AKADEMİAR DERGİSİ
ANKARA 2020 (ARALIK) - Sayı: 9 - s. 127-159
Gönderilme Tarihi:28.02.2020, Kabul Tarihi:17.12.2020
https://doi.org/10.46231/akademiar.696170

النّحو العربي بين الأصالة والمنطق

Arap Nahvinin Orijinalitesi

The Orıgın Of The Arab Nahv

Öğretim Görevlisi
AHMAD ALHUSSEİN
Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
orcid.org/0000-0003-2084-406X
ahmadian1@hotmail.com

Öz
Nahiv ilmi, dili kayıt altına almak ve onu hatalardan uzak tutmak amacıyla hicri birinci yüzyılın sonlarında ortaya çıkmıştır. İkinci yüzyılda da bu ilim nahivciler tarafından tam bir sisteme oturtulmuştur. Bilindiği üzere Yunan eserlerinin Arapçaya çeviri faaliyeti çok daha önceleri bu kitapları Süryaniceye çeviren Süryanilerin katkısıyla hicrî birinci yüzyılda başlamıştır. Hicrî ikinci yüzyılın sonunda ise Aristo'nun Mantık ilmine dair bazı kitapları da tercüme edilmiş ve Mutezile de bu çalışmaların etkisi altına girmiştir. Bu etki nahiv çalışmalarında da kendini hissettirmiştir. O dönemde akademik çevreyi kelamcı, fıkıhçı ve gramerciler oluşturuyordu. Bu çevrelerin dönemin popüler olan kültürel akımlarından ve özellikle de Aristo mantığından etkilenmesi gayet doğaldı. Kelamcılar Aristo mantığına önem verdiler ve temel yaklaşımlarına bağlı kalarak özgün duruşlarını muhafaza etmekle beraber Yunan düşüncesinden de etkilenmişlerdir. Aynı şekilde fıkıhçıların da araştırma, cedel ve münazara konularında kendilerine ait bir sistemleri olduğu görülmektedir. Nahiv ilmi de böyle bir çevrede doğmuş ve kurallarını oluşturmuştur. Modern araştırmacılar, nahiv usulü hakkında söylenenleri etraflıca irdeleyen çalışmalar ortaya koymuşlardır. Ancak bazı oryantalistlerle bazı Arap araştırmacılar nahiv ilminin Yunan mantığından etkilendiğini ifade etmiş diğer bir grup ise bu görüşe karşı çıkmış ve Arap gramerinin yabancı etkilerden uzak sayılabilecek bir ortamda doğduğunu iddia etmişlerdir. Üçüncü bir grup ise bu iki görüş arasında orta bir yol tercih etmiştir. Bu çalışma, Arap nahvinin orijinalitesini ve mantık ilminden derlenmemiş olduğunu ortaya koymayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler*: Arap Grameri, Gramerciler, Kelamcılar, Kültürel Tesirler, Aristo Mantığı, Fikri Tesirler, Oryantalistler.*

Abstract
The science of Arabic Grammar (an-naḥw) emerged at the end of the first century to record the language and keep it away from mistakes. This science was put in a complete system by syntax scholars in the second century. At the end of the second century of Hijri, some books of Aristotle about logic were translated, and Mutezile was also influenced by these studies. This effect had been also felt in an-naḥw studies. At that time, the academic environment was composed of theologians, fiqh scholars and grammarians. It was quite natural that these circles were influenced by the popular cultural trends of the time, and especially by the Aristotelian logic. The mutakallimun gave importance to Aristotelian logic. Likewise, it is seen that fiqh scholars have their own system of reseach theological dialectic and debate. The science of an-naḥw was born in such an environment and created its rules. Modern researchers have produced studies that work through what is said about the method of an-naḥw. However, some orientalists and Arab researchers expressed that an-naḥw was influenced by Greek dialect, and another group opposed this view and alleged that the Arabic grammar was born in an environment that can be considered as away from foreign influences. A third group preferred a middle way between these two views**.** This study aims to reveal the originality of the Arabic nahw and that it has not been compiled from the science of logic.

Keywords*: Arabic Grammar, Grammarians, Mutakallimūn, Cultural Effects, Aristotelian Logic, Ideological Influences, Orientalists.*

الملخص:

ظهر علم النّحو العربي في نهاية القرن الأول للهجرة، بعدما دعت الحاجة إليه كونه الضّابط للغة وحافظها من اللحن، واكتملت أصوله على أيدي النّحويين في القرن الثّاني، والمعروف أنّ حركة التّرجمة لآثار اليونان بدأت منذ القرن الأول للهجرة بجهود السّريان، الّذين سبق لهم أن ترجموا هذه الآثار إلى لغتهم. وفي نهاية القرن الثّاني للهجرة ترجمت بعض كتب أرسطو في المنطق، واتّصل المعتزلة بها، وتأثّرت بها بحوثهم، وانتقل تأثيرها إلى الدّراسات النّحويّة، ولقد كانت البيئة الفكريّة وقتها مؤلّفة من المتكلّمين والفقهاء والنّحاة، وكان طبيعيّاً أن يُعنى جميع هؤلاء بالتّيارات الثّقافيّة الوافدة وخاصّة منطق أرسطو، فالمتكلّمون اهتمّوا بمنطق أرسطو، وكان لهم مواقفهم الخاصّة، وأصولهم الفكريّة مع بعض التّأثّر بمضمون الفكر المنطقي اليوناني، كذلك كان للفقهاء أصولهم في البحث والجدل والمناظرة. في هذه البيئة الفكريّة نشأ الدّرس النّحوي ووضعت أصوله، فقدّم الدّارسون المحدثون أبحاثاً ودراسات ضمّت في ثناياها عرضاً لآراء ووجهات نظر متباينة حول علم أصول النّحو العربي، وأمّا بعض من المستشرقين والباحثين العرب قالوا تأثّر النّحو العربي بالمنطق اليوناني، وفئة ثانية أنكرت هذا التّأثّر، وذكرت أنّ النّحو العربي ظهر في عزلة تامّة عن المؤثّرات الأجنبيّة، وفئة ثالثة آثرت التّوسّط .

الكلمات الدّالّة: النّحو العربي، النّحاة، المتكلّمون، المؤثّرات الثّقافيّة، منطق أرسطو، المؤثّرات الفكريّة

في بداية موضوعنا لا بدّ الوقوف على المصطلحات الدّائرة في عنوان هذا البحث وما يتّصل به.

الأصل

جاء في لسان العرب، الأصل: «أسفل كلّ شيء، وجمعه أصول.»[١] والأصل أسفل كلّ شيء، وهو ما ينبى عليه الشّيء[٢]، أو يُسند وجوده إليه[٣]، وفي النّحو مثل اشتقاق الأفعال من المصادر، والأحكام الجزئيّة على القواعد الكليّة، وجاء في التّعريفات للجرجاني: «الأصل: وهو ما يبتنى عليه غيره.»[٤]

والتّعريف الاصطلاحي للأصل: «معناه الرّاجح، مثل الحقيقة أصل للمجاز، أي راجحة عليه عند السّامع، والقرآن الكريم أصل للقياس، أي راجع عليه.»[٥] كما جاء في قوله: { أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ* تُؤْتِي أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا وَيَضْرِبُ اللَّهُ الأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ }.[٦] وجاء في تعريف الأصول أيضاً: الأصول: «الدّليل كأصول الفقه، أي أدلّته، والرّجحان كالأصل براءة الذّمة، والأصل بقاء ما كان على ما كان.»[٧] وبهذا نجد مفهوم الأصول تتمحور حول الأساس، والدّليل الّذي تقوم عليه مسألة ما، بحيث تمثّل المصدر لها.

الفكر

يطلق ويراد به: «نشاط، أو حركة عقليّة تبدأ من المعلوم لتنتهي إلى اكتشاف المجهول. أو يراد به: ترتيب أمور في الذّهن، يتوصّل بها إلى مطلوب يكون علماً أوظنّاً. وذلك عن طريق عمل العقل لإدراك ما يحيط به، وإمعان النّظر في الشّيء، وإجالة الخواطر، وتردد القلب فيه، وهذه الحركة العقليّة تنطلق من مبادئ ومقدّمات محدودة المعالم حسب المجال الفكري الّذي تتحرّك فيه وتسير وفق منهج وطريقة معيّنة تتناسب مع نظرة المفكّر وطريقته في التّفكير، وتنتهي إلى نتائج فكريّة واضحة الصّفات والهويّة.»[٨]

الفكر النّحوي

النّتائج الّتي استخرجتها عقول النّحاة العرب من خلال التّفكير في اللغة، وتعمّق النّظر فيها، والوقوف على طريقة العرب في لسانها ومعهود خطابها، وفق أسس ومبادئ ومنطلقات منهجيّة بنوا عليها ذلك الفكر، ويمثّله في الحضارة العربيّة الإسلاميّة تراث ضخم من القواعد والضّوابط والتّفاسير والتّعليلات الّتي حاول بها نحّاة العربيّة إدراك سرّ هذه اللغة الشّريفة في: أساليبها وتراكيبها وانتظامها وفق مستويات من التّفكير، يمكن تمثلها في ثلاث نتائج[٩]:

1 التّفكير الجزئي المحسوس، وهو مستوى تقرير الأحكام والقواعد المستنبطة من استقراء كلام العرب.

2 التّفكير الكلّي المحسوس، وهو مستوى القياس على تلك الأحكام، من خلال نظام من التّفسيرات والتّعليلات.

3 التّفكير الكلّي العقلي، وهو مستوى التّعميم والتّجريد، وإقامة النّظريّة، ويأتي هذا المستوى من التّفكير بغية التّناسق

[١] ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط 1، 1997 م،1 / 80، مادة: أص ل.

[٢] الزبيدي، محمّد بن محمّد بن عبد الرزاق المرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، مكتبة الشاملة، 6836، مادة: أ ص ل.

[٣] انظر: أحمد رضا، معجم متن اللغة، 1 / 182 ، مادة: أ ص ل.

[٤] الجرجاني، الشريف علي بن محمّد، التعريفات، تحقيق: محمّد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، مصر، بدون تاريخ، 26 .

[٥] محمّد الحباس، النحو العربي والعلوم الإسلامية، دراسة في المنهج، عالم الكتب الحديثة، إربد، الأردن، ط7 ،2009 ،20.

[٦] سورة إبراهيم، آية 27.

[٧] الشنقيطي، المختار بن بونا الجكني، درر الأصول مع شرحه في أصول الفقه، تحقيق: محمّد مولاي، دار يوسف بن تاشفين، كيفة، موريتانيا، ط 1، 2006 م، 37.

[٨] ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف، القاهرة، 1981 م، مادة: فكر. ابن الطيب الفاسي، فيض نشر الانشراح من روض طي الاقتراح، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي ، 2002 م، 195. حسين الصدّيق، المدخل إلى تاريخ الفكر العربي الإسلامي، منشورات جامعة حلب، 1991 ،17.

[٩] عبد الرحمن العيسوي، مناهج البحث العلمي في الفكر الإسلامي، دار الراتب الجامعة، بيروت، 1996 1997 م، 37. انظر: حسن خميس الملخ، نظرية التعليل في النحو العربي بين القدماء والمحدثين، دار الشروق، عمان، 2011 م، 247.

بين النّوعين السّابقين بين اللغة وقواعدها، وما فيها من تفاوت في الاستعمالات، وبين الأصول والضّوابط الّتي وضعها النّحاة.

النّحو (القاعدة)

النّحو (القاعدة) «هي الأحكام، وجملة القواعد الّتي تمكّن مَن أخذ بها مِن انتحاء سمت كلام العرب في تصرّفه من إعراب وغيره، كالتّثنية، والجمع، والتّصغير، والتّكسير، والإضافة، والنّسب، والتّركيب، وغير ذلك ليلحق من ليس من أهل اللغة العربيّة بأهلها في الفصاحة، لينطق بها وإنْ لم يكن منهم.»[١٠] فالنّحو هو: روح اللغة ونظامها، والفكر النّحوي هو: النّظر في ماوراء تلك الرّوح، وخلف ذلك النّظام بحثاً عن اندراجهما «اللغة باستعمالاتها المختلفة، وما وضعه النّحاة من أصول وضوابط مطرّدة في نظام متكامل رغم اختلاف معطياته، متماسك، رغم تنوّع مكوناته. أو محاولة لوضع جهاز تفسيري نظري، يعلن ما قد يبدو فوضويّاً، ويرجع ما هو في واقعه استعمالات فرديّة في مقامات متباينة، ولأغراض مختلفة إلى نمط يفي بكلّ كلام مهما كانت دواعيه وغاياته، ومهما كان مجال تصرّف المتكلّم فيه.»[١١]

أصول النّحو

هو ميدان يتجاوزها التّفكير في اللغة إلى البحث عن مؤسساتها الكلّيّة ومعالجة فلسفة النّحاة في التّعليل والتّقعيد والتّأهيل من خلال الوقوف على الأدلّة والمصادر الّتي بني عليها التّفكير النّحوي، والطّرق المنهجيّة الّتي تبحث في أسس القواعد، ومسالك استنباطها، والمفاهيم الإجرائيّة الّتي اعتمدها علماؤنا في دراسة العربيّة، ورصد خصائصها.[١٢] وقد أشار ابن جنّي في كتابه الخصائص: «ليس غرضنا فيه الرّفع، والنّصب، والجرّ، والجزم؛ لأنّ هذا أمر قد فرغ في أكثر الكتب المصنّفة فيه منه، وإنّما هذا الكتاب مبني على إثارة معادن المعاني، وتقرير حال الأوضاع والمبادئ، وكيف سرت أحكامها في الأحناء والحواشي.»[١٣] أي أنّ الخصائص بحث في ماوراء النّحو، يتجاوز حالات الرّفع، والنّصب، والجرّ، والجزم، إلى اكتشاف ما وراء هذه الحالات من أصول، وضوابط، وحكم، وأسرار، ويمكن القول: أنّ الفكر النّحوي إذا كان في وصفه الظّاهرة النّحويّة يصدر عن أصول ثابتة تمثلها النّحاة منذ الحضرمي وأبي عمر، وابن العلاء، والخليل، ويونس، وسيبويه، والكسائي والفرّاء، والمبرّد، ومَن في طبقاتهم من العلماء، فإنّ استخراج هذه الأصول في إطار تنظيري، جاءت طبقة من بعدهم حينما قاموا باستقراء مذاهب سلفهم في وصف الظّاهرة النّحويّة وتفسيرها، وهذا ما أشار إليه ابن جنّي في قوله: بعد تحريره فصولاً في العلّة النّحويّة، ومسالك النّحاة في استنباطها «واعلم أنّ هذه المواضع الّتي ضممتها وعقدت العلّة على مجموعها، قد أرادها أصحابنا وعنوها، وإن لم يكونوا جاءوا بها مقدمة محروسة، فإنّهم لها أرادوا وإيّاها نووا... وهذا الّذي يرجعون إليه فيما بعد متفرّقاً، قدّمناه نحن مجتمعاً.»[١٤] وهذا ما يعرف في فلسفة العلوم بمرحلة تشكيل النّظريّة.

ضوابط الفكر النّحوي

المبادئ والقوانين والمقولات الّتي كانت تضبط معاقد هذا العلم واتّجاه النّحوي في نظرته للغة، سواء في تكوين عناصر المنهج أم في بناء النّظريّة. وهذه الضّوابط تمثّل مفهومات نظريّة عامّة، استخرجها النّحاة من معطيات المادّة

[١٠] ابن جني، الخصائص، تحقيق: الشيخ علي النجار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1986 1988 م، 1 / 34.
[١١] عبد القادر المهيري، نظريات في التراث اللغوي العربي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 1993 م، 131.
[١٢] ابن الطيب الفاسي، فيض نشر الانشراح من روض طي الاقتراح، 216 217. الأنباري، الإغراب في جدل الإعراب ولمع الأدلة في أصول النحو، تحقيق: سعيد الأفغاني، دار الفكر، بيروت، ط 1، 1971 م، 80.
[١٣] ابن جني، الخصائص، 31.
[١٤] ابن جني، الخصائص، 1 / 33.

المدروسة، فكوّنت أصولاً كلّيّة، جرّدت في صورة ضوابط كان لها دور كبير في وضع تفسير منطقي مقبول، لصور العلاقات بين العناصر في النّسق الّذي بنيت عليه النّظريّة، كما أنّ الضّوابط هي الّتي اعتمدها النّحاة في تكوين عناصر المنهج.»[١٥]

تتصل أصالة المناهج النّحويّة بأصالة الفكر العربي بأسره، واتّسمت منذ عهد مبكر بنوع من التّعصّب غير العلمي، إذ إنّ الحاقدين على الإسلام وأهله وجدوها مجالاً فسيحاً لغمز الدّين بالتزمّت، وطعن أهله بالقصور، ثمّ إسباغ صفة الأمانة العلميّة على هذا الموقف الّذي يميله حقد القلوب والعقول معاً، وفي ذلك لم يجد المسلمون بدّاً من التّصدّي لهذا الهجوم القائم على أساس من التّهجّم وإن اتّخذ العلم شعاراً، والموضوعيّة ستاراً، ولكن وقع بعضهم فيما وقع به أعداؤهم من التّعصب في الدّفاع عن الفكر العربي تعصّباً تجاوز كلّ حدّ. والّذي يكشف عن هذا الاتّصال الوثيق بين قضيّة الأصالة في الفكر العربي، وبين الدّين وما أسند إليه كلّ طرف من هذين الطّرفين المتناقضين من أدلّة وما ارتكز عليه موقفه من أسس.

ففي جانب نجد ابن قتيبة يسخر من المتّصلين بالثّقافات المترجمة وما يراها على هامش الفكر العربي «تفاهات لا جدوى منها، أمشاجاً لا غناء فيها، وتفاهات لا جدوى منها، بل فيها ما يضمر إذ تدفع إلى القحّة وتدعو إلى الكفر.»[١٦] ويقول: «وأرفع درجات لضيفنا أن يطالع شيئاً من تقويم الكواكب، وينظر في شيء من القضاء وحدّ المنطق، ثمّ يعترض على كتاب الله بالطّعن وهو لايعرف معناه، وعلى حديث رسول الله صلى الله عليه وسلّم بالتّكذيب وهو لا يدري مَن نقله» ثمّ يقول: «ولو أنّ مؤلّف حدّ المنطق بلغ زماننا هذا حتّى يسمع دقائق الكلام، في الدّين والفقة، والفرائض، والنّحو، لعدّ نفسه من البكم، ولو سمع كلام رسول الله صلى الله عليه وسلّم وصحابته لأيقن أنّ للعرب الحكمة، وفصل الخطاب.»[١٧]

حيث يقرر ابن فارس، أنّ العلوم المترجمة ليست في جوهرها سوى علوم عربيّة، عن العرب أُخذت ثمّ نسبت بدافع الحقد إلى غيرهم، فقد زعم ناسٌ يتوقف عن قبول أخبارهم ، أنّ الّذين يسمّون الفلاسفة قد يكون لهم إعراب ومؤلّفات نحو. قال أحمد بن فارس: «هذا الكلام لا يعرّج على مثله، وإنّما تشبّه القوم آنفاً بأهل الإسلام، فأخذوا من كتب علمائنا وغيّروا بعض ألفاظها، ونسبوا ذلك إلى قوم ذوي أسماء منكرة، بتراجم بشعة لا يكاد لسان ذي دين ينطق بها.»[١٨] فنجد الفارق الكبير بين ابن قتيبة وابن فارس لاختلاف تعصّبهما للإسلام، فابن قتيبة يرى أنّه لاغناء في الثّقافات المترجمة، وأنّ الثّقافات العربيّة القائمة بذاتها المتميّزة بخصائصها كافية وحدها. على حين يزعم ابن فارس: إنّ الثّقافات المترجمة هي بعينها الثّقافة العربيّة، فلم ينكر مضمون الثّقافة الأجنبيّة وإنّما أنكر نسبتها فحسب، وربّما يتّهم المترجمين بالتّدليس، وخاصة عندما استوحى في موقفه تلك الإشارة الّتي ذكرها الجاحظ مشككاً في الرّسائل المترجمة عن الفارسيّة، متّهماً المترجمين لها بالتّدليس.

وفي الجانب الآخر نجد مَن يقرر أنّ الفكر الإسلامي بأسره عالّة على الثّقافات الأجنبيّة، وعلى الفكر اليوناني بصفة خاصّة، ويركّز أصحاب هذا الاتّجاه على سبيل التّدليس على حدق ما يزعمون على تأثير الفلسفة اليونانيّة والمنطق الأرسطي في الاتّجاهات الفكريّة المختلفة في العلوم العربيّة الإسلاميّة. وفي هذا المجال يؤكّدون أنّ الفلسفة الإسلاميّة ظلّت «طول حياتها فلسفة انتخابية قوامها الاقتباس، ممّا ترجم من كتب الأغريق ومجرى تاريخها أدنى أن يكون استمداداً من معارف السّابقين لا ابتكاراً، ولم تتميّز عن الفلسفة الّتي سبقتها بافتتاح أبحاث جديدة، ولا

[١٥] لطيفة النجار، منزلة المعنى في نظرية النحو العربي، دار العالم العربي، دبي، 2003 م، 177.
[١٦] عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري أبو محمّد ، أدب الكاتب، مؤسسة الرسالة،2008 م، 2 4.
[١٧] ابن قتيبة، أدب الكاتب ، 2 4.
[١٨] أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، الصاحبي في فقة اللغة وسنن العرب في كلامها، الناشر: محمّد علي بيضون ،ط 1 ،القاهرة، 1997 م، 43.

هي انفردت بجديد فيما حاولته من معالجة المسائل القديمة، فلا نجد لها في عالم الفكر خطوات جديدة تستحق أن نسجّلها لها. «[١٩] ومعنى هذا أنّ ما يسمّى بالفلسفة الإسلاميّة أو العربيّة، كما يقول أرنست رينان: « ليست إلّا مجرّد محاكاة وتقاليد لأرسطو، وضرب من التّكرار لآراء وأفكار يونانيّة كتبت باللغة العربيّة.»[٢٠] ولو تركنا هذه الاتّجاهات الفكريّة في الفلسفة، وقصدنا تحليل ما يسمّى بالعلوم العربيّة، فإنّنا سنقف على هذا التّأثير العميق للفكر اليوناني، فلو أخذت مثلاً علم النّحو، فستجد الأفكار اليونانيّة في جزئيّات هذا العلم فضلاً عن اتّجاهاته العامّة، فإنّك حين تقرأ كتاب سيبويه تجد تبويباً وترتيباً منطقيّاً، يبدأ بتقسيم الكلمة إلى اسم، وفعل، وحرف، ثمّ يعرّف كل قسم، ويأتي بأمثلته، ويذكر أحكامه، وهكذا. ومن ذلك أنّ أرسطو قال: «إنّ الزّمان والمكان كالوعاء للأشياء، إذ لا بدّ لكلّ شيء مخلوق أن يكون واقفاً في زمان من الأزمنة، وفي مكان من الأمكنة، فهما كالوعاء له. وهذا أصل تسمية النّحويين للمفعول فيه ظرفاً، أي: وعاء.»[٢١]

إنّ تبعية الفكر العربي بعلومه العامّة والشّاملة المختلفة، ليست مقصورة على النّحو والفلسفة فحسب، وأنّ العرب لم يصنعوا شيئاً أكثر من أنّهم تلقّوا دائرة المعارف اليونانيّة في صورتها الّتي كان العالم مسلّماً بها في القرنين السّابع والثّامن، كما يقول «سانتلانا»: «وأنّ العلوم الإسلاميّة قد أسست منذ بدء نشأتها على علوم اليونان وأفكار اليونان، وعلى أوهام اليونان أيضاً.»[٢٢] ولم تكن هذه التّبعيّة ظاهرة عند أصحاب هذا الاتّجاه فحسب، بل كانت نتيجة لا بدّ منها، وما كان المسلمون يستطيعون أن ينحرفوا عنها، لأنّها لازمة بالضّرورة لطبيعة العقل العربي من ناحية، ثمّ للتعاليم الدّينيّة الإسلاميّة من ناحية أخرى. وهي لازمة للعقل العربي لأنّ هذا العقل في تصوّرهم كما يقرر «ليون جويتيه»: محدود وقاصر ولاطاقة له إلّا على إدراك الجزئيّات والمفردات منفصلاً بعضها عن بعض، أو مجتمعة في غير ما تناسب ولا انسجام، ولا تناسق ولاارتباط، فهو عقل مباعدة وتفريق، وليس عقل مزج وتجميع.»[٢٣] يقول كوزان في محاضراته في تاريخ الفلسفة بجامعة باريس معبّراً عن هذه الرّوح المسرفة في التّجنّي: «المسيحيّ تمام كلّ دين سابق... الدّين المسيحي ناسخ لكلّ دين... كذلك كان الدّين المسيحي إنسانيّاً واجتماعيّاً إلى أقصى الغايات... أخرجت الحرّية الحديثة والحكومات النّيابيّة ... وماذا أنتج الدّين البرهمي والدّين الإسلامي وسائر الأديان الّتي لاتزال قائمة فوق ظهر الأرض؟ أنتج بعضها انحلالاً موغلاً، وبعضها أثمر استبداداً ليس له مدى، أمّا أوربّا المسيحيّة فهي لا سواها مهد الحريّة.»[٢٤] وهكذا قرر المدافعون عن الإسلام ببساطة إلغاء كلّ تأثير على الفكر العربي، بل وإحالة الثّقافات المترجمة ذاتها إلى أصل خالص للعروبة، وقرّر المتعصّبون ضد الإسلام إلغاء كلّ أثر خلّاق للفكر العربي، وانتمائه بأسره إلى مناهجه وتفاصيله، إلى أصل أغريقي، لأنّه إذا كان العرب قد فطروا على ادراك المفردات وحدها، فلا قِبل لهم باستخلاص قوانين وقضايا، ولا بالوصول إلى نظريات وفروض.

فنرى أنّ نقطة البدء الوحيدة الّتي تصلح لتحليل مدى أصالة الفكر العربي، بصورة عامّة والنّحو العربي على نحو خاص، هي دراسة العلاقات الحضاريّة بين العرب وغيرهم من الشّعوب قبيل الفترة الّتي نشأت العلوم العربيّة فيها وأثناءها، ومن الثّابت تاريخيّاً أنّ الاتّصال الحضاري بين العرب وغيرهم من الشّعوب موجودة منذ عصر ما قبل الإسلام، إذ ألحقت عليه وأسهمت فيه وسائل كثيرة ومتنوّعة، و أبرزها:

1 الهجرات: «إنّ موجات كثيرة من الهجرات كانت تتدفق من شبه الجزيرة العربيّة إلى ما جاورها من

[١٩] علي أبو المكارم، تقويم الفكر النحوي، دار غريب، القاهرة، 2005 م، 23.
[٢٠] إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، عيسى البابلي الحلبي، ط 1، 1947 م، 11.
[٢١] أحمد أمين، ضحى الإسلام، مكتبة الأسرة، القاهرة، ط 2، 1997 م، 2 / 276 277.
[٢٢] عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفي في الإسلام، مطبعة الأنجلو المصرية، ط 1، 1968 م، 2 / 40 .
[٢٣] إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلاميّة، 111.
[٢٤] مصطفى عبد الرزاق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، تقديم: محمّد حلمي عبد الوهاب، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1944 م،56.

أقاليم العراق، والشّام، ومصر، وغيرها من الأمصار، واستمرّت لأسباب كثيرة، واستمرّت هذه الهجرات حتّى قبيل الإسلام.»[٢٥]

2 الحدود : كانت مناطق الحدود مراكز اتّصال مستمرّ دائم بالحضارات المختلفة.

3 التّجارة : كانت التّجارة في الفترة الّتي ظهر فيها الإسلام أهم وسائل اتّصال العرب الحضاري بالأمم المختلفة، وبذلك أصبحت شبه الجزيرة العربيّة المعبر الأساسي للتجارة العالميّة، فكانت التّجارة أبرز وسائل الاتّصال الاجتماعي، والحضاري في تلك المرحلة التّاريخيّة، بما يستلزمه نظامها الدّقيق من اتّصال حتمي بين العرب وغيرهم.

ومن الطّبيعي أن يترك هذا الاتّصال المباشر المختلفة آثاره في الحياة الاجتماعيّة، والنّواحي الفكريّة، والثّقافيّة جميعاً، وبهذا استفاد العرب من الحضارات اليونانيّة، والرّومانيّة، والفارسيّة، وكانوا مدينين لها بكثير من مظاهر رقيّهم الّذي سبق حوادث الإسلام الكبرى، وأبرز ما تركه هذا الاتّصال من آثاره على الحياة الاجتماعيّة، والاقتصاديّة والدّينيّة، بعض التّأثير في الحياة الفكريّة، وفي النّشاط اللّغوي المعبّر عنها في الوقت نفسه، ويمكن تحديد هذا التّأثير في مجالات ثلاثة، يتّسم فيها بالوضوح والخطر معاً، ويلغي بذلك كلّ دعوى مغايرة:

المجال الأوّل اللغة

حاول علماء اللغة من قديم، «تحديد مصادر الكلمات الكثيرة الأعجميّة، والمعرّبة الموجودة في اللغة العربيّة، ماينتمي إلى إحدى اللغات السّاميّة، وماينتسب إلى غير السّاميّات، كاليونانيّة، والفارسيّة، والسّنسكريتيّة أيضاً.»[٢٦]

المجال الثّاني الكتابة

من الثّابت أنّ الأميّة كانت منتشرة بين العرب، «ومن المؤكّد أنّ السّكان قد تأثّروا في ادراكهم لهذه الوسيلة الثّقافيّة والحضاريّة معاً بالظّروف الّتي أتاحت لهم فرص الاتّصال بالحضارة الفارسيّة المسيطرة على العراق، والرّوميّة القريبة من سوريا، ثمّ الموجودة في الحبشة أيضاً، ومن المرجّح أنّ الكتابة قد انتقلت إلى مكّة عن أحد هاتين الطّريقتين أو منهما معاً.»[٢٧]

المجال الثّالث الفكر

المستوى الفكري الّذي خلقته الحضارات المختلفة في الإنسان الجاهلي، والّذي اتّصل به وتأثّر بعض مَن مارس الكتابة، والشّعر في عصر ما قبل الإسلام. ونجد هنا شعراء يهودا وشعراء نصارى، وآخرون يعملون في التّرجمة في قصور كسرى وغيرهم.[٢٨] فمعنى هذا كلّه أنّ أهم ما تركته هذه العلاقات المتنوّعة الاجتماعيّة، والاقتصاديّة، والسّياسيّة، والدّينيّة والثّقافيّة، أنّها أعدّت الإنسان العربي في عصر ما قبل الإسلام إعداداً لا بأس به للانتقال من حياته القبليّة ما قبل الإسلام، إلى مجتمع آخر تتسع آفاقه وتتشابك علاقته.

لقد كان الإسلام هو العقيدة، الّتي أتاحت للإنسان العربي، وللمجتمع العربي هذه النّقلة من مجتمع بدائي إلى مجتمع متحضّر، حين جمع النّاس على كلمة سواء، يدينون بها ويدعون إليها، وهذه الحقائق الموضوعيّة تنتهي بنا إلى عدد من النّتائج البالغة الأهمية:

[٢٥] انظر: جواد علي ، تاريخ العرب قبل الإسلام، طبع المجمع العلمي العراقي، 1 4. محمّد عزة دروزة، الوحدة العربية، المكتب التجاري، بيروت، 1957 م،26 وما بعدها. جرجي زيدان، العرب قبل الإسلام، تحقيق: حسين مؤنس، دار الهلال، 50.

[٢٦] الثعالبي، فقه اللغة، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، 1318 هـ، 199 . جرجي زيدان، اللغة العربية كائن حي، مراجعة: مراد كامل، دار الهلال، 34 .38

[٢٧] ابن النديم، الفهرست، طبعة التجارى الكبرى، 1348 هـ ، 6 7. أحمد بن فارس ، الصاحبي في فقة اللغة وسنن العرب في كلامها ، دار الكتب العلمية، بيروت، 2010 م، 7 9. جرجي زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، مراجعة : الدكتور حسين مؤنس، دار الهلال، القاهرة، 2001 م، 3 / 58 .59

[٢٨] انظر: كارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ترجمة: عبد الحليم النجار، دار المعارف، مصر، 1961 م، 1 / 123 124 . ابن قتيبة، الشعر والشعراء، تحقيق: مصطفى السقا، المطبعة التجارية، ط 2 ، 1932 م، 63 . أحمد أمين، فجر الإسلام، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط 2 ،1933 م، .32

1 أنّ الاتّصال بين المجتمع العربي، وبين المجتمعات الأجنبيّة موجود، ويتفاوت هذا الاتّصال قوّة، وضعفاً تبعاً لقرب المسافة أو بعدها، ويقوى إلى أبعد الغايات مع المناطق المتاخمة للحدود أو القريبة، منها في العراق، والشّام، والحبشة، ويضعف مع المجتمعات البعيدة، كالهند وماوراءها، ومصر وما جاورها.

2 أنّ الاتّصال بين الفكر العربي، والأفكار الأجنبيّة موجودة، ولكنّه محدود، يمكن أن تدرك آثاره في بعض النّظريّات العلميّة في كثير من الكلمات اللغويّة، والنّظريّات الّتي أفاد منها العرب، تتّصل اتّصالاً مباشراً بطبيعة البيئة الّتي يعيشون فيها، فمعظم ما نقلوه من الأفكار يتّصل بالفلك، والطّب، والبيطرة، والأمر كذلك في النّشاط اللغوي، فإنّ تأثّره بالعلاقات الأجنبيّة محصور في اطار الكلمات الّتي تحتاج إليها البيئة الصّحراويّة، لتعبّر بها عن أوجه النّشاط الحضاري الجديد الّذي لا تجد لها من بين حصيلتها ما يصلح للتعبير به عنها.

3 العلاقة بين الفكر العربي والأفكار الأجنبيّة في هذه المرحلة لا تتسم بطابع التّبعيّة من هذا الفكر لتلك الأفكار، وإنّما تتصف بأصالة التّناول. فإنّ الفكر العربي لم ينقل كلّ الأفكار المنتشرة في الهند وفارس ومصر وبيزنطة، وإنّما استوحى ما يهمه ممّا يتّصل به، ونقل ما يحتاج إليه. وهذه الأصالة في الاختيار دليل واضح على حرّية الارادة، واستقلالها، وهو دليل كفيل ينفي كلّ تبعيّة يمكن أن توصف بها أو تنسب إليها.

أنّ الإسلام قد أحدث تغيراً هائلاً في جوانب الحياة الاجتماعيّة، والسّياسيّة والاقتصاديّة، والثّقافيّة للمجتمعات القبليّة داخل شبه الجزيرة العربيّة، والمجتمعات الّتي اتّصل بها الإسلام، أو اتّصلت به خارجها، وقد استطاع الإسلام أن يحدث هذا التّغيير حين أراد تطبيق نظريته المتكاملة في تفسير العلاقة بين الإنسان والمجتمع. فمعنى هذا أنّ ما حدث في الإسلام من تفسير كيفي في العلاقات داخل المجتمعات القبليّة الجاهليّة، يمكن أنْ يفسّر لأوّل وهلة نظريته التّكامليّة، وأنّ اتّصال المسلمين بالأفكار الأجنبيّة لم يكن ضرورة فحسب، بل كان أمراً واقعاً يتمثّل في ما كان يحدث من لقاء ومناظرات بين علماء المسلمين وغيرهم، «وبخاصّة علماء اللاهوت المسيحي الّذين كانوا ينتشرون في أديرتهم في الشّام والعراق، وأطراف شبه الجزيرة العربيّة، يدرسون الثّقافة اليونانيّة، وفي مقدمتها منطق أرسطو بلغتهم السّريانيّة حيناً وبلغتها الأصليّة حيناً آخر.»[٢٩] وفي تاريخ ابن عساكر، «مناظرة بين خالد بن يزيد ومسيحي، تدلّ على اتّصال بالمنطق وقدرة على لمح الشّبه.»[٣٠] ممّا يحمل على الظّن بأنّه «قد تمّ شيء من هذا الاتّصال بشكل مباشر، ومن ثمّ لا يستبعد أن تكون هناك في تلك الفترة الباكرة، محاولات للترجمة عن الثّقافات اليونانيّة أو الهيلينيّة.»[٣١]

1 نرى أنّ المتّصلين بالثّقافات الأجنبيّة كانوا ينحصرون دائماً في نطاق المسائل الجزئيّة الّتي تملي عليهم الاتّصال بهذه الثّقافات، فأبو الأسود الدّؤلي إنْ صحّ اتّصاله بالنّحّاة السّريان وهذا الأمر مشكوك فيه، «إذ الأدلّة الّتي ذكرت في هذا المجال كلّها أدلّة ظنّيّة لا ترقي إلى اليقين»[٣٢]. لايأخذ عنهم سوى طريقة ضبط المصحف، دون أن يتجاوزها إلى البناء النّحوي، و»خالد ابن يزيد يتّهم بترجمة علوم الطّبيعة، والنّجوم، والكيمياء تحت الظّروف الخاصّة به بعد اغتصاب الخلافة منه.»[٣٣] 2 عدم الثّقة في المترجمات وفي تلك المرحلة، ويمتدّ هذا بصورة مباشرة

[٢٩] عبد الرحمن بدوي، التراث اليوناني في الحضارة الإسلاميّة، مقالات لبعض المستشرقين جمعها وترجمها: عبد الرحمن بدوي، مقالة: ماكس مابرهوف، دار النهضة العربية، ط 3 ، 1965 م، 44 45.

[٣٠] ابن عساكر، التاريخ الكبير، 5 / 117 118.

[٣١] علي سامي النشار، مناهج البحث عن مفكري الإسلام، دار المعارف، مصر، 1962 م، 2 3 .جرجي زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، مراجعة الدكتور: حسين مؤنس، دار الهلال، 3 / 154. السيوطي، صون المنطق والكلام عن بني المنطق والكلام، تحقيق: علي سامي النشار، ط 1 ، مطبعة الخانجي، مصر، بدون تاريخ، 12.

[٣٢] انظر: الدكتور: حسن عون، اللغة والنحو(دراسات تاريخية وتحليلية ومقارنة)، ط 1، 1952 م، 248. ابن النديم، الفهرست، طبعة التجارية الكبرى، 1348 هـ ، 497.

[٣٣] ابن النديم، الفهرست ، 497. ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: محمّد محيي الدين عبد الحميد، النهضة المصرية، ط 1 ، 2 / 6 4. الأزهري، تهذيب التهذيب، مراجعة محمّد علي النجار، المؤسسة المصرية العامة للتأليف، بدون تاريخ، 3 / 128. حسن عون، اللغة والنحو، 248 .

عن ادراك لقصور المترجمين أنفسهم، وهذه الفكرة هي الّتي عُبّر عنها في المرحلة التّالية.[٣٤] ثمّ أكّدها بوضوح أبو حيّان التّوحيدي.[٣٥] ولكنّ الحقائق الّتي ندركها تشير أنّ العلوم المختلفة الّتي تفرّع منها الفكر العربي، قد نشأت نشأة إسلاميّة خالصة، وقد وضعت أسسها وتحددت معالمها في العصر الأموي. وهذا العصر لم يشهد اتّصالاً ثقافيّاً واسعاً مؤثّراً بين العرب وغيرهم، ولم يتحقق هذا الاتّصال إلّا في العصر العبّاسي، فإنّ القراءات والتّفسير، والحديث، والفقه، وعلوم العربيّة، والتّاريخ كلّها قد تحددت مادتها، وأساليبها في العصر الأموي، وكذلك الأمر في الفلسفة الإسلاميّة الّتي كان بذرتها الأولى علم الكلام، فمن المحقق «أنّ ظهور الخوارج والمرجئة وأوائل المعتزلة أقدم من ترجمة مؤلّفات اليونان.»[٣٦] وهكذا لم تبدأ التّرجمة بصورة فعّالة إلّا في عصر بني العبّاس بعد أن مهّدت لها الظّروف الاجتماعيّة، والدّينيّة، وأعانت عليها الظّروف الثّقافيّة بعامّة، واللّغويّة بوجه خاص. فأخذ المسلمون من أيّ جنس أو ملّة كانوا، لا يستخدمونها في الإنشاء والتّأليف إلّا لغة العرب، «فابتدأت وحدة الدّين تستوجب أيضاً، وحدة اللّسان، والحضارة، والعمران، وصار الفرس، وأهل العراق، والشّام، ومصر يُدخلون علومهم القديمة في التّمدّن الإسلامي الجديد.»[٣٧]

ويقسّم المؤرّخون مراحل التّرجمة اعتماداً على ما ذكره «سانتلانا» إلى ثلاثة مراحل، لكلّ مرحلة سماتها وخصائصها.[٣٨] **المرحلة الأولى** من المنصور إلى الرّشيد، 136 193 هـ، ويمكن أن يقال: «إنّها وضعت الأسس العامّة، وأرست التّقاليد الهامّة للترجمة والمترجمين. ومن أهم هذه الأسس أنّها تهدف إلى الانفتاح على الثّقافات والعلوم المختلفة، ومن تنوّع العلوم الّتي بدئ في ترجمتها في هذه المرحلة، فمنها ما يتّصل بالآداب، كترجمة ابن المقفّع، وأهمّها كليلة ودمنة.»[٣٩] وما يتناول المنطق كبعض ما ينسب له أيضاً، ومايتعلّق بالطّبّ، والفلك، والهندسة.»[٤٠] ومن تعدد الأصول المنقولة عنها، فقد اتّصل الفكر العربي في هذه المرحلة بالفكر الإغريقي عن طريق غير مباشر في كثير من الأحيان، بواسطة التّرجمات السّريانيّة، والأراميّة، والفارسيّة. كما اتّصل بالفكر الهندي عن طريق غير مباشر غالباً بواسطة التّرجمات الفارسيّة.[٤١] كما ترجموا عن الهنديّة أيضاً كتاب السّند والهند.[٤٢] بالإضافة إلى اتّصالهم المباشر باللغات الفارسيّة، والسّريانيّة، والآراميّة. وقد أثبت المحققون من المؤرّخين أنّ العرب قد ترجموا في هذه المرحلة عن اليونانيّة مباشرة كتب ارسطاليس المنطقيّة الثّلاثة الّتي في صورة المنطق،وهي: «كتاب قاطاغورياس كتاب باري أرمنياس كتاب أنولوطيقار، وترجم ذلك المدخل إلى كتاب المنطق المعروف بالإيساغوجي لفرفريوس الصّوري.»[٤٣]

والمرحلة الثّانية تمتد من عصر المأمون إلى آواخر القرن الثّالث الهجري (198 300 هـ) فتجعل منها عصر التّرجمة الذّهبي، فقد اتّسمت التّرجمة في هذه المرحلة بخصيصتين هامتين:

الخصيصة الأولى

[٣٤] الجاحظ ، الحيوان، 1 / 75.

[٣٥] أبو حيان التوحيدي، المقابسات،تحقيق: حسن السندوبي، طبعة القاهرة، 1929 م، 71. أبو حيان التوحيدي، الامتاع والمؤانسة، 1 / 111 112.

[٣٦] حيدر بامات، مجالي الإسلام، 19.

[٣٧] نللينو، محاضرات في تاريخ علوم الفلك عند العرب في القرون الوسطى، طبعة روما ، 1905م.

[٣٨] الدكتور: عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفي في الإسلام، الأنجلو المصريّة، ط 1 (نقل عن تاريخ المذاهب الفلسفية لسلانتلانا، مصور بمكتبة الجامعة). أحمد أمين، ضحى الإسلام، 1/ 264 265.

[٣٩] ابن النديم ، الفهرست، 172.

[٤٠] صاعد ، طبقات الأمم، 77 . أحمد بن القاسم بن خليفة بن يونس الخزرجي موفق الدين، أبو العباس ابن أبي أصيبعة ، طبقات الأطباء(عيون الأنباء في طبقات الأطباء)، المطبعة الوهيبة، ط 1، مصر،1882، 1 / 308.

[٤١] ابن النديم، الفهرست، 341 342. أبي أصيبعة ، طبقات الأطباء(عيون الأنباء في طبقات الأطباء)، 2 / 33.

[٤٢] ابن النديم، الفهرست، 342 .

[٤٣] صاعد، طبقات الأمم، 77. أبو أصيبعة ، طبقات الأطباء(عيون الأنباء في طبقات الأطباء)1/ 308.

الاتّصال المباشر بالثّقافات الأجنبيّة على عكس المرحلة السّابقة والّذي يقرأ عن المترجمين اتّصالهم المباشر باللغة السّنسكريتيّة، والبابليّة القديمة، واليونانية أيضاً.[٤٤] وكان كثير من المترجمين عن الإغريقيّة يجيدون اللغة السّريانيّة، ويطابقون بين ما قد يكون من ترجمات سريانيّة مع التّرجمات العربيّة، فيضمنون بذلك قدراً من الدّقة العلميّة لم يتوافر في المرحلة السّابقة، ومن بين هؤلاء «يوحنا بن ماسوية السّرياني في الطّب.»[٤٥] وتلميذه «حنين ابن اسحاق 260 هـ»، الّذي تولّى إدارة المدرسة من بعده.»[٤٦] واسحاق(298هـ) الّذي ترجم بعض كتب أرسطو الفلسفيّة.[٤٧] وحبيش بن الحسن الأعسم[٤٨] الّذي ترجم نصوصاً أغريقيّة من أعمال «قيبوقراطيس» ومؤلّفاً في النّبات من عمل «ديوسكوريدس»، وأصبح فيما بعد أساساً لكلّ ما كتبه العرب عن العقاقير.[٤٩] ومن هؤلاء المترجمين أيضاً : «يوحنّا، أو- يحيى بن بطريق»، وقد أخرج «قصة طيماوس» لأفلاطون، وكتب أرسطوفي العلم، وفي الآثار العلويّة، و الحيوان، ومختصراً له في النّفس.»[٥٠] و»الحجاج بن يوسف بن مطر الكاتب»، وقد ترجم كتاب»المرأة لأرسطو.»[٥١] وعبد المسيح بن عبد الله بن ناعمة الحمصي (220هـ) الّذي يقال إنّه ترجم كتاب «سوفسطيقا، و «الأغاليط أو المغالطة» لأرسطو، وشرح»جون فيلوبون» الّذي يسميه العرب يحيى النّحوي على كتاب «السّماع الطّبيعي»، كذلك ترجم كتاب «الرّبوبيّة» المنسوب خطأ لأرسطو.[٥٢] و»أبو يوسف يعقوب بن اسحاق الكندي(257 هـ)»، وقد ترجم من كتب الفلسفة، وأوضح منها المشكل، ولخّص المستعصي، ومن بين ما ترجمه «جغرافية بطليموس»، وممّا فسّره ولخّصه كتاب»الأثولوجيا» المعروف بالرّبوبيّة.»[٥٣] وغيرهم من المترجمين. ويبدو من بعض التّرجمات الغير الرّسميّة كانت تتسم إلى حدّ بعدم الدّقّة، إذ كان المترجمون لها يتصرّفون في ترجماتهم بالتّلخيص حيناً، والتّفسير حيناً آخر، كما لم تكن لديهم الوسائل العلميّة الّتي تكفل صحّة نسبة الأفكار والكتب إلى أصحابها، على عكس المترجمين الرسميّن الّذين كانوا يجوبون أقاصي البلاد، بل ويرتحلون أحياناً إلى البلاد الأجنبيّة للحصول على المخطوطات المختلفة.[٥٤]، فالمترجمون غير الرّسميّين لا يعتمدون على النّقل الدّقيق، وإنّما يهدفون إلى استخلاص الأفكار الرّئيسيّة، ثمّ دعمها وشرحها بما يقرّ بها إلى أفكار القارئ العربي المسلم لغة ومادة معاً، ولعلّ الأسلوب يتّضح من تحليل الكتاب الّذي عرفه العرب باسم « أتولوجيا: الرّبوبيّة «الّذي نسبوه إلى أرسطو.[٥٥]

الخصيصة الثّانية

التّركيز على العلوم الإنسانيّة، وعلى الفلسفة والمنطق بصفة خاصّة، ولعلّ ذلك يعود إلى ثقافة المأمون الّتي يغلب عليها الطّابعان الفارسي واليوناني. فترجمت كتب الفلسفة والمنطق وبخاصّة كتب أرسطو المنطقيّات، والطّبيعيّات، والإلهيّات، والخلقيّات. كما ترجم إلى العربيّة أيضاً ما وضع لهذه الكتب من شروح وتفسيرات بالإغريقيّة، والسّريانيّة، وكذلك ما صنّف لها من ملخصّات.[٥٦] **والمرحلة الثّالثة** بعد سنة (300 هـ) امتداداً للمرحلة الثّانية في

[٤٤] انظر: ابن النديم ، الفهرست، 409 410 415.
[٤٥] صاعد، طبقات الأمم، 55.
[٤٦] أبي أصيبعة، طبقات الأطباء(عيون الأنباء في طبقات الأطباء)، 1 / 205 . جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف القفطي، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، مطبعة السعادة بمصر، 1326 هـ، 249.
[٤٧] ابن النديم، الفهرست، 415.
[٤٨] أبي أصيبعة، طبقات الأطباء(عيون الأنباء في طبقات الأطباء)، 1 /224.
[٤٩] دي لاسي أوليري، مسالك الثقافة الإغريقية إلى العرب، ترجمة: تمام حسان، طبعة الأنجلو المصرية، 254.
[٥٠] ابن النديم ، الفهرست، 352.
[٥١] ابن النديم ، الفهرست، 352.
[٥٢] بارتولد، تاريخ الحضارة الإسلامية ، ترجمة: حمزة طاهر، دار المعرف بمصر، 1966 م، 81. انظر: دي لاسي أوليري ، مسالك الثقافة الإغريقية إلى العرب، 239. ت.ج. دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة: الدكتور محمّد عبد الهادي أبو ريدة، دار النهضة العربية، ط 3، 1954م، 22.
[٥٣] ابن النديم: الفهرست، 252.انظر: التراث اليوناني، 60.
[٥٤] ابن النديم، الفهرست252. مسالك الثقافة، 249. تاريخ الحضارة الإسلاميّة، 54.
[٥٥] ابن النديم، الفهرست، 352.
[٥٦] ابن النديم، الفهرست، 347 352.

كلّ خصائصها، فقد استمرّ الاهتمام بالتّراث الإغريقي، واتّصلت العناية بالعلوم الإنسانيّة، وظلّ التّركيز واضحاً على الكتب المنطقيّة، والفلسفيّة، وأبرز من ساهم في خدمة التّرجمة أبو بشرمتّى بن يونس(328 هـ).[٥٧] وقد نقل إلى العربيّة بعض الكتب منها «البرهان الفص سوفسطيقا الكون والفساد بتفسير الاسكندر. الشّعر اعتبار الحكم لكتاب السّماء شرح المقيدورس على كتاب الكلام على الآثار العلوية.»[٥٨] و»أبو سعيد سنان بن ثابت بن قرة (331 هـ»[٥٩] وابنه «أبو الحسن ثابت بن سنان بن ثابت (363 هـ).»[٦٠] وغيرهم من المترجمين، وقد كان للترجمة وبخاصّة ترجمة الفكر اليوناني عن الإغريقيّة والسّريانيّة أخطر الآثار وأعمقها في الفكر العربي الإسلامي، فإنّ المتّصلين بهذه الأفكار من المترجمين وتلاميذهم أدركوا بوضوح، أنّهم يقفون على فكر يختلف إلى أبعد غايات الاختلاف عن العلوم المتعدّدة الّتي تفرّع إليها النّشاط العلمي في العالم الإسلامي، في المادّة والمضمون معاً، ثمّ في المناهج الّتي تعالج هذه المادّة وهذا المضمون جميعاً. وتأكّد لديهم أنّهم يبدأون بداية جديدة تماماً على الفكر العربي الإسلامي، لا تمتد عنه، ولا تنتمي بأيّة صورة من الصّور إليه، بل ولاتتأثّر بأي شكل من الأشكال به، وما لبث هذا كلّه أن ميّز بين اتجاهين أساسيين في القرن الثّاني الهجري: **الاتّجاه الأوّل** يضمّ هؤلاء المترجمين وتلاميذهم مَن اتّصلوا وبالثّقافة الإغريقيّة بصورة خاصّة وبالثّقافات الأجنبيّة بعامّة، وبالمنطق اليوناني والفلسفة اليونانيّة على نحو أخصّ. **والاتجاه الثّاني** يجمع الّذين التزموا بأصول العلوم الإسلاميّة، كما قررتها العلوم الدّينيّة.

وكانت تبعيّة هؤلاء المترجمين والشّراح للفكر الفلسفي، والمنطقي اليوناني أخطر ما جدّ على الحياة الفكريّة في العصر العبّاسي من مؤثّرات، فقد جعل هؤلاء المترجمون غايتهم الكبرى الّتي لايحيدون عنها في مجال البحث الفلسفي، بين المعتقدات الدّينيّة الموروثة، والآراء الفلسفيّة الإغريقيّة، وقد دفعهم ذلك، إلى أن يضعوا المنطق اليوناني في أرفع منزلة، ومن ثمّ لم يلبثوا حتّى جعلوه المقياس الوحيد للصح والخطأ، وقد حملهم هذا كلّه على أنْ يجرّدوا المنطق الأرسطي من بعض المباحث المادّيّة فيه، ليصبح صوريّاً صرفاً، حتّى يصبح كونه ميزاناً شكليّاً مجرّداً عن كلّ مضمون، مهما كان نوعه أو اختلف خصائصه.[٦١]

واستقرّ في فكر هؤلاء الاتباع من المترجمين والشّراح أنّ المنطق»آلة بها يقع الفصل بين ما يقال: هو خير أو شرّ فيما يفعل، وبين ما يقال هو صدق، أو كذب فيما يطلق باللسان، وبين مايقال: هو حسن قبيح أو بالفعل.»[٦٢] أي صار المنطق اليوناني المقياس الوحيد للفكر، توزن به علومه كلّها وتقاس إليه مواده بأسرها، دون تفرقة بينها في الخصائص والمقوّمات.

ومن الطبيعي أن ينتج هذا التّعصب المطلق للفكر اليوناني، ردّ فعل مضاد له، ومناقض لاتّجاهاته، ومن ذلك قضية العالم بين القدم والحدوث، وقضيّة النّبوّة وإثباتها، ومواقف الفرق الدّينيّة المختلفة، إسلاميّة وغير إسلاميّة، وهذا كلّها قضايا بالغة الحساسيّة، عميقة الأثر فكريّاً، واجتماعيّاً، وسياسيّاً، فإنّ المفكّرين الإسلاميين قد صدروا في رفضهم الحاسم للفكر اليوناني، عن وعي عميق وصادق بوجود هوّة سحيقة تفصل بين الفلسفة اليونانيّة في مضمونها واتّجاهاتها، وبين المعتقدات الدّينيّة الإسلاميّة، وإدراك صحيح بوجود تناقض صريح بين المنطق اليوناني، وبين خصائص التّصوّر الإسلامي للطبيعة، وفيما وراءها. فإنّ الحقائق التّاريخيّة تثبت أنّه انبثق عن الإدراك الدّقيق، لإمكانات المنهج الإسلامي، والثّقة الّتي لا حدّ لها في سلامته، ولعلّ كلمات ابن قتيبة تشير إلى شيء من ذلك،

[٥٧] ابن النديم، الفهرست، 368 . جمال الدين أبي الحسن علي بن يوسف القفطي، أخبار العلماء بأخبار الحكماء، علّق عليه: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2005 م، 211.

[٥٨] القفطي، أخبار العلماء بأخبار الحكماء، 211. ابن النديم، الفهرست، 368.

[٥٩] القفطي، أخبار العلماء بأخبار الحكماء، 259.

[٦٠] القفطي، أخبار العلماء بأخبار الحكماء، 263.

[٦١] علي أبو المكارم، تقويم الفكر النحوي، دار غريب، القاهرة، 2005 م.

[٦٢] أبو حيان التوحيدي، المقابسات، تحقيق: حسن السندوبي، المطبعة الرحمانية، مصر، ط1 ، 1929 م، 171.

حين يقول: «ولو أنّ مؤلّف حدّ المنطق بلغ زماننا هذا حتّى يسمع دقائق الكلام في العربيّة، والفقة والفرائض والنّحو لعدّ نفسه من البكم، أو يسمع كلام رسول اللّه صلى الله عليه و آله وسلم وصحابته، لأيقن أنّ للعرب حكمةً وفصل الخطاب.»[٦٣]

ولعلّ ذلك أهم ما التفت إليه المفكّرون الإسلاميّون في نقد المنطق اليوناني. وكان أبو سعيد السّيرافي أوضح النّحاة العرب، الّذين سجّلوا على المنطق اليوناني هذا المأخذ، يقول: هَبْكَ عرفت الرّاجح من النّاقص من طريق الوزن، من لك بمعرفة الموزون، أهو حديد أو ذهب أو شبه أو رصاص؟ وأراك بعد معرفة الوزن فقيراً إلى معرفة جوهر الموزون، وإلى قيمته وسائر صفاته الّتي يطول عدّها، فعلى هذا لم ينفعك الوزن الّذي كان عليه اعتمادك، وفي تحقيقه كان اجتهادك إلّا نفعاً يسيراً من وجه واحد، وبقيت عليك وجوه.[٦٤] فقد هوجم المنطق اليوناني من الفرق الكلاميّة، كما هوجم أيضاً من غيرعلماء الكلام، «بل إنّ الأشعريّة، والمعتزلة، والكراميّة، والشّيعة، وسائر الطّوائف من أهل النّظر كان يعيبونها ويثبتون فسادها.»[٦٥] وأنّ المفكّرين الإسلاميين، قد أثبتوا أنّ المنطق اليوناني بصورته العربيّة فضلاً عن كونه لا يصلح مقياساً شكليّاً مطلقاً صالحاً للأخذ به في العلوم المختلفة.

ومردّ هذا الموقف الحاسم من المفكّرين الإسلاميين إلى أسباب كثيرة، ليس من بينها رفض الإفادة من التّراث البشري، الّذي يعدّ ملكاً مشتركاً للحضارات الإنسانيّة بأسرها، بل يمتدّ هذا الموقف من المنطق اليوناني، عن التّحليل الدّقيق له من وجهة النّظر الإسلاميّة، وأول ما يكشف عنه هذا التّحليل أنّه مشكوك فيه إلى حدٍ كبير، ويرجع هذا الشّك إلى أسباب كثيرة، أهمّها عدم قدرة المترجمين أنفسهم على الإحاطة بالتّراث اليوناني، فقال الجاحظ: «إنّ التّرجمان لا يؤدّي أبداً ما قاله الحكيم، على خصائص معانيه، وحقائق مذاهبه، ودقائق اختصاراته، وخفيات حدوده، ولا يقدر أن يوفّيها حقوقها، ويؤدّي الأمانة فيها، ويقوم بما يلزم الوكيل ويجب على الجري، وكيف يقدر على أدائها، وتسليم معانيها، والإخبار عنها على حقّها وصدقها إلّا أن يكون في العلم بمعانيها، واستعمال تصاريف ألفاظها، وتأويلات مخارجها، مثل مؤلّف الكتاب وواضعه، فمتى كان رحمه الله تعالى ابن البطريق، وابن ناعمة، وابن قرة، وابن فهريز، وثيفيل، وابن وهيلي، وابن المقفع، مثل أرسطاطاليس؟! ومتى كان خالد مثل أفلاطون؟!.»[٦٦]

ومن خلال فكرة الجاحظ، يجب أن تتحقق في المترجم، والشّراح ثلاثة شروط: اتقان اللغة المترجم منها، واتقان اللغة المترجم إليها، ثمّ التّمكّن من المادّة المترجمة ذاتها، وذلك إذ يقول: «ولا بدّ للترجمان من أن يكون بيانه في نفس التّرجمة، في وزن علمه في نفس المعرفة، وينبغي أن يكون أعلم الناس باللغة المنقولة والمنقول إليها، حتّى يكون فيهما سواء وغاية.»[٦٧]

ومن نتائج تحليل المفكرين الإسلاميين له أنّه يرتكز على **دعامتين** لا سبيل إلى تجريده منهما، ولا مناص من رفضهما كليهما من وجهة النّظر الإسلاميّة، **وأولى هاتين الدّعامتين** هي ميتافيزيقا أرسطو، أو الميتافيزيقا اليونانيّة بصفة عامّة، و**الدّعامة الثّانية** هي اللغة اليونانيّة الّتي ينبغي المنطق من جانب كبير من تحليلاته للقضيّة عليها. وإدراك المفكّرين الإسلاميين للرابطة الوثيقة بين المنطق اليوناني وبين الميتافيزيقا الإغريقيّة واضح في نصوص كثيرة، ويكفي أن نحيل على ماذكره ابن تيميّة، وابن خلدون لتفسير هذا الموقف عند المتقدّمين من مفكّري الإسلام على

[٦٣] عبد الله بن مسلم بن قتيبة، أدب الكاتب، تحقيق: محمّد الدالي، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2008 م، 9.
[٦٤] أبو حيان التوحيدي، المقابسات، تحقيق: حسن السندوبي، دار سعاد الصباح، الكويت، ط 2 ، 1992 م، 70. جلال الدين السّيوطي، صوت المنطق والكلام عن بني المنطق والكلام، تحقيق: علي سامي النشار وسعاد علي عبد الرزاق، سلسلة إحياء التراث الإسلامي، الأزهر، 1 / 245.
[٦٥] السّيوطي، صوت المنطق والكلام عن بني المنطق والكلام، 13.
[٦٦] الجاحظ، الحيوان، 75 76.
[٦٧] الجاحظ، الحيوان، 76.

اختلاف طوائفهم. «بل إنّ بين العلماء المسلمين من جعل الاختلاف الواضح بين اللّغتين العربيّة واليونانيّة محور دراسات تتناول بالنّقد الفكري المنطقي وأتباعه في العالم الإسلامي. وثالث هذه النتائج هي شكليّة هذا المنطق.»[٦٨]

وقد تناول المفكرون الإسلاميون عدداً من البديهيّات في هذا المنطق بالتّحليل، وأثبتوا فسادها، وأهم ما قدّموه في مجال النّقد الذّاتي للمنطق اليوناني، وينصبّ على قوانين ثلاثة فيه:

الأوّل: قانون عدم الجمع بين النّقطتين.

الثّاني: قانون ارتفاع النّقيضين.

الثّالث: قانون العليّة. وقد أثبت المفكّرون الإسلاميّون فساد هذه البديهيّات الّتي يرتكز عليها المنطق اليوناني، وانتهوا منها إلى فساد المنطق نفسه لارتكازه على قوانين فاسدة وبديهيّات مضللة.[٦٩]

فقد استمرّ الصّراع بين المدرستين حتّى القرن الخامس، وقد ساعد هذا الاختلاف الجذري في المناهج الفكريّة الّتي تتبعها كلّ من المدرستين.

أوّلها: الاختلاف الجذري في المناهج الفكريّة الّتي تتبعها كلّ من المدرستين.

ثانياً: الحساسيّة العقديّة، فقد كان معظم اتباع المدرسة اليونانيّة من غير المسلمين، وهم من استخدموا المنطق في المعتقدات الدّينيّة الإسلاميّة.

ثالثاً: التّصدّي للمؤلّفات، فقد كان أتباع المدرسة اليونانيّة كثيراً ما يصنعون مؤلّفات تتناول بعض المشكلات الفكريّة والدّينيّة من وجهة النّظرالإغريقيّة، وينقضون ما يقدّمه الإسلاميّون هذه المشكلات من آراء، ومن هؤلاء من عرفوا فيما بعد باسم فلاسفة الإسلام كالكندي، والفارابي، وابن سينا، ولعلّ أهم ما خلّفه هذا الصّراع الفكري هو إدراك أصحاب المدرسة الإسلاميّة ضرورة التّناول الأصيل للآثار المترجمة، ومن ثمّ لايسلمون كلّ التّسليم لأرسطو ويونان، ولايعكفون عن الأصول الأولى الّتي ورثوها عن أسلافهم المسلمين.

نشأة الفكر النّحوي

يكثر القول في قضيّة (الأوليّة) في نشأة الفكر النّحوي في العربيّة، وإن كان أكثر مايساق من روايات قد تصل إلى حدّ التّواتر في التّقعيد الأول للنحو العربي[٧٠]، يجعل أبا الأسود الدّؤلي(ت 67 هـ) الأصل في بناء النّحو وعقد أصوله، وأنّه أوّل من أسّس العربيّة، وفتح بابها وانتهج سبيلها، ووضع قياسها.[٧١] يقول أبو بكر الزّبيدي: «قال أبو بكر الزّبيدي: أول من أصّل ذلك – أي علم العربيّة – وأعمل فكره فيه، أبو الأسود ظالم بن عمرو الدّؤلي، ونصربن عاصم، وعبد الرّحمن بن هرمز، فوضعوا للنحو أبواباً، وأصلوا له أصولاً، فذكروا عوامل الرّفع، والنّصب، والخفض، والجزم، ووضعوا باب الفاعل، والمفعول، والتّعجب، والمضاف...»[٧٢] وقال ياقوت: «كان فقيهاً، عالماً بالعربيّة، من فقهاء التّابعين، وله كتاب في العربيّة، وهو أول من نقّط المصاحف.»[٧٣] ثمّ وصل ما أصلوه من ذلك التّالون لهم، والآخذون عنهم، «فكان لكلّ واحد منهم من الفضل، بحسب ما بسط من القول، ومدّ من القياس، وفتق من المعاني، وأوضح

[٦٨] أحمد أمين و زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، لجنة التّأليف والترجمة والنشر، 1958 م، 228. برتندرسل، تاريخ الفلسفة الغربيّة، ترجمة زكي نجيب محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1954 م، 312.

[٦٩] علي أبو المكارم، تقويم الفكر النحوي، 75 76. انظر: رد ابن تيميّة على المنطق اليوناني في كتابه: نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان، الذي لخّصه السّيوطي في كتابه: جهد القريحة في تجريد النّصيحة، دراسة الدكتور: علي سامي النشار، عن مناهج البحث عند مفكّري الإسلام.

[٧٠] الشيخ محمّد الطنطاوي، نشأة النحو وتاريخ أشهر النحاة، القاهرة، ط 2، 1389 هـ ، 34. سعيد الأفغاني، تاريخ النحو، 28. محمّد خير الحلواني، المفصل في تاريخ النحو العربي، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، 1979 م، 1 / 39. أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، 11 / 10. ابن قتيبة، الشعر والشعراء، 729.

[٧١] ابن سلام الجمحي، طبقات فحول الشعراء، 1 / 12.

[٧٢] الزركلي، الأعلام، 8 / 23.

[٧٣] الزركلي، الأعلام، 8 / 23.

من الدّلائل، وبين من العلل.»[٧٤] «ثمّ الحديث في النّحو والتّأليف فيه، على يد عبد الله بن أبي إسحاق (ت 117 هـ) وعيسى بن عمر (ت 149هـ) وأبي عمرو ابن العلاء (ت 154)، والخليل بن أحمد (ت 175 هـ)، ويونس بن حبيب (ت18هـ)، وكلّ واحد من هؤلاء له حظ موفور من النّظر والإبتكار، والكشف، والتّأسيس، والتّفصيل، والتّمحيص، يتجاوز مجرّد المعرفة بطريقة العرب في لسانها إلى محاولة استنطاق ذلك اللّسان للوقوف على أسراره، غير أنّ علم هؤلاء لم يكتب إلّا القليل منه وإنّما كان ينتقل من صدور العلماء إلى صدور تلاميذهم، الّذين كانوا يتلقّفونه تلقّفاً.»[٧٥]

كان (الكتاب) كتاب سيبويه (ت180هـ) الّذي يعدّ النّص الحقيقي، والمؤسس للفكر النّحوي العربي، فهو يشرّع للعربيّة في طورها الجديد، ويقيّم المعالم الّتي نهدي إلى حقيقتها، وتعين على حمايتها، ونفي الزّيف عنها... لذلك فهو دراسة واسعة في النّحو والصّرف، أي في أساليب العربيّة وبنية مفرداتها، كما أنّه جامع للأسس والمبادئ الّتي أرساها المشتغلون بدرس اللغة، والنّحو في القرنين الأول والثّاني الهجريين، وخاصّة شيخه الخليل، ممّا يتيح للباحث معرفة أوّليّة بتلك الفترة الغامضة من تاريخ النّحو العربي.[٧٦]

كانت المرحلة الّتي تلت «الكتاب» كتاب سيبويه، مرحلة التّجريد والتّأصيل للفكر النّحوي، وهي مرحلة تجاوزت التّفكير في أنظمة اللّغة إلى البحث عن مؤسساتها الكلّيّة وضوابطها العامّة، فجمعت وشرحت، وصقّلت ودققت، وخلصت أصول الفكر النّحوي وضوابطه، بدءاً بالكسائي(ت 189 هـ) والفرّاء(ت 207 هـ) والمبرّد(ت 285 هـ) ومروراً بابن السّراج (ت316 هـ) الّذي يقال فيه: «مازال النّحو مجنوناً حتّى عقّله ابن السّراج بأصوله، وجمع فيه أصول العربيّة، وأخذ مسائل سيبويه ورتّبها.»[٧٧] والزّجاجي(ت 337 هـ) الّذي جمع اعتلالات النّحويّين قبله، وأبي علي الفارسي(ت377 هـ) الّذي كان حجّة في القياس، وتلميذه ابن جني (ت395 هـ) الّذي يُعدّ كبير أصولي النّحو، وكتابه الخصائص، يمثّل قمّة التّنظير في الفكر النّحوي، وانتهاءً بالإمام عبد القاهر الجرجاني(ت471هـ)، الّذي بلغ النّحو في عهده مبلغاً من الدّقة والوضوح والاستيعاب. وأخيراً كانت مرحلة المتون والشّروح والحواشي والتّقارير والموازنات والمراجعات في القرن السّادس الهجري، الّذي وجد النّحاة فيه أنفسهم، وقد آل إليهم علم غزير، تواردت عليه جهود عظيمة، له مؤلفاته وأصوله وأسسه، وتبلورت اصطلاحاته، وتحدّدت طرائقه، ونظّمت أبوابه ومسائله، فانصرفت جهودهم إلى التّراث النّحوي، جمعاً واختصاراً، وشرحاً، وتذيلاً، وتحريراً، وتدقيقاً لكثير من مسائله، فشغلوا القول وفرعوا عليه، وظهر أثر العقل في التّقنين والتّقسيم، والتّرتيب والتّبويب، وبذلوا في ذلك جهوداً لاتقلّ عن جهود الّذين استنبطوا واستخرجوا.[٧٨] ومن أهمّ هذه المراحل كانت نشأة الفكر النّحوي، بل شملت تلك المرحلة الفكر العربي الإسلامي كلّه، فاستقام منهجه، وتكوّن بنيانه، واتّضحت نظريته، مستمدّاً أصوله ومقوّماته من طريقة العرب ومعهود خطابها.

أصالة الفكر النّحوي

إنّ طرح إشكاليّة نشأة الفكر النّحوي العربي الباكرة لدى كثير من المؤرّخين له عرباً ومستشرقين مغالطة، تضاف إلى كثير من المغالطات الّتي شاعت حول الفكر العربي الإسلامي، وهذا الحديث يتنازعه **أطروحتان: الأوّلى** منها، يرى أصحابها أنّ الفكر النّحوي في العربيّة، نشأ على قواعد المنطق اليوناني أو الفكر الأرسطاليسي،

[٧٤] الزبيدي، طبقات النحويين واللغويين، تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، بدون تاريخ، 21.

[٧٥] محمّد عبد الفتاح الخطيب، ضوابط الفكر النحوي، تقديم: الدكتور عبده الراجحي، دار الصابر، القاهرة، 2006 م، 44.

[٧٦] المجلة العربية الإنسانية، مج 2 ، ع 2 ، سنة 1982 م ، 228. رمزي منير بعلبكي، من معايير التصنيف النحوي في القرن الثاني الهجري، 149.

[٧٧] الأنباري، نزهة الألباء في طبقات الأدباء، 186 .السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، 1 / 109. ياقوت الحموي، معجم البلدان، 18 / 198.

[٧٨] محمّد محمّد أبو موسى، خصائص التّراكيب (دراسة تحليلية لعلم المعاني)، مكتبة وهبة، القاهرة، 1980 م، 25.

ومقولاته، أنّ الشّواغل المنطقيّة قامت مقام الشّواغل اللغويّة، منذ بدايات الفكر النّحوي، أوعلى الأقل منذ نصّه المؤسس له، وهو كتاب سيبويه، «فهو مدين للفلسفة اليونانيّة بأهم معطياته، نشأ في بيئة متشعّبة بها، وبوّب على أساس مقولاتها، واكتمل بناء صرحه بفضل ما اقتبس من مقوّماتها.»[٧٩] وقد بدأ بهذه الأطروحة بعض المستشرقين ممّن استوقفهم سرعة اكتمال العلوم اللغويّة العربيّة بالقياس إلى حضارات أخرى، فقالوا: «إنّ العرب لم يبنوا نحوهم بمثل تلك السّرعة، بجهودهم الخاصّة، بل اعتمدوا في ذلك علوم غيرهم من الأمم وتجاربهم.»[٨٠]

ويعدّ المستشرق الألماني (أدلبارميركس) أوّل من دعم هذا القول، وأكسبه مصداقيّة علميّة، في كتابه (تاريخ صناعة النّحو عند السّريان)، الّذي أكّد فيه أنّ النّحاة العرب، وما كان لهم أن يهتدوا إليه من النّظريات النّحويّة، دون الرّصيد المنطقي الفلسفي الّذي مكّن اليونانيين من وضع قوانين لغتهم، واستنباط نظرياتهم النّحويّة، ومن ثمّ فالنّحاة العرب قد استنبطوا من الفكر اليوناني النّحوي والمنطقي كثيراً من المفاهيم والمصطلحات، مثل، تقسيم الكلام إلى اسم، وفعل، وحرف، ومفهوم الحال، والظّرف، والتّمييز بين المذكّر والمؤنّث، والماضي، والحال، والمستقبل، بل إنّه يعتبر أهم مصطلحات الإعراب في الدّرس النّحوي، ليس سوى ترجمة لمصطلحات يونانيّة، ثمّ تبعه في ذلك معظم المستشرقين.[٨١] وكثير من الباحثين العرب[٨٢]، الّذين رأوا في ذلك الوقت أنّهم قد فازوا بتفسير لما يبدو في النّحو العربي. وقد أخذ أصحاب هذه الأطروحة يتلمّسون ما يوجد في نظرية النّحو العربي من معطيات لها، وما يقابلها في منطق أرسطو، أو مصطلحات موازية لمصطلحات يونانيّة.

الأطروحة الثّانية: ينفي أصحابها أي أثر إغريقي في نشأة الفكر النّحوي، متناولين فرضيّة تأثّره بالفكر اليوناني، بالنّقد والتّزييف، وأظهر من تصدّى لذلك: «المستشرق الفرنسي «جيرارتروبو» في مقالة نشأة النّحو العربي، في ضوء كتاب سيبويه، إذ بيّن فيه أنّ كتاب سيبويه في بنائه، ومقولاته، وأفكاره، يدحض مقولة تأثّر الفكر النّحوي بالفكر اليوناني، من جميع النّواحي: من النّاحية اللسانيّة، ومن النّاحية اللغويّة، ومن الناحية التّاريخيّة، ومن النّاحية المنهاجيّة.»[٨٣]

والدّكتور محمّد عابد الجابري، قارن بين منطق أرسطو ومقولاته العشر:الجوهر، والكم، والكيف، والإضافة، والمكان، والزّمان، والوضع، والملكيّة، والفعل، والانفصال، ومايقاربها عند النّحاة العرب منتهياً إلى أنّ هناك فجوة بين الرّؤية اليونانيّة، والرّؤية البيانيّة، يقتضيها اختلاف طبيعة الجملة بين العربيّة واليونانيّة.[٨٤]

والدّكتور عبده الرّاجحي، تناول بالمقارنة الجوانب الّتي يمكن أن يلتقي فيها الفكر النّحوي العربي بمنطق أرسطو، وهي: التّعريف والتّعليل، وآراء أرسطو في بعض الظّواهر اللغويّة، منتهياً إلى أنّه «من غير المنطقي أن يتأثّر النّحو تأثّراً كاملاً بمنهج أرسطو في المنطق، لاختلاف الغاية في كلّ منهما، ومن ثمّ والجملة مختلفة اختلافاً تامّاً عند أرسطو.» [٨٥]

فأصالة التّفكير النّحوي العربي في نشأته ومقولاته وضوابطه، فهو يحمل في طيّاته منهج التّفكير الإسلامي،

[٧٩] الدكتور: عبد القادر المهيري، نظرات في التراث اللغوي العربي، دار المعارف، القاهرة، 1981 م، 85.

[٨٠] الدكتور: عز الدين مجدوب، المنوال النحوي العربي، قراءة لسانية جديدة،كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سوسة، تونس، 1998 م، 177 178.

[٨١] الدكتور: إسماعيل عمايرة، المستشرقون ونظرياتهم في نشأة الدراسات اللغوية العربية، 36 . نظرات في التراث اللغوي العربي، 85. ينظر: مجلة مجمع اللغة العربية الأردني، العدد 1 ، سنة 1978 م، 135، نشأة النحو العربي في ضوء كتاب سيبويه، المستشرق الفرنسي: جيرار تروبو.

[٨٢] إبراهيم أنيس، أسرار العربية، 119. عبد الرحمن أيوب، دراسات نقدية في النحو العربي،مؤسسة الصباح، الكويت، 1957 م، 1 / 9 11 . محمّد عيد ، أصول النحو العربي (في نظر النحاة ورأي ابن مضاء وضوء علم اللغة الحديث)،عالم الكتب، القاهرة، 1989 م، 132. .عبدالحكيم راضي، نظرية اللغة في النقد العربي،مكتبة الخانجي، القاهرة، 1980 م، 374 375. انظر: مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة، ج 7 ، 1953 م، منطق أرسطو والنحو العربي ،إبراهيم مدكور.

[٨٣] جيرار تروبو، نشأة النحو في ضوء كتاب سيبوية، مجلة مجمع اللغة العربية الأردني، مج1، ع1 ، 1978م، 137.

[٨٤] ينظر: محمّد عابد الجابري، بنية العقل العربي ، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، 1986 م، 50.

[٨٥] عبدة الراجحي ، النحو العربي والدرس الحديث، دار المعرفة، الاسكندرية، بدون تاريخ، 104.

«الّذي ينبغي تلمّسه في علمين أصيلين، وهما: علم أصول الفقه، وعلم الكلام.»[٨٦] فوحدة المنهج في هذا العلوم ووحدة المصطلحات فيها، تدلّ على أنّ نشأتها جميعاً كانت نشأة عربيّة إسلاميّة خالصة في خدمة النّص القرآني، الّذي أعطى الأمّة العربيّة حضورها الحضاري، فقال الشّيخ محمّد أبو موسى: «أنّ سلف هذه الأمّة كان لهم تصوّر كلّي للحياة الفكريّة، وخاصّة في حقلي اللغة والأدب، والدّين، فكانت العلوم الإسلاميّة مرتبطة أوثق ارتباط بعلوم العربيّة، وكان التّواصل قائماً من دراسة الشّعر، والتّوحيد، والنّحو، والتّفسير، والأخبار، والقوافي، وغير ذلك بما تداخل بعضه في بعض، ومدّ بعضه بعضاً في تكامل حيّ مثمر.»[٨٧]

أمّا مقولة تأثّر الفكر النّحوي العربي، في نشأته ومنهجه ومقولاته بالفكر اليوناني، الّذي ذهب إليها بعض الباحثين شرقاً وغرباً فهي مقولة مزيّفة، لا تتجاوز في طروحاتها التّخمينات والإدّعاءات ، والظّنون، والاحتمالات، وهذا بيانه في الأمور الآتية:

أمّا القول إنّ كتاب سيبويه، خرج مكتمل البناء شاملاً لظواهر العربيّة، فالمادّة النّحويّة الّتي يتكوّن منها الكتاب، نتيجة جهد طويل لأجيال متعاقبة، «درست اللغة طيلة قرن ونصف، يمثّل الخليل بن أحمد، وسيبويه أحد حلقاتها.»[٨٨] وهذا ما أشار إليه الزّبيدي، بقوله مؤرّخاً للتفكير النّحوي في العربيّة : «فكان أولَ مَن أصَّل ذلك وأعمل فكره فيه، أبو الأسود ظالم بن عمرو الدُّؤليُّ، ونصر بن عاصم، وعبد الرحمن بن هُرْمز. فوضعوا للنحو أبواباً، وأصَّلوا له أصولاً، فذكروا عوامل الرَّفْع، والنّصب، والخفض، والجزم، ووضعوا باب الفاعل، والمفعول، والتّعجب، والمضاف. وكان لأبي الأسود في ذلك فضل السّبق وشرف التّقدم. ثمّ وصل ما أصَّلوه من ذلك التَّالون لهم، والآخذون عنهم، فكان لكلّ واحد منهم من الفضل بحسب ما بسط من القول، ومدّ من القياس، وفتَق من المعاني، وأوضح من الدّلائل، وبيَّن من العلل.»[٨٩] وهذا واضح لمن يمعنون في كتاب سيبوية، فبناؤه الفكري قائم على آراء جماعة من النّحويين، واللغويين، الّذين سبقوه أو عاصروه.

ثمّ إنّ النّظر في البناء الدّاخلي للفكر النّحوي منهجاً ونظريّة في كتاب سيبويه، يؤكّد أصالة الفكر النّحوي فيه، إذ نرى في (الكتاب) أنّ سيبويه يتحدّث عن مسائل العلم مسألة مسألة، يتتبّعها في نصوص القرآن الكريم، ومجاري كلام العرب، شعراً، ونثراً، وأفواه العلماء، ومأثورات السّلف، ثمّ تراه كيف كان يستخرج من هذا كلّه علماً مبسوطاً، وأبواباً متّسعة، مستقرأة من نظام العرب في بناء كلامها، والعلاقات بين جمله، لأنّ «جميع ما وصفناه من هذه اللغات سمعناه عن الخليل، ويونس، عن العرب.»[٩٠] ومن ثمّ «فكلّ شيء من ذلك عدّلته العرب، تركته على ما عدّلته عليه، وما جاء تامّاً لم تحدث العرب فيه شيئاً فهو على القياس.»[٩١] ثمّ إنّ وجود بعض التّشابه بين النّحويين في الفكر العربي، والفكر اليوناني، في بعض التّقسيمات والمصطلحات إن صحّ، فإنّه لا يعني التّأثير، وإنّ كثيراً من هذا التّشابه لم يثبت أمام نقد الباحثين، مثل: تقسيمات الكلام، الّتي قيل بتشابهها بين العربيّة واليونانيّة، فقد أثبتت البحوث أنّ أقسام الكلام في العربيّة ثلاثة، أمّا في اليونانيّ فهي ثمانية.[٩٢] وكذلك بعض المصطلحات الّتي قيل بتشابهها بين النّحويين، مثل: الإعراب، والصّرف، والتّصريف، والحركة، فقد أثبت المستشرق الفرنسي، جيرار تروبو، أنّ لها في

[٨٦] عبدة الراجحي، النحو العربي والدرس الحديث، دار المعرفة، الاسكندرية، بدون تاريخ، 121.
[٨٧] الدكتور: محمّد محمّد أبو موسى دلالات التراكيب ، دراسات بلاغيّة، مكتبة وهبة، القاهرة، 1979 م،28.
[٨٨] الدكتور: محمّد عبد الفتاح الخطيب، ضوابط الفكر النحوي، 2 / 57.
[٨٩] محمّد بن الحسن بن عبيد الله بن مذحج الزبيدي الأندلسي الإشبيلي، أبو بكر (المتوفى: 379هـ)، طبقات النحويين واللغويين، تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، ط 2 ، القاهرة، مصر، بدون تاريخ، 11 12.
[٩٠] سيبوية، الكتاب، 214.
[٩١] سيبوية، الكتاب، 3 / 335.
[٩٢] ينظر: الدكتور عبد الرحمن الحاج صالح، النحو العربي ومنطق أرسطو، 76.

كلّ من اللّغتين مفهوماً يغاير الآخر، منتهياً إلى أنّه «من المستحيل أن تكون هذه المصطلحات الأربعة، منقولة من اليونانيّة إلى العربيّة، لأنّ المفاهيم الّتي تدلّ عليها، تتباعد في النّظامين كلّ البعد.»[٩٣]

وكان منطق النّحاة في العربيّة مستمدّاً من المعطيات اللغويّة، والتّفكير في التّراكيب العربيّة الّتي جمعت جمعاً لا يقوم على الاختيار، وإنّما يقوم على الاستقصاء، والاستقراء، والتّصفّح، والتّتبّع، ولطف النّظر، وطول التّدبّر، وسلك هذه الأشياء كلّها الّتي هي مفاتيح العلم في الإسلام في عقد واحد من خلال نظريّة نحويّة عربيّة، استطاعت أن تفسّر العناصر اللّغويّة المختلفة، وتعتلّ لها بعلل، ومن خلال هذا المنطق الدّاخلي في الفكر النّحوي «تنكشف لنا قوّة العلاقة بين هذه العناصر جميعاً، وتماسك أجزاء النّظريّة الّتي يقضي النّظر في أي جزء منها إلى سائر الأجزاء، ولعلّ الخطّة المحكمة الّتي يصدر عنها سيبويه، وتسهم جزئيّاتها بتعليلاتها، ومصطلحاتها، وحتّى تفصيلاتها الدّقيقة في ثباتها، وتلاحمها، هي السّمة الأكثر روعة في الكتاب، إن لم نقل في تاريخ النّحو العربي بمجمله.» [٩٤]

إنّ البحث النّحوي منذ نشأته الباكرة كان يصوّر إلى حد كبير اتجاهات المنهج الإسلامي، ولا يتبع إلى مدى بعيد أساليبه. وإنّ النّحو العربي كان من آخر العلوم اللغويّة تأثّراً بالمنطق اليوناني، وجوانبه الميتافيزيقيّة في منهجه، فالنّحاة قد تأثّروا بالفكر الإغريقي من الّذين يهتمّون بالنّشاط اللغوي، علماء البلاغة والأدب والنّقد الأدبي، ودراسة الإنتاج الأدبي في هذه المرحلة من مراحل اتّصال الفكر العربي بالفكر الأجنبي، تكشف عن أصداء واضحة للأفكار الميتافيزيقيّة اليونانيّة بصورة عامّة، وللبحوث المنطقيّة الإغريقيّة بوجه خاص، والأمر كذلك في البلاغة والنّقد الأدبي، فمنذ نشأتهما تأثّرا بالبحوث الجماليّة، والفلسفيّة، والمنطقيّة اليونانيّة، بل تأثروا أيضاً بكثير من البحوث الجماليّة، والفنيّة الفارسيّة والهنديّة.[٩٥] ولعلّ السّرّ في ذلك أنّ النّقاد والعرب كانوا دائماً يتّبعون الأدباء، ولا يرتادون أمامهم أساليب الإنتاج الفنّي والأدبي، وهذه التّبعيّة من النّقاد، والأدباء قد أسلمت بالضّرورة إلى تأثّرهم بما تأثّر به الأدباء من أفكار ميتافيزيقيّة، ومنطقيّة إغريقيّة، نتيجة لمشاركة هؤلاء في الحياة الفكريّة، الّتي كانت تهتمّ إلى أبعد غايات الاهتمام بالبحوث الجدليّة حول الطّبيعة وما وراءها، دون أن تعني كثيراً بالبحوث الفنّيّة، أو الخصائص الجماليّة.

إنّ النّحو العربي لم يتأثّر تأثّراً منهجيّاً بالبحوث الفلسفيّة، والمنطقيّة الإغريقيّة من غير العلوم اللغويّة فحسب، ولم يستطع هذا التّراث أن يغيّر من الأصول العامّة للتفكير النّحوي إلّا بعد أن تسلل إلى كثير من الجزئيات النّحويّة، فموضوعيّة البحث العلمي تفرض تقسيم الفترة الزّمنيّة الّتي صحبت التّحوّل الفكري في النّحو العربي من المنهج الإسلامي إلى المنهج المنطقي إلى مراحل ثلاث، لكلّ مرحلة منها خصائصها المميّزة، وهذا ماذكره أبو المكارم في كتابه[٩٦]:

المرحلة الأولى

وتمتد قرابة قرن كامل، إذ تبدأ منذ نشأة التّفكير النّحوي، والمحاولات المختلفة للكشف عن الظّواهر اللغويّة، وتنتهي بالخليل بن أحمد الفراهيدي، الّذي يعدّ قمّة هذه المرحلة في تحديد الأصول العامّة للبحث النّحوي، وتقنينها وتطبيقها جميعاً، «وكان أوّل ما اكتشف في هذا المجال ظاهرة التّصرّف الإعرابي، وظاهرتي التّطابق والتّرتيب.»[٩٧] وأهمّ مشكلة شغلت النّحويين هو مشكلة جمع المادّة اللغويّة من أفواه العرب باديهم وحاضرهم على السّواء، ثمّ تضيف هذه المادّة المجموعة لاكتشاف خصائصها التّركيبيّة، وما كان للبحوث المنطقيّة بخصائصها الميتافيزيقيّة،

[٩٣] جيرار تروبو، نشأة النحو العربي في ضوء كتاب سيبوية، 31.
[٩٤] رمزي منير بعلبكي، من معايير التصنيف النحوي في القرن الثاني الهجري، ضمن كتاب: في محراب المعرفة بحوث مهدات إلى الأستاذ إحسان عباس ،، دار صادر، بيروت، 1997 م، 157.
[٩٥] علي أبو المكارم، تقويم الفكر النحوي، 80.
[٩٦] علي أبو المكارم، تقويم الفكر النحوي، 82.
[٩٧] علي أبو المكارم، تاريخ النحو العربي حتى أواخر القرن الثاني، 83 93.

أن تحلّ هذه المشكلة أو تلك، ولا حتّى أن تسهم فيها بقدر محدود، ونفي تأثّر النّتاج النّحوي في هذه المرحلة بالتّراث الإغريقي بعامّة، والفلسفي، والمنطقي منه بخاصّة،لا يستلزم نفي اتّصال النّحاة أنفسهم بهذا التّراث، «إذ إنّ النّحاة مثقّفون حريصون على تتبّع الإنتاج الفكري في العالم الإسلامي.»[٩٨]

المرحلة الثّانية

و»تبدأ هذه المرحلة بتلاميذ الخليل بن أحمد، وتنتهي بالزّجاج، فتمتدّ بذلك قرابة قرن ونصف قرن، وهي أكثر المراحل أهمية في تاريخ النّحو العربي، بل في حياة الفكر العربي بأسره، إذ هي المرحلة الّتي شهدت بداية التّفاعل الحقيقي بين الفكر العربي الإسلامي، وبين الأفكار غير الإسلاميّة بعامّة، والإغريقيّة منها بصورة خاصّة، والميتافيزيقيّة والمنطقيّة منها بوجه أخصّ.»[٩٩] وحدث فيها ذلك الصّراع بين المنهج الإسلامي، وبين المنطقي، كما قدّمه للعالم الإسلامي المترجمون غير المسلمين والشّرّاح. وانتهى فيها هذا الصّراع في جوانب متعددة من هذا الفكر الإسلامي، إلى أن تأثّر بعض التّأثّر بذلك المنطق الميتافيزيقي.

ويقول أبو المكارم: «كان النّحو أحد العلوم العربيّة الّتي تأثّرت في هذه المرحلة بالفكر الإغريقي، بمعطياته الميتافيزيقيّة، وقوانينه المنطقيّة، فقد تأثّر فيها التّفكير النّحوي في جملته ببعض الأفكار الفلسفيّة اليونانيّة، كما تأثّر بعض النّحاة بالبناء المنطقي لهذا الفكر، وتأثّر الفكر النّحوي ببعض الأفكار اليونانيّة الميتافيزيقيّة، ملحوظاً في كثير من الجزئيّات النّحويّة، وبخاصّة في مجال التّقسيمات، وهو تقسيم النّحاة للكلمة والكلام.»[١٠٠]

فقد أخذ النّحاة في هذه المرحلة بتقسيم الكلمة إلى أقسام ثلاثة: الاسم، والفعل، والحرف، والحقائق تشير أنّ هذا التّقسيم يعود إلى أصل ميتافيزيقي، وهو التّقسيم الأفلاطوني للموجودات. وقد قسّم أفلاطون الألفاظ في لغته الإغريقيّة على أساس دلالتها على هذه الموجودات، فقال: «إنّ الكلمة قسمان، اسم: وهو مايدلّ على ذات، وفعل: وهو مايدلّ على حدث، وهناك نوع ثالث: يدلّ على العلاقة بين الذّات والحدث، سمّاه أفلاطون، العلاقة. وفي رأي أفلاطون، أنّ الاسم بجميع أنواعه كلمة، وأنّ الفعل المضارع دون سواه من الأفعال، كلمة، لأنّهما وحدهما يدلّان على موجودات، أمّا الفعل الماضي والمستقبل فلا يدلّ أيّهما على موجود.»[١٠١] ومن هذا يتضح أنّ النّحاة قد اعتمدوا على أسس وتقسيمات أفلاطون للموجودات، وهو الدّلالة، وجعلوه أساس تقسيمهم الكلمة إلى أنواعها الثّلاثة، وأنّ الحرف مجرّد علاقات أو ربط، لا معنى لها.

كما يرتدّ تقسيم النّحاة للكلمة في اللّغة العربيّة إلى أصل ميتافيزيقي، إغريقي، يمتدّ تقسيمهم للكلام أيضاً إلى الأصل نفسه، وذلك «أنّ أرسطو يقسّم الألفاظ من حيث الإفراد والتّراكيب إلى مفرد ومركّب، والمفرد عنده، مايدلّ جزؤه على جزء معناه، وأمّا المركّب، فهولا يدلّ جزؤه على جزء معناه.»[١٠٢] استمدّ الإسلاميّون هذا التّقسيم من أرسطو، ولكنّهم لم يتوقّفوا عند مجرد الفكرة الأرسططاليسيّة، بل اعتبر المتأخرون من الشّراح القسمة، ثلاثيّة لا ثنائيّة، مفرد ومركّب، وتحت المفرد الاسم والفعل والحرف.[١٠٣] واستند الإسلاميّون في بحثهم إلى ما اعتقدوه من وجود صلة وثيقة بين المنطق واللغة، وأنتج لها هذا تفكيراً منطقيّاً، لغويّاً، دقيقاً.

وقد أضاف إلى ذلك الشّراح الإسلاميّون قسماً ثالثاً هو المؤلّف، وفرّقوا بين كلّ من المركّب والمؤلّف، بأنّ

[٩٨] علي أبو المكارم، تقويم الفكر النحوي، 83.
[٩٩] علي أبو المكارم، تقويم الفكر النحوي، 92.
[١٠٠] علي أبو المكارم، تقويم الفكر النحوي، 93.
[١٠١] عبد الرحمن أيوب، دراسات نقدية في النحو العربي، 9 10.
[١٠٢] علي سامي النشار، إيضاح مناهج البحث عند مفكري الإسلام، 48 . الشيخ الباجوري، حاشية الباجوري على السلم، طبعة مصر، 1306 هـ، 33.
[١٠٣] الشيخ الباجوري، حاشية الباجوري على السلم، 33.

المركّب: هو ما يدلّ جزؤه على معنى ليس جزء معناه، وأنّ المؤلّف: هو ما يدلّ جزؤه على جزء معناه»[١٠٤]. وهذا الفارق الدّقيق بين التّركيب والتّأليف، هو الّذي لحظه النّحاة الّذين «يفرقون بين الكلام والجملة والتّركيب.»[١٠٥]

تأثّرت بعض التّقسيمات النّحويّة بالبحوث الفلسفيّة الإغريقيّة، تأثّر بعض النّحويين بالخصائص المنطقيّة للفكر اليوناني في بعض المجالات. ويلمس في هذه النّاحية بداية التّأثّر المنطقي في الأصول النّحويّة، بالإضافة إلى تأثيرات متنوّعة تتخلل الأفكار النّحويّة في مجال التّقعيد، ويمكن أن نلمح هذه البذور الأولى النّامية للتأثّر بالمنطق في مجالات ثلاثة، من الأصول النّحويّة في هذه المرحلة:

أولها القياس الشّكلي الصّوري

والقياس هو الأصل الثّاني من أدلّة الصّناعة، بل هو معظم أدلّة النّحو والمعوّل في غالب مسائله عليه كما قيل: «إنّما النّحو قياس يُتّبع، لهذا قيل في حدّه: إنّه علم بمقاييس مستنبطة من كلام العرب.»[١٠٦] فإنكار القياس في النّحو لا يتحقّق، لأنّ النّحو كلّه قياس، «فمَن أنكر القياس أنكر النّحو، ولا نعلم أحداً من العلماء أنكره، لثبوته بالدّلائل القاطعة والبراهين السّاطعة.»[١٠٧]

فقد أحسّ النّحاة واللغويّون بضرورة الأخذ بالقياس الصّوري والشّكلي، والمنطقي، لتنمية الحصيلة اللغويّة حتّى تلاحق التّطوّر الاجتماعي، وتلبّي احتياجاته المتعددة الّتي يقصر المحفوظ من اللغة عن التّعبير عنها. وهكذا بدأ تأثير المنطق أول ما بدأ في الاشتقاق، ثمّ في قياس النّصوص بوجه عام، وهو الانتقال من الكلّيات إلى الجزئيّات، أي من الأحكام العامّة إلى الأحكام الجزئيّة .

ثانياً الحدود

بدأت محاولات النّحاة في وضع الحدود للمصطلحات والأبواب النّحويّة بمعزل عن التّأثير بالفكر المنطقي، وكان هدف النّحاة العرب المباشر من وصفهم الحدود، هو تمييز المحدود من غيره، ممّا قد يختلط به أو يشترك معه، فإنّ الغاية من الحدّ ما لبثت أن تغيّرت عند النّحاة تحت إلحاح الأفكار المنطقيّة، فأصبحت «تهدف إلى تصوير ماهية المحدود أي حقيقة المعرّف.»[١٠٨] وذلك يتحقق في تصوّرهم بتحصيل الذّهنيّة، وهي الغاية من التّعريف في المنطق الأرسطي، وتصوير ماهيّة المحدود، أو تحصيل صورته الذّهنيّة، لا يتمّ إلّا بعد إدراك دقيق، وشامل لجميع عناصر المحدود، وكافّة مقوماته، ثمّ ترتيبها ترتيباً دقيقاً، يبدأ من المشترك من هذه المقومات والعناصر بين المحدد وسواه، ثمّ ينتهي بما يخصّ منها المحدود دون سواه. وهكذا يبدأ التّعريف بالجنس الأدنى، فالفصل حتّى يصل إلى الخاصّة. يقول الكسائي، في تعريف الفعل: الفعل ما دلّ على زمان.[١٠٩] فالقصد لم يكن تحصيل ماهية الفعل، وإنّما ذكر بعض ما يميّزه عن غيره، وواضح أنّ الدّلالة على الزّمان.

ثالثها العلل

فالعلّة «هي الوصف الّذي يكون مظنّة وجه الحكمة في اتّخاذ الحكم، أو بعبارة أوضح هي الأمر الّذي يزعم النّحويّون أنّ العربَ لاحظته حين اختارت في كلامها وجهاً معيّناً من التّعبير والصّياغة.»[١١٠] وذهب الدكتور حسن

[١٠٤] علي سامي النشار، إيضاح مناهج البحث عند مفكري الإسلام، 48. الشيخ الباجوري، حاشية الباجوري على السلم، 33.
[١٠٥] ينظر: الظواهر اللغوية في التراث النحوي، 64 وما بعد.
[١٠٦] جلال الدين السيوطي، الاقتراح في علم أصول النحو، تحقيق: محمّد حسن إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1998م. ،41.
[١٠٧] ينظر:أبو البركات الأنباري، لمع الأدلة في أصول النحو، تحقيق: سعيد الأفغاني، مطبعة الجامعة السورية، دمشق، 1957م، 95.
[١٠٨] انظر: الزجاج، الإيضاح في علل النحو، تحقيق: مازن المبارك، دار العروبة، القاهرة، 1959 م. 46. ابن يعيش، شرح المفصل،المطبعة المنيرية، القاهرة، بدون تاريخ، 7 / 3.
[١٠٩] ابن فارس، الصحابي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها، المطبعة السلفية، القاهرة، 1910 م، 52.
[١١٠] ينظر: حسن خميس الملخ، نظرية التعليل النحوي، دارالشروق، عمّان، 2000م، 30.

خميس الملخ إلى أنّ التّعليل في النّحو «هو تفسير اقترانيّ لركنين: العلّة، والمعلول، فالعلّة دليل يقترن بالمعلول لتفسيره نحويّاً، ويسمّيها بعض النّحاة سبباً أو وجهاً، والمعلول مدلول عليه بالعلّة المفسرة.»[١١١] وكان التّعليل النّحويّ عند علماء العربيّة الأوائل يتماشى مع روح العربيّة، إذ أوضح الزجاجيّ (ت337هـ) قولاً للخليل(175هـ)، قال فيه: «ذَكرَ بعض شيوخنا أنّ الخليل بن أحمد الفراهيديّ، سُئِل عن العلل الّتي يعتلّ بها في النّحو، فقيل له: عن العرب أخذتها أم اخترعتها من نفسك؟ فقال: إنّ العرب نطقت على سجيّتها وطباعها وعرفت مواقع كلامها، وقام في عقولها علله، وإن لم يُنقَل ذلك عنها، وأعتللتُ أنا بما عندي أنّه علّة لما عللته منه، فإن أكن أصبتُ العلّة فهو الّذي التمستُ، وإن تكن هناك علّة له فمَثَلي في ذلك مَثَل رجلٍ حكيمٍ دخلَ داراً مُحكَمة البناء عجيبة النّظام، والأقسام، وقد صحّت عنده حكمة بانيها بالخبر الصّادق أو بالبراهين الواضحة والحجج اللائحة، فكلّما وقف هذا الرّجل في الدّار على شيء منها، قال: إنّما فعل هذا هكذا لعلّة كذا وكذا.»[١١٢]

العلل النّحويّة قد «نشأت لظروف وبواعث عربيّة إسلاميّة، دون أن تتأثّر بمؤثّر خارجي غير عربي، ولم تترك هذه الأسباب أثرها في نشأة التّعليل فحسب، بل حددت له مجاله، وشكّلت له منهجه جميعاً.»[١١٣] ولكن هذا الهدف الواضح ما لبث أن تغيّر تحت تأثير الأفكار المنطقيّة، والميتافيزيقيّة اليونانيّة، فصار التّعليل محور البحث النّحوي، بعد أن أصبحت العلّة ركيزة الحكم النّحوي في القياس، بمفهومه الجديد المستمدّ من المنطق.

لقد تأثرت البحوث النّحويّة بالفكر الإغريقي، فقد بدأ هذا التّأثير بالجزئيّات، فقد بدأ من الأقيسة مستغلّاً حاجات التّطور الاجتماعي والثّقافي إلى لغة مواتية، ومالبث أن انتقل من ذلك إلى استخدام القياس منهجاً لاستخلاص بعض الأحكام النّحويّة، وكذلك الأمر في التّعليل أيضاً، فقد بدأ التّأثير بتغيير الهدف الّذي يستوحيه النّحاة بهما، ويهدفون إليه منهما، وبعد أن تغيّر الهدف، صار من الضّروري أن تتغيّر الأساليب الموصولة إليه.

المرحلة الثّالثة

وتبدأ هذه المرحلة بابن السّراج(ت 613 هـ)، وتظلّ خصائصها حتّى العصر الحديث. فإنّ الدّراسات النّحويّة المعاصرة تتبع في دقّة اتّجاهات النّحاة على هذه المرحلة، وتلتزم بأصولهم. لأنّ مشكلات البحث النّحوي في جوهرها امتداد تلقائي، وحتمي للأصول المتّبعة في هذا البحث، «وأبرز سمات هذه المرحلة هي التّبعيّة الكاملة للمنطق، والخضوع المطلق له في كافّة البحوث النّحويّة في المنهج الكلّي الّذي تتبعه، والتّفاصيل الجزئيّة الّتي يتفرع إليها هذا المنهج.»[١١٤]

وتبعيّة النّحويين منهجياً للمنطق الإغريقي، في هذه المرحلة تتجلّى في عديد من الأصول النّحويّة، ولعلّ أهم هذه الأصول المتأثّرة بالفكر الإغريقي، وأبعدها أثراً في التّراث النّحوي، المجالات الآتية: 1 القياس. 2 التّعليل. 3 التّعريف. 4 طرد الأحكام. 5 التّأليف (تأليف المصنّفات النّحويّة).

أولاً القياس

القياس المنطقي: «أهم أجزاء المنطق الأرسطي، بل هو المقصود الأساسي منه، ومن ثمّ فإنّ باقي أجزائه إنّما هي توطئة له، ومدخلاً إليه، أو مسوّقة لإعانته، وتحريره والبلوغ به إلى غايته.»[١١٥] وهو أن يكون قانوناً يقوّم العقل ويسدد الإنسان. والقياس الأرسطي تدليل مؤلّف من ثلاثة أجزاء: مقدّمة كبرى، مقدّمة صغرى، نتيجة. وللقياس أنواع كثيرة مختلفة، لكلّ منها اسم، وأكثرهذه الأنواع شيوعاً هو الّذي يأتي على هذه الصّورة (المقدّمتان موجبتان كلّيتان)،

[١١١] ينظر: حسن خميس الملخ، نظرية التعليل النحوي، 30.
[١١٢] الزجاج، الإيضاح في علل النحو، 65.
[١١٣] علي أبو المكارم، أصول التفكير النحوي، دارالثقافة، بيروت، 1973، 162 وما بعدها.
[١١٤] علي أبو المكارم، تقويم التفكير النحوي، 109.
[١١٥] الفارابي، احصاء العلوم، 72 73.

كلّ النّاس قانون (مقدّمة كبرى)، وسقراط إنسان (مقدمة صغرى)، إذن سقراط فان (نتيجة). وسائر صور القياس هي: لا أسماك عاقلة، وكلّ القروش أسماك، فلا قروش عاقلة،(المقدمة الكبرى كلّية سالبة، والصغرى كلّية موجبة).

لقد وقف المسلمون على هذا القياس الأرسطي، ولكنّهم لم يقفوا عنده، بل تناولوه ببعض التّغيير متأثرين بما أثر على الشّراح اليونانيين لمنطق أرسطو، «وأبرز آثار هذا التّغيير ينصبّ على تقسيمهم القياس إلى حملي وآخر شرطي، وتقسيم الشّرطي إلى اتّصالي وانفصالي.»[١١٦] فكيف يثبت مثلاً، أنّ كلّ النّاس قانون دون الالتجاء إلى الاستقراء. ولكنّ الاستدلال الاستقرائي لا يثبت في الواقع هذه القضيّة الكلّية، كلّ ما يمكن أن ينتهي إليه هو أنّ من مضى من النّاس يموتون مهما امتدّت أعمارهم، إذا تجاوزوا سنّاً معيّناً، ومردّ هذا أنّ القياس عملية ذهنيّة، لا تبدأ من الوجود الواقعي، باعتباره المصدر الأساسي للمقدّمات، وإنّما تنطلق أساساً من القضايا الكبرى. فالقياس الأصولي الّذي ابتكره المنهج الإسلامي، فهو لا يتّسم بالغيبيّة، ولا يتّصف بالصّوريّة، فهو يرتبط ارتباطاً حيويّاً بالوقائع من ناحية، وبالنّصوص المقننة لهذه الوقائع من ناحية أخرى. ومن هنا فإنّ الأصوليين بعد أن قسّموا الأدلّة الشّرعيّة إلى ضربين: ما يرجع إلى النّقل المحض، وما يمتدّ على الرأي المحض. «قرروا أنّ هذه القسمة نظرية فحسب، لأنّ كلّ واحد من الضّربين مفتقر إلى الآخر، لأنّ الاستدلال بالمنقولات لابدّ فيه من النّظر، كما أنّ الرّأي لايعتبر شرعاً إلّا استند إلى النّقل.» [١١٧] فمعنى هذا أنّ الخلاف الأساسي بين القياس المنطقي والأصولي، أو الإسلامي يرتكز في ناحيتين: «الأوّل الحكم، والثّاني علّة الحكم. فالأصوليّون قرّوا أنّ القياس المعمول به في الأدلّة الشّرعيّة، هو غيرالمأخوذ به في المنطق، وأنّ القياس المنطقي ليس دليلاً شرعيّاً عند الأصولين، لأنّ الأقيسة المنطقيّة ليست لإثبات الأحكام، بل المقصود منها بيان التّلازم العقلي.»[١١٨] إنّ التّشابه بين القياس الأصولي، والقياس المنطقي مجرّد اتّفاق في الشّكل، الّذي تتمّ فيه عملية إلحاق الفرع بالأصل.

عندما ظهر المنطق مع أرسطو، ظهرت معه آراء وأفكار في اللغة تعتمد في الأساس على المادي المحسوس(الجانب الصّوري) ولما كان هناك من الاحتكاك بين الحضارات العربيّة والغربيّة تأثّر بهذا الفكر علماء ومفكرين عرب، ومسّ بذلك الفكر اللغوي لديهم، « وما تذكره الأبحاث أنّ العرب اتّصلوا بالمنطق الأرسطي من طريقين: الأول ما قدّمه النّحاة السّريان، والثّاني ما تمّت ترجمته من هذا المنطق إلى العربيّة.»[١١٩] ولكنّ هذا التّأثّر جعل النّحو العربي يتعرّض للنقد، لاقحامه المنطق الأرسطي في النّحو العربي، «هذا لأنّ منطق أرسطو يتّهم بالصّرة أكثر من المادّة، ودرس اللغة ينبغي أن يركّز على المادّة لا على الصّورة، وتأثير المنطق على النّحو يبعده عن درس الواقع اللغوي.»[١٢٠]

لقد كان الحديث عن القياس جزءاً منه باعتبار أنّ القياس أحد مصادر النّحو، هو الآخر يعتمد على الذّهن، أو الجانب العقلي، وهو الأمر الّذي جعل الباحثين يذهبون إلى إمكانيّة حدوث التّأثير بين القياس في النّحو، والقياس في المنطق، ومن هنا انقسمت آراء المحدثين بين مؤيّد للفكرة القائلة باتّصال القياس النّحوي بالقياس المنطقي، وبين رفض لها.

ومن الدّارسين المحدثين القائلين بفكرة تأثّر القياس النّحوي بالقياس المنطقي نجد، إبراهيم أنيس: فيرى أنّه حينما أتى أرسطو بأفكار في المنطق أُعجب بها مفكرون في أمم أخرى من ذلك العرب ، فتأثّروا بما جاء به، ومن

[١١٦] انظر:علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، 55. أحمد أمين وزكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانيّة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط 4 ، 1958 م، 329.

[١١٧] ينظر: أبو إسحاق، إبراهيم بن موسى بن محمّد اللخمي الغرناطي، الشهير بالشاطبي، الموافقات في أصول الأحكام، المطبعة السلفية، 1341 هـ، 3 / 21.

[١١٨] تقرير الشربيني على حاشية البنائي على شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع، 2 / 21.

[١١٩] عبده الراجحي، النحو العربي والدرس الحديث، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ط 1، 2008 م، 62.

[١٢٠] عبده الراجحي، النحو العربي والدرس الحديث،دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، 2008 م، 61.

ذلك القياس، فيقول: «لا نعجب حين نرى اللغويين القدماء من العرب قد سلكوا هذا المسلك من الرّبط بين اللغة والمنطق الأرسطاليسي، وأن نشهد في بحوثهم اللغوية من الأقيسة والاستنباط ما لا يمت لروح العربيّة بصلة ما.»[١٢١] ولقد أدرج إبراهيم أنيس خلال حديثه هذه المسألة رأي إبراهيم البيومي الّذي يقول:»لقد تأثّر النّحو العربي عن قرب، أعن بعد بما ورد على لسان أرسطو في كتبه المنطقيّة من قواعد نحوية، وأريد بالقياس النحوي أن يحدد ويوضع على نحو ما حدّه القياس المنطقي.»[١٢٢] وهذا الرّأي ذهب إليه محمّد عيد، الّذي يرى بأنّ فكرة القياس النّحوي منشؤها المنطق الإغريقي، فيقول: «إنّ القياس النّحوي قد أشبه الاستقراء في الصّورة فقط باستخدام النّصوص في بدايته أداة له، والحقيقة أنّ منشأ فكرته هذه لدى النّحاة لم تكن النّصوص اللغوية بل كان منشؤها المنطق الإغريقي.»[١٢٣]

وتتلخص فكرة هؤلاء في أنّ القياس في النّحو جاء متأثّراً بالقياس المنطقي، بحيث استمدّه النّحاة من الفكر اليوناني، ويتحدد القياس عند محمّد عيد بقياس الأمثلة، ويرى أنّ خير ما يقاس عليه كلام العرب أنّه فصيح. وهناك من الدّارسين من يرفض فكرة اتّصال القياس النّحوي بالمنطق، ومن ضمن هؤلاء نجد محمّد خير حلواني، الّذي يرى في هذه المسألة أنّه لا يمكن أن يكون القياس النّحوي ولا الفقهي قد تأثّرا بالقياس المنطقي، بحيث أنّهم انطلقوا أصحاب قياس المنطق من التّجارب في الحياة اليوميّة، والّتي تمثّل الأشياء الماديّة، وأخضعوها للقياس بأشياء طارئة، فيقول في ذلك: «وليس من الضروري أن يكون علماء النّحو أو علماء الفقه أخذوه عن أرسطو، وطبّقوه في أصول علومهم.»[١٢٤] ويضيف في ذلك: «في أذهانهم مقدمات كبرى تكونت من تجارب الحياة بعضها بالإنسان وبعضها بالحيوان ... فهم يقيسون ظواهر طارئة على هذه المقدّمات، ويصلون بها إلى النّتائج النّاجمة عن القياس.»[١٢٥] ويرى سعيد الأفغاني أنّ أصحاب هذا النّوع من القياس كان لهم الفضل في المحافظة على اللغة، فيقول: «هم أهل القياس، أصحاب مذهب ما قيس على كلام العرب، فهو من كلام العرب، إليهم يرجع الفضل، حياة اللغة، الحياة النّشيطة حتّى أيّامن هذه ، فقد حافظوا على روحها، وتعهّدوا بالغذاء، فنمت وبسقت وأضاءت فروعها حضارات مختلفة.»[١٢٦] ويرى سعيد الأفغاني أنّ لهذا النوع من القياس فائدة عمّت اللغة العربيّة، وذلك باسهامها في نموها.

ثانياً التّعليل (التّعليل المنطقي)

يعتبر أرسطو قانون العِلّة من المقدمات الأوليّة، وقد عالج أرسطو العليّة « لا على أنّها فقط مبدأ أو مشكلة طبيعة أو ميتافيزيقيّة، بل أيضاً على اعتبار أنّها قانون عقلي منطقي، تستند إليه أبحاث المنطق جميعاً.»[١٢٧] فإنّ أرسطو لم يقف بالعلّة عند الأسباب المباشرة، الّتي تؤثّر في الظّواهر من أحداث، أو أشياء وعلاقات، وإنّما اضطرّ إلى أن يجعل منها الغايات أو الأهداف الّتي تصوّر المفكّر وجودها، وذلك ليفي بحاجات الصّور الميتافيزيقيّة وليدة منهجه الاستدلالي. وهكذا جعل أرسطو المعلول نتيجة أربع علل:»الماديّة (الّتي يتكوّن منها)، والفعّالة (العامل فيها أوفعله)، والشّكليّة (طبيعة الشّيء)، والغائيّة (الهدف). ويضرب مثلاً، فيقول: «ما هي العلّة الفعّالة؟ هي البذرة والنّقطة (أي: عملية التّلقيح). وما هي الشّكليّة ؟ هي الطّبيعة (أي: طبيعة العوامل ذات الشّأن). وماهي العلّة الغائيّة؟ هي الغاية الّتي يهدف إليها.»[١٢٨] فقد اتّصف التّعليل في المنهج المنطقي بصفتين جوهريتين، هما: الضّروريّة والغائيّة.

[١٢١] إبراهيم أنيس، من أسرار العربية، مكتبة الأجلو المصرية، القاهرة، مصر، ط 6، 1978 م، 134.
[١٢٢] إبراهيم أنيس، من أسرار العربية، 134.
[١٢٣] محمّد عيد، أصول النحو العربي، 101.
[١٢٤] محمّد خير حلواني، أصول النحو العربي، دار إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2011، 101.
[١٢٥] محمّد خير حلواني، أصول النحو العربي، 101.
[١٢٦] سعيد الأفغاني، في أصول النحو، 80.
[١٢٧] علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، 157.
[١٢٨] لول ديورانت، قصة الحضارة ، لجنة التأليف والترجمة والنشر، بدون تاريخ، 7 / 506.

والتّعليل في المنهج الإسلامي يختلف، «فقد رفض المفكّرون الإسلاميّون التّصوّر المنطقي الميتافيزيقي لعلّة، وما يسلم إليه من اتّصافها بالصّورة والغائيّة.»[١٢٩] فإنّ الله قادر دائماً على «أن يستأنف الأفعال، وعلى أن يحدثها في زمان كانت قبله معدومة.»[١٣٠] وكما رفض الإسلاميّون اتّصاف العلّة بالضّرورة، وأنكروا أيضاً اعتبار الغايات عللاً، وأبرز شروط العلّة في المنهج الإسلامي ثلاثة شروط، هي:

1 أن تكون وصفاً ضابطاً لحكمة، كالسّفر في جواز القصر مثلاً.

2 «أن لا تخالف نصّاً أو إجماعاً، لأنّهما مقدّمتان على القياس.»[١٣١]

3 «أن تطرّد العلّة في معلولاتها، فلا تنقض لفظاً ولا معنى.»[١٣٢]

فوجود العلّة خلف الظّواهر اللّغويّة، وراء القواعد النّحويّة أمر محتوم لاريب فيه، وغاية الباحث النّحوي ليس بلورة العلاقات المختلفة، الّتي تصوغ الظّواهر في قواعد تحدد أبعادها، وإنّما هدفه الأساسي، هو اكتشاف العلّة المؤثّرة في الظّواهر، ثمّ بناء القواعد عليها، فالعلّة إذن سابقة في الوجود على كلّ ما هو موجود من الظّواهر والقواعد جميعاً. وهي الأساس الّذي ينبغي أن يراعي في التّقنين: تقعيداً وتفسيراً معاً. يقول السّيوطي تقريراً لهذه الحقيقة: «إذا استقريت أصول هذه الصّناعة، علمت أنّها في غاية الوثاقة، وإذا تأمّلت عللها، عرفت أنّها غير مدخولة، ولا متسمح فيها، وأمّا ما ذهب إليه غفلة العوام من أنّ علل النّحو تكون واهية ومتمحّلة، واستدلالهم على ذلك بأنّها أبداً تكون هي تابعة للوجود، لا الوجود تابعاً لها، فبمعزل عن الحق.»[١٣٣] ومعنى هذا أنّ القواعد النّحويّة لا تصدر عن إلمام بالظّواهر اللّغويّة، ولا تهدف إلى الإحاطة بها، وإنّما تنبني على ما يتصوّره النّحاة من علّة أو علل تؤثّر في هذه الظّواهر، وتقصد إلى الكشف عنها، وهو ما أراده السّيوطي من إنكاره أن تكون العلّة تابعة لوجود. وأنّ النّحاة في كثير من الأحيان قد عاملوا العلل الغائيّة على أنّها صوريّة، أو شكليّة، فجعلوا ما تصوروه من الغايات الّتي تكشف عن حكمة اللغة أسباباً، في ماتناولوه من ظواهر، وما وصفوه لها من قواعد.

ثالثاً الحد (التّعريف)

يهتمّ أرسطو إلى أبعد غايات الاهتمام بالحدّ حتّى أنّه «يقضي نصف وقته في تعريف مصطلحاته، فإذا فرغ من هذا شعرَ بأنّه حلّ المسألة الّتي يبحث فيها.»[١٣٤] وأنّ أرسطو يعرّف الحد بأنّه: «تحديد الشّيء أو الفكرة، بذكر الجنس، أو الصّنف الّذي ينتمي إليه ذلك الشّيء، أو تنتمي إليه تلك الفكرة. كقوله: الإنسان حيوان. والفروق الخاصّة الّتي تميّزه، أو تميزها عن جميع أفراد الصّنف «الإنسان حيوان عاقل».»[١٣٥] وبمقتضى هذا التّعريف للحد، التمس أرسطو عدداً من المظاهر الرّئيسيّة الّتي يمكن دراسة أيّ شيء بمقتضاها، فانتهى إلى مقولاته العشر: «الجوهر(أوالمادّة)، والكميّة، والكيفيّة، والإضافة(أي العلاقة)، والمكان، والزّمان، والموضع، والملك، والفاعليّة، والانفعاليّة.»[١٣٦]ومعنى هذا أنّ غاية الحدّ الأرسطي، والمنطقي بوجه عام هي تصوير الماهيّة .

فاختلاف الحدّ في المنهج الإسلامي حقيقة لاريب فيها، فجماهير أهل النّظر والكلام من المسلمين وغيرهم، فعلى خلاف هذا، بل أكثرهم لايسوّغون الحدّ إلّا بما يميّز المحدود عن غيره، ولايجوز أن يذكر في الحدّ ما يعمّ المحدود وغيره، سواء سمّي جنساً أو عرضاً عامّاً، وإنّما يحدّون بما يلازم طرداً وعكساً. ولعلّ ابن تيميّة أدقّ من

[١٢٩] ينظر: علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، 157 وما بعد.
[١٣٠] أبو بكر الباقلاني، التمهيد في الرد على المعطلة والرافضة، القاهرة ، 1994 م، 53.
[١٣١] عبد الوصيف محمّد الملايوي الشافعي، إيضاح سلم الوصول إلى علم الأصول، مطبعة المعاهد، مصر، بدون تاريخ، 39.
[١٣٢] الجويني، الورقات في علم أصول الفقه، نشر المكتبة الهاشمية، دمشق، 37.
[١٣٣] السيوطي، الاقتراح في علم أصول النحو، دائرة المعارف النظامية، ط 2، 1359 هـ، 46.
[١٣٤] لول ديورانت، قصة الحضارة، 7 / 496.
[١٣٥] لول ديورانت، قصة الحضارة، 7 / 496.
[١٣٦] برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، 319. أرسطو، 8 8. لول ديورانت، قصة الحضارة، 7 / 496.

تناول من مفكّري الإسلام هذه القضيّة بأصالة حين قرّر: أنّ المحققين الإسلاميين من النّظار يعلمون أنّ فائدة التّمييز بين المحدود وغيره كالاسم ليس فائدته تصوير المحدود وتعريف حقيقته. وإنّما يدعي هذا أهل المنطق اليونانيون أتباع أرسطو: ومن سلك سبيلهم تقليداً لهم من الإسلاميين وغيرهم. فأمّا جماهير أهل النّظر والكلام من المسلمين وغيرهم فعلى خلاف هذا، وإنّما أدخل هذا من تكلّم في أصول الدّين والفقه بعد أبي حامد في أواخر المائة الخامسة، وهم الّذين تكلّموا في الحدود بطريقة أهل المنطق اليوناني. «وأمّا سائر النّظّار من جميع الطّوائف الأشعريّة والمعتزلة والكراميّة والشّيعة وغيرهم، فعندهم إنّما يفيد الحدّ التّمييز بين المحدود وغيره...بل أكثرهم لا يسوّغون الحدّ إلّا بما سمّي جنساً أو عرضاً عامّاً، وإنّما يحدّون في الحدّ مايعمّ المحدود وغيره، سواء سمّي جنساً أو عرضاً عامّاً، وإنّما يحدّون بما يلازم المحدود طرداً وعكساً، ولا فرق بين ما يسمّى فصلاً وخاصّة، ونحو ذلك ممّا يتميّز به المحدود عن غيره.»[١٣٧]

وفي ضوء هذه التّفرقة تكشف عن تأثّر النّحاة في هذه المرحلة بالتعريفات المنطقيّة غاية وأسلوباً، وجدوا أنّ تكوين هذه الصّورة لايتمّ إلّا باتباع الأساليب المنطقيّة الّتي تحدد أولاً الجنس أو الصّنف الّذي ينتمي إليه الشّيء أو الفكرة، ثمّ تذكر بعد ذلك الفروق الخاصّة الّتي تميّزه، أو تميّزها عن جميع أفراد الصنف. يقول الزّمخشري في كتابه المفصّل في النّحو في تعريف الصّفة: «هي الاسم الدّال على بعض أحوال الذّات، وذلك نحو: طويل وقصير وعاقل وأحمق وقائم وقاعد وسقيم وصحيح...»[١٣٨] ويعرّف الشّيخ خالد، النّعت في شرحه للأجوبة بقوله: «تابع لمنعوت في رفعه إذا كان مرفوعاً، ونصبه إذا كان منصوباً، وخفضه إن كان المنعوت نكرة ...»[١٣٩] فبذلك يثبت أنّ ما ورد مخالفاً في غيره من التّعريفات لم يصدر عن منهج مغاير، وإنّما نتج عن اختلاف في أساليب تطبيق المنهج الواحد .

رابعاً طرد الأحكام

إنّ غاية الفيلسوف اتّخاذ موقف محدّد، وشامل ومتّسم بالإتّساق من مشكلات الفكر والواقع معاً، ونظرته الشّاملة الكليّة هي الّتي تميّز تناوله للأحداث الجزئيّة عن تناول غيره من النّاس لها، مفكّرين كانوا أو غيرمفكّرين. ويضلّ دائماً يمارس حياته من خلال نظرة عليا إلى الواقع، ويتّسم الحكم الفلسفي بأمرين: **أولهما** أنّه يمتدّ عن الصّور الذّهنية للواقع، وليس عن الأحداث الواقعيّة، و**ثانيهما** أنّه يتّصف بالإطراد النّظري بحكم امتداده عن الصّور الذّهنيّة المنسّقة في الفكر.

وتحليل الأحكام النّحوية في هذه المرحلة من مراحل البحث النّحوي، يكشف عن تأثر النّحاة في أحكامهم التّقعيديّة والتّعليميّة معاً بخصائص الحكم الفلسفي، ومن ثمّ صحّ عند ابن جنّي، «أن يجعل من بين أقسام الكلام من حيث الاطراد والشّذوذ، وما كان مطرّداً في السّماع شاذ في القياس، وما كان مطرّداً في القياس شاذ في السّماع.»[١٤٠] دون أن يحسّ بتناقض هذا التّفاوت في الحكم بين السّماع والقياس . فمثلاً، «الحكم بأنّ (لن) النّافية النّاصبة على الفعل المضارع شاذ في القياس، ليس غريباً، لأنّه لما كان نفياً لقولك: سوف يفعل أو سيفعل، وكان الفعل لم يدخل عليه في الإيجاب، حرف يعمل فيه اينبغي أن لا يدخل عليه في النّفي حرف يعمل فيه، فيجري النّفي مجرى الإيجاب، لأنّ النّفي فرع على الإيجاب، ألّا ترى أنّ (لا رجل) لما كان جواباً لقولك: هل من رجل، سوّغ ذلك عمل (لا) في: رجل، لتكون مماثلة لمن في عملها في رجل.»[١٤١] والزّعم بأنّ الإعراب أصيل في الأسماء، حقيقة

[١٣٧] ابن تيمية، مجموعة فتاوى ابن تيمية، 9 / 88. النشار، منهج البحث عند مفكري الإسلام، 91 92.
[١٣٨] الزمخشري، المفصل في النحو، كرستيانة، أوربا، ط1 ،1989 م.
[١٣٩] الشيخ خالد الأزهري، شرح الأجرومة، مطبعة التقدم العلمية، 1325 هـ ، 62.
[١٤٠] ينظر: ابن جني، الخصائص، 1 / 96 وما بعدها.
[١٤١] ابن برهان، اللمع، 59.

مقرّرة في البحث النّحوي، مع أنّ قسماً كبيراً من الأسماء مبني، وقسماً آخر لا تظهر عليه حركات الإعراب، وعلى الرّغم من أنّ من الأفعال ما يعرب. إذ أنّ طرد الأحكام وما يتضمّنه بالضّرورة من تعميمها، ثمّ تناقضها مع كثير من الحقائق الجزئيّة المقررة نصوصاً وقواعد قد ألزم نحّاة هذه المرحلة باعتماد التّأويل: «أصلاً من أصول منهجهم في تناول خصائص اللغة التركيبيّة بالتّقعيد وتفسيرها بالتّعليل معاً.»[١٤٢] وهكذا كان التّأويل في المراحل السّابقة نتاح موقف مغاير للتأويل في هذه المرحلة.

خامساً التّأليف النّحوي

يكشف تحليل المؤلّفات النّحويّة المنسوبة إلى القرن الرّابع ومابعدها عن حدوث تطوّر عميق المدى فيها، يبعدها في الشّكل عن أساليب التّأليف المأثورة عن القرون السّابقة. ويتّضح هذا التّطور بصورة تكاد تجسّه في مجالين معاً: أولهما تبويب الأفكار النّحويّة، وثانيهما ترتيب المصنّفات النّحويّة. ومن ثمّ فإنّ التّرتيب المتّبع بين النّحاة في هذه المرحلة حتّى لا يكاد يختلف يبدأ بذكر مجموعة من المقدّمات العامّة الّتي تتناول الكلمة والكلام وأقسامها، والإعراب والبناء، وأنواع كلّ منهما، ثمّ يتلو هذه المقدّمات ذكر الأبواب النّحويّة، مرتّبة على حسب حركتها الإعرابيّة،بدءاً بالمرفوعات، تعقبها المنصوبات، ثمّ المجرورات، وأخيراً المجزومات، وفي داخل هذه الإطارات العامّة يقدّم النّحاة أحكامهم وآراءهم، لا يكادون يختلفون في ترتيبها، وإن اختلفوا في بعض الأحيان فإنّ خلافاتهم محصورة في بعض الجزئيّات والتّفاصيل.

الخاتمة

فالحقائق تشيرإلى :

1 أنّ تأثير المناهج النّحويّة بمؤثرات إغريقيّة لاينفي تأثّر النّحو في جملته بمؤثّرات أخرى، فمن المحقق أنّ كثيراً الجزئيّات النّحويّة كان ثمرة الاتّصال المباشر حيناً، وغير المباشر أحياناً بين النّحاة، وبين اللغات: الفارسيّة، والعبريّة، والسّريانيّة.[١٤٣] وأنّ اللغة السّريانيّة بصفة خاصّة قد أثّرت تأثيراً كبيراً في النّحو العربي، إذ كانت في فترة طويلة الوسيط الّذي انتقلت بوساطته كثير من الاتّجاهات الفكريّة الإغريقيّة إلى اللغة العربيّة.[١٤٤] ومن ثمّ كان في مقدور المفكّرين العرب ومنهم النّحاة أن يتّصلوا بالفكر اليوناني بصورة غير مباشرة، قبل أن يتاح لهم الاتّصال به بشكل مباشر عن طريق التّرجمات، وظلّت نتائج الاتّصال محصورة في نطاق بعض الجزئيّات لا تتجاوزها إلى الأصول، وبذلك لم يتح الفكر الإغريقي أن يؤثّر بوضوح في الأصول النّحويّة.

2 أنّ تأثّر الأصول النّحويّة بمؤثّرات غير عربيّة قد تمّ بعد مرحلة طويلة من الصّراع بين خصائص المنهج الّذي كان متّبعاً في البحث النّحوي منذ نشأته وهو في جوهره مستمدّ من الخصائص الفكريّة للمنهج الإسلامي وبين الفكر الإغريقي. لم يصحب هذا الصّراع نشأة التّفكير النّحوي، بل تأخّر عنه قرابة قرن، ظلّت فيه الأصول النّحويّة مستقلّة عن التّيّارات الفكريّة غير العربيّة.

3 أنّ عدم وعي النّحاة بخصائص المنهج الإسلامي الذّاتيّة، وخلطهم بين المقوّمات الإسلاميّة، والعناصر الإغريقيّة، قد أسهم إلى حدّ كبير في استقرار الأساليب اليونانيّة في التّفكير النّحوي،على حين كان ادراك علماء الكلام، والأصول للفوارق العميقة، الّتي تفصل وتميّز المنهج الإسلامي عن المنهج الميتافيزيقي، الإغريقي، سبباً في بقاء مدرسة فكريّة، ظلّت ترفض التّأثير المنهجي للثقافة اليونانيّة، في هذين العلمين حتّى عصور متأخّرة.

[١٤٢] ينظر: علي أبو المكارم، الظواهر اللغوية في التراث العربي، الباب الأول: الحذف والتقدير في النحو العربي.
[١٤٣] عبد الحميد حسن، القواعد النّحويّة، الانجلو المصرية، ط 2 ، 1953 م، 251 252.
[١٤٤] ينظر: إقليميس يوسف داود الموصلي، اللمعة الشهية في نحو اللغة السريانية، طبعة دير الآباء الدوسكيين – الموصل،1879 م، 1 / 203 205.

4. إذا كان التّحليل التّاريخي قد كشف عن أصالة المنهج النّحوي في فترة من الفترات، وأثبت تأثّر هذه المنهج بمؤثّرات أجنبيّة في فترة أخرى، فإنّه لم يحدد موقفاً من صلاحيّة هذا المنهج، أو ذاك للأخذ به أو رفضه، ذلك أنّ الرّصد التّاريخي للظواهر يهتمّ بتسجيل كلّ الحقائق التّاريخيّة، لتشكّل صورة الوقائع كما حدثت، أو أقرب ما تكون إلى حدوثها، وكلّ جزئيّة في هذا المجال لها قيمتها، لمساعدتها في تشكيل الحقيقة التّاريخيّة، ورسم أبعادها، والأمر كذلك في التّحليل التّاريخي للأفكار.

المصادر والمراجع :

القرآن الكريم.

ابن النديم، أبو الفرج محمّد بن إسحاق بن محمّد الوراق البغدادي، الفهرست، المكتبة التجارية الكبرى، 1348 هـ.

أحمد أمين، ضحى الإسلام، مكتبة الأسرة، القاهرة، ط 2، 1997 م.

الشيخ الباجوري، حاشية الباجوري على السلم، طبعة مصر، 1306 هـ.

الشيخ محمّد الطنطاوي، نشأة النحو وتاريخ أشهر النحاة، القاهرة، ط 2، 1389 هـ.

نللينو، محاضرات في تاريخ علوم الفلك عند العرب في القرون الوسطى، طبعة روما، 1905م.

إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، عيسى البابلي الحلبي، ط 1، 1947 م.

إبراهيم أنيس، من أسرار العربية، مكتبة الأجلو المصرية، القاهرة، مصر، ط 6، 1978 م.

ابن الطيب الفاسي، فيض نشر الانشراح من روض طي الاقتراح، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، 2002 م.

ابن جني، الخصائص، تحقيق: الشيخ علي النجار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1986 1988 م.

ابن خلكان، أحمد بن محمّد بن أبي بكر، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: محمّد محيي الدين عبد الحميد، النهضة المصرية، ط 1، بدون تاريخ.

ابن قتيبة، الشعر والشعراء، تحقيق: مصطفى السقا، المطبعة التجارية، ط 2، 1932 م. أحمد أمين، فجر الإسلام، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط 2 ،1933 م.

ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف، القاهرة، 1981 م.

أبو إسحاق، إبراهيم بن موسى بن محمّد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي، الموافقات في أصول الأحكام، المطبعة السلفية، 1341 هـ.

أبو البركات الأنباري، عبد الرحمن كمال الدين بن محمّد، الإغراب في جدل الإعراب ولمع الأدلة في أصول النحو، تحقيق: سعيد الأفغاني، دار الفكر، بيروت ، ط 1 ، 1971 م.

أبو الفرج الأصفهاني، علي بن الحسين محمّد أحمد الهيثم المرواني الأموي، الأغاني، طبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط 1، 1415 هـ.

أبو القاسم صاعد بن أحمد الأندلسي القرطبي، طبقات الأمم، طبعة مطبعة السعادة بمصر، بدون تاريخ.

أبو بكر الباقلاني، التمهيد في الرد على المعطلة والرافضة، القاهرة، 1994 م.

أبو حيان التوحيدي، علي بن محمّد بن العباس، المقابسات، تحقيق: حسن السندوبي، المطبعة الرحمانية، مصر، ط1، 1929 م.

أحمد أمين و زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، لجنة التّأليف والترجمة والنشر، 1958 م.

أحمد بن القاسم بن خليفة بن يونس الخزرجي موفق الدين، أبو العباس ابن أبي أصيبعة، طبقات الأطباء(عيون الأنباء في طبقات الأطباء)، المطبعة الوهيبة، ط 1، مصر،1882م.

ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، الصاحبي في فقة اللغة وسنن العرب في كلامها، الناشر: محمّد علي بيضون ،ط 1، القاهرة، 1997 م.

إقليميس يوسف داود الموصلي، اللمعة الشهية في نحو اللغة السريانية، طبعة دير الآباء الدوسكيين، الموصل، 1879 م.

دي لاسي أوليري، مسالك الثقافة الإغريقية إلى العرب، ترجمة الدكتور: تمام حسان، الأنجلو المصرية، بدون تاريخ.

الأزهري، تهذيب التهذيب، مراجعة محمّد علي النجار، المؤسسة المصرية العامة للتأليف، بدون تاريخ .

الثعالبي، عبد الملك بن محمّد بن إسماعيل، فقه اللغة، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، 1318 هـ.

الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن عبد الله، الورقات في علم أصول الفقه، نشر المكتبة الهاشمية، دمشق.

الزبيدي، محمّد بن الحسن بن عبيد الله بن مذحج، طبقات النحويين واللغويين، تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، بدون تاريخ.

الزجاج، أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحاق، الإيضاح في علل النحو، تحقيق: مازن المبارك، دار العروبة، القاهرة، 1959م.

ابن يعيش، يعيش بن علي بن يعيش ابن أبي السرايا محمّد بن علي، أبو البقاء، موفق الدين الأسدي الموصلي، شرح المفصل، المطبعة المنيرية، القاهرة، بدون تاريخ.

الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر، المفصل في النحو، كرستيانة، أوربا، ط1، 1989 م.

السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين، الاقتراح في علم أصول النحو، دائرة المعارف النظامية، ط 2، 1359 هـ.

الشيخ خالد الأزهري، شرح الأجرومة، مطبعة التقدم العلمية، 1325 هـ.

بارتولد، تاريخ الحضارة الإسلامية، ترجمة: حمزة طاهر، دار المعرف بمصر، 1966 م.

برتندرسل، تاريخ الفلسفة الغربيّة، ترجمة زكي نجيب محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1954 م.

ت.ج. دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة: الدكتور محمّد عبد الهادي أبو ريدة، دار النهضة العربية، ط 3، 1954م.

جرجي زيدان، اللغة العربية كائن حي، مراجعة: مراد كامل، دار الهلال.

جرجي زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، مراجعة: الدكتور حسين مؤنس، دار الهلال، القاهرة، 2001 م.

السّيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين، صوت المنطق والكلام عن بني المنطق والكلام،تحقيق: علي سامي النشار وسعاد علي عبد الرزاق، سلسلة إحياء التراث الإسلامي، الأزهر، بدون تاريخ.

القفطي، جمال الدين أبي الحسن علي بن يوسف، أخبار العلماء بأخبار الحكماء، علّق عليه: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2005 م.

جواد علي، تاريخ العرب قبل الإسلام، طبع المجمع العلمي العراقي، بدون تاريخ .

الملخ، حسن خميس، نظرية التعليل في النحو العربي بين القدماء والمحدثين، دار الشروق، عمان، 2011 م.

حسن عون، اللغة والنحو(دراسات تاريخية وتحليلية ومقارنة)، ط 1 ، 1952 م.
حسين الصدّيق، المدخل إلى تاريخ الفكر العربي الإسلامي، منشورات جامعة حلب، 1991م.
دي لاسي أوليري، مسالك الثقافة الإغريقية إلى العرب، ترجمة: تمام حسان، طبعة الأنجلو المصرية، بدون تاريخ.
رمزي منير بعلبكي، من معايير التصنيف النحوي في القرن الثاني الهجري، ضمن كتاب: في محراب المعرفة، دار صادر، بيروت، 1997 م.
شوقي ضيف، المدارس النحوية، دار المعارف،ط 6، القاهرة،مصر، بدون تاريخ.
عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفي في الإسلام، مطبعة الأنجلو المصرية، ط ،1 1968م.
عبد الحميد حسن، القواعد النّحويّة، الانجلو المصرية، ط 2 ، 1953 م.
عبد الرحمن العيسوي، مناهج البحث العلمي في الفكر الإسلامي، دار الراتب الجامعة، بيروت، 1997 م.
عبد الرحمن أيوب، دراسات نقدية في النحو العربي،مؤسسة الصباح، الكويت، 1957 م. محمّد عيد ، أصول النحو العربي (في نظر النحاة ورأي ابن مضاء وضوء علم اللغة الحديث)، عالم الكتب، القاهرة، 1989 م.
عبد الرحمن بدوي، التراث اليوناني في الحضارة الإسلاميّة، مقالات لبعض المستشرقين جمعها وترجمها: عبد الرحمن بدوي، مقالة : ماكس مابرهوف، دار النهضة العربية، ط 3 ، 1965 م.
عبد القادر المهيري، نظرات في التراث اللغوي العربي، دار المعارف، القاهرة،1981م.
عبده الراجحي، النحو العربي والدرس الحديث، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ط 1 ، 2008 م
عز الدين مجدوب، المنوال النحوي العربي، قراءة لسانية جديدة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سوسة، تونس، 1998 م.
عبد القادر المهيري، نظريات في التراث اللغوي العربي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1 ، 1993 م .
عبد الله بن مسلم ابن قتيبة، أدب الكاتب، تحقيق: محمّد الدالي ، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 2008 م .
عبد الوصيف محمّد الملايوي الشافعي، إيضاح سلم الوصول إلى علم الأصول، مطبعة المعاهد، مصر، بدون تاريخ .
عبدالحكيم راضي، نظرية اللغة في النقد العربي،مكتبة الخانجي، القاهرة، 1980 م.
علي أبو المكارم، تقويم الفكر النحوي، دار غريب، القاهرة، 2005 م.
علي سامي النشار، مناهج البحث عن مفكري الإسلام، دار المعارف، مصر، 1962 م.
كارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ترجمة: عبد الحليم النجار، دار المعارف، مصر، 1961 م.
لطيفة النجار، منزلة المعنى في نظرية النحو العربي، دار العالم العربي، دبي، 2003 م.
لول ديورانت، قصة الحضارة ، لجنة التأليف والترجمة والنشر، بدون تاريخ .
مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة، ج 7، 1953 م.
محمّد بن الحسن بن عبيد الله بن مذحج الزبيدي الأندلسي الإشبيلي، أبو بكر، طبقات النحويين واللغويين، تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، ط ، القاهرة، مصر، بدون تاريخ.
محمّد عبد الفتاح الخطيب، ضوابط الفكر النحوي، تقديم: الدكتور عبده الراجحي، دار الصائر، القاهرة، 2006 م.
محمّد عزة دروزة، الوحدة العربية، المكتب التجاري، بيروت، 1957 م.
محمّد محمّد أبو موسى، خصائص التّراكيب (دراسة تحليلية لعلم المعاني)، مكتبة وهبة، القاهرة، 1980 م.

محمّد خير الحلواني، المفصل في تاريخ النحو العربي، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1979م.
مصطفى عبد الرزاق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، تقديم: محمّد حلمي عبد الوهاب، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1944 م.

Kaynakça

Abdulvâsıf, Muhammed Mulâyî, *Îdâhu Süllemi'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 2008.

Abdurrazzak, Mustafâ, *Temhîd li't-Târîhi'l-Felsefeti'l-İslâmiyy*, Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kahire 1944.

Alî, Cevvâd, *Târîhu'l-Arabi Kable'l-İslâm,* Mecmeu'l-İlmiyye, Irak ts.

Avn, Hasan, *Ellûğa ve'n-Nahv*, yy. 1952.

Bâcûrî, *Haşiyetü'l-Bâcûrî âlâ Süllem*, Tab'atu Mısır, Mısır 1306.

Bâkillânî, Ebû Bekir, *Et-Temhîd fi Raddi Ala'l-Muattila*, Kahire 1994.

Ba'lebekkî, Ramzî Münîr, *Men Yuayiru't-Tasnîfe'n-Nahv fî Karni's-Sâmini'l-Hicriyy*, Dâru Sadr, Beyrut 1997.

Barthold, W., *Târîhu'l-Hadâreti'l-İslâmiyye*, trc. Hamza Tâhir, Daru'l-Marife, Mısır 1966.

Bedevî, Abdurrahman, *Et-Turâsu'l-Yunânî fi Hadâdereti'l-İslâmiyy*, Dâru'n-Najdi'l-Arabiyy, Mısır 1965.

Brockelmann, Karl, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabiyyi*, trc.: Abdulhalim en-Neccâr, Dâru'l-Mearif, Mısır 1961.

Bertrand Russel, *Târîhu'l-Felsefeti'l-Ğarbiyye*, trc. Zeki Necîb Mahmûd, Lecnetu'Telîfi ve't-Terceme, yy. 1954.

Corcî, Zeydân, *el-Arab Kable'l-İslâm*, Thk. Müseyin Münis, Dâru'l-Hilâl, Kahire ts.

_____, *el-Luğatu'l-Arabiyye Kâinun Hayy*, Dâru'l-Hilâl, Kahire ts.

_____, Zeydân, *Târîhu't-Temeddüni'l-İslâmiyye*, Dâru'l-Hilâl, Kahire 2001.

Cüveynî, Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillah b. Yûsuf b. Abdillah, *El-Verekât fi İlmi Usûli'l-Fıkh*, Mektebetü'l-Haşimiyye, Dımaşk ts.

Dayf, Şevkî, *El-Medârisu'n-Nahviyye*, Dâru'l-Mearif, 6. Basım, Kahire ts.

Derveze, Muhammed İzzet, *el-Vehdetü'l-Arabiyye*, el-Mekebetü'Ticâriyy, Beyrut 1957.

T.J. De Boer, *Târîhu'l-Felsefeti fi'l-İslâm*, trc.: Muhammed Abdulhadi Ebû Rîde, Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, 3. Basım, yy. 1954.

Ebû Berekât, Abdurraman Kemâluddîn b.Muhammed el-Enbârî, *El-İğrâb ve'l-Lumâi'l-Edille fi Usûli'n-Nahv*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1971.

Ebû İshâk, İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Ğirnâtî eş-Şâtibî, *El-Muvafâkâk fi Usûli'l-Ahkâm*, el-Matbatu's-Selefiyye, Kahire 1341.

Emin, Ahmed, Necîb Mahmûd, *Kıssatu'l-Felsefiyyeti'l-Yunaniyye*, Lecnetu'Telîf ve't-Tercümeti ve'n-Neşr, Kahire 1958.

Emin, Ahmed, *Duha'l-İslâm*, Mektebetü'l-Üsre, İkinci Basım, Kahire 1917.

_____, *Fecru'l-İslâm*. Kahire: Lecnetu'Telîf ve't-Tercümeti ve'n-Neşr, 1933.

Enîs, İbrâhîm, *Min Esrâri'l-Arabiyye*, Mektebetü'l-Anglo el-Mısriyye, Kahire 1978.

Ezherî, Halid, *Şerhu'l-Ecrumiyye*, Matbatu't-Takaddumi'l-İlmiyyi, yy. 1325.

Ebû Mûsâ, Muhammed, *Hasâisu't-Terâkîb*, Mektebetu Vehbe, Kahire 1980.

Ebu'l-Mekârim, Ali, *Takvîmu'l-Fikri'l-Arabiyyi*, Daru'l-Ğarîb, Kahire 2005.

Eyyüb, Abdurrahman, *Dirâsâtun Nakdiyye fi Nahvi'l-Arabiyyi*, Müessesetu's-Sabah, Kuveyt 1957.

Ezherî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, Müessesetü'l-Mısrıyyeti'l-Âmme li'-T'elîf, Mısır ts.

Fâsî, İbn Tayyib, *Feydu Neşri'l-İnşirâh*, Dâru'l-Buhûs li'd-Dirâseti'l-İslâmiyye, Abu Dabî 2002.

Hasan, Abdulhamîd, *El-Kavâidu'n-Nahviyye*, Tabatu'l-Anclô, 2. Basım, Mısır 1953.

Hatîb, Muhammed Abdulfettâh, *Davâbitu Fikri'n-Nahv*, Dâru's-Sâir, Kahire 2006.

Hazrecî, Ahmed b. Kâsım b. Halîfe b. Yûnus, *Tabakâtu'l-Etibbâ*, Matbaatu'l-Vehbiyye, Mısır 1882.

Hulvânî, Muhammed Hayr, *Usulu'n-Nahvi'l-Arabiyyi*, Dâru'l-Beydâ, Mağrib 2011.

İbn Cinni, *el-Hasâis*, thk. Ali en-Neccâr, Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Amme, Mısır 1988.

İbn Fâris, Ahmed b. Fârîs b. Zekeriyyâ el-Kazvînî, *Es-Sahâbi fi Fikhi'l-Luğa ve's-Süneni'l-Arabiyye*, el-Matbatu's-Selfiyye, Kahire 1910.

_____, *Es-Sahâbi fi Fikhi'l-Luğa ve's-Süneni'l-Arabiyye*, el-Matbatu's-Selfiyye, Kahire 1997.

İbn Hallikân, Ahmed b. Muhammed b. Ebi Bekir, *Vefiyyâtu'l-Ayân*, thk.: Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd, Nahdatu'l-Mısriyye, Mısır ts.

İbn Kuteybe, *Eş-Şiir ve'ş-Şuara*, thk.: Mustafa es-Sakâ, el-Matbaatu't-Ticâriyye, 2. Basım, yy. 1932.

İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Dâru'l-Marife, Kahire 1981.

İbn Yeîş, İbn Ali b. Yaîş b. Ebî's-Serâyâ, *Şarhu'l-Mufassal*, el-Matbatu'l-Münîriyye, Kahire ts.

İbnu'n-Nedim, *el-Fihrist*, el- Mektebetü't-Ticâriyye, Kahire 1965.

Îsevî, Abdurrahman, *Menâhicu'l-Bahsi'l-İlmiyyi fi Fikri'l-İslâmiyy*, Dâru'r-Ratibi'l-Câmia, Beyrut 1997.

İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim, *Edebu'l-Kâtib*, thk. Muhammed Dâlî, Müessesetür-Risalet, Beyrut 2008.

Îd, Muhammed, *Usulu'n-Nahvi'l-Arabiyyi*, Alemu'l-Kütüb, Kahire 1989.

İsbehânî, Ebu'l-Ferec Ali b. el-Hüseyin Muhammed Ahmed el-Heysem, *El-Eğânî*, Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arabiyyi, Beyrût 1415.

Kurtubî, Ebû'l-Kâsım Sâid b. Ahmed el-Endülisî, *Tabakâtu'l-Ümem*, Matbaatu's-Saade, Mısır ts.

Kıftî, Cemaluddin Ebu'l-Hasan Ali b. Yusuf, *Ahbâru'l-Ulemâ bi Ahbâri'l-Hukemâ*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2005.

Mâzin el-Mubârek, Dâru'l-Arûbe, Kahire 1959.

Mahmûd, Abdulhalim, *Tefkîru'l-Felsefiyy fi'l-İslâm*, Tab'atu'l-Anglô, Mısır 1968.

Mecdûb, İzzuddîn, *el-Münâvelu'n-Nehviyyi'l-Arabiyyi*, Külliyetu'l-Âdâb ve'l-Ulûmi'l-İnsâniyye, Tunus 1998.

Medkûr, İbrâhîm, *Fi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye Menhecün ve Tatbîkun*, İsâ Bâblî el-Halebî, Haleb 1947.

Muleh, Hasan Hamis, *Nazariyyetu'-Talîl fi'n-Nahvi'l-Arabiyyi*, Dâru'ş-Şurûk, Umman 2011.

Mehyerî, Abdulkadir, *Nazariyyât fi't-Turâsi'l-Luğati'l-Arab*, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1993.

Mûsulî, İklîmîs Yusuf Dâvûd, *El-Lümatu's-Sehiyye fi Nahvi'l-Luğati's-Süryaniyye*, Deyru'l-Abâi'd-Dusukiyyîn, Mûsul 1879.

Neccâr, Latîf, *Menziletü'l-Mana fi Nazariyeti'n-Nahvi'l-Arabiyyi*, Dâru'l-Alemi'l-Arabî, Abu Dabi 2003.

Neşşâr, Alî Sâmî, *Menâhicu'l-Bahs an Mehkuri'l-İslâmi*, Dâru'l-Mearif, Mısır 1962

Nillînû, *Muhadarâtun fi Târîhi Ulûmi'l-Felek İnde'l-Arab*, Tab'atu'r-Roma, Roma 1905.

de Lacy O'leary, *Mesâliku's-Sekâfeti'l-İğrikiyye*, trc. Temmam Hassân, Mektebetü'l-Anglo el-Mısriyye, Mısır ts.

Râcihî, Abduh, *En-Nahvu'l-Arabiyyi ve'd-Dersu'l-Hadîs*, Dâru'l-Marifeti'l-Câmiiyye, İskenderiyye 2008.

Râdî, Abdulhakîm, *Nazariyetu'l-Luğa fi Nakdi'l-Arabiyyi*, Mektebetu'l-Hâncî, Kahire 1980.

Sa'lebî, Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâîl, *Fıkhu'l-Luğa*, Mekebetu Mustafâ el-Helebî, Haleb 1318.

Sıddîk, Hüseyin, *El-Medhal ilâ Târîh'l-Fikri'l-Arabiyyi'l-İslâmiyy*, Menşûrâtu Câmiati Haleb, Haleb 1991.

Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekir Celaluddîn, *el-İktirâh fi İlmi Usûli'n-Nahv*, Dâiretü'l-Mearif en-Nizâmiyye, 2. Basım, yy. 1359.

Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekir Celaluddîn, *Savtu'l-Mantık ve'l-Kelâm*, thk.: Ali Sâmî, Suad Ali Abdurrazzak, Silsiletu İhyai't-Turas. Kahire ts.

Tantavî, Muhammed, *Neşetu Nahvi ve Târîhu Eşheri'n-Tuhât*, 2. Basım, Kahire 1970.

Tevhîdî, Ebû Hayyân Ali b. Muhammed b. el-Abbâs, *El-Mukâbesât*, thk.: Hasan Sendûbî, Matbatu'r-Rahmaniyye, Mısır 1929.

Zebidî, Muhammed b. el-Hasan b. Ubeydillah, *Tabakâtu'n-Nahviyyîn ve'l-Luğaviyyîn*, thk.: Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm, Dâru'l-Meârif, Kahire ts.

Zebîdî, Muhammed b. El-Hasan b Ubeydillah el-Endülüsî, *Tabakâtu'n-Nahviyyîn ve'l-Luğaviyyîn*, thk.: Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm, Dâru'l-Mearif, 2. Basım, Mısır ts.

Zeccâc, Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. İshâk, *El-Îdâh fi İleli'n-Nahv*, thk. Mâzin el-Mübârek, Dâru'l-Ârûbe, Kahire 1959.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Carullah Mahmud b. Ömer, *el-Mufassal fi'n-Nahv*, Kristiyâne, 1989.