القرآن، وكلام نبيه ﷺ وكلام العرب قبل بعثته، وفي زمنه، وبعده إلى أن فسدت الألسنة بكثرة المولدين نظماً ونثراً"^(١).

ويعد السماع أهم المصادر التي اعتمدها النحاة في جمع اللغة ورصد ظواهرها، وعليه كان الاعتماد الأكبر لدى الطبقات الأولى من النحويين نظراً ونظيماً، فمنذ نشأ النحو على يد أبي الأسود الدؤلي وتلامذته كان القرآن الكريم محور الدراسة والبحث عند العلماء، بل كان الحفاظ على هذا القرآن من أن يتسرب إليه اللحن هو الدافع الرئيس إلى التفكير في ظاهرة الإعراب والبناء التي شكلت عصب الدراسة النحوية فيما بعد.

وقد استمر السماع على هذا المنوال حتى عصر عبد الله بن أبي إسحاق الذي اتجه بالدراسة النحوية وجهة جديدة نحو القياس اللغوي^(٢)، يجعله معياراً لقبول أو رفض الأشكال اللغوية التي يرد بها السماع^(٣)، ومع ذلك فقد كان هذا القياس الذي انتحاه ابن أبي إسحاق مستقى من الشائع الكثير في لغة العرب؛ إذ لم يكن القياس بمعناه الاصطلاحي - وهو إلحاق شيء بشيء لعله جامعة - قد

(١) الاقتراح ٤٨.

(٢) يقول ابن سلام عنه: "كان أول من بعج النحو ومد القياس والعلل"، ويقول: "كان ابن أبي إسحاق أشد تجريداً للقياس...". طبقات فحول الشعراء ١/١٤ - تحقيق محمود شاكر.

(٣) كان ابن إسحاق كثير التعقب للفرزدق وغيره من الشعراء بالاعتراض والتخطئة؛ سمعه مرة يصف رحلته إلى الشام في قصيدة مدح بها يزيد بن عبد الملك، فقال:

مستقبلين شمال الشام تضرينا بحاصب كنديف القطن مشور

على عائمنا يلقى وأرحلنا على زواحف تزجي نحها ريسر

فقال له: "أسأت؛ إنما هو "نحها ريسر"، وكذلك قياس النحو في هذا الموضع"، وما زال به حتى غيرها إلى قوله: "على زواحف نزجها محاسير". راجع: الشعر والشعراء ١/٩٥، وطبقات الزبيدي

٣٢.

عرف في هذا الطور المبكر من أطوار النحو، وإنما كان يعنى القاعدة المطردة المستخلصة من استقراء النصوص اللغوية، وقد سئل ابن أبي إسحاق عن كلمة "السويق" هل ينطقها أحد من العرب "الصويق" بالصاد؟ فقال: نعم، قبيلة عمرو بن تميم تقولها، ثم قال للسائل: وما تريد إلى هذا؟ عليك بباب من النحو يطرد وينقاس^(١).

فهو هنا ينصح تلميذه أن يلتزم ما هو شائع وكثير في لغة العرب لأنه هو القاعدة والمقياس المطرد.

وفي الوقت ذاته كان صنوه أبو عمرو بن العلاء يتجه إلى التوسع في دراسة لغة العرب عن طريق القراءات واللهجات مكملًا بذلك الخط الذي بدأه أبو الأسود الدؤلي وتلامذته، وقد قيل عنه: "إنه كان أوسع علما بكلام العرب ولغاتها وغريبها من عبد الله بن أبي إسحاق"^(٢).

فإذا أضفنا إلى ذلك أن أكثر المشتغلين بالدراسة النحوية لذلك العهد كانوا من القراء والرواة^(٣) لم يعد ثمة شك في أن السماع النحوي كانت له الهيمنة على الدراسات النحوية آنذاك.

ولقد اشتدت عناية العلماء بالسماع حتى عصر الخليل وسيبويه والكسائي والقراء، واشتدت بينهم المنافسة على طلب اللغة من منابعها الأصلية من قباني الصحراء، وكان العالم لا يعد نحويًا أو لغويًا حتى يتلقى اللغة عن أهلها الخالص من الأعراب وسكان البادية^(٤).

(١) انظر: طبقات ابن سلام ١/ ١٥.

(٢) انظر: طبقات ابن سلام ١/ ١٤.

(٣) مثل أبي الأسود الدؤلي ونصر بن عاصم، وأبي عمرو بن العلاء، وعبد الرحمن بن هرمز، وانظر: أخبار النحويين البصريين للسيرافي ٢١، ٢٢، ٢٨.

(٤) مما يروى من ذلك: أن الخليل بن أحمد ذهب إلى هؤلاء الأعراب، وجمع من بوادي الحجاز ونجد وتامة، وجاءه الكسائي ذات مرة يطلب منه، فقال للخليل: من أين أخذت علمك هذا؟ فقال:

ومع نشاط حركة الترجمة في غضون القرن الثاني الهجري، ومع اتساع البحث في العلوم المختلفة، ومزاحمة الثقافات الأجنبية للثقافة الإسلامية بدأ النحاة يتعرفون على أنماط جديدة من الاستدلال ومصادر جديدة للبحث، ولم يعد السماع وحده هو المعتمد في استنباط القواعد النحوية، بل زوحم فيه بالقياس العقلي الذي طغى على كثير من مجالات الدرس في مختلف العلوم الإسلامية آنذاك.

وكان من نتائج هذه الطفرة ازدهار اتجاهين كبيرين في الدراسات النحوية هما: اتجاه النحاة السماعيين، واتجاه النحاة القياسيين.

وكان الاتجاه السماعي هو الغالب على رجال مدرسة الكوفة، على حين كان الاتجاه القياسي هو الغالب على رجال مدرسة البصرة.

ولاشك أن ثمة ظروفًا عقلية واجتماعية كانت وراء اختصاص كل فريق بهذا الاتجاه أو ذاك.

فقد كانت البصرة منذ زمن بعيد مهدًا للثقافات الأجنبية والحضارات المتعددة، ومناخًا ملائمًا لظهور الفرق الكلامية التي اتخذت من العقل أداة لمجابهة الخصوم والذود عن العقيدة الدينية، وقد أثر ذلك كله في البيئات الثقافية بالبصرة وطبعها بطابع فكري عام، هو طابع العقل والقياس^(١).

من بوادي الحجاز ونجد وتهامة، فخرج ورجع وقد أنفذ خمس عشرة قنينة حبر في الكتابة عن العرب سوى ما حفظه. إنباه الرواة ٢/ ٢٥٨.

وروى عن ابن أبي عمرو الشيباني -وهو كوفي- أنه دخل البادية ومعه دستيجان حبرًا، فما خرج حتى أفناهما يكتب سماعه عن الأعراب. إنباه الرواة ١/ ٢٢٤.

وحكى عن النضر بن شميل أنه قال: "أقمت بالبادية أربعين سنة". نزهة الألباء ٨٥.

(١) حول الطابع العقلي لمدرسة البصرة وأثر الثقافات الأجنبية فيها انظر: تاريخ الفلسفة في الإسلام لـ"دي بور" ٥، ومدرسة البصرة النحوية للدكتور عبد الرحمن السيد ٣٩.

على حين كانت الكوفة مركز الفقه والحديث والقراءة ورواية الشعر والأدب، كما كانت أكثر تخرجاً من البصرة في الأخذ بالثقافات الأجنبية لكثرة من كان فيها من الصحابة والتابعين ومن الفقهاء وأهل الدين.

وقد أثر ذلك كله في البيئة الثقافية بالكوفة، وطبعها بطابع النقل والسماع، وظهرت آثار ذلك في منهج النحاة الكوفيين وفي موقفهم من الأدلة السماعية. لقد عني الكوفيون بدراسة القراءات والفقه والحديث في الوقت الذي كانت فيه عناية البصريين منصبة على الدراسة النحوية واللغوية والكلامية.

وإذا صح أن نسمي النحاة البصريين بأنهم قياسيون والكوفيين بالسماعيين فإننا ننظر لما هو غالب من أمر كل فريق منهما، وإلا فقد كان كل من البصريين والكوفيين يعتمد الأصلين معا السماع والقياس.

والحق أن معالجة الاتجاهات العلمية داخل إطار جغرافي أو تاريخي قد ينطوي على قدر غير قليل من التجاوز؛ ذلك أن أي مدرسة علمية أو عصر ثقافي يزخر بعدد من المذاهب والتوجهات والآراء، الأمر الذي يصعب معه تحديد هذه المدرسة أو ذلك العصر باتجاه علمي محدد.

ونحسب أن معالجة هذه الاتجاهات العلمية في ضوء المنهج الفكري العام يحقق كثيراً من الدقة المطلوبة في تحديد هذه المذاهب والآراء، ومن ثم أثرت هذه الدراسة تقسيم اتجاهات النحاة إلى اتجاهين: السماعي والقياسي تاركة التقسيم المعهود إلى (بصري وكوفي)؛ لأن ذلك التقسيم يعد ألصق بالفن الذي نعالجه وأدل على الخصائص العلمية والمنهجية لكل اتجاه.

وإنما نعني بالسماعيين هؤلاء النحاة الذين قدموا السماع على القياس وقبلوا ما ورد عن العرب ولو كان شاذاً أو قليلاً.

أما القياسيون فهم الذين قدموا القياس على السماع وجعلوه حكماً على النصوص وأصلاً في استنباط القواعد النحوية.

ومما هو جدير بالملاحظة أن النحاة جميعا يتفقون من حيث النظر دون التطبيق على تقديم السماع على الأدلة النحوية الأخرى من قياس وإجماع واستصحاب وغيرها، ومن ثم فإن الوصف بالسماعية أو القياسية هنا إنما هو بالنظر إلى الغالب وإلى مدى التطبيق لدى كل فريق منهما.

أما أن النحاة كانوا متفقين من حيث النظر على تقديم السماع على سائر الأدلة الأخرى فيشهد له التعريفات السابقة التي أوردناها لابن جني والأنباري عن أدلة النحو؛ حيث جاء فيها ذكر السماع أولا قبل الإجماع والقياس والاستصحاب.

وبعد ، فهذا هو السماع عند النحويين، وتلك هي مكانته ومسيرته التاريخية، وهو بذلك يتشابه إلى حد كبير مع السماع عند المتكلمين من حيث تقديمه على سائر الأدلة، ومن حيث كونه محور البحث والدراسة.

ولقد تأثر هذا السماع لدى النحويين ببعض القضايا والاتجاهات الكلامية التي حدثت من مكانته ، ووجهت مساره، ومن هذه القضايا قضية اللغة بين التوقيف والاصطلاح، وقضية تقسيم الخبر إلى متواتر وآحاد.

ونتناول في المبحث التالي أولى القضيتين وهي اللغة بين التوقيف والاصطلاح.

المبحث الثاني

اللغة بين التوقيف والاصطلاح

هذه من المشكلات التي كثر فيها النزاع بين العلماء في مجالات فكرية متنوعة حيث يتجاوزها الفلاسفة والمتكلمون واللغويون والنحاة وغيرهم. وقد شغلت هذه القضية أذهان الباحثين منذ زمن بعيد، فقد تناولها أفلاطون في بعض محاوراته، وذكر على لسان أحد المتحاورين أن اللسان أمر طبيعي في الإنسان؛ فأسماء الأشياء هي نتيجة طبيعية لطبيعة الشيء نفسه، ويرد عليه مناظره مجيباً بأن الألسنة اصطلاحية وليست طبيعية، وأن أسماء الأشياء وضعها المتحدثون باللغة اتفاقاً وعرفاً.

ويتضح من الحوار أن أفلاطون كان يميل لوجهة النظر الأخيرة التي ترى أن الصلة بين الاسم ومسماه اصطلاحية عرفية، وإلى هذا ذهب الكثرة الكاثرة من المفكرين الغربيين حتى اليوم^(١).

أما علماء الإسلام فقد اختلفت آراؤهم في هذه القضية على أربعة مذاهب: الأول: أن اللغة توقيف لا اصطلاح، وهو مذهب الأشاعرة، واحتجوا لذلك بأدلة من المنقول والمعقول منها قوله ﷺ: «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا»^(٢)، والمقصود بالأسماء هنا الأشياء لا الاصطلاح النحوي فإنه حادث، ومنها قوله ﷺ: «مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءَ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مِمَّا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَانٍ»^(٣)، وهذا ذم على تركهم الأسماء التي أنزلها الله، فليزِم التوقيف

(١) انظر: أئمة النحاة في التاريخ للدكتور محمود محمد غالى، ٧٦، ٧٧.

(٢) سورة البقرة ٣١.

(٣) سورة يوسف ٤٠.

في هذا البعض المذموم ويلزم ثبوته في الباقي، ومنها قوله ﷺ: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَخْتَلَفُ اللَّسَانَ﴾^(١)، وهو امتنان من الله ﷻ باختلاف الألسنة - وهي اللغات -؛ فيلزم أن تكون توقيفية.

واحتجوا من المعقول بأنها لو كانت اصطلاحية لاحتاج الواضع في تعليمها غيره إلى اصطلاح آخر بينهما، ولاحتجاج هذا الثاني إلى ثالث ويتسلسل.

الثاني: وهو أن اللغة اصطلاحية، وهو مذهب المعتزلة، واحتجوا بأنها لو كانت توقيفية فالتوقيف إما أن يكون بالوحي، وهو باطل؛ لأنه يؤدي إلى تقدم بعثة الرسل على معرفة اللغات، لكن البعثة متأخرة؛ لقوله ﷺ: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ﴾^(٢)، أو يكون بخلق علم ضروري في عاقل بأن الله ﷻ وضعها لهذه المعاني وهو باطل؛ لأنه يلزم منه أن يعرف الله ﷻ بالضرورة لا بحصول العلم، ويلزم منه عدم التكليف بالمعرفة لحصولها، بل عدم التكليف مطلقاً.

الثالث: أن بعضها توقيفي وبعضها اصطلاحية، وهو مذهب أبي إسحاق الإسفراييني^(٣) (ت ٤١٨هـ)، واحتج بأن القدر الذي وقع به التنبيه إلى الاصطلاح لو كان اصطلاحياً لاحتاج في تعليمه إلى اصطلاح آخر ويتسلسل، وأما الباقي فيكون اصطلاحياً.

الرابع: التوقف عن القول برأي في الموضوع، واحتج أصحاب هذا الرأي بأن الاحتمالات كلها ممكنة؛ فيمكن أن تكون اللغة توقيفية، وأن تكون اصطلاحية،

(١) سورة الروم ٢٢.

(٢) سورة إبراهيم ٤.

(٣) إبراهيم بن محمد، المعروف بالأستاذ، أبو إسحاق الإسفراييني، كان فقيهاً متكلمياً أصولياً، من مصنفاته: الجامع في أصول الدين والرد على الملحدين، والتعليق في أصول الفقه، ت ٤١٨هـ. انظر: وفيات الأعيان ٨/١، والبداية والنهاية ٢٤/٢.

وأن يكون بعضها توقيفياً وبعضها اصطلاحياً، والأدلة متعارضة ولا قطع؛
فيجب التوقف^(١).

هذه هي أوجه الخلاف كما تصورناها لنا كتب الكلام والأصول.
ومن الملاحظ أن نظرة الأشاعرة تتسق مع مذهبهم في كلام الله ﷻ أنه قديم،
أما نظرة المعتزلة فهي متسقة مع قولهم بحدوث القرآن.
ومنشأ الصعوبة في مذهب الأشاعرة أن كلام الله ﷻ مشتمل على الحروف
الموجودة في اللغة، فلو قيل: إن اللغة من وضع البشر مطلقاً لأدى ذلك إلى كون
هذه الحروف الموجودة في القرآن محدثة، وهو ما يتنافى مع مذهب الأشاعرة
القائل بأن كلام الله صفة من صفاته الذاتية القديمة.

وأما منشأ الصعوبة في مذهب المعتزلة فهو أن وضع الله للغة يحتاج إلى الإشارة
المادية الحسية؛ بمعنى أن المواضعة بين اثنين مثلاً على تسمية شيء ما باسم ما
يستلزم أن يشير أحدهما للشيء وينطق الاسم عدة مرات أمام من يعلمه، وهذه
الإشارة المادية التي هي جزء من المواضعة لا تجوز على الله ﷻ لأنه ليس جسماً.
ويصرح ابن جنبي بهذه الفكرة إذ يقول: "والقديم ﷻ لا يجوز أن يوصف بأن
يواضع أحداً من عباده على شيء؛ إذ قد ثبت أن المواضعة لا بد معها من إيحاء
وإشارة بالجراحة نحو الموماً إليه والمشار نحوه، والقديم ﷻ لا جراحة له فيصح
الإيحاء والإشارة بها منه؛ فبطل عندهم أن تصح المواضعة على اللغة منه^(٢).
وهذا مبني عند المعتزلة على أصلهم في توحيد الله وتزيهه عن مخالفة
الحوادث.

(١) انظر في هذه الآراء كلها: المحصول للرازي ١/ ٢٤٤-٢٤٦، وشرحي البدخني والإسنوي على
المنهاج ١/ ١٧١-١٧٦، والمزهر ١/ ١٦-١٩.

(٢) الخصائص ١/ ٤٣، وانظر: المغني للقاضي عبد الجبار ٥/ ١٦٤.

ولابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) تفصيل في هذا المقام؛ فإنه ذكر أن قول القائل: "إن الحروف قديمة" أو "حروف المعجم قديمة" إن أراد جنسها فهذا صحيح، وإن أراد الحرف المعين فقد أخطأ؛ فإن له مبدأ ومنتهى، وهو مسبوق بغيره، وما كان كذلك لم يكن إلا محدثاً، وأيضاً فلفظ "الحروف" مجمل؛ يراد بالحروف الحروف المنطوقة المسموعة التي هي مباني الكلام، ويراد بها الحروف المكتوبة، ويراد بها الحروف المتخيلة في النفس، والصوت لا يكون كلاماً إلا بالحروف باتفاق الناس^(١).

وقد عرض ابن جنبي للآراء في هذا الموضوع، فذكر أولاً أن أكثر أهل النظر - يعني المتكلمين ونحوهم - على أن أصل اللغة إنما هو تواضع واصطلاح لا وحي وتوقيف، وأشار إلى رأي أبي علي وهو أنها وحي من الله ﷻ، كما أشار إلى ذهاب بعض الناس إلى أن أصل اللغات هو الأصوات المسموعات التي بينها وبين مسمياتها صلة طبيعية كدوي الريح، وحنين الرعد، وشحيج الجمار، ونعيق الغراب^(٢)، وهذا الرأي الذي أشار إليه ابن جنبي هو رأي عباد بن سليمان الصيمري المعتزلي^(٣) الذي ذهب إلى أن اللفظ يدل على معناه بذاته لا بوضع واضح^(٤)، وهذا الرأي خارج عن إطار الخلاف في واضح اللغة؛ إذ مؤداه أنها لم توضع.

(١) انظر: الفتاوى ١٢/٦٩.

(٢) انظر: الخصائص ١/٤٧.

(٣) عباد بن سليمان الصيمري: هو من الطبقة السابعة من المعتزلة، من أصحاب هشام بن عمر الفوطي قال عنه الملطي: "ملا الأرض كتباً وخلفاً، وخرج عن حد الاعتزال إلى الكفر والزندقة". ت ٢٥٠هـ. انظر: التنبيه والرد ٤٤، والتبصير في الدين ٤٧.

(٤) انظر: المحصول للرازي ١/٢٤٤، والمزهر ١/١٦.

وقد أجيب على هذا بأنه لو كان اللفظ يدل على مسماه بذاته لما وقع الاختلاف بين اللغات باختلاف النواحي، ولكان كل إنسان يهتدي إلى كل لغة، ولكان إطلاق اللفظ على الضدين محالا، وليس بمحال بدليل القرء للحيض والطهر والجون للسواد والبياض^(١).

وعلى الرغم من استثناس ابن جنبي بهذا الرأي وقوله عنه: "إنه وجه صالح ومذهب متقبل"^(٢) - إلا أنه يصرح بعد ذلك بما يدل على ترده وتوقفه في هذا الموضوع، فهو تارة يميل إلى أنها توقيفية لما تنطوي عليه من الحكمة والدقة ولما ورد من الأخبار التي تشهد بكونها توقيفا من الله ﷻ، وتارة يميل إلى كونها اصطلاحية لاحتمال أن يكون الله قد خلق منذ القديم من كان ألطف منا أذهانا وأسرع خواطر وأجراً جنانا، فتنبهوا إلى المواضعة والاصطلاح بإقدار الله لهم، يقول ابن جنبي: "فأقف بين تين الخلتين حسيرا، وأكاثرهما فأنكفي مكثورا، وإن خطر خاطر فيما بعد يعلق الكف بإحدى الجهتين ويكفها عن صاحبها قلنا به، وبالله التوفيق"^(٣).

وهكذا يتضح لنا أن ابن جنبي قد عرض للآراء ذاتها التي تقدمها لنا كتب الكلام والأصول، وقد اختار من بينها مذهب التوقف؛ حيث نراه لا يجزم بأحد الرأيين وذلك لتعارض الأدلة عنده.

وقد عرض السيوطي في المزهرة لمختلف الآراء في هذه القضية أيضا، سواء منها ما كان للنحاة أو المتكلمين أو الأصوليين، فذكر أولا رأي ابن فارس (ت ٣٩٥هـ) وهو أن اللغة توقيف من عند الله ﷻ، واحتج بها احتج به الأشاعرة

(١) انظر: شرحي البدخني والإسنوي على المنهاج ١/ ١٧١.

(٢) الخصائص ١/ ٤٨.

(٣) الخصائص ١/ ٤٨.

من نحو قوله ﷺ: «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا»^(١) كما احتج بأن الدليل على صحة ذلك "إجماع العلماء على الاحتجاج بلغة القوم فيما يختلفون فيه أو يتفقون عليه، ثم احتجاجهم بأشعارهم، ولو كانت اللغة مواضعة واصطلاحا لم يكن أولئك في الاحتجاج بهم بأولى منا في الاحتجاج بنا لو اصطلاحنا على لغة اليوم ولا فرق"^(٢).

ويتضمن هذا الدليل الأخير إشارة إلى بعض الآثار الكلامية في السماع النحوي، وهو أن الاعتقاد بكون اللغة توقيفا لا اصطلاحا كان السبب في التمسك بكلام العرب وأشعارهم دون غيرهم من المولدين والمحدثين، وسيأتي بيان ما يقابل هذا المذهب، وهو أن القول بأن اللغة اصطلاح كان السبب في توسع كثير من النحويين في القياس، لاسيما لدى النحاة الاعتراليين كأبي علي الفارسي وابن جني، وكذلك توسعهم في الافتراضات الذهنية والتمارين التعليمية. ولاشك أن ذلك كله راجع إلى أن هؤلاء النحاة كانوا لا ينظرون إلى هذه اللغة نظرة تقديس أو تعظيم على نحو ما نجد لدى القائلين بالتوقيف، الأمر الذي جعلهم يميزون إحداث أنماط وتراكيب جديدة في اللغة ويقولون: "ما قيس على كلام العرب فهو من كلامهم"^(٣)؛ إذ إن اللغة لما كانت مواضعة واصطلاحا فهي من صنع البشر، وإذا كان العرب قد تواضعوا على ألفاظ معينة واصطنعوا أساليب خاصة - وهم بشر - فيجوز لمن بعدهم أن يصنع مثل ما صنعوا.

(١) سورة البقرة ٣١.

(٢) المزهر ١/٨، ٩.

(٣) الخصائص ١/٣٥٩.

قال أبو علي - فيما ينقله عنه ابن جني - : "لو شاء شاعر أو ساجع أو متسع أن يبني بإلحاق اللام اسما وفعلا وصفة لجاز له وكان ذلك من كلام العرب، وذلك نحو قولك: "نَخْرَجُجُ أكرمُ من دَخَلَلِ"، "صَرَبَبَ زيدٌ عمرا"، "مررت برجل ضريب وكرم"، ونحو ذلك، قلت له - والكلام لابن جني - : أفترتجل اللغة ارتجالا؟ قال: ليس بارتجال، لكنه مقيس على كلامهم؛ فهو إذن من كلامهم" (١).

ولمى جانب هذه النظرية المتوسعة في القياس بناء على القول بأن اللغة مواضعة واصطلاح يشير ابن جني إلى النظرية الأخرى، وهي نظرة المتحفظين عن التوسع في القياس، ومن أبرز هؤلاء الأصمعي (ت ٢١٦هـ)؛ فقد ذكر عنه أنه ليس ممن ينشط للمقاييس ولا للحكاية التعليل، وأنه قليل الانبعاث في النظر وكثير التوفر على ما يروي ويحفظ (٢).

ولم يفسر ابن جني موقف الأصمعي هذا تفسيراً كلامياً، لكن من المؤكد أن السبب في ذلك يرجع إلى أن ثقافة الأصمعي واتجاهه كانا بعيدين عن الفلسفة والكلام والأهواء وقد قيل عنه: "إنه لم يتهم في شيء من دينه، وقال أبو علي: وكان ثقة عند أصحاب الحديث أيضاً" (٣).

وهذا يرجح القول بأنه من أصحاب التوقيف شأن ابن فارس. وقد نبّه السيوطي في بحثه لقضية التوقيف والاصطلاح في اللغة على الاتجاهات المذهبية لمن ينقل عنهم، فقال عن ابن فارس: "وكان من أهل

(١) الخصائص ١/٣٥٩، ٣٦٠.

(٢) الخصائص ١/٣٦٢.

(٣) انظر: طبقات الزبيدي ١٧٤.

السنة"، وقال عن أبي علي وابن جني: "وكان هو وشيخه أبو علي الفارسي معتزليين"^(١).

وهو يريد بذلك أن ابن فارس تأثر بمذهبه الكلامي في القول بالتوقيف، وأن ابن جني وشيخه تأثرا بمذهبهما الاعتزالي في القول بالاصطلاح.

وهكذا يتضح أن هذه القضية قد أثرت في الدراسات النحوية من جانبين:
الجانب الأول: أن اتجاهات الرأي في هذه المسألة لدى النحويين هي نفسها الاتجاهات التي نجدتها عند المتكلمين.

والجانب الآخر: أن هذه القضية قد أثرت في موقف النحاة من قضية السماع والقياس؛ فالذين قالوا بالتوقيف كانوا أكثر تمسكا بالسماع وتوقفا عند ما جاء عن العرب واحتجاجا بكل ما ورد من أدلة سماعية سواء في ذلك القراءات القرآنية والحديث النبوي والشعر العربي، وقد تمثل ذلك واضحا في مسلك الكوفيين والنحاة الأثريين كما سيتضح في المباحث التالية.

على حين كان الذين قالوا باصطلاحية اللغة أكثر تحمرا من قيود السماع وأشد جراءة واتساعا في ميدان القياس، كما كان كثير منهم معارضا للقراءات والحديث وكلام العرب إما بالنقد أو التخطئة أو الإقلال.

هذا وقد انصرف بعض البارزين من علماء اللغة المحدثين - لاسيما الوصفيين - عن البحث في هذه القضية؛ "فقد قررت الجمعية اللغوية في باريس عدم مناقشة هذا الموضوع نهائيا أو قبول أي بحث فيه لعرضه في جلساتها، كما أن كثيرا من العلماء ذوي الشهرة الذائعة أمثال بلومفيلد Bloumfield وفيرث Firth لم يتعرضوا لدراسة هذا الموضوع بشكل علمي"^(٢).

(١) الزهر ١/١٠.

(٢) انظر: المدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي للدكتور رمضان عبد التواب ١٠٩.

غير أن بعض البارزين من اللغويين المحدثين عاود البحث في هذا الموضوع؛ فقد قدم تشومسكي Chomsky بعض الأفكار ذات الصلة بموضوع التوقيف والاصطلاح، كالقول بأن الطفل يجيد الحديث باللغة واستظهار قواعدها دون تلقين من مدرسة أو معلم. صحيح أن المجتمع الذي يعيش فيه الفرد - وخاصة الأم - والأسرة تكون المرجع الأول للصبي لأول عهده بلسانه الذي ولد فيه، لكن تشومسكي يذهب إلى أن هذه العوامل الاجتماعية والأسرية كلها لا تستطيع أن تكون الملقن الوحيد للسان المولود؛ فيرى إذن أن هناك قواعد لسانية استظهرها الطفل قبل ولادته بداهة، وهي التي يتحدث لسانه الذي ولد به بمقتضاها^(١)، وهذه القواعد التي تولد مع الطفل هي إلهام من الله ﷻ وليست اصطلاحا. وهكذا تلتفت المدرسة الجديدة في التحويل إلى أصل اللسان مؤكدة أن اللسان كغيره من المعلومات ومضات إلهام في الأزل^(٢)، وليس مقصورا على الطريق الحسي فحسب.

ويمكن القول - بعد ذلك -: إن اللغة الإنسانية هي جماع هذين السيلين الإلهام والحواس أو التوقيف والاصطلاح، والله ﷻ أعلم. وثمة قضية أخرى شبيهة بتلك فيما تركته من آثار كلامية في موقف النحويين من السماع، وهي قضية التواتر والآحاد وإفادة كل منهما العلم، وهذا أوان درسها.

(١) أئمة النحاة في التاريخ ٩، وأيضا ٥٩. وراجع نظرية تشومسكي اللغوية لـ "جون ليونز" ترجمة الدكتور حلمي خليل ٢٤٨.

(٢) أئمة النحاة في التاريخ ١٣-١٥، وانظر في آراء تشومسكي هذه: تشومسكي.. فكره اللغوي وآراء النقاد فيه، للدكتور صبري إبراهيم السيد ٦٦، ونظرية تشومسكي اللغوية لـ "جون ليونز" ترجمة الدكتور حلمي خليل ٢٤٨، وأضواء على الدراسات اللغوية المعاصرة لنايف خرما ١١٩.

المبحث الثالث

تقسيم الخبر إلى متواتر وآحاد وأثره في الدرس النحوي

قضية التواتر والآحاد في الأخبار قضية مشتركة بين عدة علوم؛ كالحديث، والأصول، والكلام، والنحو، ومرجع ذلك إلى أن هذه العلوم تعتمد في بحثها وطرق استدلالها على الخبر المنقول، كما أنها تنتمي إلى بيئة ثقافية واحدة هي البيئة الإسلامية، ولم يكن علماء هذه البيئة ذوي اختصاص بفرع علمي معين، بل كانوا مشتغلين بعلوم شتى؛ فكان الأصولي نحويًا متكلمًا، والمتكلم نحويًا أصوليًا، والنحوي متكلمًا أصوليًا.

وليس بمستغرب في ظل هذه الظروف أن تتشابه هذه العلوم في بعض موضوعاتها وأفكارها، وأن تتناول القضية الواحدة في أكثر من ميدان. وأغلب الظن أن تقسيم الخبر إلى متواتر وآحاد بدأ أولاً في علم الحديث؛ إذ إن أهله هم أول الناس وأكثرهم اهتماماً بدراسة الأخبار ومعالجة مسائل الرواية، ثم انتقل هذا المبحث إلى العلوم الإسلامية الأخرى.

ويلاحظ أن تناول النحويين لقضية التواتر والآحاد يتشابه إلى حد كبير مع تناول المتكلمين لها، وذلك من حيث تعريف الخبر، وأقسامه، ومدى إفادته العلم، وشروطه، وآراء العلماء فيه.

فمثلما نجد المتكلمين يقسمون الخبر إلى قسمين رئيسيين هما المتواتر والآحاد، ويعرفون المتواتر بأنه "الخبر الثابت على السنة قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب"^(١)، والآحاد بأنه "كل خبر لم يبلغ مبلغ التواتر فلا يفيد علماً بنفسه"^(٢)؛

(١) انظر: شرح العقائد النسفية ١٧، ١٨.

(٢) الإرشاد للجويني ٤١٦.

نرى النحويين يذكرون التقسيم نفسه وما يتبعه من التعريفات والشروط وأوجه الرأي.

فيقول الأنباري: "اعلم أن النقل ينقسم إلى قسمين: التواتر والآحاد، فأما التواتر فلغة القرآن وما تواتر من السنة وكلام العرب..."^(١)، ويقول: "اعلم أن أكثر العلماء ذهبوا إلى أن شرط التواتر أن يبلغ عدد النقلة إلى حد لا يجوز فيه على مثلهم الاتفاق على الكذب"^(٢).

أما خبر الآحاد فيعرفه الأنباري بأنه "ما تفرد بنقله بعض أهل اللغة ولم يوجد فيه شرط التواتر"^(٣).

وهذا التعريف لخبر الآحاد لا يختلف في فحواه عن تعريف المتكلمين له إلا من جهة تخصيص المخبرين به بأنهم من أهل اللغة، في حين أن المخبرين به في اصطلاح المتكلمين ليسوا فئة خاصة بل الأمر عام بالنسبة لجميع الناس، وكذلك لا يشترط المتكلمون في خبر الواحد أن يكون مخبره فرداً، بل قد يكون اثنين أو ثلاثة أو أكثر على ألا يبلغ مبلغ التواتر في إفادته العلم.

وفي إفادة المتواتر العلم نجد المتكلمين ينصون على أن المتواتر موجب للعلم الضروري، وهذا باتفاق جميع المتكلمين إلا ما لا يعبأ بخلافه كالسمنية^(٤)...

(١) لمع الأدلة ٨٣.

(٢) لمع الأدلة ٨٤.

(٣) لمع الأدلة ٨٤.

(٤) المنسوبة إلى "سومنات" بلدة بالهند، وهم قوم من عبدة الأوثان قائلون بالتناسخ، وأنه لا طريق إلى العلم سوى الحس. انظر: الفرق بين الفرق للبغدادي ٣٤٦ و كشاف اصطلاحات الفنون ٥٢/٤.

والبراهمة^(١)، ويقابل هذا لدى النحويين قول الأنباري عن المتواتر: "وهذا القسم دليل قطعي من أدلة النحو يفيد العلم"^(٢).

وكما اختلف المتكلمون في العلم المستفاد من المتواتر ضروري هو أم نظري؟ اختلف النحويون.

فقد ذهب الجمهور من المتكلمين إلى أن العلم الحاصل عن خبر التواتر ضروري كالعلم بأن الواحد نصف الاثنين واستحالة اجتماع الضدين وأن الجزء أقل من الكل، واحتجوا بأن حصول العلم بخبر التواتر حاصل لمن ليس لهم أهلية النظر والاستدلال كالصبيان والعوام، وأن كل عاقل يجد من نفسه العلم بوجود مكة وبغداد والبلاد النائية عند خبر التواتر بها، ولا يجد من نفسه سابقة فكر ولا نظر ولو كان نظريا لما كان كذلك^(٣).

وذهبت قلة من المتكلمين إلى أنه نظري لتوقفه على ترتيب علوم يتوصل بها إليه كالعلم بأنه يخبر عن راويه، وأنه لا داعي له إلى الكذب ولوقوع اختلاف العقلاء فيه.

وعلى نحو من ذلك اختلف النحويون في العلم الحاصل بالتواتر، فيحكي الأنباري أن الأكثرين ذهبوا إلى أنه ضروري، واستدلوا على ذلك بأن العلم الضروري هو الذي بينه وبين مدلوله ارتباط معقول كالعلم الحاصل من الحواس الخمس: السمع، والبصر، والشم، والذوق، واللمس، وهذا موجود في خبر التواتر فكان ضروريا.

(١) قوم من الهند منسوبون إلى "براهم"، لا يميزون على الله بعثة الرسل، وينكرون البعث، ويقولون بالتناسخ. انظر: الملل والنحل ٥٠٦.

(٢) لمع الأدلة ٨٣.

(٣) انظر: شرح العقائد النسفية للفتازاني ١٧، ١٨.

كما يحكي أن فئة أخرى ذهبت إلى أنه نظري، واستدلوا على ذلك بأن بينه وبين النظر ارتباطاً؛ لأنه يشترط في حصوله نقل جماعة يستحيل عليهم الاتفاق على الكذب دون غيرهم، فلما اتفقوا علم أنه صدق^(١).

ومعنى ذلك أن هذا متوقف على مجموعة من المقدمات النظرية لا بد من معرفتها منها:

الأولى: أن يعلم أنه منقول بنقل جماعة يستحيل عليهم الاتفاق على الكذب.

الثانية: أن يعلم أن هؤلاء اتفقوا.

فإذا حصل العلم بهاتين المقدمتين حصل العلم بالخبر المتواتر؛ وحيث إن هذا العلم قد توصل إليه بالنظر والاستدلال فهو نظري.

ويلاحظ أن مفهوم النحاة للعلم النظري يتطابق مع مفهوم المتكلمين له؛ فالنظري هو الذي يتوقف حصوله على نظر وكسب كتصور النفس والعقل وكالتصديق بأن العالم حادث^(٢)، والمقصود بالنظر هو الفكر الذي يطلب به علم أو غلبة ظن^(٣).

ومن القواعد التي يحتاج بها أصحاب هذا الرأي القائل بأن العلم الحاصل عن المتواتر نظري أنه يقع الاختلاف فيه؛ فقد أنكر إفادته العلم جماعة من العقلاء كالسمنية والبراهمة، والضروريات لا يقع فيها التفاوت ولا الاختلاف، وقد أجيب عن ذلك بأنه قد يختلف فيه مكابرة وعنادا كالسوفسطائية^(٤) في جميع الضروريات^(٥).

(١) انظر: لمع الأدلة ٨٣.

(٢) التعريفات ٢١٦.

(٣) المواقف للإيجي ٢١.

(٤) مدرسة قديمة دأبت على استعمال الأقوال الخلابية والمغالطة في الكلام، كانوا في عصر سقراط فعارضهم وكشف عن مغالطتهم. انظر: تاريخ الفلسفة الغربية - الكتاب الأول ١/١٣٣، والفلسفة عند اليونان للدكتورة أميرة حلمي مطر ١١٥-١٢١.

(٥) انظر: شرح العقائد النسفية ١٨.

وقد ألمح الرازي^(١) (ت ٦٠٦هـ) إلى هذه الحججة في التواتر اللغوي فقال: "أما التواتر فالإشكال عليه من وجوه:

أحدها: أنا نجد الناس مختلفين في معاني الألفاظ التي هي أكثر الألفاظ دورانا على ألسنة المسلمين اختلافا شديدا... كلفظة "الله"؛ فإن بعضهم زعم أنها ليست عربية، بل سريانية، والذين جعلوها عربية اختلفوا في أنها من الأسماء المشتقة أو الموضوعة، والذين قالوا بالاشتقاق اختلفوا اختلافا شديدا... كذلك اختلفوا في لفظ الإيمان والكفر والصلاة والزكاة، وإذا كان كذلك ظهر أن دعوى التواتر في اللغة والنحو متعذر"^(٢).

وحاصل كلام الرازي أن هذه الألفاظ اللغوية التي قيل إنها متواترة قد وقع فيها الاختلاف، فهي إذن لا تفيد اليقين، وليست من العلم الضروري؛ لأن الضروريات لا يقع فيها الاختلاف، وإذا صح أنها غير ضرورية لم تكن متواترة؛ لأن التواتر يفيد العلم الضروري.

وقد أنكر جماعة من العقلاء إفادة التواتر العلم كالسمنية والبراهمة^(٣)، واحتجوا بأن خبر كل واحد لا يفيد إلا ظنه، وضم الظن إلى الظن لا يوجب اليقين، وأيضا جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع^(٤).

(١) هو أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين الملقب بفخر الدين، فاق أهل زمانه في علم الكلام والمعقولات وعلم الأوائل، له: تفسير القرآن، والمطالب العالية في علم الكلام، وكتاب الأربعين، والمحصل، ت ٦٠٦هـ. انظر: وفيات الأعيان ٤/ ٢٤٩.

(٢) انظر: المحصول للرازي ١/ ٢٧٧-٢٧٩، والاقتراح ٧٨، ٧٩.

(٣) انظر: شرح العقائد النسفية ١٨.

(٤) شرح العقائد النسفية ١٨.

وقد نقل الأنباري هذا الرأي فقال: "وزعمت طائفة قليلة أنه -أي المتواتر- لا يفضي إلى علم البتة، وتمسكت بشبهة ضعيفة، وهي أن العلم لا يحصل بنقل كل واحد منهم، فكذلك لا يحصل بنقل جماعتهم".

ويذكر من الجواب "مثل ما يذكره المتكلمون في الرد على رأي السمنية والبراهمة؛ حيث أجابوا بأنه قد يكون مع الاجتماع ما لا يكون مع الانفراد كقوة الحبل المؤلف من الشعرات".

ويذكر الأنباري في الرد على شبهة الذين أنكروا إفادة المتواتر العلم أن "هذه شبهة ظاهرة الفساد؛ فإنه يثبت للجماعة ما لا يثبت للواحد، فإن الواحد لو رام حمل ثقيل لم يمكنه ذلك، ولو اجتمع على حمله جماعة لأمكن ذلك فكذلك ها هنا"^(١).

أما شروط التواتر فيذكر منها المتكلمون:

- ١- أن يكون المخبرون به عالمين بما أخبروا عنه على الضرورة، مثل أن يخبروا عن محسوس أو معلوم بديهية بجهة أخرى سوى إدراك الحس.
- ٢- أن يصدر عن أقوام يزيد عددهم على مبلغ يتوقع منه التواطؤ في العرف المستمر.

٣- استواء طرفي المخبرين وواسطتهم في شروط التواتر، والمقصود بذلك أن يكون المخبرون بالمقصود أولا على عدد التواتر، وكذلك المخبرون عنهم -وهم الواسطة-، إلى أن ينتهي إلى المخبرين به آخرًا -وهم الطرف الثاني-، فإن سقط شرط من شروط التواتر في الأول أو في الآخر أو في الوسائط لم يحصل العلم بالمخبر عنه المقصود بالخبر"^(٢).

(١) لمع الأدلة للأنباري ٨٤.

(٢) انظر في شروط التواتر: الإرشاد للجويني ٤١٣-٤١٥.

ونجد عند النحويين مثل هذه الشروط في حديثهم عن التواتر، حيث يذكر السيوطي ناقلاً عن الرازي في الإشكال الثاني من الإشكالات الواردة على المتواتر أن "من شرط التواتر استواء الطرفين والواسطة؛ فهب أنا علمنا زماننا فكيف نعلم حصولها في سائر الأزمنة؟!"^(١).

ويقصد الرازي بحفاظ اللغة والنحو والتصريف في زمانه الطرف الثاني من المخبرين، قد نعلم توفر شرط التواتر لديهم وهو أن يبلغوا العدد الذي يمنع تواطؤهم على الكذب، أما المخبرون في سائر الأزمنة - أي في الطرف الأول والواسطة - فيصعب العلم بحصول التواتر فيهم.

ويتقل الرازي إلى شرط آخر من شروط التواتر وهو أن يكون المخبرون به عالمين بما أخبروا عنه على وجه الضرورة وذلك حيث يقول: "وإذا جهلنا شرط التواتر جهلنا التواتر ضرورة؛ لأن الجهل بالشرط يوجب الجهل بالمشروط"^(٢).

ويعلق الرازي على الزعم القائل بأن الذين شاهدناهم أخبرونا أن الذين أخبروهم بهذه اللغات كانوا موصوفين بالصفات المتبعة في التواتر - يعني الشروط المذكورة -، وأن الذين أخبروا من أخبرهم كانوا كذلك إلى أن يتصل النقل بزمان الرسول ﷺ^(٣) بأنه "غير صحيح؛ لأن كل واحد منا حين سمع لغة مخصوصة من إنسان فإنه لم يسمع منه أنه سمعه من أهل التواتر"^(٤).

وهذا التعليل الذي يصرح به الرازي يكشف عن أن شرط العلم الضروري - وهو الاستناد إلى الحس - يفتقد هنا "فإنه لم يسمع منه أنه سمع"، ومعنى ذلك أن

(١) الاقتراح ٧٩، وقارن بالمحصول ٢٨٠/١.

(٢) الاقتراح ٨٠.

(٣) الاقتراح ٨٠، وانظر: المحصول ٢٨٠/١، ٢٨١.

(٤) الاقتراح ٨٠، والمحصول ٢٨١/١.

شرط التواتر قد سقط هنا، وهو كون المخبرين عالمين بما أخبروا به على وجه الضرورة. ويؤيد هذا أن الرازي يذكر فيها بعد أن "الغاية القصوى في راوي اللغة أن يسنده إلى كتاب صحيح أو إلى إسناد متقن، ومعلوم أن ذلك لا يفيد اليقين"^(١).

وأما الشرط الثالث وهو أن يبلغ الناقلون له عددا تمنع العادة تواطؤهم على الكذب فيظهر من قول الأنباري: "وشرط التواتر أن يبلغ عدد ناقله عددا لا يجوز على مثلهم الاتفاق على الكذب؛ كمنقلة القرآن وما تواتر من السنة وكلام العرب؛ فإنهم انتهوا إلى حد يستحيل فيه الاتفاق على الكذب"^(٢).

وليس لهذا الحد عدد معين عند الفريقين من النحاة والمتكلمين يقول الجويني^(٣) (ت ٤٧٨هـ): "والشرط الثاني للخبر المتواتر أن يصدر عن أقوام يزيد عددهم على مبلغ يتوقع منه التواطؤ في العرف المستمر... ولسنا نضبط في ذلك عددا هو الأقل"^(٤).

وأما خبر الأحاد فقد اختلف فيه المتكلمون على رأيين:
أحدهما: أنه لا يفيد العلم ولكنه يفيد العمل إذا توفرت له شروط العدالة والصحة والقبول، وفي ذلك ينقل الباقلاني^(٥) (ت ٤٠٣هـ) عن المتكلمين أنهم

(١) الاقتراح ٨٠، وانظر: المحصول ٢٨٢/١.

(٢) لمع الأدلة ٨٤.

(٣) هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد، أبو المعالي، إمام الحرمين، من كبار متكلمي الأشاعرة، كان إماما في التفسير والفقه والأصول والعربية، من تصانيفه: تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، والشامل في أصول الدين، والإرشاد، ت ٤٧٨هـ. انظر: وفيات الأعيان ٤٧/٣، ٤٨، والأعلام ١٦٠/٤.

(٤) الإرشاد ٤١٤.

(٥) هو محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر البصري ثم البغدادي، من كبار متكلمي الأشاعرة، له: إعجاز القرآن، وهداية المسترشدين، ت ٤١٣هـ. انظر: وفيات الأعيان ٢٦٩/٤، وتاريخ بغداد ٣٧٩/٥.

تواضعوا على تسمية كل خبر قصر عن إيجاب العلم بأنه خبر واحد، ويقرر أن هذا الخبر لا يوجب العلم ولكن يوجب العمل إذا كان ناقله عدلا ولم يعارضه ما هو أقوى منه^(١)، وهذا الرأي هو قول جمهور أهل الكلام^(٢).

الثاني: أنه يوجب العلم والعمل جميعا، وهو رأي أكثر الأثرين وأصحاب الفقه والحديث.

فقد حكى ابن القيم^(٣) (ت ٧٥١هـ) عن ابن أبي يونس قوله: "وخبر الواحد يوجب العلم والعمل جميعا"^(٤)، وذكر عن الشيخ أبي إسحاق الشيرازي أنه قال: "وخبر الواحد إذا تلقته الأمة بالقبول يوجب العلم والعمل سواء عمل به الكل أو البعض"^(٥).

وقد ظهرت آثار هذه الآراء في الدراسة النحوية لقضية خبر الواحد، وبني عليها النحويون كثيرا من مواقفهم إزاء النصوص اللغوية.

فقد ذكر الأنباري أن للعلماء في إفادة خبر الواحد العلم ثلاثة آراء:

الأول: وهو قول الأكثرين أنه يفيد الظن، وهذا هو الرأي الأول عند المتكلمين الذين ذهب أكثرهم إلى منع إفادة خبر الواحد العلم، ومعنى قول الأنباري إنه يفيد الظن أنه لا يفيد العلم؛ إذ الظن ليس علما كما هو المتعارف عليه لدى أهل الكلام.

(١) التمهيد للباقلاني ٣٨٦.

(٢) الصواعق المرسله ٥٨٤.

(٣) هو شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي أيوب الزرعي الدمشقي، كان فقيها حنبليا، ومفسرا أصوليا، ونحويا، ومتكلما، له: إعلام الموقعين، وبدائع الفوائد، وشفاء العليل، ت ٧٥١هـ. انظر: الذيل على طبقات الحنابلة ٤٤٨/٢، ٤٤٧، وبغية الوعاة ١/٦٣.

(٤) الصواعق المرسله ٥٧٤.

(٥) الصواعق المرسله ٥٧٤.

الثاني: أنه يفيد العلم، ويرى الأنباري أن هذا الرأي ليس بصحيح لتطرق الاحتمال فيه - يعني احتمال خبر الواحد الكذب -^(١).

الثالث: أنه يفيد العلم ضرورة كالتواتر إن وجد له قرائن "إذ لو رأينا من يعرف بالوقار حافيا حاسرا باكيا خلف جنازة يقول: فقدت حميا؛ علمنا صدقه ضرورة"^(٢). وهذا الرأي الثالث هو من جنس الثاني مع زيادة شرط توفر القرائن.

ومن الواضح أن الأنباري متأثر بالرأي الذي عليه جمهور المتكلمين وهو أن خبر الواحد لا يفيد العلم، ومن ثم نراه يرجح هذا الرأي ويضعف ما عداه، وفضلا عن ذلك فإنه يحكي أن هذا الرأي الأول هو رأي الأكثرين، ومعنى ذلك أن جمهور النحاة موافق في الرأي لجمهور المتكلمين.

وينبغي أن نشير إلى أن القول بأن خبر الأحاد لا يفيد علما هو في الأصل قول المعتزلة، والجهمية^(٣)، والرافضة^(٤)، والخوارج^(٥)، وتبعهم على ذلك بعض الأصوليين والفقهاء، ثم صار رأيا لأكثر المتأخرين من المتكلمين والفقهاء^(٦).

(١) لمع الأدلة ٨٤.

(٢) لمع الأدلة ٨٤.

(٣) الجهمية: هم أصحاب "جهنم بن صفوان"، قالوا: لا قدرة للعبد أصلا، لا مؤثرة ولا كاسية، بل هو بمنزلة الجمادات، واللجنة والنار تفنيان بعد دخول أهلها حتى لا يبقى موجود سوى الله ﷻ. انظر: التعريفات للجرجاني ٧١.

(٤) الرافضة: هم صنف من الشيعة، سمو بذلك لرفضهم إمامة أبي بكر وعمر، وقيل: لكونهم رفضوا الدين، ويجمعهم القول بأن النبي ﷺ نص على استخلاف علي ﷺ باسمه، وأظهر ذلك وأعلنه، وأن أكثر الصحابة ضلوا بتركهم الاقتداء به، وأن الإمامة لا تكون إلا بنص وتوقيف، وأبطلوا الاجتهاد في الأحكام. انظر: مقالات الإسلاميين ١/ ٨٩، والفرق بين الفرق ٢٩.

(٥) الخوارج: جمع "خارج"، وهو الذي خلع طاعة الإمام الحق، وأعلن عصيانه، وألب عليه، سواء كان ذلك في عصر الصحابة أو كان بعدهم، ويجمعهم القول بالتبري من عثمان وعلي ويقدمون ذلك على كل طاعة، ويكفرون أصحاب الكباثر. انظر: الملل والنحل ١١٥، ١١٤، والفرق بين الفرق ٧٣.

(٦) انظر: الصواعق المرسله ٥٧٣-٥٨٤.

في شرط نقل الأحاد

اشترط كل من المتكلمين والنحاة في خبر الأحاد شروطاً من أهمها العدالة؛ فالباقلاني في "التمهيد" ينقل عن المتكلمين أنهم "تواضعوا على تسمية كل خبر قصر عن إيجاب العلم بأنه خبر واحد"، ويقرر أن "هذا الخبر لا يوجب العلم، ولكن يوجب العمل إذا كان ناقلة عدلاً ولم يعارضه ما هو أقوى منه"^(١).

ويقول الأنباري عن شرط نقل الأحاد: "اعلم أنه يشترط أن يكون ناقل اللغة عدلاً، رجلاً كان أو امرأة، حراً كان أو عبداً، كما يشترط في نقل الحديث؛ لأن بها معرفة تفسيره وتأويله، فاشترط في نقلها ما اشترط في نقله، وإن لم تكن في الفضيلة من شكله"^(٢).

فالأنباري هنا يقرر أن العدالة شرط في خبر الأحاد في اللغة كما هي شرط فيه في علم الحديث، ولعل هذا يؤكد ما أوامنا إليه من قبل من ترجيح أن تكون قضية التواتر والأحاد قد انتقلت إلى البحث النحوي عن طريق علم الحديث، وإن لم يمنع هذا من ملاحظة أوجه الصلة في هذا الموضوع بين علمي النحو والكلام.

وواضح من كلام الأنباري السابق أنه على وعي بفرق ما بين اللغة والحديث من الفضيلة وطبيعة الدراسة، ولكنه مع ذلك يؤكد على ضرورة تحقق الشروط المعتبرة في نقل اللغة كما اعتبرت في نقل الحديث؛ لأن معرفة تأويل الحديث وتفسيره يتوقف على معرفة اللغة.

(١) التمهيد ٣٥٦.

(٢) لمع الأدلة ٨٥.

وقد نقل السيوطي في الاقتراح نصا للرازي يؤكد فيه هذه الفكرة متعجبا من الأصوليين لأنهم "أقاموا الدلائل على خبر الواحد أنه حجة في الشرع، ولم يقيموا الدلالة على ذلك في اللغة؛ وكان هذا أولى، وكان من الواجب عليهم أن يبحثوا عن أحوال اللغات والنحو، وأن يتفحصوا عن أحوال جرحهم وتعديلهم كما فعلوا ذلك في رواية الأخبار، لكنهم تركوا ذلك بالكلية مع شدة الحاجة إليه؛ فإن اللغة والنحو يجريان مجرى الأصل للاستدلال بالنصوص"^(١). وهكذا يتفق الرازي مع الأنباري في النص على أهمية قياس النقل اللغوي على النقل الشرعي؛ لأن اللغة والنحو يقومان من الأدلة الشرعية مقام الأصل بالنسبة لما يتفرع عنه.

وقد أجاب الأصهباني^(٢) (ت ٦٨٨هـ) عن اعتراض الرازي على الأصوليين بما يفيد النتيجة التي أراد الرازي تقريرها، وذلك حيث يقول: "وأما قوله: "إن الأصوليين لم يقيموا الدلالة... إلخ" فضعيف جدا؛ وذلك أن الدليل الدال على أن خبر الواحد حجة في الشرع يمكن التمسك به في نقل اللغة آحادا إذا وجدت الشرائط المعتبرة في خبر الواحد"^(٣) فلعلهم أهملوا ذلك اكتفاء منهم بالأدلة الدالة على أنه حجة في الشرع"^(٤).

ويشير كلام الأصهباني هنا إلى وحدة المنهج العلمي بين العلوم الإسلامية، وإلى الصلة الوثيقة بين اللغة - باعتبارها مقدمة ضرورية لفهم النصوص

(١) الاقتراح ٨٢، وانظر المحصول ١/٢٨٩.

(٢) الأصهباني: هو شمس الدين محمد بن محمود الأصهباني، فقيه أصولي متكلم، له: القواعد في أصول الدين، والمنطق والجدل، والكاشف عن المحصول للرازي - مخطوط بدار الكتب برقم ٤٧٣ أصول، ت ٦٨٨هـ. انظر: الوفيات ٢/٢٥٦، والأعلام ٧/٨٧.

(٣) هذه الشرائط هي: التكليف، والإسلام، والعدالة، ورجوح ضبط الراوي على عدم ضبطه.

(٤) انظر: الاقتراح ٨٢.

الشرعية- وعلم أصول الفقه الذي يبحث في القواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية من هذه النصوص وغيرها من الأدلة التفصيلية.

والصلة بين اللغة وأصول الفقه تعني الصلة بين اللغة وعلم الكلام؛ إذ إن المنهج الكلامي يعد أحد منهجين أساسيين في علم الأصول: أولهما هذا، والآخر منهج الفقهاء، فضلا عن وجود صلة بين علمي الأصول والكلام في موضوعات مثل القياس والتعليل والإجماع والاستدلال وغيرها. هذا ويعد كثير من الدارسين المحدثين علم أصول الفقه جزءا من الفلسفة الإسلامية^(١).

ويتفق الأصهباني مع الرازي في القول بأنه كان الواجب على الأصوليين البحث عن أحوال الرواة وتعديلهم وتجريحهم كما فعلوا ذلك في رواية الأخبار؛ فهذا حق فقد كان الواجب أن يفعل ذلك ولا وجه لإهماله مع احتمال كذب من لم تعلم عدالته^(٢).

غير أن القرافي^(٣) (ت ٦٨٢هـ) يجيب عن هذا الاعتراض الأخير بأن الأصوليين "إنما أهملوا ذلك لأن الدواعي متوفرة على الكذب في الحديث؛

(١) يقول الدكتور علي سامي النشار عن علم أصول الفقه: "كان هذا العلم منهجا للأصوليين عامة -أي علماء أصول الفقه- وعلماء أصول الدين، واختلط العلمان في العصور المتأخرة اختلاطا كبيرا؛ بحيث كان الأصوليون يبدؤون كتبهم بمقدمات كلامية، والمتكلمون يبدؤون كتبهم يبحثون في مدارك العقول وهي في الحقيقة أجزاء من المنهج الأصولي المنطقي". انظر: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ٨١.

(٢) الاقتراح ٨٣.

(٣) القرافي: شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن، أبو العباس الصنهاجي، انتهت إليه رئاسة الفقه على مذهب مالك في عصره، كان إماما بارعا في الفقه والأصول والعلوم العقلية، له: شرح المحصول للرازي، والفروق، وشرح تنقيح الفصول في الأصول، والخصائص في العربية، ت ٦٨٢هـ. انظر: الديباج المذهب ١/٢٣٦، والأعلام ١/٨٥.

لأسبابه المعروفة الحاملة للواضعين على الوضع، وأما اللغة فالدواعي إلى الكذب عليها في غاية الضعف"^(١).

وإذا كان لنا من تعليق على كلام القرافي ومن قبله فيما يختص بإهمال البحث في تجريح الرواة وتعديلهم فهو أن دعوى الإهمال غير مسلمة تماما؛ إذ من الملحوظ أن النحويين واللغويين قد قاموا بمحاولات جادة في هذا الصدد، وإن كانت لا ترقى إلى المستوى الذي وصل به البحث في علم الحديث، وهي تلك المحاولات التي تكفلت بها كتب طبقات اللغويين والنحويين، ومن أهمها كتاب "مراتب النحويين" لأبي الطيب اللغوي (ت ٣٥١هـ)، و"أخبار النحويين البصريين" لأبي سعيد السيرافي (ت ٣٦٨هـ)، و"طبقات النحويين واللغويين" لأبي الحسن الزبيدي (ت ٣٨٠هـ)، ثم "نزهة الألباء في طبقات الأدباء" للأنباري (ت ٥٧٧هـ)، و"إنباه الرواة على أنباه النحاة" للقفطي (ت ٦٤٦هـ) وبغية الوعاة للسيوطي (ت ٩١١هـ).

وأهم هذه الكتب التي يصدق عليها معنى الجرح والتعديل كتاب "مراتب النحويين" لأبي الطيب اللغوي حيث اهتم صاحبه بتوثيق العلماء الذين ترجم لهم؛ فهو يقول عن حماد الراوية: "وهو مع ذلك عند البصريين غير ثقة ولا مأمون"^(٢)، ويقول عن أبي عمرو الشيباني (ت ٢١٠هـ): "ومن أعلم الكوفيين باللغة وأحفظهم وأكثرهم أخذًا عن ثقات الأعراب أبو عمرو الشيباني"^(٣)،

(١) الاقتراح ٨٣، وكلام القرافي من كتابه شرح نفائس الأصول من شرح المحصول - مخطوط بدار الكتب برقم ٤٧٢.

(٢) انظر مراتب النحويين ١١٧.

(٣) انظر مراتب النحويين ١٤٥.

ويقول عن أبي زيد: "وهو من رواة الحديث، ثقة عندهم مأمون، كذلك حاله في اللغة"^(١).

وقريب من ذلك ما ذكره السيرافي^(٢) في تراجمه؛ كقوله عن أبي زيد: "كثير السماع من العرب، ثقة مقبول الرواية"^(٣)، وكقوله عن الأصمعي: "وكان الأصمعي صدوقا في الحديث عنده عن ابن عون وحماد بن سلمة وحماد بن زيد وغيرهم، وعنده القرآن عن أبي عمرو ونافع وغيرهما، ويتوقى تفسير شيء من القرآن والحديث على طريق اللغة"^(٤).

وقد أجاب السيوطي عما أورده الرازي والأصبهاني والقرافي بمثل هذا فقال: "بل الجواب الحق عن هذا أن أهل اللغة والأخبار لم يهملوا البحث عن أحوال اللغات ورواتها جرحا وتعديلا، بل فحصوا عن ذلك وبينوه، كما بينوا ذلك في رواة الأخبار، ومن طالع الكتب المؤلفة في طبقات اللغويين والنحاة وأخبارهم وجد ذلك، وقد ألف أبو الطيب اللغوي كتاب "مراتب النحويين" بين فيه ذلك وميّز أهل الصدق من أهل الكذب والوضع..."^(٥).

تلك هي الصورة النظرية لقضية التواتر والآحاد بين المتكلمين والنحويين، تشابه في التقسيمات والتعريفات، وتشابه في الشروط واتجاهات الرأي.

(١) انظر مراتب النحويين ٧٣.

(٢) السيرافي: هو أبو سعيد السيرافي، كان يدرس القرآن، والقراءات، وعلوم القرآن، والنحو، واللغة، والفقه، والفرائض، والكلام، والشعر، والعروض، ت٣٦٨هـ. انظر: نزهة الألباء ٢٠٥.

(٣) أخبار النحويين البصريين ٥٣.

(٤) أخبار النحويين البصريين ٤٧.

(٥) انظر المزهري ١/ ١٢٠.

أثر قضية التواتر والآحاد

في منهج كل من البصريين والكوفيين

لقد اتخذت القضية بعدا أعمق على المستوى التطبيقي في الدراسة النحوية لدى كل من البصريين والكوفيين؛ إذ حكمت منهج كل فريق في الأخذ بالنصوص اللغوية مثلما حكمت منهج المتكلمين والأثريين في تناول النصوص الشرعية.

لقد عرفت الدراسات الكلامية اتجاهين كبيرين في مجال الاحتجاج بالأخبار: أحدهما: اتجاه من يرى أن الخبر الذي يفيد العلم إنما هو الخبر المتواتر دون الآحاد، وهو اتجاه جمهور المتكلمين وطائفة من الأصوليين والفقهاء. والآخر: اتجاه من يرى أن خبر الواحد يفيد العلم، وهو الذي ذهب إليه جمهور أهل الحديث والفقهاء من الأثريين.

وقد كان لهذين الاتجاهين مردود واضح المعالم في الدراسات النحوية؛ فكان المذهب البصري في اعتماده على ما تواتر من القرآن وما اشتهر من كلام العرب ورفضه الاحتجاج بالقليل والشاذ امتدادا للنظرية الكلامية القائلة بأن خبر الواحد لا يفيد العلم، وقد آثر البصريون اللغة الكثيرة على اللغة القليلة، واعتبروا الكثير الشائع هو الأصل الذي تبنى عليه القاعدة النحوية في حين تعد الظاهرة القليلة عندهم من قبيل الشاذ الذي لا يصح القياس عليه.

ومن قواعد البصريين المعتمدة أن "العمل إنما هو على الأكثر"^(١)، وأن "القليل لا يعتد به"^(٢). وإنما كان القليل غير معتد به؛ لأنه لم يكن عندهم مفيدا

(١) شرح المفصل لابن يعيش ١٥٨/٩.

(٢) الإنصاف للأنباري - المسألة (٩٤) ٦٦٦/٢.

للعلم، أو على الأقل لم يكن في درجة الإفادة له على مستوى النموذج النحوي الكثير.

وكان المذهب الكوفي معبرا عن الاتجاه الأثري الذي يعتمد خبر الأحاد دليلا مفيدا للعلم، وذلك حين قبلوا كل ما جاء عن العرب، واحتجوا به ولو كان قليلا أو شاذا.

ولهذا التشابه بين مذهبي الطائفتين ما يسوغه من الظروف العقلية والاجتماعية؛ فقد كانت البصرة - كما سبق بيانه - ملتقى لكثير من الثقافات الأجنبية، ومناخا ملائما لظهور الفرق الكلامية التي اتخذت من العقل والقياس أداة لها في محاجة الخصوم، الأمر الذي أدى إلى غلبة طابع العقل والقياس على حساب النقل والرواية لدى البصريين.

وكان من آثار هذه النزعة العقلية رفض كثير من الأخبار بحجة أنها من قبيل خبر الأحاد، وهي لا تفيد العلم؛ ومن ثم لا يصح الاحتجاج بها، وقد سبق أن المعتزلة والخوارج والرافضة وأكثر المتكلمين يذهبون إلى أن خبر الواحد العدل لا يوجب العلم^(١)، ومن ثم لا يصح الاحتجاج به في لغة أو عقيدة أو غيرها.

ومن الطبيعي أن يكون النحاة المتكلمون - وهم أكثر نحاة البصرة -^(٢) قد طبقوا هذا المبدأ في دراستهم النحوية مثلما كانوا يطبقونه في دراستهم الكلامية.

وأما الكوفة فقد كانت مهجر كثير من الصحابة، ثم صارت أكبر مدرسة لقراءة القرآن الكريم، وكانت ثقافتها أقرب إلى أن تكون دينية خالصة ليس فيها تأثير بمنطق أو ثقافة وافدة، وقد طبع ذلك كله الثقافة الكوفية بطابع النقل

(١) انظر: الفرق بين الفرق ٣٢٦، والصواعق المرسله ٤٠٦/٢.

(٢) ذكر الخوارزمي أن العراق يحسد على أشياء كثيرة، منها أن الاعتزال بصري. رسائل الخوارزمي

والسماع، وغلب عليها مذهب الفقهاء والمحدثين الذين رأوا الاحتجاج بخبر الواحد، وعدوه دليلاً مفيداً للعلم^(١).

ومن الراجح أن نحاة الكوفة قد استجابوا لنزعتهم الأثرية والسماعية في دراستهم النحوية مثلما كانوا يستجيبون لها في دراستهم الكلامية والفقهيّة. على أن الأثر الأكبر لهذه الفكرة -فكرة التواتر والآحاد- كان قد ظهر في موقف النحاة من الأدلة السماعية: القرآن الكريم وقراءاته، والحديث النبوي، والشعر العربي، وهذا هو مجال الحديث في الصفحات القادمة.

(١) انظر: مدرسة الكوفة للدكتور المخزومي ١٨-٢٢، وبحث الدكتورة خديجة الحديثي عن اللغة والنحو بموسوعة (حضارة العراق) ٧/٢٤٦.

المبحث الرابع

أثر المذهب الكلامي في موقف النحويين من القراءات

يلاحظ أن للنحاة في الاحتجاج بالقراءات موقفين:

أحدهما: موقف المؤيدين لها، وهم هؤلاء الذين يقبلون القراءة مطلقاً، ويحتجون بها في نصره مذاهبهم النحوية، ويبنون عليها كثيراً من أصولهم وأحكامهم، ويمثل هذا الاتجاه أكثر نحاة أهل الكوفة وقلّة من نحاة البصرة.

الثاني: موقف المعارضين لها، وهم هؤلاء الذين يرفضون القراءة أو يصفونها بالشذوذ أو القبح أو الرداءة أو يتخيرون منها ما يوافق أقيستهم، ويمثل هذا الاتجاه أكثر نحاة البصرة مع قلّة من نحاة الكوفة.

ويلاحظ أيضاً أن السمة الغالبة على أصحاب الاتجاه الأول هي طابع الثقافة النقلية والاعتداد بالمأثور، ومن ثمّ مال بعض الباحثين إلى تسميتهم بالأثريين^(١)، كما يلاحظ أن الطابع الغالب على الاتجاه الآخر هو طابع القياس والاعتداد بالعقل، ومن ثمّ مال بعض الباحثين إلى تسميتهم بالقياسيين^(٢).

ويبدو أن مرد الخلاف بين هذين الاتجاهين يكمن في المنهج الفكري العام، ولا نغالي إذا قلنا: بل في المذهب الكلامي الذي يميل إليه كل فريق منهما. ولا مناص من تسليط النظر على هذا المنهج الفكري العام أو المذهب الكلامي إذا أريد تفسيراً مُرضياً لموقف النحاة من القراءات.

(١) انظر: موقف النحاة من القراءات - رسالة دكتوراه بكلية دار العلوم - إعداد د. شعبان صلاح ص (ل).

(٢) انظر: موقف النحاة من القراءات - د. شعبان صلاح ص (ل).

إن الناظر في الدراسات النحوية المعاصرة يلاحظ أن أكثر الباحثين المحدثين يقفون حيال الاتجاه المعارض للقراءات - وهو موقف أكثر النحويين - موقف المتعجب أو المنكر فحسب^(١) لا المفسر، والذين حاولوا تفسير هذه الظاهرة - على قلتهم - فسروها بالتحرز الديني أو المبالغة في الدقة والحذر من جانب البصريين، في مقابل التساهل في طريقة التعقيد والبساطة من جانب الكوفيين، إلى غير ذلك من التفسيرات التي لا طائل تحتها.

ونقصر الحوار في الصفحات الآتية حول تلك النظرة التي حاولت تفسير هذا الموقف المعارض للقراءات بالتحرز الديني.

لقد رأى الدكتور محمد عيد في تفسيره لمعارضة النحاة للقراءات أن الممارسة العملية للشواهد تشير بوضوح إلى أن دارسي اللغة قد صرفوا أنفسهم قصدا عن استقراء النص القرآني لاستخلاص قواعدهم منه، وأن في كتاب سيويه اعتمادا كاملا على الشعر العربي القديم وتغافلا نسبيا عن آيات القرآن والشعر الإسلامي، وأن عدد الآيات لم تزد فيه - وفقا للإحصاءات التي قام بها بعض الدارسين - على ثلاثمائة آية لم يتخذ معظمها مصدرا للدراسة، بل إنها اعتمدت على نصوص أخرى أهمها الشعر، ثم تساق الآيات بعد ذلك فكأنها تساق بهدف التقرير والتوكيد لا الاستشهاد^(٢).

ثم يقرر الدكتور عيد أن هذا الانصراف النسبي عن الاحتجاج بالقراءات نلاحظه في مقتضب المبرد وفي دراسات القرن الرابع، وخاصة عند أبي علي

(١) انظر على سبيل المثال: الدفاع عن القرآن ضد النحويين والمستشرقين للدكتور أحمد مكي الأنصاري ص (ج-هـ)، ومدرسة البصرة النحوية للدكتور عبد الرحمن السيد ٢٣٣.

(٢) انظر في تفاصيل هذا الرأي: الرواية والاستشهاد باللغة ١٢٢، ١٢٣.

الفارسي وابن جنبي، بل نلحظه عند جميع النحاة الذين أتوا بعد هؤلاء باستثناء ابن هشام.

ويذهب صاحب هذا الرأي في تفسير هذا الموقف المعارض للقراءات من جانب النحاة إلى أن السبب في ذلك هو ما أسماه بالتحرز الديني؛ ذلك أن طبيعة التفكير الذي فرض نفسه على دارسي اللغة يحمل بين طياته تعدد الآراء وإعمال الذهن في النص اللغوي، والنص القرآني لا يتحمل ذلك ولا يطيقه، فكان لابد لهم من موقف دراسي يحفظ للقرآن قدسيته الدينية في نفوسهم وفي نفوس غيرهم^(١).

ثم يسوق صاحب هذه النظرة بعض النصوص القديمة التي يرى فيها إشارة إلى هذا المعنى؛ كقول أبي رباح (ت ٣٤٩هـ) عن الأصمعي (ت ٢١٨هـ): "كان الأصمعي مع نصبه كذاباً، وإنما كان يظهر التأله ويترك تفسير ما يسأل عنه من القرآن، ويظهر الكراهة لأن يسأل عن شيء يوافق شيئاً في المصحف، ويصدق فيما يتكذبه، ولينفي التهمة عنه فيما يتخرصه"^(٢).

وكقول الفراء: "اتباع المصحف إذا وجدت له وجهاً من كلام العرب وقراءة القراء أحب إلي من خلافه"^(٣)، وقوله عن أبي عمرو: "كان أبو عمرو بن العلاء يقرأ: "إِنَّ هَذَيْنِ لَسَاجِرَانِ"^(٤)، ولست أجتري على ذلك..."^(٥).

(١) انظر الرواية والاستشهاد باللغة ١٢٦.

(٢) انظر السابق نفسه

(٣) معاني القرآن ١/ ١٨٣.

(٤) سورة طه ٦٣.

(٥) معاني القرآن ١/ ١٨٣.

وكقول ابن جني: "مما يحتمله القياس ولم يرد به السماع كثير، ومن ذلك القراءات التي تؤثر رواية ولا تتجاوز لأنها لم يسمع فيها ذلك"^(١). هذا هو مجمل رأي الدكتور محمد عيد في تفسير موقف النحاة من القراءات، ولدنا على هذا الرأي مجموعة من التعليقات نوردتها فيما يلي:

أولاً: إن اختلاف النحاة في موقفهم من الاحتجاج بالقراءات بين النظر والتطبيق لا يعد اضطراباً ولا مأخذاً يؤاخذون عليه؛ إذ إن الذين نظروا لهذه القضية من ناحية التوجه الفكري هم غير الذين طبقوا، والاضطراب إنما يكون عند اتحاد الاتجاه والمذهب، أما حين تختلف الاتجاهات والمذاهب فيكون من الطبيعي أن تختلف المواقف المنبثقة عنها، وهذه قضية لا يصلح في تفسيرها سوى الاحتكام إلى المنهج الفكري العام الذي كان يتبناه هؤلاء النحاة.

توضيح ذلك أننا نلاحظ أن الذين أكدوا من الناحية النظرية على ضرورة الاحتجاج بالقراءات القرآنية - المتواتر منها والشاذ - يجمعهم كلهم منهج فكري واحد هو المنهج النقلي أو الأثري؛ فالرازي الأشعري^(٢) (ت ٦٠٦هـ)، وأبو حيان^(٣) (ت ٧٤٥هـ)، والسيوطي (ت ٩١١هـ)، وعبد القادر البغدادي^(٤) (ت ١٠٩٣هـ)

(١) الخصائص ١/ ٣٩٨.

(٢) انظر ترجمة الرازي ص ٩٣ من هذا البحث.

(٣) أبو حيان: هو محمد بن يوسف بن علي بن حيان، الإمام أثير الدين، نحوي عصره، ومفسره، ومحدثه، ومقرئه، ومؤرخه، وأديبه، وكان ثبناً صلوقاً سالم العقيدة من البدع الفلسفية والتجسيم، ومال إلى مذهب أهل الظاهر، له: البحر المحيط في التفسير، = والتذليل والتكميل في شرح التسهيل، ومطول الارتشاف، ومختصره، والتجريد لأحكام كتاب سيبويه، وغيرها، ت ٧٤٥هـ انظر: البغية ١/ ٢٨٠-٢٨٢.

(٤) البغدادي: هو عبد القادر بن عمر البغدادي، علامة بالأدب، والتاريخ، والأخبار، واللغة، والنحو، كان يتقن آداب التركية والفارسية، من كتبه: خزنة الأدب، شرح به شواهد شرح الكافية للرضي، وشرح شواهد الشافية، وشرح شواهد المغني، ت ١٠٩٣هـ. انظر: الأعلام ٤/ ٤١.

السُّنِّيُّون - وهم من أبرز الذين اتفقوا على القراءات من الناحية النظرية - ينتمون جميعا إلى مذهب أهل السنة والجماعة الذي يقوم على قاعدة أن النقل أساس العقل. ويؤيد هذا ما نلاحظه من أن أكثر الذين دافعوا عن القراءات واحتجوا بالتواتر منها والشاذ كانوا من ذوي التفسير والفقه والحديث، ومن أصحاب الاتجاه النقلي المحافظ بوجه عام، ومن أشهر هؤلاء غير من ذُكِرَ: ابنُ حزم^(١) (ت ٤٥٦هـ)، وابن المنير السكندري^(٢) (ت ٦٨٣هـ)، والقرطبي^(٣) (٦٧١هـ)، وابن تيمية^(٤) (ت ٧٢٨هـ).

(١) ابن حزم: هو أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري الأندلسي، إمام محدث، وفقه أصولي، قيل: بلغت مصنفاته في مختلف العلوم نحواً من أربعائة مجلد، منها: الإحكام في أصول الأحكام، والمحلى، والفصل في الملل والأهواء والنحل، ت ٤٥٦هـ. انظر: وفيات الأعيان ٣/ ٣٢٥. ويقول ابن حزم: "ولا عجب أعجب ممن إن وجد لامرئ القيس أو لزهير أو لجرير أو الحطيئة... أو لأعرابي أسدي أو سلمى أو تميمي... لفظاً في شعر أو نثر؛ جعله في اللغة، وقطع به، ولم يتعرض فيه... ثم إذا وجد لله ﷻ خالق اللغات وأهلها كلاماً لم يلتفت إليه، ولا جعله حجة، وجعل يصرفه عن وجهه، ويحرفه عن موضعه...". انظر: الفصل ٣/ ٢٣١.

(٢) ابن المنير: هو أحمد بن محمد بن منصور الجذامي الإسكندري المالكي، قاضي الإسكندرية، كان إماماً في النحو، والأدب، والأصول، والتفسير، وله يد طولى في علم البيان والإنشاء، وله من المصنفات: الانتصاف على الكشاف، ت ٦٨٣هـ. انظر: بغية الوعاة ١/ ٣٨٤. ويقول ابن المنير: "وليس غرضنا تصحيح القراءة بقواعد العربية، بل تصحيح قواعد العربية بالقراءة". انظر: الانتصاف على الكشاف ١/ ٤٧١.

(٣) القرطبي: هو أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي الأندلسي، عالم بالتفسير والفقه والعربية، له من المصنفات: الجامع لأحكام القرآن، والتذكرة، ت ٦٧١هـ. انظر: الديباج المذهب ٢/ ٣٠٨، والأعلام ٥/ ٣٢٢.

وفي تفسيره (الجامع): "وإذا ثبت شيء عن النبي ﷺ فمن رد ذلك فقد رد على النبي ﷺ، واستقبح ما قرأ به، وهذا مقام محذور، ولا يقلد فيه أئمة اللغة والنحو، فإن العربية تتلقى من النبي ﷺ، ولا يشك أحد في فصاحته ﷺ". انظر: تفسير القرطبي ٥/ ٢.

(٤) ابن تيمية: هو تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام الحراني الدمشقي الحنبلي، شيخ الإسلام، كان واسع العلم، محيطاً بالمعارف العقلية والنقلية، ت ٧٢٨هـ. انظر: ذيل طبقات الحنابلة ٢/ ٣٨٧، والبدر الطالع ١/ ٦٣.

ومن جهة أخرى نلاحظ أن أكثر الذين تجرأوا على القراءات بالمعارضة والرفض والتدخل والتأويل كانوا من ذوي الثقافة الكلامية والعقلية كالمبرد، وأبي علي الفارسي، والرماني، وابن جنبي، والزجاج، والزنجشيري، والأنباري، والرضي، وغيرهم، وسوف نعرض نماذج من ردود بعض هؤلاء للقراءات القرآنية.

وهكذا يتضح أن النحاة لم يكونوا ذوي منهج فكري واحد، وإنما كان لهم منهجان:

أحدهما: المنهج النقلي.

والآخر: المنهج العقلي.

وقد كانت الغلبة في العصور الأولى لازدهار النحو للاتجاه العقلي، وساعدت على ذلك عدة ظروف سياسية واجتماعية وعقلية لعل من أهمها أن العصر العباسي الأول الذي شهد نهضة العلوم العربية والإسلامية - ومنها النحو - كان عصر اعتزال بطبيعته^(١)، وليس بخاف ما كان يصنعه المأمون (ت ٢١٨هـ) من تأييد لمذهب المعتزلة، وليس بمستبعد أن يكون الخليل وسيبويه قد أدخلوا القياس والعقل في الدرس النحوي مسaire منها للروح العامة التي كانت طاغية في عصرهما، فضلا عن أنها كانا كغيرهما من العلماء غير بعيدين عن الثقافة الكلامية والعقلية التي كانت شائعة في العراق على عهدهما^(٢).

ويقول ابن تيمية: "إن القراءة سنة متبعة، يأخذها الآخر عن الأول، ولكن ليس له أن ينكر على من علم ما لم يعلمه من ذلك". الفتاوى ٣٩٤ / ١٣.

(١) انظر في مناصرة بني العباس للمعتزلة: تاريخ الجهمية والمعتزلة للقاسمي ٦٩-٩٢، وضحي الإسلام للأستاذ أحمد أمين ٣ / ٨٥، وقصة الحضارة لـ "ول ديورانت" ١٣ / ٢٠٠، ١٩٩.

(٢) كان الخليل بن أحمد صديقا لابن المقفع، فقرأ كل ما ترجمه خاصة منطق أرسطوطاليس. انظر: طبقات الزبيدي ٤٠، وتاريخ الفلسفة في الإسلام لـ "دي بور" - ترجمة محمد عبدالمهدي أبو ريذة ٤٥.

وإذ قد تبين أن النحاة لم يكونوا على منهج فكري واحد فكيف يوصف موقفهم بالاضطراب؟

إن الذي نميل إليه أن كل فريق كان متسقا مع منهجه؛ فقول السيوطي: "فكل ما ورد أنه قرئ به جاز الاحتجاج به في العربية سواء كان متواترا أم آحادا أم شاذًا، وقد أطبق الناس على الاحتجاج بالقراءات الشاذة في العربية إذا لم تخالف قياسا معروفا"^(١) ليس إلا تعبيراً عن رأي السيوطي ورأي الأثرين المحافظين من أمثاله، وحكايته الإجماع ليس فيها تصريح بأنه إجماع النحويين فيحمل قوله: "وقد أطبق الناس" على أن المقصود بهم القراء الذين هم أهل الاختصاص في القراءة، أو على الناس المعاصرين له من النحويين وغيرهم من المحدثين والفقهاء والأصوليين ممن يعتد به عند السيوطي.

وأما أصحاب الاتجاه العقلي فإن تصريحاتهم بالطعن على القراء وتلحينهم ورفضهم لكثير من القراءات يتضمن وجهة نظرهم بصورة مجملية، وجدير بالملاحظة أن الموقف المعارض للاحتجاج بالقراءات كان هو الشائع لدى الطبقات الأولى من النحويين، والسبب في ذلك على ما يبدو أن العلوم الكلامية والنزعة العقلية كانت إبان هذه الفترة تعيش أوج ازدهارها، فلما انقضى عهد الاعتزال وانحسرت النزعة الكلامية عاد الاتجاه المحافظ إلى الظهور على المستوى الرسمي، وغلب على شتى مجالات الدرس في الأقطار الإسلامية، وانعكس أثره على المدارس النحوية المتأخرة في مصر والشام والأندلس التي كانت تنهج المنهج النقلي المحافظ^(٢).

وكان الخليل ممن خاض في الكلام والجدل. انظر: التنبيه على حدوث التصحيف لحمزة بن الحسن الأصفهاني - ورقة ١٢٣.

(١) الاقتراح ٤٨.

(٢) قال الأستاذ أحمد أمين: "وقد كان للمعتزلة أثر كبير في القياس في اللغة؛ يظهر في قولهم بأن اللغة اصطلاحية من وضع البشر لا توفيقية، كما يظهر في تحرر الجاحظ وأمثاله من المعتزلة في

وأما ما ذكره الدكتور محمد عيد من أن النحاة انصرفوا جميعا عن استقراء النص القرآني لاستنباط قواعدهم محتجا بها في كتاب سيبويه من اعتماد كامل على الشعر العربي القديم وتغافل نسبي لآيات القرآن - فغير مسلم؛ فالذي يطالع الكتب النحوية المؤلفة منذ كَتَبَ سيبويه كتابه وحتى عصر النحاة المتأخرين يجد اعتمادا غير قليل على القرآن الكريم وقراءاته في الاستشهاد وفي استنباط القواعد، فأما سيبويه فلا نسلم أن نسبة الآيات الثلاثمائة التي استشهد بها قليلة؛ فإن نصوص القرآن كلها بالنسبة إلى نصوص الشعر العربي القديم قليلة، ومن الطبيعي أن تسفر نتائج الاستقراء الصحيح عن كثرة شواهد الشعر عن شواهد القرآن لكثرة النصوص الشعرية، ولو عكس الأمر فكثرت الشواهد القرآنية عن شواهد الشعر لأنهم استقراء النحاة بالنقص وعدم التوازن. لأنهم أرادوا التععيد للغة العرب جميعا وليس لغة القرآن فقط .

وأما القول بأن هذه الآيات لم تكن مصدرا للدراسة وإنما سيقت لمجرد التقرير والتأكيد على القواعد المستنبطة من نصوص أخرى فغير مقنع أيضا، فقد كان سيبويه يؤيد كثيرا من القراءات، وينص على أن القراءة سنة لا تخالف؛ فهو يقول عن قراءة عيسى بن عمر لقوله ﷻ: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾^(١)، «الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي»^(٢): "وهو -أي النصب- في العربية على ما ذكرت لك من القوة، ولكن أبت العامة إلا القراءة بالرفع"^(٣).

تشقيقهم الكلام واستعمالهم للمولد من الألفاظ والأعجمي، وكما يظهر أيضا في أن زعيمي مدرسة القياس في اللغة - وهما أبو علي الفارسي وابن جني - كانا من المعتزلة.. فلما ذهبت دولتهم غلبت دولة المحافظين في اللغة كما هو الشأن في كل علم". انظر: مدرسة القياس في اللغة - مجلة مجمع اللغة العربية ١٩٤٩ العدد ٧/٣٥٥.

(١) سورة المائدة ٣٨.

(٢) سورة النور ٢.

(٣) الكتاب ١/ ٧٢.

وفي موضع آخر يقول: "وأما قوله ﷺ: ﴿إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾^(١) فإنها هو على حد قوله: "زيدا ضربته"، وهو عربي كثير، وقد قرأ بعضهم: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ﴾^(٢) إلا أن القراءة لا تخالف؛ لأن القراءة سنة^(٣).

وأما مقتضب المبرد ودراسات كل من الفارسي وابن جني فليس بصحيح أنها تغافلت النص القرآني تماما؛ فقد استشهد المبرد في كتابه "المقتضب" بآيات القرآن في نحو ستائة وأربعة وعشرين موضعا، واستشهد الفارسي في كتابه "البغداديات" بها في نحو مائتين وواحد وأربعين موضعا، ولكن من الحق أن نقرر أن هؤلاء الثلاثة كانوا من أصحاب الثقافة الكلامية، وقد كان أبو علي وتلميذه ابن جني من المعتزلة، وقد مر بيان أن المعتزلة كانوا يغلبون العقل على النقل ويقدمون القياس على السماع، فإن كان هؤلاء قد ردوا بعض القراءات أو ضعفوها فما فعلوا ذلك إلا تطبيقا لمنهجهم الفكري العام الذي لا يرى غضاضة في تسليط العقل على النص القرآني بالتحسين والتقييح؛ إذ يعتنق المعتزلة فكرة أن القرآن مخلوق، ومن ثم يجري عليه ما يجري على سائر المخلوقات من الصفات.

وأما القول بأن النحاة جميعا انصرفوا عن القرآن ماعدا ابن هشام ففيه بُعد؛ واتهام للنحاة بما ليس فيهم فهذا هو الذي كتب النحو تفيض بالشواهد من القرآن وقراءاته سواء في ذلك قديمها وحديثها، وإذا صح ذلك بالنسبة للنحاة المتكلمين أو المعتزلة فلا نحسبه يصح بالنسبة للنحاة من الكوفيين والأثريين^(٤) والمتأخرين الذين كانوا

(١) سورة القمر ٤٩.

(٢) سورة فصلت ١٧.

(٣) الكتاب ١/١٤٨.

(٤) انظر في اعتماد الكوفيين في بناء نحوهم على القراءات: مدرسة الكوفة للدكتور المخزومي ٣٣٧-

٣٤٥، والكوفيون والقراءات للدكتور حازم الحلي ٣٧، ٣٨.

يستشهدون بقراءات القرآن متواترها وشاذها، وبينون عليها كثيرا من أصولهم وقواعدهم.

على أن القضية الهامة التي يثيرها كلام الدكتور محمد عيد هو تفسيره هذا الموقف المعارض للقراءات بالتحرز الديني.

والمفهوم من لفظ "التحرز" - كما أوضح صاحب هذا الرأي - هو الشعور بالخرج أمام نصوص القرآن، وهو موقف سلبي لا يعني أكثر من التوقف عن القول في القرآن برأي أو توجيه، والحق أن الممارسة العملية للنحاة من خلال نصوص القرآن وقراءاته لا تكاد تشعر بشيء من ذلك التحرز أو التخرج، بل هي تشعر بعكس ذلك تماما، وهو أن النحاة كانوا شديدي الجراءة على القرآن وقراءاته، ولم يتحرز أكثرهم عن تقليب تراكيب الآيات على جميع الأوجه الإعرابية الممكنة، وعن إبداء الرأي وإعمال الذهن في النص القرآني، بل في بعض الأحيان كانوا يلحنون القارئ ويصفون قراءته بالضعف أو الشذوذ أو الرداءة، والمتورع منهم من كان يلجأ إلى تأويل الآية بما يتفق وقواعده دونما تضعيف أو تقييح.

فأين إذن هذا التحرز الديني؟ وأين تنزيه القرآن عن إعمال الذهن وتعدد الآراء وغير ذلك مما تقضيه طبيعة التفكير النحوي؟

لقد غلط البصريون ابن عامر في قراءته^(١) قوله ﷻ: ﴿وَكَذَلِكَ زَيْنَ لِكَثِيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَاءَهُمْ﴾^(٢) بنصب "أَوْلَادَهُمْ" وخفض "شُرَكَاءَهُمْ"؛ لأنه فصل بين المصدر المضاف إلى الفاعل بالمفعول، فقد منع ذلك جمهور البصريين ورموا ابن عامر بالجهل بأصول العربية.

(١) انظر: النشر ١/٢٦٣، والكشف ١/٤٥٣، والإتحاف ٢/٣٢، وإيراز المعاني ٣١٥.

(٢) سورة الأنعام ١٣٧.

وضعت البصريون قراءة حمزة (ت ١٥٦هـ) قوله ﷺ: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ﴾^(١) بخفض "الأرحام"؛ لأنه عطف على الضمير المخفوض دون إعادة الخافض، وغلا المبرد فقال: "لا تحمل القراءة بها"، ومنع جمهورهم استنادًا إليها العطف على الضمير دون إعادة الخافض، وأولوا الآية لتتفق مع ما أجمعوا عليه فحملوها على وجهين:

الأول: أن الأرحام مجرور بالقسم، وجواب القسم قوله ﷺ: ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾.

الثاني: أن الأرحام مجرور بباء مقدره، والتقدير "وبالأرحام" فحذفت لدلالة الأولى عليها^(٢).

ووصف البصريون بالشذوذ قراءة هارون القارئ ومعاذ الهراء (ت ١٨٧هـ) ورواية يعقوب (ت ٢٠٥هـ) لقوله ﷺ: ﴿ثُمَّ لَنَنْزِعَنَّ مِنْ كُلِّ شِيعَةٍ أَيُّهُمْ أَشَدُّ عَلَى الرَّحْمَنِ عِتِيًّا﴾^(٣) بالنصب على أن "أيا" معربة.

قال الأنباري: "أما احتجاجهم -أي الكوفيين- بقراءة من قرأ ﴿ثُمَّ لَنَنْزِعَنَّ مِنْ كُلِّ شِيعَةٍ أَيُّهُمْ أَشَدُّ عَلَى الرَّحْمَنِ عِتِيًّا﴾ بالنصب فهي شاذة جاءت على لغة شاذة لبعض العرب"^(٤).

(١) سورة النساء ١، وانظر: البحر المحيط ٣/١٥٧، والإتحاف ١/٥٠١، والكشف ١/٣٧٥، والسبعة لابن مجاهد ٢٢٦.

(٢) شرح المفصل ٣/٧٨، والإنصاف (المسألة ٦٥) ٢/٤٦٧.

(٣) سورة مريم ٦٩، وانظر في تخريج القراءة: البحر المحيط ٦/٢٠٩.

(٤) الإنصاف (المسألة ١٠٢) ٢/٧١٤.

هذه النصوص وغيرها مما تعجج به كتب النحو تؤكد ما سبق تقريره من وجود منهجين في التعامل مع القراءات: منهج المعارضين وهم أصحاب الاتجاه الكلامي، ومنهج المؤيدين وهم أصحاب الاتجاه الأثري.

كما أنها تؤكد أيضا أن موقف النحاة من القراءات لم يكن انصرافا عن الاحتجاج، كما أنه لم يكن متأثرا بما كان يشعر به هؤلاء النحاة من تحرز ديني.

وأما الاحتجاج بما ذكره أبو رياش عن الأصمعي فبغض النظر عن المبالغة الواضحة من هذا النص في وصف الأصمعي بالكذب - وهو الذي قيل عنه:

"وكان الأصمعي صدوقا في الحديث..."^(١) ، وبغض النظر عن احتمال أن

يكون هذا من قده الأقران في بعضهم - وهو مرفوض في قواعد الجراح

والتعديل^(٢) -، ومع التسليم بصحة مضمون هذا الكلام عن الأصمعي - ولا

نحسبه يصح^(٣) -؛ فليس فيه دليل على ما نحن بصدده، وإنما فيه دلالة على أن

تحرز الأصمعي هذا ليس تحرزا في الحقيقة، وإنما هو كذب ورياء وتظاهر

بالتحرز، وتظاهر في كراهة أن يسأل عن شيء يوافق شيئا في المصحف؛ فكيف

يستدل بمثل هذا النص على قضية التحرز وهو إنما يدل على عدم التحرز؟

إن الذي يبدو أن هذا حجة للرأي القائل بأن النحاة لم يكونوا متحرزين عن

توجيه القرآن بالأوجه الإعرابية المختلفة. على أن في هذا النص إشارة إلى قضية

(١) انظر: بغية الرعاة ١١٢/٢.

(٢) أجمع المحدثون على عدم قبول قول الأقران بعضهم في بعض، قال ابن عبد البر: "عن ابن عباس

" قال: "استمعوا علم العلماء ولا تصدقوا بعضهم على بعض، والذي نفسي بيده لهم أشد تغائرا

من التيوس في زربها"... . جامع بيان العلم وفضله ١٨٥/٢.

(٣) أكثر ابن جنبي من الثناء على الأصمعي، ووصفه بأنه صناجة الرواة والنقلة، إليه عطف الأعباء

والثقلة، ورد على ما نسب إليه من الكذب بقوله: "فأما إسفاف من لا علم له وقول من لا مسكة

به إن الأصمعي يزيد في كلام العرب ويفعل كذا ويقول كذا؛ فكلام معفو عنه غير معبوء به...

إلخ". الخصائص ٣/٣١٤.

أخرى غير قضية تحرز النحويين، وهو تحرز المفسرين، وقد كان الأصمعي من أصحاب المعاني كثير التفسير لغريب الشعر والقرآن والحديث، وقد كان -كما ذكر السيرافي عنه-: "يتوقى تفسير شيء من القرآن والحديث على طريق اللغة"^(١)، عملاً بما جاء في الخبر: "مَنْ قَالَ فِي كِتَابِ اللَّهِ ﷻ بِرَأْيِهِ فَأَصَابَ فَقَدْ أَخْطَأَ"^(٢)، وقد كانت هذه سمة لدى كثير من العلماء والمفسرين.

وأما ما ذكره الفراء من استحبابه للوجه أو القراءة التي توافق المصحف دون ما يخالفه؛ فقد نص أئمة القراء على أن القراءة المتواترة إذا ثبتت لا يحتاج فيها إلى الركنين الأخيرين من الرسم وموافقة العربية؛ إذ ما ثبت من أحرف الخلاف متواتر عن النبي ﷺ وجب قبوله، وقطع بكونه قرآناً سواء وافق الرسم أم خالفه^(٣).

على أن أهل القراءة قد فرقوا بين نوعين من الخلاف في رسم المصحف: خلاف قريب يرجع إلى معنى واحد، وتمثبه صحة القراءة وشهرتها وتلقيها بالقبول، وهذا الخلاف يغتفر، وخلاف آخر يكون بزيادة كلمة ونقصائها وتقديمها وتأخيرها، حتى ولو كانت حرفاً واحداً من حروف المعاني فإن حكمه في حكم الكلمة لا يسوغ مخالفة الرسم فيه، وهذا هو الحد الفاصل في حقيقة اتباع الرسم ومخالفته"^(٤).

(١) أخبار النحويين البصريين ٦٠.

(٢) رواه أبو داود (٢٤) كتاب العلم، و(٥) باب الكلام في كتاب الله بغير علم - حديث ٣٦٥٢ عن جندب.

(٣) النشر ١/١٣، وانظر: الإتيان للسيوطي ١/١٠١.

(٤) انظر النشر ١/١١٢، ١١٣.

وأما قوله عن أبي عمرو بن العلاء: "كان أبو عمرو يقرأ: "إِنَّ هَذَيْنِ لَسَاحِرَانِ"^(١)، ولست أجتري على ذلك؛ فهذه جراءة منه، وغمط لحق أبي عمرو أحد القراء السبعة المشهورين وإمام أهل البصرة في القراءات^(٢)، وكان القراء قد حسب أن أبا عمرو قرأ ما قرأ اجتهدا منه دون استناد إلى رواية موثوق بها. وقد قال أبو عبيدة (ت ٢٠٩هـ): "أبو عمرو أعلم الناس بالقراءات والعربية"^(٣)، وقال الذهبي (ت ٧٤٨هـ) عنه: "صدوق حجة في القراءات"^(٤)، وهذه القراءات السبعة قرأ بها أيضا عائشة (ت ٥٤هـ)، وسعيد ابن جبير (ت ٥٩هـ)، والنخعي (ت ٩٦هـ)، والحسن البصري (ت ١١٠هـ)، والجحدري (ت ١٢٨هـ)، والأعمش (ت ١٤٨هـ)^(٥).

ومما يسترعي النظر أن القراء قد هاجم هذه القراءة - كما هاجمها غيره من النحويين - مع كونها موافقة لقواعد العربية؛ ففيها "إَنَّ" مشددة النون، و"هذين" بالياء بدل الألف على القاعدة في عمل "إَنَّ". وهاجم النحاة أيضا قراءة الألف "إَنَّ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ"^(٦) مع تشديد النون، وهي مخالفة للمشهور من قواعد العربية.

(١) سورة طه ٦٣.

(٢) بغية الوعاة ٢/ ٢٣١.

(٣) بغية الوعاة ٢/ ٢٣١.

(٤) السابق نفسه.

(٥) انظر: البحر المحيط ٦/ ٢٥٥، والإتحاف ٢/ ٢٤٨، ٢٤٩.

(٦) انظر: النشر في القراءات العشر ٣٢١.

لقد شارك الفراء نحاة البصرة في مهاجمة القراء، ورد قراءاتهم، ووصفها بالقبح والضعف وغير ذلك^(١).

وإذا كان هذا هو موقف الفراء - وهو موقف غير المتحيز - فكيف يستدل بقوله: "اتباع المصحف إذا وجدت له وجها من كلام العرب وقراءة القراء أحب إليّ من خلافه" على تحيز النحاة عن الاحتجاج بنص القرآن؟! وأما قول ابن جنبي: "ومما يحتمله القياس ولم يرد به السماع كثير، ومن ذلك القراءات التي تُؤثّر رواية ولا تتجاوز؛ لأنها لم يسمع فيها ذلك... إلخ"^(٢) ففيه حقا تحيز، ولكن ليس عن الاحتجاج بالقرآن وقراءاته؛ فقد كان ابن جنبي يحتاج كثيرا بالقراءات والقرآن، وإنما فيه تحيز عن تغيير نص القرآن أو تجاوزه إلى أوجه إعرابية على غير المسموع بحجة جواز ذلك في القياس، وقد مثل ابن جنبي لذلك بقول الله ﷻ: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾^(٣) فالسنة المأخوذ بها في ذلك إتباع الصفتين إعراب اسم الله ﷻ، والقياس يبيح أشياء فيها وإن لم يكن سبيل إلى استعمال شيء منها، فهناك أوجه إعرابية على غير المقروء به لا يشك أحد في حسنها كأن يقرأ: "بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ" برفع الصفتين جميعا على المدح، ويجوز: "الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ" برفع الأول ونصب الثاني، ويجوز: "الرَّحْمَنَ الرَّحِيمُ" بنصب الأول ورفع الثاني، وكل ذلك على وجه المدح..."^(٤).

(١) من نماذج رد الفراء للقراءات قوله عن قراءة الحسن البصري: "ومما أوهموا فيه قوله: "وَمَا تَنزَلَتْ بِهِ السَّيَّاطُونَ". معاني القرآن ٧٦/٢، وقوله عن قراءة ابن عامر: "وليس قول من قال: "مُخْلِيفَ وَعَدِهِ رُسُلُهُ" ولا "رُؤَيْنَ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتْلُ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَائِهِمْ" بشيء". معاني القرآن ٨١/٢، وانظر: الكوفيون والقراءات للدكتور حازم الحلي ٥٣، ٥٤.

(٢) الخصائص ٣٩٩/١.

(٣) سورة الفاتحة ١، وسورة النمل ٣٠.

(٤) انظر: الخصائص ٣٩٩/١.

وهكذا يرفض ابن جنبي جميع هذه الاحتمالات الإعرابية على حسنها من جهة المعنى والقياس لكونها لم ترد في السماع، وهذا مما لا خلاف عليه بين العلماء، وابن جنبي هنا لا يرفض الاحتجاج بالقراءات، ولا يرفض تعدد الآراء، ولا إعمال الذهن، وكيف وهو المُبَرِّزُ في استكناه أسرار اللغة والغوص وراء دقائقها وعجائبها؟!

وليس كلامه مشعرا بشيء من تحرز عن الاحتجاج بالقراءات، كيف وقد شارك أصحابه البصريين في الهجوم على القراء ورفض قراءاتهم ووصفها بالضعف والشذوذ ونحو ذلك؟^(١) وما أبعد هذا عن موقف المتحرز المتحرج!



(١) من نماذج مهاجمة ابن جنبي للقراء وقراءاتهم ما جاء في شرحه لتصريف المازني عند الحديث عن همز "معائش"؛ حيث قال: "بينما يجوز مثل هذا الغلط عندهم لما يستهويهم من الشبهة؛ لأنهم ليس لهم قياس يستعصمون به، وإنما يخلدون إلى طبائعهم". شرح تصريف المازني ١٩٨، وقوله في تعليقه على قراءة أبي عمرو "فَتَوَبُّوا إِلَى بَارئِكُمْ" بتسكين الهمزة: "والذي رواه صاحب الكتاب -يعني سيبويه- اختلاس هذه الحركة لا حذفها البتة، وهو أضبط لهذا الأمر لغيره من القراء الذين رووه ساكنا، ولم يؤت القوم في ذلك من ضعف أمانة، بينما أتوا من ضعف دراية". الخصائص ٧٤ / ١. وهذه القراءة التي رفضها ابن جنبي من القراءات السبعة المتواترة كما في غيث النفع ٣٨، وشرح الشاطبية لابن القاصح ١٥٥.

ترجيح قراءة غير متواترة نصرة للمذهب الكلامي

وثمة مظهر آخر من مظاهر معارضة النحاة العقلانيين للقراءات يتمثل في ترجيح بعض القراءات غير المتواترة على القراءات المتواترة نصرة للمذهب الكلامي.

من ذلك اختيار المعتزلة لقراءة أبي السمال: "إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدْرٍ"^(١) برفع "كُلُّ" - وهي قراءة شاذة^(٢) - لموافقها لعقيدتهم في إثبات خالق غير الله، فالمعنى على هذه القراءة: إنا كلُّ شيءٍ مخلوقٍ لنا بقدر، وهو يفهم وجود مخلوق لغير الله ليس بقدر، وموضع "خَلَقْنَاهُ" على هذه القراءة نعت لـ "شَيْءٍ"، وخبر "كُلُّ" شبه الجملة "بِقَدْرٍ"^(٣).

يقول مكِّي بن أبي طالب (ت ٤٣٧هـ) في إعرابه لهذه الآية: "قوله ﷻ: ﴿إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدْرٍ﴾ كان الاختيار على أصول البصريين رفع "كُلُّ"، كما أن الاختيار عندهم في قولك: "زيدٌ أكرمته" الرفع، والاختيار عند الكوفيين النصب فيه، بخلاف قولنا: "زيدٌ أكرمته"؛ لأنه قد تقدم في الآية شيء قد عمل فيها بعده وهو "إِنَّ"، فالاختيار عندهم النصب فيه، وقد أجمع القراء على النصب في "كل" على الاختيار فيه عند الكوفيين، ليدل ذلك على عموم الأشياء المخلوقات أنها لله ﷻ بخلاف ما قاله أهل الزيغ إن ثم مخلوقات لغير الله - تعالى الله عن ذلك -، وقوله ﷻ: ﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾^(٤) يرد قولهم^(٥).

(١) سورة القمر ٤٩.

(٢) مختصر شواذ القرآن لابن خالويه ١٤٨، والبحر المحيط ٨/١٨٣.

(٣) مشكل إعراب القرآن ٢/٣٤٠.

(٤) سورة الرعد ١٦، وسورة غافر ٦٢.

(٥) مشكل إعراب القرآن ٢/٣٤٠.

وقد ذهب ابن جنبي في "المحتسب" إلى أن الرفع أقوى من النصب، وهو ما يتفق مع مذهبه الاعتزالي.

يقول ابن جنبي: "الرفع هنا -يعني في قوله ﷺ: «إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ»- أقوى من النصب، وإن كانت الجماعة على النصب؛ وذلك أنه من مواضع الابتداء، فهو كقولك: "زيد ضربته"، وهو مذهب صاحب "الكتاب"^(١) والجماعة، وذلك لأنها جملة وقعت في الأصل خبراً عن مبتدأ في قولك: نحن كل شيء خلقناه بقدر، فهو كقولك: "هند زيد ضربها"، ثم تدخل "إن" فتنصب الاسم، فبقي الخبر على تركيبه الذي كان عليه من كونه جملة من مبتدأ وخبر"^(٢). وقد اختار محمد بن يزيد المبرد قراءة النصب، وقال: "الفعل متظرب بعد "إننا"، فلما دل عليه ما قبله حسن إضماره". قال ابن جنبي: "وهذا ليس بشيء؛ لأن الأصل في خبر المبتدأ أن يكون اسماً لا فعلاً، خبراً منفرداً؛ فما معنى توقع الفعل هنا؟! وخبر "إن" وأخواتها كأخبار المبتدأ"^(٣).

وقد نقل الطبرسي^(٤) (ت ٥٥٢هـ) -من علماء الإمامية - كلام ابن جنبي ورده على محمد بن يزيد المبرد، وسكت عن توجيه قراءة النصب بشيء^(٥)، ومعروف ما بين الاعتزال والتشيع من صلوات وانفاق حتى في الأصول الخمسة التي قررها المعتزلة^(٦).

(١) الكتاب ١/ ٧٤.

(٢) المحتسب ٢/ ٣٠٠.

(٣) المحتسب ٢/ ٣٠٠.

(٤) الطبرسي: الفضل بن الحسن بن الفضل الطبرسي، أمين الدين أبو علي، مفسر محقق لغوي، من أجلاء الإمامية، نسبته إلى طبرستان، له: مجمع البيان في تفسير القرآن والفرقان، ت ٥٤٨هـ. انظر: روضات الجنات ٥١٢، والأعلام ٥/ ١٤٨.

(٥) انظر: مجمع البيان في تفسير القرآن ٩/ ١٩٣.

(٦) جاء في حواشي العقائد العضدية: "الشيعة توافق المعتزلة في أكثر الأصول، ولا تخالفها إلا في مسائل قليلة أكثرها يتعلق بالإمامة، وهي بالفروع أشبه". حواشي العضدية ١/ ٤١.

ونقل أبو حيان الأندلسي الخلاف بين أهل السنة والمعتزلة في هذه الآية قال: "فأهل السنة يقولون: كل شيء فهو مخلوق لله ﷻ بقدره، دليله قراءة النصب؛ لأنه لا يفسر في مثل هذا التركيب إلا ما يصح أن يكون خبرا لوقوع الأول على الابتداء، وقالت القدرية: القراءة برفع "كل"، و"خلقناه" في موضع الصفة لـ "كل"، أي أنّ أمرنا أو شأننا "كل شيء خلقناه فهو بقدر"، أو بمقدارٍ على حد ما في هيئته وزمنه وغير ذلك^(١)

وأيد الرضي كلا الوجهين الرفع والنصب، وذكر أن المعنى عليهما لا يتفاوت "لأن مراده ﷻ بـ "كل شيء" كل مخلوق سواء نصبت "كل" أو رفعت، وسواء جعلت "خلقناه" صفة مع الرفع أو خبرا عنه، وذلك أن "خلقنا كل شيء بقدر" لا يريد ﷻ به خلقنا كل ما يقع عليه اسم شيء؛ لأنه ﷻ لم يخلق جميع الممكنات غير المتناهية، واسم الشيء يقع على كل منها، وحينئذ نقول: إن معنى "كل شيء خلقناه بقدر" على أن "خلقناه" هو الخبر: كل مخلوق مخلوقٌ بقدر، وعلى أن "خلقناه" صفة: كل شيء مخلوقٌ كائنٌ بقدر، والمعنيان واحد؛ إذ لفظ "كل" في الآية مختص بالمخلوقات سواء كان "خلقناه" صفة له أو خبرا"^(٢).

وواضح أن الرضي هنا يرتكز في إعراب الآية على مقولات علم الكلام من تقسيم الأشياء إلى واجبة وممكنة ومستحيلة، ومتناهية وغير متناهية، وقد يرد على ذلك بأن القرآن الكريم إنما نزل باللغة التي تعارف عليها العرب، لا باللغة التي اصطلح عليها المتكلمون، ومن ثم فليس بمسلم صرفه معنى الشيء إلى ما ذكره.

(١) البحر المحيط ٣/١٨٣.

(٢) شرح الكافية للرضي ١/١٧٥.

وقد ذكر الألويسي تعقيباً على الرضي أن لقائل أن يقول: إذا جعلنا "خلقناه" صفة كان المعنى: كل مخلوق متصف بأنه مخلوقنا كائنٌ بقدر، وعلى هذا لا يمتنع نظراً إلى هذا المعنى أن يكون هناك مخلوقات غير متصفة بتلك الصفات فلا تندرج تحت الحكم، وأما إذا جعلناه خبراً أو نصبنا "كل شيء" فلا مجال لهذا الاحتمال نظراً إلى نفس المعنى المفهوم من الكلام؛ فقد اختلف المعنيان قطعاً، ولا يجديه نفعاً أن كل مخلوق متصف بتلك الصفة في الواقع؛ لأنه إنما يفهم من خارج الكلام، ولا شك أن المقصود ذلك المعنى الذي لا احتمال فيه. قال الألويسي^(١): "ولكون النصب نصاً في المقصود اتفقت القراءات المتواترة عليه مع احتياجه إلى التقدير، وبذلك يترجح على الرفع الموهوم بخلافه وإن لم يحتاج إليه"^(٢).

وهكذا يتضح أن المذهب الكلامي هو الأساس الذي تعرض عليه نصوص القراءات عند أصحاب الفرق الكلامية؛ فما وافق منها المذهب كان هو المختار، وما خالفه كان هو المردود.

هذا وقد استحوذت هذه المسألة التي تضمنتها آية سورة القمر السابقة على اهتمام كثير من النحويين، فقعدوا لها ضمن أحكام باب الاشتغال قاعدة في ترجيح النصب على الرفع، وذلك إذا كان الرفع موهماً وصفاً مخللاً بالمقصود والنصب نصاً في المقصود^(٣) كما في هذه الآية.

(١) الألويسي: هو محمود بن عبد الله الحسيني الألويسي، شهاب الدين أبو الثناء، مفسر محدث أديب من المجددين، من أهل بغداد مولده ووفاته فيها، كان سلفي الاعتقاد مجتهداً، له: تفسير روح المعاني، وحاشية على شرح القطر في النحو، والرسالة اللاهوتية، ت ١٢٧هـ. انظر: الأعلام ١٧٦/٧.

(٢) روح المعاني ٢٧/٨١، ٨٢.

(٣) انظر: الكتاب ٧٤/١، والبيان في إعراب غريب القرآن ٤٠٦/٢، والبيان ١٠٩٦/٢، والأشمونى ٨٠/٢، والفوائد الضيائية ٣٥٨/١.

قال الأشموني في قوله ﷻ: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾: "النصب نص في عموم خلق الأشياء خيرا وشرها بقدر، وهو المقصود، وفي الرفع إيهام كون الفعل وصفا مخصصا و"بقدر" هو الخبر، وليس المقصود إيهامه وجود شيء لا بقدر لكونه غير مخلوق..."^(١).

ومن القراءات الشاذة التي اعتمد عليها بعض المعتزلة في تقرير مذهبهم قراءة يحيى بن وثاب قوله ﷻ: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا نُطَمِّلُ لَهُمْ خَذِرًا لِّأَنفُسِهِمْ إِنَّمَا نُطَمِّلُ لَهُمْ لِيَزْدَادُوا إِثْمًا وَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾^(٢) بكسر "إنما" الأولى وفتح الثانية، فقد استعان بها الزمخشري في تقرير مذهبه في الصلاح والأصلح ونفي إملاء الله للكفار من أجل الازدياد في الإثم والتعذيب، فقال: "وقوله ﷻ: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا نُطَمِّلُ لَهُمْ خَذِرًا لِّأَنفُسِهِمْ﴾ اعتراض بين الفعل ومعمولة، ومعناه أن إملأنا خير لأنفسهم إن عملوا فيه وعرفوا إنعام الله عليهم بتفسيح المدة وترك المعاجلة بالعقوبة، فإن قلت: فما معنى قوله: ﴿وَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾ على هذه القراءة؟ - يعني قراءة يحيى بن وثاب - قلت: معناه: ولا تحسبوا أن إملأنا لزيادة الإثم والتعذيب، والواو للحال، كأنه قيل: ليزدادوا إثما معدا لهم عذاب مهين"^(٣).

ويعبر أبو حيان عن وجهة نظر أهل السنة في رده على الزمخشري بقوله: "والذين نقلوا قراءة يحيى لم يذكروا أن أحدا قرأ الثانية بالفتح إلا هو"^(٤)، إنما

(١) الأشموني ٢/ ٨٠.

(٢) سورة آل عمران ١٧٨، وانظر: مختصر في شواذ القرآن لابن خالويه ٢٣، والتبيان للعكبري ٣١٣/١.

(٣) الكشاف ١/ ٤٨٣.

(٤) قال ابن خالويه: " (إنما نملئ) بكسر الهمزة الأولى، والفتح في (أنما نملئ) الثانية: يحيى بن وثاب". مختصر في شواذ القرآن ٢٣.

ذكروا أنه قرأ الأولى بالكسر، ولكن الزمخشري من ولوعه بنصرة مذهبه يروم
وَكَلَّ كل شيء إليه، ولما قرر في هذه القراءة أن المعنى على نهي الكافر أن يحسب
أنها يملي الله زيادة الإثم، وأنه إنما يملي لأجل الخير؛ كان قوله: ﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ
مُّهِينٌ﴾ يدفع هذا التفسير، فخرج ذلك على أن الواو للحال حتى يزول هذا
التدافع الذي بين هذه القراءة وبين ظاهر آخر الآية^(١).

(١) البحر المحيط ٣/١٢٤.

المبحث الخامس

أثر المذهب الكلامي في الموقف النحوي من الحديث النبوي

لا تزال قضية الاستشهاد بالحديث النبوي من القضايا التي لم يحسم فيها برأي قاطع، فليس لدينا حتى الآن تفسير مقنع لترك النحاة الاستشهاد بالحديث. ويزيد الأمر صعوبة أن نرى الكوفيين - وهم أهل الرواية والثقافة الدينية الخالصة - يشاركون البصريين في الإقلال من الاحتجاج بالحديث على الرغم من مخالفتهم إياهم في قضايا أخرى شبيهة بهذه القضية؛ كالاحتجاج بالقراءات والشعر العربي.

وقد ذكر أبو حيان أن الواضعين الأولين لعلم النحو المستقرئين للأحكام من لسان العرب كأبي عمرو بن العلاء وعيسى بن عمر (ت ١٤٩هـ) والخليل وسيبويه من أئمة البصريين، والكسائي والفراء وعلى بن المبارك الأحمر (ت ١٩٤هـ) وهشام الضرير (ت ٢٠٩هـ) من أئمة الكوفيين؛ لم يفعلوا ذلك - يعني الإكثار من الاحتجاج بالحديث -، وتبعهم على هذا المسلك المتأخرون من الفريقين وغيرهم من نحاة الأقاليم كنحاة بغداد وأهل الأندلس^(١)، وذكر أبو حيان في تعليل هذا المسلك أمرين:

أحدهما: أن الرواة جوّزوا النقل بالمعنى؛ فالقصة الواحدة تدور على السنة الرواة بألفاظ مختلفة، ويعيد أن يكون الرسول ﷺ قد نطق بهذه الألفاظ كلها.

الثاني: وقوع اللحن كثيرا فيما روي من الحديث لكون كثير من رواة غير عرب بالطبع.

(١) انظر: التذييل والتكميل لأبي حيان، مخطوط بدار الكتب المصرية، الجزء الخامس - ورقة ١٦٩

(١) برقم ٦٢ نحو.

وهذان التعليان قد ذكرهما ابن الضائع (ت ٦٨٠هـ) شيخ أبي حيان من قبل^(١)، وهما على ما يبدو من استنباطاتها؛ إذ لم ينص عليهما أحد من المتقدمين غيرهما.

وعلى أي فكلام أبي حيان السابق يكشف عن وجهة نظر الذين يمنعون الاحتجاج بالحديث، كما أنه يقدم لنا تفسيراً لهذه الوجة وذلك الموقف. وقد أجاب الذين يرون الاحتجاج بالحديث على السبب الأول وهو تجويز الرواية بالمعنى -على تقدير صحته- بأن ذلك إنما كان في الصدر الأول قبل تدوين الحديث وقبل فساد اللغة، وأن غايته تبديل لفظ بلفظ يصح الاحتجاج به، على أن اليقين ليس بشرط في ذلك بل يكفي غلبة الظن^(٢).

وقد وضع المحدثون شروطاً للرواية بالمعنى، واتفقوا على أن الأولى إيراد الحديث بلفظه دون التصرف فيه، إلا أنه قد يضطر في بعض المواضع إلى الرواية بالمعنى، وذلك فيما إذا لم يستحضر الراوي اللفظ وإنما بقي معناه في ذهنه؛ فلو لم نجوز له الرواية بالمعنى ضاع الاستفادة منه^(٣).

وأجيب عن السبب الثاني -وهو وقوع اللحن كثيراً لكون كثير من رواة الحديث غير عرب بالطبع- بأن أكثر حملة العلم في القراءات واللغة والنحو من الأعاجم؛ فلمَ يحتاج بأقوالهم في اللغة والنحو ولا يحتاج بها في الحديث؟

وقد كان خمسة من القراء السبعة من الموالي، وهم: ابن كثير (ت ١٢٠هـ)، وعاصم (ت ١٢٨هـ)، وحمزة (ت ١٥٦هـ)، ونافع (ت ١٦٩هـ)، والكسائي (ت ١٨٩هـ)، وكذلك كان سيبويه إمام النحاة فارسي الأصل -وإن كان عربي

(١) انظر: خزائن الأدب ١/٩-١١.

(٢) نقلاً عن كتاب الرواية والاستشهاد باللغة للدكتور محمد عيد.

(٣) انظر: توجيه النظر ٣٣٧، والحديث النبوي وأثره في الدراسات النحوية واللغوية ٣٩٣.

اللسان-، وهو حجة عند جميع النحويين، بل عند أبي حيان نفسه، واللغة -كما يقال- ملك لمن يتعلمها، وقد قرر علماء اللغة المحدثون أن السليقة اللغوية لا علاقة لها بالوراثة مطلقاً^(١).

وقد احتج أبو حيان_ فيما احتج به_ بأن أئمة البصريين والكوفيين لم يفعلوا ذلك ولا المتأخرين من أهل الأمصار، وهذا مردود بأنه لا يلزم من عدم استدلالهم بالحديث عدم صحة الاستدلال به، ومن الغريب أن يدعي أبو حيان هذا الادعاء وهو القائل: "ولسنا متعبدين بأقوال نحاة أهل البصرة"^(٢) رداً على المازني في رفضه لقراءة نافع^(٣): "وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَائِشَ"^(٤) بالهمز!

هذه هي أهم التفسيرات التي تقدمها لنا كتب القدامى، وقد استضعفها بعض المعاصرين ممن اهتم بالموضوع، ورأى فيها مخالفة للواقع، وارتباطاً بصراعات شخصية ومنافسات علمية^(٥) خارجة عن إطار البحث العلمي الموضوعي، ومن ثم اتجهوا للبحث عن تفسيرات أخرى، واختلفوا في ذلك على عدة مذاهب، وبعيننا في هذا الصدد أن نعرض لثلاثة منها:

(١) انظر: مشكلات القياس في اللغة العربية للدكتور عبد الصبور شاهين - بحث بمجلة عالم الفكر - العدد الثالث ١٩٧٠ ص ٢١٤-٢١٦.

(٢) البحر المحيط ٤/٢٧١، والاقتراح ١٠٠.

(٣) انظر: مختصر في شواذ القرآن ٢٤، والسبعة لابن مجاهد ٢٨٧.

(٤) سورة الأعراف ١٠.

(٥) كان أبو حيان يتعقب ابن مالك في كثير من المسائل بالنقد، ويقول عنه: "إنه لم يصحب من له البراعة في علم اللسان، ولذا تضعف استنباطاته وتعقباته على أهل هذا الشأن". انظر: نفع الطيب ٢/٤٢٨.

وتقول الدكتورة خديجة الحديثي: "أكثر القدماء والمحدثين ينسبون تعصب أبي حيان على ابن مالك إلى الحسد الشخصي الذي مبعثه شهرة ابن مالك النحوية وعظمته العلمية". (أبو حيان النحوي ٣٢٨)، ومن ثم يسوغ القول بأن حملة أبي حيان على ابن مالك بشأن الاحتجاج بالحديث جزء من حملته العامة عليه.

التفسير الأول: يرى أصحابه أن علماء العربية في العهد الأول لم يتعاطوا رواية الحديث؛ لأنه ليس مما يختص به النحويون؛ ولأن دواوين الحديث لم تكن مشتهرة في ذلك العهد.

ويقول أحد أصحاب هذا التفسير - وهو الشيخ الخضر حسين (ت ١٣٧٧هـ) -:
"فإن سلمنا عدم احتجاجهم بالحديث فلعدم انتشاره بينهم، لا لأنهم يمنعون الاحتجاج به"^(١).

ويقول الأستاذ سعيد الأفغاني: "وأغلب الظن أن من لم يستشهد بالحديث من المتقدمين لو تأخر به الزمن إلى العهد الذي راجت فيه بين الناس ثمرات علماء الحديث من رواية ودراية لقصروا احتجاجهم عليه بعد القرآن الكريم، وما التفتوا قط إلى الأشعار والأخبار التي لا تلبث أن يطوقها الشك إذا وزنت بموازين فن الحديث العلمية الدقيقة"^(٢).

وقد رد هذا الرأي بأنه ليس حقا أن أوائل النحاة واللغويين لم يتعاطوا رواية الحديث أو يهتموا بدراسته؛ فإن من علماء العربية من كانوا يعدون في رواة الحديث مثل أبي عمرو بن العلاء^(٣)، وعيسى بن عمر الثقفي^(٤)، والنضر بن شميل^(٥) (ت ٢٠٤هـ)، والخليـل بن أحمد^(٦)، والقاسم بن سلام^(٧) (ت ٢٢٣هـ)، وعبد الملك بن قريب الأصمعي^(٨)،

(١) دراسات في العربية وتاريخها ١٧٦.

(٢) في أصول النحو ٤٨.

(٣) تهذيب التهذيب ١٢/١٧٨، وشذرات الذهب ١/٢٣٧، والبغية ٢/٢٣١.

(٤) تقريب التهذيب لابن حجر ٢/١٠٠.

(٥) تقريب التهذيب ٢/٣٠١.

(٦) تقريب التهذيب ١/٢٢٨.

(٧) تقريب التهذيب ٢/١١٧.

(٨) تقريب التهذيب ١/٥٢١، ٥٢٢.

والرياشي^(١) (٢٥٧هـ)، وكذا أبو زيد الأنصاري^(٢) (٢١٥هـ)، وثعلب^(٣) (٢٩١هـ)، وأبو فيد مؤرج بن عمرو السدوسي^(٤) (١٩٥هـ)، ومن قبلهم جميعاً أبو الأسود الدؤلي رأس النحويين؛ فقد كان يعد في المحدثين^(٥)، وكان سيبويه مشتغلاً بالحديث قبل اشتغاله بالنحو، وسمعه على حماد بن سلمة المحدث الكبير الذي كان تلحينه لسيبويه في عبارة "لَيْسَ أَبُو الدَّرْدَاءِ" الواردة في بعض الأحاديث سبياً في أن يطلب سيبويه النحو^(٦).

وكان النضر بن شميل يقول: "ما رأيت أعلم بالسنة بعد ابن عون (١٥١هـ) من الخليل بن أحمد"^(٧).

وأما القول بأن دواوين الحديث لم تكن مشتهرة في ذلك العهد فينقضه ما يعلم من أن حركة التدوين بمعناها العلمي كانت قد بدأت بمحمد بن مسلم ابن شهاب الزهري (ت ١٢٤هـ)، وهو أول من دون الحديث، وتبعه الإمام مالك بن أنس (ت ١٧٩هـ) بكتابه "الموطأ" الذي جمعه من مائة ألف حديث، ثم من بعده الإمام الشافعي (ت ٢٠٤هـ)، وأحمد بن حنبل (ت ٢٤١هـ)، والبخاري (ت ٢٥٦هـ)، ومسلم (ت ٢٦١هـ). على أن بعض الأحاديث كانت قد دونت منذ عهد الرسول ﷺ والخلفاء الراشدين كما هو معروف ومقرر عند علماء هذا الفن.

(١) تقريب التهذيب ١/٣٩٨.

(٢) تقريب التهذيب ١/٢٩١.

(٣) شذرات الذهب ٢/٢٠٧.

(٤) تاريخ بغداد ١٣/٢٥٨.

(٥) تقريب التهذيب ٢/٣٩١، وانظر: حاشية الدراسات في العربية للشيخ الخضر حسين ١٧٦.

(٦) بغية الوعاة ١/٥٤٨، وطبقات الزبيدي ٤٨، وأخبار النحويين البصريين ٤٢، ٤٣.

(٧) الصاحبي ١٨، ونزهة الألباء ٧٤، والمزهر ١/٦٤.

التفسير الثاني: يرى أصحابه أن السبب في ذلك هو ما يسمي بالتحرز الديني؛ "حيث صرف النحاة أنفسهم عن الحديث؛ فلم يدرسوه لاستنباط آرائهم ثم الاحتجاج به عليها، ووقف الإحساس الشديد بتزيه السنة مانعا لهم عن الاتجاه إلى نصوصها بالتحليل والدراسة واستنباط القواعد"^(١).

وقد سبق الردُّ على هذه الفكرة تفصيلا خلال معالجة موقف النحاة من القراءات، ويكفي هنا أن نجيب بأن النحاة لم يكونوا متحرزين عن القراءات القرآنية - وهي أشد تعظيما وتقديرا من الحديث النبوي في نفوس المسلمين وأدعى في الوقت نفسه إلى التحرز والرغبة-؛ فكيف يتحرزون عن الحديث؟!

التفسير الثالث: وهو التفسير المعتمد على ملاحظة البعد الكلامي والظروف السياسية التي لم يكن النحاة بعيدين عنها.

وقد أوما إلى هذا التفسير الدكتور/ مهدي المخزومي عند حديثه عن الخصومة بين النحاة والمحدثين قال: "وخاصموا -أي المحدثون- النحاة -وأعني بهم البصريين-؛ لأنهم سلكوا مسلك الفقهاء أو مسلك أصحاب الكلام في الاعتداد بأحكام العقل، ومهدوا السبيل للحكمة الأجنبية لكي تؤثر في دراساتهم حتى سمي نحاة البصرة (أهل المنطق)"^(٢).

ثم بسط الحديث عن هذه المؤثرات والظروف الدكتور/ محمد ضاري حمادي في دراسته عن الحديث النبوي الشريف وأثره في الدراسات اللغوية والنحوية؛ فعرض أولا مواقف النحويين في الاحتجاج بالحديث، ودلل على أن دعوى امتناع النحاة عن الاحتجاج بالحديث لا تقوم على دليل صحيح، وأنها نتيجة نزاع شخصي أو حسد علمي، وأن الذي استحدث هذه المشكلة هو ابن الضائع

(١) الرواية والاستشهاد باللغة ١٣٠.

(٢) مدرسة الكوفة ٤٩.

وأبو حيان ثم السيوطي من بعدهما، ولم ينقل عن أحد من العلماء أن النحاة تركوا الاحتجاج بالحديث إلا عن هؤلاء الثلاثة، وانتهى إلى وصف موقف النحاة الأوائل بأنه موقف المتحفظ من الاحتجاج بالحديث، وفسر ذلك بتأثر النحاة بمنهج الفلاسفة ومنطق أهل الكلام؛ حيث استهوى المنطق -يوم أن ملك زمامه المعتزلة في حريمهم الفكرية الجدلية مع الذين ناصبوا الإسلام العدا- علماء العربية في البصرة مثلما استهوى علماء كثير من المعارف الأخرى وأبرزها علم الفقه الإسلامي^(١).

قال: "لقد كان للمنهج الكلامي وعلاقة أهل الكلام بأهل الحديث الانعكاس المباشر على تفكير النحاة... وكان ذلك ذاته السبب الخفي وراء موقف أوائل النحاة -والبصريين بخاصة- من حجية الحديث في أصول النحو، وما اتسم به من تراخ وفتور لا يعني أبدا الرفض القاطع والإبعاد المطلق على ما هو شائع جراء ما أذاعه ابن الضائع وأبو حيان"^(٢).

ثم يشير الدكتور/ محمد ضاري إلى أثر المشكلات الفكرية والسياسية في ذلك فيقول: "خرج أوائل النحاة بذلك المظهر الفريد في قضية الحديث النبوي؛ فلم يحتجوا به متحررين؛ فإن بذلك فصما لعري ارتباطهم الوثيق وتعاملهم المطلق مع الفقه والاعتزال فكرة ومنهاجا، ولم يرفضوه الرفض البات؛ حيث لم ترد لهم ثمة أقوال في هذا، وهذه كتبهم قد احتجت بالحديث؛ فإن بذلك توريطا لهم في أن يكونوا طرفا في معركة عقائدية عنيفة أزهقت فيها أرواح، واضطربت فيها شعوب، وسماها التاريخ (محنة ابن حنبل)"^(٣).

(١) انظر: الحديث النبوي الشريف وأثره في الدراسات النحوية واللغوية ٣٦٠ وما بعدها.

(٢) انظر: الحديث النبوي الشريف وأثره في الدراسات النحوية واللغوية ٣٦٦.

(٣) انظر: الحديث النبوي الشريف وأثره في الدراسات النحوية واللغوية ٣٦٩، ٣٧٠.

وهكذا ينتهي الدكتور/ محمد حمادي إلى تفسير تحفظ النحاة إزاء الحديث
بالأسباب المذهبية والسياسية.

والذي يظهر أن هذا التفسير هو أخرى هذه التفسيرات بالقبول؛ لاعتماده على
أسباب قريبة وواضحة، وقد يحتاج هذا إلى بعض إيضاحات تحلي حقيقة هذه
الأسباب المذهبية وأثرها في موقف النحويين من الحديث.

لقد كانت بيئة العراق من أخصب البيئات لنشاط التيارات الفكرية والمذاهب
الكلامية نظرا لاحتضانها الثقافات الأجنبية والحضارات القديمة منذ أمد بعيد،
ولوجود أكثر الأعاجم بها من حملة الثقافات والنزعات الدينية المختلفة.

وقد كانت البصرة بحكم موقعها الجغرافي في ملتقى الخطوط التجارية
المنحدرة إليها من الشمال والجنوب والشرق والغرب، ولكونها موطنًا لعناصر
متباينة ومذاهب وديانات مختلفة أكثر ملاءمة لظهور مدارس علم الكلام
ونشاط الفرق الدينية.

وفي البيئة العراقية عرف منهجان من مناهج البحث في العلوم الإسلامية:
أحدهما: المنهج الكلامي، والآخر: منهج أهل الرأي والقياس، وكلا المنهجين
باشتراكهما في النزعة العقلية يمثلان منهجا واحدا في مقابل منهج أهل المدينة
الذي كان يلتزم طريقة المحدثين ولا يميل إلى اتباع الرأي أو التوسع في القياس.
وقد كان أكثر علماء البصرة من أصحاب المنهج الكلامي، وكان بين نحاة
البصرة كثير من الشيعة^(١) والمعتزلة الذين فسحوا المجال للحكمة الأجنبية لكي

(١) الشيعة: هم الذين شايعوا عليا عليه السلام على الخصوص على قتال طلحة والزبير وعائشة رضي الله عنهن، وقالوا
بإمامته وخلافته نصا ووصية، إما جليا وإما خفيا، واعتقدوا أن الإمامة لن تخرج عن أولاده،
ويجتمهم القول بوجوب التعيين والتنصيب، وعصمة الأنبياء والأئمة وجوبا عن الكبراء
والصغائر، والقول بالتولي والتبري قولًا وعملا واعتقادًا، وهم خمس فرق: كيسانية، وزيدية،
وإمامية، وغلاة، وإسماعيلية، وبعضهم يميل إلى الاعتزال في الأصول، وبعضهم إلى السنة،
=

تؤثر في مذاهبهم الكلامية، والشيعية والمعتزلة كانوا من أوائل المتكلمين^(١)، وقد كان لكل من الشيعة والمعتزلة موقف متحفظ من الحديث وأصحابه. أما الشيعة - وهم كثير في العراق والبصرة - فقد كانوا ينظرون إلى أهل السنة نظرتهم إلى أهل البدع والأهواء، وكانوا لا يعترفون بمروباتهم من الحديث، ولا يقبلون من الحديث إلا ما جاء عن طريق أئمتهم، وقد ظهر ذلك خلال تقسيمهم للحديث إلى أربعة أقسام^(٢):

أحدها: الصحيح، وهو ما اتصل سنده برواية إمامي.

الثاني: الحسن، وهو الذي يرويه الإمامي الممدوح مدحا يقربه من التعديل.

الثالث: الموثق، وهو ما وصل في طريقه غير إمامي.

الرابع: الضعيف، وهو غير ما سبق.

وقد شكك الشيعة في أحاديث البخاري ومسلم، وضعفوا رجالهما، وعنهما يقول أحد المتشيعين: "لقد روي عن المشبوهين والمتهمين والمجهولين والخوارج والنواصب وغير ذلك مما يجب الثبوت في أحاديثهم، والوقوف عندها طويلا"^(٣).

وأما المعتزلة فقد كانوا هم أيضا "يضعون سندا لمذهبهم يصل بينهم وبين الرسول ﷺ"^(٤)، وكانوا إلى جانب ذلك يرفضون الاحتجاج بالحديث النبوي في

وبعضهم إلى التشبيه. انظر: مقالات الإسلاميين ١/ ٦٥، ٦٦، والملل والنحل ١٤٦، ١٤٧، والفرق بين الفرق ٢٩.

(١) انظر: مدرسة الكوفة ٤١.

(٢) انظر: مدرسة الكوفة في الحديث - دكتوراه إعداد: شرف محمود سلمان ٥٤.

(٣) الموضوعات في الآثار لهاشم الحسيني ٤٢.

(٤) نشأة الفكر الإسلامي ١/ ٤٤٦.

مسائل العقيدة "بحجة أن الأحاديث كلها من قبيل خبر الأحاد، وهي لا توجب العلم؛ فإذا كانت أخبار الأحاد لا توجب العلم بطل الاستدلال بشيء من الحديث"^(١).

بل إن من المعتزلة من أنكر إفادة المتواتر القطع كالنظام (ت ٢٣١هـ)^(٢) الذي ذهب إلى أن وقوع الكذب في الخبر المتواتر جائز رغم خروج ناقله عند سماع الخبر عن الحصر بناء على ما يعتقد من أن الحجة العقلية جديرة وقادرة على نسخ الأخبار، ولا يستنكر إنكاره المتواتر ما دام ينكر حجية الإجماع... ويجوز اجتماع الأمة على الضلالة^(٣). وكذلك أنكر أبو الحسين الخياط^(٤) (ت ٢٩٠هـ) حجة أخبار الأحاد.

على حين اشترط أبو علي الجبائي^(٥) (ت ٣٠٣هـ) لقبول خبر الواحد الشروط الآتية:

الأول: أن ينضم إليه خبر عدل آخر.

الثاني: أن يعضده ظاهر خبر آخر أو يوافق ظاهر الكتاب.

الثالث: أن يعمل به بعض الصحابة أو يكون متشرا بينهم.

(١) المعتزلة لزهدى حسن جار الله ٢٤٨.

(٢) النظام: هو إبراهيم بن سيار، تلميذ أبي الهذيل، أحد أذكى المعتزلة ومن كبار شيوخهم، وأقدرهم على الكلام، وأكثرهم تعمقا في الفلسفة، وهو أول من نفى القياس والإجماع. انظر: طبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبار ٢٦٤، وباب ذكر المعتزلة لابن المرتضى ٢٩.

(٣) المعتزلة بين الفكر والعمل لعلي الشابي وآخرين ١١٣، وانظر الفرق بين الفرق ١٤٨.

(٤) الخياط: أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان، من معتزلة بغداد، وواضع كتاب الانتصار في الرد على ابن الراوندي. انظر: المنية والأمل ٧٢، والفرق بين الفرق ١٧٩.

(٥) أبو علي الجبائي: هو محمد بن عبد الوهاب الجبائي، تلميذ الشحام، إمام المعتزلة في عصره، ورئيس المتكلمين من معتزلة البصرة، وهو عندهم الذي سهل علم الكلام، ت ٣٠٣هـ. انظر: طبقات المعتزلة ٨٠، والعبر ٢/١٢٥.

ويقول القاضي عبد الجبار (ت ٤١٥هـ): "والعجب أن الرسل لم يقبل قولها إلا بإقامة البراهين، ويجوز عندهم قول الليث ومالك من غير دلالة!"^(١).
وبهذا يتبين أن الشيعة والمعتزلة كانوا متحفظين في قبول الحديث المروي عن رسول الله ﷺ، ولا يقبلونه إلا بشروط عسيرة، وأن كثيرا منهم أنكر حجة خبر الواحد وإفادته العلم.

وإذ قد تبين هذا فليس بغريب أن يقف النحاة المتكلمون شيعة أو معتزلة الموقف نفسه في دراستهم النحوية؛ فيتحفظوا في قبوله أو يرفضوه مثلما يتحفظون ويرفضون في مباحثهم العقدية.

وكأن بعض أنصار الاحتجاج بالحديث ينظر إلى شبهة المعتزلة في اشتراط إفادة الخبر اليقين فيقول: "إن اليقين غير مطلوب في هذا الباب، وإنما المطلوب غلبة الظن في نقل مفردات الألفاظ وقوانين الإعراب، والذي يغلب على الظن أن الحديث لم يبدل، ولأن الأصل عدم التبديل لاسيما مع شدة التحري ودقة الضبط"^(٢).

وقد أطلت في عرض موقف الشيعة والمعتزلة من الحديث؛ لأن كثيرا منهم كانوا من المبرزين في علوم اللغة والنحو من ناحية، ولأن كثيرا منهم كانوا يقطنون البصرة والكوفة من ناحية أخرى، وهما مهد الدراسات اللغوية والنحوية.

ومن الطبيعي أن يترك المذهب الاعتقادي أثره في اتجاه هذا النحوي أو ذاك، وقد يعترض على ذلك بأن كثيرا من النحاة لم يكونوا من المعتزلة أو الشيعة فَلِمَ تركوا الاحتجاج بالحديث؟

(١) المعتزلة بين الفكر والعمل لأبي الشابي وآخرين ١١٣.

(٢) انظر: خزائن الأدب ٧/١، وتحفة الأجداد ٩٢.

ويجيب على ذلك بأنه من المحتمل أن يكونوا قد فعلوا ذلك مسaire منهم للأجواء العقلية والثقافية السائدة في العراق حتى تلقى دراساتهم قبولاً لدى العامة والخاصة، لاسيما أن العراق قد شهد في أواخر القرن الأول وبداية القرن الثاني الهجريين ازدهارا لحركتي التشيع والاعتزال، ذلك الازدهار الذي بلغ مداه على عهد المأمون الذي جعل المذهب الاعتزالي مذهبا رسميا، وحاول فرضه على علماء العصر.

ولاشك أن الخليل وسيبويه كانا يعيشان هذه الأجواء، ويتأثران بها، ويتكيفان مع الروح السائدة في عصرهما؛ فقد كان منشأ الخليل ومرباه وحياته بالبصرة، وكان يعيش أواخر الدولة الأموية وأوائل عهد الدولة العباسية، وهي الفترة التي شهدت قوة المعتزلة وتمكنها من قلوب الخلفاء والأمراء^(١).

وكذلك عاش سيبويه حياته الأولى بالبصرة، وولد في أوائل دولة بني العباس، ومات في خلافة الرشيد^(٢)، أي في مكان وزمان ازدهرت فيها حركة الاعتزال، وليس بين أيدينا ما يثبت أن الخليل وسيبويه كانا معتزليين حتى نبني على ذلك تفسيراً كلامياً لتحفظهما إزاء الحديث.

ولكن من المؤكد أن الخليل بن أحمد كان على صلة بعلم الكلام وعلى دراية بالمنطق والعلوم الرياضية؛ يظهر ذلك من خلال أقيسته وتعليقاته النحوية،

(١) التف المعتزلة حول يزيد بن الوليد بن عبد الملك (ت ١٢٦هـ) الذي قيل عنه إنه كان قدريا، ثم التفوا حول مروان بن محمد (١٢٧-١٣٢هـ) آخر خلفاء بني أمية، ثم رفعوا رءوسهم في عهد المنصور (١٣٦-١٥٨هـ) الذي كان صديقا لعمر بن عبيد، ثم تنفسوا الصعداء في عصر الرشيد (١٧٠-١٩٣هـ) الذي قرب إليه بعض رجالات الاعتزال، ويحيى بن حمزة الحضرمي، وابن السكّ، وثمامة بن الأشرس، ثم بلغوا ذروة سيطرتهم في عهد المأمون (١٩٨-٢٣٢هـ) الذي كان تلميذا لكبرائهم. انظر: ضحى الإسلام ٨٥/٣، والمعتزلة لزهدي جار الله ١٦٢.

(٢) انظر: سيبويه.. إمام النحاة لعلي النجدي ٤٥.

واخترعه لعلم العروض، واستخدامه لنظرية التوافق والتبادل في حصر مادة المعجم العربي، وكان الخليل صديقا لابن المقفع؛ فقرأ كل ما ترجمه، وخاصة منطق أرسطوطاليس^(١).

وكان سيويه جزءا من الخليل ووارثا لعلمه ومنهجه حتى إن أكثر نقوله في الكتاب عنه، وكذلك كان سيويه جزءا من مدرسته البصرية التي كانت تنهج منهج العقل والقياس وتقدمها على السماع.

وقد يُعترض على التفسير الكلامي أيضا بأن النحاة الكوفيين أصحاب الثقافة النقلية الدينية قد شاركوا البصريين في قلة الاحتجاج بالحديث؛ فلم فعلوا ذلك مع أنه مناقض لموقفهم من القراءات والنقل عموما؟

والجواب أن النحاة الكوفيين إنما شاركوا البصريين في ذلك لثلاثة أسباب:

الأول: أن العراق كان يموج بالعديد من الفتن والمذاهب العقائدية، وهو جو نشطت فيه حركة الوضع في الحديث، ولذلك تشدد الكوفيون في شروط الحديث المقبول، ولم يرووا إلا ما اطمأنوا إليه، ومن هذه الشروط:

- ١- ألا يخالف حديث الأحاد أصلا من الأصول.
- ٢- ألا يخالف حديث الأحاد عمومات الكتاب وظواهره.
- ٣- ألا يعمل الراوي بخلاف خبره^(٢).

هذا وقد اشتهر عن فقهاء الكوفة أنهم يتركون الاحتجاج بالحديث^(٣)، وقيل ذلك عن أبي حنيفة (ت ١٥٠هـ) خاصة، وهذا -على ما فيه من مبالغة- يحمل دلالة على تحفظ الكوفيين من مرويات الحديث النبوي.

(١) انظر: المدارس النحوية ٣٠، ومكانة الخليل بن أحمد للدكتور جعفر عبابنة ٢٩.

(٢) انظر: مدرسة الكوفة في الحديث - دكتوراه إعداد: شرف محمود سلمان ٤٣ وما بعدها.

(٣) انظر: مدرسة الكوفة في الحديث ٤٣.

الثاني: أن ظاهرة التأثر بالمنهج الكلامي كانت قد تسربت إلى النحاة الكوفيين نظرا لاتصال بعض زعمائهم بالمذاهب الكلامية؛ فقد قيل عن الفراء: "إنه كان متكلمًا يميل إلى الاعتزال، وإنه كان يتفلسف في تصانيفه، ويستعمل ألفاظ الفلاسفة"^(١).

الثالث: تأثر النحاة الكوفيين بأساتذتهم من أصحاب المدرسة البصرية؛ فقد نشأ النحو الكوفي بادئ عهده في أحضان هذه المدرسة، وأخذ الكسائي عن الخليل بن أحمد أستاذ البصريين، وكذلك أخذ الفراء عن يونس بن حبيب (ت ١٨٢هـ)، ومن قبلهما أخذ الرؤاسي (ت ١٨٧هـ) عن أبي عمرو وعيسى بن عمر الثقفي^(٢).

وليس بمستبعد أن يكون ذلك الإقلال من الاحتجاج بالحديث عند الكوفيين مظهر من مظاهر تأثرهم بأساتذتهم من البصريين.

(١) معجم الأدباء ١٠/٧، وانظر: الفهرست ٧٣؛ حيث جاء فيه: "وكان الفراء يتفلسف في تأليفاته وتصنيفاته حتى يسلك في ألفاظه كلام الفلاسفة".

(٢) مدرسة الكوفة للدكتور المخزومي ١٢١.

تحريف رواية الحديث

بقي أن نشير إلى مظهر آخر من مظاهر الأثر الكلامي في الموقف من الحديث، وصلة ذلك الأمر بتوجيه الدلالة النحوية، وذلك المظهر هو تغيير الرواية في الحديث.

فمن ذلك حديث "حاج موسى آدم فقال له: أنت الذي أخرجت الناس من الجنة بذنبك وأشقيتهم، قال: قال آدم: يا موسى؛ أنت الذي اضطفاك الله برسالته وبكلامه؛ أتلو مني على أمر كتبه الله علي قبل أن يخلقني (أو: قدره علي قبل أن يخلقني)؟" قال ﷺ: "فحج آدم موسى" (١).

قال سليمان بن عبد القوي الصرصري (ت ٧١٦هـ): (١) "الصواب - وهو الذي أجمع عليه الرواة - رفع "آدم" على أنه فاعل حاج، ونصب "موسى" على أنه مفعول محجوج، ومعنى "حج آدم موسى": فَلَحَ عليه بالحجة، وقهره في الجدال، وبيان ذلك أن الله ﷻ تقدم في سابق علمه إخراج آدم من الجنة بسبب

(١) أخرجه البخاري - كتاب القدر ٢٣، ٨٤، ومسلم ٨ / ٥٠، ومالك في الموطأ ٨٩٨، وأبو داود في سننه - باب القدر ٤ / ٢٢٦.

(٢) الصرصري هو: سليمان بن عبد القوي بن الكريم الطوفي الصرصري، أبو الربيع، نجم الدين فقيه حنبلي، أصولي متفنن، ولد بقرية طوف من أعمال صرصر: في العراق) ودخل بغداد سنة ٦٩١هـ ورحل إلى دمشق سنة ٧٠٤هـ. وزار مصر، وجاور بالحرمين، وتوفي في بلد الخليل (فلسطين). له مصنفات كثيرة منها (بغية السائل في أمهات المسائل) في أصول الدين، و (الاكسير في قواعد التفسير - خ) و (الرياض النواضر في الاشباه والنظائر) و (معراج الوصول) في أصول الفقه، و (الذريعة إلى معرفة أسرار الشريعة) ت ٧١٦هـ. انظر الدرر الكامنة ١ / ٢٣٥، والأعلام ٣ / ١٢٧.

الأكل من الشجرة بدليل قوله ﷺ: «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً»^(١)، وما علمه الله أن سيكون فهو كائن لا محالة^(٢)... أما القدرية فإنهم حَرَفُوا الرواية وقالوا: "فحج آدم موسى"؛ بنصب آدم على أنه مفعول، ورفع "موسى" على أنه فاعل عكس الأول، وزعموا أن النبي ﷺ قال ذلك، وإنما الرواة حرفوه^(٣).

ومن ذلك اختلاف الرواية في حديث: "لَا تُورَثُ، مَا تَرَكَنَا صَدَقَةً"^(٤)؛ حيث يرويه الشيعة بنصب "صدقة" على أن "ما" نافية في حين يرويها أهل السنة برفع "صدقة" واعتبار "ما" موصولة^(٥).

وهذا الخلاف في إعراب الكلمة مبني على خلاف في المذهب العقدي بين الفريقين؛ حيث يرى الشيعة أن لفاطمة الزهراء حقا في ميراث أبيها ﷺ، ويستنكرون ما فعله أبو بكر الصديق ﷺ من منع فاطمة هذا الحق حين جاءته طالبة إرثها من أبيها ﷺ، وذلك احتجاجا بقول النبي صلى الله عليه وسلم: "لَا تُورَثُ، مَا تَرَكَنَا صَدَقَةً"، فخاضت الرافضة في أبي بكر ﷺ، وقالوا: منع فاطمة إرثها.

وقال أهل السنة: إنما عمل بما سمع، ولم يمنعها حقاها، ومن ثم حمل الرافضة "ما" في قوله ﷺ "مَا تَرَكَنَا" على أنها نافية، أي: إنا لم نترك صدقة، وإنما تركنا ما تركنا إرثا لغيرنا، ونصبوا "صدقة" على أنه مفعول به، وحملها أهل السنة على أنها

(١) سورة البقرة ٣٠.

(٢) الصعقة الغضبية في الرد على منكري العربية ١٦٠.

(٣) الصعقة الغضبية في الرد على منكري العربية ١٦٠.

(٤) أخرجه الإمام أحمد في مسنده بلفظ: "لا نورث، ما تركناه صدقة"، وهو في البداية والنهاية: "نحن -معاشر الأنبياء- لا نورث، ما تركناه فهو صدقة" ١٥٤/٢، وفي مسند الربيع بن حبيب بلفظ: "ما تركناه فهو صدقة" ٦٢/٢.

(٥) الصعقة الغضبية في الرد على منكري العربية ١٦٤.

موصولة والتقدير "الذي تركنا صدقة" بالرفع على الخبر، وحذف الهاء من "تَرَكَنَاهُ" لأنه منصوب، وهو شائع الحذف في الصلة؛ كقوله ﷺ: "وَمَا عَمِلْتُ أُيْدِيهِمْ"^(١).

قال الصرصري: "وما ذهب إليه الرافضة خطأ صريح محض؛ فإن الحديث مُصَدَّرٌ بما يبطل قولهم، وهو قوله ﷺ: "نحن -معاشر الأنبياء- لا نورث، ما تركنا صدقة"، فنفى أنه يورث، وجعل ذلك صفة تمدح، ولذلك نصب "معاشر" على المدح، كذلك الرواية، ثم أثبت أن ما يتركه صدقة؛ فقد تضمن الحديث جملتين: إثباتية، ونفيية، وعلى ما تأولته الرافضة تكون الجملتان نافيتين؛ فيكون قد نفى الجهتين المشروعتين: الميراث، والصدقة، فالجهة الثالثة تكون باطلة عيناً"^(٢).

على أن للرافضة رواية أخرى للحديث؛ حيث يروون: "لا يورث" بالياء، و"صدقة" بالنصب على الحال^(٣).

قال ابن حجر: "وهي دعوى من بعض الرافضة، فادعى أن الصواب في قراءة هذا الحديث هكذا، والذي توارد عليه أهل الحديث في القديم والحديث "لا نورث" بالنون، و"صدقة" بالرفع، وأن الكلام جملتان، و"ما تركنا" في موضع الرفع بالابتداء، و"صدقة" خبره، ويؤيده وروده في بعض طرق الصحيح "لَا نُورِثُ، مَا تَرَكَنَا فَهُوَ صَدَقَةٌ".

وقد احتج بعض المحدثين على بعض الإمامية في ذلك الصدد بأن أبا بكر ﷺ احتج بهذا الكلام على فاطمة فيما التمس منه من الذي خلفه رسول الله ﷺ من

(١) سورة يس ٣٥، في قراءة الكوفيين غير حفص عن عاصم.

(٢) الصعقة الغضبية ١٦٨، ١٦٩.

(٣) أي حال من "ما" الموصولة التي هي نائب فاعل للفعل "يورث"، والكلام جملة واحدة.

الأراضي، وهما من أفصح الفصحاء وأعلمهم بمدلولات الألفاظ، ولو كان الأمر كما يقرؤه الرافضي لم يكن فيما احتج به أبو بكر حجة، ولا كان جوابه مطابقاً لسؤالها^(١).

(١) فتح الباري ٦/٢٠٢.

المبحث السادس

أثر المذهب الكلامي في موقف النحويين من كلام العرب

كما كان أصحاب المذهب الكلامي أكثر حرية في تعاملهم مع القراءات والحديث؛ فسمحوا لأنفسهم بالنقد والتخطئة والتدخل في القراءات وروايات الحديث - كانوا في تعاملهم مع الشواهد الشعرية والنثرية؛ فقد عرضوها على أقيستهم وقواعدهم، فما وافق منها القياس والقواعد قبلوه، وما خالفها رفضوه، وقد كانوا محكومين في ذلك بقاعدة أن العقل أصل النقل، وأنه لا يحتاج بخبر الواحد. ولقلة ثقتهم في نقل الرواة قالوا: لا يجوز الاحتجاج بشعر أو نثر لا يعرف قائله. وعلة ذلك مخافة أن يكون ذلك الكلام مصنوعا أو لمولد أو لمن لا يوثق بكلامه^(١).

اشتراط كثرة المسموع:

كذلك اشترط البصريون في المسموع أن يكون كثيرا حتى يستحق الوصف بالاطراد في الاستعمال، أما القليل فلم يبين البصريون عليه قاعدة، يقول ابن جني: "اعلم من بعد هذا أن الكلام في الاطراد والشذوذ على أربعة أضرب: مطرد في القياس والاستعمال جميعا، وهذا هو الغاية المطلوبة والمثابة المنوبة، ومطرّد في القياس شاذ في الاستعمال، والثالث: المطرد في الاستعمال الشاذ في القياس، والرابع: الشاذ في القياس والاستعمال جميعا.." ^(٢).

(١) انظر: الاقتراح ٧١، والزهر ١/١٤١.

(٢) الخصائص ١/١٠١.

ويمثل ابن جنبي لهذا الضرب الرابع بتميم (مفعول) فيما عينه واو نحو: ثوب مصوون، ومسك مدووف، قال: "كل ذلك شاذ في القياس والاستعمال، فلا يسوغ القياس عليه، ولا رد غيره إليه"^(١).

وهذا المسلك من البصريين شبيه بمسلك بعض المتكلمين في تركهم الاستشهاد بخبر الواحد في القراءات والأحاديث النبوية.

وفي مقابل هذا المسلك الذي لا يعتد إلا بالكثير من الشواهد النحوية نجد مسلك الكوفيين في اعتدادهم بكل ما جاء عن العرب وجعله أصلا من أصولهم ولو كان قليلا أو شاذا.

يقول الأندلسي^(٢): "الكوفيون لو سمعوا بيتا واحدا فيه جواز شيء مخالف للأصول جعلوه أصلا وصوبوا عليه بخلاف البصريين"^(٣).

ويشبه هذا المسلك من الكوفيين مسلك متكلمي أهل السنة الذين أخذوا بكل ما جاء من الأخبار الشرعية، وقبلوا خبر الواحد الصحيح بناء على اعتقادهم أنه يفيد العلم كخبر التواتر، ومرجع هذا التشابه بين المسلكين أن الكوفة كما سبق القول كانت ذات ثقافة دينية خالصة، وأنها كانت أشد احتراماً للنقل والسماع، وأقل اعتدادا بالعقل من المدرسة البصرية.

يقول الأستاذ عبد المجيد عابدين: "أما مدرسة الكوفة فقد أكثرت من جمع الشواهد اللغوية، وبرعت في روايتها وحفظها، وكانوا أقل تأثرا بالمذهب

(١) الخصائص ١/١٠٣.

(٢) هو القاسم بن أحمد بن الموفق الأندلسي المرسي اللورقي: من كبار علماء العربية بالأندلس. نسبته إلى لورقة بمرسية. رحل إلى العراق وسورية، وتوفي بدمشق. له "شرح المفصل"، و"شرح الشاطبية" و"المباحث الكاملية في شرح الجزولية"، ت ٦٦١. انظر بغية الوعاة ١/١١٢ والأعلام ١٧٢/٥.

(٣) نقلا عن الاقتراح للسيوطي ١٠٠، وانظر أخبار النحويين البصريين للسيرافي ٩٠.

الكلامي من مدرسة البصرة؛ فترخصوا في أمور كثيرة تشذ عن القياس، ولعل السبب راجع إلى أنهم كانوا يستفتون الحقائق اللغوية قبل أن يستفتوا عقولهم.. لم يكن بين نحاتهم من علماء التشيع والاعتزال والفلسفة ما كان بين نحاة البصرة وبغداد"^(١).

ومن المظاهر التي يمكن أن ترد إلى التأثير الكلامي في الموقف من كلام العرب التوسع الزماني في الاستشهاد بالشعر العربي عند بعض النحويين. ويلاحظ أن أكثر هؤلاء النحاة الذين توسعوا في الاستشهاد كانوا من المتكلمين.

ونعني بالتوسع الزماني قبول شعر المولدين والمحدثين ممن لا ينتمي إلى عصور الاستشهاد التي حددها النحاة.

ومن أشهر النحاة المتكلمين الذين عرف عنهم التوسع الزماني الزمخشري، قال صاحب "خزانة الأدب" في تقسيمه لطبقات الشعراء الذين يحتاج بهم: "... وأما الرابعة: - وهم المولدون - فالصحيح أنه لا يستشهد بكلامها مطلقا، وقيل يستشهد بكلام من يوثق به منهم، واختاره الزمخشري"^(٢).

واستشهد الزمخشري أيضا في تفسير "الكشاف" بيت من شعر أبي تمام (ت ٢٢٨هـ)، وقال: "وهو وإن كان محدثا لا يستشهد بشعره في اللغة، فهو من علماء العربية، فاجعل ما يقوله بمنزلة ما يرويه؛ ألا ترى إلى قول العلماء: "الدليل عليه بيت الحماسة"؛ فيقنعون بذلك لو ثوقهم بروايته وإتقانه"^(٣).

(١) المدخل إلى دراسة النحو العربي على ضوء اللغات السامية ٦٦.

(٢) خزانة الأدب للبغدادي ٧٢.

(٣) انظر: الكشاف ١/ ١٧٠ - تفسير الآية ٢٠ من سورة البقرة.

وقد فسر بعض الباحثين هذا الاتجاه من الزمخشري بأنه مسابرة منه لمنهج النحاة المعتزلة كالفارسي وابن جني وغيرهما^(١)، أولئك الذين اعتنقوا مبدأ أن اللغة اصطلاح وليست توقيفا، أي أنها من صنع البشر وملك لأصحابها الذين يتكلمون بها، وليست نصا مقدسا لا يجوز الخروج عليه.

ومن ثم أجاز هؤلاء النحاة التوسع في اللغة، واستتبع هذا التوسع جواز الاستشهاد بشعر المولدين وغيرهم.

وقد وقع الاستشهاد بشعر المولدين في "الإيضاح" لأبي علي الفارسي؛ حيث استشهد بيت لأبي تمام وهو قوله:

من كان مرعى عزمه وهوومه روض الأمانى لم يزل مهزولا^(٢)

وكذلك استشهد ابن جني في كتابه "الخصائص"^(٣) و"المنصف"^(٤) ببعض الشعراء المحدثين؛ قال ابن جني: "يستشهد بشعر العرب المولدين في المعاني كما يستشهد بشعر العرب في الألفاظ"^(٥).

ومن ذلك: التوسع في مصادر الاستشهاد، ونعني به ألا يقتصر الاستشهاد على المصادر الأربعة المعروفة وهي: القرآن الكريم، والحديث النبوي، والشعر العربي، والنثر.

(١) انظر: جار الله الزمخشري وأثره في الدراسات النحوية - ماجستير بكلية دار العلوم إعداد: د. عبد الرحمن شاهين.

(٢) انظر: الإيضاح للفارسي ١٠٢، والمقتصد ٤١١/١، والبيت من الكامل، وهو في ديوان أبي تمام ٦٧/٣، وشروح السقط ١٣٩٣، وإيضاح شواهد الإيضاح للقيسي ١٣٥/١، ووفيات الأعيان ٨١/٢ ترجمة الفارسي.

(٣) انظر: استشهاد ابن جني بشعر المولدين الخصائص ١/٢٤، ٢٥، ٢٦، ٣٠، ٤٠.

(٤) انظر: المنصف ١٩٨/٢.

(٥) الخصائص ١/٢٥.

فمن ذلك أن الرضي أضاف الاحتجاج بكلام أهل البيت، وقد عرف هذا لدى المهتمين بقضية الاستشهاد، وفي ذلك يقول البغدادي: "... وأما الاستدلال بحديث النبي ﷺ فقد جوزه ابن مالك، وتبعه الشارح المحقق في ذلك -يقصد الرضي-، وزاد عليه بالاحتجاج بكلام أهل البيت..."^(١).

وقد استشهد الرضي على أن حذف الخبر في نحو: "كل رجل وضيعته" غالب لا واجب بما في نهج البلاغة من قوله: "وأنتم والساعة في قرن واحد"^(٢).

واستشهد على حذف عامل المفعول المطلق جوازا بما في النهج من قوله: "نحمده على عظيم إحسانه وبرهانه، ونوافل فضله وامتنانه، حمدا يكون لحقه أداء..."^(٣).

وإذا كانت نظرة النحاة المتكلمين إلى شعر المولدين والمحدثين تتسم بالرضا والقبول؛ فإن نظرة عامة النحويين إليه كانت تتسم بالمنع والتحفظ، يقول السيوطي: "أجمعوا على أنه لا يحتج بكلام المولدين والمحدثين في اللغة والعربية"^(٤).

ويقول: "ونقل ثعلب عن الأصمعي قال: ختم الشعر بإبراهيم بن هرمة"^(٥) (ت ١٧٦هـ)، وهو آخر الحجج"^(٦).

(١) انظر: خزنة الأدب ٩/١.

(٢) نهج البلاغة ٨٢/١.

(٣) نهج البلاغة ٤٢٩/١.

(٤) الاقتراح ٧٠.

(٥) إبراهيم بن هرمة: هو أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن هرمة القرشي، ت ١٧٦هـ. انظر: الشعر والشعراء ٣٣٩، والأغاني ٣٦٧/٤، وطبقات ابن المعتز ٢٠.

(٦) انظر: الاقتراح ٧٠.

وقد أيد كثير من المعاصرين وجهة النظر الأولى التي ترى الاحتجاج بشعر المولدين والمحدثين، ورفضوا التفرقة بين القديم والمحدث، واعتبروا معيار القدم والحدائة معيارا نسبيا غير دقيق.

ومن ذلك قول الدكتور محمد عيد: "إن ربط أخذ اللغة عن قوم معينين ادُّعِيَتْ لهم الفطرة والخلقية، ومنع الأخذ عن غيرهم مما ادُّعِيَ أنه عار عن هذه الصفات - ربط ليس له ما يسوغه علميا، وينبغي إذن أن ينطلق أخذ اللغة من هذا الوهم الكاذب؛ فاللغة اكتساب، ومادام الفرد ممثلا صحيحا لبيئته اللغوية التي يعيش فيها فإنه ينعكس عليه كل عاداتها اللغوية، تقدم به الزمن أو تأخر، حضريا كان أو بدويا"^(١).

وهكذا يؤيد الدكتور عيد وجهة النظر القائلة بأن اللغة اكتساب لا طبع وجبلة، وهو بهذا يتفق مع فكرة المعتزلة القائلة بأن اللغة اصطلاح وليست توقيفا.

ومع تقديرنا لهذه النظرة فإن لنا عليها بعض الملاحظات نوجزها فيما يلي:
أولا: إن المعيار الزمني الذي وضعه النحاة في تحديد عصور الاحتجاج هو الأساس الممكن والمتاح من الناحية الواقعية لأخذ اللغة الفصحى؛ ذلك أن مسألة الاحتكام إلى جودة الشعر وردائه من الناحية الأسلوبية أو الفنية أو ما أشبهها مسألة نسبية أيضا، وغير منضبطة، وتحتاج إلى غير قليل من الوقت والجهد. وقد وجد النحاة أنفسهم مضطرين إلى وضع هذا الأساس الحاسم لمواجهة خطر اللحن الذي عمت به البلوى في أرجاء المجتمع العربي. ثم يبقى السؤال بعد ذلك: ما الأساس الذي يحدد بمقتضاه مستوى الجودة أو الرداءة؟

(١) انظر: الرواية والاستشهاد باللغة ٢٥٠.

إن هذا الأساس هو الصحة اللغوية؛ بمعنى أننا إذا كنا بصدد البحث عن خصائص اللغة العربية الأصلية التي نزل بها القرآن فينبغي أن نتلمسها في منابعها الأصلية الخالصة من كل شوب من المظاهر اللغوية الغريبة عليها، ومن أجل ذلك صَحَّى النحاة بجزء من هذه اللغة العربية مما اختلط بغيره من الغريب والدخيل والمولد، وتركوا الاحتجاج بشعر المحدثين لاحتمال تطرق اللحن إلى لغتهم بحكم وجودهم في ذلك العصر الذي نشأ فيه اللحن أكثر من ذي قبل. وليس في ذلك تهوين لقدرهم أو إنقاص من قدر فصاحتهم، وقد كانوا مع ذلك مطمئنين إلى أن المولدين لن يأتوا - ولو من ناحية الصحة اللغوية على الأقل - بأجود مما جاء به السابقون؛ إذ إن مقياس اعتبار هذا المولد أو المحدث فصيحاً أو غير فصيح هو مدى مطابقة كلامه للغة العرب الفصحاء؛ لأن مقصود النحاة من دراسة النحو ليس هو دراسة اللغة عموماً في شتى مستوياتها ومراحلها التاريخية، وإنما هو رصد خصائص هذه اللغة في تلك الفترة الزمنية التي اكتملت فيها الفصاحة، وتوجت بنزول القرآن الكريم، فصارت فيها اللغة في أنضج مستوياتها.

وعلى ذلك نفهم قول أبي عمرو بن العلاء عن المولدين: "ما كان من حسن فقد سبقوا إليه، وما كان من قبيح فهو من عندهم، ليس النمط واحداً"^(١).

ثانياً: من المتعارف عليه لدى كثير من أصحاب المنهج الوصفي المحدثين أن استخراج قواعد لغة ما لا يصح تطبيقه على فترات لغوية متعددة، ولكن ينبغي أن يتم خلال فترة لغوية واحدة^(٢)، وهذا ما فعله النحاة؛ حيث استخرجوا

(١) انظر في نص أبي عمرو بن العلاء: العمدة ١/٥٦، ٥٧.

(٢) انظر في اتجاه المنهج الوصفي إلى دراسة الاستعمال اللغوي عند شخص بعينه وزمان بعينه ومكان بعينه: المدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي للدكتور رمضان عبدالنواب، ١٨٢، وعلم اللغة العربية للدكتور محمود فهمي حجازي، ٣٧، ٣٨.

قواعد العربية الفصحى خلال فترة زمنية واحدة، وهي فترة عصور الاستشهاد التي تشمل العصر الجاهلي والإسلامي والأموي حتى منتصف القرن الثاني الهجري.

ثالثاً: ثمة فرق بين دراسة اللغة بمفهومها العام الذي يعني تتبع مظاهر هذه اللغة في جميع ظروفها وتطوراتها، وبين دراسة اللغة الفصحى بوجه خاص.

وقد كان هدف النحاة العرب محددًا منذ البداية، وهو البحث عن قواعد اللغة العربية الفصحى، وكان يجدهم في ذلك حرص شديد على استكناه هذه اللغة التي نزل عليها القرآن وأقرها، والتي تحدث بها الرسول ﷺ وهو الذي قال عن نفسه: "أوتيت جوامع الكلم"^(١)، ويجدهم أيضا شعور بعظم المسؤولية المنوطة بهم، وهي استنباط القواعد التي يتحقق بها فهم النص القرآني والنبوي، ومن ثم فهم العلوم الدينية عامة فهما صحيحا لا شية فيه ولا اعوجاج، وهذا لا يتحقق إلا عن طريق العكوف على هذه اللغة الفصحى الخالصة وحدها، أما الظواهر اللهجية واللغات الأخرى غير الفصيحة أو غير العربية والتطور اللغوي^(٢) وغيره من القضايا اللغوية فلم يكن ذلك من صميم اهتمامات النحاة.

وعلى ضوء ذلك يمكن القول: إن النحاة العرب كانوا في اشتراطهم البداوة دون الحضرة، والقدم دون الحداثة، والسليقة دون الصنعة -منطقيين مع منهجهم، ومخلصين لأهدافهم، ممثلين خير تمثيل لفكرهم وثقافتهم.

(١) الحديث بتامه في مسند أحمد ١٣/١٣٤ وصححه الشيخ أحمد شاكر.

(٢) ليس معنى ذلك أننا نرفض دراسة التطور اللغوي مطلقا، وإنما نرى أن هذا التطور قد يكون نابعا من أصل اللغة، معبرا عن خصائصها الذاتية، وهذا هو التطور الجدير بالدراسة والتتبع، وقد يكون عارضا من خارجها، دخيلا عليها من لغات أخرى، أو مستويات مخالفة لها في الفصاحة، وليس من الطريقة العلمية الصحيحة تطبيق هذا التطور بهذا المفهوم العام على دراسة العربية الفصحى، أو محاولة أخذ أحكام تركيبية وقواعد نحوية منه ثم إدراجها ضمن قواعد النحو العربي.

الوضع والانتحال في الشعر:

لعبت المذهبية الفكرية دورها في قضية الانتحال في الشعر العربي؛ حيث كان بعض الرواة ينسب شعره إلى غيره، أو ينسب شعر غيره إلى نفسه هروبا من مغبة شيوع فكرة عنه لدى ولاة الأمر، أو خوفا من أن يعرف له مذهب فكري غير مرضي عنه لدى السلطان.

من ذلك قصة خلف الأحمر (ت ١٨٠هـ) التي رواها صاحب كتاب "حماسة الخالدين"، وقال فيها: "وقد زعم قوم من العلماء أن الشعر الذي كتبنا للشنفرى هو لخلف الأحمر، وهذا غلط، ونحن نذكر الخبر في ذلك: "أخبرنا الصولى عن أبي العيناء قال: حضرت مجلس العتبي، ورجل يقرأ عليه الشعر للشنفرى حتى أتى على القصيدة التي أولها:

إن بالشعب الذي دون سلع لقتيلا دمه ما يطل^(١)

فقال بعض من كان في المجلس: هذه القصيدة لخلف الأحمر، فضحك العتبي من قوله، فسألناه عن سبب ضحكك، فقال: والله ما لآل أبي محرز خلف من هذه القصيدة بيت واحد، وما هي إلا للشنفرى، وكان لها خبر طريف لم يبق من يعرفه غيري، قلنا: وما خبرها؟ قال: جلسنا يوما بالمريد - ونحن جماعة من أهل الأدب ومعنا خلف الأحمر - نتذكر أشعار العرب، وكان خلف الأحمر أروانا لها وأبصرنا بها، فتذاكرنا منها صدرا، ثم أفضينا إلى أشعارنا فحضنا فيها ساعة؛ فبينما خلف ينشدنا قصيدة له في روي قصيدة الشنفرى هذه وقافيتها يذكر فيها ولد أمير المؤمنين عليهم الرحمة، وما نالهم وجرى عليهم من الظلم؛ إذ هجم علينا الأصمعي، وكان منحرفا عن أهل البيت، وقد أنشد خلف بعض الشعر، فحضنا، فلما نظر الأصمعي قطع ما كان ينشده من شعره، ودخل في غيره إلا أنه

(١) البيت من المديد، وهو في العقد الفريد ١/ ٣٧٠.

على الوزن والقافية، ولم يكن فينا أحد عرف هذا الشعر ولا رواه للشنفرى، فتحيرنا لذلك وظنناه شيئا عمله على البديهة، فلما انصرف الأصمعي قلنا له: قد عرفنا غرضك فيما فعلت، وأقبلنا نظريه ونقرظه، فقال: إن كان تقرظكم لي لأني عملت الشعر فما عملته -والله- ولكنه للشنفرى يرثي تأبط شرا، والله لو سمع الأصمعي بيتا من الشعر الذي كنت أنشدكموه ما أحسن أو يقوم به خطيبا على منبر البصرة فيتلف نفسي، فادعاء شعر لو أردت قول مثله ما تعذر عليّ أهون عندي من أن يتصل بالسلطان، فألحق باللطيف الخبير. قال أبو العيناء: فسألنا العتبي: شعر خلف الذي ذكر فيه أهل البيت؟ فدافعنا مدة ثم أنشد:

قَدْ كُنْتُ مَنِّي صَارِمٌ مَا يُفْلُ وَابْنُ حَزْمٍ عَقْدُهُ لَا يَحْلُ
يَنْشِي بِاللُّؤْمِ مِنْ عَاذِلِهِ مَا يُبَالِي أَكْثَرُوا أَمْ أَقَلُّوا^(١)

وهي سبعة وأربعون بيتا أوردها كلها ثم قال: كتبنا هذه القصيدة بأسرها لأنها في ساداتنا عليهم السلام، ولأنها أيضا غريبة لا يكاد أكثر الناس يعرفها"^(٢).

والحق أن هذه القصة تكشف لنا عن بعض الأسباب الحقيقية وراء انتحال بعض الرواة شعر غيرهم ونسبتهم الشعر إلى غير قائله، ومن هذه الأسباب الاتجاه الفكري لصاحب الرواية؛ فقد خشي خلف الأحمر -كما يبدو في هذه الحادثة- من أن يسعى الأصمعي بوشاية عنه إلى الخليفة، ويطلعه على تلك القصيدة فيها التي فيها ذكر آل البيت ومظالمهم، فيكون في ذلك هلاكه، فأثر أن يروي قصيدة للشنفرى على الوزن والقافية ينسبها لنفسه تاركا تلك القصيدة التي عملها، وهكذا يتبين كيف كان للاتجاه الفكري وملابساته السياسية دور في نحل الشعر وتغيير الرواية فيه.

(١) البيتان من المديد، وهما في حماسة الخالدين ٧٩/١.

(٢) مصادر الشعر الجاهلي لناصر الدين الأسد ٤٦١.

الوضع في الشعر:

ومما يتعلق بذلك أيضا ما استحدثه بعض أهل الفرق الكلامية من شواهد يؤيدون بها مذهبهم، قال ابن قتيبة^(١) في معرض نقده للمتكلمين: "وفسروا القرآن بأعجب تفسير؛ يريدون أن يردوه إلى مذهبهم، ويحملوا التأويل على نحلهم، فقال فريق منهم في قوله ﷻ: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾"^(٢) أي: علمه، وجاءوا على ذلك بشاهد لا يعرف، وهو قول الشاعر:

..... ولا يكرسى علم الله مخلوق"^(٣)

ونقل الجاحظ في "الحيوان" أن بعض المتكلمين يذهب إلى أن رجم الشياطين كان موجودا قبل الإسلام، ويردون على أن النجوم كانت حجة للنبي ﷺ، واستدلوا بقول الشاعر:

فانقض كالدري من متحدر لمع العقيقة جنح ليل مظلم^(٤)
قال الجاحظ: "فخبرني أبو إسحاق أن هذا البيت في أبيات آخر كان أسامة صاحب روح بن أبي همام هو الذي كان ولدّها، فإن اتهمت خبر أبي إسحاق فسم الشاعر وهات القصيدة، فإنه لا يقبل في مثل هذا إلا بيت صحيح، صحيح

(١) ابن قتيبة: أحمد بن عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري النحوي اللغوي، صاحب كتاب المعارف، وأدب الكاتب، وعيون الأخبار، ومشكل القرآن، ومشكل الحديث، وغريب الحديث، وغيرها، ٢٧٦هـ. انظر: معجم الأدباء ١/١٠٣، ووفيات الأعيان ٣/٤٢.

(٢) سورة البقرة ٢٥٥.

(٣) شطر بيت من بحر البسيط، وهو في الاختلاف في اللفظ لابن قتيبة ٣٥، وتأويل مختلف الحديث له أيضا ٦٧. وأورده أبو حيان في البحر المحيط ٢/٢٨٠ ولم ينسبه لأحد.

(٤) البيت من الكامل، وهو في الحيوان للجاحظ ٦/٢٧٤، والدري: الكوكب الثاقب المضيء، والعقيقة: البرق إذا رأته في وسط السحاب كأنه سيف مسلول.

الجوهر، من قصيدة صحيحة، لشاعر معروف، وإلا فإن كل من يقول الشعر يستطيع أن يقول خمسين بيتا كل منها أجود من هذا البيت.."^(١).

ومما استدلووا به أيضا أبيات لأوس بن حجر يقول فيها:

فانقض كالسدري يتبعه نقع يثور تخاله طنبا^(٢)

وقد أجاب عنه الجاحظ بأن هذا البيت ليس يرويه لأوس إلا من لا يفصل بين شعر أوس بن حجر وشريح بن أوس، وقد طعنت الرواة في هذا الشعر الذي أضفتموه إلى بشر بن أبي حازم من قوله:

والعير يرهقها الخبار وجحشها ينقض خلفهما انقضا الكوكب^(٣)

فزعوا أنه ليس من عادتهم أن يصفوا عدو الجمار بانقضا الكوكب، ولا بدن الخبار ببدن الكوكب، وقالوا: في شعر بشر مصنوع كثير، مما قد احتملته كثير من الرواة على أنه من صحيح شعره"^(٤).

ورد الجاحظ أيضا بيتا مما استدلووا به، وهو قول الأفوه الأودي:

كشهاب القذف يرميكم به فارس في كفه للحرب نار^(٥)

قال: "فلعمري إنه لجاهلي، وما وجدنا أحدا من الرواة يشك في أن القصيدة مصنوعة، وبعد؛ فمن أين علم الأفوه أن الشهب التي يراها إنما هي قذف ورجم

(١) الحيوان للجاحظ ٦/ ٢٧٨.

(٢) البيت من الكامل، وهو في الحيوان ٦/ ٢٧٤، واللسان (درا)، والنقع -بالتفتح-: هو الغبار، وطنبا: يريد تخاله فسطاطا مضروبا، والبيت في صفة نور وحشي.

(٣) البيت من الكامل، وهو في ديوان بشر بن أبي حازم ٣٦، والحيوان ٦/ ٢٧٣، والخبار: أرض لينة رخوة تسوخ فيها القوائم.

(٤) انظر: الحيوان ٦/ ٢٧٩.

(٥) البيت من الرمل، وهو في الحيوان ٦/ ٢٨٠.

وهو جاهلي، ولم يدَّع هذا أحد قط إلا المسلمون؟! فهذا دليل آخر على أن القصيدة مصنوعة^(١).

وهكذا فإن في هذه الأمثلة وغيرها دلالة واضحة على ما كان للمذاهب الكلامية من أثر في وضع الشعر وانتحاله، وربما بدت هذه الظاهرة أقرب إلى مجال التاريخ الأدبي منها إلى النحو، لكننا آثرنا الإشارة إليها لكون الرواية الشعرية إحدى طرق معرفة النحو واللغة، ولأن النحاة واللغويين كانوا يعتمدونها دليلاً من الأدلة النحوية، ومن ثم فإن أي تأثير كلامي في هذا المجال يعود بمردوده على الدراسات النحوية واللغوية.

رواية المنكر والمجهول من الشعر:

ومن مظاهر تأثر الرواية الشعرية بالمذاهب الكلامية استدلال بعض المتكلمين على تأويل الاستواء بالاستيلاء ببيت من الشعر لا يعرف قائله، وهو:

قد استوى بشر على العراق من غير سيف أو دم مهراق^(٢)

قال ابن تيمية: "وهذا البيت من ناحية مجهول النسبة لقائل معين، ومن ناحية أخرى فقد روي بأنه:

بشر قد استولى على العراق من غير سيف أو دم مهراق"

قال: "ولو صح هذا البيت لكان حجة عليهم لا لهم؛ لأن بشر لم يستول على العراق، وإنما استولى عليها أخوه عبد الملك بن مروان"^(٣).

ومن ذلك أيضاً استدلال بعضهم بقول الشاعر:

(١) انظر: الحيوان ٦/ ٢٨٠.

(٢) البيت من الرجز وهو في الأسماء والصفات للبيهقي ٤١٢، والاقتصاد في الاعتقاد ٣٥، واجتماع الجيوش الإسلامية ٨٢.

(٣) مجموع الفتاوى ٥/ ٤١٨، وانظر الصواعق المرسلات لابن القيم الجوزية ٢/ ٣١٩.

قد قلما استويا بفضلهما جميعا على عرش الملوك بغير زور^(١)

قال ابن الجوزي: "وهو منكر عند اللغويين"^(٢).

التحريف والتصحيح في الرواية الشعرية:

كذلك كان من تأثير المذاهب الكلامية في الرواية الشعرية لجوء بعض رواة الأشعار إلى تحريف مروياتهم خدمة لمذهبهم الكلامي.
من ذلك قول الشاعر:

وعينان قال الله كونا فكانتا فعولان بالأبواب ما تفعل الخمر^(٣)

فهذا البيت يروى على وجهين:

أحدهما: نصب "فعولين" على أنه خبر "كانتا".

والآخر: رفع "فعولان" على الاستثناف، أو الخبرية للمبتدأ "عينان".

وقد تنازع المعتزلة وأهل السنة رواية هذا البيت؛ فذهب المعتزلة إلى الأخذ برواية الرفع لأنها توافق مذهبهم في أن الله ﷻ لا يخلق الشر، وعلى ذلك فـ"كان" في قوله "كانتا" تامة و"فعولان" نعت لـ"عينان"، والكلام من جملتين. وذهب أهل السنة إلى الأخذ برواية النصب بناء على مذهبهم في أن الله ﷻ خالق كل شيء من الخير والشر، وعلى ذلك فـ"كان" عندهم ناقصة، واسمها الضمير المستتر العائد على العينين "هما"، وخبرها "فعولين"، والكلام من جملة واحدة.

(١) البيت من الكامل، ولم أعر عليه إلا عند ابن تيمية في الفتاوى ٤٠٤ / ١٦.

(٢) انظر: الفتاوى ٤٠٤ / ١٦.

(٣) البيت من الطويل، وهو في الخصائص ٣ / ٣٠٥، وأمالى المرتضى ١ / ٢٠، والأشباه والنظائر للسيوطي ٣ / ١٥٩.

ولهذا البيت مناظرة علمية مذكورة في كتب اللغة والأدب، وقد اختلفت الروايات في تحديد طرفي هذه المناظرة، فهما تارة الفرزدق وابن أبي إسحاق^(١)، وتارة ذو الرمة ورؤية^(٢)، وتارة ذو الرمة وإسحاق بن سويد^(٣)، وتارة ذو الرمة وعمرو بن عبيد^(٤).

ويكفي أن نذكر أوضح هذه الروايات دلالة على المضمون الكلامي النحوي، وهي رواية المرتضي^(٥) في "أماله" إذ يقول: "وأخبرنا أبو عبد الله المرزباني قال: حدثنا أحمد بن محمد المكي عن أبي العيناء عن الأصمعي عن إسحاق بن سويد قال: أنشدني ذو الرمة:

وعينان قال الله كونا فكانتا فعولان بالأبواب ما تفعل الخمر
فقلت له: "فعولين" خبر الكون؟ فقال لي: لو سبحت ربحت، إنما قلت:
"وعينان فعولان" وصفتهما بذلك، قال المرتضي: "وإنما تحرز ذو الرمة بهذا الكلام من القول بخلاف العدل"^(٦). ثم أورد في رواية أخرى مسندة عن الأصمعي أنه قال: "لما أنشد ذو الرمة قوله:

وعينان قال الله كونا فكانتا فعولان بالأبواب ما تفعل الخمر

(١) وهي رواية ابن جني في الخصائص ٣/٣٠٥، والسيوطي في الأشباه ٣/١٥٩.

(٢) وهي رواية الشريف المرتضي في الأمالي ١/٢٠.

(٣) أمالي المرتضي ١/٢٠.

(٤) أمالي المرتضي ١/٢٠.

(٥) الشريف المرتضي: علي بن الحسين بن موسى بن محمد بن إبراهيم، أبو القاسم، من أحفاد الحسين بن علي بن أبي طالب: نقيب الطالبين، وأحد الأئمة في علم الكلام والأدب والشعر يقول بالاعتزال. ت. ٤٣٦ هـ. انظر الأعلام ٤/٢٧٨.

(٦) يعني مبدأ المعتزلة القائم على مذهب العدل، وكان المرتضي من معتزلة الشيعة كما يظهر من كتبه وطريقته.

وهو يريد: كونا فكانتا فعولين حيث كانتا.

قال له عمرو بن عبيد^(١): ويحك قلت عظيما، فقل: فعولان بالألْبَاب، فقال له ذو الرمة: ما أبالي أقلت هذا أم سبحت... فلما علم ما ذهب إليه عمرو قال: سبحان الله! لو عنيت ما ظننت كنت جاهلا^(٢).

ويتضح من هاتين الروايتين أن المرتضي يحاول تفسير كلا الوجهين الواردين فيهما على مذهب المعتزلة، فأما وجه الرفع فهو واضح الدلالة على ذلك من حيث إن "فعولان" خبر المبتدأ "عينان"، وجملة: "قال الله" صفة، و"كان" في "كانتا" تامة، والمعنى أنه يصف العينين بأنهما فعولان، وليس في ذلك نسبة أمر غير جائز على الله ﷻ، ويجوز أن يكون "فعولان" خبرا لمبتدأ محذوف تقديره "هما"، وهو وصف للعينين بذلك أيضا.

وأما تخريج رواية النصب على مذهب المعتزلة فعلى أن "فعولين" حال، و"كان" في "كانتا" تامة أيضا، والمعنى أنه يصفها بذلك، وأن الفعل فعلهما بناء على قاعدة المعتزلة في الصلاح والأصلح، وأنه لا يجوز على الله ﷻ خلق الشر ولا فعل القبيح؛ ومن ثم تجنبوا التخريج الدال على أن الله خلق العينين وأمرهما بذلك الفعل.

(١) عمرو بن عبيد بن باب التيمي بالولاء، أبو عثمان البصري: شيخ المعتزلة في عصره، ومفتيها، وأحد الزهاد المشهورين. كان جده من سبي فارس، وأبوه نساجا ثم شرطيا للحجاج في البصرة. واشتهر عمرو بعلمه وزهده وأخباره مع المنصور العباسي وغيره. وفيه قال المنصور: "كلكم طالب صيد، غير عمرو بن عبيد". له رسائل وخطب وكتب، منها "التفسير" و"الرد على القدرية". توفي بمران (بقرم مكة) سنة ١٤٤هـ، انظر الأعلام ٨١ / ٥.

(٢) أمالي المرتضي ٢٠ / ١.

وأما تخريج أهل السنة على رواية النصب فعلى أن "كان" ناقصة، و"فعلين" خبره، والكلام متصل بما قبله، وهذا على مذهب أهل السنة في أن الله ﷻ خالق كل شيء.

وعلى كل فالذي يعيننا من ذكر هذه الروايات كلها هو ملاحظة أن للمذهب الكلامي دورا في اختلاف الرواية وتغييرها؛ حيث نرى عمرو بن عبيد - وهو من زعماء المعتزلة - يطلب من ذي الرمة أن يروي البيت على رفع "فعولان"، ويحذره من رواية النصب قائلا له: ويحك؛ قلت عظيما، فقل "فعولان"، غير أن ذا الرمة ترك رواية البيت على النصب لما رأى لها وجهها يوافق مذهب المعتزلة. وأغلب الظن أن رواية البيت إنما اختلفت بين الرفع والنصب تبعا لاختلاف هذه الأهواء الكلامية.

ومن أمثلة تأثر الرواية الشعرية بالمذهب الكلامي أيضا احتجاج بعضهم على تفسير قوله ﷻ: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ﴾^(١) بمعنى "دفعنا وألقينا" بقول المثقب العبدى:

أقول إذا ذرأت لها وضيبي أهذا دينه أبدا وديني^(٢)

قال ابن قتيبة: "وهذا جهل باللغة وتصحيف، وإنما هو "ذرأت" بالبدال غير المعجمة، والله يقول: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا﴾^(٣).

وإنما ألجأهم إلى هذا التصحيف الفرار من القول بأن الله خلق لجنهم كثيرا من الجن والإنس، وهو شر لا ينبغي نسبته إلى الله ﷻ على مذهب المعتزلة.

(١) سورة الأعراف ١٧٩.

(٢) البيت من الوافر، وهو في الجمهرة ٣٠٥/٢، ١٠٢/٣، ٤٤٢/٤، والأملاني ٢/٢٩٥، والفضليات ٩٢/٢.

(٣) الاختلاف في اللفظ لابن قتيبة ١٧.

تلك هي أهم مظاهر التأثير الكلامي في الرواية الشعرية ممثلة في التوسع الزماني في الاستشهاد بشعر المولدين، وفي اصطناع بعض الشعر وانتحاله، وفي تغيير الرواية وتصحيفها، أو رواية الشعر المجهول النسبة إلى غير ذلك، ويبقى أن نشير إلى مظهر عام قد يكون لدراسة التأثير الكلامي إيضاح له، وهو أن كثيرا من النحويين كان كثير التعقب على الشعراء بالتخطئة والتجريح^(١)، ولم يسلم من هذه التخطئة حتى شعراء عصر الاستشهاد كالفرزدق، وذو الرمة، وغيرهما، وحكايات عبد الله بن أبي إسحاق مع الفرزدق، وكذلك الأصمعي مع ذي الرمة أشهر من أن يشار إليها^(٢).

والحق أن هذه الظاهرة ليست بغريبة على النحاة إذا عرفنا أنهم كانوا يسلطون عقولهم وأقيستهم على قراءات القرآن، ويخطئون القراء، ويصفونهم باللحن والوهم وسوى ذلك من الأوصاف، وإذا كنا قد فسرنا الموقف من القراءات بجملة أسباب مباشرة أغلبها يرجع إلى التأثير الكلامي فإننا هنا لا نزيد على القول بأن تخطئة النحاة للشعر إنما هي مظهر من مظاهر تقديم العقل على النقل، أو القياس على السماع، وربما كان ذلك ناتجا عن تأثير غير مباشر من الثقافة الكلامية التي كانت سائدة في العصور الأولى لازدهار العلوم الإسلامية، أو ربما كان نتيجة تعصب النحاة لصنعتهم وقواعدهم، أو نتيجة تدقيقهم وحرصهم على أخذ اللغة من منابعها الأصلية؛ مما جعلهم يتحفظون في كل ما يروونه ويسمعونه، قد تكون هذه الأسباب كلها أو بعضها أو واحدة منها وراء اتجاه

(١) راجع في ذلك: الموشح للمرزباني ٧٣، ١٩١، ١٩٢، ٢٠٩، والأغاني ٤١٩/١٠، والخصائص ٢٩٥، والشعر والشعراء لابن قتيبة ١٨٢، ٣١٨، ٤٢٩.

(٢) سبقت الإشارة إلى ظاهرة تخطئة الشعراء وخاصة عند ابن أبي إسحاق. انظر: ص ٧٣ من هذا البحث.

النحاة إلى تخطئة الشعراء من الجاهليين والإسلاميين والمخضرمين وغيرهم من شعراء عصر الاستشهاد، والله ﷻ أعلم.
وبعد فهذه هي أهم الآثار العقديّة والكلامية التي نجدّها في السماع النحوي، وهي تتلخّص في الأمور الآتية:

- ١- تأثير السماع النحوي ببعض القضايا الكلامية العامة، ومن أهمها:
 - أ- قضية اللغة بين التوقيف والاصطلاح.
 - ب- قضية التواتر والآحاد.
 - ت- قاعدة تقديم العقل على النقل.
- ٢- ظهر التأثير الكلامي في موقف النحويين من القراءات في جانبين:
 - أ- معارضة القراءات بالرّفص أو التخطئة أو التّشديد.
 - ب- ترجيح قراءة غير متواترة على قراءة متواترة خدمة للمذهب الكلامي.
- ٣- تمثّل التأثير الكلامي في موقفهم من الحديث النبوي من جهتين:
 - أ- تحفظهم في الاستشهاد به عملاً بقاعدة أن العقل أصل النقل، وأنّ خبر الآحاد لا يفيد العلم.
 - ب- تحريف رواية الحديث.
- ٤- ظهر التأثير الكلامي في الموقف من كلام العرب من حيث:
 - أ- رفض الروايات الشعرية وتخطئة الشعراء.
 - ب- التوسع الزمني في الاستشهاد بشعر المولدين.
 - ت- التوسع في مصادر الاستشهاد في الاحتجاج بكلام أهل البيت لدى بعض النحاة.
 - ث- الوضع والانتحال في الشعر.
 - ج- رواية المنكر والمجهول.

ح- التصحيف والتحريف في الرواية الشعرية.
ونأتي الآن إلى دراسة الأثر الكلامي في أصل آخر من الأصول النحوية وهو
القياس.

الفصل الثاني

أثر علم الكلام في القياس النحوي

ويتضمن تمهيدا وثلاثة مباحث:

التمهيد: في مفهوم القياس وأنواعه في الفكر الكلامي.

المبحث الأول: القياس النحوي بين القياس المنطقي والقياس الأصولي.

المبحث الثاني: قياس الغائب على الشاهد ومظاهره في القياس النحوي.

المبحث الثالث: طرق الاستدلال الملحقة بالقياس عند المتكلمين،

ومظاهرها في الدرس النحوي.

تمهيد

في مفهوم القياس وأنواعه في الفكر الكلامي

القياس نوع من الاستدلال العقلي يستخدمه العلماء في كثير من العلوم، وله أشكال وأنواع شتى^(١) تختلف خصائصها باختلاف الفن الذي تستخدم فيه. وإذا كنا بصدد الحديث عن القياس الكلامي وتأثيره في القياس النحوي فلا بد إذن من الحديث عن عدة أنواع من القياس يستخدمها أهل الكلام؛ لنرى مدى قربها أو بعدها عن القياس الذي يستخدمه النحويون. لقد استخدم المتكلمون ثلاثة أنواع هامة من القياس كلها تتفق في الصورة العقلية العامة، وإن اختلفت فيما بينها بسبب اختلاف طبيعة العلم الذي ترجع إليه، وهذه الأنواع الثلاثة هي:

١- القياس المنطقي.

٢- القياس الأصولي.

٣- القياس الكلامي المسمى بقياس الغائب على الشاهد.

أما القياس المنطقي فهو: قول مركب من قضايا إذا سُلِّمَتْ لزم عنها لذاتها قول آخر، كقولنا: "العالم متغير، وكل متغير حادث"؛ فإنه قول مركب من قضيتين، إذا سُلِّمَتْ لزم عنهما أن "العالم حادث"^(٢).

(١) يستخدم المتكلمون القياس المنطقي في المقدمات؛ يقول الإيجي: "الاستدلال إما بالكلي على الجزئي - وهو القياس-، وعرف بأنه: قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر...". الموافق ٣٥، وانظر أيضا: المحصل للرازي ٥٢.

(٢) انظر: البصائر النصيرية للساوي - تحقيق الشيخ محمد عبده ١٤٦، وشرح الخبيصي على متن تهذيب المنطق والكلام ٧٠.

وماهية القياس المنطقي تكمن في لزوم النتيجة عن المقدمتين^(١)، وقد سمي أرسطو هذا النوع من القياس "سولوجسموس Syllogisms" -أي: الجامعة-؛ لجمع النتيجة بين المعنيين اللذين لم نكن نعلم إن كانا يتوافقان أم يتخالفان، وترجم اللفظ إلى العربية بلفظ "قياس"^(٢).

وأما القياس الأصولي فهو حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لها أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما، وقد يقال فيه: هو إثبات حكم الأصل في الفرع لاجتماعهما في علة الحكم.

وهذا القياس يرجع إلى نوع من الاستقراء العلمي الدقيق القائم على قانوني العلية والاطراد.

وأما القياس الكلامي فهو يساوي القياس الأصولي في جوهره -أعني الاعتماد على قانوني العلية والاطراد-، غير أن المتكلمين يسمونه قياس الغائب على الشاهد، ويعتمدون عليه في إثبات الأحكام المتعلقة بالله ﷻ؛ قياسا على وجود نظائرها في الممكنات.

هذه هي بعض الأقيسة التي يستخدمها المتكلمون في بحوثهم، وقد مارس كل منها نوعا من التأثير في الدرس النحوي، ويمكن القول بأن التأثير الأكبر كان من نصيب القياسين الأصولي والكلامي، على حين كان التأثير المنطقي مقصورا على الشكل دون المضمون، كما أنه كان في عصور متأخرة عن نشأة النحو واكتماله.

وسنحاول خلال الصفحات القادمة بيان موقع القياس النحوي بين هذه الأقيسة، ومدى قربه أو بعده عن كل منها.

(١) المعجم الفلسفي لمجمع اللغة العربية ١٤٩.

(٢) المعجم الفلسفي لمراد وهبة ٢٣٩.

المبحث الأول

القياس النحوي بين القياس المنطقي والقياس الأصولي

لقد سبقت الإشارة إلى أن مصطلح "قياس" كان معروفا في الثقافة الإسلامية قبل أن يترجم المنطق الأرسطي، سواء في العلوم الشرعية أم العربية، وهذا معناه أن مصطلح "قياس" - حتى عند المناطقة - كان وليد البيئة العربية.

ويتفق كثير من الدارسين على أن القياس المنطقي يتسم بعدة أمور، منها:

- ١- أنه قياس شكلي يدرس صور التفكير، ولا يهتم بموضوع هذا التفكير؛ إذ يمكن استبدال حدود القضايا برموز أو حروف ما دام ذلك لا يؤثر في شكلها.
- ٢- وهو قياس عام؛ لأنه لما كان شكليا كالرياضيات صلحت قواعده للتطبيق على مختلف أنواع الموضوعات.

٣- وهو - من وجهة نظر أصحابه - مطلق، أي أنه يصل إلى حقائق ثابتة لا تقبل التطور، ويقدم النظرية النهائية في تفسير طبيعة التفكير وصوره، وطبيعة البرهان^(١).

٤- أن العقل ينتقل فيه من حكم كلي إلى أحكام جزئية، أو من حكم عام إلى حكم خاص بواسطة الحد الثالث^(٢).

ولقد تابعت الدراسات النقدية لتقويم هذا القياس الأرسطي من جانب العلماء المسلمين والتجريبيين الغربيين، وكان لهذه الدراسات أكبر الأثر في إرساء دعائم المنهج التجريبي الذي تدين له الحضارة العلمية الحديثة.

(١) انظر: المنطق ومناهج البحث ١٥.

(٢) انظر: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ٤٠.

وكان أهم ما وجه إلى القياس الأرسطي من انتقادات أنه لا يعنى بملاحظة الظواهر الواقعية، وأن العلم بالنتيجة ممكن دون توسط القضية الكلية^(١) التي هي معروفة بالبدهة أو الحس، وأن محصول النتيجة موجود في المقدمة؛ وهو بذلك لا يقدم لنا معرفة جديدة، ولا يضيف شيئاً إلى العلم الإنساني؛ لأنه لا يزيد على أن يكون تحصيلاً للحاصل.

وأصبح في حكم المجمع عليه أن منهج الاستقراء^(٢) هو الوسيلة العلمية الحقيقية، وهو الطريق إلى تحقيق المعرفة الجديدة. ومع التقدم العلمي الكبير الذي أحدثته العلوم التجريبية في الحياة المعاصرة بفضل المنهج الاستقرائي حدث في العالم ما يشبه ثورة أو انقلاباً على المناهج القياسية القديمة التي اعتبرت بمنزلة مُعَوِّق أمام الحضارة والعلم والتقدم، سواء منها المعارف الإنسانية أم التطبيقية.

وكان من آثار هذه الثورة في الدراسات التي تناولت الفكر اللغوي عند العرب ما درج عليه بعض الباحثين من الزعم بأن القياس النحوي قد تأثر في بعض مراحل تطوره بالقياس المنطقي^(٣)، وما ذهب إليه آخرون من أن النحاة لم يفتنوا إلى أكثر من كون القياس عملية إلحاق شكلية تهدف إلى إعطاء الفرع حكم الأصل، دون أن يكون لها سند موضوعي، أو أساس من الملاحظة الدقيقة

(١) انظر: نشأة الفكر الفلسفي ٤٠، ونقض المنطق لابن تيمية ٢٠٠-٢٠٨، وصون المنطق للسيوطي ٤١/٢-١١٥.

(٢) يعرف الاستقراء كما حدده "بيكون" بأنه: مجموعة الأساليب والطرق العملية والعقلية التي يستخدمها الباحث في الانتقال من عدد محدود من الحالات الخاصة إلى قانون أو قضية عامة يمكن التحقق من صدقها بتطبيقها على عدد لا حصر له من الحالات الخاصة الأخرى التي تشارك مع الأولى في خواصها أو صفاتها النوعية. انظر: المنطق الحديث ومناهج البحث ٥١.

(٣) سبق الرد على هذا الرأي ص ٥٢ من هذا البحث.

المستوعبة للظواهر، وأن القياسات النحوية لم تبدأ بها كان ينبغي أن تبدأ منه بتصنيف الظواهر، وتحديد العلاقات لاكتشاف مقوماتها وبلورة خصائصها^(١).

ومن آثارها أيضا ما ذهب إليه بعضهم من تخطيط النحاة في اتخاذهم القياس منهجا في البحث اللغوي، والقول بأن "القياس النحوي قد أشبه الاستقراء في الصورة فقط باستخدام النصوص في بدايته أداة له"^(٢)، وأن الحقيقة أن منشأ فكرته لدى النحاة لم يكن النصوص اللغوية، بل منشؤه المنطق الإغريقي، ولو كان منشؤه النصوص اللغوية فقط لكان وسيلة علمية ناجحة، ومنهجا دراسيا صحيحا^(٣).

ويمكن القول بأن الحملة على القياس النحوي لم تكن إلا مظهرا من مظاهر الحملة على القياس المنطقي التي اندفع إليها كثير من الباحثين المعاصرين، ويبدو أن مكمن الشبهة في ذلك أنهم رأوا أن كلا من القياس المنطقي والقياس النحوي متفقان في اللفظ، وفي بعض جوانب الصورة الفكرية؛ فاعتقدوا أن القياس النحوي قد تأثر في نشأته وتطوره بالقياس المنطقي؛ مع أن نظرة فاحصة في القياس الذي انتهجه النحويون تدل على أنه مخالف تماما للقياس الذي حدده أرسطو، بل إنه يسير في طريق معاكس تماما للطريق الذي يسلكه القياس المنطقي.

فبينما نجد القياس الأرسطو طاليسي ينتقل من حكم كلي إلى أحكام جزئية، أو من قاعدة عامة إلى جزئيات خاصة، ويبدأ من العقل المحض وينتهي إليه في عملية شكلية منفكة عن الظواهر الواقعية - نرى القياس النحوي يبدأ من

(١) انظر: تقويم الفكر النحوي للدكتور علي أبو المكارم ١١٣-١١٥.

(٢) انظر: أصول النحو العربي للدكتور محمد عيد ١١٣.

(٣) انظر: أصول النحو العربي للدكتور محمد عيد ١١٥، ١١٦.

الأمثلة الجزئية للظواهر اللغوية، وتلك هي مرحلة الملاحظة في المنهج الاستقرائي، ولا يقف عند هذا الحد، بل ينتهي إلى اكتشاف العلاقات التي تربط بين هذه الظواهر، ثم صياغة القانون الذي يصلح للتطبيق على غيرها من الظواهر الأخرى، وتلك بعينها هي طريقة الاستقراء العلمي الذي هو قوام المعرفة الحديثة.

وليس هذا ادعاء ولا اكتشافاً؛ فمن المعروف لدى المشتغلين بالفكر الإسلامي -والفكر النحوي جزء منه- أن القياس عند المسلمين يختلف تمام الاختلاف عن القياس عند أرسطو، وفي ذلك يقول الدكتور النشار: "ومع أنهم -أي المسلمين- استخدموا كلمة "القياس" -وهي الكلمة التي استخدمها أرسطو أيضاً- إلا أن قياس المسلمين يختلف عن قياس أرسطو تمام الاختلاف؛ فبينما القياس الأرسطو طاليسي هو حركة فكرية يتقل فيها العقل من حكم كلي إلى أحكام جزئية، أو من حكم عام إلى حكم خاص بواسطة الحد الثالث، يتقل قياس المسلمين من حالة جزئية إلى حالة جزئية أخرى لوجود جامع بينهما بواسطة تحقيق علمي دقيق"^(١).

ونفى الدكتور النشار ما ذهب إليه بعض الباحثين من أن قياس المسلمين هو التمثيل الأرسطو طاليسي، وأوضح أن هذين الطريقتين يختلفان أشد الاختلاف في جوهرهما، وفي طريقة علاجهما، وبين أنه على حين يعد القياس عند المسلمين -أو قياس الغائب على الشاهد^(٢) - موصلاً إلى اليقين؛ يعتبر التمثيل الأرسطو طاليسي موصلاً فقط إلى الظن، وهذه هي أول وجوه الخلاف بين الطريقتين،

(١) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام للدكتور النشار ٤٠.

(٢) هذا النوع من القياس يختص به المتكلمون عن غيرهم من الأصوليين والمناطق؛ كما سوف يبين في هذا البحث ص ١٨٩ وما بعدها.

وثانيها: أن الأصوليين أرجعوا قياسهم إلى نوع من الاستقراء العلمي الدقيق القائم على فكرتين أو قانونين: قانون العلية، وقانون الاطراد في وقوع الحوادث، وهما الفكرتان اللتان أقام "جون ستيوارت مل" ^(١) "G. S. Mill" استقراءه العلمي عليهما ^(٢).

ولقد آثرنا الإشارة إلى هذه الأنواع من الأقيسة في الفكر الإسلامي مع مقارنتها بنظائرها في القياس المنطقي؛ لأن هذه الأقيسة - كما يتضح فيما بعد - كان لها الأثر الحقيقي في القياس النحوي، وذلك هو شأن القياس في الفكر الإسلامي بعامه، إنه نوع من الاستقراء العلمي يخالف مخالفة تامة التمثيل الأرسطي، بل يخالف المنطق الأرسطي تمام المخالفة.

فماذا عن القياس النحوي؟ ومن أي الأقيسة استمد عناصره وأناطه؟ وما مدى قربه أو بعده عن القياس اليوناني وغيره من أنواع الأقيسة الأخرى؟

لعله قد اتضح من العرض السابق لموضوع السماع ^(٣) كيف أن اللغويين والنحاة الأوائل قد بدءوا بحوثهم اللغوية والنحوية باستقراء المادة اللغوية من منابعها الأصيلة في أرجاء الجزيرة العربية، وبذلك تمت لهم المرحلة الأولى من مراحل الاستقراء، وهي مرحلة الملاحظة والتجربة، ولم تكن هذه مرحلة متتهية تماما، بل كانت مقدمة لمراحل أخرى تتلوها حسبما تقتضيه طبيعة البحث العلمي في اللغة؛ "إذ إن ملاحظة الأشياء دون محاولة الوقوف على العلاقات

(١) فيلسوف إنجليزي ولد عام ١٥٦١م، ومات عام ١٦٢٦م.

(٢) نشأة الفكر الفلسفي للدكتور النشار ٤١.

(٣) انظر ص ٧٤ وما بعدها من هذا البحث.

التي تربط بعضها ببعض لا يعني شيئا، ولأن مجرد تسجيل الحقائق الجزئية المبعثرة التي نصل إليها لا يكفي في نشأة العلم وفي تدعيمه"^(١).

ثم صار من مهمة الأجيال اللاحقة^(٢) إكمال هذه المسيرة الاستقرائية عن طريق الوقوف على العلاقات بين هذه الألفاظ والتراكيب اللغوية، وملاحظة الأشباه والنظائر، والمقارنة بينها وبين الحالات الشاذة^(٣) أو التي ليس لها نظير، وهذا ما يسمى في المنهج العلمي بالتجربة غير المباشرة^(٤).

(١) المنطق الحديث ومناهج البحث د. قاسم ٤٣.

(٢) يقول الدكتور قاسم: "قد يتفق أن يشترك أكثر من مفكر واحد في الوصول إلى إحدى الحقائق العلمية؛ بمعنى أنهم يتقاسمون بينهم مراحل التفكير التجريبي فيقف؛ بعضهم عند حد جمع الملاحظات، ويختص بعضهم بوضع الفروض على أساس تلك الملاحظات، وأخيرا يأتي بعضهم لتحقيق الشروط الضرورية لإجراء التجارب العلمية". هامش المنطق الحديث ومناهج البحث ٩٥.

(٣) يقول الدكتور قاسم في حديثه عن التجربة غير المباشرة وأهمية حالات الشذوذ فيها: "وليس التجربة غير المباشرة وفقا على العلوم العضوية، بل تتوفر شروطها في العلوم الإنسانية؛ كعلم الاجتماع، وعلم النفس؛ يلاحظ أن اللغة تشترك معها بوصفها ظاهرة اجتماعية. وقد تقدمت العلوم الأولى تقدما كبيرا بعد أن وجه الباحثون اهتمامهم إلى دراسة حالات الشذوذ في الوظائف العضوية... لأن المقارنة بين الظاهرة الشاذة والظاهرة السليمة... تلقي ضوءا على كلتا الظاهرتين". المنطق الحديث ومناهج البحث ١٠٠، ١٠١.

ثم يقول عن مهمة عالم الاجتماع: "وهذا تنحصر مهمته - كما هي الحال في علم وظائف الأعضاء - في المقارنة بين الحالة السليمة والحالة المعتلة، وقد تقوده هذه المقارنة إلى تقرير قانون اجتماعي علمي". المنطق الحديث ومناهج البحث ١٠١.

والحق أن هذه النظرة المنصفة للظاهرة الشاذة من جانب المنهج العلمي الحديث لا نعدم لها نظيرا في القياس النحوي؛ فقد اهتم النحاة بالحالات الشاذة حتى إنهم وصفوا بها بعض القراءات والأشعار العربية التي خالفت القياس، ولا يعني الوصف بالشذوذ هنا أكثر من القول بمخالفته لما هو مشهور وشائع. أضف إلى ذلك أن القراء أنفسهم قد وصفوا بعض القراءات بالشذوذ لأنها لم تتواطأ عليها الجماعة؛ فكيف يعاب على النحاة ذلك؟!؟

(٤) انظر: المنطق الحديث ومناهج البحث ٩٥.

وتمثل هاتان المرحلتان المتداخلتان بوضوح في القياس الذي عبر عنه عبد الله بن أبي إسحاق حين نصح تلميذه يونس بقوله: "عليك بباب من النحو يطرد وينقاس"، أي يكثر ويشيع حتى يصير قانونا.

وكان من الطبيعي أن يتقدم النحاة خطوة جديدة بهذا القياس الاستقرائي، أو الاستقراء القياسي، وذلك عن طريق إعمال العقل^(١) فيما نقلوه وسمعوه عن العرب، ومحاولة تفسيره تفسيراً يسمح بالتنبؤ بما يستجد من ظواهر، وذلك لا يتم إلا عن طريق وضع الفروض، واختبارها، وطرح الأسئلة وتقليبها، ومعالجة كافة الاحتمالات وتمحيصها.

وقد كان الخليل وسيبويه ممثلين خير تمثيل لهذه المرحلة؛ حيث اتجه الخليل بن أحمد إلى حصر المعجمية العربية بما اخترعه من نظام التقليلات الذي استطاع بواسطته التمييز بين المستعمل والمهمل من كلمات العربية، ولم يكن الخليل متمادياً مع هذا القياس العقلي إلى الحد الذي يميز فيه استعمال المهمل، ومن ثم أبقى على المستعمل، وحذف ما عداه من المهملات، وتسمى هذه الطريقة في المنهج العلمي التجريبي بطريقة "تمحيص الفروض"، وتتضمن قائمتي الحضور والغياب.

وفعل سيبويه نحواً من ذلك في افتراض بعض الألفاظ والتراكيب غير الواردة عن العرب، ومن ذلك قوله: "وتقول: "أَيَّ مَنْ إِنْ يَأْتِيهِ مَنْ إِنْ يَأْتِنَا نُعْطِيهِ

(١) من الاعتراضات التي توجه إلى النحو العربي أنه بدأ من العقل وَعَلَّبه لدراسة اللغة؛ مع أن اللغة لا تخضع لقوانين العقل، بل لها قوانينها المستقلة. وفي الحق أن النحاة ميزوا في هذا الصدد بين ما هو عقلي محض وما هو عقلي نقلي، وفي ذلك يقول الرازي في حديثه عن الطريق لمعرفة اللغة: "الطريق إلى معرفتها إما النقل المحض كأكثر اللغة، أو العقل مع النقل كقولنا: "الجمع المحلى بال للعموم؛ لأنه يصح استثناء أي فرد منه"؛ فإن صحة الاستثناء بالنقل، وكونه معيار العموم بالعقل؛ فمعرفة كون الجمع المذكور له بالتركيب من العقل والنقل، وأما العقل المحض فلا مجال له في ذلك". نقلاً عن الاقتراح ٧٨.

يُعْطِهِ تَأْتِ يَكْرِمَكَ"، وذلك أن "مَنْ" الثانية موصولة صلتها "إِنْ يَأْتِنَا نُعْطِهِ"، فيصير بمنزلة "زيد"، فكأنك قلت "أَيِّ مَنْ إِنْ يَأْتِيهِ زَيْدٌ يُعْطِيهِ تَأْتِ يَكْرِمَكَ"، فصار: "إِنْ يَأْتِيهِ زَيْدٌ يُعْطِيهِ" صلة لـ "مَنْ" الأولى، فكأنك قلت: "أَيُّهُمْ تَأْتِ يَكْرِمَكَ"..."^(١).

ولا شك أن هذا التركيب فرض محض، دفع إليه الرغبة في تأكيد القاعدة وإحكام قانون اللغة، لا إرادة فرضه على أساليب العربية وإجازته؛ فإن مذهب سيويه في القياس يعتمد على أن ما قيس على كلام العرب فهو من كلامهم، وما لم يكن في كلام العرب فليس له معنى في كلامهم. ثم تكفلت المراحل التالية بإتمام القواعد، وضبط الأقيسة، ووضع الأصول، وصياغة القوانين، وهذا هو الهدف الذي ينتهي إليه المنهج الاستقرائي اليوم^(٢).

وهكذا نرى أن أجيال النحاة المتعاقبة اشتركت جميعها في تحقيق مراحل البحث النحوي؛ بدءا باستقراء الظاهرة اللغوية، وانتهاء بصياغة القوانين والقواعد، ولم يكن القياس في جميع هذه المراحل منفصلا عن الواقع اللغوي، ولا نابعا من العقل وحده، بل مستنبطا من كلام العرب، ومما يؤكد ذلك أن النحاة عرفوا القياس بأنه "حمل غير المنقول على المنقول إذا كان في معناه"^(٣)، كما عرفوا النحو بأنه "علم بالمقاييس المستنبطة من استقراء كلام العرب"^(٤).

(١) الكتاب ١/٤٠٠، ٤٠١.

(٢) يقصد المنهج الاستقرائي إلى الكشف عن العلاقات المطردة بين الظواهر -أي: عن قوانينها-، وتكمن أهمية معرفة هذه القوانين في أنها تتيح لنا السيطرة على ظواهر الطبيعة وتسخيرها، كما تسمح بالكشف عن العلاقات الجديدة والظواهر المجهولة، وإلا كان تحصيلها للحاصل وعملا بلا جدوى. انظر: المنطق الحديث ومناهج البحث ١٧٧.

(٣) انظر: الإعراب في جدل الإعراب ٤٥، والاقتراح ٦٤.

(٤) لمع الأدلة ٩٥، وانظر: الاقتراح ٤٥.

وليس هذا التعريف مجرد دعوى نظرية فحسب، بل إن تطبيقات النحاة في مختلف العصور تؤكد صدق هذا التعريف، ففضلا عن خطوات المنهج التي سبق عرضها نجد لدى النحاة اعتمادا على النصوص اللغوية في كل مسألة من المسائل النحوية، سواء في ذلك الشواهد من القرآن أو الشعر العربي أو الحديث أو الشر.

فليس صحيحا ما ذكره الدكتور علي أبو المكارم إذن من أن القياس النحوي - فيما أسماه المرحلة الثانية من مراحل التحول الفكري في التطور النحوي - كان متأثرا تأثرا عميقا بالقياس المنطقي^(١)، ولم يكن قياسا شكليا يلحق فيه النحاة ما يشاءون من الأحكام بما يشاءون من الألفاظ، ويعتبرون ما يلحقون به أصلا، وما يلحقونه فرعا، كما أنه ليس من الخطأ أن يقيسوا ما ثبت من الأحكام على ما اختلف في ثبوته، كما أن القول بأنهم لم يكونوا مستندين في قياسهم هذا إلى سند موضوعي أو معتمدين على أساس من الملاحظة الدقيقة المستوعبة للظواهر قول لا مستند له من الصحة، ولا طائل تحته.

أما أن القياس النحوي كان متأثرا تأثرا عميقا بالقياس المنطقي فغير مسلم بعد أن عرفنا أن التشابه بين القياسين من حيث اللفظ فقط، أما المضمون والمنهج فمختلف تماما؛ حيث يعد القياس النحوي من قبيل الاستقراء؛ إذ يعرفه الأنباري - وهو متأخر على أصحاب هذه المرحلة التي يتحدث عنها الدكتور أبو المكارم - بأنه "حمل غير المنقول على المنقول إذا كان في معناه"^(٢). وليس في هذا

(١) انظر: تقويم الفكر النحوي ١١٣-١١٥.

(٢) المقصود بالقياس في هذا التعريف هو القياس النظري الذي هو عبارة عن أحد الأدلة النحوية، وهو المراد عند إطلاق القياس النحوي، أما القياس الاستعمالي الذي يستخدمه الناطقون باللغة فهو كما يذكر بعض علماء اللغة المعاصرين ليس نحوا، وإنما هو تطبيق للنحو. انظر: الأصول للدكتور تمام حسان ١٦٤.

التعريف ما يشعر بصلة ما بالقياس المنطقي الذي يعرف بأنه "قول مركب من عدة قضايا إذا سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر"، فليس في القياس النحوي قضية عامة ينتقل فيها الذهن إلى قضية خاصة، وليس هاهنا مقدمتان ونتيجة، بل عندنا نصوص منقولة تستنبط منها قاعدة تطبق على نصوص غير منقولة، وهذه بعينها هي طريقة الاستقراء العلمي.

وأين هذه الشكلية التي يتسم بها القياس النحوي وهو مرتبط بالمنقول؟! وكيف يكون النحاة غير مستندين إلى ملاحظة دقيقة للظواهر وقد نصوا على أن النحو علم بمقاييس مستنبطة من استقراء كلام العرب، وأن ما قيس على كلام العرب فهو من كلام العرب؟! وقد نص أحد أكابر القياسيين منهم على أنه "إذا أذاك القياس إلى شيء ما ثم سمعت العرب قد نطقت فيه بشيء آخر على قياس غيره؛ فدع ما كنت عليه إلى ما هم عليه"^(١)، وقال أيضا: "اعلم أن الشيء إذا اطرده في الاستعمال وشذ عن القياس فلا بد من اتباع السمع الوارد به فيه نفسه، لكنه لا يتخذ أصلا يقاس عليه غيره"^(٢).

ويمثل ابن جنبي لذلك بنحو "استحوذ واستصوب"؛ إذ يُؤدِّيَان بحالهما كما سُمِعَا وإن كثرت نظائرها واطردت في السماع؛ لأن ما خالفهما أيضا من المسموع كثير جدا نحو: "استقام واستعاد واستفاد واستخار واستنار واستعار"، وهذه الكثرة المستفيضة هي الأصل الذي يستنبط منه القياس، فوجب حمل القليل على الكثير دون العكس، وهذا هو الاستقراء بعينه.

(١) الخصائص ١/١٢٦.

(٢) الخصائص ١/١٠٠.

ثم يقول ابن جنى: "فإن كان الشيء شاذاً في السماع مطرداً في القياس تحاميت ما تحامت العرب من ذلك"^(١)، ومعنى هذا في ضوء فهمنا لاستقرائية القياس أنه إن كان الشيء شاذاً في السماع الوارد فيه بعينه، ولكنه مع ذلك موافق للسماع الكثير الوارد في أمثاله حتى صار قياسياً لا في السماع الكثير الوارد فيه هو بعينه تحاميت... إلخ.

ويمثل ابن جنى لذلك بامتناع الناطق من ماضي "دَز" و"دَع"؛ لأن العرب لم يقولوهما مع إجراء أمثاله على ما يستحقه مثل "وزن" و"وعد"، وأما قول أبي الأسود:

ليت شعري عن خليبي ما الذي غاله في الحب حتى ودَّعَه؟!^(٢)

فيحكم عليه ابن جنى بأنه شاذ، وكذلك قراءة بعضهم "مَا وَدَّعَكَ رُبُّكَ وَمَا قَلَى"^(٣)، ومعنى قوله: "شاذاً" هنا أنه مخالف للسماع الكثير الوارد فيه هو، وإن كان موافقاً للسماع الكثير في نظائره، توضيح ذلك أن الأكثر في كلام العرب - على ما يدل عليه الاستقراء - عدم استعمال الماضي من "يَدَع" و"يَذَر"، فإن جاء نص أو اثنان واستعمل فيهما الماضي فلا ينقصان القاعدة المطردة المستمرة، بل يوصفان بالشذوذ.

وليس في هذا الوصف عيب أو عداء للنص^(٤)، وإنما معناه أن هذه النصوص متفردة ومخالفة للشائع المشهور، وليست خطأ.

(١) الخصائص ١/١٠٠.

(٢) البيت من الرمل لأبي الأسود الدؤلي، وهو في اللسان (ودع)، والإنصاف ٢/٤٨٥،

والخصائص ١/١٠٠.

(٣) سورة الضحى ٣.

(٤) من قواعد التوجيه لدى النحاة أن الشذوذ لا يتأني الفصاحة. انظر: شرح الاقتراح لابن الطيب

الشرقي ١٢٣، ١٢٤.

يقول ابن جنبي في توضيح معنى الشذوذ: "وأما مواضع (ش ذذ) فهو التفرق والتفرد، من ذلك قوله:

يَتْرُكْنَ شُدَّانَ الْحَصَى جَوَافِلًا^(١)

وأما وصف القراءة بالشذوذ هنا فليس تجاوزا أو إساءة من ابن جنبي، فقد وصفها القراء أنفسهم بالشذوذ^(٢)، ولا يخفى أن المقصود بذلك عندهم مخالفة ما تواطأت عليه الجماعة وإن كان صحيحا^(٣).

وهذا معناه أن النحاة يلتزمون حد السماع، ولو تبادوا مع القياس العقلي لقاوسوا "ودع" الشاذ على وزن "وعد" المشهور قياس تمثيل، لكنهم التزموا القياس اللغوي المستنبط من استقراء كلام العرب، ولم ينطقوا بهذا الماضي إعمالا للشائع المشهور في هذا اللفظ بعينه دون الشائع في أمثاله.

وهكذا نرى النحويين - متقدميهم ومتأخريهم - يلتزمون حد السماع، ويستندون فيه إلى ملاحظة دقيقة للظواهر، ولم يكن مصدر قياسهم العقل، بل النص اللغوي، ولم يكن شكليا لارتباطه بالواقع.

إن الدكتور على أبو المكارم في سياق نقده للقياس النحوي - بسبب تأثيره بقياس المنطق - يستخدم مصطلحات هي إلى أصول الفقه أقرب منها إلى المنطق، نحو: الأحكام والأصل والفرع^(٤)، ومعروف أن هذه المصطلحات مستمدة من قياس الأصوليين لا من قياس المناطقة.

(١) شُدَّانُ الْحَصَى: ما تطاير أو تهاقت منه، وجوافل: جمع جافل، وهو المنزعج. القاموس المحيط ٣٣٩/٣.

(٢) أورد ابن خالويه هذه القراءة في مختصره في شواذ القرآن ١٧٥.

(٣) انظر في معنى القراءة الشاذة: القراءات الشاذة وتوجيهها من لغة العرب ٧.

(٤) تقويم الفكر النحوي ١١٣-١١٥.

لقد عرّف الأصوليون القياس الشرعي بأنه "حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما"، وهذا تعريف القاضي أبي بكر الباقلاني^(١)، وعرفه أبو الحسين البصري (ت ٤٣٦هـ) بأنه "إثبات حكم الأصل في الفرع لاجتماعهما بالقياس في علة الحكم"^(٢)، وقيل: "هو حمل الشيء على الشيء في بعض أحكامه لضرب من الشبه"، وهو قول القاضي عبد الجبار المعتزلي^(٣).

وواضح من هذه التعريفات مدى مشابهة القياس النحوي للقياس الشرعي، ويمكن أن نلمح هذه المشابهة في عدة أمور:

أولها: الحمل لشيء على شيء آخر.

الثاني: طرفا القياس، فالقياس عليه عند الشرعيين المعلوم أو الأصل أو الشرع، وعند النحويين المنقول.

الثالث: المقيس عند الأصوليين المعلوم الآخر أو الفرع أو الشيء الآخر، وعند النحويين غير المنقول.

الرابع: الجامع، وهو عند الأصوليين العلة أو أي أمر جامع، وعند النحويين المعنى المشترك بين الطرفين.

وتتضح هذه المشابهة أكثر ما تتضح في تقسيات القياس النحوي وأنواعه؛ حيث ذكر النحويون أن للقياس أربعة أركان:

(١) انظر في هذا التعريف: البرهان للنحويين ٢/ ٧٤٥، والمحصول ٢/ ٩، والإحكام ٣/ ١٦٩.

(٢) المعتمد في أصول الفقه ٢/ ١٠٣١.

(٣) انظر: المعتمد ٢/ ٦٩٧، والإحكام ٣/ ١٦٩.

أصل: وهو المقيس عليه، وفرع: وهو المقيس، وحكم، وعلّة جامعة. وهي نفسها أركان القياس عند الأصوليين^(١).

وذكروا - كذلك - من أحكام هذه الأركان وتفصيلاتها كثيرا من الجزئيات التي تناظر ما ذكره الأصوليون؛ كتقسيم القياس إلى قياس الأولى وقياس المساوي وقياس الأدنى، وكتعدد الأصول، والقياس على الأصل المختلف فيه، وكالحديث عن علّة السماع وعلّة التشبيه، والعلل الموجبة والعلل المجوزة، وفرق ما بين السبب والعلّة، وجواز التخصيص بالعلّة، وكذلك الخلاف في إثبات الحكم؛ هل يثبت بالنص أو بالعلّة؟ والحديث عن قياس الشبه وقياس الطرد، والقياس مع الفارق^(٢)، وغير ذلك من المسائل التي نقلها النحويون من علم الأصول إلى علم النحو.

على أن ثمة مظهرا عاما يشترك فيه القياس النحوي مع القياس الأصولي، وهو أن كلا منهما يعد نوعا من الاستقراء العلمي الذي سبق به المسلمون علماء المنهج التجريبي في الغرب، وفي ذلك يقول الدكتور النشار: "وانتهت الفكرة القائلة بأن المسلمين أخذوا بالمنطق اليوناني، واعتبروه منهجا لأبحاثهم، ولكن إذا كان المسلمون لم يقبلوا منطق القياس فهل كان لهم منهج آخر؟".

"إن الإجابة الحاسمة عن هذا السؤال هي أن المسلمين وضعوا المنطق الاستقرائي كاملا، وقد نبه العالم التجريبي الأول "روجر بيكون الثالث عشر" إلى ذلك، وقد عرف هذا المنهج ووصل إليه".

(١) انظر في أركان القياس الأصولي: الإحكام ٣/١٧٧، ١٧٦، وشرحي البدخشي والإسنوي على المنهاج ٣/٣٦، ٣٧.

(٢) انظر في هذه المسائل: المستصفى ١/٣٢٥، والمعتمد ٢/١٩٥-١٩٩، والمحصل ٢/٣٨١-٤٤٦، والإحكام للآمدي ٣/٢٢٣-٢٦٨.

ثم ذكر الدكتور النشار أن الأصوليين أرجعوا قياسهم إلى نوع من الاستقراء العلمي الدقيق القائم على فكرتين أو قانونين: أولهما: فكرة العلية.. أن لكل معلول علة، أي أن الحكم ثبت في الأصل لعلة كذا، ثانيهما: قانون الاطراد في وقوع الحوادث وتفسيره: أن العلة الواحدة إذا وجدت تحت ظروف متشابهة أنتجت معلولا متشابهها.

ثم أشار إلى مسائل العكس والدوران، ومسالك العلة وقوادحها، وتنقيح المناط أو اختبار الفروض، وبيّن أنها صارت بعد ذلك من أسس المنهج التجريبي الحديث^(١).

وهذه المسائل مقررة بذاتها في النحو العربي، وفضلا عن ذلك فإننا نجد أن كلا من القياس الأصولي والقياس النحوي معتمدان على السماع مرتبطان به، أما القياس الأصولي فلا يصح إلا إذا كان الثابت في الأصل شرعيا لا عقليا ولا لغويا، ومعنى كونه شرعيا أي واردا بالنص، وأن يكون الطريق إلى معرفته سمعية، وأن يكون الحكم ثابتا بالنص، وهو الكتاب والسنة. هذه هي بعض شروط القياس الأصولي^(٢).

وأما القياس النحوي فإنه لا يصح الاستدلال به في مقابلة النص، يقول السيوطي في الحديث عن فساد الاعتبار بوصفة قادحا من قوادح العلة نقلا عن الأنباري: "وهو أن يستدل بالقياس على شيء في مقابلة النص عن العرب؛ كأن يقول البصري: الدليل على أن ترك صرف ما ينصرف لا يجوز لضرورة الشعر أن الأصل في الاسم الصرف، فلو جوّزنا ترك صرف ما ينصرف لأدى ذلك إلى أن

(١) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ٣٨، وانظر: مناهج البحث عند مفكري الإسلام ٨٥.

(٢) انظر في هذه الشروط: المحصول للرازي ٤٨٣/٢، والإحكام للآمدي ٢١٥/٣، وإرشاد

الفحول للشوكاني ٢٠٥، ومختصر حصول المأمول من علم الأصول لصديق حسن خان ١٠٥،

ترده عن الأصل إلى غير أصل، فوجب ألا يجوز قياسا على مد المقصور، فيقول له المعارض: وهذا استدلال منك بالقياس في مقابلة النص عن العرب، وهو لا يجوز"^(١).

وقد ذكر النحويون في مبحث التعارض والترجيح أنه "إذا تعارض القياس والسماح نطقت بالمسموع على ما جاء عليه"^(٢).

وكذلك "إذا تعارض قوة القياس وكثرة الاستعمال قدم ما كثر استعماله"^(٣).
ألا يدل كل ذلك على ارتباط القياس بالنصوص واعتماده على الملاحظة الدقيقة المستوعبة للظواهر؟!!

وأما الطعن على النحويين لأنهم أجازوا القياس على الأصل المختلف فيه فليس بمطعن؛ فإن هذا الأصل المختلف فيه ثابت في ذاته، وإنما الاختلاف فيه واقع من جهة نظر الناظر، وهذا الاختلاف في النظر لا يمنع من كون كل عالم واثقا من وجود الحكم لثبوت الدليل عنده، فيصير بمنزلة المتفق عليه، ولذلك يقول السيوطي نقلا عن الأنباري: "اختلف في القياس على الأصل المختلف في حكمه؛ فأجازه قوم لأن المختلف فيه إذا قام الدليل عليه صار بمنزلة المتفق عليه، ومنعه آخرون لأن المختلف فيه فرع لغيره، فكيف يكون أصلا؟!!

وأجيب بأنه يجوز أن يكون فرعا لشيء أصلا لشيء آخر؛ فإن اسم الفاعل فرع على الفعل في العمل أصل للصفة المشبهة"^(٤).

(١) انظر: الإغراب في جدل الإعراب ٥٤، والاقتراح للسيوطي ١٥٦.

(٢) انظر: الخصائص ١١٨/١، والاقتراح ١٨٨.

(٣) الاقتراح ١٨٩.

(٤) الاقتراح ١١١.

وعلى أي فإن قضية القياس على الأصل المختلف في حكمه مختلف فيها بين النحاة أنفسهم، فكيف يحكم على مجموعهم بإجازة ذلك، ويبنى على هذا القدر في منهجهم جميعاً؟!

وبعد، فلعله قد اتضح الآن كيف أن القياس النحوي كان منهجاً علمياً استقرائياً صحيحاً، ومدى غرابة ما ذهب إليه بعض الباحثين من أنه لا يصلح منهجاً للبحث، أو أنه أشبه الاستقراء في الصورة فقط باستخدام النصوص في بدايته، فالحق أن القياس لم يشبه الاستقراء، وإنما الاستقراء هو الذي أشبهه؛ فإن القياس النحوي يمثل أرقى ما وصل إليه المسلمون من منهج علمي في عصورهم التي لم تكن تعرف سوى القياس اليوناني، أما الاستقراء فلم تكتمل صورته إلا في غضون القرن السابع عشر بعد عصر النهضة على يد "فرنسيس بيكون F. Bacon" الملقب بأبي المنهج التجريبي، ثم إنه ليس من الحق ولا من الموضوعية أن يُقَيِّم الشيء بخصائص غيره، وأن تقدر جهود السابقين بالمناهج التي انتهى إليها المحدثون، ولكن الإنصاف يقتضي أن تقدر الجهود العلمية بحسب ظروف عصرها والمناهج التي وجدت فيها.

ولا نسلم بعد هذا العرض المستفيض أن النصوص استخدمت في بداية ظهور القياس فحسب، فالحق أن القياس ظل ملتزماً بالسمع، وإن نظرة واحدة إلى مؤلفات كل من ابن مالك وأبي حيان وابن هشام والسيوطي وغيرهم تطلعنا على مدى اعتماد الأقيسة النحوية على النصوص والشواهد. كما أننا لا نسلم مطلقاً بأن القياس النحوي كان منشؤه القياس المنطقي، بل نشأ نشأة أصيلة في رحاب الثقافة الإسلامية، فانتفع النحاة بما عند الأصوليين والمتكلمين من أقيسة ومناهج علمية رأوا أنها صحيحة وأنها تصلح للتطبيق على اللغة، وليس من الحق أن يُحطَّأ النحاة في تأثرهم أو استفادتهم بهذه المناهج العلمية، فإن علماء اللغة اليوم لا يزالون يجربون المناهج العلمية المستخدمة في علوم الطبيعة

والأحياء والاجتماع، وقد تأثر الوصفيون بالتجريبيين، وتأثر "بلومفيلد Bloomfield" بالسلوكيين، وتأثر "تشومسكي Chomsky" بـ"ديكارت Decart" والعقلين، ولم يحب أحد عليهم ذلك^(١).

وبعد، فإذا كنا أفضلنا في الحديث عن الصلة بين القياس النحوي والقياس الأصولي فإنما كان ذلك لأجل الفصل في قضية تأثر القياس النحوي بالقياس المنطقي، ولأن القياس الأصولي يعد أحد الأقيسة التي يستعملها المتكلمون، وقد كانت المباحث الأصولية كثيرا ما تلتقي مع المباحث الكلامية، كما أن كثيرا من الأصوليين كانوا متكلمين، أضف إلى ذلك أن منهج المتكلمين يعد أحد أهم منهجين في علم أصول الفقه، أولهما: هذا، والآخر: منهج الفقهاء.

وجدير بنا الآن أن نفرد الصفحات القادمة في موضوع القياس للحديث عن الآثار الكلامية فيه، وتمثل هذه الآثار في الأمور الآتية:

١. قياس الغائب على الشاهد، ومظاهره في النحو.
٢. طرق الاستدلال الملحقة بالقياس عند المتكلمين ومظاهرها في الدرس النحوي.



(١) انظر في استفاضة علماء اللغة المحدثين بعلوم الطبيعة ووظائف الأعضاء والتشريح والبيولوجية والأنثروبولوجية: كتاب علم اللغة للدكتور علي عبد الواحد وافي ٣١، ٣٢، وانظر في تأثر الوصفيين بالتجريبيين وبلومفيلد بالسلوكيين وتشومسكي بالعقلين: النحو العربي والدرس اللغوي الحديث للدكتور عبده الراجحي ١٦١.

المبحث الثاني

قياس الغائب على الشاهد^(١) ومظاهره في القياس النحوي

هذا النوع من القياس مما يختص به المتكلمون عن سواهم من المشتغلين بالعقليات، ويقصد به عندهم إعطاء الغائب حكم الشاهد إذا تحقق الجامع بينهما، وفي ذلك يقول إمام الحرمين:

"فاعلم أن إثبات العلم بالصفة الأزلية لا يُتلقى إلا من اعتبار الغائب بالشاهد، والتحكم بذلك من غير جمع يجر إلى الدهر والكفر، وكل جهالة تأباها العقول؛ فإن من قال: يقضى على الغائب بحكم الشاهد من غير جمع لزمه أن يكون الباري ﷻ جسماً محدوداً من حيث لم يشاهد فاعلاً إلا كذلك"^(٢).

ويتحدد هذا الجامع عندهم في أمور أربعة:

* العلة: كأن يقال: العالمة في المخلوقات علتها العلم، فهي في الغائب كذلك، ويقتضي هذا القياس ثبوت العلم لله ﷻ؛ لاتصافه بالعالمة.

* الشرط: وهذا مثل أن يحكم بأن كون العالم عالماً مشروط بكونه حياً، فلما تقرر ذلك شاهداً اطرده غائباً^(٣).

* الحقيقة: ويسمى هذا الجامع أيضاً بـ "الحد"، وذلك مثل حكمنا بأن "حقيقة العالم في الشاهد من قام به العلم، فهو في الغائب من قام به العلم أيضاً"^(٤).

(١) الغائب عند المتكلمين يطلق على الباري ﷻ وعلى الملائكة والجن وغير ذلك من الغيبات، والشاهد عندهم كل ما تضمنه عالم الحس. انظر: حاشية الكليني على شرح الجلال للعقائد العضدية ٢٧٣.

(٢) الإرشاد للجويني ٨٢، ٨٣.

(٣) الإرشاد للجويني ٨٣.

(٤) الإرشاد للجويني ٨٤.

* الدليل: وذلك كدلالة الأحداث على المُخْدِث في الشاهد، فإن هذا الدليل موجود في الغائب أيضا؛ حيث يدل على إثبات كونه مُخْدِثًا محدثا للكون، وكدلالة الإتيان والتخصيص في الشيء على العلم في الشاهد؛ فإنها يدلان عليه في الغائب أيضا"^(١).

وللمتكلمين طرق في إثبات هذا القياس، أشهرها:

١. الطرْد والعكس: والطرْد ما يوجب الحكم لوجود العلة، وهو التلازم في الثبوت^(٢)، والعكس: التلازم في الانتفاء، وقيل: هو عدم الحكم لعدم العلة^(٣).
٢. الدوران: وهو ترتب الشيء على الشيء الذي له صلوح العلية^(٤).
٣. السبر: وهو إيراد أوصاف الأصل المقيس عليه وإبطال بعضها ليتعين الباقي للعلية؛ كما يقال: علة الحدوث في البيت إما التأليف أو الإمكان، والثاني باطل بالتخلف؛ لأن صفات الواجب ممكنة بالذات، وليست حادثة؛ فتعين الأول^(٥).

ولا نستطيع أن نحكم بتحقيق تأثير مباشر لهذه الفكرة في النحو العربي، إلا أننا نجد في الظواهر النحوية ما يمكن أن يعد تشابها - إن لم يكن انعكاسا - لفكرة قياس الغائب على الشاهد.

(١) الإرشاد للجويني ٨٤، وأصول النحو القياسية للدكتور غريب نافع ١٦٣، وانظر: حاشية إسماعيل الكلثوبي على شرح جلال الدين على العقائد العضدية ٢٧٢، والمحيط بالتكليف لعبد الجبار ١٦٧، ١٦٨.

(٢) التعريفات للجرجاني ١٢٣.

(٣) التعريفات للجرجاني ١٣٤.

(٤) التعريفات للجرجاني ٩٤.

(٥) التعريفات للجرجاني ١٠٢.

مظاهر قياس الغائب على الشاهد عند النحاة:

أكثر ما يقع ذلك في مواضع الحذف والتقدير؛ حيث يقدر النحاة المحذوف من لفظ المذكور، ويردون النظر إلى النظر، ويستدلون بالمعروف على المجهول، وبالحاضر على الغائب، تهديهم في ذلك ملاحظة دقيقة وتجربة واسعة مستوعبة للظواهر.

ففي مباحث شبه الجملة أكد النحاة على ضرورة تعلق الظرف والجار والمجرور بمتعلق محذوف؛ كما في نحو: "زيد عندك"^(١)، و"عمرو في الدار"، وذلك لأنهم وجدوا باستقراء كلام العرب أن الظرف وحرف الجر لا يستقلان في إفادة معنى، وأنها مفتقران في تحقيق الفائدة إلى فعل أو ما في معناه، قال ابن يعيش: "ليس في الكلام حرف جر إلا وهو متعلق بفعل أو ما هو بمعناه في اللفظ أو التقدير، أما اللفظ فقولك: "انصرفت عن زيد" و"ذهبت إلى بكر"، فالحرف الذي هو "إلى" متعلق بالفعل الذي قبله، وأما تعلقه بالفعل في المعنى فقولك: "المال لزيد" تقديره: "المال حاصل لزيد"، وكذلك: "زيد في الدار" تقديره: "زيد مستقر في الدار"^(٢).

فابن يعيش هنا يقيس جمليتي: "المال لزيد" و"زيد في الدار" الخاليتين من متعلق فعلي، أو ما هو معناه على مثال: "انصرفت عن زيد" و"ذهبت إلى بكر"؛

(١) للنحاة مذهبان مشهوران في تقدير متعلق شبه الجملة هنا؛ فمذهب البصريين وجوب تقدير متعلق؛ لكون الظرف والجار والمجرور غير مستقلين في إفادة المعنى، ولاحتياجها إلى عامل تتم به معهما الفائدة، ومذهب الكوفيين وابني طاهر وخروف أنه لا تقدير في نحو "زيد عندك"، وأن الناصب للظرف هنا إما الخلاف وهو قول الكوفيين، وإما المبتدأ الذي هو عامل في الخبر أصلاً وهو قول ابني طاهر وخروف. قال ابن هشام عن هذين المذهبين الأخيرين: ولا يعول على هذين المذهبين -يعني مذهب الكوفيين ومذهب ابني طاهر وخروف-. انظر: المغني ٢/٤٢٣.

(٢) شرح المفصل لابن يعيش ٩/٨.

حيث صرح فيهما بالمتعلق، وهو الفعل، وهذا هو الأصل والنموذج الشائع المستفيض أن يكون المتعلق مذكورا حاضرا، فإذا جاء في الكلام ظرف أو جار وغاب عنهما هذا المتعلق فإنه يقدر لهما قياسا على نظيره المذكور.

وذكر ابن هشام في حديثه عن كيفية التقدير أنه ينبغي أن يكون المحذوف من لفظ المذكور ما أمكن؛ فيقدر في "ضربي زيدا قائما" "ضربه قائما"، فإنه لفظ مبتدأ وأقل تقديرا دون "إذ كان، أو إذا كان"، ويقدر "اضرب" دون "أهن" في "زيدا اضربه"^(١)، وطبق ابن هشام هذا في بحثه لعدد من الآيات؛ ففي قوله ﷻ: ﴿وَلَيْن سَأَلْتَهُمْ مَن خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾^(٢) قال: "فلا يُقَدَّر: "ليقولن الله خلقهم"، بل "خلقهم الله"؛ لمجيء ذلك في شبه هذا الموضع، وهو: ﴿وَلَيْن سَأَلْتَهُمْ مَن خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ﴾^(٣)، وفي قوله ﷻ: ﴿فَدَلِ الْكُنَّ الَّذِي لُمْتُنِي فِيهِ﴾^(٤) قال: "الذوات لا يتعلق بها لوم، والتقدير في "جه"؛ بدليل: ﴿قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا﴾^(٥)، أو في مرادوته، بدليل ﴿تُرْوَدُ فَنَنْهَا﴾^(٦).

وهكذا نرى النحاة ملتزمين -حتى في قضية الحذف والتقدير- بالمسموع والوارد في نصوص اللغة دون أن يختلفوا هذه المحذوفات اختلافا، أو يتخيلوا القول فيها تخيلا، ولقد نص بعضهم على أنه لا يجوز حذف شيء من الكلام إلا بثلاثة شروط:

(١) المغني لابن هشام ٦١٧/٢.

(٢) سورة الزخرف ٨٧.

(٣) سورة الزخرف ٩.

(٤) سورة يوسف ٣٢.

(٥) سورة يوسف ٣٠.

(٦) سورة يوسف ٣٠، والنص من المغني ١٢٣/٢.

١- أن يكون في الكلام ما يقتضيه.

٢- أن يكون في الكلام ما يدل عليه.

٣- أن يكون إذا ظهر لم يخجل بالمعنى^(١).

■ ومن مظاهر قياس الغائب على الشاهد في النحو حملهم ضمير الغائب على الضمير الحاضر متكلما كان أو مخاطبا في التعريف؛ إذ الضمائر كلها معرفة؛ "وذلك لتقدم ذكر الغائب الذي يصير به بمنزلة الحاضر المشاهد في الحكم"، ولأجل هذه القرينة - قرينة المشاهدة^(٢) والحضور - استغنت الضمائر عن هذه الصفات التي يؤتى بها لإزالة اللبس؛ إذ الأحوال المقترنة بها تغني عن الصفات، بخلاف الأسماء الظاهرة "فإنها كثيرة الاشتراك، فإذا قلت "زيد فعل زيد" جاز أن يتوهم في "زيد" الثاني أنه غير الأول، وليس للأسماء الظاهرة أحوال تفرق بها إذا التبست، وإنما يزيل الالتباس منها الصفات كقولك: مررت بزيد الطويل، والرجل البزاز"^(٣).

■ ومنها ما يذكرونه من وجوب ذكر الفاعل؛ لأنه عمدة لا بد منه، فإن ظهر في اللفظ نحو "قام زيد، والزيدان قاما"، فذاك واضح، وإن لم يظهر في اللفظ فهو ضمير مستتر راجع إما للمذكور كـ "زيد قام"، أو لما دل عليه الفعل كالحديث: "لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن، ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن"^(٤)؛ ففي "يشرب" ضمير مستتر مرفوع على الفاعلية راجع إلى الشارب الدال عليه

(١) البسيط لابن أبي الربيع ٦١٧/٢.

(٢) قال الأزهرى: "المضمر لا تتم دلالة على مساه إلا بضميمة مشاهدة أو غيرها". شرح التصريح ١٠٠/١.

(٣) انظر شرح المفصل ٨٤/٣.

(٤) البخاري ١٧٨/٣، و١٦٣/٧، و١٩٥/٨، و١٩٧ - طبعة الشعب، ومسلم ك. الإبان - ب ٢٤، رقم: ١٠٠، ١٠٥، وأبو داود ٤٦٨٩، الشعب، والترمذي ٢٦٢٥.

"يشرب"، وحسّن ذلك تَقَدُّمُ نظيره، وهو "لا يزني الزاني"، وليس براجع إلى "الزاني" لفساد المعنى، أو لما دل عليه الكلام أو الحال المشاهدة، نحو: "كَلَّأَ إِذَا بَلَغَتِ التَّرَاقِي" ^(١)، أي: إذا بلغت الروح، ونحو قولهم: "إذا كان غدا فأتني"، أي: إذا كان هو، أي: ما نحن الآن عليه من سلامة.

وقد أشار ابن مالك إلى ذلك بقوله:

وبعد فعلٍ فاعلٌ فإن ظهر فهو، وإلا فضمير استتر ^(٢)

وكل هذه الأحكام التي أوردها النحاة في الحديث عن الفاعل قائمة على استقراء لكلام العرب؛ حيث ظهر لهم بتتبع هذا الكلام أن الفاعل عمدة لا بد منه في الكلام، وأن هذا هو الشائع المطرد، فاستنبطوا منه تلك القاعدة وذلك القياس، وحملوا الفاعل المستتر على الفاعل المذكور، ومن ثم قالوا: "إن الضمير المستتر في حكم الحاضر الملفوظ به المراد" ^(٣)، وإنما كان كذلك لأنه يختص بالرفوع العمدة فقط، وهو الفاعل أو نائبه الذي لا يجوز حذفه ^(٤).

لما يعترض به على تسمية الضمير المستتر بهذا الاسم أن الاستتار إنما يستعمل فيما كان منكشفا ثم اختفى، والضمير المستتر لم يكن ظاهرا؛ "لأن حقيقته لا تظهر أبدا، وإنما هو أمر ذهني تقديري ... ولا يليق بالموضع لفظ الاستتار، وإنما كان الأولى الإتيان بلفظ لا يعطي معنى الظهور أصلا كما قال في (التسهيل): "فمنه واجب الخفاء ومنه جائز الخفاء" ^(٥)؛ إذ لفظة "الخفاء" لا يفهم منها أنه كان ظاهرا ثم خفي... " ^(٦).

(١) سورة القيامة ٢٦.

(٢) ألفية ابن مالك - باب الفاعل ٢٤.

(٣) انظر في ذلك: شرح التصريح على التوضيح للأزهري ١/ ٢٧٢.

(٤) انظر: حاشية يس على التصريح ١/ ١٠٠.

(٥) انظر: شرح التسهيل لابن مالك ١/ ١٢٠، ١٢١ - تحقيق الدكتور عبد الرحمن السيد والدكتور

محمد بدوي المختون.

(٦) حاشية يس على شرح التصريح ١/ ٩٧.

وقد أجاب يس (ت ١٠٦١هـ) عن هذا الاعتراض بأن الضمائر المتصلة "أصلها أن تبرز وتظهر في النطق؛ لما تقرر في الغالب من حالها؛ إذ هي من قبيل الألفاظ، فما أشعر به اللفظ من الظهور - أي لفظ المستتر - باعتبار القياس" (١).

وقد أفاد هذا الجواب أن المستتر حمل على الضمير البارز الظاهر في النطق قياسا، وهذا نص فيما نحن فيه.

ويمكن أن يضاف إلى هذا الجواب أيضا أن الضمير المستتر بمتزلة ما يجب ذكره، وهو الفاعل ونائبه؛ فلأجل هذا المعنى من الظهور سمي مستترا، كأنه كان ظاهرا منطوقا ثم صار مقدرًا مستترا.

ومن قبيل قياس الغائب على الشاهد قول النحاة: إن اسم الإشارة إنما بني لشبهه في المعنى (٢) حرفا كان ينبغي أن يوضع فلم يوضع، قال ابن يعيش: "لما استفيد من هذه الأسماء الإشارة علم أن للإشارة حرفا تضمنه هذا الاسم، وإن لم يُنطق به، فبني كما بني" (٣). فها هنا قياس مركب من قياسين:

* قياس حرفي: ويتألف من الأركان التالية:

- ١ - مقيس: وهو اللفظ غير الموجود الذي يدل على الإشارة.
- ٢ - مقيس عليه: وهو الحروف الموجودة الدالة على المعاني؛ كحروف النفي والنهي والتمني... إلخ.
- ٣ - علة: وهي الدلالة على معنى.
- ٤ - حكم: وهو كون هذا اللفظ المقيس حرفا.

(١) السابق نفسه.

(٢) ذكر ابن هشام في ضابط هذا الشبه المعنوي: "أن يتضمن الاسم معنى من معاني الحروف سواء وضع لذلك المعنى حرف أم لا". أوضح المسالك ٢٢/١.

(٣) شرح المفصل ١٢٦/٣، وانظر أيضا: أوضح المسالك ٢٣/١، وشرح الأشموني ٥٣/١، وشرح التصريح للأزهري ٤٩/١.

* وقياس اسمي: يتألف على النحو التالي:

- ١- مقيس: وهو اسم الإشارة.
- ٢- مقيس عليه: وهو الأسماء المبينة التي تضمنت معاني الحروف.
- ٣- علة: وهي تضمن معنى الحرف.
- ٤- حكم: وهو البناء.

وفي نص ابن يعيش المذكور ما يوضح طريقة الاستدلال في هذا القياس؛ حيث أفاد أن النحاة استدلوا بوجود معنى الإشارة - وهو شاهد - على وجود حرف - غائب - لم ينطق به، وذلك قياساً على الأسماء التي تضمنت معنى حرف شاهد وضع لتأدية معنى.

وأشار ابن عقيل (ت ٧٦٩هـ) إلى هذه الحروف التي وضعت لتأدية المعاني بقوله: "وذلك لأن الإشارة معنى من المعاني، فحقها أن يوضع لها حرف يدل عليها كما وضعوا للنفي "ما"، وللنهي "لا"، وللتمني "ليت"، وللترجي "لعل" ونحو ذلك"^(١).

قال الرضي:

"الأصل ... أن لا يشار بأسماء الإشارة إلا إلى مشاهد محسوس قريب أو بعيد، فإن أشير بها إلى محسوس غير مشاهد - وكذلك إن أشير بها إلى غائب - فلتصيره كالمشاهد، وكذلك إن أشير بها إلى ما يستحيل"^(٢) إحساسه ومشاهدته

(١) شرح ابن عقيل ١/ ٣٢ - تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد - دار الفكر.

(٢) الإمام الرضي من كبار الشيعة الإمامية، وما ذكره من استحالة مشاهدة الله ﷻ بناء على اعتقاد متفق عليه بين المعتزلة والشيعة، وهو استحالة رؤية الله ﷻ على المؤمنين مطلقاً، وأما أهل السنة فيعتقدون أن رؤية الله ﷻ جائزة للمؤمنين يوم القيامة؛ بدليل ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاطِرَةٌ ﴿٣٠﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [سورة القيامة ٢٢، ٢٣]. وانظر في تفصيل هذه المسألة: الاختلاف في اللفظ لابن قتيبة ٣٠، ٣١، وأمالي المرتضي ١/ ٣٦، وتفسير =

نحو ﴿ذَلِكُمْ اللَّهُ﴾^(١).

وفي هذا قياس للغائب (الله ﷻ، والجنة) على الشاهد (وهو العالم الحسي).

قال النحاة في قول زهير:

بدأ لي أي لست مدرك ما مضى ولا سابق شيئا إذا كان جائيا^(٢)

إن "سابق" مجرور بحرف جر متوهم، أي: على توهم دخول الباء في خبر "ليس"، وشرط^(٣) جوازه عندهم صحة دخول ذلك العامل المتوهم، وشرط حسنه كثرة دخوله هناك، ولهذا حسن ابن هشام قول زهير السابق وقول الآخر: ما الحازم الشهم مقداما ولا بطلٍ إن لم يكن للهوى بالحق غلابا^(٤)

لكثرة دخول الباء في خبر "ليس" و"ما"، ولم يحسن قول الآخر:

وما كنت ذا نيرٍ فيهم ولا مُنوشٍ فيهم مُنول^(٥)

لقلة دخول الباء على خبر "كان"^(٦). وفي هذا دليل على أمرين:

الأول: أن الجر على التوهم من قبيل قياس الغائب على الشاهد؛ حيث علم من استقراء الواقع اللغوي المشاهد أن عامل الجر إما حرف الجر أو المضاف، وفي

وتفسير الكشاف مع حاشية ابن المنير ٤/٦٦٢، ومختصر الصواعق المرسله لابن القيم ١/٢٨٠، ودلالة

القرآن والأثر على رؤية الله ﷻ بالبصر لعبد العزيز بن زيد الرومي ٢٧.

(١) شرح الكافية ٢/٣٠، وجزء الآية من سورة غافر ٦٤.

(٢) البيت من الطويل، وهو في ديوان زهير ٢٨٧، وكتاب سيبويه ١/٣٨، ٤١٨، ٤٥٨، ونسبه

في ١/١٥٤ إلى صرمة الأنصاري، والخصائص ٢/٣٥٥، ٤٢٦، والأشمونى ٢/٢٣٥.

(٣) شرح الكافية ٢/٣٠.

(٤) البيت من البسيط، وهو في شرح أبيات المغني ٧/٤٩، والدرر ٢/١٩٦ غير منسوب فيها.

(٥) البيت من المتقارب، وهو في شرح أبيات المغني ٧/٥٠، واللسان (نمش)، والدرر ٢/١٩٦ غير

منسوب فيها.

(٦) المغني لابن هشام ٢/٤٧٦، ٤٧٧.

هذه المواضع وجد الحكم - وهو الجر - فوجب أن يحكم بوجود ما يقتضيه، ولما كان خبرا "ليس" و"ما" من مواضع دخول حرف الجر حكم بأن هذا المقتضي للجر هو حرف الجر.

الثاني: أن النحاة وضعوا لمثل هذا القياس شروطا على نحو ما اشترط المتكلمون في قياس الغائب على الشاهد، فبينما اشترط المتكلمون لصحة هذا القياس وجود جوامع أربعة هي: العلة، والشرط، والحقيقة، والدليل، نرى النحويين يشترطون أمرا جامعا لقياس المحذوف على المذكور، وهذا الأمر الجامع يتمثل في ثلاثة شروط ذكرها ابن أبي الربيع (ت ٦٨٨هـ)، وهي:

١- أن يكون في الكلام ما يقتضي المحذوف.

٢- أن يكون في الكلام ما يدل عليه.

٣- أن يكون إذا ظهر لم يخل بالمعنى^(١).

فأما الشرط الأول فيقابل العلة والشرط في قياس المتكلمين، وأما الشرط الثاني فيقابل جامع الدليل عندهم، وأما الثالث فقريب من جامع الحقيقة.

والحق أن هذه الشروط التي وضعت لهذا النوع من القياس عند كل من المتكلمين والنحويين هي التي يتحقق بها القيمة العلمية له، ولولاها لأصبح هذا القياس ضربا من الخيال الذي لا أساس له من الواقع. ولعل بعض الذين هاجموا النحو العربي لما فيه من كثرة التقديرات والمحذوفات والاعتماد على الإعراب التقديري والمحلي لم يلتفتوا إلى هذه الشروط التي وضعها النحاة؛ ففسر عوا في إنكار هذه الجوانب ناسين أن مثل هذه الظاهرة تعكس خصيصة من خصائص اللغة عامة، وهي ما يعبر عنه بعض المعاصرين من علماء اللغة بـ

(١) البسيط ٦١٧/٢.

"الصورة الذهنية" المختزنة في ذاكرة الجماعة، أو ما يسميه "التوليدون"^(١) بالبنية العميقة للغة، بل إنها تعبر عن فلسفة خاصة باللغة العربية، وهي فلسفة "الغيبية"^(٢)، أو كما أسماها بعض المعاصرين بـ "الجوانية"^(٣).

يقول ابن خلدون: "وكانت الملكات الحاصلة للعرب من ذلك أحسن الملكات وأوضحها إبانة عن المقاصد؛ لدلالة غير الكلمات فيها على كثير من المعاني؛ مثل الحركات التي تعين الفاعل من المفعول، والمجرور من المضاف، ومثل الحروف التي تفضي بالأفعال إلى الذوات من غير تكلف ألفاظ أخرى،

(١) انظر: النحو العربي والدرس الحديث للدكتور عبده الراجحي ١١٥، وأضواء على الدراسات اللغوية المعاصرة ٣٠٥، ٣٠٨.

(٢) من مقررات علم اللغة أن اللغات تعكس أفكار الشعوب، وإذا طبقنا هذه المقولة على اللغة العربية نجد أنها تعبر عن فكرة الغيب في الفكر الإسلامي؛ حيث يشير إليها القرآن على أن الإيمان بها من صفات المؤمنين بقوله: "الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ" [سورة البقرة ٣]. انظر في علاقة اللغة بالفكر: اللسان والإنسان للدكتور حسن ظاظا ٧٦-٨٥، وفي علاقتها بالمجتمع وتعبيرها عن مميزاته ١١٠-١١٤.

(٣) كتب الأستاذ عثمان أمين بحثاً عن فلسفة اللغة العربية أقامه على فكرة الجوانية هذه، ومن كلامه عنها: "إن العربية امتازت بميزة فريدة قد دخلت منها اللغات الغربية، وأعني بها خاصية (الجوانية)، أي: إدراك معنى الأشياء بوعي الإنية، وينوع من الكشف الداخلي دون حاجة إلى الوسائل الخارجية كاللفظ وما إليه ... ففي حين أن اللغات الغربية مثلاً تضطر إلى إثبات هذه الإنية عن طريق ضمير المتكلم أو المخاطب أو الغائب مصرحاً به في كل مرة؛ بحيث لا تفهم نسبة الفعل إلى الفاعل بدون هذا التصريح، ولذلك يقولون: أنا أفكر، وأنت تشك، وهم يجادلون - نجد أنك تستطيع أن تكتفي في اللغة العربية بقولك: أفكر، تشك، يجادلون، دون حاجة في كل مرة إلى إثبات ضمير المتكلم أو المخاطب أو الغائب. وكذلك الإضافة في العربية تتم بإنشاء علاقة ذهنية لا تحتاج إلى لفظ يشير إليها، ومثاله قولك: كلية الآداب؛ فهو كاف لإيقاع الإضافة بين الآداب والكلية خلافاً للغات الغربية؛ ففي اللغة الإنجليزية يضطر المتكلم إلى أن يقول: Faculty of Arts، وفي الفرنسية **Faculte de Lettres** مع التصريح بلفظ of أو لفظ de اللذين يدلان على الإضافة أو الملكية". فلسفة اللغة العربية - محاضرة للدكتور عثمان أمين - نشر الإدارة العامة لطبوعات الثقافة الإسلامية بالأزهر.

وليس يوجد ذلك إلا في لغة العرب، وأما غيرها من اللغات فكل معنى أو حال لا بد له من ألفاظ تخصه بالدلالة، ولذلك نجد كلام العجم في مخاطبتهم أطول مما نقره بكلام العرب، وهذا هو معنى قوله ﷺ: "أوتيتُ جَوَامِعَ الْكَلِمِ" (١) "... (٢)".

وقد يحسب الناظر في قياس الغائب على الشاهد لأول وهلة أنه من قبيل القياس المنطقي الذي يبدأ من العقل وينتهي إليه، وأنه بذلك لا يصلح للتطبيق على اللغة التي تخضع للعرف ونشاط المتكلمين، وأن النحاة بذلك أقحموا على اللغة ما ليس من طبيعتها، وما لا يتفق مع واقع النصوص، ولكن الحقيقة أن هذا كان يصح أن لو كانت صورة هذا القياس حمل الشاهد على الغائب؛ فحينئذ يكون طريق هذا القياس مبتدئا من الشاهد ومنتهايا بالغائب، أو منتقلا من الحقيقة إلى الخيال، لكنهم في الحقيقة فعلوا عكس ذلك تماما؛ حيث قاس المتكلمون والنحاة المسلمون الغائب على الشاهد، وردوا ما مجهولون إلى ما يعرفون، وتلك هي طريقة الاستقراء العلمي التي يتحدث عنها علماء المناهج. يقول الدكتور النشار: "أما أوجه الخلاف الرئيسية بين القياس الإسلامي والتمثيل الأرسطو طاليسي فهي:

أولا: أن علماء المسلمين اعتبروا القياس -أو قياس الغائب على الشاهد- موصلا إلى اليقين، بينما التمثيل الأرسطو طاليسي يوصل فقط إلى الظن.

ثانيا: أن الأصوليين -وعلى شاكلتهم المتكلمون والنحويون- أرجعوا قياسهم إلى نوع من الاستقراء العلمي الدقيق القائم على فكرتين، أو قانونين، أولهما: فكرة العلية؛ أن لكل معلول علة.. ثانيهما: قانون الاطراد في وقوع الحوادث، وتفسيره أن العلة الواحدة إذا وجدت تحت ظروف متشابهة أنتجت معلولا متشابهها" (٣).

(١) الحديث أخرجه مسلم - المساجد ٧، ٨، وأحمد ٢/٢٥٠، ٣١٤، ٤٤٢، ٥٠١.

(٢) مقدمة ابن خلدون ٤٠٣.

(٣) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام للدكتور النشار ١/٤٠، ٤١.

المبحث الثالث

في طرق الاستدلال الملحقة بالقياس عند المتكلمين،

ومظاهرها في الدرس النحوي

المقصود بطرق الاستدلال الملحقة بالقياس في هذا المبحث ما يشمل الطرد والعكس والدوران، وقياس الشبه، والسبر والتقسيم، وانتفاء المدلول لانتفاء دليله، وهذه أنواع من الاستدلالات الملحقة بالقياس العقلي لدى المتكلمين والأصوليين، وقد استخدمها النحاة في دراستهم للنحو وأصوله، وهذا تفصيل الحديث في هذه الطرق.

١ - الطرد والعكس والدوران:

الطرد والعكس طريق من طرق إثبات العلة المشتركة في القياس الفقهي مطلقاً، وفي قياس الغائب على الشاهد على وجه الخصوص لدى المتكلمين^(١). والطرْد لغة: الضم، مأخوذ من ضم الإبل من نواحيها، وفي الاصطلاح معناه: مقارنة الوصف للحكم في الوجود، وفيه معنى ضم الحكم بوجود المشترك^(٢)، ويقال له: التلازم في الوجود، بمعنى أنه كلما وجد المشترك وجد الحكم.

والعكس معناه: القلب، أي: قلب الطرد، وفي الاصطلاح: عدم الحكم لعدم العلة، ويقال له: التلازم في الانتفاء، بمعنى أنه كلما عدم المشترك عدم الحكم.

(١) انظر: شرح المواقف للجرجاني ٢٨/٢.

(٢) انظر: السابق نفسه.

ويسمى الطرد والعكس معا بالدوران^(١)، وهو تلازم العلة مع المعلول وجودا وعلما، ومثال ذلك قول المعتزلة: إن الإضرار بلا جنائية سابقة ولا عوضٍ لاحقٍ قبيحٌ في الشاهد، ثم إذا تأملنا وجدنا أن الفعل إذا وقع على هذه الوجوه كلها كان قبيحا، وإذا زال عنه شيء من هذه القيود زال قبحه، فقد دار القبح مع هذه الاعتبارات وجودا وعلما، وعلمنا أن قبح الظلم معلل بها، فلو صدر عن الله ﷻ لوجب أن يحكم بقبحه؛ لوجود علته^(٢).

وقد أشار الجويني إلى هذه الطرق في حديثه عن الجوامع في قياس الغائب على الشاهد؛ حيث قال في جامع العلة: "إذا ثبت كون حكم معلولا بعلة شاهدا، وقامت الدلالة عليه لزم القضاء بارتباط العلة بالمعلول شاهدا وغائبا حتى يتلازما، وينتفي كل واحد منهما عند انتفاء الثاني، وهذا نحو ما حكمنا بأن كون العالم عالما شاهدا معلل بالعلم"^(٣)؛ فهو هنا يشير إلى الطرد بقوله: "حتى يتلازما" أي: في الوجود، وإلى العكس بقوله: "وينتفي كل واحد منهما عند انتفاء الثاني"، واجتماع هذين الطريقتين معا يكون الطريق الثالث، وهو الدوران. وقد تحدث النحويون عن الطرد عند الكلام على شروط العلة ومسالكها^(٤)، ونقل الأنباري خلاف العلماء في كون الطرد شرطا في العلة؛ حيث ذهب الأكثرون إلى أنه يشترط أن يوجد الحكم عند وجود العلة في كل موضع، كرفع كل ما أسند إليه الفعل في كل موضع لوجود علة الإسناد، ونصب كل مفعول

(١) انظر: شرح المواقف للجرجاني ٢/٢٨.

(٢) انظر: شرح المواقف للجرجاني ٢/٢٨، ٢٩.

(٣) الإرشاد ٨٣.

(٤) يُبيح الطرد تارة في شروط العلة، وتارة في مسالك العلة، وتارة في قوادحها، ووجه كونه مسلكا أنه طريق من الطرق الدالة على العلية، ووجه كونه قادحا أن تخلف المعلول عن العلة يكون نقضا لها.

وقع فضلة لوجود علة وقوع الفعل عليه، وجر كل ما دخل عليه حرف الجر لوجود عامله.

واحتج هؤلاء بأن العلة النحوية كالعلة العقلية، وهي لا تكون إلا مطردة، ولا يجوز فيها التخصيص^(١)؛ فكذلك العلة النحوية^(٢).

وذهب آخرون إلى أنه ليس بشرط في العلة؛ لأن هذه العلة دليل على الحكم بجعل جاعل؛ فصارت بمنزلة الاسم العام الذي يجوز تخصيصه، وهي ليست موجبة للحكم كالعلة العقلية، وإنما هي أمانة عليه؛ فلا يقاس أحدهما على الآخر^(٣).

وقد رجح الأنباري الرأي الأول بكون الطرد شرطاً في العلة، وأجاب عن قول الآخرين: إن هذه العلة دليل على الحكم، وليست موجبة كالعلة العقلية - بأن العلة النحوية وإن لم تكن موجبة للحكم بذاتها إلا أنها اصطُلِحَ على أنها موجبة، كما أن العلة العقلية موجبة؛ فأجريت مجراها، وكما أن العلة العقلية لا يدخلها التخصيص، فكذلك العلة النحوية.

وبيان ذلك أن العلة النحوية وسيلة لإيجاب الحكم إما من الواضع أو من المتكلم، ولكن لما كان المتكلم يوجب الحكم عند وجودها نسب الإيجاب إليها من قبيل التعبير عن المسبب بالسبب تجوزاً؛ فالذي رفع الفاعل في قولنا: "جاء زيد" في الحقيقة هو المتكلم، ولكن لما كان ذلك الرفع لا يوجد إلا عند إسناد

(١) المقصود بتخصيص العلة: تخلف الحكم في بعض الصور عن الوصف المدعى عنه لما نعت. انظر:

كشف الأسرار ٣٢/٤، ومباحث العلة في القياس ٥٣١.

(٢) انظر: لمع الأدلة ١١٢، ١١٣.

(٣) انظر: لمع الأدلة ١١٣، ١١٤.

الفعل إلى الفاعل صار هذا الإسناد علة للرفع؛ إذ هو السبب المباشر في وجوده^(١).

وحديث الأنباري عن شرط الطرد في العلة يعكس تأثراً واضحاً بالأصوليين، فهم أكثر تفصيلاً في هذا الأمر من المتكلمين؛ حيث تتردد عندهم مصطلحات التخصيص، والنقد، ودليل الحكم، والعام والخاص، والعلة المنصوصة والمستنبطة.

لكن اشتراط بعض النحويين الطرد في العلة - لأنها مشبهة بالعلة العقلية - يكشف عن الصلة التي عقدها النحاة بين العلل النحوية والعلل الكلامية.

وأما العكس فقد استخدمه النحاة بمعناه عند المتكلمين، وهو عدم الحكم عند عدم العلة، وذلك مثل عدم رفع الفاعل عند عدم إسناد الفعل إليه لفظاً أو تقديرًا، وعدم نصب المفعول عند عدم وقوع الفعل عليه لفظاً أو تقديرًا^(٢).

ويرى الأنباري أن كون العكس شرطاً في العلة واجب، ويعلل ذلك بما يكشف عن الصلة بين العلل النحوية والعلل الكلامية بقوله: "وذلك لأن هذه العلة - يعني النحوية - مشبهة بالعلة العقلية، والعكس شرط في العلة العقلية؛ فكذلك ما كان مشبهًا بها"^(٣).

وذهب بعض النحويين إلى أن العكس ليس بشرط في العلة، بمعنى أنه لا يعدم الحكم عند عدمها، وذلك مثل نصب الظرف الواقع خبراً عن المبتدأ نحو: "زيد أمامك" بفعل محذوف غير مطلوب ولا مقدر، فإن حكم النصب لا يعدم بانعدام علته وهو الفعل الذي حذف.

(١) انظر: لمع الأدلة ١١٢-١١٥.

(٢) لمع الأدلة في أصول النحو ١١٥، وقارن بالاقتراح ١٥٢.

(٣) لمع الأدلة ١١٦.

وقد استدل هؤلاء على رأيهم بدليل كلامي، وهو أن هذه العلة مشبهة بالدليل العقلي، والدليل العقلي يدل وجوده على وجود الحكم، ولا يدل عدمه على عدم الحكم؛ فإن وجود العالم يدل على وجود الصانع، ولا يدل عدمه على عدمه^(١). ويعقب الأنباري على هذا الرأي بأنه غير صحيح؛ وذلك أن مدلول العالم العلم بالصانع، ولو تُصوّر عدمه لعدم المدلول - وهو العلم بالصانع - وإذا كان ذلك شرطاً في الدليل العقلي فكذلك هاهنا^(٢).

وأما الدوران - وهو وجود الحكم لوجود العلة، وانعدامه لانعدامها - فقد أشار إليه النحويون أيضاً ضمن ما يسمى بـ "قوادح العلة"، ومنها المطالبة بتصحيح العلة، وذلك بشيئين: التأثير، وشهادة الأصول.

فالأول: وجود الحكم لوجود العلة، وزواله لزوالها؛ كأن يقول: إنما بنيت "قبل" و"بعد" على الضم؛ لأنها اقتطعتنا عن الإضافة، فيقال: وما الدليل على صحة هذه العلة؟ فيقول: التأثير، وهو وجود البناء لوجود هذه العلة، وعدمه لعدمها، ألا ترى أنه إذا لم يقتطع عن الإضافة يعرب؟ فإذا اقتطع عنها بني، فإذا عادت الإضافة عاد الإعراب"^(٣).

ويستخدم النحاة أيضاً طريقة الطرد والعكس في التعريف؛ حيث يشترط في الحد أن يكون مطرداً منعكساً، قال ابن يعيش: "والحد يشترط فيه الاطراد والانعكاس، نحو قولك: كل ما دل على معنى مطرد فهو اسم، وما لم يدل على ذلك فليس باسم، والعلامة يشترط فيها الاطراد دون الانعكاس، نحو قولك: كل ما دخل عليه الألف واللام فهو اسم، فهذا مطرد في كل ما تدخله هذه

(١) انظر: لمع الأدلة ١١٧.

(٢) انظر: لمع الأدلة ١١٧.

(٣) انظر: الاقتراح للسيوطي ١٦٢، وقارن بلمع الأدلة للأنباري ٥٩.

الأداة، ولا ينعكس فيقال: كل ما لم تدخله الألف واللام فليس باسم؛ لأن المضمرة أسماء ولا تدخلها الألف واللام"^(١).

هذا، وتعد هذه الطرق - أعني الطرد والعكس والدوران - من دعائم منهج الاستقراء العلمي بمعناه الحديث؛ ذلك أن القانون الذي وضعه "جون ستيوارت مل G. S. Mill" كان يتضمن ثلاث طرق أساسية:

الأولى: طريقة "التلازم في الوقوع"^(٢) "Method of agreement"، وتعني أن العلة والمعلول متلازمان، بحيث إذا وجدت العلة وجد المعلول، وهي نفسها طريقة الاطراد التي أشرنا إليها لدى الأصوليين والمتكلمين والنحويين.

الثانية: طريقة "التخلف"^(٣) "Method of difference" بمعنى أنه كلما انتفت العلة انتفى الحكم، وهي نفسها طريقة العكس عند الأصوليين والمتكلمين والنحويين.

يقول "مل" في التعبير عن طريقة التلازم في الوقوع: "إذا اتفقت حالتان أو أكثر للظاهرة التي نبحثها في أمر واحد فقط كان ذلك الأمر الواحد الذي تشترك فيه كل الحالات علة أو معلولا للظاهرة التي نحن بصدددها"^(٤).

ويقول في التعبير عن الطريقة الثانية: "إذا وجدنا حالتين: حالة تقع فيها الظاهرة، وحالة لا تقع فيها، يشتركان في كل شيء ماعدا شيئا واحدا يظهر في

(١) شرح المفصل ٢٤ / ١.

(٢) انظر: مناهج البحث عند مفكري الإسلام للدكتور النشار ٩٠، وأسس الفلسفة ١٦٥.

(٣) انظر: مناهج البحث عند مفكري الإسلام ٩١، وأسس الفلسفة ١٦٧.

(٤) نقلا عن مناهج البحث عند مفكري الإسلام ٩٠.

الحالة الأولى، ولا يظهر في الحالة الثانية- استنتجنا أن هذا الشيء هو العلة أو المعلول أو جزء ضروري من علة أو معلول الظاهرة"^(١).

الثالثة: طريقة الجمع بين التلازم في الوقوع والتلازم في التخلف، وقد يعبر عنها بالجمع بين الاتفاق والاختلاف، وهي تجمع بين الطريقتين السابقتين؛ بمعنى أن وجود العلة يستتبع وجود معلولها، وغيابها يستلزم اختفاء معلولها، "فإذا ما بحثنا حالتين تظهر في كل منهما ظاهرة خاصة، فوجدنا أنها تختلفان في كل شيء عدا أمرًا واحدًا فقط، وحالتين آخرين لا تظهر فيهما الظاهرة، فوجدنا أنها لا تتفقان في شيء عدا تغييب ذلك الأمر - فإننا نستنتج أن ذلك الأمر الموجود في المثالين الأولين المتغير في المثالين الآخرين هو علة الظاهرة"^(٢)، وتلك بعينها هي طريقة الدوران التي فطن إليها علماء المسلمين من قبل.

وربما كان في ذلك دلالة كافية على أن القياس النحوي قد قام على أسس استقرائية ذات قيمة علمية تجعله صالحًا لأن يكون منهجًا علميًا.

٢- قياس الشبه:

هذا النوع من القياس معروف لدى الأصوليين والمتكلمين والنحويين، قد يعبر عنه بالاستدلال بالشبيه أو النظير، أو الاستدلال بالشيء على مثله، وكلها ألفاظ متقاربة، والمعنى واحد.

(١) نقلا عن مناهج البحث عند مفكري الإسلام ٩١.

(٢) انظر: السابق ١٠٠، وأسس الفلسفة ١٦٩.

وقياس الشبه عند الأصوليين هو ما لا يكون الوصف الجامع بين الأصل والفرع فيه علة للحكم ولا مؤثرا فيه، بل يكون مجرد المماثلة والمشابهة^(١)، وذلك كمسح الرأس لا يتكرر تشبيها له بمسح الخف والتميم، والجامع أنه مسح^(٢).

وقياس الشبه عند المتكلمين هو إعطاء الشيء حكم نظيره، ويعبر عنه الباقلاني بقوله: "من الأدلة أن يستدل بصحة الشيء على صحة مثله وما هو في معناه، وباستحالاته على استحالة مثله وما كان بمعناه"^(٣).

ويمثل الباقلاني لهذا القياس بالاستدلال على إثبات قدرة الله ﷻ على خلق جوهر مثل الذي خلقه، وإحياء ميت مثل الذي أحياه، وخلق الحياة فيه مرة أخرى بعد أن أماته..."^(٤).

وقد استخدم النحاة هذا النوع من القياس بمعناه المعروف لدى الأصوليين والمتكلمين؛ فيقول الأنباري: "اعلم أن قياس الشبه أن يحمل الفرع على الأصل بضرب من الشبه غير العلة التي علق عليها الحكم في الأصل، وذلك مثل أن يدل على إعراب الفعل المضارع بأنه يتخصص بعد شياعه؛ كما أن الاسم يتخصص بعد شياعه، فكان معربا كالاسم"^(٥).

ويستمر الأنباري في عقد أوجه الشبه بين الفعل المضارع والاسم، فيشير إلى "أن المضارع تدخل عليه لام الابتداء كما تدخل على الاسم... وبأنه يدل على الحال والاستقبال؛ فأشبه الأسماء المشتركة، والأسماء المشتركة معربة فكذلك ما

(١) انظر: مباحث العلة في القياس عند الأصوليين لعبد الحكيم عبد الرحمن السعدي ٤٥٥.

(٢) انظر: المستصفي للغزالي ٤٤٤.

(٣) التمهيد ٣٨.

(٤) انظر: التمهيد ٣٨.

(٥) لمع الأدلة في أصول النحو ١٠٨.

أشبهها ... وبأنه على حركة الاسم وسكونه، فإن قولك: "يضرب" على وزن "ضارب"، وكما أن "ضاربا" معرب فكذلك ما أشبهه"^(١).

ولقد جرد النحاة بعض القواعد المستنبطة من هذا القياس، كقولهم: "المصير إلى ما له نظير أولى من المصير إلى ما ليس له نظير"^(٢)، وقولهم: "يجري الشيء مجرى الشيء إذا شابهه من وجهين"^(٣)، وقد طبقت هذه القاعدة في كثير من المسائل النحوية، كالممنوع من الصرف، فإنه أشبه الفعل من وجهين فأجري مجراه في منع الجر والتنوين.

٣- السبر والتقسيم:

السبر معناه: النظر في غور الأشياء، يقال: سبرت الجرح أسبره إذا نظرت ما غوره.

والتقسيم هو: التجزئة والفرقة.

ويراد بالسبر في اصطلاح الأصوليين والمتكلمين: "اختبار الوصف في صلاحيته وعدمها للتعليل به"^(٤).

ويراد بالتقسيم: "حصر الأوصاف المحتملة للتعليل؛ بأن يقال: العلة إما كذا وإما كذا"^(٥).

وقد استخدم المتكلمون السبر والتقسيم في بحثهم للقياس الكلامي، فذكره

(١) انظر: لمع الأدلة ١٠٨.

(٢) الإنصاف (المسألة ٩٠) ٢/٦٤٢.

(٣) انظر: الإنصاف (المسألة ١٩) ١/١٦٦.

(٤) انظر: البرهان للجويني ٢/٨١٥، والإسنوي على المنهاج ٣/٧١.

(٥) انظر: البرهان للجويني ٢/٨١٥.

الإيجي^(١) على أنه طريق من طرق إثبات العلة في قياس الغائب على الشاهد، وقال عن السبر: "هو قسمة غير منحصرة"، ويضرب الجرجاني مثالا لتوضيح هذا السبر بقولنا: "علة كون السواد مرثيا إما وجوده، أو كونه عرضا، أو محدثا، أو لونا، أو كونه سوادا، والكل باطل سوى الوجود، والله ﷻ موجود؛ فيصح رؤيته"^(٢).

ففي هذا الاستدلال نجد اعتمادا على أمرين:
أولهما: التقسيم باستخدام أداتي التقسيم "إما" و"أو"، وهذا التقسيم عبارة عن ذكر أوصاف يحتمل كل منها أن يكون علة للظاهرة موضع البحث.
 ثم يأتي بعد ذلك الأمر الثاني وهو اختبار كل وصف على حدة للتأكد من صحة كونه علة من عدمه، وهذا هو السبر.

وتعتبر هذه الطريقة من أساسيات المنهج العلمي التجريبي، والتي عرفت عند أصحاب المنهج فيما بعد باسم وضع الفروض واختبارها^(٣).
 وقد استفاد النحاة من هذه الطريقة أيضا في مناهج استدلالهم؛ فقد درسها ابن جني تحت ما أسماه "باب في الاقتصار في التقسيم على ما يقرب ويحسن لا على ما يبعد ويقبح"، ومثل له بقولنا في تقسيم الأوزان التي يحتملها "مَرَوَان":

(١) الإيجي هو: عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار القاضي عضد الدين الإيجي نسبة إلى إيج بفارس، ولي القضاء، وكان إماماً في المعقول قائماً بالأصول والمعاني والعربية مشاركاً في الفنون وله المواقف في علم الكلام والعقائد العضدية والرسالة العضدية في علم الوضع وشرح مختصر ابن الحاجب في أصول الفقه وغير ذلك وأنجب تلامذة عظاماً. ت ٧٥٦هـ. انظر البدر الطالع ١/٣٠٩ والدرر الكامنة ٣/١١٠.
 (٢) انظر: شرح المواقف للجرجاني ٢/٣٢.
 (٣) انظر: مناهج البحث عند مفكري الإسلام ٩٢، ٩٣، والمنطق ومناهج البحث ١٤٩، وأسس الفلسفة ١٦٢-١٦٤.

"لا يخلو من أن يكون: "فَعْلَان" أو "مَفْعَالًا" أو "فَعْوَالًا"^(١)، فهذا من ابن جني تقسيم حاصر للأقسام، وهو يشير بعده إلى اختبار هذه الأقسام وعزل الفاسد منها والإبقاء على الصالح بقوله: "يفسد كونه "مَفْعَالًا" أو "فَعْوَالًا" أنها مثالان لم يجيئا"^(٢)، وهذا لجوء من ابن جني إلى الاستقراء، ورفض للفروض الذهنية التي لا تركز إلى حقائق مستمدة من الواقع اللغوي، فبقي وزن واحد هو الصالح لأن يكون مثالاً لـ "مروان" وهو "فعلان".

وتناول الأنباري -من بعد- هذه الطريقة من بين أوجه الاستدلال الملحقة بالقياس فقال: "فأما الاستدلال بالتقسيم فيكون على ضربين:

أحدهما: أن يذكر الأقسام التي يجوز أن يتعلق الحكم بها فيبطلها جميعاً؛ فيبطل بذلك قوله...

والثاني: أن يذكر الأقسام التي يجوز أن يتعلق الحكم بها؛ فيبطلها إلا الذي يتعلق به الحكم من جهته فيصح قوله..."^(٣).

فهو يشير إلى التقسيم صراحة، وإلى السبر ضمناً، ومؤدى السبر هو إبطال الفاسد والإبقاء على الصالح.

ويمثل الأنباري للنوع الأول -وهو الذي تبطل فيه الأقسام جميعها- بمثال يورده في صورة التقسيم العقلي الحاصر إذ يقول: "لو جاز دخول اللام في خبر "لكن" لم يخل إما أن تكون لام التوكيد أو لام القسم، بطل أن تكون لام التوكيد؛ لأن لام التوكيد إنما حسنت مع "إن" لاتفاقهما في المعنى؛ لأن كل واحد منهما للتوكيد، وأما "لكن" فمخالفة لها في المعنى، وبطل أن تكون لام القسم؛

(١) انظر: الخصائص ٣/ ٦٩.

(٢) انظر: الخصائص ٣/ ٧٠.

(٣) انظر: لمع الأدلة ١٢٧.

لأن لام القسم إنما حسنت لأن "إنَّ" يقع في جواب القسم، كما أن اللام تقع في جواب القسم، وأما "لكنَّ" فمخالفة لها في ذلك" (١).

ومن مسائل السبر والتقسيم ما نقله السيوطي في (الاقتراح) عن ابن فلاح (٢) من أن الدليل على أن "كيف" اسمُ السبرِ والتقسيم، فنقول: "لا يجوز أن تكون حرفاً؛ لحصول الفائدة منها مع الاسم، وليس ذلك لغير حرف النداء، ولا فعلاً؛ لأن الفعل يليها بلا فاصل نحو: "كيف تصنع؟"، فلزم أن تكون اسماً؛ لأنه الأصل في الإفادة" (٣).

وهكذا يمكن القول بأن النحاة قد اتخذوا من طريقة السبر والتقسيم أساساً لتصحيح أقيستهم وضبط عللهم، وبهذا يتأكد ما ألمحنا إليه من قبل من اعتماد القياس النحوي على أسس استقرائية هي نفسها الأسس التي اعتمد عليها منهج الاستقراء العلمي الحديث.

٤ - انتفاء المدلول لانتهاء دليله:

هذا الدليل هو أحد الأدلة العقلية التي يستخدمها المتكلمون في مناهجهم، وقد نسب ابن خلدون هذا الدليل إلى الباقلاني، وصورته عنده أن "بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول" (٤).

(١) انظر: لمع الأدلة في أصول النحو ١٢٧، وقارن بالاقتراح ١٤١.

(٢) ابن فلاح: هو منصور بن فلاح بن محمد بن سليمان، أبو الخير، تقي الدين: نحوي، يماني. له مؤلفات في علوم العربية وغيرها، منها (الكافي) قال السيوطي: يدل على معرفته بأصول الفقه، و (المغني - خ) في النحو، أربع مجلدات، في مكتبة الكاشاني بكرلاء ت ٦٨٠ هـ. انظر الأعلام للزركلي ٣٠٣/٧.

(٣) انظر: الاقتراح ١٤٤.

(٤) انظر: مقدمة ابن خلدون ١٢٦.

وعبر عنه الإيجي في صورة "ما لا دليل عليه يجب نفيه"^(١).
وقد وجهت إلى هذا الدليل انتقادات كثيرة من أهمها: أن تزييف أدلة الخصم لا يعني أن مدعاه باطل؛ لجواز أن يكون ثمة دليل آخر لا نعلمه، وحتى على التسليم بأن هذا الشيء الذي يدعيه الخصم لا دليل عليه فلا يدل ذلك على عدم المدلول؛ بدليل أن الباري ﷻ لو لم يخلق العالم الذي يدل على وجوده لم يدل ذلك على عدمه قطعاً^(٢).

وقد استخدم النحاة هذا الدليل أيضا من بين أوجه الاستدلال الملحقة بالقياس، فعقد له الأنباري فصلا بعنوان "في الاستدلال بعدم الدليل في الشيء على نفيه"، ومثل له بالاستدلال على نفي أن أقسام الكلم أربعة، أو نفي أن أنواع الإعراب خمسة؛ بعدم الدليل على ذلك، ولو كان على ذلك دليل لعرف مع كثرة البحث وشدة الفحص^(٣).

ويرى الأنباري أن قول بعضهم: "ليس على النافي دليل" غير صحيح؛ لأن الحكم بالنفي لا يكون إلا عن دليل، فكما يجب الدليل على المثبت فكذلك أيضا يجب الدليل على النافي^(٤).

ومن الواضح أن الأنباري يميل إلى الأخذ بهذا الدليل على الرغم من الانتقادات التي وجهت إليه من جانب المتكلمين، والذي نميل إليه أن هذا الدليل ضعيف؛ فإن القول بعدم الدليل لا يعني انعدامه في نفس الأمر لاحتمال أن يكون هناك دليل لم نطلع عليه أو لم يطلع عليه النافي.

(١) المواقف ٣٧.

(٢) انظر: الباقلاني وآراؤه الكلامية ٣٠٠، ٣٠١.

(٣) انظر: لمع الأدلة ١٤٢.

(٤) انظر: لمع الأدلة ١٤٢، ١٤٣.

وقد أورد السيوطي هذه الفكرة كما ذكرها الأنباري بلا زيادة، غير أنه ذكر في موضع آخر نصا لابن النحاس (ت ٣٣٨هـ) جاء فيه: "النقل عن النبي فيه شيء؛ لأن حاصلة أنني لم أسمع هذا، وهذا لا يدل على أنه لم يكن"^(١). ومعنى كلامه - كما يبدو في ضوء هذه الفكرة - أن النقل عن النبي الذي يقول: "لم أسمع كذا، ولم أر كذا" ونحوه غير موثوق فيه؛ لأن مؤداه أنني سمعت أن فلانا قال: لم أسمع هذا الشيء أو لم أره، وكون فلان هذا لم يسمع هذا الشيء ولم يره لا يدل على أنه لم يكن؛ لاحتمال أن يكون غيره قد سمعه أو رآه. وعلى هذا يكون ابن النحاس ممثلا لوجهة النظر التي تضعف هذا الدليل ولا تأخذ به خلافا للأنباري.

هذه هي أهم طرق الاستدلال الملحقة بالقياس بين النحويين والمتكلمين، وقد ظهر في بعضها الأثر الكلامي واضحا، وبدا في بعضها الآخر هذا الأثر خافتا، غير أنه يكفي في إثبات الأثر أن تكون فكرة هذا الدليل كلامية؛ فمما لاشك فيه أن الكلام في الطرد والعكس ودوران العلة مع معلولها وجودا وعدما، وكذلك الحديث عن قياس النظر على نظيره، وتقسيم الأشياء وسبورها، وانتفاء المدلول لانتفاء دليله - هو كلام عقلي جلبي ألصق بمباحث أرباب الكلام والنظر والاستدلال منه بكلام النحاة واللغويين، لكن النحاة احتاجوا إلى استخدام هذه الطرق على أنها من أسس منهج البحث العلمي التي يعم استخدامها في سائر العلوم.

وبعد، فهذه أهم الآثار التي نجدتها في القياس النحوي من الأفكار النحوية والاتجاهات الكلامية، وهي تكشف عن مدى حظ القياس النحوي من المنهج

(١) الاقتراح ٨٤.

العلمي الذي يتمثل في اعتماده على بعض الطرق الاستقرائية؛ كالانتقال من الجزئيات إلى الكليات، واستخدام طرق الطرد والعكس والدوران، وقياس الشبه، وانتفاء المدلول لانتفاء دليله، وغير ذلك، ومنتقل الآن إلى دراسة الأثر العقدي والكلامي في التعليل النحوي.

الفصل الثالث

أثر العقيدة وعلم الكلام في التعليل النحوي

ويتضمن تمهيدا ومبحثين:

التمهيد: وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: معنى العلة والتعليل بين النحو والعلوم العقلية.

المسألة الثانية: الفرق بين العلل الطبيعية والعلل الصناعية.

المبحث الأول: الأثر الكلامي في أقسام العلة.

المبحث الثاني: الأثر الكلامي في أحكام العلة والتعليل.

أثر العقيدة وعلم الكلام في التعليل النحوي

تمهيد

وفيه مسألتان:

المسألة الأولى:

معنى العلة والتعليل بين النحو والعلوم العقلية:

التعليل معناه: تبين علة الشيء، وهو مبحث مشترك بين النحو والكلام وأصول الفقه والمنطق، وسمة من سمات البحث العلمي في أي علم من العلوم الطبيعية أو الإنسانية.

والعلة عند المتكلمين: ما يحتاج إليه الشيء، فإن كان جميع ما يحتاج إليه الشيء فهو العلة التامة، وإن كان بعض ما يحتاج إليه الشيء فهو العلة الناقصة^(١)؛ فيدخل في العلة التامة الشرائط وزوال الموانع... ثم العلة الناقصة أربعة: صورية، ومادية، وفاعلية، وغائية. وذلك أن العلة الناقصة إما أن تكون جزءاً من المعلول أو خارجة عنه؛ إذ يمتنع أن تكون نفس المعلول.

والأول: - أي كونها جزءاً من المعلول - إما أن يكون المعلول به بالفعل وهو الصورة كصورة السرير بالنسبة إليه، أو يكون المعلول به بالقوة وهي المادة كالخشب بالنسبة إلى السرير.

والثاني: - أي العلة الناقصة الخارجة عن المعلول - إما أن تكون مؤثرة في وجوده... بأن يكون وجود المعلول منها وهو الفاعل كالنجار بالنسبة إلى

(١) انظر: المواقف للإيجي ٨٥.

السريـر، أو تكون مؤثرة في مؤثرية الفاعل، أي أن الفاعل لأجله صار فاعلا، وهو الداعي والغاية^(١).

والعلة عند الأصوليين قد يعبر عنها بالمعنى الذي يجتمع فيه الأصل والفرع، وحقيقتها: هي الجالبة للحكم، أو المؤثرة في الحكم، أو الموجبة للحكم^(٢).

والعلة عند النحويين هي الوصف الذي يكون مظنة وجه الحكمة في اتخاذ الحكم، أي هي الأمر الذي يذكر النحويون أن العرب لاحظته حين اختارت في كلامها وجهها معينا من التعبير والصياغة.

وتعد العلة النحوية أحد أركان القياس الأربعة، وهذه الأركان هي: الأصل، والفرع، والحكم، والعلة الجامعة، ويظهر من تعريف العلة النحوية وتقسيماتها وشروطها وأحكامها أنها أقرب من حيث التقعيد إلى مباحث العلة عند الأصوليين، فهي كالعلة الأصولية جالبة للحكم، وتنقسم إلى: موجبة ومجوزة، وبسيطة ومركبة، ويشترط فيها أن تكون موجبة للحكم، ومن مسالكها: الإجماع، والنص، والسبر والتقسيم، والمناسبة، وقياس الطرد، وإلغاء الفارق، ومن قوادحها: النقص، وتخلف العكس، وعدم التأثير، وفساد الاعتبار، وفساد الوضع... إلخ^(٣). وكلها مباحث لا يشك في أنها تنتمي بالأصالة إلى حقل أصول الفقه.

لكن ليس معنى ذلك أن العلة النحوية قد تأثرت في جميع قواعدها بالعلة الأصولية، ففضلا عن وجود مسائل مشتركة بين العلة النحوية والعلة

(١) انظر: شرح مطالع الأنظار على متن طوابع الأنوار للأصفهاني ٦٨.

(٢) انظر: الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ١٧٧/٣، والتوضيح مع شرح التلويح للفتازاني

١٢٤/٢، وشرح السنوي على المنهاج مع شرح البدخشي ٣٩/٣.

(٣) انظر: الاقتراح ١١٥-١٣٠.

الكلامية.. كمسائل التعليل بعلتين، والعلة البسيطة والعلة المركبة، والعلة الموجبة والمجوزة، نجد بعض المسائل الأخرى ذات الطابع الكلامي الواضح قد أثرت في العلة النحوية؛ كالمسائل التي تتحدث عن دور العلة والتسلسل في العلة والتعليل بالأمور العدمية إلى غير ذلك.

وهكذا يمكن القول بأن دراسة النحويين للعلة قد استفادت من رافدين أساسيين: الرافد الأصولي، والرافد الكلامي.

المسألة الثانية

الفرق بين العلل الطبيعية والعلل الصناعية

ثمة فكرة أخرى ينبغي أن نتناولها في هذا التمهيد للحديث عن أثر علم الكلام في التعليل، وهي أن العلة من حيث إنها حقيقة خارجية ثابتة في الواقع قديمة قدم اللغة نفسها، وليست من وضع النحويين، ولا هي متأثرة بالمنطق أو الكلام في شيء، لكن دراسة النحويين للعلة ووضعهم القواعد والشروط والمسائل المتعلقة بها.. كل ذلك كان له النصيب الأوفر من التأثير الكلامي.

وبعبارة أخرى يمكن القول بأن مبدأ العلية - أعني كون الشيء محتاجا إلى علة ومرتبنا عليها - هذا المبدأ جزء من طبيعة اللغة، لكن التقنين لهذا المبدأ ودرس علاقاته ومشكلاته قد تأثر بالمنهج المتبعة في علم الكلام؛ نظرا لاهتمام رجاله بمباحث العلة والتعليل وبذهم في ذلك جهودا لم يسع النحويين إلا أن يستفيدوا منها في درسهم للتعليل النحوي.

ولا بد - قبل الحديث عن العلل الصناعية وتأثيرها بالفكر الكلامي - من تجلية أمر هذه العلل الطبيعية^(١) لنرى مدى أصالتها اللغوية من جهة، ومدى مشابهتها أو مخالفتها للعلل الكلامية من جهة أخرى.

لقد أشار الخليل بن أحمد إلى أن العرب قد قامت في نفوسها علل الكلام، وإن لم ينقل ذلك عنها، ثم قال: "واعتللت أنا بما عندي أنه علة لما عللته..."^(٢).

(١) المعنى بالعلل الطبيعية العلل التي هي من طبيعة اللغة، وقد يطلق عليها علل العرب لأنها كانت كامنة في طباعهم. والمعنى بالعلل الصناعية العلل التي اصطنعها النحاة، وجعلوها أقساما وأنواعا؛ كالعلل المجوزة والموجبة، والبسيطة والمركبة، ونحو ذلك.

(٢) انظر نص الخليل كاملا في: الإيضاح في علل النحو للزجاجي ٦٥، ٦٦.

وأشار سيبويه إلى علل العرب أيضا بقوله: "وليس شيء مما يضطرون إليه إلا وهم يحاولون به وجها"^(١).

ويستدل ابن جني على معرفة العرب للعلل بدليل الاطراد في الأحكام الإعرابية التي يستعملها العرب؛ مما يدل على أن هذه الأحكام لم تحدث عفوا أو اتفاقا، وإنما وقعت بناء على قواعد محكمة وعلل محسوسة لدى العرب، يقول ابن جني: "لاشك أن العرب قد أرادت من العلل والأغراض ما نسبناه إليها؛ ألا ترى إلى اطراد رفع الفاعل، ونصب المفعول، والجر بحروفه، والجزم بحروفه، وغير ذلك، فهل يحسن بذي لب أن يعتقد أن هذا كله اتفاق وقع، وتوارد اتجه؟"^(٢).

وأوضح الفرخان^(٣) أن هذه الأوضاع والصيغ اللغوية، إن كنا نحن نستعملها، فليس ذلك على سبيل الابتداء والابتداع، بل على وجه الاقتداء والاتباع^(٤).

وفي ذلك إشارة إلى المعنى الاجتماعي للغة؛ حيث ينص علماء الاجتماع على أن الفرد يرث العادات الاجتماعية - ومنها اللغة - عن طريق المحاكاة والاقتداء^(٥).

(١) الكتاب ١/١٣.

(٢) الخصائص ١/٢٤٣، ٢٤٤.

(٣) الفرخان: هو كمال الدين أبو سعد علي بن مسعود بن محمود بن الحكم الفرخان، من نحاة القرن السادس ومنتصف القرن السابع الهجريين، صاحب المستوفى في النحو، أكثر أبو حيان من النقل عنه. انظر: بغية الوعاة ٢/٢٠٦.

(٤) انظر: المستوفى في النحو للفرخان تحقيق د. محمد بدوي المختون ٨.

(٥) يرى علماء الاجتماع أن اللغة ظاهرة اجتماعية تامة التكوين، وأن كل ظاهرة اجتماعية تتميز بخاصيتين: إحداهما: الموضوعية، ويقصد بها أن هذه الظاهرة وجودا مستقلا خارج شعور الأفراد، فهي ليست من صنع الفرد، بل إنه يتلقاها عن المجتمع، والثانية: القهر، ويقصد به أن

ويرى بعض الباحثين المعاصرين أن علل الإعراب ترجع إلى طبيعة اللغة ذاتها، فهي قديمة قدم اللغة، ولم تكن محض تعسف أو مصادفة كما يدعي كثير من الناس، ويستشهد على ذلك بأن عمل الحركات في اختلاف الدلالة متمكن من بنية اللغة العربية أسماؤها وأفعالها وأواخرها على السواء، فالفرق بين الفعل المبني للمعلوم والفعل المبني للمجهول إنما هو فرق بين حركات بعض الحروف، وكذلك الفرق بين صيغة الفاعل وصيغة المفعول، وليس من الأشياء العرضية ومن فعل التعسف والمصادفة أن يكون هذا شأن الحركة في دلالات اللغة كلها...^(١).

وهكذا يمكن القول بأن مبدأ العلية بمعناه الفطري الطبيعي ثابت في اللغة وقديم بقدمها.

أما العلة النحوية بمعناها النظري فهي خليط يجمع بين عناصر نحوية وعناصر كلامية وأخرى أصولية، والذي يعنينا في هذا المقام هو ذكر العناصر الكلامية التي أثرت في مباحث العلة والتعليل عند النحويين.

للظاهرة الاجتماعية قوة قاهرة تفرض بها على الأفراد ألوانا من السلوك بحيث لا يستطيع الفرد مخالفتها أو الخروج عليها.

وإذا طبقنا هذا المفهوم على اللغة وجدنا أنها موضوعية؛ بمعنى أن المتكلم بها يرث قوانينها عن المجتمع، ولا يصنع شيئا منها على سبيل الابتداع، كما أنها تمتاز بخاصية القهر أيضا وإن لم يشعر به المتكلم، ويتمثل ذلك في إحساس الإنسان بالخرج إذا تكلم أمام أقرانه بلغة غريبة عن لغتهم أو لهجة مخالفة لهجتهم؛ حتى إنه ليضطر كثيرا إلى التخلص من بعض عاداته اللغوية تفاديا لهذا الخرج. وانظر حول الظاهرة الاجتماعية وخواصها: المنطق ومناهج البحث للدكتور محمود قاسم ٣٢٧، ٣٢٨.

(١) انظر: مقال الأستاذ العقاد في مجلة الأزهر - مجلد ٢٣ ص ٣٧ بعنوان: في اللغة والأدب.

وينبغي أن نلاحظ أن عددا من هذه العناصر مشترك بين الكلام وأصول
الفقه، وسبب ذلك يرجع إلى ما بين العلمين من مباحث عقلية مشتركة،
وملامح منهجية متشابهة، أضف إلى ذلك أن منهج المتكلمين يمثل أحد أكبر
منهجين في الدرس الفقهي الأصولي.

وسنخصص الصفحات القادمة لتناول هذه العناصر الكلامية التي أثرت في
دراسة العلة والتعليل عند النحويين، وذلك من خلال مبحثين:
المبحث الأول: في الأثر الكلامي في أقسام العلة.
المبحث الثاني: في الأثر الكلامي في أحكام العلة والتعليل.

المبحث الأول

الأثر الكلامي في أقسام العلة

١ - العلل الموجبة والمجوزة:

فرق النحاة بين نوعين من العلل: أحدهما: العلل الموجبة، والآخر: العلل المجوزة.

فأما العلل الموجبة فهي التي يجب معلولها عند وجودها، وذكر ابن جني أن أكثر العلل النحوية مبناها على الإيجاب بها؛ كنصب الفضلة أو ما شابه في اللفظ الفضلة، ورفع المبتدأ والخبر والفاعل، وجر المضاف إليه^(١).

وأما العلل المجوزة فهي التي يجوز أن يتخلف عنها معلولها عند وجودها، إما لتعدد الأسباب، أو لوجود مانع، ومن أمثلتها: الأسباب الستة الداعية إلى الإمالة، فيجوز ترك الإمالة مع وجودها، وكذلك العلة في قلب الواو همزة من "أقت" لأنه يجوز أن يقال "وقت"، وكذا العلة في جعل النكرة بعد المعرفة التي يتم بها الكلام حالا أو بدلا إذا كانت تلك النكرة هي المعرفة في المعنى نحو: مررت بزيد رجل صالح أو رجلا صالحا.

وقد حاول ابن جني أن يضيفي على معنى الوجوب والجواز النحوي معنى كلاميا عن طريق الموازنة بين الألفاظ والموجودات، وذلك حيث يقول: "فإن قلت: فهل تميز أن يحل السواد محلا ما فيكون ذلك علة لجواز اسوداده لا لوجوبه؟ قيل: هذا في هذا ونحوه لا يجوز، بل لا بد من اسوداده البتة، وكذلك البياض والحركة والسكون ونحو ذلك؛ متى حل شيء منها في محل لم يكن له بد من وجود حكمه فيه ووجوبه البتة؛ لأن هناك أمرا لا بد من ظهور أثره، وإذا

(١) الخصائص ١/١٦٥.

تأملت ما قدمناه رأيته عائدا إلى هذا الموضوع... وذلك أن وقوع النكرة تليّة المعرفة سبب لجواز الحكمين اللذين جازا فيه، فصار مجموع الأمرين في وجوب جوازهما كالمعنى المفرد الذي استبد به ما أريتناه من تمسكك بكل واحد من السواد والبياض والحركة والسكون"^(١).

إن ابن جنبي يشير هنا إلى مجموعة من القضايا الأساسية التي تحكم مبدأ العلية، وأول هذه القضايا أن "كل حادثة ممكنة الوجود، ومعنى الإمكان هنا أن الوجود والعدم بالنسبة إلى هذه الحادثة متساويان، فلكي توجد الحادثة لا بد أن يترجح وجودها على عدمها، ولا بد في رجحان الوجود على العدم من مرجح؛ لاستحالة ترجح أحد المتساويين على الآخر بلا مرجح، وهذا المرجح هو العلة"^(٢)، والقضية الثانية أن كل ماهية ممكنة بذاتها لا توجد ما لم يجب وجودها، فالوجود إذن مساوق للوجوب"^(٣).

وإلى هذا المعنى يشير قول ابن جنبي عن حلول السواد في محل: "لا بد من اسوداده البتة، وكذلك البياض والحركة والسكون ونحو ذلك؛ متى حل شيء منها في محل لم يكن له بد من وجود حكمه فيه ووجوبه البتة له"^(٤).

ويطبق ابن جنبي هذا المعنى من تساوق الوجود مع الوجوب على العلل النحوية؛ فوقوع النكرة عقب المعرفة في نحو "مررت بزيد رجل صالح" سبب

(١) الخصائص ١/١٦٦، ١٦٧.

(٢) الأسفار لصدر الدين الشيرازي ٢/١٣١، وانظر أيضا: الأسس المنطقية للاستقراء لمحمد باقر الصدر ١١٢.

(٣) الأسفار ٢/١٣١، ويقول الشهرستاني في هذا المعنى: "وكل ممكن فهو باعتبار ذاته جائز أن يوجد وجائز أن لا يوجد، وإذا ترجح جانب الوجود على العدم احتاج إلى مرجح... نهاية الأقدام في علم الكلام ١٥.

(٤) الخصائص ١/١٦٦.

لجواز الحكمين اللذين جازا فيه -أي الحال أو البدل-، فإذا نطق الناطق بأحد الوجهين فقد أوجبه بعد أن كان جائزا ممكنا، ومعنى هذا بالمفهوم الكلامي أن هذه النكرة قبل النطق بها على أحد الوجهين كانت بمنزلة الحادثة الممكنة الوجود، فكما نطق بها على هيئة الحال نصبا أو البدل جرا نطق بها بعد ترجح وجودها على أحد هذين الوجهين، فلما وجب وجودها وجدت. وهكذا تكتسب العلة النحوية المجوزة قوة العلة الكلامية في إيجابها لمعلولها على نحو ما يراه ابن جنبي صاحب الثقافة النحوية الكلامية.

ويظهر من حديث ابن جنبي عن العلل الموجبة والمجوزة أنه يفرق بين مفهومي العلة والسبب، فما كان موجبا لمعلوله يسمى علة، وما كان مجوزا يسمى سببا، والمعلول الواحد لا يكون له أكثر من علة موجبة واحدة، ولكن قد يكون له أكثر من سبب.

وربما كان في ذلك نوع خصوصية للمصطلح النحوي عن نظيره الكلامي؛ فإن أكثر الفلاسفة والمتكلمين يطلقون العلة والسبب على معنى واحد، يقول أبو البقاء في: "والسبب والعلة يطلقان على معنى واحد عند الحكماء، وهو ما يحتاج إليه شيء آخر"^(١).

وسوف نعود إلى تناول هذه الفكرة في مبحث التعليل بعلتين بشيء من التفصيل.

٢- العلل البسيطة والعلل المركبة:

تقسيم العلة إلى بسيطة ومركبة من مباحث المتكلمين، ففي (المحصل) للإمام الرازي: "العلة العقلية يجوز أن تكون مركبة عندنا خلافا لأصحابنا -يعني الأشاعرة- واحتج الرازي على ذلك بأن "العلم بكل واحد من المقدمتين لا

(١) الكليات ٢٢/٣.

يستلزم العلم بالنتيجة، والعلم بهما يوجب العلم بالنتيجة، وكذا كل واحد من
آحاد العشرة لا يوجب صفة العشرية، ومجموع تلك الآحاد يوجب
العشرية"^(١).

وأجيب على ذلك بأن واحدا لما لم يوجب فالمجموع لا يوجب أيضا؛ لأن
الماهية باقية كما كانت.

ويقول الأشاعرة: "إن الله يخلق العلم بالنتيجة على سبيل إجراء العادة"^(٢)،
ومعنى هذا أن العلم بالنتيجة ليس معلولا للعلم بالمقدمة، ولا بمجموع
المقدمتين، وكذا مجموع الآحاد هو نفس العشرة وليس علة للعشرية، والعلل
عندهم المعاني المذكورة، وليس شيء منها بمركب"^(٣).

والحاصل أن الأشاعرة يمنعون أن تكون العلة العقلية مركبة، ويؤولون ما
ظاهره التركيب بالعلة البسيطة.

وقد قسم النحاة العلل كذلك إلى بسيطة ومركبة، يريدون بالبسيطة التي
يقع بها التعليل من وجه واحد؛ كالتعليل بالاستثقال أو الجوار أو المشابهة
أونحو ذلك، ويريدون بالمركبة التي يكون التعليل بها من عدة أوصاف؛
كتعليل قلب الواو ياء من "ميزان" بمجموع أمرين: سكونها، ووقوعها بعد
كسرة"^(٤).

(١) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ١٤٧.

(٢) شرح الطوسي على المحصل ١٤٧.

(٣) انظر: شرح الطوسي على المحصل ١٤٧.

(٤) انظر: الاقتراح ١٢٣.

وكذلك تعليل حذف الياء من "الذي" باستطالته بالصلة، وبكثرة الاستعمال فقالوا: "اللذ" بكسر الذال، ثم "اللذ" بتسكينها، ثم حذفوه رأسا اكتفاء بلام التعريف^(١).

ومنها أيضا التزام الفصل بين "أن" المخففة وخبرها إذا كان فعلا لعله مركبة من مجموع أمرين، وهما: العوض عن تخفيفها، وإيلاؤها ما لم يكن يليها^(٢). ويمكن القول بأن العلة النحوية أقبل للتركيب من العلة الكلامية؛ لأنها ليست في الحتمية والضرورة على حد العلة العقلية، بل هي سبب يُجَوِّز ولا يوجب، ويوضح ذلك الرضي بقوله: "اعلم أولا أن قول النحاة: إن الشيء الفلاني علة لكذا لا يريدون به أنه موجب له، بل المعنى أنه شيء إذا حصل ذلك الشيء ينبغي أن يختار المتكلم ذلك الحكم... وتسميتهم لكل واحد من الفروع في غير المنصرف سببا وعلة مجاز؛ لأن كل واحد منها جزء العلة لا علة تامة؛ إذ باجتماع اثنين منها يحصل الحكم، فالعلة التامة إذا مجموع علتين أو واحدة منها تقوم مقامهما"^(٣).

(١) انظر: الاقتراح ١٢٤.

(٢) انظر: الفصل ١٤٣، والاقتراح ١٢٤.

(٣) انظر: شرح الكافية ٣٥/١.

المبحث الثاني

الأثر الكلامي في أحكام التعليل والعلة

١- التعليل بعلتين:

وهو مبحث مشترك بين المتكلمين والنحويين^(١)، أما المتكلمون فقالوا: إن المعلول الواحد بالشخص^(٢) يستحيل أن يجتمع عليه علتان مستقلتان^(٣)، وعللوا ذلك بأن الشيء الواحد لو علل بعلتين^(٤) مستقلتين لكان مع كل واحد منهما واجب الوقوع، فيمتنع استناده إلى الآخر، فيستغنى بكل واحد منهما عن كل واحد منهما، وهو محال.

(١) نجد نحوا من هذه الفكرة لدى الأصوليين؛ حيث اختلفوا في تعليل الحكم الواحد في صورة واحدة بعلتين معا، فمنهم من منع ذلك مطلقا، ومنهم من جوزه مطلقا، ومنهم من فصل بين العلل المنصوصة والعلل المستنبطة. قال الأمدى: "والمختار إنما هو المذهب الأول، وذلك أنه لو كان معللا بعلتين لم يخل إما أن تستقل كل واحدة بالتعليل، أو أن المستقل بالتعليل إحداها دون الأخرى، أو أنه لا استقلال لواحدة منهما، بل التعليل لا يتم إلا باجتماعهما... والأول ممتنع؛ لأن معنى كون الوصف مستقلا بالتعليل أنه علة الحكم دون غيره، ويلزم من استقلال كل واحدة منهما... امتناع استقلال كل واحدة منهما، وهو محال.. وإن كان الثاني أو الثالث فالعلة ليست إلا واحدة". (الإحكام ٣/٢١٨).

(٢) المقصود بالمعلول الواحد بالشخص: الواحد بالذات المستقلة الحرة في تصرفاتها. (المعجم الفلسفي للمجمع ١٠١)؛ فالشخص هو الفرد المعين (كشاف اصطلاحات الفنون ٤/١١٧).

(٣) المراد بالعلة المستقلة: المستقلة بالتأثير بحيث تكون كافية في وجود المعلول. انظر: حواشي شرح المواقف ٣/١١٢.

(٤) انظر حول التعليل بعلتين عند المتكلمين: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين للرازي ١٤٥، ١٤٦، والمواقف للإيجي ٨٦، ومطالع الأنظار للأصفهاني ٦٩.

وقالوا: إن المعلول لا يستند إلا إلى ما لا يتحقق إلا به، فلو كان كل واحد من الأمرين بحيث يصح استناد المعلول إليه كان العلة في الحقيقة هي القدر المشترك بينهما، لا شيء منهما بخصوصه...^(١).

والجمهور من المتكلمين على منع تعليل الواحد الشخصي بعلتين مستقلتين، وجوزه بعض المعتزلة في جوهر فرد ملتصق بيد اثنتين يدفعه أحدهما حال ما يجذبه الآخر على السوية في القوة والسرعة، وحيث لا يجوز أن يقوم بذلك الجوهر الذي لا جزء له حركتان؛ لامتناع اجتماع المثليين، بل حركة واحدة شخصية، ولا يجوز استناد هذه الحركة إلى واحد من الاثنتين الدافعين فقط؛ لعدم الأولوية؛ لكونها على السوية في القوة والسرعة، بل إلى كل منهما^(٢).

وقد أجب عن ذلك بأن هذه الحركة مستندة إلى مجموعهما معا، فكل واحد جزء العلة لا علة مستقلة^(٣).

وأما النحويون فدرسوا الفكرة في مباحثهم الخاصة بأصول النحو، فجعل لها ابن جنى بابا في الخصائص أسماه "في حكم المعلول بعلتين"، قال: "وهو على ضربين: أحدهما: ما لا نظر فيه، والآخر: محتاج إلى نظر.

الأول منها نحو قولك: "هذه عِشْرِيّ، وهؤلاء مُسْلِمِيّ"، فقياس هذا على قولك: عِشْرُوكَ ومُسْلِمُوكَ أن يكون أصله عِشْرُويّ ومُسْلِمُويّ، فقلبت الواو ياء لأمرين كل واحد منهما موجب للقلب، غير محتاج إلى صاحبه للاستعانة به على قلبه: أحدهما: اجتماع الواو والياء، وسبق الأولى منهما بالسكون، والآخر: أن ياء المتكلم أبدا تكسير الحرف الذي قبلها إذا كان صحيحا نحو: هذا غلامي،

(١) حاشية شرح المواقف ١١٢/٣.

(٢) انظر: شرح المواقف ١١٢/٣.

(٣) حاشية شرح المواقف ١١٧/٣.

ورأيت غلامي، ورأيت صاحبي، وقد ثبت فيما قبل أن نظير الكسر في الصحيح الياء في هذه الأسماء نحو: مررت بزيد، ومررت بالزيدين... فقد وجب إذا ألا يقال: هذه عشروي بالواو، كما لا يقال هذا غلامى بضم الميم...^(١).

ويمثل ابن جنبي لذلك أيضا بنحو: سيئ ورئ، فأصله سيئ ورؤي، فانقلبت الواو ياء، إما لأنها ساكنة غير مدغمة وبعد كسرة، وإما لكونها ساكنة قبل الياء، قال ابن جنبي: "فهاتان علتان: إحداهما كعلة قلب "ميزان"، والأخرى كعلة "طي ولي" مصدرى "طويت ولويت"، وكل واحدة منهما مؤثرة"^(٢).

وأما الضرب الآخر - وهو الذي فيه النظر - فيمثل له ابن جنبي بباب ما لا ينصرف؛ حيث إن علة امتناعه من الصرف هي اجتماع شبهين فيه من أشباه الفعل، ولا يكفي السبب الواحد منهما حتى ينضم إليه الشبه الآخر من الفعل^(٣).

وقال ابن جنبي في موضع آخر: "قد يكثر الشيء فيسأل عن علته كرفع الفاعل ونصب المفعول، فيذهب قوم إلى شيء، ويذهب آخرون إلى غيره، فيجب إذن تأمل القولين واعتماد أقواهما ورفض صاحبه، فإن تساويا في القوة لم ينكر اعتقادهما جميعا، فقد يكون الحكم الواحد معلولا بعلتين"^(٤).

ولا يخفى أن ابن جنبي يستوحي هنا ما سبق الإشارة إليه من مقولات علم الكلام، فهو يستخدم تعبيرات العلة المؤثرة، وتساوي العلتين في القوة، والعلة التي لا تكفي ولا تتم وحدها علة حتى ينضم إليها غيرها؛ مما يدل دلالة

(١) انظر: الخصائص ١/ ١٧٥، ١٧٦.

(٢) انظر: الخصائص ١/ ١٧٨.

(٣) انظر: الخصائص ١/ ١٧٨.

(٤) الخصائص ١/ ١٠١، ١٠٢.

واضحة على استفادته في هذا المبحث بمعطيات علم الكلام، لكننا نلاحظ أنه يتبنى وجهة النظر القائلة بجواز التعليل بعلتين، وهو رأي بعض المعتزلة، وهو ما يمنعه جمهور المتكلمين كما مر آنفاً.

فهل يمثل هذا الرأي من ابن جنبي مجرد مسابرة للمذهب الاعتزالي الذي كان عليه، أو أنه يعبر عن العلة النحوية التي تختلف بطبيعتها عن العلة الكلامية؟ الواقع أن ابن جنبي وإن رأى أن العلل النحوية أقرب إلى علل المتكلمين منها إلى علل المتفقيين إلا أنه لا يسوي بينهما تماماً.

"لسنا ندعي أن علل أهل العربية في سمت العلل الكلامية البتة، بل ندعي أنها أقرب إليها من العلل الفقهية"^(١).

وإذا كان هذا هو رأي ابن جنبي في العلاقة بين العلة النحوية والعلة الكلامية؛ فلنا أن نتصور أن جواز التعليل بعلتين في النحو هو أحد مظاهر الفرق عنده بين العلة النحوية والعلة الكلامية.

ويؤيد هذا أننا نرى ابن جنبي في معالجته لهذا الموضوع يكثر من استخدام لفظ السبب دون العلة؛ فهو يذكر في حديثه عن الممنوع من الصرف: "فإن قيل: فإذا كان في الاسم شبه واحد من أشباه الفعل أله فيه تأثير أم لا؟ فإن كان له فيه تأثير فماذا التأثير؟... وإن لم يكن للسبب الواحد إذا حل الاسم تأثيراً فيه فما باله إذا انضم إليه سبب آخر أثراً فيه فمنعاه الصرف؟ وهلاً إذا كان السبب الواحد لا تأثير له فيه لم يؤثر فيه الآخر كما لم يؤثر فيه الأول! وما الفرق بين الأول والآخر؟ فكما لم يؤثر الأول هلاً لم يؤثر الآخر!"

ويجيب ابن جنبي عن هذه التساؤلات بأن "السبب الواحد وإن لم يقو حكمه إلى أن يمنع الصرف فإنه لا بد في حال انفراده من تأثير فيما حله، وذلك التأثير...

(١) الخصائص ١/٥٤.

هو تصويره الاسم على صورة ما إذا انضم إليه سبب آخر اعتونا معا على منع
الصرف"^(١).

ومن مذهب ابن جني أنه يفرق بين العلة والسبب؛ فالعلة عنده هي الموجبة
للحكم، والسبب هو المجوز للحكم، وهما كقوله:

"اعلم أن أكثر العلل عندنا مبناها على الإيجاب بها كنصب الفضلة ورفع
المبتدأ والخبر والفاعل... وضرب آخر يسمى علة، وإنما هو في الحقيقة سبب
يجوز ولا يوجب"^(٢).

ويمثل ابن جني هذه العلة المجوزة أو السبب بأسباب الإمالة الستة، وبالعلة
في قلب الواو من "أقتت" همزة لجواز "أقتت ووقتت".

ثم يحدد الخاصية التي تتميز بها هذه العلة المجوزة في قبولها للتعدد "فكل ما
جاز لك فيه من المسائل الجوابان والثلاثة وأكثر من ذلك على هذا الحد فوقوعه
عليه علة لجواز ما جاز منه، لا علة لوجوبه"^(٣).

وعلى هذا يمكن القول بأن ابن جني يميز التعليل بعلتين فيما كان من قبيل
العلة المجوزة.

ويقترّب وجه الفرق بين العلة والسبب على نحو ما أوضحه ابن جني من
نظيره لدى الأصوليين، فالعلة عندهم هي الموجبة أو المؤثرة في الحكم، على حين
أن السبب عبارة عما يكون طريقاً للوصول إلى الحكم غير مؤثر فيه.

وهذا المعنى في الفرق بين العلة الموجبة والعلة المجوزة هو بعينه ما يتحدث
عنه المناطقة المحدثون في تفرقتهم بين السببية العقلية التي تعني العلاقة

(١) انظر: الخصائص ١/١٧٩.

(٢) الخصائص ١/١٦٥.

(٣) الخصائص ١/١٦٥.

الضرورية بين العلة والمعلول، والسببية التجريبية التي تقتصر على مجرد الاطراد أو التتابع الزمني بين حادثين، ويعلق العلم الحديث أهمية كبيرة على هذا النوع الأخير من السببية، ويرى أنه هو المعنى الصحيح للقانون العلمي، وقد عرف "مل" السبب بأنه مجموعة من الشروط أو الظروف الطبيعية التي تسبق أو تصحب ظاهرة معينة^(١).

وربما كان في حديث ابن جني وغيره عن السبب وإجازتهم التعليل بعلتين في النحو ما يشير إلى حظ الفكر النحوي من منهج الاستقراء الذي أرساه المفكرون الإسلاميون من المتكلمين والأصوليين والنحويين.

وأما أبو البركات الأنباري فقد عرض لأوجه الخلاف في المسألة فقال: "اختلفوا في تعليل الحكم بعلتين فصاعدا، فذهب قوم إلى أنه لا يجوز؛ لأن هذه العلة مشبهة بالعلة العقلية، والعلة العقلية لا يثبت الحكم معها إلا بعلة واحدة، فكذلك ما كان مشبها بها، وذهب قوم إلى جوازه، وذلك مثل أن يدل على كون الفاعل منزلا منزلة الجزء من الفعل بعلى"^(٢)، وذكر لذلك عللا ثنائي، ثم قال: "واستدل على جواز ذلك بأن هذه العلة ليست موجبة، وإنما هي أمارة ودلالة على الحكم، فكما يجوز أن يستدل على الحكم بأنواع من الأمارات والدلالات فكذلك يجوز أن يستدل عليه بأنواع من العلى"^(٣).

(١) انظر: المنطق ومناهج البحث للدكتور قاسم ١٨٦، وانظر في فرق ما بين السببية العقلية والسببية التجريبية: الأسس المنطقية للاستقراء لمحمد باقر الصدر ٢٥٧ وواضح أن هذا المفهوم التجريبي للسبب لا يسلم بفكرة أن المعلول الواحد لا يعلى بعلتين.

(٢) انظر: لمع الأدلة ١١٧.

(٣) انظر: لمع الأدلة ١٢٠.

وقد رفض الأنباري هذا الرأي، وأجاب عنه بأنه إن كان المعنى أنها ليست موجبة كالعلل العقلية؛ كالتحرك لا يعلل إلا بالحركة، والعالمية لا تعلل إلا بالعلم - فمُسَلَّمٌ، وإن كان المعنى أنها غير مؤثرة بعد الوضع على الإطلاق فممنوع؛ فإنها بعد الوضع بمنزلة العلل العقلية ينبغي أن تجري مجراها^(١).

فهو يرى أن العلل النحوية لا ترقى إلى مستوى العلل العقلية في إيجابها لمعلولها، ولكنها مع ذلك مؤثرة في المعلول.

ويبدو أن أبا البركات الأنباري يميل إلى الرأي القائل بعدم جواز تعليل الحكم بعلمتين، وهذا يعكس تأثيراً واضحاً بمقولات علم الكلام دون مراعاة لطبيعة الاختلاف بين الظاهرة النحوية والظاهرة الكلامية.

ونرى أن حديث ابن جنبي عن العلة النحوية أقرب إلى طبيعة اللغة من حديث الأنباري عنها في هذا الصدد.

هذا، وقد أثرت هذه الفكرة في كثير من المسائل النحوية والقواعد التي بنيت عليها، وخاصة ما تعلق منها بنظرية العامل؛ حيث نجد عند النحاة نحو قاعدة: "لا يجتمع على معمول واحد عاملان"، وتظهر صلة هذه القاعدة بفكرة التعليل بعلمتين من جهة أن العامل في الحقيقة بمنزلة العلة الفاعلة مع المعلول، فكما لا يجتمع على معلول واحد علمتان لا يجتمع على معمول واحد عاملان.

وتفصيل الحديث عن هذه القاعدة في مبحث أثر علم الكلام في العامل.

(١) انظر: لمع الأدلة ١٢١.

٢- تعليل حكمين أو أكثر بعلّة واحدة أو أكثر: (١)

تناول ابن جنّي هذه القضية في مبحث "التقديرين المختلفين لمعنيين مختلفين" ومثل لها بقولهم: "مررت بزید"، قال: "فمن وجه يعتقد في الباء أنها بعض الفعل من حيث كانت معدية وموصلة له، كما أن همزة النقل في "أفعلتُ" وتكرير العين في "فعلتُ" يأتيان لنقل الفعل وتعديته، نحو: "قام وأقمته وقومته"، فلما كان حرف الجر الموصل للفعل معاقبا لأحد شيئين (٢) كل واحد منهما مصوغ في نفس المثال جرى مجراهما في كونه جزءا من الفعل أو كالجُزء منه، فهذا وجه اعتداده كبعض الفعل" (٣).

ثم قال: "وأما وجه اعتداده كجزء من الاسم فمن حيث كان مع ما جرّه في موضع نصب، وهذا يقضي له بكونه جزءا مما بعده أو كالجُزء منه" (٤).
واستدل ابن جنّي على وجه كون حرف الجر جزءا من الاسم المجرور بأنه يجوز العطف على مجموعهما بالنصب؛ كما في نحو: "مررت بزید وعمرا"

(١) هذه المسألة من مباحث الأصوليين أيضا؛ يقول الأمدي: "اختلفوا في العلة الواحدة الشرعية: هل تكون علة لحكمين شرعيين أو لا؟ والمختار جوازه؛ وذلك لأن العلة إما بمعنى الأمانة أو الباعث، فإن كانت بمعنى الأمانة فغير ممتنع لا عقلا ولا شرعا أمانة واحدة على حكمين مختلفين، وذلك مما لا نعرف فيه خلافا كما لو قال الشارع: جعلت طلوع الهلال أمانة على وجوب الصوم والصلاة ونحوه. وأما إن كانت بمعنى الباعث فلا يمتنع أيضا أن يكون الوصف الواحد باعنا للشرع على حكمين مختلفين... وذلك شبه شرب الخمر للتحريم ووجوب الحد...".
الإحكام في أصول الأحكام ٣/ ٢٢٠.

(٢) يقصد بالشيئين الهمزة في "أقمت" والتضعيف في "قومت".

(٣) انظر: الخصائص ١/ ٣٤٢.

(٤) انظر: الخصائص ١/ ٣٤٢.

و"رغبت فيك وجعفرًا"، ثم يقول: "أفلا ترى إلى حرف الجر الموصل للفعل كيف قدر تقديرين مختلفين لمعنيين مختلفين؟"^(١).

وظاهر كلام ابن جنى أن حرف الجر يصلح أن يكون علة لحكمين، وذلك لصفيتين فيه:

الأولى: كونه معديا وموصلا للفعل إلى الاسم، وهذه علة الحكم عليه بأنه جزء من الفعل.

الثانية: كونه مع الاسم في موضع نصب، وهذه علة الحكم عليه بأنه جزء من الاسم.

وهذه الفكرة التي يبحثها ابن جنى تعكس وجهة نظر الفلاسفة^(٢) والمعتزلة في أن العلة الواحدة لا يصدر عنها إلا معلول واحد، وقالوا: الصفة الواحدة والذات الواحدة لا تقتضي أكثر من حكم واحد^(٣)، واحتجوا بأن مفهوم كون الحكم مصدرا لأحد المعلولين غير مفهوم كونه مصدرا للأخرى، فالمفهومان المتغايران إن كانا داخلين في ماهية المصدر لم يكن المصدر مفردا، بل يكون مركبا^(٤).

وقال الرازي: "العلة الواحدة يجوز أن يصدر عنها أكثر من معلول واحد عندنا -يعني الأشاعرة- خلافا للفلاسفة والمعتزلة"^(٥).

(١) الخصائص ١/٣٤٣.

(٢) جاء في الملل والنحل للشهرستاني نقلا عن ابن سينا: "إذا صح أن واجب الوجود بذاته واحد من جميع جهاته فلا يجوز أن يصدر عنه إلا واحد، ولو لزم عنه شيان متباينان بالذات والحقيقة لزوما معا فإنما يلزمان عن جهتين مختلفتين في ذاته". الملل والنحل ٤٤٣.

(٣) انظر: تحصيل المحصل للطوسي بهامش المحصل ١٤٦.

(٤) انظر: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين للرازي ١٤٦.

(٥) محصل أفكار المتقدمين ١٤٦.

وقال الطوسي: "الأشعرية قالوا: الصفة الواحدة لا تقتضي أكثر من حكم واحد، أما الذات الواحدة فلم يقولوا ذلك فيه؛ إذ لم يقولوا بعلة ما عدا الضارب، والمعتزلة والفلاسفة قالوا بذلك في الذوات أيضا"^(١).

ومع أن ظاهر كلام ابن جني يدل على مذهبه الاعتزالي في أن المعلول الواحد لا يصدر إلا عن علة واحدة؛ إذ إنه يرى أن التقديرين المختلفين لحرف الجر راجعان إلى مفهومين ومعنيين مختلفين، على الرغم من ذلك فإننا نرى السيوطي يستدل بمضمون كلام ابن جني السابق على عكس هذه القضية، وهو أنه يجوز تعليل حكيمين بعلة واحدة - كما هو مذهب الأشاعرة - يقول السيوطي: "يجوز تعليل حكيمين بعلة واحدة؛ قال في الخصائص: سواء لم يتضادا أو تضادا كقولهم: "مررت بزيد"، فإنه يستدل به على أن الجار معدود من جملة الفعل، ووجه الدلالة منه أن الباء فيه معاقبة لهمزة النقل في نحو: "أمررتُ زيدا"، فكما أن همزة "أفعل" موضوعة فيه كائنة من جملته، فكذلك ما عاقبها من حروف الجر، فينبغي أن يعد من جملته؛ لمعاقبة ما هو في جملته، ويستدل به أيضا على ضد ذلك، وهو أن الجار جار مجرى بعض ما جرّه بدليل أنه لا يفصل بينهما، فهذان تقديران مختلفان مقبولان في القياس متلقيان بالبشر والإيناس"^(٢).

ويبدو أن السيوطي صاغ مضمون كلام ابن جني بعبارة الخاصة، فإن نص كلام ابن جني هو الذي نقلناه منذ قليل، وبالرجوع إلى كتاب الخصائص^(٣) نجد اختلافا كبيرا بين كلام ابن جني فيه وكلامه في رواية السيوطي عنه.

(١) تلخيص المحصل على هامش المحصل ١٤٦.

(٢) الاقتراح ١٣٠.

(٣) الخصائص ١/٣٤٣.

وعلى الرغم من تصرف السيوطي في عبارة ابن جني هذه وإيراده لها تحت عنوان "تعليل حكمين بعلة واحدة"، فإننا لا نلمح في هذا النص دلالة على هذا العنوان، ولا على القضية التي يريد تقريرها السيوطي، فابن جني يَختُمها بقوله: "فهذان تقديران مختلفان مقبولان في القياس..."^(١).

وعبارة ابن جني الأصلية في (الخصائص) هي قوله: "فهنا تقديران مختلفان لمعنيين مختلفين"^(٢).

ومعناه أن هذين التقديرين يرجعان إلى معنيين مختلفين لا إلى معنى واحد أو علة واحدة كما يرى الأشاعرة.

والحق أن هذه الموازنة بين ما ورد في (الخصائص) وما جاء في (الاقتراح) تدلنا على أن الخلاف المذهبي بين المعتزلة والأشاعرة حول مبدأ تعليل الحكمين بعلة واحدة قد ترك أثره واضحا في مباحث التعليل النحوية.

فنظرة ابن جني القائلة بأن الحكمين الذين استحقها حرف الجر - وهما كونه جزءا من الفعل وكونه جزءا من الاسم - معللان بمعنيين: أحدهما: أنه موصل للفعل إلى الاسم، والثاني: أنه مع الاسم في محل نصب، هذه النظرة ما هي إلا امتداد لنظرة الفلاسفة والمعتزلة القائلة بمنع استناد آثار متعددة إلى مؤثر واحد بسيط إلا بتعدد آلة أو شرط أو قابل.

كما أن نظرة السيوطي القائلة بجواز تعليل الحكمين بعلة واحدة كتعليل اعتبار الجار جزءا من الفعل وجزءا من الاسم بأنه حرف جر هو امتداد طبيعي لنظرة الأشاعرة التي تميز استناد آثار متعددة إلى مؤثر واحد بسيط؛ كاستناد جميع الممكنات إلى الله ﷻ، قال صاحب (المواقف) عارضا لهذه القضية عند

(١) الاقتراح ١٣٠.

(٢) الخصائص ١/٣٤٣.

المتكلمين: "يجوز عندنا -يعني الأشاعرة- استناد آثار متعددة إلى مؤثر واحد بسيط، وكيف لا ونحن نقول بأن جميع الممكنات مستندة إلى الله ﷻ؟ ومنعه الحكماء إلا بتعدد آلة أو شرط أو قابل، وأما البسيط الحقيقي من جميع الجهات فلا" (١).

٣- في دور العلة:

عقد ابن جنّي في (الخصائص) باباً في دور الاعتلال قال فيه: "هذا موضع طريف، ذهب محمد بن يزيد في وجوب إسكان اللام في نحو: "ضربنَ وضربتَ" إلى أنه لحركة ما بعده من الضمير... وذهب أيضاً في حركة الضمير من نحو ذلك إلى أنها إنما وجبت لسكون ما قبله، فتارة اعتل لهذا بهذا، ثم دار تارة أخرى فاعتل لهذا بهذا" (٢).

ومثل ابن جنّي لهذه الفكرة بإجازة سيبويه الجر في نحو: "هذا الحسنُ الوجهُ"، وذلك لوجهين: أولهما: طريق الإضافة الظاهرة، والآخر: تشبيهه بـ "الضاربُ الرجلِ" مع أن "الضارب الرجل" إنما جاز فيه الجر تشبيهاً بـ "الحسن الوجه"،

(١) المواضع للإيجي ٨٦، ٨٧. وقد احتج الحكماء بوجود منها: أن المؤثر لو كان مصدراً لـ (أ) و (ب) لكان مصدرية (أ) غير مصدرية (ب)، فإن دخل فيه هما أو أحدهما لزم التركيب، وإلا لكان مصدراً لمصدرية، وعاد الكلام فيها ولزم التسلسل، وهذه التفرقة بين مصدرية المؤثر لـ (أ) ومصدرية المؤثر لـ (ب) تشبه تفرقة ابن جنّي بين وجه دلالة حرف الجر على جزئيه للفعل، ووجه دلالة على جزئيه للاسم، وأجاب الأشاعرة عن هذا الوجه بأن المصدرية أمر اعتباري فلا تكون الذات مصدراً لها؛ لأن المحتاج إلى الموجد ما له وجود. وهذا يقابله تعليل السيوطي لجزئية الجار للفعل وجزئيه للاسم بكونه حرف جر، وهذا تعليل بالذات لا بأمر اعتباري. انظر: المواضع ٨٧.

(٢) الخصائص ١/١٨٤.

"أفلا ترى كيف صار كل واحد من الموضوعين علة لصاحبه في الحكم الواحد الجاري عليهما جميعاً؟ وهذا من طريف أمر هذه اللغة وشدة تداخلها"^(١).

ويرى ابن جنى أن مسألة المبرد أضعف عذراً من مسألة سيبويه، وذلك لأن الدور واقع في مسألة المبرد في شيء واحد، والشيء لا يكون علة نفسه، وإذا لم يكن كذلك كان من أن يكون علة علته أبعد؛ وذلك لأن المبرد علل إسكان اللام في نحو: "ضربت" بأنه لحركة الضمير بعده مع وجود حركتين من قبل، وهم لا يجمعون بين أربعة متحركات فيما هو كالكلمة الواحدة، ثم علل هذه العلة بالشيء نفسه المعلل، وهو أن حركة الضمير لسكون ما قبله"^(٢).

أما مسألة سيبويه فالدور فيها واقع بين شيئين متشابهين - وهما اسم الفاعل والصفة المشبهة - وهو ليس بمنكر في اللغة؛ لأن الأصل قد يحمل على الفرع إذا قوي الفرع كما يحمل الفرع على الأصل، وهذا المبحث يشبه ما يعرف لدى المتكلمين بدور الاعتلال، وهو أن يعلل الشيء بعلة معللة بذلك الشيء، والدور بين شيئين توقف كل منهما على الآخر.

قال صاحب (المواقف): "الدور ممتنع، وهو أن يكون شيئان كل منهما علة للآخر بواسطة أو دونها؛ لأن العلة متقدمة على المعلول، فلو كان الشيء علة لعلته لزم تقدمه على نفسه بمرتبين"^(٣).

وفي ذلك إشارة إلى أن الدور عند المتكلمين هو أحد القوادح التي تقدح في صحة العلاقة العلية بين العلة والمعلول، وفي تعليق ابن جنى على مسألة المبرد

(١) الخصائص ١/ ١٨٤.

(٢) انظر: الخصائص ١/ ١٨٥.

(٣) المواقف للإيجي ٨٩. وقال الشريف الجرجاني: "الدور: توقف الشيء على ما يتوقف عليه - ويسمى الدور المصرح - كما يتوقف (أ) على (ب)، و(ب) على (ج)، و(ج) على (د)... "التعريفات ٩٤.

المشار إليها ما يفيد أن الدور ممتنع أيضا عند النحويين، فهو يرى أن ما أجازته أبو العباس وذهب إليه في باب: "ضربين وضربت" من تسكين اللام لحركة الضمير وتحريك الضمير لسكون اللام شنيع الظاهر.

لكن ابن جنى من جهة أخرى يفضل مسألة سيبويه على مسألة المبرد، وإن كان يصفها بالضعف أيضا؛ إذ يرى أن العذر في ما أجازته أبو العباس أضعف منه في مسألة (الكتاب)؛ لأن الشيء لا يكون علة نفسه كما يدل على ذلك مسلك المبرد، أما مسلك سيبويه فهو من قبيل حمل الأصول على الفروع بعد تثبيت الفرع والشهادة له بقوة الحكم، وهذا ليس بمستنكر في اللغة التي تتسم بالتطور والتغير المستمر؛ فإن الفرع قد يتمكن ويثبت في الاستعمال حتى يصير له قوة الأصل فتحمل عليه الأصول مرة أخرى.

وبناء على ذلك يمكن القول بأن ابن جنى يرفض من الدور^(١) ما كان من قبيل تعليل الشيء بعلة نفسه، وهذا هو ما يقابل الدور الممتنع عند المتكلمين، ويسمى عندهم الدور التوقفي التقدمي، ويقصد به توقف كل واحد من الشيئين على الآخر؛ كتوقف المعلول على العلة والعلة على المعلول، وكذا المشروط على الشرط والشرط على المشروط.

وأما الدور الذي تدل عليه مسألة سيبويه فهو أقرب إلى ما يسمى عند المتكلمين بالدور الإضافي المعّي، ويقصد به تلازم شيئين في الوجود بحيث لا يكون أحدهما إلا مع الآخر؛ كتوقف كون هذا ابنا لذلك على كون ذلك أبا له وبالعكس.

(١) انظر في معنى الدور وتقسيمه إلى دور تقدم ودور معية: كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي

وهذا النوع من الدور ليس بممتنع ولا محال، فهو ليس دورا مطلقا، وإن كان يعبر عنه بدور المعية مجازا، وإنما الدور الحقيقي هو الذي يتحقق فيه التوقف التقدمي الذي هو جوهر العلاقة العلية، أما العلاقة بين الأبوة والبنوة فليست علاقة عليية يتحقق فيها لزوم الأول عن الثاني أو العكس، وإنما هي علاقة إضافة؛ فحقيقة الأبوة لا تتصور إلا بالإضافة إلى البنوة، وليست مترتبة عليها ترتب المعلول على العلة، وقد يسمى هذا النوع من الدور أيضا عندهم بالدور المساوي^(١).

ومن الواضح أن العلاقة التي صورها سيبويه في كل من "الحسن الوجه" و"ضارب الرجل" هي من قبيل علاقة التشابه بين أمرين متغايرين لا شريك فيما بينهما من بعض الوجوه؛ كدلالتهما على الحدث ومن قام به، وكالتأنيث، والتثنية، والجمع، ودخول الألف واللام^(٢)، تقول في "حسن": "حسنة وحسان وحستان وحسنون وحسنات"، كما تقول في "ضارب": "ضاربة وضاريان وضاربتان وضاريون وضاريات".

٤- التسلسل في العلة:

التسلسل^(٣) مطلقا عند المتكلمين: هو ترتب أمور غير متناهية، والتسلسل المستحيل عندهم ترتب أمور غير متناهية مجتمعة في الوجود، والتسلسل غير المحال هو ترتب الموجودات إلى ما لا نهاية في الأمور الاعتبارية كالإضافات^(٤).

(١) انظر: كشف اصطلاحات الفنون للتهانوي ٢٥٨/١.

(٢) انظر في أوجه التشابه بين الصفة المشبهة واسم الفاعل: شرح المفصل ٨١/٦، وشرح التصريح على التوضيح ٨٠/٢، وشرح الأشموني ٣/٣.

(٣) التسلسل عند الفلاسفة: ترتب أمور غير متناهية مجتمعة في الوجود والترتيب، وعند المنطقيين: ترتب أمر على أمر إلى ما لا نهاية له. انظر: التعريفات للجرجاني ٤٩، وكشف اصطلاحات الفنون للتهانوي ٢٥٠-٢٧٠.

(٤) التعريفات ٤٩، وانظر: كشف اصطلاحات الفنون للتهانوي ٣٥/٤، ٣٦.

ثم التسلسل على أربعة أقسام: "إما أن يكون في الآحاد المجتمعة في الوجود، أو لم يكن فيها كالتسلسل في الحوادث، والأول إما أن يكون فيها ترتيب أولاً، الثاني كالتسلسل في النفوس الناطقة، والأول إما أن يكون ذلك الترتيب طبيعياً كالتسلسل في العلل والمعلولات والصفات والموصوفات، أو وضعياً كالتسلسل في الأجسام"^(١).

وقد حاول بعض النحاة التماس نظير هذه الفكرة في الظواهر النحوية، وأبطلوا أيضاً مبدأ التسلسل كما أبطله من قبل المتكلمون.

يقول الأندلسي في (شرح المفصل): "من قال بأن العامل في الصفة مقدر أجاز الوقف على "زيد" من قولك: "جاءني زيد العاقل"، وابتدأ بالعاقل؛ لأن تقديره عنده: "جاءني العاقل"، فكان جملة، والجملة مستقلة؛ فوجب أن يوقف ويبدأ بها، وهذا فاسد يؤدي إلى التسلسل إذا قدر: "جاءني العاقل"، والصفة لا بد لها من موصوف، فيكون التقدير: "جاءني زيد العاقل"، ثم يقدر أيضاً: "جاءني العاقل"، ويكون التقدير أيضاً: "جاءني زيد العاقل"، وهكذا أبدا متى أولي العامل الصفة قدر بينهما موصوف، ومتى استقل العامل بموصوف قدر مع الصفة عامل آخر إلى ما لا يتناهى، وذلك محال؛ فالمختار الذي عليه الجماعة والجمهور أنه لا يجوز الوقف على الموصوف دون الصفة"^(٢).

ونلاحظ هنا أن الأندلسي يطبق فكرة التسلسل على المباحث النحوية كما هي عند المتكلمين بمصطلحاتها وأحكامها، فهو يعبر عن تسلسل خاص بالصفة والموصوف، وهذا يقابله ما يسميه المتكلمون بتسلسل الترتيب الطبيعي، وهو

(١) التعريفات ٤٩.

(٢) نقلاً عن الاقتراح ١٧٠.

الواقع في العلل والمعلولات ونحوها من الصفات والموصوفات، كما أنه يحكم على هذا النوع من التسلسل بأنه محال كما هو كذلك عند المتكلمين. وينبغي أن نلاحظ أن الأندلسي إن كان قد تناول موضوع التسلسل بالبحث في القضايا النحوية؛ فإنه يقول بإبطاله وإحالتها، ولا يدعو إلى استخدامه، وإنما يتحدث عنه في سياق الرد على من يبيح وجهها نحويا يؤدي إلى هذا التسلسل المحال. ومن ثم نراه يبطل الرأي القائل بضرورة تقدير عامل للصفة، وإجازة الوقف على الموصوف دون الصفة، وينقل عن الجمهور أن الوقف على الموصوف دون الصفة غير جائز.

٥- هل يكون الشيء علة لنفسه؟

وثمة فكرة أخرى ذات صلة بمبحث التسلسل، وهي القول بأن الشيء لا يكون علة نفسه، وهي قاعدة كلامية ونحوية تتردد عند المتكلمين والنحويين. فقد ذكر النحاة في باب المفعول له أن من شروطه أن يكون العامل فيه من غير لفظه؛ فلا يجوز أن يجعل "زيارة" في قولك: "زرتك زيارة" مفعولا له؛ لأن المصدر هو الفعل في المعنى، والشيء لا يكون علة لوجود نفسه^(١)، وهذه القاعدة أيضا تذكر في اشتراط كون المفعول له علة؛ لأنه هو نفسه علة؛ فكيف يكون محلا لها والشيء لا يكون علة لنفسه؟^(٢).

وقد أجيب عن هذا الاعتراض بأن هذه شروط لنصب المفعول لأجله لا لتحقيق ماهيته، ولذلك لم ينتصب "صبرا" في قولهم: "قتلته صبرا" على أنه مفعول له لعدم العلية، وإنما هو منصوب على الحال.

(١) شرح التصريح للأزهري ١/ ٣٣٥.

(٢) انظر: حاشية يس على شرح التصريح ١/ ٣٣٥.

وقال الرضي في قولهم: "ضربته تأديبا وأعطيته مكافأة": "ليس ههنا حدثان في الحقيقة حتى يشتركا في زمان، بل هما في الحقيقة حدث واحد؛ لأن المعنى أدبته بالضرب وكافأته بالإعطاء، فالضرب هو التأديب، والإعطاء هو المكافأة، والعلة ههنا في الحقيقة ليس هذا المصدر المنصوب؛ لأن الشيء لا يكون علة نفسه، بل هي أثره، أي: "ضربته لتأدبه"، لكن لو صرحت بما هو العلة - أعني التأديب - لم ينتصب عند النحاة لعدم المشاركة في الفاعل وفي الزمان"^(١).

ويذكر الأشموني (ت ٩٢٩هـ) في شروط المفعول لأجله كذلك "كونه علة؛ فلا يجوز: "أحسنت إليك إحسانا"؛ لأن الشيء لا يعلل بنفسه"^(٢).

وأما المتكلمون فقد استخدموا هذه القاعدة على أنها دليل من أدلة بطلان التسلسل، يقول التفتازاني (ت ٧٩١هـ): "إن مُبدئ الممكنات بأسرها لا بد أن يكون واجبا؛ إذ لو كان ممكنا لكان من جملة الممكنات فلم يكن مُبدئا لها"^(٣). ثم يبين وجه كون التسلسل باطلا بقوله: "لو ترتبت سلسلة الممكنات لا إلى نهاية لاحتاجت إلى علة مستقلة، وهي لا يجوز أن تكون نفسها ولا بعضها؛ لاستحالة كون الشيء علة لنفسه ولا لعلله، بل خارجا عنها؛ فيكون واجبا وينقطع التسلسل"^(٤).

إن فكرة التسلسل فكرة كلامية في جوهرها، وليست من البحث النحوي في شيء، ويكفي في إثبات أثرها في الدرس النحوي أن نعلم أن النحاة قد طبقوها على بعض المسائل، وأبطلوا القول بها كما أبطله المتكلمون.

(١) شرح الكافية ١/١٩٣.

(٢) شرح الأشموني ٢/١٢٣.

(٣) شرح العقائد النسفية ٢٨.

(٤) شرح العقائد النسفية ٢٨.

٦- الخلاف في كون العلة مؤثرة بذاتها أو بجعل جاعل:

للمتكلمين مذهباً في النظر إلى تأثير العلة الشرعية:

الأول: مذهب المعتزلة، ويرى أصحابه أن العلة مؤثرة بذاتها لا بجعل جاعل، وهذا مرتبط بما ذهب إليه المعتزلة من أن العقل يدرك حسن الأفعال وقبحها، وأن الأحكام تكون تابعة لما أدركه العقل في ذلك الفعل.

والمذهب الآخر: مذهب الأشاعرة الذين يذهبون إلى أن العلة مؤثرة في الحكم بجعل الشارع، وهذا التعريف متصل بمذهبهم الكلامي العام الذي يقوم على شمول القدرة الإلهية، فليست العلة عندهم هي المؤثرة بذاتها، وإنما ذلك التأثير بخلق الله ﷻ^(١).

وقد انعكست صورة هذا الخلاف على تناول النحويين للعلة في مباحثهم الأصولية خاصة، وقد صرح ابن جنبي في تناوله للعلة بما يعد تعبيراً عن رأي المعتزلة، وذلك حيث يقول: "ومن بعد، فالعلة الحقيقية عند أهل النظر لا تكون معلولة؛ ألا ترى أن السواد الذي هو علة لتسويد ما يحله إنما صار كذلك لنفسه لا لأن جاعلاً جعله على هذه القضية، وفي هذا بيان"^(٢). وقد ذكر ابن جنبي ذلك في سياق الحديث عن علة العلة، واعتبار أن العلة الثواني والثالث من قبيل تفسير العلة وتوضيحها لا من قبيل التعدد فيها. وفي مقابل هذا الرأي الذي أفصح عنه ابن جنبي نرى الأنباري ينقل ما يعبر عن رأي الأشاعرة، وذلك حيث

(١) انظر في الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة في تأثير العلة وصلته ذلك بالتحسين والتقييح: نهاية الأقدام ٣٧٦، والمستصفي ٥٦/١، والمعتزلة لزهدي جار الله ١٠٨، ومناهج البحث عند مفكري الإسلام ٨٨.

(٢) الخصائص ١/١٧٥.

يقول: "وقال قوم: الطرد ليس بشرط في العلة؛ فيجوز أن يدخلها التخصيص؛ لأنها دليل على الحكم بجعل جاعل"^(١).

٧- تخصيص العلة^(٢):

بسط ابن جنبي القول في هذا المبحث في ضوء المقارنة بين العلل النحوية والعلل الفقهية فقال: "اعلم أن محصول مذهب أصحابنا ومنصرف أقوالهم مبني على جواز تخصيص العلل؛ وذلك أنها وإن تقدمت علل الفقه فإنها أو أكثرها إنما تجري مجرى التخفيف والفرق، ولو تكلف متكلف نقضها لكان ذلك ممكنا... ألا تراك لو تكلفت تصحيح فاء "ميزان" و"ميعاد" لقدرت على ذلك فقلت: "موازن" و"موعاد"، وإن نفى القياس تلك الحال؟"^(٣).

فالسبب في جواز تخصيص العلة النحوية أنها قد توجد ويتخلف عنها حكمها لأنها تجري مجرى التخفيف والفرق، وليست في قوة العلة الكلامية من حيث التلازم الضروري بينها وبين المعلول، أو كما يقول ابن جنبي: "لا قدرة لها على غيرها".

(١) لمع الأدلة ١١٢-١١٦، وانظر: الاقتراح ١٥٠.

(٢) قال المحقق الأستاذ محمد علي النجار: "هذا البحث -يعني تخصيص العلل- مستعار في العربية من أصول الفقه، ومحل تخصيص العلة أن يتخلف الحكم مع وجود العلة، ومن أمثلة هذا في الفقه أن يعلل الربا بالطعم، فيورد على هذا العرايا -وهي بيع الرطب بالتمر والعنب بالزبيب-؛ ففيها الطعم، والتعاوض فيها مع جهل التماثل ليس بحرام في مقدار معين مبين في الفروع؛ فقد وجدت العلة وتختلف الحكم. ويختلف الفقهاء في هذا؛ فمنهم من يراه قدحا في العلة، ويسميه نقضا، ومنهم من يراه نقضا ويعود به على العلة بالتخصيص". هامش الخصائص ١/ ١٤٥.

ونحن وإن كنا نوافق الأستاذ النجار على اعتبار مبحث التخصيص مستعاراً من أصول الفقه لا نمنع تناوله في إطار العلاقة بين النحو وعلم الكلام بناء على أن هذا المبحث موجود أيضاً عند المتكلمين وعند الأصوليين منهم على وجه الخصوص.

(٣) الخصائص ١/ ١٤٥.

ويقابل ابن جنبي بين بعض الظواهر اللغوية والظواهر الكلامية؛ فيمثل للعللة الكلامية الضرورية بقوله: "ألا ترى أن اجتماع السواد والبياض في محل واحد ممتنع لا مستكره؟ وكون الجسم متحركا ساكنا في حال واحدة فاسد لا طريق إلى ظهوره ولا إلى تصوره؟ فقد ثبت بذلك تأخر علل النحويين عن علل المتكلمين وإن تقدمت علل المتفقيين"^(١).

٨- العلة بين الضرورة والاحتمال:

يضع ابن جنبي ثلاثة مستويات للعللة تختلف بحسب نصيب كل منها من القطعية والظنية:

- علة كلامية: وهي ضرورية قطعية.
- علة نحوية: وهي حسية أقرب إلى الضرورية.
- علة فقهية: وهي ظنية احتمالية.

وينبغي أن نلاحظ أن هذا التحديد أغلبي في كل نوع من هذه العلل، وإلا فقد تكون بعض العلل الكلامية والنحوية ظنية، وقد تكون بعض العلل الفقهية قطعية، كما ينبغي أن نلاحظ أن حديث ابن جنبي عن العلل النحوية في هذا السياق دائر حول العلة النحوية التطبيقية الكائنة في اللغة بالفعل، وهذه لا يشك في أنها علة مدركة بالحس؛ لأن مبنائها على السهولة في النطق والخفة في الكلام ونحو ذلك، وهي من هذا الوجه تتسم بقدر كبير من القوة والانضباط، شأنها في ذلك شأن كل ظاهرة حسية في الطبيعة، وهذا الذي يجعلها أقرب إلى العلل الكلامية بمعناها الحسي الطبيعي لا بمعناها النظري الميتافيزيقي.

وربما كان في حديث الدكتور تمام حسان عن موقع العلة النحوية بين العلل الكلامية والفقهية ما يوضح هذا المعنى إذ يقول: "المعروف أن العلة الفلسفية

(١) الخصائص ١/١٤٦.

والكلامية في طبيعتها غائية^(١) تكشف عن تلازم عقلي بينها وبين المعلول، فالعلاقة بينها وبين المعلول علاقة معية ومصاحبة في الوجود بمعنى أنها يوجدان معاً، والعلة الفقهية تعبدية تكشف عن الصالح العام أو المصالح المرسله، وتسبق المعلول في الوجود... أما العلة النحوية فهي حسية تكشف عن نتيجة الاستقراء، وقد تكون ضرورية في بعض الحالات، وتلحق معلولها في الوجود بمعنى: أن العربي يتكلم، والاستقراء يتم أولاً، ثم يأتي النحوي بعد ذلك لشرح العلل^(٢).

ونحن إذا نظرنا إلى اللغة على أنها جزء من هذا العالم الذي هو محل بحث المتكلم أو الفيلسوف - ومن ثم ينطبق عليها سائر ما ينطبق على هذا العالم من قوانين-؛ لحكمنا بأن العلل النحوية تستوي مع العلل الكلامية في اعتمادها على الإدراك الحسي.

لكن من الحق أن يقال أيضاً: إنه ليس جميع العلل النحوية ولا الكلامية كذلك؛ فمن العلل النحوية ما يرجع إلى العقل المجرد، وكذلك العلل الكلامية منها ما يعتمد على الذهن المحض، وبخاصة فيما يتعلق بالميتافيزيقا والمباحث المنطقية والرياضية ونحو ذلك.

والحاصل أن وجه الاتفاق بين العلل النحوية والعلل الكلامية يكمن في الاعتماد على الحس، وهذا المكمن أيضاً هو وجه الفرق بينها وبين العلل الفقهية، ولعل ذلك ما يقصده ابن جني حيث يقول: "اعلم أن علل النحويين - وأعني

(١) ليست جميع العلل الكلامية غائية، بل منها العلة الفاعلية التي يوجد منها الشيء، والعلة المادية وهي التي يتقوم بها الشيء بالقوة، والعلة الصورية وهي التي يتقوم بها الشيء بالفعل، والعلة الغائية هي التي يكون الشيء لأجلها. وانظر: تعريفات الجرجاني ١٢٤، ١٣٥، والمعجم الفلسفي لمجمع اللغة العربية ١٢٢، ١٢٣.

(٢) الأصول للدكتور تمام حسان ١٨٠.

بذلك حذاقهم لا ألفافهم المستضعفين - أقرب إلى علل المتكلمين منها إلى علل المتفقيين، وذلك أنهم يميلون إلى الحس ويحتجون فيه بثقل الحال أو خفتها على النفس، وليس كذلك علل الفقه لأنها إنما هي أعلام وأمارات لوقوع الأحكام، وكثير منها لا يظهر فيه وجه الحكمة كالأحكام التعبديّة، بخلاف النحو فإن كله أو غالبه مما تدرك علته وتظهر حكمته"^(١).

وبعد، فهذه هي أبرز الآثار الكلامية التي نلاحظها في قضايا العلة والتعليل، ويمكن أن نستخلص منها ما يأتي:

- ١- أن البحث عن العلل والأسباب سمة من سمات البحث العلمي.
- ٢- أن فكرة العلية فكرة أصيلة في اللغة وقديمة بقدمها، والدليل على ذلك اطراد أحكامها واتساق نظامها.
- ٣- ظهر التأثير الكلامي أكثر ما ظهر في العلل الصناعية التي جردها النحاة؛ كالبحث في العلل البسيطة والمركبة، والموجبة والمجوزة، وبحث التعليل بعلتين، ونحو ذلك.
- ٤- أن أهم القواعد الكلامية التي أثرت في دراسة العلة والتعليل عند النحاة هي:
 - أ- أن كل حادثة ممكنة الوجود، وأن كل ماهية ممكنة بذاتها لا توجد ما لم يجب وجودها، وقد طبقها ابن جني في بحثه للعلل الموجبة والمجوزة.
 - ب- المعلول الواحد يستحيل أن يجتمع عليه علتان مستقلتان.
 - ج- الشيء لا يكون علة لنفسه، وبهذا يبطل التسلسل في النحو والكلام.

(١) الخصائص ٤٩/١.

٥- الفرق بين العلة والسبب أن العلة موجبة لمعلولها على وجه الضرورة، أما السبب فهو يؤدي إلى الحكم بلا وجوب، وهذا النوع الأخير من السببية يشبه ما نجده لدى علماء المنهج التجريبي من حديث عن السببية التجريبية.

٦- العلة النحوية حسية، بمعنى أنها مبنية على الإدراك الحسي؛ لأنها تجري مجرى التخفيف والفرق؛ كتعليل قلب الواو ياء في نحو "ميزان" بثقل الواو الساكنة بعد الكسرة وغير ذلك.

ونأتي الآن إلى دراسة الأثر العقدي والكلامي في العامل النحوي.

الفصل الرابع

أثر العقيدة وعلم الكلام في العامل النحوي

ويتضمن تمهيدا ومبحثين:

التمهيد: في ارتباط فكرة العامل عند النحويين بفكرة الموجد

لدى المتكلمين.

المبحث الأول: الأثر الكلامي في التصور النحوي لحقيقة العامل.

المبحث الثاني: الأثر الكلامي في أحكام العامل.

تمهيد

ترتبط فكرة العامل عند النحويين بمنهجهم الفكري العام، ورؤيتهم العقديّة للكون والإنسان والخالق، واللغة عندهم ليست مجرد ألفاظ جامدة منقطعة عن مضامينها الفكرية، وإنما هي نظام من الرموز يعكس الصور الذهنية للموجودات الخارجية، ويخضع لما تخضع له هذه الموجودات من أنظمة وقوانين، ولم يكن الفكر النحوي - في شتى مراحلها واتجاهاتها - إلا جزءاً من الفكر والثقافة الإسلاميين اللذين نشأ وازدهر في رحابهما، شأنه في ذلك شأن سائر الأنحاء العالمية التي صدرت عن فكر وروح حضاراتها^(١).

ومن الحقائق المقررة في هذا الفكر الإسلامي أن هذا العالم محكوم بنظام مطرد وقانون محكم، وأن الظواهر الطبيعية ليست وليدة الصدفة أو الاتفاق، وإنما تجري وفق نظام متسق وقانون لا يتخلف، وأن مهمة العالم - في أي مجال - أن يبحث عن الأسرار الكامنة وراء هذه الظواهر، والظاهرة اللغوية ليست إلا جزءاً من هذه الظواهر الطبيعية، ومن ثم ينبغي النظر إليها على أنها لغة حكيمة ذات نظام متسق وقانون مطرد.

ومن القوانين الأولية في علم الكلام الذي يبحث في أحكام الموجودات أن كل حادث لا بد له من محدث، وأن كل فعل لا بد له من فاعل، وأن كل أثر لا بد له من مؤثر. وقد انعكست آثار هذه القواعد على الفكر النحوي عند العرب

(١) نشير في هذا الصدد إلى تأثير النحو اليوناني بالحضارة اليونانية، والنحو اللاتيني بالثقافة اللاتينية، وتأثير مناهج علم اللغة الحديث في نزعتها الوصفية والبنوية بروح الحضارة المادية الحديثة، وكذا تأثير النحو التحويلي عند تشومسكي ببعض المذاهب الفلسفية المعاصرة. انظر في ذلك: أئمة النحاة في التاريخ للدكتور محمد محمود غالي ٨٠، والنحو العربي والدرس اللغوي الحديث للدكتور عبده الراجحي ١١٢، ١١٣، ١٦٠، ١٦١.

فقالوا: إن كل معمول لابد له من عامل، وكل فعل لابد له من فاعل، ورأوا أن ظاهرة الإعراب إنما هي آثار تطرأ على الكلمات نتيجة ارتباطها مع غيرها في تركيب مخصوص، فبحثوا عن الأسباب التي أحدثت هذه الآثار الإعرابية وسموها "عوامل".

ويلاحظ أن التأثير الكلامي في نظرية العامل قد شمل جانبيين:

أولهما: تصور النحويين لمفهوم العامل؛ حيث يتشابه مفهوم العامل لديهم مع مفهوم العلة الفاعلية لدى المتكلمين، وكذلك يعتقد النحاة أن لكل فعل فاعلا على نحو ما هو مقرر في العقيدة الإسلامية من أن لكل حادث محدثا، ولكل مصنوع صانعا.

واختلف النحاة في طبيعة العامل: هل هو اللفظ أو المتكلم؟ على آراء تشبه آراء المتكلمين في تصورهم للعمل الطبيعي، وقد خصص لهذا المبحث الأول من هذا الفصل.

ثانيهما: أحكام العامل النحوي؛ حيث يلاحظ أنها تتجاوب بوضوح مع أحكام الموجد أو الفاعل في الدراسات الكلامية؛ كالقول بأن مرتبة العامل قبل المعمول، وأنه لا يجتمع عاملان على معمول واحد، وهل يكون اللفظ عاملا ومعمولا؟ وأن الشيء لا يعمل في نفسه، وغير ذلك.

ونأتي إلى تفصيل مسائل هذين الجانبين في الصفحات القادمة.

المبحث الأول

الأثر الكلامي في تصور النحاة لمفهوم العامل وحقيقته

١ - مفهوم العامل عند النحويين وصلته بمفهوم المؤثر الحقيقي عند المتكلمين:

يتشابه مفهوم العامل النحوي في إطلاقات النحويين مع مفهوم الفاعل أو العلة الفاعلية عند المتكلمين من ناحية، ووصف كل منهما بالإيجاب أو التأثير وكون كل منهما سببا في وجود المعلول من ناحية أخرى.

فالعامل كما يعرفه ابن الحاجب هو: "ما به يتقوم المعنى المقتضي للإعراب"^(١)، وكما يراه الأزهرى^(٢) (ت ٩٠٥هـ) هو: "ما به يحدث المعنى المخرج للإعراب"^(٣)، وكما يعرفه الفاكهي (ت ٩٧٢هـ) هو: "ما أثر في آخر الكلمة من اسم أو فعل أو حرف"^(٤)، وعرفه البركوي (ت ٩٨١هـ) بأنه: "ما أوجب بواسطة كون آخر الكلمة على وجه مخصوص من الإعراب"^(٥).

(١) الكافية لابن الحاجب ضمن مجموع مهمات المتون ٣٨٢، وانظر: شرح الرضي ٢١ / ١، والفوائد الضيائية ١٩٧ / ١.

(٢) الأزهرى: خالد بن عبد الله بن أبي بكر بن محمد الجرجاوي، زين الدين، نحوي من أهل مصر، له: المقدمة الأزهرية في علم العربية، وموصل الطلاب إلى قواعد الإعراب، والتصريح بمضمون التوضيح، ت ٩٠٥هـ. الأعلام ٢٩٧ / ٢.

(٣) شرح التصريح ٦٠ / ١.

(٤) شرح الفاكهي على القطر ٣٦ / ١.

(٥) الإظهار للبركوي ٤٧، ومثله في التعريفات ١٢٦، والمراد بالواسطة مقتضى الإعراب؛ كتوارد المعاني المختلفة على الأسماء؛ ف"ضرب" في قولنا: "ضرب زيد غلام عمرو" هو الذي أوجب رفع "زيد" ونصب "غلام" بواسطة ورود الفاعلية على "زيد" والمفعولية على "عمرو". وانظر: الإظهار ٤٧.

فالعامل -إِذَا- هو الكلمة التي تملك القدرة على التأثير في غيرها من الناحيتين الشكلية والإعرابية، وهو اللفظ الذي بسببه يحدث الإعراب. ولعلنا نلاحظ أن هذه التعريفات السابقة تتفق في وصف العامل بالإحداث، أو الإيجاب، أو بكونه سببا في الحدوث أو التأثير في الكلمة التي يدخل عليها، وهذه الأوصاف هي ما نجده في تعريفات المتكلمين للفاعل أو العلة الفاعلة؛ حيث تعرف العلة الفاعلة عندهم بأنها: "ما به الشيء"^(١)، أو "ما يوجد منها المعلول"^(٢)، أو "ما يصدر عنه الشيء بالاستقلال أو بانضمام الغير إليه"^(٣)، وهي ما نجده أيضا في حديثهم المستفيض عن أدلة إثبات الصانع، ومن أهمها إثبات حدوث العالم واحتياجه إلى محدث.

يقول القاضي عبد الجبار: "أجمعت المعتزلة على أن للعالم محدثا قديما قادرا حيا..."^(٤).

ويقول الشهرستاني^(٥): "ذهب أهل الحق من أهل الملل كلها أن العالم محدث ومخلوق؛ أحدثه الباري وأبدعه..."^(٦).

(١) المواقف ١/ ٨٠٥.

(٢) السابق نفسه.

(٣) شرح المقاصد للفتازاني ١/ ١١٢.

(٤) المنية والأمل ١٣.

(٥) الشهرستاني: هو أبو الفتح محمد بن أبي القاسم الأشعري، العالم بعلم الكلام، كان إمام مقدما وفقهيا متكلميا، له: نهاية الأقدام في علم الكلام، والملل والنحل، وتلخيص الأقسام بمذاهب الأنام، ت ٥٤٨هـ.

(٦) نهاية الأقدام في علم الكلام ٥.

٢- الاتفاق على وجود العامل:

لا يختلف النحاة في مسألة وجود العامل، وليس منهم من ينكر أن هناك سببا أوجب الإعراب في الكلام، وإنما يختلفون في طبيعة هذا العامل: هل هو اللفظ، أو المعنى، أو المتكلم، أو هو الله ﷻ؟

والأمر كذلك فيما يتعلق بالفاعل المحدث في المباحث الكلامية، فالجميع متفق -كما مر عن الشهرستاني- أن للعالم مُحدثا ومُوجدا أوجده، وأن لكل حادث محدثا، ولكل فعل فاعلا.

يقول صاحب (المواقف) في توضيح مسلك المتكلمين في إثبات الصانع: "قد علمت أن العالم إما جوهر أو عرض، وقد يستدل بكل واحد منهما إما بإمكانه أو بحدوثه، فهذه وجوه أربعة:

الأول: الاستدلال بحدوث الجواهر، وهو أن العالم حادث، وكل حادث فله محدث.

الثاني: إمكانها، وهو أن العالم ممكن؛ لأنه مركب وكثير، وكل ممكن فله علة مؤثرة.
الثالث: بحدوث الأعراض، مثل ما نشاهد من انقلاب النطفة علقة ثم مضغة ثم لحما ودما؛ إذ لا بد من مؤثر صانع حكيم.

الرابع: بإمكان الأعراض، وهو أن الأجسام متماثلة، فاختصاص محل بها له من الصفات جائز، فلا بد في التخصيص من مخصص له"^(١).

والحق أن المتكلم ينظر في الكون وما به من أجسام من حيث الدلالة على الفاعل، بخلاف الفيلسوف؛ فإنه ينظر في الوجود المطلق وما يقتضيه ذاته"^(٢).

(١) المواقف للإيجي ٢٦٦.

(٢) انظر: مقدمة ابن خلدون ٤٦٤.

وهكذا نجد اتفاقاً لدى المتكلمين والنحاة على قضية وجود الفاعل، فكما أن لكل فعل فاعلاً عند المتكلمين فلكل معمول عامل عند النحويين.

٣- الخلاف في حقيقة العامل:

من المسائل التي اتخذت بعداً كلامياً في الدراسات النحوية الخلاف في حقيقة العامل: هل هو اللفظ أو شيء غيره؟ وقد أشار عدد من الباحثين إلى أن النحاة اتجهوا في النظر إلى هذه القضية ثلاثة اتجاهات:

الاتجاه الأول: اتجه الجمهور الذين يرون أن العامل أو الموجد للحركة الإعرابية هو اللفظ ظاهراً أو مقدرًا، لفظياً أو معنوياً.

الاتجاه الثاني: هو الاتجاه الذي ذهب إليه ابن جنى الذي يرى أن الإيجاد ليس من طبيعة اللفظ أو المعنى، وإنما هو من فعل المتكلم، يقول ابن جنى: "وإنما قال النحويون: "عامل لفظي، وعامل معنوي" ليُرْوَك أن بعض العمل يأتي مسبباً عن لفظ يصحبه كـ "مررت بزيد" و"ليت عمراً قائم"، وبعضه يأتي عارياً من مصاحبة لفظ يتعلق به كرفع المبتدأ بالابتداء ورفع الفعل لوقوعه موقع الاسم، وهذا ظاهر الأمر، وعليه صفحة القول، فأما في الحقيقة ومحصول 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 أو باشتغال المعنى على اللفظ، وهذا واضح"^(١).

الاتجاه الثالث: وهو اتجاه ابن مضاء (ت ٥٩٢هـ) الذي رفض القول بأن الألفاظ يحدث بعضها بعضاً -على ما يراه أصحاب الاتجاه الأول-، ورأى أن ذلك باطل عقلاً وشرعاً^(٢)، كما رفض القول بأن معاني هذه الألفاظ هي العاملة،

(١) الخصائص ١/ ١١٠.

(٢) الرد على النحاة ٧٧، ٧٨.

وبالمثل يرفض ابن مضاء القول بأن العامل هو المتكلم على ما ذهب إليه ابن جني^(١).

تلك هي أقوال النحاة حول حقيقة العامل، وقد رأى بعض الباحثين المعاصرين أن أوجه الرأي في هذه القضية راجعة إلى ثلاثة اتجاهات ينطلق كل منها من منطلق كلامي:

١- فالاتجاه السائد في النحو من أن الألفاظ هي وحدها التي تعمل امتداد للنظرة المعتزلية القائلة بأن الإنسان وحده هو الذي يخلق عمله.

٢- وموقف ابن مضاء المنكر لقدرة اللفظ على العمل ونسبة كل شيء في التأثير النحوي إلى الله ﷻ وحده امتداد للنظرة الجهمية القائلة بأنه لا دخل للإنسان في عمله.

٣- وموقف ابن جني القائل بأن العمل النحوي التقاء للفظ والمتكلم هو بدوره صدق لما ذهب إليه المتأخرون من المتكلمين الذين رأوا في العمل الإنساني نوعا من تلاقي القدرات والإرادات، عبروا عنه بقولهم: "الله خالق، والعبد كاسب"^(٢).

(١) الرد على النحاة ٧٦، ٧٧. وقد يبدو أن ابن مضاء يتفق مع ابن جني؛ حيث أورد كلامه معقبا به على رأي سيبويه، ولكن عند التأمل يتضح أن ابن مضاء يرفض أيضا رأي ابن جني؛ حيث يعلق عليه بقوله: "وهذا قول المعتزلة"، ثم يصرح بالرأي الذي يتبناه وهو أن هذه الأصوات إنما هي من فعل الله ﷻ. على ذلك فلا سبيل إلى الموافقة على قول الأستاذ عباس حسن: "إن العامل هو المتكلم في رأي القلة النحوية المغلوبة كابن مضاء الأندلسي". (اللغة والنحو بين القديم والحديث ١٩٨)، ولا على ما ذكره الدكتور محمد عيد من أن قول ابن مضاء يتفق في صورته مع قول ابن جني مع اختلاف في الفهم والتطبيق. (أصول النحو العربي ٢٥٤).

(٢) انظر: الحذف والتقدير في النحو العربي ٣٣٧ وما بعدها - ماجستير بمكتبة كلية دار العلوم للدكتور علي أبو المكارم.

ونحن وإن كنا نوافق على رد رأي ابن مضاء إلى تأثيره بالنظرة الجهمية؛ فإننا نميل إلى إرجاع قولي الجمهور وابن جني إلى قول واحد، وبذلك تنحصر صور الخلاف في قولين اثنين لا في ثلاثة:

الأول: قول الجمهور، وهو أن العامل في الحقيقة هو المتكلم، وأما الألفاظ فهي أسباب يتوصل بها إلى الإعراب من الرفع والنصب والجر والجزم، وهو قول ابن جني أيضا، وكلامه السابق لا يفيد أنه يرى هذا الرأي منفردا به عن سائر النحاة، بل يشعر بأنه رأي النحاة جميعا.

الآخر: قول ابن مضاء، وهو أنه لا تأثير للفظ أو المتكلم في الإعراب، وإنما الفاعل الحقيقي هو الله ﷻ.

إننا نرى أن قول الجمهور هو نفسه قول ابن جني، وذلك لأن ابن جني حين عبر عن رأيه في أن العامل هو المتكلم بواسطة اللفظ إنما عبر في الحقيقة عن وجهة نظر النحاة لا عن رأيه وحده؛ فهذا هو ذا يقول: "وإنما قال النحويون: عامل لفظي، وعامل معنوي ليرُوكَ أن بعض العمل يأتي مسببا عن لفظ يصحبه كـ"مررت بزيد"، و"ليت عمرا قائم"، وبعضه يأتي عاريا من مصاحبة لفظ يتعلق به... فأما في الحقيقة ومحصول 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 باشتغال المعنى على اللفظ، وهذا واضح"^(١).

فهذا توضيح من ابن جني لرؤية النحاة للعامل، وتعليل لتقسيمهم إياه إلى لفظي ومعنوي.

(١) الخصائص ١/١١٠، ١١١.

وإن نظرة يسيرة في كتابات النحويين وتطبيقاتهم لنظرية العامل لتكفي للدلالة على أنهم يرون أن العامل في الحقيقة هو المتكلم.

فقد أشار السهيلي^(١) (ت ٥٨١هـ) إلى أن الحركة عبارة عن تحريك العضو الذي هو الشفتان عند النطق بالصوت الذي هو الحرف... وأن الضمة عبارة عن تحريك الشفتين بالضم، والفتحة عبارة عن فتح الشفتين... والسكون عبارة عن خلو العضو من الحركات^(٢).

وهذا التفسير بعيد - كما هو واضح - كل البعد عن النظرية القائلة بأن الحركة الإعرابية هي الأثر الحقيقي للعوامل اللفظية، بل هو يفسر تلك الحركة بأنها فعل المتكلم، ويوضح ذلك السهيلي بقوله: "قولنا: حرف متحرك أو ساكن مجاز؛ لأن السكون أيضا ضد الحركة، ومحلها محلها وهو العضو؛ إذ لا تقوم الحركة والسكون إلا بجسم أو جوهر"^(٣).

"فإن قيل: فضمير الفاعل المستتر في الفعل كيف يصح استتاره فيه والفعل كلمة مؤتلفة من حروف، والحروف أعراض في اللسان أجزاء من الصوت لا يستتر فيها شيء ولا يظهر؛ إذ ليست بجسم؟ فالجواب أن أكثر ألفاظ النحويين

(١) السهيلي هو: عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد الخثعمي أبو القاسم السهيلي: كان عالما بالعربية والقراءات، بارعا في ذلك جامعا بين الرواية والدراية، نحويا متقدما، أدبيا، عالما بالتفسير وصناعة الحديث، حافظا للرجال والأنساب، عارفا بعلم الكلام والأصول، حافظا للتاريخ، صاحب اختراعات واستنباطات وكان ضريرا. صنف الروض الأنف في شرح السيرة، وشرح الجمل ونتائج الفكر في النحو، والتعريف والإعلام بما في القرآن من الأسماء والأعلام، ت ٥٨١هـ. انظر بغية الرعاة ٢ / ٨١، والأعلام ٣ / ٣١٣.

(٢) انظر: نتائج الفكر ٨٣، ٨٤.

(٣) نتائج الفكر ٨٣، وانظر: بدائع الفوائد ١ / ٣٤، ٣٥.

محمولة على التجاوز والتسامح لا على الحقيقة... وتحقيق القول أن الفاعل مضمَر في نفس المتكلم"^(١).

ويرى الرضي أن المتكلم هو العامل في كل من معاني الإعراب وعلاماته، ويشعر كلامه بأن ذلك هو رأي النحاة جميعاً؛ فها هو ذا يقول: "الموجد لهذه المعاني هو المتكلم، والآلة العامل، ومحلها الاسم، وكذا الموجد لعلامات هذه المعاني هو المتكلم، لكن النحاة جعلوا الآلة كأنها هي الموجدة للمعاني وعلاماتها كما تقدم؛ فلهذا سميت الآلات عوامل"^(٢).

ويضيف الرضي في موضع آخر: "...أن أحدث هذه المعاني في كل اسم هو المتكلم، وكذا أحدث علاماتها، لكنه نسب إحداث هذه العلامات إلى اللفظ الذي بواسطته قامت هذه المعاني بالاسم؛ فسمي عاملاً لكونه كالسبب للعلامة كما أنه كالسبب للمعنى المعلم، فقيل: العامل في الفاعل هو الفعل لأنه به صار أحد جزئي الكلام"^(٣).

وبالمثل يفرق أبو حيان بين العامل الحقيقي والعامل المجازي، فالأول عنده هو المتكلم، والآخر هو اللفظ؛ ففي تعليقه على قول ابن مالك:

ما استثنيت الام مع تمام يتصبب

يقول: "فيه تجوز؛ لأن "إلا" ليست التي تستثني، إنما يستثني بها، والمستثني هو المتكلم، لكنه لما كان الاستثناء يقع بها نُسب الاستثناء إليها مجازاً"^(٤).

(١) نتائج الفكر ١٦٥ وقارن بها في بدائع الفوائد ١/١٢٣.

(٢) شرح الكافية ١/٢٥.

(٣) شرح الكافية ١/٢٢.

(٤) ألفية ابن مالك (الاستثناء) ٣١.

(٥) منهج السالك لأبي حيان ١٦٠.

وقد أشار الأستاذ محمد عرفة في رده على الأستاذ إبراهيم مصطفى إلى أن هذه الأشياء التي يسميها النحاة عوامل ليست عوامل في الحقيقة، وإنما الذي يعمل هو المتكلم، ولكنها مع هذا ليست أجنبية عن هذا العمل، وذكر أن من سنة العرب نسبة الفعل إلى آتته كما ينسبونه إلى فاعله تقول: "قَطَعَتِ السَّكِينُ وَقَطَعْتُ بالسَّكِينِ..."^(١).

وأوضح بعض الباحثين المعاصرين "أن النحاة جعلوا هذه الألفاظ والمعاني كالسبب في العمل، ونسبوا إليها العمل على وجه المجاز لا الحقيقة، وذلك لأجل التقريب والتسهيل على المتعلمين، ولا يتصور أن أحدا من الناس يشك أن يحدث هذه الحركات هو المتكلم الذي ألهمه الله ﷻ ذلك"^(٢).

وهكذا يتضح أن نظرة جمهور النحاة إلى العامل لا تكاد تختلف عن نظرة ابن جني، أو يمكن القول بعبارة أخرى: إن الخلاف بين النظرتين خلاف لفظي. وإنما استطرنا في عرض وجهة نظر الجمهور بغية الوصول إلى تصور مقبول لحقيقة الخلاف بين النحاة في طبيعة العامل، ثم لننظر بعد في الجذور الفكرية التي انبثقت عنها أقوالهم في هذا الصدد، وهو موضع الحديث في الصفحات القادمة.

(١) النحو والنحاة بين الأزهر والجامعة ٧٥.

(٢) من مقدمة الدكتور أسامة الرفاعي لكتاب الفوائد الضيائية ١/ ١٢٥.

الجدور الفكرية للخلاف في حقيقة العامل

قد تبين مما سبق أن خلاف النحويين في العامل يمكن أن يثول إلى قولين:
الأول: قول الجمهور، وهو أن العامل في الحقيقة هو المتكلم بواسطة اللفظ،
وأن نسبة العمل للفظ من قبيل المجاز.

الثاني: قول ابن مضاء أن اللفظ أو المتكلم لا تأثير لهما في العمل، وأن الفاعل
الحقيقي هو الله ﷻ وحده.

وللدكتور علي أبو المكارم رأي في خلاف النحويين حول مشكلة العامل
وصلة ذلك الخلاف بالمؤثرات والقضايا الكلامية، ويمكن تلخيص هذا الرأي
في النقاط التالية:

١- أن الخلاف في موجد الحركة الإعرابية (العامل) ليس إلا تطبيقاً نحويًا
لمشكلة السلوك الإنساني بين الاضطرار والاختيار، ثم مدى مسئولية الإنسان
عنه.

٢- أن هذه القضية التي اختلف فيها النحاة ليست في جوهرها سوى قضية
خلق أو إيجاد، وليست بحثاً عن تأثير أو تأثير.

٣- موقف ابن مضاء ليس إلا تطبيقاً لمذهب الجهمية.

٤- موقف جمهور النحاة يمتد إلى أصل قدرتي معتزلي.

٥- يتميز موقف ابن جني بالتوسط، فيحاكي بتوسطه موقف متأخري
المتكلمين من أشاعرة وماتريدية^(١).

(١) انظر: تقويم الفكر النحوي ٢٤٢، والحذف والتقدير في النحو العربي - ماجستير بمكتبة كلية
دار العلوم ٣٣٨.

وعلى الجملة: يرى الدكتور على أبو المكارم أن هذه الطريقة في تناول مشكلة العامل هي لون من التداخل والخطأ المنهجي؛ "إذ إن البحث النحوي في حقيقته لا يعني بالخالق أو الموجد من حيث هو خالق أو موجد، بل بملاحظة ماله من تأثير في النشاط اللغوي"^(١).

والحق أن هذا الرأي يثير عددًا من القضايا المهمة ذات الصلة الوثيقة بموضوع البحث، ويقتضي في الوقت نفسه الرد على بعض ما يطرحه.

وإذا بدأنا هذا الرد بالنقطة الأولى التي يرى فيها الدكتور خلاف النحويين في العامل على أنه مجرد تطبيق نحوي لمشكلة السلوك الإنساني بين الاضطرار والاختيار؛ فإننا نلاحظ أن فيها حصرًا للجانب الكلامي في القضية في إطار السلوك الإنساني وحده، وهذا لا يكفي في تفسير المشكلة من عدة وجوه:

الوجه الأول: أن موقف المعتزلة بالنسبة للسلوك الإنساني هو أن الإنسان يخلق أفعاله^(٢)، فكيف يعد القول بأن اللفظ هو محدث الحركة الإعرابية امتدادًا لهذا الموقف القدرى الاعتزالي؟! وكيف يقابل اللفظ الجامد بفعل الإنسان الحي المختار؟!

الوجه الثاني: أن موقف الأشاعرة من السلوك الإنساني أن الله ﷻ هو الموجد لأفعال الإنسان الاختيارية والاضطرارية، وليس لقدرة الإنسان أي تأثير، ومع ذلك فهو مكتسب لأفعاله؛ بمعنى أن قدرته على الفعل متحققة في نفس الأمر، ولكنها مغلوبة بقدره الله ﷻ^(٣)، ولا نحسب أن هذا الموقف ينسجم معه قول

(١) تقويم الفكر النحوي ٢٤٣.

(٢) انظر في خلق الأفعال عند المعتزلة: مسائل العدل والتوحيد ١/٢٣٨ - تحقيق الدكتور محمد عمار، والمنية والأمل ١٤٩، والمعتزلة ٩٢.

(٣) معالم الفلسفة الإسلامية لمحمد جواد مغنية ١٤٨.

ابن جنبي عن العامل: "إنه هو المتكلم في الحقيقة بواسطة اللفظ"، ولتصور هذه المعادلة على النحو الآتي:

** مذهب الأشاعرة الكلامي:

[قدرة الله + قدرة العبد = الفعل الإنساني]

** مذهب ابن جنبي النحوي في العامل:

[عمل المتكلم + عمل اللفظ = العمل النحوي]

إن محور الالتقاء هنا هو ما بين قدرة العبد وعمل المتكلم، وتبقى الجهة منفكة بين قدرة الله وعمل اللفظ، ولا يمكن اعتبار عمل اللفظ مقابلاً لعمل الإنسان؛ لأن المعتزلة لا يعتقدون أن الألفاظ ونحوها من الأجسام لها القدرة على الفعل. وعلى ذلك يمكن القول بأن ابن جنبي يلتقي مع الأشاعرة والماتريدية فقط من حيث الاعتراف بدور الإنسان، ويتميز اتجاه الأشاعرة والماتريدية بالإشارة إلى قدرة الله، على حين يتميز اتجاه ابن جنبي بالإشارة إلى دور اللفظ.

ونحسب أن تفسير هذه الاتجاهات النحوية في ضوء مشكلة "السيبية الطبيعية" أو "الفعل الطبيعي" عند المتكلمين يقترب بنا نحو المنابع الحقيقية لهذا الخلاف، ويتضح ذلك في النقاط التالية:

■ إن افتراضنا وجود مذهب للنحاة يرى أن اللفظ يحدث الحركة الإعرابية بذاته لكان ذلك المذهب مضاهياً لمذهب كثير من الفلاسفة والطبائعيين في الأسباب والمسببات الطبيعية، أولئك الذين يذهبون إلى أن الأسباب مستقلة بالتأثير من طباعها - أي حقائقها - من غير جعل الله ﷻ.

فوجه التشابه بين المذهبين هو نسبة التأثير إلى الشيء ذاته جسماً كان أو لفظاً دون ما عداه من القوى والمؤثرات.

لكن هذا المذهب غير موجود لدى نحاتنا القدامى بل الذي عليه جمهورهم - كما سبق بيانه- أن العامل في الحقيقة هو المتكلم، وإنما ينسب العمل إلى اللفظ مجازاً وتقريباً، ومن ثم ينبغي أن نتلمس الجذور الفكرية لهذا المذهب النحوي العام في غير مذهب الفلاسفة اليونانيين القائلين بالتأثير الذاتي للطبيعة، وذلك يتضح مما يأتي.

■ يتشابه موقف جمهور النحاة القائل بأن العمل النحوي من فعل المتكلم بواسطة اللفظ مع مذهب جمهور المعتزلة والأشاعرة بالنسبة للفعل الطبيعي؛ حيث يرى المعتزلة أن الأجسام الموجودة في الطبيعة لا تملك القدرة على التأثير أو الفعل؛ لأنها تفتقد الإرادة والاختيار، وأن الفاعل الحقيقي هو الحي القادر، يقول القاضي عبد الجبار: "إن الفعل لا يكون من الجهاد ولا من الموات، ولا يقع إلا من الحي القادر"، ويرى أيضاً أن "الأدوية لا تفعل الشفاء، بل لا تفعل شيئاً البتة؛ لأن الفعل لا يكون إلا من الحي القادر"^(١)، وهذه الأدوية موات، والشفاء لا يفعله إلا الله ﷻ، وقد يفعله بلا دواء"^(٢).

ولا يختلف موقف الأشاعرة عن ذلك؛ فهم يرون أن الأجسام لا يجوز أن تعمل في غيرها شيئاً^(٣)، "وأنه لا يفعل إلا حي عالم قادر مريد، ولا يثبت لجهاد فعل"^(٤).

ومعنى ذلك أن جميع الموجودات الطبيعية -سواء منها ما كان جسماً أو عرضاً- لا قدرة لها على التأثير المباشر؛ لكونها غير قادرة وغير مختارة، والألفاظ

(١) تثبت دلائل النبوة ٢/ ٦٢٦.

(٢) تثبت دلائل النبوة ٢/ ٦٣٨.

(٣) اللمع للأشعري ٣٩.

(٤) نكت الانتصار لنقل القرآن للباقلاني ٣٠٤ بتحقيق د. محمد زغلول سلام.

عند الفريقين من جملة الأجسام والأعراض؛ فلا تكون مؤثرة أو عاملة. وقد اختلف المعتزلة في الكلام أهو جسم أم عرض؟ فرأى بعضهم أنه جسم.. وقال آخرون كأبي الهذيل^(١) (ت ٢٣٥هـ)، ومعمرو^(٢) (ت ٢١٥هـ)، وجعفر بن حرب^(٣) (ت ٢٣٦هـ)، والإسكافي^(٤) (ت ٢٤٠هـ) بأن الكلام عرض، وأما النظام (ت ٢٣١هـ) وأصحابه فقد ذهبوا إلى أن "كلام الخلق عرض، وأنه حركة؛ لأنه لا عرض عندهم إلا الحركة، وأن كلام الله ﷻ جسم"^(٥).

وعلى الجملة فحقيقة الكلام عند المعتزلة أنه حروف منظومة وأصوات مقطعة شاهدا وغائبا^(٦)، ولا حقيقة للكلام عندهم سوى ذلك، وهو حادث مخلوق؛ يستوي في ذلك كلام الله وكلام البشر، وأما الأشاعرة فالكلام عندهم معنى قائم بذاته ﷻ، وإن أضيف إلى البشر فهو معنى قائم بالنفس الإنسانية^(٧).

ويتفق المعتزلة والأشاعرة على أن الكلام اللفظي الذي هو عبارة عن الأصوات والحروف مخلوق. يقول الإيجي (ت ٧٥٦هـ): "اعلم أن ما يقوله

(١) أبو الهذيل: هو محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العدل، الملقب بالعلاف، أخذ الاعتزال ببغداد عن بشر بن سعيد وعثمان الزعفراني، كان له إلمام بالفلسفة، ويقال إنه كتب ١٢٠٠ رسالة ضد أعداء المعتزلة، ت ٢٣٥هـ أو ٢٢٧هـ. انظر: المنية والأمل ١٥٤، والانتصار ١٦٣.

(٢) هو أبو عمرو معمرو بن عباد السلمي، من الطبقة السادسة من المعتزلة، تفرد بمذاهب، ومن تلاميذه بشر بن المعتمر وهشام بن عمر، ت ٢٢٠هـ. انظر: المنية ٥٠، والملل والنحل ٦٥.

(٣) هو أبو الفضل جعفر بن حرب، من رجال الطبقة السابعة من المعتزلة، ت ٢٣٦هـ. انظر: المنية ٦٢، والفرق بين الفرق ١٦٧.

(٤) هو أبو جعفر محمد بن عبد الله الإسكافي، كان عالما من رؤساء متشعبة المعتزلة، ذكره ابن المرتضي في الطبقة السابعة من المعتزلة، ت ٢٤٠هـ. انظر: المنية والأمل ٦٦، والانتصار ١٩٨.

(٥) انظر في رأي المعتزلة في الكلام: مقالات الإسلاميين للأشعري ١/١٩١، ١٩٣، والمعتزلة لزهدي حسن جار الله ٧٧.

(٦) نهاية الأقدام للشهرستاني ٢٨٨، وانظر: المواقف للإيجي ٣٩٣، والمعتزلة لزهدي جار الله ٧٧.

(٧) انظر: نهاية الأقدام ٢٨٨، ٣٢٠، والمواقف ٢٩٤.

المعتزلة - وهو خلق الأصوات والحروف، وكونها حادثة قائمة - فنحن نقول به، ولا نزاع بيننا وبينهم في ذلك، وما نقوله من كلام النفس فهم ينكرون ثبوته، ولو سلموه لم ينفوا قدمه؛ فصار محل النزاع نفي المعنى وإثباته"^(١).
وإذ قد اتفق الفريقان من المعتزلة والأشاعرة على أن الألفاظ حادثة مخلوقة؛ فهي لا تملك التأثير شأنها شأن سائر الجمادات؛ إذ لا فعل ولا تأثير لغير الفاعل الحي المختار.

ويمكن الاستئناس على رأي الجمهور في عدم تأثير الألفاظ بقول بعض النحاة المتأخرين: "الصوت عند أهل السنة كيفية تحدث بمحض خلق الله ﷻ من غير تأثير لتموج الهواء والقرع والقلع خلافا للحكماء في زعمهم"^(٢).
ويؤخذ من هذا النص فائدتان:

الأولى: أن الصوت غير مؤثر بذاته.

الثانية: أن الخلاف في ذلك بين أهل السنة والحكماء أو الفلاسفة الذين يذهبون إلى قدم الأجسام وتأثيرها المباشر، وليس المعتزلة هنا طرفا في النزاع؛ لانفاقهم مع أهل السنة في أن الصوت غير مؤثر.

(١) الموافق ٢٩٤، هذا وقد ظهرت آثار المفهوم الأشعري للكلام في دراسات النحاة المتأخرين؛ فيقول الأزهري عقب ذكره لاصطلاح اللغويين في الكلام: "وفي اصطلاح المتكلمين عبارة عن المعنى القائم في النفس". (شرح التصريح ١/١٩)، ويقول يس في الحاشية: "والحق أن كلام الله عندهم يطلق بالاشتراك على معنيين: على الكلام النفسي المذكور، وعلى الكلام اللفظي اندال على الكلام النفسي". (حاشية يس على شرح التصريح ١/١٩)، ويقول الخضري: "وأما كلامه ﷻ النفسي فليس بحرف ولا صوت". (حاشية الخضري على ابن عقيل ١/١٤).

(٢) حاشية السجاعي على القطر ٨.

٣- يعد رأي ابن مضاء انعكاسًا لمذهب الجهمية^(١) القائل بأن لا فاعل إلا الله ﷻ، يقول الشهرستاني حاكيا أقوال جهم بن صفوان^(٢) زعيم الجهمية: "إن الإنسان ليس يقدر على فعل، ولا يوصف بالاستطاعة، وإنما هو مجبور في أفعاله لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار، وإنما يخلق الله ﷻ الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات، وينسب إليه الأفعال مجازا كما ينسب إلى الجمادات"^(٣).

يقول البغدادي: "إن جهما قال بالإجبار والاضطرار إلى الأعمال، وأنكر الاستطاعات كلها، وقال: لا فعل ولا عمل لأحد غير الله، وإنما تنسب الأعمال للمخلوقين على المجاز"^(٤).

وصفوة القول أن الخلافات النحوية حول العامل تتجاوب بوضوح مع خلافات المتكلمين حول قضية فعل الموجودات الطبيعية، ومدى تأثيرها أو عدم تأثيرها في غيرها، وأن وجهة نظر الجمهور القائلة بأن العامل هو المتكلم بواسطة اللفظ تتشابه مع رأي الجمهور من المتكلمين -معتزلة وأشاعرة- القائلين بأن العمل في الحقيقة للإنسان الحي المختار، وأن الأشياء الجامدة لا تفعل شيئا بذاتها.

(١) الجهمية فرقة ظهرت قبل المعتزلة، وقالت بالجبر وخلق القرآن، ونفت الصفات، وأنكرت الرؤية، فلما قامت المعتزلة بعد ذلك أخذوا عن الجهمية أقوالها في خلق القرآن ونفي الصفات والرؤية، فأطلق عليهم كثير من أهل السنة اسم الجهمية. انظر: تاريخ الجهمية والمعتزلة للقاسمي ٤٤، والمعتزلة لزهدى جار الله ٨.

(٢) هو أبو محرز جهم بن صفوان الراسبي، رأس الجهمية، تلميذ الجعد بن درهم، قتله خالد بن عبد الله القسري سنة ١٢٤ على الزندقة والإلحاد، قال: لا فعل ولا عمل لأحد غير الله ﷻ، والجنة والنار تفنيان. انظر: الملل والنحل ٨٦، والفرق بين الفرق ٢١١.

(٣) الملل والنحل ١/١١٢.

(٤) الفرق بين الفرق ١٣٨.

على حين تتفق وجهة نظر ابن مضاء القرطبي القائلة أنه لا تأثير للفظ أو المتكلم في الإعراب مع وجهة نظر الجهمية التي تري ألا فعل للإنسان ولا لسائر المخلوقات، ولا تأثير لها ولا عمل لأحد غير الله ﷻ.

بقي أن نناقش ما أثاره الدكتور علي أبو المكارم من أن هذه القضية التي اختلف فيها النحاة ليست في جوهرها سوى قضية خلق أو إيجاد، وليست بحثا عن تأثر أو تأثير خاص بالنشاط اللغوي؛ فالحق أن النحاة - كما سبق بيانه - لم ينظروا إلى العامل النحوي على أنه مؤثر حقيقة، وإنما نسبوا العمل إلى اللفظ مجازا على سبيل التقريب والتسهيل على المتعلم كما سبق توضيحه.

فلا يتصور أن يكون النحاة قد نسبوا إلى هذه الألفاظ التي لا قدرة لها ولا اختيار عملا أو تأثيرا حقيقيا، ويوضح ذلك الصيمري^(١) بقوله: "إنما كانت التعرية من العوامل اللفظية عاملة في الاسم لأن العوامل إنما هي علامات للعمل لا أنها تعمل شيئا في الحقيقة، والعلامة تكون بحدوث شيء أو بعدمه"^(٢).

إن قول النحاة: إن العامل هو الموجد للحركة الإعرابية أو هو المؤثر أو الموجب لها مجرد اصطلاح تواضعوا عليه؛ فمعنى الإيجاد عند النحويين أن المتكلم يجب عليه رفع الفاعل مثلا أو إيجاد الضمة على الفاعل بمجرد مجيء الفعل قبله، وكذا الفتحة في المفعول والكسرة في المضاف إليه، وهكذا في جميع الأحكام الإعرابية؛ فالوجوب هنا هو الوجوب اللغوي العادي الذي تحكم به

(١) الصيمري هو: عبد الله بن علي بن إسحاق الصيمري النحوي أبو محمد منسوب إلى صيمرة نهر بالبصرة، له التبصرة في النحو؛ أكثر ما يشتغل به أهل المغرب، أكثر أبو حيان من النقل عنه، وقد أحسن مؤلفه فيه التعليل على طريقة البصريين. ت ٥٤١هـ. انظر بغية الوعاة ٤٩/٢، ومعجم المؤلفين ٨٧/٦.

(٢) التبصرة والتذكرة ٩٩/١.

القاعدة وعادة الكلام، لا الوجوب العقلي الذي ينتفي ما عداه، وهذه نصوص النحاة التي توضح هذا المعنى:

١- يقول السهيلي: "الحركة عبارة عن تحريك العضو الذي هو الشفتان عند النطق بالصوت الذي هو الحرف، والحرف عبارة عن جزء من الصوت، ومحال أن تقوم الحركة بالحرف حتى يقال: حرف متحرك حقيقة، لأن الحرف الذي هو جزء من الصوت عرض عند جميع العقلاء إلا النظام.. فقولنا: حرف متحرك أو ساكن مجاز؛ لأن السكون أيضا ضد الحركة، ومحلّه ومحلها، وهو العضو"^(١).
فمعنى هذا أن الحركة الإعرابية حادثة بفعل المتكلم أو جهاز النطق لديه، أما نسبة الحركة والسكون إلى الألفاظ والأصوات فهي من قبيل التقريب على المتعلمين.

٢- جاء في حاشية يس (ت ١٠٦١هـ) في شرح تعريف ابن هشام للعامل بأنه "أثر ظاهر أو مقدر يجلبه العامل": "قال الدنوشري"^(٢): ليس المراد بكونه يجلبه أنه يحدث بعد أن لم يكن؛ لأنه لا يصدق على "أبوك" إذا دخل عامل؛ فإن الواو موجودة قبل العامل، بل المراد ما يطلبه ويقتضيه"^(٣). ويفيد هذا النص أن جلب العامل للحركة الإعرابية ليس إيجاباً لها من العدم، وإنما هو طلب واقتضاء، وبذلك تسقط دعوى أن قضية العامل لم تكن سوى قضية خلق أو إيجاد.
وأما ما أخذه الدكتور أبو المكارم على النحاة من أنهم اهتموا بهذا الموجب للحركة الإعرابية من حيث هو خالق أو موجود لا بملاحظة ما له من تأثير في

(١) انظر: نتائج الفكر ٨٣، وقارن ببداية الفوائد ٣٥/١.

(٢) الدنوشري: هو عبد الله بن عبد الرحمن بن علي الدنوشري الشافعي: فقيه مصري، عارف باللغة والنحو. نسبته إلى "دنوشر" غربي المحلة الكبرى (بمصر). له "تأليف كثيرة منها حاشية على شرح التوضيح للشيخ خالد ت ١٠٢٥هـ. انظر خلاصة الأثر ١٤٧/٢، والأعلام ٩٧/٤.

(٣) حاشية يس على شرح التصريح ٦٠/١.

النشاط اللغوي؛ فهو شبيه بما رده الأستاذ إبراهيم مصطفى^(١) من قبل في نقده لنظرية النحاة في العامل؛ "لكونهم لم يروا في علاماته إشارة إلى معنى في تأليف الجملة"^(٢) وشبيه كذلك بما أشار إليه الدكتور مهدي المخزومي من قلة اهتمام البصريين بما أسماه "العامل اللغوي" الذي يقتبس عنده من الظواهر اللغوية، سواء منها ما يتصل بأبنية الكلمات وما يتصل بتأليف الجمل^(٣).

والحق أن المتتبع لأقوال النحاة في العامل وتطبيقاتهم له في دراساتهم المختلفة لا يرتاب في أن نظرية العامل كانت تقوم على أساس من ملاحظة المعنى التركيبي؛ بحيث يمكن القول بأن الصلة بين العامل والمعمول لم تكن تعني عندهم سوى العلاقة التركيبية القائمة على الارتباط المعنوي بين الكلمة وما يتعلق بها؛ فالإعراب هو ثمرة التركيب الذي تأتلف فيه العوامل والمعمولات، وتؤثر فيه الكلمات بعضها ببعض.

يقول الرضي في توضيح العلاقة بين الإعراب والتركيب: "فالمقصود الأهم من علم النحو معرفة الإعراب الحاصل في الكلام بسبب العقد والتركيب"^(٤). ولقد ميز النحاة بين نوعين من الأثر الناتج عن ائتلاف الكلمات بعضها مع بعض داخل التركيب:

أولهما: أثر له تعلق بالمعنى التركيبي، وهذا هو الإعراب الذي يجلبه العامل؛ كقولك: جاء الرجل، ورأيت الرجل، ومررت بالرجل؛ فهذه الحركات المختلفة على آخر لفظ "الرجل" هي نتيجة اختلاف العوامل.

(١) انظر: إحياء النحو ٤١.

(٢) انظر: إحياء النحو ٤١.

(٣) انظر: مدرسة الكوفة ومنهجها في اللغة والنحو ٢٦٩.

(٤) شرح الكافية ١/٧، ٨.

الثاني: أثر متعلق باللفظ، وذلك مثل الاختلاف الحاصل في الكلمات المبنية على السكون؛ حيث يتحرك آخرها لالتقاء الساكنين كما في: أخذت من الرجل، وأخذت من ابنك، بتحريك النون بعد سكونها، أو لإلقاء حركة غيره عليه مثل قولك: "كَمْ خَذَتْ؟" في "كَمْ أخذت من الرجل؟" و"كَمْ خُوتك؟" في "كَمْ إخوتك؟"، و"كَمْ خُتًا لك؟" في "كَمْ أُخْتًا لك؟"؛ حيث أُلقيت حركات الهمزات على الميم الساكنة تخفيفًا، وهذا الاختلاف واقع في المبنيات، وليس بإعراب؛ لأنه لم يحدث بعامل^(١).

ويلاحظ أن النحاة في تعريفهم للعامل ينصون على المعنى صراحة؛ فمنهم من يجعله هو المقتضي للإعراب كما في تعريف ابن الحاجب (ت ٦٤٦هـ) للعامل بأنه: "ما به يتقوم المعنى المقتضي للإعراب"، وكما في تعريف الأزهري (ت ٩٠٥هـ): "هو ما به يحدث المعنى المحوج للإعراب"^(٢)، ومنهم من يجعل المعنى واسطة في العمل كما في تعريف البركوي له بأنه: "ما أَوْجَبَ بواسطة كَوْنِ آخر الكلمة على وجه مخصوص من الإعراب"^(٣).

ويوضح البركوي أن المراد بالواسطة مقتضى الإعراب؛ كتوارد المعاني المختلفة على الأسماء، فـ"ضرب" في قولنا: "ضرب زيد غلام عمرو" هو الذي أوجب رفع "زيد" ونصب "غلام" بواسطة ورود معنى الفاعلية على "زيد" ومعنى

(١) انظر حول تمييز النحاة بين الأثر المتعلق والمعنى التركيبي والأثر الراجع لمجرد اللفظ: ابن يعيش (١٢/١، حاشية يس على شرح القطر ١/٣٦، ٣٧.
(٢) الكافية لابن الحاجب ضمن مجموع مهيات المتون ٣٨٤.
(٣) شرح التصريح ٦٠/١.

المفعولية على "غلام"، كما أن "غلام" أوجب جر ما بعده بواسطة ورود معنى الإضافة على "عمرو"^(١).

وعلى الجملة يري النحاة أن الإعراب -الذي هو أثر العامل- إنما جيء به للتمييز بين المعاني المختلفة.

فقد أشار ابن فارس إلى أن من العلوم الجليلة التي خصت بها العرب الإعراب الذي هو الفارق بين المعاني المتكافئة في اللفظ، وبه يعرف الخبر الذي هو أصل الكلام، ولولاه ما مُيِّزَ فاعل من مفعول، ولا مضاف من منعوت، ولا تعجب من استفهام، ولا صدر من مصدر، ولا نعت من توكيد^(٢). وقال أيضا: "فأما الإعراب فبه تميز المعاني، ويوقف على أغراض المتكلمين؛ وذلك أن قائلا لو قال: "ما أحسن زيد" غيرَ معرب، أو "ضرب عمرو زيد" غير معرب؛ لم يقف على مراده، فإذا قال: "ما أحسنَ زيدًا!" أو "ما أحسنَ زيدٌ" أو "ما أحسنُ زيدٍ؟" أبان بالإعراب عن المعنى الذي أراده، وللعرب في ذلك ما ليس لغيرها؛ فهم يفرقون بالحركات وغيرها بين المعاني"^(٣).

ويطرح الزجاجي (ت ٣٣٧هـ) سؤالاً مؤداه: فقد ذكرت أن الإعراب داخل في الكلام؛ فما الذي دعا إليه واحتيج إليه من أجله؟

ويجيب الزجاجي: "إن الأسماء لما كانت تعتورها المعاني فتكون فاعلة ومفعولة ومضافة ومضافا إليها، ولم تكن في صورتها وأبنيتها دالة على هذه

(١) الإظهار للبركوي ٤٧.

(٢) انظر: الإظهار للبركوي ٤٧.

(٣) الصاحبي ١٦١.

المعاني، بل كانت مشتركة؛ جعلت حركات الإعراب فيها تنبئ عن هذه المعاني"^(١).

أما السهيلي (ت ٥٨١هـ) فيوضح قيمة المعنى بوصفه عنصرا أساسيا يتقوم به مفهوم العامل بقوله: "وجب أن يكون الحرف عاملا في كل ما دل على معنى فيه؛ لأن الألفاظ تابعة للمعاني، فكما تشبث الحرف بما دخل عليه معنى وجب أن يتشبث به لفظا، وذلك هو العمل"^(٢).

ونرى أنه بذلك لم يعد مجال للقول بأن نظرية العامل لم يكن فيها إشارة إلى معنى، أو أنها بعيدة عن ملاحظة التأثير والتأثر الخاص بالنشاط اللغوي.

وقد حرصنا على إبراز دور المعنى والتركيب في مفهوم العامل درءا لدعوى بعض نقاد النحو أن الفلسفة الكلامية قد طغت على تناول النحويين للعامل، وأنهم بالتزامهم أصول فلسفتهم أضاعوا العناية بمعاني الكلام في أوضاعه المختلفة"^(٣).

لقد تأثر النحاة بالفلسفة الكلامية حقًا، لكنهم لم يضيعوا العناية بمعاني الكلام. وليس من عيب - على حد تعبير بعض هؤلاء النقاد أنفسهم - في "أن ينتفع النحاة بما بين أيديهم من الفلسفة ومن العلوم التي يدرسونها، ولا في أن يصطنعوا في تفكيرهم النمط المؤلف في زمنهم؛ فإن للتفكير في كل زمان مناهج متبعة، ومبادئ مسلمة، قد لا يخلص منها إلا من تعلق بوحى، وإذا نحن

(١) الإيضاح في علل النحو ٦٩.

(٢) نتائج الفكر ٧٤.

(٣) إحياء النحو ٣٧.

جهلناها لم نستطع أن نقدر منشأ كل رأي وغايته، وامتسرب الخطأ إليه، أو إحاطة الصواب به"^(١).

ويعد هذا العرض للأثر الكلامي في تصور النحاة لفهوم العامل وحقيقته نأتي إلى دراسة الأثر الكلامي في أحكام العامل، وهو موضوع المبحث الثاني من هذا الفصل.

(١) إحياء النحو ٣٧.

المبحث الثاني

الأثر الكلامي في أحكام العامل

يتناول هذا المبحث بعض القواعد العامة المختصة بالعامل، ويبحث في الصلة بينها وبين المؤثرات الكلامية، ومن هذه القواعد:

- ١- مرتبة العامل قبل المعمول.
- ٢- لا يجوز الفصل بين العامل والمعمول.
- ٣- اختصاص العامل بالمعمول.
- ٤- لا يجتمع عاملان على معمول واحد.
- ٥- كون اللفظ عاملاً ومعمولاً.
- ٦- العامل العدمي.
- ٧- الشيء لا يعمل في نفسه.

مرتبة العامل قبل مرتبة المعمول:

ترتبط هذه القاعدة بقاعدة أن المُحدث سابق لحدثه، وأن الفاعل سابق لفعله، ويعبر الزجاجي عن الصلة بين هاتين القاعدتين من خلال التمييز في المرتبة بين الأسماء والأفعال والحروف؛ حيث ينقل عن البصريين والكوفيين القول بأن الأسماء قبل الأفعال والحروف تابعة للأسماء؛ فالاسم قبل الفعل؛ لأن الفعل منه والفاعل سابق لفعله، وأما الحروف فإنها تدخل على الأسماء والأفعال لمعان تحدث فيها وإعراب تؤثره^(١).

ويورد الزجاجي إلزاماً على القائلين بهذه المقالة، وهو أن يقال لهم: "قد أجمعتم على أن العامل قبل المعمول فيه كما أن الفاعل قبل فعله وكما أن المحدث

(١) انظر: الإيضاح في علل النحو ٨٣.

سابق لحدته، وأنتم جميعاً مُقَرَّرُونَ أن الحروف عوامل في الأسماء والأفعال؛ فقد وجب أن تكون الحروف قبلها حقاً سابقة لها^(١).

ويجيب الزجاجي بأن في هذا الإلزام مغالطة من جهة قياس العامل مع المعمول على المحدث والحادث والعلة والمعلول، وهو يسلك في جوابه هذا طريقة المتكلمين في الاستدلال بالأدلة العقلية، ويعقد موازنة واضحة بين الألفاظ باعتبارها عوامل والأجسام بوضعها مؤثرات حقيقية.

يقول الزجاجي: "هذه مغالطة؛ ليس يشبه هذا الحدث والمحدث، ولا العلة والمعلول، وذلك أنا نقول: إن الفاعل في جسمٍ فعلاً ما -من حركة وغيرها- سابق لفعله ذلك فيه لا للجسم، فنقول: إن الضارب قبل ضربه الذي أوقعه بالمضروب، لا يجب من ذلك أن يكون سابقاً للمضروب موجوداً قبله، بل يجب أن يكون سابقاً لضربه الذي أوقعه به، فكذلك مثال هذه الحروف العوامل في الأسماء والأفعال، وإن لم تكن أجساماً؛ فنقول: الحروف سابقة لعملها في هذه الأسماء والأفعال، ولا يجب من ذلك أن تكون سابقة للأسماء والأفعال نفسها"^(٢).

إن الزجاجي هنا يفرق بين نوعين من العمل على المستويين الكلامي والنحوي:

أولهما: العمل بمعنى إيجاد الشيء بعد أن لم يكن، ومثاله في الموجودات إيجاد المحدث للمحدث، والمؤثر للأثر، والعلة للمعلول، وفي الألفاظ إيجاد الاسم للفعل.

(١) الإيضاح في علل النحو ٨٣.

(٢) الإيضاح في علل النحو ٨٤.

والآخر: العمل بمعنى إعطاء الصورة الخارجية للشيء، ومثال ذلك في الموجودات إعطاء النجار صورة الكرسي للخشب، وإحداث الضارب للضرب في المضروب.

ويبنى الزجاجي على هذه التفرقة بين العملين تفرقة أخرى بين تَقَدُّمَيْن:

الأول: التقدم بالزمان؛ كتقدم المضروب الأكبر سنا على الضارب.

والآخر: التقدم بالعلية والتأثير؛ كتقدم الضارب على الضرب^(١).

وعلى هذا يمكن القول بأن الأسماء متقدمة على الأفعال والحروف بالزمان، على حين أن الأفعال والحروف متقدمة على الأسماء بالعلية والتأثير. وهكذا تتجاوب القواعد النحوية مع نظيرتها الكلامية شكلا ومضمونا.

وقد كثر استخدام النحاة لهذه القاعدة في مباحثهم النحوية، ومن المسائل التي بنوها على هذه القاعدة منعهم قول الكوفيين: إن المبتدأ والخبر يترافعان؛ لأنه يؤدي إلى محال، وذلك لأن العامل سبيله أن يقدر قبل المعمول، وإذا قلنا: إنهم يترافعان وجب أن يكون كل واحد منهما قبل الآخر، وذلك محال، وما يؤدي إلى المحال محال^(٢).

ومنها أيضا مسألة تقديم خبر المبتدأ عليه؛ حيث ذهب الكوفيون إلى منع ذلك مفردا كان الخبر أو جملة، وذهب البصريون إلى أنه يجوز تقديم خبر المبتدأ

(١) يميز الفلاسفة والمتكلمون بين أنواع مختلفة من التقدم منها:

أ- التقدم الزماني؛ كتقدم نوح عليه السلام على إبراهيم عليه السلام.

ب- التقدم بالعلية؛ كتقدم العلة الفاعلية الموجبة على معلولها.

ج- التقدم بالطبع؛ كتقدم الواحد على الاثنين.

د- التقدم بالشرف؛ كتقدم أبي بكر على عمر.

هـ- التقدم بالرتبة؛ كتقدم الإمام على المأمومين. انظر: التعريفات ١٧٦، والمصطلح الفلسفي عند العرب ٣٨٠.

(٢) الإنصاف للأنباري ٤٨/١.

عليه مفردًا أو جملة محتجين - فيما احتجوا فيه - بتلك القاعدة، وقد عرضها الأنباري في ضوء الموازنة بين المراتب في العالم الخارجي؛ فقال: "لو كان تقديم خبر المبتدأ ممتنعًا... لا ممتنع تقديم معموله على المبتدأ؛ لأن المعمول لا يقع إلا حيث يقع العامل؛ لأن المعمول تبع للعامل فلا يفوقه في التصرف، بل أجمل أحواله أن يقع موقعه؛ إذ لو قلنا إنه يقع حيث لا يقع العامل لقدمنا التابع على المتبوع، ومثال ذلك أن يجلس الغلام حيث لا يجلس السيد؛ فتجعل مرتبته فوق مرتبة السيد، وذلك عدول عن الحكمة، وخروج عن قضية المعدلة. وإذا ثبت بهذا جواز تقديم معمول خبر المبتدأ على المبتدأ فلأن يجوز تقديم خبر المبتدأ عليه أولى؛ لأن رتبة العامل قبل رتبة المعمول"^(١).

وجاء في شرح الأشموني في مناقشة رأي ابن مالك في كون متعلق خبر المبتدأ اسم فاعل: "لا يجوز تقديره - أي الفعل - بعد المبتدأ فيكون التقدير: أما في الدار فزيد استقر، وخرجت فإذا في الباب زيد حصل. لا يقال إن الفعل وإن قدر متأخرًا فهو في نية التقديم إذ رتبة العامل قبل المعمول؛ لأننا نقول: هذا المعمول ليس في مركزه"^(٢).

ومن مسائل هذه القاعدة كذلك منع تقديم الفاعل على الفعل؛ لأن الفعل هو العامل والفاعل هو المعمول، ومن ثم قيل في تعريف الفاعل: "هو ما كان المسند إليه من فعل أو شبهه مقدمًا عليه أبداً"^(٣).

(١) الإنصاف ١/ ٦٨.

(٢) شرح الأشموني ١/ ٢٠٢.

(٣) المفصل ١٨، وابن يعيش ١/ ٧٤.

ويقول ابن يعيش: "وإنما وجب تقديم خبر الفاعل -يقصد الفعل- لأمر وراء كونه خبراً، وهو كونه عاملاً فيه، ورتبة العامل أن يكون قبل المعمول، وكونه عاملاً فيه سبب أوجب تقديمه"^(١).

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: لم وجب تقديم الفعل على الفاعل مع أن الفاعل أسبق منه في الوجود والتقدم؟

ويجيب ابن يعيش على ذلك بأنه "عرض للفعل أن كان عاملاً في الفاعل والمفعول؛ لتعلقها به واقتضائه إياهما، وكانت مرتبة العامل قبل المعمول؛ فقدم الفعل عليهما لذلك"^(٢).

ومعنى هذا أن هذه القاعدة ليست على حد القاعدة الكلامية، وإنما تعتمد على أساس من مراعاة المفهوم النحوي للعامل. وقد أوضح ابن يعيش أن الفاعل في عرف أهل هذه الصنعة أمر لفظي، يدل على ذلك تسميتهم إياه فاعلاً في الصور المختلفة من النفي والإيجاب والمستقبل والاستفهام ما دام مقدماً عليه، وذلك نحو: قام زيد وسيقوم زيد^(٣).

وهكذا يمكن القول بأن الفاعل إذا ما قصد به معناه الحقيقي فهو مقدم على الفعل، وإذا قصد به معناه النحوي فهو متأخر عليه.

بقي أن نشير إلى صلة هذه القاعدة النحوية -قاعدة: رتبة العامل قبل المعمول- ببعض القواعد الكلامية الخاصة بالعلة والمعلول.

ويمكن القول ابتداءً بأن العامل النحوي يقابل ما يعرف عند المتكلمين بالعلة الفاعلة؛ فكل منهما ينطبق عليه تعريف "السبب الفاعلي" وهو "ما يوجد به

(١) شرح المفصل ١/ ٧٤.

(٢) شرح المفصل ١/ ٧٥.

(٣) شرح المفصل ١/ ٧٤.

الشيء"^(١). وقد حكى الأشعري^(٢) (ت ٣٣٠هـ) في مقالاته عدة أقوال للمتكلمين في العلة وكونها سابقة أو مقارنة للمعلول، ومن هذه الأقوال:

١- أن العلة علتان: علة مع المعلول، وعلة قبل المعلول، فعلة الاضطرار مع المعلول، وعلة الاختيار قبل المعلول.

٢- أن علة كل شيء قبله، ومحال أن تكون علة الشيء معه، وهو قول بشر بن المعتمر.

٣- أن العلة قبل المعلول حيث كانت، والعلة علتان: علة موجبة، وهي قبل الموجب، وهي التي إذا كانت لم يكن من فاعلها تصرف في معناها، ولم يميز منه ترك لما أراده بعد وجودها، وعلة قبل معلولها، وقد يكون معها التصرف والاختيار للشيء وخلافه.

٤- أن العلة علتان: علة قبل المعلول، وهي متقدمة بوقت واحد... وعلة أخرى تكون مع معلولها، كالضرب والألم وما أشبه ذلك، وهذا قول الجبائي.

٥- أن العلة منها ما يتقدم المعلول كالإرادة الموجبة، وما أشبه ذلك مما يتقدم المعلول، وعلة يكون معلولها معها؛ كحركة ساقِيّ التي أنبني عليها حركتي، وعلة تكون بعد، وهي الغرض؛ كقول القائل: إنما بنيت هذه السقيفة لأستظل بها، والاستظلال يكون فيما بعد، وهذا قول النظام^(٣) (ت ٢٣١هـ).

ويستخلص من كلام الأشعري أن ثمة مذهبين في صلة العلة بالمعلول زمانا: الأول: أن العلة قبل المعلول، والثاني: أن العلة مع المعلول.

(١) انظر: المواقف ٨٥.

(٢) أبو الحسن الأشعري: علي بن إسماعيل بن أبي بشر، المتكلم المشهور، شيخ الأشاعرة، ت ٣٣٠هـ أو ٣٢٠هـ. انظر: وفيات الأعيان ٣/٢٨٤، والأعلام ٤/٢٦٣، والبداية والنهاية ١١/١٨٧.

(٣) انظر: مقالات الإسلاميين للأشعري ٧٥-٧٧.

وقد اتجه أكثر المعتزلة إلى المذهب الأول، يقول القاضي عبد الجبار: "من شأن الفاعل تقدمه على مقدوره"^(١).

على حين اتجه الأشاعرة إلى المذهب الآخر، ويعبر عن ذلك الإيجي بقوله: "العلة يجب أن تكون مع المعلول"^(٢).

وقد أشار ابن تيمية إلى كلا المذهبين بقوله: "لم تعرف القدرية -يعنى المعتزلة- إلا الاستطاعة المتقدمة على الفعل، ومن خالفهم لم يعرف إلا المقارنة له"^(٣).

ويجمع الشريف الجرجاني (ت ٨١٦هـ) بين المعنيين في تعريفه للمتقدم بالعلية بأنه: "هي العلة الفاعلية الموجبة بالنسبة إلى معلولها، وتقدمها بالعلية كونه علة فاعلية؛ كحركة اليد: فإنها متقدمة بالعلية على حركة القلم، وإن كانا معا بحسب الزمان"^(٤).

ويشير كلام الجرجاني هنا إلى أمر مهم، وهو أن المتقدم بالعلية خاص بالعلة الفاعلية الموجبة، وهنا يلتقي طرفا القضية التي نعالجها؛ فقد سبق أن ذكرنا أن العامل النحوي يقابل ما يعرف عند المتكلمين بالعلة الفاعلية، ويعني هذا أن المشابهة قد استوفت أركانها بين القاعدتين النحوية والكلامية؛ فكما أن رتبة العلة الفاعلية قبل المعلول، فكذلك تكون رتبة العامل قبل المعمول.

(١) المحيط بالتكليف ٤٦.

(٢) المواقف ٨٩.

(٣) مجموع الفتاوى ٨ / ٤٤٠، ويرى ابن تيمية أن لفظ القدرة والاستطاعة يتناول معنيين: = أ- القدرة الشرعية المصححة للفعل، وهذه يجب أن تتقدم الفعل، وهي شرط له، وسبب من أسبابه، وهي علة ناقصة.

ب- القدرة الموجبة له، وهذه مقارنة للفعل مستلزمة له، وهي سبب تام. انظر: الفتاوى ١٨ / ١٧٢، ١٧٣.

(٤) التعريفات ١٧٧.

٢ لا يجوز الفصل بين العامل والمعمول:

ومن مظاهر التشابه بين العامل النحوي والعلة الكلامية القول بأنه لا يجوز الفصل بين العامل والمعمول، وقد أشار المتكلمون إلى أن العلة مع معلولها متلازمان، يقول الإيجي: "العلة يجب أن تكون مع المعلول، وإلا فقد افترقا؛ فليس وجوده لوجودها"^(١).

وفي (شرح المواقف) للجرجاني: "أن معنى إيجاب العلة لمعلولها هو أن يكون وجوده مستندا إلى وجودها ومتعلقا بها - أي بوجودها - بحيث لو ارتفعت العلة ارتفع المعلول تبعا لارتفاعها"^(٢)، ولا تمايز بين وجود المعلول وإيجاد العلة وإيجابها إياه... فليس الكسر الذي هو تحصيل الانكسار في المكسور سوي حصول الانكسار فيه من الكاسر، فكيف يتصور أن هناك كسرا حقيقة وليس هناك حصول انكسار؟!، وكذا الإيجاد وحصول الوجود؛ فلا يتصور أن ثمة إيجادا حقيقة، وليس حصول وجود"^(٣).

إن التلازم بين العلة العقلية ومعلولها تلازم ضروري؛ فالعلة متى وُجِدَتْ أَوْجِدَتْ معلولها، والعلاقة بينهما علاقة اتصال بلا واسطة، أما على مذهب من يوجب أن تكون العلة مع المعلول فظاهر، وأما على مذهب من يوجب وجودها قبله فلأن المعلول يوجد بلا انفصال. ومن ثم نص بعضهم على هذا الاتصال في تعريفه للعلة بقوله: "العلة ما توجب معلولها عقبيها بالاتصال إذا لم يمنع منه مانع"^(٤).

(١) المواقف ٨٩.

(٢) شرح المواقف ٣/١٥٩.

(٣) شرح المواقف ٣/١٥٩.

(٤) شرح المواقف ٤/١٨١.

وقد أشار بعض النحويين إلى التشابه بين العامل النحوي والعلة الكلامية في حكم الاتصال بقوله: "العامل مع المعمول كالعلة العقلية مع المعلول، والعلة لا يفصل بينها وبين معلولها؛ فيجب أن يكون العامل مع المعمول كذلك"^(١).

وبالنظر إلى تناول النحويين لهذه القضية نجد البصريين قد منعوا الفصل بين العامل ومعموله بالأجنبي، على حين أنهم أجازوا الفصل بين العامل ومعموله بما كان منه أو بسببه، يقول المبرد: "وإنما يكره الفصل بين العامل والمعمول فيه بما ليس منه نحو قولك: "كانت زيدا الحمى تأخذ"؛ فتنصب "زيدا" بـ"تأخذ" و"تأخذ" خبر "كان"، وتفصل بـ"زيدا" بين اسم "كان" وخبرها، وليس "زيدا" لها باسم ولا خبر، فهذا الذي لا يجوز"، ثم يتحدث المبرد عن بعض العوامل الضعيفة وامتناع الفصل بينها وبين معمولاتها بقوله: "أو يكون العامل غير متصرف فلا يجري مجرى الفعل نحو: عندي عشرون اليوم درهما، وإنَّ منطلقَ زيدًا، وزيدًا إنَّ منطلقٌ؛ فهذا الذي لا يجوز"^(٢).

ويستخلص من كلام المبرد ما يلي:

١- لا يجوز الفصل بين العامل القوي والمعمول بالأجنبي.

٢- لا يجوز الفصل بين العامل الضعيف ومعموله مطلقا.

وقال الخضري (ت ١٢٨٧هـ) في تناوله لمبحث الاشتغال: "إذا فصل بين

الاسم والفعل بأجنبي نحو: زيد أنت تضربه، وهند عمرو يضربها؛ فلا نصب

فيه؛ للفصل بين العامل والمعمول بأجنبي، فلا يفسر عاملا فيه"^(٣).

(١) التبيين للكعبري ٢٥٥، وانظر الأشباه والنظائر ١/٣٠٥، ٣٠٦.

(٢) المقتضب ٤/١٥٦.

(٣) حاشية الخضري ١/١٧٥.

وعلى الجملة يمنع النحاة الفصل بين كل متصلين متلازمين؛ كالمتضايين،
والصفة والموصوف، والجار والمجرور، والعامل والمعمول^(١).

وعن الصلة المعنوية بين العامل والمعمول يقول ابن يعيش: "كلما تباعد الفعل
عن الصدر ضعف عمله... كلما طال الكلام ضعف الأعمال مع التأخر"^(٢).

وكل هذا يدل على أنه لا بد من الاتصال بين العامل والمعمول، لكن هذا
الاتصال ليس في القوة على درجة الاتصال بين العلة العقلية ومعلولها؛ لوجود
كثير من الشواهد من القرآن والشعر تدل على أن الفصل بين العامل والمعمول
جائز، وهو مذهب الكوفيين.

تلك هي حدود القضية في جانبها النحوي وهي من الناحية النظرية متأثرة
بالقاعدة الكلامية التي تنص على أنه لا يفصل بين العلة ومعلولها، أما من
الناحية التطبيقية فإن الفرق شاسع بين القاعدتين، ويبدو أن النحاة لجئوا إلى
ذلك لأحد أمرين:

١ - أنهم اعتقدوا أن اللغة جزء من العالم ينطبق عليها ما ينطبق عليه من
نظام وانضباط.

٢ - أنهم أرادوا ضبط قواعد العامل وحصرها في إطار عقلي منضبط حتى
يسهل تقديم المادة النحوية للمتعلمين.

(١) تحدث الفارقي عن مراتب الاتصال، وجعلها خمس درجات: الاتصال بين حروف الكلمة
الواحدة، ثم اتصال المركب، ثم الصلة والموصول، ثم المضاف والمضاف إليه، ثم العامل
ومعموله. انظر: تفسير المسائل المشكلة في أول المقضب للفارقي ٨-١٠.

(٢) شرح المفصل ٧/٨٥.

٣= اختصاص العامل بالمعمول:

نص النحاة على أن الحرف "إنما يعمل إذا كان مختصاً بأحد القبيلين: الأسماء أو الأفعال"^(١)، بل قالوا: "إن الفعل لما اختص بالاسم كان عاملاً فيه؛ فعرفنا أن الاختصاص موجب للعمل، وأنه موجود في الحرف المختص، وكان الحرف المختص عاملاً بأصالة في العمل لذلك..."^(٢).

وقال السهيلي: "وجب أن يكون الحرف عاملاً في كل ما دل على معنى فيه؛ لأن الألفاظ تابعة للمعاني، فكما تثبت الحرف بما دخل عليه معنى وجب أن يتثبت به لفظاً، وذلك هو العمل"^(٣).

ويشير ابن يعيش إلى المعنى الكلامي للاختصاص؛ إذ يقرر أن "العوامل توجب عملاً والعدم لا يوجب عملاً؛ إذ لا بد للموجب والموجب من اختصاص يوجب ذلك، ونسبة العدم إلى الأشياء كلها نسبة واحدة"^(٤) ويستخلص من كلام ابن يعيش ما يلي:

١- أن السبب في كون العدم غير عامل هو عدم الاختصاص.

٢- أن نسبة العدم إلى الأشياء كلها نسبة واحدة.

٣- أن الاختصاص لا بد منه لكل من الموجب والموجب.

وقد أشار أبو حيان إلى النقطة الأخيرة -وهي أن الاختصاص شركة بين طرفي العمل- إذ بين "أن أصل عمل الحرف المختص بنوع من المعرب أن يكون مختصاً بنوع من الإعراب الذي اختص به ذلك المعرب، ولذلك لما كان الجزم

(١) الإنصاف (المسألة ١٠) ١/٧٣.

(٢) الأشباه والنظائر ١/٢٩٠.

(٣) نتائج الفكر ٧٤.

(٤) شرح المفصل ١/٨٤.

نوعاً من الإعراب مختصاً بالمضارع، والحرف الجازم مختصٌّ به؛ أُعطيَ المختص للمختص، وكذا القول في حروف الجر^(١).

ويشبه هذا في علم الكلام ما يسمى باختصاص العلة بالمعلول يقول القاضي عبد الجبار المعتزلي: "لا بد في العلل من أن تختص على أبلغ ما يمكن من الاختصاص بمعلولها"^(٢).

وقد عرض الشريف الجرجاني أقوالاً في العلة والمعلول تلقي مزيداً من الضوء على شرط الاختصاص، ومن ذلك:

١- أن العلة الموجودة يجب أن تكون موجودة قبل المعلول... وأنه يجب أن يكون لها خصوصية مع ذلك المعلول ليس لها تلك الخصوصية مع غيره؛ إذ لولاها لم يكن اقتضاؤها لمعلول معين بأولى من اقتضاؤها لما عداه^(٣).

٢- لا يتصور عند فقد تلك الخصوصية صدور المعلول عن العلة؛ لأنه في كل صدور لا بد أن يكون للمصدر قبل ذلك الصدور خصوصية مع الصادر ليست له مع غيره.

٣- المراد بالمصدرية هي هذه الخصوصية لا الأمر الإضافي الذي يتعلل بين الصادر ومصدره؛ لأنه متأخر عنهما. فإذا فرض أن الفاعل واحد حقيقي وصادر عنه أثر واحد كانت تلك الخصوصية بحسب ذات الفاعل، وإن فرض صدور أثر آخر كانت تلك الخصوصية أيضاً بحسب الذات^(٤).

(١) نقلاً عن الأشباه والنظائر ١/٢٩٧.

(٢) انظر: المحيط بالتكليف ٦٣.

(٣) انظر: شرح المواقف ٤/١٢٩.

(٤) انظر: شرح المواقف ٤/١٣٠.

وجاء في حواشي المواقف أن المراد بالخصوصية أمر يقتضي وجود المعلول على النحو الخاص، لثلا يلزم الترجيح بلا مرجح^(١)، والعدم عند المتكلمين لا اختصاص له بشيء؛ لأنه لا تأثير له.

يقول الشهرستاني: "التعيين لا يتحقق في العدم"^(٢)، ويقول: "العدم لا تأثير له في صحة الإيجاد"^(٣).

وهكذا يتضح البعد الكلامي لقضية اختصاص العامل بالمعمول، ولكن الذي تجدر ملاحظته أن ذلك البعد الكلامي لا يعني إغفال الأثر اللغوي النابع من تأثير الكلمات بعضها في بعض؛ فاختصاص العامل بالمعمول -بناء على ما تقدم- لا يعني أكثر من السبب الذي لأجله يقتضي العامل وجود المعمول على نحو خاص.

على أن النحاة قد لاحظوا أن بعض العوامل يعمل في معمله دون أن يكون له اختصاص بشيء معين مثل "ما" النافية؛ فإنها غير مختصة بدخولها على الأسماء والأفعال، ومع ذلك أعملت عمل "ليس" في لغة الحجازيين لشبهها بها^(٤)، وكذلك "لا" تدخل على الأسماء والأفعال، ومع ذلك أعملت في النكرات خاصة لعله عارضة وهي مضارعتها "إن"^(٥)، وإنما جرد النحاة قاعدة أن العامل لا يعمل إلا إذا كان مختصا ببناء على الغالب والشائع من العوامل.

وربما كانت تلك الملاحظة هي نقطة الخلاف بين الاختصاص بمعناه النحوي والاختصاص بمعناه الكلامي.

(١) انظر: شرح المواقف ٤ / ١٣٠.

(٢) نهاية الأقدام ٣٥٨.

(٣) نهاية الأقدام ١٧، ١٩، ٢٠.

(٤) انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي ١ / ٢٩٦.

(٥) انظر: الأشباه والنظائر ١ / ٢٩٦.

٤- لا يجتمع عاملان على معمول واحد:

هذه قاعدة أساسية من القواعد التي انفرد بها البصريون، وبنوا عليها نظريتهم في العامل وكثيرا من مسائلهم النحوية.

فقد منعوا العطف على اسم "إن" قبل تمام الخبر محتجين بأنك إذا قلت: "إنك وزيدٌ قائمان" وجب أن يكون "زيدٌ" مرفوعا بالابتداء، ووجب أن يكون عاملا في خبر "زيد" وتكون "إن" عاملة في خبر الكاف... فلو قلنا إنه يجوز فيه العطف قبل تمام الخبر لأدى ذلك إلى أن يعمل في اسم واحد عاملان، وذلك محال^(١).

يقول ابن يعيش: "محال أن يعمل في اسم واحد عاملان في وقت واحد"^(٢).
ونص السيوطي على هذه القاعدة بقوله: "لا يجوز اجتماع عاملين على معمول واحد"^(٣)، ورفض على أساسها ثلاثة أقوال لبعض الكوفيين:
أحدها: القول بأن الابتداء والمبتدأ عاملان معا في الخبر.
الثاني: القول بأن المتبوع وعامله عاملان معا في التابع.
الثالث: القول بأن الفاعل والفاعل عاملان معا في المفعول^(٤).

وأشار الرضي إلى هذه القاعدة مشفوعة بنظيرها من قواعد علم الكلام، فقال في تحريره لمذهب الفراء في التنازع: "والنقل الصحيح عن الفراء في مثل هذا أن الثاني إن طلب أيضا للفاعلية نحو: "صَرَبَ و أَكْرَمَ زيدٌ" جاز أن يُعْمَلَ العاملان في المتنازع؛ فيكون الاسم الواحد فاعلا للفعالين. لكن اجتماع المؤثرين التامين

(١) انظر: الإنصاف (المسألة ٢٣) ١/ ١٨٧، والأشباه والنظائر ١/ ٣٠٤.

(٢) شرح المفصل ٣/ ٧٦.

(٣) الأشباه والنظائر ١/ ٣٠٤.

(٤) انظر: الأشباه والنظائر ١/ ٣٠٤.

على أثر واحد مدلول على فسادَه في الأصول، وهم يجرون عوامل النحو
كالمؤثرات الحقيقية"^(١).

فالرُضي هنا يربط بين العوامل النحوية والمؤثرات الحقيقية التي هي محل نظر
المتكلم في قاعدتين مختلفتين في الصورة متفقتين في المضمون:

- لا يجوز اجتماع عاملين على معمول واحد.

- لا يجوز اجتماع مؤثرين تامين على أثر واحد.

وهو يستخدم مصطلح المؤثر التام في مقابل العامل النحوي؛ مما يدل على أن
العامل في عرف النحويين يقوم مقام العلة الفاعلة التي يطلق عليها علة تامة
مجازاً"^(٢).

وقد استخدم المتكلمون نظير هذه القاعدة في بحوثهم الكلامية؛ إذ يذكر
القاضي عبد الجبار المعتزليان "الدلالة قد دلت على استحالة وقوع مسبب واحد
عن سببين؛ كاستحالة وقوع الفعل الواحد بقدرتين"^(٣).

ويقول الرازي: "المعلول الواحد بالشخص يستحيل أن يجتمع عليه علتان
مستقلتان"^(٤).

وإذا كان الرازي قد قيد العلتين بكونهما مستقلتين فإننا نجد مثل هذا التقييد
في حديث الرُضي عن علاقة العوامل النحوية بالمؤثرات الحقيقية، وذلك حيث
يقول في معرض كلامه عن الجمل المعطوف بعضها على بعض بالواو إذا تعقبها
الاستثناء الصالح للجميع: "ولو كان العامل جميعها - يعني في المستثنى - لزم

(١) شرح الكافية ١/ ٧٩، ٨٠.

(٢) قال الإيجي: "ويسمى جميع ما يحتاج إليه الشيء علة تامة، وأنها قد تكون علة فاعلية".
المواقف ٨٥.

(٣) المغني للقاضي عبد الجبار ١٦/ ٥٧.

(٤) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ١٤٥.

حصول أثر واحد من مؤثرين مستقلين أو أكثر، وهذا مما لا يميزونه حملا للعوامل على المؤثرات الحقيقية"^(١).

كون اللفظ عاملا ومعمولا:

أجاز بعض النحويين أن يكون اللفظ عاملا ومعمولا معا؛ فقال الكوفيون: المبتدأ والخبر كلاهما عامل في الآخر معمول له^(٢)، وقال بعض النحاة: إن "أيا" في قوله ﷺ: ﴿أَيُّمَا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾^(٣) منصوبة بـ "تدعوا" وهي جازمة له^(٤)، وقولهم: إن فعل الشرط وفعل الجواب يتجازمان^(٥).

ونظير هذه الفكرة عند المتكلمين إجازة الأشاعرة أن يكون الشيء فاعلا وقابلا لأكثر من جهة واحدة.

قال صاحب (المواقف): "قال الحكماء: البسيط لا يكون قابلا وفاعلا، وإلا فهو مصدر للقبول والفعل، والجواب: أنه لا يمتنع أن يكون للشيء نسبتان مختلفتان من جهتين؛ فيجب من جهة، ولا يجب من أخرى"^(٦).

العامل العدمي:

بحث النحويون مسألة "هل يكون العدم عاملا؟" على غرار بحث المتكلمين لمسألة تأثير العدم، وتكلموا عن العدم المطلق والعدم المقيد، فمنهم من سوى بينهما في انتفاء العمل، ومنهم من أجاز عمل العدم المقيد دون المطلق.

فها هنا اتجاهاً فيما يتعلق بالعامل العدمي:

(١) شرح الكافية ١/ ٢٤٤.

(٢) الإنصاف ١/ ٤٥.

(٣) سورة الإسراء ١١٠.

(٤) شرح المفصل ٧/ ١٢.

(٥) الأشباه والنظائر ١/ ٣٠٢.

(٦) المواقف ٨٨، وشرح الجرجاني على المواقف ٤/ ١٣٣.

الاتجاه الأول: ويرى أصحابه أن "عدم العوامل لا يكون عاملاً"^(١) سواء كان مطلقاً أو مقيداً، ويعلل ابن يعيش ذلك بأن "العدم لا اختصاص له بشيء دون شيء، بل نسبته إلى جميع الأشياء نسبة واحدة"^(٢).

الاتجاه الآخر: ويفرق أصحابه بين العدم المطلق والعدم المقيد؛ فعلى حين يسلمون بأن العدم المطلق لا يكون عاملاً يميزون عمل الأعدام المقيدة، وقد انبنى على هذا الخلاف عدة آراء تتعلق بمسائل خاصة بالعوامل منها:

١- الخلاف في رافع الفعل المضارع؛ حيث ذهب الفراء وأكثر الكوفيين وجماعة من البصريين إلى أن رافعه هو التعري عن العوامل الناصبة والجازمة، وذهب أكثر البصريين إلى أنه يرتفع لقيامه مقام الاسم^(٣).

وقد ضعف البصريون رأي الفراء بأن التجرد عدمي، والرفع وجودي، والعدمي لا يكون علة للوجودي^(٤).

وقد أجاب الذين رأوا رأي الفراء بجوابين:

أحدهما: أنا لا نسلم أن التجرد من الناصب والجازم عدمي؛ لأنه عبارة عن استعمال المضارع على أول أحواله مخلصاً عن لفظ يقتضي تغييره، واستعمال الشيء والمجيء به على صفة ما ليس بعدمي^(٥).

(١) الإنصاف ٤٥/١.

(٢) شرح المفصل ١٢/٧.

(٣) ذهب الكسائي إلى أنه يرتفع بالحروف الزائدة في أوله، وقد ضعف هذا بأنه يلزم عنه أن يعمل جزء الشيء في باقيه؛ فيكون عاملاً في نفسه وهو محال. انظر: الإنصاف ٥٥٢/٢، وشرح المفصل

١٢/٧، وشرح التصريح ٢٢٩/٣.

(٤) انظر: شرح الأشموني مع الصبان ٢٧٧/٣.

(٥) انظر: شرح الأشموني مع الصبان ٢٧٧/٣.

الثاني: سلمنا أنه عدمي، لكن لا نسلم أن العدمي لا يكون علة للوجودي على الإطلاق، بل ذاك في الأعدام المطلقة، أما العدم المضاف -كالعَمَى- فيجوز كونه علة للوجودي^(١).

والمختار عند أهل التحقيق من النحاة مذهب الفراء لسلامته من النقض؛ فإن مذهب البصريين ينتقض بمجيء المضارع مرفوعاً في مواضع لا يتأتى فيها الاسم مثل: "هلا تفعل" و"جعلت أفعل" و"مالك لا تفعل؟" و"رأيت الذي تفعل"؛ فإن الفعل في هذه المواقع مرفوع مع أن الاسم لا يقع فيها؛ فلو لم يكن للفعل رافع غير وقوعه موقع الاسم لكان في هذه المواضع مرفوعاً بلا رافع^(٢).

٢- ومنها كذلك الخلاف حول العامل في المبتدأ؛ قال الرضي: "وأما العامل في المبتدأ فقال البصريون: هو الابتداء، وفسروه بتجريد الاسم عن العوامل للإسناد إليه... واعترض بأن التجريد أمر عدمي فلا يؤثر، وأجيب بأن العوامل في كلام العرب علامات في الحقيقة لا مؤثرات، والعدم المخصوص -أعني عدم الشيء المعين- يصح أن يكون علامة لشيء؛ لخصوصيته"^(٣).

ويشير كلام الرضي هنا إلى عدة أمور هامة:

الأول: فرق ما بين العوامل النحوية والمؤثرات أو العوامل الحقيقية التي يتحدث عنها المتكلمون، فإذا كانت الأولى عللاً مؤثرة في المعلول فإن الأخرى أشبه بالعلامات، فكما يمكن أن يجعل عدم العلامة علامة على شيء معين، فكذلك يمكن أن يكون عدم العامل النحوي عاملاً في معمول معين.

(١) انظر: حاشية الصبان ٣/ ٢٧٧.

(٢) انظر: شرح الكافية الشافية لابن مالك ٣/ ١٥٢٠.

(٣) شرح الكافية للرضي ١/ ٨٧.

الثاني: التفرقة بين نوعين من العدم: عدم مطلق، وهذا هو الذي يتمتع تأثيره، وعدم مقيد أو مخصوص، وهذا الذي يصح أن يكون علة ومؤثراً. وحديث النحويين عن العوامل العدمية واختلافهم في تأثيرها وتقسيمهم إياها إلى عوامل عدمية مطلقة وأخرى مقيدة يتجاوب بوضوح مع ما يذكره المتكلمون في مبحث العلة العدمية، واستحالة قيام الموجود بالمعدوم، وتقسيمهم العدم إلى عدم مطلق وعدم مقيد.

يقول الرازي: "العدم لا يعلل ولا يعلل به؛ لأننا إن جعلنا العلية والمعلولية وصفين ثبوتيين استحال كون المعدوم علة ومعلولا لاستحالة قيام الموجود بالمعدوم، وإن لم يقل به كان التأثير عبارة عن حصول الأثر عن المؤثر، وذلك يستدعي أصل الحصول. وقالت الفلاسفة: علة العدم عدم العلة؛ لأن الممكن دائر بين الوجود والعدم، وكما يستدعي رجحان الوجود علة وجودية استدعى رجحان العدم علة عدمية، والجواب أن العدم نفي محض فيستحيل وصفه بالرجحان"^(١).

فهناك إذن وجهتا نظر في حكم علية العدم ومعلوليته:

- أما الأشاعرة - ويمثلهم الرازي - فيمنعون كون العدم علة أو معلولا لأن العلية والمعلولية وصف وجودي لا يقومان إلا بالوجودي.
وأما الفلاسفة فأجازوا أن يكون العدم علة لأن الشيء الممكن الوجود يتأرجح بين الوجود والعدم، فكما استدعى رجحان وجوده علة وجودية، فكذلك استدعى رجحان عدمه علة عدمية^(٢).

(١) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ١٤٥.

(٢) العلة العدمية: مصطلح مدرسي يراد به العلة التي تؤثر بتخلفها، وبه يفسر حدوث الشر في العالم. انظر: المعجم الفلسفي للمجمع ١/٢٣.

ويفرق المحقق الطوسي^(١) (ت ٦٧٢هـ) بين العدم المطلق والعدم المقيد؛ فالعدم المطلق لا يعلل ولا يعلل به، أما العدم المقيد فربما يعلل ويعلل به؛ كما يقال: عدم الغذاء للحيوان الصحيح علة الجوع^(٢).

وهكذا يتبين لنا أن بين حديث النحويين وحديث المتكلمين عن العلة العدمية تشابه من أكثر من وجه:

١- أوجه الاختلاف في الرأي: فالذين أجازوا التعليل بالأمر العدمية في النحو يعكسون وجهة نظر الفلاسفة والمعتزلة الذين أجازوا العلة العدمية وقالوا بأن علة العدم عدم العلة.

وأما الذين منعوا التعليل بالعدم فيعبرون عن مذهب الأشاعرة وغيرهم من المتكلمين الذين قالوا إن العدم لا يعلل ولا يعلل به.

٢- التفرقة بين العدم المطلق والعدم المقيد.

والذين فصلوا هذا التفصيل من النحويين والمتكلمين اتفقوا على أن العدم المقيد يجوز أن يعلل وأن يعلل به.

ولسنا في حاجة بعد ذلك إلى القول بأن هذه الفكرة في النحو مأخوذة عن علم الكلام؛ فهي بصورتها ومادتها ومصطلحاتها قضية كلامية في المقام الأول.

(١) الطوسي: هو محمد بن الحسن، نصير الدين المعروف بالطوسي، له مؤلفات كثيرة في علم الكلام والفلك والهندسة، وهو حجة الفرقة الإمامية، وقد شرح كتبه علماء كبار من السنة والشيعة. ت ٦٧٢هـ. انظر: الأعلام ٣٠/٧، ومعجم المؤلفين ١١/٢٠٧.

ويلاحظ أن هذا التفصيل بين العدم المطلق والعدم المقيد موجود أيضا في حديث الرضي من نحاة الإمامية عن العامل العدمي؛ حيث قسمه إلى مطلق ومخصوص.

(٢) شرح الطوسي على المحصل ١٤٥.

٧- الشيء لا يعمل في نفسه:

منع النحاة أن يكون الشيء عاملا في نفسه، وفرعوا على ذلك القول بأن "جزء الشيء لا يعمل في باقيه"^(١).

ولهذا رُدَّ قولُ الكسائي إن المضارع يرتفع بالزائد في أوله؛ لأن هذه الزوائد بعض الفعل لا تنفصل في لفظ، بل هي من تمام معناه "فلو قيل إنها هي العاملة لأدى إلى أن يعمل الشيء في نفسه، وذلك محال"^(٢).

وهذا يشبه قول المتكلمين: "إن الشيء لا يكون علة لنفسه"، يقول التفتازاني في حديثه عن أدلة إبطال التسلسل: "لو ترتب سلسلة الممكنات لا إلى نهاية لاحتاجت إلى علة مستقلة، وهي لا يجوز أن تكون نفسها ولا بعضها؛ لاستحالة كون الشيء علة لنفسه ولعله بل خارجا عنها؛ فيكون واجبا وينقطع التسلسل"^(٣).

وتظهر حقيقة المشابهة بين العامل النحوي والعلة الكلامية في هذه الفكرة من جهة أن العوامل النحوية محمولة على المؤثرات الحقيقية، فكما أنه لا يجوز أن يكون الشيء موجدا لنفسه - أو علة لنفسه - لا يجوز أن يكون عاملا في نفسه.

وبعد.. فهذه هي أهم الآثار العقدية والكلامية التي نجدها في العامل النحوي، سواء ما كان منه متعلقا بتصوير حقيقة هذا العامل أو بأحكامه وقواعده، ويلاحظ أن هذه الآثار لم تمنع من ملاحظة المعاني اللغوية والجانب المعنوي في الدراسة النحوية للعامل، وبهذا الفصل ينتهي الحديث عن أثر العقيدة وعلم الكلام في الأصول النحوية، وينتقل الكلام إلى دراسة الأثر العقدي والكلامي في الجوانب الشكلية، وهذا موضوع الباب التالي.

(١) شرح المفصل ١٢/٧.

(٢) انظر: الإنصاف ٢/٥٥٤.

(٣) شرح العقائد النسفية ٢٨.

الباب الثاني

أثر العقيدة وعلم الكلام في صياغة الفكر النحوي

ويتضمن ثلاثة فصول:

الفصل الأول: أثر العقيدة وعلم الكلام في المصطلحات النحوية.

الفصل الثاني: أثر العقيدة وعلم الكلام في لغة التأليف النحوي.

الفصل الثالث: أثر العقيدة وعلم الكلام في التقسيات النحوية.

الفصل الأول

أثر العقيدة وعلم الكلام في المصطلحات النحوية

ويتضمن تمهيداً ومبحثين:

التمهيد: في تطور الصلة بين المصطلحات النحوية والمصطلحات الكلامية.

المبحث الأول: في المصطلحات المشتركة بين علمي النحو والكلام.

المبحث الثاني: في المصطلحات الكلامية في الدرس النحوي.

أثر العقيدة وعلم الكلام في المصطلحات النحوية

تمهيد

ثمة كثير من المصطلحات الكلامية التي تحفل بها المصنفات النحوية، وقد كانت هذه المصطلحات في بواكير الدراسة النحوية قليلة بالقياس إلى المصطلحات النحوية الخالصة، كما أنها كانت في الغالب تساق على سبيل التوضيح والتفسير لبعض المعاني الخارجية التي يحتاج إلى التعبير عنها في الدراسة النحوية.

وقد استخدم سببويه بعض هذه المصطلحات الكلامية من نحو: الجوهر، والعرض، والحدث، والمحال، وغير ذلك، لكنها كانت قليلة، وتسم بالعموم، ولم تكن فلسفية أو كلامية خالصة.

ونجد عند كل من المبرد وابن السراج نحواً من هذه المصطلحات كالعرض والحدث والمحال، وهي نادرة أيضاً.

ولا نكاد نقرب من نهاية القرن الرابع الهجري حتى نرى وفرة في المصطلحات الفلسفية والكلامية التي انتقلت بلفظها ومعناها إلى البيئة النحوية، أو اكتسبت معنى نحويًا جديدًا، كذلك نلتقي بالألفاظ النحوية الأصل التي اكتسبت بُعْدًا كلاميًا مُعَيَّنًا، أو أصابها بعض سمات المصطلح الكلامي؛ إما على مستوى اللفظ، أو على مستوى المعنى، أو على مستوى اللفظ والمعنى معاً.

وربما كان درس هذه المصطلحات في إطار التشابه بين السمات الكلامية والسمات النحوية للمصطلح أجدى من تناولها في إطار الأصالة والتبعية؛ إذ إن هذه الطريقة الأخيرة لا تحقق كبير جدوى إلا على مستوى البحث التاريخي.

ولنأخذ مثلا مصطلحا مثل (الجوهر):

إن البحث التاريخي يرد هذا المصطلح إلى الأصل الأرسطي، ومن ثم يصبح من الخطأ عده مصطلحا كلاميا، وتناوله ضمن التأثير الكلامي في المصطلحات النحوية. لكن البحث الموضوعي يرى أن هذا المصطلح قد استقر في استخدام المتكلمين، وكثير تداوله في مصنفاتهم؛ فهو كلامي استخداما وإن كان أرسطي النشأة، فيمكن من هذه الوجهة أن يدرج في المصطلحات الكلامية التي أثرت في المصطلح النحوي. وينطبق هذا على كثير من المصطلحات الفلسفية والمنطقية والأصولية الأخرى التي نجدها مستخدمة لدى المتكلمين والنحاة؛ فقد كان الفيصل في عدها كلامية أو غير كلامية هو مدى ما تحظى به من استخدام في الكتب الكلامية.

ويلاحظ أن المصطلحات التي ارتبطت بالتأثير الكلامي في الدرس النحوي تشتمل على نوعين: أولهما: مصطلحات مشتركة بين النحو والكلام، وثانيهما: مصطلحات كلامية في الدرس النحوي.

كما يلاحظ أن ثمة مصطلحات كثيرة مشتركة بين العلمين لكنها تتسم بالعموم، ولا نستطيع تلمس خصوصية كلامية أو نحوية لها نظرا لشيوع استخدامها في كثير من العلوم، وذلك كالسبب والمسبب، والعلة والمعلول، والدليل والمدلول، والزمان والمكان، والأصل والفرع، وغيرها. ومن ثم آثرنا ترك دراسة هذه المصطلحات اكتفاء بدراسة المصطلحات الخاصة والبارزة في كل من العلمين.

المبحث الأول

في المصطلحات المشتركة بين النحو والكلام

- ١- الشرط.
- ٢- الحركة والسكون.
- ٣- الصفة والوصف والنعته. ٤- البداء.
- ٥- المحل.
- ٦- التقدير.
- ٧- التعلق.
- ٨- الحيز.
- ٩- الجنس.
- ١٠- التأليف.
- ١١- التركيب/ المركب/ تركيب المزج/ المفرد.

الشرط:

الشرط في اصطلاح المتكلمين^(١): ما يتوقف عليه الشيء، ولا يكون داخلا في الشيء، ولا مؤثرا فيه^(٢).

ويخرج بقيد "التوقف" السبب والعلامة؛ فإن السبب هو الطريق إلى الشيء والمفضي إليه من غير توقف لذلك الشيء عليه، والعلامة تدل على وجود الشيء من غير تأثير فيه، أو توقف له عليها^(٣). ويخرج بقيد "عدم التأثير" العلة، فإن كونها مؤثرة واجب.

(١) والشرط في العرف العام هو: ما يتوقف عليه الشيء، وينقسم إلى: عقلي، وشرعي، وعادي، ولغوي، أما العقلي فكالحياة للعلم؛ فإن العقل هو الذي يحكم بأن العلم لا يوجد إلا بحياة، وأما الشرعي فكالتطهارة للصلاة؛ فإن الشرع هو الحاكم بذلك، وأما العادي فكالمنطقة في الرحم للولادة، وأما اللغوي فمبين في المتن. انظر: كشاف التهانوي ١٢١/٤.

(٢) كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي ١٢١/٤.

(٣) انظر: كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي ١٢١/٤.

ويذكر المتكلمون للشرط خصائص منها:

١- أنه قد لا يطرد.

٢- أنه قد يكون وجوديا أو عدميا.

٣- أنه قد يكون متعددا أو مركبا.

والشرط في اصطلاح النحويين يطلق على معنيين:

أحدهما: لغوي، وهو ما يطلب جملتين يلزم من وجود مضمون أو لاهما فرضا حصول مضمون الثانية، فالمضمون الأول مفروض ملزوم، والثاني لازمه^(١).

وهذا ينطبق على الشرط في نحو: "إن دخلت الدار" من قولنا: "أنت طالق إن دخلت الدار"؛ فإن أهل اللغة وضعوا هذا التركيب ليدل على أن ما دخلت عليه "إن" هو الشرط، والآخر المعلق به هو الجزاء، ومعنى السببية في هذا النوع من الشرط واضح؛ فالمقصود من قولنا: "إن دخلت الدار فأنت طالق" أن الدخول سبب الطلاق؛ يستلزم وجوده وجوده.

والنوع الآخر: هو الشرط العقلي الذي يراد به توقف أحد الشئيين على الآخر، كاشتراطهم الجمود في عطف البيان، والاشتقاق في النعت، والتنكير في الحال والتمييز، والإبهام في ظروف المكان، وكاشتراطهم الإضمار في بعض المعمولات والإظهار في بعضها الآخر.

ولابن يعيش شرح لمعنى الشرط النحوي يعتمد على ملاحظة بعض المعاني الكلامية، وهو يمزج فيه بين المعنيين السابقين بحيث يبدو أن معنى واحدا، يقول ابن يعيش: "وإنما اختصت هذه الأشياء بالأفعال -يعني علامات الفعل- لأن معانيها في الأفعال ف "قَدْ" لتقريب الماضي من الحال، والسين و"سوف" لتخليص الفعل للمستقبل بعينه... وكذلك حروف الجزاء نحو: "إن تقم أقم"؛

(١) شرح الكافية للرضي ١٠٨/٢.

لأن معنى تعليق الشيء على شرط إنما هو وقوف دخوله في الوجود على دخول غيره في الوجود، والأسماء ثابتة موجودة فلا يصح هذا المعنى فيها؛ لأنها موجودة، ولذلك لا يكون الشرط إلا بالمستقبل من الأفعال، ولا يكون بالماضي ولا بالحاضر؛ لأنها موجودان...^(١).

فهو هنا يستخدم ألفاظ التعليق والوقوف والوجود والثبوت، وكلها ألفاظ كلامية يستخدمها المتكلمون في بحثهم للشرط وغيره، كما يلاحظ أن ابن يعيش يمزج هنا في مفهوم الشرط بين المعنى العقلي والمعنى اللغوي، وفي ذلك دلالة على مدى تمثله لمقولات علم الكلام في هذا الصدد.

وقد نقل السيوطي في (الأشباه والنظائر) عن ابن تيمية نصا يوضح معنى الشرط عند النحويين وصلته بمفهوم الشرط عند المتكلمين وغيرهم.

يقول ابن تيمية: "هذا الذي تسميه النحاة شرطا هو في المعنى سبب لوجود الجزاء، وهو الذي تسميه الفقهاء علة ومقتضيا وموجبا ونحو ذلك؛ فالشرط اللفظي سبب معنوي. وذلك أن الشرط في عرف الفقهاء ومن يجري مجراهم من أهل الكلام والأصول وغيرهم هو: ما يتوقف تأثير السبب عليه بعد وجود المسبب، وعلامته أنه يلزم من عدمه عدم المشروط... ولا يلزم من وجوده وجود المشروط...".

ثم يذكر تقسيماته بحسب الشرع والعقل والعرف واللغة قائلا: "... ثم هو منقسم إلى ما عرف كونه شرطا بالشرع؛ كقولهم: الطهارة والاستقبال شرط لصحة الصلاة... وإلى ما يعرف كونه شرطا بالعقل، وإن دل عليه دلائل أخرى؛ كقولهم الحياة شرط في العلم،... والعلم شرط في الإرادة ونحو ذلك... وكذلك جميع صفات الأجسام وطباعتها لها شروط تعرف بالعقل أو التجارب أو بغير

(١) انظر: شرح المفصل ٣/٧.

ذلك. وقد تسمى هذه شروطا عقلية، والأولى شروطا شرعية، وقد يكون من هذه الشروط ما يعرف اشتراطه بالعرف، ومنه ما يعرف باللغة؛ كما يعرف أن شرط المفعول وجود الفاعل، وإن لم يكن شرط الفاعل وجود مفعول؛ فيلزم من وجود المفعول المنصوب وجود فاعل ولا ينعكس، بل يلزم من وجود اسم منصوب أو مخفوض وجود مرفوع، ولا يلزم من وجود المرفوع لا منصوب ولا مخفوض؛ إذ الاسم المرفوع -مظهرا أو مضمرا- لا بد منه في كل كلام عربي سواء كانت الجملة اسمية أم فعلية، فقد تبين أن لفظ الشرط في هذا الاصطلاح يدل عدمه على عدم المشروط ما لم يخلفه شرط آخر، ولا يدل ثبوته من حيث هو شرط على ثبوت المشروط"^(١).

وهكذا يوضح ابن تيمية الصلة العقلية بين مفهوم الشرط النحوي ومفهومه عند المتكلمين ونحوهم من الأصوليين والفقهاء، تلك الصلة التي تتمثل في توقف أحد الشئيين على الآخر وتلازمهما في العدم، وعدم تلازمهما في الوجود. أما المعنى الآخر لمصطلح الشرط عند النحاة -وهو الشرط اللغوي- فيوضحه ابن تيمية بقوله: "وأما الشرط في الاصطلاح الذي يتكلم به في باب أدوات الشرط اللفظية سواء كان المتكلم نحويا أو فقيها وما يتبعه من متكلم وأصولي ونحو ذلك؛ فإن وجود الشرط يقتضي وجود المشروط الذي هو الجزء والجواب، وعدم الشرط هل يدل على عدم المشروط؟ مبني على: عدم العلة هل يقتضي عدم المعلول؟ فيه خلاف..."^(٢). وهذا النوع الآخر الذي يشير إليه ابن تيمية هو في معنى السبب والعلة عند الفقهاء، ويوضح ذلك التهانوي^(٣) بقوله:

(١) الأشباه والنظائر ٤/٦٦-٦٨.

(٢) الأشباه والنظائر ٤/٦٨.

(٣) التهانوي: هو محمد بن علي بن محمد حامد بن محمد صابر، الفاروقي التهانوي. من أهل الهند، حنفي المذهب، كان عالما متبحرا في كثير من العلوم العقلية والنقلية. من تصانيفه كشاف

"ثم الشرط اللغوي صار استعماله في السببية غالبا يقال: "إن دخلت الدار فأنت طالق"، والمقصود أن الدخول سبب الطلاق يستلزم وجوده وجوده، لا مجرد كون عدمه مستلزما لعدمه من غير سببية"^(١).

وهكذا يمكن القول بأن الشرط النحوي بمعناه العقلي العام يشبه إلى حد كبير معنى الشرط عند المتكلمين، وهو ما يتوقف عليه الشيء ويكون خارجا عن ماهيته ولا يكون مؤثرا في وجوده.

أما الشرط بمعناه اللغوي الخاص وهو الذي يتكلم عليه في باب أدوات الشرط فهو أقرب إلى معنى السبب عند الأصوليين والفقهاء.

الحركة والسكون:

الحركة عند المتكلمين عبارة عن كون الجسم في مكان عقيب كونه في مكان آخر، والسكون عبارة عن "كون الجسم في مكان أزيد من آن واحد"^(٢) وقيل: "الحركة كونان في آئين في مكانين، والسكون كونان في آئين في مكان واحد"^(٣). وللمتكلمين في الحركة تقسيمات متعددة منها: الحركة في الكم، والحركة في الكيف، والحركة في الأين، والحركة في الوضع، والحركة العرضية، والحركة الذاتية^(٤)، وهم إذ أطلقوا الحركة أرادوا بها الحركة الأينية المسماة بالنقلة^(٥)، وهي المتبادرة في استعمال اللغة.

اصطلاحات الفنون، وسبق الغايات في نسق الآيات. توفي بعد ١١٥٨ هـ انظر الأعلام ٦/٢٩٥، ومعجم المؤلفين ١١/٤٧.

(١) كشف اصطلاحات الفنون ٤/١٢٢.

(٢) الكليات لأبي البقاء ٢/٢١٣.

(٣) كشف اصطلاحات الفنون للتهانوي ٢/٩١ وانظر: ٤/٤٩.

(٤) انظر: تعريفات الجرجاني ٧٥.

(٥) انظر: الكليات ٢/٢١٣.

والحركة في الأين أو الحركة الأينية: هي حركة الجسم من مكان إلى آخر^(١). وهذا المعنى هو أحد المعاني الكلامية التي نلاحظها في المصطلح النحوي للحركة؛ فهي في الأصل صفة لمحل الحرف المتحرك وهو الشفة؛ فهي التي تضم وتفتح وتنخفض، وهي في هذه الحركة تنتقل من مكان اعتباري إلى مكان آخر، وعلى ذلك فهي حركة في الأين. وباعتبار آخر يمكن أن تعد هذه الحركة حركة عرضية، وهي ما يكون عروضها للجسم بواسطة عروضها لشيء آخر بالحقيقة؛ كجالس السفينة؛ فجالس السفينة ليس متحركاً بذاته وإنما بسبب عروض جلوسه في السفينة، وكذلك الحرف؛ فباعتبار أنه حال في الفم تعرض له حركة الفم وتنسب إليه مجازاً. قال التهانوي: "الحركة كما تطلق على ما مر - يعني المعاني الكلامية - كذلك تطلق على كيفية عارضة للصوت، وهي الضم والفتح والكسر..."^(٢).

وقال أبو البقاء: "وقولهم "حرف متحرك" و"تحركت الواو" ونحو ذلك ليس بتساهل منهم؛ لأن الحرف وإن كان عرضاً فقد يوصف بالحركة تبعاً لحركة محله"^(٣).

وقد أشار السهيلي إلى كلا المعنيين النحوي والكلامي ووفق بينهما إذ يقول: "الحركة عبارة عن تحريك العضو الذي هو الشفتان عند النطق بالصوت الذي هو الحرف، والحرف عبارة عن جزء من الصوت، ومحال أن تقوم الحركة بالحرف حتى يقال: حرف متحرك حقيقة؛ لأن الحرف الذي هو جزء من الصوت عرض عند جميع العقلاء إلا النظام... فإذا ثبت أن الصوت عرض

(١) التعريفات ٧٥.

(٢) كشف اصطلاحات الفنون ٩٢/٢.

(٣) الكليات ٢١٦/٢.

والحركة عرض آخر فقولنا حرف متحرك أو ساكن مجاز؛ لأن السكون أيضا ضد الحركة، ومحلها، وهو العضو؛ إذ لا تقوم الحركة والسكون إلا بجسم أو جوهر"^(١).

ويوضح الرضي هذا المعنى الكلامي في مصطلحي الحركة والسكون بقوله: "اعلم أن الحركات في الحقيقة أبعاض حروف العلة، فَصَّمُ الحرف في الحقيقة إتيانُ بعده بلا فصلٍ ببعض الواو، وكَسْرُهُ الإتيان بشيء من الألف، وإلا فالحركة والسكون من صفات الأجسام فلا تحمل الأصوات"^(٢).

وعلى ذلك يمكن القول بأن مصطلحي الحركة والسكون حقيقة في تحرك الجسم وسكونه - وهو معنى كلامي -، على حين أنه مجاز في الأثر الإعرابي الذي تحدته العوامل.

الصفة والوصف والنعته:

الصفة عند المعتزلة هي نفس الجوهر، وليست حقيقية في الذات ولا متميزة عنها، بل هي الذات نفسها، ومذهب بعضهم في صفات الله أنها مجرد اعتبارات ذهنية، وتأولوا وجود صفات في الله، وقالوا: "إن الله عالم بذاته قادر بذاته، لا يعلم وقدرة هي صفات قديمة ومعان قائمة به؛ لأنه لو شاركته الصفات في القدم الذي هو أخص الوصف لشاركته في الإلهية"^(٣).

(١) انظر: نتائج الفكر ٨٣ مقارنا ببدائع الفوائد ١/ ١٣٥.

(٢) شرح الكافية ٢/ ٢٢٤.

(٣) الملل والنحل ١/ ٤٤.

والصفة عند الأشاعرة عبارة عن المعنى القائم بالوصوف^(١)، وقيل: "هو ما دل على معنى زائد على الذات"^(٢). ومذهبهم في صفات الله أنها موجودة قديمة زائدة على ذاته؛ فهو عالم بعلم، قادر بقدره، مرید بإرادته... وهكذا^(٣).

وللمتكلمين تقسيمات عديدة للصفات من أهمها تقسيمهم إياها إلى نفسية ومعنوية^(٤)؛ "فالصفة النفسية هي التي تدل على الذات دون معنى زائد عليها، والمعنوية هي ما يدل على معنى زائد على الذات"^(٥).

ونجد نحوا من هذا المعنى في تعريفات النحاة للصفة بنوعها العام والخاص، ونعني بالمعنى العام للصفة هو ما لا يقتصر على النعت الذي هو أحد التوابع الخمسة، بل ما يشمل الوصف في باب المبتدأ، والوصف في باب المنوع من الصرف، والوصف في الأسماء العاملة عمل الفعل.

وحد هذه الصفة كما ذكر الرضي: "ما وضع دالا على معنى غير الشمول، أو صاحبه صحيح التبعية لكل ما يخص صاحبه"^(٦).

أو كما يقول الجامي^(٧) (ت ٨٩٨هـ): "هو كون الاسم دالا على ذات مبهمه مأخوذة مع بعض صفاتها"^(٨).

(١) انظر: حاشية الدسوقي على شرح أم البراهين للسوسى ١٢٠.

(٢) انظر: شرح عبد السلام المالكي لجوهرة التوحيد ٩٨.

(٣) انظر: المواقف بشرح الجرجاني ٤٥ / ٨ ونهاية الأقدام ١٨١.

(٤) انظر: الكليات لأبي البقاء ٩٥ / ٣.

(٥) الكليات ٩٥ / ٣.

(٦) شرح الكافية للرضي ٣٠٢ / ١.

(٧) الجامي: هو عبد الرحمن بن أحمد بن محمد نور الدين، نحوي مفسر فاضل، له: تفسير القرآن،

وشرح الكافية لابن الحاجب المسمى الفوائد الضيائية، وشرح الرسالة العضدية في الوضع؛

٨٩٨هـ - الأعلام ٣ / ٢٩٦.

(٨) الفوائد الضيائية ١ / ٢٢٢.

وأما المعنى الخاص فيختص بالنعته الذي هو تابع يزيد متبوعه إيضاحاً أو تخصيصاً، وحد هذا: "أنه الاسم الدال على بعض أحوال الذات"^(١)، أو التابع الذي يدل على معنى في متبوعه مطلقاً"^(٢).

وأوجه التشابه بين التعريفين الكلامي والنحوي للصفة تظهر من جهة الدلالة على معنى قائم بالموصوف، وقد استخدم النحاة في تعريفهم للصفة ألفاظاً ذات صبغة كلامية كالقيام والمعنى والذات، وذكرونا لفظ "المعنى" بوجه خاص بما يسمى عند المتكلمين بالصفة المعنوية.

وأما أوجه الخلاف فتمثل في أن التعريف الكلامي يعتمد على المفهوم العقلي العام - أعني الدلالة على معنى قائم بالذات - في حين يعتمد التعريف النحوي على بعض الخصائص اللفظية؛ كالنص على أن الصفة هي التابع الدال على معنى في المتبوع، أو أنها الاسم الدال على أحوال الذات. فاستخدام ألفاظ التابع والاسم في الحد النحوي إنما هو نظر إلى اللفظ، وهو ما يتفق وطبيعة البحث النحوي.

وبما يؤيد هذا ما ذكره الكفوي^(٣) من أن الصفة عند أهل الحق هي ما وقع الوصف مشتقاً منها، وهو دال عليها، وذلك مثل العلم والقدرة ونحوه، فالمعنى

(١) الفصل للزخشي ١١٤.

(٢) مجموع مهبات المتون: الكافية ٣٩٩، وانظر: شرح الكافية الشافية لابن مالك ١١٥٣/٣ حيث قال: "النعته يوصل إلى ذلك التكميل - يعني تكميل دلالة المنعوت - بدلالته على معنى في المنعوت أو في شيء من سببه". وانظر أيضاً: مع الهوامع ١١٦/٢.

(٣) الكفوي: هو أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، أبو البقاء، صاحب الكليات، كان من قضاة الأحناف، عاش وولي القضاء في "كفه" بتركيا وبالقدس وبغداد، وتوفي بإستانبول ١٠٩٤هـ. انظر: الأعلام ٣٨/٢.

بالصفة ليس إلا هذا المعنى، والمعنى بالوصف ليس إلا ما هو دال على هذا المعنى بطريق الاشتقاق^(١).

وعلى ذلك يمكن القول بأنه إذا كانت الصفة عند المتكلمين هي العلم والقدرة والحياة ونحوها؛ فإن الصفة عند النحويين هي ما اشتق من ذلك وهو: عالم وقادر وحي ونحوه، فقد تبين بهذا أن الصفة في علم الكلام هي المعنى نفسه القائم بالموصوف، أما الصفة في علم النحو فهي الاسم الدال على ذلك المعنى. وإذا طبقنا هذا على كلام الكفوي السابق وجدنا أن الصفة عند النحويين هي الوصف بمعناه اللغوي والكلامي؛ فالصفة تقوم بالموصوف، والوصف يقوم بالواصف، فقول القائل: "زيد عالم" وصف لزيد لا صفة له، وعلمه القائم به صفته لا وصفه^(٢).

وإذا قلنا: جاء زيد العالم، فالعالم صفة ووصف بالمعنى النحوي، لكنه وصف لا صفة بالمعنى الكلامي قال في الكليات: "الوصف هو والصفة مترادفان عند أهل اللغة"^(٣).

وفي شرح الفاكهي على القطر أن النعت يرادفه الوصف والصفة، وظاهر هذا أن الوصف والصفة واحد^(٤).

وأما النعت فقيل: يراد به الوصف والصفة على المختار، لكن النعت عبارة

(١) انظر: الكليات ٩٣ / ٣.

(٢) انظر: الكليات ٩٢ / ٣.

(٣) الكليات ٤٥ / ٥.

(٤) مجيب النداء إلى شرح قطر الندى ٢١٥ / ٢.

الكوفيين وهما للبصريين^(١).

وهذا محمول على الوصف والصفة بمعناهما الخاص الذي يراد به التابع المشتق الذي يفيد متبوعه إيضاحاً أو تخصيصاً، كذلك يسمى نعتاً، لكن الصفة والوصف في باب الممنوع من الصرف والمبتدأ والأسماء العاملة عمل الفعل لا يكاد يطلق عليها لفظ "النعت" في استعمال النحويين.

وللنحاة في العلاقة بين مصطلحي الصفة والنعت مذهبان:

الأول: أن الصفة والنعت واحد، وعليه يقال للباري ﷻ: موصوف، ومنعوت.

الآخر: أنهما مختلفان، ولأصحاب هذا المذهب قولان:

أولهما: أن الوصف يطلق على ما لا يتغير وعلى ضده، والنعت لا يطلق إلا على ما يتغير فقط؛ ولذا يقال: صفات الله ﷻ، ولا يقال: نعوته.

ثانيهما: أن النعت يكون بالخلية؛ كالطويل والقصير، والصفة بالفعل؛ كضارب وخارج^(٢).

والنعت من مصطلحات المتكلمين التي تطلق على صفات الله ﷻ للدلالة على ثبوتها أزلاً وأبداً. قال أبو البقاء:

"والمتكلمون يطلقون النعت في صفات الله ولا يطلقون الحال؛ بغرض الإشعار بثبوت صفاته أزلاً وأبداً، وكرهية الإشعار بالحلول، وقد يعبر عن هذا الحال بالنعت، وعن الكمال والأفعال بالصفة"^(٣).

(١) حاشية الخنيزي على ابن عقيل ٥١/٢، وفي همع الموامع: "قال أبو حيان: والتعبير به - يعني النعت - اصطلاح الكوفيين، وربما قاله البصريون، والأكثر عندهم الوصف والصفة". الهمع ١١٦/٢.

(٢) انظر: شرح ابن هشام على لمحة أبي حيان ٢٧٦/٢.

(٣) الكلبيات لأبي البقاء ٤/٣٥٥، ٣٥٦.

ويكشف هذا النص الأخير عن حدود الصلة بين النعت الكلامي والنعت النحوي؛ حيث يشير أبو البقاء إلى بعض اتجاهات المتكلمين في الفرق بين الصفة والنعت قريبة مما أشرنا إليه عن اتجاهات النحويين في الفرق بينهما، حيث تعد وجهة النظر القائلة بأن النعت يكون بالحلية -كالطويل والقصير- والصفة بالفعل -كضارب وخارج- انعكاسا لوجهة النظر الكلامية القائلة بأن النعت يطلق في صفات الله ﷻ للإشعار بثبوت صفاته، على حين يعبر عن الكمال والأفعال بالصفة.

البداء:

وهو مصطلح كلامي مشتهر عند الشيعة الكيسانية^(١) والمختارية^(٢)، ويقصد به "ظهور الرأي بعد أن لم يكن"^(٣). قال الشهرستاني: "فمن مذهب المختار أنه يجوز البداء على الله ﷻ. والبداء له معان: البداء في العلم، وهو أن يظهر له جواب على خلاف ما أراد وحكم، والبداء في الأمر، وهو أن يأمر بشيء ثم يأمر بعده بخلاف ذلك، ومن لم يجوز النسخ ظن أن الأوامر المختلفة في الأوقات المختلفة متناسخة"^(٤).

(١) الكيسانية: أصحاب كيسان، مولى أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ﷺ، وقيل: تلميذ محمد بن الحنفية، يجمعهم القول بأن الدين طاعة رجل، حتى حملهم كذلك على ترك القضايا الشرعية، وحمل بعضهم على ضعف الاعتقاد في القيامة، وحمل بعضهم على القول بالتناسخ والحلول، ويجمعهم أيضا القول بإمامة محمد بن الحنفية، وجواز البداء على الله ﷻ. وانظر: الملل والنحل ١٤٦، والفرق بين الفرق ٣٨.

(٢) المختارية: أصحاب المختار بن أبي عبيد الثقفي، كان خارجيا ثم صار زيريا ثم صار شيعيا وكيسانيا، وكان يجوز البداء على الله ﷻ. انظر: الملل والنحل ١٤٧.

(٣) انظر في مسألة البداء: مقالات الإسلاميين ١٠٩/١ والفرق بين الفرق ٣٨، والاقتصاد فيها بتعلق بالاعتقاد للطوسي ٢٦٥، ٢٦٦.

(٤) انظر: التعريفات ٣٦.

وذكروا أن السبب الذي دعا المختار إلى اختيار القول بالبداء أنه "كان يدعي علم ما يحدث من الأحوال، إما بوحى يوحى إليه، وإما برسالة من قبل الإمام، فكان إذا وعد أصحابه بكون شيء وحدث حادثة فإن وافق كونه قوله جعله دليلاً على صدق دعواه، وإن لم يوافق قال: قد بدا لربكم. وكان لا يفرق بين النسخ والبداء"^(١).

وقد ذكر في كتب النحو في باب البدل نوع يسمى بدل البداء، وهو أحد أقسام البدل المباين الذي يكون فيه كل من البدل والمبدل منه مقصوداً قصداً صحيحاً على سبيل الإضراب، ومثاله قول ابن مالك: "خُذْ تَبْلًا مُدَى"^(٢).
وسمي بذلك لأن المتكلم بدا له ذكره بعد ذكر الأول قصداً.

قال السيوطي: "القسم الرابع - يعني من أقسام البدل - بدل البداء، ويسمى بدل الإضراب أيضاً، وهو ما لا تناسب بينه وبين الأول بموافقة ولا خبرية ولا تلازم، بل هما متباينان لفظاً ومعنى نحو: "مررت برجلٍ امرأة"، أخبرت أولاً أنك مررت برجل، ثم بدا لك أن تخبر بأنك مررت بامرأة من غير إبطال الأول، فصارا كأنهما إخباران يصرح بهما"^(٣).

ومن الواضح أن مفهوم المصطلح النحوي هنا يتفق إلى حد كبير مع مفهوم المصطلح الكلامي، فهو في كل منهما ظهور أمر بعد أن لم يكن.

(١) انظر: الملل والنحل ١/٢٢٨، قال الشيخ أحمد فهمي محمد في تعليقاته على الملل والنحل: "والبدائية هم الذين جوزوا البداء على الله ﷻ، وهذا باطل؛ لأن علم الله من لوازم ذاته = الخصوصية، وما كان كذلك كان دخول التغير والتبدل فيه محال، تعالى الله عن قولهم علواً كبيراً". هامش الملل والنحل ١/٢٣٨ - ت. الشيخ أحمد فهمي محمد.

(٢) ألفية ابن مالك: البدل ٤٩.

(٣) مع الهوامع ٥/٢١٤، ٢١٥.

وقد اختلف النحاة في شأن بدل البداء بين مثبت له ومنكر على نحو اختلاف

المتكلمين في البداء الكلامي؛ فممن أثبت بدل البداء سيبويه وابن مالك وغيرهما، ومثلوا له بقوله ﷺ: "إن الرجل ليصلي الصلاة ماله منها إلا... نصفها، ثلثها"^(١)؛ أخبر أنه قد يصليها وما كتب له إلا نصفها، ثم أضرب عنه وأخبر أنه قد يصليها وما كتب له إلا ثلثها... وهكذا^(٢).

وأنكر قوم من النحاة بدل البداء وقالوا فيه: إنه مما حذف فيه حرف العطف^(٣).

ويتوافق مذهب هؤلاء مع مذهب الذين أنكروا البداء من المتكلمين. عمو مصطفى عامل في الرسالة دائرة على هذا الجزء المظلل وكتب بجواره (تغيير) بالرصاصة فليراجع ذلك.

المحل:

يطلق هذا المصطلح في علم الكلام على الذات التي يقوم بها الشيء، وعلى المكان الذي يشغله الشيء.

ويكثر إطلاقه بالمعنى الأول في الحديث عن تنزه ذات الله ﷻ عن مشابهة الأجسام والأعراض، وما يتبع ذلك من نفي الافتقار إلى الغير والاحتياج إلى المحل.

قال القاضي عبد الجبار: "والذي يدل على أنه -أي الله ﷻ- لا يصح كونه محلا أنه لو كان كذلك لاقتضى كونه متحيزا؛ لأنه إنما ينفصل المتحيز من غيره

(١) الحديث في السنن الكبرى للبيهقي ٢/ ٢٨١ بلفظ:

"إن الرجل ليصلي الصلاة ما له منها إلا عشرها، تسعها، ثمنها، سبعها، سدسها، خمسها، ربعها، ثلثها، نصفها". وهو في مشكل الآثار للطحاوي ٢/ ٣١ بهذا اللفظ أيضا.

(٢) انظر: مع الموامع ٥/ ٢١٥.

(٣) انظر: مع الموامع ٥/ ٢١٥.

بهذا الحكم وما شاكله، وعلى هذا لم يصح فيه - وهو معدوم - كونه محلاً، ولا صح في العرض أن يكون محلاً لعدم التحيز فيه، ولأجل ذلك كان الجوهر بأن يكون محلاً للسواد أولى من أن يكون السواد محلاً له"^(١).

وقال الجويني: "الباري ﷻ قائم بنفسه متعال عن الافتقار إلى محل يحمله، أو مكان يُقلُّه"^(٢)، ثم ينقل عن الأستاذ أبي إسحاق: "القائم بالنفس هو الموجود والمستغني عن المحل والمخصص، وذلك يختص عنده بالباري ﷻ".

ويفسر السنوسي^(٣) المقصود بمصطلح (المحل) بقوله:

"لا يفتقر ﷻ إلى محل أي ذات سوى ذاته يوجد فيها"^(٤).

ويضيف الدسوقي^(٥) (ت ١٢٣٠هـ) في الشرح: "إنما فسر المحل بالذات التي يقوم بها فقط، ولم يفسره بذلك وبالمكان الذي يحل فيه مع أنه ﷻ لا يفتقر لمكان؛ لأن عدم افتقاره للمكان علم من مخالفته للحوادث"^(٦).

(١) المحيط بالتكليف ٢٠٣.

(٢) الإرشاد ٣٣.

(٣) السنوسي: هو محمد بن يوسف بن عمر بن شعيب السنوسي، الحسني من جهة الأم، عالم تلمسان في عصره وصالحها، له تصانيف كثيرة منها: شرح جمل الخونجي في المنطق، وعقيدة أهل التوحيد (ويسمى العقيدة الكبرى)، وأم البراهين (ويسمى العقيدة الصغرى)، وشرح كلمتي الشهادة، ومختصر في علم المنطق، وشرح الأجرومية في النحو، وشرح لامية الجزائري (توحيد)، والعقيدة الوسطى، وغير ذلك، ت ٨٩٥هـ. البستاني ٢٣٧، والأعلام ٧/ ١٥٤.

(٤) شرح أم البراهين ٨٥.

(٥) الدسوقي: هو محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي، من علماء العربية، من أهل دسوق بمصر، كان من المدرسين بالأزهر، له: حاشية على مغني اللبيب، وحاشية على السعد التفتازاني، وحاشية على شرح السنوسي لمقدمته أم البراهين. ت ١٢٣٠هـ. انظر: الأعلام ٦/ ١٧.

(٦) حاشية الدسوقي على أم البراهين ٨٥.

والمحل يقصد به عند النحاة أحد أمرين: الأول: المكان الذي تشغله الحركة الإعرابية - وهو آخر الكلمة-، فيقال في نحو "جاء غلامي": غلامي: فاعل مرفوع بالضممة المقدرة منع من ظهورها اشتغال المحل بحركة مناسبة ياء المتكلم، وهذا معناه أن الميم التي هي آخر الكلمة هي محل الحركة الإعرابية المقدرة.

الآخر: الموقع الإعرابي للمبنيات والجمل، فيقال في نحو "هذا محمد": هذا: مبتدأ مبني على السكون في محل رفع، وفي نحو "جاء علي وهو يضحك": جملة وهو يضحك في محل نصب حال. ويسمى هذا الإعراب بالإعراب المحلي، وهو تقدير اعتباري لا يظهر، ولا يقدر، ويكون في الكلمات المبنية والجمل المحكية.

ولهذا المصطلح ظل كلامي يظهر من ملاحظة أنه معنى اعتباري مجرد، وليس مكانا حسيا في الحقيقة؛ فهو من هذه الناحية أعم من الظرف أو المكان؛ لأنه يشمل المكان الحسي والمكان الاعتباري، وربما كانت فكرة المحل هذه مرتبطة بالنظرية العامة في حقيقة الكلام وأنه عرض، ولا بد لكل عرض من محل.

ويوضح القاضي عبد الجبار المعتزلي ذلك بقوله: "فأما كيفية وجود الكلام فالأصل فيه أن ما يفعله أحدنا فلا بد أن يكون في محل مبني بنية مخصوصة لأمر يرجع إلى أن إيجاده لا عن سبب لا يصح"^(١).

ثم قال: "وإذا ثبت أن حكم الكلام ما ذكرناه جرى مجرى الكون واللون وغيرهما في أنه لا يصح وجوده إلا في محل"^(٢).

والمحل عند الكوفيين من النحاة يطلق على المفعول فيه^(٣) المسمى ظرفا عند البصريين. وقد ذهب الدكتور مهدي المخزومي إلى أن مصطلح المحل أقرب إلى

(١) المحيط بالتكليف ٣١٢.

(٢) المحيط بالتكليف ٣١٥.

(٣) انظر: الإنصاف (المسألة ٦) ٥١/١، وكشاف اصطلاحات الفنون ١٠٧/٢، ومدرسة الكوفة

منهج الدراسة اللغوية من مصطلح الظرف، وأنه أدل منه على معنى المفعول فيه، وأن العربية لم تعرف كلمة الظرف بهذا المعنى الذي استخدمه البصريون؛ لأن الظرف فيها هو الوعاء، واعتبار مدلولات هذه الألفاظ أوعية للموجودات غني بالتأثر الفلسفي^(١).

والظاهر أن الأمر غير ذلك؛ إذ لا يخفي على من له أدنى صلة بالفلسفة والكلام أن مصطلح المحل من المصطلحات الفلسفية الشائعة، وفيما نقلنا من النصوص ما يكفي لتأكيد ذلك، إضافة إلى أننا لا نكاد نجد ذكرا لمصطلح "الظرف" في الكتب الكلامية والفلسفية^(٢).

وأما أن البصريين قد اعتبروا مدلولات هذه الألفاظ أوعية للموجودات - يعني الزمان والمكان - فهو مجرد اعتماد منهم على المعنى اللغوي؛ إذ من عادة النحويين إثارة المصطلح العربي للتعبير عن أغراضهم، وهو من مظاهر التوافق بين الحقيقة اللغوية والحقيقة الاصطلاحية.

قال صاحب الصحاح: "الظرف: الوعاء، ومنه ظروف الزمان والمكان عند النحويين"^(٣).

وهذا ينقض ما ذهب إليه الدكتور المخزومي من أن مصطلحات الكوفيين كانت أقرب إلى الدراسة اللغوية وأبعد عن التأثر بالفلسفة والكلام من مصطلحات البصريين، ويتأكد ما سبق الإشارة إليه من شيوع الأثر الكلامي في المدرستين البصرية والكوفية.

(١) مدرسة الكوفة ٣١٠.

(٢) بالاطلاع على كتب الحدود والمصطلحات الفلسفية لم أجد ذكرا لمصطلح الظرف. راجع مثلا: الحدود للكندي، والمبين للأمدى، والفارابي في حدوده ورسومه، والمعجم الفلسفي للمجمع، والمصطلح الفلسفي عند العرب لعبد الأمير الأعمى.

(٣) الصحاح للجوهري ٤/١٣٩٨، وقارن بتاج العروس ٦/١٨٦.

التقدير:

يستخدم المتكلمون مصطلح التقدير للدلالة على التحديد السابق لما يستحقه كل مخلوق. يقول الجرجاني^(١) (ت ٨١٦هـ) في التعريفات: "التقدير هو: تجديد كل مخلوق لحده الذي يوجد من حسن وقبح، ونفع وضرر، وغير ذلك"^(٢).
ويقول أبو البقاء (ت ١٠٩٤هـ): "ويجيء التقدير بمعنى التخصيص الذي هو نتيجة الإرادة التابعة للعلم، أو نتيجة الحكمة التابعة له"^(٣).

وإذا كان التقدير تابعا للعلم التابع للمعلوم في الماهية فتقدير السعادة قبل أن يولد لا يدخله في حيز ضرورة السعادة، وكذا تقدير الشقاوة قبل أن يولد لا يخرجها عن قابلية السعادة، وليس التقدير أنه إن فعل كذا كان كذا، وإلا لا؛ لأن الواقع بخلقه ﷺ أحدهما معينا^(٤).

والمقصود من هذا التقدير الذي يشير إليه كل من الجرجاني وأبي البقاء هو التقدير في حق المولى ﷺ.

لكن التقدير قد يطلق بالنسبة للإنسان بمعنى الفرض العقلي، ويوضحه قول السنوسي: "الفاعل بحسب التقدير العقلي ثلاثة: فاعل بالاختيار، وفاعل بالتعليل، وفاعل بالطبع"^(٥).

(١) الجرجاني: هو علي بن محمد بن علي، المعروف بالشريف الجرجاني، فيلسوف من كبار العلماء بالعربية، ولد في تاكو قرب استراباذ، ودرس في شيراز، له: التعريفات، ومقاليد العلوم، وتحقيق الكليات، والكبرى والصغرى في المنطق، وشرح المواقف للإيجي، والحواشي على المطول للفتنازي. ت ٨١٦هـ. انظر: الضوء اللامع ٣٢٨/٥، والأعلام ٧/٥.

(٢) التعريفات ٥٧.

(٣) الكليات ٥٣/٢، ٥٤.

(٤) انظر: الكليات ٥٤/٢.

(٥) شرح أم البراهين بحاشية الدسوقي ١٤٠.

قال الدسوقي في الحاشية: "قوله "بحسب التقدير العقلي" أي: لا بحسب الواقع؛ إذ الواقع أن الفاعل واحد، وهو الفاعل المختار"^(١). ومعنى ذلك أن التقدير عمل ذهني مجرد.

وهذان المعنيان الكلاميان ملحوظان في التقدير النحوي؛ فهو عبارة عن تصور وجود الشيء^(٢)، ويؤتى به لتصحيح اللفظ والمعنى، وقد يكون لتوضيح المعنى^(٣)، وكثيرا ما يستعمل في المواطن التي يكون فيها الحذف، فهو من جهة أنه "تصور وجود الشيء في الكلام" يقترب من المعنى الثاني المختص بالإنسان، ومن حيث إنه "يشعر بالأصل السابق الموجود بالقوة أو الغائب عن الواقع المشاهد" يقترب من المعنى الأول المتعلق^(٤) بتقدير الله ﷻ؛ إذ التقدير الإلهي أمر قدر في الأزل من جهة، ويتنمي إلى عالم الغيب من جهة أخرى.

التعلق:

يشيع إطلاق مصطلح التعلق لدى المتكلمين على طلب الصفة أمرا زائدا على الذات؛ كطلب صفة العلم معلوما، وصفة القدرة مقدورا، والإرادة مرادا، وهكذا.

ويكثر استخدام هذا اللفظ في حديثهم عن صفات الله ومتعلقاتها. يقول القاضي عبد الجبار في بحثه لصفات الله ﷻ: "وجملة القول في هذه الصفات أنها لا تخرج عن وجهين: أحدهما: ماله متعلق، نحو كونه قادرا، وعالما، ومدركا، ومريدا، وكارها، والثاني: ما لا متعلق له، وهذا نحو كونه حيا

(١) حاشية الدسوقي على شرح أم البراهين ١٤٠.

(٢) انظر: معجم المصطلحات النحوية والصرفية ١٨٢.

(٣) انظر: الكليات لأبي البقاء ٢/٥٣، ٥٤.

(٤) انظر في معنى القدر والتقدير: المفردات للأصفهاني ٣٩٤، ٣٩٥، والتعريفات ١٥١، ١٥٢، ودائرة المعارف للأعلمي ١٤/١٠١، والصحاح في اللغة والعلوم لنديم مرعشلي وأسامة مرعشلي ٢/٢٨٣.

موجوداً"^(١). ثم يشير القاضي عبد الجبار إلى أن "طريق العلم بها له متعلق إنما يكون بمعرفة مقدراته ومعلوماته ومدركاته وجميع مراداته ومكروهاته..."^(٢).

ويزيد السنوسي معنى هذا التعلق في صفات الله توضيحاً بالإشارة إلى أن "العلم هو صفة ينكشف بها ما تتعلق به انكشافاً... فمعنى قولنا: المتعلق بجميع الواجبات والجائزات والمستحيلات... أن جميع هذه الأمور منكشفة لعلمه ﷻ، ومتضحة له ﷻ أزلاً وأبداً..."^(٣).

ثم يذكر أن "الحياة - وهي لا تتعلق بشيء - صفة تصحح لمن قامت به أن يتصف بالإدراك، ومعنى كونها لا تتعلق بشيء أنها لا تقتضي أمراً زائداً على القيام بمحلها"^(٤).

ويعرف السنوسي الصفة المتعلقة بأنها "هي التي تقتضي أمراً زائداً على ذلك، ألا ترى أن العلم بعد قيامه بمحلّه يطلب أمراً يعلم به؟ وكذا القدرة والإرادة ونحوهما، وبالجمله فجميع صفات المعاني المتعلقة؛ أي طالبة الزائد على القيام بمحلها سوى الحياة"^(٥).

ويضيف الدسوقي أن "صفات المعاني المتعلقة إنما هي القديمة، أما المعاني الحادثة فمنها ما يتعلق، ومنها ما لا يتعلق؛ كالبياض والسواد"^(٦).

(١) المحيط بالتكليف ١٠٨، وانظر أيضاً في استخدام القاضي عبد الجبار للفظ التعلق: ص ٣٨، ٤٣، ١٠١، ١١٠، ١٤٠.

(٢) انظر: المحيط بالتكليف ١٠٨.

(٣) شرح أم البراهين ١٠١.

(٤) انظر: شرح أم البراهين ١٠٨.

(٥) انظر: شرح أم البراهين ١٠٩.

(٦) حاشية الدسوقي على شرح أم البراهين ١٠٩.

وهكذا يمكن أن يستخلص مما سبق أن مفهوم "التعلق الكلامي" يتضمن عدة أمور:

١- أنه عبارة عن الارتباط بين الصفة والموصوف؛ كالارتباط بين العلم والمعلوم، والقدرة والمقدور، والإرادة والمراد، ونحو ذلك.

٢- أن التعلق إنما يكون في صفات المعاني.

٣- أن التعلق أمر اعتباري مجرد.

فإذا جئنا إلى التعلق النحوي وجدنا النحاة يقررون أن معنى التعلق الارتباط المعنوي^(١)، وأن شبه الجملة من الظرف والجار والمجرور لا بد من تعلقها بالفعل، أو ما يشبهه، أو ما أول بما يشبهه، أو ما يشير إلى معناه. هذا كله ينول إلى صفة المعنى التي أشار إليها المتكلمون، وهي التي تسمى عند النحاة بالمصدر.

ويؤيد هذا قولهم: "إن الجار والمجرور في نحو" فلان حاتم في قومه" متعلق بما في "حاتم" من معنى الجود"^(٢)، وإجازة بعضهم تعلق شبه الجملة بأحرف المعاني لما فيها من معنى الفعل؛ كتعلق الباء في قوله ﷻ: ﴿مَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْتُونٍ﴾^(٣) بالنفي أو بالفعل الذي دل عليه النافي؛ أي: انتفي ذلك بنعمة ربك^(٤).

والتعلق النحوي ليس إلا نوعاً من العمل، بل التعلق بمعناه العام عندهم هو الارتباط الكائن بين العامل والمعمول؛ كالارتباط بين الفعل والفاعل، والفعل

(١) مغني اللبيب ٢/ ٤٤٠.

(٢) انظر: المغني ٢/ ٤٣٥.

(٣) سورة القلم ٢.

(٤) انظر: المغني ٢/ ٣٣٩.

والمفعول، والحال وصاحبها، والتمييز والمميز، والظرف وعامله، والمبتدأ والخبر... إلخ.

وقد ذكروا أن العمل أصل في الأفعال، وأن الأسماء والحروف العاملة إنما عملت لشبهها بالفعل، وهذا يتجاوب مع قول المتكلمين: إنه لا بد من تعلق بين الفعل والفاعل، والصفة ومتعلقها، ولسنا في حاجة إلى التصريح بأن تعبير الفعل والفاعل عندهم يقابل العامل والمعمول عند النحاة، كما أن الصفة تقابل المصدر؛ فكلاهما صفة معنى.

ويبقى الإشارة إلى أن التعلق النحوي هو أمر اعتباري يدرك بالذهن لأنه عبارة عن الصلة المعنوية بين العامل ومعموله، وهكذا يتوافق المفهوم النحوي والكلامي لمصطلح التعلق لفظاً ومعنى.

الحيز:

الحيز عند المتكلمين هو: "الفراغ المتوهم الذي يشغله شيء، سواء كان ممتداً كالجسم، أو غير ممتد كالجزء الذي لا يتجزأ"^(١)، والفرق بينه وبين المكان أن المكان مختص بالشيء الممتد، وهو الجسم المركب من جوهرين فردين فأكثر، أما الحيز فهو عام في الممتد وغير الممتد، وغير الممتد من الأشياء هو الجزء الذي لا يتجزأ، وهو المعروف عندهم بالجوهر الفرد^(٢).

وثمة مصطلح ثالث وهو (الخلاء)، يطلق على الفراغ المتوهم الذي من شأنه أن يكون مشغولاً للمتحيز، وهو الآن خال عن الشاغل، ولذا قيل: إن الخلاء عندهم أخص من الحيز؛ لأن الخلاء هو الفراغ المتوهم مع اعتبار ألا يحصل فيه

(١) انظر: التعريفات للجرجاني ٨٤، وكشاف اصطلاحات الفنون ٤٠/٢.

(٢) راجع: حاشية الدسوقي على شرح أم البراهين ٣، ٤.

جسم، والحيز هو الفراغ الموهوم من غير اعتبار حصول الجسم فيه أو عدم حصوله.

ويبدو أن النحاة آثروا هذا المصطلح (الحيز) لما فيه من معنى العموم بحيث يصلح إطلاقه على المكان المشغول وغير المشغول، وعلى التوهوم منه والحقيقي، والمعتبر فيه حصول شيء أو عدم حصوله.

ومن المواضع التي استخدم فيها هذا المصطلح مبحث "أما"؛ حيث ذكر النحويون أنه التزم حذف فعلها، وعوض بينها وبين فائها جزء مما في حيزها مطلقاً^(١) - أي: حيز فائها، أو حيز "أما"؛ لأن حيز الفاء أيضا حيزها^(٢).

وقد ألمح الرضي في بعض حديثه عن هذا الموضع إلى طرف من المعنى الكلامي لمفهوم الحيز، وهو الفراغ الذي يشغله شاغل، وذلك إذ يقول:

"وحصل... من قيام جزء الجزء موضع الشرط ما هو المتعارف عندهم من شغل حيز واجب الحذف بشيء آخر، ألا ترى أن خبر المبتدأ بعد "لولا" وبعد القسم لم يحذف وجوبا، إلا مع سد جواب "لولا" وجواب القسم مسده"^(٣)؛ فهو يشير إلى أن الحيز يكون للمحذوف وجوبا.

ومن مواضع استخدام الحيز أيضا أدوات الاستفهام كـ "هل"؛ حيث ذكر النحاة أن "هل" من لوازم الأفعال، وأنه قد يعرض لها الدخول على الأسماء تطفلا على الهمزة، ومن ثم يجب كون "زيد" فاعلا لا مبتدأ في نحو: "هل زيد قام؟"، فالتقدير: "هل قام زيد قام"، وللنحاة عبارة تصويرية متداولة في تعليل

(١) كافية ابن الحاجب ضمن مجموعة مهمات المتون ٤٢٨.

(٢) انظر: الفوائد الضيائية ٢/٣٨٨.

(٣) شرح الكافية ٢/٣٩٦.

ذلك، وهي "أن هل" إن رأت فعلا في حيزها تذكرت عهدا بالحمى، وحتت إلى الإلف المألوف، وعانقته، وإن لم تره في حيزها تسلت عنه ذاهلة"^(١).

وعلى الرغم من أن الرضي أطلق هذا القول على عادته في استخدام الأساليب الأدبية إلا أن النحاة تداولوا هذه العبارة من بعده؛ إذ نجدها عند الأشموني^(٢) والخضري^(٣) والجامي^(٤) وغيرهم^(٥).

ويفسر الصبان (١٣٠٦هـ) قولهم: "في حيزها" بقوله: "أي: قرب حيزها؛ لاشتغال حيزها بها"، وهذا ذهاب منه إلى أن الحيز بمعنى المكان، قال: "أو المراد بحيزها تركيبها - أي التركيب التي هي فيه -"^(٦).

وأفاد بعض العلماء أن الحيز من "الحوز" وأصله "حيز"، و"حوز الشيء" ما تبعه ونسب إليه؛ كفناء داره وما حوالها^(٧).

ويتلخص من هذا أن للحيز عند النحويين ثلاثة معان:

١. المكان.

٢. التركيب.

٣. ما يتبع اللفظ ويحيط به.

(١) شرح الكافية ٢/ ٣٣٨.

(٢) شرح الأشموني ١/ ٤٤.

(٣) حاشية الخضري ١/ ٢٥.

(٤) الفوائد الضيائية ٢/ ٣٧٨.

(٥) قد يفسر لجوء النحاة إلى ذلك الأسلوب برغبتهم في تقريب المادة العلمية إلى أذهان المتعلمين على طريقة التصوير والتمثيل، قال ابن القيم: "أكثر ألفاظ النحاة محمول على الاستعارة والتشبيه والتسامح؛ إذ مقصودهم التقريب على المتعلمين". بدائع الفوائد ١/ ١٢٣.

(٦) حاشية الصبان على الأشموني ١/ ٤٤.

(٧) حاشية الأمير على شرح عبد السلام على جوهرة التوحيد ٢١.

وتظهر صلة هذا المصطلح بنظيره الكلامي من جهة ما فيه من عموم، ولصلوحه للجسم وغيره، وهو بهذا يعد أنسب في مجال الأصوات والألفاظ من تعبير المكان ونحوه.

الجنس:

هذا المصطلح متداول لدى المتكلمين والمناطقة والأصوليين والنحاة. أما المتكلمون والمناطقة فعندهم الجنس هو: المقول على كثيرين مختلفين بالنوع في جواب "ما هو؟"^(١)، وقد يقال فيه: هو ما صدق على كثيرين مختلفين بالحقائق، أما النوع فهو المقول على كثيرين متفقين في الحقيقة.

والجنس أحد الكليات الخمس التي تحدث عنها أرسطو، ثانيها النوع، وثالثها الفصل، ورابعها الخاصة، وخامسها العرض العام.

وقد توسع النحاة في استخدام مصطلح الجنس بحيث أطلق عندهم على كل ما يدل على العموم والشمول، سواء كان جنسا أم نوعا أم فصلا أم خاصة أم عرضا عاما؛ وذلك لأنهم يطلقون هذا اللفظ على الواحد المسمى عندهم اسم الجنس الجمعي الذي يفرق بينه وبين واحده بالتاء نحو: شَجَرٌ وشَجَرَةٌ، أو الياء نحو: عَرَبٌ وعَرَبِيٌّ، وهم يعنون بالجنس ماهية الجنس بغض النظر عن القلة والكثرة، ومن هنا قال التهانوي: "الجنس عند أهل العربية يراد به الماهية، وبهذا المعنى يقال: تعريف الجنس، ولازم الجنس"^(٢).

ثم يضيف: "وبالنظر إلى هذا -يعني معنى الماهية- قيل: اسم الجنس: اسم موضوع للماهية من حيث هي، وكذا علم الجنس"^(٣).

(١) التعريفات ٦٩.

(٢) كشف اصطلاحات الفنون ١/٣١٧.

(٣) كشف اصطلاحات الفنون ١/٣١٧.

ويذكر ابن يعيش ما يدل على استخدام النحاة الجنس والنوع بمعنى واحد إذ يقول: "وإنما ذكرنا اسم الجنس على عادة النحويين؛ إذ كانوا لا يفرقون بين الجنس والنوع؛ لأنهم يقصدون بهما الاحتواء على الأشخاص، وهما في هذا الحكم سواء"^(١).

ويرى الرضي أن للجنس معنيين لدى النحاة:

أحدهما: استغراق الجنس، وهو الذي يحسن فيه لفظة "كل"؛ كقوله ﷺ: «إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُفٌ خُسْرٌ ﴿١٠٠﴾ إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا»^(٢) أي: كل الإنسان، وإلا لم يجز الاستثناء... وهذا الاستغراق مفيد للكثرة^(٣).

الآخر: ماهية الجنس من غير دلالة اللفظ على القلة ولا الكثرة، بل ذاك احتمال عقلي كما في قوله ﷺ: «لَيْسَ أَكَلَهُ أَلَذُّنَبٌ»^(٤)، ولم يكن هناك ذنب معهود، ولم يرد استغراق الجنس أيضا^(٥).

ويمكن القول: إن المعنى الأول الذي أشار إليه الرضي أقرب معاني الجنس النحوية إلى معناه عند المتكلمين؛ لأنهم يشترطون فيه الدلالة على الكثرة. أما المعنى الآخر فيكاد يكون خاصا باصطلاح النحاة، وقد لاحظ السجاعي^(٦) (١١٩٧هـ) هذا الفرق بين المعنى النحوي والمعنى المنطقي

(١) شرح المفصل ١٣١/٧.

(٢) سورة العصر ٢، ٣.

(٣) شرح الكافية للرضي ٤/١.

(٤) سورة يوسف ١٤.

(٥) انظر: شرح الكافية ٤/١.

(٦) السجاعي: هو أحمد بن أحمد بن محمد السجاعي البدرابي الأزهرى، فقيه شافعي مصري، من السجاعية من غربية مصر، له تصانيف كثيرة كلها شروح وحواش ومتون في علوم الدين واللغة

الكلامي للفظ الجنس، فقال في شرح قول ابن هشام عن النكرة: "وهو ما شاع في جنس موجود كرجل أو مقدر كشمس"^(١) قال: "لم يرد بالجنس ما هو مصطلح أهل الميزان بدليل تمثيله بما يعم الصنف والنوع وغيرهما، وأراد بالجنس الموجود أفراد المفهوم الحاصلة في نفس الأمر، سواء كانت مما له تحقق في الأعيان أو لا، وبالجنس المقدر أفراد المفهوم التي لا حصول لها في نفس الأمر مما فرض صدقه عليها"^(٢).

ويقصد السجاعي بالصنف الجنس الذي يصدق على كثيرين مختلفين بالحقائق، وبالنوع ما يصدق على كثيرين متفقين بالحقائق، وهما عند النحويين سواء، على حين أنها عند المتكلمين والمناطق متغايران؛ فهذا فرق ما بين المفهومين المتعلقين بهذا المصطلح.

التأليف:

أشار النحاة إلى أن هذا المصطلح حقيقة في الأجسام مجاز في الحروف^(٣)، يقول ابن القواس^(٤) (ت ٦٩٦هـ) في شرح ألفية ابن معط: "التأليف أخص من التركيب، من الألفة - وهي الملاءمة -، أصل في الأجسام، وأطلق على الألفاظ المتتالية تشبيها بها"^(٥).

-
- والأدب والتصوف والمنطق والفلك، منها: الدرر في إعراب السور، وحاشية على شرح قطر الندى، وحاشية على شرح ابن عقيل، ت ١١٩٧هـ. انظر: الأعلام ١/ ٩٣.
- (١) قطر الندى بحاشية السجاعي ٤٣.
- (٢) حاشية السجاعي على القطر ٤٣، وقارن بحاشية يس على الفاكهي على القطر أيضا ١/ ٨١.
- (٣) انظر: الأشباه والنظائر ١/ ١١١.
- (٤) ابن القواس: هو عز الدين أبو الفضل عبد العزيز بن جمعة بن زيد القواس الموصلبي، شارح الألفية والأنموذج وكافية ابن الحاجب، ت ٦٩٦هـ. انظر: بغية الوعاة ٢/ ٩٩.
- (٥) انظر الأشباه والنظائر ١/ ١١١.

وهذه المسألة بعينها نجدها عند المتكلمين؛ ففي مقالات الإسلاميين تحت عنوان "هل الكلام مؤلف؟" يقول الأشعري: "اختلفوا في الكلام هل يوصف بأنه مؤلف أم لا؟ على مقالتين، فقال قائلون: قد يوصف بذلك، وهو مؤلف في الحقيقة، وقال قائلون: لا يوصف بذلك، ومن قال: هذا كلام مؤلف، فإنها يقوله اتساعاً"^(١).

فهذا النص يشير إلى أن التأليف مجاز في الألفاظ عند قوم، حقيقة فيها عند آخرين.

ويستخدم القاضي عبد الجبار التأليف بكثرة في كتبه؛ فهو يقول في المحيط بالتكليف: "فالشرط في وجود التأليف أن يكون المحلان متجاورين"^(٢). وفي شرح المقاصد للتفتازاني أن "التأليف معنى بين شيئين يعتبر استناده إلى المجموع من حيث هو المجموع؛ فيكون -أي الجسم- مؤلفاً من الشيء، وإلى كل واحد؛ فيكون مؤلفاً مع الشيء، كما يقال في النحو: الكلام هو المركب الذي فيه الإسناد، والمعرب المركب الذي لم يشبه مبني الأصل؛ فالجسم هو المؤلف بالمعنى الأول، والجزء بالمعنى الثاني"^(٣).

وقد ميز العطار بين الاصطلاح المنطقي والاصطلاح النحوي لكل من المفرد والمركب؛ فقال معلقاً على قول صاحب الأزهري: "اللفظ قسمان: مفرد ومركب؛ لأنه لا يخلو إما أن لا يدل جزؤه على جزء معناه، أو يدل؛ الأول: المفرد كزيد، والثاني: المركب كغلام زيد". قال: "بقي أن تعريف المفرد والمركب بما ذكر اصطلاح للمناطق ذكره النحاة في كتبهم، وخلطوه باصطلاحهم. وأكثر

(١) مقالات الإسلاميين ٢/ ١١٠.

(٢) المحيط بالتكليف ٣٩٤.

(٣) شرح المقاصد للتفتازاني ١/ ٢١٢.

النحاة على أن المفرد ما تلفظ به مرة واحدة كزيد، والمركب ما تلفظ به مرتين بحسب العرف؛ ف"عبد الله" -علما- على هذا القول مركب، وعلى القول الأول -يعني المنطقي- مفرد، ويرجح القول الثاني أنهم يقولون في مثل "عبد الله" إنه مركب تركيبا إضافيا، ويعربون كلا من جزئه بإعراب، ولو كان مفردا لأعرب بإعراب واحد"^(١).

ويستفاد من نص العطار عدة أمور منها:

١- أن من النحاة من تأثر في مصطلحاته بالمنطق، وأن هذا التأثر لا يعني أنهم أغفلوا الفرق بين طبيعة العلمين، وإنما جروا في ذلك على الاصطلاح العام الشائع في الأوساط الثقافية والعلمية عندهم. وقد كان الأشيع عندهم هو المصطلح المنطقي.

٢- أن الاصطلاح النحوي الخالص قد سار جنبا إلى جنب مع الاصطلاح المنطقي، وأن الممارسة التطبيقية للنحو تكشف عن رجحان الاصطلاح النحوي على الاصطلاح المنطقي.

٣- أن الاصطلاح النحوي في المفرد والمركب أقرب إلى المعنى الكلامي منه إلى المعنى المنطقي؛ لأن المركب بمعناه الكلامي هو ما تألف من جزئين فأكثر، وهو بمعناه النحوي ما تألف من كلمتين فأكثر. والمفرد كلاميا هو الجوهر الفرد الذي لا يقبل التجزؤ، والمفرد نحويا هو اللفظ بكلمة واحدة، أو بتعبير العطار ما تلفظ به مرة واحدة.

(١) حاشية العطار على شرح الأزهرية ٢٨.

١١- التركيب/ المركب/ تركيب المزج/ المفرد:

التركيب عند المتكلمين مرادف للتأليف، وهو أن تجعل الأشياء المتعددة بحيث يطلق عليها اسم الواحد، ولا تعتبر في مفهومه النسبة بالتقديم والتأخير، بخلاف الترتيب فإنه تعتبر فيه النسبة بين الأشياء^(١).

ومن أمثلة استخدام المتكلمين لهذا المصطلح قول البغدادي: "التركيب إنما يصح في الجواهر والأجسام، والأعراض لا يصح فيها تركيب... والأجسام المركبة نوعان: تام وغير تام... وجملة المركبات من الأجسام نوعان: أحدهما: ما ركبت أجزاؤه من جنس واحد؛ كتركيب أجزاء العين، والثاني: ما ركب من أجزاء مختلفة في الجنس لاختلاف أعراض أجسامه كالغالية"^(٢).

والتركيب عند المتكلمين من عوارض الأجسام؛ فهم يقسمون الجوهر إلى مفرد - ويعبر عنه بالجوهر الفردي الذي لا يقبل التجزؤ-، وإلى مركب - وهو الجسم -.

والجسم عبارة عن المؤلف من جوهرين فردين فأكثر، وقد اختلف المتكلمون في أقل ما يتركب منه الجسم؛ فالأشاعرة متفقون على أن أقل ما يتركب منه الجسم هو جزآن، ولكن اختلفوا في أن الجسم هل هو مجموع الجزئين المتكافئين أو كل واحد منهما؟ فجمهور الأشاعرة على أن الجسم مجموع الجزئين، وأما الباقلاني وأتباعه فإن الجسم عندهم هو كل واحد من الجزئين. وهو خلاف لفظي كما ذكر الأمدي؛ لأن كلا منهما متفق على أن الجزء الواحد بدون انضمامه إلى غيره لا يسمى جسماً^(٣).

(١) انظر: التعريفات للجرجاني ٤٨، ٤٩ والمعجم الفلسفي لجميل صليبا ١/٢٦٩.

(٢) أصول الدين للبغدادي ٣٨، ٣٩، والغالية: هي أخلاط من الطيب كالمسك والعنبر.

(٣) انظر: شرح العقائد النسفية للفتازاني ٢٤، والباقلاني وآراؤه الكلامية للدكتور محمد رمضان

عبد الله ٣٣٦، ٣٣٧.

والتركيب عند النحويين من عوارض الألفاظ^(١)، وهو جعل الكلمتين كلمة واحدة، والمركب عندهم كل لفظ كان في أصله مكونا من كلمتين، ولا يكون المركب على أقل من كلمتين.

والتأليف عندهم أخص من التركيب؛ لأخذ الألفة في مفهومه، وهي الملازمة بين الكلمتين عن طريق إسناد إحداها إلى الأخرى^(٢).

والكلام المفيد هو عبارة عما اجتمع فيه أمران: التركيب والإفادة، وأقل ما يتألف منه الكلام لفظتان، اسمان كـ "زيد قائم"، أو فعل واسم كـ "قام زيد"^(٣). ويعد هذا القول امتدادا لنظرة الأشاعرة القائلة بأن الجسم لا يكون على أقل من جزءين.

ومن أنواع المركب عند المتكلمين المركب المزجي، وهو المؤلف من متباينين فأكثر، كالحيوان المركب من الطبائع الأربع، والأعضاء، ونحو ذلك^(٤).

ويطلق النحويون المركب المزجي على الاسمين اللذين ركب أحدهما مع الآخر حتى صارا كالاسم الواحد نحو: حضر موت، ويعلبك، ومعديكرب^(٥).

ومن قواعد النحويين أن التركيب فرع على الواحد وثان له، ويعللون ذلك بأن البسيط قبل المركب، وفي هذا التعليل قياس للألفاظ على الأجسام.

وقد تأثر كثير من النحاة بما لدى المنطقيين من تعريف للمفرد والمركب؛ فالمفرد عند المناطق ما لا يدل جزؤه على جزء معناه، والمركب بخلافه. قال ابن

(١) شرح التصريح للأزهري ٢٤/١.

(٢) انظر: شرح الأشموني ٢٢/١، وحاشية العطار على الأزهري ٨.

(٣) انظر في أقل ما يتألف منه الكلام: الإرشاد إلى علم الإعراب للكيثي ٧٠، وشرح التصريح ٢٢/١.

(٤) انظر: شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز ١٤٥.

(٥) انظر: شرح المفصل ١١٢/٤، والأشبه والنظائر ١١٣/١.

يعيش: "واعتبار ذلك -يعني المفرد- أن يدل مجموع اللفظ على معنى، ولا يدل جزؤه على شيء من معناه ولا على غيره من حيث هو جزء له، وذلك نحو قولك: "زيد"؛ فهذا اللفظ يدل على المسمى، ولو أفردت حرفا من هذا اللفظ أو حرفين نحو الزاي مثلا لم يدل على معنى البتة"^(١).

وقال الرضي في تفسير قول ابن الحاجب: "الكلمة لفظ وضع لمعنى مفرد": "يعني به المعنى الذي لا يدل جزء لفظه على جزئه، سواء كان لذلك المعنى جزء؛ نحو معنى "ضرب" الدال على المصدر والزمان، أو لا جزء له كمعنى "صَّرب" و"نَّصر"؛ فالمعنى المركب على هذا هو الذي يدل جزء لفظه على جزئه نحو: "ضرب زيد" و"عبد الله" إذا لم يكونا علمين..."^(٢).

ويشير الرضي إلى أن المشهور في اصطلاح أهل المنطق جعل المفرد والمركب صفة اللفظ؛ فيقال: اللفظ المفرد واللفظ المركب، ويأخذ على ابن الحاجب أنه خالف هذا الاصطلاح المشهور، قال: "ولا ينبغي أن يخترع للحدود ألفاظ، بل الواجب استعمال المشهور المتعارف منها فيها؛ لأن الحد للتيين"^(٣).

ومعنى ذلك أن الرضي يرتضي استعمال التعريف المنطقي للمفرد والمركب في الدرس النحوي؛ لأنه هو المشهور والمتعارف عليه، وهو كاف في بيان حقيقة هذين المصطلحين.

وبعد دراسة المصطلحات المشتركة بين النحو والكلام نأتي إلى دراسة المصطلحات الكلامية في الدرس النحوي.

(١) شرح المفصل ١/١٩.

(٢) شرح الكافية ١/٣، ٤.

(٣) شرح الكافية ١/٤.

المبحث الثاني

المصطلحات الكلامية في الدرس النحوي

المقصود بهذه المصطلحات الكلامية الخالصة في الدرس النحوي تلك الألفاظ التي شاعت في استخدام المتكلمين وهي في الوقت نفسه ذات ارتباط بمعان ذهنية أو خارجية، ثم دخلت هذه الألفاظ الدراسة النحوية لحاجة النحويين إلى التعبير بها عن حقائق خارجية أو ذهنية، ولكنها ظلت محتفظة في دلالتها بالسماة الكلامية، ولا نستطيع أن نعدها نحوية لمجرد استخدام النحويين لها. ومن هذه المصطلحات:

الاستقراء - الجوهر - العرض - الماهية - الذات / الذاتي - المطلق والمقيد - التصور والتصديق - السلب والإيجاب - الوجود والعدم. وفيما يلي تفصيل الحديث عن كل من هذه المصطلحات:

الاستقراء:

هو أحد طرق الاستدلال عند المتكلمين، ويقصد به إثبات الحكم الكلي لثبوته في جزئياته؛ فهو يبدأ من الجزئي وينتهي إلى الكلي، والحكم الثابت في الجزئيات كلها يفيد اليقين، وفي بعضها يفيد الظن.

ويسمى الاستقراء الذي يؤتى فيه على جميع الجزئيات تاماً، وذلك مثل معرفتنا أن كل حادث فهو إما جماد أو حيوان أو نبات^(١).

على حين يسمى الاستقراء الذي لا يؤتى فيه على جميع الجزئيات ناقصاً لجواز أن يكون حكم ما استقري مخالفاً لما لم يُستقر، وذلك كقولنا: كل حيوان يتحرك فكه الأسفل عند الأكل. فهذا استقراء ناقص؛ لأن التمساح مثلاً إذا أكل تحرك

(١) انظر: غاية المرام للآمدي ٤٦، والمواقف للإيجي ٣٥، والتعريفات للجرجاني ١٣.

فكه الأعلى، فهذه جزئية مخالفة في حكمها لأكثر الجزئيات الأخرى التي بني عليها هذا الاستقراء الناقص.

وقد كان الاستقراء عند علماء المسلمين أحد مناهج البحث في شتى العلوم، لاسيما علم أصول الفقه، وعلم الكلام، وعلم النحو، وكان هذا الاستقراء يسير جنبا إلى جنب مع منهج القياس، وإذا شئنا الدقة قلنا: إن الاستقراء كان بمنزلة خطوة داخلية للوصول إلى القياس الذي هو أساس القانون العلمي^(١). ولقد اعترف علماء المناهج الحديثة روادا ودارسين بفضل العلماء المسلمين في إرساء دعائم المنهج التجريبي^(٢) الذي قامت عليه الحضارة العلمية الحديثة.

وقد سبقت الإشارة إلى أن النحاة العرب قد استفادوا من منهج الاستقراء المستخدم لدى المتكلمين والأصوليين في بناء قواعدهم وأقيستهم خلال الحديث عن القياس النحوي وصلته بالقياس الأصولي^(٣).

أما عن الاستقراء عند النحويين فهو أيضا نوع من الاستدلال ذكره المصنفون في النحو وأصوله، وقد استدلوا به على انحصار أنواع الكلمة في ثلاثة. قال ابن هشام: "والدليل على انحصار أنواعها في هذه الثلاثة الاستقراء؛ فإن علماء هذا الفن تبعوا كلام العرب فلم يجدوا إلا ثلاثة أنواع، ولو كان ثم نوع رابع لعثروا على شيء منه"^(٤).

(١) انظر في علاقة الاستقراء بالقياس: المنطق ومناهج البحث للدكتور قاسم ٤٩-٥٨.

(٢) لمزيد من التفصيل عن دور العلماء المسلمين في إرساء دعائم المنهج التجريبي ينظر: مناهج البحث عند مفكري الإسلام للدكتور النشار ٨٤-١٠٢ وأسس الفلسفة للدكتور توفيق الطويل ١٩٥-١٩٩.

(٣) انظر: ص ١٧٥-١٧٨ من هذا البحث.

(٤) شرح قطر الندى ١٢.

وأشار الرضي إلى هذا الدليل أيضا في غير موضع من تصنيفه، فمن ذلك استناده إلى الاستقراء في معالجة موضوع المنوع من الصرف حيث يقول: "وأما أسماء القبائل والبلدان فإن كان فيها مع العلمية سبب ظاهر بشرطه فلا كلام في منع صرفها؛ كباهلة، وتغلب، وبغداد، وخراسان ونحو ذلك، وإن لم يكن فالأصل فيها الاستقراء، فإن وجدتهم سلكوا في صرفها وترك صرفها طريقة واحدة فلا تخالفهم؛ كصرفهم ثقيفا ومعدا وحنينا ودابغا، وترك صرفهم سدوس وخندف وهجر وعمان..."^(١).

إن معنى الاستقراء كما يفهم من كلام ابن هشام والرضي هو تتبع جزئيات الظاهرة اللغوية في كلام العرب، وجعل هذا الكلام أصلا يحتكم إليه عند الخلاف.

ولننظر إلى ترجيح الرضي رأي البصريين في قولهم بأن إعمال الثاني أولى في باب التنازع لموافقته للاستقراء، وذلك حيث يقول: "وقال الكوفيون: إعمال الأول أولى؛ لأنه أول الطالبين واحتياجه إلى ذلك المطلوب أقدم من احتياج الثاني، ولا شك مع الاستقراء أن إعمال الثاني أكثر في كلامهم"^(٢).

وهكذا يمكن القول بأن مصطلح الاستقراء من المصطلحات الوافدة على الدراسة النحوية من العلوم الإسلامية الأخرى، ومن بينها علم الكلام، وأنه لا يختلف في مفهومه وطريقته وأساسه عن الاستقراء الكلامي؛ فهو نوع من الاستدلال يبدأ من الجزئي ليتتهي إلى الكلي، ويهدف إلى الوصول إلى القياس الذي هو أساس القاعدة العلمية.

(١) السابق نفسه.

(٢) شرح الكافية ١/٥٢.

ولقد ذهب عدد من الباحثين المعاصرين إلى انتقاد منهج الاستقراء عند النحاة بحجة أنه كان استقراء ناقصا لم يتم فيه استيعاب لجميع جزئيات الظاهرة اللغوية؛ هذا أولا، ولأنه ثانيا كان استقراء صوريا نظريا منفصلا عن التطبيق؛ ولأنه ثالثا كان في المراحل الأولى لنشأة النحو، ولم يستمر فيما تلا ذلك من مراحل، بل غلب عليه قياس المنطق.

والذي له أدنى دراية بعلم المناهج يعلم أن الاستقراء التام غير ممكن؛ إذ ليس في إمكان القدرة البشرية الإحاطة بجميع الجزئيات الماضية والحاضرة والمستقبلية للظاهرة موضع البحث؛ ومن ثم يصبح من المتعذر الوصول إلى قانون علمي قائم على استقراء تام، والأمر فيما يختص باللغة أشد تعذرا لصعوبة الإحاطة بها في جميع مراحلها وتطوراتها وأشكالها. ويكاد يكون في حكم المجمع عليه أن الاستقراء الناقص هو الاستقراء الذي يصلح أساسا للعلم.

وأما القول بأن الاستقراء النحوي كان مجرد نظر منفصل عن التطبيق فينقضه أننا نجد النحاة معتمدين على النصوص اللغوية من قرآن وكلام للعرب فيما درسوه من مسائل، كما أنهم رجحوا الأخذ بالسماع إذا تعارض مع القياس. وقد يقال: إن كثيرا من الشواهد قد رفضها النحاة وحكموا عليها بالشذوذ، وهذا اعتماد منهم على القياس في مقابلة النص والسماع، والجواب أن النحاة إنما رفضوا هذه الشواهد لوجود شواهد أخرى مسموعة كثيرة ومخالفة لها؛ فهذا في الحقيقة ترجيح لسماع كثير على سماع قليل، أو بعبارة أخرى: لقياس مستند إلى سماع مستفيض على سماع قليل.

وأما القول بأن هذا الاستقراء كان في المراحل الأولى فقط فيرد بأن الاستقراء ليس في الحقيقة إلا مرحلة من مراحل البحث العلمي، وهو ليس غاية، وإنما هو وسيلة للوصول إلى القانون والقياس الصالح للتطبيق على نماذج أخرى.

وقد انتهت مهمة الاستقراء بجمع النحاة لنماذج اللغة الفصحى من بوادي الجزيرة إلى جانب ما لديهم من نصوص القرآن والحديث، ولم يبق إلا النظر في هذا الذي جمعه درسا وتقييدا وترتيا وتهديبا.

الجوهر:

الجوهر عند المتكلمين: هو الموجود المتحيز بالذات^(١)، وهو ينقسم عندهم إلى بسيط - ويسمى الجوهر الفرد -، وإلى مركب - ويسمى الجسم -.

فأما الجوهر الفرد فعبارة عن جوهر لا يقبل التجزؤ لا بالفعل ولا بالقوة، وأما الجسم فعبارة عن المؤلف من جوهرين فردين فأكثر^(٢).

وقد استخدم النحاة لفظ الجوهر في التعبير عن الجسم؛ كما في قول سيبويه: "وإنما فررت إلى النصب في هذا الباب - يعني باب ما ينتصب لأنه قبيح أن يكون صفة - لأنه قبيح أن يكون صفة نحو: هذا راقودٌ خلاً، كما فررت إلى الرفع في قولك: بصحيفة طينٌ خاتمها؛ لأن الطين اسم، وليس مما يوصف، ولكنه جوهر يضاف إليه ما كان منه، فهكذا مجرى هذا وما أشبهه"^(٣). فسيبويه هنا يرى أن العلة في عدم صحة أن يكون "طين" صفة لـ "صحيفة" فيجر مثلها أنها اسم - أي: ذات وجوهر -، والذات توصف ولا يوصف بها، وهو في إشارته للفظ الجوهر لا يستخدمه للتعبير عن معنى نحوي، وإنما يعبر به عن حقيقة خارجية لا تختلف بين علم وآخر.

(١) تعاريف المقولات ٩، وقارن بها في الإرشاد للجويني ١٧، والمبين للآمدي ١٠٩ تحقيق الدكتور حسن الشافعي، والتعريفات للجرجاني ٧٠.

(٢) انظر: المبين للآمدي ١١٠.

(٣) الكتاب ١١٧/٢.

وقد شاع استخدام مصطلح الجوهر لدى المتأخرين، ومن ذلك في مبحث الخبر الظرفي قول ابن هشام: "فإن كان الظرف مكانيا صح الإخبار به عن الجوهر والعرض... وإن كان زمانيا صح الإخبار به عن العرض دون الجوهر"^(١).

ويقول السجاعي في شرح معنى الجوهر: "والمراد بالجوهر هنا الذات، لا ما اشتهر استعماله في الألفاظ مما يقابل الصورة فيقال: هذا اللفظ يدل بصورته لا بجوهره ومادته"^(٢).

وفي حاشية الخضري أن الذات والجوهر والعين والجثة ألفاظ متقاربة، المراد بها ما يقابل المعنى^(٣).

ويعد هذا المصطلح من المصطلحات الكلامية الخالصة التي ظلت محتفظة بظلالها الكلامية والفلسفية وإن أثرت في استعمالات النحويين.

العرض:

العرض من ألفاظ المتكلمين المتداولة، ويقصد به عندهم: ما لا يقوم بذاته؛ كالأعراض النسبية كالأبوة والبنوة؛ فإن تعقل أحدهما لا يتمكن دون الآخر، ويحدث في الأجسام والجواهر؛ كالألوان، والأكوان، والطعوم، والروائح^(٤). ويعرفه بعضهم بأنه: الموجود المتحيز بالتبعية لغيره^(٥).

(١) قطر الندى ١٢٠.

(٢) حاشية السجاعي على القطر ٥٧.

(٣) حاشية الخضري على ابن عقيل ٩٦/١.

(٤) انظر: العقائد النسفية بشرح التفتازاني ٢٥.

(٥) تعاريف المقولات ١٨، وانظر أيضا: الإنصاف للباقلاني ١٦.

ويستخدم هذا المصطلح مع مقابله الجوهر في الاستدلال على وجود الله ﷻ عن طريق إثبات حدوث العالم. قال صاحب (المحيط): "إن الذي يدل على الله ﷻ إنما هو الأفعال التي هي حوادث، وكل الحوادث لا تخرج عن أن تكون جواهر أو أعراضاً، فما كان من باب الجواهر فهو دليل على الله ﷻ لا محالة..."^(١).

وقد استخدم النحاة لفظ العرض منذ وقت مبكر؛ فهذا سيبويه يقول في بعض عناوينه: "هذا باب ما يكون في اللفظ من الأعراض"^(٢).

ويظهر من مراجعة كلام سيبويه في هذا الباب أنه لا يقصد بمصطلح العرض أكثر من معناه اللغوي، وهو أن يطرأ على الشيء حال جديدة، أو تغير حادث، ومن ثم يشرح السيرافي عبارته بقوله: "يعني ما يعرض في الكلام فيجيء على غير ما ينبغي أن يكون عليه قياسه"^(٣).

أما المتأخرون فإنهم استخدموا هذا اللفظ بمفهومه الكلامي - وهو ما لا يقوم بنفسه - في غير موضع من كتبهم.

فقد ذكر الأنباري أن من مظاهر المناسبة بين الزمان والفعل أن كلا منهما عرض؛ "فالزمان حركة الفلك، كما أن الفعل حركة الفاعل"^(٤). فهو يسوي بين عرضية الفعل وعرضية الزمان الذي هو موضوع كلامي.

ويميز ابن هشام بين ظرف الزمان و ظرف المكان من حيث الإخبار عن المبتدأ على أساس التفرقة الكلامية في المبتدأ بين الجوهر والعرض؛ إذ يقول: "ينقسم

(١) المحيط بالتكليف ٣٦.

(٢) الكتاب ١ / ٢٤.

(٣) شرح كتاب سيبويه للسيرافي بهامش الكتاب ١ / ٢٤.

(٤) انظر: الإنصاف ١ / ١٤١.

الظرف إلى زماني ومكاني، والمبتدأ إلى جوهر كزيد وعمرو وعرض كالقيام والقعود؛ فإن كان الظرف مكانيا صح الإخبار به عن الجوهر والعرض... وإن كان زمانيا صح الإخبار به عن العرض دون الجوهر"^(١).

ويصرح يس (ت ١٠٦١هـ) فيما ينقله عن بعض النحويين أن "الأفعال كلها تدل على العرض؛ لأن الفعل لا قيام له بذاته بل قيامه بالفاعل"^(٢).

ويلاحظ أن المعنى اللغوي الذي استخدمه سيبويه للعرض - وهو الطرء وعدم اللزوم - قد استخدم في كتابات النحويين من بعده؛ فمن ذلك قولهم: ضمة عارضة، وكسرة عارضة، وفتحة عارضة، وسكون عارض. يقول ابن يعيش: "فإن قيل: فهلا حُرِّست الأفعال من الكسر في مثل: "اضرب الرجل". قيل: الكسرة هاهنا عارضة لالتقاء الساكنين فلا يعتد بها موجودة..."^(٣).

وقال ابن هشام: "وأما "ضربت" ونحوه فالسكون عارض؛ أوجبه كراهتمم توالي أربعة متحركات فيما هو كالكلمة الواحدة، وكذلك ضمة "ضربوا" عارضة لمناسبة الواو"^(٤).

وهكذا نرى النحاة قد استخدموا لفظ العرض على معنيين: معنى لغوي: وهو الطرء وعدم اللزوم، ومعنى كلامي: وهو كل ما لا قيام له بنفسه. ويلاحظ أن المعنى اللغوي كان أكثر استخداما لديهم من المعنى الكلامي.

(١) قطر الندى لابن هشام - تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ١٢٠.

(٢) راجع: حاشية يس على شرح التصريح ١/ ٣١٠.

(٣) شرح المفصل ٣/ ١٢٣.

(٤) أوضح المسالك ١/ ٢٦.

هذا المصطلح من المصطلحات الفلسفية المنحوتة من كلمتين هما (ما)+(هي) على صورة مصدر صناعي، وهذه الطريقة - أعني طريقة نحت المصدر الصناعي من كلمة أو أكثر - شائعة في المصطلحات الفلسفية مثل: الهوية، والإينية، واللمية، واللاأدرية، واللائهائية، والماسدقية وغيرها.

وماهية الشيء: ما به الشيء هو هو، وتطلق غالباً على الأمر المتعقل - مثل المتعقل من الإنسان وهو الحيوان الناطق - مع قطع النظر عن الوجود الخارجي. قال الجرجاني: "الأمر المتعقل من حيث إنه مقول في جواب "ما هو؟" يسمى ماهية، ومن حيث ثبوته في الخارج يسمى حقيقة، ومن حيث امتيازه عن الأغيار هوية، ومن حيث حمل اللوازم له ذاتاً، ومن حيث يستنبط من اللفظ مدلولاً، ومن حيث إنه محل الحوادث جوهرًا"^(١).

ومن أمثلة استخدام النحاة لهذا المصطلح قول ابن مالك عن التعريف العهدي: "ويلحق به ما يسميه المتكلمون تعريف الماهية، كقول القائل: اشتر اللحم؛ لأن قائل هذا إنما يخاطب من هو معتاد لقضاء حاجته؛ فقد صار ما يبعثه لأجله معهوداً بالعلم، فهو في حكم المذكور أو المشاهد"^(٢).

وربما كان مقصود ابن مالك من تسمية "أل" في هذا بالمثل "بأل التي هي للماهية" أن المخاطب يكون عنده علم بحقيقة اللحم وماهيته؛ فهو لأجل ذلك معهود بالعلم.

ويوضح الخضري ذلك في شرحه لقول ابن عقيل: "ولتعريف الحقيقة" قال: "أي الماهية باعتبار حضورها الذهني بقطع النظر عن الأفراد؛ فمدخولها كعلم

(١) التعريفات ١٧١.

(٢) شرح الكافية الشافية ١/٢١١.

الجنس في الدلالة على ذلك... وتسمى لام الحقيقة والطبيعة والماهية، وهي الداخلة على المعرفات كـ"الإنسان حيوان ناطق"، والكليات كـ"الإنسان نوع"...^(١).

ويستخدم النحاة لفظ الماهية في تفسير معنى علم الجنس واسم الجنس. يقول الخضري: "علم الجنس موضوع للماهية باعتبار حضورها - أي تشخصها في الذهن -؛ بمعنى أنه جزء من الموضوع له أو شرط، واسم الجنس للماهية بلا قيد أصلا من حضور أو غيره وإن لزم الحضور الذهني أيضا لتعذر الوضع للمجهول، لكنه لم يقصد فيه كالأول"^(٢)، ثم يضيف الخضري توضيحا آخر للفرق بينهما بقوله: "وإن شئت فقل: علم الجنس للماهية بقيد الحضور لا بقيد الصدق على كثيرين، واسمه بالعكس، وعلم الشخص للماهية المشخصة ذهنا وخارجا"^(٣).

الذات / الذاتي:

ذات الشيء نفسه وعينه^(٤)، ولها عدة إطلاقات في اصطلاح المتكلمين منها الماهية بمعنى: ما به الشيء هو هو^(٥)، ومنها مطلق الشيء سواء كان قائما بنفسه كالجوهر، أو قائما بغيره كالعرض^(٦).

وقد أشار بعض النحاة إلى الفرق بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي عند المتكلمين للفظ الذات فقال: "وقول المتكلمين في النسبة إلى الذات "ذاتي"

(١) حاشية الخضري على ابن عقيل ١ / ٨٤.

(٢) حاشية الخضري ١ / ٦٦.

(٣) حاشية الخضري ١ / ٦٦.

(٤) التعريفات ٩٥.

(٥) انظر: الكشاف للتهانوي ٣٢٨.

(٦) انظر: حاشية الدسوقي على أم البراهين ٩٣.

اصطلاح لهم غير جار على اللغة، كاستعمالهم الذات بمعنى الحقيقة، مع أن المعروف لغة كونها بمعنى "صاحبة"، ولا مشاحة في الاصطلاح"^(١). ويرى الخضري أن القياس في النسبة إلى ذات "ذَوَوِيّ" بحذف التاء، وقلب ألفه واوا، ورد لأمه المحذوفة^(٢).

وقد استخدم النحاة مصطلح الذات في سياق الحديث عن الإخبار بظرف الزمان؛ حيث فرقوا فيه بين اسم الذات، واسم المعنى. قال ابن هشام: "ويخبر بالزمان عن أسماء المعاني نحو "الصومُ اليومَ، والسفرُ غداً"، لا عن أسماء الذوات"^(٣).

وأوضح الأزهري الفرق بينهما بأن الأحداث أفعال وحركات وغيرهما؛ فلا بد لكل حدث من زمان يختص به بخلاف الذوات؛ فإن نسبتها إلى جميع الأزمنة على سواء؛ فلا فائدة في الإخبار بالزمان عنها^(٤).

واستخدموه أيضاً في حديثهم عن مواضع كسر همزة "إنّ"؛ حيث ذكروا منها أن تقع "إنّ" خبراً عن اسم ذات نحو "زيد إنه فاضل"^(٥)؛ لأن المصدر لا يخبر به عن أسماء الذوات إلا بتأويل^(٦)، وإنما تتعين "إنّ" المكسورة حيث لا يجوز أن يسد المصدر مسدها هي ومعموليها.

واستخدم هذا المصطلح كذلك في الحديث عن النعت بالمصدر نحو: "هذا رجلٌ عدلٌ ورضاً". قال الأزهري: "فإن قلت: كيف صح أن يكون اسم المعنى

(١) حاشية الخضري ١٦٩/٢.

(٢) حاشية الخضري ١٧٠/٢.

(٣) أوضح المسالك ١٠٩/١.

(٤) شرح التصريح ١٦٧/١.

(٥) انظر: أوضح المسالك ١٧٥/١.

(٦) راجع: شرح التصريح ٢١٦/١.

نعتا للذات؟ قلت: صح ذلك عند الكوفيين على التأويل بالمشتق اسم فاعل أو مفعول أي عادل... ومرضي... وعند البصريين على تقدير مضاف أي: ذو كذا، ولهذا التزم إفراده وتذكيره كما يلتزمان لو صرح بـ"ذو"...^(١).

وكما فرق المتكلمون بين الخواص الذاتية للشيء والخواص العرضية له فرق النحاة في مجال الألفاظ بين ما هو ذاتي وما هو عرضي؛ فقد عرفوا الكلام بأنه: "قول مفيد مقصود لذاته"^(٢). قال ابن مالك في (التسهيل): "الكلام ما تضمن من الكلم إسنادا مفيدا لذاته"^(٣).

فقوله "لذاته" لإخراج نحو "قام أبوه" من قولنا: "جاءني الذي قام أبوه"؛ لأن الإسناد فيه ليس مقصودا لذاته، بل لتعيين الموصول وتوضيحه؛ ومثلها الجملة الخبرية والحالية والنعتية^(٤).

وبناء على هذه التفرقة أيضا ذهب بعض النحاة إلى أن الإعراب أصل في الفعل، فرع في الاسم؛ لوجوده في الفعل بغير سبب فهو لذاته بخلاف الاسم^(٥). ويتجاوب هذا الرأي مع الفكرة الكلامية القائلة بأن الذاتي ما لا يحتاج إلى علة خارجة عن علة الذات، بخلاف العرضي؛ فإنه محتاج إلى الذات وهي خارجة عن علتها^(٦). وقد يقال في التعبير عن الذاتي هو ما لا تحتاج الماهية في

(١) شرح التصريح ١١٣/٢.

(٢) حدود النحو للفاكهي ضمن مجموعة (ثلاث رسائل في الحدود) ١٠.

(٣) شرح التسهيل لابن مالك ٥/١.

(٤) انظر: الصبان مع الأشموني ٢١/١.

(٥) انظر: الصبان ٦٠/١.

(٦) انظر: كشاف اصطلاحات الفنون للفنوني ٣٣١/٢، ٣٣٢.

اتصافها به إلى علة مغايرة لذاتها؛ فإن السواد لون لذاته لا بشيء آخر يجعله لونا^(١).

فهذه الفكرة - كما هو واضح - هي أساس لما ذهب إليه هؤلاء النحاة من أن الإعراب أصل في الأفعال لوجوده فيها بلا علة، وهي الحاجة إلى التمييز بين المعاني المختلفة، على حين أنه فرع في الأسماء؛ لأنه فيها لعة، وهي دفع اللبس الناشئ عن اختلاط المعاني التي لولا الإعراب لما تميزت^(٢).

المطلق والمقيد:

يكثر استخدام هذين المصطلحين ومشتقاتهما لدى المتكلمين في تعبيراتهم إذ نجد لديهم الألفاظ الآتية:

- الواجب المطلق^(٣) . - الصلاح المطلق^(٤) .

- مطلق الوجود^(٥) والموجود المطلق^(٦) .

- الكون المطلق^(٧) والكون المقيد.

(١) انظر: كشاف اصطلاحات الفنون ٢/ ٣٣٢.

(٢) وضعف هذا الرأي بأن سبب الإعراب موجود في الاثنين؛ لتوارد المعاني على الفعل كما تتوارد على الاسم نحو: "لا تأكل السمك وتشرب اللبن"، فالفعل "تشرب" يحتمل الرفع على الاستئناف، والجزم على التبعية للأول، والنصب على أن الواو للمصاحبة، وهذا الاختلاف في المعاني نظير الاختلاف الكائن في نحو "ما أحسن زيداً، وما أحسن زيداً، وما أحسن زيداً؟" فـ"زيداً" في المثال الأول منصوب على أنه مفعول به لفعل التعجب "أحسن" على أن "ما" تعجبية، ومرفوع في المثال الثاني على أن "ما" نافية، ومجرور في المثال الثالث على أن "ما" استهامية و"أحسن" اسم تفضيل خبر. وانظر: الصبان ١/ ٦٠.

(٣) انظر: المحصل ٤٤.

(٤) انظر: نهاية الأقدام ٤٠٢.

(٥) انظر: المحصل ٢٢.

(٦) انظر: المواقف ١١٢.

(٧) انظر: المحيط بالتكليف ٤١.

- العدم المطلق والعدم المقيد^(١) .

- الأمر المطلق والأمر المقيد^(٢) .

والمطلق بالمعنى الكلامي: ما يدل على واحد غير معين^(٣) ، والمقيد عكسه وهو: ما يدل على واحد معين، وقد استخدم النحاة تعبيرات "الكون المطلق والكون المقيد - أو الخاص - ومطلق الوجود" في دراستهم لمتعلق شبه الجملة. يقول ابن هشام في كيفية تقدير هذا المتعلق باعتبار المعنى في المواضع المختلفة من قَسَم واشتغال ومَثَل: " وأما في المثل فيقدر بحسب المعنى، وأما في البواقي - أي بواقي المواضع بعد القسم والاشتغال والمثل - نحو "زيد في الدار" فيقدر كونا مطلقا، وهو "كائن أو مستقر"، أو مضارعهما إن أريد الحال أو الاستقبال"^(٤) .

ويقول في موضع آخر: "وأما قوله ﷺ: ﴿فَلَمَّا رَأَاهُ مُسْتَقِرًّا عِنْدَهُ﴾^(٥) فزعم ابن عطية أن "مستقرا" هو المتعلق الذي يقدر في أمثاله قد ظهر، والصواب ما قاله أبو البقاء وغيره من أن هذا الاستقرار معناه عدم التحرك لا مطلق الوجود والحصول؛ فهو كون خاص"^(٦) .

وكذلك استخدمت هذه التعبيرات في مبحث حذف خبر المبتدأ وجوبا؛ حيث ذكروا من مواضع الحذف مجيء الخبر كونا مطلقا والمبتدأ بعد "لولا" مثل: ﴿وَلَوْلَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ﴾^(٧) أي: ولولا دفع الله الناس موجودًا.

(١) انظر: تلخيص المحصل للطوسي بهامش المحصل ١٤٥ .

(٢) انظر: غاية المرام ٣٥٨ .

(٣) التعريفات ٢٧٢ .

(٤) المغني ٢/٤٤٨ .

(٥) سورة النمل ٤٠ .

(٦) المغني ٢/٤٤٥ .

(٧) سورة البقرة ٢٥١ .

وقد أشار ابن مالك إلى هذه المواضع بقوله:

وبعد "لولا" غالبا حذف الخبر حتم.....^(١)

قال الأشموني: "أي في غالب أحوالها، وهو كون الامتناع معلقا بها على وجود المبتدأ الوجود المطلق"^(٢)، ثم قال: "أما إذا كان الامتناع معلقا على الوجود المقيد - وهو غير الغالب عليها-؛ فإن لم يدل على المقيد دليل وجب ذكره... وإن دل عليه دليل جاز إثباته وحذفه"^(٣).

ومثال ما لم يدل عليه دليل قوله ﷺ:

"لَوْلَا قَوْمُكَ حَدِيثٌ عَاهَدُهُمْ بِكُفْرٍ لَنَقَضْتُ الْكِعْبَةَ"^(٤).

ومثال ما دل عليه قول المعري:

يذيب الرعب منه كل غضب فلول الغمد يمسكه لسالا^(٥)

ويلاحظ أن تعبير "الكون المطلق" لا تتمحض دلالته على المعنى الفلسفي أو الكلامي وحده شأن غيره من التعبيرات التي تحمل الوصف بالإطلاق أو التقييد، بل إنه يكتسب بعدا نحويا يتمثل في ابتناء بعض الأحكام النحوية عليه؛ كوجوب حذف الخبر وجوازه كما مر.

(١) ألفية ابن مالك باب الابتداء ١٨.

(٢) شرح الأشموني بحاشية الصبان ٢١٥/١.

(٣) شرح الأشموني بحاشية الصبان ٢١٥/١.

(٤) الحديث في صحيح البخاري طبعة الشعب ٢/٢٨٠ بلفظ:

"..وَلَوْلَا أَنَّ قَوْمَكَ حَدِيثٌ عَاهَدُهُمْ بِالْجَاهِلِيَّةِ..."، وهو بنحوه في البخاري أيضا - كتاب

العلم ٣/٤٨٢، والترمذي ٨٧٥، والنسائي - كتاب الحج ب ١٢١.

(٥) البيت من الوافر، وهو في شروح سقط الزند ١/١٠٤، وشذور الذهب ٣٧، وشرح أبيات

المغني ٥/١٢٠، والعيني ١/٥٤٠، والدرر ٧/١، والعصب: السيف القاطع، والغمد: غلاف

السيف. وانظر: شرح الأشموني مع الصبان ١/٢١٥.

وقد أشار بعض النحويين إلى ما يسمى بالحدث المطلق والحدث المقيد، وكذا الزمان المطلق والزمان المقيد في مواضع منها: الحديث عن دلالة "كان" على الحدث وصلة ذلك بدلالة الخبر عليه، وكذا دلالة كل منهما على الزمان. فيذكر الرضي "أن" "كان" يدل على حصول حدث مطلق تقييده في خبره، وخبره يدل على حدث معين واقع في زمان مطلق تقييده في "كان"، لكن دلالة "كان" على الحدث المطلق -أي الكون- وضعية، ودلالة الخبر على الزمان المطلق عقلية^(١). ومعنى ذلك أن العلاقة بين "كان" وخبرها علاقة تبادل في كل من الحدث والزمان:

* فدلالة "كان" مركبة من (حدث مطلق + زمان مقيد).

* أما خبرها فهو مركب من (حدث مقيد + زمان مطلق).

فكل من "كان" والخبر يفيد دلالة الآخر في أحد هذين الأمرين؛ "فكان" تفيد دلالة خبرها على الزمان في حين يفيد الخبر دلالة "كان" على الحدث.

ونجد لدى الخضري استخداما لتعبير الزمان المطلق في بحثه لمجيء اسم الزمان خبراً؛ حيث ميز في هذا الصدد بين الإخبار بالزمان الخاص عن المعنى والإخبار عنه بالزمان المطلق "فإذا جاز قولنا: "القتال اليوم" فلا يجوز "القتال زماناً" لعدم الفائدة؛ لأن كل معنى -من فعل أو حركة- لا بد له من زمان يخصه"^(٢).

(١) شرح الكافية ٢/ ٢٩٠.

(٢) انظر في الفرق بين الزمان المطلق والزمان المقيد في الإخبار عن المعنى: حاشية الخضري ١/ ٩٦.

وفي مجال الحديث عن العوامل العدمية ميز النحاة بين العدم المطلق والعدم المقيد؛ فمنهم من سوى بينهما في انتفاء العمل، ومنهم من أجاز عمل العدم المقيد دون المطلق. وقد مضى بيان صلة هذا المبحث بالمؤثرات الكلامية^(١).

ويقول ابن أبي الربيع: "ومن الناس من ذهب إلى أن العدم المقيد يوجب ويقع به الارتباط بخلاف العدم المطلق، والذي ذهب إليه المحققون من أهل النظر التسوية بين العدم المطلق والعدم المقيد..."^(٢).

ويستعمل النحاة لفظ المطلق في مبحث العطف؛ إذ يقال: إن الواو معناها مطلق الجمع؛ أي الجمع بين المعطوف والمعطوف عليه مطلقا بلا قيد من ترتيب. ويصف ابن هشام قول بعض النحويين عنها: إن معناها الجمع المطلق بأنه "غير سديد؛ لتقييد الجمع بقيد الإطلاق، وإنما هي للجمع بلا قيد"^(٣).

ويستخدم لفظ المطلق في مصطلح المفعول المطلق، وإنما سمي بذلك لأنه يصدق عليه لفظ المفعول دون قيد بحرف جر أو نحوه كالظرف، على نحو ما يرى في المفعول به، والمفعول معه، والمفعول له، والمفعول فيه^(٤).

التصور والتصديق:

هذا مبحث مشترك بين المنطق والكلام والنحو وغيرهما من العلوم، ولا يعنينا تتبع الظروف التاريخية لنشأة هذا الموضوع بقدر ما يعنينا الموازنة بين النظرة الكلامية والنظرة النحوية له.

(١) انظر ص ٣٠٠ و ٣٠١ من هذا البحث.

(٢) البسيط لابن أبي الربيع ١/٢٢٩، ٢٣٠.

(٣) المغني ٢/٣٥٤، وانظر أيضا: المغني ٣٥٧.

(٤) راجع في سبب التسمية: شرح الكافية للرضي ٢/١١٣، ومعجم المصطلحات النحوية والصرفية للدكتور محمد سمير البلدي ١٤١.

والتصور لغة: انطباع صورة الشيء في العقل، أما التصديق فهو: نسبة الصدق بالقلب أو اللسان إلى القائل.

والتصور لدى المتكلمين: هو إدراك الماهية من غير حكم عليها بنفي أو إثبات، وقد يطلق على حصول صورة الشيء في العقل. والتصديق: إدراك الماهية مع الحكم عليها بنفي أو إثبات^(١).

والتصور والتصديق من مباحث العلم التي يفتح بها المصنفون في الكلام كتبهم؛ يقول الرازي: "العلم إما تصور وإما تصديق؛ فالتصور هو: إدراك الماهية من غير أن نحكم عليها بنفي أو إثبات؛ كقولك: الإنسان؛ فإنك تفهم أولاً معناه، ثم تحكم عليه إما بالثبوت وإما بالانتفاء، كذلك الفهم السابق هو تصور، والتصديق: هو أن تحكم عليه بنفي أو إثبات"^(٢).

وقد استخدم النحاة مصطلحي التصور والتصديق في شرحهم لدلالة أدوات الاستفهام؛ كالقول بأن الهمزة ترد لطلب التصور، وهو إدراك المفرد نحو: "أزيد قائم أم عمرو؟"، ولطلب التصديق، وهو إدراك النسبة نحو: "أزيد قائم؟" وأن "هل" مختصة بطلب التصديق، نحو: "هل قام زيد؟"، على حين تختص بقية الأدوات بطلب التصور نحو: من جاءك؟ وما صنعت؟ وكم مالك؟ وأين بيتك؟ ومتى سفرك؟^(٣).

وللتصديق حروف يجاب بها عنه، وتسمى حروف التصديق، وهي "نعم" لتصديق ما قبلها، و "بلى" لإيجاب النفي، سواء كان مجرداً أو مقروناً

(١) التعريفات للجرجاني ٥ / ٢ وانظر: المين للآمدي ٦٩.

(٢) معالم أصول الدين ١٨.

(٣) راجع في ذلك: المغني ١٥ / ١.

بالاستفهام^(١)، و"أَجَلٌ" وهي مثل "نَعَمْ" لتصديق المخبر^(٢)، و"إِي" بالكسر والسكون، وهي حرف جواب بمعنى "نعم" أيضا؛ فيكون لتصديق المخبر ولإعلام المستخبر^(٣)، و"جَيْرٌ" بمعنى "أجل" و"نعم"؛ فتكون للتصديق كذلك^(٤).

يقول ابن يعيش في شرح معنى التصديق في (نعم): "وأما "نعم" فإنها تبقى الكلام على إيجابه ونفيه؛ لأنها وضعت لتصديق ما تقدم من إيجاب أو نفي من غير أن ترفع ذلك وتبطله. مثاله إذا قال القائل: "أَخْرَجَ زيد؟"، وكان قد خرج؛ فإنك تقول في الجواب: نعم. أي: نعم، قد خرج. فإن لم يكن خرج قلت في الجواب: لا. أي: لم يخرج..."^(٥).

أما استخدامهم لمصطلحي التصور والتصديق في مجال الحديث عن دلالات أدوات الاستفهام فلأنها قضية مرتبطة بالمعنى الإسنادي العام، وهو قاسم مشترك بين علوم عدة، كما أنهم استخدموا هذين المصطلحين في هذا الموضع - أي أدوات الاستفهام - بمعناها الكلامي والمنطقي على سبيل تفسير المعنى بلغة العرف العام السائد في عصورهم، ولا شك أن المنطق والكلام كانا يشكلان مناهج البحث المعتمدة لدى علماء هذه الفترة.

السلب والإيجاب:

هذان المصطلحان من المصطلحات الذهنية المجردة، وهما بهذا يتيميان إلى طائفة المصطلحات الكلامية، فضلا عن أن المتكلمين قد استخدمواهما بكثرة.

(١) انظر: المغني ١/ ١١٣، وشرح المفصل ٨/ ١٢٣.

(٢) انظر: المغني ١/ ٢٠، وشرح المفصل ٨/ ١٢٤.

(٣) انظر: المغني ١/ ٧٦، وشرح المفصل ٨/ ١٢٤.

(٤) انظر: شرح المفصل ٨/ ١٢٤، والمغني ١/ ١٢٠.

(٥) شرح المفصل ٨/ ١٢٣.

ويطلق السلب عند المتكلمين ونحوهم على مقابل الإيجاب، والإيجاب والسلب قد يراد بهما الثبوت واللاثبوت، فثبوت شيء لشيء إيجاب، وانتفاؤه عنه سلب، وقد يعبر عنهما بالوقوع واللاوقوع، وبوقوع النسبة ولا وقوعها، وقد يراد بهما إيقاع نسبة وانتزاعها - أي رفعها -.

ومن استخدام المتكلمين لهذين المصطلحين قول الرازي: "إذا حكمنا بالألف ثابتا للباء ومسلوقة عن الجيم؛ فإن كان وقت السلب والإيجاب واحدا كفي ذلك في مباينة الطرفين"^(١).

ويقول الإيجي في عده لصور القياس عند المتكلمين: "الأولى: أن يعلم حكم إيجابي أو سلبي لكل أفراد شيء ثم يعلم ثبوته لآخر كله أو بعضه؛ فيعلم ثبوت الحكم للآخر كذلك قطعاً"^(٢).

وقد استخدم النحاة هذين المصطلحين بمعناهما الكلامي على أنها من مصطلحات العرف العام التي يحتاج إليها في تفسير المعاني اللغوية.

فمن ذلك قول ابن هشام: "الواو لا تعطف مفردا على مفرد مخالف له في الإيجاب والسلب"^(٣)، وقد علل بهذه العلة لامتناع كون الواو في "ما قام زيد ولكن عمرو" عاطفة مفردا على مفرد، بل عاطفة لجملة حذف بعضها على جملة صرح بجمعها، والتقدير: "ما قام زيد ولكن قام عمرو"، وذلك لأن الجملتين المتعاطفتين يجوز تخالفهما سلبا وإيجابا نحو: "قام زيد ولم يقم عمرو"، بخلاف المفردين"^(٤).

(١) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ٥٢.

(٢) المواقف ٣٦.

(٣) المغني ١/٢٩٣.

(٤) راجع: المغني ١/٢٩٣.

ويقول الخضري في تفسيره لمعنى الفائدة في قولهم: "فائدة يحسن السكوت عليها": "والمراد بتلك الفائدة النسبة بين الشئين إيجابا كانت أو سلبا وإن كانت معلومة للمخاطب"^(١).

ويستخدم لفظ الإيجاب في وصف الكلام المثبت الذي لم يتقدمه النفي، وكذلك الفعل غير المنفي، حيث يقال: كلام موجب وفعل موجب، وقد استخدم هذا الوصف في الكلام الذي ترد فيه "إلا" الاستثنائية؛ حيث يجب نصب المستثنى على الاستثناء إذا كان الكلام تاما موجبا.

ويقول ابن برهان العكبري^(٢) (ت ٤٥٦هـ): "والاستفهام والنفي فرعان على الإثبات؛ لأنك تفرض الإثبات ثم تفرع عليه السلب والشك، وذاك أن الإيجاب حاشية، والسلب الحاشية الأخرى المقابلة لها، والشك قيام النفس في الوسط بين السلب والإيجاب؛ فلذلك قلت: هل قام زيد؟ وما قام زيد، كما قلت: قام زيد"^(٣).

الوجود والعدم / الوجودي والعدمي / الوجودية والعدمية:

يستخدم المتكلمون هذين المصطلحين في مبحث المعلومات؛ حيث تنقسم عندهم إلى موجود ومعدوم، وما يذكرونه في هذا الصدد أن تصور الوجود والعدم بديهي، وأنه لا واسطة بين الموجود والمعدوم^(٤).

(١) حاشية الخضري على ابن عقيل ١٤/١.

(٢) ابن برهان العكبري: هو عبد الواحد بن علي بن عمرو بن إسحاق، صاحب العربية واللغة والتواريخ وأيام العرب، كان منجما فصار نحويا، وكان حنبليا فصار حنфия عدليا، ت ٤٥٦هـ. انظر: نزهة الألباء ٢٣٤، والبغية ٢/١٢٠.

(٣) شرح اللمع ٤١/١.

(٤) انظر: المحصل للرازي ٥٢-٦٤، وراجع أيضا: المحيط بالتكليف ١٣٩، ١٤٠، ونهاية الأقدام ١٥٠، ١٥١، والمواقف ٤٣، ٤٤.

واستخدم النحاة هذين المصطلحين في دراستهم للعوامل؛ حيث قسموها إلى عدة عوامل وجودية وأخرى عدمية، وقسموا أيضا العلامات إلى علامات وجودية وأخرى عدمية، كما أشاروا إلى العلة الوجودية والعلة عدمية. يقول أبو البركات الأنباري: "وكما يستحيل في الحسيات الفعل باستطاعة معدومة، والمشي برجل معدومة، والقطع بسيف معدوم، والإحراق بنار معدومة؛ فكذلك يستحيل في هذه الصناعة النصب بعامل معدوم؛ لأن العلل النحوية مشبهة بالعلل الحسية"^(١).

وأشار النحاة إلى تقسيم العدم إلى عدم مطلق وعدم مقيد. يقول ابن أبي الربيع: "البصريون يذهبون إلى أن الرفع للفعل الوقوع موضع الاسم، وهو الصحيح لأمرين: أحدهما: أن التعري عدم، والعدم لا ينسب له شيء سواء كان مطلقا أو مقيدا، ومن الناس من ذهب إلى أن العدم المقيد يوجب ويقع به الارتباط بخلاف العدم المطلق، والذي ذهب إليه المحققون من أهل النظر التسوية بين العدم المطلق والعدم المقيد؛ لأن العدم ضد الوجود؛ فما ليس موجودا يستحيل أن يوجد غيره"^(٢).

وواضح أن استدلال ابن أبي الربيع هنا يعتمد على مقولات أهل الكلام الذين يسميهم أهل النظر، كما يلاحظ أن لغة الحوار في هذا النص مليئة بالألفاظ الكلامية والفلسفية.

(١) الإنصاف ١/٢٤٧.

(٢) البسيط ١/٢٢٩، ٢٣٠.

ويقول الخضري في شرح علامة الحرف - وهي الخلو من علامات الأسماء والأفعال -: "ولا يرد أن العدم لا يصلح علامة للوجود كما صرحوا به؛ لأنه في العدم المطلق وهذا مقيد"^(١).

وهو يريد بهذا أن الحرف شيء وجودي، والخلو من علامات الأسماء والأفعال أمر عدمي، والذي جوز أن يكون العدمي علامة للوجودي كون هذا العدمي مقيدا، وهذا لا يمتنع وسم الوجودي به، أما العدمي المطلق فلا يصلح أن يكون علامة للوجودي.

وبعد، فهذه هي أهم المصطلحات التي نلمح فيها آثارا كلامية واعتقادية، سواء ما كان منها مشتركا بين النحو والكلام أم كان كلاميا خالصا، وهي تشترك جميعها في تضمينها معنى ذهنيا عقليا.

وغير هذه المصطلحات توجد مصطلحات كثيرة ذات مضمون عقلي؛ كالعلة والمعلول، والسبب والمسبب، والوجوب والجواز، ونحوها، ولكنها عامة وشائعة في علوم كثيرة؛ فأثرنا تركها اكتفاء بما أوردناه في هذا الفصل. ونأتي الآن إلى دراسة الأثر العقدي والكلامي في لغة التأليف النحوي.

(١) حاشية الخضري على ابن عقيل ٢٤/١.

الفصل الثاني

أثر العقيدة وعلم الكلام في لغة التأليف النحوي

ويتضمن تمهيداً ومبحثين:

التمهيد: في المقصود بلغة التأليف النحوي.

المبحث الأول: التعبيرات الكلامية في لغة التأليف النحوي.

المبحث الثاني: المحترزات الاعتقادية في لغة التأليف النحوية.

أثر العقيدة و علم الكلام في لغة التأليف النحوي

تمهيد

مجال الحديث في هذا الفصل عن الأثر الكلامي على مستوى لغة التأليف النحوي. ونعني باللغة التراكيب والجمل لا المفردات.

لقد تأثر النحاة في لغتهم، وأساليب تعبيرهم عن القضايا النحوية بلغة جدلية منطقية تشبه لغة المتكلمين في محاوراتهم وخلافاتهم، بل إنهم أدخلوا كثيرا من التعبيرات ذات المدلول الكلامي في دراستهم النحوية؛ كتعبير "هو هو" و"هي هي"، و"ما يقوم بنفسه" و"ما لا يقوم بنفسه"، و"المفتقر إلى غيره" و"غير المفتقر إلى غيره"، و"ما هو بالقوة" و"ما هو بالفعل".

كما كانت لهم بعض التعبيرات التي تكشف عن تحفظهم عن الخطأ في العقيدة الدينية؛ كإيثار "فعل دعاء" على "فعل أمر" إذا كان المخاطب بفعل الأمر هو الله ﷻ، وكامتناع بعض النحاة عن القول بوجود الزائد في القرآن، وكاستعمال تعبير "من يعلم" في شرح دلالة اسم الموصول حتى يصح إطلاقه على الله ﷻ... إلى غير ذلك.

ومن ثم قُسم هذا الفصل إلى مبحثين:

المبحث الأول: يتناول التعبيرات الكلامية في لغة التأليف النحوي.

المبحث الثاني: يتناول المحترزات الاعتقادية في لغة التأليف النحوي.

المبحث الأول

التعبيرات الكلامية في لغة التأليف النحوي

تضمنت المؤلفات النحوية كثيرا من التعبيرات ذات الطابع الكلامي والمدلول العقلي، وتلك أمثلة لهذه التعبيرات:

ما يقوم بنفسه وما يقوم بغيره:

يقول الإمام الجويني (ت ٤٧٨هـ) تحت عنوان (قيام الله بنفسه): "الباري تعالى قائم بنفسه، متعالٍ عن الافتقار إلى محل يحله، أو مكان يقفه. واختلفت عبارات الأئمة -رحمهم الله تعالى- في معنى (القائم بالنفس)؛ فمنهم من قال: هو الموجود المستغني عن المحل. والجوهر على ذلك قائم بنفسه..."^(١).

ويستخدمون هذا التعبير في تعريف العَرَض أيضا؛ إذ هو عندهم "ما لا يقوم بذاته"^(٢).

ومن استخدام النحاة لهذا التعبير قول صاحب (الإنصاف) حكاية عن البصريين: "الدليل على أن المصدر هو الأصل أن المصدر اسم، والاسم يقوم بنفسه ويستغني عن الفعل، وأما الفعل فإنه لا يقوم بنفسه، ويفتقر إلى الاسم، وما يستغني بنفسه ولا يفتقر إلى غيره أولى بأن يكون أصلا مما لا يقوم بنفسه ويفتقر إلى غيره"^(٣).

وتكشف هذه العبارات عن الصلة الوثيقة بين تقسيم النحويين للكلمة وتقسيم المتكلمين للموجودات؛ فالاسم يقابل الجوهر، وكلاهما يقوم بنفسه،

(١) الإرشاد ٣٣.

(٢) شرح العقائد النسفية للفتازاني ٢٥.

(٣) الإنصاف (المسألة ٢٨) ١/٢٣٧.

والفعل يقابل العرض، وكلاهما لا يقوم بنفسه، والحرف يقابل العلاقة بين الجوهر والعرض.

ويذكر الأشموني من أدلة من رأى أن حرف التعريف هو اللام فقط من "أل" أنه لو كان هذا الحرف ثانيا لقام بنفسه، وأجيب عن هذا الرأي بأن العامل يتخطى "ها" التنبيه في قولك: "مررت بهذا"، وهو على حرفين، وأيضا فهو لا يقوم بنفسه"^(١).

وقريب من هذا التعبير قول بعضهم عن العامل: "ما به يتقوم المعنى المقتضي للإعراب"؛ حيث يشرح الرضي ذلك التعبير موضحا البعد الكلامي فيه بقوله: "ويعني بالتقوم نحو من قيام العرض بالجوهر؛ فإن معنى الفاعلية والمفعولية والإضافة كون الكلمة عمدة أو فضلة أو مضافا إليها، وهي كالأعراض القائمة بالعمدة".

لكن الرضي يرى أن الباء في قول النحويين: "ما به يتقوم المعنى" هي باء الاستعانة؛ لأن العامل في الحقيقة آلة، والمقوم هو المتكلم، وليست هي الباء التي في قول المتكلمين "قام هذا العرض بهذا المحل"؛ إذ الباء هنا تفيد الظرفية"^(٢).

المفتقر إلى غيره وغير المفتقر إلى غيره:

هذا التعبير ومشتقاته شائع الاستخدام لدى المتكلمين والنحويين، ومن أمثلة استخدام المتكلمين قول الجويني: "الجوهر وإن لم يفتقر إلى محل يحله فقد افتقر وجوده ابتداء إلى مخصص قادر"^(٣).

(١) انظر: الأشموني مع الصبان ١/١٧٨.

(٢) شرح الكافية ١/٢٥.

(٣) الإرشاد ٣٣.

وقال السفاريني^(١): " وقد علم أنه تعالى الغني عن الخلق، وأنه الخالق للعرش
ولغيره، وأن كل ما سواه مفتقر إليه، وهو الغني عن كل ما سواه"^(٢)
والمقصود بافتقار الشيء إلى غيره احتياجه إليه.

وقد استخدم النحاة هذا التعبير في كثير من قواعدهم ومسائلهم؛ فمن ذلك
استدلالهم على أن المصدر أصل الفعل باستغناء المصدر وافتقار الفعل إليه، "وما
يستغني بنفسه ولا يفتقر إلى غيره أولى بأن يكون أصلاً مما لا يقوم بنفسه ويفتقر
إلى غيره"^(٣).

ومن قواعد التوجيه عندهم: "ما لا يفتقر إلى تقدير أولى مما يفتقر إلى تقدير".
ومن أسباب بناء الاسم عندهم: "مشابهة الحرف لافتقاره إلى غيره افتقارا
مؤصلاً أو لازماً". وإلى ذلك يشير ابن مالك بقوله:

وَكَيْتَابَةٍ عَنِ الْفِعْلِ بِلا..... تَأْتِرُ وَكَافِتَقَارٍ أُصْلًا^(٤)

ويسمى هذا الشبه بالشبه الافتقاري، وهو أن يفتقر الاسم إلى الجملة افتقارا
لازماً كالحرف؛ كما في "إذا"، و"إذا"، و"حيث"، والموصولات الاسمية.

(١) السفاريني هو: محمد بن أحمد بن سالم السفاريني، شمس الدين، أبو العون: عالم بالحديث
والاصول والادب، محقق. ولد في سفارين (من قرى نابلس) ورحل إلى دمشق فأخذ عن
علمائها. وعاد إلى نابلس فدرس وأفتى، من كتبه الدراري المصنوعات في اختصار الموضوعات
، وكشف اللثام، شرح عمدة الاحكام، ولوائح الانوار البهية وسواطع الاسرار الاثرية المضية في
عقد أهل الفرقة المرضية، شرح منظومة له في عقيدة السلف، و (تجيب الوفا في سيرة المصطفى)
ت ١١٨٨هـ.

(٢) لوامع الأنوار البهية ١/٢٠٨.

(٣) الإنصاف (المسألة ٣٠) ١/٢٤٩.

(٤) ألفية ابن مالك: العرب والمبني ١٠.

أما ما يفتقر إلى غيره افتقارا غير لازم فلا يبنى كـ "يوم" في قوله ﷻ: ﴿هَذَا يَوْمٌ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ﴾^(١)؛ لأن افتقاره إلى الجملة بعده هنا ليس لذاته، وإنما هو لعارض كونه مضافا إليها، والمضاف -من حيث هو مضاف- مفتقر إلى المضاف إليه؛ ولذلك لا يفتقر "يوم" في غير هذا التركيب إلى الجملة نحو "هذا يوم مبارك"^(٢).

هو هو / هي هي:

هذا التعبير متداول لدى المتكلمين؛ يعنون به وصف الشيء بأنه هو عينه. ومن ذلك ما حكاه الأشعري من قول أبي الهذيل في الله ﷻ: "هو عالمٌ بعلمٍ هو هو، وهو قادرٌ بقدرةٍ هي هو، وهو حيٌّ بحياةٍ هي هو"^(٣). ومن ذلك ما جاء في (شرح العقائد النسفية): "حقيقة الشيء وماهيته: ما به الشيء هو هو؛ كالحیوان الناطق للإنسان، بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الإنسان بدونه؛ فإنه من العوارض"^(٤). ويزيد التفتازاني قائلا: "وقد يقال: إن ما به الشيء هو هو باعتبار تحققه حقيقة، وباعتبار تشخصه هوية، ومع قطع النظر عن ذلك ماهية"^(٥). وقد ظهر هذا التعبير في فترة مبكرة من تاريخ النحو؛ فهذا سيبويه يقول في كتابه: "اعلم أن الشيء يوصف بالشيء الذي هو هو، وهو اسمه، وذلك قولك: "هذا زيد الطويل"، ويكون هو هو وليس من اسمه، "هذا زيد ذاهبا"،

(١) سورة المائدة ١١٩.

(٢) راجع: شرح الأشموني مع حاشية الصبان ١/ ٥٤.

(٣) مقالات الإسلاميين ١/ ٢٤٥.

(٤) شرح العقائد النسفية ١٣.

(٥) شرح العقائد النسفية ١٣.

ويوصف بالشيء الذي ليس به ولا من اسمه؛ كقولك: "هذا درهمٌ وزناً"، ولا يكون إلا نصبا"^(١).

إن سيبويه يتحدث هنا عن مدى التطابق بين الصفة وموصوفها، والصفة هي الموصوف بزيادة معنى على الذات، وقد تكون تابعة له في الإعراب والتعريف كما في نحو "هذا زيد الطويل"، وقد تنقطع عنه في التعريف والإعراب مثل: "هذا زيد ذاهبا"، وقد تنقطع عنه في المعنى والإعراب نحو: "هذا درهمٌ وزناً". وواضح أن سيبويه يعني بالصفة هنا معناها العام، وهو الخبر بمفهومه الشامل.

وتعكس هذه الفكرة التي يتحدث عنها سيبويه فكرة المتكلمين عن العلاقة بين الصفات والذات؛ حيث ذهب المعتزلة إلى أن الصفات هي عين الذات، على حين ذهب الأشاعرة إلى أنها غيرها"^(٢).

ومن استخدام المتأخرين لهذا التعبير قول الرضي: "والانقلاب - من حيث هو هو - شيء واحد". يعني انقلاب الحركة إلى حركة أخرى والحرف إلى حرف آخر"^(٣).

ومنه قوله أيضا: "ولو كانت الصفة من حيث هي هي تقتضي العموم، وتنافي الخصوص؛ لم يميز نحو: "هذا العالم"؛ فإنه خاص بالضرورة مع اعتبار معنى الوصف فيه"^(٤). وقوله في شرح معنى الجنس في مصطلح (الكلمة): "والمقصود في هذا الموضع هو الثاني - أي ماهية الجنس من حيث هي هي -؛ لأن الحد إنما

(١) الكتاب ١/٢٧٦.

(٢) انظر في قول المعتزلة بأن الصفات هي الذات نفسها: نهاية الإقدام للشهرستاني ١٩٩، والمعتزلة لزهدى جار الله ٦٤، وفي رأي الأشاعرة أن الصفات غير الذات: نهاية الإقدام ١٩٩.

(٣) شرح الكافية ١/١٨.

(٤) شرح الكافية ١/٥٦.

يذكر لبيان ماهية الشيء لا لبيان استغراقه"^(١)؛ يعني أن الألف واللام في الكلمة لماهية الجنس من حيث هي من غير دلالة على قلة أو كثرة.

بالقوة وبالفعل:

هذا تعبير أرسطي قديم؛ فقد قسم أرسطوطاليس الوجود إلى قسمين: وجود بالقوة، ووجود بالفعل.

وعلى هذه الفكرة تقوم نظرية التغيير عنده، فهو انتقال من القوة إلى الفعل أو العكس.

وقد أخذ المتكلمون - كما أخذ الفلاسفة - بهذه التفرقة بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل^(٢)، واستتبع ذلك تقسيم مفردات هذا الوجود إلى هذين القسمين.

يقول الإيجي: "قال بعض المتكلمين: الشيء قد يعلم بالفعل، وقد يعلم بالقوة؛ كما إذا كان في يد زيد اثنان فسألنا: أزوج هو أو فرد؟ فإننا نعلم أن كل اثنين زوج، وهذان اثنان؛ فنعلم أنه زوج بالقوة القريبة، وإن لم نكن نعلم أنه بعينه زوج"^(٣).

فهو هنا يقسم العلم إلى علم بالقوة وعلم بالفعل، وشبيه بهذا تقسيمهم العقل إلى عقل بالقوة وعقل بالفعل، وهذا التقسيم مرتبط بنظرية فلسفية كبرى، وهي نظرية "الكمون والظهور"^(٤).

(١) شرح الكافية ٤/١.

(٢) انظر في ذلك: المعجم الفلسفي بمجمع اللغة العربية ١٣٧.

(٣) المواقف ١٤٥.

(٤) من أشهر القائلين بهذه النظرية من الإسلاميين النَّظَّام؛ فمن مذهبه أن الله ﷻ خلق الموجودات دفعة واحدة على ما هي عليه الآن: معادن، ونبات، وحيوان، وإنسان، ولم يتقدم خلق آدم ﷺ؛ خلق أولاده غير أن الله ﷻ أكرم بعضها في بعض؛ فالتقدم والتأخر إنما يقع في ظهورها من

وقد ظهرت آثار هذه الفكرة في النحو في صورة التمييز بين ما هو مقدر وما هو ظاهر من الكلام؛ فقد عد بعض النحاة الضمير المستتر من قبيل ما يكون لفظاً بالقوة، على حين عد الضمير البارز لفظاً بالفعل. فهاهو ذا الأزهرى يقول: "المراد بالألفاظ ما يكون بالقوة أو بالفعل، والضمائر المستترة ألفاظ بالقوة. ألا ترى أنها مستحضرة عند النطق بما يلبسها استحضاراً لا خفاء فيه؟"^(١).

وعد آخرون المحذوفات ألفاظاً بالقوة أيضاً؛ فيقول الخضري: "اللفظ له أفراد محققة هي ما يمكن النطق بها بالفعل كزيد، أو بالقوة كالمحذوفات من نحو مبتدأ أو خبر لتيسر النطق بها صراحة"^(٢).

ويرى الخضري أن "كلام الله ﷻ قبل تلفظ البشرية به محقق بالقوة، وكذا كلام الملائكة والجن على القول بأن الكلام جنس يشمل كل ما يتلفظ به، فإذا تم النطق به فهو محقق بالفعل"^(٣).

مكामنها دون حدوثها ووجودها. وذكر الشهرستاني أنه "إنما أخذ هذه المقالة من أصحاب الكمون والظهور من الفلاسفة". انظر في ذلك: الملل والنحل ٥٦، والانتصار للخياط ٧٩١.

(١) شرح التصريح ٢٤ / ١.

(٢) حاشية الخضري على ابن عقيل ١٤ / ١.

(٣) راجع: حاشية الخضري ١٤ / ١.

المبحث الثاني

المحترزات الاعتقادية في لغة التأليف النحوي

ويدخل في التأثير الكلامي في لغة التأليف النحوي ما يمكن أن يسمى بالمحترزات الاعتقادية، وهي ألفاظ وعبارات آثر النحاة استخدامها في مجال التعبير عن المسائل النحوية ذات الصلة بالعقيدة تحمزا منهم عن الخطأ في مثل هذه المسائل الجلييلة، مما يكشف عن ارتباط النحاة العرب بالمنهج الإسلامي العام السائد في الثقافة الإسلامية والعربية.

■ من يعلم / العالم:

ومن هذه الاحترزات إيثار بعض النحويين عبارة "من يعلم" و"العالم" في مجال الحديث عن شروط جمع المذكر السالم بدلا من "من يعقل" و"العاقل"؛ حتى يصح تطبيق هذا الجمع على ما يتعلق بالباري ﷻ.

قال ابن يعيش: "وإنما قال -يعني الزمخشري-: "لمن يعلم" ولم يقل: "لمن يعقل" لأن هذا الجمع قد وقع على القديم ﷻ؛ نحو قوله: ﴿وَالأَرْضَ قَرَشْنَاهَا فَنِعْمَ المَاهِدُونَ﴾^(١)، وقوله: ﴿أَمْ نَحْنُ الخَالِقُونَ﴾^(٢)، وهو كثير؛ فلذلك عدل عن اشتراط العقل إلى العلم؛ لأن الباري يوصف بالعلم ولا يوصف بالعقل"^(٣).

(١) سورة الذاريات ٤٨.

(٢) سورة الواقعة ٥٩.

(٣) شرح المفصل ٣/٥.

ويشير ابن يعيش إلى أثر عقيدة الاعتزال في تعبير الزرخشري هذا؛ حيث قال: "لمن يعلم"، ولم يقل: "لأولي العلم"؛ "لأن الباري ﷻ من وجهة النظر الاعتزالية عالم بذاته لا بعلم عنده؛ فجرى في العبارة على قاعدة مذهبه..."^(١).

وقد استخدم ابن هشام هذا التعبير في مواضع من كتبه، فذكر في شرح دلالة "مَنْ" أنها تستخدم للعالم؛ فأثر لفظ "العالم" على لفظ "العاقل"، وذلك في بعض النصوص التي استخدم فيها هذا الموصول مراداً به الله ﷻ.

يقول ابن هشام: "فأما "مَنْ" فإنها تكون للعالم نحو: ﴿وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمٌ الْكِتَابِ﴾"^(٢).

وسار الرضي على الطريقة ذاتها؛ حيث أخذ على ابن الحاجب قوله: "علم يعقل" و"مذكر يعقل"؛ موضحاً السبب الاعتقادي الذي فضل على أساسه هذا اللفظ على ذلك. قال: "الأولى فيه أن يقول: "يعلم" ليشمل نحو قوله ﷻ: ﴿وَالْأَرْضَ فَرَشْتَهَا فَنِعَمَ الْمَسْهُودُونَ﴾"^(٣)؛ إذ لا يطلق عليه ﷻ أنه عاقل؛ لإيهام العقل للمنع من القبائح الجائزة على صاحبه، تعالى الله عنها علواً كبيراً!!"^(٤).

وبمثل هذا الفهم أخذ الخضري على ابن عقيل تعبيره بـ"العاقل"؛ قال: "الأولى فيه وفيما بعده "العالم"؛ إذ لم يرد إذن في وصفه ﷻ بالعقل"^(٥).

وهكذا يتضح مدى مراعاة النحاة لجانب العقيدة الدينية في مصطلحاتهم وتعبيراتهم.

(١) انظر: شرح المفصل ٣/٥.

(٢) أوضح المسالك ١/ ٨١، وانظر: الجامع الصغير في النحو ٢٨.

(٣) سورة الذاريات ٤٨.

(٤) شرح الكافية ٢/ ١٨١.

(٥) حاشية الخضري على ابن عقيل ١/ ٧٣.

٢- بدل مطابق / بدل شيء من شيء:

من احترازات النحويين في هذا الباب تسمية ابن مالك بدل الكل "بدلاً مطابقاً"؛ لوقوعه في أسائه ﷺ نحو: ﴿إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ﴾ ۞ اللَّهُ - بالجر-، ولأن لفظ "الكل" إنما يطلق على ما له أجزاء، تعالى الله عن ذلك! ^(١).
وسماه بعضهم "بدل شيء من شيء" للعلة نفسها. قال السيوطي: "وقد يقال "بدل شيء من شيء" لوجوده فيما لا يطلق عليه "كل" نحو: ﴿إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ﴾ ۞ اللَّهُ" ^(٢).

هل يقال في القرآن: "حرف زائد"؟

ومما رأى بعض النحويين التحرز منه القول بوجود حرف زائد في القرآن؛ لأنه يوهم أنه لا معنى له أصلاً. قال ابن هشام: "وينبغي أن يتجنب المعرب أن يقول في حرف من كتاب الله: "زائد"؛ لأنه يسبق إلى الأذهان أن الزائد لا معنى له، وكلام الله ﷺ منزّه عن ذلك" ^(٣).

ويشير ابن هشام إلى وقوع هذا الوهم لبعض العلماء؛ كالرازي الذي نقل عن محققي المتكلمين أن المهمل لا يقع في كلام الله ﷺ موجهاً قوله ﷺ: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ﴾ ^(٤) على أن "ما" استفهامية للتعجب.
ويرى ابن هشام أن هذا التوجيه باطل لأمرين:

(١) راجع: حاشية الخضري ٦٩/٢.

(٢) همع الهوامع ١٢٥/٢.

(٣) انظر: الإعراب عن قواعد الإعراب ١٦.

(٤) سورة آل عمران ١٥٩.

- أحدهما: أن "ما" إذا حُفِضت وجب حذف ألفها نحو: ﴿عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ﴾^(١).
- والثاني: أن جر "رحمة" حينئذ يشكل لأنه لا يكون بالإضافة؛ إذ ليس في أسماء الاستفهام ما يضاف إلا "أي" عند الجميع، و"كم" عند الزجاج^(٢).
ولا يجوز أن تكون "رحمة" بدلا من "ما"؛ لأن المبدل من اسم الاستفهام لا بد أن يقترن بهمزة الاستفهام نحو: كيف أنت؟ أصحيح أم سقيم؟.
ولا يجوز أن تكون صفة؛ لأن "ما" لا توصف إذا كانت شرطية أو استفهامية.
ولا تكون بيانا؛ لأن "ما" لا توصف، ولا يعطف عليها عطف بيان.
ويذكر ابن هشام أن "كثيرا من المتقدمين يسمون الزائد "صلة" وبعضهم يسميه "مؤكدًا"^(٣).

وواضح أن سبب هذه التسمية راجع إلى هذا التحرز من القول بوجود ما لا معنى له في القرآن، وقد اشتهر عن الكوفيين أنهم يعبرون عن الزائد بالصلة؛ قال ابن يعيش: "الصلة والحشو من عبارات الكوفيين، والزيادة والإلغاء من عبارات البصريين"^(٤).

ويبدو أن هذا الحكم أكثرى لا دائمي؛ لأننا نجد بعض الكوفيين يستخدم لفظ الزائد؛ كما وقع كثيرا في كلام ابن خالويه (ت ٣٧٠هـ)^(٥)، على حين نجد بعض البصريين - كالزنجشيري - يستخدم لفظ الصلة مريدا به الزائد^(٦).

(١) سورة النبأ ١.

(٢) انظر: الإعراب عن قواعد الإعراب ١٦.

(٣) انظر: الإعراب عن قواعد الإعراب ١٦.

(٤) شرح المفصل ١٢٨/٨.

(٥) انظر: إعراب ثلاثين سورة من القرآن الكريم ١٩٥، ٢٠٣، ٢٠٦. ويلاحظ أن ابن خالويه يستخدم الزائد في التعبير عن حروف الجر كلها: الأصلية والزائدة.

(٦) انظر: المفصل مع شرح ابن يعيش ١٢٨/٨.

وينبغي أن نشير في هذا الصدد إلى أن العلماء قد اختلفوا في قضية الزيادة في القرآن الكريم واللغة اختلافا كبيرا.

وقد اعترض كثير من المفسرين والبلاغيين على النحويين بسبب قولهم: "حرف زائد" في القرآن، ويبدو أن النحاة لم يكونوا يقصدون بالحرف الزائد أنه مجرد من المعنى، أو مهمل لا حاجة إليه، وإنما أرادوا به الذي لم يؤت به إلا لمجرد التقوية والتوكيد؛ فأثبتوا له معنى التوكيد، وهو ما يبتغيه البلاغيون، والمراد: أنه زائد على أصل المعنى النحوي.

وبهذا فإننا نميل إلى الإبقاء على هذا المصطلح؛ لأنه أكثر استقرارا وشهرة لدى المشتغلين في الدراسات النحوية، ولا يتضمن قدحا أو منافاة للأدب في حق القرآن ما دام محمولا على هذا المحمل الحسن^(١).

إطلاق لفظ الغائب على الله ﷻ:

أشار بعض العلماء إلى الخلاف العلمي حول جواز إطلاق لفظ الغائب على الله ﷻ في نحو: "يقول الله كذا"؛ فهل يقال: "الله غائب" بمعنى غير مخاطب ولا متكلم؟

هنا اختلف العلماء على ثلاثة أقوال:

- القول الأول: أنه لا يجوز إطلاق لفظ الغائب على الله ﷻ؛ لأن أسماء الله ﷻ توقيفية، ولم يرد نص يؤذن باستخدام هذا اللفظ.

- القول الثاني - وعليه المعتزلة والباقلاني (ت ٤٠٣ هـ) -: أنه يجوز إطلاق مثل هذا اللفظ إذا دل دليل على ثبوت معناه في حقه ﷻ؛ فيجوز "الله غائب" أي: غير مخاطب ولا متكلم، بشرط ألا يوهم ما لا يليق بكبريائه ﷻ.

(١) انظر في خلاف العلماء في هذه القضية: الإعراب عن قواعد الإعراب لابن هشام ١٦، والأشباه والنظائر للسيوطي ١/٢٤٦-٢٥٢.

- القول الثالث - وعليه السعد التفتازاني (ت ٧٩١هـ) -: أنه يجوز هذا الإطلاق شريطة الإشعار بالجلال؛ فيطلق لفظ "غائب" على لفظ "الله"؛ أي على هذه الحروف لا على الذات^(١).

وهذا التحرز الأخير الذي أشار إليه السعد نجد له نظيرا في تعبيرات المعربين حين يتعرضون لإعراب لفظ الجلالة؛ حيث يقول المتحرز منهم: لفظ الجلالة مرفوع أو منصوب أو مجرور، أو مفعول أو فاعل، أو نحو ذلك؛ فينسبون إلى اللفظ هذه الأحكام دون الذات؛ لأنه يوهم ما لا يليق به ﷻ. ومنهم من ينسبها إلى اسم الله أو كلمة الله، وهو أفضل لأن الاسم والكلمة يطلقان على ما له معنى، بينما يطلق اللفظ، اصطلاحا، على ما له معنى وما ليس له معنى.

إطلاق كلمة "مذكر" على اسم الجلالة دون الذات:

وقريب من هذا ما أشار به بعض العلماء من أن لفظ "مذكر" لا يطلق على الذات؛ لأنه يوهم، بل على اللفظ؛ فإن اسم "الله" مذكر؛ لعدم علامة التأنيث لفظا ومعنى وتقديرا^(٢).

قوله: "فعل دعاء" في الأمر المسند إلى الله ﷻ:

آثر بعض العلماء استخدام لفظ "الدعاء" بدل "الأمر" في إعراب أفعال الأمر التي يخاطب بها الباري ﷻ تأدبا وتحريزا؛ لأن الأمر إنما يكون من الأعلى إلى الأدنى، فإن كان من الأدنى إلى الأعلى فهو دعاء. يقول ابن هشام في إعراب قوله

(١) انظر في هذا الخلاف برمته: شرح لامية الأفعال لأطفيش ٤٤ / ٣.

(٢) انظر: شرح لامية الأفعال لأطفيش ٤٤ / ٣.

عَلَيْكَ: ﴿رَبَّنَا أَرِنَا الَّذِينَ أُضَلَّاتَنَا﴾^(١): " (أَرِ) فعل دعاء، ولا تقل "فعل أمر" تأديبا"^(٢).

٧= إطلاق لفظ "الذات" على الله ﷻ:

استعمل المتكلمون لفظ "الذات" بالألف واللام مرادا به حقيقة الله ﷻ؛ واعترضهم أكثر النحاة في ذلك؛ لأن لفظ "ذات" بمعنى حقيقة الشيء لا يعرف في لغة العرب، وإنما المعروف استخدامه بمعنى "صاحبة" مؤنث "ذو"، وهذا المعنى لا يجوز استخدامه في حق الله ﷻ.

قال ابن برهان (ت ٤٥٦هـ): "إطلاق المتكلمين "الذات" في حق الله ﷻ من جهلهم؛ لأن "ذات" تأنيث "ذو"، وهو -جلت عظمتة- لا يصح له إلحاق تاء التأنيث؛ ولهذا امتنع أن يقال: "عَلَّامَةٌ" وإن كان أعلم العالمين، وقولهم: "الصفات الذاتية" جهل منهم أيضا؛ لأن النسب إلى "ذات": ذوي"^(٣).

ونقل ابن حجر (ت ٨٥٢هـ) عن التاج الكندي في الرد عن ابن نباتة في قوله: "كنه ذاته": "ذات" بمعنى "صاحبة" تأنيث "ذو"، وليس لها في اللغة مدلول غير ذلك، وإطلاق المتكلمين وغيرهم الذات بمعنى النفس خطأ عند المحققين"^(٤).

وقد رد من ذهب مذهب المتكلمين على ذلك بأن الممتنع استعمالها بمعنى "صاحبة"، أما إذا قطعت عن هذا المعنى واستعملت بمعنى الاسمية فلا محذور؛ لقوله ﷻ: ﴿إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾^(٥)؛ أي: بنفس الصدور.

(١) سورة فصلت ٢٩.

(٢) شرح شذور الذهب لابن هشام مع حاشية الأمير ١٣.

(٣) شرح اللمع ٢٣/١.

(٤) فتح الباري ٣٩٢/١٢ - ٣٩٤.

(٥) جزء من آيات كثيرة في القرآن أول مواضعه سورة الأنفال ٤٣.

واحتجوا أيضا بقول أبي الحسين بن فارس:

فِنِعْمَ ابْنُ عَمِّ الْقَوْمِ فِي ذَاتِ مَالِهِ إِذَا كَانَ بَعْضُ الْقَوْمِ فِي مَالِهِ وَفَرُّ^(١)

وقد حقق السهيلي القول في هذه المسألة، وأيد رأي الفريق الثاني - وهم النحويون-، وأنكر على المتكلمين ما ذهبوا إليه، وذلك حيث يقول: "وأما "الذات" فقد استهوى أكثر الناس -ولا سيما المتكلمين- القول فيها أنها في معنى النفس والحقيقة، ويقولون: "ذات الله هي نفسه"، ويعبرون بها عن وجوده وحقيقته، ويحتجون في إطلاق ذلك بقوله ﷺ في قصة إبراهيم عليه السلام: "ثلاث كذبات كلها في ذات الله"^(٢).

وقال خبيب عليه السلام:

وَذَلِكَ فِي ذَاتِ الْإِلَهِ وَإِنْ يَشَأُ يُبَارِكْ عَلَى أَوْصَالِ شَلْوٍ مُمَزَّعٍ^(٣)

وينقض السهيلي مرتكزات هذا الرأي مستدلا بالحجج الآتية:

- أولها: أن استقرار هذه اللفظة في اللغة والشريعة يدل على أنها ليست كما زعموا، ولو كان كذلك لجاز أن يقال: "عبدت ذات الباري ﷻ" و"احذر ذاته"؛ كما قال ﷺ: «وَيُحَذِّرُكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ»، أو "فَعَلَّتْ ذَاتُهُ"، وذلك غير مسموع^(٤).

(١) البيت من الطويل، أورده ابن حجر في الفتح ٣١/٣٩٣.

(٢) الحديث رواه البخاري بلفظ: "لَمْ يَكْذِبْ إِبْرَاهِيمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِلَّا ثَلَاثَ كَذَبَاتٍ يُتَّبَعْنَ مِنْهُنَّ فِي ذَاتِ اللَّهِ ﷻ". باب سورة بني إسرائيل ١٧/٥، والترمذي (باب قيامه ١٠)، وباب سورة بني إسرائيل ١٧/١٩، وأحمد في المسند ١/٢٨١، ٢٩٥.

(٣) البيت من الطويل، وهو لخبيب بن عدي الأنصاري، صحابي أسر يوم الرجيع وصلب، وقال حين صلب قصيدة منها هذا البيت. انظر: سيرة ابن هشام ٢/١٧٦، والاستيعاب ٤٤٠. والشلو: البقية، والممزع: المقطع.

(٤) انظر: نتائج الفكر ٢٩٦.

- الثانية: أن هذا اللفظ لا يقال إلا بحرف "في"، وحرف "في" للوعاء، وهو معنى مستحيل على نفس الباري ﷻ إذا قلت: "جاهدت في الله" و"أحببت في الله"، وإنما هو على حذف مضاف؛ أي: في مرضاة الله وطاعته^(١).

- الثالثة: قول ابراهيم الخليل: "في ذات الله" وقول خبيب رضي الله عنه: "في ذات الإله" إنما يريد في الديانة أو الشريعة التي هي ذات الله؛ فـ"ذات" وصف للديانة... وكذلك هي في أصل موضوعها نعت لمؤنث؛ ألا ترى أن فيها تاء التأنيث؟!^(٢).

ويضيف السهيلي أن الإضافة في مثل هذا التعبير من قبيل إضافة التشريف. والحاصل أن بعض النحويين تحفظ في إطلاق لفظ الذات على الله ﷻ، والذين أجازوه أجازوه بشروط معينة وفهم خاص يليق بجلال الله ﷻ.

وينبغي الإشارة إلى أن كثيرا من النحاة المتأخرين قد استخدموا لفظ "الذات" بمعنى حقيقة الشيء وماهيته، على الرغم من نقض بعضهم لهذا الاستخدام لدى المتكلمين، ولا تفسير لذلك إلا أنهم جروا على الاصطلاح الشائع والمتعارف فيما بينهم لا على قانون اللغة، ولا مشاحة في الاصطلاح. قال الخضري: "وقول المتكلمين في النسبة إلى "الذات": ذاتي اصطلاح لهم غير جار على اللغة؛ كاستعمالهم "الذات" بمعنى الحقيقة، مع أن المعروف لغة كونها بمعنى "صاحبة"، ولا مشاحة في الاصطلاح"^(٣).

وبعد فهذه أهم التعبيرات الكلامية والمحترزات الاعتقادية التي ظهر فيها التأثير الكلامي والعقدي، وهي تكشف عن ارتباط النحويين بالمنهج الإسلامي في البحث والدراسة والتأليف.

(١) انظر: نتائج الفكر ٢٩٦.

(٢) انظر: نتائج الفكر ٢٩٦.

(٣) حاشية الخضري على ابن عقيل ١٦٩/٢، ١٧٠.

الفصل الثاني

أثر علم الكلام في التقسيمات النحوية

ويتضمن تمهيدا ومبحثين:

التمهيد: في تطور الصلة بين التقسيمات النحوية والفكر الكلامي.

المبحث الأول: في التقسيمات النحوية ذات الأسس الكلامية.

المبحث الثاني: في التقسيمات الجدلية والعقلية.

أثر علم الكلام في التقسيمات النحوية

تمهيد

لا يصعب على الناظر أن يلاحظ أن النحاة العرب كانوا ينظرون إلى اللغة على أنها تعبير عن الحياة وترجمة للعالم الخارجي، وأنهم كانوا يعتقدون انقسام الألفاظ بحسب أقسام الموجودات، وتنزل الكلمات تبعاً لأحوال الكائنات.

وهذا الربط بين اللغة والأشياء ليس وليد البيئة العربية وحدها، بل يعود البحث فيه إلى فلاسفة اليونان القدماء؛ حيث نجد في بعض محاورات أفلاطون نقاشاً حول ما إذا كانت أسماء الأشياء نتيجة طبيعية لطبيعة الشيء نفسه أم أنها وضعت لهذه الأشياء اصطلاحاً وعرفاً. ويتضح من الحوار أن أفلاطون كان يميل إلى وجهة النظر الأخيرة التي ترى أن الرابطة بين الاسم والمسمى رابطة اصطلاحية عرفية، على حين يتجه مناظره إلى وجهة النظر الأولى التي ترى أن الصلة بين الاسم ومسماه صلة طبيعية^(١).

وقد انتقلت هذه القضية إلى فلاسفة العرب ونحاتهم؛ حيث كان لهم فيها اتجاهان:

- الأول: يرى أصحابه أن اللغة اصطلاح ومواضعة، وعلى رأس هؤلاء المعتزلة القائلون بخلق القرآن، وأنه ليس قديماً بقدم الله ﷻ.
- والآخر: يرى أصحابه أن اللغة توقيف من الله ﷻ، وعلى رأس هؤلاء الأشاعرة القائلون بأن كلام الله قديم، وهو صفة من صفاته^(٢).

(١) انظر في موضوع هذه المحاور: أئمة النحاة في التاريخ للدكتور محمد محمود غالي ٧٧٧٦.

(٢) انظر في قضية اللغة بين التوقيف والاصطلاح: المزهر ١/٨، ١٤٠.

وقد انبنى على القول بأن اللغة من وضع الله تعالى القول بوجود صلة طبيعية بين اللغة والموجودات.

وتم فكرة أخرى كان لها أثر كبير في نظرة نحاة العرب القائمة على هذا الربط بين الألفاظ والأشياء، وهي الاعتقاد أن كل ما في الكون خاضع للحكمة الإلهية^(١)، وأن اللغة - باعتبارها جزءاً من هذا العالم - خاضعة لقانون حكيم. وعلى أيّ فإن فكرة الربط بين الألفاظ والعالم الخارجي تعد نقطة التقاء بين اللغة والفلسفة والنحو والكلام، وقد تمثل هذا الالتقاء واضحاً في تقسيمات النحويين للألفاظ والأحكام النحوية، وفي دراستهم لأقسام الكلمة بناء على أسس كلامية وعقلية.

(١) فكرة الحكمة من الموضوعات الأساسية التي عمقها المعتزلة؛ فهم يقولون بعالم منظم كامل، وكل ما يحدث فيه صلاح، وأن الله ﷻ في غاية الحكمة؛ فهو لا يفعل إلا الأصلاح. وانظر في ذلك دراسة الدكتور عصام الدين محمد ضمن كتاب المنية والأمل ١١٤|١١٥، وفي علم الكلام للدكتور أحمد محمود صبحي ١٤٧.

المبحث الأول

التقسيمات النحوية ذات الأسس الكلامية

المقصود بالتقسيمات النحوية ذات الأسس الكلامية تلك التقسيمات التي رُوِيَ فيها محاذاة الألفاظ على العالم الخارجي، أو كان أساس التقسيم فيها عقليا أو كلاميا. ومن هذه التقسيمات:

- ١- التقسيم إلى أصل وفرع.
- ٢- تقسيم الألفاظ بحسب التأثير والتأثر.
- ٣- تقسيم الألفاظ باعتبار الوجود والعدم.
- ٤- التقسيمات الثلاثية.
- ٥- تقسيم الكلم بحسب أقسام الموجودات.
- ٦- تقسيم الفعل بحسب أقسام الزمان الحقيقي.
- ٧- تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز.

التقسيم إلى أصل وفرع:

إن تقسيم الأشياء إلى أصل وفرع فكرة ثابتة في الفكر الإسلامي بعامته، وعند المتكلمين والأصوليين بوجه خاص، وقد ذكر بعض العلماء أن هذا التقسيم مأخوذ عن المعتزلة وأمثالهم من أهل الفرق، ومنهم انتقل إلى الفقهاء وسائر العلماء في العلوم الأخرى^(١).

(١) قال ابن تيمية: "فأما التفريق بين نوع وتسميته مسائل الأصول وبين نوع آخر وتسميته مسائل الفروع؛ فهذا الفرق ليس له أصل عن الصحابة، ولا عن التابعين لهم بإحسان... وإنما هو مأخوذ عن المعتزلة وأمثالهم من أهل البدع...". انظر: مجموع الفتاوى ٣٤٦/٢٣، و٥٦/٦.

ويقول أبو القاسم الرسي^(١) المعتزلي (ت ٢٤٦هـ): "اعلم أن هذه الجملة هي أصل التوحيد؛ فكل ما ورد من الشرح والكلام مردود إلى هذا الأصل الذي أجمع عليه أهل القبلة. فما ورد عليك من فروع الكلام والشروح يؤكد أصول دينك اعتقده ودنت الله به"^(٢).

ومعنى ذلك عنده أن في الدين أصولا مجمعا عليها، وما عداها هو بمنزلة شروح لها؛ فينبغي ردها إليها، وجعلها فروعاً ترد إلى هذه الأصول. ويقول الشهرستاني: "قال بعض المتكلمين: الأصول معرفة الباري ﷻ بوحدانيته وصفاته، ومعرفة الرسل بآياتهم وبياناتهم، وبالجملة كل مسألة يتعين الحق فيها بين المتخاصمين فهي من الأصول. ومن المعلوم أن الدين إذا كان منقسماً إلى معرفة وطاعة، والمعرفة أصل، والطاعة فرع؛ فمن تكلم في المعرفة والتوحيد كان أصولياً، ومن تكلم في الطاعة والشريعة كان فروعياً، فالأصول هو موضوع علم الكلام، والفروع هو موضوع علم الفقه"^(٣).

ويذكر الشهرستاني فرقا آخر بين الأصول والفروع يتحدد في أن الأصول يشمل كل ما هو معقول؛ أي مقطوع ويتوصل إليه بالنظر والاستدلال، وأن الفرع يطلق على كل ما هو مضمون ويتوصل إليه بالقياس والاجتهاد^(٤).

وفي حاشية الكليني على شرح العضدية أن "المراد بالأصول والفروع هو المسائل التي بعضها يتوقف على البعض الآخر؛ كالكلام والإرسال المتوقفين على إثبات الواجب. ويحتمل أن يكون الأصول هي المسائل التي يكفر جاحدها،

(١) أبو القاسم الرسي: القاسم بن إبراهيم بن إسماعيل أحد أئمة متشعبة المعتزلة، ت ٢٤٦هـ.

(٢) رسائل العدل والتوحيد - تحقيق الدكتور محمد عمارة ١/١٢٧.

(٣) الملل والنحل ٤١، ٤٢.

(٤) حاشية الكليني على شرح الدواني على العضدية ٦/١.

والفروع ما عداها مما ذكر في علم الكلام. ويحتمل أن يكون الأصول ما هو من مسائل علم الكلام خاصة، والفروع ما هو مشترك بين الفقه والكلام؛ كبحث الإمامة...^(١).

وفي هذا إشارة إلى صلة هذا التقسيم بمسائل علم الكلام. ومن المشهور عن المعتزلة أنهم أقاموا عقائدهم على أصول خمسة، وجعلوا ما عداها فروعاً مبنية عليها^(٢).

وعند المعتزلة أن العقل أصل النقل، بل أصل الحجج كلها، ولكل حجة عندهم أصل وفرع، والفرع مردود إلى أصله.

ويقول بعض أئمتهم: "... فأصل المعقول ما أجمع عليه العقلاء ولم يختلفوا فيه، والفرع ما اختلفوا فيه ولم يجمعوا عليه"^(٣).

و"أصل الكتاب هو المحكم الذي لا اختلاف فيه... وفرعه المتشابه من ذلك فمردود إلى أصله الذي لا اختلاف فيه"^(٤).

و"أصل السنة التي جاءت على لسان الرسول ﷺ ما وقع عليه الإجماع بين أهل القبلة، والفرع ما اختلفوا فيه عن الرسول ﷺ..."^(٥).

ولا تَقِلُّ عنايةُ الأصوليين بفكرة الأصل والفرع عن عناية المتكلمين بها؛ فهي شائعة الاستخدام لديهم في ثنايا المسائل التي يعالجونها، وخاصة ما تعلق منها بأقسام القياس - وهي الأصل والفرع والعلة والحكم -؛ حيث تحدثوا عن

(١) انظر في هذه الأصول الخمسة: الأنصار ١٢٦، مقالات الإسلاميين ١/٢٧٨، ورسائل العدل والتوحيد ١/١٢٥.

(٢) رسائل العدل والتوحيد: كتاب أصول العدل والتوحيد للقاسم الرسي ١/١٢٥.

(٣) رسائل العدل والتوحيد ١/١٢٥.

(٤) رسائل العدل والتوحيد ١/١٢٥.

(٥) رسائل العدل والتوحيد ١/١٢٥.

شرائط حكم الأصل، وشروط علة الأصل، وشروط الفروع، وعن المنع والمعارضة في كل من الأصل والفرع.

ومن شروطهم في القياس:

- أن لا يكون الأصل المقيس عليه فرعاً لأصل آخر.
- أن يكون الحكم الذي أريد تعديته إلى الفرع ثابتاً في الأصل.
- أن يكون دليل حكم الأصل شاملاً لحكم الفرع.

ومعنى هذا أن ثمة رافدين لفكرة الأصل والفرع: أولهما رافد كلامي، والآخر رافد أصولي، ومن الصعب في ضوء هذا القطع بأن منشأ فكرة الأصل والفرع عند النحويين يعود إلى أحد هذين الرافدين؛ إذ إن القطع يحتاج إلى دراسة متعمقة في جميع هذه العلوم الثلاثة مع رصد مسالك التأثير والتأثر فيما بينها.

ومما يضاعف من صعوبة الأمر أننا نجد سيبويه المتوفى سنة ١٨٠ هـ يكثر في كتابه من استخدام مصطلح "الأصل"^(١) بمعنى "الحال الأولى التي عليها الكلام"، ومن ذلك قوله: "اعلم أنهم مما يحدفون الكلم وإن كان أصله في الكلام غير ذلك"^(٢)، وقوله: "وقد يبلغون بالمعتل الأصل فيقولون "رادد"^(٣) في "رادد"، و"ضننوا" في "ضننوا"^(٣).

ولكن هذا لا يعنى أن فكرة الأصل والفرع - على فرض أنها نشأت خالصة - ظلت بعيدة عن التأثير بها عند المتكلمين والأصوليين؛ فإننا نجد لدى ابن جنبي والأنباري وابن يعيش والسيوطي وغيرهم معالجة هذه الفكرة تشبه إلى حد كبير معالجة أهل الكلام والأصول لها.

(١) انظر: الكتاب ١/ ٢٢، ٢٤، ٢٥، ٢٩، ٣٩، ٥٧.

(٢) الكتاب ١/ ٢٤.

(٣) الكتاب ١/ ٢٩.

ويكفي أن نجعل النظر في بعض عناوين ابن جني مثل "باب من غلبة الفروع على الأصول"^(١)، "باب في المستحيل وصحة قياس الفروع على فساد الأصول"^(٢)، "باب في مراجعة أصل واستثناف فرع"^(٣)، "باب في حمل الأصول على الفروع"^(٤) - أقول: يكفي أن نجعل النظر في هذه العناوين لنندرك إلى أي حد كانت هذه الفكرة قريبة من نظيرتها عند المتكلمين والأصوليين.

ونجد عند الأنباري كثيرا من القواعد الخاصة بالأصل والفرع، منها ما هو نحوي في صياغته ومضمونه، ومنها ما هو كلامي لفظا ومعنى أو قريب منه، ومن ذلك:

١- ما يستغنى بنفسه ولا يفتقر إلى غيره أولى بأن يكون أصلا مما لا يقوم بنفسه ويفتقر إلى غيره^(٥).

إن الأساس في التقسيم إلى أصل وفرع هنا يكاد يكون كلاميا؛ فهو يذكرنا بتقسيم المتكلمين الأشياء إلى جوهر يقوم بنفسه ولا يفتقر إلى غيره، وعرض لا يقوم بنفسه ويفتقر إلى غيره.

٢- الاسم هو الأصل، والفعل فرع^(٦).

وهذا التقسيم أيضا يتجاوب بوضوح مع تفرقة المتكلمين بين الذات والفعل، واعتبارهم الذات أصلا والفعل فرعا.

(١) الخصائص ٣٠١ / ١.

(٢) الخصائص ٣٣١ / ٣.

(٣) الخصائص ٣٤٧ / ٢.

(٤) الخصائص ٣٥٧ / ٢.

(٥) الإنصاف (المسألة ٢٨) / ١ / ٢٣٧.

(٦) الإنصاف (المسألة ٢٩) / ١ / ٢٤٦، و(المسألة ٩٤) / ٢ / ٦٥٩.

ويتناول الأنباري هذا التقسيم بصورة أكثر كلامية حين يقول: "فإن قيل: فلم قدم الاسم على الفعل؟ والفعل على الحرف؟ قيل: إنها قدم الاسم على الفعل لأنه الأصل ويستغني بنفسه عن الفعل نحو: "زيد قائم"، وأخر الفعل عن الاسم لأنه فرع عليه لا يستغني عنه"^(١).

ويوضح الزجاج المعنى الكلامي في الفرق بين الأسماء والأفعال بقوله: "الأسماء قبل الأفعال، والحروف تابعة للأسماء، وذلك أن الأفعال أحداث الأسماء؛ يعنون بالأسماء أصحاب الأسماء، والاسم قبل الفعل؛ لأن الفعل منه، والفاعل سابق لفعله"^(٢).

فقوله: "والفاعل سابق لفعله" أي: بالمعنى العقلي لا النحوي؛ لأن من المسلم به نحوياً أن الفعل قبل الفاعل.

٢ - تقسيم الألفاظ بحسب التأثير والتأثر:

نقل بعض شراح الأجرومية عن الإمام الرازي تقسيماً نحوياً للألفاظ من حيث تأثيرها في غيرها وتأثيرها بغيرها موازياً لأقسام المؤثرات الحقيقية عدداً وحكماً. ولا ترجع أهمية هذا النص فقط إلى أن صاحبه هو الإمام الرازي المتكلم الفيلسوف، بل أيضاً لأنه أخذ طريقه إلى الكتب النحوية.

قال الرازي: اعلم أن مراتب الموجودات ثلاثة: مؤثر لا يتأثر، وهو الأقوى، وهو درجة الفاعل، ومتأثر لا يؤثر، وهو الأضعف، وهو درجة المفعول، وثابت يؤثر باعتبار ويتأثر باعتبار، وهو المتوسط، وهو درجة المضاف إليه"^(٣).

(١) أسرار العربية ٩.

(٢) الإيضاح في علل النحو للزجاجي ٨٣.

(٣) تفسير مفاتيح الغيب ١/٥٣، وانظر شرح أحمد زيني دحلان على الأجرومية مع حاشية تشويق الحلان ١٩٨.

ثم يوزع الرازي الحركات الإعرابية الثلاث مرتبة في القوة على حسب ترتيب هذه الأقسام فيقول: "أقواها الضمة، وأضعفها الفتحة، وأوسطها الكسرة، فألحقوا كل نوع بشبهه؛ فجعلوا الرفع الذي هو أقوى الحركات للفاعل الذي هو أقوى الأقسام، والفتح الذي هو أضعف الحركات للمفعول الذي هو أضعف الأقسام، والجر الذي هو المتوسط للمضاف إليه الذي هو المتوسط من الأقسام"^(١).

وهكذا يكسب الرازي هذه الأقسام النحوية بعدا كلاميا، ويخلع عليها صفات التأثير والتأثر والقوة والضعف، ويفاضل بينها على أساس عقلي كلامي.

٣- تقسيم الألفاظ باعتبار الوجود والعدم:

ومن التقسيمات التي تعد انعكاسا لنظرة المتكلمين إلى الموجودات ما ذكره السيوطي عن ابن الطرواة^(٢) (ت ٥٢٨هـ) من أن أقسام الألفاظ ثلاثة: واجب وجائز وممتنع. قال: "فالواجب "رجل" و"قائم"؛ يجب أن يكون في الوجود ولا ينفك الوجود عنه. والممتنع "لا قائم" و"لا رجل"؛ إذ يمتنع أن يخلو الوجود من أن لا يكون رجل فيه ولا قائم. والجائز "زيد" و"عمرو"؛ فإنه جائز أن يكون وألا يكون..."^(٣).

فهذه الفكرة - كما هو واضح - ليست إلا صدى لتقسيم أحكام الموجودات الكونية إلى واجب الوجود وجائز الوجود ومستحيل الوجود؛ إذ يقسم المتكلمون المعلومات إلى موجود ومعدوم، والموجود إلى واجب الوجود وإلى

(١) انظر تفسير مفاتيح الغيب ١/٥٣.

(٢) ابن الطرواة: هو سليمان بن محمد بن عبد الله السبائي المالكي، كان نحويا ماهرا وأديبا بارعا، له آراء في النحو تفرد بها، ألف: الترشيح في النحو، والمقدمات على كتاب سيويه، ومقالة في الاسم والمسمى، ت ٥٢٨هـ. انظر: بغية الوعاة ١/٦٠٢.

(٣) الاقتراح ٤٦.

يمكن الوجود. يقول الرازي: "المعلوم إما أن يكون موجودا أو معدوما"^(١)...
"الموجود إما أن يكون واجب الثبوت لذاته - وهو الله ﷻ -، وإما أن يكون ممكن
الوجود لذاته وهو كل ما عداه"^(٢).

فيتحصل أن المعلوم ثلاثة: واجب الوجود لذاته، وممكن الوجود لذاته،
ومستحيل الوجود لذاته.

ويوضح السنوسي هذا التقسيم بقوله: "اعلم أن الحكم العقلي ينحصر في
ثلاثة أقسام: الوجوب والاستحالة والجواز. فالواجب ما لا يتصور في العقل
عدمه، والمستحيل ما لا يتصور في العقل وجوده، والجائز ما يصح في العقل
وجوده وعدمه"^(٣).

التقسيمات الثلاثية:

حاول بعض النحاة إيجاد واسطة بين الطرفين المتناقضين لمجرد استكمال
القسمة الثلاثية، أو القول بالواسطة، أو بناء على المذهب الاعتزالي القائل
بـ "المنزلة بين المنزلتين"^(٤).

ومن أبرز الذين سلكوا هذه الطريقة ابنُ جنبي، وكان معتزليا، فعقد في
الخصائص بابا في الحكم يقف بين الحكمين التمس فيه الواسطة بين الضدين؛

(١) انظر: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ٥٢.

(٢) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ٦٥، وانظر في أقسام المعلوم أيضا: رسالة التوحيد للإمام
محمد عبده ٢٢ حيث يقول: "يقسمون المعلوم إلى ثلاثة أقسام: ممكن لذاته، وواجب لذاته،
ومستحيل لذاته".

(٣) انظر: متن السنوسية مع حاشية البيجوري ١/٩، ١٣.

(٤) "المنزلة بين المنزلتين" أحد أصول المعتزلة الخمسة؛ فقد حكموا علي مرتكب الكبيرة أنه لا مؤمن
ولا كافر، بل فاسق، فجعلوا الفسق منزلة ثالثة مستقلة عن منزلتي الإيمان والكفر، ثم صار ذلك
مبدأ عقليا أخلاقيا عندهم، وخطة فلسفية مثل. انظر: المعتزلة لجار الله ٥٤، ٥٦.

كقولة عن كسرة ما قبل ياء المتكلم في نحو "غلامي" و"صاحبي" إنها لا إعراب ولا بناء. "أما كونها غير إعراب فلأن الاسم يكون مرفوعاً ومنصوباً وهي فيه.... وأما كونها غير بناء فلأن الكلمة معربة متمكنة"^(١)

ومثل ذلك حكمه على الأسماء التي يكون فيها اللام أو الإضافة نحو: "الرجل" و"غلامك" بأنها لا منصرفة ولا غير منصرفة - والمعروف أنها منصرفة - وحجة ابن جني في ذلك أنها ليست بمنونة فتكون منصرفة، ولا مما يجوز للتونين حلوله للصرف، فإذا لم يوجد فيه كان عدمه فيه أمارة لكونه غير منصرف^(٢).

ويرى ابن جني في قول الشاعر:

لَهُ رَجَلٌ كَأَنَّهُ صَوْتُ حَادٍ^(٣)

أن حذف الواو من قوله: "كأنه" لا على حد الوقف ولا على حد الوصل؛ "أما الوقف فيقضي بالسكون - كأنه-، وأما الوصل فيقضي بالمطل وتمكين الواو - كأنه-؛ فقوله: "كأنه" إذا منزلةً بين الوصل والوقف"^(٤).

على أن ابن جني لا يدع هذا الباب حتى يصرح بمبدئه الاعتزالي "المنزلة بين المنزلتين"؛ ففي تناوله لبيت الشاعر:

(١) انظر: الخصائص ٢/٣٥٨.

(٢) الخصائص ٢/٣٥٩.

(٣) من الوافر، وعجزه: إذا طلب الوسيقة أو زمير. وهو للشهاخ بن ضرار الخطفاني يصف حمار وحش. في الديوان ٣٦، وسيبويه ١/١١، والخصائص ١/١٢٧، ٢/١٧، ٣٥٨. ومعنى الزجل: صوت فيه حنين وترنم، والحادي: الذي يتغني أمام الإبل يطربها، والزمير: المزمار، والوسيقة: أنثى حمار الوحش.

(٤) الخصائص ٢/٣٥٩.

يَا مَرْحَبًا بِجِهَارٍ نَاجِيهِ إِذَا أَتَى قَرْبَتَهُ لِلْسَانِيهِ^(١)
يرى ابن جنبي أن "ثبات الهاء في "مرحباة" ليس على حد الوقف ولا على حد
الوصل؛ أما الوقف فيؤذن بأنها ساكنة -يا مرحباة-، وأما الوصل فيؤذن
بحذفها أصلا - يامرحبا بحمار ناجيه-؛ فثباتها إذا في الوصل متحركة منزلة بين
المنزلتين"^(٢).

وفي قول الشاعر:

يَبَازِلُ وَجَنَاءَ أَوْ عِيَهْلِي^(٣)

يرى أن إثبات الياء مع التضعيف طريف، "وذلك أن التثقيب من أمانة
الوقف، والياء من أمانة الإطلاق؛ فظاهر هذا الجمع بين الضدين؛ فهو إذن
منزلة بين المنزلتين"^(٤).

وفي هذا الكلام الأخير لابن جنبي إشارة إلى فكرة أخرى قريبة من "المنزلة بين
المنزلتين"، وهي فكرة "الحال" التي قال بها بعض المتكلمين -ومن أشهرهم إمام

(١) البيت من الرجز، وهو في الخصائص ٣٦٠/٢ غير منسوب، والمنصف ١٤٢/٣، وابن يعيش
٤٦/٩، والممع ١٥٧/٢، والخزانة ٤٦٠/١١، ٤٠٠/٤. وناجية: صاحب الحمار، والسانية:
الدلو العظيمة.

(٢) الخصائص ٣٦٠/٢.

(٣) هو من مشطور الرجز لمنظور بن حبة ومحبة أمه وهو في سيبويه ٢٨٢/٢، والخصائص ٣٦١/٢،
وشرح الشافية رقم ١٢٧، ولسان العرب (عيهل)، ونوادير أبي زيد ٥٣، والبازل الناقة إذا اكتملت
ثماني سنوات ودخلت في التاسعة والوجناء الناقة الشديدة والعيهل الناقة الطويلة.

(٤) الخصائص ٣٦١/٢.

الحرمين والقاضي الباقلاني من الأشاعرة وأبو هاشم من المعتزلة^(١) -، والمقصود بالحال عند هؤلاء الواسطة بين الموجود والمعدوم.

ويرى الإيجي أن بطلان هذا الحال ضروري؛ لأن الموجود ما له تحقق، والمعدوم ما ليس كذلك، ولا واسطة بين النفي والإثبات ضرورة واتفاقاً^(٢).

ومعنى هذا أن المتكلمين اختلفوا في هذه القضية بين مثبت لها ونافي، ويظهر أن الخلاف قد انعكس على تناول النحويين لبعض مسائلهم النحوية؛ إذ نرى السيوطي يعقد باباً في (الأشباه والنظائر) باسم "الواسطة"^(٣)، وينقل فيه كلام ابن جني في الحكم يقف بين الحكمين، ورأيه في أن كسرة ما قبل ياء المتكلم ليست بإعراب ولا بناء.

ثم يورد اعتراض أبي البقاء على ابن جني بأنه "ليس في الكلام كلمة لا معربة ولا مبنية عند المحققين؛ لأن حد المعرب ضد حد المبني، وليس بين الضدين هنا واسطة"^(٤).

وواضح أن الخلاف النحوي هنا بين أبي البقاء وابن جني قد أخذ شكلاً كلامياً شبيهاً بخلاف المتكلمين حول قضية الحال.

ويوافق ابن النحاس ابن جني في قوله بالواسطة بين المنصرف وغير المنصرف؛ لأنها عنده ليسا بمتقابلين، على حين أنه يخالفه في الواسطة بين الإعراب والبناء؛

(١) انظر في المذاهب في الحال عند المتكلمين: المواقف ٥٧، ونهاية الإقدام للشهرستاني ١٤٣، ١٤٩،

وفي علم الكلام للدكتور أحمد محمود صبحي ٣٢٧-٣٤٢.

(٢) انظر: المواقف ٥٧.

(٣) الأشباه والنظائر ١/٣٦٨.

(٤) الأشباه والنظائر ١/٣٦٨.

لأن الاسم إما معرب - وهو المتمكن - وإما غير متمكن - وهو المبني - فهما قسما الإثبات والنفي، ولا واسطة بينهما^(١).

وتجدر الإشارة إلى أن ابن جنى وإن كان يقول بالواسطة بين الضدين في النحو فإنه لا يجعل هذا المبدأ على حد نظيره في علم الكلام؛ فهو لا يميز اجتماع الضدين في الطبيعة والحس، ويفرق في هذا الصدد بين التضاد في الصناعة والتضاد في الطبيعة، وفي ذلك ما يدل على وعي ابن جنى باختلاف طبيعة البحث في اللغة عن طبيعة البحث في الموجودات.

يقول ابن جنى: "وسبب جواز الجمع بينهما - يعنى بين اليباء والتضعيف - في قوله: "ببازل وجناء أو عيهلي" أن كل واحد منهما قد كان جائزا على انفراده، فإذا جمع بينهما فإنه على كل حال لم يكلف إلا بما من عادته أن يأتي به منفردا، وليس على النظر بحقيقة الضدين كالسواد والبياض والحركة والسكون فيستحيل اجتماعهما؛ فتضادهما إذا إنما هو في الصناعة لا في الطبيعة"^(٢).

وإذا كان التضاد في الصناعة النحوية ليس على حد التضاد في عالم الحس من حيث تمام التقابل، وإنما هو من قبيل التنافي بحسب اللفظ - أمكن وقوع الجمع بينهما؛ إذ لا استحالة في الجمع بين التشديد واليباء في لفظ "عيهلي" الذي يتحدث عنه ابن جنى، وإنما غايته أن يكون من طرافة اللغة من حيث حصل الجمع فيه بين علامة الوقف - وهو الثقيل - وعلامة الوصل - وهو إثبات اليباء -، ومن ثم

(١) الأشباه والنظائر ١/ ٣٦٨.

(٢) الخصائص ٢/ ٣٦١.

علق ابن جنى على ذلك بقوله: "فإثبات الياء مع التضعيف طريف، وذلك أن التثقيل من أمانة الوقف، والياء من أماره الإطلاق"^(١).

وقد أثرت فكرة الوسطة في تناول النحويين لبعض المسائل النحوية، وظهر ذلك في عدة أبواب ذكر أكثرها السيوطي في (الأشباه) و(المجمع)، وهذا تلخيصها:

* الباب الأول: باب المعرب والمبني؛ فليل بينهما واسطة في أشياء:

- أحدها: الأسماء قبل التركيب؛ فذهب بعض النحاة إلى أنها واسطة، لا معربة؛ لعدم موجب الإعراب، ولا مبنية؛ لعدم مناسبة مبني الأصل.
- ثانيها: المنادى المفرد؛ حكى ابن يعيش عن بعضهم أنه واسطة بين المعرب والمبني.

- ثالثها: لفظ "سحر" المعدول؛ فهو لا معرب ولا مبني؛ لأنه لا يزول عن هذه الحال، وليس فيه ما يوجب البناء.

- رابعها: "أمس"؛ ذهب الكسائي إلى أنه ليس معرباً ولا مبنياً، بل هو محكي من فعل الأمر من الإمساء^(٢).

- خامسها: المحكي "مَنْ" نحو: "مَنْ زيدٌ؟" و"مَنْ زيدًا؟" و"مَنْ زيدٌ؟"؛ قيل إنه واسطة، وإن حركته حركة حكاية لا حركة إعراب ولا بناء، قال أبو حيان: "وهو الصحيح"^(٣).

- سادسها: التبع نحو: "الحمد لله" بكسر الدال؛ قيل إنه واسطة بين المعرب والمبني^(٤).

(١) الخصائص ٢/ ٣٦١.

(٢) انظر في هذه المواضع الأربعة: الأشباه ١/ ٣٦٧-٣٦٩.

(٣) انظر: المجمع ١/ ١٩.

(٤) انظر: المجمع ١/ ١٩.

* الباب الثاني: باب المنصرف وغير المنصرف، وقد مر كلام ابن جني فيه،
وتعليق ابن النحاس عليه ^(١).

* الباب الثالث: باب العَلَم؛ فقيل إن العلم المعدول - كـ "عُمَرَ" و "زَفَرَ" -
ليس منقولاً على الإطلاق ولا مرتجلاً على الإطلاق، بل هو مشابه للمنقول؛
لموافقة حروفه لحروف المعدول عنه، ومشابه للمرتجل؛ لاختصاصه بوزن لا
يوافقه المعدول عنه.

* الباب الرابع: باب الظاهر والمضمر؛ حكى ابن يعيش عن ابن درستويه أن
"أَيًّا" اسم لا ظاهر ولا مضمر، بل هو مبهم كُنِيَ به عن المنسوب.
وحكى عن قوم أن اسم الإشارة واسطة بين الأسماء الظاهرة والمضمرة؛ فمن
حيث كانت مبنية ولم يفارقها تعريف الإشارة كانت كالمضمرة، ومن حيث
صُعُوت ووصف بها كانت كالظاهرة.

* الباب الخامس: باب الوقف والوصل، وقد مر كلام ابن جني فيه ^(٢).

* الباب السادس: باب حروف الجر؛ نقل السيوطي عن ابن هشام في
(المغني): "التحقيق في اللام المقوية نحو: ﴿مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ﴾، ﴿فَعَالٌ لِمَا
يُرِيدُ﴾، ﴿إِنْ كُنْتُمْ لِلرُّءْيَا تَعْبُرُونَ﴾ أنها ليست زائدة محضة لِمَا تُحْمَلُ في العامل
من الضعف الذي نزله منزلة القاصر، ولا معدية محضة لاطراد صحة إسقاطها؛
فلها منزلة بين منزلتين".

(١) انظر في بحث ابن جني المنصرف وغير المنصرف: الخصائص ١/٣٥٩، وفي تعليق ابن النحاس
عليه: الأشباه ١/٣٦٩.

(٢) انظر ص ٣٩٧ من البحث.

* الباب السابع: باب المنادى؛ جعل ابن برهان للمنادى ثلاث مراتب: بُغْدَى، وَقُرْبَى، وَوُسْطَى بينهما؛ فـ"أَيَا" و"هَيَا" للبعيد، والهمزة للقريب، و"أَي" للمتوسط، و"يَا" مستعملة في الجميع.

* الباب الثامن: باب الإشارة؛ جعل ابن عصفور للإشارة ثلاث مراتب: دُنْيَا، وَوُسْطَى، وَقُضْوَى؛ فلأولى "ذَا" و"تِي"، وللثانية "ذَاكَ" و"تَيْكَ" - بالكاف دون اللام-، وللثالثة "ذَلِكَ" و"تِلْكَ" -بالكاف واللام-^(١).

تقسيم الكلم بحسب أقسام الموجودات:

قسم النحاة الكلمة إلى ثلاثة أقسام: اسم، وفعل، وحرف، وذكروا أن هذه القسمة حاصرة، وأن هذه الثلاثة لا رابع لها^(٢). يقول السيوطي: "الكلمة إما اسم، وإما فعل، وإما حرف، ولا رابع لها"^(٣)، ويذكر على ذلك ثلاثة أدلة:
- أحدها: الأثر المروي عن علي بن أبي طالب عليه السلام.

- الثاني: الاستقراء التام من أئمة العربية؛ كأبي عمرو، والخليل، وسيبويه، ومن بعدهم.

- الثالث: الدليل العقلي. ويذكر السيوطي أن للنحاة في هذا الدليل عبارات، وهي تتفاوت قوة وضعفا بحسب ما تتضمنه من شروط التقسيم العقلي. ومن

(١) الأشباه والنظائر ١/ ٣٧٤.

(٢) يقول المبرد: "فالكلام كله اسم، وفعل، وحرف جاء لمعنى، لا يخلو الكلام -عريبا كان أو أعجميا- من هذه الثلاثة". المتقضب ١/ ١٤١. وانظر أيضا في انحصار الكلم في هذه الثلاثة: الإيضاح للزجاجي ٤١، وشرح الكتاب للسيرافي ١/ ٥، والأشباه للسيوطي ١/ ٦، والممع ١/ ٤، وشرح الأشموني مع الصبان ١/ ٢٣ حيث يقول: "والنحاة مجمعون على هذا إلا من لا يعتد بخلافه؛ يعنى أبا جعفر بن صابر الذي زاد اسم الفعل وسماه خالفة".

(٣) الأشباه والنظائر ١/ ٦.

هذه العبارات قول ابن معط^(١) (ت ٦٢٨هـ): "إن المنطوق به إما أن يدل على معنى يصح الإخبار عنه وبه وهو الاسم، وإما أن يصح الإخبار به لا عنه وهو الفعل، وإما أن لا يصح الإخبار عنه ولا به وهو الحرف".

وقد اعترض على هذا الاستدلال بأن قسمته غير حاصرة؛ لاحتماله وجها رابعا وهو أن يخبر عنه لا به.

وواضح أن وجه الاعتراض على هذا التقسيم يقوم على مراعاة النظر العقلي؛ إذ إن صورته هي صورة التقسيم العقلي، مع أن مضمونه غير جامع للأقسام التي يجوزها العقل.

ومن هذه العبارات ما يقوم على مراعاة أقسام الموجودات في العالم الخارجي كقول بعضهم: "إن العبارات بحسب المعبر والمعبر عنه من المعاني ثلاث: ذات، وحدث عن ذات، وواسطة بين الذات والحدث يدل على إثباته لها أو نفيه عنها؛ فالذات الاسم، والحدث الفعل، والواسطة الحرف"^(٢).

ونجد مثل هذا الربط بين أقسام الكلام والموجودات عند الزجاجي حيث يقول: "ونحن نعلم أن الله ﷻ إنما جعل الكلام ليعبر به العباد عما هجس في نفوسهم، فإذا كان هذا معقولا ظاهرا غير مدفوع فيبين أن المخاطب والمخاطب 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"^(٣).

(١) هو يحيى بن معطي بن عبد النور أبو الحسين، كان إماما مبرزا في العربية، له: العقود والقوانين في النحو، وحواشي على أصول ابن السراج في النحو، والألفية، والفصول، وغيرها، ت ٦٢٨هـ. انظر: البغية ٢/ ٣٤٤.

(٢) الاشباه والنظائر ٦/ ١.

(٣) الابيضاح في علل النحو ٤٢.

فالزجاجي هنا يرى أن الألفاظ -أسماء أو أفعالاً- إنما هي نائبة عن الأشياء ومعبرة عنها، وهو يشير إلى أن الأسماء تقابل الأجسام، على حين تقابل الأفعال الأعراض، ويربط بين وجود الشيء في الذهن ووجوده في الخارج ووجوده في الألفاظ.

وقد سلك الأنباري طريقاً قريباً من هذا في الاستدلال على صحة هذه الأقسام الثلاثة، وإن اعتمد فيه على الجانب الذهني بطريقة تجعله أقرب إلى التحليل النفسي منه إلى التحليل اللغوي، وذلك إذ يقول: "فإن قيل: فلم قلت إن أقسام الكلام ثلاثة لا رابع لها؟ قيل: لأننا وجدنا هذه الأقسام الثلاثة يعبر بها عن جميع ما يخطر بالبال ويتوهم في الخيال، ولو كان ها هنا قسم رابع لبقى في النفس شيء لا يمكن التعبير عنه؛ ألا ترى أنه لو سقط أحد هذه الأقسام الثلاثة لَبَقِيَ في النفس شيء لا يمكن التعبير عنه بإزاء ما سقط؟ فلما عُبِّرَ بهذه الأقسام عن جميع الأشياء دل على أنه ليس إلا هذه الأقسام الثلاثة"^(١).

تقسيم الفعل بحسب أقسام الزمان الحقيقي:

اعتمد النحاة في تقسيمهم لأنواع الفعل إلى ماضٍ ومضارع وأمر على أساس كلامي هو مشابهة الأفعال للأزمنة الفلكية، وهذه المشابهة تتمثل في أمرين:
الأول: أن الزمان من مقومات الفعل؛ يوجد عند وجوده، وينعدم عند عدمه.
الثاني: أن في كل منهما معنى الحركة والتجدد؛ فالزمان حركة الأفلاك، والفعل حركة الأشخاص والأشياء.

(١) أسرار العربية ٢.

يقول ابن يعيش في توضيح هذه الصلة بين الأفعال والأزمنة: "لما كانت الأفعال مساوقة للزمان، والزمان من مقومات الأفعال؛ توجد عند وجوده، وتنعدم عند عدمه - انقسمت بأقسام الزمان. ولما كان الزمان ثلاثة: ماض وحاضر ومستقبل، وذلك من قبل أن الأزمنة حركات الفلك؛ فمنها حركة مضت، ومنها حركة لم تأت بعد، ومنها حركة تفصل بين الماضية والآتية - كانت الأفعال كذلك: ماض ومستقبل وحاضر"^(١).

ويذكر ابن يعيش أن بعض المتكلمين أنكروا زمن الحال وقال: "إن كان قد وجد فيكون ماضيا، وإلا فهو مستقبل، وليس ثم ثالث"^(٢). ولم يرتضِ ابن يعيش هذا الرأي، واختار أن الأزمنة ثلاثة، وهو رأى جمهور النحاة^(٣).

وحكى الرضي عن الحكماء أن الحال ليس بزمان موجود، بل هو فصل بين الزمانين، ولو كان زمانا لكان التنصيف مثلا تثليثا.

(١) شرح المفصل ٤/٧، ويقول الأنباري: "كانت الأفعال ثلاثة: ماض وحاضر ومستقبل؛ لأن الأزمنة ثلاثة يختص كل فعل منها بزمان من الأزمنة الثلاثة". الإنصاف ١/٢٣٧، ويقول الفاكهي: "وإنما كانت الأفعال ثلاثة لانحصار الزمان في ذلك؛ لأن الفعل الذي هو الحدث إما متقدم على زمان الإخبار، أو مقارن له، أو متأخر عنه؛ فالأول هو الماضي، والثاني الحال، والثالث الاستقبال". مجيب الندى بحاشية يس ١/٥٨، ٥٩.

(٢) شرح المفصل ٤/٧.

(٣) أي البصريين، أما الكوفيون والأخفش فيرون أن الأفعال قسبان: ماض ومضارع فقط، أما الأمر فهو مقتطع من المضارع. وانظر: المغني ١/٢٢٧، والمهمع ١/٦.

وفرق الرضي بين مذهب النحاة ومذهب الحكماء في الحال؛ "لأن الحال عند النحويين هو ما على جنبتي الآن من الزمان مع الآن، سواء كان الآن أيضا زمانا أو الحد المشترك بين الزمانين، ومن ثم تقول: إن "يصلي" في قولك: "زيد يصلي" حال؛ مع أن بعض صلاته ماض، وبعضها باق؛ فجعل الصلاة الواقعة في الآنات الكثيرة المتتالية حالا"^(١).

أما الحال عند الحكماء - كما يفهم من كلام الرضي - فليس له وجود، وإنما هو الحد الفاصل بين الماضي والمستقبل^(٢)، وليس كونه حدا فاصلا بقسم ثالث؛ لأننا لا نقول: إن تنصيف الشيء - أي جعله نصفين - تثليث. ويلتقى هذا الرأي مع رأي بعض المتكلمين الذين أنكروا زمان الحال على ما حكاه ابن يعيش.

وتجدر الإشارة إلى أن كثيرا من المتكلمين يثبتون الحاضر، ويرونه جزءا من الزمان، وقسما ثالثا للماضي والمستقبل. يقول الإيجي: "الزمان الحاضر موجود، وإلا لم يكن الزمان موجودا؛ لأنه منحصر في الماضي والحاضر والمستقبل، والماضي ما كان حاضرا، والمستقبل ما سيصير حاضرا، وإذا كان لا حاضر فلا ماضي ولا مستقبل؛ فلا وجود للزمان، وهو خلاف المفروض"^(٣).

وفي هذا النص دلالة ظاهرة على موافقة تقسيم المتكلمين للزمان لتقسيم النحاة له، وليس لنا أن نزعم أن هذه الموافقة بين الزمانين حاصلة من جميع

(١) انظر: شرح الكافية ٢/ ٢٢٦.

(٢) قال التهانوي: "اعلم أن الزمان عند الحكماء إما ماض أو مستقبل؛ فليس عندهم زمان هو حاضر، بل الحاضر هو الآن الموهوم الذي هو حد مشترك بينهما، بمنزلة النقطة المفروضة على الخط، وليس جزءا من الزمان أصلا". كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ١٢٢.

(٣) المواقف ١/ ١٠٨.

الوجود؛ فقد رأينا تفرقة الرضي بين الحال النحوي، والآن الفلسفي، وهذه التفرقة يوضحها الصبان أيضا بقوله: "وليس المراد بالحال عند أهل العربية الآن - وهو الزمان الفاصل بين الزمان الماضي والمستقبل - بل أجزاء من أواخر الماضي وأوائل المستقبل مع ما بينهما من الآن، ولهذا تسمعهم يقولون: "يصلي" من قول القائل: "زيد يصلي" حال؛ مع أن بعض أفعال صلاته ماض، وبعضها باق، فجعلوا الصلاة الواقعة في الآتات المتتالية واقعة في الحال"^(١).

ويكشف هذا الكلام الذي يوضحه الصبان - فضلا عن كلام ابن يعيش والرضي - عن وعي النحويين باستقلال المنهج اللغوي؛ فهم لا يجاذون المقولات الفلسفية والكلامية حذوا كاملا، ولا يسوون بين موضوع العقل وموضوع اللغة تسوية تهدر فيها القيم اللغوية والخصائص النحوية، بل يختارون من المقولات العقلية ما يساعد على إبراز موضوعات اللغة تاركين منها ما لا يتواءم والمنهج اللغوي، وهو أمر يتجاوب مع ما تنادي به أكثر المدارس اللغوية الحديثة من ضرورة المحافظة على ذاتية اللغة واستقلالها.

على أنه ينبغي علينا - على حد تعبير بعض الباحثين المعاصرين - "ألا نسيء فهم العلاقة بين العقلي واللغوي؛ فمهما حاولنا النظر إلى اللغة - بوصفها كيانا موضوعيا مستقلا بخصائصه - فإنه لا يمكن تجنب الآثار العقلية في هذا الكيان، ولا يمكن إغفال التداخل بين العقلي واللغوي، وهو أمر شائك ودقيق"^(٢).

إن الفصل التام بين العقلي واللغوي ينطوي على قدر غير قليل من التعسف وعدم المصدقية فضلا عن مخالفته للمنهج العلمي الصحيح؛ فإن اللغة - باتفاق علمائها قديما وحديثا - تتميز بخاصيتين أساسيتين:

(١) حاشية الصبان على الأشموني ٥٩/١.

(٢) الزمن واللغة للدكتور مالك المطليبي ٢٨١.

أولهما: أنها تعبير مباشر أو غير مباشر عن العالم الخارجي، وهذا العالم الخارجي هو موضوع المعارف العقلية فلسفية كانت أو كلامية أو منطقية.

ثانيهما: أنها تتألف من عنصرين أساسيين هما اللفظ والمعنى، ولا يخالف أحد في انتهاء هذا العنصر الأخير - أعني المعنى - إلى حقل العالم الخارجي^(١).

ومن ثم فإن التقسيم الثلاثي للفعل بحسب الزمان الوجودي يعد مظهرا من مظاهر التآزر المعرفي بين العلوم المختلفة الذي يعود في الأصل إلى وحدة بعض الموضوعات في هذه العلوم، ونحن لا نعدم نظيرا لهذا التآزر في العلوم التجريبية الأخرى؛ فهناك كثير من الحقائق الرياضية التي تشكل عنصرا أساسيا من عناصر علم الطبيعة، كما أن كثيرا من موضوعات علم الكيمياء يعد من اهتمامات علم الطب الأساسية، ولم يتهم أحد علماء الطبيعة أو أهل الطب بالتداخل المنهجي أو الخلط بين علومهم وعلوم الآخرين.

وقد وجه جماعة من الباحثين المعاصرين عددا من الانتقادات الحادة لمسألة ربط الفعل بالزمان الوجودي أو الفلسفي؛ فرأى بعضهم أن النحاة لم ينجحوا في تصور أن الزمن النحوي ليس كالزمن الفلسفي الذي يدل على المضي والحضور والاستقبال، ولكنه - أي الزمن اللغوي - صيغٌ تدل على وقوع أحداث في مجالات زمنية مختلفة^(٢).

وقريب من هذا ما حكم به بعضهم من أن موقف النحاة البصريين والكوفيين جميعا هو مثال واضح للخلط المنهجي في الدراسات النحوية؛ "فنقطة البدء التي

(١) يقرر بعض دارسي اللغة المحدثين أن دراسة المعاني تكون نقطة التقاطع لعدد كبير من العلوم الإنسانية؛ كعلم اللغة، والفلسفة، والمنطق، وعلم النفس، وعلم الأجناس، وأنها لم تكن في يوم من الأيام مقصورة على عالم اللغة وحده. انظر: أعضاء على الدراسات اللغوية المعاصرة للدكتور نايف خرما ٣١٥.

(٢) في النحو العربي نقد وتوجيه للدكتور مهدي المخزومي ١٤٧.

انطلق منها الفريقان -وهي العلاقة بين أنواع الأفعال وأقسام الزمان- ليست نتاج التحليل اللغوي، وإنما أثر التفكير الفلسفي المنطقي^(١).

ويضيف صاحب هذا الرأي أن التقسيم العقلي للزمان كان سببا في الوصول إلى نتيجتين متناقضتين في آن واحد، تقول الأولى إن أفعال اللغة ثلاثة أنواع، وتقرر الثانية أن الأفعال ذاتها -وتطبيقا للاعتبار نفسه- نوعان فحسب، وليس من شك في أن هذا التناقض يعود إلى خطأ الربط بين ما هو لغوي وما هو غير لغوي في تحديد ظواهر اللغة وفهم علاقاتها^(٢).

ويعدد صاحب هذه النظرة صور التناقض التي يراها في موقف النحاة من الزمان، ومن هذه الصور قولهم: إن الأفعال أحداث، وكل حدث لا بد له من زمن. فتناقضوا مع الواقع اللغوي الذي يقرر أن كثيرا من الأفعال لا تتضمن أحداثا؛ كما في نحو "نعم، ويشس، وعسى، وحرى، واخولوق، وأنشأ، وطفق، وأخذ، وجعل، وعلق، وكاد، وأوشك، وكان وأخواتها، وظن وأخواتها"... وهي جميعا تخلو من الدلالة على الأحداث^(٣).

حين أصر النحاة على ربط الأفعال بالزمان جعلوا لكل فعل زمنا يختص به، فتناقضوا مع الواقع اللغوي الذي يقرر أن الفعل الواحد قابل للتعبير عن أزمان شتى لا يحددها غير السياق^(٤).

ويمثل صاحب هذا الرأي للفكرة الأخيرة بأمثلة متزعة من كلام النحويين دون أن يشير إلى ذلك، فيقول: "إن الفعل الماضي - مثلا- كما يعبر عن ماضي الزمان يعبر عن الحال في ألفاظ العقود نحو "بِعْتُ، واشتريتُ، وزوجتُك ابنتي،

(١) انظر: إعراب الأفعال للدكتور علي أبو المكارم ٢٠.

(٢) انظر: إعراب الأفعال ٢١.

(٣) إعراب الأفعال ٢١.

(٤) إعراب الأفعال ٢٢.

وقبلت"، ويعبر عن المستقبل إذا وقع في سياق الشرط نحو: "إن حضر محمد رحبت به".

والفعل المضارع بدوره يمكن أن يعبر عن الماضي في نحو: "لم يحضر خالد، ولم يذكر بعد"، فضلا عن تعبيره عن الحال والاستقبال^(١).

هذا هو أهم ما وجه من انتقادات بخصوص الربط بين الفعل والزمان عند النحاة العرب.

وواضح ما في هذه الانتقادات من الحدة والمبالغة، والتغاضي عن جهود النحاة في التعميد النحوي، والبعد عن فهم منهجهم وموقفهم الحقيقي من قضية الفعل والزمن.

أما نقض الدكتور مهدي المخزومي فلا يحتاج في دفعه إلى مزيد عناء؛ فقد تبين من خلال النصوص التي أوردناها لابن يعيش والرضي كيف فرق النحاة بين الزمن بمعناه النحوي والزمان بمعناه الفلسفي أو الكلامي، فعلى حين ذهب بعض المتكلمين إلى نفي زمن الحال ذهب ابن يعيش إلى إثباته، وعلى حين ذهب بعض الحكماء إلى النظر إلى الزمن على أنه إما ماضٍ وإما مستقبل؛ نرى الرضي يقرر أن أقسام الزمان ثلاثة: ماضٍ وحال ومستقبل.

وليس معنى هذا أن النحاة قد تأثروا بمذهب فلسفي معين يحدد الأزمنة في ثلاثة أقسام، وإنما يفسر هذا التوافق بين النظرة النحوية والنظرة الكلامية على أنه راجع إلى وحدة الشيء المنظور إليه في نفس الأمر، فليس ثم في الحقيقة زمن فلسفي وآخر نحوي، وإنما الزمن شيء واحد هو الموجود في الواقع، وإنما يأتي الاختلاف من جهة نظر كل فريق إلى هذا الشيء.

(١) إعراب الأفعال ٢٢.

ومن الحري أن نقرر أن الزمن ليس موضوعا من موضوعات النحو الأساسية، وإنما هو معنى من المعاني التي تنتمي إلى العالم الخارجي، وهو أقرب إلى نظر الفيلسوف منه إلى نظر النحوي، وليس لنا أن نطالب النحاة بنظرة شاملة ومستقلة عن هذا الموضوع الوجودي، وإلا كان معنى ذلك مطالبتهم بتحقيق النظرة الشاملة في كل معنى من المعاني التي تعبر عنها اللغة، وما أكثرها وأوسعها!!

إن غاية النحوي هي إقامة الإعراب الذي يتحقق به التمييز بين المعاني المختلفة، ووضع القواعد التي تسهم في صون اللسان عن الخطأ في هذا الإعراب. أليس قد عرفوا النحو بأنه "العلم الذي يتوصل به إلى ضبط أحوال أواخر الكلمات العربية من حيث الإعراب والبناء وما يتبع ذلك"؟! والنحوي إذ ينظر إلى المعاني الخارجية لا ينظر إليها لذاتها، وإنما ينظر إليها باعتبارها وسيلة من وسائل تحقيق الهدف الأهم في الدراسة النحوية وهو الإعراب.

وعلى هذا يمكن القول: إن النحاة لم يكن من منهجهم النظر في قضية الزمن مستقلة لذاتها، وإنما نظروا إليها على أنها وسيلة من وسائل تصحيح الكلام وإقامة الإعراب، وربما كان هذا هو السبب في أنهم لم يخصصوا لموضوع الزمن بابا مستقلا، وإنما جاءت بحوثهم فيه متناثرة عبر الأبواب النحوية المختلفة.

ومن أكثر الأبواب النحوية التي تضمنت الحديث عن الزمن باب الفعل وأقسامه، ولا يخلو هذا الربط بين الفعل والزمن من مناسبة من وجه ما، بل من وجوه عديدة:

أولها: أن الفعل لا بد له من زمن يقع فيه، وفي ذلك يقول أحد النحويين: "إن الفعل لا ينصب شيئا إلا وفي الفعل دليل عليه، فمن ذلك المصادر؛ لأنك إذا

قلت: "قام" ففيه دليل على أنه فعل قياما... وكذلك تعديه إلى أسماء الزمان؛ لأن الفعل لا يكون إلا في زمان"^(١).

ثانيها: أن جوهر الفعل هو الحدث، وهذا الحدث يتضمن معنى التجدد والحركة، وهذا المعنى هو أيضا جوهر الزمان؛ إذ هو عند المتكلمين عبارة عن متجدد معلوم يقدر به متجدد آخر موهوم، كما أنه عند الحكماء مقدار حركة الفلك"^(٢)...؛ فقد اتفق الفعل والزمان في معنى الحركة والتجدد"^(٣).

ثالثها: أن دلالة الفعل على الزمن دلالة لفظية وخاصة ومحددة بخلاف دلالة غيره من أنواع الكلم كالأسماء؛ فإنها إما دلالة خارجية وعامة كما في المصادر نحو "الضرب والقتل"، وإما دلالة عارضة بسبب العمل ومشابهة الفعل كأسماء الفاعلين والمفعولين وأسماء الأفعال. وفي توضيح هذا الفرق يقول الرضي: "فيخرج عن حد الفعل نحو "الضرب والقتل" وإن وجب وقوعه في أحد الأزمنة الثلاثة معينا في نفس الأمر؛ لأن ذلك المعين لا يدل عليه لفظ المصدر"^(٤).

ويعنى الرضي بذلك أن دلالة الفعل على الزمن الخاص دلالة تابعة من اللفظ، في حين أن دلالة المصدر على الزمن الخاص دلالة خارجية لا يدل عليها اللفظ، أو بتعبير المنطقيين "دلالة التزام".

(١) الأصول في النحو لابن السراج ١/١٦١.

(٢) راجع في معنى الزمان عند الحكماء والمتكلمين: التعريفات للجرجاني ١٠١.

(٣) أشار الأنباري إلى هذه المناسبة بين الفعل والزمان بقوله: "وإنما خصوا أسماء الزمان بهذه الإضافة -يعني في نحو قوله ﷻ: "هَذَا يَوْمٌ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ"- لما بين الزمان والفعل من المناسبة من حيث اتفقا في كونها عرضيين، وأن الزمان حركات الفلك كما أن الفعل حركة الفاعل". الإنصاف (المسألة ١٥) ١/١٤١.

(٤) شرح الكافية ١/١١.

ويُتَّجَرَّحُ الرضوي أيضا عن حد الفعل اسمي الفاعل والمفعول عند إعمالهما؛
"لأنهما وإن كانا لا يعملان عندهم إلا مع اشتراط الحال والاستقبال إلا أن ذلك
الزمان مدلول عملهما العارض لا مدلولهما وضعاً"، ويخرج أيضا أسماء الأفعال
لأن ذلك فيها - أي الزمن - ليس بالوضع الأول، بل بالوضع الثاني^(١).
وهكذا يتضح أن مسألة الربط بين الفعل والزمن لها ما يسوغها من الواقع
اللغوي والدليل العقلي، وليست مثالا للخلط المنهجي على نحو ما عبر به بعض
الباحثين المعاصرين.

وأما الحكم على نقطة البدء في معالجة العلاقة بين الفعل والزمان بأنها ليست
نتاج التحليل اللغوي وإنما أثر التفكير الفلسفي المنطقي؛ فيرده أننا نلاحظ أن
النحاة فرقوا بين الزمن النحوي والزمان الفلسفي شكلا ومضمونا؛ فمن حيث
الشكل نرى عندهم أقسام الفعل هي الماضي والمضارع والأمر، وتسمية المضارع
والأمر لا تتضمن هنا إشارة زمنية من قريب أو بعيد، ولعل مرجع ذلك أن
دلالة المضارع على الزمن غير محددة بمجرد الصيغة، بل من خلال السياق
بقرائن الحال أو الاستقبال؛ كما في "أَصَلِّي الآن" و"أسأفِرُ غدا"، كما أن فعل
الأمر ليس متمحضا لدلالة المستقبل، بل يدل أيضا على الطلب، وربما كان في
تسميته بالأمر اعتماد على المعنى البارز فيه، فضلا عن أن زمن المستقبل ليس
واضحا لأنه لم يحصل بعد.

أما الفعل الماضي فلما كانت دلالاته على زمنه واضحة - لكون الماضي حاصلًا
معلوما - ناسب أن يسمى باسم زمنه الواقع فيه.

فهذا فرق ما بين الزمنين من جهة الشكل والاصطلاح.

(١) شرح الكافية ١/ ١١.

وليس لنا أن نزعم أن النحاة قسموا الأفعال إلى ماض وحاضر ومستقبل، وجعلوا هذه الأزمنة موضوعا من موضوعات دراستهم النحوية، وإنما هم في الحقيقة تحدثوا عن هذه الأزمنة الثلاثة بوصفها أوعية لوقوع الأحداث، وجاء حديثهم عنها تبعا لحديثهم عن الفعل؛ لأن الفعل عندهم لا بد له من زمن يقع فيه، مع وعيهم أن الزمان موضوع وجودي شأنه شأن الأشياء الموجودة في الخارج التي تعبر عنها اللغة؛ كالمكان، والمقدار، والكم، والعدد، والنوع، وغير ذلك، وكلها أمور غير نحوية، لكن النحاة احتاجوا إلى بحثها لكونها مدلولات لألفاظ وتركيبات لغوية؛ فكما لا يجوز لنا أن نصف دراسة النحاة بالخلط المنهجي، والتأثر بالفلسفة والمنطق، والطبيعة والرياضة لمجرد أنهم تحدثوا عن الأعداد والعقود، والأمكنة القريبة والبعيدة، والمذكر والمؤنث، والعاقل وغير العاقل، أو نعتقد أنهم اعتبروها موضوعات نحوية خالصة - لا يجوز لنا أن نتهمهم بهذا الخلط وذلك التأثير لمجرد حديثهم عن الزمن وأقسامه.

ويؤكد هذا تعريف النحاة للفعل بأنه "ما دل على معنى في نفسه مقترنا بأحد الأزمنة الثلاثة"^(١). قال الرضي: "أي: على معنى واقع في أحد الأزمنة الثلاثة بحيث يكون ذلك الزمان المعين أيضا مدلول اللفظ الدال على ذلك المعنى"^(٢).

وهذا التوضيح من الرضي يكشف عن وعيه بالفرق بين الفعل والزمان، فإذا كان الفعل هو اللفظ الدال على الزمان والمعنى الواقع فيه؛ فإن الزمان هو مدلول ذلك اللفظ. وبهذا يندفع اعتراض الباحثين المحدثين على النحاة بأنهم لم ينجحوا في تصور أن الزمن النحوي ليس كالزمن الفلسفي، ولكنه صيغ تدل على وقوع أحداث في مجالات زمنية مختلفة.

(١) شرح الكافية ١/ ١١.

(٢) شرح الكافية ١/ ١١.

وأما الاعتراض على الخلاف العلمي بين البصريين والكوفيين في تصور قسمة الأفعال بأنه من قبيل التناقض - حيث ذهب البصريون إلى أن الأفعال ثلاثة على حين قرر الكوفيون أن الأفعال نوعان-، وإرجاع هذا التناقض إلى خطأ الربط بين ما هو لغوي وما هو غير لغوي في تحديد ظاهر اللغة وفهم علاقاتها؛ فجوابه أن ذلك ليس من قبيل التناقض؛ لأن التناقض إنما توصف به الآراء حين تصدر عن مذهب واحد أو مدرسة واحدة، لكن هذا الخلاف صادر عن منهجين مختلفين في القواعد والأسس العامة، وهو أحد الخلافات الكثيرة المتنوعة بين هاتين المدرستين المستقلتين، وهو في النهاية ليس مثلبا يؤاخذ به النحاة؛ لأنه سمة العلم في كل ميدان حتى في ميدان العلوم التجريبية التي لا تقبل بطبيعتها الخلاف؛ فكيف به في العلوم الإنسانية؟ بل كيف به في مثل هذه المسألة النحوية العقلية الغامضة؟!

وأما الربط بين ما هو لغوي وما هو غير لغوي فليس من الحق أن يوصف بالخطأ مطلقاً؛ فقد مرت الإشارة إلى أن النحوي قد يحتاج إلى مزج مادته ببعض عناصر من المعارف الأخرى؛ لأن نظره ليس منصبا على اللفظ وحده، وإنما اللفظ والمعنى معاً، والمعنى ليس حكراً على علم النحو، وإنما يشترك معه في ذلك المنطق والفلسفة والكلام والبلاغة وعلم النفس وغير ذلك من المعارف.

وأما الاعتراض على قول النحاة: "إن الأفعال أحداث، وكل حدث لا بد له من زمن"، ووصف هذا القول بالتناقض مع الواقع اللغوي الذي يقرر أن كثيراً من الأفعال لا تتضمن أحداثاً كـ "نعم وبئس،... وعسى، وحرى، واخولتق، وأنشأ، وطفق، وغيرها من الأفعال الجامدة الناقصة التصرف - فيردُّ بأن النحاة قد بنوا قواعدهم وأحكامهم في هذا وغيره على الغالب والشائع، ولا شك أن الغالب في الأفعال أنها أحداث، وكل حدث لا بد له من زمن، وهذه

الاستثناءات لا تقدر في اطراد القاعدة؛ فهي لا تتجاوز نسبة الخمسة في المائة من الأفعال التي تتضمن أحداثا.

أضف إلى ذلك أن النحاة أنفسهم قد أشاروا إلى أن أكثر هذه الأفعال يدل على الحدث المطلق؛ فـ"كان" وأخواتها في الأصل تامة، وتتضمن الدلالة على الحدث. يقول ابن هشام في حديثه عن تعلق شبه الجملة بالفعل الناقص: "من زعم أنه لا يدل على الحدث منع من ذلك - أي تعليق الظرف والجار والمجرور بالفعل الناقص -، وهم المبرد، والفارسي، فابن جني، فالجرجاني، فابن برهان، ثم الشلوين، والصحيح أنها كلها دالة عليه إلا ليس"^(١).

وقال الرضي: "وما قال بعضهم من أنها سميت ناقصة لأنها تدل على الزمان دون المصدر ليس بشيء؛ لأن "كان" في نحو: "كان زيد قائما" يدل على الكون الذي هو الحصول المطلق، وخبره يدل على الكون المخصوص، وهو كون القيام؛ أي حصوله..."^(٢).

قال: "وأما سائر الأفعال الناقصة نحو "صار" الدال على الانتقال، و"أصبح" الدال على الكون في الصباح أو الانتقال...، و"ما دام" الدال على الكون الدائم، و"ما زال" الدال على الاستمرار، وكذا أخواته، و"ليس" الدال على الانتفاء؛ فدلالته على حدث معين لا يدل عليه الخبر في غاية الظهور؛ فكيف يكون جميعها ناقصة بالمعنى الذي قالوه؟!"^(٣).

وأما "أفعل" التعجب فإنه دال على الحدث بحسب الأصل؛ إذ يشترط في صياغته أن يكون من فعل متصرف، وأما الجمود فعارض بسبب استخدامه في

(١) المغني ٢/٤٣٦.

(٢) المغني ٢/٤٣٦.

(٣) شرح الكافية ٢/٢٩٠.

التعجب، ومثله في ذلك أكثر أفعال المقاربة والشروع؛ كـ"أنشأ وجعل وبدأ وأخذ وعلق"؛ فإنها في الأصل متصرفة ودالة على الحدث، ثم عرض لها الجمود بسبب استخدامها لإنشاء معنى المقاربة والشروع والرجاء.

وكذلك فعلا المدح والذم نعم وبئس فإنها متصرفان في الأصل، وعرض لهما الجمود بسبب استخدامهما في المدح والذم، والأصل فيهما نعم وبئس بكسر العين وهما فعلان شائعا التصرف في الكلام يقال نعم الرجل ينعم فهو ناعم ومنعم وبئس فهو بائس وبئيس، قال الصبان: "واعلم أن لنعم وبئس استعمالين أحدهما أن يستعملا متصرفين كسائر الأفعال فيكون لهما مضارع وأمر واسم فاعل وغيرها، وهما إذ ذاك للإخبار بالنعمة والبؤس، تقول نعم زيد بكذا ينعم به فهو ناعم وبئس ببأس فهو بائس. الثاني أن يستعملا لإنشاء المدح والذم وهما في هذا الاستعمال لا يتصرفان لخروجهما عن الأصل في الأفعال من الدلالة على الحدث والزمان فأشبهها الحرف"^(١)

وأما "عسى فهى كنعم وبئس في أن الأصل فيها أنها تدل على الحدث، فإداتها اللغوية مستعملة في كلام العرب، قال ابن منظور: "هو عَسِيٌّ أَنْ يَفْعَلَ كَذَا وَعَسِيٌّ أَي خَلِيقٌ... وَقَالُوا هُوَ عَسِيٌّ بِذَلِكَ وَمَا أَعْسَاهُ وَأَعْسَاهُ بِهِ وَهَذَا الْأَمْرُ مَعْسَاهُ مِنْهُ أَي مَخْلَقَةٌ وَإِنَّهُ لَمَعْسَاهُ أَنْ يَفْعَلَ ذَلِكَ كَقَوْلِكَ: مَخْرَاهُ"^(٢)

فكل ذلك يدل على أن هذه الأفعال تتضمن معنى الحدث بالنظر إلى الأصل وأن جهودها عارض، وهذا لا يقدر في صحة الأصل العام الذي تشترك فيه الأفعال، وهو أنها أحداث، وعلى أي فلم يكن حال هذه الأفعال الجامدة غائبا عن أذهان النحاة العرب حين ذكروا أن الأصل في الأفعال أنها أحداث.

(١) حاشية الصبان على الأشموني ٣٨/٣.

(٢) لسان العرب (عسى).

وأما الاعتراض على النحاة بأنهم تناقضوا مع الواقع اللغوي؛ حيث ربطوا بين الفعل والزمان في حين أن الفعل الواحد قابل للتعبير عن أزمان شتى لا يحددها غير السياق - ففيه تغاضي عن تفرقة النحاة الواضحة بين زمان الصيغة وزمان السياق أو القرائن؛ حيث اعتمد النحاة في تقسيمهم الأفعال على أساس الزمان الصيغي نظرا لوضوحه وانضباطه وإمكانية حصر صورته، وقد وجدوا أن صور هذا الزمان منحصرة في ثلاثة هي الماضي والحاضر والمستقبل.

أما الزمان السياقي فلم يقسم النحاة على أساسه الأفعال نظرا لتعدد صورته إلى حد يصعب معه الحصر.

وربما كان في محاولة الدكتور تمام حسان تقسيم الزمان على أساس السياق خير شاهد على تعدد صور هذا الزمان وتعقدها؛ فقد توصل هذا الباحث المعاصر في محاولته تلك إلى ست عشرة صورة من صور الزمان في الجملة الخبرية المثبتة^(١)، وست عشرة صورة أخرى في الجملة الخبرية المؤكدة^(٢)، وست عشرة صورة ثالثة في الجملة الخبرية المنفية^(٣)، ثم ست عشرة صورة رابعة في الجملة الإنشائية^(٤).

ومع تقديرنا الوافر للجهد الذي انطوت عليه هذه المحاولة فإننا نلاحظ أن هذه التقسيمات كلها تتحرك في إطار الأزمنة الثلاثة التي حددها النحاة وهي: الماضي والحاضر والمستقبل.

وقد قسم الدكتور تمام حسان الماضي إلى:

(١) انظر: اللغة العربية معناها ومبناها ٢٤٥.

(٢) انظر: اللغة العربية معناها ومبناها ٢٤٦.

(٣) انظر: اللغة العربية معناها ومبناها ٢٤٧، ٢٤٨.

(٤) انظر: اللغة العربية معناها ومبناها ٢٤٩.

كان فعل.	- الماضي البعيد المنقطع:
كان قد فعل.	- الماضي القريب المنقطع:
كان يفعل.	- الماضي المتجدد:
قد فعل.	- الماضي المنتهي بالحاضر:
ما زال يفعل.	- الماضي المتصل بالحاضر:
ظل يفعل.	- الماضي المستمر:
فعل.	- الماضي البسيط:
كاد يفعل.	- الماضي المقارب:
طفق يفعل.	- الماضي الشرعي:
	وقسم الحال إلى:
يفعل.	- العادي:
يفعل.	- التجديدي:
يفعل.	- الاستمراري:
	وقسم المستقبل إلى:
يفعل.	- البسيط:
سيفعل.	- القريب:
سوف يفعل.	- البعيد:
سيظل يفعل.	- الاستمراري:

كما يلاحظ ثانياً أن هذه التقسيمات على تعددها لا تخرج عما حدده النحاة من دلالات زمنية للأدوات والأفعال؛ فقد أشار النحاة إلى إفادة "قد" قرب الماضي من الحاضر، ودلالة "ما زال" على الاستمرار، ودلالة "كاد" على المقاربة، ودلالة "طفق" على الشرع، ودلالة السين على قرب المستقبل، ودلالة "سوف"

على بعده، ودلالة "سيظل" على استمراره؛ إلا أنهم ذكروا كل دلالة مع الأداة التي تفيدها.

فالاختلاف بين نظرة النحاة ونظرة الدكتور تمام حسان راجع إلى الاختلاف في زاوية الرؤية؛ حيث رأى الدكتور تمام تجميع هذه الدلالات كلها في مكان واحد، وقد يكون هذا مفيدا في مجال الحديث عن الزمن بوصفه موضوعا مستقلا، أو ظاهرة لغوية تفرد لها دراسة خاصة، لكن لا ينبغي أن نؤاخذ به النحاة، ودراساتهم كانت تقوم على مراعاة ظاهرة الإعراب وتهدف إليها، ومن ثم جاءت تقسيماتهم في خدمة هذا الغرض. كما كان من مذهبهم أن تقليل الأقسام خير من تكثيرها حرصا على إفهام المتعلم؛ فاكتفوا بدراسة الأقسام الزمنية الثلاثة في باب الفعل وأقسامه نظرا لأن دلالة الفعل على هذه الأزمنة دلالة داخلية لفظية واضحة، على حين وزعوا دراسة الزمن السياقي على الأبواب المختلفة نظرا لتعدد صورته واختلافها باختلاف القرائن والتراكيب، ولأن الزمن ليس أساسا في تبويب الموضوعات النحوية عندهم.

ومن المهم في هذا الصدد أن نشير إلى أن النحاة قد فرقوا بين الدلالة الأصلية والدلالة العارضة، وأنهم بنوا أكثر أحكامهم وقواعدهم على الأصلية لا العارضة حتى قالوا: "إن العارض لا يعتد به"^(١). والذي يلاحظ بوضوح أن الدلالة الأصلية لصيغة "فعل" هي الماضي، كما أن الدلالة الأصلية لصيغة "يفعل" هي الحال أو الاستقبال، والدلالة الأصلية لصيغة "افعل" هي الاستقبال.

(١) انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي / ١ / ٣٠٤.

أما مجيء صيغة "فعل" في بعض التراكيب للاستقبال كما في أفعال العقود والإنشاء من نحو: "بعت واشتريت" و"غفر الله لك"؛ فهذه دلالة عارضة لا تنقض الدلالة الأصلية.

وكذلك دلالة المضارع على الماضي في نحو: "لم يحضر خالد" و"لما يذاكر بعد" هي دلالة عارضة بسبب التركيب لا بحسب الوضع.

وقد أشار النحاة أنفسهم إلى هذه الدلالات العارضة لكل من الماضي والمضارع في مواضعها المناسبة.

تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز:

ليست فكرة تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز مقصورة على البحث البلاغي فحسب، بل للبحث النحوي منها نصيب غير قليل؛ فقد استخدمه النحاة في دراستهم للتأنيث والإضافة ومعاني بعض الحروف كـ"أل وفي وعلى" وغير ذلك.

وقد ذكر بعض العلماء أن أول من عرف منه تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز هم المعتزلة والجهمية، ومن أشهر الذين نسبوا إلى المعتزلة أولية هذا التقسيم ابن تيمية حيث قال: "تقسيم الألفاظ الدالة على معانيها إلى حقيقة ومجاز، وتقسيم دلالتها أو المعاني المدلول عليها... إن استعمل لفظ الحقيقة أو المجاز في المدلول أو في الدلالة فإن هذا كله يقع في كلام المتأخرين... فهذا التقسيم هو اصطلاح حادث بعد انقضاء القرون الثلاثة..."^(١).

وينفي ابن تيمية أن يكون أحد من الصحابة والتابعين والأئمة المشهورين في هذه القرون الثلاثة قد تكلم بلفظ المجاز، ويرى أن أول من عرف أنه تكلم بلفظ

(١) الإيمان ٥٢.

المجاز أبو عبيدة معمر بن المثنى المعتزلي^(١) (ت ٢١١هـ) في كتابه (المجاز)، ولكن لم يَعرّف بالمجاز ما هو قسيم الحقيقة، وإنما عنى بمجاز الآية ما يعبر به عن الآية^(٢). ويعترض ابن تيمية على قول أبي الحسن البصري: "إنما تعرف الحقيقة من المجاز بطرق منها نصُّ أهل اللغة على ذلك بأن يقولوا: هذا حقيقة وهذا مجاز" بأنه ظن أن أهل اللغة إنما قالوا هذا، ولم يقل ذلك أحد من أهل اللغة ولا من سلف الأمة وعلماؤها، وإنما هو اصطلاح حادث، والغالب أنه من جهة المعتزلة ونحوهم من المتكلمين^(٣).

وقد أيد بعض الباحثين المعاصرين^(٤) رأي ابن تيمية في أن المعتزلة هم أصحاب السبق إلى هذا التقسيم، لكنه اعترض عليه في نفي وجود مصطلح المجاز في القرون الثلاثة الأولى؛ لأن هذا المصطلح كان معروفاً خلال القرن الثالث الهجري؛ حيث استخدمه الجاحظ في كتابه (الحيوان) في مواضع عديدة^(٥).

وإذا عرفنا أن الجاحظ كان معتزلياً، وأن معمر بن المثنى المتوفى سنة ٢١١ هـ كان من المعتزلة أيضاً، وقيل من الخوارج الإباضية^(٦)، وأن أكثر الذين تكلموا عن المجاز من علماء القرون الثلاثة الأولى كانوا من المتكلمين، وأنهم درسوا هذا

(١) أبو عبيدة معمر بن المثنى من كبار اللغويين في القرن الثالث، وأحد أئمة المعتزلة البلاغ، صاحب كتاب المجاز، ت ٢١١هـ. انظر: بغية الوعاة ٢/٢٩٤.

(٢) الإبان لابن تيمية ٥٢.

(٣) الإبان لابن تيمية ٥٢.

(٤) البلاغة تطور وتاريخ للدكتور شوقي ضيف ٥٦.

(٥) راجع الحيوان ٥/٢٥، ٢٨، ١٣٣.

(٦) انظر: بغية الوعاة ٢/٣٩٥. والإباضية فرقة من فرق الخوارج منسوبون إلى عبد الله بن أباض التميمي، ويرون أن مخالفتهم ليسوا مشركين ولا مؤمنين، ويجوزون شهادتهم، ويستحلون الزواج منهم. انظر: الفرق بين الفرق ٨٢.

الموضوع في إطار البحث في العقيدة وقضايا علم الكلام - أدركنا أثر علم الكلام في نشأة تقسيم الألفاظ إلى حقيقة ومجاز.

وقال ابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ) وهو من علماء القرن الثالث الذين جمعوا بين الكلام والعربية: "وقدمت أبواب المجاز إذ كان أكبر غلط المتأولين من جهته"^(١).

وهو يقصد بالتأولين علماء الكلام الذين اتخذوا التأويل وسيلة للتوفيق بين عقائدهم والنصوص الشرعية، ومن وسائل هذا التأويل القول بالمجاز.

وقد استخدم النحاة هذا التقسيم في مواضع عديدة من مباحثهم النحوية، وكان من أكثر الذين تناولوا هذا الموضوع ابن جني أحد نحاة المعتزلة؛ إذ عقد في كتابه (الخصائص) بابا في "فرق بين الحقيقة والمجاز"^(٢)، وبابا آخر في أن "المجاز إذا كثر لحق بالحقيقة"^(٣)، وتكلم في هذا الشأن عن إفادة الفعل معنى الجنسية لدلالته على المصدر؛ فمعنى قولنا: "قام زيد": كان منه القيام، ومعلوم أنه لم يكن منه جميع القيام، فإذا كان كذلك فمثله "قعد جعفر" و"انطلق محمد" و"جاء الليل" و"انصرم النهار"، ثم يصرح ابن جني ببعض آرائه الاعتزالية بقوله: "وكذلك أفعال القديم ﷺ نحو "خلق الله السماء والأرض" وما كان مثله؛ ألا ترى أنه - عز اسمه - لم يكن منه بذلك خلق أفعالنا؟! ولو كان حقيقة لا مجازا لكان خالقا للكفر والعدوان وغيرهما من أفعالنا - عز وعلا-، وكذلك "علم الله قيام زيد" مجاز أيضا..."^(٤).

(١) تأويل مشكل القرآن ١٠٢ تحقيق السيد أحمد نصر.

(٢) الخصائص ٢/٤٤٤.

(٣) الخصائص ٢/٤٤٩.

(٤) الخصائص ٢/٤٥١، ٤٥٢.

إن ابن جنبي هنا يضع أصلا من أخطر أصول اللغة، وهو أن الفعل موضوع لجميع أفراد المصدر، فإذا استعمل في بعضها كان مجازا، ومعنى ذلك أن جميع الأفعال المستعملة في اللغة من قبيل المجاز؛ إذ إن أحدا لا يكاد يستعمل الفعل قاصدا به عموم أفراد المصدر، والعرب لم تضع الفعل كذلك البتة... وإنما وضعت الفعل للدلالة على صدوره عن الفاعل أو صدوره منه.

وقد أورد ابن القيم كلام ابن جنبي عن المجاز كاملا، ورد عليه ردا ضافيا، وكان مما ذكره في رده أن الفعل لا عموم له، ولا دلالة له على وحدة ولا كثرة ولا عموم ولا خصوص، بل هو دال على القدر المشترك من ذلك كله، وهو مطلق الحقيقة^(١).

قال: "فلو كان "ضربت" موضوعا لجميع أفراد الضرب كلها من أولها إلى آخرها لكان الضرب كذلك؛ فيكون موضوع لفظ "اضرب": "أوقع كل فرد من أفراد الضرب كلها من أولها إلى آخرها الموهومة في جميع الماضي والحاضر والمستقبل إلى ما لا نهاية له. وأي فرية على اللغة وأوضاعها أعظم من ذلك؟!"^(٢).

وعلى أيِّ فالذي نستخلصه مما سبق أن للمعتزلة أثرا كبيرا في نشأة المجاز والتوسع في دراسته إلى حد جعل بعض النحويين ينظر إلى جميع الأفعال على أنها من قبيل المجاز.

وقد استخدم النحاة تقسيم الألفاظ إلى حقيقة ومجاز في أكثر من باب نحوي؛ فمن ذلك تقسيم الأسماء المؤنثة إلى مؤنث حقيقي كفاطمة ومؤنث مجازي كالشمس، وذلك في معرض الحديث عن حكم تأنيث الفاعل مع الفعل؛ حيث

(١) مختصر الصواعق المرسله ٣٤٨.

(٢) مختصر الصواعق المرسله ٣٤٨.

أوجبوا إلحاق التاء للفعل إذا كان الفاعل متصلا حقيقي التأنيث نحو: ﴿إِذْ قَالَتِ
أَمْرَأْتُ عِمْرَانَ﴾^(١) على حين أنهم أجازوا إلحاق التاء بالفاعل مؤنثا مجازيا نحو:
﴿وَجُمِعَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ﴾^(٢).

ومنه تقسيمهم الإضافة إلى حقيقية ومجازية، يعنون بالحقيقية المحضة،
وبالمجازية غير المحضة. قال الخضري في حديثه عن الإضافة اللفظية: "وكما
تسمى بذلك لرجوع. فائدتها للفظ بتخفيف أو تحسين... تسمى غير محضة...
ومجازية لأنها لغير الغرض الأصلي من الإضافة وهو التخصيص أو التعريف"،
ثم قال: "قوله - أي ابن مالك -: "محضة ومعنوية" أي: وحقيقية لنظير ما
قبله..."^(٣).

ومن ذلك تقسيمهم الاستغراق الذي تفيده "أل" الجنسية إلى استغراق
حقيقي واستغراق مجازي. قال ابن هشام متحدئا عن أنواع "أل": "وهي إما
جنسية فإن لم تخلفها "كل" فهي لبيان الحقيقة نحو: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ
حَيٍّ﴾^(٤)، وإن خلفتها "كل" حقيقة فهي لشمول أفراد الجنس مبالغة نحو:
﴿وَخَلِقَ الْإِنْسَانَ ضَعِيفًا﴾^(٥)، وإن خلفتها مجازا فلشمول خصائص الجنس
مبالغة نحو: "أنت الرجل علما"^(٦).

(١) سورة آل عمران ٣٥.

(٢) سورة القيامة ٩. وانظر: أوضح المسالك ١/٢٤٦، ٢٤٨، والأشْمُونِي ٢/٥٠، ٥١.

(٣) حاشية الخضري على ابن عقيل ٤/٢.

(٤) سورة الأنبياء ٣٠.

(٥) سورة النساء ٢٨.

(٦) أوضح المسالك ١/٩٨.

ومعنى ذلك أنه يصح قولنا: "أنت كلُّ رجلٍ علماً" على المجاز، ومعناه أنه اجتمع فيك ما تفرق في غيرك من الرجال من حيث كمال العلم.

ومن ذلك تقسيمهم معنى الظرفية المستفاد من حرف "في" إلى:

ظرفية حقيقية - وهي أن يكون للظرف احتواء وللمظروف تحيز -؛ مثل قوله

﴿فِي أَدْنَى الْأَرْضِ﴾^(١) وقوله ﴿فِي بَيْضِ سِينِينَ﴾^(٢).

وظرفية مجازية - وهي ما فقدت ركني الحقيقة أي المكان والزمان -؛ نحو: "في

علمك نفع"، أو الاحتواء مثل: "زيد في سعة من الرزق"، أو التحيز مثل: ﴿لَقَدْ

كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾^(٣).

ومنه تقسيم الاستعلاء في "على" إلى:

استعلاء حقيقي - كما في ﴿وَعَلَيْهَا وَعَلَى الْفُلْكِ تُحْمَلُونَ﴾^(٤) -، ومجازي كما في

﴿أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ﴾^(٥)، ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقِي عَظِيمٌ﴾^(٦)؛ حيث شبه

التمكن من الهدى والأخلاق العظيمة الشريفة والثبوت عليها بمن على دابة

يصرها كيف شاء -^(٧).

تلك هي بعض المواضع التي ظهر فيها هذا التقسيم إلى حقيقة ومجاز، ولا

يمكننا أن نقطع بأن هذا التقسيم راجع إلى أصول كلامية مباشرة، وإنما قصدنا

(١) سورة الروم ٣.

(٢) سورة الروم ٤.

(٣) انظر: أوضح المسالك ١/٣٩٣، وشرح التصريح للشيخ خالد ١٤/٢.

(٤) سورة المؤمنون ٢٢.

(٥) سورة البقرة ٥.

(٦) سورة القلم ٤.

(٧) انظر: حاشية يس على شرح التصريح ١٤/٢.

إلى تقرير أن المتكلمين هم أصحاب السبق لهذه الفكرة، وأن هذه الفكرة قد
ظهرت آثارها في الدراسة النحوية بقطع النظر عن كون هذه الآثار مباشرة أو
غير مباشرة.

المبحث الثاني

في التقسيمات العقلية والجدلية

تأثر النحاة بما كان عند المتكلمين من قواعد في الجدل والمناظرة، وكان من مظاهر ذلك شيوع الطابع العقلي والجللي في التقسيمات النحوية. وقد كانت هذه التقسيمات في بدايتها طبيعية لا أثر فيها للصنعة المنطقية أو التحديد العقلي الصارم، بل كانت تعتمد على المثال دون الحصر. ونحن إذا قلبنا كتاب سيويه - وهو خير ممثل لتلك الحقبة القديمة - لا نكاد نعثر إلا على عدد من التقسيمات التي لا تتجاوز أصابع اليد الواحدة.

ففي مفتاح الكتاب يذكر سيويه أن الكلم اسم وفعل وحرف...^(١) هكذا دون حصر أو تحديد، وبعده بقليل يذكر أن "أواخر الكلم تجرى على ثمانية مجاز: على النصب والجر والرفع والجزم، والفتح والضم والكسر والوقف، وأن هذه المجازى الثمانية يجمعهن في اللفظ أربعة أضرب..."^(٢).

ونمضي بعد ذلك في الكتاب فلا نعثر على شيء من التقسيم المنطقي أو الحصر، بل تطالعنا العنوانات مردوفة بأمثلتها في أكثر الأحيان، ومن ذلك قوله: "هذا باب المفعول الذي تعده فعله إلى مفعول، وذلك قولك: "كُسي عبد الله الثوب"^(٣).

(١) الكتاب ١ / ١٣.

(٢) الكتاب ١ / ٤١.

(٣) الكتاب ١ / ٤١.

وقوله: "هذا باب الفاعل الذي يتعداه فعله إلى مفعولين، وليس لك أن تقتصر على أحد المفعولين دون الآخر، وذلك قولك: "حسب عبد الله زيدا بكرا"، و"ظن عمرو خالدا أباك"..."^(١).

وقوله: "هذا باب ما ينتصب من المصادر توكيدا لما قبله، وذلك قولك: "هذا عبد الله حقاً"، و"هذا زيدٌ الحقُّ لا الباطل"..."^(٢).

ولم يتعرض سيبويه للتقسيم الشائع لدى النحاة من بعده في المفعول المطلق - أي تقسيمهم إياه إلى مؤكد ومبين للنوع أو العدد-، بل هو يشير إلى هذه الأنواع تمثيلا لا تحديدا، وكذلك فعل في أكثر الأبواب النحوية الأخرى.

ويلاحظ أن سيبويه يستخدم في تصويره للموضوعات التي يعالجها أدوات تشعر بالاختصار على بعض مسائلها لا الاستقراء الكامل لها، ومن ذلك استخدامه لحرف "من" الذي يفيد التبويض في كثير من أبوابه، وذلك مثل قوله: "هذا بابٌ من الاستفهام يكون الاسم فيه فعلا"^(٣)، ومثل: "هذا بابٌ من الفعل يستعمل في الاسم ثم تبدل مكان ذلك الاسم اسما آخر"^(٤).

فإذا انتقلنا إلى تقسيمات المبرد وجدناها أكثر تحديدا، وأوفر عددا، وأقرب إلى المسحة العقلية المنطقية من تقسيمات سيبويه، وذلك راجع بالتأكيد إلى ازدهار الثقافة الكلامية والمنطقية في عصر المبرد أكثر مما قبله؛ فهو يقول في تقسيمه لأنواع الكلام: "فالكلام كله اسم وفعل وحرف جاء لمعنى؛ لا يخلو الكلام عربيا كان أو أعجميا من هذه الثلاثة"^(٥).

(١) الكتاب ١ / ٣٩.

(٢) الكتاب ١ / ٢٧٨.

(٣) الكتاب ١ / ١٢٧.

(٤) الكتاب ١ / ١٥٨.

(٥) المقتضب ١ / ١٤١.

فترى أنه يورد هذه الأقسام على سبيل الحصر باستخدام لفظ "كله" وعبارة "لا يخلو"، وبالإشارة إلى الكلام العربي والأعجمي.

ونمضي بعد ذلك فنراه يقول: "اعلم أن الأسماء التي لا زيادة فيها تكون على ثلاثة أجناس: تكون على ثلاثة أحرف، وعلى أربعة، وعلى خمسة، لا زيادة في شيء من ذلك"^(١)... "فأما الأفعال فتكون على ضربين: تكون على ثلاثة أحرف، وعلى أربعة أحرف بلا زوائد"^(٢)، ويقول في باب معرفة الزوائد ومواضيعها: "وهي عشرة أحرف"^(٣)، وفي باب حروف البدل: "وهي أحد عشر حرفاً"^(٤).

وهذه التقسيمات على الرغم من أخذها شكل التقسيم الحاصر فإنها قليلة بالنسبة للتقسيمات البدائية الطبيعية في كتاب (المقتضب)؛ إذ تظل هذه التقسيمات الطبيعية هي السمة الغالبة في الكتاب.

ونرى ابن السراج (ت ٣١٦هـ) من بعد يستخدم هذا التقسيم بصورة عقلية واضحة، ويعتمد فيه على الأدوات المفيدة للحصر على نحو جامع مانع كما هي عادة النظار والمتكلمين؛ يقول ابن السراج: "الأسماء تنقسم قسمين: أحدهما معرب، والآخر مبني..."^(٥).

ويذكر أن "الحروف من حيث العمل تنقسم إلى ثلاثة أقسام: ما يدخل على الأسماء فقط دون الأفعال، وما يدخل على المبتدأ والخبر فيعمل فيهما، وما يدخل

(١) المقتضب ١/١٩١.

(٢) المقتضب ١/١٩١.

(٣) المقتضب ١/١٩١.

(٤) المقتضب ١/١٩٤.

(٥) الأصول في النحو ١/٥٠.

على الأفعال فقط ولا يدخل على الأسماء، وهي التي تعمل في الأفعال فتنبهها وتجزمها...^(١).

ولا ريب أن هذا اللون من التقسيم العددي أمر جديد بالنسبة لعصر ما قبل ابن السراج؛ إذ لم يكن ذلك معهودا لدى سيبويه والمبرد وغيرهما من نحاة العصر الأول.

وليس بخافٍ أن هذا التطور يرجع إلى شيوع الثقافة العقلية والمناهج المنطقية من كلام وجدل وأصول وفلسفة، تلك العلوم التي ظهرت وازهرت منذ أواخر القرن الثاني الهجري، ومارست تأثيرها في النحو العربي حتى عصوره المتأخرة، وقد كان ابن السراج أحد الذين أخذوا بأطراف من هذه العلوم، واستفادوا منها في دراستهم النحوية^(٢).

ولقد أعقبت بعد ذلك أطوار ظهر فيها التقسيم العقلي الجدلي؛ حيث جرد النحاة ألوانا من التقسيمات التي لا وجود لها إلا في الذهن على سبيل وضع الفروض تمهيدا لتمحيصها، وبيان الصالح منها من الفاسد.

وقد يستنكر الناظر لأول وهلة مثل هذه التقسيمات لكونها لا وجود لها في واقع اللغة، لكن نظرة واعية تستطيع أن تدرك أن النحاة أنفسهم لم يكونوا قاصدين إلى فرض هذه التقسيمات على اللغة، وإنما ذكروها على سبيل التمييز بين الشيء ومقابله، ولأجل ضبط الأقسام ومنع انتشارها، وقد كانت هذه مرحلة منهجية مهد بها النحاة لاكتشاف الأقسام الحقيقية وعزل ما عدها من الأقسام الممتنعة.

(١) انظر: الأصول في النحو ١/ ٥٤، ٥٥.

(٢) انظر: تقويم الفكر النحوي للدكتور علي أبو المكارم ٩٧.

وهذه الطريقة هي بعينها المسماة في المنهج العلمي الحديث بطريقة "تمحيص الفروض"؛ حيث يبدأ الباحث أولاً بوضع الفروض العقلية لتفسير الظاهرة موضع البحث، ثم يأخذ في اختبار هذه الفروض بالإبقاء على الصالح منها وعزل الممتنع^(١).

(١) انظر: أسس الفلسفة ١٦٢-١٦٤.

التقسيمات الجدلية

استخدم النحاة كثيرا من أشكال التقسيم الجدلي المعروف لدى أهل الكلام والجدل، ومن هذه الأشكال:

* التقسيم العقلي:

ينقسم التقسيم عند أهل الجدل بالنظر إلى طريق حصر المقسم في أقسامه إلى عقلي واستقرائي، وضابط التقسيم العقلي هو تقسيم المقسم إلى الشيء ونقيضه، أو إلى الشيء ومساوي نقيضه.

فمثال التقسيم إلى الشيء ونقيضه قولنا: العدد إما زوج وإما ليس بزواج، والمعلوم إما موجود أو ليس بموجود^(١).

ومثال التقسيم إلى الشيء ومساوي نقيضه قولنا: العدد إما زوج وإما فرد. فلفظة "فرد" مساوية لـ "ليس بزواج"^(٢).

والأصل في التقسيم العقلي أن يؤتى به عن طريق التردد بين النفي والإثبات. وقد استخدم المتكلمون هذا النوع من التقسيم بكثرة، ومن ذلك قول صاحب المحيط بالتكليف: "اعلم أنه إذا ثبت أنه لا موجود فالقسمة العقلية تقتضي في الموجود أنه إما أن يكون وجوده لا عن أول أو عن أول، وذلك متردد بين النفي والإثبات، وما كان هذا سبيله لا يحتمل واسطة"^(٣).

ومنه تقسيم الرازي للممكنات تقسيما معتمدا على هذا التردد كقوله: "الممكن إما أن يكون قائما بنفسه أو قائما بغيره، والقائم بنفسه إما أن يكون

(١) انظر: آداب البحث والمناظرة للشنقيطي ١١/٢.

(٢) انظر: آداب البحث والمناظرة ١٣/٢.

(٣) المحيط بالتكليف ١٤٥.

متحيزا أو لا يكون متحيزا، والمتحيز إما أن لا يكون قابلا للقسمة - وهو الجوهر الفرد- أو يكون قابلا للقسمة - وهو الجسم-...^(١).

أما النحاة فإنهم سلكوا في استخدام هذا التقسيم مسلكين:

- الأول: التقسيم العقلي الصورة والمضمون.

- الثاني: التقسيم العقلي الصورة الاستقرائي المضمون.

١ - التقسيم العقلي الصورة والمضمون:

استخدم النحاة بعض التقسيمات العقلية على سبيل الفرض الذهني بقطع النظر عن موافقة هذا الفرض للواقع أو عدم موافقته.

فمن ذلك أن بعض النحاة أوصل صور الصفة المشبهة إلى ست وثلاثين صورة، على حين أوصلها الأشموني إلى اثنتين وسبعين صورة، وأوصلها الخضرى إلى واحد وعشرين ألفا وثمانمائة وثمانين (٢١٨٨٨).

يقول ابن عقيل: "الصفة المشبهة إما أن تكون بالألف واللام نحو: "الحسن"، أو مجردة عنها نحو: "حسن"، وعلى كل من التقديرين لا يخلو المعمول من أحوال ستة:

الأول: أن يكون المعمول بـ"أل" نحو: "الحسن الوجه"، و"حسن الوجه".

الثاني: أن يكون مضافا لما فيه "أل" نحو: "الحسن وجه الأب"، و"حسن وجه الأب".

الثالث: أن يكون مضافا إلى ضمير الموصوف نحو: "مررت بالرجل الحسن وجهه"، و"برجل حسن وجهه".

الرابع: أن يكون مضافا إلى مضاف إلى ضمير موصوف نحو: "مررت بالرجل الحسن وجهه غلامه" و"برجل حسن وجهه غلامه".

(١) أصول الدين للرازي ٣٠.

الخامس: أن يكون مجردا من "أل" دون الإضافة نحو: "الحسن وجه أب" و"حسن وجه أب".

السادس: أن يكون المعمول مجردا من "أل" والإضافة نحو: "الحسن وجهها"، و"حسن وجهها".

فهذه اثنتا عشرة صورة، والمعمول في كل واحدة من هذه المسائل المذكورة إما أن يرفع أو ينصب أو يجر؛ فيتحصل حينئذ ست وثلاثون صورة^(١).

ويشير ابن عقيل إلى أن هذه المسائل ليست كلها جائزة في اللغة، بل يمتنع منها أربع مسائل حال كون الصفة بـ"أل":

الأولى: جر المعمول المضاف إلى ضمير الموصوف نحو: "الحسنُ وجهه".
الثانية: جر المعمول المضاف إلى ما أضيف إلى ضمير الموصوف نحو: "الحسنُ وجه غلامه".

الثالثة: جر المعمول المضاف إلى مجرد من "أل" دون الإضافة نحو: "الحسنُ وجه أب".
الرابعة: جر المعمول المجرد من "أل" والإضافة نحو: "الحسنُ وجهه"^(٢).

وقد أوصل الأشموني^(٣) هذه الصور إلى اثنتين وسبعين بزيادة ست أخرى من أحوال السببي وهي:

١- كون المعمول موصولا؛ كقوله:

أسيلاتُ أبدانٍ دقاقٍ خصوصُها وثيراتُ ما التفتُّ عليه المآزرُ^(٤)

(١) انظر: شرح ابن عقيل ١٤٥/٢.

(٢) انظر: شرح ابن عقيل ١٤٥/٢.

(٣) انظر: الأشموني ٩-٨/٣.

(٤) البيت من الطويل، وهو لعمر بن أبي ربيعة في شرح شواهد العيني ٦٢٩/٣، والتصريح ٨٦/٢، والأشموني ٦/٣، وليس في ديوانه. وأسيلات: جمع أسيلة، وهي الطويلة، أراد: سمينات

٢- أو موصوفا يشبهه؛ كقوله:

أزورُ امرأً جماً نوالاً أعدَّهُ لِيَنَ أُمَّهُ مستكفياً أزمة الدهر^(١)
والشاهد في "جماً نوالاً".

٣، ٤- أو مضافاً إلى أحدهما؛ كقوله:

فَعُبَّجْتُهَا قَيْلَ الْأَخْيَارِ مِنْزَلَةً وَالطَّيِّبِي كُلِّ مَا التَّائِثُ بِهِ الْأَزْرُ^(٢)
والشاهد في "والطَّيِّبِي كُلِّ مَا التَّائِثُ"؛ فإن "الطيبي" صفة مشبهة مضافة إلى
"كل" الذي هو مضاف إلى موصول.

وكقوله -وهو مثال المضاف إلى موصوف يشبهه-: "رأيت رجلاً دقيقاً سنانُ
رمحٍ يطعن به".

٥- أو مضافاً إلى ضمير يعود على مضاف لمضاف لضمير الموصوف نحو:
"مررت بامرأةٍ حسنٍ وجهٍ جاريتها جميلةٌ أنفه"؛ فهاء "أنفه" راجعة للوجه
المضاف إلى الجارية المضافة لضمير المرأة.

٦- أو مضافاً إلى ضمير معمول صفة أخرى نحو: "مررت برجلٍ حسنٍ
الوجهِ جميلٍ خالها"^(٣).

الأرداف والأعجاز. والشاهد في "وثيرات ما التت"؛ فإن "وثيرات" صفة ==مشبهة جمع
"وثيرة" أضيفت إلى الموصول وهو "ما"، وارتفاعه على أنه خبر بعد خبر، و"أسيلات" خبر
متبداً محذوف.

(١) البيت من الطويل، وهو غير منسوب في شواهد العيني ٦٣١/٣، والأشموني ٦/٣. والشاهد
في "جماً نوالاً"؛ حيث رفعت الصفة "جماً" معمولها "نوالاً" مع أنه غير متلبس بضمير صاحب
الصفة لفظاً ومعنى، والتقدير: "جماً نواله" أي: عظيماً عطاؤه.

(٢) البيت من البسيط، وهو للفرزدق في شرح ديوانه ٢٢١/١، وشرح التسهيل ٩١/٣، والأشموني
٦/٣. و"عُجَّجْتُهَا" أي الناقة -: عطف رأسها بالزمام، والالتيات: الاختلاط والالتفاف.

(٣) راجع الأشموني ٨/٣، ٩. وقد أوصل الصبان بدوره هذه الصور إلى أربعة عشر ألفاً وأربعمئة
(١٤٤٠)، أسقط منها مائة وأربعين وأربعين (١٤٤) من صور المعمول ==الضمير غير ما منعه

ولم يميز الأشموني -على توسعه هذا- كل تلك الصور، بل مَيَّزَ أيضا بين ما يوافق الواقع اللغوي وما يتنافى معه، فذكر أن الممتنع منها ما لزم منه إضافة ما فيه "أل" إلى الخالي منها، ومن الإضافة لتاليها، أو لضمير تاليها، وهي: الحسنُ وجه - الحسنُ وجه أب - الحسنُ وجهه - الحسنُ وجه أبيه - الحسنُ ما تحت نقابه - الحسنُ كلُّ ما تحت نقابه - الحسنُ نوالٍ أعدّه - الحسنُ سنانٍ رمحٍ يطعن به - الحسنُ وجهٍ جاريتها.

كما لم يجعل الأشموني هذه الصور الجائزة المتبقية على درجة واحدة من الفصاحة، بل قسمها إلى قبيح وضعيف وحسن، وذكر للقبیح ثمانی صور منها أربعة أشد قبحا من الأخرى، وذكر للضعيف خمس عشرة صورة.

ومن الجلي أن هذا التمييز بين التراكيب من حيث الحسن والقبیح لا يقوم إلا على أساس لغوي مستمد من واقع النصوص، ولو كان الأمر مجرد فروض ذهنية لاستوت هذه الصور في درجة واحدة من الصحة والفصاحة.

والدلالة العلمية التي نستخلصها من هذه الطريقة هي أن النحوي يبدأ دراسة الظاهرة اللغوية بوضع الفروض، ثم تأتي مرحلة أخرى يتم فيها تمحيص هذه الفروض واختبارها عن طريق التمييز بين الصالح منها والفاسد أو الجائز والممتنع، وهذه هي عين الطريقة الاستقرائية في المنهج العلمي الحديث، وهي التي تسمى بتمحيص الفروض^(١)

الأشموني. [الصبان ٣/ ٩]. أما الحضري فإنه أوصل هذه الصور إلى واحد وعشرين ألفا وثمانمائة وثمانين وثمانين (٢١٨٨٨).

(١) راجع في طريقة وضع الفروض وتمحيصها: المنطق ومناهج البحث ١٨٨-١٩٨، وأسس الفلسفة ١٦٢-١٦٤.

Verification of Hypotheses، وهي ذاتها الطريقة التي تعرف عند الأصوليين والمتكلمين بـ"تفحيح المناط"، وقد يطلق عليها "السبر والتقسيم"^(١). أما الاعتراض على الكمية العددية لهذه الصور من حيث إن فيها إرهاقا للمتعلمين وتعقيدا للعلم فلا معنى له إلا ابتغاء حصر الدراسة النحوية في الغاية التعليمية.

ومن الملاحظ أن المنهج التعليمي لا يقدم الحقيقة كما هي، ولا يصف الواقع على ما هو عليه، وإنما يقدم هذا الواقع وتلك الحقيقة على نحو ما يفهمه المبتدئ، ومن ثم يقتصر في الكتب التعليمية على أجزاء معينة من المسائل النحوية تناسب مع سن الدارس ومرحلته، ويتحرى فيها الاقتصاد في عرض الخلافات والآراء والعلل والتوجيهات الإعرابية. أو بعبارة أخرى: يقدم للمتعلم فيها جزءاً من الحقيقة لا كل الحقيقة.

وليس من الموضوعية أن يقال: إن هذا الذي يقتضيه المنهج التعليمي هو الواقع أو الحقيقة، بل الحق والموضوعية أن توصف الأشياء على ما هي عليه بقطع النظر عن قضية التعقيد أو التيسير أو الصعوبة أو السهولة؛ إذ لا مجال في البحث العلمي لمثل هذه الاعتبارات النسبية غير الموضوعية التي تتفاوت بتفاوت القدرات العقلية والنفسية.

وليس شأن اللغوي في ذلك بأعظم من شأن الكيميائي -مثلاً-؛ فهو يدرس آلاف المشتقات والمركبات الناتجة عن مركب كيميائي واحد، أو الفيزيائي الذي يدرس مئات الأشكال والأنواع للشيء الطبيعي الواحد.

(١) استخدم النحاة طريقة السبر والتقسيم على نحو استخدام الأصوليين والمتكلمين لها. انظر: الاقتراح ١٤٠، وانظر في فكرة السبر والتقسيم عند الأصوليين: الإحكام للأمدى ٤/٦٦، وشرح البدخشي ٣/٧٠، وعند المتكلمين: المواقف ٨٣. وانظر ص ٢٠٩ من هذا البحث.

ومن هذه التقسيمات التي تجري مجرى الفروض التي يراد تمحيصها تقسيم الخضري لمعمولي "لا" النافية للجنس في نحو: "لا رجل ولا امرأة في الدار" إلى واحد وعشرين وجهاً، وذلك أن الاسمين إن كانا مفردين جاز في الأول ثلاثة أوجه:

١. البناء.

٢. الرفع على الإلغاء.

٣. الرفع على عمل "لا" عمل "ليس".

وجاز في الثاني سبعة أوجه:

١. البناء.

٢. النصب على محل الأول.

٣. النصب على لفظ الأول.

٤. النصب بفعل محذوف.

٥. الرفع على إلغاء "لا" الثانية.

٦. الرفع على زيادة "لا" الثانية.

٧. الرفع على عملها عمل "ليس".

وينتج من ضرب ثلاثة الأحوال الأولى للاسم الأول في سبعة الأحوال الأخرى واحد وعشرون وجهاً يمتنع منها أربعة:

الأول: رفع الأول إلغاءً مع نصب الثاني على المحل.

الثاني: رفع الأول إلغاءً مع نصب الثاني على اللفظ.

الثالث: رفع الأول عملاً كـ "ليس" مع نصب الثاني على المحل.

الرابع: رفع الأول عملاً كـ "ليس" مع نصب الثاني على اللفظ^(١).

(١) انظر: حاشية الخضري ١/١٤٥.

وقد استمر الخصري في قلب هذا التركيب على الأوجه الإعرابية الممكنة حتى بلغ بها مائة وتسعة وثمانين وجها امتنع منها اثنان وأربعون. وهنا نلاحظ أيضا أنه يضع تقسيمه في صورة فروض ذهنية أولاً، ثم يأتي إلى تمحيصها بتمييز الجائز عن الممتنع.

٢- التقسيم العقلي الصورة الاستقرائي المضمون:

لقد سبقت الإشارة إلى نماذج من استخدام المتكلمين لهذه الطريقة، ويبقى أن نشير إلى استخدام النحويين لها.

يقول ابن جنى تحت باب في "الاقتصار في التقسيم على ما يقرب ويحسن لا على ما يبعد ويقبح": "وذلك كأن تقسم نحو مروان إلى ما يحتمل حاله من التمثيل له فتقول: لا يخلو من أن يكون فَعْلَانٌ أو مَفْعَالًا أو فَعْوَالًا. فهذا ما يبسك التمثيل في بابه، فيفسد كونه مَفْعَالًا أو فَعْوَالًا لأنها مثالان لم يجيئا. وليس لك أن تقول في تمثيله: لا يخلو أن يكون فَعْلَانٌ أو مَفْوَالًا أو فَعْوَانٌ أو مَفْوَانٌ أو نحو ذلك؛ لأن هذه ونحوها إنما هي أمثلة ليست موجودة أصلا ولا قريبة من الموجودة"^(١).

إن نص ابن جنى هنا يشير إلى جملة من الأسس العلمية في منهج النحاة العرب:

- أولها: أن وضع النحاة للفروض العقلية ليس مجرد تكهن أو حى به خيال شارد، وإنما كانت هذه الفروض مستقاة من الواقع اللغوي، ومرتبطة به، وموائمة لما تقرره قواعد اللغة وخصائصها. نلمح ذلك واضحا في قول ابن جنى: "أنهما مثالان لم يجيئا"، وقوله: "إنما هي أمثلة ليست موجودة أصلا ولا قريبة من الموجودة".

(١) الخصائص ٦٩/٣.

- ثانيها: أن هذه الفروض لم تكن إلا محاولة مؤقتة لتفسير الظاهرة اللغوية، ثم يأخذ النحوي بعد ذلك في تمحيص هذه الفروض، فيستبعد ما يتنافى مع الواقع اللغوي، ويبقى على ما يوائمه^(١).

- ثالثها: أن هذه الطريقة تؤيد ما سبق أن أوامنا إليه من نصيب التفكير النحوي من إرساء دعائم المنهج الاستقرائي التي من أهمها وضع الفروض، والتثبت من صحتها، والالتزام في وضعها بالحقائق العلمية الموجودة في الواقع. ولقد ساق ابن جنبي أمثلة عديدة لهذا التقسيم الاستقرائي المضمون الذي يلتزم فيه بما يقرب من اللغة دون ما يبتعد عنها مُلمِحًا في كل ما يورده إلى ما يقرب ويحسن لا ما يبعد ويقبح، ومن ذلك قوله: "وكذلك لو مثلت نحو "عِصِي" لقلت في قسمته لا يخلو أن يكون فُعُولًا كـ "ذُلِّي"، أو فِعِيلًا كـ "شعير" و"بعير"، أو فِليعًا كـ "قِيبي"... وليس لك أن تقول في "عِصِي" إذا قسمتها أو فِعِيلًا؛ لأن هذا مثال لا موجود ولا قريب من الموجود"^(٢).

ولقد شاع استخدام هذه التقسيمات العقلية والجدلية لدى النحاة المتأخرين، سواء ما كان منها عقليا محضًا أم عقليا في صورته استقرائيا في مضمونه. يقول ابن الحاجب في تقسيم الكلمة: "الكلمة لفظ وضع لمعنى مفرد، وهى: اسم وفعل وحرف؛ لأنها إما أن تدل على معنى في نفسها أو لا، والثاني الحرف، والأول إما أن يقترن بأحد الأزمنة الثلاثة أو لا، الثاني الاسم، والأول الفعل، وقد علم بذلك حد كل واحد منها"^(٣).

(١) انظر في دور الفرض العلمي وحدوده في منهج الاستقراء الحديث: أسس الفلسفة للدكتور توفيق الطويل ١٦٢-١٦٤، والمنطق ومناهج البحث للدكتور قاسم ١٣٥-١٧٨.

(٢) الخصائص ٣/٧٠.

(٣) مجموع مهمات المتون (الكافية) ٣٨١.

فهذا التقسيم عقلي في صورته وصياغته؛ لأنه يتضمن التردد بين النفي والإثبات، ويستخدم أدوات التقسيم الحاصر وهي "إما" و"أو"، والمقسم فيه منقسم إلى الشيء ونقيضه: "إما أن تدل على معنى في نفسها أو لا" ... "إما أن يقرن بأحد الأزمنة الثلاثة أو لا".

لكن هذا التقسيم من حيث المضمون يعد من قبيل التقسيم الاستقرائي؛ فقد نص النحاة في أكثر من موضع على أن الدليل على كون الكلمة منقسمة إلى هذه الأنواع الثلاثة هو الاستقراء^(١)، وعلى ذلك يمكن أن نعد هذا التقسيم من قبيل التقسيم الاستقرائي المضمون العقلي الصورة.

وقد أشار علماء الجدل إلى هذا النوع من التقسيم؛ يقول الشنقيطي^(٢) (ت ١٣٣١هـ): "وقد يعرض لصاحب التقسيم عارض يستوجب إيراد الاستقرائي على طريق إيراد العقلي، وذلك كقصد ضبط الأقسام ومنع انتشارها؛ كقولهم: "العنصر إما تراب أو لا، وهذا إما ماء أو لا..."^(٣).

ومن استخدام النحويين لهذا التقسيم قول الأزهري في الحديث عن أقسام "أل": "وهي على كل قول قسيان: إما جنسية، وأنواعها ثلاثة، وجه الحصر فيها أن يقال: لا يخلو إما أن تخلفها "كل" حقيقة أو مجازاً أو لا تخلفها أصلاً..."^(٤).

(١) انظر: الاقتراح ١٨٣.

(٢) الشنقيطي: هو أحمد بن الأمين الشنقيطي، عالم بالفقه والأصول والأدب والعربية، من أهل شنقيط، له من المصنفات: الدرر اللوامع على همع الهوامع شرح جمع الجوامع، ت ١٣٣١هـ. انظر: الأعلام ١٠١/١.

(٣) آداب البحث والمناظرة ٨/١.

(٤) شرح التصريح ١٤٩/١.

فهذا التقسيم متردد بين النفي والإثبات، واستخدمت فيه تعبيرات الحصر "لا يخلو إما... أو".

ثم يضيف الأزهري: "... وإما عادية، وهي ثلاثة أنواع أيضا، ووجه الحصر أن يقال: العهد إما ذكري... أو علمي... أو حضوري"^(١).

ويلاحظ في هذين التقسيمين الأخيرين أن أولهما عقلي في صورته ومضمونه؛ لأنه معتمد على الترديد بين النفي والإثبات، على حين نجد الآخر غير معتمد على هذا الترديد، فيكون من قبيل التقسيم الاستقرائي ذي الصورة العقلية.

ويقول الأزهري أيضا في تقسيمة لأنواع التوابع: "ودليل الحصري - أي حصر التوابع في الخمسة - أن التابع إما أن يتبع بواسطة حرف أو لا، الأول عطف النسق، والثاني إما أن يكون على نية تكرار العامل أو لا، الأول البدل، والثاني إما أن يكون بألفاظ مخصوصة أو لا، الأول التوكيد، والثاني إما أن يكون بالمشتق أو لا، الأول النعت، والثاني عطف البيان"^(٢).

تلك هي أهم الآثار الكلامية في مجال التقسيمات النحوية، سواء ما كان منها معتمدا على أسس كلامية وما كان آخذا صورة التقسيمات العقلية والجدلية، وقد تبين أن هذه التقسيمات الكلامية أو العقلية لا تعني أن النحاة كانوا مسرفين في الخيال والتجريد على حساب الواقع اللغوي، كما أن حملهم الأقسام النحوية على الأقسام الخارجية كان بدافع الحاجة إلى التعبير عن جانب المعنى الذي لا نستطيع أن نتجاهله في دراستنا اللغوية.

(١) شرح التصريح ١/١٥٠.

(٢) انظر: شرح التصريح ٢/١٠٨.

وبهذا الفصل ينتهي الحديث عن الأثر العقدي والكلامي في صياغة الفكر النحوي، وينتقل البحث إلى دراسة هذا الأثر على المستوى التطبيقي وهو التوجيه النحوي للنصوص المرتبطة بالعقيدة، وهذا هو موضوع الباب الثالث.

الباب الثالث

أثر العقيدة وعلم الكلام

في التوجيه النحوي للنصوص الخاصة بالعقيدة

ويتضمن ثلاثة فصول:

الفصل الأول:

أثر العقيدة وعلم الكلام في التوجيه النحوي على مستوى حروف المعاني.

الفصل الثاني:

أثر العقيدة وعلم الكلام في التوجيه النحوي على مستوى الأبواب
النحوية.

الفصل الثالث:

أثر العقيدة وعلم الكلام في التوجيه النحوي على مستوى الأساليب
النحوية.

الفصل الأول

أثر العقيدة وعلم الكلام

في التوجيه النحوي على مستوى حروف المعاني

تمهيد

المقصود بحروف المعاني هنا هي تلك الأدوات ذات المعاني الوظيفية التي يؤدي كل منها معنى نحويا في سياق الجملة، سواء كانت حروفا حقيقية؛ كحروف الاستفهام وحروف الشرط وحروف العطف ونحوها، أم كانت حروفا مجازا؛ كـبعض الأفعال الناقصة والجامدة التي تفيد معنى وظيفيا في الجملة كـ"كان" و"عسى"، فهذه الأفعال تكاد تفتقد معناها المعجمي، ومن ثم أدرجها علماء النحو الذين كتبوا في هذا المجال ضمن حروف المعاني على سبيل التغليب؛ كما فعله المرادي والمالقي وابن هشام فيما كتبه في حروف المعاني.

ويلاحظ أن البحث النحوي الكلامي مرتبط ارتباطا وثيقا بدراسة هذه الحروف نظرا لاتساع مجال النظر الدلالي فيها، ولكن ليس معنى ذلك أنها تخرج عن إطار الدراسة النحوية؛ فإن هذه الحروف تمثل جانبا مهما من جوانب دلالة التركيب التي هي جوهر الدراسة النحوية.

وقد رُبِّتْ هذه الحروف ترتيبا أبجديا، ووضِعَتْ في إطار نحوي دلالي يكشف عن المسائل التي تتعلق بها.

التفسير العقدي لدلالة "إذ" على الزمن:

أصل "إذ" أن تكون اسما للزمن الماضي^(١)، وربما جعلها بعض النحاة ظرفا للمستقبل في بعض النصوص الدينية التي تتحدث عن الحياة الآخرة.

(١) انظر: رصف المياني ٥٩، والجنى الداني ٢١١، ومغني اللبيب ٨٠ / ١.

فقد استشكل ابن جنى إبدال "إذ" من "اليوم" في قوله ﷺ: ﴿وَلَنْ يَنْفَعَكُمْ الْيَوْمَ إِذْ ظَلَمْتُمْ أَنْكُرِي فِي الْعَذَابِ مُشْتَرِكُونَ﴾^(١)؛ لاختلاف زمن "اليوم" وزمن "ظلمتم" في الماضي^(٢).

وقد أجاب الفارسي بجواب مستفاد من العقيدة، وهو أن الدنيا والآخرة متصلتان، وأنها في حكم الله سواء؛ فكان اليوم ماض. يقول ابن جنى: "طاولت أبا علي في هذا... فكان أكثر ما برد منه في اليد أنه لما كانت الدار الآخرة تلي الدار الدنيا لا فاصل بينهما...؛ صار ما يقع في الآخرة كأنه واقع في الدنيا؛ فلذلك أجرى اليوم - وهو الآخرة - مجرى وقت الظلم - وهو قوله ﷺ: ﴿إِذْ ظَلَمْتُمْ﴾، ووقت الظلم إنما كان في الدنيا"^(٣).

فقد اعتمد التوجيه النحوي هنا على بعض معطيات العقيدة الدينية بغية تفسير إشكال نحوي، وهو إبدال ما يدل على الزمن الماضي مما يدل على الزمن الحاضر.

وقريب من هذا ما ذكره ابن هشام في وجوه "إذ" من أنها تكون اسماً للزمن المستقبل^(٤)؛ حيث نراه يستشهد لهذا الوجه بنحو قوله ﷺ: ﴿يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا﴾^(٥)، وقوله ﷺ: ﴿فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ ﴿٧٠﴾ إِذِ الْأَغْلُلُ فِي أَعْنَاقِهِمْ﴾^(٦)؛ فـ"إذ" في هاتين الآيتين للمستقبل، والآيتان تتحدثان عن يوم القيامة، وهو

(١) سورة الزخرف ٣٩.

(٢) الخصائص ٢ / ١٧٤.

(٣) الخصائص ٢ / ١٧٤، وانظر أيضاً: الخصائص ٣ / ٢٢٧.

(٤) مغني اللبيب ١ / ٨١.

(٥) سورة الزلزلة ٤.

(٦) سورة غافر ٧٠، ٧١.

موضوع عقدي يجعل له النحاة اعتبارا خاصا في تعييدهم وتوجيهاتهم للنصوص الخاصة به.

٢- في دلالة "إن" على الشك أو اليقين:

حكمت العقيدة تصور النحاة لدلالة "إن" الواردة في كلام الله ﷻ كقوله ﷻ: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾^(١)، وقوله ﷻ: ﴿لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِن شَاءَ اللَّهُ ءَامِنِينَ﴾^(٢)، وقوله ﷻ: ﴿وَإِنْ كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا﴾^(٣). وقد اتفقوا على أن "إن" مجردة من معنى الشك فيما يكون من كلام الله ﷻ، واتجهوا في تأويل هذه النصوص اتجاهين^(٤):

- الأول - وعليه الكوفيون - : أن "إن" فيها بمعنى "إذ"؛ لأن "إن" مفيدة للشك، وهو على الله ﷻ لا يجوز.

(١) سورة المائدة ٥٧.

(٢) سورة الفتح ٢٧.

(٣) سورة البقرة ٢٣.

(٤) قال الرضي في تقرير معنى "إن" والخلاف فيه: "وعند الكوفيين يجيء "إن" بمعنى "إذ". قالوا في قوله ﷻ: ﴿وَإِنْ كُنتُمْ فِي رَيْبٍ﴾ إنها بمعنى "إذ"؛ لأن "إن" مفيدة للشك - تعالى الله عنه! - والجواب أن "إن" ليست للشك، بل لعدم القطع في الأشياء الجائز وقوعها وعدم وقوعها، لا للشك. ولو سلمنا ذلك أيضا قلنا: إنه ﷻ يستعمل الكلمات استعمال المخلوقين، وإن كان يستحيل مدلولها في حقه ﷻ لضرب من التأويل؛ كقوله ﷻ: ﴿لَيَبْلُوَنَّكُمْ﴾ لما كان التكليف من حيث التخير في صورة الابتلاء، وقال ﷻ: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ لما كانوا في صورة من يرتجى منهم ذلك... فكذا قال الله ﷻ: ﴿إِنْ كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾، و﴿وَإِنْ كُنتُمْ فِي رَيْبٍ﴾ لما كان أمرهم في نفسه محتملا للإيمان وضده، وللارتياب وضده، لا بالنسبة إلى علم الباري ﷻ. شرح الكافية ١/ ٢٥٣.

- والآخر -وعليه البصريون-: أن "إن" على أصلها من الدلالة على الأمور غير المحققة أو الشك، وأن هذا من إجراء كلام الله ﷻ مجرى كلام المخلوقين تعليماً أو حكاية.

وأجابوا عن الآيات التي احتج بها الكوفيون بما يأتي:

١- قوله ﷻ: «إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ» هو شرط جيء به للتهيج والإلهاب؛ كما تقول لابنك: إن كنت ابني فلا تفعل كذا.

٢- قوله ﷻ: «لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِينَ» هو تعليم للعباد كيف يتكلمون إذا أخبروا عن المستقبل.

٣- أن أصل ذلك -في الآية السابقة- الشرط ثم صار يذكر للترك.

٤- أن المعنى: لتدخلن جميعاً إن شاء الله أن لا يموت منكم أحد قبل الدخول.

٥- أن ذلك من كلام الرسول ﷺ لأصحابه حين أخبرهم بالمنام، فحُكِيَ ذلك لنا.

٦- أنه من كلام الملك الذي أخبر النبي ﷺ في المنام^(١).

وعلى أيّ فيلاحظ أن هذه التأويلات التي جاء بها كل من الكوفيين والبصريين لدلالة "إن" تدل على أن التوجيه النحوي لآيات القرآن محكوم عند النحاة بقضية تنزيه الباري ﷻ عما لا يليق من المعاني، وصيانة العقيدة الدينية عما لا يجوز من الاعتقادات.

ومن هذا القبيل ما ذكره ابن يعيش حول دلالة "إن" على اليقين فيما يخبر به الناس عن يوم القيامة، وذلك حيث يقول: "إذا أقام الله القيامة عذب الكفار،

(١) انظر في هذه الأجوبة كلها: المغني لابن هشام ١ / ٢٦.

ولا يحسن "إن أقام الله ﷻ القيامة"؛ لأنه يجعل ما أخبر الله ﷻ بوجوده مشكوكا فيه" (١).

إن مقياس الرفض والقبول في مثل هذه التراكيب ليس لغويا، وإنما هو مقياس عقدي، وهو في النهاية ينتمي إلى "المعنى" الذي يعد القسم الآخر للفظ في التركيب اللغوي.

٣- قضية الجزاء بين الاستحقاق والتفضل، وأثرها في تصور دلالة الباء:

اختلف المعتزلة وأهل السنة في قضية إثابة الطائع: هل هو استحقاق للعبد أم تفضل من الله ﷻ؟

فاتفق المعتزلة على أن المؤمن إذا خرج من الدنيا على طاعة وتوبة استحق الثواب والعوض، وأن العاصي إذا خرج من الدنيا استحق العقاب (٢)، وسمّوا هذا وعدا ووعدا، وهو أن يعلم أن الله ﷻ وعد المطيعين بالثواب، وتوعد العصاة بالعقاب، وأنه يفعل ما وعد به وتوعد عليه لا محالة، ولا يجوز عليه الخلف أو الكذب (٣).

أما عند الأشاعرة فالثواب والعقاب ليس واجبا على الله ﷻ؛ يقول الجويني: "الثواب عند أهل الحق ليس بحق محتوم، ولا جزاء مجزوم، وإنما هو فضل من الله ﷻ، والعقاب لا يحق أيضا، والواقع منه عدل من الله" (٤).

(١) شرح المفصل ٤/٩.

(٢) انظر: النية والأمل ١٥٠، وشرح الأصول الخمسة ١٣٥، والملل والنحل للشهرستاني ٤٥، ونهاية الأقدام ٣٧١.

(٣) انظر: شرح الأصول الخمسة ١٣٥، ١٣٦.

(٤) الإرشاد للجويني ٣٨١، وانظر: نهاية الأقدام للشهرستاني ٣٧٠، ٣٨٣، ٣٨٤، والمواقف للإيجي ٣٢٩.

هذه هي قضية الثواب عند المتكلمين؛ هي عند المعتزلة استحقاق واجب،
وعند الأشاعرة تفضل من الله ﷻ.

وقد أثرت القضية في التصور النحوي لدلالة الباء في النصوص الدينية التي
تتحدث عن الثواب والعقاب.

ومن ذلك اختلاف النظر حول مدلول الباء في قوله ﷻ: ﴿أَدْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا
كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾^(١)؛ حيث ذهب المعتزلة إلى أن الباء للسببية، على حين ذهب أهل
السنة إلى أنها للمقابلة، وذكر النحويون من الوجوه التي تأتي عليها الباء المقابلة.
قال ابن هشام: "وهي الداخلة على الأعواض نحو: اشتريته بألف، وكافآت
إحسانه بضعف، وقولهم: "هذا بذاك"، ومنه قوله ﷻ: ﴿أَدْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ
تَعْمَلُونَ﴾"^(٢).

ويشير ابن هشام إلى الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة فيما إذا كان الثواب
استحقاقا أو تفضلا بقوله: "وإنما لم نقدرها باء السببية كما قالت المعتزلة وكما قال
الجميع - يعني أهل السنة - في "لا يَدْخُلُ أَحَدُكُمْ الْجَنَّةَ بِعَمَلِهِ"^(٣)؛ لأن المعطى
بعوض قد يعطى مجانا، وأما المسبب فلا يوجد بدون السبب، وقد تبين أنه لا
تعارض بين الحديث والآية لاختلاف محملي الباءين جمعا بين الأدلة"^(٤).

(١) سورة النحل ٣٢.

(٢) المغني ١ / ١٠٤.

(٣) أخرجه البخاري (١٥٧/٧)، والمسلم (صفات المنافقين ب ١٧ رقم ٧٥) وأحمد (٢/٢٦٤).

(٤) المغني ١ / ١٠٤ والمسألة في شرح التصريح ١٢/٢ ونحوها في الكشاف وحاشية ابن المنير عليه
٨٠ / ٢ وفي فتاوى ابن تيمية ١ / ٢١٧.

٤- السين بين الدلالة على التوكيد أو مجرد الاستقبال:

ذهب بعض المعتزلة -كالزنجشري- إلى أن السين إذا دخلت على ما يفيد الوعد أو الوعيد أفادت التأكيد، وأن الفعل واقع لا محالة؛ فقوله ﷻ: ﴿فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾^(١) يراه الزنجشري على أنه "ضمان من الله لإظهار رسول الله ﷺ عليهم، وقد أنجز وعده بقتل قريظة وسيبهم وإجلاء بني النضير، ومعنى السين أن ذلك كائن لا محالة وإن تأخر إلى حين"^(٢).

وواضح أن الزنجشري متأثر في تصوره لدلالة السين على هذا النحو بقاعدة "الوعد والوعيد" عند المعتزلة ووجوب إنجازها على الله ﷻ، وهو يصرح بهذه الأخبار في تفسير قوله ﷻ: ﴿أُولَئِكَ سَرَّحْنَهُمُ اللَّهُ﴾^(٣)؛ حيث يقول: "السين مفيدة وجود الرحمة لا محالة؛ فهي تؤكد الوعد كما تؤكد الوعيد في قولك: سأنتقم منك يوماً"^(٤).

قال أبو حيان: "وفيه دفينة خفية من الاعتزال بقوله: "السين مفيدة وجود الرحمة لا محالة"؛ يشير إلى أنه يجب على الله ﷻ إثابة الطائع كما تجب عليه عقوبة العاصي"^(٥).

ثم ينقض أبو حيان ما ادعاه الزنجشري بأن مدلول السين ليس توكيد ما دخلت عليه، إنما تدل على تخليص المضارع للاستقبال فقط، ولما كانت الرحمة هنا

(١) سورة البقرة ١٣٧.

(٢) الكشاف ١/ ٣١٥.

(٣) سورة التوبة ٧١.

(٤) الكشاف ٢/ ٢٠٢.

(٥) البحر المحيط ٥/ ٧١.

عبارة عما يترتب على تلك الأعمال الصالحة من الثواب والعقاب؛ أتى بالسين التي تدل على استقبال الفعل" (١).

وقد أشار ابن هشام إلى أن السين مفيدة للاستقبال لا الاستمرار؛ إذ الاستمرار إنما يكون في المستقبل، ونقل كلام الزمخشري في آيتي البقرة والتوبة المذكورتين، وعده زعمًا قائمًا على فكرة الوعد والوعيد (٢).

إفادة "على" الوجوب:

ذهب الزمخشري إلى أن "على" في قوله ﷻ: ﴿إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ﴾ (٣) تفيد الوجوب، وكذا في قوله ﷻ: ﴿وَأَنْ عَلَيْهِ النَّشْأَةُ الْآخِرَى﴾ (٤)، وقوله ﷻ: ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ﴾ (٥)؛ فإنه قال في آية سورة النساء: "يعنى: إنما القبول والغفران واجب على الله" (٦).
وقال في آية النجم: "وقال: "عليه" لأنها واجبة عليه في الحكمة... (٧).

(١) انظر: البحر المحيط ٥ / ٧١.

(٢) انظر: المغني ١ / ١٨٣، ١٣٩ حيث يقول: "وزعم الزمخشري أنها إذا دخلت على فعل محبوب أو مكروه أفادت أنه واقع لا محالة، ولم أرَ مَنْ فهم ذلك، ووجهه أنها تفيد الوعد بحصول الفعل؛ فدخولها على ما يفيد الوعد والوعيد مقتض لتوكيده وتثبيت معناه، وقد أوما إلى ذلك في سورة البقرة فقال في ﴿فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ﴾: ومعنى السين أن ذلك كائن لا محالة...". ثم أشار ابن هشام إلى أن الزمخشري صرح بفكرة الوعد والوعيد في سورة براءة، ونقل كلامه في تفسير قوله ﷻ: ﴿أُولَئِكَ سَمَرْتَهُمْ اللَّهُ﴾، وقد مر ذكره ص ٤٥٢. انظر: المغني ١ / ١٣٩.

(٣) سورة النساء ١٧.

(٤) سورة النجم ٤٧.

(٥) سورة الغاشية ٢٦.

(٦) الكشاف ١ / ٥١٢.

(٧) الكشاف ٤ / ٣٤.

وقال في آية الغاشية: "إن من معاني تقديم الظرف أن حسابهم ليس بواجب إلا عليه..."^(١).

وهذا مبني على قاعدة المعتزلة في وجوب الصلاح والأصلح، ووجوب مراعاة الحكمة على الله ﷻ^(٢).

والذي عليه أهل السنة أن إطلاق مثل هذا من قول القائل: "يجب على الله كذا" لا يجوز، لأن أفعال العباد التي يستحقون بها الثواب والعقاب كلها من خلق الله ﷻ^(٣).

وقد سلم ابن المنير في تعقبه للزغشري بأن صيغة "على" مشعرة بالوجوب، لكنه على معنى وجوب صدق الخبر، فقال: "فمهما ورد من صيغ الوجوب فمنزل على وجوب صدق الخبر، ومعنى قولنا: صدق الخبر واجب كمعنى قولنا: وجود الله واجب؛ لأن أحدا لا يستوجب على الله شيئا"^(٤).

ولأهل السنة في هذه الآية ثلاثة توجيهات:

- الأول: أن "على" على بابها من الدلالة على الاستعلاء، والكلام على حذف مضاف من المبتدأ والخبر، والتقدير: إنها قبول التوبة مترتب على فضل الله.
- الثاني: أن "على" بمعنى "عند"؛ أي: إنها التوبة عند الله.
- الثالثة: أن "على" بمعنى "من"^(٥)؛ أي: إنها التوبة من الله.

(١) الكشاف ٤/٢٤٨.

(٢) انظر في قاعدة الصلاح والأصلح: الانتصار للخياط ٥٦-٧٥، والمنية والأمل ١١٣، ١١٤، ونهاية الأقدام ٣٧٩، ٣٩٨.

(٣) انظر: الانتصاف لابن المنير على الكشاف ١/٥١٢.

(٤) انظر: الانتصاف على الكشاف ١/٥١٢.

(٥) انظر: البحر المحيط ٣/١٩٧، ودراسات لأسلوب القرآن - القسم الأول ٢/٢٠١.

وعلى هذين الوجهين الأخيرين لا يكون في الآية ما يشعر بالوجوب، لكنهما وجهان صحيحان مقبولان في العربية؛ فقد قيل في قوله ﷺ: «أَوْ أَجِدُ عَلَى النَّارِ هُدًى»^(١): إن "على" بمعنى "عند"^(٢)، وقال ابن قتيبة في «وَلَمْ عَلَى ذَنْبٍ»^(٣): "أي: عندي"^(٤)، وقيل في قوله ﷺ: «الَّذِينَ إِذَا أَكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ»^(٥): إن "على" بمعنى "من"؛ قال الفراء: "يريد: اكتالوا من الناس، وهما تعتقان - "على" و "من" - في هذا الموضع"^(٦).

وصفوة القول: أن التصور النحوي لدلالة "على" قد اختلف تبعاً لاختلاف المنحى العقدي؛ فعند المعتزلة تفيد "على" الوجوب بناء على مذهبهم في وجوب الصلاح والأصلح ومراعاة الحكمة عند الله، وعند أهل السنة إما أنها على بابها من إفادة الاستعلاء المعنوي والمعنى على تقدير مضاف محذوف؛ أي: قبول التوبة مترتب على فضل الله، وإما أنها تفيد معنى "عند" أو معنى "من".

عسى بين الإمكان والتحقيق:

الأصل في "عسى" أن يدل على أمر ممكن؛ لأن "معناه الترجي في المحبوب، والإشفاق في المكروه"^(٧). وهذا في كلام الناس، أما في كلام الله ﷻ فإن "عسى"

(١) سورة طه ١٠.

(٢) انظر: التبيان للعكبري ٨٤/٣، والبحر المحيط لأبي حيان ٦/٢٣٠.

(٣) سورة الشعراء ١٤.

(٤) انظر: تأويل مشكل القرآن ٥٧٣.

(٥) سورة المطففين ٢.

(٦) معاني القرآن ٢٤٦/٣، وقارن بتأويل مشكل القرآن ٣٧٩، ٥٧٣، والبحر المحيط ٨/٤٣٩،

والمغني لابن هشام ١٢٦/١.

(٧) المغني لابن هشام ١٥١/١.

ليست على بابها من الدلالة على الترجي والإمكان، بل هي للتحقيق؛ لأنها خبر من أحاط بكل شيء علما.

قال الزركشي: "... "عسى" و "لعل" من الله - واجبتان، وإن كانتا رجاء وطمعا في كلام المخلوقين؛ لأن الخلق هم الذين يعرض لهم الشكوك والظنون، والباري منزّه عن ذلك" (١).

وهذا قول أكثر العلماء من المفسرين والنحاة.

ويذهب فريق آخر إلى أن "عسى" على بابها من الدلالة على الترجي في القرآن أيضا بالنسبة للإنسان، وليس بالنسبة لله ﷻ، وعليه الراغب الأصفهاني؛ فإنه قال في: "... "عسى" طمع وترجي، وكثير من المفسرين فسروا "لعل" و "عسى" في القرآن باللازم، وقالوا إن الطمع والرجاء لا يصح من الله، وفي هذا منهم قصور نظر، وذلك أن الله ﷻ إذا ذكر ذلك يذكره ليكون الإنسان منه راجيا لا لأن يكون هو ﷻ يرجو؛ فقوله: ﴿عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَن يُهْلِكَ عُدُوَّكُمْ﴾ (٢) أي: كونوا راجين في ذلك" (٣).

واختاره ابن السيد البطليوسي؛ فعد من ورود الواجب في صورة الممكن قوله ﷻ: ﴿فَعَسَىٰ اللَّهُ أَن يَأْتِيَ بِالْفَتْحِ﴾ (٤)، وقوله ﷻ: ﴿عَسَىٰ أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا﴾ (٥). قال: "وهذا واجب ثابت، وصورته صورة الممكن المشكوك فيه، والعرب تفعل هذا تحريرا للمعاني واحتياطا عليها" (٦).

(١) البرهان في علوم القرآن ٤ / ٢٨٨.

(٢) سورة الأعراف ١٢٩.

(٣) المفردات ٣٣٥.

(٤) سورة المائدة ٥٢.

(٥) سورة الإسراء ٧٩.

(٦) التنبيه على الأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين ٨٩.

وهكذا يتجه العلماء حول دلالة "عسى" في القرآن إلى اتجاهين:
- الأول: أنها واجبة.

- والآخر: أنها للترجي على الأصل لكنه بالنسبة للإنسان.
ويلاحظ أن الفريقين - رغم اختلافهما - يتفقان على فكرة عقدية واحدة، وهي تنزيه الباري عن الرجاء، وتنزيه كلامه ﷻ عن دلالة الشك والاحتمال.

في "في" بين الظرفية والاستعلاء.

بحث العلماء دلالة "في" من قوله ﷻ: ﴿ءَأَمِنْتُمْ مِّنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ تَخْسِفَ بِكُمْ الْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورٌ﴾^(١)، واتفقت^(٢) كلمتهم على أن الظرفية غير مرادة بالنسبة لله ﷻ؛ لقيام البرهان العقلي على أنه ﷻ ليس بمتحيز في جهة^(٣)، ومن ثم اتجهوا في تأويل الآية عدة اتجاهات:

- الأول: أن "في" على أصلها من الدلالة على الظرفية، لكن ليس بالنسبة لله ﷻ، ولكن الكلام على تقدير مضاف محذوف، والتقدير: مَنْ فِي السَّمَاءِ ملكوته، أو أمره، أو قضاؤه؛ لأن "في السماء" هو صلة "من"؛ ففيه الضمير الذي كان في العامل فيه وهو "استقر"؛ أي: من في السماء هو - أي ملكوته -، لكن خص السماء بالذكر لأنها مسكن ملائكته، وثمَّ عرشه وكرسيه واللوح المحفوظ، ومنها تنزل قضاياه وكتبه وأمره ونهيه^(٤).

(١) سورة الملك ١٦.

(٢) حكى الإجماع أبو حيان في (البحر) تبعاً لصاحب (التحرير) حيث قال: "الإجماع منعقد على أنه ليس في السماء بمعنى الاستقرار، وأن من قال من المشبهة والمجسمة إنه على العرش لا يقول: إنه في السماء [البحر ٨/ ٣٠٢]. وحكاها ابن تيمية في غير موضع من كتبه فقال: "ومن قال إنه في السماء فمراده أنه في العلو، وليس مراده أنه في جوف الأفلاك"، [الفتاوي ١٦/ ١٠٨].

(٣) انظر: البحر المحيط ٨/ ٣٠٢.

(٤) انظر: الشهاب على البيضاوي ٨/ ٢٢٣، وحاشية الجمل ٤/ ٣٧٨.

- الثاني: أن المقصود بـ "من" الملائكة.

- الثالث: ان المقصود بـ "من" جبريل عليه السلام.

- الرابع: أن "من" على حذف مضاف؛ أي: خالق منفي السماء.

- الخامس: أن "في" بمعنى "على" أو "فوق".

والذي يعنينا من هذه الآراء القولان الأول والأخير؛ فهما معتمدان على التوجيه النحوي في تقرير المذهب الاعتقادي، ويكشفان عن موضع من الخلاف بين جمهور المتكلمين والطائفة السلفية في إثبات الجهة لله تعالى أو نفيها.

فجمهور المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة والشيعة وغيرهم - ممن يقول بالمجاز وتأويل ما ظاهره التشبيه - يؤولون الآية؛ فيقدرون مضافا محذوفا بناء على أن الله تعالى ليس في جهة ولا مكان^(١)، وهؤلاء يفهمون من لفظ "السماء" نفس المخلوق المادي العالي؛ وعليه فالله عندهم ليس في السماء حقيقة.

على حين يذهب علماء السلف - ومنهم ابن تيمية - إلى إثبات أن الله في السماء حقيقة لا مجازا، ويعتمدون في ذلك على حجتين لغويتين:

- الأولى: أن لفظ "في" في هذه الآية ليس معناه الظرفية، ولكنه بمعنى "على" أو "فوق"، والمعنى أن الله تعالى فوق السماء أو على السماء، ويستدل هؤلاء بقوله تعالى: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُدُوعِ النَّخْلِ﴾^(٢) أي: على جذوع النخل، وقوله: ﴿فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ﴾^(٣) أي: على الأرض.

(١) انظر في نفي الجهة عند المعتزلة: المحيط بالتكليف ١٩٨، ورسائل العدل والتوحيد ١/٢١٩، وعند الأشاعرة: الإرشاد ٣٩، ونهاية الإقدام ١٠٣، ١٠٤.

(٢) سورة طه ٧١.

(٣) سورة النحل ٣٦.

- الأخرى: أن لفظ "السما" لا يراد به المخلوق المادي، وإنما المراد به مطلق العلو؛ أي: كل ما علا وسما، والمعنى أن الله فوق كل علو.

يقول ابن تيمية في تقرير هذا المعنى: "قوله: ﴿ءَأَمِنْتُمْ مَن فِي السَّمَاءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ الْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورٌ﴾ من توهم أن مقتضى هذه الآية أن يكون الله في داخل السموات فهو جاهل ضال بالاتفاق، وإن كنا إذا قلنا "إن الشمس والقمر في السما" يقتضي ذلك؛ فإن حرف "في" متعلق بما قبله وبما بعده؛ فهو بحسب المضاف إليه، ولهذا يفرق بين كون الشيء في المكان، وكون الجسم في الحيز، وكون العرض في الجسم، وكون الوجه في المرأة...؛ فإن لكل نوع من هذه الأنواع خاصة يتميز بها عن غيره، وإن كان حرف "في" مستعملا في ذلك"^(١).

ويرى ابن تيمية أن المفهوم من قوله: "في السما" أنه في العلو؛ لما استقر في نفوس المخاطبين أن الله هو العلي الأعلى... وإذا قيل العلو فإنه يتناول ما فوق المخلوقات كلها؛ فما فوقها كلها هو في السما، ولا يقتضي هذا أن يكون هناك ظرف وجودي يحيط به؛ إذ ليس فوق العالم شيء موجود إلا الله"^(٢).

وهذا التفسير الذي يقدمه ابن تيمية قائم على فهم معنى السما على أنه مطلق العلو لا المخلوق المادي المحسوس وعلى فهم دلالة "في" في ضوء السياق الذي وردت فيه، وهي في سياق الآية مسندة إلى ما يفيد العلو؛ فتدل على الاستعلاء والفوقية حقيقة.

(١) مجموع الفتاوي ٥٢/٣.

(٢) انظر: السابق.

"أما على تقدير أن المراد بالسماء الأفلاك المادية المحسوسة فيكون معنى "في" في الآية "على" كما قال: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُدُوعِ النَّخْلِ﴾، وكما قال: ﴿فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ﴾، ويقال: فلان في الجبل وفي السطح، وإن كان على أعلى شيء فيه" (١).

والفرق بين التقديرين أن دلالة "في" على معنى الاستعلاء في التقدير الأول - وهو أن المراد بالسماء مطلق العلو - مستفاد مما جاورها من كلمات تدل على العلو، أما دلالتها على هذا المعنى في التقدير الثاني فبذاتها.

القول بزيادة الكاف:

ومما بني من التوجيهات النحوية على قضايا العقيدة القول بزيادة الكاف في قوله ﷻ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (٢). قال ابن مالك: "أي: ليس مثله شيء؛ لا بد من الحكم بزيادته؛ لأن عدم زيادته يستلزم ثبوت مثل (لمن) لا شيء مثله، وذلك محال" (٣).

وهذا استدلال منه بدليل اعتقادي على وجه نحوي، وهو يؤيد هذا الوجه بشواهد أخرى من القرآن وكلام العرب من نحو قوله ﷻ: ﴿كَأَمْثِلِ اللَّوْلُؤِ الْمَكْنُونِ﴾ (٤)، وقول الراجز:

لواحق الأقراب فيها كالملق (٥)

(١) انظر: مجموع الفتاوى ٥٢/٣، وانظر أيضا: مجموع الفتاوى ١٠١/١٦، والفتوى الحموية الكبرى ٦٢.

(٢) سورة الشورى ١١.

(٣) شواهد التوضيح والنصح لمشكلات الجامع الصحيح ٢٠٠.

(٤) سورة الواقعة ٢٣.

(٥) البيت من الرجز لرؤبة كما في ديوانه ١٩٧، والمقتضب ٤/٤١٨، والإنصاف (الشاهد ١٨٤) ٢٩٩/١، والأشموني ٢٢٥، و"لواحق": جمع لاحق وهو الضامر، و"الأقرب": جمع قرب وهي الحاصرة، ويريد أنها خاص البطون، وضمير "فيها" للأقرب، و"الملق": الطول، وهو مرفوع

يريد: فيها الملق؛ أي: الطول^(١).

وذكر ابن هشام من معاني الكاف "التوكيد"، وأنها هي الزائدة نحو: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، وأن قول الأكثرين هو أن التقدير "ليس مثله"؛ إذ لو لم تقدر زائدة صار المعنى "ليس شيء مثل مثله"، فيلزم المحال وهو إثبات المثل^(٢).

وهذا أيضا استدلال من ابن هشام بدليل عقدي في اختيار وجه نحوي، وهو لا يدع هذا الدليل حتى يشفعه بدليل لغوي، وهو قول العرب إذا بالغوا في نفي الفعل عن أحد: "مثلك لا يفعل كذا"، ومرادهم إنها هو النفي عن ذاته، ولكنهم إذا نفوه عن من هو على أخص أوصافه فقد نفوه عنه^(٣).

كان ودلالاتها على الزمان المطلق:

الأصل في "كان" أنها لما مضى من الزمان، وقد اختلف العلماء في إفادتها انقطاع هذا الماضي أو استمراره على رأيين:

- الأول: أنها تفيد الانقطاع؛ لأنها فعل يشعر بالتجدد.
- الثاني: أنها تفيد الدوام والاستمرار في الحال وفيما يستقبل، وعليه ابن معط، قال:

وكان للماضي الذي ما انقطعا

على الابتداء، وخبره الظرف قبله، والجملة حال من "الأقرب"، والشاهد: زيادة الكاف في قوله "كالملق".

(١) شواهد التوضيح والتصحيح ٢٠٠.

(٢) المغني ١/١٧٩.

(٣) السابق.

ويلوح أن مرد هذا الخلاف بين الرأيين يرجع إلى اختلاف السياق الذي ترد فيه "كان"؛ فالرأي الأول نظر إلى سياق كلام المخلوقين؛ لأن صفتهم مخلوقة متجددة، نحو قوله ﷺ: «وَكَانَ الْإِنْسَانُ عَجُولًا»^(١)، «وَكَانَ الْإِنْسَانُ قَتُورًا»^(٢)، «إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا»^(٣)؛ فحيث وقع هذا الفعل مخبرا به عن أفعال المخلوقين دل على اقتران مضمون الجملة بالزمان^(٤).

على حين لاحظ الرأي الآخر سياق الإخبار عن صفات الله ﷻ، وهي قديمة وليست متجددة بتجدد الزمان، ومن ثم قال ابن عطية: "حيث وقعت "كان" في صفات الله ﷻ فهي مسلوية للدلالة على الزمان"^(٥)، وقال الصفار^(٦) (ت ٦٣٠هـ) في شرح سيبويه: "إذا استعملت "كان" للدلالة على الزمان الماضي فهل تقتضي الدوام والاتصال أم لا؟ مسألة خلاف؛ وذلك أنك إذا قلت: "كان زيد قائما" فهل هو الآن قائم؟ الصحيح أنه ليس كذلك، هذا هو المفهوم

(١) سورة الإسراء ١١.

(٢) سورة الإسراء ١٠٠.

(٣) سورة الأحزاب ٧٢.

(٤) دراسة الجزء الأول من شرح الصفار على كتاب سيبويه لمنيرة محمد علي حجازي - رسالة ماجستير بكلية دار العلوم ص ٢٣٧.

(٥) دراسة الجزء الأول من شرح الصفار على كتاب سيبويه ص ٢٣٧.

(٦) الصفار: هو قاسم بن علي بن محمد بن سليمان الأنصاري البطليوسي الشهير بالصفار، عالم بالنحو، له شرح على كتاب سيبويه يقال إنه أحسن شروحه، ت ٦٣٠هـ. انظر: بغية الوعاة ٢/٢٥٦، والأعلام ٥/١٧٨.

ضرورة، وإنما حملهم على جعلها للدوام ما ورد من مثل قوله ﷺ: «وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا»^(١)، وقوله: «وَلَا تَقْرُبُوا الزَّيْنَ إِنَّهُ كَانَ فَحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا»^(٢). وفي مفردات الراغب^(٣) (ت ٥٠٢هـ): "... "كان" عبارة عما مضى من الزمان، وفي كثير من وصف الله ﷻ تنبى عن معنى الأزلية؛ قال: «وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا»^(٤)، «وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرًا»^(٥).

وهكذا يتضح أن توجيه دلالة "كان" على الزمان المطلق يرتكز على بعض المسلمات العقدية، وهو أن صفات الله ﷻ أزلية أبدية، وقد راعى النحاة والمعربون هذا في توجيههم للنصوص التي تحدثت عن هذه الصفات.

اللام بين الأمر والتعليل:

اختلف المعتزلة وأهل السنة حول دلالة اللام في قوله ﷺ: «وَقَالَ مُوسَى رَبَّنَا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُ زِينَةً وَأَمْوَالًا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا رَبَّنَا لِيُضِلُّوا عَن سَبِيلِكَ»^(٦).

فذهب المعتزلة إلى أن اللام في الآية للأمر؛ قال الزمخشري: "قوله: «لِيُضِلُّوا عَن سَبِيلِكَ» قلت: هو دعاء بلفظ الأمر"^(٧). قال ابن المنير: "وهذا من اعتزاله

(١) سورة الأحزاب ٥.

(٢) سورة الإسراء ٣٢، ودراسة الجزء الأول من شرح الصفار على كتاب سيبويه ٢٣٧.

(٣) الراغب الأصفهاني: هو الحسين بن محمد بن الفضل أبو القاسم الأصفهاني، أديب من الحكماء العلماء، كان يقرن بالإمام الغزالي، من كتبه: محاضرات الأدباء، والذريعة إلى مكارم الشريعة، وجامع التفسير، والمفردات، ت ٥٠٢هـ. انظر: الأعلام ٢/ ٢٥٥.

(٤) سورة الأحزاب ٤٠.

(٥) سورة الفتح ٢١، والنص من المفردات ٤٤٤.

(٦) سورة يونس ٨٨.

(٧) الكشاف ٢/ ٢٥٠.

الخفي ... ووجه ذلك أنه علم أن الظاهر - بل الباطن - أن اللام للتعليل، وأن الفعل منصوب بها، ومعنى ذلك إخبار موسى عليه السلام بأن الله إنما أمدهم بالزينة والأموال ... استدراجا ليزدادوا إثما وضلالة، كما أخبر عليه السلام عن أمثالهم بقوله: ﴿إِنَّمَا نُمَلِّئُهُمْ لِيُزِدَادُوا إِثْمًا﴾^(١)، وهذا المعنى منتظم على جعل اللام للتعليل"^(٢).

إن هذا الخلاف في التوجيه النحوي لدلالة اللام مبني على الخلاف المذهبي حول خلق الله للشر؛ فالمعتزلة يقولون إن الله لا يخلق الشر ولا يريد، وهذا المعنى لا يؤديه توجيه اللام على معنى التعليل، على حين يتجاوب هذا التوجيه مع مذهب أهل السنة القائلين بأن الله خالق كل شيء: الخير والشر، والمعنى أن الله آتى آل فرعون زينة وأموالا ليضلوا عن سبيله استدراجا منه عليه السلام ليزدادوا إثما ويستوجبوا العذاب الذي يستحقونه.

وقيل: "يحتمل أن تكون لام الصيرورة"^(٣) والعاقبة كقوله عليه السلام: ﴿فَالْتَقَطَهُ آءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾^(٤).

وفي القرطبي: "أصح ما قيل فيها - وهو قول الخليل وسيبويه - أنها لام العاقبة والصيرورة"^(٥).

(١) سورة آل عمران ١٧٨.

(٢) حاشية ابن المنير على الكشاف ٢/٢٥٠.

(٣) البحر المحيط ٥/١٨٦.

(٤) سورة القصص ٨.

(٥) تفسير القرطبي ٤/٣٢١٣.

١١- اللام بين التعليل والعاقبة:

- اختلف المتكلمون حول قبول أفعال الله ﷻ للتعليل على ثلاثة مذاهب^(١):
- الأول: مذهب المعتزلة، وهو أن أفعال الله وأحكامه يجب أن تعلل؛ لأن الفعل الخالي عن الغرض عبث، وأنه قبيح يجب تنزيه الله عنه^(٢).
- الثاني: مذهب الأشاعرة، وهو أن أفعاله ﷻ وأحكامه يمتنع فيها التعليل بالأغراض؛ لأن الله لا يجب عليه شيء، ولا يقبح منه شيء، ولو كان فعله ﷻ لغرض لكان ناقصا لذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض^(٣).
- الثالث: مذهب السلف والفقهاء القياسيين كلهم، وهو أن أفعاله ﷻ وأحكامه تقبل التعليل بالمصالح على سبيل التفضل لا الوجوب^(٤).
- وقد أثرت هذه الاتجاهات الكلامية في التصور النحوي للأدوات الدالة على التعليل في نصوص القرآن والسنة، ومن ذلك تصورهم لدلالة اللام.

(١) انظر في هذه الاتجاهات: المحصل للرازي ١٤٨، والتحصيل للطوسي على المحصل ١٤٨، والمواقف ٣٣١، وتاريخ المذاهب الإسلامية ١/٢٢٧.

(٢) يقول القاضي عبد الجبار بعد ذكره لمفهوم العلة عند المتكلمين والفقهاء: "فإذا صحت هذه الجملة لم يمتنع أن يقول: إن الله ابتدع الخلق لعله؛ نريد بذلك وجه الحكمة الذي حسن منه الخلق، فيبطل على هذا الوجه قول من قال: "إنه ﷻ خلق الخلق لا لعله"؛ لما فيه من إيهام أنه خلقهم عبثا لا لوجه تقتضيه الحكمة". المغني ١١/٩٢، وانظر في إثباتهم العلة والحكمة: شرح الأصول الخمسة ٣٠١-٣١٣.

(٣) انظر في هذا المذهب الأشعري: الإبانة ٦٧، ٦٨، والإرشاد ٢٥٧-٣٠١، وأصول الدين ٨٢، ٨٣، والمحصل ١٤٨، والمواقف ٣٣١.

(٤) انظر في تعليل أفعال الله عند السلف والفقهاء: منهاج السنة لابن تيمية ١/٢٢٦، ومجموعة الرسائل ١٢١/٥، وشفاء العليل لابن القيم ١٩٠-٢٦٠، ولوائح الأنوار البهية لمحمد السفاريني ٢٣٦-٢٣٩.

فعلى مذهب المعتزلة لام "كي" الواردة في القرآن على أصلها من الدلالة على التعليل، وعلى مذهب الأشاعرة كل لام في كتاب الله ﷻ فإنها لام الصيرورة والعاقبة، وليس في القرآن لام "كي" أصلاً، وهذا منقول عن الشيخ أبي الحسن الأشعري، وعنه غير ذلك^(١).

وقد ظهرت آثار هذا الخلاف في الدارسة النحوية لدلالة اللام؛ حيث أثبت النحاة من وجوها لام التعليل ولام العاقبة^(٢)، واختلفوا في التوجيه النحوي لدلالة هذا الحرف في نحو قوله ﷻ: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ»^(٣)؛ حيث ذهب المعتزلة إلى أن هذه الآية من أدل الأدلة على أن الطاعة هي مراد الله ﷻ دون المعصية، لأن الله حصر السبب الموجد للخلق في إرادة العبادة؛ فإن لام "كي" تفيد ذلك كما أنك إذا قلت: "ما خرجت إلا لأسلم عليك" يكون الكلام مقصوداً لك، وتكون أغراضك محصورة فيه"^(٤).

وعلى هذا الرأي تكون اللام في الآية للتعليل، وهي كذلك عند السلفيين والفقهاء، مع فارق أن المعتزلة يوجبون هذا التعليل، ويقولون إنها تفيد حصر مراد الله ﷻ في الطاعة دون المعصية، على حين يعتبرها السلفية لام التعليل الكاشفة عن حكمة الله ﷻ دون إيجاب أو حصر لمراد الله ﷻ، بل يقرون بأن إرادة الله مطلقة، وأن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن.

(١) قال القرافي: "وعن الشيخ أبي الحسن الأشعري ~ أن كل لام في كتاب الله فإنها لام الصيرورة والعاقبة، وليس في القرآن لام "كي" أصلاً، وعنه غير ذلك". [الاستغناء في أحكام الاستثناء ٥٩٥].

(٢) انظر: رصف المباني ٢٢٥، والجنى الداني ١٤٥، والمغني ١/ ٢١٤.

(٣) سورة الذاريات ٥٦.

(٤) الاستغناء ٦١٠، وقارن بالبحر المحيط ١٨٦/٥، وحاشية الجمل ٢١٠/٤، وحاشية الشيخ زاده على البيضاوي ٣٩٨/٤، ٣٩٩.

وذهب الأشاعرة إلى أن هذه اللام هي لام العاقبة، ولام العاقبة لا قصد فيها؛ كقوله ﷻ: ﴿فَالْتَقَطَهُ ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾^(١)، معناه: فصار أمره كذلك وتعبه وترتب عليه، لا أنهم يقصدون بالتقاطه ذلك^(٢).

قال القرافي: "ويحتمل أن يقال: المراد بالعبادة انقيادهم للقدر، وظهور آثارها فيهم؛ عرفوا ذلك أو جهلوه، كما أخبر ﷻ عن سجود الجمادات في قوله ﷻ: ﴿الَّذِينَ تَرَأَتْ آيَاتِ اللَّهِ يَسْجُدُ لَهُ مِنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ﴾^(٣)، مع أن الجبال والشجر لا يتصور منهما السجود إلا بمعنى الانقياد للقدر، وقد سمي سجودا فأمكن أن يسمى عبادة"^(٤).

ومعنى ذلك أن القرافي يقول بأن اللام هنا للتعليل، ومع ذلك فليس فيه ما يدل على حصر مراد الله في الطاعة دون المعصية؛ لأن المقصود بالعبادة هي العبادة الاضطرارية.

وقال الألويسي في قوله ﷻ: ﴿لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ﴾^(٥): "مذهب الأشاعرة القائلين بأن أفعاله ﷻ لا تعلل بالأغراض، وأن مثل هذه اللام للعاقبة أو لتشبيه مدخولها بالعلة الغائية في ترتبه على متعلقها، وترتب المغفرة على الفتح من حيث إن فيه سعيا منه ﷻ في إعلاء كلمة الله ﷻ... والسلف - كما قال ابن القيم وغيره - يقولون بتعليل أفعاله ﷻ"^(٦).

(١) سورة القصص ٨.

(٢) انظر في التوجيه النحوي لهذه الآية: الاستغناء ٦١٠، ٦١١.

(٣) سورة الحج ١٨.

(٤) انظر: الاستغناء في أحكام الاستثناء ٦١١.

(٥) سورة الفتح ٢.

(٦) تفسير روح المعاني ٨٩/٢٦.

وجاء في تفسير الجلالين في قوله ﷺ: ﴿لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ﴾: "واللام للعللة الغائية؛ فمدلولها مسبب لا سبب"^(١).

وقال الصاوي^(٢) (ت ١٢٤١هـ) في حاشيته: "قوله (للعلة الغائية) أي: وهي المترتبة على آخر الفعل، وليست علة باعثة؛ لاستحالة الأغراض على الله ﷻ في الأفعال والأحكام"^(٣).

ويقول الكافي في شرحه للام في قوله ﷺ: ﴿لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَى لِمَا لَبِئُوا أَمَدًا﴾^(٤): "... "لنعلم" اللام فيه للتعليل، وعند الأشاعرة مثل هذه اللام تسمى لام العاقبة ولام الحكمة"^(٥).

والحاصل أن التوجيه النحوي لدلالة اللام في هذه الآيات القرآنية قد اختلف تبعاً للمذهب الكلامي؛ فمذهب المعتزلة أن اللام فيها للتعليل بناء على أن أفعال الله ﷻ وأحكامه يجب أن تعلل، واتجه الأشاعرة إلى القول بأن اللام للعاقبة؛ لأن أفعال الله ﷻ وأحكامه يمتنع فيها للتعليل بالأغراض، وتوسط السلفية والفقهاء القياسيون فقالوا: إن أفعاله ﷻ وأحكامه تقبل التعليل، لكن على سبيل التفضل لا الوجوب.

١٢- "لن" وتأيد النفي أو تأكيده:

اختلف التصور النحوي لدلالة "لن" على النفي تبعاً لاختلاف المتكلمين في المذهب العقدي، وظهرت آثار هذا الخلاف في النصوص التي نتحدث عن رؤية

(١) تفسير الجلالين بحاشية الصاوي ٩١/٤.

(٢) الصاوي: أحمد بن محمد الخلوئي الشهير بالصاوي، فقيه مالكي، من كتبه: حاشية على تفسير

الجلالين، وحواش على بعض كتب الشيخ أحمد الدردير، ت ١٢٤١هـ. انظر: الأعلام ١/٢٤٦.

(٣) حاشية الصاوي على الجلالين ٩١/٤.

(٤) سورة الكهف ١٢.

(٥) شرح الإعراب عن قواعد الإعراب للكافيجي - ماجستير بمكتبة جامعة القاهرة ص ١٢٠.

الله ﷻ كقوله ﷻ: ﴿لَنْ تَرِنِّي﴾^(١)؛ حيث ذهب القائلون باستحالة رؤية الله ﷻ - وهم المعتزلة والشيعة ومن وافقهم- إلى أن "لن" تفيد النفي على التأييد^(٢) أو التأكيد، وقد نسب هذا إلى الزمخشري، فقال ابن مالك:
ومن رأى النفي بـ"لن" مؤبداً فقوله اردد وخلافه اعضداً
وشرحه بقوله: "ثم أشرت إلى ضعف من رأى تأييد النفي بـ"لن" - وهو
الزمخشري في (أنموذجه)-، وحامله على ذلك اعتقاد أن الله ﷻ لا يُرى، وهو
اعتقاد باطل لصحة ذلك عن رسول الله ﷺ"^(٣).

ونسب هذا الرأي إليه أيضاً ابن هشام حيث يقول: "ولا تفيد "لن" توكيد
النفي خلافاً للزمخشري في (كشافه)، ولا تأييده خلافاً له في (أنموذجه)،
وكلاهما دعوى بلا دليل، قيل: ولو كانت للتأييد لم يقيد منفيها باليوم في ﴿فَلَنْ
أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا﴾^(٤)، ولكان ذكر الأبد في ﴿وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا﴾^(٥) تكراراً،
والأصل عدمه"^(٦).

(١) سورة الأعراف ١٤٣.

(٢) قال الخازن: "وقد تمسك من نفى الرؤية من أهل البدع والخوارج والمعتزلة وبعض المرجئة بظاهر هذه الآية، وهي قوله ﷻ: ﴿لَنْ تَرِنِّي﴾؛ قالوا: "لن" تكون للتأييد والدوام، ولا حجة لهم في ذلك، ولا دليل، ولا شاهد لهم في ذلك من كتاب ولا سنة، وما قالوه من أن "لن" تكون للتأييد خطأ بين على أهل اللغة؛ إذ ليس يشهد لما قالوه نص عن أهل اللغة والعربية، ولم يقل به أحد منهم". [تفسير الخازن ٢/٢٨٢، ٢٨٣].

(٣) شرح الكافية الشافية ٣/١٥١٥، ١٥٣١.

(٤) سورة مريم ٢٦.

(٥) سورة البقرة ٩٥.

(٦) المغني ١/٢٦٤.

وهذا الذي حكاه ابن مالك عن الزمخشري لا يطابق ما في (الأنموذج)؛ إذ نجد فيه النص على أن "لن" نظيرة "لا" لنفي المستقبل، ولكن على التأكيد^(١)، وليس فيه إشارة إلى معنى التأييد، والأمر كذلك بالنسبة لـ(المفصل)؛ فليس فيه إشارة إلى هذا المعنى، أما (الكشاف) فإنه وإن لم يصرح بلفظ التأييد فإنه يشير إلى معناه بلفظ مختلف؛ قال الزمخشري في (المفصل): "و"لن" لتأكيد ما تعطيه "لا" من نفي المستقبل، تقول: لا أبرح اليوم مكاني، فإذا وكدت وشددت قلت: لن أبرح اليوم مكاني، قال ﷺ: ﴿لَا أَبْرُحُ حَتَّىٰ أَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ﴾^(٢)، وقال ﷺ: ﴿لَنْ أَبْرَحَ الْأَرْضَ حَتَّىٰ يَأْذَنَ لِي أَبِي﴾^(٣)، وذكر في (الكشاف) نحواً من ذلك، وشبه التوكيد في "لن" بالتوكيد في "إن" فقال: "إن قلت: ما حقيقة "لن" في باب النفي؟ قلت: "لا" و"لن" أختان في نفي المستقبل؛ إلا أن في "لن" توكيداً وتشديداً، تقول لصاحبك: لا أقيم غداً، فإن أنكر عليك قلت: لن أقيم غداً، كما تفعل في: أنا مقيم غداً، وإني مقيم"^(٤)، وقال عن "لن" في قوله ﷺ: ﴿لَنْ تَرِنِّي﴾: "إن قلت: ما معنى "لن"؟ قلت: تأكيد النفي الذي تعطيه "لا"؛ وذلك أن "لا" تنفي المستقبل، تقول: لا أفعل غداً، فإذا أكدت نفيها قلت: لن أفعل غداً"^(٥)، ثم يفسر الزمخشري معنى التوكيد في مواضع من (الكشاف) بما يفيد معنى التأييد دون التصريح به، فيقول في قوله ﷺ: ﴿لَنْ

(١) الأنموذج مع كتاب شذا العرف ١٠٢.

(٢) سورة الكهف ٦٠.

(٣) سورة يوسف ٨٠.

(٤) الكشاف ١/ ٥٠، وقد علق أبو حيان على كلام الزمخشري هذا بقوله: "ما ذكره الزمخشري هنا مخالف لما حكى عنه من أن "لن" تقتضي النفي على التأكيد". [البحر المحيط ١/ ١٠٧].

(٥) الكشاف ٢/ ٩٠.

مَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ ﴿١﴾: .. "لن" أخت "لا" في نفي المستقبل إلا أن "لن" تنفيه نفيًا مؤكدًا، وتأكيدُه هنا للدلالة على أن خلق الذباب منهم مستحيل مناف لأحوالهم؛ كأنه قال: محال أن يخلقوا" (٢).

ومن ثم علق أبو حيان في (البحر) بقوله: "وهذا القول الذي قاله في "لن" هو المنقول عنه أن "لن" للنفي على التأييد" (٣).

وقال الزمخشري في تفسير قوله ﷻ: ﴿وَأَوْحَىٰ إِلَىٰ نُوحٍ أَنَّهُ لَنْ يُؤْمِنَ مِن قَوْمِكَ إِلَّا مَن قَدَّ ءَأَمَنَ﴾ (٤): .. "لَنْ يُؤْمِنَ" إقناط من إيمانهم، وأنه كالمحال الذي لا تعلق به للتوقع" (٥).

وقال في قوله ﷻ: ﴿وَإِن تَدْعُهُمْ إِلَىٰ الْهُدَىٰ فَلَنْ يَهْتَدُوا إِذًا أَبَدًا﴾ (٦): .. "فَلَنْ يَهْتَدُوا": فلا يكون منهم اهتداء البتة؛ كأنه محال منهم لشدة تصميمهم" (٧).

وفي قوله ﷻ: ﴿أَلَنْ يَكْفِيَكُمْ أَن يُمِدَّكُمْ رَبُّكُمْ بِثَلَاثَةِ ءَأَلْفٍ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُزْلِينَ﴾ (٨) قال الزمخشري: "وإنما جيء بـ"لن" الذي هو لتأكيد النفي للإشعار بأنهم كانوا قتلهم وضعفهم وكثرة عدوهم وشوكته كالأيسين من النصر" (٩).

(١) سورة الحج ٧٣.

(٢) الكشاف ٣/٤٠.

(٣) البحر المحيط ٣/٣٩٠.

(٤) سورة هود ٣٦.

(٥) الكشاف ٢/٢١٥.

(٦) سورة الكهف ٥٧.

(٧) الكشاف ٢/٣٩٤.

(٨) سورة آل عمران ١٢٤.

(٩) الكشاف ١/٤٦١.

وهكذا يتضح أن الزمخشري يرى في أنموذجه ومفصله أن "لن" للتأكيد، على حين يشير في كشافه إلى أنها للتأييد إيهاء لا تصريحاً.

وإذا كان الزمخشري لم يصرح في شيء من كتبه أن "لن" للتأييد فقد صرح غيره من المعتزلة؛ فيقول القاضي عبد الجبار في احتجاجه بقوله عليه السلام: ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾^(١): "وهذه الآية حجة لنا عليهم -يعني الأشاعرة- من وجهين: أحدهما: هو أنه عليه السلام قال مجيباً لسائله: ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾ قَالَ لَنْ تَرَنِي﴾، و"لن" موضوعه للتأييد، فقد نفى أن يكون مرثياً البتة، وهذا يدل على استحالة الرؤية عليه"^(٢).

وصرح علماء الشيعة بإفادة "لن" التأييد بناء على مذهبهم في نفي رؤية الله عليه السلام، وهم في ذلك يتفقون مع المعتزلة.

يقول الطوسي: "وقوله: ﴿لَنْ تَرَنِي﴾ جواب من الله عليه السلام لموسى أنه لا يراه على الوجه الذي سألته، وذلك دليل على أنه لا يرى لا في الدنيا ولا في الآخرة، لأن "لن" تنفي على وجه التأييد كما قال: ﴿وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا﴾".

ويقول الطبرسي: "هذا جواب من الله عليه السلام، ومعناه: لا تراني أبداً؛ لأن "لن" تنفي على وجه التأييد"^(٣).

وقال السيد الطباطبائي:

"وقوله: ﴿لَنْ تَرَنِي﴾ نفي مؤبد للرؤية"^(٤).

(١) سورة الأعراف ١٤٣.

(٢) شرح الأصول الخمسة ٢٦٤.

(٣) تفسير التبيان ٤/٥٤٦.

(٤) الميزان في تفسير القرآن ٨/٢٤٢.

وفي (تقريب القرآن إلى الأذهان) للشيرازي: "قال الله ﷻ في جواب موسى: لَنْ تَرَانِي أَبَدًا؛ فَإِنَّ "لَنْ" لِنَفْيِ الْأَبَدِ"^(١).

وهكذا يتفق الشيعة والمعتزلة في القول بأن "لَنْ" للتأيد، ولا يخفى أن مرد ذلك إلى ما كان بين الفرقتين من اتصال في كثير من أصول الاعتزال^(٢).

أما الأشاعرة فإنهم يرون أن "لَنْ" تفيد نفي المستقبل بلا تأيد، بل أقصاها أن تفيد التأكيد، وفي ذلك يقول الشهرستاني: "وإن قيل "لَنْ" للتأيد فهو محال من وجهين:

- أحدهما: أن "لَنْ" للتأكيد لا للتأيد؛ أليس قال: ﴿إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا﴾^(٣)، وهو جائز غير محال.

- والثاني: أنه وإن كان للتأيد فليس يدل على منع الجواز، بل يدل على منع وقوع الجائز، وإنما استدللنا بالآية لإثبات الجواز، وتأيد "لَنْ" لا ينافية^(٤).

وهذا الوجه الثاني الذي ذكره الشهرستاني ليس إلا من باب إرخاء العنان للخصم في المجادلة والتسليم له فرضا، أما رأيه فيظهر من الوجه الأول.

(١) تقريب القرآن إلى الأذهان ٩/ ٤٤، وانظر في إفادة "لَنْ" التأيد عند الشيعة أيضا: الجديد في تفسير القرآن المجيد للسيزاوي ٣/ ٢٠٩.

(٢) من هذه الجوانب ما هو تاريخي؛ كانتساب المعتزلة جميعا إلى أمير المؤمنين على بن أبي طالب، وعدهم أئمة التشيع الأوائل في مقدمة طبقات المعتزلة، وإسهام المعتزلة مع الشيعة في إسقاط دولة بني أمية وإنشاء دولة بني العباس، ومنها ما هو موضوعي؛ كالاتفاق في نفي الصفات والرؤية وشمول القدرة وعموم الإرادة وقدم الكلام، والقول بوجود الأصلح للعباد واللفظ عليه ﷻ، والتفويض، واستقلال العبد في أفعاله وغير ذلك، وانظر في الصلة بين المعتزلة والشيعة: الانتصار ١٥٦، وحواشي العضدية ١/ ٤١، وتقديم الدكتور محمد عمارة لرسائل العدل والتوحيد ١/ ٨٥، ٩٠.

(٣) الكهف ٦٧.

(٤) نهاية الأقدام ٣٦٨.

ويوضح الإيجي ذلك بقوله في جواب المعتزلة في قوله ﷺ لموسى: ﴿لَنْ تَرِنِّي﴾، وأن "لن" للتأييد، وإذا لم يره موسى لم يره غيره إجماعاً؛ قال: "والجواب منع كون "لن" للتأييد، بل هو للنفي في المستقبل فقط؛ كقوله ﷺ: ﴿وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا﴾^(١)، ويتمنونه في الآخرة"^(٢).

وهكذا يمكن القول إن المذهب القائل بإفادة "لن" التأييد والتأكيد هو مظهر من مظاهر تأثير التوجيه النحوي بالقضايا الكلامية الخاصة برؤية الباري ﷻ.

لعل "بين الإيجاب والإمكان:

"لعل" مثل "عسى" في إفادة الترجي في المحبوب والإشفاق في المكروه، وهذا أصلها في كلام المخلوقين، أما في كلام الله ﷻ فإنها واجبة؛ لأن الله ﷻ يستحيل عليه الترجي بالمعنى المتقدم؛ لأن الترجي فيه جهل بالعاقبة، والجهل محال عليه ﷻ، وكذلك الخوف والإشفاق في المكروه فيه جهل بالعواقب وهو مستحيل على الله ﷻ، ومراعاة لتنزيه الباري عن معنى الترجي أو الإشفاق ذهب العلماء في توجيه الدلالة النحوية لـ "لعل" مذهبيين:

- الأول: أن "لعل" في كلام الله ﷻ على أصلها للترجي، ولكنه بالنسبة للمخلوقين. قال سيبويه في قوله ﷻ: ﴿فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لِّنَا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَحْتَشَى﴾^(٣): "أذهباً أنتم في رجائكما وطمعكما ومبلغكما من العلم..."^(٤).

- الثاني: أنها من الله - واجبة؛ لأن الترجي ممتنع على الله ﷻ.

(١) سورة البقرة ٩٥.

(٢) المواقف ٣١٠.

(٣) سورة طه ٤٤.

(٤) الكتاب ١/٣٣١.

وقد عرض الراغب الأصفهاني لهذين المذهبين في (المفردات) فقال: "... "لعل" طمع وإشفاق، وذكر بعض المفسرين أن "لعل" من الله واجب، وفسر في كثير من المواضع بـ"كي"، وقالوا: إن الطمع والإشفاق لا يصح من الله ﷻ؛ لأن "لعل" وإن كان طمعا فإن ذلك يقتضي في كلامهم تارة طمع المتكلم، وتارة طمع المخاطب، وتارة طمع غيرهما"^(١).

ثم فسر الأصفهاني "لعل" في قوله ﷻ عن قوم فرعون: ﴿لَعَلْنَا نَتَّبِعُ السَّحْرَةَ﴾^(٢) بأن ذلك طمع منهم، وفي قوله ﷻ عن فرعون: ﴿لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾^(٣) بأنه إطعام لموسي ﷺ مع هارون، "ومعناه: فقولا له قولا لنا راجيين أن يتذكر أو يخشى"^(٤).

ومعنى ذلك أن الطمع الذي تفيده "لعل" على وجوه منها:

- ١ - طمع المتكلم؛ كالطمع الذي من قوم فرعون في السحرة.
 - ٢ - طمع المخاطب؛ كإطعام موسي وهارون في أن يتذكر فرعون أو يخشى.
- وقد ذهب بعض العلماء إلى أن "لعل" في قوله ﷻ: ﴿لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ﴾ بمعنى "كي"، وهذا الرأي مبني أيضا على ملاحظة معنى الوجوب الذي تفيده "لعل"، وقد رفض هذا الرأي الزمخشري، وذكر أن "لعل" لا تأتي بمعنى "كي"، وإنما الحقيقة أن هذا من إطعام المخاطبين^(٥).

(١) المفردات ٤٥١.

(٢) سورة الشعراء ٤٠.

(٣) سورة طه ٤٤.

(٤) المفردات ٤٥١.

(٥) انظر: الكشاف ١/ ٩٢.

والحاصل أن عقيدة تنزيه الباري ﷻ عن صفات المخلوقين قد حكمت تصور العلماء لدلالة "لعل" في كلام الله، وقد تضمن هذا التصور توجيهين مخرجين لـ "لعل" عن أصلها؛ أحدهما: أنها واجبة، والآخر: أنها بمعنى "كي".

"ما" بين الموصولية والمصدرية:

اختلف المعتزلة وأهل السنة في التوجيه النحوي لـ "ما" في نحو قوله ﷻ: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾^(١) تبعا لاختلافهم في مسألة خلق أفعال العباد؛ حيث ذهب المعتزلة القائلون بأن أفعال العباد مخلوقة لهم لا لله إلى أن "ما" موصولة، والمعنى على قولهم: إن الله خلقهم وخلق الأشياء التي تنحت منها الأصنام، وذهب أهل السنة القائلون بعموم خلق الله إلى أن "ما" مصدرية، والمعنى على قولهم: إن الله خلقهم وخلق عملهم^(٢).

قال الزمخشري معبرا عن رأي المعتزلة في قوله ﷻ: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾: "يعني: خلقكم وخلق ما تعملون من الأصنام... إن قلت: فما أنكرت أن تكون "ما" مصدرية لا موصولة، ويكون المعنى "خلقكم وعملكم" كما تقول المجبرة؟ قلت: أقرب ما يبطل هذا السؤال بعد بطلانه بحجج العقل والكتاب أن معنى الآية يأباه جليا، وذلك أن الله ﷻ قد احتج عليهم بأن العابد والمعبود جميعا خلق الله؛ فكيف يعبد المخلوق المخلوق؟!"^(٣).

(١) سورة الصافات ٩٥.

(٢) انظر المسألة في: مشكل إعراب القرآن ٢/٢٣٨، ونتائج الفكر للسهلي ١٨٩ - ١٩٢، وفتح الباري ١٣/٥٣٨، ٥٣٩، وشرح العقائد النسفية للفتازاني ٥٥.

(٣) الكشف ٣/٣٤٥، ٣٤٦.

ويذكر الزمخشري من الأوجه التي يبطل بها كون "ما" مصدرية أن قوله: ﴿مَاتَعْمَلُونَ﴾ ترجمة عن قوله ﴿مَاتَنْجِتُونَ﴾، و"ما" في ﴿مَاتَنْجِتُونَ﴾ موصولة لا مقال فيها؛ فلا يعدل بها عن أختها إلا متعسف متعصب لمذهبه^(١).

وتعقبه ابن المنير معبرا عن وجهة أهل السنة بقوله: "يتعين حملها على المصدرية، وذلك أنهم لم يعبدوا هذه الأصنام من حيث كونها حجارة ليست مصورة؛ فلو كان كذلك لم يتعاونوا في تصويرها، ولا اختصوا في عبادتهم حجرا دون حجر؛ فدل أنهم إنما يعبدونها باعتبار أشكالها وصورها التي هي أثر عملهم؛ فقد ظهر أن الحججة قائمة عليهم على تقدير أن تكون "ما" مصدرية..."^(٢). وينقض ابن المنير ما اعتمد عليه الزمخشري من حجج؛ أما الحججة الأولى - وهي قوله: إنها موصولة، وإن المراد بعملهم لها عمل أشكالها- فيراه ابن المنير مخالفا للظاهر؛ "لأنه مفتقر إلى حذف مضاف في موضع اليأس يكون تقديره: والله خلقكم وما تعملون شكله وصورته، في حين أن توجيه أهل السنة لا يفتقر إلى حذف البتة"^(٣).

وأما الحججة الثانية - وهي جعل الزمخشري المعبود نفس الجوهر - فيعترض عليها ابن المنير بقوله: "ثم إذا جعل المعبود نفس الجوهر فكيف يطابق توبيخهم - يعني في قوله: ﴿أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْجِتُونَ﴾ بيان أن المعبود من عمل العابد مع موافقته على أن جواهر الأصنام ليست من عملهم؟ فما هو من عملهم - وهو

(١) الكشاف ٣/٣٤٦.

(٢) الانتصاف بهامش الكشاف ٣/٣٤٦.

(٣) انظر: الانتصاف ٣/٣٤٦.

الشكل - ليس معبودا لهم على هذا التأويل، وما هو معبودهم - وهو جوهر الصنم - ليس من عملهم"^(١).

وأما الحجة الثالثة - وهي الزعم بأن المطابقة تنفك على تأويل أهل السنة بين "ما ينحتون" و"ما يعملون" - فإراه ابن المنير غير صحيح؛ "فإن لنا أن نحمل الأولى - يعني "ما" في "ما تنحتون" - على أنها مصدرية، وأنهم في الحقيقة إنما عبدوا نحتهم؛ لأن هذه الأصنام وهي حجارة قبل النحت لم يكونوا يعبدونها... ففي الحقيقة ما عبدوا سوى نحتهم الذي هو عملهم؛ فالمطابقة إذن حاصلة؛ فالإلزام على هذا أبلغ وأمتن"^(٢).

والذي يتحصل من هذه المحاجة بين الزمخشري وابن المنير أن "ما" في هذه الآية موصولة على مذهب المعتزلة بناء على اعتقادهم أن الإنسان يخلق أفعاله، في حين أنها مصدرية على مذهب أهل السنة بناء على عقيدتهم في أن الله خالق كل شيء ومنه عمل الإنسان.

ويرى بعض علماء أهل السنة أنه على القول بأن "ما" موصولة لا حجة في الآية للمذهب الاعتزالي أيضا، بل الحجة في ذلك لأهل السنة، فيقول ابن تيمية: "لا نسلم أنها موصولة، ولكن لا حجة فيها للمعتزلة؛ لأن قول الله ﷻ: ﴿وَأَلَّهُ خَلَقَكُمْ﴾ يدخل فيه ذاتهم وصفاتهم، وعلى هذا إذا كان التقدير: "والله خلقكم وخلق الذي تعملونه" إن كان المراد خلقه لها قبل النحت لزم أن يكون المعمول غير مخلوق، وهو باطل؛ فثبت أن المراد أن خلقه لها قبل النحت وبعده، وهو أن الله خلقها بما فيها من التصوير والنحت..."^(٣).

(١) الانتصاف بهامش الكشاف ٣/٣٤٦.

(٢) انظر: الانتصاف ٣/٣٤٦.

(٣) انظر: فتح الباري ١٣/٥٤٠، ومجموع الفتاوى ٨/٧٩.

ونصر هذا التوجيه التفتازاني فأجاز أن يكون المعنى: "والله خلقكم ومعمولكم" على أن "ما" موصولة، ويشمل الأفعال؛ "لأننا إذا قلنا: أفعال العباد مخلوقة لله ﷻ أو العبد لم نرد بالفعل المعنى المصدرى الذي هو الإيجاد والإيقاع، بل الحاصل بالمصدر الذي هو متعلق بالإيجاد والإيقاع؛ أعني ما نشاهده من الحركات والسكنات مثلا، وللذهول عن هذه النكتة قد يتوهم أن الاستدلال موقوف على كون "ما" مصدرية"^(١).

وفي هذا النص للتفتازاني ما يدل على ما كان لدى المتكلمين من مشاركة في البحث النحوي.

"ما" بين النفي والموصولة:

اختلف أهل السنة والمعتزلة حول دلالة "ما" في قوله ﷻ: ﴿وَرَبُّكَ خَلَقَ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾^(٢)؛ فقد ذهب أهل السنة إلى أن "ما" الثانية للنفي لا موضع لها من الإعراب، وذهب المعتزلة ومن وافقهم إلى أنها موصولة في موضع نصب بـ"يختار"^(٣).

قال مكى بن أبى طالب القيسي في عرض هذا الخلاف: "وإذا كانت "ما" في موضع نصب بـ"يختار" لم تعم جميع الأشياء أنها مختارة لله، إنما أوجبت أنه يختار ما كان لهم فيه الخير لا غير، وبقي ما ليس لهم فيه الخير - وهو الشر - موقوفا،

(١) شرح العقائد النسفية ٥٥.

(٢) سورة القصص ٦٨.

(٣) قال الجمل: "لم يزل الناس يقولون: إن الوقف على "يختار"، والابتداء بـ"ما" على أنها نافية، وهو مذهب أهل السنة، ونقل ذلك عن جماعة كأبي جعفر وغيره، وأن كونها موصولة متصلة بـ"يختار" مذهب المعتزلة". [حاشية الجمل ٣/٣٥٨]. وانظر في المسألة أيضا: تفسير الرازي ٩/٢٥، ١٠، وحاشية الشهاب على البيضاوي ٧/٨٣، ٨٤.

وهذا هو مذهب القدرية والمعتزلة؛ فكون "ما" للنفي أولى في المعنى، وأصح في التفسير، وأحسن في الاعتقاد، وأقوى في العربية"^(١).

ثم يبين القيسي أن "جعل" "ما" في موضع نصب يؤدي أن يكون اسم "كان" ضميراً محذوفاً عائداً على "ما"، ويجب نصب "الخير"، ولم يقرأ بذلك أحد"^(٢).

ومن الواضح أن هذا الخلاف في توجيه دلالة "ما" قائم على الخلاف الكلامي في عموم إرادة الله، وعلاقتها بإرادة الإنسان، ومدى استقلال الإرادة الإنسانية؛ فالقدرية يرون أن كل فعل للإنسان هو إرادته المستقلة عن إرادة الله ﷻ، ومن هؤلاء المعتزلة الذين يفرقون بين الخير والشر، فيسندون الخير إلى الله والشر إلى الشيطان، ويقولون: إن الله لا يريد الشر ولا القبيح"^(٣).

على حين يرى الأشاعرة أن كل ما في الكون من خير أو شر مخلوق بإرادة الله ﷻ، وفي ذلك يقرر الأشعري "أن الحجة قد وضحت أن الله ﷻ خلق الكفر والمعاصي.. وإذا وجب أن الله ﷻ خالق لذلك فقد وجب أنه مريد له؛ لأنه لا يجوز أن يخلق ما لا يريد"^(٤).

ويثبت الأشاعرة للإنسان إرادة واختياراً، لكن هذه الإرادة والاختيار ليستا من خلق الإنسان، بل حاصلة بخلق الله ﷻ"^(٥).

(١) مشكل إعراب القرآن ٢/ ١٦٤.

(٢) انظر: السابق.

(٣) راجع في مذهب القدرية: تاريخ المذاهب الإسلامية للشيخ محمد أبي زهرة ١/ ١٢٤. والقدرية: هم نفاة القدر عن الله ﷻ بمعنى العلم والتقدير، والقائلون بأن الأمر أنف، وعلى ذلك قسميتهم بهذا اللقب من قبيل تسمية الأشياء بأضدادها، وقيل: سموا بذلك لأنهم نفوا القدر عن الله وأثبتوه للإنسان، وقيل: لأنهم أشبهوا المجوس في اعتقادهم أن الخير من الله والشر من الإنسان، فصدق فيهم الأثر: "القدرية مجوس هذه الأمة". [تاريخ العقائد الإسلامية ١/ ١١١، ١١٢].

(٤) الإبانة ١٦٩، ١٧٠.

(٥) انظر: موقف البشر تحت سلطان القدر للشيخ مصطفى صبري ٥٥.

"وعلى ذلك فالمناسب لمذهب القدرية هو جعل "ما" في قوله ﷺ: ﴿مَا كَانَتْ لَهُمْ الْحِجْرَةُ﴾^(١) موصولة على أنها في موضع نصب بـ "يختار"، وعلى مذهب الأشاعرة ومن وافقهم من أهل السنة تكون "ما" نافية، والمعنى أنه ليس لأحد من خلقه أن يختار شيئاً بحيث يقدم على تنفيذه بدون اختيار الله"^(٢).

"مِنْ" بين الابتداء والتبعيض:

أثر الخلاف بين المسلمين والنصارى حول طبيعة المسيح في التوجيه النحوي لدلالة "مِنْ" في نحو قوله ﷺ: ﴿إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَشُوكَ اللَّهُ وَكَلِمَتُهُ أُلْقِيَتْهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ﴾^(٣)؛ حيث ذهب بعض النصارى إلى أن "مِنْ" في الآية للتبعيض بناء على ما يعتقدونه من أن عيسى ابن الله - تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً!!

وأجاب العلماء المسلمون بأنها لا ابتداء الغاية.

قال أبو السعود^(٤): "مِنْ" لا ابتداء الغاية مجازاً، لا تبعضية كما زعمت النصارى... يحكى أن طبيباً حاذقاً نصرانياً للرشيد ناظر على بن حسين الواقدي المروزي ذات يوم فقال له: إن في كتابكم ما يدل على أن عيسى عليه السلام جزء منه ﷺ، وتلا هذه الآية، فقرأ الواقدي ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ﴾^(٥)، فقال: إذا يلزم أن يكون جميع تلك الأشياء جزءاً منه -تعالى علواً

(١) سورة القصص ٦٨.

(٢) انظر: حاشية الجمل على الجلالين ٣/٣٥٨.

(٣) سورة النساء ١٧١.

(٤) أبو السعود: محمد بن مصطفى العمادي، مفسر شاعر، من علماء العجم المستعربين، له التفسير المسمى "إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم"، وتحفة الطلاب، وقصة هاروت وماروت، ت ٩٨٢هـ - [الأعلام ٧/٥٩].

(٥) سورة الجاثية ١٣.

كبيراً-، فانقطع النصراني فأسلم، وفرح الرشيد فرحاً شديداً، ووصل الواقدي بصلة فاخرة" (١).

وعلى القول بأنها ابتدائية تكون "من" متعلقة بمحذوف، والتقدير: روح كائنة من جهته ﷺ، وهذا مبني على عقيدة أهل الإسلام في توحيد الله ﷻ، وأن الروح التي أرسلها الله إلى مريم والتي خلق منها عيسى ﷺ، وكذلك التي نفخ منها في آدم كلها مخلوقة لله ﷻ بدليل قوله ﷻ: ﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ (٢)، وكل ما سوى الله ﷻ فهو مخلوق له، والروح توصف بالوفاة والقبض والإمساك والإرسال، وهذا شأن المخلوق المحدث (٣).

■ "مِنْ" بين التبيين والتبعيض:

تمسك بعض الذين يطعنون على الصحابة ببعض الآيات التي يؤيدون بها فكرهم، ومن ذلك قوله ﷻ: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾ (٤).

قال ابن هشام: "وفي كتاب (المصاحف) لابن الأنباري أن بعض الزنادقة (٥) تمسك بقوله ﷻ: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾ في الطعن على بعض الصحابة، والحق أن "من" فيها للتبيين لا

(١) أبو السعود ١/٦١٢، وانظر في المناظرة: البحر المحيط ٣/٤٠١، والأشباه والنظائر ٣/٢٦٥، ٢٦٦، حاشية الجمل ١/٤٥٢، والقاسمي ٥/١٧٦٣، ١٧٦٤.

(٢) سورة الرعد ١٦.

(٣) انظر: شرح العقيدة الطحاوية - تحقيق أحمد محمد شاكر ٢٢٦.

(٤) سورة الفتح ٢٩.

(٥) الزنادقة جمع زنديق، وهو الثنوي القائل بلهين منها يكون النور والظلمة، ويطلق أيضا على من لا يؤمن بالحق ولا بالآخرة، وعلى من يظهر الإيمان ويبطن الكفر، وهو معرب "زندى" أو "يزدن". انظر: كشاف اصطلاحات الفنون ٣/١١٧.

للتبعيض؛ أي: الذين آمنوا هم هؤلاء، ومثله ﴿الَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِلَّهِ وَالرَّسُولِ مِنْ بَعْدِ مَا أَصَابَهُمُ الْقَرْحُ لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا مِنْهُمْ وَاتَّقُوا أَجْرٌ عَظِيمٌ﴾^(١)، وكلهم محسن ومتق^(٢).

وفي القرطبي: "ولست "من" في قوله "مِنْهُمْ" مبعضة لقوم من الصحابة دون قوم، ولكنها عامة مجنسة مثل قوله ﷺ: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ﴾^(٣)، لا يقصد للتبعيض، لكنه يذهب إلى الجنس؛ أي: فاجتنبوا الرجس من جنس الأوثان... وكذا "مِنْهُمْ"... يعني جنس الصحابة... وعدهم الله كلهم مغفرة وأجرا عظيما؛ فجرى مجرى قول العربي: قطعت من الثوب قميصا، يريد: قطعت الثوب كله قميصا"^(٤).

وذهب بعض الشيعة إلى خلاف ذلك، فقالوا بأن "من" للتبعيض على ما هو الظاهر المتبادر من مثل هذا النظم، ويفيد الكلام اشتراط المغفرة والأجر العظيم بالإيمان حدوثا وبقاء وعمل الصالحات، ودفع الرأي الأول بأن "من" البيانية لا تدخل على الضمير مطلقا في كلامهم، والاستشهاد لذلك بقوله ﷺ: ﴿لَوْ تَزَيَّلُوا

(١) سورة آل عمران ١٧٢.

(٢) المغني لابن هشام ٣١٩/١، وانظر القرطبي ٢٩٥/١٦، ٢٩٦، والشهاب ٧٠/٨ حيث قال: "ويجعل "من" بيانية تسقط حجة من طعن على الصحابة وجعلها تبعيضية".

(٣) سورة الحج ٣٠.

(٤) القرطبي ٢٩٥/١٦، ٢٩٦.

لَعَدَّتْهَا الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا»^(١) مبني على إرجاع ضمير "تزيلوا" إلى المؤمنين وضمير "منهم" للذين كفروا^(٢).

والسبب في أخذ الشيعة بهذا التوجيه النحوي أنهم لا يحكمون بإيهان أكثر الصحابة، بل هم يكفرون عامتهم، ولم ينج من التكفير سوى عدد قليل لا يزيد على سبعة؛ ففي كتب الشيعة عن الباقر والصادق: "ثلاثة لا يكلمهم الله يوم القيامة ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم: من ادعى إمامة ليست له، ومن جحد إماما من عند الله، ومن زعم أن أبا بكر وعمر لهم نصيب من الإسلام". ولهم في الطعن على الصحابة ولعنهم أقوال كثيرة شنيعة^(٣).

وبعد، فهذه هي أهم المسائل النحوية الكلامية التي تتصل بحروف المعاني. ويلاحظ أن هذه المسائل قد تضمنت بعض التوجيهات المستحدثة في الدراسة النحوية كالقول:

- بأن السين للتوكيد.
- وأن "على" تفيد الوجوب.
- وأن "عسى" و"لعل" تفيدان الإيجاب والتحقيق.
- وأن "لن" تفيد تأييد النفي.
- وأن اللام تفيد العاقبة.

(١) سورة الفتح ٢٥.

(٢) الميزان للطباطبائي ٨/ ٣٠١، ٣٠٢، وانظر أيضا: تقريب القرآن للشيرازي ٢٧/ ١١٣.

(٣) انظر في تكفير الشيعة للصحابة: رجال الكشي ٦٠، ٦١، ٧٩، وتفسير القمي ٢/ ١١٣، ١/ ٢١٤، ١، ١٦٤، والوشيعية في نقض عقائد الشيعة لموسى جار الله ١٠٢، ١٠٣، والشيعة والسنة لإحسان إلهي ظهير من ٢٧-٤٠.

وذلك إلى جانب بعض التوجيهات الأخرى المعروفة في الدرس النحوي، غير أن المذهب الكلامي قد أثر في اختيار وجه دون وجه.
وقد ظهرت في هذه المسائل آراء لفرق كلامية مختلفة؛ كالمعتزلة، والأشاعرة، والشيعة، والسلفية، إلى جانب آراء لبعض ذوي الديانات الأخرى؛ كقول النصارى بإفادة "من" التبويض لا التبيين في قوله ﷺ: «وَرُوحٌ مِّنْهُ». ونأتي الآن إلى دراسة التوجيه النحوي على مستوى الأبواب النحوية ومدى تأثيره بالمذهب الكلامي.

الفصل الثاني

أثر العقيدة وعلم الكلام في التوجيه النحوي على
مستوى الأبواب النحوية

تمهيد

يتناول هذا الفصل بعض المسائل المتعلقة بالتوجيه النحوي على مستوى الأبواب النحوية، وذلك من خلال دراسة بعض النصوص الدينية التي اختلفت فيها الآراء الكلامية.

وقد رتبنا هذه المسائل على حسب الترتيب المؤلف في الأبواب النحوية على نحو ما نجده في ألفية ابن مالك.
وهذه المسائل هي:

- ١- الفعل "جعل" بين التعدي إلى مفعول والتعدي إلى مفعولين.
- ٢- بين المفعول به والفاعل.
- ٣- من قضايا نائب الفاعل.
- ٤- بين الاشتغال والابتداء.
- ٥- بين الاشتغال والعطف.
- ٦- من قضايا اللزوم والتعدي.
- ٧- بين المفعول المطلق والمفعول به.
- ٨- بين الظرف والمفعول به.
- ٩- المفعول له والاختلاف في كون فاعله واحدا أو متعددا.
- ١٠- إطلاق لفظ الشخص على الله ﷻ وأثره في توجيه الاستثناء.
- ١١- الحال بين الانتقال والثبات.
- ١٢- "كيف" بين الحال والمفعول المطلق.
- ١٣- الإضافة غير المحضة بين التعريف والتكثير.
- ١٤- الإضافة بين الوصفية والتشريف.

١ - الفعل "جعل" بين التعدي إلى مفعول والتعدي إلى مفعولين:

اختلفت أنظار المتكلمين في التوجيه النحوي لقوله ﷺ: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾^(١) على قولين:

- الأول: مذهب المعتزلة ومن وافقهم من الشيعة، وهو أن "جعل" بمعنى "خلق"؛ فهو متعد إلى مفعول واحد، و"قرآنا" حال.

يقول الزمخشري: "... "جعلناه" بمعنى "صيرناه" معدى إلى مفعولين، أو بمعنى "خلقناه" معدى إلى واحد كقوله ﷺ: ﴿وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ﴾^(٢)، و"قرآنا عربيا" حال، ثم قال: "أي: خلقناه عربيا غير أعجمي"^(٣).

وذهب علماء الشيعة إلى نحو ما ذهب إليه المعتزلة نظرا لتوافقهم في الأصول الاعتزالية عامة؛ فيقول الطوسي تعليقا على هذه الآية: "وفيه دلالة على حدوثه؛ لأن المفعول هو المحدث، ولأن ما يكون عربيا لا يكون قديما لحدوث العربية"^(٤).

ثم يورد اعتراضا مؤداه أن "جعل" قد يكون بمعنى التسمية؛ فمعنى "جعلناه": سميناه، وأجاب عنه بأنه لا يجوز؛ لأنه لو كان الواحد منا إذا سماه عربيا فقد جعله عربيا؛ كان يجب لو كان القرآن على ما هو عليه وسماه الله أعجميا أن يكون أعجميا"^(٥).

(١) سورة الزخرف ٣.

(٢) سورة الأنعام ١.

(٣) الكشاف ٤/٢٣٦.

(٤) التبيان للطوسي ٩/١٧٨.

(٥) انظر: السابق نفسه.

ويناقش ابن أبي العز^(١) (ت ٧٩٢هـ) - من أهل السنة - الأقوال في هذه الآية فيقول: "وأما استدلالهم - أي المعتزلة - بقوله ﷻ: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾^(٢)؛ فما أفسده من استدلال!! فإن "جعل" إذا كان بمعنى "خلق" يتعدى إلى مفعول واحد؛ كقوله ﷻ: ﴿وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ﴾، وقوله ﷻ: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ﴾^(٣).

ثم يبين أنه إذا تعدى إلى مفعولين لم يكن بمعنى "خلق" كما في قوله ﷻ: ﴿وَلَا تَنْقُضُوا الأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا﴾^(٤)، وقوله ﷻ: ﴿الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ﴾^(٥). قال: "ونظائره كثيرة؛ فكذا قوله ﷻ: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾"^(٦).

ونرى أن مذهب أهل السنة هو الأوفق للسياق والأصح في اللغة، وما قاله ابن أبي العز قد ذكره غيره من علماء النحو واللغة والتفسير.

قال سعيد الفارقي^(٧) (ت ٣٩١هـ): "اعلم أن "جعلت" لها تصرف في الكلام، ودور في الأحكام، وهو على أربعة أوجه يجمعها فصلان:

(١) ابن أبي العز: علي بن علي بن محمد بن أبي العز الحنفي الدمشقي، كان قاضي القضاة بدمشق ثم بمصر ثم بدمشق، له: شرح الطحاوية، والتنبيه على مشكلات الهداية، والنور اللامع فيما يعمل به في الجامع، ت ٧٩٢هـ. انظر: الأعلام ٤/ ٣١٣.

(٢) سورة الزخرف ٣.

(٣) سورة الأنبياء ٣٠، وانظر: شرح الطحاوية ١١٠.

(٤) سورة النحل ٩١.

(٥) سورة الحجر ٩١.

(٦) شرح الطحاوية ١١٠.

(٧) الفارقي: سعيد بن سعيد الفارقي، أبو القاسم النحوي، أديب فاضل عارف بالعربية، له مصنفات منها: تقسيمات العوامل وعللها، وتفسير المسائل المشككة في أول المقتضب. ت ٣٩١هـ. انظر: بغية الوعاة ١/ ٥٨٤.

- أحدهما: أن تكون بمعنى "صيرت"، ولا بد أن تتعدى إلى مفعولين.
 - والآخر: أن تكون بمعنى "عملت" و"خلقت"؛ فلا تتعدى إلا إلى واحد^(١).

ثم ذكر الفارقي أن لـ "جعل" التي بمعنى "صير" وجهين:
 - أحدهما: أن تكون بأثرة تصل إلى المجعول؛ كقولك: جعلت الطين خزفا.
 - والآخر: أن يكون بغير أثرة، بل الحكم على الشيء أن صير كذلك؛ نحو قوله ﷻ: ﴿وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَانًا﴾^(٢).

وقال الألوسي في تفسير الآية: "والجعل بمعنى التصيير المعدى لمفعولين، لا بمعنى الخلق المعدى لواحد؛ لا لأنه ينافي تعظيم القرآن، بل لأنه يباه ذوق المقام المتكلم فيه؛ لأن الكلام لم يُسَقِّ لتأكيد كونه مخلوقا، وما كان إنكارهم متوجها عليه، بل هو مسوق لإثبات كونه قرآنا عربيا مفصلا واردا على أساليبهم..."^(٣).

والحاصل أن التوجيه النحوي هنا قد تأثر بالمذهب الكلامي؛ فعلى مذهب المعتزلة يعرب "قرآنا" حالا، وعلى مذهب أهل السنة يعرب مفعولا ثانيا.

٢- بين المفعول به والفاعل:

أثرت قضية خلق أفعال العباد في التوجيه الإعرابي لقوله ﷻ: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾^(٤)، واختلفت تبعا لذلك التوجيهات النحوية على النحو الآتي:

(١) انظر: تفسير المسائل المشكلة في أول المقتضب ٦٤.

(٢) سورة الزخرف ١٩، وانظر: تفسير المسائل المشكلة في أول المقتضب ٦٤.

(٣) روح المعاني ٦٤/٢٥.

(٤) سورة الملك الآية رقم ١٤.

-التوجيه الأول: قول المعتزلة، وهو أن "مَنْ" مفعول للفعل "يعلم"، وليس فاعلا، وأن مفعول "خلق" محذوف تقديره: أمر العباد عموما.

قال القاضي عبد الجبار: "واعلم أن المراد بذلك: ألا يعلم من خلق أمر العباد الذين يسرون بالقول ويجهرون؟ منبها بذلك على أنه لا تخفى عليه أحوالهم؛ كتموها أو جهروا بها. ولو كان المراد به ما قالوه لقال: ألا يعلم ما خلق؛ لأن القول لا يعبر عنه بـ"مَنْ"؛ لأن ذلك عبارة عن العقلاء"^(١).

-التوجيه الثاني: لأهل السنة، وهو أن "من" فاعل مراد به الخالق، ومفعول العلم محذوف تقديره: ذلك، إشارة إلى السر والجهر، ومفعول "خلق" محذوف ضمير عائد إلى ذلك، والتقدير في الجميع: ألا يعلم السر والجهر من خلقهما؟.

قال ابن المنير في تأييد إعراب أهل السنة: "ومتى حذفنا غير هذا الوجه من الإعراب ألقانا إلى مضايق التكلف والتعسف؛ فمن المحتمل أن تكون "من" مفعولة واقعة على فاعل السر والجهر، والتقدير: ألا يعلم الله المسرين والجاهرين، وليس مطابقا للمفصل؛ فإنه لم يقع على ذوات الفاعلين، وإنما وقع على أفعالهم من السر والجهر، وعليه وقع الاستدلال، ويحتمل غير ذلك أبعد منه، والأول هو الأولى لفظا ومعنى"^(٢).

هذا، وقد استظهر أبو حيان توجيه المعتزلة؛ أي: ألا يعلم مخلوقه وهذا حاله!^(٣).

(١) المغني للقاضي عبد الجبار ٨/٣١٩.

(٢) الانتصاف بهامش الكشاف ٤/٥٧٩، ٥٨٠.

(٣) البحر المحيط ٨/٣٠٢.

ورُجِّح التوجيه الثاني الذي اختاره أهل السنة بأن إقامة الظاهر مقام الضمير الراجع إلى الرب، وهو أدل على المحذوف -يعني: السر والجاهر- وتعميم المخلوق المتناول لها تناولا أوليا، ولهذا قدروا: من خلق الأشياء؛ دلالة على أن حذف المفعول للتعميم^(١).

٣ من قضايا نائب الفاعل:

أثر الخلاف بين المسلمين والنصارى في مسألة صلب المسيح في تقدير نائب الفاعل في قوله ﷺ: «وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمْ»^(١)؛ حيث قدره بعض النصارى مصدرا مأخوذا من الفعل السابق المذكور في قوله ﷺ: «وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ»؛ فيكون التقدير: شبه لهم أنهم قتلوه وأنهم صلبوه، أو شبه لهم قتلهم وصلبهم إياه، وهو بناء من هذا القائل على أن المسيح عليه السلام لم يقتل أصلا، ولا صلب قهرا، ولا مات جبرا، بل هو من نفسه قدم ذاته للصلب عن رغبته واختياره ورضاه^(٢).

أما المسلمون الذين يعتقدون أن المسيح ~~الصلب~~ رفعه الله إليه، ولم يصلب أو يقتل أصلا؛ فيقدرون نائب الفاعل في الآية جارا ومجرورا؛ أي: ولكن وقع لهم التشبيه، أو ضميرا عائدا على المقتول الدال عليه قولهم إِنَّا قَتَلْنَا؛ أي: ولكن شبه لهم من قتلوه^(٣).

(١) روح المعاني ٣٠ / ١٤ بتصرف.

(٢) سورة النساء ١٥٧.

(٣) تفسير القاسمي ١٦٨٩ / ٥.

(٤) انظر: البحر المحيط ٣ / ٣٩٠.

٤ - بين الاشتغال والابتداء:

أثرت قضية خلق الأعمال في التوجيه النحوي لقوله ﷻ: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾^(١)، وابتنى الخلاف النحوي في هذه الآية على الخلاف المذهبي بين المعتزلة وأهل السنة، واختار كل فريق القراءة التي توافق مذهبه.

أما المعتزلة وسائر القدرية فقد اختاروا قراءة الرفع في "كل"، وقالوا إن "خلقناه" صفة لـ "شيء"؛ أي: إن أمرنا وشأننا كل شيء مخلوق لنا بقدر، ومعنى هذا أنه يجوز وجود مخلوقات لغير الله، لكنها ليست بقدر؛ فلا تكون الآية دالة على عموم المخلوقات أنها لله. قال القاضي عبد الجبار: "فأما قوله ﷻ: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾"^(٢) فلا يدل على ما تقوله المجبرة^(٣) من أنه ﷻ يخلق أفعال العباد، وذلك أن الآية واردة في النار وعذابها فقال ﷻ: ﴿يَوْمَ يُسْحَبُونَ فِي النَّارِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ ذُوقُوا مَسَّ سَقَرَ﴾^(٤)؛ فدل ذلك على أنه لا يعذب أحدا إلا بقدر استحقاقه"^(٥).

وقال ابن جنبي - وهو معتزلي أيضا-: "الرفع هنا أقوى من النصب - وإن كانت الجماعة على النصب-؛ وذلك أنه من مواضع الابتداء؛ فهو كقولك: زيدٌ

(١) سورة القمر ٤٩، وقال ابن خالويه: "﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ بالرفع أبو السمال". [مختصر في شواذ القرآن ١٤٨]، وقال ابن جنبي: "والرفع هنا أقوى، وإن كانت الجماعة على النصب". [المحتسب ٢٠٠/٢]. وانظر: تفسير القرطبي ١٧/١٤٧، والبحر المحيط ٨/١٨٣.

(٢) سورة القمر ٤٩.

(٣) المجبرة: فرقة من كبار الفرق الإسلامية، قالوا: لا قدرة للعبد أصلا لا مؤثرة ولا كاسية، بل هو بمنزلة الجمادات. ويسمى هؤلاء بالجزرية الخالصة؛ كالجهمية، ويسمى الأشاعرة بالجزرية المتوسطة؛ لأنهم يثبتون للعبد كسبا في الفعل. انظر: التعريفات للجرجاني ٦٥، وكشاف اصطلاحات الفنون ٢٠.

(٤) سورة القمر ٤٨.

(٥) متشابه القرآن ٦٣٥.

ضربته، وهو مذهب صاحب (الكتاب) والجماعة، وذلك لأنها جملة وقعت في الأصل خبراً عن مبتدأ في قولك: نحن كل شيء خلقناه بقدر؛ فهو كقولك: هند زيد ضربها، ثم تدخل "إن" فتنصب الاسم ويبقى الخبر على ترتيبه الذي كان عليه من كونه جملة من مبتدأ وخبر^(١).

وهكذا يحاول ابن جني تقوية قراءة الرفع بالأدلة اللغوية التي يرتبها دفاعاً عن مذهبه الاعتزالي، رغم أن هذه القراءة من الشواذ^(٢).

أما أهل السنة فقد اختاروا قراءة النصب في الآية، وهي قراءة الجماعة، واستدلوا بها على مذهبهم في عموم الخلق لله ﷻ.

قال مكِّي بن أبي طالب: "كان الاختيار على أصول البصريين رفع "كل" كما أن الاختيار عندهم في قولهم: "زيد ضربته" الرفع، والاختيار عند الكوفيين النصب بخلاف قوله: "زيد أكرمه"؛ لأنه قد تقدم في الآية شيء قد عمل فيما بعده - وهو "إن" -؛ فالاختيار عندهم النصب فيه"^(٣).

ثم ينقل مكِّي إجماع القراء على النصب في "كل" على الاختيار فيه عند الكوفيين، "وليدل ذلك على عموم الأشياء والمخلوقات أنها لله ﷻ، بخلاف ما قاله أهل الزيغ أن ثمَّ مخلوقاتٍ لغير الله ﷻ"^(٤). ويعلل لدلالة النصب في الآية على العموم بأن التقدير: إنا خلقنا كل شيء خلقناه بقدر؛ فـ"خلقناه" تأكيد وتفسير لـ"خلقنا" المضمرة الناصب لـ"كل"، فإذا حذفته وأظهرت الأول صار التقدير: إنا خلقنا كل شيء خلقناه بقدر، فهذا لفظ عام يعم جميع المخلوقات^(٥).

(١) المحتسب ٢/٣٠٠.

(٢) انظر: مختصر في شواذ القرآن لابن خالويه ١٤٨.

(٣) مشكل إعراب القرآن ٢/٣٤٠.

(٤) انظر: السابق.

(٥) انظر: السابق.

ويرفض مكّي بن أبى طالب أن يكون "خلقناه" صفة لـ "شيء"؛ "لأن الصفة والصلة لا يعملان فيما قبل الموصوف ولا الموصول، ولا يكونان تفسيراً لما يعمل فيما قبلهما؛ فإذا لم يكن "خلقناه" صفة لـ "شيء" لم يبق إلا أنه تأكيد وتفسير للمضمر الناصب لـ "كل"، وذلك يدل على العموم"^(١).

وأفاد ابن المنير أنه إنما عُديل عن الرفع إجماعاً لسر لطيف يعيّن اختيار النصب، وهو أنه لو رفع لوقعت الجملة التي هي "خلقناه" صفة لـ "شيء"، ورفع قوله "بقدر" خبراً عن "كل شيء" المقيد بالصفة، ويحصل الكلام على تقدير: "إن كل شيء مخلوق لنا بقدر"؛ فأفهم ذلك أن مخلوقاً ما يضاف إلى غير الله ليس بقدر، وعلى النصب يصير الكلام: ﴿إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾؛ فيفيد عموم نسبة كل مخلوق إلى الله ﷻ^(٢).

وهكذا يختار أهل السنة الوجه الذي يتفق مع العقيدة الصحيحة في نظرهم، وهم لا يعتمدون في اختيارهم هذا على مجرد العقل أو القياس، وإنما يعتمدون قبل ذلك على السماع الصحيح والنقل المتواتر، على حين أننا نرى المعتزلة يأخذون بالقراءة الشاذة لموافقها مذهبهم، وهو مظهر من مظاهر تقديم العقل على النقل في المنهج الاعتزالي بوجه عام.

وقد تُنوّلت هذه المسألة على مستوى التقعيد النحوي؛ فدرسها النحاة في باب (الاشتغال) ضمن الأوجه التي يترجح فيها النصب على الرفع فقالوا: يُختار

(١) انظر: السابق.

(٢) الانتصاف بهامش الكشاف ٤٢.

النصب عند خوف لبس المفسر بالصفة، ومثلوا بقوله ﷺ: ﴿إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾^(١).

ولا يخفى أن هذا الوجه الذي رجح من أجله النصب مستفاد من العقيدة؛ إذ إن الرفع يترتب عليه خطأ عقدي من وجهة أهل السنة، ولا يبعد أن يقال: إن الخلاف المذهبي حول خلق أفعال العباد قد انعكس على الجدل النحوي حول هذه الآية؛ فعلى حين نرى كثيرا من النحاة المتأخرين - وجلهم من الأشاعرة وأهل السنة - اتفقوا على ترجيح النصب وإعراب "خلقناه" خبرا لا صفة نجد الرضي - وهو أحد النحاة الشيعة - يسوي بين الوجهين في الدلالة على خصوص خلق الله لا على العموم كما يرى أهل السنة، وذلك لأن مراده ﷺ بـ "كل شيء": كل مخلوق، نصبت "كل" أو رفعته، وسواء جعلت "خلقناه" صفة مع الرفع أو خبرا عنه؛ وذلك أن قوله: "خلقنا كل شيء بقدر" لا يريد به خلقنا كل ما يقع عليه اسم شيء؛ لأنه ﷺ لم يخلق جميع الممكنات غير المتناهية^(٢).

وعلى هذا يرى الرضي معنى "كل شيء خلقناه بقدر" على أن "خلقناه" هو الخبر: كل مخلوق مخلوق بقدر، وعلى أن "خلقناه" صفة: كل شيء مخلوق كائن بقدر، والمعنيان واحد^(٣).

وأجاب التفتازاني على اعتراض الرضي هذا بجوابين:

- الأول: أن الشيء اسم للموجود أو مقيد به؛ فلا يرد أنه لم يخلق ما لا يتناهى.

(١) انظر في هذا الوجه: الكافية مع شرح الرضي ١/ ١٧٤، ١٧٥، وشرح التصريح ١/ ٣٠٣، والهمع ١١٣، والأشمونى ٢/ ٨٠.

(٢) شرح الكافية ١/ ١٧٥.

(٣) انظر: شرح الكافية ١/ ١٧٥.

- الثاني: أنه على التسليم بالتقييد للمخلوق فلا نسلم اتحاد المعنيين؛ إذ المعنى الأول يفيد أن كل شيء مخلوق مخلوق له ﷻ، بخلاف الثاني؛ فإن مفاده أن كل شيء مخلوق له ﷻ كائنٌ بقدر، والمحكوم عليه في الأول أعم منه في الثاني مفهومًا وما صدقًا عند المعتزلة.

وهكذا يتنازع النحاة أوجه الاستدلال بهذه الآية على المعنى الذي يوافق المذهب العقدي^(١)، وإذا كان المعتزلة قد اعتمدوا على قراءة الرفع في الاستدلال على مذهبهم في خلق أفعال العباد فإن بعض الاتحاديين^(٢) قد اعتمدوا عليها في تأييد مذهبهم في أن الخالق والمخلوق واحد؛ فهذا هو ابن عربي يرى أن في هذه الآية دلالة على الوحدة بين الذات الإلهية والعالم، ويرى أن معناها: إنا جميع قوى الصور؛ أي: إنا جميع كل شيء خلقناه؛ حيث إن ضمير الجمع يشير إلى خصائص الإلهية ويدل عليها، ولا يدل على الذات في مرتبة الهوية المطلقة.

والتوجيه النحوي لهذه الآية عند ابن عربي يعتمد على أساس أن "كل" خبر "إن" مرفوع بالضمّة، وهو الأساس الذي اعتمده المعتزلة من قبل، غير أن توجيه ابن عربي ينطلق من الطريقة الصوفية الاتحادية.

(١) انظر في جواب التفازاني على اعتراض الرضي: الصبان ٢ / ٨٠.

(٢) الاتحاديون: هم أصحاب فلسفة وحدة الوجود القائلون بأن الله والعالم حقيقة واحدة، فمنهم من يغلب فكرة الألوهية، ويرد كل شيء إلى الله، فهو الموجود الحق ولا موجود سواه، ومنهم من يغلب فكرة العالم فلا يسلم إلا بوجوده، ويرد كل شيء إلى المادة، ومن أصحاب هذه الفلسفة الرواقيون وأفلوطين من اليونان، وابن عربي من المسلمين، واسبينوزا في التاريخ الحديث. انظر: الفلسفة الرواقية للدكتور عثمان أمين ٢٢ - ٢٨، والمعجم الفلسفي للمجمع ٢١٢، ومشكلة الألوهية لمحمد غلاب ٩٦ - ١٠٩.

٥- بين الاشتغال والعطف:

قوله ﷺ: ﴿وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا﴾^(١) فيه خلاف بين المعتزلة وأهل السنة؛ حيث ذهب المعتزلة - كأبي علي الفارسي والزمخشري - إلى أن "رهبانية" في الآية منصوبة على إضمار فعل يفسره ما بعده؛ فهو من باب الاشتغال.

قال أبو علي: "... "ورهبانية" محمول على فعل، كأنه قال: "وابتدعوا رهبانية ابتدعوها". ألا ترى أن الرهبانية لا يستقيم حملها على "جعلنا" مع وصفها بقوله ﷺ: "ابتدعوها"؛ لأن ما يجعله هو ﷺ لا يتدعونهم؟! و"جعل" هذه هي التي تتعدى إلى مفعول واحد؛ لأنها بمنزلة "عمل"، كقوله ﷺ: ﴿وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ﴾^(٢)،^(٣).

وقال الزمخشري: "وانتصابها بفعل مضمرة يفسره ما بعده؛ فهو من باب الاشتغال"^(٤).

قال أبو حيان: "وهذا إعراب المعتزلة، وكان أبو علي معتزليا، وهم يقولون: ما كان مخلوقا لله لا يكون مخلوقا للعبد؛ فالرأفة والرحمة من خلق الله، والرهبانية من ابتداع الإنسان؛ فهي مخلوقة له"^(٥).

(١) سورة الحديد ٢٧.

(٢) سورة الأنعام ١.

(٣) الإيضاح للفارسي مع المقتصد لعبد القاهر ١/٢٣٨، ٢٣٩.

(٤) الكشاف ٤/٤٨١، ٤٨٢.

(٥) البحر المحيط ٨/٢٢٨.

ثم استضعف هذا الإعراب من جهة العربية؛ "لأن مثل هذا هو مما يجوز فيه الرفع بالابتداء، ولا يجوز الابتداء هنا بقوله: "ورهبانية"؛ لأنها نكرة لا مسوغ لها من المسوغات للابتداء بالنكرة"^(١).

ووافق الشيعة المعتزلة في هذا الإعراب؛ حيث ذكر الطبرسي أن "رهبانية" "...منصوب بفعل مضممر يفسره قوله: "ابتدعوها"، والتقدير: وابتدعوا رهبانية ابتدعوها"^(٢).

وأما أهل السنة فذهبوا إلى أن "رهبانية" معطوف على ما قبله، و"ابتدعوها" صفة.

وقد أشار ابن هشام إلى مذهب أبي علي وصاحبه، وذكر الاعتراضات عليه، ثم قال: "والمشهور أنه عطف على ما قبله، وإنما لم يحمل أبو علي الآية على ذلك لاعتزاله فقال: لأن ما يتدعون لا يخلقه الله ﷻ"^(٣).

وقد أجاز الزمخشري أن تكون "رهبانية" معطوفة على ما قبلها على ما اختاره أهل السنة، لكنه أول الجعل بمعنى التوفيق فقال: "وجعلنا في قلوبهم رافة ورحمة ورهبانية مبتدعة من عندهم؛ بمعنى: وفقناهم للتراحم بينهم ولابتداع الرهبانية واستحداثها"^(٤)، وهو -أيضا- جنوح إلى الاعتزال، واعتقاد أن ما يفعلونه هم من خير أو شر لا يفعله الله ﷻ ولا يخلقه.

(١) انظر: البحر المحيط ٢٢٨/٨، وهذا الاعتراض الذي ذكره أبو حيان سبقه إليه ابن الشجري كما في المغني ٥٧٧/٢، وحاصله أن المنصوب في هذا الباب شرطه أن يكون مختصا ليصح رفعه بالابتداء.

(٢) مجمع البيان ١٥٩/٦، وانظر أيضا: التبيان للطوسي ٥٣٤/٩.

(٣) المغني ٥٧٧/٢.

(٤) الكشف ٤٨٢/٤.

٦- من قضايا اللزوم والتعدي:

فسر ابن جنبي في (الخصائص) مجيء بعض الأفعال لازمة ومتعدية بلفظ واحد^(١) مثل "غاص الماء وغضته"، و"عمر المنزل وعمرته"، و"دان الرجل ودنته"، و"هلك الشيء وهلكته"؛ فسره تفسيراً كلامياً حاصله أن كل فاعل سوى الله ﷻ فاعلا على الحقيقة، وإنما الفعل منه بمعونة غيره، فهو مُقَدَّرٌ عليه ومعان فيه؛ فلما كان معاناً مقدرًا صار كأن فعله لغيره^(٢).

يقول ابن جنبي موجهًا ورود هذه الأفعال متحدة اللفظ في حالتها التعدي واللزوم: "فهذا كله شاذ عن القياس وإن كان مطردًا في الاستعمال، إلا أن له عندي وجهًا لأجله جاز، وهو أن كل فاعل سوى القديم ﷻ فإنما الفعل منه شيء أعيره وأعطيه وأقدر عليه، فهو - وإن كان فاعلا - فإنه لما كان معاناً مقدرًا صار كأن فعله لغيره"^(٣).

ففي هذا التوجيه يعتمد ابن جنبي على بعض الحقائق الكلامية، وهي أن الفاعل على الحقيقة هو الله ﷻ، أما فعل ما عداه من الحيوان والجماد فهو فاعل على المجاز.

وقد يبدو هذا الرأي من ابن جنبي مخالفاً لمذهب أصحابه المعتزلة الذين يقولون إن الإنسان يخلق أفعاله، لكن ابن جنبي يقدم خلال حديثه احترازا بقوله: "صار كأن فعله لغيره"؛ أي أنه لا يجرد هذه الأشياء التي ذكرها من الفعل والتأثير تماما، وإنما يرى أن لها فعلا ولكنها معانة فيه؛ فكان فعلها لغيرها.

(١) يراجع: الخصائص ٢/ ٢١٠-٢١٣، وقارن بالأشباه ١/ ٣٨١.

(٢) انظر: الخصائص ٢/ ٢١٣.

(٣) انظر: السابق.

كما أنا نلاحظ أن ابن جنبي يعالج مسألة لغوية لا كلامية، ومن الطبيعي أن يختلف منهج النظر اللغوي عن منهج النظر الكلامي.

ولهذه القضية التي يتحدث عنها ابن جنبي صلة بمذهبه في المجاز؛ حيث يرى أن الفعل موضوع لجميع أفراد المصدر، فإذا استعمل في بعضها كان مجازاً. قال ابن جنبي في (المجاز إذا كثر ألحق بالحقيقة): "اعلم أن أكثر اللغة مع تأمله مجاز لا حقيقة؛ وذلك أكثر الأفعال نحو: قام زيد، وقعد عمرو، وانطلق بشر، وجاء الصيف؛ ألا ترى أن الفعل يفاد منه معنى الجنسية؟! فقولك: "قام زيد" أي: كان منه القيام، أي: هذا الجنس من الفعل، ومعلوم أنه لم يكن منه جميع القيام"^(١).

وفي ضوء هذه التي يؤصلها الفكرة ابن جنبي في جميع الأفعال التي ساقها يمكننا أن نفهم رأيه في نحو: "غاض الماء" على أنه من قبيل المجاز، لكن ليس بمعنى عدم تحقق المعنى المصدرية العام - وهو الغيظ -، ولكن على معنى أن هذا الغيظ ليس فعلاً للماء وحده.

ومما يختص بقضية التعدي واللزوم اختلاف المتكلمين في توجيه قوله ﷺ: ﴿وَجُودٌ يُؤْمِنُ نَاصِرَةٌ ﴿١٠﴾ إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾^(٢)، ويعيننا من هذا التوجيه مسألتان:
- الأولى: القول في النظر المتعدي بـ "إلى": هل هو بمعنى الرؤية أو بمعنى الانتظار؟

- الثانية: القول في اسم الفاعل "ناظرة": هل هو متعد أو لازم؟

(١) انظر في رأي ابن جنبي هذا: الخصائص ٢/٤٤٧-٤٥٧، وفي نقد ابن القيم له: مختصر الصواعق المرسله ٢/٧٦-١٠٦.

(٢) سورة القيامة ٢٢.

وينبنى التوجيه النحوي لهذه الآية على مسألة رؤية الله ﷻ: هل هي جائزة أم ممنوعة؟ فالمانعون من الرؤية مطلقا هم المعتزلة^(١) ومن وافقهم من الجهمية والخوارج والإمامية، والمثبتون لها طوائف المتكلمين من أهل السنة.

أما فيما يتعلق بالمسألة الأولى - وهي اختلافهم في النظر المتعدى بـ "إلى" أهو الرؤية أم الانتظار - فقد ذهب المعتزلة والشيعة إلى أن "ناظرة" في الآية بمعنى "منتظرة" على الرغم من تعديتها بـ "إلى".

قال القاضي عبد الجبار: "فإن قيل: النظر المذكور ههنا في الآية بمعنى الانتظار، فكأنه ﷻ قال: "وجوه يومئذ ناظرة، لثواب ربها منتظرة"، والنظر بمعنى الانتظار قد ورد في قول الله ﷻ: ﴿فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾؛ أي: فانظار"^(٢).

ويسوق القاضي عبد الجبار عددا من الشواهد على مجيء النظر بمعنى الانتظار كقوله ﷻ: ﴿فَنَظِرَةٌ يَوْمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ﴾^(٣)، وقول الشاعر:

فإن يك صدر هذا اليوم ولي فإن غدا لناظره قريب^(٤)
أي: لمنتظره، وقول الآخر:

وجوه يوم بدر ناظرات إلى الرحمن يأتي بالخلاص^(٥)

(١) انظر في نفي رؤية الباري ﷻ بالأبصار عند المعتزلة: مقالات الأشعري ٢٣٨/١، والمحيط بالتكليف ٢٠٨-٢١٣، والمنية والأمل ١٤، ١٣٢، والمعتزلة لزهدي جار الله ٧٩-٨٢.

(٢) شرح الأصول الخمسة ٢٤٥، وانظر: تنزيه القرآن عن المطاعن ٤٤٢.

(٣) سورة النمل ٣٥.

(٤) البيت من الوافر، وهو لقراد بن أجدع. [مجمع الأمثال ١/٦٣، ٦٤، وشرح الأصول الخمسة ٢٤٥].

(٥) البيت من الوافر، وهو في شرح الأصول الخمسة ٢٤٦، وتفسير الرازي ٣٠/٢٢٩، وقال: "إنه موضوع، والرواية الصحيحة:

وجوه ناظرات يوم بكر... إلى الرحمن تنتظر الخلاص".

ويورد على نفسه سؤالاً مؤداه: أن النظر إذا عدي بـ"إلى" كيف يجوز أن يكون بمعنى الانتظار؟ وأجاب عنه بقوله: "كما قال ﷺ: ﴿فَنظَرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ﴾^(١)؛ ذكر النظر وعداه بـ"إلى" وأراد به الانتظار". واستشهد القاضي بأبيات ورد فيها النظر بمعنى الانتظار متعدياً بـ"إلى"؛ كبيت حسان السابق، وقول الآخر:

إنى إليك لما وعدت لناظر نظر الفقير إلى الغني الموسر^(٢)

ويرفض القاضي عبد الجبار ما قيل من أن النظر المتعدي بـ"إلى" حقيقة في تقليب الحدقة مجاز في الانتظار - وهو قول شيخه أبي عبد الله البصري^(٣) (ت ٣٦٧هـ-)، بل يرى أن النظر لفظة مشتركة بين معان كثيرة.

فإذا انتقلنا إلى توجيه الشيعة لعلاقة النظر بحرف الجر وجدنا مذهبهم مذهب المعتزلة نفسه؛ يقول الطوسي: "﴿إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾" معناه: منتظرة نعمة ربها"، ويقول: "النظر بمعنى الانتظار؛ كقوله ﷺ: ﴿وَإِنِّي مُرْسَلَةٌ إِلَيْهِمْ بِهَدِيَّةٍ فَنَاطِرَةٌ﴾"^(٤) أي: منتظرة، وقال الشاعر:

وجوه يوم بدر ناظرات إلى الرحمن يأتي بالفلاح^(٥)

(١) سورة البقرة من الآية ٢٨٠.

(٢) البيت من الكامل، وهو غير منسوب في المغني لعبد الجبار ٢٠٧/٤، وشرح الأصول الخمسة ٢٤٦، والقرطبي ١٩/١٠٩.

(٣) أبو عبد الله البصري: هو عبد الله الحسين بن علي البصري، أخذ الاعتزال عن أبي علي ابن خلاد ثم عن أبي هاشم، ت ٣٦٧هـ. انظر: المنية والأمل ٨٨.

(٤) سورة النمل ٣٥.

(٥) انظر: تفسير البيان ١٠/١٩٧، ١٩٨.

أي: منتظرة بالرحمة التي تأتي عليهم". قال: "ودخول "إلى" في الآية لا يدل على أن المراد بالنظر الرؤية، ولا تعليقه بالوجه يدل على ذلك؛ لأننا أنشدنا البيت وفيه تعليق النظر بالوجه وتعديته بحرف "إلى" والمراد به الانتظار"^(١). وأجاب الطوسي عن اعتراضهم بأن النظر بمعنى الانتظار لا يتعدى بـ"إلى" بوجوه منها:

١- أنه قد جاء في الشعر بمعنى الانتظار معدى بـ"إلى"؛ كما في قول حسان:
.....ناظرات إلى الرحمن.....

وقول جميل بن معمر:

وإذا نظرت إليك من ملك والبحر دونك زدتنى نعماً^(٢)

٢- أن تحمل "إلى" في قوله ﷺ: ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ على أنها اسم؛ فهو واحد "الآلاء" التي هي النعم؛ فإن في واحدها أربع لغات: إِلَى، وَأَلَى مثل معاً وقفاً، وَإِلَى مثل جِدِي وَحَسْبِي^(٣).

٣- أن لفظ النظر يجوز أن يعدى بـ"إلى" في الانتظار على المعنى، كما أن الرؤية عديت بـ"إلى" في قوله ﷺ: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ﴾^(٤)، فأجرى الكلام على المعنى^(٥).

وأما أهل السنة فقد ذهبوا إلى أن النظر المتعدى بـ"إلى" لا يكون إلا بمعنى الرؤية، ومنعوا أن يكون بمعنى "انتظرت"؛ قال ابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ): "وما

(١) انظر: تفسير التبيان ١٠/١٩٨.

(٢) مجمع البيان ٢٩/١٢٨، والبيت من الكامل.

(٣) مجمع البيان ٢٩/١٢٩، والحسي: الماء القليل، وسهل من الأرض يستتبع فيه الماء. راجع لسان العرب: "حسي".

(٤) سورة الفرقان ٤٥.

(٥) مجمع البيان ٢٩/١٢٩.

ننكر أن "نظرت" قد يكون بمعنى "انتظرت"، وأن الناظر قد يكون بمعنى "المنتظر"، غير أنه يقال "أنا لك منتظر"، ولا يقال "أنا إليك ناظر" أي: إليك منتظر إلا أن يريد نظر العين، والله يقول: ﴿وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾، ولم يقل: لربها ناظرة^(١).

وقد لخص الإيجي أدلة أهل السنة في توجيه الآية، ورد على شبه المخالفين بقوله: "النظر في اللغة جاء بمعنى الانتظار ويستعمل بغير صلة؛ قال ﷺ : ﴿انظُرُونَا نَقْتَبِسَ مِنْ نُورِكُمْ﴾^(٢)، وبمعنى التفكير ويستعمل بـ"في"؛ يقال: "نظرت في الأمر الفلاني"، وبمعنى الرأفة ويستعمل باللام؛ يقال: "نظر الأمير لفلان"، وبمعنى الرؤية ويستعمل بـ"إلى"؛ قال الشاعر:

نظرت إلى من حسن الله وجهه نظرة كادت على وامق تقضى^(٣)
والنظر في الآية موصول بـ"إلى"؛ فوجب حمله على الرؤية^(٤).

ثم أورد الإيجي اعتراضات المخالفين على هذا الاحتجاج وأجاب عنها، وهي:

- الأول: لا نسلم أن "إلى" صلة، بل واحد "الآلاء"؛ فمعنى الآية: نعمة ربها منتظرة، ومنه قول الشاعر:

أبيض لا يهرب النزال ولا يقطع رنحاً ولا يخون إلى^(٥)

(١) الاختلاف في اللفظ ٣٠، ٣١ وانظر في توجيه أهل السنة من الأشاعرة والسلفية لهذه الآية:

الإرشاد ١٨٢، ونهاية الأقدام ٣٦٩، والمحصل ١٩١، ١٩٢، والمواقف ٣٠٥، ٣٠٦.

(٢) سورة الحديد ١٣.

(٣) البيت من الطويل، وهو في المواقف ٣٠٥، ولا أعرف قائله.

(٤) المواقف ٣٠٥.

(٥) البيت من المنسرح، وهو في المواقف ٣٠٥، وشرح العقائد العضدية ١٧٦/٢.

والجواب أن انتظار النعمة غم، ومن ثم قيل: "الانتظارُ الموتُ الأحمر"؛ فلا يصح الإخبار به بشارة.

- الثاني: أن النظر الموصول بـ"إلى" قد جاء للانتظار، قال الشاعر:

وشعث ينظرون إلى بلال كما نظر الظماء حيا الغمام^(١)
وقال:

وجوه ناظرات يوم بدر إلى الرحمن يأتي بالفلاح
وقال:

كل الخلائق ينظرون سجاله نظر الحجاج إلى طلوع هلال^(٢)
وأجاب الإيجي عن هذه الاستدلالات بأنا لا نسلم أن النظر ههنا الانتظار...
- ففي الأول: أي "يرون بلالا كما يرى الظماء ماء"، ولا يمتنع حمل النظر المطلق على الرؤية، إنما الممتنع حمل الموصول بـ"إلى" على غيرها.

- وفي الثاني: أي "ناظرت إلى جهة الله"، وهي العلو في العرف؛ ولذلك ترفع إليه الأيدي في الدعاء، أو "إلى آثاره من الضرب والطعن".

- وفي الثالث: أي "يرون سجاله"، ويجوز مجيء المجرى للرؤية كما سبق أنفا، وإن سلم مجيؤه مع إلى للانتظار فلا؛ إذ لا يصلح بشارة^(٣).

- الثالث: أن النظر مع "إلى" لتقليب الحدقة؛ يقال: نظرت إلى الهلال فما رأيت، و"لم أزل أنظر إلى الهلال حتى رأيت"، و"انظر كيف ينظر فلان إلي؟!"،

(١) البيت من الوافر، وهو في المواقف ٣٠٥.

(٢) البيت من الكامل، وهو في المواقف ٣٠٦.

(٣) المواقف ٣٠٦.

والرؤية لا ينظر إليها، وقال ﷺ: «وَتَرَاهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ»^(١)،
ولأنه يوصف بالشدة والشزر والازورار والرضا والتجبر والذل والخشوع،
وشيء منها لا يصلح صفة للرؤية"^(٢).

والجواب: "أن النظر مع "إلى" للرؤية بالنقل، وقوله: "نظرت إلى الهلال فما
رأيت" لم يصح من العرب، بل يقال: "نظرت إلى مطلع الهلال فلم أر الهلال"،
وربما يحذف المضاف ويقام المضاف إليه مقامه، وهو الجواب عن قولهم: "لم أزل
أنظر إلى الهلال حتى رأيت"، والبواقي كلها مجازات، مع أن الأشياء التي يمكن
إضمارها كثيرة، ولا قرينة معينة، فالتعيين تحكم لا يجوز لغة"^(٣).

هذه هي أهم التوجيهات النحوية في آية سورة (القيامة) التي بنيت على أسس
اعتقادية، ومنها يتضح أن الذين نفوا الرؤية قد اتجهوا في توجيههم النحوي إلى
أوجه بعيدة في اللغة، وغير مناسبة للسياق؛ كالقول بأن "إلى" ليس حرف جر،
وإنما هو اسم مفرد لـ "آلاء"، وكصرف دلالة بعض الألفاظ عن معناها القريب
إلى معان خفية بعيدة، وكالاعتقاد على بعض المأثورات اللغوية غير الصحيحة.
على حين يلاحظ أن الأوجه التي اختارها أهل السنة المثبتون للرؤية ذات
معان ظاهرة ودلالات مناسبة للسياق اللغوي على نحو ما أوضح الإيجي في
أجوبته عن حجج المخالفين.

وعلى أي فني النقول التي أوردناها ما يكفي لإظهار الأثر الكلامي في
التوجيه النحوي لعلاقة الفعل "نظر" بحرف الجر "إلى" من جهة، ولسلوكة
التركيبية من حيث التعدي واللزوم من جهة أخرى.

(١) سورة الأعراف ١٩٨.

(٢) المواقف ٣٠٦.

(٣) السابق.

وتعد التوجيهات التي اتجه إليها المعتزلة مثالا واضحا لما أحدثته القضايا الكلامية من آثار بعيدة في اللغة، وتتمثل هذه الآثار في الوجهين التاليين:

- الأول: القول بأن "نظر" المتعدى بـ"إلى" بمعنى "الانتظار".

- الآخر: القول بأن "إلى" يكون اسما بمعنى "نعمة" على أنه مفرد "آلاء".

ولا ريب أن هذين الوجهين على التسليم بورودهما في اللغة غير مناسبين لسياق الآية موضع البحث؛ فقد ذكر الآلوسي (ت ١٢٧٠هـ) أن النظر بمعنى الانتظار لا يتعدى بـ"إلى"، بل بنفسه، وأنه لا يسند إلى الوجه؛ فلا يقال: وجه زيد منتظر، وأن القول بأن "إلى" اسم بمعنى "النعمة" واحد "الآلاء" فيه من البعد ما فيه^(١). وفي هذا دلالة على مدى تأثير التخريج النحوي عند المعتزلة وموافقهم بالأسس الاعتقادية والكلامية.

بين المفعول المطلق والمفعول به:

كان لاختلاف المتكلمين في حقيقة العالم وخلقه أثر في التوجيه الإعرابي لنحو ﴿خَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾، و"خلق الله العالم".

فقد اعترض الذين يقولون بأن العالم كان عدما فأخرجه الله إلى الوجود على النحاة في قولهم إن "السموات" في ﴿خَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ مفعول به؛ إذ إن المفعول به عبارة عما كان موجودا فأوجد الفاعل فيه شيئا آخر؛ نحو "ضربت زيدا"؛ فإن "زيدا" كان موجودا والفاعل أوجد فيه الضرب، والمفعول المطلق هو الذي لم يكن موجودا فأوجده الفاعل فأخرجه من العدم،

(١) انظر: روح المعاني ٢٩/١٤٥.

و"السموات" في هذا المثال كانت عدما فأخرجها الله ﷻ إلى الوجود؛ فهي إذن مفعول مطلق.

وصاحب هذا الاعتراض هو الشيخ عبد القاهر الجرجاني^(١)، وتبعه فيه الزمخشري وابن الحاجب^(٢) وابن هشام.

قال الشيخ خالد في توجيهه نحو ﴿خَلَقَ اللهُ السَّمَوَاتِ﴾: "ف"السموات" منصوب بالكسرة على أنه مفعول به عند الجمهور، ومفعول مطلق لبيان النوع عند الشيخ عبد القاهر الجرجاني^(٣) ومحمود الزمخشري وأبي عمرو بن الحاجب^(٤).

واحتج الجمهور القائلون بأن "العالم" مفعول به بأمور:

- أولها: أن كون الله ﷻ خالقا للعالم غير ذات العالم؛ لأننا قد نعلم العالم وإن كنا لا نعلم أنه مخلوق لله ﷻ إلا بدليل منفصل.

- ثانيها: أنا نصف الله ﷻ بالخالقية، فلو كان خلق العالم نفس العالم لزم أن يكون الله ﷻ موصوفاً بالعالم كما أنه موصوف بالخالية العالم.

(١) قال الشيخ عبد القاهر الجرجاني: "...قولك: فعل زيد القيام؛ فالقيام مفعول في نفسه وليس مفعولا به، وأحق من ذلك أن تقول: خلق الله الأناسي، وأنشأ العالم، وخلق الموت والحياة، المنصوب في هذا كله مفعول مطلق لا تقييد فيه؛ إذ من المحال أن يكون معنى "خلق الله العالم": فعل الخلق به....". [أسرار البلاغة ٢٥٤].

(٢) انظر في نسبة الرأي إلى الزمخشري وابن الحاجب: شرح التصريح ٨٠ / ١.

(٣) عبد القاهر الجرجاني: هو عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني، أبو بكر، النحوي المشهور، من كبار أئمة العربية، كان شافعي المذهب، أشعري الأصول، صنف: المعني في شرح الإيضاح، والمقتصد في شرح الإيضاح، ودلائل الإعجاز، ت ٤٧١هـ. [انظر: فوات الوفيات ٣٦٩ / ٢، ٣٧٠].

(٤) شرح التصريح ٨٠ / ١.

- ثالثها: أنا نقول: العالم ممكن؛ فلا يوجد إلا لأن الله أوجده وأحدثه وأبدعه، فلو كان إيجاد العالم وإحداثه نفس العالم لكان قولنا: "العالم وجد لأن الله أوجده" جاريا مجرى قولنا: "العالم وجد لأنه وجد"؛ فيكون ذلك تعليلا للشيء بنفسه^(١).

وقدم السيوطي تعليلا لتسامح النحاة في إطلاق المفعول به على نحو هذا بأن كثيرا من النحاة معتزلة، وعند المعتزلة المعدوم شيء؛ بمعنى أنه ذات متقرر في العدم فلا تأثير للفاعل في ذاته، وإيراده للوجود معنى واقع عليه؛ كالضرب على المضروب، ويكون منهم من أطلق ذلك عن عمل واعتزال، ومنهم من قاله تقليدا^(٢).

ولسيويه في المفعول به اصطلاح سالم عن هذه الاعتراضات التي أوردتها المعارضون؛ فقد أطلق عليه مصطلح "المفعول" دون تقييد، ولم يقصد به المفعول المطلق فحسب، بل قصد به ما هو أعم من ذلك؛ أيما يشمل المفعول المطلق والمفعول به^(٣).

قال ابن السيد البطليوسي^(٤): "وتسمية الأول -يعني المطلق- مفعولا حقيقة، وتسمية الثاني -يعني المفعول به- مفعولا في الاصطلاح، أو على حذف الجار

(١) السابق.

(٢) الأشباه والنظائر ٩٢/٤.

(٣) يقول سيويه: "باب الفاعل الذي لم يتعده فعله إلى مفعول، وباب الفاعل الذي يتعده فعله إلى مفعول". [الكتاب ١/٣٣، ٣٤]، وقد مثل للنوع الثاني بـ"ضرب عبد الله زيدا"، وقال: "انتصب زيدا" لأنه مفعول تعدى إليه فعل الفاعل". وانظر: الكتاب ص ٤١، ٤٢.

(٤) البطليوسي: أبو محمد عبد الله بن محمد بن سيد البطليوسي، كان عالما بالأدب واللغات متبحرا فيها، وله يد في العلوم القديمة، صنف: شرح أدب الكاتب، والحلل في شرح الجمل، والمثلث، ت ٥٢١هـ. [انظر: وفيات الأعيان ٩٦/٣، وبغية الوعاة ٥٥/٢، ٥٦].

والمجرور وإرادة أنه مفعول به"، قال: "ولا يرد على سيبويه شيء مما ذكرناه في تسمية معنى المصدر فعلا حقيقيا، ولا في تسمية المصدر مفعولا مطلقا"^(١).
والذي نميل إليه في نحو "خلق الله العالم" هو الأخذ بمصطلح سيبويه في إعراب "العالم" مفعولا؛ لسلامته من الاعتراضات، وتوسطه بين الرأيين المتخالفين، مع قربه عما هو شائع ومشهور؛ إذ ليس من السائغ إطلاق المفعول المطلق على "العالم" مع أنه ليس مصدرا للعامل فيه ولا مشعرا بمعناه.
والحاصل أن إعراب "العالم" في "خلق الله العالم" مفعولا مطلقا فيه دلالة على تأثر التوجيه النحوي ببعض معطيات العقيدة الدينية.

بين الظرف والمفعول به:

راعى العلماء من النحاة والمفسرين قاعدة تنزيه المولى في توجيههم لدلالة الظرف زمانا كان أو مكانا؛ ففي قوله ﷺ: ﴿وَعِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ﴾^(٢).
قال الطبرسي: ".."الساعة" مفعول بها على الحقيقة، وليست مفعولا بها على السعة؛ لأن الظرف إذا جعل مفعولا على السعة فمعناه معنى الظرف، ولو كانت الساعة ظرفا لكان المعنى: "يعلم في الساعة"، وذلك لا يجوز؛ لأنه ﷺ يعلم في كل وقت، والمعنى أنه ﷺ يعلم الساعة؛ أي: يعرفها"^(٣).

إن الطبرسي هنا يلحظ أن إضافة "الساعة" إلى "علم" من قبيل إضافة المصدر إلى المفعول، وهذا المفعول ليس أصله الظرف على حد قولهم: "دخلت الدار" و"ذهبت الشام"؛ إذ المفعول في هذين المثالين ليس حقيقيا، وإنما هو مفعول على

(١) نقلا عن الأشباه والنظائر للسيوطي ٩٣/٤.

(٢) سورة الزخرف ٨٥.

(٣) مجمع البيان ٤١/١.

السعة؛ لأنه يمكن أن يقال: دخلت في الدار، وذهبت إلى الشام، على حين لا يجوز أن يقال: إن الله يعلم في الساعة؛ لأن علم الله ﷻ لا يمكن أن يجد في زمان معين، بل هو مطلق في كل وقت.

وهكذا يبني التوجيه النحوي على أساس عقدي، وهو مطلقة علم الله ﷻ، وقريب من هذا قول ابن جني في قوله ﷻ: ﴿إِنَّهُ عَلَىٰ رَجْعِهِ لَقَادِرٌ ﴿١٠﴾ يَوْمَ تُبْلَىٰ السَّرَائِرُ﴾^(١): "أي: مرجعه يوم تبلى السرائر؛ فدل "رجعه" على "يرجعه"، ولا يجوز أن تعلق "يوم" بقوله "لقادر"؛ لثلاثا يصغر المعنى؛ لأن الله ﷻ قادر يوم تبلى السرائر وغيره في كل وقت وعلى كل حال على رجوع البشر وغيرهم"^(٢).

فهو يستدل على تقديره الفعل "يرجع" بدليل مستمد من العقيدة، وهو أن الله ﷻ قادر في كل وقت وعلى كل حال.

ومنه إعرابهم "حيث" مفعولا به في قوله ﷻ: ﴿اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾^(٣)؛ إذ المعنى أنه ﷻ يعلم نفس المكان المستحق لوضع الرسالة فيه لا شيئا في المكان، وناصبها "يعلم" محذوفا مدلولا عليه بـ"أعلم" لا بـ"أعلم" نفسه؛ لأن "أفعل" التفضيل لا ينصب المفعول به^(٤)، وهو مبني أيضا على تنزيه الله ﷻ عن أن يجد علمه في مكان معين.

(١) سورة الطارق ٨، ٩.

(٢) الخصائص ٢/٤٠٤.

(٣) سورة الأنعام ١٢٤.

(٤) المغني ١/١٣١، ١٣٢.

المفعول له والاختلاف في كون فاعله واحدا أو متعددا:

استشكل الزمخشري وقوع "فضلا" مفعولا له في قوله: ﴿أَوْلَيْكَ هُمْ الرَّشِدُونَ﴾ (١) فَضْلًا مِّنَ اللَّهِ وَنِعْمَةً (١)؛ لأن الرشد فعل القوم، والفضل فعل الله، والشرط أن يتحد الفاعل.

وأجاب بأنه "لما وقع الرشد عبارة عن التحبيب والتزيين والتكريه مسندة إلى اسمه تقدست أسماؤه - يعني قوله ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ - صار الرشد كأنه فعله؛ فجاز أن ينتصب عنه" (٢).

ويرى ابن المنير أن هذا التخريج قائم على معتقد المعتزلة في أن الرشد ليس من فعل الله وإنما هو من فعل البشر حقيقة (٣)، أما أهل السنة فيرون أن الرشد من أفعال الله ومخلوقاته، وعليه فقد وجد شرط انتصاب المفعول له، وهو اتحاد فاعل الفعلين على معتقد أهل السنة.

لكن ابن المنير لا يرتضي هذا التفسير الكلامي المحض حتى يشفعه بما يؤيده من قواعد اللغة، فيستشكل النص من وجه آخر على غير الحد الذي أورده عليه الزمخشري، وهو "أن الله ﷻ خاطب خلقه بلغتهم المعهودة... وما يعهدونه أن الفاعل من نسب إليه الفعل سواء كان ذلك حقيقة أو مجازا..." (٤). ومعنى هذا أن الرشد منسوب إليهم حقيقة بحسب اللغة، ومنسوب إليهم مجازا باعتبار المعتقد؛ فقد عاد الإشكال مرة أخرى.

(١) سورة الحجرات ٧، ٨.

(٢) الكشاف ٣/ ٥٦٢.

(٣) انظر: الانتصاف بهامش الكشاف ٣/ ٥٦٢.

(٤) انظر: الانتصاف بهامش الكشاف ٣/ ٥٦٢، ٥٦٣.

ويجيب ابن المنير بجواب آخر غير جواب الزمخشري، وهو أن الرشد يستلزم كونه راشداً^(١)؛ إذ هو مطاوعة؛ لأن الله ﷻ أرشدهم فرشدوا، وحينئذ يتحد الفاعل على طريقة الصناعة المطابقة للحقيقة، ويصح الكلام فيها بتقدير الفاعل مفعولاً^(٢).

وهكذا يوازن ابن المنير في توجيهه النحوي بين المعنى الاعتقادي ومقتضى الصناعة اللغوية من أجل حل هذا الإشكال المتعلق بالفاعل في المفعول لأجله.

إطلاق لفظ الشخص على الله ﷻ وأثره في توجيه الاستثناء:

ترجم البخاري رحمته الله لهذه القضية العقدية بقوله ﷻ: "لا شَخَصَ أُغْبِرُ مِنَ اللَّهِ"^(٣)، ولم يصرح بإطلاق هذا اللفظ على الله ﷻ، بل أورد ذلك على طريق الاحتمال.

ووقع هذا اللفظ في روايات صحيحة في غير البخاري؛ كصحيح مسلم^(٤) وغيره، وقد نقل ابن حجر في (الفتح) عن ابن بطال تأويله على أنه من باب المستثنى من غير جنسه؛ كقوله ﷻ: ﴿وَمَا هُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ﴾^(٥)، وليس الظن من نوع العلم^(٦).

(١) لعل صوابه "مرشداً"؛ لأنه يريد تقرير أن فاعلنا هنا بمعنى مفعول.

(٢) هامش الكشاف ٣/٥٦١، ٥٦٢، ٥٦٣.

(٣) صحيح البخاري - كتاب التوحيد - باب قول النبي ﷻ: "لا شَخَصَ أُغْبِرُ مِنَ اللَّهِ" - ح ٢٣٨٧ - تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي.

(٤) صحيح مسلم - كتاب التوبة - بلفظ: "لا أَحَدَ أُغْبِرُ مِنَ اللَّهِ" - باب غيرة الله ﷻ وتحريم الفواحش ح ٣٢، ٣٣، ٣٤، وشرح النووي ١٧/١٢١.

(٥) سورة النجم ٢٨.

(٦) انظر: فتح الباري ١٣/٤١٢.

وواضح أن مثل هذا التركيب ليس من باب الاستثناء، وإنما هو شبيه به من جهة المعنى؛ لأنه نظير "لا يبلغ أحد الغاية في الغيرة إلا الله"، والاستثناء في هذا منقطع، وتوجيهه على هذا النحو مبني على أصل اعتقادي، وهو عدم جواز إطلاق لفظ الشخص على الله ﷻ.

جاء في (الفتح): "قال ابن بطال: أجمعت الأمة على أن الله ﷻ لا يوصف بأنه شخص؛ لأن التوقيف لم يرد به، وقد منعت منه المجسمة"^(١) مع قولهم بأنه جسم لا كأجسام"^(٢).

ومن تأثير قضية تنزيه الباري ﷻ في باب الاستثناء ما يتعلق بقوله ﷻ: ﴿مَا كَانَتْ يُغْنِي عَنْهُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا حَاجَةٌ فِي نَفْسٍ يَعْقُوبُ قَضْنَهَا﴾^(٣). قال القرافي: "يتعين فيه الانقطاع؛ لأن يعقوب ﷻ لا يدفع عنه من قدر الله ﷻ شيئاً مطلقاً. فقوله: "إلا حاجة" لا يرفع شيئاً من الأول، بل هو مستأنف تقديره: لكن حاجة في نفس يعقوب قضاها"^(٤).

فهذا التوجيه النحوي مبني على فكرة عقديّة، وهي أن قدر الله ﷻ لا يدفعه شيء^٥.

ومن ذلك الاستثناء في قوله ﷻ: ﴿ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ بِهِ عَلَيْنَا وَكِيلًا﴾^(٥) إلا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ﴾^(٥)؛ فهذا منقطع؛ لأن الوكيل على الله ﷻ هو المستولي عليه القاهر، وهذا محال مطلقاً. وقال القرافي: "ويكون التقدير: "لكن رحمة من

(١) المجسمة: كل الفرق التي قالت بالجسمية في الذات الإلهية، ومنهم السبائية، والبنائية، والمغيرية، والهشامية. [انظر: الملل والنحل ١٧٤، ١٧٦، ١٨٤، والتعريفات ٤٠].

(٢) فتح الباري ١٣/٤١٢.

(٣) سورة يوسف ٦٨.

(٤) الاستغناء ٤٧٣.

(٥) سورة الإسراء ٨٦، ٨٧.

ربك"، وليس برحمة الله ﷻ يصير المستحيل ممكنا، فضلا عن كونه واقعا، وتكون "رحمة" منصوبة؛ إما كما ينصب الاستثناء المنقطع عن تمام الكلام كالتمييز، ويحتمل أن تكون منصوبة على المصدر^(١) بفعل مضمّر تقديره: "إلا أن ترحم رحمة من ربك".

فهذا التوجيه أيضا معلل بفكرة عقدية، وهي استحالة وجود ناصر أو وكيل من الله ﷻ.

الحال بين الانتقال والثبات:

الأصل في الحال أن تكون منتقلة، لكنها وردت في القرآن مسندة إلى أشياء لا يصح فيها الانتقال؛ ومن ثم أنكر بعض المتحلين لصناعة النحو - على حد تعبير البطليوسي - أن يكون "قائما" في قوله ﷻ: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ﴾^(٢) - أنكر أن يكون حالا، وزعم أنه كُفِّرَ من قائله؛ لأن الحال فيما ذكر النحويون منتقلة وفضلة في الكلام، والقيام بالقسط صفة لله ﷻ لم يزل موصوفا بها، ولا يزال، ولا يصح فيها الانتقال^(٣).

وذكر البطليوسي في الجواب أنه ليس كل حال منتقلة ولا فضلة في الكلام كما زعم هذا الزاعم، بل من الأحوال ما لا يصح انتقاله ولا يجوز أن يكون فضلة، وأورد بعض الشواهد التي وردت فيها الحال لازمة كقوله ﷻ: ﴿وَهُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا﴾^(٤)، ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا﴾^(٥)؛ الحق لا يفارقه التصديق،

(١) الاستغناء ٤٧٥.

(٢) سورة آل عمران ١٨.

(٣) انظر في هذا الاعتراض وجواب البطليوسي عليه: المسائل والأجوبة - دكتوراه بجامعة القاهرة

١١٨ - ١٢٥.

(٤) سورة فاطر ٣١.

(٥) سورة الأنعام ١٥٣.

وصراط الله ﷻ لا تفارقه الاستقامة، ومنه قوله ﷻ: ﴿نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلَهًا وَاحِدًا﴾^(١)، و"إلها" منصوب على الحال من الله ﷻ، وكذلك قول العرب "ضربي زيدا قائما" و"أكثر شربي السويق ملتوتا"، و"دعوت الله سميعا"^(٢)؛ فهذه كلها أحوال لازمة، والكلام محتاج إليها.

ويوضح البطليوسي السبب في تسمية مثل هذه الأنواع حالا مع عدم توفر صفة الانتقال لها بأن الشيء قد يفقد بعض خصائص نوعه ولا يخرج ذلك عن نوعه؛ كالاسم له خواص تخصه -مثل التنوين ودخول الألف واللام عليه والنعته والتصغير والنداء-، ولم يلزم أن توجد هذه الخواص كلها في جميع الأسماء، ولكن حينما وجدت كلها أو بعضها حكم له بأنه اسم^(٣).

وأما نصب "قائما" على الحال فإن البطليوسي يرى أنه لا يخلو من أربعة أوجه:

١- إما أن يكون حالا من اسم الله ﷻ.

٢- وإما أن يكون حالا من المضمرة.

٣- وإما أن يكون حالا من المنصوب بـ "أن".

٤- وإما أن يكون حالا من المضمرة الذي في خبر التبرئة المقدر^(٤).

وقد صوب البطليوسي الوجهين الأولين، على حين أنه خطأ الآخرين، ويلاحظ أن معياره في التصويب والتخطئة لا يقوم فقط على مراعاة مقتضى الصناعة النحوية، بل يرتكز على مراعاة المعنى العقدي.

(١) سورة البقرة ١٣٣.

(٢) يراجع: المسائل والأجوبة ١١٨-١٢٥، والأشباه والنظائر ١٢/٤.

(٣) انظر: المسائل والأجوبة ١١٨-١٢٥، والأشباه والنظائر ١٣/٤.

(٤) المسائل والأجوبة ١٢١، والأشباه والنظائر ١١/٢.

يقول البطليوسي: "فإن جعلته حالا من اسم الله ﷻ فالعامل فيه "شهد"، تقديره: "شهد الله في حال قيامه بالقسط أنه لا إله إلا هو، وشهدت الملائكة وأولو العلم"، وليس هذا قبيحا؛ من أجل أنك ذكرت أسماء كثيرة، وجئت بالحال من بعضها دون بعض.

وإذا جعلت "قائما" حالا من "هو" - وهو الوجه الثاني - فالعامل في الحال معنى النفي؛ لأن الأحوال تعمل فيها المعاني كما تعمل في الظروف؛ فيكون التقدير: "شهد الله أن الربوبية ليست إلا له في حال قيامه بالقسط". فهذان الوجهان صحيحان^(١).

وأما منعه من أن يكون حالا من الضمير المنصوب بـ "أن" - وهو الوجه الثالث - فلعلتين:

- إحداهما: أن جعل "قائما" حالا عن اسمها يؤدي إلى التفرقة بين الصلة والموصول بما ليس من الصلة، وذلك ممتنع.

- الثانية: أنه يؤدي إلى إعمال "أن" في الحال، و"أن" لا تعمل في الأحوال شيئا ولا في الظروف^(٢).

وأما امتناعه من أن يكون حالا من الضمير المقدر في خبر "لا" المحذوف فلأن المراد بالنفي العموم والاستغراق، وجعله حالا من الضمير في الخبر المحذوف يجعل التقدير: "لا إله موجود في حال قيامه بالقسط إلا هو"؛ فيصير النفي واقعا على الآلهة القائمين بالقسط دون غيرهم، ويوهم هذا الكلام أن ثم لها غير قائم بالقسط، وهذا كفر^(٣).

(١) انظر: المسائل والأجوبة ١٢٢، والأشياء ١١/٤.

(٢) انظر: السابق.

(٣) انظر: المسائل والأجوبة ١٢٣ والأشياء ١٢/٤.

وهكذا ينتهي ابن السيد البطليوسي إلى الأخذ بالأوجه السالمة عن الخطأ في العقيدة متجنباً الأوجه الضعيفة والممتنعة لغة واعتقاداً.

وقد احترز النحاة في تعبيدهم لباب الحال لنحو هذه الآيات التي وردت فيها الحال ثابتة، فقسموا الحال باعتبار الانتقال واللزوم إلى متقلة ولازمة^(١)، وجعلوا هذه الآية ونحوها إحدى ثلاث مسائل ترد فيها الحال لازمة.

قال ابن هشام: "الثالثة- يعني من مسائل الحال اللازمة- نحو ﴿قَائِمًا بِالْقِسْطِ﴾، ونحو ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا﴾، ولا ضابط لذلك، بل هو موقوف على السماع"^(٢).

ووهم ابن هشام في (الأوضح) و(المغني) ابن الناظم لتمثيله بـ"مفصلاً" في ﴿أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا﴾^(٣) للحال التي تجدد صاحبها، وعلل ذلك بأن القرآن قديم، وهذا استدلال كلامي يحتكم إليه ابن هشام في مسألة نحوية، واعترضه الدماميني^(٤) بأن الإنزال يقتضي الانتقال، والقديم لا يقبله، وأجاب الشمسي^(٥) على اعتراض ابن هشام على ابن الناظم بأن "أنزل" -الذي هو عامل

(١) انظر في الحال اللازمة والنقاش النحوي الكلامي حولها: المغني ٢/٨٣، ٨٤، وشرح التصريح مع حاشية يس ١/٢٦٨، وانظر في هذه المسألة الموقوفة على السماع: الأشموني ٢/١٧٠، والخضري ١/٢١٣.

(٢) أوضح المسالك ١/٢٥٣.

(٣) سورة الأنعام ١١٤.

(٤) الدماميني: محمد بن أبي بكر بن عمر بن محمد المخزومي القرشي، عالم بالشريعة وفنون الأدب والعربية، له في النحو: تحفة الغريب شرح مغني اللبيب، وشرح تسهيل الفوائد، وفي العروض: العيون الغامزة، وجواهر البحور، ت ٨٢٧هـ. [انظر الإعلام ٦/٥٧].

(٥) الشمسي: أحمد بن محمد بن محمد بن حسن بن علي الشمسي القسطنطيني الأصل، مفسر، أصولي، متكلم، نحوي، له: شرح المغني لابن هشام، ومزيل الحفا عن ألفاظ الشفا، ت ٨٧٢هـ. [انظر: البغية ١/٣٧٩، والأعلام ١/٢٣٠].

في الحال- يدل على تجدده لقيام الدليل القاطع على قدمه وعلى صرف الدلالة عن ظاهرها، على أن الذي يتمتع تجدده هو الكلام النفسي القائم بذاته ﷻ لا العبارة الدالة عليه، والمتصف بالنزول هو الثاني لا الأول.

ولا يخفى أن هذا الرأي الذي يعرضه الشمني يكشف عن مذهبه الأشعري؛ فالأشاعرة هم الذين يثبتون الكلام النفسي ويقولون بقدمه، على حين أنهم يرون الكلام اللفظي من الحروف والأصوات حادثا.

وعلى هذا يمكن أن يعد كلام الشمني معبرا عن وجهه النظر الأشعرية في الأحوال الواردة في مثل هذه النصوص، وهي أنها تدل على تجدد صاحبها، على حين يعد رأي ابن هشام معبرا عن مذهب السلف القائلين بان كلام الله القديم حقيقة في المعنى واللفظ معا دون تفرقة بين الكلام النفسي والكلام اللفظي، وهو ما نختاره؛ لتوسطه بين مذهبي المعتزلة والأشاعرة، ولقربه من المفهوم الحقيقي للغة والكلام؛ ذلك المفهوم الذي يعني أن الكلام لفظ ومعنى معا دون تركيز على جانب واحد منهما.

"كيف" بين الحال والمفعول المطلق:

منع بعض النحاة والمفسرين إعراب "كيف" حالا في نحو قوله ﷻ: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ﴾^(١)؛ لأنه يلزم وصفه ﷻ بالكيفية، وهو غير جائز، وأعربوها مفعولا مطلقا؛ أي: أيِّ فِعْلٍ فَعَلَ.

وكذا قيل في قوله ﷻ: ﴿فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ﴾^(٢) إن "كيف" مفعول مطلق؛ أي: أيِّ صنع يصنعون إذا جئنا، ولا يصح كونها حالا من فاعل "جئنا" للعلة المذكورة نفسها.

(١) سورة الفيل ١.

(٢) سورة النساء ٤١.

وهذا التوجيه مبني على عقيدة تنزيه الباري ﷻ، ومن قواعدها أنه ﷻ لا يتصف بشيء من الأعراض، والكيفية من أعراض الجوهر^(١)، والعرض لا يكون إلا حادثا، والله ﷻ منزّه عن أن تتصف ذاته العلية بالحوادث^(٢).

١٣- الإضافة غير المحضة بين التعريف والتنكير:

من المعروف أن الإضافة غير المحضة لا تفيد الاسم الأول تعريفا ولا تخصيصا^(٣)، فإن كان الاسم المشتق دالا على دوام الفعل كانت مفيدة للتعريف، ومن أجل ذلك قال الزمخشري في قوله ﷻ: ﴿غَافِرِ الذَّنْبِ وَقَابِلِ التَّوْبِ شَدِيدِ الْعِقَابِ﴾^(٤) إن "غافر الذنب" و"قابل التوب" معرفتان؛ لأنه لم يرد بهما حدوث الفعلين وأنه يغفر الذنب ويقبل التوب الآن أو غدا حتى يكونا في تقدير الانفصال فتكون إضافتهما غير حقيقية، وإنما أريد ثبوت ذلك ودوامه؛ فكان حكمهما حكم "إله الخلق" و"رب العرش"^(٥).

فالحكم على هذين الوصفين مبني على معرفة أنها يدلان على الدوام، ولا شك أن الطريق لمعرفة ذلك هو العقيدة؛ فهي التي دللتنا على أن صفات الله ﷻ أزلية دائمة لا يصح فيها التجدد أو الحدوث. وهكذا تبني الأحكام النحوية على أسس ومفاهيم اعتقادية.

(١) انظر: المغني لابن هشام ٢/٢٠٥، ٢٠٦، وحاشية الخضري على ابن عقيل ١/١٠٤، وحاشية الصاوي على تفسير الجلالين ٤/٣٣٣.

(٢) انظر في امتناع اتصافه ﷻ بالأعراض وبالحوادث: المواقف ٢٧٥-٢٧٧، وحاشية الدسوقي على شرح أم البراهين ١٣٠، والمحيط بالتكليف ٢٠٢، ٢٠٣.

(٣) انظر في عدم إفادة الإضافة غير المحضة للتعريف ولا التخصيص: ابن عقيل ٢/٤٥، وشرح التصريح ٢/٢٨، والأشموني ٢/٢٤٠، ٢٤١.

(٤) سورة غافر من الآية ٣.

(٥) الكشاف ٣/٤١٢.

١٠٤ - الإضافة بين الوصفية والتشريف:

اختلفت التوجيهات النحوية لمعنى الإضافة في نحو "كلام الله" تبعا لاختلاف المذهب الكلامي؛ فالمعتزلة - القائلون بأن كلام الله مخلوق - يرون أن الإضافة هنا للتشريف كـ "بيت الله" و "ناقة الله"، على حين يرى أهل السنة أن الإضافة هنا إثبات صفة من صفات الله ﷻ، وكذا سائر المعاني.

يقول ابن أبي العز: "المُضَافَ إِلَى اللَّهِ ﷻ مَعَانٍ وَأَعْيَانٍ، فَإِضَافَةُ الْأَعْيَانِ إِلَى اللَّهِ لِلتَّشْرِيفِ، وَهِيَ مَخْلُوقَةٌ لَهُ؛ كـ "بَيْتِ اللَّهِ"، وَ "نَاقَةَ اللَّهِ"، بِخِلَافِ إِضَافَةِ الْمُعَانِي؛ كَعَلِمِ اللَّهِ، وَقُدْرَتِهِ، وَعِزَّتِهِ، وَجَلَالِهِ، وَكِبْرِيائِهِ، وَكَلَامِهِ، وَحَيَاتِهِ، وَعُلُوِّهِ، وَقَهْرِهِ - فَإِنَّ هَذَا كُلَّهُ مِنْ صِفَاتِهِ لَا يُمَكِّنُ أَنْ يَكُونَ شَيْءٌ مِنْ ذَلِكَ مَخْلُوقًا"^(١).

وكذلك اختلفت التوجيهات النحوية بين المسلمين والنصارى لمعنى الإضافة في نحو ﴿وَتَفَخَّتْ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾^(٢)؛ حيث يرى النصارى أن الإضافة هنا من إضافة الصفة إلى الموصوف، والمقصود بالروح هي روح الله ﷻ؛ ليصلوا من ذلك إلى أن عيسى عليه السلام جزء من الله ﷻ. تعالى الله عن قولهم علوا كبيرا.

على حين يرى المسلمون أن الإضافة هنا للتشريف، مثلها مثل "بيت الله" و "ناقة الله". قال القرطبي: "الروح خلق من خلقه، أضافه إلى نفسه تشريفا وتكريها، كقوله: أرضي، وسمائي، وبيتي، وناقة الله، وشهر الله، ومثله "روح منه"..."^(٣).

وقد تنازع الاستدلال بهذه الآية الذين اختلفوا في حقيقة الروح؛ فذهب قوم إلى أنها قديمة، واحتجوا بأنها من أمر الله، وأمره غير مخلوق، وبأن الله أضافها إلى

(١) شرح الطحاوية ١٠٦.

(٢) الحجر ٢٩.

(٣) القرطبي ٣٦٤٠/٥.

نفسه فقال: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾، كما أضاف إليه علمه وقدرته وسمعه وبصره ويده^(١)، واتفق أهل السنة على أن الروح مخلوقة؛ لقوله ﷺ: ﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾^(٢)، والله وحده بذاته وصفاته هو الخالق، وما سواه مخلوق، ومعلوم قطعاً أن الروح ليست هي الله ولا صفة من صفاته، وإنما هي من مصنوعاته، وهذا شأن المخلوق المحدث.

قال ابن أبي العز: "فَيَبْغِي أَنْ يُعْلَمَ أَنَّ الْمُضَافَ إِلَى اللَّهِ ﷻ مِنَ الصِّفَاتِ تَوْعَانِ: صِفَاتٌ لَا تَقُومُ بِأَنْفُسِهَا؛ كَالْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ وَالْكَلامِ وَالسَّمْعِ وَالْبَصْرِ، فهذه إِضَافَةٌ صِفَةٍ إِلَى الْمُضَوِّفِ بِهَا؛ فَعِلْمُهُ وَكَلَامُهُ وَقُدْرَتُهُ وَحَيَاتُهُ صِفَاتٌ لَهُ، وَكَذَا وَجْهُهُ وَيَدُهُ ﷻ، والثاني: إِضَافَةٌ أَعْيَانٍ مُنْفَصِلَةً عَنْهُ؛ كَالنَّبَاتِ وَالنَّاقَةِ وَالْعَبْدِ وَالرُّسُولِ وَالرُّوحِ، فهذه إِضَافَةٌ مَخْلُوقٍ إِلَى خَالِقِهِ، لَكِنَّهَا إِضَافَةٌ تَقْتَضِي تَخْصِيصًا وَتَشْرِيْفًا يَتَمَيَّزُ بِهَا الْمُضَافُ عَنْ غَيْرِهِ"^(٣).

وهكذا تحدد العقيدة التوجيه النحوي لمعنى الإضافة بين الوصفية والتشريف.

وبعد...

فيمكن أن يُستخلص من هذه المسائل مجموعة من الأمور:

١- أن الخلاف المذهبي حول التوجيه النحوي لهذه المسائل لا يقتصر على الفرق الإسلامية، بل يشمل أيضاً بعض أهل الديانات الأخرى كما رأينا في

(١) شرح الطحاوية ٣٢٥.

(٢) سورة الزمر ٦٢.

(٣) انظر: شرح الطحاوية ٣٢٦.

الخلاف بين المسلمين والنصارى حول تقدير نائب الفاعل لقوله ﷻ: ﴿وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمْ﴾^(١)، وهي مسألة متمية إلى البحث العقدي.

٢- أن بعض الفرق الدينية قد تخيرت الأوجه البعيدة في اللغة من أجل تأييد المذهب الكلامي، ومن ذلك اختيار المعتزلة إعراب "إلى" في قوله ﷻ: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾^(٢) مفعولا به على أنه مفرد "آلاء"، وأن "ناظرة" بمعنى: منتظرة.

٣- أن بعض النحاة قد بالغ في الاعتداد ببعض القضايا اللغوية تأثرا بمذهبه الاعتقادي؛ كما فعله ابن جنى في القول بمجازية الأفعال.

٤- استخدم النحاة بعض الاحترازمات الاعتقادية؛ كقولهم بالحال اللازمة، وإضافة التثنية.

ونأتي الآن إلى دراسة التوجيه النحوي في النصوص على مستوى الأساليب النحوية وصلة ذلك بالأثر الكلامي والعقدي.

(١) سورة النساء ١٥٧.

(٢) سورة القيامة ٢٣.

الفصل الثالث

أثر العقيدة وعلم الكلام
في التوجيه النحوي على مستوى الأساليب النحوية

تمهيد

يدرس هذا الفصل بعض المسائل النحوية الكلامية المتعلقة بالأساليب، ويقصد بالأساليب^(١) في هذا المقام: (الجمل والتراكيب التي تختص بمعنى من المعاني الوظيفية؛ كأسلوب الاستفهام وأسلوب التعجب وأسلوب الشرط وأسلوب القسم ونحو ذلك). وهذه المسائل هي:

- ١- الاستفهام بين الحقيقة والمجاز.
- ٢- بين الاستفهام والخبر.
- ٣- إيراد السؤال والجواب على مقتضى المذهب الكلامي.
- ٤- تضمين "أم" معنى الاستفهام الإنكاري.
- ٥- الشرط والعلاقة السببية بينه وبين الجواب.
- ٦- من قضايا الحذف والتقدير: اللف والنشر التقديري - تقدير المضاف - تقدير الخبر المحذوف.
- ٧- التعجب.
- ٨- القسم.
- ٩- التقديم والتأخير.
- ١٠- في الضمائر وما يتعلق بها.
- ١١- من قضايا الحمل على المعنى: تذكير المؤنث - التضمين.
- ١٢- التفضيل.
- ١٣- بين الخبر والإنشاء.

(١) عرف ابن خلدون الأسلوب بأنه "المتوال الذي ينسج فيه التراكيب، أو القالب الذي يفرغ فيه"، وعرفه المعاصرون بأنه "طريقة اختيار الألفاظ وتأليفها للتعبير عن المعاني". انظر: مقدمة ابن خلدون ٥٣٥، والأسلوب لأحمد الشايب ٤٤٠.

١- الاستفهام بين الحقيقة والمجاز:

ذكر النحاة أن الاستفهام من الله ﷻ غير حقيقي؛ لأن الاستفهام الحقيقي لطلب الفهم، والله ﷻ عليم بكل شيء أزلا وأبدا وفيما لا يزال. قال ابن هشام: "لا يكون الاستفهام من المولى على حقيقته" (١)، وقال الدماميني: "لا يكون الحقيقي في القرآن إلا على دعوى أنه مجاز؛ لأنه يستلزم الجهل، وهو على الله محال" (٢).

وقد جاء في القرآن مواضع من الاستفهام الحقيقي لكنها على حكاية قول البشر؛ كقوله ﷻ على لسان سليمان عليه السلام: ﴿ قَالَ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِيهَا قَبْلَ أَنْ يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ ﴾ (٣)، وحكاية قول عيسى عليه السلام للحواريين: ﴿ مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ ﴾ (٤).

أما الاستفهام في كلام الله ﷻ فقد جاء دائما لمعان بلاغية؛ كالاختبار والإنكار والتعجب والتوبيخ والتقرير والأمر والعرض وغير ذلك.

وبناء على ذلك قال بعض النحاة إن "هل" في قوله ﷻ: ﴿ هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْغَاشِيَةِ ﴾ (٥) بمعنى "قد". قال ابن خالويه: "كل ما في القرآن هل أَتَاكَ فهي بمعنى قد" (٦)، وقال أبو حيان في قوله ﷻ: ﴿ هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْغَاشِيَةِ ﴾: "وهذا الاستفهام توقيف، وفائدته تحريك نفس السامع إلى تلقي الخبر... وقيل: هل

(١) المغني لابن هشام ١/١٣.

(٢) انظر: تحقيق الجزء الأول من (تحفة الغريب) د. إبراهيم حسن إبراهيم - كلية اللغة العربية

الأزهر - ص ١٣.

(٣) سورة النمل ٣٨.

(٤) سورة الصف ١٢.

(٥) سورة الغاشية ١.

(٦) إعراب ثلاثين سورة ٦٤.

بمعنى قد" (١). وفي هذين الرأيين اللذين يشير إليهما صرف لدلالة الاستفهام عن معناه الحقيقي - أي: طلب الفهم - إلى معنى يليق بتنزيه الله ﷻ. وقيل في "هل": إنها في الآية بمعنى حرف النفي؛ أي: هذا لم يكن من علمك ولا من علم قومك (٢). وهذا الرأي مبني على الأصل الاعتقادي المشار إليه وهو إثبات كمال علمه ﷻ.

بين الاستفهام والخبر:

قوله ﷻ: ﴿وَقَالَ مُوسَى رَبَّنَا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُ زِينَةً وَأَمْوَالًا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا رَبَّنَا لِيُضِلُّوا عَن سَبِيلِكَ﴾ (٣):

ذهب القاضي عبد الجبار المعتزلي إلى أن قوله "ليضلوا" استفهام حذف منه الحرف لما في الكلام من الدلالة عليه؛ فكأنه ﷻ قال: يا رب؛ أعطيتهم الأموال والزينة في الدنيا ليضلوا عن سبيلك؟ وأراد به نفي أن يكون فعل ذلك لهذا الوجه، وذلك بناء على قاعدة المعتزلة في نفي الظلم عن الله ﷻ، واعتقادهم أن من الجور أن يملئ لهم في الضلالة ويعاقبهم عليها (٤).

أما أهل السنة الذين يثبتون لله ﷻ خلق كل شيء من خير وشر، وأن الهداية والضلالة من الله ﷻ؛ فيرون أن اللام في "ليضلوا" للتعليل، وأن الكلام خبر لا استفهام (٥).

(١) البحر المحيط ٨/ ٤٦٢.

(٢) القرطبي ٢٠/ ٢٦.

(٣) سورة يونس ٨٨.

(٤) متشابه القرآن ٣٦٦.

(٥) انظر في توجيه أهل السنة لهذه الآية: الانتصاف بهامش الكشاف ٢/ ٣٦٥.

٣- إيراد السؤال والجواب على مقتضى المذهب الكلامي:

جاء في (الإيضاح) لأبي علي الفارسي: "وتقول: الحسن أو الحسين أفضل أم ابن الحنفية؟" فيكون الجواب: "أحدهما" بهذا اللفظ، ولا يجوز أن تقول "الحسن" ولا "الحسين"؛ لأن المعنى: أحدهما أفضل أم ابن الحنفية؟ فالجواب يكون على ما يتتظمه السؤال^(١).

وقال عبد القاهر الجرجاني في شرحه للإيضاح: "فإذا قال "أحدهما" كان قد فضل كل واحد منهما على ابن الحنفية... ومن أراد تفضيل ابن الحنفية - كما تزعم الكيسانية- قال في قولك: "الحسن أو الحسين أفضل أم ابن الحنفية": ابن الحنفية"^(٢).

ويوضح أبو علي أن الذي يحكم الجواب هو المذهب الكلامي لا الحكم الإعرابي بقوله: "تقول "أحدهما" بهذا اللفظ على موجب المذهب لا أن حكم الإعراب يقتضي أن يقال "أحدهما" وأنه لا يجوز أن يقال "ابن الحنفية" إذا أريد تفضيله عليهما"^(٣).

وأشار ابن هشام إلى الخلاف بين السنة والشيعة الكيسانية في الجواب عن مثل هذا السؤال بقوله: "وَيُجَابُ عِنْدَنَا بِقَوْلِكَ "أَحَدَهُمَا" وَعِنْدَ الْكَيْسَانِيَةِ بِ"ابْنِ الْحَنْفِيَّةِ"^(٤).

وإيراد الجواب على الوجه الصحيح في المذهب الكلامي مبني على الفهم النحوي للسؤال؛ إذ يلاحظ أن "الحسين" معطوف على "الحسن" بـ"أو"، على

(١) الإيضاح ١٣.

(٢) المقتصد ٢/٩٥٠.

(٣) انظر في هذه المسألة: الخصائص ٢/٢٦٨، ٢٦٩، وأمالى ابن الشجري ٢/٢٣٦، ومعنى اللبيب ٤٣/١.

(٤) المعنى ٤٣/١.

حين عطف "ابن الحنفية" عليه بـ"أم"، ومعنى هذا أن السؤال يتضمن مقابلة بين طرفين: (الحسن أو الحسين) أفضل أم (ابن الحنفية).

ومن ثم يقول ابن هشام: "وَلَا يَجُوزُ أَنْ تَجِيبَ بِقَوْلِكَ "الْحَسَنَ" أَوْ بِقَوْلِكَ "الْحُسَيْنَ"؛ لِأَنَّهُ لَمْ يَسْأَلْ عَنِ الْأَفْضَلِ مِنَ الْحَسَنِ وَابْنِ الْحَنْفِيَّةِ، وَلَا مِنَ الْحُسَيْنِ وَابْنِ الْحَنْفِيَّةِ، وَإِنَّمَا جَعَلَ وَاحِدًا مِنْهُمَا لَا يَبْعِنُهُ قَرِينَا لِابْنِ الْحَنْفِيَّةِ؛ فَكَأَنَّهُ قَالَ: أَحَدُهُمَا أَفْضَلُ أَمْ ابْنُ الْحَنْفِيَّةِ؟"^(١).

وهكذا يتضح الأثر الكلامي في الأحكام الخاصة بأسلوب الاستفهام سؤالاً وجواباً.

تضمين "أم" معنى الاستفهام الإنكاري:

قد يلجأ بعض النحاة إلى تقدير حرف استفهام لتصحيح المعنى، فيكون التقدير في مثل هذه الحالة ضرورياً، ويكون موجه تجنب الخطأ في الاعتقاد. يقول ابن هشام: "ومن الثاني - يريد: تضمن "أم" التي للإضراب الاستفهام الإنكاري -: «أَمْ لَهَ الْبَنَاتُ وَلَكُمْ الْبُنُونَ»^(٢)، تقديره: بل أله البنات ولكم البنون؟ إذ لو قدرت للإضراب المحض لزم المحال"^(٣). والمحال الذي يشير إليه ابن هشام هو نسبة البنات إليه ﷺ.

وفي ذلك دليل على تأثر الحكم النحوي بالعقيدة الدينية.

(١) المغني ١/ ٤٣.

(٢) سورة الطور ٣٩.

(٣) المغني ١/ ٤٥.

٥- الشرط والعلاقة السببية بينه وبين الجواب:

ترتب على اختلاف المعتزلة وأهل السنة في مشيئة الله ومدى ارتباط الكائنات والأفعال بها^(١) اختلاف في تصور دلالة الشرط والعلاقة السببية بينه وبين الجواب في بعض النصوص المتعلقة بالإرادة والمشيئة.

ففي قوله ﷺ: «وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ»^(٢) دلالة لأهل السنة على أن فعل العبد تابع لمشيئة الله وإرادته ومسبب عنها^(٣). قال البيضاوي (ت ٦٨٥هـ): "وإنما علق رفعه بمشيئة الله ﷺ ثم استدرك عنه بفعل العبد تنبيها على أن المشيئة سبب لفعله الموجب لرفعه، وأن عدمه دليل عدمها دلالة انتفاء المسبب على انتفاء سببه، وأن السبب الحقيقي هو المشيئة، وأن ما نشاهده من الأسباب وسائط معتبرة في حصول المسبب من حيث إن المشيئة تعلقت به كذلك"^(٤).

(١) يرى المعتزلة أن مشيئة الله ﷻ مختصة بما هو طاعة وقربة من أفعال العباد، وأنه ﷻ يريد الخير ولا يريد الشر. أما أهل السنة فمذهبهم أن كل حادث مراد لله ﷻ، ولا يختص تعلق مشيئته بصنف دون صنف، بل هو ﷻ يريد لوقوع جميع الحوادث خيرا وشرها، نفعها وضرها. انظر في قضية المشيئة لدى المعتزلة: شرح الأصول الخمسة ٤٣١-٤٦٤، وعلى الأخص ٤٥٦، ٤٥٧، والمنية ١٤٦، ولدى الأشاعرة: الإرشاد ٢٣٧، وغاية المرام ٦٤، ٦٥.

(٢) سورة الأعراف ١٧٦.

(٣) قال في التعريفات: "مشيئة الله عبارة عن تجلي الذات والعناية السابقة لإيجاد المعدوم أو إعدام الموجود، وإرادته عبارة عن تجليه لإيجاد المعدوم؛ فالمشيئة أعم من وجه من الإرادة، ومن تتبع مواضع استعمالات المشيئة والإرادة في القرآن يعلم ذلك، وإن كان بحسب اللغة يستعمل كل منهما مقام الآخر". التعريفات ٢٧٠.

(٤) تفسير البيضاوي مع الشهاب ٤/٢٣٦.

إن البيضاوي هنا يبني العلاقة السببية في أسلوب الشرط في هذه الآية على التصور الأشعري لسببية مشيئة الله ﷻ في خلق أفعال العباد، وفي كلامه رد ضمني على الزمخشري وغيره من المعتزلة الذين أولوا المشيئة هنا بسببها. قال الزمخشري: "المعنى: ولو لزم العمل بالآيات ولم ينسلخ منها لرفعناه بها؛ وذلك أن مشيئة الله ﷻ رفعه تابعة له ومسببة عنه، كأنه قيل: ولو لزمها لرفعناه بها"^(١).

ويضيف الزمخشري مؤيدا توجيهه بفحوى السياق العام: "ألا ترى إلى قوله: ﴿وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ﴾؟ فاستدرك المشيئة بإخلاقه الذي هو فعله؛ فوجب أن يكون "لو شئنا" في معنى ما هو فعله..."^(٢). ويفهم من كلام الزمخشري أنه يجعل المشيئة مجازا عن سببها - وهو لزوم العمل - بقرينة الاستدراك.

ومن ثم يستدرك عليه الشهاب^(٣) (ت ١٠٦٩هـ) مبينا أن السياق لا يلائم مراده؛ حيث إنه "ذهل عن أن هذا مصير إلى المجاز قبل أوانه؛ لجواز أن يكون "ولو شئنا" على حقيقته، و"أخلد إلى الأرض" مجازا عن سببه الذي هو عدم مشيئة الرفع بل الإخلاق، وإنما ترك التعويل على عكازته في مثل هذا المقام - وهو

(١) الكشاف ٢/١٣٠، ١٣١.

(٢) الكشاف ٢/١٣١.

(٣) الشهاب الخفاجي: هو أحمد بن محمد بن عمر، شهاب الدين الخفاجي المصري، قاضي القضاة، وصاحب التصانيف في الأدب واللغة، من أشهر كتبه: شرح درة الخواص في أوام الخواص للحريري، وغاية القاضي وكفاية الرازي، وحاشية على تفسير البيضاوي، ت ١٠٦٩هـ. انظر: خلاصة الأثر ١/٣٣، والأعلام ١/٢٣٨.

حمل المشيئة على مشيئة القسر والإلجاء- لأن الاستدراك بقوله: "ولكنه أخلد" لا يلائمه؛ لفوت المقابلة"^(١).

وقد قعد بعض النحاة لمثل هذه الآية في عرض أنواع الدلالات التي تفيدها "لو"، ومنها إفادة ارتباط مناسب بين الشرط والجواب. قال ابن هشام: "... "لو" تدل على ثلاثة أمور: عقد السببية والمسببية، وكونها في الماضي، وامتناع السبب. ثم تارة يعقل بين الجزئين ارتباط مناسب، وتارة لا يعقل؛ فالنوع الأول-يعني: ما يعقل فيه ارتباط مناسب- على ثلاثة أقسام: ما يوجب فيه الشرع أو العقل انحصار مسببية الثاني في سببية الأول نحو "ولو شئنا لرفعناه بها"، ونحو "لو كانت الشمس طالعة كان النهار موجوداً"، وهذا يلزم فيه من امتناع الأول امتناع الثاني قطعاً"^(٢).

ويوضح الأزهري (ت ٩٠٥هـ) هذا الشرط والجواب في الآية في ضوء المفهوم الأشعري في التلازم بين المشيئة وفعل العبد، فيقرر أن "لو" هنا "دالة على أن مشيئة الله لرفع هذا المنسلخ منفية، ويلزم من نفيها أن يكون رفع المنسلخ منفيًا؛ إذ لا سبب للرفع إلا المشيئة، وقد انتفت، فيكون منفيًا؛ لأن انتفاء السبب

(١) الشهاب على البيضاوي ٢٣٧/٤، والمراد بمشيئة القسر والإلجاء: هو ما يعتمد الزمخشري وغيره من المعتزلة من حمل مشيئة الله لاختيار الطاعة والإيمان على مشيئة الإجبار والاضطرار؛ لأنهم يعتقدون أن الله شاء من الخلق جميعا الإيمان والصلاح فلم يؤمن ويعمل الصالح منهم إلا القليل، فرتبوا على ذلك جواز أن يقع في الكون ما لا يريد الله، وأن يريد ما لا يقع، وهم لا يطلقون القول بأن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن كما يقول السلف؛ فإذا جاء في القرآن ما ظاهره إطلاق المشيئة حملها على مشيئة القسر والإلجاء. وقد لجأ الزمخشري إلى هذه الطريقة في غير موضع من تفسيره. انظر مثلا: الكشاف ٢/٤٥، ٤٦، و٤/١٨٨.

(٢) المغني ١/٢٥٨.

يستلزم انتفاء المسبب ضرورة، كما أن ثبوت السبب يستلزم ثبوت المسبب كذلك لما بينهما من التلازم الشرعي"^(١).

١ - من قضايا الحذف والتقدير اللف والنشر التقديرى:

اختلف المتكلمون في توجيه قوله ﷺ: ﴿يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ أُمَّتِكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ ءَامَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا خَيْرًا﴾^(٢).

فذهب المعتزلة -القائلون بأن الإيمان المجرد عن الطاعة لا ينفع صاحبه- إلى أن الآية دليل على أن الكافر والعاصي سواء في الخلود في النار.

قال الزمخشري: "قوله: ﴿لَمْ تَكُنْ ءَامَنَتْ مِنْ قَبْلُ﴾ صفة لقوله "نفساً"، وقوله: ﴿أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا خَيْرًا﴾ عطف على "آمنت"، والمعنى أن أشراف الساعة إذا جاءت -وهي آيات ملجئة مضطرة- ذهب أوان التكليف عندها، فلم ينفع الإيمان حينئذ نفساً غير مقدمة إيمانها من قبل ظهور الآيات، أو مقدمة الإيمان غير كاسبة في إيمانها خيراً، فلم يفرق كما ترى بين النفس الكافرة إذا آمنت في غير وقت الإيمان، وبين النفس التي آمنت في وقته ولم تكسب خيراً"^(٣).

وقد أشار بعض أهل السنة إلى أن ظاهر الآية يدل للمعتزلة القائلين بأن الإيمان المجرد عن الطاعة لا ينفع صاحبه، ثم رده بأن في الآية حذفاً، وأصل الكلام: "يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفساً لم تكن مؤمنة قبل إيمانها بعد، ولا نفساً لم تكسب في إيمانها خيراً ما تكسب من خير بعد"، إلا أنه لف الكلامين

(١) شرح التصريح ٢/٢٥٧.

(٢) سورة الأنعام ١٥٨.

(٣) الكشف ٢/٨٢، والبحر المحيط ٤/٢٥٩.

فجعلها كلاما واحدا بلاغة واختصارا. فهذه الآية عند أهل السنة -إذن- من قبيل اللف والنشر التقديري^(١).

وقال ابن الحاجب (ت ٦٤٦هـ): "الإيمان قبل مجيء الآية نافع ولو لم يكن عمل صالح غيره؛ فكيف يصح نفيه؟ والجواب أن المعنى: لا ينفع نفسا إيمانها ولا كسبها -وهو العمل الصالح- لم تكن آمنت -بمعنى قبل الآية-، أو كان العمل الصالح مع الإيمان قبلها، فاختصر للعلم به"^(٢).

وقد مثل ابن هشام بهذه الآية لحذف المعطوف، فقال بعد أن أورد قوله ﷺ: ﴿لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيْمَانِهَا خَيْرًا﴾: "أي: إيمانها وكسبها، والآية من اللف والنشر، وبهذا التقدير تندفع شبهة المعتزلة كالزنجشري وغيره؛ إذ قالوا: سَوَّى اللهُ ﷺ بين عدم الإيمان وبين الإيمان الذي لم يقترن بالعمل الصالح لعدم الانتفاع به"^(٣).

وهكذا يتبين أن المذهب الكلامي كان وراء القول بتقدير المعطوف في هذه الآية، وذلك عند أهل السنة، أما المعتزلة فليس لهم توجيه في الآية غير الظاهر منها.

- تقدير المضاف:

ومن تأثير المذهب الكلامي في القول بتقدير المضاف قولهم: إن التقدير في ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾^(٤): جاء أمر ربك.

(١) اللف والنشر لون من ألوان البديع، وهو "ذكر متعدد على التفصيل أو الإجمال ثم ذكر ما لكل أي ما كان متعلقا بكل واحد منهما من غير تعيين ثقة بأن السامع يرد كلا من ذلك المتعدد إلى ما له، أو يرد كل ما للمتعدد إليه". انظر: شرح التلخيص للبايرتي ٦٣١.

(٢) الأملالي النحوية لابن الحاجب ١/ ١٣٤.

(٣) المغني ٢/ ٦٢٨.

(٤) سورة الفجر ٢٢.

قال ابن هشام ممثلاً لحذف الاسم المضاف: "و" جاء ربك": أي أمره؛ لاستحالة الحقيقي^(١). وقال الأزهرى: "و" جاء ربك" أي: أمر ربك"^(٢). قال يس: "الصواب أن يقول: أي: رسول ربك؛ لأن الداعي إلى تقدير المضاف أن نسبة المجيء إلى الله - مستحيلة؛ لأنه من عوارض الأجسام، وهو ﷻ منزه عن ذلك، والأمر من المعاني؛ لا يتصف بالمجيء"^(٣).

ومعنى هذا أن كيفية التقدير محكومة بضوابط المعنى الاعتقادي.

- تقدير الخبر المحذوف:

ومن ارتباط التقدير بالمعنى الاعتقادي اختلاف العلماء في تقدير الخبر المحذوف في ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾^(٤)؛ حيث اتجه العلماء في تقدير هذا الخبر إلى أربعة أقوال:

- الأول: أن التقدير "لا إله موجود إلا الله".

واعترض على هذا التقدير بأنه يجعل الكلمة مقصورة على نفي وجود غير الله، ولا تفيد نفي إمكان ذلك الغير، وأجيب بأن نفي الإمكان لازم عن نفي الوجود؛ إذ مَنْ عُدِمَ في زمان لا تَمُكِنُ ألوهيته؛ لأن ألوهيته ووجوب الوجود متلازمان.

- الثاني: أن التقدير "لا إله ممكن غير الله".

(١) المغني ٢/٦٢٣.

(٢) شرح التصريح ٢/٥٥.

(٣) يس على التصريح ٢/٥٥.

(٤) سورة الصافات ٣٥.

واعترض عليه بأنه يفيد نفي الإمكان عن غير الله، ولا يفيد ثبوت الوجود له ﷺ، وأجيب بأن نفي إمكان غيره يستلزم وجوده؛ إذ لا بد لعالم الإمكان من موجد.

- الثالث: أن التقدير "لا إله يستحق العبادة إلا الله".

واعترض بأنه يفيد نفي استحقاق غيره للعبادة، ولا يفيد نفي إمكان إلهية غيره، وأجيب بمثل ما أجيب فيما مر وهو أن استحقاق العبادة والألوهية متلازمان.

- الرابع: - وهو للإمام الرازي- أنه لا تقدير؛ لأن التقدير بوجود -مثلا- يفيد نفي الوجود، ولكن عدم التقدير يفيد نفي الماهية، ونفي الماهية أقوى في التوحيد، ولخوصه من الإشكالات الواردة على التقادير.

واعترض بأن فيه خرقاً لإجماع النحاة؛ لأنهم يقولون: لا بد من الخبر، ولأن الكلام لا بد فيه من النسبة التامة، وهي لا تحصل إلا بتقدير الخبر، وأجيب بأن بني تميم لا يثبتون لها خبراً، وما أوهم الخبرية في اللفظ يجعلونه صفة للاسم، والنسبة لا تتوقف على الخبر؛ لجواز أن تكون "لا" بمعنى الفعل؛ أي: انضى الإله إلا الله^(١).

وهذه التقديرات كلها مبنية على الخلاف الكلامي حول الماهية والوجود، وهل الوجود عين الماهية أو غيرها؟ وأيهما أسبق من الآخر؟ ومن المعروف أن المعتزلة هم الذين يفرقون بين الوجود والماهية، ويجعلون الماهية أسبق من الوجود. فعلى مذهبهم يكون الوجه المختار هو القول الرابع الذي يمنع التقدير.

(١) انظر في هذه التقديرات والاعتراضات عليها والأجوبة: حاشية الدسوقي على أم البراهين ١٩٤، وقارن بشرح الطحاوية ٥٠.

وأما أهل السنة فإنهم لا يفرقون بين الوجود والماهية، ويرونها حقيقة واحدة. وعلى مذهبهم يكون الوجه الأول هو المختار، وهو الذي يجعل التقدير "لا إله موجود إلا الله"؛ لأن نفي الوجود يستلزم نفي الماهية.

التعجب:

التعجب: انفعال يحدث في النفس عند الشعور بأمر خفي سببه، ولذلك ذكر النحاة أنه لا يجوز التعجب على الله ﷻ؛ إذ لا يخفى عليه شيء^(١).

قال ابن يعيش: "اعلم أن التعجب معنى يحصل عند المتعجب عند مشاهدة ما يجهل سببه، وذلك المعنى كالدهش والحيرة، ولهذا المعنى لا يصح التعجب من القديم ﷻ؛ لأنه عالم لا يخفى عليه شيء"^(٢).

وعلى ذلك قرر النحاة والمفسرون أن ما ورد في القرآن مما ظاهره التعجب فمصرف إلى المخاطب؛ نحو قوله ﷻ: ﴿فَمَا أَضْبَرَهُمْ عَلَيَّ النَّارِ﴾^(٣) أي: أن حالهم في ذلك اليوم ينبغي لك أيها المخاطب أن تتعجب منه^(٤)، ونحو: ﴿أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصُرْ﴾^(٥) معناه: تعجب من سمعهم وأبصارهم حيث لا ينفعهم ذلك^(٦)، ونحو: ﴿قَتَلَ الْإِنْسَانَ مَا أَكْفَرَهُ﴾^(٧) تعجب لكل سامع؛ فيدل على مبالغة في الكفران يتعجب منها كل واقف عليها^(٨).

(١) انظر في منعهم التعجب على الله ﷻ: شرح الكافية ٢/٣٠٧، ويس على التصريح ٢/٨٦.

(٢) شرح المفصل ٧/١٤٣.

(٣) سورة البقرة ١٧٥.

(٤) يس على التصريح ٢/٨٦.

(٥) سورة مريم ٣٨.

(٦) الشهاب على البيضاوي ٦/١٥٨.

(٧) سورة عبس ١٧.

(٨) انظر: الشهاب على البيضاوي ٨/٣٢٣.

وعلى ذلك حمل كل تعجب سماعي؛ كالأستفهام المضمن معنى التعجب في قوله ﷺ: «كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ»^(١)، وهو للتعجب من كفرهم.

ومن أثر العقيدة وعلم الكلام في التوجيه النحوي لأسلوب التعجب ما ذهب إليه الكوفيون من أن أفعل التعجب اسم لا فعل؛ بدليل قولهم: "ما أعظم الله"، ولو كان التقدير فيه على ما زعم البصريون من أنه فعل لوجب أن يكون التقدير: "شيء أعظم الله"، والله ﷻ عظيم لا بجعل جاعل. وقال الشاعر:

مَا أَقْدَرَ اللَّهَ أَنْ يُدْنِي عَلَى شَحْطٍ مَن دَاوَهُ الْحَزْنُ مِمَّن دَاوَهُ صَوْلٌ^(٢)

ولو كان الأمر كما زعم البصريون لوجب أن يكون التقدير فيه: "شيء أقدر الله"، والله ﷻ قادر لا بجعل جاعل^(٣).

وأجاب البصريون بأن معنى قولهم "شيء أعظم الله": وصفه بالعظمة؛ كما يقول الرجل إذا سمع الأذان: "كبرت كبيرا وعظمت عظيما" أي: "وصفته بالكبرياء والعظمة" لا "صيرته كبيرا عظيما"، فكذلك هاهنا^(٤).

(١) سورة البقرة ٢٨.

(٢) البيت من البسيط، وهو لحنج بن حندج المري في: الإنصاف ١/١٢٨، وشواهد العيني ١/٢٣٨، والهمع ٦/٤٦، والأشموني ١/١٠١، وشرح الحماسة للمرزوقي ١٨٣١. والشحط (بالتحريك): البعد، والحزن: موضع بعينه، وصول: مدينة من بلاد الحزر في نواحي باب الأبواب.

(٣) انظر: الإنصاف (مسألة ١٥) ١/١٢٨.

(٤) انظر: الإنصاف (مسألة ١٥) ١/١٤٦، ١٤٧.

وقيل: "يحتمل أن يكون قولنا: "شيء أعظم الله" بمنزلة الإخبار بأنه عظيم لا على معنى شيء أعظمه؛ فإن الألفاظ الجارية عليه ﷻ يجب حملها على ما يليق بصفاته... وأما قول الشاعر:

ما أَقْدَرَ اللهَ أن يُذِنِي على شَحَطٍ مَن دَاوَهُ الحَزَنُ مَمَّن دَاوَهُ صُؤْلُ
فالمراد المبالغة في وصف الله ﷻ بالقدرة كقوله ﷻ: ﴿فَلْيَمْدُدْ لَهُ الرَّحْمَنُ مَدًّا﴾^(١)؛ فجاء بصيغة الأمر - وإن لم يكن في الحقيقة أمرا - لامتناع ذلك في حق الله ﷻ^(٢). ويمكن أن يقدر فيه تقدير "ما أعظم الله" على ما مر.

روى الأنباري أن "بعض أصحاب المبرد قدم من البصرة إلى بغداد قبل قدوم المبرد إليها، فحضر في حلقة أبي العباس أحمد بن يحيى ثعلب، فسئل عن هذه المسألة، فأجاب بجواب أهل البصرة وقال: التقدير في قولهم "ما أحسن زيدا": شيء أحسن زيدا، ف قيل له: ما تقول في قولنا "ما أعظم الله"؟ فقال: شيء أعظم الله، فأنكروا عليه وقالوا: هذا لا يجوز؛ لأن الله ﷻ عظيم لا بجعل جاعل، ثم سحبوه من الحلقة وأخرجوه، فلما قدم المبرد إلى بغداد أورد عليه هذا الإشكال فأجاب بما قدمنا من الجواب - يعني أن التقدير: شيء وصفه بالعظمة -، فبان بذلك قبح إنكارهم عليه وفساد ما ذهبوا إليه"^(٣).

ونقل السيوطي عن الشيخ تقي الدين السبكي جواز قولهم: "ما أعظم الله"، قال: وهذا كلام صحيح، ومعناه أن الله في غاية العظمة، ومعنى التعجب في ذلك أنه لا ينكر؛ لأنه مما تحار فيه العقول.

(١) سورة مريم ٧٥.

(٢) الإنصاف ١/١٤٧.

(٣) السابق.

وقد أشار السيوطي إلى جواز التعجب في صفات الله ﷻ مستدلاً بشواهد من القرآن والحديث وكلام العرب؛ فمن القرآن قوله ﷻ: ﴿أَبْصِرْهُ وَاسْمِعْ﴾^(١)، والضمير في "به" عائد إلى الله ﷻ؛ أي: ما أبصره وما أسمعته^(٢).

ومن الحديث قول القاسم إن أبا بكر الصديق ﷺ لقيه سفيه من سفهاء قريش وهو عامد إلى الكعبة، فحثا على رأسه ترابا، فمر بأبي بكر ﷺ الوليد بن المغيرة أو العاص بن وائل فقال: ألا ترى ما يصنع هذا السفيه؟ قال: أنت فعلت ذلك بنفسك وهو يقول: أي رب؛ ما أحلمك! أي رب؛ ما أحلمك!^(٣).

ومن الشعر قول المغيرة:

سببحانك اللهم ما أجمل عندي مثلك^(٤)

ومن الثر قول العرب -حكاه أبو بكر بن السراج- حين يتعجبون: "العظمة لله من رب!"^(٥).

القسم:

ذكر ابن هشام أن "إذا" قد تخرج عن الدلالة على الاستقبال إلى الدلالة على الحال وذلك بعد القسم نحو: ﴿وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى﴾^(٦)، ﴿وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى﴾^(٧)، وعلل ذلك بأنها "لو كانت للاستقبال لم تكن ظرفا لفعل القسم لأنه إنشاء لا

(١) سورة الكهف ٢٦.

(٢) الأشباه والنظائر ٤/١٠٨.

(٣) رواه ابن هشام في السيرة عن ابن إسحاق عن عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه. سيرة ابن هشام ١٣/٢ تحقيق مصطفى السقا وزميليه.

(٤) الأشباه والنظائر ٤/١٠٨.

(٥) الأشباه والنظائر ٤/١٣٤، وانظر: الأصول في النحو لابن السراج ١/١٠٩.

(٦) سورة الليل ١.

(٧) سورة النجم ١.

لأنه إنشاء لا إخبار عن قسم يأتي؛ لأن قسم الله ﷻ قديم، ولم تكن أيضا ظرفا لكون محذوف هو حال من "والليل" و"النجم" لأن الحال والاستقبال متنافيان، وإذا بطل هذان الوجهان تعين أنه ظرف لأحدهما على أن المراد به الحال^(١).
والذي يلاحظ بوضوح أن التعليل النحوي هنا معتمد على دليل كلامي.
وقد رد ابن هشام هذا الوجه بدليل كلامي آخر فقال: "الصحيح أنه لا يصح التعليق بـ"أقسم" الإنشائي؛ لأن القيد لا زمان له لا حال ولا غيره، بل هو سابق على الزمان"^(٢).

التقديم والتأخير:

اعتمد بعض المتكلمين في نصره مذاهبهم على دلالة التقديم والتأخير.
فمن ذلك استدلال القاضي عبد الجبار المعتزلي على أن أفعال العباد من فعلهم ولا دخل لأحد فيها بتقديم المفعول في قوله ﷻ: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾^(٣). قال: "ويدل على قولنا من وجه آخر أن قوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ تخصيص له بأنا نعبده دون غيره"^(٤).

ويرى القاضي عبد الجبار أن معنى التخصيص التابع من تقديم المفعول هذا يدل على أن هذه العبادة مختارة للعبد ومن فعله فيقول: "وذلك لا يصح إلا بأن يكون العبد مختارا لفعل على فعل؛ لأنه قد تقع العبادة على جهة الإلجاء، وإنما

(١) مغني اللبيب ١/ ٩٥.

(٢) المصدر السابق.

(٣) سورة الفاتحة ٥.

(٤) تنزيه القرآن عن المطاعن ٢٣٥.

ينصرف الفعل إلى أن يكون عبادة لله ﷻ باختياره وبأمور تتعلق به، وفي ذلك إبطال القول بأن هذه الأفعال لله ﷻ يخلقها في العبد"^(١).

وهكذا يجعل القاضي الاختصاص والتقديم في الآية دليلاً على أن أفعال العباد من خلقهم؛ إذ إن الاختصاص فيها يدل على الاختيار والتفضيل؛ لأن المعنى: نخصك بالعبادة دون غيرك، وفي هذا دلالة على تأثر التوجيه النحوي عنده بالمذهب الكلامي.

ومن ذلك التوجيه النحوي المعتمد على الخلفية العقدية لتعليل الزمخشري تقديم الجار والمجرور في قوله ﷻ: «وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ»^(٢) بأن هذا الكلام إنما سيق لنفي المكافأة عن الله ﷻ، قال: "فإن قلت: الكلام العربي الفصيح أن يؤخر الظرف الذي هو لغو غير مستقر ولا يقدم، وقد نص سيبويه على ذلك في كتابه، فما باله مقدماً في أفصح الكلام وأعربه؟ قلت: هذا الكلام إنما سيق لنفي المكافأة عن ذات الباري ﷻ، وهذا المعنى مصبه ومركزه هو هذا الظرف؛ فكان لذلك أهم شيء وأعنا، وأحقه بالتقدم وأحره"^(٣).

وقد أيد ابن المنير (ت ٦٣٨هـ) هذا التوجيه الذي وجهه الزمخشري، ونقل عن سيبويه أنه سمع بعض الجفاة من العرب يقرأ "ولم يكن أحد كفواً له"، قال: "وجرى هذا الجلف على عادته، فجفا طبعه من لطف المعنى الذي لأجله ارتضي تقديم الظرف مع الخبر على الاسم، وذلك أن الغرض الذي سيقته له الآية نفي

(١) انظر السابق نفسه.

(٢) سورة الإخلاص ٤.

(٣) الكشاف ٤/٨١٩.

المكافأة والمساواة عن ذات الله ﷻ؛ فكان تقديم المكافأة المقصود بأن يسلب منه أولى" (١).

وهذا المعنى الذي يشير إليه ابن المنير هو معنى عقدي، وقد أثر هذا المعنى في مجيء الشكل النحوي على هذه الصورة، وفي هذا ما يكفي الدلالة على حاجة التوجيه النحوي إلى معرفة المجالات المختلفة للمعنى، ومنها مجال العقيدة.

ومن ذلك توجيه المعتزلة لقوله ﷻ: ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا نُثَمِّلِي لَهُمْ خَيْرٌ لِّأَنفُسِهِمْ إِنَّمَا نُمِّلِي لَهُمْ لِيَزِدَادُوا إِثْمًا﴾^(٢) على التقديم والتأخير؛ أي: "ولا يحسبن الذين كفروا أنها نملي لهم ليزدادوا إثما، إنما نملي لهم خير لأنفسهم"، وذلك فرارا من القول بأن الله ﷻ يريد الشر ويفعله بناء على عقيدتهم في الصلاح والأصلح. قال النحاس: "قال أبو حاتم: وسمعت الأخفش يذكر كسر "إن" يحتج به لأهل القدر؛ لأنه كان منهم، ويجعله على التقديم والتأخير؛ أي: "ولا يحسبن الذين كفروا أنها نملي لهم ليزدادوا إثما، إنما نملي لهم خير لأنفسهم"^(٣).

وعلى رأي الأخفش يكون "أَنَّمَا نُثَمِّلِي لَهُمْ لِيَزِدَادُوا إِثْمًا" في موضع المفعول الثاني، و"إِنَّمَا نُثَمِّلِي لَهُمْ خَيْرٌ لِّأَنفُسِهِمْ" ابتداء وخبر.

وواضح أن الذي دعا المعتزلة^(٤) إلى القول بالتقديم والتأخير في الآية هو محاولة التوفيق بين ظاهر القرآن وقواعدهم الكلامية.

(١) حاشية ابن المنير على الكشاف ٤/ ٨١٩.

(٢) سورة آل عمران ١٧٨.

(٣) إعراب القرآن للنحاس ١/ ٣٧٩، ٣٨٠.

(٤) انظر في تأويلات المعتزلة لهذه الآية: حقائق التأويل في متشابه التنزيل للشريف الرضي ٢٧٦-

٢٩٠، والبحر المحيط ٣/ ١٢٣.

١٠ - في الضمائر وما يتعلق بها:

اختلفت الاتجاهات الكلامية في الاستدلال بعود الضمير في قوله ﷺ: "إِذَا قَاتَلَ أَحَدُكُمْ فَلْيَجْتَنِبِ الْوَجْهَ؛ فَإِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ"^(١) على رأيين: -
الأول: أن الهاء عائدة على المضروب أو القاتل المفهوم من الكلام السابق، والمراد التعليل بهذه الجملة لما قبلها^(٢).

- الثاني: أن الهاء عائدة على آدم ﷺ، والغرض الرد على الدهرية^(٣) واليهود^(٤) والقدرية^(٥).

* فوجه الرد على الدهرية من ناحيتين:

١- قولهم: "لا يجوز أن يتكون حيوان إلا من حيوان آخر قبله"، فأخبر الرسول ﷺ أن الله خلق آدم ﷺ على صورته التي شوهد عليها ابتداء من غير أن يمر بالمراحل التي يمر بها الجنين في رحم أمه.

(١) الحديث أخرجه مسلم (٢٠١٦-٢٠١٧-٤٥) كتاب البر والصلة والآداب- ٣٢ باب النهي عن ضرب الوجه ١١٥ عن أبي هريرة) ولفظه: "إِذَا قَاتَلَ أَحَدُكُمْ أَخَاهُ فَلْيَجْتَنِبِ الْوَجْهَ فَإِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ"، ورواه البخاري ٣/١٢٦-٤٩ كتاب العتق- ٢٠ باب إذا ضرب العبد فليجتنب الوجه.

(٢) انظر: فتح الباري ٥/١٨٢.

(٣) الدهرية: هم الذين يرون أن الطبيعة مستكفية بنفسها غير محتاجة لموجد من خارجها، وأنه ليس ثمة حياة بعد الموت، كما يرون أن الحياة الخلقية إنما هي امتداد للحياة البيولوجية.

(٤) اليهود: هم أمة موسى ﷺ، وكتابهم التوراة، وهو أول كتاب نزل من السماء، يدعون أن الشريعة لا تكون إلا واحدة، وهي ابتدأت بموسى ﷺ وتمت به، ولم يبيحوا النسخ أصلا، قالوا: فلا يكون بعده شريعة أصلا، وقد افترقوا على إحدى وسبعين فرقة، ومسائلهم تدور حول التشبيه ونفيه، والنسخ ومنعه، والقدر والجبر. انظر: الملل والنحل ٢١٥.

(٥) القدرية: انظر في التعريف بها ص ٤٩١ من هذا البحث.

٢- زعمهم أن للطبيعة فعلا في المحدثات المكونة غير فعل الله، فأعلم الرسول ﷺ أن الله خلقه على هيئته التي كان عليها، وانفرد بذلك دون مشاركة من الطبيعة والنفس وغيرها.

* ووجه الرد على اليهود:

زعم اليهود أن آدم في الدنيا كان على خلاف صورته في الجنة، وأن الله ﷻ نقص قامته بعد أن أهبطه إلى الأرض، فأعلم الرسول بذلك كذبهم فيما زعموا.

* ووجه الرد على القدرية:

مذهب القدرية أن أفعال البشر مخلوقة لهم لا لله ﷻ، فيرد بهذا الحديث قولهم.

- الثالث: أن الضمير عائد على الله ﷻ، والإضافة للتشريف كما في "بيت الله" و"ناقة الله".

هذا مجمل ما ذكره ابن السيد (ت ٥٢١هـ) في شرحه الحديث^(١).

وقال ابن جنبي: "يحتمل الهاء أن تكون راجعة على اسم الله ﷻ وأن تكون راجعة على آدم، فإذا كانت عائدة على اسم الله ﷻ كان معناه: على الصورة التي أنشأه الله وقدره؛ فيكون المصدر مضافا إلى الفاعل؛ لأنه ﷻ هو المصور لها... وإن جعلتها عائدة على آدم كان معناه: على صورة آدم؛ أي على صورة أمثاله ممن هو مخلوق ومدبر"^(٢).

ومن ذلك الاختلاف في توجيه الضمير في قول علي ﷺ: "أيها الناس؛ تزعمون أني قتلت عثمان؟ ألا وإن الله قتله وأنا معه"^(٣).

(١) انظر: التنبيه على الأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين ١٩٦-٢٠٥.

(٢) الخصائص ١/ ٢٥٠، ٢٥١.

(٣) الحديث فيمصنف ابن أبي شيبة (٧/ ٥١٨، رقم ٣٧٦٧٩) ولفظه عن علي قال: من كان سائلا عن دم عثمان فإن الله قتله وأنا معه.

وفيه مذهبان:

- الأول: مذهب أهل السنة ومن وافقهم ممن يعتقد عدالة الصحابة وفضل الخلفاء الأربعة، فيرون أن ضمير المتكلم "أنا" معطوف على الهاء من "قتله"، والهاء في "مع" عائدة على عثمان رضي الله عنه، والمعنى أن الله قتله وسيقتلني معه.

- والآخر: مذهب الخوارج الذين يحكمون بكفر علي، وهؤلاء يذهبون إلى أن ضمير المتكلم "أنا" معطوف على الضمير في "قتله"، أو على موضع الاسم المنصوب بـ "إن" كما في نحو "إن زيدا قائم وعمرو" - برفع "عمرو" عطفا على موضع "زيد" مع "أن" ويرون أن الضمير في "مع" عائدة على الله تعالى، وعلى هذا يكون علي عندهم قد شارك في قتل عثمان.

ولا ريب أن سياق كلام علي يؤيد المذهب الأول - مذهب أهل السنة - ويطل ما زعمه الخوارج؛ إذ كيف ينه أولا على زعم الناس بقوله: "تزعمون أنني قتلت عثمان" ثم يثبت لنفسه هذه التهمة؟! بل الحق أنه نبه أولا على هذا الزعم ثم أبطله^(١).

ومن الملاحظ أن البطليوسي قد احتكم في جوابه هذا إلى دليل لغوي من أجل تمحيص الآراء الكلامية.

الحمل على المعنى:

يشمل الحمل على المعنى عدة ظواهر تركيبية؛ كتذكير المؤنث، وتأنيث المذكر، وجمع المفرد، وإفراد الجمع، وإفراد المثني، وتثنية المفرد، وغير ذلك، وهذه مسائل من الحمل على المعنى ذات ارتباط بالقضايا الكلامية نوردها فيما يلي:

- تذكير المؤنث:

(١) انظر: التنبيه على الأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين ٣٥-٣٧.

في قوله ﷻ: ﴿فَلَمَّا رَأَى السَّمْسَ بَازِعَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ﴾^(١) نلاحظ أن الإشارة إلى الشمس قد جاءت بالتذكير مع أن الشمس مؤنث.

ويفسر الزمخشري ذلك عقدياً بقوله: "فإن قلت: ما وجه التذكير؟ قلت: جعل المبتدأ مثل الخبر لكونها عبارة عن شيء واحد... وكان اختيار هذه الطريقة واجباً لصيانة الرب عن شبهة التأنيث. ألا تراهم قالوا في صفة الله: "علام" ولم يقولوا: "علامة" وإن كان العلامة أبلغ احترازاً من علامة التأنيث؟!"^(٢).

- التضمين:

قال به الزمخشري في توجيه النصوص التي لا توافق أصول المعتزلة؛ فمن ذلك توجيه قوله ﷻ: ﴿قَالُوا إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَى قَوْمٍ مُّجْرِمِينَ ❀ إِلَّا آَل لُّوطٍ إِنَّا لَمُنَجُّوهُمْ أَجْمَعِينَ ❀ إِلَّا امْرَأَتَهُ قَدَرْنَا لَهَا مِنَ الْغَابِرِينَ﴾^(٣) بتضمين "قدرنا" معنى العلم، ولذلك علق عن العمل بلام الابتداء؛ ليصل من ذلك إلى نفي القدر على ما يعتقد المعتزلة من أن الله لا يقدر أفعال العباد من طاعة ومعصية ونحوهما، ولا يريد لها، وإنما يعلمها قبل وقوعها على خلاف مشيئته؛ فالتقدير عندهم هو العلم لا الإرادة، ومن ثم قال الزمخشري: "فإن قلت: لم جاز تعليق فعل التقدير في قوله: ﴿قَدَرْنَا لَهَا مِنَ الْغَابِرِينَ﴾ والتعليق من خصائص أفعال القلوب؟ قلت: لتضمن فعل التقدير معنى العلم، ولذلك فسر العلماء تقدير الله أعمال العباد بالعلم"^(٤).

(١) سورة الأنعام ٧٨.

(٢) الكشاف ٤١/٢، وانظر: الصاوي على الجلالين ٢٥/٢.

(٣) سورة الحجر ٥٨، ٥٩، ٦٠.

(٤) الكشاف مع حاشية ابن المنير ٣٩٤/٢.

ويرد ابن المنير على توجيه الزمخشري بما يقلب دليل المعتزلة عليهم؛ إذ يقرر أن من شأن الفعل المضمن معنى فعل آخر أن يبقى على معناه الأصلي مضافاً إليه المعنى الطارئ فيفيدهما جميعاً^(١).

وقد صرح الزمخشري نفسه بذلك في حديثه عن معنى التضمين؛ إذ ذكر أن "الغرض فيه إعطاء مجموع معنيين، وذلك أقوى من إعطاء معنى فذ. ألا ترى كيف رجع المعنى - أي: معنى «وَلَا تَعُدُّ عَيْنَاكَ»^(٢) - إلى قولك: ولا تقتحمهم عينك مجاوزتين إلى غيرهم؟ ونحوه قوله ﷺ: «وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ»^(٣) أي: ولا تضموها إليها آكلين لها"^(٤).

ومن مسائل التضمين قوله ﷺ: «قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لَنُخْرِجَنَّكَ يَا شُعَيْبُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَكَ مِنْ قَرْيَتِنَا أَوْ لَتَعُوذُنَّ فِي مِلَّتِنَا»^(٥)؛ حيث يحتمل الكلام فيها أن شعيباً عليه السلام كان في ملتهم، وذلك كفر لا يجوز على الأنبياء. قال الزمخشري: "فإن قلت: كيف خاطبوا شعيباً عليه السلام بالعود في الكفر في قولهم: «أَوْ لَتَعُوذُنَّ فِي مِلَّتِنَا»؟ وكيف أجابهم بقوله: «إِنْ عُدْنَا فِي مِلَّتِكُمْ بَعْدَ إِذْ نَجَّانَا اللَّهُ مِنْهَا وَمَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَعُودَ فِيهَا» والأنبياء - عليهم السلام - لا يجوز عليهم من الصغائر إلا ما ليس فيه تنفير، فضلاً عن الكبائر، فضلاً عن الكفر؟!"^(٦).

(١) حاشية ابن المنير على الكشاف ٢ / ٣٩٤.

(٢) سورة الكهف ٢٨.

(٣) سورة النساء ٢.

(٤) الكشاف ٢ / ٤٨١. وانظر في معنى التضمين وأغراضه: الأشباه والنظائر ١ / ١٢١ - ١٢٦.

(٥) سورة الأعراف ٨٨.

(٦) الكشاف ٢ / ٩٥.

وأجاب الزمخشري بأن هذا من باب التغليب؛ فإنهم بعد أن عطفوا على ضمير شعيب عليه السلام الذين آمنوا معه قالوا: "لتعودن"، فغلبوا الجماعة على الواحد، فجعلوهم عائدين جميعا، وعلى ذلك أجرى شعيب عليه السلام جوابه فقال: "إن عدنا في ملتكم"، وهو يريد عود قومه، إلا أنه نظم نفسه في جملتهم - وإن كان بريئا من ذلك - إجراء لكلامه على حكم التغليب^(١).

ويعقب ابن المنير على جواب الزمخشري هذا بأن "هذا الفعل كثيرا ما يرد بمعنى "صار"، وحيث إذ يجوز أن يكون أخا لـ "كان"، ولا يستدعي الرجوع إلى حالة سابقة، بل عكس ذلك وهو الانتقال من حالة سابقة إلى حال مؤتلفة"^(٢). وقال العز بن عبد السلام في حديثه عن مجاز التضمين: "العاشر: قوله: ﴿أَوْ لَتَعُودُنَّ فِي مِلَّتِنَا﴾ فيضمن معنى "لتدخلن في ملتنا"، أو معنى "لتصيرن في ملتنا"، وتستعمل عادة في معنى "صار" في مثل قول الشاعر:

تلك المكارم لا قعبان من كبن ... شيئا بيا فعدا بَعْدُ أبوالا^(٣)
أي فصارا^(٤).

وقال الأنباري: "... "نعود فيها" أي "نصير"، ولا يريد به أن يرجع؛ لأنه لم يكن في ملة الكفر فخرج منها حتى يعود"^(٥).

(١) المرجع السابق.

(٢) حاشية ابن المنير على الكشاف ٩٥ / ٢.

(٣) البيت من البسيط، وهو لأمية بن أبي الصلت في الشعر والشعراء ٤٣٣، وسيرة ابن هشام ٤٤، والعقد الفريد ٢٢ / ٢، وشرح المفصل ٤ / ٨، وديوان أمية ٥٢.

(٤) الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز ٥٥.

(٥) البيان في غريب إعراب القرآن ١ / ٣٨٦.

وهذه الأقوال كلها مبنية على فكرة عقدية متفق عليها وهي عصمة الأنبياء عن الكفر حتى قبل الوحي، وظاهر الآية يوهم ما يقدر في هذه العصمة؛ فكان القول بالتضمن وسيلة للخروج من هذا الإشكال.

١٢ أسلوب التفضيل:

الأصل في التفضيل أنه يدل على اشتراك شيئين في صفة وزيادة أحدهما على الآخر فيها، ويكون مستساغاً إذا كان التفاوت بين الشيئين قريباً أو محدوداً، أما إذا كان التفاوت بينهما عظيماً فيكون التفاضل بينهما سمجاً، ومن ثم قيل:

ألم تر أن السيف ينقص قدره... إذا قيل إن السيف أمضى من العصا^(١)

وقد ذكر النحاة أن "أفعل" التفضيل قد يخرج عن بابه، أو يأتي عارياً عن معنى التفضيل، ومن ذلك قوله ﷺ: «رَبُّكُمْ أَكْبَرُ مِنْكُمْ»^(٢)؛ حيث أول أفعل التفضيل فيه بمعنى "فاعل"؛ أي: عالم بكم؛ لأنه لا مشارك له ﷺ في علمه^(٣). ومثله قوله ﷺ: «وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْنَا»^(٤)، أي: وهو هين عليه؛ لأن المقدورات لا تتفاوت بالنسبة إلى قدرته^(٥).

ومن قولهم: "الله أكبر" و"الله أعظم"، فإنه قيل فيه إن "أفعل" على غير بابه، وإنه بمعنى "فاعل"؛ لأنه لا مناسبة بين الخالق والمحدث في معنى من المعاني^(٦).

(١) البيت من الطويل، وهو في شرح الطحاوية ٢٢٦، وتفسير ابن كثير ٨/٤٤٢.

(٢) سورة الإسراء ٥٤.

(٣) انظر: الأشموني مع الصبان ٣/٥١.

(٤) سورة الروم ٢٧.

(٥) انظر: الأشموني مع الصبان ٣/٥١.

(٦) انظر: حاشية يس على شرح التصريح ٢/١٠٥.

وبهذا المعنى رد على من تأول قوله ﷻ: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾^(١)، على معنى: أنه خير من عباده وأفضل من عباده؛ فقد أفاد ابن أبي العز أن "ذلك مما تنفر منه العقول السليمة، وتشمئز منه القلوب الصحيحة؛ فإن قول القائل ابتداء: "الله خير من عباده وخير من عرشه" من جنس قوله: "الثلج بارد والنار حارة والشمس أضوأ من السراج والسماء أعلى من سقف الدار"، وليس في ذلك تمجيد ولا تعظيم، بل هو من أرذل الكلام وأسمجه؛ فكيف يليق بكلام الله ﷻ...؟ بل في ذلك تنقص؛ فإن التفاوت الذي بين الخالق والمخلوق أعظم وأعظم... وإنما يثبت هذا المعنى من الفوقية في ضمن ثبوت الفوقية المطلقة من كل وجه"^(٢).

والحاصل من كل ذلك أن التفضيل في حق الله ﷻ في نحو "الله أكبر" و"الله أعظم" و"الله أعلم" ليس على أصل بابه من الدلالة على المفاضلة المقتضية للمشاركة، وإنما هو ثابت على معنى الزيادة المطلقة.

ومن نصوص التفضيل التي وجهت توجيهها عقدياً قوله ﷻ: ﴿أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾^(٣)؛ فقد استدل به المعتزلة^(٤) على إثبات الخلق لغير الله أخذاً بالدلالة الظاهرة لاسم التفضيل، وهي المشاركة في الصفة، وكون اسم التفضيل جزءاً مما أضيف إليه^(٥).

(١) سورة الأنعام ١٨.

(٢) انظر: شرح الطحاوية ٢٢٦.

(٣) سورة المؤمنون ١٤.

(٤) انظر: المغني للقاضي عبد الجبار ٨/١٦٨، ٣٠٩.

(٥) انظر: حاشية يس على شرح التصريح ٢/١٠٤.

وأجاب أهل السنة بأن "أفعل" يلزم كونه مضافا إلى جنسه إذا أضيف إلى نكرة أو معرفة وقصد به حقيقة المفاضلة، أما إذا قصد به الزيادة المطلقة^(١) وأوّل بها لا تفضيل فيه فلا يلزم، وهذه الآية ونحوها مما قصد فيه الزيادة المطلقة. وأما قول النحاة: "لا يضاف "أفعل" إلا إلى ما هو جزؤه"؛ فهذا شرطه أن يكون المضاف إليه هو المفضل، فأما إذا لم يكن مفضولا فيصح؛ نحو: يوسف أحسن أخوته، ﴿وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ﴾^(٢) في أحد التأويلات^(٣).

وقيل: "معنى "أحسن الخالقين" أعظم من يسمى بهذا الاسم"^(٤).

وقيل: "... "الخالقين" بمعنى: المقدرين والمصورين، والتقدير والتصوير حاصل من الحوادث"^(٥).

وفي القرطبي: "... "أحسن الخالقين": أتقن الصانعين؛ يقال لمن صنع شيئا: خلقه، ومنه قول الشاعر:

ولأنت تُفري ما خلقت، وبعد... ضُ القوم يخلق ثم لا يفري^(٦)

وذهب بعض العلماء إلى نفي هذه اللفظة عن الناس، وإنما يضاف الخلق إلى الله ﷻ... ولا تنفي اللفظة عن البشر في معنى الصنع، وإنما هي منفية بمعنى الاختراع والإيجاد من العدم"^(٧).

١٣ بين الخبر والإنشاء:

(١) انظر السابق نفسه

(٢) سورة البقرة من الآية ٢٠٤.

(٣) انظر: حاشية يس على شرح التصريح ١٠٤/٢.

(٤) انظر: حاشية يس على شرح التصريح ١٠٤/٢.

(٥) انظر: حاشية الصاوي على تفسير الجلالين ١٠٧/٣.

(٦) البيت من الكامل، وهو لزهير بن أبي سلمى يمدح هرم بن سنان كما في الديوان ٢٩، والجمهرة .

٢٤٠، وسيبويه ٢/٢٨٩، والحيوان ٣٨٣. والفري: القطع.

(٧) تفسير القرطبي ٧/٤٥٠٢.

ذهب الزمخشري إلى أن قوله ﷺ: ﴿صَرَفَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ﴾^(١) دعاء على الكافرين بالخذلان، وبصرف قلوبهم عما في قلوب أهل الإيمان من الانشراح، على حين سكت عن الوجه الآخر المحتمل في الآية، وهو أن يكون من قبيل الإخبار بأن الله صرف قلوبهم عن تلقي الحق. وهذا التوجيه من الزمخشري مبني على قاعدة الصلاح والأصلح، وأنه لا يجوز على الله ﷻ الإضلال و صرف القلوب عن الحق^(٢).

أما ابن المنير فقد أجاز الوجهين المحتملين في الآية: الدعاء والإخبار^(٣)، ليس فقط لأن عقيدة أهل السنة - التي هو عليها - تميز نسبة خلق الشر والإضلال و صرف القلوب إلى الله ﷻ، ولكن تمثيا كذلك مع ما يميزه السياق اللغوي.

ومن مسائل الخبر والإنشاء قوله ﷻ: ﴿قُلْ لِعِبَادِيَ الَّذِينَ آمَنُوا يُقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾^(٤)؛ فقوله ﷻ: "يقيموا الصلاة" يجوز أن يكون معناه "ليقيموا"، وحذفت اللام لأن الأمر - الذي هو "قل" - عوض منه، ويكون هو مقول القول، والكلام على هذا إنشاء، ويجوز أن يكون جواب أمر محذوف؛ أي: قل لهم أقيموا الصلاة يقيموا الصلاة، والكلام على هذا خبر^(٥).

وقد أشار ابن المنير إلى أن كثيرا من المعربين يعدلون عن القول بأن الكلام في الآية خبر؛ لأن الجواب حينئذ يكون خبرا من الله ﷻ بأنه إن قال لهم هذا القول

(١) سورة التوبة ١٢٧.

(٢) انظر: الكشاف ٢/ ٢٢٣.

(٣) انظر: حاشية ابن المنير على الكشاف ٢/ ٢٢٣.

(٤) سورة إبراهيم ٣١.

(٥) انظر في توجيه هذه الآية: الكشاف ٢/ ٣٧٨، وتفسير القرطبي ٣/ ٥٩٥.

امثلوا مقتضاه فأقاموا الصلاة وأنفقوا، ولكنهم قد قيل لهم فلم يمثل كثير منهم، وخبر الله ﷻ يجبل عن الخلف.

ويجب ابن المنير عن هذا الإشكال بوجه ثلاثة:

- أحدها: أن فيه حمل العام على الغالب؛ لأن الغالب من الذين آمنوا إقامة الصلاة؛ فجاز الإخبار عن جميعهم على سبيل التغليب.

- الثاني: أن هذا النظم لم يرد إلا للموصوف بالإيمان الحق المنوه بإيمانه عند الأمر؛ كهذه الآية وكقوله ﷻ: «وَقُلْ لِعِبَادِي يَقُولُوا الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ»^(١)، وقوله: «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ»^(٢).

- الثالث: تكرر مجيء هذا النظم للموصوفين بأنهم عباد الله المشرفون بإضافتهم إلى اسم الله، وقد قيل إن لفظ العباد لم يرد في الكتاب العزيز إلا مدحة للمؤمنين، وفي حيز المسارعة بالطاعة؛ فالخبر في أمثالهم حق وصدق^(٣).

هذه هي المسائل التي تتعلق بالتوجيه النحوي على مستوى الأساليب النحوية، وقد تبين ما فيها من تأثير عقدي وكلامي، ويلاحظ أن التأثير العقدي في هذا الفصل يحظى بنصيب أكبر، ويتضح ذلك من خلال القواعد التوجيهية المبثوثة في هذه المسائل والتي من أهمها:

- ١- الاستفهام من الله ﷻ لا يكون على حقيقته.
- ٢- لا يجوز التعجب على الله ﷻ؛ إذ لا يخفى عليه شيء.
- ٣- لا يجوز تقييد قسم الله ﷻ بزمان معين؛ لأن كلام الله ﷻ سابق على الزمان.

(١) سورة الإسراء ٥٢.

(٢) سورة النور ٣٠. وانظر: حاشية ابن المنير على الكشاف ٣٧٨/٢.

(٣) انظر: حاشية ابن المنير على الكشاف ٣٧٨/٢.

٤ - وصف الله ﷻ بأفعل التفضيل هو على غير بابه؛ لأن الله ﷻ لا مشارك له في صفة من الصفات.

٥ - خبر الله ﷻ يجل عن الخلف.

وهذه القواعد التوجيهية وغيرها مما ذكر في الفصول السابقة تعد بمنزلة قانون في التخريج النحوي للقرآن الكريم والنصوص الدينية عموماً، ولا بد للمفسر ومعرب القرآن من الإلمام بها حتى لا يقع في محذور من ناحية العقيدة. والله ﷻ أعلم بالصواب،

وإلى هنا نأتي إلى نهاية كتاب أثر العقيدة وعلم الكلام في النحو العربي والله تعالى أسأل أن يجعله خالصاً لوجهه الكريم وأن ينفع به طلاب العلم والباحثين، وأن يغفر ما وقع فيه من خطأ أو تقصير؛ إنه نعم المولى ونعم النصير، وهو حسبنا ونعم الوكيل.

تم بحمد الله وحسن توفيقه.

الخاتمة

وتتضمن عددا من النتائج من أبرزها ما يلي:

(١) أظهرت هذه الدراسة جوانب متعددة من التأثير الكلامي في النحو العربي، ليس فقط على مستوى الشكل والأسلوب، ولكن على مستوى المضمون والأفكار أيضا؛ حيث وجدنا الأثر الكلامي في الأصول النحوية، سواء ما كان منها متعلقا بأنواع الأدلة؛ كالسمع والقياس، أم متعلقا بالقواعد والأسس العامة التي وجهت التفكير النحوي؛ كالتعليل والعامل. كما عرفنا هذا التأثير في النواحي الشكلية والتعبيرية؛ فلاحظنا وجود آثار كلامية في بعض المصطلحات النحوية، كما لاحظنا وجود مصطلحات كلامية مستخدمة في الدرس النحوي، وقد كان أكثر هذه المصطلحات الكلامية شائعا في كتب الشروح النحوية لدى المتأخرين.

وعلى نحو من ذلك ظهر هذا التأثير في لغة التأليف النحوي؛ حيث استخدم النحاة بعض التعبيرات ذات المدلول الكلامي وبعض التعبيرات الأخرى ذات البعد العقدي، وقد اختار لها البحث اسم "المحترزات الاعتقادية"، وهي ملمح واضح في الدلالة على ارتباط النحاة العرب في منهج بحثهم بالعبقيرة الإسلامية. وفي مجال التوجيه النحوي للنصوص عرضت الرسالة كثيرا من المسائل النحوية الكلامية التي بُنيَ التوجيه الإعرابي فيها على أسس كلامية واعتقادية، وقد وضح من خلال هذه المسائل مدى تأثير الاتجاهات الكلامية - على اختلاف مشاربها من اعتزالية وأشعرية وشيعية وخارجية وسلفية وغيرها - في تنوع الأوجه والمحال الإعرابية للنص الواحد.

(٢) أوضحت هذه الرسالة أن التأثير الكلامي واكب النشأة الأولى للنحو العربي في صورة دوافع اعتقادية أدت إلى انتهاض أولي الأمر وأصحاب العلم في

مواجهة ظاهرة اللحن التي تطرق خطرها إلى القرآن الكريم؛ مما حدا بهم إلى تلمس القواعد اللسانية التي يصونون بها لغة القرآن.

هذا إذا اعتبرنا أن التأثير العقدي داخل ضمن التأثير الكلامي بمعناه الشامل، وفي معناه ما نجده من عناصر فلسفية وجدلية وعقلية في جهود النحاة الأوائل ولا سيما كتاب سيبويه، فليس من الحق نسبة هذه العناصر إلى مصدر خارجي في هذا الوقت الذي لم يكن العرب قد اطلعوا فيه على الثقافة الأجنبية، أو -على الأقل- لم يكونوا قد تأثروا بها، وعلى أي فهذه العناصر مردودة إلى التفكير الطبيعي والمنطق البدهي الذي لا تخلو منه أمة من الأمم.

أما التأثير الكلامي الخارجي فيسوغ القول به بعد مرور فترة مناسبة على دخول الثقافة الأجنبية إبان مراحل الترجمة، وكان من أبرز مظاهر هذا التأثير الخارجي الأثر المنطقي الذي شاع لدى النحاة المتكلمين؛ كأبي علي الفارسي وابن جني والرماني والسيرافي، وقد كان هذا التأثير المنطقي مقصوراً على الشكل دون المضمون، وقد فصل هذا في مبحث القياس بين المناطقة والأصوليين.

٣) وقد بينت الرسالة جانباً آخر من جوانب التأثير الكلامي، وهو ما ترسمه النحاة من قواعد الاستدلال التي تشبه إلى حد كبير ما اصطنعه الأصوليون من المتكلمين وغيرهم؛ حيث تحدث النحاة عن قياس الطرد والعكس والشبه، والسبر والتقسيم، والدوران، ومسالك العلة وقوادحها، وغيرها من طرق الاستدلال، وكلها جوانب تدل على حظ التفكير النحوي من المنهج الاستقرائي الذي أسسه المفكرون الإسلاميون من المتكلمين والأصوليين.

وقد درس البحث هذه الجوانب في إطار التأثير الكلامي بناء على اعتبار علم أصول الفقه نوعاً من التفكير الفلسفي الإسلامي من جهة، وعلى أن المتكلمين قد تحدثوا عن هذه الجوانب في كتبهم من جهة أخرى.

٤) أظهرت هذه الرسالة مدى ارتباط النحويين بالمنهج العلمي المتبع في العلوم الإنسانية بعامة، وكان من دعائم هذا المنهج النزعة العقلية والمنطقية في مناحي التفكير وأساليب التعبير، فضلا عن ارتباطهم بضوابط العقيدة الدينية لا سيما في توجيه آيات القرآن ونصوص العقيدة توجيها إعرابيا، وفي المحترزات الاعتقادية التي راعى بها النحاة كثيرا من مبادئ العقيدة الإسلامية.

٥) ميزت هذه الرسالة بين منهجين من مناهج الدرس النحوي:

- أحدهما: المنهج العلمي، وهذا يضع نصب عينيه رصد الظاهرة اللغوية بغض النظر عن قضية التعقيد والتيسير، والصعوبة والسهولة، ونحو ذلك من الأمور النسبية التي تختلف باختلاف الأحوال العقلية والنفسية للدارسين.

- والآخر: المنهج التعليمي، وهو الذي يكون محور اهتمامه تيسير الحقائق العلمية وتقريبها إلى المتعلم، وقد يضحى في سبيل ذلك بجزء من الحقيقة العلمية أو يغير منها.

وقد لوحظ أن أكثر الآثار الكلامية في النحو العربي قد تمثل في كتب النحو العلمي؛ أعني الموسوعات والمطولات النحوية، أما المختصرات والمتون التعليمية فقد كانت تتحاشى الإكثار من عرض هذه الجوانب الكلامية تيسيرا على المتعلمين.

ويمكن أن يمثل للكتب العلمية بـ(كتاب سيبويه) و(شرح المفصل) و(شرح الكافية للرضي)، كما يمثل الكتب التعليمية بكتابي (الجمل للزجاجي) و(المفصل للزمخشري).

٦) حاولت الرسالة تقديم تفسير لموقف النحاة الغامض من كل من: القراءات، والحديث النبوي، وكلام العرب.. ذلك الغموض الذي يتمثل في معارضة كثير من النحاة لهذه الأدلة السماعية؛ بالرفض حيناً، والتخطئة حيناً، والتأويل حيناً ثالثاً.

أما هذا التفسير فهو كلامي يفسر تحفظ النحاة من الأدلة السماعية في ضوء التأثر بالمذهب الكلامي القائل: "العقل قبل النقل" أو "القياس قبل السماع"، وعلى ذلك فسر معارضة النحويين للقراءات بتأثرهم بقضية أن العقل أصل النقل، كما فسر تحفظهم من الحديث النبوي بمسايرتهم لمذهب أكثر المتكلمين في النقل، أن خبر الواحد لا يفيد العلم، وكذلك فسر تعرضهم للشعر العربي بالنقد والتخطئة بتسليط هذا المبدأ العقلي من جهة، وتفضيل خبر التواتر على خبر الآحاد من جهة أخرى.

٧) إذا كان النحو العربي قد تأثر في بعض مراحل تطوره بالفكر الفلسفي أو الكلامي فإن ذلك لا يعنى أنه كان خلوا من التفكير العقلي أو الفلسفي الطبيعي؛ ففي (كتاب سيبويه) -الذي أتمه صاحبه قبل أن تعمل الفلسفة عملها في الثقافة الإسلامية- كثيرٌ من الأفكار والخطرات الفلسفية والتعليقات المنطقية. وقد بين البحث أن هذه الجوانب كلها تنتمي إلى العقل الفطري والمنطق الطبيعي الذي لا يخلو منه شعب من الشعوب.

٨) أبرزت الرسالة الصلة التي عقدها النحاة بين الألفاظ والموجودات الخارجية؛ كقياسهم الزمن اللغوي على الزمن الوجودي الذي يتألف من ثلاثة أقسام: الماضي- والحاضر- والمستقبل، وكذلك حملهم أقسام الكلم على أقسام الموجودات الخارجية؛ فالاسم يقابل الجوهر، والفعل يقابل العرض، والحرف يقابل العلاقة بين الجوهر والعرض.

وقد حاول ابن جني تلمس علاقة بين الألفاظ ومعانيها حين رأى أن لفظ "صَرَ" يناسب المعنى الذي يعبر عنه -وهو صوت الجندب- لما فيه من الاستطالة والمد، وأن "صَرَّصَرَ" يناسب معناه -وهو صوت البازي- لما فيه من التقطيع، وأن المصادر التي جاءت على "فَعْلَانٍ" يناسب لفظها المعنى الذي جعلت له -وهو الاضطراب والحركة-؛ نحو الغليان والغثيان.

وقد فسر البحث هذا الربط بين الألفاظ والمعاني في ضوء فكرة "الحكمة"، وأن اللغة تخضع لما يخضع له هذا العالم من أنظمة وقوانين، وإذا كان هذا العالم محكوما بنظام دقيق وقانون منضبط لا يتخلف فإن اللغة التي هي جزء منه تتصف بهذا القدر من الدقة والانضباط، وكذلك هذه الصلة ترجع إلى الصلة بين اللغة والفكر، والفكر والماهيات الخارجية؛ فإن الألفاظ ما هي إلا رموز عن هذه الماهيات، وتعبير عنها بواسطة الصور الذهنية.

٩) وفي مجال العلة والتعليل فرق البحث بين العلة الطبيعية التي هي من أصل اللغة والعلة الصناعية التي هي من وضع النحويين، وأظهر أنه قد يسوغ القول بتأثر العلل الصناعية بالمؤثرات الكلامية، على حين أنه لا يسوغ القول بتأثر العلل الطبيعية بهذه المؤثرات؛ لأنها من طبيعة اللغة نفسها، وقديمة قدم أهلها المتحدثين بها.

كما بين البحث أن هذه العلل الطبيعية حسية؛ بمعنى أنها مبنية على الإدراك الحسي؛ فمثلا: العلة في التخلص من التقاء الساكنين هو الهروب من الثقل وطلب التخفيف، وهذا أمر حسي، وكذلك عدم جواز الابتداء بالساكن هو التخفيف؛ لأنه ممكن أن يتبدأ بالساكن إذا تكلف متكلف، وهذا واقع في بعض اللغات الأخرى، لكن العربية الفصحى تأبى ذلك. وهذا الجانب الحسي في العلة النحوية يجعل لها قيمة علمية، ويؤكد أنها علة حقيقية، وليست دخيلة على هذه اللغة، ولا متكلفاً فيها.

١٠) في مجال المصطلحات حاولت الرسالة تلمس بعض الأبعاد الكلامية التي أضفاها بعض النحويين على المصطلح النحوي؛ كما فعله ابن يعيش في تناوله لمعنى الشرط حيث بين أن معنى تعليق الشيء على شرط إنما هو وقف دخوله في الوجود على دخول غيره في الوجود، ولما كانت الأسماء موجودة أصلا فلا يصح فيها معنى الشرط، ولذلك لا يأتي بعد حروف الشرط إلا الأفعال

المستقبل؛ لأن الشرط لا يكون إلا بالمستقبل. وكذلك فعل السهيلي والرضي في مقارنتهما بين المعنى الكلامي والمعنى النحوي لمصطلحي "الحركة والسكون" حيث قررا أن الحركة والسكون من صفات الأجسام أصلا، وإطلاقهما على الحروف من قبيل المجاز.

(١١) كما جمع هذا البحث المصطلحات الكلامية الأصل التي استخدمها النحويون؛ كمصطلحات "الجوهر والعرض، والماهية والذات، والتصور والتصديق، والعدم والوجود"، وأظهر أن هذه المصطلحات قد بقيت بمعناها الكلامي في الدراسة النحوية، وأن النحاة إنما استخدموها لكونها معبرة عن حقائق خارجية أو معان عقلية لا نحوية، وأن ذلك راجع إلى الصلة الكائنة أصلا بين اللغة والفكر من جهة، واللغة والواقع الخارجي من جهة أخرى.

وقد فعل سببويه ذلك في استخدام مصطلح "الجوهر" للتعبير عن الجسم الذي يوصف ولا يوصف به في نحو قولهم: "هذا راقودٌ خلا"؛ فإنها وجب النصب هنا لأنه لا يحسن أن يكون "خلا" صفة لـ "راقود"؛ لأنه جوهر يوصف ولا يوصف به.

(١٢) وفي مجال التأثير العقدي والكلامي في لغة التأليف النحوي وجدنا استخدام النحاة لتعبيرات مثل "القائم بنفسه" و"القائم بغيره"، وهو تعبير كلامي استخدمه النحويون في التفرقة بين الاسم والفعل، وكذلك تعبير "المفتقر إلى غيره" و"غير المفتقر إليه"؛ حيث فرقوا به بين المصدر والفعل، وكانت فكرته أساسا لمذهب البصريين في أن المصدر أصل المشتقات.

وكذلك وجدنا استخدام النحاة لبعض الاحترازاات الاعتقادية التي تكشف عن ارتباط منهجهم بالمنهج الإسلامي العام في البحث والتفكير، وذلك كإثارة مصطلح "العالم" على "العاقل" في التعبير عن دلالة اسم الموصول حتى يصح

إطلاقه على الله ﷻ، وإيثار مصطلح "فعل دعاء" على "فعل أمر" تأدبا في إعراب الأمر المخاطب به المولى ﷺ.

١٣) عرضت الرسالة لبعض الجوانب الجديدة في البحث النحوي؛ كالنظر في التقسيات، ومحاولة الكشف عن المعايير العقلية التي بنيت عليها. فقد أظهرت الرسالة أن هذه التقسيات منها ما يعتمد على أسس كلامية؛ كتقسيم بعض النحويين الألفاظ إلى: مؤثر ومتأثر وثابت، وتقسيم آخرين إياها إلى: واجب الوجود وممكن الوجود وممتنع الوجود، وكذلك استعمال آخرين للتقسيم الثلاثي - وقد أشار البحث إلى صلة هذا التقسيم الثلاثي بالمبدأ الاعتزالي "المنزلة بين المنزلتين" -.

ومنها ما هو نحوي في مضمونه وأسس له لكنه يأخذ صورة التقسيم العقلي والجللي المعتمد إما على الفرض الذهني أو الترديد بين النفي والإثبات؛ فمما يعتمد على الفرض الذهني تقسيم بعض النحاة صور الصفة المشبهة إلى ست وثلاثين صورة، وتقسيم بعضهم إياها إلى اثنتين وستين، وكذلك تقسيم معمولي "لا" النافية للجنس إلى واحد وعشرين وجها.

ومما يعتمد على الترديد بين النفي والإثبات قولهم: "الكلمة: اسم وفعل وحرف؛ لأنها إما أن تدل على معنى في نفسها أو لا، الثاني الحرف، والأول إما أن يقترن بأحد الأزمنة الثلاثة أو لا، الثاني الاسم، والأول الفعل".

١٤) وفي مجال التوجيه النحوي لدلالة حروف المعاني أشار البحث إلى دلالات مرتبطة بالعقيدة وعلم الكلام. ومن ذلك:

- دلالة "إن" على اليقين في القرآن الكريم.

- دلالة السين على التوكيد عند المعتزلة.

- دلالة "على" على الوجوب عند بعض المعتزلة؛ كالزخشي.

- دلالة "عسى" على التحقيق في كلام الله ﷻ.
- دلالة "في" على الاستعلاء في نحو قوله ﷻ: ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ﴾.

- القول بزيادة الكاف في قوله ﷻ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾.
- سلب دلالة "كان" على الزمان في سياق الحديث عن الله ﷻ نحو: ﴿وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾.

- لام العاقبة عند الأشاعرة.
- إفادة "لن" التأييد عند المعتزلة والشيعة.
- إفادة "لعل" الإيجاب في كلام الله ﷻ.
(١٥) وفي مجال التوجيه النحوي للأبواب النحوية أشار البحث إلى دلالات تركيبية متأثرة بالعقيدة، ومن ذلك:

- القول بـ"الحال اللازمة" الدالة على الدوام إذا وصف الله - بها؛ إذ لا يجوز عليه تعالى - الانتقال.

- منع إعراب "كيف" حالا إذا كان عاملها فعلا لله ﷻ؛ لأن الحال عرض لا يجوز وصف الله ﷻ به.

- القول بـ"إضافة التشريف" في نحو قوله تعالى: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾، وبذلك استدل على أن الروح مخلوقة لله ﷻ.

- ذهاب بعض النحاة إلى إعراب "السموات" مفعولا مطلقا في نحو ﴿خَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ﴾؛ لكونه مفعولا حقيقة بلا قيد؛ لأنه مخلوق بعد عدم.

(١٦) وفي الأساليب النحوية بينت الرسالة ارتباط بعض الأساليب بتوجيه خاص مبني على العقيدة وعلم الكلام ومن ذلك:

- قولهم: الاستفهام من الله ﷻ ليس على حقيقته؛ لأن الله ﷻ عالم بكل شيء.

- قولهم: التعجب على الله ﷻ لا يجوز؛ لأنه دليل على الحيرة والاندهاش وهو غير جائز عليه ﷻ، فيوجه التعجب بالنسبة للمخلوقين.

وقد بنى الكوفيون قولهم: إن "أفعل" التعجب اسم على أمثلة من أسلوب التعجب مرتبطة بمعان اعتقادية؛ كقولهم: "ما أقدر الله!" و"ما أعظم الله!"; حيث إن توجيهه على أنه فعل هنا يوهم أن الله ﷻ عظيم بجعل جاعل، وهو محال. وناقش بعض النحاة مسألة التعجب من صفات الله ﷻ فأجازها استدلالاً بورود ذلك في بعض الآثار والأشعار.

- ومن ذلك توجيه عود الضمير في نحو قول علي ﷺ: "تزعمون أني قتلت عثمان؟ ألا إن الله قتله وأنا معه"؛ حيث ذهب الخوارج إلى أن الضمير "أنا" معطوف على اسم الله ﷻ ليصلوا إلى أن علياً اشترك في قتل عثمان، على حين يذهب أهل السنة إلى أن الضمير معطوف على الهاء من "قتله"، والمعنى: وسيقتلني معه.

(١٧) احتوت هذه الرسالة على عدد من القواعد العقلية العامة التي استخدمها النحاة في التوجيه والتعليل للظواهر والأحكام النحوية، أو أثرت في تناولهم للمسائل النحوية عموماً، ومن هذه القواعد:

- "العقل أصل النقل": أثرت هذه القضية في موقف النحويين من القراءات والحديث النبوي والشعر العربي؛ حيث أخضعوا هذه المنقولات لعقولهم، فعارضوها بالرفض أو التخطئة أو التشديد أو التحفظ بشروط معينة، وهذه القاعدة قاعدة اعتزالية في الأصل، وقد كان الاعتزال شائعاً في البصرة في الطور الأول من تاريخ النحو، وكان كثير من نحاة البصرة معتزلة، حتى إنهم كانوا يسمون "أهل المنطق"؛ فأكبر الظن أنهم عارضوا هذه الأدلة السماعية تأثراً بهذا المبدأ الاعتزالي.

- "كل حادثة ممكنة الوجود لا توجد حتى يجب وجودها": طبق ابن جنى هذه القاعدة فى بحثه للعلل المجوزة والموجبة، وبيان أن المجوزة إذا وجدت فقد تحقق إيجابها وصارت فى حكم الموجبة.
- "لا يجتمع على معلول واحد علتان": أثرت هذه القاعدة فى موقف بعض النحويين الذين منعوا التعليل بعلتين فى النحو، وكذلك فى بعض قواعد العامل؛ حيث قالوا: لا يجتمع على معمول واحد عاملان.
- "الشيء لا يكون علة لنفسه": طبق النحاة هذه القاعدة فى شروطهم فى المفعول لأجله؛ حيث اشتراطوا أن يصلح كونه علة؛ فلا يجوز: "أحسنك إليك إحسانا" على أن "إحسانا" مفعول لأجله؛ لأن الشيء لا يعلل بنفسه.
- "كل حادث لا بد له من محدث": انعكست هذه القاعدة على قول النحاة: كل فعل لا بد له من فاعل، وكل معمول لا بد له من عامل.
- "المحدث قبل الحدث" و"السبب قبل المسبب": ظهرت آثار هذه القاعدة فى قول النحاة: مرتبة العامل قبل مرتبة الم معمول؛ حيث قاسوا العوامل النحوية على المؤثرات الحقيقية.
- "لا يفصل بين العلة ومعلوها": تمثلت هذه القاعدة فى قول البصريين: لا يجوز الفصل بين العامل والم معمول؛ بناء على أن العامل كالعلة العقلية.
- "العدم لا يعلل به": هذه قاعدة عند المتكلمين عبر عنها بعض النحويين بمنعهم أن يكون التعري عن العوامل سببا فى رفع المضارع، وقالوا: بل رفعه الوقوع موقع الاسم.
- (١٨) كذلك تضمنت هذه الرسالة عددا من الأفكار والنظريات الكلامية التي أثرت فى الفكر النحوي، ومن ذلك:

- قضية "التوقيف والاصطلاح": فقد أثرت في موقف النحويين من السماع؛ حيث مال القائلون بالتوقيف إلى التمسك بالرواية والنقل، على حين اتجه القائلون بالاصطلاح إلى التوسع في القياس ومعارضة السماع.

- "دور العلة": وهي فكرة كلامية يقصد بها توقف أحد الشئيين على الآخر، طبقها ابن جنى على مثال "ضربت"؛ حيث علل إسكان اللام بأنه لحركة الضمير بعده مع وجود حركتين من قبل، ثم علل حركة الضمير بسكون ما قبله، وهذا دور؛ لأنه علل العلة بالشيء نفسه المعلل.

- "التسلسل في العلة": فكرة كلامية أبطلها المتكلمون، وفعل مثلهم النحويون؛ حيث منع بعضهم تقدير عامل مستقل للصفة في نحو: "جاءني زيد العاقل"؛ لأنه يؤدي إلى أن يكون التقدير: "جاءني زيد جاءني العاقل"، ثم تحتاج الصفة إلى تقدير موصوف آخر فيكون التقدير: "جاءني زيد جاءني زيد العاقل"، وهذا تسلسل لا يجوز.

- "الحكمة": فكرة راسخة في العقيدة الإسلامية، وعند المعتزلة على وجه الخصوص، وانعكست آثارها في اعتقاد النحويين أن العربية لغة حكيمة، وفي تلمسهم علة لكل مسألة وحكم.

- "العلة العدمية": أثبتتها الفلاسفة والمعتزلة، وطبقها بعض النحاة فأجازوا التعليل بالأمور العدمية؛ كتعليل رفع المضارع بالتعري عن العوامل الناصبة والجازمة، والتعري أمر عدمي.

- "الفاعل الحقيقي هو الحي المختار": وهي مصدر اختلاف النحويين حول قضية العامل؛ حيث ذهب جمهور النحاة إلى أن العامل هو المتكلم لا اللفظ، وأما نسبتهم العمل إلى اللفظ فهو من قبيل المجاز والتقريب على المتعلمين، وذهب ابن مضاء إلى نسبة العمل إلى الله ﷻ انطلاقاً من فكرة الجهمية، وهي أن الفاعل عند أهل الحق هو الله وحده.

- "الكمون والظهور": هذه نظرية فلسفية بدأت عند أرسطو وتأثر بها النِّظام من المعتزلة، وانعكست آثارها في النحو العربي من ناحية التمييز بين الظاهر والمضمر، والمذكور والمقدر، وكذلك في التمييز بين ما هو لفظ بالقوة وما هو لفظ بالفعل.

- "تنزيه المولى ﷺ": من أهم الأفكار العقدية التي أثرت في المنهج النحوي؛ حيث جرد النحاة كثيرا من القواعد والأحكام من أجل الحفاظ على هذا التنزيه. من ذلك قولهم: "الاستفهام على الله ﷻ لا يجوز" في تناولهم لأدوات الاستفهام لتنزيه الله ﷻ عن طلب الفهم، وقولهم: "التعجب على الله - محال" لتنزيه ﷻ عن الحيرة والاندھاش، وكذلك: "الشك على الله ﷻ لا يجوز" في تناولهم لأدوات التي تفيد الشك كـ"أو" و"إن" و"قد"، وقولهم: "الترجي والإشفاق على الله ﷻ لا يجوز" في تناولهم لدلالة "لعل" و"عسى" لأن هذه من صفات الإنسان ومحال على الله ﷻ.

وكذلك حديث النحويين عن الحال اللازمة، وإضافة التشریف، وحروف الزيادة في القرآن، ودلالة "كان" على الزمن المطلق، وزيادة الكاف. وبدل المطابق مرتبط في بعض أمثله بقضية تنزيه الله ﷻ عما لا يليق بجلاله. وهذا كله يكشف عن ارتباط المنهج النحوي بالمنهج الإسلامي العام في البحث والتفكير.

تلك هي أبرز النتائج التي انتهت إليها الدراسة. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين. وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

فهرس المصادر والمراجع

- ١- آداب البحث والمناظرة - للشيخ محمد الأمين الشنقيطي - مكتبة ابن تيمية - القاهرة - دون تاريخ.
- ٢- أئمة النحاة في التاريخ - للدكتور محمد محمود غالي - دار الشروق - الجيزة - الطبعة الأولى ١٩٧٦.
- ٣- الإبانة عن أصول الديانة - لأبي الحسن الأشعري، علي بن إسماعيل بن إسحاق - ط. جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - الرياض - ١٩٨١، ١٩٨٢.
- ٤- أبو حيان النحوي - للدكتورة خديجة الحديثي - مكتبة النهضة - الطبعة الأولى - بغداد ١٩٦٦.
- ٥- إتحاف فضلاء البشر بالقراءات الأربعة عشر - للدمياطي - تحقيق الدكتور شعبان محمد إسماعيل - عالم الكتاب - بيروت - الطبعة الأولى ١٩٨٧.
- ٦- الإتيقان في علوم القرآن - للسيوطي - تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم - مكتبة دار التراث - الطبعة الثالثة ١٩٦٥.
- ٧- أثر الفكر الفلسفي في الدراسات النحوية - للأستاذ توفيق سبع - مقال بمجلة كلية اللغة العربية - جامعة الإمام محمد بن سعود - العدد الثامن ١٩٨٧.
- ٨- اجتماع الجيوش العربية على غزو المعطلة والجهمية - لابن القيم - دار الكتب العلمية - الطبعة الأولى ١٩٨٤.
- ٩- الإحكام في أصول الأحكام - للآمدي - مؤسسة القاهرة - القاهرة ١٩٦٧.

- ١٠- إحياء النحو - لإبراهيم مصطفى - مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - ١٩٥٩.
- ١١- أخبار النحويين البصريين - لأبي سعيد بن عبد الله الصيرفي - المطبعة الكاثوليكية - بيروت ١٩٣٦.
- ١٢- الاختلاف في اللفظ، والرد على الجهمية والمشبهة - لابن قتيبة الدينوري - دار الكتب العلمية - الطبعة الأولى - بيروت ١٩٨٥.
- ١٣- الإرشاد إلى علم الإعراب - لشمس الدين محمد بن أحمد عبد اللطيف القرشي الكيشي - تحقيق الدكتور عبد الله علي الحسيني والدكتور محمد سالم - الطبعة الأولى - جامعة أم القرى - مكة المكرمة ١٩٨٩.
- ١٤- الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد - لإمام الحرمين الجويني - تحقيق الدكتور محمد موسى موسى والدكتور علي عبد المنعم عبد الحميد - مكتبة الخانجي ١٩٥٠.
- ١٥- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول - لمحمد بن علي بن محمد الشوكاني - مطبعة الحلبي ١٩٣٧.
- ١٦- الاستغناء في أحكام الاستثناء - للقرافي - تحقيق الدكتور طه محسن - وزارة الأوقاف والشئون الدينية - بغداد ١٩٨٢.
- ١٧- أسرار البلاغة - للإمام عبد القاهر الجرجاني - تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي - مكتبة القاهرة - الطبعة الثالثة ١٩٧٩.
- ١٨- أسرار العربية - لأبي البركات الأنباري - تحقيق محمد بهجت البيطار - مطبوعات المجمع العلمي بدمشق - ١٩٥٧.
- ١٩- أسس الفلسفة - للدكتور توفيق الطويل - دار النهضة العربية - الطبعة الثالثة - القاهرة ١٩٧٦.

- ٢٠- الأسس المنطقية للاستقراء - لمحمد باقر الصدر - دار الفكر - الطبعة الأولى - بيروت ١٩٧٢.
- ٢١- الأسفار الأربعة - لصدر الدين الشيرازي - الهند ١٢٢٢هـ.
- ٢٢- الأسلوب - لأحمد الشايب - مكتبة النهضة المصرية - الطبعة السادسة ١٩٦٦.
- ٢٣- الأسماء والصفات - لليهقي - تصحيح محمد زاهد الكوثري - مطبعة السعادة بمصر ١٣٥٨هـ.
- ٢٤- الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز - لعز الدين بن عبد السلام - دون تاريخ.
- ٢٥- الأشباه والنظائر في النحو - للسيوطي - دار الكتب العلمية - بيروت - الطبعة الأولى ١٩٨٤.
- ٢٦- الأشباه والنظائر من أشعار المتقدمين والجاهليين والمخضرمين = حماسة الخالدين لأبي بكر محمد وأبي عثمان سعيد ابني هاشم - حققه وعلق عليه السيد محمد يوسف - مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٥٨.
- ٢٧- الأصول - للدكتور تمام حسان - الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٢.
- ٢٨- أصول الدين - لعبد القاهر البغدادي - دار الكتب العلمية - بيروت - الطبعة الثالثة ١٩٨١.
- ٢٩- الأصول في النحو - لأبي بكر بن السراج - تحقيق الدكتور عبد الحسين الفتلي - مؤسسة الرسالة - بيروت - الطبعة الثالثة ١٩٨٧.
- ٣٠- أصول النحو العربي - للدكتور محمد عيد - عالم الكتب - القاهرة ١٩٨٢.

- ٣١- أصول النحو القياسية - للدكتور غريب نافع - رسالة دكتوراه - كلية اللغة العربية - جامعة الأزهر ١٩٧٠.
- ٣٢- أضواء على الدراسات اللغوية المعاصرة - دكتور نايف خرما - عالم المعرفة - الكويت ١٩٧٨.
- ٣٣- الإظهار - للبركوي زين الدين محمد بيرعلي - إستانبول - مطبعة الشركة الخيرية ١٩٦٦.
- ٣٤- إعراب الأفعال - للدكتور علي أبو المكارم - دار الثقافة العربية - الطبعة الثالثة ١٩٩٢.
- ٣٥- إعراب ثلاثين سورة في القرآن الكريم - لابن خالويه - مطبعة دار الكتب المصرية ١٣٦٠هـ.
- ٣٦- الإعراب عن قواعد الإعراب - لابن هشام - مكتبة القاهرة بالأزهر - دون تاريخ.
- ٣٧- إعراب القرآن - للنحاس - تحقيق الدكتور زهير غازي زاهد - مطبعة العاني - بغداد ١٩٧٧.
- ٣٨- الأعلام - للزركلي - دار العلم للملايين - بيروت - الطبعة السابعة ١٩٨٦.
- ٣٩- أعيان الشيعة - للعاملي - مطبعة ابن زيدون - دمشق - الطبعة الأولى ١٩٣٥.
- ٤٠- الأغاني - لأبي الفرج الأصفهاني - دار الفكر - دون تاريخ.
- ٤١- الإغراب في جدل الإعراب، ولمع الأدلة في أصول النحو - لأبي البركات عبد الرحمن كمال الدين بن محمد الأنباري - تحقيق سعيد الأفغاني - مطبعة الجامعة السورية ١٩٧٥.

- ٤٢- الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد - للطوسي - مطبعة الآداب في النجف الأشرف ١٩٩٧.
- ٤٣- ألفية ابن مالك في النحو والصرف - لابن مالك - مطبعة مصطفى البابي الحلبي ١٩٤٠.
- ٤٤- الاقتراح في علم أصول النحو - لجلال الدين السيوطي - تحقيق وتعليق الدكتور أحمد محمد قاسم - القاهرة ١٩٧٦.
- ٤٥- الأمالي الشجرية - لأبي السعادات هبة الله بن علي بن حمزة المعروف بابن الشجري - مطبعة دائرة المعارف العثمانية ١٣٤٩هـ.
- ٤٦- أمالي المرتضى - لعلي بن الحسين الموسوي العلوي الشريف المرتضى - تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم - دار إحياء الكتب العربية - الطبعة الأولى ١٩٥٤.
- ٤٧- الأمالي النحوية - لابن الحاجب - تحقيق حسن حمودة - عالم الكتب - بيروت - الطبعة الأولى ١٩٨٥.
- ٤٨- إنباه الرواة على أنباه النحاة - للوزير جمال الدين أبي الحسن علي بن يوسف القفطي - تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم - دار الكتب المصرية - الطبعة الأولى ١٩٥٢.
- ٤٩- الانتصار والرد على ابن الرواندي الملحد - للخياط - تحقيق الدكتور نريج - مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة ١٩٨٢.
- ٥٠- الانتصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال - للإمام ناصر الدين أحمد بن محمد بن المنير الإسكندري المالكي - بهامش الكشاف - دار الفكر - الطبعة الأولى ١٩٧٧.

- ٥١- الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به - لأبي بكر محمد بن الطيب بن القاسم المعروف بالباقلاني - تحقيق محمد زاهد الكوثري - الطبعة الثانية - دون تاريخ.
- ٥٢- الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين - لأبي البركات الأنباري - تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد - دار الفكر - دون تاريخ.
- ٥٣- الأنموذج في النحو - للزمخشري - ضمن شذا العرف في فن الصرف - تحقيق لجنة إحياء التراث العربي - بيروت - الطبعة الأولى.
- ٥٤- أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك - تحقيق عبد العزيز النجار - مطبعة الفجالة الجديدة - دون تاريخ.
- ٥٥- إيضاح شواهد الإيضاح - للقيسي - تحقيق الدكتور محمد بن محمود الدعجان - دار الغرب الإسلامي - بيروت - الطبعة الأولى ١٩٨٧.
- ٥٦- الإيضاح العضدي - لأبي علي الفارسي - تحقيق الدكتور حسن شاذلي - مطبعة دار التأليف بمصر - الطبعة الأولى ١٩٦٩.
- ٥٧- الإيضاح في علل النحو - لأبي القاسم الزجاجي - تحقيق الدكتور مازن المبارك - دار النفاذ - بيروت - الطبعة الخامسة ١٩٨٦.
- ٥٨- الإيمان - لابن تيمية - صححه وعلق عليه الدكتور محمد خليل هراس - مكتبة أنصار السنة المحمدية - القاهرة ١٣٩٠ هـ.
- ٥٩- الباقلاني وآراؤه الكلامية - لمحمد رمضان عبد الله - مطبعة الأمة - بغداد ١٩٨٦.
- ٦٠- البحر المحيط - لأبي حيان - دار الفكر - الطبعة الثانية ١٩٨٣.
- ٦١- بدائع الفوائد - لابن قيم الجوزية - دار الفكر - القاهرة ١٩٥٢.

- ٦٢- البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع - للشوكاني - مكتبة ابن تيمية - دون تاريخ.
- ٦٣- البرهان - لإمام الحرمين أبي المعالي الجويني - تحقيق عبد العظيم الديب - دار الأنصار - القاهرة - الطبعة الثانية ١٤٠٠ هـ.
- ٦٤- البرهان في علوم القرآن - للزركشي - تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم - دار المعرفة - بيروت ١٩٧٢.
- ٦٥- البسيط - لابن أبي الربيع - تحقيق الدكتور عياد السبتي - دار الغرب الإسلامي - بيروت - الطبعة الأولى ١٩٦٨.
- ٦٦- البصائر النصيرية في المنطق - للإمام القاضي زين الدين عمر ابن سهلان الساوي - مكتبة الصبيح - دون تاريخ.
- ٦٧- البلاغة: تطور وتاريخ - للدكتور شوقي ضيف - الطبعة الخامسة - دار المعارف - القاهرة ١٩٨٠.
- ٦٨- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة - لجلال الدين السيوطي - تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم - المكتبة العصرية - بيروت ١٩٦٤.
- ٦٩- البيان في غريب إعراب القرآن - لأبي البركات الأنباري - تحقيق الدكتور طه عبد الحميد طه ومراجعة مصطفى السقا - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة ١٩٨٠.
- ٧٠- بين النحو والمنطق وعلوم الشريعة - الدكتور عبد الكريم محمد الأسعد - دار العلوم ١٩٨٣.
- ٧١- تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام - للسيد حسن الصدر - شركة النشر والطباعة العراقية المحدودة - دون تاريخ.

- ٧٢- تأويل مختلف الحديث - لابن قتيبة - صححه محمد زهدي النجار - مكتبة الكليات الأزهرية ١٩٦٦.
- ٧٣- تأويل مشكل القرآن - لابن قتيبة - تحقيق السيد أحمد صقر - دار التراث - الطبعة الثانية ١٩٧٣.
- ٧٤- تاج العروس - للإمام السيد محمد مرتضى الزبيدي - دار ليبيا - بنغازي.
- ٧٥- تاريخ بغداد - للحافظ أبي بكر بن أحمد بن علي الخطيب البغدادي - دار الكتب العلمية - بيروت ١٣٤٩هـ.
- ٧٦- تاريخ الجهمية والمعتزلة - لجمال الدين القاسمي - مؤسسة الرسالة - بيروت - الطبعة الثالثة ١٩٨٥.
- ٧٧- تاريخ الفلسفة الغربية - تأليف برتراند راسل - ترجمة الدكتور زكي نجيب محمود - مراجعة الدكتور أحمد أمين - الطبعة الثالثة ١٩٧٨.
- ٧٨- تاريخ الفلسفة في الإسلام - للأستاذ ديور - نقله إلى العربية محمد عبد الهادي أبو ريذة - مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٣٨.
- ٧٩- تاريخ المذاهب الإسلامية - للشيخ محمد أبو زهرة - دار الفكر العربي - دون تاريخ.
- ٨٠- التبصرة والتذكرة - لأبي محمد عبد الله بن علي بن إسحاق الصيمري - تحقيق الدكتور فتحي أحمد مصطفى - جامعة أم القرى - الطبعة الأولى ١٩٨٢.
- ٨١- التبيان في إعراب القرآن - للعكبري - تحقيق علي محمد البجاوي - دار الجليل - بيروت - الطبعة الثانية ١٩٨٧.

٨٢- التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكة - لأبي المظفر الإسفراييني - تعليق محمد زاهد الكوثري - مكتبة نشر الثقافة الإسلامية - القاهرة ١٩٤٠.

٨٣- التبيان في تفسير القرآن - للطوسي - تحقيق أحمد حبيب العاملي - مكتبة الأمين - النجف الأشرف - دون تاريخ.

٨٤- التبيين عن مذاهب النحويين البصريين والكوفيين - لأبي البقاء العقري - تحقيق الدكتور عبد الرحمن بن سليمان العثيمين - بيروت ١٩٨٦.

٨٥- تثبيت دلائل النبوة - للقاضي عبد الجبار - تحقيق عبد الكريم عثمان - الدار العربية - بيروت ١٩٦٦.

٨٦- تحصيل المحصل - لنصير الدين الطوسي - بهامش المحصل للزمخشري - مكتبة الكليات الأزهرية القاهرة - بدون تاريخ.

٨٧- تحفة الأنجاد فيما يصح به الاستشهاد - للسيد محمود شكري الألوسي - تحقيق عدنان عبد الرحمن الدوري - طبع وزارة الأوقاف العراقية ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.

٨٩- تحفة الغريب في الكلام عن مغني اللبيب - للدماميني - تحقيق الجزء الأول للدكتور إبراهيم حسن إبراهيم - رسالة دكتوراه بكلية اللغة العربية - جامعة الأزهر ١٩٧٣.

٩٠- تحقيق كتاب داعي الفلاح لمخبات الاقتراح - شرح ابن علام على الاقتراح للسيوطي - إعداد سعد منصور عرفة - رسالة دكتوراه - كلية اللغة العربية - جامعة الأزهر ١٩٧٧.

٩١- التذيل والتكميل - لابن حيان - مخطوط مصور بدار الكتب تحت رقم ٦٢ نحو - الجزء الخامس - وعنها نسخة مصورة بميكروفيلم رقم ١٣٨٤٨.

- ٩٢- تشومسكي: فكره اللغوي وآراء النقاد فيه - للدكتور صبري إبراهيم السيد - دار المعرفة الجامعية ١٩٨٩.
- ٩٣- التعريفات - للسيد الشريف الجرجاني - مطبعة مصطفى البابي الحلبي ١٩٣٨ م.
- ٩٤- تفسير أبي السعود = إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم - دار الفكر - بدون تاريخ.
- ٩٥- تفسير الخازن - مكتبة مصطفى البابي الحلبي - الطبعة الثانية ١٩٩٥ م.
- ٩٦- تفسير الطبري - حققه محمود محمد شاكر وأحمد محمد شاكر - دار المعارف بمصر - الطبعة الثانية ١٣٧٤ هـ.
- ٩٧- تفسير القاسمي = محاسن التأويل - لمحمد جمال الدين القاسمي - تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي - دار إحياء الكتب العربية - عيسى البابي الحلبي وشركاه - الطبعة الأولى ١٩٥٧ م.
- ٩٨- تفسير القرطبي = الجامع لأحكام القرآن - لأبي عبد الله محمد ابن أحمد القرطبي - دار الريان للتراث - القاهرة ١٩٨٧ م.
- ٩٩- تفسير القمي - نظام الدين حسن بن محمد حسين القمي - طهران ١٣١٣ هـ.
- ١٠٠- التفسير الكبير - للرازي - دار إحياء التراث العربي - بيروت - الطبعة الثالثة - بدون تاريخ.
- ١٠١- تفسير المسائل المشكلة في أول المقتضب - للفارقي - معهد المخطوطات العربية.

١٠٢- تقريب التهذيب - لأحمد بن حجر العسقلاني - تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف - الطبعة الثانية - ١٩٧٥م، وطبعة أخرى تحقيق محمد عوامة - دار الرشيد - سوريا.

١٠٣- تقريب القرآن إلى الأذهان - لآية الله سيد محمد الشيرازي - مؤسسة الوفاء - بيروت - الطبعة الأولى ١٩٨٠.

١٠٤- تقويم الفكر النحوي - للدكتور علي أبو المكارم - بيروت - دار الثقافة - بدون تاريخ.

١٠٥- تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل - للقاضي أبي بكر محمد بن الطيب الباقلائي - تحقيق الشيخ عماد الدين أحمد حيدر - مؤسسة الكتب الثقافية - الطبعة الأولى ١٩٨٧.

١٠٦- التنبيه على الأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم ومذاهبهم واعتقاداتهم - لابن السيد البطليوسي - تحقيق الدكتور أحمد حسن كحيل والدكتور حمزة عبد الله النشري - الطبعة الثانية - مكتبة المتنبي ١٩٨٢.

١٠٧- التنبيه على حدوث التصحيف - لحمزة بن الحسن الأصفهاني - مخطوط مصور بدار الكتب برقم ٨٩٦ أدب تيمور.

١٠٨- التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع - لأبي الحسين محمد ابن أحمد الملطي - إستانبول - مطبعة الدولة ١٩٣٦.

١٠٩- تنزيه القرآن عن المطاعن - للقاضي عبد الجبار الهمداني - دار النهضة الحديثة - بيروت - بدون تاريخ.

١١٠- تهذيب التهذيب - لابن حجر - دار صادر - بيروت - الطبعة الأولى

١٣٢٥هـ.

- ١١١- توجيه النظر - لطاهر بن صالح الجزائري - المكتبة العلمية - المدينة المنورة - بدون تاريخ.
- ١١٢- جار الله الزمخشري وأثره في الدراسات النحوية - رسالة ماجستير للدكتور عبد الرحمن شاهين - مكتبة كلية دار العلوم ١٩٧٠.
- ١١٣- جامع بيان العلم وفضله - لابن عبد البر - دار الفكر - بيروت - بدون تاريخ.
- ١١٤- الجامع الصغير في النحو - لابن هشام - تحقيق الدكتور أحمد محمود الهرميل - مكتبة الخانجي - القاهرة - ١٩٨٠.
- ١١٥- الجديد في تفسير القرآن المجيد - الشيخ محمد السبزاوي - دار المعارف - بيروت - الطبعة الأولى ١٩٨٥.
- ١١٦- جوهرة أشعار العرب - لأبي زيد القرشي - تحقيق علي محمد البجاوي - دار نهضة مصر - القاهرة ١٩٦٧م.
- ١١٧- الجنى الداني في حروف المعاني - لحسن بن قاسم المرادي - تحقيق الدكتور طه محسن - مؤسسة دار الكتب للطباعة والنشر - بغداد ١٩٧٥هـ.
- ١١٨- حاشية البيجوري على متن السنوسية - مطبعة عبد السلام بن شقرون بمصر - بدون تاريخ.
- ١١٩- حاشية تشويق الخلان - لمحمد معصوم السماراني على شرح الأجرومية للسيد أحمد زيني دحلان - دار إحياء الكتب العربية = عيسى البابي الحلبي - بدون تاريخ.
- ١٢٠- حاشية الجمل على تفسير الجلالين = الفتوحات الإلهية بتوضيح تفسير الجلالين للدقائق الخفية - عيسى الحلبي - بدون تاريخ.

- ١٢١- حاشية الخضري على شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك - مكتبة مصطفى البابي الحلبي - الطبعة الأخيرة ١٩٤٠م.
- ١٢٢- حاشية الدسوقي على شرح أم البراهين للسنوسي - الطبعة الأخيرة - مطبعة مصطفى البابي - القاهرة ١٩٣٩م.
- ١٢٣- حاشية السجاعي على قطر الندي - الطبعة الأخيرة - مطبعة مصطفى البابي الحلبي ١٩٣٩.
- ١٢٤- حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي - دار الطباعة الخديوية ١٢٨٣هـ.
- ١٢٥- حاشية الشيخ إسماعيل الكلنبوي على شرح الدواني على العقائد العضدية - المطبعة العثمانية - ١٣١٦هـ.
- ١٢٦- حاشية الشيخ زاده على تفسير البيضاوي - المكتبة الإسلامية - تركيا ١٢٨٢هـ.
- ١٢٧- حاشية الصاوي على تفسير الجلالين - مصطفى البابي الحلبي - الطبعة الأخيرة - القاهرة ١٩٤١.
- ١٢٨- حاشية الصبان على شرح الأشموني على ألفية ابن مالك ومعه شرح الشواهد للعيني - دار إحياء الكتب العربية - عيسى البابي الحلبي - بدون تاريخ.
- ١٢٩- حاشية العطار على شرح الأزهرية - مطبعة مصطفى الحلبي - الطبعة الثانية ١٩٥٥م.
- ١٣٠- حاشية محمد الأمير على شرح عبد السلام على جوهرة التوحيد للإمام اللقاني - مطبعة مصطفى الحلبي - الطبعة الأخيرة ١٩٤٨م.

- ١٣١- حاشية يس على شرح التصريح على التوضيح - دار الفكر - القاهرة - بدون تاريخ.
- ١٣٢- حاشية يس على شرح الفاكهي لقطر الندي - مطبعة مصطفى الحلبي - الطبعة الثانية ١٩٧١.
- ١٣٣- حدود النحو - للفاكهي (ضمن مجموعة الحدود في ثلاث رسائل) - تقديم وإعداد الدكتور عبد اللطيف العبد - دار النهضة العربية ١٩٧٨ م.
- ١٣٤- الحديث النبوي الشريف وأثره في الدراسات اللغوية والنحوية - للدكتور محمد ضاري حمادي - اللجنة الوطنية للنضال بمطلع القرن الخامس عشر الهجري - بغداد - الطبعة الأولى ١٩٨٢.
- ١٣٥- الحديث والمحدثون وعناية الأمة الإسلامية بالسنة النبوية لمحمد محمد أبو زهو - مطبعة مصر - القاهرة ١٩٥٨.
- ١٣٦- الحذف والتقدير في النحو العربي - رسالة ماجستير إعداد علي أبو المكارم - كلية دار العلوم ١٩٦٤.
- ١٣٧- الحركة العلمية في عهد المأمون - للدكتور عبد الحلیم متصر - مجلة العربي - عدد ١٨٥ - نيسان ١٩٧٤ م.
- ١٣٨- حقائق التأويل في متشابه التنزيل - للشريف الرضي - دار المهاجر - بيروت - بدون تاريخ.
- ١٣٩- الحيوان للجاحظ - شرح وتحقيق عبد السلام هارون - مطبعة مصطفى الحلبي - الطبعة الثانية ١٩٦٨ م.
- ١٤٠- خزنة الأدب - لعبد القادر البغدادي - تحقيق عبد السلام هارون - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة ١٩٧٩ م.

- ١٤١- الخصائص لابن جني - تحقيق محمد علي النجار - المطبعة الثالثة -
الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٨م.
- ١٤٢- الخليل بن أحمد الفراهيدي: أعماله ومنهجه - للدكتور مهدي
المخزومي - دار الرائد العربي - بيروت - الطبعة الثانية ١٩٨٦م.
- ١٤٣- دائرة معارف الأعلمي - لمحمد حسين الأعلمي - منشورات
مؤسسة الأعلمي للمطبوعات - طهران - الطبعة الأولى ١٩٧٢.
- ١٤٤- دراسات في العربية وتاريخها - للشيخ الخضر حسين - دمشق -
المكتبة الإسلامية - الطبعة الثانية - ١٩٦٠م.
- ١٤٥- دراسات في كتاب سيويه - للدكتورة خديجة الحديثي - وكالة
المطبوعات - الكويت ١٩٨٠.
- ١٤٦- دراسات في اللغة - للدكتور إبراهيم السامرائي - بغداد - مطبعة
العاني - ١٩٦١.
- ١٤٧- دراسات لأسلوب القرآن - للأستاذ عبد الخالق عزيمة - مطبعة
حسان - القاهرة ١٩٨١.
- ١٤٨- دراسة الجزء الأول من شرح الصفار على كتاب سيويه - لمنيرة محمد
علي حجازي - ماجستير بمكتبة كلية دار العلوم ١٩٨٠.
- ١٤٩- الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة - لابن حجر - حققه محمد السيد
جاد الحق - دار الكتب الحديثة - الطبعة الثانية ١٩٦٦.
- ١٥٠- الدرر اللوامع شرح جمع الجوامع للشنقيطي - القاهرة ١٣٢٨.
- ١٥١- الدفاع عن القرآن ضد النحويين والمستشرقين - للدكتور أحمد مكى
الأنصاري - دار الاتحاد العربي للطباعة ١٩٧٣.

- ١٥٢- دلالة القرآن والأثر على رؤية الله ﷻ بالبصر - لعبد العزيز ابن زيد الرومي - مكتبة المعارف - الرياض ١٩٨٥ .
- ١٥٣- دور الكلمة في اللغة - لاستيفن أولمان - ترجمة الدكتور كمال محمد بشر - مكتبة الشباب ١٩٧٥ .
- ١٥٤- الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب - لبرهان الدين إبراهيم بن علي بن محمد بن فرحون - تحقيق الدكتور محمد الأحدي أبو النور - دار التراث ١٩٧٤ .
- ١٥٥- ديوان أبي تمام - إشراف أحمد رياض تركي وآخرين - دار الكتاب العربي للطباعة والنشر - القاهرة ١٩٦٧ م .
- ١٥٦- ديوان أمية بن أبي الصلت - جمع ونشر بشير يموت - بيروت - المطبعة الوطنية ١٩٣٤ .
- ١٥٧- ديوان بشر بن أبي حازم - تحقيق عزة حسن - دمشق ١٩٦٠ م .
- ١٥٨- ديوان جرير - دار صادر - بيروت ١٩٦٤ م .
- ١٥٩- ديوان زهير بن أبي سلمى - دار صادر - بيروت ١٩٦٤ م .
- ١٦٠- ديوان الشماخ - حققه الدكتور صلاح الدين الهادي - دار المعارف - مصر ١٩٦٨ .
- ١٦١- ديوان عمر بن أبي ربيعة - تحقيق علي مالكي - دار إحياء التراث العربي - بيروت - بدون تاريخ .
- ١٦٢- ديوان الفرزدق - دار صادر - بيروت ١٩٦٦ م .
- ١٦٣- الذيل على طبقات الحنابلة - لابن رجب الحنبلي - صححه محمد حامد الفقي - مطبعة السنة المحمدية ١٩٥٢ م .

- ١٦٤- رجال الكشي - لأبي عمرو محمد بن عمر بن عبد العزيز الكشي -
تعليق السيد أحمد الحسيني - كربلاء - مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ١٩٦٥م.
- ١٦٥- الرد على المنطقيين - لابن تيمية - إدارة ترجمان السنة - باكستان
١٩٨٢م.
- ١٦٦- الرد على النحاة - لابن مضاء القرطبي - تحقيق الدكتور شوقي ضيف
- دار المعارف - الطبعة الثالثة ١٩٨٢م.
- ١٦٧- رسائل الخوارزمي - المطبعة العثمانية ١٣١٢هـ.
- ١٦٨- رسائل العدل والتوحيد - تحقيق الدكتور محمد عمارة - دار الشروق
- الطبعة الثانية ١٩٨٤م.
- ١٦٩- رسالة التوحيد - للشيخ محمد عبده - دار الشعب ١٩٧٠م.
- ١٧٠- رصف المباني في شرح حروف المعاني - للمالقي - تحقيق أحمد محمد
الخراط - دمشق ١٩٧٥.
- ١٧١- الرواية والاستشهاد باللغة - للدكتور محمد عيد - القاهرة - عالم
الكتب ١٩٧٢م.
- ١٧٢- روح المعاني - لأبي الفضل شهاب الدين السيد محمود الألويسي - دار
إحياء التراث العربي - الطبعة الرابعة - بيروت ١٩٨٥.
- ١٧٣- روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات - للميرزا محمد باقر
الموسوي - دار المعرفة - بيروت ١٣٩٠هـ.
- ١٧٤- الزمن واللغة - للدكتور مالك يوسف المطلبي - الهيئة المصرية العامة
للكتاب ١٩٨٦م.
- ١٧٥- السبعة في القراءات - لابن مجاهد - تحقيق الدكتور شوقي ضيف -
دار المعارف - الطبعة الثانية ١٤٠٠هـ.

- ١٧٦ - سنن أبي داود - مصطفى البابي الحلبي - الطبعة الثانية ١٩٨٣ م.
- ١٧٧ - سنن الدارمي - المدينة المنورة ١٩٦٦ م.
- ١٧٨ - السنن الكبرى - للبيهقي - دائرة المعارف العثمانية - حيدرآباد - الدكن - ١٣٥٤ هـ.
- ١٧٩ - سيبويه: إمام النحاة - لعلي النجدي ناصف - مطبعة لجنة البيان العربي ١٩٥٣ م.
- ١٨٠ - سيبويه والقراءات - للدكتور أحمد مكّي الأنصاري - دار المعارف ١٩٧٢ م.
- ١٨١ - سيرة ابن هشام - تحقيق مصطفى السقا وآخرين - مطبعة مصطفى البابي الحلبي - القاهرة ١٩٣٦ م.
- ١٨٢ - الشاهد وأصول النحو في كتاب سيبويه - للدكتورة خديجة الحديثي - مطبوعات جامعة الكويت ١٩٧٤.
- ١٨٣ - شذرات الذهب في أخبار من ذهب - لابن العماد الحنبلي - دار الفكر - بيروت ١٩٧٩ م.
- ١٨٤ - شرح الأصول الخمسة - للقاضي عبد الجبار الهمداني - تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان - مكتبة وهبة - القاهرة ١٩٦٥.
- ١٨٥ - شرح الإعراب عن قواعد الإعراب لابن هشام - محمد بن سليمان الكافيحي - تحقيق فتح الله صالح علي مصري - دكتوراه بكلية اللغة العربية - جامعة الأزهر ١٩٧٧.
- ١٨٦ - شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك - تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد - دار الفكر - الطبعة السادسة عشرة ١٩٧٩ م.

١٨٧- شرح ابن القاصح على الشاطبية (المسمى: سراج القاري المبتدي وتذكار المقرئ المنتهي) - وبهامشه غيث النفع في القراءات السبع - المطبعة العثمانية ١٣٠٤هـ.

١٨٨- شرح البدخشي، ومعه شرح الإسنوي لمنهاج الوصول في علم الأصول - لليضاوي - محمد على صبيح - بدون تاريخ.

١٨٩- شرح التسهيل - لابن مالك - تحقيق الدكتور عبد الرحمن السيد والدكتور محمد بدوي المختون - مطبعة هجر - القاهرة - الطبعة الأولى ١٩٩٠م.

١٩٠- شرح التلخيص - للبابري - تحقيق الدكتور محمد مصطفى رمضان صوفية - طرابلس - الطبعة الأولى ١٩٨٣.

١٩١- شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه - محمد على صبيح - بدون تاريخ.

١٩٢- شرح الجمل - لابن عصفور - تحقيق الدكتور صاحب أبو جناح - وزارة الأوقاف العراقية ١٩٧١م.

١٩٣- شرح الخبيصي على متن تهذيب المنطق والكلام للسعد التفتازاني - مطبعة محمد علي صبيح - الطبعة الرابعة - مصر ١٩٦٦.

١٩٤- شرح ديوان الأخطل التغلبي - لإيليا سليم الحاوي - دار الثقافة - بيروت ١٩٦٨.

١٩٥- شرح ديوان الحماسة - للمرزوقي - تحقيق أحمد أمين وعبد السلام هارون - الطبعة الثانية - مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٦٨.

١٩٦- شرح الرضي على الكافية - منشورات جامعة قاريونس - تصحيح وتعليق يوسف حسن عمر - ١٩٧٣.

- ١٩٧- شرح شذور الذهب - لابن هشام - وبهامشه حاشية الأمير - مطبعة مصطفى البابي الحلبي ١٩٤٠م.
- ١٩٨- شرح الطحاوية في العقيدة السلفية - لابن أبي العز الحنفي - تحقيق أحمد محمد شاكر - مكتبة دار التراث - القاهرة ١٣٧٣هـ.
- ١٩٩- شرح عبد السلام المالكي لجوهرة التوحيد - مطبعة مصطفى الحلبي - الطبعة الأخيرة ١٩٤٨.
- ٢٠٠- شرح العقائد النسفية - لسعد الدين التفتازاني - تحقيق أحمد حجازي السقا - مكتبة الكليات الأزهرية - الطبعة الأولى ١٩٨٧.
- ٢٠١- شرح عيون الإعراب - لأبي الحسن علي بن فضال المجاشعي - تحقيق الدكتور عبد الفتاح سليم - دار المعارف ١٩٨٨م.
- ٢٠٢- شرح عيون المسائل - للحاكم الجشمي - مخطوط مصور بدار الكتب على ميكروفيلم - رقم ١٦٩.
- ٢٠٣- شرح كافية ابن الحاجب - لرضي الدين الأسترابادي - مطبعة الشركة الصافية العثمانية ١٢١٠هـ.
- ٢٠٤- شرح الشافية - لابن مالك - تحقيق الدكتور عبد المنعم أحمد هريدي - جامعة أم القرى - الطبعة الأولى ١٩٨٢.
- ٢٠٥- شرح كتاب سيبويه - للسيرافي - تحقيق الدكتور رمضان عبد التواب والدكتور محمود فهمي حجازي والدكتور محمد هاشم عبد الدايم - الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٦م.
- ٢٠٦- شرح لامية الأفعال - لمحمد بن يوسف أطفيش - سلطنة عمان - وزارة التراث القومي والثقافة ١٩٨٦.

- ٢٠٧- شرح اللمحة البدرية في علم العربية لأبي حيان - تأليف ابن هشام - تحقيق الدكتور صلاح روي - القاهرة - الطبعة الثانية ١٩٨٥ .
- ٢٠٨- شرح اللمع - لابن برهان العكبري - تحقيق الدكتور فائز فارس - الطبعة الأولى - الكويت ١٩٨٤ .
- ٢٠٩- شرح مطالع الأنظار على متن طوابع الأنوار - للأصفهاني - المطبعة الخيرية - ط ١ - ١٣٢٣هـ .
- ٢١٠- شرح المفصل - لابن يعيش - مكتبة المنبهي - القاهرة - بدون تاريخ .
- ٢١١- شرح المقاصد - للتفتازاني - المطبعة العامرة ١٢٧٧هـ .
- ٢١٢- شرح المواقف - للسيد الشريف الجرجاني - مطبعة السعادة - القاهرة ١٣٢٥هـ ومعها حاشيتا السيالكوقي، وحسن جليبي .
- ٢١٣- شروح سقط الزند - للتبريزي والبطلوسي والخوارزمي - دار الكتب المصرية ١٩٤٥م .
- ٢١٤- الشعر والشعراء - لابن قتيبة - تحقيق أحمد محمد شاکر - دار التراث العربي للطباعة - الطبعة الثالثة ١٩٧٧م .
- ٢١٤- شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل - لابن القيم - تحقيق الحساني حسن عبد الله - مكتبة دار التراث - القاهرة ١٩٧٥م .
- ٢١٥- شواهد التوضيح والتصحيح لمشكلات الجامع الصحيح - لابن مالك - تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي - عالم الكتب - بيروت - الطبعة الثالثة ١٩٨٣م .
- ٢١٦- الشيعة والسنة - لإحسان إلهي ظهير - الطبعة الأولى - دار الصحوة - القاهرة ١٩٨٦م .

- ٢١٧- الصاحبى - لابن فارس - تحقيق السيد أحمد صقر - مطبعة عيسى الحلبي وشركاه - القاهرة ١٩٧٧ م.
- ٢١٨- الصحاح في اللغة والعلوم - إعداد نديم مرعشلي وأسامة مرعشلي - الحضارة العربية - الطبعة الأولى - بيروت ١٩٧٤.
- ٢١٩- الصحاح - للجوهري - تحقيق أحمد عبد الغفور عطار - دار العلم للملايين - الطبعة الثانية - بيروت ١٩٧٩ م.
- ٢٢٠- صحيح البخاري = الجامع الصحيح المسند من حديث الرسول ﷺ وسننه وأيامه - تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي وآخرين - المطبعة السلفية - الطبعة الأولى ١٤٠٠ هـ.
- ٢٢١- صحيح مسلم - لأبي الحسين مسلم بن الحجاج النيسابوري - مطبعة عيسى البابي الحلبي - القاهرة - بدون تاريخ.
- ٢٢٢- الصعقة الغضبية في الرد على منكري العربية - حققه وقدم له الدكتور إبراهيم محمد الإدكاي - الطبعة الأولى ١٩٨٦.
- ٢٢٤- صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام لجلال الدين السيوطي - تحقيق الدكتور على سامي النشار والسيدة سعاد علي عبد الرازق - سلسلة إحياء التراث الإسلامي ١٩٧٠ م.
- ٢٢٥- طبقات الشعراء - لعبد الله بن المعتز - تحقيق عبد الستار أحمد فراج - الطبعة الثالثة - دار المعارف - القاهرة ١٩٧٦ م.
- ٢٢٦- طبقات فحول الشعراء - تأليف محمد بن سلام الجمحي - شرح محمود محمد شاكر - مطبعة المدني ١٩٧٤.
- ٢٢٧- طبقات النحويين واللغويين - للزبيدي - تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم - دار المعارف - الطبعة الثانية ١٩٧٣.

- ٢٢٨- ضحى الإسلام - للأستاذ أحمد أمين - مكتبة النهضة الإسلامية -
الطبعة العاشرة ١٩٨٤.
- ٢٢٩- العبر في أخبار من غبر - للذهبي - حققه محمد بن السعيد بسيوني
زغلول - دار الكتب العلمية - بيروت ١٩٨٥.
- ٢٣٠- العقد الفريد - لابن عبد ربه الأندلسي - تحقيق أحمد أمين وأحمد
الزوين وإبراهيم الأبياري - الطبعة الثالثة - لجنة التأليف والترجمة والنشر
١٩٦٥م.
- ٢٣١- عقيدة التوحيد في فتح الباري شرح صحيح البخاري - لأحمد عصام
الكاتب - دار الأفاق الجديدة - بيروت ١٩٨٣م.
- ٢٣٢- علم اللغة - للدكتور علي عبد الواحد وافي - دار نهضة مصر - الطبعة
السابعة ١٩٥٤م.
- ٢٣٣- علم اللغة العربية - للدكتور محمود فهمي حجازي - دار الثقافة
للنشر والتوزيع ١٩٧٣م.
- ٢٣٤- علوم الحديث ومصطلحه - للدكتور صبحي الصالح - الطبعة الثانية
- جامعة دمشق ١٩٦٣م.
- ٢٣٦- العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده - لابن رشيق - تحقيق محمد
محمي الدين عبد الحميد - دار الجيل - الطبعة الرابعة - بيروت ١٩٧٢م.
- ٢٣٧- غاية المرام في علم الكلام - لسيف الدين الأمدي - تحقيق الدكتور
حسن عبد اللطيف الشافعي - طبعة المجلس الأعلى للشئون الإسلامية
١٩٧١م.
- ٢٣٨- غيث النفع بهامش كتاب سراج القاري المبتدي - لابن القاصح -
المطبعة العثمانية ١٣٠٤هـ.

- ٢٣٩- الفارابي في حدوده ورسومه - للدكتور جعفر آل يس - عالم الكتب - بيروت - الطبعة الأولى ١٩٨٥.
- ٢٤٠- فتح الباري في شرح صحيح البخاري - للحافظ ابن حجر العسقلاني - تحقيق محب الدين الخطيب ومحمد فؤاد عبد الباقي - الطبعة الثالثة - دار المطبعة السلفية ١٤٠٧هـ.
- ٢٤١- الفتوي الحموية الكبرى - لابن تيمية - نشر قصي محب الدين الخطيب - الطبعة الرابعة ١٤٠١هـ.
- ٢٤٢- الفرقان في تفسير القرآن - لمحمد صادق - مؤسسة الأعلمي - بيروت - الطبعة الأولى ١٩٧٨م.
- ٢٤٣- الفرق بين الفرق - لعبد القاهر البغدادي - تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد - مكتبة دار التراث - القاهرة - دون تاريخ.
- ٢٤٤- الفصل في الملل والأهواء والنحل - لابن حزم - تحقيق الدكتور محمد إبراهيم نصر والدكتور عبد الرحمن عميرة - دار الجليل - بيروت ١٩٨٥.
- ٢٤٥- فصول في فقه العربية - د. رمضان عبد التواب - مكتبة الخانجي العربية - القاهرة ١٩٨٧م.
- ٢٤٦- الفلسفة عند اليونان - للدكتورة أميرة حلمي مطر - القاهرة - دار النهضة العربية ١٩٦٨م.
- ٢٤٧- فلسفة اللغة - لكمال يوسف الحاج - دار النشر للجامعيين - بيروت ١٩٥٦.
- ٢٤٨- فلسفة اللغة العربية - للدكتور عثمان أمين - الدار المصرية للتأليف والترجمة ١٩٦٥.
- ٢٤٩- الفهرست - لابن النديم - تحقيق رضا تجدد - ١٩٧١م.

- ٢٥٠- الفوائد الضيائية شرح كافية ابن الحاجب - للجامي - تحقيق د. أسامة طه الرفاعي - وزارة الأوقاف والشئون الدينية - العراق ١٩٨٣م.
- ٢٥١- في أصول النحو - للأستاذ سعيد الأفغاني - مطبعة الجامعة السورية ١٩٧٥م.
- ٢٥٢- في اللغة والأدب - لعباس محمود العقاد - مجلة الأزهر - مجلد ٢٣.
- ٢٥٣- في النحو العربي: نقد وتوجيه - للدكتور مهدي المخزومي - المكتبة المصرية - الطبعة الأولى - بيروت ١٩٦٤م.
- ٢٥٤- في علم الكلام - للدكتور محمود صبحي - مؤسسة الثقافة الجامعية - الإسكندرية ١٩٧٦.
- ٢٥٥- في اللغة والفكر - د. عثمان أمين - معهد البحوث والدراسات العربية ١٩٧٦.
- ٢٥٦- القراءات الشاذة وتوجيهها من لغة العرب - لعبد الفتاح القاضي - مطبعة عيسى البابي الحلبي.
- ٢٥٧- قصة الحضارة - لول ديورانت - الجزء الثالث عشر - ترجمة محمد بدران - جامعة الدول العربية - الطبعة الثالثة ١٩٧٤.
- ٢٥٨- قطر الندى وبل الصدى - لابن هشام - تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد - المكتبة العصرية - بيروت ١٩٧٤.
- ٢٥٩- القياس في النحو - للدكتورة مني إلياس - دار الفكر - الطبعة الأولى ١٩٨٥.
- ٢٦٠- الكتاب - لسيبويه - تحقيق عبد السلام هارون - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة - الطبعة الثانية ١٩٧٧م.

٢٦١- الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها - لمكي بن أبي طالب
القيسي - تحقيق الدكتور محيي الدين رمضان - مؤسسة الرسالة - الطبعة الرابعة
١٩٨٧.

٢٦٢- كشاف اصطلاحات الفنون - لمحمد علي الفاروقي التهانوي - تحقيق
الدكتور لطفي عبد البديع - المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر ١٩٦٩م.

٢٦٣- الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل - لأبي
القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري - دار الفكر.

٢٦٤- الكليات - لأبي البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي - تحقيق د.
عدنان درويش ومحمد المصري - ١٩٧٥م.

٢٦٥- الكوفيون والقراءات - د. حازم سليمان الحلي - مطابع دار الشئون
الثقافية العامة - بغداد - الطبعة الأولى ١٩٨٩م.

٢٦٦- الكوكب الدرّي فيما يتخرج على الأصول النحوية من الفروع الفقهية
- لجمال الدين الإسوي - تحقيق د. محمد محسن عواد - الأردن - الطبعة الأولى
١٩٨٥م.

٢٦٧- لسان العرب - لابن منظور - مطبعة بولاق - الدار المصرية للتأليف
والترجمة.

٢٦٨- اللغة - لفندريس - تعريب عبد الحميد الدواخلي و د. محمد
القصاص - مكتبة الأنجلو المصرية ١٦٥٠م.

٢٦٩- اللغة العربية معناها ومبناها - للدكتور تمام حسان - الهيئة المصرية
العامة للكتاب - الطبعة الثانية ١٩٧٩م.

٢٧٠- اللغة والنحو بين القديم والحديث - للأستاذ عباس حسن - دار
المعارف - مصر - الطبعة الثانية ١٩٧١م.

٢٧١- لمع الأدلة في أصول النحو - لأبي البركات الأنباري - تحقيق سعيد الأفغاني - مطبعة الجامعة السورية ١٩٥٧م.

٢٧٢- اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع - لأبي الحسن الأشعري - تصحيح وتعليق حمودة غرابة - الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية - القاهرة ١٩٧٥.

٢٧٣- لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية في شرح الدررة المضية في عقد الفرقة المنجية - لمحمد بن أحمد السفاريني - تعليق عبدالله ابن عبد الرحمن البابطين وآخرين - جدة - مطابع دارالأصفهاني ١٣٨٠هـ.

٢٧٤- مبدأ العلية بين المتكلمين والفلاسفة - رسالة ماجستير - إعداد أحمد محمد جاد عبد الرازق - مكتبة كلية دار العلوم ١٩٩٠م.

٢٧٥- المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين - لسيف الدين الأمدى - تحقيق د. حسن الشافعي - القاهرة ١٩٨٣م.

٢٧٦- متشابه القرآن - للقاضي عبد الجبار أحمد الهمداني - تحقيق د. عدنان محمد زرزور - جامعة دمشق - دار التراث - القاهرة ١٩٦٦م.

٢٧٧- مباحث العلة في القياس عند الأصوليين - لعبد الحكيم عبدالرحمن السعدي - دار البشائر الإسلامية - الطبعة الأولى ١٩٨٦.

٢٧٨- مجمع البيان لعلوم القرآن - لأبي الفضل بن الحسن الطبرسي - القاهرة ١٩٥٨م.

٢٧٩- مجموعة الرسائل والمسائل - لابن تيمية - دار الكتب العلمية - بيروت - الطبعة الأولى ١٩٨٣م.

٢٨٠- مجموع فتاوى ابن تيمية - جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد النجدي ومحمد بن عبد الرحمن النجدي - مكتبة ابن تيمية - الطبعة الثانية ١٣٩٩هـ.

- ٢٨١- مجموع مهمات المتون - مطبعة مصطفى البابي الحلبي - الطبعة الرابعة
١٩٤٩م.
- ٢٨٢- المحتسب في تبين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها - لأبي الفتح
ابن جني - تحقيق علي النجدي ناصف و د. عبد الحليم النجار و د. عبد الفتاح
شليبي - القاهرة - المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ١٣٨٦هـ.
- ٢٨٣- محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين -
لفخر الدين محمد بن عمر الرازي - ويذيله تلخيص المحصل - لنصير الدين
الطوسي - تقديم طه عبد الرؤوف سعد - مكتبة الكليات الأزهرية القاهرة -
بدون تاريخ.
- ٢٨٤- المحصول في علم أصول الفقه - للإمام فخر الدين محمد بن عمر
الرازي - تحقيق د. طه صابر فياض - طبع جامعة الإمام محمد بن سعود
الإسلامية ١٩٨٠م.
- ٢٨٦- المحيط بالتكليف - للقاضي عبد الجبار الهمداني - جمع الحسن ابن
أحمد بن متويه - تحقيق عمر السيد عزمي - مراجعة د. أحمد فؤاد الأهواني -
الدار المصرية للتأليف والترجمة.
- ٢٨٧- مختصر حصول المأمول من علم الأصول - لصديق حسن خان - دار
الصحوة - القاهرة - الطبعة الأولى ١٩٨٥م.
- ٢٨٨- مختصر الصواعق المرسلّة - لابن قيم الجوزية - اختصره محمد الموصلي
- مكتبة المتنبّي - القاهرة ١٤٠٠هـ.
- ٢٨٩- مختصر في شواذ القرآن - لابن خالويه - نشر برجستراسر - مكتبة
المتنبّي - القاهرة ١٩٣٣م.

- ٢٩٠- المختصر في علم رجال الأثر - لعبد الوهاب عبد اللطيف - مطبعة دار التأليف - الطبعة الثانية ١٩٤٩م.
- ٢٩١- المدارس النحوية - للدكتور شوقي ضيف - دار المعارف ١٩٦٨م.
- ٢٩٢- المدخل إلى دراسة النحو العربي على ضوء اللغات السامية - للدكتور عبد المجيد عابدين - القاهرة ١٩٥١.
- ٢٩٣- المدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي - للدكتور رمضان عبد التواب - مكتبة الخانجي - الطبعة الثانية ١٩٨٥م.
- ٢٩٤- مدرسة البصرة النحوية: نشأتها وتطورها - للدكتور عبدالرحمن السيد - الطبعة الأولى - دار المعارف ١٩٦٨م.
- ٢٩٥- مدرسة القياس في اللغة - للأستاذ أحمد أمين - مجلة مجمع اللغة العربية - ج ٧ - ١٩٥٣.
- ٢٩٦- مدرسة الكوفة في الحديث - رسالة دكتوراه - إعداد شرف محمود سالمان - كلية أصول الدين - جامعة الأزهر ١٩٨٠م.
- ٢٩٧- مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة والنحو - للدكتور مهدي المخزومي الحلبي - الطبعة الثانية ١٩٥٨م.
- ٢٩٨- مراتب النحويين - لأبي الطيب اللغوي - تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم - دار نهضة مصر للطبع والنشر - الفجالة - القاهرة ١٩٥٥م.
- ٢٩٩- المزهري في علوم اللغة وأنواعها - للسيوطي - تحقيق محمد أحمد جاد المولى وزملائه - دار التراث القاهرة - الطبعة الثالثة - بدون تاريخ.
- ٣٠٠- المسائل والأجوبة - لابن السيد البطلوسي دراسة وتحقيق دكتوراه بكلية الآداب جامعة القاهرة - إعداد محمود سعيد الحافظ ١٩٧٧.

- ٣٠١- المستصفي في علم الأصول - للإمام أبي حامد الغزالي - دار الكتب الحديثة- بيروت. وطبعة أخرى: نشر المطبعة الأميرية - بولاق - الطبعة الأولى.
- ٣٠٢- المستوفي في النحو - كمال الدين أبو سعد علي بن محمود بن الحكم الفرخان- تحقيق د. محمد بدوي المختون- دار الثقافة العربية ١٩٨٧م- ١٤٠٧هـ.
- ٣٠٣- المسند - للإمام أحمد بن حنبل - الهند - مؤسسة قرطبة.
- ٣٠٤- مسند الربيع بن حبيب - مكتبة الثقافة الدينية - مصر - تصحيح أبي إسحاق أطفيش - بدون تاريخ.
- ٣٠٥- مشكل إعراب القرآن - لمكي بن أبي طالب القيسي - تحقيق ياسين محمد السوسي - دار المأمون - دمشق - الطبعة الثانية.
- ٣٠٦- مشكلات القياس في اللغة العربية - للدكتور عبد الصبور شاهين - مجلة عالم الفكر - العدد الثالث ١٩٧٠.
- ٣٠٧- مشكلة الألوهية - لمحمد غلاب - القاهرة - ١٩٤٧.
- ٣٠٨- مصادر الشعر الجاهلي - لناصر الدين الأسد - دار المعارف ١٩٦٦م.
- ٣٠٩- المصطلح الفلسفي عند العرب - لعبد الأمير الأعسم - الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٩م.
- ٣١٠- مطالع الأنظار - للأصفهاني - على متن طوابع الأنوار للبيضاوي - المطبعة الحديثة - الطبعة الأولى ١٣٢٣هـ.
- ٣١١- معالم أصول الدين - للرازي - تحقيق طه عبد الرؤوف سعد - مكتبة الكليات الأزهرية - بدون تاريخ.
- ٣١٢- معالم الفلسفة الإسلامية - لمحمد جواد مغنية - دار العلم للملايين - بيروت - الطبعة الأولى ١٩٦٠م.

- ٣١٣- معاني القرآن - للأخفش - تحقيق الدكتور فائز فارس - المطبعة المصرية - الكويت ١٩٨١ م.
- ٣١٤- معاني القرآن - للفراء - تحقيق محمد علي النجار- الدار المصرية للتأليف والترجمة ١٩٧٢ م.
- ٣١٥- المعتزلة بين الفكر والعمل - لعلي الشابي وعبد المجيد النجار وأبو لبابة حسين - الشركة التونسية للتوزيع - تونس ١٩٧٩ م.
- ٣١٦- المعتزلة - لزهدي حسن جار الله - القاهرة ١٩٤٧ م.
- ٣١٧- المعتمد في أصول الفقه - لأبي الحسن محمد بن علي بن الطيب البصري المعتزلي - تقديم وضبط الشيخ خليل الميسي - دار الكتب العلمية - بيروت - الطبعة الأولى ١٩٨٣ م.
- ٣١٨- معجم الأدباء - لياقوت الحموي - وزارة المعارف العمومية - الطبعة الأخيرة ١٩٣٨ م.
- ٣١٩- معجم شواهد العربية - لعبد السلام هارون - مكتبة الخانجي - مصر - الطبعة الثانية ١٩٧٢ م.
- ٣٢٠- المعجم الفلسفي - لجميل صليبا - دار الكتاب اللبناني - بيروت ١٩٧٦ م.
- ٣٢١- المعجم الفلسفي - مجمع اللغة العربية - الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية - القاهرة ١٩٨٣ م.
- ٣٢٢- المعجم الفلسفي - للدكتور مراد وهبة - دار الثقافة الجديدة - الطبعة الثالثة ١٩٧٩ م.
- ٣٢٣- معجم المصطلحات النحوية والصرفية - للدكتور محمد سمير نجيب اللبدي - مؤسسة الرسالة - بيروت - الطبعة الثانية ١٩٨٦ م.

- ٣٢٤- معجم المؤلفين - لعمر رضا كحالة - دار إحياء التراث العربي - بيروت - بدون تاريخ.
- ٣٢٥- مغني اللبيب - لابن هشام - تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد - مطبعة محمد علي صبيح - بدون تاريخ.
- ٣٢٦- المغني في أبواب التوحيد والعدل - للقاضي عبد الجبار الهمداني - المؤسسة المصرية للتأليف - القاهرة - بدون تاريخ.
- ٣٢٧- مفاتيح العلوم - لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف الخوارزمي - الطبعة الثانية - مكتبة الكليات الأزهرية ١٩٨١.
- ٣٢٨- مفتاح السعادة ومصباح السيادة - لأحمد بن مصطفى المعروف بطاش كبرى زادة - مطبعة دائرة المعارف العثمانية - حيدر آباد - بدون تاريخ.
- ٣٢٩- المفردات في غريب القرآن - لأبي القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني - تحقيق محمد سيد كيلاني - مطبعة مصطفى البابي الحلبي - الطبعة الأخيرة ١٩٦١م.
- ٣٣٠- المفصل في علوم العربية - لأبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري - دار الجليل - بيروت - الطبعة الثانية ١٣٢٣هـ.
- ٣٣١- المفضليات - للمفضل الضبي - تحقيق وشرح أحمد شاکر وعبد السلام هارون - دار المعارف - الطبعة السابعة ١٩٨٣م.
- ٣٣٢- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين - لأبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري - تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد - الطبعة الثانية - مكتبة النهضة المصرية ١٩٦٩م.
- ٣٣٣- مقاييس اللغة - لابن فارس اللغوي - تحقيق عبد السلام هارون - القاهرة ١٣٧١هـ.

٣٣٤- المقتضب - لأبي العباس محمد بن يزيد المبرد - تحقيق محمد عبد الخالق
عضيمة- القاهرة - المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - الطبعة الثانية
١٣٩٩هـ.

٣٣٥- مقدمة ابن خلدون - لعبد الرحمن بن خلدون - دار الشعب - بدون
تاريخ.

٣٣٦- المقتصد في شرح الإيضاح - لعبد القاهر الجرجاني - تحقيق الدكتور
كاظم بحر المرجان - وزارة الثقافة والإعلام - العراق ١٩٨٢م.

٣٣٧- مكانة الخليل بن أحمد في النحو العربي - للدكتور جعفر نايف عبابنة -
دار الفكر - الطبعة الأولى - عمان ١٩٨٤م.

٣٣٨- الملل والنحل - تحقيق أحمد فهمي محمد - مكتبة الحسين التجارية -
الطبعة الأولى ١٩٤٨م.

٣٣٩- الملل والنحل - للشهرستاني - تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل -
دار الفكر - بيروت - بدون تاريخ.

٣٤٠- منار السالك إلى أوضح المسالك - لمحمد عبد العزيز النجار - مطبعة
الفضالة الجديدة - بدون تاريخ.

٣٤١- مناهج البحث عند مفكري الإسلام ونقد المسلمين للمنطق الأرسطو
طاليسي - للدكتور علي سامي النشار - دار المعارف - الطبعة الثانية ١٩٦٨م.

٣٤٢- المنصف = شرح أبي الفتح ابن جني لكتاب التصريف لأبي عثمان
المازني - تحقيق إبراهيم مصطفى وعبد الله أمين - مكتبة مصطفى الباي الحلبي
١٩٦٠م.

٣٤٣- منطق أرسطو والنحو العربي - للدكتور إبراهيم مذكور - مجلة مجمع
اللغة العربية - الجزء ٧ - ١٩٥٣م.

- ٣٤٤- المنطق الصوري والرياضي - للدكتور عبد الرحمن بدوي - مكتبة النهضة المصرية - الطبعة الثالثة ١٩٦٨.
- ٣٤٥- المنطق المنظم - لعبد المتعال الصعيدي - محمد علي صبيح وأولاده ١٩٧٣م.
- ٣٤٦- المنطق الحديث ومناهج البحث - للدكتور محمود قاسم - الطبعة الخامسة - دار المعارف ١٩٦٧.
- ٣٤٧- منهاج السنة النبوية - لابن تيمية - المطبعة الأميرية ١٣٢٢هـ.
- ٣٤٨- منهج السالك - لأبي حيان محمد بن يوسف بن علي بن حيان- نشر وتقديم سيدني جلازر - الجمعية الشرقية الأمريكية ١٩٤٧.
- ٣٤٩- المنية والأمل - للقاضي عبد الجبار الهمداني - جمع أحمد بن يحيى المرتضي - تحقيق د. عصام الدين محمد علي - دار المعرفة الجامعية - الإسكندرية ١٩٨٥م.
- ٣٥٠- المواقف في علم الكلام - للقاضي عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي - مكتبة المتنبي - القاهرة - بدون تاريخ.
- ٣٥١- الموسوعة الفلسفية المختصرة - نقلها عن الإنجليزية فؤاد كامل وجلال العشري وعبد الرشيد الصادق وراجعها الدكتور زكي نجيب محمود - مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٣م.
- ٣٥٢- الموشح في مأخذ العلماء على الشعراء - تأليف أبي عبد الله محمد بن عمران بن موسى بن عبد الله المرزباني - المطبعة السلفية - القاهرة ١٩٦٣م.
- ٣٥٣- الموضوعات في الآثار والأخبار - لهاشم الحسيني - دار الكتاب اللبناني - بيروت - الطبعة الأولى ١٩٧٣م.

- ٣٥٤- موقف البشر تحت سلطان القدر - للشيخ مصطفى صبري - المطبعة السلفية - القاهرة ١٣٥٢.
- ٣٥٥- موقف النحاة من الاحتجاج بالحديث الشريف - للدكتورة خديجة الحديثي - منشورات وزارة الثقافة والإعلام - الجمهورية العراقية ١٩٨١ م.
- ٣٥٦- موقف النحاة من القراءات حتي نهاية القرن الرابع - للدكتور شعبان صلاح - رسالة دكتوراه - مكتبة دار العلوم ١٩٧٨ م.
- ٣٥٧- الميزان في تفسير القرآن - السيد محمد حسين الطباطبائي - مؤسسة الأعلمي - بيروت - الطبعة الثانية ١٩٧٣ م.
- ٣٥٨- نتائج الفكر في النحو - لأبي القاسم عبد الرحمن بن عبد الله السهيلي - تحقيق د. محمد إبراهيم البنا - دار الرياض - الرياض - الطبعة الثانية ١٩٨٤ م.
- ٣٥٩- النحو العربي والدرس اللغوي الحديث - للدكتور عبده الراجحي - دار المعرفة الجامعية - الإسكندرية ١٩٨٨ م.
- ٣٦٠- النحو والنحاة بين الأزهر والجامعة - للأستاذ محمد عرفة - مطبعة السعادة - القاهرة ١٩٣٧ م.
- ٣٦١- نزهة الألباء في طبقات الأدباء - لأبي البركات كمال الدين عبد الرحمن بن محمد الأنباري - تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم - دار النهضة - مصر ١٩٦٧.
- ٣٦٢- نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام - للدكتور علي سامي النشار - دار المعارف.

- ٣٦٣- النشر في القراءات العشر - لابن الجزري - تصحيح علي محمد الضباع - مطبعة مصطفى محمد - مصر - بدون تاريخ.
- ٣٦٤- نظرية تشومسكي اللغوية - لجون ليونز- ترجمة د. حلمي خليل - الطبعة الأولى - دار المعارف الجامعية ١٩٨٥.
- ٣٦٥- نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب - للمقري - مطبعة عيسى البابي الحلبي.
- ٣٦٦- نقض المنطق - لابن تيمية - صححه محمد حامد الفقي - مكتبة السنة المحمدية - القاهرة ١٩٥١م.
- ٣٦٧- نهاية الأقدام في علم الكلام - لأبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني - تصحيح ألفرد جيوم- بدون تاريخ.
- ٣٦٨- نهج البلاغة - للسيد الشريف الرضي من كلام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب - شرح الشيخ محمد عبده - دار البلاغة - بيروت - الطبعة الثانية ١٩٨٥م.
- ٣٦٩- النوادر في اللغة - لأبي زيد سعيد بن أوس الأنصاري - صححه سعيد الخوري - دار الكتاب العربي - بيروت ١٩٨٤م.
- ٣٧٠- همع الهوامع شرح جمع الجوامع - للسيوطي - تحقيق الأستاذ عبد السلام هارون وعبد العال سالم مكرم - دار البحوث العلمية - الكويت ١٩٧٥م.
- ٣٧١- همع الهوامع شرح جمع الجوامع للسيوطي - مكتبة الكليات الأزهرية - الطبعة الأولى - محمد أمين الخانجي - القاهرة ١٣٢٧هـ.

- ٣٧٢- الوشيعه في نقد عقائد الشيعة - لموسى جار الله - تحقيق جماعة من العلماء - مكتبة الكليات الأزهرية ١٩٨٤م.
- ٣٧٣- وفيات الأعيان - لابن خلكان - تحقيق إحسان عباس - دار صادر - بيروت ١٩٧٠م.

فهرس المحتويات

٩ المقدمة.
٢٥ التمهيد.
٢٧ المبحث الأول: أسباب التأثير الكلامي في النحو العربي.
٢٧ تضمن النحو العربي مادة فلسفية وجانبا من التفكير العقلي الأصيل.
٢٨ اشتغال كثير من النحويين بعلم الكلام.
٣٠ كون كثير منهم من الأعاجم.
٣١ اتصاف النحو العربي بسمتين: أنه منهج تفسيري، وكونه منهجا تعليميا.
٣٣ المبحث الثاني: الصلة التاريخية بين النحو وعلم الكلام.
	ظهور الأثر العقدي في النحو أسبق من ظهور الأثر الكلامي والفلسفي
٣٣ والمنطقي.
٣٥ البدايات الأولى لنشأة تأثير علم الكلام في النحو العربي.
٣٧ صلة الخليل بن أحمد بعلم الكلام.
٣٧ سيبويه وعلم الكلام.
٣٨ الأخفش.
٣٩ الفراء.

الصفحة	الموضوع
٤٠	ابن السراج.....
٤١	أبو علي الفارسي.....
٤٢	ابن جنبي.....
٤٤	الزخشري.....
٤٥	الأنباري.....
٤٧	المبحث الثالث: الصلة بين النحو والمنطق.....
٤٧	النحو العربي نوع من التفكير المنطقي.....
٤٧	المنطق الطبيعي والمنطق الصوري.....
٤٨	القواعد المنطقية الطبيعية في النحو العربي.....
٥٠	حدود التأثير المنطقي في النحو العربي.....
٥٠	آراء بعض المعاصرين في تأثير النحو العربي بالمنطق الأرسطي.....
٥٢	تعقيب على هذه الآراء.....
٥٩	المبحث الرابع: الصلة بين اللغة والعالم.....
٥٩	اللغة جزء من العالم في نظر النحاة.....
٥٩	تقسيم المتكلمين الوجود إلى ثلاثة أقسام: وجود في الأعيان، ووجود في

- الأذهان، ووجود في اللسان.
- ٦٠ سيويه والربط بين الألفاظ والموجودات.
- ٦٠ توسع ابن جنى في هذه العلاقة بين اللغة والفكر، واللغة والعالم الخارجي.

الباب الأول

- ٦٥ **أثر العقيدة وعلم الكلام في الأصول النحوية**
- ٦٧ الفصل الأول: أثر العقيدة وعلم الكلام في السماع النحوي.
- ٦٩ تمهيد.
- ٧١ المبحث الأول: السماع: معناه ومكانته بين علمي النحو والكلام.
- ٧١ معنى السماع عند المتكلمين.
- ٧١ مكانة القرآن لدى الفرق الكلامية.
- ٧٢ معنى السماع عند النحويين.
- ٧٣ مكانته وتطوره.
- ٧٥ بروز الاتجاهات النحوية: الاتجاه السماعي، والاتجاه القياسي.
- ٧٥ الظروف العقلية والاجتماعية وراء كل اتجاه.
- ٧٦ المعيار الفكري العام هو الفيصل في التمييز بين اتجاهات النحاة.

الموضوع	الصفحة
المبحث الثاني: اللغة بين التوقيف والاصطلاح.....	٧٩
تناول القضية لدى فلاسفة اليونان.....	٧٩
تناولها لدى علماء الإسلام.....	٧٩
مذهب الأشاعرة.....	٧٩
مذهب المعتزلة.....	٨٠
مذهب الإسفراييني.....	٨٠
مذهب التوقف.....	٨٠
رأي ابن تيمية.....	٨٢
القضية عند النحاة.....	٨٢
ابن جني.....	٨٢
السيوطي وعرضه لآراء السابقين.....	٨٣
تنبيه على البعد الكلامي في الموضوع.....	٨٤
أثر هذه القضية في الدراسات النحوية.....	٨٦
آراء علماء اللغة المحدثين.....	٨٦
المبحث الثالث: تقسيم الخبر إلى متواتر وأحاد وأثره في الدرس النحوي.....	٨٩

الموضوع	الصفحة
الخبر بين التواتر والآحاد في العلوم الإسلامية.	٨٩
تقسيم الخبر إلى متواتر وآحاد عند المتكلمين والنحاة.	٨٩
الاختلاف في إفادة المتواتر العلم الضروري أو النظري عند المتكلمين والنحاة.	٩١
شروط التواتر عند المتكلمين.	٩٤
شروطه عند النحويين.	٩٥
اختلاف المتكلمين في إفادة خبر الآحاد العلم.	٩٦
انتقال هذا الخلاف إلى النحويين.	٩٧
شروط خبر الآحاد عند المتكلمين.	٩٩
شروطه عند النحويين.	٩٩
رأي الرازي في حجية خبر الآحاد في اللغة.	١٠٠
رد الأصبهاني.	١٠٠
رد القرافي.	١٠١
رأي السيوطي.	١٠٣
أثر قضية التواتر والآحاد في منهج كل من الكوفيين والبصريين.	١٠٤
المبحث الرابع: أثر المذهب الكلامي في موقف النحويين من القراءات	١٠٧

الموضوع	الصفحة
اختلاف النحويين في حجية القراءات بين مؤيد ومعارض .	١٠٧
موقف المؤيدين .	١٠٧
موقف المعارضين .	١٠٧
مرد الخلاف بين الموقفين .	١٠٧
آراء بعض المعاصرين .	١٠٨
تعقيب على بعض هذه الآراء .	١١٠
اختلاف النحاة ليس اضطرابا ولا مأخذا .	١١٠
اختلافهم في هذه القضية تابع لاختلافهم في المنهج الفكري العام .	١١٠
الرد على مقولة أن النحاة جميعا انصرفوا عن استقراء النص القرآني .	١١٤
تقدير سيبويه للقراءات .	١١٤
كتب النحو تفيض بالشواهد من القرآن وقراءاته .	١١٥
مناقشة قضية التحرز الديني .	١١٦
ترجيح قراءة غير متواترة على قراءة متواترة نصره للمذهب الكلامي .	١٢٣
المبحث الخامس: أثر المذهب الكلامي في الموقف النحوي من الحديث النبوي .	١٢٩
اشترك البصريين والكوفيين في الإقلال من الاستشهاد بالحديث .	١٢٩

الصفحة	الموضوع
١٢٩	تفسير أبي حيان لهذا الموقف.
١٣٠	نقد تفسير أبي حيان.
١٣١	تفسيرات أخرى لبعض المعاصرين.
١٣٦	ترجيح التفسير الكلامي.
١٣٧	موقف الشيعة والمعتزلة من الحديث.
١٣٩	إيرادات على التفسير الكلامي وردود.
١٤١	موقف مدرسة الكوفة من الحديث.
١٤٣	تحريف رواية الحديث.
١٤٧	المبحث السادس: أثر المذهب الكلامي في الموقف النحوي من كلام العرب.
١٤٧	رفض الروايات الشعرية وتخطئة الشعراء.
١٤٨	الجدور الفكرية للموقف البصري والموقف الكوفي من الشعر.
١٤٩	التوسع الزماني في الاستشهاد بالشعر.
١٥٠	التوسع في مصادر الاستشهاد.
١٥١	موقف جمهور النحاة ونقد مذهب المتوسعين.
١٥٥	الوضع والانتحال في الشعر.

الموضوع	الصفحة
رواية المنكر والمجهول.	١٥٩
التحريف والتصحيح في الرواية الشعرية.	١٦٠
الفصل الثاني: أثر علم الكلام في القياس النحوي.	١٦٧
تمهيد.	١٦٩
القياس: مفهومه، وأنواعه في الفكر الكلامي.	١٦٩
القياس المنطقي.	١٦٩
القياس الأصولي.	١٧٠
القياس الكلامي.	١٧٠
المبحث الأول: القياس النحوي بين القياس المنطقي والقياس الأصولي. ..	١٧١
القياس المنطقي: معناه، وسماته.	١٧١
نقد الإسلاميين والتجريبيين للقياس المنطقي.	١٧١
الثورة على القياس النحوي مظهر من مظاهر الثورة على القياس المنطقي. .	١٧٢
اعتراضات لبعض المعاصرين على القياس النحوي.	١٧٣
فرق ما بين قياس المناطقة وقياس النحويين.	١٧٣
تأثر القياس النحوي بالقياس الأصولي.	١٧٤

الموضوع	الصفحة
الأسس الاستراتيجية للقياس النحوي.	١٧٥
الرد على اعتراضات بعض الباحثين المعاصرين على القياس النحوي.	١٧٩
عود للصلة بين القياس النحوي والقياس الأصولي.	١٨٣
الرد على ما عيب من إجازة النحويين القياس على الأصل المختلف فيه. ..	١٨٦
الرد على دعوى أن القياس النحوي لا يصلح منهجا للبحث العلمي.....	١٨٧
اعتماد القياس النحوي على السماع في أطواره المختلفة.	١٨٧
للبحث الثاني: قياس الغائب على الشاهد ومظاهره في القياس النحوي. ..	١٨٩
قياس الغائب على الشاهد عند المتكلمين: معناه، وجوامعه.	١٨٩
طرق إثباته.	١٩٠
مظاهر قياس الغائب على الشاهد عند النحويين:	
في متعلق شبه الجملة.	١٩١
في قواعد التقدير.	١٩٢
في حل الضمير الغائب على الضمير الحاضر.	١٩٣
في حل الضمير المستتر على الضمير البارز.	١٩٣
في حل اسم الإشارة في تضمينه معنى حرف غير موجود على الأسماء المبنية.	١٩٥

الموضوع	الصفحة
الجبر على التوهم.	١٩٧
شروط النحاة في مثل هذا القياس وصلة ذلك بشروط المتكلمين فيه.	١٩٨
فلسفة التقدير وصلتها بفكرة الغيب في الفكر الإسلامي.	١٩٩
فرق ما بين قياس الغائب على الشاهد والقياس المنطقي.	٢٠٠
المبحث الثالث: طرق الاستدلال الملحقة بالقياس عند المتكلمين ومظاهرها في	
الدرس النحوي.	٢٠١
الطرد والعكس والدوران عند المتكلمين.	٢٠١
الطرد والعكس والدوران عند النحويين.	٢٠٢
قياس الشبه.	٢٠٧
السبر والتقسيم.	٢٠٩
انتفاء المدلول لانتفاء دليله.	٢١٢
الفصل الثالث: أثر العقيدة وعلم الكلام في التعليل النحوي.	٢١٧
تمهيد.	٢١٩
المسألة الأولى: معنى التعليل والعلة بين النحو والعلوم العقلية.	٢١٩
معنى العلة وأقسامها عند المتكلمين.	٢١٩

الموضوع	الصفحة
..... العلة عند الأصوليين.	٢٢٠
..... العلة عند النحويين.	٢٢٠
..... المسألة الثانية: الفرق بين العلل الطبيعية والعلل الصناعية.	٢٢٢
..... العلة من طبيعة اللغة لا من وضع النحويين.	٢٢٢
..... علل العرب عند الخليل.	٢٢٢
..... عند سيويه.	٢٢٣
..... عند ابن جنى.	٢٢٣
..... العلة واللغة والمعنى الاجتماعي.	٢٢٣
..... رأي العقاد.	٢٢٤
..... أثر علم الكلام في العلل الصناعية.	٢٢٤
..... المبحث الأول: الأثر الكلامي في أقسام العلة.	٢٢٧
..... العلل الموجبة والعلل المجوزة.	٢٢٧
..... تقسيم النحاة للعلل إلى موجبة ومجوزة.	٢٢٧
موازنة ابن جنى بين العلل النحوية والعلل الكلامية في معنى الوجوب	
..... والجواز.	٢٢٨

الموضوع	الصفحة
صلة هذه القضية بفرق ما بين العلة والسبب.	٢٢٩
العلل البسيطة والعلل المركبة.	٢٢٩
تناول المتكلمين لهذا المبحث.	٢٢٩
تقسيم النحاة للعلل إلى بسيطة ومركبة.	٢٣٠
الصلة بين التقسيم النحوي والتقسيم الكلامي.	٢٣١
المبحث الثاني: الأثر الكلامي في أحكام التعليل والعلة.	٢٣٣
التعليل بعلتين.	٢٣٣
التعليل بعلتين عند المتكلمين.	٢٣٣
التعليل بعلتين عند الأصوليين.	٢٣٣
التعليل بعلتين عند النحويين.	٢٣٤
تناول ابن جنّي لهذا الموضوع.	٢٣٥
تأثره بالمتكلمين ووعيه بفرق ما بين العلة الكلامية والعلة النحوية.	٢٣٥
تفرقة ابن جنّي بين العلة والسبب.	٢٣٦
تناول الأنباري لفكرة التعليل بعلتين.	٢٣٨
تعليل حكمين أو أكثر بعلة واحدة أو أكثر.	٢٤٠

الموضوع	الصفحة
تناول النحويين لهذه القضية.	٢٤٠
تناول المتكلمين.	٢٤١
الخلافا النحوي بين ابن جني والسيوطي.	٢٤٢
الجدور الكلامية لهذا الخلافا.	٢٤٣
في دور العلة.	٢٤٤
الدور وأقسامه عند المتكلمين.	٢٤٥
الدور وأقسامه عند النحويين.	٢٤٤
مسائل من الدور عند سيويه.	٢٤٥
عند المبرد.	٢٤٥
تفضيل ابن جني مسألة سيويه على مسألة المبرد.	٢٤٦
الأبعاد الكلامية للدور النحوي.	٢٤٦
التسلسل في العلة.	٢٤٧
التسلسل عند المتكلمين: معناه، وأنواعه، وتقسياته.	٢٤٧
التسلسل عند النحويين.	٢٤٨
الصلة بين التسلسل الكلامي والتسلسل النحوي.	٢٤٨

- ٢٤٩ هل يكون الشيء علة لنفسه؟
- ٢٥١ الخلاف في كون العلة مؤثرة بذاتها أو بجعل جاعل.
- ٢٥١ اختلاف المتكلمين في هذه القضية.
- ٢٥١ مذهب المعتزلة.
- ٢٥١ مذهب الأشاعرة.
- ٢٥١ انعكاس هذا الخلاف على تناول النحويين للعلل.
- ٢٥٢ تخصيص العلة.
- ٢٥٢ حديث ابن جنبي عن تخصيص العلة.
- ٢٥٣ تفرقة بين العلل النحوية والعلل الكلامية.
- ٢٥٣ إشارة ابن جنبي إلى التخصيص في المباحث الكلامية.
- ٢٥٣ العلة بين الضرورة والاحتمال.
- ٢٥٧ الفصل الرابع: أثر العقيدة وعلم الكلام في العامل النحوي.
- ٢٥٩ تمهيد في ارتباط فكرة العامل بالمنهج الفكري العام لدى النحاة.
- ٢٦١ المبحث الأول: الأثر الكلامي في تصور النحاة لمفهوم العامل وحقيقته
صلة العامل عند النحويين بالعلة الفاعلة أو الموجد عند المتكلمين.

	لا خلاف بين النحاة على وجود العامل كما لا خلاف بين المتكلمين على وجود الصانع.
	خلاف النحاة في حقيقة العامل. و تصور بعض الباحثين المعاصرين لهذا
٢٦٤	الخلاف.
٢٦٦	تصور صاحب البحث له.
	الخلاف في هذه القضية على اتجاهين لا ثلاثة
٢٦٦	الأول: اتجاه جمهور النحاة.
٢٦٦	الثاني: اتجاه ابن مضاء.
٢٦٧	الجمهور على أن العامل هو المتكلم بواسطة اللفظ.
٢٦٦	ابن مضاء على أن العامل هو الله وحده.
٢٦٦	توضيح رأي الجمهور.
٢٧٠	صلة هذا الخلاف بالمؤثرات الكلامية.
٢٧٠	إرجاع بعض المعاصرين هذا الخلاف إلى مشكلة السلوك الإنساني.
٢٧٦	توضيح مذهب ابن مضاء وصلته باتجاه الجهمية.
٢٧٧	نقد الرأي القائل بأن قضية العامل لم تكن سوى قضية خلق أو إيجاد وأنها لم

- تكن بحثا عن تأثير وتأثر خاص بالنشاط اللغوي.
- استطراد في بيان صلة العامل بالمعنى والتركيب ويتضمن الرد على اعتراضات
- بعض المعاصرين على نظرية العامل. ٢٧٩
- توضيح أن الفلسفة النحوية لم تمنع من الاهتمام بالمظاهر اللغوية. ٢٨٢
- المبحث الثاني: الأثر الكلامي في أحكام العامل. ٢٨٥
- مرتبة العامل قبل المعمول. ٢٨٥
- لا يجوز الفصل بين العامل والمعمول. ٢٩٢
- اختصاص العامل بالمعمول. ٢٩٥
- لا يجتمع عاملان على معمول واحد. ٢٩٨
- كون اللفظ عاملا ومعمولا. ٣٠٠
- العامل العدمي. ٣٠٠
- الشيء لا يعمل في نفسه. ٣٠٥

الباب الثاني

- أثر العقيدة وعلم الكلام في صياغة الفكر النحوي ٣٠٧
- الفصل الأول: أثر العقيدة وعلم الكلام في المصطلحات النحوية. ٣٠٩

الصفحة	الموضوع
٣١١	تمهيد
٣١٣	المبحث الأول: في المصطلحات المشتركة بين النحو والكلام.....
٣١٣	الشرط
٣١٧	الحركة والسكون
٣١٩	الصفة والوصف والنعته
٣٢٤	البداء
٣٢٦	المحل
٣٣٠	التقدير
٣٣١	التعلق
٢٣٤	الحيز
٢٣٧	الجنس
٣٣٩	التأليف
٣٤٢	التركيب / المركب / تركيب المزج / المفرد
٣٤٥	المبحث الثاني: في المصطلحات الكلامية في الدرس النحوي
٣٤٥	الاستقراء

الصفحة	الموضوع
٣٤٩	الجوهر.
٣٥٠	العرض.
٣٥٣	الماهية.
٣٥٤	الذات والذاتي.
٣٥٧	المطلق والمقيد.
٣٦١	التصور والتصديق.
٣٦٣	السلب والإيجاب.
٣٦٥	الوجود والعدم.
٣٦٩	الفصل الثاني: أثر العقيدة وعلم الكلام في لغة التأليف النحوي.
٣٧١	تمهيد.
٣٧٣	المبحث الأول: التعبيرات الكلامية في لغة التأليف النحوي.
٣٧٣	ما يقوم بنفسه وما يقوم بغيره.
٣٧٤	المفتقر إلى غيره وغير المفتقر إليه.
٣٧٦	هو هو / هي هي.
٣٧٨	بالقوة وبالفعل.

الموضوع	الصفحة
المبحث الثاني: المحترزات الاعتقادية في لغة التأليف النحوي.	٣٨١
من يعلم / العالم.	٣٨١
بدل مطابق / بدل شيء من شيء.	٣٨٣
هل يقال "حرف زائد" في القرآن؟	٣٨٣
إطلاق لفظ "الغائب" على الله ﷻ.	٣٨٥
إطلاق كلمة "مذكر" على اسم الجلالة دون الذات.	٣٨٦
قولهم "فعل دعاء" في الأمر المسند إلى الله ﷻ.	٣٨٦
إطلاق لفظ "الذات" على الله ﷻ.	٣٨٧
الفصل الثالث: أثر العقيدة وعلم الكلام في التقسيمات النحوية.	٣٩١
تمهيد.	٣٩٣
المبحث الأول: في التقسيمات النحوية ذات الأسس الكلامية.	٣٩٥
التقسيم إلى أصل وفرع.	٣٩٥
تقسيم الألفاظ بحسب التأثير والتأثر.	٤٠٠
تقسيم الألفاظ بحسب الوجود والعدم.	٤٠١
التقسيمات الثلاثية.	٤٠٢

الصفحة	الموضوع
٤٠٩	تقسيم الكلم بحسب أقسام الموجودات.
٤١١	تقسيم الفعل بحسب أقسام الزمان الحقيقي.
٤٢٨	تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز.
٤٣٥	المبحث الثاني: في التقسيمات العقلية والجدلية.
٤٤١	أولاً: التقسيمات العقلية صورة ومضمونا.
٤٤١	التقسيم العقلي الفرضي.
٤٤١	تقسيم صور الصفة المشبهة.
٤٤٦	تقسيم معمولي "لا" النافية للجنس.
٤٤٧	ثانياً: التقسيم العقلي الصورة الاستقرائي المضمون.
٤٤٧	نماذج من استخدام ابن جني له.
٤٤٨	نماذج من ابن الحاجب.

الباب الثالث

٤٥٣	أثر العقيدة وعلم الكلام في التوجيه النحوي لنصوص العقيدة
	الفصل الأول: أثر العقيدة وعلم الكلام في التوجيه النحوي على مستوى
٤٥٥	حروف المعاني.

الموضوع	الصفحة
تمهيد.....	٤٥٧
في الدلالة الزمنية لـ "إذ".....	٤٥٧
في دلالة "إن" على الشك أو اليقين.....	٤٥٩
قضية الجزاء بين الاستحقاق والتفضيل وأثرها في تصور دلالة الباء.....	٤٦١
السين بين الدلالة على التوكيد أو مجرد الاستقبال.....	٤٦٣
إفادة "على" الوجوب.....	٤٦٤
"عسى" بين الإمكان والتحقيق.....	٤٦٦
"في" بين الظرفية والاستعلاء.....	٤٦٨
القول بزيادة الكاف.....	٤٧١
"كان" ودلالاتها على الزمان المطلق.....	٤٧٢
اللام بين الأمر والتعليل.....	٤٧٤
اللام بين التعليل والعاقبة.....	٤٧٦
"لن" وتأيد النفي أو تأكيده.....	٤٧٩
"لعل" بين الإيجاب والإمكان.....	٤٨٥
"ما" بين الموصولية والمصدرية.....	٤٨٧

٤٩٠ "ما" بين النفي والموصولية.
٤٩٢ "مِنْ" بين الابتداء والتبعية.
٤٩٣ "مِنْ" بين التبيين والتبعية.
	الفصل الثاني: أثر العقيدة وعلم الكلام في التوجيه النحوي على مستوى
٤٩٧ الأبواب النحوية
٤٩٩ تمهيد.
٥٠٠ الفعل "جعل" بين التعدي إلى مفعول والتعدي إلى مفعولين.
٥٠٢ بين المفعول به والفاعل.
٥٠٤ من قضايا نائب الفاعل.
٥٠٥ بين الاشتغال والابتداء.
٥١٠ بين الاشتغال والعطف.
٥١٢ من قضايا اللزوم والتعدي.
٥٢٠ بين المفعول المطلق والمفعول به.
٥٢٣ بين الظرف والمفعول به.
٥٢٥ المفعول له والاختلاف في كون فعله واحدا أو متعددا.

- ٥٢٦ إطلاق لفظ "الشخص" على الله ﷻ وأثره في توجيه الاستثناء على الله ﷻ.
- ٥٢٨ الحال بين الانتقال والثبات.
- ٥٣٢ "كيف" بين الحال والمفعول المطلق.
- ٥٣٣ الإضافة غير المحضة بين التعريف والتنكير.
- ٥٣٤ الإضافة بين الوصفية والتشريف.
- الفصل الثالث: أثر العقيدة وعلم الكلام في التوجيه النحوي على مستوى
- ٥٣٧ الأساليب النحوية.
- ٥٣٩ تمهيد.
- ٥٤٠ الاستفهام بين الحقيقة والمجاز.
- ٥٤١ بين الاستفهام والخبر.
- ٥٤٢ إيراد السؤال والجواب على مقتضى المذهب الكلامي.
- ٥٤٣ تضمين "أم" معنى الاستفهام الإنكاري.
- ٥٤٤ الشرط والعلاقة السببية بينه وبين الجواب.
- ٥٤٧ من قضايا الحذف والتقدير.
- ٥٤٨ اللف والنشر التقديري.

الصفحة	الموضوع
٥٤٨	تقدير المضاف.
٥٤٩	تقدير الخبر المحذوف.
٥٥١	التعجب.
٥٥٤	القسم.
٥٥٥	التقديم والتأخير.
٥٥٨	في الضمائر وما يتعلق بها.
٥٦٠	الحمل على المعنى.
٥٦٠	تذكير المؤنث،
٥٦١	التضمين.
٥٦٤	أسلوب التفضيل.
٥٦٦	بين الخبر والإنشاء.
٥٧١	الخاتمة.
٥٨٣	فهرس المصادر والمراجع.
٦٢١	فهرس الموضوعات.
