

الافتراض في التعليل النحوي ومكانته في ردّ دعوى التأثير الأرسطيّ

Hypothesis in the grammatical justification and its impact in refuting
the claim of Aristotelian influence

Andaian dalam mengemukakan hujah tatabahasa dan kesannya dalam
menolak dakwaan pengaruh logik Aristotle dalam tatabahasa Arab

أدهم محمد علي حموية*

همام الطباع**

ملخص البحث:

تشترك منهجيتنا التفكير الإسلامية واليونانية في تحريهما اليقين، وتفترقان في كيفية الوصول إليه، ففي حين تُسلم الثانية بوجود معارف عقلية مُستقلة عن الواقع، وتتخذها وسيلةً لِمَا تبغيه من يقين؛ لا تُسلم الأولى بمثل هذا، وتتخذ من التجربة وحدها وسيلةً تُقوي ما ترومه من اليقين، فاليقينية اليونانية مُطلقة على شَرْطها، واليقينية الإسلامية مُفترضة، ويفيد الباحث من هذه التفرقة في ردّ دعوى التأثير المنطقيّ في النحو العربيّ، فمن خلال منهج استقرائيّ نقديّ يرصد عملية الافتراض التي استلزمها العربية نفسها. توصلت الدراسة إلى ما يأتي: إنّ الغاية من العلة النحوية الحفاظ على اتّساق النظام اللغويّ، وضبط كُليّاته الجامعة من خلال تبينها عاملاً وغايةً، ومن ثمّ درؤه عن كلّ ما قد يُخلُّ به، وهو ما بدأ لأجله الدرس النحويّ، ولا سيّما القرآنيّ منه، وأنّ النحويّين يتدثون من الحكم النحويّ المعتم والمطرّد البحث عن علته الأليق به من خلال اختبار العربية نفسها، وأنّ اليقينية اليونانية (الأرسطية) مُطلقة على شَرْطها، واليقينية الإسلامية مُفترضة، وهكذا صاغ النحويّون بناءً كُلياً للنحو العربيّ قوامه عقلنة الظاهرة اللغوية من خلال الافتراض الذي يُمثّل فهماً خاصاً مبدأ العلة في الفكر الإسلاميّ.

الكلمات المفتاحية: النحو-المنطق-التعليل-الافتراض-العربية.

* أستاذ مساعد، قسم الدراسات التأسيسية والبنية، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، ماليزيا.

** أستاذ مساعد، قسم الدراسات التأسيسية والبنية، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، ماليزيا.

أرسل البحث بتاريخ ٢٠/١١/٢٠١٨م، وقيل بتاريخ ٥/٤/٢٠١٩م.

Abstract

The Islamic and Greek thoughts shared the same method in validating certainty, but both have different approached in arriving at it. While the latter acknowledges the existence of mental knowledge independent from the reality and depends on it as a method to validate certainty, the former does not accept that but instead resort to experiment alone as a method to strengthen certainty. Greek certainty is absolute in its conditions, while the Islamic certainty is hypothetical. The researcher takes this difference as an argument against the claim that Arabic grammar is influenced by Greek logic. By deductively and critically examining this issue in the process of hypothesizing that is inherent in Arabic. The study concludes with the following: the objective of grammatical justification is to preserve the cohesion of the language system and to regulate its totality through its clarifying function as an agent and purpose that would protect it from any disrupting cause; of which is the *raison d'être* of Arabic grammar, in particular, the Quranic grammar. The grammarians began with syntactical general rulings in finding their suitable justification by experimenting with Arabic itself; and the Greek certainty (Aristotelian) is absolute in its condition while the Islamic certainty is hypothetical and this is the method used by the Arabic grammarians to construct the Arabic grammar that was based on linguistic rationalization through the hypothesis that represents specific understanding of reason in Islamic thought.

Keywords: Grammar – logic – justification – hypothesis - Arabic

Abstrak

Pemikiran Yunani dan Islam berkongsi metode yang serupa dalam mengesahkan sesuatu kepastian tetapi setiap satunya mempunyai pendekatan yang berbeza untuk merumuskannya. Pemikiran Yunani memperakui wujudnya pengetahuan mental yang berlainan dengan daripada reality dan bergantung kepadanya sebagai satu metode untuk mengesahkan kepastian, pemikiran Islam tidak menerima cara tersebut tetapi menggunakan semata-mata ujikaji sebagai cara untuk menguatkan sesuatu kepastian. Kaedah pengesahan Yunani adalah mutlak dalam syarat-syaratnya sedangkan kaedah Islam adalah lebih bersifat andaian. Pengkaji melihat perbezaan ini sebagai hujah untuk menolak dakwaan bahawa tatabahasa Arab terpengaruh dengan logic Yunani. Dengan menganalisa secara deduktif isu dalam proses pengandaian yang telah lama terangkum dalam pemikiran tatabahasa Arab. Kajian ini merumuskan perkara-perkara berikut: objektif untuk penghujahan tatabahasa ialah untuk memelihara kesinambungan sistem bahasa yang akan juga memeliharanya daripada perkara-perkara yang akan merosakkannya; sebab wujudnya tatabahasa Arab ini ialah Al-Quran itu sendiri. Para pakar tatabahasa memulakan dengan hukum-hukum umum tatabahasa dalam mencari sebab-sebab yang sesuai dengan menjadikan bahasa Arab itu sendiri sebagai kajian. Cara pengesahan Yunani yang diambil daripada Arsitotle adalah mutlak dalam syarat-syaratnya sedangkan dalam pemikiran Islam perkara itu adalah bersifat andaian. Inilah cara yang digunakan pakar tatabahasa Arab dalam membangunkan tatabahasa Arab itu sendiri yang berteerasan rasionalisasi tatabahasa melalui andaian yang merupakan satu bentuk pemahaman tentang sebab dalam pemikiran Islam.

Kata kunci: Tatabahasa – Logik – Sebab – Andaian – Bahasa Arab.

مُقَدِّمَةٌ

للعقل في الفكر الإسلامي مكانة رفيعة في مصادره الأصلية؛ أي القرآن والسنة، حظي بها: لدعوتهما إلى التفكير، وتنويههما بالتدبر، وتقديرهما العلم والعلماء، وتقريعهما الجهل والجهال، وتعليقهما الإيمان وصدقه بحاله؛ قال I: [إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ]،^١ وقال E: "إِنَّمَا يُرْفَعُ الْعِبَادُ عَدَاً فِي الدَّرَجَاتِ، وَيَنَالُونَ الرَّزْقَ مِنْ رَبِّهِمْ؛ عَلَى قَدْرِ عَقُولِهِمْ"^٢؛ وإذا كان العقل أداة الإيمان به I، فمن البدهي أيضاً أن يكون أداة في تحصيل كلِّ علم، فبه: يُجَرَّبُ الْإِنْسَانُ، وَيُحْلَلُ، وَيُعَلَّلُ، وَيُفَسِّرُ، وَيُوزَنُ، وَيُنْقَدُ، وغير ذلك من العمليات العقلية التي تُعِينُهُ فِيمَا يَبْغِيهِ وَيَنْتَفِعُ بِهِ، وقد يتألف من بعضها منهج علمي مُمَيِّزٌ من منهج علمي آخَرَ، فالعلم لا يكون علماً إلا بالمنهج الذي يستخدمه، يقول العيسوي: (العلم منهج قبل أن يكون موضوعاً أو مجموعةً من المعارف أو النظريات؛ لأننا لا نستطيع أن نتوصل إلى المعارف العلمية بدون استخدام منهج علمي).^٣

والمنهج وعي موضوع العلم من خلال وعي الخطوات التي تُتَّبَعُ فِي سَبِيلِ تَقْصِي حَقَائِقِهِ وَتَبْيَاحِهَا؛ إِنَّهُ كَمَا يَقُولُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بَدَوِي: (فإنَّ التَّنْظِيمَ الصَّحِيحَ لِسُلْسِلَةٍ مِنَ الْأَفْكَارِ الْعَدِيدَةِ؛ إِمَّا مِنْ أَجْلِ الْكَشْفِ عَنِ الْحَقِيقَةِ حِينَ نَكُونُ بِهَا جَاهِلِينَ، أَوْ الْبَرْهَنَةِ عَلَيْهَا لِلْآخِرِينَ حِينَ نَكُونُ بِهَا عَارِفِينَ).^٤ ويرى الباحث أن هذه الأفكار المنظمة لدى النحويين صارت أصولاً منهجيةً اتبعوها في أثناء صوغهم الفكر النحوي؛ بما فيه من: وَصْفِ الْعَرَبِيَّةِ، وَالتَّقْعِيدِ لَهَا، وَتَحْلِيلِ بَنِيَّةِ تَرَاكِيِبِهَا، وَأَنَّ هَذِهِ الْأَصُولَ الْمَنْهَجِيَّةَ تَحْتَلِفُ عَمَّا اصْطَلَحَ عَلَى تَسْمِيَّتِهِ مِنْذَ ابْنِ جَنِّي (ت ٣٩٢هـ)^٥ (أصول النحو) - أو (أدلته) وفق ما ذكره ابن الأنباري (ت ٥٧٧هـ)^٦ - فالمراد بأصول النحو أو أدلته ما يُبَيِّنُ بِهِ عَوْدُ كُلِّ كَلَامٍ عَرَبِيٍّ إِلَى فَصِيحٍ لُغَةِ الْعَرَبِ؛ إِمَّا بِالسَّمَاعِ وَالْإِجْمَاعِ وَالْقِيَاسِ عِنْدَ ابْنِ جَنِّي،^٧ وَإِمَّا بِالسَّمَاعِ وَالْقِيَاسِ وَالِاسْتِصْحَابِ عِنْدَ ابْنِ الْأَنْبَارِيِّ،^٨ وَمَنْ تَمَّ يُنْحَى نَحْوُهُ؛ أَمَّا الْأَصُولُ الْمَنْهَجِيَّةُ لِلدَّرْسِ النَّحْوِيِّ فَأَدْوَاتُ النَّحْوِيِّينَ وَالْيَاتِ تَفْكِيرِهِمْ فِيمَا أَنْتَجَوْهُ؛ فِي سَبِيلِ صَوْغِ الْفِكْرِ النَّحْوِيِّ، وَهَذَا يُفَرِّقُ الْبَاحِثَ بَيْنَ أَصُولِ النَّحْوِ أَوْ أَدْلَتِهِ بِوَصْفِهِ بَحْثاً فِي اللُّغَةِ لِإثبات فصيحها وصوغه في قواعد جامعة وأحكام متماسكة، ومن ثم رعاية قدسيته، والأصول المنهجية للدرس النحوي بحث في الفكر الذي أثبتت للغة ما أثبتته أصول النحو أو أدلته،^٩ وهذه الأصول المنهجية هي: التعليل، والعمل، والتأويل، والتمثيل، والأصل والفرع.^{١٠}

أولاً: العربية استلزمت الافتراض

تعدُّ الأصول المنهجية للدرس النحوي من موجبات الخلاف النحوي؛ لأنها إنما يقع فيها الاجتهاد؛ ويُعَيَّنُ النَّحْوِيُّونَ فِي اجْتِهَادَاتِهِمْ احْتِكَامَهُمْ إِلَى ظَنِّيَّاتٍ قَوَامُهَا مُمْلَاخِظَةُ الْعَقْلِ وَتَصَوُّرُهُ، وَذَا مَا

يُمكن أن يُطلق عليه (عملية الافتراض)^{١١}، وفي كلام سيويه (ت ١٨٠هـ) ^{١٢} دليلٌ عليها؛ قال: (هذا بابٌ ما ينصرف من الأفعال إذا سُمِّيت به رجلاً؛ زَعَمَ يونس أنك إذا سُمِّيت رجلاً ب: ضاربٍ، من قولك: ضاربٍ، وأنت تأمرُ، فهو مصروفٌ، وكذلك إن سُمِّيت: ضاربٍ، وكذلك: ضَرَبٍ، وهو قولُ أبي عمرو والخليل... أمّا عيسى فكان لا يصرف ذلك، وهو خلاف قول العرب)؛^{١٣} إذ يلاحظ الباحث في هذه القولة أنَّ عمليَّة الافتراض عَرَفَهَا مُتَقَدِّمُو النَّحْوِيِّينَ من أساتذة سيويه - وربما مَنْ قَبْلَهُمْ - وأنَّه قد جرى بينهم الخلاف في قبول نتائج العمليَّة؛ قياساً إلى مُسْتَنَدِهِمُ الأوَّل والأخير في عِلْمِهِمْ؛ أي كلام العرب، وإن كان هذا المُسْتَنَد قد يُنْلاَعَب به أحياناً من خلال العمليَّة نفسها، فذا ابن جني عَقَدَ "باباً" في المُسْتَحِيل وصحَّة قياس الفُروع على فساد الأُصول،^{١٤} وبدأ بيان فكرته بمسألة حسابيَّة؛ قال: (إذا فَرَضْتَ أن سبعةً في خمسةٍ أربعون، فكم يجب أن يكون على هذا ثمانيةً في ثلاثة؟ فجوابه أن تقول: سبعةً وعشرون وثلاثة أسباع)،^{١٥} ثم طَبَّقَ هذا على العربيَّة، فقال: (لو كانت (النَّاقَة) من لَفْظِ (القنو)؛ ما كان يكون مثالها من (الفعل)؛ فجوابه أن تقول: عَلَفَ؛ وذلك أنَّ الثُّونَ عَيْنٌ، والألف مُنْقَلِبَةٌ عن واوٍ، والواو لأم (القنو)، والقاف فاءه، ولو كان (القنو) مُشْتَقًّا من لَفْظِ (النَّاقَة) لكان مثاله (لَفَع)، فهذان أصلان فاسدان، والقياس عليهما آو بالفرعين إليهما)،^{١٦} إذن وَصَلَ ابن جني إلى نتائج صائبة من مُقَدِّماتٍ خاطئةٍ قوامها الافتراض؛ لذا أمكن تصحيح قول الرُّضِيِّ (ت 686هـ):^{١٧} (أُمُورُ النَّحْوِ أَكْثَرُهَا ظَنِّيٌّ).^{١٨}

ولا يتفق الباحث مع قول عبد الوارث سعيد (إنَّ النَّحْوِيِّينَ دأبوا على خَلْقِ مشاكل لا أصل لها، وافتراض أساليب وتراكيب لم تَرِدْ لها نظائر عن العرب... ثم أخذوا يتجادلون حولها، ويُعَلِّلون)،^{١٩} ويتأولون، ومُتَّوِّلون؛ لأنَّهم اضطُرُّوا إلى هذا سماحة اللُّغة، وحُسْنُ مُطَاوَعَتِهَا، ولا حيلة لأحدٍ في دَفْعِهَا ما بَقِيَتْ اللُّغة على ما خَلَقَهَا اللهُ، مُتَحَفِظَةً بِسَمْتِهَا الأصيل وخصائصها المميِّزة؛^{٢٠} ذلك أنَّ الحفاظ على اتِّساق البناء اللُّغويّ - وهو غاية الدرس النَّحويّ - كان يُجَيِّم على النَّحويِّين ابتكار ما يستندون إليه في أثناء صَوْغِهِمُ القواعد النَّحويَّة وتفسيرها، وقد أمكن لهم هذا من خلال عمليَّاتٍ فكريَّةٍ تتناسب والفكر العامِّ الذي يصدر عنهم، ولا سيَّما فكرة العمل النَّحويّ، فقد أضحت مُرتكز دَرَسِهِمُ النَّحويّ، وإليها أخضعت التَّراكيب اللُّغويَّة، ولما كان منها ما لم يُمكن إخضاعه تماماً؛ لأسبابٍ تتعلَّق بمكوِّنات الفكرة نفسها؛ أي: بالعمل، والعامل، والمعمول، من مثَل: ألاَّ يتوقَّر أحدُها بما ينسجم ومُتطلِّباته، أو أن يُخالف التَّركيبُ صيغته المُطَرِّدة المعتمَدة في التَّفْعِيد؛ لما كان ذلك؛ ظهرت فكرة التَّأويل النَّحويّ التي اعتمدت الافتراض؛ لثعنين في صَوْغِ القواعد النَّحويَّة وإطراد التَّراكيب فيها، بالإضافة إلى ما يتبدَّى في أثناء التَّفْعِيد من التَّعليل والتَّمثيل والتَّأصيل أو التَّفريع؛ إذ قوامها الافتراض أيضاً، فيُمكن للباحث قولُ إنَّ القاعدة النَّحويَّة سَبَبُ هذا، وما دامت القواعد مُمَثَّلَة العربيَّة التي تُعجدها، وجزءاً منها، فلا بُدَّ من أنَّ العربيَّة هي الدَّاعي أَوَّلًا وآخراً إلى أن يكون الافتراض قوام دَرَسِهَا والنَّظَر فيها.

الافتراض في التعليل النحوي

قال الكفوي (ت ١٠٩٤ هـ) ٢١ إنَّ النفوس (تأنس بثبوت الحكم لعلّة، فلا ينبغي أن يزول ذلك الأُنس)، وهذا ما تشترك فيه العلوم كلّها، فلا يختصُّ به بعضها من دون بعضٍ، وقد نُقِلَ عن أرسطو (ت ٣٢٢ ق م) ٢٢ أنه جَعَلَ العِللَ أربَعاً: ٢٤ مادِّيَّةٌ؛ هي كمنزلة الخشب من السّرير، وصورِيَّةٌ؛ هي شكْلُ السّرير، وفاعليَّةٌ؛ هي التي أوجدت السّرير، وغائيَّةٌ؛ هي التي من أجلها وُجِدَ السّرير؛ المادِّيَّة والصُّوريَّة علَّتَان ذاتيّتان للشّيء؛ إذ يتكوّن منهما ويُعَلَم بهما، والفاعليَّة والغائيَّة علَّتَان غير ذاتيّتين له؛ لأنَّ الفاعل هو مَنْ أوجده، والغاية هي الغرض من إيجاده. ٢٥

وربّما يُتساءل: أَمِنْ خِلافٍ فِكْرِيٍّ بَيْنَ الْيُونَانِ وَالْمُسْلِمِينَ فِي مَبْدَأِ الْعِلِّيَّةِ؟ فَيَكُونُ الْجَوَابُ: نَعَمْ؛ يَظْهَرُ هَذَا فِي مَوْقِفِ كُلِّ مَنِ الْعَلَّتَيْنِ غَيْرِ الدَّائِيَّتَيْنِ؛ أَيِ الْفَاعِلِيَّةِ وَالْغَائِيَّةِ؛ لِأَنَّ السُّؤَالَ عَنِ السَّبَبِ يَسْتَلْزِمُ السُّؤَالَ عَنِ الْمَسَبِّبِ، وَمِنْ عَادَةِ الْعَقْلِ الْبَشَرِيِّ أَلَّا يَقْبَلُ ظَاهِرَةً مِنْ دُونِ مَعْرِفَةِ صَانِعِهَا وَغَايَتِهِ؛ قَالَ ابْنُ رُشْدٍ (ت ٥٩٥ هـ): ٢٦ (إِنَّ الْمَوْجُودَاتِ إِتْمًا تَدُلُّ عَلَى الصَّانِعِ لِمَعْرِفَةِ صَنَعَتِهَا، وَإِنَّهُ كَلَّمَا كَانَتِ الْمَعْرِفَةُ بِصَنَعَتِهَا أْتَمَّ كَانَتِ الْمَعْرِفَةُ بِالصَّانِعِ أْتَمَّ). ٢٧

ويلاحظ علي سامي النشار أن قد (عالج أرسطو العليّة لا على أنّها فقط مبدأ أو مُشكِلةً طبيعيّةً أو غيبيةً (ميتافيزيقية)، بل أيضاً على اعتبار أنّها قانونٌ عقليٌّ منطقيٌّ، تستند عليه أبحاث المنطق جميعاً)؛ ٢٨ لأنَّ الاستدلال بها - كما بيّن محمّد عيد - (يُنْتِجُ بَرهَاناً صَادِقاً إِذَا اعْتَمَدَ عَلَى مُقَدِّمَاتٍ يَقِينِيَّةٍ مُؤَدِّبَةٍ لِلْعِلْمِ، أَمَّا إِذَا اعْتَمَدَ عَلَى مُقَدِّمَاتٍ ظَنِّيَّةٍ فَإِنَّهُ يُؤَدِّي لِمَا يُسَمَّى بِالْأَعَالِيطِ أَوْ السَّفْسُطَةِ)، ٢٩ فذا موقِفٌ مِنَ الْعِللِ بَعَامَّةٍ، وَلَكِنْ؛ يَذْكَرُ عَلِي أَبُو الْمَكَارِمِ أَنَّ (مَا لَبِثَ الْمَنْهَجَ الْأَرِسْطِيَّ عِنْدَ شُرَاحِهِ الْيُونَانِ - ثُمَّ عِنْدَ نَظَرَاتِهِمْ فِي الْعَالَمِ الْإِسْلَامِيِّ - أَنْ جَعَلَ الْعِلَّةَ الْغَائِيَّةَ أَهَمَّ أَنْوَاعِ الْعِللِ الْأَرِسْطِيَّةِ، وَأَكْثَرَهَا شِيعَةً، وَأَجْدَرَهَا بِالْبَحْثِ عَنْهَا، وَالْقَبْضِ عَلَى عِنَاصِرِهَا، وَمِنْ ثَمَّ فَقَدْ اتَّصَفَ التَّعْلِيلُ فِي الْمَنْهَجِ الْمَنْطَقِيِّ بِصِفَتَيْنِ جَوْهَرِيَّتَيْنِ: الضَّرُورِيَّةِ، وَالْغَائِيَّةِ). ٣٠

أَمَّا الْمُتَكَلِّمُونَ - وَهُمْ مِنْ أَشَدِّ خِصُومِ الْمَنْطِقِ الْأَرِسْطِيِّ ٣١ - فَقَدْ ظَهَرَ لِلْبَاحِثِ أَنَّهُمْ تَمَيَّزُوا بِمَوْقِفٍ خَاصٍّ بِكُلِّ عِلَّةٍ مِنَ الْعَلَّتَيْنِ غَيْرِ الدَّائِيَّتَيْنِ؛ فَمِنْ جِهَةٍ أَثْبَتُوا الْعِلَّةَ الْفَاعِلِيَّةَ، وَمَثَلُ مَوْقِفِهِمْ مِنْهَا عِلْمُهُمْ بِتَمَامِهِ؛ إِذِ انْتَهَى وَضَعُوهُ (لِمَعْرِفَةِ الصَّانِعِ وَصِفَاتِهِ الْعَلِيَا، وَزَعَمُوا أَنَّ الطَّرِيقَ مُنْحَصِرٌ فِيهِ، وَهُوَ أَقْرَبُ الطَّرِيقِ)، ٣٢ وَلَمْ يَخْرُجْ أَحَدُهُمْ عَنِ قَانُونِهِمُ الْأَوَّلِيِّ؛ أَنَّ لِكُلِّ حَادِثٍ مُحَدِّثاً، ٣٣ وَمِنْ جِهَةٍ أُخْرَى أَنْكَرُوا الْعِلَّةَ الْغَائِيَّةَ، ٣٤ وَهَاجَمُوهَا، لَتَعَارُضِهَا مَعَ الْعَقِيدَةِ الَّتِي يَصْدُرُونَ عَنْهَا - وَلَا سِيَّما فِي إِثْبَاتِ الْمَعْجَزَاتِ الدِّينِيَّةِ ٣٥ - وَمَعَ الْمَنْهَجِ الْفِكْرِيِّ الَّذِي يَتَّبِعُونَهُ؛ لِذَا لَمْ تَتَّصِفْ عِنْدَهُمْ بِالضَّرُورَةِ وَالْغَايَةِ:

- فالصَّوْرَةُ في العَلَّةِ الأرسطِيَّةِ تصير عادةً ذهنيَّةً في العَلَّةِ الإسلاميَّةِ، قال الغزاليُّ (ت ٥٠٥ هـ):^{٣٦}
 (الافتزانُ بين ما يُعتَقَدُ في العادة سبباً، وبين ما يُعتَقَدُ مُسبباً، ليس ضرورياً عندنا)،^{٣٧}
 والممكنات (يجوز أن تقع، ويجوز ألا تقع، واستمرارُ العادة بها مرَّةً بعدُ أُخرى؛ يُرْسَخُ في أذهاننا
 جريانها على وفقِ العادة الماضية ترسيخاً لا تنفكُ عنه).^{٣٨}
- والغاية في العَلَّةِ الأرسطِيَّةِ تصير حكمة الشَّارِعِ في العَلَّةِ الإسلاميَّةِ، قال الغزاليُّ أيضاً: (إنَّ القوَّةَ
 البشريَّةَ تَضَعُفُ عن دَرَكَ وُجُوهِ الحكمة... وإمَّا تُدْرِكُ الحكمة في بَعْضِهَا... والأكثر لا يُدْرِكُ
 السِّرَّ فيها)؛^{٣٩} صحيحٌ أنَّ كليهما - أي الغاية والحكمة - يُجيبان عن السُّؤال: لم؟ ولكنَّ فَرْقاً
 بينهما في أنَّ إجابة الأولى لا بُدَّ لها من أن تكون يقينيَّةً، في حين أنَّ الثَّانية إجابتها ظنيَّةٌ؛ كما
 يرى الباحث.

ويفهم من كلام الغزاليِّ ما للافتراض من أثرٍ في: ترسيخ العادة الذهنيَّةِ، وتبيين حكمة الشَّارِعِ، مما
 يجعله ميزةً للفكر الإسلاميِّ بعامةٍ في مقابل اليقين النَّظريِّ الَّذِي يتحرَّاه الفكر اليونانيُّ؛ اعتماداً على
 مبدأ العليَّةِ الَّذِي يُعَدُّ من المبادئ العامَّةِ الَّتِي تُقرُّها الفلسفة - الَّتِي يُؤْمِنُ بها المنطق الأرسطيُّ - وتتعرف
 على أنَّها معارفٌ عقليَّةٌ مُستقلَّةٌ عن الحِسِّ والتَّجربة، وعليها تتأسَّس معارفُ أُخَرُ.^{٤٠}

ويستدلُّ الباحث إلى أنَّ النَّحويِّين لم يخرجوا عن هذا النَّهجِ الفكريِّ الإسلاميِّ العامِّ؛ بأنَّ ابن
 جنيَّ - أوَّلُ مَنْ صرَّحَ بالصِّلَةِ بين النَّحويِّين والمتكلِّمين والفقهاء؛ ممَّا ترتَّب عليه وَضْعُ أصول النَّحوِ وفقَّ
 أصول الفقه والكلام - يضعُ العَلَّةَ النَّحويَّةَ في منزلةٍ بين العَلَّتَيْنِ الكلاميَّةِ والفقهيةِ،^{٤١} فينطبق عليها ما
 ينطبق عليهما مما ذكره الغزاليُّ بعدُ؛ أنَّ العَلَّةَ الإسلاميَّةَ تحتكم إلى العادة الذهنيَّةِ وحكمة الشَّارِعِ، ومن ثمَّ
 مبناهما الافتراض بعامةٍ؛ لأنَّ العادة الذهنيَّةَ مُفترَضٌ استمرارها إلى أن يكون ما يقطعها، وكذا حكمة
 الشَّارِعِ غير مُتحصِّلةٍ إلا بدليلٍ منه؛ لبيِّنٍ للباحث أنَّ العَلَّةَ الكلاميَّةَ تختصُّ بالعادة الذهنيَّةَ أكثر؛ فتكون
 عِلَّةً عقليَّةً يُنْبَتُ الحُكْمُ بثبوتها، ويزول بزوالها - ومن ثمَّ هي مُوجِبَةٌ إثباتاً وعدمًا - في حين تختصُّ العَلَّةُ
 الفقهيةُ بحكمة الشَّارِعِ، فتكون عِلَّةً ظنيَّةً؛ إذ لا ينطبق عليها ما ينطبق على سابقتها؛ لأنَّ الحُكْمَ الفقهيَّ
 إمَّا ثابتٌ وإمَّا جائزٌ؛ بعِلَّةٍ أو من غير عِلَّةٍ، والعَلَّةُ النَّحويَّةُ تأخذ من العَلَّةِ الكلاميَّةِ عقليَّتها، ومن العَلَّةِ
 الفقهيةِ ظنيَّتها، ومن ثمَّ كان فيها: ما يُسمَّى (عِلَّةً)؛ أي مُوجِباً تبعاً للمتكلِّمين، وما يُسمَّى (سبباً)؛ أي
 مُجَوِّزاً تبعاً للفقهاء،^{٤٢} فالإحالة على الحِسِّ، والاحتجاج فيه بثقلِ الحال أو خِفَّتِها على النَّفس - وذا
 كلامُ ابن جنيَّ^{٤٣} - في مُقابلِ العادة الذهنيَّةِ، وحكمة العرب في كلامها في مقابل حكمة الشَّارِعِ، وذي
 ثُفهم في قولة الخليل (ت ١٧٥ هـ):^{٤٤} (إنَّ العرب نَطَقَتْ على سجيَّتها وطباعها، وعرفت مواضع كلامها،
 وقام في عقولها عِلَّةٌ، وإن لم يُنقل ذلك عنها، واعتللتُ أنا بما عندي أنَّه عِلَّةٌ لِمَا علَّته، فإن أكن أصبْتُ

العلّة، فهو الذي التمسث... فإن سنح لغيري علّة لما علّته من النحو هي أليق مما ذكرته للمعلول، فليأت بها).^{٤٥}

فضلاً عن هذا؛ يذهب الباحث إلى أن من أدلة الافتراض في العلّة النحويّة مبحث أنواع العلل النحويّة؛^{٤٦} فإنّها متعلّقة أساساً بمظاهر ثلاثة تُبرز غاية النحويين في درّسهم بعامة، وتعليلاتهم بخاصّة؛^{٤٧} فالرغبة في تيسير القواعد النحويّة أبرزت تعليل الأحكام النحويّة، من مثل: رفع الفاعل، وعدم جرّ المضارع، والرغبة في طرد الأحكام النحويّة أبرزت تعليل الأقيسة المرتبطة بها، من مثل قياس نائب الفاعل على الفاعل، والرغبة في عقلنة الظواهر النحويّة أبرزت تعليلاً تصوّرياً لما ينبغي أن تكون عليه، فالحروف المشبهة بالفعل حُفّض الاسم؛ لاختصاصها به، ولم تكن كالجزء منه، وكذا الفاعل اختُصّ بالرفع؛ لأنّ كليهما أوّل، والأوّل يلزمه الأوّل؛ وقد لازمت هذه العلل - على اختلافها - كلّ حكم من أحكام النحويين - أيّاً كان نوعه - حتى صارت العلّة الغرض المقدم لدى ألفافهم، لا لشيء إلاّ لأنّ الأحكام النحويّة استقرت واستقرت، ولم يبق للنحويين إلاّ تفسيرها وبيان علّتها، يقول علي أبو المكارم: (بهذا الفهم لم يعد البحث النحويّ دراسة للموجود، بل صار ينصب بدرجّة أساسيّة على علّة الوجود).^{٤٨}

ويرى الباحث أنّ هذا كان انعكاس الموقف من العلّة الغائيّة لدى النحويين في صوغهم علّتهم - ولا سيّما ابن جني - وهو موقف ينطبق على مصطلح (النحو) في مفهومه العامّ قبل أن يتشعب إلى علوم مختلفة، في حين أنّهم في موقفهم من العلّة الفاعليّة يميلون إلى التخصيص أكثر، فيتعلّق أثر هذه العلّة بمصطلح (النحو) في إحدى جزئتي مفهومه الخاص، أي بالإعراب؛ رفعاً ونصباً وحُفّضاً وجرّماً،^{٤٩} ويُعبّر عن هذا الأثر بالعامل النحويّ؛ إذ لم يقبل النحويون هذه الأوضاع الإعرابيّة من دون ما يُسوِّغها، فما الذي يحكم أن يكون الفاعل مرفوعاً، والمفعول منصوباً؟ ولم يختصّ الفاعل بالرفع من دون النصب مثلاً؟ هذه الأسئلة - وغيرها كثير - لم يغفلوا عنها، وأتما صاوغها، وأجابوا عنها في أثناء درّسهم النحويّ؛ إذ رأوا أنّ ظاهرة الإعراب إنّما هي آثار تطرأ على الكلمات؛ لارتباطها بغيرها في أثناء التراكيب، ومن ثمّ بحثوا عن الأسباب التي أحدثت هذه الآثار الإعرابيّة، وسمّوها (عوامل)، وتمسّكوا بها؛ بفضّل ما تقرّر في العقائد الدينيّة ومجادلات علم الكلام من أن لكلّ حادثٍ محدثاً، فهم في عملهم هذا مُنساقون مع المنهج الكلامي،^{٥٠} من حيث: تصوّرتهم مفهوم العامل وغايته، وصوَّغتهم أحكام العامل النحويّ؛ بنياً على حقيقة قارة في الفكر الإسلاميّ بعامة؛ أنّ العالم محكوم بنظام مُطرِد وقانونٍ مُحكمٍ تنظم في سلّكه الظواهر الطبيعيّة، ومنها الظاهرة اللغويّة؛ إذ لا يمكن للألفاظ أن تكون نشراً من غير ما اطّراد نظام وإحكام قانون، وهنا كان الافتراض؛ ذلك أنّ النحويين في تصوّرتهم هذا يصدرون عن أمرين: أحدهما أنّ العناصر اللغويّة يعمل بعضها في بعض؛ تأسيساً على فكرة الصانع أو المحدث الكلاميّة،^{٥١} والآخر أنّ عمل بعضها في بعضها الآخر تلازمي لا حقيقي؛^{٥٢} ما يُحيل على مفهوم العلّة في الفكر

الإسلامي، وقد تقدّم؛ لذا كان ما يُضفي على العامل النحوي من صفةٍ مادّيةٍ إنّما هو قبيل التجوّز، فالنّوَصُل إلى الأثر الإعرابي المراد في أثناء الكلام المعرب يكون من خلال عمليّةٍ فكريّةٍ يُنجزها المتكلّم نفسه؛ تُضفي به إلى جعله كلامه مُعرباً، ومادّية العامل النحوي إنّما هي نتاج إحدى مراحل هذه العمليّة الفكريّة؛ حال انتقاله من معنَى مُفْتَضٍ إلى لَفْظٍ مُفْتَضَى عنه ومُفْتَضٍ لَفْظاً آخَرَ في آنٍ معاً؛ أي من تصوّر إلى حسّ، ومن ثمّ يصير تأثيره في المعمول - أو إحداثه الأثر الإعرابي - من قبيل التّلازم لا من قبيل التّحقيق،^{٥٣} يُؤكّد هذا قول الرّضوي: (اعلم أنّ مُحدث هذه المعاني في كُلِّ اسمٍ هو المتكلّم، وكذا مُحدث علاماتها، لكنّ نُسب إحداث هذه العلامات إلى اللفظ الذي بواسطته قامت هذه المعاني بالاسم، فسوّي (عاملاً)؛ لكونه كالسبب للعلامة، كما أنّه كالسبب للمعنى المُعلّم، فقيل: العامل في الفاعل هو الفعل؛ لأنّه به صار أحد جزأي الكلام).^{٥٤}

ولعلّ الغاية التّعليميّة هي ما سوّغت للتّحوّين هذا الافتراض؛ أي نسبة العمل النحوي إلى الألفاظ، فقد كانوا في رأي كريم الخالدي (في غالب الأمر يميلون في إيضاح أفكارهم إلى المحسوسات، وكانت خير وسيلة لتقريب فكرة عمّل المعاني إلى مدارك المتعلّمين وإيصالها إلى حدود فهمهم؛ هي ربطها بالألفاظ، فعزّي العمل إلى هذه المحسوسات)؛^{٥٥} أي الألفاظ؛ لذا قال ابن الأنباري: (العوامل في هذه الصناعة ليست مؤثّرة حسّيّة، كالإحراق للنّار، والإغراق للماء، والقطع للسيف، وإنما هي أمارات ودلالات)^{٥٦} على المعاني التي يقصد إليها المتكلّم، ويُنسب إليها إعرابه كلامه.

الخاتمة

توصّل الباحث إلى ما يأتي:

١. يتّضح للباحث ممّا سبق أنّ الغاية من العلة النحويّة: الحفاظ على اتّساق النّظام اللّغوي، وضبط كليلاته الجامعة من خلال تبينها عاملاً وغايةً، ومن ثمّ درؤه عن كلّ ما قد يُخلّ به، وهو ما بدأ لأجله الدّرس النحوي، ولا سيّما القرآنيّ منه.^{٥٧}
٢. يبتدئ التّحوّيون من الحُكْم النحويّ المُعمّم والمطرّد البحث عن علته الأليق به - وليست ضرورةً أو غايةً - من خلال اختبار العربية نفسها، ومن هذا مثلاً خبر ابن جنيّ مع أبي عبد الله الشّجريّ؛ قال: (وسألته يوماً، فقلت له: كيف تجمع (دُكّاناً)؟ فقال: (دكاكين)، قلت: (ف(سرحاناً)؟ قال: (سراحين)، قلت: ف: (قرطاناً)؟ قال: (قراطين)، قلت: ف: (عثمان)؟ قال: (عثمانون)، فقلت له: هلاً قلت أيضاً: (عثامين)؟ قال: أيش (عثامين)؟! أرايت إنساناً يتكلّم بما ليس من لغته؟! والله لا أقولها أبداً،^{٥٨} ما يظهر للباحث معه فرقٌ بين منهجيتي التّفكير الإسلاميّة واليونانيّة، ففي حين تُسلم الثّانية

بوجود معارف عقلية مُستقلّة عن الواقع، وتتخذها وسيلةً لِمَا تبغيه من يقين، لا تُسلم الأولى بِمِثْلِ هذا، وتتخذ من التجربة وحدها وسيلةً تُقوّي ما ترومه من اليقين.

٣. إن اليقينية اليونانية (الأرسطية) مُطلقةٌ على شَرْطِها، واليقينية الإسلامية مُفترضةٌ، وهكذا صاغ النحويون بناءً كُلياً للنحو العربيّ قوامه عقلنة الظاهرة اللغوية من خلال الافتراض الذي يُمثّل فهماً خاصاً بمبدأ العلة في الفكر الإسلاميّ.

هوامش البحث:

- ١ سورة فاطر، الآية 28.
- ٢ الهيثمي، نور الدين علي بن أبي بكر، بغية الباحث عن زوائد مسند الحارث، ط1، تحقيق: حسين الباكري، (المدينة المنورة: مركز خدمة السنة والسيره النبوية، ١٤١٣هـ)، ج٢، ص٨٠٢، الحديث رقم (٨١٤).
- ٣ العيسوي، عبد الفتاح؛ عبد الرحمن، **مناهج البحث العلمي في الفكر الإسلامي والفكر الحديث**، د.ط، (بيروت: دار الراتب الجامعية، ١٩٩٧م)، ص٧٣.
- ٤ بدوي، عبد الرحمن، **مناهج البحث العلمي**، ط٣، (الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٧م)، ص٤.
- ٥ أبو الفتح عثمان بن جني، إمام العربية في زمانه، صحب أبا علي الفارسي أربعين عاماً.
- انظر: اليماني، عبد الباقي بن عبد المجيد، **إشارة التعيين في تراجم النحاة واللغويين**، ط١، تحقيق: عبد المجيد دياب، (الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ١٩٨٦م)، ص٢٠٠؛ السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة**، ط2، تحقيق: محمد أبي الفضل إبراهيم، (دمشق: دار الفكر، ١٩٧٩م)، ج٢، ص١٣٢.
- ٦ عبد الرحمن بن محمد، أبو البركات، كمال الدين، إمام ثقة صدوق غزير العلم كثير التصانيف في الفقه وأصوله والتاريخ والوعظ واللغة، وأشهرها كتابه (الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين).
- انظر: اليماني، عبد الباقي بن عبد المجيد، **إشارة التعيين**، ص185؛ السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، **بغية الوعاة**، ج٢، ص86.
- ٧ انظر: ابن جني، أبو الفتح عمان بن جني، **الخصائص**، د.ط، تحقيق: محمد علي النجار، (القاهرة: دار الكتب المصرية، د.ت)، ج١، ص١٨٩.
- ٨ انظر: ابن الأنباري، أبو البركات كمال الدين عبد الرحمن بن محمد، **لمع الأدلة**، د.ط، تحقيق: سعيد الأفغاني، (دمشق: مطبعة الجامعة السورية، ١٩٥٧م)، ص٨١.
- ٩ حموية، أدهم محمد علي، **النزعة العقلية في الدرس النحوي العربي**، رسالة دكتوراة (قسم اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة البعث، حمص، سوريا، ٢٠١٦م)، ص١٢٥.
- ١٠ لا يُعدُّ الاستقراء والقياس (الاستنباط)، في مجموع الأصول المنهجية ههنا، وإنما هما يقتسمان الاستدلال النحوي - وأيّ استدلال غيره - الذي يُوظّف هذه الأصول في جملة أدواته الفكرية؛ قال محمد باقر الصدر: (يُقسم الاستدلال الذي يُمارسه الفكر البشري عادة إلى قسمين رئيسين: أحدهما الاستنباط، والآخر الاستقراء، ولكل من الدليل الاستنباطي والدليل الاستقرائي منهجه الخاص وطريقه المميز). الصدر، محمد باقر، **الأسس المنطقية للاستقراء**، ط٥، (بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ١٩٨٦م)، ص٥.
- ١١ تجمع مادة (ف ر ض)، معاني: القطع، والوجوب، والتقدير، والتجويز، وأخرها مُراداً ههنا.
- انظر: ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، **لسان العرب**، د.ط، جمعٌ من المحققين (القاهرة: دار المعارف، د.ت)، مادة [فرض]؛ التهانوي، محمد بن علي، **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، ط١، جمعٌ من المحققين، (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ١٩٩٦م)، ج٢، ص١٢٦٧.

- ١٢ أبو بشر، عمرو بن عثمان، أعلم المتقدمين والمتأخرين بالنحو، ولم يوضع فيه مثل كتابه، أخذ النحو عن: الخليل بن أحمد، وعيسى ابن عمر، ويونس بن حبيب، واللغة عن الأخفش الأكبر.
- انظر: السيرافي، أبو سعيد الحسن بن عبد الله، أخبار النحويين البصريين، ط ١، تحقيق: طه الزيني؛ محمد خفاجي (القاهرة: مطبعة ومكتبة مصطفى البايي الخليلي، ١٩٥٥م)، ص ٣٧؛ الزبيدي، أبو بكر، محمد بن الحسن، طبقات النحويين واللغويين، ط ٢، تحقيق: محمد أبي الفضل إبراهيم (القاهرة: دار المعارف، د.ت)، ص ٧٣.
- ١٣ سيويوه، أبو بشر عمرو بن عثمان، الكتاب، ط ٣، تحقيق: عبد السلام هارون (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٨٨م)، ج ٣، ص ٢٠٦.
- ١٤ انظر: ابن جني، الخصائص، ج ٣، ص ٣٢٨.
- ١٥ المرجع السابق، ج ٣، ص ٣٢٩.
- ١٦ المرجع السابق نفسه، ج ٣، ص ٣٣٩.
- ١٧ الرضي الأستراباذي، محمد بن الحسن، نجم الدين، من أهل أستراباذ من أعمال طبرستان، اشتهر بشرحيه على: (الكافية) في النحو، و(الشافية) في التصريف؛ لابن الحاجب.
- انظر: السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، بغية الوعاة، ج 1، ص 567؛ البغدادي، عبد القادر بن عمر، خزنة الأدب ولُبُّ لباب لسان العرب، ط 4، تحقيق: عبد السلام محمد هارون (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1418هـ/1997م)، ج 1، ص 28.
- ١٨ الرضي، نجم الدين محمد بن الحسن، شرح الرضي على الكافية، ط ٢، تحقيق: يوسف حسن عمر، (بنغازي: منشورات جامعة قار يونس، ١٩٩٦م)، ج ٣، ص ٢١١.
- ١٩ سعيد، عبد الوارث، في إصلاح النحو العربي، ط ١، (الكويت: دار القلم، ١٩٨٥م)، ص ٣٢.
- ٢٠ انظر: عمر، أحمد مختار، من قضايا اللغة والنحو، د.ط، (القاهرة: عالم الكتب، ١٩٧٤م)، ص ٨٨.
- ٢١ أيوب بن موسى، أبو البقاء، من قضاء الأحناف، ولي القضاء في القدس وبغداد وإستنبول، وبرع في الفقه وأصوله وعلم الكلام وعلوم العربية، مما اشتهر به كتابه (الكليات).
- انظر: البغدادي، إسماعيل باشا، هدية العارفين، طبعة وكالة المعارف في إستنبول (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت)، ج 1، ص 229؛ الزركلي، خير الدين، الأعلام، ط 15، (بيروت: دار العلم للملايين، 2002م)، ج ٢، ص 38.
- ٢٢ الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى، الكليات، ط ٢، تحقيق: عدنان درويش؛ محمد المصري، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٨م)، ص ١٠٦٩.
- ٢٣ انظر أخباره في: ابن النديم، أبو الفرج محمد بن إسحق، الفهرست، د.ط، تحقيق: رضا-تجدد (طهران: 1391هـ)، ص ٣٠٧؛ ابن أبي أصيبعة، أبو العباس موفق الدين أحمد بن القاسم، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، د.ط، تحقيق: نزار رضا، (بيروت: دار مكتبة الحياة، د.ت)، ص ٨٦.
- ٢٤ انظر: الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، ط ٣، تحقيق: أمير مهنا؛ علي فاعور (بيروت: دار المعرفة، ١٩٩٣م)، ج ١، ص ٥١٤؛ الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، المباحث المشرقية، د.ط (حيدر أباد؛ الدكن: مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، ١٣٤٣هـ)، ج ١، ص ٤٥٨؛ صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، د.ط (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢م)، ج ٢، ص ٩٦.
- ٢٥ ذُكر أنواع العلة ههنا ليس من قبيل إثبات تأثير للمنطق الأرسطي في النحو العربي؛ لأن هذا المنطق لم يعد أن يكون تقنياً لآليات التفكير المشتركة بين البشر؛ أي إنه لا يضيفي على تفكير قوم ما يميزه من تفكير آخرين، وإنما يجمع هذه الآليات، ثم يُفاضل بينها من حيث تقديمه ما يفيد اليقين منها على غيره؛ بما يُناسب طبيعة التفكير اليونانية، في حين أن طبيعة تفكير أخرى سَتُقدّم من الآليات ما يُناسبها، وهكذا؛ فكلّ تفكير إنساني يجد له قانوناً في هذا المنطق يصفه، لا يتبعه؛ كما يُحْتَمَل إلى كلّ مُنتقص من أيّ تفكير إلا اليوناني.
- ٢٦ محمد بن أحمد، أبو الوليد، الفيلسوف، من أهل الأندلس ويُعرف ب: (الحفيد)، تمييزاً له من جدّه الفقيه؛ إذ سَمِّي باسمه وكُتِبَ بكنيته، عالم مبرز كثير التصنيفات في الفقه وأصوله والطب والفلسفة والمنطق والكلام والعربية.

- انظر: ابن أبي أصيبعة، أحمد بن القاسم، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، ص 530؛ الصفدي، صلاح الدين خليل بن أبيك، **الوافي بالوفيات**، ط ١، تحقيق: أحمد الأرنؤوط؛ تركي مصطفى (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠٠م)، ج ٢، ص 81.
- ٢٧ ابن رشد الحفيد، أبو الوليد محمد بن أحمد، **كتاب فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**، ط ٢، تحقيق: ألبير نادر (بيروت: دار المشرق، ١٩٦٨م)، ص ٢٧.
- ٢٨ النشار، علي سامي، **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، ط ٣، (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٤م)، ص ١٥٥.
- ٢٩ عيد، محمد، **أصول النحو العربي**، ط ٤، (القاهرة: عالم الكتب، ١٩٨٩م)، ص ١١٣.
- ٣٠ أبو المكارم، علي، **تقويم الفكر النحوي**، د.ط، (القاهرة: دار غريب، ٢٠٠٥م)، ص ١٣٦.
- ٣١ قال ابن تيمية: (لم يكن أحد من نُظَّار المسلمين يلتفتون إلى طريقهم [أي المناطقة]، بل الأشعرية والمعتزلة والكرامية والشيعة وسائر الطوائف كانوا يعيرونها ويثبتون فسادها". ابن تيمية، أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم، **مجموع الفتاوى**، ط ٢، جمعها: عبد الرحمن النجدي وابنه محمد (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ١٣٩٩هـ)، ج ٩، ص ٢٣١.
- ٣٢ الشهيد الثاني، العاملي زيد الدين بن علي، **حقائق الإيمان: مع رسالتي الاقتصاد والعدالة**، ط ١، تحقيق: مهدي الرجائي، (قم: مطبعة سيد الشهداء، ١٩٨٩م)، ص ١٧٦.
- ٣٣ انظر: القاضي عبد الجبار، أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد، **كتاب المجموع في المحيط بالتكليف**، د.ط، تحقيق: الأب جين اليسوعي، (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، د.ت)، ج ١، ص ٦٨؛ الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد، **المواقف في علم الكلام**، د.ط، (بيروت: عالم الكتب، د.ت)، ص ٢٦٦.
- ٣٤ الحقُّ أنَّ المتكلمين افرقوا في الموقف من العلة الغائية على رأيين: أحدهما إنكارها، وهو رأي الأشاعرة، والآخر إثباتها، وهو رأي المعتزلة والزيدية إذ اتفقوا على أن لا شيء يحدث إلا لحكمة، ولا اختلال؛ لاتفاقهم على أن الحكمة مُنكَّرَةٌ ومُثَبِّتَةٌ إنما هي نتاج عقلي لافتراضهم، ولا يقين فيها؛ إنها - كما قال ابن جني - إحالة على الحسن، واحتجاج فيه بنقل الحال أو حَقَّتْها على النَّفس.
- انظر: ابن جني، **الخصائص**، ج ١، ص ٤٨؛ الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم، **نهاية الإقدام في علم الكلام**، د.ط، تحقيق: ألفرد جيوم، (لندن: مطبعة جامعة أكسفورد، ١٩٣٤م)، ص ٣٩٧؛ مجموع الرسائل اليمنية، **الرسالة الوازنة**، د.ط، (القاهرة: الطباعة المنيرية، ١٣٤٨هـ)، ص ٢٨، ٢٩.
- ٣٥ انظر: النشار، علي سامي، **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، ص ١٥٥.
- ٣٦ الغزالي، محمد بن محمد، أبو حامد الطوسي، حجة الإسلام، فيلسوف متصوف، مصنفاته تربو على مئتين، منها: (تحافت الفلاسفة)، و(محك النظر)، و(فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة).
- انظر: ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، د.ط، تحقيق: إحسان عباس (بيروت: دار صادر، د.ت)، ج ٤، ص ٢١٦؛ السبكي، أبو نصر تاج الدين عبد الوهاب بن علي، **طبقات الشافعية الكبرى**، د.ط، تحقيق: محمود الطناحي؛ عبد الفتاح الحلو، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، د.ت)، ج ٦، ص ١٩١.
- ٣٧ الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، **تحافت الفلاسفة**، ط ٤، تحقيق: سليمان دنيا، (القاهرة: دار المعارف، د.ت)، ص ٢٣٩.
- ٣٨ المرجع السابق، ص ٢٤٥.
- ٣٩ المرجع السابق نفسه، ص ١٠٤.
- ٤٠ انظر: الصدر، محمد باقر، **الأسس المنطقية للاستقراء**، ص ٢٧.
- ٤١ ابن جني، **الخصائص**، ج ١، ص ٤٨.
- ٤٢ انظر: المرجع السابق، ج ١، ص ١٦٤.
- ٤٣ انظر: المصدر السابق ج ١، ص ٤٨.
- ٤٤ الخليل بن أحمد الفراهيدي، أبو عبد الرحمن، من أئمة اللغة والأدب في البصرة، ومُبدع علم العروض، أشهر أساتذته أبو عمرو بن العلاء، وأشهر تلامذته سيبويه.

انظر: السيرايفي، الحسن بن عبد الله، أخبار النحويين البصريين، ص ٣٠؛ الزبيدي، محمد بن الحسن، طبقات النحويين واللغويين، ص ٤٧. ٤٥ الزجاجي، أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحق، الإيضاح في علل النحو، ط ٣، تحقيق: مازن المبارك، (بيروت: دار النفائس، ١٩٧٩م)، ص ٦٦.

٤٦ اختلف النحويون في تسميات هذه الأنواع وعددها؛ إذ تلقانا:

- عند ابن السراج: العلل المطردة أو العلل الأول، تُمثّل المظهر الأول، وعللة العلة أو العلل الثواني، تُمثّل المظهر الثاني، أما المظهر الثالث فلم يتناوله.
- عند الزجاجي: العلل التعليمية، تُمثّل المظهر الأول، والعلل القياسية، تُمثّل المظهر الثاني، والعلل الجدلية، تُمثّل المظهر الثالث.
- عند الرماني: العلل القياسية، تُمثّل المظهرين الأول والثاني، والعلل الحِكْمِيَّة، تُمثّل المظهر الثالث.
- عند ابن جني: العلل الموجبة، والعلل المجوزة، تُمثّلان المظهرين الأول والثاني فقط.
- عند الدينوري: العلل المطردة، تُمثّل المظهر الأول، والعلل الحِكْمِيَّة، تُمثّل المظهر الثاني، ولم يتناول الثالث.

انظر: ابن السراج، أبو بكر محمد بن السري، الأصول، ط ٢، تحقيق: عبد الحسين الفتلي (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٦م)، ج ١، ص ٣٥، ٥٤؛ الزجاجي، عبد الرحمن بن إسحق، الإيضاح في علل النحو، ص ٦٤؛ الرماني، أبو الحسن علي بن عيسى، الحدود، د.ط، تحقيق: إبراهيم السامرائي (عمان: دار الفكر، ١٩٨٤م)، ص ٨٤، ٨٥؛ ابن جني، الخصائص، ج ١، ص ١٦٤؛ الدينوري، أبو عبد الله الحسين بن موسى، ثمار الصناعة في علم العربية، د.ط، تحقيق: محمد الفاضل، (الرياض: مطبوعات جامعة الإمام محمد، ١٩٩٠م)، ص ٤٣.

٤٧ انظر: أبو المكارم، علي، أصول التفكير النحوي، ط ١، (القاهرة: دار غريب، ٢٠٠٦م)، ص ١٩٣؛ الملخ، حسن، نظرية التعليل في النحو العربي بين القدماء والمحدثين، ط ١، (عمان: دار الشروق، ٢٠٠٠م)، ص ١١٦؛ الخطيب، محمد، ضوابط الفكر النحوي، د.ط، (القاهرة: دار البصائر، ٢٠٠٦م)، ج ١، ص ٥٢٣.

٤٨ أبو المكارم، علي، تقويم الفكر النحوي، ص ١٤١، ١٤٢.

٤٩ انظر: الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن، العوامل المنة النحوية، ط ١، (بيروت: جدة: دار المنهاج، ٢٠٠٩م)، ص ٧٣. ٥٠ يحسن هنا التذكير بأن أكثر النحويين متكلمون، فقد رُوي عن بعضهم قوله: (كان أهل العربية كلهم أصحاب أهواء، إلا أربعة، فيأخهم كانوا أصحاب سُنة: أبو عمرو بن العلاء، والخليل بن أحمد، ويونس بن حبيب البصري، والأصمعي). ابن الأنباري، أبو البركات كمال الدين عبد الرحمن بن محمد، نزهة الألباء في طبقات الأدباء، د.ط، تحقيق: إبراهيم السامرائي (الزرقاء: مكتبة المنار، د.ت)، ص ٣٣.

٥١ انظر: نيهان، عبد الإله، ابن يعيش النحوي، د.ط، (دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب، ١٩٩٧م)، ص ٥٥٢. ٥٢ الموسى، نهاد، نظرية النحو العربي في ضوء مناهج النظر اللغوي الحديث، د.ط، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠م)، ص ٣٩-٤٠.

٥٣ قدّم فخر الدين قباوة عرضاً وافياً لنظريات تفسير العمل النحوي، فكانت لديه: النظرية اللفظية، والنظرية المعنوية، ونظرية التعليق، والنظرية الصوتية، والنظرية الخلافية، والنظرية الإنسانية، والنظرية الإلهية، والنظرية الاجتماعية، والحقيقة أنها في مجملها لا تخرج في أثناء تفسيرها عن ارتباطها بمقاصد المتكلم المعرب كلامه؛ لذا يُمكن رُدّها كلها إلى واحدة منها هي النظرية الإنسانية؛ تمثيلاً مع حقيقتها ومع ما أثبتته أعلاه.

انظر: قباوة، فخر الدين، مشكلة العامل النحوي ونظرية الاقتضاء، د.ط، (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٣م)، ص ٦٨-١١٢.

٥٤ الرضي، محمد بن الحسن، شرح الرضي على الكافية، ج ١، ص ٦٣.

٥٥ الخالدي، كريم، نظرية المعنى في الدراسات النحوية، ط ١، (عمان: دار صفاء للنشر والتوزيع، ٢٠٠٦م)، ص ٩٤.

٥٦ ابن الأنباري، أبو البركات كمال الدين عبد الرحمن بن محمد، الإنصاف في مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين، ط ١، تحقيق: جودة مبروك؛ رمضان عبد التواب، (القاهرة: مكتبة الخانجي، ٢٠٠٢م)، ص ٤٢.

٥٧ هذا التبويض؛ لأن الاستقراء في حالة القرآن الكريم كان تاماً؛ لمحدودية النص القرآني من جهة، ولأن استقراءه الأولي التام هذا مثل أساس الاستقراء الموسع الناقص فيما بعد من جهة أخرى.

انظر: الملخ، حسن، التفكير العلمي في النحو العربي، ط ١، (عمان: دار الشروق، ٢٠٠٢م)، ص ٦٩ - ٧١.

٥٨ ابن جني، الخصائص، ج ١، ص ٢٤٢.

References

المراجع

- Abū al-Makārem, ‘ali, *’uṣūl al-Taḥkīm al-Naḥwiyy*, 1st Edition, (Cairo: Dār Gharib, 2006).
- Abū al-Makārem, ‘ali, *Taqwīm al-fikr al-Naḥwiyy*, (Cairo: Dār Gharib, no date).
- Al-’igiy, *al-Mawāqif Fi ‘ilm al-Kalām*, (Beirut: ‘ālam al-Kutub, no date).
- Ibn ‘abi ‘uṣyba‘ah, *’uūn al-’anbā’ Fi ṭabqāt al-’aṭbā’*, Taḥqīq: Nezār Reḍā (Beirut: Dār Maktabah al-Ḥaiyāt, no date).
- Ibn al-’anbāriyy, *al-’inṣāf Fi masā’il al-Khilāf Bain al-Baṣriyyn Wa al-Kuḥfiyyn*, Taḥqīq: Gudāh Mabruk Wa Ramaḍān ‘abd al-Tawāb, 1st Edition, (Cairo: Makṭabah al-Khānjīy, 2002).
- Ibn al-’anbāriyy, *Luma’ al-’adilah*, Taḥqīq: Sa‘id al-’afghāniyy, (Damascus: Maṭba‘ah al-Jami‘ah al-Suriyyah, 1975).
- Ibn al-’anbāriyy, *Nuzḥah al-’alibā’ Fi Ṭabqāt al-’udabā’*, Taḥqīq: Ibrāhīm al-Sāmarā’iy, (al-Zarqa: Makṭbah al-Manār, no date).
- Ibn al-Sarāj, *al-’uṣūl*, Taḥqīq: ‘abd al-Ḥusain al-Fatliyy, 2nd Edition, (Beirut: Mu’assasah al-Risālah, 1996).
- Ibn al-Nadīm, *al-Fehrst*, Taḥqīq: Reḍā, (Tehran: no place, 1971).
- Ibn Taimiyyah, *Majmū’ al-Fatawā*, Jam‘ahā: ‘abd al-Ramān al-Najdiy Wa ibnuh Moḥammad, 2nd Edition, (Cairo: Maktabah Ibn Tahmiyyah, 1978).
- Ibn Jinniy, *al-Khaṣā’iṣ*, Taḥqīq: Moḥammad ‘ali al-Najār, (Cairo: Dār al-Kutub al-’ilmiyyah, 2001).
- Ibn Khilkān, *Waḥfiyyāt al-’a’iyān Wa ‘anbā’ ‘abnā’ al-Zamān*, Taḥqīq: Iḥsān ‘abbās, (Beirut: Dār Ṣāder, no date).
- Ibn Ruṣhd, *Kitāb faṣl al-Maqāl Wa taqrir Mā Baina al-Shari‘ah Wa al-Ḥekmah Min al-’ittiṣāl*, Taḥqīq: ‘albir Nādir, 2nd Edition, (Beirut: Dār al-Mashreq, 1968).
- Ibn Manzūr, *Lisān al-’arab*, Taḥqīq: Jam‘ Min al-Muḥaqqiqīn, (Beirut: Dār al-Ma‘āref, no date).
- Badawiy, ‘abd al-Raḥmān, *Manāḥj al-Baḥth al-’ilmiyy*, 3rd Edition, (Kuait: Wekalah al-Maṭbu‘āt, 1977).
- Al-Baghdādiy, Ismā‘il Bāshā, *Hadiyyah al-’ārefiyyn*, Ṭab‘ah Wekalah al-Ma‘āref Istanbul, (Beirut: Dār ‘ihiā’ al-Turāth, 2006).
- Al-Tahānawiy, *Kashāf ‘iṣṭilāḥāt al-Funūn Wa al-’ulūm*, Taḥqīq: Jam‘ Min al-Muḥaqqiqīn, 1st Edition, (Cairo: Dār Gharib, 2006).
- Al-Jurjāniyy, *al-’awāmel al-Mi‘ah al-Nahawiyyah*, 1st Edition, (Beirut, Jaddah: Dār al-Menhāj, 2009).
- Al-Ḥāfeẓ al-Hathamiyy, *Bughiyah al-Bāḥth ‘an zawā’id Musnad al-Ḥāreth*, Taḥqīq: Ḥusain al-Békriyy, 1st Edition, (al-Madinah al-Munawara: Markaz Khidmah al-Sunnah Wa al-Siyrah al-Nabawiyyah, 1992).

Ḥassān, Tammām, *al-Lughah Bain al-Mi'iyāyyah Wa al-Waṣfiyyah*, (Cairo: 'ālam al-Kutub, 2001).

Ḥamawiyyah, 'adham Moḥammad 'ali, *al-Naz'ah al-'aqliyyah Fi al- Dars al-Naḥwiyyah al-'arabi*, (Homs: Jāmi'ah al-Ba'th, Kuliyyah al-'ādāb Wa al-'ulūm al-'insāniyyah, Qism al-Lughah al-'arabiyyah, 2016).

Al-Khālidiy, Karim, *Nazriyyah al-Ma'nā Fi al-Dirāsāt al-Naḥwiyyah*, 1st Edition, (Amman: Dār Ṣafā', 2006).

Al-Khaṭīb, Moḥammad, *Dawābiṭ al-Fikr al-Naḥwiyyah*, (Cairo: Dār al-Baṣā'ir, 2006).

Al-Dainūriy, *Themār al-Ṣinā'ah Fi 'ilm al-'arabiyyah*, Taḥqiq: Moḥammad al-Fāḍil, (Riyadh: Maṭbū'āt Jāmi'ah al-'imām Moḥammad, 1990).

Al-Rāziy, *al-Mabāḥith al-Mashrqiyyah*, (Haider Abad: Maṭba'ah Majles dā'irah al-Ma'āref, 1924).

Al-Raḍiy, al-'istrabāziy, *Sharḥ al-Raḍiy 'alā al-Kāfiyyah*, 2nd Edition, Taḥqiq: Yosūf Ḥasan 'umar, (Benghazi: Manshūrāt Jami'ah Qār Yūnus, 1996).

Al-Rumāniy, *al-Naḥū*, Taḥqiq: Ibrāhīm al-Sāmarā'iy, (Amman: Dār al-Fikr, 1984).

Al-Zabidiy, *Ṭabaqāt al-Naḥwiyyin Wa al-Lughawiyin*, Taḥqiq: Moḥammad 'abi al-Faḍel Ibrāhīm, 2nd Edition, (Cairo: Dār al-Ma'āref, no date).

Al-Zajājiy, *al-'iḍāḥ Fi 'ilal al-Naḥū*, Taḥqiq: Mézen al-Mubārḳ, 3rd Edition, (Beirut: Dār al-Nafā'is, 1979).

Al-Zirkliy, Khair al_Din, *al-'a'lām*, Taḥqiq: Mézen al-Mubārḳ, 15th Edition, (Beirut: Dār al-'ilm Li al-Malāiyyin, 2002).

Al-Subkiy, *Ṭabaqāt al-Shafi'iyyah al-Kubrā*, (Cairo: Dār 'iḥiā' al-Kutub al-'arabiyyah, no date).

Sa'id, 'abd al-Wāreth, *Fi 'iṣlāḥ al-Naḥū al-'arabi*, 1st Edition, (al-Kuwait: Dār al-Qalam, 1985).

Sibawieh, *al-Kitāb*, Taḥqiq: 'abd al-Salām Hārūn, 3rd Edition, (Cairo: Maktabah al-Khānjiy, 1988).

- Al-Sirāviy, *'akhbār al-Naḥwiyyn al-Baṣriyyn*, Taḥqiq: Ṭéha al-Zin, Moḥammad Khafājiy, 1st Edition, (Cairo: Maṭba'ah Wa Maktabah Muṣṭafā al-Bābiy al-Ḥalabiy, 1955).
- Al-Ṣiūṭiy, *Bughiyah al-Ū'ah Fi ṭabqāt al-Lughawiyyan al-Nūḥāt*, Taḥqiq: Moḥammad 'abi al-Faḍel Ibrāhīm, 2nd Edition, (Damascus: Dār al-Fikr, 1979).
- Al-Shahrstāniy, *al-Milal Wa al-Niḥal*, Taḥqiq: 'amir Muhnā, 'ali Fā'ūr, 3rd Edition, (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1993).
- Al-Shahrastāniy, *Nihāyat al-'iqdām Fi 'ilm al-Kalām*, Taḥqiq: 'ālfred Jiom, (London: Maṭba'ah Jāmi'ah Oxford, 1934).
- Al-Shahid al-athaniy, *Ḥaqā'iq al-'imān*, Taḥqiq: Mahdiy al-Rajā'iy 1st Edition, (Qum: Matba'ah al-Shuhdā', 1988).
- Al-Ṣader, Moḥammad Bāqer, *al-'usus al-Manṭiqiyah Li al-'istqrā'*, 5th Edition, (Beirut: Dār al-Ta'āruf Li al-Maṭbu'āt, 1986).
- Al-Ṣafadiy, *al-Wéfi Bi al-Wafiyāt*, Taḥqiq: 'aḥmad al-'arnā'uṭ, Turkey Muṣṭafā 1st Edition, (Beirut: Dār 'iḥiā' al-Turāth al-'arabi, 2000).
- Ṣalibā, Jamil, *al-Mu'jam al-Falsafiy*, (Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnāniy, 1982).
- 'umar, 'aḥmad Mukhtār, *Qadāiyā al-Lughah Wa al-Naḥū*, (Cairo: 'ālam al-Kutub, 1974).
- 'ied, Moḥammad, *'uṣūl al-Naḥū al-'arabi*, 4th Edition, (Cairo: 'ālam al-Kutub, 1989).
- Al-'isawiy, 'abd al-Fatāḥ, *Manāḥj al-Baḥth al-'ilmiy Fi al-Fikr al-Islāmiy Wa al-Fikr al-Ḥadith*, (Beirut: Dār al-Ratib al-Jāmi'iyyah, 1997).
- Al-Ghazāliy, *Tahāfut al-Falāsefah*, Taḥqiq: Sulimān Duniā, 4th Edition, (Cairo: Dār al-Ma'āref, no date).
- Al-Qāḍiy 'abd al-Jabār, *Kitāb al-Majmū' Fi al-Muḥiṭ Bi al-Taklif*, Taḥqiq: al-'ab Jin Yasu'iy, (Beirut: al-Maṭba'ah al-Kathulikiyyah, no date).
- Qabāwah, Fakhr al-Din, *Mushkilah al-'āmel al-Naḥwiyy Wa Naẓariyyah al-'iqteḍā'*, (Damascus: Dār al-fikr, 2003).
- Al-Kafawiy, *al-Kuliyat*, Taḥqiq: 'adnān Darwish, Moḥammad al-MaṢriy, 2nd Edition, (Beirut: Mu'assasah al-Resālah, 1998).

MaJmū‘ al-Rasā’il al-Yamāniyyah, *al-Risālah al-Wazi‘ah*, (Cairo: al-Ṭabā‘ah al-Muniyriyyah, 1929).

Al-Mulkh, Ḥasan, *al-Taḥkir al-‘ilmiy Fi al-Naḥū al-‘arabi*, 1st Edition, (Amman: Dār al-Shroq, 2002).

Al-Mulkh, Ḥasan, *Naḥariyyah al-Ta‘lil Fi al-Naḥū al-‘arabi Bina al-Qudamā’ Wa al-Muḥdathiyn*, 1st Edition, (Amman: Dār al-Shroq, 2000).

Al-Mūsā, Nihād, *Naḥariyyah al-Naḥū al-‘arabi Fi Ḍawi’ Manāhij al-Nazar al-Lughawiy al-Ḥadith*, (Beirut: al-Mu’assasah al-‘arabiyyah Li al-Dirāsāt Wa al-Nasher, 1980).

Nabhān, ‘abd al-ilāh, *Ibn Ya‘ish al-Naḥwiyy*, (Damascus: Manshūrāt ‘itiḥād al-Kuttāb al-‘arab, 1997).

Al-Nashāder, ‘ali Sāmiyy, *Manāhij al-Baḥth ‘ind Mufkriyy al-Islām*, 3rd Edition, (Beirut: Dār al-Nhḍah al-‘arabiyyah, 1984).

Al-Yamāniyy, ‘ishārah al-Ta‘iyyn Fi Tarājm al-Nūḥāh Wa al-Lughawiyyn, Taḥqiq: ‘abd al-Majid Diāb, 1st Edition, (Riyadh: Markaz al-Malik Faiṣal Li al-Beḥūth Wa al-Derāsāt al-Islāmiyyah, no date).