



القسم: اللغة والأدب العربي

الميدان: لغة وأدب عربي.

الشعبة: دراسات لغوية

التخصص: علوم اللغة وتحليل الخطاب

المثلث النحوي

البنية، المعنى، المقام

من خلال كتاب سيبويه وكتاب الإيضاح للقزويني

أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه ل م د

إشراف الأستاذ:

د/ عيسى شاغة

إعداد الطالب:

حكيم فلاك

أعضاء لجنة المناقشة:

الاسم واللقب	الرتبة	مؤسسة الانتماء	الصفة
بوعلام طهراوي	أستاذ التعليم العالي	جامعة أكلي محمد أولحاج - البويرة	رئيسا
عيسى شاغة	أستاذ محاضر - أ -	جامعة أكلي محمد أولحاج - البويرة	مقررا
عمر بورنان	أستاذ التعليم العالي	جامعة أكلي محمد أولحاج - البويرة	ممتحنا
زهر الدين رحمانى	أستاذ التعليم العالي	جامعة محمد البشير الإبراهيمي - برج بوعريج	ممتحنا
يمينة مصطفى	أستاذ محاضر - أ -	جامعة أكلي محمد أولحاج - البويرة	ممتحنا
مسعودة سليمانى	أستاذ محاضر - أ -	جامعة مولود معمري - تيزي وزو	ممتحنا

تاريخ المناقشة: 20 أكتوبر 2022

بسم الله الرحمن الرحيم

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

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

رواه البخاري ومسلم

المقدمة

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

المثلث النحوي طرح جديد في سياق جهود تجديد النحو العربي خاصة والدرس اللغوي العربي عامة، طرح ابستمولوجي يقوم على ركيزتين: الأولى تتمثل في تعيين القاعدة والمرجعية المعرفية المؤطرة للعقل العربي، التي تجعله قادرا على النقد والإنتاج، أمّا النقد فيصب في تحليل البنية المعرفية التراثية لفهم قوانينها الابستمولوجية، وأمّا الإنتاج فمن خلال تحديد منهج التجديد الصحيح الذي يقيم جسورا معرفية بين الحاضر والماضي، ويميّز ملامح المستقبل، وذلك بإدراك العلاقة المتبادلة بين تأسيس كل من العقل العربي واللسان العربي .

أمّا الركيزة الثانية: فتتعلق بطرح شمولي جديد لما سنصطلح عليه بالنحو العام، نحو يحيط بالظاهرة اللغوية ليس ككيان منعزل، بل كتفاعل مع كل من الإنسان والكون، من خلال فهم آلية اشتغال ذلك التفاعل بين اللغة والعقل والكون من جهة، وذلك ما سنصطلح عليه بالمثلث النحوي التصوري، وبين الخطاب والعقل الاجتماعي والمقام الاجتماعي من جهة أخرى، وذلك ما سنصطلح عليه بالمثلث النحوي التخاطبي.

أي إنّ المثلث النحوي هو ذلك النحو العام الذي ينطلق من تفسير ذلك التعلق بين الظاهرة اللغوية والفكر والمرجع، ليصل إلى تحليل وتركيب الخطابات المعبرة عن ذلك الفكر داخل المقام الاجتماعي والثقافي.

هذه الرؤية بزغت في فكرنا عندما أتمنا رسالة الماجستير التي دعونا فيها إلى تنزيه أصول الفكر النحوي عن منهج تسليط العقل على النقل؛ حيث قصدنا بالعقل المنهج العقلي الأرسطي وما يتبعه، فخطرت في بالنا إشكالية مفادها: ماهي المسافة بين العقل بمعناه العام والمنهج العقلي الأرسطي بمعناه الخاص؟، ثم تلتها أسئلة فرعية أهمها: كيف أفصل الصناعة النحوية العربية بشكل خاص أو أيّ نحو آخر بشكل عام عن قوانين المنطق الأرسطي وما تفرّع عنه، وأحافظ في نفس الوقت على العلاقة بين

قوانين اللغة وقوانين الفكر؟، كيف يحتضن الفكر اللغة أو السلوك اللغوي؟ أين موقع اللغة في الفكر كملكة أو كاستعمال؟ وأين موقع الفكر من اللغة كملكة أو كاستعمال؟ ما هو القالب الفكري الذي ينبغي أن ينتظم الإشكالات اللغوية، أو إشكالات البحث اللغوي؟ ما هي سمات ومقومات ومبادئ الفكر العربي الذي أنتج العلم اللغوي القديم؟ وما هي سمات ومقومات ومبادئ الفكر العربي الذي ينبغي أن يعيد إنتاج البحث اللغوي المعاصر؟ هل الذي يميزنا عن اليونان قديما والغرب حديثا هو القومية العربية، أم الانتماء إلى الإسلام عقيدة وفكرا وحضارة؟ وهل هما متباينان أو متكاملان؟.

جميع هذه التساؤلات أفرزت ونحن نعمل الفكر فيها، مجموعة من الفرضيات نسعى من خلال هذا البحث تأكيدها:

الفرضية الأولى: تتعلق بالمنهج الصحيح في دراسة ونقد القضايا العلمية. إننا نعتقد أن المنهج الصحيح الذي ينبغي أن تقوم عليه أية عملية نقدية لأية نظرية أو قضية علمية في أي مجال كان، ينبغي أن تنطلق من الخلفية الاستيمولوجية أولا، نحن هنا نعين أربعة مراحل واضحة وأساسية في رحلة بناء أي نقد علمي دقيق وموضوعي: هي مرحلة أصول الفكر، ثم مرحلة الفكر، ثم مرحلة الأفكار، ثم مرحلة تطبيقات تلك الأفكار، أو الجانب العملي لها.

الفرضية الثانية: ترتبط بالعلاقة بين العقل العربي واللغة العربية ونظرة العربي إلى العالم. إذ إن إدراك هذه العلاقة يعين لنا المنهج الصحيح في بناء أصول الفكر اللغوي العربي، ومن ثمة القدرة على توجيه الأفكار فيه وتقييم تطبيقات تلك الأفكار في الواقع اللغوي. وبالتالي سنسعى من خلال هذا البحث إلى إثبات وإظهار وتحليل وتفسير ذلك التماهي التام بين العقل واللغة عامة، وبين النظام اللغوي العربي وبين العقل العربي خاصة، في بعده الفردي والاجتماعي، لنصل إلى نتيجتين مهمتين: الأولى منهما متعلقة بمنهجنا في قراءة التراث، والثانية متعلقة بمنهجنا في معالجة الحاضر والتأسيس للمستقبل.

الفرضية الثالثة: وهي متعلقة بالفرضية السابقة وموضوعها إعادة قراءة التراث والتجديد انطلاقا من العلاقة القائمة بين العقل العربي واللسان العربي.

وتجديد البحث اللغوي العربي بالمعنى الذي نتبناه، إنما يتأتى بإرجاعه إلى الحال الأولى التي كان عليها أول الأمر، وتصفيته مما قد داخله من الأفكار والمناهج الغريبة عن الفكر الإسلامي واللغة العربية، سواء القديمة منها أو الحديثة. والقديمة أولى بالتقديم، لأن قراءة مسار الدرس النحوي ينبغي أن

تكون قراءة تاريخية-ابستمولوجية، تستظهر أهم المراحل والمحطات في سيرته، والتي تمثل فواصل انتقالاته من وجه إلى وجه ومن حال إلى حال. فتعالج كل حال بحسب ظروفها، ووفقا للبيئة الفكرية التي سادتها، ونمط التفكير الذي بنى عليه أصحاب تلك المرحلة اجتهادهم، فتكون فلسفة التجديد نابعة من رحم الفكر الإسلامي الأصيل ذاته لا من خارجه. فتأتي الأحكام دقيقة عادلة في كل ذلك، تُبقي من النحو ما هو منه وتصرف عنه ما عدا ذلك. فمن تراثنا تُستلهم إسهاماتنا المعرفية، سواء الموجّهة منها إلى المتلقي العربي أو الموجّهة إلى المتلقي العالمي. فتغدو قراءة التراث تأسيسًا للمستقبل على أصول الماضي، بما يسمح ببعث الجديد عبر إحياء المكتسب.

الفرضية الرابعة: وتتعلق بمسألة بناء درس لغوي عربي جديد/ أصيل انطلاقًا من النقطة التي توقف عندها، وينبغي أن يواصل منه تقدمه (نقصد النقطة (أ) في الشكل -2-)¹. هذا يتوقف -كما أسلفنا- على إدراك التماهي بين العقل العربي ونظام اللغة العربية، ذلك ما سيحدّد النحو الذي نريده عندما ندرك اللغة التي نسعى إلى تحقيق تداولها، لأننا دون شك يمكننا أن نفهم العقل العربي الحاضر، كما يمكننا أن نتنبأ بالعقل العربي المستقبل، بشرط أن نتحكم، من خلال المنظومة التعليمية، من آليات بناء العقل العربي وتكيفه وتفعيله وتطويره، وهنا ننطلق من الطرح الذي دعوناه المثلث النحوي.

لذا سنعتمد في دراستنا على منهج مركب يقوم على الوصف والتحليل والنقد والتركيب، يصف ليحدّد، ويحلّل ليفسر، وينقد ليقمّ ويقوم، ويركب ليعطي البديل.

كما ستتكون دراستنا من ستة فصول، تتعاقب وفق المنهجية التي بينهاها سابقا من حيث الانتقال من أصول الفكر إلى الفكر إلى الأفكار إلى تطبيق الأفكار:

فيتناول الفصل الأول: مبادئ وأسس وقواعد نظرية المعرفة الإسلامية التي سنعتبرها معيار العلوم أو أورانون العلوم بالتعبير الأرسطي، كما سنحاول فيها الإجابة عن الأسئلة الكبرى في فلسفة المعرفة من المنظور الإسلامي.

ثم الفصل الثاني: نناقش فيه انطلاقا مما ورد في الفصل الأول بعض القضايا المركزية في الفكر النحوي أو ما هو معروف بأصول النحو العربي والتي سننقدها ونحاول إعادة توجيهها.

¹ - راجع ص16.

وفي الفصل الثالث: سيكون الحديث عن المثلث النحوي التصوري حيث سنشرح فيه العلاقة بين العقل العربي واللغة العربية، وتصور العقل العربي للعالم عن طريق النظام اللغوي العربي، أي كيف ينتظم النظام الكوني في النظام العقلي العربي عن طريق النظام اللغوي؟.

وفي الفصل الرابع: نبين بعض ملامح ذلك النظام في الفكر النحوي عند سيبويه لنبرهن من خلال ذلك على أنّ فكر سيبويه كان منتظما على مبادئ نظرية المعرفة الإسلامية بشكل تلقائي دون أن يصرح هو بذلك.

وفي الفصل الخامس: سنتحدث عن العلاقة بين نظام العقل العربي ونظام اللغة والنظام الكوني لكن من الناحية التعبيرية والإنجازية لا من الناحية التصورية؛ أي أننا ننقل العلاقة من التصور؛ أيّ الداخل، إلى التفاعل؛ أيّ إلى الخارج، ومن المقام العام/الكوني إلى المقام الخاص/الاجتماعي، وهو ما سنصطلح عليه المثلث النحوي التخاطبي. معتمدين على بيان العلاقة بين الثلاثي: البنية - المعنى - المقام بالاستعانة بمنهجية القزويني في كتابه الإيضاح.

وسنخصص الفصل السادس: لإظهار ملامح النحو التخاطبي في كتاب سيبويه من خلال نماذج تحليلية، توضيح كيف أنّ سيبويه كان يشتغل بنحو الخطاب والتخاطب لا بنحو الجملة كما هو شائع. وفي الخاتمة نستعرض أهم النتائج التي توصلنا إليها من خلال هذا البحث والتي نأمل أن تفتح آفاقا جديدة على الدرس اللغوي العربي.

أمّا عن سبب اختيارنا لكتاب سيبويه مدونة أساسية لبحثنا فمرد ذلك إلى ثلاثة أمور:

-الأمر الأول: أنّ كتاب سيبويه في نظرنا أحسن ما يمثل فترة النقاء في البحث اللغوي العربي، وبالتالي هو يمثل بحق نقطة الانطلاق الصحيحة في مشروع تجديد الدرس اللغوي العربي (النقطة أ) في الشكل - 2)، ولقد سبق أن بينا معنى التجديد الذي نقصده. وهو الرد إلى الأصل.

-الأمر الثاني: ما يمتاز به منهج سيبويه من شمولية في الطرح، حيث لم يقتصر في دراسته للغة العربية على مستوى واحد أو جانب واحد منها، فقد أحاط بالظاهرة اللغوية من جميع جوانبها وضعاً واستعمالاً وتركيباً وخطاباً وتخاطباً، وهذا يمثل مبدءاً مركزياً في المنهج الذي نتبناه في دراسة أيّ موضوع في أيّ مجال معرفي هو مبدءاً الشمولية العلمية التي تتيح لك الشمولية في التناول والطرح.

-الأمر الثالث: أنك بعد قراءة كتاب سيبويه تتعلم شيئين مهمين وهما متكاملين: الأول اللسان العربي، والثاني العقل، ونقصد به منهجية التفكير والتفتيش والاستدلال، وقد سبق وأشرنا إلى العلاقة بين العقل واللغة.

كما أننا اعتمدنا النسخة التي حققها محمد كاظم البكاء؛ لأنها في اعتقادنا يتفق فيها المنهج الذي اتبعه المحقق في إعادة ترتيب الأبواب مع ما أراده سيبويه.

أمّا عن كتاب تلخيص المفتاح للقزويني فلأنّه يمثل مختصر مسائل البلاغة ونحن سنركز على علم المعاني وعلم البيان؛ إذ ستقوم دراستنا على الدّمج بينها، وإعادة توزيع المسائل النحوية تحت مظلة المسائل البلاغية، والطرح البلاغي موجود في كتاب سيبويه لا شك في ذلك ولكنه مبثوث متفرّق، بينما نجده مجموعاً منظماً في كتاب القزويني فأغنانا عن إعادة ترتيب ما هو في الكتاب وفق ذلك.

الآن لماذا هذا المنهج في الطرح بالذات؟

نعتقد أنّ معظم من تصدى لمناقشة قضايا الدرس اللغوي العربي عامة والنحوي خاصة وقع في مأزق منهجي، وهو أنّ معظمهم ألقى بكل جهده إلى مناقشة الأفكار وتطبيقات تلك الأفكار، طبعاً في حدود ما وقع بين أيدينا، سواء كان النقد منصبا إلى الأفكار العربية المحضة، كإعادة مناقشة الأفكار التراثية مثل إعادة النظر في بعض المصطلحات والمفاهيم، أو إعادة تصنيف الكلم العربي، أو إعادة النظر في جدوى بعض القواعد، أو إعادة التبويب وما أشبه ذلك، أو في سياق علاقتها مع الأفكار الغربية القديمة والحديثة التي اهتمت بالسلوك اللغوي. اللهم إلّا أن نستثني بعض الدراسات التي حاولت البحث في الخلفية المعرفية للعلوم العربية مع أنّها وقفت عند حدود دائرة الفكر، ولم تعمل على صياغة مفاهيم ذلك الفكر في قالب واحد يضمّها وفق منطق مُوحّد واضح، ومرّد ذلك في اعتقادنا يرجع إلى عدم اهتمام الباحثين اللغويين بإنشاء نظرية معرفية تؤطر التفكير العربي أو لنقل العقل العربي، ربما ظناً منهم بأنّ هذا النوع من الأبحاث خارج اختصاصهم، وهذا في اعتقادنا خطأ في التقدير، ولا أدلّ على ذلك من الإجماع القائم اليوم على ذلك التماهي بين الفكر واللغة، والبحث في اللغة هو بحث في الفكر والتفكير وآلياته ومخرجاته.

من تلك الدراسات المستثناة نجد على رأسها مشروع الجابري في نقد العقل العربي تكويناً وبنية، وهو بحث قيّم يضع القارئ أمام قصة تشكل العقل العربي وكيفية اشتغاله في إنتاج العلوم المختلفة، ويجد القارئ بعد قراءة بحثنا التقارب الشديد بينه وبين مشروع الجابري، لكن هذا المشروع خلق نوعاً من الصراع

بين ثلاثة عقول متكافئة -حسب الباحث- داخل الثقافة الإسلامية، يغلب أحدها على الآخرين في مرحلة ما من المسار الثقافي، ثم تنتقل الغلبة في مرحلة أخرى إلى عنصر آخر وهكذا، تلك العقول هي العقل البياني، والعقل البرهاني، والعقل العرفاني. وسبب ذلك الصراع حسب الباحث هو كون العقل البياني عقل أصيل في الثقافة العربية بينما العقلان الآخران العرفاني والبرهاني هما عقلان دخيلان، ونحن لا نخالفه في هذا لكننا نخالفه في رؤيته إلى العقل البياني، فسنبين كيف أنّ العقل العربي بعدما أصبح عقلاً إسلامياً، لم يعد عقلاً بيانياً محصوراً في النص والبنية الخطابية، ولكنه يمتد من خلالها إلى البرهان لكن البرهان الأصيل لا البرهان بالمعنى الأرسطي، ويمتد كذلك إلى العرفان لكن العرفان التوجيهي لا العرفان الذوقي كما لدى الفرق الباطنية. وذلك الثالث في بنية العقل العربي الإسلامي هو ما سنصطلح عليه في خلال حديثنا عن نظرية المعرفة الإسلامية بـ: الأوليات الضرورية، والأوليات الاستدلالية، والأوليات التوجيهية.

لدينا كذلك دراسة عبد الرحمن حاج الصالح الموسومة بـ (منطق العرب في علوم اللسان)، نبّه في مقدمتها إلى السبب في غموض الوسائل العقلية التي أنتجت النحو العربي، وهو عدم اهتمام الباحثين اللغويين بالتطور الاستمولوجي للأفكار، على اعتبار أنّ العلوم العربية توصف بأنها علوم عملية بالدرجة الأولى وبالتالي تكفي الإشارة إلى المفاهيم الأساسية لتلك الأفكار، وهذه الفكرة رسختها فينا بحوث المستشرقين وآراءهم.

كذلك نجد (أصول التفكير النحوي) و(تقويم الفكر النحوي) لعلي أبو المكارم، و(التفكير العلمي في النحو العربي) لحسن الملح، كلها تعالج مظاهر العلمية في الممارسة النحوية لدى النحاة؛ أي تعالج الأفكار ساعية لإثبات علميتها من خلال تطبيق أساليب علمية كالقياس والاستقراء والتحليل والتفسير، لكن ما الذي يقف خلف تحديد أي الأقيسة نستعمل ومتى وكيف؟، ومتى يقدّم النص ومتى يقدّم القياس؟، كيف نحلل وما المدى الذي يبلغه تحليلنا؟ وكيف نفسر؟ وكيف نسلم عند التفسير من الوقوع في التأويلات البعيدة والمتكلفة؟ هذا ما لم تجب عنه.

لدينا كذلك بحث إدريس مقبول الموسوم بـ (سيبويه معتزلياً)، حيث شاركنا في فكرة لزوم الرجوع إلى الخلفية الاستيمولوجية للأفكار النحوية، مع أنّه لم يفلح فيما سعى إليه كما سنبين في موضعه، أو البحث الموسوم بـ (الاستدلال في كتاب سيبويه) وهو بحث مقدم لنيل درجة الدكتوراه قام به محمد بن حجر، وهو وإن سعى إلى إبراز ملامح الممارسة العلمية الإسلامية في البحث اللغوي عند سيبويه، إلاّ أنّه افتقد التمييز بين مقومات الفكر الإسلامي الصحيحة (وهو ما سندعوه نظرية المعرفة الإسلامية) وبين ما

داخلها مما ولج إلى الثقافة العربية من الأفكار الفلسفية الدخيلة عنها، وهو بالتالي جعل الممارسة الفكرية الإسلامية متعلقة بجهد كل من انتمى إلى الأمة الإسلامية بغض النظر إن وافق المقومات الصحيحة أم لا.

بقي أن ننّبه في الأخير إلى مسألتين ينبغي أن يضعهما القارئ في الحسبان حتى يستوعب منهجنا وطريقة طرحنا، وحتى لا يحسّ بوجود نوع من الغموض في عرضنا للفكرة المركزية لهذا البحث وهي قيام مشروع تجديد النحو العربي على ضرورة فهم العلاقة بين البنية/اللغة، والمعنى/العقل الفردي والاجتماعي، والمقام /الكوني والاجتماعي.

المسألة الأولى: أنّ هذا البحث بحث إبستمولوجي بالدرجة الأولى، بمعنى أنّنا سنناقش الأفكار النحوية مناقشة تأصيلية لا مناقشة تطبيقية، فلا ينتظر القارئ أن نتتبع مفاهيم البنية والمعنى والمقام في كتاب سيبويه أو كتاب القزويني ونقارن بينها أو نظهر أبعادها اللغوية والخطابية، بقدر ما نستعين بالمدونتين لمحاولة بناء تصور جديد يربط بين المفاهيم الثلاثة سواء في تصور العربي للعالم، أو في تعبير العربي عن العالم أو تأثيره فيه.

المسألة الثانية: سيطرح هذا البحث خاصة في الفصل الثاني أسئلة تبدو في الوهلة الأولى بأنّها بدائية في عمر الدرس اللغوي العربي، وباعتبار أنّها طُرحت كثيرا منذ القديم، ونحن نقول بأنّ كثرة طرحها دليل واضح على أنّنا لم نتجاوزها بعد، ولو تجاوزناها لما اضطررنا إلى إعادة طرحها في كل مرة. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنّ أيّ بحث يروم التجديد بالارتكاز على الأصل، مضطر إلى أن يعيد طرح مثل هذه الأسئلة، لأنّها بمثابة المقدمات التي ستبنى عليها الاستنتاجات المركزية التي ستوجه مشروع التجديد.

الفصل الأول: نظرية المعرفة الإسلامية

❖ المبحث الأول: نظرية المعرفة الإسلامية ضرورة تأصيلية للصناعة العلمية العربية.

❖ المبحث الثاني: نظرية المعرفة الإسلامية والأسئلة الكبرى.

❖ المبحث الثالث: نظرية المعرفة الإسلامية تنفي أن يكون المنطق اليوناني هو (الأورجنون).

❖ المبحث الرابع: مثال عن اختبار الوافد إلى المجال المعرفي الإسلامي.

نظرية المعرفة إحدى فروع الفلسفة تهتم بالبحث في المعرفة الإنسانية من خلال طرح مجموعة من الأسئلة، يوجزها أحد كبار الفلاسفة المعاصرين في ثلاثة أسئلة محورية: "هل يمكننا الوصول إلى تعريف مقنع للمعرفة؟ وما القضايا التي نقول عنها إنها صادقة؟ وما الأسس التي يقوم عليها صدق هذه القضايا؟"¹.

ويمكن أن نوجز موضوع نظرية المعرفة في النقاط التالية:²

- البحث في طبيعة المعرفة الإنسانية من خلال تقديم تعريف للمعرفة وما يميزها عن غيرها من مناشط العقل الإنساني.
- البحث في اتصاف المعرفة بالصدق واليقين أو الاحتمالية والكذب.
- تحديد مصادر المعرفة الإنسانية وطريقة اكتسابها.
- تحديد مجال المعرفة الإنسانية وحدودها، وحدود المعرفة بالعقل.
- البحث في طبيعة الحياة العقلية والنفسية للإنسان.
- كما تتناول موضوعا جذابا وشائكا ومعتدا، هو مدى إمكان وصول الإنسان إلى معرفة موضوعية.
- وأخيرا تتناول نظرية المعرفة مشكلة الإدراك الحسي، وما يرتبط بها من مسائل كمجالات الإدراك الحسي وحدوده وعلاقته بالعالم الفيزيائي، وبالعمليات العقلية الأخرى كالتخيل والتذكر والتصور والتجريد، ووضع معايير لتمييز الإدراك الحسي الصحيح من الإدراك الخادع... الخ.
- هذه المسائل المعقدة هي ما سنحاول بيانه والكشف عن حقيقته لا من خلال النظريات الفلسفية الغربية، ولكن من منظور العقيدة الإسلامية، لذلك اصطلحنا على تسمية ما سنقرره من أفكار وضوابط وأحكام اسم "نظرية المعرفة الإسلامية".

¹ - محمود زيدان، نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين، مكتبة المتنبّي، المملكة العربية

السعودية، د.ط، 2012م، ص9.

² - ينظر: المرجع نفسه، ص9-11.

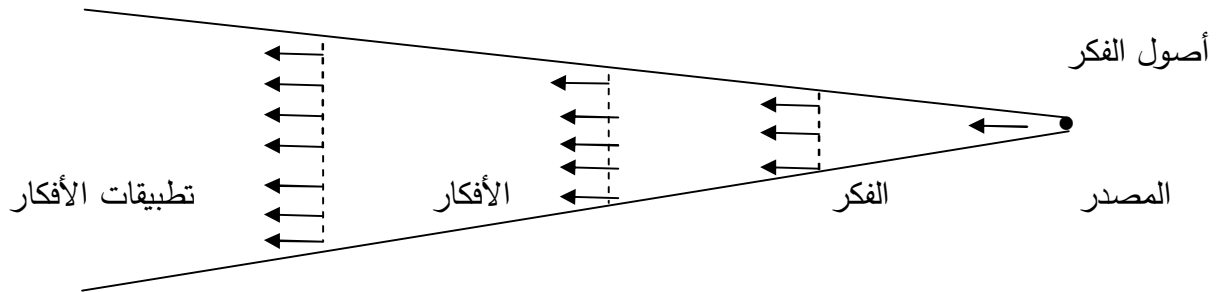
المبحث الأول: نظرية المعرفة الإسلامية ضرورة تأصيلية للصناعة العلمية العربية.

قد يتساءل القارئ عن سبب خوضنا في هذا الموضوع في بحث يبدو أكثر التصاقاً بالمجال اللغوي، خاصة وأنّ المدونة المذكورة في العنوان مدونة لغوية وليست فلسفية، فالجواب عن هذا أننا بيّنا سابقاً المنهج الذي نرتضيه في دراستنا، ونراه المنهج الصحيح في دراسة ونقد القضايا العلمية، بل وفي بناء نظرية علمية في أي مجال علمي، المنهج المؤصل القائم على قاعدة معرفية تتضمن إجابات واضحة حول الأسئلة الكبرى التي تحيط بالممارسة العلمية الإنسانية، ولقد حددنا في مقدمة هذا البحث المسار الذي ينبغي أن يتبعه الباحث الاستيمولوجي خلال عملية نقده للنظريات والأفكار وتطبيقات تلك الأفكار، وذلك من خلال الانتقال من مرحلة أصول الفكر إلى مرحلة الفكر إلى مرحلة الأفكار إلى مرحلة تطبيقات تلك الأفكار، أو الجانب العملي لها.

ونقصد بأصول الفكر القوانين الأساسية التي يقوم عليها الفكر الإنساني كما ينبغي له أن يكون، هذا من وجه، وقوانين الفكر التي أنتجت تلك المعرفة التي نحن بصدد نقدها من وجه آخر. حيث نقوم بوزن هذه بتلك لنعرف أين موضع الخلل لِنَقُومَ أو موضع النقص لِنَتَمَمَ. فإذا كان بين أيدينا قوانين الفكر الأساسية؛ أي أصول الفكر الصحيحة، نستطيع حينها ومن خلالها إعادة إنتاج الفكر في المجال الذي نقصده، مثلاً الفكر النحوي في دراستنا هذه، ونعني بالفكر النحوي ما هو معروف بأصول النحو، تلك القواعد العامة التي ضبطت ووجهت الدراسة النحوية، فإذا استقام لنا ذلك قارنا في المقابل وكمرحلة ثانية بين ذلك الفكر الذي بين أيدينا والفكر الذي أعادنا بناءه انطلاقاً من أصول الفكر الصحيحة، ونقوم بنفس العملية السابقة، نَقُومُ فيه الخطأ ونتم فيه النقص، ثم بعد ذلك يصبح تفسير الأفكار التي أنتجها الفكر الذي نحن بصدد مناقشته أمراً متيسراً؛ لأننا أصبحنا مدركين بشكل دقيق لمظاهر الفكر الذي أنتجها، وكذلك يمكننا مناقشة جدوى تطبيقاتها في الواقع، كما يمكننا إعادة توجيه تلك الأفكار وتقييم تطبيقاتها عن طريق إعادة بنائها انطلاقاً من الفكر الصحيح الذي بين أيدينا.

فإن قال قائل: من أين لك اليقين في ادعائك أنّ أصول الفكر التي اتخذتها ميزاناً ومعياراً للنقد صحيحة تماماً، ومن أين لك أن تضمن صحة ما أنتجته من فكر وأفكار؟ قلنا هذا متوقف على المبادئ والقوانين التي بنيت عليها تلك الأصول، ومصدرها. لذا سنحاول نحن بناء نظرية نعتقد أنها تتصف بتلك الصحة وبذلك الدقة سنسميها (نظرية المعرفة الإسلامية) التي سنبرهن كيف أنّها تمثل معيار العلوم الحقيقي. لا ندعي بأننا نزن بها العلوم العربية فحسب بل حتى العلوم الغربية القديمة والحديثة، وبالتالي

حتى المقارنة التي تعوّدنا الخوض فيها بين علم اللغة العربي وعلم اللغة الغربي سنقيّمها على مستوى هذه النظرية أي على مستوى أصول الفكر لا على مستوى الأفكار وتطبيقات الأفكار؛ لأنّ أيّة مقارنة على هذا المستوى الفرعي مقارنة خاطئة، وغير مجدية؛ لأنّ الاتفاق والاختلاف بين الأفكار في مختلف الحضارات والثقافات أمر طبيعي ومنطقي وغير معل في ذاته، بل تعليله متعلق بأصول الفكر التي أنتجته، وهي محل التفاوت الأساسي. إذن هذا يظهر لنا العلاقة بين أصول الفكر الإسلامي، ما سنسميه نظرية المعرفة الإسلامية، وبين الفكر النحوي العربي أصولاً وأفكاراً وتطبيقات.



الشكل(01) : يوضح طريقة الانتقال من مرحلة أصول الفكر إلى تطبيقات الأفكار.

لاحظ في هذا الرسم كيف جعلنا أصول الفكر هي المصدر، كأنّه المصدر الضوئي كما في جهاز العرض، ينطلق من نقطة واحدة مركزة ثم ينتشر في شكل دوائر تتسع شيئاً فشيئاً، تتسع تلك الأصول أولاً في مرحلة الفكر، ثم تتسع أكثر في مرحلة الأفكار ومرحلة تطبيقات الأفكار، وسبب ذلك أننا كلّما نزعنا إلى الأمثلة والأفراد كلّما تشعبت المسائل وكلّما رجعنا إلى الأصول حيث نصنف الأفراد في الأنواع والأجناس (القواعد العامة) كلّما تركّزت المسائل، وهذا معروف في المنهج العلمي، لذلك نسعى إلى التصنيف والتجريد والتعديد اعتماداً على قياس الاستقراء ثم التمثيل ثم الشمول. ولاحظ وجه شبه آخر بين هذا التصور وجهاز العرض، وهو أنّ الصورة التي ستظهر على السطح الذي تسقط عليه الأشعة متعلقة بضبط المصدر بشكل جيد مما يجعل الصورة تبدو أكثر وضوحاً، وكلّما باعدنا بين المصدر والسطح كلّما بدت الصورة أكبر وتحتل مساحة أكبر منه، كذلك في مجال الأفكار يتعلق وضوحها بالضبط الجيد لمصدرها أصول الفكر، وكلما كثرت المراحل بين أصول الفكر وتطبيقات الأفكار كلما كان الجهاز

المفاهيمي أوسع وأشمل وأقدر على تغطية مساحة أكبر في المجال الذي نسعى إلى توظيف الأفكار فيه، فأنت لا تشك في خطأ من ينقد السطح الذي تظهر فيه الصورة غير الواضحة أو أنه يقرأ الصورة قراءة غير صحيحة لعدم وضوحها، ولا يكلف نفسه في إصلاح المصدر الذي هو الأساس.

الأمر الثاني الداعي إلى تحديد المرجعية الاستيمولوجية (نظرية المعرفة الإسلامية) طبيعة الموضوع الذي يعالجه هذا البحث، ونعني بذلك العلاقة بين العقل العربي واللغة العربية ونظرة العربي إلى العالم. إذ إن إدراك هذه العلاقة يعين لنا المنهج الصحيح في بناء أصول الفكر اللغوي العربي، ومن ثمة القدرة على توجيه الأفكار فيه وتقييم تطبيقات تلك الأفكار في الواقع اللغوي. وبالتالي سنسعى من خلال هذا البحث إلى إثبات وإظهار وتحليل وتفسير ذلك التماهي التام بين العقل واللغة عامة، وبين النظام اللغوي العربي وبين العقل العربي خاصة، في بعده الفردي والاجتماعي، لنصل إلى نتيجتين مهمتين: الأولى منهما متعلقة بمنهجنا في قراءة التراث، والثانية متعلقة بمنهجنا في معالجة الحاضر والتأسيس للمستقبل، بيان ذلك أنه إن كان النظام اللغوي العربي هو الناطق الفعلي والشرعي للعقل العربي، فإن العلم الذي سيتناوله بالدرس (أعني ما سندعوه بعلم النحو العام) هو في حقيقة الأمر يدرس العقل العربي ويصفه ويؤسس له، من خلال دراسته للغة، فإن كانت الحال على هذا الوضع، فإن كل من تصدى لدراسة النظام النحوي العربي على مختلف محطاته من هؤلاء النحاة الذين يُشهد لهم بالتأثير الحقيقي والجوهري في بناء شخصية النحو العربي، هم في حقيقة الأمر كانوا يتعاملون مع العقل العربي آلية ومنتجا، وبالتالي كان لزاما علينا حين نقرأ تراثنا النحوي ونتناوله بالوصف والنقد والتأريخ (خاصة على المستوى الاستيمولوجي)، أن نعي أن صفة هذا العلم في كل مرحلة تعكس حالة العقل العربي الذي يتفاعل مع ظروف تلك المرحلة، حيث يمثل ثمرة ما آلت إليه أحوال المجتمع الإسلامي على مختلف الأصعدة، وهو في نفس الوقت اليد التي تبني من إفرازات تلك المرحلة من خلال إعادة تنظيمها وترتيبها وتشكيلها وتفعيلها القدرة على التجدد ومواكبة كل مستجد. هذا من جهة ومن جهة أخرى فيما يتعلق بحاضرنا ومستقبلنا، فإن ذلك المنطلق، أعني إدراك التماهي بين العقل العربي ونظام اللغة العربية، سيحدد النحو الذي نريده عندما ندرك اللغة التي نسعى إلى تحقيق تداولها، لأننا دون شك يمكننا أن نفهم العقل العربي الحاضر، كما يمكننا أن نتنبأ بالعقل العربي المستقبل، بشرط أن نتحكم، من خلال المنظومة التعليمية، من آليات بناء العقل العربي وتكييفه وتفعيله وتطويره. هذا الكلام يسلمنا بدوره إلى فرضيتين:

الأولى: مسألة قراءة التراث والتجديد انطلاقاً من العلاقة القائمة بين العقل العربي واللسان العربي فنقول: إنّ اللغة باعتبارها لصيقة للفكر والوعي جميعاً، يجعلها الخيوط التي ينسج بها العقل تصوراته وأفكاره، وقلنا التصورات والأفكار؛ لأنّ التصور سابق للفكرة، فالإنسان يعقل واقعه أولاً داخلاً وخارجاً، ثم يفهمه ويدركه باستيعاب نظام اشتغاله، ثم يتجه إلى الاندماج مع ذلك النظام بما ينتجه هو كجزء من ذلك النظام. واللغة في جميع تلك المراحل أداته، وإذا كان الأمر كذلك، فإنّ الاشتغال في اللغة بحثاً وفحصاً ووصفاً وتحليلاً وتركيباً، هو في حقيقته بحث وفحص ووصف وتحليل وتركيب للبنية العقلية التي تتخذها أداة لاشتغالها.

وهذا يدفعنا إلى التسليم بأنّه لا يمكن لبنية عقلية أن تصل إلى عمق الحقيقة اللغوية العربية، أو تفهم نظام عملها، أو تطور ذلك النظام، إلّا إذا كانت بنية عقلية عربية، لأنّ الثانية (البنية العقلية) تشتغل بالأولى (البنية اللغوية)، والأولى تنمو وتتطور وفق حركة الثانية واتجاهها، فهما متوازيتان من حيث قيمة التطور، ومندمجتان من حيث كيفية التفاعل، ومتماهيتان من حيث الطبيعة والصورة، فكلّ ما ينتجه العقل العربي من أفكار، لتكون بنياته وهو صاحبها، كذلك بالمقابل تنسج لتلك الأفكار أثواب لغوية عربية من المصنع ذاته، ومن الصانع نفسه.

هذه المقدمة قدمناها لنصل إلى مقولة مفادها: أنّ الحضارة بجميع عناصرها: عالم الأفكار، وعالم الأشخاص، وعالم الأشياء، التي يبنّيها العقل (بالتصور) وتجسدها اللغة (بالإنجاز)، لا يمكن إلّا أن تكون وليدة نفس البيئة التي تكوّن فيها ذلك العقل، وتشكّلت فيها تلك اللغة، ومعلوم أنّ أساس الحضارة عالم الأفكار، والأفكار كما تقدم هي ببساطة ثنائية: العقل - اللغة، ثم العقل واللغة يمثلان قطبا عالم الأشخاص، فكيف تسود الأفكار في مجتمع إن لم يكن هناك عقل يستقبل ويتفاعل ولغة تنقل وتفصح؟، ثم العقل واللغة طرفا السكة التي تنتقل عبرها الأفكار إلى عالم الأشياء عن طريق عالم الأشخاص.

إذن ثنائية العقل - اللغة لا يتأتى لها التطور الطبيعي حين نأخذ أفكاراً غريبة عن بيئتها/ حضارتها بدعوة شهرة أصحابها /عالم الأشخاص، أو بهجرة الأشياء التي تعبر عنها/عالم الأشياء، في الحضارة الأخرى. لأنّنا إن فعلنا ذلك أصبحنا كحال الذي يأخذ خيوط الحرير المستوردة من الصين، فيضعها في ماكينة من صنع فرنسي مبرمجة على نسج ألبسة فرنسية، ثم يروم الحصول في النهاية على برونس عربي أصيل/ عصري، وأنّى له ذلك، فقد فقد المشروع ركيزتين أساسيتين: المادة الأولية، والبرمجة الأصلية، وذلك حال ما يسمى اليوم اللسانيات العربية. نستورد أفكاراً جاهزة من الدرس اللساني الغربي،

غريبة عن بيئة العقل العربي، ونقحمها على بنية لغوية غريبة عن العقل الغربي، ثم نروم تأسيس درس لساني عربي أصيل/معاصر، فأية لسانيات نقصد؟ وأية عربية نريد؟.

وهنا تقفز جدليات عديدة: منها: جدلية المحافظة والتجديد، ماذا نقصد بالمحافظة؟ نحافظ على ماذا؟ وما نقصد بالتجديد؟ نجدد ماذا؟. وجدلية تطويع اللغة العربية لتواكب التطور الحضاري، أيّ تطويع؟ لأيّ تطور حضاري؟

إذن هي الإشكالية المشكلة التي تحيط بالبحث اللغوي العربي في هذا العصر المتقدم، إشكالية التجديد والمحافظة، سبق وأن بينا في المقدمة معنى التجديد الذي نتبناه في بحثنا هذا ونراه الأصوب في أي مشروع تجديدي يوجه إلى الفكر العربي عامة والفكر اللغوي العربي خاصة، فأيّ تجديد وأي درس لغوي نريد؟

إذا أراد العقل العربي اليوم أن يدّعي لنفسه موقعا في الساحة اللغوية، فليس الأمر متعلقا بشعارات براقية بمصطلحات معاصرة كشعار اللسانيات العربية، فالحضارة الميتة لا تفرض حضورها في مسار التاريخ عندما ترتدي لباس حضارة حية أخرى، لأنّ منتجات حضارة ما لا تنتج حضارة، بل الواجب أن تسعى في بثّ الحياة في عروقها وإيقاظ الحياة التي بداخلها من جديد، هذا هو مفهوم التجديد الحق في القاموس الإسلامي. فالتجديد إذا أطلق أريد به معنيان: أحدهما: نبذ القديم كلّ والإتيان بالجديد المغاير له مغايرة تامة. والمعنى الثاني: هو ردّ الناس إلى الأصول التي تداعت عليها ملامح التحريف والتزييف كما يتداعى الغبار على صفحة المعدن النفيس، فكان الواجب نفضه عنه ليستعيد بريقه، ويعرف وجهه الصافي على حقيقته. ولهذا المعنى وجه في الدّين كما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم في قوله: « إنّ الله يبعث لهذه الأمّة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها».¹ فليس المراد الإتيان بدين جديد، وإنّما ردّ الناس إلى الشريعة الصافية النقية من أدران البدع والضلالات، وهؤلاء المعروفون في التاريخ باسم المجددين. والتجديد إذا قرن بالتراث لا ينبغي أن يفهم منه إلّا هذا المعنى، أمّا ذلك المعنى الأوّل فالصاقه بالتراث مناف للحقيقة والواقع؛ إذ يستحيل الجمع بين النقيضين. والتجديد بهذا المعنى يتضمن معنى المحافظة فلا تقابل بين المفهومين.

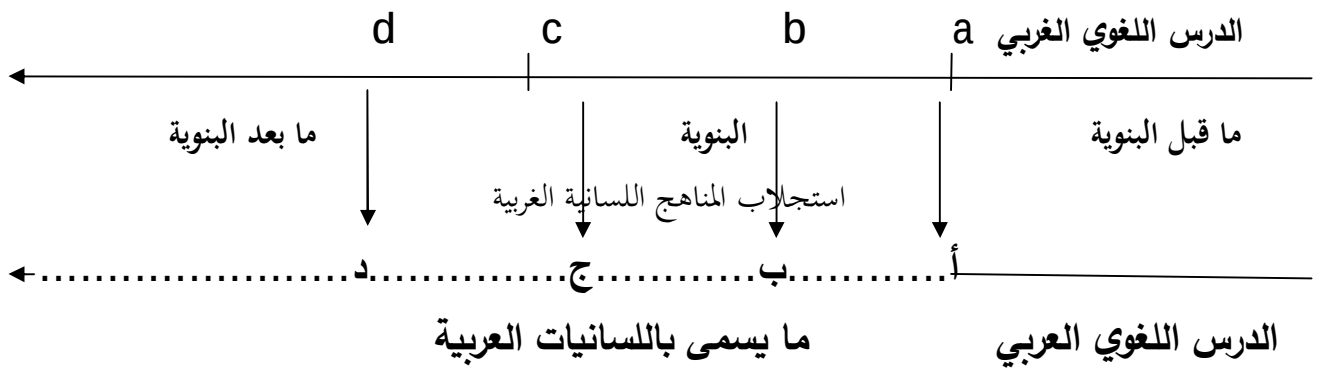
¹ - رواه أبو داود في سننه عن سليمان بن داود المهري قال: أخبرنا عبد الله بن وهب، أخبرني سعيد بن أبي أيوب، عن شراحيل بن يزيد المعافري، عن أبي علقمة، عن أبي هريرة، ثم ذكر الحديث. وهو صحيح ورواه ثقات. أبو داود، سنن أبي داود، تح: شعيب الأرنؤوط، دار الرسالة العلمية، 2009، ص 325.

وتجديد البحث اللغوي العربي بالمعنى الذي أثبتناه، إنّما يتأتى بإرجاعه إلى الحال الأولى التي كان عليها أول الأمر، وتصفيته مما قد داخله من الأفكار والمناهج الغريبة عن الفكر الإسلامي واللغة العربية، سواء القديمة منها أو الحديثة. والقديمة أولى بالتقديم، لأنّ قراءة التراث النحوي ينبغي أن تكون قراءة تاريخية تستظهر أهمّ المراحل والمحطات في سيرته، والتي تمثل فواصل انتقالاته من وجه إلى وجه ومن حال إلى حال. فتعالج كلّ حال بحسب ظروفها، ووفقا للبيئة الفكرية التي سادتها، ونمط التفكير الذي بنى عليه أصحاب تلك المرحلة اجتهادهم، فتكون فلسفة التجديد نابعة من رحم الفكر الإسلامي الأصيل ذاته لا من خارجه. فتأتي الأحكام دقيقة عادلة في كل ذلك، تبقي من النحو ما هو منه وتصرف عنه ما عدا ذلك. فمن تراثنا تكتسب إسهاماتنا المعرفية، سواء الموجهة منها إلى المتلقي العربي أو الموجهة إلى المتلقي العالمي. فتغدو قراءة التراث تأسيساً للمستقبل على أصول الماضي، بما يسمح ببعث الجديد عبر إحياء المكتسب.

ولا نملّ من تكرار حقيقة أن تميّز العقل الغربي على العقل العربي في المجال اللغوي وشتى المجالات العلمية الأخرى ليس متعلقا بتفوق الأول على الثاني بل لأنّ الأول يعمل والثاني معطل. والعلم من خصائصه التراكمية والاستمرارية، واستمراريته هي ما يضمن تطوره تطورا طبيعيا، وضمان الاستمرارية لا يتأتى إلاّ بالحفاظ على المنبع الذي يغذي جذورها وعروقها بالمادة الفكرية الأصيلة، من داخله، والشجرة لا تنمو في غير بيئتها. لكن العقل العربي بدل ذلك يتجه إلى استجلاب فضاء من غير شجرته المعرفية، ليطعمها في شجرته، ومعروف أنّ عملية التطعيم في الأشجار لا تنجح إذا كان الطعم والأصل من جنسين مختلفين. إذن ماذا نعني بقولنا: اللسانيات العربية: أية لسانيات؟ لأية عربية؟.

هو سؤال حاسم، لأنّ الجمع بين مفهوم اللسانيات ومفهوم العربية ليس بهذه السهولة، نحن هنا لا نطلق اسما على شيء ما من باب الاعتبارية، كما هو الحال في اللغة الطبيعية، نحن نتعامل مع لغة علمية ومع مفاهيم، فمجرد النطق باللسانيات يجعل هذا المصطلح يجزّ خلفه كل المفاهيم النظرية التي أنتجها العقل الغربي في مجال اللغة، وبالأخص العالم ديسوسير؛ لارتباط هذا المصطلح به، فكل تلك القواعد التي قررها تحت هذا المصطلح تتسحب معه تلقائيا، فالقائل بهذا المصطلح (اللسانيات العربية)، إمّا أنّه يفرض في لحظة نطقه كل تلك القوانين اللسانية على اللغة العربية، أو أنّه يدّعي أنّ العقل العربي أنتج تلك القوانين، أو على الأقل ساهم في بنائها؛ لأنّ وصف

العربية هنا لا يحتمل إلا أحد الأمرين: إما تطبيق مناهج اللسانيات على اللغة العربية، أو أن تلك المناهج عربية، وكلا الاطلاقين غير صائب. لأنّ المفهوم الذي ينتقل من حقل معرفي إلى حقل معرفي آخر داخل الحضارة نفسها يتغير ولو في جزئية واحدة من جزئياته، مع أنّ الذي أنتجه ووظفه عقل واحد، فكيف به عندما ينتقل من حضارة إلى أخرى؟، ولو فرضنا احتفاظه بخصائصه فإنّ التجديد في هذه الحالة محض تقليد، والتقليد لا يلد الجودة ولا الحداثة، إنّما ما يلدهما هو الانطلاق من النقطة التي توقفت فيها عجلة التطور الطبيعي، ولعل هذا الرسم يوضح مقصودنا أكثر.



الشكل (02): يوضح حقيقة مسار البحث اللغوي العربي.

فمن أجل بناء درس لغوي عربي جديد أصيل ينبغي الانطلاق من النقطة (أ) وليس النقطة (a). إذن أليس في اللسانيات ما يصلح للدرس اللغوي العربي؟

الجواب: ممكن، ولكن ينبغي أن نعلم أنّ هذا الجزء المفيد هو وليد ما يدعى بالعقل الموهوب (الأوليات الضرورية) أو ما هو مشترك عام في العقل المكسوب (الأوليات الاستدلالية)، وهذا الجزء المشترك في العقل الإنساني هو ما يسمح بوجود أفكار مشتركة بين الأجناس الإنسانية المختلفة في أماكن مختلفة أو في أزمنة مختلفة، والصور المتماثلة في الحضارات المتباعدة زماناً ومكاناً.

وبالتالي فإنّ ما سيتوصل إليه إنسان في حضارة الشرق في زمن ما عن طريق أعمال العقل الموهوب والعقل المكسوب العام هو نفسه ما سيتوصل إليه إنسان الحضارة الغربية في نفس الزمن أو في

زمن مغاير، إن هما أعماله بنفس المقدار وبنفس الكيفية، مع إمكان التباين بتباين الفطنة والذكاء، كما يدخل في ذلك أيضا التوفيق الرباني أو الإلهام الرباني، وهو ما لا يدخل في المعادلة الفكرية في النظريات المعرفية غير الإسلامية. وبالتالي ذلك الجزء النافع ليس نافعا لأنه لسانی، بل هو نافع لأنه صادر عن العقل العام المشترك بين الأجناس البشرية، وليس فيه فضل هذا على ذاك إلاّ بالسبق، لا بالتميز.

ولو أنّ العقل العربي أعمل واستغل لأنتج نفس ما أنتجه العقل الغربي أو أفضل منه، وقلنا أفضل منه لأنه يتميز عنه بوجود (الأوليات التوجيهية) فيه، على ما سنوضحه، وإذا تيقنا هذه الحقيقة تحررنا من عقدة الانبهار بالآخر، واتجهنا إلى بناء درسنا اللغوي من الداخل، بدل تولية وجوهنا إلى الغرب ننتظر ما ترميه إلينا مخابرهم من نظريات بعد انتهاء صلاحيتها عندهم، ننكب عليها ردحا من الزمن نتدارسها بعقول مشتتة بسبب التعصب للقومية، أو للمنهجية، فإذا رفعنا رؤوسنا عنها تعبنا وضجرا من تعدد الترجمات والأفهام، نتفاجأ بأنّ العقل الغربي أنتج ما يفوق بأشواط الذي أضعنا الوقت الطويل والجهد المضني في دراسته، لننبره مجددا ونتسابق إلى مدحه والتغني بتميزه وفضله، فتتكرر الدورة من جديد، وليس فيه أيّ فضل ولا أية ميزة، ولكن العقل الغربي قد تمثل قول الشافعي:

أبيت سهران الدجى وتبيته ***نوما وتبغي بعد ذاك لحاقي!!.

هنا نرجع إلى ضرورة المساءلة الاستيمولوجية في كل مقارنة تعقد بين ما هو عربي أو أقول ما هو إسلامي ليكون التعبير دقيقا، وبين ما هو عربي غير إسلامي، وهذه المساءلة تقوم على سؤالين: هل هو الصحيح؟ وهل هو الأصح؟ أي إذا وجدت في الفكر الغربي ما دلت عليه أصول الفكر التي سنتبناها معيارا للصواب (ونحن نقصد ما سنبرهن عليه وهو نظرية المعرفة الإسلامية) أنّه صحيح قبله، ولكن نسأل بعدها السؤال الثاني: هل لدينا ما هو أصح منه؟ ولعلي فيما سيأتي من الدراسة أعطي مثالا على السؤال الأول ببعض المقتطفات من نظرية تشومسكي حول العقل واللغة، وأعطي مثالا عن الثاني في المقارنة بين نماذج النظرية التداولية الغربية المقننة للخطاب وبين النموذج الإسلامي الذي سنبنيه انطلاقا من نموذجي طه عبد الرحمن ومحمد يونس علي وكلاهما ينطلق من الفكر الأصولي الإسلامي.

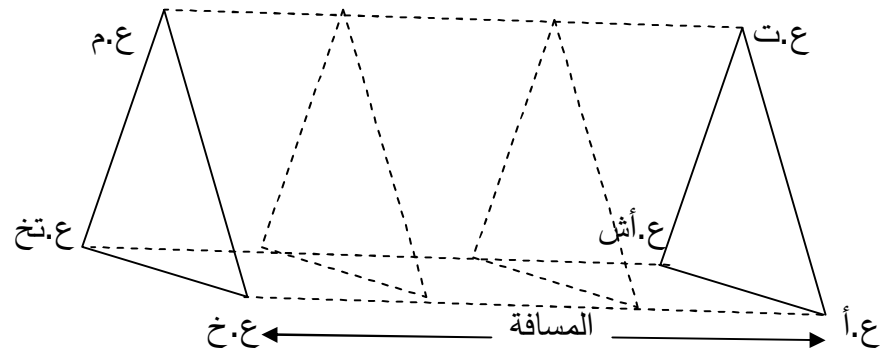
الأمر الثالث في ضرورة التأصيل الاستيمولوجي أن هذا التأصيل لا يتعلق فقط بمسألة إعادة قراءتنا للتراث بل له ارتباط لا يقل أهمية كذلك من جهة بناء درس لغوي عربي جديد أصيل انطلاقا من النقطة التي توقف عندها، وينبغي أن يواصل منه تقدمه (نقصد النقطة (أ) في الشكل السابق). هذا

يتوقف -كما أسلفنا- على إدراك التماهي بين العقل العربي ونظام اللغة العربية، ذلك ما سيحدد النحو الذي نريده عندما ندرك اللغة التي نسعى إلى تحقيق تداولها، لأننا دون شك يمكننا أن نفهم العقل العربي الحاضر، كما يمكننا أن نتنبأ بالعقل العربي المستقبل، بشرط أن نتحكم، من خلال المنظومة التعليمية، من آليات بناء العقل العربي وتكييفه وتفعيله وتطويره.

وهذه الخلفية هي ما وجَّهنا نحو طرح مفهوم المثلث النحوي البنية-المعنى-المقام، وهذا المفهوم في بحثنا ذو بعدين:

أما البعد الأول: فنعني به ذلك الثالوث الذي يربط بين العقل واللغة والعالم من الناحية التصويرية أو عندما أتصور العالم عقلاً باللغة، أو ما سنصطلح عليه في الدراسة بـ(المثلث النحوي التصوري)، فالبنية هنا نعني بها البنية اللغوية الوضعية، والمعنى هو التصور العقلي للعالم باللغة، والمقام هو العالم أو الكون المتمثل في الموجودات والعلاقة بين الموجودات، وعند الجمع بينها سنحصل على تصور الانسان أو لنقل العقل العربي للكون المتجسد في لغته العربية الوضعية.

أما البعد الثاني: فهو الثالوث الذي يتجسد في العقل والخطاب والمجتمع، لكن ليس في حال التصور بل عندما يُعبر عن تصور العالم باللغة ويُنجز ذلك التصور في العالم بها، وهو ما سنصطلح عليه (المثلث النحوي التخاطبي)، وهذان المثلثان يحددان صورة النحو العام الذي يقنن تلك العلاقة بين الثالوث: العقل الفردي/الاجتماعي، واللغة/الخطاب، والعالم/المجتمع في بعده التصوري وفي بعده التخاطبي، والذي يتشكل من ثلاثة أنحاء: النحو البنيوي والنحو المعنوي والنحو البلاغي/المقامي، لذلك أطلقنا على هذه الدراسة عنوان: المثلث النحوي البنية والمعنى والمقام.



الشكل (03): يمثل المثلث النحوي التصوري والمثلث النحوي: ع.ت / ع.أ / ع.أش. والمثلث النحوي التخاطبي: ع.م / ع.خ / ع.م.

وللتوضيح: ع.ت: عالم التصورات. / ع.أ: عالم الألفاظ. / ع.أش: عالم الأشياء. / ع.م: عالم المقاصد. / ع.خ: عالم الخطابات. / ع.تخ: عالم التخاطب.

بحثنا إذن سيتناول العلاقة بين الرؤوس الثلاثة في كل مثلث بالإضافة إلى المسافة بين المثلث الأول والمثلث الثاني، ولا ندعي أنه يحيط بها ولكنه يصب فيها، وبقدر ما ندرك أمورا جديدة عن كيفية تشكل الإدراك عند الإنسان ونشوء التصورات وارتباط اللغة بالفكر وعالم الأشياء، بقدر ما نستطيع رسم المثلثات البينية الواقعة على امتداد المسافة بين المثلثين.

ولا بد من أن نشير كذلك إلى أن ما سنعمل عليه في هذا البحث ليس كتابة مدونة في مسائل النحو وقضاياها النظرية والتطبيقية الجزئية كما جرت العادة، وإنما غرضنا صياغة المنهجية التنظيرية المعرفية التي على الباحث اللغوي أن يلتزمها حتى يكون نتاجه الفكري فعالا على الظاهرة المدروسة، وفعالا في تفسير حقيقتها في التوظيف والاستعمال، هذا يعني أن بحثنا يلتزم بلوغ أفق التنظير، ومعالجة الفكر لا الفكرة، وأعني بالفكر خاصة الفكر اللغوي العربي.

ننتقل الآن إلى مناقشة القضايا الكلية التي تدرسها نظرية المعرفة ونحاول الإجابة عن أهم الأسئلة التي ستؤطر الفكر العربي أو بأكثر دقة العقل العربي.

*

*

*

المبحث الثاني: نظرية المعرفة الإسلامية والأسئلة الكبرى.

1. بين العلم والمعرفة.

قد يستعمل اسم (العلم) باعتبار المعلوم مرادفاً (للمعرفة)، ولكن الحق الذي نراه أنّ بينهما عموم وخصوص في اتجاهين؛ فأما باعتبار المعلومات الجزئية، التي يغلب عليها الإدراك بالحس، ومباشرة الواقع، فجملة تلك المعلومات تسمى المعرفة، فالمعرفة جملة معارف جزئية متصلة بوقائع متفرقة، لذا لا يشترط انتظام تلك المعلومات في هيكل تصوري واحد، مع إمكان ذلك، فإذا صحّ انتظامها وفق قوانين وأصول وقواعد مستتبطة من أمثلتها، مصنّفة لها تحت أجناس وأنواع، تربط بينها علاقات توافق وتخالف كانت علماً، فالعلم معرفة مؤصلة، مقعدة، ومنظمة، فباعتبار أنّ المعرفة منها ما يمكن انتظامه ومنها ما لا يمكن فهي أعمّ من العلم، وأما باعتبار أنّ العلم هيكل منظم من جملة قواعد وقوانين وعلاقات وأصناف وأنواع تصبح بالنسبة إليه آلة تجريدية تنطلق من أمثلة جزئية ووقائع مختارة، لتبني منها أحكاماً كلية شمولية تصدق على أمثلة ووقائع أخرى، بهذا الاعتبار العلم أعمّ من المعرفة؛ لأنّ العلم حينها يساوي معرفة + تأصيل.

و(العلم) في نظرية المعرفة الإسلامية مصطلح يطلق على المعرفة الموصوفة باليقينية المطلقة، ولا يصح إطلاقه بهذا الاعتبار إلّا على شيء واحد هو (العلم الإلهي) أو (الشرعية) أو (الوحي)، أما ما سواه من العلوم البشريّة فلا يقع اسم (العلم) عليها إلّا مقيداً، فيقال: علم الطب وعلم الحساب وعلم الهندسة وعلم اللغة وهكذا، وإذا وُجد إطلاقه على مثل هذه العلوم فمن باب التجوز.

هذا باعتبار المعلوم أمّا (العلم) باعتبار الفعل، فهو إدراك الشيء على ما هو عليه إدراكاً جازماً، وهو بهذا يأتي في مقابل الوهم والشك والظن.

2. مراتب العلم.

يتدرّج العلم في القلب باعتبار ترجيح نسبة التصديق مع نسبة التكذيب على النحو التالي:

أولاً: الوهم: " أن تكون نسبة التكذيب في القلب أكبر من نسبة التصديق... أو أن يكون عدم ثبات الأمر في القلب أرجح من ثباته، أو كما عرفه صاحب القاموس المحيط: (بأنه مرجوح طرفي المتردد فيه)".¹

¹ - محمود عبد الرزاق الرضواني، محاضرات أصول العقيدة، ص159. الموقع الرسمي: www.alridwany.com

ثانياً: الشك: " وهو تساوي نسبة التكذيب في القلب مع نسبة التصديق".¹

ثالثاً: الظن: " زيادة التصديق في القلب على التكذيب، حتى ولو امتلأ القلب بالتصديق وبقي فيه من التكذيب شيء يسير، فإنه يسمى ظناً".² وقد عرّفه الجرجاني بقوله: " الظن هو الاعتقاد الراجح مع احتمال النقيض، ويستعمل في اليقين والشك، وقيل: الظن أحد طرفي الشك بصفة الرجحان".³

رابعاً: اليقين: ينفي اليقين الوهم والشك والظن، وهو المسمى في النصوص القرآنية والنبوية (بعلم اليقين) قال تعالى: ﴿كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ﴾ [التكاثر: 5]. ويصنف اليقين في القلب على ثلاث درجات: علم اليقين، عين اليقين، وحق اليقين. فالأولى كعلمك بوجود العسل، وعين اليقين كرؤيتك إيّاه، وحق اليقين كشربك منه.⁴

3. نظرية المعرفة الإسلامية ووسائل تحصيل المعرفة.

إنّ وسائل المعرفة الإنسانية في العقيدة الإسلامية إمّا ذاتية، أي داخلية في تكوين الإنسان تابعة لإرادته، وهي العقل والحواس والتجارب المتراكمة. وإمّا خارجية، أي من خارج الإنسان وهي الوحي.

1.3 الوحي.

يمثل الوحي المعرفة الشاملة المطلقة، وكل معرفة تحصل للإنسان بوسائل المعرفة الأخرى، إنّما هي دون الوحي في الدقة والضبط، والتصديق والبيان. فالمعرفة الحاصلة بالوحي لا يحدّها الزمان والمكان، وهي المعرفة التي لا يمكن للإنسان بلوغها، لا بعقله ولا بحواسه ولا بتجاربه المتراكمة. وهنا تحضرنا مقولة (بوشيودي كوزان)، وهو أستاذ في جامعة طوكيو، ورئيس مرصد العلوم فيها، يقول: " هذا القرآن يصف الكون من أعلى نقطة في الوجود، فالذي يتكلم فيه يرى كل شيء في الكون مكشوفاً أمامه، دون حواجز من الزمان والمكان".⁵ وللوحي وظيفتان من الناحية المعرفية:

¹ - محمود عبد الرازق الرضواني، محاضرات أصول العقيدة، ص161.

² - المرجع نفسه، ص163.

³ - الجرجاني، التعريفات، تح: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1405هـ، ج1، ص187.

⁴ - محمود عبد الرازق الرضواني، محاضرات أصول العقيدة، ص 165-167.

⁵ - ينظر: بهاء الأمير، شفرة سورة الإسراء، مكتبة المدبولي، القاهرة، ط1، 2015 م، ص29.

الوظيفة الأولى: تقديم معارف محوية: فالمعارف التي يدركها الإنسان بالقرآن، غالبا ما تكون معارف محورية، ترتبط بكيان الإنسانية، من حيث الوجود، والكينونة، والأصل والغاية، وهذه المعارف هي التي تبني التكوين الذهني والنفسي للإنسان، ومن دونها يختل تكوينه. لذلك يأتي الخطاب القرآني أحيانا بصورة الخصوص موجهها إلى المؤمنين به خاصة، وأحيانا أخرى يأتي بصورة العموم، فإذا قال جل وعلا: (يا أيها الناس)، أو (يا أيها الإنسان)، فاعلم أنّ الخطاب يتضمن معارف أساسية تتعلق بتكوين الإنسانية وحقيقتها، وما ينبغي أن تكونه، أو ما لا ينبغي أن تكونه.

الوظيفة الثانية: التوجيه المنهجي لوسائل المعرفة: أي أنّه المهيم على وسائل المعرفة الأخرى، فهو الذي يحدّد لكل وسيلة المجال المناسب الذي إذا وضعت فيه أنتجت فهما سليما، وإذا اجتمعت وسيلتان على موضوع واحد في نفس الوقت، فالوحي من يحدّد أيّ الوسيلتين تتقدم وأيها تتأخر. إنّ هذه المسألة من أعقد مشكلات البشرية، وهي السبب في ضلال الأمم. فالإنسان من دون وحي كائن ضال بالضرورة؛ لأنّه إمّا أن لا يدرك معرفة ضرورية، وإمّا أن يدركها على غير وجهها. وأمثلة ذلك واضحة في الحضارة الغربية، من ذلك ما يعرف (بالنظرية التأويلية) أو (المذهب التأويلي)، أو (الهيرمنيوتيك). فهذا المذهب نتيجة حتمية لغياب المعارف المحورية التوجيهية، وبالتالي لوجود التناقض بين العقل والطبيعة أو الكون.

ومن أمثلة ذلك (المذهب العقلي اليوناني) الذي يقدر العقل تقدّيسا مطلقا، اعتقادا منه أنّ العقل هو مصدر المعرفة الشاملة، وأنّ كل شيء يمكن إدراكه بالعقل. وفي المقابل يحتقر الحواس، وكل معرفة تأتي عن طريقها، لا يصح أن تسمى معرفة، إنّما هي من قبيل الطبع والغريزة. حتى أنّ أحدهم إذا أراد أن يتفكر في الكون، ويعرف حقائق الطبيعة انعزل في غرفة وأخذ يتأمل، فيضع فرضيات، ثم يستنتج منها استنتاجا، ومن هذا الاستنتاج يستنبط استنباطا، ويقيم بناء شاهقا معقدا شديد التركيب على فرضيات خطأ أصلا.¹

ومن أمثله أيضا (نظرية التطور) للماسوني تشارلز داروين التي توصل إليها الفكر الغربي الحديث. هذه النظرية التي تقضي بأنّ الإنسان أصله حيوان. يقول المدعو جوليان هيكسلي، وهو أحد

¹- ينظر: بهاء الأمير، شيفرة سورة الإسراء، ص 27.

التطوريين الجدد، الذين برزوا في هذه النظرية: "أنه بعد نظرية التطور لم يعد في مقدور الإنسان أن يتجنب أنه حيوان".¹ فانظر إلى هذه المفارقة العجيبة الغريبة، كيف أن هذا الإنسان المفكر العاقل، توصل بعد طول إعمال للعقل والفكر إلى أنه حيوان لا عقل له.

والمقصود أن القرآن ليس مجرد مصدر لمعارف جزئية منحصرة في بيان أنواع العبادات، ولكنه كتاب الوجود، وكتاب الحياة، يمنح للإنسان من خلال آياته المتعددة الأعماق، شبكة من المناهج والمعارف المحورية التي يصطاد بها العلوم النفيسة ويضبطها. فما هو مفهوم العقل في نظرية المعرفة الإسلامية؟

2.3 العقل.

يمثل العقل في نظرية المعرفة الإسلامية الوسيلة الثانية بعد الوحي، وليس هذا الترتيب بمقتضى للفصل بين هذه الوسائل في فعل الإدراك، ولكن المقصود منه التفاوت في القدرة على بلوغ المعرفة اليقينية والحقيقة العلمية التي لا يرقى إليها الخطأ والتناقض. فالوحي أعلى مرتبة من العقل في هذا على الاعتبار الذي قدمناه، من حيث أنه مصدر لمعارف محورية لا طاقة للعقل في بلوغها، كما أن العقل لا يتأتى له معرفة حدود طاقته، ونوع الوظيفة المنوطة به، والطريقة المثلى في استثمار قدراته إلا بالوحي، ذلك أنه خطاب من خالق العقل، ولا أعلم بالصنعة من الصانع نفسه.

والعقل في نظرية المعرفة الإسلامية يُطلق على ثلاثة أشياء بدلالة المطابقة ودلالة التضمن ودلالة اللزوم. والشيء الذي يطلق عليه بدلالة المطابقة: "الغريزة التي أودعها الله في قلوب الممتحنين من عباده، تابعة للروح، وموضوعة في الجانب الغيبي من قلب الإنسان، غريزة لا نعرف كيفيتها ولكن نتعرف على وجودها أو أوصافها من أفعال الإنسان في ظاهر البدن، فيقال هذا عاقل إذا فعل أفعال العقلاء، وهذا مجنون إذا لم يتصف بها".²

والشيء الذي يدل عليه بدلالة التضمن: العلم الذي يكون مادة عمل العقل وقوة تأثيره، وهو على نوعين بديهي أو ضروري: "وهو ما يكون إدراك المعلوم فيه ضروريا بحيث يضطر إليه من غير استدلال

¹ - ينظر: بهاء الأمير، شيفرة سورة الإسراء، ص28.

² - محمود عبد الرازق الرضواني، محاضرات أصول العقيدة، ص36.

كالعلم بأن النار محرقة¹. ونظري: "وهو ما يحتاج إلى نظر واستدلال كالعلم بوجوب النية في الوضوء"²، كما في علم الشريعة مثلاً. وكلا النوعين مكتسب، لقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (النحل: 78). فنفي الله سبحانه وتعالى عن الإنسان أي جنس من العلم قليله وكثيره؛ لأن لفظة (شيء) نكرة في سياق النفي فهي تدل على العموم. وذلك حال اتصاله بالدنيا أول مرة. ثم يكتسب العلم الذي به تتحرك غريزة العقل في إدراك الإنسان ما حوله، وتمييز النافع عن الضار، من خلال قنوات الاتصال بالواقع المشهود وهي المسماة بمدارك اليقين، من (محسوسات): وتدخل فيها ما تتاله الحواس الخمس وهي الأساس في تحصيل العلم، لذلك نص عليها وخصّها بالذكر في هذا السياق بقوله (السمع والأبصار)، وأن أكثر ما يحصل الإنسان من العلم يكون بحواسه، وأكثر الحواس السمع والبصر.

ثم تنشأ عن تلك المعرفة الحسية ما يسمى (بالبديهيّات)، وتلك ترسخ بتوالي أمثالها في الواقع باطراد العادات والتجارب والممارسات وتلك هي (التجريبيّات)، وهي منها. وكل هذا مداره حول (العلم البديهي) وهو واحد عند كل إنسان سليم. ثم (العلم النظري) يحصل بما يتلقاه من صحيح الأخبار والأدلة والآثار، وتلك هي (المتواترات). ولا يتأتى ذلك إلا بالنظر والتدبر، والاعتماد على مادة العقل بقوة التفكير وهو محل دعوة الله سبحانه وتعالى الإنسان إلى التدبر في أدلة القرآن حين قال: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ أَلَفُورَانَ أَمْرًا عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ (مجاد: 24).

والشيء الثالث الذي يطلق عليه اسم العقل بدلالة اللزوم والالتزام، هو العمل بمقتضى العلم. وهو ما يظهر من أفعال الإنسان في ظاهر البدن ويستدل به على ثبوته من عدمه. فمن لم يعمل بمقتضى العلم لم يكن عاقلاً ولو ملك غريزة العقل وصفاتها، وحصل العلوم بأنواعها؛ لأن الغاية من وجود العقل تمييز النافع من الضار، وتفضيل الخير الأعلى على الخير الأدنى، ولا يتأتى ذلك إلا بالعلم. لذلك أخبر سبحانه وتعالى عن الذين تركوا إتباع الحق والانقياد لما حصل لهم من العلم به، بأنهم لا يعقلون فقال: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَذَانٌ لَا

¹ - محمد بن صالح العثيمين، شرح الأصول الثلاثة، دار الغد الجديد، القاهرة، 2015م، ص16.

² - المرجع نفسه، ص16.

يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَلَّا لَتَنُغِمَنَّ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ ﴿٧٩﴾ [الأعراف: 179]، والعقل محله القلب. بل اعترفوا هم بذلك فقالوا: ﴿لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ ﴿١٠﴾﴾ [الملك: 10].

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

1.2.3 حدود المعرفة بالعقل.

حدود المعرفة بالعقل، ما وقع تحت مدارك الإنسان من معلومات يدركها بحواسه الخمس، وما ينشأ في القلب من علم نتج عن النظر في عالم الشهادة من خلال الأسباب، أو بأنواع الدلالات العقلية المختلفة، كفهم دلالة الأسباب على نتائجها والنتائج على أسبابها، وارتباط العلل بمعلولاتها...والله خلق الإنسان بجهاز إدراكي محدود تحقيقا لعلّة الابتلاء في العبادة التي أوجدنا من أجلها كما قال: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا ﴿٢﴾﴾ [الإنسان: 2]، وقال: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٧٨﴾﴾ [النحل: 78].

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

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

ثم إنَّ المعلوم مهما تجرّد بالتصور المحض، كتلك القوانين التي تربط بين الأعيان في الخارج، ممّا يتأتى بالنظر والتدبر، فلا خروج له عن حدود مدارك اليقين، التي هي نفسها عند كل إنسان. ومهما

كان المعلوم مجرداً فلا بد أن تكون له أمارات في الحس والواقع يُعرف بها، وتكون سمة له تدل عليه. فإن كان الخالق قد صنع العالم وسماه عالماً لكونه علامة تدل على وجوده وبعض أوصافه عند العقلاء، فما دونه من الموجودات من باب أولى، ولو تجردت عن الحس في حقيقة ذاتها.

وبالجملة فكل له مثاله في الواقع يطابقه، أو له دليله الذي يستدل به على صحة المعرفة بحقيقة وجوده وبه يرتبط زيادة ونقصاً. وإن كل مجرد وإن كان وليد التصور، فإن ارتباطه بالواقع المشهود من جهة آثاره حاصل بالضرورة، ولا يُتوقع أن يوجد إلا كذلك. إلا أن يكون أوهاماً وخيالات، فهي حبيسة الأذهان ولا محل لها في حقائق الأعيان. والقول بتجريد الأعيان في الأذهان، طلباً لبلوغ حقائقها من غير دليل ولا برهان، هو محض خرافات وهذيان. لذلك ترى المشائين من أهل المنطق يقعون في التعارض والتناقضات، في سعيهم لإثبات البديهيّات، وما ينشأ في العقل حين إدراك التصورات، وما يتبعها من أحكام تنقلها إلى التصديقات، التي يصير بها العلم من اليقينيّات والقطعيّات. وما حصلوا من ذلك إلا الشكوك والاضطرابات، والوقوع في غيابات المحالات والمحيرّات. وإذا قرأت مقالاتهم في كتبهم فلن تجد عندهم إلا التكلف والتطويل والتعقيد، كما قيل¹:

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

يحللون بزعم منهم عقدا *** وبالذي وضعوه زادت العقد.

ولابن القيم كلام يحسن ذكره هاهنا، إذ يقول: "ومن حيله ومكايد [يعني الشيطان بأهل المنطق والكلام] الكلام الباطل، والآراء المتهافئة، والخيالات المتناقضة التي هي زبالة الأذهان، ونحاة الأفكار والزبد الذي تقذف به القلوب المظلمة المتحيرة، التي تعدل الحق بالباطل، والخطأ بالصواب، قد تقاذفت بها أمواج الشبهات ورانت عليها غيوم الخيالات فمركبها القيل والقال، والشك والتشكيك، وكثرة الجدل، ليس لها حاصل من اليقين يعول عليه، ولا معتقد مطابق للحق يرجع إليه، يوحى بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا، فقد اتخذوا لأجل ذلك القرآن مهجوراً، وقالوا من عند أنفسهم فقالوا منكراً من القول وزوراً، فهم في شكهم يعمهون، وفي حيرتهم يترددون، نبذوا كتاب الله وراء ظهورهم كأنهم لا يعلمون، واتبعوا ما تلتته الشياطين على السنة أسلافهم من أهل الضلال، فهم إليه يتحاكمون، وبه يتخاصمون،

¹ - ابن القيم، إغاثة اللهفان من مصادب الشيطان، تح محمد عزيز شمس وخرج أحاديثه مصطفى بن سعيد أيتيم، دار علم الفوائد، جدة، 1432هـ، مج 1، ص 46.

فارقوا الدليل واتبعوا أهواء قوم قد ضلوا من قبل وأضلوا كثيرا وضلوا عن سواء السبيل"¹. وقال أيضا رحمه الله: "ومن كيده بهم تحايله على إخراجهم من العلم والدين، أن ألقى على ألسنتهم أن كلام الله ورسوله ظواهر لفظية لا تفيد اليقين، وأوحى إليهم أن القواطع العقلية والبراهين اليقينية في المناهج الفلسفية، والطرق الكلامية. فحال بينهم وبين اقتباس الهدى واليقين من مشكاة القرآن، وأحالهم على منطق يونان، وعلى ما عندهم من الدعاوى الكاذبة والعريّة عن البرهان، وقال لهم تلك علوم قديمة صقلت العقول والأذهان، ومرت عليها القرون والأزمان، فانظر كيف تلتطف بكيده ومكره حتى أخرجهم من الإيمان والدين كإخراج الشعرة من العجين"². ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "وذلك لأن أهل الكلام والفلسفة الخائضين المتنازعين فيما يسمونه عقليات، كل منهم يقول: أنه يعلم بضرورة العقل أو بنظره ما يدعي الآخر أن المعلوم بضرورة العقل أو بنظره نقيضه، وهذا من حيث الجملة معلوم"³.

وليس إدراك هذا، أعني وقوع أهل المنطق في الحيرة والندم، والتعقيد في علومهم وشؤونهم مع تحصيل العدم، بحاصل عند أهل الحق فقط، بل إن أعلامهم قد اعترفوا بذلك في آخر طريقهم ونهاية إقدامهم. يقول فخر الدين الرازي في كتاب صنفه في آخر حياته، يسجل فيه اعترافه بحيرته:

نهاية إقدام العقول عقل *** وأكثر سعي العالمين ضلال

وأرواحنا في وحشة من جسوننا *** وحاصل دنيانا أذى ووبال

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

ثم قال: لقد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية، فما رأيته تشفي عليلا ولا تروي غليلا ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن"⁴.

¹- ابن القيم، إغاثة اللهفان من مصاديد الشيطان، ص122.

²- المصدر نفسه، ص123.

³- ابن تيمية، درء التعارض بين العقل والنقل، دار الكتب العلمية، بيروت، 2009، ج1، ص156.

⁴- ذكر فخر الدين الرازي هذا الكلام في كتاب أقسام الذات الذي صنفه في آخر عمره، ينظر: تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، تح: د. محمود محمد الطناحي ود. عبد الفتاح محمد الحلو، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 1413، ج8، ص96. وابن خلكان، وفيات الأعيان، تح: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط1، 1971، ج4، ص250. والذهبي، سير أعلام النبلاء، مجموعة محققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط3،

وأشدد ابن أبي الحديد البغدادي يقول: ¹

فيك يا أغلوطة الفكر *** حار أمري وانقضى عمري

سافرت فيك العقول فما *** ربحت إلا أذى السفر.

"وهذا إمام الحرمين أبو علي الجويني، ترك ما كان ينتحله ويقرره، واختار مذهب السلف، وكان يقول: يا أصحابنا لا تشتغلوا بالكلام فلو أنني عرفت أن الكلام يبلغ بي ما بلغ ما اشتغلت به، وقال عند موته: لقد خضت البحر الخضم، وخلصت أهل الإسلام وعلومهم ودخلت فيما نهوني عنه، والآن إن لم يتداركني ربي برحمته، فالويل لابن الجويني، وها أنا ذا أموت على عقيدة أُمِّي، أو قال عقيدة عجائز نيسابور" ².

قال ابن تيمية: "وقد حُكي لي أن بعض الأذكياء وكان قد قرأ على شخص هو إمام بلده ومن أفضل زمانه في الكلام والفلسفة، وهو ابن واصل الحموي أنه قال: أضطجع على فراشي وأضع الملحفة على وجهي وأقابل بين أدلة هؤلاء وأدلة هؤلاء حتى يطلع الفجر ولم يترجح عندي شيء" ³.
"وكذلك أبو عبد الله محمد عبد الكريم الشهرستاني، أخبر أنه لم يجد عند الفلاسفة والمتكلمين إلا الحيرة والندم، وكان ينشد:

لعمري لقد طفت المعاهد كلها *** وصيرت طرفي بين تلك المعالم

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

وأجابه الإمام العلامة محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني، وبَيَّن له أنه أهمل أهم معهد وهو معهد الرسول صلى الله عليه وسلم. الذي لا يحار فيه العاقل بل يهتدي ولا يندم أبدا، فقال رحمه الله:

1985م، ج2، ص500. وابن القيم، الصواعق المرسلة، تح: علي بن محمد الدخيل، دار العاصمة، الرياض، 1408هـ، ط1، ج1، ص167.

¹ - انظر: ابن الوزير اليماني، إثبات الحق على الخلق، نشر دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1987م، ج1، ص139. وابن

تيمية، درء التعارض، ج1، ص161. وابن القيم، الصواعق المرسلة، ج2، ص668.

² - محمود عبد الرازق الرضواني، محاضرات أصول العقيدة، ص119.

³ - ابن تيمية، درء التعارض بين العقل والنقل، ج1، ص165.

لعلك أهملت الطواف بمعهد *** الرسول ومن لاقاه من كل عالم

فما حار من يهدي بهدي محمد *** ولست تراه قارع سن نادم ¹.

ذلك أنّ المنهج الذي جاء به المصطفى صلى الله عليه وسلم والطريقة المثلى التي بينها لأمته، لا تنتهي عند بيان الشريعة من الواجبات والمحرمات، وأحكام المعاملة بين الناس في التوافقات والخصومات. وهذا الغلط هو ما صار يعتقده أصحاب المعارف والصناعات من أهل الإسلام في هذا العصر، تحت تأثير الفكر الغربي. بل إنّ هديه صلى الله عليه وسلم كما أنّه مأمورات ومنهيات، فهو كذلك عقيدة وهدايات، تعصم القلوب والعقول عن الأوهام والضلالات، فهو شامل ذلك كله بل لكل مناحي الحياة. قال تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ [الإسراء: 9] أي في جميع شؤونكم، وقال: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل: 89]، وذلك عام غير مختص بأمور الشريعة، وقال: ﴿فَإِنْ تَرَكَتُمْ فِي شَيْءٍ فَرْدُوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: 59]، أي في أي شيء، سواء مما تعلق به أمر معادكم أو أمر معاشكم. فالقرآن هو بيان الله الكاشف إلى عباده، الذي فيه مفاتيح العلوم، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد.

2.2.3 العقل الصريح لا يعارض النقل الصحيح.

إنّ من جملة الأصول -أو لنقل المسلمات- التي تقرّها نظرية المعرفة الإسلامية؛ استحالة وجود التعارض بين العقل والنقل، ولولا أنّ فرق الكلام خاضوا فيه وتردّدوا وشكّوا لما احتاج الأمر إلى بيان، فضلاً عن النقاش؛ لأنّه معلوم بالفطرة، والسبب في وضوحه وحدة المصدر، فخالق العقل ومُنزّل النقل واحد، فكيف يجعل الصانع في صنعته ما يفسدها؟ وقد قدّمنا أنّ العقل لا يمكن أن يصل بغير الوحي - الذي يمدّه بالمعارف المحورية والمنهجية الإدراكية - إلى المعرفة اليقينية، وقد قدّمنا أمثلة للذين جعلوا العقل مصدراً للمعرفة الشاملة كيف وقعوا في الحيرة والشك والاضطراب.

¹- محمود عبد الرازق الرضواني، محاضرات أصول العقيدة، ص120.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: " كل ما يدلّ عليه الكتاب والسنة، فإنّه موافق لصريح المعقول، والعقل الصريح لا يخالف النقل الصحيح، ولكنّ كثيرا من الناس يغلطون إمّا في هذا وإمّا في هذا، فمن عرف قول الرسول صلى الله عليه وسلم ومراده به، كان عارفا بالأدلة الشرعية، وليس في المعقول ما يخالف المنقول"¹. وقال: " العقل الصريح لا يخالف النقل الصحيح، كما أنّ المنقول عن الأنبياء عليهم السلام لا يخالف بعضه بعضا، ولكنّ كثيرا من الناس يظن تناقض ذلك، وهؤلاء من الذين اختلفوا في الكتاب، وإنّ الذين اختلفوا في الكتاب لفي شقاق بعيد"².

ولم يخالف في هذه الحقيقة من أهل الملة إلاّ الذين ساروا على نهج أهل الفلسفة، من أهل التعطيل والتأويل، يقول فخر الدين الرازي وهو أحد أعلامهم: "إذا تعارضت الأدلة السمعية والعقلية، أو السمع و العقل، أو النقل والعقل، أو الظواهر النقلية والقواطع العقلية، فوجب تقديم العقل؛ لأنّ العقل أصل النقل فلو قدمناه عليه، كان ذلك قدحا في العقل الذي هو أصل النقل والقدح في أصل الشيء قدح فيه، فكان تقديم النقل قدحا في النقل والعقل جميعا، ثم النقل إمّا أن يُتأول وإمّا أن يُفوّض"³.

وأهل الكلام وقعوا في محظورين، أحدهما: إدّعاؤهم التعارض بين العقل والنقل، ولم يقل بذلك أحد قبلهم، لذلك يغلط من يخطئ بين أن يقال أنّ هناك تعارضا بين أهل الرأي وأهل السنة، أو ما يُعرف بالخلاف بين المدرسة النقلية والمدرسة العقلية، فهذا حق وواقع لا مرية فيه. وبين أن يقال أنّ هناك اختلافا بين العقل والنقل، وهذا محال بالأدلة النقلية والعقلية والحسية والفطرية. ومن رام التماس هذه الأدلة فليطلبها في كتب عقيدة أهل السنة، وخير ما صُنّف في ذلك كتاب درء التعارض بين العقل والنقل لشيخ الإسلام ابن تيمية.

أما الآخر: فتقديمهم العقل على النقل عند توهم التعارض، وإنّما وقعوا في ذلك من جهة تقديمهم لعقولهم، حتى طغوا في إثبات ما ليس من طبيعتها، وتعدّوا بذلك محالات النقل، وخاضوا في محيّرات العقول. وهم في ذلك إن يتبعون إلاّ الظنون وإن هم إلاّ يخرصون. وكل ما أثبتوه في زعمهم بعقولهم في

¹- ابن تيمية، مجموع الفتاوى، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، وساعده ابنه محمد، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المملكة العربية السعودية، د. ط، 2004، ج12، ص80.

²- المصدر نفسه، ج8، ص665.

³- فخر الدين الرازي، المحصول في علم الأصول، تح: طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، ط3،

1997، ج3، ص112.

علومهم، إنما هي أوهام وحدوس، لها محل في الأذهان لا في الأعيان. فأخرجوا العقل عن حدّه وأبعدوه عن الغاية من خلقه ووجوده. متأثرين بمقالات المشاءين* من أهل الفلسفة والمنطق قبلهم، التي منها القول بأنّ العقل ذات مستقلة له من القدرة ما يمكنه الاستغناء بذاته في طلب الحقيقة وبلوغ اليقين في تحصيل المعارف والعلوم، وإدراك قوانين الوجود بالحتمية واللزوم، وهو في كل ذلك ينطلق من ذاته لا من خارجه¹. يقول أبو حامد الغزالي في تقديمه للعقل وقوانين المنطق: "أنّ من لا يحيط به فلا ثقة بعلومه"². بل وسماها القسطاس المستقيم فقال: "لا أدعي أنّي أزن بها المعارف الدينية فقط، بل أزن بها العلوم الحسابية والهندسية والطبيعية والفقهية والكلامية وكل علم حقيقي غير وضعي، فإنّي أميّز حقّه عن باطله بهذه الموازين وكيف لا وهو القسطاس المستقيم"³.

3.3 الحواس والتجربة.

إنّ هذا الجهاز الحسي الإدراكي للمؤثرات الخارجية المركب في جسم الإنسان يمثل المنافذ التي يتصل من خلالها العقل بالخارج، وهي وسائله التي يدرك بها حقائق الموجودات. وقد جعلتها نظرية المعرفة الإسلامية وسيلة من وسائل الإثبات، وإحدى مدارك اليقين لدى العقل الصريح، لذلك أمر الله سبحانه وتعالى الإنسان باستعمال جهازه الحسي في النظر إلى الكون، والتأمل في سائر المخلوقات من حوله، قال تعالى: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴿٧﴾ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ﴿٨﴾ وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ﴿٩﴾﴾ [الغاشية: 17-19]، وقال: ﴿أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ ﴿٦﴾ وَالْأَرْضِ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ ﴿٧﴾﴾ [ق: 6-7]، وقال: ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ ﴿٢٤﴾ أَنَا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا ﴿٢٥﴾ ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا ﴿٢٦﴾ فَأَنْبَتْنَا فِيهَا حَبًّا ﴿٢٧﴾ وَعَبْنًا وَقَضْبًا ﴿٢٨﴾ وَزَيَّنَّاهَا وَمَخَلَّا ﴿٢٩﴾ وَحَدَّاقَ غُلَبًا ﴿٣٠﴾ وَفَكَهَنَ وَأَبْنَا ﴿٣١﴾﴾ [عبس: 24-31]، وغيرها من الآيات كثير.

*- سموا بذلك لأنهم كانوا يتحاورون في الفلسفة وهم يمشون.

¹ - ينظر: ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص 276.

² - الغزالي، القسطاس المستقيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1994، ص 104.

³ - المصدر نفسه، ص 105.

وبالرغم من أن الجهاز الحسي في الإنسان ذو قدرة قاصرة كما أثبتت ذلك التجارب والدراسات الحديثة، التي حددت القيم التقريبية للقدرة الحسية لدى هذا الجهاز والتي يسميها علم النفس (العتبات المطلقة للحواس الخمس)* ، إلا أن المعلومات التي تنقلها الحواس إلى الإدراك تمثل المعطيات الأولية التي تتحرك بها غريزة العقل، لذلك تعتبر الأساس كما سبق في تحصيل العلم الأولي، وأكثر الحواس استعمالاً في ذلك حاستي السمع والبصر. لذا يكثر تنبيه القرآن إليهما، فالعقل إذن بغير الحواس لا يكون وسيلة للمعرفة وحده ابتداءً، بل هو وسيلة تبدأ من معطيات سابقة تقدمها له وسائل أخرى. وقد تأتي هذه المعطيات الأولية التي يبدأ منها العقل من الحواس، ولذا ينبهك بيان الإله إلى أنه إذا فقد الإنسان الحواس تماماً، انعدمت المعارف الأولية التي يبدأ العقل منها وفيها العمل، فيصبح وكأنه لا وجود له، قال تعالى:

﴿صُمُّ بَكْرٌ عُمَىٰ فَهَمَّ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: 171]¹.

ولقد قدمنا سابقاً كيف أن الإغريق قبل نزول القرآن حين قدسوا العقل واحتقروا المعرفة التي تأتي عن طريق الحواس، وبالتالي فصلوا العقل عنها، كيف وصلوا بسبب هذا المنهج الفاسد إلى فرضيات واستنتاجات متهافئة.

ولبث الناس على هذه الضلالات حتى جاء القرآن، ليصحح هذا المسار العلمي المختل، وينادي بما يعرف الآن بالمنهج التجريبي، الذي ينص على أن منهج التعامل مع الطبيعة والكون إنما يكون بالملاحظة والرصد والمشاهدة، ثم يأتي العقل بعد ذلك ليضع التصورات والفرضيات والقوانين، انطلاقاً مما تقدمه الحواس من ملاحظات. هذا المنهج الذي اشتهر على أن مكتشفه وواضعه هو (روجر بيكون)². وكثير من المؤرخين الغرب اعترفوا أنه مأخوذ عن علماء العرب.

* - والتي حددها العلماء على النحو التالي: "البصر يدرك به العقل صورة شمعة مضاءة، ترى على بعد ثلاثين ميلاً في ليل مظلم صاف (290 ميليمكرون). السمع يدرك به العقل صوت دقة ساعة في ظروف هادئة تماماً على بعد عشرين قدماً.التذوق يدرك به العقل ملعقة صغيرة مذابة في جالونين من الماء.الشم يدرك به العقل نقطة عطر منتشرة في غرفة مساحتها ستة أمتار مربعة.اللمس يدرك به العقل جناح ذبابة يسقط على الصدغ من مسافة سنتيمتر واحد تقريباً".ينظر:محمود عبد الرازق الرضواني، محاضرات أصول العقيدة، ص42.

¹ - بهاء الأمير، شفرة سورة الإسراء، ص24-25.

² - بهاء الأمير، شفرة سورة الإسراء ، ص28، ذكر أنه بعد نزول القرآن بسبعة قرون جاء الفيلسوف المفكر الإنجليزي جون لوك وصاغ مصطلحاً وهو TABULA-RASA ويعني أن الإنسان يولد صفحة بيضاء ليس في عقله ولا نفسه ولا وجدانه علم ولا معارف ولا مدركات ثم تتكون هذه مما يرد إليه ويدخل فيه مما تجلبه الحواس أو التعاليم أو الخبرات. وجاء (روجر بيكون) في العصر الوسيط لينتقد المنطق الأرسطي وينادي بمنهج الاستقراء والتجربة في العلوم، وذكر أن القياس الأرسطي

الوحي يقدم معارف محورية ← العقل يستغل الحواس الملاحظة والتجربة ← الواقع ← المعرفة

(نظرية المعرفة) يتدبر (يكتسب المنهج) يتفكر (المحسوسات) (التجريبيات)

تجريد المفاهيم التحقق منها

4. محل المعرفة.

=لا يقدم شيئاً جديداً، ولا يقدم نتائج جديدة، اللهم إلا ما تتضمنه المقدمتان، والطريقة المثالية في نظره هي أن يجمع الباحث بين التجربة والتفكير العقلي، أي بين التجربة والاستقراء، ووظيفة الاستقراء في نظر بكون تتحصر في محاولة فهم الطبيعة، وفي وضع أساس العلم الطبيعي الحديث". أنظر: علم المنطق: المفاهيم والمصطلحات، التصورات، محمد حسن مهدي بخيت، عالم الكتب الحديث الأردن، ط1، 2013، ج1، ص110. ثم تلتها نظريات المنطق الحديث كالمناهج الرياضي لديكارت وقيامه على فكرة التحليل، ومقولات كمنط في الكم والكيف والعلاقة والجهة في كتابه (نقد العقل الخالص)، وكذلك سار على نهجهم المفكر (جون ستيورت مل)، كلهم اتفقوا على نقد المنطق الأرسطي، وكلهم كانوا في ذلك عالة على الفكر الإسلامي الذي سبق إلى بيان المنهج الصحيح في بلوغ المعرفة اليقينية، كما بينت ذلك الباحثة الألمانية (زجفريد هونكة) في كتابها (شمس الله تسطع على الغرب). ينظر المرجع السابق، ص112، 111 وص128-131.

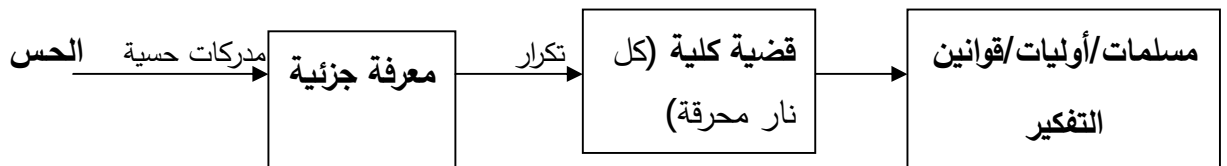
5. أنواع المعرفة الخاصة في العقل.

والمعارف التي يتلقاها العقل نوعان: معارف محورية ومعارف حسية؛ أما المعارف المحورية فهي ما قدمناه سابقا في حديثنا عن الوحي كمصدر أساسي للمعرفة الإنسانية، فليس كل معارفنا متعلقة بالحواس، كمعرفتنا بالوجود، واللاوجود، والشبه، والاختلاف، والوحدة، والكثرة، والخير، والشر، والماهية والصدق، والكذب، وغيرها من معاني القيم المجردة التي لا تُعلم حسا، وما نجده في الواقع عنها إنما هي آثارها، فقد يجد الإنسان آثار معنى الصدق بمخالفته للصادقين، كما يجد آثار معنى الكذب بمخالفته لأهله وهكذا.

فكل معاني هذه القيم المطلقة المجردة مصدرها الوحي، وهذا السرّ في ذلك التعليم الأول، قال تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: 31]، فالاسم ما عيّن حقيقة المسمى حتى كاد أن يكون عين المسمى، بل هو كذلك في مثل تلك الأمور التي لا يمكن استحضارها حسا، ولا يتعين وجودها إلا بأسمائها، وتعليم الله جل وعلا لآدم الأسماء يتضمن تعليمه معانيها، ولسنا نقول بتوقيف اللغة، بل الإقرار على ملكتها، وهي من جملة المعارف المحورية التي يقدمها الوحي للإنسان. وينبغي أن ننبه إلى أنّ هذه المعارف المحورية هي معارف يقينية لا يتطرق إليها الشك ولا يصدق عليها الحكم بالصدق أو الكذب.

أما المعارف الحسية، فهذه يصدق عليها الحكم بالصدق أو الكذب، وأول ما يباشرها الحس يتلقاها العقل ويحولها من مدركات حسية إلى معارف جزئية، تتحول بعد ذلك مع تكرار أمثلتها إلى قضايا كلية، تلك القضايا الكلية يحتفظ بها العقل ويصنفها على أنّها قضايا صادقة ويرفّقها بأدلتها وبراهينها وتبريراتها، لتتحول بعد ذلك إلى مسلمات ومنطقات لإصدار الأحكام وتدخل ضمن قوانين التفكير.

ويوضح الشكل التالي هذه العملية:



الشكل 4 - يوضح كيفية تجريد المعرفة في العقل.

وهذه القوانين التي يخزنها العقل على أنها قضايا كلية مكتسبة بالحس، منها ما هو عام مشترك لدى الناس جميعا مثبتة عندهم بالتجربة، ومنها ما هو خاص بالعارف المعين إذا اختصت معرفته بتجربة شخصية لم يشاركه فيها غيره، إما فعلا واختبارا وإما إدراكا وانطبعا، وهذا ما يُعرف عند أهل الفلسفة (بالاعتقاد)؛ وهو " اقتناع بصدق قضية لأسباب مقبولة لدى المعتقد بها حتى لو لم تكن مقبولة لدى الآخرين".¹ وهذا محل الاختلاف بين الناس. وحينما تختلف الآراء بأمر الواقع حسا أو حدسا، فإن المعارف المحورية تكون هي الفصيل في ذلك لقوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَزَّعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ٥٩﴾ [النساء: 59]، كما قد يفصل في ذلك عن طريق التجريب.

ومثل هذه المعارف تقف درجة صدقها عند العارف أو درجة معرفته بها بما معه من التجربة والخبرة، وهاهنا موضع تفاوت آخر بين الناس، لذا كان كل ماهر بصناعة خبيرا بها ومرجعا فيها، وهذا السر في قوله تعالى: ﴿فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ٥٣﴾ [النحل: 43]، وهذه قاعدة جلية في ضبط المعرفة، وذلك من ثلاثة وجوه:

الأول: تعيين مصدر المعرفة وهو هنا أهل الاختصاص.

الثاني: أن المعرفة تتنوع وتتجزأ وكل نوع مختص بمصدره لا يؤخذ إلا منه.

الثالث: أن كل مصدر للمعرفة هو أهل العلم بها لا غيره وهو المرجع فيها، وأن من لم يملك زمام تلك المعرفة ويستكمل الفضل فيها، فإنه لا يخوض فيها ولا يفتي غيره بها.

وهذه المنهجية المعرفية التي قصد إليها النبي صلى الله عليه وسلم فيما رواه مسلم من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه: "أن النبي صلى الله عليه وسلم مرّ بقوم يلّقحون فقال: لو لم تفعلوا لصلح، قال: فخرج شيصا فمرّ بهم فقال: ما لنخلكم؟ قالوا: قلت كذا وكذا، قال: أنتم أعلم بأمر دنياكم".² وفي رواية: "إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنما أنا بشر".³

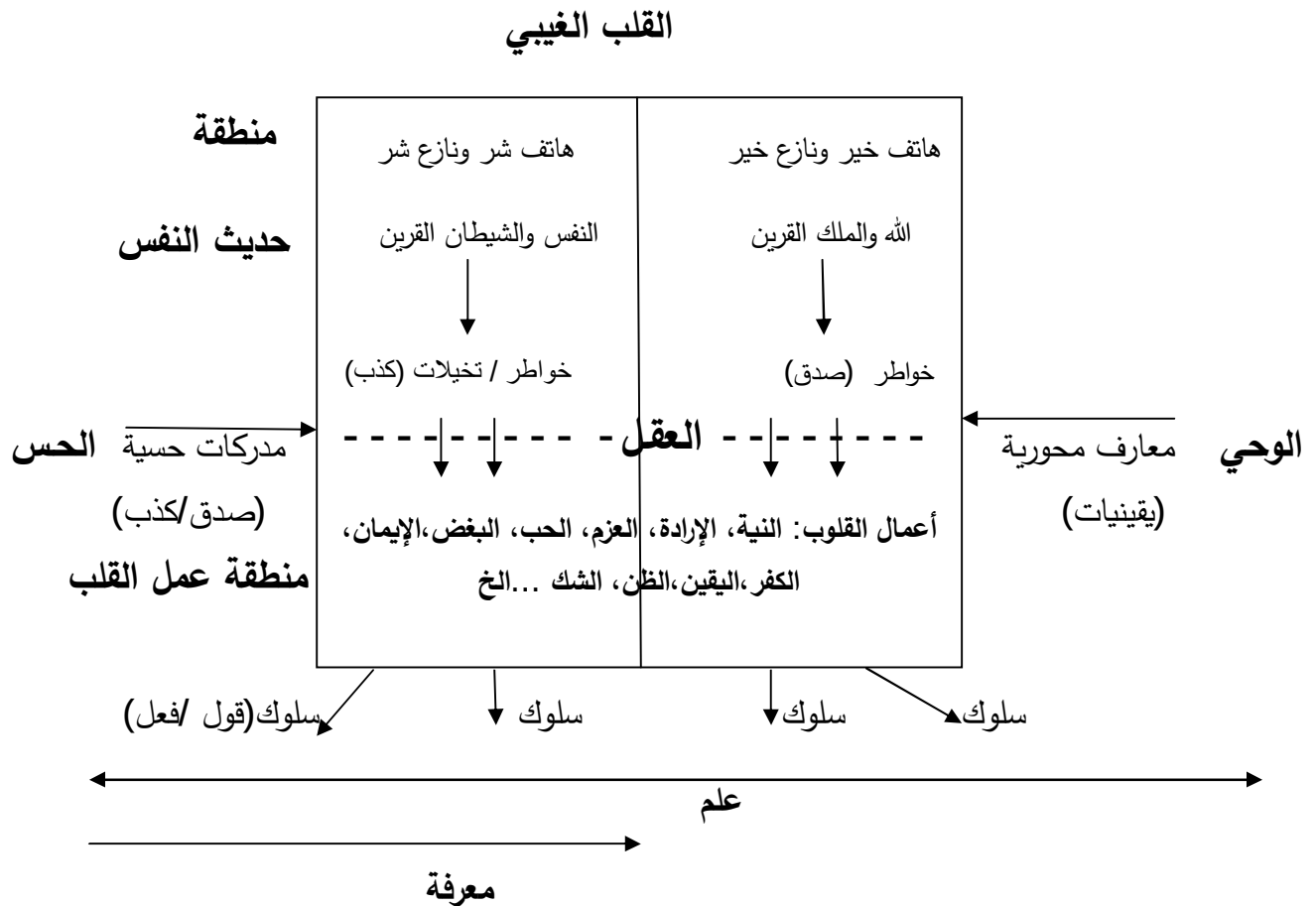
¹ - محمود زيدان، نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين، مكتبة المتنبّي، المملكة العربية السعودية، 2012، ص 14.

² - أبو الحسين مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، تح: أبو قتيبة نظر محمد الفاريابي، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، ط 2006، 1، ص 1109.

³ - المصدر نفسه، ص 1109.

وقد يقع الاختلاف دون أن يكون الخلاف، بمعنى أنّ تختلف الآراء وكلّها حق، يقول أبو حيان التوحيدي: " إذا وقع بحث عن شيء مجهول وتعاضدت الأدلة فيه، وتشاهدت المشابهة له، وتقاطرت النظائر عليه، فصار الجواب من وجه مخالفًا لجواب آخر من وجه، فليس الحق مختلفًا في نفسه، بل الناظرون إليه اقتسموا الجهات فقابل كل منهم من جهة ما قابله، فأبان عنه تارة بإشارة إليه. وتارة بالعبارة عنه. وظن الظان أنّ ذلك اختلاف صدر عن الحق وإنّما هو اختلاف ورد من ناحية الباحثين عن الحق".¹

واليك الشكل التالي الذي يلخص عملية إدراك المعرفة لدى الإنسان:



الشكل - 5 - يوضح عملية الإدراك.

¹ - محمد الدرويش، لغة النظر ونظائر اللغة، منشورات فكر، الرباط، ط1، 2009م، ص72.

وينبغي أن ننبه هنا إلى جملة من الأمور:

منها: أنّ هذا الرسم للقلب الغيبي من باب تقريب الفهم، مستوحى من الرسم المقطعي للقلب الحسي، ومعلوم أنّ القلب الحسي ينقسم إلى منطقتين يمنى ويسرى، وتنقسم كل منهما إلى بطين وأذين، فكان القلب يتكون من أربعة غرف: أذين أيمن، وأذين أيسر، وبطين أيمن، وبطين أيسر، وتصل بين المنطقة العلوية التي تحتوي على الأذنين والمنطقة السفلية التي تحتوي البطينين ما يسمى بالحجاب الحاجز، الذي يسمح بمرور الدم من منطقة إلى أخرى ولا يسمح بارتداده. وفي هذا الرسم تقابل منطقة حديث النفس المنطقة العلوية من القلب (الأذنين)، وتقابل منطقة عمل القلب المنطقة السفلى من القلب (البطينين)، ويقابل الحجاب الحاجز في القلب الحسي موضع العقل من القلب الغيبي.

ومنها: أنّ منطقة حديث النفس لا تقع تحت سيطرة الإنسان، بل كل ما يكون فيها من خواطر هو مجبر عليها وليس مخير اقتضتها حكمة الابتلاء، لقوله صلى الله عليه وسلم: "إن الله تجاوز عن أمّتي ما حدثت به أنفسها ما لم يتكلموا أو يعملوا به".¹ فكل ما يجول في القلب من الخواطر لا يحاسب عليها الإنسان ما لم تترجم إلى أعمال القلوب أو أعمال الجوارح.

ومنها: أنّه لا ينبغي أن يفهم من الخواطر التي تتعلق بهاتف الخير (الله سبحانه وتعالى) ونازع الخير (الملك القرين) أننا نقول بالكشوفات الذوقية عند الصوفية، فليس ذلك المقصود، ليس المقصود بها مقولة (حدثني قلبي عن ربي)، ولكنها خواطر يلقيها الله في قلب المرء تحثه على الخير كما تمنعه من مقارفة المنكرات والقبائح وهذا يجده كل واحد منا، وهذا محل اختلافنا مع الجابري فيما يخص مفهوم العقل العرفاني، وهو ما يدعوه النفسانيون (بتأنيب الضمير)، وإنّما قالوا (بالضمير) لأنّهم وجدوا أثر شيء لم يعرفوا حقيقته فكّنوا عنه بالضمير، وقد ذكره جل وعلا في كتابه في قصة مريم عليها السلام حينما أوحى إليها أن ترضع ابنها عيسى عليه السلام وتلقيه في اليم، وأنّه سيرده إليها وسيجعله من المرسلين، وإلى هذا أشار النبي صلى الله عليه وسلم في حديثه عن إلهام عمر بن الخطاب رضي الله عنه²، وجملة ما يقع في القلب من تلك الخواطر صادق بالضرورة.

¹- أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، دار ابن كثير، دمشق، ط1، 2002، ص612.

²- قال النبي صلى الله عليه وسلم: "لَقَدْ كَانَ فِيما قَبْلَكُمْ مِنَ الْأُمَمِ مُحَدَّثُونَ، فَإِنْ يَكُ فِي أُمَّتِي أَحَدٌ، فَإِنَّهُ عُمَرُ"، زَادَ زَكْرِيَاءُ بْنُ أَبِي زَائِدَةَ، عَنْ سَعْدٍ، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "لَقَدْ كَانَ فِيْمَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ مِنْ

فإن قيل كيف يفرق بين ما يكون من هاتف الخير ونازع الخير وبين ما يكون من هاتف الشر (الشيطان) ونازع الشر (النفس)؟، بمعنى كيف أفرق بين ما هو صدق ويقين من كل ذلك، وهو حاصل ومجتمع في مكان واحد ويختلط بعضه ببعض؟، قلنا إن كل هذه الخواطر تعرض على العقل الذي يمررها بدوره إلى منطقة عمل القلب كي تترجم إلى سلوكات، والعقل هو ما يميز بينها، من خلال ما يكتسبه من العلم اليقيني الذي يغدو ميزان الصدق والحقيقة، وهو ما دعونا به بالمعارف المحورية، وهذا ما يفسر استقامة سلوك الإنسان على الهدى الصحيح والطريقة القويمة، فالوحي يهدي للتي هي أقوم. فالعقل بما معه من العلم اليقيني النافع يحكم على كل خاطر بالصدق أو الكذب، ثم يمرره إلى منطقة عمل القلب لتحوّله الإرادة إلى سلوك إيجابي أو سلبي، ومن هذا الباب قيل: العلم قبل القول والعمل.

6. نظرية المعرفة الإسلامية وآليات ضبط المعرفة.

ونقصد بها الوسائل التي تحصل بها المعرفة والتي يُتَحَقَّقُ بها من صدقها. وهذا يعني أنّ المعرفة التي عليها مدار حديثنا تحتمل الصدق أو الكذب، لذا احتاجت إلى الضبط، وهي على نوعين: حسية وعقلية.

1.6 آليات ضبط المعرفة الحسية.

والمعرفة الحسية تحصل إمّا عن طريق السماع أو عن طريق الملاحظة والتجربة.

1.1.6 ضبط المنقول (السماع) من خلال علم الإسناد.

والمنقول كل ما يحصل العلم فيه عن طريق الخبر والرواية، وهي أكثر الطرق استعمالاً وانتشاراً في حياة الناس، وهي مع ذلك أكثرها تعرضاً للانتحال والتزوير. والحضارة الإسلامية في أساسها قامت على فكرة النقل واحترام النقول، خاصة في بداياتها، ذلك أنّ العقلية العربية اعتادت على ذلك ونشأت عليه، وحتى عند مجيء الإسلام فإنّ التربية الدينية حثّت على هذه الميزة وصقلتها وأعطتها بعداً تعليمياً صناعياً ممنهجاً بعد أن كانت ميزة طبيعية، حتى أنّ النبي صلى الله عليه وسلم منع في أول الأمر تدوين الحديث لأسباب عدة معروفة عند أكثر المتقنين، ومن بينها والتي تصب في سياق حديثنا عدم الاتكال على

بَنِي إِسْرَائِيلَ رِجَالٌ، يُكَلِّمُونَ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونُوا أَنْبِيَاءَ، فَإِنْ يَكُنْ مِنْ أُمَّتِي مِنْهُمْ أَحَدٌ فَعُمِّرْ". قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: مِنْ نَبِيِّ وَلَا مُحَدِّثٍ. الحديث رواه أبو هريرة وهو في صحيح البخاري، دار ابن كثير، بيروت، 2018، ص 907.

المكتوب في السطور، فتضعف بسبب ذلك الذواكر، ولا تجتمع الخواطر على أقوال النبي صلى الله عليه وسلم في مجالس التحديث، وحينها يقف تأثير حديثه صلى الله عليه وسلم عند طي الصحف، ولن يبقى حفظ في الصدور، ولا وعي في العقول، ولا إيمان في القلوب، ولا عمل في العبادات والمعاملات.

وزيادة على ذلك، صار من المعلوم اليوم ذلك الفرق بين تلقي الخطاب مشافهة وتلقيه كتابة، فإن الكتابة تقتل في الخطاب أكثر ميزاته التفاعلية التأثيرية البلاغية والتخاطبية. ومن هنا تتضح قيمة تلك النقول من حيث تشكيل الوعي العام للأمة، ومن حيث الدور المركزي الذي تؤديه في بناء وتوجيه المشروع الحضاري الإسلامي، وتتضح في المقابل كذلك قيمة النقل (الرواية) كآلية فعالة لضمان استمرارية التواصل الحضاري بين الأجيال واستمرار ذلك الوعي وتلك القوة الدافعة نحو البناء والتشييد.

وظلت السنة صافية نقية في عهد النبي صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين، حتى حين صار التدوين مسموحاً به، وصار جنباً إلى جنب مع الرواية والمشافهة والسماع، لكن المجتمع الإسلامي وبسبب توسع السلطان الإسلامي على الأمم والأمصار الغير عربية أصبح مفتوحاً على الثقافات الأخرى، واندمجت العقلية العربية مع غيرها من العقليات، وظهر تحولات على مستوى الأفكار، وبرزت توجهات جديدة هجينة، وأحزاب ومذاهب وفرق، واندس في الأمة أهل المصالح والأهواء، والزنادقة والحاقدون على الإسلام، كالنشيغ وفكرة خلافة علي رضي الله عنه ثم فكرة تأليهه، وعادت فكرة العصبية إما للإقليم أو للعشيرة أو للمذهب، وشاعت مجالس الوعاظ والقصاص، حتى صارت السنة الجاهل تتقن في الاقتراء على النبي صلى الله عليه وسلم وتقويله ما لم يقل، إما من باب التعالم أو مجاملة ذوي السلطان.

ففاضت بذلك أنهار الرواية واختلطت مياهها الصفية والعكرة، بغير ضابط أو قيد، حتى لقد بلغ ما يروى من الأحاديث الموضوعية عشرات الآلاف، ومن هنا أتت الحاجة إلى منهج الإسناد الذي ينظر في نقد الرواة والنقول وبالخصوص الموضوعات من الأخبار.

وعلم الإسناد من أبرز آليات ضبط المعرفة التي تميزت بها الثقافة الإسلامية عن غيرها. فلم يوجد في تاريخ الإنسانية مثله قبل الإسلام، كما لا يوجد في أيامنا مع ما بلغه علم التوثيق من تطور في الحضارة الغربية، طبعاً المقارنة هنا مع استحضار الفارق الزمني والفارق في الوسائل المتوفرة.

والإسناد لغة: يقول ابن فارس: "السين والنون والذال - س ن د - أصل واحد يدل على انضمام الشيء إلى الشيء، يُقال سَدَدْتُ إلى الشيء استَدَدْتُ سنوداً، واستَدَدْتُ استناداً، وأسَدَدْتُ غيري إسناداً... وفلان سَدَدٌ أي معتمد... والإسناد في الحديث أن يسند إلى قائله وذلك هو القياس".¹

واصطلاحاً: يعرفه التهانوي بقوله: " علم يبحث فيه عن صحة الحديث وضعفه، ليعمل به أو يترك، من حيث صفات الرجال وصيغ الأداء".² وليعلم أنا لا نخص هنا المنقول بالحديث النبوي، ولا نخص علم الإسناد بإسناد الحديث النبوي، وإنما هو عام في كل خبر يُبلَّغ، كيف يتحقق الذي بلغه ذلك الخبر من صدقه وصحته. والتحقق من الخبر يكون على مرتبتين:

الأولى: التحقق من الناقل؛ والناقل لا يخلو أن يكون واحداً أو جماعة، وما تنقله الجماعة أقوى مما ينقله الواحد في الغالب وفي عرف العقل والواقع، والخبر الصحيح المنقول عن طريق الجماعة هو ما يعرف (بالمتواتر)، وهو الذي نقلته جماعة يستحيل اتفاقهم على الكذب عن جماعة يستحيل اتفاقهم على الكذب باتصال السند إلى المصدر الأول. أو هو " أن يكثر المخبرون به كثرة يمتنع معها التواطؤ على الكذب ويكونوا بما أخبروا به مضطرين".³ وقد حكا السمعاني في قواطع الأدلة اختلاف الأصوليين في حد الكثرة، وأوسط الأقوال ما فوق الخمسة أشخاص. والصحيح أن الأمر باختلاف الظروف وأحوال الناقلين والخبر المنقول. أمّا "ما أخبر به الواحد أو العدد القليل الذي يجوز عليهم المواطأة على الكذب، فهو على ثلاثة أضرب: الأول: أخبار المعاملات، الثاني: أخبار الشهادات، الثالث: أخبار السنن والديانات. (ونضيف إليها أخبار العلوم والمعارف والصناعات).

فأما أخبار المعاملات: فلا يراعى فيها عدالة المخبر، وإنما يراعى فيها سكون النفس إلى خبر المخبر، فيقبل من كل بر وفاجر، ومسلم وكافر، وحر وعبد، فإذا قال الواحد منهم: هذه هدية فلان إليك،

¹ - ابن فارس، مقاييس اللغة، تج: عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت، د.ط، 1979، ج3، ص105. (مادة س-ن-د).

² - محمد علي الفاروقي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، تج: لطفي عبد البديع، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، مصر، 1963م، ص37.

³ - السمعاني، قواطع الأدلة، مكتبة التوبة، الرياض، 1998م، ج2، ص237.

أو هذه الجارية وهبها فلان لك...جاء للمخبر قبول قوله إذا وقع في نفسه صدقه...وأما أخبار الشهادات فشرطها وعددها معلوم في الشرع ولا حاجة لذكر ذلك¹.

وأما النوع الثالث فمعتبر كذلك مع التحري، والتحري أو التثبت من الناقل يكون بمعرفة أحواله : مولده، بلده، مكانته في الدين، بالإضافة إلى اتصافه بالعدالة والمروءة، ولا بد أن يتصف أيضاً بالتثبت من الحفظ والسلامة من الخطأ، وانعدام الوهم. بالإضافة إلى البحث عن بعض التدقيقات كمعرفة كيفية السماع واللقيا أو على الأقل إن لم يتحقق شرط اللقيا أن لا تكون بين الناقل ومصدر الخبر فجوة زمانية أو مكانية تمنع اللقاء، وصولاً إلى حال من تلقى عنه هذا الناقل الخبر.

هذا ما يعرف بعلم الجرح والتعديل؛ فالتعديل " وصف الراوي بصفات تجعل منه رجلاً عادلاً لم يظهر في أمر دينه ومروءته ما يخل بهما، فيقبل بذلك خبره وشهادته، أما الجرح " فهو ذكر وصف في الراوي ينال من عدالته ويخل بحفظه و ضبطه".²

ويقول حاجي خليفة: " هو علم يبحث فيه عن جرح الرواة وتعديلهم بألفاظ مخصوصة، وعن مراتب تلك الألفاظ ، وهذا العلم من فروع علم رجال الحديث".³ وتلك أحكام معروفة في علم الحديث ليس هذا موضع البسط فيها.

وأما إن كان المخبر به من جملة العلوم والمعارف والصناعات، فمرد الأمر إلى حكم أهل الصناعة بصحتها مع التوقف عن العمل به إن لم يثبت فيه دليل صريح، والغالب في هذا أن تدل على صدقه القرائن والعادات، فإنها متعلقة بشؤون الناس وأحوالهم وسبل كسبهم ومعاشهم.

الثانية : التحقق من المنقول؛ أي التحقق من الخطاب من حيث اللفظ ومن حيث المعنى، أما اللفظ فأن يكون على سنن اللغة المنقول بها ذلك الخطاب، فإن كان مخالفاً لنظامها ركيكاً لم يكن معتبراً، فذلك راجع إلى علة قاذحة في الناقل كأن يكون مجنوناً أو معتوهاً أو به علة تقذح في فهمه أو إدراكه. ولا يفهم من العلة القاذحة في اللفظ أن الكلام يعرف صدقه وكذبه من حيث هو لغة، فإن الخبر لا يصدق ولا يكذب من تلك الجهة، وإنما هي أمانة، والدليل من خارجه لا من داخله.

¹ - السمعاني، قواطع الأدلة، ص245.

² - محمد علي الجابري، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط7، 2004، ص124-125.

³ - حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دار الكتب العلمية، بيروت، 1992م، مج1، ص552.

أما من حيث المعنى فإما أن يكون مطابقا للعقل الصريح وحقيقة الواقع ابتداء من غير الحاجة إلى دليل، فمطابقته للعقل الصريح دليل على أنه نقل صحيح؛ فقد قدمنا أن النقل الصحيح لا يعارض العقل الصريح، وليس هذا بمطرد في الوحي، بمعنى الشهادة على صحة الوحي بمطابقته للعقل، فقد لا يدرك العقل وجهه، وإنما مدار الأمر هنا على الخبر دونه. والعقل الصريح إذا اعترف بالبداهيات أو الأوليات العقلية كدلالة العلة على المعلول أو العكس، وكدلالة الأسباب على المسببات، أو كدلالة اطراد الحكم باطراد شرطه في الواقع وغير ذلك من العلامات والعلاقات التي تدل على أحوال الخارج في العادة، من ذلك " كالخبر بنفي اجتماع الضدين والخبر بنقصان الواحد من الاثنين، ويدخل في هذا ما علم بضرورة العادة، كالخبر بحدوث الولد من أبوين وبطلوع الشمس من المشرق".¹

ومطابقته للواقع صدقه في المعروف من أحوال الناس وسائر المخلوقات، وما دلت عليه العادات والتجارب الممارسات، فما وافق منه ذلك فهو المقبول والصحيح، وما خالف العقل الصريح ومقتضى الواقع كان مردودا وخبرا كاذبا من غير حاجة إلى تثبت، أما إن احتمل الخبر صدقا أو كذبا من حيث هو فمدار الأمر على التثبت والتحري كم قدمنا.

ولا عبرة بموافقته لما في اعتقاد القائل الناقل، فقد قدمنا أن الاعتقاد معرفة مختصة بصاحبها، وقد لا يوافق الواقع أو ما جرى في عرف الناس ومعارفهم. وهنا يبرز مفهوم آخر وهو (التأويل) ، والمقصود به هنا الحقيقة التي يؤول إليها الخطاب، أو الحقيقة المعبرة عن مدلول الكلام.² والكلام في العربية إما خبر وإما أمر، فتأويل الخبر وقوعه وتأويل الأمر تنفيذه، قال تعالى: ﴿ وَقَالَ يَتَابَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُءُوسِي مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا ﴾ [يوسف: 100] ، وروى البخاري عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: " كان النبي صلى الله عليه وسلم يكثر أن يقول في ركوعه وسجوده: سبحانك اللهم ربنا وبحمدك، اللهم اغفر لي، يتأول القرآن".³ أي ينفذ قوله تعالى: ﴿ فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَأَسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا ﴾ [النصر: 3] فالأول بمعنى وقوع الخبر فصار واقعا مشهودا، والثاني تنفيذ الأمر، وتحقق مراد الأمر في الأمور والمأمور به.

¹ - السمعاني، قواطع الأدلة، ص 232.

² - ابن تيمية، درء التعارض بين العقل والنقل، ج 5، ص 382.

³ - البخاري، صحيح البخاري، ص 200.

ولا نريد في هذا المقام الخوض في قضايا فلسفة اللغة وإشكالاتها حول مطابقة اللغة للحقيقة والواقع، من حيث هي خطاب طبيعي أم علمي. من حيث قدرته على تمثيل الواقع كما هو أو تمثل القيم العقلية الكلية المطلقة، مع أنَّ المتقرر عندنا أنَّ اللغة العربية هي أقدر الألسنة على ذلك، دليلنا أنَّها استطاعت حمل الوحي الذي يحمل بدوره المعارف المحورية التي تمثل الضابط المنهجي للنشاط الفكري والمعرفي الإنساني من حيث توجيهه وتقنيته وحمايته من الخطأ والزلل، ولأنَّها كذلك احتوت وعي المجتمع الإسلامي في أيام ازدهاره العلمي، والمستوى الراقي الذي بلغته العلوم الإسلامية التي كانت تأسس وتضبط وتعلم باللغة العربية شاهد على ذلك. شاهد على أنَّ اللغة العربية لغة ابستمولوجية باقتدار ولغة علمية بالمعنى الدقيق لكلمة علم.

2.1.6 ضبط التجربة والخبرة الحسية.

تقدم من كلامنا أنَّ القرآن أول من نادى بالمنهج التجريبي في ضبط المعرفة الإنسانية-أعني المعرفة الحسية-، وقد سبق الفكر الغربي الحديث بقرون، وذكرنا أنَّ المنهج التجريبي يقوم على أنَّ طريقة التعامل مع الطبيعة والكون والعالم المحسوس وكل ما يجري فيه من ظواهر، إنَّما يكون بالملاحظة والرصد والمشاهدة أولاً، ثم يأتي بعد ذلك العقل ليضع التصورات والفرضيات والقوانين انطلاقاً مما تقدمه الحواس من خبرات ومدارك حسية، كما قررنا أنَّ الجهاز الحسي هو بما يقدمه من معلومات يمثل الوقود الذي يحرك المكنة العقلية، ذلك لأنَّ " الإنسان أولاً وقبل كل شيء آخر كائن حساس ومحسوس، يبدأ إدراكه لنفسه وللعالم من حوله باستخدام حواسه"¹. يقول (كانط) في كتابه (نقد العقل الخالص): " تبدأ كل معرفتنا بلا شك من الخبرة؛ لأنَّه كيف تستيقظ ملكة معرفتنا وتؤدي عملها ما لم تؤثر الأشياء على حواسنا...فليس لدينا معرفة سابقة زمنياً على الخبرة، (يقصد معرفة مكتسبة لا المعرفة الضرورية)، ومن الخبرة تأتي كل معرفتنا، لكن بالرغم من أنَّ معرفتنا تبدأ من الخبرة فلا يلزم أنَّها مشتقة جميعاً من الخبرة إذ تتألف معرفتنا - حتى التجريب منها - مما نستقبله من انطباعات ومما تضيفه عقولنا من ذاتها..."².

وبذلك يكون جهازنا الإدراكي الحسي وسيطاً في إدراكنا للعالم الخارجي، وهذا الإدراك هو إدراك مباشر، وقد يكون هذا الإدراك باستخدام حاسة واحدة، وقد يحتاج الأمر إلى تضافرها أو تضافر بعضها،

¹-محمود زيدان، نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين، ص55.

²- المرجع نفسه ، ص62.

وهذا هو الغالب، كما أنّ هذا الإدراك الحاصل هو واحد عند كل شخص سوي، من حيث النوع، لا من حيث الصفة والكيفية والمقدار ففيهما تفاوت، وقد يتفاوت في الشخص الواحد أعني من حيث الصفة والكيف والمقدار من حال إلى أخرى. وقد وضحنا سابقاً قصور هذا الجهاز وحدوده وهذا القصور قد يؤثر على الصدق في معرفة حقيقة المدركات، لذا فإنّ أوّل ما يشترط في تحقق صدق معرفة حقيقة المحسوس سلامة الجهاز الحسي من العلل التي قد تكون مانعا، أو عدم تخلف شرط في وقوع فعل الحس، وإذا حدث ذلك فإنّما أن يتدخل العقل بفعل الخبرة المتراكمة التي قد خزّنها سابقاً لتصحيح الخلل أو ملأ العجز، وإنّما أن تتضافر الحواس لتكتمل بعضها بعضاً، وإنّما أن يُلجأ في هذا العصر المتطور إلى الوسائل الحديثة التي تكون إمّا وسائل مكّلة أو بديلة في حال التعطل التام للحاسة.

ولنضرب لذلك أمثلة: إذا غمرت قسماً من شيء داخل إناء به ماء فإنّ ذلك الشيء سيبدو ملتوياً أو مكسوراً، فيصحح هذا الإدراك الخطأ، إمّا بتدخل العقل بأن يقدم تفسيراً ينفي هذا الإدراك، بأنّ قوانين الضوء هي العلة في أنّ ذلك الشيء بدا على تلك الصورة، وإنّما أن تتدخل اليد فتمسك به وتتحمس عدم التواءه أو انكساره. فسوء الإدراك لا يرجع إلى علة في الجهاز وإنّما إلى قصوره. ولكنّه مع ذلك رسّخ ظاهرة في العلم لم يكن للعقل أن يدركها لولا الحس، وهي أنّ الأشياء داخل الماء تبدو ملتوية أو منكسرة، والتساؤل حول هذه الظاهرة هو ما جعل الإنسان يصل إلى تحديد علاقة ذلك بقوانين الضوء.

مثال آخر: تبدو قطرة الدم داخل الأوردة زرقاء اللون، وتبدو حمراء عند حدوث الجرح، وتبدو بيضاء تحت المجهر، وهذا الاختلاف تابع لاختلاف الشرط، لما اختلفت الشروط اختلفت الرؤية والمرئي واحد، كما أنّ الجهاز الحديث (المجهر) يصل بالحاسة إلى إدراك الشيء على حقيقته غير الظاهرة للعيان، لذا تعتبر مثل هذه الأجهزة آليات لضبط صدق المعرفة الحسية وغيرها من أدوات التجربة المخبرية.

مثال آخر: إذا وضعت يديك إحداها في ماء بارد والأخرى في ماء ساخن، ثم تضعهما معا في ماء دافئ، فإنّ الماء الدافئ يبدو لإحدى اليدين ساخناً وللأخرى بارداً، فالعلة هنا لا ترجع إلى المحسوس

فلا يكون الماء باردا ساخنا في نفس الوقت، وإِنَّمَا لَعَلَّة طُرأت على الجهاز الحسي منعت حدوث الإدراك الصحيح. فهنا يتدخل العقل ليحلل الظروف ويقدم تفسيراً منطقياً للحادثة.¹

لذلك نقول أَنَّ الأشياء في العالم الخارجي لها وجود مستقل عن وجودنا، بمعنى أَنَّها تحتفظ بحقيقتها في ذاتها سواء علمنا ذلك أو لم نعلمه، وسواء أدركناها على حقيقتها بالمطابقة أم لم ندركها، فلا يعني أَنَّ التصور مطابق للواقع بالضرورة، كما لا يمكن أن يسبق التصور الموجودات، فالتصور يصنع انطلاقاً من الواقع على درجات الحس والإدراك، وفيه يقع التفاوت، لذا تتعدد العوالم داخلنا، وفي الخارج يوجد عالم واحد.

لذلك كان للأشياء ظاهراً وباطناً؛ فقد يرى الرجل العادي شجرة على أَنَّها شكل معين له ملمس معين وصلابة معينة ولون معين ولها امتداد في المكان وديمومة في الزمان، أمَّا العالم فيراها مجموعة من الذرات من نوع معين تربط بينها طاقة في شكل كهرباء تتحرك بسرعة هائلة وبشكل دقيق لا يظهر للعين المجردة، وبفضل ذلك تحافظ على تماسكها فلا تتحلل إلى شيء آخر غير ما يبدو على أَنه شجرة.

ولكن هذا ليس على إطلاقه؛ أي أَنَّا لا نقول بفكرة أَنَّ ما ندركه عن العالم الخارجي هو مجرد أفكارنا وانطباعاتنا وملاحظاتنا الحسية عنه، وليس هو بعينه كما تدعو إليه الواقعية التمثيلية ونظرية المعطيات الحسية²، فمقتضى هذا القول باستقلالية التصور وأسبقيته على الواقع، بل نقول أَنَّ تلك المدركات جزء منه، وهو دليل التفاوت في المعرفة الحسية أو الخبرة الحسية عند الناس، فما يدركه هذا قد يكون أكثر مما يدركه الآخر، وليس هناك من يدرك الأشياء من جميع الوجوه، وكل واحد يقترب من ذلك الكل بقدره، فلا نجد عاقلاً ينفي أَنَّا نشاهد أشياء لا أفكاراً، ونلمس أشياء ولا نلمس أفكاراً، ونتحدث إلى كائنات موجودة وليس إلى أفكار. فاتضح الفرق بين الرؤيتين.

¹ - ينظر: محمود زيدان، نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين، ص 57-60.

² - ينظر: نفسه، ص 60 و 69.

2.6 آليات ضبط المعقول.

1.2.6 - قوانين الفكر الأساسية.

إذا سلمنا أنّ الوحي يقدم للإنسان المعارف المحورية على أنّها إجابات جاهزة عن الإشكالات الكونية، كإشكالية الوجود واللاوجود وحقيقة كل من الذات الإلهية والشيطان والإنسان، وغاية وجود الإنسان وكيف ينبغي أن تكون علاقته بالإله والشيطان والكون، هذا ما دعاه بهاء الأمير في كتابه (شفرة سورة الإسراء) بخارطة الوجود، وذكرنا أنّ هذه المعارف ضرورية على اعتبار أنّها مع ما تقدمه من إجابات عن الإشكالات الكونية السابقة، هي كذلك توجه فعل التعلم والنشاط المعرفي والفكري للإنسان، وباختصار هي التي تبني وعي الإنسان.

وإذا سلمنا كذلك بأنّ المعارف الحاصلة بالإدراك الحسي هي ضرورية أيضاً من أجل تحريك ملكة التفكير والإدراك، فمن البديهي أن توجد في العقل ابتداء قضايا أولية وقوانين ضرورية لا تحتاج إلى برهان بل ينطلق منها الفكر في البرهان والاستدلال؛ لأنّه كما يقول أرسطو: " من المستحيل أنّه يجب أن نبرهن على كل شيء وإلاّ نقع في تسلسل لا متناهي وبالتالي لن نصل إلى برهان".¹

إذن هي قضايا أولية ندرك صدقها مباشرة ونتخذها مقدمات أولى لأي استدلال وهي ذاتها لا تقبل البرهنة. مثل المسائل الرياضية الحسابية، وتقدير الأبعاد والبديهيات المنطقية، كمعرفة أنّ الشيء هو نفسه (ما يعرف بمبدأ الهوية)، وأنّه يمتنع أن يوجد وأن لا يوجد في نفس الوقت (ما يعرف بمبدأ عدم التناقض)، وأنّ القضيتين المتناقضتين لا تصدقان معا (ما يعرف بمبدأ الثالث المرفوع)، وأنّ كل ما له شكل فهو ممتد، وأنّ كل ما يتحرك فله ديمومة، وأنّ الأثر دليل على صاحبه وعلى وجود المؤثر وهكذا.

وإنّ هذه القضايا الأولية الضرورية تمثل الجهاز المتكامل الذي يستقبل كل من المعارف المحورية والمدركات الحسية، فيحولها إلى نوعين من القضايا الكلية: قضايا كلية توجيهية هي نتاج المعارف المحورية، وقضايا كلية استدلالية هي نتاج المعرفة الحسية المطردة، وهذه القضايا الكلية ندعوها بالأوليات المكتسبة.

¹ - محمود زيدان، نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين، ص91.

وبهذا تتشكل قوانين الفكر الأساسية من نوعين من المقدمات والقضايا: قضايا أولية ضرورية وقضايا أولية مكتسبة، وكلتاهما تمثلان منطلقاً ضرورياً للبرهنة والاستدلال. ولابد من التنبيه إلى أنّ القضايا الأولية الضرورية تبقى معطلة إذا لم تتفاعل مع القضايا الأولية المكتسبة، كما أنّها تكون مضطربة مشوشة وقد تصل إلى حد التناقض إذا انعدم مصدر القضايا الكلية التوجيهية، ونعني بذلك المعارف المحورية أو الوحي.

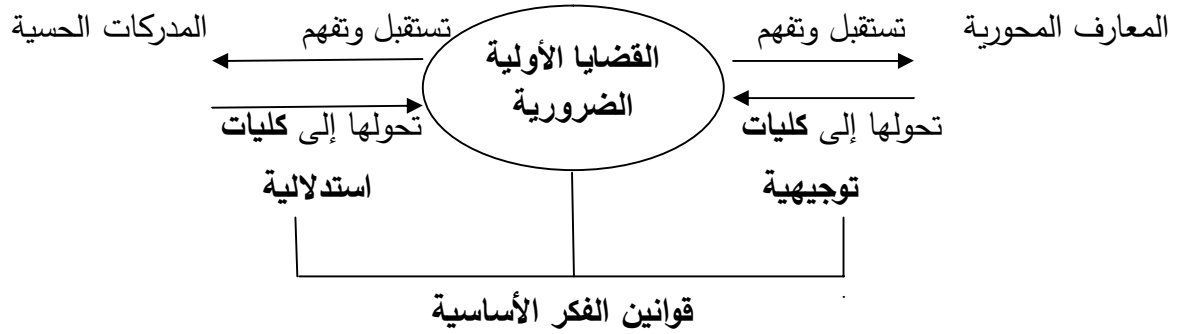
إنّ ما أسميناه بالقضايا الأولية الضرورية هو ما دعاه (لالاند) بالعقل المكوّن، ويعرفه بأنّه " الملكة التي يستطيع بها كل إنسان أن يستخرج من إدراك العلاقات بين الأشياء مبادئ كلية ضرورية، وهي واحدة عند جميع الناس"¹. وما دعونه بالقضايا الأولية المكتسبة هي عنده العقل السائد أو المكوّن وهو "مجموع المبادئ والقواعد التي نعتمدها في استدلالنا"². وهي على الرغم من كونها تميل إلى الوحدة فإنّها تختلف من عصر لآخر كما تختلف من مجتمع لآخر. فالنوع الأول مختص بالعنصر الإنساني عامة (الإنسان الكوني)، والثاني مختص بكل ثقافة، ومنها تستمد الثقافة الإسلامية خصوصيتها. ومن جهة أخرى إذا كان العقل السائد قابل للتغير والتجدد فذلك محل تجديد الفكر الإسلامي، وذلك متاح؛ لأنّ الكليات التوجيهية قابلة للتجدد؛ فمصدرها لا يحده الزمان ولا المكان، ولكن ليس من خلال النقص والبناء وإنّما من خلال الاستزادة والتعمق والتطوير، كما أنّ الكليات الاستدلالية يقع عليها التجديد مع تجدد الخبرة الحسية للإنسان.

كما ينبغي التنبيه إلى أنّنا لا نقصد بالقضايا الأولية الضرورية المعرفة، بل هي من تركيبة العقل القابل لاكتساب المعرفة كاستعدادات طبيعية، حتى لا يظن التناقض في كلامنا، حيث قدمنا القول بانعدام أي نوع من المعرفة في الإنسان فيما قبل اتصاله بالكون عن طريق جهاز الإدراك الحسي لقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [النحل: 78]. فقد نفى جل وعلا المعرفة السابقة فقال (لا تعلمون شيئاً) وأثبت القضايا الأولية الضرورية فقال (الأفئدة)، فتبين الفرق بينهما.

¹ - محمد علي الجابري، تكوين العقل العربي، ص 15.

² - المرجع نفسه، ص 15.

وإليك الشكل التالي الذي يوضح عملية التفاعل:



الشكل - 6 - يوضح التفاعل بين قوانين الفكر الأساسية.

إنّ مصدر المعارف المحورية (الوحي) هو ما طلبه الفلاسفة وأخطئوه، حينما طرح هراقليطس فكرة (اللوغوس) أو (العقل الكوني). "فلكي يفسر هذا الفيلسوف النظام السائد في الكون، بعيداً عن الميثولوجيا والأساطير، قال بوجود (قانون كلي) يحكم الظواهر ويتحكم في صيرورتها الدائمة الأبدية. والعقول البشرية تستطيع التوصل إلى معرفة صحيحة عن ظواهر الطبيعة إذا هي (شاركت) في العقل الكلي، أي إذا هي اجتهدت في البحث في نظام الطبيعة، وأدركت ما يتصف به هذا النظام من ضرورة وشمول. لقد تصور هراقليطس العقل الكوني على أنّه محايت للطبيعة ومنظم لها من داخلها، فهو بالنسبة للعالم أشبه بالنفس بالنسبة للإنسان، النفس لا بوصفها (جوهر) مستقلاً متميزاً عن البدن، بل بوصفها مبدأً لحركته، منتشرة في جميع أجزائه".¹

لكن الفرق بين مفهوم هراقليطس ومفهوماً؛ أنّنا نفرق بين المعارف المحورية التي تمثل إجابات عن أسئلة كونية لا يستطيع الإنسان بلوغها بذاته، وبين القانون الذي يحكم العالم الذي يراد به أمران: القانون الإلهي الذي تفسره وتشرحه تلك المعارف المحورية؛ لأنّه قانون غيبي، والقانون الذي يظهر في الكون وينظم حياة ووظائف وعلاقات الموجودات فيه، وهذا القانون الذي تدعو المعارف المحورية الإنسان إلى التفكير فيه بعقله بعد أن يتصل به من خلال حواسه، وأن يستتبط منه ما دعونه بالكلية الاستدلالية. فخلط هراقليطس بين القانونين الغيبي والمشهود؛ لأنّ القانون المشهود في حقيقته وإن كان ينظم أحوال الموجودات فإنّه مدبّر ومصير من خلال القانون الغيبي، فالموجودات مدبّرة به وليس هو المدبّر والمحرّك. والقانون الغيبي مفارق للطبيعة بينما القانون المشهود محايت لها.

¹ - الجابري، تكوين العقل العربي، ص 18.

وأناكساجوراس من جهته جاء بمفهوم مشابه لمفهوم هراقليطس سماه (النوس) ويختلف عن الأول في أنه لا يجعله محايتاً للطبيعة بل مفارقاً لها.¹

ويحسن في هذا الموضع أن نستحضر كلام الجابري للرد عليه، يقول: "يمكن القول إن الدور الذي تقوم به فكرة الله في الفكر اليوناني - الأوروبي، تقوم به الطبيعة في الفكر العربي، دور الوسيط أو القنطرة: في الفكر اليوناني - الأوروبي توظف فكرة الله من أجل تبرير مطابقة قوانين العقل لقوانين الطبيعة، وبالتالي من أجل إضفاء المصادقية على المعرفة العقلية، أي جعلها يقينية... أما العقل العربي... فالطبيعة هي التي تقوم بدور المعين للعقل البشري على اكتشاف الله وتبين حقيقته".²

فهذه المقارنة غير قائمة أصلاً؛ لأنها قائمة بين أمرين مختلفين تماماً؛ فهو قارن بين المعرفة كإنتاج إنساني والمعرفة كهدي إلهي. معناه أننا هنا نتحدث عن العلاقة بين العقل والطبيعة داخل ثقافتين، فالإيونانية تنظر إلى هذه العلاقة بالمطابقة، وتفسرها بالطرف الثالث العقل الكلي (الإله). وبالتالي ينبغي أن أنظر إلى نفس العناصر في الثقافة العربية؛ معناه كيف تنظر الثقافة العربية إلى هذه العلاقة، ولا أنظر إلى نظرتها إلى العلاقة بين الإنسان والله. فالأمران مختلفان تماماً، فالعلاقة بين الإنسان والله في هذه الثقافة علاقة عبودية أولاً، والعبودية تستند على معرفة المعبود وهذه المعرفة تكون في الأساس عن طريق المعبود بأن يوجه خطاباً (الوحي) إلى العابد يخبره فيه عن نفسه، أما الطبيعة فتكون وسيطاً ثانوياً في تحقيق هذه المعرفة؛ لأنّ العقل قاصر على عالم الشهادة بل هو قاصر عن معرفة كثير من الأمور في عالم الشهادة فكيف بعالم الغيب. إذن الطبيعة وسيط ثانوي في معرفة الإنسان لله، أو في تحديد العلاقة بين الإنسان والله. أما إذا نظرنا إلى العلاقة بين الإنسان (العقل) والطبيعة فهذه علاقة تتخذ وسيطين الأول الجهاز الحسي للحصول على المعرفة الاستدلالية والثاني الوحي (معرفة الله) للحصول على المعرفة التوجيهية، والعقل في كلا الاتجاهين يطابق الوحي والطبيعة (نظامها) معاً.

¹ - الجابري، تكوين العقل العربي، ص 19 .

² - المرجع نفسه، ص 29.

إنسان (عقل) الطبيعة كوسيط ثانوي الله === معرفة دينية

الوحي كوسيط رئيسي

إنسان (عقل) الوحي كوسيط توجيهي الطبيعة ===== معرفة وضعية

الجهاز الحسي كوسيط رئيسي

الشكل - 7 - يوضح العلاقة المعرفية بين الإنسان (العقل) والله والطبيعة.

2.2.6 ضبط المعرفة بالاستدلال العقلي.

الاستدلال العقلي نعني به توظيف الكليات الاستدلالية التي سبق بيانها في تحصيل اليقينيات والتصديقات، وحقيقته النظر في الدليل الذي به يثبت الحكم المقصود. وحد الدليل ما كان موصلاً إلى المطلوب، وذلك يقتضي استلزام المدلول لدليله ولزوم الدليل لمدلوله وجوداً وعدماً. وصفة عبارة الدليل عند العرض تابعة لحال المستدل به وعلمه، فمن لم يعلم المدلول إلا من جهة واحدة كان الدليل عنده عليه مقدمة واحدة. ومن علمه من جهات متعددة، تعددت عنده المقدمات. وكذلك حال المستدل له، فقد لا يحتاج في العلم بالمدلول والبرهان عليه إلا إلى مقدمة واحدة، فإن كان يعلم أن (أ) هي (ب) ولكن لا يعرف أن (أ) هي (ج)، احتاج إلى الاستدلال بمقدمة واحدة وهي أن (ب) هي (ج)، فيعلم بذلك أن (أ) هي (ج) وقد يحتاج إلى أكثر؛ فيقال له أن (أ) هي (ب)، و(ب) هي (د)، و(د) هي (ج)، فإن (ب) هي (ج)، إذن (أ) هي (ج)، وهكذا.

ومدار الأمر لا على عدد المقدمات أو شكلها، وإنما على قوتها في البرهان على المدلول والوصول إلى المطلوب. وأن الحقيقة المعتبرة في الدليل هو اللزوم. "فمن عرف أن هذا لازم لهذا استدل بالملزوم على اللازم، وإن لم يذكر لفظ اللزوم ولا تصور معنى هذا اللفظ، بل من عرف أن كذا لا بد له

من كذا أو أنّه إذا كان كذا كان كذا وأمثال هذا فقد علم اللزوم".¹ كما لا ينتقي إمكان وقوع علم ذلك بالبديهة من غير نظر كما تقدم.

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

ثم الدليل إمّا أن يكون قياساً أو غير قياس، فإن كان قياساً لا يخلو أن يكون وجه اللزوم فيه إمّا الشمول، وهذا ما يسمى عند النظار (قياس الشمول) وحده عندهم: "انتقال الذهن من المعين إلى المعنى العام المشترك الكلي المتناول له ولغيره، والحكم عليه بما يلزم المشترك الكلي بأن ينتقل من ذلك الكلي اللازم إلى الملزوم الأول وهو المعين، فهو انتقال من خاص إلى عام، ثم انتقال من ذلك العام إلى الخاص... فيحكم عليه بذلك الكلي"².

بأن يدخل جزئي في كلي عام لثبوت الوصف في الجزئي والكلي جميعاً، يلزم منه شمول حكم الكلي لذلك الجزئي، والجزئي هو الحد الأصغر، والكلي هو الحد الأكبر، واللازم المقتضي للزوم هو الحد الأوسط. ولا يصح هذا القياس إلا إذا كان الحد الأوسط أعم من الحد الأصغر أو مساوياً له، والحد الأكبر أعم من الحد الأوسط أو مساوياً له، ليصح دخول الأول في الثاني ودخول الثاني في الثالث. فيدخل الأول في الثالث. كقولك: النبيذ مسكر، وكل مسكر حرام، فالمسكر أعم من النبيذ، كما أنّ الحرام أعم من المسكر.

¹ - ابن تيمية، الرد على المنطقيين ، ص252.

² -المصدر نفسه، ص119.

وإنّما أن يكون وجه اللزوم التماثل بثبوت علة قائمة في الأصل والفرع أو وصف مؤثر يقوم مقام العلة. واقتضت تلك العلة الحكم في الأصل. فهي مقتضية له في الفرع. وذلك (قياس التمثيل)، وحده: "انتقال الذهن من (حكم معين) إلى (حكم معين) لاشتراكهما في ذلك المعنى المشترك الكلي؛ لأنّ ذلك (الحكم) يلزم ذلك المشترك الكلي، ثم العلم بذلك الملزوم لابد له من سبب إذا لم يكن بينا كما تقدم، فهنا يتصور المعنيين أولاً وهما الأصل والفرع ثم ينتقل إلى لازمهما وهو المشترك، ثم لازم اللازم وهو الحكم"¹. فإن قيل ما الفرق بين العلة هاهنا والحد الأوسط هناك؟ قلنا: إنّ الحد الأوسط إثبات دخول الخاص في العام، والعلة اقتضاء التساوي بتكرّر وجودها في الأصل والفرع فهي منهما بالتضمن والحد الأوسط هو عين التضمن.

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

وقياس الشمول وقياس التمثيل في الحقيقة شيء واحد من حيث ترتب اليقينية عليهما، وإنّما الاختلاف في صورة كل منهما لا أكثر. كما أنّ قياس الشمول مفتقر إلى قياس التمثيل، فلا يجرّد العقل حكماً كلياً على ما في الخارج إلّا إذا اطرد ذلك الحكم في كل عين من أعيان الخارج، فمعرفة العينيات سابق على تجريد الكليات.

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

¹ - ابن تيمية، الرد على المنطقيين ، ص 120-121.

1.2.2.6 الفرق بين العلة والشرط والسبب.

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

والقول الذي نختاره أنَّ العلة هي المولّد للحكم، فإنَّ القول بالتولد عنده أدق في الدلالة على المقصود من الإيجاب أو الاقتضاء للحكم في تفسيره. فإنَّ التفسير بالعلة يكون بالتولد عنها، فإنَّ الاقتضاء أو الإيجاب أو التأثير يلزم منها استقلال المعلول عن علته في وجوده ابتداءً، وإنَّما يبقى القول بتعليق هذا بهذا عند حصول تأثير هذا في هذا، وهذا غير صحيح، إذ لم يوجد المعلول إلا بعد علته، فهي أولاً ثم المعلول متولد عنها، وإلاَّ لم تكن علة، وإنَّما قد تكون سبباً أو شرطاً أو تفسيراً بحكمة.

والفرق بينها أنَّ اسم العلة يقع على معنى التكرار والدوام، " وذلك أنَّ العرب تسمي السقي الثاني عللاً، وتسمي المرأة إذا نكحت على الأخرى علّة، وذلك أنَّها تعل بعد صاحبته¹. جاء في لسان العرب: " العَلّ والعلّل: الشربة الثانية. وقيل الشرب بعد الشرب تباعاً، يقال: علّ بعد نَهْل، وعلّه يعلّه إذا سقاه السقية الثانية...والعلة الضرة، وبنو العلات بنو رجل واحد من أمهات شتى، سميت بذلك لأنَّ الذي تزوجها على أولى قد كانت قبلها ثم عل من هذه²."

"فكانت العلة على هذا الاشتقاق هي الشيء الذي يتكرر ويدوم بوجوده ما علق به³. ولهذا قيل أنَّ العلة "مالاً يوجد إلاَّ ومعلوله موجود، كالنار لا توجد ولا إحراق"⁴، وقيل العلة "هي المعنى الجالب

¹ - السمعاني، قواطع الأدلة، ج4، 525.

² - ابن منظور، لسان العرب، مادة (علل)، دار صادر، بيروت، ص3078-3080.

³ - السمعاني، قواطع الأدلة، ج4، ص525.

⁴ - المصدر نفسه، ص527.

للحكم، ومنه علة المريض وهي السبب الجالب للمرض".¹ وأما المعلول فقد اختلفوا فيه، فقال بعضهم "هو الحكم، لأنه مجلوب العلة ويقال: علة هذا الحكم كذا فتضيف العلة إلى الحكم".² وقال آخرون: "هو الشيء الذي وقعت فيه العلة بمنزلة المضروب الذي وقع فيه الضرب، ألا ترى أننا نقول: إنَّ البرَّ معلول الأكل والخمر معلول الشدة؟".³ ومعنى الأول هو معنى التولد الذي ذهب إليه شيخ الإسلام، والثاني هو الذي يقتضي استقلال المعلول عن العلة في الوجود ولا يتعلق بها إلا بوجود التأثير.

أما السبب فهو في اللغة "اسم للحبل الموصل إلى ما لا يوصل إليه إلا بتعلقه به".⁴ وجاء في لسان العرب: "السبب كل شيء يتوصل به إلى غيره... والجمع أسباب وكل شيء يتوصل به إلى الشيء فهو سبب... والسبب الحبل... كل حبل حدوته من فوق... وقال خالد بن حنبة: السبب من الحبال القوي الطويل. قال: ولا يدعى الحبل سببا حتى يصعد به وينحدر به".⁵ أما حده فهو "ما يوصل إلى المسبب مع جواز المفارقة بينهما، وقيل: إنَّ السبب مقدمة يعقبها مقصود لا يوجد إلا بتقديمها، فلا أثر لها فيه ولا في تحصيله".⁶

فالمقصود الذي هو المسبب مفتقر إلى سببه في وجوده، لكن من غير إثبات تأثير مباشر، هذا من حيث أنَّ كل مسبب وراءه سبب. ولكن من حيث العكس، "فقد يوجد السبب ومسببه غير موجود، كالسحابة توجد ولا مطر... وقد يوجد السبب والحكم غير مقصور عليه، بل يكون عاما لأهل ذلك السبب وغيرهم ممن لا يشاركونهم فيه".⁷ فظهر لك الفرق بين السبب والعلة في الاطراد وعدمه، ووجود التأثير وعدمه. والمسبب قد يكون أعم من السبب والمعلول مساو للعلة. وعلى هذا المعنى لا يتفق السبب والعلة، إذا قلنا بعدم التأثير لتولد المعلول عن علته، وعدم ذلك في المسبب وسببه؛ لأنه مستقل عنه في وجوده. فلا يصح فيه معنى التولد كما لا يصح فيه معنى التأثير.

¹ - السمعاني، قواطع الأدلة ، ج 4 ، ص 525.

² - المصدر نفسه، ص 525.

³ - نفسه، ص 529.

⁴ - نفسه، ص 523.

⁵ - ابن منظور لسان العرب، مادة (سبب)، ص 1910-1911.

⁶ - السمعاني، قواطع الأدلة، ج 4، ص 524.

⁷ - المصدر نفسه، ص 527-528.

لذلك سمي الحبل سببا للوصول إلى الماء مع أن الوصول إلى الماء بقوة النازح لا بالحبل، كما سمي الطريق سببا كما في قوله جل وعلا: ﴿فَأَتَّعَ سَبَبًا ۝٨٥﴾ [الكهف: 85] مع أن الوصول بقوة الماشي لا بالطريق، كما أن ضرب موسى البحر بعصاه وكذا ضربه الحجر، لم يكن عين الضرب مؤثرا في تجفيف البحر ولا تقجير العيون، وكذلك ضرب بني إسرائيل ذلك المقتول ببعض لحم البقرة سبب لإحيائه، وإن لم يكن له أثر في الحياة. لذلك أضاف الله جل وعلا فعل الإحياء إليه لا إلى ذلك الضرب فقال: ﴿فَقُلْنَا أَضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَلِكَ يُخَيِّ اللَّهُ الْمَوْتِ وَيُرِيكُمْ ءَايَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ۝٧٣﴾ [البقرة 73].¹

أما الشرط بعدم تحريك الرءاء: "إلزام الشيء والتزامه في البيع ونحوه، والجمع شروط... والشرط بالتحريك العلامة، والجمع أشرط، وأشرط الساعة أعلامها،... والاشتراط العلامة التي يجعلها الناس بينهم".² وحده "ما يتغير الحكم بوجوده".³ وهو يتغير أيضا بعدمه. ومحصول ما قيل في الفرق بين الثلاثة الثلاثة ما قاله الفقهاء: "والطريق في التمييز بين العلة والسبب والشرط أننا ننظر إلى الشيء، فإن جرى مقارنا للشيء مع تأثير الشيء فيه دل أنه علته، وإن جرى مقارنا للشيء أو غير مقارن ولا تأثير للشيء فيه دل أنه سببه، وأما الشرط فهو ما يختلف الحكم بوجوده وعدمه، وهو مقارن غير مفارق للحكم كالعلة سواء، إلا أنه لا تأثير فيه، وإنما هو علامة على الحكم من غير تأثير أصلا".⁴

ونجد إلى جانب قياس الشمول وقياس التمثيل نوعا ثالثا للقياس وهو (قياس الاستقراء) بنوعيه التام والناقص، وهذا النوع داخل في جملة قياس التمثيل من جهة، وداخل في جملة قياس الشمول من جهة أخرى. بيان ذلك أن ثبوت الحكم في الكلي لا يكون إلا بثبوتيه في جميع أجزائه، لذلك لا يفيد الاستقراء يقينا إلا إذا كان تاما. وثبوتيه في كل جزئي هو عين ثبوتيه في الكلي، ولكن هنا هو كلي وهناك في أجزائه بالتماثل لا بالإنقسام، فما لزم في جملة الأجزاء بالتوزيع لزم الكلي بانضمام حكم الأجزاء. وذلك الانضمام هو عين الوصف المشترك في قياس التمثيل إذا سوي بين وجهي الكلي في عمومته وأجزائه.

¹ - السمعاني، قواطع الأدلة، ج4، ص424-425.

² - ابن منظور، لسان العرب، ص2235-2236.

³ - السمعاني، قواطع الأدلة، ج4، ص529.

⁴ - المصدر نفسه، ص530.

فكان بمثابة كليين متلازمين وإن اختلفت صورتهم. وهو كذلك عين الحد الأوسط إذا اعتبرنا احتواء الجزء بحكمه المعين الذي هو الحد الأصغر في حكم الكلي العام الذي هو الحد الأكبر.¹

ولا تنحصر أنواع الاستدلال في الثلاثة وإن كانت أكثرها استعمالاً، فيوجد كذلك أنواعاً أخرى لا تدخل في حدود تلك الأنواع، مع صحتها في الدلالة على المقصود باليقين. من ذلك الاستدلال بالكلي على الكلي، أو الجزئي على الجزئي المتلازمين. فيلزم من وجود أحدهما وجود الآخر بالضرورة لا لعلّة مؤثرة أو وصف مشترك. كالاستدلال على طلوع شمس معين على طلوع نهار معين، أو الاستدلال على طلوع شمس مطلق على طلوع نهار مطلق. ومثله أيضاً الاستدلال بالأمكنة بعضها على بعض، وذلك بالعلامات كأن يقال: علامة الدار الفلانية أنّ أمامها شجرة من وصفها كذا وكذا، وهذا ظاهر لكل عاقل.²

وليُعلم أنّ ما ذكرناه من أوجه الاستدلال مركوز بالطبع في كل عقل صريح، وكل إنسان يستطيعه بالفطرة دون حاجة إلى معرفة تلك الاصطلاحات والعبارات، ودون تعليم أو صناعة، وإنّما يحصل بشيء من الدربة والمران وتكرار التجربة، مع إثبات التفاوت فيه فليس الناس فيه على قدر واحد. لذلك كانت الدعوة إلى تدبر القرآن والنظر في آيات الله الشرعية والكونية عامة لكل مسلم بل لكل عاقل، ولم توجه إلى أهل تلك الصناعة خاصة.

هذا مختصر الكلام على الاستدلال العقلي، وغير ما ذكرنا سيظهر في كلامنا على إبطال صنعة المناطق في الاستدلال العقلي والبرهان، فإنّ بضدها تتبن الأمور أكثر، والرد على الخطأ أقوى في ظهور الصواب.

* * *

¹ - ابن تيمية، الرد على المنطقيين ، ص201.

² - المصدر نفسه ، ص163-165.

المبحث الثالث: نظرية المعرفة الإسلامية تنفي أن يكون المنطق اليوناني هو (الأورجنون).

يعرف ابن خلدون المنطق على أنه " علم يعصم الذهن عن الخطأ في اقتناص المطالب المجهولة من الأمور الحاصلة، وفائدته تمييز الخطأ من الصواب فيما يلتمسه الناظر في الموجودات وعوارضها ليقف على تحقيق الحق في الكائنات بمنتهى فكره".¹

ويعرفه الغزالي بقوله: " القانون الذي يميز صحيح الحد والقياس عن غيره، فيتميز العلم اليقيني عما ليس يقينا وكأته الميزان أو المعيار للعلوم كلها".²

يبدو مبدئياً للقارئ في تعريف ابن خلدون لمفهوم المنطق أنه ينطبق على ما أسمىه سابقاً بقوانين الفكر الأساسية التي تتشكل من القضايا الأولية الضرورية والقضايا الأولية المكتسبة. أمّا في تعريف الغزالي فهو يعلم ذلك وغيره من آليات ضبط المعرفة، حتى أنه جعله معيار العلوم كلها، فهو يصدق على ما أسمىه نظرية المعرفة الإسلامية.

والصحيح أنّ مطابقة مفهوم المنطق عند ابن خلدون ومفهومنا عن قوانين الفكر الأساسية لا تصدق ولا تستقيم؛ لأنّ فيما بيناه زيادة على ما حواه مفهوم ابن خلدون، والزيادة هي القضايا الكلية التوجيهية، لأننا نتصور أنّ ابن خلدون قد وضع تعريف المنطق في مفهوم المنطقة المعروف عندهم باسم (الأورجنون).

وفكر المنطقة أو تصورهم لصناعتهم المنطقية خال تماماً من ذلك العنصر الضروري لاكتمال آلية التفكير والمعرفة، وهي الكليات التوجيهية، التي مصدرها المعارف المحورية التي يقدمها الوحي. وسبق وقلنا أنّ الاستدلال العقلي معرض للاضطراب والتشويش وقد يكون معرضاً للتناقض إذا انتفت عنه تلك الكليات، وهذا حاصل مجرب في صناعة المنطقيين، وهذا السر في قول شيخ الإسلام ابن تيمية في معرض حديثه عن انتفاء التعارض بين العقل والنقل حين قال: " من قال بموجب نصوص القرآن والسنة، أمكنه أن يناظر الفلاسفة مناظرة عقلية يقطعهم بها".³ لأنّ من عرف الأدلة النقلية فقد أحاط بالأدلة العقلية. ولأنّ ينطلق من بنية عقلية متكاملة وناضجة تعصمه من الزلل، وهؤلاء ينقصهم الميزان الموجه،

¹ - ابن خلدون، المقدمة، مؤسسة الإعلامي للطبوعات، بيروت، ص 478.

² - الغزالي، مقاصد الفلاسفة، تح سليمان دنيا، دار المعارف، ط 4، 1966م، القاهرة، ص 6.

³ - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 6، ص 575.

وهو الميزان المذكور في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ﴾ (٧) [الشورى: 17]، وفي قوله: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ [الحديد: 25]، أي أنه جل وعلا أنزل مع الوحي موازين التفكير الصحيح، وموازين الحق والصواب، وهي موازين عادلة، تتضمن اعتبار الشيء بمثله وخلافه، فتسوي بين المتماثلين، وتفرق بين المختلفين، بما يجعل الله في فطر عباده وعقولهم من معرفة التماثل والاختلاف، والقرآن الكريم مليء من هذا، بين الله الحقائق بالمقاييس العقلية والأمثال المضروبة، وبين طرق التسوية بين المتماثلين، والفرق بين المختلفين، وينكر على من يخرج عن ذلك.¹ وليس هذا فقط بل إنهم -كما تقدم- قدسوا عقولهم وجعلوها ذواتا مستقلة تتفجر منها المعارف والعلوم، وعزلوها عن العالم والواقع باعتبار أن كل ما يكون بالإدراك الحسي هو من جنس الظنيات والمتغيرات، وإنما هم طلبوا الكليات العقلية التي هي عندهم ثوابت ويقينيات.

فلم يأتي النقص في صناعتهم من جهة انعدام الكليات التوجيهية فقط، بل ويضاف إلى ذلك انعدام الكليات الاستدلالية، وإن كانوا لا يقدرون على إثبات ذلك وتحقيقه، حتى وإن زعموا استغناء عقولهم عنها، وإمكان انفصال تصوراتهم عن الموجودات انفصال أسبقية في الوجود والحكم والاستدلال. لذلك صيروا المنطق علما شاملا، أو كما دعاه الغزالي في تعريفه (معيار العلوم) أو (القسطاس المستقيم) أو (أورجنون العلوم كلها)، وكما قال: " فكل نظر لا يتزن بهذا الميزان ولا يعير بهذا المعيار فاعلم أنه فاسد العيار غير مأمون الغوائل والأغوار".² كما يدعي في المستصفي ضرورة هذا العلم بالنسبة لباقي المعارف نقلية كانت أم عقلية، يقول: " وليست هذه المقدمة من جملة علم الأصول ولا من مقدماته الخاصة به، بل هي مقدمة للعلوم كلها، ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلا".³

والصواب أن شمولية المنطق الأرسطي الذي يقع مفهومه على الضروريات الأولية فقط إنما تأتي من اختصاصه بالجنس البشري، فالمنطق من هذا المعنى شامل لكل الأقوام والأجناس ولا يختص بأمة

¹ - محمد حسن مهدي بخيت، علم المنطق: المفاهيم والمصطلحات، التصورات، ص 108.

² - الغزالي، معيار العلم في فن المنطق، تح حسين شرارة، دار الأندلس للطباعة والنشر، بيروت، 1964م، ص 27.

³ - الغزالي، المستصفي في علم الأصول، تصحيح محمد عبد السلام، دار الكتب العلمية، بيروت، 1996م، ص 10.

دون أخرى، وإنما يختص بالنوع الإنساني بأكمله. يقول السجستاني: " المنطق مقصور على عادة جميع أهل العقل من أي جيل كانوا وبأي لغة أباؤنا".¹

ثم إنّ أيّ تفكير إنساني لا يتصور إلا منطلقاً من هذه المقدمات التي هي ضرورية لذلك، تأتي ضرورتها من جهة أوليتها في فعل التفكير، كما سبق في بياننا. أمّا شموليته لجميع المعارف فهذا خلاف الصحيح والواقع، وذلك لقصوره، فالمعارف إمّا مطلقة لا تحتاج إلى برهان، وإمّا جزئية تقتصر إلى برهان ويصدق عليها الحكم بالصدق أو الكذب، والأولى مصدرها الوحي، لا طاقة للعقل في معرفتها فهي بذلك خارج نطاق الصناعة المنطقية، والثانية مصدرها الجهاز الإدراكي الحسي، التي أهملتها الصناعة المنطقية، فباجتماعهما مع تفعيل المقدمات العقلية الضرورية تحصل المعرفة اليقينية، التي تتعدد أنواعها وأصنافها وموضوعاتها، فلزم من ذلك أن يكون القانون الموجه والمفعول لتلك المعرفة على تنوعها واختلافها شاملاً لجميع تلك المنطلقات الأولية التي دعوناها قوانين الفكر الإنساني: **الضروريات الأولية + الضروريات المكتسبة (التوجيهية + الاستدلالية)**. وأورجنون اليونان مفكر لهذه الأخيرة فظهر قصوره.

لذلك فأورجنون العلوم عندنا وفي تقديرنا هو (نظرية المعرفة الإسلامية)، فلقد شكلت مفاهيم هذه النظرية مبادئ يبرهن عليها في العلوم الإسلامية المتعددة، كعلوم اللغة والفقه والتفسير والكلام وغيرها، بل ووجهت فعل النظر إلى موضوعاتها، كما حددت الفوارق المنهجية في البحث والتحليل وكيفية الطرح والتناول لقضاياها المختلفة، ففصلت بين العلوم التي من اختصاص البحث النقلي فقط كعلم العقيدة والشريعة المحكمة، والعقلي فقط كالعلوم الرياضية، والتي تستدعي النقل والعقل معا كالفقه المستنبط وعلوم اللغة وعلم التفسير وعلم الحديث وعلم التاريخ وغيرها، والتي تستدعي العقل والحس معا كالطب والهندسة والفلك وغيرها، فلا ينظر في العقيدة بالعقل لأنّ مجالها النقل، ولا ينظر في المنطق الرياضي بالنقل أو الحس لأنّ مجالها العقل، ولا ينظر في الفقه بالعقل وحده لأنّ أحكامه مستنبطة بالعقل من النقل ولا مجال للاجتهاد إلّا في حدود النص، ولا ينظر في اللغة بالعقل فقط بل هي معقول من منقول كما أنّ الفقه معقول من منقول وهكذا.

كما برهنت هذه النظرية تفوقها على المنطق الأرسطي القديم الذي اقتصر على البحث في الكليات والثوابت، وعلى المنطق الحديث (المنطق الهيجلي) الذي انتقل بالبحث إلى الجزئيات والمتغيرات، حيث استطاعت الجمع بين البحثين معا وتوازن بينهما لتحقيق المعرفة الشمولية واليقينية،

¹ - أبو حيان التوحيد، المقابسات، تح حسن السندوبي، المطبعة الرحمانية، مصر، 1969م، ص170.

جمعت بين الثابت والمتغير، حتى قبل أن يطلع الفكر الإسلامي على المنطق الأرسطي، وقبل ظهور نقيضه المنطق الهيجلي بقرون.¹

ونعود إلى قول شيخ الإسلام بن تيمية: "من قال بموجب نصوص القرآن والسنة، أمكنه أن يناظر الفلاسفة مناظرة عقلية يقطعهم بها".² وقد حقق كلامه هذا في كتابه (الرد على المنطقيين) حين استطاع دفع حججهم وإبطال صناعتهم، لا لشيء إلا لأنه اعتمد على مفاهيم نظرية المعرفة الإسلامية وإن لم ينص هو على اسمها أو مفهومها. وفيما يأتي مجمل ردوده على أدلة المنطقيين في صناعتهم التي جعلوها (أورجنون العلوم) وما هي كذلك.

1- الكلام على إبطال صناعة الحدود عند المنطقيين.

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

والنظري منهما لا بد من طريق يُنال به، فالطريق الذي ينال به التصور هو (الحد). والطريق الذي ينال به التصديق هو (القياس).³

ثم إنهم بنوا نظريتهم في الحدود على مقامين، أحدهما سالب والآخر موجب.⁴ والأول منهما هو مقدمة للثاني وإليه يرجع، أمّا السالب فقولهم إن التصورات لا تُنال إلا بالحدود، وعلى هذا القول ينبني المقام الموجب وهو قولهم أن الغاية من الحد تصوير حقيقة المحدود وتعريفه، ما دام العلم بتلك الحقيقة لا يكون إلا من طريق العلم بالحد. فوجب التطابق بينهما من جميع الجهات. وعلى هذين المقامين أجمعت

¹ - محمد حسن مهدي بخيت، علم المنطق: المفاهيم والمصطلحات، التصورات، ص 116.

² - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 6، ص 525.

³ - ينظر: ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص 4.

⁴ - ينظر: المصدر نفسه، ص 7.

الفلاسفة من أتباع أرسطو وجميع من سلك سبيلهم واتبع منهجهم ويدخل فيهم الفلاسفة المحسوبين على أهل الإسلام.¹

وإنَّ أول من فتح على أهل الإسلام هذا الباب فقلدوه بعد ذلك جابر بن حيان، في رسالة (الحدود) التي صنفها في الحدود الفلسفية.² يقول فيها: "واعلم أنَّ الغرض من الحد هو الإحاطة بجوهر المحدود على الحقيقة حتى لا يخرج منه ما هو فيه ولا يدخل فيه ما ليس منه، لذلك صار لا يحتمل زيادة ولا نقصاناً، إذ كان مأخوذاً من الجنس والفصول المحدثة للنوع، إلا ما كان الزيادات من آثار فصوله المحدثة لنوعه بالكل لا بالجزء، كالضحاك للإنسان وذو الرجلين فيه وأشباه ذلك، ولذلك قيل في الحد: أنه لا يحتمل الزيادة والنقصان وأنَّ الزيادة فيه نقصان في المحدود، والنقصان منه زيادة في المحدود وذلك على ما قدمناه لك مراراً".³

على هذا القول أيضاً ابن سينا في كتابه (الحدود) وكذا (الشفاء)، أين صرح أنه "كما أنَّ الشيء المحدود متصف بكمال وجوده الذاتي، كذلك يجب أن يعطى حده تصوراً متصفاً بكمال الوجود في حيز العقل والحدود التي تكون هذه هيئتها حدود حقيقية".⁴

وحكمهم بأنَّ الحد الحقيقي هو ما تحقق به تصوير حقيقة المحدود، إنَّما زعموه من جهة أنَّهم ظنوا أنَّ الحقائق لا تتال إلا بالحدود، فينبغي لهذه الحدود أن تكون تامة كما أنَّ المحدود الموجود في الخارج تام. وهذا وهم، فقد أقرُّوا أنَّ التصورات إمَّا بديهية وإمَّا نظرية، فإن كانت بديهية لم يُحتج إلى الحدود في إدراكها، وإن كانت نظرية، فإنَّ توقف إدراكها على الحدود ممتنع من وجوه:

الأول: أنَّ قولهم بأنَّ التصورات لا تتال إلا بالحدود قضية سالبة، والقضايا سواء كانت موجبة أو سالبة لا يتحقق فيها النفي أو الإثبات إلا بدليل. ولم يثبت فيها دليل عندهم.⁵

¹- ينظر: ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص14.

²- ينظر: عبد الأمير الأعسم، المصطلح الفلسفي عند العرب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط2، 1989م، ص15-18.

³- المرجع نفسه، ص165.

⁴- عبد الحميد وقاف، الحدود في الدرس النحوي الحديث، ص25.

⁵- ينظر: ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص7.

الثاني: أنَّ الحاد إمَّا أنَّه قد عرف المحدود بدون حد، وإمَّا أنَّه عرفه بحد. فإن كان قد عرفه بغير حد سابق، لزم علمه بالمحدود قبل وضعه للحد، وهذا يثبت أنَّ التصورات قد تتال بغير حد. وإمَّا أنَّه قد عرف المحدود بناء على حد سابق فيلزم من هذا التسلسل في العلل وهذا ممتنع.¹

الثالث: أنَّ جمهور الناس قد أدركوا الأشياء وبنوا تصورات عنها دون الحاجة إلى حدود المنطقيين، فعلم بذلك الاستغناء عن الحدود في إدراك التصورات.²

الرابع: أنَّ أهل العلوم، بل وأهل المنطق أنفسهم لا تكاد تجد عندهم حدا مستقيما يتفقون عليه. بل هم مضطربون في ذلك وعلى اختلاف شديد. فإن كان العلم عندهم ينبني على التصديقات، والتصديقات مسبقة بتحصيل التصورات، والتصورات لا تتال إلا بالحدود التي أغلبها حدود غير مستقيمة، لزم الحكم بانعدام العلم عند كل إنسان بالكلية، وإبطال جميع العلوم الوضعية وهذا من أعظم السفسطة.³

الخامس: أنَّ قولهم بأنَّ العلم بديهي أو نظري من الأمور النسبية. فما هو بديهي عند شخص قد يكون نظريا عند آخر.⁴ وغير ما ذكرناه من أوجه إبطال مقولتهم كثير.

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

- أنَّ هذا الكلام يلزم منه كون الإنسان يحيط بحقيقة الموجودات من جميع الجهات. وهذا القول فاسد بمقتضى النقل الصحيح والعقل الصريح جميعا.

- أنَّ الإتفاق واقع عند العقلاء على أنَّ الحد قول الحاد وصناعته، وهو إخبار منه عن المحدود ووصف له به، كقوله (إن الإنسان حيوان ناطق). فهذا الخبر محتمل للصدق أو الكذب. وصدقه متوقف على ثبوت الدليل على صحته. ولا دليل عند الحاد إلا أنَّه وضعه واصطلاحه. فالسامع إمَّا أن يكون

¹ - ينظر: ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص8.

² - ينظر: نفسه، ص8.

³ - ينظر: نفسه، ص8.

⁴ - ينظر: نفسه، ص14.

عارفا بهذه الحقيقة فلا يحتاج إلى حد لا يستزيد به معرفة، وإما أن يقبل الحد دون إقامة برهان على صدقه، فلا يستفيد من ذلك علما. إذ العلم إنما يثبت بالدليل.¹

فإن قالوا إن هذا الحد: (الإنسان حيوان ناطق)، ليس بتركيب خبري بل هم بمعنى المفرد، وحكاية عنه وندعوه (التركيب التقييدي)، فهو لفظ مفرد وإن كان ظاهره التركيب.² فهذا باطل من وجهين:

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

ثم إن إيقاع الاسم على المسمى مسبوق بمعرفة وضعه وتصور مسماه. وإذا كانت دلالة الحد على المحدود كدلالة الاسم على المسمى، فكما أن دلالة الاسم على المسمى لا تكون إلا بعد تصور المسمى، فكذلك تكون دلالة الحد على المحدود مسبوقة بتصور المحدود. فعلم أن كون الغاية من الحد تصوير المحدود باطلة.³

الثاني: أننا لا نقبل كون ذلك الحد مفردا، إذ يكون حينها لغوا لا معنى له. لأن المتفق عليه بين أهل الأرض بل وأهل السماء أيضا أن الكلام المفيد لا يكون مفردا. وإن جاء على صورة الأفراد فهو جملة بتقدير محذوف، كقولك: (إنسان)، هو خبر لمبتدأ محذوف وتقدير الكلام (هذا إنسان)، فلا يكون الكلام المفيد إلا مركبا من اسمين أو فعل واسم. فعلم بطلان ما زعموه من كون الحد تركيبا تقيديا، ولزوم افتقار حدودهم إلى أدلتها ما دامت أخبارا.⁴

¹ - ينظر: ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص 7، ص 32.

² - ينظر: المصدر نفسه، ص 32.

³ - ينظر: نفسه، ص 34.

⁴ - ينظر: نفسه، ص 34.

- فإن قالوا بإمكانية ثبوت الحقائق وإن لم يقد دليل على إثباتها أو نفيها. قلنا: هذا ممتنع في عرف العقل الصريح. لأن كل خاطر يخطر في النفس غير مقرون بإثبات أو نفي هو بالاتفاق وسواس لا من جنس العلم.¹

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

وهم وقعوا في هذا الخلط لأنهم اعتقدوا إمكانية تقدم ثبوت الماهية في النفس على ثبوت الموجود في الخارج. فبحثوا عن التصور في داخلهم ثم ذهبوا يثبتون صحته بالتماس أدلته في الخارج. ومن المعلوم أن هذا التقدم ممتنع. لأن الموجودات الخارجية مستغنية في وجودها عنا. فلا تكون تابعة لتصوراتنا بل تصوراتنا تابعة لها.²

أما عن مادة الحد عندهم، فقد بنوها على الكليات الخمس التي هي الجنس والنوع والفصل والعرض والخاصة. وخلاصة قولهم أن الحد الحقيقي المراد به تصوير حقيقة المحدود لا بد أن يؤلف من (الصفات الذاتية) أو (أجزاء الحد) أو (أجزاء الماهية) و(المقومة لها) و(الداخلية فيها)، ونحو ذلك من العبارات. و(الصفات الذاتية) منها ما يكون (قدرا مشتركا) بين الأنواع وتسمى (جنسا)، ومنها ما يكون (قدرا فارقا) ويسمى (فصلا)، والمركب منهما يسمى (نوعا).³

¹- ينظر: ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص 37.

²- ينظر: المصدر نفسه، ص 64-69.

³- ينظر: نفسه، ص 5 وص 39.

والفرق بين (الجنس) و(النوع)، أن "الجنس: اسم دال على كثيرين مختلفين بأنواع"¹ و"النوع كلي يعم الأشخاص".² فبالجنس والفصل يكون تركيب النوع على حقيقته، كما أنّ اشتغال الحد عليهما يجعله حداً حقيقياً. ولذلك قيل أنّ حدود المنطقيين هي حدود تركيبية كلية.

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

ويلزمون كذلك الحاد أن يُتبع الجنس الأقرب بكل ما يقوم بذات المحدود من الفصول لا يذهل عن بعض ويذكر بعضا، بل عليه أن يسردها سردا مع مراعاة دقة ترتيبها على نحو يمتنع معه الاختلال في تصور نظام وجودها على حقيقتها. كما يشترط في هذه الفصول أن تكون ذاتية كلها دون العارض واللازم. يقول ابن سينا في كتابه (الحدود): "فحد الحد ما ذكره الحكيم في كتاب طوبيقا أنّه القول الدال على ماهية الشيء، أي كمال وجوده الذاتي، وهو ما يحصل له من جنسه القريب وفصله"³.

والغزالي صاحب الفضل في صوغ نظرية الحد المتكاملة في كتابه الحدود⁴. قد اعترف باستعصاء الحدود على طريقة المنطقيين، وذكر في ذلك أربعة وجوه:

الوجه الأول: قال: "أنا شرطنا أن نأخذ (الجنس الأقرب)، ومن أين للطالب أن لا يغفل عنه؟، فيأخذ (جنسا) يظن أنّه أقرب وربما يوجد ما هو أقرب منه، فيحد (الخمير) بأنّه (مائع مسكر)، ويذهل عن (الشراب) الذي هو تحته وهو أقرب منه. ويحد (الإنسان) بأنّه (جسم ناطق مائت) ويغفل عن (الحيوان) وأمثاله"⁵.

ولو أنّهم أعادوا النظر في حدودهم، لأدركوا أنّ اشتراط الجنس القريب غير لازم. لأنّه إذا ذكر مكانه الجنس البعيد، فإنّ الفصل المذكور معه سيدل بالضرورة على الجنس القريب بدلالة التضمن أو

¹ - الجرجاني، التعريفات، ص 69.

² - محمد بن أحمد الخوارزمي، مفاتيح العلوم، تح إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 1989، ص 85.

³ - عبد الأمير الأعسم، المصطلح الفلسفي عند العرب، ص 82.

⁴ - ينظر: المرجع نفسه، ص 82.

⁵ - ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص 20.

الالتزام، كما يدل الجنس القريب على البعيد بهما. فإن جعلوا حد الإنسان أنه (جسم ناطق)، دل (الناطق) على (الحيوان) بدلالة التضمن والالتزام، كما أنّ (الحيوان) يدل على (الجسم) بدلالة التضمن والالتزام. وكذلك إذا جعلوا حد الخمر أنها (مائع مسكر)، فإنّ (مسكر) يدل على (الشراب) بدلالة التضمن والالتزام، كما أنّ (الشراب) يدل على "المائع" بهما. فإن كانت هذه الدلالات ذات اعتبار عندهم كان (الفصل) كافياً في صحة الحد، ولاستغني به عن ذكر الجنس القريب مادام يدل عليه بدلالة التضمن أو الالتزام. وإن جيء بـ(الجنس القريب)، طلباً لمطابقة الحد للمحدود بما يدل به عليه من الذاتيات، لم يكن ذكره لوحده كافياً في تصوير حقيقة المحدود وتمييزه، على اعتبار ما تقتضيه تلك الدلالات. فعلم أنّ اشتراط ذلك الشرط في الحد باطل.¹

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

قلنا: إنه لا فرق بين الذاتي الداخل في حقيقة الماهية واللازم الملازم لها وللوجود إلا من جهة الصناعة والوضع والاصطلاح. وإدعاء التفريق بينهما في الحقيقة يرفضه العقل الصريح؛ لأنه تفريق بين متماثلين. وقد وقعوا في هذا الخطأ باعتبارهم انطلقوا من التفريق بين الماهية والموجود في الأولية والسبق. كما أنهم فصلوا بينهما باعتبار المحل. لذلك كانت صناعة الحدود عند المناطق باطلة لاعتمادها على هذه المقدمة الفاسدة. فإنّ تلك الفروق التي وضعوها إنّما هي فروق اعتبارية موجودة في الأذهان لا في الأعيان. وهي تابعة لاعتبار الواضع وما يفرضه في ذهنه. وليس الفرق بين الحقائق راجع إلى الوضع، بل لما عليه الحقائق في نفسها.

ثم إنّ ما ذهبوا إلى تصوير حقيقته بالحد إنّما هي الماهية كما تقدم، وهي متصورة في الذهن، وتلك الماهية مركبة من أجزاء هي تلك الأمور المتصورة. فإن اجتمعت كلها في الحد دل على الماهية بالمطابقة، وكل جزء منها هو داخل فيها كوصف ذاتي لها هو دال به عليها بالتضمن، وكل جزء مما هو لاحق بها، خارج عنها، ولكنه ملازم لها هو دال به عليها بالالتزام. فلو قبلنا بأنّ الحد يصور حقيقة

¹- ينظر: الرد على المنطقيين ، ص23.

²- نفسه، ص20.

الماهية لزم أن يجتمع فيه بالضرورة الذاتي واللازم. وإن قبلنا شرط إقصاء اللازم من الحد لم يكن الحد مستوفيا لأجزاء حقيقة الماهية، وهذا تناقض ظاهر.

الوجه الثالث: قال: "أنا شرطنا أن يأتي بجميع (الفصول الذاتية)، حتى لا يخل بواحد. ومن أين يأمن من شذوذ بعضها عنه؟. لاسيما إذا وجد "فصلا" حصل به التمييز والمساواة في الاسم في الحمل، (كالجسم، ذي النفس، الحساس)، ومساواته لفظ (الحيوان)، مع إغفال (المتحرك بالإرادة). وهذا من أغمض ما يدرك"¹.

قلنا: إنَّ الإتيان بجميع الفصول الذاتية متعذر وغير واجب. وقد قدمنا أنَّ معرفة الشيء من جميع وجوهه متعذر أو متعسر، لقصور علم الإنسان. ثم إنَّ هذا الشرط تابع في حكمه لاشتراط (الجنس القريب)، فإنَّ الالتزام به لا يفيد في تصوير المحدود على الحقيقة فهو متعذر أو متعسر في جميع الأحوال، وإن اكتفي بمجرد التمييز كان الإتيان بفصل واحد كاف. وقد خالف في هذا الشرط المتكلمون، قالوا: إذا ذكر الحد متضمنا على وصفين يستقل بأحدهما كان الثاني لغوا في مقصود الحد وشرطه. ولا خلاف في هذا عند جمهور المتكلمين.² وقد نقل هذا عنهم إمام الحرمين أبو علي الجويني في كتابه (الإرشاد في قواعد الاعتقاد).³

الوجه الرابع: قال: "إنَّ الفصل مقوم للنوع مقسم للجنس، فإذا لم يراع شرط هذا التقسيم أخذ في القسمة فصولا ليست أولية للجنس، وهو غير مرضي في الحدود. فإنَّ (الجسم) كما أنَّه ينقسم إلى (النامي) و(غير النامي)، إنقساماً بفصل ذاتي، فكذلك ينقسم إلى (الحساس) و(غير الحساس). وإلى (الناطق) و(غير الناطق). فمهما قيل الجسم ينقسم إلى (الحساس) و(غير الحساس)، وإلى (الناطق) و(غير الناطق) فقد قسم بما ليس هو الفصل القاسم أولياً. بل ينبغي أن يقسم أولاً إلى (النامي) و(غير النامي)، ثم (النامي) ينقسم إلى (الحيوان) و(غير الحيوان)، ثم (الحيوان) إلى (الناطق) و(غير الناطق)... فرعاية

¹ - ابن تيمية، الرد على المنطقيين ، ص20.

² - ينظر: المصدر نفسه ، ص25.

³ - ينظر: نفسه، ص16-17.

الترتيب في هذه الأمور شرط في صناعة الحد وهي في غاية العسر. ولذلك لما عسر اكتفى المتكلمون بالتمييز وقالوا: إنَّ الحد هو القول الجامع المانع، ولم يشترطوا إلاَّ التمييز¹.

قلنا: إنَّ القول بوجوب هذا الترتيب في ذكر الفصول لأجل تقسيم الجنس وتقويم النوع حتى تصح صناعة الحد أمر وضعي اصطلاحي، والوضعيات بالاتفاق نسبية، قابلة للتغيير. وجعلها سبيلا للحقيقة هوس، ولا يصح. فلا يمكن أن تكون ميزانا للحقائق والعلوم؛ لأنَّ الحقائق العلمية لا تتغير ولا تختلف باختلاف الأوضاع. كما أنَّها لا تتعدد وإن جاز أن تتجزأ.

كما أنَّ القول بوجوب ذلك الترتيب في صناعة الحدود مخالف لصريح المعقول وواقع الوجود؛ لأنَّ إدراك تلك الفصول التي تقوم عليها الحدود الدالة على التصورات أمر فطري سابق فطر الله عليه الناس. فإدراك كون الشيء ناطقا أو غير ناطق، نام أو غير نام حساس أو غير حساس، حي قادر متحرك وغير ذلك من الأوصاف لا يحتاج فيه إلى صناعة الحد ليعلم. فالعلوم العقلية مفطور عليها الناس بما قد أوتوا من أسباب الإدراك². وأمَّا ما خرج عن نطاق قدرتهم، فمرد الحقيقة إلى الخبر الصادق والنقل الصحيح. والواجب حينها إعمال العقول في النقول، لا إعمال العقول في المعقول.

كل ما تقدم هو قولهم في (الحد الحقيقي). ويجعلون له قسيما يقابله، هو (الحد الغير الحقيقي)، أو (الحد الرسمي) على اختلاف العبارات. وهو ما كان مركبا من الصفات العرضية التي يقسمونها إلى قدر مشترك عام يسمونه (العرض العام)، وقدر فارق مميز خاص يسمونه (الخاصة). ويقتصرون فيه على (العرض العام)، لأنَّ الخاصة عندهم لا يحصل بها التمييز، لأنَّ مقصود الحد الرسمي هو التمييز فقط. فلا اعتبار له عندهم في معرفة حقيقة المحدود³.

يقول ابن سينا: "أما الرسم، فالرسم التام هو قول مؤلف من جنس شيء وأعراضه اللازمة له حتى يساويه، والرسم مطلقا هو قول يعرف الشيء تعريفا غير ذاتي ولكنه خاص أو قول مميز للشيء عما سواه لا بالذات"⁴.

¹- ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص21.

²- ينظر: المصدر نفسه، ص26-27.

³- ينظر: نفسه، ص5.

⁴- عبد الأمير الأعسم، المصطلح الفلسفي عند العرب، ص82.

وقولهم هذا مبني على تفريقهم بين (الذاتي) و(العرضي). " (فالذاتي) داخل في حقيقة الموصوف، بخلاف (العرضي) فإنه خارج عن حقيقته. ويقولون: (الذاتي) هو الذي تتوقف الحقيقة عليه، بخلاف (العرضي). ويقسمون العرضي إلى (لازم) و(عارض)، و(اللازم) إلى (لازم لوجود الماهية دون حقيقتها)، كالظل للفرس، والموت للحيوان، وإلى (لازم للماهية) كالزوجية والفردية للأربعة والثلاثة. والفرق بين (لازم الماهية) و(لازم وجودها)، أن (لازم وجودها) يمكن أن تُعقل الماهية موجودة دونه، بخلاف (لازم الماهية)، لا يمكن أن تُعقل موجودة دونه¹.

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

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

يقول إمام الحرمين: "القصْد من التحديد في اصطلاح المتكلمين، التعرض لخاصة الشيء وحقيقته التي يقع بها الفصل بينه وبين غيره"³. ولا يشترطون في صحته إلا أن يكون جامعا مانعا، جامعا بالعكس مانعا بالطرْد. يقول أبو المعالي الجويني: "قال المحققون: الاطراد والانعكاس من شرائط الحد.

¹ - ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص63.

² - المصدر نفسه، ص5.

³ - نفسه، ص16.

وإذا كان الغرض من الحد تمييز المحدود بصفته عما ليس منه، فليس يتحقق ذلك إلا مع الاطراد والانعكاس، فالطرء هو تحقق المحدود مع تحقق الحد، والعكس هو انتفاء المحدود مع انتفاء الحد".¹

والتحقيق في هذه المسألة: أنّ الحد يفيد تمييز المحدود دون تصويره والتعريف بحقيقته. ولا يجوز أن يكون في الحد ما يعم المحدود وغيره؛ لأنّ ذلك يوهّم اختلاطه بغيره وذلك يقوي احتمال النقص والمعارضة. ولا يقدح ذلك في كون الحد دالا على حقيقة المحدود؛ لأنّ حقيقته خاصته التي تميزه، مع اشتراط الطرد والعكس، حتى يكون الحد جامعا مانعا. فلا يدخل فيه ما ليس منه، ولا يخرج عنه ما هو منه. وعلى هذا تكون دلالة الحد على المحدود كدلالة الاسم على المسمى. والحد كما سبق يدل بالتفصيل على ما دل عليه الاسم بالإجمال. أما اشتراط وجود الصفات المشتركة في الحد فليس بواجب، لتعذر ذلك أو تعسره، ولا ريب أنّه "كلما كان الإنسان بها أعلم كان بالموصوف أعلم، وأنّه ما من تصور إلا تصور أكمل منه. ونحن لا سبيل إلى أن نعلم شيئا من كل وجه".²

أمّا عن اختلاف المنطقيين والمتكلمين في مسألة ذكر الفصول، فقال المنطقيون بوجوب ذكرها جميعا، وخالف المتكلمون بالاختصار على فصل واحد، وأنّ تعدد الفصول قدح في مقصود الحد. فالصحيح أنّ شرط المنطقيين ليس بواجب، كما أنّ وجوده ليس بمحذور، ولا قادح. ومدار الأمر على إفادة الحد مقصوده، وهو تمام التمييز. فإن حصل ذلك بوصف واحد صح أن يستقل الحد به فذاك، وإن لم يتأتى ضبط جميع آحاد المحدود بوصف واحد، جاز التعدد في الأوصاف فيدل كل وصف على قبيل منه، وهذا اختيار القاضي أبي بكر بن الطيب، حكاه عنه أبو المعالي الجويني.³

ووليعلم أن كل ما ذكر في ابطال صناعة الحد عند المنطقيين إنما منطلقه من مبادئ نظرية المعرفة الإسلامية، وقد قدمنا كيف أن هذه النظرية تمثل بحق الميزان الذي توزن به جميع الأقوال العلمية، واليهما يرد القول الفصل في بيان الصواب، وبيان ذلك أنه يمكننا انطلاقا منها أن نقدم حدودا جامعة مانعة دون أن نقع في الاضطراب والتناقض.

¹- ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص 17.

²- المصدر نفسه، ص 75.

³- ينظر: نفسه، ص 18.

خذ مثلاً حد الإنسان، ليس كما هو شائع بأنه (حيوان ناطق)، لأن (الحيوان) (جنس) يعم الإنسان وغيره، و(الناطق) لا يصلح أن يكون (فصلاً) مميزاً؛ لكون الإنسان لا يتميز عن غيره بالناطق، فكل مخلوق ينطق على وضع معين يختص به. وإذا طلبنا القول الفصل في هذا رجعنا إلى من هو أعلم بالإنسان من الإنسان فيخبرنا عن حده، وهو الوحي (مصدر المعارف المحورية)، وقد قال جل وعلا في سورة البقرة: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: 30]. والملائكة حينها تجهل عين الإنسان وأوصافه، ومع ذلك لم يقل (جاعل في الأرض إنساناً) باسمه، ولا (جاعل في الأرض حيواناً ناطقاً) بحده -لو صح هذا الحد-، ولكنه قال (خليفة). ولو اجتهدت في طلب وصف يتميز به جنس الإنسان عن غيره فإنك لن تجد أبلغ في الدلالة على ذلك، وأحسن في بلوغ مقصود الحد به وتحصيله من وصف (الخليفة). وعلى هذا، فإن حد الإنسان الجامع المانع في نظرية المعرفة الإسلامية، والذي لا شك في صحته إذ لا يقبل نقضا ولا معارضة بأي حال قولك أنه: خليفة الله في الأرض. والإنسان لا يكون إنساناً إلا إذا حقق هذا الوصف فيه. لذلك ترى الله جل وعلا وصف الذين تجردوا عن هذا الوصف بأنهم كالأنعام بل هم أضل، أو كمثّل الحمار يحمل أسفاراً، أو كمثّل الكلب إن تحمل عليه يلهث وإن تتركه يلهث. فلما لم يحققوا وصف الخلافة بل لم يستحقوه، لم يستحقوا وصف الإنسانية فألحقوا بمن هو دون ذلك، والمناسبة ظاهرة.

فإن قال قائل ما تصنعون في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكَةِ إِنِّي خَلَقُ بَشَرًا مِّن صَلْصَلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ﴾ [الحجر: 28]. قلنا هذا وصف آدم خاصة، وذاك وصف الجنس عامة. وإنما طلبنا حد الجنس لا حد العين. والفرق واضح فكل إنسان خليفة الله في الأرض، ولكن آدم خلق مما ذكر خاصة وأما ذريته فبالتناسل، وإن وصفوا به فهو باعتبار الأصل لا حقيقة الخلق، فظهر بذلك الفرق. كما لا يكون حد العلم المعرفة، فقد تقدم التفريق بينهما. فالمعرفة أعم من العلم فلا يتحقق به شرط الطرد والعكس، فلا يكون الحد جامعاً مانعاً. ولا يكون حده (ما صح أن يكون الموصوف به عالماً). فهذا تحديد بلازم الشيء لا بذاته. كما أن اسم (العلم) عند أهل الحق لا يصح إطلاقه إلا على شيء واحد وهو (العلم الشرعي)، كما تقدم.

وإذا تحقق عندنا أن حد الإنسان أنه (خليفة الله في الأرض)، وأن العلم الشرعي الذي هو رسالة سماوية من لدن المستخلف، كان المقصود منه بالضرورة بيان ما تتحقق به مصلحة الاستخلاف التي هي

غاية خلق الإنسان. وإذا تحقق عندنا أيضا أنّ العلم الشرعي هو المسمى (بالعلم) على إطلاقه، كان حد العلم الصحيح الجامع المانع هو: (ما حقق به الإنسان غاية خلقه). وكل ما سواه إنّما يأتي حده مقيدا بغايته الملاصقة لوجوده، وتلك الغاية ترجع رأسا إلى الغاية الكبرى التي في الحد المطلق، فيشار إلى تلك العلاقة الاضطرارية لزوما في الحد المقيد. فيكون حد علم اللغة العربي مثلا: (ما يعلم به صحة الخطاب العرفي، لتحقيق غاية فهم الخطاب الشرعي). وعلى هذا فقس في جميع ما تحده.

2- إبطال طريقة المناطقة في الاستدلال.

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

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

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

¹ - ينظر: ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص 5 .

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

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

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

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

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

¹ - ينظر: ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص 122.

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

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

وبهذا يعلم أنّ القول بالبديهي والنظري أمر نسبي، وهذا أيضا من أوجه إبطال زعمهم بالافتقار إلى قياسهم في حصول التصديقات؛ إذ من المعلوم أنّه قد يحصل التصديق دون قياسهم القائم على مقدمة صغرى، وهي الحد الأصغر أو المحمول، ومقدمة كبرى، وهي الحد الأكبر أو الموضوع، ووسط يكون بينهما وهو الحد الأوسط. وذلك بمجرد تصور المقدمتين دون الحاجة إلى دليل. وهذا واقع، سواء كان تصور المقدمتين بديهيًا أم نظريًا. لذلك يكثر أن تجد من الأقيسة ما تكون مقدماته ونتيجته بديهيّة.¹

ومن وجوه بطلان مقولتهم أيضا، فساد قولهم بامتناع حصول اليقينيات الكلية بغير القياس، من المتواترات والمجربات والحدسيات، وزعموا أنّ ما يحصل بها من العلم إنّما يختص بمن حصل له ذلك من طريقها. وهذا غير صحيح. فكما أنّ ما يحصل بالعقل خاص وعام حسب ما ذكرناه من التفاوت في إدراك الناس للأشياء، وهذا حقيقة عندهم وهو مناط تفريقهم بين البديهي والنظري. كذلك ما يحصل بالحس، منه الخاص والعام. فما يراه هذا ويمسه أو يسمعه، قد لا يحصل ذلك لغيره من حيث عين المرئي أو الملموس أو المسموع. ولكن هذا نسبي فإنّ الناس تجمعهم مرئيات وملموسات وكثير من المحسوسات كالشمس والقمر والنجوم والسماء والأرض وما فيها من الجبال والأنهار والبحار ومصانع بني آدم ومصنوعاتهم، كل ذلك عام مشترك فلا يمنع من كونه كليًا مادامت أفرادها مطردة عند كل أحد. ونفس الكلام يقال في المجربات والحدسيات.²

والعقل لا يستغني في تجريده الكليات في جميع ذلك، سواء فيما قالوه أو فيما قلناه، فكل ذلك يحصل بالحس والعقل معا، وبهما تحصل المجربات. "فعامة الناس قد جربوا أنّ شرب الماء يحصل معه

¹ - ينظر: ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص 91.

² - ينظر: المصدر نفسه، ص 92-96.

الري، وأنّ قطع العنق يحصل معه الموت، وأنّ الضرب الشديد يوجب الألم، والعلم بهذه القضية الكلية (تجريبي)، فإنّ الحس إنّما يدرك رياء معيناً، وموت شخص معين، وألم شخص معين. أمّا كون من فعل به ذلك يحصل له مثل ذلك فهذه قضية لا تعلم (بالحس) بل بما يتركب من (الحس والعقل)... وأيضاً فالاشتراك قد يكون في عين المعلوم المدرك وقد يكون في نوعه، فالأول كاشتراك الناس في رؤية الشمس والقمر وغيرهما، والثاني كاشتراكهم في معرفة الجوع والعطش والري والشبع، واللذة والألم¹.

ومن تلك الوجوه أيضاً زعمهم بوجوب اعتماد البرهان على قضية كلية، وإلا لم يتوصل به إلى العلوم النظرية اليقينية، فإنّ البرهان لا يصلح في شيء من ذلك إذا اعتمد على قضيتين سالبتين أو جزئيتين. فإذا سلمنا بما ذهبوا إليه لزمنا أن نعلم أنّ هذه قضية كلية لتوقف صلاح البرهان عليها. وإلا لم نحصل شيئاً من اليقنيات. وهذا العلم إمّا أن يكون بديهيّاً، فحينها أمكن معرفة كل أفراد تلك القضية بداهة من باب أولى. وإمّا أن يكون نظريّاً فنحتاج في ذلك إلى بديهي لافتقار النظري إلى البديهي، وهذا تسلسل ممتنع. فإمّا أن نقول ببطلان وجوب اعتماد البرهان على قضية كلية، وإمّا أن نثبت ذلك على أنّه أمر نسبي وغير مطلق فيبطل قولهم بتوقف التصديقات على البرهانيات.

كما أنّه لا يغني في العلم بالنتيجة العلم بالقضية الكلية التي هي المقدمة الكبرى ما لم تعلم القضية الصغرى التي هي المقدمة الصغرى. فلا يغني معرفة أنّ كل واحد هو نصف الاثنين أو أنّ الكل أعظم من الجزء أو أنّ الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية أو أنّ النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان وكذلك الضدين، إلا مع تصور أنّ هذا المعين واحد أو اثنين أو جزء أو كل أو مساو أو ضد أو نقيض يعينه، فعلم افتقار المقدمة الكبرى إلى التعيين بالمقدمة الصغرى. بل قد لا يحتاج إليها، فإذا علم وصف المعين اللازم له علم حكمه به دون قياس².

إذا علمنا ذلك، علمنا أيضاً فساد شرطهم بأنّه لا بد في كل علم نظري من مقدمتين وهذا محض اصطلاحهم وصناعتهم ليس لهم عليها دليل. وتجد منهم من يحاول أن يضفي على صناعته الشرعية فيمثل عليها مستدلاً بقوله صلى الله عليه وسلم كما ثبت في صحيح مسلم: (كل مسكر خمر، وكل خمر

¹- ينظر: ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص 93-98.

²- ينظر: المصدر نفسه، ص 107-110.

حرام¹. فإنّ هذا التمثيل غير صحيح، لأنّ كل مسلم يعلم بالضرورة من الدين أنّ (كل خمر حرام)، ولكن قد يلتبس عليهم عين المسكر هل هو حرام، كما في الصحيحين من حديث أبي موسى الأشعري أنّه قيل: "يا رسول الله عندنا شراب يصنع من العسل يقال له البتع، وشراب يصنع من الذرة يقال له المزر، فقال - وكان قد أوتي جوامع الكلم - : كل مسكر حرام"².

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

فليس الأمر منوطاً بمقدمتين فقط، بل ذلك بحسب حال السائل أو المجادل. فإذا كانت العلوم الشرعية التي هي من أوكد اليقينيّات وأوجب الواجبات، قد تعلم بمقدمة واحدة دون الحاجة إلى القياس العقلي القائم على مقدمتين والذي سموه برهاناً، علم أنّ ما يستفاد بالعقل من العلوم الأخرى لا يحتاج إلى برهان أيضاً، فيمتنع أن يقال لا يحصل اليقين إلا بالبرهان³.

ومن وجوه بطلان مقولتهم أيضاً، أنّ ما يسمونه القضية الكلية التي هي عماد البرهان عندهم، مفتقرة في تحقق صدقها إلى معرفة دليل ذلك، ودليل ذلك إنّما يكون بمعرفة أعيانها في الواقع. فلا يعلم أنّ كل نار محرقة إلا بعد إدراك أنّ ناراً معينة محرقة، ثم نار أخرى ثم أخرى، حتى نصل إلى الحكم بأنّ كل نار محرقة، فإن علمنا أنّه "لم يكن لنا طريق يعلم به صدق هذه القضية الكلية علماً يقينياً إلا والعلم بذلك ممكن في الأعيان المعينة بطريق أولى. وإن قيل: ليس المراد العلم بالأشياء المعينة فإنّ البرهان لا

¹ - مسلم، صحيح مسلم، ص 965.

² - البيهقي، السنن الكبرى، تح: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، ط 3، 2003، ص 506.

³ - ينظر: ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص 110-112.

يفيد إلا العلم بقضية كلية، فالنتائج المعلومة بالبرهان لا تكون إلا كلية، كما يقولون ذلك، والكليات إنما تكون كليات في الأذهان لا في الأعيان. قيل: فعلى هذا التقدير لا يفيد (البرهان) العلم بشيء موجود، بل بأمور مقدرة في الأذهان لا يعلم تحققها في الأعيان، وإذا لم يكن في هذا علم شيء موجود، فيكون قليل المنفعة جدا، بل عديم المنفعة¹، فعلم بذلك بطلان قولهم بافتقار التصديقات إلى برهان.

وأهل المنطق يحصرون جنس الدليل في قسمين من حيث تحصيل اليقينيات، قسم منه قطعي الدلالة وهو قياس الشمول، وقسم آخر ظني الدلالة وهو القياس التمثيلي والقياس الاستقرائي. والقياس الشمولي عندهم هو (حمل الكلي على الجزئي). وأما قياس التمثيل، فهو عندهم (حمل الجزئي على الجزئي). وأما القياس الاستقرائي فإما أن يكون تاما فيلحقونه باليقيني لإلحاقه بالكلي، وإما ناقصا فهو ظني لاحتماله الكذب.²

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

أما قولهم أن القياس اليقيني هو قياس الشمول، وقياس التمثيل ظني فباطل. لأن القضايا الكلية التي يقوم عليها قياسهم لا تعلم إلا من جهة قياس التمثيل كما تقدم، "فإذا كان لابد في برهانهم من قضية كلية فالعلم بتلك القضية الكلية لابد له من سبب، فإن عرفوها باعتبار الغائب بالشاهد، وأن حكم الشيء حكم مثله... فيقال هذا استدلال بقياس التمثيل، وهم يزعمون أنه لا يفيد اليقين بل الظن، فإن كانوا علموا القضية الكلية بقياس التمثيل رجعوا في اليقين إلى ما يقولون إنه لا يفيد إلا الظن... فإن قالوا: هذا يعلم بالبديهة والضرورة، كان هذا قولاً بأن هذه القضايا الكلية معلومة بالبديهة والضرورة"³. وهذا خلاف ما ذهبوا إليه فتبين بذلك تناقضهم.

ثم إن قياس الشمول هو عندهم "مؤلف من الحدود الثلاثة، الأصغر والأوسط والأكبر، والحد الأوسط فيه هو ما يسمى في قياس التمثيل (علة) أو (مناطاً) أو (جامعا) أو (مشتركا) أو (وصفا) أو

¹ - ابن تيمية، الرد على المنطقيين ، ص113-114.

² - ينظر : المصدر نفسه، ص159-161.

³ - نفسه، ص115.

(مقتضيا)، ونحو ذلك من العبارات"¹. فإنّ ما أثبت عن طريق القضية الكلية أو المقدمة الكبرى هو نفس ما أثبت بالتعليل في قياس التمثيل، بل في هذا أظهر من الأول لظهور التباس الحكم بالأصل والتباسه بالفرع. كما أنّ ثبوت الاشتراك في الوصف لا يقتضي صحة القياس حتى يستلزم الوصف ثبوت الحكم في الأصل بالعلة أو بدليل العلة، فإن كان بالعلة فهو برهان علة، وإن كان بدليها فهو برهان دلالة، ومن ثم ثبوته في الفرع. لذلك كان قولهم بأنّ قياس التمثيل استدلال بجزئي على جزئي غير صحيح، "فإن أطلق ذلك وقيل إنّه استدلال بمجرد الجزئي على الجزئي فهو غلط، فإنّ قياس التمثيل إنّما يدل بحد أوسط وهو اشتراكهما في علة الحكم أو دليل الحكم مع العلة، فإنّه (قياس علة) أو (قياس دلالة)"².

ولذلك لا يصح قياس التمثيل إلا إذا علم التباس العلة بالأصل والفرع جميعا ثم العلم بلزوم تلك العلة ذلك الحكم في الأصل وكذلك في الفرع، وذلك دليها كما تقدم أما ما عدا ذلك كان القياس قياس شبه وهذا لا يفيد علما باتفاق لانتفاء ما ذكرنا.³ أما إذا كانت العلة ظنية أو تلك العلاقة بين الوصف والحكم ظنية، كانت المقدمة الكبرى ظنية، فالحكم بالظنية أو اليقينية لا يتعلق بكون القياس شموليا أو تمثيليا بل باعتبار المادة. فكان التحقيق أنّ قياس التمثيل وقياس الشمول شيء واحد من حيث ترتب اليقينية عليهما أو عدمه. وإنما الاختلاف في صورة كل منهما لا أكثر، والعبرة بالمعاني لا بالأسماء، وبالغايات لا بالصور.

لذلك فإنّ ما يعتبر في كونه دليلا، كونه مستلزما للحكم لازما للمحكوم عليه، فهذا جهة دلالاته، سواء صور قياس شمول أو تمثيل أو لم يصور كذلك. "ولهذا عدل نظار المسلمين عن طريقهم، فقالوا: "الدليل" هو المرشد إلى المطلوب، وهو الموصل إلى المقصود، وهو ما يكون العلم به مستلزما للعلم بالمطلوب، أو ما يكون النظر الصحيح فيه موصلا إلى المطلوب، وهو ما يكون النظر الصحيح فيه موصلا إلى علم أو اعتقاد... ثم الضابط في الدليل أن يكون مستلزما للمدلول، فكل ما كان مستلزما لغيره أمكن أن يستدل به، فإن كان التلازم من الطرفين أمكن أن يستدل بكل منهما على الآخر، فيستدل

¹- ابن تيمية، الرد على المنطقيين ، ص116-117.

²- المصدر نفسه ، ص203.

³- ينظر: نفسه، ص203-204.

المستدل بما علمه على الآخر الذي لم يعلمه، ثم إن كان اللزوم قطعياً كان الدليل قطعياً، وإن كان ظاهراً وقد يتخلف كان الدليل ظنياً¹.

وقياسهم في الحقيقة ليس استدلالاً بكلي على جزئي كما ظنوا. "فليس الجزئي هو الحكم المدلول عليه، وإنما الجزئي هو الموصوف أو المخبر عنه، محل الحكم"². فإذا قلت: النبيذ مسكر أو خمر وكل خمر أو مسكر حرام، فاستدللك بالخمير أو المسكر - يعني كونه خمراً أو مسكراً - الذي هو الدليل، إنما على الحكم بتحريم النبيذ لا على النبيذ الذي هو محل الحكم. فتعلق حكم التحريم به لأنه خمر أو مسكر. وهذا كلي جيء به كدليل على ذلك الكلي الآخر الذي هو التحريم. والنبيذ جزء من الكلي الأول، لذلك كان القياس استدلالاً بكلي على كلي آخر لجزئيات ذلك الكلي. وذلك متحقق مادام الحد الأكبر أعم من الحد الأوسط أو مساوياً له، وكان الحد الأوسط أعم من الحد الأصغر أو مساوياً له³.

وأما قولهم في القياس الاستقرائي أنه استدلال بالجزئي على الكلي فغير صحيح، بل هو استدلال بأحد الجزئين المتلازمين على الآخر. وقد تقدم كيف أن هذا النوع من القياس داخل في حقيقته في جملة قياس التمثيل من جهة وداخل في جملة قياس الشمول من جهة أخرى.

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

¹ - ابن تيمية، الرد على المنطقيين ، ص161-165.

² - المصدر نفسه، ص202.

³ - نفسه، ص202-203.

للأوسط هو بيان تأثير (الوصف المشترك) بين الأصل والفرع. فما به يتبين صدق القضية الكبرى به يتبين أن الجامع المشترك مستلزم للحكم. فلزوم الأكبر للأوسط هو لزوم الحكم المشترك".¹

3- الكلام على إبطال المقام الثاني في القياس وهو قولهم: إنَّ القياس البرهاني يفيد العلم بالتصديقات.

وبطلان هذه المقولة يعلم من بطلان المقولة السابقة. فكون افتقار العلم بالتصديقات إلى القياس البرهاني غير متحقق، فهذا يكفي في الدلالة على إثبات نقيض هذه القضية باحتمال إمكانه، وهذا هو الحاصل. فقد قدمنا أن مطلوب هؤلاء معرفة الكليات التي هي سبيلهم إلى التصديقات، والكليات مقدرات ذهنية وهي كلية في الأذهان فقط، لا تعلق لها بالأعيان، وإلا صارت عندهم من جملة المتغيرات، وهم ينشدون الثابت على زعمهم. ولا يتحقق لكلياتهم صفة الثبوت إلا بتجريدها عن واقع الأعيان. وليس ذلك في الحقيقة إلا محض هذيان. "فإذا قالوا أن كل (أ) هو (ب)، لم يريدوا أن كل ما هو في الوجود (أ) فهو (ب)، ولا كل ما وجد أو سيوجد، وإنما يريدون أن كل ما يفرض ويقدر في العقل بل في نفس الأمر مع قطع النظر عن الوجودين الذهني والخارجي فهو (ب)".²

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

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

¹ - ابن تيمية، الرد على المنطقيين ، ص281.

² - المصدر نفسه، ص313.

فكل معلوم إنما يحصل بالحس ثم العقل، و"الحس لا يعلم إلا معيناً، والعقل يدركه كلياً مطلقاً، لكن بواسطة التمثيل، ثم العقل يدركها كلها مع عزوب الأمثلة عنه، لكن هي في الأصل إنما صارت في ذهنه كلية عامة بعد تصوره لأمثال معينة في أفرادها"¹.

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

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

إذا علم أنّ هذا من القضايا الكلية المعتمدة عندهم، والتي هي حصيلة بعد عهد الذهن بالموجودات أو استقلاله عنها ابتداءً، علم أنّها - أعني القضايا الكلية - لا تنفع في معرفة شيء من الموجودات.

¹- ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص 317.

²- المصدر نفسه، ص 317.

³- نفسه، ص 321.

والقياس البرهاني القائم عليها بصورته التي يفرضونها على مستعمله لا يحصل به شيء من التصديقات، وهو المطلوب.

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

فعلى كون قياسهم مخالفاً للفطرة، عديم التأثير في تحصيل اليقين وجوداً وعدماً، تجد فيه تطويلاً كثيراً مما فيه تعذيب النفوس وإتعااب الأذهان وتضييع الزمان في كثرة الهذيان. ولهذا حكى من كان حاضراً عند موت إمام المنطقيين في زمانه (الخونجي)، صاحب (الموجز) و(كشف الأسرار) أنه قال عند موته: أموت وما علمت شيئاً، إلا علمي بأنَّ الممكن يفترق إلى الواجب. ثم قال: والافتقار وصف سلبي، أموت وما علمت شيئاً"².

وليعلم أننا اكتفينا هنا بنقد مختصر لمسائل المنطق الأرسطي بعينه من خلال نظرية المعرفة الإسلامية، لأنَّ بحثنا يناقش فكراً نحويّاً أو لنقل لغويّاً كان في زمن لو افترضنا تأثره بفكر خارج ثقافته لكان المنطق الأرسطي، وإلاَّ فإنَّنا نعلم علم يقين بأنَّ منطق أرسطو قد تم تجاوزه منذ قرون، سواء مع الأورجانون الجديد الذي جاء به فرنسيس بيكون (1620م) أو مع ديكارت (1596-1650م). إلاَّ أننا

¹- ابن تيمية، الرد على المنطقيين ، ص297.

²- المصدر نفسه ، ص 248-249.

سنؤجل مناقشة الاتجاهات الحديثة والمعاصرة في نظرية المعرفة إلى بحث آخر، سنقوم بربطه بما توصلت إليه نظريات علم اللغة الغربي. والله الموفق للصواب.

*

*

*

المبحث الرابع: مثال عن اختبار الوافد إلى المجال المعرفي الإسلامي.

ذكرنا في المقدمة أنه إذا صار بين أيدينا نظرية معرفية إسلامية توطر الفكر الإسلامي عامة والعربي خاصة، أمكننا أن نختبر من خلالها منتجات هذا الفكر، ومنتجات الفكر المغاير التي قد تعد إلى المجال الفكر الإسلامي العربي، ولا بأس أن نقدم في هذا المقام مثالا على تطبيق السؤال الأول من الاختبار الذي ارتضيناه أثناء تعاملنا مع ما يستقدم من النظريات اللسانية الغربية لأجل توظيفه في الدرس اللغوي العربي وهو ما أشرنا إليه في المقدمة، والسؤال هو: هل هو الصحيح؟.

سنطبق هذا السؤال على بعض آراء تشومسكي في دراسة اللغة:

- يقول محمد يونس علي: "وبناء على رأي تشومسكي فإنّ اللغة في حد ذاتها إنّما هي مفتاح لفهم جزئي للعقل أو الدماغ البشري، ولذا صرح غير مرة بنظرته إلى اللسانيات على أنّها فرع من علم النفس الإدراكي".¹
- يقول تشومسكي: "أول هذه الافتراضات هو وجود ملكة لغوية، بمعنى أنّ ثمة جزء ما في الدماغ-الدماغ مخصص للمعرفة واستعمال اللغة، هذه وظيفة محددة للجسم، هي أشبه ما تكون بعضو لغوي، مماثل تقريبا للجهاز البصري الذي هو أيضا مخصص لمهمة معينة".²
- يقول أيضا: "بوسعنا أن نفسر ذلك [يعني حقيقة الملكة اللغوية وحقيقة عملها] من خلال حكاية متخيلة، فنقول: منذ زمن بعيد، كان هناك حيوان من فصيلة الرئيسيات العليا يتجول هائما على وجهه فتحدث طفرة عشوائية من نوع ما -ربما حدثت بعد وابل من أشعة كونية- وأعادت تلك الطفرة تنظيم دماغه، زارعة بذلك العضو اللغوي من دماغ هذا الحيوان الرئيسي".³
- يقول أيضا: "لنفترض بأنّ هناك ملكة لغوية، وأنّ هذه الملكة اللغوية تشتمل على الأقل على نسق معرفي واحد أي: نسق يخزن المعلومات لا بد أيضا من وجود أنساق (=أنظمة) أخرى لديها القدرة على الوصول إلى هذه المعلومات: الأنساق الأداتية (=أنساق الانجاز). الآن، ثمة سؤال واقعي يطل برأسه، إلى أي حد تعتبر هذه الأنساق التي بمقدورها أن تتحصل على

¹ - محمد يونس علي، مدخل إلى اللسانيات، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، 2004، ص45.

² - تشومسكي، بنیان اللغة، تر: إبراهيم الكلثم، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2017، ص26.

³ - المرجع نفسه، ص27.

المعلومات المخزنة في الملكة اللغوية جزءاً من الملكة اللغوية؟، بمعنى آخر: إلى أي حد يمكن اعتبار الأنساق الأدائية ذاتها مختصة باللغة؟ خذ على سبيل المثال الأنساق الحسية الحركية، أي الأنساق النطقية - الإدراكية التي تتحصل على المعلومات المقدمة لها من الملكة اللغوية. هل يمكن اعتبار هذه الأنساق ذاتها جزءاً من ملكة اللغة؟ هل هي ذاتها مختصة باللغة؟ هذا غير معلوم في الحقيقة...¹.

بعد قراءتك لما أوردناه سابقاً في هذا الفصل حول حقيقة العقل ومكانة اللغة فيه وعلاقته به، يمكنك بلا أي جهد أن تقدم بعض الملاحظات على مقولات تشومسكي، على سبيل المثال:

- عدم تفرقه بين العقل والدماع، وهذا راجع إلى فقدانه للأوليات التوجيهية التي يتلقى من خلالها حقيقة العقل، لأن إدراك حقيقته يحتاج إلى مصدر خارج مجال الجهاز الإدراكي للإنسان. لأنه حقيقة غيبية. لهذا تراه يلجأ إلى الحكايات الخيالية، أو يعترف في فترة ما بأن ما يطلبه غير معلوم. بيان ذلك:

1- حقيقة الملكة اللغوية: (ثمة جزء ما في الذهن-الدماغ مخصص للمعرفة واستعمال اللغة).

إن الملكة اللغوية من منظور نظرية المعرفة الإسلامية جزء من العقل الموهوب، أي أنها جهاز فطري، وكونه فطرياً ضرورة كونية، فالله جل وعلا لما خلق آدم جعل فيه تلك الملكة؛ لأن اندماج الأوليات الضرورية (النظام العقلي) (ما عدا اللغة) مع الأوليات الاستدلالية (النظام الكوني) مع الأوليات التوجيهية (الخطاب الرباني) لا يتأتى إلا بجهاز اللغة، فقد بات جلياً وجود ذلك التماهي بين النظام الكوني والنظام العقلي والنظام اللغوي على ما سنبينه فيما يأتي. وبما أن اللغة الملكة: جزء من العقل الموهوب أو العقل المكوّن، فهي خارج مجال الإدراك لأنها حقيقة غيبية. والخوض فيها ضرب من الكلام في الغيب، لا يمكن أن تبلغه مدارك البشر، وليس لإعمال العقل فيه اعتبار أو حظ من التأمل والنظر. لذلك تجد العقول تضطرب، والآراء تختلف وتتعارض في سعيها إلى طلب الحق في ذلك. لذلك ترى تشومسكي يستند في تفسيرها على حكاية متخيلة، حكاية الحيوان الذي حدثت في دماغه طفرة بسبب الأشعة الكونية التي أصابته. وهذه عادة العقل الغربي عندما يصطدم بحقيقة غيبية، تراه ينزع إلى

¹- تشومسكي، بنیان اللغة ، ص28.

الأسطورة أو الخرافة لانعدام الأوليات التوجيهية فيه (الوحي)، والعقل بدون أوليات توجيهية ضال بالضرورة، والضلالة هنا بالمعنى المعرفي.

2- (هي مفتاح لفهم جزئي للعقل أو الدماغ البشري):

وعلى ذكر الدماغ، ذكرنا أن تشومسكي لا يفرق بين العقل والدماغ، ويظن بأن اللغة الملكة جزء أو عضو مركز في الدماغ، وهذا غير صحيح. والعقلانيون أمثال تشومسكي وقعوا في هذا المأزق عندما ظنوا قدرتهم على دراسة النسبة اللغوية من الداخل (المعنى) أي ما قبل البنية، دراسة مباشرة، جاهلين بأن العقل ينتمي إلى القلب الغيبي، معناه لا يمكنني دراسة اللغة الملكة لأنها غيبية، يكفي فقط الجزم بوجودها، لكن كقيمتها وكيفية اشتغالها غير ممكن. أما الخطأ الثاني ظنهم بأن اللغة كملكة -بمعناها الباطني- جزء من الدماغ، طبعا الدماغ شيء مختلف غير العقل، باعتبار إمكان إجراء تجارب علمية عليه من الخارج عن طريق الأجهزة الحديثة التي تقيس الشرارات الكهربائية التي تتحرك في مسارات خاصة (الرسائل العصبية).

لكن هل تلك الشرارات هي اللغة؟ نعم لغة الدماغ هي الرسائل العصبية أو تلك الشرارات الكهربائية، ولكن ليست هي الأفكار أو المعاني، تلك محلها العقل، الذي هو محل اللغة، **الآن كيف تتحول الأفكار إلى رسائل عصبية أو العكس؟** هذا غير ممكن الإدراك فهو خارج مدارك الإنسان، نفس الأمر بالنسبة لتحويل الذبذبات الصوتية إلى رسائل عصبية ثم إلى معنى، فالدماغ يقوم بالأولى ولكن لا يقوم بالثانية. فالأفكار في الخارج تتشكل وتتصور في شكل اللغة الطبيعية، لكنها داخل الدماغ تتصور في شكل رسائل عصبية، أما في العقل لا تحتاج إلى أن تتشكل، بل هي الشكل والمضمون في نفس الوقت، أو أنّ لها شكلا لا نستطيع تحديده للسبب السابق. والمسار يكون على النحو التالي:

قلب → 03 دماغ → 02 سمع → 01 صوت لغوي

العمليتين رقم (01)، (02)، يمكن ملاحظتها ودراستها، ولكن العملية رقم (03) يستحيل دراستها، لكنها تفسر فقط من حيث علاقة الارتباط بين المبنى والمعنى، وضعا واستعمالا. الآن الجهاز الافتراضي الذي يسمح بوجود وتنظيم وتقنين هذه العملية هي المقولة اللغوية (الاستعداد الفطري). الموجود في العقل وهي ضمن الأوليات الضرورية.

- خلطه بين الجزئيات والكليات، وتقديم الكلّيات على الجزئيات، وهذا يظهر كثيرا في تفسيره للأنساق اللغوية بحيث لا يفرق بين ما ينتمي إلى الملكة (الأوليات الضرورية) وبين ما يكون معرفة لغوية (أوليات استدلالية). لاحظ قوله: (هل يمكن اعتبار هذه الأنساق ذاتها جزءا من اللغة؟ هل هي ذاتها مختصة باللغة؟ هذا غير معلوم في الحقيقة).

لاحظ تفسيره أنّ اللغة انتقل من الجزئيات إلى الكلّيات وليس العكس:

ذكرنا سابقا أنّ العقل يتصل بالخارج عن طريق الجهاز الحسي الذي ينقل إليه الخبرة الحسية، وهذه الخبرة تتمثل في معرفة كل ما ذكرنا الذوات والصفات والأفعال والعلاقات، ثم العقل يجردها عن طريق الضروريات الأولية ويحولها كما تقدم إلى ضروريات استدلالية، يستدل بها فيما بعد على تفسير الظواهر الكونية، وهذا ما يدعى (التصور)، والتصور تابع للمتصور ليس من باب المطابقة، فإنّ تطابق التصور للمتصور من جميع الوجوه غير لازم، بل ذلك متعلق بالخبرة الحسية، وهذه تتفاوت في ذاتها كما تتفاوت من شخص لآخر. وإنما القصد أنّ التصور تابع لحال المتصور، فالتصور إما أن يكون تصورا للذات، أو تصورا لأوصاف الذات الذاتية والفعلية على قدر ما، أو تصورا لأفعالها وعلاقاتها بغيرها، وقد يكون كل ذلك دفعة واحدة، بمعنى أنّ تصور الذات يتضمن تصور الصفات ويلزم منه تصور الأفعال والعلاقات، فيكون التصور مقابلا عقليا باطنيا للمتصور الموجود في الخارج، وتلك "الماهية"، فكما يتركب الموجود من الذات والأوصاف والأفعال والعلاقات بالغير، كذلك الماهية المتصورة تكون صورة ذهنية تتضمن عناصر هي أجزاؤها وصفاتها، كما تتضمن علاقاتها بالماهيات أو التصورات الأخرى. تلك العلاقات هي نفسها القوانين التي يجردها العقل من التجربة الحسية وهي ما سبق وأسميناه بالضروريات الاستدلالية. وبالتالي فإنّ نفس الدلالات تصدق على التصور كما تصدق على الموجود في الخارج، فهو يدل على كله بالمطابقة، وعلى جزئه ووصفه بالتضمن وعلى علاقاته باللزم.

لذلك كان من جملة الضروريات الأولية "ملكة اللغة"، فالجولان الذي يكون عند التصور في العقل لا يتم بغير وسيلة، فإنّه خطاب عقلي، خطاب العقل مع نفسه: إثبات ونفي وإلحاق وأحكام وتعليق وتقنين وبرهان ..، كل هذا يحتاج إلى شفرة ناقلية، وهنا يظهر دور اللغة، ولا أعني هنا الملكة اللغوية بل الخبرة اللغوية.

ماذا ينبغي على اللساني أن يدرس إذن؟

بما أننا قلنا بأنّ قدرة التجريد العقلية لا تصل إلى معرفة كنه اللغة الملكة لانتمائها إلى العقل الذي هو بدوره ملكة غيبية، فإنّه يقع علينا الآن أن نحدد ما يستطيع اللساني دراسته من اللغة، وذلك الجزء هو الخبرة اللغوية، ونعني بهذا المفهوم: الكفاية اللغوية (الوضع: معجم + نظام) والكفاية التواصلية (استعمال). والخبرة اللغوية هي الشكل الذي يظهر من خلاله ذلك التماهي بين اللغة والعقل، ذلك أنّ التفاعل بين التصور والخبرة اللغوية إنّما يقع ويفسر على مستوى النظام. النظام العقلي مع النظام اللغوي. لأنّ اللغة إما أنّها تقع على تصور مفرد، أو على علاقة، واللغة إذا تعلقت بتصور مفرد فهي تعويضية، وإذا دلت على علاقة فهي استدلالية. ونقول كذلك إنّ اللغة إما حد للمفرد وإما نظم للعلاقة، وهذا ما يعني أنّ النظام اللغوي لا يمثل فقط العلاقات اللغوية، ولكنه يفسر إلى جانب ذلك منطق العقل في تشكيل العلاقات الاستدلالية، كما يفسر إدراك العقل للنظام الكوني، وبالتالي ينعكس نظام الكون في نظام العقل بالنظام اللغوي.

إذن يمكننا أن ندرس النظام اللغوي لأنه يعكس النظام الكوني، وكلاهما ملاحظ، لذا يمكن اعتبارهما علامتان لنظامين غيبين بمثابة القوة التي تقف خلفهما وتحدد شكلهما ووظيفتهما، الأول هو النظام العقلي وهو قوة غيبية تقف خلف النظام اللغوي، والثاني هي القوة الإلهية التي تقف خلف النظام الكوني، وكلاهما خارج مدارك الإنسان وبعيد عن متناول الدراسة. وكما أننا لا نشاهد القوانين الكونية بل نكتفي بما يبدو من آثارها، كذلك لا نشاهد القوانين العقلية بل نكتفي بما يبدو من آثارها، وبمقدورنا تسميتها باللغة في كلتا الحالتين، فنقول بالتأثير والتأثر والعلية والسببية والتولد والانجذاب والتنافر...، كذلك نستطيع أن نسمي العلاقات اللغوية بين الكائنات اللغوية وبين تلك الكائنات وأرواحها أعني معانيها وإن لم تكن قابلة للملاحظة المباشرة. وهكذا نستطيع أن ننقل من وصف الظاهرة اللغوية نظاما واستعمالا إلى تفسير الظاهرة اللغوية ملكة، عبر ترتيب الانطولوجي الصحيح من الجزئيات (المنجزات) إلى الكليات (الانجازات).

ذلك الاندماج الحاصل بين الأنظمة الثلاثة (العقلي واللغوي والكوني) الذي ألمحنا إليه في عجالة، هو ما لم يستطع تشومسكي تفسيره في المقولة الرابعة، (هل يمكن اعتبار هذه الأنساق ذاتها جزءا من

اللغة؟ هل هي ذاتها مختصة باللغة؟ هذا غير معلوم في الحقيقة). وهذا البحث جاء ليقدم جوابا عن هذا التساؤل.

الفصل الثاني: الفكر النحوي ومشروع التجديد: مسائل وتوجيهات.

❖ المبحث الأول: أصل اللغة بين الحقيقة الكونية والحقيقة الشرعية.

❖ المبحث الثاني: في أوليات درس النحوي.

❖ المبحث الثالث: الكلام على الاستدلال عند النحويين.

بعد تحديدنا للقاعدة الابدستيمولوجية التي تؤطر الفكر العربي الإسلامي في الفصل السابق أصبح بمقدورنا مناقشة الفكر النحوي العربي ونقده وإعادة توجيهه بما تقتضيه القوانين العامة لنظرية المعرفة الإسلامية، لكننا هنا لن نتتبع الفكر النحوي في جميع جزئياته، وإنما سنكتفي بإعادة توجيه بعض المسائل المتعلقة به، والتي نرى ضرورة الفصل فيها قبل البدء بمشروع التجديد في النحو العربي.

المبحث الأول: أصل اللغة بين الحقيقة الكونية والحقيقة الشرعية.

نعتقد بأن أولى المسائل التي ينبغي الحسم فيها، هي مسألة أصل اللغة وحقيقتها؛ لأن معرفة حقيقة الشيء المدروس أولى خطوات دراسته؛ ولأن تحديد طبيعة الموضوع سابقة على تحديد منهج دراسته، فقبل أن أتساءل عن كيفية اشتغال اللغة، وكيف ينبغي عليّ أن أدرس اللغة؟ ينبغي أولاً أن أسأل ماهي اللغة؟.

لن نسرد في هذا المقام الآراء المختلفة في هذه المسألة، بل سنخوض فيها مباشرة داخل نطاق نظرية المعرفة الإسلامية، ونقول: إن النظر إلى اللغة من زاوية كينونتها مع الإنسان كسمة ملازمة له، تدفعنا إلى القول بأن اللغة موجود طبيعي في هذا الكائن العاقل، وجد لوجوده فهو قائم به ولأجله. وهو بذلك تحت تصرفه وفي خدمته، دون حاجة إلى الخوض في تعليل هذا الوجود أو البحث في علة وجوده على صفته المخصوصة.

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

¹ - ماريو باي، لغات البشر، ص 17. نقلاً عن: هادي أحمد فرحان الشجيري، الدراسات اللغوية والنحوية في مؤلفات شيخ

الإسلام ابن تيمية، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط 1، 2001م، ص 50.

² - هادي أحمد فرحان الشجيري، الدراسات اللغوية والنحوية في مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية، ص 50.

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

وعلى هذا نقول وبالله التوفيق، أنَّه لا الذين ادعوا اعتمادهم على النقل للنقل انتصروا، ولا العقلانيون بعقول سليمة نظروا. وإنَّ ما دونهما من الآراء لا تصلح أن تكون شبهة فضلاً أن تكون نظرية أو حجة.

لقد ذهب أهل التوقيف إلى الاستدلال بقوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة:31]، على أنَّ المراد بالأسماء، كل ما يدخل في اللغة الإنسانية من حدود الموجودات بجميع السنة بني آدم. فبعد الجزم بأنَّ المقصود من قوله تعالى (عَلَّمَ)، الإقذار على إطلاق الأسماء بالملكة لا التعليم والتلقين*. فإن كان المقصود بالتوقيف توقيف الملكة التي أقر الله تعالى آدم عليها، وبها امتلك جنس الإنسان القدرة على ابتكار أسماء تطلق على مسميات محسوسة أو معقولة تُحقق حكمة ذلك التعليم، فهذا حق. يقول ابن القيم: " فكانت حكمة ذلك التعليم تعريف مراد المتكلم، فلو لم تحصل له المعرفة كان في ذلك إبطال لحكمة الله وإفساد لمصالح بني آدم وسلب للإنسان خاصيته التي ميزه بها عن سائر الحيوان".¹ ولنقل أنَّ هذه الملكة هي آخر خاصية ميّز الله بها آدم وذريته حتى يكتمل بناء هذا الإنسان، ولهذا فإنَّ حواء التي

* - وجزمنا بذلك لأنه تترتب على ذلك القول مفسدات كثيرة، وفيه تضییع لمصالح متعلقة بحكمة الابتلاء، التي خلق الناس لها. فإن القول بالتوقيف يقتضي إما التوقيف بالأمر الكوني أو التوقيف بالأمر الشرعي، والتوقيف الأول فيه بطلان حكمة ابتلاء الناس بالكذب وشهادة الزور، والغيبية وغيرها من معاصي اللسان، وكذلك ما يقع في كلام الناس من الالتباس المؤدي إلى البحث عن الحق وغير ذلك. والقول بالتوقيف الثاني فيه إثبات توقيف قانون الكلام ونظامه ومواقع ألفاظه وأوضاع عباراته، فيكون جنس مخالفتها حراماً، لا ما يترتب على ذلك فحسب. والقول به كذلك يجعل مخالفة اللغة من الكفر، لأن كل جيل من بني آدم يخلف الذي قبله، ولا يمكن أن يرث عنه كل شيء، فإن كانت الشرائع التي عليها مدار نجات الناس في دنياهم وأخراهم تحتل الضياع إلا ما تكفل الله بحفظه، فهي لا تورث بالضرورة وهي توقيف بالاتفاق، فاللغة آيلة إلى الضياع من باب أولى لعدم وقوع الاتفاق على توقيفها. فكان من الضرورة إرسال من يجدد للناس لغتهم كما هو الحال بمن يجدد للناس دينهم. والناس حينها على فريقين: إما مؤمن متبع، وإما كافر مبتدع. وهذا لا يقول به عاقل. وفيه كذلك بطلان تحدي الله جل وعلا للعرب بأن يأتوا بمثل هذا القرآن، كما يبطل أن يكون القرآن معجزة الله وآيته وحجته على خلقه إلى قيام الساعة. ولو تأتى لغيرنا التأمل في ذلك القول الفاسد لتبين له منه كثير من المفسدات، والله أعلم.

¹ - ابن القيم، الصواعق المرسلة، ج2، ص643.

خُلقت من ضلع آدم هي الأخرى ملكت هذه الخاصية بالطبع، وبها تواصلت مع آدم في الجنة قبل إخراجهما منها وبعد ذلك، وذريتهما على ذلك من بعدهما أيضا.

وإنَّ أبوي الجنس البشري لما نزلا إلى الأرض حملا معهما تلك الملكة، والقول بنقيض هذا، كأن يقول قائل بسلبهما هذه الملكة عند حصول العقوبة عليهما بالإنزال إلى الأرض، باحتمال اشتغال العقوبة على ذلك مردود من وجهين، أما أحدهما: فإنَّ ذلك الإنزال ليس عقوبة وإنَّما هو استكمال للحكمة من خلق بني آدم وهو استخلافهم في الأرض، فقد تقررت هذه الحقيقة قبل حدوث المعصية بل وقبل خلق آدم، قال جل وعلا: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ﴾ [البقرة: 30]. وإنَّ الإنسان هبط إلى الأرض تائبا لا خاطئا. وأما الوجه الثاني: فلعدم وجود دليل صريح على ذلك الزعم.

وأما عن اختلاف ألسنة بني آدم، فذلك يرجع إلى علل لعلَّ أهمها التفرُّق؛ أي انتشار الذرية في الأرض كأقوام في أقطار وأمصار متفرقة خاصة بعد طوفان نوح إلى يومنا، وإنَّ كل مصر من الأمصار له خصائص جغرافية ومناخية تميزه ويؤثر بها على سكانه. بالإضافة إلى ميل الإنسان إلى التجديد والاختراع. فإنَّ كل قوم استحدثوا ألفاظا تعارفوا عليها تتماشى مع نمط حياتهم اليومية، وتتناسب مع أوضاعهم الاجتماعية، والخصائص المناخية والجغرافية لكل مكان على ما يقتضيه حكم الزمان، وهذا ما يفسر وجود ألفاظ عند قوم غير معروفة عند قوم آخرين. وفي هذا يعتبر ابن حزم الحدث اللساني "مجهرًا تمييزيًا يعكس انفصال الموجودات بعضها عن بعض فتصبح اللغة صحيفة عاكسة لحدود الأشياء بما أنَّها ترسم مفاصل بعضها عن بعض وتجلو خطوط المشاكلات والمفارقات بينها".¹ وذلك لا شك آية من آيات الله جل وعلا، قال تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَخِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَالْوَبَاطِكُمْ ۚ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ ۝﴾ [الروم 22]. وانظر كيف قرن اختلاف الألوان باختلاف الألسن لينبه إلى أنَّ أسباب اختلاف الألوان الذي يرجع إلى المناخ وطبيعته، والذي له ارتباط أيضا بنوع الأغذية المتناولة والبيئة المحيطة،² أنَّها يمكن أن تكون الأسباب نفسها لاختلاف الألسن فيما يطلق من ألفاظ مختصة بكل بيئة بما فيها.

ومن هذا المنطلق نقول أنَّ الألفاظ المخترعة والتي اقتضتها الحاجة البشرية إلى التواصل متعددة ومتفرقة على تعدد متعلقاتها، اصطلاحية عرفية متواضع عليها. وهذه المواضع حادثة منذ خلق آدم، ثم

¹ - عبد السلام المسدي، التفكير اللساني في الحضارة العربية، الدار العربية للكتاب، تونس، ط1، 1981، ص54.

² - ينظر: ابن خلدون، المقدمة، ص97.

ذريته من بعده على توالي أجيالها. وليس ذلك متعلق باجتماع حكيمين في سدّ الحاجة إلى اللغة كما يدعي أهل الاصطلاح، بل ذلك فطري في الناس، مغروز في طبيعتهم بالطبع والاقتضاء لا بالعرض والاتفاق. وباختصار فالخبرة اللغوية حاصلة بالمواضعة والعرض والاتفاق، والملكة اللغوية حاصلة بالطبع والاقتضاء.

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

ومن علل اختلاف ألسنة بني آدم أيضا، دليل الحاجة في طبيعة الإنسان وهو مستمر وحادث يتجدد حدوثه تبعا لما يستجد من حوادث الدهر سلبا و إيجابا، نفيا وإثباتا. وأنّ هذا ما دفع التوحيدي إلى "ربط ظواهر المخاطبة إفهاما وتفهما بعنصر الحاجة التي عنها ينتج التفاوت والإلاحاح على بناء الخطاب وخصائصة"¹. وهو نفسه الذي جعل الجاحظ "يعزو تصرف الإنسان في بنية لغته إلى الوعي بضرورة سد الحاجة أولا وبالذات"². وقانونه في ذلك "الجمع بين الغنيمة والسلامة"³.

وإنّ أعظم الضرورات المتعلقة بحياة الناس على اختلاف أقوامهم وأقطارهم وتباين أحوالهم، بل هي الأصل في خلقهم واستخلافهم في الأرض، معرفة الشريعة وإتباعها والاحتكام إليها والحكم بها، حتى تتحقق حكمة ذلك الاستخلاف. والمستخلف بالضرورة يعمل بوصايا المستخلف فيما استخلفه فيه، وهذا يحتاج إلى مصدر موثوق تتحقق عن طريقه عملية التعليم. وهو ما يتجلى في إرسال الرسل إلى مختلف الأقوام وفي مختلف الأوقات والأزمنة حسب ما تقتضيه حكمة العليم الحكيم. ولا شك أنّ كل رسول لابد أن يكون من أبناء المبعوث إليهم، ولو كانت رسالته عامة كرسالة المصطفى صلى الله عليه وسلم، حتى يخبر حالهم ويعلم عقلياتهم وعاداتهم وبالضرورة لغتهم حتى تكون عملية التبليغ ممكنة، قال تعالى: ﴿وَمَا

¹ - عبد السلام المسدي، التفكير اللساني في الحضارة العربية، ص50.

² - المرجع نفسه، ص51.

³ - نفسه، ص51.

أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ ۚ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿٤﴾ [إبراهيم: 4].

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

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

والمقصود ضرورة التفريق في حقيقة اللغة بين اللغة (كمملكة)، وبين اللغة (كخبرة أو معرفة) فالأولى علاقتها بالإنسان "علاقة بالطبع والاقتضاء لا بالعرض والاتفاق"¹. بمعنى أنه يمتنع في العقل تصور التكوين الإنساني خاليا من عنصر اللغة على اعتبار أن هذا الكائن البشري هو "حصيلة انصهار كيانيين متباينين: المادي والروحي، وإن هذا الانصهار إنما هو بحقيقة الكلام"². وهو مع ذلك أقرب إلى الروحانية منه إلى المادية؛ لأنَّ النطق من صفات النفس الحية تتصلبها، وبها تتعدى تأثيراتها إلى غيرها، كما أن الأجسام يؤثر بعضها في بعض. والثانية هي مخرجات تلك الملكة وفق لسان معين متعلق هو الآخر بثقافة معينة في زمن ومكان معينين، والأولى حقيقة كونية ثابتة، والثانية حقيقة كونية متغيرة.

* * *

¹ - عبد السلام المسدي، التفكير اللساني في الحضارة العربية، ص 47.

² - المرجع نفسه ص 49.

المبحث الثاني: في أوليات الدرس النحوي.

1. العلة في وضع النحو: بين الضرورة الشرعية والضرورة الكونية.

معروفة تلك العلاقة التلازمية بين النص القرآني ونظام اللغة العربية، فالنص القرآني يشكل موقعا محوريا في تشكيل الفكر الإسلامي، بما يقدمه من معارف محورية وضروريات توجيهية، كما تقدم بيانه، وهو مع ذلك يوافق الضروريات الأولية المركوزة في العقل بالفطرة، ولا يتأتى ذلك التناغم إلا بأن يكون نظام الخطاب الذي يحمل تلك المعارف موافقا لنظام الخطاب الذي هو وسيلة العقل في التفكير، ونعني بذلك الخبرة اللغوية العربية، ولكن لابد أن نضبط هذه العلاقة بتعيين بؤرة التأثير ومركزه واتجاه مساره نشوءا وارتدادا. ولاستيضاح ذلك نسأل: لولا نزول القرآن باللسان العربي، هل كان ما يطرأ عليها من تغيير بحكم ناموس الزمن الطبيعي خطرا عليها ومفسدة ينبغي دفعها؟ الجواب: دون شك هو النفي. وعليه نقول أن اللحن لا يُعدّ خطرا على اللغة العربية من حيث هو. فمن حق اللغة أن تتغير في كنف المواضعة التي بها تكتسب شرعية الاستعمال والتداول. ولكن اللحن خطر على العربية من جهة مخالفته لنظامها الذي نزل به القرآن الكريم؛ لأنه حينها سيقع خلل في التلقي؛ لاختلاف نظامي الخطاب: نظام الخطاب القرآني، ونظام الخطاب العقلي العربي (بل نظام الخطاب العقلي للإنسان الكوني). فالمفسدة إذن شرعية وليست كونية؛ لأنّ في فساد المعرفة اللغوية عند أصحابها انغلاق القرآن والسنة على المفهوم، وبالتالي بطلان العمل بهما وفي ذلك هلاك الإنسانية جمعاء.

لذلك نقول: إنّ الذي شحذ قرائح علماء العرب إلى وضع النحو العربي بالخصوص من بين علوم العربية الأخرى، كان الضرورة الشرعية التي أوجبها الإيمان بتعاليم الإسلام والاعتقاد الراسخ في قلوبهم أنّ "نفس اللغة العربية من الدين، ومعرفتها فرض واجب، فإنّ فهم الكتاب والسنة فرض، ولا يفهم إلا بفهم العربية، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب".¹ هذا من جهة، ومن جهة أخرى إدراكهم الدقيق لتلك العلاقة بين الخطاب المعرفي القرآني (الأوليات التوجيهية)، والخطاب المعرفي العربي (الأوليات الاستدلالية)، لذلك فنحن لا نعتقد في كون اللحن هو السبب الأساسي لوضع النحو العربي؛ لأنّ الظاهرة ملازمة للغة لا تكاد تتفك عنها منذ نشأتها وعبر مراحل تطورها، ولا يقول عاقل بأنّ اللغة العربية نشأت

¹ - شيخ الإسلام ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم، تح ناصر عبد الكريم العقل، دار عالم الكتب، بيروت، ط7، 1999، مج 1، ص 207.

كاملة دفعة واحدة. فحتى العصر الجاهلي، العصر الذي بلغت فيه الفصاحة قمّتها وأعلى مقاماتها لم يسلم من هذه الظاهرة. "يُروى أنّ الشاعر المفلح، عبد بني الحساحاس، كان يرتضخ في كلامه لكنة زنجية لا تخطيء الأذن".¹ وبعد مجيء الإسلام أيضاً، فقد لحن رجل في حضرة النبي صلى الله عليه وسلم فقال: "أرشدوا أخاكم فقد ضل".² ولم تعرف حينها "محاولات نحوية أو قضايا تتصل بظواهر اللغة التركيبية لا في العصر الجاهلي ولا في عهد النبي صلى الله عليه وسلم ولا في عهد أبي بكر وعمر".³

فإذا وقع العربي في اللحن كفا أهل الفصاحة أن يردوه بأن يبصروه بالصواب فيها بعرض أمثالها وإرشاده إليها. وهو بحكم ملكته الراسخة فيه بالطبع لنشؤنه في البيئة العربية يسهل عليه إصلاح الخلل في منطقته والعدول إلى الصواب. لاسيما وأنّ اللسان العربي عند أهل ذلك العصر ذو قدر عظيم في نفوسهم، وسبب لرفع أقوام وحط آخرين.

لذلك كان التعويل في تعلم اللغة العربية بادئ الأمر على السماع، وأخذ الفصاحة من أفواه العرب فذلك هو الأصل في اكتساب أي ملكة لسانية، والسمع أبو الملكات اللسانية".⁴ وحتى بعدما تهيأت الظروف لاتساع رقعة الدولة الإسلامية، واختلط العرب بغيرهم اختلاطاً مستمراً في البيوت والأسواق والمناسك والمساجد، وتصاهروا واندمج بعضهم في بعض حتى تكون شعب واحد... واقتضى كل أولئك أن يستمع بعضهم من بعض، وأن يتفاهموا في كل ما يتصل بهم، ولغة التخاطب بينهم في كل ما يحيط بهم هي العربية".⁵

ولكن كما كان لزاماً على غير العربي تعلم اللغة العربية، والانضواء تحت هذه الثقافة الإسلامية الجديدة عليهم، بحكم الواجب الديني، والواجب السياسي وكذا الاجتماعي، "كان لزاماً على العربي أيضاً أن يتفرق بغير العربي ويتريث معه في الخطاب، لضرورة التعاون بين الطرفين".⁶ فوقع بسبب ذلك التساهل تعوّد الناس على غريب الخطاب، ولم يعد اللحن عندهم بذلك القبح الذي كان عليه قبل ذلك، وزال الشعور بخطره على سلائقهم التي طالما حافظوا عليها وبالغوا في تقديسها. فاشتغلت الأجيال الناشئة

¹ - تمام حسان، الأصول، عالم الكتب، القاهرة، 2000م، ص25.

² - ابن جني، الخصائص، تح محمد علي النجار، المكتبة العلمية، ج1، ص108.

³ - علي أبو المكارم، تاريخ النحو العربي، القاهرة الحديثة، القاهرة، ط1، 1971، ص50 وما بعدها.

⁴ - ابن خلدون، المقدمة، ص598.

⁵ - الشيخ محمد الطنطاوي، نشأة النحو، دار المعارف، ط2، د.س، ص15-16.

⁶ - المرجع نفسه، ص15-16.

في هذه البيئة عن أخذ اللغة العربية الصحيحة الفصيحة بأمر آخرى، وتغيرت أحوالهم، وامتزجت ثقافتهم بثقافة غيرهم وانتكست طباعهم، وكان لذلك تأثيره على العقول والنفوس، ولم يعد يُعَوَّل على السماع في اكتساب اللغة كما كان قبلاً. "وإنَّ أول ما اختل من كلام العرب وأحوج إلى التعليم، الإعراب".¹ فكانت الضرورة إلى وضع كتاب يشتمل على قواعد اللغة وأصولها ونظامها، يرجع الناس إليه حال الخلاف، واشتباه الخطأ بالصواب، فيكون ميزاناً لهم من جهة، وحجة على من خالف الصواب من جهة أخرى، فكانت تلك علة نشأة النحو العربي.

2. الصناعة العلمية الإسلامية يحكمها أمران: مبدأ الغايات والمقاصد والشمولية العلمية.

واعلم أنَّ علماء المسلمين من السلف الصالح لم يقصدوا إلى وضع علوم اللغة -وهذا شأن جميع العلوم- لأجل تلك العلوم ذاتها، وإنَّما لمقاصد دينية أو اجتماعية عليها مدار تحقيق المصلحة العامة للأمة. فالمبدأ الذي كان يسير عليه علماءنا في الصناعة العلمية والتأليف هو مبدأ الغايات والمقاصد، بذلك يعلم فساد رأي من يرى من الباحثين المعاصرين أنَّ دراسة اللغة ينبغي أن تكون لأجل ذاتها حتى تتال مكانتها بين العلوم.* وعلمائنا الأوائل إنَّما اكتسبوا منهجهم (منهج الغاية والقصد) ذاك من تعاليم عقيدتهم، لبَّ نظرية المعرفة الإسلامية، التي تُعنى بالبعد العملي والنفعي في الصناعة العلمية الإسلامية، وإنَّ قيمة العلوم في آثارها وأبعاده على الفرد والجماعة. ولقد تقدم في الفصل السابق كيف أنَّ من معاني العقل في الثقافة الإسلامية العمل بمقتضى العلم.

ومن آثارها كذلك فيهم الشمولية في المرجعية العلمية من حيث الجمع بين فنون شتى. فلو خاضوا في مسألة نظروا إليها من منظور الشريعة بعلمومها، وبمنظور التاريخ (أيام العرب)، وبمنظور اللغة بفنونها. ومثل هذا النظر يختلف لا شك عن نظر من اقتصر على فن واحد. فهذا نظره محدود

¹ - الشيخ محمد الطنطاوي، نشأة النحو، ص 16.

* - يقول عبد السلام عشير: " ومع تطور الأبحاث والدراسات اللسانية الغربية في مجال تحليل الخطاب وفق مناهج متعددة، وآليات لسانية وغير لسانية، اتضح أنَّ عزل اللغة عن الفكر والواقع (أي دراستها في ذاتها ولأجل ذاتها) لم يعد له اليوم الضرورة العلمية." عبد السلام عشير، عندما نتواصل غير، إفريقيا الشرق، المغرب، ط2، 2012، ص7. فعلمائنا في تناولهم للغة تقطنوا إلى هذه القاعدة المنهجية، لذلك تجد خطابهم اللغوي لا ينفصل عن الخطاب الفكري والعقدي الخاص، ما يضمن له عدم الخروج عن المجال التداولي العربي الإسلامي، وهذا من الأهمية بمكان وضرورة يتعين استحضارها عند قراءتنا للتراث عامة، والتراث النحوي خاصة.

قاصر وذلك يحمل من كل فن قدرا يبيح له الخوض في مسائل قد تبدو خارجة عن حدود ما أثّرت فيه في ظاهرها إذا قيست بمقياس التخصص كما هو الحال اليوم. لذلك نجد الواحد منهم لغويا نحويا أصوليا فقيها ومحدثا وعالما بالقراءات. ولا غرابة أن نجد عند النحوي طريقة المحدثين في نقد الروايات سنداً وممتاً، ومنهج الفقهاء في استنباط الأحكام، وترجيح بعضها على بعض وتمييز المسائل ورد الفروع إلى الأصول. كما لا نستغرب إذا رأينا فقيها يختار حكماً شرعياً ويرجحه على ما سواه بناء على قرينة لغوية أو بلاغية وجهت فهمه وتفسيره للنص. فينبغي على من تصدى لاستقراء تراثنا النحوي أن يستحضر في ذهنه هذا التصور. حتى يزن كل اجتهاد على ما تقتضيه كل مرحلة بحسبها، وشكل النحو ومضمونه في كل مرحلة متعلقان بالغاية التي اقتضتها ظروف تلك المرحلة.

3. التاريخ الابستمولوجي للنحو العربي أساس تجديده.

ننطلق هنا من حيث انتهينا أن شكل النحو ومضمونه متعلق بالغاية التي اقتضتها ظروف وضعه في كل مرحلة، هذا يعني أن قراءتنا للتراث النحوي تحليلاً ونقداً ينبغي أن تستحضر هذه الحقيقة لفهم الآليات الابستمولوجية المتحركة في إنتاجه، وكذلك الأمر في ما يخص مشروع تجديده، فالنحو الذي نريده اليوم متعلق باللغة التي نريد تداولها اليوم، وتحديد اللغة التي نريد تداولها اليوم، متعلق بتحديد اللغة المتداولة في الواقع، وفهم حقيقة اللغة المتداولة في واقعنا وضبطها متعلق بإدراك ارتباطها بالثقافة والعقل العربي المعاصر، العقل الاجتماعي أولاً، ثم العقل المعرفي ثانياً. سنتعرض هنا إلى الحديث عن ارتباط النحو بظروف إنتاجه من خلال ثلاثة مراحل حساسة في رحلة تكوينه المعرفية.

1.3 - المرحلة الأولى: أبو الأسود الدؤلي والنحو الاستعمالي.

إنّ اللحن كما قررنا مفسدة شرعية على كل حال، لأنّ ضرره على اللغة العربية على كل اعتبار إنّما هو ثابت من جهة إفساده لنظامها الذي نزل به القرآن الكريم ونطق به النبي الأمين. سواء اقتصر مظهره على الخطأ في نطق ألفاظ القرآن، أو في كلام الناس وخطاباتهم. لأنّ مرد الوجه الثاني إلى الأول وهو وسيلة إليه وعلته. من هذا الوجه كانت الضرورة والمصلحة في كون علاج هذه المفسدة يتدرج وفق مستويين، أحدهما يعالج اللحن في قراءة القرآن، وهو الذي انبرى له أبو الأسود الدؤلي بضبطه لألفاظ القرآن إعراباً، والثاني يعالج الخطأ في الخطاب الجاري على ألسنة الناس. وتولى هذه المهمة من جاء

بعده من أجيال النحاة. واقتصار أبي الأسود على ما فعله دليل على أنّ اللحن لم يكن ظاهرة شائعة في عصره، ولم يتسع أثره كما اتسع فيما بعد. بل إنّ جُلّ ما حمّله على فعله حرصه على النصّ القرآني وبخاصّة أنّه يعدّ من القراء وهو "يألم كما يألم القراء جميعاً عند سماع اللحن في القراءة".¹ إلّا أنّه تفتّن إلى ضرورة معالجة اللحن في كلام الناس بالموازاة مع علاج الخطأ في قراءة القرآن باعتباره الوسيلة إليه وعلته كما ذكرنا. لذلك دَوّن ملاحظاته حول اختلاف أواخر الكلم وأقسامه الكبرى في صحيفة دفعها إلى تلاميذه ليشاركوه معرفة ما اهتدى إليه، وليعينوه على بثه بين الناس.

ويمكن أن نطلق على هذا الصنيع أنّه أول عملية تعليمية للغة، مع أنّ ما جاء في تلك الصحيفة لا يحتاج إلى شرح؛ "لأنّ ضبط المصحف آلية لا تتطلب شرحاً، وإنّما يُتصوّر أن يلقي أبو الأسود بضعة ملاحظات عمّا صادفه في هذا العمل حول ظواهر لغوية مطّردة".² ومن ثمّ لا تحتاج إلى كثير عناء من أجل بلوغها وإدراكها إلّا إعمال الملاحظة فيها وذلك متيسر. فكان اجتهد أبي الأسود - وحتى تلاميذه من بعده - "أقرب إلى الجانب العملي التطبيقي منه إلى الجانب الفكري النظري، وكانت ألصق بضبط النصّ منه بالتفكير في تكوين اللغة العربية باعتبارها هيكلًا وبنية".³ ولم تكتمل أداة النحو في أيدي الدؤلي وأصحابه، لذا لم نسمع أنّهم طعنوا على العرب بواسطة تحكيم القواعد".⁴ ذلك أنّ أبا الأسود وأصحابه وأهل عصره كانوا من ذوي السليقة، والعربي حينها إذا لحن كفا أهل الفصاحة أن يردوه بأن يبصرون بالصواب فيها بعرض أمثالها وإرشاده إليها وهو بحكم تملكه لملكة راسخة فيه بالفطرة لكونه ابن البيئة العربية، فإنّه يسهل عليه الاقتداء بالأمثلة والعدول عن الخطأ في نطقه، ولأجل كون الغاية من صنيع أبي الأسود، ومن جاء بعده وإن اختلف وصف النحو في كل مرحلة، هو الاقتداء بسنن العرب على نحو ما عرف عنهم وبذا سمي النحو نحواً.

وفي هذا المعنى يذكر أبو القاسم الزجاجي في كتابه (الإيضاح في علل النحو) في باب (ذكر العلة في تسمية النحو) نحواً، "أنّ السبب في ذلك ما حكى عن أبي الأسود الدؤلي أنّه لما سمع المولدين بالبصرة من أبناء العرب أنكر ما يأتون من اللحن لمشاهدتهم الحاضرة وأبناء العجم،... وهم أن يضع كتاباً يجمع فيه أصول الكلام، فمنعه من ذلك زياد، وقال: لا تأمن أن يتكل الناس عليه ويتركوا اللغة وأخذ

¹ - تمام حسان، الأصول، ص31.

² - علي أبو المكارم، تاريخ النحو العربي، ص69.

³ - تمام حسان، الأصول، ص31.

⁴ - المرجع نفسه، ص32-33.

الفصاحة من أفواه العرب، إلى أن فشا اللحن وكثر وقبح، فأمره أن يفعل ما كان نهاه عنه، فوضع كتاباً فيه جمل العربية، ثم قال لهم، انحوا هذا النحو أي اقصوه...¹. فكان ذلك أول ما وقر اسم النحو علماً على هذا العلم، وأنَّ المراد منه القصد إلى سنن العربية لتتبع. فيعلم بهذا أنَّها الغاية المثلى من وضع النحو وهي حدّه. وكيفما كانت طبيعته فلا ينبغي أن يجاوز هذا الحد أو أن يعدل عن مقصوده ومرامه.

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

أما تلاميذ أبي الأسود والمشهور منهم على ما اتفقت فيه الروايات² هم: نصر بن عاصم، وعنبسة الفيل، وميمون الأقرن، ويحيى بن يعمر، وعطاء بن أبي الأسود، فقد ذهب بعضهم إلى السير على نهج أستاذهم بالاتجاه إلى التطبيق على النصوص أكثر من الاتجاه إلى التقعيد كميمون الأقرن وعنبسة الفيل، واتجه البعض الآخر كعطاء بن أبي الأسود ويحيى بن يعمر إلى التقعيد لظواهر اللغة. إذ اتفقا بعد موت أبي الأسود على بسط النحو وتعيين أبوابه وبعج مقاييسه³. ويذكر أنَّ يحيى بن يعمر أول من استخدم مصطلحا (النصب) و(الرفع) بدل (الضم) و(الفتح) اللذين هما حكاية عن هيئة الشفتين حال النطق بالحرف لا أكثر في حوار المشهور مع الحجاج بن يوسف الثقفي⁴. فكانت هذه النزعة إلى التقعيد عند تلاميذ أبي الأسود وما أضافته سبيلاً إلى تغيير مهم في ملامح علم النحو العربي؛ إذ تحول إلى دراسة للمادة اللغوية، تحولت فيها النصوص من مجرد شواهد وأدلة تساق في سياقاتها لإقامة الحجة في بيان الصواب وتقويم الخطأ، إلى مادة للبحث والنظر والتحقيق والتجريد وصولاً إلى التصنيف والتقعيد لظواهر لغوية أكثر تركيباً ثم تدوين ما تم إدراكه، والأهم من كل هذا محاولة تلمس أصول تتبني عليها تلك القواعد.

¹ - أبو القاسم الزجاجي، الإيضاح في علل النحو، مع مازن المبارك، دار النفائس ببيروت، ط5، 1986، ص89.

² - ينظر: علي أبو المكارم، تاريخ النحو العربي، ص86-88.

³ - المرجع نفسه، ص87.

⁴ - ينظر: نفسه، ص89.

2.3 - المرحلة الثانية: الحضرمي والنحو النظري.

ومن رواد هذه النزعة الجديدة من الجيل الذي تلا جيل تلاميذ أبي الأسود ابن أبي إسحاق الحضرمي، أول من عُرف عنه الطعن على العرب بتحكيم القواعد وهو من الموالى الفصحاء.¹ وقبل الخوض في صنيع ابن أبي إسحاق، نقف عند قولنا أنه من الموالى الفصحاء. وفيه نكتة بديعة، كيف أن الفرجة التي تسلك منها اللحن إلى ألسنة العرب هي الموالى، وهم أنفسهم الذين كان لهم الفضل في بناء الصرح النحوي، لا أهل العربية. ويذهب البعض² في تعليل ذلك، ويرجح أن يكون صواباً، بأن الدولة الإسلامية بعد انقضاء عهد الخلفاء، انتقلت سياستها من دولة الأخوة الدينية التي يتساوى فيها المسلمون كأسنان المشط لا فضل لعربي على أعجمي ولا أبيض على أسود إلا بالتقوى، إلى دولة العرب في عهد بني أمية. حيث لجأوا بهذه السياسة القائمة على ميزان العروبة إلى التفرقة بين العرب المقربين إلى الدولة بحكم ألسنتهم وأنسابهم والموالى المبعدين عنها المغلوب على أمرهم بحكم ألسنتهم وأنسابهم أيضاً. فلم يكن في يد الموالى إلا أن يجتهدوا في تعلم لغة الدين والدولة والمجتمع جميعاً. حتى يستحقوا حق الانتماء إلى أمة العرب شأنهم في ذلك شأن أبنائها الخالص. وبذل الموالى في ذلك جهداً عظيماً حتى أنهم انتزعوا الراية النحوية من أيدي العرب، وأخذوا في كتابة المختصرات لجعلوا تعليم اللغة يسيراً وفي متناول من شاء من الموالى والمولدين على حد سواء. وكيفوا نحوهم وتفكيرهم النحوي بكيفيات هذه الظروف فتحول النحو شيئاً فشيئاً إلى أداة تعليم، وانسحبت طبيعة التعليم من المختصرات إلى المطولات فوجدنا مؤلفيها يسوقون القواعد وشرح القواعد بعد عبارة (اعلم يا فتى).

والفكر النحوي وإن اتجه إلى إعمال العقل في الاستنباط من عهد الحضرمي، إلا أنه اعتمد في ذلك على غرائز العقل الطبيعي التي تتيح له العمل في إدراك ما حوله من خلال مدارك اليقين عند الإنسان من بديهيات ومتواترات ومحسوسات وكليات وتجريبيات وغير ذلك. فجعل ذلك دليلاً على تأثر النحو العربي بالمنطق اليوناني في نشوئه قول مردود، اللهم إلا أن يكون الله سبحانه وتعالى قد خص اليونان بنعمة العقل من دون الناس. ولقد أفاض الدكتور عبد الرحمن حاج الصالح في كتابه (منطق العرب في علوم اللسان) في الباب الأول منه في إبطال هذا الزعم³، وفيما ذكر كفاية.

¹ - تمام حسان، الأصول، ص33.

² - المقصود: تمام حسان في كتابه الأصول، ص27-28.

³ - ينظر: عبد الرحمن الحاج صالح، منطق العرب في علوم اللسان، موفم للنشر، الجزائر، د.ط، 2012، ص39.

لكن أخذ الفصاحة بالنسبة للموالي يختلف حاله، فإنّه يعسر دون شك عليهم لفقدان السليقة العربية على عكس أهل اللغة. لذلك كان لزاماً على الحضرمي أن يكيف النحو الذي ورثه عن رجال الجيل الأول وفق ما تقتضيه الظروف وحال المتعلمين، فاهتدى إلى طريقة استنباط القواعد من النصوص، لتكون المادة التعليمية التي تعرض للمتعلمين من الموالي قصداً ولغيرهم أيضاً، فليس للموالي كلهم موهبة الحضرمي. فصارت القواعد مصاحبة للنصوص وهي واصفة لها على وجه يفسرها وييسرها. ولم يطل الأمر حتى غدت القاعدة قرينة النص. لذلك نجد في كتب النحو الأولى أنّ الشاهد اللغوي يساق مع القاعدة جنباً إلى جنب، كما نجد في كثير من الأحيان يؤتى بالمثال بدل التعريف في بيان حد من حدود هذا العلم. فإذا كان زمن أبي الأسود زمن تداول الفصاحة، فإنّ زمن الحضرمي زمن التقعيد لتلك الفصاحة، فصار الناس يكتسبون الملكة اللغوية بالقاعدة ثم النص من بعدها.

واستنباط القواعد من النصوص يحتاج إلى إعمال العقل فيها بالنظر والتدبر دون تسليطه عليها. فإنّ مهمة العقل تقف عند بلوغ الغاية في وصف النص بأيسر تعبير وأدقه. دون الخوض في متاهات التعليل والتعمق في أغوار التأويل، فإنّ التعمق في مثل ذلك خلق مذموم عند أصحاب السلوك فما يزيد صاحبه إلا حيرة. والحضرمي على دراية بذلك، كما يدرك بفطنته وذكائه أنّ تعليم اللغة ينبغي أن ينطلق من ثقافة أهلها، ومناسبا لمنط تفكيرهم، وهو وإن كان "نتاجاً للبيئة البصرية المتعددة الجاليات والمتشعبة الثقافات"¹، إلا أنّ الظاهر، والله أعلم بحاله، أنّه على عقيدة سليمة، والمنهج الإسلامي الذي تربي عليه وغرس فيه غرساً كان الموجه لدراسته فكان اجتهاده إسلامياً خالصاً عقيدة ومنهجاً وغاية (موافقاً لمبادئ نظرية المعرفة الإسلامية).

وعلى ضوء هذه المقدمة ينبغي أن نقرأ كلام ابن سلام الجمحي حين قال عن ابن أبي إسحاق أنّه "أول من بعج النحو ومد القياس وشرح العلل"². فهو أول من بعج النحو النظري القائم على استنباط القواعد من النصوص بالنظر العقلي، ونؤكد هنا أنّه النظر الطبيعي لا الفلسفي، فانتقل بالنحو من مجرد انتحاء سمت كلام العرب بتتبع أمثاله كما كان عند نحاة الجيل الأول وهو قياس تطبيقي، إلى النحو النظري أو القياس النظري عن طريق القواعد أين يرد فيه المقيس الذي يفترض أنّه لحن إلى الأصل الفصيح باستعمال واسطة وهي القاعدة الواصفة لذلك الأصل، كما يكون بمقابلة الأمثال بالأمثال. وبذلك

¹ - تمام حسان، الأصول، ص33.

² - المرجع نفسه، ص33.

يكون قد مدّ القياس الذي يحتمل أنّ الدّولي لم يعرف منه إلّا الجانب الاستعمالي ليشمل القياس النظري. فتحول من قياس الأنماط إلى قياس الأحكام. وشرح العلل؛ لأنّ القياس بحاجة إليها؛ إذ لا يصح حمل الشيء على الشيء في ثبوت الحكم إلا بعلّة (ونقصد بها التفسير). وكانت غاية الحضرمي "الوصول إلى إنشاء آلة نحوية لها من الاطراد والبعد عن التوسع والشذوذ ما يعصم الألسنة عن الخطأ واللحن، وبعد أن اكتملت عنده هذه الآلة صارت عنده معياراً للخطأ والصواب، وكل مخالفة لهذه القواعد كانت في نظره تحدياً لهذا الهيكل البنيوي البديع الذي اهتدى إليه، ولذلك عرف عنه الطعن على العرب الفصحاء إذا خالفوا القواعد وله مع الفرزدق قصص مشهورة".¹

إذا عرفنا أنّ الحضرمي توفي في سنة 117هـ، أدركنا أنّ النظام النحوي قد تم واكتمل على الوجه الذي يمكن من حفظ اللسان العربي من اللحن فيه، وتمكين من رام اكتسابه منه مع بداية القرن الثاني.

3.3 - المرحلة الثالثة: الفكر النحوي: الانتقال من المنهج السلفي (الأروجانون الإسلامي) إلى المنهج الفلسفي (الأورجانون الأرسطي).

سبق في كلامنا أنّ الموالي قد كيفوا النحو وتفكيرهم النحوي بكيفيات تناسب ظروف المتعلمين، فحوّلوا النحو إلى أداة تعليمية لتيسير تعلم اللغة العربية وجعلها في متناول من شاء من الموالي. ولقد كان من الممكن لمشاركة الموالي في الجهود الأولى لبناء صرح الثقافة الإسلامية أن يكون لها أثر بإدخال عناصر نظرية على الفكر الإسلامي تحد من اعتماده الكلي على النصوص، لولا أنّ سواد هؤلاء الموالي كان من الفرس، وليس يعرف في تاريخ الفرس أنّهم كانوا من عشاق النظر العقلي الخالص، لأنّهم كانوا أهل كتاب مقدس يحرصون على نصوصه ولا يعدلون بها نظراً عقلياً مجرداً... ومن ثمّ تحمس العنصر الفارسي للنصوص كما تحمس لها العرب، وليس من المصادفة أن نرى معظم المحققين وجُماع الأحاديث ومُخرّجي الكتب الصحاح فيها كالبخاري (من بخارى)، ومسلم (من نيسابور) والطبري (من طبرستان) وغيرهم ينتمون إلى الموالي، كذلك كان الكثيرون من رواة اللغة نفسها".²

¹ - تمام حسان، الأصول، ص 33-39.

² - المرجع نفسه، ص 45.

إنّ الفكر النحوي وإن اتجه إلى إعمال العقل في الاستنباط من عهد الحضرمي، إلّا أنّه اعتمد في ذلك على غرائز العقل الطبيعي؛ لأنّ الأمة حينها لم تنزل مستمسكة بالمنهج السلفي (نظرية المعرفة الإسلامية) في جميع أبواب العلم والاجتهاد. وبقي هذا "الطابع العام الذي طبع الفكر الإسلامي في مراحل الأولى، فلقد تغلب النص والإيمان بمضمون ما جاء به على الميل إلى الاعتماد على النظر العقلي الخالص المتمثل في الفلسفة والمنطق، والتزم السلف بذلك أشد الالتزام كما تشهد القاعدة الأصولية القائلة (لا اجتهد مع النص). والواقع أنّ هذه القاعدة تكاد تحكم الاتجاه السلفي في كل مجال من مجالات الثقافة الإسلامية في مراحلها الأولى، فلا يفسر القرآن بالرأي إذا وجدت آية أو حديث أو أثر أو أي نص يدل على تفسير معين للآية، ولا يقال في العقائد بالرأي إذا كان الرأي مخالفاً للمأثور، ولا يرقى في النحو شيء على ما توفرت فيه شروط السماع".¹

ولكي يفهم عنا قصدنا بالمنهج السلفي، نبين حقيقة مصطلح السلف وعلى أية فئة من المسلمين يصح إطلاقه. فالسلف لغة: هو الماضي، كما في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَكَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ﴾ [البقرة: 275]، وقوله: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَكَفَ إِنَّهُ كَانَ فَحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا﴾ [النساء: 22]. قال ابن منظور: "سلف يسلف سلفاً، مثال طلب يطلب طلباً، أي مضى، والقوم السلاف المتقدمون، سلف الرجل أبأؤه المتقدمون، والجمع أسلاف".²

أما اصطلاحاً، فيصح إطلاق اسم السلف على من توفر فيه شرطان:³

الأول: العامل الزمني، ويتناول كل من أدرك عصر خير القرون، ويشير إلى ذلك ما رواه البخاري من حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أنّ النبي صلى الله عليه وسلم قال: "خير الناس قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم، ثم يجيء من بعدهم قوم تسبق شهادتهم أيمانهم، وأيمانهم شهادتهم".⁴ وقد شك الراوي في هذا الحديث هل زاد النبي صلى الله عليه وسلم على قرنه قرناً أو قرنين، والحاصل أننا لو اعتبرنا متوسط عمر أهل عصر سبعين سنة، يكون منتهى عصر خير القرون في حدود

¹ - تمام حسان، الأصول، ص45.

² - ابن منظور الإفريقي، لسان العرب، ج9، ص158.

³ - محمود عبد الرازق الرضواني، محاضرات أصول العقيدة، ص142.

⁴ - البخاري، صحيح البخاري، ص1602.

العشرين بعد المائتين، قال ابن حجر رحمه الله: "واتفقوا على أنّ آخر من كان من أتباع التابعين ممن يقبل قولهم من عاش إلى حدود العشرين ومائتين وفي هذا الوقت ظهرت البدع ظهوراً فاشياً، وأطلقت المعتزلة ألسنتها ورفعت الفلاسفة رؤوسها وامتنح أهل العلم ليقولوا بخلق القرآن، وتغيرت الأحوال تغيراً شديداً ولم يزل الأمر في نقص إلى الآن، وظهر قوله صلى الله عليه وسلم: ثم يفشو الكذب، ظهوراً بيناً حتى يشمل الأقوال والأفعال والمعتقدات، والله المستعان".¹

الثاني: العامل المنهجي - وهو مقصدنا - "طريقة السلف الإيمان والتسليم، يؤمنون بكل خبر ورد في القرآن ويصدقون به تصديقاً جازماً يبلغ حد اليقين، وينفذون كل أمر شرعي تنفيذاً كاملاً، ويعلمون أنّ ما جاء في القرآن وصريح السنة، لا يمكن أن يعارض صحيح العقل والحكمة، فالله هو الذي خلق العقل وهو الذي أرسل إليه النقل ومن المحال أن يرسل إليه ما يفسده"². وخلاصة القول أنّ المنهج السلفي قائم على تقديم النقل على العقل عند توهم التعارض؛ لأنّ العقل أصل في العلم بالنقل، والنقل ثابت قبل العقل.

وهكذا فكل من جاء بعد عصر خير القرون وقدم العقل على النقل عند توهم التعارض فهو **خلفي اصطلاحاً**. ولا ينبغي أن يفهم من كلامنا التلازم بين الشرطين السابقين؛ حيث أنّ كل من أدرك عصر السلف فهو بالضرورة يقدم النقل على العقل عند توهم التعارض، فقد خرج من بين ظهرانيهم من انشق عن الجماعة وحاد عن الجادة واتبع هواه فأضله الله على علم. وهؤلاء هم أصل البلاء ومصدر كل شقاء عانت منه الأمة الإسلامية ولا تزال إلى وقتنا الحاضر، وهم طائفة الجهمية التي ظهرت في أواخر الحكم الأموي³. تنسب هذه الطائفة إلى الجهم بن صفوان، "أساس البلاء والشقاء وحامل لواء مقدمي العقل والآراء على كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم"⁴.

¹ - ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تح محمد فؤاد عبد الباقي، محب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت، د.ط، د.س، ج7، ص8.

² - محمود عبد الرازق الرضواني، محاضرات أصول العقيدة، ص145.

³ - ينظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج5، ص123. والشهرستاني، الملل والنحل، تح أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلمية، ط1، 1992، ج2، ص20.

⁴ - مرعي بن يوسف الكرمي المقدسي، ترجمة في أقاويل الثقات في تأويل الأسماء والصفات والآيات المحكمات والمتشابهات، تح شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، 1985، ط1، ص230.

"وكان الجهم بن صفوان متحذلقا كثير الكلام والجدال، ولم يكن له علم ولا مجالسة لأهل العلم، بل كلامه وجداله أساسه التفلسف في الرأي، والسفسطة بالهوى، ويذكر العلماء أنّ الجهم بن صفوان استمد فكره من طريقين، أحدهما يهودي والآخر طريق وثني"¹.

يقول ابن تيمية: "أصل مقالة التعطيل للصفات، إنّما هو مأخوذ عن تلامذة اليهود والمشرّكين، وضلال الصابئين، فإنّ أول من حفظ عنه أنّه قال هذه المقالة في الإسلام... هو الجعد بن درهم، وأخذها عنه الجهم بن صفوان وأظهرها فنسبت مقالة الجهمية إليه، وقد قيل أنّ الجعد أخذ مقالته عن أبان بن سميعان وأخذها أبان عن طالوت بن أخت لبيد بن الأعصم، وأخذها طالوت عن لبيد بن الأعصم اليهودي الساحر الذي سحر النبي صلى الله عليه وسلم. وكان الجعد بن درهم هذا فيما قيل من أهل حران، وكان فيهم خلق كثير من الصابئة والفلاسفة وبقايا أهل دين نمرود والكنعانيين الذين صنف بعض المتأخرين في سحرهم"².

ثم تبني فكر الجهم واصل بن عطاء الغزال، أحد تلاميذ الحسن البصري قبل أن يعتزله في حادثة تذكرها كتب التاريخ الإسلامي، فنسب إليه مذهب الاعتزال.³ ولقد كانت هذه الطائفة في أولها قليلة العدد، ضعيفة الشوكة، لكنها استطاعت بدعائها وبما كانت تدعيه من الزهد والصلاح، والنصح والإصلاح أن تقترب من عرش العباسيين. فقد تصادق المأمون بن هارون الرشيد سابع الخلفاء مع بعض دعاة الاعتزال وذلك قبل أن يكون خليفة للمسلمين. وبعد أن جلس المأمون على عرش بني العباس استفحل أمرهم وكثر عددهم وانتشر في البلاد خبرهم، واستأثروا بأعلى المناصب في الدولة، وافتتن المأمون بأفكارهم وأخذ بمشورتهم وعمل بنصيحتهم في التزام مذهبهم، بحجة أنّهم كانوا يجادلون المخالفين مجادلة عقلية، وكانوا يغلبون الزنادقة والشيعة والجبرية في كثير من المناظرات الكلامية، وأنّ شيوخ الحديث تعجز عن ذلك.⁴

بذلك غدت هذه الفرقة صاحبة الرأي في البلاد، تضرب بيد السلطان كل من يعارض مذهبها، ولم يسلم من شرهم أحد صدع بالحق وعلى رأسهم إمام أهل السنة أحمد بن حنبل صاحب المحنة المشهورة،

¹ - محمود عبد الرازق الرضواني، محاضرات أصول العقيدة، ص 196.

² - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 5، ص 20.

³ - ينظر: محمود عبد الرازق الرضواني، محاضرات أصول العقيدة، ص 210.

⁴ - المرجع نفسه، ص 210 - 225.

محنة القول بخلق القرآن، واستمر الأمر على حاله، حتى صار نجم المعتزلة إلى الأفول ابتداء من عهد المتوكل¹.

ولم تخدم الفتنة بأفول نجم المعتزلة، بل ظهرت طائفة أخرى تولدت عنها وإن كانت تدعي التوسط بين أهل العقل وأهل النقل، وهم في حقيقتهم مذبذبين لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء، يجاملون أهل السنة تارة ويجاملون المعتزلة تارة أخرى، تلك هي طائفة الأشعرية التي تنسب زورا إلى أبي الحسن الأشعري². وإن جميع تلك الطوائف الضالة من المتكلمين تتفق، وإن إدعت الاختلاف، في أصل هو جوهر فكرها ولب عقيدتها، ومنبع منهجها، هو تقديم العقل على النقل عند توهم التعارض. وحجتهم في ذلك أن العقل سابق على النقل، وهو الذي يحكم عليه ولولا العقل لما ثبت النقل. وكلام أحد أئمتهم فخر الدين الرازي الذي قدمناه في موضعه يشهد لذلك.

كما قدمنا كيف أن مقولتهم في تقديم العقل على النقل عند توهم التعارض قد أوقعتهم في محضورين، مظنة التعارض بين العقل والنقل، وتقديس العقل أمام النقل في بلوغ المعرفة اليقينية. وقد تقدم الرد على الشبهتين.

هذا المنهج الجديد الذي صبغ الفكر الإسلامي بالطابع العقلي الأرسطي، والذي ظهر في الفكر الاعتزالي ثم الفكر الأشعري، قد انحرف به عن الطابع الإسلامي الذي احتواه ووجهه في بداياته، وقد قدمنا أن الوحي الذي يقع في مقدمة وسائل المعرفة في هيكل نظرية المعرفة الإسلامية، له وظيفة أساسية إلى جانب تقديم المعارف المحورية، هي الوظيفة التوجيهية، وقصدنا بها وضع الوسيلة المناسبة من وسائل تحصيل وضبط المعرفة، للمعرفة المناسبة، والمنهج الجديد عطل هذه الوظيفة في الوحي، وأقام مقامه العقل، وقد بينا قصور هذا الأخير في تحصيل المعرفة، وافتقاره إلى الوحي من جهة في تحصيل الضروريات التوجيهية، وإلى الجهاز الحسي في تحصيل الضروريات الاستدلالية، وقدمنا أن الضروريات الأولية معرضة للتشويش والاضطراب في غياب الضروريات التوجيهية، بسبب وضع الوسيلة غير المناسبة في معرفة معينة، لذلك تجد المنهج العقلي الأرسطي كثيرا ما يقع في الاضطراب والتناقض، وهكذا حال كل معرفة تتخذ لنفسها هذا المنهج.

¹- راجع ما ذكره محمود عبد الرزاق الرضواني عن تفاصيل المحنة في كتابه أصول العقيدة، ص 662-744.

²- ينظر: المرجع نفسه، ص 748-752.

والحاصل أنَّ المنطق والفلسفة بعد أن ولجا الثقافة الإسلامية في عهد المأمون العباسي، وانتشرت بين علماء المسلمين، أثرت فيها من جميع جوانبها. وقد أسهم في قوة انتشارها صنيع الخليفة العباسي في اعتناؤه بترجمة التراث اليوناني إلى اللغة العربية. فلا نجد نحويًا في عهد المأمون وبعده، إلا وقد أخذ من كتب الفلسفة القدر الذي يجعله معتزلي العقيدة، يوناني الفكر، مولعًا بالنظر العقلي الصوري في النحو واللغة¹.

*

*

*

¹ - تمام حسان، الأصول، ص52.

المبحث الثالث: الكلام على الاستدلال عند النحويين.

أدلة النحويين إمّا منقول وإمّا معقول، والمنقول عامة كما قدمنا في موضعه: كل ما يحصل العلم فيه عن طريق الخبر والرواية، وهي أكثر الطرق استعمالاً وانتشاراً في حياة الناس، وهي مع ذلك أكثرها تعرضاً للانتحال والتزوير. ونقدم في كلامنا في نظرية المعرفة الإسلامية أنّ التحقق من الخبر يكون على مرتبتين:

الأولى: التحقق من الناقل؛ والناقل لا يخلو أن يكون واحداً أو جماعة، وما تنقله الجماعة أقوى مما ينقله الواحد في الغالب وفي عرف العقل والواقع، والخبر الصحيح المنقول عن طريق الجماعة هو ما يعرف بالمتواتر، وهو الذي نقلته جماعة يستحيل اتفاقهم على الكذب عن جماعة يستحيل اتفاقهم على الكذب باتصال السند إلى المصدر الأول.

أما ما أخبر به الواحد أو العدد القليل الذي يجوز عليهم المواطأة على الكذب، فهو على ثلاثة أضرب: الأول: أخبار المعاملات، الثاني: أخبار الشهادات، الثالث: أخبار السنن والديانات، والعلوم والمعارف والصناعات.

وذكرنا أنّ هذا النوع معتبر كذلك مع التحري، والتحري أو التثبت من الناقل يكون بمعرفة أحواله: مولده، بلده، مكانته في الدين، بالإضافة إلى اتصافه بالعدالة والمروءة، ولا بد أن يتصف أيضاً بالتثبت من الحفظ والسلامة من الخطأ، وانعدام الوهم. بالإضافة إلى البحث عن بعض التدقيقات كمعرفة كيفية السماع وحصول اللّقاء، أو على الأقل إن لم يتحقق شرط اللّقاء أن لا تكون بين الناقل ومصدر الخبر فجوة زمانية أو مكانية تمنع اللقاء، وصولاً إلى حال من تلقى عنه هذا الناقل الخبر.

هذا ما يعرف بعلم الجرح والتعديل؛ بأن يوصف الراوي بصفات تجعل منه رجلاً عادلاً لم يظهر في أمر دينه ومروءته ما يخل بهما، فيقبل بذلك خبره وشهادته، أو أن يذكر فيه ما ينال من عدالته ويخل بحفظه وضبطه.

وأما إن كان المخبر به من جملة العلوم والمعارف والصناعات، فمرد الأمر إلى حكم أهل الصناعة بصحتها مع التوقف عن العمل به إن لم يثبت فيه دليل صريح، والغالب في هذا أن تدل على صدقه القرائن والعادات، فإنّها متعلقة بشؤون الناس وأحوالهم وسبل كسبهم ومعايشهم.

والمنقول من اللغة في صناعة النحو يقع في هذا النوع، ويعرف عندهم بالسماع وهو "ما ثبت في كلام من يوثق بفصاحته، فيشمل كلام الله تعالى، وهو القرآن الكريم وكلام نبيه صلى الله عليه وسلم وكلام العرب قبل بعثته وفي زمانه وبعده إلى أن فسدت الألسنة بكثرة المولدين نظماً ونثراً عن مسلم وكافر".¹ أو "هو الكلام العربي الفصيح المنقول النقل الصحيح الخارج عن حد القلة إلى حد الكثرة، وعلى هذا يخرج ما جاء شاذاً من كلام غير العرب من المولدين وغيرهم، وما جاء شاذاً في كلامهم".²

فمعيار ضبط المنقول في هذه الصناعة من جهة المنقول عنه، كونه عربياً فصيحاً مشهوداً له بذلك، ولا يراعى فيه غير هذا الشرط، "فقد أورد السيوطي شواهد نثرية وشعرية أخذت عن الصبيان والنساء والمجانين، وعقب على فتوى للعز بن عبد السلام بجواز الأخذ عن العرب وإن كانوا كفاراً قائلًا: ويؤخذ من هذا أن العربي الذي يحتج بقوله لا يشترط فيه العدالة، بخلاف راوي الأشعار واللغات، وكذلك لم يشترطوا في العربي الذي بقوله البلوغ فأخذوا عن الصبيان... وكذلك لم أرهم توقوا أشعار المجانين من العرب بل رووها واحتجوا بها، وكتب أئمة اللغة والنحو مشحونة بالاستشهاد بأشعار قيس بن ذريح مجنون ليلي".³

أما من جهة الناقل فقد اشترط فيه أهل الصناعة شروطاً تقترب من التي عند المُحدِّثين، يقول ابن فارس: "فليتحرر فيأخذ اللغة وغيرها من العلوم أهل الأمانة والثقة والصدق والعدالة فقد بلغنا من أمر بعض مشيخة بغداد ما بلغنا".⁴ وقد خصص ابن جني باباً في الخصائص سماه: (باب في صدق النقلة وثقة الرواة والحمل).⁵ ويقول ابن الأنباري: "يشترط أن يكون ناقل اللغة عدلاً، رجلاً كان أو امرأة، حراً كان أو عبداً، كما يشترط في نقل الحديث، لأن بها معرفة تفسيره وتأويله، فاشترط في نقلها ما اشترط في نقله، وإن لم تكن في الفضيلة من شكله. فإن كان ناقل اللغة فاسقاً لم يقبل نقله".⁶

¹- السيوطي، الاقتراح، تح أحمد محمد قاسم، نشر أدب الحوزة، ص47.

²- ابن الأنباري، لمع الأدلة، تح: أحمد عبد الباسط، دار السلام للطباعة والنشر، ط1، ص29.

³- ابن جني، الخصائص، ص17.

⁴- ابن فارس، الصحابي في فقه اللغة وسنن العربية، تح أحمد حسن بسج، دار الكتب العلمية، ط1، 1997م، ص48.

⁵- ينظر: فؤاد بوعلي، الأسس المعرفية والمنهجية للخطاب النحوي العربي، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1، 2011، ص113.

⁶- ابن الأنباري، لمع الأدلة، ص180.

وتراهم يشددون في شرط الضبط، بنفس المفهوم النظري والإجرائي لعلماء الحديث، "فقد خصص ابن جني باباً سماه: (باب في سقطات العلماء) أورد فيه ثلة من أغلاط الرواية عند أئمة النقل العربي، بناء على تأويل المواضع التي يظن أنّ الخطأ قد تسرب إليها دفاعاً عن أئمة العلم العربي ومبدعيه".¹

وجمع السيوطي شروط ثبوت النص اللغوي والاعتداد به والاحتجاج له في خمسة أمور: "أحدها: ثبوت ذلك عن العرب بسند صحيح يوجب العمل، والثاني: عدالة الناقلين كما تعتبر عدالتهم في الشرعيات، والثالث: أن يكون النقل عن قوله حجة في أصل اللغة كالعرب العاربة مثل قحطان ومعد وعدنان، فأما إذا نقلوا عن بعدهم بعد فساد لسانهم واختلاف المولدين فلا. والرابع: أن يكون الناقل قد سمع منهم حساً وأما بغيره فلا. والخامس: أن يسمع من الناقل حساً".²

وكذلك نلاحظ فيهم إتباعهم لأساليب أهل الحديث في نقل اللغة وتحمل الرواية: "والناظر في أول كتاب نحوي يجد عبارات من نحو: سمعنا من العرب، سمعنا ممن يوثق به من العرب، تتكرر باستمرار، مما يدل على مكانة هذا الشكل النقلي في الرواية اللغوية... يقول ابن فارس: (تؤخذ اللغة اعتياداً كالصبي العربي يسمع أبويه وغيرهما فهو يأخذ عنهم على مرّ الأوقات، وتؤخذ تلقناً من ملقن، وتؤخذ سماعاً من الرواة الثقات ذوي الصدق والأمانة ويتقى المظنون)، وقد حدد السيوطي صيغ الأداء وجعل أعلاها القول: أملى علي فلان، ويليهِ: سمعت".³

الثانية: أما التحقق من المنقول؛ أي التحقق من الخطاب من حيث اللفظ ومن حيث المعنى، فتابع للأول فما قاله العربي الفصيح وما نقله عنه من توفرت فيه شروط الصحة، كان اللفظ فيه على سنن اللغة المنقول بها ذلك الخطاب، وكذلك يقال من حيث المعنى.

¹-فؤاد بوعلي، الأسس المعرفية والمنهجية للخطاب النحوي العربي، ص115.

²-السيوطي، المزهري، تح محمد جاد المولى و محمد أبو الفضل إبراهيم، وعلي محمد البجاوي، المكتبة العصرية، ج1، ص58-59.

³- فؤاد بوعلي، الأسس المعرفية والمنهجية للخطاب النحوي العربي، ص109-110.

1- اللحن ما خالف كلام العرب لا ما خالف الألفصح.

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

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

إنّ هذا الوعي باختلاف اللهجات، كان يصاحبه دقة في نسبة كل لهجة إلى أهلها المعروفين بها، فنسبوا العننة إلى تميم، والكشكشة إلى أسد، والكسكسة إلى هوازن وربيعه، والتلتلة إلى بهراء وغير ذلك، ووصفوا قريشا بترفعها عن كل ذلك بما تميزت به من الفصاحة الراقية، والخطاب السهل البليغ، والبيان البديع.

لذلك لما انحصرت الفصاحة عن الحواضر إلى البوادي وبطون الأودية ومجاهل الصحراء، فرارا من لحن الموالي الذين عجت بهم الحواضر. كان لزاما على النحويين تقصي منابعها النقية، بتقفي آثارها، وخرجوا إلى بغيتهم ومقصدهم وهم على معرفة تامة بمواقع الفصاحة ومنابعها. قال أبو عمرو بن العلاء:

أفصح الناس عليا تميم وسفلى قيس"¹، وقال: "لا أقول قالت العرب إلا ما سمعت من عالية السافلة وسافلة العالية"². يريد ما بين نجد وجبال الحجاز حيث قبائل أسد وتميم وبعض قبائل قيس.

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

وأول من رحل إلى البادية لمشاهدة الأعراب الفصحاء من نحاة البصرة يونس بن حبيب، "فسمع وروى وتفرّد بآراء في النحو"⁴. وأول من فعل ذلك من نحاة الكوفة الكسائي، الذي "أنفذ في جمعه خمس عشرة قنينة حبر سوى ما حفظ"⁵. وكان الخليل يجمع اللغة من بوادي الحجاز ونجد وتهامة، وكان أبو عمرو بن العلاء يلقي الأعراب في الحج ويحسن سؤالهم، وكان يعنى برؤية بن العجاج.⁶

وهؤلاء أشهر من نقل عنهم مشافهة الأعراب والرواية عنهم، وأما من جاء بعدهم من تلاميذهم فقد اقتصروا على الرواية عن شيوخهم. على نحو ما نقل سيبويه عن الخليل ويونس بن حبيب، وهذا أكثر من أخذ عنه، وروى أيضا عن أبي الحسن الأخفش، الذي كان "ينص على سماعه من العرب فيقول: وقد سمعت أنا ذلك من العرب، وقد سمعنا عن العرب، ومن العرب من يقول، وزعموا أنّ بعض العرب قال... وهو أبو السمال وكان فصيحاً، وسمعت العرب الفصحاء يقولون"⁷. وخالف الأخفش غيره فأخذ عن اشتهر عن نحاة البصرة أنهم لم يأخذوا عنهم، "فنقل عن بني عقيل، وهم ممن يسكن البحرين، وعم بني قشير وعن بكر بن وائل وأهل اليمن وغيرهم"⁸.

¹ - عبد الجليل مرتاض، اللسانيات الجغرافية في التراث اللغوي العربي، دار هومة للطباعة والنشر، الجزائر، ص 59.

² - المرجع نفسه، ص 59.

³ - أبو نصر الفارابي، الألفاظ والحروف، تح محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، ط2، 1990، ص146.

⁴ - تمام حسان، الأصول، ص35.

⁵ - سعيد جاسم الزبيدي، القياس في النحو العربي نشأته وتطوره، دار الشروق للنشر والتوزيع، فلسطين، ط1، 1997، ص124.

⁶ - المرجع نفسه، ص116.

⁷ - نفسه، ص 121.

⁸ - نفسه، ص121.

إن صح ذلك عنه فإنّ الحدود المكانية التي وضعها النحويون في جمعهم للمادة اللغوية ليس محل إجماع بينهم. ففي نص الفارابي نجد: قيس وتميم وأسد وطيء وهذيل، والسيوطي زاد قبيلة كنانة، وجعل ابن فارس أفصح تلك القبائل قريشا، وذكر ابن خلدون قريش وثقيف وهذيل وخزاعة وبني كنانة وبني سعد وبني تميم، وابن عباس ذكر هوزان وسعد بن بكر وجشم بن بكر، ونصر بن معاوية، وثقيف، وابن مالك ذكر لخم، وخزاعة، وقضاعة.¹ وقد يكون المراد بها أنّ تلك القبائل أكثر ما أخذ عنهم ولم يقتصروا عليها وأخذوا من غيرها على قلة. ولعل ذلك راجع إلى تركيزهم على الأفصح من قبائل العرب وعلى المطرد من كلامهم فقط دون القليل الشاذ. وهذا لا ينقص من قيمة اجتهادهم وصنيعهم، ولكن كان الواجب عدم إهمال ذلك القدر الذي عدوه قليلا شاذا وضعيفا، وأن لا يهملوا الفصح في طلب الأفصح. فإنّ إغفال ثروة لغوية كبيرة لا تخرج عن حد الفصاحة، ذريعة إلى عداها لحنا وخطأ لمجرد خروجها عن حدود المطرد من كلام العرب وهي منه.

ولو أنّهم جعلوا كلام العرب قسمين*: (مطرد عام) تبنى عليه أصول القواعد النحوية فهي الأم والمرجع لذلك، وكل كلام يقاس عليه فهو كلام فصيح صالح لكل استعمال باختلاف المقال والمقام. وقسم (مقيد خاص) وهو الذي يكون في مقام خاص، ذلك المقام هو الذي يقتضي فيه الترخص لأجل إفادة معنى خاص مناسب لذلك المقام. فيروى مع الإشارة إلى مقامه، ويستشهد به في مقامه، ويستعمل كذلك في مقامه، فيبقى استعماله والاستشهاد به مقيدا ومخصصا بالمقام الذي ورد فيه. فلو أنّهم فعلوا ذلك لكان حسنا. وقد ذكر ابن جني: "فيما ينفرد به العربي من اللفظ لا يسمع من غيره ما يوافقه ولا ما يخالفه أنّه يجب قبوله إذا ثبتت فصاحته، لأنّه إمّا أن يكون شيئا أخذه عن نطق به بلغة قديمة لم يشاركه في سماع

¹ - ينظر: زكريا أرسلان، ابستمولوجيا اللغة النحوية، كنوز المعرفة، المغرب، ط1، 2016، ص238 وما بعدها.

* - استنبطنا ذلك من حال أي القرآن الكريم؛ إذ قسمها الله جل وعلى إلى قسمين: قسم محكم واضح تؤخذ منه أصول الدين وقواعده العامة وهي أم الكتاب، وقسم مشتبه يتم قياسه على الأول ورده إليه. قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُشْتَبِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذْكُرُ إِلَّا الْأُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [آل عمران: 7]. فلا ينبغي بناء القواعد على الشاذ وحده فذلك من باب تتبع الشاذ ابتغاء الخلط والفتنة، كما لا يمكن تجاهله وإقصاءه لأنه جزء من النص العام.

ذلك منه أحد... أو شيئاً ارتجله، فإنّ العربي إذا قويت فصاحته وسمت طبيعة تصرفه ارتجل ما لم يسبق إليه، فقد حكي عن رؤية وأبيه أنهما كانا يرتجلان ألفاظاً لم يسمعاها ولا سبقا إليها¹.

لذلك كان مذهب الكوفيين أقرب إلى الصواب من مذهب البصريين، فالبصريون عرفوا بالتشدد في القواعد والتضييق في الشواهد، وحتى لما خرجوا إلى البادية لطلب الفصح من كلام العرب خرجوا وبأيديهم جملة من القواعد ورثوها عن الحضرمي، اتخذوها معايير للخطأ والصواب حتى بالنسبة لما يقوله الفصحاء، لذلك اشترطوا في المسموع الاطراد والكثرة حتى يتناسب واطراد قواعدهم. أما القليل فلم يعولوا عليه، بخلاف الكوفيين الذين توسعوا في ذلك. ولا نقصد بذلك أنهم تساهلوا في ضبط الرواية والمروي، فإنّ الشعر بالكوفة كان "أكثر وأجمع منه بالبصرة"². ولكنهم كانوا "يعملون جاهدين على أن يغيروا الأصول لتكون وفق الأمثلة المستعملة المسموعة"³.

أما عن الترتيب المعروف في أدلة السماع، فإنما هو باعتبار المشاكلة لما هو متبع عند الأصوليين والفقهاء وعلماء السنة عقيدة وشريعة، وإلا فإنّ المتأمل في استدلال النحويين لا يجد كلفة في إدراك أنّ أصل الأدلة عندهم كلام العرب شعراً ونثراً. وهم لم يرحلوا إلى البادية يجوبون القبائل ويلقون كل من لبس جلد شاة وعقد رأسه جدائل وأوقفها كالقرون، يمشي حافياً ويجر ناقته، ليرووا عنه الحديث، أو يأخذوا عنه القراءات. وإنما ليسألوه ويتلقوا عنه الكلام العربي الفصيح شعره ونثره. ومن العجيب أنّ ما كانوا يبحثون عنه متكلفين في ذلك عناء الرحلة ومشقة السفر، وقد يلحقهم من ذلك ما يلحقهم من المخاطر والأذى، قد تركوه خلفهم أو هو محفوظ في صدورهم.

وإنما النحو وضع أصلاً ليحفظ به النص المقدس الذي هو القرآن والحديث من اللحن والتحريف، والثروة اللغوية التي فيهما هي بالاتفاق لا يوجد لها نظير من حيث تمثيلها لأرقى صور التعبير كما لا مثال لها في صدقها وتحققها وتوثيقها. وهي مع ذلك جامعة لكل لغات العرب، فإنّ الله جل وعلا قال: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [يوسف: 2]، وقال: ﴿قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ [الزمر: 28]. وقال صلى الله عليه وسلم: "إنّ القرآن أنزل على سبعة أحرف فاقروا منه

¹ - تمام حسان، الأصول، ص 61.

² - أبو الطيب اللغوي، مراتب النحويين، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، د.ط، 2009، ص 74.

³ - مهدي المخزومي، مدرسة الكوفة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط 2، 1957م، ص 379.

ما تيسر".¹ والمفهوم من تلك الأدلة أنّ الأحرف السبعة كلها عربية فصيحة، والمقصود بلفظ السبعة عموم الكثرة لا خصوص العدد، ذلك أنّ السبعة وأضعافها تستعمل لبيان الكثرة كقولك: قرأت هذا الكتاب سبعين مرة ولم أعقل منه شيئاً، أي كثرة المرات لا حقيقة العدد.

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

ولكن النحويين عمدوا إلى هذه القراءات فسلطوا عليها قواعدهم وأقيستهم ولم يقبلوا منها إلا " ما كان موافقاً لقواعدهم وأقيستهم وأصولهم المقررة، فإن خالفها ردوها".³ أو احتجوا بها في مثل حرفها فقط. واختلفوا في قبول القراءات حتى السبعة، وغالى بعضهم في شروطه كما كان منهج الأخفش الأوسط حيث قال: " يجب أن تكون القراءات مطابقة للغات العرب ورسم المصحف ومستقيمة المعنى، فإذا جاءت قراءة ما غير مطابقة للغة من لغات العرب فهي لاغية".⁴ وقد عرف الأخفش بأنه كان أكثر تضعيفاً للقراءات من غيره من نحويي البصرة، " فقد نعت قراءة بالرداءة، كما فعل في قراءة من قرأ: (فليفرحوا) قال: وهي لغة للعرب رديئة، وفي قراءة (يكاد البرق يخطف أبصارهم) بكسر الخاء (يخطف) من خطف قال: وهي قليلة رديئة لا تكاد تعرف. وقد ينعت القراءة بالشذوذ كما فعل في قراءة من جمع بين الهمزتين في (أنؤمن كما ءامن السفهاء. ألا إنهم هم السفهاء) و (سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم)، فقال: كل هذا يهزون فيه همزتين، وكل هذا ليس من كلام العرب إلا شاذاً".⁵

¹ - البخاري، صحيح البخاري، ص 583.

² - ينظر: مطير بن حسين المالكي، موقف علم اللغة الحديث من أصول النحو العربي، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، 1433هـ، ص 9.

³ - عبد الفتاح شلبي، أبو علي الفارسي، دار المطبوعات الحديثة، جدة، ط3، 1989، ص 162.

⁴ - عبد الأمير الورد، منهج الأخفش الأوسط في الدراسة النحوية، بيروت، مؤسسة الأعلمي، 1975، ص 183.

⁵ - سعيد جاسم الزبيدي، القياس في النحو العربي، ص 85.

ويروى عن المازني أنه قال في قراءة (معاش) بالهمز: "هي خطأ فلا يلتفت إليها وإنما أخذت عن نافع بن أبي نعيم، ولم يكن يدر ما العربية، وله أحرف يقرؤها لحنا نحو من هذا".¹ ويقصد بالعربية الصناعة. وقد يقرر النحاة وجها لم يرد عن أحد من القراء يسوقهم إليه القياس الذي اصطنعوه، ولا نعني به أنهم يجيزون القراءة بل هو وجه نحوي كقولهم: "ولو قرأها... كان جيدا".² و"ولو قرئت... كان حسنا".³

ثم إنَّ الأغلب على الظن "أنَّ النحاة في هذه المرحلة لم يكونوا يفرقون بين شاذ القراءة ومتواترها؛ لأنَّ القراءات لم تصنف هذا التصنيف إلا على يد أبي بكر بن مجاهد في بداية القرن الرابع للهجرة".⁴ فإذا قال النحوي عن قراءة أنها شاذة، فالشذوذ باعتبار مخالفة المطرد من القواعد والقياس، وليس باعتبار سند الرواية كما هو عند المحدثين. ثم إنَّ رد القراءات وتحكيمها بالقياس هو مذهب مشهور عند نحاة البصرة، أما نحاة الكوفة فقد "استقرأوا لغة القرآن واستدلوا بها أكثر مما فعل البصريون ولم يتحفظوا، وأنهم أكثر ذكرا لقراءات القراء، ولهذا علة اجتماعية، لأنَّ في الكوفة ثلاثة من أربعة قراء كانوا أئمة القراءة في العراق، وهم: عاصم بن أبي النجود، وحمزة بن حبيب الزيان، وعلي بن حمزة الكسائي".⁵

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

¹- أبو عثمان المازني، شرح كتاب التصريف، تح إبراهيم مصطفى و عبد الله أمين، مصطفى البابي الحلبي، ط1، 1954، ج1، ص307-308.

²- سيوييه، الكتاب، تح: محمد كاظم البكاء، ط2، دار الرسالة العلمية، دمشق، 2018، ج3، ص127.

³- الفراء، معاني القرآن، تح أحمد يوسف النجاتي ومحمد علي النجار وعبد الفتاح إسماعيل شلبي، دار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، ط1، ج1، ص71-100.

⁴- سعيد جاسم الزبيدي، القياس في النحو العربي، ص94.

⁵- مهدي المخزومي، مدرسة الكوفة، ص245.

2- لغة الوحي كافية للتقعيد النحوي.

غايتنا من الكلام السابق أن نضع جملة المنقول الذي اعتمده النحويون مادة للتقعيد بأصنافه الثلاثة كلام العرب والقرآن والحديث في موضع اختبار أمام آليات ضبط المنقول التي سبق وقررناها في نظرية المعرفة الإسلامية، لغرض معرفة أيها أكدت صحة في الرواية، وأيها أضبط من حيث اللفظ والمعنى، أيها أرقى من حيث البلاغة والاستعمال، وقد تبين بما لا يدع أي شك أن تلك الأقسام الثلاثة تترتب وفق تلك المعايير على النحو التالي: القرآن الكريم بقرائنه المتواترة، ثم الحديث الصحيح، ثم كلام العرب.

وليس الأمر متوقفاً عند هذا الحد بل نضيف إلى ذلك كفاية لغة الوحيين للدراسة والتحليل والتقعيد، وأنها الأنسب لبناء نظرية تخاطبية شاملة (تحيط بمباحث البنية والمعنى والمقام)، ذلك أن النص الشرعي ينتمي إلى النصوص المقاصدية، بينما ينتمي الشعر إلى النصوص الأدبية ذات الطابع الفني، ولا شك أن نظرية تبحث في الإبلاغ والتخاطب ينبغي أن تُعنى بالمقاصد لا بالمعاني، والفرق الجوهرى بين هذين النوعين من النصوص ليس خلو الثانية من المقصدية بقدر اتسامها بالثراء الدلالي والتكثيف المعنوي، على حساب الصرامة المقصدية التي يتسم بها النوع الأول. إن التفريق بين النوعين ينبغي أن يُفهم في ضوء التفريق بين المعنى والمقصد، بيد أنه ينبغي التنويه بأنه على الرغم من السير باتجاه البحث عن المقصد في النصوص المقاصدية، والكشف عن المعنى وسيرورته التراكمية في النصوص الأدبية، فإنه لا يمكن الإدعاء بخلو الأولى من المعنى أو تجاهل الثانية للمقاصد. إن الأمر لا يعدو أن يكون مسألة موازنة تترجح فيها كفة المعنى في الأدب، وسمة المقصدية في الإبلاغ.¹

ولقد أجمع أهل العلم والدين أن القرآن كلام الله المعجز، وهو بذلك الحجة والبرهان الشاهد على نفسه بأنه وحي منزل من المولى القدير، وهو بذلك خارج عن نطاق البشر لا يستطيعون الإتيان بمثله ولو كان على مثل أسلوب كلامهم. قال ابن كثير بعد تفسيره لآية التحدي من سورة البقرة: "ومن تدبر القرآن وجد فيه من وجوه الإعجاز فنونا ظاهرة وخفية من حيث اللفظ ومن جهة المعنى، قال تعالى: ﴿الرَّكَّابُ أَحْكَمَتْ ءَايَتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ [هود:1]. فأحكمت ألفاظه وفصلت معانيه أو بالعكس على الخلاف، فكل من لفظه ومعناه فصيح لا يحاذى ولا يدانى... ليس فيه مجازفة ولا كذب ولا افتراء كما يوجد في أشعار العرب وغيرهم، التي لا يحسن شعرهم إلا بها كما قيل في الشعر أن أعذبه أكذبه...

¹ - محمد محمد يونس علي، تحليل الخطاب وتجاوز المعنى، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2016، ص14.

أما القرآن فجميعه فصيح في غاية نهايات البلاغة عند من يعرف ذلك تفصيلاً وإجمالاً، ممن فهم كلام العرب وتصاريف التعبير".¹

وإنّ قوانين العربية الفصحى التي نشدها النحويون في القرآن والسنة وكلام العرب على قدر واحد وعلى وجه واحد، وليس أنّ كل واحد من أولئك قد استأثر بنصيب منها فلا يوجد في غيره. ولكن الاختلاف والفرق إنّما هو في القدرة على أداء تلك القوانين. ففي ذلك يقع التفاوت العظيم. والكلام هو الهيئة التي تصيّر النظام اللغوي الساكن حياً واقعاً ظاهراً متداولاً بين مستعمليه، والكلام بهذا الاعتبار مراتب متفاوتة، بحسب امتلاك القدرة على التصرف في قوانين ذلك النظام. فأعلى مراتب الكلام العربي اللغة الأدبية، وأدناه ما كان قدراً كافياً يمكن أن تتجسد فيه اللغة العادية القادرة على الاستجابة لمقتضى الحاجة من وجودها في التواصل.

وعلى هذا نقول أنّ كلام الله جل وعلا غير كلام نبيه، وأنّ كلام نبيه غير كلام سائر العرب. فكلام الله جل وعلا أعلى مراتب الكلام العربي الفصحى وأكمله على الإطلاق، وليس لأحد بلوغه قطعاً لوجود القدر الفارق في الوصف، وإنّ أمكن التشبه به في القدر المشترك في النوع. وإنّ الله خلق آدم على صورته في القدر المشترك ليوحده في القدر الفارق، وبهذا جاز تحدي الله جل وعلا للعرب بأن يأتوا بمثل هذا القرآن، وأكد أنهم لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً، لافتقارهم إلى القدر الفارق، وهو القدرة المطلقة على استعمال النظام اللغوي العربي على نحو ما هو في كلام الله. بالرغم من أنّ العرب يملكون ذلك النظام أغلبهم بالفطرة. ومعلوم أنّه كلما كان نظام اللغة أكثر إحكاماً وثباتاً، كلما كان خرق قوانين ذلك النظام ممكناً. وكلما كان مستعمل تلك اللغة على قدر عال في العلم بذلك النظام وإحكامه، كلما أمكنه الانزياح عنه. فإن كان ذلك معهوداً عند من ملك النظام اللغوي العربي أو علمه بالاستنباط ونقص هذا الشعراء خاصة، فإنّ الذي وضع قوانين ذلك النظام خلفاً وابتداءً لأقدر على ذلك من باب أولى. وعلى هذا فإنّه يتأكد الواجب في ضرورة العودة إلى القرآن أولاً في قراءاته الثابتة بالتواتر في بناء قواعد النحو العربي، ليس لاستثناؤه بمعظم النظام اللغوي العربي من غير الحديث وكلام العرب، ولكن لأنّ أرقى صور استعمال ذلك النظام موجودة فيه²، والنظام إنّما وجد ليستعمل، فكان ينبغي أن تكون الغاية من النحو الأولى، بلوغ تلك الصورة في سائر الكلام على وجه الاقتداء لا على وجه المثلية أو

¹ - ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، تح سامي بن محمد السلامة، دار طيبة، 2002، مج 1، ص 199-200.

² - ينظر : أحمد عبد الستار الجوّاري، مقال: نحو القرآن، مطبعة المجمع العلمي العراقي، بغداد، 1974. بين فيه كيف أنّ لغة القرآن أوسع من القواعد المثبتة في كتب النحو.

التشبه بالكلية، وهذا يمكننا ليس فقط من استنباط قواعد الكلام الصحيح الفصيح، بل إضافة إلى ذلك قواعد الاستعمال الصحيح لتلك القواعد في مقاماتها المناسبة، مما يجعل من النحو ذا بعد تداولي تخاطبي.

أما الحديث النبوي فقد ذكرت الباحثة خديجة الحديثي في مسألة الاستشهاد به في النحو كلاماً طيباً يحسن تلخيصه هاهنا مع إضافة ما نراه مهماً، فقد اشتهر عند متأخري النحاة الدعوة إلى رفض الاستدلال به في باب النحو، وتمسكوا في ذلك بثلاث حجج، أما الأولى: فقولهم أنّ أوائل النحاة ومتقدميهم تركوا بالكلية الاستدلال به. وأنّ أول من ابتدع ذلك السهيلي وابن مالك. وأما الحجة الثانية: قولهم أنّ أكثر الأحاديث مروية بالمعنى. وحجتهم الثالثة: أنّ كثيراً من رواة الحديث كانوا غير عرب بالطبع ولا تعلموا لسان العرب بالصناعة. فدخل اللحن بسبب ذلك في أكثر ما روي من طريقهم من الأحاديث. وإنّ ذلك كثر وفشى قبل تدوين الأحاديث، فتلك حججهم التي تمسكوا بها. وأشهر من عرف عنه ذلك ابن الضائع وأبو حيان.¹

أما حجتهم الأولى فالصحيح أنّ النحويين الأوائل لم يتركوا الاستدلال بالحديث مطلقاً بل كان ذلك منهم على قلة. وكان اللاحق منهم ينقل عن السابق ما احتج به من نصوص الحديث ويتابعه في ذلك بأن يزيد عليه ما يراه صواباً، واستمر الأمر في ازدياد حتى جاء السهيلي وابن مالك.² فظهر فيما ألفاه من كثرة الاحتجاج بالحديث ما لم يؤلف في تلك الكثرة في مؤلفات من سبق. فظن من رأى ذلك أنهما جاءا بما لم يأت به الأولون، وابتدعا ما لم يسبقهم إليه أحد. فكان أول من تنبه إلى هذه القضية وقال بذلك ابن الضائع وأبو حيان.

والتحقيق في هذه المسألة أنّ أوائل النحاة لم يتركوا الاستدلال بالحديث مطلقاً وإنما تخرجوا من ذلك وتحفظوا، بسبب ما شاع في عصرهم لزمن غير يسير من عواصف الفتن التي هزت أركان المنهج السني النقي الصافي الذي تربت عليه أجيال القرون المفضلة، وإن لم تهدمه. وزحفت بظلالها، وغشي ظلامها منارات الهدى ومنابر النور، وإن لم تطمس ذلك النور الذي بقي في صدور من حمل لواء الدفاع عن السنة، ليبقى دليلاً شامخاً وبرهاناً دامغاً على انحراف تلك المناهج المحدثّة التي هي أصل البلاء

¹ - ينظر: خديجة الحديثي، موقف النحاة من الاحتجاج بالحديث الشريف، دار الرشيد للنشر، بغداد، 1981م، ص 19-

21.

² - مهدي المخزومي، مدرسة الكوفة، ص 72.

ومبدأ الشقاء في هذه الأمة منذ الربع الأول من القرن الثالث الهجري، حينما طالت أيدي المعتزلة زمام السلطان، وانتشر مذهب الكلام في أرجاء الأمة، وافتتن به من حمل لواء العلم بمنطق اليونان، وآثروه على مذهب أهل السنة القائم على الحديث والقرآن، على فهم السلف من أهل العلم والإيمان. "فقد وقف المتكلمون موقف الإنكار الغريب لأحاديث نبوية صحت نسبتها إلى الرسول صلى الله عليه وسلم وفقا لما قرره علماء الحديث بالطريقة العلمية الشهيرة، وما كان إنكارهم إلا لأنها تخالف منهجهم في الاستنباط وتناقض أصولهم في العقل والمنطق، فحكموا أصولهم ورفضوا تلك الأحاديث".¹ بحجة أنها أخبار ظنية لا تفيد اليقين والقطع، وإنما اليقين عندهم فيما يدعونه بالأقيسة البرهانية والقواطع العقلية، فبدؤوا أولا برد أحاديث الآحاد بتضعيف سندها ثم طالت ألسنتهم المتواترات، لينتهوا في الأخير إلى إنكار السنة جميعا. فاستهوى ذلك المنهج العقلي علماء العربية في البصرة خاصة، مثلما استهوى غيرهم من أصحاب الفنون الأخرى، وتربت أجيال منهم في أحضان هذه الفتنة حتى تغلغت جذورها في أعماق فكرهم واستوت في نفوسهم على سوقها تعجب أساتذتهم من النظار، فوقفوا بعد ذلك موقف المتردد، "بين المتكلمين الذين أعجب النحاة بمنهجهم فاعتمدوه ولم يعد في أيديهم الإفلات منه، وبين المحدثين الذين لم يجد النحاة ما يطعنون به عليهم. وهم يرون في تعلم الحديث أجل صورة النقل الديني الحريص وأعلى درجات التشدد العلمي الأمين، بل قد رأوا في منهجهم هذا المثل المحتذى والقذوة العليا فاستضاءوا بنوره على طريق الرواية اللغوية والأدبية".²

وأما حجتهم الثانية: فقولهم أن العلة في بطلان الاستدلال بالحديث الرواية بالمعنى، فهي حجة مردودة، يقول محمد بن الطيب الفاسي المغربي: "أما القول بأن الرواة جوزوا النقل بالمعنى، فاحتمال نقل المعاني دون الألفاظ فالخلاف فيه مشهور، وكما أجازه قوم منعه آخرون. بل ذهب إلى المنع أكثر المحدثين والفقهاء والأصوليين، وإن بعض الأئمة شدد في الرواية بالمعنى غاية التشدد، فمنع تقديم كلمة على كلمة أخرى، وحرف على آخر، وذهب بعض الأئمة إلى أنه لا تجوز الرواية بالمعنى إلا لمن أحاط بجميع دقائق علم اللغة وإلا فلا يجوز له الرواية بالمعنى".³ ويقول صاحب غيث النفع: "وأما الأحاديث

¹-مهدي المخزومي، مدرسة الكوفة، ص 407.

²- محمد ضاري حمادي، الحديث الشريف في الدراسات اللغوية والنحوية ص 312. نقلا عن: خديجة الحديثي، موقف

النحاة من الاحتجاج بالحديث الشريف، ص 411.

³-ابن الطيب المغربي، شرح الاقتراح،تح محمود يوسف فجال، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، الإمارات العربية المتحدة،، ط1، 2000، ص39-44.

فالأصل نقلها بلفظها، وادعاء أنها منقولة بالمعنى دعوى لا تثبت إلا بدليل. ومن مارس الأحاديث ورأى تثبت الصحابة والآخذين عنهم رضي الله عنهم وتحريمهم في النقل حتى أنهم إذا شكوا في لفظ أتوا بجميع الألفاظ المشكوك فيها، أو تركوا روايته بالكلية، ونعلم علم يقين أنهم لا ينقلون الأحاديث إلا بلفظها".¹

ويقول الحافظ جمال الدين أبو الحجاج يوسف المري: "وقال الربيع بن سليمان المرادي، قال الشافعي: ولا تقوم الحجة بخبر الخاصة حتى يجمع أمورا منها: أن يكون من حدث عالما بالسنة ثقة في دينه، معروف بالصدق في حديثه، عاقلا لما يحدث به. عالما بما يحيل معاني الحديث من اللفظ، أو يكون ممن يؤدي الحديث بحروفه كما سمعه، لا يحدث به على المعنى، لأنه إذا حدث به على المعنى وهو غير عالم بما يحيل معناه لا يدري لعله يحيل الحلال إلى الحرام".²

ويذكر النووي في أول شرحه على صحيح مسلم شروط من يروي بالمعنى في فصل (إذا أراد رواية الحديث بالمعنى): "فإن لم يكن خبيراً بالألفاظ ومقاصدها عالماً بما تحيل معانيها لم يجز له الرواية بالمعنى بلا خلاف بين أهل العلم، بل يتعين اللفظ وإن كان عالماً بذلك، فقالت طائفة من أصحاب الحديث والفقه والأصول لا يجوز مطلقاً، وجوزه بعضهم في غير حديث النبي صلى الله عليه وسلم ولم يجوزه فيه".³

فانظر كيف أجمع علماء الحديث على ضرورة أن يكون الراوي بالمعنى -على فرض جواز ذلك- خبيراً بألفاظ العربية عالماً بما تحيل إليه من المعاني، وكيف أنهم نبهوا بذلك على حدي الكلام: اللفظ والمعنى. فلا صحة لأحدهما إلا بصحة الآخر. فلا المعاني قائمة بغير ألفاظها المخصوصة، ولا الألفاظ دالة بغير ما تؤديه من المعاني والمقاصد المعلومة. فكان عجباً قول من قال بأنه " لا يصح أن يعد الحديث حجة في الدراسة النحوية والعربية التي يعتمد فيها على اللفظ وبنيتها، في حين يجوز الاعتماد

¹ - علي النوري بن محمد السفاقسي، غيث النفع، تح أحمد محمود عبد السمیع، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2004، ص 101.

² - يوسف بن عبد الرحمن يوسف المزي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تح بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، ط1، 1983، ص 18.

³ - الإمام النووي، شرح صحيح مسلم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، 1392هـ، ج1، ص 37.

عليه في الفقه والأحكام الشرعية وتفسير آيات الكتاب العزيز، لأنَّ مقصودهم المعنى الذي يؤديه الحديث بغض النظر عن اللفظ الوارد به الحديث واختلافه".¹

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

وإنَّ النحويين إنما قصدوا إلى وضع علم النحو لدافع ديني مخافة أن يصيب اللحن نصوص القرآن والسنة، فيؤدي فساد اللفظ إلى فساد المعنى، وبالتالي فساد الشريعة والعقيدة، فإن كان تغيير اللفظ من الرواة حسب زعمهم يؤدي إلى فساد اللفظ، فكيف لعلماء الحديث أن يجيزوا -حسب زعمهم- لمن لا يعرف العربية لا ملكة ولا صناعة الرواية بالمعنى؟ ثم يستدلون به في أمور الدين عقيدة وشريعة؟. يقول عبد الجبار علوان: "أنَّ حجة الذين منعوا الاستشهاد بالحديث التي تذرعوها بها وهي روايته بالمعنى لا تنهض دليلا على منع الاستشهاد به بصورة باتة، فلا ينكر أنَّ هناك من الأحاديث ما روي بالمعنى إلى جانب الأحاديث التي رويت باللفظ، والواقع أنَّ قسما من المحدثين كانوا متشددين في الرواية فلا يسمعون حديثا ولا يحدثون بحديث إلاَّ على لفظه حتى منع بعضهم الرواية بالمعنى، وجوزها آخرون مشترطين لذلك شروطا لها... فلا عجب إذا من اعتماد كثير من العلماء المحققين كابن مالك وابن هشام اعتمادا كليا على الحديث وعدوه مصدرا من مصادر شواهدهم النحوية، وكان سندهم هو أن غلبة الظن تدل على أنَّ ما استشهدوا به من الحديث لم يبدل؛ لأنَّ الأصل عدم التبديل".²

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

¹ - خديجة الحديثي، موقف النحاة من الاحتجاج بالحديث الشريف، ص 19.

² - عبد الجبار علوان، الشواهد والاستشهاد في النحو، مطبعة الزهراء، بغداد، ط1، 1976، ص 311.

ولك أن تعجب من اعتماد اللغويين على الحديث حجة لهم في إثبات وتأصيل ما جمعه من ثروة لغوية، ثم نرى النحاة -على ما زعموا فيهم- يمتنعون عن ذلك. فكيف يصح الاستدلال بالحديث في جمع مفردات اللغة الفصيحة الصالحة للتركيب، ثم لا يصح ذلك في استنباط قواعد ذلك التركيب الذي وردت فيه تلك المفردات وفيه اكتسبت فصاحتها وبلاغتها؟. وقد تقرر عند الجرجاني من قبل أن اللفظة لا توصف بالفصاحة ولا البلاغة إلا داخل التركيب.¹ فكيف نصف اللفظة بالفصاحة والبلاغة داخل التركيب فنضعها في المعجم، ثم نمتنع أن نأخذ بذلك التركيب الذي أعطاها فصاحتها في بناء قواعد النحو؟.

ضف إلى ما تقدم أنه على فرض حصول تغيير وتبديل في نصوص الحديث، فإن هذا التغيير إنما وقع قبل عصر التدوين وقبل فساد اللغة؛ لأن ما دون وحصل في بطون الكتب لا يجوز التصرف فيه ولا تبديل ألفاظه بوجه من الوجوه، من غير خلاف بينهم في ذلك. يقول الدماميني: "إن تدوين الأحاديث وكثير من المرويات وقع في الصدر الأول قبل فساد اللغة العربية حيث كان تبديل لفظ بلفظ يصح الاحتجاج به، فلا فرق بين الجميع في صحة الاستدلال، ثم دون المبدل على تقدير التبديل ومنع من تغييره ونقله بالمعنى -كما قال بن الصلاح- فبقي حجة في بابه، ولا يضر توهم ذلك السابق في شيء من استدلالهم المتأخر".²

وهذا كاف كما يقول سعيد الأفغاني: "في غلبة الظن بأن الذي في مدونات الطبقة الأولى لفظ النبي صلى الله عليه وسلم نفسه، فإن كان هناك إبدال لفظ بمرادفه فإنما أبدله عربي فصيح يحتج به. وإن وقع بعد ذلك شك في بعض الروايات من غلط أو تصحيف فنزر يسير لا يقاس أبداً إلى أمثاله في الشعر وكلام العرب، فكثير من الأشعار نفسها رويت بروايات مختلفة، وبعضها موضوع... قال الخليل بن أحمد: إن النحارير ربما أدخلوا على الناس ما ليس من كلام العرب إرادة اللبس والتعني".³

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

¹ - الجرجاني، دلائل الإعجاز، قرأه وعلق عليه محمود شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، 1992م، ص44.

² - خديجة الحديثي، موقف النحاة من الاحتجاج بالحديث الشريف، ص371.

³ - الأفغاني، في أصول النحو، المكتب الإسلامي، 1987، ص 46-47.

أما عن حجتهم الثالثة وهي قولهم أنّ اللحن قد وقع في كثير من الأحاديث المروية بالمعنى من طريق غير العرب، يقول السيوطي: "فإنّ غالب الأحاديث مروية بالمعنى، وقد تداولها الأعاجم والمولدون قبل تدوينها فرووها بما أدت إليه عباراتهم فزادوا ونقصوا، وأبدلوا ألفاظا بألفاظ، ولهذا ترى الحديث الواحد في القصة الواحدة مرويا على أوجه شتى بعبارات مختلفة".¹ والصحيح أنّ الأعاجم الذين ثبتت روايتهم للحديث ليسوا على كثرة، وإن وجدوا فهم أكثر اعتناء بصناعة العربية من العرب أنفسهم، فيكون القول "بأنّ رواة الأحاديث أعاجم ليس بشيء؛ لأنّ ذلك يقال في رواة الشعر والنثر الذين يحتج بهما، فإنّ فيهما الكثير من الأعاجم، وهل في وسعهم أن يذكروا لنا محدثا ممن يعتد به يمكن أن يوضع في صف حماد الراوية الذي كان يكذب ويلحن ويكسر، ومع ذلك لم يتورع الكوفيون ومن نهج منهجهم عن الاحتجاج بمروياته، ولكنهم تخرجوا في الاحتجاج بالحديث، ثم لو وصل الأمر برواة الحديث إلى هذه الدركة من الجهل بالعربية سليقة وصناعة لما صح الاحتجاج بمروياتهم في الشريعة، يجهلون العربية من طرفيها ولم يقل بذلك قائل".²

ويقول الأفغاني: "إنّ وقوع اللحن في بعض الأحاديث المروية قليل جدا -إن كان قد وقع-... ولا يصح أن نمنع من أجله الاحتجاج بهذا الفيض الزاخر من الحديث، إلا إن جاز إسقاط الاحتجاج بالقرآن لأنّ بعض الناس يلحن فيه، كما أنّ المحدثين قد تشددوا في أخذ الناس بضبط ألفاظ الحديث، حتى إذا لحن فيه شاذ أو عامي أقاموا عليه النكير بل إن بعضهم ليدخله النار بسببه. وكان هذا التشديد تقليدا متوارثا في حملة الحديث حتى يومنا هذا. فهذا أحد أعلام الشام السيد جمال الدين القاسمي يقول: من قرأ حديث رسول الله عليه وسلم وهو يعلم أنّه يلحن فيه سواء أكان في أدائه أم في إعرابه يدخل في هذا الوعيد الشديد يعني قوله صلى الله عليه وسلم: (من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار) لأنه بلحنه كاذب عليه".³

¹ - السيوطي، الاقتراح، تح أحمد محمد قاسم، ص52.

² - طه الراوي، نظرات في اللغة والنحو، المكتبة الأهلية، بيروت، 1962، ص21-22.

³ - سعيد الأفغاني، في أصول النحو، ص 47-48.

ويروى عن الحسن بن علي الحلواني أنه قال: "ما وجدت في كتابي عن عفان لحنا فأعربوه فإن عفانا كان لا يلحن، وقال لنا عفان ما وجدت في كتابي عن حماد بن سلمة لحنا فأعربوه فإن حمادا كان لا يلحن، وقال حماد ما وجدت في كتابي عن قتادة لحنا فأعربوه فإن قتادة كان لا يلحن".¹

فكان الواجب على من تمسك بذلك الزعم في رد الاستدلال بالحديث أن يراعي بأن "الذين تلقوا هذه الأحاديث تلقيا مباشرا عن الرسول صلى الله عليه وسلم كانوا من الصحابة وهم عرب خلص من ذوي الفصاحة والسليقة، فلو أن واحدا منهم خائنه ذاكرته في خصوص اللفظ، لأدى المعنى بألفاظ فصيحة من عنده. فإذا سلمنا بذلك انتقلنا من بعدهم إلى رواة الحديث من التابعين وتابعي التابعين فوجدناهم أحد فريقين، لأنهم كانوا إما عربا أقحاحا يصدق عليهم ما صدق على الصحابة رضوان الله عليهم، وإما من الأعاجم الذين عرفوا بصدق حرصهم على حرفية النصوص. وأنهم إذا تلقوا عن صحابي أو تابعي عضوا بالنواجذ على ما كان لديهم، ثم إنهم كان لهم من البصر بنقد الحديث سندا وممتا ما يدعوا إلى الاطمئنان عليهم وإليهم، من حيث المحافظة على النص، ولا سيما أن الاعتماد على التدوين في ذلك العصر لابد أن يكون قد خفف الحمل عن ذواكر الحفاظ من المحدثين، لا نقول أنه شجعهم على النسيان، وإنما نقول أعانهم على عدم النسيان. وعلى ضبط النص بالصورة التي تلقوه بها عن الصحابي أو التابعي ذي السليقة. زد على ما تقدم أن هؤلاء الأعاجم لم يكونوا يروون الأحاديث في عالم غير عالم النحاة، الذين بدؤوا جهودهم النحوية في ظل مجتمع فصيح... ولم نسمع أن الأحاديث التي كانوا يروونها خالفت القواعد أكثر مما خالفها الشعر العربي المشتمل على الضرائر والرخص، على الرغم من ذلك نرى النحاة يقيمون نحوهم على الشعر وهو لغة خاصة... كما أن الرواية بالمعنى... كانت شائعة في الكثير من الشواهد الشعرية التي اعتر بها النحاة، يشهد بذلك تعدد رواية الشاهد الواحد".²

لذلك فإننا نرى أن ما ذهب إليه ابن مالك ومن تابعه من النحويين في استقراءهم الحديث واستنباطهم منه ما جاء فيه مخالفا لبعض قواعد النحويين الأوائل من غير تمييز بين الأحاديث، وبينون عليها قواعد جديدة يستدركون بها على هؤلاء عملا صحيحا؛ لأن لغة الحديث أشمل وأوسع وأكثر ثراء في مادتها وفي أساليبها، فإذا كانت الشواهد الشعرية دليلا بين أيدي العلماء يستدلون بها على إعجاز القرآن

¹ - أبو الحجاج يوسف بن محمد البلوي، كتاب "ألف باء"، المطبعة الوهبية، القاهرة، 1870، ج1، ص44.

² - تمام حسان، الأصول، ص95.

وفصاحة لغة الحديث، فإن لغة القرآن والحديث في المقابل أولى في أن يستدل بها على توثيق وتحقيق لغة الشعر لا العكس.

ويلحق بجملة المنقول أيضا ما يعرف عند النحويين (بالاستصحاب). وهو من الأدلة المعتمدة عندهم، وإن لم يكن من أصل وضعهم. بل هو من وضع فقهاء الحنفية، " يريدون به أن الأصل في الأشياء الإباحة ما لم يعم دليل على عدمها، لقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة 29]. أو هو استمرار الحكم وإبقاء ما كان على ما كان حتى يوجد المزيل".¹ ووجه إلحاقنا إياه بالمنقول أنه ثمرة الاستقراء والتتبع لأحوال الكلام العربي في بنائه وحكمه. فهو عند الاستقراء إما مطرد عام يلزم فيه الكلام وجها واحدا في جميع أمثله، ويصلح فيه المقال لكل مقام. وهذا مراد النحويين من استقراءهم. فإذا جاء الكلام على هذا الأصل، لم يحتج فيه إلى دليل، لأنه باق على أصله. وإنما يحتاج إلى الدليل حين يعدل إلى وجه آخر لما يعرض على الكلام من أحوال تتعلق بالمعنى الذي يفيد المقال ليناسب مقتضى الحال وما يستدعيه المقام. فيأتي على وضع مخصوص، فيه من القرائن التي تحمل المخاطب على إدراك وفهم المقصود، وهذا العدول عن الأصل هو ما يدعوه النحويون بالشاذ. ودعونه بالمقيد الخاص. وقلنا إن النحويين لو أنهم أدرجوه ضمن أدلة المسموع لكان حسنا. فإن فيه شيئا من الاطراد إذا روعيت مقاماته المخصوصة بالنظر إلى المعنى. فيمكن فيه التقعيد باستنباط قرائن التقيد كما كان في المطرد العام.

وأصل الوضع في العربية من حيث تركيب المقال إما حرف وإما كلمة وإما جملة. فأصل وضع الحرف الوصف الذي يكون عليه من حيث مخرجه وصفاته في حال إفراجه، ثم يعد كل عدول عن تلك الصفات أو المخارج فرعا عن ذلك الأصل. ولأن هذا العدول كان أشد ارتباطا بالمخرج صار عدولا مطردا، فيسهل بذلك رده إلى أصله. وبناء على هذا قسم علماء العربية الأصوات إلى أصول وفروع، اعتمادا على ذوقها في النطق.

وأصل وضع الكلمة على نوعين: اشتقاقية وتركيبية. وأصل الوضع في الكلمة التركيبية المحصورة العدد هو الجمود والبناء، والرتبة والافتقار الأصلي، وهي إما أن تخضع لظاهرة التركيب في تكوينها أو تكون على بنائها البسيط، يكون كل عنصر فيه على أصله. وأما الكلمات المشتقة فإنها مبنية على نوعين

¹ - ينظر: حاشية الاقتراح للسيوطي، ص 374.

من الأصل: أصل الاشتقاق، الذي يتحكم في أصول المادة اللغوية للكلمة (ف.ع.ل)، وأصل الصيغة الصرفية، وهي القالب الذي تصب فيه تلك المادة، فتكون التقاطعات بين هذين الأصلين إما منتجة وإما عقيمة، وهذا يتحدد بنسبة الاستعمال. فيكون بذلك الكلام مطرداً أو شاذاً.

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

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

ويقول ابن الأنباري: "اعلم أن استصحاب الحال من الأدلة المعتبرة، والمراد به استصحاب حال الأصل في الأسماء وهو الإعراب، واستصحاب حال الأصل في الأفعال وهو البناء، حتى يوجد في الأسماء ما يوجب البناء، ويوجد في الأفعال ما يوجب الإعراب".⁴

قال السيوطي: "وقال في الإنصاف: احتج البصريون على عدم تركيب "كم" بأن الأصل الإفراد، والتركيب فرع، ومن تمسك بالأصل خرج عن عهدة المطالبة بالدليل، ومن عدل عن الأصل افتقر إلى إقامة الدليل لعدوله عن الأصل، واستصحاب الحال أحد الأدلة المعتبرة. وقال في موضع آخر: احتج البصريون على أنه لا يجوز الجر بحرف محذوف بلا عوض، بأن قالوا: أجمعنا على أن الأصل في

¹ - راجع تفصيل ذلك في: الأصول، لتمام حسان، ص 109-122.

² - السيوطي، الاقتراح، ص 374.

³ - ابن الأنباري، الإعراب في جدل الإعراب، تح سعيد الأفغاني، دار الفكر، ط 2، 1971، ص 42.

⁴ - ابن الأنباري، لمع الأدلة، ص 141.

حروف الجر أن لا تعمل مع الحذف، وإنما تعمل معه في بعض المواضع إذا كان لها عوض، ولم يوجد هنا، فيبقى فيما عداه على الأصل والتمسك بالأصل تمسك باستصحاب الحال، وهو من الأدلة المعتبرة¹. وقولهم أنه من الأدلة المعتبرة فلكثرة ما يرد دليلاً على صحة التركيب أو ثبوت الحكم. "قالمسائل التي استدلت فيها النحاة بالأصل كثيرة جداً لا تحصى"²؛ لأن الأصل في الكلام لزوم الأصل فيه إلا لحاجة عارضة، والحاجة ضرورة تقدر بقدرها، فلا يجوز التوسع فيها. وهو في المقابل من أضعف الأدلة³ من وجهين: الأول أن الأصل لا يحتاج إلى دليل، فكون الكلام على أصله هو في نفسه دليل على صحته. وأما الثاني أنه "لا يجوز التمسك به ما وجد هنالك دليل، ألا ترى أنه لا يجوز التمسك به في إعراب الاسم مع وجود دليل البناء، من شبه الحرف أو تضمين معناه، وكذلك لا يجوز التمسك به في بناء الفعل مع وجود دليل الإعراب من مضارعة للاسم"⁴. هذا مختصر الكلام على أدلة المنقول عند النحويين.

3- المعقول من أدلة النحويين إمّا معقول من منقول أو معقول من غير منقول.

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

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

¹ - السيوطي، الاقتراح، ص 375.

² - المصدر نفسه، ص 376.

³ - ابن الأنباري، لمع الأدلة، ص 142.

⁴ - المصدر نفسه، ص 142.

والقاعدة هي الصورة التجريدية في الأذهان، الكلية الجامعة لأفرادها المتحققة في الأعيان. وهذه الصورة لا تكتمل إلاً باجتماع عناصرها، ولا تستقر إلاً باتحاد تلك العناصر في علاقاتها، ولا تتحقق في كونها قاعدة إلاً باطرادها في أمثلتها. فتكون القاعدة بذلك حكما عاما يشمل جميع أفرادها المتماثلة بالضرورة، وهذه العملية هي ما يدعوه أهل التنظير (بالتجريد). وهو الانتقال من المحسوس إلى المعقول بتصنيف أفرادها، وتمييز نظامه. **فالتصنيف أولا ثم التجريد ثانيا.** يقول الفراء في بيان جواز الرفع أو النصب في كلمة (أرض) من قوله تعالى: ﴿وَالْأَرْضَ فَرَشْنَاهَا فَنِعْمَ الْمَاهِدُونَ﴾ [الذاريات:48]، قال: "إذا رأيت اسما في أوله كلام وفي آخره فعل قد وقع على راجع ذكره، جاز في الاسم الرفع والنصب"¹.

فعناصر هذه القاعدة: الاسم المرفوع أو المنصوب، والكلام الذي قبله، والفعل الذي بعده، والضمير العائد. وأما العلاقات بينها: فكون الاسم مسبوqa بكلام، وكون الفعل بعده وكون الضمير عائداً على هذا الاسم متصلا بالفعل. وباطراد الأمثلة التي هذا وصفها عند الاستقراء صحت هذه القاعدة، ولهذا جاءت بصيغة الإطلاق (إذا رأيت) أي كلما رأيت².

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

وعند مجاوزة هذا القدر، تتعكس القضية حيث يصبح المنقول تابعا للمعقول، فنتحول القاعدة من صورتها الواصفة إلى صورة حاكمة ملزمة. ويصبح الفكر سابقا على المادة. وهذا المشهور عند المنطقيين (بالعلة الصورية)؛ لأنّ الصورة الذهنية هي الآن علة سابقة على معلولها الذي هو الكلام على الحقيقة. فتكون أجزاء الكلام تابعة لها. وهذا الذي وقع فيه النحويون المنطقيون وإن لم يتعمده أوائلهم، من تسليط قواعدهم على كلام العرب الفصيح، والطعن فيما خالفها، بدعوى أنّ قواعدهم مبنية على الاطراد، وما خالفها شاذ لا يقاس عليه. وكان الواجب أن يُحكم على صحة القواعد بكلام العرب. **بذلك صارت القواعد عندهم علة صورية في التحكيم، وعلة غائية في التعليم.** والصواب أنّ القواعد بالنسبة للمجرد علة تعليمية، وبالنسبة للمتعمّل علة صورية تحمل على انتحاء سمت كلام العرب. وانتحاء كلام العرب هو

¹ - الفراء، معاني القرآن، ج1، ص240.

² - ينظر: جلال شمس الدين، التعليل اللغوي عند الكوفيين، المؤسسة الثقافية الجامعية، الإسكندرية، 1994، ص58-59.

العلة الغائية لكليهما. وهي مع ذلك ضرورة تحليلية وليست ضرورة تركيبية، وإلاّ تحولت اللغة إلى صناعة.

والقاعدة النحوية نوعان قواعد الأبواب وقواعد التوجيه، وهذه الأخيرة تمثل "جملة من المبادئ العامة التي تضبط اتجاه النحوي عند نظره إلى السماع أو الاستصحاب أو القياس... ونعني بذلك ضوابط المنهج، ومعنى كونها ضوابط المنهج، أنّ من عرف النحو العربي وجعل هذه القواعد فهو عالم بمسائل النحو، ولكنه لا يعرف هيكل النحو، ولا يستطيع أن يجتهد فيه ولا أن يضيف إليه أكثر من خلاف على إعراب لفظ أو رتبته أو مطابقته الخ"¹. وقد ذكر منها تمام حسان في (الأصول) جملة معتبرة.²

4- حقيقة مفهوم العامل عند منطقة النحو.

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

والصواب أنّ الذي يتحكم في كون التركيب على وجه مخصوص، هو المعنى الذي رام المتكلم بيانه، [سيأتي فصل نبين فيه كيف يؤثر المعنى المقصود في تشكيل بنية الكلام الملفوظ من خلال فكرة النحو التخاطبي]، فجعل له ما يناسبه من كلام العرب، فإذا قيل له لما نطقت بكذا؟ فيقول: لأنّ العرب عبرت على هذا المعنى بهذا اللفظ، فالكلام بهذا الاعتبار يقع مجملا لا منفصلا. وليس الأمر أنّ بعضه

¹ - تمام حسان، الأصول، ص 62.

² - المرجع نفسه، ص 189 وما بعدها.

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

واختار ابن الأنباري أنها أمارات فقط، قال: "العوامل اللفظية ليست مؤثرة في المعمول حقيقة وإنما هي أمارات وعلامات، فإذا ثبت أن العوامل في محل الإجماع هي أمارات وعلامات، فالعلامة تكون بعدم الشيء كما تكون بوجود الشيء... وإذا ثبت هذا جاز أن يكون التعري من العوامل اللفظية عاملا، فصفة العامل هنا قاصرة عليه، إنه إشارة إلى العمل لكنه غير مؤثر بنفسه".²

واختار ابن جني أن العامل هو المتكلم، وما جعله النحاة عاملا تمهيد لظهور هذا العمل فهو وسيلته، قال: "ألا تراك إذا قلت: ضرب سعيد جعفرا، فإن (ضرب) لم تعمل في الحقيقة شيئا، وهل تحصل من قولك: (ضرب)، إلا على اللفظ (بالضاد والراء والباء) على صورة (فعل) فهذا هو الصوت، والصوت مما لا يجوز أن يكون منسوبا إليه الفعل. فأما في الحقيقة وبحصول الحديث فاعمل من الرفع والنصب والجر والجزم إنما هو للمتكلم نفسه لا لشيء غيره. وإنما قالوا لفظي ومعنوي، لما ظهرت آثار فعل المتكلم بمضامة اللفظ للفظ أو باشتمال المعنى على اللفظ".³

ولم يبعد ما اختاره - وإن بدا ذلك في الظاهر - عما ذهب إليه غيرهما؛ لأن القول بأن العوامل علامات أو ممهّدات لعمل العامل الحقيقي الذي هو المتكلم، يجعل آثار العامل لا تظهر إلا بوجود اللفظ أو مصاحبة للمعنى وهذا نفسه ما قاله غيرهم مع اختلاف العبارة والصورة، وتأمل قول ابن جني: "وإنما

¹ - ابن مضاء، الرد على النحاة، تح: محمد إبراهيم البنا، دار الاعتصام، ط1، 1979، ص 87-88.

² - إبراهيم أنيس، من أسرار اللغة العربية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط3، 1966، ص 68-69.

³ - ابن جني، الخصائص، ج1، ص 109-110.

قالوا لفظي ومعنوي لما ظهرت آثار فعل المتكلم بمضامة اللفظ للفظ أو باشتمال المعنى على اللفظ". ثم إن كليهما سار على منهج النحويين في علاج مسائل النحو.

لذلك فالقول بأن المتكلم هو الفاعل على الحقيقة عبارة ملبسة، وحقيقتها أننا إذا أردنا تعليل مجيء اللفظ في سياقه مرفوعاً أو منصوباً أن نقول بأن العرب نطقت بهذا الوجه لإفادة معنى بعينه، ولا علة في ذلك إلا هذا، وأن الناطق هو العامل، ولا ينبغي أن يفهم أن المتكلم يملك أن يرفع أو ينصب أو يجر أو يجزم على اختياره دون قيد لكونه عاملاً في كلامه، ولكن عمله تابع لما عرف عن العرب، فكل متكلم منهم عامل، وكل متكلم منا عامل كذلك، لكن عملنا أننا نفتني آثارهم ولا نحيد عنها.

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

وأكثر أوجه التأويل عند النحويين، إما تأويل بتقدير جزء في الجملة محذوف، وإما تأويل بتقدير أصل وضع الجملة، وإما تأويل بتقدير أصل المعنى النحوي الخاص.² وهذا التأويل قد لا يحتاج إليه إذا صار المَعُول في تصنيف الكلام على المعاني لا المباني، لأنها الأصل، والأبنية توابع، فلا يُنظر إلى المبنى المعدول عن أصل وضعه بالتأويل إلا ليعرف وجه أدائه لمعنى مخصوص، وليس الأمر من باب إثبات مخالفة أو إنحراف عن الأصل، لأن ذلك المعدول إليه أصل أيضاً مادام قد أفاد معنى صحيحاً في لغة العرب. وكل تأويل يراد به معرفة العلة فيما نطقت به العرب فهو تأويل فاسد. وشرطنا في التأويل أمران: أن يحتاج إليه بحيث يقف ظهور المعنى عليه ولولاه لفهم الكلام على غير مقصوده. والثاني أن يكون له وجه في اللغة معتبر، لا خارجاً عنها كأصناف التأويل الفلسفي.

¹ - إبراهيم مصطفى، إحياء النحو، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2012، ص 34-35.

² - ينظر: تمام حسان، الأصول، ص 144 وما بعدها.

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

حتى أنك تجدهم يفترضون تراكيب لم تسمع عن العرب، وهي محض فروض عقلية أنتجتها الصور الذهنية القياسية، وذلك أنَّ الذهن إذا سعى خلف الكليات، بُعد في المقابل عن التجريبيات، ولطول بعده عنها وعزوبها عنه، يلجأ إلى ما ترسخ فيه من الصور الخالية من أمثلتها، فينشئ لها أمثلة مصنوعة، كقولهم في باب التنازع: "ظننت منطلقاً وظننتي منطلقاً هند إياها، أو أعلمني وأعلمته إياه زيد عمراً قائماً".¹ وكقولهم: "الذي التي قامت في داره هند عمرو، واللذان اللتان قامتا في دارهما الهندان العمران، والذي التي أخته أمها هند زيد، والذي التي أختها هند أخته زيد".²

والاستقراء عند النظر قياس تمثيل من وجه وقياس شمول من وجه، وليس هو استدلال بجزئي على كلي كما سبق بيانه. وهو قياس تمثيل على اعتبار الاستدلال بأحد المتلازمين على الآخر في الحكم؛ لأنَّ الحكم المتعلق بأحد المتلازمين الذي هو الكلي والذي هو هاهنا الباب النحوي، هو نفسه المتعلق بأجزاء ذلك الكلي بالتمثيل لا بالانقسام. فما لزم في جملة الأجزاء بالتوزيع، لزم في الكلي بانضمام أجزائه. وذلك الانضمام هو مناط الوصف المشترك في قياس التمثيل إذا سوي بين وجهي الكلي في اجتماعه وأجزائه. فكان بمثابة كليين متلازمين وإن اختلفت صورتهم. وهو كذلك عين الحد الأوسط إذا اعتبرنا إحتواء الجزء بحكمه المعين الذي هو الحد الأصغر في حكم الكلي العام الذي هو الحد الأكبر،

¹ - عبده الراجحي، النحو العربي والدرس الحديث، دار النهضة العربية، بيروت، 1979، ص 158.

² - ابن السراج، أصول النحو، ج 2، ص 334.

وهذا هو حمل الكلّي على الجزئي، وهو قياس شمول. فتبين أنّ الاستقراء قياس تمثيل من وجه وقياس شمول من وجه آخر. وقياس الشمول لا يصح إلا إذا ثبت الوصف الجامع في كل فرد من أفرادها، لذلك لو جعل النحويون استقراءهم تاما باعتبار النظام بأن يستغرق ما قل وجه استعماله في الكلام العربي لكان خيرا وأحسن تأويلا.

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

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

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

كما أنّ توقف الاستدلال بمقدمتين على نحو ما عرف في القياس البرهاني عند المنطقيين غير لازم كما تقدم بيانه في موضعه. بل ذلك متعلق بحال السائل، فإذا قيل: لم رفعتم هذه اللفظة؟ فإن كان يعرف أنّ كل فاعل مرفوع قلنا له لأنها فاعل، فاحتاج فقط إلى معرفة دخول اللفظة في باب الفاعل، وإذا

علم أنها فاعل ولكن لا يعرف أنّ الفاعل مرفوع، قلنا كل فاعل مرفوع. وإذا قال: لم كل فاعل مرفوع؟ قلنا ثبت هذا بالاستقراء من كلام العرب. فأنت ترى أنّ مرد الاستدلال وغايته كلام العرب.

وكلام ابن مضاء في الدعوة إلى إلغاء العلل الثواني والثالث مشهور، قال: "ومما يجب أن يسقط من النحو العلل الثواني والثالث، وذلك مثل سؤال السائل عن "زيد" من قولنا: "قام زيد" لم رفع؟ فيقال: لأنه فاعل وكل فاعل مرفوع. فيقول: ولم رفع الفاعل؟ فالصواب أن يقال: كذا نطقت العرب، ثبت ذلك بالاستقراء من الكلام، ولا فرق بينه وبين من عرف أن شيئاً ما حرام بالنص، ولا يحتاج فيه إلى استنباط علة لينقل حكمه إلى غيره. فسأل لم حرم؟ فإنّ الجواب على ذلك غير واجب على الفقيه. ولو أجبنا السائل عن سؤاله بأن نقول له: للفرق بين الفاعل والمفعول فلم يقنعه وقال: فلم لم تعكس القضية بنصب الفاعل ورفع المفعول؟ قلنا له: لأنّ الفاعل قليل، لأنه لا يكون للفعل إلا فاعل واحد والمفعولات كثيرة، فأعطي الأثقل الذي هو الرفع للفاعل، وأعطي الأخف الذي هو النصب للمفعول، لأنّ الفاعل واحد والمفعولات كثيرة. ليقول في كلامهم ما يستقلون، ويكثر في كلامهم ما يستخفون. فلا يزيدنا ذلك علماً بأنّ الفاعل مرفوع، ولو جهلنا ذلك لم يضرنا جهله، إذ قد صح عندنا رفع الفاعل الذي هو مطلوبنا بالاستقراء المتواتر الذي يوقع العلم".¹

5- قياس التمثيل بين الفقه والنحو.

لقد عرف النحويون القياس منذ أول عهدهم بالنحو، وأنّ أكثر ما يقتزن به وروده عن ابن أبي إسحاق الحضرمي الذي قال لتلميذه يونس بن حبيب حين سأله عن الصويق ناصحاً له: "عليك بباب من النحو يطرد وينقاس".² وقد قال عنه ابن سلام الجمحي: "أول من بعج النحو ومد القياس وشرح العلل".³

والمقصود بالقياس هنا عند الحضرمي القاعدة النحوية، التي كشف عنها الاستقراء والتصنيف. وكونه أول من بعج النحو ومد القياس، أنّ النحو أو القياس كان معتمده قبل ذلك على السليقة كما كان في عصر أبي الأسود وأصحابه، ولما فسدت تلك السليقة، كان من الضرورة نقل القياس من قياس الأنماط بالاستصحاب إلى قياس الأحكام باستظهار القواعد والأبواب، على وجه يطرد وينقاس. لغرض

¹- ابن مضاء، الرد على النحاة، تح شوقي ضيف، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، 1947، ص151.

²- جلال شمس الدين، التعليل اللغوي عند الكوفيين، ص174.

³- ابن سلام الجمحي، طبقات فحول الشعراء، تح: محمود محمد شاكر، دار المدني، ج1، ص15.

تسهيل تعلم اللغة على غير الناطقين بها من الموالي، بربط النص بالقاعدة، ليكون ذلك أكثر ضبطاً وأسهل حفظاً وأبعد نسياناً.

واستعان به الخليل أيضاً على هذا المعنى، "ضمن حدود اللغة، بحيث لا يفرض جديداً على الأصول المستتبطة من الطبيعة اللغوية"¹. واستخدمه سيبويه بمعنى متابعة كلام العرب، ويطلقه على ما اطرده منه وكثر، كقوله: "لأنّ هذا أكثر في كلامهم وهو القياس"². وهو ما عناه الكسائي ببيته المشهور حين قال: إنما النحو قياس يتبع *** وبه في كل علم ينتفع.³

فالقياس عند هؤلاء ومن سار على نهجهم هو نفس النحو بمعناه اللغوي الذي هو انتحاء سمت كلام العرب. ذلك أنّ الدرس النحوي من بداياته إلى عصر الخليل وسيبويه كان مزيجاً من الاستقراء والتتبع لاستقصاء المثال المتبع من جهة، والنظر في ذلك المثال لاستنباط طريقته المثلى لينسج باتباعها الكلام على مثاله ومنواله من جهة أخرى. فكانوا في الاستقراء على طريقة المحدثين، وفي النظر على طريقة الفقهاء والأصوليين. والخليل نشأ في البصرة ذات الثقافات المتنوعة وعاصر مدرسة الرأي في الفقه التي كانت في الكوفة بزعامة أبي حنيفة. واستمر هذا حتى القرن الرابع الهجري الذي كانت فيه بداية التنظير للقياس والتعليل باعتباره أصلاً من أصول النحو العربي. ثم ظهر وانتشر بعد ذلك في مؤلفات النحويين، ككتاب الخصائص لابن جني، وكتاب الإنصاف لابن الأنباري، وكتاب الأشباه والنظائر للسيوطي.

سبق في كلامنا أنّ الناس قد اختلفوا في مسمى القياس، وغلب الخوض في هذه المسألة عند أهل النظر، والنحويون وإن لم يشتهر عنهم الخوض فيها، لكنهم لا شك لم يكونوا بمعزل عن ذلك، وكان عليهم أن يختاروا أحد المذهبين، إما مذهب المنطقيين الخالص، الذي يرى أنّ القياس هو القياس البرهاني وفق ما تقدم من ذكر صناعتهم فيه، ومضى بالفعل على هذا المذهب جملة من النحويين، وإن لم يعم اجتهداهم بالكلية، إلا أنّه غلب على أكثر أبوابه فاستحقوا لقب منطقة النحو. وعرف عنهم تحكيم المقاييس العقلية على الدراسة اللغوية حتى غدت مجموعة من الافتراضات والتعليلات والتأويلات.

¹ - سعيد جاسم الزبيدي، القياس في النحو العربي نشأته وتطوره، ص 19.

² - سيبويه، الكتاب، ج 2، ص 83.

³ - ينظر: جلال شمس الدين، التعليل اللغوي عند الكوفيين، ص 200.

وكان علي بن عيسى الفارسي، "ممن أدخلوا المنهج الكلامي في علم النحو متأثراً بابن السراج، فنجد عنده القياس على غير صورته المألوفة التي وجدناها في كتاب سيبويه، فالنحو عنده صناعة آلتها القياس، وأنه لا غنى لها عنه، لأنه يحتاج فيها إلى القياس والنظر".¹

ويكتمل هذا المنهج على يدي أبي علي الفارسي "الذي قرر منهجه بوضوح فقال: لئن أخطئ في خمسين مسألة مما بابه الرواية أحب إلي من أن أخطئ في مسألة واحدة قياسية. فيتعقد الأمر ويتحول إلى رياضة عقلية. وتلميذه ابن جني الذي يمضي على سبيل أستاذه فيقول: أن مسألة واحدة من القياس أنبل وأنبه من كتاب لغة عند عيون الناس".² وإن كان ابن جني قد جمع في كتابه الخصائص بين طريقة المتكلمين وطريقة الأصوليين كما قرر ذلك هو في كتابه.³

وأما أغلب النحويين فقد مالوا إلى طريقة الأصوليين، الذين اختاروا القياس التمثيلي فمادة أحكام الفقه الأعيان، فهو الأصل في معرفة أحكامها والطريقة المثلى، ولأنه الأقرب إلى الفطرة فلا تجد تكلفاً في مطابقة صحيح المنقول مع صريح المعقول. وأما تجريد الكليات فهو فرع عنه. والنحو مثل الفقه في هذا، "فالنحو معقول من منقول، كما أن الفقه معقول من منقول".⁴ لذلك ترى أكثر ما ألف في أصول النحو "متأثراً بالبحوث الفقهية منهجاً وتعريفاً وتفرعاً".⁵

فيكون القياس عندهم "تقدير الفرع بحكم الأصل، وقيل: هو حمل فرع على أصل لعله تقتضي إجراء حكم الأصل على الفرع، وقيل: هو ربط الأصل بالفرع بجامع، وقيل: هو اعتبار الشيء بالشيء بجامع".⁶

وكان الواجب على النحويين أن يتحرزوا من هذه المطابقة المباشرة بين الفقه والنحو وينتبهوا إلى القدر الفارق بينهما ويتوقفوا عنده ويتأملوه قبل أن يأخذهم حرصهم ورغبتهم في تأصيل النحو اقتداءً

¹ - سعيد جاسم الزبيدي، القياس في النحو العربي نشأته وتطوره، ص71.

² - المرجع نفسه، ص72.

³ - ينظر: ابن جني، الخصائص، ج1، ص2.

⁴ - ابن الأنباري، نزهة الألباء في طبقات الأدباء، تح إبراهيم السامرائي، مكتبة المنار، ط3، 1985، ص76. وقد تقدم البيان في نظرية المعرفة الإسلامية كيف أن علم اللغة علم يجمع بين الملاحظة والاستقراء الحسي والاستنباط العقلي، ويجعل الثاني تابعا للأول.

⁵ - سعيد جاسم الزبيدي، القياس في النحو العربي، ص20.

⁶ - الأنباري، لمع الأدلة، ص42.

بالفقهاء، ولا يبعد أن يكونوا هم أنفسهم من جملة الفقهاء، كما سبق في كلامنا من اتصاف علمائنا بالشمولية العلمية، فتكون طريقتهم في تأصيل النحو على منهج الأصوليين نابعة منهم لا إتباعاً لغيرهم.

والأصوليون إنما اتجهوا إلى الاجتهاد في أعمال العقل والنظر فيما لم يدل عليه نص أو إجماع، إما لخفاء الدلالة وغموض المعنى، وإما لما يطرأ من الحوادث والمستجدات التي لم تحط بها النصوص تعييناً وإن أحاطت بها تقديراً. فالحكم في كلا الحالتين غير ظاهر، فيضطرون إلى إلحاق هذا المجهول بما ثبت عندهم من الأصول المعلومة بالضرورة من الدين بالنص أو الإجماع. وذلك بعله نصية أو علة استنباطية، أو بما يبدوا لهم من الأوصاف المؤثرة كما سبق بيانه.

ولننظر إلى ما بين أيدي النحويين من المنقول، الذي اتخذوه مادة لاستنباط الأصول بما يؤدي إليه صريح المعقول. أفیه شيء مما غمض حكمه أو خفي سببه أو اشتبهت طريقته، حتى يحتاجوا إلى إلحاقه في الحكم بما ظهر وعلم عند الناس واشتهر؟.

فحكم "نائب الفاعل"، في اصطلاحهم، الرفع وهذا معروف عند كل من له أدنى معرفة بكلام العرب ناهيك عن النحويين، فما حاجتهم إلى إلحاقه بالفاعل ليثبتوا به شيئاً معلوماً بالضرورة من المنقول أصلاً. وكذلك يقال في "المضارع"، ثبت بالاستقراء من كلام العرب أنه معرب، فما حاجتهم إلى إلحاقه بالاسم بإثبات الشبه بينهما. وهكذا يقال في كل مسألة أجرى فيها النحويون أقيستهم لإثبات أحكام معلومة من كلام العرب بالاستقراء والتتبع.

وكل قياس في النحو من هذا القبيل، هو قياس لا فائدة فيه ولا عبرة به. إذ الغاية انتحاء سمت كلام العرب الموثوق نسبته إليهم، وحتى وإن كان المقصود من ذلك إدراك حكمتهم في تنوع أوجه الخطاب، وتفاضل منازلهم من حيث البيان والإعراب، والإيجاز والإطناب، فليس إلى ذلك حاجة ولا طائل من وراءه، وأما إن كان المقصود استقراء التماثلات ليتسنى تصنيفها في أبواب، فالمعول في ذلك التشابه في الصفات، والاستدلال بالقرائن والأمارات، فتلحق الأمثال بعضها ببعض ليصلح اجتماعها في باب واحد تحت حكم عام وقاعدة مطردة، وليس الغرض من ذلك معرفة الحكم فهو ثابت قبل القياس في الجزأين لا به.

فإن قيل أنّ النحويين احتاجوا إلى القياس لأنّ استقراءهم كان ناقصاً، و"لأنك لم تسمع من العرب أنت ولا غيرك اسم كل فاعل ومفعول، وإنما سمعت بعضاً فجعلته أصلاً وقست عليه ما لم تسمع"¹، ولأنّ "إثبات ما لا يدخل تحت الحصر بطريق النقل محال"².

قلنا: إنكم لا تفرقون بين قياس الأمثال وقياس الأنماط، فإنّ المعتبر في البداية قياس الأمثال، فتعرف كلام العرب وما يدل كل نوع منه على معناه، فتنتطق به في محله وتجعل لكل معنى في نفسك ما يناسبه من ذلك مع مراعاة أن لكل مقام مقال. فهذا قياس الأمثال والإحاطة بأوجه الكلام العربي بالاستقراء والنقل غير محال، فما لم يثبت نقله عند شخص ثبت عند آخر، وأنت ترى الفقيه لا يحيط بجميع المنقول، ومع ذلك لا يلجأ إلى القياس حتى يعلم إجماع العلماء على خروج المسألة المعينة عن جملة الأصول، ولو لجأ كل واحد منهم إلى القياس لمجرد جهله بالنص لأفسد الرأي الدين، ومع ذلك لا اجتهد إلا لمن أحاط بأصول المنقول والمعقول جميعاً، ولا اجتهد إلا في حدود النص.

ثم إنّ النحويين لما بعد الناس عن منابع الفصاحة وعزبت عن مسامعهم أمثالها، عمدوا إلى وضع أنماطها وفق ما يضبطها ويحكمها من قواعد مصحوبة بأمثلتها، فغدى الناس بعد ذلك يقيسون على الأنماط لا على الأمثال، والصواب أنّ المثال على وفق النمط ولكن الذي يحمل المعنى ويوافقه في محله المناسب له هو المثال لا النمط، وهذا ما أشار إليه الخليل بقوله: "ما قيس على كلام العرب فهو من كلامهم، وما لم يكن في كلام العرب فليس له معنى في كلامهم، فكيف تجعل مثالا من كلام القوم ليس له في أمثلتهم معنى؟"³ فما لم يكن من كلام العرب مثاله وإن كان على نمطه فليس له معنى في كلامهم، وليس المراد أنّ النمط القياسي لا دور له في بيان المعنى، ولكن لا عبرة به في معرفة صلاح التركيب من حيث العربية إلا بعد معرفة صلاح المثال في العربية، فما لم يكن المثال منها فلا يغني النمط من ذلك شيئاً.

والمقيس في النحو لا يخرج عن أمرين: إن كان من أصل كلام العرب، فالقياس فيه لإثبات الحكم فاسد؛ لأنّ الحكم معلوم بالنص أصلاً؛ ولأنه يحتاج فيه إلى تكلف العلة التي هي في الحقيقة هيأته

¹ - ابن جني، المنصف شرح كتاب التصريف لأبي عثمان المازني، تح إبراهيم مصطفى وعبد الله أمين، مصطفى البابي الحلبي، ط1، 1954، ج1، ص180.

² - الأنباري، لمع الأدلة، ص47.

³ - ابن جني، المنصف في شرح التصريف، ج1، ص180.

التي جاء عليها، والعلة في هذه الحال ليس علة لعدم تعلق الحكم بها، وإنما استتبطت بعده فهي حكمة - إن صحت - . واستتباطها محض اجتهاد زائد على قدر الضرورة، إذ لا يلزم ورودها على أذهان العرب حين نطقت على سجيتها. لذلك لما سئل الخليل "أعن العرب أخذت هذه العلة أم اخترعتها من نفسك؟ فأجاب: إنَّ العرب نطقت على سجيتها وطباعها، وعرفت مواقع كلامها، وقام في عقولها علله وإن لم ينقل ذلك عنها. وعللت بما عندي أنه علة لما علته منه، فإن أكن أصبت العلة فهو الذي التمس، وإن يكن هناك علة غير ما ذكرت، فالذي ذكرته محتمل أنه علة... فإن سنح لغيري علة لما علته من النحو هي أليق مما ذكرت بالمعلول فليأت بها".¹ فهي كما ترى غير موجبة ولا ملزمة ولا تعلق للحكم بها، فهي حكمة لمن اعتقد أنَّ العرب أمة حكيمة.

ويلحق بهذا المعنى اعتماد النحويين الأوائل كسيبويه على مفهوم "العامل" فليس عندهم على المعنى المعروف والذي شرحنا فيما تقدم فساد، وإنما هو كعلل الخليل لتقريب الفهم، وكضرب المثال بالمحسوس لإدراك المعقول، فهو بذلك مفهوم للتقريب وليس منهجا للدراسة ملزما في التصنيف والترتيب والضبط والتقعيد. فإذا قال أنَّ هذا اللفظ رفع بهذا اللفظ، فلأجل تسهيل الفهم والتعلم، حتى يسهل الانتحاء، فإذا أورد المتكلم لفظة بعد لفظة قدر في نفسه أنها تفعل فيها ذلك الفعل رفعها، وليس الأمر على حقيقته عندهم. لذا كان كل إيغال في هذا المفهوم فيما بعد سيبويه من حيث جعله منهجا ومحورا للدراسة النحوية، فهو كاعتبار علل الخليل ملزمة، وهي غير ملزمة بتصريح صاحبها.

وإن كان المقيس مما ينشئه الذي يحاول به انتحاء سمت كلام العرب. فهذا قياس عملي، فالواجب فيه تحري الأفصح فالأفصح والبناء على منواله. إما بمحض التقليد وإما بما يظهر من الأوصاف والأمارات. ولا محل هنا للعة؛ لأنَّ العلة قائمة بالتولد والتأثير، والحكم هنا قائم بغير تولد أو تأثير؛ لأنه مائل في الكلام المراد انتحاؤه، فيتوقف الأمر على معرفة باستظهار أماراته فيبني بها على منواله. لذلك فإنَّ الذي يريد انتحاء كلام العرب يسأل عن أحواله التي يوافقه فيها منطوقه، فيسأل قائلا: متى أنطق بكذا، ومتى لا أفعل؟ فيجيب بأنك تنطق بكذا إذا رأيت كذا، ولا تقول كذا إذا رأيت كذا. فجعلنا تحقق الوجه من الكلام بعينه بتحقق وجود علامته التي هي شرطه، فيجب به. وإنما قلنا بالشرط ولم نقل بالعلة؛ لأنَّ الشرط يشبه العلة في تعلق المشروط به ولكن ليس بالتأثير ولا التولد. وقلنا بالشرط ولم نقل

¹ - تمام حسان، الأصول، ص 162.

بالسبب ؛لأنَّ الشرط يساوي المشروط فلا يعمه، بخلاف السبب، والمشروط لا يتخلف إذا وجد شرطه، بخلاف السبب فقد يتخلف مسببه.

وأما قولهم بالعلة فذلك لظنهم أنَّ السؤال يكون عن الذي يجعل المتكلم يقول بوجه مخصوص لا بغيره. فجعلوا الحامل له على ذلك علة لمنطوقه، ولكن التحقيق ما بيناه لك فلا يخرج عن كونه إما حكمة وهذه لا عبرة بها، وإما شرطاً أو أمانة وهذه حقيقة علل النحويين، فالأولى جعلها أشرطة النحو أو شروط النحو لا علل النحو. فإذا قيل: ما تقولون فيما ثبت بالنقل منها؟. فالجواب أنها من جنس النقل والاستدلال بها استدلال بالنقل إذا ثبتت صحته وتحقق معناه في الواقع.

والحاصل أنَّ القياس وسيلة إلى التعييد، لأنَّ الاستقراء الذي هو عمدة النحو قائم عليه، سواء في كونه قياس تمثيل تلحق به الأمثال بالأمثال بما يظهر فيها من الأوصاف المشتركة التي هي أشرطةها باعتبار دلالتها عليها، وشروطها باعتبار تعلقها بها، فتدخل بذلك تحت حكم واحد شامل لجميع أفرادها وذلك قياس الشمول، وهو من باب التصنيف المفضي إلى التجريد والتععيد، وليس صالحاً في شيء من إثبات وجه الحكم من رفع أو نصب أو جر أو جزم أو تقديم أو تأخير في المعين من المنطوق على وجه التعليل.

*

*

*

الفصل الثالث: المثلث النحوي التصوري

❖ المبحث الأول: النحو منطق العربي (مقولة أنا أتصور).

❖ المبحث الثاني: الصناعة النحوية: قوانين اللغة بين قوانين الفكر وقوانين

المنطق الأرسطي.

❖ المبحث الثالث: التحديد النحوي بين النحو المنطقي والمنطق النحوي.

المبحث الأول: النحو منطق العربي (مقولة أنا أتصور).

نهدف من خلال هذا المبحث الذي سأحدث فيه عن التماهي التام بين العقل واللغة عامة، وبين النظام اللغوي العربي وبين العقل العربي خاصة، إلى نتيجتين مهمتين: الأولى منهما متعلقة بمنهجنا في قراءة التراث، والثانية متعلقة بمنهجنا في معالجة الحاضر والتأسيس للمستقبل، بيان ذلك أنه إن كان النظام اللغوي العربي هو الناطق الفعلي والشرعي للعقل العربي، فإن العلم الذي سيتناوله بالدرس (أعني ما سندعوه بعلم النحو العام) هو في حقيقة الأمر يدرس العقل العربي ويصفه ويؤسس له، من خلال دراسته للغته، فإن كانت الحال على هذا الوضع، فإن كل من تصدى لدراسة النظام النحوي العربي على مختلف محطاته من هؤلاء النحاة الذين يشهد لهم بالتأثير الحقيقي والجوهري في بناء شخصية النحو العربي هم في الحقيقة كانوا يتعاملون مع العقل العربي آلية ومنتجا، وبالتالي كان لزاما علينا حين نقرأ تراثا النحوي ونتناوله بالوصف والنقد والتأريخ (خاصة على المستوى الابستمولوجي)، أن نعي أن صفة هذا العلم في كل مرحلة تعكس حالة العقل العربي الذي يتفاعل مع ظروف تلك المرحلة، (كما سبق بيانه في الفصل السابق)؛ حيث يمثل ثمرة ما آلت إليه أحوال المجتمع الإسلامي على مختلف الأصعدة، وهو في نفس الوقت اليد التي تبني من إفرازات تلك المرحلة من خلال إعادة تنظيمها وترتيبها وتشكيلها وتفعيلها القدرة على التجدد ومواكبة كل مستجد. هذا من جهة ومن جهة أخرى فيما يتعلق بحاضرنا ومستقبلنا، فإن ذلك المنطلق، أعني إدراك التماهي بين العقل العربي ونظام اللغة العربية، سيحدد النحو الذي نريده عندما ندرك اللغة التي نسعى إلى تحقيق تداولها، لأننا دون شك يمكننا أن نفهم العقل العربي الحاضر، كما يمكننا أن نتنبأ بالعقل العربي المستقبل، بشرط أن نتحكم، من خلال المنظومة التعليمية، من آليات بناء العقل العربي وتكييفه وتفعيله وتطويره.

1. النظام الكوني والنظام العقلي: تناظر.

من المعلوم أن الموجود في الخارج إما ذوات وإما صفات وإما أحداث، والذوات إما عاقلة وإما غير عاقلة، والذات العاقلة هي الإنسان، وغير العاقلة كل ما عداه، والصفات اللاحقة بالذات العاقلة إما صفات ذاتية وإما صفات فعلية، والصفات الذاتية إما محسوسة كالقصر والطول واللون، وإما معقولة كالعلم والحلم والعفو والمحبة وغيرها، وهذه تكون لها آثار تعرف بها في ظاهر البدن، والصفات الذاتية فكالحياء والعلم والحكمة والقدرة والإرادة، وصفات الأفعال فكالعلم والتكلم والضرب والصعود والنزول

وغيرها، وكل من الصفات الذاتية والفعلية تربط بينها وبين الذات علاقة التضمن. وأمّا الأفعال فتلحق بالذات العاقلة حقيقة؛ لأنّ الفعل يقع منها بالإرادة والقصد والتدبير، وتدل عليها الذات باللزوم، فكل حي يلزم منه الحركة والأكل والشرب والتناسل وغير ذلك، والفعل إمّا لازم للذات لا يتعدها، وإمّا متعد إلى غيرها، وإذا تعدى الفعل لزم منه ثلاثة: الذات الفاعلة، والفعل، والذات المفعول فيها، والفعل يستلزم محلاً في الزمان والمكان، والذات المفعول فيها إمّا أن يترتب عنها رد فعل فيكون التفاعل، وإمّا ألا يترتب عليها ذلك. والذات الفاعلة إمّا أن تستقل بفعلها فتستغني بنفسها، وإمّا أن تحتاج إلى ذات أخرى إمّا بالمشاركة وإمّا بالسبب وإمّا بالأداة، ولكل من الذات الفاعلة والمفعول فيها وكذا الفعل أحوال وكيفيات تتصل بها وتنتقل بينها.

أمّا الذوات غير العاقلة فتختلف عن العاقلة في أنّها تتضمن الصفات المحسوسة فقط ولا يصح إضافة الصفات المعقولة إليها، أمّا الأفعال فإمّا أن تضاف إليها حقيقة كالحَيوان، لكن ليس بإرادة وقصد وتدبير ولكن بالغريزة، والغريزة تقوم مقام الإرادة لكنها أقل مرتبة منها؛ لأنّها ثابتة غالباً، لفقدانها للعقل المفكر، والإرادة تقتضي التخيير، والغريزة تقتضي التصيير، ويصح فيه كذلك التقسيم السابق من كون الفعل لازماً أو متعدياً. وإمّا أن يضاف إليها الفعل مجازاً باعتبار التأثير لا بالإرادة ولا بالغريزة، وهذه هي الجمادات، والتأثير يكون بالتفاعل كإحراق النار للحطب، وإمّا بالتماس والتصادم كتطعيم الحجر للحجر، وهكذا. والجمادات لا يصح فيها إلاّ الأفعال المتعدية، لقيام أفعالها على التأثير، وعلاقة اللزوم في الذوات كلها يدخل فيها علاقة العلية والإلحاق والنسبة والإضافة. ككون الأصل علة للفرع فيلحق به وينسب إليه، وعلاقة الكل بالجزء، والكثير بالقليل.

والعلاقات في الخارج علاقات بين الذوات بالتأثير أي بالفعل، أو التقدير أي هذا أكبر من هذا أو أصغر أو أبعد أو أقرب أو أعلى أو أدنى أو مجاور أو مفارق إلى غير ذلك، وعلاقات بين الصفات بالمشابهة أو المخالفة، وبين الأفعال بالتقدير، كما أنّها تكون كما سبق بين الذوات والصفات بالتضمن وبين الذوات والأفعال باللزوم، وبين الصفات والأفعال باللزوم كذلك.

كما تتعلق كذلك الثلاثة (الذات - الصفات - الأفعال) بالزمان والمكان، وهي علاقة حلول بالنسبة للذوات والصفات، وعلاقة اقتران بالنسبة للأفعال، فالذوات تحل في المحل الذي هو المكان والصفات تحل في الذوات أصلاً فهي تحل تبعاً في المكان بحلول الذوات، وأمّا الأفعال فلا توصف بالحلول وإنما بالاقتران فهي تصدر من الذات الفاعلة عند وجودها في مكان وزمان، فتقترن بهما.

ولقد قررنا سابقا أنَّ العقل يتصل بالخارج عن طريق الجهاز الحسي الذي ينقل إليه الخبرة الحسية، وهذه الخبرة تتمثل في معرفة كل ما ذكرنا الذوات والصفات والأفعال والعلاقات، ثم العقل يجردها عن طريق الضروريات الأولية ويحولها كما تقدم إلى ضروريات استدلالية، يستدل بها فيما بعد على تفسير الظواهر الكونية، وهذا ما يدعى (بالتصور)، والتصور تابع للمُتَصَوِّر ليس من باب المطابقة، فإنَّ تطابق التصور للمتصوِّر من جميع الوجوه غير لازم، بل ذلك متعلق بالخبرة الحسية، وهذه تتفاوت في ذاتها كما تتفاوت من شخص لآخر. وإنما القصد أنَّ التصور تابع لحال المتصوِّر، فالتصور إما أن يكون تصورا للذات، أو تصورا لأوصاف الذات الذاتية والفعلية على قدر ما، أو تصورا لأفعالها وعلاقاتها بغيرها، وقد يكون كل ذلك دفعة واحدة، بمعنى أنَّ تصور الذات يتضمن تصور الصفات ويلزم منه تصور الأفعال والعلاقات، فيكون التصور مقابلا عقليا باطنيا للمتصور الموجود في الخارج، وتلك هي (الماهية)، فكما يتركب الموجود من الذات والأوصاف والأفعال والعلاقات بالغير، كذلك الماهية المتصورة تكون صورة ذهنية تتضمن عناصر هي أجزاؤها وصفاتها، كما تتضمن علاقاتها بالماهيات أو التصورات الأخرى. تلك العلاقات هي نفسها القوانين التي يجردها العقل من التجربة الحسية وهي ما سبق وأسميناه بالضروريات الاستدلالية. وبالتالي فإنَّ نفس الدلالات تصدق على التصور كما تصدق على الموجود في الخارج، فهو يدل على كله بالمطابقة، وعلى جزئه ووصفه بالتضمن وعلى علاقاته باللزوم.

وإنَّ من جملة الضروريات الأولية (ملكة اللغة)، فالجولان الذي يكون عند التصور في العقل لا يتم بغير وسيلة، فإنَّه خطاب عقلي، خطاب العقل مع نفسه: إثبات ونفي وإلحاق وأحكام وتعليق وتقنين وبرهان ... كل هذا يحتاج إلى شفرة ناقلية، وهنا يظهر دور اللغة، ولا أعني هنا الملكة اللغوية بل الخبرة اللغوية، ووضحنا الفرق بينهما عند حديثنا عن حقيقة اللغة.

2. النظام العقلي والنظام اللغوي: تماهي.

نرجع إلى علاقة اللغة بالعقل في المستوى الأول: أنا أتصور، ونذكر بأننا هنا لا نعني باللغة الملكة ولا نعني بالعقل الملكة أيضا فكلاهما من الضروريات الأولية الثابتة، وإنما نعني باللغة الخبرة اللغوية، وبالعقل التصور والاعتبار باللغة، ولأنَّ التصور لا يقع إلا وفق مقدمات منتظمة وقوانين، فإنَّ

التفاعل بين التصور والخبرة اللغوية إنما يقع ويفسر على مستوى النظام. النظام العقلي مع النظام اللغوي.

فكما أنَّ التصور يقع في الشيء المفرد وعلى العلاقة على وفق ما تقدم، فكذلك اللفظ المصوّر (بكسر الواو) لذلك التصور يقع على التصور المفرد أو العلاقة، هذا يعني أنَّ اللغة باعتبارها حدوداً موضوعية فهي في حقيقتها حدود للماهيات لا الموجودات؛ أي أنها تقع على الماهيات على الحقيقة، وعلى الموجودات بالإشارة ومن باب التعويض، وهذا أشرنا إليه في معرض حديثنا عن صناعة الحد عند المناطق.

إنَّ فاللغة إذا تعلقت بتصوّر مفرد فهي تعويضية، وإذا دلت على علاقة فهي استدلالية. ونقول كذلك إنَّ اللغة إما حد للمفرد وإما نظم للعلاقة، واللفظ الدال على المفرد هو الاسم أو الفعل، والاسم يقع على الشخص نحو: رجل وفرس وحجر، وعلى غير الشخص نحو: الضرب والأكل والليل والنهار ونحوها. والأسماء المفردة على أربعة أضرب: اسم جنس: كقولك إنسان وحيوان، والأكل والصوت والدينار والدرهم، بزيادة الألف واللام. والضرب الثاني هو اسم الواحد من الجنس: نحو رجل وفرس ودينار ودرهم. والضرب الثالث هو ما اشتق لوصف من الجنس: نحو الضارب من الضرب، والعالم من العلم. والضرب الرابع ما لقب به شيء بعينه ليعرف من غيره نحو زيد وعمر وتسمى أسماء الأعلام وأسماء الألقاب.

ثم الأسماء الموضوعية تنقسم إلى خمسة أقسام: الأسماء المبهمّة كقولك: شيء وموجود وحيوان، وسميت مبهمّة لأنها لا تقيد المعرفة بعين من الأعيان خاص، والقسم الثاني: الأسماء المتضادة مثل القرد والجون؛ فإنَّ الطهر والحيز على تضادهما يتناولهما اسم القرد، والبياض والسواد على تضادهما يتناولهما اسم الجون. والقسم الثالث: الأسماء المترادفة كقولك: ليث وأسد، وحجر وفهر، وخمر وعقار، فتعددت الألفاظ واتفق المعنى. والقسم الرابع: الأسماء المشتركة مثل العين هي الجارحة وعين الماء وعين الميزان والجاسوس. والقسم الخامس: الأسماء المختلفة التي اختلفت سماتها ومعانيها، وهي أكثر الأسماء.

أمّا عن تفسير ظاهرة تعدد الألفاظ للمعنى الواحد وتعدد المعاني للفظ الواحد فمرده إلى تفاوت الخبرة الحسية على نحو ما بينا، فهي تتفاوت في الشخص الواحد، كما تتفاوت من شخص لآخر، لكون اللفظ تصويراً للماهية، والماهية لا تطابق الموجود من كل وجه، فيعقل شخص ما موجوداً ما من جهة ما يبدو له منه ومن جهة ما يثيره فيه ذلك البارز منه، فيسميه أو يصفه بما هو مناسب لذلك عنده، ويأتي

آخر ويطلق عليه خلاف ما أطلق الأول لما يبدو له منه من غير تلك الجهة التي بدت للأول، فتختلف الأسماء والألقاب لاختلاف الخبرة الحسية والمعنى المراد واحد. كما تختلف المعاني لاختلاف ما يتصور في الشيء الموجود أو المعقول من جهة التعدد، أي تعدد الصفات، ومعلوم كثرة واتساع المعاني في مقابل الألفاظ فتجد اللفظ الواحد يستعمل لأكثر من معنى.

ونقول أيضا أن الأصل أن يقابل اسم واحد مسمى واحد من حيث كون المسمى ذاتا، لأنّ الذات من طبيعتها الثبات، والبقاء على حال، وأمّا ما يتغير فيها فهي الأعراض والصفات، فتوصف تلك الذات بأسماء تدل عليها من جهة تلك الصفات البارزة المتعددة، فيسمي شخص ذاتا باسم هو في الأصل دال على ما بدا له منها من الصفات وكذلك يسميه الآخر، فتتعدد الأسماء والمسمى واحد، لا لتعدد ذاته بل لتعدد صفاته. كما يسمى السيف بالبتار والقاطع والمهند والحسام واليماني والبراق والحازم والصارم والفيصل والفاروق وغيرها، يقول ابن فارس: "لو احتجنا إلى أن نعبر عن السيف وأوصافه باللغة الفارسية لما أمكننا ذلك إلا باسم واحد، ونحن نذكر للسيف بالعربية صفات كثيرة"¹. لذلك صح في اللغة تعدد الصفات لموصوف واحد، وتعدد الأخبار لمبتدأ واحد وتعدد الأفعال لفاعل واحد.

أما عن كون اللغة نظما للعلاقات بين الألفاظ والمعاني، فهي بذلك تابعة للعلاقات بين التصورات، والمتصور كما تقدم إما ذات محسوسة ويتبعه تصور وصفها وفعلها، وإما تصور لمعقول ليس له خارج، وإنّما تبدو في الخارج آثاره، فإنّما أن يتصور علاقة ذات بذات، لمشابهة بينهما تقع في الوصف أو الفعل المشترك، فإن التشبيه دلالة على مشاركة أمر لآخر في المعنى، وهو بهذا الاعتبار قياس عقلي وإلحاق، وإما أن يتصور علاقة معقول بمعقول، وإما معقول بمحسوس، وإما محسوس بمعقول، وكل ذلك ينعكس وضعه في اللغة، فيعلق اسم باسم للدلالة على أوجه الشبه المعقولة، فيقال: خد كالورد في الحمرة في تشبيه محسوس بمحسوس، والعلم كالحياة في إحياء العقول والأبدان، في تشبيه معقول بمعقول، والمنية كالسبع في الفتك في تشبيه معقول بمحسوس، والعطر كالخلق الكريم في تجميل الحلية في تشبيه محسوس بمعقول. وكاف التشبيه رابط لغوي مقابل ذلك الرابط العقلي، وتلحق بها: كأن، مثل، نحو وما هو بمنزلة ذلك. وقد تقوى العلاقة بين تلك المتصورات حتى تبلغ التماثل فيكون بعضها كأنه عين بعضها، فيظهر ذلك في حذف حرف التشبيه، فيكون الأصل الملحق به كالخبر أو في حكم الخبر للفرع الملحق، فيقال: زيد أسد، وخدك ورد، والعلم حياة.

¹ - ابن فارس، الصحابي في فقه اللغة وسنن العربية، ص 16-17.

وفي كل ما تقدم دلالة اللفظ على معناه المتصور في الوضع إما بالمطابقة أو التضمن، وقد يدل اللفظ على معنى متصور هو في حقيقته خارج عنه لكنه مرتبط به بدلالة اللزوم، فيقع الانتقال من معنى إلى معنى بسبب علاقة بينهما كلزوم أحدهما الآخر بوجه من الوجوه. ولما كانت الملازمات بين المعاني المتصورة تكون من جهتين جهة الانتقال من ملزوم إلى لازم وجهة الانتقال من لازم إلى ملزوم.¹ فإن اللغة تعبر عن ذلك بأسلوبين معروفين، الكناية والمجاز. فالكناية انتقال من ملزوم إلى لازم، كما تقول: فلان طويل النجاد، والمراد طول القامة الذي هو ملزوم طول النجاد، فلا يُصار إلى جعل النجاد طويلاً أو قصيراً إلا لكون القامة طويلة أو قصيرة. لذلك قيل في تعريف الكناية "لفظ أريد به لازم معناه مع جواز إرادة معناه حينئذ".² فهنا أريد كلا المعنيين الأصلي الملحق به والفرعي الملحق. والانتقال هنا بين المعاني يكون على مراتب متفاوتة بحسب فطنة القائل أو المخاطب، وبحسب ما يكون بين تلك المعاني من الوسائط، فقولهم طويل النجاد يلزم منه طول القامة مباشرة، أما قولهم كثير الرماد فيلزم منه وصف الكرم بوسائط؛ فيتوصل بكثرة الرماد إلى كثرة إحراق الحطب تحت القدور، ومنها إلى كثرة الطباخ، ومنها إلى كثرة الأكلة، ومنها إلى كثرة الضيفان ومنها إلى المقصود.³ وأما الثاني المجاز؛ ينتقل فيه من الملزوم إلى اللازم كما تقول: رعيينا غيثاً، والمراد لازمه وهو النبت.

مسألة الحقيقة والصدق والمجاز والكذب.

وعلى ذكر المجاز ينبغي هنا التفريق بين أربعة أمور: الحقيقة والصدق والمجاز والكذب، فالحقيقة دلالة اللفظ على معناه كما هو في الواقع والمعقول، في الواقع إذا كان للمعنى خارج والمعقول إذا لم يكن له خارج، والحقيقة بهذا الاعتبار صدق، والكذب أن يستعمل اللفظ للمعنى على غير ما هو له في الواقع والمعقول، والمجاز كذب في الأصل لمخالفته الحقيقة لكنه خرج عن كونه كذلك لمانع، وهو إيراد القرينة في الكلام لدفع توهم إرادة ظاهر اللفظ، فإذا قلت: أقبل الأسد، فإما أن تريد بالأسد الحيوان المعروف وإما أن تريد غير ذلك، فإذا كان الأول فتلك الحقيقة وهنا لا يخلو أن يكون الكلام إما صدقاً إذا حصل ما أخبر به في الواقع، وإما كذباً بأن لا يحصل في الواقع، وأما إذا كان الثاني فإذا لم يكن في اللفظ ما يظهر عدم إرادة ظاهره فهو لغو وجهل بحقيقة الأوضاع اللغوية، وإما أن يكون في اللفظ أو في

¹ - ينظر: الجابري، بنية العقل العربي، ص 98.

² - القزويني، الإيضاح، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط 2، ص 186.

³ - ينظر: المصدر نفسه، ص 183.

حال المتكلم ما يدل على صرف اللفظ عن ظاهره، كأن يكون في موضع افتخار وأشار إلى القادم بهيئة المفتخر، أو غير ذلك من القرائن، عُلِمَ بذلك أنَّ المتكلم غير مريد للملزوم (الأسد) بل يريد اللازم (الشجاعة والبأس والإقدام).

وقد ذهب صاحب الإيضاح إلى أنَّ الحقيقة وقوع اللفظ على ما وضع له في الأصل، وهذا يفيد أنَّ الحقيقة تكون لغوية وشرعية وعرفية خاصة أو عامة.¹ فصاحب الشريعة إذا وضع اللفظ لمعنى شرعي كان ذلك اللفظ له على الحقيقة، ولا يعتبر في ذلك الوضع اللغوي، أو الحقيقة اللغوية، كاستعمال لفظ (صلاة) بمعنى العبادة المخصوصة، وكذلك في العرفية الخاصة، كلفظ (فعل) إذا استعمله المخاطب بعرف النحو في الكلمة المخصوصة، وفي العرفية العامة كاستعمال لفظ الدابة للدلالة على ذي الأربع، وهكذا. والمجاز ما لم يوضع لما هو له في حكم تلك الأوضاع السابقة.

والذي نراه خلاف ذلك، بل الحقيقة واحدة لا تتعدد، وضابطها الواقع، لا ما يتصوره الواضع أو يعتقده أو يقصده، وإذا قيل: أليس الوضع تحديد للماهية لا الموجود كما وصفتم ؟. قلنا بلا لكننا قلنا أيضا أنَّ الماهية تابعة للموجود وليس العكس، وإنما فرقنا بين الماهية والموجود لنبين أنَّ اشتغال الوضع الذي هو حد الموجود على كل ما للموجود من النعوت والصفات والأفعال من جميع الجهات كما يكون في الماهية غير لازم، بل هو محال على ما بينا في معرض حديثنا عن الحدود المنطقية؛ لأنَّ الإحاطة بالماهية واقع بخلاف الموجود، وعلى ذلك فلا تناقض فيما ذكرنا.

وعليه حتى ولو كان الواضع إنما أراد بوضعه معنى مخصوص بصناعته، فذلك لا يبيح تجاهل ما يكون من معنى ذلك الوضع في الواقع. وعلى هذا فالحقيقة فيما نراه وضع اللفظ لما هو له في الواقع والمعقول، والمجاز ما كان خلاف ذلك بقرينة، وإن لم يكن بقرينة فهو كذب أو لغو، والحقيقة بذلك المعنى الذي أثبتناه عين الصدق، والمجاز كذب مقصود لغرض خارج عنه، ولذلك سمي مجازاً، أي يجوز به المتكلم باللفظ من ظاهره إلى معنى غيره بالقرينة التي تعينه، أما الكذب فقاصر على نفسه، لعدم استعمال ما يكون به الجواز وهو القرينة.

أما الأوضاع الخاصة الشرعية والعرفية الخاصة والعامة فالمعتبر فيها التخصيص وليس المجاز أي تخصيص الدلالة، كما سيأتي، كتخصيص لفظ الصلاة في الشرع للعبادة المخصوصة التي إن تأملت

¹- ينظر: القزويني، الإيضاح، ص153.

وجدتها عين الدعاء، ولكنها أخص منه لتطلبها أفعالا وأقوالا وهيئة مخصوصة ووقتا مخصوصا، فهي دعاء خاص، وليست خارجة عن معنى الدعاء، فتكون لها حقيقة أخرى غير ما تدل عليه في الحقيقة الأولى، فالاصطلاح وضع خاص ومعناه داخل في معنى الوضع العام بالتضمن.

والاستعارة تشبيه من وجه ومجاز من وجه آخر، فهي تشبيه لإلحاق المذكور بالمحذوف لفظا في الوصف، ومجاز لحذف أحد طرفي الإلحاق إما الأصل وإما الفرع، وإقامة أحدهما محل الآخر، وذلك مخالف للحقيقة، ولكن لما نصبت القرينة في الكلام دليلا على ذلك المحذوف كان في قوة الظاهر، واندفع بذلك توهم إرادة ظاهر اللفظ المخالف للحقيقة فكانت مجازا.

وقد تكون إنابة اللفظ عن اللفظ في أداء المعنى بطريق الملابس، كملابسة اليد للنعمة والعطاء فتستعمل فيها؛ لأن النعمة لا تصدر إلا منها، كما تستعمل اليد في القدرة؛ لأن أكثر ما يظهر سلطانها في اليد، ويلحق بهذا تسمية المسبب باسم السبب كقولهم رعيانا الغيث أي النبات، والسبب باسم المسبب كقولهم أمطرت السماء نباتا وغير ذلك. وإنابة لفظ عن لفظ لأداء معنى، الداعي له أنه لو جاء اللفظ الأول فيه لم يؤدي ذلك المعنى المقصود بالقوة المطلوبة، وتلك القوة إنما تتحقق باجتماع اللفظ الظاهر المستعمل واللفظ الأصل المبطن في العقل.

والمجاز كما يكون في الأوضاع يكون في الأحكام النحوية كما دعاه الجرجاني (بالمجاز الحكمي)¹ يقول صاحب الإيضاح: "واعلم أن الكلمة كما توصف بالمجاز لنقلها عن معناها الأصلي كما مضى، توصف به أيضا لنقلها عن إعرابها الأصلي إلى غيره، لحذف لفظ أو زيادة، أما الحذف فكقوله تعالى: ﴿وَسَلِّ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا﴾ [يوسف: 82]؛ أي أهل القرية، فأعراب القرية في الأصل هو الجر، فحذف المضاف وأعطى المضاف إليه إعرابه (...) وأما الزيادة فكقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: 11]، على القول بزيادة الكاف أي ليس مثله شيء، فأعراب مثله في الأصل هو النصب فزيدت الكاف فصار جرا".² فذلك ما يقع بين الاسم والاسم في اللغة لإبراز علاقات المشابهة (التشبيه) واللزوم (الكناية والمجاز والاستعارة) والملابسة، بين الذوات.

وتقع العلاقة بين الذات وصفتها وبين الذات وفعلها، وترجمة الأولى في اللغة تعليق الاسم بالاسم على سبيل الحكم، وهي الجملة الاسمية، بإسناد الاسم الثاني إلى الأول على أنه صفته، وإسناد

¹ - أحمد سعد محمد، الأصول البلاغية في كتاب سيبويه، مكتبة الآداب، ط2، القاهرة، 2017، ص302.

² - القزويني، الإيضاح، ص181.

هنا حكم بالثاني على الأول، كقولك: زيد عالم، فحكمت على زيد أنه عالم، وهذا التصور يكون في المعقولات كما يكون في الذوات، كأن أقول: العلم نافع، والصفة إما صفة ذات كظاهر وموجود وحلو ومُرّ وكبير وصغير وغيرها، تدل على ثبات الصفة في الموصوف كحلية فيه، وإما صفة فعل إذا دلت على معنى التأثير أو إمكان وقوع التأثير، وفي اللغة ما يعبر عن هذا النوع فيما تقدمه الصيغ اللغوية للصفة التي تتضمن معنى الحدث مخصصة له كصفة الفاعل "تدل على وصف الفاعل بالحدث منقطعا متجددا، وصفة المفعول تدل على وصف المفعول بالحدث كذلك على سبيل الانقطاع والتجدد، وصفة المبالغة تدل على وصف الفاعل بالحدث على طريق المبالغة والصفة المشبهة تدل على وصفه به على سبيل الدوام والثبوت، وصفة التفضيل تدل على وصفه به أيضا على سبيل تفضيله على غيره ممن يتصف بالحدث على طريقة أي من الصفات السابقة".¹

وترجمة الثانية أعني علاقة الذات بالفعل الواقع منها هي الجملة الفعلية، وهي نوعان : فاعل وفعل لازم، وقد قدمنا أنّ الذات قد يقع منها الفعل ملازما لها، وكذلك في اللغة قد يكفي الفعل بفاعله فهو ملازم له، والعلاقة بين الفاعل وفعله هنا علاقة لزوم في الأصل أي الواقع كما تقدم، ولكنها في عرف اللغة (علاقة إسناد) لكن ليس من باب الحكم وإنما من باب الإخبار، كقولك: جاء زيد، وحضر العالم، وفهم الطالب وغير ذلك، بالإيجاب، ولم يجئ زيد ، وما حضر العالم، ولم يفهم الطالب بالسلب. والفعل لا يتصور من غير اقترانه بالزمان والمكان، فوجب أن يكون في اللغة ما يعبر عن هذا التصور، وذلك في صيغة الفعل، فمنها الدال على الماضي (فعل)، والدال على الحاضر والمستقبل (يفعل) والمستقبل البعيد (سيفعل) وتلحق بها (سوف يفعل)، أو بظروف الزمان: إذ، إذا، لما، أيان، متى، وظروف المكان: أين، أنى، حيث، وبعض حروف الجر: منذ ومذ، وضمائر الإشارة للمكان: هنا وثم ونحوها، وضمائر الإشارة إلى الزمان: الآن، أمس ونحوها، وما دل على المبهم من الأوقات: كيوم، شهر، سنة ونحوها، وما دل على المبهم من الجهات: كتحته وفوق، وأمام، وراء، قرب ونحوها، وبعض المصادر وأسماء الزمان والمكان.² وكل هذا نافع في تخصيص علاقة الإسناد في تحديد جهة الحدث (بالظرفية الزمانية والمكانية).

¹ - تمام حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، عالم الكتب، القاهرة، ط6، 2009، ص99.

² - المرجع نفسه، ص120-121.

أما النوع الثاني من الجملة الفعلية فهي المفسرة لوقوع الفعل من الذات لكن وقوعا متعديا إلى ذات أخرى، فيلزم الفاعل والفعل والمحل القابل الذي هو المفعول به، فعلاقة الفعل بالفاعل علاقة إسناد، وعلاقة الفاعل بالمفعول علاقة تأثير، وعلاقة الفعل بالمفعول (علاقة تعديّة)، وعلاقة التعديّة هي تخصيص لجهة علاقة الإسناد و جهة وقوع الحدث معا، أي تعيين المحل القابل، كقولك: علّم خالد عمرا، أو خالد علّم عمرا، فعلاقة (علّم) ب (خالد) علاقة إسناد، بينما علاقة (خالد) ب (علّم) علاقة لزوم، وهذه العلاقة تفيدنا في استلزام معنى وهو أن خالدا عالم، للزوم فعل التعليم منه، وعلاقة (علّم) ب (عمر) علاقة تعديّة، حيث خصصت فعل التعليم في (عمر)، وعلاقة (خالد) ب (عمر) علاقة تأثير (الفاعلية/ تعليم)، وعلاقة (عمر) ب (خالد) علاقة تأثر (المفعولية/ تعلّم)، وكل هذه المعاني تنتظم في تلك الجملة لتشكل المعنى العام الذي هو (تعليم خالد لعمر).

وقد يستفاد نوع العلاقة بين الذات الفاعلة (الفاعل) والفعل والذات القابلة (المفعول به) من صيغ الفعل اللغوية المختلفة، كصيغة (انفعل) نحو: انكسر، تدل على مطاوعة المحل للفعل. كما تدل عليه كذلك صيغ أخرى (افتعل = اعتدل / نفعل = تكسر / تفاعل = تباعد / استفعل = استقام)، وصيغة (أفعل وفعل) نحو: أجلس وكرّم الدالة على التعديّة، وصيغة (فاعل وتفاعل وافتعل) نحو: خاصم وتخاصم واختصم الدالة على التشارك، وصيغة (استفعل) نحو: استحجر للدلالة على الصيرورة، وصيغة (افتعل) نحو: اكتسب للدلالة على الاجتهاد في الفعل، وصيغة (نفعل) نحو: تصبّر الدالة على التكلف وغير ذلك من الصيغ.¹

ونذكرنا أنّ الذات الفاعلة إما أن تستغني بنفسها في الفعل وإما أن تتشارك فيه مع غيرها إما اضطرارا وإما اختيارا، وفي اللغة نجد (علاقة المعية) تبدو في المفعول معه، كقولك: (سرت وعمرا)، كما تكون المشاركة في الأفعال وذلك في تركيب الواو مع المضارع بعدها كقولهم: (لا تأكل السمك وتشرب اللبن).

والفعل لا يقع من الذات حقيقة إلا لغاية، (والغائية) معنى متصور بالعقل، يعبر عنه باللغة في نحو قولهم: (جنّت لأراك)، و(حضرت لأجل التعلم)، و(أطعت كي أنجو من العقاب)، و(فررت خوفا من

¹ - تمام حسان، اللغة العربية معناها ومبناها ، ص143، 142، 141.

العدو) ونحو ذلك، فعلاطاتها في اللغة الاسم المنسوب (المفعول لأجله)، واللام وكي والفاء وإذن، والغائية غائية علة وغائية مدى.

كما أنّ الذات الفاعلة تتعاقب عليها الأحوال كما تتجدد منها الأفعال، فنتلبس بكل فعل هيئة تناسبه، وفي اللغة (علاقة الملابس) التي تبدو في عرف النحو في (الحال)، كقولهم: (جاء راكبا)، وقولهم: (مررت به وهو مضطجع) ونحو ذلك.

تلك وغيرها ما يعرف بالمعاني النحوية المفردة: كالفاعلية والمفعولية، والتركيبية، أو العلائقية (التعليق): كالإسناد والتعدية والمعية والغائية والظرفية والملابسة وغيرها، إضافة إلى ما تقدم من العلاقات البيانية: المشابهة (التشبيه) واللزوم (المجاز والاستعارة والكناية) والملابسة، هي ما يمثل العلاقات الاستدلالية الداخلة في الضروريات الاستدلالية في شكلها اللغوي والتي ينسجها العقل ليتصور بها الموجودات في الخارج ويفهم بها العلاقات بين تلك الموجودات ثم ليعبر عنها. وهذا ما يفسر كيف أنّ اللغة ليست مجرد أداة للفكر، بل هي أيضا القالب الذي يتشكل فيه الفكر.¹ واللغة إذن لا تصنع الفكر فقط ولكنها تؤطره كذلك.

هذا ما يعني أنّ النحو لا يمثل فقط العلاقات داخل النظام اللغوي، بالمفهوم التقليدي، ولكنه يفسر إلى جانب ذلك منطق العقل في تشكيل العلاقات الاستدلالية، كما يفسر إدراك العقل للنظام الكوني، وبالتالي ينعكس نظام الكون في نظام العقل بالنظام اللغوي، يقول ادوارد سابي ران: " لغة جماعة بشرية ما، جماعة تفكر داخل تلك اللغة وتتكلم بها، هي المنظم لتجربتها، وهي بهذا تصنع عالمها وواقعها الاجتماعي. وبعبارة أكثر دقة: إن كل لغة تحتوي على تصور خاص بها للعالم".² ويقول آدم شاف: " ابتداء من هرذر ووللهم وفون همبولدت على الأقل تبنت الدراسات اللغوية مرات عديدة الأطروحة القائلة بأنّ منظومة لغوية ما (الشيء الذي يعني ليس فقط مفرداتها، بل أيضا نحوها وتركيبها) تؤثر في طريقة رؤية أهلها للعالم، وفي كيفية مفصلتهم له وبالتالي في طريقة تفكيرهم. إنّنا نفكر كما نتكلم. الشيء الذي يعني أنّ اللغة التي تحدد قدرتنا على الكلام هي نفسها التي تحدد قدرتنا على التفكير".³

¹ - الجابري، تكوين العقل العربي، ص77.

² - المرجع نفسه، ص77.

³ - نفسه ، ص77.

وبذلك يشكل النظام النحوي رابطاً بين الشكل اللغوي/المبنى (مفرد ومركب)، والتصور العقلي /المعنى (مفرد ومركب)، والخارج /المقام الذي يمثل المنطلق لحصول التصور والمرجع في تحقيق التصور، وهذا الرابط الثلاثي هو ما ندعوه المثلث النحوي المنطقي /التصوري: البنية - المعنى - المقام، والذي يمثل المستوى الأول من مقولة: النحو منطق العربي - أنا أتصور.

3. النحو العربي لغة الأورجانون الإسلامي.

شرحنا فيما سبق من كلامنا كيف أن أورجانون العلوم هو نظرية المعرفة الإسلامية: المعارف المحورية + الضروريات الأولية + الضروريات المكتسبة: الاستدلالية والتوجيهية، فقد تحقق في هذه النظرية جميع أبعاد العلم الكلي: البعد الآلي القانوني، البعد الشمولي، البعد الوظيفي، البعد الاستدلالي، والبعد اللغوي.

البعد القانوني: يظهر في مهمة التوجيه، توجيه الفكر في طريقه لبلوغ المعرفة الصحيحة، كما يعطي ميزان التفريق بين الصحيح والخطأ على المستوى النظري والخير والشر على المستوى العملي من خلال التربية العقدية.

والبعد الشمولي: لأنها تحيط بالأسئلة الكونية العامة وتقدم معارف محورية تعين علاقة الإنسان بالخالق وعلاقته بالكون، وبالتالي هي توطر التفكير في الوجود عامة، وهذا ما يجعلها علماً كلياً تتضوي تحته كل العلوم التي تتخذ أجزاء الكون موضوعاً لها.

والبعد الوظيفي: وهذا يتفرع عن كون هذه النظرية علماً كلياً شاملاً؛ لأن ذلك يعني أن معظم القوانين التي تصوغها وتبرهن على صحتها تصبح قضايا ومقدمات مسلم بها في العلوم الجزئية الأخرى، وبالتالي تصبح جاهزة للتوظيف المباشر، ومن جهة أخرى تعرض تلك العلوم نتائجها على تلك القوانين الكلية لتصبح لها ميزاناً لمعرفة صحتها من خطئها.

والبعد الاستدلالي: لأن توجيه الفكر في تصويره للكون من حيث تحديد الطريقة المناسبة والوسيلة المناسبة للمعرفة المناسبة سيحقق ذلك الوصول إلى المعرفة الصحيحة من خلال الخبرة الحسية والمعارف المحوية، وبالتالي صوغ قوانين الاستدلال والنظر والقياس الصحيحة.

أما البعد اللغوي الرمزي: فيظهر في التطابق في علاقة النظام اللغوي مع النظام العقلي والنظام الكوني وهذا تقدم التفصيل فيه.

والنحو يمثل الوسيلة لتحصيل المعارف المحورية والضروريات التوجيهية؛ لأنّ الوحي نزل باللغة التي هو نظامها، وبالتالي فمنطق الخطاب القرآني هو نفسه منطق النحو العربي، وهو وسيلة لاستنباط الضروريات الاستدلالية، على نحو ما بينا في علاقة اللغة بالعقل، ولأنّ العقل العربي يستعمل نفس النظام أو نفس المنطق في تحصيل تلك واستنباط هذه لم يكن في المنقول ما يعارض المعقول. إذن فالنحو ليس هو الأرجنون بل هو لغة الأرجنون المنطقية أو بعبارة السيرافي: "النحو منطق ولكنه مسلوخ من العربية، والمنطق نحو ولكنه مفهوم باللغة".¹

ومن الدليل كذلك على أنّ النحو ليس هو العلم الكلي بالنسبة للعلوم الإسلامية، أنّ "العلم الجزئي هو ما تعلق ببعض من الأمور والموجودات يقتصر المتعلم فيه أن يسلم أصولاً ومبادئ تتبرهن في غير علمه، وتكون في علمه مستعملة على سبيل الأصول الموضوعية".² معنى هذا أنّ العلم الكلي هو ما كان النظر فيه موجهاً لكل الموجودات، ولا يكون كلياً إلا إذا كانت "أكثر الأصول الموضوعية في العلم الجزئي تصح فيه".³ وفي نطاق مقتضيات هذا الفرق سيكون علم النحو علماً جزئياً؛ لأنّ النظر فيه موجه صوب موجود واحد هو العالم اللغوي"⁴، بينما نظرية المعرفة الإسلامية تنظر في الوجود عامة.

*

*

*

¹ - الجابري، تكوين العقل العربي، ص 91.

² - ابن سينا، الرسائل: عيون الحكمة، تح عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت، ط2، 1980. ص 140.

³ - ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، الجزء الأول، تح سليمان دنيا، دار المعارف، ط3، ص 483.

⁴ - زكريا أرسلان، ابستمولوجيا اللغة النحوية، ص 272.

المبحث الثاني: الصناعة النحوية : قوانين اللغة بين قوانين الفكر وقوانين المنطق الأرسطي.

هل الصناعة النحوية تقتضي فصل قوانين اللغة عن قوانين الفكر أم عن قوانين الفكر الأرسطي؟ هذا السؤال -كما سبق بيانه في المقدمة- راودنا عندما أتممنا بحثنا المعد لنيل شهادة الماستر، وبالتالي جاء هذا البحث ليجيب عنه وفق رؤية شمولية تشرح ارتباط اللغة بالعقل والخارج، وطرحناه هنا لسببين: الأول منهما هو أن نبين مرادنا مما سبق وهو قولنا (النحو منطق العربي)، فما نعنيه هنا بالمنطق قوانين الفكر في العقل العربي الإسلامي وليس قوانين الفكر اليوناني، وما استعمالنا للفظ (المنطق) هنا للدلالة على الفكر إلا تجوزاً، كما يفعل من خَبَرَ صناعة المنطقيين في استعمال ألفاظهم وعباراتهم في معرض الرد عليهم، كشأن شيخ الإسلام ابن تيمية، فهو وإن أكثر من استعمال ألفاظ المنطقيين وعباراتهم في الرد عليهم، إلا أنك لا تجد أحداً من الناس ممن يعرف الرجل ينكر أنه شيخ الإسلام لا شيخ المنطقة. وإنما نبهنا على هذا حتى لا يتوهم التناقض في كلامنا؛ إذ كيف ندعو إلى بطلان صناعة المنطقيين والفصل بينها وبين الصناعة النحوية ثم ندعي أن النحو العربية منطق بذلك المعنى.

وأما السبب الثاني فهو الخلط الذي وقع فيه بعض الباحثين المعاصرين، حين ذهبوا إلى إبطال شبه الذين ادعوا تأثير الفكر اليوناني في صناعة الفكر النحوي، فلا شك في بطلان هذا الزعم، ولكن بعض الذين تصدوا للرد على هذا الزعم وقعوا في اضطراب؛ فهم ينطلقون أولاً من مقدمة مسلم بها عند كل أحد وهي أن اليونان لم يخصصهم الله بنعمة العقل من دون البشر؛ أي أن الفكر اليوناني ليس الفكر الإنساني الوحيد الذي يشكل العقل أحد ركائزه وأساسه وعناصره، بل إن أي فكر ومجهود علمي قائم على إعمال العقل في الاستنباط أو الاستدلال على نسب متفاوتة بتفاوت المعلومات، ولا يتصور أي فكر علمي بدون إعمال العقل، إنما قلنا هذا لأن هؤلاء مع اعتقادهم بهذه المقدمة البديهية، إلا أنهم في كل مرة يريدون إبطال أية دعوى لتأثير الفكر اليوناني في الفكر الإسلامي ومنتجات هذا الفكر، يجردون تلك المعارف الإسلامية من أي جهد عقلي استدلالي أو برهاني، حتى يثبتوا أنه فكر إسلامي خالص، كما هو الشأن في النحو العربي.

1- قوانين الفكر وقوانين المنطق اليوناني حقيقتان متغايرتان.

والحال أنّ قوانين الفكر وقوانين المنطق اليوناني حقيقتان متغايرتان، فقوانين المنطق اليونان هي من قوانين الفكر، وليست قوانين الفكر هي قوانين المنطق اليوناني. معناه أنّ قوانين الفكر الإسلامي ليست هي قوانين الفكر اليوناني، وإذا اعتمدنا على هذه المقدمة زال كل إشكال؛ لأنّه أصبح مؤكداً أنّ الفكر واللغة شيئان متلازمان، وبالتالي قوانين الفكر متلازمة وقوانين اللغة، إذن فاللغة العربية ليست هي اللغة اليونانية، لأنّ لكل منهما نظام خاص بها، فالفكر الذي يُنتج بنظام أحدهما ليس هو الفكر الذي يُنتج بنظام الأخرى.

ومن ثم فاللغة النحوية ليست هي اللغة المنطقية ولا يمكن أن تكونها؛ لأنّ اللغة النحوية تصف نظام اللغة العربية بنفس نظام اللغة، وبالتالي هي تجسيد لقوانين الفكر في اللغة، لذلك قدمنا أنّ نظام اللغة (النحو) هو نفسه نظام الفكر وهو نفسه نظام الكون، طبعاً في تصور العربي.

ولنتأمل جواب السيرافي في مناظرته الشهيرة مع متى بن يونس المنطقي، حين قال له هذا الأخير أنّ المنطق عنده " آلة من آلات الكلام يعرف بها صحيح الكلام من سقيمه، وفساد المعنى من صالحه، كالميزان فإنّي أعرف به الرجحان من النقصان والشائل من الجانح" فأجابه أبوسعيد: " أخطأت، لأنّ صحيح الكلام من سقيمه يعرف بالنظم المألوف والإعراب المعروف إذا كنا نتكلم بالعربية، وفساد المعنى من صالحه يعرف بالعقل إذا كنا نبحث بالعقل. وهبك عرفت الراجح من الناقص من طريق الوزن، فمن لك بمعرفة الموزون أيما هو حديد أو ذهب أو شبه أو رصاص؟ فأراك بعد معرفة الوزن فقيراً إلى معرفة الموزون وإلى معرفة قيمته وسائر صفاته التي يطول عدها".¹

فهذا كلام جامع في التفريق بين الصناعة المنطقية القائمة على لغة اليونان وفكرهم وبين الصناعة النحوية القائمة على لغة العرب وفكرهم، فلدينا المعنى وكيفية أداء المعنى، فهنا مسألتان متغايرتان، أمّا المعنى فمعقول ولكنه حبيس الأذهان ومستور في القلب خفي غير ظاهر، فكيف السبيل إلى إظهاره واستظهاره إلا اللفظ والكلام، والكلام العربي حمّال للمعاني؛ لأنّ فيه وجوهاً من النظم والتركيب تحمل من ذلك المعنى المعقول صوراً ووجوهاً، على ما يقتضيه المقام وأحوال المخاطبين وعلى ما تتيجّه خبرة الناطقين ومعرفتهم بصحيح الكلام وسقيمه وأحوال تصرفه وإعرابه ومراتب بيانه، فإذا قلت:

¹ - أبو حيان، الإمتاع والمؤانسة، تح أحمد أمين وأحمد الزين، مؤسسة هنداوي، ص121.

عبد الله قائم، عُلِمَ من اللفظ معنى القيام واقعا من عبد الله، وعُلِمَ منه أيضا مراد القائل وأنه إلى بيان ذلك قصد، وأما ما عُلِمَ بحكم العقل فأنَّ القيام يقع حقيقة من عبد الله فلا مجاز في ذلك، فالكلام صحيح في عرف اللغة؛ لأنه أدى المعنى الذي حكم العقل بصحته في عرفه وعرف الواقع، فإذا فسد التركيب والنظم، فسد المعنى إذ لم يتحمل اللفظ، فلم يقع البيان والإفهام عما في الضمير، هذا من جهة ومن جهة أخرى فاللفظ أفاد معنى زائدا على ما حكم به العقل، وهو أنَّ الكلام يخبر عن حال عبد الله، وهو الذي جُهِل، أما صاحب الحال فمعروف، وإنما احتيج إلى معرفة حاله فأخبر المتكلم عنها بهذا التركيب، ولو علم فعل القيام ولم يعلم القائم، لتغير ولصار: القائم عبد الله، فهذه مراتب المعاني لولا النظر في اللفظ لم تُعلم، ولولا صناعة النظم لم تُفهم.

وكذلك يقال في مراتب المعنى في قولك: (عبد الله قائم) و(إنَّ عبد الله قائم) و(إنَّ عبد الله لقائم)، فالأول إخبار والثاني تأكيد للخبر لطرده الشك، والثالث زيادة في التوكيد للرد على إنكار منكر. وهذا مفهوم قول السيرافي: "وهبك عرفت الراجح من الناقص من طريق الوزن، فمن لك بمعرفة الموزون أيما هو حديد أو ذهب أو شبه أو رصاص؟ فأراك بعد معرفة الوزن فقيرا إلى معرفة الموزون وإلى معرفة قيمته وسائر صفاته التي يطول عدها". فالمنطق ينظر في صحة المعنى ويحكم بذلك أو ضده بعرف العقل والواقع، والنحو ينظر في ذلك وفي أوجه النظم في الكلام وفي مراتب البيان والإفهام التي بها يستظهر مراتب المعنى وظلاله الكامنة في ضمير القائل. لذلك كان النحو العربي منطق العربي خاصة، والعربية حمالة معاني، لأنَّ فكر العربي حمال أوجه.

ولذلك أيضا ظهر فساد قول القائل أنَّ النحو ينظر في اللفظ دون المعنى والمنطق ينظر في المعنى دون اللفظ. فكيف إذا أراد المنطقي أن يبين عما يجول في تصويره ويعمل فيه فكره؟، أليس يفر لأجل ذلك إلى اللفظ؟ ثم تراه يتخير من ذلك اللفظ ما يكون وافيا لما قصد إليه بفكره حقه، وكيف يكون له ذلك إذا لم يحط علما بسنن لسان من يخاطبهم وينطق بلغتهم؟، أليس في ذلك دليلا على حاجته للفظ ووجوب اهتمامه به كما احتاج إلى النظر وإعمال الفكر؟ ثم إذا هو لم يحط علما بذلك اللسان، لبعد عهده به، أو لغرفته عنه إن كان من غير الناطقين به، فمن ذا الذي يأخذ بيده ويرشده إلى التركيب الصحيح والكلام الفصيح، واللفظ القويم والنظم المستقيم إن لم يكن النحوي؟. ثم كيف يسع النحوي أن يعرف وجوه تصرف اللفظ ومواضع تركيبه ووجوه نظمها، ولا يحيل مع ذلك إلى ما يلحقه من تغير المعنى وتفاوت البيان لاختلاف المبني، وكيف يحكم بصحة اللفظ إلاَّ لأنَّ ذلك اللفظ أبان به عن المراد؟.

وقال السيرافي له: " إذا كان المنطق وضعه رجل من يونان على لغة أهلها واصطلاحهم عليها وما يتعارفونه بها من رسومها وصفاتها، فأين يلزم الترك والهند والفرس والعرب أن ينظروا فيه ويتخذوه قاضيا وحكما لهم وعليهم، ما شهد لهم به قبلوه وما أنكروه رفضوه؟¹

هذا ما بيناه سابقا بأنّ الفكر ملتصق باللغة واللغة ملتصقة بالفكر، والفكر مركب مما علم بالتصور من الخبرة الحسية ومما فيه من القضايا الاضطرارية على ما سبق بيانه، والتصور ملك صاحبه وليس كل ما يتصوره شخص واقع بنفس الكيفية من شخص آخر وهذا أيضا تقدم بيانه، لهذا قال السيرافي: "فإنّ علم العالم مبنوث في العالم بين جميع من في العالم، ولهذا قال القائل: العلم في العالم مبنوث ونحوه العاقل مبنوث"²، فهو متاح للناس جميعا، وكل عاقل يأخذ منه بنصيب، كمثّل الغيث ينزل ويأخذ منه كل واد بقدره، وليس ذلك حكرا على اليونان أو غيرهم، ولكن اليوناني يعقل منه قدرا فيه ما يصح وما لا يصح، والعربي كذلك، فكان نظام الفكر في مقابل نظام الكون لكنه خاص بصاحبه، ونظام اللغة هو نفسه نظام الفكر فهو خاص بصاحبه أيضا، فالخارج واحد والمتصور متعدد. فالفكر اليوناني هو تصور اليونان للخارج، وهو غير فكر العربي؛ لأنّه تصور العربي للخارج، وهما غير فكر الهندي؛ لأنّه تصور الهندي للخارج، فترتب على هذا أن تكون لغة اليونان غير لغة العرب، ولغة العرب غير لغة الهند، وهذه غير لغة الفرس وهكذا، ويترتب عليه أيضا أنّ أية صناعة تكون بإحدى تلك اللغات تكون مخالفة للأخرى في نظامها ولغتها، وهذا وجه مباينة لغة المنطق للغة النحو.

ولهذا أيضا كانت ترجمة العلوم من لغة إلى أخرى غير وافية لأقدار المعاني والتصورات، فإما أن تزيد فيها لسعة اللغة المنقول إليها، فيكون اللفظ الواحد فيها يوزن بالألفاظ في تلك، وإما أن ينقص إن كان بالعكس، وإما أن يحرف فيتبع ذلك انحرافا في نظام تلك الصناعة. فكان متحتما على من طلب حقيقة تلك الصناعة كما هي عند أهلها أن يطلبها من جهة لغتهم، إذ لا سبيل له إليها إلا بذلك. وهذا ما قصده السيرافي بقوله: "أنت إذن لست تدعونا إلى المنطق، إنما تدعونا إلى تعلم اللغة اليونانية"³. فإن كان تعلم المنطق نفسه يستلزم قبل ذلك تعلم لغة اليونان، فكيف يصح أن يُطلب النحو العربي بلغة المنطق؟.

¹ - أبو حيان، الإمتاع والمؤانسة، ص122.

² - المصدر نفسه ص123.

³ - نفسه، ص123

2- اتفاق المعنى الوظيفي مع المعنى الدلالي لا علاقة له بالمنطق اليوناني.

وبالتالي إذا وجدنا في مفاهيم اللغة النحوية ما يتطابق مع الدلالات اللغوية التي هي كما سبق وبيننا تعبير عن تصور العقل للواقع، فلا يقتضي ذلك أنها من آثار المنطق اليوناني في الصناعة النحوية. في ضوء هذا الفهم نستعرض كلام زكريا أرسلان في معرض دفاعه عن فكرة الفصل بين الصناعة النحوية والصناعة المنطقية بإبطال تأثر الأولى بالثانية، وبالتالي فصل اللغة النحوية عن اللغة المنطقية، مستندا في ذلك إلى ثلاثة أصول أخذها كما صرح هو بذلك عن طه عبد الرحمن من كتابه (تجديد المنهج في تقويم التراث)، تلك الأصول تقرر تمييز العنصر العربي الإسلامي عن غيره، وتبدو في الامتياز العقدي والامتياز العقلي والامتياز اللغوي. فيقول: " وبما أن مفاهيم المنطق اليوناني وقضاياها كانت من أكثر ما أولاه المنفتحون من العرب على علوم الأوائل، عناية وبحثا، فإنها كانت معرضة أكثر من غيرها للرفض من حيث أنها تتنافر مع ما ينحل من الأصول الثلاثة المذكورة من مقتضيات وضوابط. فبمقتضيات التركيب اللغوي العربي وضباطه، يمكن أن نفسر علة رفض النحاة تطبيق مفهوم (الإسناد المنطقي) مثلا، على معطيات اللغة العربية، وهي العلة التي نستخلصها من كلام البطليموسي حين قال: (صناعة النحو قد تكون فيها الألفاظ مطابقة للمعاني، وقد تكون مخالفة لها، إذا فهم السامع المراد، فيقع الإسناد في اللفظ إلى شيء وهو المعنى مسند إلى شيء آخر، فيجيز النحويون في صناعتهم (أعطى درهم زيدا)، فيسندون الإعطاء إلى الدرهم في اللفظ وهو مسند في المعنى إلى زيد.. وليس هذا بضرورة شاعر، بل هو كلام العرب الفصيح المتعارف بينها في محاورتها).

وبمقتضيات العقيدة الإسلامية وضوابطها المستقاة من الوحي، باعتبارها من مسلماته المنزلة بالإرادة الإلهية، رفض ابن تيمية مفاهيم منطق اليونانيين وتعاليمه بقسميه النظري والعملي، معتبرا أنها صالحة لمن ليس (لهم كتاب منزل ولا نبي مرسل). وبمقتضيات المعرفة الإسلامية أيضا كان مفهوم المنطق للعقل مفهوما فاسدا؛ (لأن مرجع الحكم في صحة المعارف ليس نتائج اليقين النظري وحدها، وإنما أساسا النفع العملي... ولأن ماهية العقل لا تنحصر في تحصيل العلم، وإنما تتسع لتشمل العمل به طلبا للأجل) ¹.

¹ - زكريا أرسلان، ابستمولوجيا اللغة النحوية، ص414.

نقول: أما بمقتضى العقيدة فكما قال شيخ الإسلام ابن تيمية إنّ المنطق صالح عند من ليس لهم كتاب منزل ولا نبي مرسل، ونسبة الصلاح هنا إلى هؤلاء القوم في تصورهم واعتقادهم، وليس في نفس الأمر من حيث أنّه صالح. وهذا ما ذكرناه سابقا حينما قلنا أنّ الفكر اليوناني يقع في الخط والتعقيد والاضطراب، وفي أحيان كثيرة التناقض لافتقاره إلى الضروريات التوجيهية والمعارف المحورية التي مصدرها الوحي، والتي تقدم إجابات عن أسئلة كونية لا طاقة للعقل ولا الحس بلوغها.

وأما بمقتضى المعرفة الإسلامية فيبدو في أنّ مفهوم المنطق للعقل مفهوم فاسد، وقد بينا ذلك أيضا، بينا كيف أنهم قدسوه وجعلوه أصل المعرفة اليقينية، وحملوه ما لا يطيق، وأشغلوه فيما ليس له وألزموه بالتصديق، وعزلوه عن المعرفة الحسية، التي منها يصوغ الضروريات الاستدلالية، هذا من جهة، ومن جهة أخرى حصروا ماهية العقل في اليقين النظري، والعقل في نظرية المعرفة الإسلامية عمل كما أنه علم وقد تقدم بيان ذلك.

أما بمقتضى اللغة، فقله أنّ النحاة رفضوا تطبيق (الإسناد المنطقي) بمقتضيات التركيب اللغوي العربي وضوابطه على معطيات اللغة، فإنّه يغلب على الظن أنّه أراد بمقتضيات التركيب اللغوي وضوابطه، نظام اللغة العربية الذي في حقيقته انعكاس لنظام الفكر العربي الإسلامي في تصوره للخارج، وبالتالي صار هذا الكلام بحاجة إلى صياغة أخرى، فالأولى أن يقول: إنّ النحاة رفضوا تطبيق (الإسناد المنطقي) بمقتضيات اللغة النحوية أو الصناعة النحوية على معطيات اللغة العربية، أي أنّ الصناعة النحوية هي التي استبعدت عن عناصرها (الإسناد المنطقي). وهنا نسأل: لماذا؟. فالجواب: لأنّ (الإسناد المنطقي) ينتمي إلى اللغة المنطقية، وذكرنا أنّ اللغة النحوية مباينة للغة المنطقية، ولماذا؟ قلنا: لأنّ نظام اللغة النحوية هو نفسه نظام اللغة العربية، ونظام اللغة المنطقية هو نفسه نظام اللغة اليونانية، وكلا النظامين تجسيد لفكرين مختلفين، فالأول تجسيد للفكر العربي الإسلامي، والثاني تجسيد للفكر اليوناني.

فإذا كان ينبغي أن نقيم الرفض، أعني رفض المنطق اليوناني في الصناعة النحوية، فينبغي أن نقيمه على التباين في الأصل، أعني مستوى الفكر، وليس الفروع والتطبيقات، كالأصطلاحات النحوية والمنطقية؛ لأنّ الفروع والمسائل قد تلتقي وقد تتشابه، ولكن محك الاختلاف في المنطلق والأصول.

نقف الآن على قول البطليوسي، نفس القول الذي استشهد به زكريا أرسلان، حيث قال: (صناعة النحو)، وهذا محل استدراكنا على المؤلف حينما دعونا إلى إعادة الصياغة، فموضوع الحديث هنا

(صناعة النحو)، قال: (قد تكون فيها الألفاظ مطابقة للمعاني)؛ يقصد بالألفاظ اصطلاحات النحو، قد تكون مطابقة للمعاني أي المتصورة في العقل عن الواقع والتي تدل عليها الأوضاع اللغوية، يعني اتفاق المصطلح مع اللفظ العربي مبنا ومعنا، أي موافقة اللغة النحوية للغة العربية، وهذا ما دعاه المؤلف بالمساوقة اللغوية¹، ولا يمكن أن يكون مقصوده محصورا على اللفظ من جهة المبني فقط؛ لأنّ كلامه يدل على أنّ المساوقة تعم اللفظ والمعنى جميعا. قال: (وقد تكون مخالفة لها)؛ أي الألفاظ للمعاني المتصورة، وليس الأمر مع ذلك على إطلاقه بل بشرط: (إذا فهم السامع المراد)، من السامع؟ هو العربي، أي بأن لا يتوهم باللفظ ظاهره؛ لأنّ اللفظ مصروف عنه بقرينة، كأنّه المجاز اللغوي، أي استعمال المصطلح ليدل على معنى ليس هو له في الحقيقة بقرينة. كاستعمال (الفاعل) لما ليس له لغة، كما في عبارة: (مات الرجل). ولكن على أن يبين للسامع أنّه لا يراد به الفاعل على الحقيقة، هذا يعني أنّ الأصل في الاصطلاح النحوي موافقته لتصور العربي بدلالات لغته؛ لأنّ ما يحتاج إلى شرط أقل مما لا يحتاج إلى شرط، بعبارة أخرى، المشروط محدود، في حكم الشاذ، وغير المشروط معدود أي كثير.

وإذا قلنا أنّ الاصطلاحات النحوية الأصل فيها موافقة الألفاظ اللغوية، فليس هذا الاتفاق بمقتض للتطابق في المعنى أو الدلالة، بل الاتفاق واقع بالتضمن، أي أنّ معنى الاصطلاح متضمن في معنى الوضع اللغوي كما سنبينه في موضعه، ولا يقتضي هذا الاتفاق أيضا مشابهة صناعة المنطق في اصطلاحاتها، ولو اتفقا في بعض الأمور، فمرجع ذلك إلى الجزئيات كما ذكرنا لا إلى الأصول والمنطقات فلا ضرر؛ لأنّ كلا الفكرين ينطلق مما دعواه (الضروريات الأولية)، فهي واحدة عند آحاد الناس، إلّا أنّ الفكر اليوناني توقف عندها، أي في مطابقة العقل مع نفسه، والعقل الإسلامي زاد على ذلك مطابقة العقل مع الوحي (الأوليات التوجيهية) ومطابقته مع الواقع (الأوليات الاستدلالية ومنهج التجريب)، " فمن تكون له أفضل شريعة وأفضل لغة، لزم أن تكون له أفضل معرفة، ما دام يستمد هذه المعرفة من أحق الحقائق التي جاءت بها أصدق شريعة، ويستمد وسائل هذه المعرفة من أبلغ الأساليب التي انطوت عليها أبين لغة".²

فإذا ألفينا في اللغة النحوية ما يحمل دلالة لغوية تطابق الواقع، فليس ذلك بدليل قائم على وجود تأثر بصناعة المناطق. كما لا يحمل ذلك على دعوى أنّ اللغة النحوية استبعدت البعد الدلالي، مكتفية

¹ - ينظر: زكريا أرسلان، ابستمولوجيا اللغة النحوية، ص189.

² - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط2، ص254.

بالبعد التركيبي الوظيفي، وهذه هي القاعدة التي انطلق منها المؤلف، لذلك فإن أول ما جعله فارقا بين صناعة المنطق وصناعة النحو أن جعل الأول يشغل بالكلام والثاني يشغل بالكلم فقط، قال: "نعتقد أن سيبويه لم يشغل بمفهوم الكلام كما حدده المتأخرون، وإنما اشتغل بما يصدق عليه مفهوم الكلم عندهم. .معنى هذا أن موضوع النحو عند سيبويه لم يكن الكلام وإنما كان الكلم، أي أنه لم ينظر في شرط الإفادة، لأن هذا الشرط ضابط للكلام دون الكلم. وإذا اتضح هذا الأمر، فإننا لا نعتقد أن أرسطو كان له الاهتمام نفسه الذي وجه سيبويه في دراسة العبارة اللغوية، فالمنطلق الأرسطي، كما هو معلوم، اعتنى (بالحكم الدلالي)؛ أي بمتعلق الفائدة، أما سيبويه فاعتنى (بالحكم النحوي)؛ أي بما يتصل بالعاملية".¹

نعتقد أن هذا الحكم خطير ولم يُقم صاحبه عليه من الدليل ما ينهض بصحته، ولو أراد سيبويه من صناعة النحو إقصاء المعنى الدلالي والاكتفاء بالتركيب الخالي من المعنى [إلا المعنى الوظيفي الذي يفترض أن يكون حسب تصور المؤلف مغايرا للمعنى الدلالي إذ هو بمقتضى العاملة فقط]، لنص على ذلك؛ لأن هذا يتعلق بمنهج الدراسة وموضوع الدرس، ولا يرد القول بأن سيبويه ظن بهذا عمدا من جنس ما لم يصرح به من الاصطلاحات مع حضور مفاهيمها في عمله (كمفهوم الجملة)، فليس هذا بصحيح؛ لأن تلك أسماء العلم، وهو وإن لم ينص عليه باصطلاح مفرد، فإنه بينها عبارات حدية مطوّلة تفسر المفهوم تفسيرا شديدا للوضوح، ولا يبقى إلا أن ينظر فيها الناظر فيطلق عليها المصطلح.

ثم إن كان سيبويه أقصى الدلالة فما وجه إيراد سيبويه لأقسام الكلام من حيث الاستقامة والإحالة؟ قال: "هذا باب الاستقامة من الكلام والإحالة: فمنه مستقيم حسن، ومحال، ومستقيم كذب، ومستقيم قبيح، وما هو محال كذب".² ولم يشر سيبويه إلى استقامة المبنى في هذا الصنف (الصنف الخامس) وفي الصنف الثاني لأنها لا تأتلف مع الاستحالة. وهذا يعني أمران متلازمان في فكر صاحب الكتاب: أولهما تبعية المبنى للمعنى، فحيث يكون المدلول مستحيل التحقق في الواقع العيني، فإن التركيب لا يمكنه الاتصاف بالنحوية أو المقبولية القاعدية؛ لأن القوانين هي صياغة مجردة لأشكال محققة وذات دلالات واقعية. ثانيهما: اعتقاد سيبويه المطلق بأن عمله التنظيري كان موجها إلى الاستعمال العربي، وكل قوانين الكتاب وقواعده مؤسسة على المادة اللغوية المتداولة بين العرب، وليست تعقيدا لأشكال مفترضة ظنا وتخميناً، كما تصور بعض الباحثين المعاصرين، بل هي مشتقة من الواقع اللغوي العربي.

¹ - زكريا أرسلان، ابستمولوجيا اللغة النحوية، ص 352.

² - سيبويه، الكتاب، ج 1، ص 36.

لذلك نجد حديث أبي بشر عن هذا الأمر مطروحا في (المقدمات) التي مهدت لدراسته، وكأنه يحدد المجال المقترح للمعالجة اللسانية¹.

ولماذا كذلك أورد باب معاني الألفاظ في الكلام²؟ ولماذا نراه في كثير من مواضع الكتاب يرجح وجهها إعرابيا على آخر لا لشيء إلا لأنَّ المقام يقتضيه؟، فيقول مثلا في (باب ما يجري على الموضع لا على الاسم الذي قبله): "وتقول: ما زيد كعمرو ولا شبيهًا به، وما عمرو كخالد ولا مفلحًا، والنصب في هذا جيد ، لأنَّك إنما تريد ما هو مثل فلان ولا مفلحًا، هذا وجه الكلام، فإذا أردت أن تقول: ولا بمنزلة من يشبهه جررت، وذلك قولك: ما أنت كزيد ولا شبيه به"³. فبالنصب أفدت أمرين: أنَّ زيدا ليس كعمرو وأنَّه لا شبيه لعمرو إطلاقا. لكن بالجر أفدت الأول وأنَّ زيدا ليس شبيه عمرو، فالمعنى في الحاليين ليس واحدا.

حتى وهو يستل القاعدة من الشاهد فإنَّه يستحضر من المقول ملايساته وأغراض قائله وأحوال متلقيه، وآية ذلك ما ذكره مثلا في (باب يختار فيه الرفع): "وذلك قولك: له علمٌ علمُ الفقهاء، وله رأي رأيُ الأصلاء، وإنَّما كان الرفع في هذا الوجه لأنَّ هذه خصال تذكرها في الرجل كالحلم والعقل والفضل، ولم ترد أن تخبر بأنك مررت برجل في حالة تعلم وتفهّم، ولكنك أردت أن تذكر الرجل بفضل فيه، وأن تجعل ذلك خصلة قد استكملها، كقولك: له حسبُ الصالحين، لأنَّ هذه الأشياء وما يشبهها صارت حلية عند الناس وعلامات، وعلى هذا الوجه رفع الصوت... وإن شئت نصبت فقلت: له علمٌ علمُ الفقهاء، كأنَّك مررت به في حال تعلم وتفهّم، وكأنَّه لم يستكمل أن يقال له عالم"⁴. فالنصب محمول هنا على الفعل أو الحال المتغيرة، أما الرفع فمحمول على الوصفية وأن الوصف تلبس بصاحبه حتى صار حلية فيه. وسنخصص فصلا مستقلا فيما سيأتي لتحليل نماذج من أمثلة الكتاب التي عالج فيها سيبويه تلفظات وقولات (وأنا أستعمل هنا هذه المصطلحات التقنية عن قصد) معالجة تخاطبية.

فلا نرى صحة هذا الزعم من أنَّ سيبويه لم يستحضر البعد الدلالي وهو يعالج تراكيب العربية، بل إنَّ كتاب سيبويه كان كتابا في العربية كلها، "تناول فيه أبنية مفرداتها، كما بحث تراكيبها، واصفا

¹ - فؤاد بوعلي، الأسس المعرفية والمنهجية للخطاب النحوي العربي، ص341.

² - ينظر: سيبويه، الكتاب، ج1، ص33.

³ - المصدر نفسه، ص69.

* - يقصد قولك: له صوت صوت حمار

⁴ - سيبويه، الكتاب، ج1، ص136-362-365.

القواعد التي تضمن سلامتها، ملتفتا إلى العلاقة الوثيقة التي تربط بين قواعدها ومعانيها البلاغية والدلالية، منتحيا في كل ذلك أساليب العرب وسننها في الكلام".¹ حتى إنَّ المُطَّلِع على كتابه يجد صعوبة في أن يقرر ما إذا كان مؤلفا خالصا في النحو بمعناه المتأخر.

كما أنَّ سيبويه لم يكن نحويا شكليا مقتصرًا على أواخر الكلم إعرابا وبناء، وإنما كان عمله توصيفا شاملا لسنن العرب في بنية ألفاظها وأساليبها بالنظر إلى ما يقتضيه السياق من حيث علاقة الكلم ببعضه ببعض، ومن حيث مناسبته لمقتضى الحال. لذلك جاء نحوه تكوينيا تركيبيا ينظر في الأسلوب كما ينظر في تحليل الأبنية المفردة والتراكيب وما يلحق بها من أحوال. وسيأتي تفصيل ذلك في فصل مستقل إن شاء الله.

فإن كانت صناعة النحو قد جنحت بعده إلى ذلك المنهج الذي قصد إليه المؤلف، فعلينا تتبع تطور النحو ابستمولوجيا حتى نقف على حكم موثوق يقيني، ولا يسعنا الآن وليس بأيدينا معطيات كافية إلا أن نحكم على ذلك بالإمكان.

رجوعا إلى كلام البطليوسي حين قال عن اصطلاحات النحو أنَّها قد توافقت المعاني وقد تخالفها، نضيف إلى ما سبق أنَّ هذا الرجل شهد النحو في مرحلته المتأخرة، أي أنَّ قوله يقع على الاصطلاحات المتأخرة، وكلامنا في النحو الأول قبل أن تلج صناعة المنطقيين إلى عقول النحويين، وسيبويه كان حريصا على المساواة اللغوية، وانظر إلى قوله: "هذا باب الفاعل الذي لم يتعده فعله إلى مفعول، والمفعول الذي لم يتعد إليه فعل فاعل ولم يتعده فعله إلى مفعول آخر، والفاعل والمفعول في هذا سواء، يرتفع المفعول كما يرتفع الفاعل".² ماذا سمى سيبويه الذي شاع عند النحويين بعده باسم نائب الفاعل؟، قال (مفعول)، فالنحاة ألحقوه بالفاعل لأنَّه أخذ حكمه الإعرابي وموقعه، وسيبويه أبقاها على أصله ولو تغير حكمه الإعرابي، لأنَّ المعنى أولى، فهو مفعول معنى ولو رفع، (يرتفع المفعول كما يرتفع الفاعل).

وبخصوص مفهوم الاسم يقول المؤلف: "يطلق مصطلح (الاسم) في المنطق الأرسطي، حسب ما يذكره الفارابي في مصنفه (كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق)، على (كل لفظ مفرد دال على معنى من غير أن يدل بذاته على زمان المعنى). ومعلوم أنَّ هذا الحد، كما يفيد صاحب (الإيضاح)، خارج عما

¹ - أحمد سعد محمد، الأصول البلاغية في كتاب سيبويه، ص39.

² - سيبويه، الكتاب، ج1، ص53.

يقتضيه مفهوم الاسم في صناعة النحو، إذ الاسم في هذه الصناعة مصطلح دال على (ما كان فاعلاً أو مفعولاً أو واقعا في حيز الفاعل والمفعول به).¹

نقول هناك اضطراب واضح في منهجية المؤلف، مادام أنه يسعى إلى إثبات اختلاف اصطلاحات المناطق واصطلاحات النحاة، وهو يقر أن اصطلاحات المنطقيين أدخلها المتأخرون من النحويين ولم تكن عند الأوائل، لأنه صرح في موضع من كتابه فقال: "أما نحاة القرن الثاني للهجرة فلم يطلعوا على المنطق اليوناني لأن مصنفات أرسطو لم تنقل بعد إلى اللغة العربية"². فلماذا لم يأتي بتعريف سيبويه مقابل تعريف المنطقيين؟ يقول سيبويه: "فالاسم رجل وفرس وحائط".³ ربما خشي أن لا تقوم حجته في ما ذهب إليه، مع أن ذهب إليه حق، كما لو أنه أتى بتعريف سيبويه لقامت الحجة على ما أراد. ولكنه أخطأ في المنطق، حين ظن أن أي اصطلاح نحوي أو مفهوم ذو بعد دلالي دليل على صحة ما ذهب إليه دعاء التأثير، وليس بصحيح، كما قد بينا، والزجاجة رد اصطلاحات المتأخرين لأنها لا تناسب النحو من حيث تصنيف الكلم إلى أبوابه المعروفة وفق قاعدة العمل والمعاني الوظيفية، لا لوجود تعارض بين المعاني الدلالية والمعاني الوظيفية، فتعريف أرسطو باطل في النحو لكونه حدا لا يستوفي شرط الجمع والمنع، فليس حدا مميزا كما ينبغي في اصطلاحات النحو، ولأنه صيغ على وفق طريقة المنطقيين في صياغة الحدود وهي باطلة كما سبق بيان ذلك. وليس لأنه ذو بعد دلالي، وإلا لرد على تعريف سيبويه أولا. فالزجاجة وغيره ممن ثار ضد صناعة المنطق إنما ثاروا على المتأخرين لا على المتقدمين أقصد على زمن سيبويه.

وانظر إلى تعريف سيبويه، فإنه بين أن الاسم ما وقع على العاقل وعلى غير العقل والجماد، ولم يقل ما جاء على هيئة كذا أو صيغة كذا أو ما وجدت في تنوينا أو ما كان محلا باللام أو دخل عليه الجار، وكذلك فعل في تعريف الفعل: "وأما الفعل فأمثلته أخذت من لفظ أحداث الأسماء، وبنيت لما مضى، ولما يكون ولم يقع، وما هو كائن لم ينقطع"⁴، وكذلك قال في الحرف، "وأما ما جاء لمعنى وليس باسم ولا فعل فنحو: ثم، وسوف، وواو القسم، ولام الإضافة ونحوها"⁵. وقوله: (جاء لمعنى)، كما قال قبل

¹ - زكريا أرسلان، ابستمولوجيا اللغة النحوية، ص 353.

² - المرجع نفسه، ص 351.

³ - سيبويه، الكتاب، ج 1، ص 16.

⁴ - المصدر نفسه، ج 1، ص 16.

⁵ - نفسه، ص 16.

ذلك في أقسام الكلم "وحرف جاء لمعنى ليس باسم ولا فعل"¹، فنصه على هذه العبارة (جاء لمعنى)، فلاّن الاسم والفعل يكون لهما مثال في الواقع يدل على معناهما، فمثّل لهما، والحرف ليس له مثال في الواقع، بل معناه متصور معقول، فدفعنا لتوهم أن لا يكون له معنى جاء بتلك العبارة، ومراده بالمعنى هنا ليس الدلالة على الذات كما هو حال الاسم ولا الحدث كما هو حال الفعل، وإنما ما ذكرناه سابقا بالعلاقات النحوية، كالتعدية والسببية، والبعضية، والغائية، والمعنية وغير ذلك.

وكذلك الشأن في الإسناد، فلننظر إلى كلام سيبويه، قال: "فالمبتدأ: كل اسم ابتدئ ليبنى عليه كلام، والمبتدأ والمبني عليه رفع؛ فالمبتدأ لا يكون إلا بالبناء عليه، فالمبتدأ الأول والمبني ما بعده عليه، فهو مسند ومسند إليه"². لنبدأ من نهاية عبارة سيبويه، ذهب معظم الدارسين وكذا النحاة إلى أن سيبويه يجعل المبتدأ مسندا والخبر مسندا إليه، وبالتالي فمفهومه للإسناد خلاف ما تقتضيه الدلالة اللغوية، وهو دليل على مخالفته للإسناد المنطقي³.

واعتمدوا في ذلك على ظاهر آخر العبارة، (فالمبتدأ الأول والمبني ما بعده عليه، فهو مسند ومسند إليه)؛ أي على ما اقتضاه الترتيب. والصحيح أن ذلك غير لازم؛ لأن سيبويه لم يصرح بذلك، لم يقل مثلاً (فهو المسند والمسند إليه على الترتيب)، فإن جاز حمل كلامه على مقصودهم بظاهر العبارة، فجائز لنا أن نحمله على خلافه بكلام سيبويه نفسه؛ لأنه لا ينبغي أن نتوقف عند اصطلاح "الإسناد" ولا نعتبر اصطلاح "البناء"، وهو الاصطلاح الذي أكثر منه سيبويه، أي هو المفهوم المركزي للإسناد عنده، فهو يجعل المبتدأ مبنيًا عليه والخبر مبنيًا، قال (فالمبتدأ والمبني عليه) أي الذي بني على المبتدأ، فالهاء عائد إلى المبتدأ، وليس مقصوده أن يطلق على الخبر (مبنيًا عليه)، فالذي بني هو الخبر، والذي بني عليه الخبر هو المبتدأ، فالمبتدأ مسند إليه والخبر مسند، أما العبارة الأخيرة، فلا تقتضي الترتيب، فهو من باب الذكر فقط، أي أن أحدهما مسند والآخر مسند إليه، وكأنه قال، (فهو مسند أي الخبر لأنه آخر مذكور - والأول مسند إليه)، إذا اعتبرنا قوله (فهو) عائداً إلى آخر مذكور. كما يمكن أن يكون قوله (فهو) أي الإسناد، أنه قائم على ركنين مسند ومسند إليه، أي فالإسناد مسند ومسند إليه، ولا يلزم من ذلك أن مفهوم الإسناد هنا هو نفسه الإسناد المنطقي، وأن سيبويه أخذه عن المنطقيين، لأن إسناد المنطقيين

¹ - سيبويه، الكتاب، ج1، ص15.

² - نفسه، ج2، ص234.

³ - زكريا أرسلان، ابستمولوجيا اللغة النحوية، ص358.

هو إسناد خبري فقط، ويقع على ما مضى فقط، وإسناد النحو العربي إسناد خبر وإنشاء، وإسناد ما وقع وما هو واقع وما سيقع، وليس متعلقاً بمسألة الصدق والكذب كما يعرفها المنطق الأرسطي.¹

وهذا المفهوم الذي للإسناد والذي معناه "البناء" كما تصوره سيبويه، هو نفسه المفهوم الذي كان في عقل الأعرابي، والذي كان يتصوره وهو يؤدي فعل الكلام، يقول ابن جني: "وسألت يوماً أبا عبد الله محمد بن العساف العقيلي الجوثي، فقلت له: كيف تقول: ضربت أخوك؟ فقال: ضربت أخاك. فأدرته على الرفع فأبى، وقال: لا أقول أخوك أبداً، قلت: فكيف تقول ضربني أخوك، فرفع، فقلت: أأست زعمت أنك لا تقول أخوك أبداً؟ فقال: إيش هذا اختلفت جهتا الكلام".² أي اختلفت جهتا بناء الفعل وإسناده، فهناك أسند إلى فاعله، وهنا أسند إلى من وقع عليه.

ثم هناك استدراك آخر، كيف يمنع المؤلف إدخال اصطلاحات المناطق ومفاهيمهم وصناعاتهم في الصناعة النحوية ثم يأت على سرد المصطلحات والمفاهيم الكلامية التي حملها النحاة المتكلمون إلى الساحة النحوية، كمفاهيم المنزلة بين المنزلتين، والحركة والعرض، والعامل...³، وكأنّ المتكلمين ليسوا أبناء اليونان من جهة الفكر، وكأنّ المتكلمين لا يطلق عليهم أصحاب المدرسة العقلية، وكأنّ المتكلمين معترلة وأشاعرة وما تفرع عنهما، لم يقدسوا العقل في مقابل النقل، وجعلوا العقل مقدماً على العقل، وأنّ العقل يحكم على النقل، وأنّهم صاغوا قواعد عقلية ليزنوا بها الأمور العقديّة، ناهيك عما دونها من الأمور، فأفسدوا العقيدة الإسلامية (أسس نظرية المعرفة الإسلامية) وظلّوا وأظّلوا. وكأنّ هؤلاء ليس هم من حمل اصطلاحات ومفاهيم اليونان إلى الثقافة الإسلامية وعملوا على إشاعتها، وكأنّ النحاة المتأخرين ممن اشتغل في النحو اصطلاحاً وتحديداً وقياساً وتصنيفاً على طريقة المنطقيين لم يكونوا من المتكلمين قبل أن يكونوا من النحاة.⁴

¹ - ينظر: عبد الرحمن الحاج صالح، منطق العرب في علوم اللسان، ص 65-66.

² - ابن جني، الخصائص، ج1، ص 237.

³ - ينظر: زكريا أرسلان، ابستمولوجيا اللغة النحوية، ص 423-425.

⁴ - تقدم ذم علم الكلام وأهله على لسان شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم، وكذا اعتراف أهله وشهادتهم على أنفسهم، وقد نقل عن الإمام الشافعي في ذمه لعلم الكلام أنه قال: "حكمي في أهل الكلام أن يضربوا بالجريد والنعال، ويطاف بهم في العشائر، ويقال: هذا جزء من ترك الكتاب والسنة، وأقبل كلام أهل البدع. وقال أيضاً: "لأن يلقى الله العبد بكل ذنب خلا الشرك خير له من أن يلقاه بشيء من علم الكلام. كما يروى عنه أنه يقول: إذا سمعت الرجل يقول الاسم

والحاصل أنَّ جعل الحدود النحوية منطلقة في وضعها من معانيها اللغوية لا يعني البتة تقريبها من حدود المنطقة واصطلاحاتهم وطريقتهم. فالقول أنَّ النحو يشتغل بالمعاني الوظيفية والمنطق يشتغل بالمعاني الدلالية تفريق لا مسوغ له. فاشتغال المنطقيين بذلك على طريقتهم لا يجعل ذلك حكرا عليهم وممنوعا على النحاة مع وجود الاختلاف بينهما في الطريقة، أعني طريقة النظر والاعتبار. فمادام النحو ينظر في لغة طبيعية واللغة الطبيعية وضعت لأجل نقل ما تحمله من دلالات وما تعبر عنه من معان واقعة ومتصورة، فلا شك أنَّ النحو سيلتمس أو سيأخذ من تلك الدلالات بقدر معين، ذلك القدر هو ما يضمن أن تكون اللغة النحوية لغة عربية، فالنحوي عربي ويعالج لغة العرب ويعلمه بلغة العرب ويعلمه للعربي أو ما قام مقامه، وبالتالي سيخوض في النحو نظرا وتقييدا، قولا وتأليفا بالعربية، فأين الضرر في كون اللغة النحوية فرعا في بنيتها ومعناها ومدلولاتها عن اللغة العربية التداولية؟. فإذا كان ينبغي أن نضع حدا بين الفكر اليوناني والفكر النحوي، أو أي فكر عربي إسلامي، فإنما نقيم أدلته انطلاقا من الخلفية المعرفية أو الأسس النظرية المعرفية التي ينطلق منها كل فكر وليس في تطبيقات ذلك الفكر أو هذا. فقد يلتقي الفكران في أمور جزئية؛ لأنَّ اليوناني والعربي كلاهما إنسان، مع أنَّ الفارق بين الصناعتين واقع لا مرية فيه.¹ لذا وجب الانطلاق في معالجة هذه المسألة من أصول ثلاثة:

(1) - أنَّ المفاهيم والاصطلاحات المنطقية لا تصلح للصناعة النحوية، لأنَّهما تتطلقان من لغتين متباينتين ومن ثم فهما تمثلان فكرين متباينين كل التباين.

(2) - أنَّ حمل الاصطلاحات والمفاهيم النحوية للدلالات العقلية لا يضر الصناعة النحوية، كما لا يقوم حجة على وجود التأثير المنطقي فيها؛ لأنَّ ذلك حاضر في نحو الأوائل (جيل سيبويه)، ولما يعرف المنطق بعد.

(3) - أنَّ تأثير صناعة المنطق في المصطلحات النحوية بدا في مظهرين: الأول: في نقل بعض المصطلحات المنطقية إلى الدرس النحوي، والثاني: في استعمال طريقة المنطقة في التحديد (التعريف)، وليس في الاصطلاحات النحوية الأصلية المبنية على المساوقة اللغوية.

المسمى، أو غير المسمى، فاشهد بأنه من أهل الكلام ولا دين له". وقال أيضا: "لو علم الناس ما في هذا الكلام من الأهواء، لفروا منه فرارهم من الأسد". محمد حسن بخيت، علم المنطق.. المفاهيم والمصطلحات. ج1 التصورات. ص98.

¹ - ينظر: عبد الرحمن الحاج صالح، منطق العرب في علوم اللسان، ص49.

وهذا حاصل عند المتأخرين لذا يجب فصل النحاة في هذا إلى طبقات حسب الخلفية المنهجية وحسب قربهم وبعدهم عن المنهج النظري للمعرفة الإسلامية.

*

*

*

المبحث الثالث: التحديد النحوي بين النحو المنطقي والمنطق النحوي.

1- الحد في اللسان العربي تمييز وفصل.

اعلم أنّ الحد في اللغة: " الفصل بين الشيئين لئلا يختلط أحدهما بالآخر. أو لئلا يتعدى أحدهما على الآخر، وجمعه حدود، وفصل ما بين كل شيئين حد بينهما، ومنتهى كل شيء حده... وحدّ الشيء من غيره يحده حدًا وحدّده: مَيَّزَه، وحدّ كل شيء منتهاه، لأنّه يرده ويمنعه عن التماضي... وحدّ السارق وغيره: ما يمنعه عن المعاودة، ويمنع أيضا غيره عن إتيان الجنايات، وجمعه حدود... وحدود الله تعالى الأشياء التي بين تحريمها وتحليلها، وأمر ألا يعتدى شيء منها فيتجاوز إلى غير ما أمر فيها، أو نهى عنه منها، ومنع من مخالفتها، واحدها حدّ...".¹

كما وردت هذه اللفظة في مواضع عدة من كتاب الله تعالى بمعان مختلفة لكنها ترجع إلى معناها اللغوي، من ذلك قوله تعالى: ﴿أَطْلُقْ مَرَّتَانٍ فَإِمْسَاكَ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِحْ بِإِحْسَنِ وَلَا يَحِلُّ لَكُمُ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُفِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُفِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿٢٢٩﴾﴾ [البقرة: 229]. قال البغوي رحمه الله تعالى: "قوله تعالى: (تلك حدود الله) أي هذه أوامر الله ونواهيه وحدود الله ما منع الشرع من المجاوزة عنه".²

وقال القرطبي: "لما بين تعالى أحكام النكاح والفراق قال: تلك حدود الله التي أمرت بامتنالها، كما بين تحريمات الصوم في آية أخرى فقال: تلك حدود الله فلا تقربوها، فقسم الحدود قسمين، منها حدود الأمر بالامتنال، وحدود النهي بالاجتناب...".³ وقال ابن عاشور: "وحدود الله استعارة للأوامر والنواهي الشرعية بقرينة الإشارة، شبهت بالحدود التي هي الفواصل الموضوعة بين أملاك الناس، لأنّ الأحكام

¹- ابن منظور، لسان العرب، طبعة مصورة عن طبعة بولاق، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، دت، ج10، ص799.

²- البغوي، معالم التنزيل، دار طيبة، الرياض، 1409هـ، ج1، ص272.

³- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تح عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط4، 2006م، ج1، ص88.

الشرعية، تفصل بين الحلال والحرام، والحق والباطل وتفصل بين ما كان عليه الناس قبل الإسلام ، وما هم عليه بعده"¹. وقال السعدي: "(حدود الله) أي: أحكامه التي شرعها لكم"².

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتُمُوا الصَّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ وَلَا تُبَشِّرُوهُمْ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسْجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرُبُوهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ ءَايَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ [البقرة: 187]. قال البغوي رحمه الله تعالى: "قوله تعالى: (تلك حدود الله) يعني تلك الأحكام التي ذكرها في الصيام والاعتكاف حدود الله أي ما منع الله عنها قال السدي: شروط الله وقال شهر بن حوشب: فرائض الله وأصل الحد في اللغة المنع ومنه يقال للبواب حداد لأنه يمنع الناس من الدخول وحدود الله ما منع الناس من مخالفتها"³. وقال ابن عاشور: "والحدود الحواجز ونهايات الأشياء التي إذا تجاوزها المرء دخل في شيء آخر، وشبهت الأحكام بالحدود لأن تجاوزها يخرج من حل إلى منع وفي الحديث "وحد حدودا فلا تعتدوها"⁴.

وذكر ابن الأثير معاني الحد في القرآن فقال: "فيه ذكر الحد والحدود في غير موضع، وهي محارم الله وعقوباته التي قرن بها بالذنوب، وأصل الحد المنع والفصل بين الشئيين، فكأن حدود الشرع فصلت بين الحلال والحرام، فمنها ما لا يقرب كالنفوح المحرمة، ومنه قوله تعالى: (تلك حدود الله فلا تقربوها)، ومنها ما لا يتعدى كالموازيث المعينة وتزويج الأربع، ومنه قوله تعالى: (تلك حدود الله فلا تعتدوها)، ومنه الحديث: إني أصبت حدا فأقمه علي، أي: أصبت ذنبا أوجب علي حدا أي عقوبة"⁵.

وقال الزهري: "فحدود الله عز وجل ضربان: ضرب منها حدود حدما للناس في مطاعهم ومشاربهم ومناكحهم وغيرها مما أحل وحرم، وأمر بالانتهاء عما نهى عنه منها، ونهى عن تعديها. والضرب الثاني، عقوبات جعلت لمن ركب ما نهى عنه، كحد السارق وهو قطع يمينه في ربع دينار فصاعدا، وكحد الزاني البكر، وهو جلد مئة وتغريب عام، وكحد المحصن إذا زنى، وهو الرجم، وكحد

¹- ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984م، ج2، ص413.

²- عبد الرحمن بن ناصر السعدي، تيسير الكريم المنان، دار التقوى، القاهرة، ط5، 2015، ص171.

³- الحسين بن مسعود البغوي، معالم التنزيل، تح: محمد عبد الله النمر وعثمان جمعة، دار طيبة، الرياض، 1409هـ، ج1، ص210.

⁴- ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ج2، ص186.

⁵- ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، تح أحمد طاهر الزاوي ومحمود محمد الطناحي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط1، 1963، ج1، ص352.

القاذف وهو ثمانون جلدة، سميت حدودا لأنها تحد أي تمنع من إتيان ما جعلت عقوبات فيها، وسميت الأولى حدودا لأنها نهايات نهى الله عن تعديها".¹

فأنت ترى أنّ المعنى المركزي للحد في العرف العربي هو الفصل والتمييز والمنع من الاختلاط، وغير ذلك من المعاني يستند فيه على هذا المعنى المركزي من حيث هي مقتضيات له فيستعار اللفظ ليدل عليها.

2- التحديد في المنطق العربي الإسلامي.

ذكرنا أنّ اللغة إنما جُعِلت حدودا للمعلوم حسا أو حدسا، ولهذا كان الأصل فيها أنها أسماء، وكانت حقيقة هذه الأسماء التمييز "فإنّ الله سبحانه وتعالى علّم آدم الأسماء كلها وقد ميز كل مسمى باسم يدل على ما يفصله من الجنس المشترك، ويخصه دون ما سواه وبين به ما يرسم معناه في النفس. ومعرفة حدود الأسماء واجبة، لأنّها بها تقوم مصلحة بني آدم في النطق الذي جعله الله رحمة لهم".² وما يتفرع عن تلك الأسماء آخذ من هذه الحكمة بقدره. وتلك الحدود مجملة، وما يؤتى فيها لبيانها حدود مفصلة، ولا فرق بين هذه وتلك إلا التفصيل والإجمال. لذا صح أن يقال إنّ الحد دل بالتفصيل على ما دل عليه الاسم بالإجمال وكل يصدق عليه اسم الحد. وقد يبلغ الإنسان ذلك بالخبر الصادق، دون إعمال للحس أو الحدس كما حصل بالرسائل السماوية وهو داخل في جملة ذلك التعليم الأول.

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

وإنّ أهل كل اختصاص جعلوا تلك الأسماء الخاصة وشروحها حدودا على سبيل المجاز وهم مدركون لحقيقة ما ذكرناه كما هو حال العلماء (علماء الشرع)، وإما على اعتبار أنّهم ظنوها كذلك وأنّها

¹ - ابن منظور، لسان العرب، ج9، ص799. مادة حدد.

² - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج9، ص33-34.

دالة على حقيقة مسمياتها بالمطابقة وأنه لا يتأتى معرفة تلك الحقيقة إلاّ بها. وقد قدمنا في الرد على هذا الزعم وبيان بطلانه في حديثنا عن مزاعم أهل المنطق في الحدود.

والجاهل لهذا (الوضع الخاص)، إمّا أن يعلم (الوضع الأول العام) من جانبيه الاسم والمسمى فيحتاج في معرفة الوضع الخاص معرفة (علة تخصيصه)، المبينة لدلالة الاسم الخاص على مسماه. وكل ما يُذكر في ذلك هو شرح للاسم لا تحديد له. وهو يتفاوت تفصيلاً وإجمالاً، إيجازاً وإطناباً، بتفاضل الواضعين والمتعلمين، ولذلك تجد الاسم واحداً وكذلك المسمى ولكن شرحه يتفاوت. على ألا يكون ذلك التفاوت متناقضاً فإن وجد فيه تناقض، فالحق فيه له وجه واحد ولا تعدد فيه على هذا الاعتبار. وإمّا أن يكون جاهلاً بالعام والخاص جميعاً فهذا تلزمه الترجمة.

ولا تجد في ذلك الوضع الخاص من يعرف الاسم دون المسمى أو العكس؛ لأنّ معرفتهما متلازمة، بخلاف الوضع العام. إذ لو قلت لعربي في أول عهده بالإسلام أنّ الله قد فرض عليه (الصلاة) وهو لا يعرف معناها الخاص، لهمّ برفع يديه نحو السماء يدعو؛ إذ معنى الصلاة العام في العربية الدعاء. فهو مدرك للحد العام ومحدوده الذي هو المطلوب هنا، فإذا بُين له المعنى الخاص كقوله صلى الله عليه وسلم: "صلوا كما رأيتموني أصلي"¹، أي تلك الهيئة الخاصة، أدرك الاسم والمسمى معاً. ولا فرق بينه وبين الوضع العام إلا التخصيص. لهذا جاء القرآن بمعان خاصة وبالرغم من ذلك قال تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [يوسف: 2]. فلا اختلاف فيه بين الوضعين بل تحقق التوافق التام. والأمر نفسه في الصوم والزكاة والحج وغيرها من الأسماء الشرعية. فهذه قاعدة جليلة لا بد من النطق لها والاعتبار بها.

وإذا انطلقنا من هذه المقدمة أمكننا الحكم على الوضع الخاص في أي علم، ما إذا كان موافقاً للوضع العام أو مخالفاً له، فإن خالفه كان التعقيد في إدراك العلاقة بين المعنى الخاص والمعنى العام، وهذا مبدأ الإشكال في العلوم. ألا ترى أنك لو قلت لطالب النحو: إنّ خالداً في قولك (مات خالد) فاعل، أنه يستغرب ذلك لما يجد في نفسه من تناقض بين الوضع العام الذي استقر في تصويره وبين هذا الوضع الخاص في قولك. إذ يمتنع في الوضع العام للغة أن يكون حد (خالد) أنّه فاعل إذ لم يأت بالفعل ولا له فيه إرادة واختيار، وسماه النحويون فاعلاً لمشابهته الفاعل في الإعراب، وهذا إشكال، وكان الأولى تحري

¹- البخاري، صحيح البخاري، ص159.

التوافق بين المعنى العام والمعنى الخاص لا تحري الإعراب. وحقه أنه مفعول به، ثم يقال بأنه مرفوع لمشابهته للفاعل في محله فأخذ إعرابه، كما أن النحاة عللوا بناء بعض الأسماء لمشابهتها الحروف في الوضع، أو المعنى أو النياحة في العمل دون قبول التأثير أو الافتقار الأصلي ورغم ذلك لم يسموها حروفاً، فقبلت الحكم ولم تأخذ الاسم.

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

والظاهر أن النحويين وقعوا في هذا الاضطراب لانطلاقهم من المقدمة نفسها التي انطلق منها المنطقيون، وقد سبق بيان ما وقع فيه هؤلاء من التناقض والاضطراب والحيرة والاختلاف بسبب فساد قواعدهم. ولا نقضي بهذا الكلام بوجود تأثير النحويين المباشر بفلسفة أهل المنطق في صناعة الحدود؛ إذ إطلاق هذا الحكم خطأ. كما أن نفيه مطلقاً خطأ. والصواب التفصيل فيه، فيقال بإمكان ذلك على اعتبار أن الإنسان ابن بيئته. ووجه الفساد في القول الأول، فرض تطور الحد النحوي على نحو تطور الحد الفلسفي، وهذه مقدمة فاسدة نجدها عند كثير ممن يتصدى للحديث في مسألة التحديد النحوي، فتراه يفرض هذه المقدمة على حدود النحويين ثم يستدل عليها بعلامات وأمارات أغلبها متأولة فيجور في الحكم ويجانب العدل في ذلك.

وإنما النحويون كما ذكرنا من صفاتهم أنهم على معرفة بجوانب عدة من ثقافة عصرهم، بمقتضى التربية الدينية التي تدعو العلماء إلى الشمولية العلمية، فينهلون من العلوم كلها كل بقدره. وأغلب النحويين كانوا على جانب من المعرفة معتبر بفلسفة أهل المنطق وطريقتهم، وبالأخص بعد القرن الرابع لاستحكام المنطق اليوناني في نفوس أغلب العلماء. وهؤلاء على قسمين: عالم بالفلسفة ويسعى إلى إبطالها، وهذا تجده يستعمل أسماءهم وكلامهم ومنهجهم في الرد عليهم، والقول بتأثره لمجرد ذلك محض سفه.

ومنهم عالم بها متأثر بها متبع لسننها، وهذا باب الخطر ومحل الضرر وموجب التقويم بعد إعمال الفكر والنظر. وكلا الفريقين يتفقان في العلم بنفس المعلوم، ولكن الفرق بينهما أن هذا ناظر وذاك مناظر. والرد على صنيع النحويين الناظرين متوقف على إبطال أصولهم الفلسفية التي أقاموا عليها

أقوالهم وأحكامهم، وهذا غرضنا حين قدمنا إبطال صناعة الحدود عند المنطقيين، وفي ضمنه إبطال لصنيع كل من سار على منهجهم في صناعة الحدود.

ولكن البعض الآخر، انطلق من المقدمة نفسها التي انطلق منها المنطقيون وإن لم يتأثر بفلسفتهم، بل قد تجده يمتنع عنها وينأى عن الاختلاط بأهلها وإذا حاورهم، حاورهم من مكان بعيد، وإنما وقع فيما وقع فيه أهل المنطق من حيث لا يشعر، إذ أنّ أهل المنطق أعملوا العقول إما في المعقول، وإما فيما لا تبلغه العقول لتقديسهم إياها، وأخذوا يسلطونها على كل معلوم. وهؤلاء قدسوا عقولهم ونزهوها عن النقص فسلطوها على النقول. وقلة من النحويين من نجا من هذا. لذلك قد تجد عند النحويين ذات الطريقة التي اتبعها المنطقيون في صناعة الحدود، ولا يلزم وجود التأثير، لأنّ منهم من وُجد عنده ذلك ولمّا تستفحل الفلسفة في الثقافة الإسلامية.

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

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

وهذا المنهج رافقهم في جميع مراحل الصناعة اللغوية من النظر في المادة اللغوية إلى صوغ قوانينها إلى تعليمها. فكانت الغاية التعليمية هي الهدف الأسمى لعملهم، ما دامت الغاية من وضع هذا العلم كما بينا تبصير الناس بسنن العرب في كلامهم لتتبع ويحتذى حذوها، ويُنسج على منوالها. والتزام النحويين السلفيين بالحدود اللغوية مع استحضار الغاية التعليمية في جميع أعمالهم هما العاملان الموجهان لصناعة المصطلحات وشروحها، أو صناعة الحدود مع التنبيه على أننا نريد به المعنى

المجازي على سبيل التوسع. لأننا قدمنا أنه لا يجوز إطلاق لفظ الحد على ما يوضع في العلوم من مصطلحات وشروح المصطلحات على وجه الحقيقة، لأن الحد الحقيقي هو جزء اللغة العامة الخاضع لقانون الوضع العام القائم على التطابق والتضمن والالتزام بين الاسم ومسماه. أما اللغة الخاصة كما بينا فقائمة على دلالة التضمن التي هي علة تخصيص الوضع. فكما أن المسمى خاص بالنظر إلى المسمى العام، فكذلك اسمه وحده بالنسبة للوضع العام.

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

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

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

¹-السيرافي، أخبار النحويين البصريين، تح: طه محمد الزيني ومحمد عبد المنعم خفاجي، مصطفى البابي الحلبي، ص15.

وقال ابن الأثير في النهاية، يريد تعلموا لغة العرب بإعرابها، كما روي: أن القرآن نزل بلحن قريش أي بلغتهم¹.

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

والقول على صنيع أبي إسحاق الحضرمي حين قرن النحو بالقياس، بل جعل النحو كله قياس كما ذكر ذلك ابن الأنباري³، وأن من أنكر النحو فقد أنكر القياس، القول على هذا الصنيع بأنه نقل النحو من معناه اللغوي إلى معناه الاصطلاحي عبارة ملبسة، فإن تخصيص ذلك بصنيع أبي إسحاق جهل بحقيقة الوضع الاصطلاحي؛ لأن من سبقوه صنعوا بمثل صنيعه. وهذا الفهم الخطأ ناتج عن الاعتقاد بالانفصال التام بين الوضع اللغوي العام والوضع الخاص وهذا غير صحيح لما تقدم. لأن مقصود الحضرمي بجعله النحو قياسا، أن النحو لا يقوم بالضرورة إلا على قياس، فلا يتأتى إتباع سنن العرب في كلامهم إلا بالقياس عليها قياس تمثيل يضبط الطريقة وقياس شمول يضبط أحكام تلك الطريقة. فالقياس آلة النحو وأداته وللملابسة بينهما جاز إطلاق أحدهما على الآخر، فالنحو قياس في مبدئه وطريقته والقياس نحو في غايته ومقصوده.

وعلى هذا المنهج سار الخليل وتلميذه سيبويه، فكثيرا ما يذكران المصطلح فيعبدان على شرحه شرحا يسيرا أو يكتفیان بالتمثيل، تعويلا على فهم المتعلم الذي يفترض بأنه يدرك العلاقة بين الوضع العام في اللغة والوضع الخاص المراد في الباب الذي ورد فيه، تلك العلاقة التي تبيح ذلك الوضع، فهي علته ودليله في الوقت ذاته. وسيبويه حين فرق بين الكلم والكلام، كان تفريقه قائما على أساس لغوي مع أنه يريد الاصطلاح على مفهومهما فالكلام عند أهل اللغة " اسم لكل ما يتكلم به مفيدا كان أم غير مفيد"⁴.

¹ - عبد الحميد وقاف، الحدود في الدرس النحوي الحديث، رسالة ماجستير، جامعة تشرين، سورية، 2008، ص41.

² - المرجع نفسه، ص41.

³ - أبو البركات ابن الأنباري، لمع الأدلة، ص95.

⁴ - ابن عقيل، شرح ألفية ابن مالك، تح محمد محي الدين عبد الحميد، دار العلوم الحديثة، بيروت، ج1، ص14.

وعلى هذا فهو يدخل في أقسامه ما كان محالاً ومحالاً كذباً¹، وهو ليس مفيداً، والمعلوم أنّ الكلام عند النحويين ما كان مفيداً فقط.

وكون علم النحو لا يحتاج فيه إلى الحدود بمعناها الحقيقي، هو ما جعل سيبويه يكتفي عند ذكره لمصطلحات هذا العلم ببسير الشرح أو التمثيل، وحتى حين يورد لفظة الحد فلا تنتظر أن يأتيك بعدها بحد يحقق ذلك المصطلح المذكور، بل تصويره وتمييز مسماه. مادام المصطلح معلوماً ومفهوماً عند المتعلمين. ولكن يكتفي بالتوجيه إلى علة التخصيص في هذا الفن. لذلك ترد لفظة الحد في مواضعها دالة على معانيها اللغوية تفهم من سياقها. من ذلك قوله: "والجمع الذي على حد التنثية"² ثم يسرد طريقة صوغ الجمع الذي يتفق فيها مع التنثية، على اعتبار أنّ كليهما يكتسب لفظه معناه بزيادة تلحقه. وكتاب سيبويه كتاب تعليمي، يعلمك كيف تنشئ الكلام العربي الفصيح الذي يتفق مع مقصودك إذا عبرت به عنه. أما جنس ما يدل عليه كلامك أو جزء كلامك فهو معروف عند كل متكلم. إنما حاجة المتكلم إلى كيفية التوفيق بين صحة اللفظ ووضوح المعنى، وهذا إدراكه في إدراك الطريقة لا في معرفة الحدود، فهي معروفة عنده. فسيبويه لم يقصد وضع الحد بل قصد وضع الطريقة.

والمقصود أنّ المعنى حاضر في النفس معلوم، ولما احتيج إلى اللفظ السليم المناسب في عرف العربية، كان الواجب بيان الطريقة في صوغه وبناءه على وجه يوافق قوانين ذلك العرف وهذا هو النحو بعينه. ألا ترى أنّ العربي الأصل يتكلم العربية الفصيحة وإن لم يعرف مصطلح "الفاعل" من مصطلح "المفعول"، وصدق الأعرابي حين قال: "أراكم تتكلمون بكلامنا في كلامنا بما ليس من كلامنا"³. ولعل هذا ما جعل علم النحو ناجحاً في أوله لاشتغاله بوصف كلام العرب في حيز اللغة، عن تحديد أجزائها من خارج ذلك الحيز كما عند المتأخرين، مما جعله صناعة مجردة، حتى أنك تجد من يحفظ قواعد النحويين ويبرع في استنباط عللها وأحكامها وأقيستها الصناعية، ورغم ذلك تراه يجهد نفسه في تأليف كلام سليم. وقد أنشد أحدهم في هذا المعنى:

ولست بنحوي يلوك لسانه *** ولكني سليقي أقول فأعرب.

¹- ينظر: سيبويه، الكتاب، ج1، ص25.

²- المصدر نفسه، ص25.

³- أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ج2، ص139.

وكذلك الأمر حين ذكر الجملة التي فعلها متعدد، فالأول بعدها فاعل والثاني مفعول فقال: " فمن ثم حد اللفظ أن يكون فيه مقدما، وهو عربي جيد كثير".¹ فالمراد ب"اللفظ" هنا الذي يلي الفعل وهو الفاعل، فحده التقديم على جيد كلام العرب وكثيره، وقد يتأخر، فيكون الضمير المجرور عائداً إلى كلام العرب الجيد، وليس المقصود ب"اللفظ" "الجملة" كما يُتوهم، كما لا يقصد ب"الحد" "القاعدة" لأنها أعم منه. فالأصل في القاعدة أنها قياس شمول يستوي فيه أفرادها تحت حكم واحد لعلة جامعة، فيثبت الحكم على الجميع بها. وهو الأصل في التقسيم والتفريع. وهذا المقصود بقولهم: إنَّ النحو كله قياس. وإذا قال سيبويه "الحد" في هذا المقام، فمقصوده "الحكم" لا القاعدة، وذلك أحد معانيه اللغوية. وهو ثابت في هذا النوع من الكلام (الجملة الفعلية)، لوجود علة استقرائية وهي الأصل فيه.

وقد يورد من تجده متأثراً بصناعة المنطقيين في الحدود على قولنا إيرادا، بأنَّ ما ذهبنا إليه لا يطرد حكمه على جميع حدود الكتاب، وأنَّ في الكتاب ما يمكن عده حدوداً حقيقية على حد تعبير المناطق، ثم نراه يصطنع لذلك أمارات من شروح سيبويه على مصطلحاته تُوهم صدق ما زعم. على نحو ما جاء في شرح المبتدأ، حيث قال سيبويه: "فالمبتدأ كل اسم ابتدئ به ليبني عليه الكلام، والمبتدأ والمبني عليه رفع"². على أنَّ قوله: (اسم)، جنس أقرب للمبتدأ، وقوله: (ابتدئ به)، فصل مخرج لكل اسم لم يُبتدأ به، وقوله: (اليبني عليه)، فصل آخر مخرج لكل اسم وقع في بداية الكلام لفظاً لا يبني عليه كلام. فأوقع عليه طريقة المنطقيين وشروطهم في ذكر الجنس الأقرب والفصول. ولو حلفُ أن سيبويه لم يخطر بباله هذا التفصيل لم أحنث، وردنا على هذا، بأنَّ من يدعي مثل هذا قد بلغ تأثره بصناعة المنطقيين حده، حتى تجده يناقض نفسه كحالهم وهو لا يشعر.

ونقول: أولم يجعل هؤلاء الحد الحقيقي ما كان مطابقاً للمحدود، فلا يثبت إلا به ويزول بزواله، وذاك شرط الطرد والعكس؟. ولو جاء أحد وأطلق على ذلك المحدود مصطلحاً آخر غير المبتدأ ثم أبقى حده ذاك -إذا سلمنا بأنه حد- ومعلوم أنَّ الاسم هو عين الحد ولا فرق بينهما إلا من حيث التفصيل والإجمال، ألا يتفق حينها المحدود والحد جميعاً؟. وإنَّ سيبويه -وغيره- سماه مبتدأ لأنه يُبتدأ به، فهو وصفه وشرحه، ونص على هذا ليفهم به مراده لا ليحده به. وتراه يسميه (مبنياً عليه) لأنه يبني عليه الكلام لنفس العلة. ومدار الأمر على المعنى اللغوي الداخل فيه ذلك الوضع لا من خارجه. فإن كان ولا

¹- سيبويه، الكتاب، ج1، ص34.

²- المصدر نفسه، ج2، ص126.

بد متبعين لطريقة المنطقيين، فما جاء به سيبويه (رسم) لا (حد). والرسم وصف أو شرح بالعلامة. وأهل المنطق يسمون المبتدأ (موضوعاً)¹.

والمقصود أن المَعُول عليه في كل ذلك تعيين علة التخصيص في الوضع الخاص، وهذه العلة قد تنوعت على تعدد مقصود الواضع في تعيين المحل الذي بدا له فيه ارتباط الموضوع له، وهو المسمى بما هو متضمن فيه بالوضع العام. فمحل البدء في كل شيء مبتدؤه، وذلك اللفظ الذي ابتدء به فرد من ذلك الكل، استحق الدخول فيه بما اكتسب من وصف الابتداء، فخص بذلك الاسم لهذه العلة العارضة عليه، وهي محل مقصود من سماه (مبتدأ). ويسمى (مبنياً عليه)؛ لأنّ الكلام يبنى عليه، ولمن سماه بغير ذلك الاسم محل غيره وهكذا. والغاية تبقى دائماً تحصيل التوافق بين الوضع العام والوضع الخاص، كل على اجتهاده، ومن عقل كلامنا، ثم تتبع كلام سيبويه وأمعن النظر فيه أدرك مقصودنا والله موفق للصواب.

فسيبويه سلك سبيل متقدميه، ومن لحقه سلك سبيله، فالفراء أشهر تلاميذ الكسائي اشتمل كتابه الحدود على نحو ستين حداً، ذكر ذلك البغدادي في قصيدة يمدح فيها الفراء قائلاً:²

يا طالب النحو التمس علم ما *** ألفه الفراء في نحوه

ستين حداً قاسها عالماً *** أملها بالحفظ من شذوه.

اتبع فيها الطريقة نفسها، وهي أيضاً طريقة شيخه، " فقد سئل الكسائي عن حد الفاعل وحد المفعول فقال: حد الفاعل الرفع أبداً، وحد المفعول به النصب أبداً"³، وهو يريد بالحد الحكم، والحكم من معانيه اللغوية.

والحاصل أنّ الحدود النحوية، خلال القرون الثلاثة الأولى لم تكتسب الصبغة المنطقية النحوية، ولكنها دون شك كانت على صبغة نحوية منطقية، وهو المقصود والواجب.

ثم خلف من بعدهم خلف، أثمرت فيهم وبهم شجرة المدرسة العقلية، التي كانت بذورها قد ظهرت في القرون الأولى، لكنها لم تجد التربة الخصبة التي تمدّها بمادة حياتها ونموها. وقد تحقق لها ذلك ومن

¹ - ينظر: الحدود الفلسفية للخوارزمي، ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب، عبد الأمير الأعسم، ص 216.

² - الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، دار الكتاب العربي، بيروت، د ت، ج 14، ص 154.

³ - عبد الحميد وقاف، الحدود في الدرس النحوي الحديث، ص 75.

يتعهدوا بالرعاية، بعد تبني الدولة الإسلامية المنهج العقلي في سياستها العلمية كما قدما في موضعه. فتولى سلطان العقل زمام الأمور، وصار هو المرجع في تحديد الواجب والمحذور، وتشرب أتباعه من ثقافة اليونان، التي فرضت عليهم منهجا في التفكير، وفي وضع الأصول والفروع وإقامة الحجة والبرهان. وأغلب الحال في هؤلاء، أنهم إما على عقيدة الاعتزال أو أشاعرة. وقد قدمنا أنّ كلتا الفرقتين ضالة[ونحن هنا نلتزم في (الضلال) المفهوم المعرفي على نحو ما بيناه]، إلا أنّ المعتزلة هم أبعد عن الجادة السوية. وأفرط في تحكيم العقل على النصوص. فلا تجد نحويا يوغل في استعمال طريقة المنطقيين وفلسفتهم إلا وهو معتزلي، فهذه علامتهم. وإذا رأيت نحويا يسعى إلى التوفيق بين الفلسفة والنحو دون أن يُطغي أحدهما على الآخر، فاعلم أنّه أشعري. فقد سعوا من حين ظهورهم إلى التوفيق على زعمهم بين أهل النقل وأهل العقل، فيجاملون هؤلاء تارة ويجاملون أولئك أخرى، فما كان منهم إلا أن سحبوا هذا المنهج على حديثهم وخوضهم في باب اللغة والنحو، وفعلوا ذلك من حيث قصدوا أو لم يقصدوا.

ومن أصحاب الفرقة الأولى، الرماني، يبرز ميله الشديد إلى المنطق والفلسفة في رسالته الحدود وغيرها من مصنفاته، حتى ليؤدي به ذلك إلى الخروج عن الدرس النحوي، يشهد لهذا ما قاله عنه أبو علي الفارسي قال: "إن كان النحو ما يقوله الرماني فليس معنا منه شيء، وإن كان النحو ما نقوله فليس معه منه شيء"¹. وكان يقال: "إنّ النحويين في ذلك العصر كانوا ثلاثة، واحد لا يفهم كلامه وهو الرماني، وواحد يفهم بعض كلامه وهو الفارسي، والثالث يفهم كل كلامه بلا حاجة إلى شرح أو إسناد وهو السيرافي"². وهو يرى أنّ النحو عملية عقلية قبل أن يكون صناعة لفظية، لذلك تراه يقدم في باب الحد مصطلحات لا تمت للنحو بأي صلة، بل هي من قبيل الفلسفة وعلم الكلام، ويدعي أنّها مما يحتاج إليه النحو ولا يفهم إلا بها، يقول: "باب الحد لمعاني الأسماء التي يُحتاج إليها في النحو وهي: القياس والبرهان والبيان والحكم والعلة... والتغيير والتصريف والغرض والسبب... والجنس والنوع والقوة والضعف... والنظير والداعي والصارف... والمادة والمرتبة والمناسبة والخاصة والمغني والمحتاج... والحادث..."³.

¹- عبد الكريم محمد الأسعد، الوسيط في تاريخ النحو العربي، دارالشوق للنشر والتوزيع، الرياض، ص127.

²- ياقوت الحموي، معجم الأدباء، تح إحصان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1993، ج3، ص244.

³- علي بن عيسى الرماني، رسالتان في اللغة، تح إبراهيم السمراي، دار الفكر، عمان، 1984م، ص65-66.

ومن تلك الطائفة أيضا الزمخشري صاحب المفصل، الذي نراه يقم مصطلحات الفلسفة وطريقتها في صناعة الحدود النحوية، من ذلك قوله في حد المفعول له أنه "علة الإقدام على الفعل وهو جواب لمه، وذلك قولك: فعلت كذا مخافة الشر"¹. وهو يريد بالعلة هاهنا أحد أقسام العلة المعروفة عند المنطقيين وهي عندهم علل أربع²: هيولانية وصورية، وفاعلية، ولمائية، وهذه الأخيرة مقصوده.

ومنها العكبري "فإن كان الغزالي قد عمد في رسالته في الحدود إلى التنظير في الحد قبل الخوض في صناعته، فإننا نجد العكبري يتبع المنهج نفسه، فهو إذا أراد الدخول في الحديث عن حدود أقسام الكلم نراه يحجم عن ذلك قبل تبين حد الحد وشروطه ومعناه، فهو يذكر لنا آراء النحويين في حد الاسم على غرار ما فعل الزجاجي وابن فارس والأنباري ثم يقول: وقبل الخوض في الصحيح من هذه العبارات، نبين حد الحد الصحيح، والعبارات الصحيحة فيه مختلفة الألفاظ متفقة المعاني، فمنها: اللفظ الدال على كمال ماهية الشيء وهذا حد صحيح، لأنّ الحد هو الكاشف عن حقيقة المحدود ويراد بالماهية ما يقال في جواب ماهو؟ واحترزوا بقولهم: كمال الماهية، من أنّ بعض ما يدل على الحقيقة قد يحصل من طريق الملازمة لا من طريق المطابقة، مثاله أن تقول: حد الإنسان هو الناطق، فلفظ الحد يكشف عن حقيقة النطق، ولا يدل على جنس المحدود، وإن كان لا ناطق إلا الإنسان، ولكن ذلك معلوم من جهة الملازمة لا من جهة دلالة اللفظ ومثاله في النحو: المصدر يدل على زمان مجهول، وليس كذلك فإنّ لفظ المصدر لا يدل على زمان البتة، وإنما الزمان من ملازماته، فلا يدخل في حده. ولو دخل ذلك في الحد لوجب أن يقال: الرجل والفرس يدلان على الزمان والمكان، إذ لا يتصور انفكاكهما عنهما، ولكن لما لم يكن اللفظ دالا عليهما لم يدخل في حده. وقال قوم: حد الحد هو عبارة عن جملة ما فرقه التفصيل، وقال آخرون: حد الحد ما اطرده وانعكس، وهذا صحيح لأنّ الحد كاشف عن حقيقة الشيء، فاطرده يثبت حقيقته أينما وجدت، وانعكاسه ينفى حيثما فقدت، وهذا هو التحقيق، بخلاف العلامة فإنّ العلامة تطرد ولا تنعكس، ألا ترى أنّ كل اسم دخل عليه حرف الجر والتونين، وما أشبههما أين وجد حكم بكون اللفظ اسما، ولا ينتقي كونه اسما بامتناع حرف الجر ولا بامتناع التونين"³.

¹ - أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، المفصل في علم اللغة، قدم له وراجع له علق عليه محمد عز الدين السعيد، دار إحياء العلوم، بيروت، ط1، 1990م.

² - ينظر: محمد بن أحمد الخوارزمي، مفاتيح العلوم، ص225.

³ - أبو البقاء العكبري، مسائل خلافية في النحو، تح محمد خير الحلواني، دار المأمون، دمشق، ط2، ص42-43.

وكأنك حين تقرأ هذا الكلام، تطالع كتابا في الفلسفة لا في النحو. فمادة المنطق تغمر ألفاظه ومعانيه، وصناعة الحد المنطقية هي عنده القسطاس المستقيم، الذي لا يرتضى غيره في صوغ الحدود والحكم على صحتها. فالحد الصحيح للاسم عنده: "كل لفظ دل على معنى مفرد في نفسه، إذ الحد ما جمع الجنس والفصل، واستوعب جنس المحدود، وهو كذلك ها هنا. ألا ترى أن الفعل يدل على معنيين: حدث وزمان، و(أمس) وما أشبهه يدل على الزمان وحده، فكان الأول فعلا والثاني اسما. والحرف لا يدل على معنى في نفسه، فقد تحقق فيما ذكرناه الجنس والفصل والاستيعاب"¹.

وأما أهل الطائفة الأخرى فمنهم ابن السراج، وابن جني، والجرجاني، والأنباري، وغيرهم كثير، فإن أخذت بكلامهم في التحديد على طريقة المنطقيين ألحقهم بهم، وإن أخذت بكلامهم فيه على طريقة الاستقراء والتتبع ألحقهم بالنحويين، فهم مذبذبون بينهم، لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء. وإن كانت أصول فكرهم أصولا عقلية باتفاق.

فطريقة التقسيم عند ابن السراج في التأسيس والتفريع والتفصيل في باب النحو، هي نفسها عند أهل الكلام في باب العقيدة. يقول ابن السراج: "الأسماء المنصوبات تنقسم قسمة أولى على ضربين: فالضرب الأول هو العام الكثير، كل اسم تذكره بعد أن يستغني الرفع بالمرفوع، وما يتبعه في رفعه وإن كان له تابع وفي الكلام دليل عليه فهو نصب. والضرب الآخر: كل اسم تذكره لفائدة بعد اسم مضاف أو فيه نون ظاهرة أو مضمرة، وقد تما بالإضافة والنون وحالت بينهما، ولولاهما لصلح أن يضاف إليه فهو نصب. والضرب الأول ينقسم إلى قسمين: مفعول ومشبه بالمفعول. والمفعول ينقسم على خمسة أقسام: مفعول مطلق، ومفعول به، ومفعول فيه، ومفعول له، ومفعول معه... والمشبه بالمفعول ينقسم على قسمين: فالقسم الأول قد يكون فيه المنصوب في اللفظ هو المرفوع في المعنى، والقسم الثاني: ما يكون المنصوب في اللفظ غير المرفوع، والمنصوب بعض المرفوع"². وهذه القسمة ليست قسمة نهائية، وذلك أن القسم الأول على ثلاثة أضرب والضرب الأول صنفان"³.

¹ - أبو البقاء العكبري، مسائل خلافية في النحو ، ص44.

² - أبو بكر ابن السراج، الأصول في النحو، تح عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1985، ج1، ص159-213.

³ - عبد الحميد وقاف، الحدود في الدرس النحوي الحديث، ص97.

لك أن تقارن بين كلامه، وكلام المتكلمين الأشعرية في حقيقة الجرم والعرض عندهم: و"هو الذي أخذ قدره من الفراغ... وهو ينقسم إلى قسمين: إلى جامد وغيره، فغير الجامد كالماء، والجامد ينقسم إلى قسمين: إلى نامي وغيره، فغير النامي كالحجر، والنامي ينقسم إلى قسمين: إلى نام بنفسه ونام بغيره، والنامي بنفسه كالأشجار والكلأ وما أشبه ذلك، والنامي بغيره ينقسم إلى قسمين: إلى عاقل وغيره، فغير العاقل كالبهائم، والعاقل ينقسم إلى قسمين: إلى مؤمن وغيره، فغير المؤمن كالكافر، والمؤمن ينقسم إلى قسمين: مكلف وغيره، وغير المكلف كالصبيان وما أشبه ذلك، والمكلف ينقسم إلى قسمين: إلى معصوم وغيره، فالمعصوم كالملائكة والأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام وغير المعصوم ينقسم إلى قسمين: إلى محفوظ وغيره، فالمحفوظ كالأولياء، وغير المحفوظ ينقسم إلى قسمين: إلى تائب وغيره، والتائب مغفور له بمشيئة الله، والعرض كل ما ليس بجرم ولا يقوم بنفسه ولا زمن له"¹.

لكن إذا قدمنا إلى حدوده، فإننا نجده يخل فيها بشروط المنطقيين، فلا يذكر في أغلبها الجنس القريب، ولا يلتزم بذكر الفصول الذاتية، كما لا نجده يبالغ في استعمال مصطلحاتهم كما يصنع أهل الاعتزال.

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

¹ - محمود عبد الرازق الرضواني، محاضرات منة القدير، ص73. الموقع الرسمي: www.alridwany.com

² - ابن جني، الخصائص، ج1، ص34.

³ - المصدر نفسه، ج1، ص35.

أحدث ذلك من العوامل، وكأنهم إنما سموه بناء لأنه لما لزم ضرباً واحدا فلم يتغير تغير الإعراب سمي بناء¹.

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

ومن تقدم ذكرهم فمن جملة الناظرين، وأما المناظرون، فهم المتمسكون بمنهج أسلافهم ممن عاصروا خير القرون. فكانوا خير خلف لخير سلف. فعملوا الشر لا للشر ولكن ليتقوه، وأتقنوا منهج المخالفين لا ليلتزموه ولكن ليبطلوه. وإمامهم في هذا الباب الزجاجي، فقد برع في الحجاج العقلي حتى ظنه الناس من أنصار المدرسة العقلية. وانظر إلى حديثه في إثبات أن الكلام لا يخرج عن كونه اسماً أو فعلاً أو حرفاً يقول: "إن من الأشياء أشياء تعرف ببديهة العقل بغير برهان ولا دليل، بها يستدل على المشكل الملبس والغامض الخفي، كما أننا نعلم ببديهة بغير دليل أن وجود جسم في حال واحدة ساكناً متحركاً، أو لا ساكناً ولا متحركاً محال... إلا في حال خلق الله عز وجل كما علم ذلك استدلالاً، وكما أننا

¹ - ابن جنّي، الخصائص، ج1، ص37.

² - عبد القاهر الجرجاني، الجمل في النحو، تحقيق يسري عبد الغني عبد الله، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1،

1990م، ص37.

نعلم أنّ وجود جسم واحد في مكانين في حال واحدة ووقت واحد محال، كما أنّ وجوده لا في مكان محال، ومن الأشياء ما يعرف بالدلائل الواضحة القريبة المتفق عليها التي لا تشكل على أحد حتى تقوم مقام ما يعرف بديهية بغير استدلال. ونحن نعلم أنّ الله عز وجل إنما جعل الكلام ليعبر به العباد لما هجس في نفوسهم. وخاطب به بعضهم بعضا بما في ضمائرهم مما لا يوقف عليه بإشارة ولا إيماء ولا رمز بحاجب ولا حيلة من الحيل، فإذا كان هذا معقولا ظاهرا غير مدفوع، فيبين أنّ المخاطب والمخاطب والمخبر عنه والمخبر به أجسام وأعراض تنوب في العبارة عنها أسماؤها، أو ما يعتوره معنى يدخله تحت هذا القسم من أمر أو نهى أو نداء أو نعت، أو ما أشبه ذلك مما تختص به الأسماء لأنّ الأمر والنهي إنما يقعان على الاسم النائب عن المسمى، فالخبر إذا هو غير المخبر والمخبر عنه وهما داخلان تحت قسم الاسم، والخبر هو الفعل وما اشتق منه أو تضمن معناه، وهو الحديث الذي ذكرناه، ولابد من رباط بينهما وهو الحرف، ولن يوجد إلى معنى رابع سبيل، فيكون للكلام قسم رابع، وهذا معنى قول سيبويه: الكلم اسم وفعل وحرف¹.

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

وقد دعا الزجاجي إلى ضرورة فصل المنطق عن النحو في مسألة الحدود، وجعل الحدود النحوية مستتبطة من علم النحو وألفاظه، وداخلة في أوضاعه، يقول في حد الاسم: " الاسم في كلام العرب ما كان فاعلا أو مفعولا أو واقعا حيز الفاعل أو المفعول به، هذا الحد داخل في مقاييس النحو وأوضاعه، وليس يخرج عنه اسم البتة، ولا يدخل فيه ما ليس باسم، وإنما قلنا في كلام العرب، لأننا له نقصد وعليه

¹ - الزجاجي، الإيضاح في علل النحو، ص 42.

نتكلم، ولأنَّ المنطقيين وبعض النحويين قد حدوه حداً خارجاً عن أوضاع النحو، فقالوا: الاسم صوت موضوع دال باتفاق على معنى غير مقرون بزمان، وليس هذا من ألفاظ النحويين ولا أوضاعهم، وإنما هو من كلام المنطقيين، وإن كان تعلق به جماعة من النحويين، وهو صحيح على أوضاع المنطقيين ومذهبهم لأنَّ غرضهم غير غرضنا، ومغزاهم غير مغزانا، وهو عندنا على أوضاع النحو غير صحيح، لأنه يلزم منه أن يكون كثير من الحروف أسماء، لأنَّ من الحروف ما يدل على معنى دلالة غير مقرونة بزمان نحو: إن ولكن، وما أشبه ذلك¹.

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

الأول: أنهم طلبوا حدوداً فأخطأوا الطلب، وإنما المطلوب شرح الأسماء المعرفة لعلّة تخصيص الوضع، فلا يعدو عن كونه تخصيصاً أو تعريفاً وما هو بتحديد.

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

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

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

¹- الزجاجي، الإيضاح في علل النحو، ص 47.

²- ابن السراج، الأصول، ج 1، ص 35.

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

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

والمعروف أنّ جهد النحويين المتأخرين وجل اهتمامهم كان منصبا على وصف المبنى في الكلام العربي، على اعتبار أنّ اللحن بأنواعه كان أخطاء في المبنى أولا وآخرا. وأما الجانب المعنوي فجعلوه تابعا له ولا يرجعون عليه إلا على استحياء وهذا حال متأخريهم خاصة. وهم على ذلك فصلوا بين المبنى المجرد والمبنى المركب، فوضعوا للأول علما وللآخر علما ودعوا الأول علم الصرف أو علم التصريف، و دعوا الثاني علم النحو. فصار مجال هذا العلم أكثر تضيقا عندهم من حاله عند الأوائل. وصار قسيما للإعراب، الذي يقصد إلى أحكام أحوال أواخر الكلم، وما يتبعها من تغير في المعاني المقالية. وبنوا هذا النحو المحدث على فكرة العامل. يقول الزجاجي: "النحو اسم لهذا الجنس من العلم... والإعراب أصله البيان... ثم إن النحويين لما رأوا في أواخر الأسماء والأفعال حركات تدل على المعاني وتبين عنها سموها إعرابا أي بياناً،... ويسمى النحو إعرابا والإعراب نحوا سماعا، لأن الغرض طلب علم النحو"³.

¹- ابن جني، الخصائص، ج1، ص34.

²- محمد بن حسين الزبيدي، طبقات النحويين واللغويين، تح محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، ط2، 1984، ص26.

³- الزجاجي، الإيضاح في علل النحو، ص91.

3- المثلث النحوي والتحديد النحوي.

لا يضر العلم أن يكون شاملاً في مقصوده، كما لا يضره أن ينقسم في منهج عمله، ولكن الإشكال يظهر حين الخوض في تحديد أسماء هذا العلم وأجزائه. إذ لا يمكن تحصيل تعريف مستقيم متفق عليه ما لم يُتفق أولاً على موقع ذلك المُعرَّف في حدود أقسام ذلك العلم الشامل. فإذا عرّف أحد النحويين الاسم من منطلق اللغة الذي على الوضع العام، وهو مصيب في ذلك، إذ لم يخرج عن حدود هذا العلم، فيقول: "الاسم ما أنبأ عن المسمى"¹. أو يقول: "الاسم: رجل و فرس وحائط"². أو "الاسم ما دل على معنى مفرد، وذلك المعنى يكون شخص أو غير شخص"³. خطأه آخر ونقض تعريفه بتعريف غيره جعل منطلقه فيه النحو بمعناه المتأخر، فيقول: "الاسم في كلام العرب ما كان فاعلاً أو مفعولاً، أو واقعا في حيز الفاعل أو المفعول به"⁴. أو "الاسم ما دخله التثنية نحو زيد، والألف واللام نحو الرجل، وحرف الجر نحو يزيد أو جاز الإخبار عنه نحو خرج"⁵. فجاء التعريفان مختلفان والمعرف واحد. ويأتي ثالث، متأثر بصناعة الفلاسفة فيعارض تعريف الأول والثاني، بحجة أن ما تضمنه أعراض للمعرف ولا تدخل في حقيقة ذاته. فيقول: "الاسم صوت موضوع دال باتفاق على معنى غير مقرون بزمان"⁶. أو "كلمة تدل على معنى من غير اختصاص بزمان دلالة البيان، وحذار اسم لأنه يدل دلالة البيان"⁷. أو "كل لفظ دل على معنى مفرد يمكن أن يفهم بنفسه وحده من غير أن يدل ببنيته لا بالعرض على الزمان المحصل الذي فيه ذلك المعنى، فهذا الحد أحصر، وغيره أخصر"⁸. وهل يمكن أن يؤتى بتعريف نحوي فيه فصول فصول مميزة إلا أن تكون أعراضاً - على رأيهم -؟! ما دام هذا العلم بمعناه المتأخر يتناول ما يعرض للفظه حين إضافتها إلى غيرها في تركيب واحد. وإذا أزلتها عن ذلك التركيب أو غيرته، زال ذلك العرض أو تغير.

¹ - ابن الأنباري، نزهة الألباء، ص 18-19.

² - سيبويه، الكتاب، ج 1، ص 12.

³ - ابن السراج، الأصول، ج 1، ص 36.

⁴ - الزجاجي، الإيضاح في علل النحو، ص 47.

⁵ - عبد القاهر الجرجاني، الجمل في النحو، ص 5.

⁶ - الزجاجي، الإيضاح في علل النحو، ص 47.

⁷ - الحدود للروماني، ضمن كتاب رسالتان في اللغة، ص 67.

⁸ - ابن الأنباري، أسرار العربية، تح محمد بهجة البيطار، المجمع العلمي العربي بدمشق، 1957 ص 37.

وقد يتفطن أحد إلى هذه الفوارق فيسعى إلى وضع تعريف يشملها، أو أنه يقتصر على باب منها، ما كان عارفا بما تتصل به من آحاد أقسام علم النحو العام. فيقول في الاسم: "ما دل على معنى في نفسه دلالة مجردة عن الاقتران، وله خصائص منها جواز الإسناد إليه، ودخول حرف التعريف والجر والتثوين والإضافة"¹. فلا تستغرب إذن أن تجد للاسم عند النحويين ما يزيد على السبعين حداً.

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

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

وحد هذا العلم كما قرناه إلى الآن: (ما يعلم به صحة الخطاب العرفي، لتحقيق غاية فهم الخطاب الشرعي). وينقسم على انقسام المعلوم لغاية التحليل كما أسلفنا إلى قسم ينظر في المباني المجردة ذات المعاني المجردة العامة، التي هي حدود المعلومات في وضع اللغة العربية، فطالبها ينبغي أن يُعنى قبل كل شيء بهذا الباب، ويستزيد منه زاده الذي به ينشئ كلامه ويُفهم به عن مقصوده. وهذا القسم جامع لما أسموه علم اللغة وعلم الصرف، ولا حاجة إلى الفصل بينهما إذ المطلوب واحد. ومادة هذا القسم، (القول) المفرد. ونحترز من إطلاق اسم (الكلمة) عليه، لأنه خطأ لغة واصطلاحاً. أما من حيث اللغة، فلا ترد الكلمة في لغة العرب ولا في القرآن ولا في السنة إلا ويراد بها الكلام المركب المفيد. قال تعالى: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴿٦٤﴾﴾ [آل عمران: 64]، وقال أيضاً: ﴿إِلَّا مَنْ رَجِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴿١١٩﴾﴾ [هود: 119]، وقال: ﴿لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ

¹ - الزمخشري، المفصل، تح علي بو ملحم، مكتبة الهلال، بيروت ط1، 1993 ص15.

هُوَ قَائِلُهَا وَمَنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ ﴿١٠٠﴾ [المؤمنون:100]، وقال: ﴿وَجَعَلَهَا كَلِمَةً بَاقِيَةً فِي عَقْبِهِ لَعَلَّهُمْ يُرْجَعُونَ ﴿٢٨﴾﴾ [الزخرف:28]. والآيات على مثله كثيرة جدا. وجاء في السنة عن النبي صلى الله عليه وسلم: "كلمتان خفيفتان على اللسان ثقيلتان في الميزان حبيبتان إلى الرحمان: سبحان الله وبحمده، سبحان الله العظيم"¹. وقوله: "إن أصدق كلمة قالها شاعر، كلمة لبيد: ألا كل شيء خلا لله باطل"².

وأما من حيث الاصطلاح، فلا يتحقق مع ما ذهبوا إليه التوافق بين الوضع العام والوضع الخاص الذي اشتراطناه. فإذا علمنا أن (الكلمة) في الوضع العام لا تطلق إلا على الكلام المركب المفيد، تبين أننا لو أردنا تخصيص وضعها، فلا يتأتى إطلاقها على القول المفرد إلا إذا كان مضافا داخل التركيب لا مجردا عن الإضافة، فهو مع إفراده مقيد بالتركيب.

أما (الكلم) الذي جعله النحويون اسما لما زاد تركيبه على اللفظتين دون إفادة فهذا جائز، ولكن اعلم أن الأصل في (الكلم) إطلاقه على (اللفظ) من القول المفرد فقط ولا يعم معناه. وإن شئت فقل يقصد به صورة القول المفرد دون جوهره. فيكون تعريف النحويين المتقدمين للكلم بأنه اسم وفعل وحرف بهذا الاعتبار، وهو تقسيم لكلي يصدق اسمه على أنواعه وأشخاص أنواعه. فاللفظ المركب غير المفيد كلم، ولفظ الاسم كلم، ولفظ الفعل كلم ولفظ الحرف كلم. وقد جاء على هذا المعنى في القرآن العظيم، قال تعالى: ﴿مَنْ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ﴾ [النساء: 46]، وقال: ﴿يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ﴾ [المائدة: 13]، وقال: ﴿يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ﴾ [المائدة: 41]. فالمقصود أنهم يعمدون إلى كلام الله فينقصون منه لفظا واحدا أو ألفاظا، أو يزيّدون، أو يغيرون مكان لفظ أو مكان ألفاظ، أو يبدلون لفظا بلفظ آخر أو ألفاظا بأخرى. فهم يتعاملون مع بنية الكلام لإرادة تحريف المعنى. فسماه الله كلما، وجاء ذكره مقرونا بذكر الموضع فتنبه.

أما القسم الثاني من النحو العام، فهو الذي ينظر في اللفظ المركب المفيد، والذي سماه النحويون (كلاما). وهذا صحيح موافق للوضع العام. لكن باعتبار الأثر لا الحقيقة؛ لأن حقيقة (الكلام) أنه وصف ذات في حق الإنسان، كما أنه وصف ذات في حق الرحمن. (فالكلام) صفة من الصفات الذاتية لله

¹ - البخاري، صحيح البخاري، ص1596.

² - المصدر نفسه، ص940.

تعالى الملازمة لذاته أولاً وأبداً دون تعلق بالمشيئة. والقرآن كلامه حقيقة لفظاً ومعنى وهو أثر تلك الصفة عند اقترانها بالمشيئة والزمان. والحكم نفسه عند الإنسان. (الكلام) وصف ذات غير متعلق بالمشيئة، و(التكليم) و(التكلم) وصف فعل متعلق بالمشيئة غير متعلق بالزمان، و(تكلم) فعل متعلق بالمشيئة والزمان معاً. لذلك جاء لازماً مكتفياً بمرفوعه، فيقال: فلان قال كذا وكذا، ولا يقال: فلان تكلم كذا وكذا. بإطلاق (الكلام) على اللفظ المركب المفيد بالوضع على اعتبار أنه أثر تلك الصفة بالفعل لا على الحقيقة.

ويسمى كذلك (قولاً)؛ لأنَّ (القول) يطلق على اللفظ المجرد* ذي المعنى المجرد، ويطلق على اللفظ المضاف ذي المعنى المركب. وإذا نظرنا إلى جهة الإفادة، سميناه (كلاماً)، وإذا نظرنا إلى جهة التركيب سميناه (جملَةً)، وهذا موضع تسمية (القول) (جملَةً) عد النحويين. (فالجملَةُ) في مقابل (المفرد)، وهي أعم من (الكلام)، فيصح إطلاقها على (الكلم) و(الكلام) جميعاً، لهذا يقولون جملة الشرط وجملة جوابه، وجملة الصلة، وإن لم نقد فائدة يحسن السكوت عليها. وهذا اختيار ابن هشام¹، والرضي في شرحه على الكافية².

وهذا القسم من العلم، ينقسم بدوره إلى قسمين: (نحو المباني) و(نحو المعاني). أما (نحو المباني) فينظر إلى ما يعرض للفظ المضاف في التركيب من (القرائن اللفظية)، كالعلامة الإعرابية والرتبة، وهذه تلحق اللفظ المفرد بعينه. كما ينظر في قرائن (التعليق اللفظية)، التي تلحق التركيب فتجعله بنية موحدة، كالمطابقة والربط والتضام، والنظر في المباني وسيلة إلى تحصيل المعاني. والذي يعنى بهذا الشق - شق المعنى - (نحو المعاني) الذي ينظر في معاني الألفاظ المفردة داخل التركيب التي هي عين المعاني المجردة لكن تخصصت عند الإضافة، كالفعلية والفاعلية والمفعولية والحالية، و(معاني التعليق) بين تلك المعاني المفردة، كالإسناد وهو القرينة الكبرى، ويتبعها التخصيص والنسبة والتبعية³. وباجتماع ذلك كله يحصل (المعنى المقالي)، الذي يتنازع كما أسلفنا نحو المباني على شقيه ونحو المعاني على شقيه.

* - نقصد بالمجرد هنا المجرد عن الإضافة إلى غيره مبنا ومعنا، وليس ذلك المفهوم المعروف في الصرف.

¹ - ينظر: ابن هشام الأنصاري، مغني اللبيب، تح: محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، 1991، ج2، ص374.

² - ينظر: محمد بن الحسن الرضي، شرح الكافية، تح حسن بن محمد بن إبراهيم الحفظي ويحيى بشير مصطفى، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، ط1، 1966، ج1، ص8.

³ - ينظر: تمام حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، ص194-231.

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

فعلم النحو العام (النحو التخاطبي)، إنما يضم تحته أربعة أصناف من العلوم هي: (نحو المباني)، و(نحو المعاني)، و(النحو البلاغي) وهذا وجه من أوجه ما اصطلاحنا عليه (بالمثلث النحوي). وهذه الثلاثة تتصل في عملها، رأساً وأصلاً بعلم اللغة الذي ينظر في الألفاظ والمعاني العامة عند تجردها عن الإضافة.

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

وعلى هذا نقول في (الاسم): (ما عين مسماه مطلقاً، وهو مشتق من السمة والسمو جميعاً، فهو سمة لمسماه يعرف بها، فإذا عُرف ظهر وبرز حتى كأنه علا على غيره وسمى. ويكون جامداً إذا لم يحمل معنى الذم والمدح، وغيره مشتق. كما يكون اسماً لشخص وغير شخص. والمشتق سبعة: اسم فاعل واسم مفعول والصفة المشبهة واسم التفضيل واسم الزمان واسم المكان واسم الآلة). وهذا حده على الحقيقة في عرف اللغة العربية.

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

وتعريفه في نحو المعاني: (ما صح الإسناد إليه ويقع فاعلاً أو مفعولاً، أو حالاً أو وصفاً أو تمييزاً، ويكون نكرة أو معرفة).

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

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

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

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

وفي نحو المعاني: (هو ما دل على حدث مقترن بزمن مقيد)، وإنما قلنا في الأول مطلق وهنا مقيد؛ لأنّ الأول يُفهم من صيغة الفعل، والثاني من التركيب. وقد يوافق الصيغة كقولك: جاء زيد، وقد لا يوافقها كقوله تعالى: ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ﴾ [النصر 1]. وما اشتبه بالفعل وتخلف فيه شيء ألحق به.

أما (الحرف)، فأصل الوضع فيه أنّ: "حرف كل شيء طرفه وشفيره وحده، ومنه حرف الجبل وهو أعلاه المحدد"¹. "فسميت حروف الكلام حروفاً، لأنّها طرف الكلام وحده ومنتهاه، إذ كان مبدأ الكلام من نفس المتكلم، ومنتهاه وحده حرفه القائم بشفتيه ولسانه"². لهذا فإذا أطلق الحرف لغة، فالمراد به الاسم والفعل والحرف جميعاً، فهو كالاسم الكلي الذي يصدق إطلاقه على أنواعه. ولكن في باب النحو، اختص بهذا الاسم النوع الثالث فقط.

ولقد تظن سيبويه لهذه النكتة الدقيقة، فجاء تعريفه للحرف بقوله: "وحرف جاء لمعنى ليس باسم ولا فعل"³. وفي تعريفه هذا جمع بين ما يراد بالحرف في نحو المباني وبين ما يراد به في نحو المعاني. وعلى هذا مدار توجيه العلماء لقول سيبويه، فقد قال بعضهم إن عبارة (ليس باسم ولا فعل)، أنّ الحرف جاء لمعنى ولفظه مخالف للفظ الاسم والفعل⁴، وهذا موضوع نحو المباني، وتعريف الحرف بهذا الاعتبار: (ما لا يقبل علامة الاسم ولا علامة الفعل)، فترك العلامة له علامة. وقال آخرون أنّ عبارة

¹ - إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح، تح أحمد عبد الغفور عطار، ط4، 1990، مادة (ح ر ف)، ج4، ص1342.

² - شيخ الإسلام ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج12، ص63-64.

³ - هادي أحمد فرحان الشجيري، الدراسات اللغوية والنحوية في مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية، ص406.

⁴ - ينظر: المرجع نفسه، ص406.

ليس باسم ولا فعل)، أي جاء لمعنى مخالف لمعنى الاسم والفعل¹. وهذا موضوع نحو المعاني، وتعريفه فيه: (ما جاء لمعنى غير معنى الاسم والفعل). والصحيح أن العبارة جامعة للمعنيين، فكلا الوصفين متحقق في الحرف. لذا ينبغي الفصل بين العبارتين: (جاء لمعنى) و(ليس باسم ولا فعل)، بحرف الواو حتى تكونا معطوفتين، فتحتمل العبارة المعنيين جميعاً. وعدم العطف يقتضي أن تكون العبارة الثانية صفة لمعنى، لأنّ الجمل بعد النكرات صفات².

ويقال في حد الفاعل في الوضع العام: (ما صح وقوع الفعل منه)، ولا يقال (من قام بالفعل)، فهذا حد غير صحيح، لأنّ في قولك: (سيأتي زيد) مثلاً، يعتبر زيد فاعلاً وإن لم يقم بالفعل حال النطق.

ويقال في نحو المباني: (الفاعل كل اسم مرفوع أو ما لحق بالاسم ذكر ليعلق الفعل به). ولا يهم مجيئه قبل الفعل كقولك: (قام زيد)، أو بعده كما في قولك: (زيد قام)، لأنّ الجملة الفعلية في اصطلاحنا، كل جملة أسند فيها فعل إلى فاعل، بناء على تلك العلاقات التي ضبطناها بين الوجود والتصور، أي أنّ منها ما يكون بين الذات والذات، أو بين الذات والصفة، ويقابلها في اللغة (تعليق الاسم بالاسم على وجه الحكم) وهذه (الجملة الاسمية) في اصطلاحنا. ومنها ما يكون بين الذات والحدث، وهذه يقابلها في اللغة (الجملة الفعلية) وهي (تعليق الفعل بالاسم على وجه الإسناد نفياً وإثباتاً)، سواء كان الفعل لازماً للذات أو متعدياً إلى ذات أخرى، فعلاقته بالذات المؤثرة علاقة إيجاب وبالذات المتأثرة علاقة سلب.

أما في نحو المعاني: (فالفاعل ما أفاد معنى الفاعلية، فأسند إليه الفعل على الحقيقة).

فإن قيل ما تقولون في: (يعجبني ضرب زيد عمراً) كيف تعربون (ضرب) هنا؟ قلنا: فاعل، فإن قيل: كيف تجعلونه فاعلاً وهو لا يستقيم على الحد الذي ذكرتموه، إذ لا يقع منه الفعل على الحقيقة؟ قلنا: بلى، الفعل واقع منه حقيقة، فإن من قال: (يعجبني ضرب زيد عمراً)، لم يقل ذلك إلا لأنه أحس بأثر العجب في نفسه على الحقيقة، وكونه معقولاً غير محسوس لا ينفي حقيقته، لأننا قلنا سابقاً أنّ الحقيقة المعتمدة هي ما وافق الواقع والمعقول، ولم نقل الواقع وسكتنا، فالضرب في هذا الكلام أحدث فعله على الحقيقة، والضرب معقول وأثره أي فعله معقول. فإن قيل إنّ في ذلك مشقة؛ إذ يلزم أن يتدبر المعنى حتى يعلم الإعراب، قلنا: ليس في ذلك مشقة، فتلك معاني معروفة بالضرورة العقلية، فإنّ الأعرابي الذي

¹ - هادي أحمد فرحان الشجيري، الدراسات اللغوية والنحوية في مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية، ص 406.

² - ينظر: نفسه، ص 417.

لم يتلقى أي نوع من التعليم يقول ذلك ويقصد المعنى الذي أثبتناه، بل إنّ ذلك هو الإعرابُ على الحقيقة، وليس الإعراب صناعة من غير إدراك لمعاني الألفاظ على الحقيقة، ولعل هذا التغافل ما جعل كثيرا ممن يتقن الإعراب صناعة، ولا يقدر على الإعراب بيانا وإظهارا لما في ضميره على سنن العرب.

أما (المفعول به) فحده في الوضع العام: (ما وقع عليه الفعل)، ولا يصح أن يقال (ما صح وقوع الفعل عليه) لأنه لا يكون مفعولا إلا بعد وقوع الفعل عليه، أما في نحو المباني: (فالمفعول به كل اسم منصوب أو ما لحق بالاسم ذكر ليعلق به الفعل أو ما لحق به في معنى الحدث). وفي نحو المعاني: (المفعول به ما أفاد معنى المفعولية، فأسند إليه الفعل أو ما لحق به واقعا عليه تحقيقا أو تعليقا). فأما تحقيقا فقولك: ضرب زيد عمرا، أو ضُرب عمر، أو يضرب زيد عمرا، أو زيد ضارب عمرا في الحال، وأما تعليقا، فقولك: اضرب عمرا، أو زيد يضرب عمرا غدا، أو ضارب عمرا غدا.

و(المبتدأ) في الوضع العام (موضع الابتداء في كل شيء وضده المنتهى). وفي نحو المباني: (كل اسم مرفوع أو ما لحق بالاسم ذكر أولا ليعلق به اسم أو وصف). وفي نحو المعاني: (ما بني عليه الكلام فأسند إليه الاسم أو الوصف على وجه الحكم).

و(الخبر) في الوضع العام: (ما احتمل الصدق أو الكذب)، وفي نحو المباني: (كل اسم أو ما لحق به أو وصف مرفوع ذكر بعد المبتدأ ليعلق به)، وفي نحو المعاني: (ما أسند إلى المبتدأ على وجه الحكم). وهكذا في جميع ما تحده من مسميات هذا العلم.

والمقصود أنك إذا اتبعت ما ارتضيناه لك منهجا، أمكنك أن تصوغ تعاريف جامعة مانعة لمصطلحات هذا العلم، دون أن تحتل غموضا لتحقيق التوافق بين الوضع اللغوي العام والوضع الاصطلاحي الخاص فيها، وأممكنك أن تحقق التآلف، وتطرد التخالف عن أوضاع النحويين. وإن تعددت لتعدد أقسام هذا العلم، فتعدد تنوع لا تعدد تضاد، فكلها تتناول شيئا واحدا، داخل حيز واحد، وإن كان عاما شاملا فهو واضح الحدود، مفصل الأبواب، والله أعلم بالحق والصواب.

*

*

*

الفصل الرابع: معالم معرفية في فكر سيبويه.

- ❖ المبحث الأول: سيبويه سلفيا.
- ❖ المبحث الثاني: سيبويه وأدلة المنقول في النحو.
- ❖ المبحث الثالث: سيبويه والاستدلال العقلي.
- ❖ المبحث الثالث: سيبويه ومسألة التحديد النحوي.
- ❖ المبحث الرابع: معالم المثلث النحوي التصوري في كتاب سيبويه.

المبحث الأول: سيبيويه سلفياً *

وُلد سيبيويه في أوائل دولة بني العباس، ومات في خلافة الرشيد.¹ ذلك يعني أنَّه عاصر فترة خير القرون، وذلك يسلِّمنا إلى نتيجة أنَّه كان على منهج السلف، لأنَّ ذلك هو الأصل، لقول النبي صلى الله عليه وسلم خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم، فكلما قرب العصر من عصر النبي والصحابة كان أقرب إلى منهجهم، بمعنى أنَّ فكره كان مؤسساً على قوانين نظرية المعرفة الإسلامية التي سبق التفصيل فيها، ويؤيد هذه النتيجة عدة معطيات:

- أنَّه ولو كان فارسياً فقد نشأ في البصرة، وهو مولى الحارث بن كعب، ويغلب أن يكون ولاء عائلته للقوم ولاء إسلام.
- أنَّه في أول طلبه قصد أولاً علوم الدين، ثم انصرف إلى علوم الأدب، قال القفطي: كان سيبيويه في أول أيامه صحب الفقهاء وأهل الحديث². فسعيه لطلب الحديث يدفع حجة أن يكون على عقيدة المتكلمين أصحاب المدرسة العقلية، إذ تقدم في كلامنا كيف أنَّ هؤلاء يتكبرون للنقول ويدَّعون أنَّها أدلة ظنيَّة لا تفيد العلم والقطعيَّة، ويقدمون عليها الأدلة العقلية. بالإضافة إلى أنَّ شيخه في الحديث، "كان كبير القدر، صاحب سنة، زاهداً، شديداً على أهل البدع"³. فلا يمكن إذن أن يدخل على فكره ما يفسده من جهة شيخه في الحديث.
- أما عن شيوخه في اللغة والنحو: 1- الخليل بن أحمد الفراهيدي الأزدي البصري. 2- يونس بن حبيب البصري. 3- أبو الخطاب الأخفش الأكبر. 4- عيسى بن عمر. 5- أبو زيد. 6- أبو عبد الله هارون بن موسى البصري. فيغلب كونهم على المنهج السلفي، فيبعد أن يرد احتمال انتقال الأفكار المنحرفة إلى فكره من قبلهم.⁴
- وكذلك يقال عن زملائه: مؤرخ السدوسي، علي بن نصر الجهضمي، والنضر بن شميل. فقد ثبت في أخبارهم أنهم كلهم علماء أجلاء كل في تخصصه وأصحاب ثقة وسلامة عقيدة.⁵

* - هذا العنوان رداً على عنوان إدريس مقبول (سيبيويه معتزلياً).

¹ - ينظر: علي النجدي ناصف، سيبيويه إمام النحاة، عالم الكتب، القاهرة، 2، د.س، ص 49.

² - ينظر: المرجع نفسه، ص 84.

³ - نفسه، ص 90.

⁴ - ينظر: نفسه، ص 93-98.

⁵ - ينظر: نفسه، ص 102-103.

إذن كل ذلك يدعونا إلى الاعتقاد بأن فكر سيبويه كان موافقا لما قدّمناه في نظرية المعرفة الإسلامية من أصول وقواعد، ولأنّ الفكر العام الذي صبغ الفترة التي عاش بها كان على المنهج السلفي، ولم يثبت في كتب التاريخ النحوي ما يدل على أنّ سيبويه شدّ عن هذا المنهج، بأن اعتنق مذهباً يخالفه أو انتمى إلى إحدى الطرق المخالفة لأهل السنة والجماعة، ولا شك أنّ ذلك لو كان منه لاشتهر به؛ لأنّ ما يخالف المشهور يشتهر بلا شك.

وهذا بدوره يسلمنا إلى جملة من النتائج:

(1) - أنّ فكر سيبويه يتضمن كل ما يحتاجه من آليات التفكير السابقة: الأوليات التوجيهية (الوحي)، الأوليات الضرورية (العقل الصريح)، الأوليات الاستدلالية (اعتماده على ملاحظة المنقول والاستدلال به).

(2) - أنّه على دراية بآليات ضبط المنقول، باعتباره طلب الحديث وكانت له تجربة وممارسة في معالجة نصوصه متنا وسندا، وكان على اطلاع بطريقة المحدثين في تحقيق الأحاديث، فإنّه رغم انقطاعه عن طلب الحديث فقد " ظل مع ذلك على صلته بحماد يأخذ عنه الحديث، أو يرجع إليه عند الحاجة فيه على الأقل. " ¹ ولهذا " بقيت له مشاركة في الحديث مشاركة مذكورة، تدل على ثقة فيه وإحاطة به، ذكر محمد بن سلمان قال: كان سيبويه النحوي جالسا في حلقة بالبصرة، فتذاكرنا شيئا من حديث قتادة، فذكر حديثا غريبا، وقال: لم يرو هذا إلا سعيد بن أبي العروبة. فقال بعض ولد جعفر بن سليمان: ما هاتان الزائدتان يا أبا بشر؟ فقال: هكذا يقال: لأنّ العروبة هي الجمعة، ومن قال عروبة فقد أخطأ. قال ابن سلام: فذكرت ذلك ليونس، فقال: أصاب الله دره. " ²

وقوله : (تدل على ثقة فيه وإحاطة به)، تؤكد ما ذكرنا، فلا يكون المحدث ثقة حتى يتقن آليات المحدثين في ضبط المنقول؛ أعني علم الإسناد وعلم الجرح والتعديل، وأن يكون هو نفسه ملتزما بشروط الراوي. فهو ثقة فيما ينقل إليه وفيما ينقله، وهذا سيدفع دون شك أية شبهة عن صحة الشواهد التي سيتخذها أدلة على قواعده وأحكامه النحوية.

¹ - علي النجدي ناصف، سيبويه إمام النحاة، ص 84.

² - المرجع نفسه، ص 84-85.

(3) - أن استدلاله العقلي يستقيم على ما فصلناه في كيفية توظيف الكليات الاستدلالية، من خلال أنواع القياس: قياس الشمول وقياس التمثيل وقياس الاستقراء، وهو مع ذلك يدرك أن توظيف العقل في الاستنباط من خلال تلك الأقيسة متوقف على الأوليات التوجيهية والأوليات الاستدلالية، وأن العقل لا يستقل ولا يستغني بنفسه عن الوحي والتجربة، كما يفرق بين الماهية التي يخلقها التصور، وحقيقة الموجود في الخارج، إذ لا يلزم التطابق بينهما لتفاوت الخبرة الحسية.

(4) - أنه يدرك بأن العلاقة بين النظام الكوني والنظام العقلي هي علاقة تناظر، وأن العلاقة بين النظام العقلي والنظام اللغوي علاقة تماهي، وبالتالي فإن نظام اللغة يفسر منطق العقل في الإدراك والتصور، ومنطقه في الاستدلال، وبالتالي ينعكس نظام الكون في نظام العقل بالنظام اللغوي.

(5) - أنه على دراية بكل ما قدمناه حول: حقيقة علم النحو من حيث مفهومه وغايته وموضوعه ومنهجه وعله وضعه، وأن الصناعة النحوية شأنها شأن الصناعات العلمية عند السلف يحكمها أمران: نظر الغايات والمقاصد، والشمولية في المرجعية العلمية. أما مبدأ الغاية والمقصد، فإن الناظر في كتاب سيبويه يجد هذه الخاصية من حيث منهجه في التأليف والعبارة، فقد كانت طريقته مناسبة لما كان متداولاً في عصره، وبالتالي فقد ألفه حسب احتياجات عصره حتى يحقق به الغاية والفائدة ويعم نفعه وقد حدث ذلك. حتى عباراته الغامضة في كتابه يفسر ابن كيسان غموضها فيقول: "نظرنا في كتاب سيبويه فوجدناه في الموضع الذي يستحقه، ووجدنا ألفاظه تحتاج إلى عبارة وإيضاح، لأنه كتاب ألف في زمان كان أهله يألّفون مثل هذه الألفاظ، فاختصر على مذاهبهم".¹ ويقول علي النجدي: "الواقع أن مفردات الكتاب لا غموض فيها ولا غرابة، وإنما الغموض في تأليفها وصياغة العبارة، وفي الإشارة العابرة يشيرها إلى مسائل كانت لعهد متعالمة مشهورة، ولم يكن بالناس يومئذ حاجة إلى تجليتها وتفصيل القول فيها، فوكلهم إلى علمهم بها، وغني عن ذكرها بالإشارة إليها".²

وأما عن اتصافه بالشمولية العلمية، "ففي الكتاب دلائل واضحة تدل على علمه بالقراءة...".³ وذكرنا أنه طلب الحديث في أول طلبه للعلم، واستمر في مراجعة شيخه حماد كلما دعت إلى ذلك ضرورة،

¹ - عبد القادر بن عمر البغدادي، خزانة الأدب، مكتبة الخانجي، ط4، 1997، ج1، ص179.

² - علي النجدي ناصف، سيبويه إمام النحاة، ص156.

³ - المرجع نفسه، ص85.

وذكرنا أنه صاحب الفقهاء، وشيخه الخليل لم يكن عالماً بالنحو فقط، بل كان نحويًا ولغويًا وعالمًا بالقراءات وراويًا للشعر وهو صاحب علم العروض، وذو منهج رياضي فذكر ذلك الدكتور عبد الرحمن حاج الصالح¹، والأمر نفسه بالنسبة لشيخه الآخرين، "وتدل رواية هذه الشواهد مجردة على أنه كان يحفظ القرآن واللغة... وإذن نستطيع أن نقول مع القائلين أن سيبويه رحمه الله "قد تعلق من كل علم بسبب، وضرب فيه بسهم إلى جانب إمامته في العربية".² كل هذا يدل على اتصافه بالشمولية العلمية.

وقد حاول أحد الباحثين وهو إدريس مقبول إثبات نسبة سيبويه إلى الاعتزال، إلا أن صاحب المعرفة بمنهج السلف أهل السنة والجماعة، مع دراية -ولو بسيطة- بآراء المخالفين لا يجد كلفة في إدراك ضعف هذا الرأي، ولعلّ الفكرة الوحيدة التي يشاركنا فيها الباحث، هي مسألة ضرورة تقدم البحث في أصول الفكر أو العقيدة على أي بحث علمي ومنه البحث اللغوي، مع الفارق الذي يتحدد في كوننا قدمنا هذه المقدمة (نظرية المعرفة الإسلامية) وجعلناها أصل البحث العلمي عامة، والبحث اللغوي خاصة وهو قدمها لبنينا عليها فرضيته في القول بأصل العقيدة الاعتزالية للفكر النحوي السيبويهي.

ومن جملة الهفوات التي سقط فيها الباحث خلطه بين مذهب الأشاعرة ومنهج السلف، وأهل السنة والجماعة وبينهما فرق كبير، والأشاعرة هم من ينسبون أنفسهم إلى أهل السنة والجماعة وليسوا منهم، وإن كانوا أقرب الفرق إليهم، كما أنه يخلط بين كون المعتزلة والأشاعرة ينسبون إلى أهل السنة في حال مقابلتهم بالشيعة، وبين انتمائهم حقيقة إلى منهج أهل السنة. ثم هو يدعي الخلفية الاعتزالية لفكر سيبويه ولم نجده يوضح مواضع الفكر الاعتزالي في فكر سيبويه، ومن المعلوم أن الفكر الاعتزالي قائم على الأصول الخمسة، وما تفرع عنها، فأين أثر هذه الأصول في فكر سيبويه النحوي؟؟.

ناهيك على أن الطريقة الجدلية التي اعتمد الباحث على وجودها في أسلوب سيبويه دليلًا على أنه معتزلي لا تختص بالمعتزلة. وقد لحق بمنهجه خلط كثير واضطراب متكرر، ولم نجده مع ما اعتبره من الأدلة دليلًا واحدًا صالحًا لتقوية مذهبه، وليس في كلامه -فيما نرى- موضع إقناع.

كما تجده في غير ما موضع يستعمل اصطلاحات المتكلمين وهو يريد المعتزلة، مع أن هذه الاصطلاحات يستعملها كل من انتمى إلى المدرسة العقلية في باب الاعتقاد من أشعرية وماتريديّة وغيرهما.

¹ - راجع كتابه منطق العرب في علوم اللسان.

² - علي النجدي ناصف، سيبويه إمام النحاة، ص 86.

وهو يحصر بعض المفاهيم العامة كالسكون والحركة والعرض والجوهر على الفكر الاعتزالي، مع أنها تنتمي إلى الفكر الفلسفي عامة ولا تخص القوم. كما أوضحنا في موضع سابق من هذا البحث أنه ليس كل إعمال للعقل في باب اللغة بمقتضى للاتصال بالثقافة اليونانية، كما أنّ ذلك غير مقتضى للاتصال بالمذاهب الكلامية، وقد تقدم في كلامنا حديث عن التوافق بين النظام العقلي والنظام اللغوي.

*

*

*

المبحث الثاني: سيبويه وأدلة المنقول في النحو.

إذا كان سيبويه على المنهج السلفي، أي أنّ فكره مؤسس على أصول نظرية المعرفة الإسلامية، فإنّه على دراية أنّ البحث في اللغة سيجمع بين آيتين: الحس والعقل، أو التجربة الحسية والعقل، ونعني بالتجربة الحسية السماع والملاحظة؛ أي ملاحظة المسموع من أجل الاستنباط بعد ذلك عن طريق العقل، وهو يدرك أيضاً بأنّ المنقول هنا سابق على المعقول، وأنّ المعقول تابع له، يقننه ويقعد له ويفسره، لأنّ النحو معقول من منقول، كما أنّ الفقه معقول من منقول. وبالتالي فإنّ احتقاء سيبويه بالنقل والرواية والمنقول سيكون كبيراً. وربما يورث ذلك الاعتقاد بميله إلى السماع والرواية أكثر من الاجتهاد العقلي، ولكننا نقول أنّ سيبويه جمع بين هذا وهذا، لأنّه نشأ في البصرة، وهي حاضرة الفكر العقلي، يشهد لذلك مذهبي أبي حنيفة والشافعي، ولو أنّه نشأ في الكوفة لما بعد أن يلزم رواية الحديث أو الشعر أو أيام العرب أو القراءات لاشتجار الكوفة بالرواية والنقل.

وأما عن أدلة النحو النقلية، فقد ذكرنا آنفاً أنّ النحويين الأوائل اعتمدوا فيها أكثر على كلام العرب وبالخصوص الشعر، ثم القرآن الكريم بقراءاته المختلفة ثم الحديث النبوي، وسيبويه يظهر من خلال كتابه أنّه اتبع نفس المنهجية، بمعنى أنّه اعتمد أكثر على الشواهد الشعرية، وقد نقل الشواهد اللغوية من طريقين: مشافهة الأعراب، وشيوخه.

أما مشافهته للأعراب فتدل عليها عبارات من كتابه: (سمعنا من العرب)، و (سمعنا ممن يوثق به من العرب)، و (سمعنا عربياً يوثق بعربيته). وهذا أمر طبيعي لأنّ زمن سيبويه يدخل في فترة الاستشهاد بكلام العرب إذ لا يزال على صفائه، وأما نقله عن مشايخه فواضح كذلك في كتابه، حيث كان يحيل كل دليل إلى من روى عنه كما يفعل المحذّثون، وقد أحصينا ذلك فوجدناه روى عن الخليل بن أحمد الفراهيدي الأزدي البصري الذي أخذ بدوره عن أبي عمرو بن العلاء 522 مرة، وهو قدر لم يرو مثله ولا قريباً منه عن أحد من شيوخه. وروى عن يونس بن حبيب البصري الذي أخذ بدوره عن أبي عمرو بن العلاء وسمع من العرب 200 مرة، وهو قدر يلي في عدده قدر ما روى عن الخليل، وكان يروي عن أبي عمرو من طريق يونس قليلاً، وعن ابن أبي اسحق من طريقه في بعض الأحيان. وروى عن أبي الخطاب الأخفش الأكبر الذي لقي الأعراب وأخذ عن عمرو بن العلاء وطبقته 47 مرة. وعن عيسى بن عمر الذي أخذ عن أبي عمر بن العلاء وعبد الله بن أبي إسحاق، وروى عن الحسن البصري والعجاج بن ربيعة 22 مرة. وروى عن أبي زيد الذي سمع من العرب، وأخذ عن أبي عمرو بن العلاء وربيعة بن العجاج وعمرو

بن عبيد وغيرهم 9مرات. وعن أبي عبد الله هارون بن موسى البصري 5مرات، كلها من القراءات. كما نقل سيبيويه عن أبي عمرو بن العلاء 44 مرة، الذي أخذ إلى جانب مشافهته للأعراب عن النصر بن عاصم تلميذ أبي الأسود. يروي أكثرها عن طريق يونس.

❖ سيبيويه لم يعتمد المعيار المشهور في اختيار الشواهد اللغوية.

ولكن اللافت للانتباه في شواهد سيبيويه (ونخص هنا كلام العرب) أنها لا تستقيم على المعيار المشهور الذي ينظر إلى مدى قرب تلك القبائل من الحاضرة، أو بعدها عنها، فهو يجعل اللغة "الحجازية هي اللغة الأولى"¹ "وهي العربية القديمة الجيدة"². وهي "الحجازية الجيدة"³، ويذكر في غير موضع أن "البيان في كل هذا عربي جيد حجازي"⁴. وإلى جانب هذا الإطار على لغة الحجاز، نجدها في المرتبة الأولى من حيث الاستشهاد بها، فقد استشهد بها سيبيويه فيما يقرب من خمسة وخمسين موضعاً... ثم نجد الفارابي يقدم لغة قيس على لغة تميم التي استشهد بها سيبيويه في خمسة وخمسين موضعاً، في حين لا نجده يستشهد بلغة قيس إلا في ثلاثة مواضع.⁵ هذا يؤيد الشك في تحديد تلك القبائل بل عدم اتفاق النحاة على قبائل بعينها. أما لغة قيس استشهد بها سيبيويه في أربعة مواضع فقط.⁶ ولغة أسد استشهد بها في ستة مواضع، ولغة هذيل استشهد بها في ثلاثة مواضع،⁷ ولغة طيء في موضعين.⁸ كما يظهر من تتبع لغات القبائل التي استشهد بها سيبيويه، أن جميع هذه القبائل كانت عدنانية النسب، وفي الطليعة لغة الحجاز ولغة تميم.⁹ ويلحق بها كذلك هذيل، وبنو الخثعم، وبنو سعد، وبنو سليم سليم، وأسد، وقيس، وقيس عيلان، وبكر بن وائل، وبكر بن كلاب، وبنو العنبر، وبنو ربيعة، وفزارة،

¹ - سيبيويه، الكتاب، ج3، ص278.

² - المصدر نفسه، ج4، ص473.

³ - نفسه، ج4، ص482.

⁴ - نفسه، ج4، ص40.

⁵ - فؤاد رمضان محمد أبو حمادة، منهج التفكير النحوي عند سيبيويه، مذكرة لنيل درجة الدكتوراه، جامعة النيلين، السودان، ص119.

⁶ - ينظر: المرجع نفسه، ص120-121.

⁷ - ينظر: نفسه، ص121-122.

⁸ - ينظر: نفسه، ص123.

⁹ - ينظر: نفسه، ص124.

وكعب، هذه هي القبائل التي ورد لها ذكر عند سيبويه، وهي جميعا من القبائل العدنانية.¹ وهذا معيار آخر غير ما عرف عند النحويين المتأخرين، وهو معيار القرب من لغة القرآن، وبذلك تحتل لغة الحجاز المنزلة الأولى لقربها من لغة القرآن الكريم، ثم أضيفت لغة تميم إلى لغة الحجاز لمشاركتها لها في قربها من لغة القرآن الكريم، وهذا ما أكد عليه ابن مالك في قوله: "أنزل القرآن بلغة الحجازيين إلا قليلا فإنه نزل بلغة التميميين".²

وميول سيبويه إلى اللغة القريبة من لغة القرآن قرينة على إقراره بأن لغة الوحيين كافية للتقعيد النحوي، وهو ما ذهبنا إليه فيما سبق من كلامنا، ومع ذلك يبقى سيبويه كغيره من النحويين الذين جعلوا كلام العرب في مقدمة الأدلة المعتبرة، وفي مقدمته الشعر. على اعتبار أن رواية الشعر أدق من رواية المنثور، ولأن تذكر المنظوم أسهل من تذكر المنثور، وأن احتمال التبديل فيه أقل، ولأن رواية الشعر عادة العرب. مع أن الشواهد الشعرية كما بينا سابقا لم تكن على قدر كبير من الثقة في روايتها سندا ومتنا، ناهيك عن أن لغة الشعر لغة ضرائر ورخص. وإن كان سيبويه استنادا إلى معرفته بآليات ضبط المنقول في الصناعة النحوية سواء من جهة المنقول عنه وشرطه الفصاحة، فصاحة ذوق وفصاحة بيئة، ومن الناقل من خلال قواعد الجرح والتعليل، فقد كان يتحرز فيما ينقل، ويذكرون أن سيبويه لم ينسب من شواهد الكتاب إلا ما رواه عن شيوخه مخافة أن يخطئ، فينسب شاهدا إلى غير قائله".³ فهذا دليل واضح على تحرزه وأثر صنعة أهل الحديث فيه. حتى إن صاحب خزانة الأدب يقول في حقه: "أبيات سيبويه أصح الشواهد، اعتمد عليها خلف بعد سلف، مع أن فيها أبياتا عديدة جهل قائلوها، وما عيب بها ناقلوها. وقد خرج كتابه إلى الناس والعلماء كثير والعناية بالعلم وتهذيبه وكيدة، ونظر فيه وفتش فما طعن أحد من المتقدمين عليه، ولا ادعى أنه أتى بشعر منكر..".⁴ كما نجده يستعمل مصطلحات علماء الحديث، ومنهجه في الرواية يشبه منهج المحدثين في الجرح والتعديل، ونسرد هنا بعض تلك العبارات، وصيغ الأداء والتحمل التي هي ألصق برواية الحديث منها باللغة، من ذلك: صيغ السماع والتحديث والإخبار والبلاغات: " (سمعنا العرب الفصحاء يقولون)، و (سمعنا فصحاء العرب يقولون)، و (سمعنا ذلك من فصحاء العرب)، و (سمعنا ممن يوثق بعربيته)، و (سمعت عربيا موثوقا بعربيته يقول)، و (سمعنا بعض من

¹ - ينظر: فؤاد رمضان محمد أبو حمادة، منهج التفكير النحوي عند سيبويه، ص 126.

² - بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، دار التراث، ج 1، ص 385.

³ - علي النجدي ناصف، سيبويه إمام النحاة ص 148.

⁴ - عبد القادر بن عمر البغدادي، خزانة الأدب، ج 1، ص 8.

يوثق بعربيته)، و(وبلغني عن العرب الموثوق بهم يقولون)، و (سمعنا ممن ترضى عربيته)، و(قال قوم ترضى عربيتهم)....وكذلك نجده يأخذ بشهادة شيوخه عن العرب نحو قوله: (حدثنا يونس بذلك عن العرب)، و(حدثنا بذلك أو الخطاب عمن نثق به من العرب)...و(حدثنا الخليل أنه سمع من العرب من يوثق بعربيته)...وإلى جانب هذه العبارات الصحيحة في نسبة السماع عن العرب شيخ من شيوخه نجده ينسب النقل إلى من يوثق به، أو بعلمه، ومن لا يتهم، نحو قوله: (هذا قول من نثق بعلمه وبروايته عن العرب)، و(حدثني من لا أتهم)¹.

كما يُتوقع أن يتجه سيبيويه كغيره ممن سبقوه بسبب اعتماده على الرواية عن شيوخه بقدر كبير إلى التركيز على المطرد وإهمال الشاذ القليل، ولقد ذكرنا أن اللحن ما خالف كلام العرب لا ما خالف الأفصح، ويتفرع عن هذا أن تركيز النحويين في استقراءهم للمسموع على المطرد وإهمال القليل الشاذ خلاف الصواب. وأنّ الواجب جعل كلام العرب على قسمين: مطرد عام يصلح لكل مقام، تبنى عليه أصول القواعد. ومقيد خاص يصلح للمقام الخاص، فيقاس عليه في مقامه.

أما عن احتجاجه بالقرآن الكريم فقد سبق وذكرنا بأنه -كما تذكر المصادر - كان حافظاً لكتاب الله، ويفترض أنه أخذ القراءات عن أبي عبد الله هارون بن موسى البصري واستشهد ببعضها كما سبق وذكرنا في خمسة مواضع من كتابه، واستشهد بما يقرب من خمس وثمانين (85) آية في موضع القراءات². وبلغ استشهاده بالقرآن الكريم (303) موضع³، إلا أن الاستشهاد به كان في مرتبة ثانية بعد كلام العرب، وكذلك الأمر بالنسبة لاستشهاده بالحديث، فمع أنه كان لا ينسبه إلى النبي صلى الله عليه وسلم لاحترازه من عدم ثبوت صحته، ولأنه كان مهتماً بالقائل كونه عربياً فصيحاً بغض النظر عن نبوته، إلا أنه اكتفى به في ثمانية مواضع فقط⁴، وإن كان هذا الصنيع منه كافٍ لدفع حجج الداعين إلى ترك الاحتجاج بالحديث في النحو ويبين بطلانها، ويؤكد القاعدة التي سبق وقررناها بأنه يكفي في ذلك صحة نسبة الحديث إلى النبي صلى الله عليه وسلم والعمل به في أمور الشريعة حتى يصح العمل به في أمور اللغة. إلا أن صنيع سيبيويه يخالف من جهة أخرى القاعدة التي تقول أن لغة الوحي (القرآن والحديث) كافية للتقعيد النحوي، فكان الأولى جعل النص القرآني (بقراءاته المتواترة) في مقدمة أدلة النحو للأمور التي

¹ - فؤاد رمضان محمد أبو حمادة، منهج التفكير النحوي عند سيبيويه، ص 137-138.

² - ينظر: نفسه، من خلال القسم الأول من الكتاب، ص 9.

³ - راجعها بالتفصيل في دليل فهارس الكتاب، تح محمد كاظم البكاء، ج 5، ص 76-91.

⁴ - راجعها بالتفصيل في المرجع السابق، ص 94.

ذكرناها: أنه أحاط باللسان العربي، ولأنه أرقى صور الأداء لذلك اللسان، والنحاة إنما طلبوا ذلك، ولأنه نص موثوق في روايته سنداً وممتناً. ثم الحديث بعده وذلك: لأن النبي صلى الله عليه وسلم أفصح العرب باتفاق، ولأنه صلى الله عليه وسلم كان يحدث كل قوم بلغتهم، ولأن نص الحديث نص موثوق سنداً وممتناً.

*

*

*

المبحث الثالث: سيبويه والاستدلال العقلي.

ذكرنا فيما سبق بأن القاعدة النحوية عبارة مختصرة دقيقة معبرة عن الصورة المجردة في الأذهان، الكلية الجامعة لأفرادها المتحققة في الأعيان، وتتحقق باجتماع عناصرها، ودخول تلك العناصر في علاقة جامعة، مع اطرافها في أمثلتها. وهي مع ذلك نتيجة للاستقراء، وصورة ذهنية واصفة، تعكس واقع الكلام على ما هو عليه، فهي معقول من منقول، حيث الفكر تابع للمادة. وتغدو معقولا من غير منقول، إذا تعدت كونها واصفة إلى كونها حاكمة ملزمة، حيث يصبح الفكر سابقا على المادة.

ولأن عصر سيبويه عصر المنهج السلفي الذي يوافق بين المعقول والمنقول، وهو منهج الفطرة نجد سيبويه " ينهج في دراسة النحو منهج الفطرة والطبع، يدرس أساليب الكلام في الأمثلة والنصوص، ليكشف عن الرأي فيها صحة وخطأ، أو حسنا وقبحا، أو كثرة وقلة، لا يكاد يُعرّف معرّفا، أو يلتزم مصطلحا، أو يفرع فروعا أو يشترط شروطا على نحو ما نرى في الكتب التي صنفت لعهد ازدهار الفلسفة واستبحار العلوم".¹

كما كان سيبويه " يستمد تعليقاته للمسائل التي يعرضها، والآراء التي يراها من كل ما يمكن أن تستمد منه التعليقات، إلا حقائق الفلسفة وقضايا العلوم، فهذه وتلك مما لم يكن بلغ أشده بعد، فيكون له على النحو أثر، وفي تفكير النحويين عمل على نحو ما كان له بعد ذلك في شتى الأجيال والعصور".² هذا يؤيد ما ذهبنا إليه من أن الاجتهاد العقلي عند سيبويه هو اجتهاد فطري يجمع بين الأوليات الضرورية والأوليات التوجيهية بعد السماع والملاحظة الحسية، ولم يكن يعتمد على التعليل بالمعنى الأرسطي أين تتقدم الماهية على المادة، والتصور على الحاسة، والكليات على الجزئيات، والحدوس على المحسوس. وما جاء في كتابه من تعليل إنما هو بيان حكمة لا إثبات حكم قائم بقيام علته، وهو كصنيع شيخه الخليل. قال: " كان يلتمس علله من حكم العدل، ومراعاة الأصل، ودفع اللبس، ومراد المتكلم، وحال المخاطب، وطبيعة الشيء، وغلبة الكثرة، ومقتضى المشابهة والخلاف، وهلم جرا".³

ويلحق بهذا المعنى مفهوم "العامل عند سيبويه، فليس عنده على المعنى المعروف والذي شرحنا فيما تقدم فساد، وإنما هو كعلل الخليل لتقريب الفهم، وكضرب المثال بالمحسوس لإدراك المعقول، فهو

¹ - علي النجدي ناصف، سيبويه إمام النحاة، ص 163.

² - المرجع نفسه، ص 168-169.

³ - نفسه، ص 169.

بذلك مفهوم للتقريب وليس منهجا للدراسة ملزما في التصنيف والترتيب والضبط والتقيد، ولو كثر ورود الإشارة إلى العمل في جل أبواب الكتاب. وهو وجه من أوجه الاستدلال العقلي لتسهيل التعلم، حيث يستدل المتعلم من وجود العامل (باصطلاح المتأخرين) أو أثره على حكم ما يتعلق به من منطوقه سواء من حيث التلفظ أو صفته، فإذا قال أن هذا اللفظ رُفِع بهذا اللفظ، فلأجل تسهيل الفهم والتعلم، حتى يسهل الانتحاء، فإذا أورد المتكلم لفظة بعد لفظة قَدَّر في نفسه أنَّها تفعل فيها ذلك الفعل رفعها، وليس الأمر على حقيقته عندهم. لذا كان كل إيغال في هذا المفهوم فيما بعد سيبويه من حيث جعله منهجا ومحورا للدراسة النحوية، فهو كاعتبار علل الخليل ملزمة، وهي غير ملزمة بتصريح صاحبها.

ويدخل في هذا الباب أيضا ما جاء في كتاب منهج التفكير النحوي عند سيبويه، ذكر صاحبه "أنَّ الربط بين اللغة -ما يجوز فيها ولا ما يجوز- والفكر يبدو واضحا في بعض عبارات سيبويه، ومن ذلك قوله بعد قوله تعالى: (كل في فلك يسبحون) و (رأيتهم لي ساجدين) و (يا أيها النمل ادخلوا مساكنكم)، فزعم أنَّه بمنزلة ما يعقل ويسمع، لما ذكرهم بالسجود، وصار النمل بتلك المنزلة حين حدَّثت عنه، كما تحدَّث عن الأناسي، وكذلك (في فلك يسبحون)، لأنَّها جعلت في طاعتها، وفي أنَّه لا ينبغي لأحد أن يقول: مطرنا بنو كذا، ولا ينبغي لأحد أن يعدَّ شيئا منها بمنزلة من يعقل من المخلوقين، ويبصر بالأمور. فنحن نجد سيبويه يربط اللغة بالفكر، فيما يجوز وما لا يجوز، لأنَّ خطاب العاقلين غير خطاب غير العاقلين، فغير العاقل لا إرادة له، ولذلك لا يجوز أن ينسب إليه العمل، إلَّا فيما أشبه العاقلين من الطاعة والعبادة".¹ وهذا بمثابة حجة أخرى على رد فكرة العامل عند سيبويه بمفهومها عند المتأخرين.

فإذا كان الأمر كذلك كان كل ما قرناه سابقا من قواعد ضابطة للاستدلال العقلي في النحو ثابتة في منهج سيبويه، من ذلك:

- أنَّ القواعد بالنسبة إليه علة تعليمية، وبالنسبة للمتعلِّم علة صورية، وليس علة صورية في التحكيم عنده باعتباره مجردا لها، كما أنَّها ليست علة غائية للمتعلِّم، والعلة الغائية لكليهما هي انتحاء سمت كلام العرب.

¹ - فؤاد رمضان محمد أبو حمادة، منهج التفكير النحوي عند سيبويه، ص 37.

• وأنَّ علل النحويين لا تعلّق للحكم بها، فهي إمّا إثبات لحكمة الواضع وذلك قدر زائد على الضرورة، وإمّا أنّها أشرط باعتبار دلالتها على الأمثال، وإمّا شروط باعتبار تعلقها بالأمثال، وهي بذلك شرائط النحو وشروطه، وليس علل النحو.

• وأنَّ المقيس في النحو لا يخرج عن أمرين: إن كان من أصل كلام العرب، فالقياس فيه لإثبات الحكم فاسد؛ لأنّ الحكم معلوم بالنص أصلاً؛ ولأنّّه يحتاج فيه إلى تكلف العلة التي هي في الحقيقة هيأته التي جاء عليها، والعلّة في هذه الحال ليس علة لعدم تعلق الحكم بها، وإمّا استنبطت بعده فهي حكمة -إن صحت- واستنباطها محض اجتهاد زائد على قدر الضرورة، إذ لا يلزم ورودها على أذهان العرب حين نطقت على سجيّتها. وإن كان المقيس مما ينشئه الذي يحاول به انتحاء سمت كلام العرب، فهذا قياس عملي، فالواجب فيه تحري الأفضح فالأفصح والبناء على منواله. إمّا بمحض التقليد وإمّا بما يظهر من الأوصاف والأمارات. ولا محل هنا للعلّة؛ لأنّ العلة قائمة بالتولد والتأثير، والحكم هنا قائم بغير تولد أو تأثير؛ لأنّّه مائل في الكلام المراد انتحاؤه، فيتوقف الأمر على معرفة باستظهار أماراته فينبى بها على منواله. لذلك فإنّ الذي يريد انتحاء كلام العرب يسأل عن أحواله التي يوافقه فيها منطوقه. وفي هذا تقول الباحثة خديجة الحديثي: "نحن نرى سيبويه يعلل الأحكام بعلّة واحدة واضحة، ولا تتركب العلل عنده، وليس في كتابه علة إلاّ وتبين حكماً أصلياً يعلمنا كيف ننطق بالعبارة على الوجه الصحيح بحيث يفيد المعنى الصحيح الذي نقصده، وليس فيه ما يسمى عند المتأخرين بالعلل الثواني أو الثوالت، كما اشتهر ذلك وذاع وكثر عند المتأخرين حتى أدى إلى تعقيد الدرس النحوي وجعل القواعد النحوية والأحكام الإعرابية ونحوها بعيدة عن فهم المتعلم والمعلم على السواء".¹

لذلك تجد منهج سيبويه في كل أبواب كتابه أنّه يأتي بكلام العرب ثم يحلله حتى تعرف كيف تبني عليه وتقيس عليه ما تنطق، فيصدر كلامه بـ(ونقول) و(إذا قلت) و(ويقولون) (فإن قلت). أي تقول كذا كما قالت العرب إذا أردت كذا، (ولا تقول)، بالعكس. وكأنّّه يحصي التراكمات العربية التي هي عمدة الأبواب، لذلك تجده يستطرد من الأمثلة في الباب الواحد الكثير حتى ليذهل القارئ فيها عن المقصود الأول من الباب لتفرّع الأمثلة. مثال ذلك ما ذكره في باب ما حمل على الأول أو الآخر من جملة متقدمة.² وباب اختيار النصب في أدوات الاستفهام.¹ وفي باب ما ينصب في ألف الاستفهام مع

¹ - خديجة الحديثي، دراسات في كتاب سيبويه، دار الغريب للطباعة، القاهرة، د.ط، د.س، ص193.

² - ينظر: سيبويه، الكتاب، ج1، ص145.

الأفعال.² كما أنه فرع أكثر من خمس عشرة مسألة (مثال) في باب من الاستفهام يجري مجرى الاشتغال.³ وكذلك ما بعدها من الأبواب. وهذا يدل على ما ذهب إليه ابن خلدون حين قال أن سيبويه أورد في كلامه قدرا كبيرا من كلام العرب حتى إنَّ من يفرغ من قراءته يكون قد حصل ملكتهم. فمنهجه رحمه الله (قل ولا تقل) وليس منهجه هذا مرفوع وهذا منصوب.

1- سيبويه لم يوظف لا القياس الفقهي ولا القياس المنطقي.

إذا رأيت سيبويه يلحق بعض الكلام ببعض فيشبهه به، فلا تظنَّ بأنه يفعل ذلك ليثبت حكما، فليس ذلك قياسا لا بالمفهوم الأرسطي ولا بالمفهوم الفقهي، كما فعل في تشبيه الصفة المشبهة بالفاعل، "فهذا التشبيه ليس من باب حمل الفروع على الأصول، لأنَّ اسم الفاعل ليس أصلا للصفة المشبهة، وكذلك ليست الصفة المشبهة فرعا عليه، وإنما هو من باب حمل الشبيه على الشبيه أو النظير على النظير"⁴. فهو لم يرد هنا لا قياس المناطق ولا قياس الفقهاء، وإنما استعمل ذلك الأسلوب ليقرب المعنى من المتعلم، فكتابه تعليمي تطبيقي موجّه، وليس كتابا في التنظير هو كتاب يعلمك كيف تنطق كما نطقت العرب وليس كتابا يعلمك لم نطقت العرب بما نطقنا، وإن استعمل ذلك الأسلوب من حين لآخر، أعني بيان العلل وإلحاق بعض الكلم ببعض، فليس المراد إثبات حكم في الملحق، وإنما طريقة تقريبية لتسهيل التعلم والفهم، بحيث يلحق ما قد تستصعب فهمه وتصوره بما فهمته وتصورته، وهذه الطريقة مستعملة حتى اليوم في التعليم؛ لأنَّ ارتباط الأفكار في الذهن بنوع من الروابط يسهل استحضارها وتكاملها، وهي كما قلنا تشبه علل الخليل وتفسيراته.

ولا أدلّ على امتناع القياس المنطقي والفقهي عن منهج سيبويه من عباراته المشهورة التي هي أساس منهجه في جميع مسائل الكتاب وذلك قوله: "فقف على هذه الأشياء حيث وقفوا، ثم فسر"⁵، وقوله: "فاستعمل من هذا ما استعملت العرب، وأجز منه ما أجازوا"⁶، وقوله: " فأجره كما أجره وضع كل شيء

¹ - ينظر: سيبويه، الكتاب، ج1، 155.

² - ينظر: نفسه، ج1، ص160.

³ - ينظر: نفسه، ج1، ص189.

⁴ - ينظر: فؤاد رمضان محمد أبو حمادة، منهج التفكير النحوي عند سيبويه، ص139.

⁵ - سيبويه، الكتاب، ج1، ص351.

⁶ - المصدر نفسه، ج2، ص25.

موضعه".¹ وقوله: "فأجره كما أجرته العرب، واستحسننت".² هذا يدل على أنّ القياس منوط بأن تقيس كلامك على كلام العرب فتتبعهم وليس أن تنشئ الكلام قياساً على القواعد مما لم تتكلم به العرب. ولهذا إذا رأيته ضرب مثلاً خارجاً عن كلام العرب قال بعده: "فهذا تمثيل ولا يتكلم به".³ لينبهك على أنّه غير صالح للقياس العملي وإن صح في القياس النظري. ولقد تقدم أنّ المثال على وفق النمط ولكن الذي يحمل المعنى ويوافقه في محله المناسب له هو المثال لا النمط، وهذا ما أشار إليه الخليل بقوله: "ما قيس على كلام العرب فهو من كلامهم، وما لم يكن في كلام العرب فليس له معنى في كلامهم، فكيف تجعل مثلاً من كلام القوم ليس له في أمثلتهم معنى؟".⁴ فما لم يكن من كلام العرب مثاله وإن كان على نمطه فليس له معنى في كلامهم، وليس المراد أنّ النمط القياسي لا دور له في بيان المعنى، ولكن لا عبرة به في معرفة صلاح التركيب من حيث العربية، إلاّ بعد معرفة صلاح المثال في العربية، فما لم يكن المثال منها فلا يغني النمط من ذلك شيئاً.

لذلك تجد سيبويه يرد أقيسة النحاة لمخالفتها ما نقل عن العرب وإن وافقت قياساً نظرياً كما فعل في مسألة اجتماع الضميرين المتصلين أنّك تصلهما إن قدّمت المخاطب على الغائب، كقولك: أعطيتكه وقد أعطاكه. فإن بدأت بالغائب قبح اتصال الآخر ووجب الفصل، تقول: أعطاه إياك. قال: "وأما قول النحويين: قد أعطاهوك وأعطاهوني، فإنّما هو شيء قاسوه، ولم تكلم به العرب، فوضعوا الحروف في غير موضعها".⁵ كما أنّه يطلق على القياس مصطلحات أخرى كمصطلح (الحد)⁶، وسبق وذكرنا أنّه يقصد به الطريقة السليمة في النطق، ومصطلح (الوجه)⁷، ويعني الوجه المنقول عن العرب، فكما ترى هو يستخدم مصطلح القياس وهو يريد به القياس العملي أو انتحاء سمت كلام العرب والنطق على نحو ما نطقوا.

¹ - سيبويه، الكتاب، ج2، ص215.

² - نفسه، ج2، ص229.

³ - نفسه، ج2، ص222.

⁴ - ابن جني، المنصف في شرح التصريف، ج1، ص180.

⁵ - سيبويه، الكتاب، ج4، ص28.

⁶ - ينظر: المصدر نفسه، ج1، ص124 - 128 - 160 - 210 - 238 - 244 - 261 - 400. وج2، ص100 - 128 - 235.

وج4، ص144 - 149 - 215.

⁷ - ينظر: نفسه، ج1، ص103 - 109 - 112 - 120 - 146 - 210 - 238 - 250 - 254 - 452 - 530. وج2، ص91 - 94 -

100 - 128 - 224. وج3، ص210 - 254، 100/4 - 108 - 144 - 226 - 227 - 229 - 237.

فإيغال النحاة -خاصة المتأخرين منهم- في القياس النظري هو ما أدى بهم إلى إنشاء أمثلة مصطنعة معقدة ليست من كلام العرب في شيء، وكأنّ ما نقل عن العرب غير كاف ولا شاف، فبعدما جردوا قواعدهم من المنقول أولاً بالاستقراء عزلوها عنه، فوقعوا بسبب ذلك في النظر الطلبي وخلطوا بين الإمكان الذهني والإمكان الخارجي، فراحوا يثبتون القواعد لإثبات صحة الشواهد، والواجب الاستدلال على صحة القواعد باطراد الشواهد.

واعلم أنّ سيبويه إذا كان لا يستعمل شيئاً من التعليل أو القياس، فهو يستعمله لبيان الحكمة لا الحكم، وإذا أراد إلزامك بحكم فانه يبني ذلك على المعنى، ولا يبنيه على القياس بإلحاق بعض الكلام ببعض، والفرق بينهما واضح فذاك انتقال من المعنى إلى المبنى، وهذا حقيقة الكلام وحاصله على ما سنبينه في موضعه عند حديثنا عن المثلث النحوي التخاطبي، وذاك انتقال بين مبنى ومبنى لا مصوغ له أصلاً. فلا عجب إذن أن يذكر سيبويه لفظ (المعنى) تعليلاً وتفسيراً وتأصيلاً في أكثر من (440) موضعاً.

2- علل سيبويه كعلل الخليل غير ملزمة.

ومن أمثلة علله غير الملزمة قوله:

- والأفعال المضارعة يلحقها: الرفع والنصب والجزم، ولا يلحقها الجر؛ لأنّ المجرور داخل في المضاف إليه معاقب للتتوين، والفعل لا يضاف إليه؛ ولأنّ الفعل مفتقر إلى الفاعل، والإضافة زيادة كما أنّ التتوين زيادة ولا يحتمل الاسم زيادتين.¹
- أما البناء فهو للأسماء الغير متمكنة التي ضارعت الحروف التي لإفادة المعنى فقط، وفي الأفعال الماضية، لأنها لم تضارع أسماء الفاعلين، والحروف.²
- قال: " وأسكنت ما كان في الواحد حرف الإعراب كما فعلت ذلك في (فعل) حين قلت (فعلت) و(فعلن)، فأسكن هذا ههنا وبني على هذه العلامة كما أسكن (فعل)؛ لأنّ فعل كما أنّه فعل، وهو متحرك كما أنّه متحرك".³

¹ - ينظر: سيبويه، الكتاب، ج1، ص18.

² - ينظر: نفسه، ج1، ص18.

³ - سيبويه، الكتاب، ج1، ص26.

- أن الأسماء تصرفت لأنها الأول والأصل ولأنّ العرب تستخفها، والأفعال لم تصرف لاستثقالها ولأنّها فرع عن الأسماء.¹
- قال: " نصبوا المضاف نحو: (يا عبد الله)، و(يا أخانا)، والنكرة حين قالوا: (يا رجلاً صالحاً)؛ حين طال الكلام كما نصبوا: هو قبلك وهو بعدك، ورفعوا (المفرد) كما رفعوا: قبل وبعد، وموضعهما واحد، وذلك قولك: (يا زيدُ ويا عمرو). وتركوا التنوين في المفرد كما تركوه في : قبل وبعد".²
- قال: "وأما بنو تميم فيجرونها (يقصد "ما") مجرى (أما) و (هل)...وهو القياس لأنها ليست بفعل...ولا يكون فيها إضمار".³
- قال: " اعلم أنّ (ياء الإضافة) لا تثبت في النداء كما لم يثبت التنوين في المفرد، لأنّ (ياء الإضافة) في الاسم بمنزلة التنوين لأنها بدل من التنوين".⁴
- قال: " وإنّما كان ذلك من قبل أنّ العرب قد تقول: لا أباك، في معنى لا أبالك، فعلموا أنّهم لو لم يجيئوا باللام لكان التنوين ساقطاً كسقوطه في : لا مثل زيد".⁵
- قال: " فإن قلت: (لعلي) ليس فيها نون؟ فإنّه زعم أنّ (اللام) قريب من (النون) وهو أقرب الحروف من (النون)، ألا ترى أنّ (النون) قد تدغم مع (اللام) حتى تبدل مكانها (لام)، وذلك لقربها منها".⁶
- قال: " وإنّما جمعت (أي) في الاستفهام ولم تجمع في غيره، لأنه إنّما الأصل فيها الاستفهام....".⁷
- قال: " هذا باب ما ينصرف في المذكر البتّة مما ليس في آخره حرف تأنيث...وذلك لأنّ المذكر أشدّ تمكناً، فلذلك كان أحمل للتنوين".⁸

¹ - ينظر: سيبويه، الكتاب، ج1، ص27.

² - المصدر نفسه، ج1، ص80.

³ - نفسه، ج1، ص96.

⁴ - نفسه، ج3، ص119.

⁵ - نفسه، ج3، ص207.

⁶ - نفسه، ج4، ص35.

⁷ - نفسه، ج4، ص96.

⁸ - ينظر: نفسه، ج4، ص413.

كما تجده في بعض المواضع ينقل علل الخليل عنه نقلاً¹ وإن دقت في هذه العلل علمت أنها لا تثبت حكماً ولا تنتقضه، بيان ذلك أنها ولو لم تعرف لم يضر ذلك شيء من حيث عدم العلم بالحكم أو إلزامه على المتكلم، فماذا يضرك إذا لم تعلم أن المجرور داخل في المضاف إليه معاقب للتونين، والفعل لا يضاف إليه، وأن الفعل مفتقر إلى الفاعل، والإضافة زيادة كما أن التونين زيادة ولا يحتمل الاسم زيادتين، لتحكم بأن المضارع لا يقبل الجر. وما يضرك لو جهلت أن طول الكلام هو ما دفع العربي إلى نصب المضاف نحو: (يا عبد الله)، و(يا أخانا)، والنكرة حين قالوا: (يا رجلاً صالحاً)، وهكذا فيما بقي، واصل العلل في كل ذلك، والعلة الحق أن تقول: هكذا نطقت العرب، ونحن ننطق على نحو ما نطقوا.

3- علل سيبويه قائمة على ارتباط المعنى بالمبنى والمقام.

أما العلل الملزمة حقاً للحكم عنده، فما تعلق منها بإثبات معنا أو قصد أو اقتضاه تصور يطابق المعقول والواقع أو يطابق المقام، وإنما خالفت هذه السابقة من حيث أنها إذا تخلفت لم يمكنك إجراء الكلام على غيرها ويكون منه ما قصدت في نيتك، فالمعنى فيها علة نطقك على وجه دون آخر، فيلزم ذلك الوجه تلك العلة ويدور بدورانها، ومن أمثلة العلل الملزمة التي اقتضى فيها المعنى الحكم:

- تفسيره عدم الاكتفاء بمفعول واحد مع أفعال الشك واليقين بقوله: "وإنما منعك أن تقتصر على أحد المفعولين ههنا أنك إنما أردت أن تبين ما استقر عندك من حال المفعول الأول يقينا كان أو شكاً، وذكرت الأول لتعلم الذي تضيف إليه ما استقر له عندك، فإنما ذكرت (ظننت ونحوه) لتجعل خبر المفعول الأول يقينا أو شكاً، ولم ترد أن تجعل المفعول الأول فيه الشك أو تعتمد عليه في اليقين. ومثل ذلك (علمت زيدا الظريف)، و(زعم عبد الله زيدا أخاك)."²
- إلزامه البدء بالمعرفة في الإخبار والاستفهام، وقال في الاستفهام: "وتقول: أسفها كان زيد أم حليماً؟.... لأنه إنما ينبغي لك أن تسأله عن خبر من هو معروف عنده، كما حدثته عن خبر من هو معروف عندك، فالمعروف هو المبدوء به"³.
- التقديم والتأخير في الإخبار عن النكرة بظرف، ذكر أنك إن جعلته خبراً أي أعملته ذكرته في أي موضع أردت، فنقول: (ما كان فيها أحد خير منك)، على أن (خير) صفة، و(ما كان أحد فيها خير

¹ - ينظر: سيبويه، الكتاب، ج3، ص80-129-282. وج4، ص35-36-47-78-85-412.

² - المصدر نفسه، ج1، ص65.

³ - نفسه، ج1، ص81.

منك)، و(ما كان أحد خير منك فيها). والأولى فيها التقديم، فكلمة قدمتها بأن جعلتها مستقرا كان أحسن. وإن أهملتها وجعلتها لغوا انتصب (خيرا) على أنه خبرا، وكلما أخرتها كان أحسن.¹

• قوله فيما يجرى على الموضع في المشبهات ب(ليس). قولك: (ليس زيد بجان ولا بخيلا): هنا نصبت (بخيلا) على الموضع، كأنه في موضع خبر ليس وفي موضع (جبان)، ولكن (جبان) جر بحرف الباء الزائد فهو مجرور لفظا منصوب معنا لموضعه، قال: " والوجه فيه الجر) يعني الأولى)، لأنك تريد أن تشرك بين الخبرين، وليس ينقض إجراؤه عليه المعنى، ويكون آخره على أوله أولى؛ ليكون حالهما في الباء سواء كحالهما في غير الباء²؛ أي لا يؤثر الباء في المعنى والإعراب.

• "وتقول: (ما زيد كعمرو ولا شبيها به)، (ولا عمرو كخالد ولا مفلحا): النصب في هذا جيد؛ لأنك إنما تريد: ما هو مثل فلان ولا مفلحا، هذا وجه الكلام، فإن أردت أن تقول: ولا بمنزلة من يشبهه، جررت، نحو قولك: ما أنت كزيد ولا شبيه به، فإنما أردت: ولا كشبيه به".³

• وقال في باب التنازع: تقول: (ضربت وضربني زيد)، فترفع (زيد)، إذا عملت فيه (ضربني)، فإذا عملت فيه (ضربت) نصبته، فلما لم يكن ليقع الرفع والنصب على لفظ واحد، فاخترت الرفع لأن الذي عمل فيه الرفع أقرب إليه. قال: " وإنما كان الذي يليه أولى لقرب جواره وأنه لا ينقض معنى، وأن المخاطب قد عرف أن الأول قد وقع بزيد"⁴، قال "ومما يقوي ترك نحو هذا لعلم المخاطب قوله جل شأنه (والحافظين فروجهم والحافظات والذاكرين الله كثيرا والذاكرات) فلم يعمل الآخر فيما عمل فيه الأول استغناء عنه".⁵

• باب ما حمل على الآخر من جملة متقدمة: خلاصة هذا الباب أنك إذا جئت بجملة فعلية بني فيها اسم على فعل ثم عطفت عليها جملة فعلية بنيت فيه اسما على فعل لكنك تبتدىء في الثانية بالاسم فالأحسن فيه النصب، لأن الاسم يصير معطوفا مواليا للاسم المنسوب، فلقربه نصبوه كما عملوا الثاني في باب التنازع. فتقول: (ضربت زيدا وعمرا أكرمته). أما إذا قصدت في الجملة الثانية الإخبار بأن تصف بالفعل الاسم ولست تخبر عن فعل فالرفع عربي جيد، تقول: (لقيت زيدا

¹ - ينظر: سيبيويه، الكتاب، ج1، ص93-94.

² - المصدر نفسه، ج1، ص109.

³ - نفسه، ج1، ص112.

⁴ - نفسه، ج1، ص119.

⁵ - نفسه، ج1، ص120.

وعمره كلمته) كأنك قلت (وعمرأ أفضل منه). والأقرب إلى الرفع من هذا قولك: (زيدا رأيت وخالد رأيت أخاه) لأنَّ المقصود فيهما الإخبار.¹

• فيما ينصب في ألف الاستفهام مع الأفعال: ذكر أنَّ الاسم بعد همزة الاستفهام ينتصب على إضمار فعل يفسره المذكور، وهذا عام حتى في الأفعال الناقصة، كقولك: (أعبد الله كنت مثله)، و(أزيدا لست مثله). وكذلك في قولك: (ما أدري أزيدا مررت به أم عمرا)، لأنَّ الهمزة هنا للاستفهام وإن جاءت في معرض الشك. لكن إذا قلت: (أعبد الله ضرب أخوه زيدا) وجب رفع (عبد الله) لأنَّ السبب الذي منه في (أخوه) وقع فاعلا، ولو وقع مفعولا لنصبت كقولك: (أعبد الله ضرب أخاه زيد) فالفاعل (زيد).²

• باب استدراك في الاستفهام يجري مجرى الاشتغال: خلاصة الباب أنَّ الاسم قبل حرف الاستفهام له الرفع وجوبا، لأنَّه على الابتداء، ولا يصلح نصبه بإضمار فعل يفسره الذي بعد الاستفهام، لأنَّ حرف الاستفهام يفصل ما بعده عما قبله لأنَّ له الابتداء، وذلك قولك: (زيد هل رأيت). وكذلك سائر حروف الاستفهام. وحرف الاستفهام وما بعده خبر. يقول سيبيويه: " هذا باب من الاستفهام يكون الاسم فيه رفعا لأنَّك تبتدئه لتنبه المخاطب، ثم تستفهم بعد ذلك".³

• وفي قولك: (أزيد أنت الضاربه) ذكر أنَّ هنا يتعين الرفع؛ لأنَّ اسم الفاعل معرفا يكون بمثابة (ضرب) فلا تريد معنى الفعل وإنما تريد معنى الوصف لأنَّ الفعل قد انقضى. وإن جاء نكرة كقولك: (أزيدا أنت ضاربه) فيكون بمعنى (يضرب) الآن حال الحديث أو (سيضرب) مستقبلا، فالفعل حادث أو سيحدث فيصح معنى الفعل فيه فينتصب الاسم وجوبا.⁴

• قال: "فإذا أخبر أنَّ الفعل قد وقع وانقطع فهو بغير تنوين البتة".⁵

• الفعل الذي أنفذ إلى مفعول نكرة. يقصد التمييز، وذلك قولك (امتألت ماء) و(تفقأت شحما) فإنَّ الفاعل والمفعول واحد وقع منه التأثير ورجع إليه، وإنما أصله (امتألت من الماء وتفقأت من

¹ - ينظر: سيبيويه، الكتاب، ج1، ص141-143

² - ينظر: المصدر نفسه، ص160-161.

³ - نفسه، ص189.

⁴ - ينظر: نفسه، ص192.

⁵ - نفسه، ص237.

الشحم) فحذف حرف الجر استخفافا. فهو بمنزلة الانفعال كقولك: (كسرتَه فانكسر) فكأنَّه قال: (ملأني ماء فامتألت)، لذا لا يجوز تقديم المفعول هنا (ماء امتألت)¹.

- قال: "ومن ذلك: (أو فرقا خيرا من حبك)، أي: (أو أفرقك فرقا خيرا من حب). وإنَّما حمّله على الفعل لأنَّه سُئل عن فعله، فأجابه على الفعل الذي هو عليه. ولو رفع جاز، كأنَّه قال: (أو أمري فرق خيرا من حب). وإنَّما انتصب هذا النحو على أنه يكون الرجل في فعل، فيريد أن ينقله، أو ينتقل هو إلى فعل آخر، فمن ثم نصب: (أو فرقا)؛ لأنه أجاب على: (أفرقك وترك الحب)².
- ذكر في قولك: (إياك أنت نفسك) و (إياك نفسك)، ففي الأول أكدت الفاعل المضمر في (إياك) فترفع (نفسك) لكن بأن تزيد (أنت) لأنَّ (إياك نفسك) برفع (نفس) قبيح، لأنَّك لا تستطيع أن تقول: (أذهب نفسك)، وأمَّا في الثاني فقد أكدت المفعول المضمر في (إياك) فتتصب (نفسك) ولا تضيف (أنت)³.

- قال سيبويه: "وأما (أنت وشأنك) و (كل امرئ وضيعته)، و(أنت أعلم وبك)، وأشباه ذلك فكله رفع لا يكون في النصب؛ لأنَّك إنما تريد أن تخبر بالحال التي فيها المحدث عنه في حال حديثك، فقلت: أنت الآن كذلك، ولم ترد أن تجعل ذلك فيما مضى، ولا فيما يستقبل، وليس موضعا يستعمل فيه الفعل⁴.

- في باب الاسم الذي لا يكون فيه إلّا الرفع. قال: "هذا باب لا يكون فيه إلّا الرفع، وذلك قولك: له يدٌ الثور، وله رأسٌ رأس الحمار، لأنَّ هذا اسم ولا يتوهم على الرجل أنَّه يصنع يدا ولا رجلا وليس بفعل⁵.

- باب تكرار المستثنى. قال: "وذلك قولك: (ما أتاني إلا زيد إلا عمرا). ولا يجوز الرفع في (عمرو)، من قبل أن المستثنى لا يكون بدلا من المستثنى. وذلك أنك لا تريد أن تخرج الأول من شيء تدخل فيه الآخر. وإن شئت قلت: (ما أتاني إلا زيدا إلا عمرو)، فتجعل الإتيان ل (عمرو)

¹-ينظر: سيبويه، الكتاب، ج1، ص274-275.

²-المصدر نفسه، ص353.

³-ينظر: نفسه، ص366.

⁴- نفسه، ص397.

⁵- نفسه، ص481.

ويكون (زيد) منتصباً من حيث انتصب (عمرو). فأنت هنا بالخيار إن شئت نصبت الأول ورفعت الآخر، وإن شئت نصبت الآخر ورفعت الأول".¹

والأمثلة من هذا النحو كثيرة، وهي أكثر في الكتاب من العلل السابقة، مما يوحي لك أنّ منهج سيبويه قائم على اعتبار المعاني والمباني تابعة لها، وسنشرح بعض تلك الأمثلة فيما يأتي من الكلام وسنوضح ارتباطها بالتصور والمقام وكيف أنّ المبنى يتحدد وصفه باعتبار المقاصد والظروف والأحوال.

*

*

*

¹ - سيبويه، الكتاب، ج3، ص286.

المبحث الرابع: سيبويه ومسألة التحديد النحوي.

إنَّ أصل الأصول في هذا الباب كما سبق وأوضحنا أنَّ صناعة الحدود قائمة بالأساس على الفصل والتمييز. لأنَّها في حقيقة الأمر ليست حدوداً، بل هي تابعة للحدود الحقيقية بالتضمن، فالأصل في الحدود أنَّها الأسماء الدالة على مسمياتها في الوضع اللغوي العام، أمَّا يوضع من أسماء في علم من العلوم الوضعية هي أسماء خاصة دالة على مسميات خاصة، تدخل دلالاتها في الدلالة اللغوية العامة (الحدود الحقيقية) بالتضمن، فلا يصح أن تسمى حدوداً إلا على التجوز. لذلك فالحداد في أي علم من العلوم يقف عمله عند تعيين علة التخصيص وشرحها والتي هي علة ارتباط الوضع الخاص بالوضع العام.

ولا حاجة إلى إعادة سرد الأدلة على ما ذكرنا فلتلتمس في موضعها، ولكننا قدمنا هذا لنبين كيف أنَّ سيبويه مستقيم على الأصل في جل اصطلاحات كتابه وتعريفاتها، فالحدَّ عند سيبويه -وهذا بشهادة من ادعى أنَّه معتزلي- لم يكن نفسه عند المناطقة، حيث يميل سيبويه إلى اعتبار أنَّ (الحدَّ) تمييزي كما هو عند المتكلمين وليس ماهوياً كما يشترطه الفلاسفة، بمعنى أنَّ الحد السيبوي هو المميز للشيء من غيره، وليس المعروف له بماهيته، وشهد ابن تيمية لمصلحة سيبويه في هذه القضية،...يقول: وكذلك النحاة مثل سيبويه الذي ليس في العالم مثل كتابه. وفيه حكمة لسان العرب لم يتكلف فيه حد الاسم والفاعل ونحو ذلك كما فعل غيره، ولما تكلف النحاة حد الاسم، ذكروا حدوداً كثيرة كلها مطعون فيها عندهم، وكذلك ما تكلف متأخروهم من حد الفاعل والمبتدأ والخبر نحو ذلك لم يدخل فيها عندهم من هو إمام في الصناعة ولا حاذق فيها¹. وإن كان صاحب القول استشهد بهذه القضية ليثبت اعتزال سيبويه، إلا أنَّ كون سيبويه يختار ذلك المذهب في وضع الحدود، يؤكد أنَّه على منهج السلف الذي كان عليه ابن تيمية ولا يعني اتفاق المتكلمين معهم في هذا أنَّهم منهم، بل هم مخالفون لهم في أصول كثيرة، لا يتسع المقام هنا ولا يسمح بسردها، فهم وإن وافقوهم في هذه المسألة غير لاحقين بهم. وهذا أصل من أصول السلف وليس أصلاً من أصول الخلف.

ومما يوضح اعتماد سيبويه على التمييز بتعيين موضع الاختصاص الذي هو علة انتماء الوضع الخاص إلى الوضع العام بالتضمن، طول عبارات التي بها يترجم الأبواب من ذلك قوله التعجب: "هذا باب ما يعمل عمل الفعل ولم يجر مجرى الفعل ولم يتمكن تمكنه"²، وقوله في باب التنازع: "هذا باب

¹ - إدريس مقبول، سيبويه معتزلياً، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، ط1، 2015، ص29.

² - سيبويه، الكتاب، ج1، ص117.

الفاعلين والمفعولين اللذين كل واحد منهما يفعل بفاعله مثل الذي يفعل به وما كان نحو ذلك¹. وقوله في باب الاشتغال: "هذا باب ما يكون فيه الاسم مبنيا على الفعل قَدَمَ أو آخر وما يكون فيه الفعل مبنيا على الاسم"². وقوله في باب من أبواب البذل: "هذا باب الفعل يستعمل في الاسم، ثم يبدل مكان ذلك الاسم اسم آخر فيعمل فيه كما عمل في الأول"³، إلى غير ذلك من التراجم الطويلة التي اشتهرت بمصطلح واحد عند المتأخرين، فهو هنا لا يتجه كما ترى إلى التسمية ووضع المصطلحات ولكنه يصف المسميات ويعبر عن الخصائص التي تدل عليها وتميزها من سواها.

ولعل ما دفعه إلى التطويل، إضافة إلى ذلك، كون منهجه في بناء أبواب كتابه أنه يسعى إلى الإحاطة بالفعل اللغوي والظاهرة اللغوية كونها استعمالا وليست سكونا، أو بتعبير معاصر منهجه منهج تداولي لا بنيوي، "دراسة سيبيويه للغة لم تكن دراسة أبواب نحوية، كما فعل المتأخرون، وإنما هي دراسة لأساليب العربية وتراكيبها، ومصطلحاتهم في التبويب ليست بديلا عن مصطلحاته في التبويب، فباب الاشتغال عند المتأخرين باب واحد، في حين نجده عند سيبيويه في أحد عشر بابا، ولو أردنا وضعه لباب من هذه الأبواب لما صح، إلا أن نضعه عنوانا عاما لها جميعا مع بقاء جميع عناوانات الأبواب، لأن كل باب منها يمثل أسلوبا من أساليب العربية، ولا شك أن دمجها في باب واحد فيه كثير من الخط للحقائق اللغوية المتميزة"⁴.

لذلك ترى اصطلاحات سيبيويه وتعريفاته أقرب إلى المعنى اللغوي منها إلى مفهوم علمي معرفي، ولا يعني ذلك ضعفها من ذلك الجانب، بل بالعكس تماما، فقد بينا كيف أن من شروط قوة المصطلح وحدّه قربه من الوضع العام، ودقة تنبيه واضع المصطلح وتعريفه على القدر الفارق بينهما وهي علة تخصيصه في ذلك العلم ووجه تميزه عن الوضع العام، وهذا ما يجعل إدراك المفهوم الذي يدل عليه المصطلح أمرا متيسرا عند أهل اللسان الذي به وضع وعلى منواله طبع، وقد تقدم فيما سبق أن تلك طريقة القرآن في إثبات اصطلاحات الإسلام الشرعية كالصلاة والزكاة والحج وغيرها، وهذا الشرط هو ما دعوانه تحقيق المناط، وبتعبير آخر المساوقة اللفظية، وسيبيويه كان حريصا على المساوقة اللغوية، وقد ضربنا بعض الأمثلة على ذلك فيما تقدم، من ذلك قوله: "هذا باب الفاعل الذي لم يتعده فعله إلى

¹ - سيبيويه، الكتاب، ج1، ص119.

² - المصدر نفسه، ص128.

³ - نفسه، ص214.

⁴ - فؤاد رمضان محمد أبو حمادة، منهج التفكير النحوي عند سيبيويه، ص43-44.

مفعول، والمفعول الذي لم يتعد إليه فعل فاعل ولم يتعده فعله إلى مفعول آخر، والفاعل والمفعول في هذا سواء، يرتفع المفعول كما يرتفع الفاعل¹. فأنت ترى ماذا سمى سيبويه ما اصطلاح عليه النجاة المتأخرون بنائب الفاعل، هو سماه مفعولا، فالنحاة ألحقوه بالفاعل لأنه أخذ حكمه الإعرابي وموقعه وهذا بسبب تأثير فكرة العامل الفلسفي، وسيبويه أبقاه على أصله ولو تغير حكمه الإعرابي، لأنّ المعنى أولى، فهو مفعول معنى ولو رفع، (يرتفع المفعول كما يرتفع الفاعل).

ويقول سيبويه في تعريف الاسم: "قالاسم رجل وفرس وحائط".² يبين أنّ الاسم ما وقع على العاقل وعلى غير العقل والجما، ولم يقل ما جاء على هيئة كذا أو صيغة كذا أو ما وجدت في تنوينا أو ما كان محلا باللام أو دخل عليه الجار، وكذلك فعل في تعريف الفعل: "وأما الفعل فأمثله أخذت من لفظ أحداث الأسماء، وبنيت لما مضى، ولما يكون ولم يقع، وما هو كائن لم ينقطع"³، وكذلك قال في الحرف، "وأما ما جاء لمعنى وليس باسم ولا فعل فنحو: ثم، وسوف، وواو القسم، ولام الإضافة ونحوها"⁴. وقوله: (جاء لمعنى)، كما قال قبل ذلك في أقسام الكلم "وحرف جاء لمعنى ليس باسم ولا فعل"⁵، فنصه على هذه العبارة (جاء لمعنى)، فلأنّ الاسم والفعل يكون لهما مثال في الواقع يدل على معناه، فمثّل لهما، والحرف ليس له مثال في الواقع، بل معناه متصور معقول، فدفعنا لتوهم أن لا يكون له معنى جاء بتلك العبارة، ومراده بالمعنى هنا ليس الدلالة على الذات كما هو حال الاسم ولا الحدث كما هو حال الفعل، وإنما ما ذكرناه سابقا بالعلاقات النحوية، كالتعدية والسببية، والبعضية، والغائية، والمعنية وغير ذلك.

وكذلك الشأن في الإسناد، فلننظر إلى كلام سيبويه، قال: "فالمبتدأ: كل اسم ابتدئ ليبنى عليه كلام، والمبتدأ والمبني عليه رفع؛ فالمبتدأ لا يكون إلا بالبناء عليه، فالمبتدأ الأول والمبني ما بعده عليه، فهو مسند ومسند إليه"⁶. لنبدأ من نهاية عبارة سيبويه، ذهب معظم الدارسين وكذا النحاة إلى أنّ سيبويه

¹ - سيبويه، الكتاب، ج1، ص53.

² - المصدر نفسه، ص16.

³ - نفسه، ص16.

⁴ - نفسه، ص16.

⁵ - نفسه، ص15.

⁶ - نفسه، ج2، ص134.

يجعل المبتدأ مسندا والخبر مسندا إليه، وبالتالي فمفهومه للإسناد خلاف ما تقتضيه الدلالة اللغوية، وهو دليل على مخالفته للإسناد المنطقي¹.

واعتمدوا في ذلك على ظاهر آخر العبارة، (فالمبتدأ الأول والمبني ما بعده عليه، فهو مسند ومسند إليه)؛ أي على ما اقتضاه الترتيب. والصحيح أن ذلك غير لازم؛ لأن سيبويه لم يصرح بذلك، لم يقل مثلاً (فهو المسند والمسند إليه على الترتيب)، فإن جاز حمل كلامه على مقصودهم بظاهر العبارة، فجائز لنا أن نحمله على خلافه بكلام سيبويه نفسه؛ لأنه لا ينبغي أن نتوقف عند اصطلاح "الإسناد" ولا نعتبر اصطلاح "البناء"، وهو الاصطلاح الذي أكثر منه سيبويه، أي هو المفهوم المركزي للإسناد عنده، فهو يجعل المبتدأ مبنيًا عليه والخبر مبنيًا، قال (فالمبتدأ والمبني عليه) أي الذي بني على المبتدأ، فالهاء عائد إلى المبتدأ، وليس مقصوده أن يطلق على الخبر (مبنيًا عليه)، فالذي بني هو الخبر، والذي بني عليه الخبر هو المبتدأ، فالمبتدأ مسند إليه والخبر مسند، أما العبارة الأخيرة، فلا تقتضي الترتيب، فهو من باب الذكر فقط، أي أن أحدهما مسند والآخر مسند إليه، وكأته قال، (فهو مسند - أي الخبر لأنه آخر مذكور - والأول مسند إليه)، إذا اعتبرنا قوله (فهو) عائداً إلى آخر مذكور. كما يمكن أن يكون قوله (فهو) أي الإسناد، أنه قائم على ركنين مسند ومسند إليه، أي فالإسناد مسند ومسند إليه، ولا يلزم من ذلك أن مفهوم الإسناد هنا هو نفسه الإسناد المنطقي، وأن سيبويه أخذه عن المنطقيين، لأن إسناد المنطقيين هو إسناد خبري فقط، ويقع على ما مضى فقط، وإسناد النحو العربي إسناد خبر وإنشاء، وإسناد ما وقع وما هو واقع وما سيقع، وليس متعلقاً بمسألة الصدق والكذب كما يعرفها المنطق الأرسطي².

وهذا المفهوم الذي للإسناد والذي معناه "البناء" كما تصوره سيبويه، هو نفسه المفهوم الذي كان في عقل الأعرابي، والذي كان يتصوره وهو يؤدي فعل الكلام، يقول ابن جني: "وسألت يوماً أبا عبد الله محمد بن العساف العقيلي الجوثي، فقلت له: كيف تقول: ضربت أخوك؟ فقال: ضربت أخاك. فأدرته على الرفع فأبى، وقال: لا أقول أخوك أبداً، قلت: فكيف تقول ضربني أخوك، فرفع، فقلت: أأست زعمت أنك لا تقول أخوك أبداً؟ فقال: إيش هذا اختلفت جهتا الكلام"³. أي اختلفت جهتا بناء الفعل وإسناده، فهناك أسند إلى فاعله، وهنا أسند إلى من وقع عليه.

¹ - ينظر: زكريا أرسلان، ابستمولوجيا اللغة النحوية، ص 358.

² - ينظر: عبد الرحمن الحاج صالح، منطق العرب في علوم اللسان، ص 65-66.

³ - ابن جني، الخصائص، ج 1، ص 237.

ولعل سيبويه يستعمل مفهومي الإسناد والبناء معا عن قصد، فيطلق مصطلح الإسناد على التعليق المعنوي، أي من جهة المعنى، وهو الأصل، لذلك لا يستغني المسند عن المسند إليه فيه حتى يتم المعنى، ويستعمل مصطلح البناء للتعليق البنوي، أي من جهة المبنى والشكل، وفي البناء قد يستغني أحدهما عن الآخر إذا ظهر المعنى، فيجوز حذف أحدهما أو كلاهما مع بقاء الإسناد وظهور المسند والمسند إليه. ومن هذا يظهر لك الفرق بين قولك: مسند ومسند إليه وهو ما لا يستغني أحدهما عن الآخر، وقولك: مبني ومبني عليه، وقد يستغني أحدهما عن الآخر.

وعلى هذا المنهج سار الخليل وتلميذه سيبويه، فكثيرا ما يذكران المصطلح فيعمدان على شرحه شرحا يسيرا أو يكتفيان بالتمثيل، تعويلا على فهم المتعلم الذي يفترض بأنه يدرك العلاقة بين الوضع العام في اللغة والوضع الخاص المراد في الباب الذي ورد فيه، تلك العلاقة التي تبيح ذلك الوضع، فهي علته ودليله في الوقت ذاته. وسيبويه حين فرق بين الكلم والكلام، كان تفريقه قائما على أساس لغوي مع أنه يريد الاصطلاح على مفهومهما فالكلام عند أهل اللغة " اسم لكل ما يتكلم به مفيدا كان أم غير مفيد"¹. وعلى هذا فهو يدخل في أقسامه ما كان محالا ومحالا كذبا²، وهو ليس مفيدا، والمعلوم أن الكلام عند النحويين ما كان مفيدا فقط.

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

¹ - ابن عقيل، شرح ألفية ابن مالك، ص 14.

² - ينظر: سيبويه، الكتاب، ج 1، ص 25.

³ - المصدر نفسه، ص 25.

كيفية التوفيق بين صحة اللفظ ووضوح المعنى، وهذا إدراكه في إدراك الطريقة لا في معرفة الحدود، فهي معروفة عنده. فسيبيويه لم يقصد وضع الحد بل قصد وضع الطريقة.

أما "الحرف"، فأصل الوضع فيه أن: "حرف كل شيء طرفه وشفيره وحده، ومنه حرف الجبل وهو أعلاه المحدد"¹. فسميت حروف الكلام حروفاً، لأنها طرف الكلام وحده ومنتهاه، إذ كان مبدأ الكلام من نفس المتكلم، ومنتهاه وحده حرفه القائم بشفتيه ولسانه"². لهذا فإذا أطلق الحرف لغة، فالمراد به الاسم والفعل والحرف جميعاً، فهو كالاسم الكلي الذي يصدق إطلاقه على أنواعه. ولكن في باب النحو، اختص بهذا الاسم النوع الثالث فقط.

ولقد تظن سيبيويه لهذه النكتة الدقيقة، فجاء تعريفه للحرف بقوله: "وحرف جاء لمعنى ليس باسم ولا فعل"³. وفي تعريفه هذا جمع بين ما يراد بالحرف في نحو المباني وبين ما يراد به في نحو المعاني. وعلى هذا مدار توجيه العلماء لقول سيبيويه، فقد قال بعضهم إن عبارة (ليس باسم ولا فعل)، أن الحرف جاء لمعنى ولفظه مخالف للفظ الاسم والفعل⁴، وهذا موضوع نحو المباني، وتعريف الحرف بهذا الاعتبار: "ما لا يقبل علامة الاسم ولا علامة الفعل"، فترك العلامة له علامة. وقال آخرون أن عبارة (ليس باسم ولا فعل)، أي جاء لمعنى مخالف لمعنى الاسم والفعل⁵. وهذا موضوع نحو المعاني، وتعريفه فيه: "ما جاء لمعنى غير معنى الاسم والفعل". والصحيح أن العبارة جامعة للمعنيين، فكلا الوصفين متحقق في الحرف. لذا ينبغي الفصل بين العبارتين: (جاء لمعنى) و(ليس باسم ولا فعل)، بحرف الواو حتى تكونا معطوفتين، فتحتمل العبارة المعنيين جميعاً. وعدم العطف يقتضي أن تكون العبارة الثانية صفة لمعنى، لأنّ الجمل بعد النكرات صفات⁶.

ولقد زلّ بعض الباحثين* عندما ظنوا بوجود مثل هذا -أعني البعد الدلالي للاصطلاحات السيبيوية- أنه دليل على تأثر الفكر النحوي المتقدم بالفكر الأرسطي، وانطلقوا في إثبات ذلك ببعض كلام الزجاجي حينما أبطل بعض الحدود التي لا تستقيم على طريقة النحويين، وقد قدمنا بطلان ذلك

¹ - إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح، تح أحمد عبد الغفور عطار، ط4، 1990، ج4، ص1342. مادة (ح ر ف).

² - شيخ الإسلام ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج12، ص63-64.

³ - هادي أحمد فرحان الشجيري، الدراسات اللغوية والنحوية في مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية، ص406.

⁴ - ينظر: المرجع نفسه، ص406.

⁵ - ينظر: نفسه، ص406.

⁶ - ينظر: نفسه، ص417.

الاستدلال، وذكرنا أن الزجاجي رد اصطلاحات المتأخرين لأنها لا تناسب النحو من حيث تصنيف الكلم إلى أبوابه المعروفة وفق قاعدة العمل والمعاني الوظيفية، لا لوجود تعارض بين المعاني الدلالية والمعاني الوظيفية، فتعريف أرسطو باطل في النحو لكونه حدا لا يستوفي شرط الجمع والمنع، فليس حدا مميزا كما ينبغي في اصطلاحات النحو، ولأنه صيغ على وفق طريقة المنطقيين في صياغة الحدود وهي باطلة كما سبق بيان ذلك. وليس لأنه ذو بعد دلالي، وإلا لرد على تعريف سيبويه أولا. فالزجاجي وغيره ممن ثار ضد صناعة المنطق إنما ثاروا على المتأخرين لا على المتقدمين أقصد على زمن سيبويه.

ومما يدل اعتماد سيبويه على المساوقة اللفظية أيضا، أن مصطلحات الكتاب ليست ثابتة في جميع سياقاتها، يلتزمها سيبويه هنا أو هناك في شتى المواطن والمناسبات، وكل ما كان من ذلك على وجه الإجمال أسماء عابرة وتراكيب متغيرة، لا تكاد تثبت على لفظ واحد أو صورة واحدة إلا قليلا، مثلها كمثّل المفردات المترادفة والتراكيب المتنوعة، تتوارد على معنى واحد.¹ كتسمية أنواع الإعراب والبناء بالمجاري، وتسمية الصلة حشوا في غير موضع، وتسمية أسماء الأفعال بالحروف التي للأمر والنهي وليست فعلا، وتسمية فك الإدغام بالبيان، وتسمية التثوين أحيانا أخرى نونا، وكتسمية حروف القسم في عنوانها حروف الإضافة إلى المحلوف به، ولكنه في أثناء الحديث عن حذفها يسميها حروف الجر والإضافة...² مع أنه يستعمل مفهوم (الإضافة) بشكل أوسع، فهو يستخدمه بمعنى التعدية بحروف الجر في الأفعال اللازمة، فهنا هي بمعنى إضافة فعل إلى مفعوله ومحلّه وموضعه، وبمعنى إضافة الظرف المبهّم إلى ما يخصه، وبمعنى الملكية، وبمعنى المقارنة والمفاضلة.³ وهذا يدل على أن سيبويه يعتبر المعنى لا المبنى، ومن ذلك أنه يسمي العطف إشراكا على اعتبار أنه يشرك بين المتعاطفين في المعنى والإعراب، قال: " هذا باب ما أشرك بين الاسمين في الحرف الجار، فجريا عليه كما أشرك بينهما في النعت فجريا على المنعوت، وذلك قولك: (مررت بزيد وعمرو)"⁴.

ومن ذلك أيضا أنه "لم يستعمل في كتابه كلمة جملة بالمعنى الاصطلاحي، بل استعملها بالمعنى اللغوي الذي يوحي بالإجمال والإيجاز وذلك في ستة مواضع من كتابه....ومما لا شك فيه أن عدم

* - أعني زكريا أرسلان، وقد تقدم كلامه والرد عليه في فصل سابق.

¹ - علي النجدي ناصف، سيبويه إمام النحاة، ص 171-172.

² - ينظر: المرجع نفسه، ص 172-173.

³ - ينظر: سيبويه، الكتاب، ج2، ص 34-35.

⁴ - نفسه، ج2، ص 60.

استعمال سيبويه للفظة (جملة) بالمعنى الاصطلاحي النحوي لا يعني أنّ الرجل لم يع مفهوم الجملة، إذ كثيراً ما كان يعرض لهذا المفهوم بممارسات مصطلحية تمثلت باستعماله كلمات المسند والمسند إليه والمبتدأ والمبني عليه....¹ وهذا موافق لما ذكرناه سابقاً من أنّ اصطلاح الجملة يطلق على الكلم المركب لتركبه من ألفاظ، كما استعمل مصطلح الخبر "وهو يريد المفعول الثاني فيما تعدى إلى المفعولين، أصلهما مبتدأ وخبر، كما استعمله وهو يريد الحال وأخيراً استعمل سيبويه مصطلح الخبر استعمالاً باهتاً وهو يريد به قسم الإنشاء على المستوى التركيبي".² وهنا نلاحظ جلياً أنّ استعماله لاصطلاح الخبر متطابق مع الوضع العام.

ومن ذلك أيضاً استعماله لمصطلح (الابتداء) بمعنى الاستئناف، وذلك "قوله: ونقول: دره يقل ذاك، وذره يقول ذاك، فالرفع من وجهين فأحدهما الابتداء، والآخر على قولك: دره قائلًا ذاك، فتجعل يقول في موضع قائلًا.. ونقول: انتتي تمشي أي انتتي ماشياً، وإن شاء رفعه على الابتداء. فسيبويه يرى أنّ رفع الفعل بعد فعل الطلب له وجهان؛ أولهما: أن يكون في موضع حال، عامله فعل الطلب نفسه، وهو انتتي هنا، وثانيهما أنه كلام مستأنف منقطع صناعياً... ولهذا نظائر عند سيبويه استعمل فيها مصطلح الابتداء بمعنى استئناف الكلام وانقطاعه صناعياً عما قبله...".³ وهذا يبين اتكال سيبويه على ظهور التوافق بين الوضع العام في اللغة العربية والوضع الخاص في اللغة النحوية، وأنّ فهم الأول يعين على فهم الثاني.

ومن جملة ما نبهنا إليه سابقاً أنّ النحاة المتأخرين عالجوا نحواً عاماً يتضمن ثلاثة أنحاء، فاصطدموا بمفاهيم متحركة بين تلك الأنحاء وبنفس الاصطلاحات وكان ينبغي إجرائها الفصل بينها. وأنّ التحقيق في علاج هذا الاضطراب: أن يكون عمدة هذا العلم المعنى ثم المبني تابع له. وهذا يفضي إلى نتيجتين: تحقيق المناط في الاصطلاحات النحوية أي التوافق بين الوضع العام والوضع الخاص. والفصل بين حدود هذا العلم العام. فالنحو العام فيه ثلاث أنحاء: نحو المباني ونحو المعاني والنحو البلاغي. وهذا الاضطراب أثر حتى على طريقة التبويب والترتيب لمباحث النحو في كتب المتأخرين بخلاف كتاب سيبويه، فقد اختار منهاجاً واحداً وهو التصنيف على وفق المعنى، فتجده مثلاً صنف أقسام الكلام في

¹ - محمد عبدو فلفل، معالم التفكير في الجملة عند سيبويه، دار العصماء، دمشق، ط1، 2009، ص10.

² - المرجع نفسه، ص18 وما بعدها.

³ - فؤاد رمضان محمد أبو حمادة، معالم التفكير النحوي عند سيبويه، ص29.

البداية من حيث حقيقته (المعنى العقلي الانطولوجي) إلى اسم وفعل وحرف وميز حقائقها أيضا عن طريق معناها على ما تقدم، وفي ثنايا كتابه فرع هذه الأقسام على مدار أبواب الكتاب أيضا على وفق المعنى ولكن هذه المرة المعنى الوظيفي، فجل مفردات أبواب الكتاب وكذا العلاقات بين هذه الأبواب والمنطق المتحكم في تتابعها كل ذلك قائم على الوظيفة أو المعنى الوظيفي، وهذا الذي أقام عليه الباحث محمد كاظم البكاء الأدلة الكثيرة، وعليه اعتمد في إعادة ترتيب أبواب الكتاب¹. فسيبيويه إذن سلم من الوقوع في الاضطراب سواء من حيث الاصطلاح أو التبويب، لأنه اختار منهاجا واحدا سار عليه في كل كتابه هو اعتبار المعنى أصلا والمبنى فرعا تابعا.

*

*

*

¹ - أنظر: محمد كاظم البكاء، منهج كتاب سيبيويه في التقويم النحوي، ص 140 وما بعدها.

المبحث الخامس: معالم المثلث النحوي التصوري في كتاب سيبيويه.

شرحنا سابقا وبالتفصيل كيف يحدث ذلك التماهي بين النظام الكوني والنظام العقلي والنظام اللغوي، سواء في ما يخص الموجودات /التصورات/المفردات، أو على مستوى القوانين الكونية/الاستدلالات العقلية/العلاقات اللغوية، وبيننا كيف أنّ التفاعل بين التصور (العقل) والخبرة اللغوية إنّما يقع ويفسر على مستوى النظام، النظام العقلي مع النظام اللغوي، وكيف أنّ اللغة إما حدّ للمفرد، إذا تعلقت بتصور مفرد فتكون ذات وظيفة تعويضية، أو نظم للعلاقة إذا دلّت على علاقة، فتكون ذات وظيفة استدلالية، وتوصلنا من خلال ذلك إلى أن النحو لا يمثل فقط العلاقات داخل النظام اللغوي، ولكنه يفسر إلى جانب ذلك منطق العقل في تشكيل العلاقات الاستدلالية، كما يفسر إدراك العقل للنظام الكوني، إذا علمنا هذا أدركنا إمكان عكس الاتجاه في هذا التفسير، بمعنى أنه بإمكاننا أن نفسر مجيء اللغة على وصف معين من خلال مطابقتها بالمعقول والخارج، ومن هذا المنطلق نجد أنّ الربط بين اللغة -ما يجوز فيها ولا ما يجوز- والفكر يبدو واضحا في بعض عبارات سيبيويه، ومن ذلك قوله بعد قوله تعالى: (كل في فلك يسبحون) و (رأيتهم لي ساجدين) و (يا أيّها النمل ادخلوا مساكنكم)، فزعم أنّه بمنزلة ما يعقل ويسمع، لما ذكرهم بالسجود، وصار النمل بتلك المنزلة حين حدثت عنه، كما تحدث عن الأناسي، وكذلك (في فلك يسبحون)، لأنّها جعلت في طاعتها، وفي أنّه لا ينبغي لأحد أن يقول: مطرنا بنو كذا، ولا ينبغي لأحد أن يعدّ شيئا منها بمنزلة من يعقل من المخلوقين، ويبصر بالأمور. فنحن نجد سيبيويه يربط اللغة بالفكر، فيما يجوز وما لا يجوز، لأنّ خطاب العاقلين غير خطاب غير العاقلين، فغير العاقل لا إرادة له، ولذلك لا يجوز أن ينسب إليه العمل، إلا فيما أشبه العاقلين من الطاعة والعبادة".¹ وهو في ذلك ينطلق مما انطلق أستاذه الخليل في تعليقاته، من أنّ العرب أمة حكيمة، والمقصود من هذه المقولة أنّ كليهما سعى إلى تفسير اللغة من خلال العقل العربي في نظرتة للواقع إدراكا وتصورا وتحليلا وتقييما. ولهذا كانت معالجة علماء اللغة على اختلاف مستويات تلك المعالجة، معالجة للعقل العربي على اختلاف تلك المستويات. ولنضرب لذلك أمثلة من الكتاب:

حين تحدث سيبيويه عن تنثية الأفعال محاولا التفريق بينه وبين تنثية الأسماء، نجده يبني تحليله في بيان ذلك التفريق على الواقع أو لنقل مطابقة العقل للواقع، ثم يتمظهر هذا التطابق بينهما في

¹ - فؤاد رمضان محمد أبو حمادة، منهج التفكير النحوي عند سيبيويه، ص 37.

الاستعمال اللغوي، وبالضبط في البعد الوظيفي الإعرابي، فإن كانت تثنية الأفعال كتثنية الأسماء في المبنى، بإضافة الزائدتين: ألف ونون أو ياء ونون، فإنَّ الفعل يختلف عن الاسم في الإعراب، فرفعه ثبوت النون، ونصبه وجزمه حذفها، ويقول سيوييه في تعليل ذلك: "ولم تكن الألف حرف الإعراب؛ لأنَّك لم ترد أن تثني (يفعل) - هذا البناء -، فتضم إليه (يفعل) آخر، ولكنك إنما ألحقته هذا علامة للفاعلين".¹ هو هنا يشير إلى التعريف المعروف عند النحاة في المثني وهو قولهم: كل لفظ دال على اثنين أو اثنتين بزيادة أغنت عن متعاطفين متفقين لفظاً ومعناً.² وهذا من جملة العلل الزائدة غير الملزمة، لكنه في الحقيقة يطابق الواقع، وبيان ذلك أنَّ الفاعلين ذوات يمكنك ضم بعضها إلى بعض حقيقة، لذلك كان تعريف المثني السابق من هذه الجهة ممكناً، فتضم رجل إلى رجل في الواقع فيصبح لديك رجلان في الواقع أيضاً، لكنك لا تستطيع ضم (يفعل) كفعل في الواقع إلى (يفعل) آخر ثم تقول لدي فعلان اجتماعاً واقعاً وحساً بحيث يبدوان كذلك كما بدا الرجلان، لأنَّك في الحقيقة ضمنت الفاعلين لهما لا نفسيهما، ولكنك تضيف الزائدتين إلى الفعلين لتنبه إلى هذا المعنى.

ونفس التفسير تكرر في باب إجراء الصفة مجرى الفعل مع فاعله، حيث قال: "فإن بدأت بنعت مؤنث كان بمنزلة المذكر إلّا أنَّك تدخل عليه الهاء فتقولك: (أذهبة جاريتك؟) و (أكريمة نسائك؟) فصارت (الهاء) في الأسماء بمنزلة التاء في الفعل إذا قلت: قالت نسائك، وذهبت جاريتك".³ أي أنَّ النعت يتبع ما بعده في التذكير والتأنيث ولا يتبعه في العدد. وهذا يدلُّك على أنَّ الفعل لا يثنى ولا يجمع بل الذي يثنى ويجمع الفاعل المضمر في الفعل قال السيرافي: "قال أبو سعيد: مبنى هذا الباب على ما تقدم من توحيد الفعل، وحقيقة الفعل أنَّه لا يثنى ولا يجمع، ولو كان الفعل يثنى ويجمع لكان إذا فعله فاعله مرتين ثني وفاعله واحد".⁴

وكذلك فعل أثناء تعليقه على التمكن والصرف (التنوين): قال: "ألا ترى أنَّ الفعل لا بد له من الاسم وإلا لم يكن كلاماً، والاسم قد يستغني عن الفعل؛ أي الفعل مفتقر إلى الاسم لأنَّه فرع عنه (يعني مشتق منه)، وهذا وجهه في اللغة ونظيره في الواقع والحقيقة أنَّك تجد كل حدث مفتقر إلى محدث وهو فرع

¹ - سيوييه، الكتاب، ج1، ص24-25.

² - ينظر: ابن عثيمين، شرح ألفية ابن مالك، ص54.

³ - سيوييه، الكتاب، ج2، ص108.

⁴ - المصدر نفسه (حاشية الكتاب)، ج2، ص108.

عنه في الوجود. ولا يكون حدث إلاّ بمحدث، ولا يكون فعل إلاّ من ذات، ولكن قد توجد ذات ولا حدث، والاسم في اللغة قد يستغني عن الفعل.¹

ويلحق بهذا المعنى كذلك ما جاء في ترجمته لباب الفعل المتعدي إلى المفعول به، قال: " هذا باب الفاعل الذي يتعداه فعله إلى مفعول".² ولم يقل باب الفعل الذي يتعدى إلى المفعول. مع أنّه هنا يترجم للفعل، وتفسير ذلك كنعو ما سبق، إذ لا وجود لفعل في الواقع إلاّ لفاعل موجود سابق له في الوجود، والتعدية في الواقع هي وصف الفاعل أعني الذات الفاعلة، فالتأثير واقع منها في الذات الأخرى وإنّما فعلها جهة ذلك التأثير وكيفية، وهذا تفسير بالواقع وقد شرحنا ذلك أثناء حديثنا عن المثلث النحوي التصوري حيث جعلنا التعدية من العلاقات التي تقع بين الوات في الخارج. وكذلك يفعل في جميع الأبواب المتعلقة بالفعل: "هذا باب الفاعل الذي لم يتعد فعله إلى مفعول"³، "هذا باب الفاعل الذي يتعداه فعله إلى مفعول"⁴، "هذا باب الفاعل الذي يتعداه فعله إلى مفعولين"⁵، "هذا باب الفاعل الذي يتعداه فعله إلى مفعولين ليس لك أن تقتصر على احد المفعولين دون الآخر"⁶، "هذا باب الفاعل الذي يتعداه فعله إلى ثلاث مفاعيل"⁷.

ولقد لفت انتباهي وأنا أقرأ كلامه عن الفعل اللازم، تلك المعاني التي سبق وبينها في المثلث النحوي التصوي حين فرقنا بين الذوات والصفات وفرقنا بين الصفات الذاتية التابعة للذات والصفات الفعلية التابعة للمشئة، والأفعال الصادرة عن الذات عن طريق المشئة مرتبطة بزمن، فلما كان الفعل اللازم لازماً لصاحبه، كان غرض المجيء به وصف صاحبه به، والوصف في الأصل حلية بالموصوف ومعنى ملتصق به، منه ما لا يتعلق بالمشئة فهو وصف ذات، كطويل وكبير، ومنه ما يتعلق بالمشئة كالجلوس والقيام، لكن الفعل يزيد في تعليقه بصاحبه على مجرد إثبات وصف الفعل، بأن دل على الزمن، فصار حدثاً، لذا ودفعاً لتجاهل هذا الفرق الدقيق نبه سيبويه إلى ذلك بقوله: " فالأسماء المحدث عنها، (أي الذوات، أو الفاعلين)، والأمثلة (أي الأفعال) دليّة على ما مضى وما لم يمض من المحدث

¹ -سيبويه، الكتاب، ج1، ص27.

² - المصدر نفسه، ص54.

³ - نفسه، ص51.

⁴ - نفسه، ص54.

⁵ - نفسه، ص61.

⁶ - نفسه، ص65.

⁷ - نفسه ، ص68.

به (أي أوصاف الفعلية/ أو المصدر) عن الأسماء (أي الفاعلين)، وهو الذهاب والجلوس والضرب، وليست الأمثلة (أي الأفعال) بالأحداث (أي الأوصاف الفعلية) ولا ما يكون منه الأحداث وهي الأسماء (أي الفاعلون الموصوفون).¹ ففرق بين الذات (ويلحق بها وصف الذات المتعلق بالمشيئة) ووصف الفعل المتعلق بالمشيئة، والفعل المتعلق بالمشيئة والزمن.

نبقى دائماً في الفعل اللازم ، الذي ذكر سيبويه أنه يتعدى إلى اسم الحدثان (المفعول المطلق) واسم الزمان واسم المكان، وهنا نكتة بديعة: وهي أنّ الفعل لمّا دل على حدث وزمن، ولمّا كان لا بد له من مكان يحدث فيه، حتى ولو كان فعلاً لازماً لا يتعدى إلى مفعول، أي لزومه في الواقع للذات الفاعلة ولا يتعدى تأثير تلك الذات إلى ذات منفصلة، فبسبب دلالاته على تلك الأشياء (الحدث، الزمان، المكان) ضمناً، استحق أن يتعدى إلى اسم الحدثان واسم الزمان واسم المكان، وهو لازم.

وهناك نكتة أخرى في ترتيب الأبواب والمسائل في الكتاب المتعلقة بالفعل المتعدي وما يتعدى إليه، فإنّ ذلك الترتيب منبثق من ربطه بين المبنى والمعنى والواقع، كما سبق عندنا في المثلث النحوي التصوري، فإنّ الحدث أو الفعل له تعلق بأمور: فالحدث لا بد له من محدث، ومحل، وزمن، ومكان، وهيئة وحال²، فالأول طلب الفعل للفاعل، والثاني تعديده إلى مفعول، والثالث تعديده إلى اسم الزمان، والرابع تعديده إلى اسم المكان، والخامس تعديده إلى اسم الحدثان، والحال. فتطابق النظام الكوني في تعالق أفراده مع النظام اللغوي في تعالق أجزائه. وهذا ما دفعه إلى ترتيب هذه الأبواب على النحو الذي رأيت.

ومن جملة ما خالف فيه سيبويه النحاة المتأخرين إلحاقه باب (كان) بالتركيب الفعلي، والمشهور عند المتأخرين إلحاقه بالتركيب الاسمي، والحق مع سيبويه، لأسباب كثيرة:

أولاً: لأنّها أفعال، حتى ولو كانت ناقصة لا تدل على حدث، لكنها تدل على إثبات زمن أو نفي الإمكان وما تعلق به كالصيرورة والانتقال، فهي أفعال.

ثانياً: أنّه ذكرها في معرض الأفعال التي تتعدى فاعلها إلى مفعول أو أكثر، فهي تدخل ضمن التركيب العام الذي تتدرج تحته أبواب الفعل: فعل/ ما يعمل عمله + مرفوع (فاعل) + منصوب (مفعول)، فناسب ذكرها هنا لأنّه جعل الاسم بعدها بمثابة الفاعل والذي بعده بمثابة المفعول.

ثالثاً: أنّها لا تقتصر على مرفوعها كما أن (ظننت) لا تقتصر على مفعول واحد، لأنّ حالك في الاحتياج إلى الآخر فيها كحالك في الاحتياج إليه مع (ظننت).

¹ - سيبويه، الكتاب، ج1، ص35.

² - ينظر: المصدر نفسه (حاشية الكتاب)، ج1، ص59.

رابعاً: كما يمكنك تقديم فاعلها على مفعولها كما تفعل في (ضرب) لأنّ كلا منها فعل.

خامساً: بالإضافة إلى أنّ (كان) يتصل بها ضمير المفعول كما يتصل بالفعل التام، تقول: (كناهم) كما تقول: (ضربناهم).

سادساً: بالإضافة إلى أنّ (كان) تتصرف كتصرف الأفعال التامة.¹

سابعاً: هذا بالإضافة إلى أنّ كلاً من (كان) وتصرفاتها، و(دام)، و(أمسى)، و(أصبح)، تأتي تامة مكتفية بفاعلها، كما تكتفي الأفعال التامة، فنقول: "قد كان عبد الله، أي: قد خلق عبد الله، وقد كان الأمر، أي: وقع الأمر، وقد دام فلان، أي ثبت....، وكما تكون أمسى وأصبح... بمنزلة قولك: استيقضوا وناموا."² فهذه سبعة وجوه لصحة إلحاقها بالتركيب الفعلي.

إلا أنّه مع ذلك أثبت الفرق وهذا محل الاستشهاد - بين معمولي (ضرب) ومعمولي (كان) بعد قياسها عليه، فهو وإن اعتمد الشبه ليلحق أثبت الفارق أيضاً، وهو أنّ معمولي (كان) هما كما يقول (لشيء واحد)، ومقصوده أنهما يقعان على نفس الموضوع، فلو قلت: كان زيد أخاك، فزيد هو أخاك، وأخاك هو زيد، ففي المعنى يقعان على شيء واحد، أو نقول بالتعبير الحديث يشيران على نفس المرجع. لكن في ضرب تقول: ضرب زيد عمرا، فزيد غير عمر. فالفعل يشير إلى مرجعين في الخارج، وهذا مثال آخر على ربط سيبويه بين اللغة والمرجع والتصور.

وانظر إلى كلامه في باب جواز (ما جاءت حاجتك) والزامهم تأنيث (جاء) التي بمنزلة كان. حيث ذكر أنّ الفعل قد يؤنث إذا كان فاعله مضافاً إلى مؤنث، كما تقول: ذهبت بعض أصابعه، و(البعض) مذكر لفظاً لكنه مؤنث معنا لإضافته إلى مؤنث هو منه.³ وهذا من باب تغليب المعنى. قال سيبويه: "وسمعنا من يوثق به من العرب يقول: اجتمعت أهل اليمامة؛ لأنّه يقول في كلامه: اجتمعت اليمامة، فأنت الفعل في اللفظ."⁴ لكنه اشترط لصحة هذا التركيب شرطاً دلالياً مرتبطاً بالعقل والواقع، فهذا التركيب ليس على طراد، فينبغي أن يكون المذكر المضاف إلى المؤنث منها لا خارجاً عنها، كما دخل بعض الأصابع في جملتها، وكما دخل أهل اليمامة فيها، فأخذ البعض حكم الكل، قال: "فإن قلت: من

¹ - ينظر: سيبويه، الكتاب، ج1، ص76-77.

² - المصدر نفسه، ص78.

³ - ينظر: نفسه، ص87.

⁴ - نفسه، ص89.

ضربت عبدُ أمك؟ أو هذه عبدُ زينب لم يجر، لأنَّه ليس شيء منها ولا بها¹، فالعبد غير داخل في الأم، وليس بعضا منها بل هو مفارق لها مفارقة ذات لذات، وإن لحقها بالنسبة.

وفي باب الصفة المشبهة وما أجري مجراها، فرق سيوييه بين عمل الصفة المشبهة وعمل اسم الفاعل انطلاقا من المعنى الذي له ارتباط بحكم العقل والواقع، وخلاصة ما ذكر أنَّ الصفة المشبهة وما ألحق بها (كأفعل التفضيل مثلا) تعمل عمل الفاعل، فيما سبق، إلا أنَّها ليست بقوته؛ لأنَّها لا تحمل معنى الفعل المضارع، وهي تعمل فقط في الاسم المعرف بالألف واللام أو النكرة المضافة أو المنونة. والإضافة فيها أكثر والتتوين عربي جيد. تقول: (هذا حسنُ الوجه)، ثم علل ذلك بأنَّها إنَّما عملت في الاسم الذي بعدها لأنَّه من سببها، فالحسن محله الوجه، لذا شبَّهت باسم الفاعل؛ لأنَّ الحدث الذي يدل عليه محله مفعوله، لكن هنا على معنى الحدث، وفي الصفة المشبهة على معنى الحلول، لذا خالفت الفعل ولم تقو قوته، والفعل في (ضارب زيدا) للفاعل لا لزيد، وفي (حسن الوجه) الحسن للوجه فتبين الفرق. وتقول: (هو جيد وجه الدار)². هذا تفسير بالواقع واضح، وذلك ببيان علاقة الحدث بمحله وعلاقة الصفة بمحلها، فالأول له علاقة الفعل والانفعال، والثاني له علاقة الحلول.

وفي باب الأسماء مما يكون سعرا لنكرة. نجده يفسر الحكم الإعرابي باعتبار المعنى والمعقول والواقع وذلك قوله: "هذا باب يختار فيه الرفع والنصب لقبحه أن يكون صفة، وذلك قولك: مررت ببرّ قبل قفيز بدرهم قفيز بدرهم، (أي وقع قفيز هنا مبتدأ وما بعده خبر والجملة في محل صفة لبّر). وسمعنا العرب الموثوق بهم ينصبونه، سمعناهم يقولون: العجب من برّ مررنا به قبل قفيزا بدرهم قفيزا بدرهم، فحملوه على المعرفة (أي هنا جعلوا (مررنا به) في محل صفة للبّر، فصار بمنزلة المعرفة، فكان (قفيزا) حال لأنَّه اسم)، وتركوا النكرة أن تكون موصوفة بما ليس صفة، وإنَّما هو اسم كالدرهم والحديد، ألا ترى أنَّك تقول: هذا مالك درهم، وهذا خاتمك حديد، ولا يحسن أن تجعله صفة".³ فكلاً من (الدرهم) و(الحديد) لا يمكن أن يكون صفة (للمال) و(الخاتم) على الترتيب؛ لأنَّهما من الذوات، كما أنَّ المال والخاتم من الذوات، فلا توصف الذات بالذات لامتناع حلولها بها كما يحل العرض بالجواهر، فلما امتنع ذلك في الواقع قبح كذلك في اللغة.

¹ - سيوييه، الكتاب، ج1، ص90.

² - المصدر نفسه، ص263.

³ - نفسه، ص527.

وفي باب بناء الأماكن والأوقات على المبتدأ، فسر سيوييه سبب نصب الظرف رغم وقوعه موقع الخبر بالحقيقة الخارجية والواقع، قال: " فهذا كله انتصب على ما هو فيه وهو غيره"¹، أي أنّ الظرف هنا انتصب، سواء المبني على المبتدأ في موضع الخبر أو المنصوب على الظرفية بعد تمام الكلام من مبتدأ وخبر أو من فعل وفاعل، وفي الأول، أعني المبني على المبتدأ خبراً له، قال عنه هو غيره، لأنّ الخبر في العادة يكون هو المبتدأ، أي يشيران إلى ذات المرجع في الخارج، لكن هذا الظرف الذي وقع موقع الخبر ليس له تلك السمة؛ لأنّه محل للمبتدأ مفارق له وليس هو هو، ولما كان كذلك لم يرفع بل انتصب لبيان هذا الفرق في المعنى والحقيقة.

ومثال آخر فيما ذكره في مسألة أنّ الاسم المجرور لا يقع ظرفاً: قال: " فمما لا يحسن أنّ العرب لا تقول: (هو جوف المسجد) ولا (هو داخل الدار) ولا (هو خارج الدار) حتى تقول: (هو في جوفها) و(في داخل الدار) و(من خارجها)"². الفرق بينها وبين (خلف) وما أشبهها " أنّ (خلف) وما أشبهها للأماكن التي تلي الأسماء من أقطارها، على هذا جرت عندهم. و(الجوف والخارج) عندهم بمنزلة الظهر والبطن والرأس واليد، وصارت (خلف) وما أشبهها تدخل على كل اسم فتصير أمكنة تلي الاسم من نواحيه وأقطاره"³. أي أنّها تدل على محل الشيء بالنسبة إلى محل آخر أو شيء آخر؛ أي أنّها تدل على الموقع، لذا صح مجيئها خالية من الحرف الدال على الحيز والظرف، أما السابقة، أعني (جوف، داخل وخارج) فتدل على الحيز والظرف للشيء، فهي مستغنية بنفسها في الدلالة على المكان والحيز والظرف، وهي تحيط بالشيء فيحل فيها، فاحتاجت إلى حرف يوصل إلى معنى الحلول. فكما امتازت الظروف عن الأماكن في الواقع امتازت كذلك في اللغة.

وفسر مسألة في باب نعت المعرفة تفسيراً بالمعقول والواقع، وذلك قوله: " وإنّما منع (هذا) أن يكون صفة (للطويل) و(الرجل)، أنّ المخبر أراد أن يقرب به شيئاً، ويشير إليه لتعرفه بقلبك وبعينك دون سائر الأشياء. وإذا قال: (الطويل) فإنّما يريد أن يعرفك شيئاً بقلبك، ولا يريد أن يعرفك بعينك، فلذلك صار (هذا) ينعت (بالطويل)، ولا ينعت (الطويل) ب(هذا)، لأنّه صار أخص من (الطويل) حين أراد أن يعرفه شيئاً بمعرفة العين ومعرفة القلب. وإذا قال: (الطويل) فإنّما عرفه شيئاً بقلبه دون عينه، فصار ما

¹ - سيوييه، الكتاب، ج2، ص13.

² - المصدر نفسه، ص19.

³ - نفسه، ص20.

اجتمع فيه شيئان أخص¹.¹ وكونه تفسيرا بالواقع والمعقول أنّ طلب العلم بالشيء يكون أولا بمعاينته في الخارج، ثم يضع له العقل حكما بما بدا له منه، وقد بينا ذلك في معرفة حديثنا عن سبق الجزئيات للكلّيات وقيام قياس الشمول على قياس الاستقراء. و(الطويل) إذا لفظت يستحضر لها العقل معنى عاما يسمى القدر المشترك عند التجرد عن الإضافة، وهذا لا يكون حقيقة واقعة أو حقيقة لغوية إلا إذا تخصص وتعين في الخارج أولا قبل التلفظ به، فتعين شيئا أو شخصا بـ(هذا) إن كان التعيين بالإشارة، ثم تصفه. أما أن تقدم العرض على الجوهر والصفة على محلها فلا يعين ذلك في العقل معنا. ألا ترى لو قال شخص ما (كبير) ثم سكت، لاتهمه الناس في عقله، لأنّ ذلك قدر عام مشترك لا معنى له؛ إذ تصلح إضافته إلى كثير متعدد في ذاته، ولكنه يتعين عند الإضافة، فنقول: رجل كبير، ومسجد كبير، وفيل كبير، وهو مع ذلك متعدد في حقيقته لاختلاف ما أضيف إليه من الذوات.

وكما أنّ الصفة لا تسبق الموصوف في الذوات لامتتاع العلم بالمعقول قبل المحسوس فيها، كذلك " العلم الخاص من الأسماء لا يكون صفة، لأنّه ليس بحلية ولا قرابة ولا مبهم، ولكنه يكون معطوفا على الاسم كعطف (أجمعين)². أي في مثل قولك: (يا أيها الرجل زيد) يسمى النحويون (زيد) عطف بيان. لامتتاع كون زيد حلية للرجل في الواقع. ويلحق بهذا قوله: " هذا باب الرفع فيه وجه الكلام، وهو قول العامة، وذلك قولك: (مررت بسرج خزّ صقّته)، و(مررت بصحيفة طين خاتمها)، و(مررت برجل فضّة حليّة سيفه). وإنّما كان الرفع في هذا أحسن من قبل أنّه ليس صفة³. أي هي جواهر لا يمكن الوصف بها، فتعرب على أنّها خبر، ومن العرب من يجزّها فيقول: (مررت بسرج خزّ صقّته)، ولا يريد الجوهر بل صفة الجوهر، أي: لئن صقّته. فأثبت في اللفظ الجوهر وهو يريد معنى الصفة، وهذا قول السيرافي⁴.

ومثله قوله: " واعلم أنّ الشيء يوصف (بالشيء الذي هو هو وهو من اسمه) وذلك قولك: هذا زيد الطويل، ويكون (هو هو وليس من اسمه) كقولك: هذا زيد ذاهب، ويوصف (بالشيء الذي ليس به ولا من اسمه) كقولك: هذا درهم وزنا، ولا يكون إلّا نصبا⁵. (فالطويل) صفة حلت بالذات، والاسم عوض الذات فحلت الصفة في اللغة في الاسم محل الصفة في الواقع في الذات أو المسمى، فهي هنا منه وهي

¹ - سيبويه، الكتاب، ج2، ص70.

² - المصدر نفسه، ص75.

³ - نفسه، ص91.

⁴ - ينظر: نفسه(حاشية الكتاب)، ص91-92.

⁵ - نفسه، ص226.

هو، كما أنها هناك منه وهي هو، فاستحقت الرفع مثله، وكذلك استحقته لما كانت مفارقة له لكنه صح وقوعها منه، فالتبست به حال صدورهما منه حتى صارت هو، كما في المثال الثاني، ويقال للفعل أنه صاحبه بهذا الاعتبار، لكنها لما فارقت في المحل ولم تتعلق به لعدم قيامه بها، كانت مغايرة له في الواقع والحقيقة، وكذلك صارت مغايرة له في اللغة فكان لها النصب وكان له الرفع لبيان الخلف وذلك قولهم: هذا درهم وزنا، ولا يصح في (وزن) إلا النصب كما قال سيبويه.

ومن أمثلة مطابقة اللغة للعقل والواقع مما جاء في الكتاب مسألة جواز عطف النعوت بعضها على بعض، قال: " وزعم يونس أنك تقول: مررت بزيد أخيك وصاحبك".¹ وإنما يحسن ذلك عند تباعد المعاني نحو (هو الأول والآخر والظاهر والباطن) بخلاف ما إذا تقاربت نحو: (هو الخالق البارئ المصور).² فلما تباعدت المعاني في العقل فصل بينها بحرف العطف في اللغة، وارتفع العطف والفصل في اللغة لما تقاربت في العقل.

ومن أمثلة ذلك أيضا ما ذكره في اتصال ضميرين بالفعل مع اختلاف جهتهما، حيث يكون المفعولان مخاطبا وغائبا فبدأت المخاطب جاز الاتصال، تقول: أعطيتكه وقد أعطاكه. قال: " وإنما كان المخاطب أولى أن يبدأ به؛ من قبل أن المخاطب أقرب إلى المتكلم من الغائب، فكما كان المتكلم أولى بأن يبدأ بنفسه قبل المخاطب، كان المخاطب الذي هو أقرب من الغائب أولى بأن يبدأ به من الغائب".³ والأمثلة على هذا المنوال كثيرة، ونظن أن فيما ضربناه كفاية، ولو تتبعناها كلها في الكتاب لوجدت أنها تستغرق جل أبوابه مما يبعث اليقين في نفسك اتجاه صدق ما ذكرناه من أن نحو سيبويه نحو للمعاني قبل أن يكون نحوا للمباني، وسيأتي في فصل لاحق من الكلام والتمثيل ما يزيدك يقينا وذلك في معرض حديثنا عن النحو التخاطبي، وقيام نحو سيبويه عليه.

¹ - سيبويه، الكتاب، ج2، ص151.

² - ينظر: المصدر نفسه (حاشية الكتاب)، ج2، ص151.

³ - نفسه، ج4، ص28.

الفصل الخامس: المثلث النحوي التخاطبي.

- ❖ المبحث الأول: المقام الاجتماعي-التخاطبي.
- ❖ المبحث الثاني: المتكلم بين سلطة العقل الاجتماعي، وممارسة العقل الفردي.
- ❖ المبحث الثالث: النحو منطق العربي (أنا أعبر / أنا أؤثر).
- ❖ المبحث الرابع: المتلقي وتحليل الخطاب.
- ❖ المبحث الخامس: النحو العربي: نحو للخطاب لا نحو للجملة.

❖ تحديد المفهوم.

شرحنا سابقا ما نقصده بالمثلث النحوي، وقلنا أنه النظام النحوي الذي يربط بين الشكل اللغوي/المبنى، والتصور العقلي /المعنى، والخارج /المقام الذي يمثل المنطلق في حصول التصور والمرجع في تحقيق التصور، ولكننا توقعنا في البحث في هذا المثلث -فيما تقدم- عند مقولة (أنا أتصور)؛ أي كيف يكون النظام اللغوي آلية للتصور، وكيف يتم تصوير ونمذجة النظام الكوني في النظام العقلي عن طريق النظام اللغوي. والآن ننتقل إلى الحديث عن كيف يستطيع النظام اللغوي التعبير عن النظام العقلي الذي يطابق النظام الكوني؟ أو كيف يكون النظام اللغوي منطقيا في تعبيره عن النظام العقلي الذي هو تصور العقل عن النظام الكوني؟ أو بعبارة أكثر إيجازا كيف يكون النظام اللغوي واقعيًا؟ (واقعيًا أعني به كيف يكون حدثًا واقعيًا وكيف يكون مطابقًا للواقع). أي كيف تتحول اللغة من العقل إلى المجتمع؟.

سنقوم إذن في المثلث التخاطبي بتضييق مجال الحديث وذلك بتخصيص المثلث النحوي التصوري الشامل في مثلث أكثر ضيقًا؛ وهو المقام التخاطبي-يقابل المقام عامة-، والمتكلم (ويتضمن المخاطب والمخاطب معا) وهو يقابل النظام العقلي، والعنصر الثالث هو الخطاب ويقابل النظام اللغوي. هذا التخصيص في حقيقته محاولة إلى الانتقال من الحديث عن مرحلة التفكير باللغة إلى الحديث عن مرحلة اللغو بالفكر وعن الفكر، أو الانتقال من التفكير اللغوي إلى اللغو الفكري. ولكي نفهم هذا التحول نعرض في عجالة طبيعة العلاقة بين المقام الاجتماعي/التخاطبي، والمتكلم باعتباره عقلا فرديا واجتماعيا، والخطاب باعتباره وسيطا بينهما.

وقبل ذلك لنقف عند تعريف أولي لما نقصده بالتخاطب؛ التخاطب يتضمن معنيين: معنى الخطاب ومعنى التفاعل، أما الخطاب فإنّ المعنى الذي نتبناه بخصوصه هو: كل ملفوظ خاص منطوق به في مقام خاص؛ بمعنى لا يهمننا المقدار البنيوي لهذا المنطوق أن كان قولاً مفرداً أو جملة أو نصاً بقدر ما يهمننا اتصاله بقصد الناطق، وعلاقته بالمقام، ونسبة تأثيره في المتلقي، وبالتالي فإنّ حدّ الخطاب: أنه كل منطوق به موجه إلى الغير بغرض إفهامه مقصوداً مخصوصاً.¹ أو بتعبير سيف الدين

¹-ينظر: طه عبد الرحمن، التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، ص215.

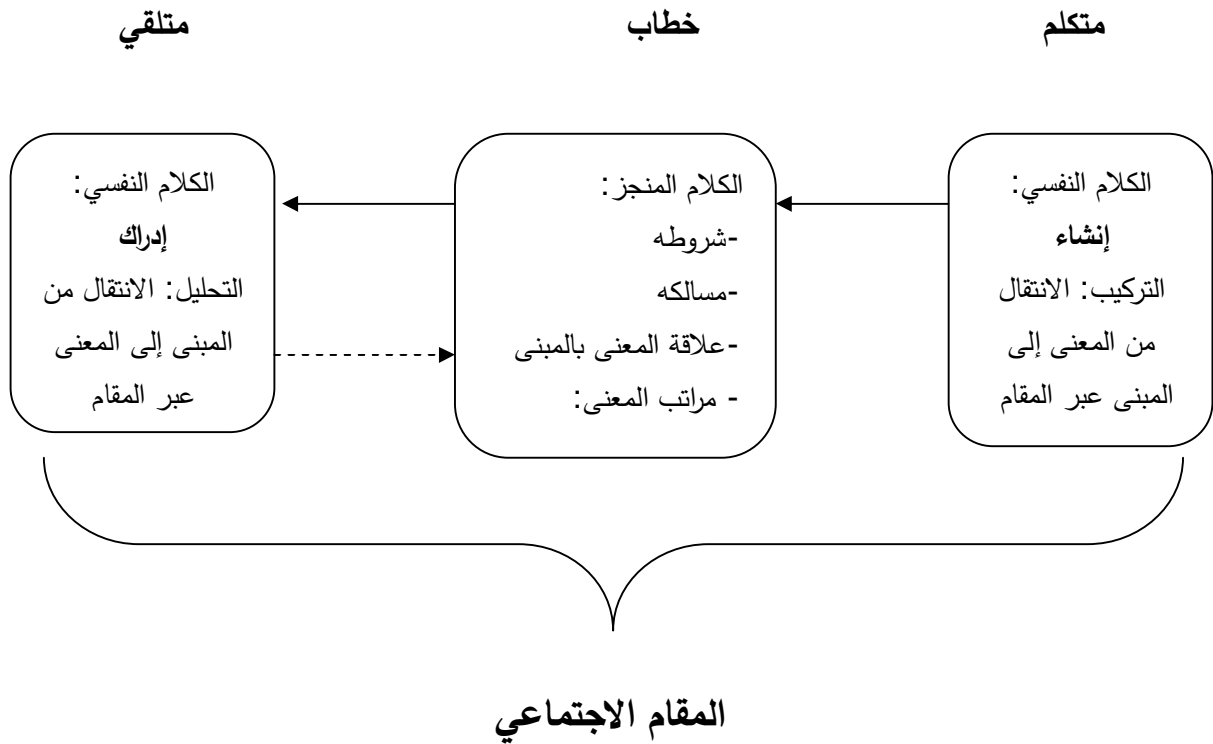
الآمدي: هو "اللفظ المتواضع عليه المقصود به إفهام من هو متهيئ لفهمه".¹ عندما تتأمل هذين التعريفين تبدو لك عناصر الخطاب أو المقومات التي تجعل المقول خطاباً، زيادة على مفهومه الوظيفي الذي يتجاوز النظر إلى البنية، وهي (1) - أن يكون النطق به مقصوداً، (2) - أن يكون موجهاً يقصد به مخاطبة السامع، (3) - و أن يتوجه به إلى عاقل قادر على الفهم.²

وكون الخطاب لا يتحقق إلا بتوفر جهتين: جهة منتجة له -المخاطب- وجهة متلقية له -المخاطب، يلزم عنه حدوث تفاعل بين هاتين الذاتين، بحيث يكون هو المؤلّد والموجّه والمُخصّص لهذا الخطاب، والمعيّار الذي يُحتكم إليه في تقييم نجاح الخطاب أو فشله، طبعاً بأن يكون التفاعل نفسه مقيداً بجملة من القواعد والمبادئ والأصول والقوانين حتى تتحقق باحترامها الغاية العامة من وجود الخطاب، ألا وهي تحصيل المصالح والمنافع المشتركة، ذلك التفاعل الذي يبدأ بالقصد وينتهي بالإفهام (تحقق الغرض)، وتحقيق الغاية بأصوله ومبادئه وقواعده وقوانينه هو ما ندعوه بالتخاطب. وهو ما سنحاول شرحه والتفصيل فيه وذلك بالاعتماد على نموذجين كلاهما ينطلق من الفكر الإسلامي في تصويره للتخاطب، هما النموذج الذي عرضه الدكتور محمد يونس علي في كتابه (علم التخاطب الإسلامي)، ونموذج الدكتور طه عبد الرحمن في كتابه (التكوثر العقلي)، وسنقتصر في ذلك على ما نراه يخدم بحثنا فقط؛ إذ ليس المقصود تتبع النموذجين خطوة بخطوة، وإنما بناء تصور عام يخدم الفكرة التي قام عليها هذا البحث. مع الاستعانة بمقاربة (المسالك والغايات) التي عرضها الدكتور محمد يونس علي في كتابه (تحليل الخطاب وتجاوز المعنى) في توضيح بعض المسائل المتعلقة بالتفاعل الذي يحدث بين المبنى والمعنى (على مراتبه المختلفة) والمقام التخاطبي، أثناء فعل التخاطب.

¹ - محمد محمد يونس علي، علم التخاطب الإسلامي، دار المدار الإسلامي، لبنان، ط1، 2006، ص74.

² - المرجع نفسه، ص74.

عملية التخاطب:



الشكل - 9 - يوضح عناصر عملية التخاطب.

المبحث الأول: المقام الاجتماعي - التخاطبي.

1. المقام الاجتماعي والعقل الاجتماعي.

المقام الاجتماعي هو جزء من المقام بشكل عام؛ ذلك لأنَّ المقام هو مجموع الظواهر الفيزيائية التي تحيط بنا في مجالات من القوى التي تنظمها في أنساق معينة، تلك الظواهر أغلبها تقع خارج إرادة الملاحظ؛ أي أنها في حقيقتها الوجودية مستقلة عنا، لكن كون الإنسان جزء من هذا النظام الشامل يدخل معه في علاقات تكاملية وظيفية ابستمولوجيا وبيولوجيا، ليس على نفس المستوى؛ بمعنى أنَّ العلاقات لا تُمثَل على المستوى الأفقي، وإنما تتجه من أعلى إلى أسفل، وكأنَّ الإنسان (أقصد النوع وليس الفرد) يكتسب نوعا من السلطة لفرض هيمنته على تلك الظواهر، تلك الهيمنة تبدو في فرض (القصدية الجماعية) التي تعبر عن الانطباع الجماعي عن التجارب المشتركة الناتجة عن احتكاكنا المتواصل بالظواهر التي تبدو انطولوجيا مستقلة عنا، تتحول تلك القصدية الجماعية إلى وظيفة بالوضع، وكمثال على ذلك نقول إن جذع شجرة ملقى على الأرض له شكل معين وحجم معين وكتلة ووزن ولون كل ذلك يمثل حقيقته الوجودية الأنطولوجية لا علاقة لنا بها كملاحظين، شئنا أم أبينا ذلك الجذع هو مجموع كل تلك الحقائق، ولكنك ترى أيَّ إنسان أو مجموعة من الناس يجعلون من ذلك الجذع الواقع على الأرض مقعدا، هو مقعد ليس لأنَّه كذلك في حقيقته وإنما لأنَّ القصدية الجماعية جعلته كذلك، وضعت له وظيفة معينة في أنَّه أصبح مقعدا، فجميع الظواهر المستقلة عنا انطولوجيا تصبح بفضل القصدية الجماعية ذات وظائف متحققة بالوضع الجماعي، تلك الوظائف تدخل ضمن النسيج الاجتماعي الذي هو المقام الاجتماعي، لكن ليس هي كل المقام الاجتماعي؛ لأنَّ من الظواهر ما هي مرتبطة ومعتمدة على الملاحظ ليس فقط في وظيفتها بل في وجودها كذلك، فقد يعتمد أحدا إلى ذلك الجذع الساقط ويصنع منه كرسيًا خشبيا، يحتفظ الكرسي بأوصافه الطبيعية؛ بأن يكون له شكل ما وحجم وكتلة ووزن ولون لكن من حيث النوع يظهر تدخل الصانع في شكله وحجمه وكتلته ولونه؛ أي أنَّ الأوصاف انطولوجيا تنتمي إلى حقيقة المادة ولكن من حيث كفيته تنتمي إلى قصدية الصانع، ثم هذا الكرسي لا يستعمل لأنَّ له شكلا وكتلة وحجما ولونا ولا يباع ولا يشتري لأجل ذلك؛ لأنَّه في الأصل لم يصنع لأجل أن يكون له ذلك مادام أنَّ تلك الأوصاف متحققة فيه أصلا، ولكنه يستعمل ككرسي لأنَّ له وظيفة حدَّتها القصدية الجماعية وهي الجلوس عليه، وهو يُشترى لأجل تلك الوظيفة، ويباع لأجل تلك الوظيفة، ويستعمل مادام صالحا لأداء

تلك الوظيفة؛ أي أنّ قيمته الاجتماعية هي وظيفته بالوضع الاجتماعي. فالجذع في المثلث الأول مرتبط بالقصدية الجماعية من جهة الوظيفة، والكرسي هنا مرتبط بها من جهة الوجود ومن جهة الوظيفة.

مجموع تلك الظواهر، سواء المستقلة المرتبطة في بعدها الوظيفي بالإرادة الجماعية، والخاضعة للإرادة الجماعية وجوداً ووظيفة، حتى تكتسي صبغة المؤسساتية ينبغي أن تخضع لمجموعة من القوانين والقواعد، تلك القواعد هي شكل تنظيمي للعلاقات بين الظواهر والمقاصد والغايات الجماعية، على نحو سببي، بمعنى أنّ القصدية الجماعية تضع الظواهر في علاقة سببية مع الغايات عن طريق تحقق الوظائف الموضوعية لها، تلك القواعد تبدو في اتجاهين؛ اتجاه تنظيمي فقط إذا تعلق الأمر بالظواهر المستقلة عن الملاحظ، واتجاه تكويني تنظيمي إذا تعلق الأمر بالظواهر الخاضعة لإرادة الملاحظ، ويضرب سيرل في كتابه (العقل واللغة والمجتمع) مثالين لتوضيح هذين المظهرين، مثلاً للمظهر الأول من تلك القواعد؛ القواعد التنظيمية، بقواعد المرور أو قواعد القيادة، فتلك القواعد مستقلة عن فعل القيادة لكننا نلتزم بها عندما نعلم أنّها تحمينا من الخطر ونحن نؤدي فعل القيادة، كما أنّها تجعل فعل القيادة أكثر سهولة على مستوى الأفراد وعلى مستوى المجتمع؛ لأنّ عدم الخضوع لقواعد يعني العشوائية والفوضى والخطر كذلك، إذن ارتباط القواعد بالقيادة ارتباطاً من حيث الوظيفة التنظيمية فهي قواعد منظمة فقط، لكن إذا جئنا إلى المثال الآخر مثال لعبة الشطرنج، فإنّ فعل اللعب وفعل تحريك القطع الخشبية على الرقعة لا يمكن أن يوجد إلّا إذا انطلق اللاعب من معرفة مسبقة بقواعد ذلك التحريك، على الأقل حتى تنتمي تلك الحركات إلى مسمى لعبة الشطرنج، بمعنى أنّ اللاعب لا يسعه أن يحرك القطع بمعزل عن تلك القواعد ويدعي أنّه يلعب الشطرنج، ثم بعد مستوى معين من الفوضى يتقطن إلى أنّه يحتاج إلى قواعد اللعبة لينظم الفوضى التي وقع فيها، لأنّه منذ البداية لم يكن يلعب الشطرنج، هنا تصبح قواعد الشطرنج داخلة في تكوين اللعبة نفسها أي هي قواعد تكوينية وليست فقط قواعد تنظيمية. إذن هذه المعطيات الثلاثة: القصدية الجماعية، وتعيين الوظيفة، والقواعد التكوينية* هي ما يشكل المقام الاجتماعي داخل المقام بشكل عام.

* - راجع هذه المفاهيم الثلاثة والأمثلة في كتاب العقل واللغة والمجتمع لجون سيرل في محاولته للإجابة عن سؤال: كيف يبدع العقل واقعا موضوعيا اجتماعيا؟، جون سيرل، العقل واللغة والمجتمع، ترجمة وتقديم: صلاح إسماعيل، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2011م، ص147 وما بعدها.

الآن نأتي إلى علاقة ذلك باللغة، سميناً الشيء في المثل الأول (جذعا)، تلك التسمية تقع على الشيء بالإشارة لكنها تقع على تصورنا بالمطابقة؛ لأننا لا نتصور الشيء فقط بل يضاف إلى ذلك انطباعنا حوله، وانطباعنا ينبني على تجربتنا على المستوى الفردي، وبالتالي يكون الانطباع تجربة ذاتية تنتمي إلى العقل الفردي. أو على مستوى الجماعة حيث يكون الانطباع جماعياً فتنتهي إلى العقل الاجتماعي، وب نفس الطريقة سميناً الشيء في المثل الثاني (كرسياً)، والشيء في المثل الثاني (قواعد مرور) المرتبطة بحركة المرور، و سميناً الشيء الرابع (قواعد شطرنج) المرتبطة بلعبة الشطرنج، مجموع هذه التسميات وغيرها تشكل قائمة لغوية توازي قائمة الموجودات سواء المستقلة عن إرادتنا أو الخاضعة لها، لكن مع وجود الفارق في أننا ن خبر عن تلك الظواهر المستقلة عنا، وصدقها من عدمه مرتبط بتصويرنا لحقيقة تلك الظواهر في الواقع، بينما في الثانية نحن ننشئ الظواهر حالما ننطق بتلك الكلمات التي تعين الحقيقة التي ستكون عليها تلك الظواهر وفق ما نعتقد فيها. الآن ارتباط تلك الرموز اللغوية بتلك الظواهر هو ما دعاه سيرل (بالقصديّة المشتقة)¹، أي ما نقوله اللغة عن تصورنا عن تلك الموجودات، وكأننا نفوض اللغة لتعبر عن القصديّة الجماعية. فوظيفة اللغة هنا وظيفة مزدوجة وظيفية تصويرية لما هو موجود وجوداً مستقلاً عنا، ووظيفة انجازية تأثيرية لما نريد له أن يوجد على وفق المنحى الذي نقصده، بغض النظر عن وجوده الفيزيائي، فالورقة النقدية ذات القيمة المالية المعينة اكتسبت تلك القيمة المالية لأننا أردنا لها ذلك، وليس لأنها مكونة من ألياف السلولوز² و لها شكل فيزيائي معين، وتحقق تلك الإرادة بفضل كلمة (مال) ، بمجرد ما تقول الهيئة الموكلة بالقطع النقدية بأنّ هذه القطعة بعينها لها تلك القيمة في الاستعمال المالي، تكتسب القطعة قيمتها في العرف الاجتماعي.

وكلمة (مال) بحد ذاتها لم تحمل دلالتها على ذلك لأنها مؤلفة فيزيائياً من ثلاثة أصوات (م-ا-ل) ولكن لأننا قصدنا إلى أن تدل تلك الأصوات عند اجتماعها على تلك الدلالة في مقامها الاجتماعي. واللغة باتفاق مؤسسة اجتماعية؛ لأنها بتلك الطريقة تسجل تجاربنا الاجتماعية حول الظواهر أو حول المقام بشكل عام؛ ولأنها إلى جانب ذلك تخضع لقواعد تمنحها صفة الانتظام في جانبها الوجودي كنظام، وفي جانبها الاستعمالي ككلام، وتلك القواعد بالنسبة للغة كقواعد الشطرنج؛ أي أنها قواعد تكوينية؛ فأنت حين تستعمل الجهاز اللغوي أنت تمارس اللعبة اللغوية وتمارس قواعدها التي جعلتها

¹ - جون سيرل، العقل واللغة والمجتمع ، ص 157.

² - المرجع نفسه، ص 147 وما بعدها.

لعبة لغوية في نفس الوقت. فاللغة إذن بوصفها معطى اجتماعيا تنتمي إلى الظواهر الخاضعة لإرادة الملاحظ؛ فهي كائنة (بالقصديّة الجماعية)، وتستعمل من خلال (الوظيفة الوضعية)، وتستمر في أداء وظيفتها بانتظام بفضل (قواعدها) التي منحها صفتها التكوينية المخصوصة وتمنحها صفتها الانتظامية المخصوصة كذلك. القصديّة المشتقة، والوظيفة التواصلية، والنظام اللغوي (مجموع القواعد) هو ما يشكل المقام التخاطبي الذي تحيي فيه الأحداث الكلامية.

2. المقام الاجتماعي واللغة كمؤسسة اجتماعية.

فالمقام الاجتماعي/التخاطبي في تعريف بسيط: تلك الظروف المحيطة بالحدث الكلامي. فالنظام اللغوي كان سابقا مرآة صافية تنعكس عليها صور الكون أو المقام بالمعنى العام؛ أي أنّه يوازيه إلى حد ما، ولا أقول يطابقه؛ لأنّ المطابقة تحتم أن تكون اللغة صادقة في كل ما تمثله عن الكون والأمر لا يستدعي ذلك، مادام أنّها تسجل الماهيات المتصورة في الأساس بغض النظر عن مدى صدق تلك الماهيات في مطابقتها لحقائق الموجودات في الخارج، وإذا أردنا أن نوجه العلاقة بين المقام واللغة في هذا المستوى فإنّ السهم سيتجه من العالم إلى اللغة، أمّا إذا تحركت اللغة إلى أن تصبح أحداثا كلامية فإنّ السهم سينعكس اتجاهه، ستتجه العلاقة حينها من اللغة إلى المقام، وهنا تصبح اللغة مجبرة على التزام قوانين المقام والتكيف مع ظروفه لتحقيق مصداقيتها من جهة وتحقيق صدقيتها من جهة أخرى، لن يبقى دورها تصوير الماهيات المتصورة فحسب ولكن زيادة على ذلك مراعاة مناسبة الحقائق في الخارج.

هنا نستحضر التفريق الذي قدمناه في موضعه، ذلك التفريق بين التجارب المشتركة أو التجارب الاجتماعية والتجارب الفردية أو الذاتية، حين ذكرنا أنّ العقل المتمثل في الأوليات الضرورية يتلقى الخبرة الحسية المتمثلة في كم هائل من المعارف المكتسبة، ويقوم بفرز تلك الخبرة إلى ما يطرد وما لا يطرد، ويحول المطردة منها إلى أوليات استدلالية، بينما يحتفظ بالباقي على أنّه مخزون من المعلومات يستأنس به عند الحاجة، هذه العملية تحدث على مستوى كل فرد عاقل، وهذا يقتضي أن تتحقق المشاركة في التزام الكثير من الحقائق التي أنتجتها التجارب المشتركة، والتي يغلب عليها أن تتحول إلى أوليات استدلالية عامة؛ أي تطبق ويستدل بها على مستوى الفكر العام أو ما يسمى العقل الاجتماعي، تلك التجارب المشتركة هي ما يشكل المواقف الاجتماعية، وإذا قلنا التجارب المشتركة فإننا نعني المعرفة المشتركة أو التصور المشترك حول تلك التجارب.

ولأنَّ المعرفة التجريبية قابلة للتطور من حيث الاتساع ومن حيث التغير، فإنَّ القيم الاجتماعية تزداد اتساعاً كما تتحول من شكل إلى آخر، وقد يتخلى المجتمع عن بعضها بعد مرحلة ما من تلك التغيرات، والقيم التي تشكل العقل الاجتماعي هي فقط ما يكتب لها البقاء، تلك ما ندعوه الثقافة، فالثقافة إذن هي ما يصلح الاحتفاظ به من المواقف الاجتماعية في الذاكرة الجماعية وفي الممارسة الجماعية أمام إغراءات التغير والتحول والتطور التي تعرضها المحطات الزمانية المتعاقبة. ومن هذا الباب كانت اللغة وعاء الثقافة والمعبر الفعلي عنها.

وفي جانب آخر يمنح المسرح الاجتماعي فسحة من الحرية لكل فرد من أفراد المكونة له حتى يجسد دوره المتميز في كونه فرداً مختاراً مميّزاً حراً يعيش انطباعه الخاص حول العالم داخل الانطباع العام للجماعة التي ينتمي إليها، وهنا تقفز فكرة العقل الفردي وأعني به التصورات الفردية، لأننا ذكرنا أنَّ تصور العقل للخارج قد يختلف عند الشخص الواحد من مرحلة إلى أخرى كما يختلف من شخص إلى آخر، ذلك التميز للعقل الفردي يجسده الخطاب على مستوى الأسلوب.

وانطلاقاً من فكرة أنَّ العقل الاجتماعي هو التصورات المشتركة المبنية على التجارب المشتركة وأغلبها يتحول إلى أوليات استدلالية بها يصبح الخطاب سليماً ووظيفياً. والنظام اللغوي ينبغي أن ينتمي إليه وهو الشرط الذي يجعل الكلام منطقياً. وأما مهارة توظيف ذلك النظام فينتمي إلى العقل الفردي، نصل إلى تقرير حقائق مهمة في توجيه مسار البحث اللغوي:

الأولى: إنَّ الفشل في التزام النظام اللغوي للسان معين عند إنتاج الخطاب لا يعني بالضرورة دائماً الجهل بجزء من ذلك النظام، فقد يرجع الأمر إلى مشكلة في الإدراك أو الوعي أو التفكير المنطقي لأنَّه بات مؤكداً اليوم ذلك التماهي الدقيق بين النظام العقلي والنظام اللغوي، ومن صوره أنَّ اللغة كملكة هي من جملة الأوليات الضرورية أي هي جزء من تركيب العقل الموهوب، ومن صوره أيضاً أنَّ اللغة باعتبارها خبرة منها ما يكون جزءاً من الأوليات الاستدلالية أي العقل المكسوب ومنها ما يكون جزءاً من المخزون المعرفي في الذاكرة. أي أنَّ المتكلم يستغل في إنتاج خطابه الموجه كل إمكانياته الإدراكية المتمثلة في البعد المنطقي (الأوليات الضرورية والاستدلالية) والبعد المعرفي (المخزون المعرفي) والبعد الاجتماعي (التجارب الجماعية/الثقافة)، والبعد النحوي (النظام اللغوي). ولا يقف الأمر فقط عند التزام قوانين النظام اللغوي. وهنا تحضرنا مقولة سيرل: "إذا لم يستطع المرء التعبير عن نفسه تعبيراً

واضحا وصريحا، فإنّ هذا علامة على أنّه لا يعرف ما يتكلم عنه".¹ عدم معرفته ما يتكلم عنه لا يقتصر على الخبرة اللغوية كمعرفة مستقلة محايدة، وإنّما هي ضمن النظام المعرفي الإدراكي المنطقي للعقل الجماعي. وأنّ أيّ خلل في صحة الخطاب أو وضوح المعنى لا يرجع بالضرورة دائما إلى الجهل بالنظام اللغوي كعناصر منتظمة، وإنّما يرجع الأمر إلى انتظام تلك العناصر وخلل في الإدراك أو التفكير المنطقي المرتبط بالعقل الفردي. لذلك يبدو الفارق جليا بين مستعملي نفس النظام اللغوي على مستوى الخطابات ليس لتفاوت المعرفة بذلك النظام بل في توظيف تلك المعرفة في أبعادها المختلفة.

الثانية: إنّ الخبرات الفردية الذاتية تتعلق بشكل مباشر بالانطباع الذي تُحدثه التجربة في النفس لا من حيث حقيقة التجربة، هذا يعني أنّ تفسير التفاوت في استعمال الخبرة اللغوية بين الناس لم يعد كافيا؛ بمعنى أنّ استعمال اللغة (الكلام) في نفسه ليس هو محل الاختلاف الوحيد، وإن كان يمثل مظهر من مظاهر التفاوت، فإنّ الاختلاف الحقيقي هو في الانطباع الذي يجتهد المتكلم في إحداثه في نفس المتلقي حول التجربة الذاتية. إذن لم يعد مصوغا حديثنا عن الأسلوب كونه المقدرة على التعبير على المعنى الواحد بطرق متعددة، لأنّه أصبح كلاما يحمل مقدارا كبيرا من اللبس إن لم نقل الخطأ، لأنّ الذي يتم التعبير عنه بتلك الطريقة هو الموضوع لا المعنى؛ والفرق بينهما أنّ الموضوع هو ذلك المقصود الذي يحمل في العبارة؛ أي هو المقصود الجماعي الذي ينتمي إلى العرف الاجتماعي، وهو ما ذكرنا سابقا بأنّه يدعى بالقصدية المشتقة، أما المعنى فهو مقصود المتكلم وإذا أثبتنا الذاتية (العقل الفردي) فإننا سننفي ضمنا تلك المقولة في الأسلوب، ويصبح الأسلوب: اختلاف الطرق في التعبير عن الموضوع الواحد لاختلاف المعاني المتعلقة بذلك الموضوع، والمرتبطة بذاتية وقصدية المتكلم، والتي تعكس في حقيقتها انطبعا خاصا عن تجربة خاصة متعلقة بذلك الموضوع.

الثالثة: إنّ الوقائع الكلامية تصبح جزءا من المقام وبالتالي تخضع للخبرة الحسية، ولكن مع الاحتفاظ بالفارق؛ لأنّ الملاحظ (بكسر الحاء) عامة يتصل بالواقع عن طريق الإدراك الحسي الذي يولد الخبرة الحسية وهذه الخبرة تمثل طبيعة الواقع أو ظاهر الواقع، ولكن يضاف إلى ذلك أمر آخر وهو تصور الشخص لذلك الواقع أو انطباعه عنه، وهذا يتخذ من الأول موقفا هامشيا في العادة؛ لأنّ الأساس هو الخبرة الحسية التي هي الشيء المشترك عند جميع الملاحظين، ولكن في حال التواصل اللغوي يصبح المتكلم يفكر في ذلك الانطباع ذو الموقف الهامشي أكثر من الخبرة الحسية المشتركة؛ لأنّه في

¹ - جون سيرل، العقل واللغة والمجتمع، ص22.

الحقيقة يهتم بنقل الانطباع الخاص أكثر من نقل التجربة العامة وبالتالي يصبح الانطباع ذو موقف مركزي والتجربة العامة ذو موقف هامشي؛ أي أنه ينقل الانطباع في ظرف التجربة الجماعية على نحو يجعل ذلك الظرف شفافا يمكن المتلقي من أن يرى محتواه دون أن يغفل عن الظرف نفسه. وقدرة المتكلم على جعل ذلك الظرف شفافا بحيث يبدو منه مقصوده جليا للمتلقي هو ما يحدد قدرته اللغوية على تمثيل تجربته الذاتية وتمثل التجربة الجماعية في وقت واحد.

هذه النتائج الثلاثة تسلمنا بدورها إلى صورة واضحة للمنهج الذي يحقق المعالجة الحقيقية والفعالية للخطاب اللغوي، ينبغي أن تنطلق تلك المعالجة من تحديد وظيفة العقل في صورتيه الجماعية والفردية في إنتاج الخطاب على نحو يجعله صحيحا منطقيا وسليما نحويا ومقبولا اجتماعيا، مع المحافظة على خصوصية منتجه. وبالموازاة معالجة الخطاب كعملية تنقل اللغة من شكلها التصوري إلى وقائع كلامية تظهر في شكل مستويات تعبيرية رمزية قابلة للملاحظة والتشخيص والتحليل من جهة، وقابلة بالتالي لأن تخضع للأحكام من جهة أخرى شأنها شأن الظواهر الطبيعية، اعتمادا على الموقف الاجتماعي أو القانون الاجتماعي الذي أنتج تلك الممارسة اللغوية. أي أن معالجة اللغة كحدث وواقع يتعلق بفهم العلاقة بين المعنى (الذي ينتجه العقل الجماعي والفردى) والمبنى (الشكل التعبيري والرمزي الذي يتخذه المعنى في الخطاب) والمقام الاجتماعي (التجربة الجماعية). والاقتصار في المعالجة اللغوية على مستوى النظام يفتح فجوات واسعة في البناء العام لأية نظرية لغوية تتخذ النظام اللغوي موضوعها الأساسي والوحيد مما يجعل ذلك البناء متهاافتا يتصدع مع كل صدمة يتلقاها البحث إثر ظهور مشكلات جديدة تتعلق بالظاهرة اللغوية في مظهرها الاجتماعي.

*

*

*

المبحث الثاني: المتكلم بين سلطة العقل الاجتماعي، وممارسة العقل الفردي.

1. المتكلم وسلطة العقل الاجتماعي في صوغ المعنى.

إننا نعني هنا المتكلم المثالي أو المعياري أو النموذجي أو بالتعبير التراثي المتكلم البليغ، والمتكلم يعني من يتحقق فيه وصف الكلام كوصف ذاتي ووصف التكلم كوصف فعلي، والمتكلم المتصف بالكلام والتكلم يستلزم كونه حيا عاقلا قادرا مريدا مختارا، بالإضافة إلى أن تتحقق فيه الملكة اللغوية والمعرفة اللغوية وجهاز تصويت سليم. لن نخوض هنا في علاقة صفة الكلام بالصفات المعنوية الحية والقدرة والإرادة والاختيار، ولن نخوض كذلك في علاقتها بالصفات الفيزيائية المتعلقة بجهاز التصويت، ولكننا سنقف عند شرط المعرفة اللغوية التي تبدو فيها علاقة صفة الكلام بالعقل باعتباره مجموع آليات التفكير المنطقي، والاستدلال والتحليل. وكوننا استعملنا مصطلح (المعرفة اللغوية)؛ فلأننا نريد من وراء ذلك التأكيد على أن اللغة بمفهومها العام (وضع، استعمال، وظيفة) هي من جملة المعارف التي يسعى الإنسان لتحصيلها وإتقانها، وكونه يبلغ درجة الإتقان في هذه المعرفة فذلك يعني تمكنه منها ككفاية لغوية، وككفاية تخاطبية، وكحكمة تعاملية، فمجموع هذه الكفايات هو ما نعنيه المعرفة اللغوية، كما يعني صفة التدرج في الطلب مما يقتضي صفة التدرج في حصول المطلوب عند الطالب، فأقلها الخبرة اللغوية، وأعلاها الحكمة التعاملية.

وقبل أن نخوض في تفصيل ذلك، ننوه بأن علاقة المتكلم بخطابه تتجسد في ثلاثة صور:

- 1- المعرفة اللغوية: وهذه موضوع التفصيل فيما يأتي.
- 2- الهوية التخاطبية: فالمتكلم في الحقيقة عبارة عن تعدد هويات؛ "ككونه ذكرا، أباً، ابناً، زوجاً، مدرساً، واعظاً، أديباً، باحثاً، صديقاً، مسلماً، عربياً، خليجياً، سعودياً، فإن كل خطاب تطغى فيه هوية على أخرى، ويتوقف إبراز هوية على أخرى على المحيط الخارجي الذي قيل فيه الخطاب، أو مناسباته، أو الباعث على الخطاب أو المثير له والغرض منه".¹
- 3- السلطة المرجعية: فقد "يستمد المخاطب سلطته من المؤسسة التي ينتمي إليها، كالقاضي من المحكمة، والشرطي من دائرة الأمن، والحرس البلدي من البلدية، والمدرس من المدرسة، والرئيس من

¹ - محمد يونس علي، تحليل الخطاب وتجاوز المعنى، ص54.

الشرعية الدستورية، والزواج من الشرع أو العرف أو القانون، وفي أغلب الأحوال يكون لسلطة المكان والزمان والهيئة والآلية والصيغة أهمية خاصة في التأهل لهذا النوع من السلطة".¹

أما المعرفة اللغوية فهي عند التفصيل ثلاثة أمور: الخبرة اللغوية، والمعرفة التبليغية، والحكمة التعاملية* والثلاثة جميعا ضرورية في تكوين الفعل التخاطبي، حيث تمثل الأولى الاستعداد الأولي لفعل التخاطب، والثانية القدرة على تحويل الاستعداد إلى فعل تخاطبي، والثالثة القدرة على تجسيد الفعل التخاطبي بشكل مثالي.

نسعى إلى بيان هذه العناصر الثلاثة التي نراها المكونات الأساسية لكل فعل تخاطبي من خلال النموذجين اللذين اقترحناهما فيما سبق، مع الاختصار هنا على ما يختص بالمتكلم، ونؤخر ما يتعلق بالمتلقي إلى موضعه.

1.1 انطلاقا من نموذج محمد يونس علي.

إنّ الخبرة اللغوية - على ما أوضحناه سابقا - تتشكل من المخزون اللغوي الذي ينتمي إلى المخزون المعرفي ونقصد به قائمة المعجم، والتي تنتظم في علاقات على المستوى البنيوي كاشتقاق والمستوى الدلالي كالترادف والتضاد والتضمن واللزم، ومن النظام اللغوي الذي يعتبر شكلا من أشكال القواعد التكوينية التي أشرنا إليها سابقا عند حديثنا عن القصدية الجماعية، وقلنا أنها التي تمنح اللغة حقيقتها الوجودية المخصوصة من جهة، وحقيقتها الانتظامية الخاصة من جهة أخرى سواء على المستوى الصوتي أو على المستوى الصرفي أو على المستوى النحوي التركيبي، وسواء من جهة المبنى التحليلي أو من جهة المعنى الوظيفي. وتلك القواعد هي من جملة القواعد الاستدلالية المكتسبة التي يقوم عليها التفكير المنطقي والعمل الاستدلالي. فالخبرة اللغوية إذن جزء من العقل المكسوب، طبعا العقل الجماعي. أو حد من حدود المعرفة المشتركة التي تتمثل في جملة الاعتقادات والتصورات والتقييمات عن الذات والغير والأشياء والمعاني، يشترك فيها المتكلم مع جمهور الناطقين. وذلك ما يتيح له الانصهار في المجتمع كعنصر مشارك في تجسيد القصدية الجماعية في سلوكه العام وفي تجسيد القصدية المشتقة في سلوكه اللغوي الخاص. يقابل هذا التصور ما دعاه محمد يونس (بالوضع)؛ الذي هو عنده نسبة المعاني

¹ - محمد يونس علي، تحليل الخطاب وتجاوز المعنى، ص 61-62.

* - انطلاقا من اعتبار الكلام سلوكا تترتب عليه آثار حقيقية في الواقع مما جعله يدخل في جملة المعاملات.

إلى الألفاظ.¹ مع أنّ ظاهر كلامه يدل على جزء فقط مما قصدناه نحن وهو المعجم، بينما قصدنا نحن بالخبرة اللغوية المعجم والنظام على مستوياته المختلفة.

أما المعرفة التبليغية التي قلنا عنها أنّها القدرة على تحويل الخبرة اللغوية إلى سلوك لغوي فتقوم أساساً على الخاصية العقلانية للإنسان، حيث أنّ انتقالها إلى مجال الاستعمال -الذي هو مجالها الأصلي- يحرك فيها الوظيفة الوضعية التي أسستها قواعد التكوين، هذا التوظيف ينقل تلك القواعد من وصفها قواعد تكوينية إلى وصفها قواعد تبليغية، لأنّه حينها لا يهم بالدرجة الأولى احترام تلك القواعد أعني قواعد التكوين، بقدر ما يهم ما يفيد من تلك القواعد في إنجاح عملية التبليغ، مادام أنّ الغاية من الكلام وحقيقته التوجه به إلى المخاطب لغاية الإفهام، ونعلم" أنّ الفهم السليم للكلام لا يقاس بفهم معنى الجمل فقط، بل بالإدراك السليم لمراد المتكلم منه".² ونقصد بمعنى الجمل المعنى الوضعي أو (القصدية المشتقة)، كما يمكننا أن ندعو مراد المتكلم (بالقصدية المقامية)، وهي في الحقيقة مركبة من عنصرين: (القصدية السياقية) أو معنى المقال وهو يقابل ما دعاه يونس علي (بالاستعمال) الذي هو عنده إطلاق الكلام وقصد معنى ما³، وعلاقتها بالمقام والذي يقابل ما دعاه يونس علي (بالدلالة) التي هي اجتماع معنى المقال والسياق الذي قيل فيه. مع أنّ عملية المقابلة هنا هي تقريبية وليست تطابقية.

يبقى الآن مسألة تحقق القصد والإفادة في الواقع من خلال استفادة المخاطب (بفتح المهملة) وانتفاعه من الفعل التبليغي الذي قام به المتكلم، فهذا يتعلق بالمستوى الثالث من المعرفة اللغوية وهي الحكمة التعاملية في فعل الخطاب، أي ما يقع على عاتق المتكلم التزامه في عملية التبليغ من أجل نقل فحوى الخطاب على صورة تضمن حصول الاستفادة، مما يحقق نجاح التخاطب. فإذا كان التبليغ (تواصل +إفادة)، فإنّ التخاطب (تبليغ + استفادة). وهنا يأتي مفهوم (الحمل) عند يونس علي الذي هو عنده اعتقاد السامع مراد المتكلم⁴، وسنوضح عند حديثنا عن المتلقي سبب قوله: (اعتقاد).

¹ - ينظر: محمد يونس علي، علم التخاطب الإسلامي، دار المدار الإسلامي، ط1، 2006، ص32.

² - المرجع نفسه، ص28.

³ - ينظر: نفسه، ص32.

⁴ - ينظر: نفسه، ص32.

تلك إذن الأركان الأربعة التي تقوم عليها عملية التخاطب في نموذج يونس علي وهي: الوضع والدلالة والاستعمال والحمل. الآن سنستعرض المبادئ التي يقوم عليها هذا النموذج سواء في شقه الخطابي أو شقه التخاطبي:

أولاً: شقه الخطابي: المبدأ المركزي - في نظرنا - الذي يحكم هذا الشق يكمن في الإجابة عن السؤال الآتي: متى يكون الخطاب ناجحاً؟. ولكي نجيب عن هذا السؤال نستحضر ذلك التمييز السابق بين **المعنى الوضعي/القصدية المشتقة، والمعنى المقصود/ المقصد/ القصدية المقامية، والمعنى المفهوم/المحمول**، وننظر في علاقة كل نوع من الأنواع الثلاثة بالنوعين الآخرين.

يميز يونس علي هنا خمس حالات هي:

1. "يتفق المعنى الوضعي مع المعنى المقصود، ويخالف المعنى المحمول، وذلك عندما يكون كلام المتكلم مطابقاً للوضع: أي عندما يكون كلامه من قبيل الحقيقة، ولكن السامع يخفق في فهم مراد المتكلم، وربما بسبب بعض السمات المشككة في اللغة نفسها كاللبس ونحوه.
 2. يتفق المعنى الوضعي مع المعنى المحمول، ويخالف المعنى المقصود، وذلك عندما يكون كلام المتكلم من قبيل المجاز، ولا يكتشف السامع ذلك، معتقداً أن كلامه حقيقة، فيخفق في معرفة مراد المتكلم، لأسباب براغماتية (كالقرائن المضللة).
 3. يتفق المعنى المقصود مع المعنى المحمول، ويخالف المعنى الوضعي، وذلك عندما يكون كلام المتكلم من قبيل المجاز، ويكتشف السامع ذلك، لوجود معلومات سياقية كافية، ونجاح المتخاطبين في مراعاتها.
 4. يختلف المعنى المحمول مع كلا المعنيين الوضعي والمقصود، وذلك عندما يكون كلام المتكلم من قبيل المجاز، ويخفق السامع في اكتشاف ذلك للأسباب المذكورة في (2).
 5. يتفق المعنى المحمول مع كلا المعنيين: الوضعي والمقصود، وذلك عندما يكون كلام المتكلم من قبيل الحقيقة، ويكتشف السامع ذلك، لعدم وجود قرينة مانعة".¹
- تمثل الحالة الخامسة الجواب عن السؤال السابق، أي أن الخطاب الناجح هو ذلك الخطاب الذي يتطابق فيه **المعنى الوضعي مع المعنى المقصود مع المعنى المحمول**، والسبب الذي يقف وراء هذا

¹ - محمد يونس علي، علم التخاطب الإسلامي ، ص 83-84.

النجاح هو احترام ما دعاه يونس علي بالأصول؛ أي (أصول الخطاب)؛ التي تمثل الخطاب في شكله المثالي أو المعياري باعتبار اتفاقه مع الوضع.¹ بينما تمثل الحالة الثالثة وجهها من أوجه التخاطب الناجح الذي هو الشق الثاني من النموذج الذي نحن بصدد، والذي يراعى فيه الجانب التفاعلي أكثر؛ أي مطابقة المقصود مع المحمول بغض النظر عن مطابقته للوضع في شكله الأصلي المعياري، والسبب الذي يقف خلف نجاح التخاطب هنا هو مراعاة المبادئ، (مبادئ التخاطب) المتعلقة بسلوك المتخاطبين في أثناء التخاطب² التي سنتناولها الآن.

وقبل ذلك نوضح معنى قولنا في هذه الحالة أنّها تمثل وجهها من أوجه التخاطب الناجح، ذلك أنّ عدم مراعاة المعنى الوضعي هو فعل مقصود من المتكلم، فهو أمام خيارين على مستوى الخطاب، أو باصطلاح مقاربة المسالك والغايات: هو أمام اختيار أحد مسلكين؛ المسلك الأول: أن يحترم الأصول، فيسمى هنا (مسلك التصريح)، المسلك الثاني: أن يخالفها ويعدل عنها، ويسمى هنا (مسلك التلميح)،³ وكلا المسلكين ينتميان إلى (المسالك البيانية)، "التي ترتبط بمراد المتكلم من خطابه، أهو البيان كما هو المعتاد، أم التضليل كما في الإبهام والتورية؟"⁴. ولا يعتبر هذا العدول خطأ بل هو أسلوب بلاغي يوحى بقدرة المتكلم اللغوية، وهنا موضع الاختلاف والتفريق بين الأصول الخطابية والمبادئ التخاطبية؛ "أن العدول عن الأصول يولد بعض الأغراض البلاغية أو ما يدعوه غرايس المفاهيم. أما انتهاك المبادئ فيؤدي إلى مشاكل في التخاطب... وسبب ذلك أنّه عند العدول عن الأصول ينصب المتكلم قرينة تدل على عدوله، وهو ما يجعل مراده ظاهراً لمخاطبيه، أما في حال انتهاك المبادئ فإنّ المتكلم يقصد تضليل المخاطب..⁵".

ثانياً: الشق التخاطبي: ذكرنا إذن أنّ التخاطب الناجح هو التخاطب الذي تراعى فيه المبادئ التخاطبية التي ترجع رأساً إلى مبدئين أساسيين: (1) - بيان المتكلم، (2) - تمكن السامع من الفهم. ولأننا سنقتصر هنا على ما يتعلق بالمتكلم فإننا سنقف عند السؤال التالي: كيف يبين المتكلم مراده؟. ييني يونس علي إجابته عن هذا السؤال على مبدئين اثنين:

¹ - ينظر: محمد يونس علي، علم التخاطب الإسلامي، ص 95.

² - ينظر: المرجع نفسه، ص 95.

³ - ينظر: محمد يونس علي، تحليل الخطاب وتجاوز المعنى، ص 103.

⁴ - المرجع نفسه، ص 101.

⁵ - محمد يونس علي، علم التخاطب الإسلامي، ص 95.

المبدأ الأول: بيان المتكلم: ويمكننا أن نصوغ عبارته على الشكل التالي: (اعمل على أن يكون مرادك ظاهراً مكشوفاً للسامع). ويتفرع عنه قاعدتين:

(1) - **احترم أصول الخطاب:** وهذا ما شرحناه سابقاً بأنه التزام المعنى الوضعي، أو تكريس إرادة اللغة، أو تكريس مفهوم الاستصحاب، وهو أحد مبادئ التخاطب عند يونس علي ولكننا نراه داخلاً في هذه القاعدة فيما يخص المتكلم. وبناء عليه ينبغي بناء اللفظ على الحقيقة دون المجاز، والعموم دون الخصوص، والإفراد دون الاشتراك، والاستقلال دون الإضمار، وعلى الإطلاق دون التقييد، وعلى التأصيل دون الزيادة، وعلى الترتيب دون التقديم والتأخير، وعلى التأسيس دون التوكيد...¹

(2) - **أقم قرينة على مقصودك إذا خالفت أصلاً من أصول الخطاب.**² والقرينة هنا نوعان: قرينة صارفة، تصرف الفهم عن ظاهر اللفظ، وقرينة هادية؛ ولها دوران: إنشاء الاعتقاد بوجود معنى آخر أو قصد آخر. وهذا نتاج مباشر للقرينة الصارفة، بمعنى عدم إرادة الحقيقة يعني إرادة المجاز وهذا هو مبدأ الأعمال الذي سنذكره في حديثنا عن المتلقي، الثاني: تعيين هذا المقصود الآخر بالاستناد على علاقة عرفية يشترك فيها المتخاطبين بحكم انتمائهما إلى مجتمع لغوي واحد. وهذا ما يدعى (بالتبادر): وهو علاقة قرابة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي في ظل ذلك العرف، و يعرف عند البلاغيين (بالمناسبة)، وسنذكره أيضاً في حديثنا عن المتلقي.³

وبخصوص القرينة الصارفة نحن لا نشبها مطلقاً كما يذهب إلى ذلك معظم الأصوليين بحسب محمد يونس علي؛ بمعنى لا يلزم حضور دورها في كل فعل تخاطبي؛ لأنّ مبدأ بيان المتكلم كافٍ في تحقق ظهور المراد، وبالتالي تكفي القرينة الهادية التي تستصحب في سياق الكلام إن كانت قرينة لفظية أو التي يستثمرها المتكلم إن كانت غير لفظية، سواء أكانت منتمية إلى مقام ذهني، يعني قرينة عقلية يعول المتكلم على المتلقي في استحضارها، وهذا ما سنذكره لاحقاً في معرفة المتلقي بعادة المتكلم في الكلام، أم قرينة حالية تمثل جزءاً من المقام. كما أننا لا نلغيها تماماً بحسب ما ذهب إليه أصحاب المذهب السلفي

¹ - ينظر: محمد يونس علي، علم التخاطب الإسلامي، ص 101 و 118.

² - ينظر: المرجع نفسه، ص 101.

³ - نفسه، ص 98-99.

وعلى رأسهم ابن تيمية كما يدعي يونس علي* ؛ لأنّ الخطاب عندما يُعدل فيه عن أصوله يتخذ ذلك العدول مستويات متفاوتة من حيث الوضوح أو الغموض، وبالتالي يحتاج المتلقي إلى الانتقال بين القرائن التي ستكون وسائط يتوصل بها إلى المقصود، وربما تكون القرينة الصارفة واحدة من تلك القرائن، فحضور وظيفة القرينة الصارفة من عدمه أمر نسبي يتعلق بظروف الخطاب المعين.

أما المبدأ الثاني فهو صدق المتكلم: ويمكن أن نصوغ عبارته على نحو: (كن صادقاً في كلامك)، ويتفرع عنه قاعدتان:

(1)- إن مصلحتك في أن تكون صادقاً.

(2)- إن مصلحة غيرك في أن تكون صادقاً.

والمغزى في صياغتنا لهاتين القاعدتين في أنهما مستمدتان من حقيقة أنّ الناس يميلون إلى أن يكونوا صادقين في التخاطب؛ لشعورهم أنّ ذلك في مصلحتهم. وقد أجمع الأصوليون على أنّ النزعة نحو الصدق محكومة إجمالاً بالإلف والعادة والمذهب والاعتقاد، وأنّ العرف المجرد يرجّح الصدق على الكذب".²

* - قدينا ذلك بادعائه لأننا لم نتعامل في هذه المسألة مع المصدر مباشرة، أي أننا لم نرجع إلى أقوال الأصوليين الذين استقرأ كلامهم، كما لم نراجع كلام ابن تيمية في سياقاته الأصلية، كما نريد التنبيه إلى أن استعماله لمصطلح السلف هنا غير مضبوط، وهذا في الحقيقة أمر يتكرر في الكتابات المعاصرة، لذلك بيّناه في الفصل الأول، وقلنا أن هذا الاصطلاح يقع على كل من التزم بمنهج تقديم النقل على العقل عند توهم التعارض، وبالتالي هذا الاصطلاح لا يقتصر على شخص ابن تيمية أو الإمام أحمد أو شخص غيرهما، ولا يقتصر على طائفة أو مذهب كما يلصقه بعضهم بالحنابلة، ليست السلفية مذهباً ولا طائفة ولا شخصاً، السلفية هي الإسلام نفسه هي الفطرة، لأنها منهج النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه ومنهج القرون الأولى، كما لا يعني ذلك أن من خالفه في مسألة نخرجه من دائرة الإسلام، افترض أن الإسلام دائرة واسعة يقع هذا المبدأ (السلفية) في مركزها، كل ما كان المرء قريباً من المركز كان أقرب إلى قلب الإسلام وروحه وأسلم من الخروج عن دائرته وأقوى عصمة، وكلما ابتعد عنه كان أدعى إلى أن يقع في خطر الخروج عن دائرته.

² - محمد يونس علي، علم التخاطب الإسلامي، ص104.

2.1 انطلاقا من نموذج طه عبد الرحمن.

وإذا كان محمد يونس علي ينطلق من التمييز بين المستوى الخطابى المتمثل في أصوله والمستوى التخاطبى المتمثل في مبادئه، فإنّ طه عبد الرحمن ينطلق من التمييز بين المستوى التبليغي المتعلق بالقدرة التبليغية، والمستوى التهذيبي المرتبط بالحكمة التعاملية.

1.2.1- المستوى التبليغي:

التواصل الإنساني لا يسمو عن أيّ تواصل إلّا بفضل الخاصية الباطنية فيه، والتي تتمثل في القصد إلى التواصل، أو قصد التوجه إلى الغير؛ لأنّ التواصل الإنساني لا يقف عند مجرد نقل المعلومة بل تتخلله تضمينات تجعل الفعل التواصلى متعدد المستويات فيما بين ظاهر الألفاظ وبواطن المقاصد والأغراض، وفيما بين التصريح والتضمن.

فالمعرفة التبليغية هي التحكم في جملة من القواعد التداولية؛ "التي تضبط الممارسة الاستدلالية لا من زاوية معاني الألفاظ والعلاقات التي تربط بينها، وإنّما من زاوية العلاقات بين المستعملين لهذه الألفاظ".¹ منها:

(1)- "الأصل في الكلام الإفادة؛ حيث يفترض في المتكلم أنّه يريد بكلامه إبلاغ السامع معنى مخصوصا.

(2)- إعمال الكلام أولى من إهماله؛ أي كل كلام إذا دار بين أن يكون له معنى مفيد وبين أن يخلو من المعنى، كان حمله على الإفادة أولى.

(3)- الأصل في الكلام الحقيقة؛ فيفترض في المتكلم أن يريد بكلامه إعلام السامع بالمعنى على وجه الحقيقة؛ لأنّه هو المدلول الذي تبادر إلى ذهنه.

(4)- إذا تعذرت الحقيقة يصار إلى المجاز: كل كلام كان حمله على الحقيقة يفضي به إلى اللغو يحمل على المجاز حتى يعمل عمله ويفيد.

¹- طه عبد الرحمن، التكوثر العقلي، ص 163.

(5)- التأسيس أولى من التوكيد: كل كلام إذا دار بين أن يفيد معنى جديدا وأن يكون تقريرا لمعنى سابق فحمله على إفادة المعنى الجديد أولى".¹

فالقدرة على تحويل الكفاية اللغوية إلى سلوك تبليغي هو نقل للعلاقات من حيز الألفاظ في المستوى المعجمي ومن حيز المباني التحليلية والمعاني الوظيفية على مستوى النظام إلى حيز التفاعل بين الذوات، ذات المتكلم وذات المتلقي، "ولا أدل على ذلك من أن اللفظ المخاطب به سوف يتحدد لا بالمدلول الموضوع له والمحفوظ في المعاجم، وإنما بالقصد الذي يكون للمتكلم منه عند النطق به، والذي يدعو المستمع إلى الدخول في تعقبه مقاميا".²

لذلك قدمنا أن المتكلم لا يقوم بفعل التواصل على مقتضى النقل فقط، بل على مقتضى القصد إلى النقل، أو قصد التوجه إلى الغير وقصد إفادته فيجمع فيه بين الصريح والضمني، وهذا ما يجعله ذاتا مبلغة أي مختصا بفعل التبليغ الذي هو "عبارة عن نقل فائدة القول الطبيعي نقلا يزدوج فيه الإظهار والإضمار، فيتبين أن المتكلم ليس ذاتا ناقلة حتى تجوز مماثلته بجهاز الإرسال أو قل المرسل، وإنما هو ذات مبلغة؛ أي ذات لا تقصد ما تظهر من الكلام فقط، بل تجاوزه إلى قصد ما تبطن فيه، معتمدة على ما أوردت في متنه من قرائن وما ورد منها خارجه".³ فكل تبليغ تواصل لكن التواصل جزء من التبليغ، فقد يتحقق فعل التواصل ولا يقع فعل التبليغ لانعدام قصد التوجه والإفادة، إذن فانتهاء عنصرى القصد والإفادة علامة على اختلال التبليغ وليس علامة على اختلال التواصل.

2.2.1- المستوى التهذيبي:

أمّا ما يتعلق بالحكمة التعاملية فوضحها طه عبد الرحمن من خلال النظر إلى فعل التبليغي في بعده الأخلاقي، الذي يسمو به إلى مستوى التخاطب، فإذا كان فعل التبليغ يرتبط بالخاصية العقلانية فإن فعل التخاطب يجمع بين الخاصية العقلانية والخاصية الأخلاقية.⁴ لذلك حددنا الحد الثالث في معادلة التخاطب بأنه القدرة على تجسيد الفعل بشكل مثالي، فالحكمة تجمع بين الذات العاقلة والذات المتخلقة، والحكمة وضع الشيء موضعه، ليس فقط من حيث المناسبة ولكن من حيث الكيف والقدر، والشيء فعل أو ضده؛ يعني الكف، وقول أو ضده؛ يعني الصمت، ولكل منها موضعه يكون فعله في غيره، أو تركه

¹ - طه عبد الرحمن، التكوثر العقلي، ص 168.

² - المرجع نفسه، ص 215.

³ - نفسه، ص 216.

⁴ - ينظر: نفسه، ص 220.

فيه بأن يؤتى بضده، أو فعله على غير كلفيته التي يقتضيها موضعه، أو الإخلال بقدره، إن بالنقصان أو الزيادة، كان ذلك خلاف الحكمة فيه.

ولقد اعتنى الفكر الإسلامي بالفعل التخاطبي بعدة سلوكا يخضع لمبادئ فقه المعاملات، يكتسي أهمية بالغة لاعتبارين اثنين: أحدهما: أنه يدخل في تكوين غيره من أنواع المعاملات كعنصر مركزي كمعاملات البيع والشراء والزواج والقضاء (الحجاج) وغيرها، والثاني كونه سلوكا تترتب عليه آثار إما سلبية أو ايجابية مما يقتضي ضبطه وتقنيته وتوجيهه نحو تحقيق المنفعة ودفع المضرة. حتى يدخل في جملة الآداب التي ينبغي على المسلم التحلي بها.

ولقد صاغ طه عبد الرحمن بعد استقرائه للمواضع التي جاء فيها الحديث عن هذا الموضوع في التراث الإسلامي - على نحو ما فعل الماوردي في كتابه أدب الدنيا والدين - جملة من القواعد التي تنتظم تحت مبدأ واحد دعاه (مبدأ التصديق)؛ الذي اعتبره المبدأ الأقدر على توصيف وتقنين وتحكيم الفعل التخاطبي باعتباره يوازن بين جناحيه؛ الجناح التبليغي والجناح التعامللي أو التهذيبي، وهنا نستحضر السؤال الثاني في اختبار كل وافد على المجال المعرفي الإسلامي، سؤال: هل هو الأصح؟ (لاحظ كيف أن مبدأ التصديق أصح من المبادئ التداولية الغربية).

يقول: " أما المبدأ التداولي الخامس فهو ما نسميه مبدأ التصديق وقد اتخذ هذا المبدأ الراسخ في التراث الإسلامي صوراً مختلفة منها مطابقة القول للفعل وتصديق العمل للكلام ونصوغ هذا المبدأ كما يلي: (لا تقل لغيرك قولاً لا يصدقه فعلك). ينبني هذا المبدأ على عنصرين اثنين: أحدهما نقل القول الذي يتعلق بما أسميناه بالجانب التبليغي من المخاطبة، والثاني تطبيق القول الذي يتعلق بما أسميناه بالجانب التهذيبي منها.

تتفرع على مبدأ التصديق في جانبه التبليغي قواعد مضبوطة نجدها مجتمعة ومفصلة عند الماوردي في كتابه أدب الدنيا والدين وهي:

(1)-ينبغي للكلام أن يكون لداع يدعو إليه، إما في اجتلاب نفع أو دفع ضرر.

(2)-ينبغي أن يأتي المتكلم به في موضعه ويتوخى به إصابة فرصته.

(3)-ينبغي أن يقتصر من الكلام على قدر حاجته.

(4) - يجب أن يتخير اللفظ الذي به يتكلم.

...كما تتفرع على مبدأ التصديق في جانبه التهذيبي قواعد قمنا باستقراءها من التراث الإسلامي العربي. ونجملها هنا في ثلاث مع صياغتها على مقتضى قواعد التخاطب المعلومة:

(1) - قاعدة القصد: لنتفقد قصدك في كل قول تلقي به إلى الغير .

(2) - قاعدة الصدق: لتكن صادقا فيما تنقله إلى غيرك .

(3) - قاعدة الإخلاص: لتكن في توددك للغير متجردا عن أغراضك".¹

مقدرة هذا المبدأ التراثي الإسلامي على الإحاطة بالفعل التخاطبي بجانبه التبليغي والتهذيبي يجعله يتفوق على غيره من المبادئ التي صيغت في إطار الفكر اللساني الحديث، كمبدأ التعاون الذي جاء به الفيلسوف الأمريكي (بول غرايس)، والذي صاغه في أربع قواعد تتفرع عن كل قاعدة قواعد فرعية هي: قاعدة الكم وقاعدة الكيف وقاعدة المناسبة وقاعدة الجهة، وتبقى هذه القواعد ذات دور تنظيمي تحسيني، بمعنى أنها لا ترقى إلى درجة الإلزام، بحيث يملك المتخاطبين الحق في مخالفة بعضها لتتنقل المخاطبة من شكلها الصريح والحقيقي إلى شكلها غير الصريح وغير الحقيقي أو المجازي، وهذا يوحي بأن هذه القواعد تصب في الأساس في خدمة المنحى التواصل، ويتفرع عن ذلك المنحى التبليغي كحالة انزياحية غير أصيلة في فعل الخطاب، مع أننا بينا سابقا أنّ التواصل الإنساني تواصل تبليغي بالأساس، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنّ أقصى ما يبلغه هذا المبدأ هو نمذجة الجانب التبليغي من الفعل التخاطبي، لإسقاطه للجانب التعاملي التهذيبي، مما يجعل قواعده قواعد تبليغ لا قواعد تخاطب كما يدعي صاحبها.²

حاولت (روبن لاكوف) من خلال صياغتها لمبدأ التأدب استدراك الجانب التهذيبي في مبدأ التعاون حيث فرعت عن هذا المبدأ ثلاث قواعد تهذيبية: قاعدة التعفف، وقاعدة التشكك، وقاعدة التودد. وبالفعل يبدو هذا المبدأ أكثر شمولاً من المبدأ التعاوني حتى أنه يمكننا أن ندمج قواعد غرايس في قاعدة واحدة منه هي قاعدة التعفف التي مقتضاها : (لا تفرض نفسك على المخاطب)، وبالتالي: أفد مخاطبك على قدر حاجته، ولا تجعل إفادتك تتعدى المطلوب؛ لأنّ ذلك سيجعلك تفرض نفسك على مخاطبك، ولا تقل ما تعلم كذبه أو ما ليس لك عليه بينة؛ لأنك إن فعلت ذلك تفرض اعتقاداً كاذباً على المخاطب أو مشكوك فيه، وليناسب مقالك مقامك، وإلاّ فإنّك تقحم كلاماً في غير موضعه فنقرضه على المخاطب بالرغم من أن المقام الذي يجمعكما لا يقتضيه، واحترازك من الالتباس والإجمال وحرصك على

¹ - طه عبد الرحمن، التكوثر العقلي، ص 249-253.

² - المرجع نفسه، ص 238-239.

الإيجاز والترتيب المنطقي لما تقوله كل ذلك حرص على إفادة المخاطب ومراعاة لحسن تلقيه، في سبيل إنجاح عملية التبليغ، وكل ذلك يمكن إدراجه كما قدمت تحت قاعدة واحدة من مبدأ التأدب قاعدة التعفف. ولكن بالرغم من ذلك يذهب طه عبد الرحمن إلى قصور هذا المبدأ عما ينبغي لتفسير وتقنين فعل التخاطب على الوجه الأكمل، أو على الأقل الضروري، موضحاً ذلك في أمرين: الأول كون تلك القواعد الثلاث بعضها أقوى من بعض، فقاعدة التودد أقوى من قاعدة التشكك، وهذه الأخيرة أقوى من قاعدة التعفف، تلك القوة تقتضي أن القاعدة الأقوى تغني عن غيرها، بمعنى أن التزام قاعدة التودد يترتب عنه تلقائياً الالتزام بقاعدة التشكك والتعفف. أما الثاني: فإن هذا المبدأ لا يحمل توضيحاً عملياً لتحقيق تلك القواعد، وبالتالي يبقى توظيفها منوطاً بمهارة المتكلم وحذقه، وبالتالي لا تتعدى القاعدة مجرد فكرة نظرية نموذجية يسعى لتحقيقها بما يبتكره هو من خطط عملية قد تكون في كثير من الأحيان ارتجالية يفرضها المقام دون تقدير سابق أو لنقل دون تخطيط سابق، وبالتالي يصبح نجاح عملية التخاطب مرهوناً باستجابات المتكلم إزاء المؤثرات المقامية، وحتى ولو نجحت العملية فذلك فضل يعود إلى حذق المتكلم لا إلى صرامة القاعدة المتبعة ونجاحتها التوجيهية.¹

يأتي مبدأ التواجه الذي صاغ قواعده كل من (براون) و (ليفنسن) كحل استدراكي على مبدأ التأدب يحمل النزعة التوظيفية التي افتقدها مبدأ التأدب. حيث أنه يأخذ بالدلالة العملية لعنصر التهذيب من عناصر التخاطب، فضلاً عن أخذه بعنصر التبليغ، ويظهر تمسكه بالدلالة العملية في الاشتغال بمفهوم الوجه ومفهوم الخطة.

" أما الوجه فهو عبارة عن الذات التي يدعيها المرء لنفسه والتي يريد أن تتحدد بها قيمته الاجتماعية، وهو على ضربين: وجه دافع أو قل سلبي ووجه جالب أو قل ايجابي، أما الوجه الدافع فهو أن يريد المرء أن لا يعترض الغير سبيل أفعاله أو قل هو إرادة دفع الاعتراض، وأما الوجه الجالب فهو أن يريد المرء أن يعترف الغير بأفعاله أو قل هو إرادة جلب الاعتراف، فتكون المخاطبة هي المجال الكلامي الذي يسعى فيه كل من المتكلم والمخاطب إلى حفظ ماء وجهه لحفظ ماء وجه مخاطبه".² وبالتالي فإن كل الأقوال التي تنزل في التداوليات منزلة أعمال ما يهدد الوجه تهديدا ذاتياً، وهي الأقوال التي تعوق بطبيعتها إرادات المستمع أو المتكلم في دفع الاعتراض أو جلب الاعتراف تعتبر تهديدا يستنفر المتكلم ويستنفر همته لتجنبها، وذلك بالاعتماد على جملة من الخطط التخاطبية هي:

¹ - طه عبد الرحمن، التكوثر العقلي ، ص 240-242.

² - المرجع نفسه، ص 243.

- (1)- أن يتمتع المتكلم من إيراد القول المهدد.
- (2)- أن يصرح بالقول المهدد من غير تعديل يخفف من جانبه التهديدي.
- (3)- أن يصرح بالقول المهدد مع تعديل يدفع عن المستمع الإضرار بوجهه الدافع.
- (4)- أن يصرح بالقول المهدد مع تعديل يدفع عن المستمع الإضرار بوجهه الجالب.
- (5)- أن يؤدي القول بطريق التعريض، تاركاً للمستمع أن يتخير أحد معانيه المحتملة.

يبدو هذا المبدأ أكثر إحاطة بالعملية التخاطبية من المبدأين السابقين، فقواعد مبدأ التعاون يمكن أن ترد كلها إلى القاعدة الثانية من قواعد هذا المبدأ، وتقابل القواعد المتبقية قواعد لأكوف، فتكون خطة التصريح من غير تعديل مقابلة لقاعدة التعفف، وتكون خطة التصريح مع التعديل الحافظ للوجه الدافع وخطة التعريض مقابلتين لقاعدة التشكك، كما تكون خطة التصريح مع التعديل الحافظ للوجه الجالب مقابلة لقاعدة التودد.¹

هذا بالإضافة إلى أن مبدأ التواجه كما قدمنا يفضل مبدأ التأدب في كونه لا يقف عند التنظير بل يضع بين يدي المتكلم خطة تخاطبية يصل من خلالها إلى تحصيل الجانب التهذيبي أو التعامل بالموازاة مع الجانب التبليغي، ولكنه مع ذلك حَجَرٌ واسعاً، وضيق تصوره في الناحية السلبية من الفعل التخاطبي؛ لأنه جعل التهديد السمة المركزية فيه، وبالتالي يقتصر العمل التهذيبي لدى المتكلم في منع تحقق تلك السمة في الخطاب.

مع أن الوظيفة الأساسية للخطاب تحقيق التقرب أو تحقيق شروط التقرب؛ لأن حقيقة الخطاب كما قدمنا تقوم على التوجه إلى الغير والعمل على إفادته، وتحقيق غرض الإفادة يحقق مقصد الاستفادة وتحقيق مقصد الاستفادة، من شأنه أن يبني روابط الألفة والتحبب والأنس والتقرب. وهذه تدخل في جملة المقاصد الضرورية للتواصل الإنساني.²

هذا ما حاول مبدأ التأدب الأقصى الذي يورده (ليتش)، استدراكه بدوره على مبدأ التواجه، صاغ من خلاله جملة من القواعد ليرد إليها كل من قواعد التأدب لأكوف وخطط التواجه لبراون وليفنسن، تتخذ كل قاعدة منها صورتين متقابلتين سلبية وإيجابية؛ تتمثل في:

¹ - طه عبد الرحمن، التكوثر العقلي ، ص244.

² - ينظر: المرجع نفسه، ص245-246.

- (1) - "قاعدة اللباقة، وصورتها هما على التوالي: قلل من خسارة الغير. أكثر من ربح الغير.
- (2) - قاعدة السخاء وصورتها هما: قلل من ربح الذات. أكثر من خسارة الذات.
- (3) - قاعدة الاستحسان وصورتها هما: قلل من ذم الغير. أكثر من مدح الغير.
- (4) - قاعدة التواضع وصورتها: قلل من مدح الذات. أكثر من ذم الذات.
- (5) - قاعدة الاتفاق وصورتها هما: قلل من اختلاف الذات والغير. أكثر من اتفاق الذات والغير.
- (6) - قاعدة التعاطف وصورتها هما: قلل من تنافر الذات والغير. أكثر من تعاطف الذات والغير".¹

لا شك في قدرة هذه القواعد على استيعاب قواعد مبدأ التأدب ومبدأ التواضع، كما أنها استدركت بالفعل الجانب الايجابي من فعل التهذيب من خلال نصها على جملة من النصائح التي تبدو عملية لتحقيق التقرب، ولكنها مع ذلك هي أحادية الاتجاه فيما يخص العلاقة النفعية التي بين المتكلم والمتلقي، بحيث إذا انتفع أحدهما تضرر الآخر، فقد يتخلى المتكلم عن حق ضروري من حقوقه ويتنازل عن نصيب من مصحته فقط من أجل أن يكون لبقاً سخياً متواضعاً مستحسناً في عين المتلقي بغض النظر إن كان المقام يستدعي ذلك وإن كان المتلقي يستحق ذلك، فقط لأن المتكلم يطبق تلك القواعد على نحو آلي لإنجاح فعل التخاطب الذي يختصر في إرضاء المتلقي، والعكس واقع أيضاً، فقد يتبع المتكلم تلك القواعد لحاجة يرجو نوالها من المتلقي، فيرضيه ليستدرجه إليها فينتفع هو ويتضرر المتلقي.

إن هذا النوع من التأدب في الفعل الخطابي لا يمكن أن يكون تأدباً صادقاً، وهذا التصور للأقوال كما يقول طه عبد الرحمن "يجعل من العمل التهذيبي للتخاطب عملاً أشبه بالمعاملة التجارية من التعامل الأخلاقي...ومتى صار العمل التهذيبي قائماً على مفهوم الخدمات والمصالح فلا يمكن أن يكون عملاً تهذيبياً خالصاً".²

يكفي هنا أن نستحضر قاعدتين اثنتين فقط من قواعد مبدأ التصديق الذي رسخه الفكر الإسلامي في الفعل التخاطبي، المتعلقة بالجانب التهذيبي منه وهي قاعدة الصدق: (لتكن صادقاً فيما تنقله إلى غيرك)، وقاعدة الإخلاص: (لتكن في توددك إلى الغير متجرداً عن أغراضك)، لنذكر أن هذا المبدأ

¹ - طه عبد الرحمن، التكوثر العقلي ، ص 245-247 .

² - المرجع نفسه، ص 248.

يفضل مبدأ التأدب الأقصى لكونه يجعل مصلحة الجماعة فوق المصلحة الفردية، من خلال البلوغ بالجانب التهذيبي التعامل من الفعل التخاطبي مستواه الأقصى، مع التجسيد الأمثل للجانب التبليغي من خلال القواعد الخاصة به على نحو ما قدمنا في موضعه، وهذا ما يمنح هذا المبدأ مقدرة فائقة على التجسيد الدقيق للعملية التخاطبية الناجحة، وعلى تمثيل المتكلم النموذجي والناجح الذي يكون له فضل السبق في إقامة العلاقة التخاطبية وقيادتها وتوجيهها وتصويبها، ويكون له "حق الانتهاض فيها بأدوار مختلفة، مما يجعله، لا ذاتا واحدة وإنما ذوات متعددة بعضها فوق بعض، تنزل (ذاته الناقل) أدنى المراتب، وهي الذات التي لا تجاوز بالقول حد ظاهر معناه، تصريحاً وتحقيقاً، تليها (ذاته المبلغة) وهي الذات التي تأخذ بباطن الأقوال، تلميحا وتجوزا، فضلا عن ظاهرها، وكلتا الذاتين: الناقل والمبلغة فرع من (الذات المتواصلة) للمتكلم، وهي على الخصوص (ذات قائلة) وتأتي في المرتبة فوقهما... (الذات المتخلقة)، وهي الذات التي تأخذ في الفعل القولى بأجل الانتفاع به، خدمة لمقام الغير وقياماً بشرط الإنسانية، فضلا عن عاجله، وكلتا الذاتين المتأدبة والمتخلقة فرع من (الذات المتعاملة) للمتكلم، وهي على الخصوص (ذات فاعلة) " ¹.

إذا قصدنا أن نصوغ نموذجا تخاطبيا تكامليا يجمع بين النموذجين السابقين فإنه سيكون على النحو التالي:

❖ أصول التبليغ (إنشاء الخطاب):

- الأصل الأول: القصد: وعبارته: (ينبغي للكلام أن يكون لداع يدعو إليه، إما في اجتلاب نفع أو دفع ضرر).
- الأصل الثاني: بيان المتكلم، وعبارته: (اعمل على أن يكون مرادك ظاهرا مكشوفاً للسامع). ويتفرع عنه القواعد الآتية:

- (1)- احترام أصول الخطاب. (موافقة المعنى الوضعي للمعنى المقصود وللمعنى المحمول).
- (2)- ينبغي أن يأتي المتكلم به في موضعه ويتوخى به إصابة فرصته. (مراعاة المناسبة).
- (3)- ينبغي أن يقتصر من الكلام على قدر حاجته. (مراعاة الكم).

¹ - طه عبد الرحمن، التكوثر العقلي ، ص224.

(4) - يجب أن يتخير اللفظ الذي به يتكلم. (مراعاة الكيف).

(5) - أقم قرينة على مقصودك إذا خالفت أصلا من أصول الخطاب.

❖ مبادئ التخاطب:

- **المبدأ الأول صدق المتكلم:** ويمكن أن نصوغ عبارته على نحو: (كن صادقا في كلامك)، ويتفرع عنه قاعدتان:

(1) - لتكن صادقا فيما تنقله إلى غيرك.

(2) - لا تقل لغيرك قولاً لا يصدقه فعلك.

- **المبدأ الثاني: الإخلاص:** وعبارته: (لتكن في توددك للغير متجردا عن أغراضك).

2. الكلام النفسي: عملية تحويل التصور إلى مقصود بالخطاب على مستوى العقل الفردي.

يُعتبر الكلام النفسي أو مرحلة تكوين المعنى المرحلة الحاسمة في فعل الكلام؛ لأنَّ المعنى (العقل الجماعي/الفردي) هو الذي يحول النظام اللغوي إلى واقع اجتماعي؛ أي أنَّ اللغة ترتبط بالواقع بمقتضى المعنى، ولكي نفهم ذلك؛ أي كيف يحول المعنى اللغة من نظام إلى واقع نشرح ما نعينه بالكلام النفسي.

يمر الكلام النفسي على مستوى المعنى بثلاث مراحل مهمة:

المرحلة الأولى: هي القصد إلى فعل الكلام أو القصد إلى إنتاج الخطاب، وحقيقته أنَّ المتكلم يُدفع بظروف المقام بعد حدوث عملية التصور إلى التعبير عما يتصوره، ليتحول التصور إلى مقصود **بالكلام**، وتلك الظروف هي ما يدعوه أهل البلاغة **بالحال الداعية**، ثم إنَّ هذا المُتصوِّر الذي صار مقصودا بالكلام، سبب ذلك إما موافقته حالا معينة عند إرادة النطق، فيعمل المتكلم على نقل خبرة حسية، هي وصف لتلك الحال، فيكون الكلام حديثا في المقام عن المقام نفسه، وإما أن لا يوافق حالا معينة فيكون هذا المقصود المعقول له سابق في الخارج، دعت الحال إلى الكلام عنه لغرض ما، فيكون الكلام في المقام عن مقام عام. فيعمل على نقل معرفة عقلية. ويمكن أن ندعو الحال الداعية **بغاية التخاطب**، والفكرة المتولدة عنها **بغرض التخاطب**. والفرق بينهما: أنَّ الغايات تابعة لوجود اللغة، "ومن أهم هذه الغايات: الإبلاغ، والطلب، والتعلم، والتعليم، والإفصاح، والتفسير، والتأثير، والإقناع، والإمتاع،

والتواصل. وذلك لأنّ مستعمل اللغة إما أن يبلغ مخاطبه مضمون قضية ما على سبيل الإعلام، ويستعمل لذلك أسلوب الإخبار عادة، أو أنّه يطلب شيئاً على سبيل الأمر أو النهي، أو يستعلم عن شيء على سبيل الاستفهام، أو أنّه يفصح عن انطباعاته ومشاعره ورغباته كما في التعجب والتمني والترجي والتحسر والمدح والذم، أو أنّه يستفسر عن شيء أو يفسر شيئاً ما كشرح معادلة، أو توضيح ما غمض من المسائل، (...) وقد تكون الغاية من الخطاب التأثير في مخاطبه بتغيير سلوكه عن طريق الوعظ أو النصيحة، أو إقناعه بفكرة ما، أو إمتاعه بعمل إبداعي، أو ربما مجرد الشروع في التواصل معه أو الحرص على استمرار التواصل¹.

أما الأغراض فهي علل قصدية للمخاطبة، تتعلق بفعل التخاطب نفسه، أو بوجود الفعل التخاطبي عينه. وبتعبير الفلاسفة، الغايات من جملة الكليات، والأغراض أنواع تندرج تحت الكليات، أما أفراد هذه الأنواع فهي المقاصد المتحققة في سياق المسالك التي سيأتي بيانها. "ومن الأغراض الشائعة في التخاطب: الإعلام، والمدح، والذم، والهزاء، والثناء، والغزل، والفخر، والإعتذار، والعتاب، والوعظ، والتوجيه، والإرشاد، والنصيحة، والتعليم، والتبليغ، والحكاية، والمناظرة، والجدل، والمخاصمة، والردع، والزجر، والتخويف، والإرهاب، والتخوين، والترغيب، والترهيب، والتحذير، والتنفير، والتحقير، والإهانة، والسخرية، والإرضاء، والتحية، والتهنئة، والتعزية، والمواساة، والتحسر، والندم، والإنجاز الاجتماعي والاقتصادي (كما في صيغ عقود النكاح والطلاق والبيع)، وكل غرض من هذه الأغراض يندرج تحت غاية أو أكثر من الغايات الخطابية الكلية السابقة"².

أما المرحلة الثانية: هي التفكير في الغرض؛ أي تكوين فكرة أولية حول التصور، إذ يكون التصور في الأصل عبارة جامدة، تبدأ بالتحرك حينما تتحول إلى مرحلة التفكير في الغرض، وهنا يكون الفعل المنجز هو التفكير في تكوين المعنى المقالي، من حيث إمكانه أو عدم إمكانه من المنظور المنطقي والواقعي والاجتماعي، ثم يتم تكييفه وفق ما يقتضيه النظام اللغوي؛ أي على مستوى المعنى الوظيفي والمعنى المعجمي. يسمى المستوى الأول بالوعي، والثاني بالقصد، أما الفكرة المتصورة القابلة للنطق فهي المقصد.

¹ - محمد يونس علي، تحليل الخطاب وتجاوز المعنى، ص 82.

² - المرجع نفسه ، ص 85.

ثم تأتي المرحلة الثالثة: عندما يصل فعل التفكير إلى هذا المستوى لن يقف عند الفكرة في ذاتها بل يتجه على درجات متفاوتة إلى ما تنطبق عليه الفكرة في الخارج، وإلى عادات الناس في نظرتهم إلى ذلك الخارج، وموقف المخاطب اتجاه الفكرة واتجاه ما تنطبق عليه في الخارج، ذلك بكل بساطة التفكير في علاقة المعنى المقالي بالمقام؛ أي أن المتكلم يعتبر في كلامه خصوصية ما يصبح بها ذلك الكلام مطابقاً لمقتضاها، وتلك المطابقة باعتبار مطلق الوجود لا خصوصه أي حدوثه، أي باعتبار إمكان حدوث مقتضى الكلام واقعا وعقلا بالقوة لا من حيث حدوثه بالفعل، والأول معيار الحقيقة والمجاز والثاني معيار الصدق والكذب، وهذا تقدم بيانه.

والكلام النفسي بعد مراعاة الحال أو المقام على مرحلتين:

1.2 - مرحلة المعنى.

قولنا بأن الحال/الغاية تدفع المتكلم إلى أن يعتبر في كلامه خصوصية ما، نعني بتلك الخصوصية (الأسلوب) بالتعبير التراثي، أو (المسلك النظامي)¹ إذا أخذنا باصطلاحات مقاربة المسالك والغايات، الذي يوافق الغرض الذي اقتضاه المقام، فإن المقامات متفاوتة، فتتفاوت لأجلها خصوصيات الخطاب التي هي المسالك النظامية المعروفة عن العرب، فلكل مقام أسلوبه /مسلكه المناسب له، لذلك فإن أول ما يخطر في نفس المتكلم عند إرادة الكلام: المعاني، وأول تلك المعاني معنى الأسلوب الذي به يطابق الكلام مقتضى الحال، والأسلوب/المسلك العربي إما خبر وإما إنشاء، والخبر إما إثبات وإما نفي وإما تأكيد، والإنشاء: طلب أو شرط أو إفصاح، والطلب: استفهام أو أمر أو عرض أو نهي أو تحضيض أو تمن أو ترج أو نداء، والشرط نوعان: امتناعي أو إكراهي، والإفصاح: قسم أو ندبة أو استعانة أو تعجب أو مدح أو ذم. ثم ينتقل بعد ذلك إلى تعيين الفائدة أو معنى المقال العام، ثم ينظر إلى ما يناسب تلك الفائدة من المعاني المفردة، والمعاني المفردة صنفين: وظيفية ومعجمية، والوظيفية متقدمة على المعجمية، والمقصود بالمعنى الوظيفي معنى الأجزاء التحليلية داخل التركيب، وهي على مراتب: المعاني الوظيفية النحوية: أي ما يعرف بمعاني الأبواب كالفعلية، الفاعلية، المفعولية، الابتداء، الخبر، الوصفية، الملابس، الظرفية..، ثم تليها المعاني الوظيفية الصرفية وهي ثلاثة أقسام: معاني مباني التقسيم وهي: الاسمية، الوصفية، الفعلية، الإضمار، الإفصاح، الظرفية. ومعاني مباني التصريف وهي: التكلم،

¹ - محمد يونس علي، تحليل الخطاب وتجاوز المعنى ، ص101.

الخطاب، الإشارة، الغيبة، الوصل، الأفراد، التثنية، الجمع التذكير، التأنيث، التعريف، التثنية. ومعاني الصيغ المختلفة كالمبالغة والتفضيل والتعدي والمطاوعة والتشارك والسيرورة والاستحقاق والتكثير.. وغيرها.

ثم يأتي مستوى اختيار المعاني المعجمية، والمعنى المعجمي يشارك المعنى الوظيفي في صفة التعدد والاحتمال، لكن الأول ينتمي إلى اللغة كقائمة والثاني ينتمي إلى اللغة كنظام. وكلاهما يلتقي في مستوى الكلام حيث تتحول المقولات المجردة إلى علامات. فإذا قيل: لم تأخرت رتبة المعنى المعجمي؟ قلنا: إنَّ ما يكون من تصور لمعاني الألفاظ المفردة، إنما هو تصوير ماهيات ما هو موجود في الخارج لا أكثر، فلا مزية فيه، كما لا يعقل أن توضع في الأصل لذاتها مفردة، بل لكي يعلق بعضها ببعض في الكلام، وهذا مما ينبغي أن يعلمه كل إنسان، "أنه لا يتصور أن يتعلق الفكر بمعاني الكلم أفراداً ومجرداً من معاني النحو، فلا يقوم في وهم ولا يصح في عقل أن يتفكر متفكر في معنى فعل من غير أن يريد إعماله في اسم، ولا أن يتفكر في معنى اسم من غير أن يريد إعمال فعل فيه".¹ كما ذكر الجرجاني، ويقول أيضاً: "ومعلوم أنك أيها المتكلم لست تقصد أن تعلم السامع معاني الكلم المفردة التي تكلمه بها، فلا تقول: خرج زيد لتعلمه معنى (خرج) في اللغة ومعنى (زيد) كيف؟، ومحال أن تكلمه بألفاظ لا يعرف هو معانيها كما تعرف، ولهذا لم يكن الفعل وحده من دون الاسم، ولا الاسم وحده من دون اسم آخر أو فعل كلاماً... كان ذلك وصوتاً تصوته سواء".² فعلم وجه تقدم المعنى الوظيفي على نظيره المعجمي.

ثم يأتي مستوى التعليق؛ وحقيقته الانتقال من العلاقات في مستوى التصور التي سبق بيانها إلى التعليق بين أجزاء الكلام، أي توظيف تلك العلاقات في الكلام، مع مراعاة الترتيب المناسب، والترتيب مساوق للتعليق، وأوجه التعليق بين الكلم في العربية أربعة أنواع رئيسة وتحتها فروع عنها هي: الإسناد والتخصيص وتحتها فروع: التعدية (المفعول به)، الغائية (تشمل المفعول لأجله والمضارع بعد اللام وكي والفاء ولن وإذن الخ)، المعية (المفعول معه والمضارع بعد الواو)، الظرفية (المفعول فيه)، التحديد والتوكيد (المفعول المطلق)، الملابس (الحال)، التفسير (التمييز)، الإخراج (الاستثناء)، المخالفة (الاختصاص وبعض المعاني الأخرى)، النسبة: نعني بها معاني حروف الجر (ابتداء الغاية، انتهاء الغاية، البعضية، الظرفية، التعليق، المجاوزة، الاستعانة، الاستعلاء، المصاحبة، الإلصاق، القسم، التشبيه،

¹- الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 175 .

²- المصدر نفسه ، ص 412.

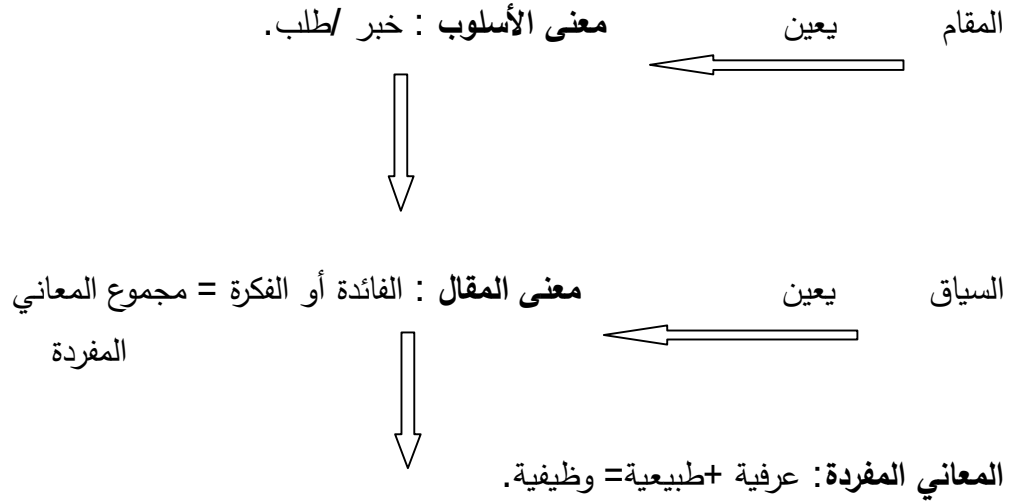
بيان الجنس، التوكيد، الملك، الاستحقاق، النسب، العاقبة، المقايضة، التعويض، التعجب، الاستدراك، التبليغ، التبيين، البعدية، البدلية، العندية، التعدية، الزيادة) ومعنى الإضافة، التبعية: النعت والعطف والتوكيد والإبدال.¹

فإذا اكتمل ذلك تحقق **المعنى الدلالي / المقصد** الذي هو المعنى المقصود ابتداء لدى المتكلم، المفهوم (المحمول) انتهاء لدى المخاطب **بعد أن يتحقق في المقام**. وينبغي التذكير بأنّ المعنى الوظيفي والمعنى المعجمي هو معنى ينتمي إلى اللغة؛ أي إلى الخبرة الجماعية أو العقل الجماعي، وكذلك طرق التعليق، وهذا ما دعوانه سابقا بالموضوع أي معنى الجملة بمنظور اللغة (القصدية المشتقة)، وهو ما تتعدد طرق التعبير عنه، بينما المعنى الدلالي الذي هو مقصود المتكلم ينتمي إلى انطباع القائل أو إلى خبرته الخاصة أو إلى العقل الفردي. ولكن كيف تجتمع الخبرتان في قالب واحد لتؤدي تواسلا ناجحا؟ يكون ذلك بفضل المقام الاجتماعي الخاص الذي يجري فيه الخطاب؛ بمعنى أنّ محك نجاح التواصل يتوقف على معرفة مناسبة المقال لذلك المقام. لذا كان المقام الاجتماعي الخاص أولى أولويات المتكلم. فإن كان المعنى المقصود لدى المتكلم هو مركز ومحور الفعل الخطابي، فلا يعني ذلك أنّ المتكلم له أن يقول أي شيء ويعني به أي شيء.

وإليك المخطط التالي الذي يوضح العملية:

¹ - تمام حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، ص 191-204.

الكلام النفسي : مرحلة المعنى.



المستوى الأول: المعاني النحوية: الفعلية، الفاعلية، المفعولية، الابتداء، الخبر، الوصفية، الملازمة، الظرفية..

المستوى الثاني: المعاني الصرفية: معاني مباني التقسيم، معاني مباني التصريف، معاني الصيغ.	
المستوى الثالث: المعاني المعجمية.	

(معاني التعليق): الإسناد، التخصيص، النسبة التبعية

(ترتيب المعاني الترتيب مساوق للتعليق)

المعنى الدلالي (المعنى المقصود ابتداء المفهوم انتهاء) = المعنى المقالي + المقام.

الشكل - 10 - عملية الانتقال بين المعاني في النفس.

2.2 - مرحلة المبني.

والمقصود به اختيار المباني التي يقدمها النظام الصرفي والنظام النحوي للتعبير عن المعاني التي سبق تصورهما في النفس. فيقابل معنى الأسلوب بالمبنى/المسلك النظامي المناسب، وأكثر ما يستعمل في ذلك الأدوات الخاصة بكل أسلوب، ويقابل المعنى المقالي بالمبنى المناسب، وكذلك المعاني الوظيفية والمعجمية. فتبني لمعنى الفاعلية الاسم المرفوع في بعض المواضع أو الضمير المنفصل أو المتصل في مواضع أخرى أو الضمير المستتر في موضع ثالث، وللمفعولية الاسم المنصوب أو الضمير وهكذا.

والمبنى المفرد في الوضع العربي على قسمين¹؛ مباني التقسيم: الاسم، الصفة، الفعل، الضمير، الخالفة، الظرف، الأداة. ومباني التصريف: التكلم، الخطاب، الإشارة، الغيبة، الوصل، الأفراد، التنثية، الجمع التذكير، التأنيث، التعريف، التذكير. وتندرج تحت مباني التقسيم الصيغ الصرفية المختلفة التي يصب في قالبها كل قسم من أقسام الكلم. فكل الصيغ التي للأسماء بأنواعها والصفات والأفعال تندرج تحت مباني التقسيم وتكون فروعاً على هذه الأقسام. ومعاني هذه الصيغ هي فروع عن معاني التقسيم كما أنّ مبانيها فروع على مباني التقسيم. ونفس الأمر يقال عن مباني التصريف ومعاني التصريف.

وأما المبني النحوي فلا يتصور إلا أن يكون إما جملة اسمية من مبتدأ وخبر ويدخل فيه ما يلحقها من النواسخ، وإما جملة فعلية من فعل وفاعل بالإضافة إلى متعلقات الفعل كالمنصوبات.

ويدخل في جملة المبني كذلك ما يكون بين الألفاظ من علاقات ظاهرة هي بمثابة القرائن اللفظية² على المعنى؛ وهي تقابل معاني التعليق بين المعاني، كمبنى الصيغة؛ فإن الصيغة قرينة لفظية على الباب النحوي. كما أنّ معاني الصيغ لها علاقة وثيقة بالعلاقات السياقية، فنحن نعلم أنّ الفعل اللازم لا يصل إلى المفعول بغير واسطة، ونحن نعلم أيضاً أنّ المتعدي من الأفعال ما وصل إلى المفعول به بغير واسطة، وأنّ الأفعال التي تدل بصيغتها على المشاركة تتطلب فاعلاً غير مفرد أو مفردين متعاطفين بالواو ومن هنا تكون الصيغة قرينة دالة على نوع الفاعل وهكذا.

وكالمطابقة التي تكون في الصيغ الصرفية والضمائر وتظهر في العلامة الإعرابية، الشخص العدد، النوع، التعيين. والربط ويكون بين الموصول وصلته، وبين المبتدأ وخبره، وبين الحال وصاحبها

¹ - تمام حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، ص131.

² - المرجع نفسه، ص205 إلى 230.

وبين المنعوت ونعته، وبين القسم وجوابه وهكذا. ويتم الربط بالضمير العائد أو بالحرف أو إعادة اللفظ أو إعادة المعنى، أو باسم الإشارة أو (ال) أو دخول أحد المترابطين في عموم الآخر. والتضام الذي بمعنى استلزام أحد العنصرين التحليليين النحويين عنصراً آخر فيسمى التضام هنا (التلازم)، أو يتنافى معه فلا يلتقي به ويسمى (التنافي). والتلازم إما أن يكون بالمبنى الوجودي على سبيل الذكر وإما بالمبنى العدمي على سبيل التقدير بالاستتار أو الحذف. وكالعلامة الإعرابية، ويدخل في جملة ذلك أيضاً الفصل والوصل والإيجاز والإطناب والذكر والحذف.

والمبنى الوظيفي يماثل المعنى الوظيفي في كونه ينتمي إلى نظام اللغة، إما النظام الصرفي بالنسبة للمفرد أو النظام النحوي بالنسبة للتركيب. ويجدر التنبيه إلى أن المقصود بالمبنى الوظيفي أنه مبنى تجريدي لا منطوق ولا مكتوب؛ أي هو "أقسام شكلية ينطوي تحت كل منها ما لا حصر له من العلامات المنطوقة في استعمال المتكلمين والمخطوطة في استعمال الكاتبين، وهذه الأقسام جزء من اللغة شأنها شأن المعاني ذاتها، على حين أننا نجد العلامات جزءاً من الكلام بشقيه المنطوق والمكتوب. وفائدة اعتبار المبنى في أنظمة اللغة وفي تحليلها في ضوء هذه الأنظمة أن اللغة لا يمكن أن تكون نظاماً من المعاني التي لا مباني لها؛ لأنّ المباني رموز المعاني ولا غنى عن الرمز في نظام كاللغة هو في أساسه نظام (رمزي). ولولا المباني، وهي تجريدات وتقسيمات شكلية تتدرج تحتها العلامات المنطوقة أو المكتوبة، ما كان من الممكن للباحث أن يعبر عن حقائق البحث اللغوي مستقلة عن الاستعمال الفعلي للكلام، ولأصبح الباحث في عجزه عن التبويب والتقسيم في تيه لا ينتهي مداه من مفردات الاستعمال".¹

*

*

*

¹ - تمام حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، ص 38.

المبحث الثالث: النحو منطق العربي (أنا أعبر/ أنا أؤثر).

1. الخطاب العربي وسلطة العقل الاجتماعي: التوفيق بين المعنى والمبنى والمقام.

تقدم في كلامنا أنّ ميزة المعنى على المبنى في كونه يسبق تصوره في النفس قبل النطق بالمبنى وأنه بذلك صار الأصل في فعل الكلام والسر في تفاوت فصاحة المتكلمين، والمبنى تابع له يصوره فلا يزيغ عنه، فالتلفظ فعل ولا فعل إلا بإرادة، ولا إرادة إلا بتصور سابق يخصصها. وهذا أجمع عليه أغلب علماء اللسان العرب نحاة وبلاغيين وشعراء ونقاد، وإن كان الجرجاني أكثر من عرف به، إلا قليلا منهم من آثر أحد الطرفين فتراه ينحاز إما إلى المعنى وإما إلى المبنى.

وغاية المتكلم الحاذق الكلام البليغ التام، والكلام البليغ لا يكون كذلك إلا بعد استيفاء شروط الفصاحة، والكلام الفصيح فصيح المعنى والمبنى، فبعد مراعاة مناسبة المعنى المتصور (المقصود بالكلام) للمقام، تنبغي العناية بفصاحة المعنى والمبنى، ولأجل تلك الغاية وضع علماء البلاغة شروطا معروفة لا يكون الكلام فصيحاً بليغاً بينا مبيناً إلا بها؛ فشرطوا من حيث المعنى: ألا يكون الكلام وحشياً غير مأنوس الاستعمال فلا يظهر معناه إلا بتكلف النظر والنقر عنه في كتب اللغة¹، وأن يخلو من التعقيد المعنوي بأن لا يكون الكلام غير ظاهر الدلالة على المراد به، فيحتاج الذهن لأجل الانتقال من المعنى الظاهر إلى المعنى المراد وسائط كثيرة²، فالكلام الخالي من التعقيد المعنوي ما كان انتقال الذهن من معناه الأول إلى معناه الثاني الذي هو المراد به ظاهراً، حتى يُخَيَّل إلى السامع أنه فهمه من ظاهر اللفظ.

أمّا من حيث المبنى فذكروا خلوصه من تتافر الحروف والكلمات، ومن مخالفة القياس اللغوي بأن يكون خلاف الثابت في الوضع³، وخلوصه كذلك من ضعف التأليف؛ بأن يكون الكلام خلاف المشهور من قواعد النحو، وإنّما قيد الخلاف بالمشهور من القواعد، لأنّ خلاف المجمع عليه خطأ لا ضعف تأليف، كرجوع الضمير على متأخر لفظاً لا رتبة، وإن أجاز به بعض النحويين إلا أن البلاغيين متفقون على أنّه ضعف تأليف. وشرطوا أيضاً خلوص الكلام من التعقيد اللفظي⁴؛ وهو ما يرجع إلى ضعف

¹ - ينظر: القزويني، الإيضاح، ص10.

² - ينظر: المصدر نفسه، ص12.

³ - ينظر: نفسه، ص10.

⁴ - ينظر: نفسه، ص11.

النظم، والكلام الخالي من التعقيد اللفظي ما سلم نظمه من الخل، فلم يكن فيه ما يخالف الأصل من تقديم أو تأخير أو نحوهما إلا وقد قامت عليه قرينة ظاهرة لفظية أو معنوية.¹

ثم إنَّ الكلام العربي بعد ذلك إمَّا إخبار عن واقع في الخارج أو معقول في النفس، وإمَّا طلب حدوث أمر في الخارج أو في نفس الآخر، إيجاباً أو سلباً، على وجه الإلزام أو الاستحسان، أو تعليق حدوثه، لامتناعه أو إمكانه، أو نحو ذلك.

أما الإخبار فغاية المخبر إثبات علم في نفس المخبر عن المخبر عنه حيث يكون ذهنه خال منه في الأصل، أو إزالة ذلك العلم عنه، وذلك إثبات من وجه ونفي من وجه آخر؛ إذ هو إثبات حكم النفي ونفي حكم الإثبات، والكلام في هذه الأحوال إما جملة إسمية أو جملة فعلية.

أما الجملة الإسمية، فيكون فيها تعليق اسم باسم (أو ما يلحق به كالضمير) من جهة التشبيه والإلحاق، أو تعليق وصف باسم من جهة الحكم، فلا يعقل أن يعلق اسم باسم من جهة الحكم؛ لأنَّ الأسماء تقع على الذوات، والذوات لا تحل بالذوات حتى يحكم ببعضها على بعض، وإنَّما الصفات هي التي تحل بالذوات، وهذا تقدم بيانه عند الحديث عن المثلث النحوي التصوري، وقد تلحق ذات بأخرى عن طريق التشبيه و القياس لإثبات وجه الإلحاق الذي هو علته كقولهم: زيد أسد، فالحقوا زيدا بالأسد بوصف الشجاعة لا لحلول أحدهما في الآخر. فيكون تركيب الجملة الاسمية:

من حيث المعنى على نحو:

اسمية إضمار	إسناد الحاق وتشبيه	اسمية إضمار	= إسناد إلحاق وتشبيه أو	اسمية + اسمية إضمار + إضمار

وتتفرع على معنى الإسمية والإضمار معاني: التكلم، والخطاب، والإشارة، والغيبة، والموصولية، والإفراد، والتثنية، والجمع، والتذكير، والتأنيث، والتعريف، والتكثير. ومعنى أنها تتفرع عليها أنه يجوز أن تأتي على تلك الأحوال جميعاً على نحو ما يقتضيه المقام.

¹ - ينظر: المصدر نفسه، ص11.

وقد يكون تركيبها:

وصفية	إسناد حكم	اسمية إضمار	أو	وصفية = إسناد حكم	اسمية + إضمار +

والوصفية إما أن تكون وصفية ذات أو وصفية فعل.

أما تركيب الجملة الإسمية من حيث المبنى فهي على النحو التالي:

اسم	اسم
ضمير	ضمير
صفة	(رفع)
(رفع)	دخول أحد المترابطين في عموم الآخر

وتتفرع على الاسم والضمير أبنية فرعية كالمتكلم، والمخاطب، والإضمار للإشارة، والغائب والموصول والمفرد، والمثنى، والمجموع، والمذكر، والمؤنث، والمعرف، والمنكر. وتتفرع عن الصفة صيغها المختلفة التي هي صيغ اسم الفاعل واسم المفعول وصيغة المبالغة وصيغة التفضيل والصفة المشبهة. كما يأتي الاسم على صيغ صرفية متعددة. والمقصود بالضمير هنا ضمير الرفع المنفصل، وضمير الوصل وضمير الإشارة. كما يحتتمل كل منهما الذكر والحذف وكل ذلك على وفق ما يقتضيه المقام من الأغراض المخصوصة. **محذوف المسند إليه** لغرض الاختصار والاحتراز عن العبث بناء على الظاهر، أو لضيق المقام الذي يكون بسبب الشعر أو الضجر أو خوف فوات فرصة، أو لغرض حصول العلم بالمحذوف فلا حاجة لذكره؛ وهذا يدخل تحته أو يتفرع عنه: أن يكون الخبر لا يصلح إلا له حقيقة كقوله تعالى: ﴿عَلِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ﴾ [الأنعام: 73]، وادعاء شهرته وتعيينه لغلبة الظن عليه لتضافر القرائن.¹ وكذلك يقال في أغراض حذف المسند.² ولا حذف إلا بقرينة.

¹ - ينظر: القزويني، الإيضاح، ص 28. وعبد المتعال الصعيدي، بغية الإيضاح، المطبعة النموذجية، د. ط. د. س، ج 1،

ص 74.

² - ينظر: القزويني، الإيضاح، ص 54-56.

وكتعريف المسند إليه؛ والمراد بذلك ظهور إثبات الحكم فيه، فإن كان الحكم قريباً منه كانت فائدة التعريف به ضعيفة فتترك، وإن كان الحكم بعيداً عنه كانت الحاجة ملحة إلى تعريفه حتى تتم الفائدة، هذا فيما يخص جهة المسند إليه من التعريف. والتعريف كما يخص المسند إليه بتعيينه عما سواه، كذلك يخص إلحاق المسند به دون غيره، ولما كان هذا المسند صالحاً إسناداً إلى كل مسند إليه كان جواز إثبات الحكم فيه على طريق العموم قريباً، ولكن حينما يراد تخصيصه بإلحاقه بمسند إليه معين، كان الحكم بعيداً تحقيقه فيه إلا من جهة التخصيص، فيكون التخصيص سبباً في بعده، أعني الحكم. هذا مراد القزويني والله أعلم.¹

وللتعريف أحوال: منها التعريف بالإضمار والعلمية والموصولية واللام والإضافة؛ أما الإضمار فلمقاصد: منها أن يقتضي المقام التكلم وهذا يغلب في حال المدح والفخر، كقول بشار:

أنا المُرْعَث لا أخفى على أحد *** ذرت بي الشمس للقاصي وللداني.

وإما أن المقام مقام الخطاب: كقول الحماسة:

وأنت الذي أخلفتني ما وعدتني *** وأشمت بي من كان فيك يلوم.

وإما لأن المقام مقام غيبة بأن يكون المسند إليه مذكوراً قبل ذلك أو في حكم المذكور، وهذا الغالب فيه إرادة الاختصار وتجنب التطويل في الكلام.² ومنها التعريف بالعلمية: لغرض إحضاره بعينه في ذهن السامع ابتداء باسم مختص به، وإما لأغراض أخرى.³ ومنها التعريف بالموصولية: إن كان المخاطب لا يعلم من حال المذكور شيئاً سوى من جهة الصلة.⁴ ومنها التعريف بالإشارة لبيان قربه أو بعده أو توسطه بين القرب والبعد.⁵

ومنها التعريف باللام: وتأتي على قسمين: العهدية والجنسية، والعهدية تنقسم إلى ثلاثة أقسام: ما كان للعهد الذكري، وما كان للعهد الذهني، وما كان للعهد الحضورى. وأما الجنسية فتتنقسم إلى قسمين: ما كان لبيان حقيقة الجنس؛ أي إثبات الحكم في أصل الجنس مع عدم لزوم ثبوت الحكم على كل فرد من أفراد ذلك الجنس. وما كان لبيان استغراق الجنس، وعلامتها أن يصح مجيء (كل) في معناها فهي تفيد ثبوت

¹ - ينظر: القزويني، الإيضاح، ص 28.

² - ينظر: نفسه، ص 29. وبغية الإيضاح، ج 1، ص 71-73.

³ - ينظر: نفسه، ص 29.

⁴ - ينظر: نفسه، ص 30.

⁵ - ينظر: نفسه، ص 31.

الحكم في كل فرد من أفراد الجنس والاستغراق نوعان: حقيقة كقوله تعالى: ﴿عَلِمَ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ﴾ [الأنعام: 73]، أي كل غيب وكل شهادة، وقد يكون عرفاً كقولك: (جمع الأمير الصاغة) أي صاغة بلده لا كل صاغة الدنيا.

واللام التي للعهد الذهني قد توافق اللام الجنسية في الدلالة على العموم، فتقترب بسبب ذلك من النكرة من حيث المعنى، فيكون المعرف بها معرفة لفظاً ونكرة معناً. ولهذا ذهب القزويني إلى أن إعراب الجملة (يسبني) من قول الشاعر: (ولقد أمر على اللئيم يسبني)، أنها صفة؛ لأنّ الجمل بعد النكرات صفات ولفظ (اللئيم) نكرة في المعنى أي: (أي لئيم).¹

والصحيح خلاف ما أثبت؛ لأنّ الشاعر قصد لئيماً بعينه وعرفه لأجل ذلك، أي لتعينه في نفسه كما أنه عرفه لأن التعريف باللام يحمل معنى الإطلاق؛ أي إطلاق الحكم على المَعْرِف، والإطلاق يدل على كمال الوصف بالموصوف، فكأن اللؤم قد كمل فيه واستغرق جميع أحواله، كما أنه قيّد الوصف بحال معينة وهو وقت مروره به، وليس السبّ بواقع من اللئيم دون انقطاع فامتنع أن تكون الجملة بناء على المعنى صفة بل هي حال.

ويكون تنكيهه لأغراض: كبيان النوعية كقوله تعالى: ﴿وَعَلَّجَ أَبْصَرَهُمْ غَشَوَةً﴾ [البقرة: 7]، أي نوع من الأغذية مما لا تعرفون وهو غطاء التعامي عن آيات الله. وإما للتعظيم والتهويل أو للتحقير، وهما مجتمعان في قول ابن أبي السمط:

له حاجب من كل أمر يشينه *** وليس له عن طالب العرف حاجب.

أي أنّ ممدوحه له حاجب عظيم من نفسه يمنعه من فعل ما يشينه، وليس له حاجب عن طالب الندى فالحاجب الأول نفسي والتكثير فيه للتعظيم، والحاجب الثاني حسي والتكثير فيه للتحقير على سبيل المبالغة في النفي. وفي الشطر الثاني قلب، وأصله: (ليس لطالب العرف عنه حاجب).² وقد يُنكر لقصد التكثير كما تقول: (إنّ له لإبلا وإنّ له لغنما)، أو لأجل أغراض أخرى تعرف من المقام.³ والمسند كذلك.⁴

¹ - ينظر: القزويني، الإيضاح، ص 32-33.

² - ينظر: عبد المتعال الصعيدي، بغية الإيضاح، ج 1، ص 103.

³ - ينظر: القزويني، الإيضاح، ص 35.

⁴ - ينظر: المصدر نفسه، ص 62.

وقد يوصف لأجل: تفسيره والكشف عنه، أو تخصيصه إذا احتمل تنكيه المشاركة مع غيره، لذلك قيل "التخصيص رفع الاحتمال في المعارف، وتقليل الاشتراك في النكرات"¹، أو لأجل المدح أو الذم أو غير ذلك.²

كما يعطف عليه عطف بيان لتفسيره، وعطف نسق لإرادة التفصيل مع الاختصار، أو لرد السامع من الخطأ في الحكم إلى الصواب كقولك: (جاءني زيد لا عمرو). أو لصرف الحكم عن محكوم له إلى آخر كقولك: (جاءني زيد بل عمرو). أو للشك أو التشكيك إذا كان العطف ب(أو)، أو للإباحة والتخيير بها أيضاً. كما قد يفصل بين المسند إليه والمسند لقصد التخصيص؛ يعني تخصيص المسند إليه بالمسند أو توكيد الصلة بينهما.³

وأما تقديم المسند إليه، فإما لمجرد الالتزام بالأصل وإما لتمكين الخبر من نفس السامع، وإما لتعجيل المسرة أو المساءة لكونه صالحاً للتفاؤل أو التطير، وإما للتعظيم وإما لتخصيصه بالمسند أو غير ذلك.⁴ مع العلم أن التقديم قد يكون مبنا بينما النية تأخيرها معنا، والعكس؛ أي يؤخر مبنا ويقدم معنا ومقصودنا بالمعنى المعنى الوظيفي، وقد يكون ذلك مبنا ومعنا فيحمل المقدم معنى المؤخر ويحمل المؤخر معنى المقدم كقولك: (زيد المنطلق) و(المنطلق زيد)، ففيه الأحوال الأربعة بحسب ما يتعلق بمقصود المتكلم. أما عن مجيء الخبر جملة أو شبه جملة فحكمه حكم المفرد لا فرق بينهما لأنه يقدر به.

وما سبق من الأحوال مما يكون في مقام الإثبات، أما مقام النفي فيكون بإضافة أداة النفي إلى مقدمة التركيب، فتحمل الأداة إليه معنى السلب؛ أي سلب الحكم عنه وذلك على مستوى المعنى، كما تحمل إلى التركيب تغيراً في مستوى المبني، ولسنا نعني بذلك إثبات العمل لتلك الأداة؛ لأن الذي عمل هنا إرادة معنى النفي، والأداة جزء من ذلك التغيير حدث بواسطتها. والمبني كما أسلفنا تبع للمعنى. لذلك لا نقول في إعراب خبرها أنه منصوب بها، بل نقول هو منصوب لمجيئه بعدها في نفس التركيب، أي أن العرب تنصبه عند وجود هذه الأداة لا بها، وأشهر الأدوات في هذا الباب (ما وليس)، على النحو التالي:

¹ - عبد المتعال الصعيدي، بغية الإيضاح، ج1، ص108.

² - ينظر: القزويني، الإيضاح، ص36.

³ - ينظر: المصدر نفسه، ص37-38.

⁴ - ينظر: نفسه، ص38-42.

على مستوى المعنى:

اسمية	نفي إسناد إلحاق وتشبيه	اسمية	= نفي إسناد إلحاق وتشبيه أو نفي	اسمية + اسمية	نفي +
إضمار		إضمار		إضمار + إضمار	

وصفية	نفي إسناد حكم	اسمية	= انتفاء إسناد حكم أو نفي	اسمية + وصفية	نفي +
		إضمار		إضمار +	

على مستوى المبنى:

اسم		اسم	+ أداة نفي
ضمير	لا مطابقة في العلامة، مطابقة (الشخص، العدد، النوع، التعيين)	ضمير	(ليس/ما)
صفة	الربط (بالضمير، إعادة اللفظ، إعادة المعنى، ضمير الإشارة)	(رفع)	
(نصب)	دخول أحد المترابطين في عموم الآخر		

ومعلوم أنّ الجملة الاسمية في اللغة العربية لا تشتمل على معنى الزمن، لأنها لا تحمل معنى الحدث، فإذا استدعى المقام أن يضيف المتكلم إليها معنى الزمن، جاء لأجل ذلك بأدوات منقولة عن الأفعال تعرف بالأفعال الناسخة، فيصبح حينها حكم الإسناد مفهوماً من جهة زمنية معينة، على النحو التالي:

على مستوى المعنى:

اسمية	تخصيص الإسناد بزمن	اسمية	= تخصيص الإسناد بزمن أو زمن	اسمية + اسمية	زمن +
إضمار		إضمار		إضمار + إضمار	
وصفية				وصفية	

على مستوى المبنى:

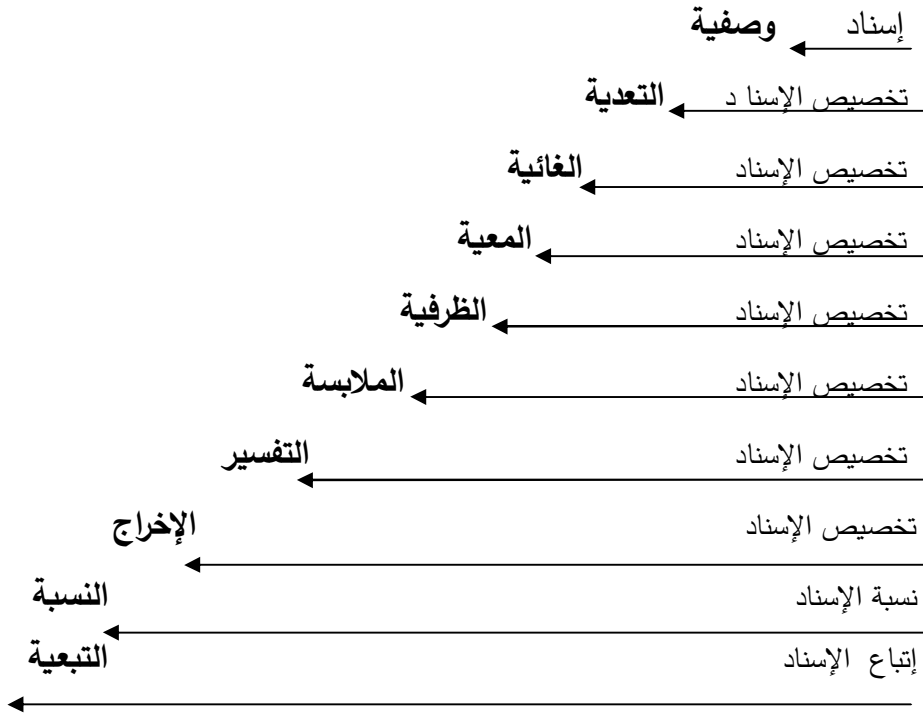
اسم	أداة زمن +
ضمير	(كان، أضحى، بات، أمسى،
الربط (بالضمير، إعادة اللفظ، إعادة المعنى، ضمير الإشارة	أصبح، ظل، مادام، مازال.. الخ
دخول أحد المترابطين في عموم الآخر)	وما تصرف منها)
ضمير (نصب)	(رفع)

وينبغي الإشارة إلى أنّ هذه الأدوات لا تحمل معنى الزمن وحسب بل تحمل كذلك معنى جهة ذلك الزمن، ف(صار) تحمل معنى التحول، و(أمسى) تحمل معنى الإيماء، و(أصبح) معنى الإصباح و(ظل) معنى الاستمرار و(أضحى) معنى الضحى و(بات) معنى الليل، و(مادام) معنى التعليق الزمني و(مازال) و(ما انفك) و(ما فتى) و(ما برح) معنى الاتصال بين الماضي والحاضر.. وهكذا.¹

وكما يمكن توسيع التركيب الاسمي من جهة المسند إليه كما بينا في إضافة النفي والزمن، فكذلك يمكن توسيعه من جهة المسند، بإضافة معان جديدة حسب ما يقتضيه المقام ذكره، كإضافة معاني: التعدية والغائية والمعية والظرفية الزمانية والمكانية والملابسة والتفسير والإخراج، وهذه المعاني قيود على علاقة الإسناد من جهة تخصيصه أو نسبته أو إتباعه، على النحو التالي:

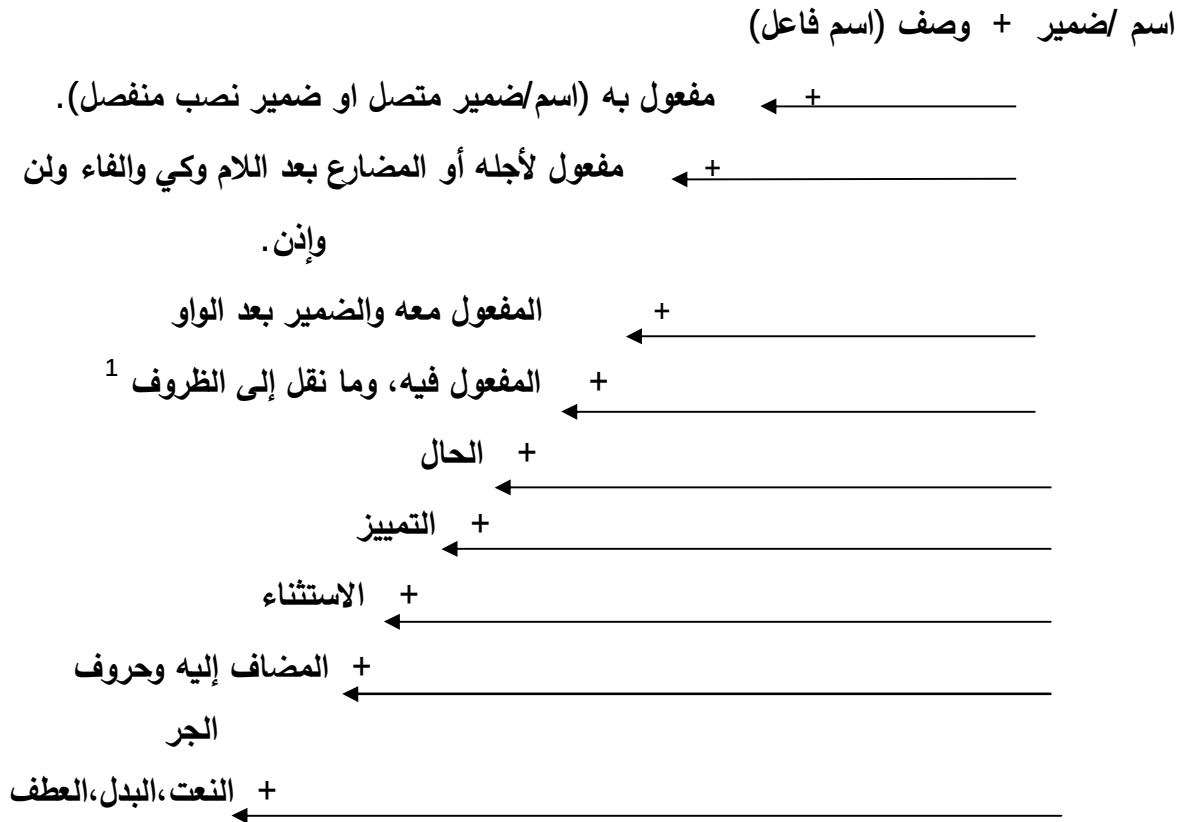
¹ - ينظر: تمام حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، ص129.

على مستوى المعنى:



ملاحظة: يوضح السهم الممتد عند كل إضافة لمعنى جديد من المسند إليه أن هذه المعاني قد تأخذ أي موقع على امتداد السهم، فقد تكون بعد المسند إليه مباشرة وقد تأتي بعد المسند وقد يسبق بعضها بعضا ويتأخر. فالسهم هنا أغنانا عن إعادة كتابة جميع الاحتمالات التي يأتي عليها كل تركيب.

على مستوى المبنى:

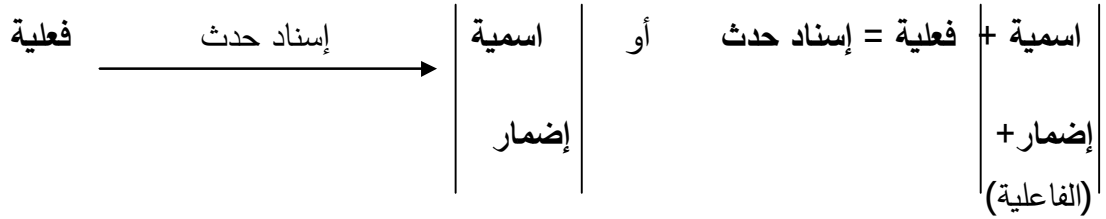


أما **الجملة الفعلية**: فيكون فيها إسناد فعل إلى اسم أو ضمير، من جهة الخبر، والفرق بين هذا الإسناد وإسناد الجملة الاسمية أن إسناد الجملة الفعلية إسناد خبر من حيث حدوث المخبر عنه أو إمكان ذلك فهو إخبار عن حدث، إثباتاً أو نفياً أو تعليقا، أما ذلك فهو إخبار عن حكم عقلي، فظهر الفرق بينهما. والفعل إما أن يكتفي بفاعله فيكون لازماً، وإما أن يتعداه إلى مفعول به أو أكثر فيكون متعدياً. وكما يكون إسناد الفعل إلى الفاعل لإثبات وقوعه منه أو نفيه لا أن يفيد وجوده في نفسه فقط، فكذلك إسناده إلى مفعول به لإثبات محل وقوعه لا مجرد وجوده في نفسه، أما إذا أريد الإخبار بوقوعه في نفسه

¹ - كالمصادر نحو: أتيتك طلوع الشمس، وكأسماء الزمان والمكان من بين الميميات نحو: أتيتك مطلع الشمس، واقعد مقعد التلميذ، وكبعض حروف الجر: منذ ومذ، وكضمائر الإشارة إلى المكان نحو: هنا، ثم، أو إلى الزمان نحو: الآن وأمس، وكالأسماء المبهمة التي تطلق على مسميات زمانية نحو: سحرة وبكرة وليلة ومساء وعشية وغدوة.. إلى غير ذلك. ينظر: تمام حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، ص 119-120.

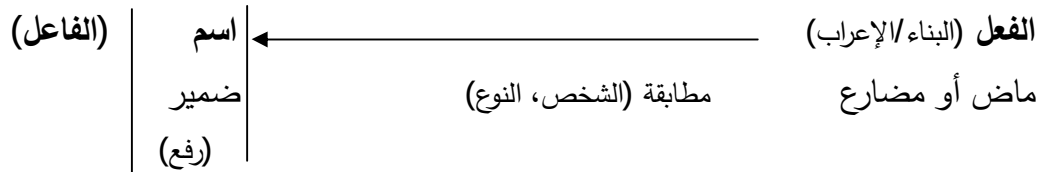
من غير أن يعلم ممن وقع أو على من وقع، فالعبرة عنه أن يقال: (كان ضرب)، أو وقع أو وجد أو نحو ذلك من الألفاظ التي تفيد الوجود المجرد. ويأتي الكلام على النحو التالي:

على مستوى المعنى:



ومعنى الفعلية يتضمن معنى الحدث ومعنى الزمن النحوي لا الصرفي؛ لأنه متعين في التركيب لا من حيث الصيغة.

وعلى مستوى المبنى:



وقد يتقدم في البناء الاسم إذا كان الخبر متعلقا به، وكانت عناية المتكلم والمخاطب به أقوى، وقد يتقدم الفعل لأجل ذلك أيضا. بخلاف المعنى المتصور في النفس، فإن تصور صاحب الفعل أسبق على تصور الفعل؛ لأنّ المحدث سابق على الحدث كما أنّ العلة سابقة على معلولها، كما يأتي الفعل سواء كان ماضيا أم مضارعا على صيغ متعددة تختص كل صيغة بأداء معنى وظيفي خاص بها.¹ والمقصود بالضمير هنا ضمير الرفع المنفصل والمتصل وضمير الوصل وضمير الإشارة.

والفعل يدل بأصل صيغته على الزمن، وعند دخوله في علاقات داخل التركيب، قد يحتفظ له التركيب بأصل دلالاته على الزمن فيضل (فعل) ماضيا ويظل (يفعل) حالا أو استقبالا بحسب ما يتعلق

¹ - ينظر: تمام حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، ص 138-143.

به من الأدوات كالسين وسوف، وقد يضيف ذلك التركيب إلى دلالة الفعل الزمنية دلالة الجهة، كالقرب والبعد والانقطاع والتجدد والاستمرار والشروع، فيأتي الكلام على الصور الآتية:¹

- (1) - المبنى: (كان) + فاعل + فَعَلَ ← المعنى: الحدث في الماضي البعيد المنقطع.
- (2) - المبنى: (كان) + فاعل + قد + فَعَلَ ← المعنى: الحدث في الماضي القريب المنقطع.
- (3) - المبنى: (كان) + فاعل + يَفْعَل ← المعنى: الحدث في الماضي المتجدد.
- (4) - المبنى: (قد) + فَعَلَ + فاعل ← المعنى: الحدث في الماضي المنهي بالحاضر.
- (5) - المبنى: (ما زال) + فاعل + يَفْعَل ← المعنى: الحدث في الماضي المتصل بالحاضر.
- (6) - المبنى: (ظل) + فاعل + يَفْعَل ← المعنى: الحدث في الماضي المستمر.
- (7) - المبنى: (كاد) + فاعل + يَفْعَل ← المعنى: الحدث في الماضي المقارب.
- (8) - المبنى: (طفق) + فاعل + يَفْعَل ← المعنى: الحدث في الماضي الشروعي.
- (9) - المبنى: فاعل + / يَفْعَل + فاعل ← المعنى: الحدث في الحال متجددا مستمرا.
- (10) - المبنى: فاعل + / سيفعل + فاعل ← المعنى: الحدث في المستقبل القريب.
- (11) - المبنى: فاعل + / (سوف) يَفْعَل + فاعل ← المعنى: الحدث في المستقبل البعيد.
- (12) - المبنى: فاعل + / (سيظل) يَفْعَل + فاعل ← المعنى: الحدث مستمر في المستقبل.

أما إن كان المقام مقام النفي فإن المتكلم يدخل أداة النفي على الجملة الفعلية، فإن كان الفعل أولا في التركيب كانت الأداة (ما) إذا كان الفعل ماضيا، و(لم ولما ولا ولن) إذا كان الفعل مضارعا، مع أن الفعل المضارع مع (لم) يدل على نفي الحدث في الماضي.

¹ - ينظر: تمام حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، ص 245.

على مستوى المعنى:

نفي	اسمية	فعلية	نفي = نفي إسناد الحدث أو	نفي	اسمية	فعلية
	إضمار	إضمار			إضمار	إضمار
	(فاعلية)	(فاعلية)			(فاعلية)	(فاعلية)

وعلى مستوى المبنى:

أداة نفي (ما) + الفعل الماضي (البناء)	←	اسم (الفاعل)
		ضمير (رفع)
		مطابقة (الشخص، النوع)

أو

أداة نفي (لم) + الفعل المضارع (الجزم)	←	اسم (الفاعل)
		ضمير (رفع)
		مطابقة (الشخص، النوع)

ونفي الحدث بـ(لم) يتضمن نفي استمراره في الماضي. وتفيد (لما) مع دخولها على المضارع نفي الحدث في الماضي المتصل بالحاضر.

أو

أداة نفي (لن) + الفعل المضارع (النصب)	←	اسم (الفاعل)
		ضمير (رفع)
		مطابقة (الشخص، النوع)

ونفي الحدث بـ(لن) يتضمن نفيه في المستقبل القريب ونفي استمراره في المستقبل.

أما إن كان الفاعل أولاً، أدخل المتكلم في الجملة ما سبق من الأدوات لنفي الحدث في جهة مخصوصة من جهات الزمن، فيأتي الكلام على الصور الآتية:¹

(1) - المبنى: (لم يكن) + فاعل + فَعَلَ ← المعنى: نفي الحدث في الماضي البعيد المنقطع.

(2) - المبنى: (لم يكن) + فاعل + قد + فَعَلَ ← المعنى: نفي الحدث في الماضي القريب المنقطع.

(3) - المبنى: (ما كان) / (لم يكن) + فاعل + يفَعَل / (كان) + فاعل + (لا) + يفَعَل ← المعنى: نفي

الحدث في الماضي المتجدد.

(4) - المبنى: (لم يكِد) + فاعل + يفَعَل ← المعنى: نفي الحدث في المقارب.

(5) - المبنى: (ليس) + فاعل + يفَعَل ← المعنى: نفي الحدث في الحال.

(6) - المبنى: (ما كان) + فاعل + ليفَعَل ← المعنى: نفي الحدث في المستقبل البعيد.

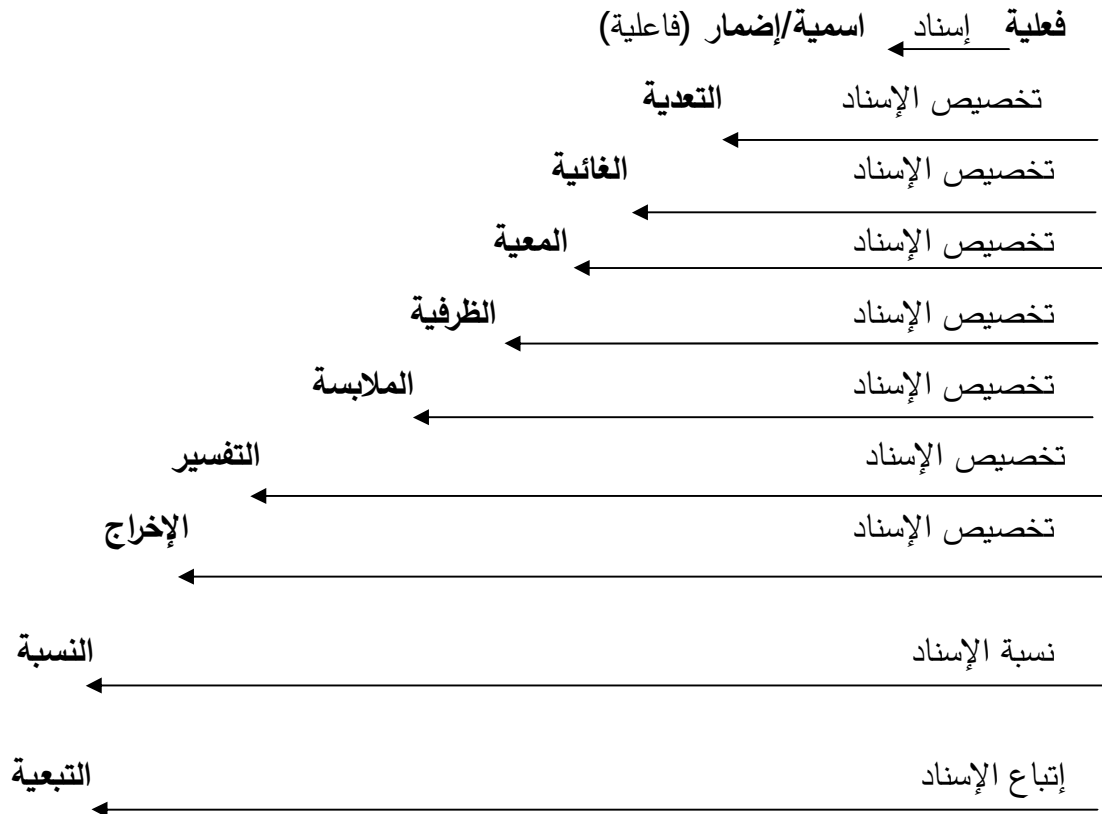
وينبغي الاحتراز عند مجيء المسند إليه بعد نفي ويخبر عنه بفعل منفي عنه، كقولك (ما أنا قلت هذا) فالمقصود نفي فعل القول عنك لا نفي القول، وهذا يعني إثباته لغيرك، والإثبات هنا تابع للنفي، فإن كان النفي عاما كان الإثبات عاما وإن كان النفي خاصا كان الإثبات كذلك، ولذلك عُدَّ خطأ قول من قال: (ما أنا قلت ولا أحد غيري) لتناقض فيه؛ لأنَّ قولك: (ما أنا قلت) متضمن إثبات قول غيرك، ثم تقول: (ولا أحد غيري)، ولكن الصحيح: (ما قلت أنا ولا أحد غيري). كذلك عُدَّ خطأ قول القائل: (ما أنا رأيت أحدا من الناس) و (ما أنا ضربت إلا زيدا)؛ لأننا قلنا إن إثبات الفعل لغير المسند إليه تابع لنفيه والنفي في المثالين عام، يقتضي إثباتا عاما، وإثبات الرؤية لكل واحد من غير المسند إليه متعذر، وكذلك إثبات فعل الضرب. ذكره القزويني في الإيضاح عن الجرجاني.²

وكما كان الشأن في توسيع التركيب الاسمي من جهة المسند في الجملة الاسمية، بإضافة معان جديدة فكذاك يكون في الجملة الفعلية، على النحو التالي:

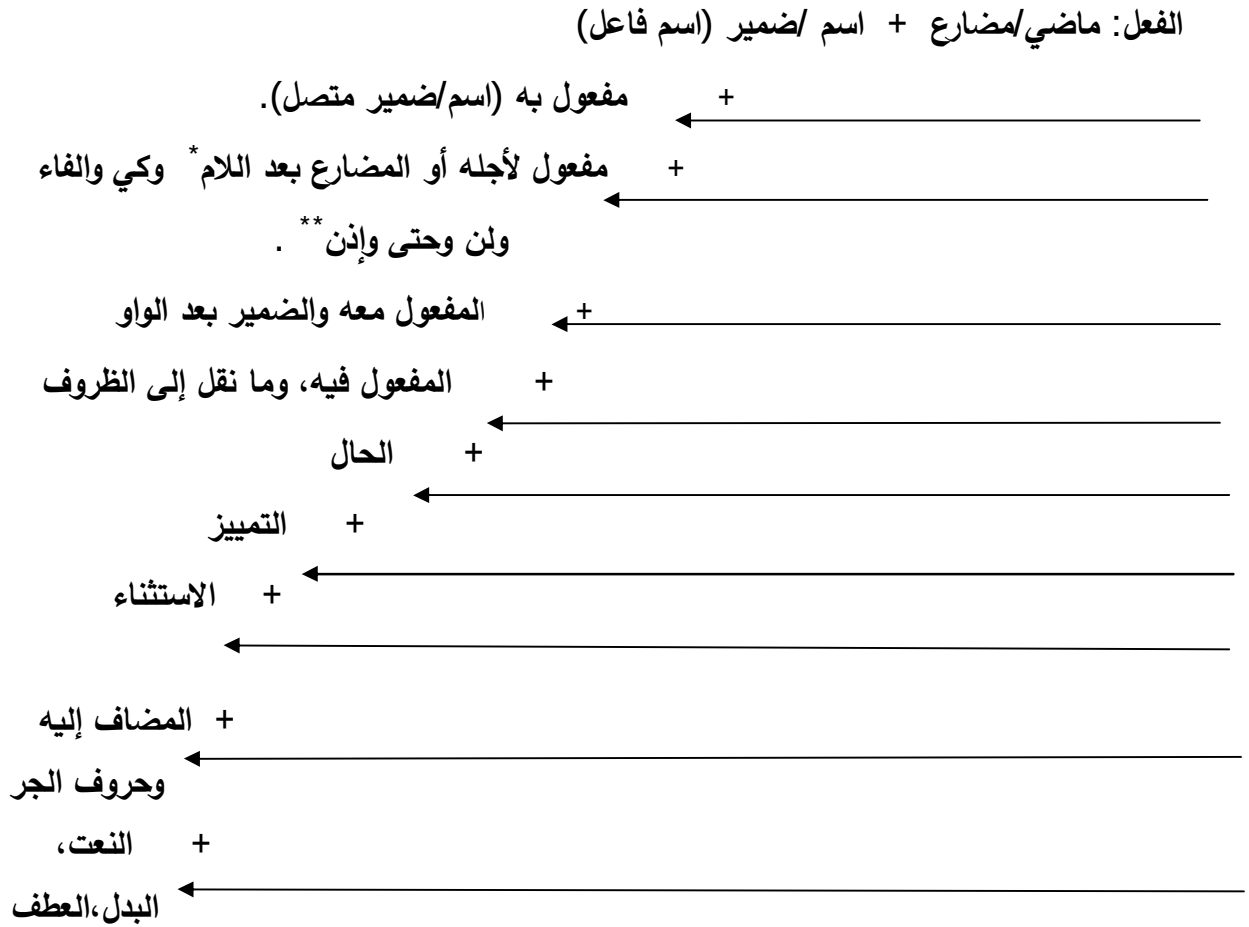
¹ - تمام حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، ص 247-248.

² - القزويني، الإيضاح، ص 39.

على مستوى المعنى:



على مستوى المبني:



وفي كل ذلك يكون المتكلم على يقين مما يقول، أما إن كان على شك أو ظن فحقه أن يجعل في كلامه ما يدل المخاطب على حاله، و يؤدي ذلك بأفعال مخصوصة يدخلها على الجملة الاسمية أو الفعلية من جهة المسند إليه، أي قبل الاسم المبني عليه في الجملة الاسمية، وقبل الفاعل في الجملة الفعلية، وهي: ظننت، حسبت، خلت، زعمت، رأيت، علمت، وجدت، سمعت، وما تصرف منها، ويكون جزءا الإسناد في الجملة الاسمية بعدها منصوبين، كذلك ورد عن العرب بالاستقراء والتتبع. ويلحق

* - هذه اللام نقصد بها معنيين: الأول ما يدعوه النحويون (لام كي) وهي تفيد الغاية، والثاني ما يدعوه النحويون (لام الجحود)، والجحود النفي، أي نفي الغاية بانتفاء الفعل، لأنها تأتي بعد نفي، والغالب بعد مشتقات كان: ما كان، ولم يكن ونحوها.

** - إذن: ينصب الفعل المضارع بعدها بشروط: أن تكون في أول الجملة، ألا يكون بينها وبين الفعل فاصل إلا القسم، أن يكون الفعل بعدها يدل على المستقبل.

النحويون بها لأجل هذا الحكم الإعرابي (جعلت واتخذت)، فشابهتها من حيث المبنى أي التغير الطارئ في مبنى الكلام بوجودها، وهي ليست منها في المعنى.

ذلك الإسناد الخبري المناسب لقصد المتكلم المذكور سابقا وهو إثبات علم في نفس المخبر (بفتح الباء) عن المخبر عنه حيث يكون ذهنه خال منه في الأصل، أو إزالة ذلك العلم عنه. أما إن كان المخبر عالما بحكم المخبر عنه، فأمره يؤول إلى إحدى الحالتين: إمّا أن يكون مترددا، وإمّا أن يكون منكرا¹، وفي الأولى يكون متصورا لطرفي الإسناد وذلك واجب؛ لأنّ الخطاب هنا لا يقع لولا وقوع المعرفة في نفس المخاطب لجزئي الإسناد، كما هي في نفس المتكلم، فيعرف معنى (زيد) مثلا ومعنى (عالم) أو (يتعلم) وإنما التردد واقع عنده من حيث إسناد أحدهما إلى الآخر، بأن يتردد في أن يكون زيد عالما أو يتعلم، فالتردد لاحق بحكم الإسناد لا بطرفيه، وكذلك الإنكار. فشان المتكلم -والحال هذه - أن يجيء بمؤكدات في كلامه تؤكد حكم الإسناد فيه لغاية تقوية معناه في نفس المخاطب كما هو في نفس المخاطب، والتوكيد يكون بحسب الغاية من تلك القوة، وبحسب الحال من ضعفها في مقابل قوة التردد أو الإنكار، فتلك قوتان في النفس متقابلتان إذا زادت إحداها نقصت الأخرى، وغرض المتكلم الحاذق جسها والتأثير فيها، وقد تقدم في كلامنا عن العلم ومراتبه كيف يتقلب بين الوهم والظن والشك واليقين فليراجع ذلك في موضعه.

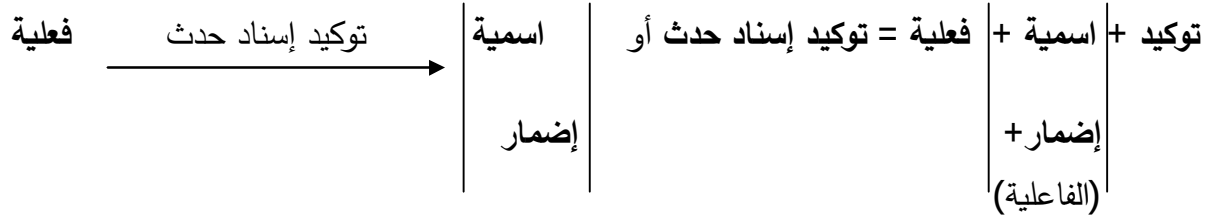
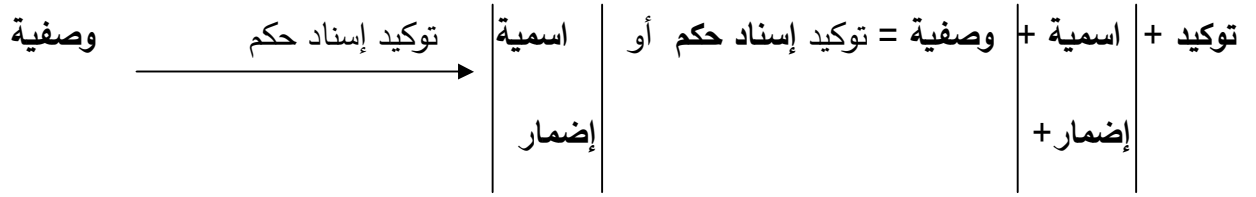
فيقال للتردد في نسبة العلم لزيد : (إنّ زيدا عالم) أو (لزيد عالم)، ويقال لمنكر ذلك: (إنّ زيدا لعالم) أو (والله إنّ زيدا لعالم). فيكون الكلام على النحو التالي:

على مستوى المعنى:

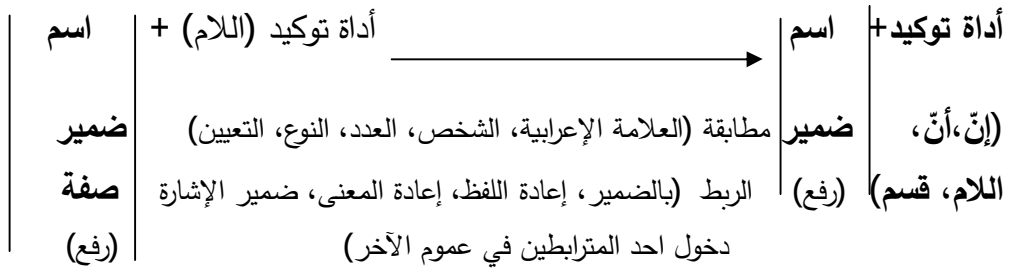
توكيد	اسمية + اضممار	=	توكيد إسناد إلحاق وتشبيه أو اضممار	اسمية	توكيد إسناد إلحاق وتشبيه	اسمية + اضممار
				إضممار		إضممار

¹ - القزويني، الايضاح، ص 19-20.

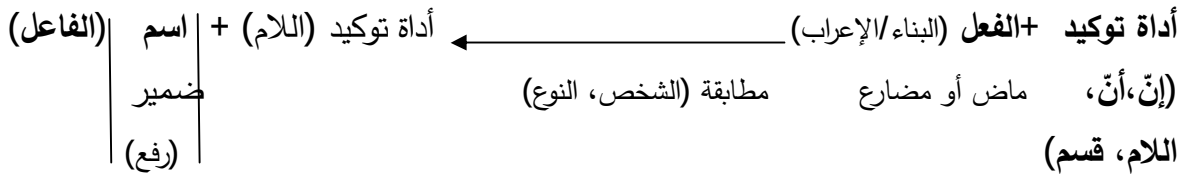
وقد يكون تركيبها:



أما من حيث المبنى:



أو



وكما يكون توكيد الإسناد يكون كذلك توكيد جهته، سواء من حيث الزمن أو خصوص التعدية أو الغائية أو غير ذلك من المعاني التي تضاف إلى التركيب لإثراء المعنى العام على حسب ما يقتضيه المقام.

وإذا كان الخبر إخبار عن تصور، فإنَّ الإنشاء طلب وجوده أو طلب تصديقه أو طلب تحقيقه أو تعليق حدوثه، لامتناعه أو إمكانه، أو التطلع إليه، إيجاباً أو سلباً، على وجه الإلزام أو الاستحسان. لذلك كان الإنشاء من الكلام إدخال إحدى أدواته على الجملة الخبرية اسمية كانت أم فعلية، وبالتالي كل ما سبق من ظواهر هاتين الجملتين يصدق على الجملة الإنشائية، بالإضافة إلى ما تفيدته أدوات الإنشاء من معانٍ إنشائية. والطلب يقتضي ألا يكون المطلوب حاصلًا وقت الطلب، لامتناع تحصيل الحاصل، وإن كان المطلوب حاصلًا كان الكلام خلاف مقتضى المقام يجب فيه التأويل.

أما طلب التصور فيقصد به العلم، فيكون بالاستفهام: بالهمزة، وما، ومن، وأي، وكم، وكيف وأين، وأنى، ومتى، وأيان. ويشترط في المسؤول عنه بالهمزة أن يليها، لآلاً ينصرف السؤال إلى غير المقصود، إلا إن قامت القرينة عليه كذكر المعادل كقولك: (أجاء زيد أم عمرو)؛ فالمسؤول عنه لم يليها لكنه فهم من شكل التركيب. والاستفهام بـ(ما) يطلب به إما شرح الاسم كقولك: ما العنقاء؟، وإما ماهية المسمى كقولك: ما الحركة؟، وإما ماهية الجنس من ذوي غير العلم كقولك: ما عندك؟، وإما الوصف كقولك: ما زيد؟.

والاستفهام بـ(من) يكون عن الجنس من ذوي العلم، كقولك: من جبريل؟ أو عن الشخص كقولك: من فلان؟ فيجاب: زيد. والاستفهام بـ(أي) فطلب ما يميز أحد المتشاركين في أمر يعمهما كقولك: أي الفريقين على حق؟ أي نحن أم أنتم. والاستفهام بـ(بكم) يكون عن العدد، و(بكيف) عن الحال و(أين) عن المكان الحسي والمعنوي كقولك أين الصدق فيما تقول؟، و(متى وأيان) عن الزمان، وأما (أنى) فقد تأتي بمعنى (كيف) وقد تأتي بمعنى (من أين) أي المصدر.

وأما تصديق التصور أي العلم - فيكون بالاستفهام (بالهمزة وهل) والأصل في (هل) أن يليها فعل مضارع دال على الاستقبال، لذلك لا يصح: (هل تضرب زيدا وهو أخوك؟)، لأنَّ عبارة (وهو أخوك) تدل عرفاً على الحالية. وقد يعدل بها إلى الجملة الاسمية كقوله تعالى: ﴿فَهَلْ أَنْتُمْ شَاكِرُونَ﴾ [الأنبياء: 80]، لإبراز المتغير في حكم الثابت لكمال العناية بحصوله. ويكون انتظام الكلام على الصور الآتية:

طلب التصور . / مثال: أزيد قام أم عمرو؟

المعنى ←

الهمزة +	اسم +	اسم
	ضمير	ضمير
	وصف	وصف
	فعل	فعل

تصديق التصور . / مثال: أزيد قائم؟

المعنى ←

الهمزة +	اسم +	اسم
	ضمير	ضمير
	وصف	وصف
	فعل	فعل

طلب التصور المتعلق بما . / مثال: ما صنع بكر؟
من شأنه أن لا يعلم

المعنى ←

ما +	اسم +	اسم
	ضمير	ضمير
	وصف	وصف
	فعل	فعل

طلب التصور المتعلق بما . / مثال: من جبريل؟
من شأنه أن يعلم

المعنى ←

من +	اسم +	اسم
	ضمير	ضمير
	وصف	وصف
	فعل	فعل

طلب تمييز احد المتشاركين . / مثال: أيهما العالم؟
في أمر يعمهما

المعنى ←

أيّ +	اسم +	ضمير
	ضمير	وصف
	وصف	فعل

المعنى ← طلب تصور المقدار . / مثال: كم درهما تملك؟.	اسم +	اسم +
	ضمير	ضمير
	وصف	وصف
	فعل	فعل

المعنى ← طلب تصور الحال . / مثال: كيف حالك ؟.	اسم +	ضمير
	ضمير (متصل)	وصف
	فعل	فعل

المعنى ← طلب تصور الزمان . / مثال: أيان يوم القيامة ؟.	اسم +	اسم +
	ضمير	ضمير
	فعل	فعل
	فعل	فعل

المعنى ← طلب تصور المكان . / مثال: أين المسجد ؟.	اسم +	اسم +
	ضمير	ضمير
	فعل	فعل
	فعل	فعل

المعنى ← تصديق التصور . / مثال: هل قام زيد؟	اسم +	اسم +
	ضمير	ضمير
	وصف	وصف
	فعل	فعل

وأما طلب تحقيق التصور - أعني به المراد - فإن كان على وجه الإلزام فهو أمر، سواء كان بالإيجاب أو السلب، ولا يتحقق الإلزام إلا بأن يكون الأمر أعلى مقاما من المأمور حقيقة أو اعتقادا، أي يكفي اعتقاد الأمر استعلاءه أو اعتقاد المأمور ذلك لكي يسمى أمرا، لذلك عُرِفَ الأمر على أنه طلب الفعل أو الكف عنه على وجه الاستعلاء، فإذا تساوى الطالب والمطلوب منه كان التماسا وإذا كان

المطلوب منه أعلى مقاما من المطلوب كان دعاء، وصيغة الطلب هنا تستفاد إمّا من صيغة الفعل، وهو فعل الأمر الذي يأتي في مقابل الماضي والمضارع، وإمّا من لام الأمر. وأما طلب الكف عن الفعل فيسمى نهيا وهو شقيق الأمر باعتبار معنى الطلب، وعكسه باعتبار أنّه كف لا إيجاد وله حرف واحد وهو (لا).

الأمر:

صيغة فعل الأمر أو لام الأمر + فعل مضارع مجزوم **المعنى** ← طلب تحقيق التصور / مثال: تعلم.
على وجه الإلزام

النهي:

لام النهي + فعل مضارع مجزوم **المعنى** ← طلب الكف عن الفعل / مثال: لا تكذب.
على وجه الإلزام

وإذا كان طلب التحقيق على وجه الاستحسان فهو عرض أو تحضيض، والأول كقولك: (ألا تفعل)، والفعل بعدها يدل على الحال أو الاستقبال بحسب المقام، والثاني كقولك: (هلا فعلت)، والفعل بعدها وإن كان ماضيا فإنه يدل على الحال أو الاستقبال بحسب المقام.

العرض:

ألا + فعل مضارع + فاعل + الآن **المعنى** ← طلب تحقيق التصور / مثال: ألا تكرم أخاك الآن.
غدا
على وجه الاستحسان
حالا أو مستقبلا

التحضيض:

هلا + فعل ماض + فاعل + الآن **المعنى** ← طلب تحقيق التصور / مثال: هلا أكرمت أخاك غدا.
غدا
على وجه الاستحسان
حالا أو مستقبلا

وإذا كان طلب التحقيق لتعلق القلب بالمطلوب مع تعسر تحققه أو تعذره فهو التمني، لذلك قيل في التمني طلب المحبوب الذي لا طمع فيه لتعذر حصوله أو تعسره وبعده، ولفظه إما (ليت) أو أحد تصرفات الفعل في الماضي والمضارع أي: تمنيت كذا وأتمنى كذا.¹

التمني:

ليت +	اسم	+	اسم	المعنى طلب محبوب/مثال: ليت الماضي يعود يتعذر أو يتعسر حصوله
تمنيت	مصدر		وصف	
أتمنى	وصف		فعل	
	ضمير متصل		ضمير متصل	
	أن + فعل مضارع			

وأما تعليق حدوث التصور فيما لبيان ارتباطه بوقوع شرطه حتما وإيجابا، أو جوازا وإمكانا، أو امتناعا وهذا أسلوب الشرط. ويستعمل له (إن وإذا ولو)، وتشتك (إن وإذا) في أنهما للشرط في الاستقبال، أي يتعلق حصول الجزاء بحصول الشرط في الاستقبال، لكنهما يفترقان في شيء وهو أن الأصل في (إن) ألا يكون الشرط فيها مقطوعا بوقوعه، أي أنه في حكم الممكن الجائز، والأصل في (إذا) أن يكون الشرط فيها مقطوعا بوقوعه، فهو في حكم الواجب الحتمي، ولهذا يغلب مجيء الشرط بعد (إذا) ماضيا؛ لأن الماضي دال على حتمية وقوعه بالنظر إلى اللفظ، بخلاف (إن) فإن الغالب مجيء الفعل بعدها مستقبلا، ليدل على عدم حتمية وقوعه، ومثاله قوله تعالى: ﴿وَإِذَا جَاءَهُمُ الْحَسَنَةُ قَالُوا لَنَا هَذِهِ وَإِنْ تُصِبَّهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا بِمُوسَى وَمَنْ مَعَهُ ۗ﴾ [الأعراف: 131]؛ فجاء بالفعل بعد إذا ماضيا ليدل على حتمية وقوع مجيء الحسنة، فإن ذلك مقطوع به؛ لأن الحسنة هاهنا مطلقة، فتدل على فعل الله فيهم وفي الخلق جميعا، وهو الأصل في فعل الله أنه حسنة على إطلاقه، ولذلك جاءت معرفة ب(ال) التي للجنس، يعني حقيقة الجنس واستغراقه، فكان الاستدلال على تحقق وقوع الحسنة من ثلاثة وجوه: مجيئها معرفة ودلالة (إذا) عليه، ومجيء الفعل بعدها ماضيا.

¹ - ينظر: تفصيل الكلام في الإيضاح، ص 81-89. وبغية الإيضاح، ج2، ص 32-60.

وفي المقابل جاء بالسيئة بعد (إن) وأورد الفعل بعدها مستقبلا ليدل على التقليل مع دلالة (إن) على الإمكان والجواز، كما قوى هذا المعنى، أعني التقليل والإمكان، بأن جاء بلفظ سيئة نكرة. فالحسنة مطلقة كثيرة باعتبار النظر إلى فعل الله، والسيئة مقيدة قليلة باعتبار النظر إلى آثار فعل الله عند العباد. ونفس الشيء بالنسبة لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا أَذَقْنَا النَّاسَ رَحْمَةً فَرِحُوا بِهَا وَإِنْ تُصِيبَهُمْ سَيِّئَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ إِذَا هُمْ يَقْنَطُونَ﴾ [الروم: 36]، فرحمة الله بخلقه كثيرة في أفرادها مستمرة متعددة، فكان ذلك مؤديا إلى حتمية وقوعها فاستحقت (إذا) قبلها، ولما كانت السيئة يعني المصيبة قليلة مقيدة بما ذكر (بما قدمت أيديهم) استحقت (إن) قبلها. وأما تكرير لفظة (رحمة) فهو للنوعية لا يحتمل التقليل أبدا لاقترضاء ذلك تعارضا بينه وبين ما تفيد (إذا).¹

وقد تنقل بعض الأدوات إلى الشرط فتعمل عمل (إن)، وهي (ما) كنحو قوله تعالى: ﴿وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمُهُ اللَّهُ﴾ [البقرة: 197]، و(من) كقوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ [الزلزلة: 7]، و(مهما) كقول الشاعر:

مهما تكن عند امرئ من خليقة *** وإن خالها تخفى عن الناس تعلم.

و(إذا ما) كقولك: (إذا ما تجلس أجلس)، و(أي) كقولك: (أي كتاب تقرأ أقرأ)، و(متى) كقولك: (متى تقم أقم)، و(أيان) كقولك: (أيان تجلس أجلس)، و(أين) كقولك: (أين تذهب أذهب)، وقد يقال (أيما)، كقوله تعالى: ﴿وَلِكُلِّ وِجْهَةٍ هُوَ مُوَلِّيهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمُ اللَّهُ جَمِيعًا﴾ [البقرة: 148]، و(أنى) كقولك: أنى تحضر أحضر، و(حيثما) كقوله تعالى: ﴿وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾ [البقرة: 144]، و(كيفما) كقولك: (كيفما تكن أكن).

وقد يحتاج جواب الشرط إلى رابط إذا كان جملة اسمية أو طلبية أو كان فعلا جامدا كنعم وبئس وليس، أو كان مقرونا ب(ما) أو كان مصدرا ب(قد) أو ب(لن) أو بالتنفيس، والرابط هو (الفاء) وتسمى الفاء الرابطة لجواب الشرط، ومثال الجملة الاسمية قولك: (إن تجتهد فأنت ناجح)، ومثال الطلبية قولك: (إذا جاءك ضيف فأكرمه)، ومثال الفعل الجامد قولك: (إذا تعدى عليك المجرم فليس يضارك إلا بإذن الله)، ومثال المقرون ب(ما) كقولك: (إن يكفر هؤلاء فما هم بمعجزين)، ومثال المصدر ب(قد) قولك: (إذا

¹ - ينظر: القزويني، الإيضاح، ص 57.

ذهبت تطلب بعيرك الشارد فقد تدركه)، ومثال المصدر ب (إن) قوله: ﴿وَإِنْ تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَلَنْ يَصْرِوْكَ شَيْئًا﴾ [المائدة: 42].

أما (لو) فهي بعكس (إن وإذا) فهي للشرط في الماضي، ولكنها تشبه (إذا) في إثبات معنى القطعية والحتمية، ولكن الحتمية هنا حتمية انتفاء الشرط لا وقوعه، أي تعلق الجزاء بالشرط سلبيًا، بحيث يمتنع حصول الجزاء لامتناع حصول الشرط، لهذا سميت حرف امتناع لامتناع. ويلزم أن تكون جملتيها فعليتين وأن يكون الفعل فيهما ماضيا. وإذا جاء مضارعا فهو خلاف مقتضى المقام وظاهر الحال.¹

إن + فعل الشرط + فعل جواب الشرط **المعنى** تعليق حدوث التصور / مثال: إن تجتهد تنجح.
(مضارع/مضارع) (مضارع/مضارع) في المستقبل على وجه الإمكان

إذا + فعل الشرط + فعل جواب الشرط **المعنى** تعليق حدوث التصور / مثال: إذا اتقيت المهالك سلمت
(ماض) (ماض/مضارع) في المستقبل على وجه الإيجاب

لو + فعل الشرط + فعل جواب الشرط **المعنى** تعليق امتناع حدوث التصور / مثال: لو جئتي لأكرمك.
(ماض) (ماض) في المستقبل على وجه الإيجاب

أما ما يلحق عادة بباب الإنشاء كالترجي والتعجب والمدح والذم فلا نراه منه؛ لأن معناه لا يفيد الطلب على أي وجه من الوجوه التي ذكرناها، بل هي من الإخبار، إلا أن يُقصد بها إحداث أثر في نفس السامع بأن ينقل المتكلم ما يشعر به إلى السامع ليشاركه فيه، كما تتعجب من شيء وأنت تريد إظهار ذلك ليتعجب سامعك كما أنك تعجبت، أو تمدح ليعرف قدر الممدوح في نفسك فيكون له ذاك القدر في نفس سامعك، أو تذمه لذاك السبب أو أن تترجى بـ (لعل) كقولك (لعل الحبيب مريض) لتظهر إشفائك عليه

¹ - القزويني، الإيضاح، ص 61.

ليشاركك في ذلك السامع فيشفق عليه وهكذا. وكل ذلك من لوازم اللفظ لا به، لذا لم نلحقه بباب الإنشاء ولم نلحقه بباب الخبر لتذبذبه بينهما.

ثم الكلام إذا تعدى الجملة الواحدة فإما أن يكون متصلا إذا اقتضى المقام ذلك، وإما أن ينفصل بعضه عن بعض لاقتضاء المقام ذلك أيضا، والاتصال لوجود مناسبة بين الجملتين من حيث المعنى؛ لأن الجملة هاهنا تأخذ حكم المفرد، كأن تأتي الأولى مؤكدة للثانية توكيدا معنويا أم لفظيا، أو أن تكون بدلا عنها بدل بعض أو اشتمال، والمقتضي للإبدال كون الأولى غير وافية بتمام المراد بخلاف الثانية، أو كأن تكون بيانا لها في إفادة الإيضاح لوجود نوع خفاء في الأولى يقتضي المقام إزالته أو نحو ذلك.

وأما الفصل فلعدم وجود مناسبة بينهما لاشتمال كل منهما على معنى مستقل وذلك الاستئناف مع دخولهما في معنى عام مشترك اقتضى تتابعهما، أو لأن عطف الثانية على الأولى يوهم خلاف المقصود أو حكما غير مراد أو عكس المراد، أو لاختلاف الجملتين خبرا وإنشاء، لفظا ومعنا، أو نحو ذلك. وليس المراد بما ذكرنا إثبات كمال الانقطاع فيما وقع فيه الفصل فهذا غير معقول؛ لأن الكلام حينها يصبح ولا رابط يجمع بين أجزائه، مجرد كلام مفكك، وإنما المقصود انتقاء الجامع الخاص الأدنى.¹

والداعي إلى كون الكلام جملة أو أكثر هو مراعاة تأدية المعنى على أكمل وجه، فيكون المبنى مستوفيا لحق المعنى، فإذا كان حقه قولاً مفرداً استحق قولاً مفرداً، وإذا كان حقه جملة استحق جملة، وإذا كان حقه أكثر من ذلك استحقه وهكذا. فيكون المبنى مقدرا بمقدار المعنى المقصود تأديته به، لذلك يحتمل الكلام إحدى حالتين، إما أن يأتي على أصله، وإما لا، والمقصود بالأصل أصل الوضع وذلك مخافة اللبس، بأن تستوفى جميع أركان التركيب الاسمي أو الفعلي مع مستتبعات كل منهما، وهنا يكون المبنى مساويا للمعنى، وإن كان بخلاف أصل الوضع فإما أن يحتمل نقصا أو زيادة، والنقص لأجل الإيجاز وهو إما حذف وقد سبق الكلام عليه، وإما قصر؛ ويعتبر القصر إيجازا لأنه في قوة جملتين؛ ومعنى ذلك أن القصر تخصيص شيء بشيء، فهو إثبات أحدهما للآخر ونفيه عن غيره. والقصر من حيث القصد نوعان: حقيقي وغير حقيقي، فالأول ما يكون فيه النفي لكل ما عدا المقصور عليه كقولك: (ما خاتم الرسل إلا محمد)، والقصر غير الحقيقي ما يكون فيه النفي لبعض ما عدا المقصور كقولك: (زيد كاتب لا شاعر)، فهو يفيد نفي الشعر فقط لا كل ما عدا الكتابة.

¹ - ينظر تفصيل ذلك في الإيضاح ص 89-104.

أما من حيث جهته فينقسم كل من الحقيقي وغير الحقيقي إلى قسمين: قصر الموصوف على الصفة بحيث لا يتجاوزها إلى غيرها، وقصر الصفة على الموصوف بحيث لا يشاركه فيها غيره. وأما من حيث حال المخاطب به فمنه ما يكون قصر أفراد ومنه ما يكون قصر قلب ومنه ما يكون قصر تعيين، فالأول إذا كان المخاطب يعتقد الشركة في الصفة أو الموصوف، أي اتصاف الموصوف بتلك الصفة وغيرها، أو اتصاف الموصوف وغيره بتلك الصفة، وهنا يؤتى بالقصر الحقيقي بضربيه لدفع اعتقاد المخاطب. والثاني عكس الأول؛ أي أن يعتقد عدم اتصاف الموصوف بتلك الصفة مع اتصافه بغيرها واتصاف غير ذلك الموصوف بتلك الصفة لا هو، وهنا يؤتى بالقصر الغير الحقيقي بنوعيه، وسمي قلبا لأنه يقلب اعتقاد المخاطب. والثالث أن يتساوى الاعتقادان عنده فلا يترجح أحدهما فيحتاج إلى تعيين أحدهما. والمقصود بالصفة والموصوف هنا غير المعنى النحوي بل هو المعنى الحقيقي، أي أن الصفة والموصوف تتعاقب عليها معان نحوية متعددة، فقد يكونان الاسم المبني عليه وخبره، أو الفعل وفاعله، أو الفاعل ومفعوله (طبعاً من جهة الفعل)، أو المنعوت ونعته.

المقصود	المقصود عليه	صفة الكلام	نوع القصر	حال المخاطب	نوع القصر	أمثلة
موصوف	صفة	قصر كلي	حقيقي	يعتقد الشركة	إفراد	- زيد شاعر لا كاتب - ما زيد إلا شاعر - إنما زيد كاتب - شاعر هو
موصوف	صفة	قصر بعضي	غير حقيقي	يعتقد العكس	قلب	- زيد قائم لا قاعد - ما زيد إلا قائم - إنما زيد قائم - قائم هو
				لا يرجح	تعيين	كل الأمثلة السابقة تصلح له
صفة	موصوف	قصر كلي	حقيقي	يعتقد الشركة	إفراد	- زيد قائم لا عمرو - ما قائم إلا زيد - إنما القائم زيد - أنا أديت عملك
صفة	موصوف	قصر بعضي	غير حقيقي	يعتقد العكس	قلب	- زيد قائم لا عمرو - ما من قائم إلا زيد - إنما القائم زيد - أنا أديت عملك
				لا يرجح	تعيين	كل الأمثلة السابقة تصلح له

الشكل -10- يوضح أشكال أسلوب القصر تبعاً للمعنى المقصود

أما عن طرق القصر فتكون بالعطف بـ(لا)، وبالنفي والاستثناء، و(بإنّما) وتلحق بها (أنّما) بفتح الهمزة، وبالتقديم؛ والثلاثة الأولى أصل الباب لأنها تدل عليه بالوضع، وأما الرابع فهو يدل عليه من جهة المفهوم، ثم إنّ الأصل في الأول أن يذكر فيه المنفي والمثبت بالنص، إلا كراهة الإطناب في مقام الاختصار، كأن تقول: (زيد يعلم النحو لا التصريف والعروض والقوافي) أو (زيد يعلم النحو لا بكر ولا عمرو ولا خالد)، فتقول فيهما اختصاراً: (زيد يعلم النحو لا غير) بمعنى ليس إلا، أي: لا غير النحو، أو لا غير زيد أو كلاهما. أما الثلاثة الباقية فتدل بالنص على المثبت دون النفي. ثم إنّ الأول لا يجتمع مع الثاني، لأنّ شرط النفي بـ(لا) أن لا يكون منفيًا قبلها بغيرها، ويجمع الأخيرين فتقول: (إنّما زيد كاتب لا شاعر) و(هو يعلمني لا عمرو)؛ لأنّ النفي غير مصرح به فيهما بل يفهم باللزم. وأصل الثاني أن يستعمل فيما يجهله المخاطب أو ينكره. وأصل الثالث أن يستعمل بعكسه؛ أي فيما يعلمه المخاطب ولا ينكره، وإنّما يراد به هنا لازم معناه، كأن تقول لأحدهم (إنّما هو أخوك) مع أنه لا يجهل ذلك ولا ينكره وإنّما تريد لازم ذلك أي تنبيهه على حق الأخوة.¹

وأما الزيادة فلأجل الإطناب وذلك إمّا بالإيضاح بعد الإبهام ليرى المعنى في صورتين مختلفتين أو ليمكن في النفس زيادة تمكن، وإمّا بذكر الخاص بعد العام لكمال العناية به وتنبيهها على فضله كقوله تعالى: ﴿حَفِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى﴾ [البقرة: 238]، وإمّا بالتكرير للتأكيد والإنذار كقوله تعالى: ﴿كَلَّا سَوْفَ تَعْمُونَ﴾ [التكاثّر: 3-4] أو نحو ذلك من المقاصد.²

2. الكلام المخالف لمقتضى ظاهر الحال: ممارسة الذاتية أو العقل الفردي.

تلك الوجوه المذكورة سابقاً على وفق مقتضى المقام أو ظاهر الحال الداعية التي لها ثبوت في الواقع، والمقام أو الحال أعم من مقتضى المقام وظاهر الحال، على ما سيأتي من بيان الكلام الذي يأتي بخلاف مقتضى المقام وظاهر الحال، مع أنه مناسب للمقام وللحال جميعاً، ومطابقة الكلام لمقتضى المقام وظاهر الحال نعني به التطابق بين ظاهر الحال ومعنى الأسلوب ومقصود المتكلم ومفهوم المخاطب ومناسبة المبنى لكل ذلك. وهذا ما دعونه سابقاً بالقدر العام المشترك من الكلام، لكونه مطرداً في كل مقام مماثل، وهو أكثر ما يكون في الاستعمال، ويكتفي به كل متكلم على حد سواء. ذلك التطابق هو

¹- عبد المتعال الصعيدي، بغية الإيضاح، ج2، ص29.

²- القزويني، الإيضاح ص113-121.

نفسه مقتضى الحال وصفته تلك الخصوصية في الكلام التي دعت إليها الحال، والتي تجعل المبنى مناسباً لمقصود الكلام بالنسبة للمتكلم وفائدة الكلام بالنسبة للمخاطب، كأن يجيء المتكلم بتركيب اسمي أو فعلي مصدر بنفي لقصد النفي أو بتركيب اسمي مصدر بناسخ لقصد إثبات الزمان أو تخصيص جهته، وكذلك يقال في التوكيد، وكالتعريف بطرفي الإسناد في التركيب الاسمي أو أحدهما في مقام التعريف وتتكبير أحدهما في مقام التتكير، وما يضاف إلى التركيب من معان سياقية على نحو ما بيناه، وكمجيء أساليب الإنشاء على أصلها وهكذا.

وقد يأتي الكلام على خلاف مقتضى المقام وظاهر الحال لحاجة في نفس المتكلم، فيزيد في الكلام معنى خفياً لا يُعلم إلا بالتدبر وإعمال النظر في القرائن، وذلك المعنى الخفي هو ما ندعوه (لازم المقصود)، من جهة المتكلم و(لازم الفائدة) من جهة المخاطب، وكونه خلاف مقتضى الحال يعني وجود خصوصية في الكلام تجعل المبنى غير مناسب لمقصود الكلام ولكنه مناسب للزوم المقصود، وهو مع ذلك مناسب للمقام الخاص وإن كان مخالفاً للمقام العام، لذلك قلنا إنَّ المقام والحال أعم من مقتضى المقام وظاهر الحال. وهنا نميز حالات عدة:

(1) - من ذلك ألا يكون مقصود المخبر بخبره إعلام المخبر بحكم الخبر، بل يكون الغرض أن يعلم المخبر بأن المخبر عالم بذلك الحكم. كأن تقول: (زيد حي) لمن يعلم أنَّ زيدا حي، ولكنه لا يعلم أنك تعلم ذلك.¹ فيكون تحليل الخطاب كالاتي:

- المقام: المخاطب عالم بحكم الخبر.

- مقصود المتكلم: عدم إعلام المخاطب بالحكم.

- مقتضى المقام: لا حاجة للإخبار.

- لازم مقصود المتكلم (أو الغرض): إعلام المخاطب بأنَّ المتكلم عالم بالحكم.

- خلاف مقتضى المقام: الإخبار بجملة اسمية أو فعلية.

¹ - ينظر: القزويني، الإيضاح، ص 18.

أما معنى المقال ولأزم معنى المقال فيستفاد من كل خطاب على حدة. ففي المثال السابق:

- معنى المقال: إثبات حياة زيد.

- لازم معنى المقال (أو المقصد): إثبات العلم بحياة زيد.

- الغاية: الإعلام.

(2) - ومن ذلك أيضا أن يُنزل المخاطب منزلة المتردد أو منزلة المنكر وهو ليس كذلك، فيؤتى في الكلام بمؤكدات ومقتضى الحال لا يستدعي تأكيد الخبر، وإنما الذي استدعاه غرض خاص الذي هو لازم مقصود المتكلم كالتنبية على أهمية الخبر لكونه مستبعدا، أو التنبيه على غفلة المخاطب.¹ فالمقام يقتضي أن المخاطب غير متردد ولا منكر، ومقتضى الحال أن يكون الخبر ابتدائيا، ومقصود المتكلم مجرد الإخبار والإعلام، ولكن لما كان في نفس المتكلم معنى زائدا هو ذلك الغرض الذي بيناه، جاء الكلام خلاف مقتضى المقام وظاهر الحال، ومن جهة أخرى جاء موافقا للحال المخصوصة أو المقام الخاص الذي هو تقديم المخاطب في كلامه ما يلوح بحكم ما متعلق بحكم الخبر المنطوق، فيستشرفه المخاطب استشراف المتردد أو المنكر. كنحو قوله تعالى: ﴿وَلَا تُخَاطَبُنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُّعْرِضُونَ﴾ [هود:37]؛ فكان المخاطب الذي هو النبي نوح عليه السلام كان من شأنه أن يسأل عن ابنه الذي هو من جملة الذين ظلموا: ما مآله؟، فابتدأه الله جل وعلا بالجواب قبل أن يسأل فقال: (إنهم مغرورون). ومن أمثاله أيضا أن يكون المخاطب عالما بالحكم غير عامل بمقتضاه فتتزله منزلة المنكر كأن تقول لتارك الصلاة من المسلمين: (إن الصلاة واجبة).² فيكون تحليل الخطاب كالاتي:

- المقام: المخاطب غير متردد ولا منكر لحكم الخبر.

- مقصود المتكلم: إعلام المخاطب بحكم الخبر.

- مقتضى المقام: الإخبار بجملة اسمية أو فعلية.

- لازم مقصود المتكلم (الغرض): التنبيه على أهمية الخبر أو غفلة المخاطب.

¹ - ينظر: القزويني، الإيضاح، ص20. وعبد المتعال الصعيدي، بغية الإيضاح، ج1، ص47.

² - ينظر: عبد المتعال الصعيدي، بغية الإيضاح، ج1، ص49.

- خلاف مقتضى المقام: الإخبار بجملته اسمية أو فعلية مؤكدتين.
- معنى المقال: تأكيد إثبات وجوب الصلاة.
- لازم معنى المقال (المقصد): الإخبار بأن تارك الصلاة من المسلمين كمنكر وجوبها.
- الغاية: التوجيه والإرشاد.
- (3)- ويدخل في هذا الباب أيضا ما يكون بعكس ما سبق، وذلك أن ينزل المتردد منزلة غير المتردد وتنزيل المنكر منزلة غير المنكر لمقصود خاص، وهو أن لا يكون هناك مدعاة لتردده أو إنكاره، كقولك لمن ينكر البعث أو يتردد فيه: (الناس يبعثون يوم القيامة ففريق في الجنة وفريق في السعير). أو لمن ينكر وجود الله: (الله موجود).¹
- فيكون تحليل الخطاب كالآتي:
- المقام: المخاطب متردد أو منكر لحكم الخبر.
- مقصود المتكلم: تأكيد حكم الخبر.
- مقتضى المقام: الإخبار بجملته اسمية أو فعلية مؤكدتين.
- لازم مقصود المتكلم (الغرض): التنبيه على عدم وجود مدعاة للتردد أو الإنكار.
- خلاف مقتضى المقام: الإخبار بجملته اسمية أو فعلية غير مؤكدتين.
- معنى المقال: الإخبار بوجود الله.
- لازم معنى المقال (المقصد): وجود الله أمر معلوم بالضرورة لا يحتاج إلى إثبات.
- الغاية: التوجيه والإرشاد.
- (4)- ومنه أيضا تنزيل المعلوم منزلة المجهول أو المنكر لاعتبار مناسب، وذلك في القصر بالنفي والاستثناء إذ الأصل أن يستعمل فيما من شأنه أن يجهله المخاطب أو ينكره، وذلك نحو قوله تعالى في

¹- ينظر: القرويني، الإيضاح، ص21.

قصر الأفراد: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ﴾ [آل عمران: 144]؛ أي أنه صلى الله عليه وسلم مقصور على الرسالة لا يتعداها إلى التبري من الهلاك، فنزل استعظامهم هلاكه منزلة إنكارهم إياه.¹ فيكون تحليل الخطاب:

- **المقام:** المخاطب جاهل لحكم القصر أو ينكره.

- **مقصود المتكلم:** إعلامه بالقصر.

- **مقتضى المقام:** استعمال القصر بالنفي والاستثناء.

- **لازم مقصود المتكلم (الغرض):** تنزيل المعلوم منزلة المجهول أو المنكر.

- **خلاف مقتضى المقام:** استعمال القصر بالنفي والاستثناء.

- **معنى المقال:** قصر محمد على الرسالة قصر قلب.

- **لازم معنى المقال (المقصد):** إثبات اتصاف محمد بالرسالة لا يعني عدم هلاكه فلا حجة لاستعظام ذلك.

- **الغاية:** التوجيه والإرشاد.

(5) - أو بالعكس من ذلك أعني تنزيل المجهول منزلة المعلوم لادعاء المتكلم ظهوره، وذلك في القصر ب(إنما)، مع أن الأصل فيه أن يستعمل فيما من شأنه أن يُعلم ولا يُنكر. ومثاله قوله تعالى حكاية عن قوم موسى: ﴿إِنَّمَا تَحْنُ مُصْلِحُونَ﴾ [البقرة: 11]، فادّعوا أن كونهم مصلحين ظاهر جلي معلوم لكل أحد، وتحليل الخطاب:

- **المقام:** المخاطب عالم بحكم القصر.

- **مقصود المتكلم:** تنبيه المخاطب على تنفيذ مقتضى علمه.

- **مقتضى المقام:** استعمال القصر بإنما.

- **لازم مقصود المتكلم (الغرض):** تنزيل المجهول منزلة المعلوم.

- **خلاف مقتضى المقام:** استعمال القصر بإنما.

¹ - ينظر: عبد المتعال الصعيدي، بغية الإيضاح، ج2، ص18.

- معنى المقال: قصر أنفسهم على الإصلاح قصر قلب.
- لازم معنى المقال (المقصد): كوننا مصلحون أمر معلوم وجلي وذلك ينفي كوننا موصوفين بخلافه.
- الغاية: الإقناع.
- (6)- ومنه كذلك حذف المسند إليه في مقام الذكر، لأغراض متعددة: إما لاختبار تنبه السامع عند القرينة أو مقدار تنبيهه، وإما لتطهيره عن ذكر اللسان لعلو شأنه، أو تطهير اللسان عن ذكره لسفول شأنه والغالب في الأول حال المدح والثاني حال الذم، أو الامتناع عن ذكره ليكون في حذفه سبيل إلى الإنكار إذا مست الحاجة إلى ذلك؛ وذلك كوصفك شخصا بأنه فاجر. وحذف الاسم المبني عليه كقوله تعالى: ﴿عَلِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ﴾ [الأنعام: 73]، وحذف الفاعل كقوله تعالى: ﴿قَتَلَ الْإِنْسَنُ مَا أَكْفَرَهُ﴾ (٧) ﴿عَبَسَ: 17﴾.¹ فيكون تحليل الخطاب في مثال عن حذف المسند إليه: (عالم الغيب والشهادة) كالاتي:
- المقام: ذكر المسند إليه.
- مقصود المتكلم: تعيين طرفي الإسناد.
- مقتضى المقام: ذكر المسند إليه في التركيب.
- لازم مقصود المتكلم (الغرض): تطهيره عن ذكر اللسان لعلو شأنه.
- خلاف مقتضى المقام: حذف المسند إليه.
- معنى المقال: إثبات علم الغيب والشهادة لله.
- لازم معنى المقال (المقصد): تعظيم الله سبحانه وتعالى لكونه عالم الغيب والشهادة.
- الغاية: التأثير.

(7)- الذكر في مقام الحذف لقصد التنبيه على غباوة السامع عند ظهور القرينة، أو لزيادة التقرير والإيضاح، أو لإظهار تعظيم المذكور أو إهانته كما في بعض الأسامي المحمودة أو المذمومة، كقولك

¹ - ينظر: عبد المتعال الصعيدي، بغية الإيضاح، ج1، ص74-75.

لمن سأل: هل حضر أمير المؤمنين؟: (أمير المؤمنين حضر)، و كقولك: (السارق اللئيم حضر) جواباً لمن سأل عنه. وإما للتبرك بذكره كقولك لمن سأل: هل الله يرضى هذا؟ فتجيب: الله يرضاه، أو لأجل إظهار الاستلذاذ بذكره كقول الشاعر:

بالله يا ضبيات القاع قلنا لنا *** ليلاي منكن أم ليلي من البشر.

أو لغرض بسط الكلام حيث يكون الإصغاء مطلوباً.¹ وتحليل مثال ذكر المسند إليه: (السارق اللئيم حضر) على النحو التالي:

- المقام: عدم الحاجة إلى ذكر المسند إليه لعلم المخاطب به.
- مقصود المتكلم: لا حاجة إلى تعيين طرفي الإسناد.
- مقتضى المقام: حذف المسند إليه من الكلام.
- لازم مقصود المتكلم (الغرض): إهانة المذكور وتحقيره.
- خلاف مقتضى المقام: ذكر المسند إليه.
- معنى المقال: حضور الموصوف بتلك الصفات.
- لازم معنى المقال (المقصد): كراهة حضور المذكور لقبح صفاته الخلقية.
- الغاية: التأثير.

(8) - ومن ذلك أيضاً تخريج الكلام في صورة الخطاب غير المعين والأصل فيه التعيين؛ والقصد من ذلك تعميم الحكم وبيان أطواره بوجود سببه، ومن ثم تنبيه السامعين إلى إمكان لحاق الحكم بكل فرد منهم لذلك يحسن مثل هذا التركيب في مقام النصح والإرشاد. كقولك: (فلان لئيم إن أكرمته أهانك، وإن أحسنت إليه أساء إليك).² فيكون تحليل الخطاب على النحو التالي:

- المقام: النصح والإرشاد.

¹ - ينظر: القزويني، الإيضاح، ص28. و عبد المتعال الصعيدي، بغية الإيضاح، ج1، ص78-80.

² - ينظر: المصدر السابق، ص29. والمرجع السابق، ص83-84.

- مقصود المتكلم: تقديم النصح والإرشاد.
 - مقتضى المقام: احتواء الكلام على ضمير الخطاب يعود على منصوح معين.
 - لازم مقصود المتكلم (الغرض): توجيه السامعين إلى عموم الحكم وإطراده في أفرادهم.
 - خلاف مقتضى المقام: تعميم جهة الخطاب.
 - معنى المقال: الإخبار عن حقيقة فلان.
 - لازم معنى المقال (المقصد): التحذير من التعامل مع المذكور للؤمه.
 - الغاية: التأثير.
- (9) - ومنه أيضا التعريف بضمير الموصولية حيث المقام يستدعي التعريف بالعلمية. والقصد من ذلك استهجان التصريح به، أو التمكن من إنكار إرادة ذلك المعين إن دعت الحاجة إلى ذلك، ومما جاء في الوجه الأول قوله تعالى: ﴿وَرَاوَدَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ﴾ [يوسف: 23]، فمجيء الصلة هنا يحمل معنى زائدا لا يظهر مع العلمية كأن يقول: (امراة العزيز) أو (زليخة)، والمعنى الزائد هنا إظهار بُعد يوسف عن الفحشاء ومدى نزاهته عنها، لأن الذي يترك فعلها مع تمكنه منها إذ كان في بيتها أدل على وصفه بالنزاهة، وأقوى من قوله (وراودته زليخة) أو (امراة العزيز)، كما يحمل الكلام معنى استهجان ذكر من تعود عليه الصلة لقبح فعله.¹ فيكون تحليل الخطاب:
- المقام: الإخبار عن فعل امراة العزيز.
 - مقصود المتكلم: بيان شناعة فعل امراة العزيز.
 - مقتضى المقام: ذكر صاحب الفعل بالعلمية.
 - لازم مقصود المتكلم (الغرض): استهجان ذكر صاحب الفعل باسمه.
 - خلاف مقتضى المقام: الإخبار عن صاحب الفعل بالموصولية.
 - معنى المقال: مراودة امراة العزيز يوسف عن نفسه.

¹ - ينظر: عبد المتعال الصعيدي، بغية الإيضاح، ج1، ص86.

- لازم معنى المقال (المقصد): تحقير امرأة العزيز بسبب فعلتها.

- الغاية: التأثير.

(10)- ومنه استعمال الإشارة للقريب ذريعة إلى التحقير، أو استعمال الإشارة للبعيد ذريعة إلى التعظيم والأول كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَاكَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِن يَتَّخِذُونَكَ إِلَّا هُزُوًا أَهَذَا الَّذِي يَذْكُرُ ءَالِهَتَكُمْ وَهُمْ بِذِكْرِ الرَّحْمَنِ هُمْ كَافِرُونَ ﴿٣٦﴾﴾ [الأنبياء: 36]. والثاني كقوله تعالى حكاية عن امرأة العزيز: ﴿قَالَتْ فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَنِي فِيهِ﴾ [يوسف: 32]¹. فيكون تحليل الآية الثانية:

- المقام: الإخبار عن شخص حاضر.

- مقصود المتكلم: تعيين حضور الشخص المخبر عنه.

- مقتضى المقام: استعمال ضمير الإشارة للقريب.

- لازم مقصود المتكلم (الغرض): تعظيم المخبر عنه.

- خلاف مقتضى المقام: استعمال ضمير الإشارة للبعيد.

- معنى المقال: بيان علو منزلة يوسف في الحسن.

- لازم معنى المقال (المقصد): تقديم العذر على الافتتان بيوسف والإقدام على الفاحشة.

- الغاية: التأثير والإقناع.

(11)- ومنه كذلك أسلوب الالتفات، أي الانتقال في السياق الواحد بين طرق توجيه الكلام من التكلم إلى الخطاب أو الغيبة، ومن الخطاب إلى التكلم أو الغيبة، ومن الغيبة إلى التكلم أو الخطاب². كقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَمُقَنَّاهُ إِلَىٰ بَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا كَذَلِكَ الشُّعُورُ ﴿٩﴾﴾ [فاطر: 9]، والأصل: فساقه. لينبه المخاطب على تمام كمال ربوبيته وتمام عنايته وحسن لطفه بخلقه وأنه يقوم بشؤونهم ويدبر لهم أمورهم صغيرها وكبيرها.

¹ - ينظر: القزويني، الإيضاح، ص 31.

² - ينظر: المصدر نفسه، ص 48.

- **المقام: الإخبار عن فعل الله.**
 - **مقصود المتكلم: نسبة حوادث الكون إلى الله.**
 - **مقتضى المقام: استعمال ضمائر الغيبة.**
 - **لازم مقصود المتكلم (الغرض): التنبيه إلى كمال ربوبيته سبحانه وتعالى.**
 - **خلاف مقتضى المقام: استعمال ضمير التكلم.**
 - **معنى المقال: إن الله من يحرك السحاب بقدرته وينقله من محل إلى محل.**
 - **لازم معنى المقال (المقصد): تمام عناية الله بخلقه إذ تكفل بجلب النعم إليهم وإغاثتهم وقضاء حوائجهم.**
 - **الغاية: التأثير.**
- (12)- ومن ذلك ما يدعو السكاكي (بالأسلوب الحكيم)¹، وحقيقته الإطناب في الكلام بأكثر مما يحتاج المقام، أو سوق ما لا يحتمله ظاهر المقام من الكلام، والأول كقوله صلى الله عليه وسلم لمن سأل عن جواز الوضوء بماء البحر، فقال: (هو الطاهر ماءه الحل ميتته). فأجاب عن المسؤول عنه وزاد عليه. فيكون تحليل الحديث:
- **المقام: الإجابة عن سؤال.**
 - **مقصود المتكلم: البيان والإفهام.**
 - **مقتضى المقام: الجواب على قدر السؤال.**
 - **لازم مقصود المتكلم (الغرض): البيان للسائل بأكثر مما سأل عنه.**
 - **خلاف مقتضى المقام: الزيادة في الجواب على قدر السؤال.**
 - **معنى المقال: الإخبار عن أن ميتة البحر حلال.**

¹ - ينظر: القزويني، الإيضاح، ص 50 وما بعدها.

- لازم معنى المقال (المقصد): كمال النصح من النبي صلى الله عليه وسلم إذ علم أن السائل يجهل الحكم وأنه محتاج إلى معرفته وإن لم تعرض له أسباب السؤال عنه، فأخبره استحياءاً من أن يعرض له ذلك ولا يجد حينها من يعلمه.

- الغاية: التعليم والإرشاد.

والثاني كقول القبعثري للحجاج لما قال له متوعداً: (لأحملنك على الأدهم) يريد القيد، فقال الآخر: (مثلك يحمل على الأدهم والأشهب)، يريد بالأدهم الحصان الذي غلب سواده على بياضه، والأشهب ضده، فاستدرك الحجاج على قوله، فقال: (إنه حديد) أي وصف القيد بأنه من حديد، فقال القبعثري: (لأن يكون حديداً خير من أن يكون بليداً) يريد الحصان. فيكون تحليل خطاب القبعثري:

- المقام: الاستعطاف.

- مقصود المتكلم: دفع وعيد الحجاج وعقابه.

- مقتضى المقام: أن يناسب مبنى الكلام معنى الاستعطاف.

- لازم مقصود المتكلم (الغرض): إبراز الوعيد في معرض الوعد والعقاب في معرض العطاء.

- خلاف مقتضى المقام: تركيب الكلام على معنى الاستعطاء والطلب.

- معنى المقال: وصف الحجاج بأنه جدير بذلك العطاء.

- لازم معنى المقال (المقصد): الأجر بمن كان بمنزلة الحجاج أن يعدني ولا يتوعدني وأن يُصفني بضم الياء ولا يُصفني بفتحها، كما تضمن طلب إعطائه حصاناً كامل الأوصاف يليق بعطية سلطان.

- الغاية: الطلب.

13- ومنه التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي، والقصد التنبيه على تحقق وقوعه، كقوله تعالى: ﴿

وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ ۚ﴾ [الزمر: 68]¹. وتحليله:

- المقام: الإخبار عن أمر سيقع في المستقبل.

¹- ينظر: القزويني، الإيضاح، ص51.

- مقصود المتكلم: بيان اعتقاد إمكان وقوع أمر ما.
- مقتضى المقام: استعمال الفعل المضارع.
- لازم مقصود المتكلم (الغرض): التنبيه على تحقق الوقوع.
- خلاف مقتضى المقام: استعمال الفعل الماضي.
- معنى المقال: الإخبار بحصول النفخ في الصور وصعق المخلوقات.
- لازم معنى المقال (المقصد): وجوب التصديق والإيمان بحقيقة حصول النفخ في الصور وما يترتب عنه مستقبلاً.
- الغاية: التأثير والإقناع.
- 14- ومنه استعمال (إن) في مقام القطع بوقوع الشرط والأصل خلاف ذلك، لأغراض كثيرة¹ منها تنزيل المخاطب منزلة الجاهل لعدم جريه على مقتضى العلم، كما تقول لمن يؤدي أباه: (إن كان أباك فلا تؤذه)، وتحليل الخطاب هنا:
- المقام: الشرط المقطوع بوقوعه.
- مقصود المتكلم: الوعد أو الوعيد أو النصيح أو ما شابه.
- مقتضى المقام: استعمال (إذا).
- لازم مقصود المتكلم (الغرض): ذم فعل المخاطب.
- خلاف مقتضى المقام: استعمال (إن).
- معنى المقال: احتمال كونه أباه.
- لازم معنى المقال (المقصد): بيان جهل المخاطب بسبب أذيتة لوالده مع علمه أنه والده ولا يجوز منه ذلك.

¹ - ينظر: القزويني، الإيضاح ، ص58.

- الغاية: التأثير .

15-) ومنها مجيء الفعل بعد (لو) مضارعا، والأصل فيه أن يكون ماضيا، لقصد إثبات استمرار الشرط وتجده فيما مضى وقتا فوقتا، أو لاستحضار الحدث كأنما يقع في الحاضر. والأول كقوله تعالى: ﴿لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِّنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ﴾ [الحجرات: 7]، والثاني كقوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الْمَجْرُمُونَ نَاكِسُوا رُءُوسِهِمْ عِندَ رَبِّهِمْ﴾ [السجدة: 12].¹ وتحليل الآية الأولى كما يأتي:

- المقام: الشرط المقطوع بانتفائه في الماضي.

- مقصود المتكلم: التحسر أو الإتعاض أو نحوهما.

- مقتضى المقام: استعمال (لو) مع الماضي.

- لازم مقصود المتكلم (الغرض): إثبات استمرار امتناع الشرط في الماضي وامتناع جزائه.

- خلاف مقتضى المقام: استعمال (لو) مع المضارع.

- معنى المقال: تجدد العلاقة بين عنتهم في مقابل تجدد امتناع طاعته لهم في كل حين من الأحيان الماضية.

- لازم معنى المقال (المقصد): كأن الله يمن عليهم إذ لم يجعل رسوله يطيعهم في كثير من الأمر حتى لا يحصل منهم العنت.

- الغاية: التوجيه والإرشاد.

وتحليل الآية الثانية:

- المقام: الشرط المقطوع بانتفائه في الماضي.

- مقصود المتكلم: التحسر أو الاتعاض أو نحوهما.

- مقتضى المقام: استعمال (لو) مع الماضي.

¹- ينظر: القزويني، الإيضاح ، ص61.

- لازم مقصود المتكلم (الغرض): الوعظ.
- خلاف مقتضى المقام: استعمال (لو) مع المضارع.
- معنى المقال: الدعوة إلى تدبر حالة المجرمين يوم القيامة.
- لازم معنى المقال (المقصد): قوة الوعظ وتمكنه من نفس السامع فإن استحضر عاقبة المجرمين بين يديه أدعى للتأثير فيه.
- الغاية: التأثير
- (16) - ومنه أيضا حذف المفعول به بعد فعل متعدي، والقصد منه إثبات الفعل للفاعل على وجه الإطلاق من جهة عدم تخصيصه بمحل معين، كنحو قولك: (فلان يعطي) وتسكت. ولا يقدر المفعول هنا إلا لإبراز النكتة البلاغية؛ لأنَّ المقدّر في قوة المذكور. والإطلاق هنا يفيد العموم من وجهين: يفيد العموم في كل فرد من أفراد الفعل، ويفيد العموم من كل فرد من أفراد المفعول، من باب المبالغة في الوصف.¹ فيكون تحليل الخطاب:
- المقام: الإخبار عن محل وقوع الفعل.
- مقصود المتكلم: تخصيص جهة الفعل بمفعول به معين.
- مقتضى المقام: الإتيان بمفعول به بعد الفعل.
- لازم مقصود المتكلم (الغرض): المدح.
- خلاف مقتضى المقام: حذف المفعول به.
- معنى المقال: إثبات فعل العطاء لفلان.
- لازم معنى المقال (المقصد): المبالغة في إثبات الوصف له لإرادة المدح.
- الغاية: التأثير والإقناع.

¹ - ينظر: القزويني، الإيضاح، ص 65.

(17) - ومنه مجيء الجملة على صورة الإنشاء والمراد بها الخبر، كنحو قول الشاعر:

حتى إذا جن الظلام واختلط *** جاؤوا بمذق، هل رأيت الذئب قط؟.

ذلك أنهم شرطوا في الجملة التي تقع وصفا أن تكون خبرية لأنها في المعنى حكم على صاحبها كالخبر لذلك أولها العلماء بأن أصلها: جاؤوا بمذق مقول فيه: هل رأيت الذئب قط؟. ولكن المقصود قوة استدعاء المعنى في نفس المخاطب، فإن السؤال يستفز فكره إلى استحضار لون الذئب ثم يوقعه على اللبث كأنما هو الذي عاينه، وهذا لا شك أقوى من لو قال: جاؤوا بمذق لونه كلون الذئب. فيكون تحليل الخطاب:

- المقام: الإخبار.

- مقصود المتكلم: إعلام المخاطب بأمر لا يعلمه.

- مقتضى المقام: جملة خبرية.

- لازم مقصود المتكلم (الغرض): تقوية حكم الخبر في نفس المخاطب.

- خلاف مقتضى المقام: جملة استفهامية عن أمر معلوم.

- معنى المقال: استفهام عن معاينة المخاطب للذئب.

- لازم معنى المقال (المقصد): استحضار لون الذئب في ذهن المخاطب، وهو معلوم ليصل به إلى تصور لون اللبث وهو المقصود بالعلم.

- الغاية: التأثير والإقناع.

(18) - وبالعكس من ذلك يعني مجيء الكلام في صورة الخبر والمقصود به الإنشاء، كقول الشاعر:

جاء شقيق عارض رمحه *** إن بني عمك فيهم رماح.

والمقصود هنا ليس إخباره بذلك فهو معلوم عنده، وإنما المقصود أمره وتحذيره بعدم التباهي على وجه التعريض لا التصريح؛ إذ لا مدعاة إلى ذلك وهو الذي جاء على تلك الهيئة قد وضع رمحه عرضا ليدل على شديد إعجابه بنفسه، وأنه لا يقوم إليه من الناس أحد، وكأنهم كلهم عزل ليس مع أحد منهم رمح. فيكون تحليل الخطاب:

- المقام: التحذير.
- مقصود المتكلم: تنبيه المخاطب إلى عواقب فعله.
- مقتضى المقام: جملة إنشائية بلا الناهية.
- لازم مقصود المتكلم (الغرض): التعريض بالتحذير.
- خلاف مقتضى المقام: جملة خبرية.
- معنى المقال: الإخبار بأن أبناء عم المخاطب ليسوا عزل من السلاح.
- لازم معنى المقال (المقصد): لا تتباهى برمحك فإنك لست بمختص بحمله أو مهارة استعماله بل إن في قومك من هم أقدر منك بذلك.
- الغاية: التأثير

ومنه أيضا مجيء الكلام على صورة الاستفهام لغير الطلب بل لإفادة معان أخرى بحسب ما يناسب المقام، كالاستبطاء والتعجب والتنبيه على الضلال والوعيد والأمر والتقرير والإنكار والتكذيب والتهكم والتحقير والتهويل والاستبعاد وغيرها،¹ ومثال الاستبطاء قوله تعالى: ﴿حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصُرُ اللَّهَ﴾ [البقرة: 214]. ومنه كذلك مجيء الكلام على صورة الأمر في غير طلب بحسب مناسبة المقام، لإفادة معان كالإباحة والتهديد والتعجيز والتسخير والإهانة والتسوية والدعاء والالتماس والاحتقار²، والأمثلة على ذلك كثيرة وفيما عرضناه كفاية ومن ابتغى غيرها فليطلبها في كتب البلاغة كالإيضاح للقزويني وبغية الإيضاح للصعدي ونحوها.

3. ضبط مفهومي الحقيقة والمجاز العقليين في الإسناد.

ومن أمثلة مجيء الكلام خلاف مقتضى المقام وظاهر الحال توظيف المجاز في الإسناد، وهو في إسناد الجملة الفعلية خاصة. وقد تقدم بيان المراد بالحقيقة والمجاز، وأن الحقيقة من الكلام ما وافق الواقع والعقل الصريح، سواء وقع مقتضاه أو لم يقع، بمعنى أنه متعلق بالإمكان، والمجاز خلاف ذلك بقرينة، والقرينة تكون إما لفظية، وإما معنوية كحكم العقل باستحالة صدور المسند أي الفعل من المسند

¹- ينظر: القزويني، الإيضاح، ص 84 - 87.

²- ينظر: المصدر السابق، ص 87-88.

إليه، وإما حالية. وهذه القرائن جميعا ترجع إلى قرينة كبرى هي مناط الحكم بالمجاز وهي قرينة المخالفة للحقيقة، والصدق حقيقة مطلقا، والكذب خلاف الحقيقة لانتفاء الوقوع وإن وجد الإمكان، وفي ضوء هذا الفهم نورد كلام القزويني في تعريفه للحقيقة والمجاز العقليين، وقبل ذلك نقف عند مصطلح (المجاز العقلي) ونقول إن هذا التعليق والتقييد، أي تقييده بالعقل، تحصيل حاصل؛ لأنّ المجاز لا يقع إلاّ عقلا وتصورا ليس له في الواقع قدم، وإنّما نجد له في الواقع قرائن وأمارات، أما الحقيقة فهي ما يكون منها عقليا وغير عقلي، باعتبار الأصل، فالعقلي منها ما ارتبط بالتصور المعقول الذي ليس له مثال في الخارج، كالأحكام العقلية والماهيات، والغير المعقول منها ما كان موجودا في الخارج أو الواقع من الذوات وصفاتها وآثارها.

وعلى هذا يكون الإسناد حقيقة كما عرفه القزويني: إذا كان "إسناد الفعل أو معناه إلى ما هو له عند المتكلم في الظاهر"¹. والمراد بالإسناد هنا ما يكون منه مثبتا أو منفيًا، وما كان في معنى الفعل فهو المصدر واسم الفاعل، وإسناد الفعل إلى ما هو له يشمل الإسناد إلى الفاعل والإسناد إلى المفعول، وكونه له، أنّ معناه قائم به على الحقيقة، أما قوله: (عند المتكلم) فإن كان وصفا للإسناد صح أن يدخل تحت مسمى (الظاهر)، وإن كان وصفا لقوله (ما هو له)، فهذا مخالف للصواب؛ لأنّه إقحام لاعتقاد المتكلم ومخالفته للصواب من جهتين: الأولى أننا لا نعلم اعتقاد المتكلم حال النطق إلاّ من ظاهر كلامه، وإن علمنا اعتقاده جملة ثم كان معنى كلامه مخالفا له، فهنا لا يخلو أن يكون كلامه كذبا، أو مجازا بتأول أو أنّه خلاف مقتضى ظاهر الحال، كأن ينزلنا منزلة الجاهل بحاله أو نحو ذلك. الثانية: أنّ الاعتقاد كما قدمنا في معرض حديثنا عن نظرية المعرفة الإسلامية مختص بصاحبه لا يتعداه ومن ثم لا يصلح معيارا للحقيقة. وعلى هذا يكون معنى قوله (في الظاهر) أي ظاهر حال المتكلم وظاهر كلامه.

أما تقسيمه للكلام من حيث هو حقيقة أو مجاز بالجمع بين الواقع واعتقاد المتكلم²، فذلك تقسيم مبني على بعدين: الأول اكتفاء بالكلام معزولا عن صاحبه، والثاني ربط الكلام بصاحبه، والأول مناط الحكم بالحقيقة أو عكسها باعتبار مطابقة الكلام للواقع، والثاني مناط الحكم على مقصود المتكلم بأن أراد حقيقة الإسناد أم لا. والصحيح أن هذا تابع لهذا؛ لأنّه لا يتوصل إلى مقصود المتكلم إلاّ من خلال كلامه، أمّا ما يضمّره فلا سبيل لنا إلى معرفته إن لم يورد في كلامه ما يدل عليه، لذلك ألزم النحويون المتكلم

¹ - القزويني، الإيضاح، ص21.

² - ينظر: المصدر نفسه ص21.

بقاعدة أمن اللبس بل كل قواعد اللسان العربي على مختلف تطبيقاته لا تخرج عن مفهوم هذه القاعدة. وكيف لنا أن نحكم على قول الشاعر:

أشباب الصغير وأفنى الكبير ر كَرَّ الغداة ومَرَّ العشي.

بأنه مجاز وألا نحكم عليه بأنه دهري أو طبائعي، لولا أنه أعقب كلامه بقوله:

فملتنا أننا مسلمون على دين صديقنا والنبي.¹

وعليه فإن لم يستعمل المتكلم كلامه على ما يقتضيه الواقع والعقل الصريح لزمه أن يُضمّن كلامه قرائن تدل على إرادته خلاف ظاهر كلامه كما تقدم في أصول الخطاب، أو يكون في المقام من القرائن ما يمكن التعويل عليه. فيكون تعريف الحقيقة: إسناد الفعل أو في معناه إلى ما هو له بمقتضى الواقع أو العقل الصريح. والمجاز العقلي: إسناد الفعل أو في معناه إلى ما ليس له بمقتضى الواقع والعقل الصريح بتأول. والتأول هنا يقوم على إدراك القرينة، أما ما يبيح ذلك الإسناد فهي علاقة الملابس، أي أنّ الفعل يلبس الفاعل أو المفعول أو المصدر أو الظرف أو السبب، والملبسة علاقة عقلية؛ وتعني المضاهاة بين هذا الإسناد والإسناد الحقيقي من حيث مقارنة الفعل لما أسند إليه، فالعلاقة بين الفعل وما أسند إليه ليس من قبل اللزوم أو التأثير ولكن من قبل الاستلزام والاقتران. كقولهم في المفعول به: (عيشة راضية)، وإنّما يقع فعل الرضى من صاحب العيشة لا منها، ولكن أسند إليها لملابسته لها من جهة المفعولية، وقولهم: (نهاره صائم) و(ليله قائم)، و(نهر جار)؛ أي فيها بالملبسة الزمانية والمكانية.

ثم المجاز العقلي باعتبار طرفيه المسند إليه والمسند أربعة أقسام: " لأتّهما إما حقيقتان؛ كقولنا: (أنبت الربيع البقل)... وإما مجازان؛ كقولنا: (أحيا الأرض شباب الزمان).. وإما مختلفان؛ كقولنا: (أنبت الأرض شباب الزمان)، وكقولنا: (أحيا الأرض الربيع).."² وفي المثال الأول كل من الإنبات والربيع والزمان حقائق، ولكن المجاز من حيث إسناد الإنبات إلى الربيع لملابسته إياه ملبسة زمانية ومن حيث إسناده إلى البقل لملابسته إياه ملبسة مفعولية من غير تأثير، أما في المثال الثاني فإحياء الأرض مجاز عن خصبها، وشباب الزمان مجاز عن الربيع، وإحياء الربيع للأرض مجاز لملابسته إياها ملبسة زمانية، وكذلك يقال في المثال الثالث والرابع.

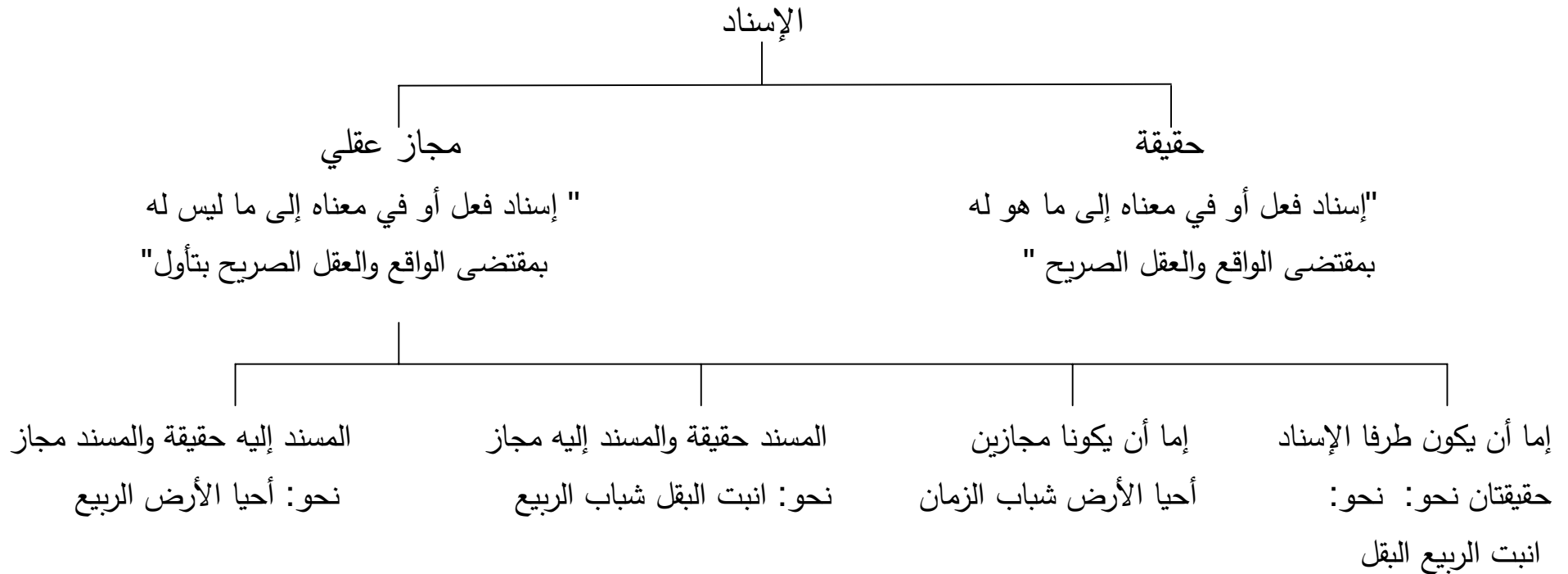
¹- ينظر: عبد المتعال الصعيدي، بغية الإيضاح، ج1، ص58.

²- القرويني، الإيضاح، ص24-25.

ومثل هذا النوع من المجاز كثير في القرآن¹؛ لأن هذه الظاهرة راسخة في اللسان العربي والقرآن نزل بلسان العرب، وإما إنكار بعض علماء أهل السنة وجود المجاز في القرآن فليس هذا مقصودهم، وحاشاهم أن ينكروا ما هو من كلام الله جل وعلا، وإنما مرادهم من ذلك الرد على من تأول آيات الصفات والآيات المتشابهات التي لا يعلم تأويلهن إلا الله من أهل الكلام، حيث ادعى هؤلاء أن مراد الله مصروف عن ظاهره بأنواع المجازات، فقالوا إن المراد باليد في قوله: ﴿قَالَ يَإِذَا بَلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِإِيدِيَّ أَتَسْكَبُتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ ۝٧٥﴾ [ص: 75] القدرة، وفي قوله: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ﴾ [البقرة: 210]، إن الذي يأتي عذابه لا ذاته عز وجل، وأن خبر نزوله جل وعلا في الثلث الأخير من كل ليلة إلى السماء الدنيا نزول رحمته لا ذاته، وأن المراد باستوائه على عرشه في قوله: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ۝٥﴾ [طه: 5] إثبات ملكه، وأن المقصود بالوجه في قوله: ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ۝٢٧﴾ [الرحمن: 27] ذاته. وهذا تأويل باطل؛ لأن الكلام غير محمول على المجاز بل هو حقيقة، ولكننا لا نعقل كيفيتها وإن كنا نعقل المعنى، فجهلنا بالكيفية لا ينفي أن تكون لها حقيقة واقعة، فعدم العلم لا يعني العلم بالعدم فهذا مقصود القوم والله أعلم.

والإيك مخططا يختصر كل ما ذكرنا:

¹- ينظر: بعض الأمثلة التي وردت في الإيضاح، ص 25.



تنبيه: المجاز العقلي له قرينة كبرى هي مناط الحكم عليه بأنه مجاز وهي مخالفته للحقيقة، التي اقتضاها الواقع والعقل الصريح، ثم تجعل لهذه القرينة الكبرى علامات إما في الكلام فتكون لفظية، وإما مفهومة من الكلام فتكون عقلية، وإما ظاهرة من المقام فتكون حالية.

هذا مجمل الكلام في أحول الخطاب العربي، قصدنا أن يكون مجملاً خالياً من كثرة التفريع والتمثيل لأننا لم نقصد إلى تفصيله، وإنما إلى أن نبين لك الطريقة التي يتفاعل فيها المعنى (على اختلاف تمثلاته: الوضعي والاستعمالي: الغاية-الغرض-المقصد) والمبنى/المسالك النظامية المثلى لصياغة الكلام على ما يقتضيه الحال والمقام، إن أنت انتهجت نهجها أمكنك أن تعبر عن تصوراتك وتؤدي مقاصدك؛ سواء أكان مما وقع تصويره في نفسك، فأردت أن تبلغه إلى غيرك حتى يطابق مقصودك مفهوم المخاطب، ولذلك قيل إن البلاغة هي التفاوض عن المسافة التي بينك وبين من تخاطب، والمسافة هنا معنوية لا حسية، فكلما أمكنك تقصير تلك المسافة كنت أحق بوصف البليغ، أو كان مقصودك إخبار عن واقع في الخارج، أو تحصيل التصور أو تصديقه أو طلب حصوله إيجاباً أو سلباً، على وجه الإلزام أو الاستحسان، أو تطمع في ذلك، أو أردت تعليق حصوله لامتناعه أو بيان إمكانه، و غير ذلك.

*

*

*

المبحث الرابع: المتلقي وتحليل الخطاب.

سعيًا في حديثنا عن المتكلم المثالي إلى أن نجيب على السؤال: كيف يبين المتكلم مراده؟ وسنعمل في هذا الموضع على أن نجيب على السؤال الثاني المتعلق بالجانب الثاني من حقيقة التخاطب وهو: كيف يكشف السامع مراد المتكلم؟ باعتبار أننا ذكرنا أن نجاح فعل التخاطب ينبني على ركيزتين اثنتين هما: بيان المتكلم، وهذا تقدم الفصل فيه، وتمكن السامع من الفهم. وكما كان الأمر في حديثنا عن المتكلم سيكون منطلقنا النموذجين السابقين: نموذج محمد يونس علي، ونموذج طه عبد الرحمن.

يقوم نموذج محمد يونس علي فيما يخص بعنصر المتلقي على مفهوم (الحمل) وذكرنا أن معناه هو : اعتقاد السامع مراد المتكلم؛ أي أن المتلقي غير ملزم في الحقيقة بأن يبلغ درجة القطعية في فهم مراد المتكلم، بالرغم من أنها الغاية في التخاطب المثالي، وسبب ذلك أن الخطاب الطبيعي نفسه يحمل في ضمنه عدة معيقات تشكل جزءًا من طبيعته؛ كالاشتراك والمجاز والنقل والإضمار ونحو ذلك، كما يتعلق الأمر بمدى توفيق المتكلم في مطابقته بين المعنى الوضعي والمعنى المقصود والمعنى المحمول كما سبق، ويتعلق الأمر كذلك بالقدرات التحليلية عند المتلقي، إذ لا يمكن فهم الكلام دون استخدام القدرات العقلية للمخاطب¹.

فعملية التحليل لا تكفي فيها ملكة واحدة، أعني الخبرة اللغوية، بل هي عملية تقوم على تضافر ملكات عدة، وجل تلك الملكات - ماعدا ما يقع تحت جهاز الإدراك الحسي كالنظر والسمع؛ لأن المتلقي سيوظف هذه الملكات في إدراك بعض القرائن المقامية - ماعدا ذلك كلها تتعلق بالقدرات العقلية، وهذه التي يقع فيها التفاوت العظيم.

لذلك ذهب الرازي إلى تقرير هذه الحقيقة بقوله إنه ليس المتصور من الألفاظ أن تجعل السامع يقطع بأنه فهم مراد المتكلم، بل تدفعه إلى الظن بأنه فهم الكلام². وقد تقدم عند حديثنا عن مراتب العلم في الفصل الأول أن الظن أقرب مراتب العلم إلى اليقين.

¹ - محمد يونس علي، علم التخاطب الإسلامي، ص28.

² - ينظر: فخر الدين الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998، ج1، ص493.

1- المتلقي واستثمار الخبرة اللغوية: (التحليل الوظيفي).

يُفترض في المتلقي أنه يشارك المتكلم في الخبرة اللغوية، وتلك المشاركة ترجع إلى المطابقة في النظام اللغوي (القصدية المشتقة)، والخضوع لنفس النظام الكوني، وبالتالي تطابق في النظام العقلي (العقل الجماعي)، وهذا التطابق الأخير متعين افتراضاً لا واقعاً؛ أي أننا نتحدث عن متلق مثالي كما تحدثنا عن متكلم مثالي، وإلا فإنّ النظام العقلي وإن كان نفسه عند جميع الناس بالنظر إلى الأوليات الضرورية، فإنّ التفاوت حاصل بالنظر إلى الأوليات الاستدلالية وإلى الخبرات الحسية، وحتى بالنظر إلى الأوليات التوجيهية من حيث التحصيل.

تلك المطابقة بين المتكلم والمتلقي على مستوى الخبرة اللغوية والمقام كفيلة بجعل عملية الفهم لدى المتلقي ممكنة، حيث يسعى المتلقي الذي يتقمص في الفعل الخطابي دور المحلل أن ينزل منزلة المتكلم، بأن تتحد نفسه بنفس المتكلم عبر كلامه، وكأنّ الكلام يصبح وسيطاً روحياً بينهما، وعلامات يهتدي بها إلى حقيقة المقصود الخفي في النفس، لذلك يقوم المتلقي بفعل عكسي لفعل المتكلم؛ فإن كان المتكلم عند عملية إنشاء الكلام يقوم بعملية التركيب، فإنّ المتلقي يقوم بعملية التحليل، وإن كان المتكلم ينتقل على مستوى المعاني من العام (معنى الأسلوب) إلى الخاص (المعنى المعجمي)، فإنّ المتلقي يقوم بعملية معاكسة من الخاص إلى العام، وإن كان المتلقي على مستوى المبنى ينتقل من الأشكال المجردة (مباني التقسيم ومباني التصريف والصيغ) إلى العلامات المنطوقة (المقولات المعجمية)، فإنّ المتلقي ينتقل من العلامات المنطوقة ليصل إلى الأشكال التجريدية، وإن كان المتكلم ينتقل من المعنى إلى المبنى، فإنّ المتلقي ينتقل من المبنى إلى المعنى.

فالمتلقي الذي يأخذ دور المحلل أو المعرب ينظر في العلامات المنطوقة أو المكتوبة فيحدد مبانيها؛ كأن ينظر في (زيد) فيدرك أنّها من مبنى الاسم ثم ينظر في الصيغ، ثم من خلال المباني والصيغ يدرك المعاني الوظيفية المفردة التي هي الأبواب النحوية، ثم يربط بين تلك المعاني الوظيفية وبين ما تحمله العلامات المنطوقة من المعاني المعجمية، ثم من خلال ما بين تلك المعاني من العلاقات (التعليق) يبني معنى المقال العام، ويربطه بالمقام يدرك الغرض الذي هو مقصود المتكلم. فتصبح المباني والصيغ والمعاني الوظيفية الصرفية والنحوية ومعاني التعليق قرائن يدرك بها فائدة الكلام أو مقصود المتكلم.

لهذا كان على الإعراب كإجراء تحليلي في يد النحاة ألا يقف عند عتبة معاني الأبواب النحوية، وأجزاء التركيب؛ أي عند مجرد الفك والتحليل، بل كان ينبغي أن يجاوزه إلى رد الفك أو إلى التركيب بين تلك المعاني لتوضيح المعنى المقالي العام والأسلوب/المسلك في ضوء المقام (المعنى الدلالي).

كما ينبغي أن يعنى باستخراج القرائن المعنوية واللفظية مادام المعنى الوظيفي للمبنى الواحد يتسم بالتعدد والاحتمال، وذلك يجعل الناظر في النص يسعى دائما وراء القرائن اللفظية والمعنوية والحالية ليرى أي المعاني المتعددة لهذا المبنى هو المقصود. ومن هنا نرى التفاضل بين المعربين للجملة الواحدة. أما بالنسبة للمتلقي فلا يقع في هذا التعدد لأنه يستعين بالمقام وإن حدث ذلك كان العيب في الكلام، والكشف عن العلاقات السياقية (أو التعليق كما يسميه الجرجاني) هو الغاية من الإعراب، فإذا طُلب منا مثلا أن نعرب جملة مثل: (ضرب زيد عمرا) نظرنا في الكلمة الأولى (ضرب) فوجدناها قد جاءت على صيغة (فعل) ونحن نعلم أن هذه الصيغة تدل على الفعل الماضي سواء من حيث صورتها أو من حيث وقوفها بإزاء (يفعل وافعل) فهي تندرج تحت قسم أكبر من بين أقسام الكلم يسمى (الفعل) ومن هنا نبادر إلى القول بأن: (ضرب فعل ماض). ثم ننظر بعد ذلك في زيد فنلاحظ ما يأتي:

- (1) أنه ينتمي إلى مبنى الاسم (قرينة الصيغة).
- (2) أنه مرفوع (قرينة العلامة الإعرابية).
- (3) أن العلاقة بينه وبين الفعل الماضي هي علاقة إسناد (قرينة التعليق).
- (4) أن الفعل معه مبني للمعلوم (قرينة الصيغة).
- (5) أن الفعل معه مسند إلى المفرد الغائب (وهذا إسناده مع الاسم الظاهر دائما) (قرينة المطابقة). وبسبب كل هذه القرائن نصل إلى أن (زيد) هو الفاعل. ثم ننظر إلى (عمرا) ونلاحظ:

- (1) أنه ينتمي إلى مبنى الاسم (قرينة الصيغة).
 - (2) أنه منصوب (قرينة العلامة الإعرابية).
 - (3) أن العلاقة بينه وبين الفعل هي علاقة التعدية (قرينة التعليق).
- وبسبب هذه لقرائن نسارع إلى القول بأن (عمرا) مفعول به.¹

¹ - ينظر: تمام حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، ص 181-182.

كما أنّ العناية بالقارئ المقالية: اللفظية والمعنوية يجعل الإعراب قادراً على تناول النص بالتحليل باعتباره متتالية من الجمل، ولا يقف عند عتبة الجملة وعند إبراز المعاني الوظيفية للأجزاء التحليلية داخل التركيب. كما يمكنه أن يحلل الخطاب بإضافة القارئ المقامية أو الحالية.

2- مبادئ الحمل (التحليل التخاطبي).

يقوم الحمل في الأساس على مبدئين اثنين هما:

(أ) - مبدأ الأعمال: وخلاصة هذا المبدأ أنّ المتلقي يسعى إلى جعل خطاب المتكلم مفيداً، ليس بأن يتدخل في تركيبه أو شكله ولكن باستخلاص مضمونه الذي يعتقد أنّه مقصود المتكلم وذلك بالاعتماد على:

✓ قاعدة القصد: فالمتلقي يدرك أنّ المتكلم لم ينشئ كلامه إلاّ لداع ما متصل به، وهذا يحمله على أنّ:

(1) - إعمال الكلام أولى من إهماله.

(2) - حمل الكلام على فائدة أولى من إلغائه.

(3) - إذا كان على السامع أن يختار بين حمل على معنى مفيد وآخر على معنى أكثر إفادة

فعليه وفقاً لهذا المبدأ أن يختار المعنى الأكثر إفادة، من باب تكثير الفائدة.¹

(4) - إذا حدث تضارب بين حمل الكلام على التأسيس أو على التأكيد فإنّ حمله على التأسيس أولى.

(5) - إذا تلقى السامع كلامين أحدهما أخص من الآخر فعليه أن يعطي أولوية للأخص، لأنّ ذلك يضمن إعمال الكلامين.²

✓ قاعدة الصدق: إذا علم المتلقي أو ظن " أنّ المتكلم لا يكذب، علم أنّ المقصود حمله على المجاز (إذا خالف كلامه الحقيقة والأصل). وخلافاً لذلك يمكن القول بأنّه إذا افترض السامع أنّ المتكلم

¹ - ينظر: محمد يونس علي، علم التخاطب الإسلامي، ص 105.

² - ينظر: المرجع نفسه، ص 106.

كاذب فسيتوقف عن عملية إعمال كلام المتكلم التي يتطلبها مبدأ الإعمال لكي يقع التفاهم".¹ وهذا في الحقيقة متعلق بأن يعهد المتلقي في المتكلم صفة الصدق، وذلك بالتزامه المستمر لمبدأ الصدق المتعلق به، بأن لا ينقل في العادة إلا ما كان صدقا، وأن لا يخالف في العادة فعله قوله. فإذا كان الأمر كذلك كانت القرينة الصارفة التي ينصبها المتكلم في خطابه ذات وظيفة استثنائية، أما إذا لم تتوفر تلك المعرفة - أعني معرفة المتلقي بصدق المتكلم - حينها يكون كل التعويل على القرينة لتوجيه إعمال الكلام من الحقيقة إلى المجاز.

(ب) - مبدأ التبادر: إذا كان الغرض من المبدأ الأول القصد إلى إعمال الكلام وجعله مفيدا وهذا يقابل مبدأي القصد والصدق عند المتكلم، فإن مبدأ التبادر يسعى من خلاله المتلقي إلى تعيين أي المحامل أقرب إلى مقصود المتكلم، لذا يستعين المتلقي بجملة من القواعد:

(1) - "الحمل المتبادر أو السابق إلى الذهن هو الحمل الأرجح لأن يكون مطابقا لقصد المتكلم"²، والغالب هنا الاعتماد على الظاهر؛ لأنّ المتلقي يدرك جيدا أنّ المتكلم سيسعى إلى احترام مبدأ البيان، إما في قاعدته الأولى أي في احترامه لأصول الخطاب، فذلك الأصل والأولى والأغلب. أو في قاعدته الثانية أنه إن عدل عن الأصل أقام قرينة على ذلك، وهذا الحرص على جعل الخطاب واضحا وسهلا ينطلق من وعي طرفي التخاطب بارتباط مصالحهم المشتركة بذلك. هذا من جهة ومن جهة أخرى؛ الغرض من ذلك إبعاد الاستنتاجات غير المحدودة التي يمكن استنباطها من الكلام.

(2) - قاعدة العادة: "يصوغ السامع بعض الافتراضات عن الحد الذي يكون فيه المتكلم متعاوناً. وتتبنى هذه الافتراضات ما أمكن ذلك على معرفة السامع بعادة المتكلم في استعماله للغة. ويستلزم هذا وجود صلة بين معرفة السامع للمتكلم، ونجاح التخاطب: إذ كلما كان السامع أعرف بالمتكلم وقصده وبيانه وعاداته كانت استفادته للعلم بمراحده أكمل وأتم".³

(3) - قاعدة استثمار القرائن: وتدخل هنا جميع أنواع القرائن: اللفظية وغير اللفظية، الصارفة منها والهادية والقرائن الغير اللفظية تكون عقلية ومقامية، كعادة المتكلم اللغوية، وعادة المتكلم الصدقية قولاً وعملاً،

¹ - محمد يونس علي، علم التخاطب الإسلامي، ص 102.

² - المرجع السابق، ص 106.

³ - نفسه، ص 75-76.

والعهد: حيث يكون هناك عهد متبادل بين المتخاطبين عن موضوع الحديث، فيربط السامع أي إسهام من المتكلم في مثل هذه الأحوال بما افترضنا أنه معهود بينهما، بالإضافة إلى الأعراف والثقافة المشتركة.¹ وحسن استثمار المتلقي لكل هذه القرائن المتعددة نوعا وكما يتعلق بضرورة تفريقه بين القرائن المتاحة وبين القرائن المفيدة بالفعل لإدراك مقصود المتكلم؛ "وذلك لأن مهمة المخاطب ليست الإحاطة بالقرائن المتاحة بل معرفة ما اختاره المخاطب منها ليكون دليلا على مراده (...). ويترتب على ما قلناه أن قدرا كبيرا من سوء الفهم في التخاطب يمكن عزوه إلى تعدد القرائن الممكنة، حيث يراعي المتخاطبون قرائن مختلفة، فيترتب على ذلك حمل الكلام على محامل مختلفة".²

ولا بأس أن نورد المثال الذي ضربه يونس علي في بيان كيفية انتظام وتضافر وتكامل القواعد السابقة في إدراك معنى كلام قصد فيه العدول عن أصول الخطاب، وهو قول القائل: (رأيت أسدا يخطب على المنبر). يقول في شرح ذلك: "يحمل السامع كلمة (أسد) على معناها الحقيقي (بمقتضى مبدأ الاستصحاب والحقيقة). يدرك السامع أن هذا المعنى غير مناسب (بمقتضى قرينة مانعة)، يفترض السامع أن المتكلم لا يكذب (مبدأ الصدق). إذن لا بد أن المتكلم يقصد معنى آخر، إذ إن الكلام لا يمكن أن يكون بلا معنى (مبدأ الأعمال). يستنتج السامع أن المتكلم يقصد بالأسد الرجل الشجاع (قرينة دالة) هي: يخطب على المنبر".³

هذا فيما يتعلق بنموذج محمد يونس علي، وإذا عرجنا على نموذج طه عبد الرحمن فيما يتعلق بدور المتلقي في إنجاح عملية التخاطب فسنجد أنه ركز على مسألة أساسية تقترب نوعا ما من حيث المغزى بما سبق في نموذج يونس علي، هي: استغلال القوى اللزومية للقول الطبيعي.

3- المتكلم واستغلال القوى اللزومية للقول الطبيعي (التحليل الدلالي).

ذكرنا أن المستمع باعتباره متكلمًا سلبيا يقوم بعكس عملية فعل الكلام لدى المتكلم، وهو الانتقال من تحليل المبنى للوصول إلى المعنى وتحليل المعنى للوصول إلى الفائدة التي هي عين مقصود المتكلم. وإذا كان إدراك المعنى الوظيفي متيسرا من خلال استغلال القرائن اللفظية والمعنوية على نحو ما بينا في

¹ - ينظر: محمد يونس علي، علم التخاطب الإسلامي، ص 91-92.

² - المرجع نفسه، ص 88.

³ - نفسه، ص 168.

التحليل الوظيفي للكلام، فإنّ المتكلم في فعل التخاطب لا يقوم في الواقع بتحليل الكلام فقط من حيث هو، بمعنى أنّه لا يتعامل مع تراكيب كلامية خارجة عن سياقها ومنفصلة عن قائلها ومعزولة عن أهدافها وغاياتها التي يسعى المتكلم إلى تحقيقها عن طريقها بمساعدة المتلقي طبعاً، ولهذا يلجأ المتلقي، بالإضافة إلى تحليل المبنى لإبراز المعاني الوظيفية، إلى التفتيش عمّا يمكن أن ندعوه (بمستتبعات الكلام) أو (مستلزمات الكلام)، وكلا الاصطلاحين يوحي بأنّها خارجة عن بنية القول؛ أي ليست من متضمناته ولكنها ملتصقة به التصاق التابع بالمتبوع أو اللازم بالملزوم، وتظهر علاقة الارتباط تلك في أجزاء القول، وفي بنيته العامة وفي سياقه الخطابي، ذلك ما دعاه طه عبد الرحمن (بالقوى الزومية) في القول الطبيعي. يقول: " وقد نميز في القوة الزومية للقول الطبيعي الواحد بين ضروب متنوعة من الاستلزمات، نذكر منها ما يأتي:

1- الاستلزمات المتولدة من معاني المفردات التي يتركب منها هذا القول.

2- الاستلزمات المتولدة من البنية الدلالية لهذا القول.

3- الاستلزمات المتولدة من سياق هذا القول ومن المبادئ العامة للتخاطب.¹

ولأنّنا ذكرنا سابقاً بأنّ المعنى المفرد نوعان معجمي ووظيفي، فيحسن بنا أن ننبه إلى أنّ مقصوده بالمعاني المفردة في القول السابق هي المعاني المعجمية، هذه المعاني كما وضحنا آنفاً تعكس التجربة الجماعية لمستعمليها، أو الترميزات اللغوية للعقل الاجتماعي لظواهر العالم وأحكام العقل معاً، والظواهر الخارجية تنتظم كما يدل الواقع في علاقات تضمن لها الدخول والاستقرار في النظام الكوني الذي ينعكس بال محاكاة في نظام الفكر الطبيعي، كعلاقات العلية والسببية والتولد، وعلاقات التأثير والتأثر والتموقع، وعلاقات التوافق والتخالف والتجاذب والتنافر الخ، ولأنّ اللغة (المعجم + النظام) جزء من آليات الفكر الطبيعي يلزم عنه أنها ضمن مفردات نظام ذلك الفكر، ليس من قبيل العنصر الداخل في المجموعة، وإنّما النظام اللغوي أحد الأنظمة المكونة للنظام الفكري؛ لأنّ العقل ليس في الواقع عقلاً واحداً بل هو عدة عقول متكاملة، ولا يتأتى ذلك إلاّ بانتظامها هي الأخرى- في شكلها المعجمي - فيما بينها تحت جملة من العلاقات التي تشكل نوعاً من الترابط الخاص، يمنح للنظام اللغوي خصوصيته وميزته، دعا طه عبد الرحمن تلك العلاقات (المسلّمات الدلالية) منها:

¹- طه عبد الرحمن، التكوّن العقلي، ص 89.

"1-**الخصوص:** يكون اللفظ (س)أخص من اللفظ (ص) متى وجدت مسلمة دلالية تجعل مدلول (س) متضمنا في مدلول (ص)أو بتعبير مجموعي تجعل ماصدق (س) مستغرقا في ماصدق (ص)، بحيث يكون الأخص مستلزما للأعم، ومثاله لفظا (الإنسان) و(الحيوان) فأفراد الإنسان جزء خاص من أفراد الحيوان.

2-**الترادف:** يكون اللفظ (س) مرادفا لفظيا للفظ (ص) متى وجدت مسلمة دلالية تجعل مدلول (س) ومدلول (ص) متطابقين أو بتعبير مجموعي تجعل ماصدق (س) وماصدق (ص) متساويين، بحيث يكون المترادفان أحدهما لازما عن الآخر، أي يكونان (متلازمين) فيما بينهما، ومثاله لفظا (الحق) و(الصدق) فالأشياء الحقة هي الأشياء الصادقة نفسها.

3- **التزايل:** يكون اللفظ (س) مزايلًا للفظ (ص) متى وجدت مسلمة دلالية تفرق بين مدلول (س) ومدلول (ص)أو بتعبير مجموعي تقابل بين ما صدق (س) وما صدق (ص)، بحيث يكون المتزايل مستلزما لنقيض مقابله، ويدخل فيه التباين الذي هو تقابل بين طرفين لا ثالث بينهما، ومثاله: التقابل بين لفظ (الحياة) ولفظ (الموت) كما يدخل فيه التضاد الذي هو تقابل بين طرفين لا يمنع من وجود ثالث بينهما، ومثاله: التقابل بين اللفظين: (القيام) و(الجلوس) الذي يوجد معه ما ليس بقيام ولا جلوس نحو (الاضطجاع) و(الركوع) و(السجود).

4- **التعاكس:** يكون اللفظ (س) عكسا للفظ (ص) متى وجدت مسلمة دلالية تجعل مدلول (س) متجها اتجاهها مقابلا لاتجاه مدلول (ص)، أو بتعبير مجموعي، تجعل ترتيب أفراد ما صدق (س) عبارة عن قلب لترتيب أفراد ماصدق (ص)، ومثاله التقابل بين (فوق) و(تحت)، فقد نقول على سبيل التساوي: زيد فوق عمرو، أو عمرو تحت زيد.¹

وتلك العلاقات متحققة في المظهر السكوني للغة تابعة للوضع، تظهر فائدتها عندما تنتقل اللغة إلى الحركة أو إلى الفعل، حين تتحول إلى وقائع كلامية أو أفعال تخاطبية، حينها تبدو ظاهرة النداعي بين المعاني المعجمية، حيث يستدعي بعضها بعضا ويستلزم بعضها بعضا ويلزم بعضها عن بعض، كآلية تمنح المتكلم فسحة الاستغناء عن التطويل في الكلام تعويلا على مقدرة المتلقي على استغلال تلك العلاقات من جهة، واستثمارها من جهة أخرى لإدراك القوى اللزومية في استخلاص الفائدة،

¹- طه عبد الرحمن، التكوثر العقلي، ص 89-90.

ويضرب لذلك طه عبد الرحمن مثالا فيقول: "قلو قال قائل: (استعار زيد كتابا من عمرو)، فمما تتضمنه القوة اللزومية لهذا القول من اللوازم أو من (الحواصل اللزومية) ما يلي:

(1)-يملك عمرو كتابا.

(2)-طلب زيد كتابا.

(3)-حصل زيد على كتاب.

(4)-أعار عمرو زيدا كتابا.

(5)- يجوز أن يقرأ زيد كتابا.

(6)-يجوز أن يفهم زيد كتابا.

فظاهر أن هذه الجملة من اللوازم ترتبت على معنى الفعل (استعار)، ويترتب غيرها على الأسماء الثلاثة: (زيد)، (عمرو)، (كتاب)، كما يتضاعف عدد هذه اللوازم متى أضيف بعضها إلى بعض".¹ واضح أن تلك الحواصل اللزومية منها ما يحكم العقل عليه بالحدوث ضرورة لتوقف صدق مضمون القول على ذلك، إذ لا يمكن أن يستعير زيد الكتاب إلا إذا ملكه عمرو قبل ذلك، فهذا الحدث ضروري الوقوع كما أنه ضروري في سبق وقوعه على فعل الاستعارة، ثم على القول عن فعل الاستعارة، ومنها ما يحكم العقل بجواز أو إمكان حصوله لجواز ترتبه على مضمون القول، كالحكم بإمكان قراءة زيد للكتاب مترتبا على حدوث فعل الاستعارة، والفرق بين هذه وتلك أن الأولى إمكان خارجي أو حكم العقل عن الخارج، فالخارج أصل وحكم العقل فرع، والثانية إمكان ذهني أو هو حكم العقل على نفسه، سواء تحقق وقوعه في الخارج أم لا، فحكم العقل أصل والخارج فرع عنه.

لكن هل يفرض على المتلقي أن يستهدف جميع الحواصل اللزومية للقول الملقى إليه حتى يبلغ الفائدة المقصودة من قبل المتكلم؟ يجيب طه عبد الرحمن بأن "القوة اللزومية للقول الطبيعي قد تكون واسعة إلى الحد الذي لا تكون في طاقة متلقي هذا القول الإحاطة بها، والواقع أن المتلقي لا يحتاج إلا إلى بعض هذه اللوازم لكي يحصل على معرفة كافية بالقول الملقى (بفتح القاف) إليه، لذلك فإنه لا يفتأ

¹ - طه عبد الرحمن، التكوثر العقلي، ص88.

يلجأ إلى القيود السياقية والمقتضيات المقامية والمبادئ الخطابية من أجل استخلاص اللوازم التي تخدم إدراك الفائدة الإخبارية والغرض التواصلية من هذا القول".¹

أما عن الاستلزامات المتولدة من البنية الدلالية للقول، فلننبه أولاً إلى أن ما قصده طه عبد الرحمن بالبنية الدلالية للقول هو ما دعونه سابقاً بمعنى المقال، فكما تترتب على أجزاء تلك البنية حواصل لزومية، تترتب على البنية محصلة تلك الحواصل، مع أن الفرق واقع بين مفهوم معنى المقال ومفهوم البنية الدلالية، لأننا نعتبر الدلالة مستوى أعلى من مستوى معنى المقال لأنها تتضمنه بالإضافة إلى المقام، أي أن المعنى الدلالي هو المعنى المقالي منظوراً إليه في مقامه، وبما أن طه عبد الرحمن ذكر بعد مستلزمات البنية الدلالية مستلزمات مقام الكلام وقواعد الخطاب فهذا يعني أنه يطلق مفهوم البنية الدلالية حصراً على معنى المقال. ولا يرد أن يكون ارتباط تلك اللوازم بالخارج من خلال الإمكان الخارجي سبباً في جعلها ضمن المقام، وبالتالي كون المعنى الذي ترتبط به هو معنى دلالي حقا كما أثبتته طه عبد الرحمن؛ لأن ارتباط تلك اللوازم بالخارج هو ارتباط استلزامي ينشئها المقال في ذهن المتلقي؛ أي أن القول يشكل وسيطاً استدعائياً لها، ومحلها حال عملية التخاطب هو الذهن لا الخارج، أما المقام فهو داخل في تكوين الخطاب، وإحدى الآليات المشكلة لمعنى المقال سواء بالنسبة للمتكلم، أو المتلقي، وهو بذلك ملتبس بفعل التخاطب حال حدوثه، بل هو الذي يستدعيه لا العكس فظهر الفرق.

وإذا اعتبرنا ما ذكرناه منطلقاً فإننا ندعو هذا النوع من الاستلزام (بالاستلزام المقالي) بدل الاستلزام الدلالي كما دعاه طه عبد الرحمن، مع الاحتفاظ بنفس المفهوم الذي عرضه تحت ذلك الاصطلاح، بمعنى أن هذا الاستلزام يتجه في الأصل من القول إلى لازم القول، حيث يستلزم القول لازمه إذا كان كلما تحقق مدلول القول تحقق مدلول لازمه، ويتفرع عنه الاتجاه المعاكس أي من لازم القول إلى القول، وهذا له صورتان؛ صورة ثبوتية وصورة انتقائية، وحكم الأولى الجواز مع عدم وجوب الانتقاء، أي لا يلزم من إثبات الاستلزام المقالي نفي عكس الثبوت لأن انتقاءه في حكم الجائز، وحكم الثانية الجواز مع عدم وجوب الإثبات، أي لا يلزم من إثبات الاستلزام المقالي التسليم بثبوت عكس الانتقاء؛ لأن ثبوته في حكم الجواز، ولنستحضر هنا المثل الذي ضربه طه عبد الرحمن: إذا كان القول: أضحك زيد عمروا، فلازم القول: ضحك عمرو، لأنه إذا تحقق الأول لزم أن يتحقق الثاني، لكن هل يلزم تحقق الثاني تحقق الأول؟ الجواب: جائز، غير منتف. والآن هذه العلاقة ذات الاتجاهين، إذا تحققت في جميع الأحوال كان

¹ - طه عبد الرحمن، التكوثر العقلي، ص 88.

ذلك ما دعاه طه عبد الرحمن الاستلزام الأوسع، وإذا وجب تخلف التحقق في حالة واحدة فقط من جهة عكس الثبوت أو عكس اللزوم أو اللزوم المعكوس كان ذلك ما دعاه الاستلزام الأضيق. ذلك عن الصورة الثبوتية، أما الصورة الانتقائية؛ فنقول: هل يلزم من نفي مدلول لازم القول نفي مدلول القول بعد إثبات تحقق الصورة الثبوتية باتجاهيها؟ الجواب: جازر غير مثبت، وهذه العلاقة ذات الاتجاهين إذا تحققت في جميع الأحوال كان ذلك ما دعاه طه عبد الرحمن الاستلزام الأضعف، أي تحقق مدلول لازم القول في كل حالة يتحقق فيها مدلول القول، وتحقق نقيض مدلول لازم القول في كل حالة يتحقق فيها نقيض مدلول القول، وإذا وجب تخلف التحقق في حالة واحدة من جهة الانتفاء المعكوس أو عكس النقيض بأن لا يتحقق نقيض القول في حالة واحدة يتحقق فيها نقيض مدلول لازم القول كان ذلك ما دعاه بالاستلزام الأقوى.¹

أما عن استلزمات مقام الكلام وقواعد الخطاب، فراجع إلى التفريق الذي قدمناه بين المقام العام والمقام الخاص، ذكرنا أن المقام العام هو ما اقتضى أسلوباً معيناً اقتضاء مطرداً وإن تعددت الأقوال والأغراض واختلف المتخاطبون، حيث يأتي الكلام على وفق مقتضى ظاهر الحال أين يتطابق المقام والأسلوب ومعنى المقال ومقصود المتكلم، ومفهوم المخاطب، وتكون وظيفة المقام هنا مقتصرة على أن يستدل به على صحة المفهوم أي له دور المقوي، وبالتالي لا يلزم منه أكثر مما أفهم المقال. أما المقام الخاص فلا يتسم بصفة الاطراد بل هو انزياح عن الاطراد لإفادة مقصود مخصوص على نحو ما بينا سابقاً في مجيء الكلام على خلاف مقتضى ظاهر الحال حيث لا يتطابق المقام العام مع الأسلوب والمقصود ومعنى المقال، مع مطابقة للمقام الخاص أو الحال الخاصة، ولازم المقصود، ولازم معنى المقال، حيث لازم معنى المقال هو نفسه لازم المقام الخاص، ووظيفة المقام هنا لا تقف عند التقوية أو التدليل على صحة المفهوم، ولكن المفهوم نفسه متوقف على فقه ذلك المقام الخاص، ولولا ذلك لفهم الكلام على خلاف المراد، وذلك المعنى اللازم عن المقام الخاص ليس متضمناً في القول ولا لازماً عنه بل هو معنى تدل عليه القرائن ينشئه المتلقي اعتماداً عليها، وكأن المتلقي هنا يتقمص دور المتكلم فينطق بما لم ينطق به.²

*

*

*

¹- ينظر: طه عبد الرحمن، التكوثر العقلي، ص 90 .

²- ينظر: المرجع نفسه، ص 97 .

المبحث الخامس: النحو العربي: نحو للخطاب لا نحو للجملة.

لا نملّ من ترداد أنّ النحو العربي قد أريد له في البداية (أقصد مع سيبويه) أن يكون نحواً للخطاب لا نحواً للجملة، وأنّه انحرف عن مساره منذ ولوج المنطق إلى الثقافة العربية، ونعني بالمنطق مفهومه الأرسطي الضيق على نحو ما أثبتناه، ذلك الانحراف الذي بدأه منطقة النحو واستمر عليه من بعدهم، حتى جفّ قلم الإبداع، وانغلق باب الاجتهاد، وساد منهج التقليد والإتباع على البحث اللغوي. ونحن هنا بل وفي جل ما ذكرناه وسنذكره، إنما هدفنا الأساسي الذي نسعى إليه هو بيان الوجه الصحيح للنحو العربي، كما أريد له أن يكون وكما ينبغي له أن يكون، وكأنّنا نتجرأ ونلغي كل هذه المراحل بيننا وبين سيبويه، ونعتقد اتصالاً معرفياً يخترق الزمان بيننا وبين عصره، العصر الذي ولد فيه أول كتاب نحوي شامل.

إنّ ما نسعى إليه في هذا البحث، إخراج نحو جديد/ قديم؛ (لأنّنا كما قدمنا نعني بالتجديد الرد إلى الأصول قبل الانحراف)، نحواً يتناول الخطاب، ويفسّر الظاهرة اللغوية في مختلف تجلياتها، في بنيتها اللغوية اللفظية، وفي خلفيتها النفسية العقلية، وفي أبعادها التخاطبية التداولية. ولسنا ننطلق في مسعانا هذا من إشكالية الحدود بين العلوم اللغوية العربية، وبالتحديد بين علم النحو وعلم المعاني؛ إذ قد يتوهم ذلك من سياق ما كتبناه إلى حد الآن؛ لأنّنا نعتقد جازمين - ونحن نستحضر مفهوم النحو الأول - أنّها حدود مفتعلة ومبالغ فيها، وأنّ هذه الإشكالية - في نظرنا - من المسائل المهملة، مادام أنّ الغرض الأسمى هو وضع منهج علمي متكامل، يمكّننا من الوصف الأدق للممارسة اللغوية، وفهم قوانينها، ومن ثمة صياغتها وإخراجها في شكل واضح للمتعلمين، لا تقسيم الموضوع بين العلوم المنفصلة، كما تقسم التركة بين الورثة، كل علم يأخذ منها بنصيب؛ لذلك تجد من تصدى للحديث عن الحدود بين علم النحو وعلم البلاغة¹، يجد نفسه في الأخير - بالرغم من إيمانه بوجودها - عاجزاً عن تقدير صورة واضحة لتلك الحدود؛ لأنّ هذا التمييز بين البلاغة وعلم النحو تنطلق من فكرة وجوب وجوده، أي وجود هذا التقسيم، مع أنه غير موجود (في تصور الأوائل).

¹ - ينظر: صابر الحباشة، الأبعاد التداولية في شروح التلخيص للقرظيني، الدار المتوسطة للنشر، تونس، 2009، ص 46-57. وصلاح عيد، الأسلوب الأدبي بين الاتجاهين النحوي والبلاغي، القاهرة، مكتبة الآداب، 1993، ص 6-13-19-20. وقد عدد ابن خلدون علوم اللسان العربي فجعلها أربعة: اللغة والنحو والبيان والأدب، ولم يذكر علم المعاني لأنه يلحقه بعلم النحو، فتكون البلاغة عنده مقتصرة على البيان: ابن خلدون، المقدمة، ص 535-536-546.

لذا نعتقد أنّ الرؤية الصحيحة إلى هذا الموضوع ينبغي أن تتعلق برؤيتنا لعملية إنتاج الملفوظ من قبل المتكلم وعملية تأويله من قبل المتلقي، أي أنّ الباحث ينبغي عليه أن يتمصص دور المتكلم حيناً ودور المتلقي حيناً آخر، حتى يتمكن من الإحاطة بالظاهرة اللغوية من جهة، وليكون تحليله شاملاً لمختلف مستويات تلك الظاهرة من جهة أخرى، يبقى بعدها منهج التحليل، الذي نعتقد أنه من الأفضل أن يكون تزامنياً، أي أنّ المحلل وهو يتمصص دوري المتكلم والمتلقي على الترتيب، يقف عند كل مرحلة من مراحل إنتاج الكلام، من كونه حالاً داعية، إلى كونه حملاً صحيحاً، مروراً بالقصد، والكلام النفسي، والتلفظ وظروف الخطاب ويستعمل في كل مرحلة ما يناسب وما يكون فعالاً لبلوغ التحليل الأدق والأشمل، ويكون قابلاً للدخول في علاقة التكامل بين آليات التحليل من جهة، وبين مراحل إنتاج الخطاب من جهة أخرى. لذلك كان الأنسب أن تنطلق فلسفة التحليل من تعيين موضوع التحليل الذي هو الخطاب منتجاً ومنتجاً، ومتلقياً، وأحوالاً، وذلك سيعين المنهج تباعاً، وسيكون حينها منهجاً تكاملياً شاملاً، ينقسم إلى مراحل، بدل أن ينقسم إلى علوم أو مناهج متفرعة ومتفرقة.

ولنستحضر بعد هذا التقديم أهم النقاط التي سبق ذكرها ونعتبرها ركائز يقوم عليها مفهوم نحو

الخطاب عندنا:

أولاً: ما اصطلحنا عليه سابقاً بحد علم النحو العام: ما يعلم به صحة الخطاب العرفي، لتحقيق غاية فهم الخطاب الشرعي. وقد جاء هذا التعريف في سياق مبدأ أنّ معرفة الغاية من وجود الشيء تكشف لنا حقيقته، وعلى هذا الأساس اعتبرنا ذلك الحد مبدئياً - أبلغ في تعريف علم النحو العربي، باعتباره يميزه عن علوم اللغة الأخرى، بميزة جوهرية وهي ارتباطه بالمصلحة الشرعية، بل بالمصلحة الكونية التي وجد الإنسان لأجلها، وهذا يمنح له قيمة بالغة إذا اعتبرنا العلاقة بين حفظ نقاوة اللسان العربي الفصيح، وبين فهم الخطاب الشرعي وحمله على المحامل الصحيحة، وبين كل ذلك وتحقيق الغاية من وجود الإنسان، هذا ما سنصطلح عليه مبدأ الغائية.

ثانياً: انطلاقاً من هذه الرؤية كذلك تتضح حدود هذا العلم المنهجية، من خلال استحضار مبدأ الغائية وأن هذا العلم وضع بالأساس ليبصر الناس بسنن العرب في كلامها لتتبع ويحتذى حذوها وينسج على منوالها، ويعلم بها الخارج عن أصل وضعها من وجوه اللحن في الكلام، وليكون حجة على من خالف وعدل عن الصواب فيها. وبهذا تتعين وظيفة النحو العربي كما يتعين محتواه؛ ما ينبغي أن يكون فيه وما لا ينبغي أن يكون، وهذا سيعيننا في سعيينا إلى إعادة بناء هيكل هذا العلم، وعلى تنقيته من كل ما

لا يخدم وظيفته والغاية من وجوده. أي استبقاء ما كان وظيفيا وطرح خلافه. هذا ما سنصطلح عليه بمبدأ الوظيفية.

ثالثا: الشمولية في المرجعية العلمية، التي كان يتسم بها علماؤنا، وقد بينا في موضعه فائدة تلك السمة في أي طرح علمي، وكيف أن أي طرح ينطلق من خلفية موسوعية يتمكن من الإحاطة بالظاهرة المدروسة من مختلف جوانبها، خاصة حينما يكون الموضوع متعلقا بظاهرة متعددة الأوجه، ومتغيرة، ومتحركة ومتقلبة وغير مستقرة على صفة، كظاهرة اللغة، وأية لغة؟ اللغة العربية؛ لذلك نميل إلى ما قدمنا قبل قليل، إلى إزالة الحدود بين علوم اللغة العربية، بل وبين العلوم الإسلامية كلها في تعاملنا مع الظاهرة اللغوية العربية، وألا يقف ذلك عند مجرد التلاقح الضيق الحذر بين تلك العلوم، الذي هو أشبه بالسرقة والاختلاس، ثم نتهم بعضنا البعض قائلين بأن هؤلاء أخذوا عنا كذا وكذا، وتلك الطائفة عالة على تلك الطائفة في هذا، وأن نتخلى عن عقلية التوجه نحو التخصصات بحجة أن ذلك يمكننا من التدقيق أكثر في جوانب تلك الظاهرة. خاصة بعدما صار واضحا كيف أن المتكلم يستغل في إنتاج خطابه كل إمكاناته الإدراكية المتمثلة في البعد المنطقي (الأوليات الضرورية والاستدلالية)، والبعد المعرفي (المخزون المعرفي)، والبعد الاجتماعي (التجاري الجماعية/المعرفة المشتركة)، والبعد النحوي (النظام اللغوي). هذا ما نصطلح عليه بمبدأ الشمولية العلمية.

رابعا: ذكرنا أنه ينبغي أن تكون عمدة هذا العلم هو المعنى والمبنى تابع له. وهذا يأتي في سياق مشروع توحيد علم النحو وعلم البلاغة*، وقد لاحظ الباحثون المعاصرون قوة اللحمة بين علم النحو وعلم المعاني حتى كاد أن يقع الإجماع على أن يكون علم المعاني فلسفة علم النحو وقمة الدراسة النحوية على حد تعبير تمام حسان.¹ هذا المبدأ مكننا من الخروج من أزمة الاضطراب في صوغ الحدود النحوية كما سبق وأوضحنا، حيث ميزنا بين ثلاثة أنحاء متكاملة: نحو المباني ونحو المعاني والنحو البلاغي. وسيمكننا كذلك من اتخاذ الطريق الصحيح في منهجية تحليلنا للخطاب العربي، منهجية لا تقف عند العناصر التحليلية، والمعاني الوظيفية المفردة، بل تتجاوزه إلى الربط بين تلك المعاني باستغلال قرائن

* - طبعا نحن نقصد البلاغة الخطابية لا البلاغة الفنية، والفرق بينهما أن الأولى تنظر في مقومات الخطاب العربي وآلياته وأصوله ومبادئه وقوانينه التي تحقق التواصل الناجح في شكله الإبلاغي أو الحجاجي، أما الثانية فتتظر في المقومات الفنية الإبداعية للخطاب الفني شعرا كان أم نثرا، وهذا قدر زائد؛ لأنه يتناول خطابا خاصا من فئة خاصة يخاطب الذوق والعاطفة، فهو خطاب امتاعي، وليس خطابا وظيفيا.

¹ - ينظر: تمام حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، ص 18.

التعليق اللفظية والمعنوية والحالية لبناء المعنى الدلالي العام، الذي هو ثمرة التوافق بين المعنى الوضعي (المعجمي والوظيفي)، والمعنى الاستعمالي (المقالي والمقامي)، ويكون ذلك على ثلاثة مستويات على نحو ما سبق بيانه: التحليل الوظيفي: يلتزم باستخراج المعاني الوظيفية التي تميز مسلكاً نظامياً عن آخر، والتحليل الخطابي: الذي به تتميز المحامل الصحيحة عن غيرها، والتحليل الدلالي: الذي به تظهر القوى اللزومية المعبرة عن المستويات الدلالية البيانية للقولة الواحدة. هذا يعني أن النحو سيغدو نحواً تحليلياً تركيبياً، يفكك ليجمع. وهذا ما نصطلح عليه بمبدأ النحو التركيبي.

خامساً: مفهوم الخطاب والتخاطب. مفهوم الخطاب يدل على كل ملفوظ خاص منطوق به في مقام خاص موجه إلى من هو متهيئ لفهمه لغرض إفهامه مقصوداً مخصوصاً. والخطاب الناجح هو ذلك الخطاب الذي يتطابق فيه المعنى الوضعي مع المعنى المقصود مع المعنى المحمول، والسبب الذي يقف وراء هذا النجاح هو احترام أصول الخطاب؛ التي تمثل الخطاب في شكله المثالي أو المعياري باعتبار اتفاقه مع الوضع. وأي خرق لأصل من تلك الأصول لا يجعل الخطاب خطأ، ولكن ينقله إلى مستويات بلاغية بمعاونة القرائن. أما مفهوم التخاطب فهو ذلك التفاعل بين طرفي الخطاب، المنبني على جملة من الأصول والمبادئ، التي يحقق الالتزام بها التطابق بين القصد والإفهام. كما يتحقق من خلال تفاعل ثلاث عناصر: الخبرة اللغوية (المعجم + النظام على مستوياته المختلفة)، المعرفة التبليغية (قواعد التبليغ)، الحكمة التعاملية (قواعد التهذيب). ونقصد بمبادئ التخاطب: ما يقع على عاتق المتكلم التزامه في عملية التبليغ من أجل نقل فحوى الخطاب على صورة تضمن حصول الاستفادة، مما يحقق نجاح التخاطب.

هذا يحدد موضوع النحو الخطابي فهو يتناول المنطوق مبنى ومعنى، كما يتناول علاقته بأحوال منتجه وأحوال متلقيه (العقل الفردي)، وعلاقته بظروف إنتاجه (العقل الاجتماعي)، لذلك قدرنا بأن منهج التحليل من الأنسب له أن يكون تزامنياً، يقف عند كل مرحلة من مراحل إنتاج الكلام من كونه حالاً داعية إلى كونه حملاً صحيحاً، مروراً بالقصد والكلام النفسي، والتلفظ، وظروف الخطاب، كما يستعمل في كل مرحلة ما يناسبها، وما يكون فعالاً لبلوغ التحليل الأدق والأشمل، هذا ما نصطلح عليه بالمبدأ التزامني.

تلك إذاً المبادئ الخمسة التي تشكل المنهج الجديد لنحو الخطاب، الذي نقدمه كأفضل نموذج قادر على تناول الخطاب العربي من جميع جوانبه في مختلف أشكاله ومظاهره، وعلى تعدد مستوياته، فالغائية تحدد الغاية منه، التي هي حقيقته وعلة وجوده، وهي بدورها تسلمنا إلى الوظيفية؛ أي الوظيفة المنوطة به، حتى لا يزيغ عن مساره المعتدل. والوظيفية تقتضي الشمولية في المرجعية المعرفية؛ لأن هذا

المنهج سيوظف في سبيل تحقيق الدراسة الدقيقة كل ما يعينه من مناهج وآليات ومفاهيم على ذلك عبر مراحل اشتغاله، مما يحقق كونه نحواً تركيبياً يفكك الظاهرة اللغوية إلى عناصرها الأساسية، ليفهم قوانين اشتغالها وشروط تفاعلها، وليعيد بناء النموذج الفصيح عبر تفعيل شبكة العلاقات فيما بين تلك الأجزاء، مقتفياً مسارا تزامنيا يصف كل لحظة من ذلك البناء بما يناسبها من مفاهيم إجرائية وأدوات معرفية، ليصل في الأخير إلى تفسير علمي دقيق، قادر على كشف الحقيقة اللغوية انطولوجياً، وابستمولوجياً، ووظيفياً وتداولياً.

وإذا أردنا أن نصطلح تعريفاً جامعاً جديداً للنحو العربي، نحو الخطاب، فسيكون: نحو الخطاب العربي هو العلم الذي يتخذ الخطاب العربي موضوعاً له، فهو يتناول الخطاب باعتباره ملفوظاً خاصاً منطوق به في مقام خاص موجه إلى من هو متهيئ لفهمه لغرض إفهامه مقصوداً مخصوصاً، لا يقف عند العناصر التحليلية، والمعاني الوظيفية المفردة، بل يتجاوز ذلك إلى الربط بين تلك المعاني باستغلال قرائن التعليق اللفظية، والمعنوية، والحالية، لبناء المعنى الدلالي العام، الذي هو ثمرة التوافق بين الخبرة اللغوية (المعجم + النظام على مستوياته المختلفة)، المعرفة التبليغية (قواعد التبليغ)، الحكمة التعاملية (قواعد التهذيب). من خلال تحديد: أصول الخطاب، التي تمثل الخطاب في شكله المثالي أو المعياري باعتبار اتفاقه مع الوضع. ومبادئ التخاطب التي على المتكلم التزامها في عملية التبليغ من أجل نقل فحوى الخطاب على صورة تضمن حصول الاستفادة، مما يحقق نجاح التخاطب. وغايته القصوى تحقيق صحة الخطاب العرفي، لتحقيق غاية فهم الخطاب الشرعي، بتبصير المتعلمين بسنن العرب في كلامها لتتبع ويحتذى حذوها وينسج على منوالها، ويعلم بها الخارج عن أصل وضعها من وجوه اللحن في الكلام، وليكون حجة على من خالف وعدل عن الصواب فيها.

هذا فيما يخص مبادئ المنهج الذي يقوم عليه النحو الجديد، وتعريفه، أما إذا أردنا أن نرسم

خريطة المدونة العلمية لهذا النحو فستكون على النحو التالي:

❖ القسم الابستمولوجي: ويناقش أصول نظرية المعرفة الإسلامية، وخصوصية العقل/الفكر الإسلامي، حتى يضع الباحثين في هذا المجال على المسار المعرفي الصحيح، بمراعاة البيئة العلمية الإسلامية الحاضنة للعلوم التي ينتجها ويطورها العقل الإسلامي، وهذا يتيح للباحثين الفهم العميق والصحيح لمنطلقات العلوم التراثية ومنتجاتها، بمعنى إقامة مشروع التجديد على رؤية صحيحة وقراءة واعية تبعث من الماضي ما تبني به الحاضر والمستقبل. وهذه النظرية كونها تأطر الفكر الإسلامي، فهي

تشكل المنطلق الذي يتفق فيه جميع الباحثين على اختلاف تخصصاتهم؛ أي هي الأرضية المعرفية الموحدة التي تنبت منها العلوم الإسلامية الحديثة، وتستمد منها قوة بقائها ومصادر وأسباب تطورها وتجديدها.

ثم يلي ذلك تحديد أصول النظرية النحوية العربية، تشتمل على المبادئ الخمسة التي ذكرناها، مع التفصيل فيها أكثر بتعيين الآليات والأدوات المعرفية والخطوات المنهجية الدقيقة مع ترتيب ممنهج، كما تشتمل على ما يعرف في التراث النحوي بأصول النحو العربي، التي تقوم أساساً على الأدلة النقلية، والأدلة العقلية، لكن بعد نقدها وإعادة فحصها على نحو ما سبق، في الفصل الثاني. ثم يليه تعريف علم النحو، طبعاً النحو الخطابي.

❖ القسم النفسي: ويتضمن الحديث عن المسائل الآتية:

1. علاقة اللغة كملكة بالعقل كملكة، وعلاقة النظام اللغوي بالفكر /النظام العقلي، على نحو ما فعلنا تحت عنوان "النحو منطق العربي: أنا أتصور. ويتبع هذا تحديد المفاهيم ذات الصلة؛ كمفاهيم التصور، والتحديد (مع ربطه بالتحديد النحوي)، والاستدلال.
2. الكلام النفسي: في شقيه الإنتاجي والتأويلي، ويتضمن الحديث عن عملية إنشاء الكلام عند المتكلم، وعملية تأويله عند المتلقي، من خلال عرض المفاهيم ذات الصلة: كمفاهيم الحال الداعية، والقصدية، والمعنى المقصود، والمعنى المحمول، والبيان، والتبادر، والصدق، والكذب، وعلاقة المعنى بالمبنى، ومظاهر تلك العلاقة: الوضع، والحقيقة، والمجاز (مع ذكر أنواع قرائنه)، والتشبيه، والاستعارة، والكناية، وأنواع الدلالة، ومراتب المعنى: المعجمي والوظيفي، ومعاني التعليق، والمعنى المقالي.

❖ القسم الاجتماعي: يتناول علاقة اللغة بالمجتمع، من ثلاثة زوايا: من زاوية اللغة كنتاج

اجتماعي، أي علاقة اللغة بالعقل الاجتماعي، وكيف أن هذا العقل أبدع اللغة (مفهوم القصدية المشتقة)، عبر قواعد التكوين. ومن زاوية اللغة كمؤسسة اجتماعية؛ أي كيف تشكل اللغة رابطاً اجتماعياً، وكيف أنها أداة لصناعة مقومات ومؤسسات ذلك المجتمع، أو بتعبير آخر كيف يصنع العقل الاجتماعي (مفهوم القصدية الجماعية) واقعياً اجتماعياً باللغة (مفهوم القصدية المقامية)، ومن زاوية اللغة كوعاء للثقافة، وسجلاً للتجارب الجماعية العرفية والمعرفية، أي كيف تكون اللغة حاضنة للعادات والأعراف، وسفيراً ينقل تاريخ وحضارة تلك الثقافة سواء على مستوى

الفضاء المكاني، أو على مستوى الامتداد الزماني. كل هذا سيعيننا على معرفة طبيعة المقامات التواصلية في المجتمع العربي وخصوصية تلك المقامات، مما يكفل التوظيف الصحيح والأنسب للخطابات اليومية على تعدد تلك المقامات وتباينها.

❖ **القسم اللغوي:** يتناول هذا الجانب كل ما يتعلق بالكلام العربي، مع استحضار فكرة أن المعنى هو عمدة هذا العلم والمبنى تابع له، وبالتالي فإن طريقة التبويب ستكون انطلاقاً من المعاني، فيكون على النحو التالي:

الباب الأول: يعين الجهاز المفاهيمي النحوي العام وحدود تلك المفاهيم، ويتناول:

1. مفاهيم الخطاب والتخاطب، مع تعيين النموذج التخاطبي بوضع أصول الخطاب ومبادئ التخاطب على نحو ما تقدم.
2. مفهوم الفصاحة وشروطها، ومفهوم البلاغة.
3. أنواع الأسلوب العربي: الخبري: إثبات، نفي، تأكيد. مع بيان أثره باعتبار مقتضى ظاهر الحال، وخلافه. الإنشائي: طلب (استفهام، أمر، عرض، نهي، تحضيض، تمن، ترج، نداء)، شرط (امتناعي، إمكاني)، إفصاح (قسم، ندبة، استعانة، تعجب، مدح، ذم).
4. أقسام الكلم العربي.

الباب الثاني: الإسناد الاسمي، ويتضمن:

1. مفهوم الإسناد الاسمي: الإسناد بالقياس، والإسناد بالحكم.
2. المعاني الوظيفية النحوية المتعلقة بالجملة الاسمية: الابتداء، الخبر، الاسمية (اسم)، الإضمار (ضمير)، الوصفية (صفة).
3. أنواع المسند إليه: الاسمية (الاسم بصيغته المختلفة)، الإضمار (ضمير الرفع المنفصل، وضمير الوصل وضمير الإشارة).
4. أنواع المسند: الاسمية، الإضمار، الوصفية: وصفية ذات أو وصفية فعل.
5. أحوال المسند إليه: من حيث معاني التصريف: التكلم، والخطاب، والإشارة، والغيبة، والموصولية والإفراد، والتنثية، والجمع، والتذكير، والتأنيث، والتعريف، والتثنية، والتذكير، الحذف، الوصف، التوكيد، العطف، التقديم، التأخير. ومن حيث مباني التصريف تبعاً لها:

- كالمتكلم، والمخاطب، والإضمار للإشارة، والغائب، والموصول، والمفرد، والمثنى، والمجموع، والمذكر، والمؤنث، والمعرف، والمنكر. مع بيان الأغراض الخطابية لكل تلك الأحوال، ومقاماتها المناسبة.
6. **أحوال المسند:** من حيث معاني التصريف: التكلم، والخطاب، والإشارة، والغيبة، والموصولية والإفراد، والتنثية، والجمع، والتذكير، والتأنيث، والتعريف، والتكثير، الذكر، الحذف، الوصف، التوكيد، العطف، التقديم، التأخير. ومعاني الصيغ المختلفة في حال الصفة: كالمبالغة والتفضيل والتعديّة والمطاوعة والتشارك والصيرورة والاستحقاق والتكثير.. وغيرها. ومن حيث مباني التصريف تبعاً لها: كالمتكلم، والمخاطب، والإضمار للإشارة، والغائب، والموصول، والمفرد، والمثنى، والمجموع، والمذكر، والمؤنث، والمعرف، والمنكر. وصيغ الصفة المختلفة التي هي صيغ اسم الفاعل واسم المفعول وصيغة المبالغة وصيغة التفضيل والصفة المشبهة. مع بيان الأغراض الخطابية لكل تلك الأحوال، ومقاماتها المناسبة.
7. **الأحكام المتعلقة بالإسناد وطرفيه:** كالحكم الإعرابي، المطابقة (العلامة الإعرابية، الشخص، العدد، النوع، التعيين)، والربط (بالضمير، إعادة اللفظ، إعادة المعنى، ضمير الإشارة، دخول أحد المترابطين في عموم الآخر).
8. **إدخال معنى النفي إلى الإسناد الاسمي:** وتذكر أدوات النفي مع معانيها، وهي: ما وليس. مع بيان ما يتعلق بهذا التغيير على مستوى المبنى: كالحكم الإعرابي (دون إثبات العمل كما تقدم في موضعه)، والمطابقة (الشخص، العدد، النوع، التعيين)، الربط (بالضمير، إعادة اللفظ، إعادة المعنى، ضمير الإشارة، دخول أحد المترابطين في عموم الآخر). مع بيان أغراضه الخطابية وعلاقته بالمقامات المناسبة.
9. **إدخال معنى الزمن إلى الإسناد الاسمي:** تذكر الأدوات المنقولة عن الأفعال تعرف بالأفعال الناسخة مع بيان معانيها: كان وأخواتها: أضحى، بات، أمسى، أصبح، ظل، مادام، مازال.. الخ وما تصرف منها، مع بيان ما يتعلق بهذا التغيير على مستوى المبنى: كالحكم الإعرابي (دون إثبات العمل كما تقدم في موضعه)، والمطابقة (الشخص، العدد، النوع، التعيين)، الربط (بالضمير، إعادة اللفظ، إعادة المعنى، ضمير الإشارة، دخول أحد المترابطين في عموم الآخر). وكما سبق بيانه فإنّ هذه الأدوات لا تحمل معنى الزمن وحسب بل تحمل كذلك معنى جهة ذلك الزمن، ف(صار) تحمل معنى التحول، و(أمسى) تحمل معنى الإمساء، و(أصبح) معنى الإصباح و(ظل)

معنى الاستمرار و(أضحى) معنى الضحى و(بات) معنى الليل، و(مادام) معنى التعليق الزمني و(مازال) و(ما انفك) و(ما فتئ) و(ما برح) معنى الاتصال بين الماضي والحاضر.. وهكذا. مع بيان الأغراض الخطابية ومقاماتها المناسبة.

10. إدخال معاني الشك والظن إلى الإسناد الاسمي: من خلال الأفعال: ظننت، حسبت، خلت، زعمت، رأيت، علمت، وجدت، سمعت، وما تصرف منها، مع بيان ما يلحق التركيب من تغير في المبنى كالحكم الإعرابي، (دون إثبات مفهوم العامل لذا لا تدرج ضمنها: جعلت واتخذت، لمخالفتها في المعنى وإن وافقتها في الحكم الإعرابي)، وبيان أغراضها الخطابية ومقاماتها المناسبة.

11. إدخال معنى التوكيد إلى الإسناد الاسمي: من خلال بيان أدواته: إن، أن، اللام القسم، مع بيان معانيها ومواقعها، وما يتعلم بها من تغيرات على مستوى التركيب: كالحكم الإعرابي، ومطابقة (العلامة الإعرابية، الشخص، العدد، النوع، التعيين)، الربط (بالضمير، إعادة اللفظ، إعادة المعنى، ضمير الإشارة، دخول أحد المترابطين في عموم الآخر)، وبيان أغراضها الخطابية ومقاماتها المناسبة.

12. متعلقات الإسناد الاسمي: بإضافة معاني: التعدية (مفعول به: اسم/ضمير متصل أو ضمير نصب منفصل)، والغائية (مفعول لأجله أو المضارع بعد اللام وكى والفاء ولن وإذن)، والمعية (المفعول معه والضمير بعد الواو)، والظرفية الزمانية والمكانية (المفعول فيه، وما نقل إلى الظروف)، والملابسة (الحال)، والتفسير (التمييز)، والإخراج (الاستثناء)، النسبة (المضاف إليه وحروف الجر ومعانيها: ابتداء الغاية، انتهاء الغاية، البعضية، الظرفية، التعليل، المجاوزة، الاستعانة، الاستعلاء، المصاحبة، الإلصاق، القسم، التشبيه، بيان الجنس، التوكيد، الملك، الاستحقاق، النسب، العاقبة، المقايضة، التعويض، التعجب، الاستدراك، التبليغ، التبيين، البعدية، البدلية، العندية، التعدية، الزيادة)، التبعية (النعته، البدل، التوكيد). وهذه المعاني قيود على علاقة الإسناد من جهة تخصيصه أو نسبه أو إتباعه، مع بيان المواقع الممكنة (الرتبة) لها داخل التركيب، وأحكامها الإعرابية والأغراض الخطابية المتعلقة بها، ومقاماتها المناسبة.

الباب الثالث: الإسناد الفعلي: ويتضمن:

1. مفهوم الإسناد الفعلي (مع بيان الفرق بينه وبين الإسناد الاسمي من جهة المعنى).

2. مفاهيم المعاني الوظيفية النحوية متعلقة بالإسناد الفعلي: الفعلية (الحدث+معنى الزمن النحوي)، الفاعلية، اسمية (تقدمت)، إضمار (تقدم)، فعلية.
3. أنواع المسند إليه: الاسم بصيغته المختلفة، الإضمار (ضمير الرفع المنفصل، وضمير الوصل وضمير الإشارة).
4. أنواع المسند: الاسم، الفعلية (الفعل بأنواعه الثلاثة).
5. الأحكام المتعلقة بالإسناد وطرفيه: كالحكم الإعرابي، المطابقة (، الشخص، العدد، النوع، التعيين).
6. أحوال الإسناد: إسناد فعل إلى اسم، إسناد اسم إلى فعل. مع بيان الأغراض الخطابية ومقاماتها المناسبة.
7. أحوال الفاعل: من حيث معاني التصريف: التكلم، والخطاب، والإشارة، والغيبة، والموصولية والإفراد، والتثنية، والجمع، والتذكير، والتأنيث، والتعريف، والتذكير، الذكر، الحذف، الوصف، التوكيد، العطف، التقديم، التأخير. ومن حيث مباني التصريف تبعاً لها: كالمتكلم، والمخاطب، والإضمار للإشارة، والغائب والموصول والمفرد، والمثنى، والمجموع، والمذكر، والمؤنث، والمعرف، والمنكر. مع بيان الأغراض الخطابية لكل تلك الأحوال، ومقاماتها المناسبة.
8. أنواع الجهة في زمن الفعل النحوي ودلالته على الحدث: القرب، البعد، الانقطاع، التجدد، الاستمرار، الشروع... مع بيان الأغراض الخطابية المتعلقة بها ومقاماتها المناسبة.
9. إدخال معنى النفي إلى الإسناد الفعلي: في الحالتين: إذا كان الفعل أولاً: فتذكر أدوات النفي مع معانيها، وهي: ما ولم، لما، لا، لن. وإذا كان الفاعل أولاً: وهنا يتم نفي الحدث في جهة مخصوصة من الجهات السابقة. مع بيان ما يتعلق بهذا التغيير على مستوى المبنى: كالحكم الإعرابي (دون إثبات العمل كما تقدم في موضعه)، وكالمطابقة (الشخص، النوع، التعيين)، وبيان أغراضه الخطابية وعلاقته بالمقامات المناسبة، وما يحترز منه من التراكم المنفية الخاطئة.
10. متعلقات الإسناد الفعلي: بإضافة معاني: التعدية (مفعول به: اسم/ضمير متصل أو ضمير نصب منفصل)، والغائية (مفعول لأجله أو المضارع بعد اللام وكى والفاء ولن وحتى وإن) والمعية (المفعول معه والضمير بعد الواو)، والظرفية الزمانية والمكانية (المفعول فيه، وما نقل إلى الظروف)، والملابسة (الحال)، والتفسير (التمييز)، والإخراج (الاستثناء)، النسبة (المضاف

إليه وحروف الجر)، التبعية (النعته، البديل، التوكيد). وهذه المعاني قيود على علاقة الإسناد من جهة تخصيصه أو نسبته أو إتباعه، مع بيان المواقع الممكنة (الرتبة) لها داخل التركيب، وأحكامها الإعرابية والأغراض الخطابية المتعلقة بها، ومقاماتها المناسبة.

11. إدخال معاني الشك والظن إلى الإسناد الفعلي: من خلال الأفعال: ظننت، حسبت، خلت، زعمت، رأيت، علمت، وجدت، سمعت، وما تصرف منها، مع بيان أغراضها الخطابية ومقاماتها المناسبة.

12. إدخال معنى التوكيد إلى الإسناد الفعلي: من خلال بيان أدواته: إن، أن، اللام القسم، مع بيان معانيها ومواقعها، وما يتعلم بها من تغيرات على مستوى التركيب: كالحكم الإعرابي، ومطابقة (العلامة الإعرابية، الشخص، النوع، التعيين)، الربط (بالضمير، إعادة اللفظ، إعادة المعنى، ضمير الإشارة، دخول أحد المترابطين في عموم الآخر)، وبيان أغراضها الخطابية ومقاماتها المناسبة.

❖ الباب الرابع: الإنشاء. ويتضمن:

1. مفهوم الإنشاء.

2. أنواعه وأدواته: الاستفهام : بالهمزة ،وما،ومن،وأَيّ،وكم،وكيف وأين،وأَيّ،ومتى،وأَيّان. الأمر: بفعل الأمر، ولام الأمر. النهي: ب(لا). العرض: ب (ألا). التحضيض: ب (هلا). التمني: بليت، تمنيت، أتمنى/أتمنى أن وتصرفاتها. الشرط: إن، إذا، لو، الأدوات المنقولة إلى الشرط: ما، مهما، إذما، أيّ، متى، أيان، أين، أينما، أنى، حيث ما. مع بيان معانيها، وشروطها من حيث الرتبة، وبيان أحكامها الإعرابية وأغراضها الخطابية ومقاماتها المناسبة.

❖ الباب الخامس: ما يلحق بالإخبار تارة وبإنشاء تارة أخرى. ويتضمن: الترجي، التعجب،

المدح، الذم.

❖ الباب السادس: نحو النص*: ويتضمن مباحث: الوصل، والفصل، والإطناب، والمساواة، والإيجاز:

ويدخل فيه الحذف والقصر بأنواعه وطرقه (لا، وإنما، وما مع إلا)، مع بيان أحوالها المعنوية الداعية: كالمناسبة والتوكيد والإبدال والتكرار ونحوها، وبيان أغراضها الخطابية ومقاماتها المناسبة.

❖ الباب السابع: الكلام المخالف لمقتضى ظاهر الحال. ويتضمن المباحث التالية:

*- نحن نعتبر الخطاب أوسع من النص، فالخطاب كل ملفوظ دال مقصود موجه، سواء كان قولاً مفرداً في تركيبه أو جملة أو متتالية من الجمل أي نصاً.

1. مفهومه؛ إذ يرتبط بميزة الانزياح عن عادة الخطاب أو أصول الخطاب، لإفادة أغراض خطابية جديدة وفق ما تسمح به القدرة اللغوية للسان العربي، مع احترام مبادئ التخاطب السابقة. وما يرتبط به من مفاهيم : كالأزم المقصود، ولأزم الفائدة أو المعنى، والمقام الخاص.
2. أمثلة عن تلك المخالفة: كالخروج عن الغرض الأصلي للإخبار، ومخالفة الكلام لما تقتضيه حال المتلقي، وكالحذف في الذكر، والذكر في مقام الحذف، واستعمال الخطاب المعين في مقام لا يقتضي التعيين، وكاستبدال طرق التعريف بعضها ببعض، واستعمال ضمائر الإشارة في غير معناها الأصلي، وكاستعمال أسلوب الالتفات، والأسلوب الحكيم، وكاستعمال الأفعال في غير ما تدل عليه من الزمان في الأصل، واستعمال حروف الشرط في غير معناها، وكاستعمال الإخبار في صورة الإنشاء، واستعمال الإنشاء في صورة الإخبار، وغير ذلك من الأساليب المخالفة لأصل الخطاب، ويبين مع كل ذلك الأغراض الخطابية الجديدة ومقاماتها المناسبة.

وننبه في الأخير إلى أن هذه المدونة تعبر عن النحو العلمي النظري، بمعنى أنها تحتوي أصول النظرية النحوية مع تطبيقاتها، القابلة للتوسيع والتطوير مع كل جديد يطرأ على الساحة التواصلية للخطاب العربي، أما ما يوجه منه للتعليم فذلك أمر مختلف وليس هذا الموضع محل بيان ذلك، فالتفريق بين النحو العلمي والنحو التعليمي ضرورة منهجية مسلم بها.

الفصل السادس: ملامح النمو التخاطبي في الكتاب.

إنَّ المتأمل في التحليل النحوي لدى سيبويه لا يجد كلفة في إدراك أنَّ الرجل كان يعالج بالفعل الخطاب لا الجملة، وأنَّه كان يسعى إلى وضع نحو للخطاب لا نحو للجملة، وهذا ما سنسعى إلى إقامة الأدلة عليه باستخراج الشواهد الممكنة من كتابه وإعادة تحليلها بصياغة حديثة انطلاقاً من الجهاز المفاهيمي السابق لنظرية التخطاطب، والذي بإمكانه أن يعبر بشكل أدق عن ملاحح الفعل التخطاطبي العربي في ضوء الكتاب. وقد أنجز الدكتور إدريس مقبول بحثاً قيماً في هذا الصدد بعنوان (البعد التداولي عند سيبويه) ذكر فيه الملاحح التداولية في التحليل النحوي السيبويهي؛ كمفهوم اللحن التداولي الذي ربطه بكلام سيبويه في باب الاستقامة من الكلام والإحالة، في القسم الثالث منه وهو المستقيم الكذب، حيث شرح كيف أن حكم سيبويه بكذب هذا القسم إنما تأتي من انخراط المطابقة بين النسبة الكلامية والنسبة الواقعة الخارجية والنسبة العقلية¹. كما تحدث عما أسماه الإعراب التداولي²؛ فبين فيه بأن التحليل عند سيبويه يتجاوز القرائن اللفظية المتصلة بمباني التحليل والتي تعين المعاني الوظيفية إلى البعد الدلالي والتداولي، فتراه يعلل الحكم الإعرابي بمناسبة الكلام للمقام ومقصود المتكلم وفهم المخاطب، كما الحال في الإعراب على المدح والتعظيم في مقام الثناء. بالإضافة إلى اعتبار السياق الداخلي والخارجي في تعيين المعنى المقصود في ظل تعدد المعنى المعجمي والمعنى الوظيفي³. إلا أن تحليلنا نحن يختلف عنه باعتباره سيعتمد كما أسلفنا على الجهاز المفاهيمي لما دعوناه بالنحو التخطاطبي .

وننبه كذلك إلى مسألة منهجية وهي أننا لن نواصل على نفس المنهجية في تقسيم الفصل إلى مباحث في هذا الفصل، لأننا نقصد فيه إلى تحليل مجموعة من الأمثلة كما سبق بيانه، وبالتالي فتحليل المثال الواحد سيتطرق إلى المفاهيم التخطاطبية التي سبق بيانها في الفص السابق، فإذا رما تقسيم الفصل إلى مباحث يتضمن كل بحث الحديث عن مفهوم واحد من تلك المفاهيم فسيؤدي ذلك إلى تكرار المثال الواحد عدة مرات كما سيؤدي إلى اضطراب الفهم، إذا المفاهيم تتعاضد في المثال الواحد ومعالجتها مجتمعة فيه أصوب في بيان القوى التخطاطبية التبليغية والانجازية في ذلك المثال.

¹ - إدريس مقبول، البعد التداولي عند سيبويه، مجلة عالم الفكر، العدد1، المجلد33، سبتمبر 2001، ص246.

² - المرجع نفسه، ص249.

³ - نفسه، ص254.

•المثال الأول:

ما ذكره سيبويه في باب الفعل المتعدي إلى مفعول به، حين ذكر تقديم المفعول به مع بقاء حكمه، فهو تقديم بنية التأخير، علل ذلك وفسره تداوليا فقال: " كأَنَّهُم إِنَّمَا يقدِّمون الذي بيانه أهم لهم وهم ببيانه أعنى، وإن كان جميعا يهْمَانِهِم ويعْنِيَانِهِم " ¹. فعند تحليلنا لكلام سيبويه نقف عند عدة أمور، منها:

1- بيان غرض التقديم وهو هنا العناية والاهتمام، وهذا ربط واضح من سيبويه بين شكل المسلك وغرض المتكلم، وقد بينا سابقا بأنَّ الغرض يمثل العلة القصدية المتعلقة بإنشاء الكلام، وأنَّ المسلك ترجمة فعلية للغرض يتحقق من خلاله المقصد. والمسلك هنا مسلك تلمحي لأنَّه خالف الأصل الخطابي ليُعمل مبدأ من مبادئ التخطاطب وهو مبدأ البيان الذي تمثّل هنا في قاعدة مراعاة المناسبة.

2- أنَّ التقديم بنية التأخير، وقرينته العلامة الإعرابية، فالتكلم هنا وإن خرق قاعدة الترتيب التي هي داخلة ضمن أصول الخطاب، وقد ذكرنا أنَّ خرق أصول الخطاب يولد أغراضا بلاغية، فإنَّه بالمقابل أبقي على أصل الإعراب، حتى ينبه المتلقي إلى علة التقديم، وأنَّه لم يقدم تقديمًا يغير من جهة الإسناد، بل قدم لغرض بلاغي وهو العناية والاهتمام، وهذا داخل فيما دعواه بمبدأ البيان، وقاعدة: أقم قرينة إذا عدلت عن الأصل. والقرينة هنا لعبت دورين: فهي علة صارفة وعلة موجهة في نفس الوقت.

3- في قوله (كأنهم) الضمير هنا عائد إلى العرب، وكذلك في (يقدمون) و (لهم) و (هم) و(يهمانهم) و(يعنيانهم)، وهذا يفيدنا في استنتاج أنَّ الأسلوب من عادة العرب، أو بالاصطلاح التخطاطبي (عادة المتكلم في كلامه)، فإذا عني المتكلم العربي بأمر قدمه في كلامه. ولقد بينا فيما سبق أنَّ معرفة عادة المتكلم تساهم في بلوغ الحمل الصحيح بالنسبة للمتلقى، وتلك قاعدة العادة المنضوية تحت مبدأ التبادر، وصيغتها: كلما كان السامع أعرف بالمتكلم وقصده وبيانه وعادته كانت استفادته بالعلم بمراده أكمل وأتم. فذكر علة التقديم هنا لا تفيد في التقييد بالنسبة للمتكلم في إنشاء كلامه فحسب، بل تقعد له حينما يتخذ دور المتلقي خاصة ونحن نعلم بأنَّ الحوار قائم على تبادر الأدوار.

¹ - سيبويه، الكتاب، القسم الأول: أبواب النحو، ج1، ص54.

• المثال الثاني:

حينما تحدث سيبويه عن تعدي الفعل اللازم إلى اسم الحدثان واسم الزمان واسم المكان، علل إمكانية ذلك مع أنَّ الفعل فعل لازم يكتفي في الأصل بفاعله، بأنَّ اسم الحدثان دال على الحدث، واسم الزمان دال على الزمن، واسم المكان دال على المكان. والفعل في الواقع يدل على الحدث والزمن، وكل فعل لابد له من محل ومكان يقع فيه يكون ظرفاً له كما كان الزمان ظرفاً له، فتقول: ذهب عبد الله الذهاب الشديد، وقعد قعدتين، وقعد القرفصاء بالنسبة لاسم الحدث، وقعد شهرين وصمت اليوم بالنسبة لاسم الزمان، وجلست مجلساً بالنسبة لاسم المكان.¹ وهذا في الحقيقة تفسير تخاطبي، وبيان ذلك على النحو التالي:

1- ما ذكرناه تحت مصطلح: (القوى اللزومية للقول الطبيعي)، فإذا قلت: (ذهب) دلّ اللفظ على:

- حدوث الذهاب وأتاه وقع.
- احتمالية اتصافه بكيفية معينة.
- احتمالية تكرّره.
- ارتباطه بزمان معين.
- ارتباطه بمكان معين.

فصار اللفظ حاملاً لكل هذه الدلالات، ويبقى على المتكلم أن يحدد أيّ هذه الدلالات يقصد، فيذكر ما يدل عليها بعد الفعل، ولو كان غير متعد، لأنّه ليس يوجد معناً خارجاً عنه، وإنّما أخرج معنى هو فيه فأبرزه بلفظه ليدل عليه. لذلك استقبح سيبويه قولك: (ذهبت الشام) فقال: " وهذا شاذ؛ لأنّه ليس في (ذهب) دليل على الشام وفيه دليل على المذهب والمكان".²

2- وفي هذا المثال كذلك تجسيد لمبدأ البيان، وذلك أنّ المتكلم إذا ذكر بعد الفعل اللازم ما يدل على مقدار الحدث أو كميّته أو زمانه أو مكانه فقد بين مقصوده، ووجه المتلقي إلى المقصد الذي أراده.

3- وفيه تنبيه أيضاً إلى مبدأ الأعمال أحد مبادئ الحمل، في قاعدته الثالثة قاعدة استثمار القرائن فإنّ المتلقي يستعين بالقرينة اللفظية التي أقامها المتكلم ليعيّن بها أيّ المحامل التي يحمل عليه ذلك اللفظ المتعدد الدلالات.

¹ - سيبويه، الكتاب، القسم الأول: أبواب النحو، ج1، ص55-56-57.

² - المصدر نفسه، ص56-57.

4- وكذلك في قولك: (صمت اليوم)، ذكر السيرافي أنه مفعول على السعة، لا يراد به معنى (في)

قال: " ولكنك تقدر فعل الصوم باليوم كما تفعل الضرب بزيد إذا قلت ضربت زيدا، وهذا علة

المجاز؛ لأنّ (اليوم) لا يؤثر فيه الصوم"¹. ونستفيد من هنا فائدتين:

الأولى: ما دعواه سابقا بإسناد الفعل لما ليس له لمناسبة، فقد أسند الفعل هنا إلى ظرف وإن لم

ينو به الظرف، وقد أجاز ذلك ما هو معلوم بالدلالة العقلية (التضمن)؛ بأنّ اليوم ظرف للصوم،

ونسماه المناسبة الظرفية. وهو بمنزلة قولك: ليله قائم ونهاره صائم، وغرض هذا النوع من

التركيب توجيه انتباه المتلقي إلى نوع المناسبة، وأنها بؤرة اهتمام المتكلم.

الثانية: ما يدخل تحت مبدأ الأعمال وهو قاعدة الصدق؛ حيث يفترض المتلقي بأنّ المتكلم

صادق، وهذا يعين عنده ما إذا كان المتكلم يريد الحقيقة أو المجاز، ما دام أنّه لا يسعى إلى

الكذب، فيستعين المتلقي بذلك في تعيين المحمل الصحيح، فيعمل القول لأنه يفترض أن:

- المتكلم سيلتزم بمبدأ القصد: إذن الكلام له معنى، الصوم لا يسند إلى اليوم من جهة المفعولية: قرينة صارفة.

- المتكلم لا يكذب: بافتراض مبدأ الصدق، الكلام له معنى مجازي: الأعمال، المتكلم يقصد المناسبة الظرفية: قرينة عقلية؛ لأنّ اليوم ظرف للصوم.

●المثال الثالث:

ما ذكره سيبويه في باب اللفظ للمعاني²، أين ذكر أحوال استعمال اللفظ وما تعلق بذلك الاستعمال

من المعاني، كاستعمال لفظين مختلفين لمعنيين مختلفين، وكاستعمال لفظين متقنين لمعنيين مختلفين،

وكاستعمال لفظين مختلفين لمعنى واحد، وقد تساءل الشراح عن وجه مجيء هذا الباب بين أبواب النحو

وهو بحث معجمي، فقال الشنتمري في شرحه: " إن قال قائل: لم أتى سيبويه بهذا الباب وما الفائدة فيه

من طريق الإعراب؟ فالجواب عن أبي العباس أنّه أجاب عن هذا بأن قال: أراد سيبويه باختلاف اللفظين

اختلاف الكلمتين، وجعل هذا دليلا على اختلاف الإعرابين لاختلاف المعنيين"³. ولا شك أنّك لا تجد لهذا

السؤال غير هذا الجواب ما دمت تنتظر إليه من نفس المنطلق الذي نظر من خلاله المبرد والشنتمري،

¹- ينظر: سيبويه، الكتاب، القسم الأول، ج1 (حاشية الكتاب)، ص56.

²- المصدر نفسه، ص33.

³- ينظر: نفسه (حاشية الكتاب)، ص33.

وهو أنّ كتاب سيويه كتاب إعراب بالمعنى الضيق. ولكن الأمر أوسع مما ظنوا ولأضرب لذلك مثالا حتى يفهم المقصود، وهو مثال عن حوار بين عربيين، يسأل فيه الشخص (أ) الشخص (ب) والآخر يجيبه:

- (أ): كيف حالك؟ - (ب): الحمد لله.
- (أ): كيف حال عائلتك؟ - (ب): الحمد لله.
- (أ): هل شفيت من مرضك؟ - (ب): الحمد لله.
- (أ): يبدو أنك على وشك إنهاء دراستك. - (ب): الحمد لله.

لا شك أنّ الغريب عن اللغة والثقافة العربيين الإسلاميتين سيحكم على الشخص (ب) بأنّه لا يجيد اللغة العربية، أو أنّ اللغة العربية مفتقرة، لأنّه سينظر إلى إجابات الشخص (ب) على أنّها جملة واحدة تتكرر، في حين أنّه في المقابل قد تلقى أربعة أسئلة. هذا صحيح إذا كنا ننظر نظرة بنيوية، سنرى أربع جمل في مقابل جملة واحدة تتكرر، لكن الحقيقة مغايرة لذلك، لأننا في الواقع التخطاطبي العربي الإسلامي أمام أربع خطابات مختلفة، مقابل أربع خطابات مختلفة، فخطابات الشخص (ب) هي على التوالي: أنا بخير، عائلتي بخير، نعم شفيت من مرضي، نعم أنا على وشك إنهاء دراستي. وجميع هذه الخطابات تحققت من خلال جملة واحدة. وبالتالي ما استنتجه الأجنبي عن الثقافة العربية الإسلامية بأنّ اللغة العربية مفتقرة، مخالف للصواب تماما بل هو حكم بعكس الواقع والحقيقة. ويمكننا أن ندرج مثل هذا الاستعمال ضمن ما دعوانه سابقا بالقوى الدلالية اللزومية للقول الطبيعي.

●المثال الرابع:

ما ذكره في باب الفعل المتعدي إلى مفعولين أصلهما مبتدأ وخبر، وهو ما يعرف بأفعال الشك واليقين أو أفعال القلوب وهي سبعة: ظننت وحسبت وخلت ورأيت (إذا أردت رؤية القلب) ووجبت (إذا أردت وجود القلب)، وزعمت وعلمت. ويذهب في تفسير عدم الاكتفاء بمفعول واحد مع هذه الأفعال مذهباً تخاطبياً، بقوله: " وإنّما منعك أن تقتصر على أحد المفعولين ههنا أنّك إنّما أردت أن تبين ما استقر عندك من حال المفعول الأول يقينا كان أو شكاً، وذكرت الأول لتعلم الذي تضيف إليه ما استقر له عندك، فإنّما ذكرت (ظننت ونحوه) لتجعل خبر المفعول الأول يقينا أو شكاً، ولم ترد أن تجعل المفعول الأول فيه الشك أو تعتمد عليه في اليقين. ومثل ذلك (علمت زيدا الظريف)، و(زعم عبد الله زيدا

أخاك¹. ووجه قولنا بذلك أنه لم يذهب مذهب المتأخرين بأن يبيني هذا الباب على الحكم الإعرابي بل علل مجيء التركيب أو المسلك على نحو: فعل + فاعل + اسم منصوب + اسم منصوب، تعليلاً مقصدياً، متعلقاً بمقصد المتكلم، فالتكلم أراد بذلك إفادة حكم الشك أو اليقين الذي استقر في نفسه في لحاق الخبر بالمخبر عنه، والخبر هو المفعول الثاني، والمخبر عنه هو المفعول الأول، ولم يرد إسناد الفعل إلى المفعول الأول إسناد محل، أو هو مجرد تتابع للأبنية فرضه نوع الفعل.

ولمّا كان هذا مقصده وغرضه لم يكن له بد من اعتماد ذلك المسلك البياني في التركيب بأن يذكر كلا المفعولين، ليتم ذلك المعنى، أعني معنى الظن والشك في لحاق الثاني بالأول. وهذا يدخل في مبدأ بيان المتكلم. وهذا التفسير دون شك يخالف تفسير المتأخرين؛ إذ يذهبون إلى أنّ وجه عدم الاستغناء بمفعول واحد مع هذه الأفعال أنّها إنّما تدخل على جملة اسمية من مبتدأ وخبر، والمبتدأ والخبر لا يستغني أحدهما عن الآخر، وتوجهوا بالتفسير توجهها بنيويًا صرفاً، والحال أنّ احتياج أحدهما للآخر ليس احتياج تكديس، وإنّما هو احتياج تفاعل، ودليل ذلك أنّك ترى حذف أحد العنصرين في التركيب الاسمي في مواضع مع أنّ معناه حاضر، فهو من حيث المبنى محذوف ومن حيث المعنى مذكور وموجود.

ومن وجه آخر يستغل المتلقي ورود التركيب على ذلك المسلك كقرينة لفظية على حمل الكلام على ما أراده المتكلم بناء على مبدأ الأعمال، بافتراض أنّ المتكلم له قصد، ومبدأ التبادر بافتراض أنّ المتكلم سيعين له قرينة تعين ذلك المقصده التزاماً بمبدأ البيان. فتراه إذا سمع الفعل الدال على الشك أو اليقين صب تركيزه على محل ذلك الشك أو اليقين؛ لذلك إذا أراد تثبيت الحكم في نفس المتكلم إن هو قال له: ظننت زيدا قادماً، بأن يجيبه: زيد قادم حقاً. أو إنّ زيدا قادم، ولا تراه يقول: (زيد) ويصمت ولا يذكر القدم، أو يقول: (قادم) ويصمت ولا يذكر زيدا ولا يضمّر له.

•المثال الخامس:

ما ذكره سيبويه في باب الفعل المبني للمجهول الذي معه مفعول به. يقول: "واعلم أنّ المفعول الذي لم يتعد إليه فعل فاعل في التعدي والاقتصار بمنزلته إذا تعدى إليه فعل الفاعل؛ لأنّه متعدياً إليه فعل الفاعل وغير متعدٍ إليه فعله سواء؛ ألا ترى أنّك تقول: (ضربت زيدا)، فلا تجاوز هذا المفعول، وتقول (ضرب زيد) فلا يتعداه فعله، لأنّ المعنى واحد، وتقول (كسوت زيدا ثوباً) فتجاوز إلى مفعول

¹ - سيبويه، الكتاب، القسم الأول: أبواب النحو، ج1، ص65.

آخر، وتقول: (كُسي زيد ثوبا)، فلا تجاوز الثوب؛ لأنَّ الأول بمنزلة المنصوب؛ لأنَّ المعنى واحد وإن كان لفظه لفظ الفاعل.¹ ونحن نسأل: لماذا المعنى واحد؟ مع أنَّ التركيب مختلف:

1-(أ): ضربت زيدا = فعل + ضمير عوض عن اسم مرفوع + اسم منصوب.

1-(ب): ضُرب زيدٌ = فعل + اسم مرفوع.

2-(أ): كسوت زيدا ثوبا = فعل + ضمير في موضع اسم مرفوع + اسم منصوب + اسم منصوب.

2-(ب): كُسي زيدٌ ثوبا = فعل + اسم مرفوع + اسم منصوب.

لماذا التركيب 1(أ) = التركيب 1(ب)؟ و لماذا التركيب 2(أ) = التركيب 2(ب)؟. تفسير ذلك في الحقيقة هو تفسير تخاطبي؛ لأنَّ ما يجعل التركيب 1(أ) = التركيب 1(ب)، أو كما قال سيبويه (لأنَّ المعنى واحد) هو المعنى، فالمقصود لدى المتكلم بيان محل الفعل، لا الفاعل؛ لأنَّ الفاعل معروف لدى المخاطب، ولو حُذف فهو في حكم المذكور، وإثما متعلِّق الفائدة عنده هو المفعول، لذلك يلجأ المتكلم إلى حذف الفاعل ليقوم قرينة من خلال حذفه على نقل بؤرة الفائدة في الكلام إلى المفعول. وليس حذف الفاعل هو القرينة الوحيدة، بل هناك قرينة أخرى وهي قرينة الإعراب، فكما نقلت علامة الفاعل (الرفع) إلى المفعول، فذلك علامة على نقل بؤرة الاهتمام بالنسبة للمتكلم وبؤرة الفائدة بالنسبة للمخاطب إلى المفعول. فهنا توظيف متميز لمبادئ التخاطب:

1- حذف الفاعل تعويلا على علم المخاطب به، وهذا استغلال لمعطيات المقام.

2- إقامة المفعول محله وإعطائه إعرابه للاستدلال على نقل البؤرة إليه وأنه محل الفائدة، وكلاهما داخل في مبدأ البيان في قواعده: مراعاة المناسبة (قاعدة المناسبة)، ومراعاة قدر الحاجة (قاعدة الكم)، وإقامة القرينة عند العدول عن الأصل.

3- يبقى على المتلقي استثمار القرينة لإعمال الكلام وفق المحمل الصحيح.

¹ - سيبويه، الكتاب، القسم الأول: أبواب النحو، ج1، ص65.

●المثال السادس:

تفريق سيبويه بين (كان) الناقصة التي لا تكتفي بمرفوعها، و(كان) التامة التي تكتفي بمرفوعها، وكذلك ما يلحق بها من أخواتها في ذلك، قال: " وقد يكون لـ(كان) موضع آخر يقتصر على الفاعل فيه، فتقول: قد كان عبد الله، أي: قد خلق عبد الله، وقد كان الأمر، أي: وقع الأمر، وقد دام فلان، أي: ثبت، كما تقول: رأيت زيدا، تريد: رؤية العين...وكما تكون (أمسى) و(أصبح) مرة بمنزلة (كان) ومرة بمنزلة قولك: استيقضوا وناموا".¹ يمكننا أن نعيد صياغة هذا الكلام تخطاطبيا، فنقول: إن كان مقصود المتكلم بيان ارتباط الحكم بالمحكوم عليه بزمان محصل أو انتقال أو دوام، استعمل (كان) الناقصة، وإن كان مقصوده إثبات الوجود مطلقا استعمل (كان) التامة) على هذا النحو:

المسلك

المقصد

- 1- إثبات ارتباط حكم الخبر بزمان محصل (أو إحدى أخواتها) + اسم مرفوع+ اسم منصوب أو انتقال أو دوام
- 2- إثبات مطلق الوجود. كان+ اسم مرفوع.

فيُعدّ هذا السلوك من المتكلم احتراما لأصول الخطاب الداخلة في مبدأ البيان بالإضافة إلى مراعاة قاعدة المناسبة وقاعدة الكم.

أمّا من جهة المخاطب سيعتمد في إعمال الكلام وحمله الحمل الصحيح على قاعدة القصد؛ إذ يفترض أنّ المتكلم له قصد، وأنّ حمل الكلام على فائدة أولى من إلغائه. بالإضافة إلى استغلال قاعدة العادة، فحين يعلم المخاطب بأنّ المتكلم يعرف قواعد اللغة العربية يدرك بالمقابل بأنّ استعمال كان التامة لا يعتبر خطأ أو سهوا من المتكلم، وهذه قرينة حالية مانعة من المحمل الخطأ وموجهة في نفس الوقت إلى المحمل الصحيح؛ أنّ المتكلم يريد إثبات مطلق الوجود للمذكور لا إثبات حكم معين فيه من جهة زمان محصل.

●المثال السابع:

ما ذكره عن النكرة والمعرفة في باب الأفعال الناقصة، حيث قال: " واعلم أنّه إذا وقع في الباب نكرة ومعرفة، فالذي تشغل به كان المعرفة؛ لأنّه حد الكلام؛ لأنّهما شيء واحد وليس بمنزلة قولك:

¹ - سيبويه، الكتاب، القسم الأول: أبواب النحو، ج1، ص78.

ضرب رجل زيدا¹. وهذا تفسير بالقوى اللزومية في القول الطبيعي، يريد: أنّ (ضرب) هنا مما يلزم عنه: معنى الحدث، ووجود محدث له، ومحل حدث فيه. والمتكلم يعي من حال المتلقي ما إذا كان فكره متعلقا بمعرفة محل الحدث إن كان ما يجهل، أو بصاحبه إن كان ما يجهل، لكن تمام معنى الحدث حاصل في الفعل، فإن جهل محله جاز ذلك المثال وإن كان الفاعل نكرة؛ لأنه غير مهم معرفة الفاعل عند المتلقي بل هو يتشوف إلى محل الفعل. أما في (كان) فلا يكون ذلك؛ لأن اسمها وخبرها يدلان على مرجع واحد، أحدهما يدل على ذاته والآخر على وصفه، بخلاف الفاعل والمفعول في غيرها فهما يدلان على ذاتين منفصلتين. ولأنّها لا تحمل معنى الحدث، وإنّما تحمل معنى الزمن متعلقا بحكم والأصل فيها إثبات الحكم مقرونا بزمن، بعدما كان مطلقا في التركيب الاسمي، والحكم يلزم فيه محله وتعيينه، والحكم وصف وعرض يفتقر إلى محل، فالمحل أصل وهو فرع، لذا ناسب أن يعرف الأصل (المحل) ليلحق به الفرع (وصف المحل)، فامتنع أن يكون من تخبر عنه نكرة، وامتنع أن يلي (كان) نكرة، لذلك قال: "تبتدئ بالأعرف ثم تذكر الخبر".² ولو أخرت قلت (كان حليما زيدا)، فهو بنية التقديم قال: "لا عليك أقدمت أم أخرت إلا أنه على ما وصفت لك في قولك: ضرب زيدا عبد الله. فإذا قلت (كان زيدا) فقد ابتدأت بما هو معروف عنده (أي المتلقي) مثله عندك. فإنما ينتظر الخبر، فان قلت (حليما) فقد أعلمته مثل ما علمت. فإذا قلت: (كان حليما) فإنما ينتظر أن تعرفه صاحب الصفة فهو مبدوء به في الفعل، وإن كان مؤخرا في اللفظ. فان قلت: كان حليم، أو رجل، فقد بدأت بنكرة، فلا يستقيم أن تخبر المخاطب عن المنكور".³

وفي هذا بيان لمراعاة المتكلم حال المخاطب، ومعرفة ما يشاركه في معرفته وما يجهله، وحرص على إفادته بتعليمه ما يجهل، وكل ذلك داخل في مبدأي البيان والإخلاص.

والشأن ذاته في الاستفهام، قال: "وتقول: أسفياها كان زيد أم حليما؟،.... لأنه إنّما ينبغي لك أن تسأله عن خبر من هو معروف عنده، كما حدثته عن خبر من هو معروف عندك، فالمعروف هو المبدوء به".⁴

¹ - سيبويه، الكتاب، القسم الأول: أبواب النحو، ج1، ص80.

² - المصدر نفسه، ص80.

³ - نفسه، ص80.

⁴ - نفسه ص81.

● المثال الثامن:

ومما يدخل كذلك في باب العناية بحال المخاطب، ما ذكره سيبويه في باب الإخبار عن النكرة في باب (كان) بالنكرة.¹ "وذلك قولك: ما كان أحد مثلك، وما كان أحد خيرا منك، وما كان أحد مجتريا عليك". ووجه جواز الإخبار بالنكرة عن النكرة هاهنا تعلق مقصود المتكلم بحاجة المتلقي؛ وذلك أنّ المتكلم لا يريد إثبات حكم أحد الطرفين للآخر، وإنما يريد معنى لازما عن الإسناد وهذا ما دعونه سابقا بالقوى اللزومية للقول الطبيعي متمثلا في استلزامات البنية الدلالية للقول. ووصفه أن يقع الكلام في سياق النفي، والغرض منه نفي المماثل أو المساوي أو المشارك أو المتفوق في وصف متعلق بالمتلقي نفيا مطلقا، فيلزم عنه إثبات استحقاق المخاطب للوصف وتفرده فيه. فقولك: ما كان أحد مثلك يلزم عنه: أنت متفرد. فناسبت النكرة معنى الإطلاق، وزاده مبالغة في الإطلاق والعموم مجيئه في صورة النفي، فالنكرة في سياق النفي تعم، ونفي العموم يفيد إثبات الخصوص بالمقابل، وهذا مراعاة لمبدأ البيان في اختيار اللفظ المناسب وفي مراعاة المناسبة. وهذا ما قصده سيبويه بقوله: "وإنما حسن الإخبار ههنا عن النكرة حيث أردت أن تنفي أن يكون في مثل حاله شيء آخر أو فوقه؛ لأن المخاطب قد يحتاج إلى أن تعلمه مثل هذا". لذلك إذا فقد الكلام هذا الشرط قبح .

لذا لا يستعمل (أحد) الذي يفيد العموم إلا فيما تقدم، فلا يأتي مثبتا، كقولك: (كان أحد). إلا أن يكون بمعنى (واحد)، وهذا خاص فليس مما تقدم. فالنكرة في الإثبات تفيد خصوص العدد أو خصوص الوصف، أو خصوص الجنس، وأما في النفي تفيد عموم نفي ذلك. قال سيبويه: "يقول: أتاني رجل يريد: واحدا في العدد لا اثنين، فيقال: ما أتاك رجل، أي: أتاك أكثر من ذلك، أو تقول: أتاني رجل لا امرأة فتقول: ما أتاك رجل، أي أتتك امرأة. ويقول: أتاني اليوم رجل، أي في قوته ونفاذه، فتقول: ما أتاك رجل أي أتاك الضعفاء، فإذا قال: ما أتاك أحد كان نفيا عاما لهذا كله".²

ولو قلت: (ما كان مثلك أحدا، وما كان زيدا أحدا)، بأن تجعل النفي واقعا على (أحد) لا على (المثل) فإما أن يكون كلامك نقضا، فلا يستحق الأعمال لمخالفته مبدأي القصد والبيان؛ إذ لا يتصور أن يكون زيد أو غيره إلا أحدا من الناس، وإما أن تريد من ذلك تصغير شأن زيد وتحقيره. وهذا غرض غير الغرض الأول. فيكون الكلام على صورتين:

¹ - سيبويه، الكتاب، القسم الأول: أبواب النحو، ج1، ص91.

² - المصدر نفسه، ص92.

- 1- المسلك: ما كان أحدٌ مثلك. الغرض: المدح والتعظيم
- 2- المسلك: ما كان مثلك أحدا. الغرض: التحقير والتصغير.

والمسلك الثاني يعتمد المخاطب في إعماله على قاعدة الصدق أولاً؛ إذ بها يدرك أنَّ المتكلم لا يريد حقيقة النفي؛ إذ يمتنع أن يكون المخاطب لا أحد؛ لأنَّه وجه إليه خطاب، فهو أحد، فهذه قرينة صارفة، ثم يدرك من خلال كلمة (مثلك) أن المقصود صفاته وأحواله التي جعلت منه بلا قيمة؛ لأنَّ (مثلك) تعني ما كان في أوصافك وأحوالك؛ لأنَّ التمثيل يقع فيها، وهذه قرينة هادية، وبالتالي يحمل الكلام على التنقص والتحقير والتصغير، وأنَّ المقصود المبالغة في ذلك، وأنَّ حاله بلغ به مبلغاً لم يكن به شيئاً مذكوراً.

•المثال التاسع:

ما ذكره في باب ما يجرى على الموضع في المشبهات بـ(ليس)، وذلك قولك: (ما زيد كعمرو ولا شبيهها به)، و(لا عمرو كخالد ولا مفلحاً)¹، فأنت هنا أمام مسلكين كل واحد منهما يفيد مقصداً غير الآخر، وقرينة الاختلاف بينهما إعراب الاسم المعاقب لـ(لا)، فإن نصبته كان له معنى غير المعنى الذي يكون له إذا جررته، على النحو التالي:

1- المقصد: نفي الشبه بين زيد وعمرو.

المسلك: ما زيد كعمرو ولا شبيهها به. (بنصب شبيه).

المعنى: أنَّ زيدا لا يشبه عمرا لا في كثير ولا في قليل.

الغرض: إما تحقير زيد، وتعظيم عمرو بالمقابل، أو العكس.

2- المقصد: المبالغة في استبعاد الشبه بين زيد وعمرو لامتناع وجود وسيط يشرك بينهما.

المسلك: ما زيد كعمرو ولا شبيهه به. (بجر شبيهه على إعادة الكاف).

المعنى: زيد لا شبه عمرا ولا شبه من يشبهه.

الغرض: المبالغة في تحقير زيد، والمبالغة في تعظيم عمرو بالمقابل، أو العكس.

فعلى المتكلم أن يحتار ويحتاط أيَّ المعنيين يقصد فيبني عليه كلامه، فإن هو فعل ذلك كان ملتزماً بمبدأي القصد والبيان.

¹ - سيبويه، الكتاب، القسم الأول: أبواب النحو، ج1، ص112.

أما المتلقي فإنه سيعمل الكلام (مبدأ الأعمال) لافتراضه أن المتكلم سيلتزم بمبدأي القصد: المتكلم له قصد يسعى لتبليغه. كما سيسعى إلى حمل الكلام المحمل الصحيح من خلال مبدأ التبادر بافتراض:

- 1- أن المتكلم سيلتزم بمبدأ البيان، وبالتالي فالحمل المتبادر إلى الذهن هو الحمل الصحيح.
- 2- وأنه عالم بأصول الخطاب (قاعدة العادة)، فسواء نصب أو جر فلمعنى أرادته ليس جهلا بقواعد اللغة.

3- قاعدة استثمار القرائن: حيث سيستثمر قرينة الإعراب لإدراك مقصود المتكلم.

المثال العاشر: ما ذكره سيبويه في باب التنازع، وهو قولك: (ضربت وضربني زيد)¹، فيحذف فيه المتكلم لفظ الفاعل أو المفعول، فإذا أعمل (ضربت) كان حق (زيد) النصب، وفاعل (ضربني) محذوف دل عليه المذكور، وإن أعمل (ضربني) كان حق (زيد) الرفع، ومفعول (ضربت) محذوف دل عليه المذكور، وقد اختار سيبويه إعمال الثاني لقربه، وفي ذلك فائدة تخاطبية سنوضحها. كما ذهب في تفسيره لهذا الاستغناء بالمذكور عن المحذوف بتعويل المتكلم على علم المخاطب به، وأنه سيستدل بالمذكور على المحذوف، قال: "وأن المخاطب قد عرف أن الأول قد وقع بزيد"²، وقال: "ومما يقوي ترك نحو هذا لعلم المخاطب قوله جل شأنه: ﴿وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾ [الأحزاب 35]"³، وقال: "فوضع موضع الخبر لفظ الواحد لأنه قد علم أن المخاطب يستدل به على أن الآخرين في هذه الصفة" يقصد قول الشاعر وهو ابن أحمري: رماني بأمر كنت منه ووالدي *** بريئا ومن أجل الطوي رماني.⁴ وضع (بريئا) مفردا موضع (بريئين). وهذا تفسير تخاطبي لنا أن نستخرج منه معطياته على النحو التالي:

-أولا من جهة المتكلم:

- 1- احترامه لمبدأ البيان في قاعدة المناسبة، حيث راعى حال المخاطب وبنى كلامه على ذلك.
- 2- كما أنه راعى قاعدة الكم؛ إذ استغنى عن ذكر المعلوم.

¹ - سيبويه، الكتاب، القسم الأول: أبواب النحو، ج1، ص119.

² - المصدر نفسه، ص119.

³ - نفسه، ص120.

⁴ - نفسه، ص121.

3- كما احترم قاعدة اختيار اللفظ المناسب بأن أعمل الثاني ولم يعمل الأول، لمجاورة الثاني له والمجاورة تحمل على قوة الطلب أي طلب الثاني للاسم في الفهم، فإذا ذكر علم اتصاله بالأول بطريق الاستدلال، فإذا قلت: ضربت وضربي زيداً، أعلمت أن ضربك واقع بالذي وقع منه الضرب عليك بطريق الاستدلال، وذلك سهل ليس فيه تكلف، أي ضربته كما أنه ضربني. بخلاف لو قلت: ضربت وضربي زيدا، فإنك تشوش فهم المخاطب، وتصعب عليه الاستدلال على مقصودك، لصعوبة إعادة بناء التركيب الذي فيه حذف، فإذا قلت: ضربت، فكأنه يقول: من؟، ثم تقول: ضربني، فيقول: من؟، ثم تقول: زيدا، فيحصل على جواب الثاني قبل أن يحصل على جواب الأول، وهذا سوء ترتيب، بخلاف الأول، يحصل على جواب سؤاله الأول ثم يستدل به على الثاني بعلاقة المقابلة لقوة دلالة السياق عليه. لذلك قال سيبويه: " وإنما كان الذي يليه أولى لقرب جواره وأنه لا ينقض معنى، وأن المخاطب قد عرف أن الأول قد وقع بزيد"¹. فان قلت: (ضربت وضربوني قومك) تعين النصب؛ لأنك شغلت الفعل الثاني بفاعله، كأنك قلت: (ضربت قومك وضربوني)².

أما من جهة المخاطب: فإنه لا يجد كلفة في حمل الكلام الحمل الصحيح، بافتراضه أن المتكلم سيحترم مبدأ البيان، وسيدرك المقصود باستغلاله مبدأ التبادر بمعرفة عادة المتكلم وباستغلال القرائن اللفظية والحالية.

•المثال الحادي عشر:

ما ذكره سيبويه في باب الاشتغال. وأصله تقديم المفعول على الفعل والفاعل، وميز سيبويه ثلاث حالات:

الحال الأولى: ما جاء على مثال: اسم منصوب+فعل+ ضمير موضع اسم مرفوع. نحو: زيدا ضربت. وهذا أصله: ضربت زيدا، وإنما قدمت المفعول للعناية والاهتمام. ويصلح في تفسيره ما ذكرناه في موضعه من تقديم المفعول لذلك الغرض. قال: "وإذا قدمت الاسم فهو عربي جيد، كما كان ذلك عربيا

¹ - سيبويه، الكتاب، القسم الأول: أبواب النحو، ج1، ص119.

² - المصدر نفسه، ص123.

جيدا، وذلك قولك: زيدا ضربت، والاهتمام والعناية هنا في التقديم والتأخير سواء، مثله في: ضرب زيد عمرا، وضرب عمرا زيد¹.

الحال الثانية: ما جاء على مثال: اسم مرفوع+ فعل+ ضمير رفع+ ضمير نصب يعود إلى الاسم الأول. ووجه رفع الاسم هنا أنك بنيت عليه الفعل خبرا بخلاف المثال الأول فأنت بنيت فيه الاسم على الفعل على معنى المفعولية، ويوضح سيبويه غرض بنائك الفعل على الاسم هنا بقوله: " وإنما تريد بقولك (مبني على الاسم) أنه في موضع (منطلق) إذا قلت: عبد الله منطلق، فهو في موضع هذا الذي بُني على الأول وارتفع به، فإنما قلت: (عبد الله) فتنبهه، ثم بنيت عليه الفعل ورفعته بالابتداء"².

الحال الثالثة: الاشتغال: ما جاء على مثال: اسم منصوب+ فعل+ ضمير رفع+ ضمير نصب يعود إلى الاسم الأول. نحو: زيدا ضربته، ووجهه "على إضمار فعل هذا تفسيره، كأنك قلت: ضربت زيدا ضربته، إلا أنهم لا يظهرون هذا هاهنا للاستغناء بتفسيره"³.

تلك إذن الأحوال الثلاثة التي يمكن أن نعيد صياغتها على النحو التالي:

الحال الأولى: - الغرض: العناية والاهتمام.

- المسلك: اسم منصوب+ فعل+ ضمير موضع اسم مرفوع.

الحال الثانية: - الغرض: تنبيه السامع إلى أهمية المقدم.

- المسلك: اسم مرفوع+ فعل+ ضمير رفع+ ضمير نصب يعود إلى الاسم الأول.

الحال الثالثة: - الغرض: تأكيد الحدث، وإن لم يذكر سيبويه ذلك لكننا لا نجد من وراء تكرار الفعل إلا ذلك. فإن قيل أن الفعل لم يكرره المتكلم، قلنا هو مكرر ضمنيا.

- المسلك: اسم منصوب+ فعل+ ضمير رفع+ ضمير نصب يعود إلى الاسم الأول.

وسيبويه يرجح المسلك الأول، لأن المسلك الثاني أجود من المسلك الثالث، قال: "فالنصب عربي كثير والرفع أجود"⁴. والمسلك الأول أجود من الثاني والثالث؛ "لأنه إذا أراد الإعمال فأقرب إلى ذلك أن تقول: ضربت زيدا، وزيدا ضربت، ولا تعمل الفعل في مضمر ولا يتناول به هذا المتناول البعيد"⁵. ذلك لأنه الأقرب إلى الأصل الخطاطبي. هذا من جهة، ومن جهة أخرى نجد أن الغرض قد تحقق به، وتحقق فيه

¹ - سيبويه، الكتاب، القسم الأول: أبواب النحو، ج 1، ص 128-129.

² - المصدر نفسه، ص 129.

³ - نفسه، ص 129.

⁴ - نفسه، ص 131.

⁵ - نفسه، ص 131.

أقوى؛ لأنَّ من قدم مع نية التأخير فقد بين أتم بيان اهتمامه بالمقدم، فإذا بين ذلك أتم بيان انتبه المخاطب إليه، وعلم أهميته. بأسهل الطرق؛ لأنَّ إعمال الكلام فيه على الحمل الصحيح يتوقف على إدراك قرينة الترتيب (التقديم)، التي هي قرينة العدول الدالة على الاهتمام، وقرينة الإعراب (حفاظه على إعرابه رغم تقدمه)، وهي قرينة الأصل الدالة على وجود العدول نفسه. بخلاف المسلك الثاني الذي قد يحمل على مجرد الإخبار، وبخلاف المسلك الثالث الذي يتكلف فيه المخاطب تقدير الفعل المحذوف.

ويلحق بهذا المثال في إرادة غرض التنبيه والاهتمام ما جاء في باب الأمر والنهي والدعاء في الاشتغال حيث تبني في الأمر والنهي الفعل على الاسم لإرادة الإخبار، فهنا يتعين الرفع، قال: "وذلك قولك: (عبدُ الله اضرِبْه)، فابتدأت (عبد الله) فرفعته بالابتداء، ونبهت المخاطب له لتعرفه باسمه، ثم بنيت الفعل عليه، كما فعلت ذلك في الخبر. ومثل ذلك: وأما زيد فاقتله"¹.

• المثال الثاني عشر:

ما ذكره سيبويه في باب ما حمل على الأول أو الآخر من جملة متقدمة². وذلك قولك: (عمرو لقيته وزيد كلمته) أو (زيدا كلمته)، فقد أجاز سيبويه الرفع والنصب في (زيد) من منظور الإعراب، فأما رفعه فبحمله على المبتدأ (عمرو)، وأما نصبه فبحمله على الضمير في (لقيته) وهو في محل نصب، لكن من حيث المعنى على المتكلم أن يختار أحد المسلكين الذي يناسب مقصوده فالمتكلم أمام خيارين بالنظر إلى الصحة النحوية، ولكنه أمام خيار واحد بالنظر إلى الصحة التخطاطبية. وبيان ذلك في المثال الذي ضربه سيبويه وهو قولك: (زيد لقيت أباه وعمرا) أو (وعمرو)، فبالنصب أفدت معنى مغايرا عن الذي أفدته بالرفع، فإن نصبت (عمرا) فمعنى كلامك أنك لقيت أبا زيد وعمرا، وإن رفعت فمعنى كلامك أنك لقيت أبا زيد و أبا عمرو لا عمرا.³ فعلى المتكلم احترام مبدأ البيان بأن يقيم القرينة (قرينة الإعراب) المناسبة لمقصوده.

كذلك يكون الأمر في جوابك عن سؤال السائل، فإنَّك تحمل الاسم على ما حمله عليه السائل وتجعل له الإعراب الذي يوافقه، فإن سألك: من رأيت؟ وأيهم رأيت؟ " تقول: (زيدا رأيت)، تنزله منزلة قولك: (كلمت زيدا وعمرا لقيته). ألا ترى أنَّ الرجل يقول: من رأيت؟ فتقول (زيدا) على كلامه، فيصير

¹ - سيبويه، الكتاب، القسم الأول: أبواب النحو، ج1، ص201.

² - المصدر نفسه، ص145.

³ - نفسه ، ص145.

هذا بمنزلة قولك: (رأيت عبد الله وعمرا)، يجري على الفعل كما يجري الآخر على الأول بالواو. ومثل ذلك قولك: رأيت زيدا؟ فتقول: (لا ولكن عمرا مررت به)؛ ألا ترى أنه لو قال: (لا ولكن عمرا)، لجرى على (رأيت). (يقصد لذلك وجبت الإضافة: مررت به، ولولا ذلك لجرى على معنى: رأيت)، فإن قال: من رأيته؟، وأيهم رأيته؟ فأجبتة قلت: (زيد رأيته) (برفع زيد على الابتداء). ... لأن هذا بمنزلة قولك: أيهم منطلق؟، (يقصد أن (من) و(أيهم) وقعت ابتداء؛ لأنك شغلت الفعل بالضمير العائد على المبتدأ، فذلك ترفع في جوابك لأنه عوض عن مبتدأ لا عن مفعول)¹. فأنت في كل ذلك تحمل الاسم على ما حمله عليه سائلك، ليتفق كلامك مع كلامه. وفي هذا تنبيه على مراعاة المقام وحال المخاطب والمناسبة واختيار اللفظ المناسب لها، وأنتك تسعى أن تفيد مخاطبك بما تتم به فائدته ويتعلق به اهتمامه، وتبني خطابك على ذلك.

• المثال الثالث عشر:

ما ذكره في باب الأفعال التي تستعمل وتلغى في الاشتغال. والمقصود: ظننت، وحسبت، وخلت، ورأيت، وزعمت وما تصرف من أفعالهن. إذا قدمت اسمها فلك أن تنصبه فتقول: (زيدا ظننته خارجا)، على من قال: (عبد الله ضربته)، وإن شئت رفعت (زيد). وإذا قصدت الإلغاء رفعت وأخرت الفعل وكلما أخرته قوي إلغاؤه². ويفسر سيبويه الغرض من تأخيرهِ وإلغائه بقوله: "وإنما كان التأخير أقوى لأنه إنما يجيء بالشك بعدما يمضي كلامه على اليقين أو بعدما يبتدئ وهو يريد اليقين ثم يدركه الشك... وإنما جعل ذلك فيما بلغه بعد ما مضى كلامه على اليقين، وفيما يدري. فإذا ابتدأ كلامه على ما في نيته من الشك أعمل الفعل قدم أو أخر كما قال: زيدا رأيته، ورأيت زيدا"³. وهذا كما ترى تفسير تخاطبي فيه العناية بحال المخاطب ووجهه احترام المتكلم:

- 1- لمبدأ البيان: وذلك باختياره اللفظ المناسب بأن ينشئ خطابه وفق ما يقتضيه مقصوده، فإن عزم على اليقين بنا كلامه على اليقين، وإن عزم على الشك قدم في كلامه ما يدل على نيته من أفعال الشك كظننت ونحوها.

¹ - سيبويه، الكتاب، القسم الأول: أبواب النحو، ج1، ص148.

² - المصدر نفسه، ص180.

³ - نفسه، ص181.

2- مبدأ الصدق: بأن يكون صادقاً فيما ينقله إلى مخاطبه من حاله مع خبره أن كان متيقناً منه أم شاكاً، والصدق في الحديث مطابقة قول القلب مع قول اللسان.

3- مبدأ الإخلاص: في أنه إذا أمضى كلامه على اليقين ثم بدا له ما يبطل ذلك وينزل به إلى الشك، استدرك وصحح فهم مخاطبه؛ لأنّ الأولى عنده إفادة مخاطبه ولو ترتب عنه ما يتهم علمه. فلا يحمله طلب حظ نفسه من الإخلاص في إفادة غيره. وخطابه هنا على مرتبتين: فإن كان ما طرأ على علمه من الشك أقوى مما ثبت عنده من اليقين أولاً، أعمل الفعل (ظننت ونحوه) وإن تأخر، فينتصب الاسم به. وإن كان الشك الطارئ لم يقوى قوة يلغي بها يقينه، وإنما أورده احترازاً، وليثير في ذهن مخاطبه احتمال نقضه، أورد الفعل في آخر الكلام ليكون قرينة على ذلك، ولكنه لا يعمل ليدل عدم إعماله على ضعف قوته، وأنه لا ينقض اليقين في المعنى كما لم ينقض الإعراب في اللفظ، فيرفع الاسم على الابتداء.

وفيه كذلك ما أثبتناه سابقاً من تعلق الخطاب بالتفكير والإدراك، وأنّ الخطاب بيان للتصور في الفكر، ومطابق له، فإذا احتمل التصور اليقين أو الشك في حكم العقل، كان في اللفظ ما يبين ذلك، حتى أنّه يجتمع في الخطاب الواحد ما يدل عليهما إذا تعاقب الحكماء في العقل حول الفكرة الواحدة، وفي المقام ذاته على نحو ما سبق، فيمضي كلامه على اليقين حين تيقن، ثم يستدركه بالشك حين يدركه الشك.

ويلحق بهذا المثال ما جاء في باب البديل الذي لاستدراك الغلط أو للإضراب قال: "وإنما يجوز: رأيت زيدا أباه،...إمّا أن يكون أراد أن يقول: رأيت عمراً أو رأيت أبا زيد، فغلط أو نسي ثم استدرك كلامه بعد، وإمّا أن يكون أضرب عن ذلك فنحاه وجعل عمراً مكانه"¹. وقال في موضع آخر: "هذا باب المبدل من المبدل منه، والمبدل يشرك المبدل منه في الجر، وذلك قولك: (مررت برجل حمار)، فهو على وجه محال، وعلى وجه حسن. فأما المحال فأن تعني أنّ الرجل حمار، وأما الذي يحسن فهو أن تقول: مررت برجل، ثم تبدل (الحمار) مكان (الرجل)، فتقول: حمار. إمّا أن تكون غلطت أو نسيت فاستدركت، وإمّا أن يبدو لك أن تضرب عن مرورك بالرجل وتجعل مكانه مرورك بالحمار بعدما كنت أردت غير ذلك"².

¹ - سيبويه، الكتاب، القسم الأول: أبواب النحو، ج2، ص216.

² - المصدر السابق، ص62.

إلاَّ أنَّ أمر البدل لو تأملت فيه تجده يخالف معنى الشك واليقين في ظننت ونحوها وإن كان يشركه في أمور، فهو يشركه في كل ما سبق ذكره في التزام المتكلم فيه بمبدأ البيان الصدق والإخلاص مع إثبات اتحاد الخطاب الملفوظ بخطاب العقل والفكر على نحو ما سبق بيانه، خاصة إذا كان الإبدال نتيجة للغلط أو النسيان، لكن سيبيويه في المثال الأخير نبه إلى أمور أخرى أحببنا إظهارها:

1- في قوله: "فهو على وجه محال، وعلى وجه حسن. فأما المحال فأن تعني أنَّ الرجل حمار". أي إنَّ هذا التركيب محال في حكم العقل والعرف وقد تقدم تقسيم سيبيويه للكلام من حيث تقويمه، وذكر في أقسامه المحال، فإذا افترض المتلقي أنَّ المتكلم سيلتزم بمبدأ البيان، وأنه قد أورد في كلامه مقصداً، وأنه صادق ومخلص، فهذا كله يدفعه إلى إعمال كلام مخاطبه وإن كان مخالفاً لأصول الخطاب، ومخالفاً لحكم العقل والعرف، مع علمه بأنَّ مثل هذا التركيب لا يستعمل للمجاز بحكم قاعدة عادة المتكلمين في الخطاب، إذن فالنتيجة: ظاهر الكلام غير مراد. وكل ما ذكرناه من القرائن يصب في دعوانه بالقرينة الصارفة. ثم يستغل المتلقي قاعدة الإبدال التي يفترض أنَّه ومخاطبه يشتركان في معرفتها (الاشتراك في الخبرة اللغوية) ليحمل الكلام على المحمل الصحيح، وأنَّ مراده: مررت بحمار، ويلغي لفظة (رجل) كأنما لم ينطق بها، مع إثبات ما يلزم عنها من حكم متعلق بشخص المتكلم وهو غلطه أو سهوه ونسيانه.

2- قوله: "وإنَّما أن يبدو لك أن تضرب عن مرورك بالرجل وتجعل مكانه مرورك بالحمار بعدما كنت أردت غير ذلك". هذا هو محل الاختلاف بين الإبدال وما مضى من الشك واليقين، أنَّ هذا وما تقدم من وجه الإبدال للنسيان أو الغلط واقع خارج إرادة المتكلم، ثم يستدرك ويصحح الوضع الذي وقع فيه، فيقوم الصحيح مقام الذي غلط فيه. أما الإبدال فيما ذكره في قوله هذا فهو مراد من المتكلم ابتداء وليس شيئاً استترك به، ففي الأول إرادة واحدة ولكن الكلام على صفتين إحداها غير موافقة لها والثانية موافقة لها، فتقوم الثانية محل الأولى لأنَّها المطلوب في الأصل، لكن منع من حصولها مانع، فلما زال المانع ثبتت. وفي الثاني إرادتان نتج عنهما خطaban، وكلاهما مقصود من المتكلم لكنه يتحول من أولهما لثانيهما إما لغرض طراً أحدثه ظرف من الظروف، أو لغرض متأصل وحاجة في نفس المتكلم قضاها. والحال الأولى أن يقول المتكلم: مررت برجل، وهو يريد ذلك ويقصده، لكنَّه تنبه بعد ذلك بأنَّ قوله يجر عليه مفسدة أو لوما أو استفساراً من مخاطبه حول صفة ذلك الرجل وكنهه وهو لا يريد بيانه فيحترز مما خاف فيبدل ويقول: حمار، وهو يريده ويقصده لأجل ذلك الغرض. والحال الثانية أن يريد استثارة تصور في نفس المخاطب بأن يذكر أمراً ثم يذكر غيره، فيعلق فكره

بهما ويبحث عما بينهما من مناسبة هي عين مقصود المتكلم وغرضه، خاصة إذا لم تظهر عليه أمارات النسيان أو الغلط، فالإضراب في الحال الأولى هو الغاية، وفي الثانية هو وسيلة إلى إثبات غاية هي حاجة في نفس المتكلم قضاها. ومما يؤكد أن هذا مراد المتكلم أنه لو أراد مجرد الإضراب لجاء بحرف يدل عليه ولقال: مررت برجل بل حمار، "وهو على تفسير: مررت برجل حمار"¹. لكنه لم يقل ذلك لعدم مناسبه لمقصده وغرضه، وهذا مرتبط باحترامه لقاعدة الكم.

فتبين بهذا الفرق الدقيق بين الإبدال الذي لأجل النسيان والغلط، والإبدال الذي لأجل الإضراب وما في الإضراب نفسه من تفصيل يتعلق بمقصود المتكلم وغايته.

• المثال الرابع عشر:

ما جاء في الاستفهام يجري مجرى الاشتغال. خلاصته أن الاسم قبل حرف الاستفهام له الرفع وجوبا؛ لأنه على الابتداء، ولا يصح نصبه بإضمار فعل يفسره الذي بعد الاستفهام؛ لأن حرف الاستفهام يفصل ما بعده عما قبله؛ لأنه من حروف الابتداء، كما لا يعمل الفعل في الاسم بعده. وذلك قولك: (زيد هل رأيته). وكذلك سائر حروف الاستفهام. وحرف الاستفهام وما بعده خبر.

أما عن الغرض من الابتداء به قبل الاستفهام فبينه سيبيويه بقوله: "لأنك تبتدئه لتنبه المخاطب ثم تستفهم بعد ذلك"². وهذا يبين لك الفرق بين أن تقول: هل رأيت زيدا، وأن تقول: زيد هل رأيته. فأما الأول فإنك تستفسر عن رؤية مخاطبك لزيد أوقعت أم لم تقع، أما الثاني فأنت تستفسر ما إذا كانت الرؤية الواقعة منه لزيد أم لغيره، فأنت في الثاني تعلق همك بزيد أكثر مما تعلقها برؤية مخاطبك له؛ إذ الفائدة لا تقف عند معرفة وقوع حدث الرؤية، بل هي متعلقة بلزوم ذلك الحدث. والذي يظهر أن مثل هذا الخطاب يقع من شخص يبحث عن زيد، فإذا لقي أحدا يغلب على ظنه أنه رآه، قال ذلك. فيقدم الاسم مرفوعا لينبه المخاطب بأنه سيبيني عليه كلامه، وأنه بؤرة اهتمامه ثم يثنيه بسؤاله، والاستفهام في مثل هذا الموضع وإن فصل بين الفعل والاسم المبتدأ في الإعراب، إلا أنه لا يمنع الاسم أن سبق الاستفهام أن يدخل في معناه، لذا حسن الإضمار في الفعل لتعليقه به. وخلاصة ما ذكرناه على ما يلي:

1- الغرض: الطلب.

المقصد: الاستفهام عن الحدث.

المسلك: حرف استفهام + فعل + فاعل + مفعول. نحو: هل رأيت زيدا؟.

¹ - سيبيويه، الكتاب، القسم الأول: أبواب النحو، ج2، ص62.

² - المصدر نفسه، ص189.

2- الغرض: التنبية على المطلوب.

المقصد: طلب متعلق الحدث بالاستفهام عن الحدث.

المسلح: اسم مرفوع+ حرف استفهام+ فاعل+ ضمير نصب عائد إلى الاسم الأول. نحو: زيد هل رأيتة.

وكذلك ما جاء على مثل قولك: (أزيد أنت الضاربه) فهنا يتعين الرفع؛ لأنَّ اسم الفاعل معرفا يكون بمثابة (ضرب)، فلا تريد به معنى الفعل، وإنما التباس الفعل بفاعله فصار وصفا له؛ لأنَّ الفعل قد انقضى. وهذا يعني أنك لا تستفهم عن الفعل، بل عن فاعله. لذلك يكون بمعنى (الذي ضربه)، وإن كان بهذا المعنى فالفعل صلة (الذي) صار معه بمنزلة الاسم الواحد، فلا يبنى عليه الاسم الأول، وهذا وجه امتناع نصبه. أمّا إن استعملته نكرة كقولك: (أزيدا أنت ضاربه) فيكون بمعنى (يضرب) الآن حال الحديث أو (سيضرب) مستقبلا، فأنت تثبت به معنى الحدث، وأنه بؤرة اهتمامك، وأنت تستفهم عنه لا عن فاعله.¹ وكون معنى الفعل هو الحاضر هنا كان وقوع الاسم منصوبا على المفعولية أقوى. وبيانه على ما يلي:

1- الغرض: الطلب.

المقصد: الاستفهام عن فاعل.

المسلح: همزة استفهام+ اسم مرفوع+ ضمير رفع منفصل أو اسم ظاهر+ اسم فاعل معرف+ ضمير نصب عائد إلى الاسم الأول. نحو: أزيد أنت الضاربه؟.

2- الغرض: الطلب.

المقصد: الاستفهام عن الفعل في الحال أو الاستقبال.

المسلح: همزة استفهام+ اسم منصوب+ ضمير رفع منفصل أو اسم ظاهر+ اسم فاعل منكر+ ضمير نصب عائد إلى الاسم الأول. نحو: أزيدا أنت ضاربه؟.

فأنت ترى في كلا المثالين على ضوء تفسير سيبويه كيف كانت العلامة الإعرابية، وبناء اسم الفاعل على المعرفة أو النكرة، وما بينهما من تعالق، قرينة بيد المتكلم يدل بها مخاطبه على مقصوده وموضع اهتمامه. وهذا ثمرة نجاح مبدأ البيان من خلال إقامة المتكلم قرينة على عدوله عن أصل الخطاب، واختيار اللفظ المناسب في بناء اسم الفاعل على المعرفة أو النكرة، واستغلال القوى للزومية

¹ - سيبويه، الكتاب، القسم الأول: أبواب النحو، ج1، ص192.

فيه، بأنه يدل في صورة على ما مضى فيميل بذلك إلى إثبات معنى الوصفية فيه، ويدل في صورة أخرى على الحال أو الاستقبال فيميل بذلك إلى إثبات معنى الفعلية فيه.

ويلحق بهذا المثال كذلك ما ذكره في باب عمل اسم الفاعل، من تعلق تنكير اسم الفاعل بما يدل عليه من الزمن في الفعل. يقول: " هذا باب من اسم الفاعل الذي جرى مجرى الفعل المضارع في المفعول في المعنى: فإذا أردت فيه من المعنى ما أردت من (يفعل) كان نكرة منونا، وذلك قولك: (هذا ضاربٌ زيدا غداً)، فمعناه وعمله مثله: هذا يضرب زيدا غداً. فإن حدثت عن فعل في حين وقوعه غير منقطع كان كذلك، تقول: (هذا ضارب عبد الله الساعة)، فمعناه وعمله مثل: (هذا يضرب عبد الله الساعة). و(كان زيد ضارب أباك)، فإنما تحدث أيضاً عن اتصال فعل في حال وقوعه، وكان موافقاً زيدا فمعناه وعمله كقولك: (كان يضرب أباك)، ويوافق زيدا¹. وقال: "فإذا أخبر أنّ الفعل قد وقع وانقطع فهو بغير تنوين البتة"².

•المثال الخامس عشر:

ما ذكره في باب البدل في مسألة اتفاق الرفع والنصب مما يكون مجروراً: وذلك قولك: (عجبت من دفع الناس بعضهم ببعض)، وقولك: (عجبت من دفع الناس بعضهم بعضاً)، باختلاف الإعراب تابع لاختلاف مقصودك، وبيان ذلك أنك قصدت في الأول وقوع الدفع على الناس، فالناس مفعول وحقه النصب، ولكنه لما نصب بالمصدر المضاف إليه جر بالإضافة وموضعه النصب، فيكون إعراب (بعض) الأولى و(بعض الثانية) كإعراب (الناس)، كأنك جعلت (الناس) مفعولين تفصيلاً بعدما ذكرته إجمالاً، فاستحق الفرعين حكم الأصل، واحتاجت (بعض) الثانية إلى (الباء) ليصح أن يصل إليها الفعل. أمّا في الثاني فإنك أردت معنى الفاعل والمفعول في الناس؛ أي وقوع فعل الدفع منهم بالتناوب، فصار بعضهم فاعلاً في حال ومفعول في حال صار فيه البعض الآخر فاعلاً، لذا نصبت (بعض) الثانية؛ إذ لم تحتج أن تعدي إليها الفعل وإن احتمل ذلك معنى لوقوع التناوب عليه.³ وهذا مثال آخر على ربط سيوييه بين اللفظ والقصد، وكيف أنّ العلامة الإعرابية صارت قرينة لفظية بيد المتكلم بيانا وبيد المتلقي فهما وإعمالاً.

•المثال السادس عشر:

¹ - سيوييه، الكتاب، القسم الأول: أبواب النحو، ج1، ص231.

² - المصدر نفسه، ص237.

³ - نفسه، ص218-219.

ما ذكره سيبويه في باب استعمال الفعل في اللفظ لا في المعنى قال: "لاتساعهم في الكلام والإيجاز والاختصار، فمن ذلك أن تقول على قول السائل: كم صيد عليه؟، و(كم) غير ظرف لما ذكرت لك من الاتساع والإيجاز، فتقول: صيد عليه يومان، وإنما المعنى: صيد عليه الوحش في يومين، ولكنه اتسع واختصر، ولذلك أيضا وضع السائل (كم) غير ظرف".¹

وفي كلام سيبويه إشارة إلى قواعد تخاطبية ظاهرة، فقلوه (لاتساعهم) الضمير عائد هنا إلى العرب، وفيه إشارة إلى قاعدة عادة المتكلم في خطابه، فشروع هذا النوع من الخطاب يمكن المتكلم من استغلاله لغرض الاختصار تعويلا على فهم السامع لمعرفته به، وهذا ما أشار إليه سيبويه حين قال: "ولكنه جاء على سعة الكلام والإيجاز لعلم المخاطب بالمعنى"². كما يستعين به السامع كقرينة يدرك بها قصد المتكلم وصدقه، وبأنه أراد المجاز للتنبيه إلى المناسبة ولم يرد حقيقة اللفظ، وبالتالي يسهل عليه إعمال الكلام وحمله المحمل الصحيح، وهذا ما بينه سيبويه حينما ذكر اتفاق السائل والمجيب في المثال الذي ضربه في معنى (كم) حيث أن كلاهما استعملها لغير الظرف.

وفيه كذلك إشارة إلى مفهوم الطي³ في الحوار، حيث يستغني المتكلم عن كلام كثير اختصارا تعويلا على فهم السامع أو بإقامة قرينة دالة عليه، فيصبح بذلك المحذوف في قوة الظاهر حتى أن السامع يستحضره تلقائيا في ذهنه تكميلا لخطاب المتكلم، والمحذوف في المثال السابق هو (الوحش) وما يتبع ذلك من ذكر معنى الظرفية (في)؛ لأنه عندما حذف متعلق الفعل (الوحش) أقيم لفظ (يومان) محله للمناسبة التي بينهما، فتجرد لفظ (يومان) من الظرفية للاستغناء بما يدل عليها وعلى متعلق الفعل وهو المناسبة.

وضرب سيبويه أمثلة كثيرة في ذلك منها "قوله تعالى جده: ﴿وَسَكَلَ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا﴾ [يوسف 82] إنما يريد: أهل القرية، فاختصر وعمل الفعل في (القرية) كما كان عاملا في (الأهل) لو كان هاهنا".⁴ وههنا إشارة إلى قرينة أخرى يستغلها كل من المتكلم والمتلقي وهي القرينة الإعرابية، في أن (القرية) في المثال السابق أخذت إعراب (الأهل) لو كان هاهنا - بتعبير سيبويه -، وهذا ما دعاه الجرجاني بالإعراب الحكمي، فالمتلقي يستحضر من خلال الإعراب معنى المفعولية، وأن هذا المعنى لا يقع على

¹ - سيبويه، الكتاب، القسم الأول: أبواب النحو، ج1، ص282.

² - المصدر نفسه، ص283.

³ - نرجع في بيانه إلى كتاب طه عبد الرحمن.

⁴ - سيبويه، الكتاب، القسم الأول: أبواب النحو، ج1، ص183.

(القرية) لامتناع توجه السؤال إليها، فيدرك بذلك أنَّ المقصود هنا هو (أهل القرية). فيكون تحليل كلام سيبويه على النحو التالي:

- 1- من جهة المتكلم: احترام مبدأ البيان من خلال:
 - التعويل على معرفة المتكلم بخطابه.
 - إقامة قرينة على عدوله عن أصول الخطاب: الموضع الإعرابي والعلامة الإعرابية.
- 2- من جهة المتلقي يسعى إلى إعمال الكلام وحمله المحمل الصحيح من خلال:
 - افتراض احترام المتكلم مبدأ القصد: وبالتالي إعمال الكلام أولى من إهماله.
 - افتراض احترام المتكلم مبدأ الصدق: وبالتالي المتكلم لا يكذب، إذن المتكلم يريد المجاز.
 - استغلال قاعدة العادة: من عادة المتكلم كونه عربياً أو يستعمل العربية أن يستعمل مثل هذا النوع من الخطابات.
 - استثمار القرائن: المتكلم لا يريد من إسناد الفعل إلى ما ليس له حقيقة؛ لأنَّ القرينة لا تُسأل (قرينة مانعة)، المتكلم يريد المجاز لمناسبة بين المذكور والمحذوف يدل عليه المعنى الوظيفي للعلامة الإعرابية، ونقطة (اسأل) وكلاهما قرينة هادية. إذن المقصود: اسأل أهل القرية.

•المثال السابع عشر:

ما ذكره سيبويه في باب تصرف (رويد) التي هي من أسماء الأفعال المفردة، قال: "واعلم أنَّ رويدا تلحقها الكاف في موضع (افعل)، وذلك قولك: (رويدك زيدا)، و(رويدكم زيدا)، وهذه الكاف التي لحقت (رويدا) إنما لحقت لتبين المخاطب المخصوص؛ لأنَّ (رويد) تقع للواحد والجميع والذكر والأنثى، فإنما أدخل الكاف حين خاف التباس من يعني بمن لا يعني، وإنما حذفها في الأول استغناء بعلم المخاطب أنَّه لا يعني غيره؛ فلحاق الكاف كقولك: يا فلان، للرجل حتى يقبل عليك وتركها كقولك للرجل: أنت تفعل، إذا كان مقبلاً عليك بوجهه منصتاً لك، فتركت: يا فلان، حين قلت: أنت تفعل، استغناء بإقباله عليك"¹.

يشير سيبويه هنا إلى صورة من صور احترام المتكلم لمبدأ البيان، حيث أنَّه بنى كلامه على صورة يتبين بها مقصوده للمتلقي، وذلك حين أدخل (الكاف) التي تعين المخاطب المخصوص، لعلمه

¹ - سيبويه، الكتاب، القسم الأول: أبواب النحو، ج1، ص322.

بتعدد لوازم (رويد) الدلالية (تدل على الواحد والجمع والذكر والأنثى)، فتصبح (الكاف) هنا قرينة مخصصة للحمل الصحيح بالنسبة للمتلقي. ثم ذكر استغناء عنها تعويلا على علم المخاطب أنه لا يعني غيره. ويكون تحليل الكلام على هذا النحو:

- 1- مقام الخطاب: المخاطب يجهل المقصود بالخطاب.
- المسلك: إدخال (كاف) الخطاب الدالة على نوع المخاطب.
- الغرض: تخصيص المخاطب.
- القاعدة التخاطبية: إقامة قرينة لفظية على المقصود عند العدول عن الأصل، مع قاعدة اختيار اللفظ المناسب: (الكاف) للمخاطب المفرد، (كم) للمخاطب الجمع. مع قاعدة مراعاة المناسبة أو المقام.

- 2- مقام الخطاب: المخاطب يعلم بأنه المقصود بالخطاب خاصة.
- المسلك: لا حاجة إلى إضافة (الكاف) إلى (رويد).
- القاعدة التخاطبية: قاعدة احترام الأصل الخطابى: الأصل في (رويد) ألا يضاف إليها لأنها تحمل معنى فعل الأمر الذي يضمن فيه المخاطب، فمعنى المخاطب لازم دلالي عن اللفظة. مع قاعدة الكم: حيث تلفظ المتكلم بقدر الحاجة؛ إذ لا حاجة لذكر ما يعلمه المخاطب. مع قاعدة مراعاة المناسبة أو المقام المتمثل في إقبال المخاطب على المتكلم.

ثم بين سيبويه غرضا آخر من إدخال (الكاف) فقال: " وقد تقول أيضا: رويدك، لمن لا يخاف أن يلتبس بسواه توكيدا، كما تقول للمقبل عليك المنصت لك: أنت تفعل ذلك يا فلان، توكيدا"¹. وهذا من باب مجيء الكلام بخلاف مقتضى ظاهر الحال لغرض تخاطبي، وتحليله على النحو التالي:

- 3- مقام الخطاب: المخاطب يعلم بأنه المقصود بالخطاب خاصة.
- المسلك (مخالف لمقتضى ظاهر المقام): إضافة (الكاف) إلى (رويد).
- الغرض: التوكيد.
- القاعدة التخاطبية: إقامة قرينة لفظية على المقصود عند العدول عن الأصل، مع قاعدة اختيار اللفظ المناسب: (الكاف) للمخاطب المفرد، (كم) للمخاطب الجمع.

¹ - سيبويه، الكتاب، القسم الأول: أبواب النحو، ج1، ص323.

•المثال الثامن عشر:

وقريب من المثال السابق ما جاء في باب حذف الفعل جوازا في الأمر والنهي مما يكون في الأسماء بقرينة. وذلك قوله: " هذا باب ما جرى في الأمر والنهي على إضمار الفعل المستعمل إظهاره، إذا علمت أنّ الرجل مستغن عن لفظك بالفعل: وذلك قولك: (زيدا، وعمرًا، ورأسه)، وذلك أنّك رأيت رجلا يضرب أو يشتم أو يقتل، فاكتفيت بما هو فيه من عمله أن تلفظ له بعمله فقلت: (زيدا)، أي: أوقع عملك بزيد، أو رأيت رجلا يقول: (أضرب شر الناس) فقلت: (زيدا)، أو رأيت رجلا يحدث حديثا فقطعه، فقلت: حديثك... استغنيت عن إظهار الفعل بعلمه أنّه مستخبر فعلى هذا يجوز وهذا وما أشبهه. وأمّا النهي فإنه التحذير كقولك: الأسد الأسد، والجدار الجدار، والصبي الصبي، وإنّما نهيته أن يقرب الجدار المخوف المائل، أو يقرب الأسد، أو يوطئ الصبي".¹ وهذا كما ترى تفسير تخاطبي واضح، يظهر فيه مراعاة المتكلم المقامات في بناء كلامه، حيث يحكي مقام كل خطاب، وفي كلها يلجأ المتكلم إلى حذف جزء من كلامه تعويلا على بيانه وظهوره وعلم المخاطب به لما يدل عليه من القرائن الحالية سواء في مقام الأمر، أو في مقام النهي لغرض التحذير.

كما فسر سيبويه منعه لإضمار الغائب في مثل هذا الخطاب مخافة اللبس تفسير تخاطبيا كذلك؛ فلا يجوز أن تأمر أحدا وهو غائب بواسطة ثم تحذف الفعل، كقولك: (زيدٌ) برفع زيد، وأنت تريد (ليُضرب زيدٌ)، فتوجه الخطاب لمن يقبل عليك وأنت تريد بالأمر غيره غائبا، ولا أن تقول: (زيدٌ) مرفوعا على أنّه فاعل وأنت تريد (ليُضرب زيدٌ)، ولا أن تقول: (عمرًا) وأنت تريد، (ليضرب زيد عمرًا) ولا أن تقول: (زيدٌ عمرًا) وأنت تريد السابق، وفي كل هذا لا تخاطب زيدا، وزيد وعمر غائبين.² وقال سيبويه: " وكذلك لا يجوز: زيدا وأنت تريد أن أبلغه أنا عنك: أن يضرب زيدا، لأنك إذا أضمرت فعل الغائب، ظن السامع الشاهد إذا قلت: زيدا، أنّك تأمره هو بزيد".³ فمثل هذا التركيب الذي يخالف الأصل الخطابي مع عدم إقامة قرينة على المقصود مخالف لمبدأ البيان الذي يسعى إلى جعل مراد المتكلم ظاهرا مكشوفًا للسامع مما يدفعه إلى حمل الكلام على غير المحمل الصحيح لعدم التطابق بين المعنى الوضعي والمعنى المقصود. فيظن السامع الشاهد إذا قلت: زيدا، أنّك تأمره هو بزيد.

¹ - سيبويه، الكتاب، القسم الأول: أبواب النحو، ج1، ص335.

² -المصدر نفسه، ص336.

³ - نفسه، ص337.

وفي السياق نفسه أشار سيبويه إلى ما دعونه قاعدة العادة من قواعد مبدأ التبادر، وذلك قوله: " من ذلك قول العرب في مثل من أمثالهم: (اللهم ضبعا وذئبا) إذا كان يدعو بذلك على غنم رجل. وإذا سألتهم ما يعنون؟ قالوا: اللهم اجمع أو اجعل فيها ضبعا وذئبا، وكلهم يفسر ما ينوي".¹ ومقصوده من قوله: (كلهم يفسر ما ينوي) ما بينه القرطبي فقال: " يعني أنّ هذا ونحوه يفسره أهل العلم من العرب بكلامهم وغيرهم، فأما ما لم يستعمل بإظهار فلا يسهل تفسيره إلا عند أهل العلم منهم بالكلام".² والأمثال كما هو معلوم داخلية ضمن النسيج الثقافي المشترك، فقمّن بمن يعيش ضمن الثقافة العربية البدوية القديمة أو من درسها درسا أن يعلم عاداتهم في تلك الخطابات، وهم في تفسير ذلك يذهبون مذهبين، فقوم منهم يفسرون المحذوف بـ(اجمع)، إذا كان المتكلم منهم، وعلى هذا يفهم بأنه دعاء له لا دعاء عليه هكذا ذكره السيرافي في شرحه وعلل ذلك فقال: " لأنّ الضبع والذئب إذا اجتمعا تقاتلا، فأفلفت الغنم".³ وقوم آخرون يفسرون المحذوف بـ (اجعل) إذا كان المتكلم منهم، وعلى هذا يكون دعاء عليه، لأنه لا يفيد اجتماعهما، بل محض وجودهما فيجتمع على قطيعه الشرّين معا. وعلى المتكلم في كل ذلك أن يراعي أيّ القومين يخاطب، ليحمل كلامه المحمل الصحيح أكان يلزم من كلامه خير فيلق خيرا أم كان يلزم منه شر فيقابل بمثله.

ويسرد سيبويه بعد هذا أمثلة أخرى جلاها تصب في هذا المنحى حيث يحكي ظروف المقام ويبين مناسبة الكلام الذي حذف منه الفعل لها تعويلا على القرائن الحالية، وعلى علم المخاطب بعادة المتكلم لما هو معهود بينهما، قال في باب حذف الفعل في غير الأمر والنهي مما يكون في الأسماء بقرينة: " هذا باب ما يضمّر فيه الفعل المستعمل إظهاره في غير الأمر والنهي وذلك قولك، إذا رأيت رجلا متوجها وجهة الحاج قاصدا في هيئة الحاج فقلت: مكة ورب الكعبة، حيث زكّنت أنّه يريد: مكة، كأنك قلت: يريد مكة والله. ويجوز أن تقول: مكة والله، وعلى قولك: أراد مكة، كأنك أخبرت بهذه الصفة عنه أنّه كان فيها أمس، فقلت: مكة والله، أي: أراد مكة إذ ذاك".⁴

وقال في باب حذف الفعل جوازا في غير الأمر والنهي مما يكون في الأسماء بعد حرف (أو): "ومن ذلك: (أو فرقا خيرا من حبك)، أي: أو أفرقك فرقا خيرا من حب. وإنما حمّله على الفعل لأنه

¹ - سيبويه، الكتاب، القسم الأول: أبواب النحو، ج1، ص337.

² - المصدر نفسه (الحاشية)، ص337.

³ - نفسه (الحاشية)، ص337.

⁴ - نفسه، ص340.

سئل عن فعله، فأجابه على الفعل الذي هو عليه. ولو رفع جاز، كأنه قال: (أو أمري فرق خير من حب). وإنما انتصب هذا النحو على أنه يكون الرجل في فعل، فيريد أن ينقله، أو ينتقل هو إلى فعل آخر، فمن ثم نصب: أو فرقا؛ لأنه أجاب على: أفرقك وترك الحب¹.

ومن أمثلة حذف الفعل مع المصدر: قوله: "ومثله: (بيع الملقى لا عهد ولا عقد)، وذلك إن كنت في حال مساومة وحال بيع، فتدع (أبايعك) استغناء لما فيه من الحال. ومثله (من الطويل): (مواعيد عرقوب أخاه بيثرب). كأنه قال: واعدتني مواعيد عرقوب أخاه، ولكنه ترك: (واعدتني) استغناء بما هو فيه من ذكر الخلف، واكتفاء بعلم من يعني بما كان بينهما قبل ذلك".²

وفي كل ما سبق - وفي غيره مما لم نذكره وهو كثير³ - يكون حذف الفعل جوازا، بمعنى أن المتكلم ينتقل إلى مثل تلك الخطابات المخالفة للأصل عن قصد ونية، مما يظهر مقدرته على تكيف خطابه وفق المقامات المختلفة وحسن قراءته لظروف التخاطب لمعرفة حال المتكلم وما يفيد، وما هو معهود بينهما من المعرفة والثقافة المشتركة كما في (بيع الملقى لا عهد ولا عقد)؛ إذ يفترض أن كليهما يعرف معناه: بأنه البيع الذي لا رجوع فيه⁴، وكنحو المثال الشعري: (مواعيد عرقوب أخاه بيثرب)؛ إذ يفترض أن كليهما يدرك القصة المشهورة لهذا الرجل (عرقوب) الذي يضرب به المثل في خلف الوعد⁵.

•المثال التاسع عشر:

ما ذكره سيبويه في باب حذف الفعل وجوبا لكثرتهم في كلامهم في الأمر والنهي، قال: "ومما ينتصب في هذا الباب على إضمار الفعل المتروك إظهاره: (انتهاوا خيرا لكم) و(وراءك أوسع لك) و(حسبك خيرا لك)...وإنما نصبت (خيرا لك) و(أوسع لك)؛ لأنك حين قلت: (انتها) فأنت تريد أن تخرجه من أمر وتدخله في آخر. وقال الخليل رحمه الله: كأنك تحمله على ذلك المعنى كأنك قلت: انتها وادخل فيما هو خير لك، فنصبته، لأنك قد عرفت أنك إذا قلت له: (انتها)، أنك تحمله على أمر آخر، فلذلك

¹ - سيبويه، الكتاب، القسم الأول: أبواب النحو، ج1، ص353.

² - المصدر نفسه، ص357.

³ - ذكر سيبويه أمثلة كثيرة من ص340 إلى ص358 فلترجع في موضعها.

⁴ - نفسه (الحاشية)، ص357.

⁵ - نفسه، ص357.

انتصب، وحذفوا الفعل لكثرة استعمالهم إياه في الكلام، ولعلم المخاطب أنه محمول على أمر حين قال له: انتبه. فصار بدلا من: انت خيرا لك، وادخل فيما هو خير لك.¹

في هذا المثال ملاحم ظاهرة لتفسير الإعراب تفسيراً تخاطبياً، أبرز تلك الملاحم بيان اعتماد المتكلم على القوى اللزومية في القول الطبيعي، وذلك في قوله: (لأنك حين قلت: (انتبه) فأنت تريد أن تخرجه من أمر وتدخله في آخر). فالفعل (انتبه) هنا دل على معنى الترك بالوضع، ودل على معنى الإتيان باللزوم، لأنَّ الترك يستلزم الدخول في حال مخالفة للحال الأولى، فمن ترك ما فيه ضرره أوجب ذلك دخوله فيما ينفعه، ولو بمحض الترك، لذا عول المتكلم على هذه الميزة الدلالية وهي الاستلزام الدلالي في استغنائه عن ذكر ما يقوم مقامها من اللفظ وهو قوله (انت خيرا لك). ومن ملاحمه كذلك التعويل على علم المخاطب بتلك الميزة الدلالية من وجهين: الأول من حيث معرفته بعادة المتكلم في خطابه؛ إذ عادة العرب حذف الفعل هنا لكثرة استعمالهم إياه، وهذا ما ذكره سيبويه بقوله: (وحذفوا الفعل لكثرة استعمالهم إياه في الكلام، ولعلم المخاطب أنه محمول على أمر حين قال له: انتبه). الثاني من حيث القرينة الإعرابية وهي نصب (خيرا) على أنه مفعول لفعل محذوف، فيستدل بها المخاطب على وجود فعل هو مقصود المتكلم، ثم يستدل على تعيين الفعل المراد من خلال الاستلزام الدلالي في النهي (انتبه) على أن المراد نقيضه وهو (الإتيان).

•المثال العشرون:

ما جاء في باب ما ينصب من المصادر على إضمار الفعل غير المستعمل إظهاره. "وذلك قولك: سقيا، ورعيا، ونحو قولك: خيبة، ودفرا، وجدعا، وعقرا، وبؤسا، وأفة، وتفة، وبعدا، وسحقا، ومن ذلك قولك: تعسا، وتبا، وجوعا، وجوسا... وإنما ينتصب هذا وما أشبهه إذا ذكر مذكور فدعوت له أو عليه على إضمار الفعل، كأنك قلت: سقاك الله سقيا، ورعاك الله رعيا، وخيبك الله خيبة، وأشباهاه على هذا ينتصب... وأما ذكرهم (لك) بعد (سقيا) فإنما هو ليبينوا المعنى به بالدعاء. وربما تركوه استغناء إذا عرف الداعي أنه قد علم من يعني. وربما جاء به على العلم توكيدا. فهذا بمنزلة قولك: بك، بعد قولك: مرحبا، يجريان مجرى واحدا فيما وصفت لك".²

¹ - سيبويه، الكتاب، القسم الأول: أبواب النحو، ج1، ص373.

² - المصدر نفسه، ص404-405.

في هذا المثال كذلك نلمح تفسيراً تخاطبياً لحذف الفعل في تلك التراكيب، حيث فسر سيبويه ذلك الحذف بأمور هي:

- بيان الحال أو المقام الذي جرى فيه الخطاب وذلك قوله: (وإنما ينتصب هذا وما أشبهه إذا ذكر مذكور فدعوت له أو عليه). (قاعدة مراعاة المناسبة).
- الاكتفاء بالمصدر عن ذكر الفعل لدلالته عليه لكونه من لفظه، لذلك لا يقدر إلا على لفظ المصدر، فيكون المصدر قرينة لفظية دالة على المحذوف. (قاعدة الكم والاستلزام الدلالي).
- أنّ ذلك من عادة العرب في خطاباتهم إذ دعوا، ومن علم ذلك أمكنه تقدير المحذوف وإدراك معنى الدعاء. (التعويل على قاعدة العادة في تعيين الحمل الصحيح).
- وفيه الاعتناء بحال المخاطب: فإن كان غير مقبل على المتكلم زاد على قوله (لك) أو ما يشبهها لبيان المعنى بالدعاء، ويستغني عنه إذا (عرف الداعي أنّه قد علم من يعني)، وقد يزيد ذلك لغرض التوكيد مع علم المخاطب بمن يعني. (قاعدة الإخلاص).

•المثال الواحد والعشرون:

ما جاء في الأبواب التي يراد بها تقرير ثبوت الفعل¹، حيث بين سيبويه الفرق بين أن تبني مصدراً على فعل محذوف وجوباً فتنتصبه كقولك: (حمداً لله)، وبين أن تبتدئ به فترفعه وتبني عليه الخبر كقولك: (الحمد لله) في المصدر المعرف، وكقولك: (سلاماً عليك) في المصدر المنكر، وذهب في تفسير ذلك مذهباً تخاطبياً متعلقاً بمقصد المتكلم، وبيان ذلك أنّ في الأول تبتغي فيه إثبات حدث حال تلفظك به، لم يكن مستقراً في علمك قبل التلفظ به، فناسب هذا المعنى أن تأتي بالفعل لكنك استغنيت عنه بذكر المصدر الدال عليه من وجهين: من حيث لفظه؛ لأنّ الفعل المحذوف سيكون من لفظ المصدر، كأنك قلت: أحمد الله حمداً، ومن حيث علامة إعرابه؛ لأنّ النصب فيه معنى المفعولية، والمفعولية تستدعي ويلزم عنها الفعلية.

أما في الثاني أعني بناءك المصدر على الابتداء رفعا معرفة كان أم نكرة، أنّك لا تريد إثبات الفعل فيها عند نطقك بها، بل على "أنّك ابتدأت شيئاً قد ثبت عندك، ولست في حال حديثك تعمل على إثباتها وترجيئها وفيها ذلك المعنى، كما أنّ حسبك فيها معنى النهي، وكما أنّ رحمة الله عليه، في معنى

¹ - سيبويه، الكتاب، القسم الأول: أبواب النحو، ج1، ص425-432.

رحمه الله. فهذا المعنى فيها¹. فدل بناؤك المصدر على الابتداء على استقراره في علمك؛ إذ لم تعلقه بحدث، وعلى هذا يكون اختيار المتكلم لأحد المسلكين من باب احترام مبدأ البيان في جعل مقصوده ظاهراً مكشوفاً للسامع، من خلال إقامة قرائن لفظية عليه على نحو ما بينا: قرينة الاستلزام الدلالي المتعلقة باستنتاج الفعل من لفظ المصدر؛ إذ معنى المصدر دال على معنى الفعل بالتضمن، قرينة العلامة الإعرابية؛ إذ النصب علامة المفعولية، والمفعولية تقتضي فعلاً، بخلاف الرفع الذي لا يقتضيه بل يوحي بالاستقرار والوجوب.

ويلحق بهذا المثال ما ذكره في الأبواب التي يراد بها اتصال الفعل، كباب المصادر وباب أسماء الفاعلين التي يراد بها اتصال الفعل وذلك قولك: "ما أنت إلا سيرا، وإنما أنت سيرا سيرا، وما أنت إلا الضرب الضرب، وما أنت إلا قتلاً قتلاً، وما أنت إلا سير البريد سير البريد، فكأنه قال في هذا كله: ما أنت إلا تفعل فعلاً. وما أنت إلا تفعل الفعل... واعلم أن السير إذ كنت تخبر عنه في هذا الباب فإنما تخبر بسير متصل بعضه ببعض في أي الأحوال كان. وأما قولك: إنما أنت سير، فإنما جعلته خبراً لـ(أنت) ولم تضر فعلاً.² قال: "وكذلك إن أردت هذا المعنى ولم تستفهم، تقول: قاعداً - علم الله - وقد سار الركب، وقائماً - قد علم الله - وقد قعد الناس، وذلك أنه رأى رجلاً في حال قيام أو حال قعود فأراد أن ينبهه، فكأنه لفظ بقوله: أقوم قائماً، وأتقعد قاعداً، ولكنه حذف استغناء بما يرى من الحال وصار الاسم بدلاً من اللفظ بالفعل، فجرى مجرى المصدر في هذا الموضع".³ فاستغنى في الأول عن ذكر الفعل لدلالة المصدر عليه، وفي الثاني استغنى عنه بما يبدو من حال المخاطب.

وكذلك الشأن في الاستفهام إذا قلت: "أتميميا مرة وقيسيا أخرى. وإنما هذا أنك رأيت رجلاً في حال تلون وتنقل، فقلت: أتميميا مرة وقيسيا أخرى. كأنك قلت: أتحول تميمياً مرة وقيسيا أخرى، فأنت في هذه الحال تعمل في تثبيت هذا له، وهو عندك في تلك الحال في تلون وتنقل، وليس يسأله مسترشداً عن أمر هو جاهل به ليفهمه إياه ويخبره عنه، ولكنه وبخه بذلك".⁴

فأنت تتبين من كل ما سبق ارتباط أسلوب الكلام بمقصود المتكلم ومقام الكلام، كما أن فيه إشارات لمبدأ البيان بقواعده المختلفة:

¹ - سيبويه، الكتاب، القسم الأول: أبواب النحو، ج1، ص428.

² - المصدر نفسه، ص436-437.

³ - نفسه، ص444.

⁴ - نفسه، ص447.

- 1- قاعدة مراعاة المناسبة، تبدو في حكاية سيبويه لظروف الخطاب: (وذلك أنه رأى رجلا في حال قيام أو حال قعود، فأراد أن ينبهه)، (وإنما هذا أنك رأيت رجلا في حال تلون وتقل).
2- وفيه قاعدة الكم ومراعاة قدر الحاجة، باستغناء المتكلم عن ذكر الفعل بذكر المصدر وبما يبدو من حال المتلقي، واختيار اللفظ المناسب، بين بناء المصدر أو اسم الفاعل على فعل محذوف أو بنائه على الابتداء من باب الاتساع في الكلام والإيجاز؛ لأنَّ (السير) ليس هو (أنت) إذا قلت: إنما أنت سير، بل هو من باب الملابس الحالية كقول الخنساء:

ترتع ما رتعت حتى إذا أدكرت *** فإنما هي إقبال وإدبار.¹

أي تلك حال الناقاة إذا تذكرت ولدها النافق وحنّت إليه، في إقبال وإدبار وليست هي نفسها الإقبال والإدبار. وهنا يقع على المتلقي أن يستثمر قاعدة عادة المتكلم (أن هذا جار في عادة العرب في خطابهم) في إعمال الكلام وحمله على المجاز لا على الحقيقة اتكالا على صدق المتكلم.

- 3- إقامة قرينة عند العدول عن الأصل؛ وهي هنا القرينة الإعرابية، واستثمار القرينة الحالة؛ إذ كان المتلقي في حال تلبس بالفعل، وهذه القرينة الحالية أخرجت الكلام عن معناه الظاهر وهو الاستفهام إلى لازم معناه وهو التنبيه. في قولك: أتقوم قائما، وأتعد قاعدا، وأتميميا مرة وقيسيا أخرى.

•المثال الثاني والعشرون:

ما جاء في الأبواب التي يراد بها التشبيه، وهو تفريقه بين المصدر الذي يراد به العلاج وليس هو الأول، والمصدر الذي لا يراد به العلاج وهو الأول، فأما الأول فهو ما يأتي لغرض التشبيه، فينتصب بإضمار فعل من لفظه أو من غير لفظه لكن دال على معناه، والثاني يراد به الإخبار بوصف مستقر للموصوف، فلا يضمّر فيه فعل وهو مرفوع، قال في الأول: " هذا باب ما ينتصب فيه المصدر المشبه به على إضمار الفعل المتروك إظهاره، وذلك قولك: مررت به فإذا له صوتٌ صوتٌ حمار، ومررت به فإذا له ضراخٌ ضراخٌ الثكلى"². ثم فسر وجه النصب فيه فقال: " لأنك مررت به في حال تصويت، ولم ترد أن تجعل الآخر صفة للأول ولا بدلا منه، ولكنك لما قلت: (له صوت) عُلِمَ أنه قد كان ثمَّ عمل،

¹ - سيبويه، الكتاب، القسم الأول: أبواب النحو، ج1 (الحاشية) ص439.

² - المصدر نفسه ، ص464.

فصار قولك: (له صوت) بمنزلة قولك: (فإذا هو يصوت)، فحملت الثاني على المعنى¹. أي لما كان معنى الأول دالا على الحدث (أي في حال علاج للفعل) صار بمنزلة الفعل، ولما صار بمنزلة الفعل نصبت الثاني به. وقال: " فإذا قلت: فإذا هو يصوت صوت حمار، فإن شئت نصبت على أنه مثال وقع عليه الصوت، وإن شئت نصبت على ما فسرنا وكان غير حال، وكأنّ هذا جواب لقوله: على أي حال؟ وكيف؟ ومثله، وكأنّه قيل له: كيف وقع الأمر؟ أو جعل المخاطب بمنزلة من قال ذلك فأراد أن يبين: كيف وقع الأمر؟ وعلى أيّ مثال؟ فانصب²."

أمّا في المصدر الذي ليس فيه علاج أي مستقر وليس هو الأول. قال: " هذا باب يُختار فيه الرفع، وذلك قولك: له علمٌ علمُ الفقهاء، وله رأيٌ رأيُ الأصلاء. وإنما كان الرفع في هذا الوجه؛ لأنّ هذه خصال تذكرها في الرجل كالحلم والعقل والفضل، ولم ترد أن تخبر بأنك مررت برجل في حال تعلّم ولا تفهّم، ولكنك أردت أن تذكر الرجل بفضل فيه، وأن تجعل ذلك خصلة قد استكملها كقولك: له حسبٌ حسبُ الصالحين؛ لأنّ هذه الأشياء وما أشبهها صارت تحلية عند الناس وعلامات، وعلى هذا الوجه رفع (صوت)"³.

في كلام سيبويه إشارات تخاطبية كثيرة نذكرها على النحو التالي:

- 1- تفريق سيبويه بين مقامين: أحدهما كون المتكلم مرّ بشخص في حال علاج أي يصوت صوتاً، أو مرّ به في حال تعلم وتفقه، والثاني أنّ المتكلم في حال إخبار عن شخص له وصف العلم والفقه فيذكر شأنه ليثني عليه. (وهذا تنبيه على مراعاة المناسبة).
- 2- تفريقه بين مقصدين هما الإخبار بطريق التشبيه، والإخبار بطريق الوصف المستقر الثابت. وأنّ لكل منهما مسلك خاص. فيبقى على المتكلم اختيار المسلك الذي يناسب قصده. (فيه إشارة إلى مبدأ القصد ومبدأ البيان معاً).
- 3- أنّه ربط بين إعراب المصدر المنصوب الذي يراد به التشبيه، وبين معنى عبارة (له صوت) فهذه العبارة عنده لا يراد بها ظاهرها الدال على الإخبار والوصف، بل هي دالة على حدث (علاج)، وهذا أساس التفريق بين هذا المصدر وذاك الذي يراد به الوصف المستقر، قال في موضع آخر: " وإنما

¹ - سيبويه، الكتاب، القسم الأول: أبواب النحو، ج 1، ص 465.

² - المصدر نفسه، ص 471.

³ - نفسه، ص 473.

فرق بين هذا وبين (الصوت) لأن الصوت علاج وأن العلم صار عندهم بمنزلة اليد والرجل.¹ أي أن كلمة صوت دالة بالقوة اللزومية (الدلالة العقلية) التي فيها على شيء محسوس، والحس يقتضي وقوع حدث اتصل به الحس، فلم يكن أن يلزم عن عبارة (له صوت) إلا معنى (هو يصوت)، فانتصب المصدر بعده به معنا لا لفظاً، بخلاف كلمة (علم) فهي دالة على أمر معقول لا يصل إليه الحس، فبُعِدَ أن يدل على حدث، فإذا أرادوا أن يذكروا أن الشخص في حال تعلم أو تفهم أو تدين ولم يستكمل " لقالوا: يتدين وليس بذلك، ويتشرف وليس له شرف، ويتفهم وليس له فهم، فلما كان هذا اللفظ للذي لم يستكمل ما كان غير علاج بُعد النصب في قولهم " له علم علم الفقهاء".² كما بعد أن يدل الأول على الرفع لدلالته على ما فيه علاج. فان قيل لم قالوا: له يد يد الثور، وله رأس رأس الحمار، فرفعوا (يد) و(رأس)، وليس فيه إلا الرفع - كما ذكر سيبويه - مع دلالاته على محسوس؟ فالجواب ما بينه سيبويه قائلًا: " لأن هذا اسم؛ ولا يتوهم على الرجل أنه يصنع يدا ولا رجلا وليس بفعل".³ فليس من لوازم دلالة لفظة (يد) ولفظة (رأس) على الحدث. فجمع سيبويه هنا بين قاعدتين من قواعد البيان: القرينة اللفظية ودلالاتها على أحد المقصدين، واستغلال القوى اللزومية للفظتين (صوت) و (علم) للدلالة على المراد.

4- أن المتكلم حذف الفعل في المصدر المنصوب لقيام قرينة دالة عليه، وعلامة كونه فعلا تتمثل في عبارة (له صوت) على وجهين: الأول ما في كلمة (صوت) من الاستلزام الدلالي على نحو ما فسرنا، الثاني دلالة (اللام) في (له) على الفاعل، أي أن الصوت له وهو الذي قام به، فوجود الفاعل يستلزم وجود فعل وقع منه، لذلك قال في موضع لاحق: " وإذا قلت: (له صوت) فالذي في (اللام) هو الفاعل".⁴ وعلامة تخصيصه تتمثل في لفظ المصدر فتقديره (يصوت) أو فعل دال على معناه كقولك (بيدي)، وهذا الثاني أقوى لدلالاته على المقصد وهو التشبيه، أي أنه أبدى صوتا مشابها لصوت الحمار. وفي هذا احترام لقاعدة الكم إذ لم يذكر إلا ما كان على قدر الحاجة.

5- ويتفرع عن الفائدة السابقة من كون دلالة عبارة (له صوت) على الفعل، أن المتكلم إذا نطق بها علم من حال السامع أنه فهم منها حدثا لا وصفا، فتتشوف نفسه إلى بيان حال ذلك الحدث، لذلك يأتي

¹ - سيبويه، الكتاب، القسم الأول: أبواب النحو، ج1، ص474.

² - المصدر نفسه، ص474.

³ - نفسه، ص481.

⁴ - نفسه، ص479.

المتكلم بالمصدر منصوباً (صوت حمار) دالاً على الحال، وهذا ما بينه سيبويه في قوله: "وإن شئت نصبت على ما فسرنا وكان غير حال، وكأنّ هذا جواب لقوله: على أي حال؟ وكيف؟ ومثله، وكأنه قيل له: كيف وقع الأمر؟ أو جعل المخاطب بمنزلة من قال ذلك فأراد أن يبين: كيف وقع الأمر؟ وعلى أي مثال؟ فانتصب". وفي هذا من مراعاة حال المخاطب وتنزيله منزلة السائل وإن لم يكن منه ذلك.

ويلحق بهذا - أعني تنزيل المخاطب غير السائل منزلة السائل مراعاة لحاله وحرصاً على فائدته - ما ذكره سيبويه في باب نعت النكرة قال: "ومنه أيضاً: مررت برجلين مسلم وكافر، جمعت الاسم، وفرفت النعت. وإن شئت كان (المسلم) و(الكافر) بدلاً، كأنه أجاب من قال: بأيّ ضرب مررت؟ وإن شاء رفع كأنه أجاب من قال: فما هما؟ فالكلام على هذا، وإن لم يلفظ به المخاطب؛ لأنه يجري كلامه على قدر مسألتك عنده لو سألته"¹.

6- بيان أنّ الغرض من المسلك الأول محض إخبار، بخلاف الثاني فإنّ الغرض منه هو الثناء والمدح، قال سيبويه: "وإذا قال: له صوت صوت حمار، فإنما أخبر أنّه مرّ به وهو يصوت صوت حمار. وإذا قال: له علم علم الفقهاء، فهو يخبر عما قد استقر فيه قبل رؤيته وقبل سماعه منه، أو رآه يتعلم، فاستدل بحسن تعلمه على ما عنده من العلم، ولم يرد أن يخبر أنّه إنّما بدأ في علاج العلم في حال لقيه إياه؛ لأنّ هذا ليس مما يثنى به. وإنّما الثناء في هذا الموضع أن يخبر بما استقر فيه، ولا يخبر أنّ أمثلاً شيء كان منه التعلم في حال لقائه"².

•المثال الثالث والعشرون:

ما جاء في باب إجراء الصفة مجرى الفعل مع فاعله، وهو التنبيه على مراعاة الحالة النفسية للمتلقى من خلال إقامة مبدأ البيان في قاعدتيه: اختيار اللفظ المناسب وقاعدة الكم. وهو وإن جرى على مثل ما تقدم إلّا أنني آثرت إفراده بالتحليل لأنّه متعلق بلغة عدت من لغات العرب وهي المعروفة بلغة (أكلوني البراغيث) التي جاءت خلاف الكثير المعهود عن العرب، فأردت أن أبين النكتة البلاغية التخطبية في كون الأكثر أبلغ من تلك اللغة. قال سيبويه: "وإنما قال العرب: قال قومك، وقال أبواك،

¹ - سيبويه، الكتاب، القسم الأول: أبواب النحو، ج2، ص50.

² - المصدر نفسه، ج1، ص474.

لأنهم اكتفوا بما أظهروا عن أن يقولوا: قالأ أبواك، وقالوا قومك، فحذفوا ذلك اكتفاء بما أظهروا¹. أي أنهم لم يثنوا أو يجمعوا الفعل إذا تقدم استغناء بالفاعل المذكور، فقد دل على التثنية أو الجمع. فإذا قيل أليس يذكر كذلك الفاعل إذا تأخر الفعل؟، فلم أظهروا فيه الضمير كقولهم: قومك قدموا؟، قلنا: لأنك إذا ذكرت الفعل مفردا وأنت تريد الجمع أو التثنية في فاعله، أمكنك ذكره مفردا ثم تجيء بالفاعل على ما أردت بعده، فتستدرك به معنى التثنية أو الجمع فتصلح به النقص فيحسن كلامك. والكلام كالبناء يكمل اللاحق منه السابق إذا كنت تبنيه، ولأنَّ الفعل لا يزال في ذهن المتلقي محتفظا به وهو بعده متشوف إلى فاعله، وتبقى صورته في ذهنه وإن مضى ذكره لفظا منك، لكن إذا ذكرت الاسم مثنا أو جمعا أو في غير ذلك، فيحتمل أنك لا تريد أن توقع به فعلا فقد تخبر عنه بوصف، فيتشوف المتلقي إلى ما بعده ويصرف ذهنه إلى ما بعده لأنه الأهم، ويذهل بما أشغل فيه باله عن الاسم الذي ذكرته، ثم إذا جئت بالفعل حسن أن تأتي فيه بالضمير لتذكر المتلقي بالفاعل حتى يتيقن أنه له، وأنت لست تريد وصفه. هذا تفسيرنا وهو كما ترى متعلق بنفسية المتلقي وكذلك بمبدأ البيان. فقاعدة اختيار اللفظ ظاهرة من توحيد الفعل إذا سبق، وقاعدة الكم ظاهرة في عدم إضمار الفاعل في الفعل استغناء بالمذكور.

•المثال الرابع والعشرون: ما ذكره سيبويه في باب ما يمتنع فيه الإتيان من الصفات، من ذلك قوله: "(هذان أخواك وقد تولى أبواك الرجال الصالحون)، فإما أن ترفعه على الابتداء، أو تنصبه على المدح والتعظيم"². لأنه امتنع الرفع على الصفة لاختلاف جهتي الإعراب فالأول خبر والثاني فاعل. ورفع على الابتداء لمجرد الإخبار، والصفة تفيد المدح والتعظيم، فلما امتنع أن تكون مرفوعة للعلة المذكورة اختير النصب.

وتحليل كلامه من الوجهة التخطاطبية أن المتكلم أمام مقصدين وغرضين كل واحد منهما يؤدي بلفظ الآخر، وليس يفصل بينهما إلا اجتماع قرينتين؛ هما قرينة العادة أو القاعدة اللغوية والقرينة الحالية. فإن كان المقام والحال يقتضي غرض الإخبار فإنه يأتي بالكلام السابق على وجهه، وهو موافق لأصول الخطاب، فلا يجد المتلقي كلفة في إدراك مقصده، لدلالة الحال عليه ولمجيئه على وفق أصول الخطاب. وإن كان المقام مقام مدح، فإنَّ المتكلم ينطق بمثل ذلك التركيب معولا على القرينتين السابقتين: قرينة الحال وهذا واضح، وقرينة القاعدة الإعرابية، وهي إذا ثنيت الوصف وقد تقدم اسمان مختلفان من حيث

¹ - سيبويه، الكتاب، القسم الأول: أبواب النحو، ج2، ص109.

² - المصدر نفسه، ص141.

التنكير والتعريف أو من حيث الإعراب، كأن يكون أحدهما مرفوعاً والآخر منصوباً، أو مختلفان من حيث جهة الإعراب، كأن يكون أحدهما مرفوعاً على الابتداء والثاني مرفوعاً على الفاعلية كما في المثال السابق فإنه يمتنع إجراء ذلك الوصف عليهما، وإنما يختار النصب لأنه يشرك بينهما كما قال سيبويه: " فهذا ينتصب لأنّ (الهاء) التي في (معه) (يقصد في قولك: هذا رجل معه رجل قائمين) معرفة، فأشرك بينهما"¹. فإذا كان المتكلم يقصد الوصف لغرض المدح لزمه نصب (الرجلين الصالحين)، ويجعل بذلك النصب قرينة على إرادته ذلك، وامتناع إرادته الإخبار. فيكون بهذا ملتزماً بمبدأ البيان في قواعده: قاعدة المناسبة، قاعدة اختيار اللفظ المناسب، قاعدة إقامة قرينة للعدول عن الأصل؛ لأنّ الأصل إتباع الصفة الموصوف في الإعراب.

أمّا المخاطب فمن جهته يستغل القرينة الإعرابية مضموماً إليها القاعدة الإعرابية الداخلة في المعرفة المشتركة بينه وبين المتكلم (الخبرة اللغوية)، كما يمكن إدخالها في قاعدة العادة، في أن يعمل الكلام بحمله على المدح أو الإخبار.

وأمّا بخصوص تشية الوصف فقد قال في موضع آخر: "واعلم أنّه لا يجوز: (من عبد الله وهذا زيد الرجلين الصالحين) رفعت أو نصبت، لأنّك لا تثني إلا على من أثبتته وعلمته، ولا يجوز أن تخط من تعلم ومن لا تعلم فتجعلهما بمنزلة واحدة، وإنما الصفة علم فيمن قد علمته"². هذا تفسير تخاطبي كذلك من جهة ضرورة اتحاد خطاب العقل مع الخطاب الملفوظ؛ لأنّ اللفظ كما سبق وبيننا تابع لما يتصور في العقل من المعاني على الترتيب الذي ذكرناه، فكيف يجهل أحد الموصوفين فيسأل عنه (من عبد الله؟) ويعرف الثاني (هذا زيد) ثم يشركهما في وصف واحد، فإمّا أن يكون غير ملتزم بمبدأ البيان وإمّا أنّه يريد التلبيس وتغليب سامعه، وهذا يتنافى مع مبدأ الصدق ومبدأ الإخلاص، وفي كلا الحالتين لم يلتزم المتكلم بمبادئ التخاطب.

•المثال الخامس والعشرون:

وذلك ما ذكره في باب ما ينتصب على الحال ويلحق به ما ذكره فيما ينتصب على التعظيم والمدح أو الذم، وذلك قوله: " وأما قولهم: (من ذا خير منك؟) فهو على قوله: من الذي هو خير منك؛ لأنّك لم ترد أن تشير أو تومئ إلى إنسان قد استبان لك فضله على المسؤول فيعلمكه، ولكنك أردت:

¹ - سيبويه، الكتاب، القسم الأول: أبواب النحو، ج2، ص137.

² - المصدر نفسه، ص142.

(من ذا الذي هو أفضل منك؟). فإن أومأت إلى إنسان قد استبان لك فضله عليك، فأردت أن يعلمكه نصبت (خيرا منك) كما قلت: من ذا قائما؟ (يقصد في قولك: من ذا قائما بالباب) كأنت قلت: إنما أريد أن أسألك عن هذا الذي قد صار في حال قد فضلك بها، ونصبه كنصب ما شأنك قائما؟¹.

فقد حكا سيبويه هنا مقامين متباينين، الأول يكون فيه المسؤول مجهول الحال، أي أن السائل يجهل إنسانا يكون في حال هو فيها خير من المخاطب، فيورد ذلك الاستفهام وهو يقصد الاستبعاد وغرضه مدح المخاطب، أي ليس واحد من الناس خيرا منك، فأنت أفضلهم. وفي هذا يكون (خير) مرفوعا، لأنه واقع خبرا ل(من). أما المقام الثاني، فيكون فيه المتكلم مشيرا إلى شخص بعينه إشارة حقيقية، قد علم منه حاله التي بها صار خيرا من المخاطب، لكنه يورد ذلك الاستفهام تنبيها له، ثم هو مع ذلك يأتي بـ(خير) منصوبا على الحال ليوجه تنبيه السامع إلى تلك الحال التي صار فيها ذلك المشار إليه خيرا منه، والتي بها فاق المخاطب في الخيرية، فكأنه نبهه وقال له: انتبه إلى الحال التي جعلت هذا الذي ترى خيرا منك، أو انتبه كيف صار هذا خيرا منك. فمقصد السامع تنبيه المخاطب إلى حال المشار إليه معروف الحال لغرض إرشاده وتقويمه. فصارت القرينة الإعرابية وسيلة بيانية في يد المتكلم يكشف بها للمتكلم مراده ومقصده وغرضه من خطابه.

وعلى هذا يحمل قوله تعالى: ﴿فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذْكَرَةِ مُعْرِضِينَ﴾ [المدثر: 49]، فلم يقل (معرضون) لأنه يريد التعجيب من حالهم التي دفعتهم إلى الإعراض والتي صارت علة لاجودهم وكفرهم وقد استبان لهم الآيات النيرات والدلائل القاطعات، فأخرج توبيخه لهم على السبب الذي أداهم إلى الإعراض مخرج الاستفهام لينبه المخاطبين إليه، ونصب (معرضين) ليوجه ذلك التنبيه إلى حالهم لتجتنب وليحذر غيرهم من الوقوع فيما وقعوا فيلحقهم ما لحقهم.

ويلحق بهذا ما ينصب لغرض المدح والتعظيم كما في قوله تعالى: ﴿لَكِنَّ الرِّسْحُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ﴾ [النساء: 162]. نصب (المقيمين) على المدح، وقوله: ﴿وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَءَاتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَءَاتَى الزَّكَاةَ وَالْمُؤْتُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي

¹ - سيبويه، الكتاب، القسم الأول: أبواب النحو، ج2، ص144.

أَلْبَاسَاءَ وَالضَّرَّاءَ وَحِينَ أَلْبَاسٍ ﴿البقرة 177﴾. نصب (الصابرين) على المدح أيضا، وفسر الخليل فيما يرويه سيبويه عنه ذلك فقال: " وزعم الخليل (رح) أن نصب هذا (يقصد ما تقدم من الأمثلة) على أنك لم ترد أن تحدث الناس ولا من تخاطب بأمر جهلوه، ولكنهم قد علموا من ذلك ما قد علمت، فجعله تعظيما وثناء ونصبه على الفعل، كأنه قال (أذكر أهل ذاك) و(أذكر المقيمين) ولكنه فعل لا يستعمل إظهاره. وهذا شبيهه بقوله: إنا بني فلان نفعل كذا؛ لأنه لا يريد أن يخبر من لا يدري أنه من بين فلان ولكنه ذكر ذلك افتخارا وابتهاء"¹.

فلو كان المتحدث عنه مما يجهله المخاطب للزم المتكلم الرفع، ليكون وصفا أو خبرا يعرف به الموصوف أو المتكلم عنه، ليبين ويظهر أمره للمخاطب، ولكن لما كان المخاطب يشرك المتكلم في معرفة المتكلم عنه، جاء به منصوبا لينبه على حاله لغرض مدحه وتعظيمه، وأنه نال تلك المكانة لما كان من حاله وما اتصف به من الأوصاف. وكان الله تعالى أراد بأن الراسخين في العلم من أهل الكتاب لم يستحقوا مدحا لكونهم آمنوا بما أنزل إليك، فذاك ما كان منتظرا منهم، فكفرهم بما أنزل على محمد صلى الله عليه وسلم كفر بما يدينون به، ففي كتابهم خبره، ولكنهم استحقوا ذلك المدح بإقامتهم الصلاة على الوجه الذي جاءت به الشريعة الإسلامية، فدخلوا بذلك في جماعتكم وصاروا منكم، فلحقهم ما لحقكم من الفضل والمزية ، لهذا لم ينصب (المؤتون الزكاة) والله أعلم.

فلو كان المذكور غير معروف لدى المخاطب وجب الرفع، لهذا قال: " وأما الموضع الذي لا يجوز فيه التعظيم فأن تذكر رجلا ليس بنبيه عند الناس ولا معروف بالتعظيم، ثم تعظمه كما تعظم النبيه، وذلك قولك: مررت بعبد الله الصالح. فإن قلت: مررت بقومك الكرام الصالحين، ثم قلت: المطعمين في المخل، جاز، لأنه إذا وصفهم صاروا بمنزلة من قد عرف منهم ذلك، وجاز له أن يجعلهم كأنهم قد علموا. فاستحسن من هذا ما استحسن العرب وأجره كما أجره"² قال السيرافي: " يحتاج التعظيم إلى اجتماع معنيين في المعظم: (أحدهما) أن يكون الذي عظم به فيه مدح وثناء ورفعة. والآخر أن يكون المعظم به قد عرفه المخاطب وشهر عنده بما عظم به، أو يتقدم من كلام المتكلم ما يتقرر به

¹ - سيبويه، الكتاب، القسم الأول: أبواب النحو، ج2، ص149-150.

² - سيبويه، الكتاب (الحاشية)، القسم الأول: أبواب النحو، ج2، ص153.

المخاطب حال مدح وثناء وتشريف في المذكور يصح أن يورد بعدها التعظيم. وهذا معنى ما ذكره سيبويه¹.

وانظر إلى قوله: "فاستحسن من هذا ما استحسن العرب وأجره كما أجره"، فكأن تقهم منه التنبيه إلى ما دعونه بقاعدة العادة، وأهمية الالتزام بها، فإن المتكلم لو جرى على ما اعتاده أهل اللغة في خطاباتهم، ولو استحضر المتلقي عادة المتكلم العربي في كل خطاب وفي هذا المثال السابق خاصة، بأن يستعمل المدح فيما عرف وفيما هو أهل لأن يمدح به في عادة العرب، لارتفع اللبس عن الخطاب ولا تحد حمل السامع وفهمه مع مراد المتكلم وقصده، ولتحقق الغرض من الخطاب.

ويقال في الذم والشتم ما قيل في المدح والتعظيم قال: " هذا باب ما يجري من الشتم مجرى التعظيم وما أشبهه، وذلك قولك: (أتاني زيد الفاسق الخبيث) لم يرد أن يكرره ولا يعرفك شيئاً تنكره ولكنه شتمه بذلك. وبلغنا أن بعضهم قرأ هذا الحرف نصبا: (وامرأته حمالة الحطب) لم يجعل (الحمالة) خبراً للمرأة ولكنه كأنه قال: (أذكر حمالة الحطب) شتما لها، وإن كان فعلاً لا يستعمل إظهاره"².

•المثال السادس والعشرون:

ما ذكره سيبويه في باب ما ينتصب على الحال لمعرفة بنيت على مبتدأ يكون فيه اسماً مبهماً، وذلك قولك (هو زيد معروف) قال: " فصار (معروفاً) حالاً، وذلك أنك ذكرت للمخاطب إنساناً كان يجهله أو ظننت أنه يجهله، فكأنك قلت: أثبتته أو الزمه معروفاً، فصار (المعروف) حالاً كما كان (المنطلق) حالاً حين قلت: هذا زيد منطلقاً. والمعنى: أنك توضح أن المذكور (زيد) حين قلت (معروفاً). ولا يجوز أن تذكر في هذا الموضع إلا ما أشبه (المعروف)؛ لأنه يعرف ويؤكد؛ فلو ذكر هنا (الانطلاق) كان غير جائز...وكذلك: (هو الحق بينا، ومعلوماً)"³.

نبه سيبويه إلى الفرق بين قولك: هذا زيد منطلقاً، وقولك: هو زيد معروفاً. فوقع (منطلقاً) و(معروفاً) كلاهما حالاً، لكن مع الفارق في وجه كونه حالاً، ففي الأول بنيت الحال في المعنى على أمر معلوم للمخاطب كما كان معلوماً للمتكلم، وإن لم يعرفه قبل الكلام فقد أغنت الإشارة في تعريفه وتعيينه فلا يحتمل لبساً، فيكون نصب (منطلقاً) على الحال لغرض تنبيه المخاطب على حاله لا على ذاته فهو

¹ - سيبويه، الكتاب، القسم الأول: أبواب النحو، ج2، ص153.

² - المصدر نفسه، ص155.

³ - نفسه، ص168.

معروف، فكأنه قال: انتبه إليه حال كونه منطلقاً. أمّا في الثاني فلا يكون معنى التعريف في قولك (هو زيد) تاماً من حيث احتمال كون زيد الذي يقصده المتكلم غير الذي يعرفه المخاطب، أو اشتبه على المخاطب كون الذي يقصده المتكلم زيدا حقاً أم غير ذلك، فتأتي الحال (معروفاً) لتؤكد المقصود، وهذا معنى قوله: "وذلك أنك ذكرت للمخاطب إنساناً كان يجهله أو ظننت أنه يجهله، فكأنك قلت: أثبتته أو الزمه معروفاً"، فتكون الحال (معروفاً) حالاً مؤكدة للخبر، لذا لا يجوز أن تقول (هو زيد منطلقاً)؛ لأنّ الجملة الإسمية لم تستغن بمعنى التعريف والتعيين، فلم يستقر في علم المخاطب من تقصد حتى ينتقل إلى معرفة حاله، ولهذا قال: و"لا يجوز أن تذكر في هذا الموضع إلا ما أشبه (المعروف)؛ لأنه يعرف ويؤكد؛ فلو ذكر هنا (الانطلاق) كان غير جائز... وكذلك: (هو الحق بينا، ومعلوماً)".

أمّا إذا كان من تحدث مخاطبك عنه قد استقر في علمه فلا تذكر الاسم بعد الضمير؛ لأنّ ذلك حشو لا فائدة فيه، أو بتعبير تخاطبي، قد نقضت قاعدة الكم. لذلك قال: "وذلك أنّ رجلاً من إخوانك أو معرفتك لو أراد أن يخبرك عن نفسه أو عن غيره بأمر، فقال: أنا عبد الله منطلقاً، وهو زيد منطلقاً، كان محالاً؛ لأنه إنّما أراد أن يخبرك بالانطلاق ولم يقل (هو) ولا (أنا) حتى استغنيت أنت عن التسمية؛ لأنّ (هو) و (أنا) علامتان للمضمر، وإنّما يضمن إذا علم أنك قد عرفت من يعني. إلا أنّ رجلاً لو كان خلف حائط أو في موضع تجهله فيه، فقلت: من أنت؟ فقال: أنا عبد الله منطلقاً في حاجتك، كان حسناً"¹.

والذي ذكره سيبويه مقام خاص اقتضى الخروج عن أصول الخطاب، وهذا يوضح لك شدة عنايته بالمقام وظروفه، وكيف أنّ تغير تلك الظروف تحتم على المتكلم أن يصوغ خطابه بما يوافقها.

لذلك نقول أن الأصل ألا تظهر الاسم بعد الضمير إلا في ثلاث مواضع: 1- أن تعرفه لمن يجهله كما مرّ، 2 - أن تذكره فاعراً موعداً كقولك: (أنا عبد الله كريماً جواداً)؛ أي: اعرني بما كنت تعرف وبما بلغك عني فتفسره بما ذكرت (كريماً جواداً). 3 - أن تذكره مصغراً كقولك: (أنا عبيد الله آكل كما تأكل العبيد)². ونلخص ما تقدم على هذا النحو:

1- المقام: المخاطب يجهل المتكلم عنه.

المقصد: الإخبار.

¹ - سيبويه، الكتاب، القسم الأول: أبواب النحو، ج2، ص170.

² - المصدر نفسه، ص169.

الغرض: الإعلام.

المسلك: هو زيد معروفاً. أو: أنا عبد الله منطلقاً في حاجتك. (إذا كان يعرفه لكن بينهما حائل).

2- المقام: المخاطب يعلم المتكلم عنه.

المقصد: الإخبار بحاله.

الغرض: التنبيه إلى حال المتكلم عنه.

المسلك: هذا عبد الله منطلقاً.

3- المقام: المخاطب يعلم المتكلم عنه.

المقصد: الإخبار بحاله.

الغرض: الفخر.

المسلك: أنا عبد الله جواداً كريماً.

4- المقام: المخاطب يعلم المتكلم عنه.

المقصد: الإخبار عن الحال.

الغرض: التواضع.

المسلك: أنا عبيد الله آكل كما تأكل العبيد.

وفي كل ما تقدم يلتزم المتكلم بمبدأ البيان بقواعده المختلفة، وذلك بمراعاة مناسبة المقام ومناسبة الكلام لمقصده؛ هل هو يريد الإخبار عن الذات أم التنبيه على الحال لغرض من الأغراض. وفيه اختيار اللفظ المناسب بين اسم الإشارة وبين الضمير، وبين ذكر الاسم بعد الاسم المبهم أو تركه، ويتبع هذا قاعدة الكم، بحيث يقتصر على قدر الحاجة. وفيه اعتبار حال المخاطب أن كان يجهل المتكلم عنه أو يعرفه.

والمخاطب من جهته بافتراضه أن المتكلم سيلتزم بقواعد مبدأ البيان يتخذ من الحال المنصوبة - بالإضافة إلى القرائن الحالية - قرينة لفظية مع ما قبلها من التركيب من حيث التفريق بين مجيء المبتدأ اسماً مبهماً أو ضميراً على مقصود المتكلم؛ ما إذا كان يريد مجرد إعلامه عن ذات المتكلم عنه، أو تنبيهه إلى حاله لغرض من الأغراض السابقة.

•المثال السابع والعشرون:

وهو ما جاء في أبواب النداء على وجه الاستغاثة والتعجب، قال: " هذا باب ما يكون النداء فيه مضافا إلى المنادى بحرف الإضافة، وذلك في (الاستغاثة) و(التعجب)، وذلك الحرف (اللام المفتوحة)، وذلك قول الشاعر وهو المهلهل: (يا لبكر أنشروا لي كليباً***يا لبكر أين أين الفرار)، فاستغاث بهم لينشروا له كليباً. وهذا منه وعيد وتهديد، وأما قوله: (يا لبكر أين أين الفرار) فإنما استغاث بهم لهم، أي: لم تفرون؟ استطالة عليهم ووعيدا. وقال أمية بن أبي عاذه الهذلي: (ألا يا لَقوم لطيف الخيال***أرق من نازح ذي دلال).¹ هنا فتح اللام الأولى وكسر اللام الثانية ليفرق بين المستغاث به والمستغاث لأجله.

فأنت تجد هاهنا مجيء الكلام لأغراض خاصة غير ما يفيد عموم الأسلوب، فإن الأصل في النداء لفت انتباه المنادى وطلب إقباله، وقد بين سيبويه ما يقع في الكلام قرينة لفظية يدل بها المتكلم على مقصوده، وتلك (لام) الاستغاثة أو (لام) التعجب، وقد تفيد التهديد والوعيد على نحو ما بين في قول المهلهل: " يا لبكر أنشروا لي كليباً"، وكليب أخوه كانوا قد قتلوه في أمر البسوس، فطالبهم هنا بأن يحيوه أو يقتص منهم²، والظاهر أن إفادتها ذلك خارج عن أصلها ولا يستدل على مثل هذا المعنى إلا من سياق الكلام وظروف المقام، فلولا أننا عرفنا قصة المهلهل مع القوم لظنناه يستغيث بهم أو يتعجب.

فتلك (اللام) إذن تخصص غرض النداء وتعينه، وكذلك تزيد في الغرض الخاص التخصيص كما هو الحال في الاستغاثة، فقد بين سيبويه أن حركة اللام قرينة زائدة يفرق بها بين معنى ما يستغاث به ومعنى ما يستغاث له كما في بيت الهذلي. وقال في موضع آخر: "ف(اللام) المفتوحة أضافت النداء إلى المنادى المخاطب، و(اللام) المكسورة أضافت المدعو إلى ما بعده لأنه سبب المدعو"³. وهذا كما ترى موافق لمبدأ البيان، حيث يعين المتكلم مقصوده فيتخير له ما يناسبه من اللفظ، فلو قصد النداء جاء بحرفه المعروف، ولو قصد لازم النداء جاء بحرف يوافق ذلك اللازم ويعينه، وفيه مراعاة قدر الحاجة بإضافة تلك اللام أو تركها، وفيه أيضا إقامة القرينة على العدول عن الأصل، فالأصل في النداء أن يكون بغير تلك (اللام).

¹ - سيبويه، الكتاب، القسم الأول: أبواب النحو، ج3، ص126.

² - المصدر نفسه، ص126.

³ - نفسه، ص132.

وكذلك يقال في الندبة، لأنَّ " المندوب مدعو، ولكنه متفجع عليه"¹. فالندبة غرض خاص في النداء كما كانت الاستغاثة، وكما جعلت في الاستغاثة قرينة تعيينها كذلك جعل في الندبة قرينة تدل عليها. قال: " فإن شئت ألحقت في آخر الاسم (الألف)؛ لأن الندبة كأنهم يترنمون فيها، وإن شئت لم تلحق كما لم تلحق في النداء"². كما أنهم جعلوا لها حرفا يختص بها وهو: (وا)، كما لزم (يا) المستغاث به والمتعجب منه.³

ويقال فيما يضاف إلى النفس: (وا زيد) إذا أضفت ولم تأتي بالياء، كما لم تلحق الألف، وجعلت الكسرة علامة عليها. وإن شئت قلت: (وا زيدي).⁴ وهاهنا اجتماع قرينتين: الأولى تلزمك (وا) حتى تفرق بين النداء والندبة، وفي الثانية الكسرة علامة على ياء النسبة فهي قرينة على ياء المتكلم وإن لم تظهر. وذكر سيبويه أنَّ الأصل في (ألف) الندبة أن تكون حركة ما قبلها تابعة لها فتفتح على كل حال مكسورة كانت أو مضمومة⁵؛ لأنَّ الفتحة تناسب الألف، لكن المقام والسياق قد يفرضان العدول عن تلك المناسبة البنيوية لأجل تحقيق فائدة معنوية، فتصبح "ألف الندبة تابعة لما قبلها. إن كان مكسورا فهي ياء وإن كان مضموما فهي واو. وإنما جعلوها تابعة ليفرقوا بين المذكر والمؤنث، وبين الاثنين والجميع، وذلك قولك: (وا ظهرهوه) إذا أضفت الظهر إلى مذكر، وإنما جعلتها واوا لتفرق بين المذكر والمؤنث إذا قلت: (وا ظهرهاه). وتقول: (وا ظاهرهموه). وإنما جعلت الألف واوا لتفرق بين الاثنين والجميع، إذا قلت: (وا ظهرهماه)"⁶. وهنا تحذف ألف الاثنين لئلا يلتقي ساكنان. وتقول: " واغلامكه، إذا أضفت (الغلام) إلى مؤنث. وإنما فعلوا ذلك ليفرقوا بينها وبين المذكر إذا قلت: واغلامكاه".⁷ فبعدما كانت تلك (الألف) قرينة على إرادة الندبة، صارت زيادة على ذلك قرينة على التفريق بين المندوب عليه من حيث الجنس والعدد من خلال تحولها بين الياء والواو.

¹ - سيبويه، الكتاب، القسم الأول: أبواب النحو، ج3، ص133.

² - المصدر نفسه، ص133.

³ - نفسه، ص133.

⁴ - نفسه، ص135.

⁵ - نفسه، ص133.

⁶ - نفسه (الحاشية) ، ص139.

⁷ - نفسه، ص139.

وتقول فيما تريد إضافته إلى نفسك: (وا أبا عمرياه)، تجعل (ياء) النسبة في الثاني في اللفظ، وإن كان (الأب) هو المضاف إليك في المعنى¹، قال السيرافي: "إذا أضاف المتكلم إلى نفسه اسماً مضافاً إلى شيء، فإن حق اللفظ في ذلك أن تُصير الأخير مضافاً إلى اسمك الذي هو الياء، وإن كان القصد إلى إضافة الاسم الذي قبله، ويصير الاسم الأخير كأنه مضاف إليك منفرداً.. وذلك نحو: هذه مائة درهم، فإن أضفت (مائة) إلى نفسك، قلت: هذه مائة درهمي، وقد علمنا أنك لم ترد أن تضيف (درهما) إلى نفسك ولا قصدت إلى (درهم) واحد جعلته لنفسك"². ويلزمك مع ذلك أن تبقي (ياء) الإضافة في الثاني لأنه ليس منادى.³

فها هنا قرينتان متعلقتان بمبدأ البيان: الأولى قرينة حالية تتمثل في قاعدة العادة، أو الاشتراك في الخبرة اللغوية بين المتخاطبين؛ إذ يعول المتكلم على معرفة المخاطب بقاعدة المضاف في الندبة على نحو ما بين السيرافي في دفع الوهم بإرادة المضاف إليه بمعنى الندبة وليس الأول، لذلك قال: "وقد علمنا أنك لم ترد أن تضيف (درهما) إلى نفسك، ولا قصدت إلى (درهم) واحد جعلته لنفسك". أمّا الثانية فهي إلزام المتكلم بإيراد (ياء) النسبة في الثاني، والأصل فيها التخيير كما تقدم، فإذا هو أوردتها كانت دليلاً وعلامة على أن المضاف إليه غير مراد بالندبة.

ويحتكم سببويه كذلك إلى مبدأ البيان فيما تعلق بباب ما لا يجوز أن يندب. قال: "وذلك قولك: (وا رجلاه) و (يا رجلاه).. وقال الخليل إنما قبح لأنك أبهمت،.. لأنك إذا ندبت فإنما ينبغي لك أن تفجع بأعرف الأسماء وأن تخص ولا تبهم لأن الندبة على البيان... وإنما كرهوا ذلك أنه تفاحش عندهم أن يحتلطوا ويتفجعوا على غير معروف... وزعم أنه لا يستقبح: وا من حفر بئر زمزماه، لأن هذا معروف بعينه وكأنّ التبیین في الندبة عذر للتفجع... ولو قلت: هذا، لقلت: وا من لا يعني أمره. فإذا كان ذا ترك، لأنه لا يعذر على أن يُتفجع عليه، فهو لا يعذر بأن يُتفجع وبهم، كما لا يعذر على أن يُتفجع على من لا يعني أمره"⁴.

¹ - سببويه، الكتاب، القسم الأول: أبواب النحو، ج 3، ص 140.

² - المصدر نفسه، ص 140.

³ - نفسه، ص 140.

⁴ - نفسه، ص 144.

هذا فيه تفسير بواقع الناس والمعقول عندهم. فلا يصح في عقل ولا يكون في واقع أن يقوم شخص بين الناس يتفجع على شخص لا يعرفه أو لا يعنيه، لذلك لم يصح بالموازاة في اللغة أن تقع النكرة موضع المتفجع عليه فذلك مخالف لمبدأ البيان.

كما يفرق كذلك في وجوه استعمال حروف النداء. بحسب ما يتناسب مع المقام وحال المنادى قال: "فأما الاسم غير المندوب (المنادى) فينبه بخمسة أشياء: بـ (يا، وأيا، وهيا، وأي) و (بالألف) نحو قولك: (أحار بن عمرو). إلا أن الأربعة غير الألف قد يستعملونها إذا أرادوا أن يمدوا أصواتهم للشيء المتراخي عنهم، والإنسان المعرض عنهم الذي يرون أنه لا يقبل عليهم إلا بالاجتهاد، أو النائم المستقل. وقد يستعملون هذه التي للمد في موضع الألف، ولا يستعملون الألف في هذه المواضع التي يمدون فيها. وقد يجوز لك أن تستعمل هذه الخمسة غير (وا) إذا كان صاحبك قريباً منك مقبلاً عليك توكيداً. وإن شئت حذفتهن كلهن استغناءً كقولك: (حار بن كعب)، وذلك أنه جعلهم بمنزلة من هو مقبل عليه بحضرته يخاطبه"¹.

إذن فهم:

- يستعملون (الألف) للمنادى القريب، وجعلوا الحروف الباقية للمنادى البعيد، فكل كلام جاء على وفق هذا فهو موافق لأصول الخطاب.
- قد تستعمل تلك الحروف التي للبعيد موضع (الألف) عدولاً عن أصل الخطاب في مقام خاص كإنزال المنتبه منزلة غير المنتبه، لغرض تنبيه المخاطب على غفلته أو بلادته، أو في مقام التوكيد إذا كان صاحبك قريباً منك مقبلاً عليك باستثناء (وا). كما يجوز حذفتهن كلهن استغناءً بإقبال المخاطب كأنه بحضرته.
- بينما لا تستعمل (الألف) في مواضع تلك الحروف؛ إذ لا عدول فيها، فالعدول الأول مخالف لأصل الخطاب لكنه صحيح فصيح لموافاقته مبدأ البيان التخطيبي، أما الثاني فهو خطأ، لمخالفته أصول الخطاب ومبادئ التخطيب.

وقال في المستغاث به والمتعجب منه: "وأما المستغاث به (يا) لازمة له؛ لأنه يجتهد وكذلك المتعجب منه، وهو قولك: (يا للناس و يا للماء). وإنما اجتهد لأن المستغاث عندهم متراخ أو غافل والتعجب كذلك".² وقال في الندبة: "والندبة يلزمها (يا) و (وا) لأنهم يحتلطون ويدهون ما قد فات وبعد

¹ - سيبويه، الكتاب، القسم الأول: أبواب النحو، ج3، ص148-149.

² - المصدر نفسه، ص150.

عنهم. ومع ذلك أنّ الندبة كأنّهم يترنمون فيها، فمن ثم ألزموها المد، وألحقوا آخر الاسم المد مبالغة في الترنم¹.

•المثال الثامن والعشرون:

ذكر في باب الاختصاص غير الجاري على حرف النداء. ما خلاصته أنّ أسماء تُحمل محمل المنادى؛ ليس لأنّه أُجري على حرف النداء كما أُجري المنادى، ولكن لأنّه منصوب بفعل مقدر يدل على الاختصاص كما قدر فعل في النداء (أعني). وذلك قولك: (إنا معشر العرب نفعل كذا وكذا). (فمعشر) انتصب على تقدير فعل يراد به الفخر والاعتزاز تقديره (أريد وأعني وأخص) فالاختصاص هنا لأجل الفخر.² ويدلك على أنّه لا يجري على حرف النداء أنّك تقول: (نحن العرب أقرى الناس للضيف) فتثبت الألف واللام في (العرب)، ولست تثبتها في المنادى.³

أمّا إذا لم ترد افتخارا وأردت الوصف والتحلية رفعت، كقول لبيد: "نحن بنو أمّ البنين الأربعة *** ونحن خير عامر بن صعصعة. فلا ينشدونه إلا رفعا؛ لأنّه لم يرد أن يجعلهم إذا افتخروا أن يعرفوا بأن عدتهم أربعة، ولكنه جعل (الأربعة) وصفا".⁴

وفي هذا احترام لمبدأ البيان من خلال:

- قاعدة المناسبة: حيث تجعل كلامك مطابقا لمقتضى المقام فتتصب الاسم مختصا في مقام الفخر وترفعه في مقام الوصف والتحلية.
- قاعدة اختيار اللفظ المناسب، حيث أنّ العلامة الإعرابية تكون قرينة على مقصودك، وذلك أنّ نصب المختص يقتضي تقدير فعل انتصب به، كما يدل على تقدير الفعل إجراء ما بعد المختص على ما قبله، فيكون (نقري الضيف) خبرا لـ(إنّ)، فيعلم من إجراء هذا أنّ المختص غير جار على ما قبله، ويعلم من عدم إجرائه مع انتصابه على وجود فعل محذوف. فإذا رفعت الاسم فقد أجريته على ما قبله فلم يفد اختصاصا لعدم تقدير فعل يدل على ذلك.

¹ - سيبويه، الكتاب، القسم الأول: أبواب النحو، ج3، ص150.

² - المصدر نفسه، ص153.

³ - نفسه، ص154.

⁴ - نفسه، ص155.

- وفيه مراعاة قاعدة الكم؛ إذ لم يورد المتكلم إلا ما احتاج إلى إيراده واستغنى عما استقر في علم المخاطب أو أمكنه استنتاجه من القرائن، لذلك قال: " ولكنه فعل لا يظهر ولا يستعمل كما لم يكن ذلك في النداء ، لأنهم اكتفوا بعلم المخاطب".¹

•المثال التاسع والعشرون:

ما جاء في أحد أبواب النفي ب(لا) وهو باب نفي النكرة وما نزل منزلتها قال: "واعلم أنّ المعارف لا تجري مجرى النكرة في هذا الباب؛ لأنّ (لا) لا تعمل في معرفة أبدا...وتقول: (قضية ولا أبا الحسن) تجعله نكرة. قلت: فكيف يكون هذا وإنما أراد عليا رضي الله عنه، فقال: لأنّه لا يجوز لك أن تعمل (لا) في معرفة، وإنما تعملها في النكرة، فإذا جعلت (أبا الحسن) نكرة، حسن لك أن تعمل (لا)، وعلم المخاطب أنّه قد دخل في هؤلاء المنكورين (علي)، وأنّه قد غيب عنها. فإن قلت: إنّ لم يرد أن ينفي كل من اسمه علي؟ فإنما أراد لهذه أن ينفي منكورين كلهم في قضيته مثل علي، كأنه قال: لا أمثال علي لهذه القضية، ودل هذا الكلام على أنّه ليس لها علي، وأنّه قد غيب عنها".²

هذا تفسير تخاطبي يندرج ضمن إجراء الكلام على خلاف مقتضى ظاهر الحال. فهو مخالف لأصول الخطاب، موافق لمبادئ التخاطب بسبب إفادته معنا تخاطبيا لم يكن سبيل إلى التوصل إليه لو جاء الكلام على وفق أصول الخطاب، فأما مخالفته فكون المنفي ب(لا) في هذا المثال معرفة، و(لا) كما بين سيبويه لا تعمل في النكرة، ولا شك أنّ المتكلم والمخاطب يشتركان في معرفة هذه القاعدة اللغوية ولذلك عول المتكلم على هذه المعرفة في انزياحه عنها، باعتبار أنّ ذلك الانزياح سيدفع المخاطب إلى التوقف فيه والبحث عن وجه لإعمال الكلام وفق مبدأ الأعمال، وعندها سيدرك بما أتيح له من قرائن حالية على إدراك الحمل الصحيح. وقد جعل سيبويه تأويلا لهذا الكلام وهو أنّ المتكلم أورد اسما علما في موضع نكرة ليدلل على نفي حضور (علي) كما انتفى حضور كل منكور غير معين عن قضيته وهي له وليس يقوم بها غيره، كما أنّ عليا غاب عن قضيته وليس بأحد قادر عليها غيره، فهو داخل في جملة المنكورين، وجعل دلالة على كل من كانت تلك حاله. فالظاهر نفي لاسم علم معين، ولكن المراد الحقيقي نفي عام جعل الظاهر دلالة وعلامة على حاله ووصفه.

¹ - سيبويه، الكتاب، القسم الأول: أبواب النحو، ج3، ص153.

² - المصدر نفسه، ص234.

ففي هذا المثال التزم المتكلم بمبدأ البيان من خلال اعتماده على قاعدة العادة؛ لعلمه بأنّ المخاطب يدرك أنّ عادة العرب في خطابها عدم إعمال (لا) في المعرفة، واستغلها كقرينة صارفة تصرف المخاطب عن ظاهر اللفظ، كما اعتمد على الثقافة المشتركة؛ من حيث أنّ المخاطب يعلم قصة علي وتغيبه عن قضيته، كما عول على القرائن الحالية وملابسات الخطاب في ضمان حمل الكلام على المحمل الصحيح من قبل المخاطب.

والمخاطب من جهته يستفيد من جملة تلك القرائن، سواء قرينة العادة التي ذكرنا أنّها قرينة صارفة تمنع اعتماده على ظاهر اللفظ والمعنى الوضعي من جهة، وتدفعه إلى إعمال الكلام من جهة أخرى إعمالا يكشف المعنى المراد، كما يستغل القرينة اللفظية (أبا الحسن) كقرينة هادية لتعيين أيّ المحامل هو المقصود، مستعينا في ذلك بالثقافة المشتركة والمعرفة المسبقة بتلك الحادثة التاريخية.

•المثال الثلاثون: ما جاء في باب الفصل بضمير الرفع. قال: " هذا باب ما يكون فيه (هو وأنت وأنا ونحن) وأخواتهم فصلا. اعلم أنّهن لا يَكُنّ فصلا إلا في الفعل، ولا يَكُنّ كذلك إلا في كل فعل الاسم بعده بمنزله في حال الابتداء واحتياجه إلى ما بعده كاحتياجه في الابتداء. فجاز هذا في هذه الأفعال التي الأسماء بعدها بمنزلتها في الابتداء، إعلاما بأنّه قد فصل الاسم، وأنّه فيما ينتظر المحدث ويتوقعه منه مما لا بد له من أن يذكره للمحدث، لأنك إذا ابتدأت اسما فإنّما تبتدئه لما بعده. فإذا ابتدأت فقد وجب عليك مذكور بعد المبتدأ لا بد منه، وإلا فسد الكلام ولم يسغ لك، فكأنّه ذكر (هو) ليستدل المحدث أنّ ما بعد الاسم ما يخرج منه مما وجب عليه، وأنّ ما بعد الاسم ليس منه. هذا تفسير الخليل".¹

قدّم سيبويه هاهنا تفسيراً تخاطبيا بيّن فيه الغرض من استعمال ضمير الفصل، الذي يرتكز أساسا على مراعاة حال المخاطب حال تلقيه للكلام، وإنّما سُمي ضمير الفصل؛ لأنّه يفصل به بين إرادة معنى الخبر (الحكم) في الاسم الذي بعده أو إرادة الصفة، فإنّ المتلقي إذا سمع الاسم الأول صار ينتظر ويتوقع أن تتليه بما هو حكمك فيه وخبره وبما هو هو، وإلا فسد الكلام، فإذا جاء بضمير الفصل دل به على مراده، وصرف ذهن المتلقي عما كان ينتظر، وأنّه إنّما يريد وصف ذلك الاسم الذي ابتدأ به لا أن يثبت فيه حكما، وبأنّ ذلك الذي بعد الفصل ليس هو المبتدأ، بل هو بعضه وحلية فيه.

وبهذا يغدو ضمير الفصل قرينة لفظية في يد المتكلم للتدليل على مراده محترما في ذلك مبدأ البيان بقواعده:

1- احترام أصول الخطاب: لأنّ استعمال ضمير الفصل في هذا الموضع كثير في كلام العرب.

¹ - سيبويه، الكتاب، القسم الأول: أبواب النحو، ج4، ص63.

- 2- قاعدة مراعاة المناسبة؛ وهذا واضح في مطابقة كلامه للمقام.
 - 3- قاعدة الكم: في مراعاة قدر الحاجة، ففرق بين إيراد الضمير وبين الاستغناء عنه.
 - 4- قاعدة اختيار اللفظ المناسب.
- وفي يد المتلقي للاستدلال على الحمل الصحيح، من خلال مبدأ الأعمال في قاعدتيه:
- 1- قاعدة العادة باعتبار أنّ مثل ذلك التركيب من أصول الخطاب كما تقدم.
 - 2- قاعدة استثمار القرائن؛ إذ يصبح ضمير الفصل قرينة صارفة من حيث صرف المتلقي عما كان يتوقع، وقرينة هادية من حيث تعيين المراد الصحيح.

• المثال الحادي والثلاثون:

ما ذكره في باب (حتى) في النصب والرفع. حيث ينتصب الفعل بعدها أو يرتفع على ما أراده المتكلم وقصده، فتعمل (حتى) النصب في حالتين: الأولى: أن تأتي بمعنى الغاية كأن تجعل دخولك غاية مسيرك في قولك: سرت حتى أدخلها. كأنك قلت: سرت إلى أن أدخلها. الثانية: أن تأتي بمعنى التعليل فهي بمنزلة (كي)، وذلك قولك: كلمته حتى يأمر لي بشيء.¹

وفي الرفع: قال: " واعلم أنّ (حتى) يرفع الفعل بعدها على وجهين: 1- تقول: سرت حتى أدخلها، تعني: أنّه كان دخول متصل بالسير كاتصاله به (بالفاء) إذا قلت: سرت فأدخلها. ف(أدخلها) ههنا على قولك: هو يدخل وهو يضرب، إذا كنت تخبر أنّه في عمله وأنّ عمله لم ينقطع... وأما الوجه الآخر: فإنّه يكون (السير) قد كان وما أشبهه، ويكون (الدخول) وما أشبهه الآن. فمن ذلك: لقد سرت حتى أدخلها ما أُنْع، أي: حتى إني الآن أدخلها كيفما شئت".²

فالمعنى التخطاطبي هو ما يعين إعراب الفعل بعد (حتى)، ويكون الإعراب في المقابل قرينة لفظية في يد المخاطب في تعيين الحمل الصحيح. فهاهنا اجتماع مبدأ البيان بالنسبة للمتكلم ومبدأ التبادر بالنسبة للمخاطب، والأول متحقق في قاعدة اختيار اللفظ المناسب، والثاني متحقق في قاعدتي استثمار القرائن وقاعدة العادة، باعتبار أنّ هذا الأسلوب في العربية كثير.

¹ - سيبويه، الكتاب، القسم الأول: أبواب النحو، ج4، ص132.

² - المصدر نفسه، ص132-133.

ويواصل في نفس السياق تفسير دلالة الإعراب على معنى الاتصال أو الغاية. وذكر في ذلك أمثلة¹ منها قوله: " ونقول: إنما سرت حتى أدخلها، وحتى أدخلها. إن جعلت الدخول غاية".² قال السيرافي: "وذلك أن (إنما) تكون على وجهين: أحدهما تحقير الشيء والآخر الاقتصار عليه. فأما الاقتصار عليه فقولك في رجل أدعى له الشجاعة والكرم واليسار فاعترفت بواحد منه له دون الباقي وأثبتته، فقلت: إنما هو موسر. فعلى هذا الوجه يرفع الفعل بعد (حتى)، إذا قلت: إنما سرت حتى أدخلها لأنك أثبت له المسير وقد أداه إلى الدخول. وأما تحقير الشيء فقولك لم تحقر صنيعا له: إنما تكلمت وسكت، وإنما سرت فقعدت، لم يعتد بكلامه ولا بسيره. فعلى هذا الوجه نصب سيبويه: (إنما سرت حتى أدخلها)؛ لأنه لم يعتد بسيره سيرا فصار بمنزلة النفي".³ هذا ما قصده سيبويه بقوله: "ونقول: إنما سرت حتى أدخلها، إذا كنت محتقرا لسيرك الذي أدى إلى الدخول. ويقبح إنما سرت حتى أدخلها؛ لأنه ليس في هذا اللفظ دليل على انقطاع السير كما يكون في النصب، يعني: إذا احتقر السير، لأنك تجعله سيرا يؤدي الدخول وأنت تستصغره".⁴

فيكون بذلك رفع الفعل بعد (حتى) في مثل هذا التركيب قرينة على الاقتصار لاجتماعه مع (إنما) وعلى الاتصال؛ حيث أن السير أدى إلى الدخول واستمر حتى كان به ومعه. وأفاد النصب معنى التحقير باجتماعه مع (إنما)، كما تفرع عن ذلك معنى الانقطاع؛ حيث أن السير لم ينتج عنه دخول لقلته قلة تعدد أو قلة مقدار في كل مرة تعدد فيها.

ويلحق بمعنى الانقطاع كون الفعل واقعا من فاعلين ليس الأول سببا للثاني، إما لعدم وقوعه أو لاستحالة، وذلك قولك: "سرت حتى يدخلها زيد، إذا كان دخول زيد لم يؤده سيرك ولم يكن سببه فيكون هذا كقولك: سرت حتى تطلع الشمس؛ لأن سيرك لا يكون سببا لطلوع الشمس ولا يؤديه".⁵ ففي هذا كله يجب النصب لوجوب ذلك المعنى واستحالة غيره.

●المثال الثاني والثلاثون: وذلك ما جاء في باب (أم) المنقطعة، والانقطاع هنا معناه أن (أم) وما بعدها استفهام مستأنف منقطع عن الكلام المتقدم، وذلك قولك: أمرو عندك أم عندك زيد؟، قال: "وذلك

¹ - سيبويه، الكتاب، القسم الأول: أبواب النحو، ج 4، ص 136-138.

² - المصدر نفسه، ص 137.

³ - نفسه، ص 137.

⁴ - نفسه، ص 138.

⁵ - نفسه، ص 142.

أنه حين قال: أعمرو عندك، فقد ظن أنه عنده، ثم أدركه مثل ذلك الظن في (زيد) بعد أن استغنى كلامه، وكذلك: إنها لإبل أم شاء، إنما أدركه الشك حين مضى كلامه على اليقين¹. وهذا تقدم بيانه في المثالين الرابع والثالث عشر من حيث ارتباط الخطاب بالكلام النفسي، يتفق معه ويتعلق ويتأثر به، فمثل هذا التركيب إذن يناسب حال الشك والظن في علم المتكلم. وهو مخالف لأسلوب التسوية الذي تكون فيه (أم) بمعنى (أيهم)²، قال: "فهذا ليس بمنزلة: أيهما عندك؟؛ ألا ترى أنك لو قلت: أيهما عندك عندك؟ لم يستقم إلا على التكرير و التوكيد"³. لذلك لو أجاب المخاطب: ب (لا) كان صحيحاً؛ لأن وجود أحدهما عنده غير متعين وغير لازم، لكنه في التسوية محال⁴؛ لأن العلم بوجود أحدهما متحقق متعين.

إذن فتأتي (أم) للتسوية وإرادة التعيين، كما تأتي للانقطاع وإفادة الشك في علم المتكلم، وكلاهما أصل في الخطاب العربي، لكن هذا الأخير قد يأتي ويراد به لازمه لاستحالة أصل معناه، فيلجأ المتكلم في إدراك مقصود المتكلم إلى مبدأ الأعمال، وذلك نحو قوله تعالى جده: ﴿الْمَ تَنْزِيلُ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ أَمْ يَقُولُونَ أَفْتَرَاهُ ﴿[السجدة: 1-3]﴾. قال سيبويه: "فجاء هذا الكلام على كلام العرب. قد علم ذلك تبارك وتعالى من قولهم، ولكن هذا على كلام العرب ليعرفوا ضلالتهم"⁵. أي أنه يستحيل تطرق الشك إلى علم الله، ومعرفة هذه الاستحالة بحد ذاتها قرينة صارفة عن عن ظاهر الكلام فيدرك بها أنه عز وجل أراد تعريفهم بضلالتهم. وبالتالي:

فالمتلقي يطبق مبدأ الأعمال من خلال:

- قاعدة القصد: بافتراض أن المتكلم له قصد بالضرورة؛ لأنه كلام الله عز وجل، وبالتالي أعمال الكلام أولى من إهماله .

ثم يطبق مبدأ التبادر ليعين أي المحال هي الصحيحة من خلال:

- قاعدة العادة: بأن الله جل وعلا يخاطب بكلام العرب، و(أم) في مثل ذلك الأسلوب تفيد الانقطاع واستئناف الاستفهام لإثبات الشك في العلم.

¹ - سيبويه، الكتاب، القسم الأول: أبواب النحو، ج 4 ، ص348.

² - المصدر نفسه ص344.

³ - نفسه، ص348.

⁴ - نفسه، ص344.

⁵ - نفسه، ص348.

- قاعدة القرائن: أن استعمال ذلك الأسلوب من قبل الله عز وجل محال (قرينة صارفة)، وأن الله عالم بكل شيء فهو لا يريد حقيقة الاستفهام (قرينة هادية).
يصل بعد ذلك إلى إدراك أن القصد من ذلك الاستفهام هو تجهيل المتكلم وتعريفه بضلاله. لغرض النصح والإرشاد، ولغاية التأثير في سلوكه.

"ومثل ذلك قوله تعالى: ﴿أَمْ أُخَذَ مِمَّا يَخْلُقُ بَنَاتٍ وَأَصْفَدَكُمْ بِالْبَنِينَ﴾ [الزخرف: 16]، فقد علم النبي صلى الله عليه وسلم والمسلمون أن الله عز وجل لم يتخذ ولدا، ولكنه جاء على حرف الاستفهام ليبصروا ضلالتهم، ألا ترى أن الرجل يقول للرجل: السعادة أحب إليك أم الشقاء؟ وقد علم أن السعادة أحب إليه من الشقاء، وأن المسؤول سيقول: السعادة، ولكنه أراد أن يبصر صاحبه وأن يعلمه".¹ وهذا المثال الأخير من باب تنزيل غير الجاهل منزلة الجاهل، لإفادة غرض النصح والإرشاد ولغاية التأثير.

نظن أن فيما ذكرنا لك من أمثلة كفاية في فهم وضبط الطريقة التي ارتضيها لك في تحليل كلام سيبيويه، وفي كشف وجوه التفسير التخطبية التي توضح بشكل لا يبغي في نفسك شبهة ولو ضعفت في أن تتيقن بأن نحو سيبيويه إنما كان يعالج الخطاب لا الجملة، وإن ارتكز في ظاهره من الناحية البنوية عليها، إلا أنك تجده في كل مرة يخرج عن نطاق الجملة ليربطها مبنا ومعنا بما يحيط بها أثناء استعمالها من ظروف المقام وأحوال المتخاطبين النفسية والاجتماعية.

واعلم أننا فيما ذكرنا إنما اقتصرنا على الأمثلة التي لا تحتاج كلفة في كشف عناصر التخطب ومبادئه من حكاية للمقام والحال وذكر تعلقه بالوجه الذي أجري الكلام عليه، ومن ذكر لحال المتكلم وبيان مراده، وحال السامع وجه تأثره بخطاب المتكلم وما تعلق من ذلك بحمله وفهمه، وتركنا مع ذلك الكثير لتكرار الكلام ولتطابق وجه التحليل، فتركناه لتجنب التكرار، وأما لو أردنا كل ما يصلح لإقامة التحليل التخطبي عليه لأوشكنا أن نورد كل أمثلة الكتاب، وللحقنا من التطويل في ذلك ما لا يحتمله المقام؛ إذ لم نرد إلا أن نبين ونحقق ما قد ادعينا من أن النحو الأول على عهد سيبيويه نحو للخطاب لا نحو للجملة.

وليعلم أيضا أننا لم نورد هذه الأمثلة هاهنا لمجرد الاستدلال على صحة ادعائنا؛ إذ قد يقول قائل: إنك لو أوردت هذه الأمثلة حين حديثك عن أوجه الخطاب انطلاقا مما ورد في كتاب القزويني فتقابل

¹ - سيبيويه، الكتاب، القسم الأول: أبواب النحو، ج4، ص349.

بيت تلك وما أوردت هنا لتبين بذلك ما بينهما من المماثلة والمشابهة لكان حسنا. فجوابنا على هذا: أننا لم نرد من وراء تلخيص ما ورد في كتاب القزويني في موضعه على ذلك النحو الذي يقسم أبواب الكلام تقسيما يجمع بين البنية والمعنى، ويربط بين المعنى الوظيفي والمعنى المقالي، ويربط بينهما وبين الحال والمقام، إلا أن نعالج الخطاب كملفوظ. وغايتنا من كل ما ذكرناه في باب المثلث النحوي التخاطبي هو بناء علم التخاطب لا علم الخطاب، وهذا جزء منه، وليس هو، فعلم التخاطب على نحو ما بيناه يتناول المتكلم وعلاقته بالخطاب النفسي، ويضع له الأصول التي لا يزيغ بعدها عن عادة العرب في خطابها ويفسر التطابق بين خطاب العقل وخطاب اللسان، ويتناول بعدها الخطاب المملفوظ من المتكلم، والمسموع من المتلقي الذي فارق ضمير المتكلم وهو سائر إلى ذهن المتلقي، وعلاقته بالمقام الذي قيل فيه، ويتناول بعدها المتلقي فيضع له الأدوات والقواعد التي إن اتبعها كان تحليله لكلام مخاطبه صحيحا من خلال التحليل الوظيفي (الإعراب) والتحليل التخاطبي (حال المتكلم، شكل الخطاب، قرائن المقام)، والتحليل الدلالي (الاستدلال العقلي).

فإن قيل: إن القزويني أشار أيضا إلى المتكلم والمتلقي والمقام، قلنا هو أشار ولم يفصل، لم يفصل كيف يراعي المتكلم حال السامعين وأقذارهم، فهو عدد تلك الأقدار فقط، فلم يقدم قواعد يلتزمها المتكلم ليكون مخاطبه ناجحا زيادة على صحة الخطاب، وكذلك يقال في المقام والمتلقي. لذلك ناسب أن نذكر ما ذكرناه من كلام القزويني حين عالجنا الخطاب. أما ما سقناه هاهنا من كلام سيبويه فقد تبين أن تحليل سيبويه كان أكثر عمقا؛ إذ لم نحتج كثير عناء حتى نستخرج مبادئ التخاطب من تلك الأمثلة لظهورها ولا نكشافها، ولكن احتاج قبل هذا أن نذكرها ونفصلها حتى إذا ما أوردنا الأمثلة سهل على القارئ كذلك فهم ما نقصد وفهم ما نقوم به من تحليل. لهذا حسن تأخيرها إلى هذا الموضع.

ولا ينبغي أن يفهم أننا نقوم بالإسقاط، ولكنه تحليل في ضوء علم متكامل، فكما أعدنا سرد أبواب النحو في ضوء أبواب البلاغة عند حديثنا عن الخطاب، قمنا هاهنا بقراءة تلك الأمثلة في ضوء كل ما قررناه، وكأننا نريد أن نقرر ما ذكرناه سابقا من أن نحو سيبويه لو فهم من البداية أنه نحو خطابي لكان علم التخاطب الإسلامي مكتملا مع أول بحوث البلاغة والفقه، وإنما قلنا البلاغة والفقه لأنهما انصبا على علاج الخطاب القرآني، وعلم التخاطب كونه لا يقف عند معالجة الخطاب بل يتناول الجانب العملي من عملية التخاطب، كان الفقهاء أكثر تناولا له وتقصيلا فيه من علماء البلاغة؛ لأن مبتغاهم من الخطاب الشرعي معرفة الأحكام وكيفية تنفيذها، ولا تعرف على حقيقتها إلا بجهاز يكشف طبيعة وفلسفة عملية

التخطاطب نفسها بين الخطاطب الرباني ومتلقيه. فعلم بلاغة الخطاطب هو التطور الصحيح لعلم نحو الخطاطب ولكنه تأخر عنه مدة غير يسيرة فتقطعت الرحم بينهما، كما أنّ علم التخطاطب (شقه العملي) تطور لبلاغة الخطاطب ولكنه ولد في غير أرض اللغويين فتقطعت الرحم بينهما.

وكتاب سيبويه تضمن علم النحو وعلم البلاغة وعلم التخطاطب ولكنه مختلط وعام لم يفصل كما ينبغي، ولكنه أورد النحو في ثوب بلاغي مع إشارات تخاطبية، فعلماء البلاغة كما فعل القزويني فصلوا أبواب البلاغة واستغنوا عن النحو لظنهم أنّه لا يدخل فيها، والأصوليون فرعوا مبادئ التخطاطب وإن لم يقصدوا إلى ذلك، لكن دعاهم إليه طريقة تعاملهم مع الخطاطب القرآني وحاجتهم إلى معرفة مقاصد صاحب الخطاطب وهو الشارع، وكيف ينبغي أن يتعامل المؤمن كمتلق لهذا الخطاطب معه، زيادة على ذلك أنّهم لا يقفون عند معرفة المعاني وارتباطها بالألفاظ بل يخرجونها إلى الجانب العملي الوظيفي فهو المطلوب من الشريعة. لأجل هذا كله ناسب تأخير إيراد أمثلة الكتاب إلى هذا الموضع حتى يكتمل الجهاز المفاهيمي لعلم التخطاطب فهو المراد لأنّه يتضمن النحو والبلاغة أيضا.

خاتمة

حاولنا في هذا البحث أن نحقق بقدر الإمكان الأفكار والفرضيات التي انطلقنا منها في المقدمة، وبالأخص فكرة أنّ أيّ نقاش علمي يتخذ موضوعاً أو قضية علمية محل نقد، ينبغي إذا أراد أن يحقق الغاية المرجوة في الولوج إلى الحقيقة الكامنة فيها، وإخراجها إلى العلن، لتُطبق إن كانت صالحة، أو تطوى ويبنى عليها ما هو أصلح منها عليها، إذا أراد بلوغ ذلك عليه أن يقوم بالأساس بمناقشة الأصول الفكرية التي أنتجت تلك القضية. إذ لم يعد بالإمكان أن نتغافل أو نتجاهل حقيقة أنّ السلوك الإنساني مهما كان نوعه ومهما كان اتجاهه ومهما كان شكله هو ينطلق من وعي ما، من فكر ما، من عقيدة ما، لأنّ السلوك الإنساني في تعريفه البسيط هو مجموع علل ومعلولات يبدأ من علة أولى هي الإرادة وينتهي بمعلول أخير هو تحقيق المراد، وذلك المراد طبيعة وشكلاً وغاية وعلة مرتبط أولاً وبشكل حتمي بطبيعة الإرادة السابقة له.

قد أحكم على الإنسان من خلال سلوكياته المتحققة، على اعتبار أنّ لنا الظواهر وليس لنا معرفة البواطن، ولسنا مكلفين بالتعقيب عنها، ولكننا لا نستطيع تفسير السلوك من خلال ظاهره، كما لا نستطيع تغييره إذا ما رمنا إصلاحه من خلال ظاهره، بل إنّ الإصلاح سيتجه شئنا أم أبينا إلى الفناعات، إلى الأفكار، إلى الفكر، إلى أصول الفكر / العقيدة، غير عقيدة الشخص يتغير سلوكه بالضرورة الحتمية.

إذا كانت هذه الحقيقة ظاهرة وبارزة ولا شك فيها في السلوك العام للإنسان كونه كائناً اجتماعياً، ونحن نعلم ما للمظهر الاجتماعي في السلوك الإنساني من تقلبات وعدم الثبات على وجه قار، وهذا شأن أية ظاهرة اجتماعية، لأنّ أية ظاهرة اجتماعية حتى ولو تجسدت في شكلها المؤسساتي المنظم فإنّ القانون الوحيد الثابت في نظامها هو التغير، لأنّها قائمة على متغيرات. إن كان الأمر كذلك، فإنّ المظهر العلمي للسلوك الإنساني (نقصد الأوليات الاستدلالية) لأشدّ حاجة إلى ذلك القانون، إذا ما رمنا إصلاحه في فترة من فترات نشوئه أو تطوره، لأنّه، على الأقل في مقاييس الإنسانية، قائم على ثوابت، أو يروم الثوابت في جميع خطواته. مع التأكيد على النسبية التي يتضمنها وصف الإنسانية حينما استعملنا عبارة مقاييس الإنسانية.

لكنّ ذلك الثبات النسبي إذا بني على أصول ثابتة في حقيقتها، لأنّها لم تتولد من الجهد الإنساني المحض بل هي من خارجه، من أصول سماوية (نقصد الأوليات التوجيهية)، فإنّ ذلك الثبات سيقترّب من حقيقته المطلقة أكثر كلما اقترب من تلك الثوابت الأصلية أكثر، وبالمقابل كلما ابتعد عنها أكثر اضطرابه، وبأن قلقه، وكان أكثر قابلية للنقض والتناقض في نفسه وفي أبعاده وتطبيقاته.

لذلك خضنا في هذا البحث هذه الرحلة التأصيلية في الفكر اللغوي العربي بشكل خاص، والعالمي بشكل عام، بداية بإعادة بناء أصول الفكر من خلال نظرية المعرفة الإسلامية، انتهاء بتطبيقات الأفكار اللغوية على المدونة العربية من خلال إعادة بناء المدونة اللغوية العربية، ذلك ما أسميناه بالنحو العربي العام أو النحو التخاطبي (نحو المباني+نحو المعاني+نحو الخطاب)، انطلاقاً مما ورد في كتاب سيبويه وكتاب تلخيص المفتاح للقزويني، ومروراً بمناقشة الفكر النحوي من خلال إعادة توجيه القضايا الأصولية فيه، وكذا بيان الشكل الذي ينبغي أن يكون عليه علم النحو العام الذي يقوم في معالجته على فكرة الربط بين العقل في بعده الفردي والاجتماعي، واللغة في بعدها الوضعي والاستعمالي، والعالم في بعده الصوري والمادي.

لقد مكنا الخوض في تأصيل الفكر العربي الإسلامي من خلال تحديد الملامح العامة لما دعوانه بنظرية المعرفة الإسلامية والتي تمخضت من خلال إجاباتها عن الأسئلة الكبرى التي أُرقت ولا زالت تؤرق الفكر الإنساني، مكنا ذلك من اكتساب ميزان فكري معرفي وزنا من خلاله بعض المسائل المركزية في الفكر اللغوي العربي. ذلك الميزان الناظم للعقل العربي والقائم على المثلث الفكري: الأوليات الضرورية، والأوليات الاستدلالية، والأوليات التوجيهية، حيث تتفاعل هذه الثلاثة في كل معرفة عقلية حاصلة داخل المجال المعرفي الإسلامي في تأطير المعرفة وتوجيهها نحو تحصيل اليقين، ولا يقين إلا بوجودها جميعاً، فقد بينا كيف أن العقل اليوناني وقع في اضطراب شديد بسبب اعتماده على الأوليات الضرورية فقط، وكذلك حال العقل الغربي إلى غاية اللحظة الراهنة لا يزال مضطرباً قلقاً يتهاوى صرحه المعرفي أمام كل هزة تحدثها التناقضات المكتشفة بينه وبين الكون. بسبب انعدام الأوليات التوجيهية والمعارف المحورية، التي سبق وحددنا وظيفتها في أمرين: -تقديم الأجوبة الكونية الكلية التي يعجز الجهاز الإدراكي البشري عن بلوغها. - التوجيه المنهجي لوسائل المعرفة من خلال تحديد الوسيلة المناسبة للمعرفة المرادة، وكذا ترتيب الوسائل عند اجتماعها على معرفة واحدة.

إنّ المسألة المركزية التي خضنا فيها على طول هذا البحث، مسألة تجديد النحو العربي، تحددت معالجتها في اتجاهين: اتجاه يتعلق بطريقة تعاملنا مع التراث، واتجاه يتعلق بطريقة الإبداع الذي لا يتعارض مع التراث، وإنّما يكون امتداداً طبيعياً له، يحقق صفة الاستمرارية.

أمّا الاتجاه الأول: فقد حددنا طريقة التعامل مع التراث في العودة إلى أصوله النقية، ووصفه كما هو وكما أراد أصحابه لا كما نريده نحن أو نفهمه، حيث نفسر كل اجتهاد بربطه بظروفه التي أنتجته،

لفهم منطق اشتغال العقل العربي في إيجاد الحلول للمشاكل الحضارية التي تعترض الأمة في طريقها إلى النضوج.

بعد ذلك تأتي مرحلة تحديد نقطة العطل التي سببت إمّا الانحراف أو التوقف التي عرقلت تقدمه الطبيعي، والغالب أن تكون تلك النقطة مبدأ مرحلة التقليد. وانطلاقاً من هذه النقطة نعيد توجيه المسائل المنحرفة، أو إيجاد المسائل المفقودة، المفترض وجودها لو تحققت الاستمرارية الطبيعية.

من المسائل الموجودة المفقودة مسألة حقيقة اللغة، كان جوابنا بخصوصها ضرورة التفريق بين اللغة الملكة، واللغة الخبرة أو المعرفة، وبين أن اللغة الملكة حقيقة غيبية شأنها شأن العقل الموهوب، بيد أنها تنتمي إليه، أعني الأوليات الضرورية، فلا يمكننا قطعاً دراستها أو التعامل معها كظاهرة مستقلة قابلة للملاحظة والتجريب. أمّا اللغة كخبرة أو معرفة تابعة إلى الأوليات الاستدلالية، فهي موضوع الدرس والبحث والتجريب، سواء ككفاية لغوية، أو ككفاية تخاطبية أو كحكمة تعاملية. وعلى هذا الأساس اعتمادنا في ردنا على آراء تشومسكي في بنیان اللغة.

ومن المسائل المنحرفة مسألة العلة من وجود النحو والغاية المرجوة منه، حيث ذكرنا أن حقيقة الشيء مادة وهياة تتحدد بين علته وغايته، وبالتالي كل ما لا يرتبط بعلته الوجودية وما لا يدخل تحت غايته المقصدية ينبغي طرحه؛ لأنه سيعوق وظيفته.

فالعلة من وضع النحو العربي علة شرعية لا علة كونية، بتعبير آخر علته خلل في تطابق خطاب الشرع مع خطاب العقل مع خطاب الكون، لا خلل في مخاطبة العقل للعقل أو مخاطبة العقل للكون، وهذه حقيقة خطيرة توحى بخطورة الوضع الذي يهدد العقل العربي-الإسلامي، فهي مسألة حضارية، مسألة مصير حضارة، هي مسألة انحراف في الإنسان، وليست مسألة انحراف في اللسان، فانحراف اللسان قرينة على انحراف الإنسان، لا موضع الانحراف، وإصلاحه وسيلة إلى اصلاح الثاني لا غاية.

هذا المفهوم ينبغي إعادة بعثه في الفكر اللغوي العربي (وهذا المنطلق في طرحنا لفكرة المثلث النحوي)، ليس فقط على المستوى العلمي النظري بل على المستوى التعليمي كذلك، فإذا كان علماءنا الأوائل سعوا إلى تقويم اللسان حتى لا يكون انحرافه مؤدياً إلى انحراف فهم القرآن، ففي زماننا قد تحقق ما سعوا لمنعه، فانعكس التأثير، فصار انحراف اللسان نتيجة لانحراف فهم القرآن، حيث فقدت الرغبة في

تقويمه، بل وظهرت بالموازاة رغبة جامحة لاستبداله، فرضها الانهزام الثقافي، لذلك أصبحت مشكلة اللغة في البلاد العربية مشكلة عقيدة قبل أن تكون مشكلة سياسة أو مشكلة معرفة.

أمّا الغاية منه فهي البحث عن أنجع الطرق في جعل اللغة العربية الفصيحة لغة تداول، لا يتعلق الأمر بطريقة محددة، بل تحديد الطريقة يتكيف وفق الوضع والواقع، وكل طريقة تحقق الغاية مقبولة سواء على المستوى النظري أو التطبيقي.

ومن تلك المسائل أيضا مسألة التحديد والاصطلاح، بينا أن الاضطراب الذي لحق المصطلحات والتعريفات النحوية، وهو حال جميع الاصطلاحات في شتى المجالات المعرفية، قديما وحديثا سببه عدم التنبه إلى مبدأ تحقيق المناط في الأوضاع، وعيننا به ذلك الارتباط الدلالي بين الوضع العام والوضع الخاص، (لاحظ أننا قلنا الدلالي ولم نقل المعنوي)، حيث لا يكون ذلك الارتباط إلا من جهة التضمن، هذا الارتباط يحفظ العلاقة بين النظام العقلي والنظام اللغوي والنظام الكوني أو البنية والمعنى والمقام، فتكتسب بذلك اللغة خاصية العلمية لأنها ستكون قادرة على حمل الفكر كما هو لا الوقوف بإزائه كفكر مقابل أو فكر مواز، فتغدو اللغة مطية الفكر عند التأصيل، ويصبح الفكر مطية اللغة عند التوصيل، فنسلم بذلك من كثرة الاصطلاحات للمفهوم الواحد وتعدّد الأفهام للمصطلح الواحد. أمّا التعريف فلن يكون عند ذلك سوى كونه بيانا لعلّة التخصيص لا أكثر.

هذا المبدأ في التحديد سيرفض بالمقابل أمرين: الأول: أيّ منهج في الاصطلاح لا يتوافق معه. ومثاله منهج المناطق، وطرحنا بالمقابل منهجا جديدا ينطلق من تقسيم النحو العربي الذي دعونا بالنحو العام إلى ثلاثة أنحاء متكاملة: النحو البنوي، والنحو المعنوي، والنحو الخطابي أو البلاغي، حيث حددنا لكل فرع موضوعه، ذلك ما سهل علينا تقديم تعريفات لبعض المفاهيم المركزية، كالكلام والكلم والكلمة والاسم والفعل والحرف والمبتدأ والخبر.

والثاني: أيّ منهج لا يحققه، ونعني بذلك طريقة الترجمة اليوم التي تتعامل مع المبنى أكثر مما تتعامل مع المعنى والمقام، وتتسّى أو تتناسى أن المفهوم سافر من عالم معرفي إلى عالم معرفي آخر.

إنّ نقل المفهوم من مجال العقل الغربي إلى مجال العقل العربي ليس تغييرا للموضع بل هو تغيير للموضع، لاختلاف النظر إلى الموضوع، (والنظر هنا نظر العقل)، بمعنى تموضع هذا المفهوم الوافد داخل المنظومة المفاهيمية الأصيلة، فعدم التنبه إلى هذه المسألة يجعل المصطلح معطلا عن الإنتاج،

سيبقى عنصرا غريبا غير متفاعل، هذا إذا كان عدد المفاهيم المستقدمة قليلا مقارنة بعدد المصطلحات المأصلة داخل الحقل المعرفي، وما أدراك حينما يكون العكس، حينها سيكون العقل العربي هو المعطل لأنه سيفكر بمفاهيم لا تنتمي إليه، ويتعامل مع مصطلحات لا تنتمي إلى مجاله التداولي.

لذلك وضعنا اختبارا يضمن تحقق الاندماج المثمر للمفهوم الوافد إلى المجال المعرفي العربي، مكونا من سؤالين: هل هو الصحيح؟ ويحقق المقبولية، وهل هو الأصح؟ ويحقق النفعية.

ولأنّ علم اللغة يقوم على ركيزتي التحديد والاستدلال، كانت الحاجة إلى إعادة هيكلة الممارسة الاستدلالية في النحو العربي كما فعلنا في التحديد، وفكرتنا الأساسية التي أقمنا عليها معالجة هذا الموضوع هو أنّ البحث اللغوي وفق نظرية المعرفة الإسلامية بحث تجريبي يجمع بين الملاحظة الحسية والتجريد العقلي، أي أنّ علم اللغة معقول من منقول، لا هو منقول محض ولا هو معقول محض، بل الحس أولا ثم العقل ثانيا، والنقل أصلا ثم العقل تابعا، لذلك قمنا أولا بتوجيه النظر إلى المنقول وكيفية ضبطه وقلنا:

- أنّ جهة ضبط المنقول في الصناعة النحوية يكون من جهة المنقول عنه وشرطه الفصاحة، فصاحة ذوق وفصاحة بيئة. ومن الناقل من خلال قواعد الجرح والتعليل.
- أنّ اللحن ما خالف كلام العرب لا ما خالف الأفصح، ويتفرع عن هذا أن تركيز النحويين في استقراءهم للمسموع على المطرد وإهمال القليل الشاذ خلاف الصواب.
- أنّ الواجب جعل كلام العرب على قسمين: مطرد عام يصلح لكل مقام، تبنى عليه أصول القواعد. ومقيد خاص يصلح للمقام الخاص، فيقاس عليه في مقامه.
- أنّ لغة الوحي (القرآن والحديث) كافية للتقعيد النحوي، فكان الأولى جعل النص القرآني (بقراءاته المتواترة) في مقدمة أدلة النحو لأمر: أنه أحاط باللسان العربي، ولأنه أرقى صور الأداء لذلك اللسان، والنحاة إنما طلبوا ذلك. ولأنه نص موثوق في روايته سنداً وممتناً. ثم الحديث بعده وذلك: لأن النبي صلى الله عليه وسلم أفصح العرب باتفاق. ولأنّه صلى الله عليه وسلم كان يحدث كل قوم بلغتهم، ولأن نص الحديث نص موثوق سنداً وممتناً.

أما فيما يخص المعقول، فقد أقمنا ميزان النظر فيه على ضرورة التفريق بين المعقول الناتج عن المنقول وبين المعقول السابق على المنقول، أو بين النظر الطلبي والنظر الاستدلالي، أو بين الإمكان الذهني والإمكان الخارجي وقلنا:

- أن القاعدة النحوية: عبارة مختصرة دقيقة معبرة عن الصورة المجرة في الأذهان، الكلية الجامعة لأفرادها المتحققة في الأعيان، وتتحقق باجتماع عناصرها، ودخول تلك العناصر في علاقة جامعة، مع اطرافها في أمثلتها.
- وأن القاعدة باعتبارها نتيجة للاستقراء، وصورة ذهنية واصفة، تعكس واقع الكلام على ما هو عليه، هي معقول من منقول، حيث الفكر تابع للمادة. وتغدو معقولا من غير منقول، إذا تعدت كونها واصفة إلى كونها حاكمة ملزمة، حيث يصبح الفكر سابقا على المادة. وهذه علة رفض فكرة (العامل).
- وأن القواعد بالنسبة للمجرد علة تعليمية، وبالنسبة للمتعلم علة صورية، وليس علة صورية في التحكيم للمجرد، كما أنها ليست على غائية للمتعلم، والعلة الغائية لكليهما هي انتحاء سمت كلام العرب.
- أن التأويل النحوي معتبر بشرطين: الاضطرار إليه في ظهور المقصود وأمن اللبس، أن يكون له وجه في لغة العرب.
- ضرورة عدم تكرار خطأ النحاة المتأخرين الذين جردوا قواعدهم من المنقول أولا بالاستقراء ثم عزلوها عنه، فوقعوا بسبب ذلك في النظر الطلبي وخلطوا بين الإمكان الذهني والإمكان الخارجي، فراحوا يثبتون القواعد لإثبات صحة الشواهد، والواجب الاستدلال على صحة القواعد باطراد الشواهد.
- أن الاستقراء قياس تمثيل من وجه وقياس شمول من وجه آخر، والقياس مفتقر إلى الاستقراء، والاستقراء عمدة النحو والقياس وسيلته إلى التععيد.
- اتباع طريقة المنطقيين في القياس البرهاني أساس القول بالعلل الثواني والثالث.
- ضرورة التحرز عند استعمال قياس التمثيل في النحو عن مطابقته للقياس الفقهي، فالغرض منه في النحو إلحاق المثيلات بعضها ببعض، وليس الغرض منه إثبات حكم مجهول في فرع حادث، لأن الحكم النحوي ثابت في الجزأين قبل القياس لا به.
- أن علل النحويين لا تعلق للحكم بها، فهي إما إثبات لحكمة الواضع وذلك قدر زائد على الضرورة، وإما أنها أشراط باعتبار دلالتها على الأمثال، وإما شروط باعتبار تعلقها بالأمثال، وهي بذلك شرائط النحو وشروطه، وليس علل النحو.

هذا مختصر ما توصنا إليه فيما يخص الإتجاه الأول لمشروع التجديد، أما الإتجاه الثاني المتعلق بمنهج الإبداع المحقق للاستمرارية، فسبيله الانطلاق من الفكرة نفسها، أن العقل العربي الإسلامي ثلاثة مكونات: أوليات ضرورية، أوليات استدلالية، وأوليات توجيهية. وأن موضع التطوير لا يمكن أن يكون في الأوليات الضرورية لأنها قيم ثابتة، ولا يمكن أن يكون في الأوليات التوجيهية لأنها قيم مسلم بها لارتفاعها عن محك الفحص والاستدلال لفوقيتها، إذن فموضع التطوير هو الأوليات الاستدلالية التي تشكل المعرفة اللغوية جزء منها.

من هنا برزت فكرة المثلث النحوي التصوري: البنية/اللغة، والمعنى/التصور، والمقام/العالم. حيث ينعكس النظام الكوني في النظام العقلي ثم بدوره ينعكس هذا الأخير في النظام اللغوي، فكل قاعدة تنتمي إلى النظام اللغوي هي في حقيقتها علاقة عقلية وعلاقة كونية، وكل قاعدة لا تحقق ذلك التوافق، قاعدة غير مقبولة. وتوصلنا في هذا السياق إلى مجموعة من التفسيرات منها:

- أن التصور يقع على الأشياء المفردة وعلى العلاقات بينها، فذلك اللغة إما أنها تقع على التصور المفرد (الماهية) أو على العلاقة، واللغة إذا تعلقت بتصوير مفرد فهي تعويضية، وإذا دلت على علاقة فهي استدلالية، وهي بذلك إما حد للمفرد وإما نظم للعلاقة.
- وأن تفسير تعدد اللفظ والمعنى واحد راجع إلى تفاوت الخبرة الحسية، وأن اختلاف المعاني واللفظ واحد راجع إلى تعدد الصفات في الذات الواحدة.
- وأن العلاقات (بين الذوات أو بين الذوات وصفاتها أو بين الذوات وأفعالها) في الخارج يعبر عنها في اللغة بعلاقات: المشابهة (التشبيه)، واللزوم (المجاز والكناية والاستعارة) والملابسة، والفاعلية والمفعولية، وعلاقات التركيب والتعليق: الإسناد (الحكمي=جملة اسمية، والخبري=جملة فعلية)، والتعدية، والمعية، والغائية، والظرفية، والملابسة..
- وأن نظام اللغة يفسر منطق العقل في الإدراك والتصور، ومنطقه في الاستدلال، وبالتالي ينعكس نظام الكون في نظام العقل بالنظام اللغوي.

هذا عن المثلث الأول، أما المثلث الثاني الذي دعوناه بالمثلث التخاطبي: الخطاب/البنية والمقصد/المعنى والمقام التخاطبي، فقد كان امتدادا للمثلث الأول حيث انتقلنا من مرحلة التفكير باللغة إلى مرحلة اللغو بالفكر، وغاية طرح هذا المثلث بلوغ نحو تخاطبي يهتم بالخطاب ومقاماته، كما أراده وفكر فيه امام النحاة، وطلبه البلاغيون والأصوليون بعده، ولا أدل على وجوده في فكر سيبويه من تلك

الأمثلة التي استخرجناها، وغيرها كثير، من كتابه وحللناها في الفصل الأخير انطلاقاً من الجهاز المفاهيمي للنحو التخاطبي.

والفكرة المركزية في هذا الطرح فهم العلاقة بين المبنى والمعنى والمقام وفق مستويين: مستوى التعليق، ومستوى الترتيب، حيث يحدد هذا المستوى الأخير مسار التأثير في العلاقة بين الرؤوس الثلاثة، وقد بينا أنّ مبدأ التأثير هو المقام، باعتباره الحاضن للفعل اللغوي، ثم المعنى، باعتبار أنّ المقاصد والأغراض تتولد عن المقام سواء الخارجي (التعبير) أو الباطني (التأثير)، ثم بعد ذلك يأتي المبنى ليقدم مختلف المسالك القادرة على حمل وتبليغ تلك المقاصد والأغراض.

وهذا التصور مكننا من إعادة ترتيب الأبواب النحوية وإعادة ترتيب العناصر داخل تلك الأبواب، حيث إنّ الغرض والمقصد المتحكمان في المسلك هو ما يحدد لنا موضع العنصر المنتظم في ذلك المسلك داخل الباب النحوي. وكمثال على ذلك (كان الناقصة) التي كانت تابعة للتركيب الاسمي وداخلة تحت باب الابتداء باعتبارها ناسخاً يغير الجملة الاسمية، بينما سيبيويه ألحقها بباب التركيب الفعلي كما سبق بيانه، في التصنيف الجديد وبالنظر إلى معناها الذي يفيد الزمن بمختلف صيغه، أصبحت عنصراً مستقلاً لا يتعلق بالاسمية ولا يتعلق بالفعلية، وإنما يتعلق بالزمنية التي يضيفها إلى المعنى المقالي بغض النظر عن التركيب. وهذا الفهم يدفع المتعلم إلى التوظيف الصحيح لها بحيث يوظفها للتعبير عن معنى الزمان الذي هو مقصوده، وليس يوظفها ليرفع بها الاسم وينصب بها الخبر.

كما أدى بنا هذا الفهم الجديد للعلاقة بين المقام والمعنى والمبنى إلى إعادة النظر في مفهوم كل من الجملة الإسمية والجملة الفعلية، حيث أصبح التركيب الإسمي يطلق على التعليق بين اسمين أو اسم ووصف لغرض إثبات الحكم، وليس كون التركيب يبتدئ باسم، والتركيب الفعلي يطلق على كل تعليق بين اسم وفعل/ حدث لغرض الاخبار، وليس ما ابتدأ بفعل، فحتى لو ابتدأ التركيب باسم ثم تلاه فعل فهو تركيب فعلي.

وهذه المنهجية لا تقف عند المعالجة النظرية للغة، بل تمتد أيضاً إلى الممارسة التعليمية، إذ لم يعد مقبولا تلقين المتعلم قائمة من الكلمات وقائمة من المباني والمعاني الوظيفية (الصرف والاعراب)، بدل تعليمه كيف يعبر عن المعاني النفسية داخل المقامات الاجتماعية، نحن بحاجة إلى متكلم يُعرب عما في نفسه، ولسنا بحاجة إلى معرب يحلل التراكيب اللغوية، فتلك مهمة الباحث لا مهمة المتكلم.

وفي هذا السياق قمنا بإعادة توزيع المسائل النحوية انطلاقاً من المقامات والأغراض والمقاصد موضحين طريقة امتداد النواة المركزية البسيطة بإضافة المعاني الثانوية إليها، حيث تصبح البنية العميقة

هي المعنى (بمستوياته: الأسلوب - المعنى المقالي - المعنى الوظيفي - المعنى المعجمي - المعنى المقامي=الدلالة) والمبنى/المسلك هو البنية السطحية. كما وقفنا على جملة من المفاهيم، هي:

- أنَّ المقام الاجتماعي: هو مجموع مخرجات القصدية الجماعية، التي تعبر عن العقل الاجتماعي (مجموع التجارب المشتركة)، تلك المخرجات تبدو في صورة حوادث مخترعة أو في صورة وظائف تعزى إلى موجودات مستقلة انطولوجيا، وتتخذ شكلا منظما بفضل قواعد التكوين وقواعد التنظيم.
- القصدية المشتقة وهي: القصدية الجماعية المتضمنة في اللغة، وتبدو في مستويين: مستوى تصويري: أي ما تقوله اللغة عن الموجودات وجودا مستقلا عنا، ومستوى تأثيري انجازي: أي ما تحدثه اللغة من الحوادث التي نطلب وجودها على وفق المنحى الذي نقصده.
- أنَّ المتكلم يستغل في إنتاج خطابه الموجه كل إمكانياته الإدراكية المتمثلة في البعد المنطقي (الأوليات الضرورية والاستدلالية)، والبعد المعرفي (المخزون المعرفي)، والبعد الاجتماعي (التجارب الجماعية)، والبعد النحوي (النظام اللغوي). ولا يقف الأمر فقط عند التزام قوانين النظام اللغوي.
- أنَّ الكلام النفسي أو مرحلة المعنى هي: المرحلة الحاسمة في فعل الكلام، لأنَّ المعنى (العقل الجماعي/الفردى) هو الذي يحول النظام اللغوي إلى واقع اجتماعي، عبر ثلاث مراحل مهمة: المرحلة الأولى: هي القصد إلى فعل الكلام أو القصد إلى إنتاج الخطاب؛ وهي تحويل التصور إلى مقصود بالكلام وفق ما تقتضيه الحال. المرحلة الثانية: هي التفكير في القصد. المرحلة الثالثة: التفكير في علاقة المعنى بالمقام.
- أنَّ تصور المعنى يكون على مراتب: أولا يتصور معنى الأسلوب الذي به يطابق الكلام مقتضى الحال، ثم المعنى المقالي؛ ويتشكل على الترتيب من: المعاني الوظيفية، المعاني المعجمية، معاني التعليق. المعنى الدلالي: وهو معنى المقال منظورا إليه في المقام، أي هو المقصود للمتكلم والمفهوم للمتلقى.
- أنَّ مرحلة تصور المعنى سابقة على مرحلة تصور المبنى، حيث يتم اختيار المباني التي يقدمها النظام الصرفي والنظام النحوي للتعبير عن المعاني التي سبق تصورها في النفس.
- أنَّ الأسلوب اختلاف الطرق في التعبير عن الموضوع الواحد لاختلاف المعاني المتعلقة بذلك الموضوع والمرتبطة بذاتية وقصدية المتكلم، والتي تعكس في حقيقتها انطبعا خاصا عن تجربة خاصة متعلقة بذلك الموضوع.
- أنَّ الخطاب الناجح هو ذلك الخطاب الذي يتطابق فيه المعنى الوضعي مع المعنى المقصود مع المعنى المحمول، والسبب الذي يقف وراء هذا النجاح هو احترام أصول الخطاب؛ التي تمثل الخطاب في شكله المثالي أو المعياري باعتبار اتفاقه مع الوضع. وأي خرق لأصل من تلك الأصول لا يجعل الخطاب خطأ، ولكن ينقله إلى مستويات بلاغية بمعاونة القرائن.

• أنَّ مفهوم التخاطب فهو ذلك التفاعل بين طرفي الخطاب، المنبني على جملة من الأصول والمبادئ، التي يحقق الالتزام بها التطابق بين القصد والإفهام. كما يتحقق من خلال تفاعل ثلاث عناصر: الخبرة اللغوية (المعجم + النظام على مستوياته المختلفة)، المعرفة التبليغية (قواعد التبليغ)، الحكمة التعاملية (قواعد التهذيب). ونقصد بمبادئ التخاطب: ما يقع على عاتق المتكلم التزامه في عملية التبليغ من أجل نقل فحوى الخطاب على صورة تضمن حصول الاستفادة، مما يحقق نجاح التخاطب.

كما اقترحنا نموذجاً لقواعد التخاطب ينطلق أساساً من المجال التداولي الإسلامي الذي يتحكم في عملية التخاطب، والذي يتحدد أساساً من أصول التبليغ المتحكمة في إنشاء الخطاب، ومبادئ التخاطب المتحكمة في توجيه الخطاب وإنجاحه.

كما دعونا إلى إعادة النظر في طريقة الإعراب كإجراء تحليلي في يد الباحث، وأنه لا ينبغي أن يقف عند عتبة معاني الأبواب النحوية، أو أجزاء التركيب؛ أي عند مجرد الفك والتحليل، بل كان ينبغي أن يجاوزه إلى رد الفك أو إلى التركيب بين تلك المعاني لتوضيح المعنى المقالي العام والأسلوب في ضوء المقام (المعنى الدلالي)، على ثلاث مراحل: التحليل الوظيفي، التحليل الخطابي، التحليل الدلالي. ثم هو بذلك الاعتبار يصبح قادراً على تناول النص بالتحليل باعتباره متتالية من الجمل، ولا يقف عند عتبة الجملة وعند إبراز المعاني الوظيفية للأجزاء التحليلية داخل التركيب. كما يمكنه أن يحلل الخطاب بإضافة القرائن المقامية أو الحالية.

بناءً على كل ما مضى ذكره أصبح أكيداً أنَّ المنهج الذي يحقق المعالجة الحقيقية والفعلية للخطاب اللغوي، ينبغي أن ينطلق من تحديد وظيفة العقل في صورتيه الجماعية والفردية في إنتاج الخطاب على نحو يجعله صحيحاً منطقياً وسليماً نحوياً ومقبولاً اجتماعياً، مع المحافظة على خصوصية منتجه. أي أن معالجة اللغة كحدث وواقع يتعلق بفهم العلاقة بين **المعنى** (الذي ينتجه العقل الجماعي والفردية) و**المبنى** (الشكل التعبيري والرمزي الذي يتخذه المعنى في الخطاب) و**المقام الاجتماعي** (التجربة الجماعية).

ينبني ذلك المنهج الجديد لنحو الخطاب، القادر على تناول الخطاب العربي من جميع جوانبه في مختلف أشكاله ومظاهره، وعلى تعدد مستوياته على المبادئ الخمسة التي هي: الغائية، الوظيفية، والشمولية العلمية، ومبدأ النحو التركيبي، والمبدأ التزامني. فالغائية تحدد الغاية منه، التي هي حقيقته وعلة وجوده، وهي بدورها تسلمنا إلى الوظيفية؛ أي الوظيفة المنوطة به، حتى لا يزيغ عن مساره المعتدل. والوظيفية

تقتضي الشمولية في المرجعية المعرفية؛ لأن هذا المنهج سيوظف في سبيل تحقيق الدراسة الدقيقة كل ما يعينه من آليات ومفاهيم على ذلك عبر مراحل اشتغاله، مما يحقق كونه نحواً تركيبياً يفكك الظاهرة اللغوية إلى عناصرها الأساسية، ليفهم قوانين اشتغالها وشروط تفاعلها، وليعيد بناء النموذج الفصيح عبر تفعيل شبكة العلاقات فيما بين تلك الأجزاء، مقتفياً مسارا تزامنيا يصف كل لحظة من ذلك البناء بما يناسبها من مفاهيم إجرائية وأدوات معرفية، ليصل في الأخير إلى تفسير علمي دقيق، قادر على كشف الحقيقة اللغوية انطولوجيا، وابستمولوجيا، ووظيفيا، وتداوليا.

كما اقترحنا في الأخير خطة لمدونة النحو الخطابي، التي تقع في أربعة أقسام:

القسم الابستمولوجي: ويناقش أصول نظرية المعرفة الإسلامية، ثم يلي ذلك تحديد أصول النظرية النحوية العربية. **القسم النفسي:** ويتضمن الحديث عن المسائل الآتية: علاقة اللغة كملكة بالعقل كملكة، وعلاقة النظام اللغوي بالفكر /النظام العقلي. الكلام النفسي: في شقيه الإنتاجي والتأويلي.

القسم الاجتماعي: يتناول علاقة اللغة بالمجتمع، من ثلاثة زوايا: من زاوية اللغة كنتاج اجتماعي. ومن زاوية اللغة كمؤسسة اجتماعية؛ أي رابطا اجتماعيا، وأداة لصناعة مقومات ومؤسسات ذلك المجتمع، ومن زاوية اللغة كوعاء للثقافة.

القسم اللغوي: يتناول هذا الجانب كل ما يتعلق بالكلام العربي، مع استحضار فكرة أن المعنى هو عمدة هذا العلم والمبنى تابع له، وبالتالي فإن طريقة التبويب ستكون انطلاقا من المعاني.

وبذا نعزم على قبض العنان عن القول، ونحسب أننا استوفينا ما قصدنا إلى بيانه، وحقّقنا به الكفاية، على أن نستكمل التفصيل في مباحثه بتوفيق الله جل وعلا فيما يأتي من أبحاث، والله الموفق للصواب.

تمت بفضل الله في 2021/07/15.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم برواية حفص.

المصادر:

1. ابن الأثير عز الدين أبي الحسن الجزري الموصلي، النهاية في غريب الحديث والأثر، تح أحمد طاهر الزاوي ومحمود محمد الطناحي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط1، 1963، ج1.
2. ابن الطيب المغربي، شرح الاقتراح، تح محمود يوسف فجال، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، الإمارات العربية المتحدة، ط1، 2000.
3. ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، الجزء الأول، تح سليمان دنيا، دار المعارف، ط3.
4. ابن عقيل عبد الله بن عبد الرحمن، شرح ألفية ابن مالك، تح محمد محي الدين عبد الحميد، دار العلوم الحديثة، بيروت، ج1.
5. ابن مضاء، الرد على النحاة، تح: محمد إبراهيم البناء، دار الاعتصام، ط1، 1979.
6. أبو البقاء عبد الله بن الحسين العكبري، مسائل خلافة في النحو، تح محمد خير الحلواني، دار المأمون، دمشق، ط2.
7. أبو الحجاج يوسف بن محمد البلوي، كتاب "ألف باء"، المطبعة الوهبية، القاهرة، 1870، ج1.
8. أبو الحسين أحمد بن فارس، الصحابي في فقه اللغة وسنن العربية، تح أحمد حسن بسج، دار الكتب العلمية، ط1، 1997م.
9. أبو الطيب عبد الواحد بن علي اللغوي، مراتب النحويين، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، د.ط، 2009.
10. أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن بن مضاء، الرد على النحاة، تح شوقي ضيف، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، 1947.
11. أبو الفتح عثمان بن جني، المنصف شرح كتاب التصريف لأبي عثمان المازني، تح إبراهيم مصطفى وعبد الله أمين، مصطفى البابي الحلبي، ط1، 1954، ج1.
12. أبو الفتح عثمان بن جني، الخصائص، تح محمد علي النجار، المكتبة العلمية، ج1.
13. أبو القاسم عبد الرحمن الزجاجي الزجاجي، الإيضاح في علل النحو، تح مازن المبارك، دار النفائس بيروت، ط5، 1986.

14. أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، المفصل في علم اللغة، قدم له وراجعاه وعلق عليه محمد عز الدين السعيد، دار إحياء العلوم، بيروت، ط1، 1990م.
15. أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، المفصل، تح علي بو ملحم، مكتبة الهلال، بيروت ط1، 1993 .
16. أبو بكر ابن السراج، الأصول في النحو، تح عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1985، ج1.
17. أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، دار الكتاب العربي، بيروت، د ت، ج14.
18. أبو بكر الأنباري محمد بن القاسم ، أسرار العربية، تح محمد بهجة البيطار، المجمع العلمي العربي بدمشق، 1957 .
19. أبو بكر الأنباري محمد بن القاسم ، لمع الأدلة، تح: أحمد عبد الباسط، دار السلام للطباعة والنشر، ط1.
20. أبو بكر الأنباري محمد بن القاسم ، نزهة الألباء في طبقات الأدباء، تح إبراهيم السامرائي، مكتبة المنار، ط3، 1985.
21. أبو بكر الأنباري محمد بن القاسم ، الإغراب في جدل الإعراب، تح سعيد الأفغاني، دار الفكر، ط2، 1971.
22. أبو بكر عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، قرأه وعلق عليه محمود شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، 1992م.
23. أبو حيان التوحيد ، الإمتاع والمؤانسة، تح أحمد أمين وأحمد الزين، مؤسسة هنداوي.
24. أبو زكريا يحيى بن زياد الفراء، معاني القرآن، تح أحمد يوسف النجاتي ومحمد علي النجار وعبد الفتاح إسماعيل شلبي، دار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، ط1، ج1.
25. أبو سعيد الحسن بن عبد الله السيرافي، أخبار النحويين البصريين، تح: طه محمد الزيني ومحمد عبد المنعم خفاجي، مصطفى البابي الحلبي.
26. أبو عبد الله زكريا بن محمد القزويني، الإيضاح، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط2.
27. أبو عثمان المازني، شرح كتاب التصريف ، تح إبراهيم مصطفى و عبد الله أمين، مصطفى البابي الحلبي، ط1، 1954، ج1.

28. أبو علي الحسين بن عبد الله ابن سينا، الرسائل: عيون الحكمة، تح عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت، ط2، 1980.
29. أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد الفراء البغوي، معالم التنزيل، دار طيبة، الرياض، 1409هـ، ج1.
30. أبو محمد عبد الله جمال الدين بن هشام الأنصاري، مغني اللبيب، تح: محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، 1991، ج2.
31. أبو نصر الفارابي، الألفاظ والحروف، تح محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، ط2، 1990.
32. إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح، تح أحمد عبد الغفور عطار، ط4، 1990، ج4، ص1342.
33. إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح، تح أحمد عبد الغفور عطار، ط4، 1990، مادة (ح ر ف)، ج4.
34. الإمام أبو زكريا بن شرف الحزامي النووي، شرح صحيح مسلم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، 1392هـ، ج1..
35. بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، دار التراث، ج1.
36. تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم، تح ناصر عبد الكريم العقل، دار عالم الكتب، بيروت، ط7، 1999 مج 1.
37. جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، المزهرة، تح محمد جاد المولى و محمد أبو الفضل إبراهيم، وعلي محمد البجاوي، المكتبة العصرية، ج1.
38. جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، الاقتراح، تح أحمد محمد قاسم، نشر أدب الحوزة.
39. شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تح محمد فؤاد عبد الباقي، محب الدين الخطيبي، دار المعرفة، بيروت، د.ط، د.س، ج7.
40. شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت الحموي، معجم الأدباء، تح إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1993، ج3.
41. عبد القادر بن عمر البغدادي، خزانة الأدب، مكتبة الخانجي، ط4، 1997، ج1.
42. عبد القاهر الجرجاني، الجمل في النحو، تحقيق يسري عبد الغني عبد الله، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1990م.

43. عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني، الملل والنحل، تح أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلمية، ط1، 1992، ج2.
44. علي النوري بن محمد السفاقسي، غيث النفع، تح أحمد محمود عبد السميع، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2004.
45. علي بن عيسى الرماني، رسالتان في اللغة، تح إبراهيم السمراي، دار الفكر، عمان، 1984م.
46. عماد الدين أبو الفداء ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، تح سامي بن محمد السلامة، دار طيبة، 2002، مج 1.
47. عمرو بن عثمان بن قنبر سيبويه، الكتاب، تح: محمد كاظم البكاء، ط2، دار الرسالة العلمية، دمشق، 2018م، ج3.
48. فخر الدين الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998، ج1.
49. محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تح عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط4، 2006م، ج1.
50. محمد بن الحسن الرضي، شرح الكافية، تح حسن بن محمد بن إبراهيم الحفطي ويحيى بشير مصطفى، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، ط1، 1966، ج1.
51. محمد بن حسين الزبيدي، طبقات النحويين واللغويين، تح محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، ط2، 1984.
52. محمد بن سلام بن عبد الله بن سالم الجمحي، طبقات فحول الشعراء، تح: محمود محمد شاكر، دار المدني، ج1.
53. محمد بن مكرم جمال الدين ابن منظور، لسان العرب، طبعة مصورة عن طبعة بولاق، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، دت، ج10.
54. مرعي بن يوسف الكرمي المقدسي، ترجمة في أقاويل الثقات في تأويل الأسماء والصفات والآيات المحكمات والمتشابهات، تح شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط1، 1985.
55. يوسف بن عبد الرحمن يوسف المزي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تح بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، ط1، 1983..

❖ المراجع العربية:

1. إبراهيم أنيس، من أسرار اللغة العربية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط3، 1966.
2. إبراهيم مصطفى، إحياء النحو، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2012.
3. ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984م، ج2.
4. أحمد سعد محمد، الأصول البلاغية في كتاب سيبويه، مكتبة الآداب، ط2، القاهرة، 2017.
5. أحمد عبد الستار الجوّاري، مقال: نحو القرآن، مطبعة المجمع العلمي العراقي، بغداد، 1974.
6. الأفغاني، في أصول النحو، المكتب الإسلامي، 1987.
7. تمام حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، عالم الكتب، القاهرة، ط6، 2009.
8. تمام حسان، الأصول، عالم الكتب، القاهرة، 2000م.
9. جلال شمس الدين، التعليل اللغوي عند الكوفيين، المؤسسة الثقافية الجامعية، الإسكندرية، 1994.
10. الحسين بن مسعود البغوي، معالم التنزيل، تح: محمد عبد الله النمر وعثمان جمعة، دار طيبة، الرياض، 1409هـ، ج1.
11. خديجة الحديثي، دراسات في كتاب سيبويه، دار الغريب للطباعة، القاهرة، د.ط، د.س.
12. خديجة الحديثي، موقف النحاة من الاحتجاج بالحديث الشريف، دار الرشيد للنشر، بغداد، 1981م..
13. زكريا أرسلان، ابستمولوجيا اللغة النحوية، كنوز المعرفة، المغرب، ط1، 2016.
14. سعيد جاسم الزبيدي، القياس في النحو العربي نشأته وتطوره، دار الشروق للنشر والتوزيع، فلسطين، ط1، 1997.
15. الشيخ محمد الطنطاوي، نشأة النحو، دار المعارف، ط2، د.س.
16. صابر الحباشة، الأبعاد التداولية في شروح التلخيص للقزويني، الدار المتوسطية للنشر، تونس، 2009.
17. صلاح عيد، الأسلوب الأدبي بين الاتجاهين النحوي والبلاغي، القاهرة، مكتبة الآداب، 1993.
18. طه الراوي، نظرات في اللغة والنحو، المكتبة الأهلية، بيروت، 1962.
19. طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط2.
20. طه عبد الرحمن، التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي.
21. عبد الأمير الورد، منهج الأخفش الأوسط في الدراسة النحوية، بيروت، مؤسسة الأعلمي، 1975.
22. عبد الجبار علوان، الشواهد والاستشهاد في النحو، مطبعة الزهراء، بغداد، ط1، 1976.

23. عبد الجليل مرتاض، اللسانيات الجغرافية في التراث اللغوي العربي، دار هومة للطباعة والنشر، الجزائر.
24. عبد الرحمان بن ناصر السعدي، تيسير الكريم المنان، دار التقوى، القاهرة، ط5، 2015.
25. عبد الرحمن الحاج صالح، منطق العرب في علوم اللسان، موفم للنشر، الجزائر، د.ط، 2012.
26. عبد السلام المسدي، التفكير اللساني في الحضارة العربية، الدار العربية للكتاب، تونس، ط1، 1981.
27. عبد الفتاح شلبي، أبو علي الفارسي، دار المطبوعات الحديثة، جدة، ط3، 1989.
28. عبد الكريم محمد الأسعد، الوسيط في تاريخ النحو العربي، دارالشواق للنشر والتوزيع، الرياض.
29. عبد المتعال الصعيدي، بغية الإيضاح، المطبعة النموذجية، د.ط، د.س، ج1.
30. عبده الراجحي، النحو العربي والدرس الحديث، دار النهضة العربية، بيروت، 1979.
31. علي أبو المكارم، تاريخ النحو العربي، القاهرة الحديثة، القاهرة، ط1، 1971.
32. علي النجدي ناصف، سبويه إمام النحاة، عالم الكتب، القاهرة، ط2، د.س.
33. فؤاد بوعلي، الأسس المعرفية والمنهجية للخطاب النحوي العربي، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1، 2011.
34. محمد عبدو فلفل، معالم التفكير في الجملة عند سبويه، دار العصماء، دمشق، ط1، 2009.
35. محمد محمد يونس علي، تحليل الخطاب وتجاوز المعنى، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2016.
36. محمد يونس علي، علم التخاطب الإسلامي، دار المدار الإسلامي، ط1، 2006.
37. محمود عبد الرازق الرضواني، محاضرات منة القدير. الموقع الرسمي: www.alridwany.com.
38. مهدي المخزومي، مدرسة الكوفة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط2، 1957م.
39. هادي أحمد فرحان الشجيري، الدراسات اللغوية والنحوية في مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط1، 2001م.

❖ المراجع المترجمة:

1. تشومسكي، بنيان اللغة، تر: إبراهيم الكلثم، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2017.

2. جون سيرل، العقل واللغة والمجتمع، ترجمة وتقديم: صلاح إسماعيل، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2011م.

❖ الرسائل الجامعية:

1. عبد الحميد وقاف، الحدود في الدرس النحوي الحديث، رسالة ماجستير، جامعة تشرين، سورية، 2008.
2. فؤاد رمضان محمد أبو حمادة، منهج التفكير النحوي عند سيبويه، مذكرة لنيل درجة الدكتوراه، جامعة النيلين، السودان.
3. مطير بن حسين المالكي، موقف علم اللغة الحديث من أصول النحو العربي، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، 1433هـ.

❖ المقالات:

1. إدريس مقبول، البعد التداولي عند سيبويه، مجلة عالم الفكر، العدد1، المجلد33، سبتمبر 2001.

مسرد المفاهيم والواردة في البحث

- **المعرفة :** مجموعة المعلومات الجزئية المتصلة بوقائع متفرقة.
- **العلم:** معرفة مؤصلة، مقعدة، ومنظمة.
- **العقل:** الغريزة التي أودعها الله في قلوب الممتحنين من عباده، تابعة للروح، وموضوعة في الجانب الغيبي من قلب الإنسان، غريزة لا نعرف كيفيتها ولكن ننتعرف على وجودها أو أوصافها من أفعال الإنسان في ظاهر البدن، فيقال هذا عاقل إذا فعل أفعال العقلاء، وهذا مجنون إذا لم يتصف بها.
- **الاعتقاد:** هو اقتناع بصدق قضية لأسباب مقبولة لدى المعتقد بها حتى لو لم تكن مقبولة لدى الآخرين.
- **القضايا الأولية الضرورية:** تمثل الجهاز المتكامل الذي يستقبل كل من المعارف المحورية والمدرجات الحسية، فيحولها إلى نوعين من القضايا الكلية: قضايا كلية توجيهية، وقضايا كلية استدلالية.
- **القضايا كلية توجيهية** هي نتاج المعارف المحورية.
- **القضايا كلية استدلالية:** هي نتاج المعرفة الحسية المطردة، وهذه القضايا الكلية ندعوها بالأوليات المكتسبة.
- **الاستدلال العقلي** نعني به توظيف الكليات الاستدلالية في تحصيل اليقينيات والتصديقات، وحقيقته النظر في الدليل الذي به يثبت الحكم المقصود.
- **الدليل:** ما كان موصلاً إلى المطلوب، وذلك يقتضي استلزام المدلول لدليله ولزوم الدليل لمدلوله وجوداً وعدمًا
- **النظر الطلبي:** وهو النظر في القضية ابتداءً أو الحكم بطلب علمها كما هي ثم الاستدلال عليها.
- **النظر الاستدلالي:** هو طلب معرفة القضية أو الحكم عن طريق الدليل، فينطلق من الدليل ليصل إلى حكم المدلول.
- **قياس الشمول:** انتقال الذهن من المعين إلى المعنى العام المشترك الكلي المتناول له ولغيره، والحكم عليه بما يلزم المشترك الكلي بأن ينتقل من ذلك الكلي اللازم إلى الملزوم الأول وهو المعين، فهو انتقال من خاص إلى عام، ثم انتقال من ذلك العام إلى الخاص... فيحكم عليه بذلك الكلي.
- **قياس التمثيل:** انتقال الذهن من "حكم معين" إلى "حكم معين" لاشتراكهما في ذلك المعنى المشترك الكلي؛ لأنّ ذلك "الحكم" يلزم ذلك المشترك الكلي.

- **العلة:** جري الشيء مع الشيء مقارنا له مع التأثير.
- **السبب:** ارتباط الشيء بالشيء من غير لزوم مقارنة أو تأثير.
- **الشرط:** مقارنة الشيء للشيء من غير تأثير، مع ارتباط حكم أحدهما بحكم الآخر وجودا وعدما.
- **الإنسان:** هو خليفة الله في الأرض.
- **العلم:** ما حقق به الإنسان غاية خلقه.
- **الحقيقة:** مطابقة الكلام للمعهود في الواقع والعقل الصريح.
- **الصدق:** مطابقة الكلام للواقع.
- **الكذب:** عدم مطابقة الكلام للواقع.
- **المجاز:** مخالفة الكلام للمعهود في الواقع والعقل الصريح بقريضة صارفة لإرادة الظاهر.
- **الكلمة:** هي القول المفرد المفيد بالوضع داخل التركيب.
- **الكلم:** اللفظ المركب من حيث المبنى.
- **الكلام:** هو اللفظ المركب المفيد بالوضع.
- **القول:** يطلق على اللفظ المجرد ذي المعنى المجرد، ويطلق على اللفظ المضاف ذي المعنى المركب. وإذا نظرنا إلى جهة الإفادة، سميناه "كلاما"، وإذا نظرنا إلى جهة التركيب سميناه "جملة"، وهذا موضع تسمية "القول" "جملة" عند النحويين. "الجملة" في مقابل "المفرد"، وهي أعم من "الكلام"، فيصح إطلاقها على "الكلم" و"الكلام" جميعا.
- **القاعدة:** هي الصورة التجريدية في الأذهان، الكلية الجامعة لأفرادها المتحققة في الأعيان. وهذه الصورة لا تكتمل إلا باجتماع عناصرها، ولا تستقر إلا باتحاد تلك العناصر في علاقاتها، ولا تتحقق في كونها قاعدة إلا باطرادها في أمثلتها.
- **الخطاب:** كل ملفوظ مخصوص في مقام مخصوص، موجه إلى من هو متهيئ لفهمه، بغرض إفهامه مقصودا مخصوصا.
- **التخاطب:** هو التفاعل بين متكلمي الذي يبدأ بالقصد وينتهي بالإفهام (تحقق الغرض)، باحترام أصوله ومبادئه وقواعده وقوانينه.
- **المقام:** هو مجموع الظواهر الفيزيائية التي تحيط بنا في مجالات من القوى التي تنظمها في أنساق معينة، تلك الظواهر أغلبها تقع خارج إرادة الملاحظ.

- **المقام الاجتماعي:** هو مجموع مخرجات القصدية الجماعية، التي تعبر عن العقل الاجتماعي (مجموع التجارب المشتركة)، تلك المخرجات تبدو في صورة حوادث مخترة أو في صورة وظائف تعزى إلى موجودات مستقلة انطولوجيا، وتتخذ شكلا منظما بفضل قواعد التكوين وقواعد التنظيم. أو هو اجتماع معطيات ثلاثة: القصدية الجماعية، وتعيين الوظيفة، والقواعد التكوينية.
- **المقام التخاطبي:** هو اجتماع معطيات ثلاثة: القصدية المشتقة، والوظيفة التواصلية، والنظام اللغوي (مجموع القواعد).
- **الثقافة:** هي ما يصلح الاحتفاظ به من المواقف الاجتماعية في الذاكرة الجماعية وفي الممارسة الجماعية أمام إغراءات التغير والتحول والتطور التي تعرضها المحطات الزمانية المتعاقبة.
- **الأسلوب:** اختلاف الطرق في التعبير عن الموضوع الواحد لاختلاف المعاني المتعلقة بذلك الموضوع، والمرتبطة بذاتية وقصدية المتكلم، والتي تعكس في حقيقتها انطبعا خاصا عن تجربة خاصة متعلقة بذلك الموضوع.
- **المعرفة اللغوية:** هي اجتماع ثلاثة معطيات: الخبرة اللغوية، والمعرفة التبليغية، والحكمة التعاملية.
- **الخبرة اللغوية:** هي الاستعداد الأولي لفعل التخاطب.
- **المعرفة التبليغية:** هي القدرة على تحويل الاستعداد إلى فعل تخاطبي من خلال التحكم في جملة من القواعد التداولية؛ "التي تضبط الممارسة الاستدلالية لا من زاوية معاني الألفاظ والعلاقات التي تربط بينها، وإنما من زاوية العلاقات بين المستعملين لهذه الألفاظ.
- **الحكمة التعاملية:** هي القدرة على تجسيد الفعل التخاطبي بشكل مثالي.
- **القصدية المشتقة:** هي المعنى الوضعي سواء تعلق بالمفرد أو المركب.
- **القصدية المقامية:** هي مقصود المتكلم، أو هي القصدية المشتقة منظورا إليها في المقام.
- **القصدية السياقية:** هي القصدية المشتقة في سياق الكلام.
- **الخطاب الناجح:** هو ذلك الخطاب الذي يتطابق فيه المعنى الوضعي مع المعنى المقصود مع المعنى المحمول.
- **الوعي التخاطبي:** هو التفكير في الغرض؛ أي التفكير في تحويل التصور إلى المعنى المقالي، من حيث إمكانه أو عدم إمكانه من المنظور المنطقي والواقعي والاجتماعي.

- **القصد:** هو تكييف المعنى المقالي وفق ما يقتضيه النظام اللغوي؛ أي على مستوى المعنى الوظيفي والمعنى المعجمي.
- **المقصد:** الفكرة المتصورة القابلة للنطق.
- **لازم المقصود:** هو المعنى اللازم من الكلام الذي على خلاف مقتضى المقام وظاهر الحال. ومن جهة المتلقي يسمى **لازم الفائدة**.
- **الحمل:** هو اعتقاد السامع مراد المتكلم.
- **النحو العام:** هو العلم الذي يتخذ الخطاب العربي موضوعاً له، فهو يتناول الخطاب باعتباره ملفوظاً خاصاً منطوق به في مقام خاص موجه إلى من هو متهيئ لفهمه لغرض إفهامه مقصوداً مخصوصاً، لا يقف عند العناصر التحليلية، والمعاني الوظيفية المفردة، بل يتجاوز ذلك إلى الربط بين تلك المعاني باستغلال قرائن التعليق اللفظية، والمعنوية، والحالية، لبناء المعنى الدلالي العام، الذي هو ثمرة التوافق بين الخبرة اللغوية (المعجم + النظام على مستوياته المختلفة)، المعرفة التبليغية (قواعد التبليغ)، الحكمة التعاملية (قواعد التهذيب). من خلال تحديد: أصول الخطاب؛ التي تمثل الخطاب في شكله المثالي أو المعياري باعتبار اتفاقه مع الوضع. ومبادئ التخاطب التي على المتكلم التزامها في عملية التبليغ من أجل نقل فحوى الخطاب على صورة تضمن حصول الاستفادة، مما يحقق نجاح التخاطب. وغايته القصوى تحقيق صحة الخطاب العرفي، لتحقيق غاية فهم الخطاب الشرعي، بتبصير المتعلمين بسنن العرب في كلامها لتتبع ويحتذى حذوها وينسج على منوالها، ويعلم بها الخارج عن أصل وضعها من وجوه اللحن في الكلام، وليكون حجة على من خالف وعدل عن الصواب فيها.
- **مستلزمات الكلام:** هي معان خارجة عن متضمنات القول لكنها ملتصقة به التصاق التابع بالمتبوع أو اللازم بالملزوم، وتظهر في أجزاء القول: وهي الاستلزمات المتولدة عن الأقوال المفردة داخل السياق، وتسمى بالمسلمات الدلالية وتتخذ اشكالاً مختلفة: الخصوص والترادف والتزايل والتعاكس. وفي بنيته العامة: وهي الاستلزمات المتولدة عن معنى المقال ويسمى الاستلزام المقالي، وفي سياقه الخطابي: وهي الاستلزمات المتولدة عن المبادئ العامة للتخاطب.
- **مبادئ التخاطب:** ما يقع على عاتق المتكلم التزامه في عملية التبليغ من أجل نقل فحوى الخطاب على صورة تضمن حصول الاستفادة، مما يحقق نجاح التخاطب.
- **التبليغ:** تواصل زائد إفادة.
- **التخاطب:** تبليغ زائد استفادة.

- **المقام الاجتماعي:** هو مجموع مخرجات القصدية الجماعية، التي تعبر عن العقل الاجتماعي (مجموع التجارب المشتركة)، تلك المخرجات تبدو في صورة حوادث مخترعة أو في صورة وظائف تعزى إلى موجودات مستقلة انطولوجيا، وتتخذ شكلا منظما بفضل قواعد التكوين وقواعد التنظيم.

الفهارس

❖ فهرس الآيات:

- (1) ﴿كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ ﴿٥٠﴾﴾ [التكاثر: 05].....ص22.
- (2) ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا...﴾ [النحل: 78]....ص25-26-49.
- (3) ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا ﴿٢٤﴾﴾ [محمد: 24].....ص25.
- (4) ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا﴾ [الأعراف: 179]....ص26.
- (5) ﴿لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ ﴿١٠﴾﴾ [الملك: 10].....ص26.
- (6) ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا ﴿٢٠﴾﴾ [الإنسان: 2].....ص26.
- (7) ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ [الإسراء: 9].....ص30.
- (8) ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل: 89].....ص30.
- (9) ﴿فَإِنْ تَنَزَّعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ..﴾ [النساء: 59]..ص30-36.
- (10) ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ﴿٣٠﴾﴾ [البقرة: 30].....ص30-95.
- (11) ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبْلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴿١٧﴾...﴾ [الغاشية: 17-19].....ص32.
- (12) ﴿أَفَأَمَرَ يُنْظَرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بُنِيَتْهَا...﴾ [ق: 6-7].....ص32.
- (13) ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ ﴿٢٤﴾ أَنَا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا ﴿٥٠﴾...﴾ [عبس: 24-31].....ص33.
- (14) ﴿صُمُّ بَكْرٌ عُمَى فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴿٧١﴾﴾ [البقرة: 171].....ص33.
- (15) ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: 31].....ص35-94.
- (16) ﴿فَسَلُّوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٤٣﴾﴾ [النحل: 43].....ص36.
- (17) ﴿وَقَالَ يَأْتَتْ هَذَا تَأْوِيلُ رُءْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا ﴿١٠٠﴾﴾ [يوسف: 100].....ص44.
- (18) ﴿فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَأَسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا ﴿٣﴾﴾ [النصر: 3].....ص44.
- (19) ﴿فَاتَّبَعَ سَبًّا ﴿٨٥﴾﴾ [الكهف: 85].....ص57.
- (20) ﴿فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ...﴾ [البقرة: 73]...ص57.
- (21) ﴿اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ ﴿١٧﴾﴾ [الشورى: 17].....ص60.
- (22) ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ...﴾ [الحديد: 25].....ص60.

- (23) ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكَةِ إِنِّي خَالِقُ بَشَرًا مِّن صَلَاصِلٍ ...﴾ [الحجر: 28].....ص73.
- (24) ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ ...﴾ [الروم 22].....ص95.
- (25) ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ ...﴾ [إبراهيم: 4]....ص97.
- (26) ﴿فَمَن جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِ فَاتَّهَىٰ فَلَهُ مَا سَلَفَ ...﴾ [البقرة: 275].....ص108.
- (27) ﴿وَلَا تَنكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُم مِّنَ النِّسَاءِ ...﴾ [النساء: 22].....ص108.
- (28) ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٢﴾﴾ [يوسف: 2].....ص118-180.
- (29) ﴿قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ﴿٢٨﴾﴾ [الزمر: 28].....ص118.
- (30) ﴿الرَّ كِتَبٌ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ وَتُرُفُصَاتُ مِنْ لَّدُنْ حَكِيمٍ خَيْرٍ ﴿١﴾﴾ [هود: 1].....ص122.
- (31) ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: 29].....ص130.
- (32) ﴿وَالْأَرْضِ فَرَشْنَاهَا فَنِعْمَ الْمُهْدُونَ ﴿٤٨﴾﴾ [الذاريات: 48].....ص133.
- (33) ﴿وَسَلِّ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا﴾ [يوسف: 82].....ص155.
- (34) ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: 11].....ص155.
- (35) ﴿الْأَطْلُقُ مَرَّتَانٍ فِيمَا سَأَلَ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيعٍ بِإِحْسَنٍ وَلَا يَحِلُّ ...﴾ [البقرة: 229].....ص177.
- (36) ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ ...﴾ [البقرة: 187].....ص178.
- (37) ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ ...﴾ [آل عمران: 64].....ص198.
- (38) ﴿لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ ...﴾ [المؤمنون: 100].....ص198.
- (39) ﴿وَجَعَلَهَا كَلِمَةً بَاقِيَةً فِي عَقِبِهِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴿٢٨﴾﴾ [الزخرف: 28].....ص198.
- (40) ﴿مِنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ﴾ [النساء: 46].....ص198.
- (41) ﴿يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ ...﴾ [المائدة: 13].....ص198.
- (42) ﴿يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ﴾ [المائدة: 41].....ص199.
- (43) ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ ﴿١﴾﴾ [النصر: 1].....ص201.
- (44) ﴿عَلِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ﴾ [الأنعام: 73].....ص283-284.
- (45) ﴿وَعَلَىٰ أَبْصَرِهِمْ غُشُوءٌ﴾ [البقرة: 7].....ص284.
- (46) ﴿فَهَلْ أَنْتُمْ شَاكِرُونَ ﴿٨٠﴾﴾ [الأنبياء: 80].....ص298.

- (47) ﴿ فَإِذَا جَاءَهُمُ الْحَسَنَةُ قَالُوا لَنَا هَذِهِ ۖ ﴾ [الأعراف: 131].....ص302.
- (48) ﴿ وَإِذَا أَذَقْنَا النَّاسَ رَحْمَةً فَرِحُوا بِهَا وَإِنْ تُصِيبُهُمْ سَيِّئَةٌ ۖ ﴾ [الروم: 36].....ص303.
- (49) ﴿ وَمَا تَفَعَّلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمُهُ اللَّهُ ﴾ [البقرة: 197].....ص303.
- (50) ﴿ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ۖ ﴾ [الزلزلة: 7].....ص303.
- (51) ﴿ وَلِكُلِّ وَجْهَةٍ هُوَ مُوَلِّيهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ ۖ ﴾ [البقرة: 148].....ص303.
- (52) ﴿ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ ۖ ﴾ [البقرة: 144].....ص303.
- (53) ﴿ وَإِنْ تَعَرَّضْ عَنْهُمْ فَلَنْ يَضُرُّوكَ شَيْئًا ۖ ﴾ [المائدة: 42].....ص304.
- (54) ﴿ حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ ﴾ [البقرة: 238].....ص308.
- (55) ﴿ كَلَّا سَوْفَ تَعْمَلُونَ ﴿١٠﴾ ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْمَلُونَ ﴿١١﴾ ﴾ [التكاثر: 3 - 4].....ص308.
- (56) ﴿ وَلَا تُخَاطَبُنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُّعْرِضُونَ ﴿٣٧﴾ ﴾ [هود: 37].....ص310.
- (57) ﴿ وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ ﴾ [آل عمران: 144].....ص312.
- (58) ﴿ إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ ﴿١١﴾ ﴾ [البقرة: 11].....ص312.
- (59) ﴿ عَلِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ ﴾ [الأنعام: 73].....ص313.
- (60) ﴿ قَتَلَ الْإِنْسَانُ مَا أَكْفَرَهُ ﴿٧﴾ ﴾ [عبس: 17].....ص313.
- (61) ﴿ وَرَاوَدَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ ۖ ﴾ [يوسف: 23].....ص315.
- (62) ﴿ وَإِذَا رَأَوْاكَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَتَّخِذُونَكَ إِلَّا هُزُوًا ... ﴾ [الأنبياء: 36].....ص316.
- (63) ﴿ قَالَتْ فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَنِي فِيهِ ۖ ﴾ [يوسف: 32].....ص316.
- (64) ﴿ وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فُسْقَنَهُ إِلَىٰ بَلَدٍ مَيِّتٍ ... ﴾ [فاطر: 9].....ص316.
- (65) ﴿ وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ ... ﴾ [الزمر: 68].....ص318.
- (66) ﴿ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِّنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ ۖ ﴾ [الحجرات: 7].....ص320.
- (67) ﴿ وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُوا رُءُوسِهِمْ عِندَ رَبِّهِمْ ﴾ [السجدة: 12].....ص320.
- (68) ﴿ حَتَّىٰ يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا مَعَهُ مَتَىٰ نَصْرُ اللَّهِ ۖ ﴾ [البقرة: 214].....ص323.
- (69) ﴿ قَالَ يَٰإِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيدِي ... ﴾ [ص: 75].....ص326.
- (70) ﴿ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ ﴾ [البقرة: 210].....ص326.

- (71) ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: 5].....ص 326.
- (72) ﴿وَبَقِيَ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن:].....ص 326.
- (73) ﴿وَالْحَفِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ...﴾ [الأحزاب: 35].....ص 364.
- (74) ﴿فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذِكْرِ مُعْرِضِينَ﴾ [المدثر: 49].....ص 389.
- (75) ﴿لَكِنَّ الرَّاْسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ...﴾ [النساء: 162].....ص 390.
- (76) ﴿وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ...﴾ [البقرة: 177].....ص 390.
- (77) ﴿أَمْ لَتَتَّخِذَ مِمَّا يَخْلُقُ بَنَاتٍ وَأَصْفَاكُمْ بِالْبَنِينَ﴾ [الزخرف: 16].....ص 404.

* * *

❖ فهرس الأحاديث:

- (1) - "إنَّ الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها".....ص 14.
- (2) - "أنَّ النبي صلى الله عليه وسلم مرَّ بقوم يلْقَحُونَ فقال: لو لم تفعلوا لصلح...".....ص 37.
- (3) - "إن الله تجاوز عن أمتي ما حدثت به أنفسها".....ص 39.
- (4) - "لَقَدْ كَانَ فِيمَا قَبْلَكُمْ مِنَ الْأُمَمِ مُحَدِّثُونَ، فَإِنْ يَكُ فِي أُمَّتِي أَحَدٌ، فَإِنَّهُ عُمَرُ".....ص 39.
- (5) - "كل مسكر خمر وكل خمر حرام".....ص 78.
- (6) - "إنَّ هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف فاقرؤوا ما تيسر منه".....ص 119.
- (7) - "صلوا كما رأيتموني أصلي".....ص 180.

* * *

❖ فهرس الأبيات الشعرية:

- (1) - أبيات سهران الدجى وتبتيته *** نوما وتبغي بعد ذاك لحاقي.....ص 17.
- (2) - لولا التافس في الدنيا لما وضعت *** كتب التناظر، لا المغني ولا العمد

- يحللون بزعم منهم عقدا *** وبالذي وضعوه زادت العقد.....ص27.
- (3) - نهاية إقدام العقول عقال *** وأكثر سعي العالمين ضلال
وأرواحنا في وحشة من جسمونا *** وحاصل دنيانا أذى ووبال
ولم نستقد من بحثنا طول عمرنا *** سوى أن جمعنا فيه قيل وقالوا.....ص28.
- (4) - فيك يا أغلوطه الفكر *** حار أمري وانقضى عمري
سافرت فيك العقول فما *** ربحت إلا أذى السفر.....ص29.
- (5) - لعمري لقد طفت المعاهد كلها *** وصيرت طرفي بين تلك المعالم
فلم أر إلا واضعا كفّ حائر *** على ذقن أو قارع سن نادم.....ص30.
- (6) - لعلك أهملت الطواف بمعهد *** الرسول ومن لاقاه من كل عالم
فما حار من يهدي بهدي محمد *** ولست تراه قارع سن نادم.....ص30.
- (7) - إنما النحو قياس يتبع *** وبه في كل علم ينتفع.....ص140.
- (8) - يا طالب النحو التمس علم ما *** ألفه الفراء في نحوه
ستين حدا قاسها عالما *** أملها بالحفظ من شذوه.....ص187.
- (9) - أنا المرعّث لا أخفى على أحد *** ذرت بي الشمس للقاصي وللداني.....ص283.
- (10) - وأنت الذي أخلفتني ما وعدتني *** وأشمت بي من كان فيك يلوم.....ص283.
- (11) - له حاجب من كل أمر يشينه *** وليس له عن طالب العرف حاجب.....ص284.
- (12) - مهما تكن عند امرئ من خليقة *** وإن خالها تخفى عن الناس تعلم.....ص303.
- (13) - حتى إذا جن الظلام واختلط *** جاؤوا بمذق، هل رأيت الذئب قط؟.....ص322.
- (14) - جاء شقيق عارض رموحه *** إن بني عمك فيهم رماح.....ص322.

- (15)- أشاب الصغير وأفنى الكبير ر كّر الغداة ومّر العشي.....ص325.
- (16)- فملتنا أننا مسلمون على دين صديقنا والنبي.....ص325.
- (17)- رمانى بأمر كنت منه ووالدي *** بريئا ومن أجل الطويّ رمانى.....ص364.

❖ فهرس الموضوعات:

مقدمة.....	ص01.
الفصل الأول: نظرية المعرفة الإسلامية.....	ص09.
المبحث الأول: نظرية المعرفة الإسلامية ضرورة تأصيلية للصناعة العلمية العربية.....	ص10.
المبحث الثاني: نظرية المعرفة الإسلامية والأسئلة الكبرى.....	ص20.
1. بين العلم والمعرفة.....	ص20.
2. مراتب العلم.....	ص20.
3. نظرية المعرفة الإسلامية ووسائل تحصيل المعرفة.....	ص21.
1.3 الوحي.....	ص21.
2.3 العقل.....	ص23.
1.2.3 حدود المعرفة بالعقل.....	ص25.
2.2.3 العقل الصريح لا يعارض النقل الصحيح.....	ص29.
3.3 الحواس والتجربة.....	ص31.
4. محل المعرفة.....	ص33.
5. أنواع المعرفة الحاصلة في العقل.....	ص34.
6. نظرية المعرفة الإسلامية وآليات ضبط المعرفة.....	ص38.
1.6 آليات ضبط المعرفة الحسية.....	ص38.
1.1.6 ضبط المنقول من خلال علم الإسناد.....	ص38.
2.1.6 ضبط التجربة الخبرة الحسية.....	ص43.
2.6 آليات ضبط المعقول.....	ص45.
1.2.6 قوانين الفكر الأساسية.....	ص45.
2.2.6 ضبط المعرفة بالاستدلال العقلي.....	ص49.
1.2.2.6 الفرق بين العلة والشرط والسبب.....	ص52.

المبحث الثالث: نظرية المعرفة الإسلامية تنفي أن يكون المنطق اليوناني هو الأورجانون.....ص57.

1. الكلام على إبطال صناعة الحدود عند المنطقيين.....ص60.

2. إبطال طريقة المناطق في الاستدلال.....ص72.

3. الكلام على إبطال المقام الثاني في القياس.....ص80.

المبحث الرابع: مثال عن اختبار الوافد إلى المجال المعرفي الإسلامي.....ص84.

الفصل الثاني: الفكر النحوي ومشروع التجديد مسائل وتوجيهات.....ص91.

المبحث الأول أصل اللغة بين الحقيقة الكونية والحقيقة الشرعية.....ص91.

المبحث الثاني: في أوليات الدرس النحوي.....ص96.

1. العلة في وضع النحو: بين الضرورة الشرعية والضرورة الكونية.....ص96.

2. الصناعة العلمية الإسلامية يحكمها أمران: مبدأ الغايات والمقاصد والشمولية العلمية.....ص98.

3. التأريخ الاستيمولوجي للنحو العربي أساس تجديده.....ص99.

1.3 المرحلة الأولى: أبو الأسود الدؤلي والنحو الاستعمالي.....ص99.

2.3 المرحلة الثانية: الحضرمي والنحو النظري.....ص102.

3.3 المرحلة الثالثة: الفكر النحوي: الانتقال من المنهج السلفي (الأورجانون الإسلامي) إلى

المنهج الفلسفي (الأورجانون الأرسطي).....ص104.

المبحث الثالث: الكلام على الاستدلال عند النحويين.....ص110.

1. اللحن ما خالف كلام العرب لا ما خالف الأفصح.....ص113.

2. لغة الوحي كافية للتقعيد النحوي.....ص119.

3. المعقول من أدلة النحويين إما معقول من منقول أو معقول من غير منقول.....ص130.

4. حقيقة مفهوم العامل عند مناطق النحو.....ص132.

5. قياس التمثيل بين الفقه والنحو.....ص137.

الفصل الثالث: المثلث النحوي التصوي.....ص145.

المبحث الأول: النحو منطق العربي (مقولة أنا أتصور).....ص145.

1. النظام الكوني والنظام العقلي: تناظر.....ص145.

2. النظام العقلي والنظام اللغوي: تماهي.....ص147.
- مسألة الحقيقة والصدق والمجاز والكذب.....ص150.
3. النحو العربي لغة الأورجانون الإسلامي.....ص158.
- المبحث الثاني: الصناعة النحوية: قوانين اللغة بين قوانين الفكر وقوانين المنطق الأرسطي..ص158.
1. قوانين الفكر وقوانين المنطق اليوناني حقيقتان متغايرتان.....ص159.
2. اتفاق المعنى الوظيفي مع المعنى الدلالي لا علاقة له بالمنطق اليوناني.....ص162.
- المبحث الثالث: التحديد النحوي بين النحوي المنطقي والمنطق النحوي.....ص173.
1. الحد في اللسان العربي تمييز وفصل.....ص173.
2. التحديد في المنطق العربي الإسلامي.....ص175.
3. المثلث النحوي والتحديد النحوي.....ص192.
- الفصل الرابع: معالم معرفية في فكر سيبويه.....ص201.
- المبحث الأول: سيبويه سلفيا.....ص201.
- المبحث الثاني: سيبويه وأدلة المنقول في النحو.....ص206.
- سيبويه لم يعتمد المعيار المشهور في اختيار الشواهد اللغوية.....ص207.
- المبحث الثالث: سيبويه والاستدلال العقلي.....ص211.
1. سيبويه لم يوظف لا القياس الفقهي ولا القياس المنطقي.....ص214.
2. علل سيبويه كعلل الخليل غير ملزمة.....ص216.
3. علل سيبويه قائمة على ارتباط المعنى بالمبنى والمقام.....ص218.
- المبحث الرابع: سيبويه ومسألة التحديد النحوي.....ص223.
- المبحث الخامس: معالم المثلث النحوي التصوري في كتاب سيبويه.....ص232.
- الفصل الخامس: المثلث النحوي التخاطبي.....ص242.
- تحديد المفهوم.....ص242.
- المبحث الأول: المقام الاجتماعي – التخاطبي.....ص244.

1. المقام الاجتماعي والعقل الاجتماعي.....ص245.
2. المقام الاجتماعي واللغة كمؤسسة اجتماعية.....ص248.
- المبحث الثاني: المتكلم بين سلطة العقل الاجتماعي، وممارسة العقل الفردي.....ص252.
1. المتكلم وسلطة العقل الاجتماعي في صوغ المعنى.....ص252.
- 1.1 انطلاقاً من نموذج محمد يونس علي.....ص253.
- 2.1 انطلاقاً من نموذج طه عبد الرحمن ص259.
- 1.2.1 المستوى التبليغي.....ص259.
- 2.2.1 المستوى التهذيبي ص260.
2. الكلام النفسي: عملية تحويل التصور إلى مقصود بالخطاب على مستوى العقل الفردي..ص267.
- 1.2 مرحلة المعنى ص269.
- 2.2 مرحلة المبنى.....ص275.
- المبحث الثالث: النحو منطق العربي (أنا أعبر /أنا أوثر).....ص275.
1. الخطاب العربي وسلطة العقل الاجتماعي: التوفيق بين المعنى والمبنى والمقام.....ص275.
2. الكلام المخالف لمقتضى ظاهر الحال: ممارسة الذاتية أو العقل الفردي.....ص308.
3. ضبط مفهومي الحقيقة والمجاز العقليين في الإسناد.....ص324.
- المبحث الرابع: الملتقي وتحليل الخطاب.....ص329.
1. الملتقي واستثمار الخبرة اللغوية: (التحليل الوظيفي).....ص330.
2. مبادئ الحمل (التحليل الخطابي).....ص332.
3. المتكلم واستغلال القوى اللزومية للقول الطبيعي (التحليل الدلالي).....ص334.
- المبحث الخامس: النحو العربي : نحو للخطاب لا نحو للجملة.....ص340.
- الفصل السادس: ملامح النحو التخاطبي في الكتاب.....ص353.

الخاتمة.....ص408

.

قائمة المصادر والمراجع.....ص423.

معجم المفاهيم الواردة في البحث.....ص431.

الفهارس.....ص437.

الملخص:

المثلث النحوي طرح جديد في سياق جهود تجديد النحو العربي خاصة والدرس اللغوي العربي عامة، طرح إبستمولوجي يقوم على ركيزتين: الأولى تتمثل في تعيين القاعدة والمرجعية المعرفية المؤطرة للعقل العربي، التي تجعله قادرا على النقد والإنتاج، أما النقد فيصب في تحليل البنية المعرفية التراثية لفهم قوانينها الإبستمولوجية، وأما الإنتاج فمن خلال تحديد منهج التجديد الصحيح الذي يقيم جسورا معرفية بين الحاضر والماضي، ويميز ملامح المستقبل، وذلك بإدراك العلاقة المتبادلة بين تأسيس كل من العقل العربي واللسان العربي .

أما الركيزة الثانية: فتتعلق بطرح شمولي جديد لما سنصطلح عليه بالنحو العام، نحو يحيط بالظاهرة اللغوية ليس ككيان منعزل، بل كتفاعل مع كل من الإنسان والكون، من خلال فهم آلية اشتغال ذلك التفاعل بين اللغة والعقل والكون من جهة، وذلك ما اصطلحنا عليه بالمثلث النحوي التصوري، وبين الخطاب والعقل الاجتماعي والمقام الاجتماعي من جهة أخرى، وذلك ما اصطلحنا عليه بالمثلث النحوي التخاطبي.

أي إنّ المثلث النحوي هو ذلك النحو العام الذي ينطلق من تفسير ذلك التعلق بين الظاهرة اللغوية والفكر والمرجع، ليصل إلى تحليل وتركيب الخطابات المعبرة عن ذلك الفكر داخل المقام الاجتماعي والثقافي.

Abstract:

The Grammatical triangle is a new proposal as part of efforts to renew Arabic grammar, in particular, and the Arabic language lesson In general, an epistemological approach rests on two pillars: the first consists in defining the basis and the cognitive reference which frames the Arab mind, which makes it capable of criticism and production. As for criticism, it flows into the analysis of the structure of heritage knowledge in order to understand its epistemological dimensions. As for production, it is by defining the right approach to renewal which builds bridges of knowledge between the present and the past, and distinguishes the features of the future, by realizing the mutual relationship between the establishment of each of the Arabic spirit and the Arabic language.

As for the second pillar: it concerns a new holistic proposition of what we will call in a general way, a way that surrounds the linguistic phenomenon is not as an isolated entity, but rather as an interaction both with man and with universe, by understanding the mechanism of operation of this interaction between language, mind and universe on the one hand, and this is what we will call the conceptual grammatical triangle, and between discourse, social reason and social status on the other hand, and this is what we will call the conversational grammatical triangle.

In other words, the grammatical triangle is this general grammar that arises from the interpretation of this connection between the linguistic phenomenon, thought and reference, to analyze and synthesize the speeches expressing this thought in the social and cultural framework.

keywords: grammatical triangle, renewal, structure, sense, situation, conversation.