

الأسس المنطقية للاستقراء النحوي: دراسة إبستمولوجية

The Principles of Logic in Grammatical Induction: Epistemological Study
Prinsip-Prinsip Logika dalam Pembacaan Tata Bahasa Arab: Suatu
Kajian Epistimologi

أدهم محمد علي حموية*

مستخلص البحث

لما كان إبراز الميتافيزيقيات العلمية يحتاج إلى منهج خاص في المعارف العلمية، وكانت اللغة أساس التفكير الفلسفي، صحّ للغة أن تكون مادة للمنهج الاستقرائي، بإخضاعها للتجربة للتوصل إلى قوانين تضبط ظواهرها الجزئية في أحكام عامة، وتتبع المادة اللغوية التي استقرها النحويون نجد أن عملهم تضمن نوعي الاستقراء: التام والناقص، وفقاً للمنهج الأرسطي في الاستقراء، لكنهم خالفوا هذا المنهج بما يتناسب مع طبيعة منهجية التفكير الإسلامية، فكان لهم منهجهم الخاص في الاستقراء، ويُحاول الباحث أن يُحدد المنهج الاستقرائي في الدرس النحوي العربي من منظور إسلامي يتعامل مع المنظور الأرسطي؛ في سبيل الوصول إلى التكامل المعرفي بين المنظورين.

الكلمات الرئيسية: النحو العربي، الفلسفة النحوية، النحو والمنطق، أصول.

Abstract

As a highlight of metaphysical Sciences, a special approach in scientific knowledge is required for, in as much as language serves as a fundamental instrument in the philosophical theory of thinking. It is appropriate for language to be a substance for inductive curriculum, by subjecting them to test so as to reach the laws that regulate partial manifestations in the General Statues. With reference to linguistic material that was induced by the Grammarians, it had been deduced that their works include inductive form

* قسم اللغة العربية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة البعث، سوريا. adhamawiya@gmail.com

derived by the Grammarians, be it the completed form or the uncompleted form, which is in accordance with Aristotle methodology of induction. However, they violated this approach with what is in line with the methodology nature of thinking within the range of Islam. Hence, they have their own approach in the induction, and that is why this research tends to delimit the inductive approach in studying Arabic grammar from an Islamic perspective and by working in hand with the Aristotelian point of view; for the purpose of accessing comprehensive and integrated knowledge between both perspectives.

Key words: Language, logic, philosophical thinking, induction, Arabic grammar.

Abstrak

Pada saat membahas sains metafizik, diperlukan pendekatan khas dalam pengetahuan saintifik, yang mana bahasa berfungsi sebagai alat asas dalam teori falsafah pemikiran. Oleh kerananya adalah wajar jika bahasa digunakan untuk menjadi bahan bagi kurikulum induktif, dengan menundukkannya sebagai alat penguji supaya sampai undang-undang yang dapat mengawal perkara-perkara juziyyah dalam bingkai hukum-hukum yang general, hal itu didapati dengan merujuk kepada bahan bahasa yang disimpulkan oleh ahli tatabahasa, yang terbagi menjadi dua bahagian induktif: al-Tamm dan al-Naqis, yang selaras dengan metodologi induksi Aristotle. Walau bagaimanapun, mereka mempunyai pemahaman yang berbeza dengan pendekatan Aristotle ini dengan diselaraskan dengan sifat metodologi berfikir dalam lingkungan Islam. Oleh itu, ahli tata bahasa ini mempunyai pendekatan mereka sendiri dalam induksi, dan itulah sebabnya kajian ini cenderung untuk membatasi pendekatan induktif untuk belajar tata bahasa Arab dari perspektif Islam dan dengan menghubungkaitkan dengan pandangan Aristotle; dan matlamatnya ialah untuk mengakses pengetahuan menyeluruh dan bersepadu antara kedua-dua perspektif.

Kata kunci: Bahasa, logik, pemikiran falsafah, induksi, tatabahasa Arab.

مقدمة

الدراسةُ الإِبستِمولوجيةُ Epistemology أو نظرية المعرفة دراسةُ طبيعة المعرفة ونطاقها، والاعتماد على مدى ارتباطها بمفاهيم مماثلة، من مثل: الحقيقة، والعقيدة، كما تتناول: وسائل إنتاج المعرفة، والشكوك حول ادعاءات المعرفة المختلفة، فالعلوم في الأمم لا تظهر فجأة، بل تتدرج رويداً رويداً حتى تستوي على سوقها، ولا يكون العلم علماً إلا بالمنهج الذي يستخدمه، لذا قال الدكتور العيسوي: "فالعلم منهج قبل أن يكون موضوعاً أو مجموعة من المعارف أو النظريات؛ لأننا لا نستطيع أن

نتوصل إلى المعارف العلمية بدون استخدام منهج علمي" ¹، ولهذا الكلام أساس؛ لأن لأن بناء الفكرة التعليمية يحتاج إلى مراحل معينة؛ الفكرة والمنهج والنظرية والعلمية، في سبيل إثبات النظرية العلمية ومفاهيمها الحقيقية والأساسية قانونياً ومنطقياً، ومن بين أربعة العناصر (المراحل) المذكورة أصبح (المنهج) عنصراً قيادياً ووعياً في التعامل مع الأفكار المطروحة وارتباطاتها، فالمنهج وعي موضوع العلم يكون من خلال وعي الخطوات التي تُتبع في سبيل تقصي حقائقه وتبائها؛ إنه كما يقول الدكتور عبد الرحمن بدوي: "فنُّ التنظيم الصحيح لسلسلة من الأفكار العديدة؛ إما من أجل الكشف عن الحقيقة حين نكون بها جاهلين، أو البرهنة عليها للآخرين حين نكون بها عارفين" ²، وتُمثل هذه الأفكار المنظمة في التفكير النحوي آلية الاستدلال التي يمارسها النحويون في أثناء صوغهم الفكر النحوي؛ بما فيه من: وصف العربية، والتععيد لها، وتحليل بنية تراكيبيها.

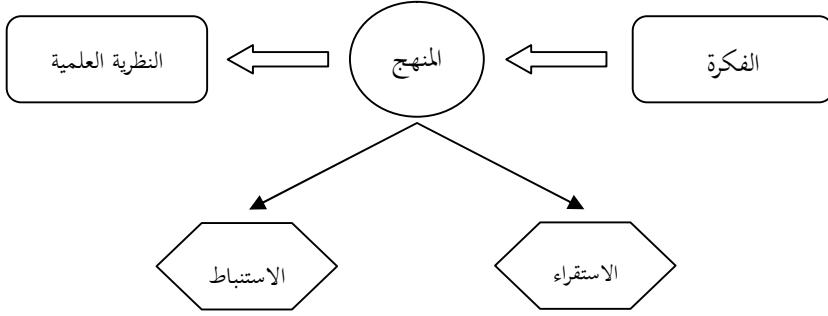
وللنقاش في المنهج الاستدلالي في تحقيق النظرية العلمية النحوية نظراً؛ فقد قسم الدكتور محمد باقر الصدر الاستدلال في القدرة التفكيرية البشرية إلى قسمين؛ الاستنباط والاستقراء، لكل منهما منهج خاص وطريق مميز في ترسيخ المعارف الفكرية المنظمة، قال: "يقسم الاستدلال الذي يمارسه الفكر البشري عادة إلى قسمين رئيسيين: أحدهما الاستنباط، والآخر الاستقراء، ولكل من الدليل الاستنباطي والدليل الاستقرائي منهجه الخاص وطريقه المميز" ³.

وفيما يأتي رسمٌ يبرز تطور الفكر البشري في تعامله مع المعارف العلمية:

1 العيسوي، عبد الرحمن، عبد الفتاح، مناهج البحث العلمي في الفكر الإسلامي والفكر الحديث، (بيروت: دار الراتب الجامعية، 1997)، ص73.

2 بدوي، عبد الرحمن، مناهج البحث العلمي، (الكويت: وكالة المطبوعات، ط3، 1977)، ص4.

3 الصدر، محمد باقر، الأسس المنطقية للاستقراء، (بيروت: دار المعارف، ط5، 1986)، ص5.



ويرى الباحث أنه اعتماداً على إثبات المنهج العلمي في التفكير البشري من خلال المنطق اليوناني الذي نضج في أثينا فيما يُسمى (العصر الذهبي) ما بين عامي 500 ق.م- 323 ق.م،¹ ولا سيما على يد المعلم الأول أرسطو؛ إذ كان المنطق اليوناني قد قنن آليات التفكير المشتركة بين البشر وجمعها، ثم فاضل بينها، واعتماداً على هذا كان لا بدّ لكلّ تفكير إنساني من أن يجد له قانوناً في هذا المنطق يصفه، لا يتبعه كلٌّ وفق دائرة اهتمامه؛ ذلك أن اختلاف الثقافات يُؤدّي إلى اختلاف الآليات التفكيرية التي تعتمدها، ومن ثمّ يستبطن كلُّ فكرٍ استدلالاً خاصاً به، أو على الأقل يأخذ من كلّ استدلال ما يتفق وطبيعته مما يترتب عليه أن قسّم الاستدلال المتقدم، يتعاورهما كلُّ فكرٍ أيّاً كانت الثقافة التي يمثّلها أي إننا نلقاها لدى علماء اللغة على اختلاف لغاتهم، وكذا لدى الأصوليين والمناطقة، كلّ وفق مجاله، وعلى مثل هذا اعتمد الدكتور عبده الراجحي حين بيّن أن التعريف عند أرسطو يختلف عن التعريف عند النحويين العرب،² مما يدلّ بقوة إلى بُعد كتاب سيبويه عن تأثير المنطق الأرسطي، وفق ما أشارت إليه الدكتورة صالحه يعقوب.³

1 يُنظر: زيدان، جرجي، تاريخ آداب اللغة العربية، (القاهرة: دار الهلال، 2011)، ج1، ص21.

2 يُنظر: الراجحي، عبده، النحو العربي والدرس الحديث، (بيروت: دار النهضة العربية، 1979)، ص72.

3 يُنظر: يعقوب، صالحه، دراسة نقدية في التفكير النحوي العربي، (القاهرة: مطبعة دار السلام، 2014)،

الفرق بين الاستنباط والاستقراء في المعارف العلمية

يرتبط المنهج العلمي في التفكير البشري عند أرسطو بمبدأ العلية، فقد جعل العلة أربعاً¹: مادية، وصورية، وفاعلية، وغائية، كلٌ واحدة منهما تُجيب عن سؤال: فالمادية تجيب عن: ما هذا؟ والصورية تجيب عن: كيف هذا؟ والفاعلية تجيب عن: من فعل هذا؟ والغائية تجيب عن: لم كان هذا؟ ولهذا المبدأ (مبدأ العلية) أهميته في الدليلين الاستنباطي والاستقرائي اللذين يُفرق بينهما من حيث النتيجة المتحصلة من كل منهما؛ كما ذكّر بعضُ المحدثين، فالاستنباط كلُّ استدلال لا تكبر نتيجته المقدمات التي تكوّن منها؛ أي إن النتيجة فيه تُساوي مُقدّماتها، أو تكون أصغر منها، ومثاله التقليدي لدى المناطقة قولهم: كلُّ إنسانٍ فان، وسقراطٌ إنسانٌ، إذن سقراطٌ فان، وقد يُسمى هذا الدليل أيضاً (القياس) و(الاستنتاج)، وبالعكس يكون الاستقراء، فهو كلُّ استدلال تكبر نتيجته المقدمات التي تكوّن منها، كأن يُقال: الحديد والنحاس والذهب كلُّ منها يتمدد بالحرارة، وكلُّ منها معدن؛ إذن كلُّ معدن يتمدد بالحرارة، فالنتيجة التي عمّت كلَّ معدن أكبر من مُقدّماتها التي عدّت بعض أنواع المعادن.²

وعليه يفهم الفرقُ بين الاستنباط والاستقراء من حيثيتين: إحداهما مبدأ الاستدلال في كل منهما، فالاستنباط يبدأ بالعام لينتهي إلى الخاص، أما الاستقراء فيبدأ بالخاص لينتهي إلى العام، وهذا ما أبرزه الدكتور محمد باقر الصدر بقوله: "يعتبر السير الفكري في الدليل الاستقرائي معاكساً للسير في الدليل الاستنباطي الذي يصطنع الطريقة القياسية، فبينما يسير الدليل الاستنباطي وفق الطريقة القياسية من العام إلى الخاص

1 ينظر: أرسطو، منطق أرسطو، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، (الكويت: وكالة المطبوعات، بيروت: دار القلم، ط1، 1980)، ج2، ص427.

2 ينظر: صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1982)، ج1، ص71، 75؛ بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات، ط1، 1984)، ج1، ص145؛ الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء، ص5.

عادة، يسير الدليل الاستقرائي خلافاً لذلك من الخاص إلى العام".¹ **والحيثية الأخرى** للفرق بين الدليلين تتعلّق بما يستندان إليه في أثناء الاستدلال بهما، وقد وضح هذا الدكتور عبد الرحمن بدوي بقوله: "الخلاف بين كلا النوعين من التعميم هو في الالتجاء إلى التجربة"²، ويظهر من الأمثلة المتقدمة أن الاستقراء يستند إلى التجربة، أما الاستنباط فلا؛ ذلك أن الاستنباط عملية فكرية خالصة يتسّق فيها العقل مع ذاته؛ من دون الالتجاء إلى عناصر خارجية في أثناء صوغه المقدمات ونتائجها، أما في الاستقراء فيلتجئ العقل إلى التجربة؛ للتحقق من الفروض في سبيل التوصل إلى النتيجة؛ لذا كان الاستدلال الاستقرائي أكثرَ موضوعية في إثبات المعارف العلمية؛ لأنه ينفرد عن الدليل الاستنباطي في إبراز الميتافيزيقيات العلمية التي يتناولها عقلياً وحسبياً وفق معايير الطبيعة البشرية، في حين لا يتناولها الآخر (الاستنباط) إلا عقلياً.

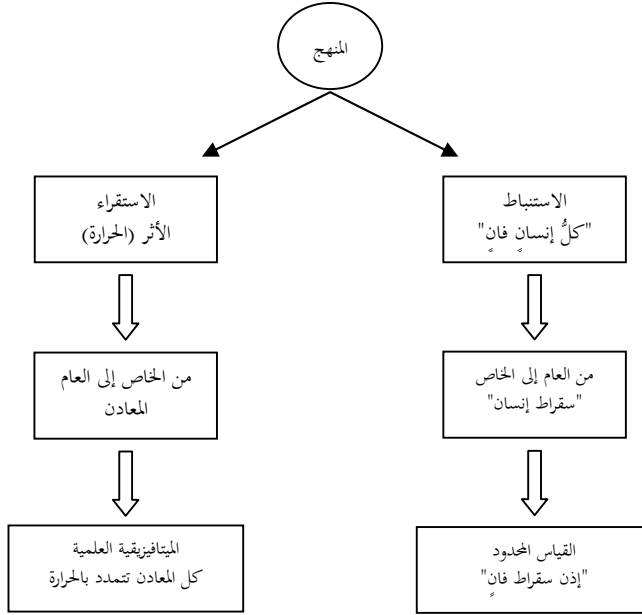
ومما لا شكّ فيه أن للارتباط بين الاستنباط والاستقراء في تحقيق المعارف العلمية البشرية فائدة، فقد أشار الدكتور إبراهيم إبراهيم إلى أن العلاقة بينهما تُؤدّي إلى صلاحية التفكير الإنساني، فقال: "يرتبط كلُّ منهما بالآخر أشدَّ الارتباط، وهما لازمان معاً لصحة التفكير الإنساني... فكلاهما محتاج للآخر؛ بمعنى أن القياس في حاجة إلى الاستقراء؛ لكي يمدّه بمقدمات كلية صحيحة من ناحية الواقع... والاستقراء يحتاج إلى القياس؛ لكي يقوم له بدور المراجع أو المحقّق؛ لأن القضايا الكلية التي توصل إليها الاستقراء بالملاحظة والتجربة لا نستطيع التحقق من صدقها إلا بتطبيقها على حالات جزئية جديدة"³، فالارتباط بين المنهجين مهمٌّ في التأكد من صحة التفكير الإنساني، ومن ثمّ يهدف هذا البحث إلى تحصيل تسوية عادلة بين الدليلين من خلال التركيز على الدليل الاستقرائي معياراً أساساً في التعليل النحوي العربي، وتبيان التجاء النحويين إليه،

1 الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء، ص 6.

2 بدوي، موسوعة الفلسفة، ج 1، ص 145.

3 إبراهيم، إبراهيم، منطق الاستقراء (المنطق الحديث)، (الإسكندرية: منشأة المعارف، 1999)، ص 13.

وحضور أُسس المنطقية في أثناء درسهم النحوي بما يتناسب وطبيعة منهجية التفكير الإسلامية بعامة، والنحوية العربية بخاصة، وبعبارة أخرى؛ إحياء ماهية هذا الدليل في التراث الإسلامي العربي أمودجياً، وهذا ما يمكن تمثيله في الآتي:



مفهوم الاستقراء وحضوره في الدرس النحوي

يرى الباحث أن للدليل الاستقرائي حضوراً مبرزاً في الدرس النحوي؛ ذلك أن هذا الدرس حقيقةً دراسةً عقليةً وحسيةً للغة، ولا سيما في أثناء تناوله العلل والعوامل، وذا ما يتفق مع الكيفية التي يتناول بها الاستقراء المعارف العلمية.

و(الاستقراء) في اللغة مصدرُ الفعل الثلاثي المزيد بالهمزة والسين والتاء (اسْتَقْرَى يَسْتَقْرِي)، وفعله المجرد (قَرَى يَقْرُو قَرَا)، قال الفراهيدي (170هـ): "ويَسْتَقْرِيهَا، وَيَقْرُوها؛ إذا سار فيها بنظرٍ حالها وأمرها، وما زلت أستقري هذه الأرض قرية قرية"¹، فالاستقراء أي التتبع والتفحص والملاحظة لمعرفة حال الشيء وتحديد خصائصه، وليس

1 الفراهيدي، كتاب العين، تحقيق: عبد الله درويش، (بغداد: مطبعة العاني، 1967)، مادة (قرو).

ببعيد من هذا معنى الاستقراء في الاصطلاح الذي ذكَّره السيد الجرجاني (816هـ)، فهو "الحُكم على كليٍّ بوجوده في أكثر جزئياته"¹، أي إن الاستقراء يبدأ بالجزئيات يتبَّعها ويتفحصها ويلاحظها؛ لمعرفة حال ما يجمعها وتحديد خصائصه، ويُعرف هذا بأنه استقراء تامٌّ إذا كان المستقري جميع الجزئيات المدرجة في ذلك الكلي، فإذا كان المستقري معظم جزئياته كان الاستقراء ناقصاً، وقد فرَّق بينهما التهانوي (بعد 1185هـ) من حيث: المستقري، والاستعمال، والإفادة: أما من حيث المستقري فتقدّم، وأما من حيث الاستعمال، فالتامُّ قليل استعماله والناقص أكثر منه، وأما من حيث الإفادة، فالتامُّ يفيد اليقين والناقص يفيد الظن.²

ولكن خلافاً فكرياً يتطرَّق إلى المناسبة بين المعنيين اللغوي والاصطلاحي للاستقراء، مرده دائماً إلى الخلاف بين منهجتي التفكير الإسلامية واليونانية في النظر إلى التجربة - ومحلُّها الماديات طبعاً - وأثرها في تحصيل العلم، "فالتجربة في ذاتها كطريق للبحث اليقيني لم يعرفها اليونان"؛ كما قال الدكتور علي النشار،³ ويرى الباحث أن هذا التوصيف أكثر موضوعية مما وصّف به الدكتور زكي محمود موقف اليونان من التجربة؛ إذ قال: "وفي مثل هذه الحالة تكون صحة التفكير متوقفة على صحة استدلال النظريات من المسلمات الأولى - البديهيات والمصادرات - ولا شأن لهم بعد ذلك بالطبيعة الواقعة، ولا حاجة بهم إلى ملاحظتها أو إجراء التجارب على أشيائها وظواهرها؛ إذ ما حاجتهم إلى ذلك ما دام العقل وحده كافياً لإتمام البناء كله"⁴، فما من أمة لم تعرف

1 الجرجاني، التعريفات، تحقيق: إبراهيم الأبياري، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط1، 1405هـ)، ص37.

2 ينظر: التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق جمع من المحققين، (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 1996)، ج1، ص172.

3 النشار، علي سامي، المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ط5، 2000)، ص375.

4 محمود، زكي، المنطق الوضعي، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ط4، 1965)، ج2، ص151.

التجربة والملاحظة، ولكن الفلاسفة اليونان لما كانوا يتحرّون اليقين في أبحاثهم، وجدوا أن نتائج هذه الأبحاث تصدقُ بتمامها عقلياً، ولكنها تنخرم في تطبيقاتها الحسيّة؛ لذا فضّلوا العقلي على الحسي؛ لأن في الأول اتّساقاً لا يتحصّل في الثاني.

أما مفكّرو الإسلام فقال عنهم الدكتور عبد الزهرة البندر إنهم كانوا يعنون بملاحظة "الظواهر الجزئية، أو إجراء التجارب عليها؛ بغية تحديد سلوكها، والكشف عن القانون العام الذي تربط بموجبه هذه الظواهر"،¹ ومن ثم يرى الباحث أن عمَلهم كان: أقرب إلى ما أراده أرسطو من مصطلح (الاستقراء)، ومتطابقاً مع ما أراده الفراهيدي في شرح (الاستقراء) لغةً.

وقد يسأل سائل: ما صلة هذا باللغة بعامّة، وبالنحو ودّرِسِه بِخاصّة؟

لما كانت اللغة ظاهرة مادية طبيعية صحّ لها أن تكون مادة للاستقراء، ومن ثمّ أمكن إخضاعها للتتبّع والتفحص والملاحظة؛ لمعرفة حالها وتحديد خصائصها، وهذا ما تولّاه علم النحو؛ إذ اتخذ من الاستقراء وغيره أداة له في إخضاع اللغة للتجربة؛ للتوصل إلى قوانين تضبط ظواهرها الجزئية، هذا بعامّة، وبخاصّة استلزم نزول القرآن الكريم باللغة العربية استقراء جزئيات هذه اللغة؛ بغية ضبطها في قوانين تحفظ لها القدسية التي آلت إليها من جهة، ولسلامة البنيان اللغوي للقرآن الكريم نحواً وصرفاً وصوتاً ودلالةً من جهة أخرى، ومن ثمّ كانت انطلاقة الاستقراء من النص القرآني نفسه، لا من غيره من المرويات اللغوية آنذاك، أيام احتيج إلى تلك القوانين، ولا شكّ في أن أبا الأسود (69هـ) لما فزع إلى التأسيس للعربية بدافع فساد الألسنة وشيوع اللحن، كان قد اتجه إلى ما خيف عليه منهما، أي القرآن الكريم، وهذا ما أشار إليه الدكتور عبده الراجحي بقوله:

"كانت قراءة القرآن أول ما اهتم به المسلمون... ومنذ البداية اشتهر النحاة بالقراءة".²

1 البندر، عبد الزهرة، منهج الاستقراء في الفكر الإسلامي؛ أصوله وتطوره، (لندن: دار الحكمة، ط1، 1992)، ص51.

2 الراجحي، النحو العربي والدرس الحديث، ص12.

لذا كان القرآن الكريم نواة الاستقراء الأولي التي انبنت على تحليلها نتائج ساقها الدكتور حسن الملقح؛¹ وتتلخص في أنه نصُّ ثابتُ النقل من الله ﷻ إلى رسوله ﷺ عن طريق وحيه التليي؛ ولغته العربية مثالية؛ فيها ظواهر لغوية مُطردة وأخرى غير مُطردة، وتابع الدكتور أن اللغويين الأوائل حدّدوا - بمهّدي من هذه النتائج - مادة الاستقراء الموسّع، فقد:

- حصروا مكانياً وزمانياً المادة اللغوية العربية التي سيّسعون في استقراءها.
- واستبعدوا اللهجات العربية التي تساهلت في الإعراب وأخلّت به.
- وبحثوا عن شواهد تؤيّد الظواهر اللغوية غير المُطردة في القرآن الكريم.
- واهتموا بصحة الشواهد النحوية المنقولة إليهم؛ لأنّ بها صحة الظواهر اللغوية في القرآن الكريم.

وعليه يرى الباحث أن قد كانت للاستقراء الهيمنة على الدرس النحوي منذ بدأ على يدي أبي الأسود إلى أن جاء عبد الله بن أبي إسحق الحضرمي (117هـ) الذي قال عنه الجمحي (232هـ) إنه كان "أول من بعج النحو، ومدّ القياس والعلل"²؛ إذ كان أكثرُ المشتغلين بالنحو إلى أيامه من القراء والرواة، خرج أكثرهم إلى البوادي واجتمعوا بالأعراب؛ للسمع عنهم، وهي كما قال الدكتور تمام حسان: "خطوة حسية لا تشمل على تجريد؛ لأنها لا تتجاوز النقل والاستقراء والكشف عن هيئات المسموع، وملاحظة اختلاف الصور فيها بحسب اختلاف الموقع"³.

وعلى أساس هذه الخطوة بدأت مسيرة الدرس النحوي واتضحت معالمه، فقد قال ابن السراج (316هـ): "النحو إنما أريد به أن ينحو المتكلم إذا تعلّمه كلام العرب، وهو علمٌ استخراجه المتقدمون فيه من استقراء كلام العرب؛ حتى وقفوا منه على الغرض الذي

1 يُنظر: الملقح، حسن، التفكير العلمي في النحو العربي، (عمّان: دار الشروق، ط1، 2002)، ص69-71.

2 الجمحي، طبقات الشعراء الجاهليين والإسلاميين، تحقيق: محمود شاكر، (جدة: دار المدني، د.ت)، ج1، ص14.

3 حسان، تمام، الأصول، (القاهرة: عالم الكتب، 2000)، ص61.

قصده المبتدئون بهذه اللغة، فباستقراء كلام العرب فاعلم أن الفاعل رُفع، والمفعول به نُصب...¹.

ويظهر للبحث أن في الجملة الأخيرة من قولة ابن السراج دليلاً إلى أن الاستقراء كان معياراً أساساً في التعليل النحوي العربي، وأنه بمعرفة النحويين الاستقراءً منهجاً منذ أبي الأسود إلى ما قبل ابن أبي إسحق - أي قبل ترجمة كُتُب أرسطو المنطقية على يدي ابن المقفع (139هـ)؛ إن صحَّ هذا الخبر الذي فنَّده غيرُ باحثٍ من المحدثين² - تُدحض إحدى دعاوى الأثر اليوناني في الدرس النحوي العربي من خلال الفرق الزمني الواضح بين العملين، ولكن تظهر إشكالية تحديد نوع الاستقراء الذي اتَّبعه النحويون في أثناء عملهم، وهو صراحةً لا يخرج عن كونه: إما تاماً، وإما ناقصاً - وفق التقسيم الأرسطي - لأن الفكر الإسلامي لم تُضبط مفاهيمه حقيقةً إلا بهدي من المنطق اليوناني، مما ترتَّب عليه القول إنه قد تأثر به، فلا يُقال ههنا إن النحويين وظَّفوا هذا الاستقراء في عملهم بعد ما عرفوه في منطق أرسطو؛ لأن عملهم أسبق من معرفته، فإذا رُوجع عملهم بان أنهم انتهجوا فيه بعضاً من آليات التفكير العامة التي قنَّها المنطق اليوناني من قبل، وإذا ما أُريد الكلام على هذه الآليات كان ذلك على أنها من قبيل الوصف، لا الاتِّباع.

أنواع الاستقراء في الدرس النحوي

عوداً إلى ما سبق؛ أنَّ الاستنباط والاستقراء يرتبط كلُّ منهما بالآخر أشدَّ الارتباط، يرى الباحث أن ليس أدلَّ على هذا الارتباط من أن نوعي الاستقراء: فيهما ما يُعدُّ

1 ابن السراج، الأصول، تحقيق: عبد الحسين الفتلي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1996)، ج1، ص35.
2 ينظر: بدوي، عبد الرحمن، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، د.ت)، ص101؛ النشار، علي سامي، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، (بيروت: دار النهضة العربية، ط3، 1984)، ص22-25؛ الجابري، محمد عابد، تكوين العقل العربي، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط10، 2009)، ص235.

قسيمًا للاستنباط (القياس)، أو من لواحقه وتوابعه، وهو الاستقراء الناقص،¹ ويُقصد عند إطلاق لفظ (الاستقراء)؛ لأنه تأتي فيه النتيجة أكبر من مُقدّماتها، مما يؤدي إلى تطرُّق الظن إليه؛ لاحتمال خروج بعض المقدمات - أو بالأحرى الأفراد والحالات - عن النتائج التي يبتغيها هذا الاستقراء، وفيهما ما يشترك مع الاستنباط (القياس) في صورته، ويُعالج معالجته؛ من حيث تألّفه من مقدمتين ونتيجة، أو حدود ثلاثة؛ أكبر وأصغر وأوسط؛ أي إن النتيجة فيه تأتي مساوية مُقدّماتها؛ لذا كان هذا النوع استنباطًا لا استقراء؛ لأنه مؤدّ إلى اليقين لا محالة، وهو الاستقراء التامّ، وقد عدّه أرسطو الأساس للتعرف إلى المقدمات الأولية (الكبرى) التي يبدأ منها تكوين الأقيسة،² فقد قال: "وينبغي أن تعلم أن الاستقراء يُنتج أبدأً المقدمة الأولى التي لا واسطة لها؛ لأن الأشياء التي لها واسطة؛ بالواسطة يكون قياسها، أما الأشياء التي لا واسطة لها فإن بيانها يكون بالاستقراء".³

وبتتبع المادة اللغوية التي استقراها النحويون نجد أن عملهم تضمّن نوعي الاستقراء، ذلك أن: استقراءهم الأولي كان تاما، واستقراءهم الموسّع كان ناقصًا، هذا فيما يخصّ المادة اللغوية، في حين نجد لهم استقراء تاما للأشياء والنظائر النحوية مما نتج بعد حين بدؤوا التجريد.

1. الاستقراء الأولي التامّ:

تقدّم أن نواة هذا الاستقراء كانت القرآن الكريم، وقد كان تاما؛ لأنها محدودة من جهة، ولأنها مثّلت الأساس الذي سبّني عليه الاستقراء الموسّع فيما بعد من جهة أخرى، ويحتجّ الباحث لكونها محدودةً بأنها تمثّل ما اصطلح على تسميته (قرآناً)، وقد عرفه الشيخ محمد الزرقاني بقوله: "الكلام المعجز المنزل على النبي محمد ﷺ، المكتوب في المصاحف،

1 يُنظر: التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج1، ص172.

2 يُنظر: الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء، ص13، 15.

3 يُنظر: أرسطو، منطق أرسطو، ج1، ص307.

المنقول إلينا بالتواتر المتعبد بتلاوته"؛¹ لذا توجّهت إليه عناية النحويين أولاً درءاً وفهماً، فتنبّعوا بناءه الغريب عن أيّ نمط من أنماط الكلام التي عرفتتها العرب، ولا سيما الشعر الذي نُقل عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قوله إنه "علم قوم لم يكن لهم علمٌ أصحُّ منه"،² وقد علّل الدكتور عبد الصبور شاهين عناية النحويين هذه بأن "كُلَّ لفظة في القرآن، وكُلَّ حرفٍ من حروفه في قمة إعجاز لا يُطاول، وهو في نظرِ النحويين مقياسٌ مُحكّم البناء تنقطع الألسن دون محاكاته؛ إلا أن تقعن بتمديده، أو ممارسة البيان على ضوءه".³

ويُنَبِّه الباحث إلى أن دعوى اختلاف القراءات القرآنية لا تقدح في المحدودية التي اتّسم بها القرآن الكريم؛ لأن هذه القراءات محدودة أيضاً، حافظ عليها القرّاء حتى أيماننا، وصانوها عن كل ما ادّعي فيها ولم يثبت تواتره إليه رضي الله عنه، فضلاً عن أنها أمدّت الدرس النحوي - القرآني ههنا - بجملة من المبادئ التي انبى عليها كثير من الأحكام بعدد، ويلاحظ الباحث في هذا الاستقراء الأولي الرؤية الأرسطية للاستقراء التام؛ أي: معالجته على أنه يُنتج المقدمات الأولية اللازمة لتكوين الأقيسة، وتأديته إلى اليقين.

فقد بان للباحث إذن: أنه بتأثير من لزوم قدسية القرآن وإعجازه والعناية به؛ كان استقراءهم إياه تاماً من حيث كان المستقري جميع الجزئيات المندرجة فيه كلياً، ومن حيث ما اطّرد فيه، ومن ثم توصل النحويون إلى مبادئ نحوية أولية جامعة ميزته؛ حتى استقرت لديهم نتائج تحليله المتقدمة، ولا سيما اطّراد الظواهر الإعرابية فيه، وهو أيضاً استقراء مفيدٌ يقين على الشرط الأرسطي، أي اليقين بأن المادة اللغوية المستقراة فيه مطردةٌ أحكامها الجامعة؛ إذ لم يخرج فيها فاعل عن أن يكون مرفوعاً، ولا (من) عن أن

1 الزرقاني، محمد، مناهل العرفان في علوم القرآن، تحقيق: فواز زمزلي، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط1، 1995)، ج1، ص19.

2 الجمحي، طبقات الشعراء الجاهليين والإسلاميين، ج1، ص24.

3 شاهين، عبد الصبور، "مشكلات القياس في اللغة العربية"، مجلة عالم الفكر الكويتية، 1970، العدد 3، المجلد 1، ص206.

يكون حافضاً، وما إلى ذلك، وكذا أحكامها المفردة، على قَلَّتْها، كانت أبواباً بعينها رُدَّتْ أو جُمِعَتْ إلى نظائرها في لغات العرب حين جرى الاستقراء الموسَّع، وأنه إذا كان الاستقراء التام قرين القياس المنطقي، وكان هذا القياس يفيد البرهان؛ أي "اليقين بثبوت المحمول للموضوع عن طريق معرفة العلة الحقيقية لثبوته له"، كما قال الدكتور محمد باقر الصدر،¹ فلا بدّ للاستقراء التام من أن يفيد البرهان أيضاً من حيث معرفة العلة لثبوت نتيجه، ومُتَابِعاً: قولَ الدكتور علي النشار إنه "قد عالج أرسطو العلية؛ لا على أنها فقط مبدأ أو مشكلة طبيعية أو ميتافيزيقية، بل أيضاً على اعتبار أنها قانون عقلي منطقي، تستند عليه أبحاث المنطق جميعاً"²، وقولَ الدكتور محمد عيد إن "الاستدلال بهذه العلة يُنتج برهاناً صادقاً إذا اعتمد على مقدمات يقينية مؤدية للعلم، أما إذا اعتمد على مقدمات ظنية فإنه يؤدي لما يُسمى بـ(الأغاليط) أو (الفسفسطة)"³؛ مُتَابِعاً إياهما يرى الباحث - موافقاً للدكتور محمد باقر الصدر في نقده الموقف الأرسطي من الاستقراء التام⁴ - أنَّ علة الثبوت إذا لم تُعلم لم يُفد الاستقراءُ برهاناً، وبه يختلّ مبدأ آخر من مبادئ المنطق الأرسطي⁵؛ هو مبدأ عدم التناقض؛ أي عدم اجتماع نفي الشيء وإثباته في حال من الأحوال، وبفقدان هذا المبدأ يتأدَّى الظنُّ إلى الاستقراء التام، وهو ما لا يُراد له، مع التنبُّه إلى أن التناقض المقصود ههنا تناقض في العلة، لا في النتيجة أو مقدماتها؛ لأن المقدمات مستقرّة، والنتيجة متحصلة؛ سواء أثبتت العلة أم انتفت: فإنَّ ثبوت العلة كانت النتيجة أكبر من مقدماتها؛ لاجتماعها مع العلة، فيكون الاستقراء

1 الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء، ص18.

2 النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص155.

3 عيد، محمد، أصول النحو العربي، (القاهرة: عالم الكتب، ط4، 1989)، ص113.

4 يُنظر: الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء، ص17.

5 تُنظر هذه المبادئ ونقدها في: الصدر، محمد باقر، فلسفتنا، (بيروت: دار التعارف، ط3، 2009)، ص112،

124؛ النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص141، 155.

ناقصاً، وهو مفيدُ الظنِّ، وإنِ انتفت العلة لم يخلُ نفيها من أن يكون: إما نفيًا لثبوت غيرها، ومرده إلى السابق، وإما نفيًا لوجودها البتّة، فيقع الظن إذ لا برهان، ويتسلسل،¹ ويُتابع الباحث أنه ربما أمكن لهذا النقد أن يجد له منفذًا إلى ما قام به النحويون الأوائل في أثناء استقراءهم الأولي؛ لأنه يقدر في يقينية المبادئ النحوية الجامعة التي توصّلوا إليها من خلال استقراءهم الأولي التام؛ إذ كيف يتخذون من هذه المبادئ مقدمات يقيسون عليها فيما بعد: ما سمعوا من العرب ليزنوه بمعيار الصواب القرآني، وما لم يسمعه مما لم يسعهم استقراؤه، وقد ثبت أنها مبادئ ظنية؟!

ويبدو للبحث هنا أن للمُستقرين من أوائل النحويين توجّهين في تأكيد يقينية هذه المقدمات وحفظها: أحدهما التحرز الديني، وقوامه الإقرار بقداصة مادة الاستقراء الأولي، ومن ثم بقطعية ما ورد فيها، وأنها لا يمكن بحال من الأحوال أن يتطرق إليها تناقض أو خلل؛ تبعًا لمصدرها. والتوجه الآخر البحث العلمي من خلال عمليتين: أولهما قوامه النقل، وهو الدرس المقارن، وكان أول نشاط من هذا النوع ما قام به عبد الله بن عباس رضي الله عنه الذي يربط بين النص القرآني والنصوص الشعرية الجاهلية، وقد روي عنه قوله: "الشعر ديوان العرب، فإذا خفي علينا الحرف من القرآن الذي أنزله الله بلغة العرب، رجعنا إلى ديوانها، فالتمسنا معرفة ذلك منه".² وثاني العمليتين قوامه العقل، وهو التأويل اللغوي للشواهد القرآنية؛ حتى صار النص القرآني - وفق ما قال

1 التسلسل مما يقدر بالاعتلال لدى المتكلمين؛ لكونه محالاً، وعنهم أخذه الفقهاء، وهو أن يستند الممكن إلى علة، وتلك العلة إلى علة، وهلم جرا؛ إلى غير النهاية.

يُنظر: الإيجي، المواقف في علم الكلام، (بيروت: عالم الكتب، د.ت)، ص90؛ الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، تحقيق: عبد القادر العاني، عمر الأشقر، (منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في الكويت، الغردقة (مصر): دار الصفوة، ط2، 1992)، ج1، ص97.

2 السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، (مركز الدراسات القرآنية بالملكة العربية السعودية، د.ت)، ج3، ص847.

عبد الفتاح الحموز - "مسرحاً رحباً للافتراضات والتخمينات والتقديرات"،¹ بتأثيرات عدة؛ أبرزها: حفظ الأصل النحوي، وتجويد المعنى، والاحتجاج للقراءات.

ولا يخفى أن محلّ هذين التوجهين كان القرآن الكريم نفسه؛ إذ استعرض أمام الإنسان "الظواهر الجزئية المحيطة به، ودعاها أن يتدبرها ويحص علاتها وروابطها؛ ليرتقي من ذلك إلى أسبابها ومسبباتها، ولهذا أفاد العرب من دراسة القرآن الكريم، فقد خلق فيهم النزعة العلمية، وغرس في نفوسهم الميل الشديد إلى البحث والنظر والملاحظة والتجربة"، أشار إلى هذا الدكتور عبد الزهرة البندر،² ومن ثم تكّرس أثر التوجهين بعد ما تأثر الدرس النحوي بمنهج البحث الأصولي القائم على الاستدلال والحجاج والمناظرة، وهي ضرورات عقلية يراها البحث قد ناسبت الدرس النحوي؛ لأن جانباً من أحكام اللغة قد يمليه مثل هذه الضرورات، فالنحو - كما قالت الدكتورة منى إلياس - "إنما هو في حقيقته التعبير العلمي عن القوانين التي يتبعها كل قوم في صوغ ألفاظهم، وفي تركيب عباراتهم؛ لأداء المعاني المركبة، وعمل النحويين إنما هو الاجتهاد في استنباط هذه القوانين، ومحاولة تفسيرها، وربط بعضها ببعض".³

وبذا يؤكّد الباحث أن لم يكن للنقد الذي واجهه الاستقراء التام الأرسطي من سبيل إلى الاستقراء الأولي التام الذي أجراه النحويون في الدرس النحوي القرآني، ولا سيما إذ أكدوا يقينية المبادئ (المقدمات) النحوية الجامعة التي توصلوا إليها من خلاله، وهو ما سيتطور إلى موقف أكثر انسجاماً مع منهجية التفكير الإسلامية حين تابع النحويون الموقفَ الأصوليَّ من مبدأ العلية الأرسطي الذي كان أبرز ما وجّه إلى المنطق الأرسطي من نقد، ومفاده - وفق قول الدكتور محمد باقر الصدر - "أن حدوث صورة لشيء

1 الحموز، عبد الفتاح، التأويل النحوي في القرآن الكريم، (الرياض: مكتبة الرشد، ط1، 1984)، ج1، ص5.

2 البندر، منهج الاستقراء في الفكر الإسلامي، ص62.

3 إلياس، منى، القياس في النحو، (دمشق: دار الفكر، ط1، 1985)، ص120.

معين في ظروف وشروط معينة؛ يكشف عن وجود علة خارجية له" ¹، وكثيراً ما يُختصر بقولهم إن لكل حادثة سبباً.

2. الاستقراء الموسع الناقص:

لما كان القرآن الكريم قد نزل ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ (الشعراء: 195)، ومثل المادة اللغوية الأولى التي تناولها الدرس النحوي، كان لا بُدَّ من أن يتناول هذا الدرس مادة لغوية أعمَّ مثلت الأصل الذي بنى عليه القرآن إبانته، فهي أيضاً عربية، والأحكام النحوية المستخرجة منه تصدق عليها كذلك.

وقد تأكدت للبحث ضرورةً هذا التناول من حيث توجَّهت عناية النحويين بالقرآن الكريم؛ درأً له عن الخطل، وإرادةً لفهمه، ومن ثم يُفسَّر ما كان من دعوات إلى الاعتماد على لغة العرب شعرها في أثناء الحديث عن غريب ألفاظ القرآن وشرحها، ولا غرو في هذا، فقد كان الشعر مستودع أسرار العربية، وهذا الفاروق رضي الله عنه نقل عنه قوله: "أيها الناس، تمسكوا بديوان شعركم في جاهليتكم، فإن فيه تفسير كتابكم" ²، ومثله ما تقدّم من كلام ابن عباس رضي الله عنه، وأياً كانت منزلة القولين من الصدق فبديهي أن يتطور شرح غريب القرآن بالشعر إلى تتبُّع هذه المادة اللغوية وملاحظة اتساق أحكامها النحوية مع نظيرتها في القرآن الكريم، ثم التوسع في المادة اللغوية لتضم أشكالاً أحر سوى الشعر، ولكن ضمن ضوابط حددها النحويون لا يصح تجاوزها، تتناول: المسموع أو المروي، ومن سُمع منه، ومن روي عنه؛ تبعاً لما ذكره الدكتور علي أبو المكارم، ³ والمسموع والمروي؛ أي المستقرى استقراء ناقصاً: إما قراءة

1 الصدر، فلسفتنا، ص351.

2 الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: عبد الله دراز، (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، د.ت)، ج2، ص88.

3 ينظر: أبو المكارم، علي، أصول التفكير النحوي، (القاهرة: دار غريب، ط1، 2006)، ص33.

قرآنية¹، وإما حديث نبوي²، وإما كلام عربي³ شعري أو نثري.
 وبنيًا على ما تقدّم؛ أنّ الاستقراء التام الأرسطي نُقِدَ من خلال مبدأ العلية فيه،
 وأنّ الدرس النحوي تأثّر بالمنهج الأصولي؛ وَحَدَّ النحويون - ولا سيما في أثناء
 استقراءهم الموسع الناقص - في مبحث العلة الأصولي غنيةً لهم عن مبدأ العلية
 الأرسطية، فقد أنكر مُفكِّرو الإسلام؛ أي الأصوليون - ولا سيما المتكلمين⁴ - أنكروا

1 ضوابط قبول القراءة القرآنية ثلاثة، هي: صحة السند، وموافقة المصحف العثماني، وموافقة العربية، وإلا حُكِمَ بأنها قراءة شاذة.

يُنظر: ابن أبي طالب، مكي، **الإبانة عن معاني القراءات**، تحقيق: عبد الفتاح شلبي، (القاهرة: دار تحضة مصر، د.ت)، ص51.

2 اختلف النحويون في استقراء الحديث النبوي على مذاهب ثلاثة: مذهب المانعين مطلقًا، ومذهب المجوزين مطلقًا، ومذهب المتوسّطين بين الجواز والمنع.

تُنظر هذه المذاهب وتفصيلها في: الأفغاني، سعيد، **في أصول النحو**، (بيروت ودمشق: المكتب الإسلامي، 1987)، ص47-58؛ فجال، محمود، **الحديث النبوي في النحو العربي**، (الرياض: أضواء السلف، ط2، 1997)، ص104-134؛ الحديشي، خديجة، **موقف النحاة من الاحتجاج بالحديث الشريف**، (بغداد: دار الرشيد، 1981)، ص19-29.

3 كانوا يأخذون اللغة وفق ضوابط مكانية وزمانية وأخر مختصة بالرواية: فالمكانية تُفَرَّقُ في الأخذ بين البدو والحضر، وتُراعى القرب والبعد من الأعاجم، والزمانية تُحدّد طبقات الشعراء في: جاهليين، ومخضرمين، وإسلاميين، ومحدثين، والمختصة بالرواية تعني بالكثير الشائع، ولا تهتم بالقليل الشاذ، ولا بالمجهول قائله.

يُنظر: ابن جني، **الخصائص**، تحقيق: محمد علي النجار، (القاهرة: دار الكتب المصرية، د.ت)، ج1: ص101، ج2: ص5؛ السيوطي، **الاقتراح في علم أصول النحو**، تحقيق: محمود ياقوت، (القاهرة: دار المعرفة الجامعية، 2006)، ص100، 148؛ البغدادي، **خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب**، تحقيق: عبد السلام هارون، (القاهرة: مكتبة الخانجي، ط4، 1997)، ج1، ص5.

4 الحقُّ أنّ المتكلمين اختلفوا في الموقف من غائية العلة 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 جميعًا على أن الحكمة منكرةٌ ومثبتةٌ إنما هي نتاجٌ عقليٌّ لافتراضاتهم، ولا يقين فيها؛ إنها - كما قال ابن جني - إحالةٌ على الحسن، واحتجاجٌ فيه بنقل الحال أو حفتها على النفس.

غائية العلة الأرسطية، وهاجوها، لتعارضها مع إثبات المعجزات الدينية من جهة، أشار إلى هذا الدكتور علي النشار،¹ ولتبعاتها في الاستقراء الأرسطي من جهة أخرى؛ إذ لم يزل يُعترض عليه من خلالها، ولهذا الاعتراض غير مظهر ذكره الدكتور محمد باقر الصدر،² منها: أن على الدليل الاستقرائي إثبات أن لكل نتيجة علة، وإلا كان وجودها تلقائياً، وإذا جاز وجودها هذا لم يكن من الضروري تكرارها، وأن على الدليل الاستقرائي التفتيش عن برهان يُثبت به العلة للنتيجة؛ سوى الاقتران بينهما وجوداً وعدمًا؛ إذا تمّ له ما في الاعتراض السابق، وأن على الدليل الاستقرائي إثبات استمرار العلة للنتيجة مستقبلاً؛ أي تعميمها؛ إذا تمّ له ما في الاعتراضين المتقدمين، ويمكن اختصار هذا بلزوم أن تكون العلة: ضرورةً في ردّ الاعتراض الأول، وغايةً في ردّ الاعتراضين الثاني والثالث، وإلا اختل مبدأ العلية؛ لعدم إمكانية تعميم العلة في الظاهرة المدروسة، وباختلاله يختلّ المنطق الأرسطي بعامه، ودليله الاستقرائي بخاصة، ومن ثمّ يبيّن للبحث أن العلة في الفكر الإسلامي لم تتّصف بما اتّصفت به العلة الأرسطية من ضرورة وغاية: فالضرورة في العلة الأرسطية تصير عادة ذهنية في العلة الإسلامية، قال الغزالي (505هـ): "الاقتران بين ما يُعتقد في العادة سبباً، وبين ما يُعتقد مُسبباً، ليس ضرورياً عندنا"،³ والممكنات "يجوز أن تقع، ويجوز ألا تقع، واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى، يرسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسيخاً لا تنفك عنه".⁴ والغاية في

يُنظر: الخصائص 1: 48؛ الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، تحقيق: ألفرد جيوم، (لندن: جامعة أكسفورد، 1934)، ص397؛ مجموع الرسائل اليمينية (الرسالة الوازنة)، (القاهرة: الطباعة المنيرية، القاهرة، 1348هـ)، ص28، 29.

1 يُنظر: النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص155.

2 يُنظر: الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء، ص25.

3 الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنيا، (القاهرة: دار المعارف، ط4، د.ت)، ص239.

4 المصدر نفسه ص245.

العلة الأرسطية تصير حكمة الشارع في العلة الإسلامية، قال الغزالي: "إن القوة البشرية تضعف عن درك وجوه الحكمة"¹ صحيح أن كليهما - أي الغاية والحكمة - يُجيبان عن السؤال: لم؟ ولكن بينهما فرقاً في أن إجابة الأولى لا بُدَّ لها من أن تكون يقينية، في حين أن الثانية ظنيّة.

وهكذا كانت العلة الأرسطية غير مُعترف بها؛ لأنها - وفق كلام الدكتور تمام حسان - "تتكلم أكثر ما تتكلم عن أمور غيبية لا سبيل إلى اختبار صدقها أو كذبها"²، ومن ثم رَفَضَ بعضُ الأصوليين استعمال لفظ (العلة)، واستعملوا لفظ (السبب)، وهما متغايران لديهم³؛ وإن كانا مترادفين لدى الفلاسفة.⁴

ويرى الباحث أن النحويين - تبعاً للموقف الأصولي - صدروا في تناوهم العلة عن موقفين: أحدهما أنها غير لازمة، ومن الممكن نقضها، وأبرز من مثّل هذا الموقف الفراهيدي في قولته المشهورة التي نقلها عنه الزجاجي (337هـ)،⁵ والآخر أنها لازمة، وليس من الممكن نقضها، وأبرز من مثّل هذا الموقف أبو الفتح بن جني (392هـ)؛ إذ أكّد أن العرب أرادت في كلامها ما حُمِلَ عليها من عِلَلٍ،⁶ فكأنه وَصَفَ العلة النحوية بما اتصفت به العلة الأرسطية.

وبتطبيق الباحث هذين الموقفين في مشكلة الاستقراء الأرسطي الناقص التي ذكرها الدكتور عبد الرحمن بدوي في قوله: "مشكلة ضمان صحة التعميم، فبأي حقّ أنتقل من

1 المصدر نفسه، ص104.

2 حسان، تمام، اللغة بين المعيارية والوصفية، (القاهرة: عالم الكتب، 2011)، ص51.

3 في كتابه: مباحث العلة في القياس عند الأصوليين [ص103]، عرض عبد الحكيم السعدي فصلاً للحديث عن الفرق بين العلة وبين ما هو قريب منها؛ أي: الحكم، والسبب، والعلامة، والشرط، وقد أوفى فيه بالمراد.

4 يُنظر: الكفوي، الكليات، تحقيق: عدنان درويش، محمد المصري، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1998)، ص797.

5 يُنظر: الزجاجي، الإيضاح في علل النحو: تحقيق: مازن المبارك، (بيروت: دار الفنائس، ط3، 1979)، ص66.

6 يُنظر: ابن جني، الخصائص، ج1، ص237.

أحوال جزئية قليلة إلى قانون عام يشمل كل الأحوال؟¹ يلاحظ أن النحويين بداية كانوا يُقدِّمون الحكم النحوي على ما غيره، يعنون بصحته؛ لتعميمه قاعدة نحوية لا سبيل إلى الخروج عنها؛ تبعاً لعملية الاستقراء التي أجروها على كل كلام عربي - وإن كان هذا الاستقراء ناقصاً في بعض حالاته - وهم في هذا لم يشغلهم صدق العلة بقدر ما شغلهم تعميم الحكم، ذا ما يضح جلياً في أن الفراهيدي لم يمانع في قوله توصل غيره إلى علة نحوية أليق بالمعلول مما توصل هو إليه، أما في عصر ابن جني فالحال اختلفت من وجهات: إحداهما معاصرته النقاش الصدامي للصلة بين النحو العربي والمنطق اليوناني، وليست ببعيدة منه زمناً مناظرة السيرافي (368هـ) وأبي بشر (328هـ)؛ التي سعى فيها الأول ليثبت أن لكل لغة منطقها، وأن منطق العربية هو النحو،² وما دام كذلك لا بد من أن تكون اعتلالات النحويين في منزلة اعتلالات المنطقين قوة وضرورة؛ لذا كانت صفتا الضرورة والغائية ملازمتين العلل في الدرس النحوي منذ ابن جني. والثانية مناصرته عقيدته الاعتزالية التي ذكر الشهرستاني (548هـ) أنها ترى أن لا شيء يحدث "إلا لحكمة و غرض، والفعل من غير غرض سفه وعبث"³، وهذا وغيره مما يشي بأن ابن جني لا يقول بمذهب كلامي غير الاعتزال. والثالثة مجاراته نفسه؛ إذ جعل علل النحويين أقرب إلى علل المتكلمين منها إلى علل الفقهاء، ذلك أن الأولين عللهم قطعية - والقطعية (اليقينية) غاية المنطق الأرسطي - والآخريين عللهم ظنيّة،⁴ ومعلوم أن ضوابط منهج الفريقين - وإن كانا مشتهرين لأيام الفراهيدي - قد وضعت في زمن متأخر، فقد كان ذلك مهمة الإمام الشافعي (204هـ)، فضلاً عنه أن الفراهيدي نفسه لم يكن من

1 بدوي، موسوعة الفلسفة، ج 1، ص 145.

2 ينظر: التوحدي، الإمتاع والمؤانسة، تحقيق: أحمد أمين، أحمد الزين، (بيروت: دار مكتبة الحياة، د.ت)، ج 1، ص 115.

3 الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، ص 397.

4 ينظر: ابن جني، الخصائص، ج 1، ص 48.

أصحاب الأهواء كغيره من سائر علماء العربية؛ كذا نقل ابن الأنباري (577هـ).¹ إذن، زاد ابن جني العناية بالعلة، ولعلّه بنى (خصائصه) كلّه على مسائلها؛ ليثبت أنّها بعيدة عن أيّ نقدٍ وجّه إلى العلة الأرسطية؛ ذلك أن تعميم الأحكام كان مُكتملاً لآيامه، ولا جديد فيها سوى في تتبّع ما وراءها في مجال اللغة، ولأنّ مبدأ العلية من المبادئ العامة التي تُقرّها الفلسفة العقلية - التي يؤمن بها المنطق الأرسطي - وتتعرف على أنّها معارف عقلية مستقلة عن الحسّ والتجربة، وعليها تتأسس معارف أخرى؛² لذا كله يُعدُّ كتاب (الخصائص) كتاباً في فلسفة العربية ومنطقها قبل أن يكون كتاباً في أحكامها نحواً و صرفاً؛ يدلُّ إلى هذا حرصُ ابن جني على ما حرص عليه أرسطو من يقينية استدلالاته المنطقية على اختلافها، مع فرق بينهما في المبدأ والنتيجة:

فأرسطو يُثبت يقينية استدلالاته مُبتدئاً من العلة؛ ليُصحح التعميم في الاستقراء الناقص، إذ إنه لا يردّ هذا النوع من الاستقراء، وإنما يُوظفه - مع ما يتصل به من تبعات مبدأ العلية - في استدلال استقرائي أعلى يفيد اليقين، ويُسميه (التجربة)، وهو في حقيقته قياس: مقدمته الصغرى الاستقراء الناقص، ومقدمته الكبرى مبدأ عقلي مُسبق مفاده أن الاتفاق بين شيئين مقترنين ليس دائماً ولا أكثريناً، هذا المبدأ العقلي ينضاف إلى مبدأ العلية الذي هو ضرورة وغاية؛ لينتج استدلالاً قياسياً يقينياً يُوصل إلى التعميم ويُصحّحه، ذكر هذا الدكتور محمد باقر الصدر، وقال: "فالتمييز بين التجربة والاستقراء الناقص في المنطق الأرسطي يقوم على أساس أن الاستقراء الناقص في المنطق الأرسطي مجرد تعبير عددي عن الأمثلة التي لوحظت خلال الاستقراء، وأما التجربة فهي تتألف من ذلك الاستقراء، ومن مبدأ عقلي مسبق، يتكون منهما معاً قياس منطقي

1 يُنظر: ابن الأنباري، نزهة الألباء في طبقات الأدباء، تحقيق: إبراهيم السامرائي، (الزرقاء: مكتبة المنار، د.ت)، ص33.

2 يُنظر: الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء، ص27.

كامل"؛¹ لذا قيل إن الاستقراء قسيم القياس؛ كما تقدّم.

أما ابن جنبي فيراه الباحث يُثبت يقينية استدلالات النحويين مُبتدئاً من تعميم الأحكام النحوية المستقراة من قبل؛ فلا ينقضها أو يدعو إلى إعادة استقراءها، وإنما ينظر في عللها، ويؤكد أنها ضرورة وغاية، وقد أرادتها العرب في كلامها؛ وإن لم تُصرح بذلك، ويوظف التجربة في تعريزه هذه النتيجة، كقوله: "أما إهمال ما أهمل - مما تحتمله قسمة التركيب في بعض الأصول المتصورة أو المستعملة - فأكثره متروك للاستتقال، وبقيته ملحقة به، ومُقفاة على إثره، فمن ذلك ما رُفض استعماله؛ لتقارب حروفه، نحو: سص، وطس، وظث، وئظ، وضحش، وشض، وهذا حديث واضح لنفور الحس عنه والمشقة على النفس لتكلفه"²، وكذا أخباره مع أبي عبد الله الشجري؛ لا تخرج في مبتغاهما عن اختبار اللغة وإخضاعها للتجربة، كقوله: "وسألته يوماً، فقلتُ له: كيف تجمع (دُكَّاناً)؟ فقال: (دكاكين)، قلتُ: ف(سرحاناً)؟ قال: (سراحين)، قلتُ: ف(قُرطاناً)؟ قال: (قراطين)، قلتُ: ف(عثمان)؟ قال: (عثمانون)، فقلتُ له: هالاً قلتُ أيضاً: (عثامين)؟ قال: أيش (عثامين)؟! رأيت إنساناً يتكلم بما ليس من لغته؟! والله لا أقولها أبداً"³.

ومن خلال هذا الفرق في إثبات يقينية الدليل الاستقراي يتوصّل الباحث إلى الاختلاف بين منهجتي التفكير الإسلامية واليونانية، ففي حين تُسلم الثانية بوجود معارف عقلية مستقلة عن التجربة، وتتخذ من مجموعهما وسيلة لِمَا تبغيه من يقين، لا تُسلم الأولى بمثل هذا، وتتخذ من التجربة وحدها وسيلة تقوي ما ترومه من اليقين، فاليقينية اليونانية (الأرسطية) مطلقة على شرطها، واليقينية الإسلامية مفترضة؛ لذا يمكن القول إن الضرورة والغاية في العلة الأرسطية تختلفان عنهما في العلة النحوية؛ لأنهما: في الأولى من مقومات مبدأ عقلي مفترض مسبقاً، وفي الثانية نتاج تجربة علمية، مع

1 الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء، ص32.

2 ابن جنبي، الخصائص، ج1، ص54.

3 ابن جنبي، الخصائص، ج1، ص242.

ملاحظة أن هذا الفهم لطبيعة العلة لم نجد له لدى غير النحويين من علماء الملة الإسلامية، ولا سيما لدى الأصوليين متكلميهم وفقهاء ممن أنكروا هذه الطبيعة؛ لما قد تؤدي إليه من خللٍ في بعض مسائل الشريعة والعقيدة، في حين أنها لم تضر مسائل اللغة في شيء.

اتضح لنا مما سبق أن أرسطو وظّف الدليل الاستقرائي بنوعيه: التام، والناقص، في خدمة الدليل القياسي؛ حرصاً منه على غاية منطقته؛ أي إفادته اليقين: فالاستقراء التام يُمثل المقدمة الكبرى في دليل قياسي، والاستقراء الناقص يُمثل المقدمة الصغرى في دليل قياسي آخر، وفهمنا أن الدرس النحوي عرف نوعي الاستقراء الأرسطي على سبيل الوصف، لا الاتباع، وذلك في مرحلتين: **أولاهما** مرحلة الاستقراء الأولي، وقد كان تاماً، تناول القرآن الكريم وحده، وتظهر فيه الرؤية الأرسطية للاستقراء التام؛ من خلال معالجته على أنه يُنتج المقدمات الأولية اللازمة لتكوين الأقيسة، وتأديته إلى اليقين، **والثانية** مرحلة الاستقراء الموسّع، وقد كان ناقصاً، تناول سائر كلام العرب، وتظهر فيه الرؤية الأرسطية من خلال مناقشة مكانة التجربة ومبدأ العلة فيه، فالعلة الأرسطية تستلزم الضرورة والغاية، أما العلة الأصولية فلا تستلزمهما، وقد تابع الدرس النحوي بدايةً موقف الأصوليين من العلة، ثم تطوّر هذا الموقف إلى أن أشبهت العلة النحوية العلة الأرسطية من حيث استلزامها ما استلزمت؛ ولكنهما - وإن تشابهما في هذا - تختلفان تبعاً للموقف من التجربة لدى كل من النحويين وأرسطو: **فالنحويون** يتخذون من التجربة وحدها وسيلة تقوي ما يرومونه من اليقين في الاستقراء، من دون نظر إلى غيرها؛ انطلاقاً من أن الأحكام قد عمّمت، وأرسطو يتغيّ يقينية الدليل الاستقرائي من خلال اجتماع التجربة مع مبدأ عقلي مُفترض مسبقاً؛ يوصل إلى تعميم

الحُكم ويُصححه؛ لذا كان الاختلاف في النظر إلى العلة والتجربة من مظاهر الاختلاف بين منهجيتي التفكير الإسلامية واليونانية (الأرسطية)، ويمكن القول إن النحويين تميزوا من غيرهم من مفكري الإسلام في فهم طبيعة العلة واستلزامها الضرورة والغاية؛ لأنها لم تُضَرِّ مسائل بحثهم في شيء.

References:

المراجع:

- AbĒ al-MakĒrim, ĀAli, UsĒil al-TafkĒr al-NaĀwĒ, (Cairo: DĒr GharĒb, 1st Edition, 2006)
- Al-×adĒthĒ, KhadĒjah, Mawqif al-NuĀĒh min al-IhtijĒj bi al-×adĒth al-Sharf, (Baghdad: DĒr al-RashĒd, 1981).
- Al-×amĒz, ĀAbd al-FattaĀ, al-TaĒwĒl al-NaĀwĒ fĒ al-QurĒn al-KarfĒm, (Riyadh: Maktabah al-Rushd, 1st Edition, 1984).
- Al-AfghĒni, SalĒd, FĒ UĒĒl al-NaĀw (Beirut and Damacus: al-Maktab al-IslĒmĒ, 1987).
- Al-BaghdĒdĒ, KhizĒnat al-Adab wa Lub LibĒn LisĒn al-ĀArab, ed. ĀAbd al-SalĒm HarĒn, (Cairo: Maktabah al-KhĒnijĒ, 4th Edition, 1997).
- Al-Bandar, Abdul al-Zahrah, Manhaj al-IstiqraĒ fĒ al-Fikr al-IslamĒ: UĒĒluhu wa TaĀawwuruhu, (London: DĒr al-Hikmah, 1st Edition 1992).
- Al-FarĒhdĒ, KitĒb al-ĀAyn, ed. ĀAbd AlĒh DarwĒsy, (Baghdad: 2nd Edition, 1967).
- Al-GhazĒĒ, TahĒfut al-FalĒsifah, ed. SulaimĒn DunyĒ, (Cairo: DĒr al-MaĀarif, 4th Edition, no date).
- Al-JabirĒ, MuĀammad ĀAbid TakwĒn al-ĀAql al-ĀArabĒ, (Beirut: Markaz DirasĒt al-WiĀdah al-ĀArabiyyah, 10th Edition, 2009).
- Al-JumĒĒĒ, TabaqĒt al-ShuĀaraĒ al-JĒhilĒyyĒn wa al-IslĒmiyyĒn, ed. MaĀmĒd ShĒkir, (Jeddah, DĒr al-Madani, no date).
- Al-JurĒĒnĒ, TaĀrifĒt, ed. IbrĒhm al-AbyĒrĒ, (Beirut: DĒr al-KitĒb al-ĀArabĒ, 1st Edition, 1405/1985).
- Al-KafawĒ, al-Kulliyyat, ed. ĀAdnan Darwish, MuĀammad al-MiĀrĒ, (Beirut, MuĀassah al-RisĒlah, 2nd Edition, 1998)
- Al-Malkh, Hasan, al-TafkĒr al-Ālmi fĒ al-NaĀw al-ĀArabĒ, (Oman: : DĒr al-ShurĒq: 1st Edition, 2002).
- Al-Nashar, ĀAli SĒmĒ, al-ManĒiq al-SuwarĒ mundhr ArisĒ hattĒ ĀUĒĒrinĒ al-×ĒĒ irah, (Alexandria, DĒr al-MaĀrifah al-JĒmiĒiyyah, 5th Edition, 2000).
- Al-NashĒr, ĀAli SĒmĒ, ManĒhij al-BaĀth ĀIndĒ MufakkirĒ al-IslĒm, (Beirut: DĒr al-Nahdhah al-ĀArabiyyah, 3rd Edition, 1984).
- Al-ĀssawĒ, ĀAbd al-RaĀman, ĀAbd al-FattĒĒ, ManĒhij al-BaĀth al-Ālmi fĒ al-Fikr al-IslĒmĒ wa al-Fikr al-×adĒth, (Beirut: DĒr al-JĒmiĒiyyah, 1998).
- Al-ĒjĒ, Mawqif fĒ ĀlĒm al-KalĒm, (Beirut: ĀĒlam al-Kutub, no date).
- Al-ĒuyĒĒtĒ, al-IqtirĒh fĒ ĀlĒm UĒul al-NaĀw, ed. MaĀmĒd YaqĒt, (Cairo: DĒr al-MaĀrifah al-JĒmiĒiyyah, 2006).

- Al-RÉjihÉ, ÌAbduh, al-NaÁw al-ÌArabÉ wa al-Dars al-×adÉth, (Beirut: DÉR al-Nahdhah al-ÌArabiyyah, 1979).
- Al-Sadr, MuÍammad BÉqir, al-Usus al-ManÁiqiyyah li al-IstiqrÉÒ, (Beirut: DÉR al-TalÍÉruf, 5th Edition, 1986).
- Al-Sadr, MuÍammad BÉqir, FalsafatunÉ, (Beirut: DÉR al-TalÍaruf: 3rd Edition, 2009).
- Al-ShÉlibÉ, al-MuwÉfaqÉt fÉ UsÉI al-SharfÍlah, ed. ÌAbd Allah DirÉZ, (Cairo: al-Maktabah al-TijÉriyyah al-KubrÉ, no date).
- Al-SuyulÉ, al-Itqan fÉ ÌUlum al-QurÉn, (Markaz al-DirÉsÉt bi al-Mamlakah al-ÌArabiyyah al-SalÉdiyyah, no date).
- Al-TahÉnawÉ, KashÉf IÍiÍÉÍÉt al-FunÉn wa al-ÌUIÉm, ed. by group of editors, (Beirut: Maktab LubnÉn, 1st Edition, 1996).
- Al-TauÍÉdÉ, al-ImtinÉl wa al- MuÓÉnasah, ed. AÍmad AmÉn, AÍmad al-ZÉn, (Beirut: DÉR Maktabah al-×ayah, no date).
- Al-ZarkashÉ, al-BaÁr al-MuÍÉl fÉ UsÉI al-Fiqh, ed. ÌAbd al-OÉdir al-ÌOnÉ, ÌUmar al-ÒAshqar, (ManshurÉt Wizarah al-Òawqaf wa al-ShuÓÉn al-IsiÉmiyyah: Ghardaqah (Misr): DÉR al-Òafwah, 2nd Edition, 1992).
- Al-ZarqÉnÉ, MuÍammad, ManÉhij al-ÌlrfÉn fÉ UIÉm al-QurÓÉn, ed: FawwÉZ Zamrali, (Beirut: DÉR al-Kutub al-ÌArabÉ, 1st Edition, 1995).
- Al-ZujÉjÉ, al-ÒÓÍÉÍ fÉ ÌÍal al-NaÁw: ed. MÉzin al-MubÉrak, (Beirut: DÉR al-NafÉÓis, 3rd Edition 1979).
- Aristotle, Mantiq ArisÍÉ, ed. ÌAbd al-RaÍman BadwÉ, (Beirut, DÉR al-Qalam, 1st Edition, 1980).
- BadawÉ, ÌAbd al-RaÍman, al-TurÉth al-YunÉnÉ fÉ al-HalÉrah al-IsiÉmiyyah, (Cairo, Maktabah al-Nahdhah al-Misriyyah, no date).
- BadawÉ, ÌAbd al-RaÍman, ManÉhij al-BaÁth al-ÌÍlmÉ, (Kuwait: WakÉlat al-MalBÉÍÉt, 3rd Edition, 1997).
- FajÉl, MaÍmÉd, ×adÉth al-NabawÉ fÉ al-NaÁw al-ÌArabÉ, (Riyadh, AdhwÉÒ al-Salaf, 3rd Edition, 1997).
- HassÉn, TamÉm, al-Lughah baina al-MÍllyariyyah wa al-WaÁfiyyah, (Cairo: ÌAlam al-Kutub, 2011).
- HassÉn, TamÉm, al-UÍÉI, (Cairo: ÌÓlam al-Kutub, 2000).
- Ibn ÓAbÉ ÚÉlib, MakkÉ, al-IbÉnah Ìan MaÍÉnÉ al-QirÉÓÉt, ed. ÌAbd al-Fattah ShalbÉ, (Cairo: DÉR al-Nahdhah Misr, no date).
- Ibnu al-AnbÉrfÉ, Nuzhah al-AlbÉÒ fÉ ÚabaqÉt al-UdabÉÒ, ed. IbrahÉm al-SÉmarÓÉ, (al-ZuraqÉÒ: Maktabah al-ManÉr, no date).
- Ibnu al-SirÉj, al-UsÉI, ed. ÌAbd al-×usayn al-FutÍÉ, (Beirut: MuÓassah al-RisÉlah, 2nd Edition, 1996) Volume 1.
- Ibnu JinnÉ, al-KhaÍÉÓiÍ, ed. MuÍammad, ÌAlÍ NajjÉr, (Cairo: DÉR al-Kutub al-MiÁriyyah, no date).
- IbrÉhÉm, IbrÉhÉm, ManÁiq al-IstiqrÉÒ (Mantiq al-×adÉth), (Alexandria: Mansha'a al-MaÍÉrif, 1999).
- MahmÉd, ZakÉ, al-ManÁiq al-WalÍÉ, (Cairo: Maktabah al-Anjilo al-MiÁriyyah, 4th Edition, 1965).
- MajmuÍ al-RasÉÓil al-YamÉniyyah (al-RisÉlah al-WÉziÍah), (Cairo: al-ÚibÉÍah al-MunÉrah,

1348).

Ḥūd, Muʿammad, Uṭīl al-Naʿw al-ʿArabī, 4th (Cairo: ʿÓlam al-Kutub, 4th Edition, 1989).

Ḥilyés, Muna, al-Qiyés fī al-Naʿw, (Damascus: Dér al-Fikr, 1st Edition, 1985).

SalībÉ, JamÉl, al-Muʿjam, al-FalsafÉ, (Beirut: Dér al-KitÉb al-LubnanÉ, 1982).

ShahÉn, ʿAbd al-ḶabÉr, "MushkilÉt al-Qiyés fī al-Lughah al-ʿArabiyyah", Majallah ʿAlam al-Fikr al-Kuwaitiyyah, 1970, No.3, Vol. 1.

ShahrahtÉnÉ, NihÉyah al-IqdÉm fī ʿIlm al-KalÉm, ed. Ólfard JuyÉm (London: JÉmilah Oxford, 1934).

YalqÉb, SÉliíah, DirÉsah Naqdiyyah fī al-TafkÉr al-NaʿwÉ al-ʿArabÉ, (Cairo: Dér al-SalÉm, 2014).

ZaidÉn, JurjÉ, TÉrfkh AdÉb al-Lughah al-ʿArabiyyah, (Cairo: Dér al-HilÉl, 2011).