وزارة التّعليم العالي والبحث العلمي
MINISTERE DE L'ENSEIGNEMENT SUPERIEUR ET DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE
ⴰⵢⵏⵣⵔⵓⵙ ⵏ ⵜⵣⵡⵉⵔⵉⵜ ⴰⵎⵙⵙⵓⵔⵉ ⴷ ⵜⵣⵔⴼⵜ ⵜⵣⵎⵔⵜ
ⵜⴰⵙⴷⴰⵡⵉⵜ ⵎⵓⵍⵓⴷ ⵎⵎⵔⵉ ⵜⵉⵣⵉ-ⵡⵣⵓ
ⵜⴰⵙⴷⴰⵡⵉⵜ ⵏ ⵜⵣⵔⴼⵉⵏ ⴷ ⵜⵓⵜⵔⵉⵡⵉⵏ

UNIVERSITE MOULOUD MAMMERI DE TIZI-OUZOU
FACULTE DES LETTRES ET DES LANGUES
Département de Langue et Littérature Arabes

جامعة مولود معمري ، تيزي-وزّو
كليّة الآداب واللّغات
قسم اللّغة العربيّة وآدابها

أطروحة لنيل شهادة الدّكتوراه

التخصّص: الدّرس اللّغويّ القديم وتداوليّات الخطاب

إعداد الطّالب: صلاح الدّين يحي

أصول النّحو العربيّ في ضوء التّفكير اللّسانيّ المعاصر

أعضاء لجنة المناقشة:

أ.د صالح بلعيد، أستاذ التّعليم العالي؛ جامعة مولود معمري، تيزي–وزّو.....رئيسًا؛

د. فتيحة حداد، أستاذة محاضرة صنف (أ)؛ جامعة مولود معمري، تيزي–وزّو.....مشرفة ومقررة؛

أ.د ذهبية حمو الحاج أستاذة التّعليم العالي؛ جامعة مولود معمري، تيزي–وزّو.....مناقشة؛

أ.د بوزيد بومدين، أستاذ التّعليم العالي؛ جامعة وهران.....مناقشًا؛

أ.د مطهري صفية، أستاذة التّعليم العالي؛ جامعة وهران.....مناقشة؛

د. حياة خليفاتي أستاذة محاضرة صنف (أ)؛ جامعة مولود معمري، تيزي–وزّو.....مناقشة؛

تاريخ المُناقشة: 2019/05/05

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي ٱلسَّمَآءِ ﴾

سورة إبراهيم الآية 24

الشكر والتقدير

استجابة لقوله تعالى: ﴿ فَٱذۡكُرُونِيٓ أَذۡكُرۡكُمۡ وَٱشۡكُرُواْ لِي وَلَا تَكۡفُرُونِ ١٥٢ ﴾ البقرة 152

أتوجه أوّلا وآخراً بالحمد والشكر لله سبحانه وتعالى، الّذي أمدني بعونه لإنجاز هذه الأطروحة، ومَنَ علي بتوفيقه لإتمّام صفحاتها.

وأتوجه بأسمَى آيات الشكر الجزيل والامتنان إلى الدكتورة «فتيحة حداد» الّتي تحملت عبء عناء البحث، والّتي انتهى إليها الإشراف على هذه الأطروحة بعدما غادر شيخي الأستاذ الدكتور «صالح بلعيد» وأوكل لها الإشراف.

كما أتقدّم بالامتنان والشكر الجزيل إلى أستاذي البروفيسور «صالح بلعيد» رئيس المجلس الأعلى للغة العربيّة، ومدير مخبر الممارسات اللّغويّة في الجزائر الّذي تفضل بالإشراف أوّلا، فتتسابق الكلمات، وتتزاحم العبارات لتنظم عقد آيات الشكر والامتنان لك، وإلى كلّ أساتذتي بجامعة مولود معمري تيزي وزّو.

كما أتوجه بآيات الشكر والحكمة إلى أعضاء لجنة المناقشة الأكارم، ممثلين بالأستاذ الدكتور صالح بلعيد، والأستاذة الدكتورة ذهبية حمو الحاج، والأستاذ الدكتور بوزيد بومدين، والأستاذة الدكتورة صفية مطهري، والدكتورة حياة خليفاتي.

إن قلت شكرا فإنّي شَاكِرٌ عَلِيمٌ حق سعيكم فكان السعي مشكوراً وإن جف حبري عن التعبير أوفيكم بكلّ الحب والوفاء، وبأرق كلمات الشكر والثناء.

والله وليُّ التوفيق

الباحث صلاح الدين يحي

مـــقـــــــدّمـــة

مقدّمة: الحمد لله وحده، على ما مَنَّ بِهِ مِنَ الإيمان، والعلمِ بِاللِّسَان، الّذي نزل به القرآن والصّلاة والسّلام على ما مَنْ لا نبي بعده، الداعي إلى دار الرضوان، وعلى آله وصَحْبِهِ، والتّابعين لهم بإحسان وعلى مَنْ سَارَ على نَهْجِهِم إلى يوم الدّين، وبعد؛

يعدُّ البحث في التفكير اللّسانيّ المعاصر في أصول النّحو بحث ضمن أبحاث دراسات اللّسانيّات العربيّة المعاصرة فهو علم تقررت دراسته ضمن علوم اللّسانيّات ودراساتها النّظريّة والتطبيقيّة والميدانيّة لعلوم اللّغة من علم الصّوت وعلم وظائف الأصوات وعلم الصّرف والتّصريف وعلم النّحو وعلم التّركيب النّحويّ وعلم الدلالة وعلم معاني الدلالات بهذا تبيَّن أنّ اللّسانيّات في مجملها وتفصيلها جمعت العلوم كلّها لدراسة اللّغة واللّغات–فاللّسانيّات أم العلوم المعاصرة كلّها–، ومن هنا اعتنى اللّسانيون العرب بالبحث في علم أصول النّحو العربيّ، وبالتّفكير النّحويّ لعلماء أصول النّحو، فالتفكير اللّسانيّ تفكير أصولي، والتفكير الأصولي بحث في صميم التّفكير النّحويّ قام في جوهره على البحث في أصل العلم وفي الأصول وما تُبنى عليها العلوم من الأصول بالأدلّة القاطعة والحجج الدامغة، فهل هناك معرفة لأيّ علم من العلوم دون معرفة أصوله؟ أتتأتى معرفة العلوم بمعرفة الأصول؟ كيف نتمكن من معرفتها إن وجدت؟ أنبحث في العلوم بعضها من بعض؟ أنبحث في الأصول لمعرفة العلوم؟ أم بالبحث في العلوم والعلوم أصول والأصول معرفة أصول كلّ علم؟ فإنّ دراسة العلوم جديرة بدراسة كلّ الأصول من العلوم لأنّ معرفة العلوم لا تتأتى إلاّ بمعرفة الأصول، ومن العلم معرفة أصول كلِّ علم، ومِن العلم معرفة كلّ علم بأصولِهِ، فالعلم أصل، والأصل معرفة أصول كلّ علم، وممّا لا ريب فيه أنّ أساس كلّ علمٍ معرفة أصولِه لمعرفتِهِ، ومن أهمّ العلوم العربيّة علم أصول النّحو، ومن المَعْلُومِ أنّ النّحو العربيّ منذ نشأته بُنِيَّ على أصول وأسس سار عليها النّحاة، واتبعوها وألزموها لِمَنْ بعدهم، والعلمُ به علم بأحكام النّحو من حيث أدلّتها التفصيليّة بأحكامها الفرعيّة؛ ولذا وجب على العالم بعلم النّحو العلمُ بأصولِهِ، ووجب على متعلِّم النّحو العِلمُ بأصول النّحو لمعرفة النّحوِ بتمكين أصوله وتهذيب فصوله، وليس ينبغي أن يَنْظُرَ في هذه المسائل (علم النّحو) مَن لَمْ يُحْكِمْ الأصُولَ قَبْلَهَا، فإنّ الأُصُولَ هِيَ المُوَطِئَةُ للفروع، فما هو معلوم علم ضرورة، أنّه لا يمكن–أبداً–أن نفهم علماً من العلوم ما لم نفهم «أُصُولَهُ» وما لم نحلِّل «أُسُسَهُ الكُلّيّة» وفصوله) دراسة أصوليّة تأصيليّة لمعرفة أصوله وفصوله وفروعه ومسائله النّحويّة الفرعيَّة.

وما دام للنّحو أصولاً فإنّ الرجوع إليها أمر لا بدّ منه في فهم كيانه، فما يعين على التحدّث فيه عن بصيرة، ويدلّ على تقدير أصحاب هذه القواعد لها، ومدى ما يجيزونه بوجوب أو جواز من التّصرف فيها بنفي أو إثبات.

وتظهر مكانة علم أصول النّحو في العلوم العربيّة، في التفاعل القائم بين العلوم الشّرعيّة والعلوم اللّغويّة، والشّرط الواجب على الفقيه العِلْمُ بالنَّحو وأصوله، ويظهر أثر النّحو في توجيه الفقه وأصوله وأثر أصول الفقه في توجيه أصول النّحو، فقد كَثُرت الإشكالات والتساؤلات بين اللّسانيّين الوصفيّين المعاصرين حول الصلّة بين أصول المنطق وأصول النّحو، وبين أصول الفقه وأصول النّحو؛ حيث إنّ هذه الوشائج لا توجد إلاّ بالإشارات المضمرة والمقتصرة، وإلاّ البعض منها في المصادر القليلة في أصول الفقه، والقليلة النادرة منها في أصول النّحو، وقد يستطيع الباحث الإلمام بها، فيستخرجها بعد العناء الشديد من الكدّ الشديد في البحث؛ فقد تعدَّيتُ أن أُقَرِبَ ذلك، وأضعه على نسج لم ينسج ناسج على منواله لأبَيِّنَ **إشكاليّة التأصيل اللّغويّ لعلم أصول النّحو العربيّ وعلم النّحو وصلتهما بعلم أصول الفقه وبُعدهما عن أصول المنطق في مراحل نشأتهما الأولى.**

-**إشكالية الأطروحة:** لم تأخذ هذه المسألة عند المؤلفين في الاتجاه التأصيلي لأصول النّحو حقّها من العناية بالبحث والتنقيب، فحاولت أن أوَفيَها حقّها من ذلك؛ ولمعالجة هذا الموضوع كَانَ عليَّ أنْ أطرح إشكاليّة رئيسيةً هي: فيم تَكْمُنُ إشكاليّة التأصيل اللّغويّ والنّحويّ لأصول النّحو العربيّ، وصلّتها بعلم أصول الفقه وأصول المنطق؟ أبأثر أصول المنطق؟ أم بأثر أصول الفقه؟ وما هو أثر أصول النّحو في التّفكير اللّساني المعاصر؟ وتتفرّع عنها بعض التساؤلات ألخّصها في الآتي:

-أين ينتأ التأثير والتأثر بين أصول الفقه وأصول النّحو؟ في المنهج؟ والمصطلحات؟ والأدلّة؟ وترتيبها؟ وتصنيفها؟ ووضعها؟ أفي الاتباع؟ أم في الابتداع؟

-باعتبار العلوم اللّغويّة العربيّة والشرعيّة تأثرت بعلوم المنطق، هل حدث هذا التأثر في مرحلة النشأة والتقعيد عند النّحاة واللّغويين الأوّلين؟ وهل أَثْبَتَ ذلك مَنْ دَعَا إلى هذا التأثر في مرحلة النشأة؟ علام استند دليله؟ أفليس كتاب سيبويه يمثل تلك المرحلة؟ ولما لم يظهر ذلك في الكتاب؟

-كيف تناول الوصفيون أدلّة أصول النّحو في ضوء التّفكير اللّسانيّ المعاصر؟ ما مكانة أصول النّحو وموقعها في اللّسانيّات المعاصرة؟ وفيم عرض هؤلاء الوصفيين أدلّتها أمام اللّسانيّات ونظرياتها؟ كيف وجه معظم اللّسانيين انتقادات لاذعة لمادة أصول النّحو والنّحاة الأوّلين؟

-ألم يهمل النّحاة الأوّلين الاحتجاج بالقرآن الكريم وقراءاته، والحديث النّبويّ الشريف في تقعيد قواعد علم النّحو العربيّ؟ أم أنّهم أهملوا القرآن وقراءاته، والحديث الشريف، واحتجوا بكلام العرب! هل هي القداسة الدّينيّة (قداسة القرآن الكريم) ورهبتهم من القرآن الكريم وقراءاته حرمتهم من دراسة القرآن الكريم وقراءاته والحديث النّبويّ الشّريف، والتقعيد من هذه المصادر؟

–أكان وضع النّحاة لشروط السّماع اللّغويّ معيار جائر في حقّ اللّهجات العربيّة؟ وأنّ الأخذ من اللّغة النموذجيّة المشتركة؟ قانون جائر أمام تعدّد المستويات اللّغويّة في اللّغة العربيّة وتنوعها؟ ألم يحرم النّحاة الأوّلين أنفسهم، ويحرموننا من دراسة التنوعات الصّوتيّة في اللّهجات العربيّة؟

–لماذا أهمل معظم الوصفيون الإجماع في دراساتهم لأصول النّحو؟ أيمكن اعتبار الإجماع من الأصول الضعيفة لا المعتبرة والمعتمدة؟ أفليس الإجماع منوط النقل لا العقل؟ ولماذا أهمل معظم الوصفيون استصحاب أصل الحال في أصول النّحو؟ أليست الأصول المعتمدة والمعتبرة أربعة: السّماع والإجماع والقياس، واستصحاب أصل الحال؟ ألأن استصحاب أصل الحال ليس دليلا قويا كالسّماع والإجماع والقياس، بل إنّه **إقرار لأحكام هذه الأدلّة والأصول القوية.**

انطلقتُ في هذه الدّراسة من **فرضيات كثيرة،** أهمّها ما أثارته هذه الإشكالات الكبيرة، والتساؤلات العديدة في التّفكير اللّغويّ القديم، وما تزال أثارها واضحة جليّة في التّفكير اللّسانيّ المعاصر في اللّسانيّات المعاصرة؛ حيث أثارت جدلا كبيرا، فلم يغفل الباحثون اللّسانيّون فيها عن الدّرس اللّغوي القديم وأهمُّها **علم النّحو وأصوله وأصالتهما،** وعلاقتهما بعلم الفقه، وتأثر أصول النّحو بأصول الفقه، وما بينها من وشائج في أصول الفقه وأصول النّحو، وتزداد هذه الإشكالات تعقيدا في أثر توجيه منهج أصول الفقه لمنهج أصول النّحو، ودعوة البعض لأثر توجيه منهج أصول المنطق والفلسفة لمنهج أصول النّحو عند النّحاة الأوّلين الواضعين، وتَتَبَيَّن علاقة أصول النّحو بأصول الفقه أكثر وضوحاً إذا علمنا أنّ أصول النّحو هي من حيث ثبتت بها الأحكام النّحويّة–بالسّماع صاغ النّحاة قواعد علم النّحو–وأدلّة أصول الفقه هي: من حيث ثبتت بها الأحكام الشّرعيّة فأدلّة أصول النّحو كالسّماع والقياس واستصحاب أصل الحال وأدلّة شتّى المُبَيَّنَةِ في أصول النّحو، والمَبْنِيَّةِ على أصول الفقه؛ حتّى أعتبر كتاب ابن الأنباري **(الإغراب في جدل الإعراب ولمع الأدلّة)** كتاب في **(أصول الفقه)** منقول إلى أصول النّحو وأصول اللّغة.

وتبدأ الإشكالات القائمة والإجابة على التساؤلات، وحل الإشكالات في أصول النّحو لدى اللّسانيين الوصفيين المعاصرين من بداية نشأة النّحو العربيّ وأصوله، وفي مرحلة النشأة؛ حيث يرى الكثير من الوصفيّين أنّ النّحو العربيّ وأصوله قد تأثر بأصول المنطق وفلاسفة اليونان منذ النشأة، ولا يجدون دليلا على ذلك، ويحاولون إثبات ذلك بالتقسيم الثلاثي للكلام في اللّغة العربيّة، أنّه كان نتيجة تأثر النّحويّون واللّغويّون العرب بفلاسفة اليونان وأصول المنطق؛ حيث تتفق كلّ لغات العالم في تقسيمها الثلاثي للكلم من «اسم، وفعل، وحرف (أداة)» ومنذ أن عُرِفَ هذا التقسيم في عهد قديم مع الحضارة اليونانية وفلاسفة

اليونان ونحاتهم، وتقسيمهم أقسام كلم اللّغة اليونانيّة إلى «اسم، وفعل، وأداة» ادعا نفر من الوصفيين اللّسانيين أنّ النّحويين تأثروا بذلك، ولا وجود لأي دليل عندهم.

ووقف اتجاه ثاني راداً على ذلك الادعاء بأصالة النّحو العربيّ وأصوله منهم (عبد الرّحمن الحاج صالح) و(إبراهيم السّامرائي) و(عبده الرّاجحيّ) و(حامد ناصر الظالمي) فقامت أدلّة هؤلاء الوصفيين المعاصرين **لأصالة النّحو العربيّ وأصوله،** على دلائل تاريخية عربيّة أصيلة، فأثبت حامد ناصر الظالمي من خلال استقراءه كتاب (الامتتاع والمؤانسة) لأبي حيان التوحيدي، أصالة النّحو العربيّ استنادا لدليل تاريخي عربيّ أصيل بين عالم النّحو (أبو سعيد السّيرافي) وعالم المنطق (أبو بشر متّى بن يونس) فَتُبيِّن هذه المناظرة أصالة النّحو العربيّ وأصوله.

وردّ الحاج صالح رَحِمَهُ ٱللَّهُ ادعاء المستشرقين الباطل ممّا أراد إثباته **أنياس جويدي (I.Guidi) وأدالبير مركس (A. Merx)** فأمّا جويدي فقد زعم هذا الزعم دون أن يأتي ببرهان شاف بل اقتصر على الإشارة الوجيزة، وعاب إبراهيم السامرائي على **الوصفيين اللّسانيّين العرب،** تأثرهم بالمنهج الوصفي ودراستهم للنّحو العربيّ به، فإنّ هذا **(المنهج الوصفي)** في دراسة النّحو العربيّ يجرّد النّحو القديم من صلبه المعياري، وفي ما أشار هؤلاء الباحثون من التّعليل الّذي هو أثر من آثار المنطق الّذي كان في رأيهم إفسادًا للدرس اللّغويّ وأصحاب هذا المنهج الوصفي جعلوا المنطق الّذي أفسد النّحو على زعمهم يونانيا، ولكنهم لم يكونوا واثقين من الأمر ولم يستطيعوا أن يثبتوا هذا الّذي بدا لهم، بل إنّهم لم يبتعدوا عن **التّصوّر والافتراض.** وإذا كانت الدلائل الّتي تؤكد الصّلة المباشرة بين بن أبي إسحاق (117هـ) والمنطق والنّحو السرياني مجهولة إلى الآن، فكيف نقيم نتائجنا على الظّن والشكّ وبعدم ثبوت الدّليل وبعدم اليقين، والأمر الثالث الّذي استند إليه إبراهيم السامرائي ما اعترف به المستشرق بروكلمان من أصالة النّحو العربيّ وأصوله وحقيقة علم أصول العربيّة؛ حيث أثبت بروكلمان أنّ علم النّحو انبثق من **(العقليّة العربيّة المحضة)** دون تأثر بأصول المنطق اليوناني أو تأثير فلاسفته على العرب الأوّلين وأثبت عبده الرّاجحي في كتابه **(النّحو العربيّ والدّرس الحديث بحث في المنهج)** استنادا إلى دراسة مقارنة بين نصوص المنطق الأرسطي وكتاب سيبويه؛ فأثبت نقاء كتاب سيبويه من أي أثر غير عربيّ، وثبت ما ميّزه الفارابي بين علوم اللّسان وعلوم المنطق، وكذلك **في لسان كلّ أمّة أحوال تخصُّه** وما وقع في علم النّحو من أشياء مشتركة لألفاظ الأمّم كلّها، فإنّما أخذه أهل النّحو من حيث هو موجود في ذلك اللّسان الّذي عمل النّحو له كقول النّحويين من العرب: أقسام الكلام في العربيّة: اسم، وفعل، وحرف وكقول

نحويّ اليونانيين: أجزاء القول في اليونانية: اسم، وكلمة وأداة، **وهذه القسمة ليست إنّما توجد في العربيّة فقط، أو اليونانية، بل في جميع الألسنة،** وقد أخذها نحويو العرب على أنّها في العربيّة، ونحويو اليونانيين على أنّها في اليونانية، ونجد هذا التقسيم في العربيّة وأول من قال به الإمام علي بن أبي طالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حينما قال (لأبي الأسود الدؤليّ 69هـ) سأضع كتابا في(أصول العربيّة) ومنذ أن ظهر هذا التقسيم الثلاثي للكلمة في اللّغة العربيَّة شاب العربيَّة وعلومها قضية شائكة، ومسألة عظيمة تمثلت في مجموعة من الادعاءات الواهمة الّتي قيلت في حقِّها وحقّ علمائها النّحاة الأوّلين أن قالوا بتأثير المنطق اليوناني في اللّغة العربيَّة وعلومها فبدأ البعض من الباحثين العرب والمستشرقين الغرب، واللّسانيين المعاصرين الأخذ بها متجاهلين **أصالة النّحو العربيّ وأصوله، ونقاء اللّغة العربيّة وتراثها،** وهذا ما عملت على تفنيده ودحضه، واثبات نقيضه في هذا البحث بادئ ذي بدء إثبات الصِّلة بين أصول النّحو العربيّ وأصول الفقه وأثر أصول الفقه على أصول النّحو، وهذا من الدوافع الرئيسيّة، الّتي دفعتني في هذا البحث، وفي هذا الموضوع: **(أصول النّحو العربيّ في ضوء التفكير اللّسانيّ المعاصر).**

وَتَبَنَّيْتُ في هذا البحث **الاتجاه التأصيلي** في علم أصول النّحو، والنّحو العربيّ منذ مرحلة النشأة وأصالتهما فيها؛ حيث إنّ النّحو وأصوله صنوان نشئا معاً، كانا توأمين، ولدا معاً ونميا سويةً دون تفريق بين فرع وأصل، وبيّنتُ في هذه الدراسة من هذا البحث أنّ النّحو العربيّ كان قائما على (القياس النّحويّ) و(التعليل اللّغويّ) منذ عهد أبي الأسود الدؤليّ، قبل أبي إسحاق الحضرميّ ت117هـ، وكما ذكرت ذلك كتب الطبقات أول من أسس العربيّة، ونهج سُبلها، **ووضع قياسها، أبو الأسوَد الدؤلي،** وبيَّنتُ صلة أصول الفقه بالنّحو العربيّ وأثر النّحو العربيّ على أصول الفقه، ثمّ ترى النّحو العربيّ أُصُولُهُ ثابتة أصيلة بأصالة فروعه؛ لأنّ أصول النّحو العربيّ محمولة على أصول الفقه، وأثر النّحو العربيّ على أصول الفقه ينتأ بجلاء ومن هنا تثبت المصادر–كتب الطبقات–والمراجع القديمة والمعاصرة بالدّليل القاطع أصالة النّحو العربيّ وأصوله لدى النّحاة الأوّلين، فقد أثبت ذلك عند المفكرين اللّسانيين المعاصرين، وعلى رأسهم عبد الرّحمن الحاج صالح–أبو اللّسانيّات العربيّة الحديثة–فالحاج صالح ينفي مطلق النفي تأثر النّحو العربيّ بالمنطق اليوناني، ويدّقق النّظر، ويحكم بفصل الخطاب حامد ناصر الظالمي في كتابه (أصول الفكر اللّغويّ العربيّ في دراسات القدماء والمحدثين).

ودفعني للبحث في هذه المسائل تلك الوشائج العلميّة بينهما، وضرورة التفريق بين أبوابهما في علم أصول النّحو وعلم النّحو وأبوابه، ولعلّ هذه المسألة قديمة ظهرت منذ القدم، ومنذ أن ألف ابن السراج كتابه أصول النّحو؛ فهو لم يدرس أدلّة النّحو ضمن كتابه، ودرس مسائل وأبواب علم النّحو.

وقد كان لتداخل هذه المسائل والأبواب أثر على بعض الدارسين اللّسانيين المعاصرين فلم يَفْصِلُوا في مؤلفاتهم بين أصول النّحو والنّحو العربيّ، ونتأ تأثيره عليهم في توسيع أصول النّحو في بعض الأحيان أو تضييقها مرة أخرى، وأمّا أصول النّحو فهي لفظ مرّكب إضافي من لفظتين، لفظة «أصول» ولفظة «النّحو» وبتحليل اللفظ ومعرفة أجزائه التّركيبيّة، نستطيع الوقوف على موضوع هذا العلم ووظيفته فتدلُ لفظة الأصول في بيان معناها اللّغويّ، على الأصل الّذي يُبنى عليه، ولفظة النّحو تعني علم النّحو والأصول أدلّة النّحو الّتي يُبْنَى عليها علم النّحو، والأصول هي الأدلّة الإجماليّة (من السّماع والإجماع والقياس واستصحاب حال الأصل...) الّتي بنيَّ عليها علم النّحو، وعلم النّحو فرع عن الأصول، وتفرعت عنها فروعه وفصوله وأبوابه ومسائله النّحويّة الجزئيّة.

وممّا دفعني إلى البحث أيضا في أصول النّحو لدى اللّسانيين المعاصرين إجحافهم وتقصيرهم لها في الأدلّة الأربعة: السّماع، والقياس، والإجماع، واستصحاب حال الأصل، مُهملين بذلك ما ذكره المصنفون والمؤلفون الواضعون الأولين في أصول النّحو–ابن الأنباري، والسيوطي، ويحيى الشاوي–في أدلّة أصول النّحو، وكلّها في تطبيقات وتنظيرات أصول النّحو، كما تضمنت تلك المؤلفات التطبيقات العلميّة النّظريّة لأصول النّحو؛ لأنّ علم أصول النّحو ظهر كعلم تطبيقي مع وضع علم النّحو بدء من أبي الأسود الدؤلي وأبي إسحاق الحضرميّ، والخليل بن أحمد الفراهيدي، ثم بعد ذلك جمع ابن الأنباري والسيوطي، ويحيى الشاوي، بين التطبيق والتنظير؛ لأنّ أصول النّحو لم تعرف حدودها وأدلتها بالتعريفات والتفريعات والتنظيرات والتطبيقات إلاّ عند هؤلاء في مرحلة متأخرة هؤلاء هم من نظروا لتطبيقات أصول النّحو العربيّ عند الأولين.

ودفعني إلى البحث في أصول النّحو إثبات حقيقة نشأتها مع علم النّحو؛ حيث نشأ علم النّحو مع أصوله في آن واحد إلاّ أنّ علم أصول النّحو لم يظهر كعلم مستقل بذاته إلاّ بعد مُدَّةٍ متأخرة من الزّمن ليس كعلم النّحو، الذي نتأ منذ بداياته الأولى كعلم مستقل بذاته، والدّليل على ذلك أنّ كتاب–سيبويه–لم يخلُ من مادة علم أصول النّحو؛ حيث امتلأ كتابه بالقواعد الأصوليّة العامّة لأصول النّحو.

ودفعني إلى البحث أيضا في أصول النّحو لدى اللّسانيين المعاصرين رصد استشهادهم بها في مستويّات مجالات التّحليل اللّسانيّ الأربعة: **المستوى الصّوتيّ، والمستوى الصّرفيّ، والمستوى النّحويّ**

والمستوى الدّلاليّ في ضبط مقاصد الكلام، فلعلّ علم الأصوات وعلم وظائف الأصوات العربيّة في اللّسانيّات المعاصرة حظي بشيء كبير وفائدة عظيمة من علم القراءات القرآنيّة واللّهجات العربيّة، وهذا أكبر دليل بَيِّنْ بَيْنَ مباحث الدّرس اللّغويّ القديم والدرس اللّسانيّ المعاصر.

-**المنهج المتّبع:** تطلَّبَ منِّي موضوع الأطروحة اعتماد **المنهج الوصفيّ التّحليليّ** وهو المناسب لذلك، فهو يقوم على وصف الظاهرة فتحليلها، ثمّ نقد الظّاهرة والتقعيد لها، وإصدار الأحكام، وقد تمكَّنْتُ في هذه الدّراسة من تتبُّع مراحل تقدّم الدرس اللّغويّ العربيّ-أخص أصول النّحو-عند القدماء والمعاصرين اللّسانيين الوصفيين، ووصف جهود النّحاة الأوّلين، وعرض آرائهم، ومعارضتها من وجهة نظر اللّسانيّات المعاصرة بدء من تحليلها، واستقراء مضامينها، وتصنيفها وترتيبها وتبويبها ووضعها والابتداع فيها، ثمّ الوقوف عند جهود اللّسانيّين المعاصرين في أصول النّحو، وفقا لما تقتضيه طبيعة الموضوع مستهدفاً إبراز ما لأصول النّحو من مادة يتمّ عرضها في اللّسانيّات العربيّة المعاصرة، وكما يقوم هذا المنهج على النّقد بهدف اكتشاف المغالاة الشديدة، والولع الكبير للسانيين الوصفيين باللّسانيّات المعاصرة، وإغفالهم محاسن تلك الجهود الجبارة الّتي بذلها أولئك الجهابذة من النّحاة الأوّلين واللّغويين، وقمت في إطار ذلك بمقاربة آراء النّحاة الأوّلين بآراء اللّسانيين الوصفيين محاولا في ذلك اكتشاف محاسن تلك الجهود، وما قد يتخللّها هنا أو هناك من مآخذ ونقائص، واعتمدتُ إلى جانب ذلك المنهج التاريخي بهدف رصد تطوّر الدّراسات اللّغويّة القديمة في وجهتها اللّغويّة اللّسانيّة الجديدة.

وإنّ ما شدّد رغبتي في البحث والتنقيب في أصول النّحو العربيّ هي عدم عناية المصادر والمراجع في علم أصول النّحو بأصالتها أصيلة كانت في نشأتها ومولّدها في مراحلها الأولى، وصلتها بأصول الفقه، فلم أجد إلاّ كتاب الأسنوي 772هـ **(الكوكب الدُّرّي فيما يتخرج على الأصول النّحويّة من الفروع الفقهيّة)** من الكتب القديمة، ولم تكن إلاّ مجرد عرض إشارات عند مَن ألَّف فيها، وعند مَن جاء بعده دون التعرض لها بالأدلّة والبراهين حتّى بحث فيها اللّسانيون المعاصرين، ثمّ إنّ البحث في هذه المصادر والمراجع لم يخرج عن البحث في الأدلّة الأصوليّة لأصول النّحو، وكذلك نرى شُحَّ الدراسات فيها قديما وحتّى في العصر المعاصر قلة المصادر والمراجع بحجم تلك الدّراسات اللّسانيّة المعاصرة.

وما شدّد انتباهي في دراسة أصول النّحو أثر التفكير اللّسانيّ الحديث والمعاصر على اللّسانيّات العربيّة عامّة، وعلى اللّسانيين العرب الّذين بحثوا في أصول النّحو خاصّة، فكان لهم من الأثر ما أعادوا النظر فيه من وجهة نظر اللّسانيّات المعاصرة العربيّة والغربيّة، في الاحتجاج بالأصول بدعوة الاحتجاج بالقرآن الكريم، وأنّه أولى مصادر الاحتجاج، ووجدوا فيه تقصيرا من النّحاة الأوّلين، وكما وجدوا ذلك في

الاحتجاج بالقراءات القرآنيّة، وَقِدَمْ الدراسات الصوتيّة في اللّهجات العربيّة، وقد أخذت موقعا هاما في الدراسات اللّسانيّة المعاصرة، وذلك ممّا دعم هذا الدّرس اللّسانيّ المعاصر في الدراسات الصّوتيّة العربيّة اللّسانيّة المعاصرة وخاصّة من علم القراءات إلى علم النّحو إلى علم اللّسانيّات، والأهمَّ منها ما دعا إليه اللّسانيّون الوصفيون بالاحتجاج بالحديث الشّريف، فقد اتفقوا على ضرورة الاحتجاج بالحديث الشّريف وقد عارضوا مذهب القدماء المانعين الاحتجاج بالحديث الشريف بحجة أنّه رويَّ بالمعنى لا باللّفظ، وأنّ رُوَاتَهُ من الأعاجم، وأنّ إمام النّحويين–سيبويه–لم يحتج بالحديث، فقد أبطل المفهرسون هذا القول وردّ بعض اللّسانيين المعاصرين ذلك القول أو ذاك الادعاء؛ لأنّ سيبويه قد احتج بالحديث الشريف في كتابه.

وقد شغلت أصول النّحو العربيّ حيزا كبيرا في الدراسات اللّسانيّة العربيّة المعاصرة، في ضوء النّظريّة الوصفيّة وأصول النّحو العربيّ، والنّظريّة التّوليديّة والتّحوليّة في أصول النّحو العربيّ–نظريّة الأصل والفرع–ونقف عند كتاب (تقويم الفكر النّحويّ عند اللّسانيين العرب) لسلمان عبّاس عيد، يَنْصَبُ بحث هذا الكتاب حول الدراسات النّحويّة العربيّة الحديثة الّتي تحمل طابعاً نقدياً للنّحو العربيّ القديم وتنضوي تحت لواء دعاة (التيسير) و(التولّيديّة) ممن يستندون إلى اللّسانيّات الغربيّة في الغالب، ليضعها في ميزان التقويم ويبيّن ما المعايير الجديدة الّتي جاء بها المحدثون في سبيل إصلاح النّحو العربيّ القديم، وممّن كان منهم مولعا بكتاب ابن مضاء الّذي أثار فيه ثورة حقيقية على النّحو العربيّ وأصوله وإيمانا به، وولعهم به وباللّسانيّات الغربيّة المعاصرة ونظرياتها.

وتظهر مكانة أصول النّحو العربيّ في نظريّة المعرفة، الّتي عالجها(علي جاسب الخزاعي) في كتابه (النّحو العربيّ في ضوء المذهب الذاتي في نظريّة المعرفة) الأسس المعرفيّة لمنهج أصول النّحو في علم أصول الفقه، وبحثه في أسس نظريّة المعرفة في أصول النّحو لدى المحدثين، فقد أخذت عندهم الأطروحة بعدا تاريخيا؛ إذ غلب على دراساتهم أرخنة كلّ أصل من الأصول الّتي أقرها مؤسسو هذا الاتجاه.

وحسبي أنّي قمت بدراسة أصول النّحو عند اللّسانيين المعاصرين، ووجدت أنّهم ينقسمون إلى قسمين: القسم الأول: ما كان منهم ينقل أصول النّحو؛ أي نقلا تاريخيا يكرّر ما جمع وصنف ووضع وبَوَبَ وَرَتَبَ السيوطي في كتابه الاقتراح، ولم يضف إليه ما يذكر بجديد؛ وهم بذلك يألفون كتبا تعليمية في أصول النّحو مما جمعوه في محاضراتهم الجامعية الّتي يُلَقِنُونها على طلابهم في أصول النّحو، وأمّا القسم الثّاني: الّذي ينقسم إلى اتجاهين: الأول منه فتمثل عند العديد من اللّسانيين المعاصرين الّذين لم يكتفوا بالنقل أو السرد التاريخي، ولم يكرّروا ما ذكره السيوطي، ومن سبقه في أصول النّحو بل منهم من

اعتنى بالمنهج النقدي مريداً بذلك أن يُقَوِّمَ طلابه هذا، ويبدعون بما يمكن أخذه من فكر إلى نظريّات جديدة لم تكن من ذي قبل، وَيُقَوِّمُونَ ويقيِّمُون ويضعون منهجاً جديداً على أساس منه متين، فكانت مؤلفات العديد منهم تُناقش وتَطرح وتُحلِّل كلّ ما ورد في أصول النّحو محاولة بذلك الإضافة الفكريّة لما كان أصوب؛ كالاحتجاج بالقرآن الكريم وقراءاته والحديث النّبويّ الشّريف، وأن يعاد بناء النّحو العربيّ كلّه على القرآن الكريم وقراءاته وهذه من الحقائق المقرّرة لدى اللّسانيين المحدثين، فهؤلاء لم تقتصر مؤلفاتهم على الغرض التّعليميّ فقط بل لأكثر من ذلك فتبعث النظرة الاستشرافية إلى المنهج الإبداعي لا المنهج الاتباعي في علم أصول النّحو في ضوء التّفكير اللّسانيّ المعاصر.

ورغم هذه الاجتهادات إلاّ أننا نقف على تقصير معظمهم في تناول أدلّة أصول النّحو، فأغلب هؤلاء الباحثين اقتصروا البحث في السّماع والقياس فقط، غير معتمدين الأصول المعتمدة والمعتبرة في أصول النّحو من السّماع، والإجماع، والقياس، واستصحاب حال الأصل... الخ، ولم نقف على مراتب هذه الأدلّة عندهم كما جمعها وصنّفها ورتّبها السيوطي في **كتابه (الاقتراح)**، ويتجه الاتجاه الثّاني في القسم الثّاني من اللّسانيين الوصفيين الّذين لم يكتفوا بالسّرد التاريخي لأصول النّحو، وخاصّة على أساس **الاتجاه التأصيلي** لها، فلا يقوم بالنقد لما أُثِرَ من التّراث بل يُقَيِّم ويُقَوِّم–عبد الرّحمن الحاج صالح رَحِمَهُمُ ٱللَّهُ وصالح بلعيد فكانت إبداعاتهما في أصول العربيّة مُنطلقُها من المنهج اللّغويّ العلميّ عند جهابذة اللّغة الأوّلين ووضعوا بناءات شامخة عمّا أثروه عن هؤلاء إبداعا لسانيا عربياً متخصّصًا أصيلا–اللّسانيّات العربيّة المتخصصّة–في علوم العربيّة ويتركوا لطلابهم وقراءهم في مؤلفاتهم كنوز منهج دقيق صحيح حقيقي لا قطيعة علميّة فيه للعلوم بين الماضي والحاضر والمستقبل، لا ننكر التّراث، وبالتّراث نبني علمنا الإبداعي الجديد، ولا نقدّس التّراث وَيَجْمَدَ فكرنا، ونعجز عن محاكاة العلم في واقعنا المعاصر.

وتعدّ أعمال عبد الرّحمن الحاج صالح في الاستقراء والاستنطاق والاستنباط والتقصي للتّراث العربيّ عموماً، والنّحو العربيّ وأصوله خصوصاً في ضوء اللّسانيّات المعاصرة من أجل الاتجاه التأصيلي العلميّ للمعارف اللّسانيّة ومناهجها المعاصرة مع التّراث العربيّ، وجعل مكوناته مصادر البحث اللّسانيّ، وجعل هذا التّراث يكتسي الصفة العالميّة في الدّراسات اللّسانيّة المعاصرة في حلّة جديدة، باعتبار أنّ اللّسانيّات المعاصرة علم غربيّ أثار العديد من **التّطلُّعات العلميّة والفكريّة الجديدة حاول استنطاق** هذه الأخيرة

للكشف عن أعماق أسرار **تقاطعها مع التّراث العربيّ**، وبها نَفتح الجديد على التّراث ونعيد إحياءه في أرقى معالمه الفكريّة؛ فهو دائما يحمل كنوزا يُضمرها أكثر مما يُظهرها إلى العيان.

واكتسبت مادة أصول النّحو الحظ الوفير في العديد من مؤلفاته، مصيبا أهدافه منها في دراساته ورادا ومعارضا في ذلك للعديد من اللّسانيّين الوصفيين العرب في كلّ تصوراتهم الواهمة فيها، والّتي جعلت نظرتهم قاصرة يغفلون عمّا يمكن أن يكون إبداعاً فكرياً علمياً لسانياً. ونظرتهم القاصرة للتّراث جعلتهم ينظرون للسانيّات أنّها نظريّة متكاملة، وأنّ التّراث حتّى في زماننا المعاصر لم يعرض في صورته المتكاملة.

ونرى في ما وضعه الاتجاه الثّاني في القسم الثّاني من اللّسانيين المعاصرين من حلول تفكُّ تمزق فكرنا العربيّ منذ فجر اللّسانيّات المعاصرة، والأسئلة تطرح نفسها بإلحاح أيضا: **ما موقفنا من التّراث القديم؟ وما موقفنا من العلوم الغربيّة–اللّسانيّات المعاصرة–؟ وما موقفنا من الواقع المباشر؟ هذه المعضلات الثلاثة الّتي يعيشها فكرنا العربيّ المعاصر حتّى الآن، والّتي تكوِّن جوهر موقفنا الحضاري وفكرنا العربيّ الآن المعاصر محاصر بين الموروث والوافد!!!**

وقد دفعني إلى هذا البحث ما لاحظته من غياب نظريّة متكاملة تبيِّن بدقة **أدلّة أصول النّحو وهيكله النّظريّ والتطبيقيّ، وما يتعلق بهذا الهيكل النّظريّ والتّطبيقيّ في اللّغة العربيّة** من أدلّة فرعية– النّحو العربيّ– وبيان موضعها من تلك الأدلّة الأصوليّة–أصول النّحو–ولاحظت وجود تداخل بين بعض المفاهيم أثرت في تحديد موضوعات هذا العلم لدى اللّسانيين الوصفيين–فلم يعتن هؤلاء اللّسانيّون بتحديد المصطلحات الدقيقة لعلم أصول النّحو في تعريفه، ولا في تعريف أدلّته من السّماع والقياس، والإجماع واستصحاب أصل الحال... وفي مسائل كبرى بين أصول النّحو، والنّحو باعتباره علما مستمدا من علم أصول النّحو، ومن ثَمَ رأيتُ ضرورة التفريق بَيْنَ بعض المسائل المتداخلة نحو: السّماع، والإجماع والقياس، والاستصحاب... ومراتبها، ولم يعتن اللّسانيون بمراتبها؛ لأنّ السّماع هو الدّليل الأول، ثمّ الإجماع الدّليل الثّاني، باعتبارهما منوطا العقل لا النقل، ثم القياس، ثم استصحاب أصل الحال باعتبارهما منوطا العقل، وهذه هي الأصول الأربعة المعتمدة والمعتبرة في أصول النّحو كما هي في أصول الفقه.

والدليل الثّاني هو البحث في أصول النّحو يستدعي البحث في **مناهج اللّغة عامّة، ومناهج البحث اللّغويّ خصوصاً**، وفي أسبقية المنهج الأصولي لدى علماء أصول النّحو، وفي أصولها وفروعها من الأصول المعتبرة والمعتمدة في أصول النّحو إلى مسائلّها الفرعيّة الجزئيّة المستنبطة منها في علم النّحو ومن استقراء واستنباط المدونة اللّغويّة العربيّة من كلام العرب ومناهج جمعها من السّماع والقياس

والإجماع، واستصحاب حال الأصل، والاستدلال، وكيفية الاستدلال والاستحسان، والسّبر والتقسيم، وفي التّعارض والتّرجيح، وأحوال مستنبط هذا العلم ومستخرجه... وغيرها ممّا يتوصل بها إلى الأحكام النّحويّة ودلالاتها المستنبطة من القواعد الأصوليّة إلى الاستدلال بالأصول.

وأمّا عن أدلّة مادة علم أصول النّحو فقد تبيَّن أثَرُهَا في الدرس اللّسانيّ المعاصر في دراسات اللّغة وطرق جمعها وتصنيفها الّتي استعملها الأولين في الاستنباط والاستقراء اخترعوا بها **منهجا علميا دقيقا** تنتأ صوره بصورة أخرى في اللّسانيّات المعاصرة بـ (المنهج الوصفي) قبل وضع علم النّحو بـ (المنهج المعياري) ومنهج التحري لدى الأولين نحاة ولغويون تَحَرِّيُون الّذين اعتمدوا الاستقراء والاستنباط والوصف والإحصاء والمشاهدة والتدوين والتقنين والتقعيد في علوم اللّغة العربيّة.

والبحث في مادة أصول النّحو لم يكن صعبا في مصادره ومراجعه، ولا في قلتها، بل على عكس من ذلك فهي وفيرة كثيرة، والصعوبة الحقيقية تكمن في كثرتها؛ أعني كثرت الدراسات المختلفة في أصول النّحو، وتنوع وجهات النظر فيها من دارس لآخر اعتمادا على مدونة لسانيّة معاصرة.

فإنّ العنايّة الفائقة لمادة أصول النّحو تكمن في كثرة المؤلفات العديدة في أصولها، فنجد العديد من كتب اللّسانيين الوصفيين الّتي اختصّها أصحابها بالسّماع كأصل مستقل من أصول النّحو، ونجد منها الكتب الّتي اختصّها أصحابها بالقياس كأصل مستقل من أصول النّحو، ونجد منها الكتب الّتي اختصّها أصحابها بالسّماع والقياس كأصلين مستقلين من أصول النّحو، ومنها الكتب الّتي اختصّها أصحابها بالإجماع كأصل مستقل من أصول النّحو ومنها الكتب الّتي اختصّها أصحابها باستصحاب حال الأصل كأصل مستقل من أصول النّحو باعتبارها أصول معتبرة معتمدة لا أصولا ضعيفة.

وتميّزت نظرة اللّسانيين المعاصرين لأصول النّحو من وجهة نظر علمية في علم اللّسانيّات؛ حيث اتّصف علم اللّسانيّات بالصّفة العلميّة الخالصة القائمة على (المنهج الوصفيّ) القائم على الدراسة الآنيّة السنكرونيّة، لا المنهج الدياكروني (التّطوّر التاريخي) وفي مقابل (المنهج المعياري) لدى الأولين.

وبهذا اتّصف بحث اللّسانيين العرب الوصفيين بالنظرة النقديّة، ذكروا مآخذ على النّحاة الأوّلين في أصول النّحو، منهم سعيد الأفغاني، ومحمّد عيد، وعبد الرّحمن أيوب، وعبده الرّاجحي، وإبراهيم أنيس وأمين الخولي، وأحمد محمود نحلة، وتمّام حسّان، ومحمّد خير الحلواني، وعبد الله حمد الخثران وحسن عبد العزيز ومحمّد خضر حسين، ورمضان عبد التواب، وعبد الكريم خليفة، ومصطفى إبراهيم وفجال محمود، وعبد الفتاح سليم، وسعيد جاسم الزّبيديّ، وعلي أبو المكارم، وعباس حسن، ومازن المبارك وأحمد علم الدّين الجندي، وأحمد عمر مختار ولد ابّاه ... الخ.

وفي مقابل هذا الاتجاه نقف على اعتراضات وجيهة وَجَّهَهَا عبد الرّحمن الحاج صالح لهؤلاء في أصول النّحو، ومعاييرها الّتي وضعها النّحاة الأوّلين، وألزموها لمن بعدهم بضوابط جَمْعِ اللّغة، والتقعيد لها بشروط زمانيّة ومكانيّة، واعتماد هؤلاء النّحاة الاحتجاج بالقرآن الكريم وقراءاته، وعدم غفلتهم عنه، بل غفلت هؤلاء اللّسانيين عن فهم الحقيقة الّتي وقف عليها النّحاة واللّغويين الأوّلين من الاحتجاج بالقرآن الكريم وقراءاته أمام كلام العرب، فكان القرآن الكريم وقراءاته، والحديث النّبويّ الشّريف محصورين في فترة زمنية معينة ليس مثل كلام العرب الّذي امتدّ السّماع فيه أربعة عصور أكثر ممّا سُمع من القرآن الكريم وقراءاته والحديث النّبويّ الشّريف، ولذا فمدوّنة مادة كلام العرب (شعرا ونثرا) أكثر من القرآن والحديث وعليها وضع التقعيد النّحويّ أكثر من القرآن والقراءات، والحديث النّبويّ الشّريف.

ونقف عند مبحث القياس في دراسات اللّسانيّين الوصفيّين المعاصرين من القياس اللّغويّ لا القياس النّحويّ الّذي اعتنى به النّحاة الأوّلين في تقرير القواعد اعتمادهم على استقراء الغالب في السّماع (قاعدة المطّرد والشاذ/ الأصل والفرع)، فأخذ القياس النّحويّ بحثا معمقا عند الباحثين اللّسانيين؛ من حيث هو الأحكام النّحويّة الّتي تصدق على النّصوص اللّغويّة الواردة بطريقة واحدة، أخذت منها القاعدة، ثمّ تعمّم تلك القاعدة على النّصوص الّتي لم ترد عند العرب، وتطوّر من خلالها القياس النّحويّ إلى القياس اللّغويّ.

وقد وجد علم اللّسانيّات الغربيّة صدى عظيما بين اللّسانيين العرب، وأخذ القياس اللّغويّ عند الوصفيين اللّسانيين المعاصرين العرب شأوا كبيرا منهم إبراهيم أنيس ورمضان عبد التواب وتمّام حسان وسعيد جاسم الزبيديّ، ومحمّد خضر حسين، ومحمّد حسن عبد العزيز، مستفيدين من المناهج اللّسانيّة الغربيّة المعاصرة وتكلّم دي سوسير في كتابه (محاضرات في اللّسانيّات العامّة) في الفصل الرّابع عن القياس اللّغويّ، وأثره في تنمية اللّغة بالألفاظ والمفردات والصيغ والمصطلحات العلميّة الجديدة، وثراء المعجم اللّغويّ للغات، واتساع باب الاستعمال اللّغويّ في اللّغة، ونجد في علم اللّسانيّات الغربيّ هذا وعند واضعها–دي سوسير–قد شغل القياس اللّغويّ مكانته في الدرس اللّسانيّ عنده في اللّغات، وأثره في تنمية الملكة اللّغويّة عند الطفل بعد تحصيل المخزون اللّغويّ الذاكري من السّماع، فيتّسع المخزون الذاكري اللّغويّ بالقياس.

وقد أشار علي أبو المكارم وأحمد محمود نحلة إلى نوعين من القياس، **القياس الاستقرائي** وهو القياس النّحويّ الّذي ظهر عند أبو الأسود الدؤلي، وأبي إسحاق الحضرميّ، والخليل بن أحمد الفراهيدي والثّاني **القياس الشكليّ** كما سمّاه علي أبو المكارم وهو في الحقيقة القياس اللّغويّ؛ لأنّ هذا النوع ابتعد

عن الوضع النّحويّ، إلى اللّغة وتنميتها اللّغويّة، ولم يعد مجرد الوقوف على مدى اطراد الظواهر وشيوعها؛ وإنّما صار يدلّ على العمليّة الّتي يتم فيها إلحاق بعض الصيغ اللّغويّة أو النّصوص بعضها ببعض، فأخذ طابعا شكليا في أواخر القرن الثالث الهجري عند أبو علي الفارسيّ، وتلميذه ابن جنّي (ت396هـ).

وقد أخذ القياس اللّغويّ شأوا كبيرا عند الوصفيين اللّسانيين العرب منهم إبراهيم أنيس، وتمّام حسّان وعباس حسن، ومهدي المخزومي، ورمضان عبد التواب، وسعيد جاسم الزّبيديّ، وحسن عبد العزيز وعلي أبو المكارم، ومحمّد عيد، ومحمّد خير الحلواني... وغيرهم كثير، وذلك أن أصل الحاجة إليه في اللّغة تطوّرها، وعلاقة ذلك بنشأة اللّغة وتدرجها وجمعها، وارتبط القياس اللّغويّ بأدوات تشتغل عليها اللّغة من الاشتقاق والاشتراك والتّرادف والتضاد والتولّيد والتّرجمة ووضع المصطلحات، وأما مستوياته الّتي اختلف فيها القياس اللّغويّ عن النّحويّ هي المستويّات الأربعة للغة؛ حيث يبدأ التطوّر في اللّغات بالمستوى الصّوتيّ، ثم المستوى الصّرفيّ (محاولات ابن جنّي) والمستوى النّحويّ (في قواعد اللّغة عند النّحاة الأوّلين) والمستوى الدّلاليّ (التطوّر المعجميّ)، وشغل القياس الزائف أو الخاطئ حيزا كبيرا في دراسات اللّسانيين كما كان للأوّلين إشارات دقيقة لبعض القياسات اللّغويّة الزائفة في اللّغة، وسمّوها (قياس التوّهم) أو (الحمل) وهو (قياس القبح) عند سيبويه، وهو ما شاع بالاستعمالات اللّغويّة الخاطئة، وهي الأخطاء اللّغويّة الشائعة في اللّغة العربيّة المعاصرة عند العامّة في العموم، وعند الأطفال في الخصوص.

-**بنيّة الأطروحة:** وللكشف عن جهود اللّسانيين المعاصرين في الدّرس اللّغويّ القديم طيلة العصور القديمة والمعاصرة ارتأيت أن يأتي البحثُ وفق خطة مُكوّنة من أربعة فصول: عالجت في الفصل الأوّل من الأطروحة الّذي وسمته بـ **(إشكاليّة التأصيل اللّغويّ لأصول النّحو وصلّتها بأصول الفقه)**: فقسمته إلى مبحثين، المبحث الأوّل: تعريفات أوّليّة ومفاهيم تأسيسيّة لأصول النّحو، تناولت فيه ستة مطالب احتوى المطلب الأوّل: تعريف الأصول لغة، والمطلب الثّاني: تعريف الأصول اصطلاحا، وقُسِمَ إلى قسمين: أ-تعريف الفرع لغة ب-علاقة الأصل بالفرع، والمطلب الثالث: تعريف النّحو لغة واصطلاحا فقسم بدوره إلى قسمين: أ-تعريف النّحو لغة، ب-تعريف النّحو اصطلاحاً، والمطلب الرّابع: تعريف أصول النّحو مجملاً اصطلاحاً، فَقُسِمَ بدوره إلى قسمين: أ-تعريف أصول النّحو مجملاً عند القدماء ب-تعريف أصول النّحو مجملاً عند اللّسانيين الوصفيين المعاصرين، والمطلب الخامس: الفرق بين علم النّحو وعلم أصول النّحو والمطلب السادس: غايّة علم أصول النّحو، وأمّا المبحث الثّاني: التّفكير اللّسانيّ بين أثر أصول الفقه على أصول النّحو وأثر أصول المنطق، فتضمن ستة مطالب، احتوى المطلب

الأوّل: التّفكير اللّسانيّ عند عبد الرّحمن أيوب ومحمّد عيد وعبده الرّاجحي وإبراهيم أنيس، والمطلب الثّاني: التفكير اللّسانيّ عند سعيد الأفغاني ومازن المبارك، والمطلب الثّالث: التّفكير اللّسانيّ عند أمين الخولي، والمطلب الرّابع: التّفكير اللّسانيّ عند إبراهيم السامرائي، والمطلب الخامس: التّفكير اللّسانيّ عند عبد الرّحمن الحاج صالح، والمطلب السادس التّفكير اللّسانيّ عند صالح بلعيد وأحمد علم الدّين الجندي.

وأمّا الفصل الثّاني الّذي جاء بعنوان **(السّماع اللّغويّ عند العرب واعتراضات اللّسانيّين الوصفيّين المعاصرِين)** فقسمته إلى مبحثين: المبحث الأوّل وسمته بـ: **ماهيّة السّماع اللّغويّ**، تناولت فيه مطلبين احتوى المطلب الأوّل: تعريف السّماع لغة، وأمّا المطلب الثّانيّ: **تعريف السّماع اصطلاحاً وشروط التّحريّ اللّغويّ**، وأمّا المبحث الثّانيّ، الّذي وسمته **بـ: الاحتجاج اللّغويّ عند العرب واعتراضات اللّسانيّين الوصفيّين المعاصرِين** تضمن ثلاث مطالب، احتوى المطلب الأوّل: الاحتجاج بالقرآن الكريم وقراءاته واعتراضات اللّسانيّين الوصفيّين **المعاصرِين**، وأمّا المطلب الثّانيّ: الاحتجاج بالحديث الشّريف واعتراضات اللّسانيّين الوصفيّين المعاصرِين **والمطلب الثّالث: الاحتجاج بكلام العرب واعتراضات اللّسانيّين الوصفيّين المعاصرِين**، وأمّا الفصل الثّالث الّذي جاء بعنوان: **(تطوّر القياس النّحوي عند اللّسانيّين الوصفيين المعاصرين)** فقسمته إلى مبحثين: المبحث الأوّل وسمته بـ: **ماهية القياس النّحويّ عند القدماء واللّسانيين المعاصرين**، احتوى ثلاث مطالب، المطلب الأوّل: **تعريف القياس** لغة واصطلاحاً عند القدماء وأنواعه والمطلب الثّاني: **تعريف القياس اللّغويّ** عند اللّسانيين الوصفيين المعاصرين، والمطلب الثّالث: **قضايا القياس اللّغويّ عند اللّسانيين الوصفيين المعاصرين، وأمّا المبحث الثّاني فقد وسمته بـ: أقسام القياس عند القدماء واللّسانيّين الوصفيّين المعاصرين**، وتضمن أربعة مطالب: أمّا المطلب الأول: **المقيس عليه (الأصل)** عند اللّسانيين الوصفيّين المعاصرين، **والمطلب الثّاني: المقيس (الفرع)** عند اللّسانيين الوصفيّين المعاصرين، والمطلب الثالث: **الجامع (العلّة)** عند اللّسانيين الوصفيّين المعاصرين، **فقسمته إلى قسمين: أ-التّعليل اللّغويّ بداية التقعيد النّحويّ، ب-التّعليل النّحويّ عند اللّسانيين الوصفيين المعاصرين، والمطلب الرّابع: الحكم النّحويّ** عند اللّسانيّين الوصفيّين المعاصرين وكان لابدّ لي في هذه الأطروحة من الفصل الرّابع الّذي جاء بعنوان: **(الإجماع واستصحاب الحال والاستدلال والتّعارض والتّرجيح في دراسات اللّسانيّين)** فقسمته إلى مبحثين: المبحث الأوّل: الإجماع والاستصحاب في دراسات اللّسانيين الوصفيّين المعاصرين، وقسمته إلى ثلاث مباحث المبحث الأوّل: مكانة الإجماع عند أحمد محمود نحلة والمطلب الثّاني: أقسام الإجماع وهما نوعان: 1-إجماع صريح 2-إجماع سكوتي، ينقسم كلّ منهما إلى قسمين: شرعي ولغويّ، فأمّا الشرعي فأقسامه

ثلاثة: إجماع الأصوليين وإجماع الفقهاء، وإجماع القراء، وأمّا اللّغويّ فأقسامه ثلاثة أيضا: 1-إجماع الرّواة، 2-إجماع العرب، 3- إجماع النّحاة. والمطلب الثّالث استصحاب الحال في دراسات اللّسانيين الوصفيّين المعاصرين، وأمّا المبحث الثّاني: الاستدلال والتّعارض والتّرجيح في دراسات اللّسانيين الوصفيين المعاصرين فقد حَمِلَ هذا الفصل الفهم العميق الاهتمام البليغ لأصلين معتبرين معتمدين في أصول النّحو، والّتي أهملهما معظم الدارسين فنقف عند اعتناء أحمد محمود نحلة بـ(الإجماع)، والتأسيس له كأصل يستحق العناية الفائقة من قواعد اللّغة العربيّة، ويولي تمّام حسّان الفهم العميق (لاستصحاب الحال) ويُبيّن مرتبته من أصول النّحو في التقعيد النّحويّ للغة، ويذكر أنّ هذا الأصل لم يعطه المؤلفون حقّه من العناية عند عرضهم لأصول النّحو، ورأى تقصيرهم فيه أنّهم حينما يبدؤون بذكر الاستصحاب اكتفوا بشرح المصطلح دون الدخول في تفصيل النظر وأن يرددوا مصطلحات مثل: أصل الوضع، وأصل القاعدة، والأصل المجهور، والعدول عن الأصل، والرّد إلى الأصل والوجه، وهكذا عقد تمّام حسّان العزم على محاولة الكشف عن تفاصيل النظر في هذا الدليل وأن يضعه موضعه الصحيح في ترتيب الخطّة النّحويّة متوسطاً بين السّماع والقياس، ولكن هناك من اللّسانيين من رأى أنّهما من الأصول الضعيفة لا القوية فإنّ تعارض أيٌّ منهما مع السّماع أو القياس فنأخذ بالسّماع أو القياس دونهما واستصحاب الحال ليس دليلا قويا كالسّماع أو الإجماع أو القياس ولكنه إقرار الأحكام لهذه الأصول والأدلّة القوية، وأَنْهَيْتُ الأطروحة **بخاتمة** تشمَلُ أهَمَّ النتائج الّتي استخلصتها من خلال البحث العميق والاهتمام البليغ بأصول النّحو قبل الوضع الّذي وضعه ابن الأنباري والسيوطي، وذلك ما كنت أحاول البحث فيه في نشأة أصول النّحو وتأسيسها فكيف تأسّس علم النّحو إن لم تكن أصول النّحو مُؤسسة له مع أبي إسحاق الحضرمي والخليل بن أحمد الفراهيدي، وتشمل الخاتمة جهود اللّسانيين المعاصرين في التأصيل لأصول النّحو والوقوف عند كلّ أصل من أصولها، وخاصّة فيما تقدم مع تطوّر البحث العلميّ في اللّسانيّات المعاصرة خاصّة، وفي العلوم عامّة. ثمّ أتبعتُ الخاتمة بقائمة المصادر والمراجع، وفهرس الموضوعات.

-**الدّراسات السابقة:** ممّا يذكر من أهمّ الدّراسات الّتي سلّطَت الضّوء على أصول النّحو في ضوء اللّسانيّات المعاصرة في فترة برزت فيها الدّراسات اللّسانيّة الحديثة والمعاصرة وفقاً للمنهج العلميّ الموضوعيّ في دراسة اللّغة لذاتها ومن أجل ذاتها.

1-كتاب (الأصول دراسة إبستيمّولوجيّة للفكر اللّغويّ عند العرَب النّحو-فقه-البلاغة) تمّام حسّان الّذي ألمَّ فيه بأهمّ عوامل نشأة أصول النّحو، والمراحل التأسيسية الّتي مرّت بها أصول النّحوَ والجهود الأولى للبصريين والكوفيين في أحضان إنشاء ثقافة عربيّة؛ فهي طوران: **التصنيف قبل**

التجريد، والنّحو بين الصناعة والمعرفة، مع أنّ اهتمام تمّام حسّان منصب أكثر على إبراز **الهيكل البنيوي للنّحو العربيّ،** واعتبر الاستدلال من الأصول المعتبرة وقسَّمه إلى قسمين: مباشر، وغير مباشر وله أنواع هي: القياس، والاستقراء والتمثيل، وركزَّ بعد ذلك على الدّليل الأوّل السّماع، والدّليل الثّاني الاستصحاب، والدّليل الثّالث القياس وذكر الدّليل السادس في أصول النّحو عند السيوطي، التّعارض والتّرجيح، وقواعد التوجيه، وتوجيهات النّحاة. ولم يذكر الإجماع بالرّغم من أنّ كتابه هو الكتاب الوحيد الّذي ألمَّ بمعظم أدلّة أصول النّحو المعتبرة كمّا جمعها السيوطي ممّا ذكره ابن جنّي (392هـ) وابن الأنباري (577هـ). وأضاف دراسة علميّة في الاستصحاب لم يذكرها أحد قبله من القدماء والمحدثين.

2-كتاب (أصول النّحو العربيّ في نظر النّحاة ورأى ابن مضاء وضوء علم اللّغة الحديث) محمّد عيد، بحث فيه محمّد عيد في دراسة تأصيلية لأصول علوم العربيّة، دراسة تمهيدية تُبيّن الصلة بين الثقافة العربيّة والأجنبيّة في عصر نشأة العلوم العربيّة) وحاول إثبات تأثر علماء العربيّة الأوّلين ولم يحالفه الحظ وثبت بالأدلّة القاطعة أصالة العلوم العربيّة في زمن نشأتها، وارتكزت دراسته على ابن مضاء وموقفه العلميّ من النّحاة، فحشد كتابه بعصر ابن مضاء وإسهامات علماء الأندلس في تأصيل الدّرس النّحويّ خلال القرنين السَّادس والسّابع الهجريَّيْن، وتأثر بهذه الحضارة العلميّة الأندلسيّة والمغربيّة وولع هو وأقرانه بكتاب «**الرّد على النّحاة**» منذ أن حقَّقه شوقي ضيف، فارتكز كتابه في الفصل الثّاني على القياس، في نظر النّحاة، وقياس المنطق ومسلكه إلى الفقه والنّحو، ورأي ابن مضاء في فكرة القياس واضطرابه، وإلغاء قياس التمارين غير العمليّة، وهنا يظهر أثر الفكر اللّسانيّ على محمّد عيد في الفصل الثّاني **القياس في ضوء علم اللّغة الحديث والصوغ القياسي والاستقراء، والتعليل في ضوء علم اللّغة الحديث بين الوصف والغايّة، التّعليل والبحث العلميّ،** والتأويل في نظر النّحاة، وفي ضوء علم اللّغة الحديث التأويل بين جادة الصناعة وظاهر النّص ثمّ نظريّة العامل في نظر النّحاة، وفي نظر ابن مضاء، وفي **ضوء علم اللّغة الحديث العامل والوظائف النّحويّة للكلمات في الجمل.**

3-كتاب (السّماع اللّغويّ العلميّ عند العرب ومفهوم الفصاحة) عبد الرّحمن الحاج صالح، بحث فيه عن **أصول البحث العلميّ في التّراث اللّغويّ كما يجب أن تكون في نظرنا،** العربيّة ومعيارها اللّغويّ: محاولة تحديدها بمقاييس موضوعيّة، وارتكز في الباب الثّاني على اللّغة العربيّة وأسطورة «اللّغة المشتركة الأدبيّة» إزاء اللّهجات العربيّة، وجاء هذا رداً ناقعا للعديد من اللّسانيين الّذين قدّموا انتقادات لما وضعه النّحاة من معايير تضبط المدوّنة اللّغويّة العربيّة الفصيحة، وفصّل الحديث في الباب الثالث والرّابع في السّماع والتّحريّات اللّغويّة والميدانيّة. وأمّا أثر الفكر اللّسانيّ فتمثل في كتبه الأخرى والّتي عنونها بحوث

ودراسات في علوم اللّسان، تناول فيه العديد من قضايا أصول النّحو باللّغة العربيّة والفرنسية، مدخل إلى علم اللّسان الحديث تحليل ونقد لأهمّ مفاهيمه ومناهجه، العلوم اللّسانيّة عند قدماء الهنود، وعند قدماء اليونانيين، وعند علماء العرب، دراسة تأصيلية، ومدخل إلى علم اللّسان الحديث في القرن التاسع عشر والنصف الأوّل من القرن العشرين، وأثر اللّسانيّات في النهوض بمستوى مدرسي اللّغة العربيّة. وكتابه **(بحوث ودراسات في اللّسانيّات العربيّة الجزء الأوّل)** اهتمَّ فيه بأكبر قضايا علم العربيّة وعلاقتها باللّسانيّات الحديثة وتكنولوجيا اللّغة، واعتنى بالنّظريّة التأسيسيّة والتأصيليّة لعلوم العربيّة النّظريّة الخليلية الحديثة وكتابه **(بحوث ودراسات في اللّسانيّات العربيّة الجزء الثّاني) فصّل فيه الحديث عن النّظريّة الخليليّة الحديثة وعلاقتها باللّسانيّات وفي قضايا الصّوتيّات العربيّة والفنولوجية**، فأمّا كتاب **(الخطاب والتخاطب في نظريّة الوضع والاستعمال العربيّة)** فلم يلمم فيه بما نحن عليه إلاّ حرفا أو حرفين في أوّله وقد تعلّق عليه به ممّا ألف من المقاييس كتيّباً في علم أصول العربيّة، فعنَى فيه بالنّظريّة اللّسانيّة المعاصرة التّداوليّة وصلتّها بعلوم التّراث عامّة، وبعلوم البلاغة خاصّة، وبَيَّنَ فيه **مفهوم الوضع اللّغويّ عند النّحاة وعلماء الأصول**. وتميَّزَ كتابه **(منطق العرب في علوم اللّسان) وكذلك كتاب (النظريّة الخليليّة الحديثة مفاهيمها الأساسيّة) بإقرار أصالة العلوم العربيّة وعلى رأسها علم النّحو وأصوله عند الأولين وخاصّة عند الخليل بن أحمد الفراهيدي وبفضل الخليل ومنهجه العلميّ الرياضي والمنهج الإحصائي استفاد الدرس اللّسانيّ بالبحث في اللّسانيّات الحاسوبيّة.**

وتتميّز دراستي عمّا سبقها من دراسات سبقتها في أنّها لا تقتصر على ما قدَّمه هؤلاء اللّسانيون من جهود بذلوها في أصول العربيّة فقط، بل تشمل جميعَ الجهود الّتي بذلها أقرانهم في القرن التاسع عشر والنصف الأوّل من القرن العشرين، وأوّلهم في أصول النّحو سعيد الأفغاني، وأحمد محمود نحلة في أصول النّحو، ومحمّد خير الحلواني أصول النّحو، وكتاب **(أصول الفكر اللّغويّ في دراسات القدماء والمحدثين دراسة في البنية والمنهج) حامد ناصر الظالمي**، ومنهم الكثير فلا يسعني المقام لذكرهم، وأثر اللّسانيّات في النهوض بعلوم العربيّة عامّة وأصولها خاصّة، ولكن لم أقف عند هذا الحد عندهم بل تعديت ذلك إلى التأصيل البعيد (عند القدماء) والقريب (عند هؤلاء) في أصول العربيّة عامّة، وأصول النّحو خاصّة.

وقد واجهتني في إنجاز هذا البحث بعض الصّعوبات، أهمّها التّغيّرات والتطوّرات المختلفة في اللّسانيّات المعاصرة، فمّا نلبث أن تستقيم لنا نظريّة حتّى تنشأ نظريّة أخرى على أنقاضها، فمن البنيويّة إلى النّصيّة إلى السياقيّة إلى التّداوليّة إلى العرفانيّة... الخ، وكذلك في دراسات اللّسانيِّين المعاصرين

للأصول المعتمدة والمعتبرة في أصول النّحو فتارة يعتنون بالسّماع لوحده تارة مستقلة، وتارة أخرى مع القياس أو الإجماع أو الاستصحاب أو الاستدلال أو الاستحسان أو الاستقراء أوفي أدلّة شتَّى ومنها الدّليل المسمّى بالباقي أو السّبر والتقسيم أو في التّعارض والتّرجيح وغير ذلك من الأصول، في مراعاتهم الأصول تارة وإهمالهم إياها أخرى، وما يخص السّماع كأصل قوي على الأصول الأخرى إذ حاول اللّسانيّون أعضاء مجمع اللّغة العربيّة بالقاهرة خرق معايير النّحاة ليتسع السّماع من المحدثين والمعاصرين في ضوء اللّسانيّات المعاصرة الّتي تعتمد (المنهج الوصفيّ) لا (الوضع المعياريّ) الّذي فرضه النّحاة الأوّلين من مبدأ طبيعة اللّغة العربيّة وفصاحتها. وبما يخص القياس عند النّحاة كمبدأ أساسي في وضع قواعد اللّغة عند النّحاة الأولين، ومبدأ أساسي في اللّسانيّات الحديثة الغربيّة عند دي سوسير–في الفصل الرّابع من كتابه «**محاضرات في اللّسانيّات العامّة**» أن ينشأ التّغيُر اللّغويّ لعوامل التغيّر الاجتماعي، وينشأ لاختلاف العصور، والزّمان والمكان؛ لأن كلّ شيء قابل لتغيُّر في الزمان والمكان.

وختام قولي: أدعو الله أن يتجاوز عنِّي أيَّ زلل وخطأ، وأن يجعل عملي متقبلاً صالحاً خالصاً لوجهه الكريم. والله أعلم وصلى الله وسلَّم وبارك على النبي محمّد ﷺ وعلى آله وصحبه أجمعين.

صلاح الدين يحي جامعة تيزي–وزّو

2018/03/30

الفصل الأوّل:
إشكاليّة التأصيل اللّغويّ لأصول النّحو وصلتّها بأصـــول الفقه

المبحث الأوّل: تعريفات أوّليّة ومفاهيم تأسيسيّة لأصول النّحو؛

المطلب الأوّل: تعريف الأصول لغة؛

المطلب الثّاني: تعريف الأصول اصطلاحا؛

المطلب الثالث: تعريف النّحو لغة واصطلاحا؛

المطلب الرّابع: تعريف أصول النّحو اصطلاحا مجملا؛

المطلب الخامس: الفرق بين علم النّحو وعلم أصول النّحو؛

المطلب السّادس: غاية علم أصول النّحو؛

المبحث الثاني: التّفكير اللّسانيّ بين أثر أصول الفقه على أصول النّحو وأثر أصول المنطق؛

المطلب الأوّل: التّفكير اللّسانيّ عند عبد الرّحمن أيوب ومحمّد عيد وعبده الرّاجحي وإبراهيم أنيس؛

المطلب الثّاني: التّفكير اللّسانيّ عند سعيد الأفغاني ومازن المبارك؛

المطلب الثّالث: التّفكير اللّسانيّ عند أمين الخولي؛

المطلب الرّابع: التّفكير اللّسانيّ عند إبراهيم السامرائي؛

المطلب الخامس: التّفكير اللّسانيّ عند عبد الرّحمن الحاج صالح؛

المطلب السّادس: التّفكير اللّسانيّ عند صالح بلعيد وأحمد علم الدّين الجندى؛

المبحث الأوّل: تعريفات أوليَّة ومفاهيم تأسيسيَّة لأصول النّحو.

تعدّد ذكر لفظة الأصول في المعاجم اللّغويّة من معجم إلى آخر قديمها وحديثها، وقد اتفقت في بيان معناها اللّغويّ، وقد وردت لفظة الأصول في المعاجم اللّغويّة بمعناها اللّغويّ المشترك بينّها، ولا نكاد نعثر في معجم من هذه المعاجم عن اختلاف للفظة الأصول عما جاء في غيره، بينّما انفرّد بعضها عن بعض بمعناها الدّقيق في علمي أصول النّحو وأصول الفقه؛ بمعنى الدّليل الثابت والرّاسخ الّذي يُبنَى عليه. وقد شغل هذا المصطلح حيزًا بارزًا بين المعاجم اللّغويّة فمّا هي ماهيته؟ وما هي دلالّته في علمي أصول النّحو وأصول الفقه؟ ثمّ البحث أيضا في إشكالّية تأصيل علم أصول النّحو العربيّ؟

المطلب الأوّل: تعريف الأصول لغة: ورّدت لفظة الأصول في معجم مقاييس اللّغة لأبي الحُسِّين أحمد بن فارس بن زكريا (ت395ه):"أصل الهمزة والصاد واللاّم، ثلاثة أصول متباعد بعضُها من بعض، أحدها أساس الشّيء والثّاني الحَيّة، والثّالث ما كان من النَّهار بعد العشيّ، فأمّا الأول فلأَصلُ أَصلُ الشّيء، قال الكسائي في قولهم: لا أَصْلَ ولا فَصلَ له إنّ الأصل الحَسَبُ، والفَصْلَ اللِّسان. ويقال مَجْدٌ أَصِيلٌ. وأمّا الأصَلَةُ فالحيّة العَظِيمَةُ، وفي الحديث في ذكر الدّجال: كأَنَ رَأسَهُ أَصَلَةٌ، وأمّا الزّمان فالأصيل بعد العَشِيّ وجمعه أصُلُ وآصالٌ. ويقال: أصيلٌ وأصيلَةٌ، والجمع أصائل. قال:

لعَمْرى لَأَنْتَ البيتُ أُكرِمُ أَهْلَهُ وأَقعُدُ في أَفْيَائِهِ بالأَصائِلِ"[1] تدلُ لفظة الأصول في معجم مقاييس اللّغة على ثلاثة معان تقترب في كلّ معنى من المعنى الذي يسبقه، فالأول: أساس الشَّيءِ وأصْلُهُ والثاني: الحيّة العظيمة وأمّا الثالث الزّمان فالأَصِيلُ بعد العَشِيُّ وهو (الزّمان الذي يكون بعد العصر إلى المغرب) فكلّها متقاربة تدّل على معنى واحد وهو أصل الشّيء.

وورّدت لفظة الأصول في أساس البلاغة للزّمخشريّ (ت538ه): " أَصَّلَ: قَعَّدَ في أَصْلِ الجَبَل وأَصْلِ الحَائِط، وفلانٌ لا أصْلَ لَهُ ولا فَصْلَ أي لا نَسَبَ لَهُ ولا لِسَان، وأصَّلْتُ الشّيء تأصِيلاً، وإنّه لأَصِيْلُ الرّأي وأَصِيْلُ العَقْل، وقد أُصُّلَ أَصَالَّةً، وإنّ النَّخْلَ بِأَرْضِنَا لأَصِيلٌ؛ أَيْ هو بها لا يزال باقيًا لا يفنى وسمعتُ أهل الطائف يقولون: لفلان أَصِيلةٌ أي أرض تليدَةٌ يعيش بها. وجاؤا بأصِيْلَتِهِمْ؛ أي بِأَجْمَعِهِمْ. وقد اسْتَأصَلَتْ هذه الشَجرةُ: نَبَتَت وثَبُتَ أَصْلُهَا. واستأصَلَ الله شأفَتَهم: قطع دابرهم. ويقال أصَلَهُ عِلْمًا يأصُلُهُ أصلاً بمعنى قَتَله عِلْمًا، وهو إمّا من الأَصَلَة، وهي حَيَّةٌ قَتَّالَةٌ تَثِبُ على الإنسان

[1]– أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (395ه)، معجم مقاييس اللّغة، تح: عبد السّلام محمّد هارون، (د. ط). بيروت 1399ه1989م، دار الفكر للطّباعة والنّشر والتّوزيع، ج1، ص109–110.

فَتُهلِكُهُ. ولقيت أصِيلاً وأُصُلاً وأُصَيْلالاً وأُصَيْلانًا أي عَشِيًّا. ولقيته مُؤَصَّلاً أي دَاخِلاً في الأَصِيل"[1]وتدّل لفظة الأصول في أساس البلاغة على أصل الشّيء وبمعنى الثبوت والقوة كأصل الجبل وأصل الحائط وتدّل لفظة الأصول في أساس البلاغة كمّا دلّت في معجم مقاييس اللّغة على الحَيَّةُ وعلى الزّمان العشي فلم يختلف المعنى اللّغويّ لأصول في أساس البلاغة عما جاء في مقاييس اللّغة. غير أنّه أضاف لها معنى جديد في قول الزّمخشريّ في أساس البلاغة واستأصَلَ الله شأفَتَهم: قطع دابرهم. ويقال: أصَلَهُ عِلْمًا يأصُلُهُ أصلا بمعنى قَتَله عِلْمًا، وهو إمّا من الأَصَلَة؛ وهي حَيَّةٌ قَتَّالَةٌ تَثِبُ على الإنسان فَتُهلِكُهُ. وهي من المعاني اللّغويّة الّتي تحملُّها لفظة الأصول.

وورّدت لفظة الأصول في قاموس لسان العرب لابن منظور (ت711ه) "الأَصْلُ: أسفل كلّ شيء وجمعه أُصُول لا يكسر على غير ذلك؛ وهو اليَأْصُول يقال: أَصلٌ مُؤَصَّل، واستعمل ابن جنّي الأصّلية موضع التأصل فقال: الألف وإن كانت في أكثر أحوالها بدلا أو زائدة فإنّها إذا بدلا من أصل جَرَتْ في الأَصْلِيَةَ مَجْرَاه، وهذا لم تنطق به العرب إنّما هو شيء استعمله الأوائل في بعض كلامها وَأَصْلُ الشَّيْءِ: صار ذا أصل، قال أُمَيَّةُ الهُذَلِيّ:

وَمَا الشُّغْلُ إِلَّا أَنَّنِي مُتَهَيْبُ لِعِرْضِكَ مَا لَمْ تَجْعَلِ الشَّيءَ يَأْصُلُ "[2]وذكر ابن منظور في لسان العرب المفهوم اللّغويّ للأصول، لكنّه لم ينحاز عما جاء به ابن فارس في معجم مقاييس اللّغة وكذلك عما جاء به الزّمخشريّ في أساس البلاغة؛ وتعتبر هذه المعاجم اللّغويّة في تحديدها للفظة الأصول قاصرة في معناها اللّغويّ الضّيق؛ فهي لم تشر إلى المعنى الدّقيق في علم أصول الفقه أو علم أصول النّحو ولو بوجه من الوجوه؛ بمعنى الأصل الّذي يُبْنى عليه غيره، ولا يبنى هو على غيره. وهذا ما سَنُلاحِظُهُ في معجم التعريفات لشّريف الجرجاني الّذي أعطى للفظة الأصول معناها الدّقيق في اللّغة بما تشمله في علمي أصول النّحو وأصول الفقه.

1- أَبو القاسم جار الله محمود بن عمار بن أحمد الزّمخشريّ (ت538ه)، أساس البلاغة، تح: محمّد باسل عيون السُّود ط1. بيروت: 1419ه-1998م، دار الكتب العلمية، ج1، ص29.

2- أبو الفضل جمال الدّين محمّد بن جلال الدّين الأنصاري الخزرجيّ الإفريقي بن مكرّم بن علي بن أحمد بن أبي القاسم بن حبقة بن منظور (ت711ه)، لسان العرب لابن منظور، تح: أحمد فارس صاحب الجوائب، (د. ط). بيروت: 1300 دار صادر، ج11، ص16.

وورّدت لفظة الأصول في معجم التعريفات لـ علي بن محمّد السَّيد الشّريف الجُرجَانِي (ت816هـ): الأَصْلُ: " هو ما ينتهي عليه غيره. الأصول جمع أصل، وهو في اللّغة: عبارة عما يُفْتَقَرُ إليه، ولا يَفْتَقِرُ هُوَ إلى غَيْرِهِ، وفي الشّرع: عبارة عما يُبنَى عليه غَيْرُهُ، ولا يبنى هو على غَيْرِهِ.

والأصل: ما يُثْبِتُ حُكمه بنّفسه، ويُبنَى عليه غيره. أصول الفقه: هو العلم بالقواعد الّتي يُتَوصَّل بها إلى الفقه، والمراد من الأصول في قولهم: هكذا في رواية الأصول الجامع الصغير، والجامع الكبير والمبسوط والزّيادات"[1] وتدّل لفظة الأصول في القاموس المحيط للفَيرُوز آبادي (ت817هـ): "الأصل أسفل الشّيء كالياًصول، ج: أُصُولٌ وآصُلٌ. وأصُلَ، ككَرُمَ: صار ذا أَصْلٍ، أو ثَبَتَ ورسَخَ أَصْلُهُ، كتَأَصَّلَ والرأي: جادَ والأَصِيلُ: الهلاكُ والمَوتُ، كالأَصيلَةِ فيهما، ودّ بالأنْدَلُسِ، وَمَنْ له أصْلٌ، والعاقِبُ الثابتُ الرأيِ، وقد أصُلَ ككَرُمَ، والعشِيُّ، ج أُصُلٌ بضمتين، وأُصْلانٌ وآصالٌ وأصائِلٌ، وتَصْغيرٌ أُصْلانٍ: أُصَيْلانٌ نادِرٌ وبما قيل: أُصَيْلالٌ. وَاصَلَ: دَخَلَ فيه. وأخذه بأَصيلَتِهِ وَأَصَلَتِهِ محرَّكةً؛ أي كُلَّهُ بأصْلِهِ وكزُبَيْرٍ ابنُ عبدِ اللهِ الهُذَّلِيُّ أو الغِفَارِيُّ: صَحابيٌّ. والأَصَلَةُ، مُحرَّكةً: حَيَّةٌ صَغيرةٌ، أو عظيمة تُهْلِكُ بِنَفْخِهَا، ج: أصَلٌ وأصِلَ الماء كفَرِحَ: أسِنَ من حَمْأَةٍ، واللَّحْمُ: تَغَيَّرَ. وأُصَيْلَتُكَ: جَمِيعُ مالِكَ أو نَخْلَتُكَ وأَصَلَهُ عِلْمًا: قَتَلَهُ وأَصَلَتْهُ الأَصَلَةُ: وثَبَتْ عليه. وككَتفٍ: المُسْتَأْصِلُ" [2]ونستنتج ممّا ذكره الفيروز آبادي في القاموس المحيط من معاني مختلفة للفظة الأصول لكنّه لم يذكر فيها معنى الأصل على ما يبنى عليه غيره، كمّا وردت عند الجرجاني في معجم التعريفات؛ فهو كمن سبقه ذكر المعاني الّتي ذكرها ابن فارس في معجم التعريفات، وما ذكرّه الزّمخشريّ في أساس البلاغة، وكذلك ما ذكره ابن منظور في لسان العرب؛ برغم من أنّ بطرس البستاني بَعْدَهُ ذكرها بعناها الدقيق في أصول علم النّحو وفي أصول علم الفقه، وذكر معنى الأصول عند العروضيّين، وقد أعطى بشكل تفصيلي مفهوم الأصول وكذلك معنى الأصولي.

ووردت لفظة الأصول في محيط المحيط لـ بطرس البستاني: "الأصل أسفل الشّيء، كأصل الجبل مثلا، ويطلق الأصل عند الفقهاء والأصوليّين على الرّاجح بالنسبة إلى المّرجوح، وعلى القانون والقاعدة

[1]– عليّ بن محمّد السَّيد الشريف الجُرجَانِي (816هـ–1413م)، معجم التّعريفات، تح: محمّد صدّيق المِنشَاوي، (د. ط) القاهرة: 2004م، دار الفضيلة، ص26–27.

[2]– مَجْدِ الدّين محمّد بن يعقوب الفيروز آباديّ (ت817هـ)، القاموس المحيط، تح: مكتب التّراث في مؤسسة الرّسالة ط8. بيروت: 1426هـ–2005م، مؤسسة الرّسالة، ص961.

وعلى الدّليل وعلى ما يبنى عليه غيرة، وعلى المحتاج إليه، وعلى ما هو الأولَى أو الكثير وعلى المتفرع عليه، وعلى الحالة القديمة.

والأصول عند العروضيين ما تتركب منه الأركان أي الوّتد والسّبب والفاصلة، وأصول الأفاعيل عندهم هي الأجزاء الّتي أولها وتد، وأصول الفقه: هو العلم بالقواعد يُتَوصَّل بها إلى الفقه، وأصول الدّين هو علم الكلام. ويسمى بالفقه الأكبر، والأصول الموضوعة هي المبادئ غير البيّنة بنفسها المسلّمة في العلم على سبيل حسن الظن... والأَصْلِيُّ خلاف الفرعيُّ، والحرف الأصلِيُّ عند التصريفيّين خلاف الزّائد والأصُوليُّ العالم المُتَعَمقُ في أُصُولِ العلوم أو المتمسك بالأصول أو السالك بمقتضاها الأَصِيْل الهلاك والموت، ومن له أصل. والعاقب المُحكَم الرأي، والوقت بعد العصر إلى المغرب أو العَشِيُّ ج أُصُل وأُصْلانٌ وآصالٌ إصائِل، وتصغيره أُصَيْلانٌ نادرٌ وربما قيل أُصُيْلالٌ بإبدال النون لامًا، ومنه قول النابغة

وقَفتُ فِيهَا أُصَيْلالاً أُسائِلها. الأَصِيْلَة الأصيل وذات الأصل ج أَصائِل"[1]وذكر بطرس البستاني معاني عديدة للَّفظة الأصول؛ حيث اشتملت المعنى الدّقيق حسب استعمالها في علمي أصول النّحو وأصول الفقه، وذلك من معانيها اللّغويّة الّتي لم تُعرها المعاجم الأخرى قبله اشتمالا.

وكمّا وردّت لفظة الأصول في المعجم الوسيط (لمجمع اللّغة العربيّة): "(أَصِلَ) اللحمُ–أَصَلاً: تغير وفسد. (أَصُلَ)–أَصَالةً: ثبت وَقَوِيَ. والرأْيُ: جاد واستحكم. والأسلوب كان مبتكرًا متميزًا والنَّسبُ: شرُفَ فهو أَصيل. (آصَلَ) إيصَالاً: دخل في الوقت الأَصيل. (أَصَّلَ) الشّيءَ: جعل له أصلاً ثابتًا يُبْنَى عليه.

(تَأَصَّلَ): أَصُلَ.

(استَأْصَل) الشّيء: ثبت أَصلُه وَقَوى. والشّيءَ قلعه بأَصله.

(الأَصَالَة) في الرأْي: جودته. وفي الأسلوب: ابتكاره. وفي النّسب: عراقته.

(أَصْل) الشّيء: أساسه الذي يقوم عليه. ومَنْشَؤُهُ الذي ينبت منه. والأَصل: كرم النّسب. ويقال: ما فعلته أَصْلاً أي قطٌ. ولا أفعله أَصْلاً (محدثة) وفي ما ينسخ: النّسخة الأولى المعتمدَّة. ومنه: أَصل الحكم وأُصول الكتاب (محدثة).

(الأَصْليّ): ما كان أَصْلاً في معناه. ويقابل بالفرعيّ، أو الزّائد، أو الاحتياطيّ، أو المقلَّد.

(الأَصَلَة): حَيّةٌ قصيرة خبيثة، تثب وتُهْلك.

[1]– بطرس البستاني، مُحيط المحيط قاموس مطوّل للّغة العربيّة، (د. ط). بيروت: 1987م، مكتبة لبنان ساحة رياض الصّلح، ص11.

(الأُصُول): أصول العلوم: قواعدها الّتي تبنى عليها الأحكام. والنسبة إليها أُصوليّ"[1]ومن المعاجم الّتي أمدَّت لفظة الأصول معناها الحقيقي المعجم الوّسيط للمجمع اللّغة العربيّة، ومن المعاني الّتي أضافها المعجم الوسيط للفظة الأصول: أصول العلوم أي قواعدها الّتي تبنى عليها الأحكام.

وتجمع هذه التّعريفات اللّغويّة للأصول معنى مشترك في المعاجم اللّغويّة وهو القواعد الّتي تُبنَى عليها الأحكام، وهو القانون والدّليل الّذي يبنى عليه غيره، والثابت الرّاسخ القويّ الذي يبنى عليه والمحتاج إليه والأصليُّ ما كان أصلاً في معناه، ثبت أصلُه وقوي، ويقابل بالفّرعيّ، أو الزّائد أو الاحتياطي أو المقلّد والفرعيّ ما اتسم بالزّيادة على خلاف الأصل، والأصل ما ثبت حُكمُه بنفسه؛ وهو عبارة عما يُفْتَقَرُ إليه ولا يَفْتَقِرُ هو إلى غيره، وهو الأساس الذي يقوم عليه غيره، والمنشأ الذي ينبتُ منه غيره، والأصل ما ينتهي عليه غيره.

المطلب الثاني: تعريف الأصول اصطلاحا: تتّسع لفظة الأصل لتشمل جميع العلوم، ولكلّ علم أصوله؛ لعلم النّحو أصوله، ولعلم الفقه أصوله ولعلوم البلاغة أصولُها، ولعلم الكلام أصوله، "ومن دلالات لفظ العلم، وممّا تقرر عند العلماء أنّ لفظ العِلْم يطلقُ إطلاقًا حقيقيًّا على الأصول والقواعد، وهي القضايا الكلّيّة الّتي يُتَعَرَّفُ منها أحكام جزئيات موضوعها وعلى التّصديق بهذه الأصول والقواعد، وعلى ملكّة استحضارها الحاصلة من تكرير التّصدِّيق بها" [2] والمُراد من هذا أنّ لكلّ علم أصولُه وقواعده الكلّية الّتي تتفرع عنها قضاياه الجزئية، فَلِّكُلِّ ظاهرة مدَّروسة أصولاً وقواعد خاصّة بها؛ حيث تطلق لفظة العلم على الأصول والقواعد الّتي تُعرف بها القضايا الكلّيّة الّتي تُعْرَّفُ منها أحكام جزئيات موضوعها.

وتمتدّ فكرة الأصل "وهي عماد القياس وما يَسْتَتْبِعُهُ مِن تعلّيل إلى مختلف مجالات البحث اللّغويّ من نحو، وصرف، واشتقاق؛ كما يطالُ المسائل الفقهيّة الّتي كانت تنصرف إليه لاستقرار مسائله المتشعّبة وللمقيس عليه أحكام لابدّ أن تتوافر فيه، ليصّح القياس عليه، دون أن نتكلف استنتاجا، ونتحمل استنباطا ويسلم من شبهة واعتراض، وألاّ نغلو فيه ونبعد، فتتحوَّل مسائله إلى ضرب من اللهوّ والعبث ممّا لا طائل وراءه" [3]ونجد ابن جنّي في **(باب مراجعة الأصل الأقربُ دون الأبْعَد)** يطلق لفظ (الأصل) على الحال الأولى الّتي يكون عليها الشّيء، من ذلك تعلّيله لضمّ الذّال في قولهم: "(ما رَأَيْتُهُ مُذُ اليَوْمِ)

---

[1]– مجمع اللّغة العربيّة بالقاهرة، المُعجم الوسيط، ط4. القاهرة: 1425هـ–2004م، مكتبة الشروق الدّولية، ص20.

[2]– محمّد عبد العزيز عبد الدايم، النّظريّة اللّغويّة في التُّراث العربيّ، ط1. القاهرة: 1427هـ–2006م، دار السّلام ص199.

[3]– سعيد جاسم الزّبيديّ، القياس في النّحو العربيّ نشأته وتطوّره، ط1. عمان: 1997م، دار الشروق، ص21.

والأصل (مُذْ) بالتسكين: إنّهم حرّكوها لالتقاء السّاكنيْن لم يكسروها، لكنّهم ضمّوها؛ لأنّ أصلها الضمّ في مُنْذُ" [1] وأمّا ابن فارس فَيَرَى في القول على موضوع اللّغة وأوّليَّتها ومنشئِها، ثمّ على رسوم العرب في مخاطبتِها وما لَهَا من الافتنان تحقيقًا ومجازًا " فلَوْ أنّ متوسِّماً بالأدب لم يعلم ما إذا كانت العرب تتكلّم في النّفي بما لا تتكلّم به في الإثبات لنَقَصه في شريعة الأدب عند أهل الأدب؛ لأنّ ذلك يُردّد دينه أو يجُرُّه لمأثم. كما أنّ متوسّمًا بالنّحو لَوْ سُئِل عن أصل القَسَم وكم حُروفُه، وما هي الحروف الخمسة المشبّهة بالأفعال الّتي يكون الاسم بعدها منصوبا وخبره مرفوعا؟ فلم يُجبْ لَحُكِمَ عليه بأنّه لَمْ يُشَامَّ صناعة النّحو قطُّ"[2] وتابعه في ذلك ابن الأنباري (ت577هـ) الذي أورّد حُجَجَ البّصريين والكوفيين في كون أحد البنَائَين: "الفعل والمصدر أصلاً للمشتقات"[3]ويقول أبو البقاء الكفويّ: " والأصل في الكلام الحقيقة، وإنّما يعدل إلى المجاز لثقل الحقيقة أو بشاعتها أو جهلها للمتكلّم أو المخاطب، أو شهرة المجاز، أو غير ذلك، والأصل في الألفاظ اختلافها والأصل في الكلام التّصريح وهو الإظهار؛ أي إظهار معاني الكلام، والأصل في بحث الألفاظ هو النّقل لا العقل، والأصل في المسائل الاعتقادية أن يقال ما اعتقدته وقلت به حق يقيناً، وما قاله غيري باطل يقيناً. كمّا يتمثّل الأصل في الحكم الذي يستحقُّهُ الشّيء بذاته فأصل الأسماء الإعراب، وأصل الإعراب أن يكون بالحركات، وأصل الفعل والحرف البناء والأصل بقاء ما كان على ما كان"[4]

وذكر أبو البقاء الكفويّ في الكليّات أنّ لكلّ شيء أصل، وعلى الرّغم من تشعّب فكرة الأصول إلا أنّها تظل الأساس الذي "يُبْنَي عليه غيره ويُفْتَقَرُ إليه، ولا يَفْتَقِرُ هو إلى غيره، وعلى المحتاج إليه كمّا يقال: (الأصل في الحيوان الغذاء). ويطلق على الراجح بالنّسبة إلى المرجوح. وعلى القانون والقاعدة المناسبة المطبقة على الجزئيات. وعلى الدّليل بالنّسبة إلى المدَّلول. وعلى ما هو الأولى كمّا يقال: (الأصل في الإنسان العلم)؛ أي العلم أولى وأحرى من الجهل... والأصول من حيث إنّها مبنى، وأساس

---

[1]– ابن جنّي أبي الفتح عُثمان (ت392هـ)، الخصائص، تح: محمّد علي النجار، 1371هـ–1952م، المكتبة العلميّة دار الكتب المصرية، ج2، ص342.

[2]– أبو الحُسين أحمد بن زكرّيا بن فارس 395هـ، الصَّاحبي في فقه اللّغة العربيّة ومسائلها وسنن العرب في كلامها، تح: أحمد حسين بسج، ط1. بيروت: 1418هـ–1998م، دار الكتب العلمية، ص34–35.

[3]– ابن الأنباري أبو البركات (ت577هـ)، الإنصاف في مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين، تح: جودة مبروك محمّد مبروك، ورمضان عبد التّواب.ط1. القاهرة: 2002م، مكتبة الخانجي، ص236–240.

[4]– أبو البقاء أيُّوب بن موسى الحُسيني الكفويّ (ت1094هـ–1673م)، الكليّات معجم في المصطلحات والفروق اللّغويّة تح: عدنان درويش، محمّد المصري، ط2. بيروت: 1419هـ–1998م، مؤسّسة الرسالة، ص 122–129.

لفرعها سُمِيَّت قواعد. ومن حيث إنّها مسالك واضحة إليها سُمِيَّت مناهج.[1] ومن الملاحظ أنّ لكلّ شيء أصل، وفي ما ذكره أبي البقاء الكفويّ في الكليَّات أنَّ للّغة أصولُها وفروعُها وقد فصَّل في هذا المبحث لأصول اللّغة. "فيصير بذلك الحكم الذي يستحقّه بذاته؛ وهذا ما نلمحُهُ في مختلف الأصول والقضايا الّتي يرّد فيها ذكر الأصل والفرع. وبهذا الاعتبار، فهو يكاد أن يكون فكرة مجرّدة أو صورة ذهنية تتمثّل هي وما يتفرّع عنها في تطبيقاتِها المشخّصة، ولم يرّد به الاستعمال لأنّ فيه من التَمَّحُلِ والتَّقعيد ما تتعده الوجوه الإعرابيّة فلا تنتظم القواعد المُطَّردة، فستصعب على النّاشئة وشداة النّحو الذين يرمون إلى الّتيسير"[2] وورد في **معجم مصطلح الأصول**–معجم معاصر–في ما ذكره هيثم هلال قوله عن الأصل: "وهو في اللّغة **ما يُبْتَنَى عليه**. سواءً أكان بناء **حسياً**، كالجدران على الأساس، أو **عقليّاً** كالمعلول على العلّة، والمدَّلول على الدّليل.

ويُستَعملُ في الأصول بمعنى «**كلّ ما لَهُ فرع**» كالصلاة لها فَرْعٌ هو السجود أو الركوع. ويعبِّرون به عن معنى الطريق إلى الشّيء كالكتاب: «**أصل الأحكام**» وكذلك يطلقونه على أصل القياس، أي الحكم المقيس عليه، وعلى الحكم الذي يقاس عليه غيرُهُ."[3]وممّا سبق ذكره نخلص إلى القول: إنّ الأصل هو ما يبنى عليه غيره، وفي الاستعمال هو أولى حالات الحروف أو الكلمة قبل أن يطرأ عليها تغيير كأن يقال: "إنّ أصل الألف في (قال) واو (قوَل) وأصلها في (باع) ياء (بيَع) ثمَّ تحرّكت المادَّتَان وانفتح ما قبلهما فقلبت ألفًا، وإنّ أصل باع (بَيَعَ) فتحرّكت الباء وانفتح ما قبلها فقلبت ألفا."[4] ويذكر صالح بلعيد "أنَّ مبدأ الأصل يعتمد على مفهوم رياضيّ خصوصاً في الاشتقاقات الّتي بينها صِّلات القرابة؛ لأنّ الاشتقاق الأصغر بتقاليبه الكثيرة؛ فالثلاثي يعطي لنا 6 كلمات، أما الرباعي فيعطي 24 كلمة وأما الخماسي فيعطي 120 كلمة أضف إلى هذا اعتماد حروف الزياد. فمن حيث الدّلالة على الكميَّة أي الدّلالة على الأشياء، ونجد التّعبير بصيغة الإفراد والتّثنية والجمع بحيث جعل العلماء المفرد هو الأصل وما سواه فرعٌ له."[5] أمّا من حيث الدّلالة على الجنس والعدد، فقد جعلوا المذّكر هو الأصل والمؤنّث فرع عليه.[6]فإذا

---

[1]– أبو البقاء أيُّوب بن موسى الحُسيني الكفويّ، الكليّات معجم في المصطلحات والفروق اللّغويّة، ص 122.

[2]– سعيد جاسم الزّبيديّ، القياس في النّحو العربيّ نشأته وتطوّره، ص24.

[3]– هيثم هلال، معجم مصطلح الأصول، ط1. القاهرة: 1424هـ–2003م، دار الجيل للنّشر والتّوزيع، ص33.

[4]– محمّد سمير نجيب اللّبدي، معجم المصطلحات النّحويّة والصّرفيّة، ط1. بيروت: 1985م، مؤسسة الرسالة، ص11.

[5]– ينظر: صالح بلعيد، في قضايا فقه اللّغة العربيّة، الجزائر: 1995م، ديوان المطبوعات الجامعية بالجزائر، ص109.

[6]– سعيد جاسم الزّبيديّ، القياس في النّحو العربيّ نشأته وتطوّره، ص21–22.

تأملنا كثرة الجموع في اللّغة العربيّة؛ فأيُّ الجموع نستخدم فجمع كلمة: محمّد (محمدون) ويجوز محامدة أو التفريق بين المذكر والمؤنث على القياس يكون بإضافة التاء المربوطة فنقول: رجل (رجلة).[1]وممّا تقدّم ذكرّه من أمثلة يتبيّن لنا أنّ علماء اللّغة بأنّ الأصل في بعض الأشياء كذا، ولعلّه كذا ليست من باب تسليط الاعتبارات العقلية على أوضاع اللّغة، وإنّما هي أحكام وقوانين مستنبطة من استقراء كلام العرب وعقد المقارنات. وممّا يصدّق قولهم هذا أنّ هذه الأشياء الّتي سمّوها أصولاً تقدّم لنا تفسيرا بيناً للظواهر الّتي نلمحها في الواقع وهو تفسير تتقبّله البّداهة، فلكلّ شيء أصل.

أ-تعريف الفرع لغة: الفاء والرّاء والعين أصل صحيح يدلّ على عُلُوٍّ وارتفاعٍ وسُمُوٍّ وسُبُوغٍ. فالفَرْعُ؛ وهو أعلى الشّيء ويُجمعُ على فروع لا يُكسَّر على غير ذلك. وفَرَعْتُ الشَّيْءَ فَرْعًا: عَلَوْتُه. ويقال: أَفْرَعَ بنو فلان؛ إذا انتجعوا في أوّل النّاس. والفَرَعُ المَالُ الطَّائِلُ المعَدّ، والأفْرَعُ: الرّجُل التّامّ الشّعْر وقد فَرِعَ.[2] والفرع خلاف الأصل وهو الموسوم بالزّيادة.

ب-علاقة الأصل بالفرع: لم تعن المعاجم اللّغويّة القديمة بمعنى الكلمة، وما تدلّ عليه فحسب، بل اعتنت كذلك بالبحث بأصول الكلمات، وأبنتها وتصريفها واشتقاقاتها، وبشكل الكلمة ومادتها؛ حيث تأخذ هذه المعاجم اللّغويّة القديمة بمبدأ التغير في المبنى تغير المعنى " فإنّ بحث الاشتقاق وَرَدُّ الألفاظ إلى أُصُولِهَا لابُدَّ أن يتغيّر فيه المعنى فهو الذي يعين على معرفة الأصل ويدلّ عليه، فالمعاجم الكبرى الجامعة الّتي رتبت على أساس معاني الألفاظ لا على أساس الأصول، والمواد كالمخصّص لابن سيده الأندلسي."[3]وقد قال ابن فارس أنّ لِلُغةِ العرب مقاييسَ صحيحةً وأصولاً وفروعًا تُحملُ عليها " **إنَّ لِلُّغةِ العرب مقاييسَ صحيحةً، وأصولاً تتفرعُ منها فروع، وقد ألَّف النَّاسُ في جوامع اللّغة ما ألَّفوا ولم يُعربوا في شيءٍ من ذلك عن مقياس من تلك المقاييس، ولا أصل من الأصول. والذي أَوْمَأْنَا إليه باب من العلم جليلٌ، وله خطرٌ عظيمٌ، وقد صدَّرْنَا كلَّ فصلٍ بأصله الذي يتفرّع منه مسائلُه.**"[4] ويقول ابن جنّي في **(باب أنَّ ما قيس على كلام العرب فهو من كلام العرب)** "ألاَ ترى أنّك لَمْ تسْمَع أنتَ ولاَ غَيرِكَ اسم كلّ فاعل ولا مفعول، وإنّما سمِعْتَ البَعضَ فقست عليه غيرَه. فإذا سَمِعْتَ (قامَ زَيْدٌ) أَجَزْتَ (ظَرُفَ بِشْرٌ)

---

[1]- صالح بلعيد، في قضايا فقه اللّغة العربيّة، ص72.

[2]- ابن فارس، معجم مقاييس اللّغة، ج4، ص491.

[3]- محمّد المبارك، فقه اللّغة وخصائص العربيّة دراسة تحليلية مُقارنة للكلمة العربيّة وعرض للمنهج العربيّ الأصيل في التّجديد والتّوليد، ط2. القاهرة: 1383هـ-1964م، دار الفكر، ص154.

[4]- ابن فارس، معجم مقاييس اللّغة، ج1، ص1.

و(كَرُمَ خالدٌ) فَيُفْهَمُ منه أنّ الفرع هو المقيسُ، وأنَّ الأصل هو المقاسُ عليه."[1]وممّا سبق ذكره نخلص إلى القول: إنّ علاقة الأصل بالفرع هي علاقة تكامليّة؛ حيث تعتبر الأصول مِقْيَاساً صحيحا تُحْمَلُ عليها الفروع، كمّا قال ابن فارس أنّ للّغة العرب مَقَايِّيسَ صحيحةً وأصولاً وفروعًا تحمل عليها. وذلك لأن لغة العرب قياسُ فرعٍ على أصلٍ فالفرع ما يُبْنَى على الأصل، وكما قال ابن جنّي أنّك لمْ تسمع كلام العرب ولكن قست عليه فحملت الفرع على الأصل؛ فالفرع محاكاة للأصل. وكذلك في قوله: ما قيس عن كلام العرب فهو من كلام العرب ويقول عبد الرحمن الحاج صالح في كتابه بحوث ودراسات في علوم اللّسان: ولهذا السبب استنبط النّحاة من مجاري الكلام أصولاً وقوانين حاولوا أن يضبطوا بها هذه المجاري ويحصروا كثرتها (وهذه هي النّحو بذاته)."[2] فيتبيّن أنّ للنّحو العربيّ أصولا بنيَّ عليها فهذه القواعد النّحويّة بنيت على أصول العربيّة الّتي تتبعها النّحاة الأولين.

المطلب الثالث: تعريف النّحو لغة واصطلاحا:

أ-**تعريف النّحو لغة:** النّحو هو مصدر نحو، والمتتبع لهذا الجذر في معاجم اللّغة العربيّة يجد أنّه يدّل على عدّة ألفاظ تشترك في المعنى، وقد نلاحظ تعدّد الألفاظ لدّلالة على معنى واحد مشترك لها وعلى سبيل المثال لا الحصر (قصدٌ، ومثلٌ، ومقدارٌ، وناحيةٌ...الخ)، وورد مفهوم النّحو في مقاييس اللّغة: "**(نحو)** النّون والحاء والواو كلمةٌ تدلُّ على قصد. ونحوْتُ نَحْوَه. ولذلك سمِّي نَحوَ الكلام، لأنّه يَقصد **أصول الكلام** فيتكَلَّمُ على حَسَب ما كان العرب تتكلَّم به. ويقال: إنَّ بني **نَحْوٍ**: قومٌ من العرب. وأمَّا (أهل) المَنْحَاةِ فقد قيل: القَوم البُعَدَاءُ غير الأقارب، ومن الباب: انتحَى فلانٌ لفلانٍ: قَصَدَه وَعَرَض له."[3]وكمّا ورّدت في أساس البلاغة: "**نحو**: هو على أنحاء شتى لا يثبت على نَحْوٍ واحد، ونَحَوتُ نحوَه. وعنده نحوٌ من مائةِ رجلٍ، وإنّكم لتنظرون في نُحُو كثيرة، وفلان نَحْوِيّ من النُّحاةِ، وانتحاه: قصده وانتحى لقِرنه: عرض له. وانتحى على شِقِّه الأيسر، اعتمدَّ عليه. وتنحى على سيفه؛ قام متمّم: (من الطويل)

وهوَّن وَجدِي بعدَمَا كِدتُ **أنتَحي** عَلَى السَيفِ حتّى يَخرجُ الجُوفُ والحَشَا

ونحّاه عن مكانّه تنحيّةً فتنحَّى عّنه، وتنحّ عنّي. ونَحَّ الدّمع عن خدّك. وناحيته مناحات، صرت نحوَه وصار نحوّي. وأنحَى عليه بالسّوط والسّيف.

---

[1]- ابن جنّي، الخصائص، ج1، ص357.

[2]- عبد الرّحمن الحاج الصالح، بحوث ودراسات في علوم اللّسان، الجزائر: 2007م، منشورات المجمع الجزائري للّغة العربيّة موفم للنشر، ص212.

[3]- ابن فارس، معجم مقاييس اللّغة، ج5، ص403.

ومن المجاز: هو نَحِيّة القوارع أي تنتحيه الشّدائد، ونحن نحايا الأحزان؛ قال البعيث:(من الطويل)

نَحِيّةُ أحزانٍ جَرَت من جُفُونِه نفاضةُ دمع مثلُ ما دمع الوشل

وأنحى عليه باللّوائم إذا أقبل عليه، وأنا في ناحية فلان، وضربه بناحية سوطه، وأتاه من ناحية الكَرَم فوجده كريمًا، ومن أيّ ناحية أتيته وجدته مُرضِيًا."[1] وكمّا ورّدت في لسان العرب لابن منظور: **(نحا)** الأَزْهَرِيُ: ثَبَتَ عَنْ أَهْلِ يُونانَ، في ما يَذْكُرُ المُتَرْجِمُونَ العَارِفُونَ بِلسانِهِم ولُغَتِهِم، أَنَّهُمْ يُسَمُونَ عِلْمَ الأَلْفَاظِ والعِنَايَةَ بِالبَحْثِ عَنْهُ نَحْوًا، ويَقُولُونَ كانَ فُلَانٌ مِنَ النّحْوِيِّينَ، وَلِذَلِكَ سُمِّيَ يوُحَنَّا الإِسكَنْدَرانِيُّ يَحْيَى النَّحويَّ لِلَّذِي كانَحَصَلَ لَهُمنَ المَعْرِفَةِ بِلُغَةِ اليُونانِّيينَ.

وَ**النَّحْوُ**: إِعْرابُ الكَلاَمِ العَرَبِيِّ. والنَّحْوُ: القَصْدُ والطَّرِيقُ، يَكُونٌ ظَرْفًا ويَكُونُ اسْمًا، نَحاهُ يَنْحُوهُ ويَنْحَاهُ نَحْوًا وانْتَحَاهُ، ونَّحْوُ العَرَبِيَّةِ مِنْهُ، إِنَّمَا هُوَ انتحاء سَمْتِ كَلاَمِ العَرَب في تَصَرفِه مِنْ إِعرَابٍ وغَيْرِهِ كالتّثْنيةِ والجَمْعِ والتَّحْقِيرِ وَالتَّكبِيرِ وَالإِضَافَةِ وَالنَّسبِ وغير ذَلِكَ، لِيَلْحَقَ مَنْ لَيْسَ مِنْ أَهْلِ اللُّغَةِ العَرَبِيَّةِ بِأَهْلِهَا في الفَصاحَةِ فَيَنْطِقَ بِهَا وَإِن لَمْ يَكُنْ مِنْهُمْ، أَوْ إِنْ شَذَّ بَعْضُهُمْ عَنْهَا رُدَّ بِهِ إِلَيْهَا، وَهُوَ في الأَصْلِ مَصْدرٌ شائعٌ أَيْ نَحَوْتُ نَحْوًا، كقولك: قَصَدْتُ قَصْدًا، ثُمَ خُصَّ بِهِ اِنْتِحَاءُ هَذَا القَبِيلِ مِنَ العِلْمِ، كمّا أَنَّ الفِقْهَ في الأَصَلِ مَصْدَرَ فَقِهْتُ الشَّيْءِ، أَيْ عَرَفْتُهُ ثُمَ خُصَّ بِهِ عِلْمُ الشَّرِيعَةِ مِنَ التَّحلِيلِ والتَّحْرِيمِ... وَأَنْشَدَ أَبُو الحَسَنِ:

تَرمِي الأَمَاعِيزَ بِمُجْمَرات بِأَرْجُلٍ رَوحٍ مُجَنَّـــــبَات

يَحْدُر بِهَا كُلُّ فَتَى هَيَّاتِ وَهُنَّ **نَحْوَ** البَيْتِ عامدَّات

وَالجَمعُ أَنْحَاءُ نُحوٌّ قالَ سِيبَوَيْهِ: شَبَّهوهَا بِعُتُوٍّ وهَذا قَلِيل، وفي بَعْضِ كَلاَمِ العَرَبِ: إِنَّكم لَتَنْظُرُونَ في نحو كَثِيرةٍ أَيْ في ضُرُوبٍ مِنَ النَّحْوِ شَبَّهَها بِعُتُو، والوَجْهُ في مِثْلِ هَذِهِ الوّاواتِ إِذا جاءتْ في جَمْعِ اليَاءُ كقَوْلِهِم في جمع ثَدْيٌ وعُصِيٌّ وحُقِيٌّ.

الجَوْهَرِيُّ: يُقالُ نَحَوْتُ نَّحْوَكَ أَيْ قَصَدتُ قَصْدَكَ. التَّهْذِيبُ: وَبَلَغَنا أَنَّ أَبَا الأَسْوَدِ الدُّؤَلِيَّ وَضَعَ وُجُوهَ العَرَبِيَّةِ وَقالَ لِلناسِ انْحُوا نَحْوَهُ فَسُمِّيَ نَحْوًا.

اِبْنُ السِّكِّيتِ: نَحَا نَحوَهُ إِذَا قَصَدَهُ، وَنَحَا الشَّيءَ يَنْحَاهُ وَيَنْحُوهُ إِذَا حَرَّفَهُ، وَمِنْهُ سُمِّيَ النَّحْوِيُّ لأَنَّهُ يُحَرِّفُ الكَلامَ إِلى وُجُوهِ الإِعْرابِ. ابْنُ بُزُرْجَ: نَحَوْتُ الشَّيءَ أَمَمْتُهُ أَنْحُوهُ وَأَنْحَاهُ. وَنَحَّيْتُ الشَّيءَ وَنَحَوْتُهُ[2]

[1]– الزّمخشريّ، أساس البلاغة، ج21، ص257.

[2]– ابن منظور، لسان العرب لابن منظور، ج15 ص310.

وورّدت في معجم التّعريفات لـ علي بن محمّد السَّيد الشّريف الجُرجَانِي (ت816هـ): **النَّحْو**: هو علم بقوانين يُعرفُ بِهَا أَحْوالُ التَّراكيب العربيَّةِ مِنَ الإعرابِ والبِناءِ وَغَيرِهمَا، وَقيلَ النَّحو: "علم يُعرفُ بِهِ أَحْوَالُ الكَلِّم من حيث الإعلال، وقيل: علم بأصوُل يُعرفُ بِهَا صِحّةُ الكلاَمِ وفسادِهِ."[1] لعلم النّحو معاني عديدة لعلّ ما يثير انتباهنا منها **علم بأصول** يعرف بها الكلام الصحيح وفساده، فتتبيَّن علاقة النّحو بالأصول اللّغويّة للكلام الفصيح الصحيح لفظا ومعنى، وكمّا ورّدت في المعجم الوسيط: **(نحا)** إلى الشّيء – نَحوًا: مال إليه وقصدهُ فهو ناحٍ، وهي ناحية والشّيء قصده، وكذا عنه: أبعدَه وأزالَهُ.

(النَّحْوُ): القصد، يقال: نحوتُ نحوهُ: قصدتُ قصدهُ. والطَّريقُ والجِهةُ والمِثْلُ والمِقدارُ والنَّوعُ (ج)أَنْحَاءُ، وَنُحُوٌّ. وهو علم يعرف به أحوال أواخر الكلام بناء وإعرابا.

(النَّحْوِيُّ): العالم بالنّحو. (ج) نَحْوِيُّون."[2] وجمع الإمام الداوديّ سبعة معانٍ لمادة (ن ح و) في اللّغة يقول الإمام الدَّاودي:

للنّحْوِ سَبْعُ مَعانٍ قَد أَتَتَ لُغَةً جَمَعتُهَا ضِمنَ بَيتٍ مُفْـــرَدٍ كَمُلاَ

قَصدٌ وَمِثلٌ ومِقدارٌ وَناحِيــةٌ نَوعٌ وَبعضٌ وَحَرفٌ فَالحْفَظِ المَثَلاَ[3] وقد ذكر محمّد بن الطيّب الفاسي في كتابه: " فيض الانشراح مِن روض طي الاقتراح معان النّحو اللّغويّة أَوْصَلَهَا ابن علاّن الصدّيقي (ت1057هـ) إلى عشرة معانٍ، قال: "وقد أكثروا أيضا في معناه لغةً ونهاية ما ذكروه من معانيه لغةً عشرةٌ على بحثٍ فيها، وقد نظمها بعضٌ فقال:

النّحو في لغةٍ، قَصْدٌ كذا مِثْـــلُ وجانِبٌ، وقَريبٌ، بعضٌ، مِقـــدارٌ

نوعٌ، ومثلٌ، بيانٌ، بعدَا ذا عقبُ عَشْرُ معانٍ لها في الكلِّ أسرارُ[4] وممّا سبق ذكره نخلص إلى القول: إنّ تعريفات النّحو لغة رغم تعدّد ألفاظها إلاّ أنّها تدلّ على معنى واحد وهو انتحاء سمت كلام العرب كما قال ابن جنّي في الخصائص، والنّحو كما ذكر الشريف الجُرجاني (816هـ-1413هـ) علم بأصول يُعرف بها صحة الكلام وفساده.

---

[1]- عليّ بن محمّد السَّيد الشريف الجُرجانيّ، معجم التّعريفات، ص26-27.

[2]- مجمع اللّغة العربيّة بالقاهرة، المعجم الوسيط، ص908.

[3]- محمّد بن مصطفى الخضري، حاشية الخضري على شرح ابن عقيل، القاهرة: 1359هـ، مصطفى البابي الحلبي، ج1 ص10.

[4]- أبو عبد الله محمّد بن الطيّب الفاسي (ت1110هـ-1170هـ)، فيض نشر الانشراح مِن روض طي الاقتراح، تح: محمود يوسف فجال، دبي: 1423هـ-2002م. دار البحوث للدّراسَات الإسلاميّة وإحْيَاء التّراث، ج1، ص229.

ب-تعريف النّحو اصطلاحاً: وأمّا اصطلاحاً فلَّه عددٌ من التّعريفات أيضاً، وأشهرها ما ذكره ابن جنّي (ت392هـ) في كتابه الخصائص: **(في باب القول على النّحو)**: "هُوَ اِنْتِحَاءُ سَمْتِ كَلاَمِ العَرَبِ، فِي تَصَرُّفِهِ من إِعْرَابٍ وَغَيْرِهِ كَالتَّثْنِية، والجَمْعِ والتَّحْقِيرِ، والإِضَافَةِ، والنِّسَبِ، والتَّرْكِيبِ، وغَيْرَ ذَلِكَ، لِيَلْحَقَ من لَيْسَ من أَهْلِ العَرَبِيَّةِ بِأَهْلِهَا فِيْ الفَّصَاحَةِ فَيَنْطِقَ بِهَا وَإِنْ لَمْ يَكُنْ منهُمْ، وَإِنْ شَذَّ بَعْضُهُمْ عَنْهَا رُدَّ بِهِ إِلَيْهَا. وَهُوَ فِيْ الأَصْلِ مَصْدَرُ شَائِع، أَيْ نَحَوْتُ نَحْوًا، كَقَوْلِكَ: قَصَدْتُ قَصْدًا، ثُمَّ خُصَّ بِهِ اِنْتِحَاءُ هَذَا القَبِيلِ من العِلْمِ كَمَّا أَنَّ الفِقْهَ فِيْ الأَصْلِ مَصْدَرُ فَقِهْتَ الشَّيْءَ أَيْ عَرَفْتَهُ، ثُمَّ خُصَّ بِهِ عِلْمُ الشَرِيعَةِ مِنَ التَّحْلِيلِ والتَّحْرِيمِ، وَكَمَّا أَنَّ بَيْتَ الله الكَعْبَ وَإِنْ كَانَتْ البُيُوتُ كُلُّهَا لله، وَلَهُ نَظَائِرُ فِي قَصْرِ مَا كَانَ شَائِعاً فِي جِنْسِهِ عَلَى أَحَدِ أَنْوَاعِهِ، وَقَدْ اِسْتَعْمَلَهُ العَرَبُ ظَرْفاً، وَأَصْلُهُ المَصْدَرُ."[1] ويعرفه السيوطي (ت911هـ) قائلاً: " النّحو صِنَاعَةٌ عِلْمِيّةٌ، يَنظُرُ لَهاَ أصحابُهاَ في ألفاظ العرب من جِهَةِ ما يَتَأَلَّفُ، بحسب استعمالهم؛ لتُعرَفَ النسبةُ بين صيغة النّظم، وصورة المعنى، فَيُتَوَصَّلَ بإحداهما إلى الأخرى."[2]فيتبيّن من تعريف السيوطي للنّحو هو طريقة أداء الكلام بناءً وإعرابا في نظمه ووضح لفظه ومعناه، فيتوصل باللفظ إلى المعنى المراد والمقصود وأما ابن جنّي فالنّحو عنده تتبع طريقة العرب في كلامها من خلال الالتزام بالقواعد والمعايير اللّغويّة وتراكيبها في اللّغة العربيّة الّتي تكلمت بها العرب. ويعرّف الشّريف الجُرجاني (ت816هـ-1413م) النّحو فيقول: " هو علم بقوانين يعرفُ بها أحوال التراكيب العربيّة من الإعراب والبناء وغيرهما، وقيل النّحو: علم يعرف به أحوال الكلم من حيث الإعلال وقيل: علم بأصول يعرف بها صحّة الكلام وفساده."[3] ويذكر أبو سعيد علي بن مسعود الفَرُّخان(ت548هـ) تعريف النّحو: "أَنَّهُ صِنَاعَةٌ عِلْمِيَةٌ يَنْظُرُ لَهَا أَصْحَابُهَا فِي أَلْفَاظِ العَرَبِ مِنْ جِهَةِ مَا يَتَأَلَفُ بِحَسَبِ اِسْتِعْمَالِهِمْ؛ لِتُعْرَفَ النِّسْبَةُ بَيْنَ صِيغَةِ النَّظْمِ وَصُورَةِ المَعْنَى، فَيَتَوَصَّلُ بِإِحَدَاهُمَا إِلَى الأُخْرَى."[4] ويرى أبو حيّان الأندلسيُّ (ت745هـ) أنّه: "عِلْمٌ مؤصَّلٌ بِمَقَايِّيْسَ كَلاَمِ العَرَبِ للمعرِّفةِ أحكام أجزاء ائتلفَ مِنْهَا."[5] ويعرف عبد الله بن يوسف

---

[1]- ابن جنّي، الخصائص، ج1. ص34.

[2]- السّيوطي، جلال الدّين، الاقتراح في علم أصول النّحو، تح: محمود سليمان الياقوت.1426هـ-2006م. دار المعرفة الجامعية، ص21.

[3]- علي بن محمّد السّيد الشريف الجُرجانيّ، مُعجَم التّعريفات، ص202.

[4]- علي بن مسعود الفرخان (ت548هـ)، المُستوفَى في النَّحُو، تح: محمّد بدوي المختون،1987م. القاهرة: دار الثقافة العربيّة، ج1 ص3.

[5]- أبو حيان أثير الدّين محمّد بن يوسف بن علي الأندلسي (ت745هـ)، تقريب المقرّب، تح: عفيف عبد الرّحمن ط1 بيروت: 1982م، دار المسيرة، ص41.

الجُدَيْع النّحو اصطلاحا بأنّه: "علمٌ بِأُصُولٍ تُعرفُ بها أحوالُ الكلّمة العربيَّة من جهة الإعراب والبناء. مَوْضِعُهُ آخرُ الكَلِّمَةِ، علّل النّحو نوعان: نوع ظاهر: وهو ما يمكن التّعبير عنه بـ (القاعدة النّحويّة) مثل قولهم: (كلّ فاعل مرفوع).

ونوع خفيٌّ: وهو بيان سبب القاعدة، كمَعْرِفَةِ: (لِمَ صارَ الفاعلُ مرفوعًا؟ والمفعولُ منصوبًا؟ ويسمَّى هذا النَّوع: علَّة العلَّة، وليس تعلُّمُه ضروريًّا، إنَّما المُهمُّ معرفةُ القواعد لضَبطِ الكلام."[1]وفي اصطلاح النّحاة: "العلم بالقواعد الّتي يعرف بها أحكام أواخر الكلمات العربيّة في حال تركيبها من الإعراب والبناء وما يتبع ذلك. وأمّا موضوع النّحو: الكلمات العربيّة من حيث البحث عن أحوال أواخر الكلمات العربيّة من جهة الإعراب والبناء، وسلامة الضبط. وفائدة علم النّحو: عِصْمَةُ اللِّسَانِ مِنَ الخَطَأِ عِنْدَ النُطْقِ والقَلَّمِ عِنْدَ الكِتَابَةِ، والاسْتِعَانَةِ بِهِ عَلَى الوُصُولِ إِلَى فَهْمِ كِتَابِ الله تَعَالَى، وَسُنَةِ رَسُولِهِ الأَمِين، وَهُمُا كِتَابَا الحَيَاةِ والأَحْيَاءِ، ومَعْرِفَةِ الصَّوَابِ والخَطَأِ مِنَ الكَلاَمِ."[2] ويقول جنان التميمي:" فالنّحو العربيّ هو المستنبط من كلام العرب الّذي تَتَبَعَهُ النّحويُّون بالاستقراء ثمّ قاسوا عليه كلامهم. والإعراب تغير دلالة الكلمات تبعاً لتغير حركاتها، وموجب الإعراب هو العامل."[3] وممّا سبق ذكره نلخّص إلى القول: إنّ المعاجم اللّغويّة قد أجمعت على تعريف واحد للنّحو؛ حيث اتفقت على المعنى الواحد باختلاف الألفاظ؛ كالقصد، والطريق والجهة والمِثْلُ، والمقدار، والنّوع والنّاحيّة وكلّها اتفقت على المفهوم الاصطلاحي الموّحد للنّحو، والذي يمكن قصره على ما أتى به ابن جنّي من مفهوم النّحو هُوَ اِنْتِحَاءُ سَمْتِ كَلاَمِ العَرَبِ... ولعلّ هذا التعريف للنّحو أدق التعريفات لغة واصطلاحا فتعريفه جامع مانع بين المفهوم اللّغويّ، والمفهوم الاصطلاحي، فقد تَضَمَنَّهُمَا في الاثنين، ولَعَلَّ ذلك ما يُثْبَتُ في ما ذَكَرَتْهُ المعاجم اللّغويّة، وفي ما ذكره النّحاة من تعريفات لغويّة واصطلاحية. فكلّها لم تَحِدْ عنه.

المطلب الرّابع: تعريف أصول النّحو اصطلاحاً مجملاً: بعدمَا أوردّنا المفهوم اللّغويّ والاصطلاحي للأصول، وكمّا بَيَّنَا العلاقة بين الأصول والفروع، وبَيَّنَا مفهوم النّحو لغة واصطلاحا، سنورّد مفهوم علم أصول النّحو مُجْمَلاً في بيان معناها بشكل شامل، وإنَّ نشأة علم أصول النّحو نشأة متأخرة نسبيا بعد علم

---

[1]- عبد الله بن يوسف الجديع، المنهاج المختصر في علمي النّحو والصّرف، ط3. بيروت: 1468هـ-2007م، مؤسسة الرَّيان للطّباعة والنّشر، ص11-12.

[2]- عبد الحميد السَّيد محمّد عبد الحميد، التنوير في تيْسير التّيسير في النّحو، القاهرة: (د.ت)، المكتبة الأزهرية للتّراث ص5.

[3]- جنان التميمي، النّحو العربيّ في ضوء اللّسانيّات الحديثة، ط1. بيروت: 2013م، دار الفارابي، ص13-14.

النّحو العربيّ، وإنَّ أول مَنْ أطلق مصطلح أصول النّحو العربيّ هو ابن سراج في كتابه الأصول في النّحو ولكنّ هذا الكتاب كتاب نحويّ وليس بكتاب في أصول النّحو في أغلّب موضوعاته.

أ-تعريف أصول النّحو مجملاً عند القدماء: مصطلح أصول النّحو مركب إضافي من لفظتين لفظة «أصول» ولفظة «النّحو» ومن هذا المنطلق مجملا لعلم أصول النّحو، وتفصيلا كما سبق لنا ذكره من تفريعها فعرفنا «الأصول» بمعنى الأصل، ولفظ «النّحو» بعلم النّحو.

ويعرف (ابن الأنباري ت577هـ) أصول النّحو: "أدلّة النّحو الّتي تفرّعت منها فروعُه وفصولُه، كمّا أنّ أصُولَ الفقهِ الّتي تنوّعت عنها جملتُه وتفصيلُه، وفائدته التّعويل في إثبات الحكمِ على الحجّة والتّعليلِ والارتفاعُ عن حضيضِ التقليدِ إلى يفاعِ الاطلاعِ على الدّليل."[1] ويتبين من تعريف ابن الأنباري لأصول النّحو، أنّه يُوصِّلُ أصول النّحو بأصول الفقه، ونلاحظ أنّه يُقربُ تعريف أصول النّحو من أصول الفقه لتقارب العِّلْمَيْنِ على منهج ومبدأ واحد؛ وهو التّعويل في إثبات الحكم على الحجّة والتّعليل، إلى يفاع الاطلاع على الدّليل؛ أي إلى يفاع علم أصول النّحو، فكلمة يفاع من مصدر (يفع) بمعنى الارتفاع؛ أي على ما ارتفع من العلم، وما علا مِنه، وهي كلمة تدّل على الارتفاع. فَاليَفَاع: ما عَلاَ من الأرض، ومنه يقال: أَيْفَعَ الغُلاَمُ، إذا عَلاَ شبابُه، فهو يافعٌ.[2] وهو ارتفاع في بحث في علم النّحو على الدّليل من أصول النّحو في النّحو العربيّ.

ويتبين أن أصول النّحو نشأ متأخرا نسبيّا، ومتأثرا بأصول الفقه للأمر الجامع بينهما في الأدلّة النّحويّة والفقهيّة الأربعة المعتمدة (السماع، والقياس، والإجماع، واستصحاب الحال) فعلاقة التشابه تبدو جليةً بدلّيل التشابه بينهما في المُصطلحات، وفي تحديد الأدلّة، وفي كيفية الاستدلال، وفي صياغة القواعد الأصولية ثمّ في قواعد التّرجيح عند تعارض الأدلّة، ويمكن أن نخلّص إلى القول: إنّ علم أصول النّحو العربي نحو علمي في نشأته انطلق من النّصوص العلميّة، وليس من الأحكام المجرّدة، ثم انعكس أمره؛[3] فإنّ نشأة أصول النّحو العربيّ مُنْطَلَقُهَا علمي ثابت، وبعد مدَّةٍ من الزّمن أصبح تأثير المنطق وعلم

---

[1]- أبو البركات عبد الرّحمن كمال الدّين بن محمّد بن الأنباري (577هـ)، الإغراب في جدل الإعراب ولُمَعُ الأدلّة في أصول النّحو، تح: سعيد الأفغاني، دمشق: 1377هـ-1957م، مطبعة الجامعة السورية، ص80.

[2]- ابن فارس، معجم مقاييس اللّغة، ج6، ص157.

[3]- محمّد خان، أصول النّحو العربيّ، ط1. بسكرة: 2012م. منشورات مخبر اللّسانيّات واللّغة العربيّة، ص15.

الكلام رائدًا على هذا العلم بدء من مسائل القواعد الكلّية (أصول النّحو) إلى جزئياته الفرعيّة (النّحو العربيّ).

وأمّا العلاقة الجامعة بين علم أصول النّحو وعلم أصول الفقه في الأدلّة، وفي كيفية الاستدلال وفي صياغة القواعد الأصولية، ثمّ في قواعد التّرجيح عند تعارض الأدلّة، وفي ترتبها، هذا ما نستخلصه كاستنتاج أولي في نشأة علم أصول النّحو العربيّ الّتي بنيت أساسًا على النّصوص؛ أي (السّماع أو النّقل؛ من القرآن الكريم، والحديث النّبويّ الشّريف، وكلام العرب)، وكذلك علم أصول الفقه الّتي بُنّيت أساسًا على النّصّين سماعًا؛ أي على (القرآن الكريم، والحديث النّبويّ الشّريف).

ويجمع علم أصول النّحو مع علم أصول الفقه علاقة موّحدة في العديد من القّضايا، ولعلّ أهمّها تحديد الأدلّة، وفي كيفية الاستدلال بها، وفي صياغة القواعد الأصولية، ثمّ في قواعد التّرجيح عند تعارض الأدلّة، وفي ترتبها.

1-العلاقة الجامعة بين أصول النّحو وأصول الفقه.

أصول النّحو	أصول الفقه
- ابن الأنباري يوصل أصول النّحو بأصول الفقه ويُقربُ تعريف أصول النّحو من أصول الفقه لتقارب العِّلْمَيْنِ على منهج ومبدأ واحد؛ وهو التّعويل في إثبات الحكم على الحجّة والتّعليل. - أصول النّحو: أدلّة النّحو الّتي تفرّعت منها فروعُه وفصولُه، كمّا أنّ أصُولَ الفقهِ الّتي تنوّعت عنها جملتُه وتفصيلُه، وفائدته التّعويل في إثبات الحكمِ على الحجّة والتّعليلِ والارتفاعُ عن حضيضِ التقليدِ إلى يفاعِ الاطلاعِ على الدّليل.	- أصول النّحو: أدلّة النّحو الّتي تفرّعت منها فروعُه وفصولُه، كمّا أنّ أصُولَ الفقهِ الّتي تنوّعت عنها جملتُه وتفصيلُه، وفائدته التّعويل في إثبات الحكمِ على الحجّة والتّعليلِ والارتفاعُ عن حضيضِ التقليدِ إلى يفاعِ الاطلاعِ على الدّليل. أصول النّحو نشأ متأثرً بأصول الفقه. - نسبة علم النّحو إلى علم أصول النّحو كنّسبة علم الفقه إلى علم أصول الفقه.
- تشابه مصطلحات الأدلّة النّحويّة والفقهية: الأدلّة الإجمالية النّحويّة: السماع أو النقل، والقياس والإجماع واستصحاب الحال.	- تشابه مصطلحات الأدلّة النّحويّة والفقهية: الأدلّة الإجمالية الفقهية: السماع أو النقل، والقياس والإجماع واستصحاب الحال.
في تحديد الأدلّة وفي كيفية الاستدلال بها.	في تحديد الأدلّة وفي كيفية الاستدلال بها.

في صياغة القواعد الأصولية.	في صياغة القواعد الأصولية.
في قواعد التّرجيح عند تعارض الأدلّة.	في قواعد التّرجيح عند تعارض الأدلّة.
في ترتبها.	في ترتبها.
علم أصول النّحو العربيّ الّتي بنيت أساسًا على النّصوص؛ أي (السّماع أو النّقل؛ أي من القرآن الكريم، والحديث النّبويّ الشّريف، وكلام العرب).	علم أصول الفقه الّتي بُنّيت أساسًا على النّصّين سماعًا؛ أي من (القرآن الكريم، والحديث النّبويّ الشّريف).
أصول النّحو أنّه علم يبحث فيه عن أدلّة النّحو الإجمالية من حيث هي أدلَّتُه، وكيفيّةِ الاستدلال بها، وحال المُسْتَدَلّ.	أصول الفقه أنّه علم يبحث فيه عن أدلّة الفقه الإجمالية من حيث هي أدلَّتُه، وكيفيّةِ الاستدلال بها، وحال المُسْتَدَلّ.

وقد عرف السيوطي (ت911ه) أصول النّحو: " أنّه علم يبحث فيه عن أدلّة النّحو الإجمالية من حيث هي أدلَّتُه، وكيفيّةِ الاستدلال بها، وحال المُسْتَدَلّ، فقولي (عِلْمٌ) أي صناعة، فلا يرد ما أُورِدَ على التّعبير به في حد أصول الفقه؛ من كَوْنِهِ يلزم عليه فَقْدَهُ، إذا فُقِدَ العَالِمُ به؛ لأنّه صناعةٌ مدَوَّنَةٌ مُقَرَّرةٌ وُجِدَ العَالِمُ به، أم لا. وقولي (عن أدلّة النّحو)، يُخْرِج كُلَّ صناعة سِواه، وسِوَى النّحو، **وأدلّة النّحو الغالبة أربعة**. قال ابن جنّي في الخصائص: أدلّة النّحو ثلاثة: السّماع، والإجماع، والقياس. وقال ابن الأنباري في أصوله: أدلّة النّحو ثلاثة: نَقْلٌ، وقياسٌ، واستصحابُ حَالٍ. فَزَادَ الاستصحابَ، ولم يذكر الإجماع فكأنّه لم يَرَ الاحتجاج به في العربيّة، كما هو رأيُ قومٍ، وقد تَحَصَّلَ مِمَّا ذَكَرَاهُ أربعة، وقد عَقَدْتُ لها أربعةَ كُتُبٍ"[1] ويرى السّيوطي أن **أدلّة النّحو الغالبة** أربعة **كمّا هي أدلّة أُصول الفقه أربعة**، وقد أشار إلى الخلاف القائم بين النّحويّين عن أدلّة أصول النّحو، وذكر قول ابن جنّي في الخصائص أدلّة النّحو ثلاثة السّماع والإجماع والقياس، لقول ابن جنّي (ت 392ه) في الخصائص: اعلم أنّ إجماع أهل البلدين إنّما يكون حُجَّة إذا أعطاك خصمُك يدَّه ألاَّ يخالف المنصوص. والمقيسَ على المنصوص، فأمَّا إن لم يعط يدَه بذلك فلا يكون إجماعهم حجّة عليه، وذلك أنّه لم يَرِد مّمن يطاع أمره في قرآن ولا سُنَّة أنّهم لا يجتمعون على الخطأ؛ كما جاء النّص عن رسول الله –صلى الله عليه وسلم–من قوله: (أُمَّتِي لا تجتمع

[1]– السّيوطي، الاقتراح في علم أصول النّحو، ص13–14.

على ضلالة) وإنّما هو عِلْم منتزع من استقراء هذه اللّغة."[1]يتبين من قول ابن جنّي ألاَّ يخالف الإجماع المنّصوص؛ وهو السّماع والمقيسَ على المنصوص وهو القياس، فالقياس قياس عن السّماع (من المنّصوص أي القرآن الكريم والحديث النّبويّ الشّريف وكلام العرب) على أن يكون الإجماع بين الجماعة على توافق لا خلاف فيه، كما يتوافق المقيس مع المقيس عليه، ويكون بذلك الإجماع حُجَّةً، وقد استدل بالحديث على مّمن يطاع أمره في القرآن والسنَّة على أنّ أهل الأمّة لا يجتمعون على الخطأ والضلالة. وكمّا نتوّصل من قوله على أنّ إجماع الأمّة في المسائل لا يكون على خطأ وباطل، وإنّما يجتمعون على الصائب والصحيح ما وافق القرآن الكريم والحديث النّبويّ الشريف ويستدل بهذا الأصوليون على حجيّة الإجماع. ويذكر السيوطي قول ابن الأنباري في أصوله: أقسام أدلّته ثلاثة: نقل وقياس واستصحاب حال ومراتبها كذلك، وكذلك استدلالاتها."[2] ويرى ابن الأنباري أن أدلّة أصول النّحو الإجمالية ثلاثة: نقل وقياس واستصحاب الحال، وقد خالف في هذا ما جاء به ابن جنّي في أدلّة أصول النّحو، فزّاد الاستصحاب ولم يأخذ بالإجماع، وأمّا السيوطي فيرى أنّ أدلّة أصول النّحو الغالبة أربعة، وهو يجمع بين الرأيين رأي ابن جنّي ورأي ابن الأنباري.

وبتتبع أدلّة أصول النّحو من أقدم النّحاة، واستنباط الأدلّة الأربعة الغالبة في أصول النّحو، وتتبع الأثر البارز لأصول الفقه على أصول النّحو العربيّ، يمكن أن نخلّص إلى القول: إنّ نشأة علم أصول النّحو العربي نشأ نشأة علميّة، وبدأ متأثرًا آخذًا من علم أصول الفقه، فكمّا أدلّة أصول الفقه (السّماع والقياس، والإجماع، واستصحاب الحال) فكذلك هي أدلّة أصول النّحو. ويذكر يحيى بن محمّد الشاوي المغربيّ الجزائريّ (ت 1096هـ-1685م) تعريفا دقيقاً لأصول النّحو تميز به عن تعريف ابن الأنباري وتعريف السيوطي، فيقول: " وجدت بين الجزئيَّات والكلّيَّات تَعَاقُباً في الأخذ والتّحويل، ولكلِّيهما أصولٌ ليس إلى تفريعها من سبيل؛ فهي كلِّيَّات الكليّات والجزئيّات مُلْتَزَمَةٌ التأصيل."[3]فيتبين من قوله أنّ **أصول النّحو كلّيّات الكلّيات، وعلم النّحو الجزئيّات المُلْتَزَّمَةُ التَّأصيل**. ويتحدث عن أدلّة أصول النّحو فيقول: فَجَمَعْتُهَا وَرَتَّبْتُهَا على أَبْوَابِ أُصُولِ الفِقْهِ، فَانْقَادَتْ سَهْلَةً مُسَهَّلَةً للتَّسهيل فهي وَإن كَانَتْ صَغِيرَةَ الحَجْمِ

[1]- ابن جنّي، الخصائص، ج1، ص189.

[2]- ابن الأنباري، الإغراب في جدل الإعراب ولُمَعُ الأدلّة في أصول النّحو، ص81.

[2]- يحيى بن محمّد أبي زكريا الشاوي المغربي الجزائري (ت1096هـ-1685م)، اِرْتِقَاءُ السِّيَادَه في علم أصول النّحو، تح: عبد الرزاق عبد الرّحمن السعيدي، ط1. العراق: 1411هـ-1990م، دار الانبار، ص 29.

فإنسَّان العَين."[1] ويتبيَّنُ حَمْلُهُ لأصول النّحو على أصول الفقه في جمعها ورتبتها وترتيبها على أبواب أصول الفقه وهذا كتاب لعالم من علماء المدرسة المغربية، وقد تميز كتابه بما جاء فيه من علم أصول النّحو وكثير لا يدرك قيمة هذا المؤلَف أو حتّى لا يسمع به؛ وهو في جودة التأليف واختصار علم أصول النّحو كلّها فاق كتاب ابن الأنباري الإغراب في جدل الإعراب ولمع الأدلّة، وكتاب السيوطي الاقتراح؛ وهو كتاب جاء متأخرا بعد السيوطي انحاز بعصارة العلم ممن سبقه في اختصارها ومما يظهر استقلاله في الآراء وشخصيته في ما يذهب إليه من أفكار. ويقول في موضع آخر يذكر فيه أدلّة أصول النّحو بكمالها لا مقصرا على الأربعة الغالبة فيها: هذا كتاب مُخْتَصَرٌ غَاية الاختصَار مُبيّن غيرُ مُحتَجِب عن الأبصار، وهو كأصول الفقه معقول من منقول وحاصل ما فيه معنى أصول النّحو، وفائِدَتُهُ، وأَقْسَامُ أدِلَّتِهِ، والنّقلُ وأقسامُهُ، وشرطُ نقلِ التَّواترِ، وشرْطُ نقل الآحاد، وقُبُول نقل الآحاد، وأمرُ المرسل والمجهُولِ وجَوَازُ الإجازة، القياسُ وتركِيبِهِ، والرَّدُّ على مُنْكِرِ القِيَاسِ وحَلّ شُبَهٍ تَرِدُ على القِيَاسِ، وقياسُ الطَّرد، وكونّهُ شرطاً في العلّة،... ووصف الاستدلال والاعتراض على الاستدلال بالنَّقل أو بالقياس أو باستصحاب الحال، وترتيب الأسئلة، وترجيح الأدلّة."[2] ويجمل تعريف أصول النّحو بعد ما عرضناه من ذكر ذكره كتمهيد لتعريف موجز ومختصر فيقول: أُصُولُ النَّحو: دَلائلُهُ الإجماليَّةُ، وقيل: مَعْرِفَتُهَا.

والأصوليُّ: العارف بها وبطُرُقِ استفادَتِها، ومُسْتَفِيدِهَا.

والأدلّة الغالبة أربعةٌ: سماعٌ، وقياسٌ، واستصحاب الحال.

والنّحو: العلمُ بالأحكام الجزئية المستنبطة من أدلّتها التَفْصِيْلِيَّةِ كالعَطْفِ عَلَى الضَّمِيرِ المَرْفُوعِ وَالمَجْرُورِ. وفائدة الأصول: التَّعْوِيلُ عَلَى إثبات الحُكْمِ بالحَجَّةِ؛ ليرتفع عَن حَضِيضِ التَقْلِيدِ."[3]وممّا سبق ذكره نخلُّص إلى القول: إنّ علم أصول النّحو العربيّ هي تلك القواعد الكلّية الأصوليّة وكذلك الكلّيات والمبادئ الّتي بنّيت عليها تفريعات ومسائلُ النّحو العربيّ وجزئياته؛ حيث يُعْتَبَرُ النّحو العربيّ تلك المسائل الجزئية لعلم أصول النّحو العربيّ والقواعد الجزئية المستنبطة من القواعد الكلّيّة. وأصول النّحو بمعنى القواعد الكلّية والضوابط العامّة الّتي يسير عليها الفكر النّحويّ، وتدخل كل طائفة منها في عدة أبواب، ويكمن بيان معنى الأصول النّحويّة في أنّها تَسْتَنِدُ إليها الأحكام النّحويّة وَعَنْهَا تستنبط الأدلّة

[1]- يحيى بن محمّد أبي زكريا الشاوي المغربي الجزائري، اِرْتِقَاءُ السِّيَادَه في علم أصول النّحو، ص 29.

[2]- المصدر نفسه، ص33-34.

[3]- المصدر نفسه، ص35-36.

الأربعة الغالبة: السّماع (القرآن الكريم والأحاديث النّبويّة وكلام العرب) والقياس؛ دليل العقل، والإجماع؛ إجماع الأمة، واستصحاب الحال.

ويتمثّل دور أصول النّحو في أمرين فَبَعْدَ وضع النّحاة علم النّحو يتجلّى دور أصول النّحو العربيّ في كشف المنهج الذي سار عليه المتقدِّمون في وضع قواعد النّحو؛ والثاني: فتح علم أصول النّحو العربيّ للمتأخرين سبيل الاستنباط قواعد فرعية في علم النّحو؛ لأنّ أصول النّحو معينًا على علم النّحو.

ب-تعريف أصول النّحو مجملاً عند اللّسانيين الوصفين المعاصرين: أمّا اللّسانيين الوصفيين المعاصرين الّذين تحدثوا عن أصول النّحو فقد اكتفوا بإيرادِ هذين التّعريفَيْنِ (تعريف ابن الأنباري، وتعريف السيوطي في كتبهم)، ولم يتجاوزوا ما قالاهُ إلاّ قليلاً، مما تقرّر في أحكامهم من مادة أصول النّحو في دراساتهم اللّسانيّة المعاصرة، ويعرف محمّد عيد أصول النّحو قائلاً: "يُقْصَدُ بها الأُسسُ الّتي بُنِيَ عليها هذا النّحو في مسائله وتطبيقاتِه، ووَجهّت عقول النُّحاةِ، في آرائهم وخلافِهم وجدلِهم، وكانت لمؤلَّفاتهم كالشرايّين الّتي تمدَّ الجسمَ بالدمِ والحيويّةِ."[1]وتعريف محمّد عيد لأصول النّحو العربيّ لم يكن يشمل علم أصول النّحو بأدلته الأربعة المعتمدة على حقيقتها ودلالتها، وهي أدلّة النّحو الإجماليّة الّتي تستنبط منها أحكامه الجزئية وقضاياه العامّة والخاصّة، فيقول أحمد حامد عبد الباسط: " وهذا التّعريف رغم تأخر صاحبه إلاّ أنّه غيرُ جامع، ولا مانع؛ إذ ينطبقُ على أصول أيّ علمٍ-كأصول الفقه، أو أصول اللّغةِ مع تغيّيرِ اسم العلم فقط."[2]ويقول حامد ناصر الظالمي عن تعريف محمّد عيد فيقول: " كتاب محمّد عيد ليس دراسة في أصول النّحو بل هو دراسة في بعض هذه الأصول إذ درس القياس والتّعليل فقط.

ويرى المؤلف أنّ النّحو العربيّ وأصوله قد تأثرت بالمنطق الأرسطوطاليسي، ورأيه هذا لم يستند إلى دليل علميّ."[3] ويعقب محمّد خير الحلواني على كتاب محمّد عيد يقول: "وأمّا كتاب محمّد عيد فيقوم على دراسة أصول النّحو في نظر ابن مضاء القرطبي، وعلى ضوء علم اللّغة الحديث، -كمّا يسميه صاحبه فهو إذا يختلف عن كتاب الأستاذ الأفغاني الذي يقتصر على كشف أصول النّحو العربيّ وتوضيحها، وقد

---

[1]- محمّد عيد، أصول النّحو العربيّ في نظر النّحاة ورأى ابن مضاء وضوء علم اللّغة الحديث، ط4. القاهرة: 1410هـ-1989م، عالم الكتب، ص5.

[2]- أحمد عبد الباسط حامد، من قضايا أصول النّحو عند علماء أصول الفقه، ط1. 1435هـ-2014م، الكويت: الوعي الإسلامي وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة قطاع الشئون الثقافيّة، ص24.

[3]- حامد ناصر الظالمي، أصول الفكر اللّغويّ العربيّ في دراسات القدماء والمحدثين دراسة في البنية والمنهج، ط1. بغداد:2011م، دار الشؤون العامّة، ص106-107.

بذل محمّد عيد جهداً قيِّماً في الموازنة بين معطيات علم اللّغة الحديث، ومعطيات علم النّحو العربيّ غير أنّ الّذي ما يؤخذ عليه هو ضعف ما فيه من **الإحاطة بالأصول النّحويّة القديمة**، فلا يكاد يعرِضُهَا عَرْضًا سَوِياً، بل إنّه لا يكاد يدرك أغراض القُدماء في كثير من المواضع، فهو ينال منهم وينعت أساليبهم، بالبعد عن المناهج اللّغويّة من دون أن يسبر غورهم، ويبلغ ما يريدون، ونحب أن نعرض هنا نموذجا واحدا من ذلك، ليكون دليلاً على أمثاله:

يرى محمّد عيد أن النّحو العربيّ متأثر بالمنطق اليوناني، وحين يصل إلى بحث العلّة يحتج بكلام مشهور لابن جنّي في الخصائص، وهو أن علّل النّحو أقرب إلى علّل أهل الكلام منها إلى علّل الفقهاء"[1] ثمّ يقول محمّد عيد: " أولاً العلّل المقبولة عنده هي الّتي بمعرفتها تحصل المعرفة بالنطق بكلام العرب المدَّرك بالنظر، فهي لخدمة النّص اللّغويّ لمعرفة صحة نظمه وطريقة نطقه فنطق العرب واستقراء كلامهم هما أساس العلّل النّحويّة المقبولة، كمّا أنّ النّصوص الدّينيّة أساس الأحكام الفقهية الّتي لا تحتاج إلى استنباط أشياء وراءها."[2] ويقول أيضا الحلواني عن محمّد عيد فيقول: "ثمّ يقول الدكتور عيد: ولكن هذا الاتجاه لا يستمر على إطلاقه عند ابن جنّي إذ تفاجئنا عبارة–أي عبارة ابن جنّي (وكذلك كُتب محمّد بن الحسن إنما ينتزع أصحابنا –النّحاة–منها العلّل لأنّهم يجدونها منثورة في أثناء كلامهم. فيُجْمَع بعضها إلى بعض بالملاطفَة والرّفق. ولا تجد له علّة في شيء من كلامه مستوفاة محَّررة. وهذا معروف عند الحديث عند الجماعة غيرُ منكور."[3] لقد ظنّ محمّد عيد أن النّحاة كانوا ينتزعون العلّل انتزاعا من كتب الفقهاء أمثال محمّد بن الحسن ولهذا يفسر كلمة (أصحابنا) في كلام ابن جنّي بكلمة (النّحاة)، مع أن ابن جنّي لم يقصد إلى هذا البّتة ولا استهدفه، بل أراد أنّه فعل « ما كان يفعله الفقهاء المتأخرون في كتبهم، فكما أنّهم عمدَّوا إلى الأحكام المنثورة في كتب محمّد بن الحسن وجمعوها وعرضوها على شكل قوانين، انتزع هو الآراء المنثورة في كتب النّحو القديمة من العلّل والأقيسة، وعلى هذا تكون كلمة (أصحابنا) تعني: فقهاء الحنفية، ولا تعني النّحاة كما ظن محمّد عيد؛ لأنّ ابن جنّي كان فقيهاً حنفياً، فلا غروَ أن يطلق على الفقهاء من مذهبه لفظ (أصحابنا) مثلما يفعل غيره من الفقهاء والنّحاة.

---

[1]– محمّد خير الحلواني، أصول النّحو العربيّ، الرباط: 1983م، الناشر الأطلسي مطبعة إفريقيا الشرق الدار البيضاء ص6.

[2]– محمّد عيد، أصول النّحو العربيّ في نظر النّحاة ورأى ابن مضاء وضوء علم اللّغة الحديث، ص135.

[3]– ابن جنّي، الخصائص، ج1، ص163.

وهذا واضح جداً في سياق الكلام الّذي قاله ابن جنّي، ومع ذلك نرى محمّد عيد يُشَرِّقَ في الحكم ويغرب، وله كثيرٌ من مثل هذه (المعارض) لا مجال لعرضها هنا، وهناك شيء آخر لا بدّ من ذكره في كتاب الدكتور عيد هو أنّ علم اللّغة الحديث قد استهواه إلى درجة كبيرة جدا، حتّى جعله يعدُ بعض **(الأصول)** القديمة ضربا من التأول البعيد عن حقائق اللّغة وطرائق دراستها، ولنقف على نموذج يدل على أمثاله في كتابه، جاء في الصفحة (220) قوله: وكما لا يكفي الأساس النفسي لتفسير الجمل نحويا كذلك يرفض الأساس المنطقي الذي قام عليه فهم النّحاة للجملة؛ إذ خلطوا بين الواقع والشكل أو بعبارة أخرى: فرضوا الواقع الفلسفي على الشكل اللّغويّ، أو بمعنى آخر: حتموا الصلة التامة بين المدَّلول والرمز اللّغويّ على معنى: أن يتحقق في الجملة النّحويّة ما يحدث في الواقع من وجود الذات والحدث وقيام العلاقة بينهما. أو بعبارة نحويّة المسند والمسند إليه وقيام العلاقة بينهما. فإذا غاب أحدهما قُدِّر حتّى يتفق النّص اللّغويّ مع الواقع الخارجي. والدراسات اللّغويّة الحديثة لا تعترف بهذا الإلزام المنطقي، ولا تسمح لإحكام المنطق الفلسفية أن تتحكم في دراسة اللّغة فليس من اللازم في الجملة أن يوجد المسند والمسند إليه والعلاقة"[1]وأكبر المآخذ الّتي وقع فيها محمّد عيد وتأثره بعلم اللّغة الحديث–علم اللّسانيّات–وتقديسه لهذا العلم حتّى غابت عنه الرؤية الواضحة للوضع اللّغويّ العربيّ القديم، ثمّ إنّ مسألة أحكام المنطق والفلسفة في علم النّحو العربيّ وأصوله وما أصابهما من التأويل أو كما ذكر ممن فرضوا الواقع الفلسفي على الشكل اللّغويّ؛ فهذا خلط بين أولئك النّحاة الأوّلين الواضعين الأصول والمؤسسين شيوخ سيبويه من الخليل وغيره وما لم يثبت تأثرهم بالفلسفة والمنطق الأرسطي، وما ثبت إلاّ عند مَن جاءوا بعد عصر المبرّد (ت285هـ) وتلاميذه.

ويرى طارق بومود بأنّ علم أصول النّحو العربيّ مستمدَّ من علم أصول الفقه، ويعلّل لذلك بأثر أصول الفقه في توجيه أصول النّحو، فيتجلّى ذلك في استعانة علماء أصول النّحو بمنهج علماء أصول الفقه في ضبط المفاهيم الاصطلاحية لعلم أصول النّحو، كما امتدت فكرة الأصل والفرع في ظلّ الدّرس الفقهي إلى مجالات البحث اللّغويّ. ويرى أنّ ابن جنّي ينتزع العلّل النّحويّة من علّل الفقهاء. فيقول: وقد أشار ابن جنّي في كتابه الخصائص إلى أثر علم أصول الفقه في أصول النّحو حين تكلّم عن علّل الفقه عند الحنفيّة خاصّة، فيقول: ينتزع أصحابنا العلّل (من كتب محمّد بن الحسن الشيباني صاحب أبي

[1]– محمّد خير الحلواني، أصول النّحو العربيّ، ط1. الرباط: 1983م، الناشر الأطلسي مطبعة أفريقيا الشرق الدار البيضاء ص6–7.

حنيفة) لأنّهم يجدونها في أثناء كلامهم يجمع بعضها إلى بعض بالملاطّفة والرّفق. وهذا يدلّ على العلاقة الوثيقة بين العلمين؛ لأنّ علم أصول الفقه قد استمدَّ من علوم مختلفة منها اللّغة العربيّة ولا سيَّما في دلالات الألفاظ من الكتاب والسّنة؛ لذلك أخذ علم أصول النّحو من مصطلحات أصول الفقه الّتي استند فيها إلى لغة العرب وظهر هذا التأثير في أنّ النّحويين تحدثوا في أصولهم عن مصطلح الأصل والفرع ومصطلح الوضع والحال الأول مصطلح الرّاجح، ومصطلح العلّة والقياس، ومصطلح السّماع ومصطلح الإجماع واستصحاب الحال، والاستحسان والتّعارض والتّرجيح وغيرها."[1]ويذكر أحمد سليمان ياقوت أنّ أصول النّحو يُقصَدُ بها تلك الأسس أو الأركان الّتي قام عليها النّحو العربيّ، والّتي بموجبها استطاع النّحاة أن يسيروا في نحوِهم وفقَ ما سَارَ عليه العربُ الذين يُستشهدُ بكلامهم وأن يعرفوا مَا هو صحيح فيتّبعوه، وما هو فاسد فَيَتَجَنَبُوهُ."[2]

وأمّا أحمد سليمان ياقوت فقد كان تعريفه جزئيا؛ حيث تضمن دليلاً واحداً من أدلّة أصول النّحو ولم يكن التّعريف شاملاً لأدلّة أصول النّحو. "وأرى هذا التعريف قد اقتصر فيه صاحبه على دليلٍ واحدٍ وهو القياس كمّا ذَكَرَ ذلك تفصيلاً بعد إيراد هذا التعريف."[3] ويذكر أحمد محمود نحلة تعريف أصول النّحو على اعتباره بحثٌ لمصادر الّتي أخذت عنها ظواهره واستنبطت منها أحكامه، "فالبحث في أصول النّحو بحث في مصادره الأساسيّة الّتي أخذت عنها ظواهره واستنبطت منها أحكامه، ولا مناص لكلّ دارس للنّحو العربيّ من الوقوف عليها، والنّظر فيها، إذ إنّ كلّ ما في النّحو العربيّ من قضايا كلّية ومعالم منهجيّة، حكمت مساره قروناً متطاولة..."[4]فهذا التّعريف لاَمَسَ إلى حدٍّ كبير أصول النّحو العربيّ، ولكن ما يؤخذ عنه رغم محاولة صاحبه الإلمام بكلّ أدلّة النّحو المعتمدة، نجده تعريفاً مُطولاً يرتكز على الأدلّة والأصول، ولم يولي اهتماماً بالبحث في المصادر المستنبطة منها أحكامه، وكذلك لم يشر إلى النّشأةِ الّتي ظهر فيها، ولا يتوصل منه إلى علم أصول النّحو إلاّ من كان له علم به. وحديثه عن أدلّته غير واضحة فهي مجهولة في التّعريف.

---

[1]– طارق بومود، "أثر أصول الفقه في توجيه أصول النّحو"، مجلّة مخبر الممارسات اللّغويّة في الجزائر، العدّد 23، تيزي–وزّو:2014م، منشورات مخبر الممارسات اللّغويّة في الجزائر، ص132.

[2]– أحمد سليمان ياقوت، دراسات نحويّة في خصائص ابن جنّي. الإسكندرية: 1996م، دار الْمَعُرفة الجامعية، ص65.

[3]– أحمد عبد الباسط حامد، من قضايا أصول النّحو عند علماء أصول الفقه، ص25.

[4]– أحمد محمود نحلة، أصول النّحو العربيّ، ط1. بيروت: 1407هـ–1987م، دار العلوم العربيّة، ص5.

وأمّا علي أبو المكارم فقد تعمق بفكره إلى حد كبير بين نشأة التفكير النّحويّ، ونشأة علم أصول النّحو وذهب يميز بين علم أصول النّحو وأصول التّفكير النّحويّ، وتناول العلاقة بينهما، "وانتهى من هذه الدّراسة إلى أنّ علم أصول النّحو بمضمونه المحدّد وموضوعاته المعدودة محدودٌ، أمّا أصول التفكير النّحويّ فتسم بالشمول؛ إذ تتناول الأسس الكلّية الّتي بنى عليها العرب قواعدهم الجزئية وأحكامهم التفصيلية."[1] ورغم ما لهذا التّعريف من نظر الأصيل المتعمق في أصول التفكير النّحويّ، وأصول النّحو إلاّ أنّه جاء قاصراً في تعريف أصول النّحو العربيّ، فقد خَصَّهُ بأبوابه المحدودة في أدلّته من النّقل والقياس والإجماع والاستصحاب وأمّا أصول التفكير النّحويّ تلك المسائل الجزئية والفرعية رأى فيها الشمول والاتساع فهذه حقيقة علم النّحو فمسائله وأبوابه كثيرة جداً، وفي تحديد الفصل بين أصول النّحو العربيّ وهي الأصول وعلم التفكير النّحويّ النّحويّ–علم النّحو–الفروع؛ لأنّ أسبقية نشأة علم النّحو على علم أصول النّحو حقيقة مثبتة ولكن أصول التفكير قد نمت سوية دون تفريق بين فرع وأصل، بدأ التفكير في النّحو مع أصول النّحو.

وميز عليّ أبو المكارم في بداية كتابه (أصول التفكير النّحوّيّ) بين اصطلاحين هما: "علم أصول النّحو، وأصول التفكير النّحويّ. والأخير يعني لديه: دراسة الخطوط الرئيسية العامّة الّتي سار عليها البحث النّحويّ، والّتي أثرت في إنتاج النّحاة وفكرهم على السواء، وهذه الخطوط العامّة قديمة جداً في البحث النّحويّ، حتّى إنّ من المُمْكِنِ أن نَرُدَهَا إلى البداية الباكرة لنشأة البحث في النّحو العربيّ، ويرى علي أبو المكارم: أنّ علم أصول النّحو هو المحاولة المباشرة من النّحاة لدراسة هذه الخطوط الّتي اتبعت في الإنتاج النّحويّ. وهي محاولة متأخرة فترة طويلة عن الوجود الواقعي لأصول التفكير النّحويّ."[2] وقد تنبه عبد الإله نبهان إلى الخلط بين مسائل النّحو ومسائل أدلّة أصول النّحو وكان بذلك محقا في ما عرضه من نقد موّجه لعلي أبو المكارم في صفحات كتابه **(ابن يعيش النّحويّ)** ومن آراء نقدية ذكرها علي أبو المكارم لأصول النّحو والنّحاة، وقد وجه عبد الإله نبهان كلاماً بالغ الأهمية واضح البيان قوله: **فَمِن أين لنا وكيف السبيل إلى التهدي لمعرفة آراء المسبقة للمعاصرين الّذين نعرفهم فما بالنا بالغابرين وبيننا وبينهم مئات السّنين.**"[3]

---

[1]– علي أبو المكارم، أصول التفكير النّحويّ، ط1. القاهرة: 2006م، دار غريب للطّباعة والنّشر. ص11.

[2]– عبد الإله نبهان، ابن يعيش النّحويّ 553هـ–643هـ، ط1. دمشق: 1997م، اتّحاد الكتاب العرب، ص303–304.

[3]– المرجع نفسه، ص305.

ومن المعلوم أنّه لا يتم نشوء أي علم إلاّ بعد اكتمال مسائله وقضاياه، وأصول الفقه لم يتم إلاّ بعد نمو الفقه كمّا هو معروف، والأصل هو ما يبنى عليه غيره، وهو الذي يفتقر إليه، وهو لا يفتقر إلى غيره ومن هذا وجب أن يكون لكلّ علم أصل وأصول، لذلك كان لعلم النّحو العربي أصولاً وهي أصول النّحو العربيّ فيقول عبد السّلام المسدّي: "وقد كان التفكير العربيّ الإسلامي كلّما نضج علْم من العلوم أمامه عكف على دراسة أسسه النّظريّة ومبادئه العامّة دراسة نقديّة، وكان كلّما فعل ذلك أخذ اسم العلم، وأضاف إليه كلمة (أصول) وهكذا كان ظهور أصول الفقه، وأصول الكلام، وأصول النّحو... لذلك بدا لنا شرعيّاً أن نترجم الأبستمولوجيا بالأصولية."[1] وأصول النّحو لا تقتصر كما قصرها معظم الدّارسين المعاصرين في أدلّتها الأربعة من النّقل أو ما يعرف بالسّماع، والقياس، والإجماع، واستصحاب الحال. فهي بالأربعة هذه يضاف إليها كما جاء في كتب أدلّة النّحو المتأخرين عند ابن جنّي في (الخصائص)، وابن الأنباري في رسالتيه المختصرتين (الإغراب في جدل الإعراب) و(ولُمع الأدلّة)، والسيوطي (الاقتراح في علم أصول النّحو)، والشاوي (ارتقاء السّيادة في علم أصول النّحو)، النّقل أو السّماع، والإجماع، والقياس والاستصحاب والاستدلال والاستحسان، وفي التعارض والتّرجيح، في أحوال مستخرج هذا العلم ومستخرجه... الخ.

ويقول حامد ناصر الظالمي: "ولكن أين الأصول الأخرى الّتي ذكرها أصحاب أصول النّحو وهي الاستحسان والتعارض والترجيح والسبر والتقسيم و ... الخ؟"[2] وقد كان أثر أصول الفقه بارزا على أصول النّحو، تجلى في كتاب «الرّسالة» للإمام الشافعي فإنّ أصول النّحو تأخر ظهوره، بل لنقل إنّه ظهر بالتدريج على نحو جزئي مستفيدا من نضج العلوم الشرعية وأصول الفقه، وصوَّر هذه النشأة المتدرجة سعيد الأفغاني في مقدمة كتاب **(الإغراب في جدل الإعراب ولُمَعُ الأدلّة)** بقوله: "ولم يكن لنا إلاّ محولات جزئيّة في مسائل قام بها نوابغ أقوياء كالفارسي وابن جنّي لكنّ أحداً لم يحاول وضع تصميم لإحداث فنّ أصولي في اللّغة كمّا فعل أهل الشرع... حتّى جاء ابن الأنباري.

وأصول الفقه بنيَّت مسائله منذ وضع محمّد بن الحسن الشيباني كتبه (المبسوط، السّير، الزّيادات الجامع الكبير، الآثار) ووضع الشافعي (الرسالة)، فكان النّحاة يحاولون ترسم خطاهما على ضوء هذه الكتب وأمثالها، وعرف المتأخرون خطأ متقدميهم، ولم يستطيعوا تقدماً يذكر؛ حتّى إنّ ابن جنّي أظفرنا

[1]– عبد السّلام المسدِّي، الأسلوبية والأسلوب، ط1. تونس: 1982م، الدار العربيّة للكتاب، ص133–134.

[2]– حامد ناصر الظالمي، أصول الفكر اللّغويّ العربيّ في دراسات القدماء والمحدثين، ص111.

بنّص أرخ فيه الإخفاق من حيث لا يريد."[1]وأمّا الباحث أحمد عبد الغفار فيوصل مصطلح (الأصول) بالبيئة الّتي نشأ فيها، أو العلم الذي نشأ فيه؛ وهو علم الفقه الذي وضع له علم أصول الفقه، ومن هنا نلمس في تعريفه للأصول دقة في المفهوم بعدما تناول سبب نشأته في العلوم الشرعية فيقول: " ففي مجال العلوم الإسلامية يُطلقُ مصطلح " علم الأصول" على علم أصول الفقه، وهو المنهج المنظم للتفكير الفقهي في التشريع الإسلامي، ويتناول الأساسيات الّتي تُقَامُ عليها الأحكام الشرعية.

وكلمة (أصل) في اللّغة تعني أسفل الشّيء أو جذوره أو قاعدته، ومن هنا يمكن القول بأنّ المعنى اللّغويّ يقترب من المعنى الاصطلاحي للكلمة باعتبار أن علم الأصول هو الجذر الذي تستمدَّ منه الأفرع والفقه بعض ما تفرع منه."[2]ونلاحظ أنّ أحمد عبد الغفار في كتابه (التّصوّر اللّغويّ عند علماء الأصول) احتوى مضامين مشتركة بين العلوم اللّغويّة والعلوم الشرعية بالدّراسة المعمقة، ولكن لم يشر إلى التفاعل الحقيقي، والتأثير المتبادل بين العلمين، ولعلّ هذا ما نورِّده في المبحث الآتي بالتفصيل هو مصطلح علم الأصول حينَّما أشير إليه في البيئة الفقهية استطاع أن يدقق التعريف على وجه الصّواب، ويمكن لنا وضع التعريف إلى علم أصول النّحو بدلاً من أصول الفقه وكذلك لأيْ علم، مثلا لأصول النّحو فنقول: هو المنهج المنظم للتفكير النّحويّ في القواعد الأصوليّة، ويتناول الأساسيات الّتي تقوم عليها الأحكام النّحويّة؛ حيث الأدلّة الإجماليّة للأصول النّحو الّتي تقوم عليها الأحكام النّحويّة الجزئيّة.

وأمّا محمّد خير الحلواني فيذكر في مقدمة كتابه "أصول النّحو العربيّ أنّها العلم الذي اعتمدَّه النّحاة في استنباط قواعد اللّغة فيقول: " وعلّة ذلك أنّها وصلت وأناة إلى "الأصول" أو المبادئ الّتي اعتمدَّها النّحاة في استنباطهم لقواعد اللّغة العربيّة، وعرضتها بتوضيح وتيسير، واضعة نصب عينيها الطّالب الجامعي الذي حصّل في سنوات ثلاث معظم ما يلزمه أو يحتاج إليه في إدراك هذه (الأصول) المعتمدَّة الّتي تجمع بين السّماع والقياس."[3] وأول ما نشير إليه عند محمّد خير الدّين الحلواني قوله عن هذا الكتاب أنّه عبارة عن محاضرات لطلاّب السّنة الرّابعة، وطلبة الدّراسات العليا في بعض الكلّيات السوريّة. وكان لا يريد أن يعقد موازنة بين الظواهر العربيّة، وظواهر لسانية ترجع إلى الاتجاه البّنيويّ الوصفيّ، أو الاتجاه التّوليدي التّحويليّ.

---

[1]– ابن الأنباري، الإغراب في جدل الإعراب ولُمَعُ الأدلّة، ص19–20.

[2]– أحمد عبد الغفار السّيد، التّصور اللّغويّ عند علماء أصول الفقه، القاهرة: 1996م، دار المعرفة الجامعية، ص9.

[3]– محمّد خير الحلواني، أصول النّحو العربيّ، ص3.

ومن خلال قوله: "حين وضعت هذا الكتاب، لم أكن أقصد إلاّ عرض الأصول النّحويّة العربيّة، كمّا هي عند الرُّوَادِ الأوائل من رجال هذا العلم، ولاسيما الخليل وسيبويه والأخفش والفرّاء والكسائي وأمثالهم من رجال المذهبين: البصري أو الكوفي."[1] ولعلّنا نتوصل من قوله أنّ هذا الكتاب يدقق النّظر في أصول النّحو لدَّى رجاله الأوائل المتقدّمين، وعلى الأصول الأولى الّتي وضع عليها، فهو في بدايته يعرض نقداً لمَن سبقه من النّحاة المعاصرين في كتبهم في أصول النّحو العربيّ، ولم نجده يدقق النّظر وينظر نظر المتعمق الأصيل في الأصول النّحويّة، ولعلّ ذلك ما يبدوا في إشارته لتعريف أصول النّحو العربيّ في قوله تلك المبادئ الّتي اعتمدَّها النّحاة في استنباطهم لقواعد اللّغة العربيّة، وعرضها بتوضيح وتيسير. أولاً أيعني في هذا التعريف النّحاة المتقدّمون المؤسسون أم أَقْرَانَهُ من المعاصرين، ولا ريب في أن يكونوا أقرانه المعاصرين لقوله: واضعة نصب عينيها الطّالب الجامعي الذي حصّل في سنوات ثلاث معظم ما يلزمه أو يحتاج إليه في إدراك هذه الأصول، وما يمكن قوله: إنّ أصول النّحو ليست هي الأصول الّتي تجمع بين السّماع والقياس قط.

ومن المعاصرين سعيد الأفغاني في كتابه **(في أصول النّحو)** فهو لم يُورد تعريف أصول النّحو رغم ذكره الاحتجاج في اللّغة العربيّة، وبدء حديثه فيها عن: " مقدمة تاريخية، والعلوم الّتي يحتج لها، مَن يحتج به، ما يحتج به، وبعض القواعد في الاحتجاج، ثم أتبعها بخاتمة."[2] ويذكر القياس في اللّغة والاشتقاق والخلاف بين نحاة البّصرة والكوفة. وكان من الضروري بمكان التّعريف بأصول النّحو العربيّ قبل التّطرق إلى مضمونها؛ فهو تناول موضوعها في لبّ لباب أصول النّحو دون أن يعرف هذه الأصول فذكر السّماع وهو الدّليل الأول، ثمّ القياس، ثمّ ذكر الاشتقاق ولعلّ الاشتقاق مبحث علم الصّرف، ثمّ ذكر الخلاف القائم بين نحاة البصرة والكوفة. فكأنّه في كتابه يبحث في علوم اللّغة بكلّ شِعَابِهَا مِن النّحو العربيّ وأصوله وعلم الصَّرف وعلم المعاجم، أضف إلى ذلك مبحث الخلاف النّحويّ بين مدَّرسة البصرة والكوفة. ولعلّ ما نلمسه في كتابه من أصول النّحو العربيّ إلاّ السّماع كمّا ذكره **(الاحتجاج في اللّغة)** والقياس كمّا ذكره أيضا **(القياس في اللّغة)**.

ويقول حامد ناصر الظالمي: " درس المؤلّف بعض أصول النّحو، وموضوعات أخرى لا علاقة لها بأصول النّحو مثل الاشتقاق الذي ليس له علاقة بأصول النّحو (المنهج) بل هو يمثل موضوعات من

[1]- محمّد خير الحلواني، أصول النّحو العربيّ، ص1-2.

[2]- سعيد الأفغاني، في أصول النّحو، 1414هـ-1994م، مديرية الكتب والمطبوعات الجامعيّة، ص6.

موضوعات بنية اللّغة، وكذلك بحث المؤلف في تاريخ (الخلاف، بين نحاة البصرة ونحاة الكوفة)، والبحث في التاريخ السِمة العامّة لهذا الكتاب، إذ درس القياس دراسة تاريخية منذ نشوئه حتّى العصر الحديث؛ فهو لم يدرس القياس كأصل من أصول النّحو قائم بذاته، ولكنه عرض لأركان القياس كما جاءت في كتاب الاقتراح دون نقد أو تحليل أو زيادة.

وأمّا أصول النّحو الأخرى، كالإجماع والاستحسان والاستصحاب والتعارض والترجيح والسبر والتقسيم وغيرها الّتي ذكرها القدماء في كتبهم لم ترد عنده."[1] فكان كتابه نقل تاريخي لأصل أو أصلين لأصول النّحو. لم يخرج فيها عما ذكره القدماء، ويقول محمّد خير الدّين الحلواني في هذا الصدّد: "أمّا كتاب سعيد الأفغاني فهو أول محاولة –على ما أعلم–في الدّراسة المعاصرة، وقد رُبِّيَتْ عليه أجيال من طلبة اللّغة العربيّة في جامعة دمشق، ويرجع إليه الفضل الأول في ظهور كثير من البحوث في سورية وغيرها من أقطار العربيّة، فقد بصر البّاحثين بكثير من الحقائق النّحويّة، والأصول المتبعة.

ولكن كتاب الأستاذ الأفغاني كان ينحو نحواً تعليمياً صرفاً، ولذلك خضع لمنهاج كلية الآداب في ذلك الزّمن، إذ جمع أصول النّحو وتاريخه، فكمّا تحدث عن السّماع والقياس تحدث عن المذاهب النّحويّة وأهمل بحث العامل النّحويّ على الرغم من أهميته في (الأصول)، كمّا تجاوز في بحثي السّماع والقياس كثيراً من الحقائق الّتي كان لها أثر بالغ في بناء القواعد النّحويّة، كالضّرورة الشعريّة، وطبيعة الاستقراء والعلّة، وألوان الاستدلال، وما أشك في أن الأستاذ الأفغاني تجاوز هذه الأصول عن عَمدً؛ لأنّه وضع نصب عينيه طلاب الجامعة يومئذ، وطبيعة المناهج اللّغويّة في جامعات الوطن العربيّ، ولولا ذلك لكان أولى من غيره بهذه البحوث، فهو الذي نشر كتابي أبي بركات الأنباري لمع الأدلّة، والإغراب في جدل الإعراب وفيهما من هذه الأصول ما فيهما... "[2] ويقول سعيد جاسم الزبيدي: " أما الأستاذ سعيد الأفغاني فقد جمع محاضراته الأربع (الاحتجاج والقياس، والاشتقاق، والخلاف) الّتي ألقاها على طلبة الجامعة السورية فطبعها في كتاب سمّاه (في أصول النّحو) سنة 1963م."[3] ويقول إنّ ما كتب في أصول النّحو قليل عند القدماء أو المعاصرين، وأول ما كتب في أصول النّحو مقال للمرحوم إبراهيم مصطفى في خمس صفحات منها ذكر أصول النّحو، وعدّد صفحات المقال أحد عشر صفحة، ويذكر: " إنّ في

[1]– حامد ناصر الظالمي، أصول الفكر اللّغويّ العربيّ في دراسات القدماء والمحدثين، ص99–100.

[2]– محمّد خير الحلواني، أصول النّحو العربيّ، ص4–5.

[3]– سعيد جاسم الزّبيدي، القياس في النّحو العربيّ نشأته وتطوره، ص174.

عرض أصول النّحو التعريف به إضاءة على جهود قيمة تصدت له فيما عزف عنه الآخرون، على الرغم من أن ما ألف في هذا قليل قلة القديم.

فقد كتب المرحوم إبراهيم مصطفى بحثه (في أصول النّحو) سنة 1950م، فقدم بحديث عن نشأة النّحو، استغرق صفحات خمسا من بحثه البالغ إحدى عشر صفحة.

ورأى أنّ الأصل الأول من أصول النّحو الاستماع ممن سلمت سليقته، وصحة عربيته، أمّا الفصل الثاني فجاء من دقة نظر النّحاة. وكم كنت أتمنى أن لا يكون هذا البحث موجزا هذا القدر الكبير من الإيجاز غير أني لم أظفر منه إلاّ باقتراح."[1] وأمّا الباحث المعاصر المُبتكر والمُبدع تمّام حسّان الّذي أذاع نظريّة جديدة في كتابه الأخير " اللّغة العربيّة–معناها ومبناها"[2] وها هو هنا يعترف بما أنجزه الأولون في علم أصول النّحو، فيعترف بقوله: " لم أخف إعجابي بأصالة التفكير لدى نحاتنا القدماء، ولم أحجم عن وصف بنائهم النّظريّ الّذي جردوه تجريدا من المسموع بأنّه **(صرح شامخ) (وجهد عقلي من الطراز الأوّل)**."[3]

وقد رأى تمّام حسّان من وجهة نظره أنّ أصول النّحو بحاجة إلى نظريّة متكاملة يشدّ بعضها بعضاً وفي هذا قدم نقدا لاذعاً لكلّ مَن ألف في أصول النّحو يقوم هذا النقد على ترتيب بدأه **أولها:** بتصنيف الكلم أجدى على التحليل النّحوي من تقسيم النّحاة الّذي يجمع الأخلاط المتباينة تحت القسم الواحد من أقسام الكلم **وثانيها: إبراز دور القرائن الّتي غمطها النّحاة حقّها من العناية بسبب انشغالهم بقرينة واحدة** من بينها علاّمة الإعراب، **وثالها: الكشف عن قيمة تضافر القرائن لبيان المعنى النّحويّ وتلك فكرة تعصف بما تمسك به النّحاة من فكرة (العامل)، ورابعها:** القول بالترخيص وإدخاله في البناء النّظريّ للنّحو بحيث يخفف من استنكار للشذوذ في الاستعمال ويرد اعتبار القراءات القرآنيّة الّتي سمّوها شاذة... **وسادسا:** بيان مكان الظواهر السياقيّة من بناء الهيكل النّحويّ، وجمع هذه الظواهر معاً وتفسيرها في ضوء الذوق السليقي العربيّ الّذي يكره توالي الأمثال، وتوالي الأضداد، ويألف توالي الأشتات.

ولفتني في هذه المبادئ الستة المستدركة على النّحاة الأوّلين الّتي بنَّى عليها تمّام حسّان (نظريّة تضافر القرائن) في كتابه (اللّغة العربيّة معناها ومبناها) فإنّ النّحاة واللّغويين الأوّلين وصب جلَّ اهتمامهم

---

[1]– سعيد جاسم الزّبيدي، القياس في النّحو العربيّ نشأته وتطوره، ص174.

[2]– تمّام حسّان، الأصول دراسة إبستيمولوجيّة للفكر اللّغويّ عند العرَب النّحو–فقه اللّغة –البلاغة، القاهرة: 1420هـ–2000م. عالم الكتب، ص9.

[3]– المرجع نفسه، ص9.

بنظريّة العامل، وما تبعها من قول بالحركات الإعرابيّة ودلالتها على المعاني المضمرة والظاهرة في الكلمة دفعهم هذا إلى التعسف في النظر الشامل للقرائن اللّغويّة الأخرى.

وكان أولى باللّسانيين المحدثين بما تقرّر لديهم من أحكام مقرّرة في اللّغة أن يسوقوا منهجا كاملا عاماً وشاملاً لهذه القرائن والمبادئ اللّغويّة في اللّغة العربيّة، وعلى هذا يضع تمّام حسّان نقده للأوّلين فيقول: "وهكذا وجدنا أن من عنى من الأولين بتسجيل أصول النّحو لا يُعنَ أثناء عرض الفكرة بتنظيمها في صورة نظريّة متكاملة يشد بعضها بعضاً أو يأخذ بعضها بحجر بعض، وإنّما ساقوا من ذلك كلاما هنا وهناك وكلاماً هناك أو نثروا العبارات العارضة الّتي لا تثير انتباه القارئ في ثنايا مناقشاتهم الفرعية."[1]وما ذهب إليه تمّام حسان يَكادُ يكون صحيحاً على المؤلفين في أصول النّحو العربيّ فهم إن تجدهم تناولوا السّماع إلاّ وقصروا في حقّه أو في مبحث من مباحثه، وكذلك القياس أو الإجماع أو استصحاب الحال. وهذا إن تعرضوا إلى الأدلّة الأربعة ودققوا النّظر فيها. وكأنَّ أصول النّحو سماع لوَّحده أو قياس لوَّحده وهكذا ساروا. وهو كذلك يُجحف في كتابه حق الأصول النّحويّة (**الأصول دراسة إبستيمولوجيّة للفكر اللّغويّ عند العرَب النّحو–فقه اللّغة –البلاغة**)؛ حيث تناول في بدايته عوامل نشأة النّحو، ثمّ الدّليل الأول في أصول النّحو العربي وهو (السّماع)، وتناول في كتابه باسم الدّليل الثاني الاستصحاب، وهو في الأصل الدّليل الرّابع وبعدها تناول الدّليل الثالث (القياس) وهو في الأصل الدّليل الثاني، وبعدها في كتابه الأصول تحدث عن فقه اللّغة، والبلاغة، وتقويم البلاغة وهذه المسائل أيُّ الصلّة تجمعها بأصول النّحو العربيّ. وقد أهدر حقّ الإجماع في أصول النّحو العربيّ.

وقد أشار إلى قضية رئيسية في علم أصول النّحو العربي في قوله: "وهناك كثير من الكتب الّتي تحمل كلمة الأصول ولكنّها لا تعرض منهج النّحاة من حيث هو منهج، وإنّما تعنى بأصول القواعد النّحويّة ككتاب الأصول لابن السّراج، وجمل الأصول للزّجاجي ونحوهما."[2] وقد ذكر حقيقة أنّ من الكتب الكثيرة الّتي تحمل موضوع الأصول، وهي بعيدة في تناولها عن موضوع الأصول بالدّقة المتناهية. فيذكر ابن سراج غرضه الرئيسي من تأليف كتاب (الأصول في النّحو) فيقول: "وغرضي في هذا الكتاب ذكر العلّة الّتي وصل بها إلى كلامهم فقط، وذكر الأصول والشائع؛ لأنّه كتاب إيجاز."[3] ويتبين مما قاله ابن

---

[1]– تمّام حسّان، الأصول دراسة إبستيمولوجيّة للفكر اللّغويّ عند العرَب النّحو–فقه اللّغة –البلاغة، ص10.

[2]– المرجع نفسه، ص11.

[3]– ابن السراج أبي بكر محمّد بن سَهل النّحويّ البغدادي (ت316ه)، الأصول في النّحو، تح: عبد الحسين الفتلي، ط3. بيروت: 1417ه–1996م، مؤسسة الرسالة، ج1، ص36.

السرج أنّ كتابه كتاب إيجاز واختصار لقواعد الأصول، وما تستخرج منه حكمتها في الأصول الّتي وضعتها وتبين بها فضل هذه اللّغة على غيرها من اللّغات، وقد وفر الله تعالى من الحكمة بحفظها وجعل فضلها غير مدفوع. وما ذكره تمّام حسان يدل على عبقريته الفذّة ومكانته الفكرية ذات النّظر الأصيل المُتَعَمِق إلاّ أنّ ما يؤخذ عليه وفي كتابه "الأصول دراسة إبستيمولوجيّة للفكر اللّغويّ عند العرَب النّحو– فقه اللّغة –البلاغة ومّا قدّمه من ثراء فكري ينماز به، ومن حصاد فكري لمَن سبقه إلاّ أنّه وقع في ما وقع فيه غيره أنّ الأصول النّحويّة تعنى بالأدلّة الإجماليّة من السّماع والقياس والإجماع واستصحاب الحال فهل وَفَى للأصول النّحويّة حقّها في كتاب الأصول بتناول أدلّته مجملةً، وبكلّ جزئياتها وكلّياتها. ولعلّ الأعظم من ذلك لم يشر إلى تعريف الأصول بوجه من الوجوه قديماً أو معاصراً.

ويذكر سعيد جاسم الزّبيدي في كتابه **(القياس في النّحو العربيّ نشأته وتطوره)** قوله: " لعلّ دراسة (الأصول) الّتي اعتمد النّحاة عليها (علم النّحو) أجدر المعالم على طريق تاريخه الطويل بالدّرس والنّقد لأنّ هذه (الأصول)، ومنها القياس أصول متعدّدة، تباينت فيها أنظار النّحاة جميعاً، قديماً وحديثاً، فوفقوا وقصروا واستتبع هذا الترجيح الباحثين ذات اليمين، وذات الشمال، فلم ينهض بحث بهذا بسطاً، وتوثيقا ونقداً وانتخاباً لينتهي إلى (أصول) واضحة، تنتظم مسائل النّحو كلّها لأنّ القياس... يجنح نحو توحيد الأساليب الإعرابية وأسلوب التّركيب."[1] وممّا ذكره سعيد جاسم الزّبيدي عن نشأة علم أصول النّحو العربيّ، وما يخص الأصول النّحويّة من حقيقة بقوله الأصول الّتي ارتكز النّحاة عليها في علم النّحو وهذا لبُّ لُبَابِ علم أصول النّحو، وقد ذكر أنّ لهذه النّشأة عمق تاريخي بالدّراسة والنقد لهذه الأصول، وقد عنى هو بواحدة منها ألاّ وهي القياس فقد تعدّدت أنظار النّحاة في مسائله وقضاياه قديماً وحديثاً، وكانت دراسات النّحاة للأصول بين التوفيق والتقصير والترجيح بين اليمين والشمال، حتّى انتهى البحث إلى أصول واضحة تنتظم مسائل النّحو كلّها.

وإذا تناولنا كتاب الباحثة عفاف حسانين في "**أدلّة النّحو**" وجدناها قد وفقت في تناول أدلّة النّحو العربيّ من سماع وقياس وإجماع واستصحاب حال، ونحن في هذا المبحث لا ننظر ما قدمته في الأدلّة وهذا ما سنتناوله في فصول هذا البحث، ولعلّنا في هذا المبحث بالذّات نتساءل لماذا لم تعرف أصول النّحو العربيّ رغم ما ذكرته في التقديم، وهو شبيه بالتّعريف قولها: "في اشتغالي بفرع النّحو من الدّراسات اللّغويّة درساً وتدريساً لَفَتَنِي ما كان يمر بي في كلّ لحظة من اعتماد النّحو في موضوعاته وقواعده

[1]– سعيد جاسم الزّبيديّ، القياس في النّحو العربيّ نشأته وتطوره، ص7.

وأصوله على الأدلّة... في تناول الأدلّة جانباً هاما من جوانب الاختلافات بينهما، واستقر في وعيي أنّ موضوع: أدلّة النّحو يستحق الوقوف عنده والاشتغال به."[1] فهي تناولت أصول النّحو العربيّ وبحثت في أدلته الأربعة ولم تخص الكتاب بتعريف أصول النّحو العربي، ورغم معرفتها وتحري الدّقة في الأدلّة والنظر الأصيل المتعمق.

وقد ذكر فؤاد حَنا ترزي في كتابه **(في أصول اللّغة والنّحو)** في مقدمته الّتي تكلّم فيها عن أصول النّحو وعن سبب نشأة علم النّحو العربيّ وعلم أصول النّحو قوله: "... ومن ثمّ ازدادت الحاجة إلى تدوينها ووضع قواعدها. فلجئ إلى السّماع لجمع اللّغة. وإلى القياس لوضع النّحو. وأضحت أصول اللّغة والنّحو موضوعاً لعمل منسَّق، ودرس عميق، وكان نتيجة ذلك أن حُدِّدت أبعاد الكلمة العربيّة وضروب اشتقاقها كمّا حدِّدَ مفهوم الجملّة العربيّة ووسائل صياغتها، غير أنّ كثير من المسائل الّتي تفرعت عن هذه الأصول بقيت –للأسف–مثاراً لاختلافات فردية أو مدَّرسية حتّى الآن. ومهمة هذا الكتاب الرئيسية تَتَبُّعُ هذه الأصول وما تفرع منها، سواء ما اتصل منها بالمادة الأولية للغة والنّحو، أو ما تعلّق منها بالأسّس الّتي نسِّقت بموجبها هذه المادة."[2]يذكر حنا فؤاد ترزي في قوله كلاماً يصعب إدراك معناه، فلا نكاد نفقه كلامه على ما قاله عن أصول النّحو العربيّ: وأضحت أصول اللّغة والنّحو موضوعاً لعمل منسَّق، ودرس عميق؛ حيث ذكر لأصول اللّغة والنّحو موضوعاً منسقاً ودرس عميق، وبعد ذلك يورد أنّ هناك خلاف بين هذه الأصول في قوله: غير أنّ كثيراً من المسائل الّتي تفرعت عن هذه الأصول بقيت –للأسف–مثاراً لاختلافات فردية أو مدَّرسية حتّى الآن.

والعجيب في قوله: يبدأ الشّيء متفق عليه ثابت القواعد والأصول، ثمّ تتعارض الآراء فيه. فكيف لموضوع منسق ودرس عميق بنيت عليه قواعد وأصول، وثبتت أدلّته من السّماع، والقياس، والإجماع واستصحاب الحال. واستنبط علم النّحو منه. أنّ يختلف فيه بعد وضع حدود له؟ فإنّ أشار إلى الخلافات الفرعية فلا ريب في ذلك كالمسائل الخلافية بين المدَّرستين البصرية والكوفيّة، أمّا الأصول الّتي بنيت عليها القواعد وأُحْكِمَ بِنائُها وضبطت مفاهيمها ومقاييسها من السّماع والقياس والإجماع واستصحاب الحال. فهذه الأدلّة لا خلاف فيها عند كلّ النّحويّين قدماءً أو معاصرين إلاّ في مسائلها الفرعيّة أو

[1]– عفاف حسانين، في أدلّة النّحو، ط1. القاهرة: 1996م، المكتبة الأكاديمية، ص7.

[2]– فؤاد حنا ترزي، في أصول اللّغة والنّحو، ط1. بيروت: 1969م، دار الكتب، ص5–6.

الجزئية (النّحو العربيّ)، والخلاف يشمل الأدلّة من حيث التفصيل، لا من حيث الجملة. وهذا ما أشار إليه أبو البركات الأنباري في كتابه (**الإنصاف في مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين**).

وكمّا تناوَلنا سابقاً في كتب أصول النّحو العربيّ للمؤلفين المعاصرين ممَن لم يذكر مفهوم أصول النّحو العربيّ، وقد ذكر في كتابه أدلّة أصول النّحو العربيّ، فقد تناول في الباب الأول أصول اللّغة العربيّة ثمّ خصَّ كتابه بالأصول أن ذكر الدلّيل الأول ألاّ وهو السّماع، وتكلّم بعده في أصول النّحو العربيّ، ثمّ ضمنّه الدّليل الثاني من أصول النّحو العربي وهو القياس، وقد خَصَّ جُزئه الأخير في مسائل نحويّة فرعية كأقسام الكلّمة، وبنية الكلمة، والبناء والإعراب، ونظام التّركيب في العبارة. وهو كمَن سبقه يضمن أصول النّحو بفروعها دون توضيح لهذه العملية، تناول الأصول (أصول النّحو العربيّ)، وبعدها الفروع (علم النّحو العربيّ). دون الفصل بين الأصول والفروع أو تبيِّين.

ومن المعاصرين الذين دققوا النّظر والإمعان في أصول النّحو العربيّ ونظروا نظر الأصيل المُتَعَمق الباحث صالح بلعيد، فقد عرف أصول النّحو العربيّ تعريفاً ينتهي إليه حدُّ علم أصول النّحو فيقول: "فإنّ علم أصول النّحو: هو العلم الذي تبحث فيه أدلّة النّحو الإجماليّة، **من سماع، وقياس وإجماع، واستصحاب الحال**، وهي أصول نحويّة تعدُّ أعمدَّة الاحتجاج اللّغويّ الّتي أصلّت من القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف وكلام العرب (بعد عصر الاحتجاج). وفي تعريف آخر فإنّ أصول النّحو هي: إبطال دليل بالرجوع إلى الأصل أو تسمية يطلقها النّحويون على ما يرونه أصلاً في تكوين النّحو من سماع وقياس وعلّة وإجماع، وهي الأسس الّتي بنا عليها النّحاة قواعدهم. أو هو مجموعة القواعد الّتي يُتوصّل بها إلى استنباط الأحكام النّحويّة من أدلتها التفصيليّة، وعدت أصولاً لأنّها تزن الاستنباط الصحيح وتميزه من الاستنباط الباطل. وبالجملة فإنّ منهج هذه المرحلة من الدّرس اللّغويّ قام على الأسس التاليّة:

1-اعتماد منهج الفقهاء في ضبط اللّغة.

2-الاهتمام باللّغة العربيّة باعتبارها أداة لصون القرآن الكريم.

3-الاعتماد على السليقة اللّغويّة في المقام الأول.

4-عدم إخضاع المنقول إلى المعقول بشكل جيد.

5-الوصول إلى بعض الأصول والأسس القاعديّة للنّحو.

6-التركيز على تفسير الظواهر الإعرابيّة دون الغوص في معرفة أسرار التعبير."[1] ويلاحظ في هذا التعريف أنّه يعبر عن الإبداع والابتكار وتدقيق النّظر والفراهة، وبيان الفِطنّة وسُرعة البداهة في إدراك الموضوع تعمقاً، وبياناً وتبيِّيناً، وفي النّظر الأصيل المُتعمق.

وحدّد علم أصول النّحو بأنّه علم تعرف به أدلّة النّحو وأقسامها؛ وهي السّماع، والقياس والإجماع واستصحاب الحال، وذكر كيفية إجرائها من أجل الاستدلال على أحكام النّحو(الاحتجاج)؛ أي (القواعد النّحويّة الفرعية الجزئيّة في علم النّحو وأبوابه)، وإثبات صحة هذه الأحكام؛ أيْ بإثبات صحة هذه الأحكام بالدّليل من السّماع، أو القياس، أو الإجماع، أو الاستصحاب الحال).

وما يؤخذ عنه كسائر الباحثين المعاصرين الذين بحثوا في أصول النّحو العربيّ وأدلّتها لم تكن أربعة قط سماع وإجماع وقياس واستصحاب الحال، بل يضاف لها أدلّة شتّى من الاستدلال والاستحسان كالاستدلال بالعكس، والاستدلال ببيان العلّة، والاستدلال بعدم الدّليل في الشّيء على نفيه، والاستلال بالأصول، والاستدلال بعدم النظير والاستحسان، والاستقراء، والدّليل المسمّى بالباقي، وفي التعارض والترجيح، إذا تعارض نقلان أخذ بأرجحهما، ترجيح لغة على أخرى، إذا تعارض شذوذ ولغة ضعيفة، إذا تعارض قياسان، إذا تعارض القياس والسّماع، إذا تعارض قوة القياس وكثرة الاستعمال، في معارضة مجرد الاحتمال للأصل والظاهر، في تعارض الأصل والغالب... الخ وفي الدّليل السابع من أصول النّحو في أحوال مستخرج هذا العلم ومستخرجه، في أول من وضع النّحو، شروط المستنبط والمستنبَط. فإذا لم تكن هذه الأدلّة من أدلّة أصول النّحو فلما ذكرها ابن جنّي، وبعده ابن الأنباري، وبعده السيوطي، وبعده يحيى الشاوي الجزائري المغربي من القدامى وأهملها المعاصرون؟؟؟

وممّا سبق ذكره نخلص إلى القول: إنّ من الباحثين المعاصرين في أصول النّحو العربيّ الذين دققوا النّظر في علم أصول النّحو، وخاصّة في إمعان النّظر في المؤسّسين الأوائل المُتقدمين مثل صالح بلعيد وما ينماز به مع غيره ممن أَلْحَقَ أصول النّحو العربيّ بأصول الفقه كما هو الحال عند الواضعين الأوائل. وذلك ما نجدّه في هذا التّعريف من التحري الدّقيق في النظر الأصيل المتعمق، ووضع دقيق في تعريف جديد مستمدَّ ممّا هو موروث ومستوفي للأدلّة والأركان والأقسام.

وقد عرف بن لعلام مخلوف أصول النّحو العربيّ تعريفاً دقيقاً ينتهي إليه حدُّ علم أصول النّحو العربيّ كذلك في كتابه مبادئ في أصول النّحو قوله: "... فإنّ علم أصول النّحو علم تعرف به أدلّة النّحو

[1]- صالح بلعيد، أصول النّحو، الجزائر: 2013م، دار هومة للطّباعة والنّشر، ص28-29.

وأقسامها، وكيفية إجرائها لأجل الاستدلال على أحكام النّحو، وإثبات صحة هذه الأحكام، ولذلك عرفه ابن الأنباري بقوله: أصول النّحو أدلّة النّحو الّتي تفرعت منها فروعه وفصوله."[1] ونلاحظ في تعريف بن لعلام مخلوف من الوضوح وتدقيق النّظر، وبيان الفِطنّة وسُرعة البداهة في إدراك الموضوع تعمقاً، فإنّ ما يؤخذ عليه كمّا يؤخذ على مَن سبقوه، وما تقدم لنا ذكرهم بالدّراسة من المعاصرين، عدم إلحاق أصول النّحو بعلم أصول الفقه الّتي نشأ متأثراً بها وأخذاً منها كمّا قال ابن الأنباري: "كمّا أنّ أصُولَ الفقهِ الّتي تنوّعت عنها جملتُه وتفصيله، وفائدته التّعويل في إثبات الحكمِ على الحجّة والتّعليلِ والارتفاعُ عن حضيضِ التقليدِ إلى يفاعِ الاطلاعِ على الدّليل. وهذه تكملة لمّا استدل به بن لعلام مخلوف، وقد غيَبها فلو كان قد أضافها لكان قد ألحق تعريفه بالتعريف الواضعين في أصول النّحو العربيّ من ابن جنّي، وابن الأنباري والسيوطي، ويحيى الشاوي من القدامى وذلك لدّقة نظره وتبصره وتعمقه في أصول النّحو العربيّ.

فقد حدّد علم أصول النّحو بأنّه علم تعرف به أدلّة النّحو وأقسامها؛ وهي السّماع، والقياس والإجماع والاستصحاب الحال، وذكر كيفية إجرائها من أجل الاستدلال على أحكام النّحو؛ أي (القواعد النّحويّة الفرعية الجزئيّة في علم النّحو وأبوابه)، وإثبات صحة هذه الأحكام؛ أي بإثبات صحة هذه الأحكام بالدّليل من السّماع، أو القياس، أو الإجماع، أو الاستصحاب الحال).

وأكدَّ على أنّ هذا العلم يَصُبُ اهتمامه على الأدلّة الإجماليّة، وليس ما يخص جزئيات النّحو. فإذا كان علم النّحو تعرف به أحكام النّحو وقواعده الّتي يستفاد منها معرفة صحة تأليف الكلام العربيّ ونسجه فإنّ علم أصول النّحو تعرف به أدلّة النّحو النّقليّة والعقليّة الّتي لجأ إليها النّحويون لاستخراج أحكام النّحو وقواعده."[2] وقد أصاب في هذا القول. أي القواعد الكلّيّة (أدلّة أصول النّحو) لا القواعد الجزئيّة (علم النّحو وأبوابه). وهذا هو الفرق بين أصول النّحو، وعلم النّحو وأبوابه.

وقد قال في موضع آخر: "ومعنى ذلك أنّ هذا العلم يفيد في تمكين النّحويّ من الاستدلال على أحكام النّحو، وعدم إطلاقها على عَوَاهِنِهَا دون إثبات، وتقليد الأوائل دون تبصر أو نظر.

جملّة القول أنّه إذا كان علم النّحو تعرف به قواعد العربيّة وقوانينها المبنية لهيئات مفرداتها وتراكيبها فإنّ علم أصول النّحو تعرف به الأدلّة –أيْ الوسائل النّقليّة والعقليّة–الّتي اعتمدَّها النّحويُّون لاستنباط أحكام النّحو وإثبات صحتها، فالسؤال المحوري الذي يدير عليه المشتغل بأصول النّحو بحثه هو

[1]– مخلوف بن لعلام، مبادئ في أصول النّحو، الجزائر: 2012م، دار الأمل للطباعة والنشر، ص9–10.

[2]– المرجع نفسه، ص10–11.

الآتي: ما هي الأدلّة والوسائل النّقليّة والعقليّة الّتي استند إليها النّحويّ في اكتشاف قواعد نحو العربيّة وإثبات صحتها."[1] ويذكرّ بن لعلام مخلوف كيف يكون البحث الحقيقي في أصول النّحو العربيّ؛ وهو بحث في الأدلّة النّحو الإجماليّة الّتي بها تعرف الأحكام النّحويّة الجزئية المستنبطة، وما أشار إليه بن لعلام مخلوف هو مقصود بحثنا فيه، وما وضعه في شكل إشكالية كبرى، وهو ما قد سلطنا الضّوء عليه عند المعاصرين الّذين سبق لنا ذكرهم، ومحاولة البحث في آرائهم فوجدنا بعضهم قد أجحفوا البحث في أصول النّحو العربيّ، والبحث في أدلته الإجماليّة، ولسنا نذكر هنا من جديد ما ذكرناه آنفا. إلاّ ما يجب التنبيه عليه هو البحث في أصول النّحو بحث في الأدلّة النّحو الإجمالية لاستنباط أحكامه الجزئية في أبواب النّحو ومسائله.

ومن المعاصرين الّذين نظروا نظر الأصيل المُتَعَمِق في أصول النّحو العربيّ الباحث عبد الله سُليمان العُتَّيق في كتابه **(الياقوت في أصول النّحو)** قوله: "أصول النّحو: علم يُبحث فيه عن أدلّة النّحو الأربعة الإجمالية، العامّة الّتي هي أصولٌ في استخراج قواعده وأحكام مسائله، لا التفصيلية الّتي تتعلَّق ببعض أجزاءِ المسائل العامّة الكُبرى، من حيث أدلّته لا من حيث مسائلِها وضرب أمثلتها، وطُرُقِ كيفية الاستدلال بها في مسائله من حيث معرفة الأقوى والأضعف والتقديمُ للأدلّة عند التعارُضِ ونحوها، وحال المستدل بها وما يتعلَّقُ به من أحكام وأوصاف وشُرُوطٍ لِيَصحَّ منه الإثباتُ لمسائل النّحو."[2]وذكر عبد الله سُليمان العُتَّيق حقيقة أصول النّحو بتعريفه هذا، فكان تعريفه لأصول النّحو يكادُ يكون جامعاً مانعاً بفكره المُعاصر لو ألحق منهج أصول النّحو الذي أُتُبِعَ فيه وهو منهج أصول الفقه وهو في تعريفه هذا يحاكي تعريف السيوطي لأصول النّحو العربيّ، ولم يلحق منهج الفقهاء الذي سار عليه الأصوليون في أصول النّحو، كمّا دلَّ على ذلك قول ابن جنّي في إلحاق العلّل النّحويّة بالعلّل الفقهيّة لا العلّل الكلاميّة، وكذلك ما نجدّه في تعريف ابن الأنباري في قوله: أدلّة النّحو الّتي تفرّعت منها فروعُه وفصولُه كمّا أنّ أصُولَ الفقهِ الّتي تنوّعت عنها جملتُه وتفصيلُه. وهو كذلك ما يؤخذ عليه أنّه لم يقلّد السيوطي في قوله: فقولي (عِلْمٌ) أي صناعة، فلا يرد ما أُورِدَ على التّعبير به في حد أصول الفقه؛ من كَوْنِهِ يلزم عليه فَقْدَهُ، إذا فُقِدَ العَالِمُ به؛ لأنّه صناعةٌ مدَّوَنَةٌ مُقَرَّرةٌ وُجِدَ العَالِمُ به، أم لا. وممّا قلّدهُ فيه قول السيوطي: أصول النّحو أنّه

[1]– مخلوف بن لعلام، مبادئ في أصول النّحو، ص11.

[2]– عبد الله سُليمان العُتَّيق، الياقوت في أصول النّحو، الرّياض: 1429م، www.pdffactory.com، ص4.

علم يبحث فيه عن أدلّة النّحو الإجمالية من حيث هي أدلَّتُه وكيفيّةِ الاستدلال بها، وحال المُسْتَدَلّ، وقد أطال التّعريف والشرح في ما قلّدَّ السيوطي.

ويذكر صبحي الصّالح في أصول النّحو شيء جديداً وبعيداً عما ذكرناه للمعاصرين والقدامى- فيعترض عنهم- ويرى بأن مصطلح أصول الألسنية أجدر بأن يطلق على علم أصول النّحو؛ لأنّ هذا العلم تصدق عليه دلالة العلم المفتوحة ضمن موضوع متعدّد الدلالات أو الدلالات المفتوحة للعديد من المقاربات والاختصاصات والدراسات، في مقال له موسوم بـ **(أصول الألسنيّة عند النّحاة العرب) يبدأه فيقول:** " قد يكون مثل هذا العنوان الّذي اخترناه لبحثنا مدعاةً للدهشة عند علماء اللّغة المعاصرين... وتزداد الدهشة من إثارة موضوع كهذا إذا توهّم القارئ أننا نقصد بأصول الألسنيّة مناهجها ومبادئها على السواء، غير مكتفين بالجزئيات الأولّية الّتي يشهد بوفرتها عند نحويّينا ما ننقله وينقله عنهم غيرنا من النّصوص."[1] ويبيَّن بذكره أصول الألسنيّة أو اللّسانيّات العربيّة المعاصرة أصولها عند النّحاة العرب بالتوفيق المسوغ له بين بحوث الأقدمين وعلوم المعاصرين. ويشير إلى ما اتسع له مفهوم الألسنية من أنّ اللّسان هو اللّغة والألسنيّة مجموع اللّسان، من لسان عربيّ أو لسان فرنسي أو لسان انجليزي... وفي ما اتسع له بحث المعاصرين في الألسنيّة وما يتعلّق بها من دراسات لسانيّة، " تكون الألسنيّة الّتي نرجح أن بعض نحويّينا القدامى عرفوا أصولها، أقرب شيء إلى ما يسمّيه المعاصرون (علم اللّغة الحديث) إذا التمسنا البحث في جوهره الحقيقي الفعلي لا في مظهره الشكلي الخارجي، وإذا تبنَّيْنَا فكرة (النسبية) لدى مقابلة (أصول) أسلافنا (بكليّات) المعاصرين، غير واقفين عند الجزئيات والتفاصيل."[2] فيبدوا من كلامه تقصير المعاصرين في بحثهم في أصول القدامى فاعتمدوا المظهر الشكلي الخارجي لا المضمون الجوهري الحقيقي، وعوارض المسائل لا أعماقها، فبحثوا في تفاصيل الجزئيات.

ويذهب بعيداً بمصطلح أصول الألسنيّة ويعتبره أوسع مجالا وأدقّ دلالة من عبارة أصول النّحو لدى القدامى، " ولا بدّ من التنبيه مع ذلك إلى أنّ عبارة **(أصول الألسنيّة) هنا أوسع مجالاً وأدقّ دلالة من عبارة (أصول النّحو)**الّتي تحدث عنها نحويٌّ كبير كأبي البركات بن الأنباري (ت 557هـ) وجعلها بمثابة المناهج الأساسية في البحث النّحويّ، وجعل معرفتها علماً قائماً بذاته، واحتذى فيها المؤلفين في أصول الفقه، وأنشأ يقول: " أصول النّحو هي أدلّة النّحو الّتي تفرّعت عنه فروعه وفصوله، كما أنّ معنى أصول

[1]- صبحي الصّالح، "أصول الألسنية عند النّحاة العرب"، مجلّة الفكر العربيّ، بيروت: 1979م، العدّد 8-9، تصدر عن معهد الإنماء العربيّ، ص59.

[2]- المرجع نفسه، ص60.

الفقه أدلّة الفقه الّتي تفرعت عنها جملته وتفصيله. والفارق الحاسم بين **(أصول الألسنيّة)** وما سمّاه ابن الأنباري **(أصول النّحو)** يرتسم بكلّ وضوح في رفضنا حصر البحوث اللّغويّة في ميدان النّحو وحده، أو في أي مجال واحد من مجالات اللّغة المتشعبة كعلم الصّرف وحده، أو البلاغة وحدها، أو الدّلالة المعجميّة وحدها أو تحليل المادة الصّوتيّة وحدها في التجويد والقراءات واللّهجات، مهما يوضع لكلّ منها من طرائق ومهما يُعقد من مقارنات بين مناهج كلّ منها ومناهج الأصوليين، ومهما يكن إعجابنا وإعجاب غيرنا بأصول الفقه الّتي انتهى فيها أئمتنا الخالدون إلى أدق النتائج في ضوء الأدلّة والبراهين، حين عالجوا قضايا الشّرع والدّين."[1] ويتبين مما ذهب إليه في قوله أخذ علم أصول النّحو من علم أصول الفقه ومناهجه صحيح إلى أن توصل علماءه إلى أدق النتائج في ضوء الأدلّة والبراهين. وما يؤخذ عنه بما سمّاه ابن الأنباري وغيره من علمائنا أصول النّحو صحيح ودقيق ما قالوه فلا يمكن أن نسمّي هذا العلم أصول الألسنيّة؛ لأنّ هذا الأخير يعني كما ظهر عند أصحابه–الغربيين–دراسة العلميّة والموضوعيّة للغات، أي جميع ما نطق به أي لسان عربيّ أو فرنسي أو انجليزي أو ألماني أو ياباني ... الخ وتسمية القدامى لأصول النّحو أي علم القواعد الكلّية للنّحو العربيّ أي للسان العربيّ غير اللّسان الفرنسي أو الإنجليزي أو الألماني ... الخ

وأما حصره أصول النّحو في علم النّحو وحده دون علم الصّرف أو علم البلاغة أو علم الدّلالة أو تحليل المادة الصّوتية في التجويد والقراءات واللّهجات. فهذا مبدأ التّخصّص والمخصّص لكلّ علم في مجال اللّسانيّات المعاصرة كالمستوى الصوتي وحده، والمستوى الصّرفي وحده، والمستوى التّركيبيّ النّحويّ وحده والمستوى المعجميّ الدّلاليّ وحده. لكلّ من علوم اللّغة قواعده وأركانه وأقسامه وأصوله وفروعه.

ويقول صبحي الصّالح وهو من اللّسانيين المعاصرين ويضع اللوم في غير موضعه فيقول: "... وهي في الحقيقة ضيقة النطاق موغلة في التّخصيص والتقييد... ولم يتناولوا «**الأصول**» بقدر ما تناولوا **(الفروع)**ولم يستخلصوا من **(المناهج)** إلاّ النزر القليل الّذي جاء في كلامهم عفواً غير مقصود. "[2]وهذا القول يتناقض مع ما قاله في بداية مقاله من قول: " ولم يسعنا من أجل هذا أن نعدّها أكثر من مراحل تاريخية في مسيرة **(علم اللّغة) أو (الألسنيّة) بالمصطلح العلميّ الحديث القائم على أساس واضح من**

[1]– صبحي الصّالح، "أصول الألسنية عند النّحاة العرب"، ص61.

[2]– المرجع نفسه، ص61.

المنهجيّة الدقيقة والنّظريّة المتكاملة."[1]ويذكر محمود فهمي الحجازي في علم اللّسان وعلوم الأدب والعلوم العربيّة:

وكان ابن الأنباري أول من اعتبر **(علم أصول النّحو)**؛ أي مناهج البحث النّحويّ علماً قائماً بذاته وقد ألف فيه محتذياً حذو المؤلفين في علم أصول الفقه. يقول ابن الأنباري: أصول النّحو هي أدلّة النّحو الّتي تفرعت عنها فروعه وفصوله كما أنّ معنى أصول الفقه أدلّة الفقه الّتي تفرعت عنها جملته وتفصيله."[2] وممّا سبق ذكره نخلص إلى القول: إنّ البحث في علم أصول النّحو العربيّ من العسير ضبط كلّ مسائله ومن العسير إضفائه بما هو جديد عنه؛ لأن أصوله محكّمة، وأدلتها لا ريب ولا جدال فيها والباحث فيه ينفرد بذاته في فروعه أو قضاياه الجزئية؛ وهو كذلك شديدة الصلة بالأصالة؛ أي أنّ دراسته لا يمكن أن تبتر فيها ما خلفه المتقدمون، وإن حاولنا ذلك سرنا في متاهات غير أصول النّحو، ولعلّ هذا ما جعل كثيرا من المعاصرين الذين ظلوا يتمسكون بأصول النّحو العربيّ، كمّا نبتت في نشأتها الأولى وما جعل هؤلاء يذكرون تعريف أصول النّحو بما ذكر القدماء (الأنباري أو السيوطي أو الشاوي) ولعلّ من هؤلاء ما ذكره محمّد خان في تعريفه لأصول النّحو بعدما ذكر تعريفهما (ابن الأنباري والسيوطي) قال: " لقد أخذتُ أصول النّحو من أعمال أقدم النّحاة، واستنبطتُ من نصوص العربيّة المحتجّ بها، ومن الطرائق الّتي عالجوا بها المادة اللّغويّة وبمعنى آخر، فإنّ أصول النّحو هي طريقة اللّغويّين في ضبط مدَّوّنة عملهم."[3] وينحو التواتي بن التواتي إلى ذات النّحوِ الذي نَحَاهُ محمّد خان في تعريف أصول النّحو بذكر ما قاله القدامى، فيقول: وقد اقتصرنا على تعريفين؛ (أي تعريف ابن الأنباري والسيوطي) فقط لما فيهما من الدقة."[4] ويقول التواتي ابن التواتي: " **أمّا من الناحية الاصطلاحية: فقد كفانا ابن الأنباري والسيوطي البحث عن تعريفه فنكتفي بتعريفهما فقد حداه تحديدا جامعاً مانعاً**."[5]فإنّنا لم نجد من القدامى ممَّن تكلّم في أصول النّحو كابن جنّي إلاّ أنّه لم يذكر تعريفا لأصول النّحو ولم يضع لهذا العلم كتابا مستقلا بذاته، فقد تكلّم عن علم أصول النّحو مع العلوم الأخرى. ولم يخصّص له كتابا مستقلا كعلم خاص بذاته. ولم يذكر حتّى اسم هذا العلم وتعريفه بحيث تكلّم عن أدلّته.

---

[1]– صبحي الصّالح، "أصول الألسنيّة عند النّحاة العرب"، ص60.

[2]– محمود فهمي حجازي، أسس علم اللّغة العربيّة، القاهرة: 2003م، دار الثقافة للطّباعة والنّشر، ص70.

[3]– محمّد خان، أصول النّحو العربيّ، الجزائر: 2012م، منشورات مخبر اللّسانيّات واللّغة العربيّة، ص15.

[4]– التواتي بن التواتي، محاضرات في أصول النّحو، الجزائر: 2006م، مطبعة رويغي، ص7.

[5]– المرجع نفسه، ص13.

ويؤخذ عليه في كتابه مما أجاد فيه ذكر الأصول المعتمدة في أصول النّحو من السّماع والقياس والاستدلال، فما يؤخذ عليه بالسلب إهمال الإجماع، واستصحاب الحال كأدلّة معتمدة في أصول النّحو وأما تناوله السّماع مقتصرا فيه الاحتجاج بالحديث النبويّ الشّريف كأصل رابع بعد القرآن وقراءاته وكلام العرب في المرتبة الثالثة، والحديث النبوي الشريف في المرتبة الرابعة هذا ما يؤخذ عليه بالنقد؛ لأنّه لم يرد عند القدامى ولا المعاصرين الذين أثبتوا الاحتجاج بالحديث، وأبطلوا متوهمات حجج المانعين.

ونحن لا نلقي عليه اللوم ولا نستغرب؛ لأننا حين نقرأ له كتابه، والدافعَ إلى تأليفه هو هدف تعليمي لا تأصيلي ولا تأسيسي، ولا هو بحث تجديدي في مادة علم أصول النّحو في التّرتيب أو التّصنيف أو إعادة الاعتبار لأدلّة أصول النّحو، فيقول: وأخيرا أقدّم كتابي هذا راجيا من الله تعالى أن يجعله مفيدا **للطّالب والأستاذ** على السواء، وقد توخيت فيه **السهولة في العرض**، وجمعت فيه آراء مَن سبقني من أهل العلم والفضل؛ فإن وفقت في **الجمع والترتيب** فذلك من الله عليه توكّلت وإليه أنيب والحمد لله أوّلا وأخيرا."[1]ويذكر أنّه جمع فيه من آراء علماء أصول النّحو كابن الأنباري والسيوطي، ولكنه لم يهتد إلى ما وضعوه في هذا العلم، فقد ذكر السيوطي في الاقتراح الاحتجاج بالحديث بعد القرآن الكريم وقراءاته.

وأمّا المعاصرين الّذين تحدثوا عن أصول النّحو مِمَن لم يكتف بإيرادِ هذين التّعريفَيْنِ (تعريف ابن الأنباري، وتعريف السيوطي في كتبهم)، وحاولوا أن يتجاوزوا ما قالاهُ إلاّ قليلاً. فكانت إضافاتهم شرحا أو تفسيراً أو صياغة جديدة بأسلوب معاصر، ولعلّ ما يُذْكَرُ لَهُمْ مِنَ الزّيادة في البحث، ومن هؤلاء صالح بلعيد وابن لعلام مخلوف، أو عبد الله سُليمان العُتَّيق، ويدُلُ هذا على النّظر الأصيل المُتَعَمِق الفاحص الدقيق، فقد دققوا النّظر في أصول النّحو على حقيقتها ليس كمن ذكرناهم قبلهم، ممن عالجوا أصول النّحو تقصيراً وتقليلاً، وكذلك دمج مباحث من اللّغة في أصول النّحو حشواً، وإن يكن أغلبهم ينطلق في تأليفه في أصول النّحو من أدلّته ولا يبدأ بالتّعريف، وكان لا بدَّ أولا التّعريف أو النّظر في تعريف القدماء. ومن المعاصرين ما يمكن القول فيه أنّه لم يُحِطْ الإحاطة التّامة بالأصول النّحويّة القديمة، فلا يكادُ يعرِضها عرضاً سوياً، بل إنّه لا يكاد يدرك أغراض القدماء في كثير من المواضع، فهو ينال منهم وينعت أساليبهم، بالبعد عن المناهج اللّغويّة (التأثر بالدرس اللّغويّ الغربيّ) من دون أن يسبر غورهم، ويبلغ ما يريدون؛ وذلك لتأثر بالمناهج اللّغويّة الغربيّة الحديثة. وهذا ما سيتم الكشف عنه في أدلّته.

[1]– التواتي بن التواتي، محاضرات في أصول النّحو، ص9.

وإنّ من المعاصرين مَنْ اقتصر هذا التّعريف على دليلٍ واحدٍ؛ حيث تضمن دليلاً واحداً من أدلّة أصول النّحو، ولم يكن التّعريف شاملاً لأدلّة أصول النّحو العربيّ. ومن المعاصرين الذين لم يهتدوا للفرق بين أصول النّحو العربي –الأصول–والنّحو العربيّ –الفروع–وذلك ما حاول تفسيره علي أبو المكارم لكن هفوة فكره جعلته ينظر عكس ذلك. فرأى أن أصول التفكير النّحويّ –علم النّحو–هي الأسّس الّتي بَنَى عليها النّحاة قواعدهم، وذهب يُميز بين علم أصول النّحو وأصول التفكير النّحويّ، وتناول العلاقة بينهما وانتهى من هذه الدّراسة إلى أنّ علم أصول النّحو بمضمونه المحدّد وموضوعاته المعدودة محدودٌ أمّا أصول التفكير النّحويّ فتتسم بالشّمول؛ إذ تتناول الأسّس الكلّية الّتي بَنَى عليها العرب قواعدهم الجزئية وأحكامهم التفصيلية ويذكر محقق كتاب ارتقاء السّيادة في علم أصول النّحو: " ... ثمّ كتب بعض المعاصرين كتابات في موضوع محدد من مواضع أصول النّحو. وقد رأيت–بعد متابعة واستقصاء–أنّ النّحو وأصوله صنوان نشئا معاً؛ حيث إنّ الروايات الّتي تحدثت عن وضع النّحو تشير إلى وضعه كان قائما على التّعليل والتّحليل والمقايسة والسّماع، وعلى هذا فالفروع النّحويّة وأصولها كانا توأمين ولدا معاً ونميا سوية دون تفريق بين فرع وأصل."[1] ومسألة نشأة أصول النّحو أرجح فيها ما ذكر في كتاب (ارتقاء السّيادة في أصول النّحو) أنّ علم أصول النّحو نشأ مع علم النّحو صنوان توأمين؛ لأنّ أدلّة أصول النّحو ظهرت مع علماء النّحو كالقياس عند أبي إسحاق الحضرمي، الّذي وضع **القاعدة الثانيّة من القواعد الأصوليّة ومقاييس علم النّحو وأصوله وهو القياس (هذا ما نفصل البحث فيه في الفصل الثالث القياس)**. فيذكر صلاح الدين الزّعبلاوي: "**ويبدو عند التحقيق أنّ أوّل من وضع أصول النّحو وقياسه هو عبد الله بن أبي إسحاق الحضرمي (ت117هـ) ذلك أنّ سيبويه قد سمى في كتابه من روى عنهم أصول النّحو من الأئمة ولم يتجاوز الحضرمي إلى إمام قبله، فالحضرمي على هذا هو رأس البصرية.**"[2] والتعليل النّحويّ عند الخليل بن أحمد الفراهيدي، وقبل أن يظهر كتاب سيبويه في الوضع النّحويّ كأكبر دليل جامع بين علم النّحو وأصوله، فقد تضمن الكتاب جميع علوم اللّغة العربيّة، وعلى رأسها علم أصول النّحو. **لما استقاه وتلقفه سيبويه من شيخه الخليل بن أحمد الفراهيدي، وممن سبقوه.**

[1]– يحيى بن محمّد أبي زكريا الشاوي المغربي الجزائري، اِرْتِقَاءُ السِّيَادَه في علم أصول النّحو، ص6–7.

[2]– صلاح الدّين الزّعبلاوي، مع النّحاة وما غاصوا عليه من دقائق اللّغة وأسرارها دراسة، 1992م، دمشق، منشورات اتحاد الكتاب العرب، ص59.

ويذكر التواتي بن التواتي: " فإذا تصفحنا كتاب سيبويه وهو أقدم نص نحويّ وصل إلينا، نجده تضمن قدراً من القواعد الأصولية مبثوثة في كتابه، ولم نجده قد أفرد هذه القواعد الأصولية، وإنّما يذكرها عند حديثه عن الفروع إذ ندر أن يخلو باب من أبوابه من قاعدة أصولية ولذلك فإنّ كتابه يعدّ جامعاً شاملاً للنّحو وأصوله."[1]ومسألة نشأة أصول النّحو كعلم مستقل بذاته متأخرة؛ لأنّ التأليف فيه وإفراده بحث خاص لم يحدث هذا إلاّ متأخرا مع ابن الأنباري في أرجح الأقوال؛ لأنّه جمع وصنف أصول النّحو في كتاب خاص بها وهو «الإغراب في جدل الإعراب ولُمَعُ الأدلّة في أصول النّحو»، ولم يسبقه لهذا أحد وهو قبل السيوطي الذي زعم لنفسه ذلك في مقدّمة كتابه «الاقتراح في علم أصول النّحو».

قال السيوطي: " هذا كتاب غريبُ الوضع، عجيب الصّنع، لطيف المعنى، طريف المبنى، لم تسمح قريحة بمثاله، ولم يَنسج ناسج على منواله، في علم لم أسبق إلى ترتيبه، ولم أتَقَدَّم إلى تهذيبه؛ **وهو أصول النّحو** الذي هو بالنسبة إلى النّحو كأصول الفقه إلى الفقه، وإن وقع في متفرِّقات كلام بعض المؤلفين وتشتَّتت في أثناء كتب المصنفين، فجمعه وترتيبه صُنع مُخترع، وتأصيله وتبويبُه وضع مبتدع؛ لأبرز في كلّ حين للطالبين ما تبتهج به أنفس الراغبين. وقد سمّيته بـ (الاقتراح في علم أصول النّحو) ورتّبتُه على مقدّماتٍ وسبعة كتب."[2] ويذكر التواتي بن التواتي رأيا آخر: " وإن كنّا نجزم أنّ الكتب النّحويّة لا ينعدم فيها وجود مسائل وقواعد عامّة أصولية لكنّ التّأليف في أصول النّحو، وإفراده ببحث خاص لم يحدث هذا إلاّ متأخراً، وإنّ أوّل مَن فكر في وضع أصولٍ للنّحو على ضوء ما فعله الفقهاء هو ابن جنّي وإنّ فعله هذا يتسم بطابع المحاولة الأولى، وإن إتمام العمل كان بحقّ على يدّ غيره إلاّ أنّه من الإنصاف أن نقر قول أحمد أمين."[3]ويقول أحمد أمين: " وقد رأى ابن جنّي الفقهاء وضعوا للفقه أصولاً والمتكلمين وضعوا للعقائد أصولا فأراد أن يضع للغة والنّحو كذلك أصولا، فكان بذلك واضع علم جديد."[4] وإن كنا لا ننكر ذلك إلاّ أنّه لم يفرد بحث الأصول العربيّة بمؤلف خاص، وإن الفضل الكبير في الوضع والترتيب والتصنيف والجمع للسيوطي، الّذي جمع بين ابن جنّي وابن الأنباري، فيصرّح هو نفسه في كتابه «الخصائص» أنّه لم يسبق أن تعرض لعلم أصول النّحو قبله أحد، فيقول: " وذلك أنّا لم نر أحد من

---

[1]- التواتي بن التواتي، محاضرات في أصول النّحو، ص6-7.

[2]- السّيوطي، الاقتراح في علم أصول النّحو، ص5-6.

[3]- التواتي بن التواتي، محاضرات في أصول النّحو، ص12.

[4]- أحمد أمين، "مدرسة القياس في اللّغة"، مجلّة مجمع اللّغة العربيّة بالقاهرة: 1955م، العدّد 9، مجمع اللّغة العربيّة بالقاهرة مطبعة وزارة المعارف العمومية، ص354.

علماء البلدين تعرض لعمل أصول النّحو على مذهب أصول الكلام، وأصول الفقه، فأما كتاب أصول أبي بكر فلم يلمم فيه بما نحن عليه إلاّ حرفا أو حرفين في أوّله، وقد تعلّق عليه به، وسنقول في معناه.

وعلى أنّ أبا الحسن (الأخفش الأوسط) قد كان صنّف في شيء من المقاييس كتيّبا، إذا أنت قرنته بكتابنا هذا علمت بذاك أننا نبنا عنه فيه، وكفيناه كُلْفة التعب به، وكافأناه على لطيف ما أولىناه من علومه المسوقة إلينا، المفيضة ماء البشر والبشاشة علينا، حتّى دعا ذلك أقواما نُزرت من معرفة حقائق هذا العلم حظوظهم، وتأخّرت عن إدراكه أقدامهم، إلى الطعن عليه، والقدح في احتجاجاته وعِلّله."[1] فإنّ ما يستوقفنا من قول ابن جنّي أنّه حتّى هو سُبق في العلم بالإشارات في بحث أصول النّحو دون تخصيصها بمبحث خاص لها، وذلك ما سبقه إليها بالإشارات الموجزة المختصرة والمقتصرة أبي بكر بن السّراج (ت316ه) في كتابه (الأصول في النّحو) قال عنه: فلم يلمم فيه بما نحن عليه إلاّ حرفا أو حرفين في أوّله، وقد قال عنه الزّبيديّ في كتابه (طبقات النّحويين واللّغويين): "وله كتب في النّحو مفيدة، منها كتاب في أصول النّحو **هو غاية من الشرف والفائدة**، ومنها كتابه في مختصر النّحو، اختصر فيه أصول العربيّة، وجمع مقاييسها."[2] ويذكر أيضا ممّن سبق (ابن السرّاج) في التأليف في أصول النّحو بإشارات المجوزة (أبي الحسن الأخفش الأوسط ت 225ه) قد كان صنف في شيء من المقاييس كتيبا إذا أنت قرنته بكتابنا هذا علمت بذاك أننا نبنا عنه فيه وكفيناه كلفة التعب به وكافأناه على لطيف ما أولىناه من علومه المسوقة إلينا المفيضة ماء البشر والبشاشة علينا حتّى دعا ذلك أقواما نزرت من معرفة حقائق هذا العلم حظوظهم، وتأخرت عن إدراكه أقدامهم إلى الطعن عليه والقدح في احتجاجاته وعلّله.

المطلب الخامس: الفرق بين علم النّحو وعلم أصول النّحو.

علم النّحو	علم أصول النّحو
النّحو: هو انتحاء سَمْت كلام العرب، في تصرّفه من إعراب وغيره، كالتّثنية، والجّمع والتّحقير والإضافة، والنّسب، والتّركيب، وغير ذلك، ليلحق من ليس من أهل العربيّة بأهلها في الفّصاحة فينطق بها وإن لم يكن منهم، وإن شذّ بعضهم عنها	أصول النّحو: أدلّة النّحو الّتي تفرّعت منها فروعُه وفصولُه، كمّا أنّ أصُولَ الفقهِ الّتي تنوّعت عنها جملتُه وتفصيلُه، وفائدته التّعويل في إثبات الحكمِ على الحجّة والتّعليلِ والارتفاعُ عن حضيضِ التقليدِ إلى يفاعِ الاطلاعِ على الدّليل.

[1]- ابن جنّي، الخصائص، ج1، ص2-3.

[2]- الزّبيديّ، طبقات النّحويين واللّغويين، ص112-113.

رُدّ به إليها.	– الاستنباط والتّقعيد؛ – الاستدلال (طلب الدّليل، الأدلّة)؛ – الترجيح بين الآراء؛ – التّوجيه والتخريج للنّصوص؛
علم النّحو مسائله وقضاياه وأبوابه فرعية جزئية مبنية على علم أصول النّحو.	علم أصول النّحو يبحث عن أدلّة النّحو الإجمالية: السماع، والقياس، والإجماع واستصحاب الحال.
علم النّحو يبحث فيه عن أبواب النّحو ومسائله وقضياه الفرعية: الكلام وما يتألف منه المعرب والمبني، النّكرة والمعرفة، العَلَمُ، اسم الإشارة المَوْصُول، المُعَرف بأداة التّعريف، كان وأخواتها أفعال المقاربة، الابتداء، الفعل، والفاعل، والمفعول به، إعمال اسم الفاعل، وإعمال اسم المصدر المفعول المطلق، المفعول لأجلّه، إنّ وأخواتها التعجب، البدل، النّداء، النّعت، التصغير، النسب جمع التكسير... وهي تقارب 74بابا في النّحو.	أصول النّحو أنّه علم يبحث فيه عن أدلّة النّحو الإجمالية من حيث هي أدلَّتُه، وكيفيّةِ الاستدلال بها، وحال المُسْتَدَلّ. يبحث في تحديد الأدلّة، وفي كيفية الاستدلال بها. يبحث في صياغة القواعد الأصولية **(التقعيد)**. يبحث في قواعد التّرجيح عند تعارض الأدلّة. يبحث في ترتبها. القواعد الإجمالية الّتي يتوّصل بها إلى استنباط الأحكام **النّحويّة الفرعيّة والجزئية** عن أدلّتها الإجمالية الكلّية.
قواعد النّحو فرعية مستنبطة من القواعد الكلّية الأصولية المبنية مِن أصول النّحو.	قواعد أصول النّحو قواعد أصولية كُلِّية تبنى عليها قواعد النّحو الفرعية (الأحكام الجزئية ومسائلها).
قواعد علم النّحو من استنباط النّحاة من علم أصول النّحو الّتي تفرّعت منها فروعُه وفصولُه. وهي قواعد تفصيلية.	قواعد علم أصول النّحو العربيّ إجمالية بنيت أساسًا على النّصوص؛ أي (السّماع أو النّقل؛ أي من القرآن الكريم، والحديث النّبويّ الشّريف، وكلام العرب).

المطلب السادس: غايّة علم أصول النّحو: وغاية علم أصول النّحو، تتمثل في العلاقة الّتي نشأة بها العلوم العربيّة مع العلوم الشرعية وفي تلك الروابط الوثيقة بينها، كما يتبين ذلك في نشأة العلوم اللّغويّة والروابط الدقيقة بينها كالعلاقة بين علم النّحو وعلم الصّرف وعلاقة علم الصّرف بعلم البلاغة وبعلم الفصاحة وشرط من شروط الكلمة الفصيحة وعدم مخالفة المقاييس الصّرفيّة، وكذلك فصاحة الكلام، من شروط فصاحته أن لا يكون ضعف التأليف بمعنى أن يكون جار على القانون النّحويّ المشهور، وأما الروابط بين العلوم اللّغويّة والشّرعيّة فإنّها في عمومها توصل إلى الفهم الصحيح لمقاصد الدّين، والأحكام الشّرعيّة المستنبطة النّصوص الشّرعيّة. والّتي لا يتم الوصول إليها إلاّ بالعلوم اللّغويّة وعلى رأسها علم النّحو والصّرف والدلالة والبلاغة، ومما وجب على الفقيه معرفتها، وغاية الفقيه معرفة النّحو لمعرفة أصول الفقه، وغاية علم النّحو معرفة مقاصد الدّين وأحكام الشّريعة وأما غاية علم أصول النّحو معرفة النّحو ومعرفة مسائله وأبوابه الجزئية، لتتبين مسائله الكليّة.

وذكر الزجّاجي في كتابه **(الإيضاح في علّل النّحو)** في **باب ذِّكْرِ الفائدة في تعلّم النّحو:** " الفائدةُ فيه الوصول إلى التكلّم بكلام العرب على الحقيقة صواباً غير مُبدلٍ ولا مُغيّر، وتقويم كتاب الله عزّ وجلَّ الّذي هو أصل الدّين والدُّنيا والمعتمدَّ، ومعرفة أخبار النّبي–صلى الله عليه وسلم–وإقامة معانيها على الحقيقة؛ لأنّه لا تفهم معانيها على صحة إلاّ بِتَوْفِيَتِهَا حقوقها من الإعراب."[1] ويقول ابن الأنباري في أصول النّحو قوله: "وفائدته التّعويل في إثبات الحكمِ على الحُجَّةِ والتّعليلِ والارتفاعُ عن حضيضِ التّقليدِ إلى يفاعِ الاطلاعِ على الدّليل؛ فإنَّ المُخلّد إلى التقليد لا يعرف وجه الخطأ من الصّواب، ولا ينفك في أكثر الأمر عن عوض الشّك والارتياب."[2]ويذكر طارق بومود من مقاصد علم أصول النّحو وعلم أصول الفقه فيقول: حيث اتخذت هذه العلوم–بصفة عامّة–منحيين أساسيين: **الأوّل:** علم يتجه نحو ضبط الغايات والمقاصد العامّة الّتي جاء النّص الدّيني لتبيانها وكشفها وتحقيقها، والّتي تتمثل في الفقه والتفسير والمعاملات وغيرها أي المتعلقة بمراد الشارع الّتي أراد إيصالها للنّاس من عقائد وعبادات وتحديد الحلال والحرام، ونحو ذلك، **والثّاني:** علوم جاءت كأدوات مساعدة وكاشفة عن دلالات ومعاني الخطاب الإلهي ومن أهما: علوم البلاغة وعلم النّحو والتّصريف وغيرها، وهي في مجملّها معينات تساعد الفقيه على فهم

[1]– أبو القاسم عبد الرّحمن بن إسحاق الزجّاجي (337ه)، الإيضاح في علّل النّحو، تح: مازن مبارك، ط3. بيروت: 1933ه–1989م، دار النّفاس، ص95.

[2]– ابن الأنباري، الإغراب في جدل الإعراب ولُمَعُ الأدلّة في أصول النّحو، ص80.

النّص الدّينيّ."[1] فتتبين غايات علم أصول الفقه في الأساس الأول: والمتعلقة بمراد الشارع الّتي أراد إيصاله للناس من عقائد وعبادات وتحديد الحلال والحرام، وغايات علم أصول النّحو العربيّ في الأساس الثّاني: وهي في مجملها تساعد الفقيه على فهم النّص الدّيني.

ونقف عند أكثر من ذلك في أصول النّحو فهي المبادئ العامّة الّتي بنيَّ عليها علم النّحو، والأكثر من ذلك أيضا المبادئ العامّة الّتي بنيت عليها أصول العربيّة، فنجد مبدأين انطلق منهما التأسيس العلميّ لأصول العربيّة، **أولهما:** الانطلاق من الأصول العامّة في اللّغة؛ حيث ثبت هذا في الوضع النّحويّ للغة العربيّة مع على بن أبي طالب–كرم الله وجهه–وأبي الأسود الدؤلي، **وثانيهما:** بناء علم النّحو العربيّ وقواعده وأحكامه على أصول النّحو، فلا نكاد نقرأ صفحة من صفحات كتاب سيبويه–وهو كتاب في النّحو–تخلوا من أصول النّحو وأدلّتها.

المبحث الثاني: التّفكير اللّساني بين أثر أصول الفقه على أصول النّحو وأثر أصول المنطق:

نرى أثر علم أصول الفقه على أصول النّحو يبدو بَيانَهُ ممّا لا شكّ فيه عند القدماء الواضعين لعلم أصول النّحو –كمّا يتجلى ذلك في مؤلفاتهم عند ابن جنّي، وابن الأنباري، والسيوطي، ويحيى الشاوي–أمّا بعض اللسانيين المعاصرين الباحثين في أصول النّحو العربيّ فَلَهُمْ وُجْهَةٌ نظر أُخْرَى؛ حيث صرفوا بحثهم عن حقيقة تأصيل أصول النّحو إلى التوهم الخاطئ بتأثير أصول المنطق على أصول النّحو ومردُّ هذا التوهم إلى عدم التقصي الدقيق في بحث تأصيل أصول النّحو من وجهة نظر عربيّة أصيلة تاريخية تثبت تأثير أصول الفقه، استندوا في ذلك إلى وجهة نظر غربيّة تأثروا بها داعية إلى ذلك التوهُم من صرف الشّيء عن وجهته الحقيقية أي جعلوا أصول النّحو على غير وجهها بتأثرها بأصول الفقه.

وأصبحوا يتناولونها من جديد من وجهات نظر مختلفة، وفي ضوء التّفكير اللّسانيّ المعاصر، هذا التفكير انماز عما سبقه من تفكير النّحاة الأولين؛ بالوضع العلميّ للعلوم، وتطوّر التّفكير اللّسانيّ.

المطلب الأوّل: التّفكير اللّسانيّ عند عبد الرّحمن أيوب ومحمّد عيد وعبده الرّاجحي وإبراهيم أنيس:

يذهب العديد من اللّسانيين الوصفيين إلى صرف التوَّهم الخاطئ في تأثر أصول النّحو بأصول المنطق، على عكس الذين دعوا إلى تأثر أصول النّحو بأصول المنطق. وعلى رأس هؤلاء عبد الرّحمن أيوب، ومحمّد عيد، وعبد الرّاجحي، وإبراهيم أنيس... الخ، ومردُّ هذا التوهم إلى عدم التقصي الدقيق في

[1]– طارق بومود، "أثر أصول الفقه في توجيه أصول النّحو"، ص132–124.

بحث تأصيل أصول النّحو من وجهة نظر عربيّة أصيلة تاريخية تثبت تأثير أصول الفقه، إلى الاكتفاء بوجهة نظر غربيّة تأثروا بها داعية إلى ذلك التوهُم من صرف ردِّ الشّيء عن وجهه؛ أي جعلوا أصول النّحو على غير وجهها بتأثرها بأصول المنطق.

ويقول عبد الرّحمن أيوب:" لقد وقع النّحاة في هذا الخطأ لأنّهم كانوا في الواقع متأثرين بالفلسفة الإغريقية عن الموجودات. أكثر مما كانوا يدرسون خصائص الألفاظ العربيّة ذاتها ليقسموها على أساس من هذه الخصائص... ولو قارنا بين تقسيم النّحاة للكلمة وتقسيم أفلاطون لرأينا ما يلي:

1-1-اتخذ النّحاة الدّلالة أساساً لتقسيم الكلمة وتعريفها. وكذلك فعل أفلاطون. وكان في ذلك عذره فهو فيلسوف أولا وقبل كلّ شيء، وقد جاء تفكيره اللّغويّ لتكميل نظريته الفلسفية.

1-2-قسم النّحاة الكلمة إلى أقسام ثلاثة، لنفس الاعتبارات الذي قام عليه تقسيم أفلاطون.

1-3-تنطبق تعريفات النّحويين للاسم والفعل والحرف كلّ الانطباق على أجزاء الموجودات الّتي ذكرتها فلسفة أفلاطون.

1-4-حصر النّحويون الكلمة في ثلاثة أنواع مع وجود أنواع أخرى." [1]ويذكر محمّد عيد في كتابه (أصول النّحو العربيّ في نظر النّحاة ورأى ابن مضاء وضوء علم اللّغة الحديث) في الفصل الثاني: القياس وأول موضوع ابتدأ حديثه به قياس المنطق ومسلكه إلى الفقه والنّحو، وبدأ بتعريف القياس عند أرسطو ويرى أنّ منشأ فكرة القياس النّحويّ تعود إلى المنطق اليوناني والنّحو السرياني. قوله: "... إذا وضعت هذه الأمور الثلاثة متجاورة من أن من نسب له القياس كان له استعداد ذهني للنّظر والقياس وأنّه وجد في عصر تهيأت فيه الظروف للتأثر بالثقافة الأجنبية، وأنّه كان أحد الموالي الذين لهم صلّة بمن يعرفون هذه الثقافة إذا وضعت هذه الثلاثة متجاورة فإنّها تشير إلى أنّ منشأ الفكر هو المنطق اليوناني والنّحو السرياني فالمنطق في ذلك الوقت كان أهم ما عرف عن أرسطو والقياس أحد أبحاث المنطق الرئيسية."[2]ويقول عبده الرّاجحي: أنّ النّحو العربيّ قد تأثر بالمنطق الأرسطي وأنّ هذا التأثر صار طاغيا في القرون المتأخرة، وقد أدى ذلك إلى أن يكون النّحو العربيّ «صوريا» وليس «واقعيا» ومن ثمّ اهتم بالتّعليل والتقدير والتأويل، ولم يركز درسه على الاستعمال اللّغويّ «كما هو» ولما كان هذا أهم جانب في نقد الوصفيين للنّحو العربيّ فإنا نفرد له فصلا خاصاً بعد هذا إن شاء الله."[3] ويرى شوق ضيف أنّ

[1]- عبد الرّحمن أيوب، دراسات نقدية في النّحو العربيّ، مصر: 1957م، مؤسسة الصباح، ص9-11.

[2]- محمّد عيد، أصول النّحو العربيّ في نظر النّحاة ورأى ابن مضاء وضوء علم اللّغة الحديث، ص72.

[3]- عبده الرّاجحي، النّحو العربيّ والدّرس الحديث بحث في المنهج، بيروت: 1989م، دار النهضة العربيّة، ص48.

المدرستين البصرية والكوفية تأثرا بأصول المنطق وعلم الكلام والفلسفة، وعلم الفقه، " وأفادت المدرستان جميعا من المنطق والفلسفة، كما أفادتا من كلّ الجو العلميّ الذي عبق أريجه في علمي الكلام والفقه."[1]ويذكر محمّد عيد مسألة عظيمة يلزم التحري الدقيق فيها؛ فلم يثبت دلّيل عليها، ولو كانت صحيحةً لَوُجد ما يثبتُ ذلك من المنطق اليوناني أو النّحو السرياني على النّحو وأصوله. وخاصّة في مراحله الأولى عند الواضعين الأوائل للنّحو العربيّ وأصوله. إن كان الحضرمي تأثر بالمنطق، فلماذا لم يوجد دليل على ذلك في النّحو العربيّ في كتاب سيبويه؟ وأول مَن وضع طريق التقعيد النّحويّ؛ أي علم النّحو الحضرمي وهو سابق للخليل وسيبويه بالقياس والتّعليل.

وعلم أصول النّحو لم يؤثر المنطق عليه، فليس ثمّة إثباتات تاريخيّة ترجح هذا القول، فهو يُصرح بعدم وجود دلائل تشير إلى الصّلة بين بن أبي إسحاق والمنطق اليوناني والنّحو السرياني بقوله: " وإذا كانت الصّلة المباشرة بين ابن أبي إسحاق والمنطق والنّحو السرياني مجهولة إلى الآن، فإنّ الدلائل تؤكد حدوث تلك الصّلة وتأثره بها، وتتلخص في تلك الظروف العامّة لِنَسَبِهِ وعصره وعقلِه، وتلك الآراء الإجمالية الّتي تناولته بالدراسة من معاصريه وأصحاب الطبقات من أول مَنْ بَعَجَ النّحو وقاسه.

وكلّ هذا يدلُّ بطريقة تكاد تبلغ حدّ التأكد –وإن لم تكن مباشرة–على أنّه تأثر في إدخال فكرة القياس في النّحو بالمنطق."[2]وما يذكره هاهنا محمّد عيد لم تُشِرْ إليه، ولم تذكره أمهات الكتب الّتي بدأنا البحث فيها عن القياس النّحويّ عند أبي إسحاق وكذلك التّعليل اللّغويّ عنده، أنّه تأثر بأصول المنطق ولم يشر إلى أي تأثر ابن سلام الجمحيّ في «طبقات الشّعراء»، ولم يشر إلى ذلك أيضا أبي بكر الزّبيديّ في «طبقات النّحويّين واللّغويّين»، ولم يشر إلى ذلك أيضا أبي سعيد الحسن السّيرافيّ في «أخبار النّحويّين البصريّين»، ولم يشر إلى ذلك أيضا أبي البركات ابن الأنباري في «نزهة الألباء في طبقات الأدباء»، ولم يشر إلى ذلك أيضا الوزير جمال الدّين القفطيّ في «اِنْبَاهُ الرُّوَاةْ على أَنْبَاهِ النُّحَاةِ»، ولم يشر إلى ذلك أيضا أبو الطيب عبد الواحد في (مراتب النّحويّين)... وغيرها من أمهات المصادر والمراجع القديمة، **إذًن أَنَّى لَهُ هَذَا؟؟؟**وإذا كانت الدلائل الّتي تؤكد الصّلة المباشرة بين بن أبي إسحاق والمنطق والنّحو السرياني مجهولة إلى الآن، فكيف نقيم نتائجنا على الظّن والشكّ وبعدم ثبوت الدّليل، وبعدم اليقين، ولذلك فإنّ مازن المبارك يقول: "بأنّ مَن يرى أنّ فكرة منشأ القياس ترجع إلى المنطق، إيغال في الحدس وتمسك

[1]– الزجّاجي، الإيضاح في علّل النّحو، مقدّمة ص ب.

[2]– محمّد عيد، أصول النّحو العربيّ في نظر النّحاة ورأى ابن مضاء وضوء علم اللّغة الحديث، ص72.

بأهداف الفروض."[1]ويقول إبراهيم أنيس: " وقد تعود اللّغويون أنّ يقسموا مواد الكلام على كثرتها وتشعبها إلى ذلك التقسيم الثلاثي المشهور: اسم وفعل وأداة!! ثمّ اضطربوا في تفسير المراد بكلّ من هذه الأقسام واختلفوا في ما بينهم اختلافا كبيرا اشترك فيه المحدثون من اللّغويين.

قنع اللّغويون القدماء بذلك التقسيم الثلاثي من اسم وفعل وحرف، متبعين في هذا ما جرى عليه فلاسفة اليونان وأهل المنطق من جعل أجزاء الكلام ثلاثة سموها: الاسم، والكلمة، والأداة."[2]ويدافع محمّد عيد عن النّحو العربيّ فيقول: "ويقول أحدهم صراحة (النّحو العربيّ من وضع الآراميين والفرس) وهذه الفكرة بعيدة عن الصواب، فبجوار هؤلاء ومن قبلهم كان من العرب الخلّص أبو عمرو بن العلاء المازني (154هـ) والخليل بن أحمد الأزدي (ت170هـ)، وسعيد بن أوس الأنصاري (ت215هـ) والأصمعي (ت216) فالجميع قد تزاملوا دراسة اللّغة، ولم يرد إلينا تأثرهم بمنهج نقل عن غيرهم نقلاً ثمّ طبقه الدارسون على اللّغة عرباً أو مستعربين."[3] ويؤكد محمّد عيد أصالة العلوم العربيّة في مرحلة نشأتها ويقول: " لكن الشّيء المؤكد أنّ دارسي العربيّة لم ينقلوا عن اليونان أو السريان نهجا متكاملا كان لهم فالأسس الّتي وجهت دراستهم–وقد سبق شرحها–عربيّة خالصة ومادة اللّغة الّتي طبقت عليها هذه الأسس بولغ في الاحتياط لعربيتها، كما لم يرد لنا عن علماء اللّغة العرب، ولم يقل لنا غيرهم، أنّهم تتبعوا خططًا أو مناهج كانت لليونان أو السريان أو غيرهم."[4]إنّ علم أصول النّحو العربيّ بُنِيَ على الأسّس الّتي بنا عليها الأصوليون علم أصول الفقه، وعلى تلك المبادئ الّتي عُرف بها علم أصول الفقه. ولكن نرى بعد فترة وجيزة من الزّمن تفشي وتغلغل المنطق في أصول النّحو كمّا تفشى اللّحن في كلام العرب، وذلك مع الفئة الثانية من النّحاة غير الواضّعين الأوائل للعلم أصول النّحو ومنهم الزجّاجي في كتابه: (الإيضاح في علل النّحو)، وأبي علي الفارسي الّذي بلغ القياس عنده شأوا بعيداً، وأبو عثمان المازني، والرُّماني الذي خلط المباحث النّحويّة بالمنطق خلطاً ملفتاً للنّظر، ممّا جعل أبا علي الفارسي يقول: " إنْ كان النّحو ما يقوله الرُّماني، فليس معنا منه شيء وإن كان النّحو ما نقوله، فليس معه منه شيء."[5] وبهذا أصبح

---

[1]– مازن المبارك، النّحو العربيّ: العلّة النّحويّة نشأتها وتطوّرها، بيروت: 1391هـ–1971م، دار الفكر، ص73.

[2]– إبراهيم أنيس، من أسرار اللّغة العربيّة، ط6. القاهرة: 1978م، مكتبة الأنجلو المصرية، ص278–279.

[3]– محمّد عيد، الاستشهاد والاحتجاج باللّغة رواية اللّغة والاحتجاج بها في ضوء علم اللّغة الحديث، القاهرة: 1988م، عالم الكتب، ص203.

[4]– المرجع نفسه، ص204.

[5]– محمّد الطنطاوي، نشأة النّحو وتاريخ أشهر النّحاة، ط2. القاهرة: 1919م، دار المعارف، ص202.

المنطق يتسرب أبواب النّحو وأصوله وشاع فيهما مع الفئة الثانيّة غير الواضعة–بتوسيع العلم الّذي وضعه السابقون.

والمؤكد أن المنطق قد توغل في أصول النّحو بعدما حُددّت معالمه ومبادئه الّتي لم يثبت على أصحابها التأثر بالمنطق أو أيِّ دخيل غير عربيّ. وإنْ ثَبُتَ التأثر فقد ثَبُتَ التأثر بالأصوليّين بعلم أصول الفقه كمّا ثبت ذلك في كتب أصول النّحو. فلم يتأثر النّحو العربيّ وأصوله بالمنطق إلاّ بعدّما ثبتت أصوله ومبادئه وقواعده على منهج صحيح ودقيق مبني على علم أصول الفقه.

وما ثبت من تأثر النّحو العربيّ وأصوله بالمنطق، كان نتيجة محل التوسع في العلم مع الاجتهادات المنطقية اللّغويّة من النّحاة الّذين بالغوا في المسائل النّحوية كالزجّاجي، وأبي علي الفارسي وأبو عثمان المازني والرُّماني... ممن توغلوا في مسائل النّحو بالمنطق.

وأمّا الواضّعين والمؤلفين الأوّلين في علم أصول النّحو وعلى رأسهم ابن جنّي فيثبت أنّ علم أصول النّحو مُلحقٌ بعلم أصول الفقه، وابن جنّي يلحق العلّل النّحويّة بعلّل الفقهاء إلاّ من ورائها قصدٌ وهدف قوله في الخصائص: " اعلم أنّ علّل النّحويّين وأعني بذلك حذاقهم المُتْقِنِينَ، لا ألفافهم المُسْتَضْعَفِينَ أقرب إلى علّل المتكلمين منها إلى علّل المتفقهين وذلك أنّهم إنّما يحيلون على الحسّ ويَحْتَجُّونَ فيه بثقل الحال أو خِفّتها على النّفس، وليس كذلك حديث علّل الفقه."[1] وهذا ما وجدناه عند أبو البركات الأنباري في ما سبق من الدّراسة؛ وهو من الواضعين في أصول النّحو العربيّ في كتابه (الإغراب في جدل الإعراب ولمع الأدلّة) وذلك أيضا ما وجدناه عند الواضع والمؤلف الأخير في علم أصول النّحو العربي السيوطيّ في الاقتراح من النّحويّين المتقنين، لا ألفافهم المستضعفين عللّهم أقرب إلى علّل المتفقهين، وكذلك علّل الفقهيين المتقنين لا ألفافهم المستضعفين الذين تقرب عللّهم من محاكاة المنطق والفكر اليوناني، بعلّل أهل العربيَّة كما أجاب عن عللّه الخليل بن أحمد الفراهيدي.

المطلب الثّاني: التّفكير اللّساني عند سعيد الأفغاني ومازن المبارك:

يرى مازن المبارك في كتابه **(العلّة النّحويّة نشأتها وتطوُّرها) أنّ أصول النّحو ملحقة بأصول الفقه كما حكى ذلك ابن جنّي وابن الأنباري والسيوطي،** ويعمق البحث في أصول النّحو العربيّ عن العلّة؛ فهو يختصر بحث أصول النّحو في مبحث العلّة في نشأتها وتطوّرها، وبهذا لم يعمق النّظر في أصول النّحو وصلتها بأصول الفقه، بل اكتفى بنقل ما توصل إليه سعيد الأفغاني من قبل، وما حكاه

[1]–ابن جنّي، الخصائص، ج1، ص48.

سعيد الأفغاني من علاقة بين أصول النّحو وأصول الفقه كما حكى ذلك الواضعين الأولين في أصول النّحو، ولذلك يقول سعيد الأفغاني: " ولم تنقضِ المائة الثّانِية حتّى كان للفقه ومذاهبه وأصوله، كمّا كان للدّين أيضاً كتبه وجدّله وأصوله ومتكلموه وفرقه. دوّن أولاً الفقه وأصوله والحديث، ثمّ جاء النّحو يتقدم رويداً رويداً، وبدأ يُدَوَّن وتُنَّسق أبوابه وفصوله، ثمّ جاء بعد الطبقة الأولى طبقات وتميزت المذاهب فيها بعضها من بعض، ثمّ كان له أصولاً أيضاً. **ويقرّ النّحاة بأنّهم احتذوا في أصولهم أصول الفقه عند الحنفية خاصّة.**"[1] ونقف عند قوله هذا الأخير منه (ويقر النّحاة بأنّهم احتذوا في أصولهم أصول الفقه عند الحنفيّة خاصّة) وهنا يتبيّن من قصده في هذه العبارة أمرين الأوّل: إنّ أصول النّحاة عند النّحاة محمولة على أصول الفقه عند الفقهاء.

والثانيّ: إنّ الواضعين الأوّلين في أصول النّحو وبالخصوص ابن جنّي تلميذ أبي حنيفة الّذي يعتبر أوّلَ مَن وضع أصول النّحو على أصول الفقه، وعليه أخذ النّحاة نهج أبي حنيفة في التحليل والاحتجاج وقد تأثروا بقياس أبي حنيفة الّذي وسع القياس، وأخذوا العلل النّحويّة من العلل الفقهيّة من كتب محمّد بن الحسن الشيباني صاحب أبي حنيفة. ويتابع مازن المبارك نقله عن سعيد الأفغاني في ما وافقه من الرأي فيقول سعيد الأفغاني: " وقد عملت أن علماء العربيّة احتذوا طريق المحدثين من العناية بالسند ورجاله وتجريحهم وتعديلهم وطرق تحمل اللّغة فكانت لهم نصوصهم اللّغويّة، كمّا كان لأولئك، ثمّ احتذوا المتكلمين في تطعيم نحوهم بالفلسفة والتّعلّيل، ثمّ حاكوا الفقهاء أخيراً في وضعهم للنّحو أصولاً تشبه أصول الفقه وتكلموا في الاجتهاد فيه، كمّا تكلّم الفقهاء وكان لهم طرازهم في بناء القواعد على السّماع والقياس والإجماع كمّا بنى الفقهاء استنباط أحكامهم على السّماع والقياس والإجماع، وذلك أثر واضح من آثار العلوم الدّينيّة في علوم اللّغة."[2]وقد اهتم مازن المبارك بتاريخ العلّة ظناً منه أنّ نبحث في العصر الّذي نشطت فيه الحركة النّحويّة ولا نؤرخ للبذور الأولى لهذه العلوم اللّغويّة –علم أصول النّحو–والدّينيّة فيقول: " وليس من شأننا أن نؤرخ الآن لعلوم الدّين أو الكلام، بل حسبنا القول إنّ العصر الّذي نشطت فيه الحركة النّحويّة، ودونت فيه كتب النّحو كان متأثراً بما نشط فيه من علوم الدّين من حديث وفقه وعلوم العقل من جدل وكلام وأنّه قامت هناك صلة شديدة بين هذه العلوم جميعاً بصورة عامّة، وبين علوم

[1]– مازن المبارك، النّحو العربيّ: العلّة النّحويّة نشأتها وتطوّرها، ص101. وينظر: سعيد الأفغاني، في أصُول النّحو ص100.

[2]– المرجع نفسه، ص104–105.

الفقه والنّحو منها بصورة خاصّة."[1]ويقول في موضع آخر: " وليس يعنينا الآن أن نتحدث عن هذه الصلة بين النّحو وعلوم الدّين والكلام، ولا أن نبين مدَّاها، ونوضح ترسم خطا الفقهاء والمتكلمين، ونسجهم على منوالهم، بل حسبنا أن نقف على بعض آثار الفقه والكلام في (إيضاح الزّجاجي)."[2] وإنّ من العجيب أن نبحث في أصول النّحو ونطرق بابه دون تدقيق النّظر والإمعان فيه ولعلّ البحث في مبحث العلّة النّحويّة من المباحث الّتي هي أَشَدُّ التصاقا بعِلْمَيْ أصول الفقه وأصول النّحو؟ ألم تكن هناك صلّة بين العلّة الفقهيّة والعلّة النّحويّة؟

وقد سبق لنا ذكر ما ذكره محمّد عيد عن القياس، وقد تكلّم في هذا البحث عن العلّة، وذكر فيها آراء ابن جنّي في العلّة النّحويّة فيلحقها بالعلّة الفقهية تارة، ويلحقها بعلم الكلام والمنطق تارة أخرى، ومع ميله إلى إلحاقها بعلم الكلام والمنطق، وذلك لفهمه الخاطئ لابن جنّي في حديثه عن العلّل؛ حيث يبيِّنُ ذلك محمّد خير الحلواني قوله: لقد ظنّ محمّد عيد أن النّحاة كانوا ينتزعون العلّل انتزاعا من كتب الفقهاء أمثال محمّد بن الحسن الشيباني، ولهذا يفسر كلمة (أصحابنا) في كلام ابن جنّي بكلمة (النّحاة) مع أن ابن جنّي لم يقصد إلى هذا البّتة ولا استهدفه، بل أراد أنّه فعل في كتاب الخصائص ما كان يفعله الفقهاء المتأخرون في كتبهم فكما أنّهم عمدَّوا إلى الأحكام المنثورة في كتب محمّد بن الحسن وجمعوها وعرضوها على شكل قوانين انتزع هو الآراء المنثورة في كتب النّحو القديمة من العلّل والأقيسة، وعلى هذا تكون كلمة (أصحابنا) تعني: فقهاء الحنفية، ولا تعني النّحاة كما ظنّ محمّد عيد؛ لأنّ ابن جنّي كان فقيهاً حنفياً، فلا غروَ أن يطلق على الفقهاء من مذهبه لفظ (أصحابنا) مثلما يفعل غيره من الفقهاء والنّحاة. وهذا دليل قاطع على حمل العلّة النّحويّة على العلّة الفقهيّة.

فإنّ أوّل من وضع أصول النّحو على نهج أصول الفقه ابن الإمام أبي حنيفة وصاحبه، فعظم نهج التعليل والاحتجاج، وبه أصبح للنّحو سمتٌ جديد، وإن انصبغ بصبغة علم المنطق إلاّ أنّه كان منطلقا إسلاميا."[3] وكمّا رأى محمّد عيد أنّ منشأ فكرة القياس النّحويّ تعود إلى المنطق اليوناني والنّحو السرياني. ثمّ إنّ الباحث محمّد عيد وما قدمه في مباحث الأصول النّحويّة في القياس والعلّة من فكر أرسطو ومن دراسة معمقة لهذا الفكر اليوناني والمنطق وعلم الكلام فإنّه لم يجد دليلاً قاطعاً لزرع المنطق وعلم الكلام

[1]– مازن المبارك، النّحو العربيّ: العلّة النّحويّة نشأتها وتطوّرها، ص80.

[2]– المرجع نفسه، ص102.

[3]– علي مزهر الياسري، الفكر النّحويّ عند العرب أصوله ومناهجه، بيروت: 1423هـ–2003م، الدار العربيّة للموسوعات ص6.

في الأصول النّحويّة للواضّعين الأوائل لماذا؟ فيبرر الباحث حامدً ناصر الظالمي بدليل عظيم استند إليه من دراسته المعمقة في قضية تأثير المنطق في النّحو العربيّ وأصوله فيول: "هذه النظرة الدونية للشرق هي الّتي جعلت بعض المستشرقين يدرسون التّراث اللّغويّ العربيّ على وجه الخصوص، ويرونه أثراً من آثار الحضارة اليونانية، وتبعهم في ذلك تلاميذهم العرب ورددوا مقولاتهم دون فحص وتدقيق، وبذلك أرادوا تفكيك الفكر الإسلامي إلى مجموعة من العلوم المنفصلة، وإرجاع كلّ علم إلى أصل بني عليه، فالنّحو العربيّ بني على النّحو والمنطق اليونانيين وعلى النّحو السرياني، والبلاغة العربيّة بنيت على خطابة أرسطو، والفقه الإسلامي بني على القانون الرُّمانيّ، والتصوف الإسلامي ليس إسلاميا، بل هو هندي أو بوذي أو أفلاطوني ولم يقف الأمر عند هذا الحد بل شمل هذا الحكم الدين الإسلامي كلّياً وذلك عندما قال جولد تسيهر: إنّ النبي محمّد ﷺ لم يبشر بأي شيء جديد بل هو مُكررُ لأقوال السابقين عليه من أنبياء وغير أنبياء."[1] وممّا سبق ذكره نخلص إلى القول: إنّ المعاصرين يميلون إلى القول: إنّ أصول النّحو محمولة على أصول الفقه وعلى رأسهم سعيد الأفغاني، فهو ينظر بعين فاحصة ونظر دقيق في لُبِّ لباب علم أصول النّحو، فقد نظر نظرة الأصيل المتعمق في أصول النّحو من خلال صلتها بعلم الفقه، ونظر من خلال صلتها بعلم الكلام، فلم يجد ما يثبت الصلة بين أصول النّحو وعلم الكلام وأصول المنطق، وأمّا النظّر في الصلة بين علم أصول النّحو وعلم أصول الفقه فهي حقيقة مثبتة لا ريب فيها وذلك ما وجد في مؤلفات أصول النّحو العربي المتأخرة من ابن جنّي، وأبو البركات الأنباري، والسيوطي. وهذا ما قرّره أصحابها وهذا ما قررّه المعاصرون إلاّ مَنْ شذَّ منهم.

وإذا كان هناك في مسألة ما أمرين: الأمر الأول يفتقد إلى دليل، والأمر الثاني يثبت بدليل قاطع فيه من اليقين ما لا يخفى عن أحد. فأيُّ الأمرين نأخذ؟ أنأخذ بما يفتقد للدّليل، أو نأخذ بالذي ثبت بالدّليل وهذا ما نلمسه في الصّلة بين أصول النّحو وأصول الفقه، وإنّ أصول النّحو محمول على أصول الفقه بالدّليل القاطع كمّا سبق لنا وأثبتنا ذلك كما حكى الأوّلون. وأمّا ما يُثبتُ الصّلة بين العلم أصول النّحو والمنطق وعلم الكلام فلا دليل، وخاصّة مع القواعد والأصول الّتي وضعت الأولى، والّتي رسمت بها حدود العلم بين اللّغويين والنّحاة، ثمّ كيف نشكّك في الوضع الأول للمبادئ والقواعد الأولى أن تتأثر

[1]– حامد ناصر الظالمي، أصول الفكر اللّغويّ العربيّ في دراسات القدماء والمحدثين، ص15.

بالمنطق وعلم الكلام وكان آنذاك النّحاة شُغلهم الشاغل صيانة اللّغة والقرآن الكريم من اللّحن؟ أفي هذا الزّمان بدأ تأثير المنطق وعلم الكلام في النّحو العربي وأصوله؟ وإن كان في ذلك الزّمان فأين الدّليل؟

المطلب الثالث: التّفكير اللّسانيّ عند أمين الخولي: يرى أمين الخولي في كتابه **(مناهج تجديد في النّحو والبلاغة والتفسير والأدب)** أن أصول النّحو محمولة على أصول الفقه. فيقول: " وما دام للنّحو أصول فإنّ الرجوع إليها أمر لا بدّ منه في فهم كيانه فهما يعين على التحدث فيه عن بصيرة، ويدلّ على تقدير أصحاب هذه القواعد لها، ومدى ما يجيزونه من التصرف فيها بنفي أو إثبات. والنّاظر في هذه الأصول –أي أصول النّحو–يرى النّحاة منذ أول الدهر، قد ربطوا أصولهم بأصول الفقه؛ بل حملوها عليها... فهذا ابن الأنباري المتوفي سنة 577هـ حين يعد علوم الأدب يذكر أنّه ألحق بها علم أصول النّحو، فيعرف به القياس، وتركيبه، وأقسامه، من قياس العِلّة، وقياس الشَّبَه، وقياس الطّرد، إلى غير ذلك على حد أصول الفقه، فإنّ بينهما من المناسبة ما لا يخفى؛ لأنّ النّحو معقول من منقول، كمّا أنّ الفقه معقول من منقول ويعلم هذا حقيقة أرباب المعرفة بهما ويمضي أمين الخولي إلى جهود المتأخرين في هذا المجال، فيشير إلى جهود السيوطيّ في القرن العاشر الذي يزعم أنَّ صنيعه في كتابه **(الاقتراح في أصول النّحو)** صنيع مخترع، وتأصيله وتبويبه وضع مبتدع، لا يلبث أن يقول هو بنفسه عن هذا الاختراع: أنّه رتبة على نحو ترتيب أصول الفقه، في الأبواب والفصول والتراجم... الخ. كمّا يقول في ثنايا كتاب الاقتراح، هذا معلوم من أصول الشريعة وأصول اللغة محمولة على أصول الشريعة."[1]فيرى أمين الخولي أنَّ المسألة ليست بنت القرن العاشر أو السادس؛ بل هي أسبق من ذلك وأقدم فابن جنّي توفي 393هـ قد زاول أصول النّحو، كمّا يقول السيوطيّ المخترع بنفسه: إنّ ابن جنّي وضع كتابه الخصائص في هذا المعنى، وسمَّاه أصول النّحو، وقول ابن جنّي، في صلة النّحو وأصوله بالفقه وأصوله، أكثر ممّا روينا وأوضح، إذ ينقل عنه أنّه قال في الخصائص: اعلم أنّ أصحابنا انتزعوا العلّل من كتب محمّد بن الحسن جَمَعُوهَا منها بالملاطفة والرّفق.

وعلى كلّ حال، فإنّ الصّلة بين الأَصْلَيْنِ، وحمل أصول النّحو على أصول الفقه، ممّا استقر أمره في نظر الأقدمين على ما نقلنا، وإن زاد ابن جنّي على ذلك أصول المتكلمين وضمنها إلى أصول الفقهاء ورأى أنّ علّل المتكلمين منها إلى علّل المتفقهين، وجعل علّلهم في منزلة بين التعلّيلين الكلامي والفقهي

[1]– أمين الخولي، مناهج تجديد في النّحو والبلاغة والتفسير والأدب، ط1. القاهرة: 1961م، دار المعرفة، ص21–23.

فهي متأخرة من علّل المتكلمين، متقدمة على علّل المتفقهين."[1]والحقيقة الّتي يعتقد بها أمين الخولي أن الحقيقة الأصولية الّتي ضبطت بها العلوم العربيّة هي العقليّة العربيّة قوله: " يستشف العقلية المنطقية الّتي ضبطت هذه العربيّة وأحكمت مصايرها."[2]ونستنتج ممّا سبق ذكره من قول أمين الخولي أنّ أصول النّحو محمولة على أصول الفقه استناداً إلى ما ذكره ابن جنّي وابن الأنباري والسيوطي وبذلك يكون قد بَنَى حُكْمَهُ من خلال فترة متأخرة عاش فيها علم أصول الفقه وعلم أصول النّحو، فيرى أن هذه العلوم قد تَمَّ نُمُوُّهَا بنضج في مراحل متأخرة؛ فهي مقتصرة على المرحلة الأخيرة الّتي وضعت عليها في زمن متأخر مع ابن جنّي، وأبو البركات الأنباري، والسّيوطيّ، وهو لم يوغل البحث في البدايات الأولى لهذه العلوم وقد أخذ ما جاء به المتأخرون في الأصول النّحويّة. وحكى ما حكاه هؤلاء الواضعين في أصول النّحو.

المطلب الرّابع: التّفكير اللّسانيّ عند إبراهيم السّامرائيّ:

ويذهب إبراهيم السّامرائي بالنّظر العميق في البحث الدقيق في النّحو العربيّ وأصوله، فيقول إبراهيم السامرائي عن الوصفيين العرب: " إنّ هذا «المنهج الوصفي» في دراسة النّحو العربيّ يجرّد النّحو القديم في ما أشار هؤلاء الباحثون من التّعليل الّذي هو أثر من آثار المنطق الذي كان في رأيهم إفسادًا للدرس اللّغويّ. وأصحاب هذا المنهج الوصفي جعلوا المنطق الذي أفسد النّحو على زعمهم يونانيا، ولكنهم لم يكونوا واثقين من الأمر، ولم يستطيعوا أن يثبتوا هذا الّذي بدا لهم.

وهذب آخرون إلى مثل هذا التأثر. ولكنهم لم يثبتوا شيئا يرضي الدّرس العلميّ، بل إنّهم لم يبتعدوا عن التّصور والافتراض. وإذا كانت الدلائل الّتي تؤكد الصّلة المباشرة بين بن أبي إسحاق والمنطق والنّحو السرياني مجهولة إلى الآن، فكيف نقيم نتائجنا على الظّن والشكّ وبعدم ثبوت الدّليل، وبعدم اليقين، ولذلك فإنّ مازن المبارك يقول: "بأنّ مَن يرى أنّ فكرة منشأ القياس ترجع إلى المنطق، إيغال في الحدس وتمسك بأهداف الفروض." [3]ونرى أنّ إبراهيم السّامرائي يعيب عن اللّسانيين الوصفيين قولهم تأثر النّحاة العرب بما أنجزه اليونان وبمنطق أرسطو خصوصا. ويبطل افتراضاتهم وادعاءاتهم بدراسة معمّقة تاريخية بالأدلّة الحقيقية:

[1]– أمين الخولي، مناهج تجديد في النّحو والبلاغة والتفسير والأدب، ص21–23.

[2]– المرجع نفسه، ص23.

[3]– إبراهيم السّامرائي، النّحو العربيّ في مواجهة العصر، ط1. بيروت: 1415هـ–1995م، دار الجيل، ص10.

1-أنّ الخليل لم يعاصره حنينا، فوفاة الخليل كانت في سنة 175هـ أو بعد ذلك بقليل، في حين كانت ولادة حنين في سنة 194هـ تقريباً، فلم يدرك إذا حنين الخليل ولا رآه، والزعم باطل من أساسه."[1]

2-هذا ما أثبته (الأب فليش): إنّه [أي النّحو العربيّ] أنقى العلوم العربيّة عروبة. وإلى مثل هذا ذهب «إنو ليتمان» فقال: إنّه نبت عند العرب كما تنبت الشجرة في أرضها."[2]ويتبين أصالة النّحو العربيّ وأصوله عند المستشرقين الغرب، فالشجرة لا تنبت ولا تثمر إلاّ في أرضها كالنخيل لا يثمر إلاّ في الأرض الّتي يكون فيها أصلاً. وكذلك النّحو العربيّ وأصوله.

3-ويقول بروكلمان: " يبدوا أنّ أوائل علم اللّغة العربيّة ستبقى دائما محطوطة بالغموض والظلام لأنّه لا يكاد ينتظر أن يكشف النقاب بعد مصادر جديدة تعين على بحثها ومعرفتّها. ومن ثمَّ لا يمكن إصدار حكم قطعي مبني على مصادر ثابتة للحسم برأي في إمكان تأثر علماء اللّغة الأولين بنماذج أجنبيّة... والرأي الذي يتكرر دائما عند علماء العرب؛ وهو أنّ علم النّحو انبثق من **العقليّة العربيّة المحضة** بغض النّظر عن الروابط بين اصطلاحات هذا العلم ومنطق أرسطو. وفي ما عدا لا يمكن إثبات وجوه أخرى من التأثير الأجنبيّ، لا من القواعد اللاتينية، ولا من الهنديّة."[3] ويبطل دعوى أولئك الوصفيين المحدثين بنقله إثبات أصالة النّحو العربيّ عند المستشرق بروكلمان والحقيقة أنّ إبراهيم السّامرائي، وما ذهب إليه من إثبات أصالة النّحو العربيّ وأصوله، وإبطال دعوى الوصفيين إبراهيم مدكور وأحمد أمين وإبراهيم ... وغيرهم الكثير هو عمل يدلّ على حقيقة البحث بالأدلّة لا الادعاءات والافتراضات الزائفة، أو محاولة خلق التشابه الزائف كما فعل محمّد عيد في كتابه النّحو العربيّ في ضوء علم اللّغة الحديث ورأى ابن مضاء، بدراسة المنطق الأرسطي وتعريفه ومقاربته للنّحو العربيّ وأصوله ويبيِّن المستشرق بروكلمان أنّ النّحو العربيّ وأصوله عقليّة عربيّة محض.

ومما سبق ذكره نخلص إلى القول: إنّ إبراهيم السّامرائي بحث في الأصول التأصيلية لأصول النّحو فأثبت من خلال هذه الدراسة التأصيليّة أصالة نشأة النّحو العربيّ وأصوله، فكانت نشأتهما عربيّة أصيلة بالعقليّة العربيّة المحضة حتّى اكتمل وضعها في كتاب سيبويه، وما حدث من تأثر بعيدا عن الوضع والتقعيد في مرحلة ما بعد النشأة؛ وإنّ نشأة أصول النّحو مع علم النّحو صنوان نشئا معاً توأمين

---

[1]- إبراهيم السّامرائي، النّحو العربيّ في مواجهة العصر، ص11.

[2]- المرجع نفسه، ص12.

[3]- كارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربيّ، ترجمة: عبد الحليم النّجار، ط4. القاهرة: 1968م، دار المعارف، ج2 ص123-124.

ولدا معاً ونميا سويّة دون تفريق بين أصل وفرع، ولكن نشأة أصول النّحو كعلم مستقل بذاته كانت متأخرة.

ويمثل كتاب سيبويه نظريّة متكاملة في أصول النّحو والنّحو العربيّ، كما ذكر التواتي بن التواتي وكما يذكر شوقي ضيف: " وخلفه الخليل بن أحمد الفراهيدي الأزدي، فتمَّت لعلم النّحو عنده آلاته وتكامل منهجه وإن كان لم يؤلف مصنَّفاً ير أنّ تلميذه سيبويه الفارسي ألَّف على هديْ إملاءاته (الكتاب) فأحاط فيه بأصول النّحو وقواعده كافّة."[1] ويتوصل إبراهيم السّامرائي باعتراف المستشرق (كارل بروكلمان) بأصالة النّحو العربيّ وأصوله ويتوصل عبد الرّحمن الحاج صالح إلى تفنيده ودحض ادعاءات المستشرقين الباطلة في حقّ النّحو العربيّ وأصوله بالأصالة العلوم العربيّة.

ويثبت حامدً ناصر الظالمي بسند تاريخي عربيّ أصيل، ودلّيل قاطع على أصالة النّحو العربيّ وأصول هدى نحاتنا القدماء في كتاب أبي حيّان التوحيدي (الإمتاع والمؤانسة) وفي تراثنا العربيّ القديم

ويثبت أصالة النّحو العربيّ وأصوله، وأثبت كذلك عبده الرّاجحي في دراسته لكتاب سيبويه محاولا البحث عن سبل أثر المنطق في كتاب سيبويه فأثبت بذلك أصالة النّحو العربيّ وأصوله من كتاب **سيبويه**. وتثبت هذه الدّراسات على اختلافها–كما ذكرنا–أصالة النّحو العربيّ وأصوله في مرحلة النشأة.

وأضيف إليها دليلا آخر يفند ويدحض دعوى الوصفيين منهم عبد الرّحمن أيوب، ومحمّد عيد وشوقي ضيف، وإبراهيم أنيس... وغيرهم، وفي ما بحثت فيه وأثبته من كتاب الفارابي (إحصاء العلوم) وهو عالم بأصول المنطق، فقد عقد فصلا في (علم المنطق) وفصلا في (علم اللّسان) ويتكلّم في كتابه عن هذا المنطق ويبيّن أنّ التقسيم الثلاثيّ من اسم وفعل وحرف (أداة) لا توجد لغة من لغات العالم إلاّ ولها هذا التقسيم كما أنّ كلّ لغة تتميز ينحوها عن الأخرى، فكيف يدعو هؤلاء إلى مثل هذا؟!

يقول الفارابي: " وها هنا أحوال تخص لساناً دون لسان: مثل أنّ الفاعل مرفوع والمفعول به منصوب والمضاف إليه لا يدخل فيه ألف ولام التعريف: فإنّ هذه وكثيراً غيرها يخص لسان العرب.

وكذلك في لسان كلّ أمّة أحوال تخصّه؛ وما وقع في علم النّحو من أشياء مشتركة لألفاظ الأممّ كلّها فإنّما أخذه **أهل النّحو من حيث هو موجود في ذك اللّسان الذي عمل النّحو له**. كقول النّحويين من العرب إنّ أقسام الكلام في العربيّة **اسم وفعل وحرف**. وكقول نحويّ اليونانيين: أجزاء القول في اليونانيّة

[1]– الزجّاجي، الإيضاح في علّل النّحو، مقدّمة ص أ.

اسم وكلمة وأداة. وهذه القسمة ليست إنّما توجد في العربيّة فقط، أو في اليونانيّة فقط، بل في جميع الألسنة، وقد أخذها نحويو العرب على أنّها في العربيّة، ونحويو اليونانيين على أنّها في اليونانية.

فعلم النّحو في كلّ لسان إنّما ينظر في ما يخص لسان تلك الأمّة، وفي ما هو مشترك له ولغيره لا من حيث هو مشترك، لكن من حيث هو موجود في لسانهم خاصّة، فهذا هو الفرق بين نظر أهل النّحو في الألفاظ، وبين نظر أهل المنطق فيها: وهو أنّ النّحو يعطي قوانين تخص ألفاظ أمّة ما، ويأخذ ما هو مشترك لها ولغيرها، لا من حيث هو مشترك، بل من حيث هو موجود في اللّسان الذي عُمل ذلك النّحو له.

والمنطق فيما يعطي من قوانين الألفاظ إنّما يعطي قوانين تشترك فيها ألفاظ الأمم، ويأخذها من حيث هي مشتركة، ولا ينظر في شيء مما يخص ألفاظ أمّة ما، بل يوصي أن يؤخذ ما يحتاج إليه من ذلك عن أهل العلم بذلك اللّسان."[1] وليس شيء أدلَّ من هذا، فهذه الأدلة القاطعة تثبت أصالة النّحو العربيّ وأصوله ومَن رأى غير هذا فهم يتخبطون على غير هدى؛ لأنّه لا يوجد أيُّ دليل على ذلك التأثر أو تأثير أصول المنطق على النّحو العربيّ وأصوله.

ويقول إبراهيم السامرائي: " وحين كثرت الشكوى من النّحو القديم وعسره وابتعاده عن النظر العلميّ اللّغويّ، صاحب هذه الشكوى أنّ النّحو القديم أفسده ما شاع فيه من أصول المنطق وعلم الكلام، وجدّت لديهم فكرة النّحو الوصفيّ؛ وهو الاكتفاء بوصف الكلام من الناحية النّحويّة دون الوصول إليها تأويلا وتعليلا، ونبذ الزيادات «الغربيّة» الّتي أفسدت هذا العلم؛ والّتي أكثر منها النّحاة المتأخرون."[2] ويذكر هاهنا ما كنا نسعى إليه من غفلة الوصفيون وهي:

أولا: ردّ أثر أصول المنطق على النّحاة الأوّلين.

ثانيا: غفلتهم من تخليص النّحو العربيّ وأصوله من هذا المنطق وأصوله عند النّحاة المتأخرين الّذين جاءوا بعد عصر المبرّد (ت285هـ).

ويقدم إبراهيم السامرائي نقدا وجيها للوصفيين بما أثبته المنهج الوصفي أنّ للغة منطقها الخاص لا منطق العقل كما ذكرنا هذا عند عبد الرّحمن الحاج صالح في اعتراضه للمستشرقين وأتباعهم الوصفيين العرب. " ولمّا علم أصحابنا الدّارسون العرب أنّ الدرس الحديث في النّحو لدى الغربيين وغيرهم يتشّبث

[1]- الفارابي، إحصاء العلوم، ص16-17.

[2]- إبراهيم السّامرائي، النّحو العربيّ في مواجهة العصر، ص13.

بالفكر المنطقي؛ وهو منطق اللّغة في الوقت نفسه، هَرَعَ هؤلاء الدّارسون إلى ادّعاء الدّرس الحديث ونبذ ما أسموه النّحو الوصفي بالتشّبث بالفكر المنطقي"[1] وعمد عبده الراجحي في كتابه **(النّحو العربيّ والدّرس الحديث بحث في المنهج)**إلى دراسة مقارنة بين نصوص المنطق الأرسطي وكتاب سيبويه؛ حيث يمثّل هذا الكتاب خلاصّة أصول العربيّة لشيخه الخليل وشيوخ الخليل من علماء الطبقة الأولى، ويثبتُ عدم تأثر كتاب سيبويه بالمنطق اليوناني حتّى ولو كان بحرف، وبعد استقراء تام قام به عبده الرّاجحي للمنهج الأرسطي في التعريف؛ الّذي ظلّ يؤثر في الغرب قرونا طويلة، واستقراء تام للكتاب، فيقول: " وكتاب سيبويه يكاد يخلو من التعريف على وجه العموم. فهو مثلا لم يعرف الفاعل ولا الحال ولا البدل ولا غير ذلك من أبواب النّحو؛ وهو يكتفي بالتمثيل في الأغلب الأعمّ بذكر اسم الباب ثمّ يبدأ مباشرة في عرض القواعد المستخلصة من الاستعمال، فيقول مثلا: «هذا باب الفاعل الّذي يتعداه فعله إلى مفعوله، وذلك قولك: ضرب عبد الله زيداً، فعبد الله ارتفع ههنا كما ارتفع في ذهب...»[2] أو يقول اعلم أنّ النّداء كلّ اسم مضاف فيه فهو نصب على إظهاره المتروك إظهاره، والمفرد رفع في موضع اسم منصوب"[3] ومن النادر جدا أن نجد عنده تعريفا كالتعريف الّذي قدّمه على الفعل بأنّه: " أمثلة أخذت من لفظ أحداث الأسماء وبنيت لما مضّى ولما يكون ولم يقع، وما هو كائن لم ينقطع، وإنّما جلّ تعريفاته تقوم على التمثيل كقوله: " الاسم: رجل، وفرس وحائط"[4]فكتاب سيبويه يخلو من التعريفات وهذا يبين نقاء الكتاب من أي أثر خارجي، ويبين ذلك صفاء علم علماء العربيّة قبل سيبويه وخاصّة منهم أستاذه الخليل بن أحمد الفراهيدي الّذي نسب إليه البعض تأثره بفكر اليونان، وأن الخليل عاصر إسحاق بن حنين الّذي كان يترجم العلوم والفنون اليونانية إلى العربيّة. وقد تميز كتاب سيبويه بأنّه لم يعرف الشّيء بخواصه أو تمييز المُعرّف بشيء من خواصه كقوله: والتضعيف أن يكون آخر الفعل من موضع واحد وذلك نحو رددت واجتررت وانتقددت واستعددت... "[5]وهكذا فإنّ كتابه كلّه على شموله لا يخرج عن هذه الأمثلة من التعريف؛ وهو دليل على أنّه لم يطبق المنهج الأرسطي فيه وقد يكون دليلا على أنّه لم يعرف هذا الأصل في المنطق

[1]- إبراهيم السّامرائي، النّحو العربيّ في مواجهة العصر، ص13.

[2]- سيبويه أبي بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، الكتاب كتاب سيبويه، تح: عبد السلام محمّد هارون، القاهرة: 1408هـ-1988م. مكتبة الخانجي، ج1، ص14.

[3]- المصدر نفسه، ج1، ص303.

[4]- المصدر نفسه، ج1، ص2.

[5]- المصدر نفسه، ج1، ص158.

الأرسطي معرفة كان من الجائز أن يبدو لها أثر في الكتاب قبولاً أو رفضا."[1]ويتبين من استقراء عبده الرّاجحيّ للمنطق اليوناني، وكتاب سيبويه عدم تأثر النّحو العربيّ في مراحله الأولى أو مرحلة النشأة بالمنطق اليوناني، وإن كان البعض هنا وجه انتقادات لكتاب سيبويه؛ بأنّه لم يضع التعريفات وهذا لسببين رئيسيين:

الأوّل: لم يكن علم النّحو عند القدماء غايّة بل وسيلة لتحفظ اللّسان من اللّحن؛

والثاني: المنهج العربيّ الأصيل الّذي أخذه عن شيخه الخليل، وشيوخ شيخه؛ وهو ذكر اسم الباب ثم يبدأ مباشرة في عرض القواعد المستخلصّة من الاستعمال؛ حيث يثبت التنظير لا التطبيق.

وتحقّق بهذا إثبات عدم تأثر النّحو وأصوله في مرحله النشأة بالمنطق اليوناني؛ الّذي يقوم على المنهج الأرسطي في التعريف: على أنّه يهدف إلى الوصول إلى (جوهر) المُعرَّف أو (ماهيته)؛ **باعتباره غايّة لا وسيلة. وهذا الفرق البَيِّنُ بين النظر العقلي العربيّ والنّظر العقلي الأرسطي.**

ويوضح عبده الرّاجحيّ بالتتبع الزّمني متّى وقع هذا التأثر فيقول: " فإذا تركنا سيبويه في القرن الثاني إلى المبرّد في القرن الثالث فإننا لا نجد إلاّ تطوّراً هينا في التّعريف، وهو يكاد يلتزم طريقة سيبويه من حيث تقديم المُعرَّف بالإسناد إلى أحكامه ودورانه في الاستعمال. والتمثيل له."[2]وإن تبين على المبرّد أنّه لم يخالف النهج الّذي نهجه سيبويه في أصول العربيّة، والأخذ عن شيخه وشيوخه. ولم يتأثر المبرّد بالمنطق الأرسطي.

ويقول الرّاجحي: " ومعنى ذلك أننا لا نزال بعيدين عن التأثر بالتعريف الأرسطي رغم دخول المنطق إلى الفكر الإسلامي في هذا الوقت على وجه التأكيد، ولكن تأثير سيبويه كان لا يزال عظيما وكان الالتزام به أمرا يكاد يصل إلى درجة الوجوب."[3] ويتبين لنا من قول عبده الرّاجحي أنّ المبرّد لم يتأثر بالمنطق الأرسطي رغم تأثر العلوم الإسلامية بالمنطق في زمنه–القرن الثالث–، وهنا يتبين أثر المنطق أولا في العلوم الإسلامية، ولم تتأثر العلوم اللّغويّة–خاصّة النّحو وأصوله–بالمنطق؛ لأنّه كان تأثير منهج أصول العربيّة على سيبويه عظيماً، وكان الالتزام به أمراً يكاد يصل إلى درجة الوجوب في علوم اللّغة.

ويقول عبده الرّاجحيّ: " فإذا انتقلنا إلى القرن الرابع وجدنا الأمر يختلف اختلافا كبيرا، وتأكد اتصال النّحاة بالمنطق الأرسطي، وبمنهجه في التعريف. وليس مهما أن يكونوا قد طبقوه في تعريفاتهم، وإنما

[1]– عبده الرّاجحي، النّحو العربيّ والدّرس الحديث بحث في المنهج، ص73.

[2]– المرجع نفسه، ص74.

[3]– المرجع نفسه، ص74.

المهم أن وجوده بين أيديهم أفضى بهم إلى مناقشة واعية نتج عنها اختيار طريقة أخرى في التعريف."[1] ويتبين لنا أثر المنهج الأرسطي في العلوم اللّغويّة بعد القرن الرابع بعد المبرّد، وبعد دخولها في القرن الثالث في العلوم الإسلامية أولا، ثم ليثبت التأثر في بيئة النّحويين في القرن الرّابع، وبعد القرن الرّابع سيطر التّعريف الأرسطي على كتب النّحاة، ونمثل لذلك بمثال من الزّمخشريّ في القرن السادس في كتاب المفصل، ومن شرح ابن يعيش عليه في القرن السابع."[2]وإن تكن البدايات الأولى لعلم أصول النّحو ترجع إلى القرن الثاني هجري كمّا سبق ذكره؛ حيث عاش أول رجل ينسب إليه استخدام القياس، هذا الرّجل هو عبد الله بن أبي إسحاق الحضرميّ (ت117هـ) هو أول مَن وُصِفَ بأنّه بَعَجَ النّحو، ومدَّ القياس، وشرح العلّل، فنشأة (أصول النّحو) كعلم قائم بذاته ظهر مؤخراً، ولكن في الحقيقة ظهرت أصوله منذ البدايات الأولى لظهور العلوم اللّغويّة العربيّة؛ فكانت مصاحبة لنشأة النّحو العربيّ؛ لأن أول من بعج النّحو، ومدَّ القياس عبد الله بن أبي إسحاق الحضرميّ. فيقول ابن سلام الجمحي: " ثم كان من بعدهم عبد الله بن أبي إسحاق الحضرميّ فكان أوّلَ مَن بَعَجَ النّحو ومدَّ القياس والعلَّل، وكان معه أبو عمرو بن العلاء وبقي بعده بقاء طويلا وكان أبو إسحاق أشدَّ تجريداً للقياس، وكان أبو عمرو أوسع علماً بكلام العرب ولغاتها."[3] فإنّ وضع أصول النّحو بدأ من علي بن أبي طالب في كتاب أراد فيه أصول العربيّة، وثم تم وضع النّحو، إنّ أبا الأسوَد قد أخذ علم النّحو عن عليّ بن أبي طالب كرّم الله وجهه ثمّ زاد عليه بإشارة منه قال القفطي: الجمهور من أهل الرّواية على أنَّ أوّل من وضع النّحو أمير المؤمنين علي بن أبي طالب –كرم الله وجهه–قال أبو الأسوَد –رحمه الله–دخلت على أمير المؤمنين عليّ –عليه السّلام–فرأيته مطرقا مفكرًا فقلت: فيم تفكر يا أمير المؤمنين؟ فقال: سمعت ببلدكم لحنًا فأردت أن أضع كتابًا في أصول العربيّة. فقلت له: إن فعلت هذا أبقيت فينا هذه اللّغة العربيّة، ثمّ أتيته بعد أيام فألقى إليَّ صحيفة فيها: بسم الله الرّحمن الرّحيم. الكلام كلّه اسم وفعل وحرف فالاسم ما أنبأ عن المُسَمَى، والفعل ما أنبأ عن حركة المُسَمَى، والحرف ما أنبأ عن معنى ليس باسم ولا فعل، ثمّ قال: تَتَبَعْهُ وزد فيه ما وقع لك واعلم أن الأشياء ثلاثة: ظاهرٌ ومضمرٌ وشيء ليس بظاهر ولا مضمر، وإنّما يتفاضل العلماء في معرفة ما ليس بمضمر ولا ظاهر فجمعت أشياء وعرضتها عليه، فكان من ذلك حروف النّصب، فذكرت منها إنَّ، وأنَّ

[1]– عبده الرّاجحي، النّحو العربيّ والدّرس الحديث بحث في المنهج، ص74–75.

[2]– المرجع نفسه، ص76.

[3]– محمّد بن سلام الجمحي ت231هـ، طبقات الشُّعراء، تح: جوزف هل، وطه أحمد إبراهيم، بيروت: 1422هـ–2001م دار الكتب العلمية، ص30.

وليتَ، ولعلَّ، وكأنَّ، ولم أذكر لكن، فقال: لِمَ تَرَكْتَهَا؟ فقلت: لم أحسبها منها. فقال: بلى هي منها فزدها فيها."[1] وكما يذكر ابن سلام الجمحي أنّ أول من وضع النّحو بأمر من علي ابن أبي طالب–كرم الله وجهه–لأبي الأسوَد الدؤلي الذي وضع أصول العربيّة نحوها وقياسها " كان لأهل البصرة في العربيّة قدمه بالنَّحو وبِلُغات العرب والغريب عناية وكان أوَّلَ مَن أسَّسَ العربيّة وفَتَحَ بابها وأنهج سبيلها ووضع قياسها أبُو الأَسْوَدِ الدُؤَلِي وهو ظالم بن عمرو بن سفيان بن جندل وكان رجل أهل البصرة وكان علويَّ الرّأيْ قال يونس هم ثلثة الدُّولُ من حنيفة ساكن الواو والدِّيَلُ في عبد القيس ساكنة الياء والدؤل في كنانة رهط أبي الأسود وإنّما قال ذاك حين اضطرب كلامُ العرب فغلبتْ السليقية فكان سرةُ الناس يَلْحَنُون فوضع بابَ الفاعلِ، والمفعولِ والمُضافِ، وحروفِ الجرِّ، والرَّفعِ، والنَّصبِ والجزمِ."[2]وتتبين نشأة أصول النّحو مع علم النّحو الذي نتأ كعلم قائم بذاته مبكرا لحاجة العلوم الإسلامية له ولمعرفة مقاصد الشريعة، وفهم القرآن الكريم، فقد وُضع شرطا على الفقيه معرفة النّحو لا التبحر فيه كمعرفة الخليل وسيبويه للنّحو العربيّ حيث نشأ القياس النّحويّ لتلك العلاقة الوطيدة بين العلوم اللّغويّة والعلوم الشرعية. وحاجة العلوم الشرعيّة له وهو قياس فطري في الشرع أو في النّحو، وكانت الغاية من النّحو العربيّ الحفاظ على القرآن الكريم ولغته وفهم مقاصده فهماً صحيحا.

وقد عقد ابن فارس باباً عنوَّنَهُ "باب القول في حاجة أَهْل العلم والفُتْيا إلى معرفة اللّغة العربيّة، وقد جاء في هذا الباب قولُه: " أقول إنَّ العلم بلُغة العرب واجبٌ على كلّ متعلّقٍ من العِلْمِ بالقرآن والسُّنة والفُتْيا بسبب، حتّى لا غِنَى بأحدٍ منهم عنه، وذلك أنَّ القرآن نَازِلٌ بلغة العرب ورسوله –صلى الله عليه وسلّم–عربيٌّ، فَمَن أراد معرفة ما في كتاب الله –عزّ وجلّ–وما في سنَّة رسوله ﷺ من كلّ كلمة عربيّة أو نظم عجيب لم يحد من العلم باللّغة العربيّة بُداً."[3]وقال الآمدي "وأما ما منه استمدَّاده –أي علم أصول الفقه–فعلم الكلام والعربيّة والأحكام الشّرعيّة... وأمّا علم العربيّة فلتوقف معرفة دلالات الأدلّة اللّفظيّة من الكتاب والسُّنة، وأقوال أهل الحلّ والعقدة من الأمّة على معرفة موضوعاتها لغة، من جهة الحقيقة، والمجاز والعموم، والخصوص والإطلاق، والتقييد، والحذف والإضمار، والمنطوق، والمفهوم

[1]– أبو البركات بن الأنباري 577هـ، نزهة الألباء في طبقات الأدباء. تح: إبراهيم السامرائي، الأردن: 1405هـ–1985م مكتبة المنار، ص18–19.

[2]– ابن سلام الجمحيّ، طبقات الشُّعراء، ص29.

[3]– أبو الحُسين أحمد بن زكرّيا بن فارس، الصَّاحبي في فقه اللّغة العربيّة ومسائلها وسنن العرب في كلامها، تح: أحمد حسين بسج، ط1. بيروت: 1418هـ–1998م، دار الكتب العلمية، ص64.

والإشارة والتنبيه والإيماء، وغيره، ممّا لا يعرف في غير علم العربيّة."[1] ونجد كلّ هذه القضايا والمسائل الفقهية قد تناولتها مؤلفات كتب الفقه وصلتها بعلم العربيّة، وعلى سبيل المثال مؤلف الآمدَّي **(الأحكام في أصول الإحكام)** على نحو ما نجده عند المؤلفين في كتب الفقه كلّها؛ لأن مسائل الفقه لا غنى لها عن علم النّحو.

وممّا أشار إليه أبو حامدَّ الغزالي (450هـ-505هـ) في كتابه **(المستصفى من علم الأصول)** أنَّ معرفة اللّغة والنّحو واجبة على المجتهد في أركان الاجتهاد لمَّا لنّحو من فائدة تخص الكتاب والسُّنة في قوله: " معرفة اللّغة والنّحو على وجهٍ يتيسر له به فهمُ خطاب العرب، وهذا تخُصُّ فائدته الكتابَ والسنة... فعلم اللّغة والنّحو أعني القدر الذي يفهم به خطاب العرب، وعادتهم في الاستعمال إلى حدٍّ يميز بين صريح الكلام، وظاهره ومجملّه، وحقيقتِه، ومجازه، وعامّه وخاصّه، ومُحكمّه، ومتشابهِّة، ومطلقِه ومقيَّدِه، ونصّه وفحواه ولحنِه ومفهومه. والتخفيفُ فيه أنّه لا يشترط أن يبلغ درجة الخليل بن أحمد والمبرّد ولا أن يعرف جميع اللّغة ويتعمق في النّحو، بل القدر الذي يتعلق بالكتاب والسّنة، ويستولي به على مواقع الخطاب ودرك دقائق المقاصد منه."[2]فيقول محمّد شندول: " ويتضح من ذلك بروز مبدأ القياس بين أعلام الطبقة الأولى كأصل من أصول التقعيد اللّغويّ. وقد كان مفهومه ناضجا في أذهانهم؛ لأنّه لو لم يكن كذلك لما أخذ به ابن أبي إسحاق وعمل. ويتجلّى هذا الوعي في ما رواه محمّد بن سلام الجمحي (ت232هـ-846م)."[3]ونستنتج ممّا سبق لنا ذكره للخليل بن أحمد الفراهيدي قوله: إنّ العِلَّلَ موجودة في كلام العرب وإن لم يُنقل ذلك عنهم يَلْحَظُهَا العالمُ باللّغة الحريص على النّظر فيها نظر الأصيل المتعمق فإنّ البدايات الأولى للأصول النّحويّة الّتي تكونت على يد هذين الرّجلين لم تتأثر بمؤثرات غير موجودة في كلام العرب وكانت تتصف بموافقتها لرُّوحِ العربيَّةِ، وطبيعةِ الكلامِ العربيِّ -فزّمان هؤلاء الواضعين والمؤلفين لم يظهر فيه امتزاج الحضارات غير زمن الفئة الّتي بعدهم-وهذا دَلِّيلُ قول الخليل بن أحمد الفراهيدي وأمّا الفئة الّتي ذكرناها والّتي أوصلت النّحو بالمنطق بعد ثبوت الأصل والفرع، وما كان عملهم إلاّ محلَّ التَوَّسع في علم النّحو وأصوله أوقعهم في مؤثرات غير موجودة في كلام العرب.

---

[1]-الآمدَّي عَلي بن محمّد، الإحكام في أصول الأحكام، تح: عبد الرزاق عفيفي، ط1. الرياض: 1406هـ-1986م، دار الصميعي، ج1، ص21-22.

[2]- أبو حامد الغزالي محمّد بن محمّد الطُّوسي، المستصفى من علم الأصول. تح: ناجي السويد، المدينة المنورة، ج2 ص295-296.

[3]- محمّد شندول، الدّرس اللّغويّ العربيّ دراسة تأصيليّة للمفاهيم، الأردن: 2015م، عالم الكتب الحديث، ص11-12.

وهذه الفئة الثانية من النّحاة –غير الوّاضعين القدامى الأوائل أو المؤلفين للعلم أصول النّحو– ومنهم الزجّاجي في كتابه (الإيضاح في علل النّحو)، وأبي علي الفارسي الذي بلغ القياس عنده شأواً بعيداً، وأبو عثمان المازني، والرُّماني الذي خلط المباحث النّحويّة بالمنطق خلطاً ملفتاً للنّظر، هؤلاء الّذين تَرَعْرَعَ المنطق في عقولهم حتّى زرعوه في النّحو وأصوله، وهؤلاء هم الّذين يستشهد بهم محمّد عيد في كتابه **(أصول النّحو العربيّ في نظر النّحاة ورأى ابن مضاء وضوء علم اللّغة الحديث)** بتأثر النّحو العربيّ وأصوله عندهم لا غير، ويخصّهم بالدّراسة في كتابه لثبوت الدلّيل عنهم. ولم يثبت هذا التأثر عند غيرهم من النُّحاة الأولين في مرحلة النشأة، ومحمّد عيد لو أنّه نقب في ما شُوِّهَ من النّحو بالمنطق بعدما تعرض لكتاب ابن مضاء لَكَانَ رائد علم النّحو العربيّ وأصوله في العصر المعاصر، ومن الضروري أن يكون هناك من المسائل المختلطة بالمنطق والمشوَّهة، وهذه الّتي يمكن الطّعن فيها. وليس في النّحو كلّه أو النّحاة كلّهم حتّى الّذين لم يثبت التأثر والتأثير فيهم بالمنطق وعلم الكلام أيستحق الطعن فيهم؟

المطلب الخامس: التّفكير اللّسانيّ عند عبد الرّحمن الحاج صالح:

يقول عبد الرّحمن الحاج صالح في مبحث له بعنوان: **(النّحو العربيّ ومنطق أرسطو)** إنّ هذه الدّراسة نتيجة لجهود بذلت للإجابة عن هذه الأسئلة: **هل تأثر النّحو العربيّ بالمنطق اليوناني، وَمَتَى وقع ذلك؟ وتبيّنَ بالأدلّة التّاريخيّة والعقلية أنّ النّحو العربيّ هو في جوهره لغويّ محض** ولهذا فإنّ مفهوم الإفادة–في الجملة المفيدة–هو أقرب إلى علم الإعلام منه إلى علم المنطق. وعلى هذا يمكن الغلط في التخطيط بين جانبين اثنين لوظيفة الكلام: فالأول: يخص اللّغة كأداة تبليغ (بلفظ وضع لمعنى أي بنية متعارف عليها) واللّغة كأداة للتحديد والحكم والبرهان فاللّغة لها أيضا هذه الوظيفة وأغراض النّحاة العرب الأولين هي دراسة البنى المتعارف عليها (المنتمية إلى كلامهم وغيره) مع كيفية تأديتها للمعاني. أما ما زعموا من اقتباس العرب للتقسيم الثلاثي للكلام من أرسطو فيجب قبل كلّ شيء أن نعرف أين وفي أي كتاب صرّح أرسطو بذلك ثمّ غرض النّحو من لفظي الاسم والفعل غير غرض أرسطو منهما؛ لأنّه يرى فيهما ما يسميه الموضوع والمحمول والمجموع يكون دائما حكما عقليا، ولا يهتم أرسطو بالجانب اللّغويّ لهما. أما من الناحية التاريخية فأول تأثير نلمسه هو زمان المبرّد (ت285هـ) وتلاميذه وخاصّة ابن كيسان، وابن السراج في نهاية القرن الثالث الهجري (وقد يكون الفقه قد تعرض لهذا التّأثير قبل ذلك

في نهاية القرن الثّاني)"[1] ويتبين من قول عبد الرحمن الحاج صالح التنظير اللّسانيّ للغة العربيّة والنّحو العربيّ وأصوله بعدم تأثر اللّغة العربيّة في نحوّها وأصولِهِ بالمنطق، فكان اجتهاده تنظيرا لا تطبيقا، ولهذا انتقده الباحث حامد ناصر الظالمي في كتابه **(أصول الفكر اللّغويّ العربيّ في دراسات القدماء والمحدثين دراسة في البنية والمنهج):** فيقول:" ودراستنا هذه، تريد كذلك الرد على مقولة الأثر الأجنبي في الفكر اللّغويّ العربيّ وقد سبقتها مجموعة من الدراسات إلى ذلك أو إلى بعض ذلك، ولكن تلك الدراسات افتقرت في أحيان كثيرة إلى المعالجة الشمولية، فقد كتب (عبد الرّحمن الحاج صالح) دراسة (النّحو العربيّ ومنطق أرسطو)، ولكن بحثه هذا كان سردا (تاريخيا) في أكثر المواضع، إذ درس تاريخ فكرة التأثير (أي تأثير منطق أرسطو في النّحو العربيّ) ولم يعتمدَّ كثيرا على نصوص اللّغويين والنّحويين في ذلك، ولم يقارن بين نصوص المنطق الأرسطي ونصوص النّحو العربيّ، وكذلك فهو لم يعالج رأى أو موقف القدماء من المسألة."[2] ويتبيّن ممّا قدّمه حامد ناصر الظالمي من نقد لعبد الرّحمن الحاج صالح ليس صحيحا؛ لأنّه لم يطلع على كلّ مؤلفاته فإنّ ما استند إليه كدليل نقدي لبحث الحاج صالح كتنظيرات لم يستند فيها إلى المرجعية العربيّة التاريخية ليست صحيحة؛ لأنّ الحاج صالح ذكرها في كتابه **(منطق العرب في علوم اللّسان) الّذي قال فيه: " ومن الحجج الّتي عرضها المناظرة المشهورة الّتي جرت بين أبي سعيد السّيرافي النّحويّ، وأبي بشر متّى المنطقي في سنة 326هـ في بغداد."[3]إذ قام في هذا الكتاب والكتب الأخرى الّتي ألفها بدراسة وتحليل هذه النّصوص لدى اللّغويين والنّحويين، وقارن بينها وبين نصوص المنطق الأرسطوطاليسي، والأكثر من ذلك أنّه فند ودحض ادعاءات المستشرقين الغربيين الّذين حاولوا زرع هذا التأثر في لعلماء العربيّة وفي علومها فأبطل كلّ هذه الأقاويل منهم ووقف في وجه اللّسانيين المعاصرين الّذين تأثروا بهذه الأقاويل المزعومة من المستشرقين لتشويه العلوم العربيّة.**

ومَن توهم أن العرب اقتبسوا التقسيم الثلاثي للكلام من أرسطو، فيجب أن يثبت أولاً أنّ هذا التقسيم لم يذكره الإمام علي بن أبي طالب رضي الله عنه. وهو الواضع لهذا التقسيم في أصول العربيّة فهل يمكن أن نقول أنَّ الإمام علي بن أبي طالب تأثر بالمنطق الأرسطي؟ وهل يمكن إثبات **هذه المقولة؟**

---

[1]- عبد الرّحمن الحاج صالح، بحوث ودراسات في اللّسانيّات العربيَّة، الجزائر: 2007م، منشورات المجمع الجزائري للّغة العربيَّة موفم للنشر، ج1، ص42.

[2]- حامد ناصر الظالمي، أصول الفكر اللّغويّ العربيّ في دراسات القدماء والمحدثين دراسة في البنية والمنهج، ص8.

[3]- عبد الرّحمن الحاج صالح، منطق العرب في علوم اللّسان، الجزائر: 2012م، موفم للنشر، ص41.

ومن هنا فإنّ النّحو العربيّ وأصوله في نشأتهما أصيلان لم يتأثر أي علم منهما بأي أثر كان غير عربيّ؟

ويخبرنا ابن الأنباري عن الإمام علي–رضي الله عنه–فيقول: " ثمّ لو لم يكن من الدلالة على صحته إلاّ أنّ أول مَن وضع قواعد أصوله ونبّه على فروعه وفصوله ذلك الحبر العظيم علي بن أبي طالب لكان ذلك كافيا؛ فإنّه إذا كان قول واحد من الصحابة حجّة في قول لأشرف أئمة الأمّة، فما ظنك بقول ذلك الحبر العظيم علي بن أبي طالب والرسول صلوات الله عليه في حقّه: **(أنا مدينة العلم وعلي بابها)** ويقول في حقّه: (اللهم أدر الحقّ مع علي حيثما دار) كيف وقد تلقّت الأمّة منه ذلك الوضع بالقبول، ولم ينكر ذلك منكر مع إشهاده وإظهاره فكان إجماعا، والإجماع حجّة قاطعة. قال عليه السلام: أمّتي لا تجتمع على ضلالة."[1]فإنّ أوّل مَن وضع النّحو وأصول العربيّة الإمام علي كرم الله وجهه، ثمّ بأمر منه لأبي الأسود الدؤلي تمَّ وضع علم النّحو وأبوابه ومسائله وقضاياه الأصولية والفرعية.

ويذهب الحاج صالح في تحليل نصوص النّحاة واللّغويين والوقوف عند رأي القدماء من مسألة تأثير المنطق على النّحو العربيّ وعالج هذه المسألة من منطلقاتها العربيّة ومقارباتها النّحويّة، ويبيّن الحاج صالح من ذلك أنّ اللّغة منطقها، وللنّحاة منطق اللّغة؛ أي منطق اللّغة العربيَّة الخاص وأنّ النّحو العربيّ هو في جوهره لغويّ محض. وذلك ما ثبت عند النّحاة الأوّلين، وذلك مما هو مستنبط من كلام العرب، ومما هو منتمي إليه من كلامهم، ومما مستوحى من اللّغة العربيّة لا أثر لأيّ أثر أجنبيّ فيتوصل إلى أنّ علوم اللّغة منطقها اللّغة العربيّة، وعلماء العربيّة علومهم مستوحاة من اللّغة العربيّة، وكما يقول إبراهيم أنيس: للغات منطقها الخاص، ولأساليبها طرقها الخاصّة الّتي يجيب عرضها وتفسيرها لا **في ضوء المنطق العام بل في ضوء المنطق اللّغويّ والاستعمال اللّغويّ، وفي ضوء العوامل النفسية الّتي قد يتأثر بها المتكلّم والسامع حين التعبير عما يدور بخلد كلّ منهما، بأسلوب لغويّ خاص... الخ**"[2]ويقول إبراهيم أنيس أيضا: " **لكلّ لغة منطقها الخاص ونظامها الخاص،** يراعيه المتكلّم بها ويتمسك به في كلامه؛ لأنه شرط الفهم والإفهام بين الناس في البيئة اللّغويّة الواحدة وإذا أخل المتكلّم بهذا النظام حكم السّامع على كلامه بالغرابة والشذوذ، **ولكن هذا المنطق اللّغويّ بعيد كلّ البعد عن المنطق العقلي العام الذي يهدي التفكير الإنساني في كلّ البيئات، فهو نظام للناس عامّة، في حين أنّ المنطق اللّغويّ نظام**

[1]– ابن الأنباري، الإغراب في جدل الإعراب ولمع الأدلّة، ص97–98.

[2]– إبراهيم أنيس، من أسرار اللّغة العربيّة، ص176.

خاص لا ينتظم إلاّ طائفة خاصّة من الناس، هم الذين يطلق عليهم (أبناء البيئة اللّغويّة) فاللّغة منطق لأنّ لها نظاما تخضع له ويرتبط هذا النظام بعقول أصحاب اللّغة، وتفكيرهم إلى حد كبير، ولكنه النظام الخاص الذي يختلف من لغة إلى أخرى..."[1]ومما يتبيّن أيضا من قول الحاج صالح في تحليله لنصوص القدماء ومما اعتمد عليه من نصوص النّحاة واللّغويين إذا تتشابه دراسة النّحويّين الأوّلين مع دراسة أرسطو؛ حيث يكون دائما حكما عقليا، فيتبيّن الاختلاف في الغرض–وهذا هو الأساس والجوهر–فحكم النّحاة لغويّ، وحكم أرسطو عقلي لا لغويّ، ولا يهتم أرسطو بالجانب اللّغويّ. والفرق بين النّحو والمنطق **أنّ النّحو صناعة لغويّة والمنطق صناعة عقلية إلى العقل والمعقولات**، كما ذكر هذا الفارق الجوهري بين صناعة النّحو والمنطق الفارابي بقوله: وهذه الصناعة تناسب صناعة النّحو: ذلك أنّ نسبة صناعة المنطق إلى العقل والمعقولات كنسبة صناعة النّحو إلى اللّسان والألفاظ. فكلّ ما يعطينا علم النّحو من القوانين في الألفاظ؛ فإنّ علم المنطق يعطينا نظائرها في المعقولات."[2]وهذا ما أشار إليه تمام حسان بقوله: (من المنطق الطبيعي لا الصوري) ذلك إنّ النّحو العربيّ وأصولّه صناعة لغوية طبيعية لا مأخوذة من المنطق الصوري (لأرسطو) فيقول: فإذا عني الطّالب أو المعلم بفهم الأساس النّظريّ لهذه المسائل كان أقدر على ردّ كلّ فرع منها إلى أصله وبدا النّحو العربيّ في رأيه بسيط البنية سهل الفهم منسجم التكوين منطقي التفكير (من المنطق الطبيعي لا الصوري)."[3]ويذكر إبراهيم أنيس في كتابه (من أسرار اللّغة) في الفصل الثاني عنوانه: منطق اللّغة. ربط القدماء بين اللّغة والمنطق، دعا فلاسفة اليونان وحكماؤهم إلى الأخذ بأساليب معينة وطرق خاصّة للهيمنة على التفكير الإنساني، والسيطرة على ما يدور في الأذهان، وقد جعلوا تلك الأساليب والطرق في صورة بديهيات لا تقبل النقاش ولا يصح أن تكون موضع جدل أو نزاع، ثمّ اتخذوا من تلك البديهيات مقدمات لقضايا عقلية ينتهون منها إلى حكم خاص لا يتردد العقل في قبوله."[4] ويقول حسن منديل العكيلي: " اللّغة نظام لها منطق خاص بها يتمثل بواقعها الاستعمالي، الّذي ينأى عن المنطق العقلي العام، والخلط بينهما يؤدي إلى انحراف الدرس النّحويّ واللّغويّ ويضرّ بهما البحث يسلط الضوء على الفارق بين النّحو المنطقي العقلي المعياري وبين النّحو

[1]– إبراهيم أنيس، من أسرار اللّغة العربيّة، ص138.

[2]– أبو نصر محمّد بن محمّد الفارابي (260هـ–339هـ)، إحصاء العلوم، (د. تح)، 1991م، مركز الإنماء القومي ص13.

[3]– تمّام حسّان، الأصول دراسة إبستيمولوجيّة للفكر اللّغويّ عند العرَب النّحو–فقه اللّغة –البلاغة، ص11–12.

[4]– إبراهيم أنيس، من أسرار اللّغة العربيّة، ص132.

اللّغويّ الاستعمالي أو بين المنطق اللّغويّ والمنطق العقلي العام."[1] ويذكر تمام حسان بأنّ النّحاة واللّغويين القدماء لم يعتنوا بوضع كامل للنّحو العربيّ وأصوله فيقول: وقد دعاني إلى إخراج هذا البحث للقراء ما اعتقده من أنّ النّحو العربيّ لم يعرض حتّى الآن في صورته المتكاملة على رغم جهود علماء أفاضل صرفوا الجهد المشكور في استخراج أصوله من بطون الكتب ومن أقوال النّحاة أنفسهم. ولكنهم صادفوا عقبة كأداء في الطريقة الّتي اختارها الشراح العرب لكتابة شروحهم، لقد كان مما أخذه العرب عن السريان طريقة شرح المتون وكانت الطريقة السريانية تعتمدَّ على إقحام الشرح بين كلمات المتن وعلى شرح الكلمات المفردة وما يتعلق بها من أفكار فرعية وإيضاح لمدَّلولاتها دون اللجوء إلى شرح الهياكل العامّة لأفكار المتن ونظراته الشاملة. وهكذا حبسوا أنفسهم وحبسوا قراء شروحهم في أسر الكلمات وشق على من يتصدى بعد ذلك للإحاطة بفلسفة أفكارهم أن يهتدي بسهولة إلى عالم هذه الفلسفة؛ لأنّ هذه الفلسفة قد اختفت وراء غابات كثيفة من العناية بدلالات الألفاظ المفردة. وهكذا وجدنا أنّ من عنى من الأوّلين بتسجيل أصول النّحو لا يُعنَ أثناء عرض الفكرة بتنظيمها في صورة نظريّة متكاملة يشد بعضها بعضا أو يأخذ بعضها بحجر بعض وإنّما ساقوا من ذلك كلاما هنا وكلاما هناك أو نثروا العبارات العارضة الّتي لا تثير انتباه القارئ في ثنايا مناقشاتهم للمسائل الفرعية.

ويتبين من قول تمام حسّان أثر الفلسفة المتأخر في فكر النّحاة في تأليف المتون النّحويّة والمنظومات وهذا يبين فترة التأثر بالنّحو السرياني في القرن السادس والسابع، وطريقة شرح المتون؛ لأنّ الطريقة السريانية تعتمدَّ على إقحام الشرح بين كلمات المتن وعلى شرح الكلمات المفردة. ويذكر تمّام حسان: " حدث ذلك كلّه في ظل منطق أرسطو الذي كان شائعا في بداية العصر العباسي، وما بعده من العصور، والذي كان يعتبر فيصلا في المناقشات الدّينية وغير الدّينية في ذلك العصر. والّذي أصاب عدواه كلّ نواحي النشاط الفكري الإسلامي، كعلم الكلام، والفقه، ودراسة اللّغة."[2] ويقول إبراهيم أنيس عن النّحاة الأوّلين جهابذة اللّغة العربيّة من الطبقة الأولى كأبي إسحاق الحضرمي، وتلميذه عيسى بن عمر وأبو عمر بن العلاء، والخليل بن أحمد الفراهيدي، وتلميذه سيبويه يتقيدون بمنطق اللّغة ويتعبدون به دون تأثر، فيقول: وقد كان طبيعياً أن نرى أولئك المفكرين القدماء أصحاب العقول الكبيرة يحصرون أنفسهم في محيط معين لا يتعدونه في تفكيرهم، ولا يخرجون عنه؛ لأنّه هو الذي يليق بأمثالهم من طبقة ممتازة

[1]– حسن منديل حسن العكيلي، "الفكر النّحويّ في ضوء المنطق الأرسطي"، مجلّة جيل الدّراسات الأدبيّة والفكريّة، العدّد الرّابع، سوق أهراس، الجزائر: 2014م، مركز جيل البحث العلمي، ص23.

[2]– تمّام حسّان، اللّغة بين المعياريّة والوصفيّة، القاهرة: 2000م، عالم الكتب، ص44–45.

نسبوا لها كلّ الفضل، وخصوها بكلّ المزايا."[1] ويتبين لنا مما ذكره إبراهيم أنيس بعد البحث المعمق الدقيق بكلّ ما اطلع عليه من أبحاث في كلّ مرة يكشف بها عن الجديد عن اللّغة العربيّة وأسرارها من أسرار اللّغة وأسرار علماءها، عدم تأثرهم بالمنطق وصفاء علمهم وعقليتهم من أي أثر غير أثر البيئة العربيّة. ويقول حسن منديل حسن العكيلي: والحقّ إنّ النّحاة العرب المتأخرون هم الّذين تأثروا بالمنطق وخلطوا بينهما للشبه الكبير بينهما، أمّا النّحاة المتقدّمون فقد تأثروا بمنطق الفقه الإسلامي وطبقوه على علوم العربيّة؛ وهو نابع من منطق العقيدة الإسلاميّة، فالحضرمي معاصر الحسن البصري استخدم الرأي في الظواهر النّحويّة مثله، وتبعه تلميذه عيسى بن عمر، وأبو عمرو بن العلاء، والخليل بن أحمد تأثروا بقياس أبي حنيفة الّذي وسع القياس وسيبويه تأثر بأبي يوسف محمّد بن الحسن الشيباني (189هـ) الّذي تأثر به نحاة كثيرون منهم الفراء.

ويذكر ابن الأنباري في كتابه (الإنصاف في مسائل الخلاف) أنّ منهجه في التأليف في أصول النّحو خاصّة وفي علوم العربيّة عموما من أصول الفقه، فيقول: "فإنّ جماعة من الفقهاء المتأدبين والأدباء المتفقهين، المشتغلين عليَّ بعلم العربيّة، بالمدرسة النظامية، عمر الله مبانيها، ورحم الله بانيها سألوني أن ألخص لهم كتابا لطيفا، يشمل على مشاهير المسائل الخلافية بين نحويّي البصرة والكوفة على ترتيب المسائل الخلافية بين الشافعي وأبي حنيفة." [2] وكان بعض النّحاة يفتي الناس من كتاب سيبويه وربط ابن جنّي النّحو بالفقه واضح في كتبه وقد صرّح بذلك، وتبعه آخرون ولاسيما أبو البركات الأنباري وغيره."[3] ويدّقق عبد الرّحمن الحاج صالح التنقيب والنظر في البحث فيُبيّن لنا تاريخ حدوث ذلك التّأثير ويفصل الحديث فيه في هذا المبحث في نهاية القرن الثالث هجري، هذا مع النّحاة وفي نهاية القرن الثاني الهجري هذا مع الفقهاء. وقد دحض وفند عبد الرحمن الحاج صالح تلك المقولة للمستشرقين: " إنّ الأصول النّحويّة الّتي اعتمدَّ عليها اللّغويّون العرب مأخوذة من المنطق الأرسطوطاليسي الذي وصل إلى العرب بواسطة العلماء السريان."[4] ويدحض ويفند تلك الآراء الّتي حاولوا فيها إثبات تأثر النّحو العربيّ بمنطق أرسطو بقولهم: إنّ الخليل بن أحمد الفراهيدي كان مقربا من إسحاق بن حنين، وإسحاق بن حنين

[1]- إبراهيم أنيس، من أسرار اللّغة العربيّة، ص133.

[2]- ابن الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين، تح: جودة مبروك محمّد، ط1، 2002م: القاهرة مكتبة الخانجي، ص3.

[3]- حسن منديل حسن العكيلي، "الفكر النّحويّ في ضوء المنطق الأرسطي"، ص24.

[4]- عبد الرّحمن الحاج صالح، بحوث ودراسات في اللّسانيّات العربيَّة، ج1، ص45.

كان يترجم من علم اليونان وهنا حدث التأثير بالمنطق، وفي التقسيم الثلاثي للكلام: اسم، وفعل، وحرف إذ يقول: "قال إنّ خلكان إنّ عليا وضع له الكلام كلّه ثلاثة أضرب: اسم وفعل، وحرف، ثمّ دفعه إليه وقال له: تمّمْ على هذا."[1] فإنْ حاولوا إثبات تأثر الخليل بعلم المنطق والنّحاة، فإنّ التقسيم الثلاثي للكلم لم يبتدعه الخليل وما تُرجحه أغلب الآراء أن الإمام علي بن أبي طالب أول مَن وضع النّحو لأمر منه لأبي الأسود الدؤلي فهو أول مَن أشار بهذا التقسيم، فهل يكون ذلك التأثر قد حدث عند الإمام علي؟ وهو أول من وضع التقسيم الثلاثي في علم النّحو: اسم، وفعل، وحرف!!!

وكذلك أشار إلى التقسيم العربيّ الأصيل الذي توصل إليه العرب من دون تأثر بالمنطق، قوله: "قد أبدعوا تقسيما ثنائيا موافقا للأصول الجدلية السامية (أصل–فرع، عمدَّة–فضلة، مبتدأ–خبر).[2]وتعرض الحاج صالح لأولئك المعاصرين الذين حالوا الانجراف وراء أقوال المستشرقين، وعلى رأسهم أحمد أمين في كتابه ضحى الإسلام، بدحض والنقد والتفنيد لما جاء به من أقوال المستشرقين "وجاء بعده إبراهيم مدكور فما زاد في أطروحته عن (أثر الأرجانون في العالم العربيّ) على ما قاله علماء الغرب بل اكتفى بالإشارة إلى التأثير يظنّه قد وقع في وضع النّحو. ونشر في 1948 بحثا بعنوان (منطق أرسطو والنّحو العربيّ)[3] وفي مجلة مجمع اللّغة العربيَّة بالقاهرة حاول أن يبيّن فيه كيف حصل التأثير وكانت حجته غير مقنعة."[4]وينقد ويدحض الحاج صالح ما قاله المهدي المخزومي: "وقد ألّف المهدي المخزومي كتابا عن (مدَّرسة الكوفة) سالكا فيه هذه السبيل بانيا جميع ما يثبته على القول بتأثير المنطق على النّحو وبالخصوص على مدَّرسة البصرة. جاء في كتابه المذكور: قد مهدت هذه الفلسفات للانتفاع بالمنطق اليوناني (وفي البصرة ظهرت الترجمة الأولى لمنطق أرسطو. ترجمة عن اليونان أو الفارسية عبد الله بن المقفع أو ابنه محمّد ... والواقع أنّ تأثير علم الكلام أو الثقافة البصرية اليونانية إنّما ظهر النّحو في زمن مبكر منذ أوائل القرن الثاني وهي الفترة الّتي ظهرت الفلسفة الكلامية ظهورا واضحا، ولم يكن الخليل بن أحمد أول من ظهر في نحوه تأثير هذه الثقافة الجديدة بميله إلى القياس والتّعليل فقد سبقه إلى ذلك عبد

[1]– عبد الرّحمن الحاج صالح، بحوث ودراسات في اللّسانيّات العربيَّة، ج1، ص45.

[2]– المرجع نفسه، ج1، ص46.

[3]– إبراهيم بيومي مدكور، "منطق أرسطو والنّحو العربيّ"، مجلّة مجمع اللّغة العربيّة، الجزء السابع، القاهرة: 1953م مطبعة وزارة المعارف العمومية، ص338–350.

[4]– عبد الرّحمن الحاج صالح، بحوث ودراسات في اللّسانيّات العربيَّة، ج1، ص46.

الله بن أبي إسحاق."[1] وهل كان عبد الله بن أبي إسحاق نحويّ أو لغويّ. فيقول الحاج صالح: "وخلاصّة القول أنّ جمهور الباحثين والمؤرخين قد قنعوا بوجود تأثير يوناني في نشأة النّحو العربي، ولم يأتِ أيُّ واحد منهم بدليل قاطع اللّهم إلاّ ما أخرجه مركس من مقارنته للاصطلاحات العربيَّة اليونانية. فالآن وقد عرضنا لأهمّ ما افترضه الباحثون نوجه أنظارنا لما طرحه علينا مركس. ونحاول أن ننقد أقواله واستدلالاته مجتهدين في ذلك، غير مبتغين إلاّ وجوه الصحة."[2] والحقيقة أنّه لا توجد دلائل تاريخية تثبت هذا التأثر أو التأثير بالمنطق الأرسطي ويقول صبحي الصّالح عن أثر أصول المنطق في النّحو وأصوله: " وانتقلت عدوى المنطق الأرسطي أيضا إلى العربيّة عند تطبيق المقولات العشر على أبواب النّحو ومباحثه، ومن المعلوم أنّ هذه المقولات هي: الجوهر والكم والكيف والزمان والمكان والإضافة والوضع والملك والفاعلية والقابلية، ومن السهل أن نقارن بين الدّراسات النّحويّة العربيّة، وتلك المقولات إذا تجردنا في نظرتنا إلى بحوث بعض العلماء المعاصرين."[3]وهو بهذا يردّ كما ذكر في هامش الصحيفة (الصفحة) على تمام حسّان، ومن سار على هذا النهج بعدم الفصل بين المقولات المنطقية والدراسات النّحويّة اللّغويّة للقدماء. وتذكر الباحثة صالحة حاج يعقوب، في مبحث لها بعنوان «صفاء النّحو العربيّ من التأثيرات الأجنبيّة»: يهدف هذا البحث إلى تحقيق القول بأنّ القواعد النّحويّة العربيّة لا علاقة لها بالفكر اليوناني ونستعرض بعض الأدلّة على عدم تأثره بالثقافات الأخرى، ومن هذه الأدلّة العلميّة الترجمة في العصر العباسي؛ الّتي هي مفتاح أساس في تحوّل المعلومات الخارجيّة بغير العربيّة إلى العربيّة. بدأ تقعيد النّحو العربيّ في عهد علي بن أبي طالب–رضي الله عنه–على أنّ العرب الأوائل نطقوا على السجية والطبيعة كما يتضح من بعض الأشعار القديمة، ونستعرض هنا بعض آراء العرب اللّغويّة كالقياس في بعض آيات القرآن الكريم والنثر والشّعر مما يساعدنا في إبراز المعلومات الصحيحة عن عملية تقعيد النّحو العربيّ."[4]وهنا يراودني تساءل لماذا لم يتأثر الشعراء بالمنطق اليوناني والفكر اليوناني؟ ولماذا لم نجد في كلام العرب شعراً ونثراً ما هو من الحضارات الأخرى وخاصّة في العصر العباسي ولدى طبقة المولّدين؟

---

[1]– مهدي المخزومي، مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللّغة والنّحو، ط2. بغداد: 1958م، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ص55–60.

[2]– عبد الرّحمن الحاج صالح، بحوث ودراسات في اللّسانيّات العربيَّة، ج1، ص47.

[3]– صبحي الصّالح، دراسات في فقه اللّغة، ط6. بيروت: 2004م، دار العلم للملايين، ص29–30.

[4]– صالحة حاج يعقوب، دراسة نقدية في التفكير النّحويّ العربيّ، ط1. القاهرة: 1435هـ–2014م، دار السّلام، ص119.

ويبيّن الحاج صالح الفرق بين **(النظام اللّغويّ)** و**(النظام المنطقي)** "فالنظام المنطقي غير النظام اللّغويّ الذي خلق للإفادة أي لتبليغ أغراض المتكلم للمستمع Communication فهو آلة للتبليغ جوهره تابع لما ولى من أمر الإفادة فهو إلى قوانين فنّ المواصلات أقرب منه إلى قواعد المنطق. وقد فهم النّحاة العرب هذه الظاهرة فهماً صحيحاً إذ بنو علم النّحو على مبدأ التخفيف والفرق، وهذا مبدأ **الاقتصاد اللّغويّ** الّذي أثبته اللّغويُّون المعاصرون. وهو يقول أن الإنسان لا يبذل من الجهود العلاجية أو الذهنية في إعماله للآلة الخطاب إلاّ بقدر ما يستطيع إفادة المخاطب، أو بعبارة أخرى أنّ همَّ المتكلم أن يبلّغ أكبر عدد ممكن من الفوائد بأقلّ عدد ممكن من الجهود، وهذا أصل التعليلات الّتي يشاهدها المطّلع على كتب النّحاة القدماء ويتراءى ذلك أيضا في عبارات البلاغيين عن الكلام المؤثر أنّه: ما قلّ لفظه وكثر معناه."[1]

ويقول الحاج صالح أيضا: "مشابهة الأصول النّحويّة العربيَّة لأصول علميّة أو فلسفيّة أجنبية. وهذا ما حاول **مركس** أن يثبته بين أصول المنطق الأرسطوطاليسي، وأصول النّحو العربيّ، إلاّ أننا يمكننا أن نقول: من الآن أنّه لا بدّ من مشابهة عميقة عريقة بين المنهجين حتّى تثبت القرابة إذ قد تكون المشابهة سطحية أو الّتي تظهر كأنها أصيلة من محض الاتفاق فكثيرا ما تتوارد الأفكار إذا كانت المعاني مما تشترك فيه جميع العقول."[2] وقد فند ودحض ونقد عبد الرحمن الحاج صالح في غير موضع أقوال مركس وادعاءاته الباطلة ونذكر منها على سبيل الاختصار لا الحصر قوله: " وممّا يزيد اقتناعا بجهل مركس لأسرار النّحو العربيّ بل لخصائص اللّغة العربيّة، ذهابه إلى معنى الإعراب مقابل لمعنى السليقة. يقول: "ليس الإعراب إلاّ ما نقلوه من الكلمة اليونانية Hellénisme فكذلك يقابل المعرب في العربيَّة السليقي ومعناه الناطق نطقاً صحيحاً يقابل الناطق الذي لا يحافظ على قواعد النّحو، ويظهر لي أنّ كلمة سليقي هي نفسها من أصل يوناني. ثمّ يستشهد بعد ذلك بهذا البيت:

وليست بنّحويّ [يلوك لسانه] ولكن سليقي أقول فأعرب

ويفسر معنى سليقي في هذا البيت هكذا: هو (التّكلم بالتغافل عن قواعد النّحو). وهل يحتاج هذا التفسير الساذج إلى ردّ؟ إنّه يعرف كلّ ذي لبّ ودراية بالعربيَّة أنّ السليقي هو الذي يتكلّم عن طبع لا عن تعلّم، وليس معنى ذلك أنّه يلحن ويسقط، فالعرب الأقحاح قبل عهدهم بالنّحو كانوا يتكلّمون بالسليقة–أي عن طبع–ولا يوصفون باللحن. فالسليقة تقابل الإعراب لا من حيث الفصاحة وعدمها، بل من حيث

[1]– عبد الرّحمن الحاج صالح، بحوث ودراسات في اللّسانيّات العربيَّة، ج1، ص50.

[2]– المرجع نفسه، ج1، ص52.

اكتساب اللّغة عفوا وعن طبع، واكتسابها تعلّماً وتلفناً بشرط أن يُراد بالإعراب تعلّم أقيسة اللّغة، ومعنى الإعراب عند الشاعر المذكور البيان والإفصاح، وإنّما أراد أن يبيّن أنّه مطبوع لا يحتاج إلى تلوّن النّحو (أما السليقي بمعنى اللاحن فيطبق على القروي لا الأعرابي الفصيح)"[1]. وقد أثبت عبد الرحمن الحاج صالح في غير موضع متّى حدث ذلك التأثر النّحويّ العربيّ بالمنطق الأرسطي، إلاّ بعد نشوئه واكتهاله نحوا عربياً أصيلاً ويحدد ذلك بأدلة ومقولات بدأها بمقولة السيوطي في كتابه (صون المنطق)، ثمّ قول الشافعي، وكذلك مقولة ابن تيمية، وقول إبراهيم الحربي، فيقول: "ونظنّ أنّ أول من استحسنوا مزج النّحو بالمنطق هم أصحاب الحدود النّحويّة، وهم الفراء (ت207هـ) الّذي أثر عنه تعاطى الفلسفة وقد ألّف كتابا أسماه (حدود النّحو) وهشام بن معاوية (209هـ) صاحب الكسائي، وقد ألف كتاباً أسماه (الحدود العربيّة) ولا شكّ أيضا أنّ الأخفش الأوسط (ت214هـ)، والمازني (249هـ) الّذي أخذ عنه المبرّد (ت285هـ) قد تأثر بالمنطق، إلاّ أنّنا لا يمكننا الجزم بذلك لعدم ثبوت نص.

ويبين الحاج صالح أنّ المنطق الأرسطوطاليسي لم يجد مكانة في النّحو العربي إلاّ بعد نشوء النّحو واكتهاله أي بعد إغلاق باب الاجتهاد، ولكي نفهم هذه الظاهرة التاريخيّة يجب أن ننظر إلى أحداث الزمان لا كأحداث متفرقة لا ارتباط بينها كما يفعله بعض المؤرخين... ونختم مقالنا مقتنعين أنّ النّحو العربيّ لم يتأثر في ابتداء نشأته بمنطق أرسطو لا في مناهج بحثه، ولا في مضمونه التحليلي فإنّه لا يدين بشّيء أصلاً في ما تبناه أول أمره للثقافة اليونانية."[2] وقد اعترف شوقي ضيف رئيس مجمع اللّغة العربيّة بالقاهرة، ورئيس اتحاد المجامع اللّغويّة العلميّة العربيّة في تقديم له لكتاب عبد الرّحمن الحاج صالح «بحوث **ودراسات** في اللّسانيّات العربيّة الجزء الأول» فيقول: وينكر عبد الرّحمن الحاج صالح أن يكون النّحو العربيّ متأثرا بالمنطق اليوناني فهو في جوهره لغويّ عربيّ محصن. ويتحدّث عن مستلزمات بناء قاعدة آلية للمفردات الحاسوبيّة."[3] وأرجح بقولي: إنّ النّحو العربيّ هو منطق اللّغة العربيّة، أليس النّحو يدعونا لتعلم اللّغة العربيّة ولا أثر للمنطق اليوناني والنّحو السرياني على النّحو العربيّ وأصوله في نشأتهما ووضعهما. وهذا ما لم يبينهُ الكثير من الباحثين خاصّة في التأصيل النّحويّ وأصوله، وهذا ما ثبت في كتاب سيبويه.

---

[1]- عبد الرّحمن الحاج صالح، بحوث ودراسات في اللّسانيّات العربيَّة، ج1، ص60.

[2]- المرجع نفسه، ج1، ص63.

[3]- المرجع نفسه، ج1، ص7.

ويذكر وليد عاطف الأنصاري: " والحقّ أنّ القول بتأثر النّحو بالمنطق الأرسطي، على إطلاقه فيه شيء من التعسف، ويبدوا لي أننا ينبغي أن نميز بين مرحلتين في حياة النّحو العربيّ: مرحلة النشأة ومرحلة ما بعد النشأة. وأعني بمرحلة النشأة المرحلة الّتي تأسس فيها النّحو العربيّ، وتمتد خلال القرنين الأول والثاني للهجرة. وعندي أنّ النّحو العربيّ قد نبت ونما في بيئة عربيّة حتّى استوى على سوقه. فقد نشأ النّحو العربيّ لخدمة القرآن الكريم ضبطاً وفهماً."[1] ويعيب حامد ناصر الظالمي على عبد الرحمن الحاج صالح عدم الاستناد إلى هذا الدلّيل التاريخي الذي فصل بين أصالة النّحو العربيّ والمنطق الأرسطي–الحقيقة غير ذلك–وذكره حامدً ناصر الظالمي في كتابه (أصول الفكر اللّغويّ العربيّ في دراسات القدماء والمحدثين) موقف القدماء من أصالة النّحو العربيّ أ–أبو سعيد السّيرافي (ت368هـ) في سنة 326هـ، وفي حضرة الوزير ابن الفرات جرت مناظرة بين أحد النّحاة وهو أبو سعيد السيرافي المعتزلي، مع أحد المناطقة وهو أبو بشر متّى بن يونس القنائي المنطقي (ت328هـ) قال فيها السيرافي لمتّى (حدثني عن المنطق ما تعني به؟ فإنا إذا فهمنا مرادك فيه. كان كلامنا معك من قبول صوابه وردّ خطئه على سَنَنِ مرضّي وطريقة معروفة.

قال متّى: أعني به أنّه آلة من آلات الكلام يُعرَف بها صحيح الكلام من سقيمه وفاسد المعنى من صالحه كالميزان فإنّي أعرف به الرجحان من النقصان والشائل من الجانح.

قال أبو سعيد: أخطأت؛ لأنّ صحيح الكلام من سقيمه يعرف بالنظم المألوف والإعراب المعروف إذا كنا متكلم العربيّة، وفاسد المعنى من صالحه يعرف بالعقل إذا كنا نبحث بالعقل."[2] ويتبين الفرق بين النّحو العربيّ والمنطق كون النّحو العربيّ ميزان العربيّة؛ حيث يوزن الكلام بالنّحو العربيّ تحت لواء اللّغة لغة الجماعة، وأما ميزان المنطق للكلام فهو ميزان العقل الفردي؛ حيث يتكلّم الفرد بميزان عقله وهذه المسألة كقول مَن قال أنّ اللّغة من إنشاء المتكلّم. وهذا خطأ يقع فيه الكثير؛ لأنّ المتكلّم يخضع إنشاء كلامه للّغة ومنطقها؛ أي نحوِّها. فلو كانت اللّغة من إنشاء المتكلّم لكان كلّ متكلّم يتكلّم بكلامه كيفما شاء لا باللّغة الجماعة. فاللغة الجماعة ومنطقها تفرض سلطتها على المتكلّم. ولا يوجد أكبر دليل من نفي وتفنيد للمنطق من النّحو العربيّ وأصوله ما ذكره أبو سعيد في هذه المناظرة، وهذا الكتاب خير دليل ومَن قرأه قرأ عجائب العلم والمعرفة كتاب (الإمتاع والمؤانسة) لأبي حيان التوحيدي، وقال أبو سعيد: "...

[1]– وليد عاطف، نظريّة العامل في النّحو العربيّ عرضا ونقداً، الأردن: 1435هـ–2014م، دار الكتاب الثقافي، ص10.

[2]– أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، تح: هيثم خليفة الطعيمي، بيروت: 1432هـ–2011م، المكتبة العصرية، ج1 ص90.

ولكن مع هذا أيضا إذا كانت الأغراض المعقولة والمعاني المدَّركة لا يوصل إليها إلاّ باللّغة الجامعة للأسماء والأفعال والحروف، أفليس قد لزمت الحاجة إلى معرفة اللّغة؟ قال: نعم. قال: أخطأت قل في هذا الموضع: بلى. قال: بلى، أنا أقلّدك في مثل هذا. قال: أنت إذاً ليست تدعونا إلى علم المنطق إنّما تدعو إلى تعلم اللّغة اليونانية، وأنت لا تعرف لغة اليونان فكيف صرتَ تدعونا إلى لغة لا تفي بها؟ وقد عَفَت منذ زمان طويل، وباد أهلُها وانقرض القوم، الّذين كانوا يتفاوضون بها، ويتفاهمون أغراضهم بتصاريفها على أنّك تنقل من السريانية فما تقول في معان محوَّلة بالنقل من لغة يونانَ إلى لغة أخرى سريانيّة، ثمّ من هذه إلى أخرى عربيّة؟"[1]

وتشتد المناظرة حتّى يعترف–متّى–بأصالة النّحو من المنطق وهو عالم بالمنطق اليوناني من العرب القدماء، ويقول: إنّ النّحو منطق اللّغة العربيّة. قال أبو سعيد: فهل وصلتَه بجواب قاطع وبيان ناصع؟ ودع هذا؛ أسألك عن حرف واحد، وهو دائر في كلام العرب، ومعانيه متميِّزة عند أهل العقل فاستخرج أنت معانيَه من ناحية منطق أرسطوطاليس الّذي تُدِلّ به وتُباهي بتفخيمه، وهو (الواو) ما أحكامه؟ وكيف مواقعه؟ وهل هو على وجه أو على وجوه؟

فَبُهِتَ متّى وقال: هذا النّحو، والنّحو لم أنظر فيه؛ لأنّه لا حاجة بالمنطقيّ إليه، وبالنّحويّ حاجة شديدة إلى المنطق؛ لأنّ المنطق يبحث عن المعنى، والنّحو يبحث عن اللّفظ، فإن مرّ المنطقيّ باللّفظ فبالعَرَض، وإن عَثَر النّحويّ بالمعنى فبالعَرَض والمعنى أشرف من اللّفظ، واللّفظ أوضع من المعنى."[2]ولا يَهُمُنَا بادئ ذي بدء ههنا إلاّ اعتراف صاحب المنطق بأصالة النّحو العربيّ عن المنطق اليوناني؛ وهو أعرف أولئك الذين يدعون تأثر النّحو بالمنطق، فيثبت الفصل بينّ النّحو والمنطق وعمل كلّ واحد منهما ومكانة كلّ واحد منهما، فقال: هذا النّحو. وأما كلامه عن علم لم ينظر فيه ويريد أن يقلِّل منه في البحث عن اللفظ، ويرفع من المنطق في البحث عن المعنى، فكان جواب أبو سعيد: أخطأت؛ لأنّ الكلام والنطق واللّغة واللفظ والإفصاح والإعراب والإبانة والحديث والإخبار والاستخبار والعرض والتّمنيّ والنهي والحض والدعاء والنداء والطلب كلّها من واد واحد بالمشاكلة والمماثلة."[3]وبعدها قرر متّى أن يقول يكفيني تأثر النّحو العربيّ بالمنطق في التقسيم الثلاثي (اسم وفعل وحرف) هذا التقسيم في اللّغة العربيّة قد كان

[1]- أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ج1، ص91.

[2]- المصدر نفسه، ج1، ص93.

[3]- المصدر نفسه، ج1، ص93.

موجودا في لغة اليونان، فقال: يكفيني من لغتكم هذه الاسم والفعل والحرف، فإنّي أتبلغ بهذا القدر إلى أغراض قد هذبتها لي اليونان.

قال أبو سعيد: أخطأت؛ لأنّك في هذا الاسم والفعل والحرف فقير إلى وصفها وبنائِها على الترتيب الواقع في غرائز أهلها؛ وكذلك أنت محتاج بعد هذا إلى حركات هذه الأسماء والأفعال والحروف؛ فإنّ الخطأ والتحريف في الحركات كالخطأ والفساد في المتحركات، وهذا باب أنت وأصحابك ورهطُك عنه في غفلة؛ على أنّ هاهنا سرّا ما عَلِقَ بك، ولا أسفر لعقلك؛ وهو أنّ تعلّم لغة من اللّغات لا تُطابِق لغةً أخرى من جميع جهاتها بحدود صفاتها. في أسمائها وأفعالها وحروفها وتأليفها وتقديمها وتأخيرها واستعاراتها وتحقيقها وتشديدها وتخفيفها، وسعتها وضيقها ونظمها ونثرها وسجعها، ووزنها وميلها... الخ

قال ابن الفرات: أيّها الشيخ الموفَّق: أجبه بالبيان عن مواقع «الواو» حتّى تكون أشدَّ في إفحامه وحقّق عند الجماعة ما هو عاجز عنه، ومع هذا فهو مشنِّع به.[1] وهذا أصدق كتاب–الإمتاع والمؤانسة لأبي حيان التوحيدي–يثبت أصالة النّحو العربيّ وأصوله وكأنّ الكثير من القدماء لم يطلعوا عليه، وسار على دربهم أولئك المستشرقين ثمّ سار على دربهم من اللّسانيين العرب المعاصرين. فيول حامد ناصر الظالمي: " كانت القضية المطروحة هنا هي علاقة النّحو بالمنطق الأرسطي، إذ لو كان هناك أثر للمنطق **الأرسطي** في النّحو العربيّ لقال به أبو بشر متّى بن يونس، بدلا من المجادلة والمناظرة إذ كان يستطيع أن يُفحمَ السيرافي بذلك الأثر لو كان موجودا، وكان ذلك يكفي للردّ على السيرافي ولكن أبا بشر كان يعرف أنّ النّحو العربيّ غير متأثر بالمنطق الأرسطي."[2] ويقول إبراهيم أنيس: " فلنستمع إلى السيرافي يقول في المناظرة: " والنّحو منطق ولكنه مسلوخ عن العربيّة، والمنطق نحو ولكنه مفهوم باللّغة، وإنّما الخلاف بين اللفظ والمعنى أنّ اللّفظ طبيعي والمعنى عقلي. ومع هذا كان السيرافي يرى أنّ لكلّ لغة خصائصها الّتي لا يمكن أن تخضع لمنطق اليونان إلاّ مع التكلف والتعسف، إذ يقول: على أن هاهنا سراً ما علق بك ولا أسفر لعقلك، وهو أن تعلم أن لغة من اللّغات لا تطابق لغة أخرى مع جميع جهاتها بحدود صفاتها في أسمائها وأفعالها وحروفها وتأليفها وتقديمها وتأخيرها واستعارتها وتحقيقها...الخ"[3] ويتبيّن ممّا قدّمه حامدً ناصر الظالمي من سند تاريخي ودلّيل قاطع على أصالة النّحو العربيّ وأصوله لدى نحاتنا القدماء، وفي تراثنا العربيّ القديم، فإنّ ما ذهب إلى إليه من وجهة نظره تاريخيّة عربيّة أصيلة لإثبات

[1]– أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ج1، ص93–95.

[2]– حامد ناصر الظالمي، أصول الفكر اللّغويّ العربيّ في دراسات القدماء والمحدثين، ص34.

[3]– إبراهيم أنيس، من أسرار اللّغة العربيّة، ص136.

أصالة النّحو العربيّ وأصوله عند علماء نَحْوِنا القديم هذا ما يذكره عبد الرّحمن الحاج الصالح الّذي ذهب إلى أكثر من ذلك إلى اتجاه آخر وهو تفنيد ما أراد إثباته المستشرقين من طعن في العربيّة فيدحض بالتحليل والمعاينة اللّغويّة للنصوص هؤلاء المستشرقين أنياس جويدي (I.Guidi) وأدالبير مركس (A. Merx) فأما جويدي فقد زعم هذا الزعم دون أن يأتي ببرهان شاف بل اقتصر على الإشارة الوجيزة."[1] ومن وجهة نظر غربيّة وبما حاولوا الاستناد إليه من مقولات المنطق الأرسطي فيقول: " أما ما زعموا من اقتباس العرب للتقسيم الثلاثي للكلام فيجب قبل كلّ شيء أن نعرف أين؟ وفي أي كتاب صرّح أرسطو بذلك، ثمّ غرض النّحو من لفظي الاسم والفعل غير غرض أرسطو منهما؛ لأنّه يرى فيهما ما يسميه الموضوع والمحمول."[2] وهكذا يُبن ويُثبت عبد الرّحمن الحاج صالح الاختلاف بين النّحو العربيّ والمنطق الأرسطي من وجهة نظر غربيّة، وعدم تأثر النّحو العربيّ وأصوله بالمنطق الأرسطي بما حاول المستشرقون ادعاءه **ويبيُّن** بالحجج والأدلّة المنطقيّة متّى حدث هذا التأثير " أما من الناحية التاريخية فأول تأثير نلمسه هو في زمان المبرّد (ت285هـ) وتلاميذه وخاصّة ابن كيسان وابن السّراج في نهاية القرن الثالث الهجري (وقد يكون الفقه تعرض لهذا التأثير قبل ذلك في نهاية القرن الثاني)."[3]نلاحظ أنّ عبد الرّحمن الحاج صالح قد اعتمدَّ على المصادر والمراجع الغربيّة القديمة والعربيّة كذلك الّتي ذكرت فيها هذه الادعاءات، ففند بالأدلّة المطلقة كلّ ادعاءات مركس، ومن هنا يتبين لنا دليلان في أصالة النّحو العربيّ وأصوله أوّلهما الدّليل العربيّ التاريخي لقدماء علماءنا النّحاة واللّغويين والنصوص الواردة عنهم وهو ما ذكره حامدً ناصر الظالمي، وأما الدّليل الثاني وهو تفنيد ودحض حجج المستشرقين الغرب من وجهة نظر غربيّة؛ وهو ما ذكره عبد الرّحمن الحاج صالح. وبما فند به كذلك مَن اتبع هؤلاء المستشرقين من العرب المحدثين اللّسانيين الوصفيين.

ونستنتج من هذا أصالة النّحو العربيّ وأصوله في نشأتهما وفي وضعهما وتألفيهما من خلال دليلين أولهما عربيّ مستوحى من عند نحاة العرب القدماء. وأما الثاني فهو دليل غربي ما قام به عبد الرّحمن الحاج صالح بإثباته بدليل إبطاله وتفنيده ادعاءات المستشرقين الغرب، وما تبعهم فيه من العرب المحدثين دون تمحيص أو تنقيب من الغث والسمين. ويقول حسن خميس الملخ: " وقد برهن الدكتور عبد الرّحمن الحاج صالح على إيمانه بدّقة النّظريّة النّحويّة عند النّحاة المتقدمين بطرقتين:

---

[1]- عبد الرّحمن الحاج صالح، بحوث ودراسات في اللّسانيّات العربيّة، ج1، ص44.

[2]- المرجع نفسه، ج1، ص42.

[3]- المرجع نفسه، ج1، ص42.

الأولى: تتبع تاريخ علم اللّسان من أقدم الإشارات التّاريخيّة له حتّى العصر الحديث، ورصد التّطوّر النّظريّ المنهجيّ في كلّ عصر... وهذا التّتبع التّاريخي تاريخ موجز لعلم اللّسان البشري حقق منه الدكتور عبد الرّحمن الحاج صالح هدفين: التّأريخ لتطوّر علم اللّسان البشري، وإثبات أنّ نظريّة النّحو العربيّ عربيّة في جذورها وأصولها. فالتّعليل النّحويّ نبع من اللّغة العربيّة ولم يتأثر بمقولات المنطق إلاّ في القرن الرّابع الهجري، وتمثل أصوله النّظريّة دقّة علمية في البحث والتفسير، وهذا ما سعى إليه في الطريقة الثّانية الّتي سلكها للبرهنة على وجود نظريّة نحويّة عربيّة متقدّمة علميا قادرة على تفسير اللّغة العربيّة نحواً وصرفاً."[1] ويذكر علي جاسب الخزاعي في كتابه (النّحو العربيّ في ضوء المذهب الذاتي في نظريّة المعرفة) في مبحث له بعنوان: منهج الاستقراء النّحويّ بين المفهوم الأرسطي والمفهوم الذاتي والّذي يبيِّن الفصل والفرق بين **الاستقراء النّحويّ**؛ بحيث أنّه استقراء جزئي ناقص، والاستقراء الأرسطي؛ بحيث أنه الاستقراء الكامل التّام، فيقول: " إذ إنّ النّحويين لا يعتقدون بإمكان تحقق هذا اللون من الاستقراء في **الواقع اللّغويّ** فقد أشاروا في أثناء كلامهم عن قواعد العربيَّة، وسننها، وأحكامها إلى استحالة حصر اللّغة والإحاطة التامّة بها حتّى قيل: لا يحيط باللّغة إلاّ بني، وعلى الرغم من أنَّ العلماء قد بذلوا جهودا كبيرة في استقراء كلام العرب لم يتهيأ لأحد منهم أن يستقري اللّغة استقراءً تاما يستطيع أن يزعم معه أنّه لم يَفُتهُ شيء من اللّغة وذلك لأنّ اللّغة العربيّة واسعة، ومواردها متشعبة، فمن المحال أن يستطيع فردُ ما أن يلُم بها. لذلك كان منهج علماء العربيّة منهجا استدراكيا تكميلياً، كلّ طبقة تكمل عمل الطبقة السابقة لها فجاء استقراءهم كلام العرب مكملا بعضه بعضا، فإذا فات أحد النّحاة شيء ما، نرى نحويا آخر، أو أكثر يستدركون عليه ما فاته. والناظر في كتب النّحو كثيرا ما يرى أن بعض النّحاة يستدرك على بعض آخر، إذ من المتعذر على أيِّ عالم أن يستوعب اللّغة كلّها؛ ولهذا لم يسلم نحوي من الاستدراك، وخاصّة المتقدمين أمثال سيبويه والفراء، والمبرّد (ت285هـ) وقد نقل السيوطي عن الشافعي قوله: لسانُ العرب أوسعُ الألسنة مذهباً، وأكثرُها ألفاظا؛ ولا نعلم أن يحيط بجميع عِلْمِه إنسان غير نبي."[2] ويذكر في موضع آخر الفرق بين القياس النّحويّ لأنّ سبب نشوئه استحالة إحصاء كلام العرب والقياس الأرسطي، حيث أنّ الفلسفة الأرسطية تؤمن بإمكان تحقق الاستقراء الكامل، فيول: " وهذا يعني أنّ استحالة تحقق الاستقراء

[1]- حسن خميس الملخ، نظريّة التّعليل في النّحو العربيّ بين القدماء والمحدثين، ط1. عمان: 2015م، دار الشروق للنشر والتوزيع، ص248-249.

[2]- علي جاسب الخزاعي، النّحو العربيّ في ضوء المذهب الذاتي في نظريّة المعرفة، ط1. كندا: 2017م، Ali Jasem DrBy:AL-Khozaey، ص88-89.

التام، أو الكامل من مبادئ الاستقراء عند النّحويين، بل إنّ فكرة تعذر حصر كلام العرب هي ما دفعت النّحاة إلى القياس، وهو ما أشار إليه ابن خروف في شرحه كتاب سيبويه، إذ يقول: "إنّ الأئمة–رحمهم الله–لما نظروا كلام العرب، ووجدوه متسعا لا تضبطه الحدود، ولا يحصره القياس، أعملوا أنفسهم في حصر ما أمكن منه، وردّه إلى قوانين يُعمَل عليها فيعلم بذلك من كلام العرب ما لا يمكن ضبطه بالحفظ ومن هنا احتاجوا إلى الكلام في أكثر العلل، وما لم يدخل لهم تحت القياس أثبتوه في كتب للحفظ لا يقاس عليه، ولا علة له، فصار النوع الذي يدرك بالقياس وهو الذي يسمى النّحو، والعربيَّة أعظم في نفوسهم، وأضبط لمعارفهم، وأنبه للخواطر، وأنفع للناظر فيه وفي غيره من النوع الّذي يسمّى اللّغة ويستوي في حمله العالم والجاهل."[1] وارتكاز الاستقراء النّحويّ على فكرة استحالة إحصاء الكلام العربيّ إحصاءً تامًا، يدل على أنّ النّحويين لم يعملوا على وفق المفهوم الذي يقسّم الاستقراء إلى إحصاء تام وآخر ناقص كما فعل المذهب الأرسطي، وهذا يثبت الاختلاف بين مفهوم الاستقراء النّحويّ ومفهومه الأرسطي؛ لأنّ الفلسفة الأرسطية تؤمن بإمكان تحقق الاستقراء الكامل."[2] فالاستقراء النّحوي استقراء لغويّ للغة.

المطلب السادس: التّفكير اللّسانيّ عند صالح بلعيد وأحمد علم الدّين الجندى:

ومن المعاصرين الّذين حذوا حذوَ هؤلاء العظماء المؤلفين في أصول النّحو العربيّ أو الوّاضعين مؤلفات عظيمة في الأصول النّحويّة من القدماء والمعاصرين صالح بلعيد في مؤلفاته منها في قضايا فقه اللّغة العربيّة، والمؤلف الثاني: فقه اللّغة العربيّة، والمؤلف الثالث والّذي نحن بصدّد تحليل مقارباته ومنطلقاته وتدقيق البحث فيه **(أصول النّحو)**؛ حيث قصد المُؤلف أصول النّحو بعين فاحصة ونظر دقيق، وبحث عميق معمق تناول فيه الباحث صالح بلعيد بعد مقدّمة ماهيّة أصول النّحو العربيّ، ثمّ تلاّها البحث في أدلّتها، وبدأ البحث بأول دلّيل ألاّ وهو السّماع، ثم الدّليل الثاني وهو القياس، وتفحص وتحصى ومحص النّظر في مباحثه أولا: في مبحث العلّة، ثمّ نظريّة العامل، وفي مبحث الإعراب، وختمه بمبحث الاحتجاج وقد ضبط البحث والتنقيب في أصول النّحو العربيّ أن جمع شتات مدَّارسها بداية بالمدَّرسة الأولى المدَّرسة البصريّة ثمّ المدَّرسة الكوفيّة والمدَّرسة البغداديّة، والمدَّرسة الأندلسيّة، والمدَّرسة المصريّة والمدَّرسة المغربيّة وممّا أوفى به البحث للأصول النّحو العربيّ من الدّراسة والكشف أن ذكر في مبحث من مباحثه الخلاف النّحويّ، وكان معتمدا في ذلك الكتاب على الأصول المعتمدة في أصول النّحو.

---

[1]– أبو الحسن علي بن محمّد علي الحضرمي الاشبيلي بن خروف (ت609هـ)، شرح كتاب سيبويه تنقيح الألباب في شرح غوامض الكتاب، تح: محمّد خليفة بديري، ط1. طرابلس: 1425هـ–1995م، منشورات كلّية الدعوة الإسلامية ص284.

[2]– علي جاسب الخزاعي، النّحو العربيّ في ضوء المذهب الذاتي في نظريّة المعرفة، ص90.

فكان في بحثه ينظر بعين فاحصة، ونظر دقيق، وتنقيب في لب لباب علم أصول النّحو العربيّ فقد بحث في أصول النّحو من خلال صِلتها بعلم الفقه، وبحث في صّلتها بعلم الكلام فكان الحكم الأقرب والفاصل في الأمر بالحقيقة واليقين أنّ أصول النّحو محمولة على أصول الفقه. فيقول: "وهذا ما يصرّح به ابن الأنباري في (نزهة الألباء) بأنّه في كتابه (لمع الأدلّة في أصول النّحو) كان ينسج على منوال أصول الفقه، ويعلّل ذلك بأنّ بينهما من المناسبة ما لا يخفى؛ **لأنّ النّحو معقول من منقول، كما أنّ الفقه معقول من منقول،** وهذا ما يقصد به أصول النّحو؛ والّتي هي قواعده الأساسيّة ومبادئه الّتي تبنى عليها فروعه العديدة، وهكذا بدأت الأركان الأولى تضع أعمدَّتها على المسموع المتواتر، وخرج علم يسمى النّحو."[1] ويذكر التواتي بن التواتي: " إنّ أصول النّحو مستمد من أصول الفقه في منهجيته وفي مصطلحاته وما قيس عليه، وبُنيَّ على غراره، ومتأثر به إلى حدّ بعيد، وإذا كان ابن جنّي هو أول من فكر فيه كعلم قائم برأسه فإنّ شأن هذا العلم كغيره من العلوم كانت بداية نشأته متواضعة، ولهذا لا نستغرب تَتَاثُرَ قواعده العامّة في كتاب «الخصائص»."[2] ويذكر في موضع أنّ علم النّحو وأصوله بُنيَّ على منهج علم الفقه وأصوله، فيقول: "لقد نما مع علوم مختلفة، وأخذ يتطوّر شيئاً فشيئاً إلاّ أن أصبح علماً قائماً بمناهجه وأسسه، بعدما أخذ أبعاداً تفصيلية دقيقة، واستقام على الوضع الذي آلى إليه محكماً مفصّلاً مع نهاية القرن الرابع الهجري. فنراه ينشأ وصفياً لصيقاً بمختلف العلوم وخاصة علوم الدّين، أو ما يسمى **بعلم أصول الفقه** الذي وضعت له مراتب باعتبارها أدلّة الشرع، وعلى ذلك بُنيَّت المسائل الفقهيّة بالاستدلال العقلي **(معقول من منقول)** وكان ذلك المنهج علمي صارم اقتضته طبيعة المحافظة على كلام الله."[3]ويقول محمّد سليمان ياقوت في كتابه النّحو العربيّ –تاريخ–أعلامه–نصوصه–مصادره: "ولأجل هذا المنهج الذي كان في أيدي علماء أصول الفقه فإنّه كانت هناك صلة بينهم وبين النّحاة الذين شعروا بالفائدة العلميّة الّتي يمكن أن تعود على الدّرس النّحويّ حين الاتصال بالفقهاء، وما في أيديهم من منهج. ولقد ظهرت قيمة هذا المنهج حين حاول بعض العلماء وضع أصول النّحو كانوا يقرونَهُ بأصول الفقه."[4] ويذكر صالح بلعيد نقطة الالتقاء بين علم النّحو وأصوله وعلم الفقه وأصوله في المراحل الأولى

---

[1]– صالح بلعيد، أصول النّحو، ص10–11.

[2]– التواتي بن التواتي، محاضرات في أصول النّحو، ص12.

[3]– صالح بلعيد، أصول النّحو، ص12.

[4]– محمّد سليمان ياقوت، النّحو العربيّ –تاريخ–أعلامه–نصوصه–مصادره، القاهرة: 1994م، دار الُمَعُرفة الجامعيّة ص211.

الّتي بدأ فيها التدوين اللّغويّ " وهذه المرحلة سُميت بمرحلة **التأليف المختلط وكانت كلّها أصولاً**، وفي ذات الوقت بدأت الدّراسات المؤصّلة للّغة باعتماد **القياس الأصوليّ في الفقه** الّذي أخذت مبادئه الكبرى في تأصيل اللّغة أثناء جمعها، وعلى اعتبار أنّها اتّصلت بالنّص القرآني مباشرة، بل كانت السبّاقة لهذا الأمر."[1]ويوضح صالح بلعيد نقطة الالتقاء بين العلمين أنّهما يتصلان بشكل مباشر مع النّص القرآني وهذه الحقيقة لا ريب فيها، فكانت بدايات علم الفقه وأصوله من القرآن الكريم وكذلك علم النّحو العربيّ وأصوله فكان المنطلق والغاية والهدف بينهما واحدة. وينتأ نتوء ما كانت عليه علوم اللّغة العربيّة في ذلك الزّمان من الموسوعيّة الشاملة لكلّ العلوم، وكان على العالم الفقيه أو النّحوي الإلمام بكلّ العلوم الدّينيّة واللّغويّة والنّحويّة... الخ، وهذا هو الفرق بين زماننا ورمن أولئك العلماء العظماء؛ حيث قام العلم في زماننا على التخصصّ العلمي حتّى في علوم اللّغة، بين عالم في علم النّحو، وآخر في البلاغة... الخ

ويُبيِّنْ في صدد آخر أنّه لا عِلاقة لأصول النّحو العربيّ بعلم الكلام والمنطق والنّحو السرياني وأنّه قديم قِدَمَ القواعد الأولى الّتي يتوصّل بها إلى الأدلّة التفصيليّة، **تميز بخروجه عن شكلية المنطق الأرسطي لأنّ استنتاجاته تأتي من الواقع العملي لاستعمال اللّغة، لا من العمليات الذهنيّة التجريديّة الافتراضية** فيقول: "وهكذا نرى علم أصول النّحو قديم يُراد به القواعد الأولى الّتي يتوصّل بها إلى الأدلّة التفصيلية تميّز بخروجه عم شكلية المنطق الأرسطي؛ لأنّ استنتاجاته تأتي من الواقع العلميّ لاستعمال اللّغة، لا من العمليات الذهنيّة التجريديّة الافتراضيّة، ولأنّه كذلك وصفياً للنظام المحكم الّذي اكتسبه العربيّ في صغره؛ حيث يتصرّف بموجبه بعد ذلك تصرّفاً يكاد يكون آلياً بسبب كفاءة هذا النظام الّذي لا يشعر بقواعده إلاّ إذا نبه إليه، وهذا من الخصائص الّتي تشترك فيها وتتساوى جميع اللّغات من حيث كونها أنظمة كافية وافية بحاجات مستعمليها."[2]وعلم أصول النّحو العربيّ هو نتيجة فكر عربيّ خالص فهو شديد الصّلة والالتصاق بالبيئة العربيّة الّتي نشأ فيها؛ حيث تَكَوَّنَ نتيجة الواقع العلميّ الاستعمالي للّغة، وذلك كمّا ذكرنا سابقاً عن –الخليل حينما سئل عن العلّة وأجاب–إنّ العرب نطقت على سجيتها وطباعها وعرفت مواقع كلامها، وقام في عقولها علّله، وإن لم ينقل ذلك عنها. وعلم أصول النّحو العربيّ قائم على لغة العرب وسجيتها وطباعها ممّا عرف عنها من مواقع كلامها، وما قام في عقولها من علّله

[1]– صالح بلعيد، أصول النّحو، ص13.

[2]– المرجع نفسه، ص20.

ويتبين من قول الخليل بن أحمد أنّ العِلَّلَ موجودة في كلام العرب، وإن لم يُنقل ذلك عنهم يلاحظها العالمُ باللّغة الحريص على النّظر فيها نظر الأصيل المُتعمق، وكان دور الخليل على هذا النّحو ليس دور الخالق بل دور المكتشف –فهو يعلّل–فإن أصاب فذاك، وإن رأى آخرون علّلاً غير الّتي رآها فليس بِمُمْتَنِعٍ عَلَيْهِمْ ذَلِكَ. فمصدر العلّة النّحويّة عند الخليل على ما يبدوا هو كلام العرب لا غير "ويوضح الخليل أساس النّحو، فقيل: له: عن العرب أخذتها أم اخترعتها من نفسك؟ فقال: " إنّ العرب نطقت على سجيتها وطباعها. وعرفت مواقع كلامها وهذا دليل ملاحظته إلى ظاهرة اللّغة وانتظامها في نسق معين والخليل بتفكيره العلميّ حاول التوصل إلى معرفة أسباب الظاهرة وعللها بما توصل إليه تفكيره ويوضح أنّه متيقن من أنّ هذا البناء اللّغويّ يعتمد على براهين وأدلّة منطقية."[1] ولكن ما توصل إليه الخليل لا يعني اللزوم المطلق للحقائق العلميّة المنطقية لكلّ العصور على اختلافها لأنّ " العلم لا يعترف بشيء اسمه الحقائق النهائية الّتي تسري على كلّ زمان ومكان، بل يعمل حسابا للتغيير والتطور بصورة قاطعة، لا يعني أن الحقائق تعلو على التغيير. بل إنّ المقصود من ذلك أن البرهان العلمي يقنع كلّ من يستطيع فهم هذا البرهان في ضوء حالة العلم في عصر معين، أمّا أن تتحول القضية العلميّة إلى حقيقة تفرض نفسها على الناس في جميع العصور، فهو شيء يتنافى مع طبيعة هذا العلم."[2] وهو ما أشار إليه الخليل بقوله: فإن سنح لغيري علّة لّما علّلته من النّحو هو أليق ممّا ذكرته بالمعاول فليأت بها." ويؤكد محمّد عيد أنّ التّعلّيل الوصفي في اللّغة يحققه استخلاص نظريّة استقرائية يُعتقد أنّها تفسير الظاهرة اللّغويّة... وفوق ذلك فإنّ فهم التّعلّيل الوصفي يتفق مع منهج البحث العلميّ، والاستدلال بالعلّل ينتج برهاناً صادقاً إذا اعتمد على مقدمات يقينيّة مؤدية للعلم أما إذا اعتمدت على مقدمات ظنية فإنّه يؤدي لما يسمى بالأغاليط أو السفسطة." [3] والملاحظ أنّ النّحاة تأثروا في فترةٍ لاحقة بما اتَّبعه الأصوليون في كتبِهم ويمكن معرفة ذلك في تقسيم العلّة النّحويّة إلى (بسيطة)، و(مركّبة) قال السّيوطي في كتابه (الاقتراح): العلّةُ قد تكونُ بسيطة وهي الّتي يَقَعُ التعلّيلُ بها من وجهٍ واحدٍ كالتّعلّيلِ بِالإِسْتِثْقَالِ والجِوَارِ والمُشَابَهَةِ ونحو ذلك، وقد تكون مُرَكَّبَةً من عِدَّةِ أَوْصَافٍ؛ اثنين فصاعداً، كتَعْلِيلِ قَلْبِ (مِيزَان) بوقوع (الواو) ساكنة بعد كسرةٍ، فالعلّةُ ليست مجرّد سكونها، ولا وقُوعِهَا بعد كسرةٍ؛ بل مجموع الأمرين. وذلك كثير جدًّا."[4]

---

[1]– جنان التميمي، النّحو العربيّ في ضوء اللّسانيات الحديثة، ص14.

[2]– فؤاد زكريا، التفكير العلميّ، القاهرة: 2004م، دار الوفاء، ص39.

[3]– محمّد عيد، أصول النّحو العربيّ في نظر النّحاة ورأى ابن مضاء وضوء علم اللّغة الحديث، ص113.

[4]– السّيوطي، الاقتراح في علم أصول النّحو، ص279.

ب–اختلاف النّحاة حول كون (الطّرد) و(العكس) شرطاً في العلّةِ، وقد خصّص لهما أبو البركات ابن الأنباري الفصلين: السابع عشر **(في كون الطّرد شرطاً في العلّة)**، والثامن عشر **(في كون العكس شرطاً في العلّة)**."[1]للحديث عن اختلاف النّحاة فيهما. وأمّا السيوطيّ فقد تحدّث عن هذا الخلاف تحت عنوان: **(ذكر القوادح في العلّة)**."[2].

ج–اختلاف النّحاة كذلك في التّعلّيل بالعلّة القاصرة: " وقد أفرد لها السيوطي المسألة السابعةَ من الفصل الرّابع في **(العلّة: التعلّيل بالعلّة القاصرة)** للحديث عنها، ونقل كلام أبي البركات الأنباري في الاستدلال بصِحَّتِهَا؛ على أنّها ساوت العلةَ المتعدّية في المناسبة وزادت عليها بظاهر النقلِ، ثمّ عرض لرأي ابن مالك في منعِ العملِ بها."[3]

– نقُل مسالك العلّة النّحويّة من الأصول الفقهيّة، وهي عند النّحاة كمّا عند الفقهاء ثمانية فقد ذكرها السيوطي في الاقتراح في **(ذكر مسالك العلّة)**: " وهي الإجماع، النّص، الإيماء، السَّبْرُ والتقسيم، المناسبة الشَّبَهُ، الطَّرْدُ، إلغاء الفارق."[4] وهذه كلّها مسائل العلّة الفقهية مثلّها العلل النّحويّة عند النّحاة.

وممّا سبق ذكره نخلص إلى القول: إنّ المتصّفح لكتب الأصوليّين (علم أصول الفقه) يستطيع أن يلمح بوضوحٍ كيف تأثر النّحاة في تنظير أصولهم (الأصول النّحويّة) بتلك الأصول الفقهية، وكيف نقلوها إلى النّحو مع ما بها مِن خلاف عند الأصوليّين، بعد أن نحو بها إلى طريق النّحو، فأتوا بالأمثلة النّحويّة بدلاً مِن أمثلة الأصوليّين الفقهية، ثُمَّ لم يلبث النُّحاة أنْ فرّعوا على تلك الأصول الفقهية تفريعات جديدة لم يتعرض لها الفقهاء لمثلها.

وبعدما بيّنا العلاقة الجامعة بين علم أصول النّحو وعلم أصول الفقه والصلّة بين التأثير والتأثر فكان تأثيرُ النّحو العربيّ على علم الفقه واضح البيان، وكان تأثير أصول الفقه كذلك واضح البيان على علم أصول النّحو العربيّ، وتوّصلنا من هذه الدّراسة إلى الحقيقة العلميّة في التأثير المتبادل بين العلوم اللّغويّة والعلوم الشرعية، وأنّ نشأة العلوم اللّغويّة بسبب العلوم الدّينية، وكانت كلّها منبعها القرآن الكريم ومن الحقيقة الّتي عالجناها في هذا الموضوع تأثر علم أصول النّحو بعلم أصول الفقه –هذا لا ريب فيه–

[1]– ابن الأنباري، الإغراب في جدل الإعراب ولُمَعُ الأدلّة، ص112–117.

[2]– السّيوطي، الاقتراح في علم أصول النّحو، ص332–337.

[3]– المصدر نفسه، ص284–287.

[4]– المصدر نفسه، ص310–331.

إلاّ أنّ مِن المعاصرين مَن توّجه وجهة غير هذه الوُجهة، بأنّ رأى أنّ علم أصول النّحو متأثر بالمنطق وعلم الكلام.

وفي مقابل تلك الآراء المزعومة نرى أنّ هناك دلّيل قطعي وحجة داحضة استند إليها بعض المعاصرين في الرّد على هؤلاء؛ وهي النّظر في تاريخ أصول النّحو منذ البداية، وتاريخ أصول النّحو البعيد هو تاريخ القياس النّحويّ. وما دام الأمر كذلك؛ فإنّ أول رجلٍ ينسب إليه استخدام القياس في النّحو هو النّحويُّ المشهور عبد الله بن إسحاق الحضرميّ، فقد قيل عنه إنّه كان: " شديد التجريد للقياس وأنّه أشدُّ تجريداً للقياس من أبي عمروا بن العلاء، وهو أَوَّلَ مَنْ بَعَجَ النَّحْوَ، ومَدَّ القياس، **وشرح العلّل** وكان مائلاً إلى القياس في النّحو... قال أبو عمرو: فغلبني ابنُ أبي إسحاق بالهمز يومئذ، فنظرت فيه بعد ذلك وبالغت.

قال ابن سلام: سمعت أبي يسأل يونس عن أبي إسحاق وَعِلْمِهِ، فقال: هو والبحر سواء، أيْ هُوَ الغايَّة. قال: فأين عِلْمُهُ من علم النّاس اليوم! قال: لو لم يكن في النّاس اليوم أحد لا يعلم إلاّ علمه يومئذ لضُحكَ منه، كان فيهم مَنْ لَهُ ذهنه ونفاذه، ونظر نظرَه لكان أعلمَ النّاس. قال ابن سلاّم: فقلت أنا ليونس: هل سمعتَ من ابن أبي إسحاق شيئاَ؟ قال: نعم، قلت: هل يقول أحدٌ **(الصَّوِيق)**؟ يعني السويقَ، قال: نعم: عمرو بن تميم تقولها، وما تريد إلى هذا؟ عليك بباب من النّحو يطّرد وينقاس."[1]وذكر عبد الوّاحد بن علي أبو الطيّب اللّغويّ في كتابه (مراتب النّحويّين) عن عبد الله بن أبي إسحاق " قال: وكان ميمُونُ يُكنَى أبا عبد الله، فرأَس الناس بعد عنْبسة، وزاد في الشرح ثمّ توفي وليس في أصحابه أحد مثل عبد الله بن أبي إسحاق الحضرميّ، وكان يقال: عبد الله أعلمُ أهلِ البّصرةِ، وأعقَلُهم فَفَرعَ النّحوَ وقاسَهُ، وتكلّمَ في الهمز حتّى عُملَ فيه كتابٌ ممّا أملاه، وكان رئيس النّاس وواحدِهم."[2] ويقول عنه أبي الحسن علي بن يوسف القفطيّ (ت624هـ): " أوّل مَن بَعَجَ النّحو ومدّ القياس وشرح العلّل عبد الله بن أبي إسحاق."[3]فابن أبي إسحاق الحضرميّ –إذن–فاتح باب القياس، وواضع بذوره الأولى، فتُبيِّنُ الرّوايات والمصادر أنّ هذا

---

[1]– أبو بكر محمّد بن الحسن الزّبيدي الأندلسيّ ت379هـ، طبقات النّحويّين واللّغويّين، تح: محمّد أبو الفضل إبراهيم ط2. القاهرة: 1919م، دار المعارف، ص31–32.

[2]– أبو الطيب عبد الواحد بن علي اللّغويّ، مراتب النّحويّين، تح: محمّد أبو الفضل إبراهيم، بيروت: 1430هـ–2009م المكتبة العصرية. ص25.

[3]– القفطيّ الوزير جمال الدّين أبي الحَسَن عليّ بن يوسف ت624هـ، اِنْبَاهُ الرُّوَاةُ على أَنْبَاهِ النُّحَاةِ، تح: محمّد أبو الفضل إبراهيم. بيروت: 1406هـ–1986م، دار الفكر العربيّ، ج2، ص105.

الرّجل قد بَلَغَ الغاية في الوُلُوعِ بالقياس، والأخذ به. هذا ما ثبت في قول الزّبيديّ في هذه الرّواية وفي رواية عبد الوّاحد بن علي أبو الطيّب اللّغويّ كذلك، فالقياس عند ابن أبي إسحاق الحضرميّ يعني مستمدٌ ومتماشي مع روح اللّغة العربيّة ليس فيه تفريع ولا تفصيل، ولا فلسفة ذهنية محضة، فلفظ القياس ومفهومه مستمدٌ بروح عربيّةٍ أي أنّه لا يتصل بمصادر أجنبية خارجية عن نطاق العربيّة كمّا يدّعي محمّد عيد ومن هنا يمكن القول بأنّ فكرة القياس أو نشأته كانت فكرة عربيّة ولِّدت في أرض عربيّة لتقعيد النّحويّ ووضع علم النّحو؛ وهو مأخوذ من قياس الفقه، ثمّ إنّ القياس هو عمل العقل، أليس للعربي عقل يعمل به؟ ولماذا يُنْسَبُ القياس النّحويّ إلى مؤثرات خارجية كالمنطق وعلم الكلام؟

ولا يغفل الباحث صالح بلعيد عما لحقَ النّحو العربيّ وأصوله من تسربات المنطق والكلام مع الفئة الثانية الّتي زاغ بها البحث النّحويّ إلى ما لا يرجى "ومن وراء ذلك نشأت الدّراسات النّحويّة الأولى بسيطة باعتبارها تسجيلات لوقائع لغويّة وتعليلات، ثمّ أخذت تفلسف ووضع لها الفروع العامّة."[1]وممّا سبق لنا ذكره يمكن القول: إنّ علم أصول النّحو العربيّ بُنِيَّ على الأسّس الّتي بَنَى عليها الأصوليون –علماء أصول الفقه–وعلى تلك المبادئ الّتي عُرف بها علم أصول الفقه؛ حيث عرضنا في هذا البحث إشكالية تأصيل علم أصول النّحو العربيّ، وكذا مراحل تطوّره ونضجه في اللّغة العربيّة، وكما عرضنا الآراء المختلفة حول هذه المراحل بين القدماء والمحدثين.

وتبيَّنَ لنا التفاعل الحقيقي بين أصول النّحو وأصول الفقه كما يقول حسن خميس سعيد الملخ في كتابه نظرية التّعليل في النّحو العربيّ بين القدماء والمحدثين " لم يكن النّحاة بعيدين عن الفقهاء، وهم يضعون للفقه أصولاً يستعينون بها في بحث مسائل الفقه المختلفة؛ لهذا كان من المعقول أنْ ينظر النّحاة في تجربة الفقهاء الناجحة في استخلاص أصول الفقه للاستفادة منها في دراسة النّحو، فتأثر الزجّاجي وابن جنيّ، وابن الأنباري، والسّيوطيّ، ويحي المغربيّ بأصول الفقه، وكان من هدْيّ هذا التأثر وضع أصول النّحو على هديّ أصول الفقه لما بينهما من المناسبة، فكلاهما معقول من منقول.

وتكتفي هذه الدّراسة ببحث تفاعل مسالك العلّة وقوادحها في أصول الفقه مع مسالك العلّة وقوادحها في أصول النّحو لئلا تخرج عن مسار التّعليل النّحويّ."[2] ومن المعاصرين الذّين استفاضت لديهم هذه الدراسة أحمد علم الدّين الجندى في مقال له بعنوان **(في الأصول والفروع بين الدراسات الفقهيّة**

[1]– صالح بلعيد، أصول النّحو، ص20.

[2]– حسن خميس سعيد الملخ، نظريّة التّعليل في النّحو العربيّ بين القدماء والمحدثين، ط1. عمان: 2000م، دار الشروق للنّشر والتّوزيع، ص166.

والنّحويّة) يشير إلى التفاعل الحقيقي بين أصول الفقه وأصول النّحو فيورد قول ابن جنّي الذي يشير فيه إلى العلّل النّحويّة منزوعة من علّل كتب الفقه، فيقول: " يشير ابن جنّي (393هـ) إلى ذلك بقوله: وكذلك كتب محمّد بن الحسن رَحِمَهُ ٱللَّهُ إنّما ينتزع أَصحابنا منها العلّل النّحويّة. فأصحاب ابن جنّي من النّحاة أَخذوا علّلهم من كتب هذا الفقيه الحنفي وانتزعوها منه بالملاطفة والرفق"[1] كما يتردد الربط بين أصول النّحو وأصول الفقه في مناسبات عديدة منها:

1- الكلام في معظم أَبواب أَصول الفقه ومسائله مبني على علم الإعراب.

2- أصول اللّغة محمولة على أصول الشريعة.

3- إذا عجز الفقيه عن تعلّيل الحكم قال هذا تعبدي، وإذا عجز النّحوي عنه قال هذا مسموع.

4-أن جماعة من الفقهاء المتأدبين، والأدباء المتفقهين سألوا ابن الأنباري أن يلخّص لهم كتاباً لطيفا يشتمل على مشاهير المسائل الخلافية بين نحوي البصرة والكوفة على ترتيب المسائل الخلافية بين الشافعي وأبي حنيفة ليكون أول كتاب صنف في على العربيّة على هذا الترتيب.

5-وابن الأنباري نفسه يربط مرة أخرى بين أصول النّحو وأصول الفقه بأنّ بينهما من المناسبة ما لا يخفى؛ لأنّ النّحو معقول من منقول، كما أنّ الفقه معقول من منقول، ويعلم حقيقة هذا أرباب المعرفة بهما

6- أصول النّحو: أَدلّة النّحو الّتي تفرعت منها فروعه وفصوله، كما أَنّ أصول الفقه: أَدلّة الفقه الّتي تنوعت عنها جملته وتفصيله.

7-أنّ السيوطي قد رتب كتابه (الاقتراح) على ترتيب أصول الفقه. كم أشار في صدر الأَشباه والنظائر بأنّه في العربيّة يشبه كتاب القاضي تاج الدّين في الفقه.

8- واستمع إلى قول إلى قول ابن الطراوة في تقسيم الألفاظ إلى واجب وممتنع وجائز، فالواجب رجل وقائم، ونحوهما مما يجب أَن يكون في الوجود ولا ينفك الموجود عنه. والممتنع لا قائم ولا رجل؛ إذ يمتنع أن يخلو الوجود من أَن يكون لا رجل فيه ولا قائم. والجائز زيد وعمرو لأنّه جائز أَن يكون أَو لا يكون.

[1]- ابن جنّي، الخصائص، ج1. ص163.

9- ويظهر أَثر المباحث الفقهيّة في النّحو العربيّ عند الحديث عن الأَصل والفرع-وسنولي ذلك فضل البيان، إذ البحث الذي أقيمه الآن لمحته وسداه: الأصل والفرع."[1]وأمّا ما شاب أصول النّحو العربيّ بعد فترة وجيزة من الزّمن من تفشي وتغلغل المنطق في أصول النّحو، كمّا تفشى اللّحن في كلام العرب وذلك مع الفئة الثانية من النّحاة غير الواضّعين الأوائل للعلم أصول النّحو ومنهم الزجّاجي في كتابه: (الإيضاح في علّل النّحو)، وأبي علي الفارسي الذي بلغ القياس عنده شأواً بعيداً، وأبو عثمان المازني والرُّماني الذي خلط المباحث النّحويّة بالمنطق خلطاً ملفتاً للنّظر. ومن المؤكد أن نشير إلى أن المنطق قد توغل في أصول النّحو بعدما حُدِّدت معالمه ومبادئه الّتي لم يثبت على أصحابها التأثر بالمنطق أو أيِّ دخيل غير عربيّ. وإنْ ثَبُتَ التأثر فقد ثَبُتَ التأثر بالأصوليّين بعلم أصول الفقه. فلم يتأثر النّحو العربيّ وأصوله بالمنطق إلاّ بعدّما ثبتت أصوله ومبادئه وقواعده ومعالمه على منهج علمي دقيق " فهذه القرون الأولى بعد الهجرة كانت كلّها إبداعاً وأصالة ولاسيما الفترة الأولى منها من زمان أبي العلاء إلى زمان سيبويه، إذ ظهرت في آخرها كلّ المفاهيم العلميّة الأصليّة الأساسيّة في النّحو، وقد زِيد عليها شيء بعد ذلك، إلاّ أنّه لم يبلغ هذا الذي أضافوه قيمة ما وضع قبل ذلك. فلا ينبغي ههنا أيضا أن يجعل كلّ ما ظهر من المفاهيم، وطرق التحلّيل طيلة هذه المدَّة إلى أيامنا مرورا بعصور الجمود الفكري شيئا واحدا من حيث القيمة العلميّة.

وهذا أصل ثان يتفرع عن الأوّل: ألاّ تجعل الفترة التي بأبي عمرو بن العلاء، وتنتهي بعبد القاهر الجرجاني مساوية في قيمة الإنتاج العلمي في علوم اللّسان بما جاء بعد ذلك إلاّ ما شذ عن ذلك.

ثمّ إنّ هذا الذي دخل من المفاهيم الكلاميّة والمنطقيّة الأرسطية في علوم اللّسان قد لا يستطيع الباحث أن يميز بينه وبين المفاهيم الأصلية. ولهذا ينبغي أن يتتبع أيضا عبر الزمان هذا الذي اقتبسه العلماء اللّغويون من غيرهم، والهدف من هذا هنا ليس مجرد التتبع التاريخي لإثبات الوقائع، بل المقصود هو التمييز الصريح بين ما ينتمي إلى النّظريّة العربيّة الأصلية وما هو دخيل عليها... فمن ذلك ضرورة النظر في تأثير منطق أرسطو، مَتَى وَكَيْفَ حَصَلَ وَعَلَى أَيْدِي مَنْ، وفي أي ظروف؟ "[2] وفي هذا البحث أشدّد القول بهذه الدّراسة الّتي أثبتت التفاعل الحقيقي والمطلق بين النّحو وأصوله والفقه وأصوله في

---

[1]- أحمد علم الدّين الجندى، "في الأصول والفروع بين الدّراسات الفقهيّة والنّحويّة"، مجلّة مجمع اللّغة العربيّة، الجزء التاسع والخمسون، القاهرة:1407هـ-1986م، مطبعة وزارة المعارف، ص14-16.

2- عبد الرّحمن الحاج صالح، "أصول البحث في التّراث اللّغويّ العلميّ العربيّ"، مجلّة الممارسات اللّغويّة، العدّد 02 الجزائر: 2011م، مخبر الممارسات اللّغويّة في الجزائر، ص11.

مراحله الأولى، وهذا إثبات ما عرضناه من الأدلّة القطعية المثبتة الّتي بحثنا فيها عند القدماء والمعاصرين، ورأينا بأنّ أصول النّحو العربيّ محمولة على أصول الفقه مطلقاً عند أغلب الأصوليّين القدماء، وكذلك عند كلّ الباحثين المعاصرين، ولم أجد في هذا البحث من الباحثين من حاول تأصيل علم أصول النّحو العربيّ وتأثير علم أصول الفقه عليه من القدماء إلاّ الإمام الأسنوي فيقول: وهكذا نرى أنّ هذه الصورة الثانية من صور التفاعل بين أصول النّحو وأصول الفقه تمتاز بنزوع العلوم الإسلامية إلى التبلور في أشكال محددة، فهذا علم الحديث، وهذا علم النّحو، وهذا علم التّفسير، وهذا علم الفقه ... الخ[1]وإشارات ابن جنّي، وابن الأنباري والسيوطي إلى القول بالدلّيل القاطع أنّ أصول النّحو محمولة على أصول الفقه وأما المعاصرين فقد أشاروا إليها كذلك بدون تخصيص لها أبوابا ولا وضع فصول مستقلة بها ليثبُت التأصيل اللّغويّ والعلميّ لعلم أصول النّحو العربيّ بعلم أصول الفقه.

ويقول محمّد عابد الجابري في كتابه **(بنية العقل العربيّ)**: " لقد تبنى علماء العربيّة من لغويّين ونحويّين، وكذلك فعل البلاغيون، وإن بصورة ضمنية تبنوا جميعا الهيكل الصوري لعلم أصول الفقه فجعلوا النّص (السّماع أو النقل) والإجماع، والقياس الأصول الثلاثة الأساسية، كمّا جعلوا شأنّهم في ذلك شأن الأصوليّين والفقهاء من الاستحسان والاستصحاب... أصولاً مكملة"[2]ويقول السّبكي في كتابه (الإبهاج في شرح المنهاج): " فإنّ العلوم وإن كانت تتعالى شرفاً، وتطلع في أفق الفخار من كوكبها شُرَفا فلا مرية في أن الفقه نتيجة مقدماتها، وغاية نهاياتها، وواسطة عقدها ورباط حلّها وعقدّها، به يعرف الحرام من الحلال وتستبين مصابيح الهدى من ظلام الظلال، وهيهات أن يتوصّل طّالب، وإن جسد المسيرة إليه أو يتحصل بعد الإعياء والنّصب عليه إلاّ بعد العلم بأصول الفقه والمعرفة والنّهاية فيه فإنّه صفته، وكيف يفارق الموصوف الصّفة."[3] فقد ذكر في قوله شرف علم الفقه وأصوله على العلوم سائرها في مقدماتها ونهاياتها وواسطة عقدها ويذكر في آخر الكتاب: "وإنّ علم أصول الفقه لَمِن أعظم العلوم نفعاً عند مَن أنصف ولم يُعاند فإنّ العلومَ ثلاثة أصناف:

---

[1]- الأسنوي جمال الدّين أبي محمّد عبد الرّحيم بن الحسن ت776هـ، الكوكب الدُّرّي فيما يتخرج على الأصول النّحويّة من الفروع الفقهيّة، تح: محمّد حسن عوار، ط1. عمان: 1405هـ-1985م، دار عمار للنّشر والتّوزيع. ص13-102.

[2]- محمّد عابد الجابريّ، بنية العقل العربيّ، ط2. بيروت: 1989م، مركز دراسات الوّحدة العربيّة، ص126.

[3]- السبكي علي بن عبد الكافي (ت756هـ)، الإبهاج في شرح المنهاج شرح على منهاج الوُصول إلى علم الأصول للقاضي البيضاوي (ت685هـ)، تح: أحمد جمال الزَّمزمي، ونور الدّين عبد الجبار صغيري، ط1.دبي: 1424هـ-2004م دار البحوث للدّراسات الإسلامية وإحياء التّراث، ج1. ص312-313.

عقلية محضة: كالحساب، والهندسة، والنّجوم، والطب.

ولغويّة: كعلم اللّغة، والنّحو، والتّصريف، والعَرُوض، والقوافي، والبيان.

وشرعية: وهي علوم القرآن، والسّنة، وتوابعهما. ولا ريبة في أنّ الشرعيّة أشرف الأصناف الثلاثة في الوسائل والمقاصد، وأشرف العلوم الشرعية بعد الاعتقاد الصحيح، وأنفعها معرفة الأحكام الّتي تجب للمعبود على العابد، ومعرفة ذلك بالتّقليد ونقل الفّروع المجّردة يستفرغ ذمام الذّهن."[1] فقد ذكر كذلك أصناف العلم الثلاثة عقلية محضة، ولغويّة، وشرعية؛ فإنّ أعظم هذه العلوم الشرعية وعند تفرعها تكون علوم الفقه وأصوله أعظم العلوم الشرعية؛ لأنّ الفقيه أو الأصولي يستنبط الأحكام الّتي توجب على العابد عبادة المعبود، وقد فصل في علم أصول الفقه وقال: " فإن قلت: قد عظَّمت أصولَ الفقه، وهل إلاّ نُبَذٌ جُمِعَت مِن علومٍ مُتفرقة:

نبذةٌ من النّحو: وهي الكلام في معاني الحروف الّتي يحتاج إليها الفقيه، والكلام في الاستثناء وما أشبه ذلك. ونبذة من علم الكلام: وهي الكلام الحُسنُ والقبحُ، والكلام في الحكم الشرعي وأقسامه وبعض الكلام في النّسخ وأفعال. ونحو ذلك.

ونبذةٌ من اللّغة: وهي الكلام في معنى الأمر والنّهي، وصِيَغ العموم، والمجمل، والمبَيَّن، والمطلَق والمقيَّد، وما أشبه ذلك.

ونبذة من علم الحديث: وهي الكلام في الأخبار.

والعارف بهذه العلوم لا يحتاج إلى أصول الفقه في شيء من ذلك، وغير العارف بها لا تُغنيه أصول الفقه في الإحاطة بها، فلم يبق من أصول الفقه إلاّ الكلام في الإجماع، والقياس، والتعارض والاجتهاد وبعض الكلام في الإجماع من أصول الدّين. وبعض الكلام في القياس والتعارض ممّا يستقبل به الفقيه فصارت فائدة أصول الفقه بالذّات قليلةً جداً، بحيث جُرِّد الذي ينفرد به ما كان شيئاً يسيراً."[2]ويذكر كذلك في ذكر آخر في التفاعل بين العلوم اللّغويّة والشرعيّة، ورغم أثر العلوم اللّغويّة على العلوم الشرعية؛ فإنّ الأصوليين فاقوا النّحاة واللّغويين في استنباطهم المعاني الدقيقة الّتي تحملّها الألفاظ والّتي لا يستطيع أن يدركها إلاّ الأصولي يقول: " قلتُ: ليس كذلك، فإنّ الأصوليين دقَّقُوا في فَهْم أشياء من كلام العرب لم يصل إليها النّحاة ولا اللّغويُّون، فإنّ الكلام العرب متسع جداً، والنّظر فيه متشعب

[1]- السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج شرح على منهاج الوُصول إلى علم الأصول، ج2. ص8.

[2]- المصدر نفسه، ج2، ص14-15.

فكتب اللّغة تَضْبط بالألفاظ ومعانيها الظّاهرة، دون المعاني الدّقيقة الّتي تحتاج إلى نظر الأصولي واستقراءٍ زائدٍ على استقراء اللّغويّ.

مثل دلالّة صيغة "افعل" على الوجوب، و "لا تفعل" على التّحريم، وكون: كلٌّ وأخواتِها للعموم، وما أشبه ذلك مما ذكر السائل أنّه من اللّغة، لو فتشتَ كُتبَ اللّغة لم تجد فيها شيئا في ذلك، ولا تعرضاً لما ذكره الأصوليون، وكذلك كُتُبَ النّحو لو طلبتَ معنى الاستثناء، وأن الإخراج هل هو قبل الحكم أو بعد الحكمِ، ونحو ذلك من الدّقائق الّتي تعرض لها الأصوليون، وأخذوها باستقراء خاص من كلام العرب وأدلةٍ خاصة لا تقتضيها صناعةُ النّحو، فهذا ونحوه ما تكفَّل به أصول الفقه، ولا ينكرُ."[1] وذكر ابن الأنباري في (نزهة الألباب في طبقات الأدباء) قولّه:"... فإنّ علوم الأدب ثمانية: النّحو واللّغة والفقه، والعروض والقوافي وصنعة الشعر، وأخبار العرب، وأنسابهم، وألحقنا بالعلوم الثمانية علمين ووضعناهما وهما: علم الجدل في النّحو، وعلم أصول النّحو، فيعرف به القياس وتركيبه وأقسامه من قياس العلّة، وقياس الشّبه وقياس الطرد إلى غير ذلك على حدّ **أصول الفقه**، فإنّ بينهما من المناسبة ما لا يخفى؛ لأنّ النّحو معقول من منقول كمّا أنَّ الفقه معقول من منقول، ويعلم حقيقة هذا أربابُ المعرفة بهما."[2] وقال ابن الأنباري في مقدّمة كتابه «**نزهة الألباء في طبقة الأدباء**» عن نشأة النّحو: "اعلم أيدك الله، بالتوفيق وأرشدك إلى سواء الطريق أنّ أوّل مَنْ وضَعَ علم العربيّة، وأسس قواعده، وحد حدوده، أمير المؤمنين **على بن أبي طالب**، رضي الله عنه وأخذ عنه أبو الأسود الدؤلي."[3]ثمّ يذكر سبب وضع علي بن أبي طالب– رضي الله عنه–لهذا العلم ما روى أبو الأسود–سبق لنا ذكر هذه الرواية–قال: دخلت على أمير المؤمنين علي بن أبي طالب–رضي الله عنه–فوجدت في يده رقعة. فقلت: ما هذا يا أمير المؤمنين فقال: إنّي تأملت كلام الناس فوجدته قد فسر بمخالطة هذه الحمراء (يعني الأعاجم) فأردت أن أضع لهم شيئا يرجعون إليه ويعتمدَّون عليه. ثمّ ألقى إليَّ الرقعة وفيها مكتوب «الكلام كلّه اسم وفعل وحرف فالاسم ما أنبأ عن المسمّى. والفعل ما أنبئ به والحرف ما جاء لمعنى...."[4]ويتبيَّن من قول السّبكي أن الأصوليين نقبوا في اللّغة على أدقّ المسائل الّتي لم يصِّل إليها لا اللّغويون ولا النّحويون في دراساتهم اللّغويّة؛ لأنّ كلام العرب متسع جداً، والنّظر فيه متشعب فكتب اللّغة تضبط بالألفاظ ومعانيها الظّاهرة. وضرب لنا

[1]– السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج شرح على منهاج الوُصول إلى علم الأصول، ج2، ص15–16.

[2]– ابن الأنباري، نزهة الألباء في طبقات الأدباء، ص8.

[3]– المصدر نفسه، ص17.

[4]– المصدر نفسه، ص18.

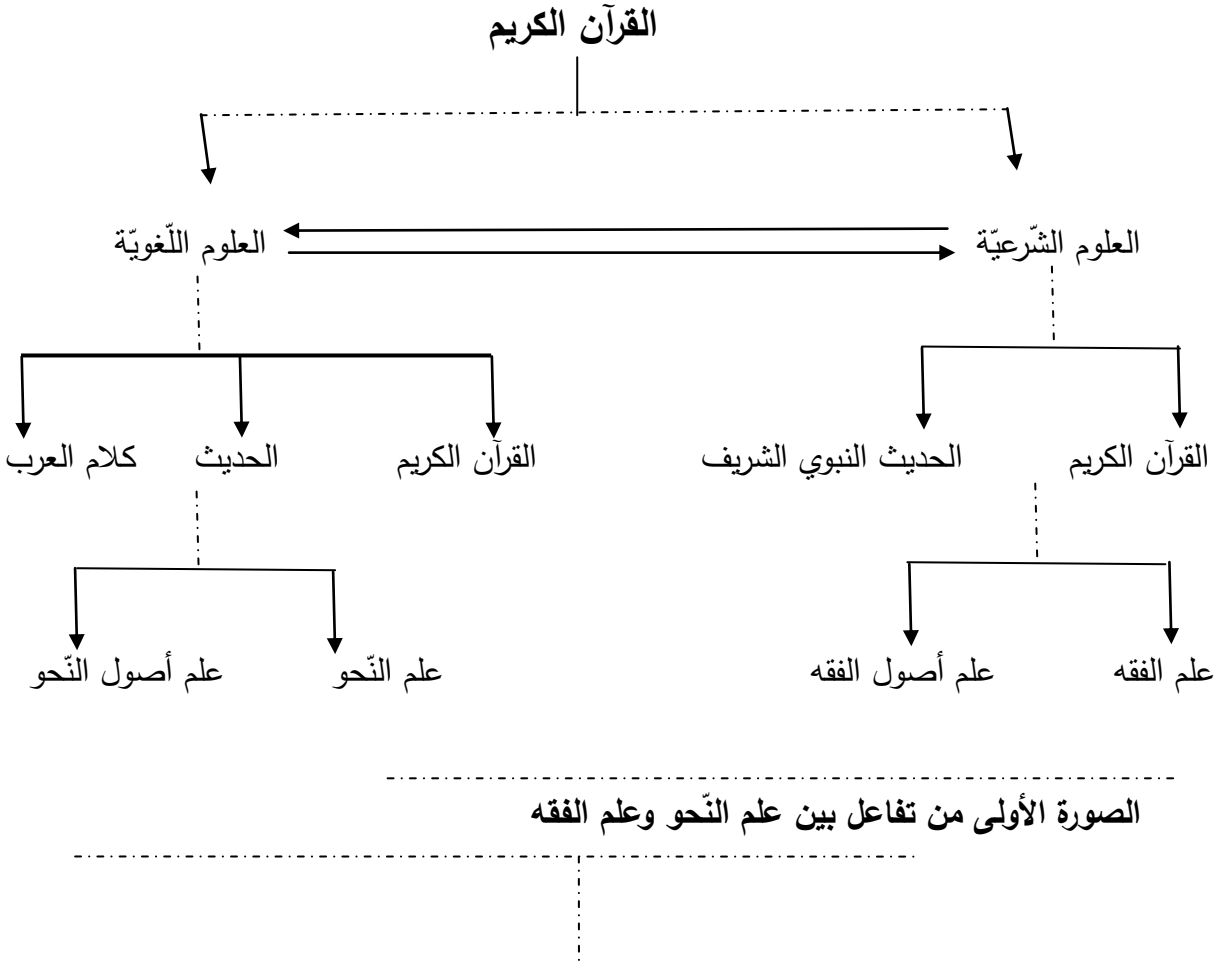
مثالاً لدّلالّة صيغة "افعل" على الوجوب، و "لا تفعل" على التّحريم، فهذه الدّلالة لصيغة افعل على الوجوب، ولا تفعل للتّحريم من صنع الأصوليّين لا النّحاة ولا اللّغويّين وقد أشار إلى بعض الدّقائق اللّغويّة الّتي بحث فيها الأصوليون، ولا تجدها في كتب النّحاة كمعنى الاستثناء. وأخذ الأصوليون باستقراء خاص من كلام العرب، وأدلةٍ خاصّة لا تقتضيها صناعةُ النّحو فهذا ونحوه ما تكفَّل به علم أصول الفقه. ومن الدّراسات المعاصرة الّتي أثبتت بيان أثر أصول الفقه في الدّرس النّحويّ الباحث مصطفى جمال الدّين في كتابه (**البحث النّحويّ عند الأصوليّين**) بدأ فيه بتمهيد ألقى فيه الضّوء على نحو الأصوليّين، ثمّ تعرض في ستة فصول لموضوعات نحويّة، من تقسيم الكلّمة، والمصدر، ومصدر الاشتقاق، والأوصاف المشتقة والفعل، والحرف، ومعناه، والجملة. وفي هذه الفصول الستة عقد المؤلف مقارنة بين أقوال النّحاة والأصوليّين، على أنّ أغلب موضوعات المقارنة لم تكن من صُلْبِ علم الأصول، وإنّما كانت تمر عرضاً في مؤلفات بعض الأصوليّين، كمّا يلحظ عليه تغليب العنّاية بمؤلفات المعاصرين عند البحث والمقارن.

وقد اقترب رأيُ مصطفى جمال الدّين مع رأي السّبكي في رأيه من أن الأصوليون نقبوا في اللّغة على أدقّ المسائل الّتي لم يصِّل إليها لا اللّغويّون ولا النّحويّون في دراساتهم اللّغويّة؛ لأنّ كلام العرب متسع جداً والنّظر فيه متشعب فكتب اللّغة تضبط بالألفاظ ومعانيها الظّاهرة. وقد توصل مصطفى جمال الدّين في كتابه إلى هذه النّتيجة مفصلاً فيها الكلام، وأضاف فيها لما جاء به السبكي، وما قد سبقه إليها فهو يفرق بين النّحو عند النّحاة بكونّه نحواً إعرابياً متعلّق بالحركات الإعرابيّة، وهي مؤدية للمعنى والمقاصد في فهم الخطاب قوله: "فهناك إذن (معان نحويّة) وضّعت لها تراكيب مختلفة مثل الفاعليّة والمفعوليّة، والإضافة والتّعجب، والاستفهام، والنّفي، ونحوها. وليس وظيفة الأصولي إلاّ إدراك هذه المعاني النّحويّة المختلفة باختلاف التّراكيب، أمّا الحركات فهي علامات وضعت للدّلالة على اختلاف هذه المعاني عند اختلاف الحركة، وابن خلدون المتوفي سنة (808هـ) يصف صناعة العربيّة في عصره بعملية **الاقتضاء الذّهني** لا من جهة محامل اللّسان وتراكيبه، بقوله: " فأصبحت صناعة العربيّة عندهم كأنّها من جملة قوانين **المنطق العقليّة أو الجَدَل**، وبعدت عن مناحي اللّسان وملكّته؛ وأفاد ذلك حملتها في هذه الأمصار وآفاقها البعد عن الملكّة بالكليّة، وكأنّهم لا ينظرون في كلام العرب."[1]ويقول بهاء الدّين السبكي: "واعلم أنّ علمي أصول الفقه والمعاني في غاية التّداخل؛ فإنّ الخبر والإنشاء اللّذين يتكلّم فيهما

[1]- ابن خلدون ولي الدّين عبد الرّحمن بن محمّد 732هـ-808هـ، مقدّمة ابن خلدُون، تح: عبد الله محمّد الدرويش 1425هـ-2004م، دمشق: دار يعرب، ص386.

المعاني، هما موضوع غالب الأصول، وإنّ كلّ ما يتكلّم عليه الأصولي من كونّ الأمر للوّجوب، والنّهي للتّحريم، ومسائل الإخبار والعموم والخصّوص والإطلاق والتّقيّيد، والإجمال والتّفصيل، والترجيح، كلّها ترجع إلى موضوع علم المعاني. وليس في أصول الفقه ما ينفرد به كلامُ الشّارع عن غيره، إلاّ الحُكم الشّرعي والقياس وأشياء يسيرة."[1] فإنَّ العلوم الدّينيّة هي السّبب في نشأة العلوم اللّغويّة العربيّة فيقول سعيد الأفغاني: " إذا عرفت ذلك كلّه أدركت الأثر البعيد الذي للعلوم الدينيّة في نشأة العلوم اللّسانيّة."[2] وحقيقة البحث اللّغويّ عند العرب و الغرب هو الدافع الدّيني، والحفاظ على الكتاب المقدس، كما عرف هذا عند العرب في الحفاظ على (القرآن الكريم) ولغته الّتي هي اللّغة العربيّة، وعرف كذلك عند الغربيين الحفاظ على الكتاب المقدس (الفيدا) في اللّغات القديمة؛ إذن العلوم الدّينيّة كانت بحاجة ماسة للعلوم اللّغويّة.

أشكال التفاعل بين العلوم اللّغويّة(اللّسانيّة) والعلوم الشّرعيّة.

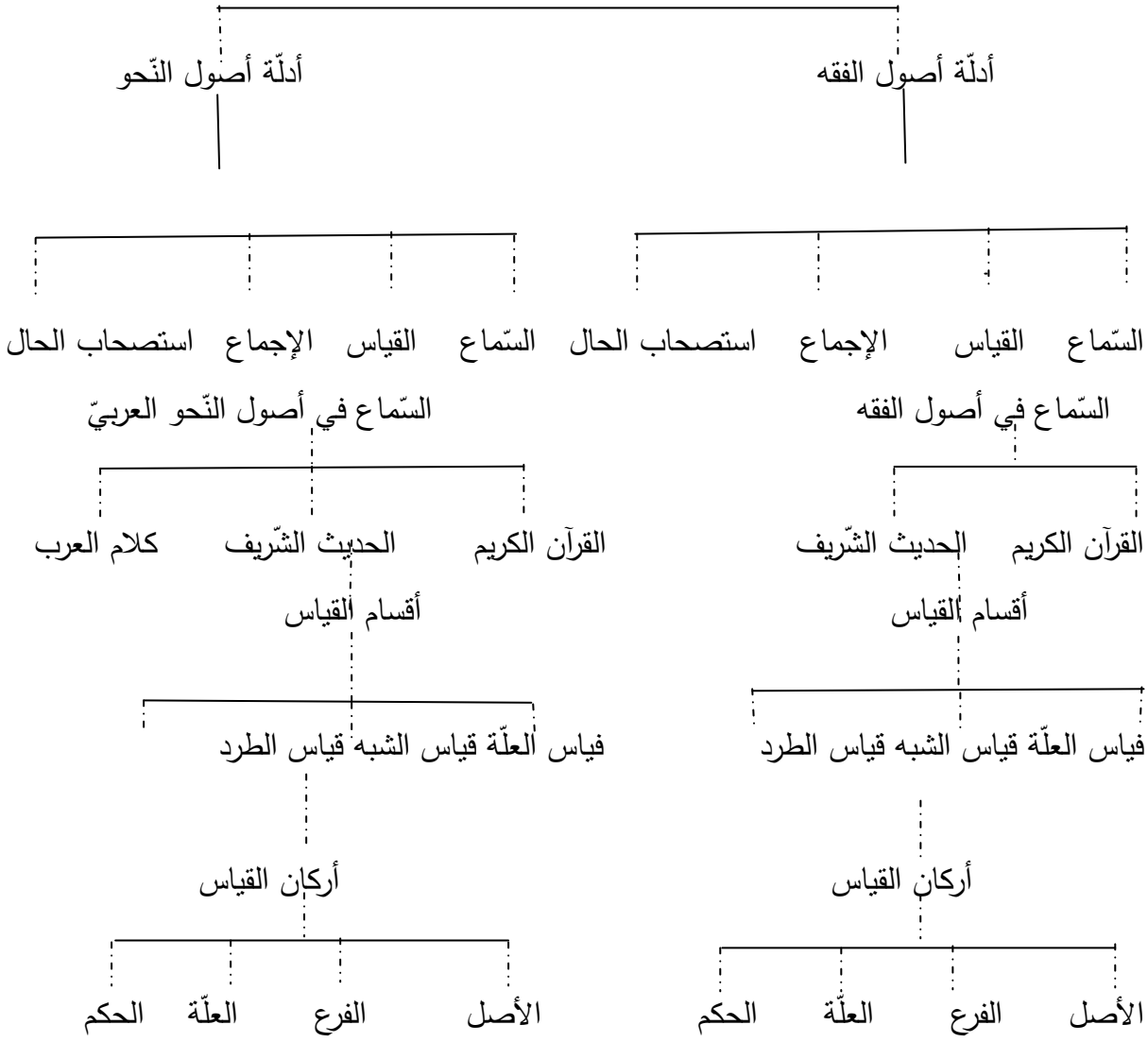


الصورة الأولى من تفاعل بين علم النّحو وعلم الفقه

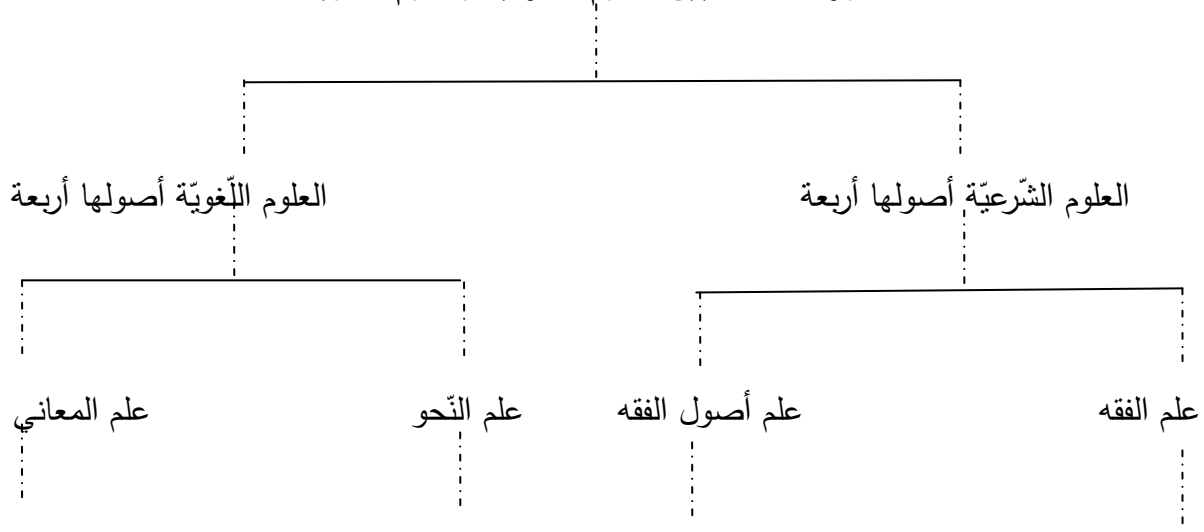
[1]– السبكي، عروس الأفراح في شرح تلخيص المِفْتاح، تح: عبد الحميد هنداوي، ط1. بيروت: 1423هـ–2003م، المكتبة العصرية، ص47–48.

[2]– سعيد الأفغاني، في أصُول النّحو، ص104.

الصورة الثانية من تفاعل أصول الفقه وأصول النّحو



صوَّر الاتصال بين العلوم الشّرعيّة والعلوم اللّغويّة



علوم التفاسير علم الحديث الشّريف علم اللّغة (المعاجم) علم الصّرف

خلاصة الفصل: إنّ البحث في إشكالية التأصيل اللّغويّ لأصول النّحو وصلتها بأصول الفقه؛ يبين بطريقة مباشرة أو أخرى غير مباشرة أثر أصول الفقه على أصول النّحو، وبعد أثر أصول المنطق على أصول النّحو؛ حيث تبيَّنَ أثر منهج أصول الفقه على أصول النّحو عند المؤسسين الأولين، وحيث أخذت هذه المسألة بعدا تاريخيا عربيا وآخر غربيا، تبين فيه أصالة النّحو العربيّ وأصوله.

وأخذت المسألة تزداد تعقيدا عند الباحثين اللّسانيين المعاصرين فمهم من أخذ رأيه في هذه المسألة من رأي المستشرقين الذين بحثوا في العلوم العربيّة، وقالوا بأنّها مأخوذة من العلوم اليونانية والرومانية وغيرها من الحضارات الّتي اختلط بها العرب زمن الفتوحات الإسلامية، وليس هذا هو فصل الخطاب بل نقف في هذه المسألة على رأي هو الأرجح فيها، فإنّ أصول النّحو علم مستنبط من علم أصول الفقه وكلّ هذه العلوم العربيّة مستنبطة من العقلية العربيّة المحضة لا أثر ولا تأثير لغيرها عليها.

ونرجح في هذه المسألة الّتي تباينت فيها الآراء بين هذا وذاك نرجح ما ذهب إليه نفر من اللّسانيين المعاصرين على رأسهم عبد الرحمن الحاج صالح، وحامد ناصر الظالمي، وعبده الراجحي وغيرهم إذ بينوا هؤلاء أصالة النّحو العربيّ وأصوله، وبينوا فيها الأثر العربيّ لهذه العلوم. وبيَنَ الحاج صالح–رَحِمَهُ ٱللَّهُ– أنّ النّحو العربيّ وأصوله لم يتأثر أيٌّ منهما بأثر غير عربيّ، وردَّ في ذلك على العديد من اللسانيين الذين تأثروا بفكر المستشرقين وعلى رأسهم إبراهيم بيومي مدكور، ومحمّد عيد، وإبراهيم أنيس، وعبد الرّحمن أيوب وأمين الخولي، ففند الحاج صالح رأي المستشرقين منهم أنياس جودي وماركس، ونقف في ذلك على سند تاريخي اتكأ عليه عبد الرّحمن الحاج صالح بالإشارة الوجيزة تلك المناظرة العلمية بين مَتَّى عالم المنطق وأبي سعيد السيرافي عالم النّحو الّتي أثبت فيها أصالة النّحو من المنطق.

وعقد عبده الراجحي مقارنة بين كتاب سيبويه ومنطق أرسطو أثبت فيها أصالة النّحو العربيّ وأصوله من خلال كتاب سيبويه، وعسى نجد أثر للمنطق في كتاب سيبويه، ويخلوا كتاب سيبويه من أيّ أثر للمنطق على الكتاب، ونلخص ما أخلص إليه في هذا الجدول.

يمثّل كتاب سيبويه خلاصّة أصول العربيّة	يثبتُ عدم تأثر شيخه وشيوخ شيخه بالمنطق
كتاب سيبويه يخلو من التعريف، ويكتفي بالتمثيل	أما المنطق فيتهم بتعريف الأشياء لا التمثيل لها.
منهج الكتاب يخلو من التعريف، ويخضع لمنطق اللّغة، واللّغة لها منطقها الخاص بها يتمثّل بواقعها	وأما المنهج الأرسطي فيقوم على التعريف بجوهر الشّيء المُعرف.

الاستعمالي.	
منهج الكتاب والفكر العربيّ منطق اللّغة العربيّة وعليها وضع الكتاب من العقل العربي المحض.	منهج المنطق هي مبادئ العقل، وليس العقل اليوناني بل العقل البشري الإنساني عموما.
يمثّل الكتاب خلاصة الفكر العربي للخليل، ومن سبقه من علماء العربيّة، ويحقّق بذلك عدم تأثرهم بالمنطق وأصوله على علومهم.	يهدف المنهج الأرسطي في التعريف إلى الوصول إلى جوهر المُعرَف أو (ماهيته) باعتباره غاية لا وسيلة.
النّحو العربيّ باعتباره وسيلة لا غاية فيختلف عن منهج المنطق الّذي يعتبر المُعرف غاية لا وسيلة.	فالنظر العقلي المنطقي الأرسطي البديهي لا النظر العقلي اللّغوي في اللّغة العربيّة أو أي لغة كانت من اللّغات.
أصول الفقه وأصول النّحو يستمدان من مصدر واحد هو (المنهج الإسلامي) وتجمعهما قاعدة كبرى في أصول الفقه تجعل المصلحة (غاية) وتقابلها قاعدة كبرى في أصول النّحو تجعل (الفائدة) هي (الغاية) وتلخص المصلحة في أصول الفقه عبارة (لا ضرر ولا ضرار) والفائدة في أصول النّحو تلخصها عبارة (لا خطأ ولا لبس).	أصول المنطق تجمعها قاعدة كبرى هي (الفكر العقلي) أو (مبادئ العقل) عموما، وتلخص هذه القاعدة الكبرى في أصول المنطق عبارة الوصول إلى جوهر (المُعرَف) أو (ماهيته) باعتباره (غاية لا وسيلة).
يمثّل علم النّحو تلك القواعد المستخلصة من الاستعمال اللّغويّ المطرد في اللّغة العربيّة وتتميز كلّ لغة بنحوها.	أما علم المنطق فهو مستخلص من مبادئ العقل عموما لدى كلّ البشر وهي بديهيات الفكر والعقل الإنساني.
أثبت مناظرة أبي سعيد السيرافي ومتّى بن يونس الفرق البيّن بين النّحو العربيّ، والمنطق الأرسطي وهذا استنادا إلى الدليل التاريخي العربي القديم الّذي برهن فيه أبي سعيد السيرافي الاختلاف بين النّحو والمنطق الأرسطي.	النّحو العربيّ ميزان العربيّة؛ حيث يوزن الكلام بالنّحو العربي تحت لواء اللّغة لغة الجماعة، وأما ميزان المنطق (البديهيات) في العقل؛ حيث تخضع لمبادئ العقل الفردي لكلّ واحد منا منطق عقله وتفكيره.

أثبتت كتب القدماء في أصول النّحو كتاب ابن جني وكتاب ابن الأنباري، وكتاب السيوطي وكتاب يحي الشاوي أثر أصول الفقه، وأنّ أصول النّحو مستمدة ومأخوذة من أصول الفقه، لا أثر لأصول المنطق.	أصول المنطق ليس فيه من مبادئ العقل السّماع ولا القياس النّحويّ كما القياس العقلي، ولا الإجماع ولا الاستصحاب، ولا السّبر والتقسيم ولا المعارضة ولا الترجيح، وفي أدلّة شتّى لأصول النّحو غير أصول المنطق.

الفصل الثّاني: السّماع اللّغويّ عند اللّسانيّين الوصفيّين المعاصرين

المبحث الأوّل: ماهيّة السّماع اللّغويّ؛

المطلب الأوّل: تعريف السّماع لغة؛

المطلب الثّاني: تعريف السّماع اصطلاحا وشروط التّحري اللّغويّ؛

المبحث الثّاني: الاحتجاج اللّغويّ عند القدماء واعتراضات اللّسانيّين الوصفيّين المعاصرين؛

المطلب الأوّل: الاحتجاج بالقرآن الكريم وقراءاته واعتراضات اللّسانيين الوصفيّين المعاصرين؛

المطلب الثّاني: الاحتجاج بالحديث الشّريف واعتراضات اللّسانيّين الوصفّيين المعاصرين؛

المطلب الثّالث: الاحتجاج بكلام العرب واعتراضات اللّسانيّين الوصفيّين المعاصرين؛

المبحث الأوّل: ماهية السّماع اللّغويّ: السّماع وهو الدّليل الأوّل في أصول النّحو العربيّ، ويعرف ابن الأنباري الأدلّة جمع دلّيل، كما ذكرها ابن الأنباري في مفهوم أصول النّحو العربيّ:" أصول النّحو أدلّة النّحو الّتي تفرّعت منها فروعُه وفصولُه، كما أنّ أصُولَ الفقهِ الّتي تنوّعت عنها جملتُه وتفصيلُه وفائدته التعويل في إثبات الحكم على الحجّة والتعليلِ، والارتفاعُ عن حضيضِ التقليدِ إلى يفاعِ الاطلاعِ على الدّليل."[1] ويقول ابن الأنباري "والدّليل ما يرشد إلى المطلوب، وقيل: معلوم يتوصل بصحيح النّظر فيه إلى علم ما لا يعلم في العادة اضطرارًا والدال والدلالة بمعناه، فإذا الدال فاعل بمعنى فعيل كعالم وقادر أصله (دال)، وقيل: (الدلالة فعل الدّليل والدّال ناصبه) والأول أكثر استعمالا."[2]والدّليل هو ما يستدل به على الكلام الصحيح الفصيح وفي المسائل والقضايا النّحويّة والفقهيّة فيقول ابن الأنباريّ: اعلم أنّ الاستدلال طلب الدّليل كما أنّ الاستفهام طلب الفهم والاستعلام طلب العلم. وقيل: الاستدلال بمعنى الدلّيل كالاستقرار بمعنى القرار والاستيقاد بمعنى الإيقاد، قال الله تعالى:﴿مَثَلُهُمۡ كَمَثَلِ ٱلَّذِي ٱسۡتَوۡقَدَ نَارٗا فَلَمَّآ أَضَآءَتۡ مَا حَوۡلَهُۥ ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمۡ وَتَرَكَهُمۡ فِي ظُلُمَٰتٖ لَّا يُبۡصِرُونَ﴾[3]أي أوقد. والدلّيل عبارة عن معلوم يتوصل بصحيح النّظر فيه إلى علم ما لا يعلم في مستقر العادة اضطرارا."[4]

المطلب الأوّل: تعريف السّماع لغة: السّماع هو الأصل الأول من أصول النّحو ويسمَّى (النّقل) أيضاً، وهو أول الأدلّة في أصول الفقه، وأدلّة أصول الفقه الغالبة أربعة وأولها السّماع وهو (القرآن الكريم والحديث الشريف) لا تنهض إلاّ به، وكذلك أول الأدلّة في أصول النّحو العربي السّماع وهو (القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، وكلام العرب؛ ولا تنهض أدلّة أصول النّحو إلاّ به فما هي ماهيته؟

ويذكر ابن جنّي في كتابه «المنصف» مكانة السّماع على كلّ الأدلّة وعلى رأسها القياس، في مبحث له بعنوان: «ما لا يؤخذ من اللّغة إلاّ بالسّماع» ومنها لا يؤخذ إلاّ بالسَّماع، ولا يلتفت فيه إلى القياس؛ وهو الباب الأكثر، نحو قولهم: رَجُل، وحَجَر، فهذا مما لا يقدّمُ عليه القياس، بل يُرجع فيه إلى السّماع."[5] ولا دليل، ولا أصل من الأصول إلاّ بالسّماع في أصول النّحو.

ورد في معجم مقاييس اللّغة:" **(سمع)** السّين والميم والعين أصلٌ واحد، وهو إيناس الشّيء بالأُذُن من النّاس وكلِّ ذي أُذُن، تقول: سَمِعْتُ الشّيء سَمْعًا، والسَّمع: الذِّكْر الجميل، يقال قد ذَهَب سَمِعْهُ في

---

[1]- ابن الأنباري، الإغراب في جدل الإعراب ولُمَعُ الأدلّة في أصول النّحو، ص80.

[2]- المصدر نفسه، ص81.

[3]- سورة البقرة، الآية17.

[4]- ابن الأنباري، الإغراب في جدل الإعراب ولُمَعُ الأدلّة في أصول النّحو، ص45.

[5]- ابن جنّي أبي الفتح عثمان، المُنْصِفُ شرح الإمام أبي الفتح عثمان بن جنّي النّحويّ لكتاب التّصريف للإمام أبي عثمان المازني النّحويّ البصري، تح: إبراهيم مصطفى، وعبد الله أمين ط1. القاهرة: 1373هـ-1954م، إدارة إحياء التّراث القديم ص3.

النّاس أي صِيته. ويقال سَمَاعِ بمعنى استَمِعْ. ويقال سَّمِعْتُ بالشّيء، إذا أشعتَه ليُتَكلَّم به. والمُسْمِعَة المُغَنِّيَة والمِسْمَع: كالأذن للغَرْب، وهي عروة تكون في وسط الغَرْبِ يُجعلُ فيها حبلٌ ليعدل الدّلو، قال الشاعر: ونَعدِل ذا المَيْل إن رمَنا***** كما عُدلَ الغَربُ بالمِسمعِ"[1]ومن بين التّعريفات اللّغويّة ما جاء في أساس البلاغة تعريف السّماع لغة: "**(سمع)**: سمِعتُهُ وسمِعتُ به، واستمعوه وتسامعوا به واستمع إلى حديثه وألقى إليه سَمْعَه، وملأ مِسْمَعيه ومسامعه وسامعته، وهو مني بمرأى ومَسمَع. وسَمّع به، نوّه به وفعل كذا رياء، وسُمْعة وسَمْعة، وإنّما يفعل هذا تَسمِعةً وترئية وذهب سِمْعه في النّاس صيته، ويقال: لا وسِمْعِ الله يعنون لا وذكر الله قال الأعشى من الطويل:

سمعتُ بسِمْعِ الباعِ والجودِ والنَّدى ***** فألْقَيْتُ دَلْوِي فاستَقَتْ برشائِكا

(وأسمَعُ من سمْعٍ): وهو ولد الذّئب من الضّبع. وضربه على أم السَّمع أمْ السَّميع وهي أمْ الدماغ. و(اللّهم سَمْعًا لا بَلْغًا وسِمعًا لا بِلْغًا)، بالفتح والكسر. وهذا حسن في السّماع وقبيح في السّماع."[2] ومن تعريفات السّماع لغة ما جاء في لسان العرب لابن منظور: " **(سمع) السَّمْعُ**: حِسُّ الأُذُنِ. وفي التَّنْزِيلِ ﴿أَو أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾[3]سورة ق37. وقال ثَعْلَبٌ: معناه خَلاَ لَهُ، فَلَم يَشْتَغِلْ بِغَيْرِهِ، وقد سَمِعَهُ سَمْعًا وسَماعًا وسماعَةً وسمَاعِيَةً. قال اللِّحْيانِيُّ: وقالَ بَعْضُهُمْ: السَّمْعُ الْمَصْدَرُ، والسِّمْعُ: الإِسْمُ والسَّمْعُ أيضا: الأُذُنُ والْجَمْعُ أَسْماعٌ. ابن السِّكِّيتِ: السَّمْعُ سَمْعُ الإِنْسانِ وغيره، يَكُون واحدًا وجمعًا، وأَمَّا قَولُ الهُذَلِيِّ:

فَلمَّا رَدَّ سامِعَه إليه ***** وَجَلَّى عَن عَمايَتِه عَماهُ

فَإِنَّهُ عَنَى بالسَّامع **الأُذُنُ**، وذَكرَ لمكان الْعُضْوِ. وسَمَّعَهُ الخَبَرَ وأَسْمَعَهُ إِيَّاهُ. وقوله تعالى: واسْمَعْ غيرَ مُسْمِعٍ فسره ثعلب فقال: اسْمَعْ لا سَمِعْتَ. وقوله تعالى: إِنْ تُسْمِعُ إلاّ مَن يؤمن بآياتنا؛ أي ما تُسمع إلاّ من يؤمن بها، وأراد بالإسماع ههنا القبول والعمل بما يسمع؛ لأنّه إذا لم يقبل ولم يعمل فهو بمنزلة من لم يسمع وسَمَّعَه الصوت وأسمعَه: اسْتَمَعَ له. وتسمَّع إليه: أَصْغى، فإذا أدغمت قلت اسَّمَّع إليه."[4]ويدل هذا التعريف اللّغويّ للسّماع أنّه دالٌ على العضو (السمعي الأُذنين) اللذين يتلقفان الأصوات، وكذلك دالٌ على حسن الإصغاء؛ حيث يكون العقل سماعاً بالعمل.

---

[1]- ابن فارس، معجم مقاييس اللّغة، (مادة سمع)، ج3، ص102.

[2]- الزّمخشريّ، أساس البلاغة، (مادة سمع)، ج1، ص474.

[3]- سورة، ق37.

[4]- ابن منظور، لسان العرب، (مادة سمع)، ج8، ص162.

وجاء تعريف السّماع لغة في معجم التعريفات: " **السَّمْع:** هو مودَعَة في العصب المَفْروش في مُقَعَّر الصِّمَاخ. تُدرك بها الأَصْوات بطريق وصول الهواء المتكيِّف بِكَيْفِيّة الصّوت إلى الصِّمَاخ.

السّماعي: في اللّغة: ما نُسب إلى السّماع، وفي الاصطلاح: هو ما لم يذكر فيه قاعدة كُلّية مشتملة على جزئياته."[1]وكما جاء تعريف السّماع في محيط المحيط: "سمعِ الصوت يسمَعهُ سَمعًا وسِمْعًا (أو بالفتح المصدر وبالكسر الاسم) وسَمَاعًا وسَمَاعةً وسَمَاعِيَةً أدركهُ بحاسَّة الأذن. وفي الكلّيات سَمْعُ الإدراكِ متعلَّقهُ الأصوات وسمع الفهم والعقل متعلَّقهُ المعاني. وبُعدَّى بنفسه نحو قولوا انظرنا واسمعوا (أي اسمعوا ما أمِرتم بِهِ بجدٍّ). وسَمْعُ الإجابة يَتَعدَّى باللام نحو سَمِعَ الله لمن حمدَّه. وسمع القبول والانقياد تعدّى بمن كما يتعدَّى باللام نحو سمَّاعون للكذب. وهذا بحسب المعنى. وإذا كان السياق يقتضي القبول يتعدَّى بمن وإذا اقتضى الانقياد يتعدَّى باللام، والصحيح أن سمع لا يتعدَّى إلا إلى مفعولٍ واحدٍ، والفعل الواقع بعد المفعول في موضع الحال. فمعنى سمعتهُ يقول كذا سمعتهُ حال قولهِ كذا، وسمعتُ حديث فلان يفيد الإدراك. وسمعتُ إلى حديث فلانٍ يفيد الإصغاء مع الإدراك."[2]يتبين من خلال تتبع تعريف السّماع في المعاجم اللّغويّة أن السّماع ما يؤخذ بالأذن من الكلام وهو الاستماع إلى الحديث، وإلى ما يروى من الكلام بالأذن مباشرة، وسمِعْتُ بالشّيء إذا أشَعتُهُ ليتكلَّمَ به والسَّماع يفيد الإدراك والإصغاء، وهو سمع العقل والفهم وإدراك المعاني، والسّماع في أصول النّحو العربيّ هو يشمل تلك المصطلحات الّتي وردت في حقل اللّسانيات التّعليميّة من السّماع، والاستماع، والإنصات؛ حيث أنَّ علم اللّسانيّات التّعليميّة يفرق بين المصطلحات السّماع من السمع للكلام، ثمّ الاستماع السمع مع استعمال العقل (الاستماع على وجه عقلي؛ الإدراك) ثمّ الإنصات وهو أعلى درجات السّماع؛ حيث يكون السّماع مع الإدراك والفهم.

والملاحظ أنّ السّماع في علم اللّسانيّات التّعليميّة ضمن حقل المهارات اللّغويّة يختلف بحسب استعمالات مصطلحاته؛ بينّما يأخذ مصطلح (السّماع) في علم أصول النّحو العربيّ كلّ المعاني والمستويات في علم اللّسانيّات التّعليميّة بدون أن يفرق بينها، وبين الدرجات المتعدّدة للسّماع من (السّماع، والاستماع والإنصات) وهي كلّها ضمن مجال واحد، وهو السّماع اللّغويّ الأصل الأوّل في أصول الّدين (الفقه)، وفي أصول اللّغة (أصول النّحو).

المطلب الثّاني: تعريف السّماع اصطلاحا وشروط التحري اللّغويّ: السّماع هو الأصل الأوّل من أصول النّحو ويسمى النّقل أيضا، ويورد ابن الأنباري تعريف النّقل على أنه الدّليل الأول في أصول النّحو

[1]– محمّد بن عليّ السَّيد الشّريف الجرجاني، معجم التّعريفات، (مادة سمع)، ص104–105.

[2]– بطرس البستاني، مُحيط المحيط قاموس مطوّل للّغة العربيّة، (مادة سمع)، ص467–468.

وهو السّماع إذًا النّقل هو الكلام العربيّ الفصيح (المنقول بالنّقل الصحيح) الخارج عن حدّ القلّة إلى حدّ الكثرة."[1] ويتبين من تعريف ابن الأنباري للنّقل أو السّماع هو الكلام العربيّ الفصيح المطَّرد والشائع الخارج من حد القلّة إلى حد الكثرة. وذلك وفق شروط السّماع؛ حيث يتضمن التعريف شروط السماع أن يكون **وفق شروط التّحريّ اللّغويّ في السّماع.**

أوّلاً: العربيّ فصيحاً؛ أن يكون كلامه فصيحا. وقد لا يكون عربياً قحاً. " وأما العربيّ فيتحرون فيه سلامة لغته وسليقته"[2]

ثانياً: النقل الصحيح أن يكون الناقل من الثُّقَاتِ. " وأما الراوي فالصدق والضبط.

ثالثا: الخارج عن حدّ القلّة إلى حدّ الكثرة. بالاعتداد بفصحاء الأعراب المعروفين في كتب الأدب الذين كانوا من مفاخر البصرة الّتي يعتدها البصريون."[3] وجاء تعريف السّماع عند السيوطي: "وأعني به ما ثَبَتَ في كلام مَنْ يُوثَقُ بفصاحته؛ فَشَمِلَ كلاَمَ الله تعالى، وهو القرآن، وكلام نبيّه صلى الله عليه وسلم، وكلاَمَ العرب، قبل بعثته، وفي زمنه، وبعده، إلى أن فَسَدَت الأَلسنةُ بكثرة المولَّدِين، نَظْمًا ونثرًا، عن مسلم أو كافرٍ."[4] والسّماع هو الأصل الأوَّل من أصول النّحو، ويسمَّى (النقل) أيضاً، والسَّماع: مصدر سَمِعه وسَمِعَ إليه، وله، ومنه سَمْعًا وسَمَاعًا، إذ أدرك الأصوات بالحاسَّة المعلومة–الأذن. وقد أشار السيوطي للمعنى الاصطلاحي للسماع بقوله: (وأعني به...). وعرَّف بعض الصرفيين السماعَ في الاصطلاح بقوله: ما تقرَّر به وجود شيء بالوقف؛ بحيث لو قُطِعَ النظرُ عن الوقف، لم يَقُمْ به ضابط يُشعرُ به، ويرشد إليه وخلافه القياسُ."[5] وعرفه يحيى الشاوي: " المراد به الكلام الّذي اتُّفق على فصاحته ككلام الله، ونبييّه؛ حيث تحقّق أنّه كلامه صلى الله عليه وسلم، ولم يحتج المحققون بالحديث لجواز نقله بالمعنى أو جواز لحن ناقله ممن ليس بفصيح، وكلام العرب، والعرب المأخوذ عنهم هم الموثوق بعربيَّتهم، وهم قيس، وتميم، وأسد، ثم هذيل وبعض الطائيين."[6]وكما نستنتج من تعريف السّماع أنه الكلام الفصيح الّذي يوثق بفصاحته؛ فيشمل الاحتجاج بالقرآن الكريم والحديث الشريف، وكلام العرب الّذي حدّدوه بالشّروط الزّمنيّة؛ قبل بعثت الرّسول–صلى الله عليه وسلم–وفي زمنه، وبعده؛ أي في عصور

---

[1]– ابن الأنباري، الإغراب في جدل الإعراب ولُمَعُ الأدلّة في أصول النّحو، ص81.

[2]– سعيد الأفغاني، من تاريخ النّحو، بيروت: (د. ت)، دار الفكر، ص65.

[3]– المرجع نفسه، ص65.

[4]– السّيوطي، الاقتراح في علم أصول النّحو، ص74.

[5]– المصدر نفسه، ص74.

[6]– يحيى بن محمّد أبي زكريا الشاوي المغربي الجزائري، اِرْتِقَاءُ السِّيَادَه في علم أصول النّحو، ص47.

الاحتجاج العصر الجاهلي، وعصر المخضرمين، والعصر الإسلامي وما بعده في العصر الأموي قبل أن تفسد فصاحة العرب بكثرة المولّدين، ونستطيع أن نستنتج منهج النّحاة في الاحتجاج باللّغة العربيّة منهج الاستقراء، وقد اختلف علماء العربيّة في شروط الاحتجاج وبمَّ يحتج للّغة العربيّة؟ وما هي مراتب الاحتجاج فيها عند اللّسانيين المعاصرين؟ ويتبيّنُ في تعريف السّماع؛ أنّ النّحاة ألزموا أنفسهم البحث في مصادر اللّغة الأربعة علميا (القرآن الكريم، والحديث النّبوي، والشّعر والنثر) وفي فصاحة اللّغة، والتعمُقَ في أصولها، وفي كيفية الاحتجاج بها وفي ترتيبها؛ حيث أخذوا القرآن الكريم أول هذه الأدلّة اللّغويّة وذلك لما للقرآن الكريم من مكانة عظيمة؛ وهو في أعلى درجات الفّصاحة من الحديث النّبويّ الشّريف، وكلام العرب (شعرا ونثرا).

المبحث الثّانيّ: الاحتجاج اللّغويّ عند القدماء واعتراضات اللّسانيّين الوصفيّين المعاصرِين:

المطلب الأوّل: الاحتجاج بالقرآن الكريم وقراءاته واعتراضات اللّسانيّين الوصفيّين المعاصرِين:

يقول سعيد الأفغاني في كتابه في أصول النّحو " يُرَادُ بالاحتجاج هنا إثبات صحة قاعدة، أو استعمال كلمة أو تركيب، بدلّيل نقلي صَحَ سَنَدُهُ إلى عَرَبِيٍّ فَصِيحِ سليم السّليقة."[1] ويذكر في موضع آخر في حديثه عن الاحتجاج، والعلوم الّتي يحتج لها " يحتج بالكلام العربيّ لغرضين: غرض لفظي يدور حول صحة الاستعمال من حيث اللّغة والنّحو والصّرف، وغرض معنويّ لا علاقة له باللّفظ، والظّاهر أنّ فريق من العلماء حجَّر واسعاً فأسقط الاحتجاج بكلام الإسلاميين والمولّدين في اللّفظ والمعنى جميعاً، ولم يلتفت الجمهور إلى هذا التحجير لعمقه وبعده عن طبيعة الحياة، بل قصروا الاحتجاج بكلام المولّدين على المعاني فقط، واحتجوا بكلام القدماء في اللّفظ والمعنى."[2] ويتبين من كلام سعيد الأفغاني يحتج بالكلام العربيّ لغرضين: غرض لفظي يدور حول صحة الاستعمال من حيث اللّغة والنّحو والصّرف وغرض معنوي: لا علاقة له باللّفظ والظّاهر؛ أي أنّ الغرض المعنوي ما شاع من مصطلحات جديدة في كلام بعض الإسلاميين والمولّدين توافق في معناها كلام العرب لا في لفظها، فهذا الّذي يحتج به في معناه لا في لفظه، فلا يستشهد بكلامهم في اللّغة والنّحو والصّرف بل في علم البلاغة (علم المعاني وعلم البيان، وعلم البديع) الّتي ترجع إلى الذوق العام والخاص. ويذكر سعيد الأفغاني: " وخير مَن يمثل هؤلاء ابن جنّي، فقد احتج في باب المعاني بشعر المتنبي وهو مولّد، ولعلّه توقع إنكارا من المتزمتين فاتبع

[1]- سعيد الأفغاني، في أصول النّحو، ص6.

[2]- المرجع نفسه، ص16.

احتجاجه بعلة مقبولة معرضا بمذهب التزمت هذا، قال في صدد كلامه على مجيء القول والكلام مما لا يعقل."[1] وينقل ما ذكره ابن جنّي في الخصائص: " قال عنترة:

لو كان يدري: ما المحاورة؟ اشتكى ****** ولكان–لو علم الكلام–مكلمي

وامتثله شاعرنا (يعني المتنبي) آخراً فقال:

فلو قدر السـنان على لسـان ****** لقال لك السنـان كما أقـول

وقال أيضا:

لو تعقل الشّـجر الّتي قابلتـها ****** مدَّت محييـة إليك الأغصـنا

ولا تستنكر ذكر هذا الرّجل–وإن كان مولّداً–في أثناء ما نحن عليه من هذا الموضع وغموضه ولطف متسر به، فإنّ المعاني **يتناهبها** المتقدمون، وقد كان أبو العباس (يعني المبرّد) –وهو كثير التعقب لجلة الناس–احتج بشيء من شعر حبيب بن أوس الطائي في كتابه (الاشتقاق) لما كان غرضه فيه معناه دون لفظه فأنشده فيه له:

لو رأينا التوكيـد خطة عجز******* ما شفعـنا الآذان بالتثويـب

وإياك والحنبليّة بحتا، فإنّها خلق ذميم، ومطعم على عِلاَّته وخيم."[2] ويقول سعيد الأفغاني: " ثمّ استقر الرأي على ما فصّل ابن جنّي من أئمة المائة الرابعة للهجرة ففصلوا بين العلوم الّتي يحتج لها بكلام القدماء والعلوم الّتي يحتج لها بكلام الفصحاء عامّة قدماء ومولّدين، وتبلوَّر هذا الرأي وأصبح من المسَّلمات فهذا عبد القادر البغدادي صاحب خزانة الأدب ومن أعيان العلماء في المائة الحادية عشر يعبر عنه بعد سبعة قرون بنقله كلام الرعيني الأندلسي من علماء المائة الثامنة في شرح بديعية رفيقه ابن جابر."[3]ويقول عبد القادر البغدادي في الأمر الأوّل: في الكلام الذي يصح الاستشهاد به في اللّغة والنّحو والصّرف، قال الأندلسي في شرح بديعية رفيقه ابن جابر: " علوم الأدب ستة اللّغة والنّحو والصّرف والمعاني والبيان والبديع والثلاثة الأولى لا يستشهد عليها إلاّ بكلام العرب (يريد القدماء) دون الثلاثة الأخيرة فإنّه يستشهد عليها بكلام المولّدين لأنّها راجعة إلى المعاني، ولا فرق في ذلك بين العرب وغيرهم إذ هو أمر راجع إلى العقل ولذلك قبل من أهل هذا الفن الاستشهاد بكلام البحتري، وأبي تمام وأبي

[1]– سعيد الأفغاني، في أصول النّحو، ص16.

[2]– ابن جنّي، الخصائص، ج1، ص24–25.

[3]– سعيد الأفغاني، في أصول النّحو، ص17.

الطيب، وهلم جر."[1] ومما يتبين في كتاب سعيد الأفغاني الاحتجاج بكلام المولّدين، ويظهر ذلك في ما نقله عن ابن جنّي في كتابه الخصائص، وعبد القادر البغدادي في كتابه خزانة الأدب، في تقسيم القدماء عصور الاحتجاج إلى عصور مختلفة؛ حيث تمّ الاحتجاج بالعصر الجاهليّ وعصر المخضرمين والعصر الإسلاميّ وحتّى العصر المولّدين فقد احتجوا به في البلاغة فقط، ولم يستشهد بكلامهم في اللّغة والنّحو والصّرف؛ أنّه هناك من رفض الاحتجاج به لظهور فئة جديدة سمية بالمولّدين بحيث امتزجت فيها الأجناس بين عربي وفارسي أو هندي وعربيّ وغيرها من الأجناس وغياب الفصاحة عن ألسنة العرب بفعل ذلك الامتزاج.

ويتضح من كلّ هذا هو دعوى الاحتجاج بطبقة المولّدين، وهذا ما يُبَيِّنُهُ ابن جنّي من عرض المقارنة بين المتنبي وعنترة بن شداد، رغم الفارق الزّمني البعيد بينهما، وأمّا ما نقله من دلّيل على الاحتجاج بكلام المولّدين في كتاب عبد القادر البغدادي خزانة الأدب بنقله كلام الرعيني الأندلسي من علماء المائة الثامنة في شرح بديعية رفيقه ابن جابر قال الرعيني: علوم الأدب ستة اللّغة والنّحو والصّرف والمعاني والبيان والبديع؛ والثلاثة الأولى لا يستشهد عليها إلاّ بكلام العرب (يريد القدماء الّذين عرفوا بفصاحتهم وسليقتهم على السّجية والفطرة، وتبرزُ فصاحتهم في اللفظ والمعنى بلا تكلّف، ولا تصنع، وعدم مخالطتهم للأجناس الأخرى غير العربيّة) وهذا يُبَيِّنُ ما عمدَّ إليه علماء العربيّة القدامى في اختبار المدَّوَّنة اللّغويّة خاصّة فتخيروها لتكون موضوعاً لبحثهم واستقرائهم اللّغويّ؛ حيث تمثلت هذه المدَّوّنة اللّغويّة في المنطوق من الكلام المسموع، وبهذا الوضع الذي أراده القدماء في دراساتهم للمدَّوّنة اللّغويّة اختلفوا مع نظراءهم الغربيين الّذين اختاروا المدَّوّنة اللّغويّة المكتوبة –النّصوص اللّغويّة المدَّوّنة– موضوعا لنّظرياتهم اللّغويّة المعاصرة ولكن بعد ذلك عدلوا عن اختيارهم؛ حيث تبيَّن لهم أسبقية المنطوق على المكتوب، ولم يهتدوا للصواب بصنيعهم؛ وهذا ما أثبتته النّظريّات اللّغويّة المعاصرة أسبقية المسموع على المدَّوَّن– المنطوق على المكتوب– وبهذا كان للعرب القدماء فضل السبق في البحث اللّغويّ الذي يُقَدِّمُ الأولويّة للمنطوق على المكتوب، وظلوا مرتبطين ارتباطاً وثيقاً بالسّماع.

ويعود الفضل للّغويين والنّحويين المتقدِّمين على العديد من النّظريات اللّغويّة المعاصرة؛ بحيث اعتمدَّوا في التقصي للمدَّونة اللّغويّة على الجانب الاستعمالي المتداول في اللّغة العربيّة–ما كان مستعملاً لدى العرب من الكلام–المطّرد الشائع الكثير بين الناس، ولعل هذا ما أثبتته النّظريّة اللّسانيّة المعاصرة

[1]– عبد القادر بن عمر البغدادي 1030هـ–1093هـ، خزانة الأدب ولبُّ لباب لسان العَرب، تح: محمّد عبد السّلام هارون ط4، القاهرة: 1418هـ–1998م، مكتبة الخانجي، ج1، ص5–6.

الّتي عرفت بالنّظريّة السّياقيّة الحديثة –التداوليّة–هذه النّظريّة المعاصرة التي ظهرت على أنقاض العديد من النّظريات اللّسانيّة الّتي سبقتها–البنيوية–وقامت بنقدّها نقدًا لاذعا. وأثبت دور الجانب الاستعمالي للّغة المتداولة لدى الأفراد.

وهذا ما دفع بعض اللّغويين والنّحويين المتقدّمين إلى الاحتجاج بطبقات الثلاثة دون الطبقة الأخيرة فإنّه يستشهد عليها بكلام المولّدين لأنّها راجعة إلى المعاني، ولا فرق في ذلك بين العرب وغيرهم إذ هو أمر راجع إلى العقل، ولذلك قُبل من أهل هذا الفن الاستشهاد بكلام البحتري، وأبي تمام وأبي الطيب وهلم جر. ومن الملاحظ من قول عبد القادر البغدادي إنّه يجوز الاحتجاج بكلام المولّدين على رغم أنّ هؤلاء المولّدين قد خالطوا الأعاجم من الأجناس الأخرى غير العربيّة الّذين يلحنون في كلامهم. بهذا كان كلامهم لا يحاكي كلام القدماء في الاحتجاج.

ويذكر سعيد الأفغاني الشروط الّتي وضعها اللّغويون للاحتجاج باللّغة العربيّة في قوله ممن يحتج به بحث علماء العربيّة فيمن نقل الرواة عنهم من أهل المدَّر والوبر قدماء ومحدثين. وتقصوا أحوالهم ونقدوها فاجتمعوا على الاحتجاج بقول من يوثق بفصاحته وسلامة عربيته، ونحن عارضون لأصناف هؤلاء زمانا ومكانا وأحوالاً. فأمّا الزّمان فقد قبلوا الاحتجاج بأقوال عرب الجاهلية وفصحاء الإسلام حتّى منتصف القرن الثاني سواء أسكنوا الحضر أم البادية. أمّا الشعراء فقد صنفوا أصنافا أربعة: جاهليّين لم يدركوا الإسلام ومخضرمين أدركوا الجاهلية والإسلام، وإسلاميين لم يدركوا من الجاهلية شيئاً ومحدثين."[1] وينقل قول السيوطي: " أول الشّعراء المحدثين بشار بن برد."[2] ويذكر عبد القادر البغدادي: "وشبه الإجماع انعقد على صحة الاستشهاد بالطبقتين الأوليين واختلفوا في الطبقة الثالثة، وذهب عبد القادر البغدادي إلى جواز الاستشهاد بها."[3]وعارض سعيد الأفغاني شروط النّحاة واللّغويين؛ حيث رأى أنّهم احتجوا بشعر ونثر طبقة المحدثين رغم اختلاط أصحاب هذه الطبقة بالأعاجم، ولكن فصاحتهم لم تتعثر بلحن هؤلاء الأعاجم.

وأمّا الطبقة الرّابعة فلا يستشهد بكلامها في علوم اللّغة والنّحو والصّرف خاصّة، وكان آخر مَن يحتج بشعره على هذا الأساس بالإجماع إبراهيم بن هرمة (70هـ–150هـ) الّذي ختم الأصمعي به

[1]– سعيد الأفغاني، في أصول النّحو، ص19.

[2]– السّيوطي، الاقتراح في علم أصول النّحو، ص32.

[3]– عبد القادر البغدادي، خزانة الأدب ولبّ لُباب لسان العَرب، ج1، ص20.

الشّعر."[1]ويقول السّيوطي: " وقد احتج سيبويه في كتابه ببعض شعره تَقُرُّبا إليه لأنّه هجاهُ لترك الاحتجاج بشعره ذكر المرزباني وغيره، ونقل ثعلب عن الأصمعي قال: خُتِمَ الشعرُ بإبراهيمَ بن هَرْمَة. وهو آخر الحجج"[2] أمّا أهل البادية فقد استمر العلماء يدونون لغاتهم حتّى فسدت سلائقهم في القرن الرّابع الهجري."[3] ومما سبق ذكره يمكن أن نخلص إلى القول: إنّ سعيد الأفغاني أراد الاحتجاج بكلام المولّدين استناداً لما ذكره من استشهاد اللّغويين والنّحويين بكلام المولّدين لغرض معنوي–في البلاغة–لا علاقة له باللّفظ وما استند إليه من دليل على احتجاج ابن جنّي بشعر المتنبي؛ وهو مولّد، واتبع احتجاجه بعلّة مقبولة معرضا بمذهب المتزمتين، وبعد ابن جنّي يستند لمن جاءوا بعده من أئمة المائة الرابعة للهجرة ففصلوا بين العلوم الّتي يحتج لها بكلام القدماء–اللّغة، والنّحو، والصّرف–والعلوم الّتي يحتج لها بكلام الفصحاء عامّة قدماء ومولّدين–علوم البلاغة، المعاني، والبيان، والبديع–واستشهد بكلام صاحب خزانة الأدب عبد القادر البغدادي في قوله: ولا فرق في ذلك بين العرب وغيرهم إذ هو أمر راجع إلى العقل ولذلك قبل من أهل هذا الفن الاستشهاد بكلام البحتري، وأبي تمام، وأبي الطيب، وهلم جر. ويتبين أنّ علم البلاغة أو علوم البلاغة احتج فيها بكلام القدماء والمولّدين؛ لأنّ علماء البلاغة كانوا معتزلين (مذهب العقل وعلومه) كصاحب كتاب مفتاح العلوم لسكاكي، وفي شروح التلخيص للتفتازاني وصاحب كتاب نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز لفخر الدّين الرازي، ومنهم الزّمخشري صاحب كتاب الكشاف، وصاحب كتاب دلائل الإعجاز، وكتاب أسرار البلاغة لعبد القاهر الجرجاني، وصاحب كتاب البيان والتّبيين أبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ؛ لأنّ المعاني تستقيم دون العلوم الثلاثة الأولى.

واستنادا لما ذكره السيوطي في احتجاج سيبويه بشعر بشار بن برد في كتابه تقربا إليه؛ لأنّه هجاه ويتضح من هذا الاستشهاد بكلام المولّدين، ولكن ليس بالقدر الّذي احتج به من طبقة الجاهليين أو المخضرمين، أو الإسلاميين. ويتبين من كلّ ما ذكرّه سعيد الأفغاني أنّ علماء العربيّة اتخذوا معايير للاحتجاج، وعلى رأسها المعيار الزّمني الّذي صنف الأدب والشّعراء إلى طبقات أولها طبقة الجاهليين والمخضرمين والإسلاميين والمولّدين؛ حيث أثارت هذه الأخيرة اختلافات كبيرة بين مؤيد للاحتجاج بها ورافض للاحتجاج " هذا وبعضهم يرى الاحتجاج بالطبقة الرابعة مستدلاً باستشهاد سيبويه بشعر بشار بن

[1]– سعيد الأفغاني، في أصول النّحو، ص19–20.

[2]– السّيوطي، الاقتراح في علم أصول النّحو، ص42.

[3]– سعيد الأفغاني، في أصول النّحو، ص20.

برد في (الكتاب) ويرد المعترضون بأنّها إنّما فعل ذلك خوفاً من لسانه."[1] ويذكر سعيد الأفغاني المعيار المكاني: وأمّا **المعيار المكاني** أو بعبارة أخرى القبائل، فقد اختلفت درجاتها في الاحتجاج على اختلاف قُرْبِهَا أو بُعْدِهَا من الاختلاط بالأممّ المجاورة فاعتمدوا كلام القبائل في قلب جزيرة العرب، وردوا كلام القبائل الّتي على السواحل أو في جوار الأعاجم وإليك تصنيف أبي الفارابي لهم في الاحتجاج: كانت قريش أجود العرب انتقاء للأفصح من الألفاظ وأسهلها على اللّسان عند النطق، وأحسنها مسموعا، وأبينها عما في النفس، والذين عنهم نقلت اللّغة العربيّة، وبهم اقتدي، وعنهم أخذ اللسان العربي من بين قبائل العرب هم: **قيس وتميم وأسد** فإنّ هؤلاء هم الّذين أُخذ عنهم أكثر ما أُخذ ومعظمه، وعليهم اتكل في الغريب وفي الإعراب والتصريف. ثمّ **هذيل وبعض كنانة وبعض الطائيين**، ولم يؤخذ عن غيرهم من سائر قبائلهم. ويذكر في الهامش ومع هذا فلم تكن لغات هؤلاء بالمرضية دائما: قال الحسن البصري يوما (توضيت) فقيل له: (أتلحن يا أبا سعيد؟!) فقال إنّها لغة هذيل، وفيها فساد."[2] ويقول حامد ناصر الظالمي عن سعيد الأفغاني: " أمّا دراسته للسّماع فقد أضاف إلى ما كتبه القدماء ضوابط أخرى لم يذكروها، وهي:

1-(يحتج للقاعدة بكلام له رويتان متساويتان في القوة إحداهما تؤيدها والأخرى لا علاقة لها بها. لاحتمال أن تكون الثانية هي الّتي قالها المتكلّم كالشاهد المتقدم في القاعدة، والقاعدة عند الأفغاني تقول (كثيراً ما تروى الأبيات على أوجه مختلفة، ويكون الشاهد في بعض دون بعض: ... الخ

2-**الضابط الثاني:** (لا يبنى على شاهد قبل تحريه والتوثق من ضبطه، إذ كثيراً ما ترد الشواهد في كتب النّحاة محرّفة، ويكون موضع التحريف هو موضع الاستشهاد على القاعدة، ولو حُرِّرَ الشاهد ما كان للقاعدة مؤيد، وإليك بعض الأمثلة ... الخ

3-**الضابط الثالث:** (لا يكتفي بالكلام الأبتر إذ كثيراً ما يكون داعية الخطأ في البني والمعنى فيجب الرجوع إلى الشاهد في ديوان صاحبه إن كان شعرا، وفي مصادره المحققة الأولى إن كان نثراً لمعرفة ما قبله وما بعده. وأورد لذلك مجموعة من الأمثلة.

4-**الضابط الرّابع:** وينقل عنه قوله: (ينبغي التفريق بين ما يرتكب للضرورة الشّعرية، وما يؤتى به على السّعة والاختيار فإن اطمأنت النفس إلى بناء القواعد على الصنف الثاني، ففي جعل الضرورات

[1]- سعيد الأفغاني، في أصول النّحو، ص20.

[2]- المرجع نفسه، ص21.

الشّعريّة قانونا عاماً للكلام نظمه ونثره الخطأ كلّ الخطأ)[1]ويقول حامد ناصر الظالمي: وبعد هذه الإضافات نقد المؤلف تعامل النّحاة مع موضوع السّماع بأربع ملاحظات جديرة بالتقدير، المؤلف إذن درس أصلين من أصول النّحو العربيّ هما السّماع إذ أجاد فيه، والثاني القياس فكانت دراسته لهذا الأصل تاريخية، ونقل تقسيمات القياس من الاقتراح، وأما موضوعات الكتاب الأخرى فليس لها علاقة بأصول النّحو."[2] ويقول فهد سالم خليل الراشد: " فمن الخطورة بمكان أن نضع قواعد لهذه اللّغة بقبيلة دون أخرى إذ يجب مراعاة جميع اللّهجات العربيّة حتّى يتسنى لنا تكوين لغة فصحى، خاصّة وأنّ اللّغة العربيّة تمثل مجموعة لهجات عربيّة؛ فلا يحق لنا أن نفاضل أو نمايز بين واحدة وأختها."[3] وقال ابن جنّي اللّغات على اختلافها حجّة في" باب اختلاف اللّغات وكلّها حجة."[4] وقال أيضا: " وليس لك أن ترد إحدى اللّغتين بصاحبتها، لأنّها ليست أحقّ بذلك من رسيلتها."[5] ويقول فهد سالم خليل الراشد: " وقد يقول قائل: إنّ لغة قريش مميزة على كلّ اللّغات. نقول: إذا كنا نعد لغة قريش لغة أدبيّة مشتركة. إن صح عليها القول، فذلك لأنّها مفهومة وليست متداولة في البيئة نفسها بمعنى أنّ الطائي لا يتحدث لغة قريش في طيء، والتميمي لا يتحدث لغة قريش في تميم، وهكذا. ونحن بذلك لا نلوم النّحاة ولا نؤاخذهم لوضعهم ضوابط ومعايير للّغة العربيّة، وحصرها في قبائل معينة ومحدودة لا تخرج منها وهي (قيس وتميم وأسد وهذيل وبعض كنانة وبعض الطائيين)، بل على العكس تماما فلهم الفضل كلّ الفضل أنّهم حفظوا لنا فصاحة اللّغة العربيّة، وليس معنى هذا بأننا سوف نستغني عن بقية لهجات القبائل العربيّة أو نستهجنها."[6] ويقول سعيد الأفغاني: وكأن هذا التصنيف حاز القبول، وجرى عليه العمل، وكان الخروج عليه مدَّعاة إلى النّقد، ولما اعتمدَّ ابن مالك على لغات لخم وجذام وغسان، تعقبه باللّوم أبو حيان فقال في شرح التسهيل: ليس ذلك من عادة أئمة هذا الشأن."[7]ويتبين من المعيار المكاني الغرض الرئيسي الّذي سعى إليه اللّغويين العرب وهو أخذ اللّغة العربيّة عن القبائل البعيدة عن الاختلاط (الفصاحة العربيّة) والتأثر باللّغات الأخرى، وفساد

---

[1]- سعيد الأفغاني، في أصول النّحو، ص55. وينظر: حامد ناصر الظالمي، أصول الفكر اللّغويّ في دراسات القدماء والمحدثين دراسة في البنية والمنهج، ص100-103.

[2]- حامد ناصر الظالمي، أصول الفكر اللّغويّ في دراسات القدماء والمحدثين دراسة في البنية والمنهج، ص103.

[3]- فهد سالم خليل الرّاشد، محطات لغويّة بحوث ودراسات أدبيّة محكّمة، السودان: 2010م، مطبعة التمدَّن المحدودة ص73.

[4]- ابن جنّي، الخصائص، ج2، ص10-12.

[5]- المصدر نفسه، ج2، ص10.

[6]- فهد سالم خليل الراشد، محطات لغويّة بحوث ودراسات وأدبيّة محكمة، ص74.

[7]- سعيد الأفغاني، في أصول النّحو، ص21.

السليقة العربيّة وأمّا القبائل الأخرى الّتي رفض الاحتجاج بها كان لسبب مخالطتهم الأعاجم، وتأثر لغتهم لهذه المخالطة (غياب الفصاحة)، حتّى حمل شعرهم عددًا غير قليل من ألفاظ ومصطلحات لا تعرفها العرب، ولكن تبين احتجاج اللّغويين والنحويين بالقبائل العربيّة الأخرى غير القبائل الستة، فاحتج ابن مالك بلغة لخم وجذام وغسان. ويتبين من هذا أنّ النّحاة الأوّلين لم يلتزموا المعيار المكاني في الاحتجاج بالقبائل الستة، فقد احتجوا بكلام القبائل العربيّة الأخرى، وعلى هذا عارض بعض اللّسانيين هذا الاحتجاج.

ويذكر الأفغاني في موضع آخر قوله مما ينقله:" بينما يذهب فريق إلى الاحتجاج بكلام الشافعي المتوفي في القرن الثالث للهجرة، حتّى نص الإمام أحمد بن حنبل على أَنّ (كلام الشافعي في اللّغة حجّة) لسلامة نشأته وتقلبه في البيئات العربيّة السليمة. قيل لبشار: " ليس لأحد من شعراء العرب شعراً إلاّ وقد قال فيه شيئا استنكرته العرب من ألفاظهم وشُكَ فيه، وإنّه ليس في شعرك ما يشك فيه. قال: (ومن أين يأتيني الخطأ؟) ولّدت ههنا ونشأت في حجور ثمانين شيخا من فصحاء بني عقيل ما فيهم أحد يعرف كلمة من الخطأ، وإن دخلت إلى نسائهم فنساؤهم أفصح منهم، وأَيفعتُ فأبديت إلى أن أدركت؛ فمن أين يأتيني الخطأ."[1] وكلمة بشار هذه دليل قاطع على وجود بيئات في المدن سليمة من اللّحن في زمنه في المائة الثانية للهجرة. وقد قيل: إنّ قريش كانت تبعث أبناءها إلى البوادي من أجل الفصاحة العربيّة.

ويطرح ابن جنّي قولاً حصيفًا في هذا الموضوع في باب (ترك الأخذ عن أهل المدَّرِ كما أُخِذَ عن أهل الوبر): علّة امتناع ذلك ما عرض للّغات الحاضرة، وأهل المدر من الاختلال والفساد والخطل، ولو علم أن أهل مدينة باقون على فصاحتهم ولم يعترض شيء من الفساد للّغتهم لوجب الأخذ عنهم كما يؤخذ عن أهل الوبر، وكذلك أيضا لو فشا في أَهل الوبر ما شاع في لغة أهل المدَّر من اضطراب الألسنة وخبالها وانتقاضِ عادة الفصاحة وانتشارها، لوجب رفض لغتها، وترك تلقِّي ما يرد عنها، وعلى ذلك العملُ في وقتنا هذا؛ لأنا لا نكاد نرى بدويا فصيحًا. وإن نحن آنسنا منه فصاحة في كلامه لم نكد نعدم ما يفسد ذلك ويقدح فيه، ويَغُضّ منه."[2] ثمّ ذكر ابن حنّي أدلّة على فساد سليقة الأعراب في زمنه فقال: " وقد كان طرأ علينا أحد من يدعي الفصاحة البدوية ويتباعد عن الضعفة الحضرية فتلقينا أكثر كلامه بالقبول له وميزناه تمييزاً حسن في النفوس موقعه إلى أن أنشدني يوماً شعراً لنفسه يقول في بعض قوافيه (أَشَنَؤُها

---

[1]- أبي فرج الأصفهاني علي بن الحسين 356هـ-976م، كتاب الأغاني، تح: مكتب دار إحياء التّراث العربيّ، ط1 بيروت: 1994م، ج3، ص26. وينظر: سعيد الأفغاني، في أصول النّحو، ص23.

[2]- ابن جنّي، **الخصائص**، ج2، ص5.

وأَدْأَوُها) [بوزن أشعها وأدعها] فجمع بين الهمزتين كما ترى. وستأنف من ذلك **ما لا أصل له. ولا قياس يسوِّغه**، نعم وأبدل إلى الهمز حرفا لا حظ له في الهمز، بضد ما يجب؛ لأنّه لو التقت همزتان عن وجوب صنعة للزم تغيير إحداهما. فكيف أن يقلب إلى الهمز قلباً ساذجاً عن غير صنعة ما لا حظ له في الهمز، ثمّ يحقق الهمزتين جميعاً هذا ما لا يبيحه قياس ولا ورد بمثله سماع."[1] ويقسم سعيد الأفغاني في كتابه في أصول النّحو الكلام **المحتج به** من السّماع إلى أقسام ثلاثة تكلم على كلّ منها بالترتيب:

1-القرآن الكريم، 2-الحديث الشريف، 3-كلام العرب: ويقول الأفغاني: " لم يتوفر لنّص ما توفر للقرآن الكريم من تواتر رواياته، وعناية العلماء بضبطها وتحريرها متناً وسنداً، وتدوينها وضبطها بالمشافهة عن أفواه العلماء الفصحاء من التابعين عن الصحابة، عن الرسول صلّى الله عليه وسلم فهو النّص العربيّ الصحيح المتواتر المجمع على تلاوته بالطرق الّتي وصل إلينا بها في الأداء والحركات والسكنات ولم تعتن أمّة بنص ما اعتنى المسلمون بنص قرآنهم، وعلى هذا يكون هو النّص الصحيح المجمع على الاحتجاج به **في اللّغة والنّحو والصّرف وعلوم البلاغة**، وقراءاته جميعاً الواصلة إلينا بالسند الصحيح حجة لا تضاهيها حجة، أمّا طرقه المختلفة في الأداء فهي كذلك؛ إذ أنّها مروية عن الصحابة وقراء التابعين، وهم جميعاً ممن يحتج بكلامهم العادي بله قراءاتهم الّتي تحروا ضبطها جهد طاقتهم كما سمعوها من رسول الله، ولا ننسى بعد ذلك أنّ أئمة القراء كأبي عمرو بن العلاء والكسائي ويعقوب الحضرمي هم أئمة في اللّغة والنّحو أيضا. وقد جرى عرف العلماء على الاحتجاج برواياته سواء أكانت متواترة أم روايات آحاد أم شاذة. والقراءة الشاذة الّتي منع القراء قراءتها في التلاوة يحتج بها في اللّغة والنّحو."[2] وهذا ما ذكره السيوطي في الاقتراح قوله: " أمَّا القرآن فكلُّ ما وَرَدَ أنّه قُرِئ به جاز الاحتجاج به في العربيّة **سواء كان مُتواتراً**، أو آحَادًا، أم شَاذًا.

وقد أَطْبَقَ الناسُ على الاحتجاج بالقراءات الشاذَة في العربيّة إذا لم تخالف قياسًا معلومًا؛ بل ولو خالفته يُحتَجُّ بها... "[3]فالقراءات الشاذة يحتج بها رغم سقوط شرط من شروط القراءة الصحيحة.

ويقول: إذ هي –على كلّ حال–أقوى سنداً من كلّ ما احتج به العلماء من الكلام العربيّ غير القرآن. ولئن كان القراء أسقطوا القراءة بها لعدم وثوقهم أنّها قراءة النّبيّ نفسه. إنّ على علماء اللّغة والنّحو أن يضعوا عليها بالنواجذ؛ إذ كان رواتُها الأعلون عربا فصحاء سليمة سلائقهم. تُبْنَى على أقوالهم قواعد

---

[1]- ابن جنّي، **الخصائص**، ج2، ص6.

[2]- سعيد الأفغاني، في أصول النّحو، ص28-29.

[3]- السّيوطي، الاقتراح في علم أصول النّحو، ص75.

العربيّة. وأنت تعرف أنّ النّحاة يحتجون بكلام من لم تفسد سلائقهم من تابعي التابعين، فلأنّ يحتجوا بقراءة أعيان التابعين والصحابة أولى، ورجحان قراءات القرآن في حجيتها اللّغويّة والنّحويّة على شواهد النّحاة عُرف قديم تعاوره العلماء."[1] ويردُّ موقف النّحاة من القراءات بقوله: " وهنا أمر ينبغي التنبيه إليه بشيء من التفصيل فالحق أنّ موقف النّحاة من النّصوص العربيّة حين وضعهم القواعد فيه خلل واضطراب من الناحية المنهجيّة وأنّ موقف القراء علمياً ومنطقياً ومنهجياً سديداً متسق واليك البيان: أقل ما يشترط القراء لصحة القراءة شروطا ثلاثة:

1- صحة السند بها إلى الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

2- موافقتها رسم المصحف المجمع عليه (الرسم العثماني).

3- موافقتها وجهاً من الوجوه العربيّة (قواعد اللّغة العربيّة).

وكثيراً ما صرّحوا في مناسبات عدة أنّ القراءة سنة متبعة، وأنّها لا تخضع لغير السّماع الصحيح... وأئمة القراء لا تعمل في شيء من حروف القرآن على الأفشى في اللّغة، والأقيس في العربيّة بل على الأثبت في الأثر والأصح في النقل، والرواية إذا ثبتت عندهم لم يردها قياس عربيّة، ولا فشو لغة لأنّ القراءة سنة متبعة يلزم قبولها والمصير إليها...هذا دستور القراء أثبتوه في كتبهم، وكانوا في تطبيقه على غاية من الدّقة والأمانة، فكانوا منهجيين منطقيين قولاً وعملاً؛ فهل كان النّحاة كذلك؟"[2] ويوَّجه سعيد الأفغاني القول بأنّ النقد الحقيقي ما يجب التزامه اتجاه النّحاة، وذلك قوله:" الحقّ أنّ النّقد يجد في صف النّحاة، وفي قواعد نحوهم ثُغُراً عدة ينفذ منها إلى الصميم، فهم يريدون بناء قواعدهم على كلام العرب فيجمعون نتفاً نثرية وشعرية من هذه القبيلة ومن تلك، من أعرابي في الشمال إلى امرأة في الجنوب، ومن شعر لا يعرف قائله إلى جملة غير منسوبة، يجمعون هذا إلى أقوال معروفة مشهورة ويضعون قواعد تصدق على أكثر ما وصل إليهم بهذا الاستقراء الناقص الذي لا يستند إلى خطة محكمة في الجمع، ثمّ يسددون هذه القواعد بمقاييس منطقية يريدون اطرادها في الكلام، حتّى إذا أَتت بعضهم قراءة صحيحة السند تخالف قاعدته القياسية طَعَنَ فيها وإن كان قارئها أبلغ وأعرب من كثير ممن يحتج النّحويّ بكلامهم!! فلا استقراؤه كامل أو كاف ولا لشواهده الّتي استند إليها بعض ما للقراءة الصحيحة من القوة ولا اللّغة تخضع للمقاييس المنطقية الّتي ابتدعها. وخير ما يصف اضطراب موقفهم هذا قول الرازي: " إذا

[1]- سعيد الأفغاني، في أصول النّحو، ص29.

[2]- المرجع نفسه، ص30-31.

جوزنا إثبات اللّغة بشعر مجهول، فجواز إثباتها بالقرآن العظيم أَولى، وكثيراً ما ترى النّحويين في تقرير الألفاظ الواردة في القرآن، فإذا استشهدوا في تقريرها ببيت مجهول فرحوا به، وأنا شديد التعجب منهم فإنّهم إذا جعلوا ورود ذلك البيت المجهول على وفقها دليلاً على صحتها، فلأن يجعلوا ورود القرآن دليلاً على صحتها كان أَولى."[1] وبعض اللّغويون المعاصرين ظهر فهمهم على هذا القول لابن حزم في كتابه الفصل وهذا ما يحتج به سعيد الأفغاني بما نقله عنه، وقول ابن حزم في الفصل " من النّحاة من ينتزع من المقدار الّذي يقف عليه من كلام العرب حكماً لفظياً ويتخذه مذهباً، ثمّ تعرض له آية على خلاف ذلك الحكم فيأخذ في صرف الآية عن وجهها.

وقال في موضع آخر: ولا عجب أعجب ممن إن وجد لأمرئ القيس أو لزهير أو لجرير أو الخطيئة أو الطرماح أو لأعرابي أسدي أو سُلمي أو تميمي أو من سائر أبناء العرب لفظاً في شعر أو نثر جعله في اللّغة، وقطع به، ولم يعترض فيه، ثمّ إذا وجد لله تعالى خالق اللّغات، وأهلها كلاماً لم يلتفت إليه، ولا جعلّه حجّة وجعل يصرفه عن وجهه ويحرفه عن موضعه ويتخيل في إحالته عما أوقعه الله عليه!"[2] ويقول التواتي بن التواتي: " وإذا كانت لغة القرآن هي الّتي اجتمع الرأي (كما أسلفنا) على أنّها أسمّى الصور العربيّة فلن نجد من أحد اعتراضا على اختيارها حين نقتصر على القرآن في عرض القواعد النّحويّة عليه فما جاء موافقا إزاء لظواهر القرآن أبقياه، وما جاء مخالفا أهملناه من غير أن نقبل تأويلا أو نرضى بما يسمونه (القليل والشاذة) مع الاحتراز إلى أنّه يجب ههنا أن نحترز من وقوع في التقول أو رفض ما صحت القراءة به وقيل عنه قراءة شاذة. أما القواعد الّي لم نجد لها شاهدا من القرآن الكريم وليست مخالفة لنصوص القرآن رجعنا قبل إقرارها إلى الكلام العربيّ الذي جاز شهرة الذيوع ما جعله مشاعا بين القبائل العربيّة ونذكر هنا أنّ أمارة الشيوع هو أن يكون الحكم الذي يستنبط منه موافقا لغة القبائل كلّها أو أكثرها مشتركا بينها وأن تكون القاعدة النّحويّة المستنبطة منه منطبقة على كلام تلك القبائل... "[3] ويدفع ادعاء ابن حزم باتِّزان النّظر خلاف هذا القول الّذي بنا عليه المحدثون آرائهم وعلى رأسهم محمّد عيد وغيره الكثير في نقد النّحاة؛ حيث يرى مطير بن حسين المالكي خلاف ذلك فيقول: وإذا عرفنا أنّ ابن حزم ظاهري المذهب اتضح لنا معنى قوله، وعلى هذا فلا يقوم قوله هذا حجة لمن يحتج به من المحدثين ولعل اعتراض بعض النّحاة على بعض القراءات لم يكن في حقيقة الأمر اعتراضاً على فصاحتها أو صحة عربيتها، ولكن أرادوا أن غيرها أفصح منها."[4] وفي هذا يقول عبد العزيز عبده ما ذكره القاضي

---

[1]- سعيد الأفغاني، في أصول النّحو، ص31-32.

[2]- المرجع نفسه، ص32.

[3]- التواتي بن التواتي، محاضرات في أصول النّحو، ص72.

[4]- مطير بن الحسن المالكي، موقف علم اللّغة الحديث من أصول النّحو العربي، 1422هـ-1423هـ، المملكة العربيّة السعودية، قسم الدّراسات العليا العربيّة، فرع اللّغة والنّحو، جامعة أمّ القرى كليّة اللّغة العربيّة وآدابها، ص11.

صدر الدّين موهوب الجزري " الباري جلت قدرته له أساليب مختلفة على مجاري تعريف أقداره، فإنّه كان قادراً على إلجاء المشركين إلى الإقرار بنبوّة محمّد صلى الله عليه وسلم قَالَ تَعَالَى:﴿ إِن نَّشَأْ نُنَزِّلْ عَلَيْهِم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ ءَايَةً فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَٰضِعِينَ ۝٤ ﴾[1]لكنه سبحانه أرسل رسولّه على أساليب الأسباب والمسببات وجاري العوائد الواقعة من أهل الزّمان... ويبتدئ أمر الأنبياء بأسباب خفيفة ولا تزال تنمى وتشتد، كلّ ذلك يدل على أنّ أساليبهم في الإرسال على ما المألوف والمعتاد من أحوال غيرهم، فإذا عرف ذلك كان مجيء القرآن بغير الأفصح والأملح جميعه؛ لأنّه تحداهم بمعارضته على المعتاد فلو وقع على غير المعتاد لكان ذلك نمطاً غير النمط الذي أراده الله عزَّ وجلَّ ولَّما كان على ما وصفناه جاء القرآنُ على نهج إنشائهم الخطب والأشعار ليحصل لهم التمكن من المعارض فيظهر الفلج بالحجّة، وقد اختار الشيخ عز الدّين في كتابه (المجاز) أنّه لا يدعى أنّ كلَّ ما في القرآن على أرفع الدرجات في الفصاحة."[2] ولعلّ من الصواب ما ذهب إليه الباحثان عبد العزيز عبده، ومطير بن حسين المالكي، في رَدِ ادعاء ما ذهب إليه بعض اللّغويين المعاصرين، وعلى رأسهم سعيد الأفغاني، ولعلّ اعتراض بعض النّحاة على بعض القراءات لم يكن في حقيقة الأمر اعتراضاً على صحة سندّها أو صحة عربيتها ولكن أرادوا أن غيرها أفصح منها. ويقول عبد الرّحمن الحاج صالح: " ثمّ إنّ الكثير من الباحثين في التّراث وخاصّة علوم العربيّة يكتفون بالنّظر في عدّد من الكتب القديمة والمطبوعة في الغالب! –وقد لا يتصفحونها كاملة– ويفضون بعد هذا النظر القاصر السطحي إلى آراءَ تصير في أذهانهم راسخة، بل إلى نظريّة لا تقل رسوخاً. كأن يحكم على النّحاة بأنّهم يبنون قواعدهم على شاهد واحد–وهذا قد سبقهم إليه **ابن حزم** لأسباب أخرى – مع أنّ الشواهد ليست إلاّ أمثلة قليلة جداً مما دَوَّنُوهُ وتصفحوه، فالسبب ههنا هو الاقتصار على النظر في عدد محدود من المصادر؛ والموضوعيّة العلميّة تقتضي أن يكون كلّ ما يصدر من النّظريات مبنياً على أكبر كمية ممكنة من المعطيات، وفي ميدان هذا على كلّ النّصوص المتعلقة به."[3]ويعدُّ عبد الرّحمن الحاج صالح–رَحِمَهُ ٱللَّهُ–من العلماء اللّسانيّين المعاصرين المنصفين لعلماء العربيّة فإنّنا وكما أسلفنا الذكر أنّه درس العلوم الغربيّة بنظرياتها اللّسانيّة والفلسفية والفكريّة، وحتّى أصولها الأولى وأدرك مصادرها وأدرك مصادر العلوم العربيّة فيراها غربيّة محضة، فإنّه كان منصفا للنّحاة الأوّلين، ولم يقدّم أية نقد اتجاههم وذلك ممّا لمسناه في كلّ مؤلفاته الّتي تحقق لنا البحث فيها فيقول :" إنّ أوّل ما اشتغل به علماء اللّغة العرب هو النظر المنتظم في النّص القرآني؛ من حيث اللّغة باستقرائه استقراء كاملا

[1]– سورة الشعراء، الآية 04.

[2]– عبد العزيز عبده، المعنى والإعراب عند النّحويّين، ط1. طرابلس: 1977م، دار الكتاب، ج1، ص51–53.

[3]– عبد الرّحمن الحاج صالح، "أصول البحث في التّراث اللّغويّ العلميّ العربيّ"، ص06.

والوصول إلى إثبات بعض **الضوابط**."[1] وإن تبيَّنَ عجز النّحاة أمام معجزات القرآن؛ لأنّهم لم يستطيعوا الوصول إلى تلك المعجزات اللّغويّة في القرآن الكريم وقراءاته؛ حيث أنّ كلام العرب غير كلام الله سبحانه وتعالى، ولهذا لجأ النّحاة إلى ما يستطيعون الغوص والخوض فيه بفكرهم وهذا ما يظهر بيانه جلياً في قول الشيخ الجزري فإذا عرف ذلك كان مجيء القرآن بغير الأفصح، والأملح جميعه لأنّه تحداهم بمعارضته على المعتاد فلو وقع على غير المعتاد لكان ذلك نمطاً غير النمط الذي أراده الله عزَّ وجلَّ ولَّما كان على ما وصفناه جاء القرآنُ على نهج إنشائهم الخطب والأشعار، ليحصل لهم التمكن من المعارض فيظهر الفلج بالحجة؛ بحيث إنّ القرآن الكريم هو أقوى حجّة على سائر الخلق والمخلوقات.

والقرآن الكريم وقراءاته لم يكن فيه من غير المعتاد لدى العرب ووقع الإعجاز اللّغويّ؛ حيث كان مألوفاً لدى العرب، وأدركه النّحاة، ومن البديهي أن يكون كلّ ما في القرآن على أرفع الدرجات في الفصاحة والبيان، والبلاغة. فيقول شوقي ضيف عن العصر الجاهلي: " وإنّما أطلنا في تصوير ما قدمناه عن العصر الجاهلي لندلَّ على أنّ الشعراء حينئذ كانوا يقفون عند اختيار الألفاظ والمعاني والصوّر وكانوا يسوقون أحياناً ملاحظات لا ريب في أنّها أصل الملاحظات البيانيّة في بلاغتنا العربيّة، ومَنْ يتصفَّح أشعارهم يجدّها تزخر بالتشبيهات والاستعارات، وتتناثر فيها من حين إلى حين ألوان من المقابلات والجناسات، مما يدلُّ دلالة واضحة على أنّهم كانوا يُعْنَونَ عناية واسعة بإحسان الكلام، والتفنن في معارضه البليغة."[2]فيتبين أنّ لغة الشعر الّتي كان الشعراء يتغنون بها ليست لغة الاستعمال اليومي؛ فهي من حيث الصور البيانية تزخر بالتشبيهات والاستعارات والمجازات، وليست لغة الاستعمال اليومي يقصد فيها هذا الاعتناء الألفاظ والمعاني والصّور بقدر ما يقصد بها التواصل وأداء التبليغ للأغراض، وهذه المسألة أخذت بحثا طويلا بين اللّسانيين في احتجاج الأولين باللّغة النموذجية المشتركة (القرآن الكريم وقراءاته، والحديث الشريف، وكلام العرب) في القبائل الستة.

وما يذكره شوقي ضيف عن العصر الجاهلي، وما كانت العرب تتغنى به من أشعار، وما تزخر وتفخر به بين القبائل، وحتّى على العديد من الأممّ؛ لأنّ العرب عُرفَّت بأشّعارها، ورغم هذا فإنّ القرآن الكريم معجزة أتت على أشياء لم يعهدوها في كلام العرب من قبل، " وليس أدلّ على ذلك من موقف الوّليد بن المغيرة من القرآن الكريم –وهو مشرك– ولكنّه وجد للقرآن الكريم في نفسه وقعاً لم يعهده، فقال لقريش حينما طلبوا منه أن يقول في القرآن قولاً ذائعاً: ما منكم رجلاً أعرف بكلام العرب وأشعارها منّي فقد عرفت رجزه وهزجه ومقبوضه ومبسوطه، فو الله ما يشبه الذي يقول شيئاً من هذا، وإنَّ لقوله حلاّوة وإنَّ عليه طلاّوة وإنَّ أعلاه لمثمر، وإنَّ أسفله لمغدق، وإنَّه ليعلو ولاّ يُعلى عليه."[3]وإنّه ليحطم ما دونَه."[1] وقد سأل إبراهيم

---

[1]–عبد الرّحمن الحاج صالح، الخطاب والتّخاطب في نظريّة الوضع والاستعمال العربيّة، ط1. الجزائر: 2012م، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، ص9.

[2]– شوقي ضيف، البلاغة تطوّر وتاريخ، ط1. القاهرة: 1919م، دار المعارف، ص13.

[3]– إبراهيم مصطفى عبد الرّحمن، في النّقد العربيّ القديم عند العرب، ط1. القاهرة: 1998م، دار المعارف، ص56.

بن إسماعيل الكاتب أحد كتاب الفضل ابن الربيع أبا عبيدة عن قوله تعالى﴿طَلۡعُهَا كَأَنَّهُۥ رُءُوسُ ٱلشَّيَٰطِينِ﴾[2] قائلاً: إنّما يقع الوعد والإيعاد بما عرف مثله وهذا لم يعرف، فقال أبو عبيدة: إنّما كلم الله تعالى العرب على قدر كلامهم، أما سمعت قول امرئ القيس:

أيقتلُني والمشرفيُّ مضاجعي ****** ومسنونة رزق كأنياب أغـول

وهم لم يروا الغول قطٌّ ولكنهم لّما كان أمر الغول يهولهم أُوعدوا به، فمن رأي الجزري وأبي عبيدة يتضح أن القرآن نزل على عادة العرب في ألفاظها ومعانيها ليتحقق به الإعجاز البلاغيّ واللّغويّ، وعلى هذا فإنّ النّحاة الذين ضعَّفوا بعض القراءات إنّما كان ذلك في القياس لا في صحة سندها وتخطئتها ولكن لأنّ غيرها أصح منها في جواز القياس علي، وقد عُرِفَ عن الأخفش (ت215هـ) أنّه ربما فضل قراءة على أخرى لأنّها أقيس وأكثر مجاراةً للقواعد النّحويّة ومن ذلك قوله تعالى في الآية:﴿ وَلَا تَمۡنُن تَسۡتَكۡثِرُ﴾[3] جزم لأنّها جواب النهي وقد رفع بعضهم، ولا تمنن تستكثر، يريد مستكثراً وهو أجود المعنيين. وغير ذلك."[4]**والأخفش أكثر تضعيفا للقراءات من سيبويه فقد نعت قراءة بالرداءة.**"[5] ويتبين من رأي الجزري وأبي عبيدة أنّ النّحاة لم يخطئوا القراءات القرآنية في فصاحتها وصحتها ولكن نظروا إليها على أنّها ضعيفةً في القياس ولعلّ ما ذهب إليه الأخفش كان الأفضل في تفضيله قراءة عن أخرى–وهذا وجه الصواب–بدل تفضيل كلام العرب عن أيٍّ قراءة كانت صحيحة أو شاذّة فكلّها وباعتراف النّحاة أنفسهم يحقّ الاحتجاج بها؛ حيث أنّها أقيس وأكثر مجاراةً للقواعد النّحويّة؛ لأنّ كلام العرب وإن بنيّت عليه القواعد فقد ظهر اختلاف بين لغات العرب، " وقد اتفق جمهور العلماء على أنّ العربيّ لا يخطئ، وأنّه حجّة في كلّ ما يقول؛ لأنّه صاحب اللّغة يصرفها كيف يشاء. وأما ما ذكره العلماء من الأخطاء كالّتي ذكرها أبو القاسم الحسن بن بشر ابن يحيى الآمدي (ت371هـ) في كتابه «الموازنة بين الطائيين» وجلال الدّين عبد الرّحمن بن الكمال أبي بكر السيوطي (ت911هـ) في «المزهر» والقاضي أبو الحسين علي بن عبد العزيز الجرجاني (ت392هـ) في مقدّمته «الوساطة بين المتنبي وخصومه» فهو من باب اختلاف اللّهجات."[6]وكان كلام العرب محلَّ خلاف بين الدارسين والباحثين القدماء كما هو الشأن في علم القراءات فتختلف القراءات باختلاف اللّغات ويختلف كلام العرب شعرا ونثرا باختلاف اللّغات، " نقطع بأنّ اللّحن لم يكن في الجاهلية البتة، وكلّ ما كان من بعض القبائل في خور الطباع وانحراف الألسنة فإنّما هو لغات

---

[1]– عبد البديع محمّد تطمى، في النّقد الأدبي، القاهرة: 1407هـ–1987م، دار المعارف، ص22.

[2]– سورة الصافات، الآية 65.

[3]– سورة المدَّثر، الآية 06.

[4]– الأخفش الأوسط ت215هـ، **معاني القرآن**، تح: فائز فارس، الكويت:1981م، المطبعة العصرية، ج2، ص515.

[5]– سعيد جاسم الزّبيديّ، **القياس في النّحو العربي نشأته وتطوّره**، ص85.

[6]– عبد الله بن حمد الخثران، مراحل تطوّر الدّرس النّحويّ، ط1. الإسكندرية: 1993م، دار المعرفة الجامعية، ص13.

لا أكثر."[1] وهذه المسائل وأخرى ما أصاب الدّرس النّحويّ لدى القدماء والمحدثين، ومما عقدَّ على الناشئة استيعاب القواعد النّحويّة، وأدى بهم إلى النفور من النّحو؛ بحيث تتضارب الآراء بين هذا وذاك.

وهذا ما حاول الكثير من اللّغويّون المحدثين حلّ إشكاليته وما عرف بـ (تيسير النّحو) لديهم وتبقى هذه المعضلة قديمة قدم أول كتاب وصل إلينا في النّحو العربيّ كتاب سيبويه الّذي جمع فيه **آراءه وآراء** أستاذه الخليل."[2]ويقول محمود السّعران:" ولا شكّ في أن كثيرا من «أصول» النّحو العربيّ تقوم على أسس صوتية وذلك كالتّصور الخاص بـ «الحرف» و«الحرف المتحرك» و«الحرف الساكن» –مع التسليم بأنّها من الطبقة الّتي ندعوها حديثا «الصوائت»، وليست من تلك الّتي نطلق عليها «الصوامت» –وكالعلاقة الّتي تصورها النّحاة بين «الحرف» و«الحركة»، وبينه وبين «السكون»... الخ وكتفسير كثير من الآثار «الإعرابية» الّتي تطرأ على بعض الكلمات... الخ

وقد أسهم علماء «**القراءات القرآنية**» في إضافة تفصيلات صوتيّة إلى ما أثر عن الخليل وسيبويه فهم قد سعوا إلى وصف «**تلاوة**» القرآن الكريم حسب القراءات المختلفة فسجلوا خصائص صوتيّة تنفرد بها التلاوة القرآنيّة ووضعوا رموزاً كتابية تمثل هذه الخصائص، قد قدّر للنّحو العربيّ، بما فيه الوصف الصّوتيّ أن يتأثر به جماعة من نحاة العبريين، وأن يتخذوه أساسا لوصف اللّغة العبرية، ومن هؤلاء ابن حيوج "[3] وهنا يتبين من اللّسانيّات المعاصرة أثر البارز في استنباط خصائص وآليات النّظريّة اللّغويّة عند العرب، ويذكر ذلك عبد السلام المسدي في كتابه «**التفكير اللّسانيّ في الحضارة العربيّة**» قائلا: فبهذا المنظور إذن استطعنا أن نقف على عصارة الفكر اللّسانيّ عند العرب فجلونا نظريّاته المختلفة في شأن الظاهرة اللّغويّة منذ مبتدأ النشأة وأصل التكوين وحصرنا الموقف المتباينة في نظريّة مركزيّة هي نظريّة المواضعة..."[4]ويذكر محمّد السَّيِّد أحمد عزّوز في كتابه موقفُ اللّغويّين من القراءات القرآنيّة الشّاذّة الشّاذّة في الفصل الثاني: اللّغويون والقراءات القرآنية الشّاذّة، " إنّ إعراب القراءات القرآنية الشّاذّة والمتواترة امتداد للاحتجاج بها والدفاع عنها، فمنذ كانت القراءات والقرَّاء وجدت محاولات لتخريجها والدفاع عنها والاحتجاج لها واشتغل النّحاة والقراء بالاحتجاج لها، فوجَّهوها وكشفوا عن علّلها وحججها على اختلاف بين الفريقين في النزعة ومنهج التناول، ومما لا شكّ فيه أن احتياج القراءات القرآنيّة الشّاذّة إلى التّخريج

[1]– عبد الله بن حمد الخثران، مراحل تطوّر الدّرس النّحويّ، ص13.

[2]– محمّد الطنطاوي، نشأة النّحو وتاريخ أشهر النّحاة، ط2. القاهرة: 1995م، دار المعارف، ص43.

[3]– مَحمُود السّعرَان، علم اللّغة مقدّمة للقارئ العربيّ، بيروت: (د. ت)، دار النهضة العربيّة، ص95–96.

[4]– عبد السّلام المسدّي، التفكير اللّسانيّ في الحضارة العربيّة، ط1. تونس: 1986م، الدار العربيّة للكتاب، ص368.

والتّوثيق والنّقل الصحيح شيء لا مراء فيه، وقد انقسم اللّغويّون إزاء الاستشهاد بالقراءات القرآنية الشّاذّة إلى قسمين:

القسم الأول: قسم محايد بمعنى أنّه لم يقف من القراءات القرآنية الشّاذّة موقف المعارضة والرّد والتضعيف، ومن هؤلاء الخليل بن أحمد والزجاجي وابن السيرافي وأحمد بن فارس.

القسم الثّاني: وهم غالبية اللّغويّين، فهم في أحيان كثيرة يتصدون للقراءات الشّاذّة يخطئونها حيناً ويضعونها حيناً آخر، ويؤيدونها حيناً ثالثا. أو يردونّها مرة أخرى، ومن هؤلاء سيبويه والفرّاء والأخفش والزجاج والمبرّد.... وغيرهم."[1] ومن الملاحظ أنّ الّذين عارضوا القراءات القرآنية لم تكن معارضتهم ثابتة حيث أنّها لم تكن مطلقة فتراهم مرة يؤيدونها، ومرة يعارضونها، ومرة يضّعفونها؛ وهذا يدّل على أنّ كلّ القراءات موافقة للقواعد اللّغة والنّحو بدليل الاحتجاج بالقراءات الشاذة، ولكن في بعضها ما تعسر على النّحاة القياس عليه لاستنباط الحكم أو القاعدة منها ومن القرآن العظيم، وكان التفاضل بين القراءات من حيث فصاحتها بين القبائل العربيّة، وتيسر أمره في كلام العرب؛ ثمّ لأنّ كلام وإن وقع التحريف والتغيير والخطأ فيه لا ضرر ولا يجوز هذا في القرآن الكريم وقراءاته وكذلك في الحديث الشّريف.

وقد أجمع النّحاة على الاحتجاج بجميع القراءات في اللّغة، فما وافق قواعدهم أيّدوا به تلك القواعد ليكون دليلاً نقلياً على قياسيها واطرادها، وما خالف قواعدهم حفظوه واقتصروا فيه على السّماع، ولم يبنوا عليه قواعدهم، كونه خارجاً عنها أو قليلاً لا يصل إلى حدّ الاطراد، وقد وقف بعض النّحاة من القراءات الشّاذّة موقف التوجيه؛ فإذا لم يجدوا لها وجهاً في قواعدهم أوقفوها على السّماع، ولم يقيسوا غيرها عليها ومن أولئك النّحاة الفرّاء، والمازنيّ، والمبرّد والأخفش، والزّمخشريّ، وقد وجّه بعض العلماء من قدماء ومحدثين أصابع الاتّهام إلى النّحاة أنّهم يحكّمون قواعدهم في القراءات القرآنيّة فذلك التعدد اللّغويّ لا يمكن أن يكون من صنع النّحاة " بل كان جهد النّحاة تسجيلاً لها كما وجدوها في الشّعر الجاهلي والإسلامي وفي القرآن الكريم وعند القبائل المعترف بفصاحتها."[2] وإنّ الحكم بالقول: إنّ النّحاة لم يحتجوا بالقراءات القرآنيّة خطأ؛ لأنّه ثبت الاحتجاج بها ومع أوّل كتاب وصل إلينا وهو كتاب سيبويه، وهذا ما ذكره سعيد جاسم الزّبيديّ في كتابه القياس في النّحو العربيّ نشأته وتطوره فيقول: " وعلينا –قبل الخوض في نحو القراءات– أن نفرق في البدء بين الاحتجاج للّغة القرآن، والاحتجاج بها، فالأول تكون فيه القراءة القرآنية غير متفقة مع قواعد النّحو، أو مخالفة للشائع من الظواهر، أو مجافية لقياس النّحاة، ولذلك يلتمس

[1]– محمّد السَّيِّد أحمد عزّوز، موقف اللّغويّين من القراءات القرآنيّة الشّاذّة، ط1. بيروت: 2001م، عالم الكتب، ص41.

[2]– محمود فهمي حجازي، أسس علم اللّغة العربيّة، القاهرة: 2003م، دار الثقافة للطّباعة والنّشر، ص241.

النّحويّ لها الأعذار والنظائر، حتّى يثبت أنّها مقبولة في النّحو على غرار ما فعله أبو علي الفارسي في كتابه (الحجة)، وابن جنّي في (المحتسب).

وأمّا الثاني فتكون فيه لغة القرآن هي المصحِّحة للأصول، والدّالة على صحة الاستنباط والقياس وهذا ما سنعتمد عليه في هذا الفصل."[1] ويتبين من قوله هذا إنّ عمل النّحويّ في دراسة القراءات القرآنيّة في استنباط القواعد والأحكام النّحويّة، والقياس عليها –وحتّى إن خالفت الشائع من الظواهر اللّغويّة–يثبت الاحتجاج بها، وهي غير متفقة مع قواعد النّحو؛ ومن وجهة نظري هذا هو وجه الصواب؛ لأنّ القواعد النّحويّة (النّحو العربيّ) لم توجد إلاّ بعد وجود القرآن الكريم وقراءاته، وكان وجودها لخدمة للقرآن الكريم وقراءاته. فكيف أن نخضع اللاحق للسابق؟ والأولى أن نخضع اللاحق للسابق؛ بحيث تخضعُ القواعد النّحويّة (النّحو العربي) للقرآن الكريم وقراءاته!!! وقد ذكر سعيد جاسم الزّبيدي قياس سيبويه على القراءات القرآنيّة " فمن قياسه على القراءة: أنّ قال: في (باب ما لفظ به مما هو مثنى كما لفظ بالجمع).[2] وهو أن يكون الشيئان كلّ واحد منهما بعض شيء مفرد من صاحبه وذلك قولك: ما أحسن رؤوسهما وأحسن عواليهما، وقال عزّ وجلّ:﴿إِن تَتُوبَآ إِلَى ٱللَّهِ فَقَدۡ صَغَتۡ قُلُوبُكُمَاۖ﴾[3] وفي قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا﴾[4] وجاء في (باب ما يكون مضمرا فيه الاسم متحولا عن حالة إذا أظهر بعده الاسم) قوله: " وذلك لولاك ولولاي، إذا أضمرت الاسم فيه جر وإذا أظهرت رفع. ولو جاءت علامة الإضمار على القياس لقلت لولا أنت، كما قال سبحانه:﴿لَوۡلَآ أَنتُمۡ لَكُنَّا مُؤۡمِنِينَ﴾[5]ولكنهم جعلوه مضمرا مجرورا."[6] وذهب إلى عدم جواز العطف على الضمير المرفوع في اختيار الكلام إلاّ بفصله إمّا بضمير منفصل أو غيره."[7] كقوله تعالى:﴿فَٱذۡهَبۡ أَنتَ وَرَبُّكَ﴾[8] وقوله تعالى:﴿ٱسۡكُنۡ أَنتَ وَزَوۡجُكَ﴾[9] وجاء في (باب ما ينتصب لأنّه ليس من اسم ما قبله ولا هو) قوله: وقد قرأ ناس:﴿فِيٓ أَرۡبَعَةِ أَيَّامٖ سَوَآءٗ﴾[10]قال الخليل: جعله بمنزلة مستويات، وتقول: هذا درهم سواء كأنك قلت: هذا درهم تام."[11]ويوجد الكثير من

---

[1]– سعيد جاسم الزبيدي، القياس في النّحو العربي نشأته وتطوّره، ص81–82.

[2]– سيبويه، الكتاب، ج3، ص221–222.

[3]– سورة التحريم، الآية 4.

[4]– سورة المائدة، الآية 38.

[5]– سورة سبأ، الآية 31.

[6]– سيبويه، الكتاب، ج2، ص379.

[7]– المصدر نفسه، ج2، ص378–379.

[8]–سورة المائدة، الآية 24.

[9]– سورة البقرة، الآية 35.

[10]– سورة فصلت، الآية 10.

[11]– سيبويه، الكتاب، ج2، ص119.

الاستشهادات القرآنية في الكتاب عند سيبويه، وقد يساق أكثر من شاهد في القرآن الكريم وقراءاته، ورغم ذلك ينكر البعض ذلك، فإنّ من المحدثين المتأخرين مَن ردَّ زعم وادعاء المحدثين المتقدِّمين على أنّ النّحاة لم يحتجوا بالقراءات القرآنيّة وخطئوها وضعفوها، وأنّهم احتجوا بكلام العرب، ولم يعتنوا بالقراءات فقد ثبت عن سيبويه إمام النّحويّين احتجاجه بالقرآن الكريم وقراءاته، وإن لم يكن في مستوى الاحتجاج بكلام العرب فقد فسّر ذلك عبد الرّحمن الحاج صالح في الرّد عن هؤلاء.

ويقول حسين عون:" ثمّ يمضي الأستاذ حمودة في سرد شواهد أخرى وأدلّة أخرى على مغالاة النّحاة وتقديسهم لقواعدهم مع عدم بصرهم بالعربيّة كما يجب، وقد يبدوا في كثير من المواقف أنّ المؤلف متحامل على النّحاة ولكن تحامله لا يلبث إلاّ أن يكون تعبيراً عن الواقع الاجتماعي حينما نرى آراء النّحاة بالنسبة لقراءات القرآن وتخطئتهم للقراء كلّما لمسوا فيهم مجافاة لقواعد النّحو؛ الّتي هي من صنيعهم دون أن ينظروا إلى كلّ اللّهجات العربيّة نظرة دقيقة شاملة."[1]ويقول السيوطي: " القاعدة العربيّة أنّ اللّفظ يكتب يكتب بحروف هجائيّة مع مراعاة الابتداء والوقف عليه، وقد مهد النّحاة له أصولا وقواعد، وقد خالفها في بعض الحروف الإمام."[2] والنّحاة حين بدأوا تقصي اللّغة العربيّة لم يحيطوا بها الإحاطة التامّة فهم قيَّدوا اللّغة بالقبائل المعترف بفصاحتها فقط. والقراءات لم تكن مخصوصة بالقبائل المعترف بفصاحتها في اللّغة، كما أنّ القرآن الكريم لكلّ القبائل على اختلاف لهجاتها العربيّة. وكان للنّحاة مواقف عدّة منها تمسكهم الشديد بحرفية القواعد الّتي وضعوها أو تلقوها؛ من هذه المواقف ما نجده في بعض الشواهد الأدبية وطريقة تحكمهم في فهمها، وفي بعض الآيات القرآنية ومحاولتهم فرض قواعدهم على قراءتها، وتخطئة القراء إن هم أخلوا بتلك القواعد. على أنّه ينبغي أن نحتاط في هذا الحكم بالنسبة للنّحاة فلا نُسْهِمَ جميعا بهذا الجمود في التفكير والصلابة في تطبيق القواعد؛ إذ أنّ منهم وهم أوائل النّحاة، وعلى رأسهم الخليل بن أحمد وسيبويه والفرّاء من كانت درايته باللّغة واسعة، وذوقه في إدراكها سليم."[3]وكما يرى بعض الباحثين المحدثين أنّ النّحويّين ينتقون القراءة الأفصح؛ لأنّ للّغة العربيّة لهجات وتختلف كلُّ لهجة عن الأخرى في درجات فصاحتها ولماذا اختار النّحاة القبائل الستة في جمع المدَّوّنة اللّغويّة، ويظهر التفاضل بين اللّهجات العربيّة في درجة فصاحتها والأقرب منها إلى اللّغات الساميّة أو اللّغة العربيّة السامية، فيقول أحمد علم الدّين الجندى: " كما ورد في المصادر ما يفيد من أن طيئا إذا تحركت الياء بفتحة غير إعرابية

---

[1]- حسين عون، اللّغة والنّحو دراسات تاريخيّة وتحليليّة ومقارنة، ط1. الإسكندرية: 1952م، مكتبة لسان العرب، ص91.

[2]- السّيوطي ت911ه عبد الرّحمن بن أبي بكر أبو الفضل، الإتقان في علوم القرآن، تح: مركز الدّراسات القرآنيّة المدينة المنورة: 1426ه-2005م، مجمّع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ج2، ص430.

[3]- حسين عون، اللّغة والنّحو دراسات تاريخيّة وتحليليّة ومقارنة، ص87.

فتقلب تلك الياء ألفا إلاّ أنّ الظاهرة وردت لها شواهد في شعر شعراء من مزينة مضر، وتميم، وقيس وبني القيس من قضاعة وكندة وبلحارث بن كعب، ولا يبعد أن تكون هذه الظاهرة ساميّة قديمة احتفظت بها طيء، وقبلتها وظهرت آثارها على شعرائها، ثمّ قلدّتها القبائل المجاورة لطيء: كأسد، ومزينة، وتميم؛ لأنّ العلاقة الجغرافية بينهما ثابتة فظهرت في أسد... فهؤلاء الشعراء –من غير طيء– الّذين سمعنا تلك اللّهجة في أفواههم ربما قد تأثروا بما لطيء من لهجة لها قوتها وصولتها ولاسيما الإنسان مطبوع على تقليد الأقوى. يفسر هذا قول الزّمخشري: (إنّ طيئا لا تأخذ من لغة، ويؤخذ من لغاتها) ويقول السيوطي: (ولطيء توسّع في اللّغات). كذلك فإنّه في **اللّغة النّموذجيّة** الفصحى يجمع جمع مؤنث سالماً على –فعلات–بإسكان العين بعد الفاء المفتوحة، مثل قولك: في جمع بيضة وعورة: **بيضات** و**عورات**، لكن هذيلاً سارت في طريق مخالف لأنّها حركت حرف العلّة بالفتح ولم تعله فتقول: **بَيَضات وعوَرات** بفتح الياء والواو، وكان على هذيل أن تعل هذه الصيغة... ولقد أيد القرآن لهجتهم فقرأ بها الأعمش (ثلاث **عوَرات** لكم: سورة النور، الآية 58. بفتح الواو والجمهور بالتسكين، وقوله تعالى: (في **روَضات** الجنات) سورة الشورى، الآية 22. بفتح الواو."[1]ويقول ابن مالك: " والتزم فَعْلات في لَجْبَة، وغلب في رَبْعة لقول بعضهم لجبة وربعة، ولا يقاس على ما ندر من كهلات، خلافا لقطرب، ويسوغ في لَجْبَة القياس وفاقا لأبي العباس، ولا يقال فعْلات اختيارا في ما استحق فَعَلات، إلاّ لاعتلال اللام، أو شبه الصفة، **وتفتح هُذَيل عين جوازات وبَيضات ونحوهما، واتّفق على عِيَرات شذُوذا."[2] وممّا سبق ذكره نخلُّص إلى القول:** إنّ النّحاة القدماء لم يخطئوا القراءات، ولم يضعفوها على قدر ما كانت تختلف درجات الفصاحة فيها باختلاف درجات الفصاحة والبيان والبلاغة لدى القبائل العربيّة وكانوا ينتقون ويتخيرون القراءة الأفصح من الأخرى لوضع القواعد، فيظهر أنّ قراءة طيء أفصح من قراءة هذيل الّتي تقرأ **عوَرات بفتح الواو** وكذلك **روَضات بفتح الواو**، و**بيَضات بفتح الياء.** ومن الظواهر اللّغويّة في علم الأصوات الّتي تباينت في القراءات القرآنية لدى القبائل العربيّة أنّ قبيلة ربيعة كانت تقف على ساكن في مثل قول العرب: رأيتُ زيداً، فقبيلة ربيعة تقف على ساكن فيقولون: رأيت زيدْ. فزيداً مفعول به منصوب وفي قواعد اللّغة العربيّة ونحوها المفعول به منصوب وليس ساكن، وأرجح في نظري–هنا إلى ما ذهب إليه النّحاة الأوّلون–من

---

[1]– أحمد علم الدّين الجندي، "بين الأصول والفروع في التغيير الصّوتيّ الصّرفيّ"، مجلّة مجمع اللّغة العربيّة، الجزء التاسع والستون، العدّد 79، القاهرة: 1991م، مجمع اللّغة العربيّة بالقاهرة، ص46–47.

[2]– ابن مالك جمال الدّين محمّد بن عبد الله الطائي الجيّاني الأندلسي 600هـ–672هـ، **شرح التسهيل لابن مالك**، تح: عبد الرّحمن السيد، ومحمّد بدوي المختون، ط1. 1990م، هجر للطّباعة والنّشر والتّوزيع والإعلان، ج1، ص100.

الاحتجاج بالقراءات الفصحى الصحيحة والشاذة والمفاضلة بينها؛ لأنّها لم تكن في مستوى واحد من الفصاحة اللّغويّة، وكذلك الأكثر موافقة لقواعد اللّغة العربيّة ونحوها؛ لأنّ القرآن الكريم على أرفع الدرجات في الفصاحة والبيان والبلاغة، والنّحويّون الأوّلين كانوا يقفون عند أرفع الدرجات في الفصاحة والبيان والبلاغة، وليس كما ذهب الكثير من اللّسانيين المحدثين بضرورة الاحتجاج بكلّ القراءات فمبدأ اللّغويّون والنّحويون الأوّلون هو اختيار أرفع درجات الفصاحة والبيان والبلاغة في لغات هذه القبائل وكانت هذه القبائل تختلف في ما بينها في درجات الفصاحة والبيان والبلاغة، وفي المظاهر الصّوتيّة النّطقيّة والصّرفيّة والتّركيبيّة النّحويّة والمعجميّة الدّلاليّة، ومن هنا نتساءل كيف يمكن للنّحاة الأولين وهم يؤسسون للوضع اللّغويّ قواعد النّحو أن لا ينتقون من القبائل الوضع النّحويّ الأفصح في درجات الفصاحة والبيان والبلاغة؟ ويتبين من هذا استقراء النّحاة للهجات العربيّة كلّها على عكس ما ذهب إليه البعض فيقول محمود السعران: " ولم يكتف علماء العربيّة بالكشف عن الأصول الّتي يصح بمراعاتها الكلام، بل عنوا بالبحث في أسباب فصاحة (الكلمة) وبلاغة الكلام... الخ"[1]ولم يكن عمل النّحاة في انتقاء الأفصح من اللّغات عيبا يعاب عنهم في الوضع النّحويّ، ولم يكن هذا هدرا للغة، ومستوياتها اللّغويّة في التقعيد النّحويّ كما ذهب إلى ذلك بعض الوصفيين اللّسانيين، ولعلّ القياس النّحويّ من الأدلّة الّتي بنيَ عليها النّحو العربيّ يُبيّن معيار النّحاة في الانتقاء واختيار اللّغات الأفصح لوضع النّحو، ويعيب على اللّسانيين الوصفيين سعيد الأفغاني قصور نظرهم في هذا المسار العلميّ الوضعي للغة العربيّة، فيقول: " ولم يكن إلى الصواب من عاب عليهم من المحدثين أنّهم بتعميم هذه القواعد قد أهدروا شيئا من اللّغة، فهم حين يختارون بين اللّغتين أشيعهما وأقربهما إلى القياس، قد قاموا بخير ما يمكن أن يقوم به مَن يُريد حفظ اللّغة."[2] ويقول عبد الرحمن أيوب " لا يخلص إلى قاعدة من مادته، بل إنّه يبني القاعدة على أساس من اعتبارات عقلية أخرى، ثمّ يعمد إلى المادة، فيفرض عليها القاعدة الّتي يقول بها، وهذا نوع من التفكير لا يمكن أن يوصف بأنّه تفكير علمي بالمعنى الحديث."[3] والأكثر من ذلك أنّ من الباحثين مَن شكّك في تلك اللّغة الفصحى؛ حيث أنّها لم تكن إلاّ لغة الشّعر الجاهليّ أو الكلام الأفصح فقط، وإن كانت لغة العامّة فبما تميَّز الشّعر؟ واللّغة الّتي وصلتنا عن العصر الجاهلي قديماً هي لغة الشّعر! ويقول محمود فهمي حجازي في مبحث له حول قضية الاستخدام اللّغويّ للفصحى واللّهجات " تُثْبِتُ كتب اللّغة والنّحو

[1]– محمُود السّعران، علم اللُّغة مقدِّمة للقارئ العربيّ، ص327.

[2]– سعيد الأفغاني، من تاريخ النّحو، ص70–71.

[3]– عبد الرّحمن محمّد أيوب، دراسات نقديّة في النّحو العربيّ، ط1، مصر:1957م، مؤسسة الصباح، ص (د).

وجود اختلافات في اللّهجات الّتي سادت شمال الجزيرة العربيّة ووسطها في فجر الإسلام والقرنين الأوّل والثّاني للهجرة، وتختلف العربيّة الفصحى كما نعرفها في الشّعر الجاهلي اختلافات بعينها عن كلّ لهجة من اللّهجات العربيّة القديمة، فالثابت أنّها كانت لغة الشّعر، وقد أثار بعض الباحثين منذ أواخر القرن التاسع عشر قضية لغة الحديث اليومي في جزيرة العرب في هذه الفترة، تساءل البعض هل كانت اللّغة الفصحى لغة الشّعر فقط؟ أم أنّها كانت أيضا لغة التعامل في الأمور غير اليومية ولغة التعامل بين القبائل وارتبط بهذا التساؤل تساؤل آخر حول اللّغة الّتي كان الرّسول ﷺ يستخدمها في قراءته للقرآن هل كان يقرأ القرآن بلهجة الحجاز، أم وفق الخصائص الصّوتيّة للّغة الفصحى أي لغة الشّعر الجاهلي! وكان المُتعارف عليه عند اللّغويّين العرب قديماً واللّغويّين المحدثين حتّى أواخر القرن التاسع عشر أن لغة الشّعر الجاهلي، ولغة القرآن الكريم تمثلان العربيّة الفصحى، وما أشكل عنهم من القرآن الكريم وأعجزهم عادوا فيه إلى كلام العرب ليحاولوا فهمه، وهو «ديوان العربيّة». والمقصود بهذا أنّ هذه اللّغة لم تكن مجرد لغة أدبيّة، بل كانت لغة العلم العربيّ أيضا، ولغة التعامل الراقي ولغة التعامل بين أبناء القبائل المختلفة، وقد أثار فولرز وهو متخصّص ألماني في اللّغة العربيّة كثيرا من الشكوك حول كون هذه اللّغة قد استخدمت في الحديث اليومي وفي التعامل الشفوي في الفترة الّتي أُلف فيها الشعر الجاهلي، ولذا رفض فولرز تسمية هذه اللّغة باسم (العربيّة الفصحى) واقترح تسميتها باسم (اللّغة المكتوبة الأقدم) وبهذا عد فولرز المعايير المتعارف عليها حول العربيّة الفصحى، والّتي سجلّتها الأمثلة الواردة في كتب النّحو شيئا مصنوعا أقامه النّحاة ودعوا إليه، ومعنى هذا في رأي فولرز أنّ لغة الحديث اليومي في عصر تأليف الشّعر الجاهليّ وفي صدر الإسلام كانت تخلو من عدد كبير من السّمات الّتي تنسب للعربيّة الفصحى، ومنها مثلاً الإعراب. فيرى فولرز أنّ اللّغويّين العرب صنعوا ظاهرة الإعراب، ولم يكن لها وجود حقيقي من قبل. أمّا القرآن الكريم فرأى فولرز اعتماداً على المصاحف المخالفة للمصحف المتداول واعتماداً على بعض القراءات –أنّه كان يقرأ في صدر الإسلام على نحو محلي–أي وفق العادات الصوتية لأهل الحجاز في مكة والمدَّينة، أمّا قراءاته وفق معايير الفصحى فقد كان عملاً متأخراً هذه خلاصة رأي فولرز.

ويقوم هذا الرأي على بعض المعلومات الّتي جاءت بها كتب اللّغة والنّحو، وكتب الطبقات مع تجاهل البعض الآخر فاللّغويون العرب في القرن الثّاني الهجري لم يعتمدوا على الشّعر والقرآن فقط، بل اعتمدوا أيضا على لغة الأعراب الفصحاء، وكان الأعراب من أهم السّمات الّتي لاحظها اللّغويّون العرب

عند رواتهم واعترفوا بصحة لغة مجموعة من القبائل، فعدوا أبنائها حجة في قضايا اللّغة، ولو كانت لغة الحديث اليومي عند هذه القبائل تخلوا من الإعراب لما أمكن الاعتماد عليها. وليس من الممكن أن ينتظم استخدام النهايات الإعرابية في الشّعر والقرآن الكريم على هذا النّحو المطرد لو أنّ هذه اللّغة كانت مصنوعة."[1] وقد ردّ (نولدكة) بالاستدلال السامي المقارن على أصالة الإعراب في العربيّة كما ردّ عليه (يوهان فك) بقوله: " إنّ مواقع كلام القرآن الاختيارية لا تترك أثراً للشك في إعرابه."[2] فاللّغة النموذجية الّتي احتج بها النّحاة، والّتي عارض فيها اللسانيين القدماء كانت مما أراده المستشرقين في نقد النّحاة واللّغويين، واتبعهم اللّسانيين في ذلك. ولم ينظروا بعين فاحصة، وقالوا بأنّ النّحاة واللّغويون حرموا أنفسهم وحرمونا من تنوع اللّهجات وتنوع اللّغات بين القبائل العربيّة في أخذهم عن القبائل الستة. ويرى حافظ إسماعيلي في كتابه من قضايا اللّغة العربيّة في اتجاهات البحث اللّسانيّ الحديث في ما ذهب إليه رواد البحث اللّسانيّ الحديث من دعوات التجديد في اللّغة العربيّة ونحوها ونقد التّراث اللّغويّ العربيّ" شكلت بداية عودة أفراد البعثات الطّلابيّة إلى أوروبا للتخصّص في العلوم اللّغويّة إلى مصر البداية الفعلية لانخراط الثقافة العربيّة في اللّسانيات البنيوية فمع هؤلاء ستنفتح مصر ومعها الثقافة العربيّة على منهج جديد في مجال الدّراسات اللّغويّة، ومعه ستبدأ مرحلة مُهمّة من البحث والتّدريس والتّطبيق على اللّغة العربيّة، ومن أشهر هؤلاء العائدين إبراهيم أنيس وعبد الرّحمن أيوب، وتمام حسان، ومحمود السعران وكمال بشر... الّذين شكلوا جيل رواد التجديد اللّغويّ."[3]ويقول " وخلاصّة ما نهتدي إليه أنّ الوصفيين العرب اعتمدوا في نقدهم للتّراث النّحويّ العربيّ المنطلقات والأسس النّظريّة الّتي اعتمدها الوصفيون الغربيون في نقدهم للنّحو التقليدي، ومن أهم المآخذ الّتي تكرر في كتاباتهم نشير إلى ما يلي... فلكلّ هذه الاعتبارات ارتضى الوصفيون العرب المنهج الوصفي بديلا عن النّحو العربيّ."[4]ولعلّ الرّدَ على تلك الادعاءات هو ما ذكره الطاهر بن عاشور في كتابه التحرير والتنوير (المقدّمة السادسة) " إنّ أئمة العربيّة لما قرأوا القرآن قرأوه بلهجات العرب الذين كانوا بين ظهرانيهم في الأمصار الّتي وزعت عليها المصاحف: المدّينة، ومكّة والكوفة، والبصرة، والشام، قيل: واليمن والبحرين وكان في هذه الأمصار قُراؤها من الصحابة قبل ورود مصحف عثمان إليهم فقرأ كلّ فريق بعربية قومه في جهة الأداء لا في زيادة الحروف

[1]- محمود فهمي حجازي، أسس علم اللّغة العربيّة، ص 237-239.

[2]- نهاد موسى، قضية التحوُّل إلى الفصحى، ط1. عمان: 1987م، دار الفكر، ص59.

[3]- حافظ إسماعيلي، من قضايا اللّغة العربيّة في اتجاهات البحث اللّسانيّ الحديث، الرياض: 1434هـ-2013م، من إصدارات كرسي الدكتور عبد العزيز المانع لدراسات اللّغة العربيّة وآدابها. ص9.

[4]- المرجع نفسه، ص15-16.

ونقصها، ولا في اختلاف الإعراب دون مخالفته مصحف عثمان، ويحتمل أن يكون القارئ الواحد قد قرأ بوجهين ليُرِي صحتهما في العربيّة قصداً لحفظ اللّغة مع حفظ القرآن الذي أنزل بها، ولذا يجوز أن يكون كثير من اختلاف القراء في هذه الناحية اختياراً، وعليه يحمل ما يقع في كتابي الزّمخشريّ وابن العربيّ من نقد بعض طرق القراءة."[1] ويذكر عبد العزيز عبده ما ورد في جمع الجوامع:" إنّ القراءات السبع متواترة وهي قراءة الكوفيين وحمزة، والكسائي وعاصم والبصري، وأبو عمرو والشامي ابن عامر والمدَّني نافع، والمكي ابن كثير وذلك بلا خلاف، وصرح في منع الموانع: بأنّ قراءة يعقوب وأبي جعفر وخلف متواترة، والشاذ ما وراء العشر "ويذكر عبد العزيز عبده عن أبي حيان ما يتميز به كلّ علم من العلوم وعلى رأسها علم النّحو وعلم اللّغة، وعلم الحديث، وعلم أصول الفقه، وعلم الكلام وعلم القراءات وأبو حيان يرى أنّ لكلّ علم مِيزَتُهُ وفضله، فبعلم النّحو تُعرفُ الأحكام الّتي للكلم العربيّة من جهة إفرادها ومن جهة تركيبها، وبعلم اللّغة تعرف معاني الأسماء والأفعال الّتي لا يفهم المقصود من كلام الله وألفاظه إلاّ بمعرفته والاطلاع عليه وبعلم الحديث يتعين المبهم ويتبن المجمل، وسبب النزول والنسخ، وبأصول الفقه يعرف الإجمال والتبيين والعموم والخصوص والإطلاق والتقييد ودلالة الأمر والنهي وما أشبه ذلك وبعلم الكلام يعرف ما يجوز على الله تعالى، وما يجب له، وما يستحيل عليه والنظر في النبوة، وفي الأنبياء وإعجاز القرآن وبعلم القراءات يعرف اختلاف الألفاظ بزيادة أو نقص أو تغيير حركة أو إتيان بلفظ بدل لفظ وذلك بتواتر وآحاد."[2] ويذكر في موضع آخر عن أبي حيان " من هذا نفهم أنّ أبا حيان يضيق ذرعاً بالصناعة الإعرابية وأنّه يحبذ الإعراب الجاري على سنن كلام العرب الموضح المعنى وهو متأثر بالمذهب الظاهري في الفقه الإسلامي الذي يبطل القياس والعلل ويأخذ بظاهر النّصوص، والذي نشأ في غير بيئة الأندلس ومن ثمّ وفد عليها بعد أن خبا في المشرق، وقد تأثر النّحو بهذه الدعوة فظهر ابن مضاء القرطبي مناديا بتحرير النّحو من النزعة الشرقية المؤمنة بالقياس والتّعليل المغرق في التأويل والتمحلات... ولعل أهم ما في نحو الأندلس بعد الأفكار الّتي حملها ابن مالك وأبو حيان من الأندلس إلى مصر والشام فقد نزحا إلى هذين الإقليمين العربيين ونشرا علمهما فيها فنشأ نحاة كان لهم أكبر الأثر في وضع النّحو موضعه الأخير."[3] وقد مهد علم القراءات لكثير من الأبحاث الصّوتيّة خصوصا والقضايا النّحويّة واللّغويّة عموما؛ حيث كان سعيُ النُّحاة وراء تخريج القراءات؛ ولأنّ علم القراءات يعرف به

[1]- محمّد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، (د. ط)، تونس: 1984م، الدار التونسية للنّشر، ج1، ص52.

[2]- المرجع نفسه، ج2، ص543.

[3]- عبد العزيز أبو عبد الله عبده، المعنى والإعراب عند النّحويّين ونظريّة العامل، ج2، 547.

اختلاف الألفاظ بزيادة أو نقص أو تغيير حركة أو إتيان بلفظ بدل لفظ، وذلك بتواتر أو آحاد. ومن الملاحظ العلاقة المتشابهة بين علم الإعراب وعلم القراءات. وإن اختلف العلمين في المنهج فقد اتفقا في الدّراسة اللّغويّة للّغة.

ويقول عبد الملك مرتاض في كتابه التّحليل السّيميائيّ للخطاب الشّعريّ " كما أنّ تطوير الكتابات التأويليّة، التفسير الّذي ينهض على تأويلية الإجراء الّتي وقعت من حول نصّ القرآن العظيم أفضت إلى تطوير سيمائية التأويل، والوثب بها إلى أبعد التّصوّرات العقليّة والجماليّة والدّلاليّة الّتي لا حدود لها."[1]وللّغويّين العرب القدماء شأوٌ كبير في البحث اللّغويّ للّغة العربيّة، وفي مصادرها وأصولها ولعلّ العناية الكبرى والعظيمة الّتي عنيت بها اللّغة العربيّة تكمن في البحث في مصدرها الأول ألاّ وهو القرآن الكريم وأصل فصاحتها. " وللنّحاة الأوائل جهود في إثبات صحة القراءات وتوجيهها لتوافق قواعد النّحو ومن ذلك ما فعله أبو علي الفارسيُّ في كتابه (الحجة) وابن جنِّيّ في (المحتسب)، ومن الباحثين المحدثين من اتّهم نحاة البصرة باستبعاد القراءات الّتي لا يسندها شعر أو قياس من منهجهم."[2] ولعلّ الحقيقة اللّغويّة تثبت غير ذلك فكثيرا ما كانت القراءات القرآنية حجّة لإثبات الأحكام النّحويّة وقواعدها بحيث هي أصل من أصول الدّراسات اللّغويّة والنّحويّة عند العرب، فالأصول لا تحيد عن أصولّها والأصل لا يحيد عن أصولّه.

والأمر الّذي يجب التنويه والتنبيه إليه في هذا المبحث ما ركز عليه سعيد الأفغاني قوله " وأئمة القراء لا تعمل في شيء من حروف القرآن على الأفشى في اللّغة، والأقيس في العربيّة، بل على الأثبت في الأثر والأصح في النقل، والرواية إذا ثبتت عندهم لم يردها قياس عربيّة ولا فشو لغة؛ لأنّ القراءة سنة متبعة يلزم قبولها، والمصير إليها."[3] ويعني هذا أنّ الأمر في القراءات القرآنية؛ من حيث ثبتت لا من حيث نبتت ويعني هذا من حيث ثبت إسنادها أو سندها عن النّبي ﷺ لا من حيث ثبتت القواعد النّحويّة. والأمر الثّاني الذي يجب التنبيه إليه في ما أراده سعيد الأفغاني من تسليط أصابع الاتهام على النّحويّين بعدم الاحتجاج للقراءات القرآنية، وما حاول إثباته من كلّ نقل استدل به من قول ابن حزم في موضع آخر" ولا عجب أعجب ممن إن وجد لأمرئ القيس أو لزهير أو لجرير أو الخطيئة أو الطرماح

---

[1]– عبد الملك مرتاض، التّحليل السّيميائيّ للخطاب الشّعريّ (تحليل بالإجراء المستوياتيّ لقصيدة شناشيل ابنة الحلبيّ، ط1. دمشق: 2005م، منشورات اتحاد الكتّاب العرب، ص7.

[2]– عبد العال سالم مكرم، القرآن الكريم وأثره في الدّراسات النّحويّة، ط2. 1978م،مؤسسة علي جراح الصباح، ص97.

[3]– سعيد الأفغاني، في أصول النّحو، ص30.

أو لأعرابي أسدي أو سُلمي أو تميمي أو من سائر أبناء العرب لفظاً في الشعر أو نثر جعله في اللّغة وقطع به، ولم يعترض فيه، ثمّ إذا وجد لله تعالى خالق اللّغات وأهلها كلاماً لم يلتفت إليه ولا جعله حجّة وجعل يصرفه عن وجهه ويحرفه عن موضعه، ويتخيل في إحالته عمّا أوقعه الله عليه!

والمنهج السليم في ذلك أن يمعن النّحاة النظر في القراءات الصحيحة السند، فما خالف قواعدهم صححوا به تلك القواعد ورجعوا النظر فيها، فذلك يعود على النّحو بالخير، أما تحكيم قواعدهم الموضوعة في القراءات الصحيحة الّتي نقلها الفصحاء العلماء فقلب للأوضاع، وعكس للمنطق إذ كانت الروايات الصحيحة مصدر القواعد لا العكس، وسيتضح لك مجافاة بعضهم للعلم والحقّ، وتعصبهم الّذي نستطيع رد بعضه إلى جهلهم بفن القراءة وتاريخها، بهذه الأمثلة الّتي تثبت وجوب إعادة النّظر في ما قعدوا من قواعد ووضعوا من مقاييس."[1]والملاحظ على سعيد الأفغاني أنّه كان متأثرا بآراء ابن حزم وهو صاحب مذهب ظاهري، وذلك ما تثبته جميع الاستشهادات الّتي كان يقدّمها كأدلّة لما ذهب إليه، وكذلك تلك الاستشهادات الّتي استشهد بها عن أبي حيان؛ وهو متأثر بالمذهب الظاهري في الفقه الإسلامي الّذي يبطل القياس والعلّل، ويأخذ بظاهر النّصوص، وهمّا يستنكران النّحو عن النّحاة الأوّلين، فيقول سعيد الأفغاني في تفسيره تعقيبا على نقل الزجاج المتقدم: **(ولسنا متعبدين بأقوال نحاة البصرة)**؛ لأنّ اللّغة تثبت بالنقل لا بالمقاييس المبنية على الاستقراء الناقص." والأكثر من ذلك فإنّه يَتهِّم النّحاة بعدم الاحتجاج بالقراءات القرآنية! وتخطئت القراء وتضعيف القراءات! فهل هذا ما فعله النّحاة مع القراءات القرآنية حقًّا؟ وهم من القراء!!! وإن كان من النّحاة المتقدّمين الذين قصدوا ذلك فحقّ القول فيهم كما نقل ذلك عن السيوطي، كان قوم من النّحاة المتقدمين يعيبون على عاصم وحمزة وابن عامر قراءات بعيدة في العربيّة (قلتُ: يعني العربيّة الصناعية الّتي وضعوها) وينسبونهم إلى اللحن وهم في ذلك مخطئون فإنّ قراءاتهم ثابتة بالأسانيد المتواترة الصحيحة الّتي لا مطعن فيها وثبوت ذلك دليل على جوازه في العربيّة وقد ردّ المتأخرون منهم ابن مالك، على من عاب ذلك بأبلغ ردّ..."[2] ولعل ما يثبت ما لمسناه عند سعيد الأفغاني هو نقده للزّمخشري (وهو صاحب كتاب في تفسير القرآن الكريم الكشاف) فهو عالم بالقرآن الكريم وقراءاته –تفسير بالرأي–قوله: " ليس غريباً أن يكون هذا من النّحاة في القرن الثّاني وما بعده في زمن انقسام المدَّرستين، وتحزب الأشياع لهما في عهد البدء بتدوين النّحو، ولكن الغريب أن يتم تدوين النّحو وتدوين غيره من العلوم كالتفسير والحديث والقراءات واللّغة، وتحرر مسائلها ويمضي الزّمن على

[1]–سعيد الأفغاني، في أصول النّحو، ص32–33.

[2]– المرجع نفسه، ص38–41.

ذلك حتّى تنضج وتحترق–كما يقولون–ثمّ يأتي الزّمخشريّ في المائة السادسة (توفي سنة 538هـ) وهم العالم المفسر النّحويّ البليغ، فيرى لنفسه الحقّ أن يرسل الأحكام في فن لم يتقنه إتقان أهله، فيرد هذه القراءات المتواترة بكلام خطابي هذا نصه."[1]ويتبين ممّا ذهب إليه من نقد قدمه للزّمخشريّ في تخطئته لقراءة ابن عامر ولكن لا يجب تعميم هذا الخطأ على جميع النّحاة في اللّغة؛ لأنّ النّحاة الأولين كانوا لغويين ونحويين وقبل ذلك كانوا قراء كأبي عمرو بن العلاء (ت145هـ) كان أعلم الناس بالقراءة، وثقة في الدّين من البصريين، وكذلك أبو محمّد بن إسحاق الحضرميّ يعقوب البصري (205هـ)، والكسائي علي بن حمزة (189هـ) من الكوفيين، ولعلّ الزّمخشريّ كونّه بحث في إعجازها، وأنّها أرفع درجة من الشّعر والنثر؛ فإن كان في الشّعر أو النثر تغيير حركة أو لفظ لكان سمجاً مردوداً. وما أدراك إن كان في كلام الله تعالى!!!فقد كان النّقد معممّا على جميع النّحاة واللّغويين، وإن نُسِبَ الخطأ للزّمخشريّ لا غير ويقول الزّمخشريّ في تفسير الكشاف: "وأمّا قراءة ابن عامر (قتلُ أولادَهم شركائِهم) برفع القتل، ونصب الأولاد وجر الشركاء على إضافة القتل إلى الشركاء، والفصل بينهما بغير الظرف؛ فشيء لو كان في الضّرورات وهو الشّعر لكان سجماً مردودا، كما سمج وردّ: ... فكيف به في القرآن المعجز بحسن نظمه وجزالته!؟[2]

وما ذكره السيوطي في الاقتراح على تلك القراءة قائلاً: " وقراءة ابن عامر شيء، لو كان في مكان الضرورات والشعر لكان سمجاً مردوداً، فكيف به في كلام منثور؟ فكيف به في القرآن المعجز بحُسن نَظْمه وجزالته. ولا يجوز الأخذ باعتراض الزّمخشريّ على تلك القراءة؛ لأنّها متواترة عن الرّسول صلى الله عليه وسلم، وابن عامر قرأها كما سمعها."[3] ويأخذ سعيد الأفغاني خطأ الزّمخشريّ في تخطيء القراءة ليسلط نقده اللاذع على جميع النّحاة الأوّلين عامّة " وأكبر عيب يوجه إلى النّحاة عدم استيعابهم إياها وإضاعتهم على أنفسهم ونحوهم مئات من الشواهد المحتج بها، ولو فعلوا لكانت قواعدهم أشدّ إحكاماً."[4] ومن هنا أخذ العلماء اللّغويّون المحدثون على النّحاة عدم استيعاب قواعدهم للقراءات وإضاعتهم على أنفسهم ونحوهم مئات الشواهد المحتج بها، ولا يجوز تعميم ما وقع عند الزّمخشريّ على جميع النّحاة.

---

[1]– سعيد الأفغاني، في أصول النّحو، ص42.

[2]– الزّمخشريّ جارّ الله أبي القاسم محمود بن عمر (467هـ–538هـ)، الكشّاف عن حقائق التنزيل وعُيون الأقاويل في وجوه التأويل، تح: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمّد معوّض، وفتحي عبد الرّحمن أحمد حجازي، ط1. الرياض: مكتبة العبيكان، ج2، ص401.

[3]– السّيوطي، الاقتراح في علم أصول النّحو،ص17.

[4]– سعيد الأفغاني، في أصول النّحو، 45.

ولعل الملفت للانتباه مَن كان يقصد سعيد الأفغاني بكلامه؟ أهُم علماء العربيّة الّذين جمعوا مادتها وأصولها، وحافظوا عليها من وباء اللحن، والّذين كانت مؤلفاتهم غير محدودة في خدمة اللّغة وصيانتها أم غيرهم؟ ويتكلّم عن النّحاة عامّة ولا يستثني منهم أحداً ثمّ يثني عن ابن حنّي واجتهاداته في كتابه (المحتسب) أليس ابن جنّي بنحويّ ولغويّ؟؟!!

ويذهب شوق ضيف في كتابه المدَّارسُ النّحويّة في فصل بعنوان: (بسط السّماع والقياس وقبضهما حتّى في القراءات) فهو بعد الدّراسة المعمّقة لآراء النّحويّين للقراءات والقراء، بَيَّنَ دافعهم من ذلك " ولعلّ في هذا ما يشهد شهادة قاطعة بأنّه وأمثاله ممن كانوا يردون بعض القراءات الّتي لا تعدوا حروفا معدودة لم يكن دافعهم إلى ذلك الطعن والتضعيف، إنّما كان دافعهم الرغبة الشديدة في التحري والتثبت."[1] ويذكر شوقي ضيف في موضع آخر قوله: " وليس في كتاب سيبويه تخطئةٌ واحدة لقراءة من القراءات مع كثرة ما استشهد به منها وقد صرَّح بقبولها جميعاً مهما كانت شاذة على مقاييسه، إذ قال: " إنّ القراءة لا تخالَفُ لأنّها سُنّة."[2] ومن العلماء اللّغويّين المحدثين مَن وقف موقفاً معتدلاً؛ حيث قرر أن القراءات قد أمدَّت الدّرس النّحويّ بما وسع من أفقه، وأغنته، وبما تعطيه من حياة واتساق لو أن النّحاة لم يتأولوها أو يخرجوها لكي تساوق قواعدهم."[3] ونشير إلى أنّ من القراء هم أنفسهم النّحاة كما يقول عبده الرّاجحي ومنذ البداية اشتهر النّحاة بالقراءة، فقد كان أبو الأسود قارئا، وكان عيسى بن عمر الثقفي (149هـ) أحد قراء البصريين، وهو الّذي روى عنه أنّه أول من ألف في النّحو كتابي (الجامع) و(المكمل) أما أبو عمرو بن العلاء (154هـ) والكسائي (189هـ) فهما من القراء السبع.

ومن المُهم أن نُبَيِّنَ موقف عبده الرّاجحي من القراءات القرآنية موقف المنصف العادل، ولعنا لا نقع في مبالغة حين نقرر أن (القراءات القرآنية) كانت من أهم علوم المسلمين؛ لأنّها أوثقها اتصالا بالنّص القرآني، ولأنّها هي الّتي أصَّلت **منهج النّقل اللّغويّ**، بما أصّلت من الاعتماد على الرواية ليس غير، ثمّ إنّها ثالثاً: **وضعت منهجاً في نقد الرواية يفوق منهج المحدثين.**

والقراءات القرآنيّة علم نقلي **لا يعرف التّعليل ولا الفلسفة ولا المنطق**؛ إنّها علم غير عقلي على وجه العموم."[4] ومما سبق ذكره يمكن القول: إنّ ما ذهب إليه عبده الرّاجحي من علم القراءات علم نقلي لا

---

[1]- شوقي ضيف، **المدَّارسُ النّحويّة**، ط6. القاهرة: 1965-1966م، دار المعارف، ص223.

[2]- المرجع نفسه، ص157.

[3]- سعيد جاسم الزّبيدي، القياس في النّحو العربيّ نشأته وتطوره، ص90.

[4]- عبده الرّاجحي، النّحو العربيّ والدّرس الحديث بحث في المنهج، ص13.

علم عقلي، وأصل من أصول اللّغة الثابتة بلا منازع؛ حيث إنّها شديدة الاتصال بالقرآن الكريم، والمهمُ في قول عبده الرّاجحي أن علم القراءات يفوق منهج المحدثين؛ لأنّها وضعت منهجا في نقد الرّواية؛ ولأنّها هي الّتي أصَّلَت منهج النّقل اللّغويّ بما أصَّلت من الاعتماد على الرّواية ليس غير، وفي الوضع العلميّ لعلم الأصوات متناً وسنداً أوثق من كلام العرب شعراً ونثراً بتنوع اللّهجات العربيّة ما لم يكن في الشّعر والنثر.

ويرى عبده الرّاجحي أنّ علم القراءات هو المنهج اللّغويّ في معرفة اللّهجات العربيّة؛ لأنّها تحمل التنوع اللّغويّ للّغة العربيّة؛ حيث اللّهجات الّتي كانت سائدة آنذاك في الواقع اللّغويّ في شبه الجزيرة قبل الإسلام " فالقراءات القرآنية إذن هي المِرْآةُ الصادقة الّتي تعكس الواقع اللّغويّ الذي كان سائدا في شبه الجزيرة قبل الإسلام، ونحن نعتبر القراءات أصل المصادر جميعاً في معرفة اللّهجات العربيّة." ويتابع قوله في موضع آخر على علم القراءات بأنّها أوثق الشواهد في الرواية، ووضعت منهجا في نقد الرواية أي حددت ووضعت معايير نقل الرواية في علم القراءات على الرّواة اعتمدَّها النّحاة على رواة كلام العرب؛ لأنّ منهج علم القراءات في طريقة نقلها يختلف عن كلّ الطرق الّتي نقلت بها المصادر الأخرى كالشّعر والنثر بل يختلف عن طرق نقل الحديث، وقد رأيت ما كان من رسول الله صلى الله عليه وسلم من تلقيه الوحي ثمّ عرضه على جبريل، وما كان من إقراءه الصحابة وقراءتهم عليه."[1]ويقول عبد الحليم بن محمّد الهادي قابه: " علم القراءات–كغيره من العلوم–مرّ بمراحل متتالية ومتطورّة بدء من نزول القرآن بأحرفه السبعة، وانتهاء باستقراره علما مدونا مدروسا له مبادئه وأصوله وأسفاره وشيوخه وبين ذلك محطات من الخدمة له تتميز بكثرة المشاركين."[2]ويذهب عبد الصبور شاهين إلى قول أبعد من ذلك في كتابه القراءات القرآنية في ضوء علم اللّغة الحديث، إنّ علم القراءات يصلح للدّراسة الحديثة علم اللّسانيّات عموما وعلم الأصوات خصوصا؛ لأنّها تمثل ظواهر لغويّة متنوعة تُغذي البحث اللّساني في كلّ مستويّاته، وتمثل مأثورات اللّغة العربيّة، وخاصّة أنّها " أوثق الشواهد على ما كانت عليه ظواهرها الصّوتيّة والصّرفيّة والنّحويّة واللّغويّة بعامّة في مختلف اللّهجات بل إنّ من الممكن القول بأنّ القراءات الشاذة هي أغنى مأثورات التّراث بالمادة اللّغويّة، والّتي تصلح أساساً للدراسة الحديثة."[3] والملاحظ عن

[1]– عبده الرّاجحي، اللّهجات العربيّة في القراءات القرآنيّة، ط1. الإسكندرية: 1996م، دار المعرفة الجامعية، ص38–84.

[2]– عبد الحليم بن محمّد الهَادي قابه، القراءات القرآنيّة تاريخها، ثبُوتها، حجيتُها، وَأحكامُها، ط1. بيروت: 1999م، دار الغرب الإسلامي، ص47.

[3]– عبد الصبور شاهين، القراءات القرآنية في ضوء علم اللّغة الحديث، ط1. القاهرة: 1996م، مكتبة الخانجي، ص7–8.

بعض علماء اللّغة المحدثين توجيه الاتهام الشديد والعنيف بشيء من التعسف؛ حيث لم يثبت عن القدماء أيُّ دليل في تقصيرهم أو إجحاف في حقّ اللّغة العربيّة، وعلى عكس قول إبراهيم السامرائي: " نشأت علوم العربيّة للعناية بلغة القرآن إلاّ أنّ النّحاة سرعان ما عزفوا عنها، ولم يفيدوا منها الفائدة اللازمة."[1]وبينما يرى خليل كلفت أنّ النّحو الذي نشأ باعتباره مدَّافعاً عن اللّغة والدّين وحارساً لهما ضد اللّحن وأخطاره كان من المنطقي أن يفرض ديكتاتوريته وديكتاتورية علمائه، هذه الديكتاتورية الّتي كانت بحاجة لكي تتواصل إلى أن تمنع الاجتهاد وأن تستعبد علماء النّحو أنفسهم، كما يفعل كلّ منع للاجتهاد وكلّ قمع لحرية البحث العلمي، فكانت النتيجة المنطقية لكلّ ذلك هي انفصال النّحو عن الحياة، وعن لغة الحياة؛ ويؤدي انفصال النّحو عن لغة الحياة وتعاليه عليها مع إقفال كلّ باب الاجتهاد إلى خلق وَهم مؤداه أنّ النّحو علم عُلوي لا يتصل بالجماعة اللّغويّة، ولا يحتاج إلى العودة المتواصلة إليها."[2]ويرى البعض الأخر أنّ تحرز علماء اللّغة والنّحو القدماء من الاحتجاج والاستشهاد بالقرآن الكريم والقراءات القرآنيّة، والحديث الشّريف، أفقدهم الكثير الّذي غفلوا عنه قصداً من هذه الثّروَة اللّغويّة المُوَّثقة من النّصوص، ومن أوثق الشواهد في الاستشهاد.

ويرى محمّد عيد أنّ النّحاة صرفوا أنفسهم قصداً من الاستشهاد بالقرآن والحديث مع علمهم بوجود هذه الثّروة الموّثقة من النّصوص إلاّ أنّهم تحرجوا من استخدامها في دراستهم، ووقف التحرُّز الدّيني بينهم وبين الإفادة منها، إنّ الّذي يفسر كلّ ذلك سبب واحد وهو «التحرّز الدّيني» ومع هذا السبب لم يستطع أحد من علماء اللّغة الّذين تحدثوا عن الاستشهاد بنص القرآن أن ينكر حجيته، ثمّ يعلن هذا في آرائه أمام أحد.

ومن أجل هذا «التحرّز الدّيني» نفسه صرفوا أنفسهم عن الاحتجاج به واستنباط القواعد من نصه الموثق، والحرج الّذي شعر به علماء اللّغة أمام القراءات يعود إلى هذا السبب نفسه؛ ذلك أن طبيعة التّفكير الّذي فرض نفسه على دارسي اللّغة يحمل بين طياته تعدّد الآراء، وإعمال الذهن في النّص اللّغويّ–كما هو واضح في كتب النّحو–والنّص القرآني لا يحتمل ذلك ولا يطيقه، فكان لا بد لهم من موقف دراسي يحفظ للقرآن قدسيته الدّينيّة في نفوسهم، وفي نفوس غيرهم، ويحقّق لهم في الوقت نفسه رغبتهم في التّصرف الحرّ بالنّص المدَّروس فكان الموقف السابق الذي تقرر في ما سبق وقد أشار لهذا

[1]– إبراهيم السامرائي، التّطوّر اللّغويّ التّاريخيّ، بيروت: 1968م، دار الأندلس، ص81.

[2]– خليل كلفت، من أجل نحو عربيّ جديد، ط1. **القاهرة:** 2008م، المجلس الأعلى للثقافة، ص16.

المعنى بعض العلماء الأقدمين أنفسهم مما يدل عليه ما يلي من كلامهم"[1]. ويرى محمّد عيد أنّ النّحاة واللّغويُّون القدماء بتحرزهم الوازع الدّيني من قداسة القرآن الكريم، والقراءات القرآنية، والحديث الشّريف أفقدهم الإفادة من هذه الأصول والمصادر اللّغويّة الموَّثقة.

ويذكر في موضع آخر أنّ النّحاة سلكوا مسلكاً مضاداً لما كان ينبغي فذهبوا يوثقون نصوص القرآن والحديث بما هو أقل توثيقاً في ما أطلق عليه (كلام العرب) ويرى أن: تدخل العَامِلَ الدّيني في موقف النّحاة من نصوص القرآن والسّنة آمر جانب التوفيق من وجهة النظر الحديثة؛ باعتباره عاملاً دخيلاً لم يكن من المفيد اعتباره في دراسة اللّغة، وكان من واجب النّحاة أن يوجهوا جهودهم لدِّراسة القرآن والحديث بعد التأكد من توثيق القراءات والأحاديث بدلا من الرهبة الدّينية الّتي حرمتهم وحرمتنا معهم من الاعتماد على نصوص موثقة هي القرآن والسّنة، ويرى أنه من المفيد الآن أن نعيد تصحيح ما سنَّه لنا الأقدمون في هذا الموضوع من سنة غير حسنة، وأن ننحى عن أذهاننا الرّهبة الدِّينية أمام نصوص القرآن والسّنة باعتبارها رهبة مفتعلة لم يكن لها ما يسوغها في دراسة لغويّة لنصوص القرآن والحديث.

وهكذا كان «التحرّز الدّيني» وراء انصراف النّحاة عن نص القرآن مصدرا للدراسة كما كان هو نفسه وراء الانقياد المظهري بتقرير أنّ القرآن نص موثق يحتج به. "[2] وفي قوله نوع من الوجاهة أيغفل علماء اللّغة والنّحو قديماً عن الاستشهاد بالقرآن الكريم، والقراءات والحديث الشّريف، وقد ثبت الاحتجاج بها، وأمّا قداسة هذه العلوم الّتي لم يغفل عنها القدماء عامّة على قدر مَنْ عَرِفَ قَدْرَ نَفْسِهِ من هذه الأصول. ولا يمكن القول: بأنّها رهبة مفتعلة لم يكن لها ما يُسَوِّغُهَا في دراسة لغويّة لنّصوص القرآن والحديث. ومن فينا لا يعجب بإعجاز القرآن الكريم، وقراءاته، وهما معجزة الله تعالى، وقد عجز على الإتيان بمثله من تحداهم في لغتهم، ثمّ إنّ مسألة الاستشهاد بالقرآن والقراءات القرآنية فنجد النّحاة واللّغويّون قد استشهدوا بهم ولم يغفلوا عنهما، وأمّا تحديدهم المدونة اللّغويّة فهدفهم واضح للحفاظ على اللّغة العربيّة الفصيحة الّتي تكلّم بها العرب قبل أن يشيع اختلاطهم بأعاجم.

ويقول عبد الرّحمن الحاج صالح: " يحدّد البنيويون (Sructuralists) من اللّسانيّين الغربيّين مفهوم المدَوَّنة اللّغويّة على تحديد علميّ، ومعيار لغويّ ثابت: " هي مجموعة من النّصوص جُمعت في مكان معين وزمان معين. بغية وصفها الوصف العلميّ من النّاحية اللّغويّة. وتعتبر هذه المجموعة كمجموعة معطيات، وإذا تمّ الجمع فلا يجوز أن تُمسَّ بتغيير أو زيادة أو بحذف ويتوقف وصف اللّغة بالاعتماد

[1]– محمّد عيد، الاستشهاد والاحتجاج باللّغة رواية اللّغة والاحتجاج بها في ضوء علم اللّغة الحديث، ص106.

[2]– المرجع نفسه، ص107.

على ما يوجد فيها ليس إلاّ."[1] ويتبين من ترجمة عبد الرّحمن الحاج صالح للّسانيين الغربيين من تعريف المدَّونّة اللّغويّة الدافع من جمعها وفق معايير زمانية ومكانية هو وصفها الوصف العلميّ من النّاحيّة اللّغويّة، وإذا تمّ الجمع فلا يجوز أن تُمَسَّ بتغيير أو زيادة أو حذف، ويتوقف وصف اللّغة على ما يوجد فيها ليس إلاّ لضبط معاييرها وقواعدها فإن نحن لم نتقيد بها، فنضع لها معايير ليست من لدنها.

ويرى محمّد عيد أنّ النّحاة وصفوا المدَّونة اللّغويّة العربيّة بالرّهبة الدّينية الّتي حرمتهم وحرمتنا معهم من الاعتماد على نصوص موثقة هي القرآن والسّنة، ويرى أنّه من المفيد الآن أن نعيد تصحيح ما سنَّه لنا الأقدمون في هذا الموضوع من سنة غير حسنة، وأن ننحى عن أذهاننا الرّهبة الدِّينية أمام نصوص القرآن والسّنة باعتبارها رهبة مفتعلة لم يكن لها ما يسوغها في دراسة لغويّة لنصوص القرآن والحديث. فذاك الغربيّ اعترف ما لي المدَّونة اللّغويّة من قداسة، ويدعو محمّد عيد إلى أن ننزل القرآن والقراءات والحديث منزلة كلام العرب.

ويورد محمّد عيد في موضع آخر إلى " أنّ القرآن والسّنة صحيحة أو غير صحيحة ينبغي أن ينحى من النظر اللّغويّ إليها ما دخله من العرف الدّيني، وما أدى إليه قديماً من الانصراف عن استنباط القواعد منها. كما ينبغي في ضوء هذا الفهم درسها من جديد باعتبارها مصدراً مهماً يمثّل نثر الفصحى في عصر ظهور الإسلام."[2]ويظهر بجلاء تأثر اللّسانيين العرب باللّسانيين الغربيين الذين كانت لهم إبداعات معاصرة في علم اللّسانيات فيقول عبد الرّحمن الحاج صالح " بعد أن أعاد هؤلاء النّظر في كلّ المعلومات والمناهج الّتي تركها لهم الباحثون السابقون، وما كانت في الحقيقة إعادة نظر فحسب بل ثورة على المفاهيم والأساليب المسلمة الّتي ما كان يجرؤ أحد قديما على جدالها وإنزالها من مستوى التقديس الأعمى إلى مستوى النّظر والتمحيص. بل كانت في الواقع ثورات توالت طيلة قرون ونصف أنعشت البحث العلمي أيّما إنعاش، ونتج عن هذه الحركات الفكريّة العميقة الّتي تزعزعت لها المباني النّظريّة الغربيّة القديمة تفاعل منهجي واسع النطاق، إذ صار كلّ فن من فنون الدراسات الإنسانيّة يصبو إلى تحصيل نفس النتائج من حيث الكم والكيف بامتثاله نفس المناهج والنّظريات."[3] وهل نجح اللّسانيين

---

[1]- عبد الرّحمن الحاج صالح، السّماع اللّغويّ عند العرب ومفهوم الفصاحة، الجزائر: 2007م، منشورات المجمع الجزائري للّغة العربيّة، موفم للنشر، ص267.

[2]- محمّد عيد، الرّوايّة والاستشهاد باللّغة، (د. ط)، القاهرة: 1976م، عالم الكتب، ص260-260.

[3]- عبد الرّحمن الحاج صالح، بحوث ودراسات في علوم اللّسان، ص7.

العرب في تطبيق الدّرس اللّسانيّ الغربيّ؟ فقد أبدى الغربيون نجاحا باهرا في الدّراسات اللّسانيّة الحديثة على حساب الدّراسات اللّغويّة القديمة.

ويقول عبد الرّحمن الحاج الصالح في موضع آخر أنّ النّقد الخاطئ للقدماء يكمن في عدم الفهم الدقيق؛ حيث يقول:" أيقنا أنّ الدّراسات اللّغويّة لن يكون لها أي شأن إذا لم يرجع أصحابها إلى الخليل بن أحمد ويحاولوا أن يتفهموا ما قصده هذا الرجل العبقري لتعليلاته لظاهرة اللّغة، وذلك بالرجوع أولاً إلى كتابه سيبويه وشروحه الّتي لا تزال مخطوطة، وبالرجوع ثانيا إلى مَن أدرك مقاصده حقّ الإدراك مثل ابن السّراج وأبي علي الفارسي وابن جنّيّ، وذلكم العالم الفذّ: الرضي الاسترابادي. ويا حبذّا لو دّرسوا في نفس الوقت نظريات علم اللّسان الحديث؛ لأنّه فيها من المعاني والمفاهيم، لو تدبروا لوجدوها شديدة الشبه بما يجدونه في تلك الكتب القديمة، وربما ساعدتهم على إدراك ما لا يزال غامضاً لديهم من نظريات النّحو العربيّ إذ إنّ المصطلحات العربيّة القديمة قد نسيَت معانيها الدقيقة في غالب الأحيان، بل صارت ألفاظاً تدل في المجتمع العربيّ المعاصر على مدّلولات أخرى غير مدّلولات الّتي قصدها الخليل وأصحابه، وذلك راجع إمّا لاستعمال معاصرينا لهذه الكلمات على غير ما وُضع لها."[1] ويقول رمضان عبد التواب: " ومن واجبات اللّغويّ أن يدرس اللّغة كما هي، فليس له أن يغيّر من طبيعتها، شأنه في ذلك شأن الباحث في أي علم من العلوم، فليس له أن يقتصر في بحثه على جوانب من اللّغة مستحسنا إياها، وينحى جوانب أخرى استهجانا لها، أو استخفافا بها، أو لغرض في نفسه، أو لأي سبب آخر من الأسباب.

ولا ترمي دراسة علم اللّغة إلى أغراض علميّة؛ فالباحث اللّغويّ يدرس اللّغة لغرض الدّراسة نفسها فهو يدرسها دراسة موضوعيّة تستهدف الكشف عن حقيقتها، فليس من موضوع دراسته أن يحقق أغراضاً تربوية مثلاً، أو تصحيح جوانب منها، أو القضاء على عوج فيها، فإنّ عمله يجب أن يقتصر على وصفها وتحليلها بطريقة موضوعيّة."[2]ويقول مطير بن حسن المالكي رداً على محمّد عيد " إنّ قوله: بـ (التحرز الدّينيّ) وانصراف النّحاة قصداً عن الاستشهاد بالقرآن والحديث، وتوثيق النّحاة للقرآن والحديث بما هو أقل منها فصاحة كلّ ذلك غير صحيح، ولا يثبت أمام الحقيقة العلميّة بل إنّه ينافي جهود النّحاة في خدمة القرآن والحديث، ومعاني القرآن، ومجاز القرآن، وإعراب القرآن."[3] وأضيف معقبا عن كلام

---

[1]- عبد الرّحمن الحاج صالح، بحوث ودراسات في علوم اللّسان، ص10.

[2]- عبد التواب رمضان، المدخل إلى علم اللّغة ومناهج البحث اللّغويّ، ط2. القاهرة: 1985م، مكتبة الخانجي، ص9.

[3]- مطير بن حسين المالكي، موقف علم اللّغة الحديث من أصول النّحو العربي، رسالة ماجستير، إشراف: سليمان بن إبراهيم العايد، السعودية، 1422هـ-1423هـ، كلّية اللّغة العربيّة وآدابها، جامعة أمّ القرى، ص18.

محمّد عيد إن كان البحث اللّسانيّ الحديث –اللّسانيّات الغربيّة–قبل دي سوسير كان الدافع في نشأتها هو الحفاظ على الكتاب المقدس، والحفاظ على تلك اللّغة الّتي نزل بها فكيف لأي باحث عربيّ أو غير عربيّ أن ينزع العرف الدّيني لهذه العلوم؛ أي أن ينزع قداسة القرآن الكريم وقراءاته، والحديث الشريف. فيقول أحمد مختار عمر في كتابه (البحث اللّغويّ عند العرب) في الباب الأوّل الفصل الثاني: " إنّ المتتبع لتاريخ الدّراسات اللّغويّة منذ نشأتها سيلاحظ أنّ كلّ دراسة، وفي كلّ عصر كان لها هدف معين فالدّراسات القديمة كانت في معظمها لغرض ديني؛ فهي منذ الهنود للمحافظة على لغة دينهم، وعلى كتابهم المقدس –خاصّة المعجميّة منها–لأنهم لا يسمحون بالأخطاء في لغتهم، وكذلك عند الإغريق وغيرهم من الشعوب، ويمكن ملاحظة ذلك بوضوح في الدّراسات العربيّة القديمة؛ حيث كان الهدف الأساسي منها هي الأخرى المحافظة على القرآن بالدرجة الأولى، وفهمه ثمّ المحافظة على لغته."[1] وهذا ما يظهر جليا عند علماء العربيّة القدامى فقد جانبهم الصّواب أو قاربوه في ما يتصل بموضوع قداسة القرآن الكريم وقراءاته هذا ما أثبتته دراسات لسانيّة حديثة. ومما أغفله أيضا (محمّد عيد) تلك الجهود الجبار، والعمل المُضاف للغويّين والنُّحاة العرب في خدمة القرآن الكريم وقراءاته، والحديث النّبويّ الشّريف وهذا ما أثبتته المؤلفات الضخمة كذلك. فالغاية تبرر الوسيلة.

ويضيف مطير بن حسين المالكي معقبا عن كلامه أيضا " وبهذا يتضح أنّ الحكم على جهود النّحاة من خلال وجهة النظر الحديثة حكم غير دقيق؛ لأنّ النّحاة القدماء لهم الفضل بعد الله في الحفاظ على لغة القرآن وبحوثهم اللّغويّة يستشهد لها القاصي والداني من عرب وغيرهم، فلم ينحوا القرآن عن دراستهم بل خدموا لغته، واتصلت معظم جهودهم به فكتاب سيبويه يحوي ما يربو على ثلاث مائة آية جاءت لدعم شواهده أو تقرير قواعده. ومن الواضح تحامل هذا الباحث على النّحاة وعدم اعترافه بجهودهم حين يرى أن يبدأ من حيث هو ليقيم نحواً غير نحوهم وكأنّ النّحو العربيّ جملةً وتفصيلاً في نظره لا يصلح أن يكون نحواً."[2]ولعلّ الأكثر من ذلك أنّ الباحث في كتب بعض المحدثين سيجدها مؤلفةً في النّقد الوجيه للقدماء وما يُثْبِتُ ذلك أنّهم ينتقدون ولا يأتون بالبديل، وينأون عن جهود جبارة رَأَوْهَا رُأَى السّراب، وذهبوا يخدشون في ثغرات لا مفر منها، ويبالغون في دعوة إلى تأسيس الجديد، وهم لم يجدوا البديل؛ لأنّهم يهدمون الأسس والقواعد والأصول من غير ذي وعيٍّ، ولا تأمل ولا تدبر بما يفعلون

[1]– أحمد مختار عمر، البحث اللّغويّ عند العرب مع دراسة لقصية التأثير والتأثر، ط8. القاهرة: 2003م، دار عالم الكتب ص57.

[2]– مطير بن حسين المالكي، موقف علم اللّغة الحديث من أصول النّحو العربيّ، ص18.

وتضرب آرائهم أساساً في الأصول، وإن كان لكلّ علم أصوله، وكان من الواجب عليهم بناء تلك الثغرات ليكون البناء محكماً متصلاً متكاملاً. كما يقول محمّد الخضر حسين في كتابه القياس في اللّغة العربيَّة فالواجب على المتأخر التوقف حتّى يدخل من حيث دخل المتقدم، فإن وجد الأمر مستنبطاً مطرداً على خلاف ما قال الأول، لم يسعه إلاّ مخالفته وإن لم يجده كذلك فليتوقف."[1] ويرى بعض اللّغويين المحدثين ممّا حاول الدهس في النّحاة القدماء بما لم ينتأ له دلّيل على ما أراد ومنهم إبراهيم مصطفى في كتابه إحياء النّحو قوله: " أطمع أن أغير منهج البحث النّحويّ للّغة العربيّة وأن أرفع عن المتعلمين إصر هذا النّحو، وأبدلهم منه أصولاً سهلة يسيرة تقربهم من العربيّة وتهديهم من الفقه بأساليبها."[2]ومن غير الممكن دهس أصولاً ثبتت بناياتها فكيف له أن يطمع بتغيير منهج قويم؟ ويأمل بهذا أن يهدي المتعلمين إلى اللّغة العربيَّة، ويبدلهم أصولا غير أصولها، ونحواً غير نحوها!! فيقول خليفة عبد الكريم: " ولكننا نوَدُ أن نتساءل عن مدَّى ما حققه صاحب كتاب «إحياء النّحو» من هذه الأهداف الكبيرة الّتي كان–رحمه الله– يطمح إليها.... وعلى كلّ فإنّ البحث العلميّ في أي مجال من مجالات المعرفة قد لا يستلزم بالضرورة تبديل المنهج."[3]وقد قال محمّد بن صالح العثيمين عن النّحو: " ولكنَّ النّحوَ في أوَّلِهِ صعبٌ وفي آخرِهِ سهلٌ، وقد مثّل: ببيت من قَصَبٍ وبابُهُ من حديد، يعني أنّه صعبُ الدخولِ لكن إذا دخلتَ؛ سَهُلَ عليك كلُّ شيءٍ ولهذا ينبغي للإنسان أن يحرصَ على تعلُّم مبادئِهِ حتّى يسْهُلَ عليه الباقي. ولا عبرةَ بقولِ مَنْ قال: إنّ النّحو صعبٌ؛ حتّى يتخيلَ الطّالبُ أنّه لنْ يتمكن منه فإنَّ هذا ليسَ صحيحٍ، ولكن ركِّزْ على أوَّلِهِ يَسْهُلُ عليك آخره."[4] وذلك أنّ النّحو العربيّ بابه من حديد ودَاخِلُهُ قَصَبٌ؛ حيث يصعب على مَن أراد معرفته في بادئ الأمر صعب؛ لأنّ بابه من حديد، وإن تمكن الباحث فيه من دخول بابه تتيسَّر عليه عِلْمُهُ وتعلُمُهُ؛ لأنّ عِلمُه علم بأبوابه. ثمّ إنّ تيسير تعليم النّحو العربيّ ليس بتبديل منهج أصوله، وتبديلها بأبواب سهلة يسيرة تقربهم من العربيّة فهذا ممّا لا يصدق عن أصول النّحو العربيّ أو تعليم النّحو، فإن كانت معقدة صعبة الأخذ فَلَّمَا لم تكن أصول الفقه صعبة؛ حيث إنّ أصول النّحو محمولة على أصول الفقه. " ونجده في المقدمة ذاتها يفصل هذا الطموح ويوضحه في ما دعاه «تغيير منهج النّحويّ» إذ يقول: ولقد بذل في تهوين النّحو جهود مجيدة، واصطنعت أصول التّعليم اصطناعا بارعا ليكون قريبا

---

[1]– محمّد الخضر حسين، القياس في اللّغة العربيّة، القاهرة: 1353هـ، المطبعة السلفية ومكتبتها، ص73.

[2]– إبراهيم مصطفى، إحياء النّحو، ط2. القاهرة: 1413هـ–1992م، دار الكتاب الإسلامي، ص أ.

[3]– عبد الكريم خليفة، تيسير العربيَّة بين القديم والحديث، الأردن: 1986م، منشورات مجمع اللّغة العربيَّة الأردني، ص69.

[4]– محمّد بن صالح العثيمين، شرحُ الآجُرُّومِيّة، ط1. الرياض: 1426هـ–2005م، مكتبة الرشد ناشرون، ص9–10.

واضحا، على أنّه لم يتجه أحد إلى القواعد نفسها، وإلى طريقة وضعها، وأن يكون الدواء في تبديل منهج البحث النّحويّ للّغة العربيّة."[1] ومن الانتقادات الّتي عيبت عن إبراهيم مصطفى في كتابه «إحياء النّحو» ما كره عبد الكريم خليفة: "ويستخلص من هذا كلّه، أنّ علامة الإعراب تشير إلى معنى في تأليف الجملة وربط الكلام. ونجد أن فكرة الوصل بين حكم الإعراب ومعنى الكلام وفكرة نقض نظريّة العامل في النّحو والتصدي لها تسيطران على مجمل كتاب «إحياء النّحو». فقد رأى أنّ الضّمة علم الإسناد، والكسرة علم الإضافة، وأن الفتحة وهي أخف الحركات، ليس علامة إعراب، أما السكون فقد وقف به عند قول ابن مالك: والأصل في المبني أن يسكنا» ورأى المؤلف أن «الأصل» تعني هنا الراجح والمصطحب، ولا تعني الغالب. وهذا ما ذهب إليه الصبّان في شرح الخلاصة."[2] ويقول السيوطي: " وكذلك مثال هذه الحروف العوامل في الأسماء والأفعال، وإن لم تكن أجساماً فنقول: الحروف سابقة لعملها في هذه الأسماء والأفعال الّذي هو الرّفع، والنّصب، والخفض، والجزم، ولا يجب من ذلك أن تكون سابقة للأسماء والأفعال نفسها وهذا شيء بيّن وواضح. انتهى."[3] ويذكر محمّد مختار ولد أباه في ذكر فكر الشلوبين: " إنّ من أوضح الآراء الّتي يتسم بها فكر الشلوبين التزامه بالأصول الثابتة وإلغاء العوارض المتغيرة، ومن أمثلة ذلك كلامه في أصول الكلم وصرف الأسماء، وفي حد الإعراب وعلاماته في الأسماء الخمسة، وفي إلحاق تاء التأنيث بالفعل، فإنّ الاسم أصل للفعل والحرف، ولذلك جعل فيه التنوين دونهما ليدل على أنّه أصل وإنهما فرعان وذلك لأنّ الكلام المفيد لا يخلو من الاسم أصلاً ويوجد كلام كثير لا يكون فيه فعل ولا حرف. والفعل يخبر عنه، والحرف لا عنه ولا به والاسم به وعنه فدّلَ على أنّه أصل."[4] يتبيّن من هذا القول أنّ الأصل في الكلم هو الاسم (الجملة الاسمية) فلا يخلو الفعل من الاسم، ولا معنى له سواه وكذلك الحرف ولأنّ الاسم (الجملة الاسمية) يستقيم لذاته لا بالحرف ولا بالفعل. وإن كان بينهما من الاشتراك في أنواع الجمل، "وقال: إنّ النّحويين إنّما يعتقدون أبداً قوانينهم على الأصول لا على العوارض، ولذلك حدوا الإعراب بأنّه تغيير أواخر الكلام لاختلاف العوامل الداخلة عليها، ومن الأسماء المعربة مالا تغيير فيه، ولا اختلاف كالظروف والمصادر اللازمة للنصب. فإنّ الأصل فيها أن تتغير لكن

---

[1]-عبد الكريم خليفة، تيسير العربيَّة بين القديم والحديث، ص69.

[2]- المرجع نفسه، ص90.

[3]- جلال الدّين السّيوطي، الأشباه والنّظائر في النّحْوِ، تح: عبد العال سالم مكرّم، ط1. بيروت: 1985م، مؤسسة الرسالةج1، ص132-134.

[4]- محمّد مختار ولد ابّاه، تاريخ النّحو العربيّ في المشرق والمغرب، ط2. بيروت: 2008م، دار الكتب العلميّة، ص296.

منع من ذلك قلة تمكنها فهي في حكم ما يتغير نظرا إلى الأصل، وإلغاء للعارض."[1] ويقول مصطفى إبراهيم في موضع: وكان النّحو أشدّ موضوعات الحديث خطراً وأكثرها جرياناً في ما كان يكون بيننا من حوار. ضقنا بأصوله القديمة منذ عهد الأزهر، وأخذنا ننكر هذه الأصول أيام الجامعة القديمة وأخذنا نلتمس له أصولاً جديدة منذ التقينا في الجامعة الجديدة.»[2] وإن كانت أزمة النّحو ضاربة في التاريخ أَنَى لنا أن ننكر ونَضِيقَ بأصوله القديمة، ولم تكن آراءنا إلاّ في القراءات النّقديّة بدون أيّ تجديد في النّحو ولا إضافة له ووصفت محاولاتهم بالقراءة النّقديّة الّتي لم تضف للنّحو شيئا، ولم تُغَيِّرْ في أصوله مثقال ذَرَّةٍ عما جاء به الأوّلين، فَمَنْ عَمِلَ مثقال ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ في أصول النّحو العربيّ إلاّ بما صرحَّ به في كتابه معترفا بما جاء به النّحاة الأوّلين بقوله: " والكتاب بَعْدَ هذا أو قبل هذا يصوِّر صاحبه أدق تصوير وأصدقه وأبرعه، فهو برئ كلّ البراءة من هذا الغلو الّذي يمتاز به المجدّدون في لون من ألوان العلم، فإذا هم يفتنون بآرائهم الجديدة، ويفنون فيها، وينسون كلّ قصد واعتدال، ويتكلفون في سبيل ذلك ما يقبل وما لا يقبل من الرأي ويحتملون في سبيل ذلك ما يطاق وما لا يطاق من التبعات."[3] ويذكر كذلك حقيقة الاستقصاء النّحويّ الّتي لا مفر منها، ولا ريب فيها، فيقول عن النّحاة الأولين ومنهجهم في البحث النّحويّ للغة العربيَّة: ولكنّه يستقصي ويمعن في الاستقصاء. وإذا المسألة الّتي يدرسها من مسائل النّحو قد أصبحت عنده كائنا حيا له تاريخه، فهو يتتبع هذا التاريخ من أصوله. يرجع إلى أصل هذه المسألة كيف نشأت، وكيف تصورها النّحويّون الأوائل."[4] ويقول عبد الكريم خليفة بعد قراءة متفحص وتمحيص دقيق علمي بنقض كتاب إحياء النّحو من وجهة علميّة دقيقة لما أورده صاحبه من دراسة: " وإن استثنينا بعض الآراء الاجتهادية، نجد المؤلف لا يخرج في منهجه العام في كتابه «إحياء النّحو» عما اختطه بعض أئمة النّحو من السلف. لاسيما الزّجاج. هذا مع العلم أن الكتاب قد اقتصر مع الأسف، على «إعراب الاسم» وحده. وعلى الرغم من هذا الجهد المبدع الذي بذله عالم جليل–رحمه الله وأجزل له الثواب–فإنّ الكتاب لم يحقق الأهداف الّتي حدّدها المصنف منذ البداية في مقدمته.... وبقي البحث النّحويّ يراوح في إطار من الغموض والإبهام، واستبدال مصطلحات نحويّة بغيرها... وهو في ذلك كلّه لم يستوف قواعد العربيّة، ولم يقدِّم مُصنفا علميا متكاملا. يمكن أن يترجمه المؤلف ذاته أو غيره «كتاب

[1]– محمّد مختار ولد ابّاه، تاريخ النّحو العربيّ في المشرق والمغرب، ص296.

[2]– إبراهيم مصطفى، إحياء النّحو، ص ز.

[3]– المرجع نفسه، ص ط.

[4]– المرجع نفسه، ص ك.

تعليمي» يسهل تعليم العربيَّة ويقرب نحوَّها وصرفها إلى الإفهام ويحببها إلى النفوس."[1]وإنّ الطعن في القراءات والقراء ليس من باب الصائب الصحيح في الكلام؛ لأنّه لا يمكن الحكم على القراءة الصحيحة باللّحن، وهي متواترة عن الرّسول ﷺ والرّواية صحيحة السند فيذكر السيوطي في الاقتراح" كان قَوْمٌ من النّحاة المتقدِّمين يعيبون على عاصم وحمزة وابن عامر قراءات بعيدة في العربيّة وينسبونهم إلى اللَّحن وهم مخطئون في ذلك؛ فإن قراءاتهم ثابتة بالأسانيد المتواترة الصحيحة الّتي لا مَطْعَنَ فيها، وثبوت ذلك دلّيل على جوازه في العربيّة."[2] ويقول في هامش الصحيفة: " كالمبرّد وتَبِعَهُ من المُتأخرين الزّمخشري، فأكثر من طَعَنَ في القراءات المشهورة. فكيف لهؤلاء القراء أن يتركوا لغيرهم ثغرة تكون عبئا عليهم؟ ويعابون عليها؟ ولكن يبدوا لكلّ مَن تبحر في علم القراءات. أنّ وصف اللّغة كان وصفاً دقيقا لا ريب فيه، فيقول رمضان عبد التواب: " في زمان أولئك القدماء، الذين وصفوا ما سمعوه، وأصابوا في هذا الوصف."[3]وللشيخ محمّد الخضر حُسَين –شيخ الجامع الأزهر–وعضو المجمع اللّغويّ بالقاهرة، والمجمع العلمي العربيّ بدمشق–رأي في القياس على القراءات الّتي لا توافق الاستعمال الجاري في لغة العرب حيث يقول: وأفضل ما يحتج به في تقرير أصول اللّغة القرآن الكريم فإنّه نزل بلسان عربيّ مبين، ولا يمتري أحد في أنّه بالغ في الفصاحة وحسن البيان الذروة الّتي ليس بعدها مرتقى فنأخذ بالقياس على ما وردت عليه كلمه وآياته من أحكام لفظية، ولا فرق عندنا بين ما وافق الاستعمال الجاري في ما وصل إلينا من شعر العرب ومنثورهم، وما جاء على وجه انفرد به، ولا تتبع سبيل من يحيدون عن ظاهره ويذهبون به مذهب التأويل ليوافق آرائهم النّحويّة."[4]ويردُ الباحث محمّد حسن عبد العزيز على الشيخ محمّد الخضر بقوله: " ولسنا نرى ما رآه الشيخ الجليل من القياس على القراءات الشّاذّة الّتي لا توافق الاستعمال الجاري في لغة العرب لأمور:

– من ذلك أنّ المشهور بين النّحاة الاحتجاج بما ورد في القراءات (متواترة أو شاذة) مخالفاً ما ورد عن العرب في ذلك الوارد بعينه ولا يقاس عليه، وفي ذلك يقول السيوطي: " وقد أطبق الناس على الاحتجاج بالقراءات الشّاذّة في العربيّة، إذ لم تخالف قياساً معروفاً، بل ولو خالفته يحتج بها في مثل هذا

[1]– عبد الكريم خليفة، تيسير العربيَّة بين القديم والحديث، ص91.

[2]– جلال الدّين السّيوطي، الاقتراح في علم أصول النّحو، ص79–80.

[3]– عبد التواب رمضان، المدخل إلى علم اللّغة ومناهج البحث اللّغويّ، ص62.

[4]– محمّد الخضر حُسين، دراسات في العربيّة وتاريخها، ط2. دمشق: 1380هـ–1960م، مكتبة دار الفتح، ص30–31.

الحرف بعينه، وإذ لم يجز القياس عليه، كما يحتج بالمجمع على وروده ومخالفته القياس في ذلك الوارد بعينه ولا يقاس عليه.

– كما أنّه لو جاز القياس على القراءات الشّاذّة لاضطربت القواعد، وأصبح لكلّ ما يخالفها مندوحة بقراءة تجيز ما خالف فيه."[1]ويضيف عبد الصبور شاهين تعقيبا على ما ارتآه محمّد الخضر حُسَين من القياس على ما لا يوافق الاستعمال الجاري عند العرب نقله محمّد الخضر حُسَين عن عبد الصبور شاهين: وثمّة أمر ثالث يذكره عبد الصبور شاهين تعليقاً على ما ارتآه الشيخ من القياس على ما لا يوافق الاستعمال الجاري عن العرب يقول: والشيخ يدافع عن تركيب ورد في قراءة ابن عامر وحده من بين القراء السبعة (يقصد قراءتُه ﴿وَكَذَٰلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلَٰدِهِمْ﴾[2] وصحيح أنّ هذه القراءة مشهورة صحيحة ولكن ليس كلّ مشهور صحيح بمقبول الذّوق اللّغويّ على أنّه مثال يُحتذى وحسبنا أن نسلم لهذه القراءة بالصّحة ونتلقاها بالقبول، فأمّا أن نجعلها نموذجاً نقيس عليه وباباً من أبواب التوسع في التعبير العربيّ فأمر آخر يحكمه الذّوق والاستعمال والإلف وهو ما لم نجده في تراكيب القدماء، وربما كان السبب في ذلك تركيب يحتاج إلى جهد وتعمل ليمكن فهمه فضلاً عن أن يتذوق ويؤلف ولذلك لم يستعمل في أبواب القول الفصيح على اختلاف العصور. "[3]ومما سبق ذكره نخلُّص إلى القول: إنّ بعض اللّغويّين المعاصرين، وعلى رأسهم سعيد الأفغاني يُفندون وينقدون أراء النّحاة الأولين وذلك ما سار عليه نفر منهم على نهج سعيد الأفغاني؛ بما نقلوه من قول الرازي وابن حزم في الفصل ولأنّهم ناقلون كما نقل هو فكأنهم ينقلون عمن ثبتت عصمته من الغلط والخطأ، " وقد سار على نهج أبي حيان نفر من النّحاة، كابن الحاجب، عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس المصري (ت646هـ) الّذي يرى أنّه إذا اختلف النّحويون والقراء كان المصير إلى القراء أولى لأنّهم ناقلون عمن ثبتت عصمته من الغلط؛ ولأنّ القرآن ثبت متواتر وما نقله النّحويون فآحاد، ثمّ لو سلم أن ذلك ليس بمتواتر فالقراء أعدل فالرجوع إليهم أولى، وأيضا لا ينعقد إجماع النّحويّين بدونهم، لأنّهم شاركوهم في القراءات السبع وقريب من هذا ما ذهب إليه بدر الدّين محمّد بن أبي بكر بن عمر القرشي المخزومي المعروف بابن الدماميني(ت837هـ)، أيضا حيث يقول: لا يكون نقل القراء هذه الأشياء أقل من نقل ناقلي العربيّة من الأشعار والأقوال، فكيف يطعن في ما نقله القراء الثقات."[4] ويقول عبد الله حمد الخثران في كتابه مراحل تطوّر الدّرس النّحويّ " ومن النّحاة الذّين تابعوا البصريين المتشدّدين الزّمخشريّ، ويتضح ذلك من موقفه

[1]– محمّد حسن عبد العزيز، القياس في اللّغة العربيّة، ط1. القاهرة: 1415هـ–1995م، دار الفكر العربيّ، ص83.

[2]– سورة الأنعام، الآية 137.

[3]– محمّد حسن عبد العزيز، القياس في اللّغة العربيّة، ص84.

[4]– عبد الله حمد الخثران، مراحل تطوّر الدّرس النّحويّ، الإسكندرية:1413هـ–1993م، دار المعرفة الجامعية، ص184.

من قراءة عبد الله بن عامر في قوله تعالى﴿وَكَذَٰلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلَٰدِهِمْ ﴾[1] ببناء (زيّن) للمجهول وجرّ (شركاء) قال الزّمخشريّ: والفصل بينهما (أي بين المضاف والمضاف إليه) بغير الظرف شيء لو كان في مكان الضرورات، وهو الشّعر لكان سمجاً مردوداً، فكيف به في القرآن المعجز بحسن نظمه وجزالته! والذي حمله (يعني عبد الله بن عامر) على ذلك أنّه رأى في بعض المصاحف (شركائهم) مكتوبة بالياء...ويفهم من كلام الزّمخشريّ أنّ هذه القراءة مصنوعة من لدن القارئ أوقعه فيها نقط الألفاظ، كما يرى أن القراءة عند القراء اختيارية، وليست رواية ونقلاً عن رسول الله صلى الله عليه وسلّم.

وقد تلقف المستشرق (**جولد تسيهر**) رأي الزّمخشريّ في قراءة ابن عامر وحاول الدَسَّ على القرآن الكريم مدَّعياً أن القراءة مصنوعة، وأن السبب في اختلافها إلى سبع قراءات أو أكثر يرجع إلى سببين هما: عدم نقط الألفاظ، وعدم وجود حركات الإعراب، وفي هذا الرأي المسوم إيهام أنّ المسلمين قد قرأوا القرآن كما شاءوا، وحرفوا في حروفه وألفاظه دون وحي من الله أو أمر من الرسول محمّد ﷺ

وَيُفَنِّد ويُدْحِض رأي هذا المستشرق أنّ هذه القراءات روِّيت وشاعت قبل تدوين المصاحف، كما كان القرآن الكريم محفوظا في الصدور قبل كتابته في المصاحف. فكانت القراءات على حسب ما يروون وينقلون مع اشتراط العلماء في القراءات المشافهة والسّماع حتّى يتصل الإسناد بالصحابي الّذي أخذ عن الرّسول ﷺ فهي ليست اختيارية، ولكنّها توقيفية –من عند الله عزّ وجلّ–ولا التفات إلى كلام الزّمخشريّ الّذي يفهم منه أنّها اختيارية من الفصحاء واجتهاد من البلغاء.

فالخّط ليس هو العمدَّة في القراءة، بل العمدَّة الرواية؛ لأنّ هناك قراءات يستوعبها الخط، ولكنّها لم تعتمد في القراءات السبع، ولا الأربع عشرة."[2]ويتبيّنُ من رأي عبد الله بن حمد الخثران أنّ القراءات القرآنية توقيف من عند الله لا للعلماء ولا للقراء اجتهاد فيها؛ حيث يشترط فيها السند بالصحابي الّذي أخذ عن الرّسول صلّى الله عليه وسلّم.

والقراءات موصولة بالنقل عن الثقات إلى رجل من الصحابة إلى النّبيّ محمّد ﷺ فهي حجّة، وإنّ الدافع من القراءات القرآنيّة هو تيسير القراءة –وهذه معجزة القرآن؛ حيث كان الاختلاف في القراءات للتّيسير؛ ولأنّ القرآن الكريم تحدى العرب في لغتهم فصعب على العرب قاطبة قراءته وتفسيره وإدراك معانيه، فكانت كلّ قبيلة من القبائل تقرأ القرآن بلغتها. ويقول عبد الرّحمن الحاج صالح " جاء في

[1]– سورة الأنعام، الآية 137.

[2]– عبد الله حمد الخثران، مراحل تطوّر الدّرس النّحويّ، ص182–183.

كتاب فضائل القرآن لأبي عبيد القاسم بن سلام: " باب لغات القرآن وأي العرب أُنْزِلَ القرآن بلغتهم، قال فيه: " قال رسول الله ﷺ: " إنّ هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف فأقرأوا منه ما تيسّر ثمّ قال ليس معنى تلك السبعة أن يكون الحرف الواحد يقرأ على سبعة أوجه. هذا غير موجود، ولكنه عددنا أنّه نزل على سبع لغات متفرقة في جميع القرآن من لغات العرب فيكون الحرف منها بلغة قبيلة، والثاني بلغة أخرى سوى الأولى والثالثة بلغة ثالثة سواها، كذلك إلى السبعة، وبعض الأحياء أسعد بها وأكثر حظاً فيها من بعض، وذلك بيّن في أحاديث فترى " وقال: حدثني عبد الرحمن بن مهدي عن إبراهيم بن سعد عن أبي شهاب عن أنس بن مالك أن عثمان قال للرهط القرشيين الثلاث حين أمرهم أن يكتبوا المصاحف: ما اختلفتم فيه أنتم وزيد بن ثابت فاكتبوه بلسان قريش فإنّه نزل قال: نزل القرآن على سبع لغات منها خمس بلغة العجز من هوازن. قال أبو عبيد: والعجز هم سعد بن بكر ونصر بن معاوية وثقيف. وهذه القبائل هي الّتي يقال لها عليا هوازن وهم الذين قال فيهم أبو عمرو... أفصح العرب عليا هوازن وسفلى تميم... أمّا سفلى تميم فبنو دارم. وقال المبرّد بعد أبي عبيد ببضع سنين فقط: " وإنّما يقال بنو فلان أفصح من بني فلان أي أشبه بلغة القرآن ولغة قريش على أنّ القرآن نزل بكلّ لغات العرب." وهذا الكلام الصريح الواضح عن وجود لغات من كلّ لغات العرب في الكتاب العزيز يسانده ما قاله أبو عمروا بن عبد البر في كتاب التمهيد.

قول من قال: نزل القرآن بلغة قريش معناه عندي: في الأغلب؛ لأنّ لغة غير قريش موجودة في جميع القرآن من تحقيق الهمزة ونحوها وقريش لا تهمز، وقال جمال الدّين بن مالك صاحب الألفية: أنزل القرآن بلغة الحجازيين إلاّ قليلاً فإنّه نزل بلغة التميميين."[1] وممّا هو معروف لا يجهله أي عاقل أنّ القرآن الكريم هو كلام الله الذي جاء باللّغة العربيّة متحديا لغة العرب في فصاحتها وبيانها وبلاغتها، وما هو معروف أيضا أنّ لغة العرب لغات (لهجات) تتفاوت مراتب الفصاحة العربيّة فيها بين لغة وأخرى فنزل القرآن العظيم متحديا تلك الفصاحة والبيان والبلاغة اللّغويّة العربيّة؛ حيث أنّ القرآن نزل بكلّ لغات العرب. وأنّ القرآن العظيم هو أقوى الحجج فيقول الفرّاء في معاني القرآن: " والكتاب أعرب وأقوى في الحجة من الشعر."[2] ويبينُ عبد الرحمن الحاج صالح ماذا استفاد علماء النّحو القدماء من علم القراءات بدون أن ينظر إلى هذا علماءنا المعاصرين " بل هو الشّيء أخرجه النّحاة الأولون وتناساه العلماء في

[1]- عبد الرّحمن الحاج صالح، السّماع اللّغويّ عند العرب ومفهوم الفصاحة، ص201-285.

[2]- الفرّاء أبي زكريّا يحيى بن زياد، معاني القرآن. تح: محمّد علي النّجار، وأحمد يوسف نجاتي، ط3. بيروت: 1403هـ-1993م، عالم الكتب. ج1، ص14.

زماننا هذا. وهي الطريقة الوحيدة الّتي تكفل للتحليل الموضوعية المطلقة؛ لأنّ أساسها (العلم الضروري) أي الحسّ والمشاهدة المباشرة."[1]ويقول أيضا: " **يعرف كلّ واحد أنّ الوقف والابتداء هما مفهومان عالجهما علماء القراءات ولكن قلَّ مَن يعرف أنّهما الأساس في تجزئة الكلام إلى وحدات بنيوية صحيحة، ولا نعلم أحداً من اللّسانيين حاول قبل اليوم-في زماننا-أن يتخذهما مقياساً لتجزئة النّصوص."[2] ولعلّ عبد الرّحمن الحاج صالح** مِن اللّغويّين الذّين أنصفوا للنّحاة وتدبروا وأدركوا العطاء العلميّ للنّحاة في الدّرس اللّغويّ العربيّ القديم، ومن العطاء المُضّاف في الدّرس اللّغويّ المعاصر (اللّسانيّات العربيّة)، ويضرب الباحث مثالاً في علم القراءات وما استنبطه النّحاة الأولين منه في باب الوقف والابتداء " فكلّ ما يمكن أن يبتدأ به، وأن يُوقَفَ عليه أو على ما يتصل به ممّا يليه، فهو جزء يصلح أن يبنى عليه أو على غيره أي وحدة يمكن أن تتكون منها أبنية الكلام. فهذا المقياس وطريقة التجزئة المبنية عليه لا سبيل إلى وجودها في اللّسانيات الغربيّة."[3]وممّا سبق ذكره نخلُّص ما نخلص إليه من القول: إنّ النّحاة الأولين لم يغفلوا على الاحتجاج بالقراءات القرآنية وما ذهب إليه اللّغويّين المتأخرين بأنّ النّحاة القدامى تحرصوا من العرف الدّيني، وقداسة القرآن الكريم وقراءاته وإن كان هذا هو الدافع العلميّ للّغة مما أثبتَهُ واقع الدّراسات اللّسانيّة الحديثة؛ حيث كان منطلقها الحفاظ على الكتاب المقدس وممّا أغفله المحدثون أيضا تلك الجهود الجبارة للّغويّين والنُّحاة القدامى في خدمة القرآن الكريم، وقراءاته والحديث النّبويّ الشّريف، وهذا ما أثبتته المؤلفات الضخمة كذلك. وفي ما يرى من المتأخرين بأنّ آراء النّحاة بالنسبة للقراءات القرآنية وتخطئتهم للقراء كلّما لمسوا فيهم مجافاة لقواعد النّحو الّتي هي من صنيعهم دون أن ينظروا إلى كلّ اللّهجات العربيّة نظرة دقيقة شاملة هذا ليس صحيحا؛ حيث ثبت على الأولين عنايتهم بفصاحة الكلمة وبلاغة الكلام، ويتبيّنُ من هذا أنّ النّحاة القدامى لم يخطئوا القراء، ولم يضعفوا القراءات القرآنية على قدر ما كانت تختلف درجات الفصاحة فيها مختلفة، وكانوا يتخيرون القراءة الأفصح من الأخرى لوضع القواعد، فيظهر أنّ قراءة طيء أفصح من قراءة هذيل الّتي تقرأ عوَرات بفتح الواو، وكذلك روَضات بفتح الواو، وبيَضات بفتح الياء.

ويتبين من هذا كذلك استقراء النّحاة للّهجات العربيّة كلّها؛ لأنّهم لم يكتفوا بالكشف عن الأصول قط على عكس ما رآه سعيد الأفغاني وغيره... وأمّا مسألة الاحتجاج بالقراءات القرآنيّة فكانوا يحتجون بالقراءة

---

[1]- عبد الرّحمن الحاج صالح، بحوث ودراسات في علوم اللّسان، ص213-214.

[2]- المرجع نفسه، ص214.

[3]- المرجع نفسه، ص213.

الّتي هم عليها فلتمسوا فيها الفصاحة العربيّة –مَن كان من النّحاة قارئا–، ويستعينون أيضا بالقراءة الّتي كان يقرأ بها غيرهم، وفي هذا الصّدد يقول محمّد خير الحلواني: " ثمّ غبر زمن صارت فيه القواعد المحصَّلة تمتزج بالقراءة القرآنية، وكان معظم مقرئي القرآن الكريم نحاة، كابن أبي إسحاق الحضرمي وأبي عمر بن علاء، وعيسى بن عمر، والكسائي. وكما أنّ هناك ظاهرة قرآنيّة معروفة، هي أنّ القرآن نزل على سبعة أحرف، ويجوز للمسلمين أن يقرأوا بأيّ حرف شاءوا، ولهذا كان النّحاة يحتجون بالقراءة القرآنية الّتي هم عليها، ويستعينون أيضا بالقراءات الّتي كان يقرأ بها غيرهم، فسيبويه والخليل مثلا كانا يحتجان بقراءة أهل البصرة؛ أي بقراءة أبي عمر بن العلاء، ولكنهما لم يصدا عن قراءة ابن مسعود وغيره من قراء الأمصار وكذلك كان الفرّاء، وهو سيد نحاة الكوفة، يحتجُّ بقراءة الكسائي وحمزة، وابن مسعود ولكنّه لا يصدُّ عن قراءة الأمصار الأخرى كقراءة أهل البصرة والمدَّينة ومكّة والشام.

وحقّ لنا أن نقدم بعض الأمثلة على الاحتجاج للقاعدة النّحويّة بالقراءات القرآنيّة... وقصد النّحاة بعد من هذين العلمين يحتجون بلغة القرآن الكريم، ويستنبطون منها ما فات أسلافهم من قواعد، أو يصححون ما سُبِقوا إليه من أصول، حتّى أصبح نحوا قرآني أغزر المصادر في هذا العلم.

إلاّ أنّ النّحاة لم يكونوا على منهج واحد في أمر القراءات القرآنية الّتي تخرج عن قراءة الجمهور فمنهم من ردّ بعضها وقبل بعضاً آخر، ومنهم مَن جعل قراءات القرآن كلّها حجّة."[1] ويقول تمام حسان وحين نقول «القرآن» لا نعني نص الشمول الكلّي الموحد المتجانس للكتاب الحكيم؛ لأنّ النّحاة لو فهموا باللّفظ هذا المعنى لما كان لأحد منهم أن يجادل في الاحتجاج بآية واحدة من أفصح نص بالعربيّة، ولا أن يخضع هذا النّص لأقيسة اخترعها النّحاة اختراعا وجردوها تجريدا. وإنّما نقصد بالقرآن عددا من القراءات الّتي يكون بين إحداها والأخرى خلاف صوت أو لفظ أو تركيب نحوي لآية من آيات القرآن."[2]وإنّ كلام تمّام حسّان فيه من المبالغة والنّظر النّقدي للقدماء أكثر ممّا يجب تقديمه لهم، فهم نظروا في النّص القرآني، وفي الاحتجاج بآياته كما سَنُبيِّن احتجاج سيبويه بذلك، ولم يخضعوا هذا النّص لقواعدهم النّحويّة بل نظروا في لغات القبائل والأصح منها بالاحتجاج، وعلى الاختلاف القائم بينها في المستويّات اللّغويّة. فيستدرك عَمَلَهُم الجبار في القراءات فيقول: على أنّ النّحاة أنفسهم جهدوا وأبلوا بلاء حسنا في الدفاع عن هذه القراءات بالتخريج تجد في ذلك في كتب الأعاريب وفي كتب مثل المحتسب لا بن جنّي... ولكن معنى هذا من جهة أخرى أن اتخاذ القرآن (أي القراءات) عنصرا من عناصر السّماع

[1]– محمّد خير الحلواني، أصول النّحو العربيّ، ص33–35.

[2]– تمّام حسّان، الأصول دراسة إبستيمولوجيّة للفكر اللّغويّ عند العرَب النّحو–فقه اللّغة –البلاغة، ص92.

قد خضع لشروط محددة ولم يكن قبوله على إطلاقه وهذا مجمل ما يقال في ذلك."[1] ويذكر الحلواني في موضع آخر أنّ لغة القراءات وإن صحّ سندها لا تعني أنّها تتساوى في قوتها وفصاحتها بل تعني أنّها مسموعة، ولكنّها قليلة والقليل لا تبنى عليه القاعدة، ما دام المطرد والأصح فصاحة وقوة من حيث هي أنّ ثمة لُغة شائعة كثيرة، فيقول: " وهكذا تختلف طبيعة الاستقراء للّغة القرآنية بين النّحاة القدماء والنّحاة المتأخرين، فقد كان الأوائل يحذرون من القراءات الّتي تخالف قراءة الجمهور، أمّا خلفاؤهم فقد جعلوا قراءات القرآن كلّها مجالاً لاستقرائهم، واستنباط القاعدة أو البناء على الظاهرة، إلاّ أنّ الجميع متفقون على شيء واحد قد يكون أساساً لعمليّة الاستقراء؛ هو أنّ ثمة لغة شائعة كثيرة، وأخرى قليلة نادرة فإذا صحت لغة القراءة الشاذة أو لغة القراءة الّتي عليها أحد القراء السبعة، فإنّ صحتها لا تعني قوتها وفصاحتها، بل تعني أنّها مسموعة، ولكنها قليلة، والقليل لا تبنى عليه القاعدة."[2] وبهذا يتبين لنا أنّ النّحاة لم يشكّكوا في صحة القراءات القرآنية بقدر ما بحثوا فيها من أجل الاستقراء في الّتي هي أكثر شيوعا من الأخرى وكذلك في الّتي فصاحتها وقوتها أكثر من الأخرى.

ويذكر عبد الرحمن الحاج صالح الحقيقة العلميّة لعلم القراءات، والعلاقة بين النّحو وعلم القراءات وتاريخها العريق فيقول: "فالعلاقة بين النّحو وعلم القراءات قديمة جداً إذ القراءات الصحيحة هي من المصادر الّتي كان يعتمد عليها النّحويّ مثل ما كان يدوِّنه من كلام العرب. وليس من الغريب أَن يكون مؤلفو كتب القراءات في أَقدم العصور كلّهم من النّحويين، وأَن يكون من سموا «بأيمة الأمصار» من القراء هم أيضا أيمة في اللّغة أو ممن كان عارفا بلّغة العرب، كأبي عمرو بن العلاء والكسائي وقبلهما ابن هرمز الأعرج، وعاصم بن أبي النجود، وابن كثير، وابن أبي إسحاق وغيرهم. وليس من الغريب أيضا أن يكون هؤلاء هم الذين وضعوا الأصول الّتي اعتمدَّ عليها العلماء لتصحيح القراءات."[3] إذ يبيّن عبد الرّحمن الحاج صالح في فصل عنوانه (أصول تصحيح القراءة عند مؤلفي كتب القراءات وعلوم القرآن قبل القرن الرابع) أنّ علم القراءات أصل الأصول في استنباط القواعد النّحويّة حيث ثبت أَنّ مؤلفو كتب القراءات في أَقدم العصور كلّهم من النّحويين واللّغويين، وبما ثبت من شروط القراءة الصحيحة وحتّى الشّاذّة فكيف للنّحاة أن لا يحتجوا بها في وضع القواعد، وهي أَصدق أَثر كالحديث النّبويّ الشّريف فيقول:

---

[1]- تمّام حسّان، الأصول دراسة إبستيمولوجيّة للفكر اللّغويّ عند العرَب النّحو-فقه اللّغة -البلاغة، ص93.

[2]- محمّد خير الحلواني، أصول النّحو العربيّ، ص38.

[3]- عبد الرّحمن الحاج صالح، بحوث ودراسات في اللّسانيّات العربيّة، الجزائر:2007م، منشورات المجمع الجزائري للّغة العربيّة. موفم للنشر، الجزائر، ج2، ص202.

ليس من أثر يؤثر، أيّا كان محتواه، إلاّ مصدر يجب التّأكد من صحته علمياً، وذلك بإسناده في أوّل الأمر إلى من رواه، وهذا ينطبق على الحديث النّبويّ، وعلى القراءات على السواء، ولذلك يخضع العمل العلميّ في تصحيح السّند للأصول، والمنهجيّة العلميّة العظيمة الّتي وضعها علماء الحديث في أقدم العصور، وعمل بها بعد تحسينها علماء القرن الثّالث."[1] ويتابع كلامه عن علم القراءات والمنهج العلميّ المُتَبع فيها، " وأَصَحُ قول في صفة الإمامة هو ما أشار إليه أبو عبيد، ومن جاء بعده (إلى غاية الطبري) من أنّهم صاروا بذلك (أي بالعمل العلميّ الّذي قاموا به) يأخذ النّاس عنهم ويقتدون بهم فيها؛ أي يأخذ هذا الكثير من العلماء عنهم جيلا بعد جيل. فكثرة من أخذ عنهم سماعا وتلاوة من العلماء المعروفين لا الرّواة المجهولين هي في الحقيقة الميزة الأساسية للإمامة في القراء، فهذا الذي يسميه الطبري «**نقل وراثة**» وأخذ منه ابن خالويه هذه العبارة العميقة الدلالة، فقد قال في كتابه القراءات: "ففي ذلك ما ورد علينا من القراءة على لفظتين فصاعدا غير مخالف للمصحف، والإعراب وتوارثته الأئمة غير متضاد في المعنى... وكثيرا ما تذكر هذه الروايات إذا خالفت القراءة المنقولة بالإقراء ولاسيما إذا اجتمع عليها الأيمة، وذلك ليبيّنوا شذوذها ويحاولون دائما أن يبيّنوا مع ذلك ضعف الروايّة بتضعيف الإسناد، وقد يلجئون إلى هذه الرّوايات إذا صحّ سندها لاختيار قراءة فتكون حينئذ عندهم حجة."[2]وعلى هذا تكون القراءات ممّا توترها جمهور القراء، وتكون بالنّقل المجمع عليه " فإنّ الذي نقل من القراءات إنّما نقل بقناتين اثنتين:

1–قناة النّقل بالعرض والسّماع بالاعتماد على من قام بذلك من الأيمة، بهذا وضع علماء القراءات السند الصحيح في النقل، وعليه سار علماء اللّغة في الجمع والتدوين والتأليف.

2–قناة النّقل بالرّواية المحضة؛ وهو ما يسميه الداني بـ: «القراءات المنقولة عن رسول الله ﷺ نقل الأحاديث الّتي لا يجوز إثبات قرآن بها. ويقول في موضع آخر أنّ القراءة المتواترة عن الأيمة القراء المشهورة المطّردة؛ وهي قراءة أكثر القراء لا تخالف؛ وهي الأصحُ بالإتباع حتّى وإن خالفت أفشى اللّغات، "ففي أقدم الأزمنة، كما رأيناه؛ أي في زمان أيمة الأمصار أنفسهم، يعتبر أولئك الأيمة والعلماء أنّ القراءة الّتي لا تخالف هي قراءة أكثر القراء فقراءة عيسى بن عمر منفردة بهذا الاعتبار، وإن كانت العربيّة تجيز ما قرأ به وهو أفشى لغات العرب إلاّ أنّ الواجب هو إتباع القراءة الفاشية عند الأيمة

[1]– عبد الرّحمن الحاج صالح، بحوث ودراسات في اللّسانيات العربيّة، ج2، ص202.

[2]– المرجع نفسه، ج2، ص210–211.

لا الّتي توافق أفشى اللّغات (هذا عند سيبويه ومن تبعه)."[1] فيتبيّن من دراسة عبد الرّحمن الحاج صالح رَحِمَهُ ٱللَّهُ لعلم القراءات أنّ النّحاة احتجوا بالقراءات، ولم يضعفوها ولم يخطئوا قُراءها على قدر ما رأوا فيها قراءة أكثر القراء، وإن كانت القراءة في أفشى اللّغات، فلا يعتبر لها وزن إن هي منفردة. ويذكر في كثير من المواضع قراءة القراء مجتمعة حجّة لقول النّحاة، فقراءة الجماعة الذين بهم تقوم الحُجَّة، وهي القراءة الّتي قامت الحجة بها من جهة الإجماع. هذه القراءة الّتي عليها جماعة الحجة، وما يروى من غيرها يقع في الاضطراب وكذا أكثر القراءات الخارجة عن الجماعة، وإن وقعت في الأسانيد الصحاح... وهذا أيضا يكره أن تعارض به قراءة الجماعة بما لم يقرأ به، وبحديث إن صح لم تكن فيه حجة؛ لأنّ كتاب الله لا يحمل على المقاييس، وإنّما يحمل على ما تؤديه الجماعة. هذه القراءة شاذة والعامّة على خلافها وقل ما يخرج شيء عن قراءة العامّة إلاّ فيه مطعن. والديانة تحظر الطعن على القراءة الّتي قرأ بها الجماعة يقول الطبري: لإجماع الحجة من القراء على قراءة ذلك كذلك... وما انفرد به من كان جائزا عليه السهو والخطأ. والصواب... ما عليه قراء الأمصار... لإجماع الحجة من القراء على صحة ذلك، وما اجتمعت عليه حجة، وما انفرد به المنفردة عنها فرأي، ولا يعترض بالرأي على الحجّة."[2] وبهذا يقرر عبد الرّحمن الحاج صالح أنّ قراءة القراء المتفق عليها هي أصل يأخذ به، وأنّ الأصل لا يحيد عن الأصول. وهكذا فلا يمكن للنّحاة أو اللّغويين تضعيف القراءة ولا ردها مما يقرأ به أيمة الجماعة؛ لأنّها القراءات الّتي عليها اتفاق القراء وتقوم بها الحُجَّة.

وأما إذا اختلف القراء المشهورين من الجمهور اختلافا وسعاً فينظرُ في كلّ قراءة من حيث موافقتها للمصحف (الرسم العثماني) والعربيّة (قواعد اللّغة العربيّة)، وقد كان ينظر للقراءة من حيث هي عند أغلب قراء جمهور، فتكون بذلك القراءة على وجه من وجوه لغات العرب الفصيحة، وبهذا أرادوا أن يخضعوا القراءات للاستعمال اللّغويّ عامّة، ويمكن أن نستخلص الخلاصّة الّتي توصل إليها عبد الرّحمن الحاج صالح رَحِمَهُ ٱللَّهُ **باعتبار علم القراءات أصل الأصول الّتي يَسْتَنْبِطُ منها النّحاة القواعد النّحويّة والاحتجاج بها كأصل الأصول بأنّها حجّة في ذاتها ولذاتها.**

1-القراءة هي نقل محض فلا يقرأ بشيء إلاّ إذا قرأ به إمام من أيمة الأمصار، ولا يصح عن إمام واحد.

[1]- عبد الرّحمن الحاج صالح، بحوث ودراسات في اللّسانيات العربيّة، ج2، ص210-211.

[2]- المرجع نفسه، ج2، ص216-217.

2-هذا النقل حصل بطريقتين: طريقة الرّواية المحضة مثل الأحاديث، وطريق السّماع والعرض أما الأول فيحتاج إلى سند صحيح ولا يحتج به إلاّ إذا قرأ به إمام معروف أو أيمة، وقد يحتج به في أحوال معينة في الاختيار أما إذا خالف المصحف أو العربيّة فلا يصح، وأما الثاني فهو إما مجتمع عليه أو مختلف فيه.

3-القراءة المجتمع عليها (أكثر القراء المعروفين من أيمة الأمصار والصحابة والتابعين) **هي أصل يرجع إليه؛ أي حجّة في ذاتها فلا تحتاج إلى أي وسيلة عقلية أو نقلية لتصحيحها**، وذلك بحكم اجتماع من تقوم بهم الحجّة على القراءة بها، فلا تحتاج إلى موافقة المصحف؛ إذ يستحيل اجتماع القراء على مخالفته ولا إلى «فشو اللّغة» إذ قد تكون على لغة كثيرة ولكنها دون الأكثر في كلام العرب (السارق والسارقة بالرفع مثلا). ولا دخل للقياس فيها، وفي غيرها؛ لأنّ السّماع أولا وقد يبطل القياس. فهي إذن أصل يحتج به ولا يحتج له.

4-المختلف فيه إما أن يكون الاختلاف فيه بين جماعتين (أو ثلاث نادرا) فالقراءتان المختلفتان تعدان غالبا مستفيضتين فتعتبر كلّ واحدة منهما قريبة من القراءات المجتمع عليها، وقد تختار بين هاتين القراءتين الّتي **توافق الأفصح من كلام العرب**. وعند الكثير الّتي توافق قراءة رويت بدون إقراء عن النّبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أو الكثير من الصحابة.

5-المختلف فيه الكثير المختلفين فيه محك صحته **هو موافقة المصحف والعربيّة ليس إلاّ** وخاصّة القراءة الّتي ينفرد بها قارئ واحد، ولا يراعى المتقدمون.

6-يتشدّد المتقدّمون في تقد قراءة المنفرد بها إذا ابتعدت عن العربيّة ويسمونها كما رأينا بالشّاذّة وكذلك المخالفة للمصحف فهي شاذّة أيضا لخروجها عن الإجماع.

7-وقد يبالغ بعضهم في هذا التشّدد إلى حد التعسف. وخاصّة المازني والمبرّد، وفي بعض الأحيان أبو عبيد وأبو حاتم، بدأ العلماء في نهاية القرن الثّالث يتحرجون من هذا التشدّد، وخاصّة إذا كان فيه ظلم للقارئ أو غلط فادح بعدم التحقيق. ويظهر هذا التحرج بوضوح عند الزجاج وتلميذه النحاس. وهذه النظرة وهذا السلوك سيخالفهما بعض الرائدين للنّظرة المقابلة لها الّتي ظهرت في بداية القرن السادس.

أ) تحول نظرة المتقدّمين مع المقارنة بين المتقدمين والمتأخرين، إنّ هذه النظرة، وهذا السلوك قد تغيرا دفعة واحدة بعد اختيار ابن مجاهد لسبعة قراء، والفصل بينهم، وبين غيرهم بتأليفه لكتاب السبعة والكتاب الّذي اعتمد عليه ابن جني فيما بعد يعده من الشواذ، ويجب أن نلاحظ أنّ هذا التحول لم يمس النظرة كلّها، بل أصاب فقط عند ابن مجاهد كيفية التناول للقراءات المخالفة للعربية وغير ذلك مثل

تضعيف القراءات المخالفة للعربية، وغير ذلك (ثم إنّ الكتب الّتي ظهرت في القرن الرّابع ما زالت كما قلنا تستعمل المصطلحات الّتي شاعت عند المتقدّمين).[1] وممّا سبق ذكره أُلخص ما أَخلُصُ إليه: إنّ الدّارسين اللّسانيّين المعاصرين وعلى رأسهم عبد الرّحمن الحاج صالح، كان من المُنصفين للصحيح الظاهر في علم القراءات باعتبارها المصدر وأصل الأصول الّتي بنيت عليها قواعد اللّغة العربيّة، وعليه نضع تساؤلا هل بنيَّت القواعد النّحويّة على النّص القرآني وقراءاته؟ أم أنّ القرآن الكريم وقراءاته بُنِّيَا على القواعد النّحويّة؟ وهل تخضع القراءات القرآني إلى المعيار الثاني من القراءات الصحيحة؛ وهو موافقتُهَا لقواعد اللّغة العربيّة؟ هل قواعد اللّغة العربيّة هي الّتي تخضع لقواعد المصدر اللّغويّ القراءات القرآنيّة؟ أهي القواعد اللّغويّة أم القراءات القرآنيّة؟

وبما أنّ أفصح الكلام كلام الله تعالى، وكلام رسوله الكريم، جاء استنباط واستقصاء النّحاة للكلام العربي الفصيح؛ حيث يثبت في كتاب سيبويه في غير موضع احتجاجه بعلم القراءات واستنباط القواعد النّحويّة منها فيقول في الرّفع والنّصب بالأداة "ما" في قوله تعالى:﴿مَا هَٰذَا بَشَرًا ﴾[2]في لغة أهل الحجاز وبنو تميم يرفعونها إلاّ مَن دَرى كيف هي المُصحَفِ."[3]ويتبين من قوله هذا الفرق بين "ما" الحجازية الّتي تعملُ الرّفع في ما بعدها فيصبح اسم الإشارة "هذا" اسمها مرفوع، وتنصب الثّاني "بشراً" ويسمّى خبرها منصوب.

وأمّا الميم التّميمية الّتي لا تعمل في ما بعدها فيكون "هذا" اسم إشارة في محل رفع مبتدأ، و "بشرًا" في محل رفع خبر. قوله: " ولا يجوز ذا في "ما" في لغة أهل الحجاز؛ لأنّه لا يكون فيه إضمار ولا يجوز أن تقول: ما زيدًا عبدُ الله ضارباً، وما زيدًا أنا قاتلاً؛ لأنّه لا يَستقيم، كما لا يَستقم في كان وليس أن تقدِّم ما يَعْمَلُ فيه الآخِرُ. فإن رفعتَ الخبر حَسُنَ حمله على اللّغة التَّميميّة، كما قلت: أمّا زيداً فأنا ضاربٌ كأنّك لم تذكر أمّا وكأنّك لم تذكر ما، قلت: زيد أنا ضاربٌ.[4] ويتبيّن موقف سيبويه من الاحتجاج بالقراءات القرآنية حتّى الشّاذّة منها على عكس ما ادعاه المحدثون منهم سعيد الأفغاني بعدم احتجاج النّحاة بالقراءات القرآنية فهذا سيبويه يحتج بها، ولم يتردّد في قبول القراءة الشّاذّة والاحتجاج بها مثلها مثل سائر المصادر ما دامت توافق البناء الصحيح للقواعد النّحويّة، ومثال ذلك قوله: " وقد قرأ بعضهم قوله تعالى

---

[1]- عبد الرّحمن الحاج صالح، بحوث ودراسات في اللّسانيّات العربيّة، ج2، ص222-228.

[2]- سورة يوسف، الآية 31.

[3]- سيبويه، الكتاب، ج1. ص57-59.

[4]-المصدر نفسه، ج1، ص59.

﴿يسٓ ۝١ وَٱلۡقُرۡءَانِ ٱلۡحَكِيمِ﴾[1] (يَاسِينَ والقُرْآنِ) و (قَافَ والقُرْآنِ) –هي قراءة شاذّة مخالفة للرسم–إذ يعلّل سيبويه ذلك بقوله: فمن قال هذا فكأنّه جعله اسما أعجميًّا، ثمّ قال: (أَذكُر ياسينَ).

وأمّا (صادُ) فلا تحتاج إلى أن تجعله اسما أعجمياً؛ لأنّ هذا البناء والوزن من كلامهم، ولكنّه يجوز أن يكون اسماً للسُّورة فلا تصرفه."[2]فهذه القراءة الشّاذّة توافق وجهًا في العربيّة؛ بمعنى أنّها وافقت القواعد النّحويّة رغم كونها شاذة حيث خالفت شروط القراءة الصحيحة –الرسم العثماني–والأهمُّ من ذلك أنّ النّحاة في تفضليهم لقراءة على أخرى–ربّما كان المعيار–هو كثرة الاستعمال، فالأكثر تداولا في كلام العرب والأكثر سماعاً وتوافقاً مع القواعد النّحويّة، وإن كانت القراءات القرآنيّة لا توافق القواعد النّحويّة هذا لا يعني أنّ فيها لحناً؛ لأنّ النّحاة واللّغويين لا يمكن لهم إحصاء جميع وجوه العربيّة، وقد كان بناء قواعدهم على عدّد قليل من القبائل العربيّة ذلك باعترافهم–وذلك ما سنفصل فيه الكلام في الاحتجاج بكلام العرب–ويتبيّن موقف النّحاة من القرآن الكريم وقراءاته فهذا الفرّاء يقول في كتابه معاني القرآن: "والكتاب أعرب وأقوى في الحجّة من الشّعر."[3] وذلك أنّ القرآن الكريم وقراءاته أَوْلَى فَأَوْلَى في الاحتجاج من كلام العرب شعراً ونثراً، وتحمل من كلام العرب ما لا يحمله الشّعر والنثر من تنوع اللّهجات العربيّة.

ولكن لا ننكر مَن كان من النّحاة يتشدّد للقواعد النّحو، وينظر في القراءات القرآنيّة الّتي صَحَّ سنَدُهَا وإن أسرفوا في التأويل والتقدير في الآيات القرآنية الّتي تخالف قياس العربيّة وقواعدها، والسّبب في ذلك هو رغبتهم في إزالة التنافر بين النّص وقانونهم النّحويّ، وما يبدو بينهما من تنافر غير حقيقي وبذلك يظهر الانسجام بين ما وجهوه، وبين ما قعّدوه من قواعد؛ فتأويلاتهم تلك كانت لمجرّد إظهار واثبات صحّة قواعدهم وليس رغبة منهم في تكذيب القراءات والطعن فيها."[4] ونلحظ في هذا القول لتواتي بن التواتي رَدٌّ على مَن قال بأنّ النّحاة أرادوا أن يُغَلِّبُوا قواعد النّحو على القراءات القرآنية، وتكذيبها والطعن فيها عند عدم موافقتها لقواعدهم النّحويّة.

ويقول عبد الرّحمن الحاج صالح في الرد على المستشرقين في مسألة اللّغة النموذجية " إنّ اللّغة الموحدة **(اللّغة النموذجية)** الّتي جعلها المستشرقون وأتباعهم من العرب خاصّة بالشّعر وبالقرآن لم تكن مختلفة عن لغة التخاطب كما بيَّناه وسنبيّنه أيضا في ما يلي، ودليل قوي آخر على ذلك كما قلنا، هو

---

[1]– سورة ياسين، الآية 1–2.

[2]– سيبويه، الكتاب، ج1، ص285.

[3]– الفرّاء، معاني القرآن، ج1، ص14.

[4]– التواتي بن التواتي، محاضرات في أصول النّحو، ص113.

مجيء الخاصيات اللّهجية بكثرة في القرآن الكريم وفي الشّعر، أمّا القرآن فالقراءات المختلفة الّتي قرئ بها كافية تماما للدلالة على أنّ «اللّغات» هي جزء لا يتجزأ من العربيّة، وعلى هذا فلغة التخاطب الّتي حصرها المستشرقون في اللّهجات هي ولغة القرآن شيء واحد نعم **الأسلوب الذي نزل به القرآن غير أسلوب اللّغة العادية ولكن الأسلوب ليس هو اللّغة. فإنّ القرآن خاطب العرب بلغتهم لكن بأسلوب معجز انفرد به** سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى **.وقد كتب عبد القاهر الجرجاني كتابا كاملا ليوضح ذلك** (وبيّن قبل سوسير الفرق الأساسي القائم بين اللّغة كوضع ونظام الكلام كاستعمال الفرد)."[1] فيتبيّن أنّ القراءات القرآنية هي اللّغة العربيّة الّتي كان تستعملها القبائل العربيّة، وقد وردت في القرآن الكريم وفي كلام العرب من شعر ونثر إذن هي جزء لا يتجزأ من العربيّة، ولكن القرآن الكريم انفرد بمعجزة الأسلوب في اللّغة ليصبح حجة على العرب في لغاتهم. ويقول أيضا: " وعلى هذا الأساس يمكن أن نتساءل كيف سمح للعرب أن يقرأوا القرآن «بلغاتهم» أي بما اختص به كلّ قوم أو ناس كثير من الخصائص اللهجية وغير اللهجية إذا كانت لغة القرآن مختلفة عن لغة التخاطب؟ **بل كيف يمكن أن يُقرأ القرآن بهذه اللّغات إذا كانت لغة أدبية محضة لا علاقة لها بلغة التخاطب (وليس الأمر خاصاً بالأصوات فقط) وهل كان العرب كلّهم يفهمون هذه اللّغة المشتركة الأدبيّة وأنى لهم ذلك وقد اختلفت لهجاتهم كما يزعمون**."[2]ويقول خضر موسى محمّد حمود في كتابه النّحو والنّحاة المدَّارسُ والخصائص في الفصل الثّالث في علم القراءات:" إنّ الحكمة في نزول القرآن على الأحرف السبعة هي التيسير على الأمّة الإسلامية كلّها، خصوصاً الأمّة الّتي شوفهت بالقرآن، فإنّها كانت قبائل كثيرة، وكان بينها اختلاف في اللّهجات ونبرات الصوت، وطريقة الأداء وشهرة بعض الألفاظ في بعض المدَّلولات على رغم أنّها كانت تجمعها العروبة ويوحِّدُ بينها اللّسان العربيّ العام. فلو أخذت كلّها بقراءة القرآن على حرف واحد، لشقّ عليها كما يشقّ على القاهري منا أن يتكلّم بلهجة الأسيوطي مثلاً.

إنّ تنوع القراءات يقوم مقام تعدّد الآيات، وذلك ضرب من ضروب البلاغة، يبتدئ من جمال هذا الإيجاز، وينتهي إلى كمال الإعجاز، إضافة إلى ما في التنوّع من البراهين الساطعة، والأدلّة القاطعة على أنّ القرآن كلام الله، وعلى صدق ما جاء به وهو رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فإنّ هذه الاختلافات في

[1]- عبد الرّحمن الحاج صالح، السّماع اللّغويّ العلمي عند العرب ومفهوم الفصاحة، الجزائر: 2007م، منشورات المجمع الجزائري للّغة العربيّة، موفم للنشر، ص168.

[2]- المرجع نفسه، ص168.

القراءة على كثرتها لا تؤدي إلى تناقض في المقروء وتضاد، ولا إلى تهافت وتخاذل؛ بل القرآن كلّه على تنوّع قراءاته، يصدّق بعضه بعضا، ويبين بعضه بعضاً، ويشهد بعضه لبعض، على نمط واحد في عُلوّ الأسلوب والتعبير، وهدفِ واحد من سموّ الهداية والتّعليم؛ وذلك–من غير شك–يفيد تعدّد الإعجاز بتعدد القراءات والحروف"[1]. وقال أيضا: " ولم يلزم الرّسول الكريم الناس قراءة واحدة للتيسير عليهم؛ لأنّ للهجة الإنسان وخصوصا إذا كان كبير السّن سلطاناً كبيراً عليه، وفي النّحو أضحت اللّغة العربيّة عند نزول القرآن الكريم لغة ظواهر ولم تعد لغة لهجات؛ لذا قال النّحاة إنّ النّحو قياس يتبع وأنّ اللّغة بالسّماع ولا تؤخذ بالقياس، فالهدف من إباحة القراءات المتعددة كما ذكرت التيسير وجذب القلوب بمراعاة الواقع العلمي للعرب الذين يقبلون على نور القرآن. فيتبين من قول خضر موسى محمّد حمود الأمر الحقيقي الّذي لا ريب فيه أنّ تعدّد القراءات جاء لأمر التيسير على القبائل العربيّة؛ حيث لم تكن كلّ القبائل العربيّة على لهجة واحدة وأضحت اللّغة عند النّحاة قضية الظواهر النّحويّة، أمّا الاتجاه التجديدي فقد سار في ثلاث مسارات: الأول: الاحتجاج للقراءات وتعلّيلها وكان من السابقين إليه ابن درستويه وكتابه الاحتجاج للقراء، وأبو بكر النقاش، وكتابه السبعة بعللها، وسار على منهجهما ابن خالويه وكتابه الحجة في القراءات السبع، وأبو علي النّحويّ وكتابه الحجّة في القراءات."[2]وكما يتبين أيضا بشكل واضح الاحتجاج بالقراءات القرآنية عند الدّارسين القدماء. وقال أيضا: كانت قريش مع فصاحتها وحسن لغاتها ورقة ألسنتها إذا أتتهم الوفود من العرب تخيروا من كلامهم وأشعارهم أحسن لغاتهم وأصفى كلامهم فاجتمع ما تخيّروا من تلك اللّغات إلى نحائزهم وسلائقهم الّتي طبعوا عليها فصاروا بذلك أفصح العرب ألاّ ترى أنّك لا تجد في كلامهم عنعنة تميم، ولا عجرفية قيس، وكشكشة أسد ولا كسكسة ربيعة ولا الكسر الذي نسمعه من أسد وقيس مثل: (تِعلمون) (نِعلم) ومثل (شِعير وبِعير)."[3]ويتبين ما قام به جهابذة اللّغة بوضع أصول أصّلوها وأركان فصّلوها، وجمع جمعوه وتمييز بين صحيح وشاذ ميزوه، فكيف لنا أن نقول عنهم أنّهم غفلوا عن هذه الأصول؟ ولم يحتجوا بها؟

ويقول خضر موسى أنّ اللّغويين والنّحويين أنّهم لم يضعفوا القراءات ولم يخطئوا القراء سواء أكانت القراءة شاذة أو غير شاذة، في حديثة في الفصل الرّابع خصائِص المناهج النّحوية المنهج البصري" كان

---

[1]– محمّد حمود خضر موسى، النّحو والنّحاة المدَّارسُ والخصائِص، ط1. بيروت:1423هـ–2003م، عالم الكتب ص233.

[2]– المرجع نفسه، ص237.

[3]– المرجع نفسه، ص232.

لهم موقف المدَّافع من القرآن الكريم وقراءاته، وقاموا على آياته الظواهر الواردة في كلام العرب وأجازوا القواعد الّتي وردت في لفظة أو في تواتر من قراءاته، مع العلم أنّه لم يصدر منهم أي احتجاج أو طعن في قراءة أو تخطئة لأحد القرّاء، سواء أكانت شاذة أو غير شاذة حسب ما قسّم ابن مجاهد لها، ولم يحد عن ذلك أحد منهم، وكلّ ما فعلوه أمام بعض القراءات الخارجة أنّهم كانوا يخرجونها إما بتفسير وتقدير يتطلبه المعنى ويوحي به وإمّا بعدها واردة على إحدى لغات العرب الّتي لم يبنِ البصريون عليها أقيستهم لضعفها أو لقلة المتكلمين بها."[1] ويتبين من قوله أيضا تقرب النّحاة واللّغويين من القراءات القرآنية ودراستهم لها فإن كان حقيقة للنّحاة موقف من القراءات القرآنية، وعدم الاحتجاج بها فلّما لم يظهر ذلك على الأقل في القراءات الشّاذة–وقد بيَّنا سابقا احتجاج سيبويه بها–؟؟ هذا التساؤل يطرحه الدّارسون المعاصرون أمثال سعيد الأفغاني، ومحمّد عيد!!

ويتضح موقف المجمع اللّغويّ بالقاهرة من الاحتجاج بالقراءات، " والمجمع كما احتج بالقراءات المتواترة احتج بالقراءات الشاذة، ولم يفرق بينها، متابعاً فيه متأخري النّحويين كابن مالك وغيره."[2].واعترض بعض المعجميين منهجَ النّحويين في التقعيد والاستدلال بالقرآن؛ لأنّ كثيرا منهم يخضعون القرآن لتلك القواعد الّتي وضعوها، وربما استدلوا لصحة إعراب آية أو توجيهها بأبيات من الشّعر، وكان الأولى أن يقبلوا ما جاء في القرآن وإن خالف القاعدة، كما فعل ابن مالك، وكان الحقّ عليهم أن يستشهدوا بالقرآن على صحة الشعر لا العكس."[3] ويذكر عبد الرحمن الحاج صالح مسألة احتجاج النّحاة بكلام العرب أكثر من القرآن الكريم قوله في مبحث له بعنوان (السرّ في اعتماد النّحاة أكثر على كلام العرب): " وقول آخر ادعاه أصحاب القول السابق: وهو «**تهاون**» العلماء القدامى بالقرآن في استنباطهم لقواعدهم حتّى دعا أحدهم إلى إعادة العمل الاستنباطي بالاعتماد على القرآن وحده! وهذا القول في اعتقادنا إجحاف وظلم أيضا، فكلّ هذه الأجيال من العلماء الذين عنوا بالنظر في النّص القرآني–وهو أول ما قام به النّحاة وكانوا في الأول كلّهم من القراء–ثم في كلام العرب يكونون قد ارتكبوا هذا الخطأ الفظيع: أن يكونوا قدّموا الشّعر على القرآن في هذا العمل الاستنباطي–بدليل العدد القليل من الشواهد القرآنية الّتي وردت في كتاب سيبويه وهو يمثل في الواقع نصف العدد لما استشهد به

[1]– محمّد حمود خضر موسى، النّحو والنّحاة المدَّارسُ والخصائِص، ص251.

[2]– خالد بن سعود فارس العصيمي، القرارات النّحويّة والتّصريفيّة لمجمع اللّغة العربيّة بالقاهرة جمعاً ودراسة وتقويماً إلى نهاية الدّورة الحّادي والسّتين عام 1415هـ–1995م، ط1. الرياض: 1424هـ–2003م، دار التدمرية، ص675.

[3]– المرجع نفسه، ص676.

من الشواهد الشعرية."[1] ويتبيَّن مما ذكره عبد الرحمن الحاج صالح حقيقة الاحتجاج بالقرآن الكريم واستنباط النّحاة القواعد النّحويّة من كلام العرب أكثر من القرآن، ولكن هذا القول في اعتقادنا إجحاف وظلم أيضا، فكلّ هذه الأجيال من العلماء الذين عنوا بالنظر في النّص القرآني–وهو أول ما قام به النّحاة وكانوا في الأول كلّهم من القراء، وإن كانت حقيقة الاحتجاج بكلام العرب أكثر من القرآن فهذا ليس بدليل على تهاون النّحاة بالاستشهاد بالشواهد القرآنية، ويوضح هذا عبد الرحمن الحاج صالح بقوله: " فصحيح أنّ الشواهد الشّعريّة هي في العدد ضعف ما استشهد به العلماء من الآيات القرآنية والحق أنّ هذا جدّ طبيعي ولا يدل أبدا على أي تهاون من قبل النّحاة العرب–معاذ الله– والاستدلال على ذلك يحتاج إلى معرفة عملية خاصّة بالألسنة البشرية وعلومها. فالموادّ اللّغويّة الّتي يعتمدَّ عليها في الوصف العلمي للغات (ومنه استخرجت الثوابت) ليست كلّها من نوع واحد، فمنها المنغلقة الّتي تتكوّن من نص واحد لا نطير له في هذه المادة اللّغويّة فبما أن هذا المصدر اللّغويّ مكتمل بهذا النّص فلّه إذن حَدٌّ أي بداية ونهاية، وعناصره على هذا معدودة، وهكذا هو النّص القرآني فهو بالنسبة للنّحاة مصدر لغوي محدود الحجم والعناصر، وليس مثل ما كان كلام العرب شعرا ونثرا في زمان الفصاحة وخاصّة في عصر التدوين إذ **كان مصدراً لغويا مفتوحا** فلم يزل العلماء يسمعون من فصحاء العرب **بدون انقطاع** حتّى نهاية الفصاحة العفوية فلا بدّ أن تكون عناصره غير محدودة العدد بالنسبة إلى هذا الزّمان المعيّن."[2]

ويتبيَّن من قول عبد الرّحمن الحاج صالح رَحِمَهُ ٱللَّهُ الرّد على الذين اتهموا النّحاة بالتهاون من الاحتجاج والاستشهاد والاستدلال بالقرآن أو بالقليل منه أو بالانصراف عنه إلى كلام العرب، أو لمن وصفهم بأنّهم بسبب «التحرز الديني» ... الخ؛ ليستبين الأمر كما ذكر عبد الرحمن الحاج صالح فالمواد اللّغويّة مختلفة هناك المفتوحة (الكلام العربي) وهناك المغلقة (النّص القرآني)؛ حيث إنّ هذا المصدر اللّغويّ مكتمل بهذا النّص فلّه إذن حَدٌّ أي بداية ونهاية وعناصره على هذا معدودة، وهكذا هو النّص القرآني فهو بالنسبة للنّحاة مصدر لغوي محدود الحجم والعناصر، وأمّا كلام العرب فهو مفتوحا؛ حيث بقي النّحاة يسمعون الكلام فترة زمنية طويلة حتّى سمعوا من طبقة الشعراء المحدثين ممن احتج بهم، وليس مثل ما كان كلام العرب شعرا ونثرا في زمان الفصاحة وخاصّة في عصر التدوين إذ **كان مصدراً لغويا مفتوحا**

[1]–عبد الرّحمن الحاج صالح، السّماع اللّغويّ العلمي عند العرب ومفهوم الفصاحة، ص333.

[2]– المرجع نفسه، ص333.

فلم يزل العلماء يسمعون من فصحاء العرب **بدون انقطاع** حتّى نهاية الفصاحة العفوية فلا بدّ أن تكون عناصره غير محدودة العدد بالنسبة إلى هذا الزّمان المعيّن.

ويقول عبد الرحمن الحاج صالح: " فإذا كان الأمر كذلك فلا عجب أن نجد كلام العرب في الشواهد متفوقاً في الكم على الشواهد القرآنية. والغريب هو أن لا نعجب من وجوه هذا الفرق نفسه في الّذي دوَن من المسموع غير الشواهد: فالدواوين الشّعريّة الفصيحة الّتي دوّنت أكبر حجماً بالطبع من النّص القرآني، ولا يمكن أن يكون الأمر إلاّ كذلك."[1] وهذا دليل قوي يوضّحه عبد الرّحمن الحاج صالح على الذين ادعوا تهاون النّحاة من الاستشهاد بشواهد القرآن فهم غلب عليهم ما كان أكبر كماً من المسموع والدواوين الشّعريّة الفصيحة أكبر حجما بالطبع من النّص القرآني فكيف لمن أراد الطعن في النّحاة، وهو يغفل عن هذه المسألة الفرق بين كلام العرب والقرآن!!!

ويذكر الحاج صالح: وقد تفطن إلى ذلك علمائنا يقول الأعلم الشنتمري ردّاً على المبرّد: " ليس كلّ لغة توجد في كتاب الله جل وعز ولا كلّ ما يجوز في العربيّة يأتي به القرآن والشّعر وللمبرد مذاهب تجوّزها لم توجد في القرآن."[2] وقال الفراء: " والقرّاء لا تقرأ بكلّ ما يجوز في العربيّة. فلا يقبحنّ عندك تشنيع مشنّع ممّا لم يقرأه القراء ممّا يجوز."[3]وقال أبو عبيدة القاسم بن سلام: " ... إنّها تجوز في العربيّة وإنّه لا يعرف أحدا قرأ بها، وقال الزجاجي نفسه: " ولا ينبغي أن يُقرأ بما يجوز إلاّ أن تثبت رواية صحيحة أو يقرأ به كثير من القراء، وقال أيضا: فلا تقرأ أنّ بحرف لم يقرأ به وإن كان ثابتا في العربيّة فما في المسموع من كلام العرب نظما ونثرا، هو بالطبع كما قلنا، أكبر حجما مما في القرآن الكريم من العبارات فكيف يلام علماء العربيّة بكثرة استشهادهم بكلام العرب، وقد نزل القرآن بكلامهم؟[4]

المطلب الثّانيّ: الاحتجاج بالحديث الشّريف واعتراضات اللّسانيّين الوصفيّين المعاصرين: الحديث النّبوي الشّريف هو كلّ ما نسب للنّبيّ محمّد ﷺ من قول أو فعل أو تقرير، وما نسب للصّحابة من قول أو فعل أو غيره ممّا روي عنه أو ما وقع في زمنه، وما يرويه التابعيون عن الصّحابة عن النّبيّ محمّد ﷺ وهو الذروة في البلاغة والفصاحة والبيان، ويأتي في المرتبة الثانية بعد القرآن الكريم

[1]- عبد الرّحمن الحاج صالح، السّماع اللّغويّ العلمي عند العرب ومفهوم الفصاحة، ص334.

[2]- الشنتمري أبي الحجّاج يوسُف بن سُليمان بن عيسى الأعلم (410هـ-475هـ)، النكت في تفسير كتاب سيبويه، تح: رشيد بلحبيب، المغرب: 1420هـ-1999م، المملكة المغربيّة وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، ج1، ص457.

[3]- الفرّاء، معاني القرآن، ج1، ص245.

[4]- عبد الرّحمن الحاج صالح، السّماع اللّغويّ العلمي عند العرب ومفهوم الفصاحة، الجزائر، ص334.

في الاحتجاج على إثبات القواعد النّحويّة، وبعده يأتي كلام العرب في المرتبة الثالثة في الاحتجاج، وعلى هذا أجمع النّحاة واللّغويّون قدماء ومحدّثين.

ويقول الجاحظ (150هـ-255هـ) عن الرّسول ﷺ: " فلم ينطق إلاّ عن ميراث حكمة ولم يتكلّم إلاّ بكلام قد حُفَّ بالعصمة، وشيِّد بالتأييد، ويُسِر بالتوفيق، وهو الكلام الّذي ألقَى الله عَلَيهِ المحبَّة وغشَّاهُ بالقبول، وجَمَعَ لَهُ بين المهابة والحلاوة، وبَيْنَ حُسْنِ الإفهامِ وقِلَّةِ عدد الكلام، مع استغنائه عن إعادته، وَقِلّةِ حاجة السامع إلى معاوَدته. لم تسقط له كلمة، ولا زَلّت به قَدَم. ولا بارّت له حُجَّة. ولم يقم له خَصم، ولا أفحمه خطيب بل يبذُ الخُطَبَ الطِّوال بالكلِم القصار. ولا يلتمس إسكاتَ الخَصمِ إلاّ بما يعرفه الخصم، ولا يحتَجُّ إلاّ بالصِّدق ولا يطلبُ الفلج إلاّ بالحقّ، ولا يستعين بالخلابة، ولا يستعمل المواربَة، ولا يهمِز ولا يلمز، ولا يبطئ ولا يعْجَل، ولا يُسِهب ولا يَحْصَر. ثمّ لم يَسْمع الناسُ بكلامٍ قَطّ أعما نفعاً ولا أقصَدَ لفظاً ولا أعدلَ وزناً ولا أجملَ مذهباً، ولا أكرمَ مطلباً، ولا أحسنَ موقعاً، ولا أسهلَ مخرجاً، ولا أفصحَ معنَى ولا أبينَ في فحوَى من كلامه ﷺ كثيرا."[1] ويقول الجاحظ في موضع آخر: " وكان شيخٌ من البصريِّين يقول: إنّ الله إنّما جعل نبيَّه أمِّيًّا لا يكتُبُ ولا يحسُبُ ولا ينسِبُ، ولا يَقرِض الشِّعر، ولا يتكلَّف الخَطابة، ولا يتعمدَّ البلاغة، لينفرد الله بتعليمه الفقهَ وأحكامَ الشريعة، ويقصُره على معرفة مصالح الدِّين دونَ ما تتباهى به العرب: من قيافة الأثر والبشر ومن العلم بالأنواء وبالخيل، وبالأنساب وبالأخبار وتكلُّف قول الأشعار، ليكون إذا جاء القرآن الحكيم وتكلَّم بالكلام العجيب، كان ذلك أدلَّ على أنّه منَ الله

وزعم أنّ الله تعالى لم يمنعه معرفةَ آدابهم وأخبارهم وأشعارهم ليكون أنقَصَ حظًّا من الحاسب الكاتب ومن الخطيب النَّاسب، ولكن ليجعله نبيًّا، وليتولى من تعليمه ما هو أزكى وأنمى، فإنّما نقصه ليزيده، ومَنَعَه ليعطيَه، وحجَبه عن القليل ليجلِّيَ له الكثير. وقد أخطأ هذا الشيخُ ولمْ يُرِدْ إلاّ الخير، وقال بمبلغ علمه ومنتهى رأيه. ولو زعم أداة الحسابِ والكتابة، وأداةَ قرضِ الشّعر ورواية جميع النَّسَب، قد كانت فيه تامّة وافرة ومجتمعة كاملة، ولكنه ﷺ صَرَف تلك القُوَى وتلك الاستطاعة إلى ما هو أزكى بالنبوّة وأشبه بمرتبة الرسالة، وكان إذا احتاجَ إلى البلاغة كان أبلغَ البلغاء وإذا احتاج إلى الخطابة كان أخطب الخطباء وأنسبَ كلَّ من ناسب، وأقْوَف من كلّ قائف ولو كان في ظاهره والمعروف من شأنه

[1]- الجاحظ أبي عثمان عمرو بن بحر 150هـ-255هـ، البيان والتبيين، تح: عبد السّلام محمّد هارون، ط7. القاهرة 1418هـ-1998م،مكتبة الخانجي، ج2، ص17-18.

أنّه كاتب حاسب وشاعر ناسب، ومتفرّس فائق، ثمّ أعطاه الله برهانات الرسالة، وعلاماتِ النبوّة."[1]وهكذا نجدُّ الخلاف قائماً في الاحتجاج بالحديث فنعرضه عرضاً وئيداً ليأخذ بعضه بحجز بعض لتبقى مسألة الاحتجاج بالحديث في إثبات القواعد مثار الاختلاف فيها حيث انقسم النّحاة إلى ثلاثة أصناف، صنف يرى منع الاحتجاج بالحديث المنقول بالمعنى لا باللفظ؛ وقد نقله الأعاجم، وصنف ثاني من النّحاة مَن احتج به وأكثر من ذلك، وصنف ثالث توسط بين المنع والجواز.

ويرى سعيد الأفغاني انصراف النّحويّين واللّغويّين القدماء عن الحديث لانشغالهم بكلام العرب فيقول: " وقد كان من النهج الحقّ بالبداهة أن يتقدم الحديث سائر كلام العرب من نثر وشعر في باب الاحتجاج في اللّغة وقواعد الإعراب، إذ لا تعدّ العربيّة في تاريخها بعد القرآن الكريم بياناً أبلغ من الكلام النّبويّ، ولا أروع تأثيراَ ولا أفعل في النّفس، ولا أصح لفظاً، ولا أقوم معنى؛ ولكن ذلك لم يقع كما ينبغي لانصراف اللّغويّين والنّحويّين المتقدمين إلى ثقافة ما يزودّهم به رواة الأشعار خاصّة انصرافاً استغرق جهودهم، فلم يبق فيهم لرواية الحديث ودرايته بقية، فتعلّلوا لعدم احتجاجهم بالحديث بعلل كلّها وارد بصورة أقوى على ما احتجوا به هم أنفسهم من شعر ونثر."[2] ويرى البدراوي زهران في كتابه (مقدّمة في علوم اللّغة) أنّ الحديث النّبويّ الشريف: " هو كلام الرسول ﷺ وهو يأتي في المرتبة الثالثة في الاحتجاج اللّغويّ بعد كلّ من كلام العرب والقرآن الكريم وهذا المصدر اللّغويّ لم يحتج أئمة النّحاة المتقدمين بشيء منه وحجتهم أنّ كثيراً من الرّواة ليسوا عربًا بالطبع فوقع اللّحن في كلامهم وهم لا يعلمون."[3] إنّ ما ذهب إليه البدراوي باعتبار الحديث الشريف هو المصدر الثالث في الاحتجاج هذا خاطئ برغم من وجود بعض مَن رفض الاحتجاج بالحديث من المتقدّمين؛ لأنّه كما أسلفنا الذكر كان من رّواة الحديث الأعاجم، وأنّه نقل بالمعنى؛ ويقول محمّد المختار ولد ابّاه: " ولنفرض أنّه روي بالمعنى؛ فإنّ رواته أكثرهم من العرب، إما بالأصالة وإما بالولاء، وهذا ما يؤكده النظر في رجال موطأ الإمام مالك على سبيل المثال فإنّ أكثر أحاديثه روية عن ثلاثة أجيال: وهم جيل صحابة رسول الله ﷺ ولا نحتاج إلى إثبات حجية لغتهم، ثمّ روى عنهم أبناؤهم وأبناء المهاجرين والأنصار أمثال هشام بن عروة بن الزبير ومحمّد بن شهاب الزهري القريشي، وعبد الله بن دينار الأنصاري، وإسحق بن عبد الله بن أبي

[1]- الجاحظ ، البيان والتبيِّين، ج4، ص32-33.

[2]- سعيد الأفغاني، في أصول النّحو، ص46.

[3]- زهران البدراوي، مقدّمة في علوم اللّغة، ط5. القاهرة: 1993م، دار المعارف، ص48.

طلحة الخزرجي، وعبد الرّحمن بن هرمز الأعرج الذي قيل إنّه من أول من وضع العربيّة."[1] إلاّ أنّ أئمة النّحاة وعلى رأسهم سيبويه ثبت عنه الاحتجاج بالحديث بشيء منه لدى المتأخرين. وترى الباحثة خديجة الحديثي بما ثبت عن الباحثين المتأخرين كما يقول محمّد عيد " أنّ النّحاة المؤلفين في النّحو العربيّ في مؤلفاتهم سادة ظاهرة تمثلت في إتباعهم لسيبويه وطريقته فكأنّما كان المسلك الأول سلكه شيخ النّحاة قانوناً مطرداً نفذه النّحاة من بعده من غير مناقشة ولا نظر."[2] وتعارض خديجة الحديثي قول محمّد عيد وهذا القول في الحقيقة أخذه محمّد عيد عن أبي حيّان وترد الباحثة خديجة الحديثي هذا الادعاء الواهم بأنّ النّحاة الأوّلين لم يستشهدوا بالحديث فتقول: " مع أنّ الرأي السائد هو أنّ أئمة النّحو المتقدِّمين في البصرة والكوفة ما كانوا يحتجون البتّة، وهذا استنادا إلى قول أبي حيّان في كتابه (شرح التسهيل) ومتابعة له، مُصرَّحاً أنّ النُّحاة الأوّلين استبعدوا الاحتجاج به كأبي عمرو بن العلاء وعيسى بن عمر والخليل وسيبويه من البصريين والكسائي والفرّاء من الكوفيِّين، ثمّ تبعهم على هذا النهج المتأخّرون من نحاة البصرة والكوفة وبغداد وسواهم، **ولكن قوله ذلك وَهْمٌ منه**؛ لأنّه هو بنفسه استشهد بالحديث في مواضع كثيرة في تفسيره (البحر المحيط)."[3]ويقول محمود فجال: "وكذلك ابن الضائع الّذي ذَكَرَ في (شرح الجمل) أنّ النّحاة لم يستندوا إلى الحديث في إثبات صحَّة القواعد، فما بالنا بالنّحاة الأوائل الّذين ذكرهم فلا شكّ أنّهم استشهدوا بكلام النبي ﷺ وحتّى بأقوال الصحابة رضي الله عنهم ؛ لأنّ محتوى مؤلّفاتهم يُبيِّنُ العكس تمامًا حتّى وإنْ كانت بنسبة قليلة مقارنةً بكلام العرب؛ حيث قيل عن سيبويه إنّه استشهد بتسعة أحاديث في كتابه، وهناك من يقول سبعة وآخرون ثمانية، ولكن اللافت للانتباه أنّه لم يكن يرفعها إلى الرّسول ﷺ ولا مرّة واحدا بل احتجّ بها على أساس أنّها من كلام العرب، والفرّاء الّذي بلغت مواضع استشهاده بالحديث في كتابه (معاني القرآن) ثمانية وستين موضعاً تُمثّل خمسة وثلاثين منها أحاديث الرّسول ﷺ القوليّة وثلاثين من الأحاديث الفعليّة، وابن السرّاج استشهد بستّة أحاديث في الأصول، والزّجاجي بأربعة أحاديث في (اللامات) وبحديثين في (الجمل)، ولا يُنسى المبرد صرّح

[1]– محمّد مختار ولد ابّاه، تاريخ النّحو العربيّ في المشرق والمغرب، ص30.

[2]– محمّد عيد، الروايّة والاستشهاد باللّغة، ص130.

[3]– خديجة الحديثي، أبو حيّان النّحويّ، أطروحة الدكتوراه، ط1. بغداد: 1966م، مطبعة دار التضامن، ص436.

بالأحاديث الّتي استدلّ بها في (المقتضب)"[1]وتستدل الباحثة بمّا توصل إليه الباحثون المتأخرون من احتجاج سيبويه بالحديث " الآن وبعد هذا العرض للأقوال الّتي وصلت إلينا في شواهد كتاب سيبويه، وفي عدم احتجاجه بالحديث، أو أنّه احتج بحديث واحد، ليس أمامنا إلاّ أن نعود إلى ما كتبه الباحثون المتأخرون فأثبتوا فيه احتجاج سيبويه بأكثر من حديث في كتابه، ونعود إلى فهارس كتابه نبحث فيها عمّا يمكن أن يكون حديثاً ولم يتنبه إليه لا الباحثون ولا المحققون ولا المفهرسون.

لقد كان عثمان فكي أول من تنبه إلى احتجاج سيبويه بالحديث النّبويّ من الباحثين المحدثين في بحثه (الاستشهاد في النّحو العربيّ) حيث عثر على ثلاثة أحاديث في كتابه فعدَّه، أوَّل مَن احتج بالحديث من النّحاة.

ولما وضع الأستاذ أحمد راتب النفّاخ كتابه (فهرس شواهد سيبويه) عثر على حديثين آخرين مع هذه الثلاثة فصارت خمسة أحاديث."[2]ويذكر محمّد خير الحلواني في قضية احتجاج سيبويه بالحديث بأنك لا ترى في كتاب سيبويه غير ثمانية أحاديث نبوية فيقول: " ففي كتاب سيبويه كلّه لا ترى غير ثمانية أحاديث نبوية، كما أنّه لا يحتج بها جميعا، بل يستأنس ببعضها، ويُخَرِّجُ بعضها الآخر.

ثمّ جاء الفرّاء فزادت عنايته بالحديث على عناية سيبويه فقد جاء في كتابه معاني القرآن، ما يُربي على ثلاثة عشر حديثا، احتج بأربعة منها صراحة، كالحديث لتأخذوا مصافكم، أمّا الأحاديث الأخرى فقد كانت شواهد لظواهر لغويّة عامّة لا نحويّة خاصّة."[3] وتقول خديجة الحديثي في كتاب آخر لها بعنوان (الشاهد وأصول النّحو في كتاب سيبويه): " وقد استطاع الأستاذ أحمد راتب النفّاخ صاحب (فهرس سيبويه) أن يجد بعضها في كتب الحديث أمّا على الصورة الّتي ذكرها سيبويه أو مغيرة عنها وقد يكون حديثا تاما أو جزء من حديث. وكانت طريقة احتجاجه بهذه الأحاديث أنّه يذكرها إمّا تقوية لأمثلة سابقة من القرآن الكريم."[4] وفي هذا يكون ردُّ المتأخرين على بعض المتقدمين الذين يرون أنّ النّحاة اتبعوا سيبويه في ترك الاحتجاج بالحديث كما في قول:" أبو الحسن بن الضائع في (شرح الجُمل) " تجويز الرّواية بالمعنى هو السبب عندي في ترك الأئمة –كسيبويه وغيره–الاستشهاد على إثبات اللّغة، واعتمدَّوا

---

[1]– محمود فجال، الحديث النّبويّ في النّحو العربيّ، ط2. الرّياض: 1997م، أضواء السّلف، ص109–110. وينظر حاتم صالح الضامن، الاستشهاد بالحديث في اللّغة والنّحو، دبي: 2002م، مركز جمعة الماجد للثّقافة والتّراث، ص2–7.

[2]– خديجة الحديثي، موقف النّحاة من الاحتجاج بالحديث الشّريف، العراق:1981م، دار الرّشيد للنّشر منشورات وزارة الثقافة والإعلام الجمهوريّة العراقيّة، ص52.

[3]– محمّد خير الحلواني، أصول النّحو العربيّ، ص52–53.

[4]– خديجة الحديثي، الشّاهد وأصول النّحو في كتاب سيبويه. الكويت: 1974م، مطبوعات جامعة الكويت، ص69.

في ذلك على القرآن وصريح النقل عن العرب، ولولا تصريح العلماء بجواز النقل بالمعنى في الحديث لكان الأولى في إثبات فصيح اللفظ كلام النّبيّ ﷺ لأنّه أفصح العرب. قال: وابن خروف يستشهد بالحديث كثيراً، فإن كان على وجه الاستظهار والتبرك بالمرويِّ فحسن، وإن كان يرى أنّ من قَبْلَهُ أغفل شيئاً وجب عليه استدراكه فليس كما أرى."[1]وما ذهب إليه أبو حيَّان بصيغة الجزم الّتي تدل على عدم احتجاج النّحاة بالحديث الشّريف بقوله "وإنّما أمعنتُ الكلامَ في هذه المسألة؛ لئلا يقول مبتدئ: ما بالُ النّحويّين يستدلون بقول العرب، وفيهم المسلم والكافر، ولا يستدلون بما رُوِيَ في الحديث بنقل العدول البخاري ومسلم، وأضرابِهما؟ فمن طَالَعَ ما ذكرناه أدرَك السبب الذي لأجله لم يستدل النّحاة بالحديث. [2]ثمّ عزا بسبب عزوف النّحاة عن الاحتجاج بالأحاديث الشريفة إلى أمرين:

أوّلهما: أنّ الرواة جوزوا النقل بالمعنى.

وثانيهما: أنّه وَقَعَ اللّحنُ كثيراً في ما روي من الحديث؛ لأنّ كثيراً من الرواة كانوا غير عرب."[3] وقد أثبت اللّغويّون المتأخرون احتجاج سيبويه بالحديث، على عكس ما ذهب إليه أبو حيان من عدم احتجاج سيبويه بالحديث، وهؤلاء هم أصحاب المذهب الأول الذين يرون منع الاحتجاج بالحديث.

وقد كان واضح من كلام ابن الضائع في ترك الأئمة –النّحاة–وعلى رأسهم سيبويه الاحتجاج بالحديث حيث لم يثبت ذلك. وثبت الاحتجاج بالحديث لدى سيبويه عند اللّغويّين المتأخرين، وليكن بذلك ما ذهب إليه هؤلاء الذّين يرون أنّ النّحاة لم يستدلوا بالحديث أنّ حجّة المانعين من الاحتجاج بالحديث ضعيفة فأئمة النّحو وعلى رأسهم سيبويه ثبت الاحتجاج بالحديث عنه، وهكذا يتبين أنّ مذهب مانعي الاحتجاج بالحديث لم ينتبهوا إلى ما تنبه إليه المحدثون فجهودهم مشكورة تستحق الثناء والإكبار، ولكن كان عليهم إثبات عدم احتجاج النّحويين بشيء منه، وعلى رأسهم إمام النّحويِّين سيبويه بالحديث، فهم قد أثاروا موضوعاً في بالغ الأهميّة حول إثبات الاحتجاج بالحديث الشّريف لدى المحدّثين، ومدَّى صحة الاحتجاج بالحديث في إثبات القواعد النّحويّة، ولكن لم يثبتوا الحجّة كما فعل المحدثون نسبة الكثرة أو الندرة أو القلّة.

ويقول مصطفى غلفان: " إنّ النّحاة الذين قبلوا الاستشهاد بالحديث النّبويّ كانوا أقرب من الوصفيين التصنيفيين إلى روح المنهج التوليدي التحويلي لأنّهم حاولوا مجاوزة الأحاديث النبويّة إلى اكتماه الحدس

---

[1]– عبد القادر البغدادي، خزانة الأدب ولبّ لباب لسان العرب، ج1، ص10.

[2]– السّيوطي، الاقتراح في علم أصول النّحو، ص94.

[3]– المصدر نفسه، ص93.

اللّغويّ للنّبيّ ﷺ كما أن بعض النّحاة واللّغويين العرب القدامى –أمثال ابن جنّي والسيوطي حاول أن يكشف عن السليقة اللّغويّة للنّبيّ ﷺ دون الاكتفاء بوصف ظاهر الحديث."[1]وقد ذهبت طائفة أخرى إلى جواز الاستدلال بالحديث الشّريف مطلقاً، منهم ابن خروف، والصفار والسيرافي وابن عصفور، وابن مالك، وابن هشام، وغيرهم الكثير." [2] وقد ذكَرَت لنا هذه المكاتبة حجتهم في ذلك؛ إذ وردت في سؤال الدماميني، ونصها:" وخالف في ذلك–أي: خالفوا الفريق الأول الذي منع كما سيأتي– بعضهم محتجاً بأن تطرق الاحتمال الذي يوجب سقوط الاستدلال بالحديث ثابت في أشعار العرب وكلامهم، فيجب أن لا يستدل بها أيضاً، وهو خلاف الإجماع وزعم هذا القائل أنّ الاستدلال بالحديث إنّما سقط إذا أثبت المنكر أنّ الحديث المستدلَّ به ليس من لفظه عليه الصلاة والسلام، وأنّ لفظه كان كذا وأنّ الناقل غيره إلى كذا."[3] ويتبين من قول سراج الدّين البُلقيني في سؤاله لبدر الدّين الدماميني حول مسألة الاستدلال بالحديث في إثبات القواعد النّحويّة وحجّة المناعين الاستدلال بالحديث فهي ذاتها تقع على كلام العرب (شعراً ونثراً) فيجب أن لا يستدل بها أيضا. فقد أجاد الشيخ الدماميني في سؤال البُلقيني فإنّ حجّة منع الاستدلال بالحديث تقعُ على كلام العرب فلماذا لم يرد الاحتجاج بكلام العرب؟

وقد دفع الدماميني رأي المانعين، وأيد رأي المجوزين، وردَّ الدماميني ما ذكرّه أبو حيان بردّ مشهور ذكرته أكثر الكتب الّتي عرضت لهذه المسألة، وقد بدأه ببيان أنّ ابن مالك قد أكثر من الاستدلال بالأحاديث النبويّة، ثم ذكر أن أبا حيان قد شنع عليه وقال: إنّ ما استند إليه من ذلك المحتجَّ به لفظه عليه الصلاة والسلام، حتّى تقوم به الحجة، ثمّ ذكر ما يلقي ضوء على المكاتبة الّتي بين أيدينا؛ إذ قال بعد ذلك: وقد أجريت ذلك لبعض مشايخنا فصوب رأي ابن مالك في ما فعله. وقد رد ابن مالك للحديث مكانته من الاحتجاج به في قواعد اللّغة، ليس ذلك أنّ النّحاة الأولين لم يحتجوا بالحديث بل إضافة الاعتماد بالحديث بقدر أكبر على ما اعتمده المتقدّمين، وأعاد مكانته في وضع القواعد " فلعل سراج الدّين هو واحد من شيوخه الذين كاتبهم للاستفسار عن هذه المسألة، ثم دلف الدماميني إلى الرد الّذي يمكن حصره في ما يأتي:

---

[1]– مصطفى غلفان، اللّسانيات العربيّة الحديثة دراسة نقدية في المصادر والأسس النّظريّة والمنهجيّة، المغرب: مطبعة فضالة، ص144.

[2]– الدماميني بدر الدّين (ت826هـ)، الاستدلال بالأحاديث النبويّة الشريفة على إثبات القواعد النّحويّة تح: رياض بن حسن الخَوَّام، بيروت: 1418هـ–1998م، عالم الكتب، ص5.

[3]– المصدر نفسه، ص6.

1-أن اليقين ليس بمطلوب في هذا الباب، وإنّما المطلوب غلبة الظن الّذي هو مناط الأحكام الشرعيّة ولا يخفى أنّه يغلب على الظن أن ذلك المنقول المحتج به لم يبدل؛ لأنّ الأصل عدم التبديل لاسيما والتشديد في الضبط والتحري في نقل الأحاديث شائع بين النقلة والمحدّثين."[1]

2-أنّ الخلاف في جواز النقل بالمعنى إنّما هو في ما لم يدوَّن ولا كتب، وأما ما دوّن وحصّل في بطون الكتب، فلا يجوز تبديل ألفاظه من غير خلاف بينهم، ثم نقل رأي ابن الصلاح في مقدمته؛ إذ يقول: " إنّ الخلاف لا نراه جارياً ولا أجراه الناس -في ما نعلم-في ما تضمنته بطون الكتب، فليس لأحد أن يغير لفظ شيء من كتاب مصنَّف ويثبت فيه لفظاً آخر.

3-أنّ تدوين الأحاديث والأخبار بل وكثير من الرّوايات وقع في الصدر الأول قبل فساد العربيّة حين كان كلام أولئك المبدِّلين على تقدير تبديلهم يسوغ الاحتجاج به، وغايته يومئذ تبديل لفظ بلفظ يصح الاحتجاج به، فلا فرق بين الجميع في صحة الاستدلال، ثم دون ذلك المبدَّل -على تقدير التبديل-ومنع من تغييره ونقله بالمعنى فيبقى حجة في بابه، ولا يضر توهم ذلك السابق في شيء من استدلالهم المتأخر والله أعلم بالصواب."[2] وبهذا دفع الدماميني رأي المانعين، وأيد رأي المجيزين، وقد أثنى البغدادي عليه فصدر رأيه هذا بقوله: " وقد ردّ هذا المذهب الذي ذهبوا إليه البدر الدماميني في شرح التسهيل، ولله درُّه! فإنّه أجاد في الرّد، وأمّا ذكره أبو حيان في مقدمة نصه عن عزوف علماء المِصْرَيْنِ (البصرة والكوفة) عن الاستشهاد بالأحاديث، فقد ذكر البغدادي ردّاً عليه أن ذكره فقال: " وردّ الثاني بأنّه لا يلزم منعدم استدلالهم بالحديث عدمُ صحة الاستدلال به، ثم أيَّد بعد ذلك البغدادي رأي المجيزين بالقول: " والصواب جوازُ الاحتجاج بالحديث النبويّ للنحويّ في ضبط ألفاظه، ويُلحق به ما روي عن الصاحبة وأهل البيت."[3] وهكذا ردّ الدماميني والبغدادي حجج المانعين."[4] وهناك طائفة ثالثة توسطت بين صنف المانعين والمجيزين الاستدلال بالحديث الشريف، وتوسط الشاطبي فجوّز الاحتجاج بالأحاديث الّتي أُعتُنِيَ بنقل ألفاظها، قال في شرح الألفية: " لم نجد أحداً من النّحويين استشهد بكلام أجلاف العرب وسفهائهم، الّذين يبولون على أعقابهم، وأشعارهم، الّتي فيها الفحشٌ، ويتركون الأحاديث الصحيحة؛ لأنّها تنقل بالمعنى وتختلف رواياتها وألفاظها، بخلاف كلام العرب وشعرهم فإنّ رواته اعتنوا بألفاظها لما يبنى عليه من

---

[1]- البغدادي، خزانة الأدب ولبّ لباب لسان العرب، ج1، ص14.

[2]- المصدر نفسه، ج1، ص15. بتصرّف.

[3]- المصدر نفسه، ج1، ص9-10.

[4]- الدماميني، الاستدلال بالأحاديث النبويّة الشريفة على إثبات القواعد النّحويّة، ص6.

النّحو، ولو وقفتَ على اجتهادهم قضيت منه العجب، وكذا القرآن ووجوه القراءات. وأما الحديث فعلى قسمين: قسم يعتني ناقله بمعناه دون لفظه فهذا لم يقع به استشهادُ أهل اللّسان، وقسم عرف اعتناء ناقله بلفظه لمقصود خاص. كالأحاديث الّتي قصدَ بها بيان فصاحته ﷺ، ككتابه لهمدَّان، وكتابه لوائل ابن حجر والأمثال النّبويّة؛ فهذا يصح الاستشهاد به في العربيّة. وابن مالك لم يفصِّل هذا التفصيلَ الضروري الذي لا بدّ منه، وبَنى الكلام على الحديث مطلقاً، ولا أعرف له سلفاً إلاّ ابن خروف؛ فإنّه أتى بأحاديثَ في بعضِ المسائل حتّى قال ابن الضائع: لا أعرف هل يأتي بها مستدلا بها، أم هي مجرد التمثيل؟ والحقّ أنّ ابن مالك غير مصيب في هذا فكأنه بناه على امتناع نقل الحديث بالمعنى، وهو قول ضعيف."[1] وقد تبعه السيوطي في الاقتراح قال فيه: " وأما كلامه ﷺ فيستدلُ منه بما أُثبت أنّه قاله على اللفظ المروي، وذلك نادر جداً، إنّما يوجد في الأحاديث القصار على قلّة أيضاً، فإنّ غالب الأحاديث مرويّ بالمعنى، وقد تداولتاها الأعاجم والمولّدون قبل تدوينها، فروَوها بما أدَّت إله عباراتهم فزادوا ونقصوا وقدّموا وأخروا، وأبدلوا ألفاظاً بألفاظ؛ ولهذا ترى الحديث الواحد مروياً على أوجه شتى بعبارات مختلفة، ومن ثمَ أُنْكِرَ على ابن مالك إثباته القواعد النّحويّة بالألفاظ الواردة في الحديث."[2] وقد استثمر رأيَ الشاطبي هذا، الشيخ محمّد الخضر حسين بعد جولات له مع المجيزين والمانعين وارتأى أن يستشهد-بلا خلاف-بأنواع من الأحاديث النبويّة هي:[3] فيقول الشيخ محمّد الخضر حسين في كتابه (دراسات في العربيّة وتاريخها): " من الأحاديث ما لا ينبغي الاختلاف في الاحتجاج به في اللّغة؛ وهو ستة أنواع:

إحداهما: ما يروى بقصد الاستدلال على كمال فصاحته عليه الصلاة والسلام كقوله: حمى الوطيس وقوله: "مات حتف أنفه" وقوله: " الظلم ظلمات يوم القيامة" إلى نحو هذا من الأحاديث القصار المشتملة على شيء من محاسن البيان كقوله: "مأزورات غير مأجورات" وقوله: " إنّ الله لا يمل حتّى تملوا.

ثانيهما: ما يروى لبيان أقوال كان يتعبد بها أو أمر لتعبد بها، كألفاظ القنوت والتحيات، وكثير من الأذكار والأدعية التي كان يدعو بها في أوقات خاصة.

---

[1]- البغدادي، خزانة الأدب ولبّ لباب لسان العرب، ج1، ص12-13.

[2]- المصدر نفسه، ج1، ص13.

[3]- الدماميني، الاستدلال بالأحاديث النبويّة الشريفة على إثبات القواعد النّحويّة، ص12.

ثالثهما: ما يروى شاهداً على أنّه كان يخاطب كلّ قوم من العرب بلغتهم. ومما هو ظاهر أنّ الرواة يقصدون في هذه الأنواع الثلاثة لرواية الحديث بلفظه.

رابعها: الأحاديث الّتي وردت من طرق متعدّدة واتحدت ألفاظها؛ فأنّ اتحاد الألفاظ مع تعدّد الطرق دليل على أنّ الرواة لم يتصرفوا في ألفاظها، والمراد أن تتعدّد طرقها إلى النبي ﷺ أو إلى الصحابة أو التابعين الّذين ينطقون الكلام العربيّ فصيحاً.[1]

خامسها: الأحاديث الّتي دوّنها مَن نشأ في بيئة عربيّة لم تنشر فيها فساد اللّغة كمالك بن أنس وعبد الملك بن جريح والإمام الشافعي.

سادسها: ما عرف من حال رواته أنّهم لا يجيزون رواية الحديث بالمعنى مثل: ابن سيرين والقاسم بن محمّد، ورجاء بن حَيْوَةَ، وعلي بن مدَّني."[2] ثم قرر مجمع اللّغة العربيّة بالقاهرة بعد مناقشته للمسألة واستفادته مما قدمه الشيخ محمّد الخضر حسين في (الاستشهاد بالحديث في اللّغة) ودرس أنواع الحديث الّتي ذكرها فيه، والشروط الّتي وضعها لما يصح الاحتجاج به منها ولما لا يصح الاحتجاج به، ووضع قراره الآتي: " اختلف علماء العربيّة في الاحتجاج بالأحاديث النبويّة لجواز روايتها بالمعنى ولكثرة الأعاجم وقد رأى المجمع الاحتجاج ببعضها في أحوال خاصة مبينة في ما يأتي:

أ-لا يحتج في العربيّة بحديث لا يوجد في الكتب المدَّوّنة في الصدر الأول، كالكتب الصحاح الستة فما قبلها.

ب-يحتج بالحديث المدَّوَّن في هذه الكتب الأنفة الذكر على الوجه الآتي:

1-الأحاديث المتواترة المشهورة.

2-الأحاديث الّتي تستعمل ألفاظها في العبادات.

3-الأحاديث الّتي تعدُّ من جوامع الكلم.

4-كتب النّبي ﷺ

5-الأحاديث المروية لبيان أنّه ﷺ كان يخاطب كلّ قوم بلغتهم.

6-الأحاديث الّتي عرف من حال رواتها أنهم لا يجيزون رواية الحديث بالمعنى مثل: القاسم بن محمّد، ورجاء بن حَيْوَةَ، وابن سيرين.

---

[1]- محمّد الخضر حُسَين، القياس في اللّغة العربيّة، ص32-38.

[2]- المرجع نفسه، ص177-178.

7-الأحاديث المروية من طرق متعددة وألفاظها واحدة."[1]وقد تتابع المحدَثون على تأييد الاحتجاج بالحديث النبوي الشريف، فناقش سعيد الأفغاني هذه المسألة في كتابه (أصول النّحو) وانتهى بعد أن فند حجج المانعين إلى القول: "... ثمّ لا أدري لِمَ ترفع النّحويون عما ارتضاه اللّغويّون من الانتفاع بهذا الشأن والاستقصاء من ينبوعه الفياض بالعذب الزلال فأصبح ربع اللّغة به خصيباً بقدر ما صار ربع النّحو منه جديباً."[2]وإلى ذات الطرح تذهب خديجة الحديثي بعد أن عرضت لوجوه المسألة عند القدماء والمحدّثين قولها في خاتمة كتابها (موقف النّحاة من الاستشهاد بالحديث الشريف) ومن أهمّ النتائج الّتي توصلت إليها في هذا البحث: " وانتهيت إلى أنّه يصحّ الاحتجاج بالحديث وفق الشروط الّتي وضعوها وبما ورد في الكتب المدَّونة في الصدر الأول مما جاء في كتب الأدب والبلاغة وغيرها محتجا بلفظها لغرض أدبيّ أو بلاغيّ مستخلصين منها القواعد."[3] وأما الباحث محمود فجال فقد خصّ هذا البحث بكتابين رائعين (الحديث النّبويّ في النّحو العربيّ) وكتاب (السير الحثيث إلى الاستشهاد بالحديث في النّحو العربيّ) وأورد الأدلّة التي دفعته إلى القول وبهذه النتائج أَخْلُصُ على نتيجة حتمية، وأذهب مذهب من قال بجواز الاستشهاد بالحديث قوله: " إنني أجزم بضرورة الاستشهاد والاحتجاج بالحديث النّبويّ الثابت عن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وأنبذ غير ذلك من الآراء الساقطة المتهافتة.

وأذهب مذهبَ مَنْ قال بجواز الاستشهاد بالحديث مطلقاً، سواء أكان مروياً باللفظ أم بالمعنى؛ لأنّه لا ينتج ضرر عن الرواية بالمعنى؛ لأنّه شرط الراوي بالمعنى أن يكون من أهل الضبط والإتقان والحفظ كما تقدم بتفصيل مفيد، وسواء أكانت الرواية من رواية العرب أم العجم؛ لأنّ النقاد والمُحدِّثين لم يشترطوا أن يكون عربياً، وألاّ يكون من العجم، بل الإجماع على جواز شرح الشريعة للعجم بلسانها للعارف به ولأنّ جميع الرواة يتحرون اللفظ، فإذا رَوَى أحدهم بالمعنى أوجبوا عليه أن يقول: «أو كما قال» و« أو نحوُه» و« أو شِبْهُهُ ». وما أشبه ذلك.

وفي هذا دلالة قاطعة على أنّ جلَّ اهتمامهم الروايةُ باللفظ. وهذا أمر يعرفه من مارَسَ هذا العلم الشريف، وهذا الفن الجليل، أما من لم يشمَّ رائحة هذا العلم فلا يَعْرِفْ هذه الحقيقة، وحكمُه في هذا الباب حكمُ مَن تخبّط في ظلماء مدَّلهمة وخَبَطَ خَبْطَ عشواء.

---

[1]- خديجة الحديثي، موقف **النّحاة من الاحتجاج بالحديث الشريف**، ص417-418.

[2]- سعيد الأفغاني، في أصول النّحو، ص55.

[3]- خديجة الحديثي، موقف النّحاة من الاحتجاج بالحديث الشريف، ص427.

وبتبني فكرة الاستشهاد بالحديث مطلقا، نكون قد وَسَّعْنا دائرة الاستشهاد، باعتبار الحديث الشريف مصدرا من مصادر الاستشهاد. وبالاستقاء من ينبوعه الفياض، العذب الزلال، يصبح رَبْعُ النّحو به خصيباً."[1] ويتبين من رأي المحدّثين الاستشهاد بالأحاديث النبويّة مطلقا كما ذكره محمود فجال بعد الاستقصاء والتحري الدقيق للمسألة، ويبين ضرورة الاستشهاد بالحديث الشريف مطلقا سواء أكان مرويا باللفظ أو بالمعنى، وسواء كان روّاته العرب أم العجم. ويناقش عبد الفتاح سليم هذه القضية في كتابه (المعيار في التخطئة والتصويب) رفض فيه المذهب المتوسط بقوله أقول: " ينبغي ألاّ يخدعنا هذا الرأي المتوسط الّذي أخذ به الشاطبي ثم السيوطي؛ إذ لن نظفر من ورائه بجديد كثير. وتوقف عند رأي الشيخ محمّد الخضر حسين إذ قال عنه بأنّه أولى بالقبول. ثم نادى بأنْ: " تنهض جماعةٌ من رجال الحديث الشريف في العصر الحاضر، وتتحمل تَبِعَةَ تمييز الأحاديث بعضِها من بعضٍ، ما دُوِّنَ منها في الصدر الأول، وما دُوِّنَ في غيره، وما طُعِنَ في رجاله، وما سَلِمَ من الطعن وما عُرِفَ في تَقَلَّتِهِ العجمةُ وعدمُ الدراية اللّغويّة طبعاً واكتساباً، وما عُرِفَ عنه غير ذلك، إلى آخر ما أجمله الشيخ سابقا من أمور، وعندئذ للنّحاة أن يصدروا أحكامهم اللّغويّة على هذه الأحاديث قوةً وضعفاً وصحةً وخطأ، فَتُحْسَمُ هذه المسألة الّتي دَبَّ فيها الخلاف منذ متقدمي النّحاة، ولا تزال حتّى اليوم."[2] ويرى سعيد الأفغاني بعد عرضه لمذهب المانعين " أنّ هذا الزعم لا يقف على رجليه؛ لأنّ أيمة موثوقين من المتقدّمين احتجوا بالحديث فلم يكن ابن مالك بدعاً في أئمة النّحو."[3]ويقول محمّد عيد رداً على تعليلات مذهب المانعين الاحتجاج بالحديث هذه التعلاّت–كما قلت–غير مقنعة!! وإنّما المقنع حقاً الاعتراف بحقيقة الأمر الذي صرفهم عن هذه النصوص الموثقة، وحقيقة الأمر، إن لم يجانبن الصواب–كان «التحرز الديني» تماماً كما حدث في القرآن."[4]ويقول في موضع آخر " ولا عجب أن يتدارك المتأخرون ما فات المتقدّمين، بل إنّ ذلك هو المنتظر المعقول، إذا كان العالم من الأوائل يعلم روايات محدودة وخيرهم من نصف مفردات اللّغة في موضوع واحد كالأصمعي مثلا. ثمّ جاءت طبقة بعدهم وصل إليها كلّ ما صنف السابقون فكانت أوسع إحاطة، ثمّ جاءت طبقة بعد طبقة، وألفت المعاجم المحيطة بكلّ ما اطلع عليه أصحابها من تصانيف ونصوص غاب أكثرها عن الأولين فكانوا أوسع علماً، ولذلك نجد ما لدى المتأخرين من ثروة نحويّة أو

[1]– محمود فجال، الحديث النّبويّ في النّحو العربيّ، ط2. الرياض، 1417هـ–1997م، أضواء السلف، ص314–315.

[2]– عبد الفتاح سليم، المعيار في التخطئة والتصويب، القاهرة: 1411هـ–1991م، دار المعارف، ص110–111.

[3]– سعيد الأفغاني، في أصول النّحو، ص48.

[4]– محمّد عيد، الاستشهاد والاحتجاج باللّغة رواية اللّغة والاحتجاج بها في ضوء علم اللّغة الحديث، ص114.

لغويّة أو حديثيّة شيئاً وافراً مكنهم من أن تكون صورة أشمل وأحكامهم أسد."[1] ويقرر بثبوت الاحتجاج بالحديث في موضع آخر فيقول: " واغلب الظن أنّ مَن يستشهد بالحديث من المتقدّمين لو تأخر به الزمن إلى العهد راجت فيه بين الناس ثمرات علماء الحديث من رواية ودراية لقصروا احتجاجهم عليه بعد القرآن الكريم، ولما التفتوا قط إلى الأشعار والأخبار الّتي لا تلبث أن يطوقها الشكّ إذا وزنت بموازين فن الحديث العلميّة الدقيقة... وجرى على ذلك العلماء حتّى عصرنا الحاضر منهم المرحوم الأستاذ طه الراوي، فقد كان يذهب إلى الاحتجاج بما صحّ منها دون قيد ولا شرط، ويعرض للذين اعترضوا بوجود أعاجم في رواة بعض الأحاديث فيقول: والقول بأنّ في رواة الشّعر والنثر اللذين يحتج بهما فإنّ فيهم الكثير من الأعاجم، وهل في وسعهم أن يذكروا لنا محدثا ممن يعتد به يمكن أن يوضع في صف (حماد الراوية) الّذي كان (يكذب، ويلحن، ويكسر) ومع ذلك لم يتورع الكوفيون ومن نهج منهجهم عن الاحتجاج بمروياته ولكنهم تحرجوا في الاحتجاج بالحديث... "[2] وإذا عدنا إلى بداية كلامه عن الحديث نجدّه من البداية يعلنُ رأيه في الاحتجاج بالحديث مطلقاً دون قيد ولا شرط فيقول: " وقد كان من المنهج الحقّ بالبداهة أن يتقدم الحديث سائر كلام العرب من نثر وشعر في باب الاحتجاج في اللّغة وقواعد الإعراب إذ لا تعهد العربيّة في تاريخها بعد القرآن الكريم بيانا أبلغ من الكلام النبوي ولا أروع تأثيرا ولا أفعل في النّفس وأصحّ لفظاً ولا أقوم معنى؛ ولكن ذلك لم يقع كما ينبغي لانصراف اللّغويين والنّحويين المتقدّمين إلى ثقافة ما يزوِّدهم به رواة الأشعار خاصّة، انصرفا استغرق جهودهم، فلم يبق فيهم لرواية الحديث ودرايته بقية، فتعللوا لعدم احتجاجهم بالحديث بعلل، كلّها وارد بصورة أقوى على ما احتجوا به هم أنفسهم من شعر ونثر."[3] ويتبيّن مما عرضناه أنّ المتأخرين من الدّارسين ممن جاءوا بعد سعيد الأفغاني وهو منهم قد راجت بهم دراسة علم الحديث بأن تدارك المتأخرون علم الحديث، وأقروا بضرورة الاحتجاج به دون قيد ولا شرط وقد التمس المتأخرون لمذهب المانعين دحضا وتفنيدا لآرائهم حول امتناع الاحتجاج بالحديث.

ويصف تمّام حسّان قصور النّحاة الأوائل إلى التماس العذر؛ لأنّ صنيع الأقدمين كان منسجماً تمام الانسجام مع الظروف الّتي صادفتهم، فيقول: " غير أنّ نسبة القصور إلى النّحاة لا تستقيم على إطلاقها؛ لأنّ النّحاة لو كانوا شافهوا امرئ القيس وابن هرمة في وقت معا لقامت عليهم الحجة؛ ولكنّهم كما سبق أن أشرنا إلى ذلك لم يشافهوا أيّ شاعر من الشاعرين، وإنّما استنبطوا قواعدهم من مادة مكتوبة

[1]- محمّد عيد، الاستشهاد والاحتجاج باللّغة رواية اللّغة والاحتجاج بها في ضوء علم اللّغة الحديث، ص49.

[2]- سعيد الأفغاني، في أصول النّحو، ص55.

[3]- المرجع نفسه، ص46.

لديهم لا تفرق سطورها بين لهجة امرئ القيس ولهجة ابن هرمة. ولقد كان عليهم أن يلاحظوا (وقد لاحظوا) اختلاف التّراكيب بين لهجة وأخرى (قارن مثلا "ما" الحجازية و "ما" التميمية) كلّ ذلك يدعونا إلى التماس العذر لنحاتنا الأقدمين (وليس هذا دفاعاً عن النّحاة المتأخرين)؛ لأنّ صنيع الأقدّمين كان منسجماً تمام الانسجام مع الظروف الّتي صادفتهم.

بقيت نقطة أخيرة أحب أن أشير إليها في ما يتصل بظاهرة السّماع وهي أنّ الاعتداد بالنّصوص المروية ألجأت النّحاة إلى اصطناع منهج المحدثين في نقد النّصوص، وتوثيق نسبة الكلام إلى قائله ولقد نعلم أنّ هذا المنهج إن صحّ الأخذ به في توثيق الحديث النّبوي الّذي تؤخذ أحكام شرعية في العبادات والمعاملات والعقائد، وآداب السلوك الإسلامي فإن النّصوص المستعملة في استخراج القواعد لم تكن تتطلب كلّ هذا التزمت لو أنّ النّصوص المدَّروسة كانت منطوقة لا مكتوبة، فلمّا لم تكن هذه اللّغة بنت وقتها، وكانت مروية عن عصور سابقة جاهلية وإسلامية، اضطر النّحاة إلى توثيق الروايّة كما فعل رجال الحديث بالحديث من جهة، كما اضطروا كالأصوليين من جهة أخرى لوضع المبادئ العامّة للاستدلال من النّصوص المروية."[1] ويرى محمود أحمد نحلة أن يكون الاحتجاج بالحديث من وجهين توجيه القرآن الكريم، في كثير من آياته، وورود السّنة مُبَيِّنة لكتاب الله فيقول: " كان المضنون أن يكون حديث رسول الله ﷺ مصدرا من مصادر الدّرس النّحوي يلي القرآن الكريم في حجيته، كما كان كذلك في أصول الفقه، ولا نعلم فيه خلافا عندهم! بل هم يرجعون السّنة إلى الكتاب من وجهين:

أحدهما: توجيه القرآن الكريم، في كثير من آياته، إلى العمل بالسنة، واستنباط الأحكام منها... والأمر على هذا النّحو يدلّ على عموم الطاعة للرسول سواء في ذلك ما ورد له ذكر في كتاب الله، أو لم يرد له ذكر فيه.

ثانيهما: ورود السنة مُبيِّنةً لكتاب الله، بدلّيل قوله جلّ وعزّ:﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾[2]فالسّنة مبيّنة للكتاب الكريم مفصلة لمجمله."[3]وبعد عرض رأي محمود أحمد نحلة من الاحتجاج بالحديث، يترك فينا تساؤلا قد طرحه في قوله ألاّ وهو لما أخذ الحديث النّبوي الشّريف مصدراً وأصلاً ثان في الاحتجاج بعد القرآن الكريم، ولم يكن كذلك عند النّحاة؟ أليس الحديث النّبويّ الشريف في أصول الفقه هو ذاته في أصول النّحو؟؟!

---

[1]- تمّام حسّان، الأصول دراسة إبستيمولوجيّة للفكر اللّغويّ عند العرَب النّحو-فقه اللّغة -البلاغة، ص103-104.

[2]- سورة النحل، الآية 44.

[3]- أحمد محمود نحلة، **أصول النّحو العربي**، ص46-47.

ويدعو محمّد عيد إلى نزع الضوابط الدّينيّة من القرآن والحديث والتعامل معهما على أنّهما مادة لغويّة، والتعامل معهما من وجهة النظر اللّغويّ لا العرف الدّيني، وخلاصّة الرأي في هذا الموضوع أنّ نصوص القرآن وكذلك السّنة–صحيحة أو غير صحيحة، ينبغي أن ينحى من النظر اللّغويّ إليها ما داخله من العرف الدّيني، وما أدى إليه قديما من الانصراف عن استنباط القواعد منها، كما ينبغي في ضوء هذا الفهم درسها من جديد باعتبارها مهماً يمثل «نثر الفصحى» في عصور ظهور الإسلام، بل ما قبله من لغة الجاهلية."[1] ويضيف سعيد جاسم الزبيدي الكثير والعديد من التساؤلات في قوله: " الآن الوضع كثر وتزايد بحيث صعب على النّحاة أن يميزوا ما هو حديث، وما هو ليس منه؟ أم لأنّ الحديث روي بعض منه بالمعنى؟ أم لأنّ ألفاظ الحديث الواحد تعددت روايتها فلم يعد بمكنة النّحويّ أن يركن إليها، أم لأنّ النّحاة لم يجدوا ما يكفيهم من الحديث للاحتجاج به، أم لأنّ رواته لا يحسنون العربيّة فيلحنون؟ أم لأنّ ذلك كان بفعل التحرز الدّيني؟ أم لأسباب فكرية مذهبية وسياسية؟"[2]ويرى في موضع آخر أنّ الاحتجاج بالحديث أن يكون بجعله أصلا من أصول الاستنباط، وبما استشهد بها على ما قرر قاعدة وكان أصلا، لا ما ذكر منها استئناسا، أو تبركا، أو توثيقا، أو توجيها وتخريجا... فضلا عن أنهم لم يتخذوه أصلا ليؤسسوا حكما ويقرروا قاعدة فسأقتصر على ما أورده ابن مالك من قواعد وأصول استنبطها منه وما عداه فتقليد لا جديد فيه سوى الاتساع. وقد كان يقصد بكلامه هذا ما ذكره في هامش الصحيفة من قوله: " لا يقدح هذا في ما ذهبت إليه لأنّي أتحدث عن منهج واضح اعتمدَّ على الحديث النبوي، وهذا لم يتضح عند ابن الطراوة ولا غيره."[3]ويقول محمّد عيد: " أخيرا: هل كان من الصواب إبعاد نصوص الحديث الموثقة عن الدراسة، أو أن ذلك حرم النّحاة مصدراً مهماُ كان خليقاً بالتقدير والقبول؟! سؤال يجاب عنه في الفصل الأخير من هذا البحث إن شاء الله."[4]ويقول سعيد جاسم الزّبيديّ: " ولكنه مع هذا يبقى أثره كبيراً في الدّراسة النّحويّة بحيث يؤرخ به الاحتجاج بالحديث النّبوي الشّريف وجعله أصلاً من أصول الاستنباط، وهكذا سار الاحتجاج بالحديث وتتابع النّحاة المتأخرون فتأثر قسم منهم خطى ابن مالك كالدماميني وابن هشام، وابن عقيل"[5]. ثمّ ليتوصل بالقول عن الاحتجاج بالحديث وأثره على النّحاة المعاصرين والباحثين واللّغويين في الدّراسات النّحويّة واللّغويّة الجديدة، قوله: " ولا شكّ في أنّ الاحتجاج

[1]– محمّد عيد، الاستشهاد والاحتجاج باللّغة رواية اللّغة والاحتجاج بها في ضوء علم اللّغة الحديث، ص246.

[2]– سعيد جاسم الزبيدي، القياس في النّحو العربيّ نشأته وتطوره، ص96.

[3]– المرجع نفسه، ص101.

[4]– محمّد عيد، الاستشهاد والاحتجاج باللّغة رواية اللّغة والاحتجاج بها في ضوء علم اللّغة الحديث، ص114.

[5]– سعيد جاسم الزبيدي، القياس في النّحو العربيّ نشأته وتطوره، ص104.

بالحديث يعين النّحاة المعاصرين ويتيح لهم أن ينظروا في الأصول المستنبطة، فقد يغير بعض الأصول ويفتح مجالا واسعا للدراسات النّحويّة الجديدة."[1] وإلى ذات الاتجاه يذهب عبد اللطيف محمّد الخطيب في كتابه (ابن يعيش وشرح المفصّل) أنّ الاحتجاج بالحديث كان موجودا عند النّحاة المتقدّمين الأوّلين، ولكن على نطاق ضيق وأخذ يتسع تدريجيا فيقول: " وإذا ثبت ذلك فإنّ الأقوال الّتي تسقط احتجاج الحديث من عمل البصريين أقوال لا قيمة لها أمام الدّليل الواضح الذي سقته إليك. على أن يكفيني أن أثبت –وقد فعلت–أن الاحتجاج بالحديث لم يكن مهملا وإنّما بدأ في نطاق ضيق، وأخذ يتسع تدريجيا حتّى وجدنا الخطوة الواسعة الجزئية عند ابن مالك وأمثاله في القرن السابع الهجري.

وقد ذكر الأستاذ محمّد الخضر حسين أن ممن أجاز الاحتجاج بالحديث وعدوه في الأصول الّتي يرجع إليها في تحقيق الألفاظ ابن مالك، وابن هشام، وعدّ من أصحاب هذا المذاهب الجوهري وابن سيدة وابن فارس وابن خروف وابن جنّي والسهيلي، وأبو علي الفارسي احتج بالحديث في اللّغة والنّحو والصّرف."[2]وغير أنّ من المعاصرين ما ذهب في اتجاه مغاير فيرى محمّد عيد أنّ الاحتجاج بالحديث أمر لا بدّ منه، وبعد عرضه للمذاهب الثلاثة المانعين والمجوزين والمتوسطين في الاحتجاج بالحديث يرى تعسف النّحاة بسبب قد ذكره وهو التحرز الديني منعهم من الاحتجاج بالحديث النبوي الشّريف؛ حيث يذكر في مبحث له عنونه بموقف النّحاة من مصادر الاستشهاد أنّ اللّغويين تتبعوا طرق علماء الحديث في الأخذ والرواية في ضبط رواية اللّغة، فقد التزم علماء اللّغة بما وضعه علماء الحديث من خصائص وصفات دينية موجها قويا وعاملا فعالا في توثيق الرواية أو تضعيفها أو في تصويبها أو تخطئتها. ويذكر حقيقة الأمرين بين علماء الحديث وعلماء اللّغة:

الأوّل: بيان الصلة بين ما صنعه علماء الحديث وعلماء اللّغة في ضبط الرّواية.

الثّاني: أساس التصويب والتخطئة في ضبط اللّغة عن هذا الطريق الصعب الغريب."[3] ويذكر في موضع آخر: " وإن اختلف الأمر بينهما بعد ذلك حين طرحت الفكرة للبحث والنظر فلم يجرؤ أحد على التصريح بأنّ القرآن لا يحتج به في اللّغة، بينما صرح بذلك بعض العلماء في نصوص السّنة وذلك تبعا

[1]– سعيد جاسم الزبيدي، القياس في النّحو العربيّ نشأته وتطوره، ص104.

[2]– عبد اللطيف محمّد الخطيب، **ابن يعيش وشرح المفصّل**، الكويت:1999م، جامعة الكويت لجنة التّأليف والتعريب والنشر ص153–154.

[3]– محمّد عيد، الاستشهاد والاحتجاج باللّغة رواية اللّغة والاحتجاج بها في ضوء علم اللّغة الحديث، ص74.

لاختلاف درجة التنزيه والتقديس في نفوس العلماء خاصّة والناس عامّة بين القرآن والسّنة."[1] والحقيقة الّتي يجب إيضاحها في هذه الدراسة بين القدماء والمعاصرين، أمّا المعاصرين فهؤلاء انقسموا إلى قسمين قسم يثني الثناء الأكبر على القدماء في الاحتجاج بالقرآن الكريم، والحديث النبوي الشريف، وأما الآخر فيجحد بالثناء الأكبر للّسانيّات المعاصرة، ويعلل ذلك بمرجعية لا أساس لها من الصحة والصواب ك–التحرز الدّيني–وأقول: ألم يكن العامل الدّيني سببا في نشوء العلوم اللّغويّة بكلّ مباحثها؟ والأمر الثاني: ألم تكن كتب النّحويين متضمنة الشواهد القرآنية، والأحاديث النبوية؟ وإذا كان الفارق بينها وكلام العرب فإنّ تفسير ذلك لا يخرج عما ذكره عبد الرحمن الحاج صالح–رحمه الله–كون كلام العرب أكبر في استنباط اللّغةحيث إنّ هذا المصدر اللّغويّ مكتمل بهذا النّص فلّه إذن حَدٌّ أي بداية ونهاية وعناصره على هذا معدودة. وهكذا هو النّص القرآني فهو بالنسبة للنّحاة مصدر لغوي محدود الحجم والعناصر. وأمّا كلام العرب فهو مفتوحا حيث بقي النّحاة يسمعون الكلام فترة زمنية طويلة حتّى سمعوا من طبقة الشعراء المحدثين ممن احتج بهم وليس مثل ما كان كلام العرب شعرا ونثرا في زمان الفصاحة وخاصّة في عصر التدوين إذ **كان مصدراً لغويا مفتوحا** فلم يزل العلماء يسمعون من فصحاء العرب **بدون انقطاع** حتّى نهاية الفصاحة العفوية فلا بدّ أن تكون عناصره غير محدودة العدد بالنسبة إلى هذا الزّمان المحدّد.

وأمّا مسألة عدم احتجاج الأئمة القدماء من النّحويّين، وعلى رأسهم سيبويه، وهذا لا يتقبله العقل لأنّ القواعد النّحويّة، والنّحو العربيّ وسيلة للحفاظ على اللّغة العربيّة، وأدائها أداء سليما، أفلم يكن النّحو العربيّ قد وضع لقراءة الحديث النبوي الشريف قراءة صحيحة، وأمّا مسألة إمام النّحويّين الّتي ذكرها مذهب المانعين كحجة لمنع الاحتجاج بالحديث، فقد كان ردّ المتأخرين المحققين على عكس ذلك.

وهنا تبيَّن النقطة الأساسية الّتي لم يذكرها المتأخرون بعد التحقيق في كتاب سيبويه، وإثبات الاحتجاج بالحديث الشريف، وهي أنّ سيبويه احتج بالحديث الشريف كباقي كلام العرب؛ حيث لم يذكر التواتر أي أنّ هذا الحديث عن الرّسول ﷺ وهذا يُبيّنُ أنّ سيبويه وهو فارسي الأصل ولد بالبيضاء، ومسقط رأسه كان بالأهواز ببلاد الفرس، ثمّ هاجر أهله إلى البصرة فنشأ بها وكانت أقرب المهاجر إلى أهل فارس هي مدَّنُ العراق الثلاثة: البصرة، والكوفة، وبغداد، فكان اختيار أسرته يحُلُون بها ويحيا فتاهم في أرجائها يطلب العلم، فيبني لنفسه مجدا خالدا.

[1]– محمّد عيد، الاستشهاد والاحتجاج باللّغة رواية اللّغة والاحتجاج بها في ضوء علم اللّغة الحديث، ص114.

وطفق سيبويه يطلب العلم بها، فكان الحديث والفقه من أول ما يدرس العلماء، فأعجبه ذلك وصحب الفقهاء وأهل الحديث، وكان يستملي قول النّبي ﷺ: ليس من أصحابي إلاّ من لو شئت لأخذت عليه ليس أبا الدرداء." فقال سيبويه: (ليس أبو الدرداء) وظنّه اسم ليس. فقال حمّاد: لحنت يا سيبويه، ليس هذا حيث ذهبت، وإنّما ليس ههنا استثناء! فقال: لا جرم، سأطلب علما لا تلحنني فيه.

وخبر آخر يرويه حمّاد بن سلمة: أن جاء إليه سيبويه مع قوم يكتبون شيئاً من الحديث قال حمّاد: فكان في ما أمليت ذكر الصفا، فقلت: " صعد رسول الله ﷺ الصفا" وكان هو يستمل، فقال: صعد النبي ﷺ الصفاء." فقلت: يا فارسيُّ لا تقل: الصفاء؛ لأنّ الصفا مقصور، فلمّا فزع من مجلسه كسر القلم، وقال: «لا أكتب شيئا حتّى أحكم العربيّة»."[1] ولعلّ هاتين الحادثتين المثيرتين مع حوادث أخرى–لم ينتبه إليها المتقدّمين–مذهب المانعين–والمتأخرين في احتجاج سيبويه بالحديث؛ هي الّتي حدت سيبويه إلى تعلّم العربيّة والبحث فيها، وعن ذكر التواتر عن النّبيّ ﷺ وجعلته يحتج بالحديث الشريف كما احتج بكلام العرب، ولا يمكن أن نقول: أنّه بدافع التحرز الدّيني؛ لأنّ ذلك لا يقبل، فسيبويه احتج بالقرآن الكريم وقراءاته، وفسرنا كثرة كلام العرب عنده وعند النّحاة–كما فسر ذلك عبد الرحمن الحاج صالح–فكيف لا يتحرز من القرآن الكريم وقراءاته وهما أعظم من الحديث الشريف؟ أم حسب الّذين اِجْتَرَحُوا النّقد للنّحاة الأوّلين بقولهم أنّهم لم يحتجوا بالقرآن الكريم وقراءاته والحديث النّبويّ الشريف ساء ما يحكمون، ليثبت الاحتجاج بالقرآن الكريم وقراءاته لدى النّحاة الأولون وثبت لدى اللّغويين المتأخرين احتجاج سيبويه بالحديث النّبويّ الشريف، وذلك ما ذكره المحققون والمفهرسون لكتاب سيبويه، وما ذكره بعض الباحثين المعاصرين وعلى رأسهم الباحثة خديجة الحديثي في كتابين لها الأول: «**موقف النّحاة من الاحتجاج بالحديث الشّريف**» **والكتاب الثاني: «الشاهد وأصول النّحو في كتاب سيبويه»**. فتبين في الأول احتجاج النّحويين بالحديث الشريف حينما تبدأ دراستها في الفصل الأول: بمذاهب الاحتجاج والفصل الثاني نحاة ما قبل الاحتجاج والفصل الثالث النّحاة المحتجون، وفي الفصل الرّابع الموسوم بـ: أيصح الاحتجاج بالحديث؟ وتختم الكتاب بقولها: " إنّ الدافع إلى القيام بهذا البحث ما لمسته من اضطراب الآراء والأقوال والنقول عن القدماء والمحدثين في جواز الاحتجاج بالحديث النّبويّ الشّريف وما

[1]– سيبويه، **الكتاب**، ج1، ص8.

يلحق إلى النّحاة الأوائل من تركهم الاحتجاج بالحديث..."[1]وقد اختلفت الآراء حول مسألة الاحتجاج بالحديث النبوي الشريف بين قدماء ومعاصرين، فأمّا المعاصرين ومَن أفاض الحديث عن الاحتجاج بالحديث، ومسألة احتجاج إمام النّحويين سيبويه بالحديث أو عدم احتجاجه به محمّد المختار ولد ابّاه في كتابه «تاريخ النّحو العربيّ في المشرق والمغرب» معقبا عما ذكره القاضي أبي سعيد الحسن بن عبد الله السّيرافيّ في كتابه «أخبار النّحويّين البصريين» (ص34) وعما ذكره أبي البركات كمال الدّين عبد الرّحمن بن محمّد بن الأنباري (ت577) في كتابه «نزهَة الألباء في طبقات الأدباء» (ص54) فيقول: وتحاشى النّحاة الأوائل الاستشهاد بالحديث، وجاء تعليل الذين تابعوهم من متأخري العلماء بأنّ الحديث النّبويّ قد رواه المحدثون بالمعنى، مستدلين باختلاف الروايات في الحديث الواحد. وسوف نرى رد ابن مالك على هذا الاعتراض مع أنا نعتقد أن هذا التحاشي جاء عن طريق الصدفة؛ إذ سنرى أنّ سيبويه الّذي **دون النّحو في كتابه** واستمرت شواهده سارية في المصنفات لم يكن ذا معرفة بالحديث. وقد يمكن أن يقال إنّه بقيت في نفسه **عقدة من تعلم الحديث** لأنّه طلبه أولا. ولحن فيه فانصرف إلى النّحو وابتعد عن الحديث."[2]ونحن ههنا نرجح ما ذهب إليه محمّد المختار ولد ابّاه في مسألة عدم احتجاج سيبويه بالحديث لم تكن وليدة ما نادى به مذهب المانعين، وما جاء به تعليلهم؛ أنّه رويَ بالمعنى وأنّ رُوَاتُهُ كانوا من الأعاجم. ونردُ عنهم بحجة جديدة كون سيبويه لم يكن ذا معرفة بالحديث؛ بل إنّه بقيت في نفسه **عقدة من تعلم الحديث** وأن تحاشي سيبويه لمسألة الاحتجاج بالحديث جاءت على الصدفة، ولكن ما يمكن أن يؤخذ عليه بالنقض في قوله حجتين الثانية أقوى من الأولى؛ حيث تبطلها، في قوله وقد يمكن أن يقال إنّه بقيت في نفسه عقدة من تعلم الحديث؛ لأنّه طلبه أولا، ولحن فيه فانصرف إلى النّحو وابتعد عن الحديث وهذه الحجة الثانية الّتي تدمغ الأولى، وهذا هو الصواب والحقيقة الّتي جعلت سيبويه يبتعد عن الحديث استعظاما لما فيه، واستصعابا له، وكذلك ما يؤخذ عليه أنّه كان ذا معرفة بالحديث، وقد استشهد به كباقي كلام العرب ليتبين استعظامه واستصعابه عليه. فقد كان يعلم ما في العربيّة من علوم وما يخرج منها وما ينزل منها، وما يعرج فيها. عالم للعربيّة لا يعزب عنه مثقالُ ذرّة في نحوها ولا في صرفها، ولا أصغر من ذلك، ولا أكبر إلاّ هو في كتاب سيبويه.

والّذين بحثوا عن الحجج عدم الاحتجاج به معجزين، أولئك الذين ادعوا أنّه روي بالمعنى وأن رُوَاتَهُ كانوا من الأعاجم، " ولقد قلد النّحاة سيبويه في عدم الاستشهاد بالحديث؛ لأنّ قليلا منهم كانوا من أهله ثم

[1]– خديجة الحديثي، موقف النّحاة من الاحتجاج بالحديث الشّريف، دار الرشيد للنشر، ص423.

[2]- محمّد مختار ولد ابّاه، تاريخ النّحو العربيّ في المشرق والمغرب، ص29.

صاروا بعد يبحثون عن الحجج لعدم الاحتجاج به. فادعوا أنّه روي بالمعنى، وأنّ رواته كانوا من الأعاجم. والحقيقة أنّ هؤلاء الرّواة سواء أكانوا عربا أو موالي يحرصون حرصا شديدا على تتبع ألفاظ الحديث مخافة أن يكذبوا على رسول الله ﷺ لتواتر الحديث القائل: «مَن كذبَ عَلَيَّ متعمدًا فليتبوأ مقعده من النار.» وإذا خامرهم الشكّ في عبارة بَيَنُوا وجه ذلك."[1] يتبين من قول محمّد مختار ولد ابّاه أنّ مذهب المانعين لم يكونوا من أهل النّحو، إلاّ قليل منهم كانوا من أهله، ثمّ كيف لهؤلاء الرواة وهم يعلمون عظمة الحديث النبوي الشريف من العرب أو الموالي أن ينقلوا ما ليس من كلام الرسول ﷺ فقد كانوا يحرصون كلّ الحرص على رواية الحديث، كما روى عنهم هذا الحديث. فيقول تمام حسّان: وأما الحديث فمع إجماع النّحاة على أنّ النبي ﷺ أفصح العرب، وأنّ الحديث إذا صحت نسبته إليه وثبت أنّه قاله بلفظه فلا مجال لدفعه في الاستشهاد، ولا في الاحتجاج به في التقعيد، ولكن النّحاة لم يعترفوا بتحقيق هذه الشروط إلاّ لعدد قليل من الأحاديث القصيرة كقوله ﷺ: مَنْ كَذَبَ عَلَيَ عَامْدًا مُتَعَمدًا فَلْيَتَبوأ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ. أما ما لم تثبت نسبته إلى النبي ﷺ فالاحتجاج به في النّحو مرفوض؛ لأنّ أغلب ذلك مروي بالمعنى. أي بألفاظ غير ألفاظه عليه السلام، ... وإذا كان ما صحت نسبته إلى النبي ﷺ من القلة بحيث لا يكاد يفي بشيء في هذا الباب فإنّ معنى وقوف النّحاة هذا الموقف أنّهم من الناحية التّطبيقية البحتة منعوا الاحتجاج بالحديث. وإذا كان لنا من تعقيب على هذا الموقف فإنّه كان ينبغي للنّحاة أن يراعوا أنّ الذين تلقوا هذه الأحاديث تلقيا مباشرا عن الرسول صلوات الله عليه كانوا من الصحابة وهم عرب خلص من ذوي الفصاحة والسليقة، فلو أنّ واحدا منهم خانته ذاكرته في خصوص اللفظ لأدى المعنى بألفاظه فصحيحة من عنده فإذا سلمنا بذلك انتقلنا من بعدهم إلى رواة الحديث من التابعين وتابعي التابعين فوجدناهم أحد فرقين: لأنّهم كانوا إما عربا أقحاحا يصدق عليهم ما صدق على الصحابة رضوان الله عليهم، وإما من الأعاجم الذين عرفوا بصدق حرصهم على حرفية النّصوص، وأنهم إذا تلقوا عن صحابي أو تابعي عضّوا بالنواجد على ما كان لديهم، ثم إنّهم كان لهم من البصر بقل الحديث سندا ومتنا ما يدعوا إلى الاطمئنان عليهم وإليهم من حيث المحافظة على النّص، ولاسيما أن الاعتماد على التدوين في ذلك العصر لابدّ أن يكون قد خفف الحمل عن ذاكر

[1]– محمّد مختار ولد ابّاه، تاريخ النّحو العربيّ في المشرق والمغرب، ص29–30.

الحفاظ من المحدثين، لا نقول إنّه شجعهم على النسيان، وإنّما نقول أعانهم على عدم النسيان، وعلى ضبط النّص، بالصورة الّتي تلقوه بها عن الصحابي أو التابعي ذي السليقة. زد على ما تقدم أن هؤلاء الأعاجم لم يكونوا يروون الأحاديث في عالم غير عالم النّحاة الّذين بدأوا جهودهم النّحويّة في ظل مجتمع فصيح، ... ولم نسمع أنّ الأحاديث الّتي كانوا يروونها خالفت القواعد أكثر مما خالفها الشّعر العربيّ المشتمل على الضرائر والرخص، وعلى الرغم من ذلك نرى النّحاة يقيمون نحوهم على الشّعر وهو لغة خاصّة غير النثر، ويتركون الأحاديث وهي أقل مخالفة لقواعدهم من الشّعر... فلماذا تكون الرواية بالمعنى مانعا من الاحتجاج بالنسبة للحديث دون الشعر؟ ... قال تمام: وأرى ابن مالك أكثر إنصافاً وأصح منهجاً."[1] ويذكر تمام حسان إنّ رواة الحديث كانوا من الصحابة والتابعين وتابعي التابعين؛ فإنّهم جميعا سماعا الحديث عن رسول الله ﷺ وأنّه كان من الصحابة رضوان الله عليهم عربا أقحاحا، وإذا كان لنا تعقيب على هذا الموقف فإنّه كان ينبغي للنّحاة أن يراعوا أنّ الّذين تلقوا هذه الأحاديث تلقيا مباشرا عن الرسول صلوات الله عليه كانوا من الصحابة وهم عرب خلص من ذوي الفصاحة والسليقة، فلو أن واحدا منهم خانته ذاكرته في خصوص اللفظ لأدى المعنى بألفاظه فصيحة من عنده فإذا سلمنا بذلك انتقلنا من بعدهم إلى رواة الحديث من التابعين وتابعي التابعين فوجدناهم أحد فرقين: لأنهم كانوا إما عربا أقحاحا يصدق عليهم ما صدق على إذا تلقوا عن صحابي أو تابعي عضّوا بالنواجد على ما كان لديهم زد على ما تقدم أن هؤلاء الأعاجم لم يكونوا يروون الحديث في عالم غير عالم النّحاة الذين بدأوا جهودهم النّحويّة في ظلّ مجتمع فصيح."[2] وجاء في كتاب الإنصاف في مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين في ما ذكره المحقق عن ابن الأنباري واستشهاده بالحديث وقوله بحجة المانعين باطلة في قولهم أنّ الحديث روي بالمعنى: " وهذه حجة واهية بالطبع، فإنّ رواة الأحاديث كانوا يعيشون في حيِّز عصور الاحتجاج، وحتّى لو سلمنا جدلا بأنهم رووا الأحاديث بالمعنى وصاغوها بعباراتهم؛ فإنّهم ممن يُحتَجُ بلغتهم."[3] وأمّا مسألة التحرز الدّيني فلا وقع لها في نفوس النّحويّين واللّغويّين الأوّلين إلاّ لعظمة هذين المدَّونتين اللّغويتين، والأكثر من ذلك فلم يتوان نحويٌّ ولا لغويٌّ من الأوّلين عن دراستهما، والبحث في علميهما وما كان احترازهم فيهما (القرآن الكريم، والحديث النّبويّ الشريف) إلاّ احترازا من الخطأ في فهم أحكامهما، كما يقول محمّد صلاح الدّين **الشّريف**: " فليست الجملة [...]

[1]- تمّام حسّان، الأصول دراسة إبستيمولوجيّة للفكر اللّغويّ عند العرَب النّحو-فقه اللّغة -البلاغة، ص93-95.

[2]- المرجع نفسه، ص95.

[3]- ابن الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين، ص 34.

تأدية عفويّة للمعنى [...] بل تأدية مبحوث عنها ومقنّنة بتمشي منهجيّ واضح مسير بنظريّة نحويّة ذات أبعاد تطبيقيّة في معالجة النّصوص الأدبيّة بحثاً عن معناها، والنّصوص الشّرعيّة احترازا من الخطأ في فهم أحكامها."[1] وهذا يُبيِّنُ شدّة بحث النّحاة واللّغويّين الأولين في القرآن الكريم وقراءاته، وفي الحديث النّبويّ الشريف على عكس ما ذهب إليه محمّد عيد بقوله أنّ النّحاة الأولين أضاعوا على أنفسهم الكثير من العلم في هذين المصدرين بسبب التحرز الدّيني، وهذا خطأ؛ لأنّ النحاة واللّغويون الأولين بحثوا في هذين المصدرين وكانت شدّة البحث فيهما إلى تأليف مؤلفات ضخمة (كمعاني القرآن للفراء، وكتاب معاني القرآن للأخفش وكتب إعراب القرآن الكريم ...الخ) وإن كان التحرز الذي ذكره إنّما هو احترازا من الخطأ في فهم الأحكام الشّرعيّة ولم يضيعوا على أنفسهم تحصيل الفائدة العظيمة والعلميّة من هذين المصدرين الأساسيين للغة العربيَّة.

ويذكر التواتي بن التواتي: " **تأثير الحديث في أصول النّحو:** بقيت مسألة وهي تأثير الحديث في أصول النّحو وما مدى هذا التأثير؟ وما حاجة النّحو إلى أصول الدّين؟ في الإجابة عن هذا السؤال نكاد نرى رأي العين تأثير الحديث في النّحو وأصوله بنسبة من القوة لا تقلّ عن تأثير الحديث في الفقه والتفسير ولكن الزاوية الّتي ننظر من خلالها إلى التأثير والتأثر في هذا المضمار أصيلة مبتكرة ليس فيها شيء من التقليد، على أنّ تأثير الحديث في أصول النّحو على اتساعه وعمقه وبُعْد مداه كان على وجهين:

أحدهما: رافق نشأة النّحو قبل أن يكتمل منهجا، ويتعمق دراسة وتحليلا.

والثاني: شهد اكتمال هذا العلم بعد أن نضج وآتى أكله اليانع الشهي."[2] وما نضيفه من أثر علم الحديث في أصول النّحو، وما يتبين في ما سنعرضه من الاحتجاج والاستشهاد بكلام العرب.

أوّلاً: أثر منهج الحديث النّبويّ الشريف في أصول النّحو منهج الرّواية والرّواة والنقل في الحديث والتّحريّ والاستنباط والاستقراء، وشروط قبول الرّواية والرّواة ومقاييس النّقد والتّجريح والتّرجيح والتّخريج وأساليب التصنيف، ومعايير الموازنة.

ثانيا: الحديث النبويّ أصل من الأصول العلميّة في علوم اللّغة العربيّة بعد القرآن الكريم وقراءاته كما أثبت ذلك ورجحه الباحثين اللّسانيّين المعاصرين في أصول النّحو.

---

[1]- محمّد صلاح الدّين الشريف، تطابق اللّفظ والمعنى بتوجيه النّص إلى ما يدلّ على المتكلّم، حوليات الجامعة التونسيّة عدد 43، تونس: 1999م، ديوان المطبوعات الجامعية، ص40.

[2]- التواتي بن التواتي، محاضرات في أصول النّحو، ص149.

ورجح مجمع اللّغة العربيّة بالقاهرة الاحتجاج بالحديث، حتّى ظهرت تعقيبات من بعض الدارسين في ذلك، فيقول خالد بن سعود العصيمي: " وقد ظهرت لي ملحوظات على قضية احتجاج المجمع بلفظ الحديث النبوي، أجملها في ما يأتي:

أولا: أنّ المجمع في أكثر استدلالاته بالأحاديث لم يكن إلاّ متابعا لمن سبقه من العلماء، مع أنّه يمكن أن يصل من نصوص الحديث الكثيرة جدا إلى تغيير بعض الأحكام أو التوسع في بعض القواعد.

ثانيا: لم يأت في أي مسألة من المسائل الّتي استدل بها المجمع بالأحاديث الاعتماد عليه وحده في إثبات القاعدة... الخ

ثالثا: أنّ القرار الذي صدر بالاحتجاج بالأحاديث في مجالات اللّغة مع كونه مضبوطا بضوابط علميّة، إلاّ أنّ المجمع لم يراعها في قراراته فحديث: «الناس قواري الله في أرضه» ليس في الكتب الّتي دونت في الصدر الأول، وحديث: «فوقعتا ركبتاه قبل أن تقعا كفاه» ليس من الروايات المشهورة. [1] ويتبيَّن مما سبق ذكره أنّ مجمع اللّغة العربيّة بالقاهرة أقر ضرورة الاحتجاج بالحديث النبوي الشريف واستنباط الأحكام النّحويّة من الحديث، وعليه يتم وضع القواعد النّحويّة. على مطلق الاحتجاج بالحديث النبوي الشريف، وذلك على قول محمّد الخضر حسين بالاحتجاج بالحديث النّبويّ في اللّغة: " أنّ الحقّ في جانب من يراها كافية في اللّغة، كان مجال البحث في علوم اللّغة أوسع، ووجدنا من المساعدة على إعلاء شأن اللّغة ما لا نجده عندما تقصر الحجّة في القرآن الكريم، وما يبلغنا من كلام عربيّ فصيح."[2]ويذهب اللّسانيّون الوصفيون إلى الاحتجاج بالحديث النّبويّ الشريف في اللّغة، ورفضوا مذهب المانعين من الاحتجاج بالحديث، ويردون في هذه المسألة على ما استند إليه مذهب المانعين من أنّ الحديث النّبويّ الشريف روي بالمعنى لا باللّفظ، وأنّ الرّواة كانوا أعاجم، وأنّ الحديث وقع فيه اللّحن.

وإن كان الحديث النّبويّ الشريف رويَّ بالمعنى، فإنّ الرّاوي كان عربيّاَ، يقول محمّد خان: " إنّ تجويز الرّواية بالمعنى احتمال عقلي يمكن حدوثه، وقد لا يحدث، وما الأمر في هذا الشأن إلاّ البناء على الأصل والأصل في الرواية اللّفظ، ولو فرضنا وقوع التغيير في اللّفظ فإنّ الراوي المغيّر للفظ إذا كان أعرابيًّا فكلامه حجّة في اللّغة."[3] وأمّا وقوع اللّحن في ما يُروى من أحاديث فهو قليل كذلك، ولا يعدُّ شيئا ذا بال، إذا قورن بكميّة الأحاديث المدونة بل المروية بالمشافهة، وليس من المعقول أن يرفض الاحتجاج

[1]- خالد بن سعود فارس العصيمي، القرارات النّحويّة والتّصريفيّة لمجمع اللّغة العربيّة بالقاهرة، ص663.

[2]- محمّد الخضر حسين، دراسات في العربيّة وتاريخها، ص166.

[3]- محمّد خان، أصول النّحو العربيّ، ص38.

بالحديث بسببها، وقد نصوا على وجوب إعراب الحديث، وتصويب ما لحقه من لحن، يقول الإمام الأوزاعي: «**أعربوا الحديث فإنّ القوم كانوا عربا**» **ويقول: «لا بأس بإصلاح اللّحن في الحديث»**[1] وتبيّن من قول الإمام أعربوا الحديث فإنّ القوم كانوا عربا دليلا قاطعا على أنّ أغلب أو كلّ الرّواة كانوا عربا وإن كان الرّواة من الأعاجم، وهم يلحنون في الحديث، فكيف؟ وهم نشئوا بين العرب كما نشأ وتعلّم سيبويه، فلماذا لم يلحن سيبويه في الكتاب؟ وإذا كان الحديث المروي بالمعنى ما اختلف لفظه، فقد كان هذا اللفظ كلّه عن العرب–لم يكن لفظا أعجميا– والقول بأنّ في رواة الحديث أعاجم باطل، وكلام العرب كلّه حجّة في اللّغة، وإن وقع اللّحن فيه فإنّه لم يكن الرّواة من الأعاجم، بل الرّواة العرب على اختلاف لفظ هؤلاء العرب باختلاف قبائلهم، كما هو الحال في اختلاف قراءاتهم الّتي صحَّ سندّها لتيسير القراءة ويقول سعيد الأفغاني: " وجرى على ذلك العلماء حتّى في عصرنا الحاضر، منهم المرحوم الأستاذ طه الراوي؛ فقد كان يذهب إلى الاحتجاج بما صحّ منها دون قيد ولا شرط–أي يحتج بالحديث المروي بالمعنى؛ لأنّه رويَّ عن العرب–ويعرض للذين اعترضوا بوجود أَعاجم في رواة بعض الأحاديث فيقول: والقول بأنّ في رواة الحديث أعاجم ليس بشيء؛ لأنّ ذلك يقال في رواة الشعر والنثر اللذين يحتج بهما فإن فيهما الكثير من الأعاجم؛ وهل في وسعهم أن يذكروا لنا محدثًا ممن يعتد به يمكن أن يوضع في صف (حماد الرَّوايَة)؟ الذي كان (يكذب، ويلحن، ويكسر) ومع ذلك لم يتورع الكوفيون، ومن نهج منهجهم عن الاحتجاج بمرويّاته ولكنهم تحرجوا في الاحتجاج بالحديث... ثم لا أدري لمَ ترفّع النّحويّون عمّا ارتضاه اللّغويّون من الانتفاع بهذا الشأن، والاستقاء من ينبوعه الفيّاض بالعذب الزلال، فأصبح ربع اللّغة به خصيبا بقدر ما صار ربع النّحو منه جديبا."[2] ويقول محمّد خان: "والحقيقة أنّ ما ذهب إليه القدماء– مذهب المانعين الاحتجاج بالحديث–من حذر في قبول الحديث في اللّغة أو الامتناع عن الاستشهاد **به قد زال سَبَبُهُ**؛ لأنّ العلماء (علماء الحديث وجدوا كلّ الأحاديث صحيحة في كتب الصحاح الست والمفهرسون الّذين حققوا احتجاج النّحاة القدماء بالحديث وعلى رأسهم إمام النّحويين سيبويه) المحدّثين قد صحّحوا كثيرا من الأحاديث؛ وهي معروفة المصادر.

وذهب العلماء المعاصرون إلى جعل الحديث النبوي موردا بعد القرآن الكريم للاحتجاج به في اللّغة.

---

[1]– محمّد خان، أصول النّحو العربيّ، ص38.

[2]– سعيد الأفغاني، في أصول النّحو، ص50.

إنّ الحديث النّبويّ حجّة في قواعد النّحو، وشاهد من شواهد أصوله، وثاني أدلّته بعد القرآن الكريم ومرتبته قبل الشّعر والنثر.

وقرّر المجمع اللّغويّ بالقاهرة الاحتجاج بالحديث الشريف؛ حيث جاء في قراراته (1932-1962) يحتجّ بالحديث النّبويّ في النّحو واللّغة، وإذا كان قد ورد في كتب الصحاح الست، أو ما قبلها من مدونة الحديث."[1] ومما سبق ذكره نخلص إلى القول: إنّ اللّسانيِّين المعاصرين يقررون بالاحتجاج بالحديث النبويّ الشريف، ويرفضون مذهب المانعين، ويدحضون ويفندون أراءهم في منع الاحتجاج بالحديث الشريف وأثبت التفكير اللّسانيّ المعاصر في اللّسانيّات المعاصرة الاحتجاج بالمدونة اللّغويّة باعتبارها مادة لغويّة لا باعتبارها من وجهة نظرة دينية-محمّد عيد-بعيدا عن العوامل الدينيّة بل باعتبارها عوامل لغويّة يتمّ تحليلها واستقراءها وفق مستوياتها اللّغويّة، فجاءت قرارات مجمع اللّغة العربيّة بالقاهرة تدعو إلى ضرورة الاحتجاج بالحديث النبوي الشريف باعتباره مورداً لغوياً ودينياً صحيحاً.

المطلب الثالث: الاحتجاج بكلام العرب واعتراضات اللّسانيِّين الوصفيِّين المعاصرِين:

تبيَّنَ لنا في ما سبق ذكره أنّ الاحتجاج بالقرآن الكريم، والحديث النّبويّ الشّريف كان من أهمّ القضايا الأصوليّة في أصول النّحو العربيّ لدى النّحويّين واللّغويّين الأوّلين، وقد أثار اللّسانيُّون المعاصرون اعتراضاتهم حول مسألة الاحتجاج بالقرآن الكريم وقراءاته، ومسألة الاحتجاج بالحديث الشّريف قدماء ومحدثين ومعاصرين، وبينوا ضرورة الاحتجاج المطلق بالقرآن الكريم وقراءاته والحديث النبوي الشريف وتبيَّن أنّ النّحاة الأوّلين واللّغويين قد تبيّنوا مرتبة الاحتجاج بهذين المصدرين اللّغويّين بالرغم من اعتراضات بعض اللّسانيّين المعاصرين لهم في الاحتجاج بهما.

ويأتي كلام العرب باعتباره مصدرا لغويا للنّحاة واللّغويين الأوّلين، ولدى اللّسانيين المعاصرين في المرتبة الثالثة بعد القرآن والقراءات والحديث. وعليه نطرح الإشكاليّات: فيم تمثّل احتجاج النّحاة واللّغويين الأوّلون بكلام العرب شعراً ونثراً؟ وما هي اعتراضات اللّسانيّون المعاصرون في الاحتجاج بكلام العرب؟ وهل اتفق اللّسانيّون المعاصرون مع النّحاة الأوّلين في مسألة الاحتجاج بكلام العرب؟ وما هو موقفهم من المعايير الّتي وضعوها؟ وفيم تمثّلت إضافاتهم؟

وهل احتج النّحاة واللّغويون الأوّلين بكلام العرب الّذين ابتعدت لغتهم قليلاً أو كثيرًا عن اللّغة الّتي نزل بها القرآن الكريم؛ وهي لغة العرب الذين كانوا في عهد الرسول ﷺ وكلّ مَن اكتسب العربيَّة

[1]- محمّد خان، أصول النّحو العربيّ، ص39.

مثلهم، ولم تتغير ألسنتهم؟ ألم يُمحص النّحاة الأوّلون كلام العرب من الذين ابتعدت لغة بيئتهم الأولى عن هذه اللّغة؟ أليس هذا معيار النّحاة واللّغويون الأوَّلين في الاحتجاج بلغة العرب الذين اكتسبوا لغتهم بالسليقة ونطقوا بها في سائر أوقاتهم من بيئتهم، ولم تبتعد لغتهم عن لغة القرآن الكريم والحديث النّبويّ الشّريف وكلّ العرب الذين كانوا مثلهم، فهؤلاء كانوا أصحاب السليقة الفصيحة؟ وفيم تمثل معيار الفصاحة لدى النّحويين واللّغويين الأوّلين؟ وما الفرق بين الفصيح السليقي، والفصيح غير السليقي لديهم؟ وهل التزم النّحاة واللّغويّون الأوّلين بالشروط الزّمانيّة والمكانيّة الّتي وضعوها؟ وما موقف اللّسانيون المعاصرين منها؟ وما هي القبائل الّتي خُصَّت بالاحتجاج؟ ولماذا لم يحتج بالقبائل الأخرى؟ ألم تكن قبيلة قريش أفصح القبائل؟ وفيمَ تمثلت اعتراضات اللّسانيون المعاصرين في الاحتجاج بكلام العرب؟ وما هي عصور الاحتجاج بكلام العرب؟

ألم يكن القرآن الكريم والحديث النّبويّ الشّريف مصدرين لغويين لهما حدٌّ؛ أي بداية ونهاية وعناصرهما على هذا محدودة؟ وهكذا النّص القرآني بالنسبة إلى النّحاة الأولين مصدراً لغوياً محدودة الحجم والعناصر؟ وأمّا كلام العرب فهو مدوّنة مفتوحة؛ حيث بقي النّحاة يسمعون كلام العرب فترة زمنية طويلة حتّى سمعوا من طبقة الشّعراء المحدثين ممّن احتج بهم؟ وليس مثل ما كان كلام العرب شعراً ونثراً في زمان الفصاحة وخاصّة في عصر التّدوين إذ كان مصدراً لغوياً، فلم يزل العلماء من النّحويين واللّغويين يسمعون من فصحاء العرب بدون انقطاع حتّى نهاية الفصاحة العفوية فلا بدَّ أن تكون عناصره غير محدودة العدّد بالنسبة إلى القرآن الكريم والحديث النّبويّ الشريف، وإلى هذا الزّمان المعين المحدود بنزول القرآن، وبحياة الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ!! وينتأ منهج النّحويين الأولين بالتركيز على الأصل الأول في أصول النّحو العربيّ (السّماع) أصل الأصول باعتباره أساس القاعدة النّحويّة، ويتبيَّنُ عناية النّحاة الأوّلين بالسّماع في استكمالهم مباحثه ومواطن الاستشهاد فيه؛ حيث تمّ التركيز والتمسك بأولوية السّماع ومن حيث اعتباره الأصل الأوَّل الّذي تبنى عليه الأصول (القياس والإجماع واستصحاب الحال)، ويقول علي أبو المكارم في كتابه «تقويم الفكر النّحويّ»: " توفرت الدواعي على أن تجعل من «تقويم الفكر النّحويّ» موضوعا يتصف بالحيوية الدائمة والخصوبة البالغة والضرورة المُلِحَة. ومرَّدُ هذه الحيوية إلى أنّ هذا–الموضوع في جوهره–تقديم جديد وشامل معا لعلم من أعظم العلوم العربيّة أصالة، وأوسعها مادة وأغزرها تراثا؛ وهو علم النّحو العربيّ، من خلال تحليل أصوله الفكريّة الرئيسيّة الّتي قام عليها بنيانه

الكلي."[1] ويتبيَّن من قوله أيضا أنّ دراسة الفكر النّحويّ قضيةً ضاربةً في التاريخ، وتختلف الدراسات فيها حسب كلّ عصر من العصور، وقد تميزت هذه الدراسات المتتالية بما يضفي الرفض ببعض الظواهر، أو الذي يرتكز على إلغاء بعض التقسيمات، أو التعليلات النّحويّة، فيقول: " وفي الحقّ أنّ الحاجة إلى تقويم هذا العلم ليست وليدة عصرنا هذا وحده، إذ تضرب في أعماق التاريخ إلى مدًى بعيد، وتتخذ صورا مختلفة وأشكالا متعددة، وتتفاوت هذه الصور والأشكال في مدًى وفائها بتلبية هذه الحاجة من الموقف الفج الّذي يقوم على أساس رفض بعض الظواهر، أو يرتكز على دعامة من إلغاء بعض التقسيمات، أو يكتفي بتغيير بعض المصطلحات إلى مواقف قد تكون معقولة لكونّها أكثر نضجا ولكنها غير مقبولة لارتباطها المطلق بالفكر المنطقي الشكلي أو تسليمها الكامل بالفصل المرحلي التاريخي، فإنّ التعقيب على مثل هذا القول مما يثير جدلا عميقا في الباحثين، وأساسه هذه الإشكالية: ما مدًى تقويم الفكر النّحويّ؟ إذ كان هذا التقويم وليد عصور مختلفة، وليس وليد عصرنا هذا وحده؟ وفيم تمثل أساس رفض بعض الظواهر؟ وعلام ارتكز في رفض دعامة من إلغاء بعض التقسيمات، أو يكتفي بتغيير بعض المصطلحات إلى مواقف قد تكون معقولة لكونّها أكثر نضجا ولكنها غير مقبولة لارتباطها المطلق بالفكر المنطقي الشكلي؟ وهذه الإشكالية مما يثار البحث فيها، وخاصّة في أساس البناء النّحويّ واللّغويّ العربيين. وحيوية هذا الموضوع المتجدد، وغناه العظيم، ليسا وحدهما مرد الضرورة الّتي تفرض بإلحاح أكثر من أي وقت مضى حتمية التصدي له ومعالجة مشكلاته، فإنّ جوار هذين السببين الدائمين سبباً مباشرا يمتد عن موقفنا الفكري في عالمنا المعاصر، وينماز البحث بصفة التجدد والاستمرارية مما يوجب علينا أن نُبَيِّنَ موقف دراساتنا المعاصرة في البحوث النّحويّة واللّغويّة، وبما تميز به العصر بدراساته أم أنّ عصرنا هو عصر الدراسات القديمة (القرن الأول الهجري والثاني، والثالث أو حتّى الرّابع) كما هو حال بعض مؤلفات المعاصرين في الدراسات الأصولية والنّحويّة واللّغويّة والدلاليّة. " ونحن في وطننا العربيّ نعيد صياغة حياتنا الإنسانيّة من جديد...إذ إنّ هذه الخصائص هي الحقيقة الكلّيّة الّتي تحدّد–أو ينبغي أن تحدّد–مسار التاريخ لكلّ جيل وتصقل الإضافة الّتي تقدمها الأجيال المتتابعة لتشكيل النمط الحضاري الخاص وإثراء الحضارة الإنسانيّة بأسرها."[2] ويذكر علي أبو المكارم ما كان الواجب علينا تقويمه من التّراث فيقول: " ويتطلب أيضا إحاطة بالحقائق الأساسية في التّراث اللّغويّ، وهو خضم يزخر بالاتجاهات والآراء والقضايا والمشكلاّت ثمّ إنّه يكاد بالرّغم من كلّ ما بذّل فيه من جهود يكون مجهول الأبعاد

[1]– علي أبو المكارم، تقويم الفكر النّحويّ، القاهرة: 2005م، دار غريب للطّباعة والنّشر والتّوزيع، ص3.

[2]– المرجع نفسه، ص4–6.

والخصائص ذلك أنّ الفواصل الحاسمة بين مستويات التحليل اللّغويّ لم تكن قائمة في تصور النّحويين أم لم تكن قادرة على أن تعزل تناولهم لمستوى التركيب عن غيره من مستويات التحليل اللّغويّ... وهكذا اختلط البحث في الأصوات والصيغ والدّلالات مع البحث في النّحو في تراث النّحاة، بل اختلطت أيضاً دراسة النشاط اللّغويّ بمستوياته المختلفة من حيث الصحة والخطأ بدراسة من حيث الجمال والقبح."[1]ويبيِّن ما للتّراث من دراسات متتاليّة متقاربة متطوّرة مختلفة في الفكر النّحويّ باختلاف الفهم، والنّص واحد. " إذ إنّ الامتداد الزماني والمكاني للتّراث النّحويّ بما صحبه من تطوّر فكري قد أسلم دائما إلى رغبة في تفسير النّصوص بما يتفق مع ما يجد من أفكار. على–هذا النّحو مثلا–كان النّص الّذي ينسب إلى الخليل بن أحمد في كتاب سيبويه يحمل مضمونا يختلف عن المفهوم الّذي يقدّمه السيرافي له في شرحه للكتاب أو يحدّده ابن جنّي، أو يتصوره الأسفراييني أو الدماميني أو أبو حيان، فقد كان كلّ واحد من النّحاة يتناول نصا أي نص من النّصوص الأقدمين من خلال ما استقر في فكره من قواعد وما ثبت عنده من أصول دون وعي أحيانا بتغير القواعد واختلاف الأصول، وبذلك كان النّص لا يعبر في الحقيقة عما قصد إليه قائله بقدر ما يعبر عما فهمه منه شارحه، وهذه إحدى أكبر معضلاّت علم أصول النّحو العربيّ باعتبار الأدلّة الّتي بنيت عليها القواعد النّحويّة واللّغويّة –علم النّحو–من أصول النّصوص؛ حيث ذهب العديد من الأصوليّين القدماء الأوّلين إلى تفسيرات وشروح تعبر عن وجهة نظرهم الخاصّة والذاتيّة لا إلى ما يستلزمه النّص من الدليلين اللّغويّ والنّحويّ كعلمين في العربيَّة، "ومن ثمّ كان الاتصال المباشر بأفكار النّحاة دون واسطة من الشّروح ضرورة تفرضها موضوعيّة الأحكام، وفي الوقت نفسه كان الوقوف على الشّروح المختلفة للنّص الواحد ضرورة أيضا يُحَتمهما التحليل العلميّ لمسار التطوّر التاريخي للفكر النّحويّ."[2] ويقول عبد الكريم خليفة: وكان هناك مصدران أساسيان، يمدَّان النّحاة وعلماء العربيَّة بالمادة الأساسية الّتي كانوا يستنبطون منها قواعد العربيَّة وقوانين تراكيبها وأساليبها. ويتمثل المصدر الأول في النّص القرآني والاحتكام إلى لغة قريش عند جمعه، وبالتالي ما أخذ عن القراء لهذا الذكر الحكيم. وأما المصدر الثاني فهو الأخذ عن أفواه العرب الخُلّص الذين يوثق بفصاحتهم. ولذا نجد هؤلاء العلماء يرحلون إلى مواطن الفصاحة وعلى العموم إلى منازل تميم وقيس وأسد وطيء وهذيل، وبعض عشائر كنانة في شبه الجزيرة العربيَّة، يحدثونهم ويشافهونهم ويأخذون عنهم الشّعر واللّغة.

[1]– علي أبو المكارم، تقويم الفكر النّحويّ، ص5.

[2]– المرجع نفسه، ص9.

وإلى جانب السّماع بمصدريه القرآني وما أخذ عن فصحاء العرب من الشّعر والأمثال والمفردات نطقا وتركيبا وأساليب، كان هناك مصدر آخر يمدَّ العربيَّة بالحيوية والنماء، وهو القياس الذي أصبح أصلا من أصول العربيَّة."[1] والسّماع هو أقوى الأدلّة الأصوليّة في أصول النّحو أو في أصول الفقه وعليه تقوم الأدلة الأخرى من قياس، وإجماع، واستصحاب الحال، فلهذا كان جهد النّحاة الأوّلين كلّه ينصب على السّماع فيقول محمّد مختار ولد ابّاه: " لقد انتقى النّحاة نموذجا معينا للعربيّة الفصيحة، ويتمثل هذا النموذج في أعلى درجاته في لغة القرآن الكريم، الّذي هو المثل المعجز، فهو أرقى حدود البلاغة؛ واهتم النّحاة الأوائل بسماع قراءاته الّتي وصلتهم على عدة أحرف؛ فصاروا يعتمدَّون من هذه الأحرف ما هو أقرب لسماعهم من فصحاء العرب.

ثم حصر هؤلاء الفصحاء في الزمان والمكان. فالعرب الّذين يستشهد بهم ابتدأ تاريخهم من الجاهلية إلى أواخر القرن الثاني. فآخر من استشهد به سيبويه هو إبراهيم بن هرمة المتوفي سنة 176هـ. أما الذين جاءوا بعده من محدثين ومولّدين فقد تُركوا لفساد لغتهم، وانتقال اللّغة من صيغتها الفصيحة إلى وضع العاميّة وهي حقيقة تؤكدها روايات تاريخية تبين أنّ القرن الثالث للهجرة شاعت فيه لهجات عامية، ليست معربة. حتّى أنّ الإعراب في الكلام العادي صار مستقبحا... أما تحديد لغة السّماع من ناحية المكان فقد جاء حصره في وسط الجزيرة بين صحراء، وأعالي نجد، وتهامة، والحجاز، وبين اللّغويون أسباب هذا التحديد وهو الابتعاد عن لغة أطراف القبائل الّتي خالطتها الفرس في أعلى العراق وعمان ومازجتها الروم في الشام."[2] ويُبيّنُ عباس حسن في كتابه «اللّغة النّحو بين القديم والحديث» مكانة النّحو العربيّ وأصوله في الدراسات اللّسانيّة المعاصرة (اللّسانيّات المعاصرة) أو في العلوم اللّسانيّة، " وكان مما قلته: إنّ منزلة النّحو من العلوم اللّسانيّة منزلة الدستور من القوانين الحديثة هو أصلها الّذي تستمدَّ عونه، وتستلهم روحه وترجع إليه في جليل مسائلها، وفروع تشريعها؛ فلن تجد علماً من تلك العلوم يستقل بنفسه عن النّحو، أو يستغني عن معونته، أو يسترشد بغير نوره وهداه."[3] فإنّ تفسير هذا القول لا يخرج على أن يكون ما للدّرس النّحوي العربيّ وأصوله من قيمة علميّة يقوم عليها الدّرس اللّسانيّ المعاصر. "وهذه العلوم النقلية على عظيم شأنها، وعميق أثرها–لا سبيل لاستخلاص حقائقها، والنفاذ إلى أسرارها–بغير هذا العلم الخطير؛ فهل ندرك كلام الله تعالى، ونفهم دقائق التفسير، وأحاديث الرسول عليه الصلاة والسلام وأصول

[1]– عبد الكريم خليفة، تيسير العربيَّة بين القديم والحديث، ص26.

[2]– محمّد مختار ولد ابّاه، تاريخ النّحو العربيّ في المشرق والمغرب، ص29.

[3]– عباس حسن، **اللّغة والنّحو بين القديم والحديث**، القاهرة: 1966م، دار المعارف، ص60.

العقائد، وأدلة الأحكام، وما يتبع ذلك من مسائل فقهية، وبحوث شرعية مختلفة–إلاّ بالهام النّحو وإرشاده؟"[1] ويبيِّن منزلة ومكانة الأوّلين من هذا العلم المنير فيقول: "فتلك العناية الّتي بذلها الأوّلون في جمع أصولها، ولمِّ شتاتها، واستنباط أحكامها العامّة والفرعية، وحياطتها بسياج متين من اليقظة الواعية والحيطة الوافية، والتضحية الغالية؛ وأبقاها على الدهر، وقهروا التاريخ على الشهادة لهم بالصبر الصابر والكدح الدائب، والفناء في الجلائل، حسبة واتجارا... وتعترف بنصيبهم الأكمل؛ من الدقّة والتحري والضبط، والأمانة، ووفرة التحصيل، ويذكر ضخامة التأليف إلى حد أنّه يعجز الباحثين المعاصرين على قراءته فيقول: " ولا طاقة لكثير من المعاصرين المثقفين بتصفحه، فما الظّن بتدبره، أو تحصيله أو إعداد مسائله؟ ويبين عباس حسن عظيم فكر علماءنا القدماء، وما أنتجوه من تأليفات ضخمة عظيمة وهو يميز بين الشائك وبين النقي الصافي في تراثنا العربيّ القديم؛ لأنّ تراثنا العربيّ وباختلاف العصور تغيرت الأفكار والمعطيات العلميّة الّتي نستقي منها، فالنّحاة الأوّلين الذين حاولوا الحفاظ على التّراث من أي دخيل، وأي غريب عن اللّغة وما احتوته، وفئة أخرى مزجت بين العربي الأصيل، وما هو دخيل، وما هو غريب عنها، فيقول: " وقد اندست تلك الأدران والشوائب بين الحقائق العلمية النقية بعمل طوائف مختلفة؛ أهمها طائفتان:[2] ويذكر ما أصاب النّحو العربيّ وأصوله في مطلع عصر النهضة الحديثة، وممّا زاد من أزمة النّحو العربيّ وأصوله بدلا من تصحيح ما وجودوا فيه من نقص، وترميم ما كان فيه بحاجة إلى إصلاح فقد كان يشوبه النقص من عيوب كامنة فيه، فيقول: «ولقد خضع النّحو العربيّ لهذا الناموس الطبيعي؛ فولد في القرن الأول الهجري ضعيفا، وحبا متدرجا أوّل القرن الثاني، وشبَ وبلغ الفتاء–على الرغم من عيوب كامنة فيه لازمته، آخر ذلك القرن، وسنوات من الثالث–كما تقدم–؛ حيث لمع من أئمته بعض الأعلام، كعبد الله بن أبي إسحاق، والخليل، وأبي زيد، وسيبويه، والكسائي، والفراء، و.... ثم توالت أخلافهم بعد ذلك–على تفاوت في المنهج والمادة–إلى عصر النهضة الحديثة–عندنا اليوم–الّتي يجري اسمها على الألسنة اليوم ويتخذون مطلع القرن التاسع عشر مبدأ لها. ومنذ هذا المبدأ دخل النّحو القديم في طور جديد من الوهن والضعف لم يشهده من قبل، وتملأت عليه الأحداث، فأظهرت من عيبه ما كان مستورا وأثقلت من حمله ما كان خفًّا، وزحمته العلوم العصرية فلم يقوَ على زحامها، وخلفته وراءها كليلا مبهورا ونظر الناس إليه فإذا هو في الساقة من علوم الحياة، وإذا أوقاتهم لا تتسع للكثير بل للقليل مما تحتويه مراجعه المتوارثة وإذا عيوبه الّتي برزت بعد كمون؛ ووضحت بعد خفاء–تزهدهم فيه–وتزيدهم نفارا

[1]– عباس حسن، اللّغة والنّحو بين القديم والحديث، ص60.

[2]– المرجع نفسه، ص7–8. بتصرّف.

منه، وإذا النفار والزهد يكسران على تلك العيوب، فيحيلان الضئيل منها ضخماً، والقليل كثيرا، والموهوم واقعا وإذا معاهد العلم المدَّنية تزور عنه، وتجهر بعجزها عن استيعابه، وفهم كتبه المأثورة وباستغنائها عن أكثره وتقنع منه باليسر أو ما دون اليسير؛ فيستكن ويرضى."[1] وإنّ الأزمة الحقيقية في النّحو العربيّ وأصوله على الرغم من عيوب كامنة فيه لازمته لم تكن بمستوى الأزمة والعيوب والنقائص الّتي زادته في عصر النهضة–عند بعض اللّسانيين المعاصرين–بتوجيه النقد من الثغرات والحجج الواهية يتحججون بها منها ما ظهر من علوم حديثة جديدة ثائرة على القديم، وإن عَلِمُوا أنّ لهذه العلوم من عيوب لا تَظْهَرُ مَعَهَا عُيُوبُ النّحو العربيّ القديم أنْمُلَة الإصبع الّذي في الظُّفر، وأما حججهم وزحمته بالعلوم العصرية متأثرين بالمنهج الغربيّ؛ لأنّ معظمهم تلقف العلوم الغربية من الغرب، وقد اتخذوها مبدأ من مبادئ الوهم وهم سبب تعقيد النّحو بإضافة إلى هذه الأزمات والعيوب ما لم تكن من ذي قبل والحقيقة تثبت عدم تمكنهم من إغلاق فجوة العيوب الّتي وجدوها كامنة فيه وليتخذوها ذريعة واهية لما أرادوا إضافته مما ظهر من علوم العصر، والحقيقة الثانية: تثبت عجزهم، وعجز العلوم الحديثة عن استيعابه وفهم كتبه المأثورة.

ولعلّ عباس حسن وفي كتابه «اللّغة والنّحو بين القديم والحديث» أنصف لهذه الأزمة الّتي زادت من حدة تعقيد النّحو العربيّ وأصوله، بدلا من مراجعته وسد ثغراته بإضفاء عيوب واهية، وهو يعترف بصعوبة حل مشكلاّت وعيوب النّحو الكامنة فيه، والوصول إلى الدواء، بدون أن يضفي عليه عيوب ليس لها وجود ليظهر الحقّ ويزهق الباطل، فيقول: " ولقد حاولت أن أهتدي إلى مرجع يعرض لتلك المشكلاّت مجتمعة ويستقصي أسبابها واحدة فواحدة–على الرغم من تشابك الكثير منها، وتداخل بعضها في بعض كما قلنا–ويتصدى لنتائجها القريبة أو البعيدة، ويقترح الدواء الناجع لها؛ فلم أوفق إلاّ للقليل، ولست أدري أذلك لقصور مني في السعي، أم لتقصير من النّحاة والدارسين؟

وسأحاول في هذا البحث أن أتعرض لأهم ما ترك، وأستدرك ما فات من وصف علاجه، ولكن بالإيجاز واللمح اللذين يفرضهما المقام؛ فإن المشكلات متعددة، وتوفيتها حقها من الوصف والعلاج يتطلب كتباً كثيرة."[2] وهذه الحقيقة الثالثة الّتي نفر منها الذين دعوا إلى نقد وتهديم النّحو العربيّ وأصوله باتخاذ تلك المشكلاّت حجّة، فكانت هذه الحجّج تقصيرا منهم، فلو كان كلّ واحد منهم اشتغل على مشكلة من هذه المشكلاّت لأتممنا بناء النّحو العربيّ وأصوله بدون تقصير ولا معنى لهذه العيوب، وهذا خطأ

[1]– عباس حسن، اللّغة والنّحو بين القديم والحديث، ص64–65.

[2]– المرجع نفسه، ص65.

هؤلاء الدارسين، وهم القطرة الّتي أفاضت كأس عويص النّحو العربيّ وأصوله بإضافة الداء إلى الداء وليس الدواء إلى الداء؛ لأنّ النّحو وأصوله كان عويصه بأثر المنطق، ثم هؤلاء الذين تأثروا بالعلوم الغربيّة، وأرادوا تطبيق منهجها على النّحو العربيّ وأصوله، وهذا ممّا لم يقبله النّحو العربيّ وأصوله.

ويقول عبد الرّحمن الحاج صالح: " وكلّنا يعرف، مع ذلك، ما كان يظهره علماءنا القدماء من الاهتمام الكبير بالسّماع أي بالتتبع والتصفح لكلام العرب، وتدوينه على شكل دواوين شعرية ومدَّونات واسعة لكلامهم المنثور ورصدهم لاستعمال العرب أينما كانوا، وبحثهم عن مدَّى اتساع هذا الاستعمال ومن هم الذين يكثرون من استعمال هذه المفردة أو تلك بهذه الصيغة وبهذا المعنى، وهل هو كثير في كلامهم أم لا. وها هي بعض الأمثلة لذلك:"[1]ويضع بعض اللّسانيّين الاعتراضات الواضحة للمعايير الّتي وضعها النّحاة الأوّلين في الاحتجاج بكلام العرب، ولولا تلك المعايير لمّا كان لهم الاحتفاظ بتلك اللّغة العربيّة.

وذكر السيوطي: أول الشّعراء المحدثين (المولّدين) بشار بن برد، وقد احتج سيبويه في كتابه ببعض شعره تقرُبا إليه؛ لأنّه كان هجاهُ لترك الاحتجاج بشعره، ذكره المرزباني وغيره، ونقل ثعلب عن الأصمعي قال: خُتِمَ الشّعرُ بإبراهيم بن هرمة، وهو آخر الحجج."[2]وهو من مخضرمي الدّولة الأمويّة والعباسية. وكان شعر إبراهيم بن هرمة (ت176هـ) آخر ما احتجوا به، وقد وقفوا عنده لتفشي اللّحن بعد ذلك في الحواضر، ولم يحتجوا بشعراء المولّدين (المحدثين)؛ لأنّه في عصرهم كادت تختفي الفصاحة في الحواضر بسبب كثرة الاختلاط مع الأعاجم، رغم أنّه ظهر شعراء مولّدون بعد ابن هرمة قدموا أجود الشّعر وتفوَق بعضهم على بعض ممَن سبقهم في الزمن واحتج بشعرهم كأبي نواس، وأبي تمام، والمتنبي ومع ذلك وابن الرومي وأبي فراس الحمدَّاني ممن قالوا أجود الشّعر، ولكن هؤلاء الشّعراء قد كانت بيئتهم اللّغويّة غير فصيحة؛ لأنّهم كانوا يقطنون الحواضر وهم من طبقة المولّدين (المحدثين)؛ فقد أصاب أهل الحضر اللّحن كما يقول ابن جنّي: " علّة امتناع ذلك ما عرض للغات الحاضرة وأهل المدَّر من الاختلال والفساد والخطل. لو علم أن أهل مدَّينة باقون على فصاحتهم، ولم يعترض شيء من الفساد للغتهم، لوجب الأخذ عنهم كما يؤخذ عن أهل الوبر، وكذلك أيضا لو فشا في أهل الوبر ما شاع في لغة أهل المدَّر من اضطراب الألسنة وخيالها. وانتقاض عادة الفصاحة وانتشارها، لوجب رفض لغتها. وترك تلقي ما يرد

[1]– عبد الرّحمن الحاج صالح، بحوث ودراسات في اللّسانيّات العربيّة، ج2، ص150.

[2]– السّيوطي، الاقتراح في علم أصول النّحو، تح: محمّد حسن محمّد حسن إسماعيل، ط3. بيروت:2011م، دار الكتب العلمية، ص42.

عنها."[1] وهذه المسألة الّتي أثير حولها جدل كبير وعميق لدى القدماء والمحدثين، ونحن في هذا المقام نسلط البحث في التّفكير اللّسانيّ المعاصر، باعتبار هذه المسألة اللّغويّة إحدى البحوث المُثارة في بحوث مؤلفات أصول النّحو العربيّ، فنحاول رصد قضاياها لدى هؤلاء اللّسانيين المعاصرين.

ويرى حلمي خليل في كتابه «**مقدمة لدراسة علم اللّغة**» **بقوله:** العربيّ الفصيح الذي يصح أن تؤخذ عنه العربيّة لا يشترط فيه أن يكون عربيا أصيلا قحا."[2] ويقول في ذلك عبد الرحمن الحاج صالح أما من اكتسب فصاحته بعد نشأته على لغة أخرى أو عربيّة مغيرة عن لغة القرآن مثل الكثير من الشّعراء الذين ظهروا في زمن سيبويه فكان العلماء يمتنعون من الأخذ بلغتهم–على فصاحتهم–لأنّ الفصيح غير السليقي في أية لغة كانت وأي زمان غير مأمون عليه الخطأ؛ إذ تعاوده لغة منشئه العادة الأولى كما يقول الجاحظ بمجرد ما يعتريه أدنى استرخاء واسترسال في كلامه."[3]ويتبين الفرق الدقيق بين اللّغة الفصحى واللّغة الفصيحة المكتسبة، والّتي يكتسبها الإنسان، وأما اللّغة الفصحى فهي اللّغة الّتي نطق الأولى في نشأته ولم يكتسبها، وكذلك مع جميع اللّغات الطبيعية الأخرى. وقد نبه عبد الرحمن الحاج صالح في كتابه «**السّماع اللّغويّ العلميّ عند العرب ومفهوم الفصاحة**» وذكر أسماء شعراء كانوا من أصل غير عربيّ واستشهد بشعرهم كلّ اللّغويين لا لشيء إلاّ لأنّهم اكتسبوا الفصاحة بالعربيّة في صباهم فلم تكن لهم لغة غيرها ولم تكن هناك لغة أخرى تؤثر فيهم فقد كتب لهم أن ينشئوا في بيئة عربيّة فصيحة."[4]ويتبين أنّ اللّغويين والنّحويين لم يشترطوا في نقل كلام العرب العربيَ الأصيل شيئاً من الشروط، إلاّ واشترطوا أن تكون نشأته في بيئة فصيحة يحتج بها.

ويذكر صالح بلعيد: " مشافهة العرب الخلّص الساكنين أعالي نجد، وأعالي السافلة وسافلة العالية دون تفرقة بين امرأة ورجل وصبي، والمهمّ في هذا ألاّ يكون مطعونا في أخلاقه."[5]ويذكر بن لعلام مخلوف ما أغفله اللّغويون والنّحويوّن في الاحتجاج بكلام العرب، وقد ذكر ذلك عبد الرّحمن الحاج صالح–المنتج بن النبهان–وهو سندي الأصل صبي صغير وكبر في وسط فصيح من بني تميم، كما لا يشترط في العربيّ الفصيح أيُ شرط يخص **السن** أو **الجنس**، فقد أخذت اللّغة عن **الصبي والمرأة**

---

[1]– ابن جنّي، الخصائص، ج2، ص5.

[2]– خليل حلمي، مقدمة لدراسة علم اللّغة، الإسكندرية: 1999م، دار المعرفة الجامعية، ص114.

[3]– عبد الرّحمن الحاج صالح، السّماع اللّغويّ العلمي عند العرب ومفهوم الفصاحة، ص62.

[4]– المرجع نفسه، ص71.

[5]– صالح بلعيد، في أصول النّحو، ص40.

والشيخ."[1] ويقول السيوطي في كتابه «المزهر في علوم اللّغة وأنواعها»: وكذلك لم يشترطوا في العربيّ الّذي يحتج بقوله البلوغ."[2] ويقول تمام حسّان: "والمقصود بكلام العرب «ما ثبت عن الفصحاء الموثوق بعربيتهم» حتّى إن كانوا من الأطفال والمجانين والفتاك والصعاليك؛ لأنّ الجرح والتعديل لا ينطبق على الفصيح الذي قال وإنّما ينطبق على الراوية والرواية. تمامًا كما كانت الحال بالنسبة للقراءات والأحاديث."[3]وذكر ما أغفله النّحاة واللّغويّون من شروط الاحتجاج بكلام العرب أنهم لم يشترطوا الثقة (العدالة) فيمن ينقل عنهم، وكأنّهم لم يأخذوا بمنهج نقل الحديث الثقة في الرواة، فيقول: الثاني: قال الشيخ عزُّ الدّين بن عبد السلام من كبار أصحابنا الشافعية: اعتمدَّ في العربيّة على أشعار العرب وهم كفار لبعد التدليس فيها. كما اعتُمدَّ في الطب وهو الأصل مأخوذ عن قوم كفار كذلك. فعُلِمَ أنّ العربيّ الذي يُحتجُّ بقوله لا يشترط فيه العدالة؛ نعم تُشْتَرَطُ في راوي ذلك وكثيرا ما يقع في كتاب سيبويه وغيره: حدّثني من لا أتّهِم، ومن أثق به؛ وينبغي الاكتفاء بذلك وعدم التوقف في القبول ويحتمل المنع.

وقد ذكر المرزباني عن أبي زيد النّحويّ قال: كلّ ما قاله سيبويه في كتابه «أخبرني الثقة» فأنا أخبرته، وقد وضع المولّدون أشعارا ودسّوها على الأئمة فاحتجوا بها ظنّا أنّها للعرب."[4] ويذكر أيضا في مسألة الاحتجاج ببيت مجهول القائل " وقال هو بيتٌ مجهولٌ لم ينسبه الشّراح إلى أحد فسقط الاحتجاج به ولو صح ما قاله لسقط الاحتجاج بخمسين بيتًا من كتاب سيبويه، فإنّ فيه ألفَ بيت قد عُرِفَ قائلوها وخمسين مجهولة القائلين."[5] ويضع عبد الرّحمن الحاج صالح في كتابه «السّماع اللّغويّ العلمي عند العرب ومفهوم الفصاحة» تفسيرات لهذه المسائل العويصة–سنذكرها بعد ذكر آراء بعض اللّسانيين المعاصرين–الّتي أثاروها حول احتجاج القدامى بكلام العرب رغم ما وجهوه من انتقادات ونقائص بقولهم أنّه لا يصح الاحتجاج بكلام العرب، والأولى الاحتجاج بالقرآن الكريم وقراءاته، والحديث الشّريف.

وذكرنا سابقا مختلف آراءهم في الاحتجاج بالقرآن وقراءاته والحديث. ونخص بالذكر ها هنا مسألة الاحتجاج بكلام العرب. فقد عاب اللّسانيون الوصفيين على النّحاة واللّغويين اعتمادهم على الشّعر كثيرا إلى جانب النثر في تقعيد القواعد، على الرغم من أنّ لكلّ مستوى لغويّ نظامه وقوانينه، والشّعر له نظامه

---

[1]– مخلوف بن لعلام، مبادئ في أصول النّحو، ص60.

[2]– السّيوطي، عبد الرّحمن جلال الدّين، المزهر في علوم اللّغة وأنواعها، تح: محمّد أحمد جاد المولى بك، وعلي محمّد البجاوي، ومحمّد أبو الفضل إبراهيم، ط3. القاهرة: 2008م، مكتبة دار التّراث، ج1، ص140.

[3]– تمّام حسّان، الأصول دراسة إبستيمولوجيّة للفكر اللّغويّ عند العرَب النّحو–فقه اللّغة –البلاغة، ص95.

[4]– السّيوطي، الاقتراح في علم أصول النّحو، تح: محمّد حسن محمّد حسن إسماعيل، ص36.

[5]– المصدر نفسه، ص46.

الّذي يختلف عن نظام غيره من المستويات الأدبيّة واعتمادهم كثيرا على هذا المستوى من اللّغة الأدبيّة أدى إلى استنباط قواعد أبعدتهم عن الشائع في هذه اللّغة، فالشّعر لغته تسعى إلى تحقيق غايات جماليّة حتّى ولو كان على حساب صحة التركيب المطرد في النثر ولذلك فإنّ الشّعر عندهم لا يمثل نظام العربيّة حقّ التمثيل. وكان ينبغي أن يفصلوا بين الشّعر والنثر."[1] ويذكر تمّام حسّان أنّ لغة الشّعر وما تمنحه للشاعر من الضرورة الشّعريّة؛ هي ما يجوز للشاعر ما لا يجوز لغيره، هذه إحدى مطبات الوضع اللّغويّ والتقعيد النّحويّ للمادة اللّغويّة العربيّة المحتج بها فيقول: فإنّ لغة الشّعر بما نسبناه إليها من خصوصية البناء والتّركيب والضرائر والرخص تقتصر دون تمثيل اللّغة الفصحى تمثيلا كاملا أو مقبولا حتّى مع التسلم بأن تكون اللّغة الّتي يستنبط منها النّحو هي اللّغة الأدبيّة دون غيرها (على عكس ما يقول به المنهج الحديث). وهذه الخصائص التركيبيّة الّتي تمنح للشاعر قدراً من الحرية الّتي لا يتمتع بها غيره في تركيب الجمل وضعت النّحاة أمام المسموع من الشّعر بصورة الّتي لا تلتزم التزاما تاما بغير المعايير الجماليّة، فساعد ذلك على نشأة الخلاف بين النّحاة حول ردّ النّصوص الشّعريّة إلى الأصول النّحويّة وعندما يعجز النّحاة عن التوفيق بين الشّعر والنّحو يعترفون بالضرورة والرخصة. أين هذا من موقفهم من القرآن والحديث؟"[2]ويقول محمّد خان: " والحقيقة أنّ لغة الشّعر لا تصلح دائما لتقعيد القواعد؛ لأنّها محل الضرورات والضرورات عند النّحاة تختلف عن اللّحن أو الخطأ، ذلك أن مستعملها يحاول وجها من وجوه القياس، أو يراجع أصلا متروكا من أصول اللّغة."[3]وما ذهب إليه تمام حسّان يُبيّن مسألة البناء التّركيبيّ للشّعر العربيّ فقد تجد في بيت الشّعر كلمة مختصرة أو مقتصرة في (الحَمى) للضرورة أو الرخصة أو لحجة المعايير الجمالية؛ أي استقامة الوزن والبحر والتفعيلة والقافية وأغراض بلاغية كالصوّر البيانيّة ولكن أين الغرض النّحويّ وبناء القاعدة في كلمة حذف نصفها في الشعر (الحمى) يريد الحمام؟ ويذكر سيبويه في قوله: " «**هذا باب ما يحتمل الشّعر**» اعلم أنّه يجوز في الشّعر ما لا يجوز في الكلام من صرف ما لا ينصرف، يشبّهونه بما ينصرف من الأسماء لأنّها أسماء كما أنّها أسماء. وحذفِ ما لا يحذف؛ أي حذف ما لا يحذف. يشبهونه بما قد حُذف واستعمل محذوفا كما قال العجَّاج: قَوَاطِنًا مكةَ من وُرْقِ الحَمِى، يريد الحمام. "[4] ويذكر السيوطي بأنّ هناك نوعين من الرُّخصة الشعريّة منها **المستقبحة**

---

[1]- مخلوف بن لعلام، مبادئ في أصول النّحو، ص69-70.

[2]- تمّام حسّان، الأصول دراسة إبستيمولوجيّة للفكر اللّغويّ عند العرَب النّحو-فقه اللّغة -البلاغة، ص96.

[3]- محمّد خان، أصول النّحو العربيّ، ص45.

[4]- سيبويه، الكتاب، ج1، ص26.

والرُّخصة المستحسنة "فالضرورة الحسنةُ ما لا يُستهجن، ولا تستوحش منه النّفس كصّرف ما لا ينصرفُ وقصر الجمع الممدود ومدِّ الجمع المقصور. وأسهل الضرورات تسكين عين فَعْلَة في الجمع بالألف والتاء؛ حيث يجب الاتباع كقوله: (فتستريح النَّفسُ من زفراتها)."[1] والضرورة الحسنة ما سلمت الكلمة فيها من **الزيادة المستقبحة** أو **النقص المستقبح، والعدول من صيغة لأخرى**؛ حيث يتم الخروج بها عن الأصل في الشعر كمثل كلمة (أنظر) أتى بها الشاعر في الشعر بهذه الصورة (فأنظُورُ) فهذا خرق للقواعد الأصولية للألفاظ، ومثل لفظة (شمالي) بهذه الصورة (شيمالي).

ومن **النقص المستقبح**؛ حيث يحذف نصف الكلمة في الشّعر في مثل: (المنازلَ) في هذه الصورة (المَنَا)، **والضرورة المستقبحةُ** ما تستوحش منه النفس كالأسماء المعدولة، وأما ما أدَّى إلى التباس جمع بجمع، كرَدّ مطاعم إلى مطاعيم، أو عكسه فإنّه يؤدي إلى التباس مطعم بمطعام. قال حازم في منهاج البلغاء، وأشدُّ ما تستوحشه النفس تنوين أفعل من قال، وأقبح **ضررا الزيادة لما ليس أصلا في كلامهم** كقوله: (من حيث ما سلكوا أدنو فأنظور).

أي أنظُرُ، أو **الزيادة المؤدّية لما يقل في الكلام**، كقوله: (طأطأت شِيمالي).

أراد شمالي، وكذلك يستقبح **النّقص المجحف**، كقول لبيد:

(دَرَسَ المَنَا بِمُتَالِعٍ فأبانا)

أراد المنازلَ، وكذلك **العدول من صيغة لأخرى**، كقول الخطيئة:

(جَدْلاَءَ مُحْكَمَةٍ مِنْ نَسْجِ سَلاَّم)."وقد أجيز للشاعر للضرورة الشّعريّة، خرق القواعد النّحويّة، وكيف يجوز بناء القاعدة النّحويّة على مثل هذه الشواهد؟ ويقول بن لعلام مخلوف: وهذا حكم متحامل على اللّغويين القدماء؛ لانّهم ميزوا حقا بين المستويين وخصصوا أبوابا للضرورة الشّعريّة ونبهوا إلى أنّ بعض الاستعمالات اللّغويّة تقتصر على الشّعر فحسب واحتجوا بما جاء في شعرهم من ضروب من التراكيب لها نظائرها في كلامهم المنثور وهو الأكثر في شعرهم ونثرهم، وللمحدثين مآخذ أخرى غير هذه على منهج اللّغويين القدماء في نقل المادة اللّغويّة والاحتجاج بها وتقعيد القواعد منها."[2] ويقول صالح بلعيد ورغم هذا فإنّه ليس للنّحويّ حقّ تخطئة أمثال هؤلاء؛ لأنّ للشاعر حساً لغوياً خاصاً لا يعرفه النّحويّ، فهو أعلم بلُّغته، فكلّ خروج عن العرف له دلالته وقوّته، والحقيقة من وراء كلّ هذا أنّ وظيفة النّحويّ رصد كلام أبناء تلك اللّغة كلّهم، وتسجيل ما يدور على ألسنتهم، ثمّ وضع قواعدها بعد استقراء تامّ للغة

[1]– السيوطي، الاقتراح في علم أصول النّحو، تح: محمّد حسن محمّد حسن إسماعيل، ص20–21.

[2]– مخلوف بن لعلام، مبادئ في أصول النّحو، ص70.

واستقصاء عميق لها، وهذا ربّما كان أحد فلتات تضييق المدونة."[1] ويضع محمّد حسن جبل حسن خلاصة دراسته في الاحتجاج بكلام العرب قائلا: " وواضح أنّ مردَّ هذا التحديد المكاني والزّماني في كلام الإسكندري هو الفصاحة وسلامة اللّغة، وذلك هو المعيار الأساسي الّذي دار عليه كلام ابن جنّي ويرد إليه كلام الأئمة السابقين، بل هو المعيار الأساسي الّذي نشأت عنه كلّ المعايير السابقة بأنواعها إذ لم نكن يكن أيٌّ منها إلاّ إطاراً لضمان فصاحة الرافد اللّغويّ وسلامته. إنّ لسليقة الفصاحة تلك حقوقها... ولذا فإنّه ينبغي حماية طابعها وخصائصها، بألاّ ينسب إليها إلاّ ما هو منها. بأن يثبت صدوره عن أهل السليقة فيها أو يكون جارياً مجرى ما صدر عنهم في جملته وتفصيله، ذلك حقّ هذه اللّغة السليقية وحقّ أهلها، وحقّ الأمانة العلميّة أيضا، ومن هنا وجب على كلّ من أصدر حكماً عن العربيّة: في متنها أو أصواتها، أو لهجاتها، أو دلالاتها، أو في نحوها، أو في صرفها، أن يأتي بشواهد من كلام أصحاب السليقة تصدق وجود ذلك في كلام العرب، أو أخذه منه."[2]ويذكر مهدي المخزومي قضية تبين حقيقة ما تفرضه القاعدة النّحويّة على الشّعر العربيّ وذلك في قول الخليل بن أحمد الفراهيدي حينما خاطب الشّعراء وبالخصوص الشّاعر البصري محمّد بن مناذر فيقول: وفرض النّحاة أنفسهم حتّى على الشّعراء ونفر الشّعراء منهم أوّل الأمر وقاوموهم، ولنهم استسلموا لهم واضطروا أن يحاوروهم طمعا في تأييدهم لنيل الشُّهرة والتَّقرُب من السلطان، وقد دار بين الخليل بن أحمد ومحمّد بن مُناذر، الشّاعر البصري كلام فقال له الخليل: إنّما أنتم–معشر الشّعراء–تبع لي، وأنا سُكَّان السفينة، إن قرظتكم ورضيت قولكم نَفَقْتُم وإلاّ كسدتم. لذلك كانت البصرة مقصد الرُّواد لطلاب العلم من الدارسين، وطلاب الشُّهرة من الشّعراء."[3] وتُبَيِّن هذه المقولة للخليل مصداقية الحكم النّحويّ على الشّعر الشّعراء في البناء التّركيبي النّحويّ للشّعر العربيّ فالنّحاة الأوّلين يأخذون من الشّعر ما كان فصيحا موافقا للمعايير النّحويّة وهذا ما تُثبته مقولة الخليل بن أحمدَّ الفراهيدي. ويقول المخزومي: " وكان النّحو أداة فعَّالة في تقويم هذا الجدل والاستفادة منه وقد أقبل الدارسون عليه إقبالا، أما العرب فلتقويم منطقهم، وأما الأعاجم فللاستفادة منه في تعلم العربيّة الّتي اضطروا أن يتعلموها، لمشاركة العرب في حياتهم ودينهم، وللعَيْشِ باطمئنان في ظلّ حكم عربيّ لغته

[1]– صالح بلعيد، أصول النّحو، ص119.

[2]– محمّد حسن جبل حسن، الاحتجاج بالشّعر في اللّغة الواقع ودلالتُه، القاهرة: 1406هـ–1986م، دار الفكر العربيّ المرجع نفسه، ص47–84.

[3]– مهدي المخزومي، مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللّغة والنّحو، ص38.

الرسمية هي العربيّة."[1] وذكر المخزومي أثر التفكير اللّسانيّ المعاصر في اللّسانيين المعاصرين، وأثرُه كذلك في النّحو العربيّ: " ومرَّت القرون حتّى بدت اليقظة الفكريّة الحديثة، ورأى الدارسون أنفسهم في عصر توَافرت فيه عناصر الدّرس، المُلائمة للدراسات المختلفة، وظهرت دراسات جديدة، لم يُعْن القدماء بها، ولم يعرفوها كالنّحو المقارن، وعلم الاجتماع اللّغويّ، وطُبِّقت هذه الدّراسات على نحو اللّغات الأجنبية، فنجحت في تجديده وإصلاحه إلى حدّ كبير."[2] ويذكر تمام حسان أثر الفكر اللّسانيّ المعاصر ونقده للدراسات اللّغويّة القديمة–النّحاة واللّغويين–فيقول: " ولقد أشرنا من قبل إلى أنّ المنهج الحديث في دراسة اللّغة يربط الدراسة باللّغة الحية المنطوقة ويعتبر اللّغة الأدبية صورة من صور الاستعمال وأسلوبا من الأساليب ينبغي أن يعنى به النّقاد لا طلاب اللّغة، ثمّ عرفنا أنّ النّحاة العرب قد اختاروا هذه اللّغة الأدبيّة دون سواها ليستخرجوا منها النّحو. **فماذا عسى أن يكون موقفنا من النّحاة في ضوء هذه الملابسات؟** أنلومهم لأنّهم خالفوا مقاييس وطرقاً منهجية لم يكن لها وجود في زمانهم؟ أم نرى ما رأوا من ضرورة الأخذ بهذه اللّغة الأدبيّة؟"[3] ويذكر تمام حسان أنّ النّحاة واللّغويين جمعوا اللّغة من منابع مختلفة أي أن لغات القبائل تختلف، " وهذا الّذي لا يرضاه المنهج الحديث هو نفسه الّذي ارتضاه منهج النّحاة العرب إذ أجروا الاستقراء على أشكال لغويّة مختلفة باختلاف قيس وتميم وأسد وطيء وهذيل واستخرجوا قواعدهم من هذه الأمشاج مجتمعة. فهل نتهم صنيع النّحاة لمخالفتهم المنهج الحديث؟ ويرى أن انتقاء الزّمان الذي وضعه النّحاة لم يكن وفق المعايير اللّغويّة **للتطوّر والتغير اللّغويّ** من عصر إلى عصر وإن اهتم به اللّغويون من جهة، ومؤرخو الأدب ونقاده من جهة أخرى. فأما اللّغويون فحسبهم أن يلتفتوا مثلاً إلى التفريق بين المهجور والدخيل، وأما مؤرخو الأدب ونقاده فقد كان لديهم من الأسباب ما يدعوهم إلى تقسيم هذه الفترة (الّتي رآها النّحاة واحدة) إلى عصور مختلفة كالعصر الجاهلي والعصر الإسلامي والعصر الأموي والعصر العباسي الأول. كما كان لهم من دقة النظر ما مكنهم من ملاحظة التغير في شعر الشاعر الواحد المخضرم ما بين العصرين الجاهلي والإسلامي."[4] ويذكر ومرة أخرى نتساءل عما قد يرى أصحاب المناهج الحديثة في هذا الانتقاء الزماني الّذي بنى عليه منهج النّحاة، أيرتضونه أم يرفضونه؟ إنّ المنهج الحديث يرتضي اتجاهين في البحث اللّغويّ ويفرق بينهما تفريقا جذريا، أولهما

---

[1]– مهدي المخزومي، مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللّغة والنّحو، ص37–38.

[2]– المرجع نفسه، ص399.

[3]– تمّام حسّان، الأصول دراسة إبستيمولوجيّة للفكر اللّغويّ عند العرَب النّحو–فقه اللّغة –البلاغة، ص97.

[4]– المرجع نفسه، ص100–102.

الاتجاه التاريخي الذي يرصد تغير الظواهر اللّغويّة من عصر إلى عصر فيختار من هذه الظواهر واحدة ويتتبع سيرها في تطوّرها على مر العصور... والاتجاه الثّاني هو الاتجاه الوصفي وهو لا يقنع بالظواهر المنعزلة على نحو ما رأينا في الاتجاه الأوّل وإنّما بتناول النظام كاملا متجانسا في مرحلة بعينها."[1]

ويقول: فهل ندين النّحاة العرب في ضوء ما يقوله المحدثون؟ الرأي عندي أن نتوقف معتذرين لهم من وجهين:

(أ) أن الفارق الزمني بيننا وبينهم يعطي المحدثين من تجارب القرون السابقة ما لم يتهيأ مثله للنّحاة العرب الّذين كانوا طلائع في هذا العمل. وعذر الطليعة دائما أنّه حسبه أن أنار الطريق ومهدها بوسائله المتاحة له دون أن يكون عالة على حكمة موروثة عن السابقين ولو أننا سلمنا بهذه الحقيقة لبدا قصور النّحاة كأنه لم يكن.

(ب) غير أنّ نسبة القصور إلى النّحاة لا تستقيم على إطلاقها؛ لأنّ النّحاة لو كانوا شافهوا امرئ القيس وابن هرمة في وقت معاً لقامت عليهم الحجّة، ولكنهم كما سبق أن أشرنا إلى ذلك لم يشافهوا أيا من الشاعرين، وإما استنبطوا قواعدهم من مادة مكتوبة لديهم لا تفرق سطورها بين لهجة امرئ القيس ولهجة ابن هرمة... كلّ ذلك يدعونا إلى التماس العذر لنحاتنا الأقدمين (وليس هذا دفاعا عن النّحاة المتأخرين)؛ لأنّ صنيع الأقدمين كان منسجماً تمام الانسجام مع الظروف الّتي صادفتهم.

بقيت نقطة أخيرة أحب أن أشير إليها في ما يتصل بظاهرة السّماع وهي أنّ الاعتداد بالنّصوص المروية ألجأ النّحاة إلى اصطناع منهج المحدثين في نقد النّصوص وتوثيق نسبة الكلام إلى قائله. ولقد نعلم أنّ هذا المنهج إن صح الأخذ به في توثيق الحديث النبوي الّذي تؤخذ من نصوصه أحكام شرعية في العبادات والمعاملات والعقائد وآداب السلوك الإسلامي فإنّ النّصوص المستعملة في استخراج القواعد لم تكن تتطلب كلّ هذا التزمت لو أنّ النّصوص المدروسة كانت منطوقة لا مكتوبة. فلما لم تكن اللّغة بنت وقتها، وكنت مروية عن عصور سابقة جاهلية وإسلامية، اضطر النّحاة إلى توثيق الرواية كما فعل رجال الحديث بالحديث من جهة، كما اضطروا كالأصوليين من جهة أخرى لوضع المبادئ العامّة للاستدلال من النّصوص المروية، ولقد فرقوا بهذه المبادئ بين الأصل والفرع، والكثير والقليل، والفصيح والشاذ المحفوظ وغير المحفوظ إلخ، وفي ما يلي من هذه المبادئ الّتي سنضعها تحت عنوان قواعد التوجيه."[2]

ويقول أمل عبد الله الراشد: ثمّ إنّ وصف اللّغة بأنّها ستكون مترهلة إذا سمح القائمون عليها–ومن وجهة

[1]– تمّام حسّان، الأصول دراسة إبستيمولوجيّة للفكر اللّغويّ عند العرَب النّحو–فقه اللّغة –البلاغة، ص102–103.

[2]– المرجع نفسه، ص104.

نظرهم هم النّحاة–بتراكيب جديدة تخالف قواعدهم؛ يدل على عدم الإيمان بحياة اللّغة من جهتهم ولا الاقتناع بكونها **دائمة التّغير والتجدّد**، ومن وجهة نظر الدراسات اللّسانيّة الحديثة فإنّه ليس من حقّ أحد أن يتدخل للحد من هذه التطوّرات، أو الحفاظ على كلّ ما هو قديم؛ لأنّ هذا من شأنه أن يجعل اللّغة مترهلة، فالنّحويون التقليديون بطبيعة الحال يرون أنّ اللّغة منذ نشأتها حتّى قعدّها أوائل النّحويين في القرن الثاني الهجري كتلة واحدة تحفظ ويعاد استعمال تراكيبها كما استعملها الأولون."[1] ويقول تمام حسّان: " يتضح من ذلك أنّ التزام الفرد بمعايير خاصّة لا تعفي اللّغة من التّطوّر في نظمها وأجهزتها؛ فإذا أراد العلماء أن يدرسوا هذا التّطوّر الّذي مر باللّغة، كما فعل النّحاة المحدثون الألمانيين الّذين درسوا القوانين الصّوتيّة، كانت هذه الدراسة وصفية."[2] ويقول أيضا: إلى أنّ مشكلة النّحو العربيّ القديم في هذه القضية وغيرها الانطلاق من تصورات عامّة تتعلق بتقابلات مفترضة في اللّغة، وقد يكون السبب في نشأة هذه التصورات هو تخيل كمال اللّغة وأنّها نشأت عظيمة بهذا الوضع، وما على الدارس إلاّ تتبع مواضع هذه العظمة، ومعرفة ما تخفيه من أسرار."[3] ونلاحظ اختلاف الوضع لدى الدارسين في أصول النّحو، وأثر التفكير اللّساني المعاصر فيذكر رشيد حليم في دراسة له بين منهج السّماع العربيّ والمناهج اللّسانيّة المعاصرة، " وبهذا، فمنهج السّماع أو ما يطلق عند بعضهم بمنهج النقل، له أقطار تقاطعه مع بعض أسس المناهج الحديثة، خاصّة الوصفي الّذي استعلاه الدّارسون ورحبوا بنظرياته، والحقّ نقول: أنّ بعض قواعد هذا المنهج مرسخة في تأصيل علمائنا القدامى وأعني بالتّخصيص في أصول منهج السّماع وعندئذ يصبح التساؤل حول طبيعة هذا المنهج مشروعا، والتساؤل عن ضروب التداخل بينه وبين المناهج اللّسانيّة، كذلك محقاً؟

ونعتقد أنّ الإجابة عن السؤالين واجب علميّ، وإيصال الإجابة وربطها بالدّرس العلميّ المعاصر واجب حضاري أولاً وعلمياً ثانياً."[4] وعاب نفر من اللّسانيّين عن النّحاة اقتصار المدونة اللّغويّة في كلام العرب على لغات مخصوصة (تمثلت في ستة قبائل) دون أخرى، والجدير الاحتجاج بها كلّها، ولا يصح ردّ إحداها بالأخرى، وفي هذا قالوا: إنّ النّحاة حرموا أنفسهم من ثراء وتنوع اللّغة في لهجاتها ومستوياتها

---

[1]– أمل عبد الله الراشد، "تحليل فعل الكون في التفكير النّحويّ العربيّ"، مجلة تحليل الخطاب، منشورات تحليل الخطاب تيزي وزّو، الجزائر: 2017م، العدد 24، ص102.

[2]– تمّام حسّان، اللّغة بين المعياريّة والوصفيّة، ص101.

[3]– أمل عبد الله الراشد، تحليل فعل الكون في التفكير النّحويّ العربيّ، ص109–110.

[4]– رشيد حليم، "بين منهجي السّماع العربيّ والوصف الغربيّ دراسة تأصيلية مقاربتيه في أسس المنهجين"، مجلة الآداب واللّغات–الأثر–العدّد الرّابع، 2005م، ورقلة، الجزائر، ص370.

والتنوع اللّهجي وهذا ما اعتنى به الدّرس اللّساني المعاصر، وذكر ابن مالك هو الاعتداد بما قاله الفصحاء الّذين يوثق بهم، ويطمئن إليهم، وكان بعض العلماء يرون أنّ لغات العرب كلّها جديرة بالاعتبار، ولا يصح ردّ إحداها بالأخرى فقادرون ونحوه من المعبر به عن الله تعالى من المقصور على السّماع... فأما أسماء الله تعالى فمعنى الجمعية فيها ممتنع وما ورد منها بلفظ الجمع فتعظيم فيه على سماع أصلا، كما يتوقف عليه في غيره من الثناء والحمد بل التوقف على السّماع في هذا أحق. "[1]ويقول تمام حسان: " ولاشكّ أنّ اللّهجات العربيّة كذلك تغيرت كثيراً في الألف سنة الأخيرة كما يبدوا مما بين أيدينا من تسجيل كتابي للهجة القاهرية في العصر الفاطمي، وما دام الفرد ذا أثر في نمو اللّغة وتطوّرها فلا بدّ أن تتحول لهجاتنا المعاصرة إلى حالات تطوّريّة أخرى."[2] ويذكر أيضا: " على أنّ الرواة واللّغويين أنفسهم لم يكونوا في بعض الأحيان فوق مستوى الشبهات فقد كان الرّواة يأخذون من كلام الأعراب ما وافق هدفهم، ويتركون منه ما لا يعجب به الناس في الحاضرة ولا ينفع اللّغويين، أو لا يحفل به اللّغويون لبعده عما قعدوه من قواعد، وفي كلام تمام حسّان نوع من الغرابة أكان النّحاة قد قعدوا القواعد أولا ليبحثوا في كلام العرب عما يوفقها ويأخذون من كلام العرب ما وافق هدفهم، والحقيقة أنّ النّحاة لو فطنوا إلى مراعاة العنصر الاجتماعي في اللّغة لما تورطوا في أمور مثل:

1-القول بعدم جواز أن نصوغ نحن الكلمات الجديدة قياساً على ما قاله الأقدمون... الخ

2-القول بأنّ السليقة طبع لا اكتساب ناتج عن الاحتكاك بين الفرد وبيئته... الخ

3-الدخول في الاعتماد التام على التمارين العقلية، وخلق الأمثلة على القواعد حين لا توجد الشواهد كما حدث في باب التنازع... الخ"[3] ويقول تمّام حسّان: " وإنّ الّذي حدث لم هو اقتصار اللّغويين على نصوص القرآن والحديث، وإنّما هو تعديهم إياهما إلى اختيار لهجات قبائل معينة حددتها عوامل جغرافية خاصّة أهمّها قرب هذه القائل إلى البصرة، وسهولة الرحلة إليها، والرجوع منها على الرواة وأصحاب الأخبار واللّغة... فما الفكرة المنهجية الّتي حدت باللّغويين إلى تخصيص هذه القبائل دون غيرها، وجمعها بين القرآن والحديث وما سمّوه لغة قريش في دراسة واحدة غير متجانسة تفرض القواعد على اللّهجات، فما وافقها منها قبل، وما لم يوافقها كان شاذا أو سماعيا لا يقاس عليه، أو غريبا أو قليلا

---

[1]- ابن مالك (600هـ-672هـ) جمال الدّين محمّد بن عبد الله الطائي الجيّاني الأندلسي، شرح التسهيل لابن مالك، تح: عبد الرّحمن السيد، ومحمّد بدوي المختون، 1410هـ-1990م، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ج1، ص78-81.

[2]- تمّام حسّان، اللّغة بين المعياريّة والوصفيّة، ص100-101.

[3]- المرجع نفسه، ص85-87.

أو نحو ذلك؟ إنّ الّذي نشاهده أنّهم يصفون بعض قراءات القرآن بالشذوذ، بل يصفون بذلك بعض التراكيب من القراءات المقبولة." [1]ويذكر تمام حسّان أنّ النّحاة عندما وجدوا اللّغة الفصحى مشتركة بين القبائل، لم يستطيعوا التفريق بينها، وبين ما تكلمت به القبائل العربيّة من لهجات قبلية، كلهجة قريش ولهجة طيء، ولهجة بني تميم وهلم جرا، ويثير تساؤلا هل كانت اللّغة الفصحى مخصوصة في الشّعر والنظم؟ قوله: وأما كلام الأعرابي أو الأعرابيّة إلى بنتها أو ولدها أو إلى عابر سبيل يحدث بالصّدفة أو يكون رواية من رواة اللّغة، وإنّما يغلب ظني أن يكون بعض هذا النوع من النّصوص مسوغا في قوالب اللّهجات المحلية للقبائل. فلا غرابة حينئذ أن يصادف الباحث اللّغويّ فيه ما لا يتفق مع القرآن والحديث والأدب الجدِّي... وعُرف عن الرُّواة الثقة من علماء اللّغة والنّحو شرط الصدق في ما ينقلون عن الأعراب، ولكن كيف تمَّ الثقة في الأعراب المنقول منهم الكلام العربيّ؟ وهل الفصاحة معيار دليل على العربيّ القح، فقد يكون الأعراب الضاربون في الصحاري الّتي طرقها الرّواة قد فطنوا إلى ضالة هؤلاء الناس، وإلى أنّهم يجرون وراء غريب اللّغة أو غريب التّراكيب، ويحسنون إلى من ينيلهم هذا المطلب وليس ببعد كذلك أن بعض الأعراب قد اتخذ من التجارة بالغريب وسيلة للرزق ليس من صالحه أن تفنا فإذا ما نضب معين ما عنده من اللّغة عمد إلى الاختراع وبالغ في ذلك، ولاسيما حين فطن إلى سرور الرواة بما يقول واحتفالهم به."[2] ويقول علي أبو المكارم: " على أنّه لا يفوتنا أن نسجل أنّ النّحاة واللّغويّين لم يهتموا كثيرا–حتّى في المراحل التاليّة–من الناحية العلميّة بتحليل الرواة تحليلا دقيقا أخلاقيا وموضوعياً."[3]والمتعمق في نظر النّحاة واللّغويين ووضعهم لشروط الفصاحة الزّمانيّة والمكانيّة ليستدل بذلك على أنّهم كانوا على اطلاع عظيم بالقبائل العربيّة وبلهجاتها، وبفصاحة لهجة عن أخرى، فكان قصدهم القبائل الفصيحة الّتي اختاروها وتختلف أسباب رفض الاحتجاج بلهجات بعض القبائل، بيد أنّها تلتقي جميعا في عدم سلامتها لاتصال هذه القبائل بلغات أخرى، نتيجة للموقع الجغرافي الّذي تعيش فيه وما كان يفرضه وجودها في هذا الموقع من احتكاك لا فكاك منه بلغات أخرى غير عربيّة."[4]ويقول علي أبو المكارم: " إذ أنّ تناقض النّحاة أمر واقع لا سبيل إلى رفعه، ولم يكن بد منه إذ هو نتيجة حتمية لفهم طبيعة اللّغة، هذا الفهم الذي تميزه سمتان هامتان:

---

[1]– تمّام حسّان، اللّغة بين المعياريّة والوصفيّة، 83–84.

[2]– المرجع نفسه، ص84–85.

[3]– علي أبو المكارم، أصول التفكير النّحويّ، ص63.

[4]– المرجع نفسه، ص59.

الأولى: عدم التفرقة بين مستوى اللّغة ومستوى اللّهجات.

والثانيّة: عدم ملاحظة الفوارق النوعية بين خصائص اللّغة الفصحى وبين لهجة قريش.

2-والأساس الثّاني: عدالة الناقل للمادة اللّغويّة، وهذه العدالة، أمر ضروري حتّى يطمئن الدارسون والباحثون إلى ما نقل إليهم من مادة اللّغة، صحيح أولا، وأنه يمثل في دقة ودون تحريف ظواهر اللّغة وخصائصها ثانياً. وقد أدرك الخليل بن أحمد ضرورة التثبت من النّصوص اللّغويّة المروية قبل أن تلاحظ بعين الاعتبار في مجال الدرس اللّغويّ لأنّ.[1]

النّحارير رُبمَّا أدخلوا على الناس ما ليس من كلام العرب إرادة اللَّبْس والتَّعْنِيت.

قلنا: فليتَحَرَّ آخذ اللّغة وغيرها من العلوم أهل الأمانة والثقة والصدق والعدالة، فقد بلغنا من أمر بعض مشيخة بغداد ما بلغنا."[2] وقد أيدت تجارب ابن فارس من بعده، ملاحظة الخليل الذكية، إذ اكتشف أنّ بعض شيوخ بغداد يخلطون في دراسة اللّغة والتقعيد لها ويلجئون لتأييد ما يقررون من اتجاهات وآراء إلى وسائل مدخولة، ومسألة الاحتجاج بمجهول القائل فتبقى دون القانون الوضعي للنّحاة، فلم يثبت في الاحتجاج بكلام العرب وشروطه الاحتجاج به، أن وضعوا هذا الشرط، وهو عدم الاحتجاج بمجهول القائل.

3-الأساس الثالث: ويتصل بالأساس السابق ويبنى عليه، هو اتصال السند، ومن ثم وقف جمهور العلماء من المرسل والمجهول موقفا مترددًا بين الرفض والقبول."[3] ووضع النّحاة واللّغويين في شروط أخذ اللّغة على أن تكون من البوادي لا سكان الحضر، " وكان مذهب أبي عمرو بن العلاء يقصر الأخذ على سكان البادية، أما جمهور اللّغويين والنّحاة فأباحوا الأخذ عمن يفد إلى الحضر من سكان البادية.

ثانية الطريقين: الأخذ عن فصحاء الحضر، وهم فئتان: فئة من الأعراب البادية اتخذت من ضواحي المدن الكبرى بالعراق مستقراً لها ومقاماً، فظلوا بمنحى عن الاختلاط بالأعاجم والمولّدين فسلمت لهم لغتهم وفئة أهل الحضر صحت عند اللّغويّين والنّحاة سليقتهم، واستقامت ألسنتهم بما حفظوا من قرآن وشعر ومرويات مأثورة، ومنهم عمر بن أبي ربيعة، وجرير، والفرزدق والأخطل، وكثير، والأحوص وبشار ورؤبة والعجاج، وغيرهم."[4] ويقول علي أبو المكارم: " ولكن ثمّة خطأ أساسياً وقع فيه أولئك العلماء

---

[1]- علي أبو المكارم، أصول التفكير النّحويّ، ص61-63.

[2]- ابن فارس، الصاحبي في فقه اللّغة العربيّة ومسائلها وسنن العرب في كلامها، ص34.

[3]- علي أبو المكارم، أصول التفكير النّحويّ، ص62-64.

[4]- أحمد محمود نحلة، أصول النّحو العربيّ، ص59.

(النّحاة واللّغويين) الذين رحلوا إلى البادية ليسمعوا ويدونوا، أو رحل إليهم أعراب البادية فسمعوا منهم ودونوا، وهو خلطهم بين **المستويّات اللّغويّة المختلفة** الّتي كانوا يأخذون عنها، فقد اعتبروا كلّ ما يسمعونه (عربيّة) ونسوا شيئا هاماً وخطير الأثر؛ وهو أنّ ما يسمعونه ينتمي إلى مستويات متعدّدة ينبغي التفرقة الحاسمة فيها بين مستويين: مستوى اللّغة الفصحى ثمّ مستوى اللّهجات. وعلى الرغم من إدراكهم لوجود ظواهر صوتية تنتمي إلى اللّهجات القبلية فإنّهم لم يقفوا كثيراً عند تأثير اللّهجات في الظواهر التركيبية أو المعجمية للغة كما لم يدرسوا الخصائص التركيبية والمعجمية للهجات ذاتها، ولولا بعض النوادر الّتي حكتها كتب اللّغة عن هذه الآثار والخصائص، وبعض التخريجات النّحويّة لقليل من هذه الظواهر لظلت هذه الناحية من الدراسة اللّغويّة غامضة كلّ الغموض."[1] وهدف النّحاة واللّغويين وشغلهم الشاغل جمع اللّغة الفصحى وتدوينها والتقعيد لها؛ وهم لم يقصدوا اللّغة غاية بل وسيلة للحفاظ عليها ولهذا كانت دراساتهم تنصب في البحث عنها والفصيح منها لا غاية لذاتها، ودراسة مستوياتها اللّغويّة المختلفة، ولهجاتها وظواهرها الصّوتيّة والتّركيبيّة والمعجميّة، فإنّهم عَلِمُوهَا ولم يقفوا عليها من مبدأ حفظ اللّغة باللّغة، ولا بالتبحر في ظواهرها ومستوياتها التركيبيّة والمعجميّة للهجاتها، ومبدأهم حفظ اللّغة الفصحى باللّغة الفصحى؛ فلا عبرة بمستويات اللّغويّة المختلفة للهجات وظواهرها وخصائصها التّركيبيّة والمعجميّة.

ويقول علي أبو المكارم: " وإذن ليس صحيحاً ما قرره السيوطي من أنّه «لم يؤخذ عن حضري قط»[2] فقد أخذ النّحاة عن أهل الحضر كما أخذوا عن أهل البادية."[3]على أنّ تحديد مصادر المادة اللّغويّة لا يعني سلامتها التامّة، فوضعوا ضوابط لضمان ذلك، وقسموا المادة اللّغويّة إلى قسمين: متواتر وآحاد وجعلوا شرط التواتر أن يبلغ عدد النقلة حدًا لا يجوز فيه على مثلهم الاتفاق على الكذب، والآحاد ما تفرد بنقله بعض أهل اللّغة، وهو دليل مأخوذ به، واعتدوا الأول دليلاً قطعياً يفيد العلم، أما الثاني فيفيد الظن. واشترطوا أن يكون ناقل اللّغة عدلاً، رجلاً كان أم امرأة، حرًا كان أم عبداً.

واعتمدوا بمبدأ الشيوع في استخراج الظاهرة النّحويّة من المادة اللّغويّة...

---

[1]- علي أبو المكارم، أصول التفكير النّحويّ، ص37-38.

[2]- السّيوطي، الاقتراح في علم أصول النّحو، ص33.

[3]- علي أبو المكارم، أصول التفكير النّحويّ، ص40.

تلك كانت خطة البصريين في المرويات النثرية، أما الكوفيون فقد أخذوا عمن أخذ عنهم البصريون وزادوا عليه لغات أخرى أبى البصريون الاستشهاد بها."[1] ويقول أيضا: " ولعلك لحظت أنّ سيبويه استشهد بلغة قريش، واعتدها اللّغة الأولى القدامى فلا صحة إذن لما أورده السيوطي في النّص الذي ذكرناه لك من قبل، وهو أنّ العلماء لم يأخذوا اللّغة من حاضرة الحجاز، فحاضرة الحجاز هي مكة، ومكة مقام القريشيين، فاستشهد سيبويه بلغة قريش يعني شيئين:

1-أخذ اللّغة عن الحضر. وكانت مكة حاضرة الحجاز، وقبول لغة معرضة للتأثر بلغات الأمم الأخرى، إذ كانت مكة مركز الاتصال التجاري بين الشرق والغرب؛ وهو من أوكد أسباب الاختلاط بأمم شتى والتأثر بلغاتها. والّذي نراه أقرب إلى القبول عندنا أن نعود فنذكر بالهدف الذي من أجلّه نشأ النّحو فقد نشأ صونا للقرآن الكريم أن تلتوي به ألسن أو تزيغ عن فهمه ألباب، ومن الثابت أنّ علماء العربيّة لم يتجهوا ابتداءً إلى وضع علم يعرف به صواب الكلام من خطئه. إنّما تمَّ لهم ذلك من خلال اهتمامهم بالنّص القرآني، وانصرافهم إلى إيضاح تراكيبه وفهم معانيه، ولقد نظر العلماء في النّص القرآني فوجدوا فيه من اللّغات ما جعل بعضهم يفرد مصنفات له."[2] ويقول: " هذا فضلاً عن القراءات القرآنيّة الّتي تعدُّ معيناً لا ينضب لهجات العربّة. فلما ووجه النّحاة بذلك لم يجدوا بدًا من الاهتمام باللّهجات-وبخاصّة الفصيحة منها بمعيارهم-مصدراً من مصادر الدّرس النّحويّ؛ لأنّه لا يمكن إغفالها، وفي القرآن وقراءاته منها كثير، ويضيف محمود أحمد نحلة في تقسيم النّحاة الشّعراء إلى أربع طبقات طبقتين هما:

5-طبقة المحدثين: (وقصر الطبقة الرابعة على المولّدين)، وهم الذين جاءوا بعد المولّدين كأبي تمام.

6-طبقة المتأخرين: وهم الّذين جاءوا بعد المحدثين كالمتنبي، ويذكر أيضا: " على أنّ قبول الرواية منوط بمعرفة الشاعر، فإن كان شعر مجهول القائل لم يجز الاحتجاج به (إلاّ أن يكون ناقله ثقة مأموناً) ... فلم يعيبوا ذلك على سيبويه، ولا شككوا فيما روى لثقتهم فيما روى، لثقتهم في عدالته وضبطه."[3]وعاب عبده الرّاجحي عن النّحاة واللّغويين القدامى من وجهة نظر اللّسانيّات المعاصرة كما سبق وذكرنا ذلك على ما ذكره تمام حسّان وغيره فالمنهج اللّسانيّ المعاصر يقتصر دراسة اللّغة لذاتها ومن اجل ذاتها لا اللّغة غاية للحفاظ على اللّغة الفصحى، ولغة القرآن وقراءاته، والحديث، وكلام العرب الفصيح ومن بين

[1]- أحمد محمود نحلة، أصول النّحو العربيّ، ص60.

[2]- المرجع نفسه، ص63-64.

[3]- المرجع نفسه، ص67-70.

المآخذ الّتي يأخذها الوصفيون على النّحو العربيّ، " أنّ النّحو العربيّ لم يقعد للعربيّة كما يتحدثها أصحابها، وإنّما قعد لعربيّة مخصوصة تتمثل في مستوى معين من الكلام هو في الأغلب شعراً أو أمثال أو نص قرآني؛ أي أنّه لم يوسع درسه ليشمل اللّغة الّتي يستعملها الناس في شئون الحياة وإنّما قصره على درس اللّغة الأدبيّة، وقد أشرنا إلى أنّ الوصفيين يقررون أنّ هناك مستويات مختلفة من الكلام، وأنّ لكلّ مستوى نظامه وقوانينه، وأنّ الشعر على وجه الخصوص له نظامه الّذي يختلف عن نظام غيره من مستويات اللّغة الأدبيّة... وَقَصْرُ الدّرس النّحويّ على هذا المستوى أفضى بهم إلى وضع قواعد العربيّة على أساس من النّصوص المختارة مما أبعدهم عن الاستعمال الشائع في هذه اللّغة، ولم يكن مناص من أن يواجهوا نصوصا من هذا المستوى الأدبيّ تخالف ما وضعوه من قواعد، فاضطروا إلى اللّجوء إلى الضّرورة أو الشذوذ، بل إلى وضع نّصوص تسند هذه الأحكام."[1] ويقول مهدي المخزومي: ولنا على الكوفيين والبصريين جميعا مآخذ، وقد سبق للدكتور إبراهيم أنيس أن عرض لهذا أيضا في كتابه: (من أسرار اللّغة ص248 فما بعدها) ذلك أنّهم لم يحاولوا الفصل بين الشّعر والنثر في تقعيدهم القواعد... حتّى لقد كانوا يتشبثون في كثير من الأحيان بأبيات من الشّعر في تصحيح قاعدة، أو تأييد أصل، مع أنّ الاقتصار على الشّعر وحده خطوة متعثرة في إثبات أسلوب عربيّ، فللشّعر لغته الخاصّة به... ولكنَّا نعني أنّ للشاعر في التّحرُّر من كثير من القيود اللّغويّة، حرية حُرِمها الناثر.

فالاعتماد في تقعيد القواعد، ووضع الأصول على الشّعر وحده، كان مما أدى إلى اضطراب النُّحاة في بعض أحكامهم."[2] قام التفكير اللّسانيّ على منهج الوصفي العلميّ الموضوعيّ الدقيق في دراسة اللّغة لذاتها، ومن أجل ذاتها، وعلى مبادئ ومعايير دياكرونيّة تتابعيّة تكشف مراحل التطوّر اللّغويّ المكاني وسانكرونيّة الآنية الزّمنيّة؛ ومن هنا تطلع اللّسانيون العرب المعاصرين ما كشف لهم عيوب النّحاة واللّغويين القدامى في الدّرس اللّغويّ القديم، وفي علم أصول النّحو، وهذا ما أثبتته الدراسة فيقول أحمد محمود نحلة: والمنصفون من العلماء على أنّ النّحاة تجافوا عما يريد لهم المحدثون من إطلاق قيد الزّمان والمكان واستبعاد اللّغة الأدبيّة من المادة اللّغويّة، والفصل بين الشّعر والنثر إلى غير ذلك؛ لأنّ هدفهم كان خدمة القرآن الكريم والقرآن نزل بلغة أدبيّة عالية لا يمكن فهمها ودراسة تراكيبها إلاّ في ضوء الاستعمالات الأدبيّة عند العرب قبل أن تتطوّر هذه الاستعمالات وتتغير بسبب الاحتكاك الثقافي

[1]- عبده الرّاجحي، النّحو العربيّ والدّرس الحديث بحث في المنهج، ص48-49.

[2]- مهدي المخزومي، مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللّغة والنّحو، ص335.

والحضاري بالأمم الّتي دخلت في دين الله.[1] ويقول تمّام حسّان: " إنّ النّحاة العرب لم يتصدوا لهذه المهمّة الجليلة (مهمة إنشاء النّحو) إلاّ لخدمة القرآن، فلولا عنايتهم بالمحافظة على النّص القرآني من أن تتسرب إليه ظاهرة اللّحن ما فكروا في ذلك **الزّمان بعينه والمكان** بعينه في إنشاء النّحو، والقرآن نص أنزل باللّغة الأدبيّة، وليس بلغة التخاطب العادية فكان على من يودّ المحافظة على القرآن أن يدرس اللّغة الّتي أنزل بها، ولو أنّ النّحاة استخرجوا النّحو من لغة التخاطب لما وصلوا إلى ما يريدون، ولكان ذلك منهم خيانة للغاية الّتي سعوا إليها وإجهاضا للغرض النبيل الذي عملوا من أجلّه. أضف إلى ذلك:

1-أنّ المنهج الذي تسلطه الآن على علمهم لم يكن معروفا في زمانهم.

2-أنّ لغة التخاطب كانت أكثر اختلافا وتشبعا على ألسنة القبائل من اللّغة الأدبيّة، فلم يكن من الممكن أن ينشأ لها نحو واحد كما نشأ للغة الأدبيّة نحو واحد.

3-أنّ اللّغة الأدبيّة إلى كونها لغة القرآن هي لغة الدولة والحياة المشتركة أيضا. وهي اللّغة الّتي يعرف بها العرب لدى الأمم الأخرى.

فإذا عرفنا ذلك التمسنا العذر لنحاتنا إذ باينوا مطالب المنهج الحديث."[2] إنّ لغة القرآن هي لغة الإعجاز لا اللّغة الأدبيّة أو لغة العرب؛ ولو كانت كذلك لمَا كان للغة الإعجاز اللّغويّ فرق بينها وبين اللّغة الأدبيّة العربيّة؛ وهي في أعلى درجات الفصاحة، ولو كان القرآن في مستوى فصاحة كلام العرب لَما كان قرآنا، وَلَقِيلَ إنّه كلام العرب، ولهذا كانت معجزة القرآن تتحدى كلام العرب وتفوقه فصاحة، وهنا الإعجاز اللّغويّ للقرآن الكريم لكلام العرب، والنّحويين واللّغويين.

ويقول عبده الرّاجحي: " ويقرر الوصفيون أنّ هذا الأصل من أصول النّحو العربيّ جعله نحواً لا يمثل العربيّة، وإنّما يمثل جانباً واحداً منها؛ فهو لا يصور إلاّ هذه العربيّة الّتي حددوها مكانا وزمانا ومعنى ذلك أنّه نحو ناقص لا يقدم قواعد الكلام العربيّ في بيئاته المختلفة، بل يذهب بعض علمائنا إلى أنّ هذا الأصل في تحديد البيئة اللّغويّة لا يقدم العربيّة الصحيحة، فيقول الدكتور محمّد كامل حسين: ونحن لا نقرهم على تحديد الصحيح من اللّغة، مكانا بالجزيرة العربيّة، أو زمانا بما قبل عصر التدوين ... ولا نقرهم على أن كلّ ما ورد في عصر بعينه صحيح، فأكثره مضطرب ومتناقض والإبقاء عليه عبث وعلى أن كلّ ما لم يرد خطأ، فهذا قالب من حديد وضع اللّغويين لغتنا فيه لا يسمح المحدثون لأنفسهم أن

[1]- أحمد محمود نحلة، أصول النّحو العربيّ، ص72.

[2]- تمّام حسّان، الأصول دراسة إبستيمولوجيّة للفكر اللّغويّ عند العرَب النّحو-فقه اللّغة -البلاغة، ص99-103.

يتقيدوا به."[1] ويقول أيضا: " أنّ النّحو العربيّ مع تحديده لمستوى اللّغة الّتي يقعّدها حدد أيضا بيئة مكانية وزمانية لهذه اللّغة؛ فهو لم يسمح بالتقعيد إلاّ على اللّغة المستعملة في بوادي نجد والحجاز وتهامة، ومن قبائل مخصوصة لم تتأثر بحياة الحضر أو بالاتصال ببيئات لغويّة أخرى، على أنّنا ينبغي إن نفهم الأشياء في (سياقها)؛ فقد أشرنا إلى إن النّحو–شأن العلوم الإسلامية–الأخرى–نشأ (لفهم) النّص القرآني الكريم، فاللّغة الّتي توجه إليها النّحاة هي هذا النّص الذي هو مناط الأحكام في الحياة الإسلامية والّذي هو أيضا (إعجاز) لغويّ، ومن ثم كان توجههم إلى النّصوص الأدبية–والشعريّة منها خاصّة لاستخلاص القوانين الّتي تدور عليها العربيّة الّتي نزل بها القرآن الكريم، فمعجزة القرآن الكريم على كلام العرب وعلى النّحاة واللّغويين جعلتهم يتوجهون إلى النّصوص الأدبيّة والشّعريّة والنثريّة منها؛ لفهم لغة القرآن واستخلاص القوانين اللّغويّة الّتي نزل بها، وبيان المعجزة اللّغويّة للقرآن الكريم. فكيف نساوي القرآن بالنّصوص الأدبيّة؟ أو نقول: أنّ اللّغة الأدبيّة إلى كونها لغة القرآن!!!

ويقول عبده الرّاجحي: " ذلك أنّ القصد إلى «فهم» النّص القرآني؛ هو الّذي أدى إلى تحديد «مستوى» لغويّ معين؛ وهو الّذي أدى إلى تحديد «مكان» و«زمان» لهذا المستوى. إنّ النّحاة لم يذكروا أنّهم يقعّدون للعربيّة العامّة الّتي يستعملها أصحبها في كلّ شأن، والّتي تتخذ مظاهر مختلفة باختلاف المكان والزمان وإنّما هم يؤكدون أنّهم يقعّدون لهذه العربيّة الّتي تصلح لفهم لغة القرآن. فالبحث عن «نقاء» اللّغة و«فصاحتها» كانت غاية من غاياتهم في الجمع اللّغويّ، وأنّ النّحو العربيّ لم يميز حدودا واضحة «لمستويات التّحليل اللّغويّ»، وإنّما اختلطت فيه هذه المستويات اختلاطا شديداً فقد ظلّت كتب النّحو منذ كتاب سيبويه تجمع الظواهر الصّوتيّة إلى الصّرفيّة إلى النّحويّة."[2] ويتبيَّنُ للباحث الناظر في الدّراسات اللّسانيّة المعاصرة أثر تأثر اللّسانيين العرب الوصفيين باللّسانيين الغربيين «**ممثلو مدرسة النّحاة الجدد الرئيسيون**»[3] ويظهر تأثرهم الواضح بهم في دراسات اللّسانيين الوصفيين الغربيين في الاعتناء باللّغة الأصل واللّهجات؛ فاللّغة الأصل Ursparache بالنسبة لمدرسة النّحاة الجدد هي افتراض، وتقويم الأحوال اللّغويّة السحيقة بأنّها زمن الازدهار، والحط من الفترات الأحدث بوصفها تعبيرا عن التدهور–على نحو ما رأى أوجست شلابشر الأمر–بالنسبة لهم استنتاج خاطئ، فلا يمكن للمرء أن

[1]– عبده الرّاجحي، النّحو العربيّ والدّرس الحديث بحث في المنهج، ص51.

[2]– المرجع نفسه، ص49–52.

[3]– بارتشت بريجيته، مناهج علم اللّغة من هرمان باول حتّى ناعوم تشومسكي، تر: سعيد حسن بحيري، ط1. القاهرة: 1425هـ–2004م، مؤسسة المختار، ص31.

يبحث كيف تحيا اللّغات وتتطوَّر إلاّ من خلال التاريخ اللّغويّ المسجل في آثار لغويّة، والمسجل عن نحو أفضل في اللّغة المعاصرة واللّهجات."[1] وكانت نظرت هؤلاء اللّسانيين الغربيين رافضة للقول بأنّ التّطوّر والتغير في اللّغة الأصل يعبر عن التدهور اللّغويّ (غياب الفصاحة)؛ لأنّ اللّغة لا تثبت على مدى التاريخ على معيار واحد–كما أراد النّحويين القدامى–بل تتطوّر وتتغير من خلال التاريخ، ويثبت ذلك التاريخ اللّغويّ في آثار لغويّة في كلّ اللّغات، وتتمثل بداية النّحو الجديد عند الوصفيين العرب مع إبراهيم مصطفى في كتابه «إحياء النّحو» لأنّ الكتاب جديد كما قلت، في أصله وصورته، وهو من أجل ذلك يخالف كثيرا جدا ممّا ألف الناس، وقد يغير كثيرا جداً مما ألف الناس. فلا غرابة في أن يلقوه بالدهشة وفي أن يثور به الثائرون."[2] وتابعه في ذلك عبد المتعال الصعيدي في كتابه «النّحو الجديد». وبعد ذلك التفت شوقي ضيف إلى مخطوطة ابن مضاء القرطبي فحقّقها في كتاب «الرّد على النّحاة» ومن هنا تعالت صيحات ودعوات النّحو الجديد الرئيسيون العرب الوصفيين.

ويعيب سعيد الأفغاني على النّحاة الأوّلين أموراً منها:

أولاً: كثرة الاستشهاد بالشّعر، وتحملهم الضرورة الشّعريّة الّتي تخضع للمعايير الجماليّة، ولا تخضع للقواعد النّحويّة؛ لأنّهم حملوا كل الشّعر الّذي لا يتفق مع قواعدهم للضرورة الشّعريّة، " الّتي بنّوها على استقراء ناقص جداً، عرفت أنّ أساس تلك القواعد والقوانين غير متين من النّاحية النّظريّة على الأقل.

ثانيا: لم يكن استشهادهم بالشواهد النثرية على كثرة استشهادهم بالشواهد الشّعريّة، " ونحن إذا قبلنا الشّواهد النثريّة عند هؤلاء وأولئك بالشواهد الشّعريّة وجدناها ضئيلة جداً. فإذا أضفت إلى ذلك كلّه، حملهم على الضرورة الشّعريّة كلّ شّعر لم ينطبق على قواعدهم ومقاييسهم.

ثالثا: غياب المنهجيّة الدقيقة الشاملة في التحري كلام العرب من القبائل، " لم يصدروا في تنسيق شواهدهم عن خطة محكمة شاملة، فأنت تجد في البحث من بحوثهم قواعد عدة، هذه تستند إلى كلام رجل من قبيلة أسد، وتلك إلى كلام رجل من تميم، والثالثة إلى كلمة لقرشي... وهذا نفسه فعله النّحاة، فلو سئلنا: على لغة أية قبيلة ينطبق نحوكم الذي تدرسونه اليوم؟ ما استطعنا تسمية القبيلة باطمئنان، بل نكون أقرب إلى دقة إذا أجبنا أنّه أسس على خليط لا نظام له مما روي على أنّه تكلمت به العرب."[3]رابعاً: غياب خطّة علميّة مضبوطة وقصورها في الأخذ فقد كان أخذهم من كلام العرب المُطرّد

[1]– بارتشت بريجيته، مناهج علم اللّغة من هرمان باول حتّى ناعوم تشومسكي، ص41.

[2]– إبراهيم مصطفى، إحياء النّحو، ص(ج).

[3]– سعيد الأفغاني، في أصول النّحو، ص60–71.

وهو الحجّة وعاب على الخليل قوله: «أحمل على الأكثر، وأسمي ما خالفني لغات.» وعلى أنّ الخليل بن أحمد–رحمه الله–وضع بما أوتي من ذهن رياضي علميّ منظم خطة قريبة...فأنت ترى أنّ إمام البصريين خط للنّحو خطّة هي أشبه بالتشذيب منها بالتنظيم، فقد أهدر مثيراً ممّا يتكلّم به العرب لتسلم له قواعد غالبية بقدر الإمكان.

خامسا: إغفالهم منهج الأخذ عن الرّواة كما أخذت رواية الحديث النّبوي الشّريف، فقد أخذوا اللّغة ولم يدرسوا الرّواة وأحوالهم، ومن منهم الثقة الضابط، والوضع المخلط، فلم نعرف عن طبقات الرّواة ما عرفناه عن طبقات المحدثين، ولا حظي فن الرّواية اللّغويّة ببعض ما حظي به فن رواية الحديث.

سادساً: الاستشهاد بمجهول القائل أو نسبة الشّعر إلى غير قائله، وبنوا قواعدهم على موضع الخطأ منه، " ولم يحققوا النّصوص الّتي بنوا لا سندا ولا متنا، أمّا السند فكثيرا ما تجد الشاهد في كتبهم منسوباً إلى غير قائله، وأما المتن فكثيرا ما تجده مرويا عندهم على غير الصحيح ويبنون قاعدتهم على موضع الخطأ منه.

سابعا: إهمالهم الاحتجاج بالقراءات القرآنية، والحديث النّبويّ الشّريف، تفريطهم بقسم كبير من اللّغة حين أهملوا الاحتجاج ببعض القراءات الّتي قرئ بها القرآن الكريم، وأهملوا الاحتجاج بالحديث النبوي وفي إهدار لجزء غير يسير من أبلغ الكلام العربيّ وأعلاه، ويأتي تعقيبنا لقول سعيد الأفغاني، ومَن تبعه من الوصفيين، أنّ النّحاة لم يأخذوا بأبلغ الكلام؛ أي من القرآن والحديث؛ لأنّ هذين المدونتين قيدوا بفترة زمنية مخصوصة، وأما كلام العرب فكان قد شمل فترات مختلفة من العصور.

ويختم سعيد الأفغاني بقوله: " إنّ ما مر بك من هذا البحث حتّى الآن عن نقص في النظام والتحري في مرويات اللّغويين والنّحاة، يجعلك تسلم بما ذهب إليه هذا العالم دون تردد."[1] ويقول إبراهيم أنيس إنّ قواعد النّحاة لا تتفق مع كلام العرب المطّرد من كلّ القبائل، " وإذا كانت آراء النّحاة بصدد الأصول الإعرابيّة على تلك الصورة من الاضطراب والاختلاف الشائع في كتبهم فهل بعد كلّ هذا يطمئن الباحث المنصف إلى قواعده."[2] ويقول إبراهيم أنيس: " فالنّحاة القدماء قد سمعوا شيئا وأخطأوا تفسيره واستنبطوا قواعده قبل أن يتم لهم الاستقراء، سمعوه في لهجات متعددة، وسمعوه في اللّغة النموذجية الأدبيّة، وسمعوه في القراءات القرآنية الّتي لا تكاد تحصى، ثم قبل أن يتم لهم السّماع، ودون الاقتصار على مصدر واحد كما هو الواجب في تقعيد القواعد بدأوا يقعدون قواعدهم فاختلطت عليهم الآراء وكثرت

[1]– سعيد الأفغاني، في أصول النّحو، ص27–76.

[2]– إبراهيم أنيس، من أسرار اللّغة العربيّة، ص248.

الأقوال، فأهموا ما أهملوا وقاسوا ما، ثم خرجوا على الناس بقواعد إعرابيّة فرضوها عليهم... وإنّما نهدف إلى البحث العلميّ البحت مستعينين بأحداث الآراء في علم الأصوات، ومستمدين الخيوط الأولى في هذا البحث من تلك الظاهرة الّتي يشير إليها النّحاة في كتبهم، والّتي تتصل اتصالا وثيقاً بوصل الكلام؛ وهي ما يسمّى «التقاء الساكنين»[1] ويقول محمّد حسن عبد العزيز: " ملاحظات على موقف النّحاة من الاستشهاد بشعر المولّدين... وبكلّ أسف كان سبباً في أنّ انصراف النّحاة الّذين جاءوا بعده عن البحث عن مادة جديدة، وما قد يبني على هذا من القواعد. أضف إلى ذلك أنّ النّحاة وقد استكملوا بناء النّحو العربيّ أسرعوا بتحكيم قواعده على شّعر معاصريهم من المولّدين فتتبين لهم ما فيه من مخالفة لهذه القواعد بالقياس إلى شعر القدماء.

وخاصّة في اعتراضهم لطبقة المولّدين–في قياس كلام المولّدين بكلام العرب القدماء–كما دعا لذلك الزّمخشريّ–وكذلك قياس اللّغة العربيّة القديمة باللّغة العربيّة القديمة، ولم يقدر لمحاولة الزّمخشريّ–مع انتشار تيار النقل وانحسار منهج العقل–أنّ تغير ما استقر عند النّحاة، وقد رأينا كيف شنّ عليه النّحاة المتأخرون أعنف الحملات."[2] ويقول محمّد حسن عبد العزيز: " ولا شكّ في أنّ بعض الأحكام الّتي أطلقها النّحاة على بعض الشّعراء المولّدين كانت شخصية لا علاقة لها بموضوع البحث، ومن ثمّ فهي تجافي أصول المنهج العلميّ فليس موضوعيا... والمنهج العلميّ يأبى أن يقبل القديم ويحتج به لقدمه فحسب، أو أن يرفض الحديث ولا يحتج به لحداثته فحسب، ويفرض أن يوضع معيار علميّ موضوعي يحتكم إليه في ما يرفض أو يقبل... ولا يعني هذا أننا نسوغ لحن المولّدين بالقياس إلى لحن المتقدمين بل نقول إنّ النّحاة لم يكونوا منصفين حين أرادوا أن يكيلوا بكيلين، وما كان ذلك إلاّ لأنّهم حكموا أهواءهم وأذواقهم في إعظام القديم ونصرته وفي التهوين من شأن الحديث وإنكاره، وكان عليهم أن يضعوا معايير علميّة موضوعية يحكمون بها على القديم والحديث على السواء."[3] ويتبيَّن ممّا ذكره حسن عبد العزيز من اعتراض شديد للنّحاة الأوّلين لا يمكن التسليم به ما لم نكن منصفين، وأن يكون القارئ حصيفا لهذا وأولئك، فمنهج النّحاة الأولين العلميّ والموضوعي يتوقف على معيار حقيقة الفارق اللّغويّ بين زمن وآخر، كما يدرس المنهج التاريخي تطوّر اللّغة وتغيرها، وهم عنوا اللّغة العربيّة في وصفها الزماني

[1]– إبراهيم أنيس، من أسرار اللّغة العربيّة، ص249.

[2]– محمّد حسن عبد العزيز، القياس في اللّغة العربيّة، ص118.

[3]– المرجع نفسه، ص118–120.

والمكاني، لا النظر لها بالمنهج التاريخي، وهدفهم من دراستهم لا يخفى عن أي كان من دراسة اللّغة العربيّة. وهذا ما أغفله الوصفيين المعاصرين.

ويقول حلمي خليل: " ومن حيث التحديد الزماني، فقرنان فضلا عن أنّهم بالحدود الزمانية أهدروا جانبا كبيرا من الثروة اللّفظية والظواهر النّحويّة الّتي طرأت على الاستعمال اللّغويّ، كما حجب علماء اللّغة والنّحو بعد القرون الأولى من درس العربيّة على أساس أن ما جدَّ من استعمالات لا يحتج بها."[1] والنّحاة الأوّلين في تحديدهم الزماني والمكاني دليل على نظرهم العلميّ الحنذيذ؛ لأنّ ما دخل على اللّغة من ثروة لفظية وظواهر نحويّة الّتي طرأت على الاستعمال اللّغويّ، لم تكن تعبر عن نمو اللّغة العربيّة في حالتها الطبيعيّة في تصادم اللّغات، بل ما حدث لها من خرق لغويّ لا يمكن التسليم به في التنميّة اللّغويّة في مستوياتها الأربعة. وكان علم النّحاة بما يحدث للغة العربيّة من خرق لها ليوقفوا ذلك ولم يكونوا بصدد البحث في تطوّرها ونموّها وتغيرّها أو تنميتها، ولم يقصدوا بوضعهم جمود اللّغة، فلولا ذلك الفعل لما علمنا اللّغة العربيّة الفصحى. أو حتى لغة القرآن، ونقرأها اليوم كطلاسم لا نفقه لها شيئا.

ورغم هذا، يعيب عباس حسن على النّحاة الأوّلين اقتصارهم البحث اللّغويّ في قبائل مخصوصة "وبسبب الاقتصار في الأخذ عن القبائل الستة قد ولّدت المشكلة السالفة، ومشكلات أخرى نعرض الساعة لا ثنين منهما:

أوّلهما: أن ينطق عربيّ من تلك القبائل السّت بلغة معينة، معروفة النسب، ولكنها لقبيلة غير قبيلته...

ثانيتهما: أن ينطق عربيّ منها بلغة لقبيلة غير معينة وغير معروفة الاسم والكنه المميز لها من سواها"[2] ويقول أيضا: " ولعلّ في ما تقدّم ما ينهض دليلا على أنّ النّحاة الأوائل قصَّروا وأساءوا–غير قاصدين–برغم ما لهم من فضل سابغ لا يجحده منصف، وجميل لا يماري فيه إلاّ جاهل أو مكابر... فيبحثوا أول ما يبحثون مسألة اللّغة في القبائل المختلفة؛ أمتساوية لديهم جميعا؛ في الفصاحة، وسلامة المبنى، وصحة التركيب، أم متفاوتة؟ وماذا وراء البحث؟"[3] ويذكر أحمد مختار عمر بعد استناده إلى آراء أقرانه اللّسانيين الوصفيين، ومنهم مهدي المخزومي وعبده الرّاجحي، وأخذ على النّحاة الأولين التفرقة بين القبائل العربيّة، فهل كانت متساوية في الفصاحة، ويقول: كذلك كانت هذه القائمة محل النّقد من بعض

[1]– محمّد حسن عبد العزيز، القياس في اللّغة العربيّة، ص114–115.

[2]– عباس حسن، اللّغة والنّحو بين القديم والحديث، ص57–76.

[3]– المرجع نفسه، ص85.

المعاصرين، كما فعل الدكتور مهدي المخزومي الّذي يرى أنّ التفرقة بين القبائل خطأ منهجي ويرح ذلك بقوله... ويلاحظ أنّ علماء اللّغة جميعاً في حال الرّواية لم يجيزوا الاعتماد على النّص المكتوب، وإنّما استندوا أساساً على المشافهة والتّلقي وحذروا العالم من الاعتماد على النّص المدوّن، وحذروا المتعلم من تلقي العلم على من يفعل ذلك. ومن أقوالهم المشهورة «لا تأخذوا العلم عن صحفى، ولا القرآن عن مصحفي» **وهم بذلك لا يختلفون كثيرا عن المنهج الحديث الذي يعتمد على الراوي اللّغويّ، ويعتمد على الكلام المنطوق دون المكتوب.**"[1] فما نجده عند أحمد مختار عمر من نقد وجيه للنّحاة الأولين في اللّهجات العربيّة وتفرقة النّحاة بينها في أعلى درجات الفصاحة، يوقعه في الاعتراف بهذا المنهج العلميّ واللّغويّ لهم بأنّ المنهج اللّسانيّ الحديث سار على هذا العمل.

ويقول: " **ولكننا نأخذ عليهم بعض مآخذ مثل:**

1-عدم استمرار المشافهة طوال فترة الدراسة، ولجوء بعضهم إلى مشافهة الآخرين يعتمدون عليها.

2-تكميل الثغرات بالمنطق والقياس لا بمعاودة المشافهة.

3-اعتقادهم أنّ اللّغة شيء وراثي يتناقله الأبناء عن الآباء، وترضعه الأمهات للأطفال... الخ

ويقدّم أحمد مختار عمر الانتقادات اللاذعة لعلماء النّحو واللّغة كما ذكر ذلك تمّام حسّان وسعيد الأفغاني، ومحمّد عيد، وإبراهيم أنيس... الخ دون إضافة ما هو جديد لما ذكروه.

4- خلطهم الشّواهد الشّعريّة بالشّواهد النثريّة، ومحاولة استخلاص قواعد عامّة تجمعها مع أنّه من المعروف أنّ للشّعر قواعده، ونظمه الخاصّة الّتي ينفرد بها.

5-أنّهم لم يكثروا من الاستشهاد بالحديث مع أنّه أهم من الشّعر في ميدان البحث اللّغويّ؛ لأنّه من النثر الّذي لا تحكمه ضرورة من وزن أو قافية؛ ولأنّه يعطي الباحث اللّغويّ صورة صحيحة لروح عصره بخلاف الشّعر الّذي يحتوي على كثير من الصيغ الفنية والعبارات المتكلفة الّتي تبعده عن تمثيل الحياة العادية، وتنيئه عن الروح السائدة في عصره."[2]ونردُّ عليه قوله خلطهم الشواهد الشّعريّة بالشّواهد النثرية أنّه لا يستند إلى دليل قاطع، فهل كتاب سيبويه أو كتب النّحو القديمة والحديثة تخلط بين الشواهد؟ وهل القواعد الّتي احتوتها قواعد عامّة كأن تكون قواعد الفاعل هي قواعد المنصوبات؟ وأمّا قوله من الاستشهاد بالحديث صحيح مع أنّه أهمّ من الشعر في ميدان البحث اللّغويّ، وما يؤخذ عنه فقد ذكرناه سابقا ذلك أنّه

---

[1]- أحمد عمر مختار، البحث اللّغويّ عند العرب مع دراسة لقضية التأثير والتأثر، ط6. القاهرة: 1988م، عالم الكتب ص53-54.

[2]- المرجع نفسه، ص55.

مدوّنة لغوية محصورة في زمان ومكان، ولم يكن الحديث ككلام العرب مدوّنة امتدت لفترة طويلة، وكانت مدوّنة ضخمة عظيمة أكبر من الحديث النّبويّ الشريف، والقرآن الكريم. هذا ولم يقف عنده بل تابع ذكر ما ذكره أقرانه، فيقول:

6-أنّهم خلطوا مستويين من اللّغة لا يصح الخلط بينهما، وهما مستوى اللّغة الأدبيّة النموذجية الممثلة في القرآن الكريم والحديث والشّعر والخطب والأمثال، ومستوى اللّهجات العاميّة المتمثلة في القراءات القرآنيّة ولغة الخطاب. وأقول: (فهل القراءات القرآنيّة في مستوى اللّهجات العاميّة، ولغة التخاطب؛ الّتي قد يلحن فيها الأفراد؟؟؟) وأقول: (ألاّ تستمد اللّغة النموذجيّة نفسها من لغة التخاطب؟؟؟) ويجيبنا عن سؤالي في انتقاد آخر.

7-أنّهم لم يكونوا على حقّ في ربطهم الفصاحة بالبداوة؛ لأنّ اللّغة بنت الحاجة والاستعمال، واللّغة لا تنشأ في فراغ، وإنّما لتعبر عن تجارب واحتياجات وثقافات معينة... ولذلك ليس من المعقول أن تغنى إحدى اللّغتين عن الأخرى، وليس من الحقّ أن نعد لغة البدوي أرقى من لغة الحضر برغم من أنّها لا تفي باحتياجاته."[1] إنّ كلامه معقول، ولكنه متناقض في الأول عاب عنهم اعتبار لغة التخاطب جزءا من اللّغة النموذجية، وعاب عنهم الفصل بينها من حيث الفصاحة، وعنايتهم باللّهجات العاميّة ولغة التخاطب ثمّ يناقض قوله بالقول: أنهم لم يكونوا على حقّ في ربط الفصاحة بالبداوة. ألاّ يتناقض القولان؟؟؟ وسيأتي إثبات ذلك في قوله.

8-أنّ عنايتهم باللّهجات العربيّة كانت ضئيلة، فهم أولا قد أبعدوا جزءا منها من مجال التسجيل اللّغويّ، وهم ثانيا: لم يكونوا حريصين على تسمية اللّهجة، مما تركنا في ظلام دامس حين نريد تتبع الظواهر اللّهجية الحديثة ونردها إلى أصلها القديم. وفرق بين أن نسجل اللّهجة وننسبها، وبين أن نقيم عليها قاعدة تكون نموذجا لمن يريد أن يحتذي الصواب، إذن هنا حكم على النّحاة بالعناية باللّهجات، ثمّ إنّ ما يؤخذ عليه أنّ هذه اللّهجات العاميّة المتمثلة في القراءات القرآنيّة ولغة الخطاب. أقيم عليها قواعد لتكون نموذجا لمن يريد أن يحتذي الصّواب. إذن فاللّهجات من النظام اللّغويّ الكلّي والشامل للّغة العربيّة ولم يخلط النّحاة بين المستويّات اللّغويّة. وما يقدّمه من نقد انماز به عن أقرانه قوله:

9-أنّ جميع علماء اللّغة لم يكونوا يعرفون شيئا عن اللّغات السامية كالعبرية والسريانية معرفة صحيحة، فنشأ عن ذلك أنّهم لم يوفقوا في بيان المعاني الدقيقة الّتي تؤديها كثير من الكلمات العربيّة في أصل وضعها ونشأ عن ذلك أيضا وقوعهم في أغلاط في ما يتعلق بالاشتقاق، كما أنّ معرفتهم المحدودة

[1]- أحمد عمر مختار، البحث اللّغويّ عند العرب مع دراسة لقضية التأثير والتأثر، ص55-56.

باللّغات الأجنبية جعلتهم غير موفقين في ردّ كثير من الكلمات المعربة إلى أصولها الأجنبية."[1] ونردّ عليه أنّه لم يكن نحاتنا الأولين هدفهم دراسة اللّغات الساميّة أو ما دخل منها إلى العربيّة، ولم تكن دراساتهم تهدف إلى تنمية اللّغة العربيّة أو البحث في جذورها وأصول الكلمات الأجنبية وردّها إلى لغاتها. بقدر ما نعلم كلنا غاية النّحو العربيّ، وغايّة نحاتنا من وضع النّحو، وغايّة اللّغويين من جمع اللّغة وتدوينها!!!

ويتعرض محمّد حسن عبد العزيز إلى موقف المجمع اللّغويّ للغة العربيّة بالقاهرة من مصادر الاستشهاد " **أولاً: الاستشهاد بالقرآن الكريم وقراءاته:** لا يختلف المجمعيون في الاحتجاج بالقرآن الكريم في اللّغة والنّحو، وفي أن يكون الأصل في ما ينبغي أن يُقاس عليه. بل إنّهم–كالدّكتور كطه حسين–من يدعو إلى أن يُعاد درس النّحو بالقياس إلى القرآن الكريم؛ «بأن نصلح علم النّحو ليكون مطابقا لما في القرآن الكريم، ويرى أنّ النّحاة أساءوا–غير عامدين طبعاً–إلى القرآن الكريم حين استشهدوا على صحّة ما لم يفهموه من أساليبه، وكان الحقّ عليهم أن يستشهدوا بالقرآن على صحّة الشّعر."[2]وصحيح قرارات المجمع اللّغويّ للغة العربيّة بالقاهرة من مصادر الاستشهاد، وأنّ القرآن الكريم الأصل في السّماع والقياس والإجماع واستصحاب الحال وفي كلّ الأدلّة، لكن نتساءل أين دليل الخلاف بين القرآن الكريم وقواعد النّحو؟ والقرآن الكريم معجزة في البيان والأسلوب لمَا كان يتباهى به العرب من الشّعر، ولا يساوي الشّعر القرآن مهما بلغ من البلاغة والفصاحة!! إذن فقد استشهد النّحاة بالقرآن الكريم وقراءاته وقد أثبتنا ذلك في استشهاد سيبويه بالقرآن وقراءاته. وتظهر عنايتهم بالشّعر العربيّ كونه مدوّنة لغويّة ضخمة لم تقيد بما قُيِّدَ به القرآن الكريم بزمن النبوة.

فتذكر خديجة الحديثي مكانة القرآن الكريم عند سيبويه واستشهاده بالقرآن الكريم في كتابها الشاهد وأصول النّحو في كتاب سيبويه: " وكان سيبويه من أكثر النّحاة تمسكا بالشاهد القرآني وإجلالا له، وكان يضعه في المرتبة الأولى؛ لأنّه أبلغ كلام نزل وأوثق نص وصل؛ ولأنّه يمثل العربيّة الأصيلة، والأساليب الرفيعة، ويخاطب العرب بلغتهم، وعلى ما يعنون."[3] وكان القرآن الكريم وقراءاته مصدرا مهما لسيبويه حينما وضع القواعد ودوَّن الأصول، ولم يكن في النّص القرآني اختلاف؛ لأنّه من لدن عزيز حكيم، وإنّما كان الاختلاف في قراءاته ومن هنا وقف النّحاة مواقف مختلف؛ لأنّ حقيقتها تغاير حقيقة القرآن."[4]

---

[1]– أحمد عمر مختار، البحث اللّغويّ عند العرب مع دراسة لقضية التأثير والتأثر، ص56.

[2]– محمّد حسن عبد العزيز، القياس في اللّغة العربيّة، ص231.

[3]– خديجة الحديثي، الشاهد وأصول النّحو في كتاب سيبويه، ص31.

[4]– المرجع نفسه، ص29.

ويعترض محمّد بهجة الأثري على منهج النّحاة في التقعيد؛ لأنّهم جعلوا لغات قبائل وسط الجزيرة وحدها أصلا، وبنونا عليها قواعدهم، ثمّ أخضعوا القرآن والحديث لسلطان هذه القواعد، وذهبوا–وهما فوق مستوى التأويلات يؤولون منهما في تكلّف كثير كلَّ ما خالفهما، وجرؤوا فزعموا أنّ في القرآن إلى جانب المتواتر المقيس عليه آحاد وشواذ لا يقاس عليها، ومن أغرب ما صرح به بعضهم من مثل هذا المذهب قوله: إنّ القرآن قد يأتي بما لا يقاس عليه، وإن كان فصيحاً في القياس لقلته."[1] وأمّا مسألة أنّهم جعلوا لغات قبائل وسط الجزيرة وحدها أصلا، وبنوا عليها قواعدهم، ثمّ أخضعوا القرآن والحديث لسلطان هذه القواعد، فقد أثبت الوصفيون اللّسانيون منهم عبد الرّحمن الحاج صالح–رحمه الله–ومحمود أحمد نحلة أنّ مقولة الفارابي، وما نقله عنه السيوطي في القبائل الستة لم يكن صحيحاً، وإن كان النّحاة واللّغويّون قد اعتمدوا الغالب منها، فقد سمعوا عن القبائل الأخرى كذلك.

وأمّا مسألة ما في القرآن إلى جانب المتواتر المقيس عليه آحاد وشاذ لا يقاس عليها؛ فهي مسألة تحتاج البحث فيها والوقوف على حقيقتها؛ حتّى يتبينَّ لنا الصحيح من الخاطئ مما نقل، ونجمع هذه المسألة في كلمة «استحوذ» الّتي وردت في القرآن مرة واحد في سورة المجادلة الآية 19.

ويذكر بعض آراء الباحثين في " الاعتراض على النّحاة في معالجة الشّاذ، أو ما لا يقاس عليه فالأستاذ علي السباعي يقدّم مذكرة مدعومة بما يزيد على ستين كلمة جمع اسم فاعل المبدوء بميم زائدة واسم المفعول جمع التكسير؛ **وهو شاذ عند النّحاة،** يقول في هذا: وبهذا العدّد نخرجُ من الشّاذ إلى الكثير وقد علمت **أنّ القرآن لا يأتي بالشاذ.** ثمّ يأخذ في سوق الشواهد مبتدئا ... ويقول الشيخ عبد الرّحمن تاج في استعمال أفعل التفضيل في غير بابه: هذا واستعمال أفعل التفضيل على الوجه الّذي ليس فيه مشاركة بين اثنين في أصل معنى الصيغة **لا ينبغي أن يقال إنّه شاذ أو ضعيف؛ فإنّه ورد في آيات كثيرة من الكتاب العزيز،** ثمّ يأخذ في تعداد الآيات وفي تفسير معناها."[2] ويذكر بعدها قرارات المجمع في الاحتجاج بالقراءات القرآنية الصحيحة أو الشّاذة، ومن ثمّ فقد انتهى المجمع في أحد قراراته إلى أنّ **القراءات القرآنية المشهورة كلّها مناط احتجاج.** ويذكر بعد ذلك أمثلة الاحتجاج المجمع في بعض قراراته بالقراءات الشّاذة وفيها تجريح ونقد لاذع للنّحاة القدامى–ونحن لم ندرك قصدهم في هذا الوضع–فيقول: وقد صدر هذا القرار على الرغم من تخطئة النّحاة متقدمين ومتأخرين لنظير هذا الاستعمال من قراءة﴿وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ﴾[3] وجعلنا لكم فيها معايش وهي قراءة سبعة لابن عامر ونافع."[1] وفي مسألة ما ورد في القرآن الكريم

---

[1]– محمّد حسن عبد العزيز، القياس في اللّغة العربيّة، ص231.

[2]– المرجع نفسه، ص231–232.

[3]– سورة الأعراف، الآية 10. وسورة الحجر، الآية 20.

من القليل وحيرة نحاتنا المتقدمين منه، تدور أحداث هذه المسألة لما نقرأه في كتاب محمّد حسن عبد العزيز لأعضاء المجمع بالقاهرة، فيقول: "وقد دار خلاف بين المجمعيين في مسألة القلة والكثرة وانطباقها على ما في القرآن الكريم من استعمالات.

قدم الأستاذ عباس حسن اقتراحا بجواز رفع المستثنى بـ إلاّ بعد كلام تام موجب، فعلق عليه الأستاذ عبد الرزاق محي الدّين يسأل عن الاستثناء الموجب في القرآن الكريم مثلاً كم مرةً ورد وهو منصوب؟ فإذا ما ورد 95 أو 99 مرة منصوباً، فوروده مرة أو مرتين مرفوعاً في القرآن لا يعني تأسيس قاعدة ولا حل قاعدة؛ لذلك يجب أن نقعد قواعدنا ونلتزمها على أساس الشائع والأكثر المطلق، ووجود مثال أو مثالين في القرآن يجب أن نؤولهما.

وهكذا يتبين أن أعضاء المجمع اللّغويّ بالقاهرة ساروا على خُطَا النّحاة، وبينُّوا غرضا من أغراضهم في التقعيد النّحويّ على المُطرد في القرآن أو الحديث أو الشّعر أو النثر، فكذلك لفظة استحوذ وغيرها من القليل في القرآن الكريم؛ ولأنّ القرآن الكريم اشتمل الشائع الّذي ورد 95 مرة أو 99 مرة أولى ممّا ورد مرة أو مرتين. واستحق التخريج والتأويل. ولا يجوز إنكاره أو رفضه أو اعتراضه، ويذكر حسن عبد العزيز قول الشيخ محي الدّين عبد الحميد: " أما ما ورد في القرآن الكريم مرة أو مرتين لا يؤخذ به ولا يحتج به ولا يؤسس قاعدة فغير صحيح، إنّ ما ورد في القرآن الكريم نزل بلغة قريش المشهورة، وأنّه ما استعمل إلاّ أفصح استعمال في كلّ أسلوب تطرق إليه. وكون القرآن يجيء مرة واحد على نحو ما، ولا يجيء في بقية المرات على هذا النّحو فهو مسلم له، وعلى أنّه أفصح ما يمكن للعربيّ أن يتكلّم به، ويجوز له الوجهان.

ويوضح صاحب الاقتراح الأستاذ عباس حسن موقفه في هذه القضية الشائكة بقوله: إنّ التعبيرات المتماثلة وردت في القرآن، وبعضها أكثر من بعض، وقال اللّغويون فيها: ما ورد من أمثال هذا يدخل تحت ما يسمَّى القلّة النسبيّة لا القلّة الذاتيّة؛ والقلّة النسبيّة كالّتي ترد في القرآن، وهي يسيرة ولا عيب فيها؛ لأنّها قليلة بالنسبة لما ورد في القرآن نفسه، وكلاهما فصيح ومن ثم فلا ينبغي أن نخطئ مستعمله **فيتبين بأنّ المجمع وأعضائه لم يخرجوا عمّا ألزم النّحويّون واللّغويّون أنفسهم به في تقعيد القواعد** ويذكر حسن عبد العزيز الخلاف الذي قام بين المجمعيين في مسألة الاحتجاج بالحديث النبوي الشريف بين الشيخ أحمد الإسكندري الذي يرفض الاحتجاج بالحديث كمذهب المانعين ويؤيدهم، وقال: «وأما الحديث فلا يحتج به» وردّ الشيخ حسن والي قائلا: إنّ مسألة الاحتجاج بلفظ الحديث في اللّغة مسألة

[1]– محمّد حسن عبد العزيز، القياس في اللّغة العربيّة، ص234.

خلافية."[1] ويشتد الصّراع في مسألة الحديث، وتتكوَّنُ لجنة لدراسة الموضوع، وتنتهي الخلافات وكما سبق أن ذكرنا في بحث الشيخ محمّد خضر حسين " الّذي قدم إلى المجمع بحثه...، وقد اعتمدت اللّجنة في قرارها على هذا البحث، وهذا نصه: اختلف علماء العربيّة في الاحتجاج بالأحاديث النبوية، لجواز روايتها بالمعنى، ولكثرة الأعاجم في رواتها وقد رأى المجمع الاحتجاج ببعضها في أحوال خاصّة مبنية فيما يأتي:"[2] وذكرنا هذا في بحثنا عن الاحتجاج بالحديث، فكان موقف المجمع اللّغويّ بالقاهرة أنّه جوز الاحتجاج بالحديث النبويّ الشريف لشروط وضعها الشيخ محمّد خضر حسين، سبق ذرها في كتابه وتتمثل مظاهر التجديد النّحويّ لدى مجمع اللّغة العربيّة في القاهرة حتّى 1974م، في كتاب بهذا العنوان ألفه ياسين أبو الهيجاء، فقد كانت قرارات مجمع اللّغة العربيّة بالقاهرة تجوِّز الاحتجاج بالحديث وفق شروط وضعها المجمع في قراراته، وكانت هذه القرارات مساندة لما ذهب إليه اللّسانيين المعاصرين من الاحتجاج بالحديث، وقد رأى المجمع الاحتجاج ببعضها في أحوال خاصَّة مبينة فيما يأتي:"[3]وهكذا نرى أهمية التفات المجمع إلى هذه القضية مبكرا، فالحديث الشريف مصدرٌ ثرّ من مصادر العربيّة، وركن من أركان نهضتها ونمائها، وقد وعى أعضاء المجمع هذه المسألة فلم يكن قرارهم بالمتشدّد الّذي يرد الاستشهاد بالحديث، ولا بالمتحلّل الذي ترك الأمر مطلقاً دون قيد أو شرط، بل توخي الإفادة من هذا المصدر قدرَ المستطاع."[4] ويذكر في هذا الشأن حسن عبد العزيز محمّد اعتراضات صحيحة على موقف المجمع: **ملاحظات على موقف المجمعيين من الاحتجاج بالحديث:** نستخلص ممّا سبق أن انتهى إليه الشيخ محمّد الخضر حُسين بعدم الاحتجاج بحديث ليس في الكتب المدونة في الصدر الأوّل كالكتب الصّحاح الست فما قبلها وبالوجوه الّتي ذكرها للاحتجاج بالحديث الوارد في هذه المدونات، وقد أضاف المجمع إليها وجهين هما: الأحاديث المتواترة والمشورة، والأحاديث الّتي تتضمن كتب النّبيّ ﷺ

–يحكي الحوار بين المجمعيّين مانعين ومجوزين ومتوسطين ما حدث بين متأخري النّحاة من أقوال؛ أي (أنّ أعضاء المجمع ضلوا يردّدون ما ذكره السيوطي للقدماء).

---

[1]– محمّد حسن عبد العزيز، القياس في اللّغة العربيّة، ص235. بتصرّف.

[2]– المرجع نفسه، ص237.

[3]– ياسين أبو هيجاء، مظاهر التجديد النّحويّ لدى مجمع اللّغة العربيّة في القاهرة حتّى عام 1984م، ط1. الأردن: 2008م، عالم الكتب الحديث. ص13.

[4]– المرجع نفسه، ص16.

–لم يحسم المجمع قضية الاستشهاد بالأحاديث الواردة في كتب اللّغة فلم يتخذ فيها قراراً، ممّا يعني أنّ أمرها موكول إلى تقدير أعضائه وخبرائه، والحقّ أنّ المجمع–كالعهد به–وقد تحوط في قراره؛ لأنّ الأحاديث غير الواردة في الكتب الصّحاح لا تكاد تنحصر، وأكثرها مطعون في نسبته أو في لغته ووضع مثل هذه الأحاديث في الاعتبار سوف يؤدي حتماً إلى اضطراب القواعد والأحكام.

–قلّما يقتصر المجمعيون في احتجاجهم لصيغة أو لحكم نحويّ أو لصحة استعمال على الحديث وحده، بل الغالب أن تتضافر الشواهد من القرآن، والحديث، وكلام العرب متّى توافرت أو بالقياس النّحويّ."[1] ونستنتج مما ذكره محمّد حسن عبد العزيز ضرورة الاحتجاج بالحديث النّبويّ الشّريف، كما ذهب إلى ذلك نفر كبير من اللّسانيين المعاصرين وعلى رأسهم خديجة الحديثي. ويتبين موقفه هذا في كتابه، وقع الخلاف بين علماء العربيّة في الاحتجاج بالحديث في إثبات الألفاظ اللّغويّة، وفي تقرير الأحكام النّحويّة، مع أنّ كثيراً من الأحاديث دونت قبل أن يدون الشّعر العربيّ المتفق على الاحتجاج به وأنّ الحديث نثر ليس فيه من ضرورات الشّعر شيء ممّا يستوجب تقديمه في الاحتجاج عليه، ويرجح ويؤيد ما ذهبت إليه خديجة الحديثي من إثبات قدامى اللّغويين في احتجاج بالحديث، وأنّ كتب اللّغة ولاسيما غريب الحديث والمعاجم اللّغويّة تعتمد اعتماداً كبيراً على الحديث، وتأتي ألفاظه المحتج بها في الكثرة بعد ألفاظ الكتاب العزيز إن لم تكن أكثر منها، ومن قدامى اللّغويين الذين ذكرهم هؤلاء الباحثون ونسبوا إليهم الاستشهاد بالحديث أبو عمرو بن العلاء، والخليل، والكسائي، والأصمعي وأبو عبيد وابن الأعرابي ... وصناع المعاجم كالأزهري، والفارابي، وابن فارس، والجوهري ... الخ[2] ويذهب إلى أكثر من ذلك في التأييد ويقول: بل إنّ الدكتورة خديجة الحديثي تثبت في كتابها الّذي خصصّته لهذه القضية (موقف النّحاة من الاستشهاد بالحديث الشّريف)"[3]. ويذكر إثباتها بمقولتها من كتابها: " إنّ النّحاة الأوائل كانوا يستشهدون في النّحو والصّرف بالحديث ومن هؤلاء سيبويه **الذي تثبت أنّه استشهد بثلاثة عشر حديثا**، وإن كانت غير منسوبة إليه ﷺ وغالبا ما تتصدرها العبارة (ومن ذلك قولهم) وكذا استشهد الفراء بقريب من هذا العدّد واحتج المبرّد في ثلاثة عشر موضعاً، واحتج الزّجاجي بستة أحاديث ... الخ"[4] ويتبين من قرارات المجمع وبحوث أعضائه لم يخرجوا عمّا قرّره اللّغويون والنّحويون القدامى من

[1]– محمّد حسن عبد العزيز، القياس في اللّغة العربيّة، ص240–241.

[2]– خديجة الحديثي، موقف النّحاة من الاحتجاج بالحديث الشّريف، ص38.

[3]– محمّد حسن عبد العزيز، القياس في اللّغة العربيّة، ص85.

[4]– خديجة الحديثي، موقف النّحاة من الاحتجاج بالحديث الشّريف، ص77–107.

جدلٍ حول الاحتجاج بالحديث النّبويّ الشّريف؛ في حين استطاعة خديجة الحديثي في كتابين لها **من اثبات قدامى اللّغويين والنّحويين في احتجاج بالحديث النّبويّ الشّريف، وأن تضع قراراً للسانيين المعاصرين في الاحتجاج بالحديث النبويّ الشّريف بإثبات الدّليل ما فاقت به ابن مالك، كما ذهب إلى ذلك بضرورة ووجوب الاحتجاج بالحديث والرّد على مذهب المانعين.**

وأمّا مسألة الاستشهاد بكلام العرب أو لهجاتها " تَبَنَّى المجمع منذ إنشائه إلى اليوم مبدأ عامًا يلوذ به كلّما أراد أن يستنبط حكماً أو يقيس صيغة في معنى، أو يجيز أسلوباً أو لفظاً؛ وهو أن يقيس على ما جاء عن لغة العرب، وغالباً ما يستشهد على ذلك بقول ابن جنّي: الناطق على قياس لغة من لغات العرب مصيب غير مخطئ، وإن كان غير ما جاء به خيراً منه ... وحين يقيس على لغة مرجوحة في الاستعمال فإنّما يكون ذلك لغرض من الأغراض الّتي يجمعها الوفاء بحاجة الناس إلى التّعبير عن **مقاصدهم العصرية في العلوم والفنون وأمور المعاش.**"[1]ويتبيَّن مِن تَبني المجمع هذا القرار منذ إنشائه موقف ابن جنّي من القياس فقد عقد بابا في كتابه الخصائص الجزء الأول من الصفحة 357إلى370 وذكر فيها: **باب في أنّ ما قيس على كلام العرب فهو من كلام العرب.** هذا موضع شريف. **وأكثر الناس يضعف عن احتماله؛ لغموضه ولطفهِ، والمنفعةُ به عامَّة،** والتَّسائُد إليه مُقَوَ مُجْدٍ، وقد نص أبو عثمان عليه فقال: ما قيس على كلام العرب فهو من كلام العرب؛ ألاّ ترى أنّك لم تسمع أنت ولا غيرُك اسم كلّ فاعل ولا مفعول، وإنّما سمعت البعض فقِست عليه غيره، فإذا سمعت «قام زيد» أجزت ظَرُف بِشْر، وكرم خالد."[2] ويتبين من كلام ابن جنّي حديثه عن القياس اللّغويّ لما اتسعت له اللّغة من مصطلحات ومفردات وأساليب وألفاظا لم تسمع من كلام العرب، وهذا نمو اللّغة بالمفردات والمصطلحات والألفاظ والأساليب وهذا ما سنفصل الحديث فيه في البحث القادم في القياس. ومن هنا لم يأت المجمع بما هو جديد لم يذكره القدامى. " وقد نظرت اللّجنّة في الموضوع ووافقت على الجواز، وأقرها مؤتمر المجمع، وهذا هو القرار: من حيث إنّ تأنيث (فَعْلان) بالتاء لغة في بني أسد كما في (الصحاح)، ولغة بني أسد كما في (المخصص)، وقياس هذه اللّغة صرفها في النكرة كما في (شرح المفصل)، **والناطق على قياس لغة من لغات العرب مصيب غير مخطئ، وإن كان غير ما جاء به خير منه،** كما في قول ابن جنّي–ترى اللّجنة أنّه يجوز أن يقال: عطشانة، وغضبانة وأشباههما، ومن ثم يصرف (فعلان) وصفا، ويجمع (فعلان)

[1]– محمّد حسن عبد العزيز، القياس في اللّغة العربيّة، ص241.

[2]– ابن جنّي، **الخصائص**، ج1، ص 257.

ومؤنثه جمع تصحيح، وقد أثار هذا القرار ناشاً واسعاً بين أعضاء المجمع، وكتب في موضوعه محمّد علي النجار والشيخ عبد الرّحمن تاج، والشيخ أمين الخولي.

وكان جوهر النقاش يدور حول: هل يجوز القياس على أية لغة من لغات العرب، وهل يؤخذ رأيُ ابن جنّي على إطلاقه؟ ويدور النقاش الحاد بين أعضاء المجمع فالشيخ عبد الرّحمن تاج فيرى أن تكون اللّغة **مطردة في الاستعمال في قوله ليست لغة بني أسد جميعاً، فلا ينبغي متابعة بني أسد في ما انفردوا به من صرف (فَعْلان)**، وأن لغة هؤلاء قد وصفت بالضعف والرداءة، ويقرر كذلك أن كلام ابن جنّي في الاحتجاج ما كان لغة قبيلة لا ينطق على الحالة الّتي معنا، ثمّ إنّها لا بدّ أن تكون عامّة لقبائلها لا لبعضها ... هذا وقد رفض الشيخ تاج قرار اللجنة من حيث إنّ اللّغة الّتي أباح القياس عليها لم تتوافر فيها الشروط الّتي استخلصها من كلام ابن جنّي. وقد عارضه محمّد علي النجار، وأمين الخولي... وعلى الرغم من اعتراضات الشيخ عبد الرحمن تاج، والّتي تكفل بالردّ عليه الشيخان الخولي والنجار لم تر اللجنة ما يدعوها إلى العدول عن قرار المجمع مما يعني ثقتها بمقولة ابن جنّي دون تقييد، وينبني على هذا أنّ المجمع لا يرفض الاحتجاج باللّغات المرجوحة أو غير المشهورة أو المخالفة للمطرد إذا ما وجد في ذلك سبيلاً لتيسير التعبير والوفاء بمقاصد الناس."[1] وإن كان المجمع قد أجاز القياس على لغات العرب فهذا ممّا يعود بالنفع لصالح العام ولنمو اللّغة ووفائها بتعبير عن أغراض أصحابها ومقاصدهم في أي زمان كان أو في أي مكان كان، ولكن للقياس ضوابط وشروط ومعايير يُوجِبُهَا على القائس، وإن لم يصرح بها ابن جنّي في كلامه واستنبطها الشيخ عبد الرّحمن تاج.

ومسألة موقف المجمع **من الاستشهاد بكلام المولّدين** فقد أجاز المجمعيون الاستشهاد به، كما ذهب إلى ذلك نفر من الوصفيين اللّسانيين، وأثبتوا مثالا لذلك احتجاج سيبويه بشعر بشار بن برد تخوفاً من هجائه اللاذع له. وقد ذكر بعضهم ذلك الهجاء.

كان المجمعيون واعين بما صارت إليه العربيّة لعهدهم من ضيق معجمها بمطالب الكتاب والمترجمين من ألفاظ الحضارة الحديثة ومصطلحات العلوم والفنون، ومن ثم كان اهتمامهم منذ عامهم الأول بالمجمع بموضوع **(المولّد والمحدث)** وبإباحة ما استعمله المولّدون، وبحقّ المحدثين في الوضع.

... بيد أنّ قرار المجمع في هذا الموضوع جاء متأثراً باتجاه المحافظين، وهذا هو: «المُوَلَّد هو اللفظ الّذي استعمله المولّدون على غير استعمال العرب؛ وهو قسمان:

[1]– محمّد حسن عبد العزيز، القياس في اللّغة العربيّة، ص243.

1-قسم جروا فيه على أقيسة كلام العرب من مجاز أو اشتقاق أو نحوها كاصطلاحات العلوم والصناعات وغير ذلك، وحُكْمُهُ أنّه عربيّ سائغ.

2-وقسم خرجوا فيه عن أقيسة العرب:

إما باستعمال لفظ تعربه العرب (وقد أصدر المجمع في هذا النوع قراراه)، وإمّا بالتحريف في اللفظ أو في الدلالة لا يمكن معه التخريج على وجه صحيح، وإما بوضع اللّفظ ارتجالاً.

والمجمع لا يجيز النوعين الأخيرين في فصيح الكلام."[1]ويُعَقِب حسن محمّد عبد العزيز عن قرار المجمع وأعضائه من الاستشهاد بكلام المولّدين بمجموعة من التعقيبات فيقول: ولنا على هذا القرار الملاحظات الآتية:

1-المراد بالعرب في القرار العرب الذين يوثق بعربيتهم، ويُستشهدُ بكلامهم، وهم عرب الأمصار إلى نهاية القرن الثاني، وأهل البدو من جزيرة العرب إلى أواسط القرن الرّابع.

2-يقضي قرار المجمع في التعريب، والمشار إليه في قرار المولّد أنّه يجيز أن يستعمل بعض الألفاظ الأعجميّة عند الضرورة على طريقة العرب في تعريبهم. (والقرآن الكريم فيه من الألفاظ المعربة).

3-يراد بالمولّدين مَن تعلموا العربيّة بالصناعة، وهم من نشأوا بعد التواريخ المتقدّمة، ولا يستشهد بكلامهم في لغة أو نحو، ويستشهد به في البلاغة؛ لأنّ البلاغة ترجع إلى الذوق العام أو الخاص... "[2]

ويذكر حسن محمّد عبد العزيز ملاحظات عامّة على موقف المجمع من الاستشهاد بالسّماع، وقد ذكر العديد منها اخترت بعضا منها الأكثر دلالة كقوله: تبين لي أنّ المجمعيين حريصون حين تكون المسألة المعروضة في الأصول أو في الصيغ المشهورة أو في القواعد أو الضوابط العامّة، على إبقائها على حالها إلاّ لضرورة واضحة يقدرونها بحساب، ولهذا كان المَرْعِيّ أن تتعدّد في هذه الحالة أشكال الاحتجاج من **القرآن الكريم، ومن الحديث النّبويّ الشريف، ومن كلام العرب، ومن استدلالات النّحاة** وأن تكثر الشواهد كثرة واضحة."[3] إذن يتبين من قرار المجمع وأعضائه تعدّد أشكال الاحتجاج من السّماع إلى أربعة، والرّابعة فيها **استدلالات النّحاة**؛ كدليل رابع في السّماع بعد القرآن الكريم، والحديث الشريف، وكلام العرب. كالقرار الذي أصدره المجمع لموقف ابن جنّي في استدلاله على مقوله أبو عثمان: ما قيس عن كلام العرب فهو من كلام العرب.

---

[1]- محمّد حسن عبد العزيز، القياس في اللّغة العربيّة، ص202-204.

[2]- المرجع نفسه، ص246-249.

[3]- المرجع نفسه، ص252.

ويقول حسن محمّد عبد العزيز: " الاتجاه العام الّذي نتبينه من موقف المجمع من قضية الاستشهاد هو التوازن الدقيق بين آراء النّحاة واللّغويين القدماء متشدّدين أو متسامحين، من خلال النقاش الذي عرضناه حول الاحتجاج بالقرآن الكريم تبين أنّ أعضاءه يردّون احتجاجات اللّغويين القدماء على اختلاف مشاربهم فبعضهم يتحرج من إثبات القواعد الكلّيّة بآية أو بقراءة ... إلخ، ويطلُبُ إلى المجمع أن يؤولها على نحو ما فعل القدماء، على حين مال بعضهم إلى الاحتجاج بالآية أو بالقراءة كما يفعل ابن مالك وشيء من هذا أيضا وجدناه عند الاحتجاج بالحديث، بيد أنّه-في الوقت ذاته-لا يحول دون الاجتهاد الناتج عن الحاجة.

ويتبين موقف المجمع في تعارض واختلاف أعضائه بالوساطة بين الموقف ومعارضيه والجمع بين الخلاف؛ هو الميل حقيقةً لآراء المتقدّمين من اللّغويين والنّحويين. " وقد حرص المجمعيون في غير مناسبة أن يذكَّروا بأنّ المجمع حين يتخذ القياس منهجاً **لا يبتدع قواعد جديدة**، ولا يخرج بقراراته عن طبيعة اللّغة ونظامها الموروث، وأنّ باب الاجتهاد لا يفتحه المجمع على مصراعيه، فللّغة أصول ومعالم لا ينبغي أن تمس، وهناك مشكلات لغويّة يؤثر المجمع ألاّ يتعجلَّ في الحكم فيها، وأن يعالجها في أناة وتريث."[1] ويذكر حسن محمّد عبد العزيز في الفصل الرّابع الموسوم بـ «**السّماع من المحدثين**» وأفاض الحديث فيه بمعايير وضوابط المجمع وما وضعه أعضائه في مصطلحات العلوم والفنون **كاصطلاحات العلوم والصناعات وغير ذلك... الخ، وممّا وضعه المجمع في وضع المعاجم المعجم الوسيط والكبير. وأشار إلى التفريق بين كلمة المولّد والمحدث: فالمولّد هو الذي استعمله الناس بعد عصر الرّواية والمحدث هو الّذي استعمله المحدثون في العصر الحديث.**

أولا: حقّ المحدثين في الوضع مقيد. ثانياً: حقّ المحدثين في الوضع المطلق. رابعا: مخاطر استشارة القدماء في كلّ إصلاح لغويّ. خامساً: سبب وقوف علماء العربيّة عن الوضع. سادسا: نتائج إغلاق باب الوضع. سابعاً حقّ المحدثين في الوضع. ثامنا: دور المجمع في الوضع، وفي هذه المسألة دار جدال حاد بين أعضائه وانتهى المجمع بقرارين، هما:

1-تدرس الكلمات الشائعة على ألسنة الناس على أن تكون الكلمة مستساغة، ولم يعرف لها مرادف سابق صالح للاستعمال.

2-وافق المجلس على قبول السّماع من المحدثين بشرط أن تدرس كلّ كلمة على حدة قبل إقرارها

[1]- محمّد حسن عبد العزيز، القياس في اللّغة العربيّة، ص253. بتصرّف.

تاسعا: المجمع يقبل ما يضعه المحدثون وفق شروطه. والشرط العاشر: حقّ العلماء في الوضع والحادي عشر: حرية التفكير وحرية التعبير. الثاني عشر حقوق وواجبات. والثالث عشر: حقّ جمهور المثقفين في الوضع. والرّابع عشر: شيوع الكلّمة كاف للاعتداد بها. والخامس عشر: الغرض من الألفاظ. والسادس عشر: واجب علماء اللّغة. والسابع عشر: الجمهور المثقف المعتدُ بلغته. والثامن عشر: موقف اللّغويين من الجمهور المثقف. التاسع عشر: اللّغة بالجمهور المثقف في موضعها. والشرط العشرون: دور أجهزة الإعلام في إذاعة الكلمات الفصيحة وتسويغها. الواحد والعشرون: مصير الكلمات المهجورة والغريبة الثاني والعشرون: حقّ العامّة في الوضع. الثالث والعشرون: عناية المجمع باللّغة الخاصّة. الرّابع والعشرون إهمال المجمع لغة العامّة. الخامس والعشرون: دور المجمع. السادس والعشرون: معاجم المجمع واللّغة العربيّة المعاصرة. أ-المعجم الوسيط، ب-المعجم الكبير. ألفاظ محدثة. تكملة مادة (نغم). السابع والعشرون الإلحاق بين السّماع والقياس ... "[1] ويتبين ممّا قررّه المجمع وأعضائه بما يجعل كلام المحدثين من الأصول اللّغويّة العربيّة. «**السّماع من المحدثين» يقاس عليه من كلام المعاصرين المقيس، وكلام المحدثين المقيس عليه؛ بما تولّد لديهم من ألفاظ ومصطلحات لغويّة جديد في اللّغة العربيّة لم تكن مستعملة.**

ويعقب خالد بن سعود فارس العصيمي عن قرارات مجمع اللّغة العربيّة: " وملحوظاتي على احتجاج المجمع بكلام العرب أجملها في ما يأتي:

1-قلة الاستشهاد بالنثر، سواء أكان حكمة أم مثلاً أم قولاً سائرا مع أن في كتب الأمثال والسير والتواريخ أقوالا نثرية كثيرة، يمكن أن يستفاد منها في الاستدلال لبعض التراكيب أو الاستعمالات.

2-أنّ المجمع قال بقياسية بعض الصيغ بعد إحصاء ما هو موجود في المعجمات من تلك الصيغ

3-أنّ المجمع لم يُعن بتوثيق الشواهد الشعرية أو النثرية، فكثير من الأبيات لم تخرج من دواوين أصحابها أو كتب الرّواة الأوائل أو كتب المجموعات.

4-أنّ كلام ابن جنّي في أنّ «الناطق على قياس لغة من لغات العرب مصيب غير مخطئ» لا يفيد... فإنّه يجب أن يكون مقصودا فيه إتباع تلك اللّغة غير المشهورة. وهذا هو الذي يكون نطقا على قياس لغة من اللّغات، أما إذا لم يقصد الإتباع، فلا يعدّ كلامه صواباً؛ لأنّه لم ينطق على قياس لغة من لغات العرب." [2]وأما مسألة احتجاج مجمع اللّغة العربيّة بالقاهرة بكلام المولّدين فكان

[1]- محمّد حسن عبد العزيز، القياس في اللّغة العربيّة، ص255-294.

[2]- خالد بن سعود فارس العصيمي، القرارات النّحويّة والتّصريفيّة لمجمع اللّغة العربيّة بالقاهرة، ص689-690.

ينقسم إلى قسمين القسم الأول هو قسم الجيل الأول في الدورة الأولى، والذي كان موقفه كموقف المتقدمين برفض الاحتجاج بكلام المولدين " والمجمع في قراره قد أخذ برأي المتقدمين من العلماء في مسألة تحديد المولّد وقبوله، ولهذا كانت قرارات المجمع في دوراته الأولى لا تستند إلى كلام مولّد سواء كان شعرا أم نثرا وسواء كان اعتمادا أم استئناسا."[1] وبعد القسم الأول من الجيل الأول والدورة الأولى، وبعد رحيل الجيل الأول من المجمعيين، ومجيء جيل جديد يدعو إلى التجديد زادت أصوات الداعين لقبول كلام المولدين والمحدثين، فدعا طه حسين إلى مدّ عصر الاستشهاد، إلى العصر الّذي نعيش فيه.

واقترح بعده أحمد حسن الزيات ردّ الاعتبار إلى المولّد ليرتفع إلى مستوى الكلمات القديمة، وإطلاق **السّماع من قيود الزمان والمكان ليشمل ما يسمع اليوم من طوائف المجتمع كالحدادين والنجارين والبنائين وغيرهم."**[2] وتجتمع آراء الوصفيين المعاصرين، ودون أعضاء المجمع، وتجمع آراءهم على رأي واحدة في عتاب النّحاة واللّغويين الأوّلين، ولم يكونوا منصفين لهم، وهدفهم المقصود من تقعيد في اللّغة العربيّة من وضع منهج علميّ موضوعيّ يصون اللّغة بوصفها الطبيعي لا التّطوّر والتغيّر غير الطبيعي الّذي يُلحقُ هدراً وخرقاً بقانونها، وكأنّهم على علم بذلك النّمو اللّغويّ الحاصل في اللّغة طبيعيا لا غير الطبيعي لكلّ اللّغات الناتج من خلال التحليل اللّغويّ بآليات المنهج التاريخي التعاقبيّ.

ونرى من الوصفيين الّذين أنصفوا للنّحويّين الأوّلين من المعاصرين عبد الرّحمن الحاج صالح فيورد الرّد العلميّ الموضوعيّ في كتاب ضخم من الصعوبة بمكان استقراء هذا الرّد بما تضمنه الكتاب الّذي قاربت صفحاته 500 صفحة. جاء بعنوان: **(السّماع اللّغويّ العلميّ عند العرب ومفهوم الفصاحة)** ويمكننا استقراء ما نحن بصدد البحث فيه، وأول ما نستنتجه من تنقيب عميق وبحث دقيق في الكتاب نتبيّن منه أنّ ما ذهب إليه الوصفيين من مسألة اللّغة المشتركة أو اللّغة الأدبيّة، بعنوان وضعه الحاج صالح «**اللّغة العربيّة وأسطورة اللّغة المشتركة الأدبيّة بإزاء اللّهجات العربيّة**» فقد خصّ لها عددا كبيرا من الصفحة 151 إلى الصفحة 196. أثبت بها تعسف المستشرقون قبل اللّسانيين العرب الذّين تأثروا بهم دون وعي أو بوعي منهم، في قولهم أنّ علماء اللّغة والنّحو الأوّلين خلّطوا بين الفصحى واللّهجات فيقول: " ومن محضّ التعسّف أن نقول: إنّهم خلّطوا بين الفصحى واللّهجات مع ما نلاحظ من التداخل الحقيقي المطّرد العميق بين الفصحى، وهذا التنوّع في النّصوص أيا كانت حتّى في القرآن الكريم

[1]- خالد بن سعود فارس العصيمي، القرارات النّحويّة والتّصريفيّة لمجمع اللّغة العربيّة بالقاهرة، ص696. بتصرّف.

[2]- المرجع نفسه، ص696-698.

والشّعر."[1] ويرّدُ الحاج صالح عن الوصفيين المحدثين وافتراضات العلماء العرب حول أصول العربيّة وتحوّلها عبر الزمان، فيقول: " يعتقد أكثر المحدثين أنّ فكرة تطوّر اللّغات هو شيء غريب على العلماء القدامى وهذا صحيح إذا كان المقصود من ذلك التّطوّر كما فهمه علماء اللّغة الغربيين وخاصّة اللّغويين من القرن التاسع عشر الّذين تخصّصوا في الدراسة التاريخيّة المقارنة للغات."[2] ويتبين هنا صدق ما توصلنا إليه سابقا في الرّد عن بعض الوصفيين الّذي أخذوا بالنقد على القدامى في وضع شرط الزمان والمكان الّذي يقف جدارا مانعا أمام التّطوّر اللّغويّ وفق المنهج التاريخي المقارن للغات، وتوصلنا كذلك إلى أنّ القدامى لم يكن هذا بغريب عليهم وهم يعلمونه، وليس هدفهم، وهذا ما نجد الحاج صالح يثبته في قوله هذا الذي نقلناه، وكما سبق الذكر من الهدف المنشود الذي يسعى له القدامى من النّحويين واللّغويين

وأشرنا أنهم كانوا على علم بذلك التّطور غير الطبيعي للغة العربيّة، فيقول الحاج صالح: " فالتّطوّر كان عندهم يخضع لقوانين معينة، وكان اجتهادهم منكباً أساساً على البحث عن هذه الثوابت التّطوُّرية لكلّ مستوى من مستويات اللّغة والتفسير مع ذلك لكلّ ما شذّ عن ذلك... كلّ ذلك بالدّقة العلميّة الّتي يتطلبها العلم الموضوعيّ... فإنّهم مع ذلك تفطنوا إلى تحوّل اللّغات مع مرور الزّمان بل وكانت لهم فكرة واضحة جدا في ذلك، وإن كانت غير مطابقة لفكرة التّطوُّر؛ أي المرور على أطوار، ويُبين الحاج صالح علم علماء اللّغة والنّحو الأوّلين بالتّغير اللّغويّ في اللّغة العربيّة أفي زمان واحد أم تلاحق تابع بفارط؟ فالتّحوّل الزماني للغة هو عندهم تحوّل من نظام إلى آخر أو جزء منه إلى آخر وليس تحوّل عناصر من اللّغة منفصلة بعضها عن بعض كما كان يعتقده ويعمل به اللّغويون المتخصّصون في البحوث اللّغويّة التاريخيّة، ويقرب الحاج صالح علماءنا القدامى من اللّغويين الوصفيين المحدثين الغربيين " إلى التفسير الدياكروني، ولا يخص النظام أي الوصف السنكروني.[3] ويرد الحاج صالح على الوصفيين المحدثين في نظرهم في أول الأمر لمفهوم اللّغة وتفريقهم بين اللّهجات العربيّة الأخرى، وكذلك رأيهم في نظرهم للقدامى لخلط بين المستويات اللّغويّة، وعاب عنهم الحاج صالح هذا، حتّى ساد الاعتقاد بوجود لهجات عربيّة غير مسايرة للغة النموذجيّة الأدبيّة المشتركة في البيئة العربيّة، والحقيقة أنّ النّصوص المنقولة عن السلف تبيّن أنّ اللّغة تعني كيفية محلية مخصوصة في استعمال جماعة لوحدة لغويةّ واحدة، واللّغة ظاهرة اجتماعيّة، ونظام اللّغة واحد، كما تدل لفظة اللّغة على طريقة الكلام عموما؛ بل إنّه يعد هذا القول من

[1]- عبد الرّحمن الحاج صالح، السّماع اللّغويّ العلميّ عند العرب ومفهوم الفصاحة، ص 195.

[2]- المرجع نفسه، ص196.

[3]- المرجع نفسه، ص196-198.

الأوهام الّتي وقع فيها الوصفيون المحدثون، مما لا يؤيد النّقل والعقل معا. فيقول الحاج صالح:" وقد شاعت في زماننا بعض التّصورات الخاطئة حول هذا المعيار، وحول ما قام به اللّغويون من أعمال. من ذلك: القول بأنّ اللّغويين العرب لم يتفطنوا إلى وجود لغة مشتركة في ذلك الزمان خاصّة بالإنتاج الأدبي وهي عند الكثير من معاصيرنا لغة القرآن ولغة الشّعر، ووجود لهجات منفصلة عنها، يتخاطب كلّ قوم منهم بإحدى هذه اللّهجات. وبالتالي أخطئوا الغرض تماما عندما خلطوا في وصفهم لما ظنوا أنّه لغة واحدة بين «الفصحى» و«اللهجات» فجاءت أوصافهم مضطربة وهذا بعيد عن الوصف العلميّ في زعمهم.

وقد حاولنا أن نبيّن أنّ هذا الّذي يسمونه باللّهجات موجود على حدّ سواء في التخاطب (قديما) وفي القرآن وفي الشعر، فلا تنفرد بما هو لهجيّ لغة التخاطب أبدا."[1] وهو بهذا يفنّد ويدحَّض قول الوصفيين مما ذكرناهم بقولهم أنّ القدامى أخلطوا بين المستويات اللّغويّة، ولم يأخذوا باللّغات الأخرى بل أخذوا باللّغة الأدبيّة النموذجيّة المشتركة (لغة القرآن ولغة الشعر)، ويفسِّر الحاج صالح المبادئ العلميّة لسّماع عند علماء العرب في توثيق كلام العرب على منهج الرواية والنقل في الحديث؛ لأنّ المبدأ العلميّ لسّماع علماء العرب لمعطيات اللّغة وتوثيقها خاصّة مغايرة للمبادئ الّتي بُنيَّ عليها تدوين الحديث الشريف والأحداث التاريخية، وذلك لاختلاف الظروف واختلاف الزمان. فسيبويه والنّحاة الذين جاؤوا قبله عاشوا في زمان الفصاحة السليقية، ويدحّض الحاج صالح مقولة الاستشهاد بشعر مجهول القائل، ويفسِّرها تفسيراً علمياً دقيقاً كما أشار إلى ذلك أحمد محمود نحلة، فإن كان شعر مجهول القائل لم يجز الاحتجاج به (إلاّ أن يكون ناقله ثقة مأموناً) ... فلم يعيبوا ذلك على سيبويه، ولا شككوا فيما روى لثقتهم فيما روى لثقتهم في عدالته وضبطه فيقول الحاج صالح مفسراً ذلك علمياً: " وأصل الأصول هنا هو ثبوت **فصاحة المنقول** بثبوت **فصاحة القائل** منه أو **الناقل من العرب الفصحاء**، فيُبين أنّ النّحاة واللّغويين الذين **نُقل عنهم كلام العرب بأخذهم عن فصحاء العرب في القرن الأول الهجري من سنة 90 تقريبا إلى غاية القرن الرابع وبينا أن جل ما حُصد من اللّغة ينحصر في زمان اللّغويين الكبار من تلاميذ أبو عمرو بن العلاء.**"[2]ويتبين من ذلك أنّ ذكر اسم الشاعر–كم فعل سيبويه–لم يكن ضرورة لأنّه نقل كلام العرب عن العلماء الذين ثبتت قفة نقلهم، فيستنتج من ذلك أن اسم الشاعر في زمان التحريات في عين المكان، غير

[1]– عبد الرّحمن الحاج صالح، السّماع اللّغويّ العلميّ عند العرب ومفهوم الفصاحة، ص400–401.

[2]– المرجع نفسه، ص403.

مطالب بذكره العالم اللّغويّ."[1] لأنّ الكلام العربيّ المنقول فصيحا فلماذا يذكر اسم قائله؟ والهدف هو كلام العرب الفصيح لا قائله؟ ويدحّض الحاج صالح مقولة الاستشهاد بشعر مجهول القائل: " فقول من قال: إنّ النّحاة يستشهدون على كلام العرب ببيت مجهول القائل. غير وارد أبدا ههنا لأنّ السّماع اللّغويّ في الظروف الّتي عرفتها اللّغة العربيّة غير الرواية للحديث النبوي؛ إذ المهمُ هنا أن يكون الناقلون–العلماء الذين جمعوا اللّغة–هم المسموع عنهم من فصحاء العرب المعروفين بذلك عند جميع العلماء؛ لأنّهم هم وحدهم توارثوه وهم فصحاء ولم يكونوا بالضرورة في القرنيين الأول والثاني لصحة ما ينقل..."[2]وكان معيار الشّعر علماء العربيّة المستقرئين لكلام العرب فلا تثبت صحته إلاّ إذا كان معروفا عند هؤلاء العلماء، ولهذا أخذ سيبويه الشعر عن هؤلاء وهم الثقة في النقل. فلا يحتاج إلى ذكر اسم الشاعر.

ويرد الحاج صالح على كثير من الوصفيين الذين ثارت ثائرتهم على القدماء، واتهامهم بالاستشهاد بشعر مجهول القائل وما حالوا إثباته عند سيبويه ومنهم القدماء، ونحن اليوم نطمئن إلى ما روى سيبويه لأنّه رواه بالسّماع عن فصحاء العرب وحدهم ولأنّه لم يأت أي باحث على الإطلاق بحجج مقنعة عند جميع العلماء تناقض ما أتى به سيبويه من المسموع، وسنرى كيف كان ذلك وكيف أبطل العلماء كلّ ما وجّه إيه بعده من اتهامات بالخطأ في الرواية أو التحريف... "[3]ويفند الحاج ادعاء الوصفيون اللّغويين اعتماد النّحويّون لغة الشّعر غير لغة النثر، وهي لغة مخصوصة بالمعايير الجمالية، والموسومة بالضرورات، فتخالف النظام اللّغويّ للغة؛ لأنّ الضرورة الشّعريّة لا تجوز للشاعر الخروج عن نظام اللّغة (قواعد النّحو) ليلحن. فيقول: " ومن الأوهام الخطيرة أيضا نذكر ما ادّعاه بعضهم من أنّ اللّغويين العرب اعتمدوا أكثر على الشّعر في سماعهم، وفي استنباطهم للقواعد وتجاهلوا أنّ لغة الشّعر غير لغة النثر وهذا غير صحيح؛ لأنّ نظام اللّغة واحد كما بيناه ثم يختص الشّعر برُخص سموها بالضرورات الشّعريّة وهي من جملة ما يرخّص للشاعر المرتجل في استعماله لما يُعتبر أصلا من حيث الاشتقاق أو التفريع من الأصول كفكّ المدغم وكالفصل بين الجار والمجرور وصرف ما لا ينصرف؛ وهي أشياء معدودة محصورة، وهذا لا يعني أنّه يجوز للشاعر أن يخرج عن نظام اللّغة فيلحن."[4] ويعيب الحاج عن الوصفيين اللّسانيين قولهم اعتماد النّحويين على الشعر وحده في الاستشهاد قوله: خلافا لما راج في زماننا من

---

[1]– عبد الرّحمن الحاج صالح، السّماع اللّغويّ العلميّ عند العرب ومفهوم الفصاحة، ص257–258.

[2]– المرجع نفسه، ص259.

[3]– المرجع نفسه، ص260–265. بتصرّف.

[4]– المرجع نفسه، ص401–402.

الأوهام حول اعتماد النّحاة العرب على الشعر وحده مع شيء قليل من النثر..."[1]وينتقد الحاج صالح الوصفيين (مما سبق ذكر آرائهم) في قولهم أنّ النّحاة الأولين في وضعهم القواعد عنوا باللّغة المكتوبة الّتي جمعوها لا اللّغة المسموعة ولغة المشافهة، فيقول: " وتمسك اللّغويون في أخذهم عن العرب بمبدأ آخر صارم؛ وهو الاعتماد أساساً على **السمع والمشافهة**، والامتناع المطلق من الرجوع إلى ما هو مكتوب وكانوا يسمون المصادر المكتوبة بـ «الصحف» ويحطون من قيمة كلّ ما أخذ عن هذه الصحف من الشّعر واللّغة، وأما مسألة الأخذ عن الصبي أو المرأة أو الشيخ أو أيا كان عاقلا أو غير عاقل، فيبيِّن الحاج صالح مبدأ النّحويين واللّغويين، ويرد بذلك على مَن ادعى أخذ النّحاة من غير الثقة فيقول: " أمّا فيما يخص الثقة في ما يُروى فكان لهم مقياس علمي اعتمد عليه جميع العلماء قديما وهو أن يكون للرواية أكثر من مصدر (أن تصدر من أكثر من وجه موثوق) فكلّ ما هو «مجتمع عليه» كما كانوا يقولون بما في ذلك القراءات القرآنية فلا مردّ له أبدا، ويتبين مما ذهب إليه عبد الرحمن الحاج صالح هو كثرة المستعملين؛ أي أنّ الكلام لم يسمع عن الصبي وحده، ولا عن المرأة وحدها، ولا عن الشيخ وحده ويثبت ذلك الحاج صالح ببحثه الدقيق لكتاب سيبويه وكثرة الاطلاع عليه، فيقول: وهذا الّذي يشير إليه سيبويه في كلّ صفحة من كتابه: «هذا عربي كثير، وهذا أكثر وأعرف، وهذا قليل أو لا يكاد يعرف. فإذا كثر كثرة لا مزيد عليه قال: هو أعرب؛ وهو الذي يمثل عنده لغة «عامّة العرب». فهذا المقياس؛ هو الذي يجعل من موقف اللّغويين العرب موقفاً علمياً بحتاً."[2] ويقول: " ولا شكّ أنّه كان كثيرا جداً إذ المثال الواحد يحتاج ليصير قاعدة أن يُسمع من المئات من الناطقين ولسيبويه عبارات صريحة تدل على ذلك وهو ثقة."[3] ويقول عبد الحاج صالح أنّه لا يمكن وصف اللّغة إلاّ بتحديد موقعها الجغرافي كما فعل الأولون وبضبط معيار عامّة العرب، فيقول: فالمعيار العربيّ عند لغوينا هو «لغة عامّة العرب» أو «لغة الكافة» كما يقول ابن جنّي، وهو **معيار موضوعي** لأنّه معيار للغة الأغلبية لا لفئة قليلة، **وهذا المبدأ هو الآن المعمول به في وصف اللّغات**. فلا توصف لغة إلاّ إذا حُدّد كيانها الجغرافي ومجموعة الناطقين بها واعتبار الأكثر الأغلب من ضروب كلامهم مع التنبيه على القليل في الاستعمال."[4] ويذكر الحاج صالح في ردّ غير مباشر عن الوصفيين الذين اتهموا الأولين بغياب المنهجية العلميّة والموضوعية في جمع

---

[1]- عبد الرّحمن الحاج صالح، السّماع اللّغويّ العلميّ عند العرب ومفهوم الفصاحة، ص398.

[2]- المرجع نفسه، ص399. بتصرّف.

[3]- المرجع نفسه، ص398.

[4]- المرجع نفسه، ص400.

المدونة اللّغويّة، وكان عملهم هذا علمياً بحتاً من حيث الموضوعية، ومن حيث دقة المناهج الّتي ساروا عليها. أمّا الموضوعية فتتمثل في تصوّرهم الواضح أولا للمعيار اللّغويّ؛ أي الكيان اللّغويّ الّذي عزموا على وصفه وتدوينه، وثانيا لكيفية التعرّف على الناطقين بهذا المعيار. ولجأوا في ذلك إلى مقاييس موضوعية... والنتيجة الكبرى نجد الحاج صالح والوصفيين اتفقوا على أنّ التحري اللّغويين والنّحويين لم يكن في لغات مخصوصة–ستة قبائل–الّتي نقلّها السيوطي عن الفارابي في كتابه المسمّى «الألفاظ والحروف» ولم يؤخذ عن غيرهم من سائر قبائلهم، ولم يؤخذ عن حضري قطُّ، فقد أخذ عنهم، وكما ذكر أحمد محمود نحلة، فلا صحة إذن لما أورده السيوطي في النّص الّذي ذكرناه لك من قبل وهو أنّ العلماء لم يأخذوا اللّغة من حاضرة الحجاز فحاضرة الحجاز هي مكة، ومكة مقام القريشيين فاستشهد سيبويه بلغة قريش، ويقول الحاج صالح: " وتجوَّل اللّغويون العرب في أكثر الأقاليم من شبه جزيرة العرب ولم يتركوا أي بطن وأي قبيلة، إلاّ سمعوا من أفرادها خلافاً لما قاله الفارابي في نصه المشهور، وأكبر دليل على ذلك هي النّصوص نفسها فيكفي أن نتصفح المدوّنة العظيمة من النّصوص الّتي وصلت إلينا ومن الشّعر خاصّة لنتبين أن أكثر القبائل العربيّة لها ما يمثلها فيه ولو بشاعر واحد."[1]**وممّا سبق ذكره نخلّص إلى القول:** إنّ مسألة الاحتجاج بالقرآن الكريم وقراءاته، قد جاءت لتُبيِّن الإعجاز اللّغويّ للقرآن وقراءاته فقد جاء القرآن مخالفا لكلام العرب في أعلى درجات الفصاحة، ولو كان في مستوى فصاحة كلام العرب، لَمَا كان قرآنا، ولَقيل إنّه كلام العرب، ويذكر الإمام فخر الدّين محمّد بن عمر الرّازي (ت606هـ) في كتابه «**نهاية الإيجاز في دِراية الإعجاز في علوم البلاغة وبيان إعجاز القرآن الكريم» في الفصل الأول في أنّ القرآن معجز وأنّ الإعجاز في فصاحته. فيقول:** " ... وهو أنّه لو كان كلامهم مقارباً في الفصاحة قُبِلَ التحدي لفصاحة القرآن لوجب أن يعارضوه بذلك، وَلَكَان الفرق بين كلامهم بعد التحدي وكلامهم قبله كالفرق بين كلامهم بعد التحدي وكلامهم قبله وبين القرآن، ولما لم يكن كذلك بطل... ولا بدّ من أمر معقول حتّى يصح التحدي به ويعجز الغير عنه، ولم يبق وجه معقول في الإعجاز سوى الفصاحة علمنا أنّ الوجه في كون القرآن معجزا هو الفصاحة."[2] ولهذا كانت معجزة القرآن تتحدى كلام العرب وتفوقه فصاحة، وهنا الإعجاز اللّغويّ للقرآن الكريم لكلام العرب، والنّحويين، واللّغويين وأما القراءات القرآنيّة، فقد كان القرآن، يقرأ بلهجات العرب تيسيرا للقراءة ومنها القراءة الصحيحة أو الشاذة وكلّها جاز الاحتجاج بها

[1]– عبد الرّحمن الحاج صالح، السّماع اللّغويّ العلميّ عند العرب ومفهوم الفصاحة، ص398.

[2]– الرّازي فخر الدّين محمّد بن عمر ت 606هـ، نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز في علوم البلاغة وبيان إعجاز القرآن الكريم، مجموعة محققين بمكتبة الإسكندرية، القاهرة: 1317هـ، مكتبة الإسكندرية، ص5–7.

وقد عاب اللّسانيون على بعض النّحاة تخطيء القراءة، والقراء وذلك ما ذهب إليه سعيد الأفغاني على الزمخشري في تخطئته قراءة ابن عامر؛ وهي قراءة صحيحة.

وما يؤخذ على سعيد الأفغاني نقده للجميع نحاتنا الأولين دون وعي منه للمبدأ الذي انطلقوا منه فهو انطلق من مبدأ لم ينطلقوا هم منه فيقول علي أبو المكارم: " فهم يرتكزون على قاعدة غير الّتي انطلق منها الأستاذ الأفغاني وهي «التدليل على صحة القياس ونتائجه» وليس «أفضلية السّماع على القياس» كما ذهب، وقد حاول سعيد الأفغاني أن يدعم هذا الاتجاه الذي يحتج بكلّ القراءات القرآنية بما فيها القراءات الشاذة منطلقا من نقطة بدأ منها النّحاة في احتجاجهم بهذه القراءات، إذ يبدأ من مسلمة عنده بأنّ «القياس يتضاءل عن السّماع»."[1] وبحث اللّغويّون والنّحويون في فصاحة كلام العرب وأدركوها وبحثوا في فصاحة القرآن، وعلموا الإعجاز في فصاحته. وكانت معجزة الرسول محمّد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في الفصاحة كما كان لكلّ نبيٍّ معجزة قومه، فالعرب كانت أفصح الأجناس، واللّغة العربيّة أفصح اللّغات البيئة العربيّة أفصح البيئات. وقد كانت تختلف القراءات في درجات الفصاحة، كقراءة عوَرات وبيَضات بفتح الواو والياء في قراءة من القراءات، وكان النّحاة يتخيرون القراءة الأفصح في أغلبهم لا يخطئون القرُاء أو القراءات، إلاّ البعض كما ذهب إليه سعيد الأفغاني في تخطئة الزّمخشري لقراءة ابن عامر؛ وهي قراءة من القراءات السبع المتواترة، وقد وجدنا في كتاب سيبويه الاحتجاج بالقراءات القرآنية في غير موضع. وهذا دليل على احتجاج النّحاة بالقراءات القرآنيّة، وهذا معيار النّحاة القدامى في الاحتجاج بالقراءات القرآنيّة وهم لم يخطئوا القراءات أو القراء أو يضعفوها أو يشككوا في عربيتها، وفي فصاحتها بل احتجوا بها على معيار الاختلاف بين قراءة وأخرى، وأمّا الحديث النّبويّ الشريف فقد كان اعتراض اللّسانيين على مذهب المانعين بحجّة أنّ الحديث نقلوه الأعاجم أولاً، ونقلوه بالمعنى لا باللّفظ ثانياً، فقد كان بحث اللّسانيين في هذا والردُّ عليه، ألم يكن الأعاجم في بيئة الفصاحة، وزمان النّحاة، وفي عصر الاحتجاج، وكانوا ينقلون على الصحابة أو التابعين أو تابعي التابعين، وكانوا يتشدّدون في نقل الحديث كما روي الحديث عن الرسول صلى الله عليه وسلم من كذب عليَّ متعمدا فليتبوأ مقعده في النار، وإن كانوا نَقَلُوه بالمعنى فإنّه كان فصيحا معتمدا في الفصاحة اللّغويّة العربيّة، وقد ذهب في هذا الشأو إلى حد كبير محمّد حسين الخضر، وأجاز الاحتجاج بالحديث النبوي الشريف، وممّا ردّ عليه اللّسانين المعاصرين في مذهب المناعين بحجّة عدم احتجاج إمام النّحويين سيبويه بالحديث فقد أبطل المحققون والمفهرسون

[1]– علي أبو المكارم، أصول التفكير النّحويّ، ص128.

هذا الادعاء بعد التمحيص والتفحص لكتاب سيبويه بثبوت الاحتجاج بالحديث النبوي الشّريف في كتابه وهذا ما نلمسه من اتفاق لدى اللّسانيين المعاصرين حول الاحتجاج بالقرآن وقراءاته والحديث، وأمّا مسألة الاحتجاج بمدونة كلام العرب أكثر وأكبر مما احتجوا بالقرآن وقراءاته والحديث ذلك أنّ كلام العرب مدونة كَثُرَ السّماع فيها، ولعلّ ما يثبت ذلك عصور الاحتجاج بكلام العرب؛ وهو مدونة لغويّة لم تكن مدَّة الاحتجاج بها مقصورة ومخصوصة بفترة زمنية كالقرآن وقراءاته والحديث لهما بداية ونهاية، بل كانت أوسع منها في الاحتجاج بها، وذهب نفر من اللّسانيين الوصفيين في دراساتهم بتوهمهم أنّ النّحاة الأوّلين واللّغويين قد بالغوا في الاستشهاد بكلام العرب، وتركوا بالاستشهاد بالغة النثر مع لغة الشّعر، وكان توهمهم أنّ الاستشهاد بالشّعر الّذي يخضع للضرورات؛ الّتي ظهرت لهم وكأنها لحن، والضرورة تجيز للشّعر ما ليس هو لحن وخرق للقاعدة النّحويّة، وإلاّ كيف اعتبر النّحاة هذا الشعر بيتا محتجا به؟؟؟ ويقول محمّد خير الحلواني: " والضرورة عند النّحاة تختلف عن اللّحن والخطأ؛ لأنّ مرتكبها إنّما يحاول وجهاً من وجوه القياس، أو يراجع أصلاً متروكاً من أصول اللّغة."[1] وتوهم اللّسانيين الوصفين أنّ النّحاة الأوّلين واللّغويين لم يفرقوا بين المستويات اللّغويّة بين القبائل ومسألة اللّغة الأدبيّة المشتركة الفصحى (لغة القرآن والشّعر)، وهذا ما أخذه عنهم عبد الرّحمن الحاج صالح فللّغة نظام واحد، وإن اختلفت اللّهجات. وكان النّحاة الأولين واللّغويون على علم بالتّطوّر اللّغويّ والتغيُّر في مستويات اللّغة إلاّ أنّهم رأوا في هذا التغير غير الطبيعي للغة وما أصاب اللّغة من اللّحن فغفلوا عنه وظنَّ الوصفيون أنّ القدامى أخلوا ببعض ما صار إليه علم اللّغة المعاصر.

ويذكر رمضان عبد التواب في البحث اللّسانيّ المعاصر أنّ المستويات اللّغويّة أو اللّهجات المحلية الاجتماعية لا تختلف عن اللّغة الأصل في مبحث له بعنوان: «اللّغة المشتركة واللّهجات» ويقول: "وسواء أكانت اللّهجات محلية أم اجتماعية، فإنّها تَمُتُ بصلة وثيقة للغة المشتركة. وقد يكون كلا النوعين متشعباً عن اللّغة الأصل."[2] ويثبت تأثر الوصفيين اللّسانيين العرب بمناهج البحث اللّسانيّ الغربيّ متغافلين البحث الدقيق في أصالة البحث اللّغويّ العربيّ، بل أخذوا ينظرون إليه من وجهة نظر غربيّة، لا من وجهة نظر عربيّة فلا يسعنا المقام؛ لأنّ نردَّ عليهم اعتقادهم، وسبق وذكرنا ما رده الحاج صالح عنهم.

والنتيجة الكبرى في اتفاق كلّ اللّسانيين الوصفيين ومنهم عبد الرّحمن الحاج صالح في الاستشهاد بكلام العرب والمعايير الّتي وضعوها ما سقط منها: استشهد اللّغويون والنّحويون بكلام طبقة المولّدين

[1]- محمّد خير الحلواني، أصول النّحو العربيّ، ص77.

[2]- رمضان عبد التواب، المدخل إلى علم اللّغة ومناهج البحث اللّغويّ، ص169.

وأخذت اللّغة عن بعض شعراء الحضر. وما ذكره السيوطي في أن البيت مجهول القائل سقط الاحتجاج به خطأ؛ لأن اللّسانيين الوصفيين أثبتوا الاحتجاج بأبيات مجهولة القائل، وأما عبد الرحمن الحاج صالح فأوّلها وفسرّها إلى علماء اللّغة الذين جمعوا المدوّنة اللّغويّة، ولأنّ أبيات الشعر فصيحة فلا حاجة لمن قالها. العبرة بفصاحة الكلام، تمثل المعيار المكاني للسّماع في قبائل مخصوصة من العرب، والحقيقة لم يختصروا السّماع في قبائل مخصوصة دون غيرها، بل تتفاوت درجات الأخذ من لغة إلى أخرى لتفاوت درجات الفصاحة بينها " ولا تُرَدَّ إحدى اللّغتين بالأخرى؛ بل ترجّح بموجب."[1] وقال ابن جنّي: " وليس لك أن تردّ إحدى اللّغتين بصاحبتها؛ لأنّها ليست أحقُّ بذلك من رسيلتها."[2] ويقول ابن جنّي: " فإذا كان الأمر في اللّغة المعوَّل عليها وعلى هذا فيجب أن يقل استعمالها، وأن يتخير ما هو أقوى (وأشيع) منها؛ إلاّ أنّ إنسانا لو استعملها لم يكن مخطئا لكلام العرب، لكنه كان يكون مخطئاً لأجود اللّغتين."[3] والنّص الّذي نقله السيوطي عن الفارابي فإنّه لم يثبت صحيح كلامه في الأخذ عن اللّغات كلّها وإن كان الأخذ متفاوت بينها، فأغلب ما أُخِذَ عن الستة. لأجود ما أخذ عنها، ونختم هذا البحث في السّماع اللّغويّ في ردّ محمّد خير الحلواني على أقران عصره وتعسف نظرهم إلى القدامى فيقول: **ننتهي من هذا كلّه، إلى أنّ السّماع في تاريخ النّحو العربيّ كان في وعي النّحاة كاملاً ناضجاً، ولا يحط منه أنّهم لم يحيطوا بكلّ شيء، أو أنّهم أخلوا ببعض ما صار إليه علم اللّغة المعاصر لأنّ القوم عاشوا في زمن غير زماننا ومع هذا لم يقدم زماننا على ما جدَّ فيه من مزايا الفكر المعاصر شيئا يذكر فضلا على ما قدمه نحاتنا القدماء."**[4]

ونأخذ انتقادات على الوصفيين العرب ما يذكره حافظ إسماعيلي: " على الرّغم من اجتهادات الوصفيين العديدة، فإنّها ظلّت فردية، ولم يفلح الوصفيون في خلق إطار جماعي موحد للاشتغال وقد كان ذلك سببا في ضياع الكثير من الجهد، وتكرار معالجة مجموعة من القضايا، صدور الوصفيين عن منطلق منهجي واحد لم يخف وجود اختلافات واضحة بينهم في طرائق التناول، وهذا ما يطرح أكثر من تساؤل بالنسبة إلى القارئ المتتبع عن جدوى المقاربة الوصفية الّتي لم تتوحد حول رؤية منسجمة من المفروض أن تستمد من وحد المنطلقات النّظريّة والمنهجيّة، على الرغم من مبالغة الوصفيين في نقد التّراث اللّغويّ العربيّ؛ فإنّ تحليلاتهم ظلّت في مجملّها تدور في فلك كلام النّحاة؛ بل من الوصفيين من

---

[1]- يحيى الشاوي، اِرْتِقَاءُ السِّيَادَه في علم أصول النّحو، ص105.

[2]- ابن جنّي، الخصائص، ج2، ص10.

[3]- المصدر نفسه، ج2، ص 12.

[4]- محمّد خير الحلواني، أصول النّحو العربيّ، ص85.

كان ينتصر لأفكار النّحاة وأطروحاتهم رغم نقده اللاذع للتّراث اللّغويّ العربيّ، ولم يستطع الوصفيون إعادة تأسيس كلّي لصرح النّحو العربيّ، فرغم النقائص الّتي وجدوها في كتب النّحاة فإنّ ما اقترحوه من بدائل لن يتعد حدود اللّغة الواصفة، وإعادة تبويب ما جاء في كتب النّحاة وفق تصور مختلف شكلا لا مضمونا، إنّ المبالغة في الانتصار للمنهج البنيوي جعلتهم لا ينتبهون إلى خطورة وعواقب ما أقدموا عليه فقد كانت ردود الفعل قوية جداً، وقادت إلى صراع ما زالت مستتبعاته قائمة على اليوم... "[1]وأكبر عبء يؤخذ على الوصفيون أنّهم توهموا تطبيق مطلق المنهج الوصفي بكلّ آلياته على اللّغة العربيّة، وهذا ما لا تتقبله كلّ اللّغات رغم اتفاقها فلّها اختلافات دقيقة تُميزها بعضها عن بعض. فلا يمكن تطبيق المنهج الوصفي المعاصر على اللّغة العربيّة بكلّ حذافيره، وأنّ النّحو العربيّ نحو معياري لا نحو وصفيّ، فمهما حاول هؤلاء تيسير النّحو بالمنهج الوصفي، وحاولوا تجديد النّحو أو وضع نحو جديد فلا يمكن ذلك في النّحو العربيّ، وإن حدث على مستوى البلاغة العربيّة من المعيارية القديمة إلى البلاغة الوصفية الجديدة.

وكما يمكن لنا استنباط آليات المنهج الوصفي من دراسات نحاتنا الأوّلين، ونقف عند إحدى الدراسات لعمر بورنان بعنوان «**المنهج الوصفي في النّحو العربيّ**» اعتمد الباحث في هذا البحث استظهار المنهج الوصفي في الدرس النّحويّ العربيّ، معتمدا على بعض ما جاء في كتاب سيبويه باعتباره أقدم مصدر نحويّ بين أيدينا، وكونه حاملا أمينا لآراء المؤسسين الأوائل للنّحو العربيّ، وعلى ضوئه نحكم على المنهج المتبع عند النّحاة القدامى."[2]ويقول حامد ناصر الظالمي: " أمّا عن دراسات المحدثين لأصول النّحو، فقد أعاد المحدثون غالب ما كتبه القدماء دون نقد وفحص حقيقيين لتلك الأصول، بل كان ذلك على شكل سرد تاريخي أحيانا ولم يفصلوا بين الأصول الثابتة والاجتهادية، ولم ينتقدوا غالبا ما كتبه القدماء عن الأصول. إضافة إلى ذلك فقد رأى بعضهم أن بعض أصول النّحو سواء أكانت ثابتة أم اجتهادية قد تأثرت بالمنطق الأرسطي. وفي هذه الدراسات بعض الأخطاء المنهجية سنشير إليها في مواضعها... "[3]ولم نر من هؤلاء اللّسانيين الوصفين المحدثين والمعاصرين مَن أتى بجديد أصيل لم يكن مسبوقاً إليه، فيقول الحاج صالح: " وممّا ترتّب على الاعتداد بالمذهب الإيجابي هو ما حصل من الإتباع المطلق لكلّ ما يقوله أتباعه من اللّسانيين، ونخص بالذكر أصحاب البنيوية الأوروبية

---

[1]- حافظ إسماعيلي، من قضايا اللّغة العربيّة في اتجاهات البحث اللّسانيّ الحديث، ص48-49.

[2]- عمر بورنان، اليوم الدّراسيّ حول المناهج **المنهج الوصفي في النّحو العربيّ**، الجزائر، 2011م، منشورات مخبر الممارسات اللّغويّة في ص49-55.

3- حامد ناصر الظالمي، أصول الفكر اللّغويّ العربيّ في دراسات القدماء والمحدثين دراسة في البنية والمنهج،ص99.

(Structuralisme) الّتي يدّعي أصحابها أنّ اللّغات لم تدرس دراسة علميّة حقيقية قبل هذا العصر ولم يتخذ العلماء هذا الاتجاه العلمي الصرف الذي نشاهده اليوم إلاّ في بداية القرن العشرين بظهور سوسور ودعوته إلى البحث في اللّغة «في ذاتها ومن أجل ذاتها» والإمتاع، بالتالي من النظرة المعيارية، ومن جهة أخرى التّمسّك بالوصف ليس غير. فسنرى أنّهم قصروا الدراسة العلميّة في وصف الظواهر اللّغويّة كظواهر فقط، ونذكر ههنا صنفًا آخر ممن كان له تصوّر خاطئ عن حقيقة النّحو العربيّ وعن دوره وأكثرهم ينتمون إلى النزعة الوصفيّة."[1]ويتبيّن ههنا صريح النقد الذي وجهه الحاج صالح إلى اللّسانيين الغربيين قبل اللّسانين العرب المتأثرين بهم، فأما اللّسانيين الغربيين كونهم يتوهمون أنّهم أبدعوا شيئا لم يكن موجودا في دراسة اللّغات؛ أي الدراسة العلميّة. ويثبت الحاج صالح أنّ دراسات النّحاة العرب وعلى رأسهم الخليل بن أحمد الفراهيدي، وتلميذه سيبويه كانت دراستهم للغة العربيّة دراسة علميّة لغويّة، وتعقيبا عن كلام شيخنا الحاج صالح–رَحِمَهُ ٱللَّهُ–إنّ اللّسانيّات المعاصرة الغربيّة خصوصا لم تقدّم شيئا جديدا لم يذكره اللّسانيين العرب القدامى أو اللّسانيّات العربيّة التّراثيّة، لكن الحقيقة تثبت غير ذلك؛ لأنّ اللّسانيّات المعاصرة الّتي وضعها دي سوسير لم تكن تعنى بلغة واحدة لذاتها بل سن أسسا وقوانين عامّة لكلّ لسان أي لكل اللّغات ومستويات تحليلها، وما تأسس من نظريات تبعتها من المدارس اللّسانيّة المعاصرة بدء من حلقة براغ ومدرسة كوبن هالجن، والمدرسة الوظيفية التركيبيّة عند أندري مارتيني، والمدرسة التوزيعية والمدرسة التّحويليّة التّوليديّة عند تشومسكي، والنّظريّة السّياقيّة عند فيرث، والوظيفيّة التداوليّة عند سيمون دايك؛ لأنّ اللّسانيّات المعاصرة وخاصّة الغربيّة منها بوضعها العلميّ الموضوعيّ وسنّ أسسّ ووضع قوانين اللّسانيّات المعاصرة عامّة على كلّ لسان؛ أي على كلّ اللّغات.

وذلك ليكمن الفرق الجوهري في ما تُقدِّمه اللّسانيّات المعاصرة من علم وضعي وأسس وقوانين معيارية لكلّ اللّغات، وأمّا اللّسانيّات التّراثيّة العربيّة منها أو الغربيّة لم تكن إلاّ دراسات مخصوصة في لغة لذاتها بالتّحليل اللّسانيّ؛ وهذه هي اللّسانيّات العربيّة القديمة، وأما اللّسانيّات المعاصرة ووضعها مستويّات التّحليل اللّسانيّ لكلّ اللّغات، ولا يوجد تحليل لغويّ لأيّ لغة من اللّغات إلاّ بهذه المستويات اللّسانيّة أعني المستويات اللّسانيّة الأربعة: المستوى الصّوتيّ، والمستوى الصّرفيّ، والمستوى النّحويّ ، والمستوى الدّلاليّ إذن كانت اللّسانيّات القديمة–العربيّة أو الغربيّة–مرهونة بقواعد لغة لذاتها كاللّسانيّات العربيّة القديمة في حدود اللّغة العربيّة خاصّة لا اللّغات الأخرى، ولا بقواعد اللّسانيّات المعاصرة أيّ قواعد التّحليل اللّسانيّ

[1]– عبد الرّحمن الحاج صالح، منطق العرب في علوم اللّسان، ص12.

عامّة؛ أي ما يقع على من تحليل على كلّ اللّغات ومستويات تحليلها اللّسانيّ، الذي مارسته اللّسانيّات المعاصرة على الإنسانيّات عامّة، وفي التّحليل اللّسانيّ للغات على وجه الخصوص ومنه أصبحت اللّسانيّات المعاصرة أداة نقدية كفيلة بمعالجة الصراع اللّغويّ والتداخل اللّغويّ بين اللّغات العالميّة في عولمة عامّة، وأخرجت مجالات البحث اللّسانيّ في اللّغات من المحليّة إلى مجالات البحث اللّسانيّ للغات العالميّة، وأشير كذلك إلى مسألة علميّة موضوعيّة في البحث اللّسانيّ المعاصر والقديم كون القاسم المشترك بينهما هو الموضوع المشترك دراسة بنية اللّغات؛ حيث تنعقد الصّلات بين الخطاب اللّسانيّ القديم والخطاب اللّسانيّ المعاصر كما تفترق؛ «لأنّه لا توجد قطيعة علميّة بين العلوم»، قديمها ومعاصرها، ويقول الحاج صالح: " وللخليل بن أحمد الفضل الكبير في ما قام به من الاعتماد على هذه القسمة الرياضية وغيرها، كما سنراه في تحليله للغة العربيّة، وربما سبقه إلى التمثيل بمعناه العلميّ (Simulation) لبُنَى الكلم عبد اللّه بن أبي إسحاق باستعمال حروف: ف/ع/ل/ كرموز للمتغيّرات (انظر مجاز القرآن لأبي عبيدة 1/376-377). وهو اختراع عظيم سنتطرق إليه في دراستنا هذه إن شاء الله ويوجد مثل هذه الأشياء ما يُعدُّ بالعشرات في ما وضعه النّحاة الأولون ويعتبر جديدا أو حديثا بالنسبة للمنهجية العلميّة عامّة واللّسانيّات الحديثة خاصّة على الرغم من ظهورها قبل اليوم بأكثر من ألف سنة..."[1] ويقول إبراهيم أنيس: " ومثل الفريقين مثل ما قد تراه الآن بين قوم اقتصرت ثقافتهم على الثقافة الغربيّة ففتنوا بها وخصوها بكلّ فضل وأرادوا حملنا على انتهاجها وآخرين نهلوا من الثقافتين الغربيّة والشرقية، وأخذوا من هذه وتلك، فاعتدلوا في أحكامهم ولم يسرفوا في تقليد غيرهم."[2]وممن اعتدلوا في أحكامهم لعلماء العربيّة الأوّلين كمال بشر بحيث نقف عند موقفه الإيجابي لجهود هؤلاء العلماء والنظر في مقصدهم الحقيقي للغة العربيّة في هدفين أولهم: هدف ديني، في خدمة الإسلام والمحافظة على كتاب الله، والهدف الثاني: تمثل في تجميع اللهجات المتفرقة وتوجيهها نحو مار واحد يتمثل **في لغة عامّة أو مشتركة (هي الفصحى)** فيقول: " انطلاقا من هذين الهدفين وتحقيقا لهما انصرف العرب إلى دراسة لغتهم والنظر في أسرارها وظواهرها بغية ضبطها وتعيين حدودها بالتقعيد والتقيين فأخذوا في جمع المادة من بيئاتها الأصلية **واتبعوا في ذلك مبدأً علمياً دقيقاً، يصر البحث اللّغويّ الحديث على تحقيقه وتطبيقه. ذلك هو مبدأ «المشافهة» ونعني به تلقي اللّغة عن أصحابها بطريق الاستماع المباشر إلى الكلام الحي المنطوق في بيئته وسياقه، وسلكوا في سبيل ذلك طريقين متكاملين: يمثل أحدهما (وكان الأشيع**

[1]- عبد الرّحمن الحاج صالح، منطق العرب في علوم اللّسان، ص11-12.

[2]- إبراهيم أنيس، من أسرار اللّغة العربيّة، ص136.

استخداماً) في نزول اللّغويين أنفسهم إلى البوادي والبيئات الّتي عينوها مصدراَ صالحاً للأخذ منها فيختلطون ويلاحظون ويسجلون مادتهم ثمّ يعودون بها إلى مقارهم للنظر والتحليل والتقعيد، أما ثاني هذين الطريقين فيأخذ وجهة أخرى تلك هي نزوح بعض الرواة أو رجال القبائل أنفسهم إلى حين يقطن العلماء ويعيشون ويمدونهم بحاجاتهم من نصوص أو أمثلة أو شواهد، تسد نقصا أو تضيف جديداً أو تؤكد ظاهرة أو قاعدة.

خلاصة الفصل: إنّ من المباحث العويصة في النّحو العربيّ وأصوله تتبع منهج النّحاة واللّغويّين الأوّلين، فقد اجتهدوا اجتهادا عظيما في جمع اللّغة، والتقعيد لها، والوضع لعلومها، وفق منهج علميّ لغويّ لا يمكن التوصل إلى كلّ تفاصيله في بحاره اللّغويّة العميقة، فعسى أيُّ باحث أن يجمل ويجمع كلّ ما تحتويه اللّغة من أسرارها، وبفضل أولئك العلماء الّذين اجتهدوا لهذا العلم أن وضعوا منهاجا ومنهجا يستندون إليه في بحار اللّغة العربيّة؛ حيث اعتمدوا منهج السّماع اللّغويّ العلميّ، وعلى أساس منه إذ هو الأصل الأوّل من الأصول المعتمدة والمعتبرة في أصول النّحو؛ فإنّ منهج السّماع لدى النّحاة واللّغويين وشروطه استقراء واستنباطا الّتي عمل بها هؤلاء تجلى وبكلّ نجاح، ونجاع العمل في الحفاظ على اللّغة العربيّة من اللحن والزلل والخطأ في القراءة والكتابة والنطق والكلام.

ولا ننسى أنّ هذا المنهج قد ظهرت معالمه في اللّسانيّات المعاصرة عامّة، وفي اللّسانيّات التعليميّة خاصّة إذ غدا أساسا رئيسيا في مهاراتها التعليميّة لدى المتعلم، ولكن لم يؤخذ السّماع اللّغويّ في اللّسانيّات التّعليميّة كما طبقه علماء العربيّة كمنهج للحفاظ على اللّغة، فلو طبق علماء اللّسانيّات التعليميّة هذا المنهج في التعليميّة كما طبقه علماء العربيّة لكان أنجح للمتعلم في تعلم اللّغة؛ لأنّ السّماع هو أول مهارة يكتسبها المتعلم لتعلم اللّغة قبل النطق أو الكلام أو القراءة أو الكتابة.

ويقتضينا العدل والإنصاف أن نقر أنّ العرب بذلوا جهوداً جبارة في خدمة لغتهم، ونظروا في كلّ جوانبها نظرات علميّة شاملة، ولم يفتهم في واقع الأمر شيء يعرض له الدرس اللّغويّ اللّسانيّ (اللّسانيّات المعاصرة) الحديث من مسائل تتعلق بمادة اللّغة، بل زادوا عليها وأضافوا إليها موضوعات انفردت بها اللّغة العربيّة، وكانت نظرتهم إلى لغتهم نظرة علميّة؛ حيث دفعهم حرصهم عليها والاعتزاز بها إلى دراستها دراسة جادة تضمن صيانة لغة القرآن الكريم من التحريف والتصحيف واللحن على كلّ المستويات اللّغويّة... ومعنى هذا كلّه أنّ جملة المواضيع أو الأبواب اللّغويّة الّتي يعرفها ويقوم ببحثها والنظر فيها المحدثون من رجال اللّغة–هذه المواضيع والأبواب قد عرفها العرب وعرضوا لها بوجه أو بآخر.

وبعبارة أخرى نستطيع أن نقول إنّ ميادين البحث في اللّغة عند العرب تشبه أو تماثل من حيث العموم والشمول تلك الّتي نشغل أنفسنا بها اليوم ونكرس كثيرا من جهدنا لمناقشتها، وربما يدل على هذا الاختلاف والإتلاف؛ فإن اختلفت الدراسات المعاصرة اللّسانيّة بوجهتها العلميّة والموضوعية الّتي قررها رائدها الغربي دي سوسير على كلّ اللّغات، فهذا لزمانه، وذاك لزمانه، فالسّماع اللّغويّ عند علماء العربيّة تمثل من حيث الدراسة اللّسانيّة المعاصرة في كلّ مستوياتها، وتعدى منهجها الوصفي وقوامها العلميّ والموضوعي، وإن لم يكن ذلك باسم العلم وتخصصاته كالبنيوية التركيبية والبنيوية السياقية، وغيرها من العلوم اللّسانيّة المعاصرة، فإنّ السّماع اللّغويّ عند العرب شمل كلّ مستويات اللّغة من البنيوية التركيبية من الأصوات وتركيبها والكلمات وتضامها والجمل وتكوينها نصوصا قائمة بذاتها، إلى العناية بالألفاظ والمعاني الدالة مفردة ومركبة، فالمفردة الّتي تمثلت في المعاجم، والمركبة الّتي تمثلت في النصوص كالنّص القرآني، أو الحديث النبوي الشريف، أو كلام العرب شعرا ونثرا.

الفصل الثّالث: تطوّر القياس النّحويّ عند اللّسانيّين الوصفيّين المعاصرين

المبحث الأوّل: ماهيّة القياس النّحويّ عند القدماء واللّسانيّين المعاصرين وأنواعه؛

المطلب الأوّل: تعريف القياس لغة واصطلاحاً عند القدماء وأنواعه؛

المطلب الثّاني: تعريف القياس اللّغويّ عند اللّسانيّين الوصفيّين المعاصرين؛

- أنواع القياس أربعة:

1-قياس المنطق وقياس الفقه؛

2-قياس النّحو وقياس المنطق؛

3-قياس الفقه وقياس النّحو؛

4-القياس النّحويّ والقياس اللّغويّ-قياس البلاغيون؛

-القياس العام أو القياس الأصلي؛

-القياس النّظريّ-القياس التّعليليّ؛

-مراحل عمليّات القياس اللّغويّ؛

-القياس اللّغويّ والصوغ القياسي العام، وأركان القياس اللّغويّ؛

المطلب الثّالث: قضايا القياس اللّغويّ عند اللّسانيّين الوصفيّين المعاصرين؛

-تعريف القياس اللّغويّ عند دوسوسير؛

القياس الخاطئ والأخطاء اللّغويّة الشائعة؛

التّطوّر اللّغويّ غير الطبيعي للغات؛

الصيغ القياسية والاستعمالات اللّغويّة الخاطئة؛

قرارات مجمع اللّغة العربيّة الّتي تجيز القياس اللّغويّ لزيادة الثروة اللّفظيّة؛

المبحث الثّاني: أقسام القياس عند القدماء واللّسانيّين الوصفيّين المعاصرين؛

المطلب الأوّل: المقيس عليه (الأصل)عند القدماء واللّسانيّين الوصفيّين المعاصرين؛

المطلب الثّاني: المقيس (الفرع) عند القدماء واللّسانيِّين الوصفيِّين المعاصرين؛

المطلب الثالث: الجامع (العلّة) عند القدماء واللّسانيِّين الوصفيِّين المعاصرِين؛

المطلب الرّابع: (الحكم) النّحويّ عند القدماء واللّسانيّين الوصفيّين المعاصرين؛

يعدُّ علم أصول النّحو من العلوم الّتي عنيت باهتمام كبير؛ حيث يقصد بها الأسس الّتي بني عليها علم النّحو العربيّ في مسائله النّظريّة والتّطبيقيّة، وبها وجهت عقول النّحاة في آرائهم وجدلهم وخلافاتهم وكان لهذا أن ظهر أثر التّفكير اللّسانيّ العربيّ المعاصر عند اللّسانيين الوصفيين العرب، وأثر ذلك على أصول النّحو والنّحو العربيّ.

ويأتي هذا الفصل الثالث للمراجعة والفحص العلميّ والإبستمولوجي لواحد من أهمّ الأدلّة الأصولية النّحويّة، الّتي مستها تلك الدراسات اللّسانيّة المعاصرة مسا عنيفا، وسنقف عند «القياس النّحويّ» و«القياس اللّغويّ» في إطار النموذج العربيّ القديم والمعاصر محاولين إزالة ما بقي من غموض حتّى يتضح مصطلحا ومادة ومنهجا، فقد أخذ نصيبا وافرا في ضوء التفكير اللّسانيّ المعاصر العربيّ والغربيّ وقد أُلفت مؤلفات خاصّة مستقلة تارة بهذا الدّليل كونه أصلا لغويّاً لا يمكن الاستغناء عنه في اللّغة ومنها على سبيل المثال لا التّخصّيص (القياس عند سيبويه في أصول النّحو (دراسة وصفية) لديتا يولياني وكتاب: مُلخّص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتّعليل لابن حزم الأندلسي، تحقيق سعيد الأفغاني والقياس في النّحو العربيّ نشأته وتطوُّره لسعيد جاسم الزبيدي والقياس في اللّغة العربيّة لمحمّد الخضر حُسين والقياس في اللّغة العربيّة لمحمّد حسن عبد العزيز، والقياس في النّحو لمنى إلياس، والقياس في النّحو العربيّ قضايا نظريّة، ومسائل تطبيقية لمحمود قدوم ...الخ) فما هو أثر التفكير اللّسانيّ المعاصر في الدّليل الثاني لأصول النّحو؛ أو في القياس النّحويّ؟ وهل القياس كدليل في أصول النّحو أقوى من الإجماع؟ أو أنّ الإجماع أقوى من القياس كونه إذا اتفق العلماء على القياس وجب، وإن لم يتفقوا عليه بطل؟ كما يقول أبي حامد الغزالي: " وكونُ القياس حجةً ثبت أيضاً بالإجماع، ثمّ لا مستند للإجماع سوى النصّ؛ فهو فرع الإجماع، والإجماع فرع النصّ."[1]فما نقصد بالفكر اللّسانيّ المعاصر هنا؟ هو اللّسانيّات المعاصرة الّتي تعتمد الأصول اللّغويّة مصادر وقواعد تستند إليها في المعالجات، وحل الإشكاليات والإجابة على التساؤلات؟ وتدخل في هذه المعالجات معادلات وثنائيات ترمز إلى صعوبة التعاطي مع عملية الإنتاج الفكري اللّسانيّ المعاصر! باعتبارها خاضعة للاجتهادات ذاتية وانتماءات جغرافية وزمانية ومكانية واجتماعية، فضلا عن التطوّرات والتّغيرات الطارئة في كلّ اللّغات!

ويعدّ موضوع القياس في اللّغة العربيّة من أهمّ المواضيع الّتي اعتنى بها النّحاة منذ زمن مبكر وكغيرها من اللّغات الأخرى؛ حيث أنّ نظريّة القياس اللّغويّ ضرورة مؤسسة في كلّ لغات العالم، ولهذا

[1]– أبي حامد الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، ج2، ص127.

تمتدُّ جذوره إلى العلوم الّتي سبقت علوم اللّغة العربيّة؛ والعلوم الإسلاميّة، إلى الحضارة اليونانيّة والحضارة الإغريقيّة والقياس المنطقي في اللّغة، كما تقول الباحثة دوكوري ما يسر: " وجد القياس منذ القديم عند الإغريق وظهر نتيجة لطبيعة اللّغة وعلاقتها بالفكر الّتي تبين مكانة القياس في نمو اللّغة واستمراريتها وفعاليتها في تلبيّة حاجات الإنسان. فأصبحت دراسة القياس–بسبب ذلك–ذات أهميّة كبيرة في الدّراسات اللّغويّة، وصارت ركيزة من أهم الركائز الّتي قامت عليها الدّراسة منذ أزمنة غابرة؛ حيث اندلع صراع حوالي القرن الثاني قبل الميلاد واستمر طويلا بين مؤسسي النّحو التقليدي الإغريقي، وذلك في ما يتعلق باستقامة اللّغة وسلامتها أو عدم سلامتها فتولّد من ذلك اتجاهان: اتجاه يقول بالقياس (Analogiste) وأنّ اللّغة منتظمة ومطّردة؛ لأنّها نظام وصفيّ واتجاه معاكس يتجه نحو منهج السّماع أو (الشذوذ) (Anomalies) ويرى أنّ الاطراد في اللّغة لا يشكل إلاّ جزءا بسيطا؛ لأنّها فطرة إنسانيّة."[1] ولا يسعنا المقام في هذا البحث للسرد والاستطراد لهذا التأصيل التاريخي لنّظريّة القياس المنطقي عند الإغريق أو اليونان، فما يخصُّ بحثي هو القياس في اللّغة العربيّة. فما ماهيته؟ وهل يختلف القياس في اللّغة العربيّة عن القياس المنطقي وعن القياس المنطقي؟ وفيم اختلف القدامى اللّغويون والنّحويون العرب والمعاصرون اللّسانيون في القياس؟ وما الفرق بين القياس النّحويّ والقياس اللّغوي والقياس المنطقي والقياس الأصولي الفقهي؟ وما الفرق بين القياس عند القدامى وعند اللّسانيين الوصفيين المعاصرين؟ وهل يستوي الأصل والفرع ولماذا القياس؟ أيكمن الفرق بين القياس المنطقي والقياس الأصولي والنّحويّ واللّغويّ في أركان القياس؟ فما هي أركان القياس في الأنواع الثلاثة؟ ألاّ توجد في القياس المنطقي؟

المبحث الأوّل: ماهية القياس النّحويّ عند القدماء واللّسانيِّين المعاصرين وأنواعه:

المطلب الأوّل: تعريف القياس لغة واصطلاحاً عند القدماء وأنواعه:

تعريف القياس لغة: وردت لفظة القياس في معجم لسان العرب من مادة «قيس» بمعنى التقدير قاسَ الشّيْءَ يَقِيسُهُ قيساً وَقِيَاساً، واقْتَاسَهُ، وقَيَّسَهُ إذا قدَّرَهُ عَلَى مِثَالِهِ... والمِقْيَاسُ: المِقْدَارُ."[2]يتبيَّن من التّعريف اللّغويّ للقياس؛ هو حمل شيء على نظريه، فإنّ القياس في معناه اللّغويّ يقترب من المعنى الاصطلاحي للقياس النّحويّ أو الفقهي. ويعرف ابن الأنباري القياس: " وأما القياس فهو حمل غير المنقول على المنقول إذا كان في معناه كرفع الفاعل ونصب المفعول في كلّ مكان وإن لم يكن كلّ ذلك

[1]– دوكوري ما يسر، القياس في اللّغة بين علماء العربيّة ودي سوسير مفاهيم وتطبيقات، مجلّة جامعة المدينة العالميّة وكالة البحوث والتطوير، العدد الثاني، فبراير 2012م، ماليزيا، ص 4.

[2]– ابن منظور، لسان العرب، مادة قيس، ج6، ص187.

منقولا عنهم؛ وإنّما لما كان غير المنقول عنهم في معنى المنقول كان محمولا عليه، وكذلك كلّ مقيس في صناعة الإعراب."[1] هذا تعريف أول للقياس عند ابن الأنباري؛ وهو تعريف للقياس اللّغويّ؛ أي إلحاق الكلام بكلام العرب برفع الفاعل ونصب المفعول في كلّ مكان وإن لم يكن ذلك منقولا عنهم... وكذلك كلّ مقيس في صناعة الإعراب.

ويقول ابن الأنباري القياس: "هو حمل فرع على أصل بعلّة، وإجراء حكم الأصل على الفرع. ويذكر تعريفا ثاني للقياس وهو تعريف عام؛ حيث يمكن إسقاط هذا التعريف على كلّ العلوم اللّغويّة وغير اللّغويّة منها، فكلّ علم أصل وفرع، ولا بدّ للأصل والفرع بعلّة جامعة بينهما.

وقيل: هو إلحاق الفرع بالأصل بجامع. وقيل هو اعتبار الشّيء بالشّيء بجامع. **وهذه الحدود كلّها متقاربة**. ولا بدّ لكلّ قياس من أربعة أشياء: أصل، وفرع، وعلّة، وحكم."[2] ويذكر تعريفا آخر للقياس؛ وهو في الحقيقة لم يبتعد عن التعريف الأول، ولا عن التعريف الثاني ولا عن التعريف اللّغويّ للقياس، فقد قال **وهذه الحدود كلّها متقاربة**. ولعلّ الشّيء الذي استدركه في القياس النّحويّ الذي يعنيه، وما ثبت به عند أبي إسحاق الحضرميّ وما يفرق بين القياس النّحويّ والقياس المنطقي–هذا ما سنفصل فيه القول–الأركان الأربعة للقياس: الأصل والفرع، والعلّة، والحكم، ويقول ابن الأنباري: " **النّحو علم بالمقاييس المستنبطة من استقراء كلام العرب، فمن أنكر القياس فقد أنكر النّحو**."[3]ويتبيّن من تعريف القياس عند ابن الأنباري؛ هو معرفة الأصل من الفرع؛ وهو القياس النّحويّ وهو على حد قوله: " وعلى هذا النّحو تركيب القياس، كلّ قياس من أقيسة النّحو، "ويقسم ابن الأنباري القياس إلى ثلاثة أقسام هي: قياس علّة، وقياس شبه، وقياس طرد. في الفصل الثالث عشر: «**في معرفة انقسام القياس**». يقول ابن الأنباري: " اعلم أنّ القياس ينقسم إلى ثلاثة أقسام: **قياس علّة، وقياس شبه، وقياس طرد**، فأمّا **قياس العلّة** فهو معمول به بالإجماع عند العلماء كافة. وأما **قياس الشبه** فهو معمول به عند أكثر العلماء، وأما **قياس الطرد** فهو معمول به عند كثير من العلماء."[4] ودون أن نفصل الحديث في ما ذكره ابن الأنباري كون هذه الأقسام الثلاثة تختلف في المصطلحات وتشترك في الجامع بينها؛ كما يسمّي علي أبو المكارم العلة بالجامع لأنّها تشترك في قياس العلّة وقياس الشبه وقياس الطرد؛ أي هم شيء واحد، ويقول طارق النجار بعد

---

[1]– **ابن الأنباري**، الإغراب في جدل الإعراب ولُمَعُ الأدلّة في أصول النّحو، ص45–46.

[2]– المصدر نفسه، ص93.

[3]– المصدر نفسه، ص95.

[4]– المصدر نفسه، ص105.

دراسة لهذه الأقسام الثلاثة للقياس عند ابن الأنباري، " وحقيقة القول فإنّ التمحيص للمصطلحات الثلاثة يؤكد أنّ القياس النّحويّ هو قياس العلّة فقط، فقياس الشبه وقياس الطرد هما في حقيقتهما قياس علّة إذ إن الشبه والطرد هما في حقيقتهما علتان."[1]وملخص القول: إنّ قياس العلّة: هو حمل اسم الفاعل على الفاعل، نقول: أُكلَ الطعامُ وذهب زيد بعلّة جامعة بينهما هي الإسناد؛ أي (الطعامُ) نائب فاعل، و(زيد) فاعل، وكلٌّ منهما مسند إليه. والمسند هو الفعل. والحكم هو الرفع.

وأما قياس الشبه: هو حمل الفعل المضارع غير متخصص بالاسم المتخصص بعد شيوعه، كقولنا: يقومُ فيصلح للحال والاستقبال، فإذا أدخلت عليه السين اختص بالاستقبال (سيقومُ)، كما أنّك تقول: (رجلٌ) فيصلح لجميع الرجال، فإذا أدخلت عليه الألف واللام فقلت (الرجل) اختص برجل بعينه؛ فلما اختص هذا الفعل بعد شيوعه كما كان الاسم يختص بعد شيوعه فقد شابه الاسم والاسم معرب.

ومن دليل قياس الشبه إعراب الفعل المضارع لحمله على قياس الشبه للاسم والاسم معرب؛ فإنّ قولنا: جاءني رجل قائم، ويقوم فقائم ويقوم تشترك في نفس المعنى بعينه، فكذلك ما شابهه. أو يدل على إعرابه بأن تدخل عليه لام الابتداء كما تدخل على الاسم، والاسم معرب فكذلك هذا الفعل، وبيانه أنّك تقول: (إنّ زيداً ليقومُ) كما تقول: (إنّ زيداً لقائمٌ) و(قائم) معرب فكذلك ما قام مقامه. أو ما يدل على إعرابه بأنه يدل على الحال والاستقبال... أو ما يدل على إعرابه بأنّه على حركة الاسم وسكونه؛ فإنّ قولك (يَضْرِب) على وزن (ضارب) وكم أنّ (ضارباً) معرب فكذلك ما أشبهه.

والعلّة الجامعة بين الفرع والأصل في القياس الأول: هي الاختصاص بعد الشيوع، والعلّة الجامعة بين الفرع والأصل في القياس الثاني: هي دخول لام الابتداء عليه، والعلة الجامعة بين الفرع والأصل في القياس الثالث الاشتراك، والعلة الجامعة بين الفرع والأصل في القياس الرّابع: جريانه على الاسم المعرب في حركاته وكونه."[2] وأما قياس الطرد: وهو الذي يوجب شيوع الحكم، فالفعل (ليس) غير متصرف، وكلّ فعل غير متصرف مبني، كما أنّ الأصل في الأفعال البناء، والأصل في الأسماء الإعراب. " اعلم أنّ الطرد هو الذي يوجد معه الحكم وتفقد الإخالة، في العلّة، واختلفوا في كونه حجة، واختلفوا في كونه حجة فذهب قوم إلى أنه ليس حجة؛ لأنّ مجرد الطرد لا يوجب غلبة الظن، ألاّ ترى أنّك لو علّلت بناء (ليس)

[1]- طارق النجار، نظريّة الأصول والفروع في النّحو العربيّ، القاهرة: 1438هـ-2017م، مكتبة الآداب علي حسن ص213.

[2]- ابن الأنباري، الإغراب في جدل الإعراب ولمع الأدلّة، ص 105-109.

بعدم التّصرف لا طراد البناء غي كلّ فعل غير متصرف."[1]ونخلص مما ذكره ابن الأنباري من الأقسام الثلاثة للقياس: قياس، العلة وقياس الشبه، وقياس الطرد كلّها تنظم تحت قياس النّحو. الذي هو فرع من القياس اللّغويّ، ويقدّم علي أبو المكارم اعتراضا واضحا لتعريف القياس عند ابن الأنباري فهو لم يقدم تعريفا واحدا للقياس؛ لأنه ذكر أكثر من ثلاثة تعريفات، ويرى أبو المكارم أنّ ابن الأنباري بهذه التعريفات للقياس لم يصل إلى المفهوم الدقيق للقياس في مرحله الأولى وهو القياس النّحويّ في تقعيد علم النّحو عند أبي إسحاق الحضرميّ (117هـ)، فقد " يحدّد مضمونه على هذه الصورة المنطقية بعد أن يفرغه من مفهومه الذي استقر له في المرحلة. ويحاول ابن الأنباري ممثلا الاتجاهات الغالبة بين علماء هذه المرحلة جميعا أن يستغل في تعريفه المدلول اللّغويّ، وأن يجعل هذه العملية الشكلية الّتي تتم في القياس امتداداً طبيعيا وذاتيا للمدلول اللّغويّ وهي محاولة ساذجة؛ لأنّها تغفل التأثير العميق للمنطق والأصول معاً."[2] ويتبيّن أنّ ابن الأنباري في كتابه وباعترافه–كما ذكرنا–يريد أن يبيِّنَ أثر أصول الفقه على أصول النّحو وبعيدا عن أثر أصول المنطق فهو يرى أنّ نشأة القياس والنّحو لم يتأثر أيٌّ منهما بأصول المنطق فيحافظ على هذا الصفاء والنقاء، ويُثبت أثر الأصول (أصول الفقه) عليهما، رغم ما أصابهما من تأثر بالمنطق عند المتأخرين الّذين سبقوه، ويضيف سعيد جاسم الزّبيديّ رأيا آخر على تعريفات ابن الأنباري "إنّ التعريفات الّتي ذكرها ابن الأنباري للقياس تختلف تماما عن مفهوميه اللذين مرا في المرحلتين الأولى والثانية وإن أردنا الدقة فهو قد نقلها من تعريفات الفقهاء، فكانت المرحلة نهاية للدرس النّحويّ، وما أصابه فيها من جمود وعقم مما تجاوز بالنّحو حدوده الطبيعية.

وخلاصة القول إنّ كتاب ابن الأنباري (لمع الأدلّة في أصول النّحو) كتاب في (أصول الفقه) منقول إلى اللّغة."[3] والحقيقة فإنّ تعريفات ابن الأنباري لا تحاكيّ القياس النّحويّ؛ لأنّ التعريفات الّتي ذكرها ابن الأنباريّ تحاكي التعريف اللّغويّ أو تحاكي نمو وتطوّر القياس النّحويّ من **(مرحلة النشأة)** مع أبي إسحاق الحضرميّ (117هـ) كمبدأ أساسي في الوضع النّحويّ، والمراد هنا بالقياس، القاعدة النّحويّة ومدى اطرادها في النّصوص اللّغويّة مروية، أو مسموعة، وتقويم ما يشذ من نصوص اللّغة عنها."[4] وبعده يستكمل القياس النّحويّ كامل نضجه عند الخليل بن أحمد الفراهيدي (100هـ–175هـ) **(مرحلة**

[1]– ابن الأنباري، الإغراب في جدل الإعراب ولمع الأدلّة، ص110.

[2]– علي أبو المكارم، أصول التفكير النّحويّ، ص77–78.

[3]– سعيد جاسم الزبيدي، القياس في النّحو العربيّ نشأته وتطوّره، ص19–20.

[4]– المرجع نفسه، ص18.

المنهج) مما يدل على أنّ القياس وصل على يد الخليل إلى كامل نضجه، وتمام قوته، وأنّه أصبح أساسا **من أسس الدراسة النّحويّة الّتي تبنى عليها القواعد**، ويوزن بها الكلام.

والقياس مع أبي إسحاق الحضرميّ والخليل بن أحمد الفراهيدي يمثّل التقعيد النّحويّ دون التنظير لهذا العلم؛ وكأنّها **مرحلة التطبيق العلميّ للقياس في وضع علم النّحو**، ويأتي ابن الأنباري ليؤسس لـ **(مرحلة التنظير) بوضع الأصول النّظريّة لأصول النّحو تعريفاً وتفريعاً في مبحث أو رسالة أو كتاب**

وفيها يتصدى أبو البركات الأنباري (ت577هـ) متأثرا بالبحوث الفقهيّة. منهجا وتعريفا لتصنيف كتاب في أصول النّحو حدده على أصول الفقه."[1]وهذا القياس النّحويّ الّذي عُرف منذ المرحلة الأولى في نشأة علم النّحو، ولم يكن إلاّ مبدأ من مبادئ الوضع النّحويّ، وهو غير القياس اللّغويّ الّذي ظهر متأخرا مع النّحاة المتأخرين الّذين جاءوا بعد الخليل إذ الفارق بين القياس النّحويّ والقياس اللّغويّ؛ أن الأخير لم يعنى بالأسس الّتي تبنى عليها القواعد.

ويقدّم أبو المكارم اعتراضات ثلاثة نقديّة لتعريف ابن الأنباري للقياس، فيقول: " على أنّنا نجد من المحتم أن نسجل على هذا التعريف أموراً ثلاثة:[2] الأوّل: هو ما أشرنا إليه من محاولة الربط بين المدلولين: اللّغويّ والاصطلاحي للفظ القياس. فالقياس اللّغويّ: مصدر قايس: بمعنى قدر، والمقايسة اللّغويّة: تعني تقدير شيء بشيء فتتضمن بالضرورة ركنين هما: المقدر والمقدر عليه، ولكن المدلول اللّغويّ يقف عند هذا الحد، دون أن يشير إلى وجود شروط محدّدة يتم فيها وبها هذا التقدير. ولذلك فإنّ المدلول اللّغويّ للفظ يشير إلى وجود عملية شكليّة يتم بها إلحاق شيء بشيء؛ دون شروط تحكم هذا الإلحاق لتتم بها صورته.

والثّاني: أنّ المفهوم الاصطلاحي–في تصور علماء هذه المرحلة لم يغير كثيرا من المدلول اللّغويّ إذ اعتمده ثم **امتد عنه**؛ فهو–بدوره–عملية شكلية يتم فيها إلحاق فرع بأصل، ولكن المفهوم الاصطلاحي أضاف شيئاً جديداً تمَّ به تحديد العلاقة الّتي تنظم هذه العملية الشكلية؛ وهو ضرورة وجود (جامع) يجمع بين الركنين الأساسيين: المقيس والمقيس عليه، وبتحقق وجود هذا الجامع ينتقل حكم المقيس عليه إلى المقيس؛ أي حكم الأصل إلى ما يحلق به من فروع.

[1]– سعيد جاسم الزبيديّ، القياس في النّحو العربيّ نشأته وتطوّره، ص19.

[2]– علي أبو المكارم، أصول التفكير النّحويّ، ص77–80.

ولكن اشتراط وجود هذا الجامع لم يحدد–بصورة قاطعة–علاقة موضوعية بين ركني القياس المقيس عليه، والمقيس، إذ الأصالة الفرعيّة في هذا الجامع لا ترتبط بمقاييس ثابتة، وعدم ربطهما بمقاييس تحدّد أنماطها وتسجل أبعادها مكّن الباحث أن يلحق ما يشاء بما يشاء، معتبرا ما يشاء من الظواهر أو النّصوص أصلا. وما يشاء من الظواهر والنّصوص فروعاً لذلك الأصل.

وقد أفسح ذلك المجال للاضطراب في تحديد الظواهر ثم تقنينها، ومن ثم انفتح الباب–عن سعة– للخلط في الأحكام الصادرة عن عملية القياس بأسرها.

والثالث: أنّ هذه المحاولة–كم تحدّدها النقطتان السابقتان–تهدف إلى إضفاء الأصالة على مفهوم الجديد للقياس؛ إذ تكاد تجعله امتدادا تلقائيا وتطوّرا طبيعيا لمدلوله اللّغويّ؛ وكأنّ هؤلاء العلماء يقولون: إنّ القياس بهذا المعنى ليس أمرا جديدا على الباحث النّحويّ؛ إذ هو حقيقة معروفة تكشف عنها دلالات الألفاظ.

وهذه المحاولة–بما تسعى إليه من إضفاء صفة الأصالة، وبما فعلته من الربط بين المدلولين: اللّغويّ والاصطلاحي–قد وقعت في خطأين بارزين:

أوّلهما: أن تلمس الصلة بين هذين المعنيين قد أبعد النّحاة عن مقتضيات الدقة العلميّة؛ إذ لو كان لفظ القياس قد أخذ هذا المدلول الجديد عليه في البحث النّحويّ، ذلك الذي استوحاه العلماء من الدلالة اللّغويّة، لعرف به من قديم، ولتَرَكَ آثاره في التفكير النّحويّ، وفي البحث النّحويّ معاً، وذلك غير صحيح فقد رأينا النّحاة في المرحلة السابقة لا يعرفون هذا المعنى، ووجدنا البحث النّحويّ يبرأ، أو يكاد، من هذا المفهوم الشكلي؛ الذي لا يعني بقدر ما يهتم بتحقيق شروط المنطق الأرسطي وقضاياه.

والثّاني: أنّ اعتبار المعنى اللّغويّ أساس المعنى الاصطلاحي ومنطلقاً له قد أفسد على النّحاة بعض موضوعات البحث النّحويّ، فتجاوزوهما دون بحث موضوعيّ لها، ومن ذلك أنّهم لم يحاولوا تحليل المؤثرات الحقيقية في المعنى الجديد للقياس، وتقويم أثارها في ما أصابه من تطوّر. بعد أن وقعوا أسرى تصديق ما اختلقوه من وهم امتداد مدلوله عن المعنى اللّغويّ، ومن ثم ظلت أسباب هذا التّطوّر، ومصادره بعض النقاط الغامضة في البحث النّحويّ، ولا نكاد نجد مشاركة جادة في الكشف عن هذه الأسباب والمصادر في ما بين أيدينا من تراث النّحاة. ويستند أبو المكارم إلى دليل دقيق في نقده لتعريفات ابن الأنباري في كتابه «في الفصل الثاني عشر: في حل شُبَه تورد على القياس» يقول: " اعلم أنّ لمنكر

القياس أن يقول: الاعتراض على ما ذكرتموه من القياس من ثلاثة أوجه."[1]وبعد التعرض لما ذكره ابن الأنباري يحكم على ذلك أبو المكارم بقوله: " هذا النقد الموّجه ضد القياس منهجا للبحث اللّغويّ على وجه العموم، والنّحويّ بصورة خاصّة، والذي يشكّك في كلّ ما يصدر عنه من نتائج، ألاّ يكشف عن وجود تيار مضاد لهذا التّطوّر أو التغير الجذري في مضمون القياس يهاجمه، ويرفض أحكامه؟؟ إنّ من المحقق عندنا أنّ هذا التغير في مضمون القياس لم ينم في سهولة ويسر، بل من المؤكد أنّه قد حدث صراع عظيم بين أنصار الاستقراء وأنصار هذا القياس الشكلي، وليس تصورنا لهذا الصراع قائما على غير أساس موضوعي، فنحن نلحظ بالاعتبار حقائق ثلاثاً، تشير إلى حتمية هذا الصراع."[2] والحقيقة الّتي نراها من تطوّر القياس من مرحلة نشوئه، والقصد منها الوضع النّحويّ؛ أي قياس النّحو مع أبي إسحاق الحضرميّ (117هـ) ومن بعده، إلى أن تغيير القياس إلى القياس اللّغويّ الكليّ بما يظم تحته القياس النّحويّ، والفرق بينهما بَيِّنٌ، فالقياس النّحويّ المقصود منه التقعيد النّحويّ، ووضع علم النّحو والبحث عن نظريّة الأصل والفرع في اللّغة العربيّة، والمطّرد منها والشاذ كما عُرِفَ ذلك عند أبي إسحاق، وتقويم الكلام العربيّ الفصيح، وأما القياس اللّغويّ فلم يكن المقصود منه عند النّحاة الأولين تنمية اللّغة بقواعدها ومعاييرها كما طوَّروا ذلك مَن جاءوا بعدهم، يقول ابن الانباري: فإن قيل: «نحن لا نكر النّحو لأنّه ثبت استعمالا ونقلا لا قياسا وعقلا» قلنا: هذا باطل؛ لأنا أجمعنا على أنّه إذا قال الأعرابي: «كتب زيد» فإنّه يجوز أن يسند هذا الفعل إلى كلّ اسم مسمّى تصح منه الكتابة سواء كان عربياً أو عجمياً نحو: زيد وعمرو وبشير وأردشير إلى ما لا يدخل تحت الحصر وإثبات ما لا دخل تحت الحصر بطريق النقل محال."[3] وقد سبق ابن الأنباري (ت577هـ) إلى هذا القياس اللّغويّ، والمطلق منه لا المقيّد؛ أي بالعمليات الذهنيّة الموَّسعة في تطوير القياس اللّغويّ في النّحو والصّرف هو عثمان بن جنّي (ت396هـ). ويقول أبو المكارم: " ويريدون تطبيق منهج جديد يعتمد على الإفادة الكليّة من المنطق الأرسطي الشكليّ: في تصور اللّغة. وتحديد منهج دراستها."[4] وما يحدّده علي أبو المكارم في الفصل الثاني «المفهُومُ الشكلي للقياس»، هو ذلك التغير والتّطوّر الّذي حدث في القياس النّحويّ؛ من التقعيد النّحويّ، إلى القياس اللّغويّ وهو التّطوّر اللّغويّ، وهكذا انتهت مرحلة الانتقال الّتي شهدت هذا الصراع

[1]- ابن الأنباري، الإغراب في جدل الإعراب ولمع الأدلّة، ص100-105.

[2]- علي أبو المكارم، أصول التفكير النّحويّ، ص81.

[3]- ابن الأنباري، الإغراب في جدل الإعراب ولمع الأدلّة، ص98.

[4]- علي أبو المكارم، أصول التفكير النّحويّ، ص83.

الحاد بين اتجاهين ومنهجين باستقرار المنهج الجديد في البحث النّحويّ؛ وهو المنهج القياسي، الّذي لا يتصل بالقديم إلاّ بلفظ القياس وحده، وأما ما سوى اللفظ الفارغ من كل مدلول فجديد.

إنّ قسمات هذا المنهج تتضح–بصورة تكاد تجسدها: كشفاً لمعالمها وتحديدا لأبعادها–من دراسة أركان القياس الأربعة: المقيس، والمقيس عليه، والجامع، والحكم. (وهي ما سنحاوله بإيجاز في الصفحات التالية)."[1]ويعرفه أبو حامد الغزالي: وَحَدُّهُ أنّه «حَمْلُ معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما، أو نفيه عنهما بأمر بينهما، من إثبات حكم أو صفة لهما، أو نفيهما عنهما.

ثمّ كان الجامعُ موجباً للاجتماع في الحكم، كان قياساً صحيحاً، وإلاّ كان فاسداً.

واسم «القياس» يشتمل على الصحيح والفاسد في اللّغة.

ولا بدّ في كلّ قياس من فرع وأصل وعلّة وحكم."[2]ويعطي أبو حامد الغزالي مدلولا جديدا للقياس وهو في هذا المدلول دقيق؛ لأنّ القياس النّحويّ أو القياس اللّغويّ قسمين: قياس صحيح، وقياس خاطئ.

ويذكر أبو حامد الغزالي في مبحث وسمه بـ نقد بعض الحدود الأخرى للقياس، وعليه نستنبط الفارق الجوهري بين **القياس النّحويّ الّذي نشأ مع تقعيد النّحو**، والقياس اللّغويّ الّذي ظهر متأخراً مع المتأخرين على رأسهم ابن جنّي، وذلك هو الفرق كما قال الغزالي بين القياس والاجتهاد فيقول: " أما قول مَن قال في حدّ القياس: إنّه الدّليل الموصلُ إلى الحقّ؛ أو: العلمُ الواقع بالمعلوم عن نظر، أو: ردُّ غائب إلى شاهد فبعض هذا أعمُّ من القياس، وبعضُه أخصّ. ولا حاجة إلى الإطناب في إبطاله."[3] والنتيجة الأولى للفرق الجوهري بين القياس النّحويّ والقياس اللّغويّ؛ كون هذا الأخير أعمُّ من الأوّل فالأول بعضه أخص والثاني بعضه أعمّ من القياس النّحويّ. والقياس النّحويّ أن تثبت الأصول قياساً والفروع تثبت بالأصول لعلّة جامعة وحكم واحد.

ويقول: " وأبعدُ منه إطلاق الفلاسفة اسمه على تركيب مقدّمتينِ يحصلُ منهما نتيجة كقول القائل كلّ مسكر حرام، وكلّ نبيذ مسكر، فيلزم منه أنّ كلّ نبيذ حرام. فإنّ لزوم هذه النتيجة من المقدّمتين لا ننكرّه. لكن القياس يستدعي أمرين يضاف أحدهما إلى الآخر بنوع من المساواة، إذ تقول العرب فلان إلى فلان في عقله ونسبه، وفلان يقاس إلى فلان؛ فهو عبارة عن معنى إضافيّ بين شيئين."[4]ويتبين من كلام

---

[1]– علي أبو المكارم، أصول التفكير النّحويّ، ص84.

[2]– أبي حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ج2، ص185.

[3]– المصدر نفسه، ج2، ص185.

[4]– المصدر نفسه، ج2، ص185.

أبو حامد الغزالي الفرق بين القياس النّحويّ والقياس المنطقي عند الفلاسفة؛ كون الأخير يتركب من مقدّمتين يحصل منهما نتيجة–وسنورد تفصيل ذلك مما ذكره محمّد مختار ولد بّاه–وما نستنتجه من فرق جوهري عند أبو حامد الغزالي بين قياس المنطق والنّحو فقياس المنطق ينطلّق من مقدمتين متساويتين وأما القياس النّحويّ فينطلق من الأصل والفرع دون تساو ليلحق حكم الأصل الفرع لعلّة جامعة بينهما. فلا يضاف الفرع إلى الأصل في الحكم إلاّ بالمساواة وعلّة جامعة؛ لأنّه لا يتساوى الأصل والفرع في القياس النّحويّ إلاّ بعد العلّة الجامعة والحكم الواحد.

ويقول أبو حامد الغزالي: وقال بعض الفقهاء: القياس هو الاجتهاد. وهو خطأ؛ لأنّ الاجتهادَ أعمُّ من القياس؛ لأنّه قد يكون بالنظر في العموميات، ودقائق الألفاظ، وسائر طرق الأدلّة سوى القياس. ثم إنّه لا ينبئ في عرف العلماء إلاّ عن بذل المجتهد وُسْعَهُ في طلب الحكم، ولا يطلق إلاّ من يجهد نفسه ويستفرغ الوسع. فمن حَمَلَ خردلَةً لا يقال: اجتهد. ولا ينبئ هذا عن خصوص معنى القياس، بل عن الجهد الذي هو حال القائس."[1] ويتبين من قوله هذا بصريح معنى لفظ عباراته ليس القياس هو الاجتهاد أي في أصول النّحو كذلك ليس القياس عند الأوّلين اجتهاد، وليس عند المتأخرين اجتهاد كما فعل ابن جنّي في القياس اللّغويّ؛ وهو الاجتهاد؛ فهو القياس اللّغويّ الأعمّ من القياس النّحويّ؛ وذلك ما سنلمسه عند ابن جنّي في الخصائص الذي يجهد نفسه، ويستفرغ الوسع عن بذل الجهد ووُسْعَهُ في طلب الحكم ليساوي الفرع بالأصل كلام المولدين بكلام العرب الفصيح.

فالقياس النّحويّ عند النّحاة الأوّلين أن تثبت الأصول قياساً، وهذا ما ظهر وعرف عند النّحاة الأوّلين وهم يجمعون اللّغة العربيّة سماعا من متكلميها؛ فكان القياس النّحويّ تحريا لغويا لكلام العرب الفصيح المطرد الذي بنيَّ عليه النّحو؛ لأنّ علم النّحو كما عرّفه السيوطي: النّحوُ علم مستخرجٌ بالمقاييس المستنبّطة من استقراء كلام العرب الموصلة إلى معرفة أجزائه الّتي ائتلف منها... وعلمُ مقاييسِ كلام العرب هو النّحو."[2]

ويقول الكسائي: إنّمَا النّحْوُ قِيَاسٌ يُتَّبَعُ وَبِهِ فِيْ كُلِّ أَمْرٍ يُنْتَفَعْ"[3]

---

[1]– أبي حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ج2، ص186.

[2]– السّيوطي، الاقتراح في علم أصول النّحو، ص22–23.

[3]– أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرّومي الحمويُّ البغدادي شهاب الدّينِ ت626هـ–1089م، معجم الأدباء في عشرين جزءا، تح: أحمد فريد رفاعي، راجعته وزارة المعارف العمومية مديرية الصّحافة والنّشر والثقافة العامّة المصرية مطبوعات الطبعة الأخيرة، 1936م، دار المأمون، ج13، ص191.

ويذكر حسن منديل العكيلي: القياس النّحويّ المعول عليه في بناء اللّغة وارتقاءها."[1]وتتبين حقيقة القياس النّحويّ في النّحو لأنّه يقترن باسم الواضعين الأوائل للنّحو العربيّ كأبي إسحاق الحضرمي(117هـ)-الطبقة الثّالثة-كان يلمم وملماً بالعربيّة والقراءة إماما فيهما، وكان شديد التجريد للقياس ويقال إنّه كان أشد تجريدا للقياس من أبي عمرو بن العلاء، وكان أبو عمرو بن العلاء أوسع علما بكلام العرب ولغاتها وغريبها.

ويذكر أنّ أبا إسحاق الحضرمي كان أشد الناس تسليما لكلام العرب، فقد كان يُقَوِمُ ما قاله الفرزدق في شعره من الكلام، وكان قياسه النّحويّ أن يضع الكلام الفصيح في مكانه دون لحن، " وقال يونس: كان أبو عمرو أشد الناس تسليما للعرب، وكان عبد الله بن أبي إسحاق، وعيسى بن عمر يطعنان على العرب وكان موالي... "[2] فكان لأبي إسحق اعتراضات مشهورة في النّحو، مستدلا فيها بالقياس النّحويّ أو قياس النّحو، ويذكر السّيرافيّ في كتابه «أخبار النّحويّين البصريين»: عبد الله ابن أبي إسحاق الحَضْرمي، وكان في زمان ابن أبي إسحاق عيسى بن عمرو الثقفيّ، وأبو عمرو بن العلاء، ومات ابن أبي إسحاق قبلهما ويقال: إنّ ابن أبي إسحاق كان أشد تجريدا للقياس، وكان أبو عمرو أوسع علما بكلام العرب ولغاتها وغريبها."[3] وذلك ما ذكره ابن سلام الجمحي عن أبي اسحق الحضرمي، ولا نعيد ما ذُكر ونذكر المضاف إليه منه، ويذكر معارضته للفرزدق " قال أبي أسحق أسأت إنّما هي ريرٌ وكذلك **قياس النّحو** في هذا الموضع، وقال يونس والذي قال جائزٌ فلمّا ألحّوا على الفرزدق قال: زَوَاحِفَ تُزجيها مَحَاسِيرُ قال ثم تركَ الناسُ هذا ورجعوا إلى القول الأول، وكان يكثر الردَّ على الفرزدق."[4] ويذكر الزّبيديّ الأندلسي: "... كان فيهم مَن له ذهنه ونفاذه، ونظر نظرَه لكان أعلم الناس قال ابن سلاّم: فقلت أنا ليونس: هل سمعتَ من أبي إسحق شيئا؟ قال: نعم، قلت له: هل يقول أحدٌ «الصَّوِيق»؟ يعني السويقَ قال: نعم، عمرو بن تميم تقولها وما تريد إلى هذا؟ عليك بباب من النّحو يطّرد وينقاس."[5] إثبات الأصل من الفرع؛ وهو إثبات الأصول بالفروع، وكان قياس النّحو عند أبي إسحاق معرفة كلام العرب الفصيح

---

[1]- حسن منديل حسن العكيلي، الفكر النّحويّ في ضوء المنطق الأرسطي، ص25.

[2]- ابن الأنباري، نزهة الألباء في طبقات الأدباء، تح: إبراهيم السامرائي، ط2. الأردن، 1405هـ-1985م، مكتبة المنار ص26-28.

[3]- السّيرافيّ أبي سعيد الحسن بن عبد الله (284هـ-368هـ)، أخبار النّحويّين البصريّين، تح: طه محمّد الزيني ومحمّد عبد المنعم خفاجي، ط1. القاهرة، 1374هـ-1955م، شركة ومكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر ص20.

[4]- الجمحي، طبقات الشّعراء، ص31.

[5]- الزّبيدي، طبقات النّحويّين واللّغويّين، ص32.

المطّرد. فقد كان ابن أبي إسحاق أعلم الناس معرفة بكلام العرب قياسا بمعرفة شاذه ومطّرده. ومنه يعتبر أول من وضع وَأَسَسَّ أُسُسَ أصول العربيّة **قياس النّحو؛ أي علم النّحو وأصوله.** بضرورة الالتزام بالقواعد النّحويّة المستنبطة من كلام العرب فكان يلزم الشّعراء الجاهليون بها، وإن لم يلتزمونها خطأهم.

وتذكر منى إلياس عن أبي إسحق الحضرمي: " فمفهوم القياس عنده إذن، إنّما هو القانون المطّرد وقد ظلّ هذا المفهوم مهيمنا إلى حد غير قليل على معظم أشكال القياس وصوره لدى الطبقات التالية من النّحويين. ويظهر أنّ حقيقة الدور الّذي اضطلع به ابن أبي إسحق إنّما هو التنبيه إلى هذا المبدأ الأساسي من مبادئ التفكير العلميّ، وإن كان لم يتوصل إلى كبير شيء في باب تقنين القوانين النّحويّة."[1] ويرجع الفضل لأبي إسحاق الحضرمي في وضع الأصل الثاني من الأصول في النّحو لمعرفة كلام العرب الفصيح وما إن تمضي مدّة زمنية حتّى يهتدي بعده علماء الطبقات إلى النّظريّة الكاملة لعلم النّحو وأصوله. فتقول منى إلياس: " ويصدق ما قاله ابن السلام إذ أنّ ابن أبي إسحاق أقدم مَن يحكى عنه بعض الأحكام النّحويّة من الموصوفين بهذا العلم، ويظهر أنّ مَن تقدّمه إلى التفكير في أمور النّحو من لدن أبي الأسود حتّى أيام ابن أبي إسحاق ظل النّحاة يتخبطون على غير هدى، حتّى جاء ابن أبي إسحاق فوضع النّحو على الطريق الذي ينبغي أن يسير عليه في تناول مسائل هذا العلم، وذلك حين **فرّق بين الظواهر الّتي ينتظمها قانون جامع (من كلام العرب) وهو ما كان يعنيه بالقياس–وبين ما لا يخضع لمثل هذا القانون.**"[2]وأمّا القياس اللّغويّ عند ابن جنّي ومَن تبعه؛ فهو نوع من المساواة بين ما سمع من كلام العرب وما لم يسمع من كلام العرب في العصور الّتي لم يكن الاحتجاج بها؛ وهو **القياس اللّغويّ الأعمّ من القياس النّحويّ.** كما يقول حسن العكيلي:" الّذي يراد به الاستدلال الذهني لاستنباط القواعد وتعليقها فإنّ في الغلو فيه بعداً عن خصائص اللّغة ونأيا عن طبيعتهما، لذلك إنّ في تحكم المقاييس العقلية في كثير من مسائل النّحو تضيق واسع يمنع سائغا، بل يحضر صحيحاً فصيحاً (من النّحو ما هو سماع لا قياساً) فطرائقهم العربيّة لا تقاس بمقاييس عقلية كما تقاس مسائل المنطق وقضايا الفلسفة وعلم الكلام، وليسن النّحو قياسا كلّه، كما يذكر الكسائي، وتبعه أبو البركات الأنباري."[3] ويردُّ ابن فارس في «**باب القول علّة لغة العرب هل لها قياس، وهل يُشتقُ بعض الكلام من بعض؟**» على ابن

---

[1]– منى إلياس، القياس في النّحو مع تحقيق باب الشاذ من المسائل العسكريات لأبي علي الفارسي، ط1. دمشق، سورية: 1405هـ–1985م، دار الفكر، ص12.

[2]– المرجع نفسه، ص11.

[3]– حسن منديل حسن العكيلي، الفكر النّحويّ في ضوء المنطق الأرسطي، ص25.

جنّي في «**القياس اللّغويّ**»الذي غال فيه ابن جنّي، فيقول ابن فارس: "وليس لنا اليوم أن نخترع ولا أن نقول غير ما قالوه، ولا أن نقيس قياساً لم يقيسوه؛ لأنّ في ذلك فسادَ اللّغةُ وبُطلانَ حقائقها. ونكتةُ الباب أنّ اللّغة لا تؤخذ قياساً نقيسُهُ الآن نحن."[1] ويضع ابن فارس حدودا فاصلة للقياس؛ إذ إنّه لا يرفض القياس اللّغويّ مطلقا، فيقول: " أجمع أهل اللّغة–إلاّ من شذّ منهم–أنّ للغة قياسا، وأن العرب تشتق بعض الكلام من بعض... "[2] وينقد شوقي ضيف ابن جني: " ونرى تلميذه ابن جني في كتابه الخصائص يعترف دائما بأنّه هو الذي فتح له هذا الباب أو ذاك فاكًّا لطلاسمه وألغازه ومثيرا لمشاكله ومسائله. وكان تارة ينتخب لنفسه من الآراء البصرية، وتارة ثانية ينتخب من الآراء الكوفية وتارة ثالثة يجتهد وينفرد بآرائه موثقا لها بالسماع والتعليل الرائق، والقياس الثاقب."[3] ويقول علي أبو المكارم عن تطوّر القياس من القياس النّحويّ إلى القياس اللّغويّ الموسع والمطلق في اللّغة: " ثم حين تطوّر مضمون القياس، أصبح من الطبيعي أن تقاس إليه النّصوص، ولكن هذا التطوّر في المقياس غير سليم شأنه في ذلك شأن التطوّر الذي أصاب القياس بأسره؛ لأنّ نتائج القياس–بمفهومه الجديد المتطوّر–تمتد عن التصور المنطقي للغة ومحاولة طرد قواعدها، ومن ثم فإنّها ترفض الأخذ بنصوص ثابتة، وظواهر مطردّة لمجرد مخالفتها لما يسلم إليه المنطق القياسي من أحكام."[4] ولا يُجْرَى القياس إلاّ بالمقاييس المستنبط من اللّغة، ولا أصل من الأصول، يقول ابن فارس: قال أحمد: أقول وبالله التوفيق: إنّ للغة العرب مقاييس صحيحةً، وأصولا تتفرّع منها فروع، وقد ألّف النّاس في جوامع اللّغة ما ألّفوا، ولم يُعربوا في شيء من ذلك عن مقياس من تلك المقاييس، ولا أصل من الأصول."[5] ويقول السيوطي رافضا القياس اللّغويّ بمطلقه فيقول: " فلسنا نسلّم أنّ [اللّغة] تثبت بالقياس؛ وإنّما تُثبتُ نقلا عن العرب."[6]ويتبيَّنُ لنا من قول ابن فارس أنّ قياس النّحو ما كان جاريا على قياس القدامى كما عُرف عندهم وأما القياس اللّغويّ وخاصّة المطلق منه فلا يجوز لنا به؛ لأنّه اختراع لكلام ليس من اللّغة، وذلك فساد اللّغة وبُطلان حقائقها. وأمّا القياس اللّغويّ المقيد باللّغة الّتي

---

[1]–ابن فارس، الصّاحبي في فقه اللّغة العربيّة ومسائلها وسنن العرب في كلامها، ص36.

[2]– المرجع نفسه، ص35.

[3]– شوقي ضيف، المدارس النّحويّة، ص370.

[4]– علي أبو المكارم، أصول التفكير النّحويّ، ص73–74.

[5]– ابن فارس، معجم مقاييس اللّغة، ج1، ص1.

[6]– السّيوطي، المزهر في علوم اللّغة وأنواعها، ج1، ص62.

نقيس عليها للألفاظ الّتي نتكيف بها عصرئذ فلا غرو أن نضع كلامنا على كلامهم من اللّغة قياسا لغويا مقيداً.

وما يذكره ابن جنّي من قياس لغويّ فيه فساد اللّغة وبطلان حقائقها ما يذكره في «**باب في جواز القياس على ما يقل، ورفضه في ما هو أكثر منه.** هذا باب ظاهره–إلى أن تعرف صورته–ظاهر التناقض إلاّ أنّ تأمّله صحيح، وذلك أن يقِل الشّيء وهو قياس، ويكون غيره أكثر منه، إلاّ أنّه ليس بقياس."[1]ويذكر أمثلة من القياس اللّغويّ البياني الذهني العقلي الاجتهادي؛ حيث لم يتبين استعمال تلك الكلمات المقيس من كلام شعراء المولدين أو غيرهم على المقيس عليه من كلام العرب، كأنّه يريد قياس شاذ بشاذ، ويقر بأنّ هذا مرفوض عند الأولين فيقول: " فهذا وإن كان أكثر من شنئي؛ فإنّه عند سيبويه ضعيف في القياس. فلا يجيز على هذا في سعيد سَعَدِيّ، ولا في كَريم كَرَميّ."[2]ويذكر أيضا في «باب ما قيس على كلام العرب فهو من كلام العرب» هذه مقولة أبو عثمان، وأبو علي، وبهما فتح ابن جنّي القياس اللّغويّ على مشرعيه دون أن تستوقفه حدود اللّغة العربيّة، فنسي أنّ مطلق القياس اللّغويّ فيه فسادَ اللّغة وبطلانَ حقائقها كما قال ابن فارس، فيقول ابن جنّي: " هذا موضع شريف، وأكثر الناس يَضعُف عن احتماله؛ **لغموضه ولطفِه والمنفعةُ به عامَّة، والتسائُد إليه مُقَوَ مُجْدٍ.**"[3]يعترف بأنّ فيه من الاجتهاد الّذي يجهد نفسه، ويستفرغ الوسع عن بذل الجهد ووُسْعَهُ في طلب الحكم. ليساوي الفرع بالأصل كلام المولدين بكلام العرب الفصيح. أشبه أصول كلام العرب بمطلقه لا مقيده؛ أعني مطلق القياس اللّغويّ. وهذا النوع من القياس لم يكن عند الأولين كأبي إسحاق الحضرمي والخليل، وسيبويه... الخ فقد كان أبي إسحاق الحضرمي بالقياس النّحويّ يُقَوِّمُ الشّعر، لا يعمد إلى فسادَ اللّغةُ وبُطلانَ حقائقها بما ذكر بعيداً عنها بالقياس ليقاس عنها ما لم يسمع

وحاول ابن أبي إسحاق الحضرمي بالقياس أنّ يضع الشعر والكلام موضع القواعد النّحويّة وما تفرضه القاعدة والقوانين النّحويّة، " **وتخطئته للفرزدق في عدة مناسبات يدلّ على حرصه الكامل على الالتزام بالقاعدة المستقرة من كلام العرب، إنّ هذا التشدّد له علاقة بظروف بداية الدرس النّحويّ ونرجع فنقول: إنّ من الأولويات الّتي كان يناشدها هذا التيار على التقيد الصارم بالقياس النّحويّ؛ لأنّه**

[1]– ابن جنّي، الخصائص، ج1، ص115.

[2]– المصدر نفسه، ج1، ص116.

[3]– المصدر نفسه، ج1، ص375.

هو الوحيد الذي يجعل القاعدة مطردّة، والّتي لا يجوز الخروج عنها."[1]ويذكر ابن جنّي: ومما يدلّك على أنّ ما قيس على كلام العرب فإنّه من كلامها أنّك لو مررت على قوم (يتلاقون بينهم مسائل) أبنية التّصريف، نحو قولهم في مثال: (صَمَحْمَح) من الضرب: (ضَرَبْرَبَ) ومن القتل (قَتَلْلَل) ومن الأكل (أَكَلْكَل) ومن الشرب (شَرَبْرَبَ) ومن الخروج (خَرَجْرَجَ) ومن الدخول (دخَلْخَلَ) وفي مثل (سفرجل) من جعفر (جَعَفْرَر) ومن صقعب (صَقَعْبَبَ) ومن زِبرجٍ (زَبَرْجَجَ) ومن ثُرتم (ثَرَتْمَمَ) ونحو ذلك، فقال لك قائل: بأيّ لغة كان هؤلاء يتكلمون؟ لم تجد بُداً من أن تقول: بالعربيّة، وإن كانت العرب لَم تنطق بواحد من هذه الحروف.

فإن قلت: فما تصنع بما حدّثكم به أبو صالح السليل بن أحمد بن عيسى بن الشيخ عن أبي عبد الله محمّد بن العباس اليزيدي قال: حدّثنا الخليل بن أسد النوشجانيّ قال: قرأت على الأصمعيّ هذه الأرجوزة للعجَّاج:

يا صاحِ هل تعرف رسماً مُكرسا

فلمّا بلغتُ:

تقاعس العزُّ بنا فاقعنســـــــسا

قال لي الأصمعيّ: قال لي الخلي: أنشدنا رجل:

ترافع العزّ بنا فارفنـــــــــعا

فقلت: هذا لا يكون. فقال: كيف جاز للعجّاج أن يقول:

تقاعس العزُّ بنا فاقعنســـــــسا

فهذا يدلّ على امتناع القوم من أن يقيسوا على كلامهم ما كان من هذا النّحو من الأبنية على أنّه من كلامهم؛ ألاّ ترى إلى قول الخليل وهو سيِّد قومه، وكاشف قناع القياس في علمه، **كيف منع من هذا ولو كان ما قاله أبو عثمان صحيحاً ومذهباً مَرضياً لما أباه الخليل ولا مَنَعَ منه.**"[2]فيتبيَّن معارضة النّحاة الأولين إلى نحو هذا القياس اللّغويّ فسادَ اللّغةُ وبُطلانَ حقائقها بما ذكر بعيداً عنها بالقياس ليقيس عنه ما لم يسمع. وقياس الكلام على كلام العرب إلاّ إذا كان موافقا له في معناه لكلام العرب، ولا يقاس الكلام الذي لا يجرى في معناه على كلام العرب؛ أي إذا لم يكن المقيس في نفس معنى المقيس عليه، فلا يجوز

[1]– خالد بوزياني، "القياس النّحويّ في عصر ما قبل سيبويه خلاف أم اختلاف"، مجلّة المجمع الجزائري للغة العربيّة، العدّد الخامس، السنة الثانيّة، الجزائر: 1428هـ–2007م، يصدرها المجمع الجزائري للغة العربيّة. ص129–130.

[2]– ابن جنّي، الخصائص، ج1، ص361.

هذا القياس، وهذا ما قرره علماء النّحو الأوّلين، فيذكر ابن جنّي:" وكان الخليلُ وسيبويه يأبَيَانِ ذلك ويقولانِ: ما قيسَ على كلام العرب فهو من كلامهم، وما لم يكن في كلام العرب، فليس لهُ معنَى في كلامهم فكيفَ نجعل مثالا من كلام قوم ليس له في أمثلتهم معنى؟"[1] ورغم ولَّع ابن جنّي بالقياس اللّغويّ إلاّ أنّه يقول: " وإذا كان الأمر كذلك علمت قوّة السّماع وغلبته للقياس؛ ألاّ ترى أنّ سماعا واحدا غلب قياسين اثنين."[2]ويقول ابن جنّي: " وَمَعَاذَ الله أن ندّعي أنّ جميع اللّغة تُستدرك بالأدلّة قياساً."[3] وليس كلّ ما يسمع من كلام العرب نقيس عليه؛ لأنّه هناك من كلام العرب مما لا يجوز القياس عليه، كما رأينا ابن اجنّي يغالي في ذلك في مثل: (ضَرَبْرَبَ)، فيقول الحاج صالح: **فجزء من اللّغة مما لا يقاس وهو ينحصر في المفردات؛ تسمعُ وتحفظ فقط، وجزء لا يقل عنه أهمية وهو التّراكيب الّتي تجري مجرى الأمثال؛ وهي المجموعة الكبيرة من العبارات المسموعة الّتي لا تخضع للقياس ويجب أن تستعمل كما استعملها أصحاب هذه اللّغة؛ لأنّ من يدّعي أنّه يتكلّم بلغة فلا بدّ أن يحترم سنّن أهلها في كلامهم مهما كان.**"[4]ويذكر سعيد الأفغاني السرد التاريخي للقياس؛ أي من تاريخ القياس قياس أبي إسحاق، ومن قياس الخليل وسيبويه وقياس الفارسي، وصولا إلى قياس ابن جنّي فيقول: " أما إذا وصلنا إلى ابن جنّي فقد تبوأ **ذروة القياس وفلسفته،** لقد كان أعلى علماء العربيّة فإنّ كتابه (الخصائص) لا يزال محط إعجاب علماء العرب والغرب على السواء، وحسبك أنّ ابن جنّي هو مبتدع نظريّة الاشتقاق الكبير ومؤسس على فقه اللّغة على ما يحسن أن يفهم عليه هذا العلم اليوم، أما التّصريف فهو إمامه دون منازع، وقلما تقرأ كتابا فيه ولا يكون ابن جنّي مرجع كثير من مسائله، وكتابه (سر الصناعة) من خير ما حفظ الزمان من هذا التّراث."[5]ولا يجوز القياس في اللّغة إلاّ بما تبيحه اللّغة، ولا يكون إلاّ بالمعايير الّتي تفرضها هذه اللّغة فيجوز القياس على معظمها ولا يجوز على بعضها، ولا يكون القياس إلاّ بمعاييرها الصّوتيّة والنّحويّة والصّرفيّة **والدلاليّة،** ويقول ابن مالك في رفض **القياس اللّغويّ المطلق** كأن نقيس ما هو من كلامنا على ما ليس من كلام العرب الشائع أو النادر، والغريب فلذلك يلاحظ الشاذ في كلام

[1]- ابن جنّي، المنصف، ج1، ص180.

[2]- ابن جنّي، الخصائص، ج2، ص46.

[3]- المصدر نفسه، ج2، ص43.

[4]- عبد الرّحمن الحاج صالح، منطق العرب في علوم اللّسان، ص158-159.

[5]- سعيد الأفغاني، في أصول النّحو، ص91.

العرب عن القواعد المطّردة والاستعمالات النادرة كما ذكرنا عند ابن جنّي في (صَمَحْمَح) و(ضَرَبْزَبَ) و(قَتَلْلَل)... الخ والتعابير الضرورية في الأساليب الفنية.

فيقول ابن مالك:

وبالندور احكم لغير ما ذكر ولا تقس على الّذي منه أثر[1]

ويقول أيضا:

وَحَائِدٌ عَنِ القِيَاسِ كُلُّ مَا خَالَفَ في البَابَينِ حُكماً رُسِمَا[2]

وكان منهج ابن جنّي يكثر التفكير في اللّغة العربيّة، والقياس عنده؛ هو المغالاة في تجريد وتغيير التّراكيب والدّلالات والأحكام والقواعد في التّصور النّحويّ، لا في اللّغة العربيّة. " فابن جنّي كثير الأنس بالتجربة اللّغويّة يقلبها على وجوهها المختلفة، ويكثر التفكير فيها، ثم يقابل بين اللّغات الّتي يعرفها ليكون حكمه الشامل في اللّغة العربيّة حين يرده إلى طبيعة الحس صحيحا إلى حد بعيد، والظاهر أنّه يعرف الفارسية فقد عرض لها في حديثه عن اجتماع الساكنين."[3]ويقول السيوطي عن القياس اللّغويّ المطلق رافضا إياه: " قلنا نحن نقول: إنّ العرب تفعل كذا بعدما وطّأناه أنّ ذلك توقيف؛ حتّى ينتهي الأمر إلى الموقف الأول، ومن الدلّيل على عرفان القدماء من الصحابة وغيرهم بالعربيّة كتابتهم المصحف على الذي يعلّله النّحويون في ذوات الواو، والياء، والهمز، والمد، والقصر فكتبوا ذوات الياء بالياء، وذوات الواو بالألف ولم يصوروا الهمزة إذا كان ما قبلها ساكنا في مثل: الخبء والدفء والملء؛ فصار ذلك كلّه حجّة، وحتّى كره من كره من العلماء ترك إتباع المصحف."[4]وتتمثل مغالاة ابن جنّي في القياس اللّغويّ والتوَّسع في دائرة القياس قوله: وإنّما لم يكن فيه قَطع لأنّ للإنسان أن يترجل من المذاهب ما يدعو إليه القياس، ما لم يلو بنص حُرمة شرع، فقس على ما ترى؛ فإنّني إنّما أضع من كلّ شيء مثالا موجزا."[5]والحقيقة أنّه يقيد ما تفشا في اللّغة من الاستعمال بمعاييرها، ولا يسقط من القياس "**فإذا فشا الشّيء في الاستعمال وقوى في القياس فذلك ما لا غاية وراءه، نحو منقاد اللّغة من النصب بحروف**

---

[1]- ابن مالك أبو عبد الله محمّد جمال الدّين بن عبد الله بن عبد الله بم مالك الأندلسي 672هـ، ألفية ابن مالك في النّحو والتّصريف المسمّاة الخلاصة في النّحو، تح: سليمان بن عبد العزيز بن عبد الله العيونيُّ، الرياض: 1428هـ، مكتبة دار المنهاج المملكة العربيّة السعودية، ص128.

[2]- المصدر نفسه، ص168.

[3]- سعيد الأفغاني، في أصول النّحو، ص92.

[4]- السّيوطي، المزهر في علوم اللّغة وأنواعها، ج2، ص346.

[5]- ابن جنّي، الخصائص، ج1، ص189.

النصب، والجرّ بحروف الجرّ، والجزم بحروف الجزم، وغير ذلك ممّا هو فاش في الاستعمال قويّ في القياس."[1]ويرى ابن جنيّ أن يكون ما تفشا في اللّغة من الاستعمال جاريا على قوانينها، من الألفاظ والصيغ والتراكيب الجديدة في اللّغة من كلام مولّد، ويعرف السيوطي القياس بما ذكره ابن الأنباري ولم يزد عليه إلاّ قوله: " وهو معظم أدلّة النّحو والمعوَّل في غالب مسائله عليه، كما قيل: إنّما النّحو قياس يتبع، ولهذا قيل في حدّه: إنّه علم بمقاييس مُستنبطة من استقراء كلام العرب. وقال صاحب المستوفَى كلُّ علم؛ فبعضه مأخوذ بالسّماع والنّصوص، وبعضه بالاستنباط والقياس، وبعضه بالانتزاع من علم آخر."[2] ويتبين مما ذكره السيوطي أنّ النّحو علم منتزع من السّماع والقياس، ولولا السّماع لما وجد القياس فإنّ مَن قال: النّحو كلّه قياس، لا يصح ذلك إلاّ بفهم المقصود بالرّد على منكر القياس؛ لأنّ القياس مستنبط من السّماع؛ والنّحو سماع وقياس. ويقول السيوطي تعليقا لما ذكره ابن الأنباري (فقد أنكر النّحو) لأنّه أنكر معظمه وقوامه."[3]ويعرف بالقياس النّحويّ ما هو من كلام العرب ممّا ليس من كلامها، والغرض منه معرفة كلام العرب، ولهذا نشأ القياس منذ نشوء علم النّحو فطريا مع اللّغة. لا للتوسع فيها بل لمعرفة أصوله والمطرد منها، ويعتبر القياس النّحويّ عند القدماء ظهر لنّظريّة الأصل والفرع في اللّغة؛ حيث يمكن الفصل بين كلام العرب وغيره مما ليس هو من كلام العرب. فقد قال ابن جنّي عن الخليل: " ألاّ ترى إلى قول الخليل وهو سيِّد قومه، وكاشف قناع القياس في علمِهِ."[4] وأما أنّ ابن جنّي لم يراع في بحوثه ما اقترح الأخذ به من منهج، فلأن المنهج الذي يطرد في هذه البحوث هو المنهج القياسي الشكلي دون أن نلحظ وجود منهج آخر ينازعه، أو حتّى يترك ضلالا من التأثير فيه ولعلّ أبرز ما يوضح طبيعة المنهج الذي اتبعه ابن جنّي في دراسة اللّغة أصواتا وصيغًا وتركيباً كتبه الثلاثة: الخصائص، والمنصف وسرّ الصناعة، وهذه الكتب نفسها تنطق بشكلية التناول دون مراعاة للنّصوص، وحسبنا أن نشير إلى أنّ في الخصائص والمنصف صوَّراً عديدة من الاشتقاقات الّتي تدخل تحت باب الفرض. إذ لم تُسْمَعْ ولم تُنْقَلْ وإنّما بُنيت قياسا على الأوزان المسموعة، وأن نعرف أنّ ابن جنّي هو صاحب التقسيم المشهور للكلام إلى أربعة أقسام:

-مطرد في القياس والاستعمال.

---

[1]- ابن جنّي، الخصائص، ج1، ص126.

[2]- السّيوطي، الاقتراح في علم أصول النّحو، ص203.

[3]- المصدر نفسه، ص206.

[4]- ابن جنّي، الخصائص، ج1، ص361.

-وشاذ في القياس والاستعمال.

-ومطرد في القياس شاذ في الاستعمال.

-ومطرد في الاستعمال شاذ في القياس."[1] ويصف إبراهيم أنيس هذا التقسيم للكلام بالتشدّد للاحتجاج بكلام المولّدين كأبي تمام لا الاحتجاج بكلام العرب، ويرجعه إلى شيخ ابن جنّي-أبي علي الفارسي-وينكر عليهم ذلك، فيقول: " غير أنّ كثيرين من غلاة اللّغويين ينكرون هذا الرأي، ويأبون الأخذ به وهؤلاء هم المتزمتون أو المحافظون الذين قسموا الظواهر اللّغويّة أقساما:"[2]ونذكر خطر القياس اللّغويّ بمطلقه حينما لا يجدون ما يماثل المقيس والمقيس عليه ويتكلفون في الابتداع فذلك خطر على اللّغة ولو كان بحجة تنميتها وإثرائها بالألفاظ والمصطلحات وذلك هو التمحل اللّغويّ، " فإذا أعجزهم وجود شبه ما راحوا يفترضون وجوده ويفرضونه فرضا، حتّى لو أسلمهم ذلك إلى التمحل والتكلّف، وحاولوا تبرير ذلك بأنه ضرورة لإثراء اللّغة، وتنمية قدراتها في مواجهة الحاجات المتغيرة والمتجدّدة للمجتمع، وقد كان فتح باب القياس على هذا النّحو يحمل-بالضرورة-أخطارا شتّى على اللّغة، بما ينمي فيها الشذوذ بالقياس عليه؛ إذ إنّ صور الإلحاق تتعدّد، ومع تعددها تختلف وجهات نظر الباحثين، ومع اختلاف وجهات نظرهم تضطرب الأحكام حتّى تتناقض..."[3] وبعدما عرف النّحاة واللّغويون الأوائل أنّ السّماع هو مصدر القاعدة وحدوده بحدود زمنية ومكانية وضعوا منهجا آخر في وضع القواعد النّحويّة هو القياس، **ويعرفه يحيى الشاوي:** " وهو حمل غير المنقول على المنقول في معناه، وهو معظم مسائل النّحو ولذا قيل في حدِّهِ: علم مستخرج بالمقاييس."[4]**وينقسم القياس النّحويّ إلى ثلاثة تيارات:**

أ-التيار القياسي: بزعامة عبد الله بن أبي إسحاق الحضرمي وتلميذه عيسى بن عمر، وأبرز خصائص هذا التيار تجريد القياس وعد الأخذ بالمسموع إذا خالفه.

ب-التيار المنهجي: بزعامة أبي عمرو بن العلاء وتلميذه يونس بن حبيب، ومن أهم دعائمه التقيد بالنّصوص والتمسك بالسّماع ولو بأقل الشواهد، فهو لا يخرج عن طبيعة اللّغة.

---

[1]- علي أبو المكارم، أصول التفكير النّحويّ، ص89-90.

[2]- إبراهيم أنيس، من أسرار اللّغة، ص13.

[3]- علي أبو المكارم، أصول التفكير النّحويّ، ص119.

[4]- يحيى الشاوي، اِرْتِقَاءُ السِّيَادَه في علم أصول النّحو، ص61.

ج-التيار الخليلي: ويمثله الخليل بن أحمد وتلميذه سيبويه، ويشترك مع التيار القياسي في اصطناع القياس، والميل إليه، ولكنه يختلف معه في استخدامه."[1] إنّ هذا التقسيم الثلاثي للقياس النّحويّ حقيقة يثبت حقيقةَ القياس عند هؤلاء القدامى؛ من حيث ضرورة الالتزام بالقانون النّحويّ والقاعدة المشهورة في كلام العرب، ولم يذكر أيُ باحث من القدامى أو المعاصرين عن هؤلاء إلاّ التمسك بطبيعة اللّغة العربيّة، وممّا سبق ذكره نخلص إلى القول: إنّ هذه التيارات النّحويّة اعتمدت القياس النّحويّ؛ حيث يتمثل بمثابة الأصل القانوني، في ضبط القواعد والتقعيد لها، والّتي تأسس عليها الدرس النّحويّ العربيّ؛ أي علم النّحو منذ نشأته حيث نشأت الأصول مع علم النّحو وبالأصول أسست قواعد النّحو العربيّ في تقعيد علم النّحو العربيّ وتأصيل النّصوص النّحويّة. وتتبيَّن حقيقة القياس النّحويّ على الوضع الذي ذكرناه عند أبي إسحاق في ضبط القواعد النّحويّة لا تنمية اللّغة بالقياس، فيقول عبد الله بن حمد الخثران: " ولكنّنا نميل مع بعض الباحثين إلى المراد بـ (مد القياس عنده هو القاعدة النّحويّة أو الضبط النّحويّ...الخ"[2] ويذكر توهم بعض الباحثين المعاصرين بشأن القياس اللّغويّ الذي ينمي اللّغة فيقول الخثران: لقد اختلف الباحثون المعاصرون في المراد بـ «مدّ القياس وتجريده» عنده. فذهب بعضهم إلى أنّ المراد به عنده هو (أن تحكم اللّغة بضوابط جديدة يفرضها المنطق على المتكلمين باللّغة جميعا دون نظر إلى واقع اللّغة واختلاف البيئات والقبائل."[3] وما يلفت الانتباه هو تنبيه الحاج صالح-رحمه الله-الباحثين المعاصرين إلى القياس النّحويّ وما يختلف به عن قياس المنطق وما يشترك به مع قياس الفقه، وما يفترق به عن القياس اللّغويّ العام والشامل المطلق فيقول: " ينبغي أن ننبّه القراء الكرام؛ قبل أن نتطرق إلى هذا المفهوم الهام الذي؛ هو القياس النّحويّ أننّا نتحفظ أشدّ التحفّظ من كلّ ما كتبه المتأخرون من العلماء في تحديدهم للقياس النّحويّ وأخص بالذكر أبا البركات ابن الأنباري، فقد ألف كتابا في أصول النّحو وأخذ تحديد الفقهاء الأصوليين للقياس وجعله مماثلا لقياس النّحو؛ فتعوّد الباحثون في عصرنا... ولا يتطرّقون إلى أهمّ صفة للقياس النّحويّ؛ وهو أنّه يخص البنى اللّغويّة إفرادا وتركيبا؛ فإنّ اشترك القياسان النّحويّ والفقهي في صفات أساسية يفترقان فيها عن القياس الأرسطي فإنّ للقياس النّحويّ خصوصية هامّة وهي أنّ مجاله هو

[1]- أحمد مكي الأنصاري، يونس البصري حياته وآثاره ومذاهبه، ط1. القاهرة: 1393هـ-1973م، دار المعارف، ص322. وينظر: خالد بوزياني، "القياس النّحويّ في عصر ما قبل سيبويه خلاف أم اختلاف"، ص123.

[2]- عبد الله بن حمد الخثران، مراحل تطوّر الدرس النّحويّ، ص77.

[3]- المرجع نفسه، ص76-77.

المُثل اللّفظية من أوزان للكلم وتراكيب الجمل؛ فبنية الكلمة وبنية الكلام هو مجاله الوحيد."[1]والقياس اللّغويّ واقع استعمال اللّغة بمصطلحات وعبارات جديدة في المبنى والمعنى الّتي تسير على قواعد اللّغة الأولى على أن لا تخرج اللّغة الثانية المحدثة عن المعايير اللّغويّة والنّحويّة في اللّغة الأولى، فالقياس اللّغويّ هو تسمية للعملية الطبيعيّة الّتي يقوم بها كلّ متكلّم في كلامه دون ما شعور منه. فهو مسار توليدي (Générative procès) ينتجه المتكلّم عند إحداثه لكلامه **ليكون كلامه هذا موافقا لما يقتضيه نظام اللّغة الّتي ينطق بها.**

ويفسِّر لنا الحاج صالح عملية القياس اللّغويّ دون التصريح بلفظ القياس اللّغويّ. " فالقياس هو مفهوم يكتشف أولا وقبل كلّ شيء في الاستعمال من خلال ما يلاحظ فيه من اطراد عناصر الباب الواحد وقد لا يلاحظ هذا الاطراد فيبقى متصوّرا في الذهن غير محصّل في الواقع."[2]ويذكر علي أبو المكارم مدلولات مختلفة للقياس الأولى متعلقة بالقياس النّحويّ الذي ظهر عند أبي إسحاق، فيقول: " أما أولهما فيرتكز على مدى اطراد الظاهرة، في النّصوص اللّغويّة مروية أو مسموعة واعتبار ما يطرد من هذه الظواهر قواعد ينبغي الالتزام بها، وتقويم ما يشذ من نصوص اللّغة عنها، ومن ثم فإنّه يرفض الأخذ بالظواهر الشاذة، ويرد هذه الظواهر، كما يرفض الأخذ بالنّصوص الّتي تحملها مهما كان مصدر هذه النّصوص."[3] فيتمثل القياس النّحويّ في الاستقراء والاستنباط الظواهر اللّغويّة والنّحويّة المُطرّدة والشائعة. وفي تقويم وتمحيص الشاذ من النّصوص اللّغويّة، والظواهر وأحكام القواعد النّحويّة ويصوبها بنظريّة الأصل والفرع، والمدلول الثاني للقياس؛ أي القياس اللّغويّ: " وأما المدلول الثاني للقياس فهو أنّه عملية شكلية يتم فيها إلحاق أمر ما بآخر لما بينهما من شبه أو علّة، فيعطى الملحق حكم ما ألحق به. ومن ثم فإنّ لهذه العملية أطرافا أربعة: المقيس والمقيس عليه، والجامع بينهما، والحكم."[4] وهذا قياس اللّغة في طرائق نموِّها وتطوِّرها.

والقياس النّحويّ عند أبي إسحاق؛ هو نوع من **الاستقراء** الذي ينتقل من الجزئي إلى الكلّي؛ أي من الوقائع الّتي هي من النّصوص إلى الكشف عن قانون سيرها أو قواعد ضبطها؛ فهو يقدّم هنا العلم

---

[1]- عبد الرّحمن الحاج صالح، منطق العرب في علوم اللّسان، الجزائر، ص159.

[2]- المرجع نفسه، ص160.

[3]- علي أبو المكارم، أصول التفكير النّحويّ، ص27.

[4]- المرجع نفسه، ص27.

بالقواعد المطرّدة الّتي يحال بين المتكلّم والخطأ في اللّغة."[1]والقياس النّحويّ هو ما يسميه أحمد محمود نحلة «القياس الاستقرائي» فيقول: " لقد ورد لفظ «القياس» مقرونا بمحاولة النّحاة الأوائل وضع أسس للنّحو العربيّ تحفظ اللّسان من اللحن. وتعين على فهم القرآن الكريم، وضبط أدائه، وفي مقدّمة هؤلاء أبو الاسوَد الدؤلي... حتّى جاء عبد الله ابن أبي إسحاق فخطا بالدّرس النّحويّ نحو تحديد منهج البحث فيه برصد الظواهر اللّغويّة المطردة، والنظر إلى ما خالفها على أنّه من الشاذ الذي لا يعول عليه... كذلك كان تلميذه عيسى بن عمر يأخذ بالمطّرد من الظواهر **ويصوغ منها قواعد ملزمة لا يجيز الخروج عليها** ولا يبالي عندئذ إن كان من خرج عليها من فصحاء العرب الذين يحتج بهم، فقد ذكروا أنّه عمد إلى تخطئة النابغة الذبياني. "[2]ويقوم القياس النّحويّ عند أبي إسحاق على مبدأين أساسين هما:

الأول: أنّ مهمة البحث النّحويّ هي تحري واستقراء الظواهر العامّة الشائعة في اللّغة، قبل الظواهر النادرة الّتي تنتسب في كثير من الأحيان إلى اللّهجات.

الثاني: أنّ على الباحث النّحويّ بعد أن يقف على الظواهر العامّة المطرّدة، أن يصوِغها في قواعد ملزمة؛ بحيث لا يقبل خروجا عليها ولا نقضا لها."[3]وما لبث النّحاة واللّغويون وضع أبي إسحاق للقياس النّحويّ في تقعيد القواعد، وتقرير القاعدة على استقراء الغالب من السّماع، حتّى بدأت الاجتهادات اللّغويّة والنّحويّة الّتي تمثلت في القياس اللّغويّ لتسع القواعد كلّ شيء، وتدخل الظواهر اللّغويّة غير الخاضعة للمبادئ الّتي وضعها أبي إسحاق، وكان هذا التوسع نتيجة لتضافر عاملين:

الأول: استخدام التأويل لتصحيح ما يخالف القواعد الموضوعة من نصوص.

والثاني: ما أسلم إليه التأويل من تطوير لمفهوم الاطراد لا على أنّه الشائع الّذي تتضافر على تأكيده (كلّ) النّصوص، وإنّما على أنّه الّذي يوجد (غالبا) في (كثير) من النّصوص، ثم اختلفت موازين الكثرة بين النّحاة."[4] فالقاعدة النّحويّة لا تبنى إلاّ على الشائع والغالب الكثير من النصوص؛ أي ما تتفق فيه أغلب النّصوص في حكم من الأحكام أو في قاعدة من القواعد النحويّة.

المطلب الثّاني: تعريف القياس اللّغويّ عند اللّسانيّين الوصفيّين المعاصرين: تطوّر مدلول القياس عند الوصفيّين اللّسانيّين من القياس النّحويّ إلى القياس اللّغويّ، وكان ذلك تبعا للحركة التّطوّريّة للغة

---

[1]- عبد الله بن حمد الخثران، مراحل تطوّر الدرس النّحويّ، ص79.

[2]- أحمد محمود نحلة، أصول النّحو العربيّ، ص102-103.

[3]- علي أبو المكارم، أصول التفكير النّحويّ، ص31.

[4]- المرجع نفسه، ص32.

والّتي عرَّفَها القياس من زمن نشوئه إلى أن أصبح قياسا لغوياً عند ابن جنّي تبوأ ذروته في فلسفة القياس اللّغويّ، ويشمل ذلك قواعد اللّغة من النّحو والصّرف والصّوت والدّلالة.

واللافت للانتباه أنّ القياس تطوّر تطوّرا كبيراً وعظيماً مع علم اللّسانيّات، وأثار ذلك أثراً كبيرا عند اللّسانيين الوصفيين العرب؛ حيث أصبح القياس أحد المناهج اللّغويّة الحديثة في علم اللّسانيّات العربيّة ولا نجد أحداً من اللّسانيين العرب لم يتناول القياس في بحثه اللّسانيّ العربيّ، كما يوجد ذلك في البحث اللّسانيّ الغربيّ، ويقول الحاج صالح فقد " وجد علم اللّسانيّات صدًى عظيما بين اللّسانيين العرب، وقد اضطلع بالتعريف بمفاهيمه ومناهجه العلماء الرواد الذين درسوا في أوروبا مثل الدكتور علي عبد الواحد وافي والدكتور إبراهيم أنيس والدكتور محمود السعران والدكتور تمام حسان والدكتور كمال بشر وغيرهم، وقد أحدث هؤلاء الرواد تغييرا شاملا في ما أصبح يسمَّى علم اللّغة العربيّ–**علم اللّسانيّات العربيّة–الذي يدرس اللّغة العربيّة بالمناهج الحديثة.**"[1]**ويقول عبد الرّحمن الحاج الصالح في كتابه (النّظريّة الخليليّة الحديثة–مفاهيمها الأساسيّة): فالقياس في كتابه هو كما سنراه تكافؤ إجرائي في المجري أو البنية بين العناصر لأكثر من مجموعة واطرّاد الباب هو في الحقيقة توافق هذه المجموعات في البنية لا في الصفات الخارجة عن البنية، وهذا تقتضيه اللّغة، فاللّغة كلّها مجاز وبُنَى وليست فقط صفات مميزة ونظاما من المتقابلات كما كان يزعم البنيويون، وهذه هي ميزة القياس النّحويّ الأصيل، ويختلف عن قياس الفقهاء؛ لأنّه يخص اللّغة؛ ولأنّ الخليل تفطن إلى الفوارق الّتي يفترق فيها ميدان اللّغة وميدان الفقه، ويختلف أيضا عن قياس أرسطو (السلوجسموس)اختلافا جذريا.**"[2]ويذكر عبد الرّحمن الحاج صالح خطأ اللّسانيين المعاصرين لفهمهم الخاطئ ولتخليط النّحو بالمنطق وتأثر النّحاة الأولين به، فيقول: "فالتخليط امتد واستمر إلى زماننا هذا بل وقد اتسعت رقعة انتشاره.

وقد انتبهت إلى هذا وأنا طالب علم ولاسيما تلك الفوارق القائمة بين النّحاة الأولين وبين المتأخرين منهم وهي عميقة على الرغم من اتحاد المصطلحات في الغالب."[3]وهذا ما يبين الفرق بين النظر العقلي المنطقي والنظر العقلي اللّغويّ المحض.

أنواع القياس أربعة:

---

[1]– محمّد حسن عبد العزيز، القياس في اللّغة العربيّة، ص131–132.

[2]– عبد الرّحمن الحاج صالح، النّظريّة الخليليّة الحديثة–مفاهيمها الأساسيّة، بوزريعة: 2007م، مركز البحث العلميّ والتّقني لتطوير اللّغة العربيّة بالجزائر، ص6.

[3]–المرجع نفسه، ص7.

1-قياس المنطق وقياس الفقه: ولم يقتصر القياس في قواعد اللّغة فحسب؛ بل اتسع القياس جميع علوم اللّغة من نحو وفقه وعلم البلاغة بما يحتويّ علم المعانيّ وعلم البيان، وعلم البديع، ويذكر محمّد عابد الجابريّ في كتابه «بنية العقل العربيّ دراسة تحليليّة نقديّة لنظم المعرفة في الثقافة العربيّة» يمثّل القياس عند العرب ضربا من الاستدلال البياني المؤسّس من البيئة الطبيعيّة الصحراوية، فيقول: الاستدلال البياني بنيته الأصلية في نوع نشاط وفعالية ذات الوعي: أعني في الممارسة الفكرية لعرب الجاهلية... بل أيضا لأنّ بنية التشبيه هي نفسها بنية القياس؛ ولأنّ آلية التشبيه هي نفسها آلية القياس وهذا ما أبرزه المحلّلون البلاغيون من علماء البيان أنفسهم فالجرجاني مثلا يؤكد أنّ الاستعارة ضرب من التشبيه ونمط من التمثيل والتشبيه قياس. وابن الأثير يقول: المجاز إنّما كان ضربا من القياس في حمل الشّيء على ما يناسبه ويشاكله."[1] ويقول الجابري: " يحتل «القياس» موقعا مركزيا في التفكير البياني، بل يمكن القول إنّ التفكير البياني إنّما هو «بياني» لأنّه يقوم على «القياس» كما أنّ العلوم البيانية الاستدلالية من نحو وفقه وبلاغة إنّما كانت «استدلالية» لاعتمادها القياس منهجاً."[2]ويعرف القياس في العلوم البيانية (الفقه والنّحو واللّغة والبلاغة): وهكذا فـ«**القياس» لغة هو تقدير شيء على مثال شيء آخر وتسويته به.**"[3]

2-قياس النّحو وقياس المنطق: ويفرق الجابري بين قياس النّحو وقياس الفقه العربيين المتساويين والقياس المنطقي المخالف لهما فيقول: نعم لقد استعمل المناطقة والفلاسفة لفظ «القياس» ترجمة لـ «السلوجسموس»syllogismos الذي عرفه أرسطو بأنّه: قول مؤلف من أقوال إذا وضعت لزم عنها بذاتها لا بالعرض قول آخر غيرها اضطراراً. كقولنا: كلّ إنسان فان، وسقراط إنسان، إذن سقراط فان. ولكن يجب أن لا يغيب عن أذهاننا أنّ هذا ليس من «القياس» في شيء. فالقياس كما قولنا هو تقدير شيء على مثال شيء آخر، أما السلوجسموس؛ وهي لفظة مشتقة من سلوجين الّذي معناه في اللّغة اليونانيّة «الجمع» فهو فعلا التأليف والجمع بين أقوال بطريقة مخصوصة بحيث يلزم عنها لزوماً منطقياً قول آخر غيرهما، ويفصل الجابري الفرق الجوهري بين القياس النّحويّ والقياس الفقهي والقياس اللّغويّ والبلاغيّ فيسمّيهم القياس البياني خلافا للقياس المنطقي الأرسطي " فلنسجل إذن أنّ القياس في العلوم

---

[1]- محمّد عابد الجابريّ، بنية العقل العربيّ دراسة تحليليّة نقديّة لنظم المعرفة في الثقافة العربيّة، ط1. بيروت: 1986م مركز دراسات الوحدة العربيّة، ص243-245.

[2]- المرجع نفسه، ص137.

[3]- المرجع نفسه، ص137.

البيانية–ولنسمّه القياس البياني تمييزا عن القياس المنطقي الأرسطي–لا يعني استخراج نتيجة تلزم ضرورة مقدمتين أو أكثر، بل يعني إضافة أمر آخر «بنوع من المساواة». إنّه ليس عملية جمع وتأليف بل هو عملية مقايسة ومقاربة."[1] وتتضح آلية اشتغال القياس البياني في الفقه والنّحو واللّغة والبلاغة في قوله: "إنّ القائس لا يصدر حكماً من عنده، لا يبتدئه، بل إنّما يمدّد حكم الأصل إلى الفرع، إثباتاً أو نفياً اعتماداً على ما يجده هو من شبه بينهما يبرر القياس."[2]فإذا خلا الشبه بينهما بطل القياس فلا يمكن القياس بين شيئين مختلفين لا جامع بينهما.

3–قياس الفقه وقياس النّحو: ويذكر الجابري أنّ القياس النّحويّ استنبطه النّحاة من المنهج العلميّ لأصول الفقه، فإنّهم في مجال التنظير لأصول النّحو، قد استنسخوا الهيكل الإيبيستيمولوجي لـ «أصول الفقه» لقد بقي علم أصول الفقه على الدوام النموذج الذي يفكر به علماء أصول النّحو."[3]ويسوي بين القياس النّحويّ والقياس الفقهي، فيقول: " هذا من جهة، ومن جهة أخرى فالقياس في النّحو مثل القياس في الفقه."[4]ويفرق السيوطي بين القياس الشّرعيّ (الفقهيّ) والقياس اللّغويّ؛ فليس القياس الشّرعيّ كالقياس اللّغويّ في المعنى؛ ولأنّ المعنى في القياس الشّرعي مُطّرد وفي القياس اللّغويّ غير مطّرد...[5]

4–القياس النّحويّ والقياس اللّغويّ: ويذهب عبد الصبور شاهين إلى ما ذهب السيوطي فيؤيده بذلك وهذا الذي انتبهوا إليه لإبطال القياس اللّغويّ بتأخير درجته عن القياس الشّرعي؛ هو الذي نرى منه نحن آية ثبوته، وبرهان صلاحيته؛ إذ يجب فعلا الفصل القياس الشّرعيّ والقياس اللّغويّ؛ لأنّ المسافة بينهما واسعة، ووظيفة كلّ منهما تختلف عن وظيفة الآخر؛ **فإنّ القياس اللّغويّ** لا يراد منه ذلك دائما؛ لأنّ مجالاته تختلف من أصوات، إلى مفردات، إلى تراكيب، إلى دلالات، وحسبه أن يجرى في كلمة واحدة ليضيف إلى اللّغة جزئية جديدة تغنى بها وتزداد ثروتها."[6]ويقول محمّد مختار ولد ابّاه: مصطلح القياس يشمل عدة مفاهيم تختلف تبعا للسّياق وللمادة العلميّة الّتي يتناولها القياس؛ فهو مصطلح مشترك

---

[1]- محمّد عابد الجابريّ، بنية العقل العربيّ دراسة تحليليّة نقديّة لنظم المعرفة في الثقافة العربيّة، ص138.

[2]- المرجع نفسه، ص139.

[3]- المرجع نفسه، ص141.

[4]- المرجع نفسه، ص141.

[5]- السّيوطي، المزهر في علوم اللّغة وأنواعها، ج1، ص60–61.

[6]- عبد الصبور شاهين، مشكلات القياس في اللّغة العربيّة، مجلّة عالم الفكر، الكويت: المجلد 10، العدّد الثالث، 1970م وزارة الإرشاد والأنباء، ص188.

بين علوم مختلفة، وأدى استعماله في النّحو إلى نوع من الخلط الذي يؤول إلى الالتباس والغموض."[1] ومما سبق ذكره نخلص إلى القول: إنّ القياس ينقسم إلى أنواع عديدة بحسب العلوم؛ فمنها قياس المنطق الذي ظهر مع اليونان والعقل المنطقي؛ وهو **القياس الأرسطي، والقياس الأصولي** (الفقه) الّذي ظهر في علم الفقه والشريعة الإسلامية، **والقياس النّحويّ** الذي ظهر مع النّحاة الأوائل كأبي إسحاق الحضرمي والخليل بن أحمد الفرهودي، ونشأة القياس النّحويّ مع نشأة النّحو العربيّ، **والقياس اللّغويّ** الّذي ظهر مع علماء اللّغة كابن جنّي، وبعده ابن الأنباري... إلى زماننا المعاصر.

وقياس البلاغيون علماء علم البلاغة إذ يتمثّل بصورة من صوَّره في التشبيه وأركانه الأربعة: المشبه (الفرع/المقيس)، والمشبه به (الأصل/المقيس عليه)، والأداة (الحكم؛ الّذي يُعرف به نوع التشبيه) ووجه الشبه (الجامع)؛ لأنّ بنية التشبيه هي نفسها بنية القياس؛ ولأنّ آلية التشبيه هي نفسها آلية القياس. وهذا ما أبرزه المحلّلون البلاغيون من علماء البيان أنفسهم فالجرجاني مثلا يؤكد أنّ الاستعارة ضرب من التشبيه ونمط من التمثيل **والتشبيه قياس**. وابن الأثير يقول: المجاز إنّما كان ضربا من القياس في حمل الشّيء على ما يناسبه ويشاكله. والبلاغيون يساوون بين التشبيه والقياس، ويذكر محمّد مختار ولد ابّاه: ولمحاولة توضيح القياس النّحويّ؛ فلابدّ من تمييزه من القياس المنطقي، والقياس الأصولي، والمعروف أنّ القياس الأرسطي يتمثّل في استنتاج شكلي من مقدمتين مسلم بهما؛ ومن أمثلة أشكاله المشهورة، إنّ كلّ إنسان فان، وإنّ سقراط إنسان، والنتيجة إنّ سقراط فان، وهذا النمط من القياس إنّما هو شكل صوري لا يستعد تطبيقه في وسائل الإثبات بالبراهين العقلية دون أن يصلح منهجا لعلم معين مثل النّحو أو الفقه وسنرى أنّ تأثر النّحاة به لم يظهر بوضوح إلاّ في القرن الرابع الهجري، وكان اعتماده في التعريفات والحدود أكثر منه في القياس ويختلف القياس الأصولي عن القياس المنطقي وعن القياس النّحويّ وعن القياس اللّغويّ، فالقياس الأصولي " وبالخصوص قياس العلّة؛ فهو منهج خاص يستهدف معرفة علّة الحكم الوارد في النّص؛ أي الأصل وإضفاء الحكم نفسه على المماثل الذي لا نص فيه وهو الفرع وذلك بجامع العلّة، ومن أشهر أمثلته إنّ علّة تحريم الخمر هي الإسكار، وإن النبيذ مسكر، فالنبيذ محرم بسبب هذه العلّة، ولا أحد ينكر أوجه الشبه بين القياس الأصولي والقياس النّحويّ؛ لأنّ كليهما حمل غير المنقول على المنقول إذا كان في معناه."[2] ويتكلّم بعض الباحثين في دراساتهم عن القياس النّحويّ دون التفريق

[1]– محمّد مختار ولد ابّاه، تاريخ النّحو العربيّ في المشرق والمغرب، ص33.

[2]– المرجع نفسه، ص33.

بينه وبين القياس اللّغويّ وتأثر الدراسات اللّغويّة العربيّة بالمنطق؛ أي تأثر القياس اللّغويّ بالمنطق، فتقول فاطمة الهاشمي بكوش: " عدّ القياس أساسا في المنهج المعياري الذي وضعت به الدراسة اللّغويّة في مرحلة من مراحلها؛ أما علاقة القياس بالمنطق فهي علاقة الوسيلة بالمنهج، وهو في النّحو الأساس الثاني الذي يأتي بعد السّماع ويتخذ صورتين: الصورة الأولى هي القياس اللّغويّ؛ وقد استعمله النّحويون الأوائل منذ ابن أبي إسحاق (ت117هـ) حتّى القرن الرّابع للهجرة. وكان يقوم على الاستقراء اللّغويّ."[1] ويتبين مما ذهبت إليه الباحث فاطمة الهاشمي وكغيرها من الباحثين قدماء ومعاصرين من وجود صورتين للقياس هي القياس اللّغويّ العام والقياس النّحويّ الذي بدأت ملامحه مع وضع علم النّحو؛ إذ هو مبدأ أساسي في تقعيد القواعد ووضع علم النّحو من القياس الاستقرائي للغة العربيّة ومعرفة مطردها من شاذها في قواعدها. وعدم تأثره بالمنطق " **ولا سبيل عند النّحاة إلى إلغاء القياس النّحويّ؛ إذ هو محور التقعيد. ومن ثم لا مجال عندهم لتجاهل العلّل؛ لأنّها محور القياس، وبهذا يكون التّعليل ضرورة فرضها المنهج المتبع في البحث النّحويّ.»**"[2] ويؤخذ عنها حديثها عن القياس النّحويّ لا القياس اللّغويّ الذي تتضح ملامحه كعلم كلي وشامل في الدراسات النّحويّة واللّغويّة المتأخرة في طرائق نمو اللّغة وتطوّر القياس النّحويّ. ويؤخذ عنها أيضا كما أسلفنا الذكر في الفرق بين قياس النّحو وقياس اللّغة وقياس المنطق أنّ قياس المنطق يقوم على مقدمتين ونتيجة موجبة بالضرورة، أما قياس النّحو واللّغة فيقومان على أركان أربعة هي: الأصل والفرع والعلّة والحكم؛ بحيث تقول: " والصورة الثانية هي القياس المنطقي الشكلي الذي يعتمد المنطق وأطرافه أربعة هي: المقيس، والمقيس عليه، والعلّة، والحكم، وهذه الصورة الّتي رفضها بعض اللّسانيين وعدّها غير صالحة للمنهج العلمي حين يعني إيجاد القاعدة، ثم إدخال ما يمكن إدخاله تحتها من مسائل."[3] ويتميز المفهوم الشكلي للقياس في المرحلة التالية أخذ القياس مفهوما مغايرا للمفهوم السابق، ولم يعد مجرد الوقوف على مدى اطراد الظواهر وشيوعها، وما يقتضيه ذلك من جمع النّصوص اللّغويّة واستقراء مادتها، وإنّما صار القياس يدل على العملية الّتي يتم فيها إلحاق بعض الظواهر أو النّصوص ببعض. فأخذ طابعا شكليا أقرب ما يكون إلى المفهوم المنطقي. وكأنّه امتد منه

[1]- فاطمة الهاشمي بكوش، نشأة الدرس اللّسانيّ العربيّ الحديث دراسة في النشاط اللّسانيّ العربيّ، ط1. القاهرة: 1937هـ-2004م، إيتراك للنشر والتوزيع، ص67.

[2]- علي أبو المكارم، **أصول التفكير النّحويّ**، ص183.

[3]- فاطمة الهاشمي بكوش، نشأة الدرس اللّسانيّ العربيّ الحديث دراسة في النشاط اللّسانيّ العربيّ، ص68.

وتفرع عنه."[1]والمفهوم الشكلي للقياس يتمثل في عملية تطوّر القياس النّحويّ من نظريّة الاطراد والشذوذ في اللّغة ووضع الأحكام والقواعد اللّغويّة، إلى العمليّة الذهنية المنطقية في اللّغة الّتي يتم فيها إلحاق بعض الظواهر أو النّصوص ببعض؛ وهي امتداد طبيعي للمدلول القياس النّحويّ.

ولا يفصل محمّد مختار ولد ابّاه بين القياس النّحويّ والقياس اللّغويّ؛ فالقياس النّحويّ خصَّ به معرفة كلام العرب الفصيح من غير الفصيح؛ وهو معرفة الأصول من الفروع في كلام العجم عند النّحويون واللّغويون الأوائل، وفي تقعيد القواعد النّحويّة المطردة. ويتضحُ القياس النّحويّ في كلام العربيّ كما ذكره أبي حامد الغزالي في كتابه «المستصفى من علم الأصول» في الفصل الثاني: «في أنّ الأسماء اللّغويّة هل تثبت قياسا» فيثبت أنّ لغة العرب الفصيحة أو كلام العرب الفصيح وضع وتوقيف كلّها، ليس فيها قياس أصلا، فيقول: " فإذا كلّ ما ليسَ على قياسِ التصريف الذي عُرف منهم بالتوقيف فلا سبيل إلى إثباته ووضعه بالقياس. وقد أطنبنا في شرح هذه المسألة في كتاب «أساس القياس». فثبت بهذا أنّ اللّغة وضعٌ كلّها وتوقيف ليس فيها قياس أصلاً."[2] وأمّا القياس اللّغويّ الّذي برزت ملامحه بقوة عند ابن جنّي في تنمية اللّغة العربيّة وكلام العرب الفصيح بكلام المولّدين وما ظهر من ألفاظ حاول إلحاقها بكلام العرب الفصيح في كتابه الخصائص وتبعه ابن الأنباري في ذلك في كتابه «الإغراب في جدل الإعراب ولمع الأدلّة». وحقيقة القياس اللّغويّ هي امتداد كلّي للقياس النّحويّ عند الواضعين الأولين، وامتداد نسبي بأصول المنطق.

ويقول مختار ولد ابّاه: " غير أنّ ابن الأنباري وتبعه السيوطي، تجاوزا هذا الاستقراء النّظريّ إلى المقارنة بين القياس النّحويّ اللّغويّ، والقياس الأصولي فجعلا أركانهّ أربعة وهي: الأصل والفرع والحكم والعلة... ويقول: ونلاحظ هنا أنّ السيوطي وابن الأنباري قَبْلَهُ ابتعدا عن المنهج اللّغوي الذي يعتبر في **الحقيقة تصورا استقرائيا يرتكز أساسا على القاعدة اللّغويّة الّتي يتم تقريرها بعد رصد ظواهر السّماع الّتي تصل إلى مستوى الاطراد، والأولى تصنيفه على ثلاثة أقسام.**"[3]ويقول التواتي بن التواتي: " أما القياس في مجال الفقه فهو الأداة الّتي يستطيع بها العقل الإنساني تطوير دلالة النّصوص لتلائم متغيرات الزمان والمكان في مجال الأحكام الشرعية وهي الأداة الّتي يقوم عليها التأويل في الجوانب الأخرى للنصوص الدينية فإنّ القياس في الميدان النّحويّ فهو كذلك الأداة التنظيمية الّتي تحول الكلام إلى لغة

[1]- علي أبو المكارم، **أصول التفكير النّحويّ**، ص77.

[2]- الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ج2، ص13-14.

[3]- محمّد مختار ولد ابّاه، تاريخ النّحو العربيّ في المشرق والمغرب، ص34.

وترد التغاير والتعدّد إلى نسق ونظام."[1] ويتضح مما ذكره التواتي بن التواتي حقيقة القياس النّحويّ فهو القانون التنظيمي للكلام، كما كان عند ابن أبي إسحاق مما يَرُدُ الكلام إلى اللّغة الفصيحة الصحيحة من التحول والتغير والتّعدّد إلى قانون النسق والنظام العام اللّغويّ.

ويساوي التواتي بن التواتي بين القياس الفقهي والقياس النّحوي؛ " لأنّ القياس في النّحو كما هو في الفقه يعتمد أساسا على التأويل سواء من حيث استخراج الحكم أو من حيث استنباط العلّة أو من حيث نقل حكم الأصل إلى الفرع."[2]ويجمع محمّد مختار ولد أبّاه بين القياس الفقهي والقياس النّحويّ في كونهما يشتركا في أركان القياس من المقيس عليه والمقيس والعلّة والحكم، وفي هذا يختلف القياس الأصولي والقياس النّحويّ عن القياس المنطقي ويتكلّم عن القياس النّحويّ الذي خص به كلام العرب الفصيح المطرّد وأساس القاعدة اللّغويّة الّتي تمّ تقريرها بعد رصد ظواهر السّماع. ويرى تقسيمه عند ابن الأنباري والسيوطي ليس صحيحا ويقترح تصنيفا آخر من ثلاثة أقسام. ويقول مختار ولد ابّاه: " ونلاحظ أنّ السيوطي وابن الأنباري قبلَهُ ابتعدا عن المنهج اللّغويّ الذي يعتبر في الحقيقة تصوراً استقرائيا يرتكز أساساً على القاعدة اللّغويّة الّتي يتم تقريرها بعد رصد ظواهر السّماع الّتي تصل إلى مستوى الاطراد والأولى تصنيفه على ثلاثة أقسام: (وهو ما ذكره أبو القاسم السهلي ومذهبه النّحويّ).

1-القياس العام: وبعضهم يسميه القياس الأصلي: وهو إلحاق اللفظ بنظيره المسموع والمماثل ولقد استعمله النّحويون في كثير من الأحكام. وبالخصوص في أبنية المصادر، والجموع، وتصريف الأفعال والصيغ الصّرفيّة.

2-القياس النّظريّ: هو إلحاق اللفظ، بنظير غير مماثل، أو بنظير غير مسموع، فمثال الأول قياس ترخيم المركب المزجي على الأسماء المنتهية بتاء التأنيث، أمّا الثاني فنراه في صيغ مفردة قرّر النّحويون أنّها تدخل في باب القياس، مثل قولهم: شنئي في النسبة إلى شنوءة، ولم لم يكن لها نظير تقاس عليه.

والقياس التّعليليّ: وهو ما يرد للتنبيه على علّة الحكم، مثل قول النّحويين إنّ الفعل المضارع أعرب قياسا على الاسم لمشابهته له في احتمال عدّة معان لا يتبين المراد منها إلاّ بالإعراب."[3] ونلاحظ في حديثه عن القياس النّحويّ وتصنيفه إلى ثلاثة أقسام، فالصنف الأول والثالث صحيح ما قاله فيه وبه

[1]- التواتي بن التواتي، محاضرات في أصول النّحو، ص152.

[2]- التواتي بن التواتي، محاضرات في أصول النّحو، ص152.

[3]- محمّد مختار ولد ابّاه، تاريخ النّحو العربيّ في المشرق والمغرب، ص34-35.

عمل النّحاة الأوّلين، وأما الثّاني فنعتبره من القياس اللّغويّ الّذي لم يظهر إلاّ عند ابن جنّي وما تبعه بالقليل منه ابن الأنباري. فيتبيَّن الفرق بينهما والقياس النّظريّ في كونهما قياس نحويّ؛ وهو المتعلّق بالقواعد النّحويّة المتعلّقة بكلام العرب الفصيح المبنية عليه، وأما القياس النّظريّ فهو القياس اللّغويّ؛ الذي أراده ابن جنّي. وهذا التقسيم الذي أشار إليه مختار ولد أباه كان نتيجة لما قاله ابن الأنباري من انقسام القياس إلى ثلاثة متأثرا به: **قياس العلّة، وقياس الشبه، وقياس الطرد.**

ويقول التواتي بن التواتي: " يَرُدُّ الدَّارسون المحدثون القياس النّحويّ في طرائقه ومظاهره إلى تأثيره بعلم أصول الفقه، وأغلب الظّن أنّ الّذي أدى بهم إلى هذا هو تعليلات النّحاة للظواهر اللّغويّة وتقسيم المتأخرين منهم العلّل إلى علل لفظيّة وأخرى معنويّة."[1]ويذكر الحاج الصالح في كتابه «منطق العرب في علوم اللّسان» يقول في مبحث له بعنوان: القياس في النّحو العربيّ: حقيقته وأهميته. فيقول: من المعروف أنّ القياس كمصدر لفعل قاس، يقيس يدلّ على إجراء المتكلّم في كلامه لمفردة أو تركيب على مثال من مُثُل كلام العرب ولو لم يسمع ذلك منهم أو من فصيح، وربما لم ينطق بذلك أحد في أي وقت ولكنه يجريه على قياس كلامهم، والنّحو العربيّ وُضع كما قلنا لتدوين ما لم يكن مدوّنا مما يجوز من العبارات ومن ثمَّ الأصول.

ويتكلّم الحاج صالح عن القياس النّحويّ الذي يعرف به كلام العرب مما ليس هو من كلام العرب ومما يوصلهم لمعرفة أصوله. ويذكر عبد الرّحمن الحاج صالح مستدلا على قوله بقول ابن جنّي: " إنّ الغرض في ما نُدَوِّنُهُ من هذه الدواوين ونُثبته من هذه القوانين إنّما هو أن يُلحق من ليس من أهل اللّغة بأهلها ويستوي من ليس بفصيح ومن هو فصيح، والقياس لمصدر قاس يقيس هو من الآليات الأساسية للملكة اللّغويّة وقد يكون هو أهمّها، ويذكر: " إنّما نقيس ما لم يأت على ما أتى من كلام العرب والغرض من صناعة الإعراب والتّصريف؛ إنّما هو أن يقاس ما لم يجئ على ما جاء. "[2]ويتبين ههنا من هذا القول أنّ معرفة كلام العرب الفصيح من غيره من الكلام لا يتبين إلاّ بالقياس وأن يقاس هذا الكلام على ما جاء من كلام العرب. وكلّه من قبيل القياس اللّغويّ، كما قال ابن فارس للغة العربية مقاييس تؤخذ عليها ويذكر الحاج صالح النوع الأول من القياس وهو القياس النّحويّ–فلم يذكره بصريح عبارته بل ما استنتجناه من كلامه عن القياس، ولم يفصل بين القياس النّحويّ والقياس اللّغويّ–يذكر النوع الثاني من القياس؛ وهو

[1]– التواتي بن التواتي، محاضرات في أصول النّحو، ص153.

[2]– عبد الرّحمن الحاج صالح، منطق العرب في علوم اللّسان، ص157.

القياس اللّغويّ فيقول: " وربّما يظنّ الظانّ حسب ما يبدوا من هذا الكلام، أنّ القياس يصلح **فقط لتولّيد المفردات الجديدة–مثل المصطلحات**–والواقع أن المتكلّم بلغة من اللّغات لا ينفك يقيس وهو يتكلّم بدون شعور منه؛ لأنّه يركّب في كلامه التّراكيب الّتي لم يسمعها أبداً بنفس المحتوى من الكلم والوحدات اللّغويّة ويكون ذلك على قياس خاص باللّغة الّتي اكتسب فيها مهارته اللّغويّة. فكلّ متكلّم بلغة من اللّغات يقيس في كلّ لحظة في أثناء كلامه، وإتقانه لذلك هو إتقان لجزء هام من لغته."[1]ويتبين من كلام الحاج صالح رَحِمَهُ ٱللَّهُ على القياس اللّغويّ وتنمية اللّغة بالمصطلحات الجديدة من خلال القوانين والقواعد الّتي يلتزمها المتكلّم من اللّغة فيستعملها في المصطلحات الجديدة، والقياس اللّغويّ أشمل وعام من القياس النّحويّ؛ حيث يتضمن القياس النّحويّ؛ القواعد النّحويّة الأولى الّتي بدأ يحكم بها أبي إسحاق الحضرمي على كلام العرب؛ فتثبت الأصول قياسا، وتثبت الفروع بالأصول، ويضبط كلام العرب بالقواعد النّحويّة، وأمّا القياس اللّغويّ فإنّه يتضمن مستويّات أربعة من التّحليل اللّسانيّ المستوى الصّوتيّ، والمستوى الصّرفيّ، والمستوى النّحويّ–الّذي عمل به أبي إسحاق الحضرمي–والمستوى الدّلاليّ. وهذا ما سنفصّل الحديث فيه عند اللّسانيين الوصفيين في القياس اللّغويّ. إذ نجد الهيئات العلميّة، والمجامع اللّغويّة في الوطن العربيّ تنصب جهودهم بما يطرأ على طرائق نمو اللّغة وأصولها القياسية، وهذا ما نجده عند مجمع القاهرة الذي تأسس لخدمة أصول اللّغة وأقيستها معتمدا على ما وضعوا العرب القدماء من قواعد نحويّة وصرفيّة ولغويّة أخرى."[2] ويمتد القياس اللّغويّ في بحث مجمع اللّغة العربيّة استجابة لروح العصر، وتنمية اللّغة العربيّة بالقياس **وهذا تثبيت اللّغة بالقياس** في معجمها وصيغها وتراكيبها بالجديد منها، ويجمع سعيد الأفغاني قرارات مجمع اللّغة العربيّة بالقاهرة منذ تأسيسه، أولا: **قرار التضمين، والتضمين أن يؤدي فعل أو ما في معناه مؤدى فعل آخر أو ما في معناه فيعطي حكمه في التعدية واللزوم... وقرار التعريب:** يجيز المجمع أن يستعمل بعض الألفاظ الأعجمية–عند الضرورة–على طريقة العرب في تعريبهم.

قرار المولّد: المولّد هو اللّفظ الذي استعمله المولّدون على غير استعمال العرب؛ وهو قسمان:

1–قسم جروا فيه على أقيسة كلام العرب من مجاز واشتقاق أو نحوهما كاصطلاحات العلوم والصناعات وغير ذلك، وحكمه أنّه عربيّ سائغ. (كذلك فعل ابن جنّي، أنظر القياس اللّغويّ عند ابن

[1]– عبد الرّحمن الحاج صالح، منطق العرب في علوم اللّسان، ص157.

[2]– محمّد صالح ياسين عباس، القياس اللّغويّ في دائرة مجمع اللّغة العربيّة بالقاهرة، مجلّة كلّيّة التربيّة الأساسيّة، المجلد 19 العدّد الثمانون، جامعة ديالى، كلّيّة التربيّة للعلوم الإنسانية، ص180.

جنّي)، فالقياس يبيح لأي لغة من اللّغات تنميتها بالمصطلحات والمفردات الّتي تعبر عن كلّ زمن يختلف عن الآخر، وليس بالضرورة أن يكون الاختلاف كبيرا بل على مستوى بسيط من مستويات اللّغة.

2-وقسم خرجوا فيه عن أقيسة كلام العرب إما باستعمال لفظ أعجمي لم تعربه العرب (وقد أصدر المجمع في شأن هذا النوع قرار التعريب السابق) وإما بتحريف في اللفظ أو الدلالة لا يمكن معه التخريج على وجه صحيح؛ وإما بوضع اللفظ ارتجالا.

قرارات في الصياغة والاشتقاق: قرار (فُعالة) للحرفة، قرار (فعلان) للقلب والاضطراب، قرار (فُعال) للمرض، قرار (فُعال) و(فعيل) للصوت، قرار المصدر الصناعي، قرار (فعّال) للنسبة إلى الشّيء، قرار اسم الآلة، قرار اشتقاق من أسماء الأعيان، قرار مُطاوع (فعل) الثلاثي، قرار **مطاوع (فعّل)** بتشديد العين قرار مطاوع (فاعل)، قرار مطاوع (فعْلل)، قرار التعدية بالهمزة، ملحقات الأصول العامّة..."[1]ويقول أحمد مختار عمر في الاعتداد في القياس اللّغويّ **وهو من الحقائق المقررة لدى اللّسانيين المحدثين في تطوّر اللّغة بالقياس من خلال تطوّر الدلالة في الصناعة المعجميّة المعاصرة في معجم الصواب اللّغويّ دليل المثقف العربيّ، فيقول:" وممَّا صححناه عن طريق التوسّع في القياس واستخدام جملة من القواعد الكلّيّة الّتي أقرّ بعضها مجمع اللّغة المصري: قياسية (فُعالة) للدلالة على بقايا الأشياء مثل: الأُكالة والفُراكة والحُدادة، والانتقال من فتح العين في الماضي إلى الضم أو الكسر في المضارع."[2] وقد أباح القياس اللّغويّ التنوع في صيغ الأفعال فيذكر شوقي ضيف أنّ هذه العمليّة في اللّغة منذ زمن سيبويه ومَن جاء بعده من النّحاة الّذين أضافوا عليه صيغا صرفيّة قياسية لغويّة أخرى يقول: "اطّراد صيغة «تمفعل» في اللّغة العربيّة المعاصرة:** من المعروف أنّ العربيّة تميّزت من بين أخواتها الساميّات بكثرة التفنن في صيغ الأفعال والتنويع فيها، على نحو ما نرى في الفعل الثلاثي ومزيداته، وهي عند سيبويه اثنتا عشرة صيغة على هذا النمط: **أفعل-فعَّل-فاعل-تفَّعل-تفاعل-افتعل-انفعلَّ-افعلَّ-استفعل-افعوَّل-افعوعل-افعالّ.**

واستدرك النّحاة واللّغويّون عليه سبع صيغ، هي:

افَّعل ومثالها: ادَّبَج إذا لبس الديباج.

افْعَلَى ومثالها: اجْأوَى الفرس إذا علته كدرة.

---

[1]- سعيد الأفغاني، في أصول النّحو، ص120-128.

[2]- أحمد مختار عمر، معجم الصواب اللّغويّ دليل المثقف العربيّ، ط1. القاهرة: 2008م، عالم الكتب، ص: ب.

افعيَّل ومثالها: اهْبَيَّخ الرجل إذا تبختر في مشيته.

افْعَوْلَلَ مثل: اعثَوْجَج البعير إذا أسرع.

افْوَنْعَلَ ومثالها: احْوَنْصَلَ الطائر إذا أخرج حوصلته.

افْعَنْلَى ومثالها: اسْلَنْقَى الرجل إذا نام على ظهره.

افْعَنْلَلَ ومثالها: اسْحَنْكَكَ الليل إذا اشتدت ظلمته.

ولفتني في هذه الصيغ السبعة المستدركة على سيبويه أنّ النّحاة واللّغويين عزَّ عليهم أن يجدوا لكلّ منها في اللّغة أكثر من مثال واحد، وهو مثال–كما نرى–نادر وشديد الغرابة، ولعلّ ذلك ما جعل سيبويه يهملها جميعا.

وكان أولى باللّغويين والنّحاة أن يستدركوا على سيبويه صيغة «تمفعل» الّتي ساق لها ابن جنّي في كتابه الخصائص ستة أمثلة، واحتج لها."[1]وقد وضع مجمع اللّغة العربيّة بالقاهرة مجموعة قراراته في القياس اللّغويّ لتعبر اللّغة عن متطلبات العصر بمادة لغويّة جديدة تساير حياة الحاضر ومتطلباتها المعقدة ومن آليات القياس اللّغويّ في قرارات المجمع «**التضمين**» يقول ياسين أبو الهيجاء: " إنّ وعيَ المجمع المبكّر لمسألة التضمين يدلّ على أهمية هذه المسألة، وما تشكّله من عقبات للناطقين بالعربيّة، وتعريف المجمع للتَضمين يعدُّ في ما أرى أشمل وأَمْرَنَ تعريف له على مدى معالجة هذه القضية، فقد ترفع عن كثير من الخلافات فضلا عن تصريحه **بقياسية التضمين**. غير أنّ ثمّة هَنَات تَحدّ من مرونته هذه، وخدمتِه المتوخّاة للعربيّة، كما رأينا عند مناقشة بعض شروطه، ولعلّ من أبرز تلك الهَنات–فيما أَرى–إظهار قضيّة التضمين تنحصر في مسألة التعدّي واللّزوم ونيابة حروف الجرّ؛ وهي أشملُ من ذلك وأوسعُ."[2]ونحن في العصر الحاضر لا نخرج عن هذا المنهج فقضيةُ التضمين؛ هي قضية انزياح دلالي بالدرجة الأولى، قبل أن تكون مفهوماً نحوياً أو بلاغيا، وإذا أردنا لهذه القضيّة أن تأخذ مداها اللّغويّ بعيدا من الإشكالات المنطقيّةِ، والمسالك المعقّدة، فيجبُ أن تُدرسَ تحت هذا الباب، وممّا لا شكّ فيه أنّ المجاز القائم على الإبداع والابتكار البياني هو الرائد الأوّل وراء تلك الانزياحات، وإن لم يكن الوحيد... وهو كفيل بتتّبع هذه الظاهرة الأسلوبيّة، الّتي تنبثق من التّطوّر اللّغويّ... فالتضمين عمليّة إلحاق دلاليّةٌ مقابل عمليّة الإلحاق الصرفيّة، وعمليّة الإلحاق النّحويّة."[3]فإنّ القياس اللّغويّ عمليّة تتّبع الظواهر اللّغويّة

[1]– شوقي ضيف، تيسيرات لغويّة، القاهرة: 1990م، دار المعارف، ص98–102.

[2]– ياسين أبو هيجاء أبو الهيجاء، مظاهر التجديد النّحويّ لدى مجمع اللّغة العربيّة في القاهرة حتّى عام 1984م، ص23.

[3]– المرجع نفسه، ص25.

وتطوّراتها الدلالية للألفاظ والمصطلحات اللّغويّة في حقب زمنية مختلفة، يعمل بآلية التضمين الذي يبدأ بالتّطوّر الدلاليّ، مقابل عملية الإلحاق الصّوتيّ ومقابل عمليّة الإلحاق الصّرفيّ ثم مقابل عمليّة الإلحاق النّحويّ. في كلّ مستويّات اللّغة، والقياس بدأ كغيره من العلوم العربيّة عند العرب في اللّغة العربيّة أصلا في تقعيد القواعد النّحويّة واللّغويّة ووضع القانون النّحويّ للكلام، وهذا ما ثبت عند أبي إسحاق (ت117هـ)، وفي معرفة الأصل من الفرع؛ وهو القياس النّحويّ؛ وهي مرحلة " القياس الاستقرائي: أنّ لعبد الله بن أبي إسحاق دوراً بالغ الأهميّة في النّحو العربيّ يرجع إلى اعتماده على ما يصطلح عليه النّحاة والرّواة والمؤرخون بالقياس النّحويّ. "[1] وبعدما وُضِعَ القياس في علم النّحو، نَمَا وتطوّر لدى المتأخرين بشكل مباشر في تنميّة اللّغة وطرائق نموّها الّتي تأسست لخدمة أصول **اللّغة وأقيستها ومقاييسها**، وذلك ما تجلى عند ابن جنّي... وغيره من المتأخرين؛ حيث أصبح قياس **لغويّ استعمالي للغة**. ومنها إلى القياس اللّغويّ الخاطئ؛ وهو ما عرف بالأخطاء اللّغويّة الشائعة، وهذا الأخير بما أنّه استعمالي–مُلْكٌ مشاع للعامّة والجميع–لا يقف مستعمله على مقاييس اللّغة ومعاييرها، وهو تطوّر طبيعي ولكنه غير سليم، أما أنه طبيعي فلأن محور هذا المقياس هو قياس ما في النّص من ظواهر تركيبيّة إلى الظواهر التركيبيّة الشائعة والمطردة؛ أي مقارنة النّص بما يسلم إليه الاستقراء للظواهر اللّغويّة من نتائج وهو مفهوم القياس في هذه المرحلة، ثم حين تطوّر مضمون القياس أصبح من الطبيعي أن تقاس إليه النّصوص. ولكن هذا التّطوّر في المقياس غير سليم؛ شأنه في ذلك شأن التطوّر الذي أصاب القياس بأسره لأنّ نتائج القياس–بمفهومه الجديد المتطوّر–تمتد عن التصور المنطقي للغة، ومحاولة طرد قواعدها، ومن ثمة فإنّها ترفض الأخذ بنّصوص ثابتة، وظواهر مطردة لمجرد مخالفتها لما يسلم إليه المنطق القياسي من أحكام."[2]ومما أخذه المعاصرون على القدماء في القياس النّحويّ وصف بعض الكلام بالشذوذ حتّى في القرآن الكريم مثل كلمة «استحوذ» " بل لقد بالغوا فنسبوا الشذوذ إلى بعض الاستعمالات الّتي وردت في القرآن الكريم حين نادوا بعدم جواز حذف «أن» المصدرية."[3] بل اختلفوا فيه بعض الاختلاف، فما سمّاه أبو عمرو «بالأكثر» سماه غيره بالكثير أو **الباب** أو بالأصل، وغير ذلك من مصطلحات وردت في كتب البصريين من اللّغويين."[4]ولعلّ حكمة نحاتنا واللّغويين الأولين في القياس

[1]– علي أبو المكارم، أصول التفكير النّحويّ، ص25.

[2]– المرجع نفسه، ص73–74.

[3]– إبراهيم أنيس، من أسرار اللّغة، ص9–12.

[4]– المرجع نفسه، ص11–13.

النّحويّ في تقعيد القواعد وتنظيم مسائل اللّغة، إذ يترتب عليه خلو اللّغة من الاطراد والانسجام، وهما شرط هام في الفهم والإفهام، ومقياس دقيق يقاس به ما بلغته كلّ لغة من نمو وتطوّر."[1]ويقول ابن جنّي في القياس اللّغويّ؛ وهو الذي تطوّر عنده القياس من القياس النّحويّ عند القدماء إلى القياس اللّغويّ العام: " وقد يُؤخذ جزء من اللّغة كبير بالقياس، ولا يوصّل إلى ذلك إلاّ من طريق التّصريف؛ إنَّ المُضارعَ مِن فَعُلَ لاَ يَجِئُ إلاَّ علَى يَفْعُل بضمّ العين. ألاّ ترى أنّك لو سمعت إنسانا يقول: كرُم، يكرَم، بفتح الراء في المضارع لقضيت بأنّه تارك لكلام العرب، سمعتهم يقولون: يكرُم أم لم تسمعهم... فهذا ونحوُه مما يُستدركُ من اللّغة بالقياس."[2] ويكون القياس النّحويّ جزءا من القياس اللّغويّ، فتكون اللّغة مبنية على القواعد النّحويّة والصّرفيّة والمقاييس الّتي بنيت من القياس النّحويّ من كلام العرب، أو السّماع، لتخضع اللّغة غير المسموعة لقواعد ومعايير اللّغة المسموعة في مستوياتها الأربعة. ويتبين عمل ابن جنّي في القياس ليشمل دائرة التّصريف وهذا ما لم يكن عند القدماء الذين سبقوه جليا الذين اعتنوا بالقياس النّحويّ ويتبين ممّا يذكره ابن جنّي كلّ مرة في حديثه عن القياس اللّغويّ، كما يتجلّى ذلك في كتابه الخصائص وما عرضه في العديد من الأبواب والمسائل النّحويّة. فيقول في «باب في اللّغة المأخوذة قياسا» وذلك كأن يحتاج على تكسير الرجز... فكنت قائلا لا محالة: أرجازٍ قياسا على أحمالٍ وإن لم تسمع أرجازٍ في هذا المعنى."[3] وقد تكلّم ابن الأنباري عن القياس اللّغويّ وأثره في اللّغة فيقول ابن الأنباري: " أنّ عوامل الألفاظ يسيرة محصورة والألفاظ كثيرة غير محصورة. فلو لم يجز القياس واقتصر على ما ورد في النقل من الاستعمال لأدّى ذلك ألاّ يفي ما نخص بما لا نخص وبقي كثير من المعاني لا يمكن التعبير عنها لعدم النقل، وذلك مناف لحكمت الوضع، فذلك وجب أن يوضع وضعاً قياساً عقليا لا نقلياً."[4] ويتكلّم عن القياس في اللّغة ويبيِّنُ أنّ اللّغة ليست توقيف، وإنّما هي وضع واصطلاح؛ لذا وجب القياس، فيقول: " ألاّ ترى أنّ القارورة إنّما سميَّت قارورة لاستقرار الشّيء فيها، ولا يسمَّى كلّ ما يستقر فيه: قارورة، وكذا سميّت الدار دارا لاستدارتها، ولا يسمَّى كلّ شيء مستدير دارا؟"[5] ويتبين أنّ القياس اللّغويّ–عند المتأخرين ابن جنّي، ومَن بعدهُ–أخذ مكانته في الاستعمال اللّغويّ والتنميّة اللّغويّة في التعبير عن المقاصد اللّغويّة، ومما

[1]– إبراهيم أنيس، من أسرار اللّغة، ص12.

[2]– ابن جنّي، المنصف، ج1، ص2.

[3]– المصدر نفسه، ج2، ص41–42.

[4]– ابن الأنباري، الإغراب في جدل الإعراب ولمع الأدلّة، ص99.

[5]– المصدر نفسه، ص100.

يندمج في مسألة اللّغة وأنّها وضع واستعمال في التغير الاجتماعي والمحيط بكلّ آلياته يفرض ذلك في أي زمان، إذ تعبر اللّغة عن كلّ زمن غير الزمن الأخر بالمفردات الّتي لم تكن أنداك فما نقلناه من اللّغة لا يلبي حاجاتنا في التعبير عن مقاصدنا في زماننا

ويهتدي إبراهيم أنيس عند حقيقة القياس في اللّغة العربيّة بدء من **القياس النّحويّ** كفرع جزئي من القياس اللّغويّ كقسم كلّي بدء بسيطا فنما وتطوّر من الدلالة الأولى: " وهي الّتي نلخصها بوضوح لدى المتقدمين من علماء العربيّة؛ أي علماء القرنين الأول والثاني من الهجرة... **فقد أرادوا بالقياس وضع الأحكام العامّة للغة. أو وضع القواعد لتلك النّصوص التي انحدرت إليهم، فسيبويه مثلا حين استعمل في كتابه كلمة القياس لم يكن أكثر من أن ظاهرة ما من ظواهر اللّغة روى لها عن العرب قدر من الأمثلة يكفي؛ لأن توضع لها قاعدة عامّة.**"[1]وبالرغم من إدراكه الفارق بين دلالات القياس عند النّحاة الأولين وقياسهم النّحويّ في تقعيد أحكام القواعد النّحويّة، لم يدرك أنّ هذا من باب تطوّر العلوم فقد نشأ القياس جزئيا ثم تطوّر إلى قياس كلّي وعامْ في اللّغة لدى النّحاة المتأخرين؛ وهو القياس اللّغويّ " هنا أخذ القياس اللّغويّ معنى جديدا لم يكن مألوفا لدى سيبويه ولا المتقدمين من معاصريه؛ وهو استنباط شيء جديد في صورة صيغ أو دلالات أو تراكيب. **وهذا المعنى بعيد عن وضع الأحكام العامّة للغة، أو وضع القواعد لتلك النّصوص التي انحدرت إليهم.** ويكاد يقف عند حقيقة القياس من النمو والتّطوّر؛ حيث يتضمن القياس اللّغويّ القياس النّحويّ كأحد القواعد العمليّة الّتي يشتغل بها القائس، وليس معنى ذلك أنّ العلماء في القرن الرابع قد انصرفوا عن المعنى الأول انصرافا تاما، بل عاش المعنيان جنبا إلى جنب في هذا القرن، ولكن المعنى الجديد هو الذي كانتا له السيطرة، واكتسب الشيوع، فحين كان يطلق مصطلح القياس لا يكاد ينصرف إلى المعنى الجديد."[2] قلنا إنّ القياس اللّغويّ بدأ بمعنى معين هو وضع القواعد العامّة، أو الأحكام لتلك النّصوص الّتي انحدرت إلى العلماء من أسلافهم وأجدادهم العرب. ولم يكن يخطر ببال أحد من هؤلاء العلماء أن يستنبط جديدا في اللّغة كصيغة أو تركيب أو دلالة."[3] ويحتم الأمرُ القياس اللّغويّ باعتباره أصل لغويّ لا يمكن الاستغناء عنه، وقد أخذ القياس اللّغويّ عند الوصفيين اللّسانيين المعاصرين شأوا كبيرا، كما ظهر ذلك عند أعضاء المجمع اللّغة العربيّة بالقاهرة وفي مجمع اللّغة العربيّة بالقاهرة، فيقول محمّد صالح ياسين عباس: " يقوم هذا البحث على دراسة «**القياس اللّغويّ**»

[1]– إبراهيم أنيس، من أسرار اللّغة، ص18.

[2]–المرجع نفسه، ص19.

[3]– المرجع نفسه، ص23.

في دائرة مجمع اللّغة العربيّة بالقاهرة؛ وهو أحد طرائق نمو اللّغة؛ وهو أساسها وقانونها العام."[1] حرص المجمع منذ إنشائه على أن تكون اللّغة العربيّة لغة العلم والثقافة، والأدب والفنون والعلوم، قريبة من العامّة والخاصّة وافيةً بحاجات أهل العلم واللّغة والأدب، تواكب الحياة العصرية المتطوّرة، وتلاءم بينها وبين القديم، وقد سلك المجمع طريقين للوصول إلى هذا الهدف.

الطريق الأول: أنّه وضع ألفاظا وأسماء لمسميات أنتجتها الحضارة الجديدة، أو اصطلح عليها أهل علم ما، ورصَد الكلمات العربيّة الّتي يحتاج إليها العالم والمتعلم في هذا الوقت كثيرا، وجمع كلّ المعاجم كالمعجم الوجيز، والمعجم الوسيط، والمعجم الكبير، ومعجم ألفاظ القرآن الكريم، ومعاجم للمصطلحات الطبية والهندسية والكيميائية وغيرها."[2]واهتم علماؤنا القدماء بالمسائل اللّغويّة، ولاسيما القياس اللّغويّ الذي يعدّ أساس اللّغة وقانونها؛ إذ بحث القدماء في مسائل نمو اللّغة وتقعيدها وأكثروا فيها العناية؛ أما القياس هو الأساس الذي يُبنى عليه كلّ ما يستنبطونه من قواعد في اللّغة أو صيغ في ألفاظها أو دلالاتها، إذ لجأ القدماء إلى القياس منذ نشأة علم النّحو، وبدأ التأليف فيه."[3]ويعرف إبراهيم أنيس القياس: " وليس القياس إلاّ استنباط مجهول من معلوم، فإذا اشتق اللّغويّ صيغة من مادة مواد اللّغة على نسق صيغة مألوفة في مادة أخرى؛ سميَّ عمله هذا قياسا."[4]ويبيّن هنا إبراهيم أنيس أنّ هذا القياس هو قياس لغويّ لأنّ اللّغويّ بهذا النوع من القياس يريد ابراز لغة جديدة لم تكن موجودة من ذي قبل، وتلحق بتلك اللّغة الأولى فتكون هذه اللّغة الجديدة على نسق ونظام اللّغة المألوفة من القرآن الكريم والحديث النّبويّ الشّريف وكلام العرب عن غيره من الكلام، والفرق بين القياس النّحويّ عند النّحاة الأوّلين؛ هو معرفة الأصل والفرع وضبط اللّغة العربيّة بأصولها، وضبط الكلام العربيّ الأصيل في عروبته وفصاحته. وأما القياس اللّغويّ فقد تمثّل عند النّحاة المتأخرين وبعدهم الوصفيين اللّسانيين المعاصرين في تنمية اللّغة بالألفاظ والمصطلحات الجديدة في اللّغة العربيّة كغيرها من اللّغات.

والنوع الثاني من القياس: هو **القياس اللّغويّ**:" هو مقارنة كلمات بكلمات أو صيغ بصيغ أو استعمال باستعمال **رغبة في التوسع اللّغويّ، وحرصاً على اطراد الظواهر اللّغويّة**."[5]ويرى إبراهيم أنيس أنّ

---

[1]– محمّد صالح ياسين عباس، القياس اللّغويّ في دائرة مجمع اللّغة العربيّة بالقاهرة، ص179.

[2]– خالد بن سعود فارس العصيمي، القرارات النّحويّة والتّصريفيّة لمجمع اللّغة العربيّة بالقاهرة، ص663.

[3]– محمّد صالح ياسين عباس، القياس اللّغويّ في دائرة مجمع اللّغة العربيّة بالقاهرة، ص180.

[4]– إبراهيم أنيس، من أسرار اللّغة، ص8.

[5]– المرجع نفسه، ص8.

القياس عمليّة ذهنية يقوم بها اللّغويون في كلّ زمن تختلف عن الزمن الآخر فالقياس لدى المحدثون اللّسانيين يختلف عن قياس اللّغويون المتأخرين كابن جنيّ ومَن عاصره، ومَن بعده، وقياس الأولين كابن أبي إسحاق والخليل، وليس قياس اللّسانيون كهؤلاء فيقول: " القياس عملية عقلية يقوم به الفرد كلما احتاج إلى كلمة أو صيغة؛ وهي عملية مستمرة في كلّ لغة، وفي كلّ عصر، ويقوم بها كلّ فرد من أفراد الجماعة اللّغويّة."[1]ويتبيَّن من النوع الثاني من القياس؛ وهو رغبة في التوّسع اللّغويّ، وحرصاً على اطراد الظواهر اللّغويّة؛ أي غرض اللّغويون منه تنمية اللّغة بالكلمات والصيغ والاستعمالات الجديدة–ولكن في حدود ما تفرضه اللّغة– وهذا النوع يمثل وجهة نظر الوصفيين المحدثين للقياس، وخاصّة أنّ هذا الزمن المعاصر تزايدت فيه العديد من الظواهر اللّغويّة والكلمات والصيغ والاستعمالات العربيّة الجديدة والافرازات العلميّة بالمفردات اللّغويّة المُذهلة باللّغات الأجنبيّة الأخرى؛ الّتي لا مفر منها، وليس لها مقابلات عربيّة ممّا دعت الحاجة إلى القياس اللّغويّ إلحاق الكلام بالكلام واللّغة باللّغة أو وضع كلام مستحدث جديد على مقاييس الكلام العربيّ الذي يجري على القياس اللّغويّ، " الّذي يعمل على الثراء اللّغويّ، وتنمية الألفاظ."[2] وأول اللّسانيين المعاصرين الذي تنبّهَ إلى **القياس اللّغويّ**، محمّد الخضر حسين، في كتابه «القياس في اللّغة العربيّة»، وذكر في مبحث له «**الحاجة إلى القياس في اللّغة**» يقول: فالقياس طريق يسهل به القيام على اللّغة، ووسيلة تمكّن الإنسان من النطق بآلاف من الكلم والجمل دون أن تقرع سمعه من قبل أو يحتاج في الوثوق من صحة عربيتها إلى مطالعة كتب اللّغة أو الدواوين الجامعة لمنثور العرب ومنظومها.[3] وهذا وجه الحاجة إلى فتح باب القياس في نظم الكلام، وما يعرض من للكلم نحو التقديم والتأخير والاتصال والانفصال، والإعراب والبناء، والحذف والذكر..."[4]ويذكر محمّد الخضر حسين أنواع القياس يبدأ بالقياس الأصلي؛ وهو قياس النّحو، والقياس الثاني قياس التمثيل؛ وهو القياس اللّغويّ، وهذا النوع من القياس، والنوع الذي قبله هما موقع النظر ومجال البحث في هذه المقالات واخترت للفرق بينهما التعبير عن الأول بالقياس الأصلي، وعن الثاني بقياس التمثيل."[5] ومظاهر القياس اللّغويّ عند محمّد الخضر حسين، أمر دعت إليه الحاجة فيؤخذ بها على مقدارها وأفرد كتابه بمبحث كبير

[1]– إبراهيم أنيس، من أسرار اللّغة، ص25–26.

[2]– صالح بلعيد، أصول النّحو، ص47.

[3]– محمّد الخضر حسين، القياس في اللّغة العربيّة، ص24.

[4]– المرجع نفسه، ص25.

[5]– المرجع نفسه، ص27.

«**القياس في صيغ الكلم واشتقاقها**» قال فيه: " نلقي في هذا الفصل نظرة على القياس في المصادر والأفعال، واسم الفاعل، واسم المفعول، وأفعل التفضيل، والصفة المشبه، وفعل التعجب، والنسب والتصغير والجموع."[1]ويبينُ هاهنا مواضع القياس اللّغويّ في اللّغة العربيّة وخصائصها؛ فلا يمكن أن نجري القياس على غير هذه المقاييس اللّغويّة في اللّغة العربيّة، وكذلك حال أي لغة من اللّغات، في تطوّرها ونموّها الطبيعي

وأما قياس التمثيل؛ فيريد به إلحاق نوع من الكلم بنوع آخر في حكم، وهو ما ينكره بعض النّحاة ويعنونه في قولهم: إنّ اللّغة لا تثبت بالقياس."[2]ويقول في «**شرط صحة قياس التمثيل**» يكون قياس التمثيل صحيحا، ويتم الاستدلال به على تقرير حكم من أحكام اللّفظ؛ متّى كان وجه الشبه بين الأصل والفرع واضحاً، أو ظهر أن ما ذكره المستدل على وجه التعليل هو العلّة الّتي يرتبط بها حكم الأصل ويضاف إلى هذا أن لا يوجد بين الأصل والفرع فارق يؤثر في عدم تعدية حكم الأصل إلى الفرع، ويزيد بعضهم على هذا أن لا يكون حكم الأصل مخالفا للأصول خارجا عن حدّ القياس."[3] ونذكر نقدا صريحا ووجيها لاهتمام القدامى بالقياس النّحويّ مُغيبين القياس اللّغويّ، وهذا ما لمسناه عند أبي إسحاق الحضرميّ الذي كان أقل معرفة بكلام العرب، فكان يختلف مع أبي عمر بن العلاء في القياس؛ لأنّ هذا الأخير تقوم حقيقة منهجه في القياس على القياس اللّغويّ لا على القياس النّحويّ؛ لأنّه أَوْسَع معرفةً بكلام العرب وتلميذه يونس بن حبيب، ومن أهم دعائمه التقيد بالنّصوص والتمسك بالسّماع ولو بأقل الشواهد، فهو لا يخرج عن طبيعة اللّغة، لتظهر بذلك ملامح القياس اللّغويّ (التوّسع في ألفاظ اللّغة/كما فعل الكوفيون في القياس على الشاذ) تنظيرا بجانب القياس النّحويّ حتّى يستقل القياس اللّغويّ كعلم بذاته مع ابن جنّي بشكل تطبيقي مباشر في اللّغة العربيّة، ويقول صالح بلعيد: " ما أُثِّرَ من بعض العرب، وتغييب البعض الآخر، كما أنّ العلماء فرّقوا بين القياس النّحويّ، والقياس اللّغويّ الذي يتعلّق بدلالة الألفاظ فتركزت جهودهم على «القياس النّحويّ» «النّحو قياس»."[4] ويذكر صالح بلعيد اجتهادات مثمرة لمجمع اللّغة العربيّة بالقاهرة، فيقول: " رأي مجمع اللّغة العربيّة ماذا قدّم من اجتهادات ترتقي بالقياس لتمسّ العمليّة التّعليميّة أي عمليّة التّيسير، فنراه في باب أقيسة اللّغة ينصّ على مجموعة من قرارات القياس

[1]- محمّد الخضر حسين، القياس في اللّغة العربيّة، ص50.

[2]- المرجع نفسه، ص74.

[3]- المرجع نفسه، ص79.

[4]- صالح بلعيد، أصول النّحو، ص50.

ويسبقها بمبدأ الأخذ بالقياس في اللّغة... "[1] ويتضح موقف المجمع من القياس في قول إبراهيم أنيس: "وهكذا نرى أنّ المجمع قد وضع حداً لجدل النّحاة ونقاشهم في بعض المسائل، ولكنه لم يأخذ بكلّ آراء المجددين من أعضائه أولئك الذين أرادوا توسيع القياس إلى أقصى مداه بحيث لا يشمل فقط القياس في الألفاظ، بل يشمل أيضا القياس في الأساليب والاستعمالات."[2] وقد تنبه مجمع اللّغة العربيّة إلى المغالاة في القياس اللّغويّ كالذي فعله ابن جنّي في اللّغة، وقد سبق لنا ذكره، وهو بهذا متأثر بشيخه أبو علي الفارسيّ (ت377هـ)، واتجه مجمع اللّغة العربيّة في القاهرة منذ إنشائه إلى قضية القياس اللّغويّ ورأى أنّ التنمية الحقيقية لألفاظ اللّغة إنّما تكون عن طريق هذا القياس، غير أنّه بدأ تفكيره في القياس على حذر أي لم يندفع في أول الأمر إلى الأخذ بالقياس بالمعنى الذي أراده أبو علي الفارسي في كلّ ما يعن لأعضائه، فلم يحاول القياس في الدلالات ولا في التراكيب، ولما دعا بعض أعضائه إلى القياس في التراكيب سئل: وهل نتوقع تراكيب في العربيّة جديدة يمكن أن تقع في كلام المحدثين وليس لها نظائر بين العرب القدماء؟ أي أنّ المجمع لاستنباط الصيغ أو الكلمات الجديدة في صيغ قديمة."[3]

واستفادت الدراسات المعجميّة في بحث القياس مما يبيح لها استكمال نقص كبير في المعاجم وتنميتها بالألفاظ والمفردات والتعابير الجديدة. وإدماج الكلمات الأجنبية إلى اللّغة العربيّة قياسا على مسلك القدماء من العرب في كلمات كثيرة فارسية ويونانية... في هذه الأمور وما على شاكلتها نجد مجال القياس واضحا جليا. وهذا هو القياس الطبيعي الذي نعهده في كلّ اللّغات، والذي به تنمو مادة اللّغة وتتسع فتساير التّطوّر الاجتماعي وما يتطلبه من تجديد في اللّغة."[4]ويشير إبراهيم أنيس إلى الخلاف القائم بين القدماء البصريين والكوفيين، فالبصريون يشترطون في القياس أن يكون على الشائع الكثير المطرّد، أما الكوفيون فيقيسون على النادر القليل الشاذ، " على أنّ القياس في نشأة النّحو لم يكن له من الشأن ما كان في عهد الصراع العلميّ بين مدرستي البصرة والكوفة حين اختلف في أمره، واقتصر البصريون على جواز القياس على المشهور الشائع، وأبوا القياس على القليل النادر؛ في حين أنّ الكوفيين قد أجازوا القياس على الشاهد الواحد أو الشاهدين."[5] وهذا عبء من الأعباء الّتي أخذها المعاصرون

---

[1]- صالح بلعيد، أصول النّحو، ص53-54.

[2]- إبراهيم أنيس، من أسرار اللّغة، ص17.

[3]- المرجع نفسه، 28-34.

[4]- المرجع نفسه، ص15.

[5]- المرجع نفسه، ص8-9، بتصرّف.

على النّحويين البصريين ولم يأخذوها على الكوفيين في وصف بعض القرآن الكريم أو كلام العرب بالشاذ والنادر والقليل والرديء؛ لأنّ الكوفيين كانوا أكثر سماعا للمدونة العربيّة على عكس البصريين، " والحقيقة أنّ الكوفيين إن صح أنهم قاموا بهذا لم يكن هذا المسلك منهم نوعا من القياس، ولا شيئا من القياس، وإنّما هو مظهر اعتزازهم بالنّص وعدم التفريط في هذا النّص الموروث... أما الكوفيون فلم يتورطوا في مثل هذه النعوت كالشاذ والرديء، وخصوصا حين يكون النّص قرآنيا أو في شعر قديم، ولكنهم في نفس الوقت كانوا أيضا يضمون القاعدة العامّة، على أساس الأمثلة كثيرة."

وثمرة الخلاف بين المدرستين قد تظهر في أمرين:

(1) أن الكوفيين أكثر احتراما للنّص القديم، لا يصفونه بالنعوت المألوفة لدى البصريين حين يكون قليلا أو نادرا.

(2) إذا لم يرد للظاهرة اللّغويّة إلاّ شاهدا واحدا أو شاهدان كان البصريون لا يأبهون له ولا يرونه مما يستحق أن توضع له قاعدة. في حين أن الكوفيين كانوا يرون وضع القاعدة لهذا الشاهد المنفرد."[1]

والأولى الأخذ بهذا الشاهد المنفرد بدلا من التأويل والتقدير، والاجتهاد البعيد في اللّغة. ويقول عباس حسن عن القياس: " أصله، الحاجة إليه، تطوّره، علاقته ذلك بنشأة اللّغة وتدرجها وجمعها.

اللّغة العربيّة قديمة الميلاد، عتيقة النشأة، لا يستطيع أحد أن يقطع برأي في عصر ولادتها، بدأت حياتها ضعيفة الإبانة، عاجزة الأداء، معدودة الكلمات: شأن اللّغات جميعاً."[2] ويتبيَّن مما ذكره عباس حسن عن القياس كلامه عن القياس اللّغويّ لكلّ اللّغات، في خلق الألفاظ وابتكار الكلمات تارة، وتارة محاكاة الطبيعة العلميّة أصواتها الّتي يسمعونها من مصطلحات تكنولوجية متطوّرة لتطوّر العلم، فأحسوا أنّ اللّغة العربيّة في أشدّ الحاجة إلى ألفاظ جديدة، ويقول عباس حسن: مما سبق يتضح أنّ القواعد اللّغويّة (ومنها النّحويّة) مستمدة من الكلام العربيّ الأصيل مباشرة، وأننا نحن نأخذ أنفسنا بها نستطيع أن نحاكي العرب ونجعل كلامنا مثل كلامهم، ونجريه معه في مضمار واحد، وذلك هو «**القياس**» **في اللّغة وفروعها. وأعني به: محاكاة العرب في طرائقهم اللّغويّة، وحمل كلامنا على كلامهم؛ في صوغ أصول المادة، وفروعها وضبط الحروف، وترتيب الكلمات، وما يتبع ذلك من إعلال وإبدال وإدغام وحذف وزيادة..."**[3] **ويضيف حسن منديل العكيلي في كلامه عن «القياس اللّغويّ»**: فهو معيار لضبط حركة

[1]- إبراهيم أنيس، من أسرار اللّغة، ص25-26.

[2]- عباس حسن، اللّغة والنّحو بين القديم والحديث، ص13-14.

[3]- المرجع نفسه، ص22.

الاستعمالات اللّغويّة الجديدة، وعدم خروجها عن سنن الفصحى. واللّغة تحتاج إليه في تطوّرها لتراكيب التّطوّر الحاصل بمناحي الحياة الّتي تنعكس على اللّغة."[1] وتتم **عمليّة القياس اللّغويّ على مراحل: أو مراحل عمليّات القياس اللّغويّ.**

1-رصد الظواهر اللّغويّة وتصنيفها بحسب تماثلها في التركيب الاعرابيّ أو الصيغ الصّرفيّة وتقرير القاعدة اعتمادا على استقراء الغالب في السّماع.

2-استبعاد الصيغ الّتي لم ترد في السّماع، ولو كانت موافقة للقياس النّظريّ.

3-اعتبار ما خرج من القاعدة المطرّدة سماعا منقولا، لا يقاس عليه الشاذ والنادر وما دعت إليه الضرورة."[2] ودعوت عباس حسن للقياس اللّغويّ واضحة " والقياس بهذا المعنى واضح الغاية سهل الفهم يغنينا عن التفصيل، والتشعيب، والالتواء، والتعقيد الذي سلكه كثير من القدامى والمحدثين وفتحوا بسببه أبوابا من المشكلات، تكد العقل، وترهق الفكر، وعقدوا بينه وبين القياس في «علم أصول الفقه» روابك وأشباها رتبوا عليها أحكاماً عجيبة، لغويّة وشرعية، وأسرفوا في التفصيل والتفريع..."[3] ويقول سعيد جاسم الزبيدي: " ورأينا أن القياس النّحويّ مختلط بالقياس اللّغويّ أشدّ الاختلاط لاسيما في أمثلته، فدعونا إلى الفصل بينهما، وتحديد ضوابطهما في هدْي الحاجة والتّطوّر."[4]ويتبين من قوله الذي قدَّمه كنقد لكثير من القدامى والنّحويين إلحاق القياس النّحو عندهم بقياس الفقه وهو أراد قياس اللّغة الحديثة بكلام العرب والقياس النّحويّ الّذي وضعه القدماء يكشف عن المجهول من اللّغة العربيّة حينما دخلت ألفاظ غير عربيّة خاصّة بعد الفتوحات الإسلامية، " فتسرب إلها كلمات أجنبية أو تتغير أبنية بعض الألفاظ أو يختل ضبط بعض حروفها، أو تركيب جملها وأساليبها ولقد ظهر تأثر الفعلي يسيرا أيام الرسول عليه السلام، والخلفاء الراشدين ففزع المسلمون حرصًا على لغتهم، ولغة كتابهم الكريم، وبادروا إلى اتخاذ الوسائل لدفعه، ودرء خطره."[5]ويذكر مهدي المخزومي تعريفا للقياس لم يذكره من سبقه، ولكن ذهب فيه على مذهبهم في القياس النّحويّ وهو يعني بكلامه القياس اللّغويّ، وهذا ما ذكره في المدخل قبل ذكر التعريف، أما تعريفه

---

[1]-حسن منديل العكيلي، "القياس النّحويّ بين التجريد العقلي والاستعمال اللّغويّ"، مجلّة كليّة التربيّة للبنات، المجلد 19 2008م، جامعة بغداد، ص1.

[2]- محمّد مختار ولد ابّاه، تاريخ النّحو العربيّ في المشرق والمغرب، ص36.

[3]- عباس حسن، اللّغة والنّحو بين القديم والحديث، ص22.

[4]- سعيد جاسم الزبيدي، القياس في النّحو العربيّ نشأته وتطوّره، ص8.

[5]- عباس حسن، اللّغة والنّحو بين القديم والحديث، ص18.

فقال: القياس هو حمل مجهول على معلوم، وحمل ما لم يسمع على ما سمع، وحمل ما يوجد من تعبير على ما اختزنته الذاكرة، وحفظته ووعته من تعبيرات وأساليب كانت قد عرفت، أو سمعت، وهذا قياس– كما قلت–هو الطريق الطبيعية لنمو مادة اللّغة واتساعها."[1] ويعترف هنا بنوعين من القياس. القياس النّحويّ والقياس اللّغويّ لكنّه لم يَفْصِلْ في التعريف بينهما ويتضح الفرق بينهما كما سبق وذكرنا عند القدامى واللّسانيين الوصفيين ويؤخذ على تعريفات هؤلاء للقياس عدم ذكرهم لأركان القياس؛ إذ لا بدّ للقياس من توفر أربعة أركان كما ذكرها ابن الأنباري (الأصل والفرع والعلّة والحكم) وإنّ أغلب التعريفات قد غيبت هذه التعريفات وبعضها أضمر منها البعض، ولا يكون التعريف تاما إلاّ إذا كان جامعا مانعا وتذكر الباحثة خديجة الحديثي لتعريفات القدامى للقياس ما حدَّه به الروماني (384هـ)، وحدّه ابن الأنباري (577هـ)، وتشير لتعريف المعاصرين منهم مهدي المخزومي، وتعريف إبراهيم أنيس، وتقول بعد ذلك: " وما القياس إلاّ محاكاتنا للعرب في طرائقهم اللّغويّة، وحمل كلامنا على كلامهم ولن تتّم لنا هذه المحاكاة إلاّ إذا أخذنا بالقواعد اللّغويّة والنّحويّة والصّرفيّة الّتي وضعها مؤسسو النّحو بعد استقرائهم الكلام العربيّ الأصيل في فصاحته وعروبته على اختلاف القبائل المتكلمة به وتعدّد مساكنها وتنوعها على الحدّ الّذي مرّ بنا في كلامنا على السّماع."[2]ويذكر فاضل صالح السّامرائي تعريفات القدامى للقياس، وذكر في الأخير تعريف مهدي المخزومي من المعاصرين الذي نقلته عنه خديجة الحديثي، ولم يذكر تعريفها وقال: وقد أجمعت الدكتورة خديجة الحديثي التعريفات السابقة فقالت: القياس حمل مجهول على معلوم وحمل غير المنقول على ما نقل وحمل ما سمع في حكم من الأحكام وبعلّة جامعة بينهما."[3] ويرى تشومسكي أنّ نظريّة القياس اللّغويّ ضرورة مؤسسة في كلّ لغات العالم، وقد خص نظريّة القاس اللّغويّ بفرع من فروعها " معتمدًا القباس الرياضي منهجا ينطلق من أنّ أعدادا غير متناهية تولد من أعداد متناهية. فاللّغة ذات الحروف المعدودة تولّد جملا لا حصر لها. ووظيفة النّحو هي عزل الجمل النّحويّة من غير النّحويّة والمقبولة من غير المقبولة."[4] وقد قدم الباحث عبد الله الجهاد قضية محورية حول النّحو العربيّ

---

[1]– مهدي المخزومي، في النّحو العربيّ نقد وتوجيه، ط2. بيروت: 1406هـ–1986م، دار الرائد العربيّ، ص20.

[2]– خديجة الحديثي، الشاهد وأصول النّحو في كتاب سيبويه، ص221–222.

[3]– فاضل صالح السّامرائي، الحجج النّحويّة حتّى نهاية القرن الثالث الهجري، ط2.الأردن: 1430هـ–2009م، دار عمار ص151.

[4]– عبد الله الجهاد، نهاد الموسى والمنهج اللّسانيّ المعاصر «نظريّة النّحو العربيّ في ضوء مناهج النظر اللّغويّ الحديث» نموذجا. مقتطف من كتاب آفاق اللّسانيّات، دراسات–مراجعات–شهادات–تكريما لأستاذ الدكتور نهاد الموسى، ط1. بيروت: 2011م، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ص428.

والدرس اللّسانيّ المعاصر فيقول: ولكن سدنة الحفظ والاستظهار هم الذين يتصدون لكلّ جديد ولكلّ فكر يتسلح بروح الاجتهاد ويتهمونه بالبدعة، وكلّ بدعة ضلالة. فالنّحو العربيّ هيكل قائم بذاته؛ وهو عبارة عن سلسلة من مظاهر الاجتهاد والتطوّر، ولا يحتاج إلى مشروعيته من خارجه، فلا ننتظر من الدرس اللّسانيّ المعاصر أن يقدم شهادة حسن الجودة للنّحو العربيّ."[1] إنّ النّحو العربيّ هيكل قائم بذاته ولا يحتاج إلى أن يقدم له شهادة حسن الجودة، إلاّ أنّ حقيقة النّحو العربيّ، وحسب الحقب الزمنية الّتي مرّ بها من أطوار تاريخية اتصفت بروح الاجتهاد والإبداع لدى القدماء والمعاصرين وليست ها هنا أذكر ما ذكره القدماء من إبداع نحويّ، إلاّ أنّ اللّسانيين المعاصرين ودرسهم اللّسانيّ المعاصر انماز بالإبداع والاجتهاد في الدرس النّحويّ–كما سبق لنا ذكره–في نشأة المؤلفات النّحويّة المعاصرة الّتي أفصح النّحو العربيّ فيها من تغلل المنطق والفلسفة، وتعقيده بما يثقل كاهل المتعلم الناشئ. ولم يتصف بما اتصف به النّحو العربيّ في عصر الضعف؛ حيث نشأة المنظومات النّحويّة، وهي أيضا تعبر عن مرحلة تاريخية من مراحل الاجتهاد والإبداع في النّحو العربيّ.

وتمثل القياس اللّسانيّ المعاصر في دور المجامع اللّغويّة في تنمية اللّغة العربيّة مع ظروف الحضارة والصوغ القياسي يحتل جانبا هاما من نشاط المجمع اللّغويّ؛ إذ أنّ المجمع قد أخذ على عاتقه عبء تطويع **اللّغة العربيّة الفصحى لظروف الحضارة**؛ فكان عليه من ثمّ أن يضع اسما لكلّ مخترع، واصطلاحا لكلّ فكرة منهجيّة في كلّ فرع من فروع المعرفة فإذا كان شيء ما من هذه المخترعات قد شاع بين الناس باسم أجنبي، نظر المجمع في هذا الاسم، وأخضعه مع غيره لأحدى الطرق الآتية في الصياغة.

1– التعريب؛ وذلك بأن تؤخذ الكلمة الأجنبية المستعملة، فتوضع في قالب عربيّ من حيث أصواتها وصيغها، على ما جرى في فلسفة وهرطقة، وسفسطة، الّتي اتخذت كلّها حروفا عربيّة وبدت في صيغة عربيّة في صيغة «فعللة».

2– الترجمة؛ وذلك بإيجاد مقابل عربيّ للكلمة الأجنبية المستعملة، مع مراعاة الشروط الّتي هي في الاصطلاح الفنّي.

[1]– عبد الله الجهاد، نهاد الموسى والمنهج اللّسانيّ المعاصر، ص430.

3- ارتجال كلمة جديدة تراعى فيها شروط الصياغة العربيّة، كما تراعى فيها الشروط الّتي في الاصطلاح الفنّي كذلك."[1]ونستخلص مما سبق ذكره في بحثنا للقياس في اللّغة العربيّة؛ بحيث يتجلى القياس النّحويّ في تقعيد الأحكام النّحويّة، ومعرفة الأصول من الفروع، ومعرفة الأصول المطردة منها والشاذة منها أيضا فيتبين أنّ القياس نشأ كعلم مقيد بالوضع النّحويّ، وبعدما ظهر خلاف منهجي في تأسيس وتقعيد الأحكام النّحويّة بقواعد النّحو، وهذا ما يسميه سعيد جاسم الزبيدي القياس المطرد: وهو ما استمر من الكلام في الإعراب وغيره من مواضع الصناعة مطردا."[2] وتطوّر مدلول القياس عند ابن جنّي من القياس النّحويّ إلى القياس اللّغويّ بشيء قليل إلى مدلوله الجديد في العمليات القياسيّة اللّغويّة، ومن ثمّ تطوّر القياس بمدلوله الجديد في علم اللّسانيّات العربيّة المعاصرة، وأصبح أكثر تطوّرا مع علم اللّسانيّات العربيّة المعاصرة، ويتحدث جاسم الزبيدي عن أقسام القياس؛ وهي في الحقيقة شيء واحد هو **القياس النّحويّ**، وتلك أقسامه بدء من القياس المطرّد، والقياس الشاذ، والقياس المتروك (المهجور) وينحل القياس هنا بحسب العلّة إلى ثلاثة أضرب: قياس العلّة، وقياس المساوي، وقياس الأولى، وقياس الأدون (وهو حمل ضد على ضد) وقياس الشبه وقياس الطرد، ثالثا: وينحل القياس هنا بحسب المعنى واللفظ إلى ضربين: القياس المعنويّ والقياس اللّفظيّ، وينحل القياس رابعة بحسب الوضوح والخفاء إلى ضربين: القياس الجلي، والقياس الخفي، وهذان الضربان منقولان نقلا حرفيا من القياس الفقهي إلى القياس النّحويّ لذلك نرى أن يحذفا من النّحو جملة.

إنّ مَن يطالع في جزئيات هذا الفصل يجد أنّ القياس قد تحول إلى صناعة ذهنية، ورياضية عقلية ابتعدت به عن أن يكون الطريق الّتي يسهل بها أن نضع ضوابط عامّة للظواهر المشترك. ليستعين بها المتعلم صيانة لسانه وقلمه قراءة وكتابة مما أفضى إلى نفور عام من القياس، فالنّحو."[3]والحقيقة إنّ عناية سعيد جاسم الزبيدي بالقياس نشأته وتطوّره لم يتوان فيها عما نتأ في القياس النّحويّ، ولكن مما نتأ في القياس النّحويّ من نمو وتطوّر عند ابن جنّي في القياس اللّغويّ وبعده ابن الأنباري في نمو وتطوّر اللّغة.

وارتأت مدرسة الكوفة بعد ذلك العمل بشكل غير مباشر إلى تطوير القياس من الوضع النّحويّ في التقعيد النّحويّ إلى طرائق نمو اللّغة، وفتح باب الاستقراء القياسي للغة العربيّة بأخذ اللّغة دون الوصف

---

[1]- تمّام حسّان، اللّغة بين المعياريّة والوصفيّة، ص42-43.

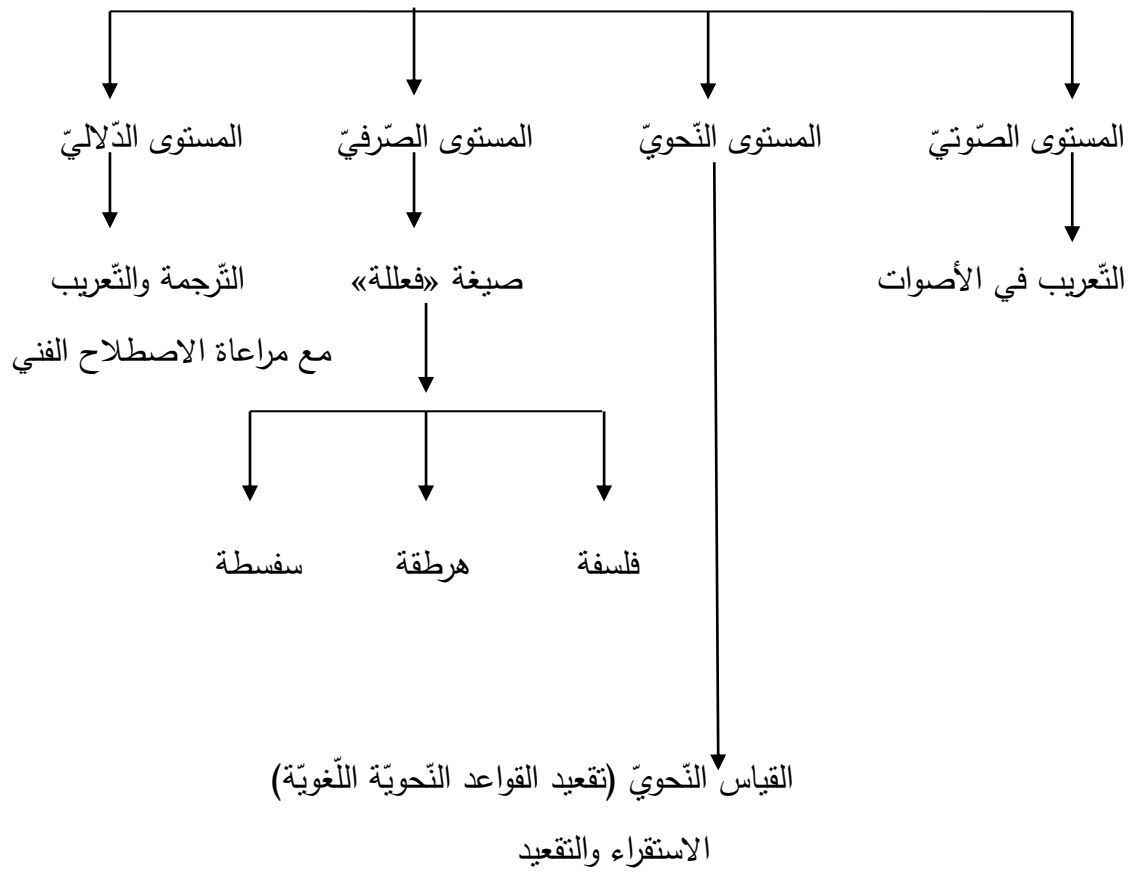
[2]- سعيد جاسم الزبيديّ، القياس في النّحو العربيّ نشأته وتطوّره، ص34.

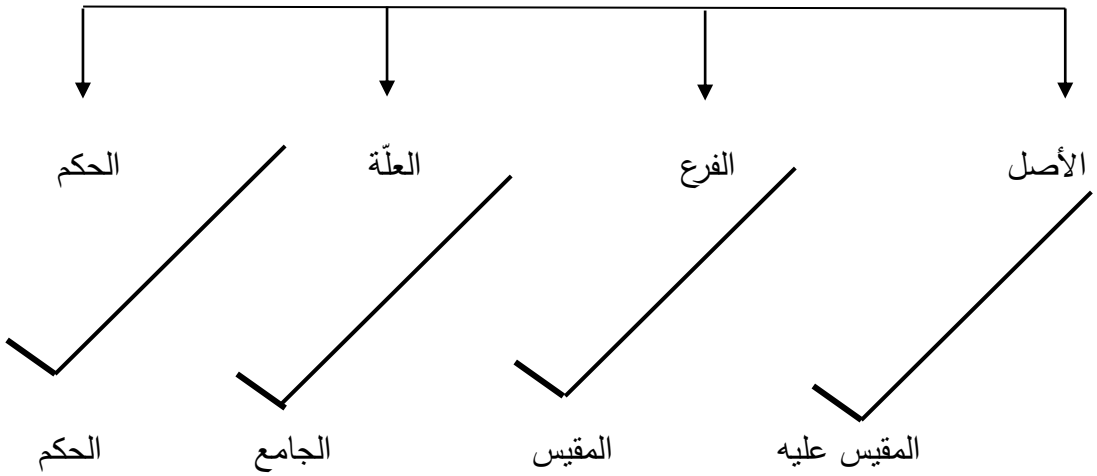
[3]- المرجع نفسه، ص34-45.

السلبي للكلام من الرديء والشاذ والنادر والضعيف تأسيسا للقياس اللّغويّ بشكل غير مباشر، وتظهر ملامح هذا القياس اللّغويّ كعلم مستقل بذاته في القرنين الثالث والرابع الهجريين بنوع من التمحل اللّغويّ مع شيخ ابن جنّي أبو علي الفارسي، وفي مقولته المشهورة، والّتي أعطاها ابن جنّي بابا من أبواب كتابه الخصائص «ما قيس عن كلام العرب فهو من كلام العرب». وهذا ما تنبه إليه الوصفيين اللّسانيين المعاصرين في القياس، وخاصّة مجمع اللّغة العربيّة بالقاهرة فأعضاءه أخذوا بالقياس اللّغويّ المقيد بحدود اللّغة. كما يكون ذلك أمرا طبيعيا في أي لغة من اللّغات.

وأعطى بعض الوصفيين المعاصرين منهم تمام حسان وإبراهيم أنيس أثرا ممنهجا لدى الطفل في الاستقراء القياسي للّغة، وأنّه منهج تعليميّ في التنمية اللّغويّة للغة الطفل، وهذا عند بعض الباحثين الغربيين المعاصرين، ويمكن أن نجمل القياس اللّغويّ في مستويات اللّغة الأربعة وتطوّره خاصّة في مجمع اللّغة العربيّة بالقاهرة، ونوجز وصف خلاصة القياس في هذه الخطاطة الوصفيّة:

القياس اللّغويّ أو (الصوغ القياسي العام) أركان القياس اللّغويّ





ودراسات القياس اللّغويّ في اللّغة تتشكل في دراسات متعدّدة بدءا من دراسة الأصوات بين صوت وصوت آخر في علم التشكيل الصّوتيّ، ودراسة العلاقة بين صيغة وصيغة في علم الصّرف، ودراسة بين تركيب كلمة وكلمة في جمل ونصوص وخطابات في علم النّحو، ودراسة في علاقة بين معنى كلمة وكلمة في علم المعاني، وحين يستقيم الكلام نحويا قد لا يستقيم المعنى. ودراسة علاقة معاني الكلمات مفردة هو من صميم علم المعجم؛ لأنّ دلالة الكلمات في السّياق غير دلالتها في المعنى المعجميّ.

وأصبح اللّسانيون الوصفيون المعاصرين مولعون بالمنهج الوصفي معتبرين الاستقراء القياسي النّحويّ في اللّغة شيئا معياريا من الفكر المعياري الوضعي للغة، وينتقدون القياس النّحويّ الذي سار عليه أبي إسحاق ومَن بعده، لأنّهم يرون اللّغة–المنهج الوصفي–وصفا من لدن المتكلم لا معيار قواعد اللّغة على متكلميها فيقول تمام حسان في دراسته للغة بين المعيارية والوصفية؛ بهذه الدراسة في كتابه أراد المقارنة بين الأوّلين من النّحويّين واللّغويّين واللّسانيّين الغربين، فيقول: " ولكن عملية الصوغ القياسي على معياريتها لا تدخل في صلب المنهج؛ فهي تتصل بنشاط من يستعمل اللّغة ومن يبحث فيها، وإن الفرق بينهما هو فرق ما بين الفرزدق وابن أبي إسحاق... وهكذا لا يُعتبر اعتراف المنهج الوصفي في الدراسات اللّغويّة بفكرة الصوغ القياسي خيانة لطابعه الوصفي؛ فهو لم يعترف بها كفكرة منهجية، وإنّما لاحظها ووصفها كنشاط لغويّ... وعلى حد تعبير دي سوسير مؤسسة على المنطق، خالية من كلّ وجهة نظر علمية، وهي لا تهتم باللّغة نفسها، بل ترى فقط أن تسن القواعد الّتي تفرق بين الاستعمالات الصحيحة وغير الصحيحة، وهذا منهج معياري، بعيد عن الملاحظة الخاصة، يفرض وجهة نظره فرضا."[1] ويعتبر تمام حسان المنهج الوصفي مخالفا للمنهج المعياري؛ حيث يقيد المنهج المعياري اللّغة بنفس المعايير في

[1]– تمّام حسّان، اللّغة بين المعياريّة والوصفيّة، ص43–44.

كلّ زمان ومكان، وأما المنهج الوصفي فيتمثل في وصف اللّغة حسب كلّ عصر من العصور وحسب كلّ زمن من الأزمنة، فالاستقراء القياسي الوصفي للغة القديمة يختلف عن الاستقراء القياسي للغتنا المعاصرة حيث تنتأ ألفاظ وصيغ جديدة في لغتنا لم تكن آن ذاك. ويتوصل من موقف ابن أبي إسحاق في حكمه معترضا على الفرزدق شعره وكلام الفرزدق هنا يوحي بالفرق بين نوعين من المعايير؛ أولهما معايير المتكلّم الّتي يراعيها باعتبارها مستوى صوابي اجتماعيا، وثانيهما معايير النّحويّ الّتي خلقها بنفسه ويريد أن يفرضها على الاستعمال ويتخذها مستوى صوابي دراسيا، وإنّ المنهج اللّغويّ الحديث ليَعترف بالمستوى الصوابي الأول الذي دافع عنه الفرزدق وينكر مستوى الصواب الثاني الذي دافع عنه ابن أبي إسحاق."[1] لكن في هذا الاستخلاص تعقيبا لا بدّ لنا منه وهو أن ابن أبي إسحاق لم يكن يخلق المعايير من نفسه لأنّه بادئ ذي بدء عالم باللّغة أي بوصفها وبحدودها اللّغويّة بمستواها الصوابيّ الاجتماعي المعياري فبحث في ما هو منه أكثر اطرادا مما هو شاذا كقول الفرزدق، والحقيقة تكمن في التكامل بين المنهجين الوصفي والمعياري، فالاستقراء القياسي بدأ وصفيا ثم أصبح معياريا، ولا يمكن أن نقول أنّه معياري دون أن يمر بمرحلة الوصف، لهذا قسمنا الكتاب إلى بابين: سمينا أولهما المعيارية، وسمينا الثاني الوصفية وربطنا بين المعيارية وبين أمور استعماليه واعترضنا على الربط بينها وبين المنهج، وربطنا بين الوصفية وبين أمور منهجية، وقلنا إنّ المنهج الوصفي هو جوهر الدراسات اللّغويّة في العصر الحاضر، فأما الأمور الاستعمالية الّتي ربطنا بينها وبين المعيارية؛ فهي القياس، والتّعليل، والمستوى الصوابي؛ ويتكوّن بها أثر الفرد في نمو اللّغة."[2]

المطلب الثالث: قضايا القياس اللّغويّ عند اللّسانيّين الوصفيّين المعاصرين:

أخذت دراسة القياس اللّغويّ لدى الوصفيين في اللّغة الفصحى، وما تتماز به اللّغة الفصحى بخصائص تختلف بها اللّغات بينها عن اللّهجات أو اللّهجة من ميزات جزئية لها، وتختلف نظرة الوصفيين اللّسانيين عن نظرة القدامى الأولين بين القياس الاستقرائي المعياري والقياس الاستقرائي الوصفي للغات أو اللّهجات " ربما تحظى اللّغة الفصحى أو المعيارية مثلا بمكانة متميزة عند الجماعة اللّغويّة بالقياس إلى اللّهجة المحلية وهي نظرة ربما يكون لها ما يسوغها عند هذه الجماعة فقد يكون ذلك لأسباب دينية أو قومية أو اجتماعية... ولكن اللّغويّ الوصفي لا ينظر إلى اللّغة هذه النظرة

[1]- تمّام حسّان، اللّغة بين المعياريّة والوصفيّة، ص20.

[2]- المرجع نفسه، ص13.

الخاصّة(المعيارية) بل ينظر من حيث الخصائص اللّغويّة الخالصة، ومن ثم فليست الفصحى–من حيث هي أصوات–أكثر دقة أو أجمل تعبيرا أو أكثر اطرادا من اللهجة المحلية، وليست اللهجة المحلية في هذا المجال فسادا أو انحرافا."[1]وعقد محمّد حسن عبد العزيز **مقابلة بين نظرة القدماء والمحدثين إلى القياس:** ويتجلّى ذلك أكثر وضوحا عندما نتبين المنهج الوصفي الذي ينظر إلى اللّغة في حقب زمنية مختلفة؛ حيث يتم رصد التّطوّرات اللّغويّة في اللّغة الواحدة، لا المعيارية المفروضة في كلّ زمان ومكان.

يعقد الدكتور أنيس هذه المقابلة على النّحو الآتي:

1–ما يقاس عند القدماء هو النّصوص الّتي سمعت عن العرب، وقد حدد زمانها ومكانها عند جمهور العلماء، أما الذي يقاس عليه لدى المحدثين فهو ما يختزنه الفرد في حافظته من مسائل اللّغة.

2–حاول البصريون تحديد نسبة شيوع الظاهرة الّتي يقاس عليها–أبي إسحاق الحضرميّ–أما المحدثون فقد رأوا أنّ المرء لا يقوم بعملية القياس على أساس نسبة الشيوع فحسب، بل قد يكون قياسه في بعض الأحيان على قدر سيطرة ذلك المذخور (المخزون) في الحافظة على شعور صاحبه، وإن تمثّل في قليل من الشواهد، فقد يحدث أن يتم القياس في ذهن المرء على أساس مثل واحد أو مثالين.

3–كان القدماء من علماء اللّغة يظنون أنّ عملية القياس إنّما يقوم بها أولئك الذين كرسوا حياتهم لخدمة اللّغة، أما أصحاب اللّغة من الفصحاء الذين يحتج بكلامهم فلا يكادون يلجئون إلى هذا القياس في حياتهم، ولهذا ظهر في بحوثهم ما يسمّى القياسيّ والسماعيّ.

وينبّه الدكتور أنيس إلى خصوصية العربيّة في هذا المجال فهي ليست–كغيرها–من اللّغات متروكة لسنة التّطوّر، والقياس فيها بأيدي الأطفال والعامّة، بل القياس فيها مباح فحسب للموثوق من أدباءنا وشعرائنا.

وأظن القارئ الكريم قد **تبيَّنَ تأثير آراء (سوسير) في القياس في موقف الدكتور أنيس، وسنرى في حديثنا عن القياس في المجمع كيف كان تأثير هذه الآراء في قراراته حين انظم إليه الدكتور أنيس."**[2]

أولا: القياس اللّغويّ بين الوصفيّين الغربيّين واللّسانيّين العرب: أثمر منهج البحث اللّساني الوصفي في مختلف دراسات العلوم الإنسانيّة، وعلى كلّ اللّغات الحية مما حدده المنهج العلميّ الوضعي

[1]– حسن محمّد عبد العزيز، **القياس في اللّغة العربيّة**، ص126.

[2]– المرجع نفسه، ص133.

في كلّ الدراسات؛ حيث أصبح من الممكن بمكان دراسة أي لغة من اللّغات وفق مستويات اللّغة، وطرائق نموها، وتطوّرها التاريخي عبر حقب زمنية مختلفة، والأكثر من ذلك دراسة اللّهجات المحليّة، وتطوّر البحث اللّسانيّ إلى النّظريّات اللّسانيّة المعاصرة من البنيويّة إلى التوليديّة التحويليّة... إلى نظريّات أخرى معرفيّة ما زالت في طور التنظير والاكتشاف لمبادئها العامّة وتطلعاتها اللّسانيّة.

والمؤسس الروحي لعلم اللّسانيّات سوسير لم يغفل بحثه اللّسانيّ في اللّغة عن القياس اللّغويّ والقياس عند سوسير analoy من أهمّ المفاهيم الّتي حدّدها (سوسير) في كتابه الشهير (محاضرات في علم اللّغة العام) إذ خصه بالفصل الرابع والخامس من الجزء الثالث بعلم اللّغة التاريخي.

فكيف تجلّى القياس اللّغويّ في علم اللّسانيات العام عند سوسير؟ وما تأثير آراء سوسير في علم اللّسانيّات في اللّسانيّات العربيّة عامّة، وفي القياس اللّغويّ خاصّة؟ وما تأثير آراء سوسير على أعضاء مجمع اللّغة العربيّة بالقاهرة؟ وما تأثيره عليهم في قرارات مجمع اللّغة العربيّة بالقاهرة؟ وما الجديد الذي أثارته اللّسانيّات المعاصرة حول القياس الخاطئ والتوهم؟

تعريف القياس اللّغويّ عند سوسير:

والقياس كما عرفه سوسير محاكاة صيغة لصيغة أخرى باطراد، ومن ثم فالصيغة القياسية (المقيس) هي الصيغة الّتي وضعت طبقا لصيغة أخرى (المقيس عليه) بحسب قاعدة معينة.

وقد حدد سوسير العملية القياسية بطريقة رياضية في شكل معادلة على النّحو الآتي:

honor =x=honpremhonor X = órátor فإن =órátóerm

ولنأخذ مثالا من العربيّة لتوضيح المعادلة السابقة:

إذا كان جمع نصيحة = فإنّ جمع فريدة = س = فرائد

نصائح س

القياس الزائف أو الخاطئ:

والقياس عنده لا يتوقف على وجود صيغة مثالية كاملة أو (فصحى) ينبغي أن تحتذى تماما فالصيغة القياسية–عنده–متّى حاكت نموذجا آخر، وإن عده اللّغويون شاذا أو خطأ."[1] ويتكلّم تمام حسان عن القياس اللّغويّ والصوغ القياسي في اللّغة الّذي لا يكون إلاّ من خلال مبدأين رأسيين:

أولهما: الرجوع إلى صيغ وتراكيب الصوغ القياسي اللّغويّ وقواعده؛ حيث تكمن قواعد اللّغة القياسية

[1]– محمّد حسن عبد العزيز، **القياس في اللّغة العربيّة**، ص127–128.

وثانيا: الصوغ القياسي في صورة معادلة خارج أطر قواعد اللّغة القياسية، تتولّد من إنشاء نطق جديد مبتدع في اللّغة. كما يقول تمام حسان: " ثمّ يطرأ له موقف لغويّ يقتضي منه أن يستعمل مؤنث أحمر فعندئذ يختار هذا المؤنث عن طريق القياس الآتي:

إذا كان طويل : طويلة

÷ أحمر : س

وسنرى أن (س) هذه تضيف أداة التأنيث إلى أحمر بنفس الطريقة فتجعلها «أحمرة»."[1]

ويشير الحاج صالح عن هذه المسألة في حديثه عن القياس بالتكافؤ، " فالانتقال من المذكر إلى المؤنث **يخضع لقياس أي لتكافؤ جميع التحويلات الخاصّة الّتي يتحقق بها هذا الانتقال.**

فالمهم في هذا البحث عن **التكافؤ بين التحويلات،** وأنواع هذه التحويلات كثيرة كالانتقال **من المكبّر إلى المصغر في التصغير، ومن المفردّ إلى المثنى إلى الجمع وفي تصاريف مختلف الأفعال وهذا قد يلزم منه دائما الزيادة لعنصر وقد يكون هناك حذف أو إبدال أو قلب أو إدغام وغير ذلك من العمليات التّصريفيّة والتّصريفيّة الصّوتيّة."[2] يبحث القياس اللّغويّ في قوانين التّطوّر الصّوتيّ للصيغ الأصلية في الكلمات تحدث على مستوى التغيّرات اللّغويّة من الإبدال والحذف والزيادة وفقا لقوانين التّطوّر الصّوتيّ وآليات اشتغال القياس اللّغويّ هي الاشتقاق والاشتراك، والترادف والتضاد والمجاز والترجمة، هذه الآليات الّتي تنمي اللّغة والّتي تبيّن تطوّر معجماتها اللّغويّة من معنى إلى معان أخرى.**

ويتحدث إبراهيم أنيس عن التّطوّر الصوتي نتيجة عامل بيئي ساعد على ذلك، " فحين نقارن بين «الجثل والجفل) بمعنى النمل، نلاحظ أن إحدى الكلمتين يمكن أن تعتبر أصلا والأخرى تطوّرا لها."[3]

والقياس اللّغويّ المطلق؛ هو **(القياس الخاطئ)** يكون فيه الكلام خروجا عن المألوف وانزياحا عن المواد اللّغويّة عما يجب أن تكون عليه اللّغة أصواتا وتصريفا وتركيبا ودلالة، وهذا الّذي يعيبه مجمع اللّغة العربيّة بالقاهرة وأعضائه في طرائق نمو اللّغة، على أن يجرى القياس اللّغويّ بالصيغ والتّراكيب اللّغويّة الّتي تفرضها قواعد اللّغة؛ حيث تبيح ذلك قواعد اللّغة القياسية. لا أن توجد ألفاظ في اللّغة لا تقبلها

[1]- تمّام حسّان، اللّغة بين المعياريّة والوصفيّة، ص39-40.

[2]- عبد الرّحمن الحاج صالح، **منطق العرب في علوم اللّسان**، ص172-173.

[3]- إبراهيم أنيس، في اللّهجات العربيّة، القاهرة: 2003م، مكتبة الأنجلو المصرية، ص155.

قواعدها فمؤنث أحمر «حمراء»؛ قياس لغويّ مطلق؛ أي قياس خاطئ؛ **لأنّ الطفل ليس مُلِمًا بعدُ باللّغة الفصيحة ولا يتقيد بها. ولا يُجرى القياس اللّغويّ إلاّ باللّغة الفصيحة. ولا يقبل قياسه.**

والحقيقة أن القياس الّذي يلجأ إليه الطفل نتيجة قلة مخزونه اللّغويّ عما يريد التعبير عنه؛ لأنّ الطفل في بداية حياته يعتمد على السّماع، في مجاميع خاصّة بها في ذاكرته، ليستخدمها عند الحاجة إليها غير أنّه يحدث أحيانا أن يفتقد في ذخيرته اللّغويّة ما يحتاج إليه من الكلمات فلا يجده فيها بمعنى أنه قد يصادف شيئا لم يسمع كلمة تدل عليه، فسرعان ما يخترع كلمة من عنده بالقياس على ما لديه من كلمات تشبهها: فيضع مثلا كلمة مسَّاحة (للأستيكة إ)، أو وقافة (للفرملة إ) أو نظافة (للفرشاة إ) وغير ذلك."[1] والسؤال الذي يراود الباحث هاهنا، هل يمكن توليد صيغ وتراكيب وكلمات جديدة لا يوجد ما يشبهها في اللّغة؟ والجواب لا توجد صيغ وتراكيب وكلمات في اللّغة دون أن نجد شبيهها، أو ما يشبهها وهننا تتحقق نظريّة الأصل والفرع في القياس اللّغويّ، وهكذا يستعمل الأطفال في مرحلة تعلّمهم للغة عدداً كبيراً من الصيغ الجديدة وذلك باستجابتهم لداعي القياس، ولكن الجزء الأكبر من هذه المبتكرات يُصلح فيما بعد؛ لأنّها في غالب الأحيان، ليست إلاّ عوارض فردية ناتجة عن حس غير صائب، أو معرفة ناقصة باللّغة، وقد يؤدي القياس إلى نشوء كلمات جديدة في اللّغة، فإنّ بناء (اتّبع) من: (تبع) مثلا، أدى إلى توّهم أنّ (اتخذ) مأخوذة من (تخذ)، مع أنّها من (أخذ) وبذلك نشأت كلمة جديدة هي (أخذ)."[2] وقد عرف قدماء اللّغويين العرب هذه الظاهرة، ظاهرة القياس الخاطئ، وسمّوها: «التوّهم» أو «الحمل» أو «القياس الخاطئ»."[3] ويقول سيبويه عن القياس الخاطئ؛ وهو الغلط مثلا: " فأما قولهم: مصائب؛ فإنّه غلط منهم وذلك أنّهم توهموا أن مصيبة فعيلة، وإنّما هي مُفْعِلَة."[4]ويقول أيضا: " ويدخل على من قال هذا أن يقول الرجل إذا منحته نفسَه: [قد] منحتَنيني، ألاَّ ترى أنّ **القياس قد قُبح** إذا وضعتَ (نِي) في غير موضعها."[5]وهذا ما يسميه اللّسانيون المعاصرون **بالقياس الخاطئ** " إذا خالف هذا القياس ما شاع في اللّغة فإنّنا حينئذ نعلم أنّه من عمل الفرد وليس مما سمعه من قبل، وهذا هو ما يسميه اللّغويّون المحدثون

[1]- رمضان عبد التواب، التّطوّر اللّغويّ مظاهره وعلّله وقوانينه، ط1. القاهرة: 1410هـ-1990م، مكتبة الخانجي، ص99.

[2]- المرجع نفسه، ص99-107.بتصرّف.

[3]- المرجع نفسه، ص114.

[4]- سيبويه، الكتاب، ج2، ص367.

[5]- المصدر نفسه، ج2، ص365.

«**بالقياس الخاطئ**»."[1] وترجع الأسباب الحقيقيّة في **الاستعمالات اللّغويّة المعاصرة الخاطئة** الّتي تعرف «**بالأخطاء اللّغويّة الشائعة**» في اللّغة العربيّة المعاصرة، وكغيرها من لغات العالم إلى **القياس الخاطئ والتّطوّر اللّغويّ غير الطبيعي**، " والقياس الخاطئ، يبدأ عادة عند فرد يقوم به للمرة الأولى، ثمّ قد لا يصلح فينتشر ويزيد، ويقلده غيره من الناس ومن هنا ينشأ ما يسمَّى «**بالأخطاء اللّغويّة الشائعة**» الّتي يمكن أن تتطوّر، وتغلب على القديم. وتسود وحدها في أذهان الناس."[2] فقد شهدت " الكلمات اللاتينية المتغيرة في النطق، وغالبا ما تمَّ تحويلها من معناها الأصلي وفق سلسة من التحولات، والكلمات الفرنسية (ذات تكوين الشعبي؛ أي وليدة الاستعمال) ولكن في وقت مبكر من العصور الوسطى شيع الأدباء والعلماء كلمات أخرى بشكل مباشر عن طريق تتبعهم إلى الكلمات اللاتينية (تشييع علمي) على النّحو الآتي:

-تطوّر الكلمات اللاتينية لإعطاء البديل اللّغويّ (للاستعمال الشائع).

-يتم شيوع الاستعمال الجديدة من الاستعمال."[3]

وللقياس الخاطئ أثر كبير في تطوّر **الصيغ والدلالة** في بعض الأحيان... "[4]**ويقول دي سوسير:** ومن حسن الحظ أنّ هناك قوة تحدّ من مفعول التغيرات الصّوتيّة وتُعدلّه؛ وهي القياس، فإليه ترجع جميع أسباب التغيرات العادية الّتي ليست ذات طبيعة صوتيّة والّتي تصيب من الكلمات مظهرها الخارجي ويقتضي القياس وجود منوال ومحاكاة منتظمة لذلك المنوال. **فالصيغة القياسية إنّما هي صيغة صنعت على منوال صيغة أو صيغ أخرى طبقا لقاعدة معلومة.**"[5]فلا يجرى القياس اللّغويّ إلاّ بالمعايير الصّوتيّة والصّرفيّة والصّوتيّة والنّحويّة والدّلاليّة للغة وباستعمال الصيغ اللّغويّة الشائعة المطردة هذا ما أشار إليه سوسير، وذكره نحاتنا الأولين قبله في القياس النّحويّ، وعند ابن أبي إسحاق كنظريّة اللّغة المطرّدة، وفي اللّغة الإنجليزية البريطانية، يجب استخدام الاقتران البسيط في كثير من الأحيان مع الجمل الثانوية

---

[1]- رمضان عبد التواب، لحن العامّة والتّطوّر اللّغويّ، ط1. القاهرة: 2000م، مكتبة زهراء الشرق، ص48.

[2]- المرجع نفسه، ص48.

[3]- Jean Duboi, LAROUSSE LIVRES DE BORD Grammaire les notions Fondamentales Toutes les règles clairement expliquées Analyse grammaticale et logique, Imprimé en France Aout 2005. IMPRESSION: I.M.E.-25110 Baume-les-Dames. P ; 6.

[4]- رمضان عبد التواب، لحن العامّة والتّطوّر اللّغويّ، ص48-51.

[5]- فرد ينان دي سوسير، دروس في الألسنيّة العامّة، تعريب: صالح القرمادي، محمّد الشّاوش، محمّد عجينة، طرابلس 1985م، الدار العربيّة للكتاب، الجماهيرية العربيّة اللّيبيّة، ص243.

بشروط هذا البناء ما يستخدم عادة في المعنى المطلوب، ونورد مثالا: إذ كان لا بدّ أن أرى عمر سأخبره بماذا أفكر، في هذا الاستعمال، يجب أن يستخدم المعنى المطلوب، هذا هو الاستخدام الأكثر شيوعا في اللّغة الإنجليزية الأمريكية."[1] ويقول دي سوسير: " ويعتمد القياس على وجود نموذج والمحاكاة النظامية له، والصيغة القياسية هي الصيغة الّتي صُنِّعت طبقا لنموذج صيغة أخرى أو أكثر، حسب قاعدة معينة."[2] فالقياس اللّغويّ عند سوسير لا يكون إلاّ بإجراء اللّغة الجديدة على النماذج اللّغويّة المألوفة وعلى اللّغة المثالية النموذجية الأولى؛ أي التّطوّر والتغير اللّغويّ. فالقياس اللّغويّ يكشف ذلك التطوّر اللّغويّ أي التحويلات الصّوتيّة والصّرفيّة والنّحويّة والدّلاليّة، ويقول سوسير: " بيد أنّ القياس يعادل أثر التحويلات الصّوتيّة. فالقياس يتحكم في جميع التّغييرات الاعتيادية غير الصّوتيّة الّتي تحدث للجزء الخارجي للكلمات."[3]ومن أهم الوظائف النّحويّة للصوغ القياسي تكوين الجمل بحيث تطابق النماذج التّركيبيّة المعترف بها. أما من حيث الصيغ الصّرفيّة، فلا شكّ أنّ المتكلّم إذا لم يكن ذا دربة في الاستعمال اللّغويّ، فسيبالغ في عملية القياس اللّغويّ."[4] وتظهر أكبر ملامح القياس اللّغويّ في الصيغ الصرفيّة لكلّ اللّغات؛ حيث يتم بها معرفة المقاييس الصّرفيّة أو الميزان الصّرفيّ للّغات.

وأما عالم اللّسانيّات الغربيّة فيرى سوسير في هذا الاستعمال اللّغويّ ليس خطأ، ويعيب عن القدامى الأوّلين مثل هذا الاعتراض في اللّغة–كما فعل أبي إسحاق–فيرى أنّه من قبيل النمو اللّغويّ عند هؤلاء الأجيال فكلّ عصر يختلف عن الآخر وكلّ جيل كذلك، وكذلك اللّغة. في التعبيرات الصّوتيّة، والظواهر القياسية ليست تغييرات.

فيقول سوسير: " لم يفهم اللّغويّون الأوائل طبيعة ظاهرة القياس الّتي سمّوها «بالقياس الكاذب» فظنوا أنّ اللاتينية ارتكبت خطأ بحقّ النّمط الأساس honór عندما ابتكرت الصيغة honor إذ كانوا يعدّون كلّ شيء يخرج على الحالة الأصلية شذوذا وتشويها لصيغة مثالية فوقعوا في الوهم الذي كان سائدا في عصرهم. **حين نظروا إلى الحالة الأصلية للغة على أنّها شيء مثالي كامل،** ونتج عن ذلك أنّهم لم يسألوا أنفسهم سؤالا بسيطا: هل سبقت تلك الفترة المثالية فترة أخرى."[5] ويتبيّن أنّ الاشتقاق هو

---

[1]–Mary Ansell, FREE ENGLISH GRAMMAR. Second edition. Copyright, system dil egitim merkexi 2000, p; 147.

[2]– فردينان دي سوسير، علم اللّغة العام، ترجمة يوئيل يوسف عزيز، ط1. بغداد: 1985م،دار أفاق عربيّة، ص184.

[3]– المرجع نفسه، 1985م ص184.

[4]– تمّام حسّان، اللّغة بين المعياريّة والوصفيّة، ص40.

[5]– فردينان دي سوسير، علم اللّغة العام، ترجمة يوئيل يوسف عزيز، دار أفاق عربيّة، بغداد، 1985م ص185.

أداة من أدوات القياس اللّغويّ كالتوليد والتّرجمة ووضع المصطلح، ويقول دي سوسير: " وقد اشتق الصّوت m من عدّد من الأفعال. الّتي تشبه الأفعال الاغريقية المنتهية بالصّوتيين: m– (كما في bim ,gum) ,stam ,tuom) وطغت هذه الأفعال على تصريف الأفعال الضعيفة كلّها فغيرت نهاية الفعل ويلاحظ أنّ القياس هنا لم يبلغ فرقا صوتيا بل شاع أسلوبا في الصياغة."[1]ومما سبق ذكره فإنّ سوسير لا يعتبر القياس خروجا عن اللّغة؛ أي لا يعتد بالقياس الخارج عن اللّغة ولا يَعتدُّ الخروج على القياس–بهذا المفهوم–خطأ ما دام الاستعمال الجديد قد استقر في اللّغة؛ لأنّ هذا الاستعمال حريةُ تمارسها كلّ لغة وما القياس الذي استقرت عليه لغة إلاّ حريةُ سبقت من قبل أن تصبح قياسا يراد له أن يستبد باللّغة."[2]ولعلّ من الضروري بمكان أن تكون هناك علاقة جامعة بين المقيس والمقيس عليه في اللّغة، وهي علة القياس أنّه لا يمكن الخروج عن اللّغة القديمة إلى اللّغة الجديدة المستحدثة؛ بحيث تخضع لمستويات اللّغة من علم الصّوت وعلم الصّرف وعلم النّحو وعلم الدّلالة، وتشرك في نفس الحكم تحت مظلة اللّغة الواحدة ويؤيد سوسير القياس اللّغويّ المقيد ونمو طرائق اللّغة به، لكن في حدود المقيس عليه؛ أي محتويات الذخيرة اللّغويّة (السّماع) من الأصوات والصيغ الصرفيّة والتّراكيب النّحويّة، والمعاني الدّلاليّة فيقول سوسير: " إنّ عملية الابتداع–مهما كان نوعها–ينبغي أن يسبقها مقابلة لا شعورية لمحتويات الذخيرة Storehouse of Language حيث تقبع الصيغ حسب علاقاتها السياقية syntagmatic والجدولية associative."[3]

والقياس اللّغويّ توجبه ضرورة الاستعمال اللّغويّ في كلّ اللّغات لهذا، " أصدر مجمع اللّغة العربيّة بالقاهرة كثيرا من القرارات الّتي تجيز القياس لزيادة الثروة اللفظية، وتطويعها لمطالب الحياة المعاصرة.

المولّد: هو الذي استعمله المولدون على غير استعمال العرب وهو قسمان:

–قسم جروا فيه على أقيسة كلام العرب من مجاز، أو اشتقاق، أو نحوهما، كاصطلاحات العلوم والصناعات وغير ذلك. وحكمه أنّه عربيّ سائغ.

–وقسم خرجوا فيه عن أقيسة كلام العرب.

---

[1]– فردينان دي سوسير، علم اللّغة العام، ص185.

[2]– محمّد حسن عبد العزيز، **القياس في اللّغة العربيّة**، ص128.

[3]– فردينان دي سوسير، محاضرات في علم اللّغة العام، ترجمة: يوئيل يوسف عزيز، 1988م، بيت الموصل، ص188–189.

الاشتقاق: يجيز المجمع الاشتقاق للضرورة من أسماء الأعيان، ويراعي في ذلك القواعد الّتي سار عليها العرب.

النحت: يجوز النحت عندما تدعو إليه الضرورة العلميّة."[1]

المبحث الثّاني: أقسام القياس عند القدماء واللّسانيّين الوصفيّين المعاصرين:

المطلب الأوّل: المقيس عليه (الأصل)عند القدماء واللّسانيّين الوصفيّين المعاصرين: وهو الأصل عند النّحاة؛ أي النّصوص اللّغويّة المنقولة عن العرب الذين يحتج بكلامهم، سواء كان النقل سماعا أو رواية، مشافهة أم تدوينا لينبني عليها حكم المقيس."[2] ثمّ إنّ المقيس عليه أحد أمور ثلاثة: لأنّه إما أن يكون كثيرا مطردا أو قليلا لا يطرد أو شاذا، وأجاز اللّغويّون والنّحويّون الأولين القياس على المقيس عليه المطرد والقليل، ولم يجيزوا القياس على الشاذ، ومنه لا بدّ من وضع الفرق بينها المُطّرد هو الكثير الشائع من النّصوص اللّغويّة والقواعد النّحويّة فإذا كان نصا ورد من النّصوص ما يتفق معه، وإذا كان قاعدة لم يكن في القواعد ما يناقضها."[3] والقليل؛ هو عكس المطّرد؛ أي أقل منه في الشيوع أقل منه في الكم والشاذ الذي لا يقاس عليه؛ هو النادر، وهذا الفرق بين القليل والشاذ، فالقليل ليس النادر، والقليل هو الذي لم يخالف القواعد، والنّصوص اللّغويّة المسموعة أو مروية، وقد يكون كلمة واحد ولكنا اعتبرنا القياس فيها قياسا على القليل وليس قياسا على الشاذ؛ وذلك لأنّه لم يرد ما يناقضها، وأما الشاذ؛ فإنّه هو ما خالف القواعد النّحويّة والنّصوص اللّغويّة مسموعة أو مروية، ففارق ما عليه بقية بابه، وانفرد عن ذلك إلى غيره. ويختلف موقف العلماء من إباحة القياس على الشاذ وفقا للضرورة أو الاختيار."[4] ولكن السيوطي تبع ابن جنّي في خطأين: أوّلهما: تقسيمه المقيس عليه إلى قسمين فحسب: المطرد والشاذ، وإغفاله وجود قسم ثالث هو (القليل)."[5] والمقيس عليه من وجهة نظر سوسير واللّسانيين الوصفين هو ما تركب في الذاكرة من الذخيرة اللّغويّة، والّتي لا بدّ منها في القياس، فلا يمكن أن نقيس إلاّ به ويتضح لك من هذا أنّ المقيس **عليه** ذو حكم ثابت، وأن المقيس بحاجة إلى حكم."[6] وتقول منّى إلياس: " أنّه الحكم الذي يستحقه

---

[1]- محمّد خان، أصول النّحو العربيّ، ص87.

[2]- سعيد جاسم الزّبيدي، القياس في النّحو العربيّ نشأته وتطوره، ص20.

[3]-علي أبو المكارم، أصول التفكير النّحويّ، ص95.

[4]- المرجع نفسه، ص97-99.

[5]- المرجع نفسه، ص95.

[6]- محمّد خير الحلواني، أصول النّحو العربيّ، ص92.

الشّيء."[1] ويقول سوسير: والغرابة في اللّغة، وأول من وضع القياس في مكانه المناسب هو مدرسة القواعد الجديدة إذ بينت هذه المدرسة أنّ القياس، والتغيرات الصّوتيّة، هما العاملان الأساسان في تطوّر اللّغات؛ وهو الأسلوب الذي به تمر اللّغات من حالة من التنظيم إلى حالة أخرى ولكن ما الظواهر القياسية؟ يعتقد الناس عادة أنّها تغييرات. فهل هي كذلك؟ إنّ الحقيقة القياسية تتألف من تفاعل ثلاثة عناصر هي:

1- العنصر التقليدي؛ وهو الوريث الشّرعي (مثال ذلك honós). المقيس عليه؛ الأصل.

2- العنصر المنافس (honor). المقيس؛ الفرع.

3- والطبيعة الجماعية الّتي تتألف من الصيغ الّتي خلقت المنافس (órátóremóhonóremrátor, وغيرها."[2] والعنصر الثالث الذي يقصده سوسير في القياس اللّغويّ هو العلّة كما سمّاها علي أبو المكارم الجامع؛ وقد تطوّر مدلول العلّة في القياس اللّغويّ من مدلول السبب إلى مدلول التفسير في نظريات علم اللّغة الحديث."[3]

-**الصيغة الأصليّة والصيغة الفرعيّة عند دوسوسير:** ويتضح لنا مما سبق لنا ذكره في حديث سوسير عن القياس كما عرفه سوسير محاكاة صيغة لصيغة أخرى باطراد، ومن ثم فالصيغة القياسية (المقيس) هي الصيغة الّتي وضعت طبقا لصيغة أخرى (المقيس عليه) بحسب قاعدة معينة.

وقد حدّد سوسير الأطر والعناصر الثلاثة للقياس وهي: الأصل المقيس عليه؛ وهو الحالة القديمة أو الصيغة الأصلية، والفرع المقيس؛ وهو الحالة الجديدة أو الصيغة الفرعية، والعلة الجامع أداة الاشتراك بينهما في اللّغة. والعنصر الرابع الذي لم يصرح به سوسير إلاّ أنّه يظهر جليا بشكل مضمر في حديثه عن القياس هو اشتراكهما في نفس الحكم. وما يحتم عملية القياس في اللّغات هو الاستعمال.

وذلك شرط من شروط المقيس عليه عند النّحاة الأولين؛ وهو الاطراد " ولعلّ أولى هذه الأصول النظرة «**الكمية**» فهم يشترطون أن يكون المقيس عليه كثيرا شائعا في أعراف اللّغة."[4] ويرى سوسير أنّ القياس اللّغويّ ليس بالضرورة أن تكون الصيغ الفرعية حالة جديدة عن الصيغ الأصلية، وإنّما القياس اللّغويّ يؤدي إلى خلق صيغ لغوية جديدة ليست فرعية عن الصيغ الأصيلة، ولا تحل محل أي شيء منها

---

[1]- **منّى إلياس، القياس في النّحو**، ص32.

[2]- فرديناند دي سوسير، علم اللّغة العام، ص186.

[3]- حسن خميس الملخ، **نظريّة التّعليل في النّحو العربيّ بين القدماء والمحدثين**، ص15.

[4]- محمّد خير الحلواني، **أصول النّحو العربيّ**، ص95.

فحيثما تتبعنا مجرى الحوادث اللّغويّة، وجدنا أنّ خلق صيغة جديدة عن طريق القياس واختفاء الصيغة القديمة هما شيئين مختلفان، ولا نجد تحويلا في أي من هذه الأمثلة.

لا يتميّز القياس؛ إذن باستخدام صيغة عوضا عن صيغة أخرى، بل يؤدي إلى خلق صيغ لا تحل محل أي شيء."[1] ولا يكون المقيس عليه من اللّغة القديمة للغة الجديدة. بل من المخزون ذهن المتكلم وشعوره، ويتضح تأثر محمّد عيد هنا برأي سوسير والمنهج الوصفيّ، فيقول: " فالصوغ القياسي لدى المحدثين عمل يقوم به المتكلّم لا النّحاة، **والمقيس عليه هو النظم اللّغويّة العرفية (الاستعمال) الّتي تختزن في ذهن المتكلّم وشعوره دون مجهود وليست القواعد المحفوظة المقررة.**

والمقيس هو الحدث الكلامي الذي يتحقق فعلا وليس إخضاع ما ورد من كلمات للقوانين"[2]

ويدعو محمّد عيد إلى أن يكون المقيس فعلا كلاميا لا يخضع للقوانين المقيس عليه، وهذا من الخطأ الذي وقع فيه نتيجة التتبع الحقيقي لما أراده سوسير في علم اللّسانيّات من القياس اللّغويّ، وفي المبحث الثالث يتناول الصوغ القياسي اللّغويّ، ثمّ القياس النّحويّ والاستقراء، فالقياس العقلي والاستقراء فالاضطراب في القياس وخطة المنهج لمنعه، وأخير التمارين غير العملية والصرف اللّغويّ الاجتماعيّ."[3] وليس القياس اللّغويّ إلاّ مرحلة عملية من حياة اللّغات في الزمن القديم والحديث والمعاصر، ويثبت ذلك التوافق اللّغويّ بين الكلام في اللّغات القديمة واللّغات الحديثة، كما يقول سوسير: " إنّ الوهم الذي يقول إنّ القياس تغيير إنّما هو ناتج عن إقامة علاقة بين الصيغة الجديدة والصيغة الّتي تحل محلّها."[4] ولكن سوسير في بحثه عن القياس يذهب به بعيدا فيتحدث عن القياس بين اللّغات الفرنسية والألمانية والانجليزية، وما يؤخذ عنه هو اعتبار هذه الصيغ الجديدة من اللّغة ليست من الصيغ القديمة الأصلية من اللّغة؛ حيث لا تكون الصيغ الجديدة فرع من الصيغ الأصيلة، ولكن تشترك تلك الكلمات في أصواتها وتركيبها وصرفها ودلالتها؛ إذ الاختلاف فيها جزئيا في أحد هذه المستويات، وما يشجع ذلك هو الاستعمال ويتكلّم في القياس اللّغويّ عن ظهور صيغ جديد منافسة تنشأ دون أن تحل محل صيغة أخرى. ويرى سوسير " أنّ القياس على ما يبدوا يمتزج بمبدأ الابتكار اللّغويّ بصورة عامّة فما هذا المبدأ."[5] ومما

---

[1]– فردينان دي سوسير، علم اللّغة العام، ص185.

[2]– محمّد عيد، أصول النّحو العربيّ في نظر النّحاة ونظر ابن مضاء القرطبيّ، ص99.

[3]– سعيد جاسم الزبيديّ، **القياس في النّحو العربيّ نشأته وتطوّره**، ص177.

[4]– فردينان دي سوسير، علم اللّغة العام، ص187.

[5]– المرجع نفسه، ص188.

سبق ذكره نخلُّصُ إلى القول: إنّ ما ذهب إليه سوسير من **مبدأ الابتكار اللّغويّ** هو ما دعا إليه ابن جنّي وشيخه أبو علي الفارسي من القياس اللّغويّ في قياس لغة المولّدين بكلام العرب شعرا ونثرا ويتجلّى ذلك عند مقارنة ابن جنّي بين شعر المولّدين وشعر العرب (عنترة، والمتنبي)، وهو يريد بذلك الاحتجاج بكلام المولّدين، وقد عاب هذا على ابن جنّي وشيخه أبو علي الفارسي ابن فارس بأنّ هذا يؤدي إلى الانزلاق والانحراف والانزياح اللّغويّ (القياس الخاطئ عند اللّسانيين المعاصرين) عن اللّغة إلى الشّيء الذي ليس من اللّغة. كما قال الأعرابي لابن جنيّ حينما سأله قال الأعرابيّ: **أرأيت إنسانا يتكلّم بما ليس من لغته** والله لا أقولها أبدا. وكما قال ابن فارس (هذا ما سبق ذكره): وليس لنا اليوم أن نخترع، ولا أن نقول غير ما قالوه، ولا أن نقيس قياساً لم يقيسوه؛ لأنّ في ذلك **فسادَ اللّغةُ وبُطلانَ حقائقها**. ونكتةُ الباب أنّ اللّغة لا تؤخذ قياساً نقيسُهُ الآن نحن. والحقيقة في كلام ابن فارس أنّ اللّغة لا تؤخذ قياس هذا ما يؤخذ عنه برفض القياس، فاللّغة اليوم نحن نأخذها قياسا عن أسلافنا ولا نأخذها كما أراد ابن جنّي وشيخه أبو علي الفارسي وبعدهم سوسير بمبدأ الاختراع عند ابن جنّي وشيخه (القياس الخاطئ أو ما أسميه القياس اللّغويّ المطلق)، ومبدأ الابتكار اللّغويّ عند سوسير؛ أي أن لا تكون اللّغة الحديثة محاكاة بأي شيء للغة القديمة الأصيلة، ولا توجد قطيعة بين اللّغات أو بين اللّغة الواحدة قديمها وحديثها.

وما يسميه اللّسانيّون الوصفيون المعاصرين العرب أو الغرب، وعلى رأسهم دي سوسير القياس الخاطئ؛ حيث يخالف هذا القياس ما شاع في اللّغة من قواعد الصّرف والأصوات والتراكيب والصيغ والدلالات اللّغويّة. ويقر سوسير بالعلاقة الّتي تربط بين الصيغ اللّغويّة بقوله: " إنّ القياس جزء من القواعد فهو ينطويّ على شعور المرء وإدراكه وجود علاقة بين الصيغتين، ولا مكان للمعنى في التغيير الصّوتي في حين يدخل المعنى في القياس."[1] ولعلّ أكبر دليلا للعلاقة بين الصيغ اللّغويّة هو وجود تلك الأصوات أو الحروف في صيغة اللّغتين القديمة والحديثة، وإن تغير تركيبها وترتيبها ووظيفتها الصّوتيّة والصّرفيّة والنّحويّة والدّلاليّة في المعنى. ويرى سوسير أنّ القياس اللّغويّ يتجلى في الوصف اللّغويّ على مبدأ الدراسة الآنية الزّمنية في الظواهر اللّغويّة السنكرونية التعاقبية، فيقول: " إنّ القياس بأكمله يقع ضمن القواعد والظاهرة السنكرونية. والطبيعة السنكرونية للقياس توحي لنا بمسألتين تؤكدان ما قلته عن الاعتباطية النسبية المطلقة."[2] ويبحث سوسير في القياس بين اللّغات السامية واللّغات القديمة جدا الّتي

[1]– فردينان دي سوسير، علم اللّغة العام، ص188.

[2]– المرجع نفسه، ص189.

تفرعت عنها اللّغات الحديثة ويبحث في اللّغة اللاتينية؛ الّتي انحدرت منها عدت لغات، وفي الهندية السانسكرتية " الّتي تحدّد العناصر الناتجة من التحليل، ثم تستخدم هذه العناصر لإعادة بناء كلمات بأكملها، **فجميع معاجم السانسكرتية ترتب الأفعال حسب جذورها.**"[1]ويدرس القياس اللّغويّ عند سوسير للغات الاشتقاق اللّغويّ والجذور اللّغويّة واللّواحق والسوابق فيقول: " فالشعور بأجزاء الكلمة؛ إذن (كالجذور واللّواحق وغيرها) وترتيبها كان قويا في اللاتينية القديمة وربما لم يكن هذا الشعور قويا بهذه الدرجة في اللّغات الحديثة، ولكنه في الألمانية أقوى منه في الفرنسية."[2]واشترط النّحاة الأوّلين في المقيس عليه شرطا آخر، " يقف بجانب هذه النظرة الأصولية نظرة أخرى تقوم على «**الكيفية**» تبحث في طبيعة المقيس عليه؛ من حيث الفصاحة والقدم؛ ومن حيث وقوعه في الشعر أو النثر، وقد مر بنا هذا في القسم الأول حين تحدثنا عن السّماع والاستقراء."[3]وفضل القياس عظيم؛ لأنّه حمل من كان يتعاطاه على البحث عمّا يصحّ، وما لا يصح باللجوء إليه ويبرّر ذلك دائما بكيفية موضوعية."[4] ويقف الحاج صالح على النّظريّة اللّغويّة القياسية الّتي ابتدعها علمائنا العرب الأوائل ونجاحهم في ذلك من الناحية العلميّة، وتميزهم عن البنيويين، " ووفقوا في ذلك من الناحية العلميّة إلى حدّ بعيد إذ لم يلجئوا إلى التقطيع والاستبدال اللذين امتاز به البنيويون في زماننا في محاولتهم لاكتشاف الوحدات اللّغويّة بل ذهبوا إلى أبعد من هذا."[5]ويتحدث محمّد خير الحلواني كغيره من اللّسانيين غير واضع حدودا للقياس النّحويّ فيدمجها بالقياس اللّغويّ الكليّ، لا على أنّه جزئي منه، فيدمج القياس اللّغوي بالقياس النّحويّ، " وإذا تأملت في أقيسة النّحويين وجدتها ذات جوانب تلفت الانتباه، فأحيانا ترى النّحويّ ينفذ إلى ذهن المتكلم، ويسبر غور العملية النفسية العفوية الّتي دارت فيه، ويحللها ويفتت أجزاءها مستعينا بما لديه من نصوص فصيحة مسلم بها."[6] وما يلفت الانتباه في مثل هذا هو الحديث عن القياس النّحويّ فيستطرد بعده الحديث عن القياس اللّغويّ إذ هذا الأخير بشكل غير مباشر يضم تحته القياس النّحويّ، فيتبين ذلك عند الحلواني وغيره والواقع أنّ القياس هنا من عمل المتكلم الفصيح، لا من عمل النّحويّ؛ فهو ينبع من التفاعل القائم

---

[1]- فردينان دي سوسير، علم اللّغة العام، ص190.

[2]- المرجع نفسه، ص190.

[3]- محمّد خير الحلواني، **أصول النّحو العربيّ**، ص96.

[4]- عبد الرّحمن الحاج صالح، **منطق العرب في علوم اللّسان**، ص171.

[5]- المرجع نفسه، **ص172**.

[6]- محمّد خير الحلواني، **أصول النّحو العربيّ**، ص96.

بين الذهن الإنساني (الذخيرة اللّغويّة في الذاكرة (المقيس عليه))، وتجدد الحاجات الّتي تتطلب صيغا لغويّة جديدة.

-**القياس اللّغويّ الخاطئ وأسباب شيوعه في اللّغة نماذج عند الأطفال:** ويتضح حديثه عن **القياس اللّغويّ، وأثره في الاكتساب اللّغويّ لدى الطفل والتنمية اللّغويّة** لديه وهذا ما تحدث عنه، إبراهيم أنيس وتمام حسان، ومحمّد خير الحلواني، فالطفل يبدأ حياته بالسّماع؛ حيث يكتسب في تلك المرحلة شيئا كبيرا من المخزون اللّغويّ في ذاكرته من اللّغة، ولا يحتوي كلّ اللّغة وبعد مدة زمنية قريبة أو بعيدة حسب الكفاءة العقلية واللّغويّة ينمو تفكير عقله وينضج فكره، لتبدأ عملية القياس لديه في توليد الألفاظ والمفردات وتنمو لغته بنمو تفكير عقله، فيقول الحلواني: " فالطفل لا يستطيع أن يحيط بكلّ معطيات اللّغة دفعة واحدة ولكنه يبدأ عملية القياس منذ أن تتكون عنده أولى بوادر النظر والتفكير لأنّه يواجه البيئة، وكلّ ما فيها من جديد ولا بدّ من التفاعل معها، ولا بدّ أيضا من الوسيلة اللّغويّة الّتي تربطه بها، وهنا يكوّن صيغا جديدة أو كلمات جديدة أحيانا. مقايسة على ما عرف من قبل.[1]وكذلك الحال عند الكبار في تنمية اللّغويّة لديهم، وهذا ما حاول النّحاة محاكاته من كلام العرب الفصيح. ويتجلى ذلك بنوع من التمحل اللّغويّ عند ابن جنّي وشيخه أبو علي الفارسي. ويضيف الحاج صالح-رحمه الله-قيمة إيجابية للقياس اللّغويّ؛ هي إتقان المتكلّم للقياس هو إتقان للغته، فكلّ متكلّم بلغة من اللّغات يقيس في كلّ لحظة في أثناء كلامه، وإتقانه لذلك هو إتقان لجزء هام من لغته."[2]وكان ابن جنّي يسأل أعرابيا فصيحا هو أبو عبد الله الشجري، ويبني أحكامه على أجوبته، وقد روى لنا هذا الخبر، قال: وسألته يوما، فقلت له: كيف تجمع: (دُكَّانًا)، فقال: دكاكين، قلت: فسِرْحاناً: سراحين قلت: فُقْرطانا، فقال: قَرَاطين، قلت: فعثمان؟ قال: عثمانون، فقلت: هَلاَّ قلت: أيضا عثامين؟ قال: أَيْش عثامين! **أرأيت إنسانا يتكلّم بما ليس من لغته،** والله لا أقولها أبدا."[3] ويتبيّن من هذه المسألة أنّ القياس اللّغويّ كما ذكر الأعرابي لابن جنّي أن لا يخرج عن حدود اللّغة وإن كان ذلك بكلمة واحدة أصبح يتكلم بما ليس من لغته، وما نستخلصه من هذا القياس اللّغويّ بوجه الخصوص أنّه لا يمكن خرق القاعدة النّحويّة في القياس اللّغويّ فكلمة عثمان اسم ذكر وجمعها جمع المذكر السالم، فالأعرابي هنا على وعي كامل بأن عثمان، لا تقاس على دكان وأمثالها، بل تقاس: على زيد، وخالد، وأحمد، من الأعلام الّتي تجمع جمع مذكر سالما، ولهذا لم يقل: عثامين، كما

[1]- محمّد خير الحلواني، **أصول النّحو العربيّ**، ص97.

[2]- عبد الرّحمن الحاج صالح، **منطق العرب في علوم اللّسان**، ص157.

[3]- **ابن جنّي، الخصائص، ج1، ص242.**

قال: دكاكين بل قال: عثمانون، كما يقال: زيدون وخالدون، وأحمدون."[1] ويتضح في هذه المسألة الّتي تكلم عنها ابن جنّي لا يكون لفظ أو كلمة في اللّغة صحيحا إلاّ ما شاع بالاستعمال الجار في اللّغة ويقول سوسير في الفصل الخامس القياس والتطور: " لا يدخل إلى اللّغة شيء إذا لم يختبر في الكلام، كلّ ظاهرة من ظواهر التّطوّر تتبع جذورها من الفرد."[2]وقد تظهر كلمات جديدة في اللّغة من قبيل الاستعمال الفردي ثم يشيع هذا الاستعمال بالقياس اللّغويّ فتدخل إلى اللّغة الفصيحة، كما يقول سوسير: " ابتكر أحد المتكلمين الكلمة الجديدة، وتكرّرت الكلمة على لسان غيره حتّى شقت طريقها إلى اللّغة الفصيحة، وليس كلّ الكلمات الجديدة بالقياس اللّغويّ تدخل اللّغة، " ولكن الحظ لا يحالف جميع الابتكارات القياسية، فقد تظهر كلمات جديدة لن تتبناها اللّغة أبدا. وهذا ما نجده في لغة الأطفال؛ إذا تزخر بمثل هذه الكلمات؛ **لأنّ الطفل ليس ملمًا بعد باللّغة الفصيحة ولا يتقيد بها.**"[3] ويظهر من هذا القياس اللّغويّ جانبين أو اتجاهين الأول: قياس لغويّ في لغة واحدة في زمن واحد أي زمن الفصاحة، وبين ألفاظ وكلمات اللّغة. والثاني: قياس لغويّ في لغة واحدة في عصور مختلفة، بين زمن الفصاحة، وزمن غير الفصاحة بما لحقه من العصور حتّى زماننا هذا.

وقال ابن جنّي أيضا: " سألت مرة الشجريَّ أبا عبد الله، ومعه ابن عمّ له دونه في فصاحته، وكان اسمه: غُصْنا، فقلت لهما: كيف تحقّران (حمراء)؟ فقالا: حميراء، قلت: فسوداء؟ قالا: سويداء، ووالِيتُ من ذلك أحرفا، وهو يجيئان بالصواب، ثم دسست في ذلك (عِلباء) فقال غصن: عليباء، وتبعه الشجري، فلما همّ بفتح الباء تراجع كالمذعور، ثم قال: آه، عليبيّ. ورام الضمة في الياء فكانت تلك عادة له إلاّ أنّهم أشد استنكارا لزيغ الإعراب منهم لخلاف اللّغة؛ لأنّ بعضهم قد ينطق بحضرته بكثير من اللّغات فلا ينكرها."[4]

وهذا الخبر أكثر دلالة من الأول، فالشجري يدرك أنّ: علباء لا تقاس على مثل حمراء؛ لأنّ الهمزة فيها للإلحاق وليست للتأنيث، ومعنى هذا أنّها تقاس على مثل: عصفور، وقرطاس، فكما يقال: عصيفير وقريطيس، يقال: عليبيّ؛ لأنّ ما زيد للإلحاق إنّما يقاس على الحرف الأصيل، لا على الحرف الزائد.

---

[1]- محمّد خير الحلواني، **أصول النّحو العربيّ**، ص98.

[2]- فردينان دي سوسير، علم اللّغة العام، ص191.

[3]- المرجع نفسه، ص191.

[4]- ابن جنّي، الخصائص، ج2، ص26.

وعلى هذا نرى القياس من عمل المتكلم ومهمة النّحويّ تقوم على الكشف، وسبر العملية الذهنية غير المقصودة الّتي دارت في ذهن المتكلم."[1]وممّا سبق ذكره نخلص إلى القول: إنّ القياس اللّغويّ في مؤنث أحمر وهو حمراء لا يكون قياسا على مؤنث طويل وهو طويلة بتاء التأنيث، وإنّما يرجع إلى معرفتنا باللّغة العربيّة الفصحى؛ حيث تعدّد علامات التأنيث في اللّغة العربيّة إلى ثلاث علامات للتأنيث هي: **التاء والألف المقصورة، والألف الممدودة،** وهذا راجع إلى شرطين في القياس اللّغويّ الصحيح المقيد على القائس إتباعهما:

(1) –المعرفة اللّغويّة الواسعة كما ذكرنا أن يكون المخزون اللّغويّ من السّماع يبيح لنا القياس وذلك هو الفرق بين الشجري وابن عمّ له، في القياس وموضعه. " فبدلا من أن يكون في اللّغة الواحدة ثلاث علامات للتأنيث تصبح فيها علامة واحدة لكلّ أنواع المؤنث (هي التاء) ... في لغة الطفل الذي نجده يميل إلى تأنيث المؤنث بالتاء وحدها؛ لأنها هي العلامة الكثيرة الشيوع في لغة الكبار من حوله فتراه يقول: «قلم أحمر وكراسة أحمرة»؛ وهو بهذا يعمل عن غير قصد على اطراد القاعدة..."[2]

(2) –معايير القياس اللّغويّ الصّوتيّة والصّرفيّة والنّحويّة والدّلاليّة: وضع القياس اللّغويّ موضعه النّحويَّ منه؛ من حيث الصّوت، والصّرف، والدلالة. من معايير اللّغة وقواعدها. " فنحن نعرف أنّ اللّغة العربيّة الفصحى تملك ثلاث علامات للتأنيث هي: التاء والألف المقصورة، والألف الممدودة، **كما نلاحظ أنّ العلامتين الثانية والثالثة قد ضاعتا في اللّهجات العربيّة الحديثة، وحلّت محلّها العلامة الأولى؛ وهي التاء، فنحن نقول: في حمراء، وبيضاء وصفراء وميناء وعرجاء، حمره، وبيضه، وصفره، وعميه ومينه وعرجه، كما تقول في: حُبْلى وسَلمى وخُبّازى، وعدوَى وفتوى: حبله، وسلمه، وخبيزه، وعدوه وفتوه.**"[3]إنّ القياس وحده لا يمكن أن يكون قوة من قوى التّطوّر وإن حلول الصيغ الجديدة محل الصيغ القديمة بصورة مستمرة هو أبرز سمَّة في تغيير اللّغات. ففي كلّ مرة تظهر فيها كلمة جديدة، وتستقر في اللّغة لتطرد الكلمة المنافسة؛ يعني خلق شيء واندثار شيء آخر وبذلك يمثّل القياس مكانة مهمة في نظريّة التّطور."[4]وليس القياس اللّغويّ هو الأداة الوحيدة في التّطوّر؛ بحيث يلعب القياس اللّغويّ دورا مهما في اللّغات وهو يتجلى في التّطوّر الطبيعي للغة في خلق صيغ جديدة وتكون هذه الصيغ الجديدة في

---

[1]– محمّد خير الحلواني، **أصول النّحو العربيّ**، ص98.

[2]– رمضان عبد التواب، **لحن العامّة والتّطوّر اللّغويّ**، ص52.

[3]– المرجع نفسه، ص52.

[4]– فردينان دي سوسير، علم اللّغة العام، ص191.

اللّغة عن نتاج طبيعي يحدث في اللّغة، والقياس اللّغويّ نوعين قياس لغويّ صحيح مقيد؛ (بما هو شائع في اللّغة) وقياس لغويّ مطلق خاطئ، ويتكلّم عبد العزيز مطر في كتابه «لحن العامّة في ضوء الدّراسات اللّغويّة الحديثة» في الباب الثالث، في الفصل الرّابع: أثر القياس الخاطئ، " إنّ العمليّة الذهنيّة الّتي تتم فيها المقارنة بين الكلمة أو الصيغة المجهولة ونظيرتها المعلومة قد تكون على أساس التشابه التام بينهما وتسفر حينئذ عن كلمة أو صيغة قد تعارف عليها أهل اللّغة."[1]والقياس اللّغويّ الصحيح الذي يخضع للمقاييس اللّغويّة للّغة أي المستويات اللّغويّة الأربعة " وإن كانت مجهولة للمتكلّم لم يسمعها من قبل، وفي هذه الحالة يحكم عن القياس بأنّه صحيح، أما إذا أسفرت هذه العمليّة الذهنية القياسيّة عن كلمة أو صيغة لم يتعارف عليها أهل اللّغة أو قامت المقارنة على أساس تشابه موهوم بين الكلمتين المجهولة والمعلومة؛ فيقال حينئذ إنّ القياس خاطئ."[2] وممّا سبق ذكره نخلص إلى القول: إنّ هذا القياس الخاطئ ما يؤدي باللّغات إلى الخروج عن مسارها الطبيعي في تعاقبها الزمني في حقب زمنية مختلفة، وتطوّرها اللّغويّ وتنميتها بالألفاظ والمصطلحات والصيغ اللّغويّة غير الثابتة في مسارها الطبيعي. وقد ضاق العديد من اللّسانيين الوصفيين المعاصرين من هذا القياس الخاطئ، والذي شاع في الأخطاء اللّغويّة الشائعة الحديثة والمعاصرة، وعلى رأسهم أعضاء مجمع اللّغة العربيّة بالقاهرة، وقد وضع المجمع قرارات ترفض القياس الخاطئ، كما دعا إلى ذلك إبراهيم أنيس، وإبراهيم السامرائي، وعبد العزيز مطر، ورمضان عبد التواب وغيرهم الكثير... الخ

ويوضح رمضان عبد التواب نماذج من **القياس الخاطئ في الأصوات** بوضع صوت مكان صوت آخر، " وقد كتب لي بعض الطّلبة بحثا قرأت فيه: «في القرآن تقريظ للكفار»؛ وهو يقصد «تقريع للكفار» فقد اشتبه على هذا الطّالب التقريع بالتقريظ لاشتراكهما في أكثر الأصوات، فقاس الواحدة على الأخرى **في المعنى قياسا خاطئا**. كما سمعت خطيبا يقول: «تِبْعًا لذلك» بدلا من تَبَعًا لكذا»، ولا شكّ أنّه قاس قياسا خاطئا على «طبقاً لكذا» وما شيوع «عَرِفتُ كذا» بكسر الراء إلاّ لقياسها على «عَلِمْتُ كَذَا» قياسا خاطئا كذلك، وقد عرف القدماء هذه الظاهرة، ظاهرة القياس الخاطئ، سموها «بالتوهم» أو «الحمل» أو «القياس الخاطئ» أيضا.""[3] ومن مظاهر مخالفة القياس النّحويّ، ومخالفة القياس اللّغويّ في شعر

---

[1]- عبد العزيز مطر، **لحن العامّة في ضوء الدّراسات اللّغويّة الحديثة**، القاهرة: 1386هـ-1966م، الدار القومية ص335.

[2]- المرجع نفسه، ص335-336.

[3]- رمضان عبد التواب، **لحن العامّة والتّطوّر اللّغويّ**، ص49.

الأعشى، ويمكن أن نعد هذه الظواهر الخلافية في القياس النّحويّ واللّغويّ من القياس الخاطئ؛ حيث يتم خرق القواعد النّحويّ واللّغويّة الّتي تفرضها اللّغة كاستعمال حرف الباء مكان حرف الجر (الفاء)، وغيرها من الخرق " فتكثر وجوه المخالفة في هذا الباب من أبواب مخافة القياس في شعر الأعشى؛ فنجده يستخدم الحرف مكان حرف آخر، أو يستخدم الحرف أو الاسم أو الفعل في غير مكانه الذي وضع له ويصرف ما لا ينصرف، أو يترك صرف ما لا ينصرف؛ ونجده عند القلب المعنويّ، والتصرف بالضمائر؛ ونجد ترك إعمال ما حقه أن يعمل، وإعمال ما حقّه ألاّ يعمل؛ ونجد ترك حذف ما يجب حذفه، وحذف ما لا دليل عليه، أو يجب إثباته؛ ونجده يخالف مذهب العرب في تركيب الجملة من تقديم وتأخير، واستعمال بعض الصيّغ على غير ما تستعملُهُ العرب وزيادة حرف حيث لا تزيده، ووضع المفرد بدل الجمع، والجمع بدل المفرد. وغير ذلك من أمور."[1]ويميز الحلواني حقيقة نشأة القياس النّحويّ في معناه الضيق، فيقول: " هذا هو القياس النّحويّ في معناه الضيق، ظهر منذ ظهور النّحو تقريبا، إذ لجأ إليه ابن أبي إسحاق الحضرمي وتلميذه عيسى بن عمر، ثم نماه الخليل وسيبويه، **وأوغل فيه أبو علي الفارسي وتلميذه ابن جنّي**، ثم تحدث عنه الأصوليون أمثال أبي البركات الأنباري والسيوطي، ولم نجد نحويا بصريا أو كوفيا، ألاّ والقياس عنده مقدس كالسّماع."[2]

وقد اشترط النّحويون شروطا لا بدّ من أن تتوافر في المقيس عليه، وللمقيس عليه أحكام لا بدّ أن تتوافر فيه، ليصح القياس عليه، دون أن نتكلف استنتاجا، وتمحل استنباطاً، ويسلم من شبهة واعتراض وألاّ نغلوا فيه ونبعد فتتحول مسائله إلى ضرب من اللهو والعبث مما لا طائل وراءه.

فأحكامه هي: ... وقد ذكر تسعة أحكام."[3]

المطلب الثّاني: المقيس (الفرع) عند القدماء واللّسانيِّين الوصفيِّين المعاصرين: وهو كلّ كلام يقدر على كلام، ومحمول عليه ويقاس عليه بعلّة جامعة بينهما وحكم واحد، فالمقيس هو غير المنقول وهو المجهول أو الجديد أو المستحدث وما لم يكن في كلام العرب، وما لم تسمعه من كلام العرب، وهو الكلام غير المعروف وغير المألوف وشرطه أن يشترك مع المقيس على في حكمه بعلّة جامعة؛ " وهو

---

[1]- محمّد شفيق البيطار، "**مخالفة القياس النّحويّ في شعر الأعشى**"، مجلة التّراث العربيّ، دمشق: العدّد 111 1429هـ-2008م، السنة الثامنة والعشرون، تصدر عن اتحاد الكتّاب العرب، **ص15-16**.

[2]- محمّد خير الحلواني، **أصول النّحو العربيّ**، ص107.

[3]- سعيد جاسم الزّبيدي، **القياس في النّحو العربيّ نشأته وتطوره**، ص21-24.

المحمول على كلام العرب تركيبا أو حكما."[1]والمقيس في القياس اللّغويّ يجب أن يكون جاريا على عرف المقيس عليه أصواتا وتركيبا ونحوا ودلالة؛ حيث يتبين شرطه الأكبر أن يكون في معناه مجاريا لمعنى المقيس عليه، " وكان الخليل وسيبويه يأبيان ذلك ويقولان: ما قيس على كلام العرب فهو من كلامهم وما لم يكن في كلام العرب، فليس له معنى في كلامهم فكيف نجعل مثالا من كلام قوم ليس له في أمثلتهم معنى؟"[2]

-المقيس نوعان:

1- إما أن يكون استعمالا يتحقق القياس فيه؛ بأن نبني الجمل الّتي لم تسمع من قبل على نمط الجمل الّتي سمعت:

2- وإما أن يكون حكما نحويا نسب من قبل إلى أصل مستنبط من المسموع."[3]والمقيس عند النّحاة أنواع شتى، ولكنها على تنوعها تندرج جميعا تحت قسمين رئيسيين؛ لأنّها إما نصوص، أو أحكام تحمل على أحكام، ومن ثم يمكن أن نقسم القياس-بحسب نوع المقيس-**إلى قياس النّصوص وقياس الظواهر أو الأحكام.**

1-قياس النّصوص: ضرورة تحتمها ظروف التّطوّر الاجتماعي الّتي تتطلب مرونة في استخدام المادة اللّغويّة لملاحظة هذا التّطور والتعبير عنه، ومن صور هذه المرونة إلحاق الصيغ والمفردات غير المنقولة بالصيغ والمفردات المنقولة. ثمّ تنويع أشكال الاشتقاق والأبنية مما لم تتنوع مشتقاته ولم تتعدّد مبانيه."[4] لقد تميز المقيس في القياس اللّغويّ بنوعين هما: قياس صيغ لغة مجهولة بصيغ لغة معلومة وبنائها على معاييرها، في ما تسمح به حدود اللّغة المسموعة. وهذا قياس النّصوص اللّغويّة.

فإنّ هذا النوع من القياس يعدُّ في جوهره الأسلوب الطبيعي الذي تلجأ إليه اللّغة لزيادة حصيلتها تلبية لحاجات المجتمع المتغيرة والنامية."[5]ويمثل هذا النوع من المقيس في دوره الأساسي الرئيس والمباشر في تنمية وزيادة الثروة اللّغويّة للغات؛ ومن حيث أنّه يمثل نوعا من الاستقراء الناقص في الآن ذاته؛ لأنّه

---

[1]- سعيد جاسم الزّبيدي، **القياس في النّحو العربيّ نشأته وتطوره**، ص20.

[2]- ابن جنّي، **المنصف**، ج1، ص180.

[3]- سعيد جاسم الزّبيدي، **القياس في النّحو العربيّ نشأته وتطوره**، ص26.

[4]- علي أبو المكارم، **أصول التفكير النّحويّ**، ص85.

[5]- المرجع نفسه، ص85.

يعبر عن امتداد المعايير اللّغويّة الثابتة في اللّغات، الذي ليس فيه خروج عن قواعد هذه اللّغات. ولا يمثل كلّ البحث اللّغويّ في هذه اللّغات؛ فهو بحث الجزء من الكلّ.

وقياس النّصوص أمران:

أوّلهما: الصيغ والمفردات غير المنقولة؛ فإنّها تلحق بالصيغ والمفردات المنقولة، وتعامل معاملة ما تلحق به. وبذلك تصبح جزءا من النشاط اللّغويّ...

ثانيهما: الاشتقاقات غير المسموعة؛ فإنّها تلحق بالاشتقاقات المسموعة، وعلى هذا تبنى من المادة اللّغويّة المحفوظة اشتقاقات مختلفة، ربما لم تسمع كلّها أو بعضها... "[1]ويشتد الخلاف حول الاشتقاقات اللّغويّة غير المسموعة في اتجاهين الأول يرى ضرورة التحرر في هذه الاشتقاقات ويمثل هذا الاتجاه الأخفش–أبو الحسن على بن سليمان–وأما الاتجاه الثاني: يرى ضرورة الاقتصار على المنقول بالفعل من الاشتقاقات؛ وأنّه ليس لنا **أن نبني على ما نشاء، بل نتوقف عند البناء على المحفوظ المنقول الّذي أقرته اللّغة واطرد في أساليبها وتراكيبها.** وتوضح هذه الاشتقاقات القياس اللّغويّ وضوابطه فلا يمكن التّحرر فيه–قياس لغويّ مقيد–إلاّ ما تقره اللّغة على المحفوظ والمنقول منها والمطرد في أساليبها وتراكيبها وصيغها. لا أن يكون قياسا لغويا مطلقا، وما يتعجب منه الباحث كما تعجب علي أبو المكارم مما قاله ابن جنّي في القياس اللّغويّ أو الاشتقاقات غير المسموعة؛ ولكنّ العجب حقّاً أنّ أبا علي الفارسي ثم ابن جنّي يرجحان المذهب المنسوب إلى الخليل وسيبويه على الاتجاه المنسوب إلى الأخفش."[2] وسبق أن ذكرنا أن ابن جنّي وشيخه أبو علي الفارسي امتد بهم البحث في القياس اللّغويّ إلى تجاوز ما قالوه على ما تقره اللّغة من المحفوظ والمنقول والمطرد في أساليبها وتراكيبها وصيغها. وإن كان غير هذا؛ فإنّك قد شرعت في تفسير ما لم ينطق به عربيّ.

ويقدّم علي أبو المكارم نقدا صريحا " **ولكن ابن جنّي ذكر هذا المنهج في غير موضعه أولا، ثم لم يراعه في بحوثه ثانيا، أمّا أنّه ذكره في غير موضعه فلأنّه أراد به أن يكون اعتراضا على محاولة أبي الحسن الأخفش ومن تبعه في توسيع دائرة الإفادة من المواد المحفوظة عن طريق تنويع اشتقاقاتها بما يتلاءم مع ما يقصد بها من مدلولات: ماديّة ومعنويّة؛ وهو ما يقصده الأقدمون باصطلاح «البناء على ما نشاء»** ..."[3]وما يؤخذ عن ابن جنّي اعتماده القياس الشكلي العمليات الذهنية في الاجتهادات

[1]– علي أبو المكارم، **أصول التفكير النّحويّ**، ص86–87.

[2]– المرجع نفسه، ص88. بتصرّف.

[3]– المرجع نفسه، ص89.

اللّغويّة دون مراعاة منهج نصوص اللّغة، ومعاييرها أصواتا وتصريفا وتركيبا وصيغا، رغم معرفته وذكره لها، " وأما ابن جنّي لم يراع في بحوثه ما اقترح من منهج؛ فلأنّ المنهج الذي يطرد في هذه البحوث هو منج القياس الشكلي، دون أن نلحظ منهج آخر ينازعه، أو حتّى يترك ظلالا من التأثير فيه، ولعلّ ما يوضح طبيعة المنهج الذي اتبعه ابن جنّي في دراسة اللّغة، أصواتا وصيغا وتركيبا كتبه الثلاثة: الخصائص والمنصف وسرّ الصناعة، وهذه الكتب نفسها تنطق بشكلية التناول دون مراعاة للنّصوص وحسبنا أن نشير إلى أنّ في الخصائص والمنصف صوَّراً عديدة من الاشتقاقات الّتي تدخل تحت باب الفرض. إذ لم تُسْمَعْ ولم تُنْقَلْ وإنّما بُنيت قياسا على الأوزان المسموعة، وأن نعرف أنّ ابن جنّي هو صاحب التقسيم المشهور للكلام إلى أربعة أقسام."[1] وقد رجح المجمع اللّغويّ الأخذ بالاتجاه الأوّل، في محاولته تنمية اللّغة لملاحظات احتياجات مجتمعنا النامي، فأصدر عددًا من القرارات الّتي أجاز فيها بعض صور هذا النوع من القياس. ولكننا نلحظ أن المجمع لا يجعل لقراراته صفة العموم، إذ لا تطرد قراراته الّتي يصدرها، وإنّما يربطها بشكل مستمر بجزئيات الأحكام الّتي تتناولها، دون تصد حاسم لمواجهة الأصول الّتي تنبني عليها هذه الأحكام.

2-قياس الظواهر أو الأحكام: قياس الظواهر يعرف في النّحو بقياس الأحكام، وتقاس فيه الأحكام على الأحكام؛ فهو قياس على القواعد لا على النّصوص. وأنواع هذا القياس كثيرة ومرد هذا التنوع إلى تحديد كلّ من القيس والمقيس عليه على النّحو الآتي:

أ-قياس المعروف المُطَّرد على المعروف المُطَّرد.

ب-قياس المجهول على المعروف.

جـ-قياس المعروف على المشكوك في ثبوته.

د-قياس المشكوك فيه على المشكوك فيه."[2]ومما سبق ذكره نخلص إلى القول: إنّ قياس النّصوص لا يكون إلاّ بقياس الظواهر؛ أي بقياس الأحكام والقواعد، كما لا يكون قياس الظواهر إلاّ بقياس النّصوص أي أين تبرز هذه الظواهر أو الأحكام والقواعد. ومنه نلاحظ أنّ هناك تكامل بينهما إن بدت بينهما فوارق إلاّ أنّ التكامل بينهما أكثر وضوحاً.

[1]- علي أبو المكارم، **أصول التفكير النّحويّ**، ص89.

[2]- المرجع نفسه، ص90.

إذ بقياس الظواهر يتم استنباط القواعد الأساسية الّتي تكون أساس اللّغة، وأن هذه القواعد ما هي إلاّ جهاز أو وسيلة لقياس النّصوص، ووسيلة لتوليد الصيغ الجديدة، ولا صيغا غير تلك الصيغ الصحيحة الفصيحة الأصيلة، والمتماشية مع القواعد، فلا أحكام إلاّ بالأحكام الأولى.

وقف اللّسانيين الوصفيين في دراسة المقيس دراسة تطبيقية لما قام به النّحاة الأولين، فنجد تمّام حسّان[1] وفؤاد حنا ترزي[2] وغيرهم في دراسة المقيس لم يخرجوا عن المسائل التطبيقية في مادة أصول النّحو عموما، وفي القياس خصوصا، في العمليّات الذهنية التجريدية، لا المسائل النظريّة لأصول النّحو متجاوزين حدود المفاهيم ومصطلحات العلم وحدودها، والحقيقة أنّ علم أصول النّحو بدأ كعلم تطبيقي مع نشأة علم النّحو، ثمّ ظهر كعلم مستقل بتطبيقاته وتنظيراته في وقت متأخر عند ابن الأنباري، والسيوطي ويحيى الشاوي.

المطلب الثالث: الجامع (العلّة) عند القدماء واللّسانيِّين الوصفيِّين المعاصرِين: ويطلق مصطلح الجامع بين المقيس عليه والمقيس من الوصفيين اللّسانيين المعاصرين علي أبو المكارم؛ لأنّه مصطلح يشمل كلّ الخصائص المشتركة بينهما، وهذا المصطلح لم يكن متداولا عند الأوّلين وما كان شائعا هو مصطلح العلّة.

لا يلحق المقيس بالمقيس عليه إلاّ إذا كان بينهما صلة من نوع محدد؛ أي بشرط أن تتوفر فيهما **مجموعة من الصفات تُكَوِّنُ ما يمكن أن يعد جامعا بين طرفي القياس: المقيس والمقيس عليه.**

والجامع بين الطرفين أحد ثلاثة: العلّة، والشبه، والطّرد. واستخدام هذه الاصطلاحات غير دقيق في البحث النّحويّ؛ إذ يطلق عليها جميعها حينا لفظ: العلّة، وآنا اصطلاح: الشبه، وذلك النوع من التوسع في استخدام الاصطلاح يعود إلى ما بينها كلّها من بعض التشابه، ولكنه يغفل وجود فوارق دقيقة بينها ومن ثم نفضل–مراعاة لهذه الفوارق–استخدام هذه الاصطلاحات الدقيقة في شرح الجامع وتحديد صوره."[3] ويرى علي أبو المكارم أنّ مصطلح الجامع أدق لفظ في البحث النّحويّ؛ كونه يجمع الصفات الكليّة للمقيس عليه بالمقيس، ومصطلح العلّة إذ يمثل نوعا من أنواع هذه الصفات، ومصطلح الجامع لفظ يشمل كلّ هذه الأنواع والصفات بين المقيس والمقيس عليه.

---

[1]– تمّام حسّان، الأصول دراسة إبستيمولوجية للفكر اللّغويّ عند العرب، ص159.

[2]– فؤاد حنا ترزي، في أصول اللّغة والنّحو، ص129.

[3]– علي أبو المكارم، **أصول التفكير النّحويّ**، ص108.

إنّ الصلة بين طرفي القياس: المقيس عليه، والمقيس لا تتحقق إلاّ بجملة صفات مشتركة يطلق عليها (الجامع)، وربما سمّيت (العلّة)، أو (العلّة الجامعة) الّتي هي أحد أركان القياس.

وقد اختار باحث معاصر مصطلح (الجامع)؛ لأنّ من بين أنواع الجامع العلّة ليؤمن اللّبس على ما يبدو لي من ذلك."[1] والعلّة أحد أنواع الجامع بين المقيس والمقيس عليه؛ وهي السبب الذي تحقق في المقيس فأوجب له حكم المقيس عليه، فألحق به فأخذ حكمه.

والعلّة أنواع ثلاثة: العلّة التّعليميّة، والعلّة القياسية، والعلّة الجدلية النّظريّة."[2]**ويستوقفنا البحث في نشأة العلّة؛ إذ هي محور التقعيد النّحويّ، كما علمنا أنّ القياس النّحويّ هو محور الوضع النّحوي ونشأة القياس كانت مرافقة لنشأة النّحو متزامنة معه، وكذلك نشأة التّعليل النّحويّ كانت مرافقة لنشأة النّحو متزامنة معه، والتّعليل النّحويّ** عند الخليل بن أحمد الفراهيدي الذي ظهر منذ التقعيد النّحويّ مما يوضّح **نظريّة التكامل بين أصول النّحو وعلم النّحو منذ النشأة،** فأصالة العلّة في البحث النّحويّ–والّتي تعدّ ركناً من أركان القياس–منذ عبد اللّه بن إسحاق الحضرميّ، والخليل بن أحمد الفراهيدي يتضّحُ منهما بناء النّظريّة التكاملية بين أصول النّحو والنّحو.

ونخلصُ من نشأة القياس النّحويّ، ونشأة التّعليل النّحويّ المتزامنة مع نشأة علم النّحو؛ حيث إنّ نشأة أصول النّحو تنتأ مع نشأة النّحو العربيّ؛ وهي أصول العربيّة؛ فإنّ **نشأة أصول النّحو مع علم النّحو صنوان نشئا معاً توأمين ولدا معاً ونميا سوية دون تفريق بين فرع وأصل.**

وقبل أن يظهر علم النّحو في كتاب سيبويه، وذكر الزّجاجيّ في **(باب القول في علّل النّحو)** ما رويَّ عن الخليل بن أحمد الفراهيدي (100هـ–175هـ) قوله عن العلّل فيقول: "وذكر بعض شيوخنا أنّ الخليل بن أحمد–رحمه الله–سُئِلَ عن العلّل الّتي يعتل بها في النّحو فقيل له: عن العرب أخذتها أم اخترعتها من نفسك؟ فقال: إنّ العرب نطقت على سجيتها وطباعها وعرفت مواقع كلامها، وقام في عقولها علّله، وإن لم ينقل ذلك عنها واعتلّت أنا بما عندي أنّه علّة لّما علّلته، منه.

فإن أكن أصبتُ العلّة فَهُوَ الّذي التمستُ. وإن تكن هناك علّة له فمثلي في ذلك مثل رجل حكيم دخل داراً محكمة البناء؛ عجيبة النّظم والأقسام؛ وقد صحّت عنده حكمة بانيها، بالخبر الصادق أو بالبراهين الواضحة والحجج اللائحة، فكلّما وقف هذا الرجل في الدّار على شيء منها قال: إنّما فعل هذا

---

[1]– سعيد جاسم الزّبيدي، **القياس في النّحو العربيّ نشأته وتطوره**، ص26.

[2]– علي أبو المكارم، **أصول التفكير النّحويّ**، ص108.

هكذا لعلّة كذا وكذا، ولسبب كذا وكذا، سنحت له وخطرت بباله محتملة لذلك، فجائز أن يكون الحكيم الباني للدّار فعل ذلك للعلّة الّتي ذكرها هذا الّذي دخل الدّار، وجائز أن يكون فعلّه لغير تلك العلّة، إلاّ أنّ ذلك ممّا ذكره هذا الرّجل محتمل أنْ يكون علّة لذلك؛ فإن سنح لغيري علّة لّما علّلته من النّحو هو أليق ممّا ذكرته بالمعاول فليأت بها."[1] وكذلك فإنّ نشأة التّعليل النّحويّ كانت مرافقة لنشأة النّحو متزامنة معه."[2] فيقول صاحب أبو جناح: " إنّ عملية بناء النّحو ونشأته رافقتها نشأة العلل الّتي يفسر بها النّحاة الظواهر اللّغويّة والنّحويّون يريدون بها على تساؤلات الدارسين للغة ونصوصها والمعنيين بأمرها."[3] إذ تمثل العلّة السؤال اللّغويّ والنّحويّ الذي يبحث في سبب موضوع الظواهر اللّغويّة والنّحويّة وبها تمّ استقراء واستنباط وتقعيد القواعد ووضع علم النّحو، وهكذا يقول حسن خميس الملخ: فالتّعليل توأم النّحو ولّد معه مساندا للقاعدة النّحويّة يقدّم لها التفسير الأوليّ في وجه السؤال البشري المتوارث «لماذا»."[4]ويتضّحُ لنا بذلك أنّ العلة أصلا من أصول النّحو ومما يبين لنا ذلك اهتمام النّحويّون بها اهتماما بالغا، حتّى بلغ الشأن فيها عند المتأخرين الخروج عن الأصل اللّغويّ والنّحويّ الذي أوجبها في تقعيد علم النّحو، ويتبيّن أنّ العلّة في نشأتها كانت نتيجة للُغة العربيّة وطبيعتها، فيقول علي أبو المكارم: " كانت نشأت التّعليل إذا استجابةً لظروف وبواعث عربيّة وإسلاميّة معا، دون تأثير خارجي غير عربيّ."[5] وحقيقة التّعليل النّحويّ في العربيّة تبدأ قبل الخليل بن أحمد الفراهيدي مع أبي إسحاق الحضرمي(ت117هـ)، فيذكر ذلك ابن سلام بعد حديثه عن أصحاب الطبقة الأولى والثانية من النّحويين واللّغويين كأبي الأسود الدؤلي، ويَحْيَى بن يَعْمَر فيقول: " ثم كان من بعدهم عبدُ الله بن أبي إسحاق الحضرميّ فكان أوّلَ مَنْ بَعَجَ النّحو ومَدّ القياس والعلَل."[6] ويقول الزّبيديّ الأندلسي عن أبي إسحاق الحضرميّ: " وهو أوّل من بَعَجَ النّحو، ومدّ القياس

---

[1]- أبي القاسم الزّجاجيّ ت337هـ، الإيضاح في علّل النّحو، تح: مازن مبارك، بيروت: 1399هـ-1989م، دار النّفاس ص65-66.

[2]- كمال رقيق، "**العلّة في النّحو العربيّ «المفهوم والمصطلح» نماذج من كتاب سيبويه**"، مجلّة اللّغة العربيّة، العدّد 34 السداسي الأول، الجزائر: 2016م، المجلس الأعلى للغة العربيّة بالجزائر، ص105.

[3]- صاحب أبو جناح، **من أعلام البصرة سيبويه، هوامش وملاحظات حول سيرته وكتابه**، بغداد، العراق: 1974م، دار الحرية للطباعة، ص100.

[4]- حسن خميس الملخ، نظريّة التعليل في النّحو العربيّ بين القدماء والمحدثين، ص16.

[5]- علي أبو المكارم، **أصول التفكير النّحويّ، ص62.**

[6]- ابن السّلام الجمحيّ، **طبقات الشُعراء، ص31.**

وشَرَحَ العِلَل."[1]ويقول عنه أبي الحسن علي بن يوسف القفطيّ: " أوّل مَن بَعَجَ النّحو ومدّ القياس، وشرح العلّل عبد الله بن أبي إسحاق." [2]ويذكر أصحاب الطبقات أنّ الخليل بن أحمد الفراهيديّ، أنّه استنبط من علل النّحو ما لم يستنبط أحد، وما لم يسبقه إلى مثله سابق"."[3]واستنبط من العروض وعللَه ما لم يستخرجه أحد، ولم يسبقه إلى علمه سابق من العلماء كلّهم."[4]

وتظهر عناية الأولين من أبي إسحاق الحضرميّ، والخليل بن أحمد الفراهيدي في النّحو العربيّ وأصوله بالقياس والتّعليل اللّغويّ في التقعيد النّحويّ، كما حاول علي أبو المكارم بشكل غير مباشر توضيح ذلك، فيقول مختار ولد أبّاه: " لقد قلنا إنّ ابن أبي إسحاق قد شرح العلل، ولكن الخليل أول من أبرز التصوّر الواضح لطبيعة هذه العلل، وطريقة استقراءها، والعلل في عهد الخليل جاءت **بمثابة تفسير لغويّ يستكشف من طبيعة الكلام، فكان:**

أوّلاً: محاولة توضيح الخطاب؛ وهو ما سمي فيما بعد بعلّة «الفرق» أو «أمن اللبس».

ثانياً: الميل إلى تسهيل النطق بالألفاظ، وبالخصوص إذا كانت هذه الألفاظ مما يكثر استعماله وهذا ما عرّف بـ«استعمال الأخف» ولقد انتبه الخليل إلى أنّ **العلل اللّغويّة** لم تنقل عن العرب نقلا، وأنّه قد استقراها بتأمله وتفكيره.

وسوف نتعرض لمنهجه في التعليل في الفصل الخاص به، لنتبين أنّ التعليل عنده يهدف **إلى توضيح أسس القواعد والأحكام الّتي سنها العرب في كلامهم. ولقد رسم الخليل للنّحاة من بعده منهجا للبحث عن العلل المناسبة، اعتمادا على الأسس اللّغويّة البحتة."**[5]ويقول فؤاد حنا ترزي عن القياس النّحويّ عند الخليل وتلميذه سيبويه: " والواقع أنّ الخليل بن أحمد وتلميذه سيبويه يمثلان أوج المرحلة الأولى، من مراحل القياس العربيّ، تلك المرحلة الّتي تنتهي بنهاية القرن الثاني الهجري وتتسم بالقياس الطبيعي، الّذي لا تسيطر عليه الفلسفة سيطرة تامّة أو شبيهة بالتامّة."[6]ويقول: " ويبدوا أنّ السرّ في ذلك

---

[1]- أبي بكر محمّد بن الحسن الزّبيديّ الأندلسي ت379هـ، طبقات النّحويّين واللّغويّين، تح: محمّد أبو الفضل إبراهيم مصر: 1919م، دار المعارف، ص31.

[2]- جمال الدّين أبي الحَسَن عليّ بن يوسف القفطيّ، اِنْبَاهُ الرُّوَاةْ على أَنْبَاهِ النُّحَاةِ، تح: محمّد أبو الفضل إبراهيم. بيروت: 1406هـ-1986م، دار الفكر العربيّ، ج2، ص105.

[3]- الزبيدي، طبقات النّحويّين واللّغويّين، ص47.

[4]- القفطي، اِنْبَاهُ الرُّوَاةْ على أَنْبَاهِ النُّحَاةِ، ص377.

[5]- محمّد مختار ولد ابّاه، تاريخ النّحو العربيّ في المشرق والمغرب، ص37.

[6]- حسن خميس الملخ، نظريّة التعليل في النّحو العربيّ بين القدماء والمحدثين، ص121.

هو أنّهم وجهوا جل عنايتهم ومعظم جهودهم ناحية التقعيد للظواهر اللّغويّة، أمّا التّعليل فلم يقصدوا إليه ومن ثم لم يتوسعوا فيه."[1] ويقول عبد الرّحمن السيد: " فإذا ما وصلنا إلى الخليل وجدنا أنّ العلّة قد استكملت أسبابها، وأنّ النّحاة قد أشرفوا على الغاية بها، وإنّها قد وصلت في مراحل النّمو إلى درجة النضج، فقد اتضحت معالمها وأصبحت أداة فعالة للتفرقة بين حالات الكلمة المختلفة وضروب الأساليب المتباينة."[2] ويقول رقيق كمال: " وخير شاهد على ذلك «كتاب سيبويه» الذي لا تخلو مسألة من مسائله من تعليل وتوجيه. فنراه يكثر التعليلات في كتابه منطلقا من تأصيله القوي."[3] ويقول سيبويه في الكتاب وليس شيء يضطرون إليه إلاّ وهم يحاولون به وجهاً."[4]

أ-التّعليل اللّغويّ بداية التّقعيد النّحويّ:

ويتضح من التّعليل اللّغويّ بداية التقعيد النّحويّ؛ حيث تعدّ العلّة مبحثا من مباحث علم أصول النّحو فإنّه لا توجد قاعدة نحويّة بدون علّة، وهي سبب في نشأة علم النّحو كما يقول شوقي ضيف: لا يعلّل فقط لما كثر في ألسنتهم واستُنبطت على أساسه القواعد، بل يعلّل أيضا لما يخرج عن تلك القواعد وكأنّه لا يوجد أسلوب، ولا توجد قاعدة بدون علّة."[5]والتعليل مبدأ أساسيّ في علوم اللّغة عامّة فنجد التعليل في علم العروض كما ذكر القفطي عن الخليل أنّه استنبط من العروض وعللَه ما لم يستخرجه أحد، ولم يسبقه إلى علمه سابق من العلماء كلّهم، وكذلك سيبويه قد أصل للتعليل في كتابه في علم النّحو والصّرف، ومدّها في قواعدهما، ويقوم شوقي ضيف بدراسة مستفيضة في كتاب سيبويه، فيقول: " وكلّ هذه التعليلات في الصفحات الأولى من الكتاب؛ إذ لم نتجاوز حتّى الآن الصفحة السابعة فيه، وبذلك ثبَّت سيبويه جذور التّعليل في النّحو والصّرف ومدَّها في جميع قواعدهما ومسائلهما. فليس هناك شيء لا يعلَّل، بل لكلّ شيء علته."[6]ويقول أيضا مما يبرهن عما أردناه من القياس النّحويّ في التقعيد النّحويّ (وضع علم النّحو) ما يذكره ابن السّلام الجمحيّ عن أبي الأسوَد الدُؤَلي في وضع القياس، وهو الّذي وضع علم النّحو: وكان أوَّلَ من أسّس العربيّة وفتَحَ بابها وأنهج سبيلها ووضع قياسها أبو الأسوَد

---

[1]- علي أبو المكارم، أصول التفكير النّحويّ، ص168.

[2]- عبد الرّحمن السيد، **مدرسة البصرة النّحويّة نشأتها وتطوّرها، ط1.** 1968م: القاهرة، دار المعارف، ص229.

[3]- كمال رقيق، "**العلّة في النّحو العربيّ «المفهوم والمصطلح» نماذج من كتاب سيبويه**"، ص107.

[4]- سيبويه، الكتاب، ج1، ص32.

[5]- شوقي ضيف، المدارس النّحويّة، ص82.

[6]- المرجع نفسه، ص86.

الدُّؤَليُّ."[1] ويقول القفطيّ: " إنّ أبا الأسود هو أوّل من استنبط النّحو، وأخرجه من العدم إلى الوجود، وإنّه رأى بخطه ما استخرجه، ولم يَعْزُه إلى أحدٍ قبله."[2] فنشأة القياس موافقة لنشأة النّحو العربيّ قبل أن يتجلّى ذلك الأمر عند أبي إسحاق الحضرميّ فنتأ عند أبي الأسود الدؤليّ، وكذلك من التّعليل في وضع علم النّحو والصّرف. فيقول شوقي ضيف: وطبيعي أن يكثر القياس في كتاب سيبويه كثرة مفرطة؛ لأنّه الأساس الذي يقوم عليه وضع القواعد النّحويّة والصّرفيّة واطّرادها؛ وهو يعتمد في أكثر الأمر على الشائع في الاستعمال على ألسنة العرب."[3]ويقول شوقي ضيف: " والصّرف عند كلّه أقيسة."[4]وهكذا يقول حسن خميس الملخ: " فالتّعليل توأم النّحو ولّد معه مساندا للقاعدة النّحويّة يقدّم لها التفسير الأوليّ في وجه السؤال البشري المتوارث «لماذا»."[5]ويؤرخ مازن المبارك للعلّة النّحويّة في نشأتها وتطوّرها حتّى القرن العاشر للهجرة. ويرى أنّ تاريخ العلّة النّحويّة ملازم لتاريخ النّحو والتأليف فيه، وأنّ تطوّر النّحو مرتبط بتطوّرها."[6]ويتسم التّعليل اللّغويّ في التّقعيد النّحويّ لدى اللّغويون والنّحويون الأولين بسمات الوضع النّحويّ في علم النّحو، فيقول جعفر نايف عبابنة: " إذ التقى الخليل مع مَن سبقه من النّحاة في الغاية من التّعليل وهي فهم كلام العرب."[7] ويتضح بهذا دور العلّة عند الخليل ومن سبقه في استقراء المدونة اللّغويّة اللّغويّة العربيّة الّتي سمعوها واستنباط الأحكام والقوانين النّحويّة منها فإنّ التقعيد النّحويّ يستلزم العلّة. وبها تمّ وضع علم النّحو فيقول شوقي ضيف: " ولا نغلو إذا قلنا إنّها كانت أهم مادة شاذ بها بناء النّحو الوطيد."[8] وكان يَبْنِي القياس على الكثير المطرد من كلام العرب، مع نصِّه دائما على ما يخالفه، ومحاولته في أكثر الأحيان أن يجد له تأويلا... وعلى هذا النّحو كان يسجِّلُ القياس والشاذ عليه، محاولا دائما أن يجد مخرجا لما شذَّ على الأقيسة، بل كثير ما كان يستمد من ذهنه الخصب قياسا له... وقد أخرج القياس مخرج التّعليل في التقعيد النّحويّ؛ أي علم النّحو، وواضح من كلّ ما قدمنا أنّ الخليل يعدُّ

---

[1]– ابن سلام الجمحيّ، **طبقات الشُّعراء**، ص29.

[2]– القفطيّ، **اِنْبَاهُ الرُّوَاةْ على أَنْبَاهِ النُّحَاةِ، ج2**، ص42.

[3]– شوقي ضيف، **المدارس النّحويّة، 86.**

[4]– شوقي ضيف، **المدارس النّحويّة**، ص89.

[5]– حسن خميس الملخ، نظريّة التعليل في النّحو العربيّ بين القديم والحديث، ص16.

[6]– مازن المبارك، **النّحو العربيّ: العلّة النّحوية نشأتها وتطورها**، ص5–6.

[7]– جعفر نايف عبابنة، مكانة الخليل بن أحمد في النّحو، ط1. عمان: 1984م، دار الفكر، ص103.

[8]– شوقي ضيف، المدارس النّحويّة، ص51.

واضع النّحو العربيّ في صورته المركبة."[1] وبذلك كان اكتمال النّظريّة التّكامليّة في النّحو العربيّ وأصوله على يد الخليل وتلميذه سيبويه**فيقول شوقي ضيف: " فإنّ النّحو وأصوله وقواعده الأساسيّة تكوّنت نهائيا على يد سيبويه وأستاذه الخليل، وكأنّهما لم يتركا للأجيال التالية سوى خلافات فرعيّة تتسع وتضيق حسب المدارس وحسب النّحاة."**[2]ويظهر كتاب سيبويه في علم النّحو، ذلك الكتاب لا ريب فيه، **إذ يمثل الدستور الذي لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلاّ أحصاها، ولا يمكن أن ننحاز عنه أو ننزاح فيه حتّى في زماننا المعاصر**؛ وهو أكبر دليل جامع بين علوم العربيّة عموما، وبين علم النّحو وأصول النّحو خصوصا، فقد تضمن جميع علوم اللّغة العربيّة، وعلى رأسها علم أصول النّحو، لِمَا استقاه وتلقفه سيبويه من شيخه الخليل بن أحمد الفراهيدي (175هـ) وممن سبقوه الذين بفضل عقليتهم الفذّة؛ جمع سيبويه فكر كلّ هؤلاء الجهابذة من علوم اللّغة العربيّة وصنّفها وبوبها ورتبها وألف فيها كتاب سيبويه، والذي يمكن القول عنه: إنّه كتاب النّظريّة التّكامليّة في علوم اللّغة العربيّة. الذي لم يسبقه إليه أحد، ولم ينسج ناسج على غير منواله.

ولم يزل أهل العربيّة يفضّلون كتابَ أبي بشر عمرو بن عثمان بن قَنبر المعروف بسيبويه، حتّى لقد قال محمّد بن يزيد: لم يُعْمَل كتابٌ في علم من العلوم مثلُ كتاب سيبويه، وذلك أنّ الكتب المصنَّفة في العلوم مُضْطرَّة إلى غيرها، وكتابُ سيبويه لا يحتاج من فهمه إلى غيره."[3]ويقول ابن جنّي في سيبويه: سيبويه: ولمّا كان النّحويُّون بالعرب لاحقين، وعلى سمتهم آخذين، وبألفاظهم متحلّين ولمعانيهم وقصودهم آمِّين جاز لصاحب هذا العلم (سيبويه) الذي جمع شَعَاعَهُ، وشرع أوضاعه ورسم أشكاله، ووسم أغفاله، وخلج أشطانه وبعج أحضانه، وزمَّ شوارده، وأفاء فوارده، أن يرى فيه نحوا مما رأوا، ويحذوه على أمثلتهم الّتي حذَوا، وأن يعتقد في هذا الموضع نحوا مما اعتقدوا في أمثاله، لاسيّما والقياس إليه مصغ. وله قابل، وعنه غير متثاقل. فاعرِف إذًا ما نحن عليه للعرب مذهبا، ولمن شرح لغاتها مُضطرَبا وأن سيبويه لاحق بهم وغير بعيد فيه عنهم، ولذلك عندنا لم يتعقّب هذا الموضعَ عليه أحد من أصحابه، ولا غيرهم، ولا أضافوا إلى ما نَعوه عليه."[4]ويذكر علي أبو المكارم بعد بحث مستفيض في التّعليل اللّغويّ لتقعيد النّحويّ، النّحويّ، " هذه هي المقومات الّتي أنبتت عليها العلل النّحويّة. وتحليل التعليلات الموجودة في ما بين

---

[1]- شوقي ضيف، المدارس النّحويّة، ص53-54.

[2]- المرجع نفسه، ص95.

[3]- سيبويه، الكتاب، ج1، ص5.

[4]- ابن جنّي، الخصائص، ج1، ص308-309.

أيدينا من كتب النّحو عن دقة بالغة في ما قدمه السيوطي من حصر لمسالك التحليل التفصيلي في البحث النّحويّ، ولا نكاد نجد تعليلا واحدا يختلف طريقة عن هذه الرق الثمانية، أو يأخذ مسلكا مبايناً لها."[1] ولا سبيل عند النّحاة إلى إلغاء القياس النّحويّ؛ إذ هو محور التقعيد، ومن ثم لا مجال عندهم لتجاهل العلّل لأنّها محور القياس، وبهذا يكون التّعليل ضرورة فرضها المنهج المتبع في البحث النّحويّ.»[2]فإنّ التّعليل النّحويّ عند الأولين كان منهجاً متيناً محكماً مدعوماً بالقياس النّحويّ، وموَّضحًا بالأمثّلة.»[3]

وممّا سبق ذكره نخلص إلى القول: إنّ العلّة (التعليل اللّغويّ لأحكام اللّغة) عند النّحويين الأوّلين محور التقعيد النّحويّ كما كان القياس النّحويّ عند أبي إسحاق الحضرمي (117ه) محور التقعيد النّحويّ وكذلك التّعليل اللّغويّ عند الخليل بن أحمد الفراهيدي، وأما ارتباط التّعليل النّحويّ بقواعد النّحو عند النّحاة الأّولين، فلم يغلق الاجتهاد في باب التّعليل لمن جاء بعدهم فاتسع البحث في العلّة إلى أنّ بلغت عنايتهم بها وولعهم الغاية المرجوة من التّعليل النّحويّ فيذكر السيوطي: " اعتلالات النّحويّين صنفان: علّة تطّرد على كلام العرب وتنساق إلى قانون لغتهم وعلّة تُظهر حكمتهم وتكشف عن صحة أغراضهم ومقاصدهم في موضوعاتهم.

وهم للأولى أكثر استعمالا وأشدّ تداولا؛ وهي واسعة الشُّعب إلاّ أنّ مدار المشهورة منها على أربعة وعشرين نوعا."[4] إذ يتبيَّن ههنا من التّعليل النّحويّ إظهار الاجتهادات المبالغ بها لدى المتأخرين الذين ولعوا بالتّعليل النّحويّ عند أبي إسحاق، والخليل في صناعة محور التقعيد النّحويّ، ومما تقدمه من التفسير الأولي للقواعد النّحويّة؛ إذ هي سبب نشأة القاعدة. إلى أن أولوها تأويلات بعيدة عن الوضع الّذي نشأة من أجله.

ويبيّن مختار ولد أبّاه تطوّر التّعليل بعيدا عن الغاية الّتي أرادها أبي إسحاق والخليل، وفي القرن الرّابع الهجري، تسربت إلى المناهج النّحويّة مذاهب المتكلمين، وأشكال المنطق الأرسطي، وأخذ البحث في العلل طابعاً يتجاوز التفسير الوصفي لقواعد اللّغة."[5]وتظهر ردود بعض النّحويين أقران هؤلاء

---

[1]- علي أبو المكارم، أصول التفكير النّحويّ، ص202.

[2]- المرجع نفسه، ص183.

[3]- جعفر نايف عبابنة، مكانة الخليل بن أحمد في النّحو، ص103.

[4]- السّيوطي، **الاقتراح في علم أصول النّحو، ص71.**

[5]- محمّد مختار ولد ابّاه، تاريخ النّحو العربيّ في المشرق والمغرب، ص37.

المتأخرين في الردّ عنهم بالخروج عن الغاية المرجوة من التعليل النّحويّ بتعدّد العلّل، فابن مضاء لم يلغ الجامع بين المقيس والمقيس عليه بل أراد إلغاء كثرة العلّل الّتي تثقل على كاهل المتعلم، وهي علّل ابتداع البراعة أو الحكمة اللّغويّة والمنطقية أو الاجتهادات اللّغويّة والمنطقية في النّحو واللّغة. ويذكر صبحي الصّالح رأيه في عن العلّة مؤيدا رأي ابن مضاء في الرّد على النّحاة في كتابه «دراسات في فقه اللّغة» لذلك نادى ابن مضاء بسقوط كثير من العلّل الّتي لا يراد بها إلاّ إثبات الحكمة والمنطق التّعليلي للعرب فقال: " ومما يجب أن يسقط من النّحو العلّل الثواني والثوالث، وذلك مثل سؤال السائل عن (زيد) من قولنا: (قام زيد) لِمَ رُفِع؟ فيقال: لأنّه فاعل، وكلّ فاعل مرفوع، فيول: ولِمَ رفع الفاعل؟ فالصّواب أن يقال له **كذا نطقت العرب** ثبت ذلك بالاستقراء من الكلام المتواتر. ولا فرق بين ذلك، وبين من عرف أنَّ شيئاً ما حرام بالنّص، ولا يحتاج فيه إلى استنباط علّة، لينقل حكمه إلى غيره فسأل لمَ حُرّم؟ فإنّ الجواب على ذلك غيرُ واجب على الفقيه."[1]ومن الاستطراد في العلّة بالفكر المنطقي الذي تنتأ ملامحه أكثر بروزا في القرن الرّابع مع الروماني الذي مزج النّحو بالمنطق " ومن الذين جاؤوا بين الخليل والروماني نحاة كوفيون وبصريون اعتمدوا على التّعليل كثيرا. منهم: الفرّاء (ت207هـ) الذي عني بالتعليل، ولم تكن علله تخلوا من **الطابع الفلسفي**، وإن لجأ في بعضها إلى السهولة والوضوح."[2] وكان المبرّد (ت285هـ) ومن عاصره من نحاة القرن الثالث الهجري يعتبرون العلّة رديف الحكم النّحويّ لا تفارقه، ولا ينبغي لها في اعتقادهم أن تفارقه. وكان شديد الاهتمام بالتّعليل يتخذ منه سلاحا للمناقشة والبحث... حتّى كانت المطالبة بالعلّة هي السلاح الذي شهر في مناقشته مع الزجاج (ت311هـ) ومن معه من حلقة ثعلب..."[3]غير أنّ المبرّد (ت285هـ) والفراء وإن تكلّما في العلّة فإنّهما لم يفرداها بالبحث إنّما جاء حديثهما عنها في مؤلفاتهما العامّة. أمّا الذين أفردوا العلّة بالتأليف والبحث فقد كان من أولهم تلميذ سيبويه محمّد بن المستنير المعروف بقطرب المتوفي 206هـ فقد ورد في ترجمته أنّه ألف كتاب «العلل في النّحو».

وجاء أبو عثمان المازني المتوفي في حدود سنة 230هـ فألف كتاب «علل النّحو»."[4]وليس ههنا في هذا البحث أن نذكر تاريخ نشأة العلّة، لأنّ البحث في تاريخ نشأتها والمؤلفات الّتي ألفت فيها عديدة جدا لدى القدماء والمحدثين، وما نعنيه من بحث العلّة في هذا البحث العلّة لدى الوصفيين اللّسانيين

---

[1]- صبحي الصّالح، دراسات في فقه اللّغة، ص29-30.

[2]- خديجة الحديثي، **الشّاهد وأصول النّحو في كتاب سيبويه**، ص319.

[3]- المرجع نفسه، ص319.

[4]- المرجع نفسه، ص319.

وموقعها من القياس اللّغويّ، وما يستوقفنا في هذا البحث رأى اللّسانيين في التّعليل النّحويّ بين مؤيدين ورافضين للعلّة. وسنعرض بعد ذلك إن شاء الله المدلول الجديد للتعليل النّحويّ، وموقعه من نظريات التفسير في علم اللّغة الحديث.

ب-التّعليل النّحويّ عند اللّسانيّين الوصفيّين المعاصرين:

يتجلى الصراع الحقيقي الذي أثاره بحث التعليل النّحويّ لدى الوصفيين اللّسانيين بشكل مباشر بين مؤيد للعلّة، وآخر رافض لها بدعوى الاجتهادات اللّغويّة والنّحويّة والتفسيرات الفلسفية المنطقية المبتدعة للبراعة العقلية في اللّغة والنّحو. كما تجلّى ذلك الصراع عند القدماء.

وحقيقة الصراع في التّعليل النّحويّ تبدأ من ابن جنّي (ت396هـ) وشيخه أبو عليّ الفارسيّ (ت377هـ). " الذي أرسى قواعد القياس كان يقول: لئن أخطئ في خمسين مسألة مما بابه الرواية أحب إليَّ مِن أخطئ في مسألة واحدة قياسية. وتابعه في هذا تلميذه ابن جنّي... وقد أكثر أبو عليّ الفارسيّ وتلميذه ابن جنّي من التّعليل، وحاول ابن جنّي أن يقارن بين علّل النّحو وعلّل المتكلمين وعلّل المتفقهين واستنتج أنّ علّل النّحو أقرب إلى علّل أهل الكلام منها إلى علّل أهل الفقه."[1] وقد رفض ذلك ابن فارس وهو الإيغال في القياس، وكيف لأبي علي الفارسي أن يقدس القياس على النقل والرواية، إذ النّحاة أولوا النقل على العقل. ولا ضرر أن نعيد ذلك وليس لنا اليوم أن نخترع، ولا أن نقول غير ما قالوه ولا أن نقيس قياساً لم يقيسوه؛ لأنّ في ذلك **فسادَ اللّغةُ وبُطلانَ حقائقها**. ونكتةُ الباب أنّ اللّغة لا تؤخذ قياساً نقيسُهُ الآن نحن.

والاجتهاد الموسع في اللّغة (القياس اللّغويّ) عند أبي علي الفارسي وتلميذه ابن جنّي كان نتيجة أثر أصول المنطق على اللّغة العربيّة. والدليل على ذلك أثر أصول المنطق ثبتت عند الفراء (ت207هـ) كما ذكرنا ذلك في دراسة خديجة الحديثي للعلل في كتاب معاني القرآن قبلهما، والذي لم تكن علّله تخلوا من **الطابع الفلسفي**؛ وهو الذي سبقهما في التأثر فإنّ ذلك ليس ببعيد عن ابن جنّي وشيخه أبي علي الفارسي وما يثبت ذلك استنتاج ابن جنّي لعلّل النّحو وقربها لعلل المتكلمين لا لعلل المتفقهين.

ويبين هذا معرفته **لأصول المنطق**، فكيف لا يكون ابن جنّي متأثرا بهذه الأصول المنطقية؟ وخاصّة أنّه أراد الاجتهاد الموَّسع في علوم اللّغة؟ وكيف تمكن من المقارنة بين علل النّحو وعلل الفقه وعلل المتكلمين دون معرفة موّسعة بهذه العلوم؛ أي علم الفقه، وعلم الكلام، وعلم النّحو!!! ويتصف القياس

[1]- خديجة الحديثي، **الشّاهد وأصول النّحو في كتاب سيبويه**، ص319.

اللّغويّ عند ابن جنّي أو قبله شيخه أبي علي الفارسي في مغالاة الأحكام النّحويّة والصّرفيّة وتجريد قواعد اللّغة لا في اللّغة والاستنباط القياسيّ فيها، وظل النقاش سائداً بين العلماء بصدد هذا القياس الّذي ابتكره أبو علي الفارسي في معظم عصور اللّغة، لا ينتصر له إلاّ القلة من العلماء... ومع معارضة معظم المتأخرين من العلماء لفكرة القياس بالمعنى الجديد ظلوا يستمسكون بقياس المتقدّمين؛ أي بالأحكام العامّة الّتي وضعوها، ولكن هؤلاء المتأخرين جاءت أحكامهم المتأخرة في صورة تعليلات وتأويلات وتفسيرات شحنت بكلّ ما متكلّف متعسف من الآراء الّتي ترهق الدّارس، ولا قيمة لها في غالب الأحوال، بل بلغ الأمر بهؤلاء المتأخرين أن أصبحوا يستعملون مصطلح القياس في مواضع لا تمت للقياس بأيّ صلة."[1]**ومما سبق ذكره ألخص ما أخلص إليه:** إنّ القياس في نشأته عند أبي إسحاق الحضرميّ والخليل كان نتيجة التقعيد النّحويّ، ويتبيّن ذلك عند إجراء أحمد محمود نحلة مقارنة بين القياس والاستصحاب فيقول: " والذي نراه أقرب إلى القبول أنّ القياس، لا الاستصحاب هو الذي دفع النّحاة إلى تجريد الأصول للقياس عليها، فالقياس كما رأينا اقترن بمحاولة النّحاة الأوائل وضع القواعد الّتي تعين على معرفة القوانين الّتي يدور عليها الاستعمال اللّغويّ، وظلّ له عند النّحاة جميعاً مكانة غير منكور حتّى لقد جعل ابن الأنباري النّحو كلّه قائماً على القياس."[2] ثم نما وتطوّر القياس عند أبو علي الفارسي وتلميذه ابن جنّي على حال غير طبيعيّة في اللّغة العربيّة، إلى القياس اللّغويّ والمغالاة في تجريد وتغيير الأحكام والقواعد والتّراكيب والدّلالات النّحويّة–في علم النّحو والصّرف وقواعدهما–لا اللّغويّة–في اللّغة وتنميتها–وأما تطوّر القياس بمدلوله الجديد عند الوصفيين العرب المعاصرين:

أوّلاً: في اللّغة العربيّة؛ حيث الاستنباط القياسي في اللّغة تنمية اللّغة بالصيغ والمفردات الجديدة، لا في النّحو اللّغويّ بالقواعد الموَّسعة من قواعد النّحو لدى المتقدّمين، كما فعل أبو علي الفارسي، وتلميذه ابن جنّي.

ثانيا: الاكتفاء بالاستنباط القياسي للصيغ والكلمات الجديدة في صيغ قديمة.

ويظهر ذلك عند مجمع اللّغة العربيّة في القاهرة منذ إنشائه إلى **قضية القياس اللّغويّ** ورأى أنّ **التنمية الحقيقية لألفاظ اللّغة؛ إنّما تكون عن طريق هذا القياس غير أنّه بدأ** تفكيره في القياس على حذر أي لم يندفع في أول الأمر إلى الأخذ بالقياس بالمعنى الذي أراده أبو علي الفارسي في كلّ ما يعن

[1]– إبراهيم أنيس، من أسرار اللّغة، ص27–28.

[2]– أحمد محمود نحلة، أصول النّحو العربيّ، ص148.

لأعضائه فلم يحاول القياس في الدلالات ولا في التراكيب. ولما دعا بعض أعضائه إلى القياس في التّراكيب سئل: وهل نتوقع تراكيب في العربيّة جديدة يمكن أن تقع في كلام المحدثين، وليس لها نظائر بين العرب القدماء؟ أي أنّ المجمع اكتفى بالقياس لاستنباط الصيغ أو الكلمات الجديدة في صيغ قديمة."[1]وتكاد الباحث خديجة الحديثي التوصل إلى هذه النتيجة عن ابن جني في مقارنته بين العلل الفقهية والعلل المنطقية والعلل النّحويّة؛ فهي تتابع دراسته المقارنة بين العلل، وتلاحظ ما قد خاف أن يفهم من قوله أنّ علل النّحو أقرب من علل المتكلمين منها إلى المتفقهين، فتقول: " ثم يستدرك ما قد يفهم من هذا القول مما لم يكن قاصدا إليه."[2] ويقول حسن خميس الملخ عن التّعليل النّحويّ عند ابن جنّي: ...، وثقافة كلامية فقهيّة."[3]وقول ابن جنّي في هذا بين: " فأول ذلك أنا لسنا ندّعي أن علل أهل العربيّة "في سمت العلّل الكلامية البتة، بل ندعي أنها أقرب إليها من العلّل الفقهيّة..."[4] وهذا مما يُبيِّن أثر علم أصول المنطق في عقلية علم ابن جنّي، فقد تشبع بأصول المنطق مما منحَهُ **الاجتهاد الموّسع في علوم اللّغة العربيّة.**

وليس أدل شيء على الأخذ بالنقل قبل العقل، فكيف نحبذ أن نخطئ في باب الرواية والنقل من أن نخطئ في القياس كما قاله شيخ ابن جنّي أبو علي الفارسي. وأصبح ابن جنّي من هنا مولعا بالعمليات العقلية، ويدافع عن ولعه بالقياس والعلّة **والاجتهاد الموَّسع في علوم اللّغة العربيّة.** فنجده يقول في الدفاع عن العلّة. وقد عقد أبوابا عدة فيها «باب ذكر علل العربيّة أكلاميّة هي أم فقهيّة».[5] وباب آخر: «باب في الرّد على مَن اعتقد فساد علل النّحويين لضعفه هو في نفسه عن إحكام العلّة... الخ

ويتكلّم هاهنا بالاجتهاد الموّسع في اللّغة العربيّة من قول النّحويون: إنّ الفاعل رفع، والمفعول به نصب، فيورد مواضع التوّسع في هذا فتخالف القواعد النّحويّة، فيقول ابن جنّي: " يقول النّحويّون إنّ الفاعل رفع، والمفعول به نصب، وقد ترى الأمر بضدِّ ذلك؛ ألاّ ترانا نقول: ضُرِب زيدٌ فنرفعه وإن كان مفعولا به ونقول: إنّ زيداً قام فننصبه وإن كان فاعلا، ونقول: عجبتُ من قيام زيد فنجرُّه وإن كان فاعلا ونقول أيضا: قد قال الله عزّ وجلّ: (وَمِنْ حَيْثُ خَرجْتَ). فرفع (حيثُ) وإن كان بعد حرف الخفض. ومثله

---

[1]– إبراهيم أنيس، من أسرار اللّغة، ص28.

[2]– خديجة الحديثي، **الشّاهد وأصول النّحو في كتاب سيبويه**، ص319.

[3]– حسن الخميس الملخ، **نظريّة التّعليل في النّحو العربيّ بين القدماء والمحدثين**، ص66.

[4]– ابن جنّي، الخصائص، ج1، ص53.

[5]– المصدر نفسه، ج1، 48.

عندهم في الشناعة قوله عزّ وجلّ (لله الأمر من قبلُ ومن بعدُ) وما يجرى هذا المجرى. ولو بدأ الأمر بإحكام الأصل لسقط عنه الهَوَس وذا اللّغو."[1] ويبيّن اجتهاده الموّسع العقليّ لا النقليّ، في النّحو العربيّ وفي أحكام النّحويين كما يقول حسن خميس الملخ: " عُني أبو الفتح عثمان ابن جنّي (ت396هـ) في كتابه «الخصائص» بإقامة هيكل نظريّ للنّحو العربيّ، **يتجاوز توضيح حالات (أحكام) الرفع والنصب والجزم إلى اكتشاف ما وراء هذه الحالات (الأحكام) من أوضاع ومبادئ**."[2]ونجد إقراره بهذا في كتابه الخصائص؛ إذ يقول: " وليكون هذا الكتاب ذاهبا في جهات النظر؛ إذ ليس غرضنا فيه الرفع، والنصب والجرّ، والجزم لأنّ **هذا الأمر قد فُرِغ في** أكثر الكتب المصنّفة فيه منه وإنّما هذا الكتاب مبني على إثارة معادن المعاني وتقرير حال الأوضاع والمبادئ، وكيف سَرَت أحكامها في الأنحاء والحواشيّ."[3] والحقيقة أنّ ابن جنّي أكمل بحث التّعليل اللّغويّ، وأفاض فيه الكأس عن المقصود منه عند الأولين أبي إسحاق الحضرميّ والخليل بن أحمد الفراهيديّ، إلى فلسفة العلل عند ابن جنّي "والكلام في العلل تكامل على يدي ابن جنّي وهو كما يظهر في مواضع مختلفة من كلامه إنّما يعمل في ذلك على هدي توجيه شيخه أبي علي الفارسي في هذا الباب، ولم يقتصر على بيان العلل وانتزاعها من كلام المتقدمين وما قد يعن له من تقليب وجوه النظر في أعطاف المأثور من كلام العرب بل تجاوز ذلك إلى ما يمكن أن يسمى فلسفة العلل، وذلك في كتابه الكبير (الخصائص)."[4]وحيث يُقِّر ابن جنّي هاهنا **بالمنهج العقلي للمتكلّمين** وذهابهم في ذلك عن نصّ سيبويه، فنجده يقول: " وقد عملت بذلك **تعسّف المتكلّمين** في هذا الموضع وضِيقَ القول فيه عليهم، حتّى لم يكادوا يفصلون بينهما. والعجب ذهابهم عن نصّ سيبويه فيه، وفصله بين الكلام والقول."[5] وإن كان بذلك يردُّ على المتكلمين في الخروج عن نص سيبويه؛ فهذا يدلُّ من جهة أخرى أنّه على علم كبير بأصول المنطق، والتبحر فيه. ويقول حسن خميس الملخ: " فالخصائص بحث فيما وراء النّحو يستهدف الوصول إلى الأصل العميق لتناسق أحكام النّحو العربيّ مع بعضها بعضا على هيئة نظام فائق الدّقة، يستثير قرائح المشتغلين به، ولاسيّما النّحاة إلى محاولة كشف أسراره، وسبر أغواره لهذا انتهج ابن جنّي منهج الفقهاء في استنباط العلّل، إذا وقع في استقرائه النّحو العربيّ على إشارات

---

[1]- ابن جنّي، الخصائص، ج1، ص184-185.

[2]- حسن الخميس الملخ، نظريّة التّعليل في النّحو العربيّ بين القدماء والمحدثين، ص65.

[3]- ابن جنّي، الخصائص، ج1، ص32.

[4]- منى إلياس، القياس في النّحو العربيّ مع تحقيق باب الشاذ من المسائل العسكريات لأبي علي الفارسي، ص64.

[5]- ابن جنّي، الخصائص، ج1، ص32.

متناثرة في كتب النّحاة، جمع بعضها إلى بعض بما أوتي من دقة في النّظر النّحويّ، وثقافة كلاميّة فقهيّة."[1] وحقيقة التّعليل الّتي يجب الوقوف عندها عند الأولين كما تقول منى إلياس: " ومن تأمل أكثر ما يعتل به النّحويُّون الأوائل ولاسيما الخليل وسيبويه ثم مَن قَفَا أثرهما ير أن ما اعتلوا به إنّما هي علل لغويّة بحت مدارها على أسباب لسانيّة. يُبينها الحس قبل أن ينفذ إلى إدراكها الذهن، وليست كما يزعم بعضهم مبنية على اعتبارات عقلية عن طبيعة اللّغة.

... فإنا نراها تعود إلى أسباب لسانيّة بحت."[2] وتذكر منى إلياس ما هو من باب التعليل العقلي عند الخليل وتلميذه سيبويه من طبيعة اللّغة العربيّة المحضة، " على أنّ الخليل وصاحبه سيبويه، وجمهرة النّحاة من بعدهم كانوا ربما عللوا بعض الأحكام بعلل عقلية، وذلك عندما يتعلق الحكم بمعقولية الكلام وما جاؤوا به من وجوه التعليل في هذا الجانب لا مغمز فيه من جهة أنّه فرض لاعتبارات عقلية على اللّغة يبنو عنها واقعها، إلاّ أنّه يستند إلى معلومات بالضرورة تتعلق بأغراض الكلام والفائدة المتوخاة منها."[3] ويتبيَّن أنّ التعليل اللّغويّ–اللّغة لا النّحو–عند الأولين ترك أثرا كبيرا لا في التقعيد النّحويّ–علم النّحو–فقط، بل حتّى في علم البلاغة، كما كان أثر القياس مساو للتشبيه عند البلاغيين، فتقول منى إلياس: " وهذا التعليل أدخل في علم المعاني، وأسرار التركيب اللّغويّ منه في صحة العبارة وسلامة التركيب، ولا جرم كانت هذه المسألة وأشباهها من الأمور الّتي أوحت إلى عبد القاهر نظريته في علم المعاني."[4] ولكن ليس لنا أن نفهم أنها تعني بالتعليل العقلي، أصول المنطق الأرسطي؛ بل العقليّة العربيّة المحضة؛ أي دراسة الخليل وتلميذه للتعليل اللّغويّ للغة العربيّة بعقليتهم العربيّة الفذة، وهذا مؤشر كلامها بما تعنيه من قولها، " فهذا الضرب من العلّل لما كان يتساند إلى بديهيات العقل عندما يكون الأمر متعلقا بمعقولية الكلام يجري مجرى الضرب السابق من العلل الّتي تتساند إلى بدائه الحس، وتستند على أسباب لسانيّة بحت."[5]ومما سبق ذكره ألخص **قولي في ما أخلص إليه:** إنّ الدليل على أنّ التّعليل اللّغويّ للنّحاة الأولين هو استجابة لروح اللّغة، وتقعيدا للقواعد والأحكام الّتي توجبها العلل في وضع النّحو، وأما نظر التّعليل النّحويّ بعد أبي إسحاق الحضرميّ والخليل، فكان استقراء للنّحو وأحكام علّله في وضع النّحو

[1]– حسن الخميس الملخ، نظريّة التّعليل في النّحو العربيّ بين القدماء والمحدثين، ص66.

[2]– منى إلياس، القياس في النّحو العربيّ، ص47–48.

[3]– المرجع نفسه، ص54–55.

[4]– المرجع نفسه، ص57.

[5]– المرجع نفسه، ص60.

فتعدّدت العلل. ولهذا فهذه العلل ليس من الأحكام القاعدية للغة؛ بل تتبع من أحكام علل الواضعين في دراسة النّحو؛ أي لم تكن مستنبط من اللّغة وقواعدها وأحكامها؛ فكانت لمن جاء بعد الواضعين الّذين أرادوا تطويرها وتغييرها عن ثوابت اللّغة بالنظر لعلل النّحو؛ أي تعليلات النّحاة الأولين.

وهذا استقرائهم النّحو العربيّ لا اللّغة العربيّة. إذن علل النّحو لا علل اللّغة، وهذا هو التّعليل النّحويّ لا التّعليل اللّغويّ في التقعيد النّحويّ، والذي به تمَّ وضع الأحكام النّحويّة المطّردة، ووضع علم النّحو. وهكذا يتبيَّن الفرق الرئيسي بين التّعليل النّحويّ عند ابن جنّي... الخ، والتّعليل اللّغويّ ما كان ظهر مع أبي إسحاق الحضرميّ، والخليل ابن أحمد الفراهيدي، وما جاء بعد كتاب سيبويه هو من باب التعليل النّحويّ؛ علل النّحو. لا علل اللّغة. وهكذا كما بينا الفرق بين القياس النّحويّ والقياس اللّغويّ.

ويقول مختار ولد أبّاه: " لقد سلك التطوّر التاريخي للمنهج النّحويّ في التّعليل مراحل الطريق الّتي لاحظناها في تصور القياس، بدأ التعليل اللّغويّ عند الخليل وسيبويه، ثمّ تطوّر إلى التعليل المنطقي في عهد ابن السراج وعلى يد الزّجاجيّ، ثمّ جاء دور التّعليل الأصولي لدى ابن جنّي وابن الأنباري من بعدهم."[1]ويتبيّن هاهنا عند ابن جنّي تطوّر العلّة وتغييرها عما كان المقصود منها في تقعيد النّحو بالأحكام والقواعد، وأصبح التّعليل ضرب من التعديل والتغيير والتطوير في الأحكام، والتوّسع في القواعد " **لأنّ العلل وجوه إقناعيّه اجتهاديّة.**"[2]ويلخص سعيد جاسم الزّبيدي كلامه في العلّة: هذه من أهم القوادح في العلّة الّتي جمعها السيوطي فأقول: إنّ قراءة متصفحة متفحصة لهذه القوادح تكفي أن نقر تمحل النّحاة في التعليل وإغراقهم النظر للاختلاف القائم بين النّحاة فيها مما يصل في كثير إلى التناقض؛ ولأنّ النّحاة لم يلتزموا تصحيح العلل النّحويّة منهجا وأسلوبا أو طرحها لما فيها بل ذهبوا يسوقون العلل تلو العلل ويبتكرونها ليعززوا هذا الرأي ونقض ذلك فأدت بهم هذه السبيل إلى هذا التفتن في العلّة ومسالكها وقوادحها، وإغراق المنهج اللّغويّ السليم بما يعقده ويذهب به مذهبا بعيدا عن اللّغة فيتحولون به إلى محكمات عقلية نظريّة."[3]ويأتي بعد ذلك ابن مضاء القرطبيّ أبي العبّاس أحمد عبد الرّحمن اللخمي (513-592هـ) ليرفض بذلك **الاجتهاد الموّسع في العلّة، وتعدّد العلّة؛ المتمثل في رفض العلّل الثواني والثوالث، الّتي لا جدوى منها**، ولا تحقّق الغاية المرجوة من التقعيد النّحويّ.

---

[1]- محمّد مختار ولد ابّاه، تاريخ النّحو العربيّ في المشرق والمغرب، ص36.

[2]- حسن الخميس الملخ، نظريّة التّعليل في النّحو العربيّ بين القدماء والمحدثين، ص16.

[3]- سعيد جاسم الزبيدي، القياس النّحويّ في النّحو العربيّ نشأته وتطوّره، ص33.

ويورد فصلا في كتابه الرّد على النّحاة «الدعوة إلى إلغاء العلّل الثواني والثوالث» فيقول: " ومما يجب أن يسقط من النّحو العلّل الثواني والثوالث، وذلك مثل سؤال السائل عن (زيد) من قولنا (قام زيد) لم رفع؟ فيقال لأنّه فاعل، وكلّ فاعل مرفوع، فيقول ولم رفع الفاعل؟ فالصواب أن يقال له: **كذا نقطت العرب**. ثبت ذلك بالاستقراء من الكلام المتواتر.

ولا فرق بين ذلك. وبين من عرف أن شيئا ما حرام بالنّص، ولا يحتاج فيه إلى استنباط علّة."[1]

ويرى قاسم عبد الرضا كاصد أنّ علّة «**كذا نقطت العرب**» ثبت ذلك بالاستقراء من الكلام المتواتر ليس تعليلا؛ فإجابة «**هكذا نطقت العرب**» **ليست تعليلا بل تجنّب للتعليل**."[2] وهكذا بعد تحقيق شوقي ضيف كتاب الرّد على النّحاة لابن مضاء القرطبيّ، الّذي وجه عقول الدارسين إلى تلك الاجتهادات الموّسعة في التّعليل النّحويّ، ومن تنوع العلل النّحويّة بعدما فتح بابها الخليل بقوله: فإن سنح لغيري علّة لّما علّلته من النّحو هو أليق ممّا ذكرته بالمعاول فليأت بها، وهكذا بدأ النّحاة في الاجتهاد في باب العلّة إلى أن جاء عصر ابن مضاء فعارضهم ورد عليهم على تنوع العلل وقبل فيها العلة الأولى التّعليميّة ورفض العلّل الثواني القياسيّة، والعلّل الثوالث الجدليّة، وقد نهج نهجه أغلب اللّسانيون في رفض العلل.

وما يؤخذ عنه رفض نظريّة العامل؛ إذ هو لا يرفض نظريّة العامل على مطلقها؛ بل عند مَن بالغوا في النّحو العربيّ من بعد الخليل فنجده، وفي مواضع دون أخرى، يقول: " فإن قيل: أنت قد أبطلت أن يكون في الكلام عامل ومعمول، فأرنا كيف يتأتى ذلك مع الوصول إلى غاية النّحو. قلت: **أورد هذا في أبواب تدل على ما سواها بالأحرى**، وقد شرعت في كتاب يشمل على أبواب النّحو كلّها؛ فإن قضى الله تعالى بإكماله انتفع به من لم يعقه عنه التقليد، وإلاّ فيستدل بهذه الأبواب على غيرها."[3] ويتبيّن من قول ابن مضاء هذا أنّه لا يرفض «نظريّة العامل» بل يريد أن يأتي بالبديل عنها، فإنّه لا يرى أن الفعل عامل في الفاعل أو في المفعول به، أو أن العامل في المبتدأ الابتداء، أو العامل في الخبر هو المبتدأ، فنجده في كتابه «الردّ على النّحاة لابن مضاء»، وأشار في قوله هذا أنّه أراد تأليف كتاب يشمل على أبواب النّحو كلّها، ولا ندري أين هذا؟ فلم يظهر هذا الكتاب، ويقول أيضا: " قصدي في هذا الكتاب أن أحذف

---

[1]- ابن مضاء القرطبيّ أبي العبّاس أحمد عبد الرّحمن اللخمي 513-592هـ، **الرّد على النّحاة لابن مضاء القرطبيّ** تحقيق: شوقي ضيف، القاهرة: دار المعارف.ص130.

[2]- قاسم عبد الرضا كاصد، **محاولات حديثة في تيسير النّحو العربيّ**، رسالة ماجستير، البصرة، العراق: 1974م، جامعة البصرة ص135-275.

[3]- ابن مضاء القرطبيّ، الرّد على النّحاة، ص94.

من النّحو ما يستغني النّحويّ عنه، وأنبه على ما أجمعوا على الخطأ فيه. فمن ذلك ادعاؤهم أن النصب والخفض والجزم لا يكون إلاّ بعامل لفظي، وأن الرفع منها يكون بعامل لفظي وبعامل معنويّ وعبروا عن ذلك بعبارات توهم في قولنا (ضرب زيد عمرا) أن الرفع الذي في زيد والنصب الذي في عمرو إنّما أحدثه ضرب."[1] وحاول أحد الوصفيين المعاصرين وهو تمّام حسّان في كتابه «اللّغة العربيّة معناها ومبناها» أن يغير نظريّة العامل لدى النّحويين الأولين متأثرا ببعض اللّسانيين الغربيين، وإنّما ينبغي لنا أن نتصدى للتعليق النّحويّ بالتفصيل تحت عنوانين أحدهما «العلاقات السّياقيّة» أو ما يسميه الغربيّون ayntagmatic relation والثاني هو القرائن «القرائن اللفظيّة» وآراء ابن مضاء فمنذ بداية الفصل الخامس «النظام النّحويّ» يذكر نقده لابن مضاء في عدم الاتيان بتفسير مقبول لاختلاف العلامات الإعرابية، إذن هو الذي أوحى إليه هذا البحث بكتابه الردّ على النّحاة، فيقول تمام حسّان: يستعمل ابن مضاء اصطلاح «التعليق» بمعنى قريب مما نقصد به (الردّ على النّحاة)."[2] ومفسرا به نظريّة العامل في النّحو العربيّ بنظريّة تضافر القرائن–القرائن المعنويّة والقرائن اللّفظيّة–فذكر القرائن المعنويّة: الإسناد–التعدية الغائية–المعية–الظرفية–التقوية–الملابسة–التفسير–الإخراج–الخلاف–النسبة–التبعية.

والقرائن اللفظية: العلامة الإعرابية–الرتبة–الصيغة–المطابقة–الربط–التضام–الأداة–التنغيم.

والقرائن الّتي تغني عن العوامل: اطراح القرينة: اطراح العلامة الإعرابية، اطراح الرتبة، اطراح الصيغة، اطراح المطابقة، اطراح الربط، اطراح التضام، اطراح الأداة، اطراح التنغيم...

ودليلنا على أنّه لم يرفض مطلق نظريّة العامل فهو يأخذ قول ابن جنّي عن نظريّة العامل في هو المتكلّم، كما يقول ذلك ابن جنّي: " فالعمل من الرفع والنصب والجرّ والجزم إنّما هو للمتكلّم نفسه، لا لشيء غيره."[3] ووجهة نظر ابن جنّي في نظريّة العامل أنّ العامل هو المتكلّم خاطئة؛ لأنّه لو كان العامل هو المتكلّم لكان لكلّ متكلّم لغته؛ أي أنّه في مطلق حريته كيفما شاء، كما ينسب إليه سائر أفعاله الاختيارية ولا تتفق مجموعات البشر ويتواضعوا للغة واحدة. وسننها وقواعدها. فالعامل هو قوانين تلك اللّغة الاجتماعيّة

وردّ ابن مضاء على النّحاة المبالغين في نظريّة العامل، وعلى الأولين في مواضع دون أخرى خالفهم فيها، ويناقش خلاف النّحويين فيها " وإن المسألة في العامل خلافية عند النّحاة، فمنهم من عده

[1]– ابن مضاء القرطبيّ، الرّد على النّحاة، ص76.

[2]– تمّام حسان، اللّغة العربيّة معناها ومبناها، الدار البيضاء، المغرب: 1994م، دار الثقافة، ص189.

[3]– ابن جنّي، الخصائص، ج1، ص110.

المتكلّم ومنهم مَن عدة غير ذلك... "[1] وابن جني يرى أنّه المتكلّم على خلاف الأولين، فهو كذلك يرفض عن ابن جنّي قوله أنّ العامل هو المتكلّم، فبعد نقله لكلام ابن جنّي–ما ذكرناه سابقا–يتبعه قول ابن مضاء: " **وهذا قول المعتزلة.** وأما مذهب أهل الحقّ؛ فإنّ هذه الأصوات؛ إنّما هي من فعل الله تعالى وإنّما تنسب إلى الإنسان كما ينسب إليه سائر أفعاله الاختيارية... وأما العوامل النّحويّة فلم يقل بها عاقل لا ألفاظها ولا معانيها؛ لأنها لا تفعل بإرادة ولا بطبع."[2]ويتوهّم مهدي المخزومي رفض ابن مضاء المطلق لنّظريّة العامل بأنّه ليس في اللّغة عامل، ودون التدبر في قوله هذا برفض نظريّة العامل في اللّغة فيقول مهدي المخزومي " حروف الجر تعقبها أسماء مجرورة لا شك في ذلك، فهل الجر بها كما زعم النّحاة؟ الواقع أنّ حروف الجر ليست عاملة، كما أنّه **ليس في اللّغة عامل،** كما تصور النّحاة وقرروا، فلا الفعل وما لا يشبهه ولا الحروف المختصة بقادرة على أن تعمل ولا **هي بعلل وأسباب،** كما أن الحركات ليست آثارا لها، وإنّما هي **أعلام لغويّة لوظائف لغويّة، أو معان إعرابية، أو قيم نحويّة تؤديها الكلمة في ثنايا، والجملة أحيانا في ثنايا الكلام.**"[3]وأول ما يستوقفنا في قوله هذا، **وهذا قول المعتزلة.** أي أنّه يريد أن يقول أنّ ابن جنّي كان من المعتزلة معتزلي، أو إذا كان غيره فهو يريد أن يقول أنّه متأثر وعالم بعلومهم ومولع بها، وهذا موقفه على موقف المعتزلة. وكأنّ ابن مضاء يعارض المعتزلة–أصحاب المذهب العقلي–وهو من أصحاب المذهب الظاهريّ. ويقول فؤاد حنا ترزي: ونشط القياس على يد المعتزلة؛ ذلك لأنّها كانت تعمل على تنشط الأحكام العقلية، والقياس حكم عقليّ. ولعلّ أهمّ رجال هذه الطائفة الذين أسهموا في هذا الميدان أبو علي الفارسي وتلميذه ابن جنّي من رجال القرن الرابع الهجري، وفي كتاب الخصائص كثير من الشواهد على قياس كلّ منهما، كما أن فيه كثيرا من الأحكام الّتي تتصل بالموضوع.

ويبدو من هذه الشواهد والأحكام أن القياس قد خطا في هذا القرن خطوة فذّة بحيث أصبح يمثل مرحلة مميزة تتسم بتشعب البحوث الّتي تتصل به وفلسفتها."[4]ويوّجه شوقي ضيف انتقادا للخليل بن أحمد وتلميذه سيبويه في الاجتهادات الموَّسعة في البحث اللّغويّ والنّحويّ والصّرفيّ في بعض الاجتهادات القياسية والتّعليليّة؛ حيث هما اللذان فتحا باب التمارين غير العلميّة على مصرعيه، فيقول: " وفي رأينا أنّ

---

[1]– أحمد خليل عمايرة، دراسات وآراء في ضوء علم اللّغة المعاصر العامل النّحويّ بين مؤيديه ومعارضيه ودوره في التّحليل اللّغويّ،1406هـ–1985م، جامعة أنديانا أمريكا، ص71.

[2]– ابن مضاء، الرّد على النّحاة لابن مضاء القرطبيّ، ص77–79.

[3]– مهدي مخزومي، في النّحو العربيّ نقد وتوجيه، ص77.

[4]– فؤاد حنّا ترزي، في أصول اللّغة والنّحو، ص127.

الخليل وتلميذه سيبويه هما اللذان فتحا باب التمارين غير العملية على مصرعيه؛ حيث نرى سيبويه يتوقف في كتابه مرارا ليسأل أستاذه عن تطبيق قاعدة في مثال لم يأت عن العرب. وعمَّم النّحاة ذلك فيما بعد واتسعوا فيه إظهارا لمهاراتهم، وقد يكون بعض ذلك لمحاولة تدريب ناشئة النّحاة على الدّقة في التطبيق..."[1] ويقول شوقي ضيف: " وإذا كنا لاحظنا عند الخليل أنّه فتح باب التمارين على قوانين **النّحو والصّرف وقواعدهما؛ فإنّ سيبويه قد توسع في فتحه بكلتا يديه سعة شديدة، فإذا هو يصوغ في كلّ جانب من كتابه أمثلة توضح تلك القواعد والمقاييس، وحقًّا لا يتسع بذلك في النّحو كما اتسع به في الصّرف.**"[2] والحقيقة أنّ من القدماء، ومن المعاصرين أنّهم لم يفهموا القصد الذي أراده ابن مضاء في إلغاء العلل الثواني والثوالث فهو لم يلغ العلّل الأولى، بل أراد إلغاء الاجتهادات الموسعة في التّعليل النّحويّ. فيقول شوقي ضيف: "وإذا أخذنا تصفح هذه العلل الّتي نسّقها الزّجاجيّ في كتابه وجدنا كثرتها تخرج عن الغاية من النّحو؛ وهي صحة النطق عند المتكلّم. إلى ما يمكن أن نسميه فلسفة العلل النّحويّة وهي فلسفة في جمهورها غير علمية، وليس وراءها طائل نحويّ... وقد كانت هذه العلل المتكلّفة سببا في ثورة ابن مضاء القرطبي على النّحو العربيّ وما أصلّه النّحاة فيه وخاصّة نحاة البصرة، فذهب يدعو إلى إلغاء نظريّة العامل الّتي جرّت إلى أكثر هذه العلل الفرضية، كم دعا إلى إلغاء العلل الثواني والثوالث ونفيها من كتب النّحو."[3] والحقيقة أنّ ابن مضاء لم يرد إلغاء التّعليل اللّغويّ في التّقعيد النّحويّ؛ حيث كان تعليل الخليل بن أحمد الفراهيدي للظواهر اللّغويّة وأحكامها، وهي العلل الأولى، بل أراد ابن مضاء العلل النّحويّة الموسعة حيث ذهب بعض النّحويين إلى تعليل العلّة النّحويّة للخليل. بالعلل الثواني والثوالث... الخ

ويقول أحمد خليل عمايرة: " إذ لو كان ابن مضاء يرفض كلّ ما جاء عن النّحاة، وعاملهم لما أخذ بالعلل الأول، ورفض العلّل الثواني والثوالث، فالنوعان الثاني والثالث فلسفيان بعيدان عن التعليل الوصفي للظواهر اللّغويّة."[4]ويقول إبراهيم أنيس: " أما في عصرنا الحديث فقد ضاق كثير منا بهذا الإعراب ووجدنا المشقة والعنت في فهم علّله وأسبابه، فثاروا عليه، ودعوا إلى تقويض أركانه والتخلص منه، ومن

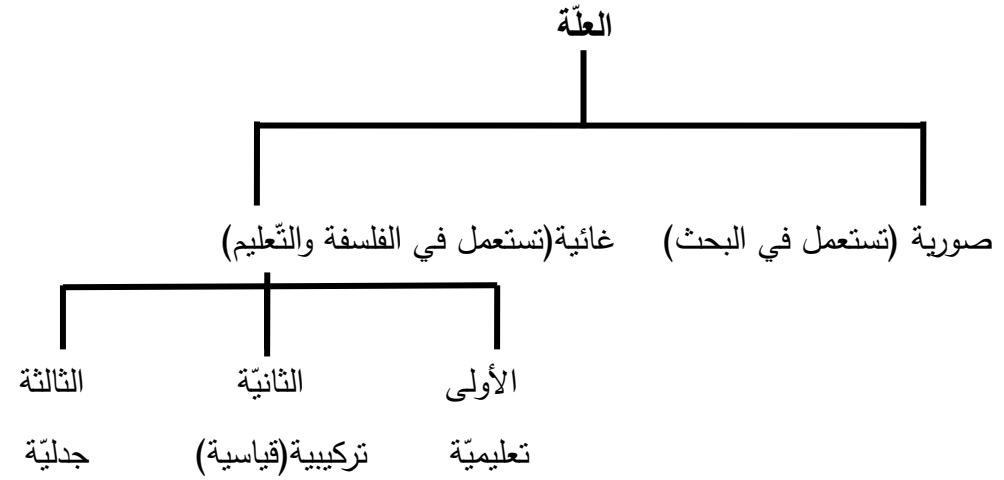
[1]- شوقي ضيف، المدارس النّحويّة، ص55.

[2]- المرجع نفسه، ص91.

[3]- الزّجاجيّ، **الإيضاح في علّل النّحو**، ص د-هـ.

[4]- **أحمد** خليل عمايرة، دراسات وآراء في ضوء علم اللّغة المعاصر العامل النّحويّ بين مؤيديه ومعارضيه، ص71.

المحدثين من سلك مسلك ابن مضاء في مهاجمة علّل الإعراب والدعوة إلى إلغاء نظريّة العامل."[1]ونجد ابن الأنباري في دراسته للقياس والتعريف به وبآلياته يقول: " لأنّ غرضنا التمثيل لا التطويل بكثرة التّعليل."[2]ويبحث تمّام حسّان ببحث معمق في رأي ابن مضاء في التّعليل، ويحلل ما حاول ابن مضاء استقراءه من العلل فيؤكد أنّ التعليل (العلة الأولى) عند الحضرميّ والخليل قواعد وضع علم النّحو، وأما التعليل عند الذين جاءوا بعد الخليل تعليلهم غائيا، ويبن في تحليل دقيق لآراء ابن مضاء في العلل. ويقول تمّام حسّان: ويلاحظ أنّ ابن مضاء استصوب الإجابة الثانيّة. والواقع أنّ الإجابة الثانية تمثل علّة صورية تناسب ما ينبغي للباحث أن يلتزم به، وأنّ الإجابة الأولى تمثل علّة غائية (لاحظ أنّ الإجابة الأولى تبدأ بلام التعليل)."[3]على أنّ الإجابة الوحيدة هي أشبه بالمنهج الوصفي في كلام ابن مضاء قوله فالصواب أن يقال له: كذا نطقت العرب؛ ثبت ذلك بالاستقراء من الكلام المتواتر (التّعليل اللّغويّ في التقعيد النّحويّ عند الحضرميّ والخليل) فهذا التعليل هو الذي كان يستعمل في المراحل الأولى لنشأة النّحو، وهذه العلّة هي ما يسمى: «علّة سماع»، تلك نظرة النّحاة إلى العلّة، ويمكن لنا بعد كلّ ما تقدم أن نلخص تشعب العلتين الصورية والغائية في النّحو على الصورة الآتية:[4]



وتدلّ العلّة الثانيّة والثالثة عتد تمام حسان على البحث والاجتهاد في العلة الأولى؛ لأنّه تارة يرضى بهذه العلة الأولى ومكانتها في البحث، ويوافق فيها نقاد النّحو (ابن مضاء) في رفض العلل الثواني والثوالث وتارة يرى في العلة الثانية والثالثة أنّها من زمرة الباحثين، فيقول: " ولقد قبل نقاد النّحو العلّة

[1]- إبراهيم أنيس، من أسرار اللّغة، ص210.

[2]- ابن الأنباري، الإغراب في جدل الإعراب ولمع الأدلّة، ص95.

[3]- تمّام حسان، الأصول دراسة إبستيمولوجية، ص170.

[4]- المرجع نفسه، ص171.

الأولى ورفضوا الثانية والثالثة، وكانوا على صواب في رفضهم هاتين العلتين، ولكن قبولهم العلّة الأولى يضعهم في زمرة المعلمين لا زمرة الباحثين، لما سبق من الإشارة إلى صلاحيتها بقاعة الدرس دون البحث."[1] ويعيب تمّام حسّان على اللّسانيّين قبولهم رأي ابن مضاء، ويرى بأنّهم في زمرة المعلمين الّذين ينقلون العلوم لا زمرة الباحثين فالعلل الثواني والثوالث لأولئك الباحثين في اللّغة لا يتوقفون عند ما هو معلوم عندهم بل يريدون البحث في المسائل أكثر، فكأنّ ابن مضاء جمد فكر اللّسانيين في مبحث العلّة التّعليميّة لا غير، وفي هدفهم التّعليميّ، والعلل الثواني والثوالث علل بحث، فيذكر مازن المبارك بل علينا أن نكتفي منها بما يحقق غاية النّحو من تعليم وضبط للغة وأن نترك الإلحاح في السؤال عنها."[2]والحقيقة الّتي لا يمكن الابتعاد عنها هو السؤال المطروح دائما، والّذي يطرح نفسه بإلحاح هل تؤدي العلّة الأولى غرضها التّعليميّ؟ دون الحاجة إلى العلّل الثانيّ والثوالث؟ لقد تميّزت نظرة اللّسانيين الوصفيين بين مؤيد لآراء ابن مضاء، واكتفى بالعلّة الأولى، وتحقيقها الغرض التّعليميّ منها، ورافض لهذه الآراء متوهمين رفض ابن مضاء للعلّة مطلقا، وهذا غير صحيح. وهؤلاء المؤيدين للتعليل النّحويّ من الوصفيين (أتباع المنهج الوصفي) قبلوا التعليل النّحويّ في عمومه عبد الحميد حسن، في كتابه «القواعد النّحويّة»، وعلي نجدي ناصف في كتابه «سيبويه إمام النّحويين» ومحمّد الخضر حسين «دراسات في اللّغة العربيّة» ومازن المبارك «النّحو العربيّ» وعبّاس حسن «النّحو الوافي»، محمّد هاشم عبد الدايم «التعليل عند النّحاة»، وفؤاد علي مخيمر «فلسفة عبد القاهر الجرجاني»، وأحمد عبد الستّار الجواريّ «نحو التيسير» والسيد رزق الطويل «اللّسان العربيّ والإسلام» وفخر الدّين قباوة «توجّهات الدّرس النّحويّ».

ويمكن عدّ موقف الأستاذ علي نجدي ناصف نموذجا بارزا يدلّ على موقف سائر الباحثين، لما فيه من إنصاف على سبر أغوار النّحو العربيّ وفهمه."[3] ويدافع علي نجدي ناصف عن النّحو العربيّ وفلسفة علله، فقد غاص في أعماق التعليل النّحويّ وبيَّنَ موقفه منها مع النّحاة وفلسفة النّحو وعلله، وبيَّنَ موقف المؤيدين من النّحو وعلله " فقال: أنضيق بفلسفته؟ وكيف؟ وكلّ شيء من الثقافة اللّغويّة، والدّينيّة قد دخلته الفلسفة، وأثّرت فيه، وصبغته بصبغتها وما كان ممكنا أنْ يسلم منها النّحو وحدّه، وإلاّ لكان عجبا من العجب، أو تلفيقا من التلفيق، يُراد به إخفاء طابع الثقافة، وسمة العصور، في النّحو."[4] ويقول أيضا:

---

[1]- تمّام حسّان، الأصول دراسة إبستيمولوجية، ص171.

[2]- مازن المبارك، النّحو: العلّة النّحويّة نشأتها وتطوّرها، ص163-164.

[3]- حسن خميس الملخ، نظريّة التعليل في النّحو العربيّ بين القدماء والمحدثين، ص222.

[4]- علي النّجديّ ناصف، سيبويه إمام النّحاة، ط1. مصر: 1953م، مكتبة نهضة مصر، ص40.

"أم نضيق بعِلله، وحجج المختلفين فيه؟ وكيف؟ ومن طبع الإنسان البحث عن الأسرار والسؤال عن المجهولات والإنكار في الحجاج، فالنّحاة بما أتوا من هذا إنّما يستجيبون للطبع المستنير في استنباط المسائل، وعرضها على الناس، فترضى العقولُ، وتطمئن القلوب، وتأخذ ما تأخذ عن بيّنة، وتدع ما تدع عن بيّنة."[1]وممّا سبق ذكره نخلص إلى القول: إنّ اللّسانيين العرب الوصفيين، أتباع المنهج الوصفي انقسموا إلى قسمين من التعليل النّحويّ، أما القسم الأول فينفرون من تعدد العلل، وينفرون من التعليل القائم على المنطق والفلسفة والتأويل والتقدير والمقايسة العقلية، ويلخصون العلّة في قول النّحاة: «هكذا نطقت العرب»، وأبرز ممثلي المنهج الوصفي في هذا القسم الأول، إبراهيم أنيس في كتابه «من أسرار اللّغة» وتمّام حسّان في كتابه «اللّغة بين المعياريّة والوصفيّة»، وعبد الرّحمن أيوب في كتابه «**دراسات نقديّة في النّحو العربيّ**» فيقول: الأمر كما قلت التماس للعلل والتشدق بما يشبه أن يكون فلسفة ولا أكثر."[2] وإبراهيم السامرائي في كتابيه «الفعل: زمانه وبنيته» «النّحو العربيّ: نقد وبناء»، وفؤاد حنا ترزي في كتابه «في أصول اللّغة والنّحو» فيقول: "غير أنّنا لسنا في صدد إيراد هذه العلل الغريبة ومناقشتها فمبدأ العلّة فاسد من أساسه في الدراسات اللّغويّة، وقد أدخل على نحونا كثير من الترهات الّتي لا جدوى منها ولا منفعة."[3]ولم يكن التعليل في النّحو العربيّ وقفا للمنهج الوصفي في اللّسانيّات العربيّة المعاصرة، فنجده يأخذه مساره في النّظريّة التحويلية التوليديّة؛ بمعنى التفسير في النّظريّة التحويلية: والهدف من دراسة التفسير في النّظريّة التحويليّة عقد حوار بينه، وبين التعليل في النّحو العربيّ؛ إذ التفسير نظام من التعليلات على شكل مجموعة من النّظريّات والمبادئ تفسّر انتظام الظاهرة اللّغويّة أيّا كانت اللّغة الّتي تمثّلها."[4]ويتبيّن من التفسير في النّظريّة التحويليّة المدلول الشامل والكبير للتعليل؛ إذ هو النظام التعليلات النّظريّة والمبادئ التفسيريّة للظواهر اللّغويّة والأحكام النّحويّة، وهو بمثابة تفسير لغويّ كامل يكشف عن طبيعة الظواهر اللّغويّة، ويذكر حسن خميس الملخ أوجه الاتّفاق بَين التعليل والتّفسير: يؤمن تشومسكي بأنّ أي لغة بشريّة طبيعيّة تخضع لنظام دقيق يختفي وراء قواعدها، في النّحو والصرف، فتفسير (تعليل) اللّغة سعي للبحث عن السرّ الّذي يجعل القاعدة النّحويّة صحيحة منتجة لعدد لا نهائيّ من التّطبيقات

[1]– علي النّجديّ ناصف، سيبويه إمام النّحاة، ص40.

[2]– عبد الرّحمن أيوب، دراسات نقديّة في النّحو العربيّ، ص226.

[3]– فؤاد حنا ترزي، في أصول اللّغة والنّحو، ص179.

[4]– حسن خميس الملخ، نظريّة التعليل في النّحو العربيّ بين القدماء والمحدثين، ص231.

وهذا ما يؤمن به نحاة العربيّة عموما عندما يتطلبون وجه الحكمة في القواعد الّتي وضعوها (استنبطوها) للنّحو العربيّ.

ففي جملة «كُسر الزّجاج» يحكم العقل بداهة بوجود فاعل حقيقيّ محذوف كما يحكم أنّ الفعل «أعطى» والفعل «اتّقى» في قوله تعالى:﴿ فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَاتَّقَىٰ ﴾[1] يتضمّن مُعطيا ومعطى له، ومُتّقيا ومتّقى منه وقد حذفت هذه اللوازم لغرض ما، فالبنية السّطحيّة للجملة قد يكون لها بنية عميقة فيها عناصر أساسيّة غير متحقّقة في البنيّة السطحيّة."[2] والحقيقة الّتي نقف عندها أنّ التعليل لا يساويه التفسير بكلّ نظريّاته الحديثة في تقرير الأحكام فإنّ التفسير في المنهج التّحويلي هو مجموعة نظريّات حديثة تفسّر أحكاما نحويّة مقرّرة سابقة عليها زمنا، ولهذا فهي ليست جزءا من نحو أي لغة في العالم، ولم يؤد الأخذ بها–في حدود العلم–إلى تقديم نحو تنتظمه نظريّاتها؛ أي أنها نظريّات منفصلة عن نحو اللّغة لا يؤدي عدم الأخذ بها إلى انهيار نحو أي لغة على حين يؤدّي حذف التعليل من النّحو إلى ضرورة وضع نحو جديد له أحكامه وقواعده وأسسه ونظريّاته، فحذف أصل العمل يستدعي وضع نحو جديد يعلّل حذف المبتدأ أو الخبر أو الفاعل أو نائبه في حالة عدم الظهور وغير ذلك مما يقدر ويحذف ويؤول."[3]والحقيقة الّتي يمكن استخلاصها عند القدماء أو المحدثين أنّ التعليل والقياس لا يمكن الاستغناء عنهما في الوضع النّحويّ؛ حيث وضع علم النّحو منذ مراحله الأولى بهما، وقد ظهر القياس عند أبي الأسود الدؤليّ قبل أن يظهر عند أبي إسحاق الحضرميّ، ويكتمل به النّحو العربيّ عند الخليل بن أحمد الفراهيدي وتلميذه سيبويه. إذن لو حذف التعليل أدى بالضرورة إلى وضع نحو جديد له أحكامه.

وقد تنبه تمّام حسان إلى الغاية الّتي كان ابن مضاء يقصدها من التعليل؛ وهو إبقاء العلّل الأولى في تقعيد القواعد، ووضع علم النّحو، وتنبه أيضا إلى مسألة عظيمة وهي نظريّة العامل فهو لم يرد حذف نظريّة العامل في النّحو العربيّ وهي أساس هذا العلم، بل حاول تجريدها من المسائل العويصة فيها وأراد كما تنبه إلى ذلك تمّام حسان الإتيان بالبديل للتيسير النّحو العربيّ. وقد تنبه بعض اللّسانيين الوصفيين إلى هذا التيسير، لا حذف التعليل ولا حذف نظريّة العامل، وأما التفسير في اللّسانيّات العربيّة المعاصرة في المنهج الوصفي أو في المنهج التحويلي فليس إلاّ نظريّات لغويّة قائمة على وضع نحويّ لوصف لغويّ علميّ دقيق، فالتفسير نظر في التعليلات النّحويّة لا هو بحث في التعليلات اللّغويّة للظواهر اللّغويّة المختلفة. ولا هو منهج تقعيد علم النّحو. وهذا ما حاول بعض اللّسانيين دراسته في علم النّحو وأصوله.

---

[1]– سورة الليل، الآية 5.

[2]– حسن خميس الملخ، نظريّة التعليل في النّحو العربيّ بين القدماء والمحدثين، ص237.

[3]– المرجع نفسه، ص239.

وقد تميزّت نظرة الوصفيين اللّسانيين العرب لأصول النّحو بين مؤيد للمنهج الوصفيّ منصهرا فيه مؤمنا بالنظر التفسيري للتعليل النّحويّ، وآخر يعتبر أصول النّحو ومنهج التعليل مبدأ علميا لا يمكن الابتعاد عنه كمبدأ رئيسي في وضع علم النّحو. وأن التعليل أشمل من التفسير في الوضع والتقعيد.

المطلب الرّابع: الحكم النّحويّ عند القدماء واللّسانيّين الوصفيّين المعاصرين:

ونلاحظ في هذا المطلب الرّابع اتفاق اللّسانيّين المعاصرين للأحكام النّحويّة الّتي وضعها النّحاة من استقراء اللّغة العربيّة، ولا نلاحظ اعتراضاتهم لها كرفع الفاعل أو المبتدأ أو الخبر او نصب المفعول وجر المضاف وفي اتباع الصفة الموصوف. فقبلوا هذه الأحكام والضوابط دون اللّجوء إلى التيسير أو التغيير لأنّها القواعد الّتي لا مفر منها في اللّغة.

وهو الأمر الذي نقله النّحاة من الأصل (المقيس عليه) إلى الفرع (المقيس) بعلّة جامعة بينهما.

أما الحكم: فشرطه أن يكون قد ثبت استعماله عن العرب، وقد اختُلف في القياس على الأصل المختلف في حكمه، فأجازه قوم، ومنعه آخرون."[1]

وهو إلحاق المقيس بالمقيس عليه يتضمن إعطائه حكمه."[2]

ويقسم السيوطي الحكم النّحويّ إلى ستة أقسام: واجب، وممنوع، وحسن، وخلاف الأولى، وجائز على السواء.

فالواجب: كرفع الفاعل وتأخيره عن الفعل، ونصب المفعول، وجرّ المضاف إليه، وتنكير الحال والتمييز وغير ذلك؛

والممنوع: كأضداد ذلك؛ كنصب الفاعل وتقديمه عن الفعل (لا يتقدم الفعل عن الفاعل البتة)، ورفع المفعول... الخ

والحَسَنُ: كرفع المضارع الواقع جزاءً بعد شرط ماضٍ؛

والقَبيحُ: كرفعه بَعْدَ شرط المضارع؛

وخلاف الأولى: كتقديم الفاعل في نحو: «ضربَ غُلامُهُ زَيْدًا»

والجائز على السواء: كحذف المبتدأ أو الخبر، وإثباته حيث لا مانع من الحذف ولا مقتضى له."[3]

---

[1]- فؤاد حنّا ترزي، في أصول اللّغة والنّحو، ص130.

[2]- سعيد جاسم الزبيدي، القياس في النّحو العربيّ نشأته وتطوّره، ص34.

3- السّيوطي، الاقتراح في علم أصول النّحو، ص19.

ويتبيّن من الحكم النّحويّ في النّحو العربيّ وأصوله أثر الأحكام الفقهيّة عليهما فهذه الأحكام من الواجب، والممنوع، والحسن، والقبيح، وخلاف الأولى، والجائز على السواء أحكام فقهية شرعية إسلاميّة فهذه الأحكام النّحويّة مأخوذة من عند الفقهاء، "وليس هناك شكّ في تأثر النّحاة المتأخرين تقسيمات الفقهاء للحكم الفقهي، وخلطهم هذا بذاك؛ وهو ذليل آخر ينهض في رفض هذا المنهج."[1]

خلاصة الفصل: يعتبر القياس في أصول النّحو الأصل الثّالث بعد السّماع والإجماع، لكون القياس منوط العقل لا منوط النقل، وقد ارتكز النّحاة الأوّلين على القياس كمبدأ أساسي في الوضع النّحويّ منذ زمن أبي الأسود الدؤلي كما ذكر عنه ذلك ابن سلام الجمحي، ويعتبر أول رائد في التأسيس والتأصيل لمبدأ القياس في وضع القواعد النّحويّة، ومعرفة المطرد من الشاذ أبي إسحاق الحضرمي، الّذي وضع المبدأ والأصل الثّاني في تقعيد القواعد بعد أبي الأسود الدؤلي الّذي اعتمد على النقل في تقعيد القواعد ويأتي بعدهما الخليل بن أحمد الفراهيدي الّذي علل النّحو العربي بعد أبي إسحاق الّذي بعج النّحو ومدّ القياس، وكلّ هذه التيارات من التيار القياسي مع أبي إسحاق الحضرمي وتلميذه عيسى بن عمر، وأبرز خصائص هذا التيار الاعتماد على المطرد في اللّغة، وأما التيار المنهجي بزعامة أبي عمر بن العلاء وتلميذه يونس بن حبيب، ومن أهم دعائمه التقيد بالنّصوص، والتمسك بالسّماع، ويأخذ بكلّ ما هو موجود في اللّغة، وكذلك التيار الثّالث ويمثله الخليل بن أحمد الفراهيدي وتلميذه سيبويه، يوافق التيار القياسي أي يأخذ من اللّغة ما كان مطردا فيها، ويقيس عليه، وهناك تيار رابع وهو القياس اللّغويّ بزعامة أبي علي الفارسي وتلميذه ابن جنّي من أهم دعائمه قياس لغة على لغة أخرى أو صيغ لغوية على صيغ لغوية أخرى، وأبرز خصائص هذا التيار الاعتماد على التعليل والتقدير والتأويل، وقد سعى هذا التيار لقياس لغة المولدين على لغة العرب، وقد تمثل هذا الاتجاه في مجمع اللّغة العربيّة بالقاهرة وأعضائه فقد عمل أعضاء مجمع اللّغة العربيّة على توسيع باب المسموع حتّى يسمَع من لغة المحدثين، وتؤخذ لغة المحدثين والمعاصرين بالقياس اللّغويّ، وقد تمثلت مساعي المجمعيين في تأليف معاجم لغويّة بمصطلحات العصر والعلوم والفنون والآداب كالمعجم الوسيط، والمعجم الكبير واتبع معظم اللّسانيين رأي ابن مضاء في رفض العلل الثواني والثوالث وقبلوا ما قبله هو العلّة الأولى التّعليميّة وعاب عنهم تمّام حسّان موقفهم هذا فرأى أنّ العلل الثّواني والثوالث علل بحث وتفكير لا علل معلمين ولكن قبولهم العلّة الأولى يضعهم في زمرة المعلمين لا زمرة الباحثين، لما سبق من الإشارة إلى صلاحيتها بقاعة الدرس دون البحث.

[1]– سعيد جاسم الزبيدي، القياس في النّحو العربيّ نشأته وتطوّره، ص34.

الفصل الرّابع: الإجماع والاستصحاب والاستدلال والتّعارض والتّرجيح في دراسات اللّسانيّين المعاصرين.

المبحث الأول: الإجماع والاستصحاب في دراسات اللّسانيّين الوصفيّين المعاصرين؛

المطلب الأول: مكانة الإجماع عند أحمد محمود نحلة؛

-شروط الإجماع لدى الأصوليين من الفقهيين كما هي عند النّحويين؛

المطلب الثّاني: أقسام الإجماع نوعان:

-إجماع صريح؛

-إجماع صريح؛

1-1-إجماع الرّواة؛

1-2-إجماع العرب حجّة؛

1-3-إجماع النّحاة؛

-الاحتجاج بالإجماع؛

-الاحتجاج بالإجماع واتحاد مجامع اللّغة العربيّة؛

المطلب الثالث: استصحاب الحال في دراسات اللّسانيين الوصفيين المعاصرين؛

-مكانة الاستصحاب عند تمّام حسّان؛

المبحث الثَّاني: الاستدلال والتّعارض والتّرجيح في دراسات اللّسانيِّين الوصفيِّين المعاصرِين.

المطلب الأوّل: الأصول الأولى للاستدلال عند القدماء؛

المطلب الثّاني: الاستدلال في دراسات اللّسانيين الوصفيّين المعاصرين؛

المطلب الثّالث: أنواع الاستدلال بين القدماء واللّسانيّين المعاصرين؛

المطلب الرّابع: التّعارض والتّرجيح في دراسات اللّسانيّين الوصفيّين المعاصرين؛

المطلب الخامس: قواعد التّوجيه وتوجيهات النّحاة في دراسات تمّام حسّان؛

لقد تميّزت نظرة الوصفيّين اللّسانيين المعاصرين العرب إلى أصول النّحو العربيّ بدراسة علمية تقييمية، ونظرة تقويمية في أصول النّحو، وإعادة النظر في تصنيف وترتيب أدلتها، ومحاولة قراءة هذه الأصول الّتي بُنِيَ عليها التّراث الفكريّ واللّغويّ للغة العربيّة، ودعوتهم في ذلك إيجاد أدوات جديدة لقراءة واعية في ضوء التّفكير اللّسانيّ المعاصر، وَتَبِعَ هذه الدّراسة اهتمام بالغ بأدلّة أصول النّحو، فنقف في كتاب أحمد محمود نحلة «أصول النّحو العربيّ» بدراسة مُعَمَقَةٍ للأصل الثّاني من أصول النّحو بالفهم العميق لهذا الأصل، ونجد من هؤلاء اللّسانيين تمّام حسّان في كتابه الأصول دراسة إبستيمولوجيّة للفكر اللّغويّ عند العرب النّحو–فقه اللّغة–البلاغة، يقف عند استصحاب الحال بدراسة علميّة فكريّة لسانيّة ويولي هذا الأصل ما كان يستحقه من الدراسة الأصوليّة في أصول النّحو، فيجعله الأصل الثّاني في أصول النّحو المعتبرة والمعتمدة من السّماع والقياس، وليس كما اعتبره البعض من الأصول–الإجماع والاستصحاب–الضعيفة، وهكذا يتبيَّنُ اهتمام اللّسانيين الوصفيين المعاصرين بأصول النّحو بالإجماع تارة مستقلا، وبالاستصحاب تارة أخرى، ويتبيَّن هنا اختلافهم في ترتيب أدلّة أصول النّحو فمنهم مَن يَرَى أنّ الإجماع هو الأصل الثّانيّ بعد السّماع وهذا ما ذهب إليه أحمد محمود نحلة، في كتابه «أصول النّحو العربيّ» متبعا في ذلك ترتيب السيوطي الّذي جمع أصول النّحو ترتيبا وتصنفا لم يسبقه إليه أحد قبله ويرى تمّام حسّان في كتابه «الأصول دراسة إبستيمولوجيّة للفكر اللّغويّ عند العرب النّحو–فقه اللّغة–البلاغة» أنّ الأصل الثّاني هو استصحاب الحال، ولم يذكر الإجماع في دراسته لأصول النّحو وكلٌّ منهما ينظر لهذين الأصلين الإجماع والاستصحاب من الأصول المعتبرة والمعتمدة الأولى بها في أصول النّحو.

فما هي مرتبة الإجماع في الأدلّة الأصوليّة الفقهيّة والنّحويّة؟ وهل يعتبر جمهور الفقهاء والنّحويّين الإجماع دليلا نقليا تاليا للسّماع؛ أي بعد القرآن الكريم، والحديث عند الفقهاء، وبعد القرآن الكريم والحديث وكلام العرب عند النّحويين؟ أليس ذلك هو اعتبار القياس منوط برجع النظر، وإعمال العقل والرأي في ضوء المنقول!!! علام يستند الفقهاء والنّحويّون في المسائل الّتي لم يرد فيها حكم من الكتاب والسنة عند الفقهاء ومن الكتاب والسنة وكلام العرب عند النّحويين، أبجتهاد علماء الأمّة؛ فإذا نقل عنهم اجتهاد (إجماع) في إثبات حكم من الأحكام فلا معنى لإعادة البحث فيه؟ وهل يتعدّد حكم الإجماع في مسألتين أو أكثر إن تشابهت هذه المسائل؟

وقد ألفت كتب في الإجماع قديمة في الفقه ككتاب «الإجماع» لابن المنذر (ت318هـ)، وتابعه في ذلك ابن حزم فألف كتابه «الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات» على نهج كتاب ابن المنذر."[1]

وأما المؤلفات الحديثة الّتي استقل الإجماع فيها بالدّراسات النّحويّة–في أصول النّحو–عن الأصول الأخرى على قلتها كتاب «الإجماع في الدّراسات النّحويّة» لمؤلفه حسين رفعت حسين، وكتاب «الإجماع دراسة في أصول النّحو» لمحمّد إسماعيل المشهداني.

ونقف عند نفر من اللّسانيّين الّذين لم يتناولوا هذا الأصل من أصول النّحو مثل محمّد عيد في كتابه «أصول النّحو العربيّ في نظر النّحاة ورأى ابن مضاء وضوء علم اللّغة الحديث»، وكذلك محمّد خان في كتابه «أصول النّحو العربيّ»، والحال نفسه عند سعيد الأفغاني في كتابه «في أصول النّحو» ونجد علي أبو المكارم يغفلُ أيضا عن هذا الأصل في كتابه «أصول التفكير النّحويّ»، وهناك العديد من اللّسانيين الذين أهملوا هذا الأصل من الأصول، ولسنا في هذا المقام لنُعَدِّد أو نحصي هؤلاء إلاّ لنبيّنَ عدم اهتمامهم بهذا الأصل فبعضهم كما ذكرنا–في المبحث الأول–وفي البحث عن الأصول النّحويّة والّتي تمّ التقعيد النّحويّ بها أعني علم النّحو، ونجد من اللّسانيين الوصفيين من اقتصر أصول النّحو في باب السّماع حتّى لا نكاد نرى أهمية للأصول الأخرى، دون اعتبار أو اعتماد للإجماع أو الاستصحاب كأصول معتبرة ومستقلة عنن السماع والقياس، واعتبار الاستصحاب من(طرائق الاستدلال الأخرى) كما اعتبره محمّد خير الحلواني في كتابه «أصول النّحو العربيّ» أخذ ذلك من السيوطي في كتابه الاقتراح والّذي رتب أدلّة أصول النّحو بدء بالكتاب الأول: في السّماع ثم الكتاب الثّاني: في الإجماع، ثم الكتاب الثالث: في القياس، ثم الكتاب الرّابع: في الاستصحاب، فإنّ محمّد خير الحلواني يرى أنّ الاستصحاب من طرائق الاستدلال، وهذا ليس الّذي أراده السيوطي؛ وحتّى وإن كان الاستدلال أحد العمليات الذهنية الّتي توجب إقرار الأدلّة؛ لأنّه دليل يقوم على الأدلّة الأخرى فهو يثبتها ويقررها؛ وهو طلب الدليل، وهو دليل مستقل عن الأدلّة الأخرى كما سمّاه السيوطي، وتحدث عنه في الكتاب الخامس: في أدلّة شتى: الاستدلال بالعكس، والاستدلال ببيان العلّة، والاستدلال بعدم الدليل، والاستدلال بالأصول، والاستدلال بعدم النظير، وبعدها تعرض للاستحسان، والاستقراء، والدليل المسمّى بالباقي، وأما الكتاب السادس: في التعارض والترجيح، والكتاب السابع: أحوال مستنبط هذا العلم ومستخرجه.

والمزلق نفسه عند بعضهم في ترتيب هذه الأصول فكأنّهم يدرسونها على أوجه مختلفة، ولكن حقيقة هذه الأصول موضوعة تامّة وكاملة عند السيوطي في كتابه «الاقتراح في علم أصول النّحو»، وبعد

[1]– حسين رفعت حسين، الإجماع في الدّراسات النّحويّة، ط1. القاهرة: 2010م، عالم الكتب، ص7.

السيوطي بقليل عند يحيى الشاوي في كتابه «ارتقاء السيادة في علم أصول النّحو»، وكما ذكرناها كاملة في سبعة أصول. والعجيب أنّ السيوطي قد جمع الأدلّة والأصول كاملة بين ابن جنّي الّذي ذكر الإجماع، ولم يذكر الاستصحاب، وبَيْنَ ابن الأنباري الّذي ذكر الاستصحاب، ولم يذكر الإجماع، أن يذكر الإجماع فيمثل الأصل الثّاني في أصول النّحو عند السيوطي، وذاك أيضا عند يحيى الشاوي فيمثل الكتاب الثّاني في الإجماع في كتاب ارتقاء السيادة في علم أصول النّحو. ولكن لم يذكر حقيقة هذا الترتيب اللّسانيّون إلاّ عند أحمد محمود نحلة، وأخذ الإجماع المرتبة الثانيّة من الأصول عنده!!!

ويتبيّن من هذه الدراسة تأمل أحمد محمود نحلة الدقيق في علم أصول النّحو ومراتب أدلّتها كاملة بانتظام كما قام بترتيبها السيوطي؛ وهو القائل ذلك: " في علم لم أسبق إلى ترتيبه، ولم أتَقَدَّم إلى تهذيبه وهو أصول النّحو."[1] ويفسر أحمد محمود نحلة لماذا يأخذ الإجماع المرتبة الثانية في أصول النّحو بعد السّماع، وتتبيّن حقيقة الإجماع في الأدلّة الأصوليّة عند أحمد محمود نحلة لمكانة الإجماع في الفقه قبل القياس؛ ولأنّ **القياس منوط برجع النظر، وإعمال العقل والرأي في ضوء المنقول، وأما الإجماع كونّه دليلا نقليا من السّماع.** وقد أخذ بحث الإجماع عند أحمد محمود نحلة شأوا كبيرا لمكانته كأصل ثاني وأولاه من البحث ما لم يليه السيوطي في الاقتراح، ويحيى الشاوي في ارتقاء السيادة.

المبحث الأول: الإجماع والاستصحاب في دراسات اللّسانيّين الوصفيّين المعاصرين:

تعريف الإجماع لغة: الإجماع في اللّغة يطلق على معنيين:

الأول: العزم والتصميم على الأمر، ومن هذا قوله تعالى: ﴿ فَأَجۡمِعُوٓاْ أَمۡرَكُمۡ وَشُرَكَآءَكُمۡ﴾[2] أي أعزموا وقول رسول الله ﷺ"لا صيام لمن لا يجمع الصيام من الليل" أي يعزم ويصمم عليه. ويضيف محمّد إسماعيل المشهداني؛ أي لم يعزم ولم ينو في الليل الصيام.

الثّاني: الاتفاق على الأمر، يقال أجمع القوم على كذا، إذا اتفقوا عليه. والفرق بين المعنيين؛ أنّ الإجماع الأول يتصور حدوثه من الواحد، وبالمعنى الثّاني: لا يتصوّر إلاّ من اثنين أو أكثر. ويضيف محمّد إسماعيل المشهداني؛ فالمقصود بالمعنى الأوّل؛ أي العزم على الأمر إنّما هو جمع النفس له، يقال أجمع أمرك ولا تدعه منتشرا، والمقصود بالمعنى الثّاني؛ أي الاتفاق إنّما هو الاجتماع وعدم التفرقة."[3]

---

[1]– السّيوطي، الاقتراح في علم أصول النّحو، ص10.

[2]– سورة يونس، الآية 81.

[3]– خديجة الحديثي، الشاهد وأصول النّحو في كتاب سيبويه، ص431. وينظر محمّد إسماعيل المشهداني، الإجماع دراسة في أصول النّحو، 2012م، عمان، دار غيداء للنشر والتوزيع، ص39–40.

ولعلّ أدق التعريفين للإجماع هو المعنى الثّاني؛ لأنّه أقرب الدلالة عليه فإنّه لا يحدث الإجماع إلاّ باتفاق اثنين أو أكثر، وأما العزم والتصميم قد يكون من الفرد الواحد كاجتهاد العالم في مسألة ما. وهذا ليس باجتماع الجماعة. والدليل على صحة المفهوم اللّغويّ الثّاني الاتفاق؛ لأنّ كلّ التعريفات الاصطلاحية عند الأصوليين من الفقهاء توافق التعريف الثّاني في الاصطلاح للمفهوم اللغوي، تعريف أبي إسحاق الشيرازي (ت246هـ)، وتعريف أبي سهل السرخسي (ت490هـ)، وتعريف أبي حامد الغزالي (ت505هـ) وتعريف علاء الدّين البخاري (ت730هـ)، وتعريف سعد الدّين التفتازاني (792هـ)، وتعريف بدر الدّين الزركشي (ت794هـ)، وتعريف زكي الدّين شعبان، وتعريف الدكتور مصطفى الزلمي..."[1]

تعريف الإجماع اصطلاحا عند اللّسانيين المعاصرين: وتعرف خديجة الحديثي الإجماع اصطلاحا عند علماء العربيّة: فالإجماع في العربيّة إذن: هو اتفاق العرب أو النّحاة على أمر من الأمور أو صورة من صور التعبير."[2] بهذا التعريف تحدّد لنا الحديثي نوعين من الإجماع إجماع العرب فقط وهناك إجماع الرُّواة وإجماع القراء لم تذكرهما في تعريفها.

ويعرف أسامة طه الرفاعي: "الإجماع: ما أجمعت على صحته العرب، أو نحاة البصرة أو الكوفة أو ارتجله النّحويّ عن طريق القياس، ولم يخالف ذلك نصا وسمعه الجماعة فسكتوا عليه."[3] وبهذا يقع تعريف الرفاعي في نوعين اثنين من أنواع الإجماع مثله مثل الحديثي. فإنّ هذين التعريفين غير جامعين ولا مانعين، ولا تبين حقيقة الإجماع وشروطه وأقسامه وأنواعه وفي ما يرد الإجماع أو في ما يأخذ.

ويحلل محمّد إسماعيل المشهداني تعريف معن عبد القادر بشير بعد عرضه لتعريف خديجة الحديثي وأسامة طه الرفاعي، ويذكر تعريف هذا الأخير، الإجماع: هو ما أجمع عليه جمهور النّحاة وما أجمع عليه العرب. إلاّ أنّ هذه التعاريف الثلاثة غبر مانعة؛ لأنّ الإجماع قد يقع من القراء او الرواة وهم غير داخلين في التعريف، ولا داعي للتفصيل الّذي ذكره الدكتور كه أسامة الرفاعي لإجماع النّحاة فيكفي أن يقول بدلا من ذلك (اتفاقا صريحا او سكوتيا)، وأما قول الباحث معن عبد القادر (جمهور النّحاة) ففيه إشكال؛ لأنّ الإجماع اتفاق الكلّ، وسنوضح هذه المسألة في مبحث (ألفاظ السّماع) إن شاء الله."[4]

وتذكر خديجة الحديثي ما ذكره سيبويه من الإجماع، فتقول: "وقد ذكر سيبويه في كتابه الإجماع وصرح به، سواء أكان اجماع العرب أو اجماع النّحويين، وعبر عنه بعبارات مختلفة منها لفظة أجمع أو مجمعون أو نحوهما ومنها تعبيره بـ (كلّ العرب) أو (كلّ النّحاة) أو نحوهما."[5]

---

[1]– محمّد إسماعيل المشهداني، الإجماع دراسة في أصول النّحو، ص40–41.

[2]– خديجة الحديثي، الشاهد وأصول النّحو في كتاب سيبويه، ص126.

[3]– أسامة طه الرفاعي، "نظرة في النّحو أصوله ونظامه"، 1412هـ–1991م، العراق، مجلة آداب المستنصرية، ع20 و21، القسم الأول، ص97–122.

[4]– محمّد إسماعيل المشهداني، الإجماع دراسة في أصول النّحو، ص43.

[5]– خديجة الحديثي، الشاهد وأصول النّحو في كتاب سيبويه، ص441.

المطلب الأول: مكانة الإجماع عند أحمد محمود نحلة.

مكانة الإجماع كأصل ثاني في أصول النّحو، وفي أصول الفقه؛ لأنّ الإجماع أصل من أصول الفقه يُجمع على حجيته جمهور الفقهاء، **ويرونه دليلا نقلياً تالياً في الترتيب لكتاب الله وسنة رسوله لأنّ المرجع في المسائل الّتي لم يرد فيها نص صريح من الكتاب أو السّنة هو اجتهاد علماء الأمّة فإذا نقل عنهم اجتهاد في إثبات حكم من الأحكام فلا معنى لإعادة البحث فيه، وهم يؤخرون عنه القياس لأنّ القياس دليل عقلي منوط برجع النظر، وإعمال العقل والرأي في ضوء المنقول وعلى أساس منه ولا إجماع عندهم إلاّ عن سند من الكتاب أو السّنة وإلاّ كان قولاً في دين الله بغير علم، وإنشاء لشرع لم يأت به الله ورسوله، فإن لم يكن إجماع على مسألة من المسائل، وجب الرجوع إلى القياس.**"[1] وتظهر منزلة الإجماع في الأصول عند ابن جنّي الّذي خصص له بابا مستقلا في كتابه الخصائص سمّاه «باب القول على إجماع أهل العربيّة متَّى يكون حجّة»[2] وإنّه احتفى كثيرا بالإجماع ووضعه في نفس المرتبة الّتي وضعه فيها الفقهاء في أصولهم، وترتيب الأدلّة عنده هكذا: السّماع، فالإجماع، فالقياس، وكون الإجماع يأتي في المرتبة الثانيّة فإنّ هذا دليل على منزلته ومكانته بين الأصول، وإنّما قدّم السّماع؛ لأنّ اللّغة والشرع يؤخذان عنه وبه، وأخر الإجماع والقياس؛ لأنّ كلا من الإجماع والقياس لا بد لهما من مستند من السّماع، كما هما في الفقه كذلك، وأُخِّر القياس عنهما لأنّ القياس عقلي يستند إلى السماع، أمّا الإجماع فهو سماع ولا مجال للعقل فيه.

وإفراد الإجماع بباب في الخصائص دليل على إدراك منزلته منذ البداية الأولى لوضع علم أصول النّحو."[3] والحقيقة أنّ ابن جنّي لم يذكر أنّ الإجماع في المرتبة الثانيّة بعد السّماع، وذكر مكانة ومنزلة الإجماع عند الجمهور في مسألة ما فيجب الأخذ بها في كلّ زمان ومكان، ولا يعاد النظر فيها، واستشهد به بحديث عن رسول الله ﷺ.

ولم يذر يذكر ترتيب الأدلّة في أصول النّحو من السّماع إلى الإجماع فالقياس، ولو تتبعنا كتاب الخصائص لوجدناه اعتنى البحث أولا باللّغة العربيّة، ثمّ يذكر أول باب ذكر فيه السّماع، باب في تقاود السّماع، وتقارع الانتزاع، وبعده باب في مقاييس العربيّة، وباب في جواز القياس على ما يقل، ورفضه في ما هو أكثر منه، وباب في تعارض السّماع والقياس... هذا وإن دلّ فإنّما يدل على عدم ترتيب الأدلّة عند

[1]– أحمد محمود نحلة، أصول النّحو العربيّ، ص77.

[2]– ابن جنّي، الخصائص، ج1، ص189.

[3]– حسين رفعت حسين، الإجماع في الدّراسات النّحويّة، ص28.

ابن جنّي ليس كما ذكر حسين رفعت حسين ، وأمّا الترتيب الحقيقي هو للسيوطي كما قال هو في كتابه في علم لم أسبق إلى ترتيبه: الكتاب الأوّل: في السّماع، والكتاب الثّاني: في الإجماع، والكتاب الثالث: في القياس والكتاب الرّابع: في الاستصحاب، والكتاب الخامس: في أدلّة شتّى، والكتاب السادس: في التعارض والترجيح والكتاب السابع: أحوال مستنبط هذا العلم ومستخرجه.

وأما ابن الأنباري إذا كان من الناحية التنظيرية لم يعتد بالإجماع، ولم يجعله قسماً من الأدلّة إلاّ أنّه قد اعتد به كثيرا من الناحيّة التطبيقية؛ وفي اللمع ذاته ورد مصطلح الإجماع مرات عديدة..."[1] ويأخذ مدلول الإجماع في اللّغة معنيين من مادة «جمع» الأول: بمعنى العزم والإحكام، والثّاني: هو الاتفاق وهذا الأخير هو المدلول الشائع في اصطلاح الأصوليين.

ويقول صالح بلعيد: " والإجماع: في الأصل مصدر من مصادر التشريع الإسلامي الأصلية ومعناه العزم والاتّفاق. ولقد استعمله النّحاة في ضبط المختلف عليه، بأن حدّوده باتّفاق المجتهدين على قضية ما. وقسمّوه إلى إجماع مطلق وما وقع عليه الإجماع ثبتا ولا يحتمل الخلاف أو الجواز أو التأويل مثل رفع الفاعل ونصب المفعول، وانقسام الزمن إلى ماض ومضارع وأمر، والإجماع الثاني هو ما يعنى بالمسائل الّتي يمكن أن يكون فيه للتغيير مجال ومقام، ولكن الرأي قد أجمع عليها مثل الإجماع على جواز إعمال ليت وإهمالها إذا اتّصلت بها ما، فتقول: ليتنا صالحٌ حاضر/ليتما صالحاً حاضر."[2]والإجماع في اصطلاح الأصوليين يطلق على اتفاق المجتهدين من أمّة محمّد صلى الله عليه وسلم في عصر من العصور بعد وفاته على حكم شرعي اجتهادي، ولعلّك لحظت أن الإجماع لا ينعقد إلاّ «باتفاق المجتهدين» فهل ينعقد الإجماع باتفاق «كلّ» المجتهدين؟ أو باتفاق أكثرهم؟ قولان. ومفهوم الاتفاق أن يكون على رأي واحد، فإن اختلفوا على قولين انعقد الإجماع في رأي بعض العلماء على أن ليس في المسألة إلاّ أحد رأيين، ولا يجوز إحداث رأي ثالث، وذهب بعضهم إلى أنّه يجوز إحداث قول ثالث؛ لأنّ الذي نقد ليس إجماعا، بل هو اختلاف في الاجتهاد، وفصّل آخرون فقالوا: إنّ رفع القول ما اتفق عليه من أحد الرأيين امتنع، وإلا جاز."[3] فلا يصح نقد الإجماع، وإن نقد هذا أصبح اختلاف في الاجتهاد.

---

[1]– حسين رفعت حسين، الإجماع في الدّراسات النّحويّة، ص29.

[2]– صالح بلعيد، أصول النّحو، ص27–28.

[3]– أحمد محمود نحلة، أصول النّحو العربيّ، ص77–78.

1-شروط الإجماع لدى الأصوليين كما هي عند النّحويّين:

أولا: الاتفاق على **حكم واحد** في مسألة ما، ويكون هذا الاتفاق على الحكم ساري المفعول في كلّ زمان ومكان.

ثانيا: لا ينعقد الإجماع إلاّ في حكم واحد لمسألة ما، ولا ينعقد الإجماع في مسألة فيها رأيين أو أكثر أي أن ينحصر الإجماع في أحد الرأيين، والقول برأي آخر خلاف الإجماع مردود في العصر الواحد، وجاز قول ثالث لمن بعدهم.

ثالثا: لا ينعقد الإجماع إلاّ عند الذين يعتبر إجماعهم حجّة؛ وهم جماعة. (وهذا الشرط وطيدة العلاقة بالشرط الأول ليكمله).

رابعا: تحيد المسائل المعتبرة في الإجماع؛ هي المسائل المنصوص على حكمها، أم تشمل المسائل الّتي لم يرد فيها نص أيضا؟ (وهذا الشرك وطيد العلاقة بالشرط الثاني ليكمله)

خامسا: فلا تكون حجيّة الإجماع إلاّ بالكتاب (القرآن الكريم) والحديث النبويّ الشريف، في الفقه وبالقرآن والحديث وكلام العرب في أصول العربيّة؛ أي أصول النّحو.

ويقول عمر سليمان عبد الله الأشقر: يذهب الأصوليون والفقهاء عدة مذاهب في تحديد مفهوم الإجماع، وفي ظنيّ أنّ هذه الاتجاهات مبنية على أمرين:

الأوّل: تحديد الّذين يعتبر إجماعهم.

الثّاني: تحديد طبيعة المسائل الّتي تعتبر في الإجماع."[1] والمجتهدون كما تعلم جمع مجتهد، فلا إجماع لواحد، وإن لم يكن في عصره غيره، والمقصود بالمجتهدين أولئك العارفون بأدلّة الفقه، وطرق استخراج الأحكام، فلا نظر إلى اتفاق العوام، ولا إلى من لم يبلغ درجة الاجتهاد؛ لأنّه لا عبرة باتفاق لهم أو اختلاف."[2] ومن شروط الإجماع أيضا: ألا يكون الإجماع لواحد من الجماعة، ولو كان حجّة. وإن لم يوجد من المجتهدين في عصره، والإجماع لا ينعقد إلاّ لأولئك العارفين بأدلّة الفقه، وطرق استنباط الأحكام منها وكذلك الإجماع اللّغويّ لا ينعقد إلاّ لأولئك العارفين بأدلّة أصول النّحو، وطرق استنباط الأحكام منها يقول محمّد خير الحلواني: " فقد اقتبس النّحويّون طرائق الفقهاء واستخدموها في استنباط القواعد اللّغويّة."[3] والإجماع لا يكون باتفاق العوام بل باتفاق العلماء، والمجتهدون في اللّغة، والإجماع

---

[1]- عمر سليمان عبد الله الأشقر، نظرات في أصول الفقه، ط1. الأردن: 1436هـ-2015م، دار النفائس، ص13.

[2]- أحمد محمود نحلة، **أصول النّحو العربيّ**، ص78.

[3]- محمّد خير الحلواني، **أصول النّحو العربيّ**، ص127.

اللّغويّ: هو إجماع العرب، وإجماع الرّواة، وإجماع النّحاة؛ فهم الّذين ينعقد الإجماع عليهم في أصول العربيّة والنّحو وهم العالمون بأدلّة أصول النّحو، والعاملون بطرق استنباط الأحكام منها.

وقال السيوطي في الإجماع: والمُراد به إجماع نحاة البلدين: البصرة والكوفة."[1]

وقال ابن جنّي: " اعلم أنّ إجماع أهل البلدين (البصرة والكوفة) إنّما يكون حجّة إذا أعطاك خصمُك يدَهُ ألاّ يخالف المنصوص (السّماع القرآن والحديث وكلام العرب)، والمقيس على المنصوص (الحكم الثابت بالقياس على المنصوص)، فأمَّا إن لم يعط يده بذلك فلا يكون إجماعهم حجّة عليه."[2]

المطلب الثّاني: أقسام الإجماع نوعان:

1- إجماع صريح: يكون باتفاق المجتهدين بقولٍ يُسمَع من كلّ منهم أو بفعل يشاهد منه في عصر واحد، لا يختلف منهم أحد.

2- إجماع سكوتي: يكون بصدور قول أو فعل عن بعض المجتهدين يعلم به سائرهم فيسكتون لا يعلنون موافقة، ولا يذيعون مخالفة، ولا خلاف عند جمهور العلماء في أنّ الأول منهما إجماع يحتج به أما الثاني فاختلفوا فيه بين ناف له مطلقا وقائل بحجيته مطلقا، ومتوسط يقرّ به إن كان المصرّحون به أكثر من الساكتين."[3] ويظهر التشابه الدقيق في الإجماع بين الإجماع الشرعي، والإجماع اللّغويّ؛ لأنّ الإجماع اللّغويّ يأخذ نفس شروط الإجماع الشرعيّ، ونفس الأقسام: من **الإجماع الصريح والإجماع السكوتيّ**، وقد ذكر السيوطي الإجماع الصريح في مسألة إجماع العرب حجّة، وتكلّم في الإجماع السكوتيّ في مسألة الإجماع السكوتي، وإحداث قول ثالث: قال أبو البقاء في «التبيين» جاء في الشعر «لولاي» و«لولاك» فقال معظم البصريين: الياء، والكاف **في موضع جرّ**.

وقال الأخفش والكوفيون: في **موضع رفع**، وقال أبو البقاء: وعندي أنّه يمكن أمران آخران. فإن قيل: الحكم بأنّه لا موضع له وأن **موضعه نصب**، خلاف الإجماع إذ الإجماع منحصرا في قولين: إمّا الرّفع وإمّا الجرّ، والقولُ بحكم آخر خلافُ الإجماع، وخلاف الإجماع مردود، فالجواب عنه من وجهين:

أحدهما: أنّ هذا من إجماع مُستفاد من السكوت؛ وذلك أنّهم لم يصرِّحوا بالمنع من قول ثالث، وإنّما سكتوا عنه. والإجماع هو الإجماع على حكم الحادثة قولا.

---

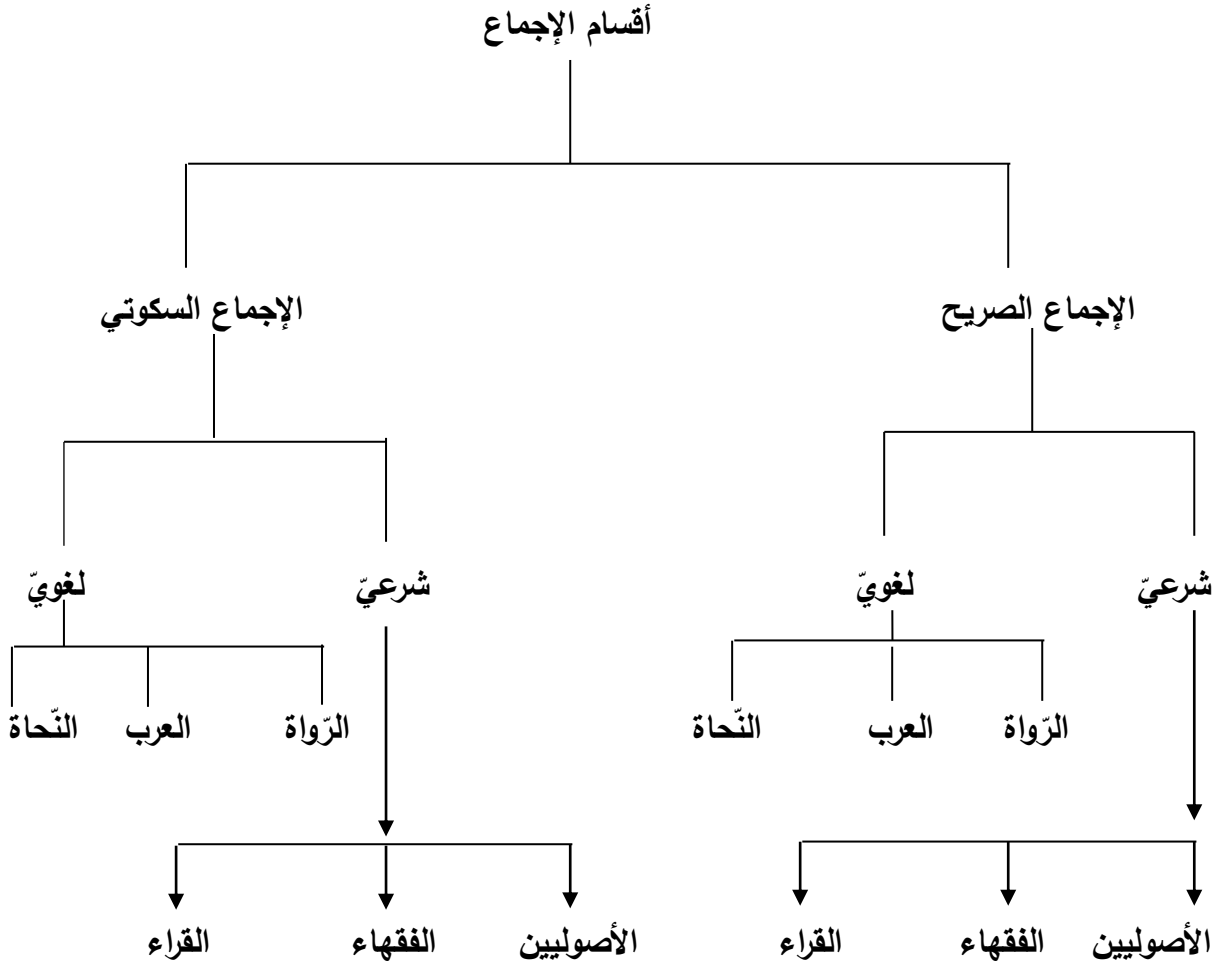
[1]- السّيوطي، الاقتراح في علم أصول النّحو، ص55.

[2]- ابن جنّي، الخصائص، ج1، ص189.

[3]- أحمد محمود نحلة، أصول النّحو العربيّ، ص79.

الثّاني: أنّ أهل العصر الواحد إذا اختلفوا على قولين، جاز لمن بعدهم إحداث قول ثالث، هذا معلوم من أصول الشريعة، وأصول اللّغة محمولة على أصول الشريعة."[1]ويوجد فرق بين الإجماع الشرعي المتعلق بالأحكام الشرعيّة الدينيّة الإسلاميّة، والإجماع اللّغويّ المتعلّق بالأحكام النّحويّة من مواضع الرّفع ومواضع النّصب، ومواضع الجرّ، "وعلى أنّ الأصوليون يفرقون بين الإجماع الشرعي، والإجماع اللّغويّ فإذا كان الإجماع على حكم شرعي من أحكام الدّين كالحل والحرمة، أو الوجوب والامتناع، أو نحو ذلك كان إجماعا شرعيا يُعنى بع علماء أصول الفقه أمّا إذا كان الإجماع على حكم لغويّ كإجماعهم على الجرّ خاص بالأسماء ولا جرّ في الأفعال مثلا فذلك إجماع لغويّ يعنى بع علماء أصول النّحو."[2]

ويمكن أن أُلَخِص ما أخلص إليه في هذه الخطاطة الوصفيّة للإجماع:



ونستطيع أن نرصد ثلاثة أنواع من الإجماع اللّغويّ الّتي عرض لها علماء اللّغة والنّحو هي[3]:

[1]– السّيوطي، الاقتراح في علم أصول النّحو، ص58.

[2]– أحمد محمود نحلة، أصول النّحو العربيّ، ص79.

[3]– المرجع نفسه، ص79.

1-1- إجماع الرّواة: ويكون باتفاق الرّواة على رواية معينة لشاهد من الشواهد، وقد ذكر ذلك ابن الأنباري في معرض ردّه على الكوفيين إذ ذهبوا إلى أنّ «كما» تكون بمعنى «كيما»، ويجوز نصب ما بعدها، واعتدّ به أصلا من الأصول النّحويّة لا تجوز مخالفته أو الخروج عليه، وكان الكوفيون قد أوردوا شواهد على أن «كما» تكون بمعنى «كيما»، وأن الفعل ينصب بها، ومن هذه الشواهد قول عدّي بن زيد العباديّ:

اسمَعْ حديثاً كما يوماً تحَدِّثَه عن ظهر غَيْبٍ إذا ما سائل سألا

فقرر ابن الأنباري أنّ لا حجّة في هذا البيت؛ لأنّ الرواة اتفقوا على أنّ الرواية: كما يوماً تحدثُه بالرفع."[1] وقال: ولم يروه أحد: «كما يوماً تحدثَه» بالنصب، إلاّ المفضل الضبي وحده، فإنّه كان يرويه منصوبا، **وإجماع الرّواة** من نحويّ البصرة والكوفة على خلافه والمخالف له أقوم منه بعلم العربيّة."[2]ويذكر ابن السّراج قول أبو العباس محمّد بن يزيد المبرد (ت225هـ): هذا معمول على فساد وليس البيت الشاذ والكلام المحفوظ بأدنى إسناد حجّة على **الأصل المجمع عليه** في كلام ولا نحو، ولا فقه وإنّما يركن إلى هذا ضعفه أهل النّحو، ومن لا حجّة معه، وتأويل هذا وما أشبهه في الإعراب كتأويل ضعفه أصحاب الحديث وأتباع القصاص في الفقه."[3] فإنّ الإجماع في اللّغة أو الفقه أو النّحو هو أصل من الأصول الواجب إتباعها، ولا يمكن الخروج عنها وإن وُجد ما يخالفها، ونُظر إليه شاذا؛ لأنّه بالنظر إليه كالشاذ أو النادر القليل لا يعتمد عليه والإجماع لا يكون للنادر أو القليل بل يكون باتفاق الجماعة باتفاق الأكثر منها على مسألة ما، كذلك اتفاق الرّواة واجتماعهم في رواية البيت «تحدثُه» بالرفع، إلاّ مفضل الضبي وحده، يرويه منصوبا، فالحكم يكون لإجماع الرّواة لا لمَن انفرد منهم بروايته، فالأصل المجمع عليه حجّة بالرفع.

2-1-إجماع العرب حجّة: قال السيوطي: وإجماع العرب أيضا حجّة، ولكن أنّى لنا بالوقوف عليه ومن صوره أن يتكلّم العربيّ بشيء ويبلغهم ويسكتون عليه، قال ابن مالك في «التسهيل» استُدلّ على جواز توسيط خبر ما الحجازية ونصبه بقول الفرزدق:

فَأَصْبَحُوا قد أعَادَ الله نِعْمَتَهُم إذْ هُمْ قُرَيشٌ وإذ مَا مِثْلَهُم بَشرُ

---

[1]- ابن الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين، ص472.

[2]- المصدر نفسه، ص473.

[3]- ابن السّراج أبي بكر محمّد بن سهل النّحويّ البغدادي ت316هـ، الأصول في النّحو، تح: عبد الحسين الفتلي، بيروت: 1417هـ-1996م، مؤسسة الرسالة، ج1، ص105.

وردَّهُ المانعون: بأنّ الفرزدق تميمي تكلّم بهذا معتقدا جوازه عند الحجازيين فلم يصب.

ويُجابُ: بأنّ الفرزدق كان له أضدادٌ من الحجازيين والتميميين ومن مناهُم أن يظفروا له بزلة يُشَنِعُونَ بها عليه مبادرين لتخطئته ولو جرى شيء من ذلك لنقل لتوفر الدواعي على التحدث بمثل ذلك إذا اتفق، ففي عدم نقل ذلك دليل على إجماع أضداده الحجازيين والتميميين على تصويب قوله."[1]والملاحظ أنّ السيوطي أنّه ذكر (إجماع العرب)، ولم يذكر إجماع النّحاة، ولا إجماع الرّواة واعتبر إجماع العرب حجّة، " ولعلّك لحظت أنّ هذا النوع من الإجماع داخل فيما سمّاه الأصوليون «الإجماع السكوتي»."[2] وقال سيبويه في الكتاب ممّا أجمعت عليه العربُ «إجماع العرب»: "هذا كلّه سُمعَ من العرب."[3] وذكر ابن الأنباري إجماع العرب في مسألة «أفعل منك: هل يصرف في الضرورة» فنقول: أَفْعَلُ مِنْكَ اسمٌ، والأصل فيه الصّرف، وإنّما امتنع منَ الصّرف لوزن الفعل والوصفِ، فصار بمنزلة «أحمر» وكما وقع الإجماع على أن «أحْمَر» يجوز صرفه في ضرورة الشِّعر، ردًّا إلى الأصل، فكذلك أفْعَلُ مِنْكَ ثم إذا جاز عندكم في ضرورة الشِّعر ترك صرف ما أصله الصرف–وهو عدول عن الأصل إلى غير أصل–فكيف لا يجوز صرفُ ما أصله الصرف، وهو رجوع عن غير أصل إلى أصل؟ وهل منع ذلك إلا رفض القياس، وبناء على غير أساس."[4] ويستدل ابن الأنباري بإجماع العرب قاطبة في مسألة «مذ ومنذ بم يرتفع الاسم بعدهما» عن قول الفراء، قوله: "... مستعمل في لغة جميع العرب، فكيف استعملت العرب قاطبة «ذو» بمعنى «الذي» مع «من».[5] وأما ما ذكره ابن الأنباري في مناظرة الكسائي لسيبويه في مسألة «كنت أظن أنّ العقرب»، وحجّة الكسائي في المناظرة الّتي انتصر بها هي **إجماع العرب حجّة** في قوله: " ليس هذا من كلام العر والعربٌ ترفع ذلك كلّه وتنصبه، فدفع ذلك سيبويه، ولم يجز فيه النصب، فقال له يحيى ابن خالد: قد اختلفتما وأنتما رئيسا بلديكما، فمن ذا يحكمُ بينكما؟ فقال الكسائي: هذه العرب ببابِكَ، قد اجتمعت من كل أوب ووفدت عليك من كلّ صُقع، وهم فصحاءُ الناس وقد قنع بهم أهل المِصْرَيْنِ، وسمع أهل الكوفة والبصرة منهم ويُسألون، فيُحضرون، فقال له يحيى وجعفر: قد أنصفتَ، وأَمَرَ بإحضارهم. فدخلوا وفيهم... فسئلوا عن المسائل الّتي جرت بين الكسائي وسيبويه فوافقوا الكسائي.

---

[1]– السّيوطي، الاقتراح في علم أصول النّحو، ص56.

[2]– أحمد محمود نحلة، أصول النّحو العربيّ، ص80–81.

[3]– سيبويه، الكتاب، ج1، ص147.

[4]– ابن الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين، ص392.

[5]– المصدر نفسه، ص332–333.

فوجه الدليل من هذه الحكاية أنّ العربَ (إجماع العرب حجّة) وافقت الكسائي، وتكلمت بمذهبنا وقد حكى أبو زيد الأنصاري عن العرب «**قَدْ كُنْتُ أَظُنُّ أنّ العقربَ أشدُّ لَسْعَةً مِنَ الزُّنْبُورِ فإذا هو إيَّاهَا**» فدّل على صحة ما ذهبنا إليه."[1] ويتبيّن مما ذكرناه أنّ إجماع العرب حجّة؛ وهو اتفاق العرب على مسألة ما بين القبائل العربيّة كلّها أو أغلبها، والأهم من ذلك القبائل المحتج بها، القبائل الستة المحتج بها في الاحتجاج بكلام العرب، فلو لم يكم إجماع العرب حجّة لمَا انتصر الكسائي على سيبويه.

1-3- إجماع النّحاة: والمقصود به إجماع أهل المِصْرَيْنِ، وهم نحاة أهل البصرة ونحاة أهل الكوفة وأما غيرهما من نحاة أهل المدرسة البغدادية أو أهل المدرسة الأندلسية فلم نسمع بأي إجماع لهما.

وكما نعلم أنّ الإجماع لا يكون لواحد من العلماء في الأصول والفقه فكذلك في اللّغة والنّحو والإجماع لا يكون إلاّ لجمهور العلماء.

قال السيوطي: أجمعوا على أنّه لا يُحتجُّ بكلام المولّدين والمُحدثين في اللّغة والعربيّة."[2]

وإجماع النّحاة من البلدين البصرة والكوفة على أنّه لا يحتج بكلام المولّدين في اللّغة والعربيّة وهذا الأمر من المسائل الّتي أجمع عليها أهل المِصْرَيْنِ.

ولكن إجماع أهل المِصْرَيْنِ على هذا من الأصول الضعيفة، فقد احتج النّحاة بكلام المولّدين والمحدثين، وقال السيوطي: أول المحدثين بشار بن برد، وقد احتج سيبويه في كتابه ببعض شعره تقرُّبا إليه لأنّه كان هجاهُ لترك الاحتجاج بشعره."[3] ويرى محمّد خير الحلواني أنّ الإجماع من الأصول الضعيفة، على الرغم من تمسك المتأخرين به-من الأصول الضعيفة-والنّحاة أنفسهم خرجوا عليه غير مرّة، ولاسيما ابن مالك."[4]وقال السيوطي: " إجماع النّحاة على الأمور اللّغويّة معتبر خلافا لمن تردَّد فيه وخرقه ممنوع ومن ثَمّ رُدَّ.

وقال ابن الخشاب (ت567هـ) في «المرتجل»: لو قيل: إن «مَنْ» في الشرط لا موضع لها من الإعراب لكان قولا لها مجرى «إن» الشرطية، وتلك لا موضع لها من الإعراب، لكنّ مخالفة المتقدّمين لا تجوز."[5] أي أنّ الإجماع الأول لا يمكن مخالفته مهما كان، ولا يجوز انعقاد إجماع آخر على ذلك.

---

[1]- ابن الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين، ص563-564.

[2]- السّيوطي، الاقتراح في علم أصول النّحو، ص42.

[3]- المصدر نفسه، ص42.

[4]- محمّد خير الحلواني، أصول النّحو العربيّ، ص128.

[5]- السيوطي، الاقتراح في علم أصول النّحو، ص56.

ويقول ابن جنّي في الخصائص: " إلاّ أننا-مع هذا وسوّغنا مرتكبَه-لا نسمح له بالإقدام على مخالفة الجماعة الّتي قد طال بحثها، وتقدّم نظرها، وتتالت أواخِرَ على أوائِل، وأعجازاً على كلا كل."[1] والمتتبع لكتب الخلاف النّحويّ بين المدرستين البصرية والكوفية كالإنصاف في مسائل الخلاف لابن الأنباري، ومسائل خلافية للعكبري، وائتلاف النصرة في اختلاف نحاة الكوفة والبصرة لعبد اللطيف بن أبي بكر الشجري الزّبيديّ، وغيرها، يجد الإجماع دليلا من أدلة النّحاة في الاحتجاج لما يقرون من أحكام نحويّة ومستندا يستندون إليه في ردّ آراء المعارضين والمخالفين، ولعلّ من المفيد هنا أن ننقل من كتاب «الإنصاف في مسائل الخلاف» عددًا من المسائل النّحويّة، صرح بها ابن الأنباري بأنّهم أجمعوا عليها مع أنّه لم يذكر الإجماع في لمع الأدلّة بين أصول النّحو..."[2] فابن الأنباري يعتبر الإجماع من الأدلّة النحويّة المعتبرة، ولكن لم يذكر ذلك في كتابه (الإغراب في جدل الإعراب) بل ذكر مسائل عديدة منه في إجماع أهل البلدين في كتابه (الإنصاف في مسائل الخلاف).

1-4- إجماع القراء: أي أن يتفق القراء السبعة على قراءة واحدة دون غيرهم من القراء ولعلّ الذي دفع النّحاة إلى الاستدلال بإجماع هؤلاء السبعة هو أنّ قراءتهم قد اجتمع عليها أكثر قراء الأمصار حتّى بلغت حد التواتر. وقد استشهد النّحاة بإجماع السبعة في عدة مواضع."[3] وتنقسم أنواع الإجماع إلى قسمين إجماع نقلي وإجماع عقلي؛ أما الإجماع العقلي فتمثل في إجماع النّحاة؛ لأنّ إجماع النّحاة مرتكزه العقل أكثر مما هوا نقل، وضم الإجماع النقلي إجماع العرب وإجماع القراء الرواة يقول محمّد إسماعيل المشهداني: " أي الفئات المجمعة إجماعا نقليا وهم العرب والقراء والرواة فكلّ من هذه الفئات معتمد في إجماعه على النقل؛ لأن إجماع العرب هو إجماع على ما نطقت بع العرب وإجماع القراء هو إجماع نقل صورة نطقية أو أدائية لما نزل به الوحي على النبي محمّد ﷺ وإجماع الرواة إجماع على نقل معين عن العرب."[4]

-**الاحتجاج بالإجماع:** ومن احتجاج النّحاة الأوّلين في النّحو العربيّ بالإجماع باعتباره أصلا من أصول النّحو، فقد تقرّر إجماع النّحاة في العديد من المسائل النّحويّة، وقد ذكر منها محمّد فاضل

---

[1]- ابن جنّي، الخصائص، ج1، ص190.

[2]- أحمد محمود نحلة، أصول النّحو العربيّ، ص81-93.

[3]- محمّد إسماعيل المشهداني، الإجماع دراسة في أصول النّحو، 102.

[4]- المرجع نفسه، ص93.

السامرائي: " ومن احتجاج النّحاة الأوائل بالإجماع ما ذكره سيبويه على ضمير الفصل."[1] ويقول سيبويه في الكتاب «هذا باب ما تكون فيه أنت وأنا ونحن وهوَ وهيَ وهمْ وهنَّ وأَنْتُنَّ وهُمَا وأَنْتُمَا وأَنْتُم وصفا» واعلم ما كان فصلا لم يغيّر ما بعده عن الحالة الّتي كان عليها قبل أن يذكروا ذلك قولك: حسبت زيدا هو خيراً منك، وكان عبد الله هو الظريف، قال عزَّ وجلَّ:﴿ وَيَرَى ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡعِلۡمَ ٱلَّذِيٓ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَ هُوَ ٱلۡحَقَّ وَيَهۡدِيٓ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلۡعَزِيزِ ٱلۡحَمِيدِ﴾[2] وقد زعم ناسٌ أنّ هُوَ ههنا صفة فكيف يكون صفة وليس في الدنيا عربيّ يجعلها صفة للمظهَر، يجعلها صفة للمظهر ولو كان ذلك كذلك لجاز مررتُ بعبد الله هو نفسه فهو ههنا مُستكرَهة لا يتكلّم بها العربُ؛ لأنّه ليس من مواضعها عندهم ويدَخل عليم (إنّ كان زيد لهُوَ الظريف)، و(إن كنا لحن الصالحين)، فالعربُ تنصب هذا، **والنّحويّون أجمعون**."[3] ويذكر المبرد (ت285هـ) في كتابه «المقتَضَب» من المسائل النّحويّة الّتي أجمع النّحاة عليها وهي مسألة إدخال (أل) على الاسم المضاف إضافة محضة. قال: " والقياسُ حاكمٌ بَعْدُ أنّه لا يُضاف ما فيه الأَلِفَ واللام من غير الأَسماء المشتقَّة من الأفعال، لا تقول: (جاءني الغلامُ زيدٍ) لأنّ (الغلام) معرَّفٌ بالإضافة، وكذلك لا تقول: (هذه الدارُ عبدِ الله) ولا (أخذت الثوبَ زيدٍ).

وقد **اجتمع النّحويّون على أنّ هذا لا يجوز، وإجماعهم حجّة على مَنْ خالفَهُ منهم**."[4]

والمسائل النّحويّة الّتي أجمع عليها النّحاة عديدة جداً، ولسنا في هذا المقام لنعددها أو لنبيّن حجيّة الإجماع النّحويّ لدى النّحاة على قدر ما يهمنا هو اعتبار الإجماع أصلا من الأصول النّحويّة، وأبينها منزلة ومرتبة في الدرجة الثانيّة بعد السّماع النقلي من القرآن الكريم، والحديث الشريف، وكلام العرب.

وأمّا عن المسائل النّحويّة الّتي أجمع عليها النّحاة عديدة، فجمع منها حسين رفعت حسين في كتابه الكثير «الإجماع في الدّراسات النّحويّة» تناول في الفصل الأول: المسائل المجمع عليها من النّحاة والفصل الثاني: المسائل المجمع عليها من نحاة البصرة.

وجمع كذلك «الإجماع دراسة في أصول النّحو» محمّد إسماعيل محمّد المشهداني العديد منها أيضا. ولسنا لنعيد النظر في الإجماع إلاّ أن نتبيّن منزلة حجيّة الإجماع كأصل من الأصول في أصول النّحو كما هو أصل من الأصول في أصول الفقه باعتباره الدليل الثاني، والأصل النقلي بعد القرآن الكريم

---

[1]– محمّد فاضل صالح السّامرائي، الحجج النّحويّة حتّى نهاية القرن الثالث الهجري، ص153.

[2]– سورة سبأ، الآية 06.

[3]– سيبويه الكتاب، ج1، ص394–395.

[4]– المبرد، أبي العبّاس محمّد بن يزيد 285هـ، المقتضب، تح: محمّد عبد الخالق عضيمة، القاهرة: 1415هـ–1994م المجلس الأعلى للشّئون الإسلاميّة لجنة إحياء التّراث الإسلامي، ج1، ص173.

والحديث النبّويّ الشريف في أصول الفقه، وبعد القرآن والحديث الشريف وكلام العرب في أصول النّحو لأنّ الإجماع منوط النقل لا العقل.

-الاحتجاج بالإجماع واتحاد مجامع اللّغة العربيّة:

تَمثّل الإجماع في مجمع اللّغة العربيّة بالقاهرة في العديد من المسائل اللّغويّة في أصول النّحو ومنها السّماع والقياس، وإجماع أعضائه في هذه المسائل، وقد ذكرنا منها قرارات مجمع فيها في هذين الأصلين من أصول النّحو، وأمّا تخصيص الإجماع كأصل من الأصول مستقل بقضايا خاصّة بالإجماع فلم يكن ذلك، ولكن لفظ المجمع يفهم منها الإجماع بمعنى الاتفاق والعزم الذي أقدم عليه أعضائه وهاهنا تمثّل الإجماع في المجامع اللّغويّة العربيّة واتحادها في اتخاذ القرارات اللّغويّة للغة العربيّة، وقد ألفت مصنفات في هذا الإجماع منها «القرارات النّحويّة والصّرفيّة لمجمع اللّغة العربيّة بالقاهرة جمعاً ودراستاً وتقويماً إلى نهاية الدّروة الحاديّة والسّتين عام 1415هـ-1995م» مؤلفه خالد بن سعود بن فارس العصيمي، ومنها كتاب «مظاهر التجديد النّحويّ لدى مجمع اللّغة العربيّة بالقاهرة حتّى علم 1984م» لمؤلفه ياسين أبو الهيجاء، وكتاب «عثرات اللّسان في اللّغة مطبوعات المجمع العلميّ بدمشق» صنفه عبد القادر المغربيّ نائب رئيس المجمع العلمي العربيّ بدمشق.

وتَمثّل الإجماع عند اللّسانيين الوصفيين بحكم انضمامهم للمجامع اللّغويّة، وعملهم تحت بردتها فلم يكن هناك إجماع في مسائل لغويّة أو نحويّة أو صرفيّة أو صوتيّة أو دلاليّة.... أو غيرها من مسائل اللّغة إلاّ في المجامع، ومجمع اللّغة العربيّة بالقاهرة وغيره من المجامع فقد ضم العديد من الباحثين اللّسانين العرب من مختلف البلدان العربيّة، فلا يكون إجماع المجمعيين حجّة في القرارات إلاّ باتفاق اللّسانيين وإجماعهم من مختلف أمصار البلدان العربيّة.

وتمثلت دراسة أحمد محمود نحلة للإجماع في المرتبة الثانيّة من الأدلّة بعد السّماع، والقياس في المرتبة الثالثة بعد الإجماع؛ لأنّ الإجماع منوط النقل لا العقل فأولى النقل بالنقل، والعقل بالعقل، ثمّ يأتي استصحاب حال الأصل في المرتبة الرّابع بعد القياس؛ لأنّه من الأدلّة العقلية.

المطلب الثالث: استصحاب الحال في دراسات اللّسانيين الوصفيّين المعاصرين:

يمثل استصحاب حال الأصل من الأصول الضعيفة عند الوصفيّين اللّسانيّين في علم أصول النّحو حيث تتجلّى منزلته كأصل رابع، ويأخذ مكانته كأصل منوط بالعقل، يقترب من القياس، لكن النّحاة القدامى وعلى رأسهم ابن الأنباري الّذي ذكر استصحاب الحال في أدلّة أصول النّحو، ولم يذكر الإجماع فيرى أنّه من الأدلّة المعتبرة في أصول النّحو، والحقيقة أنّ استصحاب الحال كأصل من أصول النّحو من

الأصول التّي أخذها النّحاة من أصول الفقه؛ لأنّه من الأدلّة المعتبرة في أصول الفقه، متأثرين بأولئك الأصوليّين في علم الفقه؛ وهو مصطلح أصوليّ معناه: " **استدامةُ إثبات ما كان ثابتا أو نفي ما كان منفياً. أو هو بقاءُ الأمر على ما كان عليه ما لم يوجد في غيره.**"[1] وقد استخدمه أبو البركات الأنباري وخصَّص له الفصل التاسع والعشرون مِن كتابه (الإغراب في جدل الإعراب ولمع الأدلّة) وعرَّفَهُ على نمط تعريف الأصوليّين، فقال: " اعلم أنّ استصحاب الحال مِن الأدلّة المعتبرة. والمراد به استصحاب حال الأصل في الأسماء وهو الإعراب، واستصحاب حال الأصلِ في الأفعال وهو البناء؛ حتّى يوجد في الأسماء ما يُوجبُ البناءَ، ويوجد في الأفعال ما يوجبُ الإعراب."[2] واستصحاب حال الأصل هو إبقاء اللفظ على أصله ما لم يوجد دليل التغير، كإبقاء الأسماء على حالها في الأصل معربة ما لم يوجد دليل البناء.

وعرفه في موضع آخر من الكتاب في الفصل السابع–في الاستدلال. قوله: " وأمّا استصحاب الحال فإبقاء اللفظ على ما يستحقه في الأصل عند عدم دليل النّقل عن الأصل."[3] وقال أنّ اعتماد النّحويّون للاستصحاب الحال ليس مصدرا من مصادر استنباط الأحكام، ولكنه **إقرار لأحكام ثابتة** واستصحاب الحال من أضعف الأدلّة، ولهذا لا يجوز التمسك به ما وجد هناك دليل؛ ألاّ ترى أنّه لا يجوز التمسّك به في إعراب الاسم مع وجود دليل البناء من شبه الحرف أو تضمن معناه وكذلك لا يجوز التمسّك في بناء الفعل مع وجود دليل الإعراب من مضارعته الاسم، وعلى هذا قياس ما جاء من هذا النّحو."[4] وقال أيضا في الاعتراض على الاستدلال باستصحاب الحال: " وهو أن يذكر دليلا على زوال استصحاب الحال."[5] وقال أيضا عن أدلّة أصول النّحو: " فهذه جمعة أقسام أدلّة النّحو والأصول الّتي تنوعت عنها هذه الفصول، وأما الاعتراض على كلّ أصل من هذه الأصول الّتي هي النقل والقياس واستصحاب الحال فيليق بنص الجدل؛ وقد ذكرنا ذلك مستقصى في كتابنا الموسوم بـ (الإغراب) والله أعلم بالصواب."[6] فلا يجوز إنكار استصحاب الحال كدليل من أدلّة أصول النّحو.

---

[1]– عبد الكريم زيدان، الوجيز في أصول الفقه، بيروت: 1987م، مؤسسة الرسالة، ص267.

[2]– ابن الأنباري، الإغراب في جدل الإعراب ولمع الأدلّة، ص141.

[3]– ابن الأنباري، الإغراب في جدل الإعراب ولمع الأدلّة، ص46.

[4]– المصدر نفسه، ص142.

[5]– المصدر نفسه، ص63.

[6]– المصدر نفسه، ص143.

وعرّفه السيوطي: هو إبقاء حال اللفظ على ما يستحقه في الأصل عند عدم دليل النقل عن الأصل قال: وهو من الأدلّة المعتبرة؛ كاستصحاب الحال الأصل في الأسماء، وهو الإعراب، حتّى يوجد دليلُ البناء، وحال الأصل في الأفعال، وهو البناء، حتّى يوجد دليل الإعراب."[1] وذكر السيوطي ما ذكره ابن الأنباري: واستصحاب الحال من أضعف الأدلّة، ولهذا لا يجوز التمسك به."[2] فإنّ التقارب العلميّ بين أصول النّحو وأصول الفقه هو تعريف النُّحاة لأصول النّحو على نمطِ تعريف أصول الفقهِ، فأصولُ النَّحْوِ كمّا يراها أبو البركات الأنباري: أدلّة النّحو التي تفرَّعت منها فروعُه وأصولُه كمّا أنّ أصولَ الفقه أدلّة الفقه التي تنوَّعت عنها جملته وتفصيله.

ولّمَا أراد السيوطيّ أن يعرف أصول النّحو بتعريف أشملَ مِن تعريف أبي البركات الأنباري–الذي أولى اهتمَّامه بالأدلّة النّحويّة فقط–كان متأثرا كذلك بأصول الفقه أيضا؛ فأصول النّحو عنده: "علم يبحث فيه عن أدلّةِ النَّحوِ مِن حيث هي أدلّته، وكيفيّة الاستدلال بها، وحال المستدلِّ. فهذا التعريف يشبه تماماً تعريف الأصوليّين لأصول الفقه بأنّه: " أدلّة الفقهِ، ووجهاتِ دلالاتها على الأحكام الشرعيّة، وكيفيّة حال المستدل بها من جهةِ الجملة لا من جهة التفصيل بخلاف الخاصّة المستعملة في آحاد المسائل."[3] ثمّ يأتي عددٌ قليل مِنَ المصطلحات التي تأثر فيها النُّحاة بالأصوليّين."[4] فإنّ استصحاب الحال كمصطلح لمسائل اللّغة والنّحو لم يعرف إلاّ مع ابن الأنباري؛ فإنّ قضاياه ومسائله عرفت في كتاب سيبويه وعند علماء العربيّة الذين جاءوا بعده وقبله، ولم تعرف هذه القضايا والمسائل في استصحاب الحال المصطلح إلاّ في القرن السادس مع ابن الأنباري في أصول النّحو، تقول خديجة الحديثي: "أما سيبويه فقد استدل بهذا الدليل في مواضع كثيرة وإن لم يصرح به ولم يسمه استصحاب حال أو استصحاب أصل. كما رأينا ذلك عند البصريين والكوفيين وغيرهم من النّحاة. إلاّ أننا حاولنا تتبع المواضع الّتي استدل عليها باستصحاب الأصل فيها وفي أمثالها فوجدناها كثيرة منها ما يخص أبنية الكلم ومنها ما يخص الأساليب والعبارات ومنها ما كان عاما."[5] ويقول محمّد عاطف محمّد خليل: " وقد قلبت النظر في عدد من الكتب الكتب منها كتاب سيبويه، وكتاب المقتضب للمبرد، وكتاب الأصول في النّحو لابن السراج وغيرها فلم

---

[1]– السّيوطي، الاقتراح في علم أصول النّحو، ص101.

[2]– المصدر نفسه، ص102.

[3]– الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج1، ص21.

[4]– أشرف ماهر النواجي، مصطلحات علم أصول النّحو دراسة وكشاف معجمي، ط1. القاهرة: 2001م، دار غريب للطباعة والنّشر والتّوزيع، ص67–72.

[5]- خديجة الحديثي، الشاهد وأصول النّحو في كتاب سيبويه، ص453.

أقع على مصطلح استصحاب الحال."[1] ويؤكد تمّام حسّان على اعتماد النّحاة على هذا الأصل استصحاب الحال في مسائله وقضاياه التطبيقية واستدلالهم بها دون مسائله وقضاياه النّظريّة، ويبرر لهم ذلك بأنّهم في زمانهم لم يكونوا بحاجة إلى وضع المصطلح والمفهوم للعلوم لشيوعها في زمانهم ومعرفتهم لها، أو لأن استصحاب الحال من أضعف الأصول عندهم؛ أو أنّ فيه خلاف بين الأصوليين فهناك من يرفض هذا الأصل، يقول تمّام حسّان: هذا باب لم يعطه المؤلفون حقه من العناية عند عرضهم لأصول النّحو فلقد دأبوا عند ذكر الاستصحاب أن يكتفوا بشرح المصطلح دون الدخول في تفصيل النظر، وأن يرددوا مصطلحات مثل أصل الوضع، وأصل القاعدة والأصل المهجور والعدول عن الأصل والرد إلى الأصل والوجه الخ تاركين للقارئ أن يفهم معاني هذه المصطلحات من سياق الكلام. وليست أتهم المؤلفين في أصول النّحو بأن تفاصيل نظرية الاستصحاب لم تكن واضحة في أذهانهم إذ لو كان الأمر كذلك لما استطاعوا أن يحسنوا التطبيق."[2] وأول مَن ربط مسائل النّحو التطبيقية بمصطلحاتها النّظريّة العلميّة أبو البركات ابن الأنباري، فقد فصل في كتابه الانصاف والإغراب في جدل الإعراب ولمع الأدلّة إلى مسائل الاستصحاب التطبيقية والتنظيريّة في النّحو عند البصريين والكوفيين. ويقول إبراهيم محمّد أبو يزيد خفاجة:" ولعلّ الجديد الّذي يقدمه هذا البحث هو محاولة الاستفادة من استصحاب الحال في توجيه وتفسير الشواهد النّحويّة والصّرفيّة والقراءات القرآنية الّتي جاءت مخالفة للقياس والقواعد النّحويّة سواء أكانت العلّة في ذلك استصحاب أصل الوضع أم أصل القاعدة أم أصل الاستعمال.

... والملاحظ على جميع هذه الدراسات الحديثة أنّها لم تقدم جديدا؛ حيث اكتفى معظمها بذكر التعريفات الّتي وردت له لدى القدماء مع ذكر بعض المسائل المتعلقة به، والّتي أوردها ابن الأنباري في كتابه "الإنصاف في مسائل الخلاف". باستثناء ما قدمه تمّام حسّان من تفصيلات أدت إلى كشف بعض الغموض الّذي اكتنف هذا الدليل ردحا من الزمن، وسيرد الحديث عن هذه الدراسات والرأي فيها في المبحث الأول من هذه الدراسة.

[1]- محمّد عاطف محمّد خليل، "استصحاب الحال بين أصول الفقه وأصول النّحو"، مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشرعية واللّغة العربيّة وآدابها، ج18، العدد36، 1427هـ، جامعة أم القرى، ص338.

[2]- تمّام حسّان، الأصول دراسة إبستيمولوجية للفكر اللّغويّ عند العرب، ص107.

وقد استخدم الباحث طريقة خاصّة في هذا البحث تتبع الآراء الّتي ذكرها العلماء وقام بجمعها وحاول مناقشتها والترجيح بينها، كما اجتهد في سرد الأمثلة اللّغويّة الّتي توضح نقاط البحث وتؤيد فكرته وحاول الجمع بين النظريّة والتطبيق، ومن ثم فالمنهج الغالب على البحث هو المنهج الوصفي."[1]

وتقول خديجة الحديثي: الاستصحاب في اللّغة: الملازمة وعدم المفارقة.

وعند الأصوليين: الحكم ببقاء أمر في الزمن الحاضر ببناء على ثبوته في الزمن الماضي حتّى يقوم الدليل على تغييره.

فكلّ أمر علم بوجوده ثم حصل الشك في عدمه فإنّه يحكم ببقائه بطريق الاستصحاب لذلك الوجود.

وكلّ أمر علم عدمه ثم حصل الشك في وجوده فإنّه يحكم باستمرار عدمه بطريق الاستصحاب لذلك العدم."[2] ويقول صالح بلعيد: " هو إبقاء حال اللّفظ على أصله عند عدم وجود دليل التغيّر مثل حال أصل الأسماء، فلا يوجد دليل البناء، كما أنّ الأصل في الأفعال هو البناء حتّى يوجد دليل الإعراب. كما أنّ الإجماع يتعلّق كثيرا باستصحاب الحال فهو من الأدلّة المعتبرة، فالمجتهدون ضمن الكلام الموجود المسموع والمروي بالشكل المتعارف عليه فعندما يَشْكُل الأمر في استصحاب الحال يلجئون إلى الاجتهاد."[3] ويعرفه محمّد خير الحلواني: ومن طرائق الاستدلال الّتي انتقلت إلى النّحو من علم الفقه خاصّةً ما يقال له: (استصحاب الحال)؛ وهو إبقاء حال اللفظ على ما يستحقه في الأصل عند عدم دليل النقل عن الأصل، ويعني هذا أن تراعي الأصول في استنباط الأحكام النّحويّة، إلاّ إذا كان هناك دليل واضح على انتقال اللفظ من الأصل المعروف له إلى ظاهرة أخرى."[4]ويرى خير الحلواني إجحاف النّحويين لهذا الأصل من الأصول النّحويّة، رغم اعتمادهم عليه في العديد من المسائل النّحويّة، ويعدونه من الأدلّة الضعيفة–إلاّ أنّ ابن الأنباري والسيوطي فيعتبرونه من الأدلّة المعتبرة–وعلى الرغم من اعتماد النّحويين هذا الدليل في مواضع كثيرة نجدهم يزرون به، ويعدونه من الأدلّة الضعيفة بل إنّهم يجعلونه من أضعف الأدلّة، ويمنعون التمسّك به إذا كان هناك دليل غيره."[5] ويرى تمّام حسّان ذلك الإجحاف من المؤلفين في هذا الدّليل، فيخصّص له فصول من أصول النّحو «الدليل الثاني: الاستصحاب» ويرى

---

[1]- إبراهيم محمّد أبو اليزيد خفاجة، "الاستصحاب ودوره في توجيه الشواهد النّحويّة والصّرفيّة"، مجلّة الدّراسات اللّغويّة والأدبيّة، العدد 02، السنة الثانيّة، ديسمبر 2011م، ص98–99.

[2]– خديجة الحديثي، الشاهد وأصول النّحو في كتاب سيبويه، ص446.

[3]– صالح بلعيد، أصول النّحو، ص28.

[4]– محمّد خير الحلواني، أصول النّحو العربيّ، ص126.

[5]– المرجع نفسه، ص127.

تقصيرهم في دراسته بذكر المصطلح دون الدخول في التفصيل فيقول: هذا باب لم يعطه المؤلفون حقّه من العناية عند عرضهم لأصول النّحو فلقد دأبوا عند ذكر الاستصحاب أن يكتفوا بشرح المصطلح دون الدخول في تفصيل النّظر، وأن يرددوا مصطلحات مثل: أصل الوضع وأصل القاعدة، والأصل المهجور والعدول عن الأصل، والردّ إلى الأصل والوجه."[1] وتظهر عناية تمّام حسّان بهذا الدليل في الدرس اللّساني المعاصر، وأولى له العناية اللازمة منه في الوضع والتقعيد في أصول النّحو. ويوجّه النقد فيقول: وكلّ ما أوجّهه إليهم أنّهم تركوا الكثير من المعلومات دون إثبات؛ لأنّهم اتكلّوا على شيوعها في زمانهم، أو لأنّهم لم يجدوا من الضروري إثباتها؛ لأنّ الاستصحاب كان عندهم من أضعف الأدلّة، وهكذا عقدت العزم على محاولة الكشف عن تفاصيل النظر في هذا الدليل، وأن أضعه موضعه الصحيح في ترتيب الخطة النّحويّة متوسطاً بين السّماع والقياس."[2] وتميّزت دراسته في الاستصحاب من منطلق مبدأين رئيسيين في التقعيد النّحويّ منها «التغيير» و«التأثير»، وبحسب مبادئ معينة للتغيير والتأثير، فاقترحوا لها أصلا يخضع للتغيير والتأثير بحسب قواعد معينة، وسموا أصل الحرف، وأصل الكلمة، وأصل الجملة، وهذا في الاستصحاب؛ هو إبقاء حال أصل الحرف ما لم يوجد دليل التغيير والتأثير، وهو كذلك إبقاء حال أصل الكلمة ما لم يوجد دليل التغيير والتأثير وهو كذلك إبقاء حال أصل الجملة ما لم يوجد دليل التغيير والتأثير، وجمع كلّ هذا ودرسه تحت اسم جامع هو «**أصل الوضع**» وهو حال أصل الجملة، وأصل الكلمة، وأصل الحرف؛ وهو «أصل القاعدة» أو «القاعدة الأصلية»، وأما «القاعدة الفرعية» **هو حال وجود دليل التغيير والتأثير**. فيقول تمّام حسّان: وعندئذ فرق النّحاة بين القاعدة الأولى وما استثنى منها فسموا الأولى «القاعدة الأصلية» أو «أصل القاعدة» وسموا الاستثناء: «القاعدة الفرعية» فلدينا إذا «أصل الوضع» و«أصل القاعدة»."[3] **ويشمل أصل الوضع: أصل وضع الحرف وأصل وضع الكلمة وأصل وضع الجملة.**

ونقف عند احدى الدراسات اللّسانيّة المعاصرة لأصول النّحو عموما وللاستصحاب خصوصا بعد الدراسة الجامعة المانعة لتمّام حسّان، حاول محمّد سالم صالح أن يضيف الشرح والتبسيط لأصول النّحو ويبحث بدراسة معمقة وشاملة للاستصحاب بعناية فائقة الّتي لم يوليها قبله أحد من اللّسانيين إلاّ تمّام

[1]– تمّام حسّان، الأصول دراسة إبستيمولوجية للفكر اللّغويّ عند العرب، ص107.

[2]– المرجع نفسه، ص107.

[3]– المرجع نفسه، ص108.

حسان، وحاول أن يسير على مبدأه في محاولة الكشف عن تفاصيل النظر في هذا الدليل، وأن يضعه موضعه الصحيح في ترتيب الخطة النّحويّة بدءا بالسّماع والقياس ثمّ الاستصحاب ولم يذكر الإجماع.

وبين محمّد سالم صالح في دراسته لهذا الأصل أنّ مفردات اللّغة من حيث بيانها تتبني على الأصل الفرع؛ حيث يتبيّن ههنا بالاستصحاب الفرق بين الأصل والفرع، فالأصل هو الدليل الثابت والرّاسخ الّذي يبنى عليه، وهو الثابت والرّاسخ الّذي يبنى عليه فالاسم هو الأصل والفعل فرع، والأصل في العمل للأفعال، والأصل في الأسماء ألاّ تعمل، واسم الفاعل فرع على الفعل في العمل وإن كان هو الأصل في غير العمل، والأصل في الأسماء الصرف ومن ثم فإن علل منع الصرف إنّما كانت لأنها فروع.

كما جعل النّحاة مفردات اللّغة من حيث دلالتها على الجنس والعدد أصولا وفروعا فالمذكر أصل والمؤنث فرع، والمفرد أصل والمثنى والجمع فرع والإفراد أصل والتركيب فرع، والأصل المظهر والمضمر فرع، والأصل في الأسماء التنكير والتعريف فرع له، هذا هو الأصل، وهذه هي الأصول المجردة الّتي استخدمها الأنباري في استدلالاته."[1] وهذا مبحث استصحاب حال الأصل وهذا ما يتمسك به استصحاب الحال لأنّ الفرع هو الموسوم بالزيادة عن الأصل بالتغير والتأثر؛ وهو العدول عن الأصل.

ويقول محمّد سالم صالح: "الفرع وهو المعدول به عن ذلك الأصل المجرد، سواء أكان هذا العدول عن أصل وضع الحرف أو الكلمة أو الجملة.

1-وأما العدول عن أصل وضع الحرف: فكأن يتوالى مثلان أو متقاربان ولقد كره العرب تواليهما ومن ثم عدلوا عن أصل أحدهما ومالوا به إلى مخرج الأخر أو بعض صفاته، فآلوا بالنطق إلى الإدغام أو الإخفاء أو الإقلاب إلخ."[2] ولقد كان على الكاتب أن يراعي الفروق بين الأصول ويتجاهل الفروق بين الفروع، فكان عليه أن يراعي الفرق بين النون في (نام) والقاف في (قام) والصاد في (صام) والسين في (سام) والراء في (رام) واللام في (لام)..."[3] وعندئذ نجد أصل النون مكونا من العناصر الآتية:

1-الأصل في النون أن تنطق في اللثة.

2-الأصل في النون أن تكون أنفية.

---

[1]- محمّد سالم صالح، أصول النّحو دراسة في فكر الأنباري، ص432.

[2]- محمّد سالم صالح، أصول النّحو دراسة في فكر الأنباري، ص436. ينظر: تمّام حسّان، الأصول دراسة للفكر اللّغويّ عند العرب، ص127.

[3]- تمّام حسّان، الأصول دراسة إبستيمولوجية للفكر اللّغويّ عند العرب، ص127.

3-الأصل في النون أن تكون مجهورة.

4-الأصل في النون أن تكون مرققة.

وكلّ واحد من هذه العناصر الأربعة الّتي يتكون منها (أصل وضع النون) صالح من الناحية النّظريّة البحتة) لأن يعدل عنه إلى غيره، فيعدل عن اللثة إلى أحد المخارج الأخرى، وعن الأنفية إلى الفموية، وعن الجهر إلى الهمس، وعن الترقيق إلى التفخيم..."[1]

2- وأما أصل وضع الحرف: هو أصل نطقه والصفات الّتي تحدد نطق الحرف في حالة إفراده، ولقد اعتنى أبو البركات بإظهار أصل وضع الحرف وبخاصّة في كتابه (أسرار العربيّة) حيث أوضح في باب الإدغام أنّه لا طريقة لمعرفة تقارب الحروف إلاّ بعد معرفة مخارجها وأصل النطق بها وأقسامها..."[2]

3- والعدول عن أصل وضع الكلمة: يكون بالتغيير في أصل الاشتقاق أو أصل الصيغة."[3] ويقول تمّام حسّان: "والعدول عن أصل وضع الكلمة إما أن يكون عدولا مطردا أو غير مطرد، فإن لم يكن العدول مطردا فذلك ما سمّاه النّحاة شاذا فإن كان فصيحا يحفظ ولا يقاس عليه... أما إذا كان العدول مطردا فإنّه يخضع لقاعدة تصريفية يفرد بها الإعلال أو الإبدال أو النقل أو القلب أو الحذف أو الزيادة الخ وهي قواعد تشبه طابع قواعد الإدغام لأنها تنبئ عن الذوق العربي بالنسبة للاستثقال والاستخفاف..."[4]

4- وأما أصل وضع الكلمة: فيكون بالبحث عن أصلها المجرد وهو من اختراع النّحاة ولقد أكثر أبو البركات الأنباري من البحث عن أصل وضع الكلمات؛ لأنه يعلم أهمية الدراية بأصول الأشياء قبل مراعاة حال الأصل فيها..."[5] والأصل في كلّ الكلمات التركيبية المحصورة العدد هو الجمود والبناء والرتبة والافتقار المتأصل وكلها كما ترى يتجه إلى التقييد لا إلى الإطلاق..."[6] وأصول الكلمات يكون بتجريدها مما هو مزيد فيها كالبحث عن دلالة الكلمات في المعاجم كالبحث في معناها المعجمي فكلمة استصحاب تجرد إلى أصلها من مادة (صحب) وهذه إحدى طرق معرفة أصول الكلمات، ومنها أيضا

---

[1]- تمّام حسّان، الأصول دراسة إبستيمولوجية للفكر اللّغويّ عند العرب، ص109.

[2]- محمّد سالم صالح، أصول النّحو دراسة في فكر الأنباري، ص433.

[3]- المرجع نفسه، ص436.

[4]- تمّام حسّان، الأصول دراسة إبستيمولوجية للفكر اللّغويّ عند العرب، ص128.

[5]- محمّد سالم صالح، أصول النّحو دراسة في فكر الأنباري، ص433.

[6]- تمّام حسّان، الأصول دراسة إبستيمولوجية للفكر اللّغويّ عند العرب، ص110.

كريقة معرفتها بالصيغة الصرفية فإنّ مكتوب اسم المفعول من صيغتها الأصلية كتب، وكذلك ضارب اسم الفاعل من صيغتها الأصلية ضرب.

5- والعدول عن أصل وضع الجملة: بالعدول عن أي أصل من أصولها بواسطة الحذف أو الإضمار أو الفصل أو التقديم أو التأخير أو التوسع..."[1] يقول تمّام حسّان: " أما بالنسبة إلى العدول عن أصل وضع الجملة فقد عرفنا أنّ هذا الأصل نمط خاص تتحقق به الإفادة، وهذا النمط في الجملة الإسمية مبتدأ وخبر وفي الفعلية فعل متقدم يتلوه فاعل أو نائب فاعل."[2] إذن العدول في أصل الجملة كأن يكون الخبر مقدم على المبتدأ، أو يكون الفاعل مضمرا إلى غير ذلك من الظواهر النّحويّة في الجملة بين ركني الإسناد الفعل والفاعل، والمبتدأ والخبر.

وأصل وضع الجملة: " فهو ما بها من عمدة لا تقوم الجملة إلاّ به، وما عدا ذلك مما تشمل عليه الجملة فهو فضلة يمكن أن يستغني عنه تركيب الجملة."[3] ويقول تمّام حسّان: "للجملة عند النّحاة ركنان: المسند إليه والمسند فأما في الجملة الإسمية فالمبتدأ مسند إليه والخبر مسند، وأما في الجملة الفعلية فالفاعل أو نائبه مسند إليه والفعل مسند. وكلّ ركن من هذين الركنين عمدة لا تقوم الجملة إلاّ به وما عدا عذين الركنين مما تشتمل عليه الجملة فهو فضلة يمكن أن يستغنى عنه تركيب الجملة. هذا هو أصل الوضع بالنسبة إلى الجملة العربيّة ويضاف إليه ما يلي:

1-الأصل الذكر، فإذا عدل عنه إلى الحذف وجب تقدير المحذوف من ركني الجملة.

2-الأصل الوصل، وقد يعدل عنه إلى الفصل.

3- الأصل الوصل، وقد يعدل عنه إلى الفصل.

4-الأصل الرتبة بين عناصر الجملة وقد يعدل عنها إلى التقدير والتأخير.

5-الأصل الإفادة، فإذا لم تتحقق الفائدة فلا جملة، وتتحقق الإفادة بالقرائن حين يؤمن اللبس.

وشرط جواز العدول عن أصل من هذه الأصول أن يؤمن اللبس فتتحقق الفائدة ومن هنا لا يكون الحذف إلا مع وجود الدليل، ولا يكون الإضمار إلاّ عند وجود المفسر، ولا يكون الفصل إلا بغير الأجنبي ولا التقديم والتأخير إلاّ مع وضوح المعنى وحيث لا تكون الرتبة واجبة الحفظ."[4] ووضع أصل الجملة يقوم

---

[1]- محمّد سالم صالح، أصول النّحو دراسة في فكر الأنباري، ص436.

[2]- تمّام حسّان، الأصول دراسة إبستيمولوجية للفكر اللّغويّ عند العرب، ص130.

[3]- محمّد سالم صالح، أصول النّحو دراسة في فكر الأنباري، ص435.

[4]- تمّام حسّان، الأصول دراسة إبستيمولوجية للفكر اللّغويّ عند العرب، ص110.

يقوم على أساسين من ركنيها وهما (المسند إليه) (المبتدأ) و(المسند) (الخبر) و(المسند) (الفعل) و(المسند إليه) (الفاعل) أو (نائب الفاعل)، وما عدا ذلك مما تشتمل عليه الجملة فهو فضلة يستغنى عنه في تركيب الجملة.

ومما سبق ذكره ألخص ما نخلص إليه من القول: يعتبر الاستصحاب من المباحث الأصولية لدى الأصوليين في علم الفقه، ومن الأدلّة المعتبرة عند الأصوليين في علم النّحو، يرتبط الاستصحاب بالقياس كما يرتبط الإجماع بالنقل فالإجماع متعلق بالسّماع كما أنّ الاستصحاب متعلق بالقياس، وهكذا تقترب الأدلّة في أصول النّحو بعضها من بعض، ويقترب الاستصحاب بشكل مباشر من القياس في عمليات الاستدلال، وبشكل أكبر مع القياس في ركنيه الأساسين الأصل والفرع في الاستصحاب، **والأصل والفرع في القياس**، فيعرف الأصل في القياس بأنّه المقيس عليه وهو المسموع من كلام العرب الفصيح، والفرع المقيس غير المسموع وهو المحمول على كلام العرب تركيبا أو حكما. فيقول تمّام حسّان: "فالأصل بمفهوم الاستصحاب تجريد وبمفهوم القياس بعضه تجريد وبعضه سماع والفرع بمفهوم الاستصحاب مسموع وبمفهوم القياس معظمه غير مسموع."[1] ويذكر محمّد سالم صالح: "بأنّ العلاقة بين الأصل والفرع في القياس تقوم على أساس أن يوجد في الفرع العلّة الّتي استوجبت الحكم في الأصل، أو على نوع من التشابه يربط بينهما أو لمجرد الطرد، مما يستلزم أخذ الفرع حكم الأصل دون أن تكون هناك علاقة أصلية وفرعية حقيقية بينهما... وهذا خلاف الأصل والفرع في الاستصحاب؛ إذ يعد الفرع معدولاً به عن الأصل، كما يعد الأصل أصلا مجردا، وإن كان من وضع النّحاة، للفرع سواء كان هذا الأصل أصلا لوضع الحرف أو الكلمة أو الجملة أو أصلا للقاعدة فالمتأمل لهذه الأصول يدرك أن هناك علاقة أصالة وفرعية حقيقية بين الأصل والفرع في باب الاستصحاب، وأن الفرع فيه هو ما خرج عن ذلك الأصل."[2] فالفرق بين الأصل والفرع في القياس والأصل والفرع في الاستصحاب فيعرفان في القياس بالعلّة والحكم؛ حيث يأخذ الفرع حكم الأصل، وأما الأصل والفرع في الاستصحاب فيعرف الأصل بثلاثة أوضاع أصل وضع الحرف وأصل وضع الكلمة وأصل وضع الجملة، وأما الفرع فيعرف بالعدول في أصل هذه الأوضاع الثلاثة.

[1]– تمّام حسّان، الأصول دراسة إبستيمولوجية للفكر اللّغويّ عند العرب، ص180.

[2]– محمّد سالم صالح، أصول النّحو دراسة في فكر الأنباري، ص439.

وأما الأصل والفرع في الاستصحاب فالأصل هو ما يبنى عليه بالثبوت والاستمرار؛ حيث ما ثبت على أصله واستمر تركيبا وحكما، وأما الفرع فهو ما يعرف بالعدول عن ذلك الوضع في الأصل، فيشمل أصل الوضع الّذي يشمل أصل وضع الحرف، وأصل وضع الكلمة، وأصل وضع الجملة.

ويدلنا الاستصحاب على فارق جوهري بين الأصل والمقيس عليه، فهناك المقيس عليه الّذي يطابق الأصل، وهناك المقيس عليه الّذي لا يطابق الأصل وهو مسموع من كلام العرب، يقول تمّام حسّان: ويسمّى (استصحاب الحال) عند الأصوليين والنّحاة، وقد يسميه النّحاة (استصحاب الأصل) ويقصدون به مطابقة المقيس عليه لما جرده النّحاة من أصل (لأنّ المقيس عليه قد يختلف عن الأصل **فشرطه الاطراد لا مطابقة الأصل**، فإذا طابق المقيس عليه الأصل نشأت الحالة الّتي يسمونها الاستصحاب، ففي **(ضرب)** استصحاب وفي **(قال) عدول عن الأصل وكلامها مطرد يصلح لأن يكون (مقيساً عليه) ولأن يسمّى في نطاق القياس (أصلا) بمفهوم القياس.**"[1] ويتبين الفرق بين المقيس عليه الأصل في القياس، والأصل في الاستصحاب خلاف لذلك؛ فالأصل في القياس شرطه الاطراد وإن لم يكن أصلا حقيقيا مثل الفعل (قال) والأصل في الاستصحاب أصلا حقيقيا مثل الفعل (ضرب)، فالفعل (قال) أصلا في القياس ومقيسا عليه وليس أصلا في الاستصحاب؛ لأنّ الفعل (قال) أصله (قول) بدليل المضارع (يقول) وإن كان مسموعا ومطردا في كلام العرب ومقيسا عليه عند النّحاة فهو في الاستصحاب ليس أصلا، وهذا عدول عن الأصل، وأما الفعل (ضرب) فهو أصل في الاستصحاب وأصل في القياس، وليس فيه عدول عن الأصل وهذا هو مبحث الاستصحاب أن يكون المقيس عليه مطابقا للأصل فإذا طابق المقيس عليه الأصل نشأت الحالة الّتي يسمونها الاستصحاب.

6-وأما «أصل القاعدة» أو «القاعدة الأصلية» وهو إبقاء أصل الأحكام ما لم يوجد دليل التغير والتأثير كالإعراب للأسماء والبناء للأفعال، وكإثبات القواعد واستمرارها كالرفع للفاعل والمبتدأ والخبر ولكلّ المرفوعات، والنصب للمفعولات والجر للمضاف والمضاف إليه، فإنّ المبتدأ والخبر إذا دخلت عليهم احدى النواسخ من (كان وأخواتها) أو (إنّ وأخواتها) تغير وتؤثر في حكم القاعدة للمبتدأ والخبر فيصبح المبتدأ مع كان وأخواتها اسمها مرفوع وخبرها منصوب، ومع إنّ أخواتها يصبح المبتدأ منصوبا والخبر مرفوعا، وهذا تغير أصل القاعدة؛ حيث إنّ أصل القاعدة إثبات وإقرار لأحكام القواعد الأصلية وإذا حدث تغيير في القاعدة الأصلية بين المبتدأ والخبر والفعل والفاعل كدخول النواسخ على المبتدأ والخبر يسمى

[1]- تمّام حسّان، الأصول دراسة إبستيمولوجية للفكر اللّغويّ عند العرب، ص185.

هذا «**القاعدة الفرعية» هو حال وجود دليل التغيير والتأثير**. فيقول طارق النجار: "**وأصل القاعدة أن لا يغير وجه من الإعراب إلى وجه آخر**."[1]

ويقول تمّام حسّان: "نقرأ أحيانا عن **(القواعد الأصلية)** و**(القواعد الفرعية)** فنفهم بالقاعدة الأصلية **أو (قاعدة الأصل) أو (أصل القاعدة)** تلك القاعدة السابقة على القيود والتعريفات كقاعدة رفع الفاعل ونائب الفاعل والمبتدأ وتقدم الفعل على الفاعل وتقدم الموصول على صلته وافتقار الحرف إلى مدخوله وهلم جرا. وأكبر القواعد الأصلية على الإطلاق قاعدة الإفادة أي قاعدة أمن اللبس وهي الّتي تقول **(الأصل في الكلام أن يوضع للفائدة)** ثم يليها في الأهمية تلك القواعد الّتي تدور حول ما تتحقق به الإفادة من القرائن كقولهم:

1-الإعراب إنّما دخل الكلام في الأصل لمعنى. (قرينة إعراب)

2-الأصل في المبتدأ أن يكون معرفة وفي الخبر أن يكون نكرة. (قرينة بنية)

3-الأصل في الصفة أن تصحب الموصوف. (قرينة تضام)

4-الأصل في الكلام أن يوضع على لفظه. (قرينة بنية)

5-الأصل في المعارف ألا توصف. (قرينة تضام)

6-لا يجوز تقديم ما يرتفع بالفعل عليه. (قرينة رتبة)

7-مرتبة الجزاء بعد مرتبة الشرط. (قرينة رتبة)

8-حرف الخفض لا يدخل على حرف الخفض. (قرينة تضام)

9-الأصل في الجزاء أن يكون بالحرف. (قرينة الأداء).[2]

7-الرد إلى الأصل (التأويل): نقف في هذه المسائل النّحويّة واللّغويّة والصّرفيّة على القواعد الأصولية والقواعد الفرعيّة؛ حيث تبين هذه الأخيرة وجود التغيير والتأثير، إذ يمكن بوجه مباشر أو آخر غير مباشر رد هذه القواعد إلى أصولها، والرد إلى الأصل ههنا بمعنى التأويل، "فنجعل التأويل والرد مترادفين؛ لأنّ التأويل وهو مصدر (أول يؤول) ينتمي إلى اشتقاق (آل-يئول) أي عاد أو ارتد، فمن (أوّل) فَرْعًا فقد جعله يئول إلى أصله؛ أي فقد رده إلى أصله، وعلينا الآن أن نبين الرد إلى أصل الحرف وإلى أصل الكلمة ثمّ إلى أصل الجملة وأخيرا إلى أصل القاعدة شارحين في سياق العرض أوجه التأويل

[1]- طارق النجار، نظريّة الفروع والأصول في النّحو العربيّ، ص284.

[2]- تمّام حسّان، الأصول دراسة إبستيمولوجية للفكر اللّغويّ عند العرب، ص123-124.

المختلفة."[1] ويتبين الرد إلى الأصل في الحروف بين الكتابة الإملائية والكتابة العروضية فالكتابة الإملائية أصولية والكتابة العروضية فرعية؛ حيث يكتب الفعل شدّ ومدّ بهذا الشكل كتابة إملائية بالشدة على حرف الدال، وأما الكتابة الفرعية العروضية بتوالي حرف الدال شدد ومدد؛ لأن الكتابة العروضية الفرعية كلّ ما ينطق يكتب هذه قاعدة فرعية فيها، وأما القاعدة الأصولية في الكتابة الإملائية ليس كل ما ينطق يكتب.

والسامع كذلك يرد الفرع إلى أصله، فإذا كان المتكلم لا ينطق الأصل واحدا في جميع الحالات وإنما يسعى على الاقتصاد في الجهد بواسطة الإدغام أو الإخفاء او الإقلاب او غيرها من ظواهر المقارنة بين مخارج الأصوات وصفاتها؛ فإن السامع يرد كلّ هذه الفروع... فإن الكتابة الإملائية هي الأصل والكتابة العروضية هي الفرع؛ حيث إن العكس ليس صحيحا، "وإذا كان الأمر كذلك فإنّ المتكلم يظن انّه نطق الأصل وهو ينطق الفرع والسامع يظن أنّه سمع الأصل وهو يسمع الفرع فهو بذلك يرد الفرع المسموع غلى أصله."[2] وأما الرد إلى الأصول في الكلمات فهو من تجريد النّحاة فإنّ أصل كلمة (باع) هو (بيع) من تجريد النّحاة وتأويلهم، وكذلك في (قال) أصلها (قول)، يقول تمّام حسّان: "ننتقل بعد ذلك إلى الرد على أصل الكلمة، والتأويل هنا أيضا إنّما يكون عن عدول مطرد، وإذا كان للمتكلم والكاتب والسامع حدس بأصول الأصوات دون فروعها فإنّهم بالنسبة للكلمات يعرفون الفروع دون الأصول؛ لأنّ الأصول من تجريدات النّحاة، وهل يمكن للعربي الفصيح حين ينطق بلفظ (قال) أن يفكر في أن الأصل (قول) وان يقوده نطق (كساء) إلى التفكير بلفظ (كساو) أو أن يكون له حدس أو وعي بالأصل (بناي) بدلا من كلمة (بناء)؟

وهذه الأصول من اختراع النّحاة بنوها على علاقة التقاطع بين أصل الاشتقاق وأصل الصيغة فهي إطار من أطر اللّغة لا عمل من نشاط الكلام."[3] وأما الرد إلى الأصل في الجملة فيكون بالأساس في ما تعلق بركنيها الأساسيين وهما المسند إليه والمسند، ففي الجملة الإسمية الّتي يتقدم الخبر فيها على المبتدأ يكون الأصل في هذه الجلمة بردها إلى الأصل بتأويلها، وكذلك في الجلمة الفعلية الّتي تقدم فيها المفعول به على الفعل والفاعل، " لقد عرفنا أنّ للجملة أصل وضع هو نمطها المكون من ركنيها في الأساس وقد يلحق بهذا النمط من الفضلات ما يكمل معناه، وعرفا كذلك أن أصل الأصول بالنسبة للجملة هو الإفادة فلا يمكن العدول عن هذا الأصل ولا يقبل هذا العدول مهما كان ولكن العدول عن هذا الأصل أي النمط

[1]– تمّام حسّان، الأصول دراسة إبستيمولوجية للفكر اللّغويّ عند العرب، ص138.

[2]– المرجع نفسه، ص139.

[3]– المرجع نفسه، ص140.

يكون **بالاستتار أو الحذف أو الزيادة أو الفصل أو التقديم والتأخير أو الإضمار أو التضمين، بالاستتار يكون في ضمائر الرفع ويكون الحذف في أي جزء من أجزاء الجملة**، ويكون الفصل بين المتلازمين وتكون الزيادة بالحرف او الناسخ، ويكون التقديم والتأخير حين لا تكون الرتبة محفوظة ويكون الإضمار عند وجود العمل دون العامل، ويكون التضمين إما في معنى أحد أجزاء الجملة أو في ضرب أسلوبها وفي كلّ حالة من هذه الحالات يمكن أن يكون هناك رد إلى الأصل بصورة من الصور في ضوء أصل الوضع أو النمط، ففي الاستتار والحذف نرد الفرع إلى أصله بواسطة تقدير المتغير أو المحذوف فنقول في (زيد قام) إنّ في قام مستتر تقديره هو يعود على زيد. ونقول في (دنف) الّتي يجاب بها عن (كيف زيد؟) إنّ المبتدأ محذوف وتقديره (زيد) (أي أنّ الأصل (زيد دنف)) أما في الزيادة والفصل والتقديم والتأخير فالتقدير ليس لجزء الجملة وإنّما هو لأصل وضع الجملة بواسطة استبعاد الزائد أو الفاصل أو تصحيح الرتبة. ففي (ما زيد بقائم) نقول: الباء زائدة والأصل (ما زيد قائم)."[1] **والتقدير والتأخير** نتيجة مباشرة للقول بالأصول والفروع في النّحو العربيّ حيث قابل النّحاة بعض التراكيب النّحويّة الّتي عدل فيها المتكلّم عن **أصل وضعها** هذه التراكيب جملا اسمية أم جملا فعلية وقد رصد النّحاة ظاهرة التقديم والتأخير على أنّها من سنن العرب في كلامهم وعللوها بأنّ العرب إنّما يقدمون الّذي بيانه أهمُّ لهم وهم ببيانه أعنى."[2] نقف في هذه الدراسة من كتاب (نظريّة الفروع والأصول في النّحو العربيّ) للباحث طارق النجار حيث يبين في هذه الدراسة نظرية الفروع والأصول في الجملة العربيّة الفعلية والاسمية مبينا كذلك أصل الوضع في بنياتها وتراكيبها موضحا كذلك الرد لأصل وضعها، فعقد الفصل الثّاني لهذه الدراسة عنونه بنتائج القول بالأصول والفروع في النّحو العربيّ: وقف فيها على **الإعراب المحلي والإعراب التقديري** وما يلزم فيهما من رد إلى أصل الوضع، والإعراب التقديري أيضا نتيجة مباشرة من نتائج القول بالأصول والفروع في النّحو العربيّ، فهو ناتج من جعل الاسم الصحيح أصلا والمعتل فرعا عليه، **ومواضع الإعراب التقديري، والقول بالحذف والزيادة**؛ وهذا باب واسع في النّحو العربيّ جاء نتيجة مباشرة للقول بالأصول والفروع في النّحو العربيّ؛ وذلك لأنّ النّحاة لما جردوا أصلا للوضع في الجملتين الاسمية والفعلية جعلوا كل تركيب يحذف منه شيء أو يزاد عليه فرعا على الأصل الّذي جردوه. **ومنها القول بالتوهم، والحمل على المعنى، والتقدير والتأخير**. وعلى الرغم من أن النّحاة بدءا من سيبويه، أقروا بأن الشعر يحتمل ما لا يحتمله النثر وأن هذا يستجار في الشعر دون النثر إلاّ أنّهم طبقوا أصول الوضع للتراكيب النثرية على

[1]– تمّام حسّان، الأصول دراسة إبستيمولوجية للفكر اللّغويّ عند العرب، ص144.

[2]– طارق النجار، نظريّة الفروع والأصول في النّحو العربيّ، ص264.

التراكيب الشعرية فنتج عن ذلك أن صات التراكيب الشعرية **معدولا بها عن الأصل**، وأدخل النّحاة أنفسهم في دوامة المحاولات **للرد إلى الأصل** الّذي وضعوه **للغة النثر، على الرغم من أنه كان يكفيهم أن يعدوا لغة الشعر أصلا ولغة النثر أصلا، ولكلّ أصل وضعه الخاص به.**

ويلاحظ أن الضرورات الشعريّة هي نفسها أوجه **العدول عن أصلي الوضع والقاعدة.**

فالأصل في الوضع عدم الزيادة على التام، وعدم النقصان من التام، وعدم الحذف من التام، وعدم تقديم ما حقه التأخير، وعدم تأخير ما حقه التقديم، وعدم استبدال حرف بآخر حتّى لا يختل المعنى وعدم تذكير المؤنث وعدم تأنيث المذكر."[1] وهذه معظم المسائل المتعلقة بأصل وضع الحرف، وأصل وضع الكلمة وأصل وضع الجملة، وكل عدول عن أصل وضع الحرف أو عن أصل وضع الكلمة أو عن أصل وضع الجملة يمكن باستصحاب ومعرفة الأصل والفرع فيه رد العدول إلى أصل الوضع في الحرف والكلمة والجملة.

- مكانة الاستصحاب عند تمّام حسّان:

ويميز الدارس لأصول النّحو دراستين متميزتين الأولى لتمّام حسّان لهذا الدليل فجعله في مرتبة بين السّماع والقياس، وما تميز به أحمد محمود نحلة عن الوصفيين اللّسانيين المعاصرين الذين أغفلوا هذا الدليل والأصل الثّاني (الإجماع) في أصول الفقه والأصل الثّاني في أصول النّحو، وتتجلّى عنايتهم الفائقة بأصول النّحو في السّماع والقياس فقط وهو لم يتوان ولم يغفل عن الأدلّة الأربعة المعتمدة في أصول النّحو فيذكر الأصل الرّابع الاستصحاب ويدّقق البحث فيه، وبالنظر إليه بأنّه أصل من الأصول الضعيفة. واستصحاب حال الأصل كأصل من الأصول مستقل بذاته، فقد عنيَّ بدراسة مستقلة كأصل من أصول النّحو من السّماع والقياس والإجماع في رسالة ماجستير أشرف عليها علي أبو المكارم بعنوان «الاستصحاب في النّحو العربيّ» لصاحبها تامر عبد الحميد محيي الدّين أنيس.

وبدأ محمود نحلة حديثه عن الاستصحاب كغيره من الأصول بمقاربته بأصول الفقه عند الأصوليين من الفقهاء، الاستصحاب، أو استصحاب الحال، أصل من الأصول الفقهيّة الستة الّتي اختلف الفقهاء في الأخذ بها أدلّة الأحكام، وهي الاستحسان، والمصالح المرسلة، والاستصحاب، والعرف، وشرع من قبلنا ومذهب الصحابي."[2] ويذكر أنّه من الأصول الضعيفة، فلو اختلف استصحاب الحال مع السّماع أو الإجماع أو القياس فنأخذ بأي منهما دونهُ، وقد صرحوا بأنّه لا يعد من الأدلّة القويّة في الاستنباط؛ لأنّه

[1]- طارق النجار، نظريّة الفروع والأصول في النّحو العربيّ، ص241-284.

[2]- أحمد محمود نحلة، أصول النّحو العربيّ، ص141.

مبني على غلبة الظن، باستمرار الحال، فينبغي استمرار حكمها، من ثم كانوا إذا وجدوا دليلا (قويا عليه) آخر يعارض الاستصحاب قدّموه عليه؛ إذن فاستصحاب حال الأصل؛ لأنّه وصف وحكم على القاعدة ليس هو القاعدة في حدّ ذاته.

والاستصحاب ليس دليلا قويا كالسّماع أو الإجماع أو القياس، ولكنّه **إقرار لأحكام هذه الأدلّة والأصول القوية** " فالاستصحاب في حد ذاته ليس دليلا من أدلّة الفقه ولا مصدرا من مصادر استنباط الأحكام، ولكنه إقرار لأحكام ثابتة، لم نقف على ما يقتضي تغييرها، على أنّهم اعتمدوا عليه في استمرار الأحكام الشرعية ما لم يقم دليل على انتهاء العمل بها، أو تقييدها بزمان."[1] وهكذا استصحاب حال الأصل يأخذ نمط استصحاب حال الأصل من أصول الفقه إلى أصول النّحو باعتباره من الأصول الضعيفة، لا علاقة له بتجريد الأصول–وضع القواعد–بل القياس هو الّذي تمَّ به وضع القواعد وتجريد الأصول، ويرد أحمد محمود نحلة في ما ذكره تمّام حسّان عن الاستصحاب وأثره في تجريد الأصول والأحكام، حتّى وصلوا إلى ما سمّوه «أصل الوضع» و«أصل القاعدة» وما ارتبط بذلك من «عدول عن الأصل» و «ردّ إلى الأصل» بناء على قواعد توجيهية محددة، فيقول محمود أحمد نحلة: والذي نراه أقرب إلى القبول أنّ القياس، لا الاستصحاب؛ هو الذي دفع النّحاة إلى تجريد الأصول عليها، فالقياس كما رأينا اقترن بمحاولة النّحاة الأوائل وضع القواعد الّتي تعين على معرفة القوانين الّتي يدور عليها الاستعمال اللّغويّ... ولا كذلك الحال في الاستصحاب... وهو عند الأصوليين من النّحاة كما صرح بذلك ابن الأنباري في غير موضع من كتابه «من أضعف الأدلّة» وإذا عارضه دليل آخر من سماع أو قياس أو إجماع فلا عبرة به، من ثم لم نر أحداً من متقدّمي النّحاة احتفل له، بل لقد أسقطه ابن جنّي من أدلّة النّحو، ولم يعرف له اعتداد به، فليس بمستساغ عندنا أن يردّ إليه عنصر من أهم عناصر النّظريّة النّحويّة عند العرب هو تجريد الأصول، والأولى أن يرد إلى القياس.[2]ويضاف إلى هذا التفريق أنّ محمود نحلة قد جعل تجريد الأصول لأجل القياس عليها، وليس الأمر على هذا النّحو بالضبط؛ لأنّ الأصول المجّردة منها ما يطرد القياس عليه، ومنها ما يكون العدول عنه هو المطرد، وإذا كان ثمة لبس فزواله بالتفريق بين الأصل في باب الاستصحاب والأصل بمعنى المقيس عليه."[3] ولا يمكن إسقاط استصحاب

---

[1]– أحمد محمود نحلة، أصول النّحو العربيّ، ص141.

[2]– المرجع نفسه، ص147–148.

[3]– تامر عبد الحميد محيي الدّين أنيس، الاستصحاب في النّحو العربيّ، 1421هـ–2001م، رسالة ماجستير، إشراف علي محمّد أبو المكارم، كلّية دار العلوم، قسم النّحو والصّرف والعروض، جامعة القاهرة، ص89.

حال الأصل من الأدلّة النّحويّة إلاّ باعتباره من الأصول الضعيفة كما هو الحال في أصول الفقه، فلم نسمع عند الأصوليين من الفقهاء مَن أسقط الاستصحاب في أصول الفقه بل اعتبروه من الأصول الضعيفة، أمّا من حيث ما ذهب أحمد محمود نحلة في الردّ على تمّام حسّان بقوله أنّه به تمّ النّحاة من تجريد الأصول إلى أصل الوضع وأصل القاعدة، وما ارتبط بذلك من «عدول عن الأصل» و «ردّ إلى الأصل» بناء على قواعد توجيهية محددة، وهذا ما نوافق به أحمد محمود نحلة على حذر ألاّ نسقط هذا الأصل، وحقيقة ما ارتبط بأصل الوضع وأصل القاعدة، وما ارتبط بذلك من «عدول عن الأصل» و «ردّ إلى الأصل» بناء على قواعد توجيهية محددة هو القياس، وكما ذكرنا ذلك في الفصل الذي خصصناه للقياس، وقلنا أنّ وضع النّحو كان بالقياس ونشأته كانت مع أبي الأسود الدؤلي، وما ظهر حقيقة في تجريد أصل الوضع وأصل القاعدة، وما ارتبط بذلك من «عدول عن الأصل» و «ردّ إلى الأصل» بناء على قواعد توجيهية محددة عند أبي إسحاق الحضرميّ قبل الخليل بن أحمد الفرهودي، ويذهب محمّد سالم صالح إلى أنّ الاستصحاب من قواعد الاستدلال في تجريد الأصول والقواعد المطّردة، يقول: " فمن قواعد التوجيه الّتي استدل بها ابن الأنباري ما يكون مهمته ضبط عملية الاستدلال باستصحاب الحال وبيان كيفية الاستدلال به... ولقد حدّد النّحاة في قواعد التوجيه كثيرا من أصول الوضع، وحاولوا تجريد أصول مطردة لوضع الحروف والكلمات والجمل كي يبنوا قواعدهم عليها وفي ما يلي طائفة من القواعد الّتي استعان بها ابن الأنباري في تحديد أصل الوضع المجرد للحرف والكلمة والجملة، والّتي اعتمد عليها في الاستدلال."[1]ومما سبق ذكر ألخص ما أخلص إليه: إنّ استصحاب حال الأصل باعتباره أصلا من الأصول الضعيفة في أصول الفقه وأصول النّحو إلاّ أنّه دليل معتبر من هذه الأدلّة، وبه يمكن تجريد الأصول والقواعد وإن لم يكن بمرتبة القياس، فبالقياس نعرف الأصول والفروع، وعلّلها وأحكامها وباستصحاب أصل الحال نعرف الأصول من العدول عن هذه الأصول، وبه نرُدها إلى الأصل، وما يتميز به هو معرفة تأثيل وترسيس الأصول في أصل الحرف وأصل الكلمات وأصل الجمل وأصل القواعد. وتقول خديجة الحديثي: فاستصحاب الحال إذن دليل من الأدلّة المعتبرة عند الأصوليين والنّحويين إلاّ أنّه من أضعف الأدلّة، فقد اعتبره الأصوليون دليلا سلبيا لا دليلا إيجابيا؛ إذ أنّه بقاء

[1]– محمّد سالم صالح، أصول النّحو دراسة في فكر الأنباريّ، ط1. القاهرة: 1430هـ–2009م، دار السلام، ص470–472.

الأصل على ما هو عليه لعدم الدليل على التغيير؛ ولأنّه سلبي على ذلك النّحو قرر الفقهاء أنّه آخر ما يرجع إليه عند الفتوى."[1]

وذكر السيوطي خاتمة في اجتماع الأدلّة الثلاثة السّماع والإجماع والقياس، ولم يذكر استصحاب حال الأصل، قال: قد يجتمع السّماع والإجماع والقياس دليلا على مسألة.

قال في «شرح التسهيل» الباء في خبر «ما» التميمية خلافا للفارسي الزمخشري، ويدل عليه السّماع والقياس والإجماع.

أمّا السّماع: فلوجود ذلك في أشعار بني تميم ونثرهم.

وأما القياس: فلأن الباء دخلت الخبر لكونه منفيا لا لكونه منصوبا، بدليل دخولها بعد «ما» المكفوفة وبعد «هَلْ».

وأما الإجماع فنقله أبو جعفر الصَّفار."[2] وذكر محمّد فاضل صالح السّامرائي الاحتجاج باستصحاب الحال، مثاله: استدلال سيبويه بالأصل (أنّ الأفعال لا تحقّر) على عدم جواز (ما أُمَيلحَه) قياسا وإنّما هو شاذ."[3] ويقول سيبويه: " وسألت الخليل عن قول العرب (ما أُمَيْلَحَهُ) فقال: لم يكن ينبغي أن يكون في القياس لأنّ الفعل لا يحقّر، وإنّما تحقّر الأسماء لمخالفتها إياها في أشياء كثيرة ولكنّهم حقّروا هذا اللفظ وإنّما يعنون الذي تصفه بالملح كأنك قلت: (مُلَيَّحُ) شبهوه بالشّيء الذي تَلفظ به أنت تَعني شيئا آخر نحو قولك: (يطؤُهم الطريقُ)، و(وصيدِ محليه يومان) ونحو هذا كثير في الكلام، وليس شيء من الفعل ممّا سُمّى به الفعلُ يحقّر إلاّ هذا وحده، وما أشبهه من قولك: (ما أفعله)."[4]وتظهر أدلّة أصول النّحو في كتاب سيبويه من السّماع والإجماع والقياس والاستصحاب فتذكر خديجة الحديثي في كتابها (الشاهد وأصول النّحو في كتاب سيبويه) كلّ هذه الأدلّة لوجودها في الكتاب حتّى الاستصحاب فتقول: "يظهر من هذا أنّ سيبويه استفادة من هذا الأصل كثيرا واعتمد عليه اعتمادا كبيرا، ونستطيع ان نستنتج منه أنّه أحد الأدلّة المعتبرة في نظره كالسّماع والقياس وإن كان أضعف منهما لأنّ ما كان فيه دليل من سماع، أو قياس على نص مسموع معتبر صحيح هو الأصل في الكتاب، ومع ضعف هذا الأصل فنحن

[1]– خديجة الحديثي، الشاهد وأصول النّحو في كتاب سيبويه، ص448.

[2]– السّيوطي، الاقتراح في علم أصول النّحو، ص100.

[3]– محمّد فاضل صالح السّامرائي، الحجج النّحويّة حتّى نهاية القرن الثالث الهجري، ص154.

[4]– سيبويه الكتاب، ج2، ص135.

نراه يبني كثيرا من الأحكام ويضع العديد من القواعد معتمدا عليه، كما يرد بعض آراء النّحاة أو يضعفها أو يمنعها مستندا في ذلك كلّه إليه، كما تبين من النصوص المتقدمة."[1]

المبحث الثّاني: الاستدلال والتّعارض والتّرجيح في دراسات اللّسانيِّين الوصفيِّين المعاصرِين:

يعتبر الاستدلال من الأصول المعتبرة المعتمدة كمّا جمعها السيوطي في كتابه «الاقتراح في علم أصول النّحو» وألف على منواله يحيى الشاوي في جمعه وترتيبه وتصنيفه لأصول النّحو وأدلَّتها في كتابه «ارتقاء السّيادة فلم أصول النّحو» فذكر الكتاب الأوّل في السّماع، والكتاب الثّاني في الإجماع والكتاب الثالث في القياس، والكتاب الرّابع في الاستصحاب، وفي الكتاب الخامس في أدلّة شتى فصلَ الحديث فيها عن الاستدلال، وذكر العديد منه، كالاستدلال بالعكس، والاستدلال ببيان العلّة وجوداً وعدماً والاستدلال على نفي الشّيء بعدم الدّليل عليه، والاستدلال بالأحوال، والاستدلال بعدم النّظير وضم للاستدلال الاستحسان، ومنها الدّليل المسمَّى بالباقي. والكتاب السادس في التّعارض والتّرجيح وهنا اتفق مع السّيوطي في ترتيب وتصنيف وجمع الأدلّة أن وضع الدليل السادس في أصول النّحو هو التّعارض والتّرجيح.

وأمّا الاستدلال عند المعاصرين فقد تناوله تمّام حسّان في كتابه «الأصول دراسة إبستيمّولوجيّة للفكر اللّغويّ عند العرَب النّحو–فقه–البلاغة» ضمن مبحث الهيكل البنيوي للنّحو العربيّ، وذكره محمّد خير الحلواني في كتابه (أصول النّحو العربيّ) في القسم الثّاني «الاستدلال الذهني» تناول فيه ضروب الاستدلال وطرائق الاستدلال، ونجد أنّ هؤلاء المعاصرين تناولوا الاستدلال ضمن الأدلّة الأخرى، فنرى محمّد خير الحلواني عرض لاستدلال في القسم الثّاني بعد السّماع، وبعد قواعد السّماع مباشرة، فيتبيّن من هذا أنّه يربط الاستدلال بالسّماع وقواعده، وبعد ذلك يعرض القياس، والعلّة النّحويّة، ثمّ يورد طرائق استدلال أخرى فيتبين من هذا أيضا ربط الاستدلال بالقياس النّحويّ.

ونرى تمّام حسّان يذكر أنّ الاستدلال يستعمل في فروع مختلفة من العلم، فهناك مثلاً الاستدلال المنطقي، والاستدلال الفقهي، والاستدلال النّحويّ، وإذا كان الاستدلال المنطقي نتاجاً للفكر اليوناني؛ فإنّ الاستدلال في الفقه والنّحو نتاج إسلاميّ خالص."[2] ويقول محمّد خير الحلواني: كان أسلوب العلوم العربيّة الإسلاميّة يقوم على التّحليل والبرهان، ويرجع إلى العقل جميعَ الظواهر، ويخضعها للأسباب والمسببات

[1]- خديجة الحديثي، الشاهد وأصول النّحو في كتاب سيبويه، ص464.

[2]– تمّام حسّان، الأصول دراسة إبستيمّولوجيّة للفكر اللّغويّ عند العرَب النّحو–فقه–البلاغة، ص65.

وهذا واضح جداً في العلوم الرياضية والطبية والفلكية، وربما كان هذا راجعاً إلى الدعوة القرآنية الملحة إلى تقديم البراهين، وإخضاع الظواهر لحكم العقل.

ولم يمرَّ هذا الأسلوب غافلاً في ساحات الدراسة النّحويّة بل مسَّها مساً شديداً فنقل إليها جُلَّ ما كان يدور في دراسات الفقه وعلم الكلام حتّى جارتهما في العلّة، والقياس، والسبر والتقسيم، وما شبهها من ألوان الاستدلال الذهني."[1] فكل دراسات العلوم اللّغويّة لامست إلى حد بعيد تلك المقاربات الفقهية.

المطلب الأوّل: الأصول الأولى للاستدلال عند القدماء:

لم يغفل القدماء عن الأصل الثابت من الأصول ألاَّ وهو الاستدلال فيوليه ابن الأنباري مرتبته من الأدلّة والأصول النّحويّة في الفصل السابع في الاستدلال، وفي الاعتراض على الاستدلال بالنقل، وفي الاعتراض على الاستدلال بالقياس، وفي الاعتراض على الاستدلال باستصحاب الحال، ويذكر في الأخير في الاستدلال بعدم الدّليل.

وكما نرى ابن جنّي قد اعتنى بالاستحسان كأصل ثابت من الأصول، فعقد له بابا في الخصائص سمّاه «**باب في الاستحسان**» جاء فيه قوله: "وجِماعُه أنّ علّته ضعيفة غير مستحكمةٍ؛ إلاّ فيه ضرباً من الاتّساع والتصرّف من ذلك تركك الأخفّ إلى الأثقل من غير ضرورة؛ نحو قولهم: الفتوَى والبَقْوَى والشَرْوَى ونحو ذلك؛ ألاّ ترى أنّهم قلبوا الياء هنا واوا من غير استحكام علّة أكثر من أنّهم أرادوا الفرق بين الاسم والصفة، وهذه ليست علّة معتمدة؛"[2] ويذكر تمّام حسّان: "الاستحسان وهو الاعتماد عند ترجيح حكم على حكم على الاتساع والتصرف دون علّة قوية وبهذا المعنى يصبح للاستحسان طابع شبه اعتباطي جعل النّحاة يعدونه في الادلّة الضعيفة."[3] ويقول ابن الأنباري في الاستدلال: "اعلم أنّ **الاستدلال طلب الدّليل كما أنّ الاستفهام طلب الفهم والاستعلام طلب العلم، وقيل: الاستدلال بمعنى الدّليل كالاستقرار بمعنى القرار والاستيقاد بمعنى الإيقاد:**﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّآ أَضَآءَتْ مَا حَوْلَهُۥ ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِى ظُلُمَٰتٍ لَّا يُبْصِرُونَ﴾[4]أي أوقد. **والدّليل عبارة عن معلوم يتوصل بصحيح النظر فيه إلى علم ما لا يعلم في مستقر العادة اضطراراً."**[5]

ويتبيّن من قول ابن الأنباري الفرق بين الاستدلال والاستفهام والاستعلام، فأمّا الاستدلال فهو طلب الدّليل على الحكم كأن تقول رفع الفاعل بالفعل فالاستدلال تقول: بدليل الإسناد، أو كأن تقول: رفع الخبر

---

[1]- محمّد خير الحلواني، أصول النّحو العربيّ، ص89.

[2]– ابن جنّي، الخصائص، ج1، ص133–134.

[3]– تمّام حسّان، الأصول دراسة إبستيمولوجيّة للفكر اللّغويّ عند العرَب النّحو–فقه–البلاغة، ص186.

[4]– سورة البقرة، الآية 17.

[5]– ابن الأنباري، الإغراب في جدل الإعراب ولمع الأدلّة، ص45.

بالمبتدأ فالاستدلال تقول بدليل الإسناد، وكأن تقول: رفع المبتدأ، فالاستدلال قولك رفع بالابتداء؛ لأنّه إذا تقدم أيّ اسم ولم يسبق بأي عامل وجب الرفع؛ لأنّه مبتدأ، وبه يتم معرفة ما لم يعلم، وأمّا الاستفهام فطلب الفهم، والاستعلام طلب العلم. ونجد بعد ابن الأنباري السيوطي ويحي الشاوي يفصلان الحديث في الاستدلال بتطبيقاته دون التعرض إلى تعريفه، ويذكرون أنواعه وأقسامه، فيقول السّيوطي: " قال ابن الأنباري: اعلم أنّ أنواع الاستدلال كثيرة لا تحصر.

منها الاستدلال بالعكس: كأن يقول: لو كان نصب الظرف في خبر المبتدأ بالخلاف لكان ينبغي أن يكون الأوّل منصوباً؛ لأنّ الخلاف لا يكون من واحد، وإنّما يكون من اثنين، فلو كان الخلاف موجباً للنصب في الأوّل، فلما لم يكن منصوباً دلَّ على أنّ الخلاف لا يكون موجبا للنصب في الثّاني. وذكر أنواع الاستدلال: ومنها الاستدلال ببيان العلّة، ومنها الاستدلال بعدم الدّليل في الشّيء على نفيه والاستدلال بالأصول، والاستدلال بعدم النظير، والاستحسان، والاستقراء، والدّليل المسمّى بالباقي."[1]

ويقول يحيى الشاوي: منها الاستدلال بالعكس: كأن يقال: لو نصب «خلفك» من قولك: زيد خلفك على الخلاف–لَنُصِبَ زيدٌ؛ إذ الخلاف نسبة بينهما فلم ينصب به الأوّل فلم ينصب الثّاني به."[2]

المطلب الثّاني: الاستدلال في دراسات اللّسانيين الوصفيّين المعاصرين:

ونبدأ بما ذكره محمّد خير الحلواني: "ولا بدّ لنا في هذه المقدّمة من أن نوضح ما نريده من «**الاستدلال الذهني**» قبل أن نوغل في تفصيل جُزئياته؛ فهو المحاكاة العقلية الّتي تستهدف استنباط الحكم أو تصحيحه عن طريق القياس، أو العلّة أو ما يشبهها من طرائق الاستدلال."[3] فإنّ الاستدلال هو عملية عقلية يعتمدها النّحويّ في استنباط الحكم أو تصحيحه–كمّا بيّنا سابقا في رفع الفاعل مثلا أو في رفع المبتدأ أو الخبر–ويربطه محمّد خير الحلواني بالقياس عامّة، وبمبحث العلّة خاصّة؛ فإنّه يتعلق بها فكأن الاستدلال يجيب عن العلّة.

ويقول محمّد خير الحلواني فيما يتعلق بالاستدلال والسّماع: "وكانت هذه المحاكاة العقلية تجاري–أو تكاد–**عملية الاستقراء** (ذكر السّماع قبل هذا) الّتي تحدثنا عنها في القسم الأوّل من هذا الكتاب، ولكنّها بدأت بسيطة في القرن الأوّل للهجرة، واتسعت في القرنيين الثالث والرّابع، ثمّ اكتملت في القرون المتأخرة

[1]– السّيوطي، الاقتراح في علم أصول النّحو، ص103.

[2]- يحيى الشاوي، ارتقاء السّيادة في علم أصول النّحو، ص99.

[3]– محمّد خير الحلواني، أصول النّحو العربيّ، ص89–90.

حين أخذ المنطق اليوناني يتدخل في بنيان النّحو العربيّ ومحاكماته الذهنية."[1] فإنّ الاستدلال تارة أخرى عند محمّد خير الحلواني يتعلق بالسّماع وشروطه والاستقراء اللّغويّ للغة العربيّة، والحقيقة أنّ الاستدلال كأصل من أصول النّحو ينبني على السّماع تارة وعلى القياس تارة وعلى الاستصحاب مرة أخرى.

ويقول تمّام حسان: " وأمّا الاستدلال النّحويّ فقد سبق أن ذكرنا ما قاله السيوطي من أنّه ينبني على السّماع والقياس والاستصحاب، ونشير هنا إلى أنّه إذا تعدّد المسموع أو تعدّدت الأقيسة؛ فإنّ النّحاة يضطرون في حالة التعارض والترجيح إلى استعمال أدلّة أخرى غير هذه الثلاثة كالاستقراء والأصل وبيان العلّة والاستحسان والعكس وعدم دليل النفي، وعدم النظير والدليل الباقي."[2]

المطلب الثالث: أنواع الاستدلال بين القدماء واللّسانيّين المعاصرين:

1-أنواع الاستدلال عند القدماء: يذكر ابن الأنباري في حديثه عن الاستدلال في الفصل الثامن النوع الأوّل: " **في الاعتراض على الاستدلال بالنقل.** وفي الفصل التّاسع النوع الثّاني: **في الاعتراض على الاستدلال بالقياس،** وفي الفصل العاشر النوع الثالث: **في الاعتراض على الاستدلال باستصحاب الحال.**"[3]وذكر السّيوطي أنّ أنواع الاستدلال كثيرة منها الاستدلال بالعكس، ومنها الاستدلال ببيان العلّة ومنها الاستدلال بعدم الدّليل في الشّيء على نفيه، ومنها الاستدلال بالأصول، ومنها الاستدلال بعدم النظير."[4] وذكر يحيى الشاوي: "في أدلّة شتَّى، منها الاستدلال بالعكس، ومنها الاستدلال ببيان العلّة في محل النّزاع وجوداً وعدماً، لوجود الحكم أو يعدم، ومنها الاستدلال على نفي الشّيء بعدم الشّيء بعدم الدّليل عليه فيما لو ثبت لم يخف الدّليلُ، ومنها الاستدلال بالأصول، ومنها الاستدلال بعدم النّظير."[5]

2-أنواع الاستدلال عند اللّسانيّين المعاصرين: ويساوي (الاستدلال المنطقي) عند تمّام حسّان (الاستنتاج) فيقول: "والاستدلال المنطقي «استنتاج» أي استخراج نتيجة من مقدّمة أو أكثر لعلاقة تجمع بينهما؛ فإذا كانت المقدّمة واحدة سمِّيَ الاستدلال «مباشراً» وإذا كانت المقدّمات متعدّدة كان الاستدلال «غير مباشر»؛ لأنّ الحد الأوسط المكرر في المقدمتين كان واسطة بين الحدين الأكبر والأصغر، ووجود الواسطة يجعل الاستدلال غير مباشر."[6] إذن ينقسم الاستدلال عند تمّام حسّان إلى قسمين الاستدلال

---

[1]- محمّد خير الحلواني، أصول النّحو العربيّ، ص90.

[2]- تمّام حسّان، الأصول دراسة إبستيمّولوجيّة للفكر اللّغويّ عند العرَب النّحو-فقه-البلاغة، ص66.

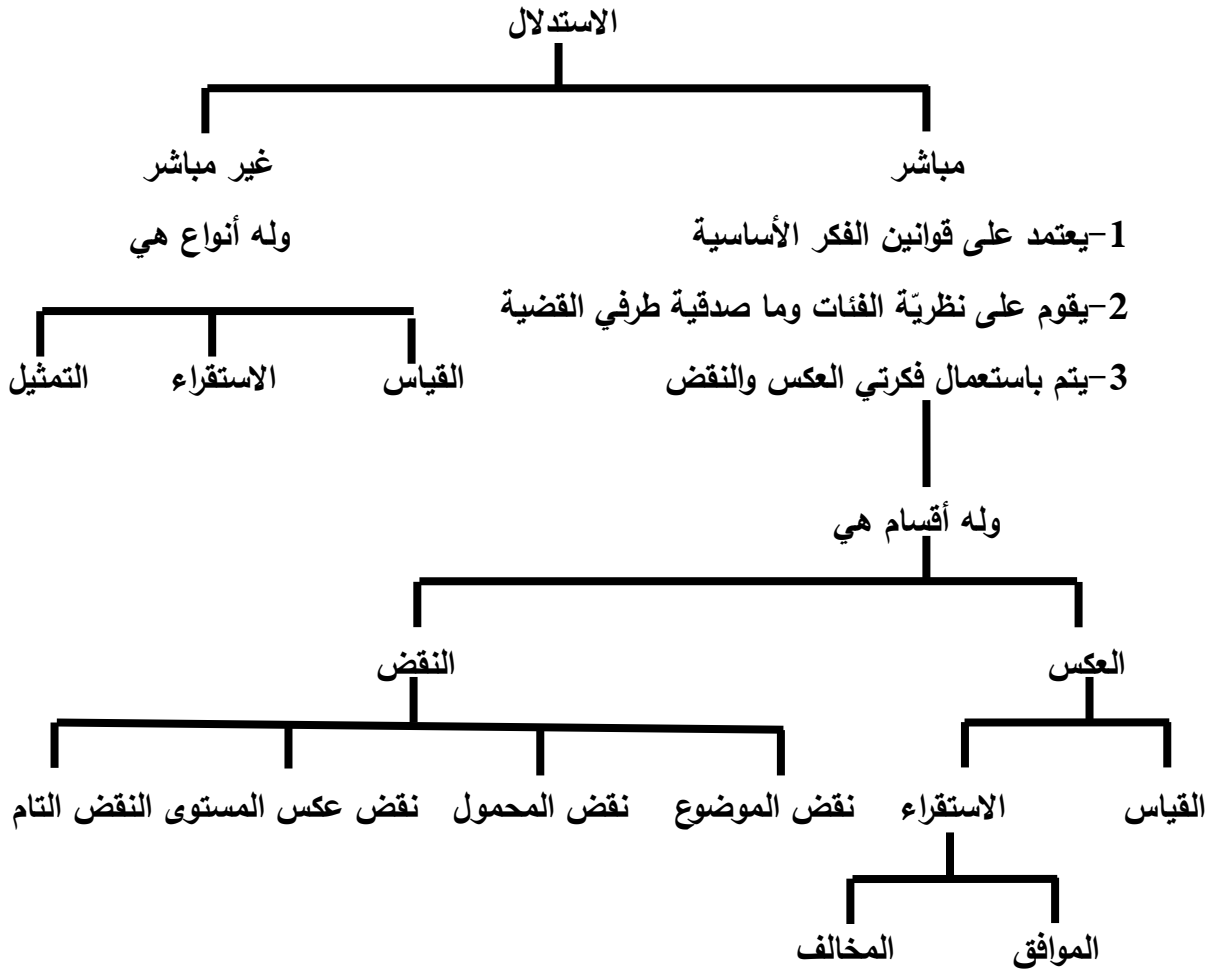
[3]- ابن الأنباري، الإغراب في جدل الإعراب ولمع الأدلّة، ص64.

[4]- السّيوطي، الاقتراح في علم أصول النّحو، ص103-104.

[5]- يحيى الشاوي، ارتقاء السّيادة في علم أصول النّحو، ص99-101.

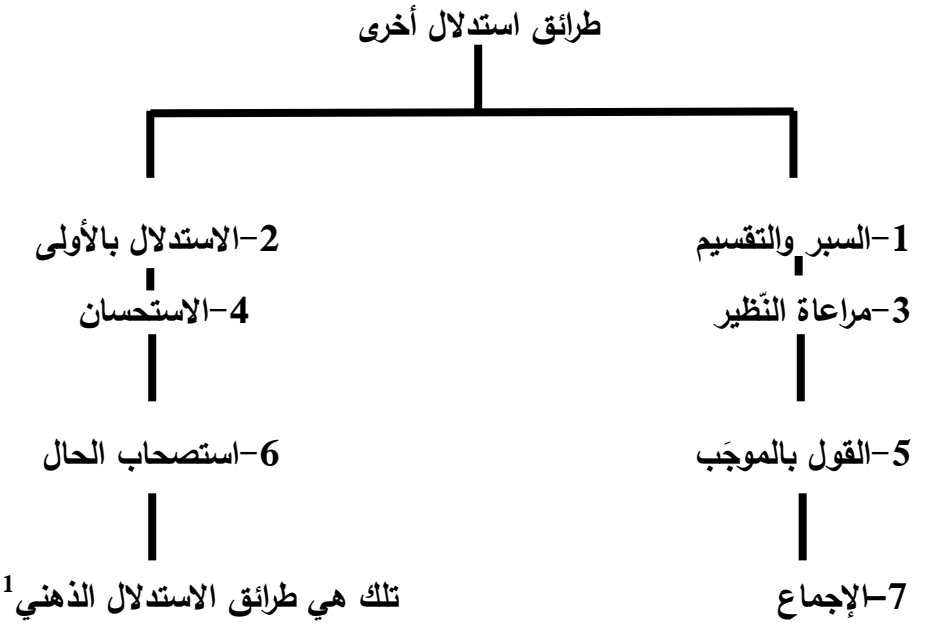
[6]- تمّام حسّان، الأصول دراسة إبستيمّولوجيّة للفكر اللّغويّ عند العرَب النّحو-فقه-البلاغة، ص65.

المباشر والاستدلال غير مباشر، وهذا كما يتضح بعد قليل في هذا المخطط.[1] ولكن قبل ذلك نذكر تعقيبا عن قول تمّام حسّان، إذا كان الاستدلال المباشر يقوم على مقدّمة واحدة وأمّا الاستدلال غير مباشر فيقوم على عدّد من المقدّمات، فهو بهذا يربط الاستدلال النّحويّ أو اللّغويّ عند النّحاة العرب بالاستدلال المنطقي عند الفلاسفة اليونانيين، ونوضح ذلك–وسبق أن أشرنا إلى ذلك في فصل القياس والفرق بين القياس النّحويّ والقياس المنطقيّ–وهذا هو الفرق بين الاستدلال النّحويّ والاستدلال المنطقيّ؛ لأنّ الاستدلال المنطقي يقوم على مقدّمتين: المقدّمة الكبرى والمقدّمة الصغرى ثمّ النتيجة ونمثل لذلك، المقدّمة الكبرى: **كلّ إنسان فان، والمقدّمة الصغرى: الجدار إنسان النتيجة: الجدار فان**، فهذه العمليّة الاستدلالية تعتمد على التّصوّر المعنوي المجرد لا على التّصوّر اللّفظي الحسي لكينونة الأشياء كما في اللّغة لا على تصوّرها المجرد في الذهن.



ونوجز طرائق الاستدلال أخرى عند محمّد خير الحلواني في هذه الخطاطة الوصفيّة:

[1]- تمّام حسّان، الأصول دراسة إبستيمّولوجيّة للفكر اللّغويّ عند العرَب النّحو–فقه–البلاغة، ص66.



المطلب الرّابع: التّعارض والتّرجيح في دراسات اللّسانيّين الوصفيّين المعاصرين:

1-التّعارض والتّرجيح عند القدماء:

يقول ابن الأنباري في التّعارض: "اعلم أنّ المعارضة أن يعارض المستدل بعلّة مبتدأة، واختلف العلماء في قبولها: فذهب الأكثرون إلى قبولها وذلك مثل أن يستدل من يذهب إلى أن إعمال الفعل الأوّل أولى بأنّه سابق على الفعل الثّاني وهو صالح للعمل فكان إعماله أولى لقوة الابتداء والعناية به."[2]ويقول في التّرجيح: "اعلم أنّه إذا **تعارض نقلان** أخذ بأرجحهما، والتّرجيح يكون في شيئين: أحدهما **الإسناد**[3] **والآخر المتن**[4]، فأمّا التّرجيح في الإسناد فأن يكون رواة أحدهما أكثر من الآخر أو أَعلم [وأحفظ] وذلك مثل أن يستدل [الكوفي] على النصب بـ(كم) إذا كانت بمعنى (كيما)."[5]فيذكر ابن الأنباري في هذا القول: **النوع الأوّل من** التعارض وهو **تعارض سماعين**، ثمّ كيف نرجح بين هذا التعارض ويكون التّرجيح بينهما بشيئين: إمّا الإسناد أو المتن.

والمعارضة عند ابن الأنباري نوعان: في معارضة النقل بالنقل، وفي معارضة القياس بالقياس قال فيه: " اعلم أنّ القياسين إذا تعارضا أخذ بأرجحهما؛ وهو أن يكون أحدهما موافقاً لدليل آخر من

---

[1]- محمّد خير الحلواني، أصول النّحو العربيّ، ص120-128.

[2]- ابن الأنباري، الإغراب في جدل الإعراب ولمع الأدلّة، ص135.

[3]- يقصد بالإسناد النقل عن الرّواة وهو التواتر، ويكون راو عن آخر، وآخر عن أخر.

[4]- المتن هو النّص المروي عن الرواة بالسند، كأن يكون النّص مروي بالنصب.

[5]- ابن الأنباري، الإغراب في جدل الإعراب ولمع الأدلّة، ص136.

طريق النقل أو طريق القياس."[1] إذن تعارض **السّماع بالسّماع، أو السّماع بالقياس، وتعارض القياس بالسّماع،** والقياس بالقياس والقياس بالإجماع، وذكر السّيوطي في الكتاب السّادس: في التعارض والتّرجيح ما ذكره ابن الأنباري ولم يضف إليه ما هو جديد إلاّ ما توّسع فيه عند ابن جنّي في الخصائص."[2] ويقول يحيى الشاوي في الكتاب السّادس: في التعارض والترجيح: "يكون التّرجيح بكون الرّواة في أحد الجهتين أكثرَ أو أعلم أو أحفظ."[3] فالتعارض لا يكون إلا بين الدليل الأقوى والأقوى كالسماع بالسماع أو السماع بالقياس، أو القياس بالإجماع أو الإجماع باستصحاب أصل الحال.

2-التّعارض والتّرجيح في دراسات اللّسانيّين العاصرين:

يقول تمّام حسان في التعارض والترجيح: "المقصود تعارض الأدلّة وتعارض الأقيسة، وترجيح أحد المتعارضين من هذا أو ذاك، وإذا تعارضت الأدلّة أو تعارضت الأقيسة بدأ ما يسمّى **بالجدل النّحويّ**[4]؛ وهو حجاج بين النّحاة له قواعده وأصوله وآدابه وأدلّته المرتبطة به، والّتي لا ترتبط بالضرورة بصناعة النّحو."[5]ويذكر تمّام حسّان عرض لهذه الصوَّر من التعارض والتّرجيح في أدلّة شتَّى عند السّيوطي في الاقتراح في علم أصول النّحو، فيذكر:

(أ) الصُورة الأولى: صورة تعارض سماعين: يعضد القياس أحدهما دون الآخر، فيكون ما عضده القياس هو الأرجح، مثال ذلك الروايتان في قول الشاعر:

وما علينا إذا ما كنت جارتنا******** ألاّ يجـــــاورنا إياك ديّار

والرواية الأخرى:

وما علينا إذا ما كنت جارتنا******** ألاّ يجـــــاورنا سواك ديّار

والقياس يعضد الرّواية الثانية دون الأولى، فالثانية أرجح."[6] ويتبيّن في هذه المسألة حينما يتعارض سماعين، فيبطل القياس أحدهما، ويرجح الأخر، فهذا المثال هو من المسموع من كلام العرب، والمسموع هذا مختلف بأبيهما نأخذ؟ وهما سماعين؟ إذن نرجح أحدهما عن الآخر بالقياس.

---

[1]- ابن الأنباري، الإغراب في جدل الإعراب ولمع الأدلّة، ص138-139.

[2]- السّيوطي، الاقتراح في علم أصول النّحو، ص107-114.

[3]- يحيى الشاوي، ارتقاء السّيادة في علم أصول النّحو، ص104-111.

[4]- ذكر ذلك السّيوطي في مبحث سمَّاه في التّرجيح بين مذهبي البصريين والكوفيين.

[5]- تمّام حسّان، الأصول دراسة إبستيمّولوجيّة للفكر اللّغويّ عند العرَب النّحو-فقه-البلاغة، ص182.

[6]- المرجع نفسه، ص182.

(ب) **الصُورة الثّانية: تعارض قياسين يعضد أحدهما السّماع دون الآخر**: وفي هذه الحالة يكون الذي عضده السّماع أرجح، مثال ذلك اختلافهم في وجوب إبراز الضمير بعد اسم الفاعل عند أمن اللبس (ولا خلاف بالطبع إذا لم يؤمن اللبس) وذلك نحو: «زيد هند ضاربها هو» و«هند زيد ضاربته هي» فقياس عدم وجوب الإبراز عند أمن اللبس يعضده قول الشاعر:

قومي ذرى المجد بانوها وقد علمت****** بكنه ذلك عدنان وقحطان

فيكون الأرجح أنّه إذا أمن اللبس لم يجب إبراز الضمير، وإنّما يصبح جائزا وهذا رأي الكوفيين وهو الأصح في رأي بسبب ما يعضده من سماع.

(ج) **الصُورة الثالثة: تعارض قياسين أحدهما يعضده قياس آخر**: والثاني لا يعضده شيء، فما عضده قياس آخر هو الأرجح، مثال ذلك اختلافهم في رافع خبر (إنّ) أهو (إنّ) نفسها؟ أم رفعه بما كان له من قبل، احتج القائلون بأنّ رافعه (إنّ)بالقاعدة القائلة.[1] ويذكر ابن الأنباري في الفصل الثامن والعشرون **في معارضة القياس بالقياس**: "اعلم أنّ القياسين إذا تعارضا أخذ بأرجهما، وهو أن يكون أحدهما موافقا لدليل الأخر من طريق النقل أو طريق القياس.

فأمّا الموافقة من طريق النقل فنحو ما قدمناه في الفصل الذي قبله، وأما الموافقة من طريق القياس فهو مثلاً أن يستدل [الكوفي] على (أنّ) تعمل في الاسم ولا تعمل في الخبر الرفع، بأنّها فرع على الفعل في العمل، فضعفت عن درجته في العمل، فعملت في الاسم النصب، ولم تقوَ على أن تعمل في الخبر الرفع، فبقي مرفوعا بما كان يرتفع به قبل دخولها. فيقول له المعترض: هذا فاسد لأنّه ليس في كلام العرب عامل يعمل في الاسم النصب إلاّ ويعمل الرفع. فالقياس يقتضي أنّها ترفع الخبر كما تنصب الاسم، وبيان ذلك أنّ اسمها مشبه بالمفعول وخبرها مشبه بالفاعل؛ لأنّها مشبهة بالفعل."[2] وقال أيضا في الإنصاف في مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين: «**ليس في كلام العرب عامل يعمل في الاسم النصب إلاّ وهو يعمل الرّفع. فما ذهبوا إليه يؤدي إلى ترك القياس ومخالفة الأصول لغير فائدة، وذلك لا يجوز، فوجب أن تعمل في الخبر الرفع كما عملت في الاسم النصب.**»[3] فيتبيّن هنا موقف ابن الأنباري في الرّد على الكوفيين والحكم عليهم بالقاعدة اللّغويّة المعروفة المستنبطة من كلام العرب في لغتها، فليس في كلام العرب عامل يعمل في الاسم النصب إلاّ وهو يعمل فيه الرّفع؛ إذن فإنّ (إنّ) هي

[1]- تمّام حسّان، الأصول دراسة إبستيمّولوجيّة للفكر اللّغويّ عند العرَب النّحو–فقه–البلاغة، ص183.

[2]- ابن الأنباري، الإغراب في جدل الإعراب ولمع الأدلّة، ص138–139.

[3]- المصدر نفسه، ص157.

الّتي عملت في المبتدأ النصب، وفي الخبر الرفع. والخلاف القائم بين القياسين يعني؛ أهي العاملة بنفسها فيهما؟ أم ممّا كان له من قبل؟ أي المبتدأ والابتداء العامل في المبتدأ، والمبتدأ العامل في الخبر، إذن بما قاله ابن الأنباري **ترجح القاعدة القياس الأوّل: رافع خبر (إنّ) هو نفسها.**

ويقول تمّام حسّان: "ولما لم للقياس الآخر ما يعززه على هذا النّحو كان الأوّل أرجح."[1] وسيأتي بعد تعارض قياسين ذكر آخر لتعارض قياسين قياس بصري، وقياس كوفي أيهما أصح في القياس؟ وأي القياس نرجح إذا تعارض القياس البصري مع القياس الكوفي؟

(د) **الصورة الرّابعة تعارض قياس بصري وآخر كوفي:** وفي مثل هذه الحالة جرى شبه الإجماع بين النّحاة على ترجيح القياس البصري لما اشتهر عن البصريين من تعلق بالقياس وتدقيق شروطه، ولما عرف عن الكوفيين من اهتمام بالسّماع حتّى إنّهم ليقيسون على الشاهد الواحد."[2] ويذكر السّيوطي في السألة السادسة عشرة (في مبحث التعارض والترجيح) يقول: اتفقوا على أنّ البصريين أصح قياسا؛ لأنّهم لا يلتفتون إلى كلّ مسموع، ولا يقيسون على الشاذ، والكوفيون أوسع رواية.

قال ابن جنّي: الكوفيون علاّمون بأشعار العرب مطلعون عليها.

وقال أبو حيان في مسألة العطف على الضمير المجرور من غير إعادة الجار ال|ذي يختار جوازه لوقوعه في كلام العرب كثيراً نظماً ونثراً، قال: ولسنا مُتَعَبَّدِين بإتباع مذهب البصريين بل نتبع الدّليل. وقال الأندلسي في «شرح التسهيل»: الكوفيين لو سمعوا بيتاً واحداً فيه جواز شيء مخالف للأصول جعلوه أصلاً وبوَّبوا عليه بخلاف البصريين.

وقال: ممّا افتخر به البصريون على الكوفيين أن قالوا: نحن نأخذ اللّغة عن حَرَشَةِ الضباب، وأكَلَةِ اليرابيع، وأنتم تأخذونها عن أكلّة الشَّوَارِيزِ وباعة الكواميخ."[3]

(هـ) **الصورة الخامسة تعارض القياس والاستصحاب:** يقول تمّام حسّان: وفي هذه الحالة يرجح القياس؛ لأنّ استصحاب الحال من أضعف الأدلّة، وعلّة ذلك أنّ الأصل المستصحب إنّما جرده النّحاة فأصبح من عملهم، ولم يكن من عمل العربيّ صاحب السليقة الفصيحة فإذا عارضه السّماع فالسّماع أرجح لأنّ ما يقوله العربيّ أولى ممّا يجرده النّحويّ، وإذا عارضه القياس فالقياس أرجح؛ لأنّ القياس إن

---

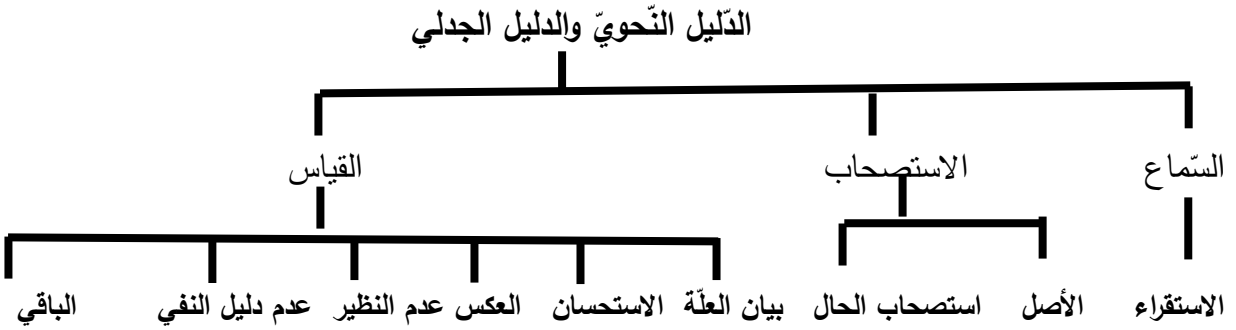
[1]- تمّام حسّان، الأصول دراسة إبستيمّولوجيّة للفكر اللّغويّ عند العرَب النّحو–فقه–البلاغة، ص183.

[2]- المرجع نفسه، ص183.

[3]- السّيوطي، الاقتراح في علم أصول النّحو، ص114.

كان تجريدا فهو حمل على ما قاله العربيُّ."[1] فإنّ هذه الأصول الاستصحاب والاستدلال والاستحسان والسبر والتقسيم والتعارض والترجيح من أضعف الأدلة، وكلّهم علتهم ضعيفة غير مستحكمة، وليست معتبرة ومعتمدة، ولا تبنى أدلّتهم وأحكامهم إلاّ على الأدلة الأقوى السّماع أوّلا ثمّ القياس ثم الإجماع.

ولكنّها في الحقيقة من **الأصول الرئيسية** في وضع قواعد النّحو واللّغة، وقد ذكرنا مثلا في تعارض السّماع بالسّماع أو القياس بالقياس كيف نحتكم للقواعد النّحو واللّغة، ويقول تمّام حسان: " ويسلمنا هذا التقديم لفكرة التعارض والترجيح إلى محاولة عرض طائفة من الأدلّة الّتي تستعمل في الجدل النّحويّ في الاستدلال، ولكن النّحاة لم يحددوا لها هذا الموقع من **البنيّة الهيكلية للنّحو**، وإنّما أطلقوا عليها (أدلّة أخرى)[2]وكأنّها في نفس المستوى مع السّماع والاستصحاب والقياس، ومعنى هذا أنّ الأدلّة الّتي سنوردها هنا أدلّة جدلية تستعمل عند تطبيق الأدلّة النّحويّة، ويرتبط الدّليل الجدلي بالدليل النّحويّ على نحو ما يبدو من التخطيط التالي[3].



المطلب الخامس: قواعد التّوجيه وتوجيهات النّحاة في دراسات تمّام حسّان: وفي هذا الفصل الأخير من البحث نختم به ما بدئنا به البحث في التأصيل اللّغويّ لأصول النّحو العربيّ من منهج أصول الفقه على منهج أصول النّحو عند النّحويين واللّغويين القدماء واللّسانيين المعاصرين، فيتجلّى إلى العيان المنهج الواحد للعلمين؛ ألاّ وهو المنهج الإسلاميّ في أصول الفقه وفي أصول النّحو، ولا صلَّةَ لمنهج أصول المنطق فيهما.

يقول أحمد محمود نحلة: "العناية البالغة بالنّصوص جمعاً واستقصاءً، والحرص الكامل على سلامتها بمّا وضعوا لها من حدود زمانيّة ومكانيّة، وضوابط لنقد النّص سنداً ومتناً، ثمّ الاعتداد بها فيما يضعون من قواعد استشهاداً أو تأويلاً وتخريجاً. وقد صرفهم ذلك عن النظر العقلي المحض البعيد عن

[1]- تمّام حسّان، الأصول دراسة إبستيمّولوجيّة للفكر اللّغويّ عند العرَب النّحو–فقه–البلاغة، ص183.

[2]- ذكر ذلك السّيوطي في كتابه الاقتراح في علم أصول النّحو، الكتاب الخامس: في أدلّة شتَّى.

[3]- تمّام حسّان، الأصول دراسة إبستيمّولوجيّة للفكر اللّغويّ عند العرَب النّحو–فقه–البلاغة، ص184.

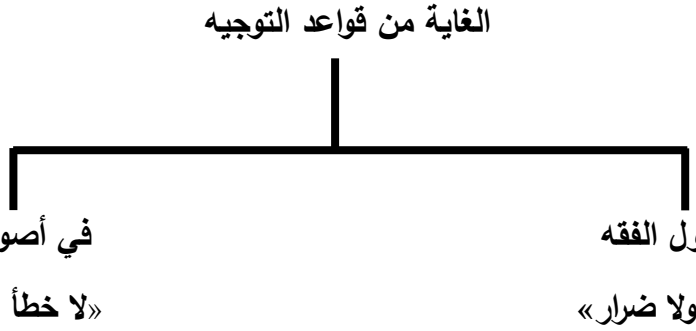
الواقع اللّغويّ ولم يحرمهم نعمة التفكير الّذي يتطلبه الاجتهاد، فكانت إضافة العقل إلى النقل أهمَّ ما يميز العلمين جميعاً على أنّه عقل إسلاميّ إن صحَّ التعبير لا أثر فيه لتصوُّر أجنبيّ.

والمصلحة في أصول الفقه غايّة تلخصها عبارة **(لا ضرر ولا ضرار)** والفائدة في أصول النّحو غايّة يمكن أن تلخصها عبارة **(لا خطأ ولا لبس) فهما يُسْتَمَدَانِ من مصدر واحد هو المنهج الإسلاميّ.**"[1]

أوّلاً: قواعد التوجيه: يقول تمّام حسّان: هناك قاعدة كبرى في أصول الفقه تجعل «تجعل (المصلحة) غايّة، وتقابلها قاعدة كبرى في أصول النّحو تجعل (الفائدة) هي (الغايّة)، وتلخص المصلحة في أصول الفقه عبارة «**لا ضرر ولا ضرار**» **وقد وضعها ابن مالك في شطرة بيت من أبيات ألفيته يقول:**

وإن بشكل خفيف ليس يجتنب

فهل لنا في ضوء هذا التشابه بين منهج الفقهاء ومنهج النّحاة أن نقول: إن كلتا الطائفتين تغترف من معين واحد يمكن أن نطلق عليه «**المنهج الإسلاميّ**» ونجعل ذلك ردًا على الّذين يحلوا لهم أن يذيعوا باتهام النّحاة بالأخذ عن اليونان؟ مهما يكن من شيء فإنّ الفائدة والصّواب، وأمن اللّبس حين توضع ثلاثتها في صورة مبدأ عام يحكم كلّ نشاط قام به النّحاة، فلا بدّ أن تدور كلّ قواعد التوجيه في فلك هذا المبدأ بحيث يكون الغرض منها جميعاً أن تكون تفصيلاً للطرق الموصلة إلى هذه الغايات الثلاثة، أياً كان العنوان الخاص الذي توضع تحته أي طائفة من هذه القواعد. وعلى أي حال يمكن أن نلخص الكلام الّذي سبق على النّحو التالي[2]



والمقصود بقواعد التوجيه تلك الضوابط المنهجية الّتي وضعها النّحاة ليلتزموها عند النظر في المادة اللّغويّة (سماعاً كانت أم استصحاباً أم قياساً) الّتي تستعمل لاستنباط الحكم، ولقد أصبحت هذه القواعد معايير لأفكارهم ومقاييس لأحكامهم وآرائهم الّتي يأتون بها فيما يتصل بمفردات المسائل."[3]**ويقول أيضا**

[1]- أحمد محمود نحلة، أصول النّحو العربيّ، ص15. وينظر: علي أبو المكارم، تقويم الفكر النّحوي، ص226.

[2]- تمّام حسّان، الأصول دراسة إبستيمّولوجيّة للفكر اللّغويّ عند العرَب النّحو–فقه–البلاغة، ص189.

[3]- المرجع نفسه، ص190.

تمّام حسّان: "وإنّما آثرت أن أسمي هذه القواعد «**قواعد التوجيه**» لارتباطها بالتعليل وبتوجيه الأحكام عند التأويل، واعتبار وجه منها أولى من الآخر بالقبول حتّى ليصلح أن تلحق به الألف فيسمَّى «**الوجه**» أي الّذي لا وجه أفضل منه، وقد يسمَّى أيضا «**الراجح**» **أو** «**المختار**» وإذا كانت قواعد التوجيه «**ضوابط منهجية**» فهي «**دستور**» **للنّحاة**."[1] إذن يتبيّن ممّا ذكره تمّام حسّان من الفكر العميق في بحث التعارض والترجيح أن استنبط من هذا الأصل في أصول النّحو العربيّ قواعد سمَّى هذه القواعد المستنبط من التعارض والترجيح «**قواعد التوجيه**» **ويفصل بعد ذلك الحديث فيها والفرق بينها وبين** «**قواعد النّحو**» **أي** «**قواعد الأبواب**».

وأقول إنّ قواعد التوجيه الّتي قصدها تمّام حسّان هي «القواعد الأصوليّة» كما هي في أصول فقه وأمّا «قواعد النّحو» فهي في أصول الفقه «القواعد الفقهية» المستنبطة من القواعد الأصولية، ثمّ هي كذلك في أصول النّحو «القواعد الأصوليّة» المستنبطة منها «قواعد النّحو». "ومعنى هذا أن بين قواعد التوجيه وأدلّة النّحو علاقة عموم وخصوص فقواعد التوجيه أعم وأشمل من أدلّة النّحو؛ لأنها تشمل القواعد الّتي تضبط الاستدلال بالأدلة، وغيرها من الأفكار النّحويّة العامّة."[2] ويقول تمّام حسّان: فقواعد التوجيه عامّة (قواعد الأصول)، وقواعد الأبواب خاصّة (قواعد النّحو) وإذا كانت كتب النّحو قد جمعت **قواعد الأبواب جمعاً مقصوداً ومعتمداً؛ لأنّ جمع هذه القواعد هو الغرض الذي يكتب من أجله أي كتاب للنّحو.**

فإنّ قواعد التوجيه (قواعد الأصول) لا يرد ذكرها إلاّ لماما؛ لأنّ النّحاة لم يعنوا بجمعها وتصنيفها وإنّما كانوا يشيرون إليها كلما سنحت الفرصة لمثل هذه الإشارة إمّا في معرض الشرح أو في معرض النقاش والمحاجة."[3]وترد هذه القواعد أكثر ما ترد في نوعين من أنواع كتب تراثنا النّحويّ كتب الخلاف وكتب أصول النّحو ولكنها تسنح بدرجة أقل من ذلك في كتب الشروح. وهذه القواعد (كما لا بدّ أن نتوقع) لا تدور حول الأمور الفرعية وقضايا المسائل المفردة، وإنّما تحاول تنظيم الإطار العام لأنواع الاستدلال كالسّماع والكثرة والقلة والندرة والشذوذ والفصاحة والرواية والشاهد والاحتجاج بالمسموع، كما تتناول أصل الوضع وأصل القاعدة وأصل المعنى والعدول عن الأصل والرد إلى الأصل والاطراد والقياس والأصل والفرع والحمل والعلّة والحكم، كما تتناول أصول القرائن كالإعراب والإعمال والبناء والرّتبة والتقديم

[1]- تمّام حسّان، الأصول دراسة إبستيمّولوجيّة للفكر اللّغويّ عند العرَب النّحو–فقه–البلاغة، ص190.

[2]– محمّد سالم صالح، أصول النّحو دراسة في فكر الأنباري، ص454.

[3]- تمّام حسّان، الأصول دراسة إبستيمّولوجيّة للفكر اللّغويّ عند العرَب النّحو–فقه–البلاغة، ص190.

والتأخير والتّركيب والافتقار والاستغناء والتقدير والتّصرف والتغيير والتأثير والتضام والتنافي والحذف والزيادة والفصل والوصل والتوسع والضرائر والتنقل والتعلق والإضمار والاختصاص والقوة والضعف وغير ذلك من الظواهر النّحويّة العامّة الّتي لا تحد بباب نحويّ، وإنّما يصدق كلّ منها على عدّد من الأبواب."[1]

ويقول محمّد سالم صالح: "لقد أصبحت هذه القواعد معايير لأفكارهم ومقاييس لأحكامهم وآرائهم الّتي يأتون بها في ما يتصل بمفردات المسائل؛ فإذا اختلف النحويان في مسألة وجدنا أنّ ذلك الخلاف راجع لاختلافهما في اختيار القاعدة الّتي بنى كل منها حكمه عليها.

ومعنى هذا أن القواعد لا تدور حول الأمور الفرعية وقضايا المسائل المفردة، وإنما تحاول تنظيم الأطر العامّة للقوانين الّتي يلتزم بها النّحاة، سواء كان ذلك في مجال أدلّة الاستدلال كالنقل والكثرة والقلة والندرة والشذوذ والقياس والأصل والفرع والعلّة والحكم والاستصحاب وأصل الوضع وأصل القاعدة والعدول والرد إلى الأصل أو في مجال أصول القرائن كالإعراب والإعمال والبناء والرتبة والتقديم والتأخير والإفراد والتركيب والافتقار والاستغناء والحذف والزيادة والفصل والوصل والتعلق والإضمار والاختصاص... فالفرق بين (قواعد النّحو) و(قواعد التوجيه) أن قواعد التوجيه عامّة وقواعد الأبواب خاصّة بتلك الأبواب بعينها. وتجدر الإشارة إلى أن أبرز من أولى قواعد التوجيه بالعناية هو الدكتور تمّام حسّان في كتابه (الأصول)؛ حيث أبرزها وبين معناها وجمعها من شتات كتب الخلاف والأصول محاولا تصنيفها إلى قواعد استدلالية ومعنوية ومبنوية تحليلية وتركيبية."[2]

وقبل أن أختم هذا الفصل بالاستصحاب وما يشمله من مباحث أصولية في أصول النّحو أردت إلاّ وأذكر قسماً من أقسام الاستدلال في الوضع النّحويّ، وأصلا من القواعد الأصوليّة؛ وهو «**السَّبْرُ والتقسيم**» قال فيه السّيوطي: " بأن يذكر الوجوه المحتملة ثمّ يسبرها؛ أي يختبر ما يصلح وينفي ما عداه بطريقة."[3] وبهذا أود التنويه وببيان والتبيين من قرب السبر والتقسيم من قواعد التوجيه عامّة، ومن التعارض والترجيح خصوصاً.

علاقة قواعد التوجيه بأدلّة النّحو: إذا كانت قواعد التوجيه هي الضوابط المنهجية الّتي التزم بها النّحاة عند النظر في المادة واستنباط الأحكام؛ فهي إذن القانون الّذي يسير النّحاة وفق ضوابطه وقواعده.

---

[1]- تمّام حسّان، الأصول دراسة إبستيمّولوجيّة للفكر اللّغويّ عند العرَب النّحو-فقه-البلاغة، ص191.

[2]- محمّد سالم صالح، أصول النّحو دراسة في فكر الأنباري، ص453.

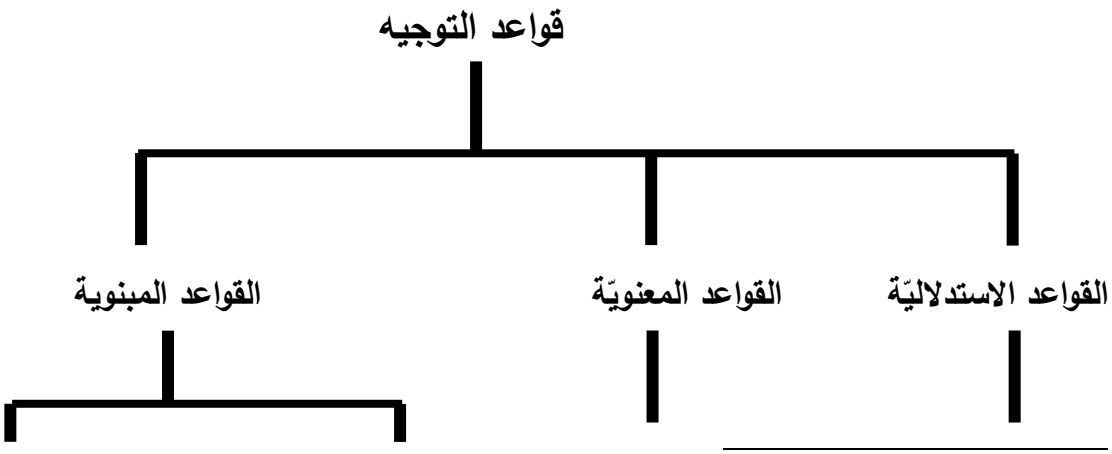
[3]- السّيوطي، الاقتراح في علم أصول النّحو، ص83. وينظر: يحيى الشاوي، ارتقاء السيادة في علم أصول النّحو، ص80.

ولكن هذه القواعد، قد تضع ضوابط منهجية لكيفية الاستدلال بأدلة النّحو الثلاثة؛ النقل والقياس والاستصحاب والإجماع فتبين الضوابط المنهجية المتعلقة بالنقل والاحتجاج به وبيان الكثرة والقلة والندرة والشذوذ أو المتعلقة بالاستدلال بالقياس والأصل والفرع والعلّة والحكم أو تلك المتعلقة بالاستصحاب وأصل الوضع وأصل القاعدة والعدول عن الأصل والرد إلى الأصل.

كما تسهم هذه القواعد في وضع ضوابط منهجية تضبط الأبعاد النّظريّة للأفكار النّحويّة العامّة كالعامل النّحويّ والحذف والفصل والحمل والإعراب والبناء والتقديم والتأخير والافتقار والاستغناء والتغيير والتأثير والتوسع.. الخ

ويتضح مما تقدم أنّ القواعد التوجيهية منها ما يهدف إلى ضبط عملية الاستدلال ومنها ما يهدف إلى ضبط الأفكار النّحويّة العامّة، والّتي هي بمثابة أصول التفكير النّحويّ."[1] إذن تبين قواعد التوجيه القواعد الأصولية قواعد أبواب النّحو الّتي بنيت عليها؛ وفق عمليات الاستدلال وهو طلب الدليل؛ أي عمليات الاستدلال بالنقل السّماع، وعمليات الاستدلال بالإجماع، وعمليات الاستدلال بالقياس، وعمليات الاستدلال بالاستصحاب. هذه هي أصول التفكير النّحويّ الّتي حاول الدكتور علي أبو المكارم في كتابة (أصول التفكير النّحويّ) الإشارة إليها.

ويقول تمّام حسّان: "ولقد استخرجت جملة صالحة من هذه القواعد التوجيهية من عدد من الكتب حيث تختلط هذه القواعد بالنّصوص فتروغ من الّذي لا يتطلبها لذاتها إذ تبدو كأنّها غير مقصودة، وأنّها لا تنتظم في نسق ما، فلا تتم عما وراءها من بناء نظري شامخ الدعائم، أعمدته هذه القواعد، ولبناته الأبواب والمسائل الّتي يتلقاها الطّلاب، ويمكن عند هذه النقطة أن نورد تخطيطا يوضح بصورة تقريبية ما الأقسام الكبرى لقواعد التوجيه[2]



[1]- محمّد سالم صالح، أصول النّحو دراسة في فكر الأنباري، ص454.

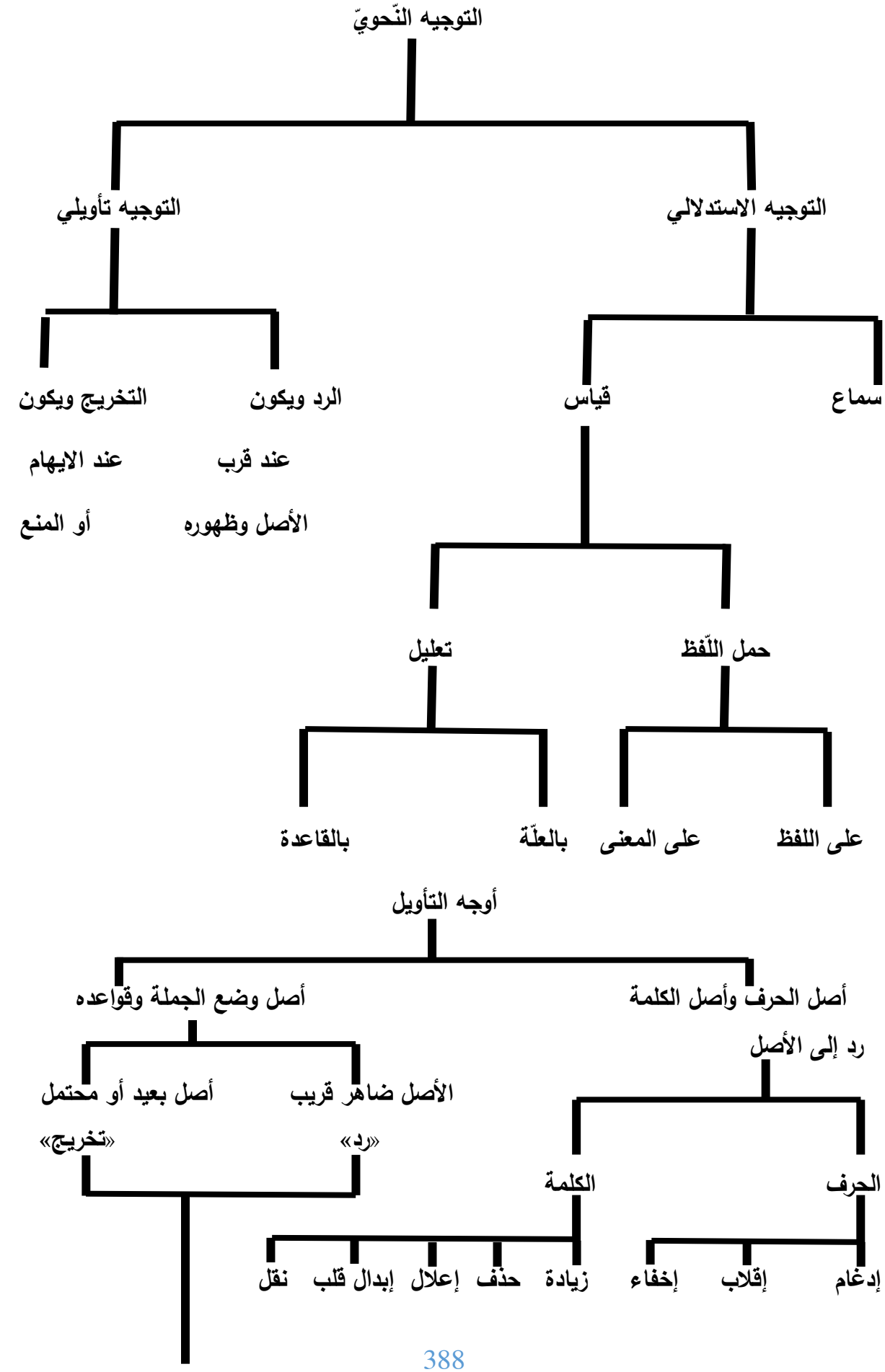
[2]- تمّام حسّان، الأصول دراسة إبستيمّولوجيّة للفكر اللّغويّ عند العرَب النّحو–فقه–البلاغة، ص191.

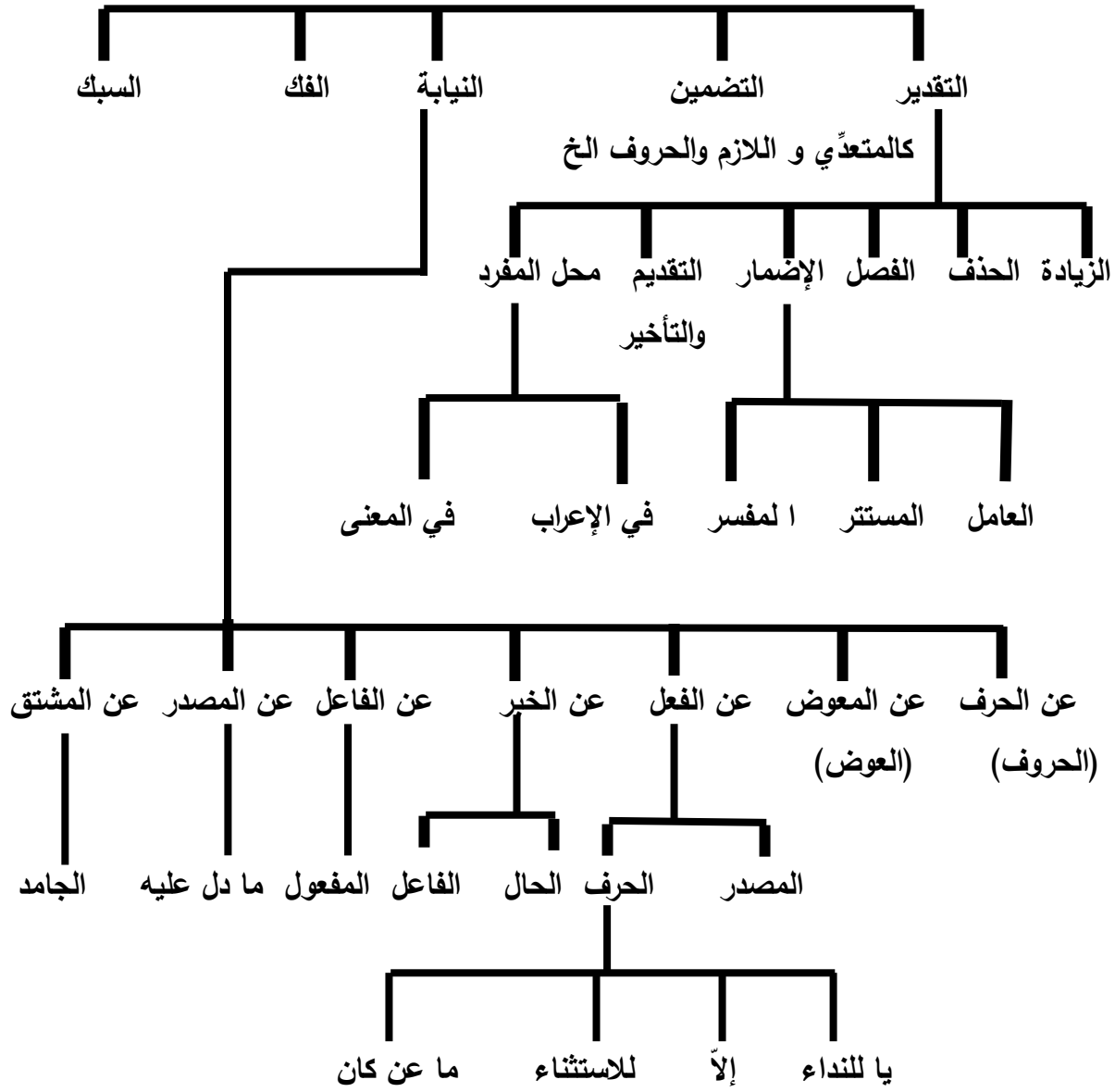
قواعد الاستلال	**قواعد الإفادة**	**التحليليّة**	**التركيبيّة**
السّماع	**الأساليب**	**قواعد الإعراب والبناء**	**قواعد الإعمال**
القياس	**التمسّك بالظاهر**	**الأصالة والزيادة**	**الاختصاص**
الاستصحاب	**التعريف والتنكير**	**الصحيح والمعتل**	**الافتقار والاستغناء**
العدول	**التقدير**	**الاستثقال**	**التغيير والتأثير**
الرد	**النقل**	**الإظهار والإضمار**	**التضام**
الحمل	**التعلق إلخ**	**تحمل الضمير**	**الحذف**
الاستعمال		**أقسام الكلم**	**التنافي**
الكثرة والقلة		**الإفراد والجمع إلخ**	**الفصل إلخ**
القوة والضعف الأولى			

ويقول تمّام حسّان: "وهكذا نجد هذه الأصول العامّة أو القواعد التوجيهية تقع في ثلاث طوائف: الأولى وهي جمهور القواعد صادفت اتفاق نحاة البلدي، ومن ثم التزم بها المتأخرون ولم يتنازعوا بشأنها والثانية: قواعد انفرد بها البصريون وعارضها الكوفيون، والثالثة قواعد ارتضاها الكوفيون وخالفوا بها البصريين الّذين رفضوها."[1]وأمّا التوجيه النّحويّ فهو ينقسم إلى قسمين أساسين همّا: التوجيه الاستدلالي وتوجيه تأويلي[2]ويمكن اختصار التوجيه النّحويّ للنّحاة في هذه الخطاطة الوصفية.

[1]- تمّام حسّان، الأصول دراسة إبستيمّولوجيّة للفكر اللّغويّ عند العرَب النّحو–فقه–البلاغة، ص204.

[2]- المرجع نفسه، ص208–217.


التوجيه النّحويّ
التوجيه الاستدلالي
التوجيه تأويلي
سماع
قياس
الرد ويكون
عند قرب
الأصل وظهوره
التخريج ويكون
عند الايهام
أو المنع
حمل اللّفظ
تعليل
على اللفظ
على المعنى
بالعلّة
بالقاعدة
أوجه التأويل
أصل الحرف وأصل الكلمة
أصل وضع الجملة وقواعده
رد إلى الأصل
الحرف
الكلمة
إدغام
إقلاب
إخفاء
زيادة
حذف
إعلال
إبدال قلب
نقل
الأصل ضاهر قريب
«رد»
أصل بعيد أو محتمل
«تخريج»



خلاصة الفصل: إنّ الإجماع واستصحاب الحال من المباحث الأصوليّة المعتمدة في أصول العربيّة (أصول النّحو) وفي أصول العلوم الشرعيّة الإسلاميّة؛ حيث يأخذ الإجماع مكانته في أصول الفقه المرتبة الثانيّة بعد القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف قبل القياس، وهذا باتفاق كلّ الفقهاء في الفقه الإسلامي وقد أخذ الإجماع مرتبته الثّانيّة في أصول النّحو قبل القياس في كتاب الاقتراح للسيوطي الّذي جمع مادة أصول النّحو بعدما عرض متفرقها ابن جنّي الّذي أشاد بمكانة الإجماع، وذكر مسائل في الاستصحاب ولم يذكر المصطلح بعينه وتناول قضاياه التطبيقية فقد عقد ابن جنّي في كتابه الخصائص بابًا خاصًّا لاستصحاب الحال جعله بعنوان[1]: (باب في إقرار الألفاظ على أوضاعها الأول ما لم يدع داع إلى الترك

[1]- محمّد سالم صالح، ، أصول النّحو دراسة في فكر الأنباري، ص448.

والتحول)[1] وبعده ابن الأنباري الّذي لم يذكر الإجماع كدليل في كتابه الإغراب في جدل الإعراب ولمع الأدلّة، ولكن لم يرفض الإجماع كدليل في أصول النّحو فقد أشار إليه في مواضع عديدة من كتابه الإنصاف في مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين، ولم يذكر كذلك مصطلح الإجماع بعينه إلاّ أنّه أشار إلى مسائله التطبيقية.

وينقسم الإجماع إلى قسمين إجماع صريح وهو المتفق عليه بين جميع العلماء، وإجماع سكوتي غير متفق عليه بين جميع العلماء، وينقسم الإجماع الصريح في أصول النّحو إلى ثلاثة أقسام إجماع الرّواة، وإجماع العرب (حجّة)، وإجماع النّحاة، وقد أخذ الإجماع المكانة المرموقة في الدراسات المعاصرة في اللّسانيّات العربيّة عند أحمد محمود نحلة، وفي حين اعتبر معظم اللّسانيين أنّ الإجماع دليل ضعيف فهو ليس إلاّ إقرار لأحكام الأدلّة، وتظهر عناية أحمد محمود نحلة بالإجماع كأصل ثاني بعد السّماع في أصول النّحو كما هو أصل ثاني في أصول الفقه.

وتظهر عناية تمّام حسان باستصحاب حال الأصل كدليل ثاني في أصول النّحو ويوليه المكانة اللازمة في تقعيد القواعد وبيان أسرار أحكام اللّغة العربيّة؛ حيث بَيَنَ أنّ استصحاب الحال في المرتبة الثانية بعد السّماع وهو مقدم على القياس، ويقول إبراهيم محمّد أبو يزيد خفاجة: "وهو في نظري مقدم على القول بالقياس؛ لأن القول بالقياس يقتضي معرفة المقيس والمقيس عليه، فالمقيس فرع والمقيس عليه أصل، ومعرفة الأصل واجبة ومجيء الشّيء على أصله استصحابٌ له واستئناس به، وما لا يتم الواجب إلاّ به فهو واجب."[2] فالمقيس عليه نوعان قد يكون أصلا كالفعل (ضرب) أو قد يكون مقيسا عليه مطردا غير أصل كالفعل (قال) و(باع)؛ لأنّ الأصل (قول) و(بيع)، ويُبين تمّام حسّان أصل الوضع وأصل القاعدة وأصل المعنى والعدول عن الأصل والرّد إلى الأصل والاطراد والقياس والأصل والفرع والحمل والعلّة والحكم، كما تتناول أصول القرائن كالإعراب والإعمال والبناء والرّتبة والتقديم والتأخير والتّركيب والافتقار والاستغناء والتقدير والتّصرّف والتغيير والتأثير والتضام والتنافي والحذف والزيادة والفصل والوصل والتوسع والضرائر والتنقل والتعلق والإضمار والاختصاص والقوة والضعف وغير ذلك من الظواهر النّحويّة العامّة الّتي لا تحد ولا تحيد بباب نحويّ، وإنّما يصدق كلّ منها على عدّد من الأبواب. وتظهر مكانة هذين الأصلين في تفعيل الدرس اللّسانيّ المعاصر في اللّسانيّات المعاصرة

وقد بين تمّام حسّان أصول التفكير النّحويّ معتمدا في ذلك على مباحث أصول النّحو ومسائلها التطبيقية قبل النظريّة عند المتأخرين بدءا من ابن جنّي فيعود بها إلى كتاب سيبويه ومسائل الاستصحاب الّتي أشار إليها أبي إسحاق الحضرمي ومن جاء بعده من الخليل وتلميذه سيبويه، فَتُبَيِّن قواعد التوجيه

[1]- ابن جني، الخصائص، ج2، ص457.

[2]- إبراهيم محمّد أبو يزيد خفاجة، "الاستصحاب ودوره في توجيه الشواهد النّحويّة والصّرفيّة"، ص104-105.

القواعد والأحكام والضوابط العامّة الّتي وضع عليها النّحاة أبواب علم النّحو ومسائله وقضاياه من قواعدها الأصولية في أصول النّحو لتشمل الاستدلال وأوجه التوجيه النّحويّ بالاستدلال والاستصحاب كعمليات الاستدلال بالسّماع، وعمليات الاستدلال بالإجماع، وعمليات الاستدلال بالقياس وعمليات الاستدلال بالاستصحاب، ومن هذا فإنّ تمّام حسّان هذا اللّسانيّ الحديث والمعاصر لم يترك صغيرة ولا كبيرة في أصول النّحو إلاّ وأشار إليها من قريب أو من بعيد، راغبا في ذلك هو ومن اللّسانيين المعاصرين أقرانه رغبتهم البحث في العلوم التأصيلية (البحث في الأصول) بين الأصالة والمعاصرة؛ حيث أصبح اللّسانيون يجيبون عن إشكاليات اللّسانيّات المعاصرة بالدّراسات التأصيلية للإجابة عن معطيات اللّسانيّات المعاصرة، وهذا هو التفكير اللّسانيّ أو اللّسانيّات الأصوليّة.

وكما أنّ الاعتراف بالاستصحاب والعمل به يمكن أن يحل لنا كثيرا من المشكلات اللّغويّة ويوضح عدداً كبيراً من التأويلات والتفسيرات الّتي يذهب فيها النّحويّون مذاهب شتّى، كما يمكن من خلاله توجيه بعض القراءات القرآنية الّتي قال النّحويّون بشذوذها، ويمكن أن تفسر في ضوئه بعض الشواهد الشعرية الّتي قال النّحويّون فيها بالضرورة أو مخالفة القاعدة والقياس، فعلى سبيل المثال الأصل في الأسماء الصرف، والمنع من الصرف إنما يكون لعلّة موجبة لذلك، وهو فرع على الأصل، فإذا ما تصرَّف شاعر فصرف الممنوع من الصرف فإن النّحويّين يحملون ذلك على الضرورة الشعرية."[1] وأرجح ما ذهب إليه تمّام حسّان من رد الاعتبار إلى دليل الاستصحاب واجب التقدم على القياس، فبه يعرف الأصل من المقيس عليه، وبالنظر فيه توضح مسائل القياس وتتضح قواعد، وتفسر اعتراضات قواعد القياس، وتحل قضايا الأصل المطرد والشاذ، وبالاستصحاب تبنى القواعد الأصوليّة اللّغويّة والنّحويّة والصّرفيّة... الخ

[1]- إبراهيم محمّد أبو يزيد خفاجة، "الاستصحاب ودوره في توجيه الشواهد النّحويّة والصّرفيّة"، ص105.

الخـــــــاتمة

الخاتمة: وهكذا لكلّ بداية نهاية، وخير العمل ما حسن آخره، وخير الكلام ما قلَّ ودلَّ، وبعد هذا الجهد المتواضع أتمنى أن أكون موفقاً في عرض نتائج البحث عرضا لا مَلَلَ فيه، ولا تقصير مبرزا الآثار الإيجابية والسلبية لهذا الموضوع الشائك والشائق الممتع ذو الوشائج العلميّة، وفقني الله وإياكم لما فيه صالحنا جميعاً، وبحمد الباري ونعمة منه وفضل ورحمة نضع قطراتنا الأخيرة بعد رحلة عبر أربعة موانئ بين تفكر وتعقل، وقد كانت رحلة جاهدة للارتقاء بدرجات العقل ومعراج الأفكار فما هذا إلاّ جهد قليل في عظمة العلم، ولا ندعي فيه الكمال، ولكن عذري أنّي بذلت فيه قصارى جهدي فإن أصبت فذاك مرادي وإن أخطئت فلي شرف المحاولة والتّعلم.

*يعترف الكثير من اللّسانيين المعاصرين بفضل اللّسانيّات المعاصرة في توّصلهم إلى إبراز خصائص النّظريّة اللّغويّة عند العرب، سواء بتنبيهنا بمقولة الحداثة، ومنزلة التّراث الإنسانيّ، أو في تزويدنا بالمتصّورات الفعّالة والمنهجيّات الاختياريّة، ففضل اللّسانيّات المعاصرة في بلوغ علمنا تمامَه فضل «جوهري» فهي الّتي وفّرت لنا سبيل التمازج بين حقول المعرفة؛ وهي الّتي أوصلتنا إلى مرتبة التأليف الشموليّ؛ بل هي الّتي أمدّتنا أساساً بمقولة القراءة من حيث هي مجهر يستكشف النّص بالنّص فيجعل الكلام رواية لذاته وحجّة على نفسه.

* تمكن اللّسانيون من إعادة قراءة الأصول الّتي بُنيَ عليها التّراث الفكريّ واللّغويّ للغة العربيّة بأدوات جديدة وقراءة واعية في ضوء الأصول العامّة، اعتمادا على القراءة العلميّة التّقويميّة التّقييميّة الجديدة في أصول الاحتجاج اللّغويّ، وإعادة النظر في تصنيف وترتيب أدلّة أصول النّحو.

*تَبَيَّن للسانيين المعاصرين بفضل اللّسانيّات المعاصرة الاهتداء للنّظريّة العربيّة الكاملة فإنّ أصول النّحو العربيّ هي تلك القواعد الأصوليّة الكلّية؛ الّتي بنّيت عليها تفريعات أسس ومسائل النّحو العربيّ وجزئياته؛ حيث يُعْتَبَرُ النّحو العربيّ تلك المسائل الجزئيّة لعلم أصول النّحو؛ وهو العلم المستنبط من القواعد الكلّيّة الأصوليّة، وأصول النّحو بمعنى القواعد الكلّية والضوابط العامّة والأحكام الّتي يسير عليها الفكر النّحويّ، فإنّ نشأة أصول النّحو كانت متزامنة مع نشأة علم النّحو نشئا معاً كانا توأمين ولدا معاً ونميا سوية دون تفريق بين فرع وأصل.

* تَبَيَّن في نشأة النّحو العربيّ مع علي بن أبي طالب نشأة أصول النّحو إذ قال لأبي الأسود الدؤلي سأضع كتابا في «أصول العربيّة» فوضع أصول النّحو لأبي الأسود، ممّا يتألف منه الكلام العربيّ (اسم وفعل وحرف)؛ حيث بَيَنَ أصل الوضع (أصل وضع الحرف، وأصل وضع الكلمة، وأصل وضع الجملة)، وقال له زد عليه ثمّ تتبعها أبي الأسود في وضع علم النّحو، ولكن نشأة أصول النّحو كعلم

مستقل بذاته تبدأ بشيء أقل وضوحا عند ابن جنّي ثمّ تظهر أكثر وضوحا عند ابن الأنباري والسيوطي ويحي الشاوي المغاربي الجزائري، وتدخل كل طائفة منها في عدة أبواب ويكمن بيان معنى الأصول النّحويّة في أنّها تَسْتَنِدُ إليها الأحكام النّحويّة وَعَنْهَا تستنبط الأدلّة الأربعة الغالبة المعتبرة: السّماع والإجماع والقياس والاستصحاب، والأصول هي ما يُبنى عليها؛ فهذه الأصول الّتي بُنِيَّ عليها علم النّحو فبدأ علم أصول النّحو كعلم تطبيقي مع نشأة علم النّحو، وما يُثبتُ ذلك أنّ نشأة القياس تبدأ مع أبي إسحاق الحضرمي كانت مصاحبة لنشأة علم النّحو، ثمّ ظهر كعلم مستقل بذاته في وقت متأخر عند ابن جنّي وابن الأنباري والسيوطي، ويحيى الشاوي.

ويتمثّل دور أصول النّحو في أمرين: بعد وضع النّحاة علم النّحو، تجلّى دور أصول النّحو العربيّ في كشف **المنهج** الّذي سار عليه المتقدّمون في وضع قواعد النّحو؛

والثّاني: فتح علم أصول النّحو العربيّ للمتأخرين سبيل **استنباط قواعد فرعيّة في علم النّحو**؛ لأنّ أصول النّحو معينًا على علم النّحو في فهم كيانه.

*يثبتُ البحث في أصول النّحو أصالة النّحو العربيّ وأصوله في مرحلة النشأة؛ حيث لم يثبت التأثر بأصول المنطق الأرسطوطاليسي والفلسفة اليونانيّة والنّحو الروماني إلاّ بعد مرحلة النشأة بعد زمن المبرد ومع تلاميذه ابن السراج، وابن كيسان ومَن بعدهم؛ حيث أثبت تمّام حسّان، وعلي أبو المكارم وأحمد محمود نحلة في بحثهم في أصول النّحو المنهج الواحد بين أصول الفقه وأصول النّحو فَهُمَا يُستمدان من مصدر واحد هو «**المنهج الإسلامي» وتجمعهما قاعدة كبرى في أصول الفقه تجعل المصلحة (غاية) وتقابلها قاعدة كبرى في أصول النّحو تجعل (الفائدة) هي (الغاية)، وتلخص المصلحة في أصول الفقه عبارة «لا ضرر ولا ضرار» والفائدة في أصول النّحو غاية تلخصها عبارة «لا خطأ ولا لبس»**.

*تثبتُ الدراسة في أصول النّحو العربيّ تفنيد ودحض آراء العديد من اللّسانيين المعاصرين منهم إبراهيم بيومي مدكور، ومحمّد عيد، ومهدي المخزومي، وأحمد أمين، وإبراهيم أنيس، وعبد الرّحمن أيوب وغيرهم ممَّن دعا أثر منطق أرسطوطاليس على أصالة النّحو العربيّ وأصولّه خاصّة في مرحلة النشأة ولم يثبتوا هذا التأثر ولو بدليل واحد علميّ إلاّ مجرّد الافتراضات. وما حدث من محادثات التأثر بعد مرحلة النشأة وخصوصا كما حدّدها عبد الرّحمن الحاج صالح رَحِمَهُ ٱللَّهُ بعد زمن المبرد مع تلاميذه ابن السّراج وابن كيسان، ومَن بعدهم، وعليه فقد أثبت البحث في أصول النّحو أصالة العلوم العربيّة في نشأتها عند

الأوّلين في القرنين الأول والثّاني للهجرة، ووقف إلى هذا الموقف من أصالة النّحو العربيّ وأصوله في نشأتهما بالأدلّة العلميّة القاطعة، والسند التاريخي العربيّ الأصيل، ودحض وتفنيد آراء أقرانهم اللّسانيين من هؤلاء عبد الرّحمن الحاج صالح رَحِمَهُ ٱللَّهُ بتفنيد ودحض آراء المستشرقين الّذين ادعوا تأثير المنطق؛ وهو تفنيد ما أراد إثباته أنياس جويدي (I.Guidi) وأدالبير مركس (A. Merx) فأما جويدي فقد زعم هذا الزعم دون أن يأتي ببرهان شاف بل اقتصر على الإشارة الوجيزة، وكانت حجّة الداعين لأثر المنطق من اللّسانيين اتباع هؤلاء المستشرقين في أقوالهم دون الاستناد إلى دليل علميّ واحد على الأقل ومن اللّسانيين الّذين ساروا على نهج الحاج صالح أمين الخولي، وإبراهيم السامرائي، وحامد ناصر الظالمي، وصالح بلعيد، وعبده الرّاجحي، ومحمّد خير الحلواني، والتواتي بن التواتي، وتمّام حسّان وأحمد محمود نحلة ورأوا أنّ أصول النّحو محمولة على أصول الفقه لا أثر لأصول المنطق عليها.

*يثبتُ البحث في **أصول النّحو في ضوء التّفكير اللّسانيّ المعاصر أصالة النّحو العربيّ** من وجهة نظر قديمة عربيّة ذات السند التاريخي بالأدلّة القاطعة أثبتها أبي حيان في كتابه «**الإمتاع والمؤانسة**» حيث أثبتت المناظرة بين أبو بشر متّى بن يونس عالم أصول المنطق، وأبي سعيد السّيرافيّ عالم النّحو في بغداد سنة (326هـ)، أصالة النّحو العربيّ وأصوله، وأثبتت الدراسة في أصول النّحو أصالة النّحو العربيّ وأصوله ذات الدليل العربيّ القاطع من وجهة نظر قديمة أيضا ما ذكره أبو نصر الفارابي في كتابه «**إحصاء العلوم**» فأثبت أصالتهما في الفصل الّذي عقده بين «علم المنطق» و«علم اللّسان» والفرق بينهما بعيد، ولا يقترب النّحو العربيّ وأصوله من أصول المنطق لا من قريب ولا من بعيد وإن تشابها.

*تثبتُ الدراسة أصالتهما من وجهة نظر غربيّة، أثبتها المستشرق **كارل بروكلمان في كتابة (تاريخ الأدب العربيّ)**؛ فإنّ علم النّحو وأصوله انبثقا من **العقليّة العربيّة المحضة**، بغض النّظر عن الروابط بين اصطلاحات هذا العلم وأصول منطق أرسطو، وأثبت إبراهيم السامرائي أصالة النّحو العربيّ وأصوله عند الأوّلين، وفند تلك الادعاءات الّتي تقول إنّ الخليل بن أحمد الفراهيدي عاصر حنين وفند هذه المقولة إبراهيم السامرائي، فإنّ الخليل لم يعاصر حنينا، فوفاة الخليل كانت في سنة (175هـ) أو بعد ذلك بقليل في حين كانت ولادة حنين في سنة (194هـ) تقريباً، فلم يدرك إذا حنين الخليل ولا رآه، والزعم باطل من أساسه وقد أثبت هذا من وجهة نظر المستشرقين ما اعترف به «**الأب فليش**» إنّه [أي النّحو العربيّ] **أنقى العلوم العربيّة عروبة**، وإلى مثل هذا ذهب «**إنو ليتمان**» فقال: إنّه نبت عند العرب كما تنبت الشجرة في أرضها.

*يثبتُ عبده الرّاجحي في ضوء التفكير اللّسانيّ المعاصر، وفي كتابه «النّحو العربيّ والدّرس الحديث بحث في المنهج» أصالة النّحو العربيّ في كتاب سيبويه بالبحث عن أثر أصول المنطق الأرسطوطاليسي في النّحو العربيّ، وقارن بين نصوص المنطق الأرسطي وكتاب سيبويه، فأثبت عدم تأثر سيبويه بالمنطق اليوناني حتّى ولو كان بحرف، وبعد استقراء تام قام به عبده الرّاجحي للمنهج الأرسطي في التعريف؛ الّذي ظلّ يؤثر في الغرب قرونا طويلة، واستقراء تام لكتاب سيبويه، أثبت أنّ الكتاب يخلو من التعريف على وجه العموم.

*تحقّق إثبات **إشكالية التأصيل اللّغويّ لأصول النّحو وصلتها بأصول الفقه**، وعدم تأثر النّحو وأصوله في مرحله النشأة بالمنطق اليوناني؛ الّذي يقوم على المنهج الأرسطي في التعريف: على أنّه يهدف إلى **الوصول إلى (جوهر) المُعرَّف أو (ماهيته)؛ باعتباره غايّة لا وسيلة، وهذا الفرق البَيِّنُ بين النظر العقليّ العربيّ، والنّظر العقليّ الأرسطي.**

* تبيَّن ظهور النّحو العربيّ وأصوله نتيجة استقراء ظواهر استعمالات اللّغة العربيّة لا من العمليّات المنطقية الذهنيّة التجريديّة الافتراضيّة، تلك هي مرحلة نشأة العلوم العربيّة عامّة، والنّحو العربيّ وأصوله خاصّة من السّماع والقياس والإجماع، واستصحاب حال الأصل أصِيلة في نشأتها، ومنها تثبت نشأة أصول النّحو مع النّحو في التقعيد النّحويّ كالسّماع والقياس؛ فالقياس نشأ مع نشأة النّحو مع أبي الأسود الدؤلي قبل أبي إسحاق الحضرمي، وقبل الخليل بن أحمد الفراهيدي **في وضع أصول العربيّة كما ذكرت الروايات، وكتب الطبقات ذلك عن الإمام علي كرم الله وجهه.**

*تبيَّنَ الاهتداء إلى تيسير النّحو العربيّ وأصوله عند القدماء الّذين ألفوا المختصرات النّحويّة محاولين تخليص النّحو العربيّ وأصوله من أصول المنطق والفلسفة الّتي أصابته في زمن متأخر وقد تنبه إلى هذا ودعا إليه ابن مضاء إلى إلغاء هذه الفلسفة وتأثيرها على النّحو العربيّ وأصوله في مرحلة ما بعد النشأة ويتضح ذلك في نظريّة التّعليل النّحويّ؛ حيث رفض العلّل الثّواني والثوالث؛ لأنّها فلسفيّة عقليّة لا لغويّة لا تعليميّة كالعلّل الأولى، وتبع ذلك ما لا يمكن قبوله كإلغاء بعض الأصول النّحويّة كالقياس النّحويّ، ونظريّة العامل؛ حيث تنبه تمّام حسّان إلى نظريّة تضافر القرائن اللّفظيّة والمعنويّة استناد لنظريّة العامل عند ابن مضاء الّذي نظر إليها كمسألة نشأة اللّغة فهي توقيفية، واصطلاحية من وضع المتكلّم عند ابن اجنّي ونظريّة تضافر القرائن عند تمّام حسّان. فتتقاسم نظريّة العامل في التّراث العربيّ ثلاثة اتجاهات الاتجاه الأوّل ما ذهب إليه ابن جنّي أنّها من وضع المتكلّم، ورأي ابن مضاء أنّها توقيفية كنشأة

اللّغة، ورأي تمّام حسان في ضوء التفكير اللّسانيّ المعاصر إلى نظريّة «**تضافر القرائن اللّفظية والمعنويّة**».

*يتوافق منهج الدراسة اللّغويّة عند النّحويّين العرب مع اللّسانيين الوصفيين في دراسة اللّغة بدء من دي سوسير الّذي قام بدراسته للّغة وفق «**المنهج الوصفيّ**» متمثلة في الدراسة الزّمنية الآنية الّتي توضح حقيقة دراسة اللّغة في وقت محدّد، وأمّا النّحويّون العرب فقد حدّدوا الدّراسة اللّغويّة بالحدود الزّمانيّة في فترة معينة بعصور الاحتجاج، وأما الحدود المكانيّة فتمثلت في القبائل الستة؛ وهي أسد، وتميم، وقيس وكنانة، وهذيل، وبعض طي، الّتي أُخذ منها الأغلب، فقد رأى اللّسانيون أنّ النّحاة أخذوا من القبائل الأخرى لكن ليس بنفس الكم والكيف الّذي أخذ به من القبائل الستة، وبهذا يتضح اعتماد النّحاة الأوّلين المنهج الوصفيّ في السّماع اللّغويّ استقراء ناقصا لا استقراء تاماً، وقد عاب واعترض بعض اللّسانيين على النّحاة اعتمادهم الاستقراء الناقص للغة العربيّة اعتمادا على القبائل الستة دون الاعتماد على كلّ القبائل العربيّة.

*توجهت معظم آراء اللّسانيّين المعاصرين إلى نقد منهج النّحاة في نهج الدليل الأوّل لأصول النّحو السّماع، وعلى رأسهم سعيد الأفغاني، والحقّ أنّ النّقد يوجد في صف النّحاة، وفي **قواعد نحوهم** ثُغُراً عدة ينفذ منها إلى الصميم، فهم يريدون بناء قواعدهم على **كلام العرب** فيجمعون نتفاً نثرية وشعرية من هذه القبيلة ومن تلك، من أعرابي في الشمال إلى امرأة في الجنوب، ومن شعر لا يعرف قائله إلى جملة غير منسوبة يجمعون هذا إلى أقوال معروفة مشهورة، ويضعون **قواعد تصدق** على أكثر ما وصل إليهم بهذا **الاستقراء الناقص** الّذي لا يستند إلى خطّة محكمّة في الجمع، ثمّ يسددون هذه القواعد **بمقاييس منطقية** يريدون اطرادها في الكلام، حتّى إذا أَتت بعضهم **قراءة صحيحة السند** تخالف قاعدته القياسية، طَعَنَ فيها وإن كان قارئها أبلغ وأعرب من كثير ممَّن **يحتج النّحويّ بكلامهم!!** فلا استقراؤه كاملا أو كاف ولا لشواهده الّتي استند إليها بعض ما **للقراءة الصحيحة من القوة**، ولا اللّغة تخضع **للمقاييس المنطقيّة** الّتي ابتدعها وعلى هذا اتبع الكثير من اللّسانيّين المعاصرين سعيد الأفغاني في اعتراضه على النّحاة في أصول النّحو من الاحتجاج، وكان رد بعض الآخرين عن هؤلاء والوقوف عند الهدف الّذي أراده النّحاة من **معيار لغويّ**، فعارضوهم بقولهم: **فَمِن أين لنا وكيف السبيل إلى التهدي لمعرفة آراء المسبقة للمعاصرين الّذين نعرفهم فَمَا بالنا بالغابرين وبيننا وبينهم مئات السّنين.**

* يعترضُ عبد الرّحمن الحاج صالح على موقف سعيد الأفغاني، ومحمّد عيد، وتمّام حسّان ومهدي المخزومي، وعلي أبو المكارم، وأحمد محمود نحلة... الخ، وفسَّرَ احتجاج النّحويين بالقرآن الكريم وقراءاته

والحديث النّبويّ الشّريف على أنّ هذه المدونّة اللّغويّة لا تتسع حمولتها اللّغويّة للحمولة اللّغويّة من كلام العرب، وأثبت وقوفه إلى جانب النّحاة، واحتجاجهم بالقرآن الكريم وقراءاته، والحديث النبوي الشّريف، بناءً على هذه الإثباتات، ألم يكن القرآن الكريم والحديث النّبويّ الشّريف مصدرين لغويين لهما حدٌّ؛ أي بداية ونهاية مخصوصة بفترة غير أخرى، وعناصرهما على هذا محدودة؟ وهكذا النّص القرآني بالنسبة إلى النّحاة الأوّلين مصدراً لغوياً محدود الحجم والعناصر؟ وأمّا كلام العرب فهو مدوّنة لغويّة مفتوحة؛ حيث بقيَ النّحاة يسمعون كلام العرب فترة زمنية طويلة حتّى سمعوا من طبقة الشّعراء المحدثين ممّن احتج بهم؟ وليس مثل ما كان كلام العرب شعراً ونثراً في زمان الفصاحة وخاصّة في عصر التّدوين إذ كان مصدراً لغوياً ضخما مفتوحا، فلم يزل العلماء من النّحويّين واللّغويّين يسمعون من فصحاء العرب بدون انقطاع حتّى نهاية الفصاحة العفوية فلا بدَّ أن تكون عناصره غير محدودة العدّد بالنسبة إلى القرآن الكريم والحديث النّبويّ الشّريف، وإلى هذا الزّمان المعيَّن المحدود بنزول القرآن الكريم، وبحياة الرّسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ!!

*جاءت دراسات النّحاة في السّماع أوسع من المنهج الوصفي فقد تضمنته، وتجاوزه النّحاة إلى التقعيد والوضع المعياري، ولم يعتن النّحاة واللّغويّون الأوّلين بالمنهج التاريخي الّذي تمتد فيه دراسة اللّغة من خلال تعاقبها التاريخي الممتد عبر الزّمان والمكان، فلا يمكن إخضاعها في حالة حركتها وتغيرها للمنهج العلميّ الّذي تُبنى عليه القواعد، فالمنهج التاريخي تعاقبي تتغير فيه البنيات الصّوتيّة والصّرفيّة والّتركيبيّة والدّلاليّة، وهذا ما لا يتوافق مع **منهج الأوّلين في تقعيد القواعد ووضع علم النّحو**، الّذي يوجب دراسة اللّغة في حالة ثباتها، فهل يمكن وضع القواعد والمعايير اللّغويّة في حالة تغير اللّغة وتطوّرها؟ ولم تكن دراسة الأوّلين دراسة تنظيريّة أو تعتمد التنظير بل هي تطبيقيّة عمليّة علميّة في المدونة اللّغويّة العربيّة فتجدهم يتكلمون في العديد من العلوم اللّغويّة المعاصرة ومبادئها، ولا ينظرون لها بالمصطلحات والتعريفات النّظريّة.

*يختلفُ اللّسانيّون العرب في دراسات النّحويّين، وفي تحديد الدراسة اللّغويّة بالحدود الزّمانيّة والمكانيّة–إهمال المنهج التاريخي–في اللّغة **النموذجيّة الأدبيّة المشتركة «اللّغة الفصحى»** المتمثلة في لغة القرآن الكريم، والحديث النبويّ الشريف ولغة كلام العرب (شعرا ونثرا)، ورأوا أنّهم أهملوا اللّغات الأخرى (اللهجات الأخرى غير الستة) فأخطأوا حينما حددوا اللّغة بهذه المعايير في حدود الفصاحة، ويرى بعضهم أنّ النّحاة **أخلطوا بين المستويّات اللّغويّة في اللّهجات العربيّة**، وهذا ما لم يكن؛ فهي **لغة التقعيد**

النّحويّ في تفاضل لغات العرب وقبائلها، فكانت قبيلة أفصح من قبيلة أخرى فقبيلة هذيل الّتي تقرأ «**عوَرات**» و «**روَضات**» **بفتح الواو و «بيَضات» بفتح الياء، وأمّا قبيلة طي فأفصح من قبيلة هذيل وأنّ قبيلة ربيعة كانت تقف على ساكن في مثل قول العرب: رأيتُ زيداً، فقبيلة ربيعة تقف على ساكن فيقولون: رَأَيْتُ زَيْدْ. فزيداً مفعول به منصوب، وفي قواعد اللّغة العربيّة ونحوها المفعول به منصوب وليس ساكنا**، واعتبر بعضهم أنّ النّحاة الأوّلين بوضعهم القيود الزّمانيّة والمكانيّة حرموا أنفسهم من اللّغة واتساعها وتنوع لهجاتها فقد اقتصروها في لهجات مخصوصّة، وحرموا أنفسهم **من ثراء وتنوع اللّغة العربيّة في لهجاتها ومستوياتها وتنوعاتها الصّوتيّة، وامتد التفكير اللّسانيّ للسانيين العرب في نقد النّظريّة النّحويّة القديمة.**

* يعترضُ عبد الرّحمن الحاج صالح لموقف اللّسانيّين المعاصرين في احتجاج **النّحاة باللّغة العربيّة وأسطورة «اللّغة المشتركة الأدبيّة» «اللّغة النّموذجيّة الأدبيّة المشتركة»** ووجود لهجات منفصلة عنها أثبت بها تعسف المستشرقين قبل اللّسانيين العرب الذّين تأثروا بهم دون وعي أو بوعي منهم، في قولهم أنّ علماء اللّغة والنّحو الأوّلين خلّطوا بين الفصحى واللّهجات، ومن محضِّ التعسّف أن نقول: إنّهم خلّطوا بين الفصحى واللّهجات مع ما نلاحظ من التداخل الحقيقي المطّرد العميق بين الفصحى، **وهذا التّنوّع في النّصوص أيًّا كانت حتّى في القرآن الكريم والشّعر**، وأثبت الحاج صالح عِلْمَ النّحاة بأنّ التّغير التاريخي وتطوّر اللّغات يعلمُهُ النّحاة وأرادوا إبقاء هذه اللّغة بأصواتها ومدلولاتها دون تغير، وهذا هدفهم الحقيقي من اللّغة العربيّة، ويعتقد أكثر المحدثين أنّ فكرة تطوّر اللّغات هو شيء غريب على العلماء القدامى، وهذا صحيح إذا كان المقصود من ذلك التّطوّر كما فهمه علماء اللّغة الغربيّين، وخاصّة اللّغويّين من القرن التاسع عشر الّذين تخصّصوا في الدراسة التاريخيّة المقارنة للغات.

* يُثبتُ الحاج صالح عِلْمَ عُلماء اللّغة والنّحو الأوّلين بالتّغير اللّغويّ في اللّغة العربيّة أفي زمان واحد أم تلاحق تابع بفارط؟ فالتّحوّل الزّماني للغة هو عندهم تحوّل من نظام إلى آخر أو جزء منه إلى آخر وليس تحوّل عناصر من اللّغة منفصلة بعضها عن بعض كما كان يعتقده ويعمل به اللّغويون المتخصّصون في البحوث اللّغويّة التاريخيّة، ويقرب الحاج صالح علماءنا القدماء من اللّغويّين الوصفيّين المحدثين الغربيين إلى التفسير الدياكروني، ولا يخص النظام أي الوصف السنكروني.

*يرد الحاج صالح على اللّسانيين المحدثين في نظرهم في أول الأمر لمفهوم اللّغة وتفريقهم بين **اللّهجات العربيّة الأخرى**، وكذلك رأيهم في نظرهم للقدامى لخلط بين **المستويات اللّغويّة**، وعاب عنهم الحاج صالح هذا، حتّى ساد الاعتقاد بوجود **لهجات عربيّة غير مسايرة للغة النموذجيّة الأدبيّة المشتركة**

في البيئة العربيّة، والحقيقة أنّ النّصوص المنقولة عن السلف تُبَيِّنُ أنّ اللّغة تعنى بكيفيّة محليّة مخصوصة في استعمال جماعة **لوحدة لغويةّ واحدة، واللّغة ظاهرة اجتماعيّة، ونظام اللّغة واحد**، كما تدّل لفظة اللّغة على طريقة الكلام عموما؛ بل إنّه يعد هذا القول من الأوهام الّتي وقع فيها اللّسانيون المحدثون، ممّا لا يؤيد النّقل والعقل معاً، وقد شاعت في زماننا بعض التّصوُّرات الخاطئة حول هذا المعيار وحول ما قام به اللّغويون من أعمال من ذلك: القول بأنّ اللّغويين العرب لم يتفطنوا إلى **وجود لغة مشتركة** في ذلك الزّمان خاصّة بالإنتاج الأدبي وهي **عند الكثير من معاصيرنا لغة القرآن ولغة الشّعر ووجود لهجات منفصلة عنها**، يتخاطب كلّ قوم منهم بإحدى هذه اللّهجات، وبالتالي أخطأوا الغرض تماما عندما خلطوا في وصفهم لما ظنوا أنّه لغة واحدة بين «الفصحى» و «اللّهجات» فجاءت أوصافهم مضطربة، وهذا بعيد عن الوصف العلميّ في زعمهم، وقد حاولنا أن نبيّن أنّ هذا الّذي يسمونه باللّهجات موجود على حدّ سواء في التخاطب (قديما) وفي القرآن وفي الشعر، فلا تنفرد بما هو لهجيّ لغة التخاطب أبدا، ويفسِّر الحاج صالح المبادئ العلميّة لسّماع عند علماء العرب في توثيق كلام العرب على **منهج الرواية والنقل في الحديث**؛ لأنّ المبدأ العلميّ لسّماع عند علماء العرب وفقا لمعطيات اللّغة ولتوثيقها معايير خاصّة مغايرة للمبادئ الّتي بُنيَّ عليها تدوين الحديث الشريف والأحداث التاريخيّة، وذلك لاختلاف الظروف واختلاف الزمان. فسيبويه والنّحاة الّذين جاؤوا قبله عاشوا في زمان الفصاحة السليقية، وأصل الأصول هنا هو ثبوت فصاحة المنقول بثبوت فصاحة القائل منه أو الناقل من العرب الفصحاء، فيُبين أنّ النّحاة واللّغويين الّذين نُقِلَ عنهم كلام العرب بأخذهم عن فصحاء العرب في القرن الأوّل الهجري من سنة 90 تقريبا إلى غاية القرن الرّابع وبين أنَّ جُلَ ما حُصِدَ من اللّغة ينحصر في زمان اللّغويين الكبار من تلاميذ أبو عمرو بن العلاء، ويدحض الحاج صالح مقولة الاستشهاد بشعر **مجهول القائل**، ويفسِّرها تفسيراً علمياً دقيقاً كما أشار إلى ذلك أحمد محمود نحلة، ورمضان عبد التواب في كتابه (بحوث ومقالات في اللّغة) الباب الثّالث من الكتاب (في أصول الاحتجاج اللّغويّ) **أسطورة الأبيات الخمسين في كتاب سيبويه**؛ فإن كان شعر مجهول القائل لم يجز الاحتجاج به **(إلاّ أن يكون ناقله ثقة مأموناً)** فلم يعيبوا ذلك على **سيبويه ولا شككوا فيما روى لثقتهم فيما روى** لثقتهم في عدالته وضبطه، إنّ النّحاة يستشهدون على كلام العرب ببيت مجهول القائل غير وارد أبداً ههنا؛ لأنّ السّماع اللّغويّ في الظروف الّتي عرفتها اللّغة العربيّة غير الرواية للحديث النبوي؛ إذ المهمُ **هنا أن يكون الناقلون–العلماء** الّذين جمعوا اللّغة–هم المسموع عنهم من فصحاء العرب المعروفين بذلك عند جميع العلماء؛ لأنّهم هم وحدهم توارثوه وهم فصحاء ولم يكونوا بالضرورة في القرنيين الأوّل، والثّاني لصحة ما ينقل...الخ

ورد قول بعضهم بالاحتجاج بشعر لا يجوز الاحتجاج به للضرورة الشعريّة، ومن الأوهام الخطيرة أيضا نذكر ما ادّعاه بعضهم من أنّ اللّغويين العرب اعتمدوا أكثر على الشّعر في سماعهم، وفي استنباطهم للقواعد وتجاهلوا أنّ لغة الشّعر غير لغة النثر، وهذا غير صحيح لأنّ نظام اللّغة واحد كما بيناه ثم يختص الشّعر برُخص سمَّوها **بالضرورات الشّعريّة**، وهي من جملة ما يُرَخَّص للشاعر المرتجل في استعماله لما يُعتبر أصلاً من حيث الاشتقاق أو التفريع من الأصول كفكّ المدغم وكالفصل بين الجار والمجرور وصرف ما لا ينصرف؛ وهي أشياء معدودة محصورة، وهذا لا يعني أنّه يجوز للشاعر أن **يخرج أو يخرق نظام اللّغة فيلحن**. ويعيب الحاج عن الوصفيين اللّسانيين قولهم اعتماد النّحويين على الشّعر وحده في الاستشهاد خلافا لما راج في زماننا من الأوهام حول اعتماد النّحاة العرب على الشعر وحده مع شيء قليل من النثر، وليس اللحن هو الضّرورة الشعريّة. وهنا لابدّ من التفريق بين الضّرورة الشّعريّة واللّحن أو الخطأ في اللّغة.

*يفند ويدحض الحاج صالح كلام اللّسانيين في قولهم إنّ النّحاة الأوّلين وضعوا القواعد باللّغة المكتوبة الّتي جمعوها لا اللّغة المسموعة ولغة المشافهة، وتمسك اللّغويون في أخذهم عن العرب بمبدأ آخر صارم وهو الاعتماد أساساً على **السمع والمشافهة**، والامتناع المطلق من الرجوع إلى ما هو مكتوب وكانوا يسمون المصادر المكتوبة بـ «الصحف» ويحطون من قيمة كلّ ما أخذ عن هذه الصحف من الشّعر واللّغة، وأمّا مسألة **الأخذ عن الصبي أو المرأة أو الشيخ أو أيا كان عاقلا أو غير عاقل**، فيبيِّن الحاج صالح مبدأ النّحويين واللّغويين، ويرد بذلك على مَن ادَّعى أخذ النّحاة من غير الثقة، أمّا فيما يخص الثقة في ما يُروى فكان لهم **مقياس علمي** اعتمد عليه جميع العلماء قديما وهو أن يكون **للرواية أكثر من مصدر(أن تصدر من أكثر من وجه موثوق)** فكلّ ما هو «**مجتمع عليه**» كما كانوا يقولون بما في ذلك **القراءات القرآنية فلا** مردّ له أبداً، ويتبين ممّا ذهب إليه عبد الرّحمن الحاج صالح رَحِمَهُ ٱللَّهُ **هو كثرة المستعملين**؛ أي أنّ الكلام لم يسمع عن الصبي وحده، ولا عن المرأة وحدها، ولا عن الشيخ وحده ويثبت ذلك الحاج صالح ببحثه الدقيق لكتاب سيبويه وكثرة الاطلاع عليه، وهذا الّذي يشير إليه سيبويه في كلّ صفحة من كتابه: «**هذا عربي كثير، وهذا أكثر وأعرف، وهذا قليل أو لا يكاد يعرف. فإذا كثر كثرة لا مزيد عليه قال: هو أعرب وهو الّذي يمثل عنده لغة «عامّة العرب». فهذا المقياس**؛ هو الّذي يجعل من موقف اللّغويين العرب موقفاً علمياً بحتاً، ولا شكّ أنّه كان كثيرا جداً إذ المثال الواحد يحتاج ليصير قاعدة أن يُسمع من المئات من الناطقين ولسيبويه عبارات صريحة تدل على ذلك؛ **وهو ثقة.**

* يثبت الحاج صالح أنّه لا يمكن وصف اللّغة إلاّ بتحديد **موقعها الجغرافي** كما فعل الأوّلون وبضبط معيار عامّة العرب، فالمعيار العربيّ عند لغويينا هو «**لغة عامّة العرب**» أو «**لغة الأغلب والكثرة**» كما يقول ابن جنّي، وهو **معيار موضوعي**؛ لأنّه معيار **للغة الأغلبية لا لفئة قليلة، وهذا المبدأ هو الآن المعمول به في وصف اللّغات**. فلا توصف لغة إلاّ إذا حُدّد كيانها الجغرافي ومجموعة الناطقين بها واعتبار **الأكثر الأغلب المطرد من ضروب كلامهم مع التنبيه على القليل في الاستعمال**.

* يرد الحاج صالح على اللّسانيين الّذين اتهموا الأوّلين بغياب المنهجية العلميّة والموضوعية في جمع المدونة اللّغويّة، وكان عملهم هذا علمياً منهجياً بحتاً من حيث الموضوعيّة، ومن حيث دقة المناهج الّتي ساروا عليها، أمّا الموضوعيّة فتتمثل في تصوّرهم الواضح أولا للمعيار اللّغويّ؛ أي الكيان اللّغويّ الّذي عزموا على وصفه وتدوينه، وثانيا لكيفية التعرّف على الناطقين بهذا المعيار، ولجئوا في ذلك إلى مقاييس موضوعيّة... **والنتيجة الكبرى نجد** الحاج صالح رَحِمَهُ ٱللَّهُ والوصفيين اتفقوا على أنّ تحري اللّغويّين والنّحويّين لم يكن في لغات مخصوصة–ستة قبائل–الّتي نقلّها السيوطي عن الفارابي في كتابه المسمّى «**الألفاظ والحروف**» ولم يؤخذ عن غيرهم من سائر قبائلهم، ولم يؤخذ عن حضري قطُّ، فقد أخذ عنهم وكما ذكر أحمد محمود نحلة، فلا صحة إذن لما أورده السيوطي في النّص الّذي ذكرناه لك من قبل، وهو أنّ العلماء لم يأخذوا اللّغة من حاضرة الحجاز فحاضرة الحجاز هي مكة، ومكة مقام القريشيين، فاستشهد سيبويه بلغة قريش، ويقول الحاج صالح: وتجوّل اللّغويون العرب في أكثر الأقاليم من شبه جزيرة العرب ولم يتركوا أي بطن وأي قبيلة، إلاّ سمعوا من أفرادها خلافاً لما قاله الفارابي في نصه المشهور، وأكبر دليل على ذلك هي النّصوص نفسها فيكفي أن نتصفح المدوّنة العظيمة من النّصوص الّتي وصلت إلينا ومن الشّعر خاصّة لنتبيَّنَ أن أكثر القبائل العربيّة لها ما يمثّلُها فيه ولو بشاعر واحد.

*تبيّن منهج النّحاة الأوّلين لدراسة اللّغة العربيّة بالمنهج المعياري للحفاظ على اللّغة وثباتها ووقوفهم أمام المنهج التاريخي–كما رفض ذلك دي سوسير–لإيمانهم بأنّ كلّ زمن تختلف فيه الأنظمة اللّغويّة فالتحوّل الزّمانيّ للغة هو عندهم تحوّل من نظام إلى نظام آخر أو جزء منه إلى آخر، وليس تحوّل عناصر اللّغة منفصلة بعضها عن بعض كما كان يعتقده ويعمل به اللّغويّون المتخصّصون في البحوث اللّغويّة التاريخيّة.

*تبيَّن أثر اللّسانيّات الغربيّة المعاصرة في التفكير اللّسانيّ العربيّ المعاصر عند بعض الباحثين العرب وفي دراستهم لأصول النّحو، ويظهر ذلك في قرارات مجمع اللّغة العربيّة بالقاهرة وأعضائه، منهم

إبراهيم أنيس، وعلي عبد الواحد وافي، ورمضان عبد التواب، ومحمّد عيد، وعبده الرّاجحيّ، وتمّام حسّان ومحمود السعران، وكمال بشر، وشوقي ضيف... وغيرهم الكثير، وأحدثَ هؤلاء الرّواد تغييرا عظيما في الدّراسات اللّغويّة العربيّة بمناهج اللّسانيّات المعاصرة، فظهرت قرارات مجمع اللّغة العربيّة بالقاهرة وفقا لهذا الأثر.

*تبينت الدراسة أنّ دراسات اللّسانيين الوصفيين لأصول النّحو قائمة على النقد أوّلا، ثمّ على ما هو تطبيقي من مسائل هذه المادة اللّغويّة في أصول النّحو، ولعلّنا في الوقوف عند دراسات الوصفيين اللّسانيين المعاصرين عند المسائل التطبيقيّة–القياس خصوصا–والعمليّات الذهنيّة التّجريديّة لا المسائل النّظريّة لأصول النّحو نقف عند تحديد حدود مفهوم العلم والمصطلحات وتطبيقاتها، والحقيقة أنّ علم أصول النّحو بدأ كعلم تطبيقي مع نشأة علم النّحو، ثمّ ظهر كعلم مستقل بتطبيقاته وتنظيراته إلاّ بعد وقت متأخر عند ابن الأنباري، والسيوطيّ، ويحيى الشاوي.

*يثبتُ اللّسانيّون المعاصرون الاحتجاج بالحديث النبويّ الشريف؛ حيث رفضوا ما ادعاه مذهب المانعين من الاحتجاج بالحديث الشّريف، أن رَدُوا عليهم وعارضوهم في مقولاتهم، بأنّ النّحاة لم يستشهدوا بالحديث الشريف فقد ثَبُتَ احتجاج سيبويه بالحديث، ولم يرفض الاحتجاج به هو وشيوخه من البصريين وكذلك الحال مع الكوفيين، وأثبت ذلك المفهرسون لكتاب سيبويه إمام النّحويين، وأمّا ادعاءات المانعين بأنّ الحديث رويَّ بالمعنى، لا باللّفظ، فإن روي بالمعنى؛ فإنّ الرّواة كانوا عربا **والعربُ كلّهم حجّة**. وهم من الصحابة رضي الله عنهم وأقر مجمع اللّغة العربيّة في قراراته الاحتجاج بالحديث بمطلقه (المروي بالمعنى والمروي بلفظه)؛ لأنّ كتب الصحاح الست أثبتت صحة الأحاديث النبويّة الشّريفة.

*يثبتُ اللّسانيّون المعاصرون أنّ النّحاة لم يلتزموا بالمعايير الّتي وضعوها في منهج التّحريّ اللّغوي والتقعيد النّحويّ بالمعايير الّتي وضعوها في منهجهم إما عن معيار تقسيم الشُّعراء لطبقات العصر الجاهلي والإسلامي والأموي والعباسي فقط، فقد ثبت احتجاج النّحاة بشعر المحدثين والمولّدين، كاحتجاج سيبويه بشعر بشار بن برد، وأما معيار القبائل الست فقد احتجوا بجميع القبائل، وأخذ السّماع من القبائل الأخرى وإن لم يكن الاحتجاج بها متساوي بينها في الأخذ، ورأى معظم اللّسانيين أنّ الشعر لا يصلح دائما الاحتجاج به؛ لأنّ الضّرورة الشّعريّة خرق للقواعد، ولا يجوز التقعيد عليها، ولا ينظر لها في وجه من وجوه القياس، ورد عليهم الحاج صالح هذا القول فليس اللّحن هو الضّرورة الشعريّة عند النّحاة واللّغويين.

*يدعو اللّسانيّون لإعادة بناء النّحو العربيّ على أصوله من القرآن الكريم وقراءاته، والحديث النّبويّ الشريف في أغلبها من هذه الأدلّة لا الاعتماد الغالب في التقعيد النّحويّ لعلم النّحو من كلام العرب منظومه ومنثوره، وافق مجمع اللّغة العربيّة بالقاهرة على الاحتجاج بكلام المولّدين، ولكن انقسم إلى قسمين أصحاب الجيل الأوّل من المجمع ساروا على مذهب المتقدّمين في الاحتجاج بكلام المولّدين وبعد رحيل الجيل الأوّل من المَجْمَعيِّين، ومجيء جيل جديد يدعو إلى التجديد زادت أصوات الداعين لقبول كلام المولّدين والمحدثين والمعاصرين، فدعا طه حسين إلى مدّ عصر الاستشهاد، إلى العصر الّذي نعيش فيه، واقترح بعده أحمد حسن الزيات **رد الاعتبار** إلى المولّد ليرتفع إلى مستوى الكلمات القديمة وإطلاق **السّماع من قيود الزّمان والمكان ليشمل ما يسمع اليوم من طوائف المجتمع كالحدادين والنجارين والبنائين وغيرهم.**

*يوافق مجمع اللّغة في القاهرة على قبول السّماع من المحدثين في العصر الحديث بشروط إقرار المصطلحات والألفاظ المستعملة الحديثة، وقد وضع لذلك المجمع معاجم لغويّة كالمعجم الكبير والمعجم الوسيط... الخ وفي رد الاعتبار للسّماع من المحدثين والمعاصرين.

*تظهر معارضة اللسانيين للنّحاة في احتجاجهم بشعر مجهول القائل، فقد احتج النّحاة بشعر مجهول القائل في اللّغة، وظهر احتجاج سيبويه في الكتاب بشعر مجهول القائل؛ لأنّ فيه **ألف بيت قد عُرف قائلوها وخمسين مجهولة القائلين،** بحث اللّسانيون في ثغرات النّحاة فوضعوا عليها النقد وعارضوهم في التّحري والاحتجاج اللّغويّ في الرّواة والرّواية؛ لأنّه رغم هذا المعيار انفتح باب الشكّ والارتياب، وصار لكلّ نحويّ أسلوبه في منهج القبول والرفض، ودعا أعضاء مجمع اللّغة العربيّة إلى القياس اللّغويّ في اللّغة العربيّة على أن تكون اللّغة مطّردة في الاستعمال هي لغة تعاملنا اليومي، فلا تكون لغتنا اليوم هي **لغة بني أسد جميعاً، فلا ينبغي متابعة بني أسد في ما انفردوا به من صرف (فَعْلان)،** وأن لغة هؤلاء قد وصفت بالضعف والرداءة، وتابع المجمع اللّغويّ في القاهرة مقولة ابن جنّي دون تقييد، فللمولدين لغة انفردوا بها وللمحدثين والمعاصرين لغة ينفردون بها لتيسير التّعبير والوفاء بمقاصد الناس كاصطلاحات العلوم والصناعات والفنون وغير ذلك.

* تمثَّل القياس اللّغويّ عند المجمع اللّغويّ بالقاهرة وقرارات أعضائه **لا يبتدعون قواعد جديدة،** ولا يخرجون بقراراتهم عن طبيعة اللّغة ونظامها الموروث–فالقياس اللّغويّ لا القياس النّحويّ– ولا يُفتحُ باب الاجتهاد على مصراعيه، **فللّغة أصول ومعالم لا ينبغي أن تُخْرَقَ،** ويُجرى القياس اللّغويّ وفق المستويّات الأربعة للغة، وبعدما وُضِعَ القياس في علم النّحو، نَمَا وتطوّر لدى المتأخرين بشكل مباشر في تنميّة

اللّغة وطرائق نُموّها الّتي تأسست **لخدمة أصول اللّغة وأقيستها ومقاييسها**، وذلك ما تجلى عند ابن جنّي وشيخه أبي علي الفارسي... وغيره من المتأخرين؛ حيث أصبح قياس **لغويّ استعمالي للغة**. ومنها وضع المجمع ضوابط ومعايير تقف جحر عثرة أمام **القياس اللّغويّ الخاطئ**؛ وهو ما عرف **بالأخطاء اللّغويّة الشائعة** وهذا الأخير بما أنّه استعمالي–مُلْكٌ مشاع للعامّة والجميع–لا يقف مستعمله على مقاييس اللّغة ومعاييرها كالقياس عند الأطفال الّذين لا يمتلكون قدرا وفيرا لمعايير اللّغة.

*تميّز القياس اللّغويّ عند اللّسانيين المعاصرين ومنهم إبراهيم أنيس، ورمضان عبد التواب وتمّام حسان، وسعيد جاسم الزّبيديّ، ومحمّد خضر حسين، ومحمّد حسين عبد العزيز، وعند رائد اللّسانيّات العامّة دي سوسير في كتابه «**محاضرات في اللّسانيّات العامّة**» في الفصل الرّابع في تنمية الملكة اللّغويّة عند الطفل، والتنمية اللّغويّة للغات، وتطوّر اللّغات.

*يغالي العديد من أعضاء مجمع اللّغة العربيّة بالقاهرة في العديد من القرارات في تيسير قواعد اللّغة العربيّة من السّماع اللّغويّ، في حين لم يتوان النّحاة واللّغويّون في الاحتجاج بالسّماع بالمعايير الّتي وضعوها ولم يتسامحوا في قواعدها ومعاييرها اللّغويّة العربيّة أمام المولّدين والأعاجم ممن أحدثوا تغييرا في اللّغة العربيّة فلا يجب المغالاة في تيسير **معايير السّماع، وقواعد اللّغة العربيّة**، فلو أجاز النّحاة واللّغويّون ذلك–مثل اللّسانيّين–لكان للمولّدين من العرب والأعاجم لغة غير اللّغة العربيّة، ولكان لنا اليوم لغة غير اللّغة العربيّة، ويرى خليل كلفت أنّ النّحو الذي نشأ باعتباره مدَّافعاً عن اللّغة والدّين وحارساً لهما ضد اللّحن وأخطاره كان من المنطقي أن يفرض ديكتاتوريته وديكتاتورية علمائه، هذه الديكتاتورية الّتي كانت بحاجة لكي تتواصل إلى أن تمنع الاجتهاد وأن تستعبد علماء النّحو أنفسهم، كما يفعل كلّ منع للاجتهاد، وكلّ قمع لحرية البحث العلمي. فكانت النتيجة المنطقية لكلّ ذلك هي انفصال النّحو عن الحياة، وعن لغة الحياة ويؤدي انفصال النّحو عن لغة الحياة وتعاليه عليها مع إقفال كلّ باب الاجتهاد إلى خلق وَهم مؤداه أنّ النّحو علم عُلوي لا يتصل بالجماعة اللّغويّة، ولا يحتاج إلى العودة المتواصلة إليها.

* تبيَّنَ من محاولات اللّسانيين المعاصرين جعل النّحو العربيّ وأصوله وصفياً وفق **النّظريّة الوصفيّة** النّحو العربيّ الوصفي بمقولات تجديد النّحو وتيسير النّحو والنّحو الجديد، وهذا ما لم يكن؛ لأنّ النّحو العربيّ، وما وضعه النّحاة الأوّلين وفق **النّظريّة المعياريّة** لا يمكن الخلوص منها، وبهذا المبدأ تتأسس قواعده ومبادئه، فلا يمكن جعل النّحو وصفيا لأنّه معياريّ؛ وأنّه بدأ وصفياً وانتهى معيارياً.

*أصول النّحو هي القواعد التأسيسيّة والتأصيليّة الّتي وضعها النّحاة ليلتزموها عند النظر في المادة اللّغويّة وهي السّماع العلميّ والقياس والإجماع والاستصحاب والاستدلال والاستحسان والسّبر والتّقسيم والتّعارض والتّرجيح وقواعد التّوجيه، وتوجيهات النّحاة، فأصبحت هذه الأصول معايير لأفكارهم ومقاييس لأحكامهم وآرائهم الّتي يأتون بها فيما يتصل بمفردات المسائل في أصول النّحو باعتبارها ضوابط منهجيّة دستوريّة ودستورهم في وضع القواعد النّحويّة من اللّغة العربيّة.

*تبيّنَ في ثنايا البحث العرض المفصل في أصول النّحو المعتمدة والمعتبرة من السّماع والقياس والإجماع والاستصحاب، وعرفنا المقصود منها عند النّحاة وهذه الأصول الّتي لم يهملها اللّسانيين فوقفنا عند الإجماع والاستصحاب والاستدلال والسّبر والتّقسيم والتّعارض والتّرجيح والاستحسان لإهمال بعض اللّسانيين لها فعرضنا المقصود بالإجماع وهو اتفاق البلدين البصرة والكوفة، وقفنا عند بحث أحمد محمود نحلة برد الاعتبار لإجماع ومرتبته من الأدلّة الأصوليّة، ثمّ عرضنا أقسام الإجماع وهي **الإجماع الصريح والإجماع السكوتي** وينقسم كل منهما إلى أقسام، **إجماع العرب، وإجماع الرواة، وإجماع النّحاة** ثم تطرقنا بعد ذلك إلى الدّليل الرّابع الاستصحاب؛ وهو كما قال ابن الأنباري من الأدلّة المعتبرة في أصول النّحو وقفنا في هذا الأصل عند بحث تمّام حسّان في ضوء التّفكير اللّسانيّ المعاصر في هذا الأصل وَعَدَهُ أصلا بعد السّماع قبل القياس، وعرفنا فيه **أصل الوضع، وأصل القاعدة، وفسرنا المقصود بالاستصحاب وبالعدول وبالرد.**

* الاستصحاب من الأدلّة الضعيفة الّتي بها يتم إقرار أحكام الأصول، والّذي لا يبنى إلاّ بها فيبنى على السّماع والقياس والإجماع، ثمّ ذكرنا بعد ذلك الاستدلال وهو طلب الدّليل والفرق بينه وبين الاستفهام والاستعلام، وعرفنا المقصود منه عند النّحاة في وضع القواعد، كالاستدلال بالعكس، والاستدلال ببيان العلّة، والاستدلال بعدم الدّليل في الشّيء على نفيه، والاستدلال بالأصول، والاستدلال بعدم النظير والاستحسان والاستقراء، والدّليل المسمّى بالباقي، ثمّ عرضنا بعد ذلك إلى الدليل السادس في أصول النّحو وهو **التّعارض والتّرجيح** فبينا المقصود منه، وأشرنا إلى أنواعه الثلاثة: **التعارض والترجيح بين سماعين والتعارض والترجيح بين قياسين، والتعارض والترجيح بين القياس والاستصحاب،** وعرفنا السّبر والتقسيم والاستحسان كلّها الّتي لم يشر إليها اللّسانيين المعاصرين، وهي قواعد أصولية معتبرة عند نحاتنا، ثمّ بتسليطنا الضوء في بحث تمّام حسّان ذكرنا غير مسبوقين الكشف عن كنز قديم في تراثنا النّحويّ جعلنا عنوانه «**قواعد التّوجيه وتوجيهات النّحاة**» فرأينا الحشد الكبير من هذه القواعد الّتي يستعملها النّحاة في الجدل والتوجيه بأنواعه وهي الّتي يسمّيها السيوطي «أدلّة شتَّى».

وثمّة فكرة مهمّة لا بدّ من ذكرها؛ وهي أنّ القسم الأكبر من أصول النّحو ضائع هنا وهناك في التفكير اللّسانيّ المعاصر، أو لا يزال لم يبلغ النصاب اللّسانيّ المعاصر استقراءه الأكبر لمادة أصول النّحو فوقنا عند إحياء أصل منها عند أحمد محمود نحلة وهو (الإجماع)، ووقفنا عند إحياء أصل آخر منها وهو (الاستصحاب) عند تمّام حسّان، الّذي أشار وأضاف فيه الشيّء الّذي لم يشر إليه القدماء ولا يزال القدر الكبير منها حبيس المؤلفات المصادر القديمة عند ابني جنّي وابن الأنباري والسّيوطي، ويحيى الشاوي الجزائري المغاربيّ، ولهذا السَّبب نجهل علم النّحو أقول؛ لأنّ أصول النّحو هي القواعد والاحكام والمقاييس في علم أصول العربيّة الّتي تُبَيِّنُ علم النّحو؛ أي أنّنا ما زلنا لا ندرك القواعد الأصوليّة فأنّا لنا بالقواعد الفرعيّة!! وتبقى مُتابعة الأصول في النّحو نهج المنهج الّذي يقوم عليه ويفسر كيانه وبيانه في غاية الأهميّة؛ لأنّ إزاحة الستار عن ذاك الإرث الأصولي في أصول النّحو، والبحث فيه يثري التّفكير اللّسانيّ المعاصر وممّا لا ريب فيه ولا شكّ الاتجاهات التّنظيريّة والتّطبيقيّة للّسانيّات في الحضارة العربيّة المعاصرة والعالميّة عامّة.

وفي الختام؛ أرجو أن تُحَفِّزَ دراستي الهِمَمَ إلى بحث يلمم أصول النّحو، ولم يُلَملم فيه بما نحن عليه من اللّسانيّات إلاّ أصلا أو أصليين في أصول النّحو، فلم يتم الإلمام بها، وقد تعلّق عليهم هذا، فمّا قدّمته فيها إلاّ مجرد خطوة تحتاج إلى خطوات كثيرة، وتمهيد يقتضي التَّفصيل والتّكملة والتّقويم.

تمَّ بحمد الله وتوفيقه

قائـــمة المصادر والمراجـــع

❖ القرآن الكريم (رواية حفص)

❖ المعاجم:

– بطرس البستاني، مُحيط المحيط قاموس مطوّل للّغة العربيّة، بيروت: 1987م، مكتبة لبنان ساحة رياض الصّلح.

– أبو البقاء أيُّوب بن موسى الحُسيني الكفويّ (ت1094هـ–1673م)، الكليّات معجم في المصطلحات والفروق اللّغويّة، تح: عدنان درويش، محمّد المصري، ط2. بيروت: 1419هـ–1998م مؤسّسة الرّسالة.

– جمال الدّين أبو الفضل محمّد بن مكرم ابن منظور (630هـ–711هـ)، لسان العرب، تح: أحمد فارس صاحب الجوائب، بيروت: 1300هـ، دار صادر.

– أبو الحسين أحمد بن زكريا ابن فارس (395هـ)، معجم مقاييس اللّغة، تح: عبد السَلام محمّد هارون، بيروت: 1399هـ 1989م، دار الفكر للطّباعة والنّشر والتّوزيع.

– أبو عبد الله بن عبد الله الرّومي البغدادي شهاب الدّينِ ياقوت الحمويُّ ت626هـ–1089م معجم الأدباء في عشرين جزءا (إرشاد الأَريب، إلى معرفة الأَديب)، تح: دبس مرجليوت، تر: أحمد فريد رفاعي راجعته وزارة المعارف العمومية مديرية الصّحافة والنّشر والثقافة العامّة المصرية مطبوعات الطبعة الأخيرة 1936م، دار المأمون.

– عليّ بن محمّد السَّيد الشَّريف الجُرجَانِي (816هـ–1413م)، معجم التّعريفات، تح: محمّد صدّيق المِنشَاوي، القاهرة: 2004م، دار الفضيلة.

– أَبو القاسم جار الله محمود بن عمر بن أحمد الزّمخشريّ (ت538هـ)، أساس البلاغة، تح: محمّد باسل عيون السُّود ط1. بيروت: 1419هـ–1998م، دار الكتب العلمية.

– مَجْدِ الدّين محمّد بن يعقوب الفيروز آباديّ (ت817هـ)، القاموس المحيط، تح: مَكتَب التّراثُ في مؤسسة الرّسالة، بإشراف محمّد نعيم العرقسوسيّ، ط8. بيروت: 1426هـ–2005م، مؤسسة الرّسالة.

– محمّد سمير نجيب اللّبدي، معجم المصطلحات النّحويّة والصّرفيّة، ط1. بيروت: 1985م مؤسسة الرسالة.

– مجمع اللّغة العربيّة بالقاهرة، المُعجم الوسيط، ط4. القاهرة: 1425هـ–2004م، مكتبة الشروق الدّولية.

– هيثم هلال، معجم مصطلح الأصول، ط1. القاهرة: 1424هـ–2003م، دار الجيل للنّشر والتّوزيع.

❖ **المصادر والمراجع العربيّة:**

❖ **أوّلا: المصادر العربيّة:**

– أثير الدّين محمّد بن يوسف بن علي الأندلسي أبي حيان (ت745هـ)، تقريب المقرّب، تح: عفيف عبد الرّحمن ط1 بيروت: 1982م، دار المسيرة.

– بدر الدّين الدِّمَامِينِي (ت826هـ)، سراج الدّين البُلقيني(ت805هـ)، الاستدلال بالأحاديث النبويّة الشريفة على إثبات القواعد النّحويّة، تح: رياض بن حسن الخَوَّام، ط1. بيروت: 1418هـ–1998م، عالم الكتب.

– أبو البركات عبد الرّحمن كمال الدين بن محمّد ابن الأنباري (ت577هـ)، الإنصاف في مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين تح: جودة مبروك محمّد مبروك، ورمضان عبد التّواب. ط1. القاهرة 2002م، مكتبة الخانجي.

– ——————— نزهة الألباء في طبقات الأدباء، تح: إبراهيم السامرائي الأردن 1405هـ–1985م، مكتبة المنار.

– ——————— الإغراب في جدل الإعراب ولُمَعُ الأدلّة في أصول النّحو، تح: سعيد الأفغاني، دمشق: 1377هـ–1957م، مطبعة الجامعة السورية.

– أبي بكر محمّد بن الحسن الأندلسيّ الزّبيدي ت379هـ، طبقات النّحويّين واللّغويّين، تح: محمّد أبو الفضل إبراهيم ط2. القاهرة: 1919م، دار المعارف.

– أبي بكر محمّد بن سَهل النّحويّ البغدادي ابن السراج (ت316هـ)، الأصول في النّحو، تح: عبد الحسين الفتلي، ط3. بيروت: 1417هـ–1996م، مؤسسة الرسالة.

– جارّ الله أبي القاسم محمود بن عمر الزّمخشريّ (467هـ–538هـ)، الكشّاف عن حقائق التنزيل وعُيون الأقاويل في وجوه التأويل، تح: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمّد معوّض، وفتحي عبد الرّحمن أحمد حجازي، ط1. الرياض: مكتبة العبيكان.

– جمال الدّين أبي محمّد عبد الرّحيم بن الحسن الأسنوي ت776هـ، الكوكب الدُّرّي فيما يتخرج على الأصول النّحويّة من الفروع الفقهيّة، تح: محمّد حسن عوار، ط1. عمان: 1405هـ–1985م دار عمار للنّشر والتّوزيع.

- أبي حامد محمّد بن محمّد الطُّوسي الغزالي (450-505هـ)، المستصفى من علم الأصول، تح: ناجي السويد، المدينة المنورة.

- أبو الحسن عَلي بن أبي علي محمّد بن سالم التغلبي الآمدي (551هـ-631هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، تح: عبد الرزاق عفيفي، ط1. الرياض: 1424هـ-2003م، دار الصّميعي للنّشر والتّوزيع.

- أبي حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، تح: هيثم خليفة الطعيمي، ط1. بيروت 1432هـ-2011م المكتبة العصرية.

- أبي الحسن علي بن محمّد علي الحضرمي الاشبيلي بن خروف (ت609هـ)، شرح كتاب سيبويه تنقيح الألباب في شرح غوامض الكتاب، تح: محمّد خليفة بديري، ط1. طرابلس: 1425هـ-1995م منشورات كلّية الدعوة الإسلامية.

- الأخفش الأوسط ت215هـ، معاني القرآن، تح: فائز فارس، الكويت: 1981م، المطبعة العصرية.

- فخر الدّين محمّد بن عمر الرّازي ت 606هـ، نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز في علوم البلاغة وبيان إعجاز القرآن الشريف، مجموعة محققين بمكتبة الإسكندرية، القاهرة: 1317هـ، مكتبة الإسكندرية.

- أبي القاسم الزّجاجيّ (337هـ)، الإيضاح في علّل النّحو، تح: مازن مبارك، ط3. بيروت 1933هـ-1989م دار النّفاس.

- السّبكي بهاء الدّين أبو حامد أحمد تقي الدّين علي بن عبد الكافي (ت773هـ-756هـ) عروس الأفراح في شرح تلخيص المِفْتاح، تح: عبد الحميد هنداوي، ط1. بيروت: 1423هـ-2003م، المكتبة العصرية.

- ——— الإبهاج في شرح المنهاج شرح على منهاج الوُصول إلى علم الأصول للقاضي البيضاوي(ت685هـ)، تح: أحمد جمال الزَّمزمي، ونورالدّين عبد الجبار صغيري ط1. دبي 1424هـ-2004م، دار البحوث للدّراسات الإسلامية وإحياء التّراث.

- سيبويه أبي بشر عمرو بن عثمان بن قنبر (180هـ) الكتاب كتاب سيبويه، تح: عبد السلام محمّد هارون، القاهرة: 1408هـ-1988م. مكتبة الخانجي.

- ——— كتاب سيبويه، ط1. مصر: 1316هـ-1317هـ، المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق.

– السّيرافيّ أبي سعيد الحسن بن عبد الله (284هـ–368هـ)، أخبار النّحويّين البصريّين، تح: طه محمّد الزيني ومحمّد عبد المنعم خفاجي، ط1. القاهرة، 1374هـ–1955م، شركة ومكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر.

– ابن السّراج أبي بكر محمّد بن سهل النّحويّ البغدادي ت316هـ، الأصول في النّحو، تح: عبد الحسين الفتلي، بيروت: 1417هـ–1996م، مؤسسة الرّسالة.

– الشنتمري (410هـ–475هـ) أبي الحجّاج يوسُف بن سُليمان بن عيسى الأعلم، النكت في تفسير كتاب سيبويه، تح: رشيد بلحبيب، المغرب: 1420هـ–1999م، المملكة المغربيّة وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية.

– أبو الطيّب عبد الواحد بن علي اللّغويّ، مراتب النّحويّين، تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم، ط1 بيروت: 1430هـ–2009م المكتبة العصرية.

– ابن الطيّب الفاسي أبو عبد الله محمّد (ت1110هـ–1170هـ)، فيض نشر الانشراح مِن روض طي الاقتراح، تح: محمود يوسف فجال، دبي: 1423هـ–2002م. دار البحوث للدّراسَات الإسلاميّة وإحْيَاء التّراث.

– علي بن مسعود الفرخان (ت548هـ)، المُستوفَى في النَّحُو، تح: محمّد بدوي المختون، 1987م القاهرة: دار الثقافة العربيّة.

– أبي العبّاس محمّد بن يزيد المبرد (285هـ)، المقتضب، تح: محمّد عبد الخالق عضيمة القاهرة 1415هـ–1994م، المجلس الأعلى للشّئون الإسلاميّة لجنة إحياء التّراث الإسلامي.

– أبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ 150هـ–255هـ، البيَّان والتّبين، تح: عبد السّلام محمّد هارون ط7. القاهرة: 1418هـ–1998م، مكتبة الخانجي.

– عبد الرّحمن بن أبي بكر أبو الفضل جلال الدّين السّيوطي (911هـ)، الأشباه والنّظائر في النّحْوِ تح: عبد العال سالم مكرّم ط1. بيروت: 1985م، مؤسسة الرّسالة.

– ——— الاقتراح في علم أصول النّحو، تح: محمود سليمان الياقوت، ط1 القاهرة: 1426هـ–2006م. دار المعرفة الجامعية.

– ——— الاقتراح في علم أصول النّحو، تح: محمّد حسن محمّد حسن إسماعيل ط3. بيروت: 2011م، دار الكتب العلمية.

- ـــــــــــــــــ الإتقان في علوم القرآن، تح: مركز الدّراسات القرآنيّة المدينة المنورة 1426هـ-2005م، مجمّع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.

- ـــــــــــــــــ المزهر في علوم اللّغة وأنواعها، تح: محمّد أحمد جاد المولى بك وعلي محمّد البجاوي، ومحمّد أبو الفضل إبراهيم، ط3. القاهرة: 2008م، مكتبة دار التّراث.

- عبد الرّحمن بن محمّد ابن خلدون ولي الدّين 732هـ-808هـ، مقدّمة ابن خلدُون، تح: عبد الله محمّد الدرويش 1425هـ-2004م، دمشق: دار يعرب.

- عبد القادر بن عمر البغدادي 1030هـ-1093هـ، خزانة الأدب ولبُّ لباب لسان العَرب، تح: محمّد عبد السّلام هارون، ط4، القاهرة: 1418هـ-1998م، مكتبة الخانجي.

- أبي فرج علي بن الحسين الأصفهاني 356هـ-976م، كتاب الأغاني، تح: مكتب دار إحياء التّراث العربيّ، ط1 بيروت: 1994م، دار إحياء التّراث العربيّ.

- أبي الفتح عثمان ابن جنّي ت392هـ، المُنْصِفُ شرح الإمام أبي الفتح عثمان بن جنّي النّحويّ لكتاب التّصريف للإمام أبي عثمان المازني النّحويّ البصري، تح: إبراهيم مصطفى، وعبد الله أمين، ط1 القاهرة: 1373هـ-1954م، إدارة إحياء التّراث القديم.

- ـــــــــــــــــ الخصائص، تح: محمّد علي النجار، القاهرة: 1371هـ-1952م المكتبة العلميّة دار الكتب المصرية.

- الفارابي أبو نصر محمّد بن محمّد (260هـ-339هـ)، إحصاء العلوم، (د. تح)، 1991م، مركز الإنماء القومي.

- الفرّاء أبي زكريّا يحي بن زياد ت207هـ، معاني القرآن. تح: محمّد علي النّجار، وأحمد يوسف نجاتي، ط3. بيروت: 1403هـ-1993م، عالم الكتب.

- القفطيّ الوزير جمال الدّين أبي الحَسَن عليّ بن يوسف ت624هـ، اِنْبَاهُ الرُّوَاةْ على أَنْبَاهِ النُّحَاةِ تح: محمّد أبو الفضل إبراهيم. بيروت: 1406هـ-1986م، دار الفكر العربيّ.

- ابن مالك أبو عبد الله محمّد جمال الدّين محمّد بن عبد الله الطائي الجيّاني الأندلسي (600هـ-672هـ)، شرح التسهيل لابن مالك، تح: عبد الرّحمن السيد، ومحمّد بدوي المختون، ط1. 1990م هجر للطّباعة والنّشر والتّوزيع والإعلان.

- ـــــــــــــــ ألفية ابن مالك في النّحو والتّصريف المسمّاة الخلاصة في النّحو، تح: سليمان بن عبد العزيز بن عبد الله العيونيُّ، الرياض: 1428هـ، مكتبة دار المنهاج المملكة العربيّة السعودية.

- محمّد بن سلام الجمحي (ت231هـ)، طبقات الشُّعراء، تح: جوزف هل، وطه أحمد إبراهيم بيروت: 1422هـ-2001م دار الكتب العلمية.

- ابن مضاء القرطبيّ أبي العبّاس أحمد عبد الرّحمن اللخمي 513-592هـ، الرّد على النّحاة لابن مضاء القرطبيّ، تح: شوقي ضيف، القاهرة: دار المعارف.

-يحيى بن محمّد أبي زكريا الشاوي المغربي الجزائري (ت1096هـ-1685م)، اِرْتِقَاءُ السِّيَادَه في علم أصول النّحو تح: عبد الرزاق عبد الرّحمن السعيدي، ط1. العراق: 1411هـ-1990م، دار الأنبار.

❖ثانياً المراجع بالعربيّة:

- إبراهيم أنيس، من أسرار اللّغة العربيّة، ط6. القاهرة: 1978م، مكتبة الأنجلو المصرية.

- ـــــــــــــــ في اللّهجات العربيّة، القاهرة: 2003م، مكتبة الأنجلو المصرية.

- إبراهيم السّامرائي، النّحو العربيّ في مواجهة العصر، ط1. بيروت: 1415هـ-1995م، دار الجيل.

- ـــــــــــــــ التّطوّر اللّغويّ التّاريخيّ، ط1. بيروت: 1968م، دار الأندلس.

- إبراهيم مصطفى، إحياء النّحو؛ ط2. القاهرة: 1413هـ-1992م، دار الكتاب الإسلامي.

- إبراهيم مصطفى عبد الرّحمن، في النّقد العربيّ القديم عند العرب، ط1. القاهرة: 1998م، دار المعارف.

- أحمد مختار عمر، البحث اللّغويّ عند العرب مع دراسَة لقصية التأثير والتأثر، ط8. القاهرة 2003م دار عالم الكتاب.

- ـــــــــــــــ معجم الصواب اللّغويّ دليل المثقف العربيّ، ط1. القاهرة: 2008م، عالم الكتب.

- أحمد عبد الباسط حامد، من قضايا أصول النّحو عند علماء أصول الفقه، ط1. 1435هـ-2014م الكويت: الوعي الإسلامي وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة قطاع الشئون الثقافيّة.

- أمين الخولي، مناهج تجديد في النّحو والبلاغة والتفسير والأدب، ط1. القاهرة: 1961م، دار المعرفة.

- أحمد خليل عمايرة، دراسات وآراء في ضوء علم اللّغة المعاصر العامل النّحويّ بين مؤيديه ومعارضيه ودوره في التّحليل اللّغويّ، 1406هـ-1985م، جامعة أنديانا أمريكا.

- أحمد سليمان ياقوت، دراسات نحويّة في خصائص ابن جنّي. الإسكندرية: 1996م، دار المَعُرفة الجامعية.

- أحمد عبد الغفار السّيد، التّصور اللّغويّ عند علماء أصول الفقه، القاهرة: 1996م، دار المعرفة الجامعية.

- أحمد عمر مختار، البحث اللّغويّ عند العرب مع دراسة لقضية التأثير والتأثر، ط6. القاهرة 1988م عالم الكتب.

- أحمد محمود نحلة، أصول النّحو العربيّ، ط1. بيروت: 1407هـ-1987م، دار العلوم العربيّة.

- أحمد مكي الأنصاري، يونس البصري حياته وآثاره ومذاهبه، ط1. القاهرة: 1393هـ-1973م دار المعارف.

- أشرف ماهر النواجي، مصطلحات علم أصول النّحو دراسة وكشاف معجمي، ط1. القاهرة 2001م، دار غريب للطباعة والنّشر والتّوزيع.

- تمّام حسّان، الأصول دراسة إبستيمولوجيّة للفكر اللّغويّ عند العرَب النّحو-فقه اللّغة -البلاغة ط1. القاهرة: 1420هـ-2000م. عالم الكتب.

- ــــــــــــ اللّغة بين المعياريّة والوصفيّة، ط1. القاهرة: 2000م، عالم الكتب.

- التواتي ابن التواتي، محاضرات في أصول النّحو، الجزائر: 2006م، مطبعة رويغي.

- جعفر نايف عبابنة، مكانة الخليل بن أحمد في النّحو، ط1. عمان: 1984م، دار الفكر.

- جنان التّميمي، النّحو العربيّ في ضوء اللّسانيّات الحديثة، ط1. بيروت: 2013م، دار الفارابي.

- حاتم صالح الضّامن، الاستشهاد بالحديث في اللّغة والنّحو، دبي: 2002م، مركز جمعة الماجد للثّقافة والتّراث.

- حامد ناصر الظالمي، أصول الفكر اللّغويّ العربيّ في دراسات القدماء والمحدثين دراسة في البنية والمنهج، ط1 بغداد: 2011م، دار الشؤون العامّة.

- حافظ إسماعيلي، من قضايا اللّغة العربيّة في اتجاهات البحث اللّسانيّ الحديث، الرياض 1434هـ-2013م، من إصدارات كرسي الدكتور عبد العزيز المانع لدراسات اللّغة العربيّة وآدابها.

- حسن خميس سعيد الملخ، نظريّة التّعليل في النّحو العربيّ بين القدماء والمحدثين، ط1. عمان 2000م، دار الشروق للنّشر والتّوزيع.
- حسين رفعت حسين، الإجماع في الدّراسات النّحويّة، ط1. القاهرة: 2010م، عالم الكتب.
- حسين عون، اللّغة والنّحو دراسات تاريخيّة وتحليليّة ومقارنة، ط1. الإسكندرية: 1952م، مكتبة لسان العرب.
- حلمي خليل، مقدمة لدراسة علم اللّغة، الإسكندرية: 1999م، دار المعرفة الجامعية.
- خالد بن سعود فارس العصيمي، القرارات النّحويّة والتّصريفيّة لمجمع اللّغة العربيّة بالقاهرة جمعاً ودراسة وتقويماً إلى نهاية الدّورة الحّادي والسّتين عام 1415هـ-1995م، ط1. الرياض: 1424هـ-2003م، دار التّدمُريّة.
- خديجة الحديثي، موقف النّحاة من الاحتجاج بالحديث الشّريف، العراق: 1981م، دار الرّشيد للنّشر منشورات وزارة الثقافة والاعلام الجمهوريّة العراقيّة.
- ـــــــــــ الشّاهد وأصول النّحو في كتاب سيبويه، الكويت: 1974م، مطبوعات جامعة الكويت.
- خليل كلفت، من أجل نحو عربيّ جديد، ط1. القاهرة: 2008م، المجلس الأعلى للثقافة.
- رمضان عبد التواب، المدخل إلى علم اللّغة ومناهج البحث اللّغويّ، ط2. القاهرة: 1985م مكتبة الخانجي.
- ـــــــــــ التّطوّر اللّغويّ مظاهره وعلّله وقوانينه، ط1. القاهرة: 1410هـ-1990م مكتبة الخانجي.
- ـــــــــــ لحن العامّة والتّطوّر اللّغويّ، ط1. القاهرة: 2000م، مكتبة زهراء الشرق.
- زهران البدراوي، مقدّمة في علوم اللّغة، ط5. القاهرة: 1993م، دار المعارف.
- سعيد جاسم الزّبيديّ، القياس في النّحو العربيّ نشأته وتطوّره، ط1. عمان: 1997م، دار الشروق
- سعيد الأفغاني، من تاريخ النّحو، بيروت: (د. ت)، دار الفكر.
- ـــــــــــ في أصول النّحو، 1414هـ-1994م، مدّيرية الكتب والمطبوعات الجامعيّة.
- شوقي ضيف، البلاغة تطوّر وتاريخ، ط1. القاهرة: 1919م، دار المعارف.
- ـــــــــــ المدّارسُ النّحويّة، ط6. القاهرة: 1965-1966م، دار المعارف.

- ـــــــــــــ تيسيرات لغويّة، القاهرة: 1990م، دار المعارف.
- صبحي الصّالح، دراسات في فقه اللّغة، ط6. بيروت: 2004م، دار العلم للملايين.
- صاحب أبو جناح، من أعلام البصرة سيبويه، هوامش وملاحظات حول سيرته وكتابه، بغداد العراق: 1974م، دار الحرية للطباعة.
- صالح بلعيد، أصول النّحو، الجزائر: 2013م، دار هومة للطّباعة والنّشر.
- ـــــــــــــ في قضايا فقه اللّغة العربيّة، الجزائر، 1995م، ديوان المطبوعات الجامعية.
- صالحة حاج يعقوب، دراسة نقدية في التفكير النّحويّ العربيّ، ط1. القاهرة: 1435هـ-2014م دار السّلام.
- صلاح الدّين الزّعبلاوي، مع النّحاة وما غاصوا عليه من دقائق اللّغة وأسرارها دراسة، 1992م دمشق، منشورات اتحاد الكتاب العرب.
- طارق النجار، نظريّة الأصول والفروع في النّحو العربيّ، القاهرة: 1438هـ-2017م، مكتبة الآداب.
- عباس حسن، اللّغة والنّحو بين القديم والحديث، القاهرة: 1966م، دار المعارف.
- عبد الإله نبهان، ابن يعيش النّحويّ 553هـ-643هـ، ط. دمشق: 1997م، اتحاد كتاب العرب
- عبد البديع محمّد تطمى، في النّقد الأدبي، القاهرة: 1407هـ-1987م، دار المعارف.
- عبد الحليم بن محمّد الهَادي قابه، القراءات القرآنيّة تاريخها، ثبُوتها، حجيتُها، وَأحكامُها، ط1 بيروت: 1999م، دار الغرب الإسلامي.
- عبد الحميد السَّيد محمّد عبد الحميد، التنوير في تيْسير التّيسير في النّحو، القاهرة: (د.ت) المكتبة الأزهرية للتّراث.
- عبد الرّحمن أيوب، دراسات نقدية في النّحو العربيّ، مصر: 1957م، مؤسسة الصباح.
-عبد الرّحمن الحاج صالح، النّظريّة الخليليّة الحديثة-مفاهيمها الأساسيّة، بوزريعة: 2007م مركز البحث العلميّ والتّقني لتطوير اللّغة العربيّة بالجزائر.
- ـــــــــــــ الخطاب والتّخاطب في نظريّة الوضع والاستعمال العربيّة، ط1. 2012م الجزائر: المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية.
- ـــــــــــــ بحوث ودراسات في علوم اللّسان، الجزائر: 2007م، منشورات المجمع الجزائري للّغة العربيّة موفم للنشر.

- ـــــــــــــــ منطق العرب في علوم اللّسان، الجزائر: 2012م، منشورات المجمع الجزائري للّغة العربيّة، موفم للنشر.

- ـــــــــــــــ بحوث ودراسات في اللّسانيات العربيّة، الجزائر: 2007م، منشورات المجمع الجزائري للّغة العربيّة، موفم للنشر، الجزائر، ج1.

- ـــــــــــــــ بحوث ودراسات في اللّسانيات العربيّة، الجزائر: 2007م، منشورات المجمع الجزائري للّغة العربيّة. موفم للنشر، الجزائر، ج2.

- ـــــــــــــــ السّماع اللّغويّ العلمي عند العرب ومفهوم الفصاحة، الجزائر: 2007م منشورات المجمع الجزائري للّغة العربيّة، موفم للنشر.

- عبد الرّحمن السّيد، مدرسة البصرة النّحويّة نشأتها وتطوّرها، 1968م، مطابع سجل العرب.

- عبد الرّحمن محمّد أيوب، دراسات نقديّة في النّحو العربيّ، 1957م، مؤسسة الصباح للنّشر والتوزيع.

- عبد السّلام المسدي، الأسلوبية والأسلوب، ط1. تونس: 1982م، الدار العربيّة للكتاب.

- ـــــــــــــــ التّفكير اللّسانيّ في الحضارة العربيّة، ط1. تونس: 1986مالدار العربيّة للكتاب.

- عبد الصبور شاهين، القراءات القرآنية في ضوء علم اللّغة الحديث، ط1. القاهرة: 1996م مكتبة الخانجي.

- عبد العزيز أبو عبد الله عبده، المعنى والاعراب عند النّحويّين ونظريّة العامل، ط1. ليبيا 1391هـ-1982م، منشورات دار الكتاب والتوزيع والاعلان والمطابع.

- عبد العزيز مطر، لحن العامّة في ضوء الدّراسات اللّغويّة الحديثة، القاهرة: 1386هـ-1966م الدار القومية.

- عبد العال سالم مكرم، القرآن الكريم وأثره في الدّراسات النّحويّة، ط2. 1978م، مؤسسة علي جراح الصباح.

- عفاف حسانين، في أدلّة النّحو، ط1. القاهرة: 1996م، المكتبة الأكاديمية.

-عبد الفتاح سليم، المعيار في التخطئة والتصويب، ط1. القاهرة: 1411هـ-1991م، دار المعارف

- عبد الكريم خليفة، تيسير العربيَّة بين القديم والحديث، الأردن: 1986م، منشورات مجمع اللّغة العربيَّة الأردني.

- عبد الكريم زيدان، الوجيز في أصول الفقه، بيروت: 1987م، مؤسسة الرسالة، ص267.
- عبد اللّطيف محمّد الخطيب، ابن يعيش وشرح المفصّل، الكويت: 1999م، جامعة الكويت لجنة التّأليف والتعريب والنّشر.
- عبد الله بن يوسف الجديع، المنهاج المختصر في علمي النّحو والصّرف، ط3. بيروت: 1468هـ-2007م، مؤسسة الرَّيان للطّباعة والنّشر.
- عبد الله الجهاد، نهاد الموسى والمنهج اللّسانيّ المعاصر «نظريّة النّحو العربيّ في ضوء مناهج النظر اللّغويّ الحديث» نموذجا. مقتطف من كتاب آفاق اللّسانيّات، دراسات-مراجعات-شهادات-تكريما لأستاذ الدكتور نهاد الموسى، ط1. بيروت: 2011م، مركز دراسات الوحدة العربيّة.
- عبد الله حمد الخثران، مراحل تطوّر الدّرس النّحويّ، ط1. الإسكندرية: 1413هـ-1993م، دار المعرفة الجامعية.
- عبد الله سُليمان العُتَّيق، الياقوت في أصول النّحو، الرّياض: 1429م www.pdffactory.com
- عبد المالك مرتاض، التّحليل السّيميائيّ للخطاب الشّعريّ (تحليل بالإجراء المستوياتيّ لقصيدة شناشيل ابنة الحلبيّ، ط1. دمشق: 2005م، منشورات اتحاد الكتّاب العرب.
- عبده الرّاجحي، اللّهجات العربيّة في القراءات القرآنيّة، الإسكندرية: 1996م، دار المعرفة الجامعية
- ———— النّحو العربيّ والدّرس الحديث بحث في المنهج، بيروت: 1989م، دار النهضة العربيّة.
- علي أبو المكارم، تقويم الفكر النّحويّ، القاهرة: 2005م، دار غريب للطّباعة والنّشر والتّوزيع.
- ———— أصول التفكير النّحويّ، ط1. القاهرة: 2006م، دار غريب للطّباعة والنّشر.
- علي جاسب الخزاعي، النّحو العربيّ في ضوء المذهب الذاتي في نظريّة المعرفة، ط1. كندا 2017م، Dr By: AliJasem AL-Khozaey.
- علي مزهر الياسري، الفكر النّحويّ عند العرب أصوله ومناهجه، ط1. بيروت: 1423هـ-2003م الدار العربيّة للموسوعات.
- علي النّجديّ ناصف، سيبويه إمام النّحاة، ط1. مصر: 1953م، مكتبة نهضة مصر.

– عمر بورنان، اليوم الدّراسيّ حول المناهج المنهج الوصفي في النّحو العربيّ، تيزي وزّو 2011م منشورات مخبر الممارسات اللّغويّة في الجزائر.

– عمر سليمان عبد الله الأشقر، نظرات في أصول الفقه، ط1. الأردن: 1436هـ-2015م، دار النفائس.

– مازن المبارك، النّحو العربيّ: العلّة النّحويّة نشأتها وتطوّرها. بيروت: 1391هـ-1971م، دار الفكر.

– محمّد إسماعيل المشهداني، الاجماع دراسة في أصول النّحو، 2012م، عمان، دار غيداء للنشر والتوزيع.

– محمّد حسن جبل حسن، الاحتجاج بالشّعر في اللّغة الواقع ودلالتُه، القاهرة: 1406هـ-1986م دار الفكر العربيّ.

– محمّد حسن عبد العزيز، القياس في اللّغة العربيّة، ط1. القاهرة: 1415هـ-1995م، دار الفكر العربيّ.

– محمّد حمود خضر موسى، النّحو والنّحاة المدَّارسُ والخصائِص، ط1. بيروت: 1423هـ-2003م عالم الكتب.

– محمّد خان، أصول النّحو العربيّ. ط1، بسكرة: 2012م. منشورات مخبر اللّسانيّات واللّغة العربيّة.

– محمّد الخضر حسين، القياس في اللّغة العربيّة،1ط. القاهرة: 1353هـ، المطبعة السلفية ومكتبتها.

– ———— دراسات في العربيّة وتاريخها، ط2. دمشق: 1380هـ-1960م، مكتبة دار الفتح.

– محمّد خير الحلواني، أصول النّحو العربيّ، الرباط: 1983م، الناشر الأطلسي مطبعة إفريقيا الشرق الدار البيضاء.

– محمّد سالم صالح، أصول النّحو دراسة في فكر الأنباريّ، ط1. القاهرة: 1430هـ-2009م، دار السلام.

– محمّد سليمان ياقوت، النّحو العربيّ –تاريخ-أعلامه-نصوصه-مصادره، القاهرة: 1994م، دار المَعُرفة الجامعيّة.

- محمّد السَّيِّد أحمد عزّوز، موقف اللّغويّين من القراءات القرآنيّة الشّاذّة، ط1. بيروت: 2001م عالم الكتب.

- محمّد شندول، الدّرس اللّغويّ العربيّ دراسة تأصيليّة للمفاهيم، إربد: 2015م، عالم الكتب الحديث

- محمّد بن صالح العثيمين، شرحُ الآجُرُّومِيّة، ط1. الرياض: 1426هـ-2005م، مكتبة الرشد ناشرون.

- محمّد الطاهر ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، تونس: 1984م، الدار التونسية للنشر.

- محمّد الطنطاوي، نشأة النّحو وتاريخ أشهر النّحاة، ط2. القاهرة: 1995م، دار المعارف.

- محمّد عابد الجابريّ، بنية العقل العربيّ دراسة تحليليّة نقديّة لنظم المعرفة في الثقافة العربيّة، ط1 بيروت: 1986م، مركز دراسات الوحدة العربيّة.

- محمّد عبد العزيز عبد الدايم، النّظريّة اللّغويّة في التُّراث العربيّ، ط1. القاهرة: 1427هـ-2006م دار السّلام.

- محمّد عيد، أصول النّحو العربيّ في نظر النّحاة ورأى ابن مضاء وضوء علم اللّغة الحديث ط4. القاهرة: 1410هـ-1989م، عالم الكتب.

- ——— الاستشهاد والاحتجاج باللّغة رواية اللّغة والاحتجاج بها في ضوء علم اللّغة الحديث القاهرة: 1988م، عالم الكتب.

- ——— الرّوايّة والاستشهاد باللّغة، ط1. القاهرة: 1976م، عالم الكتب.

- محمّد المبارك، فقه اللّغة وخصائص العربيّة دراسة تحليلية مُقارنة للكلمة العربيّة وعرض لمنهج العربيّ الأصيل في التّجديد والتّوليد، ط2. القاهرة: 1383هـ-1964م، دار الفكر.

- محمّد مختار ولد ابّاه، تاريخ النّحو العربيّ في المشرق والمغرب، ط2. بيروت: 2008م، دار الكتب العلميّة.

- محمّد بن مصطفى الخضري، حاشية الخضري على شرح ابن عقيل، القاهرة: 1359هـ مصطفى البابي الحلبي.

- مَحمُود السّعرَان، علم اللّغة مقدّمة للقارئ العربيّ، بيروت: (د. ت)، دار النهضة العربيّة.

- محمود فجال، الحديث النّبويّ في النّحو العربيّ، ط2. الرياض، 1417هـ-1997م، أضواء السلف

- محمود فهمي حجازي، أسس علم اللّغة العربيّة، ط1. القاهرة: 2003م، دار الثقافة للطّباعة والنّشر.

- مخلوف بن لعلام، مبادئ في أصول النّحو، الجزائر: 2012م، دار الأمل للطباعة والنشر.

- مصطفى غلفان، اللّسانيات العربيّة الحديثة دراسة نقدية في المصادر والأسس النّظريّة والمنهجيّة المغرب: مطبعة فضالة.

- منى إلياس، القياس في النّحو مع تحقيق باب الشاذ من المسائل العسكريات لأبي علي الفارسي ط1. دمشق، سورية: 1405هـ-1985م، دار الفكر.

- مهدي المخزومي، في النّحو العربيّ نقد وتوجيه، ط2. بيروت: 1406هـ-1986م، دار الرائد العربيّ.

- ——— مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللّغة والنّحو، ط2. بغداد: 1958م، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده.

- فؤاد حنا ترزي، في أصول اللّغة والنّحو، ط1. بيروت: 1969م، دار الكتب.

- فؤاد زكريا، التّفكير العلميّ، القاهرة: 2004م، دار الوفاء.

- فاضل صالح السّامرائي، الحجج النّحويّة حتّى نهاية القرن الثالث الهجري، ط2. الأردن: 1430هـ-2009م، دار عمار.

- فاطمة الهاشمي بكوش، نشأة الدرس اللّسانيّ العربيّ الحديث دراسة في النشاط اللّسانيّ العربيّ ط1. القاهرة: 1937هـ-2004م، إيتراك للنّشر والتّوزيع.

- فهد سالم خليل الرّاشد، محطات لغويّة بحوث ودراسات أدبيّة محكّمة، السودان: 2010م، مطبعة التمدّن المحدودة.

- كمال بشر، التفكير اللّغويّ بين القديم والحديث، ط1. القاهرة: 2005م، دار غريب للطّباعة والنّشر والتوزيع.

- نهاد موسى، قضية التحوُّل إلى الفصحى؛ ط1.عمان: 1987م، دار الفكر.

- وليد عاطف أنصاري، نظريّة العامل في النّحو العربيّ عرضا ونقداً، الأردن: 1435هـ-2014م دار الكتاب الثقافي.

- ياسين أبو هيجاء، مظاهر التجديد النّحويّ لدى مجمع اللّغة العربيّة في القاهرة حتّى عام 1984م ط1. الأردن: 2008م، عالم الكتب الحديث.

❖ الكتب المترجمة:

- بارتشت بريجيته، مناهج علم اللّغة من هرمان باول حتّى ناعوم تشومسكي، تر: سعيد حسن بحيري، ط1. القاهرة: 1425هـ-2004م، مؤسسة المختار.

- فرديناند دي سوسير، علم اللّغة العام، تر: يوئيل يوسف عزيز، ط1. بغداد: 1985م، دار أفاق عربيّة.

- فرد ينان دي سوسير، دروس في الألسنيّة العامّة، تر: صالح القرمادي، محمّد الشّاوش محمّد عجينة، طرابلس: 1985م، الجماهيرية العربيّة اللّيبيّة، الدار العربيّة للكتاب.

- كارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربيّ، تر: عبد الحليم النّجار، ط4. القاهرة: 1968م، دار المعارف.

❖ المراجع باللّغة الأجنبية:

- Jean Duboi, LAROUSSE LIVRES DE BORD Grammaire les notions Fondamentales Toutes les règles clairement expliquées Analyse grammaticale et logique, Imprimé en France Aout 2005. IMPRESSION :I.M.E.-25110 Baume-les-Dames.

-Mary Ansell, FREE ENGLISH GRAMMAR. Second edition. Copyright, system dilegitimmerkexi 2000.

❖ الأطاريح والأبحاث الجامعيّة:

- تامر عبد الحميد محيي الدّين أنيس، الاستصحاب في النّحو العربيّ، 1421هـ-2001م، رسالة ماجستير إشراف علي محمّد أبو المكارم، كلّية دار العلوم، قسم النّحو والصّرف والعروض، جامعة القاهرة.

- خديجة الحديثي، أبو حيّان النّحويّ، أطروحة الدكتوراه، ط1. بغداد: 1966م، مطبعة دار التضامن

- قاسم عبد الرضا كاصد، محاولات حديثة في تيسير النّحو العربيّ، رسالة ماجستير، البصرة العراق 1974م، جامعة البصرة.

- مطير بن حسين المالكي، موقف علم اللّغة الحديث من أصول النّحو العربي، 1422هـ-1423هـ كلّية اللّغة العربيّة وآدابها، رسالة ماجستير، كلّية اللّغة العربيّة وآدابها، جامعة أمّ القرى.

❖ **المجلاّت:**

– إبراهيم بيومي مدكور، منطق أرسطو والنّحو العربيّ، مجلّة مجمع اللّغة العربيّة، الجزء السابع مجمع اللّغة العربيّة بالقاهرة، القاهرة: 1953م.

– إبراهيم محمّد أبو اليزيد خفاجة، "الاستصحاب ودوره في توجيه الشواهد النّحويّة والصّرفيّة"، مجلّة الدّراسات اللّغويّة والأدبيّة، العدد 02، السنة الثانيّة، ديسمبر 2011م.

– أحمد أمين، مدرسة القياس في اللّغة، مجلّة مجمع اللّغة العربيّة بالقاهرة، الجزء 23، مجمع اللّغة العربيّة بالقاهرة، القاهرة: 1955م.

– أحمد علم الدّين الجندي، بين الأصول والفروع في التغيير الصّوتيّ الصّرفيّ، العدّد 79، مجلّة مجمع اللّغة العربيّ، الجزء التاسع والستون، مجمع اللّغة العربيّة بالقاهرة، القاهرة: 1991م،

– ——————— في الأصول والفروع بين الدّراسات الفقهيّة والنّحويّة، مجلّة مجمع اللّغة العربيّة الجزء التاسع والخمسون، العدّد 71، مجمع اللّغة العربيّة بالقاهرة، القاهرة: 1407هـ-1986م.

– أسامة طه الرفاعي، "نظرة في النّحو أصوله ونظامه"، 1412هـ-1991م، العراق، مجلة آداب المستنصرية، ع20 و21، القسم الأول.

– أمل عبد الله الراشد، تحليل فعل الكون في التفكير النّحويّ العربيّ، مجلّة تحليل الخطاب، العدّد 24، منشورات تحليل الخطاب، تيزي وزّو، الجزائر: 2017م.

– حسن منديل حسن العكيلي، القياس النّحويّ بين التّجريد العقليّ والاستعمال اللّغويّ، مجلّة كليّة التربيّة للبنات، جامعة بغداد. المجلد 19، 2008م.

– ——————— الفكر النّحويّ في ضوء المنطق الأرسطي، مجلّة جيل الدّراسات الأدبيّة والفكريّة، العدّد الرّابع، سوق أهراس، مركز جيل البحث العلمي، الجزائر: 2014م،

– خالد بوزياني، القياس النّحويّ في عصر ما قبل سيبويه خلاف أم اختلاف، مجلّة المجمع الجزائري للغة العربيّة، العدّد الخامس، السنة الثانيّة، يصدرها المجمع الجزائري للغة العربيّة، الجزائر 1428هـ-2007م.

– دوكوري ما يسر، القياس في اللّغة بين علماء العربيّة ودي سوسير مفاهيم وتطبيقات، مجلّة جامعة المدينة العالميّة وكالة البحوث والتطوير، العدد الثاني، ماليزيا، فبراير 2012م.

– رشيد حليم، بين منهجي السّماع العربيّ والوصف الغربيّ دراسة تأصيلية مقاربتيه في أسس المنهجين مجلّة الآداب واللّغات–الأثر–العدّد الرّابع، ورقلة، الجزائر، جامعة قاصدي مرباح ورقلة،2005م.

– صبحي الصّالح، أصول الألسنيّة عند النّحاة العرب، مجلّة الفكر العربيّ، العدّد 8–9، بيروت معهد الإنماء العربيّ، 1979م.

– طارق بومود، أثر أصول الفقه في توجيه أصول النّحو، مجلّة مخبر الممارسات اللّغويّة في الجزائر العدّد 23، تيزي–وزّو: 2014م.

– عبد الرّحمن الحاج صالح، أصول البحث في التّراث اللّغويّ العلميّ العربيّ، مجلّة الممارسات اللّغويّة، العدّد 02، منشورات مخبر الممارسات اللّغويّة في الجزائر:2011م.

–عبد الصبور شاهين، مشكلات القياس في اللّغة العربيّة، مجلّة عالم الفكر، العدّد 03، الكويت المجلد 10، وزارة الارشاد والأنباء، 1970م.

– كمال رقيق، العلّة في النّحو العربيّ «المفهوم والمصطلح» نماذج من كتاب سيبويه، مجلّة اللّغة العربيّة، السداسي الأوّل، العدّد 34، المجلس الأعلى للغة العربيّة بالجزائر، الجزائر: 2016م.

– محمّد شفيق البيطار، مخالفة القياس النّحويّ في شعر الأعشى، مجلّة التّراث العربيّ، العدّد 111السنة الثامنة والعشرون، تصدر عن اتحاد الكتّاب العرب، دمشق، 1429هـ–2008م.

– محمّد صالح ياسين عباس، القياس اللّغويّ في دائرة مجمع اللّغة العربيّة بالقاهرة، مجلّة كلّيّة التربيّة الأساسيّة، العدّد 80، المجلد 19، جامعة ديالى، كلّيّة التربيّة للعلوم الإنسانية.

– محمّد صلاح الدّين الشريف، تطابق اللّفظ والمعنى بتوجيه النّص إلى ما يدلّ على المتكلّم حوليات الجامعة التونسيّة، العدّد 43، ديوان المطبوعات الجامعية، تونس: 1999م.

– محمّد عاطف محمّد خليل، استصحاب الحال بين أصول الفقه وأصول النّحو، مجلّة جامعة أم القرى لعلوم الشرعية واللّغة العربيّة وآدابها، ج18، العدد36، 1427هـ، جامعة أم القرى.

فهرس الموضوعات

الموضوع **الصّفحة**

الآية

شكر وعرفان

مقدّمة.....ص01-18

الفصل الأوّل: إشكاليّة التأصيل اللّغويّ لأصول النّحو وصلتها بأصول الفقه.....ص19

المبحث الأوّل: تعريفات أوّليّة ومفاهيم تأسيسيّة لأصول النّحو.....ص19

المطلب الأوّل: تعريف الأصول لغة.....ص19-23

المطلب الثّاني: تعريف الأصول اصطلاحا.....ص23-26

أ-تعريف الفرع لغة.....ص26

ب-علاقة الأصل بالفرع.....ص26

المطلب الثالث: تعريف النّحو لغة واصطلاحا.....ص27

أ-تعريف أصول النّحو لغة.....ص27

ب-تعريف النّحو اصطلاحا.....ص30

المطلب الرّابع: تعريف أصول النّحو اصطلاحا مجملا.....ص31

أ-تعريف أصول النّحو مجملاً عند القدماء.....ص32

1-العلاقة الجامعة بين أصول النّحو وأصول الفقه.....ص33-37

ب-تعريف أصول النّحو مجملا عند اللّسانيين الوصفيين المعاصرين.....ص37

المطلب الخامس: الفرق بين علم النّحو وعلم أصول النّحو.....ص60

المطلب السّادس: غاية علم أصول النّحو.....ص61-63

المبحث الثاني: التّفكير اللّسانيّ بين أثر أصول الفقه على أصول النّحو وأثر أصول المنطق....ص63

المطلب الأوّل: التّفكير اللّسانيّ عند عبد الرّحمن أيوب ومحمّد عيد وعبده الرّاجحي وإبراهيم أنيس..ص63

المطلب الثّاني: التّفكير اللّسانيّ عند سعيد الأفغاني ومازن المبارك.....ص67

المطلب الثالث: التّفكير اللّسانيّ عند أمين الخولي.....ص70

المطلب الرّابع: التّفكير اللّسانيّ عند إبراهيم السامرائي.....ص72

المطلب الخامس: التّفكير اللّسانيّ عند عبد الرّحمن الحاج صالح.....ص81
المطلب السّادس: التّفكير اللّسانيّ عند صالح بلعيد وأحمد علم الدّين الجندى.....ص96-110
خلاصّة الفصل.....ص110-112
الفصل الثّاني: السّماع اللّغويّ عند اللّسانيّين الوصفيّين المعاصرين.....ص113
المبحث الأوّل: ماهيّة السّماع اللّغويّ.....ص113
المطلب الأوّل: تعريف السّماع لغة.....ص113-114
المطلب الثّاني: تعريف السّماع اصطلاحا وشروط التحري اللّغويّ.....ص116-118
المبحث الثّاني: الاحتجاج اللّغويّ عند القدماء واعتراضات اللّسانيّين الوصفيّين المعاصرين.....ص117
المطلب الأوّل: الاحتجاج بالقرآن الكريم وقراءاته واعتراضات اللّسانيين الوصفيّين المعاصرين....ص117
المطلب الثّاني: الاحتجاج بالحديث الشّريف واعتراضات اللّسانيّين الوصفّيين المعاصرين.....ص169
المطلب الثالث: الاحتجاج بكلام العرب واعتراضات اللّسانيّين الوصفيّين المعاصرين.....ص193
خلاصّة الفصل.....ص245-246
الفصل الثالث: تطوّر القياس النّحويّ عند اللّسانيّين الوصفيّين المعاصرين.....ص247
المبحث الأوّل: ماهيّة القياس النّحويّ عند القدماء واللّسانيّين المعاصرين وأنواعه.....ص248
المطلب الأوّل: تعريف القياس لغة واصطلاحاً عند القدماء وأنواعه.....ص248
أنواع القياس عند القدماء: قياس العلّة، قياس الشبه، قياس الطرد.....ص249
المطلب الثّاني: تعريف القياس اللّغويّ عند اللّسانيّين الوصفيّين المعاصرين.....ص268
-أنواع القياس أربعة: ص270
1-قياس المنطق وقياس الفقه.....ص270
2-قياس النّحو وقياس المنطق.....ص270
3-قياس الفقه وقياس النّحو.....ص271
4-القياس النّحويّ والقياس اللّغويّ..... ص271-272
-قياس البلاغيون.....ص272
-القياس العام أو القياس الأصلي.....ص275
-القياس النّظريّ.....ص275
-القياس التّعليليّ.....ص275

-مراحل عمليّات القياس اللّغويّ.....ص288
القياس اللّغويّ والصوغ القياسي العام، وأركان القياس اللّغويّ.....ص292
المطلب الثّالث: قضايا القياس اللّغويّ عند اللّسانيّين الوصفيّين المعاصرين.....ص294
أولا القياس اللّغويّ بين الوصفيّين الغربيّين واللّسانيّين العرب.....ص295
تعريف القياس اللّغويّ عند دوسوسير.....ص296
القياس الخاطئ والأخطاء اللّغويّة الشائعة.....ص298
التّطوّر اللّغويّ غير الطبيعي للغات.....ص299
الصيغ القياسية والاستعمالات اللّغويّة الخاطئة.....ص301
قرارات مجمع اللّغة العربيّة الّتي تجيز القياس اللّغويّ لزيادة الثروة اللّفظيّة.....ص301-302
المبحث الثّاني: أقسام القياس عند القدماء واللّسانيّين الوصفيّين المعاصرين.....ص302
المطلب الأوّل: المقيس عليه (الأصل)عند القدماء واللّسانيّين الوصفيّين المعاصرين.....ص302
-المقيس عليه: الأصل يسمَّى (العنصر التّقليدي) وهو الوريث الشرعيّ عند دوسوسير ص304
-الصيغة الأصليّة والصيغة الفرعيّة عند دوسوسير.....ص303
-الفرع: المقيس يسمَّى العنصر المنافس عند دوسوسير.....ص306
-مبدأ الابتكار اللّغويّ في القياس عند دو سوسير.....ص306
-القياس اللّغويّ الخاطئ وأسباب شيوعه في اللّغة نماذج عند الأطفال.....ص307
-المخزون اللّغويّ والمعرفة اللّغويّة الواسعة.....ص308
-معايير القياس اللّغويّ، الصّوتيّة والصّرفيّة والنّحويّة والدلاليّة.....ص310
المطلب الثّاني: المقيس (الفرع) عند القدماء واللّسانيِّين الوصفيِّين المعاصرين.....ص311
-**المقيس نوعان**.....ص312
1-قياس النّصوص.....ص313
-**قياس النّصوص أمران**: ص313
-**أوّلهما: الصيغ والمفردات غير المنقولة**.....ص313
-**ثانيهما: الاشتقاقات غير المسموعة**.....ص313
2-قياس الظواهر أو الأحكام.....ص314
أ-قياس المعروف المُطَّرد على المعروف المُطَّرد.....ص314

ب-قياس المجهول على المعروف.....ص314
جـ-قياس المعروف على المشكوك في ثبوته.....ص314
د-قياس المشكوك فيه على المشكوك فيه.....ص314
المطلب الثالث: الجامع (العلّة) عند القدماء واللّسانيِّين الوصفيِّين المعاصرِين.....ص315
أ-التّعليل اللّغويّ بداية التّقعيد النّحويّ.....ص319
ب-التّعليل النّحويّ عند اللّسانيّين الوصفيّين المعاصرين.....ص324
المطلب الرّابع: الحكم النّحويّ عند القدماء واللّسانيّين الوصفيّين المعاصرين.....ص338
خلاصة الفصل.....ص339
الفصل الرّابع: الإجماع والاستصحاب والاستدلال والتعارض والترجيح في دراسات اللّسانيّين المعاصرين.....ص340
المبحث الأول: الإجماع والاستصحاب في دراسات اللّسانيين الوصفيين المعاصرين.....ص342
المطلب الأول: مكانة الإجماع عند أحمد محمود نحلة.....ص342
1-شروط الإجماع لدى الأصوليين الفقهيين كما هي عند النّحويين.....ص344
المطلب الثّاني: أقسام الإجماع نوعان: ص345
1-إجماع صريح.....ص345
2-إجماع صريح.....ص345
1-1-إجماع الرّواة.....ص347
1-2-إجماع العرب حجّة.....ص347-348
1-3-إجماع النّحاة.....ص349-350
الاحتجاج بالإجماع.....ص350
-الاحتجاج بالإجماع واتحاد مجامع اللّغة العربيّة.....ص351
المطلب الثالث: استصحاب الحال في دراسات اللّسانيّين الوصفيّين المعاصرين.....ص352
-مكانة الاستصحاب عند تمّام حسّان.....ص355
المبحث الثّاني: الاستدلال والتّعارض والتّرجيح في دراسات اللّسانيِّين الوصفيِّين المعاصرِين... ص358
المطلب الأوّل: الأصول الأولى للاستدلال عند القدماء.....ص359

المطلب الثّاني: الاستدلال في دراسات اللّسانيّين الوصفيّين المعاصرين.....ص362

المطلب الثالث: أنواع الاستدلال بين القدماء واللّسانيّين المعاصرين.....ص361

1-أنواع الاستدلال عند القدماء.....ص361

2-أنواع الاستدلال عند اللّسانيّين المعاصرين.....ص362-363

المطلب الرّابع: التّعارض والتّرجيح في دراسات اللّسانيّين الوصفيّين المعاصرين.....ص364

1-التّعارض والتّرجيح عند القدماء.....ص364

2-التّعارض والتّرجيح في دراسات اللّسانيّين العاصرين.....ص365

(أ) **الصُورة الأولى: صورة تعارض سماعين**.....ص365

(ب) **الصُورة الثّانية: تعارض قياسين يعضد أحدهما السّماع دون الآخر**.....ص365

(ج) **الصُورة الثالثة: تعارض قياسين أحدهما يعضده قياس آخر**.....ص365

(د) **الصورة الرّابعة تعارض قياس بصري وآخر كوفي**.....ص366

(هـ) **الصورة الخامسة تعارض القياس والاستصحاب**.....ص367

المطلب الخامس: قواعد التّوجيه وتوجيهات النّحاة في دراسات تمّام حسّان.....ص368

أوّلاً: قواعد التوجيه.....ص368

الغاية من قواعد التوجيه.....ص369

أوجه التأويل.....ص373

الخاتمة.....ص373-387

قائمة المصادر والمراجع.....ص388-404

فهرس الموضوعات.....ص405-409

عنوان الأطروحة: أصول النّحو العربيّ في ضوء التّفكير اللّسانيّ المعاصر

ملخّص الأطروحة: تناول هذا البحث إشكاليّة التأصيل اللّغويّ لأصول النّحو فاستهدفنا منه العلاقة الوطيدة بين أصول الفقه وأصول النّحو، والمصدر الوحيد الّذي يتغذى منه العلمين وفق المنهج الواحد «المنهج الإسلامي» وقد صرف هذا المنهج النّحاة الأوّلين عن النَّظر العقلي المحض البعيد عن الواقع اللّغويّ، وَبِتَتَبُّع جهود دراسات اللّسانيّين المعاصرين لأصول النّحو العربيّ، نقف على المتصوّرات الفعّالة والمنهجيّات الاختبارية للّسانيّات العربيّة، ويعود الفضل للسانيّات في قراءتنا وتحليلنا للنّظريّة اللّغويّة العربيّة القديمة، بل هي الّتي أمدَّتنا بمقولة القراءة من حيث هي مجهر يستكشف النّص بالنّص فيجعل الكلام رواية لذاته، وحجّة على نفسه.

وتظهر عناية الأوّلين بأدلّة أصول النّحو على رأسها السّماع اللّغويّ جمعاً واستقراءً واستقصاء واستنباطاً والحرص الكامل على اللّغة بمَّا وضعوا لها من حدود زمانيّة ومكانيّة، وضوابط لنقد النّص سنداً ومتناً والاعتداد بما يضعون من القواعد والأحكام استشهاد وتأويلاً وتخريجاً، وتظهر عناية اللّسانيّين بأصول النّحو بكلّ أدلّتها المعتبرة والمعتمدة من السّماع إلى القياس إلى الإجماع إلى الاستصحاب والاستدلال والسّبر والتّقسيم والتّعارض والتّرجيح، وفي قواعد التّوجيه وتوجيهات النّحاة، وفي أحوال مستخرج هذا العلم ومستخرجه.

وقد تضمنت هذه الدّراسة تتبُّع مراحل تقدّم الدّرس اللّغويّ العربيّ مادة أصول النّحو عند القدماء واللّسانيّين المعاصرين، ووصف جهود النّحاة الأوّلين، وعرض آرائهم، ومعارضتها من وجهة نظر اللّسانيّات المعاصرة بدء من تحليلها واستقراء مضامينها، وتصنيفها وترتيبها وتبويبها ووضعها، والابتداع فيها، ثمّ الوقوف عند جهود اللّسانيّين المعاصرين في أصول النّحو، وفقا لمّا تقتضيه طبيعة الموضوع مستهدفاً إبراز ما لأصول النّحو من مادة يتمّ عرضها في اللّسانيّات العربيّة المعاصرة.

Thesis Title: Fundamentals of Arabic Grammar in the Light of Contemporary Linguistic Thought;

Abstract: This paper deals with the issue of the linguistic grammatical origins of Arabic. We aimed at the close relationship between the principles of jurisprudence and the fundamentals of grammar and the only source of nourishment according to one approach, «Islamic Approach». This approach has drawn them from a logical-based *ijtihad* to a linguistic-based one, which was purely Arabic in nature, where a foreign influence had no existence.

Following the efforts of contemporary linguists on the origins of Arabic grammar, we stand on their confessions regarding the works of the early Arab linguists. Thanks to this heritage, and contemporary linguistics, we were given effective experiences and experimental methodologies that helped us reach the ends of our research. As it is, linguistics has an important role in our readings and linguistic creativity. Furthermore, it has guided us to a better understanding of

classical Arabic linguistics, since it provides us with microscope-like tools to analyze texts by texts, making speech a study in itself.

The attention of the early Arab linguists shows evidence of grammatical origins, especially, the linguistic hearing of the text, the synthesis and extrapolation, survey and extraction. In addition to this, early Arab linguists had given full attention to the language in terms of the temporary and spatial limits; and the criteria for the critique of the text, and the emphasis on the rules and provisions of citing, interpretation and guidance.

The attention of the linguists to the grammatical originsof Arabic with all the evidence, considered and adopted, from the hearing to the analogy; from consensus to the root of the words and reasoning. In addition toexamination and division, antonyms and support, and in the rules of guidance and instructions of grammarians, and in the circumstances of the extract of this science.

In this study, I have been able to follow the stages of the progress of the Arabic language course, especially, the grammatical origins of the early Arab linguists, and the descriptive linguists.Moreover, I have described the efforts of the early grammarians, presenting their views and opposing them from the point of view of contemporary linguistics; analyzing, extrapolating, classifying, and then organizing it into various chapters. Furthermore, I have verified the efforts of the contemporary linguists in the origins of grammar, as required by the nature of the subject, aiming at highlighting theircontribution in enriching contemporary Arabic linguistics.

Intitulé : Originnes de la grammaire arabe à la lumière de la pensée linguistique contemporaine

Résumé : Cette thèse traite de la question des origines linguistiques de la grammaire arabe. Elle a pour objectif la relation étroite entre les principes de la jurisprudence, les principes de la grammaire et la seule source des deux sciences selon «la méthode islamique». Cette méthode a encouragé les premiers grammairiens à délaisser une réflexion purement logique loin de la réalité linguistique sans qu'elle les prive de la réflexion que nécessite l'ijtihad. L'ajout de la logique au était la principale caractéristique des deux sciences qui, ensemble, constituent une réflexion purement arabe, où n'existait aucune influence étrangère. En suivant de près les efforts consentis des linguistes contemporains pour l'étude des origines de la grammaire arabe, nous avons mis la lumière sur les travaux des premiers linguistes arabes, et grâce à cet héritage, et à la linguistique contemporaine, nous avons formulé des hypothèses efficaces et choisi des méthodes expérimentales qui nous ont aidés à atteindre les objectifs de notre recherche. En effet, la linguistique a joué un rôle important dans notre lecture et notre créativité linguistique contemporaine. En outre, elle nous a conduit à une meilleure compréhension de la linguistique

arabe classique en nous fournissant l'outil de lecture comme étant une loupe qui analyse les textes par des textes, faisant ainsi du discours une étude en soi, voire un argument.

Notre thèse montre l'intérêt des premiers linguistes arabes pour les preuves des origines de la grammaire arabe, en particulier, l'audition linguistique du texte par la synthèse, l'extrapolation, l'enquête et l'extraction. En plus, les premiers linguistes arabes avaient accordé toute l'attention à la langue en matière de limites temporelles et spatiales, et en matière de critères pour la critique du texte tout en mettant l'accent sur les règles et les dispositions de citation, d'interprétation et d'orientation.

Elle montre également l'intérêt des linguistes pour les origines de la grammaire avec toutes les preuves, considérées et adoptées, de l'audition à l'analogie ; du consensus à la racine des mots et du raisonnement. En plus de l'examen et de la division, des antonymes et dans les règles de l'orientation et des instructions des grammairiens, et dans les circonstances entourant cette science.

Dans cette étude, nous avons pu suivre les étapes de la progression du cours de langue arabe, en particulier les origines de la grammaire chez les anciens linguistes arabes et les linguistes descriptifs. De plus, nous avons décrit les efforts des premiers grammairiens, en présentant leurs points de vue et en les opposant au point de vue de la linguistique contemporaine, et ce en les analysant, les extrapolant, les classifiant et les organisant en différents chapitres. En outre, nous avons mis en lumière les efforts des linguistes contemporains pour l'étude des origines de la grammaire, comme l'exige la nature du sujet, visant à mettre en évidence la contribution des origines de la grammaire à l'enrichissement de la linguistique arabe contemporaine.