جامعة الملك سعود
King Saud University

كلية الآداب
قسم اللغة العربية وآدابها

الندوة الدولية الثانية

قراءة التراث الأدبي واللغوي في الدراسات الحديثة

٢٥-٢٧/٤/١٤٣٥هـ
٢٥-٢٧/٢/٢٠١٤م

المحتويات

البحث	الصفحة
كلمة رئيس الندوة د. خالد عايش الحافي	٣
كلمة رئيس التحرير أ. د. نورة الشملان	٥
خطاب التجديد في مجال إحياء التراث عوض بن حمد القوزي	٧
قراءة النقد الثقافي للتراث الأدبي: آفاق التلقي والتأويل أميرة بنت سلمان القفاري	١٧
قراءة حداثية للتراث وإشكالات المنهج دياب قديد	٤٥
من جهود المغاربة في قراءة النصوص الأدبية والنقدية التراثية: دراسة مصطلحية رشيد سلاوي	٦٧
إشكالية المنهج عند النقاد المعاصرين ودورها في تطوير قراءات الشعر القديم عبدالقادر الحسون	١٠١
رهانات تأويل الخطاب التراثي: تأصيل الكيان من المنظور الحواري فاتحة الطايب	١٢٧
معالم النظرية الإشارية في فكر الإمام ابن قيم الجوزية والدرس اللساني الحديث إدريس بن خويا وفاطمة برماتي	١٤١
التناول النصي في التراث النقدي العربي: دراسة في ضوء لسانيات النص رشيد عمران	١٥١
الشروط الأساسية في قراءة التراث اللغوي واللساني مجدي بن صوف	١٦٣
تفسير النص القرآني وتأويله بين المنهج السلفي والاتجاهات الحداثية محمود أبو المعاطي	١٨٥
الآليات التداولية لتحليل الخطاب من وجهتي نظر الأصوليين والتداوليين المحدثين مختار درقاوي	٢١٣
رثائية المعري الإنسانية: قراءة من منظور تناصي إبراهيم الدّهون	٢٥١
قراءة عبدالقاهر الجرجاني وتصوّره لفعل القراءة أبوعبدالسلام محمد الإدريسي	٢٦٧
قراءة القرطاجني في ضوء نظريات تحليل الخطاب الحديثة خليفة الميساوي	٢٨٣
قراءة التراث الأدبي: التراث السردي نموذجًا سعيد يقطين	٣١١
القراءة العاشقة أو إستراتيجية قراءة النص السردي الكلاسيكي: عبدالفتاح كيليطو نموذجًا عبدالرحمن بوعلي	٣٢٣

البحوث

المشرف العام

د. خالد بن عايش الحافي

رئيس التحرير

أ.د. نورة بنت صالح الشملان

مدير التحرير

د. يوسف بن محمود فجال

أعضاء اللجنة العلمية

أ. د. صالح بن زيّاد الغامدي
أ. د. إبراهيم بن سليمان الشمسان
أ. د. مرزوق بن صنيتان بن تنباك
أ. د. مها بنت صالح الميمان
د. محمد بن لطفي الزليطي
د. بسمة بنت ناجي عروس

المدقق اللغوي

د. حسين المناصرة

البحث	الصفحة
أسلوب النداء في العربية دراسة في تداوليّة الخطاب أيمن محمود محمد إبراهيم	٣٤٣
القضايا التداولية للواسمات في الدرس اللساني العربي ومحطات التقاطع الإبستمولوجي في الدرس المعاصر الجمعي أبو العراس	٣٦٥
نحو قراءة إبستمولجية معرفية للتراث النحوي العربي عبدالرحمن بودرع	٣٧٩
اللسانيات والتراث النحوي: إشكالات منهجية وإبستمولوجية محمد بن صالح وحيدي	٤٠٩
الضرورة الشعرية بين نحو الجملة ولسانيات النص منال نجار	٤٢٥
السيميائيات التأويلية إبدال نقدي لقراءة التراث وترهينه عبدالله بريمي	٤٥١
سيميائيات التلفّظ وتأويل الخطاب: بائية علقمة الفحل أنموذجًا عبدالفتاح يوسف	٤٧١
التحليل السيميائي للنصوص التراثية: مقاربة لتجربة عبدالفتاح كيليطو عبداللطيف محفوظ	٥١٧
آليات تحليل النص التراثي في ضوء المناهج المعاصرة السيميائية / التداولية نادية لقجع جلول	٥٣٣
قضايا تداولية في الخطاب القصصي القرآني: قصة سيدنا يوسف أنموذجًا إيمان جربوعة	٥٥٧
المعجمية الحديثة وإعادة قرءة التراث اللغوي العربي عبدالرحمان أحمد يجيوي	٥٧٩
المهمل في المعجم العربي وسبُل استثماره في وضع المصطلح عبدالقادر بن ميلود سلاّمي وسليمة حبيب بحياوي	٦١٣
نحو تسطيع «المرايا المقعرة» قراءة نقدية في بعض القضايا الواردة في كتاب المرايا المقعرة حميدي بن يوسف عمر	٦٣١
وقائع الخطاب في كتاب مجالس العلماء للزجاجي وسمية عبدالمحسن المنصور	٦٥١
تأصيل التراث في ظل الأدب المقارن بشير أحمد يوسف عمر	٧٠١
ماهية التراث ضمن المحمولات الأيديولوجية الحديثة عند الشاعر العربي المعاصر حبيب بُوهرور	٧٢٥
القراءة الحداثية للتراث: موقع التراث في بيانات الحداثيين العرب عبدالله العشي	٧٤٥
النقد الحداثي ورهاناته بين نصوصيّة عربية وإجرائية غربيّة لعموري زاوي	٧٦٥
المصطلح النقدي Hermenetics بين خلفية الفكر الغربي وواقع التصور العربي مختار عبدالقادر لزعر	٧٨٥

العنوان

ص.ب : ٢٤٥٦
الرياض: ١١٤٥١
هـــاتف: ٠١١٤٦٧٥١٠١
فـــاكس: ٠١١٤٦٧٥٠٩٤

البريد الإلكتروني

nadwa.arabic@ksu.ed.sa

نحو قراءة إبستمولوجية معرفية للتراث النحوي العربي

عبد الرحمن بودرع

الأستاذ في اللسانيات وتحليل الخطاب، جامعة عبد المالك السعدي، بتطوان، المغرب

ملخص:

يهدفُ هذا البحثُ إلى إثبات أنّ الفكرَ اللغويَّ العربيَّ القَديمَ ما زالَ يشتملُ على عَناصرِ القوّةِ والنموّ والتّطوّر، ومواكَبَة المناهج اللّسانية والفكرية الحَديثَة. ويَسعى أيضاً إلى إثبات أنّه بناءٌ منسجمٌ متماسكٌ متّصلُ الحلقات وليسَ كما ادُّعِيَ عنه أنّه أجزاءٌ منقطعٌ بعضُها عن بعض، فالذي يطبعُ هذا الفكرَ الاتساقُ والتّرابطُ وليس الانفكاك والتقاطُع، ثم يُحاولُ البحثُ لَفتَ اهتمام الباحثينَ إلى ضَرورةِ تَطويرِ الفكرِ اللّغويّ العَربيّ القَديم ليصيرَ قادراً على وَصفِ الظّواهرِ اللّغويةِ الإنسانية وتَفسيرها وتأويلها، مواكبةً للعَصر وتطوّرِ المناهجِ والأفكارِ.

وهكذا، فالقراءَةُ القريبةُ من صميمِ التّراثِ تقضي بأنّ بعضَ المقدّمات التي انطلق منها النّحاةُ لتأسيس أنظارِهم تتمثّل في مراعاةِ أخذِ العلوم والمعارف، أخذًا له مظاهرُ وشروطٌ وطُرُقٌ، وله نظامٌ يمكن تسميتُه "بنية الأخذ" ومُراعاة المأخوذ نفسِه، واشتُرِطَ في هذا المأخوذِ شروط على رأسِها تعدّد المعارف، ويشكّل هذا المأخوذ بشروطِه ومظاهرِه نظامًا يمكن تسميته "بنيةِ المعارف المتعدّدة".

وتمثّل هاتان البنيتان وغيرهما من البنى التّمهيديّة، مرحلةَ ما قبل إنتاج النّصّ النّحويّ، وهي مرحلة حاسمةٌ تحدّد مسارَ النّظرِ النّحويّ من خلال سلسلة من الموازنات أو المقابَلات، تدور حول محورينِ متقابلَيْن هما: جانب النّظر النّحويّ الواصف وجانبُ الواقع اللّغوي.

يَحْتاجُ المطّلعُ على التّراث اللغويّ والأدبيّ إلى منهَج قراءةٍ ومُقارَبةٍ كلّما جدّت أمورٌ في المَنْهج والمَعرِفَةِ وفي طرُقِ الكتابَةِ والتأليفِ، ممّا لا ينبغي أن يغيبَ عن ذهنِ القارئ اللّسانيّ العربيّ، ومنهَجُ القراءَة المعرفيّةِ يُخرجُ التّراثَ اللّغويّ من جَديدٍ إلى حيزِ الوُجود الثّقافيّ المُعاصر، شريطةَ أن يَضَعَ القارئُ نصبَ عيْنَيْه استئنافَ مَشْروعِ الأسُس المعرفيّةِ الرّاسخَةِ التي تشدُّ بُنيانَ العُلومِ العربيّةِ الإسلاميّةِ؛ حتّى يتمكّنَ هذا القارئُ اللّسانيّ العَربيُّ من مُعاوَدَةِ الاطّلاعِ على الإطارِ المعرفيّ للغوياتِ العربيّة، وسَبْرِ أسسها المَعْرِفيّةِ وأصولِها الإبستمولوجيّة؛ ولا حاجَةَ إلى مُعاوَدَةِ التأكيدِ عَلى أنّها أسُسٌ وأصولٌ عربيّةٌ خالصةٌ ذاتُ طابعٍ أصيلٍ، نابعةٌ من النّسَقِ اللّغويّ ذاتِه، وأنّ كلَّ نَسَقٍ من أنساقِ المَعْرِفَةِ يَنْبَغي أن يُقرأ من مُقدّماتِه وأسئلَتِه التي تُفصحُ عَنه وعَن مَراميه ومَقاصدِ المؤلّفينَ فيه.

كلمات مفتاحية: منهج المعرفة - القراءَة – الخطاب النحوي – بنية الأخذ – النظر

تقديم:

يهدفُ هذا البحثُ إلى إثبات أنّ الفكرَ اللغويَّ العربيَّ القَديمَ ما زالَ يشتملُ على عَناصرِ القوّةِ والنموّ والتّطوّر، ومواكَبَة المناهج اللّسانية والفكرية الحَديثَة. ويَسعى أيضاً إلى إثبات أنّه بناءٌ منسجمٌ متماسكٌ متّصلُ الحلقات وليسَ كما ادُّعِيَ عنه أنّه أجزاءٌ منقطعٌ بعضُها عن بعض، فالذي يطبعُ هذا الفكرَ الاتساقُ والتّرابطُ وليس الانفكاك والتقاطُع، ثم يُحاولُ البحثُ لَفتَ اهتمام الباحثينَ إلى ضَرورةِ تَطويرِ الفكرِ اللّغويّ العَربيّ القَديم ليصيرَ قادراً على وَصفِ الظّواهرِ اللّغويةِ الإنسانية وتَفسيرها وتأويلها، مواكبةً للعَصر وتطوّرِ المناهجِ والأفكارِ.

وهكذا، فالقراءَةُ القريبةُ من صميمِ التّراثِ تقضي بأنّ بعضَ المقدّمات التي انطلق منها النّحاةُ لتأسيس أنظارِهم تتمثّل في مراعاةِ أخذِ العلوم والمعارف، أخذًا له مظاهرُ وشروطٌ وطُرُقٌ، وله نظامٌ يمكن تسميتُه "ببنية الأخذ" ومُراعاة المأخوذ نفسِه، واشتُرِطَ في هذا المأخوذِ شروط على رأسِها تعدّد المعارف، ويشكّل هذا المأخوذ بشروطِه و مظاهرِه نظامًا يمكن تسميته "ببنيةِ المعارف المتعدّدة".

وتمثّل هاتان البنيتان وغيرهما من البنى التّمهيديّة، مرحلةَ ما قبل إنتاج النّصّ النّحويّ، وهي مرحلة حاسمةٌ تحدّد مسارَ النّظرِ النّحويّ من خلال سلسلة من الموازنات أو المقابَلات، تدور حول محورينِ متقابلَيْن هما: جانب النّظر النّحويّ الواصف وجانبُ الواقع اللّغوي.

مَنْهَجُ المَعْرِفَةِ عندَ عُلَماءِ العربية: مُقاربَةٌ لقراءَة معرفيّة

يَحْتاجُ المُطّلعُ على التّراث اللغويّ والأدبيّ إلى منهَج قراءةٍ ومُقارَبةٍ كلّما جدّت أمورٌ في المَنْهج والمَعرِفَةِ وفي طرُقِ الكتابَةِ والتأليفِ، ممّا لا ينبغي أن يغيبَ عن ذهنِ القارئ اللّسانيّ العربيّ، ومنهَجُ القراءَة المعرفيّةِ يُخرجُ التّراثَ اللّغويّ من جَديدٍ، شريطةَ أن يَضَعَ القارئُ نصبَ عيْنَيْه استئنافَ مَشْروع الأسُس المعرفيّةِ الرّاسخَةِ التي تشدُّ بُنيانَ العُلومِ العربيّةِ الإسلاميّةِ؛ حتّى يتمكّنَ هذا القارئُ اللّسانيّ العَربيُّ من مُعاوَدَةِ الاطّلاعِ على الإطارِ المعرفيّ للغوياتِ العربيّة، وسَبْرِ أسسها المَعْرِفيّةِ وأصولِها الإبستمولوجيّة؛ ولا حاجَةَ إلى مُعاوَدَةِ التأكيدِ عَلى أنّها أسُسٌ وأصولٌ عربيّةٌ خالصةٌ ذاتُ طابعٍ أصيلٍ، نابعةٌ من النّسَقِ اللّغويّ ذاتِه، وأنّ كلَّ نَسَقٍ من أنساقِ المَعْرِفَةِ يَنْبَغي أن يُقرأ من مُقدّماتِه وأسئلَتِه التي تُفصحُ عَنه وعَن مَراميه ومَقاصدِ المؤلّفينَ فيه. ويَقضي سؤالُ المعرِفَةِ بأنّ كلّ علمٍ من العُلومِ يُبْنى على أساسٍ معرفيّ مُحدَّد؛ وهكذا فعلوم العربيّة قامَت منذ نشأتِها على أسس كَلاميّةٍ وأصوليّةٍ تَشهَدُ بتماسُكِ مشروع التّصنيفِ العلميّ في الذّهنيّةِ العربيّة الإسلاميّة، وتَجانُس العلوم العربيّة الإسلاميّةِ وانسجامها وعَدَم تعارُضِها. لقَد تبيَّنَ من خلالِ استقْراءِ مُصنّفاتِ العُلوم اللّغويّة والشّرعيّةِ والكَلاميّةِ والفلسفيّةِ العربيّةِ أنّ المقاصدَ

الكبرى وراءَ حركةِ التّصنيفِ لَم تتوقَّفْ لَحظةً عن وَصلِ الفُروعِ بالأصولِ الأولى، والبَحثِ عن المُشابَهاتِ والنّظائرِ ومَسالِكِ الاتِّصالِ، والانزعاجِ من نَفْرَةِ الاختلافِ والانفِصالِ، ومن مَفاهيم القَطيعَةِ المعرفيّةِ والفَراغِ.

لقد كان الحرصُ على صَونِ الاتّصالِ ودَفْعِ الانفصالِ عاملاً من أهمّ العَوامِلِ في الحِفاظِ على تُراثِ العُلومِ العربيّةِ الإسلاميّةِ وعَدَمِ اهتزازِه وسُقوطِه أمام التّحوّلاتِ التاريخيّة الكُبْرى التي عَصَفَت بالأمّةِ، فَكانَت مَقولَةُ الاتّصالِ والانسجامِ والمُصالَحَةِ بينَ المَعارِفِ والعُلومِ من أهمّ المَقولاتِ التي ضَمنت للذّاتِ استمرارَ الارتباطِ بالأصولِ الرّاسيةِ التي شكّلت المُنطَلقاتِ الأولى، وضمنت النّسجَ على منوالِ هذه المُنطلَقاتِ لإعادَةِ إنتاجِ الذّاتِ بما يضمنُ استمرارَ القِيَمِ والأفكارِ والمَفاهيمِ المُؤسِّسَةِ، ويربطُ بينَ الماضي والحاضرِ والمُستقْبَل رَبطاً تفاعلياً يُحدّدُ نوعَ الإنتاجِ الفكريّ والتّصنيفِ العلميّ، ويُثبتُ أنّ الإبْداعَ في العلمِ لا يَقومُ إلاّ عَلى أساسِ التّفاعُلِ الموصولِ مَعَ القيَمِ والعَقيدَةِ، والاتّصالِ مَعَها لا الانفصالِ عَنْها ومُجانسَتِها لا مُصارَعتها؛ فإنّ رِعايةَ هذا التّفاعُلِ الموصولِ سيجعَلُ حَرَكَةَ التصنيفِ والإنتاجِ العلميّ قادرةً على إنتاجِ الطّاقَةِ الإبداعيّةِ. ولكن لا دُخولَ إلى التّجديدِ والتّحديثِ لهذا التّراثِ إلاّ بإرساءِ قِراءةٍ جَديدةٍ لَه؛ في ضَوءِ ما جدَّ من مناهجَ وطُرقِ تصوُّرٍ وأدواتِ بَحْثٍ في مَيْدانِ الفِكْرِ اللسانيّ الحَديثِ، وسَتكونُ هذه القِراءَةُ الجديدَةُ التي تَصلُ الحاضرَ بالتّراثِ الفكريّ والعلميّ لَبِنةً كُبرى في مَسارِ الفعلِ الحَداثيّ الأصيلِ الواصِلِ. ولا استئنافَ لهذا الفعلِ الحَداثِيِّ إلاّ بتَجْديدِ الصِّلَةِ بالمُنطَلَقاتِ الأولى والمُسلَّماتِ الفكريّةِ والعَقَديّةِ المُؤسِّسَةِ.

ومن المعلومِ أنّ النّصوصَ و المؤلَّفاتِ التي ينتجُها العلماءُ تصدُرُ عن ثقافةٍ معيَّنةٍ مُوجِّهَةٍ، تُحَدِّدُ مَعالِمَ النّتاجِ العلميّ، وتكشِفُ عن خلفيّاتِه ومَقاصدِه الفكريّة، وتُجيبُ عمّا ينطوي عليه من أسئلةٍ وهُمومٍ كانت تشغلُ أذهانَ العُلَماءِ، حتّى صاغوا الإجابةَ عنها على شكلِ مُصَنَّفاتٍ، إلاّ أنّ منهم من شعرَ أنّه قد استَوفى العِبارةَ عمّا كان يرومُه من التّأليفِ وقضى وَطَرَه، ومنهم من ظلّ «سؤالُ المعرِفةِ» متجدِّدًا في ذهنِه، لا يُقْنِعُه البتّةَ ما صَنَّفَه في الموضوعِ ، ويَحقّ عَليه قَولُ مَن قال: «إنّه لا يَكتبُ إنسانٌ كتابًا في يومِهِ إلاّ قالَ في غدِه: لو غُيِّر هذا لكانَ أحسنَ، ولو زيدَ لكانَ يُستحسنُ، ولو قُدّم هذا لكان أفْضلَ، ولو تُرك هذا لكان أجملَ، وهذا من أعظمِ العبرِ، وهو دليلٌ على استيلاءِ النّقصِ على جُملةِ البشرِ»[1].

(١) و هو منسوبٌ إلى القاضي أبي عليّ البيساني العسقلاني (ت.٥٩٦) صاحب مؤلّفات في التّاريخ على عهد صلاح الدّين الأيوبي ، قاله مُعتذِرًا عن كلامٍ استَدركَه على عمادِ الدّين الأصفهاني الكاتب الوزير (ت.٥٩٧)، انظر في ترجمة العماد الأصفهاني الكاتب: وفيات الأعيان و أنباء الزّمان، لأبي العبّاس شمس الدّين بن خلّكان: ١٤٧/٥. والنّصّ موجود بكتاب: أبجد العلوم/الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم: ٥٧/١.

و نَتساءَلُ بَعدَ هذا: ما الأسئلةُ المعرِفيّةُ الإبستمولوجيةُ التي شَغَلَت عُلماءَ العَربيّة، فصَنّفوا في الإجابةِ عنها المُصنّفاتِ و المتونَ و الشّروحَ؟

يتعيّنُ قبل الإجابةِ عن هذا التّساؤل، أن نميّزَ بين مفهومِ المعرفةِ و مفهوم العِلم، بالمعنى البسيط الذي يناسبُ نشأةَ علومِ اللّغة العربيّةِ و تطوّرَها . جاء في معجم "الكلّيّات" لأبي البقاء الكَفَويّ أنّ «المعرفةَ تُقالُ للإدراك المسبوق بالعدم، ولثاني الإدراكين إذا تخلّلَهما عدَم، ولإدراك الجُزئيّ، ولإدراك البسيط. والعِلْمُ يقالُ لحصولِ صورةِ الشّيء عند العقلِ، وللاعتقادِ الجازم المطابِق الثّابت، ولإدراك الكلّيّ، ولإدراك المركّب. والمعرفة تُقال فيما لا يُعرف إلاّ كونه موجودًا فقط، والعلمُ أصلُه أن يُقالَ فيما يُعرَف وجودُه وجنسُه وكيفيّته وعلّتُه. والمعرفةُ تقالُ فيما يُتوصّل إليه بتفكّر وتَدبّر، والعلمُ قدْ يُقالُ في ذلكَ وفي غيره»[1].

بناءً على هذا التّعريفِ، كانَ علمُ العربيّةِ في بدايةِ أمرِه مَعرفةً منَ المَعارفِ، ثمّ أصبحَ علمًا منَ العلومِ بعدَ تطوّرِ مَنهجِ النّظرِ في النّصوص اللّغويّة، ولذلكَ يُمكنُ أن تُطلَقَ المعرفةُ اللّغويّة على إدراكٍ لظواهرِ اللّغة أو لأجزاء منها واعٍ و بسيطٍ ولكنّه غير مَسبوقٍ بإدراكٍ قبلَه. والمعرفةُ بحكمِ ابتدائِها إدراكٌ لآثارِ علمِ اللّغة أو النّحوِ قبل أن يُصبحَ فيما بعدُ إدراكًا لذاتِه، ويبيّنُ ذلك أنّ أغلبَ من تحدّثوا في النّحو - من بين علومِ العربيّة– ذَكَروا نَشأتَه وارتفعوا بها إلى تفكيرٍ عمليّ في الظّاهرةِ اللّغويّة، بل نجد مظاهرَ الحكم على النّحو في بداياتِه بأنّه كان معرفةً: أنّ التّصنيفَ فيه كان يَشملُ مَسائلَ جزئيّةً محدودةً، كجمع ألفاظ اللّغة دونَ تَرتيبٍ أو نظام، ثمّ تلا ذلك ترتيبُها في رسائلَ متفرّقةٍ تدوَّن حول مواضيعَ محدّدةٍ ككتابِ المطرِ، وكتابِ اللّبن واللّبأ، وكتابِ الهمْز أبي زيد الأنصاري، وكتاب الإبلِ والخيل والشّاءِ، وأسماءِ الوحوش وصفاتِها للأصمعي وكتاب الأضداد لابنِ الأنباري، ومثلّث قُطرب... وقد جمعت المعاجمُ فيما بعدُ ما تَفرّق في الرّسائل اللّغويّة، وجمعَ كتابُ سيبويه ما تَفرّق من أقوالِ شيوخِه والنّحاةِ من قَبلِه، ونَظّر لها و قسّمَها إلى أبواب ...

ولّما بدأ النّحو "ينضجُ" أصبحَ يستحقُّ اسمَ العلم؛ لأنّه بدأت تتركّب صورتُه المتكاملةُ في الذّهن، وعندما كثُر النّظرُ واستَفحلَ أخذَت المعارفُ تَنفصلُ عن بَواعثِها الأصليّة لتصيرَ علومًا.

١- الخِطابُ النّحويّ ومنهج المعرفة:

إذا رجعنا إلى أصولِ هذا «العِلم العربيّ» ذاتِه فَسنجدُها ترتبطُ بالمادّة اللّغويّة التي كانت تُعَدُّ "عِلمًا"، و يُفهم من اصطلاح العِلم هنا أنّه مؤسَّسة أو نظامٌ ثقافيّ يصدُق على مجتمعٍ بعينه في زمن بعينه وعلى فكرٍ بعينه، ونجد أيضًا أنّه أثيرت قضيّة أصولِ هذا العلم أو هذه الثّقافة السّائدة، وممّا ارتَبط بهذه القضية سؤال كُثُر دَورُه وهو: «هل كان عقلُ

(١) الكلّيّات: ٨٢٤ و ٨٦٨، وانظر في تعريف العلم ، أيضًا كتابَ: أبجد العلوم: ٢٩/١

العَرب يُنتج العلومَ أم لا؟»، وهو سؤالٌ سبقَ أن أُثيرَ في الماضي القَريبِ بصيغٍ كَثيرة؛ فقد انشغلَ بعضُ الباحثين بمسألة ما إذا كان "عقلُ" العربِ في الجاهليّة "ينتجُ" العلومَ و المعارف أو لا. وكثيرٌ منهم اقتفوا بهذا النّوع من البحوث نهجَ المستشرقينَ، الذين كانوا مُنشغلينَ "بتَصنيفِ العَقليّات" ومعرفةِ الإطارِ الذي يجبُ أن تُصنّفَ فيه "عقليةُ العرب" منذ الجاهليّة[1].

و مثلُ هذا الكلامِ تمتدُّ أصولُه إلى "الشّعوبيّة" في أحْكامِها على العَربِ، ويمرُّ بطائفة كبيرةٍ من المستشرقين، ثمّ ينتقلُ إلى كثير من الدّارسينَ المقتفينَ آثارَهُم، وهي سلسلةٌ مُتّصلةُ الحلقاتِ مَوصولةُ الأسباب.

و الحاصلُ من مثلِ هذِه المذاهبِ أن يُثْبتَ أصحابُها أصالةَ "يونان" في العُلومِ السّائدةِ، وأنّهُم مَصدرُ كلِّ تَفكيرٍ عِلميّ أو تَجديدٍ؛ فَمِن هذِه المذاهبِ رَجْعُ النّحو العربيّ إلى أصل يوناني، وإن كان المُرجِع يفتقر إلى أدلّة من البنية والتّاريخ لإثبات الادّعاءِ؛ فبنيةُ النّحو تَشهدُ بأصالته، وكتبُ التّراجم والتّواريخ لا تذكر مصادرَ التّأثّر ومراجعَه، ولو استمدّ المتقدّمون من مصادرَ يونانيّةٍ لذكروا ذلك ولنبّهوا عليه، وقد لاحَظَ المستشرقُ "إرنست رينان" أنّ العرب منذ القديم كانوا مستعدّين للاعتراف بالتّأثير الأجنبي إذا كان جليًّا[2]. وأثبَت النّحاةُ المتقدِّمون خُصوصيّةَ النّحوِ ومَنهجَهم فيه، من ذلكَ قولُ أبي القاسم الزّجّاجيّ في معرِضِ تَفريقِه بينَ مَذاهبِ النّحاةِ ومذاهبِ المناطقة: «غَرضُهم غيرُ غرضِنا ومَغزاهم غيرُ مغزانا»[3]، وأنكروا آثارَ المنطقِ في النّحوِ على مَن كانَ يرومُه، مِن ذلك قولُ أبي عليّ الفارسي عن أبي الحسن الرّمّاني النّحويّ: «إن كانَ النّحوُ ما يقولُه الرّمّانيّ فليس مَعَنا منه شيءٌ، وإن كانَ النّحوُ ما نقولُه نحنُ فليسَ معَه منه شيءٌ»[4]، وذَكرَ أبو حيّان التّوحيديّ في كتاب "البصائر والذّخائر" أنّه كان يُراجعُ العُلَماءَ في شأن الرّمّاني، فحكى عن النّحويّين أنّهم قالوا: ليس شأنُه في النّحو شأنَنا»[5]، وذهبوا إلى أنّ النّحو منطقٌ ولكنّه مسلوخٌ عن العربية[6]. وقد تميّزَ الذين انتَصروا للمسالكِ المنطقية في البحثِ النّحويّ عن غيرهِم من النّحاةِ، وعُرفت الحُدودُ الواضحةُ بينهم، واشتهرَ الخلافُ بين أصحابِ الرّأي والقياسِ في النّحو وبين أصحاب النّقل والنّصّ.

---

(١) وردَ في كتاب "فجر الإسلام" ما يُفيد ذلك ، و يتعلّق الأمرُ بموافقة الكاتب لقولِ بعض المستشرقين في وصف العرب ببعضِ الصّفات. [فجر الإسلام ، أحمد أمين، ص: ٣٥] فنَفى أن يكونَ لهم أثارةٌ من العلوم أو الفلسفاتِ أو الأنظارِ ، أمّا ما اشتمَلوا عليه من لغةٍ وشعرٍ، وأمثالٍ وقصصٍ، ومعرفةٍ بالأنسابِ، والأنواء والسّماءِ، والأخبار والطّبّ، فلم يكن إلاّ مظاهرَ من مظاهرِ حياتِهم العقليّة في الجاهليّة، و«لا يصحّ أن تسمّى علمًا أو شبه علمٍ» [فجر الإسلام: ٤٨]

(2) Histoire Générale des Langues Sémitiques –E.Renan, Paris , 1863

(٣) الإيضاح في علل النّحو، لأبي القاسم الزّجّاجي. ص: ٤٣

(٤) نُزهة الألِبّاء في طَبَقات الأُدباء، لأبي البركات الأنباري: ٣٧٩.

(٥) نقلاً عن كتاب: الرّمّاني النّحوي في ضوء شرحه لكتاب سيبويه، مازن المبارَك، ص: ٤٥.

(٦) المقابسات، لأبي حيان التوحيدي، ص: ٨.

والحديثُ عن إنتاج "عَقل العَرب" للعلوم أو عدم إنتاجه أمرٌ يَرجِعُ إلى "المفاضَلَة بين العقولِ"، ويصعبُ الخوضُ فيه لأنّ فيه معاييرَ غيرَ علميّة تعتمدُ على النّبشِ في تواريخ الأمم لإثباتِ انحرافِ بعضِها عن "الخطّ العلمي المزعومِ" الذي رسَمه النّابشُ ونظّر له.

ويبدو أن العربَ في الجاهليّة قد أنتجوا علمًا من غيرِ نظرٍ عقليّ ولا فلسفة؛ فقد فَصّلَ أبو القاسم الشّاطبيّ في كتاب "الموافقات" القولَ في عُلومِ العرب قبلَ الإسلام، فذَكَر أنّ العربَ كان لها اعتناءٌ بعلومٍ ذكَرها النّاس، وكان لعُقَلائهم اعتناءٌ بمكارمِ الأخلاق، فصحّحَت الشّريعةُ منها ما هو صحيحٌ وزادت عليه، وأبطلت ما هو باطلٌ؛ فمن عُلومِها علمُ النّجوم وما يختصُّ بها من الاهتداءِ في البَرّ والبحر واختلافِ الأزمان [...] ومنها عُلوم الأنواء وأوقات نزولِ الأمطار وإنشاء السّحاب وهُبوب الرّياحِ المثيرةِ لها [...] ومنها علم التّاريخ وأخبار الأممِ الماضية [...] ومنها علمُ الطّبّ؛ فقَد كانَ في العربِ منه شيءٌ لا على ما عندَ الأوائلِ، بل مأخوذٌ من تجاريبِ الأمّيّين غير مبنيّ على علومِ الطّبيعة التي يقرّرُها الأقدمون [...] ومنها صُنوف البَلاغة ووُجوه الفصاحةِ، وهو أعظمُ مُنتحَلاتِهم [...] ومنها ضَربُ الأمثال...

وختمَ الشّاطبيّ تفصيلَه في علومِ العرب بقولِه: «فهذا أنموذجٌ ينبِّهك على ما نحنُ بسبيله بالنّسبة إلى علومِ العرب الأمّيّة»[1]. ويبيّنُ أن العربَ أنتجوا علمًا من غيرِ نظرٍ عقليّ. وقد اتُّخذَ هذا العلمُ مادّةَ دراسة العلماءِ فيما بعد، وعُدَّ أخذُه شَرطًا في الالتحاق بالعلم؛ ومِن ثَمّ كان النّصُّ النّحويّ مَرحلةً أخيرة تسبقُها مراحلُ يمكنُ عَدُّها شروطًا في الإنتاج المَعرفيّ. ويمكنُ تلخيصُ هذه المراحلِ فيما يمكن تسميتُه ببنية أخذِ العلوم؛ فأهلُ النّحو لا يمكن قَبول كلامِهم ولا عدُّه خطابًا نظريّا مَوضوعًا على اللّغة، إلاّ إذا تلقّوْا مجموعةً من المعارفِ من طائفة من العارفين، وكانَ تلقّيهم بالسَّماع. وأمرُ السّماع واحدٌ في الشّعر واللّغة والقراءاتِ، وقد كانَ للشّعراءِ رُواةٌ موكلونَ بجمعِ أشعارِهم، وقلّ أن يخلوَ شاعرٌ عن راوٍ، وقد سارت بكلامِ رواة الشّعرِ الرّكْبانُ، ومنه تكوّن كلامُ النّقّاد[2].

ويُحدّثنا محمّدُ بنُ سلاّم الجمحيّ عن أخذِ الشّعرِ من غَير سماعٍ فيقولُ: «وقَد تَداوَله قومٌ من كِتابٍ إلى كتابٍ، لم يأخذوه عن أهلِ البادية، ولم يَعرِضوه على العلماء، وليس لأحد –إذا أجمعَ أهلُ العلم والرّواية الصّحيحة– على إبطالِ شيءٍ منه، أن يَقبلَ مِن صَحيفةٍ، ولا يُرْوى عن صحفيّ»[3]، بل يُروى عَن سامعٍ حافظٍ لا يَعتَري أكثرَ

(١) الموافقات، للشاطبي: ٢/٧١- ٧٦.

(٢) فقد عُرف أنّ الحطيئةَ كان راويةَ زهيرٍ وآل زهير، وكان زهير راويةَ أوس بن حجر، وكان عمرو بن عفرى الضّبّي راويةَ الفرزدق وكان محمّد بن سهل راويةَ الكميت، وكان كثيّر عَزّةَ راويةَ جميل، وكان جميل راويةَ هدبةَ بن خشرمٍ، وكان يحيى بن الجون العبدي راويةَ بشّار. [طبقات فحول الشّعراء، لمحمّد بن سلاّم الجمحي: ١/١٠٤، ٢/٥٤٥، ٣٢٨، والأغاني، لأبي الفرج الأصفهاني، ٢/٣٩٨، ١٥٧، ٣/١٢٩.

(٣) طبقات فحول الشّعراء: ١/٤

محفوظاتِه النّسيانُ ؛ لأنّ النّسيانَ طريقٌ إلى الاختلاف والنّظرِ، و الحفظ طَريقٌ إلى الاتّفاقِ والعلمِ والرّوايةِ. وقَد تَقرّرَ أنّه «إذا اختلَفَت الرّواةُ فقالوا بآرائهِم و قالَت العشائرُ بأهوائها، ولا يُقْنعُ النّاسَ مع ذلك إلاّ الرّوايةُ عَمّن تَقدّم»[1].

وكلامُ الصّحفيّ مَردودٌ لأنه أسْقَط شَرطًا منهجيًّا في تحصيلِ المعرِفة، هو السّماعُ[2]، واعتمدَ على الصُّحفِ المكتوبةِ، فَمَن ضَمّنَ كتبَه صحُفَ العلماءِ ولم يَعتمد التّلقّيَ عنهم سماعًا، قَدحَ النّاسُ فيه وطعنوا عليه[3]. فالرّواية بالسّماعِ شرطٌ في صحّة العلم واستقامةِ الأخذ. وقد نظَر العلماء في طُرق العلم والمسالك التي يتمُّ بها تحصيلُه وإدراكُه فَوجدوها ثلاثةً: هي الحسّ والخبرُ والنّظرُ؛ «فالحسّيّاتُ يُضطرُّ إليها الإنسانُ بغيرِ اختيارِه»، و«أهلُ السّمعِ لهم أخبارٌ منقولاتٌ»، و« النُّظّار لهم قياسٌ ومعقول»[4]، ولكلٍّ مَنهجٍ طريقُه؛ فطريقُ الحسّ الإدراكُ المباشرُ، وطريقُ السّماع النّقلُ والسّنَدُ، وطريقُ النّظرِ القياسُ. وطريقُ السّماعِ تُحَصّلُ مِن العلم الأوّل بالتّواتر والسّندِ المتّصلِ ما لا يستطيعُ النّظرُ أن يحصِّلَه ؛ إذ إنّ النّظرَ نفسَه يحتجُّ بالأدلّة السّمعيّة الخبريّة في المطالبِ الدّينيّة.

يتبيّنُ بذلك أن السّماعَ شرطٌ في صحّة العلم، والرّواية عن متقدّمٍ شرطٌ آخر في ذلكَ؛ لأن المتقدّمَ مشرِّعٌ أو قائمٌ مقامَ المشرّع موقّعٌ عنه، ولكلِّ علمٍ متقدِّمٌ يُروى عنه ويُسمَعُ ويؤخذُ.

المتقدّمُ مشرّعٌ أو قائمٌ مقامَ المشرّع، ولكلّ مُتقدّمٍ مُقدَّمٌ؛ فَقد ذَهبوا في علم العَربيّة إلى أنّ «أول من أسسَ العربيةَ وفتحَ بابها و أنهجَ سبيلَها ووضعَ قياسَها أبو الأسودِ الدّؤَلي»[5]، وقيل لأبي الأسودِ الدّؤلي: «مِنْ أينَ لكَ هذا العلمُ؟ - يعني النّحو- فقالَ: لَقِنْتُ حدودَه من عَليّ بن أبي طالبٍ»[6]، وقالوا عن عبدِ الله بن أبي إسحاقَ الحضرميّ: «كان أوّلَ مَن بعجَ النّحوَ ومدَّ القياسَ وشَرحَ العللَ»[7].

و لا يُهمُّنا في هذا الموضع التّحقيقُ في نشأةِ العلوم و تحريرُ القولِ في أوّلياتِها والبحثُ عن المؤصِّلين؛ فذلكَ أمرٌ تاريخيّ يغلبُ فيه الاختلافُ بينَ النّاس، وقَد أسْهَبَ المؤرّخون و أصحابُ الطّبقاتِ والتّراجمِ في البحثِ عن أولِ

(١) طبقات فحول الشّعراء: ٢٤/١ .

(٢) عرّف أبو البركات الأنباري السَّماع في اللّغة بأنّه «ما ثبت في كلام من يوصف بفصاحته» [لُمَع الأدلّة: ٨١]، وللسّماع أثر أقوى من غيره في نقل العلم، وعلى رأس العلوم القراءات، وأئمّة القرّاء «لا تعملُ في شيء من حروف القرآن على الأفشى في اللّغة والأقيسِ في العربية، بل على الأثبت في الأثر والأصحّ في النّقل. والرّواية إذا ثبتت عندهم لم يَرُدَّها قياسُ عربيّةٍ ولا فشوّ لغة؛ لأن القراءةَ سنّةٌ متّبعة يلزَم قَبولُها والمصيرُ إليها» النشر في القراءات العشر، للحافظ ابن حَجَر: ١٠/١.

(٣) انظر في هذا الشّأن قصّةً رواها أبو الحَسَن القفطي في كتابه: إنباه الرّواة على أنباه النّحاة: ١٤٤/١- ١٤٥.

(٤) الفتاوى لابن تيمية: ٧٥/١٣.

(٥) طبقات فحول الشّعراء: ١٢/١.

(٦) إنباه الرواة: ٥٠/١، و: طبقات النّحويين و اللغويين لأبي بكر الزُّبيدي، ص: ٢.

(٧) طبقات فحول الشّعراء: ١٤/١.

واضعٍ للعلم[1]، وأطالوا في ذلكَ في فواتحِ كتُبهم، وكلٌّ خَرجَ برأيٍ يرى أنّه فيه محقّقٌ مُدقّقٌ. ومِن الباحثينَ مَن ذهبَ إلى أن نسبةَ وَضْعِ النّحو إلى عَليّ رضي الله عنه "حديثُ خرافة"[2]، و لا تُناسِب طبيعةَ الفكر في زَمَنِه، وتَأبى هذه الطّبيعةُ تلكَ التّعاريفَ والتّقسيماتِ التي نَسبوها إلى رجالِ ذلك الزّمَن ، لتبقى خالصةً لكلّ ما يَتناسَبُ والفطرةَ، ممّا ليس فيه تعريفٌ ولا تقسيمٌ كوضعِ أبي الأسود لنقطِ المصحف. وإنّما نوردُ هذه النّصوصَ التي تتحدّثُ عن الواضعين الأُولِ لتَبيينِ أنّ الاستنادَ في الرّوايةِ إلى أوّلِ مَسموعٍ عنه أوْ أولِ واضعٍ أمرٌ أساسٌ يدخلُ في التّركيبِ الذّهني لنظرِ اللّغويّين والنّحويين و غيرِهم من العلماءِ.

و إحالةُ المؤرِّخين إلى أبي الأسود أو غيرِه من المتقدّمين، تُفسّرُ أنّهم اعتنوا به؛ لأنّه من الأوّلينَ الذينَ سمعوا كلامَ العربِ من أفواه أصحابِه، ونَقلوه ونظروا فيه. فكَلامُه موثّقٌ لأنه مَنقول عن موثوقٍ به. وتُعدُّ كتبُ النّحو المتقدّمةُ، ككتابِ سيبويه، أنموذجًا للتّحديث عن العَرَبِ أو السّماع منها أو ممّن سمع عن العرب، ويظهرُ ذلكَ جليّاً في أقوالِه ذاتِها، ممّا فيه استنادٌ صَريحٌ إلى السّماع عن العربِ، نحو قولِه: «سمعتُ من أثقُ به من العرب»[3]، فإذا غابَ السّماعُ ناب عنه القياسُ، مثلما يَنوبُ السّامعُ عن المسموعِ عَنه الأوّلِ[4].

لقد تلقّى النّحويون، بالسّماع، المعرفةَ اللّغويّةَ عن المتقدّمين، داخلَ نظامٍ معرفيّ عامّ. وكان العرفُ السّائدُ عن العلم هو تعدُّد الأخذ أو تعدّدُ المأخوذ، وإنكارُ تفرّده؛ فمِنْ ذلكَ إنكارُ خَلَفٍ الأحمر على أبي زيد الأنصاريّ وقوفَه على النّحو وَحدَه، حيثُ يقولُ: «وكان أبو زيدٍ الأنصاريّ لا يَعدو النّحوَ، فقالَ له خلَفٌ الأحمرُ: قد ألْححْتَ على النّحو لم تَعْدُه، وقلّما يَنبلُ مُتفرِّد به، فعليكَ بالأخبارِ والأشعار»[5].

لقد كان «المأخوذُ عنه» واضعًا للعلم أو نائبًا عن الواضع، و«الآخذُ» مُعَدًّا للالتحاقِ بالمأخوذ عنه، وعُدَّ «المَأْخوذُ» و«وسيلةُ الأخْذِ» معًا علميْنِ؛ فتعدّدت العلومُ، ودخلَ التّعدّدُ في التّركيبِ الذّهني مثلما دخلَ أمرُ السّماعِ وأوّلِ مسموعٍ عنه، حتّى قيل: «لو اشتغلَ النّاسُ بنوع من العلم واحدٍ، لضاعَ باقيه ودَرسَ الذي يَليه»[6]. ومِن الأمثلة على ذلكَ أنّ أبا عُثمانَ المازنيَّ النّحويَّ سُئل عن مسألة في الفقه فقالَ: «فلستُ صاحبَ فقه[...] إنّما أنا صاحبُ عربيّة»، وسُئل الزّياديُّ اللّغويّ عن مَسألة فقهيّة فأجاب: «ليس هذا من عِلْمي»، وسُئل أبو حاتم

(١) كقول الرّازي إن نسبةَ الشّافعي إلى أصولِ الفقه كنسبة أرسطاليس إلى علم العقل، انظر: مناقب الشّافعي: ٥٧.

(٢) ضحى الإسلام، أحمد أمين: ٢٤٥/١، ٢٨٥/٢.

(٣) الكتاب، لسيبويه: ٢٣٠/١، ٣٩٦/١، ٤١٨/٢.

(٤) قال الرّازي في هذه المسألة: «الطّريقُ إلى معرفةِ اللّغة إمّا النّقلُ المحضُ كأكثرِ اللّغة، أو استنباط العقلِ من النّقل... فأمّا العقلُ الصّرف فلا مجالَ له في ذلك» [كتاب المحصول نقلاً عن: المزهر: ٥٧/١ للسيوطي .

(٥) معجم الأدباء لياقوت الحموي: ٩٤/١- ٩٥.

(٦) معجم الأدباء: ٥٢/١.

السّجستانيُّ الرّاويةُ اللّغويّ: «يا أبا حاتمٍ كيفَ تكتبُ كتابًا [إلى الخليفة] تَصفُ فيه خاصةَ أهلِ البصرةِ [...] وتسأله لهم النّظرَ والنّظِرةَ؟ فقالَ: لستُ - يَرحمكَ الله- صاحبَ بلاغةٍ وكتابةٍ، أنا صاحبُ قرآنٍ، فقالَ: ما أقبح الرّجلَ يتعاطى العلمَ خمسينَ سنةً ولا يعرفُ إلاّ فنًّا واحدًا، حتى إذا سُئِلَ عن غيرِه لم يُحْلِ ولم يُمِرَّ»[1].

لقَدْ عابَ السّائلُ على المسؤولين تَعاطِيَ علمٍ واحدٍ، وهو بذلك ينبِّههُم على ما يجبُ أن يكونَ عليه العلمُ عند العلماءِ؛ ذلكَ بأن الأصلَ عند العلماءِ هو الاشتغالُ بعُلومٍ مُتعدّدةٍ لأنها تُفضي بالآخِذ إلى بُلوغِ مَرتبةِ العالِم النّاظرِ، وكلُّ ما أفضى إلى مَرتبةِ العلمِ فهو علمٌ؛ فمعرِفة الأخبار علمٌ[2]، ومعرفة الأنسابِ علم[3]، وأيّامُ العربِ علمٌ٤، والغريبُ علمٌ٥، والرواية الناقلةُ للعلم علمٌ[6]، والشّعرُ علمٌ[7]، وضَرورةُ الشّعر علمٌ[8]، والعَربيةُ علمٌ[9]، والدّينُ علمٌ...

وبالجملة فالعلومُ متعدّدةٌ ومتداخلة[10]، حتّى إنّه ليصعبُ تمييزُ علمٍ من آخرَ، لوَحدة المنحى. فإذا كانَ العلم يُفضي إلى الدّين فهو من الدّين، وإذا كانَ علمُ الإسنادِ يؤدّي إلى تَوثيق سنَدِ النُّصوصِ فهو الدّين بعينِه[11]. وإذا كانَ علمُ العربية يُفضي إلى فَهمِ نُصوصِ الدّين فهو الدّينُ عينُه، كَما قالَ أبو عمرو بنُ العلاء: «لَعلمُ العربيةِ هو الدّينُ بعينِه». فَبِعِلْم العَربيةِ يتمُّ «الوصولُ إلى التّكلُّم بكلامِ العَرب على الحقيقةِ صَوابًا غيرَ مبدِّل ولا مُغيِّر، وتقويمِ كتابِ

---

(١) إنباه الرّواة: ٢/٢٦١- ٢٦٢.

(٢) "عِلْمُ الأخبار" معجم الأدباء: ١/٩١.

(٣) "علم النَّسَب" معجم الأدباء: ١/٩٢.

(٤) لعلّ أقدمَ ما كُتِبَ في موضوعِ أيّام العرب كتاب "أيّام العرب قبل الإسلام" لأبي عُبَيدةَ معمر بن المثنّى المتوفى سنة ٢٠٩هـ، ويقال إنّه جمع فيه أخبارَ مائتي يومٍ وألف يومٍ من أيّام العرب، وقد ضاع هذا الأصل، وانظر: [طبقات فحول الشّعراء: ١/٦٢]، و قد عدّه القلقشنديّ من الوسائل التي يحتاجُ إليها الكاتبُ في فنّ الكتابة [صبح الأعشى في صناعة الإنشا: ١/٤٤٥]

(٥) "علم الغريب" [الفائق للزّمخشري: ٣/٣١١].

(٦) "علم الإسناد و الرواية" [شرح النووي: ١/٨٤ و: فتاوى ابن تيمية: ١/٩].

(٧) "كان الشّعرُ علمَ قومٍ لم يكن لهم علم أصحّ منه" [طبقات فحول الشّعراء: ١/٢٥، الخصائص لابن جني: ١/٣٨٦]. "إن الشّعرَ علمٌ من علوم العرب" [الوساطة بين المتنبي و خصومه، للقاضي الجرجاني: ١٥]، و[الموازنة بين شعر أبي تمّام والبحتري، لأبي القاسم الآمدي: ٢١].

(٨) "و هو باب من العلم لا يسعُ الشّاعرَ جهلُه" [ما يجوز للشاعر في الضرورة، للقزّاز القيرواني: ٩٩- ١٠٠]

(٩) "علم العربية" [معجم الأدباء، لياقوت الحموي: ١/٥٣- ٥٤].

(١٠) العلوم كثيرة و متشعبة، وشرف كلّ علمٍ بفائدتِه [النّكت في تفسير كتاب سيبويه للأعلم الشّنتمري: ١/٩١].

(١١) قال ابن سيرين في هذا الشّأن: «إن هذا العلمَ دينٌ فانظروا عمّن تأخذون دينَكم»، وقالَ: «لم يكونوا يسألون عن الإسنادِ، فلمّا وقعت الفتنةُ قالوا: سمّوا لنا رِجالَكم، فيُنظَرُ إلى أهلِ السّنّة فيُؤخذ حديثُهم، و يُنظَر إلى أهلِ البدعِ فلا يُؤخذ حديثُهم» وردَ قولُه هذا بباب بيان أن الأسنادَ من الدّين، [شرح النووي على صحيح مسلم: ١/٨٤٦] ، [ميزان الاعتدال: ١/٣]، [جامع التّرمذي: ٥/٧٤٠]. وعن عبد الله بن المبارَك قال: «الإسنادُ من الدّين، ولولا الإسناد لقال من شاء ما شاء» [شرح النووي: ١/٨٧]، [جامع التّرمذي: ٥/٧٤٠]، وعنه أيضًا: «بيننا وبين القوم القوائمُ» يعني الإسناد [شرح النووي: ١/٨٨].

الله الذي هو أصلُ الدّين والدّنيا والمُعتمَدُ، ومَعرفةِ أخبارِ النّبي صلى الله عليه وسلّم، وإقامةِ مَعانيها على الحقيقةِ»[1]، والعربيةُ من الدّينِ لأن فقهَها من فقه الشّريعة، والدّين فيه أقوالٌ وأعمالٌ «ففقهُ العربية هو الطّريقُ إلى فقه أقوالِه، وفقه الشّريعة هو فقه أعمالِه»[2]. وقد لخّصَ الفرّاءُ منفعةَ العربيةِ في قولِه: «قلَّ رجلٌ أنعمَ النّظرَ في العربية وأراد علمًا غيرَه إلاّ سهُل عليه»[3].

فكأنّ نظر "العارِف" لا يستقيمُ إلاّ "بتعدُّد المعارف" ، فإن أفتى في مسألةٍ [لغويّةٍ أو فقهيّة أو شعريّة] جاءت فتواه جامعةً مستوفيةً مستوعِبةً، وفي ذلك يَروي أبو نُعَيْم في "الحِلْية" أنّ ابنَ عبّاسٍ خاطبَ صاحبَه في شأن سائلي العلمِ ببابِه قائلاً: «اُخرجْ و قُلْ لهم من كان يريدُ أن يسألَ عن القرآن وحروفِه وما أراد منه فليدخل[...] فَدخلوا[...] فما سَألوه عن شيء إلا أخبرَهم به»، ثمّ استقدَم السّائلين عن تفسيرِ القرآن وتأويلِه فدَخلوا[...] ثمّ السّائلينَ عن الحلال والحرام والفقه[...] ثمّ طالبي الفرائض وما أشبهَها[...] ثمّ طالبي العربيةِ والشّعرِ والغريب من الكلام [...]»[4].

فالعلومُ متعدّدةٌ والعالِم واحدٌ، و يرجع هذا العالم في فتواه وشرحه وتفسيرِه إلى أصلٍ واحدٍ جامعٍ يُراعيه في عملِه ونظرِه، وتنتظمُ بحسبه العلومُ وتترتّبُ، وذلكَ الأصلُ الواحد منطقٌ تتّصلُ بموجبه العلومُ وتفترِقُ، ومَجْمَعٌ لثوابتَ معرفيّةٍ واعيةٍ. ومعلومٌ أنّ عبدَ الله بن عبّاسٍ من رعيلِ القرنِ الأوّل، وهو أنموذجٌ للعالِم الذي يمتلكُ هذا الأصلَ المعرفيَّ، وقد سمعَ عنه العلماءُ وحدّثوا.

إنّ تعدّدَ العلومِ يُفضي إلى العلم، ومعناه أنّ هناكَ علمًا أصليًّا وعلومًا فرعيّةً، والفروعُ وسائلُ لبلوغ الأصلِ ؛ لأنّه المَرومُ. والكلمةُ حاملةُ العلم الأصليّ والعلومِ الفرعيّة، فهي أكبرُ من أن تكونَ مجرّد لفظٍ ذي معنى، إنها «قضيّةٌ جازمةٌ وعقيدة جازمةٌ...»[5].

ولقد أدّى النّظرُ والتأمّل في النّصوص المرويةِ –وخاصّة في العصر العباسي– إلى إثارةِ إشكالِ العقلِ والنّقل في العلومِ العربية الإسلامية[6]، وأُثيرَ فيه ترجيحُ أحد الطّرفين على الآخرِ وعدُّه أصلاً له ؛ فمِنَ النّاسِ مَن ذهبَ إلى أن أن النّقلَ أصلٌ والعقلَ مسترشِدٌ بالمأثور، وأنّ التّكليفَ الشّرعيّ سابقٌ للتّكليفِ العقليّ، ومنهم مَن ذهبَ إلى أن التّكليفَ العقليَّ شرطٌ في فهم الشّرعِ وسابقٌ له. ويأتلفُ المختلفانِ في عَدِّ اللّغة أداةَ الاستدلالِ سواء أكانَ هذا

(١) [الإيضاح في علل النّحو لأبي القاسم الزّجاجي: ٩٥].

(٢) [اقتضاء الصراط المستقيم لأحمد بن تيمية: ١/٤٧١].

(٣) [معجم الأدباء: ١/٩٦].

(٤) حلية الأولياء وطبقة الأصفياء: ١/٣٢٠- ٣٢١]، وانظر أيضًا: [المزهر في أنواع اللّغة وعلومها: ٢/٣٤٠] لجلال الدّين السّيوطي.

(٥) [فتاوى ابنِ تيميّة: ١٣/١٥٨].

(٦) انظر في تقسيم العلوم إلى عقلية و دينية : [المستصفى: ١/٥].

الاستدلال شرعيّا نقليّا أم كان عقليًّا. ومِنَ العلماءِ مَن ذَهبَ إلى عدمِ وُجودِ تَعارضٍ بين العقلِ والنّقل وأنّ التّناقضَ بينهما مَدْروءٌ ومُنْتَفٍ[1]. بل مِنهم مَن عدَّ الوفاقَ بين العقل والسّماعِ أقصى درجاتِ العلم[2]

ويظهر أن مفهومَ العلمِ اتّسعَ معَ الفلاسفةِ والمناطقة ليشملَ العلومَ العقليّةَ إلى جانب العلومِ النّقلية ؛ فقالوا – على حدّ ما يَرويه أبو حامد الغزاليّ- : «العلمُ إمّا تصوّر وإمّا تصديقٌ، وسمّى بعضُ علمائنا الأوّلَ معرفةً والثّانِيَ علمًا تأسّيًا بقول النّحاة في قَولهم: المعرفة تتعدّى إلى مفعول واحد[...] والظّنّ يَتعدّى إلى مَفعولين [...] والعلم من بابِ الظّنّ».[3].

أخذُ المعارف المتعدّدة شَرطٌ في تَكوينِ العارفِ وتأهيلِه، كَما مرّ بنا آنفًا، وهذه قاعدةٌ أساسيّة ينبغي أن يُنطلقَ منها في الحديث عن منهج قِراءَةِ التّراثِ اللغويّ العربيّ، وتَتضمّنُ هذه القاعدةُ ثلاثةَ عناصرَ:

١ - أخْذُ العلم: ويُشترَط فيه أن يكونَ بالمشافهةِ أو السّماع عن الأول لأنّه يمثّلُ أصلَ المعرِفة و إمامَها ومنبعها ومرْجِعَها.

٢ - المعرِفة: ويُشترَط أن تكونَ المعارفُ المَلْقونَةُ متعدّدةً.

٣ - العارِفُ: وهو المُتَخَرِّجُ، المُجازُ من قِبَل العُلَماءِ، كَما تُقدّمُه لنا كتبُ التّراجمِ والطّبقاتِ والرّجال. ومرحلةُ تخرُّجه هي التي عليها المُعوَّل، من حياتِه كلِّها لأنّها مرحلةُ «ميلادِ عارِفٍ».

ويُهِمُّنا في هذا السّياقِ أن نَتحدّثَ عن المعرفة [والمعارِف الملقونة متداخلةٌ وشتّى]، وعن العارِف اللّغويّ النّحويّ [أكثر من غيرِه]، وذلكَ من خلالِ بنيتين اثنتين هما: بنية المعارف المتعدّدة التي تنتجُ النّصَّ النّحويَّ اللّغويّ المتجانسَ، وبنية أخذ المعرفة.

٢- بنيةُ المعارف المتعدّدة: أو ما بين العلوم الشّرعيّة والعلوم اللّغويّة من المناسبة:

كلُّ علم فبعضُه مأخوذ بالسّماع و النّصوص، وبعضُه بالاستنباط والقياس، و بعضُه بالانتزاع من علمٍ آخر. والنحو بعضه مسموع مأخوذ من العرب، وبعضه مستنبط بالفكر والرّويّة، وهو التعليلات، وبعضه يؤخذ من صناعة أخرى [الاقتراح في أصول النحو: ٧٠]

(١) منهم شيخ الإسلام أحمد بن تيميّة في كتابه : [درء تعارُضِ العقل و النّقل] تح. د. محمّد رشاد سالم.

(٢) منهم أبو حامد الغزالي الذي يبدو له الوفاقُ بين الطّرفين في علم أصولِ الفقه ؛ ففي نظرِه أن « أشرفَ العلومِ ما ازدوَجَ فيه العقلُ و السّمعُ و اصطحبَ فيه الرّأيُ والشّرع، وعلمُ أصولِ الفقه من هذا القبيل » [المستصفى في علم أصول الفقه: ١١/١].

(٣) [المستصفى: ١١/١].

لقد بدأ "وَعيُ تعدّدِ المعارفِ" عملاً وممارسةً، لا معرفة ونظرًا. فمِنْ ذلكَ أن شيخَ النّحاة سيبويه أوردَ في كتابِه[١] جملةً من المسائلِ الافتراضيّة[٢] التي تُشبه افتراضاتِ الحنفيّة وتفريعاتِهم، وأن الإمامَ الشّافعيّ شبّه جمعَ اللّغويّين للسانِ العرب بجمع رواة الحديث للحديث[٣]، وسيأتي في القُرون المتأخِّرَةِ جلالُ الدّين السّيوطيّ الشّافعيّ ليُثبتَ هذه الفكرةَ المنهجيّةَ

ثمّ بدأ ما كان خفيًّا يتجلّى وما كان مُضمَرًا في الأذهان يتبدّى ؛ فكانت كتاباتُ المتأخّرين تُعرِب عمّا سَكَتَ عنه المتقدّمونَ، ومَسافرُ وُجوهِها تَصفُ ما اشتملت عليه مشاعرُهم[٤] ؛ فبَدأ أبو الفتح بنُ جنّي محاولاً استخراجَ أصولٍ نحويّةٍ تصفُ اللّغةَ العربيّةَ وتكشفُ خصائصَ "الحكمة" و"الصّنعة" و"الإتقان" فيها» «على مذهب أصولِ الكلامِ والفقه»[٥]. وقد أشارَ إلى انتزاع عللِ النّحوِ من عللِ فُقهاءِ الحنفيّة، وأنّها يُجمَعُ بعضُها إلى بعضٍ بالملاطفة والرّفق[٦]، وأشارَ إلى اتّباعِ طَريقِ الشّافعي - في قولِه بالقولين فَصاعدًا– في حلّ بعضِ المشكلاتِ اللّغويّة[٧]. وصَنَّفَ أبو البركاتِ الأنباريّ كتابًا في علمِ العربيّة، مرتِّبًا إيّاه على مسائلَ فقهيّةٍ خلافيّةٍ بين الشّافعي وأبي حنيفةَ[٨]، حنيفةَ[٨]، وألّف جلالُ الدّين السّيوطيّ كتابَ "الأشباه والنّظائر في النّحو" سالكًا فيه مسلكَ "الأشباه والنّظائر في الفقه"[٩] وألفَ كتابَ "المُزْهِر في علوم اللّغة و أنواعِها" محاكيًا به علومَ الحديثِ في التّقاسيم والأنواع[١٠]، وألَّفَ كتابَ كتابَ "الاقتراح" في أصولِ النّحو على نظيرِ "أصولِ الفقه"[١١].

---

(١) الكتاب: ٣/٣٢٥- ٣٢٦ ، ٤/٤٠١- ٤٢٦

(٢) و فعلَ مثلَه المبرِّدُ في المقتضب، و سعيدُ بنُ مسعدةَ الأخفش، و تبع سنّةَ الأخفشِ أبو العبّاس بن ولاّد «فإنه كان يبني على الأمثلة ما لا مثالَ له، بفعل ذلك إذا سئل أن يبني عليه» إنباه الرّواة على أنباه النّحاة: ١/١٣٥ ، ١٣٦.

(٣) [الرّسالة: ٤٢- ٤٣- ٤٤] للشّافعي .

(٤) من الأمثلة الدّالّة على هذا الإفصاح ما ذكره أبو الوليد الباجي [ت.٤٧٤هـ] عن المناظرة قائلاً : «و لو تأمّلتَ ما في كتابِنا هذا من هذه الطّريقة لرأيتَه كلّه مأخوذًا من الكتاب و السّنّة و مناظرة الصّحابة ، و إنّما للمتأخّرين في ذلك تحريرُ الكلام و تقريبُه من الأفهام» [المنهاج في ترتيب الحِجاج: ٩].

(٥) الخصائص: ١/٢.

(٦) الخصائص: ١/١٦٣.

(٧) الخصائص: ١/٢٠٥.

(٨) الإنصاف في مسائل الخلاف بين النّحويّين البصريّين و الكوفيّين، لكمال الدّين أبي البركات عبد الرّحمن الأنباري: ٥ .

(٩) الأشباه و النّظائر: ١/٦.

(١٠) المزهر في علوم اللغة و أنواعها: ١/١.

(١١) الاقتراح في أصول النّحو: ١٧.

أمّا تداخلُ المسائل الفقهيّة والنّحويّة والكلاميّة فصُوَرُه كثيرةٌ تتمثّلُ في مناظراتٍ جرت بين الفقهاءِ واللّغويّين، منها مناظرةٌ جرت بين الفراء ومحمّد بن الحسن القاضي، وأخرى جَرَت بين الكسائي النّحوي وأبي يوسفَ الفقيهِ الحنفي[1]، وثالثةٌ بين أبي سعيدٍ السِّيرافيّ النّحوي ومتّى بن يونُس القُنّائي المُتفلْسِف[2].

ومن الأمثلة على تداخلِ العلومِ والمعارف أيضًا، حَديثُ أبي نصرٍ الفارابي عن المناسبةِ بين صناعة النّحوِ وصناعة المنطق وصناعةِ العَروض، ووجهُ المناسبةِ بين هذه الصّناعاتِ أنّها تُقدّمُ قَوانينَ لتقويم المعقولات والمنطوقات والموزونات، ولكنّه تحدّثَ أيضًا عن الفَرق بين المنطق والنّحو، وهو فرقُ العموم والخصوصِ؛ فالمنطقُ يُعطي قوانينَ تشتركُ فيها ألفاظُ الأمَم، أمّا النّحوُ فيُعطي قوانينَ تخصُّ لسانَ أمّةٍ بعينها[3]، وذلكَ لأنّ «فوائدَ النَّحوِ مقصورةٌ على عادةِ العربِ بالقصد الأول [...] والمنطق مقصورٌ على عادة جميع أهل العقل»[4].

و مِن صُوَرِ التّفاعلِ أيضًا استرشادُ علمٍ بآخرَ واستفتاؤُه، عَلى نحو ما جاءَ في تعليق أبي يوسفَ الفَقيهِ عَلى مسألةٍ جاءتْ في الشّعر بأنّها «مسألة نحويّة فقهيّة»[5]، وما كان يُروى عن أبي عمرو الجرمي شيخِ المبرِّدِ من أنّه كانَ يُفتي النّاسَ في الفِقْه مِن كِتابِ سيبويه، وكان صاحبَ حَديثٍ، فلمّا عَلِمَ كتابَ سيبويه تفقّه في الحديث؛ «إذْ كان كتابُ سيبويه يُتعلَّم منه النّظر والتّفتيشُ»[6]. ومن صُوَرِ التّفاعلِ أيضًا حَديثُ أبي القاسم الشّاطبي عن العُلوم التي يُحمَلُ بَعضُها على بعضٍ، والعلومِ التي يخدمُ بَعضُها بعضًا، والعلومِ التي هي من قَبيلِ خَلطِ بعضِها ببعضٍ[7].

---

(١) الموافقات في أصول الشّريعة لأبي القاسم الشّاطبي: ٨٤/١ .

(٢) الإمتاع و المؤانَسة، لأبي حيان التوحيدي: ١٤٦/١ ، و فيها موازَناتٌ بين النّحو و المنطق، ظهر فيها ميلُ أبي حيّان –في شخصِ شيخِه السّيرافي– إلى مسلك النّحاة . و قد أورد أبو حيّان نفسُه في كتابه "المقابَسات" حوارًا بينه و بين محاورٍ يُدعى سليمان المنطقي، ذكر فيه أنّ بين النّحو و المنطقِ مناسبَةً غالبةً و مشابهَةً قريبةً، وأنّ النّحو منطق عربيّ و المنطق نحو عقلي ، و جلّ نظر المنطقي في المعاني ، و جلّ نظر النّحوي في الألفاظ [المقابسات: ١٠٨] .

(٣) [إحصاء العلوم: ١٦] لأبي نصر الفارابي.

(٤) [المقابسات: ١١٠] .

(٥) [مغني اللّبيب عن كتب الأعاريب: ٧٦] لابن هشام الأنصاري ، [تذكرة النّحاة: ١٤٩] لأبي حيان النّحوي الأندلسي .

(٦) مقدّمة [كتاب سيبويه: ٥/١- ٦] ، و قال القاضي بكار بن قتيبةَ عن أبي عثمانَ المازني: « ما رأيت نحويًّا قطّ يشبه الفقهاءَ إلاّ حيان بن هلال و المازنيّ » [إنباه الرّواة: ٢٨٢/١] للقفطي. و كان لابن الحدّاد الشّافعيّ الفقيه اللّغوي ليلة في كلّ جمعةٍ "يُتَكَلَّمُ فيها في الفقه على طرائقِ النّحو" [طبقات النّحويّين و اللّغويّين: ٢٤٠] لأبي بكر الزُّبَيْدي ، [إنباه الرّواة: ١٣٦/١- ١٣٩] . و ضمَّنَ أبو الحسن الشّيباني الحَنَفيّ كتابَه "الجامع الكبير" مَسائِلَ فقهٍ تُبْتَنى على أصولِ العربية [شرح المفصَّل: ١٤/١] لموفَّق الدّين بن يعيش .

(٧) [الموافقات: ٧٧/١، ٨٤، ٨٦]، يعُدّ الشّاطبي حملَ بعضَ العلوم على بعضٍ في بعضِ قواعدِه من بابِ تحصيل الفُتْيا في أحدِها بقاعدة الآخر، من غير أن تجتمع القاعدتان في أصل واحد حقيقيّ، أمّا ما هو من قبيل الخلطِ فأن يبنيَ الفقيه فقهَه على مسألة نحويّةٍ ..

وكانَ رائد الشّاطبي في التّقسيمِ قَواعد أصوليّة يُحكِّمها في النّظر إلى المعارف والعلومِ، وعلى رأسِ هذِه القَواعدِ جميعًا أن يكونَ العلمُ باعثًا على العملِ وسبيلاً إليه، وبقدْرِ تخلُّفِ هذا المطلبِ في العُلوم، بقدرِ دنُوِّ قيمتِها؛ فإذا كانَ باعثًا على العمل فهو مَطلوبٌ، وغيرُه مطلوبٌ أيضًا إذا توقّف عليه، كألفاظِ اللّغة والنّحو والتّفسير وأشباه ذلك، فلا إشكالَ أنّ ما يتوقّف عليه المطلوبُ مطلوبٌ إمّا شرعًا وإمّا عقلاً[1].

و مقياسُ العملِ هذا –مهما تكنْ حُجّيتُه– لا يستطيعُ أن يَنفيَ وجودَ تلك الموازناتِ و المداخَلاتِ التي كانتْ ماثلةً في أذهانِ العُلماءِ و تصوُّراتِهم، قَبل أن تمتلئَ بها كُتبُهم ومُصنّفاتُهم.

لقد بدأ الوَعيُ بتعدّد المعارفِ عملاً وممارسةً ثمّ انقلب تصريحًا واعترافًا. وكان من المتعيّن إيراد نُصوص كثيرةٍ تؤيّدُ ذلكَ الحكمَ و تطرده؛ لأنّ الاطّرادَ يقوّي جانبَ الحكمِ، وعدم الاطّراد يقوّي جانبَ الاطّراح ويضعفُ جانبَ الاعتبار، ويُقرّبُه من الأمور الاتّفاقيّة الواقعة من غير قصدٍ، بينما القصدُ كانَ واضحًا في اجتماعِ المعارفِ وتَوارُدِها، وذلكَ لإنتاجِ نُصوصٍ جَديدة[2] تنظرُ في نصوصِ القرآن الكريم والأحاديثِ النّبويّة و الشّعرِ ومذاهبِ العَرب في كلامِها.

و"النَّصُّ النّاظِرُ" في النّصّ ينبغي أن يكونَ مُؤسَّسًا على نُصوصٍ سابقةٍ، على نحو ما رأى الزّمخشريّ من أنّ "التّفسيرَ" هو الكلامُ المؤسَّسُ على علمي المعاني والبيان[3].

والقصدُ من اجتماعِ المعارف وتواردِها تدلّ عليه الأخبارُ والآثارُ التي يُستنبَطُ منها؛ فقد كان مُضمَرًا في بدايةِ الأمر ثمّ صار مُظهَرًا فيما بعدُ. والأمثلةُ والنّماذجُ كثيرةٌ جدًّا في كُتُب الأخبار والطّبقات والتّأريخ المتعلّقة بالنّحو ورِجالاتِه و قد اقتصرت هذا البحثُ على بعضِها، للتّدليل على وجودِ بنيةِ التّعدّد و التّداخل، وللتّدليل على أنّ

(١) [الموافقات: ١/٥٦].

(٢) ليس كلُّ تلقٍّ يؤدّي بالضّرورة إلى إنتاج؛ فهناك مجالات قوليّة كثيرة لا يستطيع القائل أن يؤلِّف فيها أو ينتج بالضّرورة ولو تلقّى ثقافتَها المؤلِّفةَ، كمجالِ الشّعرِ الذي هو مجالٌ إبداعيّ، والمثال على ذلك التّعذّر قولُ أبي عليّ الفارسيّ: «خاطري لا يُوافقُني على قولِه، مع تَخَفُّقي بالعلوم التي هي من موادِّه» [إنباه الرّواة: ١/٣١٠].

(٣) يقول الزّمخشري: «أملأُ العلوم بما يغمر القرائحَ [...] علمُ التّفسير الذي لا يتمّ لتعاطيه وإجالةِ النّظرِ فيه كلُّ ذي علم؛ فالفقيه والمتكلّم والحافظ والواعظ والنّحويّ و اللّغويّ لا يتصدّى أحدٌ منهم لسلوكِ تلك الطّرائقِ إلاّ رجلٌ قد برعَ في علمين مختصّين في القرآن، وهما علم المعاني و علم البيان، بعد أن يكونَ آخذًا من سائرِ العلوم بحظّ، كثيرَ المطالَعات» [الكشّاف عن حقائق التّأويل و عيون الأقاويل: ١/١٥، ٢٠، ١٧، ١٦] لأبي القاسم الزّمخشري .ني و البيانسابقةٍ لتي هي من موادِّه و لو تلقّى ثقافتَها المؤلِّفةَ، كمجالِ الشّعرِ الذي هو مج

العلماءَ، وهم يدرُسون اللّغةَ، إنّما يدرُسونها مُحمَّلةً بنظامٍ من المعرفة له تمثيلٌ مخصوصٌ في أذهانِ متكلّميها، وقد أدركَ العلماءُ هذه الحقيقةَ على لسانِ مَن قال: «مَن قصُرَ علمُه عن اللّغة وغوامِض غَلِطَ»[1].

وكلّما تقدّمَ الزّمانُ بدأت حقيقةُ تمازُج العلوم تتأكّد حتى أصبحت تُطلَق مصطلحاتٌ تعبّر عن هذا المزيج من المعارف والعلوم؛ فقد أطلق الفارابيّ "علم اللّسان" وأرادَ به علمَ الألفاظ المفردة، وقوانينَ الألفاظ عند الإفراد والتّركيب، وعلمَ الألفاظِ المركّبة التي صنعها الخطباءُ والشّعراءُ، وقوانينَ تَصحيح الكتابة والقراءة، وقوانينَ الأشعار. وأطلق أبو البركات الأنباريّ "علوم الأدب" على النّحو واللّغة والتّصريف، والجدلِ في النّحو وعلمِ أصولِ النّحو، والعَروض والقوافي وصنعةِ الشّعرِ، وأخبار العرب وأنسابهم.

وكلُّ تلك المحاولاتِ تدلُّ على أن التّراثَ ينبغي أن يُقرأ ويُدرَكَ على أنّه منظومةٌ فكرية واحدة تَستمدُّ من علوم متعدّدة و فروعٍ متنوّعة، والنّحو أحدُ هذه الفروع. ولم يكن سيبويه نفسُه، وهو يضع أصولَ النّظر النّحويّ، بمعزلٍ عن أنظارِ الفقهاءِ والقرّاء والمحدّثين والمتكلّمين[2]. وهذا الرّبطُ هو الدّليلُ المرشدُ إلى الكشفِ عن الدّلالات المعرفيّة في سياقِ تاريخ العلم والمعرفة عند العربِ.

٣- بنيةُ أخذِ المعرفة:

الأخذُ قانونُ انتقالِ المعرفة وسيرورَتِها. والأصل في طُرق المعرفة النّقلُ[3]. ويَعتمدُ أخذُ المعارف والعلوم على النّقل مشافهةً والسّماعِ عن الأصل في المعرفة، أو عمّن نقل عن الأصل، وبهذا المسلكِ تَصحُّ المعارف ويصحّ العملُ بها وبما سَبق أو بما جاء «على مثالٍ سابقٍ»[4]، ويصيرُ السّامعُ أهلاً لأن يكونَ عارِفًا يُؤخذ عنه ويُسمعُ. ومِن شُروط الأخذِ أن تكونَ المعارفُ متعدّدةً، وتعدُّدُ الأخذِ طريقٌ إلى تَرسيخِ تمازُج المعارفِ وتداخُلِها.

و عن بنيةِ أخذ المَعرفةِ يُقدّم لنا أبو الحسن القفطيّ مثالاً قائلاً:

---

(١) [إنباه الرّواة: ١/١٢٩].

(٢) بل إنّ سيبويه عندما ذهب إلى البصرة ذهب أصلاً لدراسةِ الحديث والفقه و الآثار، قال عنه الخطيب البغدادي: «كان يطلب الآثارَ والفقه ثم صحب الخليل... فبرع في النّحو... كان في أوّل أيّامِه يعجبُه الفقهاء وأهلُ الحديث» [تاريخ بغداد: ١٢/١٩٥]، و كأنّ النّحوَ لم يكن له وجود مستقلّ و إنما كانت هناك مباحثُ متداخلة متّصلة فيما بينها ...

(٣) قال الرّازي: «الطّريق إلى معرفة اللّغة النّقلُ المحض» [المزهر: ١/٥٧].

(٤) [الرّسالة: ٢٥] لمحمّد بن إدريس الشّافعي، ومن هنا أسقَط الإمام الشّافعيّ "الاستحسانَ" من أصولِ الاستدلالِ؛ لأنّ «القولَ بما استحسن شيء يُحدثُه لا على مثالٍ سبَق» [الرّسالة: ٤٠].

«وأخَذ عن أبي الأسودِ الدّؤلي نصر بنُ عاصم البصري، وأخذ عن أبي عمرو الخليلُ بنُ أحمد، وأخذَ عن الخليل سيبويه أبو بشرٍ عمرو بنُ عثمانَ بنِ قنبر، وأخذَ عن سيبويه أبو الحسن سعيدُ بن مَسعَدة الأخفشُ الأوسطُ، وأخذَ عن الأخفش أبو عثمانَ بَكرُ بنُ محمّد المازنيّ الشّيباني وأبو عمرو الجرميّ ، وأخذ عن المازني والجرمي أبو العبّاس محمّدُ بنُ يزيدَ المبرِّدُ، وأخذَ عن المبرّد أبو إسحاقَ الزّجّاجُ وأبو بكر بنُ السّرّاج، وأخذَ عن ابن السّرّاجِ أبو الحسن بنُ عبد الغفّارِ الفارسي، وأخذ عن الفارسي أبو الحسن الرّبَعيُّ»[1].

ويُلاحَظُ في هذا النّصّ وفي أمثاله من النّصوص، التي تَروي سلسلةَ الأخذ، في كتُب طبقات النّحاة واللّغويّين، لأبي الطّيّب اللّغوي[2] والسّيرافيّ والزُّبَيْدي[3] وابن النّديم[4] والقفطي[5] وأبي البركات الأنباري وياقوت[6] الحموي والسّيوطي[7] وغيرِهم، أنّ المعرفةَ تنتقلُ من فردٍ إلى جماعة من الأفراد لضَمان حفظِ "تصوُّر المعرِفة الأصليّ" وانتقالِه؛ لأنّ هذا التّصوّرَ الثّقافيّ العقَديَّ شرطٌ في إكسابِ الفرد عالِمِيّةً، و شرطٌ في عدِّ ما يكتبُه نَصًّا يُعتمَد عليه و يُتداولُ ويَتخرّجُ به علماءُ آخرونَ.

وبالجملة فالأخذُ قانونٌ لانتقالِ المعرفة وسيرورتِها. ويمكنُ استعراضُ نماذجَ كثيرةٍ من كُتب التَّراجمِ والطّبقاتِ؛ تُتّخذ صورةً يُقاسُ عليها عندَ الحديثِ عن بنية الأخذ وانتقالِ المعرفة.

كما يمكنُ أن نُضيفَ عنصُرًا آخرَ، و إن كان قليلَ الورودِ في كُتُب التّراجم وغيرَ مطّرِد عند جميع العلماء المترجَم عَنهم، فإنّه رُكنٌ منهجيٌّ من أركان المعرفة عند العلماءِ عُمومًا وعند علماءِ العربية على وجه الخصوص، وهذا العنصر هو ما يمكنُ أن ندعُوَه "بتأثيرِ المعرفة"، ومعناه أنّ العلماءَ بعد أن يكثرَ أخذُهُم ويشتدَّ علمُهم ويعلوَ نظرُهم، ينبطونَ المسائلَ[8] ويستخرجون الجديدَ[9] ويستنبطونَ العلَلَ[10] ويَقيسون[11]

(١) [إنباه الرّواة: ٤١/١].

(٢) صاحب كتاب [مراتب النّحويّين].

(٣) صاحب كتاب [طبقات النّحويّين و اللّغويّين].

(٤) صاحب [الفهرست].

(٥) صاحب كتاب [إنباه الرّواة].

(٦) صاحب كتاب [معجم الأدباء].

(٧) صاحب كتاب [بغية الوعاة في طبقات اللّغويّين و النّحاة].

(٨) [إنباه الرواة: ١٥٥/١].

(٩) المصدر نفسُه: ٢٠٨/١.

(١٠) نفسُه: ٣٠٨/١.

(١١) نفسه: ١٠٦/٢- ١٠٧.

وينظّرون[1] ويُناظرون[2]. والاستخراجُ والاستنباطُ والتّنظيرُ مبنيّ على "فقه النّصوص". و"تأثير المعرفة" يقومُ على هذا الفقه لأنه يَدفعُ بحركة العلم إلى الأمام، ويولّدُ نُصوصًا جَديدةً تتبوّأُ منزلةَ المُتون. ويُعدُّ النّصُّ الذي يقومُ بالاستنباطات ووضع لبناتِ العلم –ويكفيه أن يكون موثّقًا– متنًا أو نصًّا إمامًا أو قائمًا مقامَ النّصّ الإمامِ، ويظلّ في المقدّمة وإليه تقعُ الإحالةُ والمرجعيّةُ. وأمّا النّصُّ الذي يأتي بَعدَه ويكرِّر ما قالَه ولا يحملُ جديدًا فهو شرحٌ أو حاشية أو تلخيصٌ أو تعليقٌ، وحسْبُ صاحبِه فيه أن يفهمَ معاني النّصّ الأوّل ومقاصدَه وأن يكونَ ذا مَعرفةٍ بعلوم العربيّة.

فتأثيرُ المعرفة غيرُ تكريرِها وتَقريرِها؛ لأنّ «باب فقه النّصوصِ غير بابِ حفظ ألفاظ اللّغة»[3]. إنّ تأثيرَ المعرفة هو هو الدّافعُ الرّئيسُ إلى وضع النّصّ وإنتاجه. وقد ترتّبت عن الانطلاق من "النّصّ الأوّل" أو "النّصّ الإمام" ظاهرةٌ كُبرى هي توالُد النّصوصِ تبعًا لمقياس التّأثير وعملاً به ومُراعاةً لحضورِ كلّ خصائصِه وجزئيّاتِه في أيّ تأليف؛ لأنه أبرزُ خصائصِ النّصّ الأصليّ، وبه يُهيمنُ على النّصوص من بعدِه، وبه يظلُّ رقيبًا عليها حتّى لا تَحيدَ عن مقاصدِه الكبرى. وقد أسفرتْ هذه الرّقابةُ المعرفيّةُ عن خِصّيصَى الوَحدةِ في المصنَّفات والانْسِجامِ بينها بدلاً من الاختلافِ والتّنوّع، ويمكنُ أن نقيسَ على هذه "العلاقةِ المعلَّلة" علاقةَ كتابِ سيبويه بكلام شيوخه كالخليل، وعلاقةَ كُتُبِ النّحو بكتابِ سيبويه، وهكذا ...

وما يقال في المعرفة اللّغويّة والنّحويّة في الاقتداءِ يُقالُ في سائرِ المعارف المجاورة؛ فهذا أبو بكرٍ البيهقيّ [ت.٤٥٨هـ] المحدّثُ الفقيهُ الأصوليّ يَقتدي بالإمام الشّافعيّ ويقولُ عنه: «فنظرْنا فلم نجدْ فيمَنْ بعدَ الصّحابةِ قُرَشيًّا ملأ طِباقَ الأرضِ علمًا إلاّ الشّافعيَّ المطّلبيَّ [...] ووَجدْنا طائفةً من هذه الأمّة ممّن أدْرَكوا زمانَه أو جاؤوا بعدَه استعملوا هذه السّنّةَ بالنّظر في كتبه وسلوكِ طريقتِه في معرفة الشّريعة [...] فتَبِعْناهُم في ذلكَ»[4].

لقد تسلَّمَ إمامُ النّحويّين سيبويه قوانينَ من قبلَه وأنظارَهم[5]، فأسّس عليها آلياتِه النّظريّةَ لقراءةِ النّصّ [وهو لسان العرب]؛ فلم يكنْ مجرَّدَ قارئٍ فرْدٍ، ولكنّه كان –بحكم تَسلُّمِه للقوانينِ الجماعيّةِ السّابقةِ– صاحبَ مشروعٍ نظريّ متطوِّرٍ بدأ من قبلُ وأخذَ معالَمه وأصولَه على يدِه. وهذا مثالٌ من القاعدة العامّة.

---

(١) نفسه: ١١٣/٢.

(٢) نفسه: ١٢٩/١.

(٣) [فتاوى ابن تيمية: ٤١١/١٧].

(٤) [بيان خطإ من أخطأ على الشّافعيّ: ٢٦- ٢٧] لأبي بكر البيهقيّ.

(٥) تلقّى سيبويه علمَه، بشكلٍ مباشرٍ أو غير مباشر، أخذًا و تلقّيًا أو روايةً عمّن أخذ: على عدّة شيوخٍ في العربية والقراءات القرآنيّة منهم الخليل بن أحمد الفراهيدي، والأخفش الأكبر، ويونس بن حبيب، وأبو زيد الأنصاري، والرُّؤاسي، وهارون بن موسى النّحويّ، ويعقوب بن أبي إسحاق الحضرميّ، وحمّاد بن سلمة، وعيسى بن عمر الثّقفي، وأبو عمرو بن العلاء، وعبد الله بن أبي إسحاق الحضرمي، وميمون الأقرن، وعنبسة الفيل، ونصر بن عاصم، وعبد الله بن هرمز، ويحيى بن يعمر.

وهكذا كانت بنيةُ الأخذِ مرحلةً منهجيّةً حاسمةً في تاريخ العربية، وشرْطًا في إنتاجِ نُصوص النّظرِ اللّغويّ النّحويّ، وجزءًا من مستلزَماتِ اللّغويّين والنّحاة ومنطلقاتهم.

٤- النّظر الواصف و الواقعُ اللّغويّ الموصوف :

هذا مبحثٌ يتقابلُ فيه الواقعُ اللّغوي الموصوفُ والنّظرُ الواصفُ، ويتألّف هذا الواقعُ من ظواهرَ ووقائعَ لغويّةٍ، ويتألّفُ ذلك النّظرُ الواصفُ من جملةٍ من المفاهيمِ الوصفيّة. ولكلّ مَوضوعٍ أو واقعٍ موصوف نظرٌ أو علم واصفٌ؛ فللقُرآن الكريم مَباحثُ الإعجاز البلاغي ومباحثُ الفقه والأصولِ وعلم الكلام، وللسانِ العربِ مباحثُ النّحو وعلوم العربية، وللشعرِ البلاغةُ والعَروضُ والنّقدُ.

ويتبيَّنُ من مباحث اللّغةِ والنّحو، أنها كانت أنموذجًا مُصطنَعًا و تمثيلاً مَضروبًا لتقريبِ صورةِ اللّسانِ العربيّ وما يَنطوي عليه من تماسك ونظامٍ يُمسك ظواهرَه، ويشدُّ فروعَه إلى أصولِه.

ولا تستقيمُ أيةُ دراسةٍ في "الكلام على الكلام" إلا إذا جمعت بين طرفي النّظر والمنظورِ فيه، ووازَنَت بين طبائع الأطرافِ المتقابلة التي تتعلّق بالواصف والموصوف، والنظر الواقع، والطّبيعة والأنموذج، والنّصّ والاستنباط. والجمعُ بين الطّرفين لا يُراد لذاتِه ولكن لمحاكمة النّظر وما يتّصلُ به، بمقياس الواقع وما يتّصلُ به، وللتثبُّت ممّا إذا كانت أحكامُ النّظر تَصدُقُ على الواقع.

وعندما نريدُ أن نقفَ على نوعِ الخطابِ اللّغويّ الذي اتّخذه النّحويّون مجالاً للنّظر والدّرس، فسنجدُ أمامَنا مجموعةً من المفاهيم اللّغويّة المتداخلة التي تتجاذبُ فيما بينها حقلَ الموضوع الموصوفِ، وتتوزّعُ هذه المفاهيمُ على مستوياتٍ عدّة يمكنُ أن نستعرضَ منها مثلاً :

- مُستوى اللّسانِ واللّغة واللّحن والحرف...
- مستوى القولِ والكلام والخطاب والجملة واللّفظ والمنطق والنّطق واللّغو ...
- مستوى البيان والبلاغ والإفصاح والحديث والعبارة والإعراب ...

ويرتبطُ بكلّ مستوى جملةٌ من المفاهيم المتّصلِ بعضُها ببعضٍ بوَشيجةٍ معيّنة. ولكنّ اللّغويّين اهتمّوا بحدود ما سيشتغلونَ به أو ما اشتغَلَ به سابقوهم، فحَدَّ فقهاءُ اللّغةِ اللّغةَ وما يتّصلُ بها[1]، وحدَّ النّحاةُ الكلامَ وما يتّصل به[2]، وحدّ البلاغيّونَ البلاغةَ في الكلامِ وما يتّصلُ بها. ولعلّ بين هذه المستويات جَوامع تجمعها وموانع تُطرح عنها.

(١) انظر على سبيل المثال : [الخصائص: ١/٣٣] لأبي الفتح بن جنّي .

(٢) [الخصائص: ١/٣٢].

والمختارُ في الحديث عن الظّاهرة في عمومِها اللّسانُ، أمّا المفاهيمُ الأخرى المتّصلةُ بها فهي أكثرُ دَوراناً في الحديث عن الظّواهرِ في خُصوصها، وهي فروعٌ على اللّسان واللّغة. وقد وَرَدَ ذكرُ اللّسان في النّصوصِ الأولى بدل اللّغة[1]، وعُدّت اللّغةُ أو اللّغاتُ فُروعًا على اللّسان ومنحدرةً منه[2] في التّصوّر، وأمّا في الواقع فقد يكونُ اللّسانُ العربي انحدرَ في الأصلِ من بعضِ اللّغاتِ السّامية، وقد تكونُ هذه اللّغات أو بعضُها قد انحدرت من لسان العرب... وهذا خلافٌ بين العلماء في تاريخِ التّفرّع وأوّل متفرِّع عن غيرِه، ولا حاجةَ إلى الاستغراق فيه[3].

قلت إن المختارَ عندَ العلماءِ في الحديثِ عن الظّاهرةِ في عُمومِها اللّسانُ. والظّاهرُ أن أمرَ "اللّسان العربي" كان واضحًا في أذهانِهم من حيثُ مادّة هذا اللسان [أي مصادر سماعه]، ومقاييس أخذه [المتعلّقة بالزّمان والمكان]، ومكانته في نفوسهم [شرفه و قيمته]، على الرّغم من الأحكام التي حوكموا بها في طريقةِ معالجتهم وتصوّرهم لمادّة هذا اللسان [4].

والحقيقةُ أنه قبلَ الحكمِ على تناولهم للظواهرِ يجبُ الرّبطُ بين اللّسان العربي وظواهرِه ومستوياتِه، وبين تصوُّرِهم له؛ فإنّهم قد صدروا عن رؤيةٍ واضحةٍ أمْلَتْ عليهم مقاييسَ الانتقاءِ و الجمعِ و المنعِ، و هذِه الرّؤيةُ ضربٌ من ضُروبِ النّظر إلى الواقع اللّغويّ –على الرّغم من تَعدُّدِ ظواهرِه ومساربِه وتداخلِها– ومِنهاجٌ مخصوصٌ أسفَر عن التّفرّسِ في المادّة وعن السّعي إلى استيعابها والإحاطةِ بها. ومفادُ هذه الرّؤية اشتراطُ "القِدم" و"الفَصاحة" و"البَداوةِ" في اللّسان المرويّ أي في مصادرِ السّماع[5].

---

(١) ورد ذكر اللّسان في القرآن الكريم [النّحل: ١٠٣ ، مريم: ٩٨، الدّخان: ٥٥] وفسَّرَه الزّمخشريّ باللّغة، ووردَ في النّصوص الأولى مصطلح "العربيّة و اللّسان"؛ فقد روى البخاري أن عثمانَ رضي الله عنه أمر كَتَبَةَ الوحي أن ينسخوا ما في المصاحف وقال لهم: «إذا اختلفتم أنتم و زيد بنُ ثابت في عربية من عربيّة القرآن فاكتبوه بلسان قريش؛ فإن القرآن أنزلَ بلسانِهم، ففَعلوا» [صحيح البخاري: ١٩٠٦/٤]، وورد أيضًا في نصوص كثيرة من كلام المتقدّمين؛ قال أبو عمرو بن العلاء: «ما لسان حمير وأقاصي اليمنِ اليومَ بلسانِنا ولا عربيتهم بعربيتنا» [طبقات فحول الشّعراء: ٩/١- ١١]. وفي رسالةِ الشّافعي كلامٌ طويل عن اللّسان العربي [الرسالة: ٤٠- ٥٣].

(٢) انظر في هذا المعنى: "باب اختلاف اللّغات و كلّها حجّة": [الخصائص: ١٠/٢].

(٣) تحدّث عن هذه القضية فقهاءُ اللّغة كأبي الفتح بن جنّي: [الخصائص: ٢٨/٢- ٢٩].

(٤) من تلك الأحكام "الخلط بين مستويات الأداء اللّغوي": انظر: [تقويم الفكر النّحوي: ١٥٧] علي أبو المكارم، و[المنطلقات التّأسيسية و الفنيّة إلى النّحو العربي: ٣٥] عفيف دمشقية. ومن تلك الأحكام: "عدم تجانس هذه المادّة وتضارب اللّغات المدروسة": [المعجم العربي: ٢٢] عبد القادر الفاسي الفهري. ومن الأحكام أيضًا الشّكّ في الظّواهر والمعطيات التي وصفوها، هل كانت موجودةً أم لا. [اللسانيات واللغة العربية: ٥٢] عبد القادر الفاسي الفهري. ومن الأحكام أيضًا التّعقيد في التأويل: [ظاهرة الشّذوذ في النّحو العربي: ١٧٩- ١٨٠] عبد الفتاح الدّجني.

(٥) رأس مصدر السّماع الاستدلالُ بالقرآن الكريم بقراءاتِه الس"بع المتواترة، [و يقوّي ذلك و يقرّبه أن أوائلَ النّحاة كانوا قرّاءً يحملون مادّةَ العربيّة] ، و الاستشهادُ بشعرِ الجاهليّين و المخضرَمين اتّفاقًا، و متقدّمي الإسلاميّين على خلاف، مع استبعادِ المولّدين و المُحدَثين اتّفاقًا [الاقتراح في أصول النّحو: ٢٦]. وبكلام العرب من قيسٍ وتميم و أسد، ثمّ هذيل، وبعض كنانةَ وبعض الطّائيّين [المزهر: ٢١١/١]، وعَدّوا قريشًا أفصحَ العربِ ألسنةً وأصفاهم لغةً وأجودَ انتقاءً لأفصح لغاتِ العرب وأسهلها على اللّسان عند النّطق، وأحسنِها مسموعًا و أبينِها عمّا في النّفس، =

وأمّا العلمُ المؤسَّس على اللّسان –وهو طَرَفٌ في التّقابلِ– فهو النّحوُ؛ يقولُ أبو نصرٍ الفارابيّ في وضع هذا العلم: «والذي نَقَلَ اللّغةَ واللّسانَ العربيَّ عن هؤلاءِ وأثبتَها في كتابٍ فصيَّرَها علمًا وصناعةً هم أهلُ البصرةِ والكوفة»[1].

ولا بدّ من الإشارة هنا إلى أن الفصلَ بين النّحو واللّسان لم يكن واردًا في القرنين الأوّل والثّاني بحدّة؛ فقد عَدّوا الإعرابَ علمًا قائمًا في اللّسان، وعن ذلكَ يقولُ ابنُ فارسٍ في باب ذكرِ ما اختصّت به العرب: «من العلومِ الجليلة التي اختصّتْ بها الإعرابُ الذي هو الفارقُ بين المعاني المتكافئة، وبه يُعرف الخبرُ الذي هو أصلُ الكلام»[2]، فكانَ النحوُ في صورتِه الأولى "عِلْمَ معرفةِ اللّسان"[3]، وسُمّي العلمُ باللسان علمًا بالعربية[4]، وسمّي أيضًا بأصولِ العربية[5]. وكان الغرضُ من وضعِ العلم في البداية بيانَ طريقة الكلامِ، وتزويدَ المتكلّم بشروطِ الكِفاية اللّغويّة، و"إقْدارَه" على التكلّم باللّغة والالتحاقِ بأهلِ السّليقةِ اللّغويّة و انتحاءِ سَمْتِ كلامِهم[6].

لقد كان النّحوُ "بيانَ طَريقَةِ الكلامِ". و"بيانُ الطّريقة"[7] مبدأٌ منهجيّ عامّ في علومِهم ومعارِفهم، ينتظمُها ويوجّهها ويحدِّد مقاصدَها؛ فالشّريعةُ طريقة، والسّنّةُ طريقةٌ، والسّيرةُ طريقةٌ، والدّليلُ طريقة، والتّجويدُ طريقةٌ،

=فارتفعت في الفصاحة عن عنعنة تميم وتلتلة بهراء وكسكسة ربيعة وكشكشة هوازن وتضجع قريش وعجرفية ضبة [المزهر: ٢١١/١]، وكثرة تلك اللّغات واختلافها لا يمنع من الاستشهادِ بها لأنها على اختلافها «كلّها حجّة» [الخصائص: ١٠/٢]، ولم يُستشهَدْ بالحديث النّبوي، وقد علّل المتأخرون إمساكَ المتقدِّمين عن الاستشهاد به بعدمِ وُثوقِهم أن ذلك نفسُ ألفاظِه صلّى الله عليه وسلّم. ومن العلماء المتقدّمين من تحدّث عن تفاضُل المصادرِ في الاحتجاج اللّغوي؛ كقولِ الفرّاء في القرآن الكريم: «الكِتابُ أعْرَبُ و أقوى في الحجّة من الشّعر» لمعاني القرآن: ١٤/١]، وإن كانوا قد صمتوا عن سبب الإمساك عن الاستشهادِ به .

(١) [المزهر: ٢١٢/١].

(٢) [المزهر: ٣٢٧/١].

(٣) [الرّسالة: ٤٢- ٤٤] للإمام الشّافعي .

(٤) نقلَ الزّجّاجي عن الزّجّاج عن المبرّد قولَه: « كان بعضُ السّلَف يقولُ: عليكم بالعربيّة فإنها المروءةُ الظّاهرة » [الإيضاح: ٩٥].

(٥) عن أبي الأسود أنه أنكر اللّحن «و هَمَّ أن يضعَ كتابًا يجمعُ فيه أصولَ العربية» [الإيضاح: ٨٩].

(٦) انظر في تفصيل هذا الغرض: [الخصائص: ٣٤/١] و [الأصول في النّحو: ٣٥/١] لابن السّرّاج .

(٧) ذهبَ المستشرِق الألماني م.كارتر في مقالة له بعنوان "أصول النّحو العربي" [ترجمة د. عبد العال حنيش] إلى أن من خصائص العربية أن أغلبَ الكلمات التي تدلّ على السّلوك البشري استِعاراتٌ مشتقّة من مفهومِ الحركة طولاً عبر خطّ مستقيم، ويتخرّج على هذه الحركة عدد من المفاهيم المعبّرة عن مفهوم الطّريقة كالصّراط والسّبيل والسّنّة والمذهب والوجه والمجرى والنّهج .

وذهب محمد عابد الجابري في حديثه عن منهج العلماء المتقدّمين إلى القولِ بالبيان، وإليه ذهب أيضًا منذر عياشي في قولِه: "إن مفهوم اللّسان يرتكز على مفهوم البيان" مستنِدًا إلى قول سهل بن هارون: "البيانُ تُرجمانُ العلم" [اللّسانيّة ومنهج التّفكير عند العرب: ٩٧، مجلّة الدّارة، عدد/٤ ، السنة/١٢ ، رجب١٤٠٧/مارس١٩٨٧]. ويبدو أن مذهب الطّريقةِ ومذهب البيان متكاملان يمكن أن يجمعهما منهج "بيان الطريقة" .

والنّحو طريقةٌ، والفقه طريقةٌ[١]، والنّظمُ طريقةٌ لإثباتِ المزيّةِ في الكلامِ[٢]، والأسلوبُ الضّربُ من النّظمِ والطّريقةُ فيه[٣]... وكلُّ هذه الصّناعاتِ طرائقُ وأنحاءٌ تُنتَحى ليُتوصّلَ بها إلى تقليد الأوائلِ في مسالكِهم الفعليّة والقوليّة، بُغيةَ تحقيق الانسجام والتّوافق، ونفيِ الاختلافِ المبتدِع.

وهكذا كان النّحو عند النّحاةِ المتقدّمين، كما نقلَه عنهم ابنُ جنّي و ابنُ السّرّاج[٤]، مسَلَّمًا من النّظرِ المجرَّد لا شِيَةَ فيه منه. ثمّ تطوّر مفهومُ هذا العلم فيما بعدُ فانصرفَ عن "بيانِ طريقةِ العلم" إلى "وضعِ القواعد"، وصار يُبحثُ فيه عن الأسبابِ والعلل القائمةِ في اللسان، و يُتصوّرُ أنه مُستخرَجٌ منه وأنه علمٌ مُظهَر لنظامِ اللّغةِ المُضمَر. وقد زعمَ "النّاظرُ النّحويّ" أنّ "النّاطقَ اللّغويّ" أرادَ من العلل والأغراضِ ما نسبَه إليه وحملَه عليه، وأحسنّ الثّاني ما أحسنّ الأوّلُ، وأرادَ وقصَدَ ما نسبَ إليه إرادتَه وقصْدَه[٥]؛ فكانَ النّحوُ في أوائلِ مراحلِه الوضعيّة مُرادفًا لنظامِ السّليقة.

وبدأ يستفحلُ البحثُ في العلل ودرجاتِها ومراتبِها فيما بعد[٦]، حتّى أصبحَ النّحو في كثيرٍ من التّعريفات يُعدّ مَعقولاً من مَنقول[٧]، أو مَنطقًا مَسلوخًا من العربية[٨]، أو قياسًا يُتّبع[٩]، أو علمًا بمقاييسَ مستنبَطةٍ من استقراءِ كلامِ العرب[١٠]، أو علمًا مبتدَعًا وقياسًا مُخترَعًا، أو علمًا بأقيسةِ تغيُّر ذَوات الكلمِ وأواخرِها بالنّسبة إلى لسان العربِ، أو صناعةً علميّةً يَنظُر لها أصحابُها في ألفاظِ العَرب من جهة ما يتألّف بحسب استعمالِهم، أو صناعةً علميّةً يُعرَف بها أحوالُ كلام العرب من جهة ما يَصحُّ و يَفسُدُ في التّأليف، بل عُدَّ النّحوُ من جملةِ العلوم النّظريّة المستحدَثة[١١].

---

(١) "القرآن دليل على سبيل الهدى في النّوازل" [الرّسالة: ٢٠].

(٢) [دلائل الإعجاز: ٧١، ٩٦] للإمام عبد القاهر الجرجاني.

(٣) [دلائل الإعجاز: ٤٦٨- ٤٦٩].

(٤) أصلُ مصطلح النّحو دلالة لغويّة بسيطة يَرْجِعُها العلماء إلى القرن الأوّل عندما "وضع أبو الأسود الدّؤلي كتابًا فيه جُمَلُ العربية، ثمّ قال لهم: انحوا هذا النّحو، أي اقصدوه، و النّحو القصد، فسُمّي ذلك نحوًا" [الإيضاح: ٨٩].

(٥) انظر تفصيل هذه العلل و الأغراض بين النّحوي والمتكلّم: [الخصائص: ١/٢٣٧- ٢٤٥].

(٦) قُسِّمت العللُ إلى تعليميّة و قياسيّة و جدليّة نظريّة [الإيضاح في علل النّحو: ٦٤].

(٧) [نزهة الألبّاء: ٥٥].

(٨) ورد هذا التّعريف في محاورة مشهورة دارت بين أبي سعيد السّيرافي و مَتّى القُنّائي، و أوردَها السّيوطي في [صون المنطق والكلام عن فنّ المنطق والكلام: ١٩٥].

(٩) قاله الكِسائي: انظر [معجم الأدباء: ١٣/١٩١].

(١٠) [الاقتراح: ٢٣].

(١١) [صون المنطق: ١٣٠].

يبدو من هذه التّعريفاتِ أن النّحوَ عرف تطوّرًا منهجيًّا كبيرًا ؛ إذ انتقل من اللّسان إلى النّظر، ومن الطّريقةِ إلى القاعدةِ. لكنّ مسألةَ التّطوّر هذه في حاجةٍ إلى فضلِ تأمّلٍ ؛ لأن النّحوَ العربيَّ لم يخضعْ جملةً وتفصيلاً للتّطوّر المتسلسِل الذي يبدأ من البسيط ثمّ يرتقي درجاتِ التّعقيد في سلّم التّطوّرِ. فلعلّ أمره أقربُ إلى توارُد البسيط والمعقّد في زمانٍ واحد وتداخُلِهما، منه إلى نشأةِ البسيطِ وَحْدَه ثمّ تحوّلِه إلى المعقّد بفعلِ التّطوّر. وهذا التّواردُ لا يخرجُ في عمومِه عن الجدالِ الذي عُرف بين العقل والنّقل أو النّظر والنّصّ ؛ لأن النّحوَ نفسَه تمتدُّ مصادرُه إلى أصولٍ سمعيّة وتعليلاتٍ عقليّة نظريّة. وقد وُجدَ منهجُ البحثِ النّقليّ ومنهجُ البحثِ العقليّ في آنٍ واحدٍ بَسيطيْن، فاعتمدَ الأوّلُ على الرّواية وصحّة السّند، واعتمَدَ الثّاني على امتحانِ الظّواهرِ بالعقل والمنطق، وقلّما عُنِيَ بالقائل. بل جَمَعَت بعضُ المعارفِ بين المنهجين كما فعل بعضُ الفقهاءِ في العصر العبّاسي، عندما استدلّوا بالنّصوص الشّرعية، واستدلّوا إلى جانبِها بالدّليل المنطقيّ في تأييد المذهب والرّدّ على الخصومِ، و فَعَلَ بعضُ النّحاة مثلَ ذلكَ، فاحتجّوا للمسألة بالسّماع١ ، والتمسوا لها الدّليل العقلي[٢].

لقد بدأ التّواردُ من قبلُ، كما قلتُ آنفًا. ويدلّ على ذلك فيما يبدو، ما كان يُنسَب إلى عبد الله بن أبي إسحاق الحضرمي [ت.١٧٧] من أنّه "أوّلُ من بَعَجَ النّحوَ ومدّ القياسَ وشرحَ العللَ"، وأنه "فرّعَ النّحو". وممّا يُروى أنه أجابَ يونسَ في مسألة لغويّة صارفًا إيّاه عمّا لا يطّردُ وينقاسُ إلى ما يطّردُ[٣]، ويُروى أنه كان كثيرَ التّعرّضِ للفرزدق في خروجِه عن المطّرد[٤]، وربّما كان أولَ من استنّ مذهبَ تخطيءِ الشّعراءِ فتبعَه من بعدَه[٥]، وكان يُحكِّمُ مقاييسَه المستنبَطةَ من العربية في اختيارِ القراءة القرآنيّة.

لقد كانَ عبدُ الله بن أبي إسحاق الحضرمي أنموذجًا لإنعامِ النّظرِ في اللّسان ومدِّ القياس فيه واستنباطِ العلل منه. وكان إلى جانبِه أنموذجٌ آخر مخالفٌ يُغلِّب الظّواهرَ على الأنساق، وهو أبو عمرو بن العلاء ؛ فقد أخبَر ابنُ سلاّم أنّ ابنَ أبي إسحاق كان أشدَّ تجريدًا للقياس[٦]، وكان أبو عمرو بن العلاء أوسعَ علمًا بكلام العرب ولغاتِها وغريبها. وأخبر يونسُ بنُ حبيب أن أبا عمرو بنَ العلاء كان أشدَّ تسليمًا للعرب، وكان ابنُ أبي إسحاق وعيسى بنُ عُمرَ

(١) كما فعل القرّاء و المحدِّثون في منهجهم المعتمِد على السّماع و الرّواية .

(٢) كما فعل المتكلّمون في منهجهم المعتمِد على القياس العقلي.

(٣) "عليك بابٍ يطّرد و ينقاس" [إنباه الرّواة : ١٠٨/٢].

(٤) [طبقات فحول الشّعراء لابنِ سلاّم : ١٨/١، ١٧، ١٦] ، و قد تبعه في ذلك تلميذُه عيسى بنُ عُمرَ الثّقفي في تخطئتِه للنّابغة [طبقات ابن سلاّم : ١٥/١، ١٤].

(٥) [طبقات ابن سلاّم : ١٨/١، ١٧، ١٦] .

(٦) ومن النّاسِ من عدَّ ابنَ أبي إسحاق جامعًا للأمرين معًا : النّقل و القياس : «إنّه كان أعلمَ أهلِ البصرة و أنقلَهم، ففرّع النّحوَ وقاسَه» [المزهر : ٣١٨/٢] ، [طبقات ابن سلاّم : ١٤/١] .

يطعنانِ عليهم[1]، ويدلّ على ذلك أن ابنَ أبي إسحاق كان يفسّر الشّعرَ برأيه حتّى إن ابنَ سيرين كان يبغضُ النّحويّين، ويَعيب على الحضرميّ تفسيرَ الشّعر، ويقول: «ما عِلْمُه بإرادةِ الشّاعر؟ فقالَ ابنُ أبي إسحاق: إن الفتوى في الشّعر لا تحلّ حرامًا ولا تحرِّم حلالاً، وإنّما نُفتي فيما استتر من معاني الشّعر وأشكَل من غريبه وإعرابه، بفتوى سمعناها من غيرِنا أو اجتهدْنا فيها آراءَنا، فإنْ زللْنا أو عثرْنا فليس الزّلل في ذلك كالزّلل في عبارةِ الرّؤيا، ولا العَثرةُ فيها كالعَثرةِ في الخروجِ عمّا أجمعت عليه الأئمّة»[2].

وبذلك يكونُ قد ظهرَ في تاريخ النّظر النّحويّ ومنهج المعرفة اللغويّةِ، منذُ البداية النّاظرُ والحافظُ؛ فأولهما يسلِّم للعرب ويسمعُ، و الثّاني يستنبط من القليلِ سمعَه ويبني عليه، وبذلكَ يكونُ التّطوّرُ قد أصابَ "التَّوارُدَ" نفسَه، وليست البساطةُ في انتقالِ منهج "الحفظ و السّماع و التّسليم للعرب" إلى منهج "النّظر والاستنباطِ و التّعليل"، وتحوُّلِه إليه؛ فالمنهجان كانا مَوْجودَيْنِ معًا، وإنّما البساطةُ في شكل كلّ منهج في البداية، أمّا التّطوّر فقد أصاب المنهجين معًا متواكبَيْن ولم يَنقُل أحدَهما إلى الآخر؛ إذْ بَقِيَ حفظُ المسموع واردًا مستمرًّا غيرَ منقطِع، بشروطِه ومقاييسه المذكورة آنفًا –المتعلّقة بالصّدق والثّقة– لأنّه مَوْرِد العلم، وعلى "الخَلَفِ" أن يتصوّروه كما تصوّرَه "السّلَف"، على نحو ما رأى ابْنُ جنّيّ عندما قال عنه: «هذا موضع من هذا الأمرِ لا يعرفُ صحّتَه إلاّ من تصوَّر أحوالَ السّلَف فيه ، ورآهم من الوُفور و الجلالةِ بأعيانِهم واعتَقَدَ في هذا العلم الكريم ما يجبُ اعتقادُه له»[3]. وقد ذكروا أمثلةً كثيرةً تدلّ على وُجودِ الطّريقتين في زمانٍ واحدٍ؛ فقد روى ابنُ جنّي أنّ الخليلَ بنَ أحمدَ «وهو سيّدُ قومِه وكاشفُ قناعِ القياسِ في علمه» كان يَمْنَعُ من بعضِ القياساتِ الذّهنيّة[4]، فجمَع بذلك ما يصحّ من "القياسِ" إلى "السّماع". وقد اشتهر الخليلُ بالقياس حتّى قال ابنُ المقفّع إنّ عقلَه أكثرُ من علمِه[5]. وفي زمنه اشتهر الأصمعي بالرّوايةِ و قلّة الاكتِراث بالقياس، فقال عنه: «والأصمعيّ ليس ممّن ينشَط للمقاييس ولا لحكاية التّعليل»[6].

واستمرَّ النّظرُ في المسموعِ المجموعِ متصاعدًا، ولم ينفصل عن الحفظِ، بل ظلّ مستمسِكًا به معتصِمًا. وكثيرًا ما كان العلماء ينصرفون عن النّاظِرِ غير النّاقِلِ ولا يعتدّون بكلامِه، وفي ذلك يقولُ ابنُ الحاجب في أماليه معلِّقًا على مذهبَي الأخفش وسيبويه في مسألة لغويّة: «ولا شكَّ أنّ ما ذكرَه الأخفشُ واضحٌ في صحّة التّعليل، وما ذكرَه سيبويه يجوزُ أنّه قد لُمِحَ في وضعِ الواضعِ وبَنى عليه ما ذكَره. والأحكامُ اللّغويّة لا تَثْبُتُ بقياس، وإنّما تثْبُت بالنّقل

(١) [طبقات ابن سلاّم: ١/١٤].

(٢) [إنباه الرّواة: ٢/١٠٦- ١٠٧].

(٣) [الخصائص: ٣/٣٠٩].

(٤) من ذلك إنكاره قياسَ من قاسَ "ارْفَنْعَعَ" على "اقْعَنْسَس".

(٥) [الأغاني: ٢٠/٢٣٩].

(٦) [الخصائص: ١/٣٦١].

ثمّ تُعلَّلُ. فالصّوابُ أن يُنظَر إلى الواقع فإن وَقع ما ذَكَره الأخفشُ صحّ مذهبُه وصحَّ تعليلُه، وإن وقع ما ذكرَه سيبويه من حيث الاستقراء، ثبَت مذهبُه وتعليلُه»[1]. والأنموذجُ الأمثلُ عندهم هو من اجتمَع فيه الأمران، كما اجتمعا في الخليل، حتّى قيل فيه: «لم يكنْ بعدَ الصّحابةِ أذكى من الخليلِ ولا أجمعَ لعلمِ العرب»[2]، وعُدَّ قمّةً في القياس هو وتلميذُه سيبويه، حسب ما تَرويه كتبُ الطّبقات. ومذهبُ الخليل في النّظر أنّ عللَ العربية غيرُ عللِ النّحويّين؛ لأنّ عللَ العربيّةِ قائمةٌ فيها، أي في اللّسان؛ قالَ الخليلُ: «إن العربَ نطقت على سجيّتِها وطباعِها، وعَرَفَت مواقعَ كلامِها وقام في عقولِها عللُه، وإن لم يُنقَل ذلك عنها»[3]. فهذا ادّعاءٌ واضحٌ أن لسانَ العَرب ينطوي على نظامٍ متماسك وبناءٍ مُحكَم هو الذي يحرّك ظواهرَه، وأنّ المتكلِّمَ باللّسان عارفٌ بمواقع الكلام مُدرِك لجهاتِه، ويقوم في عقلِه ذلكَ النّظامُ المحرِّكُ، إلاّ أنه لا يُفصحُ عمّا ينطوي عليه عقلُه.

"المتكلِّم عارفٌ"، والمعرِفة اللّغويّة في نفسِه جزء من المعرفة الفطريّة العامّة أو النّظامِ المعرفيّ العامّ، أو هي مؤلِّف من مؤلِّفاتِ العقل، ويمكنُ أن نتصوّرَ أن العاملَ عند النّحاة انعكاسٌ "للمؤثِّر الطّبيعي" المعلوم بالفطرة، على نحوِ ما ذَكَره ابنُ حزم في قولِه: «يَعلم الطّفلُ بأنه لا يكونُ فعلٌ إلاّ من فاعل؛ فإنه إذا رأى شيئًا قالَ: مَن عمل هذا؟ ولا يَقنَع البتّةَ بأنه انعَمل بدون عامل»[4]. وأما نوعُ معرفةِ المتكلّم بِلُغته وإدراكِه لها فغيرُ معروفٍ لأنه لم يُنقَل لنا "شكلُ المعرفة"، أما "عللُ النّحاة" فهي صورٌ حاكِيةٌ "لعلل اللّسان"، على نحو ما ذَكَره الخليلُ عندما أشارَ إلى أنه اعتَلّ بما يتصوّر أنه علّة للغة، فإن يَكنْ أصابَ العلّةَ الحقيقيةَ فهو الذي التمَس، وإن سنَحَ لغيرِه علّةٌ أخرى هي أليقُ بالمعلول ممّا ذَكَره الخليلُ فليأت بها [5].

تتفاضلُ عللُ النّحويّين وأنظارُهم وتتنافسُ بحسب قربها من نظام اللّسان وواقعِه. وهذا اللّسانُ هو بمثابةِ نصٍّ له تخريجاتٌ لا حصرَ لها، فتتعدّدُ القراءاتُ النّظريّة والتّأويلات وتختلف، ولكنّها لا تُخضِع النّصَّ لحوزتِها، "إنّها تؤوِّلُه ولا تُحوِّله"، والإعرابُ النّحويُّ أداةٌ من أدواتِ التأويل والانحرافِ بالكلام إلى جهةٍ يريدُها النّاظر، وقد صَدَقَ أبو عمرو بن العلاء حين قال: «إنّما سُمّي النّحويّ نحويًّا لأنه يحرِّف الكلامَ إلى وجوه الإعراب»[6]. لكن الخليلَ في كلامِه السّابق أنموذج للذي يقيمُ مفارقةً بين النّظر النّحوي والواقع اللّغوي، ويَعُدّ الواقعَ خفيًّا؛ لأن عللَ اللّسان لم تُروَ عن العرب ولم تُنقل عنهم، ويَعُدُّ النّظرَ مُصطنَعًا؛ لأن الخليلَ وأضرابَه من النّحاة كلّ واحدٍ اعتلّ بما عنده أنه

(١) [الأمالي النّحويّة: ١٥/٣] لابن الحاجب.

(٢) [إنباه الرواة: ٣٨٠/١].

(٣) [الإيضاح في علل النّحو: ٦٦].

(٤) [الفصل بين الأهواء و الملل و النّحل: ١٢/١، ٣٩، ٤٠، ٤١، ٤٢].

(٥) انظر مقالة الخليل في: [الإيضاح: ٦٦].

(٦) [معجم الأدباء: ٨٢/١].

علّة للّسان فليست عللُ النّظر ماثلةً في علل الواقع، ولكنّها تقاربُها وتفترضُ محاولةَ اكتشافِها، وهؤلاء إنما يعترفونَ أنهم يَبحثونَ في العلل النظريّة التي تدَّعي المحاكاةَ، ولا يبحثونَ في عقولِ المتكلّين باللّغة؛ لأنها لا تُفصِحُ عن علل اللّغة، فالواقعُ خفيٌّ و النّظرُ مصطنَعٌ، ومن شأن الخفيّ أن يتجلّى بعضُه لا كلّه، ومن شأن المصطنَعِ أن يتغيّر ويستدرِك ويُخطئَ، وسببُ تعثّر النّظرِ أنه لا يتأمّل عمقَ خفاءِ الواقعِ الموصوف وحركةَ الظّواهرِ دِقّها وجِلّها ووحدةَ الواقعِ وراءَ التّنوّع، «وإنما ذلك لجفاءِ طبعِ النّاظرِ وخفاءِ غرضِ النّاطقِ»[1].

وهكذا نُلاحظ أن "النّحوَ" كان "علمَ عربيّةٍ" قائمًا في اللّسان يُعْلَم بتلقّي اللّسان، ولم يُفصَل بينهما –وخاصّةً في القرنين الأوّلِ والثّاني– فكلّ من حمَلَ و حفِظ ورَوَى فهو حاملُ علمٍ، «والنّاسُ في العلم طبقاتٌ موقعُهم من العلم بقدرِ درجاتِهم في العلم به»[2]، ولم يكن النّاظرُ في الشّيء منفصلاً عن حاملِه، فقد اجتمعَ في الفردِ الواحدِ، في كثير من الأحيان، الرّوايةُ والدّرايةُ، و يكفي فيه أن تكونَ روايتُه [لما يحفظُ أو يَسمعُ أو يحملُ أو ينقلُ] معتمِدةً شرائطَ لزوم اللّغة[3]، لتصحّ الدّرايةُ ويستقيمَ الاستنباطُ؛ حتّى إن العلماءَ كانوا أحيانًا لا يتعمّدون إقامةَ حدٍّ فاصلٍ بين ما يرويه الرّاوي وبين كلامِه الخاصّ، فإذا قويَ علمُه وسماعُه واشتدّ نظرُه فيه وعمُقَ عومِل ما يقولُه بمنزلة ما يرويه؛ فهذا الزّمخشريّ يرى أن أبا تمّامٍ الشّاعرَ «وإن كان مُحْدَثًا لا يُستشهَد بشعرِه في اللّغة فهو من علماءِ العربية، فاجعلْ ما يقولُه بمنزلةِ ما يرويه، ألا ترى إلى قول العلماءِ: الدّليلُ عليه بيتُ الحماسة، فيقتنعونَ بذلكَ لوُثوقِهم بروايته وإتقانِه»[4].

وبعدَ استقرارِ مادّة السّماعِ والفراغ من تدوينِها وإثباتها في الصّحف بدأت رقعةُ النّظر تتّسع ودرجتُه تعلو لتشملَ ظواهرَ اللّسان كلَّها، فبدأ يُتصوّر تفرّدُ النّحو عن اللّسان واستقلالُه عنه، وأصبحَ يُنظر إليه أداةَ الْتحاقٍ باللّسان ومنطقًا منتزَعًا منه، كما مرّ بنا آنفًا، ويَرجعُ حظٌّ كبيرٌ من استقرارِ النّظر واتّساع رُقعتِه إلى ضبطِ المصطلَح النّحويّ إلى حدّ بعيد، ويُعدُّ الاصطلاحُ لغةً مصطنَعةً تصاحبُ النّظريّةَ وتنشأ معها لتكونَ لها وسيلةَ المقالِ النّظريّ، ولّما لم يكن هناكَ داعٍ إلى النّظر المجرَّد لم توجَدْ تلك اللّغةُ الاصطلاحيّة النّظريّة التي يَتوسّل بها في خطابه.

---

(١) [الخصائص: ٢١٨/١]. هذا ، و قد يلطف طبعُ النّاظرِ و يلينُ جانبُه حتّى يُصيبَ من الظّاهرةِ بعضَ معانيها الخفيّة ، و المثال على ذلك إقرارُ أبي الطّيّب المتنبّي لأبي الفتح بن جنّي بأنه من هذا الضّربِ من النُّظّارِ؛ حيثُ قال عنه : « ابْنُ جنّي أَعْرَفُ بشعري منّي » لشذرات الذّهب في أخبار من ذهب: ١٤١/٣] لابن العماد الحنبلي.

(٢) [الرّسالة: ١٩].

(٣) و قد أنهاها بعض العلماء إلى خمس شرائط: أحدها ثبوت المرويّ عن العرب بسند صحيح، و الثّاني عدالة النّاقلين –كما تُعتبر عدالتهم في الشّرعيّات– و الثّالث أن يكون النّقلُ عمّن قولُه حجّة في أصل اللّغة، و الرّابع أن يكون النّاقل قد سَمع من المنقول عنهم حسًّا، و الخامس أن يُسْمَعَ من النّاقل حسًّا. انظر: [المزهر: ٥٨/١- ٥٩].

(٤) [الكشاف: ٢٢٠/١- ٢٢١].

و خلاصةُ القول في منهجِ قِراءةِ التراثِ اللّغويِّ قِراءةً معرفيّةً إبستمولوجيّةً، أنّ بعضَ المقدّمات التي انطلقَ منها النّحاةُ لتأسيسِ أنظارِهم تتمثّل في مُراعاةِ أخذِ العلوم والمعارف، أخذًا له مظاهرُ وشروطٌ وطُرُقٌ، وله نظامٌ يمكن تسميتُه "ببنية الأخذ"، ومُراعاة المأخوذ نفسِه، واشتُرِطَ في هذا المأخوذِ شروطٌ على رأسِها تعدّدُ المعارفِ، ويُؤلِّفُ هذا المأخوذُ بشروطِه ومظاهرِه نظامًا يمكن تَسميتُه "ببنيةِ المعارف المتعدّدة" .

وتمثّلُ هاتان البنيتان، وغيرُهما من البنى التّمهيديّة، مرحلةَ ما قبل إنتاج النّصّ النّحويّ، وهي مرحلة حاسمةٌ تحدّد مسارَ النّظرِ النّحويّ من خلال سلسلة من الموازنات أو المقابَلات، تَدورُ حول محورينِ متقابلَيْن هما: جانبُ النّظر النّحويّ الواصف وجانبُ الواقع اللّغوي الموصوف. ولكنّ تلكَ المقدّماتِ أنتجت النّصوصَ النّحويّةَ المعروفةَ، ولو كانت مقدّمات أخرى لأنتجت نصوصًا نحويّةً أو أقوالاً نحويّة غيرَ هذه؛ إذ إن كلّ طائفةٍ من المقدّماتِ تؤلِّف نظامًا ثقافيًّا له تصوّر خاصٌّ به.

فهرس المصادر والمراجع

- الآمدي (أبو القاسم الحسن بن بشر) : الموازنة بين شعر أبي تمّام و البحتري، تح. محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العلمية، بيروت .
- أبو المكارم (علي) : تقويم الفكر النحوي، دار الثقافة، بيروت، ط.١ / ١٩٧٥ .
- أبو نُعيم : حلية الأولياء و طبقة الأصفياء، ط. الخانجي والسعادة بمصر، ١٣٥١- ١٩٣٢
- الأصفهاني (أبو الفرج) : الأغاني ، تح. سمير جابر دار الفكر، بيروت، الطّبعة/٢ .
- أمين (أحمد) : فجر الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، ط.١٠ / ١٩٦٩
- الأنباري (أبو البركات) :
  - نزهة الألباء في طبقات الأدباء، تح. محمد أبو الفضل إبراهيم، دار نهضة مصر للطبع و النشر، القاهرة .
  - مع الأدلّة، تح. سعيد الأفغاني، ط. الجامعة السّورية، ١٣٧٧- ١٩٥٧
  - الإنصاف في مسائل الخلاف بين النّحويّين البصريين و الكوفيّين، تح. محمد محيي الدّين عبد الحميد .
- الأنصاري (ابن هشام) : مغني اللّبيب عن كتب الأعاريب ، تح. مازن المبارك ، و محمّد علي حمد الله، دار الفكر، بيروت، ط.٥ .
- البغدادي (أبو بكر الخطيب) : تاريخ بغداد ، دار الكتاب العربي، بيروت .
- البيهقي (أبو بكر) : بيان خطإ من أخطأ على الشّافعي، تح. إبراهيم خليل ملاّ خاطر، شركة الطباعة العربية السعودية، الرياض، ط.١ / ١٤٠٠- ١٩٨٠
- التّرمذي (أبو عيسى) : الجامع الصحيح ، تح. إبراهيم عطوه عوض، المكتبة الإسلامية .
- التّوحيدي (أبو حيان) :
  - المقابسات، تح. محمد توفيق حسين، دار الآداب، بيروت، ط.٢/١٩٨٩ .
  - الإمتاع و المؤانسة، تح. أحمد أمين و أحمد الزين، دار مكتبة الحياة، بيروت .
- تيمية (أحمد بن) :
  - مجموع فتاوى ابن تيمية، جمع و ترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مكتبة المعارف، الرباط ، المغرب .
  - اقتضاء الصراط المستقيم ، تصحيح و تعليق محمد علي الصابوني، مطابع المجد التجارية.
  - درء تعارض العقل و النقل، أو موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول ، مكتبة السنة ١٩٥١.
- الجرجاني(عبد القاهر) : دلائل الإعجاز ، تح. محمود محمد شاكر، نشر مكتبة الخانجي، القاهرة، ط.٢ / ١٩٨٩ .
- الجزري (الحافظ ابن) : النّشر في القراءات العشر، تصحيح أحمد دهمان ، ط. التّوفيق، دمشق، ١٣٤٥ .
- الجمحي (محمّد بن سلاّم) : طبقات فحول الشّعراء تح. محمود محمّد شاكر، ط. القاهرة، ١٩٧٤ .
- جني (ابن، أبو الفتح) : الخصائص، تح. محمد علي النجار، دار الهدى، بيروت، ط.٢ .
- الحاجب (ابن) : الأمالي النحوية، تح. هادي حسين حمودي، بيروت، ط.١ / ١٩٨٥ .

- حزم (ابن، أبو محمّد) : الفصل بين الأهواء و الملل و النّحل، المطبعة الأدبية بمصر، ١٣١٧ .
- الحموي (ياقوت) : معجم الأدباء، نشر مرجوليوث، دار إحياء التّراث العربي، بيروت، الطّبعة الأخيرة بمراجعة وزارة مصر .
- خلّكان (العباس شمس الدّين، ابن) : وفيات الأعيان و أنباء الزّمان ، تح. د. إحسان عبّاس ، دار الثّقافة ، بيروت، ١٩٦٨ .
- دمشقية (عفيف) : المنطلقات التّأسيسية و الفنية إلى النحو العربي، معهد الإنماء العربي، بيروت، ١٩٧٨
- الذّهبي (أبو عبد الله محمّد بن أحمد) : ميزان الاعتدال، تح. علي محمد البجاوي، دار الفكر .
- الزُّبَيْدي (أبو بكر) : طبقات النّحويين و اللغويين ، تح . محمد أبو الفضل إبراهيم ، مصر ، ط.١ ١٣٧٣- ١٩٤٥
- الزّجّاجي (أبو القاسم) : الإيضاح في علل النّحو، تح. مازن المبارك، دار النفائس، بيروت، ط.٣ / ١٣٩٩- ١٩٧٩.
- الزّمخشري (محمود بن عمر) :
  - الفائق، تح. علي محمد البجاوي و محمّد أبو الفضل إبراهيم دار المعرفة ، لبنان ، الطّبعة الثّانية .
  - الكشاف عن حقائق التّأويل و عيون الأقاويل، دار الفكر ط.١ / ١٣٩٧- ١٩٧٧
- السراج (ابن، أبو بكر) : الأصول في النحو، تح. عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط.١ / ١٤٠٥- ١٩٨٥ .
- سيبويه (أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر) : الكتاب ، تح . عبد السلام هارون ، عالم الكتب، بيروت .
- السيوطي (جلال الدّين) :
  - المزهر في علوم اللّغة و أنواعها، تح. محمد أحمد جاد المولى وعلي محمد البجاوي و محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت .
  - الأشباه و النّظائر في النّحو ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط.١/ ١٩٧٩ .
  - الاقتراح في أصول النّحو ، تح. أحمد سليم الحمصي و محمد أحمد قاسم، نشر جروس برس ، ط.١ / ١٩٨٨ .
  - صون المنطق و الكلام عن فن المنطق والكلام، تح. علي سامي النشّار، مطبعة السعادة بمصر، ط.١ / ١٩٤٦ .
- الشّاطبي (أبو القاسم) : الموافقات في أصول الشّريعة ، ضبط محمد عبد الله دراز ، المكتبة التجارية ، مصر ، ط. دار المعارف ، بيروت .
- الشّافعي(محمّد بن إدريس) : الرسالة ، تح. أحمد محمد شاكر ، دار الفكر ، بيروت .
- الشنتمري (الأعلم) : النّكت في تفسير كتاب سيبويه ، تح. عبد المحسن سلطان ، ط. جامعة الدول العربية .
- الطّيّب (أبو، عبد الواحد بن علي اللّغوي): مراتب النحويين ، تح. محمد أبو الفضل إبراهيم، دار نهضة مصر، القاهرة.
- العماد (ابن، الحنبلي) : شذرات الذّهب في أخبار من ذهب ، دار الفكر ، ط.١/١٣٩٩- ١٩٧٩
- عياشي (منذر) : اللّسانية و منهج التفكير عند العرب، مجلة الدارة، ع.٤ ، رجب١٤٠٧ ، مارس١٩٨٧

- الغزالي (أبو حامد): المستصفى في علم أصول الفقه، ط.بولاق، مصر، ط.١/١٣٢٢
- الفارابي (أبو نصر) : إحصاء العلوم ، تح. عثمان أمين ، مط. الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ط.٣ / ١٩٦٨ .
- الفاسي الفهري (عبد القادر) : المعجم العربي، نماذج تحليلية جديدة، دار تبقال للنشر ، ١٩٨٦
- الفراء (يحيى بن زياد) : معاني القرآن ، تح. محمد علي النجار و أحمد نجاتي ، عالم الكتب ، بيروت ، ط.٢ / ١٩٨٠ .
- القزاز (القيرواني) : ما يجوز للشاعر في الضرورة ، تح. رمضان عبد التوّاب و صلاح الدين الهادي ، نشر دار العروبة بالكويت بإشراف دار الفصحى بالقاهرة . ١٩٨١ .
- القفطي (أبو الحسن) : إنباه الرّواة على أنباه النّحاة ، تح. محمّد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة، مؤسّسة الكتب الثّقافيّة، بيروت، ط.١ / ١٩٨٦ .
- القلقشندي (أحمد بن علي) : صبح الأعشى في صناعة الإنشا ، تح. د. يوسف علي طويل دار الفكر ، دمشق ، ط.١ / ١٩٨٧ .
- القنوجيّ (صدّيق بن حسن خان البخاريّ) : أبجد العلوم/ الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم تحقيق : أحمد شمس الدّين ، دار الكتب العلمية ، بيروت، ط.١ / ١٤٢٠- ١٩٩٩ .
- الكفوي (أبو البقاء بن موسى) : الكلّيّات، معجم في المصطلحات و الفروق اللغوية ، إعداد عدنان درويش و محمد المصري ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط.١ / ١٤١٢- ١٩٩٢ .
- المبارك (مازن) : الرّمّاني النّحوي في ضوء شرحه لكتاب سيبويه ، دار الفكر المعاصر- بيروت ، دار الفكر - دمشق، ط.٣ / ١٤١٦- ١٩٩٥ .
- النّديم (ابن، أبو الفرج محمد بن إسحاق) : الفهرست، دار المعرفة، بيروت، ١٣٩٨- ١٩٧٨
- النّووي (أبو زكريا يحيى بن شرف) : شرح النّووي على صحيح مسلم . دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط.٢ / ١٣٩٢ .
- يعيش (ابن، موفّق الدّين) : شرح المفصّل، عالَم الكتب، بيروت، مكتبة المتنبي، القاهرة .

Abstract:

This research aims to prove that ancient Arabic linguistic thought still comprises elements of strength, growth and development and is thus capable of keeping up with novel linguistic and intellectual theories. It also seeks to demonstrate that it is a harmonious structure, whose building blocks cohere well together, contrary to what has been alleged. This thought is marked by consistency and coherence, not disconnection and intersection. Eventually, the research tries to draw the attention of researchers to the need to develop ancient Arabic linguistic thought to render it capable of describing and interpreting human linguistic phenomena son that it may keep abreast of the times and the development of methods and ideas.

Thus, a close reading of this heritage necessitates that some premises made by grammarians for the construction of their theorems receive knowledge according to criteria having certain aspects, conditions, methods and a system which may be called "the structure of reception". These criteria also take into account the intake itself, which is primarily characterized by a multiplicity of knowledge and which may be termed "the structure of multiple knowledge".

These two structures and other preliminary structures represent a pre-production stage of grammar text, which is a crucial stage that determines the course of theorizing through a series of parallelisms and contrasts which revolve around two opposing axes, namely a descriptive grammatical theory and the reality of linguistic use.

People acquainted with linguistic and literary heritage are in need of a method of reading and an approach whenever new things occur in the methodology, knowledge and methods of publication. A method of epistemological reading should bring out linguistic heritage anew to the realm of contemporary cultural existence, provided the reader resumes the project of firmly established epistemological foundations, which strengthens the construction of Arabo-islamic sciences. The Arabic linguistic reader may eventually get knowledge of the epistemological framework of Arabic linguistics and take cognizance of its cognitive bases and epistemological origines. Needless to re-emphasize at this stage that these bases and origines are authentically Arabic, stemming from the linguistic pattern itself, and that each epistemological pattern should be read from its premises and questions that reveal it and show its purposes and the raison d'etre of writing about it.