الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
REPUBLIQUE ALGERIENNE DEMOCRATIQUE ET POPULAIRE

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعـة 8 ماي 1945 قالمـــــة
كليـــــة الآداب واللّغات
قسم اللغة والأدب العربي

MINISTERE DE L'ENSEIGNEMENT SUPERIEUR
ET DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE
UNIVERSITE 8 MAI 1945 GUELMA
Faculté des lettres et langues
Département de la langue et littérature arabe

الرقم:.....

مذكّرة مقدّمة لاستكمال متطلبات نيل شهادة المـاسـتـر

تخصّص: لسانيات تطبيقية

ضوابط الاجتهاد في أصول النّحو
على ضوء أصول الفقه

مقدّمة من قبل: إيمان صنصري

تاريخ المناقشة: 22 /2024/06.

أمام اللّجنة المشكّلة من:

الاسم واللّقب	الرّتبة	مؤسّسة الانتماء	الصّفة
لطيفة روابحية	أ.محاضر–أ	جامعة 8 ماي 1945 قالمة	رئيسًا
عبد الباسط ثماينية	أ.مساعد–أ	جامعة 8 ماي 1945 قالمة	مُشرفًا ومُقرّرًا
محمد جاهمي	أ.محاضر–أ	جامعة 8 ماي 1945 قالمة	ممتحنًا

السّنة الجامعية: 2024/2023

شكرٌ وعرفان

أشكر كلّ من تعامل معي بودٍّ خلال الخمس سنوات الفارطة، وكلّ من آمن بي، وكلّ من دعمني ولو بحرفٍ.

أشكر كلّ من قال كلمة طيّبة، وكلّ من كان أنيقًا في تفكيره.

أشكر كلّ من مثّل نفسه برقيٍّ ومنح لي السّلام.

أشكر عرّابي الأستاذ القدير محمد جاهمي.

أشكر الأستاذة الكريمة لطيفة روابحية.

وأشكر الأستاذ الخلوق الحيّي عبد الباسط ثماينية.

مقدّمة:

حمدًا لبارئ الأنام، ثمّ الصّلاة والسّلام على سيّد الخلق، محمد بن عبد الله، مُبلّغ الرّسالة، وحافظ الأمانة، وشفيع من لا شفيع له.

قاربَ تراثنا العربيّ الكمال، وبلغَ مبلغًا ملأً به التّفوس اعتزازًا، وشغل به الفكر بحثًا وتقصّيًا، فمرّت قرونٌ، وما زال يستقطب دارسين من كلّ التّخصّصات، وجهودًا تسعى لتسليط الضّوء على ما فيه من غزارة معرفةٍ، ودقّة منهجٍ، وتلاحم أفكارٍ، وقوّة استيعابٍ لكافة الجوانب والتّفاصيل، فلنا قبل الإسلام مدوّنة عظيمة من الشّعر والمعلّقات والخُطب، ولنا بعد الإسلام دراسات مُعمّقة، عُنيت بالدّين وباللّغة، وبكلّ ما يتّصل بها، وكشفت عن وعي العربيّ، وفطنته، وحسّه الفطري بخطوات البحث العلمي الممنهج، رغم بساطة بيئته، وقلّة مصادر معرفته.

ولأنّ العرب أمّة بيان، ولأنّ الله تعالى أعجزهم بنصٍّ من لسانهم، توجّهت الجهود معظمها، وتضافرت، عربيّة ومسلمةً، لبحث النّصوص الشّرعيّة، وغيرها من النّصوص، من حيث اللّفظ، والمعنى، والتّركيب، والبلاغة، والتّفسير، والتّأويل... فنشأ علمان من أجلّ العلوم في تاريخ العرب والإسلام، علم الفقه، وعلم النّحو.

وللعلوم أصول تسندها، وأسس تُحكم بناءها، ولتلك الأصول والأسس ضوابط ومبادئ تحتكم إليها، لذا بعد تمام العلم، واكتمال نظرياته، وإفراز مصطلحاته وقوانينه، تتوجّه المساعي والأنظار لبحث تلك الأصول والأدلّة، واستنباط تلك الضّوابط والمبادئ، حتّى تكتمل الصّورة وتتّضح، لذا رافق علم الفقه علم أصول الفقه، ورافق علم النّحو علم أصول النّحو، والمجتهد في هذه العلوم، سواءٌ أكان واحدًا ألّمَ بها، بحكم التّلازم والتّقاطع بينها، أم كان مجتهدًا لكلّ علمٍ منها، لن ينال هذه الرّتبة إلّا بتوفّر شروط إلزاميّة فيه، ولن يصل لنتيجة قطعيّة فيها، إلّا بالسّير وفق الضّوابط والمبادئ الّتي تُؤطّرها، ويخضع للقوانين الّتي تُنظّمها، وما سيُعنى به هذا البحث -إن شاء الله-، وما سيكوّن إشكاليته، هو طبيعة هذا الاجتهاد، وتحديد ضوابطه، وما له من أثر في مجال الفقه والشّريعة من جهة، وفي مجال اللّغة والنّحو من جهة ثانية، مع تدرّجٍ في المعارف، من حيث نشأة العلوم، وأسبقية التّنظير والمصطلحات والمناهج، ومن حيث التّقاطع والعلاقة بين أصول الفقه وأصول النّحو، وهو بؤرة اهتمامنا.

وأمّا عن سبب اختياري لهذا الموضوع، فله بُعدان، بعدٌ شخصيّ، وآخر علميّ، فأمّا البعد الشّخصي، فالرّغبة والميول غلبتا، فكلّ طالب أو باحث أكاديمي في قسم اللّغة العربية تهوى نفسه مجالًا، إمّا أحبَّ اللّسانيات الحديثة، وجذبته المناهج الغربية، ووجد فيها ضالته، وإمّا أحبّ التّراث، وأدركَ قيمته، وشغل فكره، وأخذ منه جهده، وإمّا زاوج بين هذا وذاك، وحبّي للتّراث العربي، ورغبتي الدّائمة فيه، لا دخل للتّعصب فيهما، بل لإيماني الجازم أنّ ما فيه من معرفة، ومناهج، وثقافة، وأسرار، لم ولن تُستكشف بعد، ولقناعتي بوجوب عدمِ خطْوِ أيّ خطوة جديدة في مجال العلم قبل تأكيد وتثبيت الخطوة السّابقة لها، فلا يجوز دراسة المناهج الغربية، وأنا لم أتمكّن من لُغتي وقوانينها وأصول علمها بعد.

وأمّا الجانب العلميّ، فلأنّ موضوع الاجتهاد وضوابطه موضوع شائك ومترامي الأطراف، ويُعدّ تحدّيًا أن يستطيع الباحث فيه مسّ كلّ جوانبه، وإن لم يُفصّل، ثمّ إنّ الاجتهاد النّحوي غير مبحوث فيه كغيره من الأبواب النّحوية واللّغوية، بغضّ النّظر عمّن بحث اجتهادات بعض النّحاة والأصوليّين على انفراد.

واعتمادًا على المنهج الوصفي، الملائم لطبيعة البحوث الّتي تكون من هاته الشّاكلة، تَوزّع العمل على ثلاثة أجزاء، نظريّة في جوهرها، فليس فرضًا أن يأتي كلّ عملٍ بفصلٍ نظريّ، وآخر تطبيقيّ، وقيمة البحث تكمن فيما يحويه من مُعالجة لموضوعه، ومن ترتيب لعناصره، ومن تسلسل لأفكاره، سواءٌ أكان نظريًّا بحتًا، أم تطبيقيًّا بحتًا، أم زاوج بينهما، وجاء تسلسل بحثي كالتّالي:

- مقدّمة، مهّدت للبحث، ووضّحت إشكاليته، وعرّفت بأسباب اختياره، وبمنهجه، وبخطّته.
- مدخل، درسَ العلاقة بين أصول الفقه وأصول النّحو.
- فصل أوّلٌ، خُصّص للاجتهاد، من حيث المفهوم، ومن حيث التّخصّص؛ فقهيّ ونحويّ.
- فصل ثانٍ، عُني بضوابط الاجتهاد، الفقهي والنّحوي على حدٍّ سواء، وشروط المجتهد.
- خاتمة، ولن تزيد عن أبرز ما تُوصّل إليه.
- قائمة مصادر البحث.

ومن أوّل البحث حتّى نهايته، والتّركيز قائم إمّا مباشرة أو ضمنيًّا، على مدى تشابك وتعالق الفقه والنّحو، على صعيد الأصول، والمنهج، والمصطلحات، وحتّى رجالات كلّ علمٍ منهما، وأمّا عن الصّعوبات فتنحصر في أمر واحد، حجم الموضوع، الّذي يتطلّب وقتًا وصفحات أكثر بكثير ممّا أخذ، فكلّ لفظٍ من العنوان فيه مؤلّفات خاصة، تجاوزت أحيانًا السّتمائة صفحة، فكيف يُجمل هذا في ورقات! إذ ظلّت مخاوف السّطحية، وهاجس التّقصير يُرافقني، حتّى اقتنعت أنّ لكلّ جهدٍ تثمينا، ولو عالج جزءًا من كلٍّ، أو لخّص كلًّا في جزءٍ.

وأمّا عن مصادر البحث، فهي وفيرة، خاصة ما تعلّق بعلم أصول الفقه، ولعلّ من بينها كتبٌ تُغني الباحث عن غيرها، لموسوعيتها واشتمالها على كلّ التّفاصيل والدّقائق، نحو كتاب محمد أبي زهرة: "تاريخ المذاهب الإسلامية في السّياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية"، وكتاب محمد عبد الفتاح الخطيب: "ضوابط الفكر النّحوي دراسة تحليلية للأسس الكليّة الّتي بنى عليها النّحاة آراءهم".

وأختم مقدّمة البحث بقول:

اللّهم لا أحصي ثناءً عليكَ أنتَ كما أحصيتَ على نفسك

فلكَ العُتبى حتّى ترضى، ولا حولَ ولا قوة إلّا بك.

مدخل:

بين أصول الفقه وأصول النّحو

أوّلًا: علم الفقه وعلم أصوله

ثانيًا: علم النّحو وعلم أصوله

ثالثًا: بين أصول الفقه وأصول النّحو

مدخل:

كانت بداءة الدّراسات اللّغوية العربيّة متّصلة اتّصالًا وثيقًا بالقرآن الكريم، وقراءاته، وعلومه، لأنّ العرب قبل الإسلام لم يضطروا للتّقعيد للغتهم، فقد نطقوا بأفصح الألفاظ وأدّق العبارات وأبلغ التّراكيب وأكملها، دون معرفة بقواعد النّحو والصّرف، بل كان نقاء لسانهم فطريًّا، وعدّوا سليقتهم اللّغويّة كنزهم ومركز قوّتهم، ففي حين كانت باقي الأمم والحضارات تتبارى وتتفاخر بالهندسة والعمران، وتتنافس لتحصيل العلوم والفنون، كانت العرب تعدّ لغتها أعزّ وأقوى ما تملك، فلم تلتفت إلى ما عند الحضارات المجاورة كالفرس، أو الرّوم من زخارف الحياة، وطيب العيش، وانكبّت تنظم الأشعار، وتدوّن أيامها وأخبارها في أوزان وقواف، وعقدت أسواقًا[1] أقرب إلى المنتديات الأدبية والملتقيات الشّعريّة منها إلى الأسواق التّجاريّة والمبادلات الاقتصاديّة، فبلغت اللّغة أوجّها، وقاربت الكمال، وظلّت هكذا ردحًا من الزّمن.

ومع مجيء الإسلام، اصطفى الله تعالى محمدًا الهاشمي القرشي نبيًّا ورسولًا، وكانت معجزته الأعظم هي القرآن الكريم، الّذي تحدّى الله تعالى به عرب شبه الجزيرة، فالله عزّ وجلّ يبعث رسله بمعجزاتٍ من صنف ما برع فيه القوم الّذين بُعثوا فيهم، فمعجزة موسى عليه السّلام السّحر، لأنّ قومه برعوا في السّحر، ومعجزة عيسى عليه السّلام الطّب، لأنّ قومه برعوا في الطّب ...ومع انتشار الفتوحات الإسلاميّة خاصة زمن خلافة عمر بن الخطاب رضي الله عنه، إذ بلغت الدّولة الإسلاميّة أوسع رقعة لها، دخل النّاس إلى الإسلام من كلّ الأجناس والأمم، واحتكّت العرب لأوّل مرّة في تاريخهم بغيرهم من العجم احتكاكًا أثّر على لغتهم وسليقتهم، فالنّاطقون بغير العربيّة مضطرون لتعلّمها، لأنّها لغة الدّين والحكم والمعاملات، كما لا تصحّ الصّلاة إلّا بها، والعرب تنازلوا عن أساليبهم الفخمة البليغة ليتحقّق التّواصل، ونتيجة ذلك أن تسرّب الضّعف إلى اللّغة العربيّة، وفشا اللّحن على الألسن، واختلّت التّراكيب والصّيغ، ورغم ذلك لم يُلتفت إلى هذا الخلل الّذي أصاب اللّغة، ولم يُؤخذ الأمر بجدّية إلّا حين مسّ الخطأ قراءة آيات من القرآن الكريم، حينها دُقّ ناقوس الخطر، وتأكّد العرب -خاصة الغيورين على دينهم ولغتهم وسلامتها- أنّه لابدّ من وقفة جادة، ولا بدّ من وضع ضوابط تحكم اللّسان، وقواعد تُعيد للّغة قوّتها ودقّتها، فكان علم النّحو.

يؤرّخ للنّحو العربي مكانًا بمدينة البصرة دولة العراق، وزمانًا بالنّصف الأوّل من القرن الأوّل الهجري، نسبة إلى شخص أبي الأسود الدّؤلي[2]، صاحب أوّل عملٍ نحويٍّ مأثورٍ؛ أو ما يُعرف بنقط الإعراب، وهو وضع حركات أواخر الكلم في القرآن الكريم منعًا للّبس.

---

[1] يعدّ سوق عكاظ، وسوق ذي المجنّة، وسوق ذي مجاز، أهم ثلاثة أسواق كبرى قبل الإسلام في شبه الجزيرة العربية، وهي تجمعات تجارية وثقافية وأدبية بين القبائل العربية المختلفة، وقد عُقد سوق عكاظ أوّل مرة سنة 500م في سهل منبسط يُسمّى "الأثيداء" يقع بين مكة والطائف، وكانت العرب تقيمه عشرين يومًا كلّ سنة، من اليوم الأوّل إلى اليوم العشرين من شهر ذي القعدة، وباقي أيام الشهر يقام سوق مجنّة، والأيام الثمانية الأولى من شهر ذي الحجة يقام سوق ذي المجاز، ثم يقام الحج.

[2] هو أبو الأسود ظالم بن عمرو بن سفيان، ذكر له ابن خلكان نسبتين، الدُّؤلي والدّيلي، ويعدّ ابن الجوزي النسب الأوّل يرجع لبني حنيفة، والثّاني يرجع لبني كنانة، لم يتّفق على تاريخ ميلاده، ويُرجّح أنّه وُلد في حياة النّبي عليه الصّلاة والسّلام، واتّفق الباحثون أنّه توفي سنة 69 هجري، يعدّه معظم الباحثين واضع ومؤسّس علم النّحو، عمل قاضيا بالبصرة زمن خلافة عمر بن الخطاب وكذا زمن علي بن أبي طالب رضي الله عنهما، وتولّى إمارة البصرة بعدها خلفا لعبد الله بن عباس رضي الله عنه الّذي انتقل إلى الحجاز، رُوي عنه أنّه قال: لَقَفْتُ حدوده -أي علم النّحو- من علي بن أبي طالب، وكنتُ أعرض عليه كلّ باب أصنّفه في النّحو، من أشهر تلامذته الّذين أخذوا عنه وواصلوا في ما استهدوا بما وضع: عبد الرحمن بن هرمز الأعرج، يحيى بن يعمر، ميمون الأقرن، نصر بن عاصم، عبد الله بن أبي إسحاق الحضرمي، وقد جعل الزبيدي أبا الأسود على رأس طبقات النحويين واللّغويين. ينظر، أبو بكر محمد بن الحسن الزبيدي، طبقات النحويين واللغويين، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1973، ص:21-26.

وفي سبب وضع قواعد اللّغة وضبطها روايات كثيرة[1]، ويُتمّ بعدها النّحو أبوابه الكبرى مع كتاب سيبويه[2] تلميذ الخليل بن أحمد الفراهيدي[3]، فقد توالت الجهود بعد أبي الأسود وتضافرت، إذ خرج اللّغويون إلى البوادي لجمع النّصوص والمادة اللّغوية الّتي سيتمّ استقراؤها فيما بعد من قبل النّحويين وعلماء اللّغة، وحسب ما يتمّ رصده من علاقات بين جزيئيات الكلام، توضع قوانين اللّغة العربيّة وضوابطها، وقد وضعوا لجمع اللّغة شروطًا زمانيّة وأخرى مكانيّة، وسُمّي هذان البُعدان، الزّماني والمكاني، بعصور الاحتجاج.

فأمّا الزّمانية، فقد قبلوا الاحتجاج بأقوال عرب الجاهليّة وفصحاء الإسلام حتّى منتصف القرن الثّاني سواءٌ أسكنوا الحضر أم البادية. أمّا الشّعراء فقد صنفوا أصنافا أربعة: جاهليّين لم يدركوا الإسلام، ومخضرمين أدركوا الجاهلية والإسلام، وإسلاميّين لم يدركوا من الجاهلية شيئا، ومحدثين أولهم بشار بن برد. والإجماع انعقد على صحّة الاستشهاد بالطّبقتين الأوليين واختلفوا في الطّبقة الثالثة، وذهب عبد القادر البغدادي صاحب خزانة الأدب إلى جواز الاستشهاد بها، أما الطّبقة الرّابعة فلا يستشهد بكلامها في علوم اللّغة والنّحو والصّرف خاصة، وكان آخر من يحتج بشعره إبراهيم بن هرمة (70-150هـ)، الّذي ختم الأصمعي به الشّعر، أمّا أهل البادية فقد استمر العلماء يدونون لغاتهم حتّى فسدت سلائقهم في القرن الرّابع الهجري، وعلى هذا أجمعوا على أنّه لا يُحتجّ بكلام المولّدين والمحدثين في اللّغة والعربية[4].

احتجّ النّحاة والعلماء بكلام أهل الحضر إلى غاية منتصف القرن الثّاني الهجري، وبكلام أهل البدو إلى غاية القرن الرّابع، لأنّ مخالطة عرب الحضر للعجم تكون بوتيرة أكثر وأسرع من مخالطة عرب البدو لهم، لقربهم منهم واحتكاكهم التّجاري والحضاري والفنّي والثّقافي معهم، ومنه فسدت ألسنة عرب الحواضر قبل ألسنة عرب البادية، وشروط الاحتجاج وُضعت بغية رصد ونقل أفصح اللّهجات الّتي لا شية فيها.

وأمّا المكانية، فلأنّ قريش كانت أجود العرب انتقادًا للأفصح من الألفاظ، وأسهلها على اللّسان عند النّطق، وأحسنها مسموعًا، وأبينها إبانةً عمّا في النّفس، عنهم نُقلت اللّغة وبهم اقْتُدِي، ومن قبائل العرب الّذين عليهم اتُّكل في الغريب والإعراب والتّصريف: قيس، وتميم، وأسد، ثمّ هذيل، وبعض كنانة، وبعض الطائيين[5].

---

[1] ينظر، أبو الربيع نجم الدين سليمان الطوفي، الصعقة الغضبية في الرد على منكري العربية، ت: محمد بن خالد الفاضل، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 1997، ص: 227-232.

[2] هو عمرو بن عثمان بن قنبر، من قرى شيراز، قدم البصرة ليكتب الحديث، فلزم حلقة حماد بن سلمة، وبينما هو يستملي على حماد قول الرسول " ليس من أصحابي ألا من لو شئتُ لأخذتُ عليه ليس أبا الدرداء "، فقال سيبويه: أبو الدرداء، ظنّا منه أنّ (أبا) اسم ليس، فقال حماد: لحنتَ يا سيبويه، فليس هاهنا للاستثناء، فقال: سأطلب علما لا تُلحّني فيه، فلزم الخليل فبرع، وترك كتابا جمع فيه معظم أبواب النّحو ومسائله وفروعه، مستشهدا في أغلبه بآراء شيخه وأقواله وشروحه، وتوفي رحمه الله سنة ثمانين ومئة وهو ابن ثلاث وثلاثين سنة.
ينظر، أبو بكر محمد بن الحسن الزبيدي، طبقات النحويين واللغويين، ص:66-72.

[3] هو أبو عبد الرحمن بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي، عربيّ من أزد، كان فقيها، ورياضيا، وشاعرا، وهو من وضع علم العروض، عُرف بشدّة ذكائه وفطنته، كان له حلقات علم يحضرها الكثير، توفي رحمة الله عليه سنة سبعين ومئة وهو ابن أربع وسبعين سنة.
ينظر، المصدر نفسه، ص: 47-51

[4] سعيد الأفغاني، في أصول النحو، مطبعة الجامعة السورية، سوريا، ط1، 1951، ص: 14-15.

[5] جلال الدين السيوطي، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، ت: محمد أحمد جاد المولى بك وآخرين، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط3، ج1، 2008، ص: 211.

لذا يُعرّف النّحو بأنّه انتحاء سمت كلام العرب في تصرّفه من إعراب وغيره كالتّثنية والجمع والتّحقير والتّكسير والإضافة والنّسب والتّركيب ...وغير ذلك ليلحق من ليس من أهل اللّغة العربية بأهلها في الفصاحة فينطق بها وإن لم يكن منهم، وإن شذّ بعضهم عنها رُدّ به إليها[1].

يعكس هذا التّعريف بوضوح منهج اللّغويين والنّحاة في تأسيسهم لقواعد اللّغة العربية، ولم يكن استقراؤهم للغة العرب الخالص مجرّد استقراءٍ بمفهومه العلميّ المحدّد؛ بمعنى تتبّع جزيئات الظّاهرة للوصول إلى حكم يشمل كلّها، من مبدأ أنّ ما يصدُق على الجزء يصدُق على الكلّ، بل كان آليةً ضمن آليات وخطوات منهج علميّ دقيق وشامل ومتكامل اعتمدوه في بنائهم للنّحو العربي، ويعكس هذا المنهج العلمي المبادئ والأصول الّتي كانت مضمّنة في ذهن النّحاة، والّتي ساروا وفقها في تقعيدهم للّغة العربية، وهي أصول نُظّر لها فيما بعد، وقد استقوا غالبيتها من بيئة الفقهاء، بحكم أسبقيتهم -علماء الفقه- في التّنظير والتّأليف، ذلك لأنّ ما جرى على اللّغة من ظروف حادت بها عن فصاحة الكلمة وبلاغة التّركيب، جرى على تفسير القرآن وأحكام الدّين، حتّى صعُب على المسلمين استيعاب أمور دينهم وفقهها، ونشب الخلاف بينهم، كلٌّ ينتصر لمذهبه ويزعم صحّته، ففي بدء الأمر لم يكن الصّحابة الكرام بحاجة إلى تفسيرات ولا إلى شروحات خارجية لِما استشكل عليهم من ألفاظ قرآنيّة، أو لِما استغلق عليهم من أحكام فقهيّة، ومردّ ذلك سببان، فأمّا الأوّل وجود النّبي ﷺ بينهم، إذ لجؤوا إليه كلّما استغلقت عليهم معاني الكلمات أو التبس عليهم تفسير الآيات، وأمّا الثّاني، فالصّحابة ينتمون إلى زمن الفصاحة، وهم غير مُستثنين منها ككلّ العرب حينها، وبوفاة النّبي ﷺ، ثمّ بالابتعاد شيئا فشيئا عن العصر الذّهبي للّغة العربية، احتاج المسلمون لفهم القرآن الكريم وأحاديث النّبي ﷺ، ولاستنباط الأحكام الشّرعية، والثّبات على الأصل، إلى كتب التّفسير والبيان، ورسائل الفقه والتّشريع، فأُلّفت كتب الشّريعة وأحكامها وأدلّة تلك الأحكام، وهي مؤلّفات اعتمدت بالدّرجة الأولى على فكّ شيفرة الألفاظ والتّراكيب لغويًّا، ومعرفة شاملة بقواعد البيان والمعاني، وبحكم هذا التّقاطع والتّلازم الشّديدين بين اللّغة العربيّة وعلومها، وبين القرآن الكريم وقراءاته وأحكامه، كان لزامًا أن تنشأ بين علمي النّحو والفقه علاقة تأثير وتأثّر، على صعيد الأصول والمنهج والمصطلحات.

حين شرع النّحاة يُحكمون قواعد اللّغة، ويضبطون قوانينها، وحين اجتهد الفقهاء في استنباط الأحكام الشّرعية من واجبة ومستحبة ومكروهة وغيرها، من الكتاب والسّنة، لم يُعنَ كلا الفريقين بتدوين منهجه المتّبع ولا أدلّة درسه إلّا في مرحلة لاحقة، فأصول أيّ درس ومنهجه العلميّ يسير جنبا إلى جنب مع البحث ذاته، وإنّما يتأخّر التّنظير لتلك الأصول وتسمية العلم والتّأليف فيه، فالعلوم عمومًا تُمارس ثمّ تُدوّن، ثمّ إنّ الإحاطة بالعلم شيء، والتّدقيق في أصوله ومعرفتها شيء آخر، فعلم النّحو مثلا يُعدُّ غاية في ذاته، إذ يُدرس ويُبحث فيه من أجل إحراز المعرفة الكافية بأسرار العربية، وكذا الإحاطة بقواعدها ونُظمها، لاستثمار هذه المعرفة في اكتساب وتحصيل وتطوير الملكات اللّغوية، أمّا علم أصول النّحو فيُعدُّ وسيلة لا غاية، يسعى الدّارس من خلاله إلى الإلمام بأدلّة القواعد والأحكام، حتّى يقع التّصديق، وتثبت الحجّة، ويقوى الموقف، وما يصدق على علمي النّحو وأصوله، يصدق على علمي الفقه وأصوله.

[1] أبو الفتح عثمان بن جني، الخصائص، ت: محمد علي النجار، المكتبة التوفيقية، القاهرة، ط1، 2015، ج1، ص:103.

يقول ابن الأنباري: وفائدته - أي علم الأصول - التّعويل في إثبات الحكم على الحجّة والتّعليل، والارتفاع عن حضيض التّقليد إلى بقاع الاطّلاع على الدّليل؛ فإنّ المخلد إلى التّقليد لا يعرف وجه الخطأ من الصّواب، ولا ينفك في أكثر الأمر عن عوارض الشّك والارتياب[1].

وقد سبق الفقهاءُ وعلماءُ الدّين النّحاةَ وعلماءَ اللّغة في التّأليف والتّنظير لعلم الأصول، وتبيان الأدلّة المعتمدة في الأحكام، وتوضيح مصادر التّشريع، وأسس التّخريج، بل واقترن مصطلح "الأصول" بالفقه اقترانًا ألغى معه ضرورة الإضافة، ويكاد يجزم الباحثون أنّ بداءة التّأليف والتّدوين في علم أصول الفقه كانت مع كتاب "الرّسالة" للإمام أبي عبد الله محمد بن إدريس الشّافعي (ت 204هـ)[2]، حتّى قيل إنّ نسبة الشّافعي إلى علم الأصول كنسبة أرسطاطاليس إلى علم المنطق، وكنسبة الخليل بن أحمد إلى علم العروض[3].

واتّفق جمهور العلماء والمسلمين على أربعة أدلّة شرعية، هي القرآن والسّنة والإجماع والقياس، مرتّبةً بهذا التّرتيب، واختلفوا على ستّة أخرى، وهي الاستحسان، والمصلحة المرسلة، والاستصحاب، والعُرف، ومذهب الصّحابي، وشرع من قبلنا[4]، وسنتعرّض لهذه الأدّلة فيما يلي من البحث.

ويذكر الباحثون أنّ العلوم عند المسلمين من الحواس ومن العقول، وهو ما عرف في تاريخنا الثّقافي باسم "السّماع والقياس"، فقد كان علم أصول الدّين - فيما يبدو- أوّل العلوم الّتي اتّخذت من السّماع والقياس وما حُمل عليهما منطلقاتٍ منهجيّة في البحث والتّنظير، ثمّ حاول النّحاة تقليد علماء أصول الدّين فاستعار بعضهم هيكل علم أصول الدّين ليكون مرجعيّة لهيكل نظريّ في النّحو العربي، ولا سيما القياس، والنّحو كلّه قياس كما قيل[5].

إذن، العلم وكذا أصله قسمان أساسيان، إمّا أن يكون نقليًّا، يعتمد على الحواس، ويُنظر فيه كما ورد، وإمّا أن يكون عقليًّا، يتدخّل فيه العالم أو الباحث باستقراءات واستدلالات واستنتاجات، ليصل إلى الحقيقة الّتي يبحث عنها أو الّتي يريد إثباتها، ويُعدّ النّحو معقولا من منقول، كما أنّ الفقه معقول من منقول[6].

أوّلًا: علم الفقه وعلم أصوله:

نستهلّ حدود العلوم المرجوة - علم الفقه وعلم أصول الفقه وعلم النّحو وعلم أصول النّحو- وضوابطها وموضوعاتها، بوضع حدّ للعلم إجمالًا؛ أي بمنأى عن أيّ تخصّص أو مجال.

---

[1] أبو البركات عبد الرحمن بن الأنباري، الإغراب في جدل الإعراب ولمع الأدلة، ت: سعيد الأفغاني، دار الفكر، دمشق، 1957، ص:80.

[2] شعبان محمد إسماعيل، أصول الفقه تاريخه ورجاله، دار المريخ، الرياض، ط1، 1981، ص: 20.

[3] محمود أحمد نحلة، أصول النحو العربي، دار العلوم العربية، بيروت، ط1، 1987، ص:12.

[4] ينظر، عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه وخلاصة التشريع الإسلامي، دار الفكر العربي، القاهرة، ط7، 1956، ص:24-25.

[5] حسن خميس الملخ، التفكير العلمي في النحو العربي، دار الشروق، عمان، ط1، 2002، ص:36.

[6] جلال الدين السيوطي، الاقتراح في أصول النحو، ت: عبد الحكيم عطية، دار البيروني، دمشق، ط2، 2006، ص:16.

وقد عرّف الشّريف الجرجاني (ت816هـ) العلم بأنّه الاعتقاد الجازم المطابق للواقع، وقال الحكماء: هو حُصُول صورة الشّيء في العقل، والأوّل أخصّ من الثّاني، وقيل العلم: إدراك الشّيء على ما هو به، وقيل: زوال الخَفَاء من المعلوم، والجهل نقيضه، وقيل: هو مستغن عن التّعريف، وقيل: العلم صفة راسخة يُدرك بها الكليّات والجزئيّات...[1].

شمل تعريف الجرجاني للعلم المعنى الوضعي له حين قال هو نقيض الجهل؛ وهو ما جاء في اللّسان[2]؛ أي هو الإدراك والشّعور واليقين، وشمل المعنى الاصطلاحي فيما تبقّى.

وأمّا الفقه من حيث الوضع فهو العِلمُ بالشَّيءِ والفَهمُ لهُ؛ وغَلَبَ على عِلمِ الدِّينِ لِسيادَتِهِ وشَرَفِهِ وفَضْلِه على سَائِرِ أنواعِ العِلمِ...يُقالُ أُوتِيَ فُلانٌ فِقهًا في الدِّينِ، أي فَهمًا فيه. قال الله عزَّ وجلّ: "لِيَتَفَقَّهُوا في الدِّينِ" ؛ أي ليكُونوا عُلَمَاءَ بِه، وفَقَّهَهُ اللهُ، ودَعَا النَّبيُّ عليه الصّلاة والسّلام، لابنِ عبَّاسٍ فقَالَ: اللَّهمَّ عَلِّمهُ الدِّينَ، وفَقِّهْهُ في التَّأويلِ، أي فهِّمهُ تَأويلَه ومعْنَاهُ، فاستَجَابَ اللهُ دعاءَهُ، وكانَ مِنْ أَعلَمِ النَّاسِ في زَمانِهِ بِكِتَابِ الله تعالى[3].

يكاد يتّفق مفهوم الفقه وضعًا ومفهوم العلم، أمّا من حيث الاصطلاح فقد اقترن مصطلح الفقه بعلوم الدّين غالبًا، ويُعرّف بأنّه: العلم بالأحكام الشّرعية العمليّة المكتسب من أدلّتها التّفصيليّة[4]، فعلم الفقه يُعنى بالأحكام الشّرعيّة المُخصّصة لكلّ قول أو فعل أو مسألة أو حادثة، والّتي تُستنبط من خطاب الله تعالى الموجّه للمكلّفين، أو من سنّة نبيّه الكريم ﷺ، أو باجتهاد العلماء والأئمّة.

فالله تعالى هو المُشرّع، والإنسان هو المكلّف، وشرط التّكليف عند علماء الفقه العقل والبلوغ، وكذا العلم بالإسلام، من قريب أو من بعيد، حتّى يستحقّ المُكلّف الثّواب أو العقاب، لأنّ الله تعالى لم يخلق الإنسان عبثًا، ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾(المؤمنون 115)، وقد جعله بين مُسيَّر ومُخيَّر، فحسابه سبحانه وتعالى قائم على عدلٍ في منتهى الكمال، فما كان الإنسان مُسيَّرًا فيه، وهو كلّ ما لم يكن له دخل أو قدرة على التّحكم فيه أو تحصيله من عدمه، لا ثواب له ولا عقاب عليه، وما كان مُخيَّرًا فيه، وهو كلّ ما كان له الحريّة والقدرة على الاختيار بين البديلات فيه، اختيارًا يعتمد فيه على عقله وعلمه، كان فيه مُحاسَبًا، وكان عقله وعلمه وقدرته حجّةً، إمّا له أو عليه، لذا أجمع العلماء أنّه كلّما زاد علم الإنسان زادت عنده حريّة الاختيار والتّحرّز في اتّخاذ القرار، وزادت الخشية من الله تعالى، ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ (فاطر28)، وبالتّالي يزيد الثّواب أو العقاب، ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾[5] (الزمر9).

---

[1] الشريف الجرجاني، معجم التعريفات، ت: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، د ط، د ت، ص:130.

[2] ينظر، ابن منظور، لسان العرب، ت: عبد الله علي الكبير وآخرون، دار المعارف، القاهرة، ط1، د ت، ص: 3083.

[3] ابن منظور، لسان العرب، ص: 3450.

[4] شعبان محمد إسماعيل، أصول الفقه تاريخه ورجاله، ص:10.

[5] ذكر سيد قطب في تفسير الآية: العلم الحق هو المعرفة، هو إدراك الحق، هو تفتح البصيرة، هو الاتصال بالحقائق الثابتة في هذا الوجود، وليس العلم هو المعلومات المفردة المنقطعة التي تزحم الذهن، ولا تؤدي إلى حقائق الكون الكبرى، ولا تمتد وراء الظاهر المحسوس.

وهذا هو الطريق إلى العلم الحقيقي والمعرفة المستنيرة.. هذا هو.. القنوت لله، وحساسية القلب، واستشعار الحذر من الآخرة، والتطلع إلى رحمة الله وفضله؛ ومراقبة الله هذه المراقبة الواجفة الخاشعة.. هذا هو الطريق، ومن ثم يدرك اللب ويعرف، وينتفع بما يرى وما يسمع وما يجرب(...).

سيد قطب، في ضلال القرآن، دار الشروق، القاهرة، مج1، ج1-4، ط32، 2003، ص: 3042.

تؤخذ الآية من جوانب كثيرة، حسب تفسير سيد قطب وتفسيرات كثيرة وردت لها، فالعلم يُعزّز مدارك صاحبه، ويفتح بصيرته، ويُقوّي قناعته واعتقاده بوجود الله تعالى، ويزيد من خشيته وخضوعه، ومن ثَمَّ لن يكون حسابُ من عَلِمَ وتيقّن وتحقّق ثمّ جحد، كالّذي لم يعلم من الأساس.

وقد يأتي الحكم الشّرعيّ بنصّ صريح وبصيغة بيّنة مباشرة، كالأمر والنّهي وما يدلّ عليهما، كقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾ (البقرة 43)، ﴿وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ (البقرة 83)، ﴿وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ﴾ (الرحمن 09)، ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَى﴾ (الإسراء 32)، ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾ (المائدة 03)، أو قد يكون الحكم ضمنيًّا غير ظاهر وصريح، يجتهد الفقهاء في استنباطه وتبيينه كأن يقيسوا حادثة أو مسألة على أخرى لشبهها في العلّة الموجبة لحكم الثّانية، كتحريم النّبيذ قياسًا على تحريم الخمر لاشتراك كلّ من النّبيذ والخمر في علّة الإسكار، إذ لم يرد في حكم النّبيذ نصّ، وورد في الخمر أكثر من نصّ صريح بالتّحريم، كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (المائدة90).

ويصفُ محمد عميم الإحسان[1] علم الفقه بقوله: علمٌ بحوره زاخرة ورياضه ناضرة ونجومه ظاهرة، وأصوله ثابتة مقررة، وفروعه رفيعة محررة، ولقد نوّعوا هذا الفقه فنونًا وأنواعا، وتطاولوا في الاستنباط يدًا وباعا، وكان من أهمّ أنواعه معرفة القواعد الفقهية والضّوابط الشّرعية الّتي يخرج عليها المسائل، ويستمد منها في الحوادث والنّوازل، وتفهمها في الظّاهر يوجب الاستناس بالفروع للمتفقّهين، ويكون وسيلة لتقررها في أذهان الطّالبين[2]، ثمّ ما يلبث أن يبيّن الفرق بين القاعدة الفقهيّة والضّابط الشّرعي، فيقول: القاعدة تتعلّق بأبواب الفقه المختلفة، أمّا الضّابط فيتعلّق بباب خاص من أبواب الفقه[3].

وتُعدّ الأحكامُ الشّرعية موضوعُ علم الفقه الدّستورَ الّذي يضبط منهاج الدّين ونواحي الحياة، وسِراط العبد المستقيم، فإن اتّبعها نال، وإن حاد عنها مال، وقد اختلف علماء الفقه في تقسيم الأحكام الشّرعيّة، فمنهم من حصاها سبعةً وهي: الواجب والمندوب والمباح والمحظور والمكروه والصّحيح والباطل، فأمّا الواجب يُثاب فاعله ويُعاقب تاركه، وأمّا المندوب فلا يُعاقب تاركه، وأمّا المباح فخلاف الواجب، وأمّا المحظور يُثاب تاركه ويُعاقب فاعله، وأمّا المكروه فيُثاب تاركه ولا يُعاقب فاعله، وأمّا الصّحيح ما يتعلّق به النفوذ ويعتدّ به، وأمّا الباطل فخلافه[4].

فالحكم الشّرعي حسب هذا التّقسيم وفي عمومه إمّا إلزام بالفعل، أو إلزام بالتّرك، أو تخيير بين هذا وذاك.

ومنهم من عدّها ثمانية، خمسة تكليفيّة، وهي: الواجب ومُرادفه الفرض عند الجمهور، والمحظور ويُقال له المحرّم، والمندوب وهو الّذي يكون فعله راجحًا في نظر الشّرع، والمكروه وهو ما نُهي عنه نهيَ تنزيه، والإباحة ويُقال حلال أو جائز أو مطلق، وثلاثة وضعيّة، وهي: السّبب وهو جعلُ وصف ظاهر منضبط مناطًا لوجود حكم، كجعل الزّنى سببًا لوجود الحدّ، والشّرط وهو ما كان عدمُه يستلزم عدمَ السبب لحكمةٍ في عدمه تنافي حكمة الحكم أو السّبب، ومثاله أنّ الحول شرط في وجوب الزّكاة، فعدمه يستلزم عدم وجوبها، والمانع وهو وصف ظاهر منضبط، يستلزم وجودُه حكمةً تستلزم عدمَ الحكم،

---

[1] يعدّ العلّامة محمد عميم الإحسان من أبرز الشّخصيات الإسلامية العلمية في شبه القارة الهندية، برع في التّفسير والحديث، واللّغة والفقه، والتّجويد، وغيرها من العلوم الجليلة، ولد سنة 1911 ببيهار بالهند، وتوفي سنة 1974 ببنغلاديش، ودفن بجوار مسجد أسّسه هو بمدينة داكا، كان حنفيّ المذهب، ولُقّب بالمفتي الأعظم، كتب ما يُقارب الثلاثمائة مؤلّف، أبرزها: "فقه السنن والآثار"، و"أدب المفتي"، و"تاريخ علم الفقه"، و"طريقة الحج"، و"قواعد الفقه".
للاستزادة يُنظر: محمد غلام الرحمن، "الجهود العلمية للسيد محمد عميم الإحسان في الدراسات التفسيرية"، المجلة الدولية للدراسات الإسلامية المتخصصة، المجلد:5، العدد:1، سبتمبر 2020، ص: 1-11.

[2] محمد عميم الإحسان البنغلاديشي، القواعد الفقهية، ت: عنايت الله الكرياسني، مكتبة الاتحاد، الهند، ط1، 1986، ص:7.

[3] المصدر نفسه، ص:10.

[4] يُنظر، جلال الدين محمد المحلي، شرح الورقات في أصول الفقه، ت: حسام الدين بن موسى عفانه، جامعة القدس، ط1، 1999، ص:70-78

أو عدم السبب، كوجود الأبوّة، فإنّه مستلزمٌ عدمَ ثبوت الاقتصاص للابن من الأب، لأنّ كون الأب سببًا لوجود الابن يقتضي أن لا يصير الابن سببًا لعدمه[1].

فالمقصود بالحكم التّكليفي ما يقتضي الأمر بالفعل، أو النّهي عنه، أو الاختيار بينهما، والمقصود بالحكم الوضعي ما يقتضي كون أمر سببًا لآخر، أو شرطًا له، أو مانعًا.

والتّقسيم الثّاني هو الرّأي الأشهر عند الجمهور.

ويُعدّ الباحث في أدلّة الأحكام ومصادرها ومشروعيّتها أصوليًّا، والعلم الّذي ينتسب إليه هو علم أصول الفقه، فالأصوليّ غير الفقيه، لأنّ الأوّل ينظر في الأصول والقواعد والأدلّة الشّرعية واللّغوية والمنطقيّة الموجبة للأحكام، والثّاني ينظر في الحكم المترتّب عن فعل المكلّف، مع إثبات الدّليل، لذا فكلّ فقيه أصوليّ وليس كلّ أصوليّ فقيهًا.

ومنه كان الحكم الشّرعي في نظر الأصوليّ هو النّص الشّرعي نفسه؛ أي هو نصّ الخطاب، أمّا في نظر الفقيه هو أثر هذا الخطاب، فقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَى﴾ (الإسراء32) هو الحكم عند الأصوليّين، وما تضمّنه هذا النّص هو الحكم عند الفقهاء؛ أي تحريم الزّنى[2].

أو إذا أخذنا القاعدة الفقهية " الأمر يفيد الوجوب، ما لم تصرفه قرينة إلى حكم آخر"، نجد أنّ الأصوليّ يتعامل مع هذه القاعدة من خلال الاستقراء والضّبط والتّحليل والإثبات، أمّا الفقيه فيتعامل معها من خلال استنباط الحكم، كحكم استحباب صلاة ركعتين قبل المغرب لقول رسول الله ﷺ: " صَلُّوا قَبْلَ الْمَغْرِب، صَلُّوا قَبْلَ الْمَغْرِب، صَلُّوا قَبْلَ الْمَغْرِب، لِمَنْ شَاء"[3]، فعبارة (لمن شاء) أخرجت الفعل -فعل الأمر صلُّوا- من حكم الوجوب إلى حكم الاستحباب.

فإذا كان علم الفقه يُعنى بالأحكام الشّرعية وتطبيقها، فعلم أصول الفقه يُعنى بأدلّة تلك الأحكام وأصولها، لذا يُعرّف بأنّه: القواعد الّتي يُتوسل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية من الأدلّة[4]، أو هو: معرفة دلائلِ الفقه إجمالًا وكيفيةِ الاستفادة منها وحالِ المستفيد[5]، أو هو: العلم الّذي يُعنى ببحث مصادر الأحكام وحُجّيّتها ومراتبها في الاستدلال بها، ويرسم مناهج الاستنباط، ويستخرج القواعد المعينة على ذلك، والّتي يلتزم بها المجتهد عند تعرّفه على الأحكام من أدلّتها التّفصيلية[6].

نشأ علم أصول الفقه لمّا دعت الحاجة إلى نشأته، وإن كان -كما ذكرنا- موجود ممارسةً ومنهجًا جنبا إلى جنب مع وجود كتاب الله وسنة نبيّه، فبعد وفاة النّبي ﷺ المفتي الأوّل والإمام الأعظم في تاريخ الإسلام، وهو الّذي اعتمد صحابته الكرام عليه ورجعوا إليه في كلّ قول وفعل، كانوا بعده يفتون ويحكمون استنادا لما حصّلوه من مصاحبتهم ورفقتهم إيّاه، وشدّة معرفتهم به ﷺ، وما ترك فيهم من أقوال وأفعال، وكذا اعتمادًا على معرفتهم الجمّة بأسرار العربيّة ونظامها، ولمعاصرتهم نزول الوحي والإلمام بأسبابه وإدراك الحكمة منه.

---

[1] ينظر، محمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ت: أبو حفص سامي بن العربي الأثري، دار الفضيلة، الرياض، ط1، 2000، ج1، ص: 71-77.

[2] عبد الكريم زيدان، الوجيز في أصول الفقه، مؤسسة قرطبة، بغداد، ط6، 1976، ص:25.

[3] صحيح البخاري/ عبد الله المزني/ 7368.

[4] محمد الخضري بك، أصول الفقه، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ط6، 1969، ص: 14.

[5] أحمد بن محمد النجار، شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي، دار النصيحة، المدينة المنورة، ط1، 2015، ص:28.

[6] عبد الكريم زيدان، الوجيز في أصول الفقه، ص: 7.

فقد كان الصّحابة رضي الله عنهم، على علم تام باللّغة الّتي نزل بها القرآن الكريم، وجاءت بها السّنة النّبوية الشريفة، كما كانوا على دراية تامة بأسباب النّزول وورود الأحاديث ومعرفة النّاسخ والمنسوخ، والمجمل والمبيّن، والمطلق والمقيّد ... فكانوا إذا أرادوا الوقوف على حكم من الأحكام لجأوا إلى كتاب الله تعالى فإن لم يجدوا فيها حاجتهم طلبوا حكم ذلك من غيرهم من أصحاب رسول الله. فإن لم يجدوا في المسألة نصًّا من كتاب أو سنّة اجتهدوا وبحثوا عن الأشباه والأمثال ثمّ أفتوا بما ظهر لهم من الأدلّة وربما وقع اتّفاق المجتهدين منهم على بعض المسائل[1].

فلمّا ولّى عصرهم - صدر الإسلام - وجاء عصر الصّحابة المتأخّرين وبعدهم التّابعين ثمّ من تلاهم، اختلّت الموازين، وما كان ملَكة صار علمًا وصناعةً، وما جُبل عليه القوم السّابقون عسُر على القوم اللّاحقين.

يقول ابن خلدون: واعلم أنّ هذا الفن - يقصد أصول الفقه - من الفنون المستحدثة في الملّة، وكان السّلف في غُنية عنه، بما أنّ استفادة المعاني من الألفاظ لا يُحتاج فيها إلى أزيد ممّا عندهم من الملكة اللّسانية[2].

عُرف عصر التّابعين وما بعده بكثرة وتعدّد الآراء الفقهيّة واختلافها، وظهور الفرق والمذاهب الدّينية، وتشتّت المكلَّفين بينهم، ثمّ برز أئمّة مجتهدون، ضبطوا علم أصول الفقه، وحدّدوا موضوعه ومناهج استنباط أحكامه، ورسموا الخطوط العريضة لما هو آتٍ بعدهم، لاسيما الأئمة الأربعة[3] أصحاب المذاهب المعتمدة، والّتي تُعدّ الأرضيّة المتينة والقاعدة الّتي يتّكئ عليها كلّ مجتهد في الفقه وأصوله، فإمّا تبنّى فكرهم، أو نحا سمتهم، أو أضاف عليهم، أو حتّى انشغل بتحصيل حجج لدحض آرائهم ولمخالفتهم..

وقد كانت باكورة علم أصول الفقه - كما ذكرنا آنفا – مع الإمام الشّافعي رحمه الله، وضمّت رسالته الأوامر والنّواهي والبيان والخبر والنّسخ وحكم العلّة المنصوص من القياس، ثمّ تلاه وزاد عليه أئمة الحنفيّة خاصة مع إمامهم أبي زيد الدبوسي الّذي استفاض في القياس، ثمّ المتكلمون الّذين عُرفوا بالمغالاة في التّجريد والاستدلال، ومن أبرز آثارهم: "البرهان لإمام الحرمين" و "المستصفى للغزالي" وهما من الأشعرية، و"العهد لعبد الجبار" و "شرحه لأبي الحسين البصري" وهما من المعتزلة، و"المحصول لفخر الدين بن الخطيب" و "الأحكام لسيف الدين الآمدي" وهما من المتأخرّين، وانتهى أمر هذا الفن إلى تأسيس المذاهب الأربعة، والّتي كانت أصل الخلاف فيما بعد[4].

وأمّا أصل تعدّد المذاهب الفقهية وكذا ورود اختلافات بينها ليس إلّا تيسيرًا على الأمّة الإسلامية، وتوسعة لها في الفتاوي والرّأي، فلم يمسّ اختلافهم الأصول والثّوابت في الدّين، ولم يتعارض أيّ منهم مع ما جاء فيه نصّ صريح إمّا من القرآن أو من السّنة الصّحيحة الثّابتة، بل مسّ اختلافهم مسائل وأحكام تُركت للاجتهاد وإعمال العقل، وقُرأت أدلّتها قراءات متعدّدة. ويمكن إجمال أسباب الاختلاف بين المذاهب فيما يلي[5]:

---

[1] شعبان محمد إسماعيل، أصول الفقه تاريخه ورجاله، ص:21.

[2] ابن خلدون، المقدمة، ت: علي عبد الواحد وافي، دار الشعب، القاهرة، د ط، 1950، ص:420.

[3] يُنسب المذهب الحنفي للإمام أبي حنيفة النعمان بن ثابت (80ه/150ه)، ويُنسب المذهب المالكي للإمام مالك بن أنس (93ه/179ه)، شيخ المدينة وحجّة الإسلام، ويُنسب المذهب الشافعي للإمام محمد بن إدريس الشافعي (150ه/204ه)، ويُنسب المذهب الحنبلي للإمام أحمد بن حنبل(164ه/241ه)، عربيّ الأصل من العراق.

[4] ينظر، المصدر نفسه.

[5] ينظر، محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، د ت، ص:270-284.

- الاختلاف حول الكتاب:

أجمع أصحاب المذاهب الأربعة وغيرهم من الأئمة والعلماء على الاستدلال بالقرآن الكريم، وأنّه أصل الدّين وشريعته ومنهاجه، وإنّما كان الخلاف في دلالات وحمولات بعض الألفاظ والتّراكيب، والّتي تُركت لباب الاجتهاد الفقهي، نحو كلمة "قُروء" في قوله تعالى: ﴿والمطلّقاتُ يتربّصْنَ بأنفُسِهنّ ثلاثة قُروءٍ﴾ (البقرة 228)، فسّرها الجمهور بالحيض، وفسّرها الشافعي بالطّهر، وكلاهما يجوز.

- الاختلاف حول السّنة:

لم يختلف الأئمة الأربعة في أصل الاستدلال بالسّنة الشّريفة، وفي كونها مفسِّرة للقرآن الكريم، بل اختلفوا في اشتراط الإسناد من عدمه، وبالتّالي في صحّة بعض الرّوايات، أو في وجود روايات يعلمها بعضٌ ويجهلها بعضٌ، أو في مخالفة بعض السّنة في ظاهرها لعموم القرآن.

- الاختلاف حول الرأي:

رأت جماعة أنّه لا يصحّ أخذ الأحكام الشّرعيّة إلّا من ظاهر النّصوص، وأهمّهم داود الظاهري (ت270هـ) وخليفته ابن حزم (ت456هـ)، أمّا أكثر الفقهاء لجأوا إلى الاجتهاد بالرأي عند غياب النّص، وأجازوه، بل لم يعتدّوا بحكم نفاة الرّأي، غير أنّهم اختلفوا في منهاجه؛ أي في مسألة القياس، فأقرّه الشّافعي، وتوسّع فيه الحنفيّة، والمالكيّة، والزّيدية، وبعض الحنابلة، ورفضه الشّيعة الإمامية.

- الاختلاف حول الإجماع:

يعدّ الإجماع من أكثر الأبواب الفقهية الّتي اختُلف فيها، لكنّه اختلاف لم يمسّ جوهر الدّين، بل اختلفوا في صحّة إجماع من أتى بعد الصّحابة.

وكما تعدّدت مذاهب واتّجاهات علم أصول الفقه، فقد تعدّدت روافده، إذ كان اعتماده واستمداده من ثلاثة علوم هي: علم الكلام وعلم اللّغة وعلم الفقه[1]، فأمّا علم الكلام فيُعرف أيضًا بعلم التّوحيد، وعلم الفقه الأكبر، وعلم الإيمان، وعلم الأسماء والصّفات، وعلم أصول السّنة، ويُعنى بمعرفة الله تعالى والإيمان به، وإثبات صحّة العقائد الإسلامية، وأركان الإيمان وأركان الإسلام، وعرّفه ابن خلدون بأنّه علم يتضمّن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلّة العقليّة والردّ على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السّلف وأهل السّنة[2]، وأمّا علم اللّغة فلعدم إمكانية تفقّه كتاب الله وسنّة نبيّه ﷺ دون معرفة واسعة بأسرار العربية وعلومها، يقول ابن خلدون: النّظر في القرآن والحديث لا بدّ أن تتقدّمه العلوم اللّسانية لأنّه متوقّف عليها[3]، ومن هنا كان التّداخل بين علمي أصول الفقه وأصول النّحو، من باب أنّ النّحو أجلّ علوم العربية وأعظمها، وقنطرة باقي فنونها، وأمّا علم الفقه فلأنّ موضوعه الأحكام الشّرعية، وعلم أصول الفقه يُعنى بإثباتها أو نفيها.

[1] ينظر، شعبان محمد إسماعيل، أصول الفقه تاريخه ورجاله، ص: 16.

[2] ابن خلدون، المقدمة، ص: 423.

[3] ابن خلدون، المقدمة، ت: أ.م. كاترمير، مكتبة لبنان، بيروت، المجلد 02، د ط، 1996، ص: 386.

والأصول في الفقه المتّفق عليها أربعة، هي كتاب الله، وسنّة نبيّه، والإجماع، والقياس، وهي ترجع عند التّحقيق إلى أصلين هما: الكتاب والسّنة[1]، والكتاب والسّنة عند أصوليّي الفقه، هما السّماع أو النّقل عند أصوليّي النّحو، لأنّهما يؤخذان سماعًا أو روايةً، والتّغيير فيهما يُعدّ تحريفًا وتزييفًا.

فنصوص الشّريعة من القرآن والسّنة مشتملة على ما هو قطعيٌّ في ثبوته أو دلالته، ولا مجال فيه للاجتهاد أو الرّأي، وما هو ظنّيّ في ثبوته أو دلالته، يقبل الاجتهاد واختلاف وجهات النّظر، تمشيًّا مع طبيعة الحياة وتغيّر ظروف النّاس، حتّى تتّسع الشّريعة لكلّ ما يجدّ للنّاس من وقائع...[2].

الأصول –إذن- قسمان، قسم نقليّ وآخر عقليّ، ولا يؤخذ بأحدهما دون الآخر، فلا يتمّ النّقل دون نظر وتحقّق، ولا يُقبل الرّأي دون دليل قطعيّ من الكتاب والسّنة.

وقد اتّفق الفقهاء على أربعة أصول واختلفوا في ستّة، فأمّا الأربعة المُتّفق عليها فهي:

- الكتاب:

ويُقصد به القرآن الكريم، وهو الكلام المعجز المنزّل على النّبي ﷺ، المكتوب في المصاحف، المنقول بالتّواتر، المتعبّد بتلاوته، المبدوء بسورة الفاتحة، المختوم بسورة النّاس[3].

فهو كلام الله تعالى الّذي أنزله على رسوله المصطفى سيّدنا محمد بن عبد الله ﷺ، بواسطة ملَك الوحي جبريل عليه السّلام، المُعجز بألفاظه ومعانيه، وبلاغته، وما يحمل من أخبار الأمم السّابقة، وما فيه من أمور الغيبيات، المُتعبَّد بتلاوته وحفظه وتفسيره، المنقول إلينا بالتّواتر، المُنزّه عن التّحريف والمحفوظ بعهد الله تعالى.

فهو الكتاب العربي المُبين الّذي ارتضاه الله تعالى دينًا لنا وللعالمين جميعًا وختم به الرّسالات فكان كتاب الإسلام[4].

وهو عمدة الشّريعة وأصلها، ومرجِع باقي الأدلّة، وتُعدّ العربية جزءًا من ماهيته، إذ لا تصحّ الصّلاة إلّا بها، لذا لم يُجز الجمهور ترجمة ألفاظه إلى لغات أخرى، وإن كانت ترجمة المعاني أمرًا مطلوبًا، وأمّا عن التّواتر فاتّفق الجمهور على سبع قراءات، وهي لابن كثير المكّي، ونافع المدني، وابن عامر الدمشقي، وأبي عمر بن العلاء البصري، وعاصم وحمزة والكسائي الكوفيّين، واختلفوا على ثلاثة وهي: قراءة أبي جعفر، وقراءة خلف، وقراءة يعقوب.

ويَعدّ علماء الفقه القراءات المتواترة أصلًا ثابتًا ودليلًا أوّلًا من أدلّة التّشريع، ويأخذونها حجّةً ومثالًا، وما دونها لا يؤخذ به، وإن حصل ففيه خلاف، كقراءة ابن مسعود في كفارة اليمين {فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام متتابعات} لا يحتجّ بها على وجوب التّتابع[5].

---

[1] محمد الخضري بك، أصول الفقه، ص:5.

[2] عبد الله بن عمر البيضاوي، منهاج الوصول إلى علم الأصول، ت: شعبان محمد إسماعيل، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2008، ص: 7.

[3] أكرم عبد خليفة الدليمي، جمع القرآن دراسة تحليلية لمروياته، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2006، ص: 17.

[4] ينظر، محمد يوسف موسى، المدخل لدراسة الفقه الإسلامي، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، 2009، ص: 170.

[5] ينظر، محمد الخضري بك، أصول الفقه، ص: 209-210.

- السّنة النّبوية:

المقصود بالسّنة النّبوية الشّريفة ما ثبت عن الرّسول ﷺ قولًا وفعلًا، ويُطلق في مقابلها "البدعة"، ويدخل في السّنة ما سنّه صحابة رسول الله ﷺ وإن لم يثبت في الكتاب أو في الحديث، ودليله قوله ﷺ : عليكم بسنّتي وسُنّة الخلفاءِ الرّاشِدين من بَعْدي[1].

وتُعدّ السّنة الأصل الثّاني من أصول الفقه النّقلية ودليل التّشريع المُلحق بالقرآن الكريم، والمفسِّر له في مواضع متعدّدة، يقول الله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ (الحشر 7).

وتنقسم السّنة باعتبار سندها عند الجمهور إلى: متواتر وآحاد، وزاد الحنفيّة المشهور أو المستفيض، فأمّا التّواتر فيعتمد على الحسّ لا على العقل، لأنّ العقل قد يخطئ، أمّا الحسّ وإن أخطأ فيمكن تدارك الخطأ كأن تتكرّر الرّؤية مثلًا، ويُشترط فيه بلوغ عدد النّقلة حدًّا يمنعهم من الاتّفاق على الكذب، وأمّا الآحاد فهو ما لم يصل فيه عدد النّقلة حدّ التّواتر، وأمّا المشهور ما كان أحاديّ الأصل ثمّ تواتر، وهو ما نقطع بنسبته إلى رواية عن الرّسول ﷺ لكن لا نقطع بنسبته إلى الرّسول ﷺ نفسه[2].

- الإجماع:

وهو اتّفاق أهل العصر على حكم الحادثة[3].

كأن يتّفق علماء الأمة وفقهاؤها -بعد عصر النّبيﷺ - على كلمة واحدة بخصوص حكم شرعيّ لمسألة بعينها، وهو دليل شرعيّ باتّفاق الجمهور، ما عدا الظّاهريّة الّتي تأخذ بإجماع الصّحابة فقط.

ويُعدّ الإجماع دليلًا سمعيًّا؛ أي نقليًّا[4]، يلحق الكتاب والسّنة، لذا كانت له مكانة عظيمة بين أصول التّشريع الإسلامي، يقول الله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ (آل عمران110)، ويقول: ﴿وَمِمَّنْ خَلَقْنَا أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ﴾ (الأعراف 181)، ويقول رسول اللهﷺ: إنَّ اللهَ لا يجمعُ أمّتِي على ضَلالَةٍ ويدُ اللهِ معَ الجماعة، ومن شذَّ شذَّ إلى النّار[5].

والإجماع نوعان: إجماع صريح، وآخر سكوتي، فأمّا الصّريح هو اتّفاق المجتهدين على حكم واقعة من الوقائع بأن يبدي كلّ منهم رأيه صراحة بذلك الحكم، وقطعيّ الدّلالة على حكمه، ولا مجال للحكم بخلافه، ولا عبرة لأيّ اجتهاد يخالفه، ومن أنكره بعد علمه به، فقد كفر[6].

---

[1] ينظر، المصدر نفسه، ص: 214.

[2] ينظر، المصدر نفسه، ص: 216.

[3] جلال الدين محمد المحلي، شرح الورقات في أصول الفقه، ص:181.

[4] ينظر، الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، ت: عمر سليمان الأشقر، دار الصفوة، مصر، ط2، 1992، ج1، ص: 36.

[5] صحيح الترمذي/ عبد الله بن عمر/ 2167.

[6] سعدي أبو جيب، موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي، دار الفكر، دمشق، ط4، 2011، ص:31.

ويكون اتّفاق المجتهدين في هذا النّوع قولًا أو فعلًا، كأن يُصرّحوا بحكم من الأحكام، إنّه واجب، أو مكروه، أو مباح، أو غير ذلك، أو كأن يُجمعوا على القيام بفعل ليصير واجبًا بعدهم، ولا يُخالِف مجتهد ولا يحيد عمّا أقرّته الجماعة، وكذا لا يسكت برأيه عن رأيهم.

وأمّا السّكوتي، أن يسكت بعض المجتهدين على رأي آخرين في مسألة مع اطّلاعهم عليها، سكوتًا من غير إنكار، وهو محلّ اختلاف، إذ عدّه الإمام أحمد وأكثر الحنفية وجمهور الشافعية وجماعة أهل الأصول صحيحًا، وإجماع لكن ليس حجّة في قول الصّيرفي[1]، وليس بإجماع عند المالكية، والباقلاني[2].

يوجد من المجتهدين من لا يعترض على حكم ولا يقبله بقول صريح، وهذا في عُرف الأصوليّين إجماع، لكنّه إجماع غير صريح، وهو دليل وحجّة باتّفاق الجمهور.

ويُشترط في الإجماع ألّا يُسبق بخلاف، فالحكم لا يتغيّر، لا بتقادم الزّمن، ولا بوفاة الفقيه أو المجتهد، كما يُشترط في قائله الإسلام والعلم والتّفقّه في مسائل الشّرع والأحكام.

- القياس:

ولعلّه أبرز نقاط التّقاطع بين أصول الفقه وأصول النّحو، وأوضحها من حيث التّأثير، ويُعرّف القياس في أصول الفقه بأنّه إثبات مثل حكم معلوم في معلوم آخر، لاشتراكهما في علة الحكم عند المثبت[3].

وعرّفه الغزالي بأنّه حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من إثبات حكم أو صفة أو نفيهما عنهما[4].

فالقياس إلحاق حكم مسألة غير منصوص عليها بحكم مسألة أخرى منصوص عليها لاشتراكها معها في نفس العلّة الموجبة للحكم لها، ويُعدّ رابع الأدلّة، وجوهره العقل والاستنباط؛ فهو أصل عقليّ.

يقول علي جمعة: اعلم أنّ القياس مناط الاجتهاد، وأصل الرّأي، ومنه يتشعّب الفقه، وأساليب الشّريعة، وهو المفضي إلى الاستقلال بتفاصيل أحكام الوقائع، مع انتفاء الغاية والنّهاية؛ فإنّ نصوص الكتاب والسّنة محصورة مقصورة، ومواقع الإجماع معدودة مأثورة، فيما ينقل منهما تواترا فهو المستند إلى القطع، وهو معوز قليل، وما ينقله الآحاد عن علماء الأنصار ينزل منزلة أخبار الآحاد، وهي على الجملة متناهية، ونحن نعلم قطعا أنّ الوقائع الّتي يُتوقّع وقوعها لا نهاية لها[5].

---

[1] هو محمد بن عبد الله الصيرفي، أحد المتكلمين الفقهاء من الشافعية، من أهل بغداد، له في الأصول كتاب البيان في دلائل الأعلام على أصول الأحكام، وكتاب في الإجماع، وشرح رسالة الشافعي، وكتاب في الفرائض، وقيل فيه: كان أعلم الناس بالأصول بعد الشافعي، توفي بمصر سنة 330 هجرية.
شعبان محمد إسماعيل، أصول الفقه تاريخه ورجاله، ص: 113.

[2] ينظر، المصدر نفسه.

[3] عبد الله بن عمر البيضاوي، منهاج الوصول إلى علم الأصول، ص: 189.

[4] محمد الخضري بك، أصول الفقه، ص: 288.

[5] علي جمعة، القياس عند الأصوليين، دار الرسالة، القاهرة، ط1، 2006، ص: 22.

يريد علي جمعة بهذا القول، حقيقة أنّ ما ورد في الكتاب قد ورد، وما ورد في السّنة قد ورد، ولا شكّ في كمالها ومسايرتها جميع الأزمان والعصور، لكنّ الواقع يفرض تطوّرات ومسائل من شأنها أن تُجبر الفقيه المجتهد والإمام المسؤول أن يبحث لها عن شبيهاتها فيما تتوفّر عليه من علل، ويقيس على ما جاء به القرآن الكريم من أحكام والسّنة النّبوية الشّريفة، ليقول ما اطمأنّ له من حكم فيها.

وفي بيان أنّ القياس حجّة، يقول الله تعالى: ﴿فاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبصَارِ﴾ (الحشر2)، فقالوا إنّ: القياس عبارة عن مجاوزة الحكم من الأصل إلى الفرع، والمجاوزة اعتبار، والاعتبار معناه العبور، وهو المجاوزة[1].

وليس القياس أصلًا مستحدثًا، بل عُرف مع رسول الله ﷺ وصحابته بداية الدّعوة، وإن كان حاجة مُلحّة في العصر الحالي، فقد ثبت عن الرّسول ﷺ أنّه سأل معاذ بن جبل حين بعثه إلى اليمن: بمَ تقضي؟ قال: بكتاب الله، قال: فإن، لم تجد؟ قال: فبسنّة رسول الله، قال: فإن لم تجد؟ قال: أجتهد رأيي، فأقرّه الرّسول على ترتيبه[2].

اجتهاد الرّأي ابتغاء التّوصل إلى حكم شرعيّ في حادثة أو واقعة ليس لها نصّ صريح في الكتاب أو السّنة يُعدّ قياسًا في عُرف كثير من الأئمّة والفقهاء[3]، لذا أقرّ رسول الله ﷺ ترتيب معاذ بن جبل لجوابه، إذ أخذ بكتاب الله ثمّ بسنّة نبيّه ﷺ ثمّ باجتهاد الرّأي، وهي بهذا شكّلت أصول الفقه، وغياب الإجماع بديهيّ، فلا إجماع في حضرة النّبيﷺ ووجوده، وهو ما ذكرناه سابقًا.

كما ورد عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنّه قال لأبي موسى الأشعري حين ولّاه القضاء: الفهم الفهم فيما تلجلج في صدرك ممّا ليس في كتاب ولا سنّة، فاعرف الأشباه والأمثال وقس الأمور عند ذلك، واعمد إلى أقربها إلى الله وأشبهها بالحقّ[4].

وللقياس أربعة أركان هي: الأصل أو المقيس عليه، وهو ما ثبت الحكم فيه بنصّ أو إجماع، والفرع أو المقيس، وهو ما يحتاج حكمًا، لأنه لم يثبت فيه نصّ أو إجماع، والعلّة وهي ما يشترك فيه الأصل والفرع، وبها استحقّ الثّاني حكم الأوّل، ورابع ركن هو الحكم، ويُقصد به الحكم الشّرعيّ الّذي اقتضته العلّة.

والقياس ثلاثة أنواعٍ، قياس علّة، وهو ما كانت العلّة فيه موجبة للحكم، كتحريم ضرب الوالدين قياسًا على تحريم التأفيف لهما، والعلّة هي الأذى، وقياس دلالة، وهو ما كانت العلّة فيه دالة على الحكم لا موجبة له، كالمرأة الّتي تحمل دون زواج،

---

[1] عبد الله بن عمر البيضاوي، منهاج الوصول إلى علم الأصول، ص: 190.

[2] محمد الخضري بك، أصول الفقه، ص: 6.

[3] سئل الإمام الشافعي عن القياس: أهو الاجتهاد أم هما مفترقان؟ فأجاب بقوله: "هما اسمان لمعنى واحد". فقد جعلهما الشافعي -رحمة الله عليه- مترادفين، ووافقه في هذا القول أبو علي بن أبي هريرة من فقهاء الشافعية.
كما وافقه أبو بكر الرازي في المعنى الأول من المعاني الثلاثة التي يقع عليها الاجتهاد في نظره، فقد حكى الشوكاني عنه ذلك حيث قال: "وقال أبو بكر الرازي: الاجتهاد يقع على ثلاثة معان، أحدها القياس الشرعي، لأنّ العلّة لما لم تكن موجبة للحكم لجواز وجودها خالية عنه لم يوجب ذلك العلم بالمطلوب، فذلك كان طريقه الاجتهاد. (...) وقد حكى الإمام الغزالي ذلك فقال: وقال بعض الفقهاء: القياس هو الاجتهاد.
نادية شريف العمري، الاجتهاد في الإسلام أصوله-أحكامه-آفاقه، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1985، ص: 29-30.
يتفق الجمهور على أنّ الاجتهاد أعمّ من القياس من حيث الحدّ، والآليات، والشّروط، والضّوابط، والمسائل الّتي تحتاج أحكامًا، وهو ما سنتطرّق إليه لاحقا، ولعلّ من ساوى من الفقهاء بين مصطلحي الاجتهاد والقياس كان من باب التّغليب، لأنّ أغلب أبواب الاجتهاد مرتبطة بالقياس بأنواعه، وغالبا ما يُمثّل للاجتهاد بحوادث القياس، ويُشرح القياس ويُعرّف من مبدأ أنّه مجال الاجتهاد، لذا دلّلنا على وجود القياس زمن النّبي ﷺ بجواب معاذ وإقرار النّبي ﷺ عليه اجتهاد رأيه.

[4] محمد الخضري بك، أصول الفقه، ص: 6.

تُقاس على الزّانية، فحملها دليل الزّنا، وبالتّالي عُرفت بالدّليل وليس بذاتها، وقياس الشّبه، وهو وقوع التّشابه بين فرع وأصلين، كمسألة العبد المقتول خطأً، فبعض أهل العلم قاسوه على الحرّ المقتول خطأً، بعلّة أنّ كليهما إنسان، وعليه يكون الحكم دفع الدّية إلى سيّد العبد، وبعضٌ آخر قاسه على قتل البهيمة خطأً، بعلّة أنّ كليهما مملوك، وعليه كان الحكم دفع قيمة العبد إلى سيّده، ولا ديّة فيه[1].

وأمّا الأصول السّتّة المُختلف فيها:

- الاستحسان:

له عدّة تعريفات، منها العدول عن موجب القياس إلى قياس أقوى منه، أو تخصيص قياس بدليل أقوى منه.

أو هو ترك القياس لدليل أقوى منه من كتاب أو سنّة أو إجماع.

أو هو العدول بحكم المسألة عن نظائرها لدليل شرعيّ خاص.

أو هو إيثار ترك مقتضى الدّليل عن طريق الاستثناء والتّرخص لمعارضة ما يعارضه في بعض مقتضياته[2].

فالاستحسان أن يرجّح الفقيه المجتهد حُكمًا لمسألة قيدَ التّشريع مراعاةً للمصلحة، حين يتعارض قياسان وحكمان، أحدهما أقوى دليلًا من الثّاني، أو أن يستثني المجتهد حكمًا جزئيًّا لقضية خاصة من حكم كليّ لقضية عامة، وبالتّالي فهو أصل فقهيّ مُتوقّف على رأي المجتهد وما اطمأنّ إليه والمصلحة المُراعاة.

وقد اختلف الفقهاء وعلماء الدّين في حجّيته، إذ نُسب القول به إلى أبي حنيفة، وقد أنكر أصحابه عليه ذلك، ونسبه إمام الحرمين إلى مالك، وقال ابن الحاجب: قالت به الحنفية والحنابلة وأنكره غيرهم، وقد أنكره القرطبي، فقال: ليس معروفًا من مذهبه، وقال فيه الشافعي: من استحسن فقد شرعَ، ومعناه أنّه ينصب من جهة نفسه شرعًا غير الشّرع، وقال: القول بالاستحسان باطل[3].

اختلف الأئمّة الفقهاء في حجيّة الاستحسان، ومردّ هذا الاختلاف أنّ الاستحسانَ دليلُ حكمٍ غلبت عليه رؤية ونفس المجتهد، على خلاف الأدلّة المُتّفق عليها، من كتابٍ وسنّةٍ وإجماعٍ، وهي الأدلّة النّقلية، وقياسٍ وهو الدّليل العقلي الّذي يعوّل في بحث حكم غير المنصوص على المنصوص، ومنه وإن كان القياس دليلًا عقليًّا، ومبحثًا من مباحث الاجتهاد، فهو يأخذ قوّته وأحقّيته من كونه لا يصحّ إلّا بدليل نقليّ، لذا لا اختلاف عليه.

ذكر الشوكاني أنّ بعض المحققين قالوا إنّ الاستحسانَ كلمةٌ يطلقها أهل العلم على ضربين: أحدهما واجبٌ بالإجماع، وهو أن يُقدَّم الدّليلُ الشرعيُّ، أو العقليُّ لحسنه، وهذا يجب العمل به، لأنّ الحسنَ ما حسّنه الشّرع، والقبيح ما قبّحه. والضّرب

---

[1] ينظر، جلال الدين محمد المحلي، شرح الورقات في أصول الفقه، ص: 201-205.

[2] عبد الكريم زيدان، الوجيز في أصول الفقه، ص: 230-231.

[3] محمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ص: 986.

الثّاني أن يكون على مخالفة الدّليل، مثل أن يكون الشّيءُ محظورًا بدليلٍ شرعيٍّ وفي عادات النّاس إباحته، أو يكون في الشرّع دليل يغلّظه، وفي عادات النّاس التّخفيف، فهذا يحرُم القول به[1].

- المصلحة المرسلة:

المصالح ثلاث، الأولى هي المصالح المعتبرة، وهي ما شهد الشارّع له بالاعتبار، كتشريع الجهاد لحفظ الدّين، والقصاص لحفظ النّفس، وتحريم الخمر لحفظ العقل...، والثّانية هي المصالح الملغاة، وهي ما شهد له الشّارع بالإلغاء؛ أي الّتي أهدرها الشّارع ولم يعتد بها في تشريع الأحكام، كإلغاء مصلحة الأنثى في مساواتها بأخيها في الميراث...، وكمصلحة المُرابي في زيادة ماله من الرّبا...، والثّالثة هي المصلحة المرسلة، وهي المصلحة الّتي لم ينصّ الشّارع على اعتبارها أو إلغائها، وفي عُرف الأصوليّين هي مصلحة لأنّها تجلب منفعةً وتدفع مفسدةً، ومُرسلة لأنّها مطلقة عن اعتبار الشّارع أو إلغائه، مثل المصلحة الّتي اقتضت جمع القرآن...[2].

وقد عرّفها الخوارزميّ بقوله: والمرادُ بالمصلحة المحافظة على مقصودِ الشّرعِ، بدفع المفاسد عن الخلق، وعرّفها الغزالي بقوله: هي أن يوجد معنى يشعرُ بالحكمِ، مناسب له عقلا، ولا يوجدُ أصلٌ متفقٌ عليه[3].

جاء الإسلام خدمة للإنسان من كافة النّواحي، وسُنّت شريعته وأحكامه مراعاةً لمصالحه، حتّى حدود الله الّتي تحمل عقوبات مغلّظة، كالقصاص والرّجم والجلد وقطع اليد...، تحمل في طيّاتها إحقاق النّفع، ودفع الضّرّ، بل لمّا تخلّى الحاكم عنها واستبدلها بعقوبات بدت مخفّفة وفيها رأفة، فشا الفساد وضاعت المصالح والحقوق، ومنه كان مراعاة المصلحة في استنباط الأحكام أو تنفيذها، مطلبًا يَعتدّ به المجتهد، ولعلّ ابن الخطاب رضي الله عنه أشهر من حكم بالمصلحة.

وقد اختلف الفقهاء في حجيّة المصلحة المرسلة، فرفضها الضّاهرية ولا عجب في ذلك، ونُسب إلى الشّافعية والحنفية إنكارها وإن كانت لهم اجتهادات راعت المصلحة، وأخذ بها مالك وابن حنبل، فأمّا الفريق الأوّل فمن حججهم أنّ الشّارع لم يترك شيئا من مصالح عباده دون حكم، لقوله تعالى ﴿أَيَحْسَبُ الإنسَانُ أَن يُترَكَ سُدًى﴾ (القيامة36)، ثمّ إنّ الأخذ بالمصلحة يُجرّئ الجاهل على التّشريع، وأمّا الفريق الثّاني فمن حججه أنّ الشّريعة ما وُضعت إلّا لتراعي مصالح العباد، ويقول ابن القيم في هذا الصّدد: إنّ الشّريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلّها، ومصالح كلّها، وحكمة كلّها، فكلّ مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرّحمة إلى ضدّها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشّريعة وإن أدخلت فيها بالتّأويل، فالشّريعة عدلُ الله بين عباده، ورحمته بين خلقه[4].

إن كان الشّارع لم يترك بابا إلّا وفيه حكمه، فلِمَ كان الاجتهاد أعظم أبواب الشّرع وأهمّها؟ ثمّ إنّ كمال رسالة الله تعالى وسنّة نبيّه ﷺ لا تتنافى مع اجتهاد الفقهاء وجهودهم لمسايرة مقتضيات العصر ومستحدثات الحال، فالشّريعة أتت بالأساسيات،

---

[1] المصدر نفسه، ص: 988-989.

[2] ينظر، عبد الكريم زيدان، الوجيز في أصول الفقه، ص: 236-237.

[3] محمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ص: 990.

[4] ينظر، عبد الكريم زيدان، الوجيز في أصول الفقه، ص: 238-241.

وطالبت إعمال العقل واجتهاد الرّأي في التّفاصيل والتّفريعات، فظروف وحال الإنسان كلّ يوم هي في شأن، وما بين إعمال عقلٍ واجتهاد رأيٍ وجبَ مراعاة المصلحة الّتي راعتها الشّريعة في الأحكام الأساسية، بما لا يتعارض وتلك الأحكام.

- الاستصحاب:

معنى استصحاب الحال أن يستصحب الأصل أي العدم الأصلي عند عدم الدّليل الشّرعي بأن لم يجده المجتهد بعد البحث بقدر الطّاقة، كأن لم يجد دليلًا على وجوب صوم رجب فيقول لا يجب باستصحاب الحال أي (العدم الأصلي)، أو هو ثبوت أمر في الزّمن الثّاني لثبوته في الأول[1].

فالاستصحاب اجتهاد لإقرار ما كان مقرّرًا من أحكام، أو العكس، فهو لا يأتي بحكم جديد، بل ينظر المجتهد فيما مضى ويُثبت أو ينفي ما كان يسري من حكم أو عدمه.

وهو عند الحنفية حجّة لإبقاء ما كان على ما كان، ودفع ما يخالفه، وهذا هو معنى قولهم: الاستصحاب حجّة في الدّفع لا في الإثبات، وعند غيرهم، كالحنابلة والشّافعية، حجّة للدّفع، وللإثبات، أي لثبوت الحكم السّابق، وتقريره كأنّه ثابت بدليل جديد حاضر[2].

- العُرف:

العُرف اصطلاحًا هو كلّ ما اعتاده النّاس وساروا عليه من كلّ فعلٍ شاع بينهم، أو قولٍ تعارفوا إطلاقه على معنى خاص لا تألفه اللّغة، ولا يتبادر غيره عند سماعه (...) والعُرف شرعًا هو ما تعارفه النّاس دون أن يحلّ حرامًا أو يحرّم حلالًا، كتعارفهم تقديم عربون في عقد الاستصناع، وتعارفهم أنّ الزّوجة لا تنتقل إلى بيت زوجها إلّا بعد قبض جزء من المهر، وأنّ المهر قسمان: معجّل ومؤجّل، وأنّ ما يقدّمه الخاطب أثناء الخطبة يُعدّ هديّة وليس جزءًا من المهر[3].

العُرف شيوع قول أو فعل بين أفراد البيئة الواحدة، ولا دخل له بأحكام الشّرع، وغالبًا ما يتحكّم العُرف في المجتمع وحريّته، ويؤطّر تحركاته، وأيّ خروج عن المتعارف عليه يُعدّ شذوذًا وانحرافًا.

قال العلماء: العادة شريعة مُحكّمة، والثّابت بالعرف ثابت بالنّص، لذا كان العرف حجّة إذا لم يخالف أحكام الشّريعة ولاءم حاجات النّاس ودفع المشقّة والحرج عنهم، وقد راعت الشّريعة بعض الأعراف العربية الّتي تصادم مبادئها وقواعدها العامة، كإيجاب الدّية في القتل الخطأ على العاقلة (الأقارب العصبات)، وتقرير الكفاءة في الزواج، ومراعاة القرابة العصبية في الولاية والإرث[4].

---

[1] جلال الدين محمد المحلي، شرح الورقات في أصول الفقه، ص: 212.

[2] عبد الكريم زيدان، الوجيز في أصول الفقه، ص: 269.

[3] وهبة الزحيلي، الوجيز في أصول الفقه، دار الفكر، دمشق، ط1، 1999، ص: 97-98.

[4] المصدر نفسه،

- مذهب الصّحابيّ:

مذهب الصّحابيّ أو قول الصّحابيّ، ويُقصد بهذا الدّليل ما أقرّه صحابة رسول الله ﷺ الّذين عايشوه ونصروه وأخذوا منه ونقلوا عنه، من أقوال أو أفعال بعد وفاته ﷺ.

واختلف العلماء في حجّية قول الصحابيّ، إذ يكون حجّة إذا كان من قبيل السّنة؛ أي قول الصّحابيّ الّذي لا يُدرك بالرّأي والاجتهاد، أو إذا تمّ الإجماع عليه، أمّا إذا كان قول الصّحابي عن رأي واجتهاد، فمنهم من عدّه حجّة، وذهبوا إلى التّرجيح بين ما اختلف فيه الصّحابة، من باب أنّ الصّحابة اكتسبوا الشّريعة وأصولها من رفقتهم للنّبي ﷺ ومعاصرتهم نزول الوحي وأسبابه، ومنهم من لم يعتد به، من باب أنّه اجتهاد قد يُخطئ وقد يُصيب[1].

- شرع من قبلنا:

بحث العلماء شريعةَ النّبي محمد ﷺ قبل البعثة، وهم في ذلك على مذاهب [2]:

قيل إنّه كان ﷺ متعبّدًا بشريعة آدم عليه السّلام، لأنّها أوّل الشّرائع، وقيل شريعة نوح عليه السّلام لقوله تعالى: ﴿شَرَعَ لكم مِنَ الدّينِ مَا وصّى بِهِ نوحًا﴾ (الشورى13)، وقيل شريعة إبراهيم عليه السّلام، لقوله تعالى: ﴿إنّ أَوْلَى النّاسِ بإبراهيم للّذين اتّبعُوهُ وَهَذَا النّبِيّ﴾ (آل عمران68)، وهو الرّأي الغالب، وقيل شريعة عيسى عليه السّلام، لأنّه أقرب الأنبياء زمنًا، ولأنّه النّاسخ لما قبله من الشّرائع، وقيل بشريعة كلّ الأنبياء، وقيل بشريعة العقل، وقيل لم يكن متعبّدًا.

ثمّ تساءلوا، هل تعبّد ﷺ بعد البعثة بشرع من قبله أم لا؟ وهم على مذهبين، الأوّل أنّه كان منهيًّا عنها، وقال به الشيرازي، والغزالي، والخوارزمي، وابن حزم، والرازي، والآمدي، والمعتزلة، وغيرهم، وحجتهم قوله تعالى: ﴿لكلٍّ جَعَلْنَا مِنْكم شِرْعَةً ومِنْهاجًا﴾ (المائدة48)، والثّاني أنّه على شرعة من قبله إلّا ما نُسخ منها، وقال به أكثر الشّافعية، وأكثر الحنفية، وطائفة من المتكلمين، ومالك، ومن حججهم قوله تعالى: ﴿وكتبْنَا عَلَيْهِم فِيهَا أَنّ النّفْسَ بالنّفسِ﴾ (المائدة45)، وقوله: ﴿ثُمّ أَوحينا إليكَ أنِ اتّبِع ملّةَ إبْرَاهِيمَ حَنِيفًا﴾ (النحل123).

وأمّا الرّاجح في هذا الأصل: أنّه إذا بلغنا شرع من قبلنا على لسان النّبي ﷺ ولم يكن منسوخا فإنّه شرع لنا.

ومن الأصول ما يُعرف بسدّ الذّرائع، ويُقصد به منع الفعل المفضي إلى مفسدة، وليس الفعل المحرّم أصلا، بل الفعل المباح، وفي الأخذ بسدّ الذّرائع اختلف العلماء، فالحنابلة والمالكية قالوا بهذا الأصل، من مبدأ "أنّ درء المفاسد مقدّم على جلب المصالح"، والشّافعية والظّاهرية قالوا إنّ الأفعال المباحة لا تُمنع لمجرّد احتمال أنّها تُفضي إلى مفسدة، فأخذوا بالإباحة بغضّ النّظر عن النّتيجة[3].

والرّاجح أنّ سدّ الذّرائع أصل من أصول التّشريع، ولأنّه طالما راعت الشّريعة والحدود والأحكام المصالح، وجاءت النّصوص لتنظّم العلاقات، وتكفل الأمن والعدل والاستقرار، ولأنّ إجماع الصّحابة ومَن بعدهم لم يتجاوز مسايرة المنفعة ووقف

[1] ينظر، عبد الكريم زيدان، الوجيز في أصول الفقه، ص: 260-261.

[2] ينظر، محمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ص: 979-985.

[3] ينظر، عبد الكريم زيدان، الوجيز في أصول الفقه، ص: 246-247.

المضرّة، عُدَّ كلّ ما يخدم ما سبق أصلًا يُحتذى به في استنباط الأحكام وتسنين القوانين الشّرعية، وإن اختلفت الأصول بين أصول أساسية ظاهرة كالكتاب والسّنة والإجماع، وأصول عقلية دقيقة تعتمد على ما فيه أصل جليّ قبلها كالقياس، وأصول ثانوية خفيّة لا تقوم بحالها، بل تقوم كلّها –كما تقوم الشّريعة الإسلامية- على تحقيق المصالح، وترجيح ما يُمكّنها، كالاستحسان، والمصلحة المرسلة، والاستصحاب، والعُرف، وسدّ الذّرائع.

ومنها كانت أصول الفقه ضربين، ضرب قائم بذاته، أوْلى من غيره، أحكامه قطعية لا أخذ ولا ردّ فيها، تؤخذ من الدّليل بقراءة مباشرة، وضرب لا يَحكم، بل قائم على الأوّل، يأتي في المرتبة الثّانية من حيث الأولوية، أحكامه تتطلّب اجتهادًا، لذا كانت غير قطعية، وغير ثابتة، تتماشى وطبيعة الظّروف ومستجدّات الواقع، وإن كانت لابدّ ألّا تتنافى والضّرب الأوّل، وهو ما يطبع الشّريعة الإسلامية بالمرونة واللّيونة وحرصها وامتثالها لما يخدم مصالح البشريّة كافة دون استثناء، لا في زمنٍ، ولا في جنسٍ، ولا في عرقٍ.

ثانيا: علم النّحو وعلم أصوله:

دعت الحاجة إلى تقنين التّراكيب والتّقعيد للّغة حين فشا اللّحن في البيئة العربية، فجاء النّحو ليضبط الكلام ويصون اللّسان، وقيل إنّ أوّل ما عدّه النّحاة خطأً هو المثل القائل: "مُكره أخاك لا بطل"[1]، والمثل ذكره أبو هلال العسكري (ت395ه) في جمهرة الأمثال بصيغة توافق القاعدة النّحوية[2].

فإعراب المثل كما ورد في كتاب العسكري لا إشكال فيه إذ يُعرب "مكره" خبر مقدّم مرفوع ويُعرب "أخوك" مبتدأ مؤخّر مرفوع وعلامة رفعه الواو، أمّا علامة الرّفع في "أخاك" هي الضّمة المقدّرة على الألف منع من ظهورها التّعذّر.

ويقول الجاحظ (ت255ه): إنّ أول لحن سُمع بالبادية هو هذه عصاتي[3].

تتعدّد تعريفات علم النّحو بين القدامى والمحدثين، إذ عرّفه ابن السراج (ت316ه) بقوله: النّحو إنّما أريد به أن ينحو المتكلّم إذا تعلّمه كلام العرب، وهو علم استخرجه المتقدّمون فيه من استقراء كلام العرب، حتّى وقفوا منه على الغرض الّذي قصده المبتدئون بهذه اللّغة، فباستقراء كلام العرب اعلم: أنّ الفاعل رفع، والمفعول به نصب، وأن فعل مما عينه: ياء أو واو تقلب عينُه من قولهم: قام وباع[4].

نوّه ابن السراج في تعريفه على منهج النّحاة وغرضهم من وضع النّحو، ومثّل لبعض القواعد.

---

[1] هي لغة من يُلزم الأسماء السّتة الألف مطلقا، ويعربونها إعراب المقصور، فيقولون: إذا عزّ أخاك فهن، وكذا قول الشّاعر:
إنّ أباها وأبا أباها قد بلغا في المجد غايتاها
وقول آخر:
يا ليت عيناها لنا وفاها بثمنٍ نُرضي به أباها
وهي لغة القصر.
ينظر، أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، ت: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط7، 1998، ج1، ص:162.
وينظر، ابن الناظم أبي عبد الله بدر الدين، شرح ابن الناظم على الفية ابن مالك، ت: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2000، ص:20.

[2] أبو هلال العسكري، جمهرة الأمثال، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم وعبد المجيد قطامش، دار الجيل، بيروت، ط2، 1988، ص: 242.

[3] محمد الطنطاوي، نشأة النّحو وتاريخ أشهر النّحاة، دار المعارف، القاهرة، ط2، د ت، ص: 18.

[4] ابن السراج، الأصول في النحو، ت: عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1996، ص: 35.

وعرّفه العكبري (ت616ه) بقوله: اعلم أنّ النّحو في الأصل مصدر: (نحا ينحو) إذا قصد، ويقال: نحا له، وأنحى له، وإنّما سُمي العلم بكيفيّة كلام العرب في إعرابه وبنائه: (نحوًا)؛ لأنّ الغرض به أن يتحرّى الإنسان في كلامه إعرابًا وبناءً طريقة العرب في ذلك[1].

أعطى العكبري معنى النّحو وضعًا، وهدفه تبيين المعنى الاصطلاحي له، لأنّه ليس ببعيد عنه، فالنّحو انتحاء طريقة العرب في كلامها، سواء فيما أعربت، أو فيما بنت.

وعرّفه ابن عصفور (ت669ه) بقوله: النّحو علم مستخرج بالمقاييس المستنبطة من استقراء كلام العرب، الموصلة إلى معرفة أحكام أجزائه الّتي تأتلف منها، فيحتاج من أجل ذلك إلى تبيين حقيقة الكلام وتبيين أجزائه الّتي يأتلف منها وتبيين أحكامها[2].

وضّح ابن عصفور أنّ الصّناعة النّحوية اعتمدت آلية الاستقراء، وهي أبرز آلية من آليات المنهج الوصفي المعتمد من قبل النّحاة الأوائل وركيزته الأساسية، وبها يُبحث في أجزاء الكلام العربي حتّى يُتوصّل إلى قواعد كليّة تشمل الكلّ.

وعرّفه ابن النّاظم (ت686ه) بقوله: النّحو عبارة عن العلم بأحكام مستنبطة من استقراء كلام العرب، أعني أحكام الكلم في ذواتها، أو فيما يعرض لها بالتّركيب لتأديّة أصل المعاني من الكيفيّة والتّقديم والتّأخير، ليحترز بذلك عن الخطأ في فهم معاني كلامهم، وفي الحذو عليه[3].

لم يبتعد مفهوم ابن الناظم أو شرحه لما ورد في ألفية ابن مالك عمّا سبق، فذكر أنّ النّحو أحكامٌ استُنبطت من كلام العرب لبلوغ المراد من المعاني.

ومن المحدثين، يعرّف فاضل السامرائي النّحو بقوله: علم النحو يُعنى أوّل ما يُعنى، بالنّظر في أواخر الكلم، وما يعتريها من إعراب وبناء، كما يُعنى بأمور أخرى على جانب كبير من الأهمية، كالذّكر، والحذف، والتّقديم، والتّأخير، وتفسير بعض التّعبيرات، غير أنّه يولي العناية الأولى للإعراب[4].

ذكر السامرائي بعض الأبواب النّحوية، لكنّه أكّد على مسألة الإعراب، بِعدّها أعظم أبواب النّحو أهميةً ومكانةً، حتّى أنّه يُطلَق مصطلح الإعراب ويُراد به النّحو من باب التّغليب، كما يُقال "البيان" ويُراد به "علم البلاغة"، ثمّ إنّ أهمّ نظرية أصولية في الفكر النّحوي هي نظرية العامل، والّتي تُعدّ أساسًا بُنيت عليه أغلب القواعد النّحوية، تنطلق من الإعراب لتعود إليه، وليس المقصود بالإعراب تحديد وظائف الكلمات ضمن التّركيب، بل المقصود منه كما عرّفه ابن جني(ت392ه): الإبانة عن المعاني بالألفاظ[5].

---

[1] أبو البقاء العكبري، اللُّباب في علل البناء والإعراب، ت: محمد عثمان، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2009، ص: 44.

[2] ابن عصفور، المقرّب، ت: أحمد عبد الستار الجواري وعبد الله الجبوري، مطبعة العاني، بغداد، ط1، 1971، ج1، ص: 45.

[3] ابن الناظم، شرح ابن الناظم على ألفية ابن مالك، ت: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2000، ص: 4.

[4] فاضل صالح السامرائي، معاني النحو، دار الفكر، عمان، ط1، 2000، ج1، ص:1.

[5] أبو الفتح عثمان بن جني، الخصائص، ج1، ص:35.

ويذكر عباس حسن أهميّة علم النّحو فيقول: النّحو وسيلة المستعرب، وسلاح اللّغوي، وعماد البلاغي، وأداة المشرّع المجتهد، والمدخل إلى العلوم العربية والإسلامية جميعا، وليس غريبا أن يصفه الأعلام السّابقون بأنّه: ميزان العربية، والقانون الذي تُحكم به في كلّ صورة من صورها[1].

ويعترض محمد حماسة عبد اللطيف على جعل غاية النّحو مقتصرة على تمييز صحيح الكلام من فاسده، وإن كان لا يُنكر أنّ نشأته الأولى اقترنت بتفشّي اللّحن على الألسن، لكنّه يؤكّد أنّ الغاية أسمى بكثير عمّا هو شائع، وأنّ النّحو علم يُعرف به أسرار التّركيب القرآني، ويُتوصّل من خلاله إلى اكتناه أسرار وخصائص اللّغة الّتي تُعدّ أهمّ المظاهر الإنسانية[2].

فعلم النّحو يُعدّ أجلَّ علوم العربية على الإطلاق، إذ يُعنى بتقعيد وضبط ألفاظها وتراكيبها، وصون نصوصها ودلالاتها، والحاجة إليه مُلّحة لفهم كتاب الله وسنّة نبيّه، ولمعرفة تاريخ العرب المُدوّن في منظومها ومنثورها.

يقول إسحاق بن خلف البهراني:

النَّحوُ يَبْسُطُ مِن لِسَانِ الاَلْكَنِ والْمَرْءُ تُكْرِمُهُ إِذَا لَمْ يَلحَن

وإِذَا طَلَبْتَ مِنَ الْعُــلُوم أَجَلَّهَا فَأَجَلّها منها مُقِيمُ الْأَلْسُنِ[3]

ثمّ إنّ النّحو ليس معرفة القاعدة وتطبيقها، أو القدرة على إدراك الوظائف التّركيبية للألفاظ، إنّما النّحو إحاطة شاملة بالمعنى من خلال العلاقات الّتي تحكم الكلمات المتجاورة في التّركيب؛ أي أنّ النّحو تشابك وتعالق بين الشّكل الخارجي(السّطحي) والمعنى الدّاخلي (العميق) للتّركيب اللّغوي.

بل وأكثر من هذا، ففي فترة مبكّرة، اتّهم الكوفيّون سيبويه بأنّه عمل كلام العرب على المعاني وخلّى عن الألفاظ، أي أنّه أولى الجانب الإدراكي رعاية واهتماما على حساب الجانب الصّوتي، أو بعبارة أخرى أنّه يهتم بالدّلالة وليس بالدّال، أو بالمعنى الدّاخلي وليس بالشّكل الخارجي[4].

هذا لأنّ النّحو طاله كثير من النّقد، حول كونه مادةً جافةً، لا مرونة فيها، تُعنى فقط بالشّكل الخارجي، ويكفي لاستيعابه والتّمكّن منه حفظ قواعده وتطبيقها، وهو اتّهام باطل لا موضوعيّة فيه.

فليس الوصف النّحوي جامدًا أصمّ خاليا من الدّلالة؛ إذ إنّ الوصفَ النّحويّ وصفٌ للعلاقات الّتي تربط عناصر الجملة الواحدة ببعضها، والعلاقة الّتي تصفها القواعد النّحوية هي نفسها مستمدَّة من أمرين:

أحدهما: لغويّ، يحكمه وضع الكلمات بطريقة معيّنة وبصيغة معيّنة في كتل صوتيّة خاصة.

والآخر: عقليّ، وهو المفهوم المترتّب على الوضع السّابق من حيث ارتباط كلّ هيئة تركيبية بدلالة وضعيّة معيّنة[5].

---

[1] عباس حسن، النحو الوافي مع ربطه بالأساليب الرفيعة، والحياة اللغوية المتجددة، دار المعارف، مصر، ط3، د ت، ص: 2.

[2] ينظر، محمد حماسة عبد اللطيف، النحو والدلالة مدخل لدراسة المعنى النحوي-الدلالي، دار غريب، القاهرة، ط2، 2006، ص: 29-30.

[3] سيد بن علي المرصفي، رغبة الآمل من كتاب الكامل، مطبعة النهضة، مصر، ط1، 1928، ج4، ص: 133.

[4] محمد حماسة عبد اللطيف، النحو والدلالة مدخل لدراسة المعنى النحوي-الدلالي، ص: 48.

[5] المصدر نفسه.

ويقول ابن خلدون في هذا الخصوص: إنّ علوم اللّسان العربي أربعة، وهي اللّغة والنّحو والبيان والأدب، ومعرفتها ضرورية على أهل الشّريعة، إذ مأخذ الأحكام الشّرعية كلّها من الكتاب والسّنة، وهي بلغة العرب، ونقلتها من الصّحابة والتّابعين عرب، وشرح مشكلاتها من لغاتهم، فلا بدّ من معرفة العلوم المتعلّقة بهذا اللّسان لمن أراد علم الشّريعة وتتفاوت في التأكيد بتفاوت مراتبها في التّوفية بمقصود الكلام حسبما يتبيّن في الكلام عليها فنًّا فنًّا، والّذي يتحصّل أنّ الأهمّ المقدّم منها هو النّحو، إذ به يتبيّن أصول المقاصد بالدّلالة[1].

إذن، الإلمام بعلم النّحو يُعدّ تحصيلًا للملَكة اللّغوية، وبالتّالي يحصل التّصور والإدراك والإنتاج اللّغوي بسلامة، وهذا يشمل الفرد مع ذاته، أو مع جماعة، أو إذا كان في اتّصال مع كتب ومؤلّفات، وإذا تحقّق الإدراك اللّغوي والإنتاج بسلامة، تحقّق معها سلامة الفكر وسلامة التّواصل.

ولم يُصرّح النّحاة الأوائل عن منهجهم في التّقعيد للّغة وتقنينها، وتأخّر تدوين أدلّتهم، وأصول قواعدهم، لذا تمّ دراسة مؤلّفاتهم لمعرفة المنهج الّذي اعتمدوه، والآليات الّتي ساروا وفقها، وهذا ما أنتج علمًا يُعرف بأصول النّحو، وهو علم يُطمئن النّفس ويزيح الشّك ويُثبّت القواعد في الذّهن، فمعرفة الأصل تقوّي الفرع، ولعلّ أوّل من استخدم مصطلح "الأصول" من النّحاة هو ابن السراج، في كتابه "الأصول في النّحو"[2]، لكنّ المتأمّل لما يحويه الكتاب، يُدرك أنّ ابن السراج أراد بمصطلح الأصول في النّحو القواعد النّحوية والتّركيبية لا غير، وقد صرّح بموقفه من تأليف هذا الكتاب وبما وضع فيه في أكثر من مناسبة، يقول: قد فرغنا من ذكر المرفوعات والمنصوبات وذكرنا في كلّ باب من المسائل مقدارًا كافيًا فيه دُربة للمتعلّم ودرس للعالم بحسب ما يصلح في هذا الكتاب[3].

وكأنّ به ينحى من النّحو العلميّ المبثوثة قضاياه في كتب الأوّلين إلى ما يُفيد به القارئ المتعلّم وحتّى المتخصّص من نحو تعليميّ مُيسّرٍ يَسهل الإلمام به، فكتب المتقدّمين كتبٌ موسوعية متداخلة الأبواب شائكة المعارف يصعب استيعابها على المبتدئين، وهو دأب الأوّلين جميعًا، فسليقتُهم وبيئتُهم والنّشءُ المُخاطَب زمنهم غير سليقةِ وبيئةِ ونشءِ من فشا بينهم اللّحن واستعسرت عليهم اللّغة. ثمّ إنّ الأصول في النّحو غير أصول النّحو، فأمّا الأوّل وهو عنوان كتاب ابن السراج، يرمي إلى القواعد الأساسية في النّحو، أو القواعد الأصول الثّابتة، والّتي ينبني عليها غيرها، وأمّا المصطلح الثّاني فيعني أدلّة النّحو ومنابعه.

وقد علّق ابن جني على هذا بقوله: وذلك أنّا لم نر أحدا من علماء البلدين - يقصد البصرة والكوفة - تعرّض لعمل أصول النّحو، على مذهب أصول الكلام والفقه، فأمّا كتاب أصول أبي بكر فلم يلمم فيه بما نحن عليه، إلّا حرفًا أو حرفين في أوّله[4].

---

[1] ابن خلدون، المقدمة، ص: 514.

[2] إضافة إلى أنّ ابن السراج أوّل من استعمل مصطلح "الأصول"، وإن كان لا يقصد بالمصطلح في الكتاب الّذي وصلنا "علم أصول النّحو"، فإنّ علي أبو المكارم يقول إنّه أول من كتب حقًّا في الأصول، وكان له كتابان مفقودان، هما: "أصول النحو الكبير والصغير"، ويقول إنّ أبا علي نقل منها علم شيخه ابن السراج إلى تلميذه ابن جني.
ينظر، علي أبو المكارم، أصول التفكير النحوي، دار غريب، القاهرة، ط1، 2007، ص: 17-18.

[3] ابن السراج، الأصول في النحو، ص: 328.

[4] أبو الفتح عثمان بن جني، الخصائص، ج1، ص: 2.

كلام ابن جني على كتاب الأصول في النّحو لأبي بكر بن السراج له دلالتان، الأولى أنّ ابن السراج لم يكتب في الأصول بالقدر الّذي يجعله أسّس للعلم، كما قلنا، وإنّما عَنى بها القواعد اللّغوية، مع بعض الإشارات لأدلّتها من السّماع والقياس والعلل، والثّانية أنّ ابن جني كان سبّاقًا في التّأليف في علم أصول النّحو، وهو رأي كثير من الباحثين.

كان ابن جني كثير النّظر في كتب الفقه الحنفي وأصوله، فنقل إلى النّحو مباحث كثيرة من أصول الفقه، فتحدّث في كتابه الخصائص عن: الاطّراد والشّذوذ، والسّماع والقياس وتعارضها، وعلل العربية، وتخصيص العلل، والفرق بين العلّة الموجبة والموجزة، وتعارض العلل، وتعدّي العلة، وعلّة العلّة، وحكم المعلول بعلتين، وإدراج العلّة واختصارها والزّيادة في صفتها، ودور الاعتلال، والاستحسان، والاحتجاج بقول المخالف، وإجماع أهل العربية متّى يكون حجة، وعدم النّظير، وإسقاط الدّليل، والحمل على أحسن الأقبحين، والحمل على الظّاهر، وغلبة الفروع على الأصول، والحكم يقف بين حكمين، وبقاء الحكم مع زوال العلة...[1].

ما ذُكر من عناوين عَرض لها ابن جني هي أبواب ضمن علم أصول النّحو، استفاض في شرحها وتوضيحها وكان له حقّ الزّيادة في ذلك، ولعلّ تأثّره بالمذهب الفقهي الحنفي، وبالمذهب الكلامي المعتزلي، منحه قدرة عقليّة فذّة، وكفاءة عالية تُمكّنه من بدأ التّأليف في علمٍ لم يُسبق إليه، وإن كان، فليس بنفس إلمامه وإحاطته بفنونه وأبوابه وتفاصيله، فانتباه ابن جني إلى ضرورة مزاحمة علم أصول النّحو العلومَ المتاحةَ، وأهميّة حضور الكتب والمؤلّفات فيه بين كتب النّحو وعلوم العربية وغيرها من العلوم، هو ما جعل هذا العلم يرسو وتتّضح معالمه ويأتي بعده من يحيكه ويضبط أُطره ويُحكم أسسه ومبادئه.

ثمّ كان أن قصده بالدّرس عالمان جليلان فاستوى على يديهما علمًا محدّد المعالم والمبادئ، واضح الحدود والقسمات، أمّا أحدهما وهو أبو البركات عبد الرحمن كمال الدين بن محمد الأنباري (ت577ه) فخصّه بكتاب "لمع الأدلة في أصول النحو" فضلا عن مباحث منثورة في كتبه: "الإغراب في جدل الإعراب"، و"أسرار العربية"، و"الإنصاف في مسائل الخلاف". وأمّا الثّاني فهو جلال الدّين عبد الرحمن بن أبي بكر السّيوطي (ت911ه) وخصّه بكتاب "الاقتراح في علم أصول النّحو" فضلا عن مباحث منثورة في كتابيه "المزهر في علوم اللغة وأنواعها" و"الأشباه والنظائر في النحو"[2].

لذا كان الحديث عن علم أصول النّحو يُحيل - غالبًا - على الحديث عن ثلاثة مؤلّفات وهي: الخصائص لابن جني ولمع الأدلة لابن الأنباري والاقتراح للسيوطي.

عرّف ابن الأنباري علم أصول النّحو بقوله: أصول النّحو أدلّة النّحو الّتي تفرّعت منها فروعه وفصوله، كما أنّ أصول الفقه أدلّة الفقه الّتي تنوّعت عنها جملته وتفصيله[3].

عقد ابن الأنباري مقارنة صريحة ومباشرة بين أصول النّحو وأصول الفقه، ويكفي لمعرفة حدّ الأوّل وموضوعه أن تعرف حدّ الثّاني وموضوعه، فالأصول هي الأدلّة، ففي النّحو هي دليل الحكم النّحوي، وفي الفقه هي دليل الحكم الشّرعي؛ أي معرفة

[1] محمود أحمد نحلة، أصول النحو العربي، ص: 22.

[2] المصدر نفسه.

[3] ابن الأنباري، الإغراب في جدل الإعراب ولمع الأدلة، ص: 80.

على ماذا استند النّحوي وعلى ما عوّل في إخراج حكمه، وما كان منه من منهج وما اتّبع من طرائق، وهو نفسه بالنّسبة إلى الفقيه.

أمّا تعريف السيوطي لهذا العلم فكان: علم يُبحث فيه عن أدلّة النّحو الإجمالية من حيث هي أدلّته، وكيفيةُ الاستدلال بها، وحالُ المستدلّ[1].

اتّفق السّيوطي مع ابن الأنباري في كون أصول النّحو هي أدلّة النّحو ومصادره، أمّا عن كيفية الاستدلال فيقصد بها عند تعارض الأدلّة، وزاد على التّعريف السّابق حال المستدلّ؛ ويقصد به شروط الأصولي أو المستنبط.

وقد اختلف ابن الأنباري مع ابن جني الّذي سبقه إلى هذا العلم في ضبط الأصول، إذ عدّ ابن جني أدلّة النّحو ثلاثة هي: السّماع والقياس والإجماع[2]. أمّا ابن الأنباري فقد صنّف الأدلّة النّحوية: نقل وقياس واستصحاب حال[3].

مصطلحا السّماع والنّقل هما بمعنًى واحد، لكنّ ابن الأنباري آثر النّقل، ولعلّ مردّ ذلك تأثّره الشّديد بأصول الفقه، وكذا ليبيّن أنّ الأدلّة نوعان، نقليّة وعقليّة، لكنّه أسقط الإجماع وأضاف استصحاب الحال، فيتكوّن حسب هذين العلَمين -باعتبارهما رائدي علم أصول النّحو- أربعة أدلّة، هم: السّماع أو النّقل، والقياس، والإجماع، واستصحاب الحال.

- السّماع أو النّقل:

السّماع (النّقل) هو الأصل الأوّل من أصول النّحو، كما كان الأصل الأوّل من أصول الفقه كتاب الله وسنّة نبيّه ﷺ، ذلك لأنّهما يؤخذان نقلًا دون أدنى تغيير، وقد عرّف السيوطي السّماع (النّقل) بقوله: هو ما ثبت في كلام من يوثق في فصاحته، فشمل كلام الله تعالى، وهو القرآن، وكلام نبيّه، وكلام العرب، قبل بعثته، وفي زمنه، وبعده، إلى أن فسدت الألسنة بكثرة المولّدين، نظما ونثرا، عن مسلم أو كافر[4].

ومنه كان السّماع (النّقل) هو الكلام العربي الفصيح المُثبت، يعلوه كلام الله تعالى وكلام النّبي ﷺ، ثمّ ما تواتر من كلام من يوثق في فصاحتهم، أو كلام من ينتمون إلى عصور الاحتجاج.

ويُفرّق علي أبو المكارم بين السّماع والرّواية، إذ يَعدّ السّماع الأخذَ المباشر للمادة اللّغوية عن النّاطقين بها، وهو سبيل اللّغويّين والنّحاة الأوائل في جمع المادة واستقرائها، ويؤرّخ له بعشرينيات القرن الثّاني الهجري، أمّا الرّواية فهي سبيلهم الثّاني، وهي ما يرويه عالم عن عالم آخر، أو عن جيل سابق من العلماء، أو عن مصنّف من المصنّفات اللّغوية، أو عن كتاب من كتب النّحو، وهي مُتوغّلة في القِدم، فثمّة مرويات تُنسب إلى ما قبل الإسلام بقرون، وقد بدأت الرّواية مقصورة على الشّعر، ثُمّ تطوّرت وشملت مرويات أخرى كالحديث[5].

---

[1] جلال الدين السيوطي، الاقتراح في أصول النحو، ص: 21.

[2] أبو الفتح عثمان بن جني، الخصائص، ج1، ص: 189.

[3] المصدر نفسه، ص: 81.

[4] جلال الدين السيوطي، الاقتراح في أصول النحو، ص: 39.

[5] ينظر، علي أبو المكارم، أصول التفكير النحوي، ص: 33-42.

ومنه كان السّماع الاتّصال المباشر بين مصدر اللّغة والجامِع أو المُستقرئ لها، لذا يعتمد اعتمادًا كبيرا على سلامة النّطق والسّمع، وكانت الرّواية الاتّصال غير المباشر؛ أي بوجود قاطع زمنيّ وناقل بشريّ بين المادة اللّغوية والعالِم الباحث فيها، وما يسمعه العالِم مباشرة في هذه المرحلة يصير روايةً في المرحلة الّتي تليها.

وقد اعتمد النّحاة في جمع المادة اللّغوية واستقرائها على جماعتين، أعراب البادية وفصحاء الحضر، فأمّا أعراب البادية فكانوا السّبيل الأضمن والأمثل، لذا كان اللّغويون والنّحاة يرتحلون إليهم ويصبرون على مشقّة وعبء السّفر من حواضر العراق حتّى بوادي الحجار ونجد وتهامة، وأشهر من جمع اللّغة في هذه المرحلة، الخليل، والكسائي، وأبو عمرو الشيباني، وأبو زيد الأنصاري، وابن العلاء، والأصمعي، وسيبويه. وأمّا فصحاء الحضر، فمنهم فئتان، الأولى هم أعراب البادية الّذين أقاموا بالبصرة والكوفة انتجاعًا للرّزق أو العلم، والثّانية لقّبها أبو المكارم بالمثقّفين، وهم أهل الحضر والتّمدن الّذين درسوا اللّغة وأتقنوها وحفظوا النّصوص كعمر بن أبي ربيعة، وجرير، والفرزدق، والأخطل، وكثير، والأحوص، والكميت، وبشار، ورؤبة، والعجاج[1].

أمّا عن مصادر السّماع والرّواية فهي: القرآن، والحديث، وكلام العرب، شعره ونثره، و لم يؤثر أن اعترض عالم لغة أو نحويّ على الاحتجاج بالقرآن الكريم، بل عدّوه أبلغ الكلام وأكمله، وما حصل من خلاف خاصة بين أنصار مدرسة البصرة وأنصار مدرسة الكوفة، إنّما حصل على الاحتجاج بقراءات معيّنة، لأنّ المعروف أنّ البصريّين أهل عقل، وأنّ الكوفيّين أهل نقل، ثمّ إنّ ثلاثة قُرّاء من أصل سبعة متّفق عليهم كانوا من الكوفة، وهم: عاصم، والكسائي، وحمزة، لذا لا عجب أن تأخذ الكوفة بالقراءات كلّها، وتقيس عليها، وهي الّتي كانت تقيس على المثال الواحد ولا تشترط الاطّراد ولا التّواتر.

أمّا البصريون، فقد كانوا متشدّدين في القياس خاصة، وفي تعاملهم مع القراءات القرآنية لم يحيدوا عن مبدئهم، فسيبويه وإن استشهد بالقراءات يستشهد بالّتي توافق القياس، وإلّا رفض القراءة إمّا رفضا صريحا، أو يعرض عنها دون تعقيب، كما في قراءة ابن عامر: {كُن فيكون} بالنصب، وقراءة حمزة: ﴿واتّقوا اللهَ الّذي تَسَاءلون بِهِ والأرْحَامِ﴾ (النساء1) بجرّ الأرحام[2].

ومنه كان القرآن الكريم حجّة بالإجماع، وقراءاته إذا توافرت فيها شروط ثلاثة، وهي[3]:

1- صحّة السّند عن الرّسول ﷺ.
2- موافقة العربية ولو احتمالا.
3- موافقة الرّسم العثماني.

أمّا الحديث النّبوي الشّريف، فقد أحجم النّحاة الأوائل عن الاستشهاد به، وإن ذُكر حديث في مؤلّفاتهم فكان يؤخذ كمثال على قاعدة وليس مصدرا لها، ولم يُبرّروا ابتعادهم عن الاحتجاج به، واستقرائه، واستنباط الأحكام النّحوية منه، لكن

[1] ينظر، المصدر نفسه.
[2] ينظر، محمود أحمد نحلة، أصول النحو العربي، ص: 34-35.
[3] محمد خان، مدخل إلى أصول النحو، ص: 7.

اجتهاد بعض المتأخرّين ردّ ذلك إلى أنّ الحديث النّبوي الشّريف نُقل بالمعنى لا باللّفظ، كما أنّ كثيرًا من رواته لم يكونوا عربًا، فوقع منهم اللّحن[1].

لكنّ أبا المكارم كان له تفسير مغاير، إذ يجعل لامتناع النّحاة عن الاستشهاد بالحديث سببين، وهما: الغنى عنه وعدم الثّقة، فالنّحاة قبل القرن الرّابع الهجري كان لهم مادة لغوية غزيرة وخصبة، فاستغنوا بالسّماع عن كلّ مادة مشكوك في صحّتها ومصدرها ولو باحتمال ضعيف، على خلاف نحاة القرن الرّابع الهجري وما بعده، حين انقطع سيل السّماع، وصار القياس قياس أحكام وعلل، فلجؤوا إلى المصادر المُستغنى عنها من قبل، فاحتجّ أبو علي الفارسي وتلميذه ابن جني بالقراءات الشّاذة، واحتجّ ابن خروف وابن مالك والرضي بالحديث[2].

ثُمّ إنّ الاختلاف بين موقف علماء الفقه وموقف علماء النّحو في التّعامل مع الحديث النّبوي الشّريف لا غرابة فيه، إذ يُعدّ الحديث عند الفقهاء مصدر تشريعٍ، لأنّه وإن نُقل بالمعنى يظلّ الحكم الشّرعيّ - أساس البحث - قائمًا وجليًّا، بل إنّ الحديث يُتداول لهذا الغرض، لكنّ النّحاة لا يبحثون عن المعاني بل عن التّراكيب والنّصوص، ويشترطون الفصاحة أوّلا ثمّ الاطّراد دون تحريف ولا تزييف، لذا أعرضوا عن أخذ الحديث النّبوي أصلا ومصدرًا للأحكام النّحوية، ونحن نعلم أنّ أحاديث نبوية كثيرة تتكرّر فيها عبارة "وفي رواية أخرى".

أمّا كلام العرب شعره ونثره، مسموعه ومرويه، متى تحقّقت فيه شروط الفصاحة فهو حجّة، يقول ابن جني: ولو عُلم أنّ أهل مدينة باقون عن فصاحتهم، ولم يعترض شيء من الفساد للغتهم، لوُجب الأخذ عنهم كما يؤخذ عن أهل الوبر، وكذلك أيضًا لو فشا في أهل الوبر ما شاع في لغة أهل المدر من اضطراب الألسنة وخبالها وانتقاص عادة الفصاحة وانتشارها، لوجب رفض لغتها وترك تلقّي ما يرد عنها[3].

- القياس:

مرّ مفهوم القياس النّحوي بمرحلتين مهمتين، فأمّا المدلول الأوّل وهو الشّائع في البحث النّحوي خلال القرون الثّلاثة الأولى، فيُقصد به مدى اطّراد الظّاهرة في النّصوص اللّغوية، وعدُّ ما يطّرد قواعدَ نحوية ثابتة، لذا قيل إنّ النّحو كلّه قياس، وقال عبد الله بن أبي إسحاق الحضرمي (ت117ه) "ما يطّرد وينقاس"، وقد قيل فيه: إنّه شديد التّجريد للقياس، ليس تعصّبًا، بل كان متشدّدًا في تحديده لنوع الظّواهر اللّغوية الّتي ينبغي التّوفّر على دراستها، وما نظمه الكسائي (الرمل) خير دليل:

إنَّمَا النَّــحوُ قيـاسٌ يتّبع وبه في كلّ أمـرٍ ينتفع

وأمّا المدلول الثّاني فجاء بعد القرن الثّالث الهجري، ويُقصد به إلحاق فرع بأصل لعلّة جامعة، وهذا هو القياس المنطقي، بشروطه ومقدماته وقضاياه[4].

---

[1] ينظر، المصدر نفسه، ص: 17-20.

[2] ينظر، علي أبو المكارم، أصول التفكير النحوي، ص: 47-48.

[3] أبو الفتح عثمان بن جني، الخصائص، ج1، ص: 5.

[4] ينظر، علي أبو المكارم، أصول التفكير النحوي، ص: 25-32.

القياس -إذن- بدايةً كان انتحاء سمت كلام العرب؛ أي تتبّع الكلام العربي الفصيح وما يشيع فيه من ظواهر لغويّة تؤخذ كقواعد نحويّة، وهو ما تدلّ عليه عبارة "قِسْ على ذلك"، ثمّ بعد أن امتزج النّحو بالمنطق، وتأثّر بعلوم أخرى، تحوّل القياس من قياس صيّغ وتراكيب إلى قياس أحكام وعلل.

والفرق بين قياس أصول الفقه وقياس أصول النّحو، أنّ الأوّل العلّة فيه حاضرة ويُبحث به عن الحكم، وأمّا الثّاني فالحكم فيه حاضر ويُبحث به عن العلّة الّتي أوجبت ذلك الحكم.

والقياس - بمعناه الثّاني - أورد فيه ابن الأنباري مجموعة من التّعريفات وهي: حمل فرع على أصل بعلّة، أو: إجراءُ حكم الأصل على الفرع، أو إلحاق الفرع بالأصل بجامع، أو اعتبار الشّيء بالشّيء بجامع[1].

ما ذكر ابن الأنباري من حدود يكاد يتّفق، ولا فرق يُذكر بينها، وهي تعريفات تبيّن أركان القياس وهي أربعة، الأصل والفرع والعلّة والحكم، إذ يأخذ الفرع أي المقيس أو المسألة قيد الدّراسة الحكمَ النّحويَّ للأصل أي المقيس عليه أو المبتوت فيه أو المسموع عن العرب الّذين يوثق في فصاحتهم، شريطة أن تجمعهما علّة واحدة أو متشابهة شبهًا موجبًا لهذا الحكم.

وأمّا تعريف السيوطي فاختلف عن تعريف ابن الأنباري، إذ يقول فيه: هو حمل غير المنقول على المنقول إذا كان في معناه[2].

أي إجراء الكلام المستحدث مجرى المسموع عن العرب الخلّص، وهو أقرب إلى المدلول الأوّل للقياس منه إلى المدلول الثّاني.

ويضيف السيوطي شروطًا للكلام المسموع؛ أي لركن المقيس عليه، فيشترط فيه ألّا يكون شاذًا في القياس، من نحو استحوذ واستنوق واستصوب، بل أن يوافق القياس وإن قلّ استعماله[3].

وهذا ما يخرج بنا إلى أقسام الكلام العربي حسب الاطّراد والشّذوذ، وهي أربعة أضرب [4]:

1- المطّرد في القياس والاستعمال معًا، وهو المطلوب.
2- المطّرد في القياس والشّاذ في الاستعمال، أي ما وافق القاعدة لكنّ العرب أهملته، كالماضي من الفعلين: يذر ويدع، فالعرب استغنت عن "وذر" و "ودع" بتَرك، وكقولهم: مكان باقِل بدل مكان مُبقِل وهو الصّواب، وكذا شيوع استعمال خبر كاد وأخواتها جملة بدلا من اسم صريح، يقول الله تعالى: ﴿وَعَسَىٰٓ أَن تَكۡرَهُواْ شَيۡـٔٗا وَهُوَ خَيۡرٞ لَّكُمۡ﴾ (البقرة216).
3- المطّرد في الاستعمال والشّاذ في القياس، وهو ما شاع على الألسن رغم مخالفته القاعدة، كالأفعال: استحوذ، واستنوق، واستصوب...بدل استحاذ واستناق واستصاب، والأصوب أن تُنقل حركة الحرف المعتل إلى الحرف الصّحيح السّاكن قبلها ثمّ تُقلب ألفًا.

[1] ابن الأنباري، الإغراب في جدل الإعراب ولمع الأدلة، ص: 93.
[2] جلال الدين السيوطي، الاقتراح في أصول الفقه، ص: 79.
[3] ينظر، المصدر نفسه، ص: 82-85.
[4] ينظر، أبو الفتح عثمان بن جني، الخصائص، ج1، ص: 165-169.

4- الشّاذ في القياس والاستعمال معًا، وهو ما خالف القاعدة وندُر قوله، كقولهم: مصوون ومقوود ومعوود... بتتميم ما عينه واوا، والأصوب هو مصون ومقود ومعود.

- الإجماع:

الإجماع مصطلح فقهيّ ودليل نقليّ من أدلّة الأحكام الشّرعية، استعاره النّحاة كغيره من المصطلحات الكثيرة حين أسّسوا لعلم أصول النّحو، ولعلّ أوّل من جعل له بابا منفردًا وأقرّه أصلًا من أصول النّحو هو ابن جني، حين بوبّه في كتابه "الخصائص" بعنوان: باب القول على إجماع أهل العربية متى يكون حجّة؟

ويقول فيه: اعلم أنّ إجماع أهل البلدين إنّما يكون حجّة إذا أعطاك خصمك يده ألا يخالف المنصوص والمقيس على المنصوص، فأمّا إن لم يعط يده بذلك فلا يكون إجماعهم حجّة عليه. وذلك أنّه لم يَرِد ممن يطاع أمره في قرآن ولا سنّة أنّهم لا يجتمعون على الخطأ كما جاء النّص عن رسول الله ﷺ من قوله: "أمتي لا تجتمع على ضلالة" وإنّما هو علم منتزع من استقراء هذه اللغة. فكل من فُرِق له عن علّة صحيحة وطريق نَهْجه كان خليل نفسه، وأبا عمرو فكره[1].

يقصد ابن جني بأهل البلدين، نحاة البصرة ونحاة الكوفة، فهو يخصّص كلامه للإجماع النّحوي، ليس إلّا، لأن الرّواة تجمع، والعرب تجمع، وجعل الإجماع حجّةً إذا لم يُخالف السّماع والقياس، فابن جني أخّر رتبة الإجماع عن رتبة القياس، وهو ما خالف فيه الفقهاء، لأنّ أصول الفقه كتابٌ فسنّة فإجماع ثمّ قياس، كما وفرّق بين الإجماع الفقهي والإجماع النّحوي، فالأوّل لا يجوز الخروج عليه، أمّا الثّاني فإذا كان للنّحوي علّته جاز له أن يُخالف الجماعة.

وإذا كان الإجماع في عُرف أصوليّي الفقه أن تجتمع كلمة المجتهدين في نازلة ما على حكم شرعيّ واحد، فإنّه في عُرف أصوليّي النّحو إجماع على حكم لغويّ أو نحويّ يصير دليلا يُحتذى به.

وقد رصد العلماء ثلاثة أنواع من الإجماع في مجال أصول النّحو، هي[2]:

1- إجماع الرّواة على شاهد لغوي معيّن.
2- إجماع العرب من غير النّحاة ولا الرّواة، وعدّه السيوطي حجّة إن وُجد، وقد ذكر ابن الأنباري أنّ "منذ يومان" مستعملة في جميع لغات العرب.
3- إجماع النّحاة من البصرة والكوفة، ومثّل ابن جني بمسائل أجمع عليها نحويّو البصرة والكوفة على حدّ سواء، كإجماعهم أنّ حركة إعراب الأسماء السّتة حالة الإفراد هي الفتحة والضّمة والكسرة، فيقولون: هذا أبٌ لك، ورأيت أبًا لك، ومررت بأبٍ لك وما أشبه ذلك، وكإجماعهم جواز تقديم خبر كان على اسمها.

[1] المصدر نفسه، ص: 264.

[2] ينظر، محمود أحمد نحلة، أصول النحو العربي، ص: 79-86.

- استصحاب الحال:

عرّفه ابن الأنباري بأنّه إبقاء حال اللفظ على ما يستحقه في الأصل عند عدم دليل النّقل على الأصل[1].

كأن نقول الأصل في الأسماء الإعراب، والأصل في الأفعال البناء، وكلّ تفرّع عن الأصل يستوجب تعليلًا، فإعراب الفعل المضارع تطلّب علّة، وهي في مذهب البصريّين وجه الشّبه بينه وبين الأسماء، من حيث اختصاصه بعد شيوعه، بقبوله السّين للمستقبل القريب وسوف للمستقبل البعيد، كالاسم الّذي تدخل عليه (ال) التّعريف فتخصّصه، وكذا تدخل عليه لام الابتداء كما تدخل على الاسم، وكذا ترتيب الحركات والسّكون، من نحو: يَلْعَبَ (/0///)، ولَاعِبٌ (/0//).

قال ابن جني إنّ أصول النّحو سماع وقياس وإجماع، وقال ابن الأنباري إنّها نقل وقياس واستصحاب حال، وما بين القولين يظل النّحو العربي قائمًا على السّماع والقياس، فهما ركيزتاه ودليلاه الأهمّ والأقوى، سواء أكان القياس بمعناه الأوّل؛ انتحاء سمت كلام العرب، أم بمعناه المتأخّر؛ إلحاق فرع بأصل لعلّة.

ثالثا: بين أصول الفقه وأصول النّحو:

نشأ علم الفقه ممارسةً وتطبيقًا مع أوّل نزول كتاب الله تعالى ومع سنّة نبيّه ﷺ قولًا أو فعلًا، فالآيات الّتي تضمّنت تفاصيل العبادات من صلاة وصوم وحج وزكاة وجهاد...، والآيات الّتي نظّمت أحوال العباد والمعاملات، كآيات الزّواج وآيات الطّلاق، وآيات الميراث، وآيات البيع والدّين...، والآيات الّتي بيّنت الحدود، كآيات القصاص، كلّها أحكام شرعيّة موجّهة للمكلَّف، يقرؤها ويؤمن بها ويطمئن لها ثمّ يعتمدها منهجا في حياته ويُطبّق ما جاء فيها، ويُعوّل في إدراكها على الملَكة اللّسانية الّتي جُبل عليها، وإن تعسّر عليه أمرٌ يستفتي رسول الله ﷺ ويستشيره، ثمّ صحابته من بعده، وقد تأخّر تدوين هذه الأحكام وتفصيل أصولها وأدلّتها إلى القرن الثّاني الهجري.

أمّا النّحو فكانت بدايته مع أبي الأسود الدؤلي بأمرٍ من عليّ كرم الله وجهه، وتأخّر إثبات أصوله وأدلّته إلى القرن الرّابع الهجري كما اتّضح فيما سبق، فما بين بدايات الفقه وبدايات النّحو قرابة نصف قرن، وما بين بدايات تدوين أصول الفقه وبدايات التّأسيس لأصول النّحو قرابة قرنين من الزّمن.

إنّ أسبقية علمي الفقه وأصول الفقه على علمي النّحو وأصول النّحو لا تعني بالضّرورة تأثّر اللّاحق بالسّابق فحسب، وإن كان هذا هو الغالب، فالأصوليّ والفقيه لا بدّ له من الإلمام بأسرار اللّغة العربية، ومعرفة شبه تامة بقواعدها، ونظامها، ودراسة معاني ألفاظها خاصة الّتي وردت في الخطابات الشّرعية قيد الاستقراء، حتّى يتأتّى له استنباط الأحكام الدّينية، والتّأسيس لتشريعات لا تُخالف ولا تحيد عمّا جاءت به النّصوص النّقلية.

وأمّا عن مدى تأثير علمي الفقه وأصول الفقه في علمي النّحو وأصول النّحو، يتضّح من خلال اشتراكهما فيما يلي[2]:

[1] ابن الأنباري، الإغراب في جدل الإعراب ولمع الأدلة، ص: 46.

[2] ينظر، محمود أحمد نحلة، أصول النحو العربي، ص: 15-16.

- العناية البالغة بالنّصوص جمعًا واستقصاءً:

اعتنى أصوليّو الفقه بالنّص القرآني عنايةً شديدة، واهتموا بقراءاته، ووضعوا لها شروطًا ثلاثةً يجب أن تتوفّر فيها حتّى تُعتمد قراءةً متواترةً، وجمعوا الحديث النّبوي، وحدّدوا لصحّته شروطًا في الرّاوي وفي النّاقل، وأكّدوا على ضرورة ثقة السّند وقوّته وعدله، وبالمقابل حرص كذلك علماء النّحو واللّغة على تحديد شروط زمانيّة وأخرى مكانيّة للنّصوص والمدونات الّتي جمعوها، وانتقلوا في الدّرس النّحوي من النّقل والسّماع والجمع إلى إعمال العقل بالاجتهاد والقياس واستصحاب الحال، كما فعل الفقهاء، حين طبّقوا قوله تعالى: ﴿فاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبْصَارِ﴾ (الحشر2).

- القاعدة الفقهية تقول: "لا ضرر ولا ضرار"، والقاعدة النّحوية تقول: "لا خطأ ولا لبس":

فالشّريعة الإسلامية غايتها الأسمى مصلحة الفرد، ودفع المضرّة والمفسدة، في الدّنيا والآخرة، ومنها استوحى علماء النّحو هذا المبدأ الإسلامي.

- مسألة الأصل والفرع:

الّتي عُني بها أبو حنيفة النعمان وأصحابه، ثمّ شُغل بها النّحاة في درسهم، ومعروف أنّ الخليل عاصر أبا حنيفة، وأنّ سيبويه عاصر أبا يوسف ومحمد بن الحسن صاحبي أبي حنيفة.

معاصرة النّحاة الأوائل لأئمّة الفقه جعلتهم يقتبسون مفاهيم ومصطلحات وأبواب كاملة ضمّنوها درسهم النّحوي، ولا يتوقّف التّأثّر عند حدود الأصل والفرع، بل يتجاوزه فيما سيتمّ ذكره.

- العلّة الفقهية والعلّة النّحوية:

اعتمد علماء الفقه العلّة بشروطها وأقسامها، حتّى يُبرّروا استحقاق الفرعِ الحكمَ الشّرعيَّ للأصل، وبها برّر النّحاة اشتراك الأصل والفرع في حكم نحويّ واحد.

- مسألة التّبويب والمصطلحات:

استوحى أصوليّو النّحو وحتّى النّحاة تقسيم مؤلّفاتهم إلى أبوابٍ من تقسيمات الفقهاء والأصوليين لرسائلهم وكتبهم، كما وتداخلت المصطلحات بين العلمين حدّ أن يختلط الأمر على الدّارس إذا لم يحدّد غايته منذ البداية، فالأدلّة، والمصادر، والإجماع، والقياس، والعلل، والحكم...مصطلحات أساسيّة في كلا العلمين.

- تقسيم الأحكام إلى واجبة ومستحبة وجائزة ومكروهة...:

الحكم الشّرعيّ بين واجب ومستحب وجائز وممنوع وغيره، وهو ما نجده عند النّحاة، فنقول الاسم بعد لولا يُعرب مبتدأ لخبر محذوف وجوبًا، ونقول: يتقدّم المفعول به على الفاعل وجوبا إذا اتّصل بالفاعل ضمير يعود على المفعول به، أو إذا كان الفاعل اسما صريحا والمفعول به ضميرا متّصلا بالفعل، أو أن يكون الفاعل محصورا بإلّا أو إنّما، ويتقدّم جوازًا إذا لم يكن هناك مانع، أو إذا أمن اللّبس، ونقول يُمنع تقدّم الفاعل على الفعل مطلقا.

- مسألة تعارض الأدلّة:

بمعنى إذا التقى دليلان أو أكثر، فبأيّهما نأخذ، نحو مسألة تعارض المصلحة مع النّص، الّتي بحثها الفقهاء بحثًا مستفيضًا، وكذا مسألة تعارض السّماع مع القياس، الّتي بحثها النّحاة، والّتي قال فيها ابن جني: تحاميت ما تحامت به العرب.

هذا ولا يمكن حصر التّقاطع بين الفقه والنّحو في إطار الأصول والمنهج والمصطلحات فحسب، بل جاوز التّقاطع حاله إلى حدّ التّعالق بين العلمين، حتّى صار الاجتهاد في الفقه والاجتهاد في النّحو تحكمها الأسس والمبادئ ذاتها، وصار كلّ منهما يتحرّى الثّاني، ويطلب مبلغه، وهو ما سنراه في الفصلين التّالين إن شاء الله.

فصل أوّل:

الاجتهاد الفقهي والاجتهاد النّحوي

أوّلًا: الاجتهاد الفقهي

ثانيًا: الاجتهاد النّحوي

ثالثا: الاجتهاد النّحوي عند الفقهاء والاجتهاد الفقهي عند النّحاة

وإن كُملت رسالة الله تعالى وشريعته ومنهاجه إلى عباده، وإن فسّرت السّنة النّبوية الغامض منها، وفصّلت المُجمل، ومثّلت للمستعسر، يظلّ باب الاجتهاد قائمًا ما ظلّت الحياة قائمة، لأنّ مستجدّات الواقع، ومقتضيات الحال، وضروريات المعيشة، تفرض قضايا ومسائل وإشكاليات ليس لها حل ولا حكم بيّن صريح، فالقرآن الكريم والسّنة النّبوية عالجا كلّ ما يتعلّق بأساسيات حياة الإنسان، سواءٌ أتعلّق الأمر بعلاقته مع خالقه أم بمعاملاته وعلاقاته مع غيره، لكن لم يأت القرآن الكريم ولا السّنة النّبوية على بعض الفروع، وعلى ما يستجدّ على الفرد والمجتمع، وما هذا إلّا من باب إعمال العقل واجتهاد الرّأي والنّظر والاعتبار، وهو ما دعا إليه الله تعالى الإنسان في مواضع كثيرة وآيات متعدّدة من القرآن الكريم، ثمّ كيف يكون الإنسان إنسانًا إذا ركن إلى التّلقي فحسب، وكيف لا يجمد عقله وتختلّ كينونته ويفقد شغفه إذا توقّف عن البحث والسؤال !

ولمّا حثَّ الدّين الإسلامي الإنسان على إعمال عقله والبحث عن مُخرجاتٍ لما يعتريه من مسائل لا تتبدّى أحكامها جليّة، كان لزاما أن يكون الاجتهاد منهج حياة بأكملها، ولا يتوقّف أمره على التّشريعات والفقه فقط، بل هو منهج علميّ يصدق على سائر العلوم ومسائلها وأبوابها، ولعلّ أكثر ما يصدق عليه هو العلوم الإنسانية، لأنها علوم ارتبطت بالإنسان وتغيّراته وتقلّباته، فلا يلبث الإنسان على حال، ولا تكفيه نتائج توصّل إليها أقوام اجتهدوا أحكامًا في ظروف وشروط غير ظروفهم وشروطهم، لذا كان الاجتهاد مطلبًا مهمًّا في حياة الإنسان، ولأنّ اللّغة كائن حيّ وخصيصة الإنسان وجوهره، كان الاجتهاد بابًا من أهمّ أبواب علومها وفنونها.

وما بين الشّريعة الإسلامية وعلومها، والدّراسات اللّغوية ونحوها، اجتهادان، فأمّا الأوّل: الاجتهاد الفقهيّ، وأمّا الثّاني: الاجتهاد النّحويّ، ولأنّ للدّرس الفقهي بالغ الأثر في الدّرس النّحوي، لا عجب أن يكون للاجتهاد نصيب من هذا التّقاطع بين كليهما، حاله في ذلك حال باقي أصول وأدلّة كلا الدّرسين.

أوّلًا: الاجتهاد الفقهي

I. مفهومه:

غالبًا ما يتمّ في تعريف أيّ مصطلح ذكر مفهومين، فأمّا الأوّل من حيث المعجم، أي الوضع، وأمّا الثّاني من حيث الاصطلاح، والّذي يرمي إلى مفهومه في مجال التّخصص أو البحث أو الاستعمال القائم.

1. الاجتهاد من حيث الوضع:

الاجتهاد مصدر اجتهد على وزن "افتَعل" والّذي يدلّ على المبالغة في معنى الفعل، وجذره جهد، ويقول ابن فارس (ت395ه) في مقاييسه في مادة (ج ه د) الجيمُ والهاءُ والدَّال أصلُه المشقّة، ثمَّ يُحمَل عليه ما يقارِبُه[1].

[1] أحمد بن فارس، مقاييس اللغة، ت: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل بيروت، مج1، د ط، 1946، ص: 486.

وجاء في اللّسان: الاجْتِهَادُ وَالتَّجَاهُدُ: بَذْلُ الوُسْعِ وَالْمَجْهُودِ. وفِي حَدِيثِ مُعَاذ: اجْتَهَدَ رَأْيَ الاجْتِهَادِ، بَذَلَ الْوُسْعَ فِي طَلَبِ الأَمْرِ، وهُوَ افْتِعَالٌ مِنَ الْجُهْدِ الطَّاقَةِ، والْمُرَادُ بِهِ رَدُّ الْقَضِيَّةِ الَّتِي تَعْرِضُ لِلْحَاكِمِ مِنْ طَرِيقِ الْقِيَاسِ إِلَى الْكِتَابِ والسُّنَّةِ، ولَمْ يُرِدِ الرَّأْيَ الَّذي رَآهُ منْ قِبَلِ نَفْسِهِ مِنْ غَيْرِ حَمْلٍ عَلَى كِتَابٍ أَوْ سُنَّةٍ[1].

فيكون الغالب على معنى الاجتهاد وضعًا هو بذل الجهد والطّاقة عن قصد في طلب أمرٍ ما، والصّبر على ذلك، وأضاف ابن منظور إلى المعنى المعجمي معنى اللّفظ من النّاحية الشّرعية، حين ربط بين الاجتهاد والقياس من جهة، والكتاب والسّنة من جهة ثانية.

2. الاجتهاد الفقهي من حيث الاصطلاح:

يُقصد بالاجتهاد الفقهي بذلُ الفقيه وُسعه في طلب العلم بأحكام الشّريعة، والاجتهاد التّام أن يبذل الوُسع في الطّلب بحيث يحسّ من نفسه بالعجز عن مزيد طلب[2].

وعرّفه الجرجاني بأنّه استفراغ الفقيه الوُسْعَ ليَحصُلَ له ظنٌّ بحُكم شرعيٍّ[3].

فالاجتهاد الفقهي أو الاجتهاد شرعًا هو أصل من أصول الفقه العقليّة، ودليل من أدلّة الأحكام الشّرعية، لأنّه تعلّق باستنباط الحكم الشّرعي من قبل الفقيه، ويأتي في مرتبة متأخّرة عن الأصول النّقلية؛ وهي الكتاب والسّنة والإجماع، فكانت أصول الدّين أو الشّريعة هي: كتاب الله تعالى وسنّة نبيّه وإجماع الصّحابة والعلماء، ثمّ القياس أو الاجتهاد، لأنّ كليهما يؤول إلى إعمال العقل وترجيح الرّأي، يقول ابن عاصم[4] في أرجوزته:

والأَخْذُ بالقِيَـــاسِ أمــرٌ مُعتَبَــرْ وهوَ مجَالُ الاجتِهـادِ والنَّــظَر

إذْ نازِلاتُ الحكمِ ليستْ تنحصرْ والنَّصُّ والإجماعُ شَيءٌ مُنحصِر[5].

يُريد ابن عاصم بهذين البيتين أنّ الاجتهاد والرّأي مجالهما القياس، فكانت هذه المصطلحات الثّلاثة ركائز لمنهج واحد، وهو إعمال العقل في استنباط الحكم إذا غاب النّص[6]، فإذا كان القياس إلحاق حكم فرع بحكم أصل لعلّة جامعة بينهما، وإذا كان النّظر هو الرّأي أو الحكم الّذي ارتآه الفقيه ورجّحه بعد تحقّق وإمعان، فإنّ الاجتهاد هو بذلُ الوُسع لمعرفة الأصل والفرع والعلّة والحكم، والنّظر، والتّرجيح، لذا يُقال أصول الدّين هي الكتاب والسّنة والإجماع والقياس، ويُقال هي الكتاب والسّنة

---

[1] ابن منظور، لسان العرب، ص: 710.

[2] محمد الخضري بك، أصول الفقه، ص: 367.

[3] الشريف الجرجاني، معجم التعريفات، ص: 12.

[4] هو محمد بن محمد بن محمد، أبو بكر بن عاصم القيس الغرناطي (760هـ/829هـ)، قاض من فقهاء المالكية بالأندلس، مولده ووفاته بغرناطة، أخذ علمه عن أبي إسحاق الشاطبي والشريف التلمساني وأبي إسحاق بن الحاج وغيرهم، وتبحر في علوم شتى وتفنّن فيها فكان محققا مطلعًا يُرجع إليه في المشكلات والفتوى، له مؤلفات كثيرة منها: تحفة الحكام.
أرجوزة في الأصول، قصيدة إيضاح المعاني في قراءة الداني، قصيدة كنز المفاوض في الفرائض.
ينظر، شعبان محمد إسماعيل، أصول الفقه تاريخه ورجاله، ص: 417-418.

[5] محمد بن عاصم الأندلسي، مَهْيع الوصول في علم الأصول، ت: مصطفى مخدوم، دار المعلمة، الرياض، ط1، 2000، ص: 77.

[6] لا يشترط في الاجتهاد غياب النّص غيابًا قطعيًا، فالأصوليون في حديثهم عن مجال الاجتهاد وفي توضيحهم للقاعدة الّتي تقول: "لا اجتهاد مع وجود نص"، أكّدوا على أنّ الاجتهاد يمكن أن يكون بحضور نصّ لكنّه نصّ ظنيّ الدّلالة، وبالتّالي يكون اجتهادًا ببذل جهد ووسع أقلّ في استنباط حكم معيّن، دون الخروج عن دائرة النّص المتوفّر، ويمكن أن يكون اجتهاد بغياب النصّ مطلقا، وهو الاجتهاد حقيقة، ويكون أصعب وأدقّ من الأوّل.
ينظر، عبد المنعم النمر، الاجتهاد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط1، 1987، ص: 31.

والإجماع والاجتهاد، وإن كان مصطلح الاجتهاد أوسع في مدلوله وأعمّ من مصطلح القياس، ويشمل مناهج وآليات تتجاوز مبدأ إلحاق فرعٍ بأصلٍ لعلّة، فجمع القرآن اجتهاد، وجمع السّنة والتّحقق من سندها اجتهاد، وتفسيرهما وتأويلها اجتهاد، والقياس اجتهاد، وترجيح رأي على آخر اجتهاد، والأخذ بالمصلحة حين الحكم اجتهاد، وكيفية الاستنباط لمّا تتعارض الأدلّة اجتهاد، والتّحقّق من شروط المستنبِط وضبطها بما يوافق قيمة العلم اجتهاد، والاختلاف في الرّأي اجتهاد...

ثمّ يضيف ابن عاصم موجبات الاجتهاد أو القياس، وهو ما ذكرناه سابقًا، أنّ أدلّة الفقه التّقلية تامة التّركيب منتهية الصّدور، يغيب فيها حكم ما استجدّ من وقائع بدعوى ظروف العصر وتحدّياته، لذا حتّى تتحقّق المصلحة وتستمر ثوابت الشّريعة وجب الاجتهاد، وهو أصلٌ يُثبت بحقٍّ مرونة الشّريعة الإسلامية وسِعتها وقدرتها على التّكيف مع كامل الأزمان والظّروف.

ويُفرّق علماء الأصول بين شعبتين من الاجتهاد، الأولى هي شعبة الاجتهاد الكامل، وهي خاصة باستنباط الأحكام وبيانها، ويقول الجمهور ماعدا الحنابلة إنّ هذا النّوع من الاجتهاد قد ينقطع في زمن ما، والثّانية متعلّقة بتطبيق ما استُنبط من الأحكام، ومنه الشّعبة الأولى تخصّ العلماء الأصوليين، والشّعبة الثّانية تخصّ علماء التّخريج[1].

وقد تجاوز فقهاء العصر مقولة "إغلاق باب الاجتهاد" لأن إغلاقه كان من قبيل السّياسة الشّرعية[2]، لمعالجة فوضى اجتهاديّة، بسبب انقسام العالم الإسلامي وتمزّق وحدة المسلمين، وكثرة أدعياء الاجتهاد، فأفتى العلماء بعد انتهاء القرن الرّابع الهجري بإغلاق باب الاجتهاد، سدًا للباب أمام أناس لم يتأهلوا للاجتهاد...[3].

مسألة إغلاق باب الاجتهاد الّتي طفت على السّاحة الفقهية بعد القرن الرّابع الهجري يُنظر لها من زاويتين، فأمّا الأولى أنّ هذه المسألة طُرحت بدعوى التّعصّب لأصحاب المذاهب الفقهية الأربعة، إذ ظنّ منادوها أنّ الخروج على ما جاء به الإمام أبو حنيفة والإمام مالك والإمام الشافعي والإمام أحمد، ضرب من المخاطرة بأحكام الدّين، ولا يجوز الزّيادة على ما أتوا وأفتوا به.

ويقول عبد المنعم النمر في هذا الصّدد مُعاتبًا حاله وغيره من علماء الشّريعة في هذا العصر، إنّ كلّ المفكّرين والعلماء من جميع التّخصّصات في نمو دائم ومواكبة لكلّ جديد وعطاء غير مقترن بماضٍ إلّا في إفادة، إلّا رجال الشّريعة الّذين شبّههم بالعاطلين وراثيًّا، شعارهم أبدا: ما ترك الأوائل للأواخر شيئا.

ويضيف مؤكّدًا على حتميّة الاجتهاد واستنباط الأحكام الشّرعية، والإتيان بما يُناسب المصالح والظروف الجارية، دون الخروج على أصول الدّين الّتي وضعها الأوائل، كتاب الله وسنّة نبيّه، والقواعد الثّوابت[4].

وأمّا الثّانية، فالتّجرّؤ على مجال الفتوى وإصدار الأحكام من قِبل مُدّعي العلم، هو ما أثار حفيظة العلماء فطالبوا بإغلاق باب الاجتهاد والاكتفاء بما هو متوفّر من أحكام وفتاوى موثوقٌ مصدرها ومُتّفق على مرجعيّتها.

---

[1] ينظر، محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية، ص: 306.

[2] تُعرّف السّياسة الشّرعية بأنّها تدبير أمور البلاد وشؤونها الداخلية والخارجية أو السعي في ذلك بما يوافق شرع الله تعالى، ويبقى الخلاف الّذي يحوم حول المصطلح، خلافًا في مصادر التشريع (مصادر السياسة) وما يتفرع منها ويترتب عليها، وليس في عين المصطلح.
يحيى بن طاهر الفرغلي، أصول وضوابط السياسة الشرعية، دار الكتاب العالمي، اسطنبول، دط، 2019، ص: 15.

[3] وهبة الزحيلي، الاجتهاد الفقهي: أي دور... وأي جديد (الاجتهاد الفقهي الحديث: منطلقاته واتجاهاته)، كلية الآداب جامعة محمد الخامس، الرباط، ط1، 1996، ص: 24.

[4] ينظر، عبد المنعم النمر، الاجتهاد، ص: 18-24.

يقول محمد عمارة بخصوص مسألتي "إغلاق باب الاجتهاد" و"لا اجتهاد مع وجود النّص": لقد خصّوا الموتى بمهمة التّفكير للأحياء، حتّى ولو كان تفكيرهم هذا قد ارتبط بأحكام تخلّفت شروط إعمالها، أو بعادات تغيّرت، أو بأعراف تبدّلت، ممّا هو كثير في الفروع المتعلّقة بالمتغيّرات الدّنيوية في سياسة الدّول وتنظيم المجتمعات وتنميّة العمران[1].

ومن ثَمَّ كان الاجتهاد ضرورة من ضروريات العصر، فلا تبحّر في الشّريعة وأحكامها، ولا تفقّه في علوم الدّين والدّنيا، ولا استقرار ومراعاة مصالح، ولا مرونة ومطاوعة لمستجدات التّوازل، والوقائع، دون اجتهاد.

وفي أهميّته يُروى عن الإمام مالك رحمه الله أنّه قال: الاجتهاد تسعة أعشار العلم[2].

وللاجتهاد أحكام هي:

الوجوب العيني على المسؤول عن حادثة وقعت وخاف فوتها، أو الوجوب الكفائي على المسؤول الّذي لم يخف فوت الحادثة، أو النّدب وهو الاجتهاد في حكم حادثة لم تحصل[3].

ويُقصد بالوجوب العيني الحكم الّذي لا يسقط عن المكلّف وإن قام به غيره، كحكم الصّلاة والصّيام وباقي الفرائض، أمّا الوجوب الكفائي فإذا قام به البعض سقط عن الكلّ، كحكم صلاة الجمعة، والنّدب لا يكون على وجه الإلزام، بل على سبيل الحثّ.

ويضيف آخرون حكم التحريم، ويكون في حالتين، أن يقع الاجتهاد في مقابلة دليل قاطع من نصٍّ أو إجماعٍ، أو أن يقع ممّن لم تتوفر فيه شروط المجتهد فيما يجتهد فيه[4].

كما ويجب التّفريق بين الاجتهاد الفقهي والاجتهاد الشّرعي، لأنّ الأوّل يُعنى باستنباط الأحكام الشّرعية من أدلّتها التّفصيلية، أو بتطبيق ما استُنبط من الأحكام، والثّاني أعمّ في مدلوله، إذ يُعنى بكلّ ما يتعلّق بعلم العقيدة، فالاجتهاد الشّرعي يشمل الاجتهاد في الفقه وفي علم الكلام[5].

II. اجتهاد النّبي ﷺ:

اختلف العلماء[6] في حقيقة اجتهاد النّبي ﷺ، فأنكر البعض عليه باب الاجتهاد، واستدلّوا على موقفهم بقول الله تعالى: ﴿ومَا ينطقُ عَنِ الْهَوى إِنْ هُوإلا وَحْيٌ يُوحَى﴾ (النجم4/3)؛ أي أنّ النّبي ﷺ في غنًى عن الاجتهاد، فالله تعالى يكفُل له أقواله وأفعاله، وقد ورد في تفسير الآية السّابقة أنّ النّبي ﷺ ليس نطقه صادرًا عن هوى نفسه[7].

---

[1] محمد عمارة، النص الإسلامي بين التاريخية.. والاجتهاد.. والجمود، نهضة مصر، مصر، ط1، 2007، ص: 17.

[2] حسن بن عمر السيناوني، الأصل الجامع لإيضاح الدرر المنظومة في سلك جمع الجوامع، مطبعة النهضة، تونس، ط1، 1968، ج 2، ص: 109.

[3] محمد الخضري بك، أصول الفقه، ص: 367.

[4] عبد الكريم النّملة، الجامع لمسائل أصول الفقه وتطبيقها على المذهب الراجح، مكتبة الرشد، الرياض، ط11، 2014، ص: 402.

[5] ينظر، عبد المنعم النمر، الاجتهاد، ص: 29.

[6] عدّ الحنفية اجتهاد النبي ﷺ نوعا من الوحي وسمّوه الوحي الباطن، وقال أكثر الأصوليين إنّه ﷺ مأمور بالاجتهاد مطلقا من غير تقييد بانتظار وحي، وقال الأشاعرة وأكثر المعتزلة والمتكلمين ليس له ﷺ الاجتهاد في الأحكام الشرعية، وقال بعضهم له الاجتهاد في الحروب فقط.
محمد الخضري بك، أصول الفقه، ص: 370.

[7] نخبة من العلماء، التفسير الميّسر، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، ط4، 2012، ص: 526.

لكنّ الآية الكريمة وتفسيرها لا ينفيان عن النّبي ﷺ اجتهاد رأيه، وإن كان لا ينطق عن الهوى فلأنّ القرآن الّذي جاء به وقال به ليس من هوى نفسه وخياله كما اتُّهم، بل هو من عند الله تعالى، ولن يقول فيه بحرف زيادة ولا نقصان، ﴿ولوْ تَـقوّل عَلَيْنا بَعْضَ الأقاويل لأخَذْنا مِنْه باليَمين ثُمّ لقَطَعْنا مِنه الوَتين﴾ (الحاقة 44-46).

يقول سيد قطب رحمة الله عليه في تفسير ﴿ومَا ينطقُ عن الْهَوَى إنْ هُوإلا وَحْيٌ يوحَى﴾: ...ولا ناطقٍ عن الهوى فيما يبلّغكم من الرّسالة، إن هو إلّا وحي يوحىٰ، وهو يبلّغكم ما يوحى إليه صادقًا أمينًا[1]؛ أي تبليغ القرآن الكريم.

ويقول الشّيخ محمد متولي الشّعراوي رحمه الله: إنّ المراد بقوله تعالى ﴿إنْ هُوإلا وَحْيٌ يوحَى﴾ هو القرآن الكريم الّذي نطق به محمد[2].

وبالمقابل، كثير من العلماء يقولون باجتهاد النّبي ﷺ، مستندين في ذلك على آيات قرآنية وأحاديث نبويّة وبعض الرّوايات، وقد نظم ابن عاصم في هذا الصّدد يقول:

واخْتَلَفُوا هل الرَّسُول قدْ حَكَم	بالاجتهـــادِ أوْ بِوَحيٍ مُلتَـزَم
فقيـلَ: لـــم يكُنْ به تُعبّـــدا	فالوحيُ أغْنَاهُ عن أن يجتَهدا
والاختيـــارُ أنَّه قدِ اجتهـــدْ	في غيرِ ما الْوحيُ بحكمـه وَرَدْ
والاستنـــادُ في الَّذي بيّنتُ	مثلُ "عفا الله" "لو استقبلتُ"[3]

وضّح ابن عاصم الاختلاف القائم فيما تعلّق باجتهاد النّبي ﷺ، وذكر حجّتين من حجج من قالوا إنّه ﷺ كان متروكًا في بعض المسائل إلى باب الاجتهاد، وهو الرّأي الأرجح حسبه، وقد قصدَ بقوله "عفا الله" الآية الكريمة: ﴿عَفا اللهُ عنك لِـمَ أذِنتَ لَهُمْ حَتّى يتَبَيّنَ لكَ الذين صَدَقُوا وتعلمَ الْكَاذِبين﴾ (التوبة 43)، إذ يذكر المفسّرون في أمر هذه الآية الكريمة: عفا الله عنك -أيها النبي- عمَّا وقع منك مِنْ تركِ الأَوْلى والأكمل، وهو إذنك للمنافقين في القعود عن الجهاد، لأيّ سبب أَذِنتَ لهؤلاء بالتّخلّف عن الغزوة، حتّى يظهر لك الّذين صدقوا في اعتذارهم وتعلم الكاذبين منهم في ذلك؟[4].

الإذن الّذي منحه النّبي ﷺ للمنافقين بالتخلّف عن غزوة تبوك كان من اجتهاد رأيه وليس من وحيٍ أوحي إليه، لذا عفا الله عنه عمّا صدر منه، وإلّا لِمَ يعفُو الله تعالى عنه فيما أمره به.

وقصدَ بقوله: "لوِ استقبلتُ" حديثه ﷺ: لَوِ اسْتَقبلتُ من أمرِي ما استَدْبَرتُ ما سُقْتُ الْهَدْيَ، ولَحَلَلتُ مع النَّاسِ حينَ حلُّوا[5].

---

[1] سيد قطب، في ضلال القرآن، ص: 3406.

[2] محمد متولي الشعراوي، تفسير الشعراوي، مطابع دار أخبار اليوم، القاهرة، دط، 1971، مج 23، ص: 14671.

[3] محمد بن عاصم الأندلسي، مَهْيَع الوصول في علم الأصول، ص: 90.

[4] نخبة من العلماء، التّفسير الميّسر، ص: 194.

[5] ينظر الحديث وتفسيره في صحيح البخاري، مكتبة البشرى، كاراتشي، باكستان، دط، 2016، ص: 3199-3200.

ثمّ إنّ من الأدلّة على اجتهاد النّبي ﷺ ما لم يذكر ابن عاصم في أرجوزته، ومن ذلك ما صدر عنه ﷺ في حقّ أسرى بدر وأخذه الفداء عنهم، وقد اتّفق العلماء على أنّه كان تصرّفًا اجتهاديًّا، وليس من عند الله، ودليله قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ﴾ (الأنفال67).

وفي تفسير الآية ورد: أنّ النّبي ﷺ استشار أصحابه في أمرِ من في أيديهم من أسرى بدر -أوّل غزوة وأوّل انتصار للنّبي وللمسلمين- فَلانَ قلب أبي بكر ورأى أن يُخلّوهم ويأخذوا منهم الفدية، لعلّهم يتوبوا ولعلّها تنفعهم، ورأى عمر بن الخطاب أن يضربوا أعناقهم ولو كانوا أهليهم، حتّى يعلم الله أن ليس في قلوبهم هوادة للمشركين، فهوى النّبي ﷺ ما قال أبو بكر، فنزلت الآية[1].

ثمّ إنّ كتب الأصول تذكر قولًا للسيّدة عائشة رضي الله -وهي الّتي عاشت بعد النّبي ﷺ سنين طويلة- يُحيل على أنّ النّبي ﷺ كان يقول أحكامًا من اجتهاد نفسه، كقولها: "لو أدرك الرّسول ما أحدث النّساء لمنعهنّ المساجد"[2]، وهو ما فيه دليل صريح على أنّ حكم الجواز الّذي أصدره النّبي ﷺ في حقّ خروج النّساء إلى المساجد هو حكم اجتهاديّ، وليس من عند الله تعالى، وإلّا لمَا قالت السيّدة عائشة رضي الله عنها بتغييره.

ولأنّ الاجتهاد مرتبة عظيمة وشرف كبير، لا ينبغي نفيه عن رسول الله ﷺ، وهو الّذي حرّم الجمع بين المرأة وعمّتها أو خالتها قياسا على تحريم الجمع بين الأختين، وجوّز أداء فريضة الحجّ على الأم قياسا على جواز قضاء الدّين عليها، وهو الّذي علّم أصحابه الاجتهاد ونبّههم إليه وشجّعهم عليه، كما فعل لما أقرّ اختلافهم في فهم حديث: "لا يُصلّينّ أحدٌ العصر إلّا في بني قريظة"[3]، وكذا تجويزه ﷺ أو منعه بعض المعاملات بما يُراعي المصلحة العامة...كلّ هذا وغيره الكثير ممّا فيه دلالة قطعية على اجتهاده ﷺ، وأنّ ليس كلّ كلامه أو أفعاله وحيّ يوحى، بل كان له كلام وأجوبة على أمور سُئل فيها وأوامر ونواهي في فترات انقطع فيها الوحي عليه ﷺ، لذا اتّفق جمهور الأصوليين أنّ النّبي ﷺ هو المجتهد الأوّل في الإسلام ولا يجب إنكار ذلك[4].

III. الاجتهاد بعد النّبي ﷺ:

جاءت الشّريعة الإسلامية ونظّمت حال العباد والبلاد، فخاطب الله تعالى الإنسان خطاب العاقل الواعي المتّزن، فطلب منه حسن الإصغاء، وإعمال البصر، والأخذ بالأسباب، والسّعي، والتّحقّق، وجهاد النّفس، ومراعاة المصالح، والتّوكّل لا التّواكل، وغيرها ممّا يليق بمجتمع متوازن وسليم، وبأفراد إيجابيّين عاملين مؤثّرين، وعامل النّبي ﷺ أصحابه معاملة الشّريك في المشورة والمعاملات، فما كان منهم إلّا أن اهتدوا بهديه، وساروا وفق منهجه، ولأنّه ﷺ اجتهد، اجتهدوا، فتعلّموا منه مجاراة الظّروف وعدم الرّكون إلى العجز والاستسلام، وطلب المنفعة العامة، وتوظيف العقل ومنطقه فيما يخدم الأمّة الإسلامية كافة، ولأنّهم اجتهدوا في حياته وأقرّهم على ذلك، اجتهدوا بعد وفاته ﷺ فجاؤوا بما لم يأمر به، كجمع القرآن

---

[1] ينظر، سيد قطب، في ضلال القرآن، ص: 1550-1553.

[2] محمد يوسف موسى، تاريخ الفقه الإسلامي فقه الصحابة والتابعين، معهد الدراسات العربية العالية، جامعة الدول العربية، ط1، 1954، ص: 100.

[3] صحيح البخاري/ عبد الله بن عمر/ 4119.

[4] ينظر، عبد المنعم النمر، الاجتهاد، ص: 73-84.

وينظر، سيد محمد موسى، الاجتهاد ومدى حاجتنا إليه في هذا العصر، مطابع المدني، مصر، ط1، 1972، ص: 24-29.

الكريم في مصحف موحّد وبخطّ ثابت، يوزَّع على الأمصار، فيكون المرجع الأوّل والأصل الثّابت لأصول الدّين، وهذا من باب الاجتهاد وترجيح الرّأي، إذ أرتوا أنّ جمعه أفضل من تركه خوفَ ضياعه.

ونذكر بعض الأحداث والوقائع الّتي تُعدّ من اجتهادات الصّحابة رضوان الله عليهم بعد وفاة النّبي ﷺ [1]:

- كتاب عمر بن الخطاب إلى حذيفة بن اليمان لمّا تزّوج يهودية، إذ طالبه فيه أن يُخلّي سبيلها، مخافة أن يقتدي به المسلمون، فيتزوجون نساء أهل الذّمة لجمالهنّ ويتركون نساء المسلمين.
- اختلاف الصّحابة في قتال من منع الزّكاة، فلم يُجز عمر بن الخطاب قتالهم، في حين قال أبو بكر: والله لأقاتلن من فرّق بين الصّلاة والزّكاة، فإن الزّكاة حقّ المال، والله لو منعوني عقالا كانوا يؤدونه لرسول الله ﷺ لقاتلتهم على منعه.
- قضاء ابن مسعود في المفوّضة، بأنّ لها مهرًا مثل نسائها لا وَكْس ولا شطط، ولها الميراث، وعليها العِدّة، ويقول: أقول فيها برأيي، فإن يكن صوابا فمن الله، وإن يكن خطأً فمنّي ومن الشّيطان، والله ورسوله بريئان منه.
- كتاب عمر بن الخطاب إلى الجيش بتأخير الحدّ حتّى يخرجوا إلى أرض المصالحة، مخافةً منه أن يطّلع العدو على ذلك، فيعدّه تفكّكًا في صفوف المسلمين، ولعلّه قاس على قول الرّسول ﷺ: لا تقطع الأيدي في السّفر أو في الغزو، فألحق باقي الحدود بحدّ السرقة.

رأيُ عمر بن الخطاب في زواج ابن اليمان من يهودية اجتهادٌ حسبه لمراعاة مصلحة المسلمين والمسلمات، وما في زواج المسلم من كتابيّة من حرج، وكذا طلبه من قادة الجيوش التّخلي المؤقّت عن إقامة الحدّ، واختلافه مع أبي بكر في التّعامل مع مانعي الزّكاة اجتهاد لكليهما، لأنّ الاختلاف في الرّأي دليل قاطع على الاجتهاد، إمّا لغياب النّص، أو لأنّه نصّ ظنيّ الدّلالة، وحُكم ابن مسعود لمن لم يُسمَّ مهرها بالمهر حسب ما هو شائع بين بنات جيلها ونساء بيئتها، بلا نقصان ولا زيادة، وبالميراث وبالعدّة، ما هو إلّا حكم اجتهاديّ، ودليله قوله: فإن يكن صوابا فمن الله، وإن يكن خطأ فمنّي ومن الشّيطان.

وقد بحث الأساتذة المعاصرون كيفيّة ومنهجيّة اجتهاد الصّحابة وخلصوا إلى ما يلي[2]:

- يرى محمد أبو زهرة أنّ من الصّحابة من كان يجتهد في حدود الكتاب والسّنة، ومنهم من كان يتجاوزهما إلى القياس كعبد الله بن مسعود، أو إلى المصلحة كعمر بن الخطاب.
- ويرى محمد الخضري بك أنّ اجتهاد الصّحابة اقتصر على القياس.
- وقسّم محمد سلام مدكور اجتهاد الصّحابة إلى ثلاثة أنواع وهي: بيان النّصوص وتفسيرها، والقياس، والاجتهاد بالرأي؛ أي المصالح المرسلة والاستحسان.
- وصرّح محمد علي السايس أنّ اجتهاد الصّحابة يشمل القياس، والاستحسان، والبراءة الأصلية، وسدّ الذّرائع، والمصالح المرسلة.

[1] ينظر، المصدر نفسه، ص: 31-35.

[2] ينظر، سيد محمد موسى، الاجتهاد ومدى حاجتنا إليه في هذا العصر، ص: 38-40.

الاختلاف في منهج الصّحابة وفيما يعتدّون به في إصدار أحكامهم وآرائهم، يُعدّ أصل الاجتهاد وقوامه، لأنّهم رضي الله عنهم يأخذون أوّلًا بكتاب الله، فإن لم يجدوا حاجتهم فيه، يبحثون عنها في سنّة النّبي ﷺ، فإن لم يجدوها، اجتهدوا رأيهم، ومنها وقع الاختلاف بينهم في بعض الأحكام والتّقريرات، لأنّ منهم الميّال للقياس والعلل، ومنهم الميّال للمصلحة، ومنهم من يُرجّح رأيًا على آخر من باب الاستحسان، ومنهم من يأخذ بالبراءة الأصلية، وهكذا.

ومن الصّحابة من يزاوج بين منهجين أو أكثر، فعمر بن الخطاب يأخذ بالمصلحة -غالبًا- في حكمه وإدارته شؤون المسلمين، لكنّه أمر أبا موسى الأشعري بالقياس حين ولّاه القضاء، وقد وضّح محمد أبو زهرة سبب ذلك بقوله: إدارة شؤون الدّولة تقوم على المصلحة ودفع الفساد...وأمّا القضاء فإنّه تحقيق للعدالة بين الخصوم، وللانتصاف من الظّالم للمظلوم، وردّ الحقوق من الغاصب للمغصوب منه، فلا بدّ أن يتقيد بنظام ثابت، والقضاء في كلّ الدّنيا تُسنّ له القوانين وتُرسم الحدود، فكان لا بدّ في الإسلام من أن يكون مقيّدا بالكتاب والسّنة غير منطلق عنهما قط، فإن لم يجد الحكم صريحا فيهما ويسعفه تعرف من الأشباه ما يشارك المنصوص عليه في بعض الأوصاف حتّى يحكم بأنّه مثله، ويكون قضاؤه بنصٍّ قائم، أو بالحمل على نصٍّ قائم...[1].

يُراعي عمر بن الخطاب رضي الله عنه مصالح العباد والبلاد في تولّيه إمارة الدّولة الإسلامية، وهو المنهج الأسلم في حكم الدّولة، والمناسب لجميع الأطراف، أمّا القضاء فيتطلّب قانونًا ثابتًا ومعيارًا واضحًا وسراطًا مستقيمًا يسير عليه القاضي والمتخاصمون، وإلّا مالت الكفّة لمن لا يستحقّ وضاع الحقّ.

وتدخل اجتهادات كبار الصّحابة الأوائل وما أوثر عنهم ضمن ما يُسمّى بالسّنة، لذا كان مصطلح السّنة أعمّ من مصطلح الحديث[2].

ولمّا ولّى عصر الصّحابة وجاء عصر التّابعين[3]، زاد انتشار العلم بأمور الدّين والفقه، واتّسعت الأدلّة وكثرت، وتكوّنت للتّابعين ثروة من الأصول، كتاب الله وسنّة رسوله ﷺ، وسنّة الصّحابة، وكلّ ما ينضوي تحتها من إجماع، وقول الصّحابي، والآراء الاجتهادية، والتّرجيح بينها...، كما وتمّ في عصرهم جمع الحديث، وتدوين المأثور عن كبار الصّحابة الفقهاء، ولأنّ الحياة سارت نحو التّمدّن والاحتكاك أكثر فأكثر مع باقي الأمم والأجناس، ولأنّ المعطيات تغيّرت، ولأنّ المسلمين انقسموا فرقا وجماعات، وزادت الأحداث والوقائع والمناسبات، بات الاجتهاد ضرورة أكثر من أيّ زمن سابق، وكما كان بين الصّحابة اختلافات في مبادئهم الفقهية، وآرائهم الاجتهادية، كان للتّابعين ذلك وبوضوح أكثر، خاصة فيما تعلّق بالتّفسير والتّأويل والقياس، وعدَّ الباحثون نوعين من الفقه زمنهم، فقه رأي وفقه أثر.

---

[1] محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية، ص: 235.

[2] ينظر، المصدر نفسه، ص: 244.

[3] يُعرّف الصّحابي بأنّه كلّ من لقي النّبي ﷺ مسلما ومات على الإسلام، ولو تخلّلت ذلك ردّة على الأصح، ويُعرّف التّابعيّ بكلّ من لقي صحابيًّا مسلمًا ومات على الإسلام، وقيل هو من صَحِبَ الصّحابي، وجعلهم الحاكم خمس عشرة طبقة، الأولى منها من أدرك العشرة المبشرين من الصّحابة، وقال الشيرازي: أفضل التابعين عند أهل المدينة هو سعيد بن المسيب، وأفضلهم عند أهل الكوفة هو أويس القرني، وأفضلهم عند أهل البصرة هو الحسن البصري.
محمود الطحان، تيسير مصطلح الحديث، مركز الهدى للدراسات، الإسكندرية، ط7، 1985، ص: 152-156.

أهل الأثر هم أهل الحديث أو أهل الحجاز، وإن كان لهم اجتهاد بالرّأي فقليل ويتّبعون فيه المصلحة، وأهل الرّأي هم أهل العراق، ومنهجهم القياس، وبالغوا فيه حتّى أفتوا به فيما لم يقع وقد يحدث، وهو ما يُسمّى بالفقه التّقديري[1].

ظهور فقهين متباينين في بيئتين مختلفتين تحصيل حاصل، إذ لا يمكن تجاوز تأثير البيئة والإقليم في العلوم السّائدة والمناهج المتّبعة فيها، فالحجاز بيئة منغلقة على ذاتها، مُحافظة على تراثها، غنية بآثار الرّسول وأخباره وأحاديثه، عقليّة أهله بقت تتماشى والظّروف الّتي كانت سائدة، بعيدة إلى حدٍّ ما عن دواعي التّمدّن والاختلاط، ولا عجب أن يطغى المذهب النّقلي بأرض الحجاز وبين علمائه، أمّا العراق فكان مُلتقى الثّقافات ومنبع الحضارات ومصبَّها قبل التّاريخ وبعده، به التقى الفرس والرّوم والعرب، وتعايشوا وتصاهروا، وبه تُرجمت العلوم والفنون، وبه كانت عواصم الدّول، وفيه استقرّ معظم الخلفاء، وبه ظهر الاختلاف والانشقاق، ومنه خرجت الفرق والطّوائف، وفيه كان العدل وفيه كان الطّغيان، ومنه انتشرت الفتن، فالعراق أوّل مظهرٍ تمدّنٍ للأمّة العربية والإسلامية، لذا فشا فيه المذهب العقلي، كنتيجة حتمية لتلاقي العلوم وتلاقحها، ولا يقتصر هذا التّحليل على الدّراسات الشّرعية فحسب، فإن كانت شبه الجزيرة العربية هي الموطن الأصلي للّغة العربية، فالمنطق يُحيل على أن تنشأ الدّراسات اللّغوية بها، لكنّ الواقع خالف المنطق، ونشأ الدّرس اللّغوي والنّحوي بالتّحديد في أرض العراق.

ولقد جعلت صحبة التّابعين للصّحابة وأخذهم الفقه عنهم وحرصهم على جمع وتعلّم كل ما له علاقة بالشّريعة الإسلامية نجمهم يسطع واسمهم يلمع في سماء علوم الدّين، واشتهر في المدينة من التّابعين سبعة فقهاء هم:

سعيد بن المسيب القرشي (ت93ه)، وقال فيه ابن عمر: إنّه كان أحد المفتين، وعروة بن الزبير بن العوام (ت94ه)، وأبو بكر بن عبيد بن الحارث (ت94ه)، والقاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق (ت108ه)، وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة ابن مسعود (ت99ه)، وسليمان بن يسار مولى أم المؤمنين ميمونة بنت الحارث (ت100ه)، وخارجة بن زيد بن ثابت فقيه الصحابة في الفرائض كأبيه (ت99ه)[2].

وغيرهم الكثير ممّن كان له بالغ الأثر في الدّراسات الفقهية وعلوم الشّريعة، وكان يُشهد لهم على ذلك، وممّا قيل في بعضهم[3]:

ما قاله ابن عباس: يا أهل مكة أتجتمعون علي وعنكم عطاء؟ وما قاله قابوس بن أبي ظبيان: قلت لأبي لأيّ شيء كنت تدع الصحابة وتأتي علقمة؟ قال: أدركت ناسًا من أصحاب رسول الله ﷺ يسألون علقمة ويستفتونه، وما قاله ابن شهاب: ما رأيت أحدا كان أفقه من علي بن الحسين ولكنّه كان قليل الحديث.

ومما يُذكر من وقائع وأحكام على اجتهاد التّابعين وكذا تابعيهم ما يلي[4]:

[1] ينظر، محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية، ص: 248-249.

[2] ينظر، المصدر نفسه، ص: 255.

[3] سيد محمد موسى، الاجتهاد ومدى حاجتنا إليه في هذا العصر، ص: 41.

[4] ينظر، عبد المنعم النمر، الاجتهاد، ص: 94-98.

- أنّ جماعة من التّابعين وتابعيهم حكّموا المصلحة العامة في موضوع التّسعير، ورأوا أنّ الحاكم مُلزم أن يضع سعر السّلع بما يتماشى مع مصلحة التّاجر ومصلحة الزّبون، وهو ما خالفوا فيه أمر رسول الله ﷺ، لأنّ أخلاق التّجار ومعاملاتهم تغيّرت من زمنه إلى زمنهم.
- خالف عروة بن الزبير نصَّ الآية[1] الّتي تحكم بالعفو عن المحارب الجاني إذا تاب قبل القدرة والقبض عليه، مخافةَ أن يتجرّأ المفسدون ويزيدوا في فسادهم ثمّ يُسارعوا ليسلّموا أنفسهم، وهو ما ذهب إليه الإمام الغزالي والإمام الطوفي من أنّ النّص إذا عارضته مصلحة راجحة، قُدّمت المصلحة على النّص[2].
- اجتهاد بعض الفقهاء وتجويزهم إعطاء بني هاشم الزّكاة ومخالفة نصّ حديث رسول الله ﷺ: {إنَّ الصَّدقةَ لا تَنْبَغي لآلِ مُحمد}[3]، مخافة أن يُتركوا ويموتوا جوعًا، لأنّ الظّروف تبدّلت، ومعها تبدّلت المصلحة.
- اجتهاد الإمام مالك في مسألة تترّس العدو بأسرى المسلمين، وتجويزه قتلهم مع أنّ النّص يُحرّم قتل المسلم.

ابتدأت مسيرة الاجتهاد مع النّبي محمد ﷺ، وعلّمها أصحابه رضوان الله عليهم، وهم نقلوها لتلاميذتهم من التّابعين، ﴿ والسّابِقُونَ الأَوّلُونَ مِنَ المهَاجِرِينَ وَالأَنْصَارِ وَالّذِينَ اتّبَعُوهُم بِإِحْسَانٍ ﴾ (التوبة100)، فأكبر من له الفضل في نشر الدّين والفقه هم صحابة رسول الله ﷺ، سواء من بقي منهم في المدينة وهم كثرٌ، خاصة زمن خلافة عمر بن الخطاب رضي الله عنه، أم من انتقل إلى باقي الأمصار، كأبي موسى الأشعري قاضي البصرة، وعبد الله بن مسعود قاضي الكوفة.

يقول ابن القيّم: والدّين والفقه انتشرا في الأمّة عن أصحاب ابن مسعود، وأصحاب زيد بن ثابت، وأصحاب عبد الله بن عمر، وأصحاب عبد الله بن عباس، وأمّا أهل العراق فعلمهم عن عبد الله بن مسعود[4].

خصَّ ابن القيم ابن مسعود بالذّكر لأنّه فقيه الأمة ومفسّر القرآن والعالِم به، وصاحب السّواد، وخصَّ زيدًا بن ثابت لأنّه كاتب الوحي ومفتي المدينة وفقيه الفرائض، وخصَّ عبد الله بن عمر لأنّه ورث فقه أبيه وحبّه للنّبيﷺ ، وكان أعلم الناس بالحديث والفتوى وأحكام الحجّ، وخصَّ عبد الله بن عباس لأنّه حبر الأمّة وترجمان القرآن، فهؤلاء من أفقه الصّحابة، وممّن كان لهم الفضل في نشر العلم والشّريعة، وكان لهم بالغ الأثر في محيطهم ومرافقيهم وتلامذتهم، حتّى صاروا وعملُهم حجّةً عند خلفائهم ومن أتى بعدهم.

---

[1] {إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فسادا أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم فاعلموا أن الله غفور رحيم} (المائدة 33-34).

[2] أساس الاجتهاد هو مراعاة المصلحة وتحقيقها، بل وأساس الدّين كلّه بما فيه من عقوبات وحدود وقصاص هو مصلحة الإنسان، فوظيفة الشّريعة أن تحفظ على النّاس دينهم، ونفسهم، وعقلهم، وأعراضهم، ومالهم، وكل ما يتضمّن حفظ مقصد او أكثر من هذه المقاصد يُعدّ مصلحة، وقد تتعارض المصالح أو المقاصد، كأن يسقط مقصد حفظ النّفس والمال أمام مقصد أسمى وهو حفظ الدّين، أو قد تتعارض المصلحة مع النّص، فيقوم الاجتهاد ليبيّن الأحكام، من مبدأ "لا ضرر ولا ضرار"، وأنّ النّصوص تتناهى والأحداث لا تتناهى، ثمّ إنّ النّص راعى المصلحة فيما يُخالف التّشريع، كأكل الميتة للمضطر حفاظًا على مقصد النّفس، ومنه كان الاجتهاد يبحث المصالح ويُراعي تحقيقها بعيدًا عن الذّاتية، سواء وافقت النّص أو تعارضت معه، وهو ما يُعرف عند علماء الفقه بتعارض النّص مع المصلحة.
ينظر، المصدر نفسه، ص: 99-109.

[3] صحيح مسلم/ عبد المطلب بن ربيعة بن الحارث/ 1072.

[4] محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية، ص: 246.

فهذا الإمام مالك يكره القيام بالعمرة والإحرام لها معًا، اتّباعًا لرأي عمر بن الخطاب، وخالف في ذلك ما رواه سعد بن أبي وقاص من أنّ الرّسول ﷺ فضل الجمع بين العمرة والحج، وقال قد صنعها رسول الله ﷺ وصنعناها معه، لكنّ الإمام مالك فضّل ما قاله عمر بن الخطاب رضي الله عنه واعتبر قوله سنّة، وقال: عمر أعلم برسول الله ﷺ من سعد[1].

فكلّ تابعيّ يأخذ برأي شيخه من الصّحابة، ويعتمده، ويعدّه سنّة تُتّبع، وقد تخرّج في مدرسة الصّحابة الكثير من التّابعين، ثمّ منهم انتقل العلم إلى تابعي التّابعين، حتّى رست قواعد الفقه وأصوله بتأسّس المذاهب الفقهية الأربعة مع الأئمّة الأربعة، الإمام أبو حنيفة، ومن شيوخه إبراهيم النخعي والشعبي[2]، والإمام مالك عالم المدينة وفقيها، ومن شيوخه فقهاؤها السّبعة، والإمام الشافعي مؤسّس علم أصول الفقه وتلميذ مالك، والإمام أحمد تلميذ الشّافعي، وقد سُمي هذا العصر بعصر الأئمّة المجتهدين.

وبلغ تفكّك المسلمين أوجّه في عصر الأئمّة المجتهدين -أتباع التّابعين-، فظهرت الفرق على اختلافها، السّياسية والاعتقادية[3]، وكثُر الغلط والافتراء على أصول الشّريعة وثوابتها، ففُسّرت آيات قرآنية بما يُناسب الهوى، وقيل عن النّبي ﷺ ما لم يقل، ما حمل أئمّة الفقه وعلى رأسهم الإمام أبو حنيفة على الاجتهاد وبذل الوُسع الأقصى بغية التّمييز بين الصّحيح والرّث، وبين الثّقة والمُلفّق، وبين الحكم الّذي يعتمد على مرجع وحجّة، والحكم الّذي ينبع عن ذاتية ولا أصل له، ولهم اجتهادات بالجملة خاصة فيما تعلّق بجمع الحديث النّبوي.

---

[1] المصدر نفسه، ص: 253.

[2] هو إبراهيم بن يزيد بن قيس النخعي (47ه/96ه) تابعيّ وفقيه ومفتي الكوفة، التقى بالصّحابة المتأخرين وبأم المؤمنين عائشة وهو صغير، لكنّه لم يروِ عنهم.
ينظر، شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، ت: حسان عبد المنان، بيت الأفكار الدولية، بيروت، ط1، 2004، ج1، ص: 715.
هو عامر بن شراحيل الشعبي، اختُلف في تاريخ ميلاده، قيل سنة 21ه، وقيل 17ه، وقيل 28ه، وكذا في تاريخ وفاته، وقيل كانت سنة 103ه، التقى بالكثير من الصحابة الكبار وأخذ عنهم العلم، وروى عنهم الكثير.
ينظر، المصدر نفسه، ص: 2100.

[3] أبرز الفرق السّياسية ثلاث، الجماعة والشّيعة والخوارج، فأمّا الجماعة فهم أهل السّنة، وأمّا الشّيعة فظهروا آخر زمن عثمان واشتدّ عودهم زمن عليّ، واعتقادهم بالإجمال أنّ عليًا أحقّ المسلمين بالخلافة، وتفرّقت الشّيعة شيعًا، منهم من كُفّر، كالسّبئيّة أتباع عبد الله بن سبأ، والبيانية أتباع بيان بن سمعان التّميمي، والمغيرية اتباع المغيرة بن سعيد، وكل هؤلاء ألّهوا عليًا، وزعموا أنّ إله السّماء غير إله الأرض، والغرابية الّذين زعموا أنّ جبريل عليه السّلام أخطأ بين عليّ ومحمد ﷺ، والخطابية أتباع أبي الخطاب الأسدي، الّذي كفر وادّعى النّبوة، وألّهَ جعفر بن محمد الصادق، وقد أحلّ كلّ المحارم، ومن الشّيعة فرق لم تخرج عن الإسلام جملةً، كالزيدية نسبة إلى زيد بن علي زين العابدين بن الحسين، وقد أجازوا ولاية أبي بكر وعمر لأنّها أقاما الحقّ والعدل، ومن الشّيعة أيضا ثلاث فرق بارزة وما زالت قائمة ومنتشرة في بلاد المسلمين، وهي: الكيسانية أتباع المختار بن عبيد الثقفي، ويرون أنّ عليًا أحقّ بالإمامة بعد محمد ومن بعده الحسن ثم الحسين ثم محمد بن الحنفية، الّذين ظنوه المهدي المنتظر، وكانوا يقولون بالبداء، وهو أن تتغيّر إرادة الله تبعا لتغيّر علمه، والاثنا عشرية ويرون أنّ الإمامة من حقّ ذرية فاطمة الزهراء وهي وصية النّبي محمد ﷺ، وائمتهم هم: علي بن أبي طالب، وابنيه الحسن والحسين، وعلي زين العابدين بن الحسين، ومحمد الباقر وابنه جعفر الصادق، وموسى الكاظم بن جعفر، وعلي الرضا، ومحمد الجواد، وعلي الهادي، والحسن العسكري وابنه محمد، والثّالثة هي الإسماعلية نسبة إلى إسماعيل بن جعفر الصادق، وتوافق الفرقة السابقة في أحقيّة الإمامة حتّى تصل إلى جعفر الصادق، فتقول أنّ الأحقّ بعده هو ابنه إسماعيل ولأنّه مات تذهب لابنه محمد المكتوم، ومن ذريته من ملك بعدها مصر وهم الفاطميون.
وأمّا الخوارج فهم فئة ثاروا على عليّ وصرخوا فيه أن لا حكم إلّا لله، وقاتلوه وكفّروا جماهير المسلمين في عهده، وينادون بقتل الإمام إذا لم يعدل، ويكفّرون مرتكب الكبيرة، ومن لم يخرج عن السلطان الظالم يُعدّ كافرًا، وهم فرق، أشدّها غلوًّا الأزارقة أتباع نافع بن الأزرق، والصفرية أتباع زياد بن الأصفر، وكانوا يستبيحون دماء المخالفين حتّى الأطفال والنّساء، ودونهم في الشّدة النجدات أتباع نجدة بن عويمر، وأقرب فرق الخوارج إلى الجماعة هم الإباضية أتباع التّابعي عبد الله بن إباض، ويرون في مخالفيهم كفار نعمة وليس كفار عقيدة ولا يجوز قتلهم كما وتُقبل شهادتهم.
أمّا الفرق الاعتقادية فمنهم المعتزلة، الأشهر والأكثر تأثيرا في الفهم الإسلامي، ومبادئها خمسة: توحيد الله، والله عدل في ثوابه وعقابه، والوعد والوعيد، وأنّ مرتكب الكبيرة في منزلة بين الإيمان والكفر، وهو مخلد في النار إذا لم يتب، ووجوب الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، والمرجئة الّذين خلطوا السّياسة بأصول الدّين، ويرون أنّ المعصية لا تضرّ مع الإيمان كما لا تنفع مع الطّاعة مع الكفر، والجبرية والجهمية واللّتان قالتا إنّ الإنسان ليست له إرادة فيما يفعل، والقدرية والّتي ترى أن الإنسان يفعل الشرّ بإرادته والخير بإرادة الله.
ينظر، محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية، ص: 262-269.

1. فقه واجتهاد أبي حنيفة:

نبغ أبو حنيفة التّاجر المتديّن في دراسة الفقه وعلم الكلام والفلسفة، وبرع في القياس، وحفظ بعض الحديث، وعرف النّحو والأدب، حتّى صار شيخ الكوفة وفقيه العراق، وقد قيل فيه إنّه مخّ العلم، ففي مكة أخذ علم ابن عباس من التّابعين، وفي الكوفة أخذ علم عليّ المبني على الاستنباط، واتّصل بالشّيعة وفرقها الإمامية والزّيدية من غير أن يُعرف له تشيّع، وهو ما شكّل عقليته الفذّة وسعة معارفه، إضافة على حرصه على التّمكن من فقه عمر المبني على المصلحة، وعلم ابن مسعود المبني على التّخريج[1].

لم يختلف منهج أبي حنيفة عمّا هو سائد في العراق من مناهج عقليّة، وتكوينه العلمي الجامع بين مذاهب عدّة جعلت من منهجه جامعًا لأنواع الاجتهاد المختلفة، وإن كان يغلب على اجتهاده القياس والمنطق.

وقد قيل فيه: كلام أبي حنيفة أخذ بالثقة، وفرار من القبح، والنّظر في معاملات النّاس وما استقاموا عليه وصلح عليه أمورهم، يمضي الأمور على القياس، فإذا قبح القياس يمضيه على الاستحسان مادام يمضي له، فإذا لم يمض له رجع إلى ما يتعامل به المسلمون، وكان يوصل الحديث المعروف الّذي قد أجمع عليه ثمّ يقيس عليه مادام القياس سائغا، ثمّ يرجع إلى الاستحسان أيّهما كان أوثق[2].

وإجمال القول في منهج أبي حنيفة أنّه يقوم على أصول سبعة وهي[3]:

الكتاب، والسّنة، وأقوال الصّحابة، ولا يعتدّ غالبًا بأقوال التّابعين، والقياس، والاستحسان، والإجماع، ويُقرّ أبو حنيفة بإجماع ما بعد الصّحابة، والعُرف، ومن بعض اجتهاداته:

- خالف أبو حنيفة جمهور الفقهاء وأجاز للمرأة البالغة العاقلة أن تُزوّج نفسها، أي أنّه أسقط شرط الولي.
- منع الحجر على مال العاقل السّفيه أو ذي الغفلة لأنّه حسبه بلغ حدّ الإنسانيّة المستقلة، ولا على المدين، من مبدأ حريّة التّصرف في الملك.
- يُغلّب أبو حنيفة جانب حريّة الشّخص دائمًا على أيّ جانب آخر مهما كان.

2. فقه واجتهاد مالك:

نشأ الإمام مالك في المدينة وجالس فقهاءها وعلماءها منذ صغره، خاصة التّابعي الفقيه عبد الرحمن بن هرمز(ت117ه)، نبغ في علم الحديث والرّواية، ولعلّه أوّل ضابط لفنّها، وتمكّن من فتاوي الصّحابة وكبار التّابعين الّذين لم يلقاهم، كره الفقه التّقديري، وتجنّب القياس والتّفريع، وكان يجيب غالبًا على ما يُسأل بلا أدري، والرّأي الّذي كان يأخذ به هو التّوفيق بين النّصوص والمصالح المختلفة، فكان يتّبع المنقول وينأى عن الفروض العقلية، فجعل الكتاب على رأس الأصول ويأخذ بنصّه الصّريح دون تأويل، ثمّ السّنة بشرط التّواتر، وقدّم القياس على خبر الآحاد، ثم بعمل أهل المدينة، وعدّ فتوى الصّحابي

---

[1] ينظر، المصدر نفسه، ص: 329-356.

[2] الموفق المكي وابن البزاز الكردي، مناقب الإمام الأعظم أبي حنيفة، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد، ط1، ج1، 1903، ص: 82.

[3] ينظر، محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية، ص: 355-356.

واجبة الاتّباع، ويأخذ بالاستحسان وبالمصالح المرسلة شرط أن تأتي لدفع الحرج، ولا تُخالف الشّريعة، وبالذّرائع، ويُقصد بها أنّ ما يؤدي إلى حرام يكون حرامًا، وما يؤدي إلى حلال يكون حلالًا[1].

يُعدّ مالك رائد مدرسة الرّأي أو الأثر وعميدها، وغالبا ما يحصر اجتهاده في إطار ما توفّر لديه من آثار منقولة، وإلّا يأخذ بالمصلحة، لأنّه يؤمن بأنّ الشّريعة الإسلامية جاءت بالأساس لمراعاة مصالح العباد، ومن بعض اجتهاداته[2]:

- ضرب المتّهم بالسّرقة للاستنطاق، لأنّ مصلحة المسروق منه تقتضي ذلك.
- حكم للمفقود زوجها، إذا انقطع خبره أكثر من أربع سنين أن يُطلّقها الحاكم، ثمّ لها أن تتزوج، وهو رأي عمر.
- عدّة المطلّقة الّتي تدّعي عدم الحيض ثلاثة أشهر ثمّ تنتظر تسعة أشهر مدّة الحمل، فالمجموع سنة ولا نفقة لها أكثر من ذلك.

3. فقه واجتهاد الشّافعي:

يُذكر في فقه الشّافعي وفضله على سائر المسلمين أنّ أحمد بن حنبل روى قول النّبي ﷺ: "إنّ اللهَ يبعث لهذه الأمّة على رأسِ كلِّ مائةِ سنةٍ من يُجدِّد لها دينها"[3]، وقال: كان في المئة الأولى عمر بن عبد العزيز، وفي المائة الثّانية الشّافعي[4].

وقال فيه الفخر الرّازي (ت605ه): كانوا قبل الإمام الشّافعي يتكلّمون في مسائل أصول الفقه ويستدلّون ويعترضون، ولكن ما كان لهم قانون كليّ مرجوع إليه في معرفة دلائل الشّريعة، وفي كيفيّة معارضتها وترجيحاتها، فاستنبط الشّافعي علم أصول الفقه ووضع للخلق قانونا كليًّا يُرجع إليه في معرفة مراتب أدلّة الشّرع[5].

رسالة الإمام الشّافعي ومناهج استنباطه للأحكام الشّرعية أطّرت معالم علم أصول الفقه، وضبطت أسسه، وجعلت له مرجعا يُعتدّ به ويقوم عليه سواء في اتّفاق أو اختلاف.

فإذا كان أبو حنيفة يأخذ بالكتاب والسّنة وفتاوي الصّحابة وإجماعهم، ويترك رأي التّابعين، وإذا كان مالك يحتجّ بعمل أهل المدينة، فالشّافعي يُقرّ قانونًا كليًّا متكاملا يعتمد الاجتهاد على مبدأ: أنّ الأصل قرآن أوسنّة، فإن لم يكن فقياس عليها، وإذا اتّصل الحديث عن رسول اللهﷺ وصحّ به الإسناد فهو المنتهي، والحديث على ظاهره، وإذا احتمل المعاني فما أشبه منها ظاهره فهو أولاها به، وإذا تكافأت الأحاديث فأصحّها إسنادا أولاها، وليس المنقطع بشيء ماعدا منقطع ابن المسيب، ولا يقاس أصل على أصل، ولا يقال للأصل لم وكيف، وإنما يقال للفرع لم، فإذا صحّ قياسه على الأصل صحّ وقامت به الحجة[6].

---

[1] ينظر، المصدر نفسه، ص: 366-406.

[2] ينظر، شعبان محمد إسماعيل، أصول الفقه تاريخه ورجاله، ص: 53-54.

[3] مختصر المقاصد/ أبو هريرة/ 215.

[4] أحمد بن الحسين البيهقي، مناقب الشافعي، ت: السيد أحمد صقر، مكتبة دار التراث، القاهرة، دط، 1971، ج1، ص:54-55.

[5] إسماعيل الخطيب، الاجتهاد الفقهي: أي دور... وأي جديد (الاجتهاد بين الفرد والمؤسسة)، ص: 91.

[6] المصدر نفسه.

جعل الشّافعي الكتاب والسّنة الثّابتة أصلًا واحدًا، وما دونهما يُحمل عليهما، ويُمكن إجمال فقه الشّافعي ومناهج استنباطه فيما يلي[1]:

- مصادر الإمام الشّافعي خمسة وهي: الكتاب والسّنة إن ثبتت، والإجماع فيما ليس فيه نصّ، وقول بعض الصّحابة الّذي لا يُعلم له مخالف منهم، واختلاف الصّحابة، والقياس.
- يشترط في حجّية الإجماع ألّا يُخالف الكتاب والسّنة.
- خالف شيخه مالك في إجماع أهل المدينة، إذ لا يعتبره حجّة من النّاحية النّظرية، لكنّه يُقرّ أنّ أهل المدينة غالبا ما يجمعون على أمر مجمع عليه في البلاد الإسلامية، ككون الظّهر أربع والمغرب ثلاث.
- يأخذ الشّافعي برأي الصّحابة ويُقسّم أقوالهم إلى ثلاثة أقسام: الأوّل ما أجمعوا عليه، وهو حجّة، والثّاني أن يكون للصّحابي قول ولا يوجد غيره، خلافا أو وفاقا، ويَعدّه أيضا حجّة، والثّالث ما يختلف فيه الصّحابة، فيتخيّر من أقوالهم ما يكون أقرب للكتاب والسّنة، أو الإجماع، أو يؤيّده بالقياس.
- يقرّر الشّافعي أنّ القياس هو الاجتهاد، وبالتّالي يقسّم علم الشّريعة المتعلّقة بالأحكام إلى قسمين: الأوّل علم قطعيّ يثبت بالنّصوص القطعية، والثّاني علم ظنيّ، والمجتهد مُكلّف أن يستنبط الحكم أو يُرجّح. فالشّافعي لا يأخذ من ضروب الاجتهاد بالرّأي إلّا بالقياس، الّذي يُقسّمه إلى مراتب على حسب وضوح العلّة.
- ينفي الشّافعي نفيا قاطعا الاستحسان الّذي قال به شيخه مالك؛ أي الأخذ بالمصلحة حيث لا نصّ، ويستدلّ بأنّ ترك الأمر من غير حكم بنصٍّ مبيّن، أو بما يحمل عليه بقياس، هو ترك الإنسان سدى، والله تعالى يقول: ﴿أَيحسبُ الإنسَانُ أَن يُترَكَ سدًى﴾ (القيامة36).

ينتصر الشّافعي للأصول النّقلية بامتياز، ويجعل الأخذ بالكتاب والأخذ بالسّنة الّتي ثبتت في مجال استنباط الأحكام في نفس المرتبة، وهو مُدرك أنّ القرآن كلام الله والسّنة كلام نبيّه، وأنّ القرآن أصل والسّنة فرع، وأنّ القرآن مجمل والسّنة تفصيل، لكن في مجال أصول الفقه ومجال الاجتهاد يجعلها أصلًا واحدًا، ويقول إنّ إجماع الصّحابة أو اختلافهم لا يمكن أن يخرج عمّا جاء به الكتاب أو السّنة، لذا يأخذه حجّة، ويساوي بين الاجتهاد والقياس، ويَعدّه استنباط حكم لكنّه حكم معتمد على نصّ ظنيّ الدّلالة، فغياب النّص عند الشّافعي غيابا مطلقا أمر غير وارد.

4. فقه واجتهاد أحمد بن حنبل:

أحمد هو تلميذ الشّافعي، وقد قال فيه شيخه: خرجتُ من بغداد، وما خلّفتُ فيها أفقه ولا أورع ولا أزهد ولا أعلم من ابن حنبل.

تعرّض ابن حنبل لأكبر فتنة في تاريخ الإسلام حينها، وهي القول بخلق القرآن، الّتي أشعل نارها المعتزلة أيام المأمون، ثمّ اشتدّت واستقوى عودها أيام المعتصم، الّذي سجن الإمام وعذّبه، لكنّ الأخير ظلّ صامدًا صابرًا محتسبًا لسنوات طويلة

[1] ينظر، محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية، ص: 430-443.

(218هـ- 233هـ)، حتّى نصرّه الواثق، ومن بعده جاء عهد المتوكل فنصر أهل السّنة، وقمع المعتزلة، وقرّب ابن حنبل واتّخذه مستشارًا وأمينًا.[1]

عُرف ابن حنبل بانتصاره للنّص والسّنة، ويتّضح ذلك من خلال معرفة منهجه والأصول الخمسة الّتي اعتمدها في استنباط الأحكام الشّرعية[2]:

- التّصوص ولم يلتفت في وجود النّص إلى خلاف من خالفه.
- ما أفتى به الصّحابة ولم يُعلم له مخالف، ولم يُسمّها إجماعًا.
- كان يتخيّر من أقوال الصّحابة المختلفين، وإن لم يقدر على التّرجيح حكى الخلاف ولم يجزم بحكم.
- العمل بالحديث المرسل والضّعيف[3]، وكان يُقدّمه على القياس.
- القياس، وهو عنده مستعمل للضّرورة.

ولعلّ أهمّ عمل اجتهادي للإمام أحمد هو تأليفه "المسند"، إذ جمع الحديث المشهور وصنّفه بروّاته، حتّى عُدّ في الدّرجة الثّالثة بعد الصّحيحين، أمّا عن بعض آرائه الاجتهادية [4]:

- عرّف الإيمان أنّه قول وعمل يزيد وينقص، ولا يُخرج من الإسلام إلّا الشّرك الأعظم.
- جعل توبة مرتكب الكبيرة مقبولة عند الله، وإن لم يتب أمره بين يدي الله، إن شاء عذّبه، وإن شاء غفر له.
- يرى أنّ القدر لا يُنافي التّكليف والاختيار.
- وصف الله بكلّ الصّفات الّتي حملها النّص، ورأى أن ليس كمثله شيء، ولم يبحث عن كنه الصّفات وحقيقتها، بل رأى أنّ التّأويل خروج عن القرآن والسّنة، فالإمام أحمد التزم المنقول خاصة في مسائل الاعتقاد.
- في مسألة الخلافة رأى أنّ الأعدل أحقّ بها، ويُنصّبه من سبقه وظنّ أنّه الأصلح، والكلمة الأخيرة لمبايعة المؤمنين.
- رأى أنّ الخروج عن الحاكم الظّالم فيه ظلم ومفسدة أكبر بكثير ممّا يفعل الحاكم، وما رأيه إلّا قناعة باجتناب اضطراب الحال والمحافظة على الاستقرار السّياسي وقوّة المسلمين، فهو لا يقرّ ظلم الظّالم ويؤمن بأنّه سيحاسب بقدر ظلمه وبغيه.

هؤلاء هم أصحاب المذاهب الفقهية الأربعة، الّذين أخذوا علمهم عن التّابعين وتابعي التّابعين، فباجتهادهم وتبحّرهم في الفقه والشّريعة وصبرهم على مشقّة طلب العلم، أسّسوا قواعد أصول الفقه، وبيّنوا ركائز هذا العلم، وجعلوا له مرجعًا وقاعدة

---

[1] ينظر، شعبان محمد إسماعيل، أصول الفقه تاريخه ورجاله، ص: 83-85.

[2] ينظر، سيد محمد موسى، الاجتهاد ومدى حاجتنا إليه في هذا العصر، ص: 82-86.

[3] الحديث المرسل هو المرفوع من التّابعي إلى النّبيﷺ ، ويسقط الصّحابي من السّند
شمس الدين السخاوي، فتح المغيث بشرح ألفية الحديث، ت: عبد الكريم بن عبد الله الخُضير ومحمد بن عبد الله آل فهيد، دار المنهاج، الرياض، ط1، 2005، ص: 239.
الحديث الضّعيف هو الّذي اختلّت فيه شروط الصحيح أو الحسن، والصحيح هو الحديث متّصل السّند، بنقل العدول، من أوّله حتّى آخره، والحسن هو المعروف مُخرجه.
ينظر، المصدر نفسه، ص: 171.

[4] ينظر، محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية، ص: 481-486.

صلبة لا يقدر أن يحيد عنها أيّ طالب، يبغي فقه الدّين وعلم الشّريعة، وما تلاهم من اجتهاد وعمل كان لابدّ أن يعتمد على ما رسموه من آثار وما قيّدوه من ضوابط، وإن اختلفت الوقائع والمسائل في العصور الّتي تلت عصرهم، وإن زاد الطّلب على الفتاوي، وكثرت مسائل الاجتهاد، يظلّ منهجهم هو الأصل ونقطة الانطلاق لأيّ فقيه أو مفتي.

ولم يقتصر عصر الأئمة المجتهدين عليهم وإن سُمّي بهم، ولم يخلُ العصر بعدهم من المجتهدين، والأئمة والفقهاء، الّذين بحثوا الشّريعة، وأصّلوا لها، وحاولوا جمدهم الموازنة بين ما يفرضه الواقع وما تُمليه أحكام الفقه[1].

وحتّى اليوم يظلّ الاجتهاد مطلبًا فقهيًّا بل وتتزايد الحاجة إليه بتزايد العوارض والمسائل، ولا إقامة لشريعة من مصدر نقليّ ثابت مُتناهٍ إلّا باجتهاد يُفسّر نصوص النّقل تلك ويؤوّلها ويبحث فيها عن مُخرجات تليق بالمصلحة الّتي كانت غاية النّص منذ وروده، ولا يكفي حوادث هذا الزّمن فتاوى زمن الأئمة المجتهدين، لكن! هل ما توفّر عند السّابقين من غزارة علم وإلمام بالقرآن وتفسيره، وبالسّنة وأسانيدها وروايتها، وما نالهم من حظ شيوخ ثقات عدول، وما كان منهم من اعتكاف وصبر وتضحية واجتهاد وقوة حفظ، يتوفّر في فقهاء ومفتي العصر الحالي!

ثانيا: الاجتهاد النّحوي

مصطلح الاجتهاد في الأصل مصطلح فقهيّ، ولا يكاد يخلو كتاب في الفقه أو الشّريعة منه، من حيث المفهوم والحكم والمراتب وشروط المجتهد، بل إنّ كلّ مُفسّرٍ أو عالمٍ بالفقه يُعدّ مجتهدًا، وأئمة المذاهب الأربعة مجتهدون كما سبق ورأينا، واقترن المصطلح بالفقه لدرجة أن أُدمجا معًا في معاجم اللّغة، أمّا في مجال الدّراسات اللّغوية والنّحوية، فالاجتهاد يُلقي بظلاله عليها وهو مشحون بما صنّفه أصوليو الفقه ضمن حدوده وأُطره، ولم يُعن اللّغويون ولا النّحاة -خاصة الأوائل- بهذا المصطلح لا من حيث الحدّ، ولا من حيث التّأليف، وإن كان جمعهم للّغة، واستنباط قواعدها، وتدوينها، وضبط قوانينها، وفق منهج علميّ خالص، عملًا اجتهاديًّا بحتًا، فالاجتهاد إذن منهجٌ أصوليٌّ من مناهج أصول النّحو، وآليّة عقليّة من آليات الدّرس اللّغوي، لكنّه نال حظًا أقلّ من باقي المناهج والأصول لمّا تمّت العناية بها وتدوينها لاحقًا، فكتب أصول النّحو الأولى تُفصّل -خاصةً- في السّماع والقياس، كما عُنيت بالإجماع واستصحاب الحال، وإن لم يكن بقدر الأصلين الأولين، وأهملت الاجتهاد ولم تلتفت إليه، ولعلّ مردّ ذلك أنّ الاجتهاد مصطلح شموليّ، يشحن في طيّاته كلّ الأصول السّابقة، وكلّ جهدٍ، وكلّ آلية عقليّةٍ يعتمدها العالِم اللّغوي أو النّحويّ في بناء درسه، أو لأنّ الاجتهاد خاص بالفقه ولم يترك الفقهاء للنّحاة مجالًا للتّأليف فيه والعناية به، بل تمّ استعارة المصطلح من ثقافتهم وبيئتهم العلميّة بكلّ ما له وما عليه.

وهذا ما يُحسب على الدّرس النّحوي خاصة فيما تعلّق بالأصول، فتأثّر أصول النّحو بأصول الفقه كان تأثّرًا بالغًا له جانبان، أحدهما يخدم الدّرس اللّغوي ويُثري محصوله، ولا اعتراض على ذلك، فالصّلة شديدة التّداخل بين القرآن والسّنة واللّغة العربية، وأن يستمد علمٌ منهما إلهامه وقوامه من العلم الثّاني شيء يقبله العقل والمنطق، لأنّ في طيّات كلّ علمٍ منهما تفاصيل

[1] وقد حصى شعبان محمد إسماعيل في كتابه (أصول الفقه تاريخه ورجاله) بطبعته الأولى الصّادرة سنة 1981م، ثلاثمائة وسبعة وسبعون فقيها، وصدّر البحث بالإمام: "أبو حنيفة" واختتمه بعالم الأزهر الشريف: "محمد أبو النجا" (1898م-1949م).

الآخر، والجانب الثّاني –سأعدّه مأخذًا- أنّ أصوليّي النّحو وعلماء اللّغة ورغم نباهتهم ودقّتهم البالغة، تركوا أصولًا وركائزَ دون بحث وتحديد وتفصيل، وكأنّهم اكتفوا بما أقرّه أصوليو الفقه لها، فاستعاروا المنهج واتّبعوه، والمصطلح وتبنّوه، ولم يضيفوا بصمتهم وخصائص علمهم -وهو دأبهم في تأثّرهم بعلوم أخرى غير أصول الفقه-، فإن عدنا -على الأقل- إلى كتب روّاد هذا الفن؛ الخصائص ولمع الأدلّة والاقتراح، لا نجد فيها بابًا خُصّص للاجتهاد، والباحث فيه مضطر لاستنباط تفاصيله من قراءة في مؤلفات النّحو والأصول وجهود النّحاة ومنهجهم، كما أنّهم قد أجروا القياس النّحوي مجرى القياس الفقهي، ثُمّ ومع اطّلاعهم على الفلسفة الإغريقية وتأثّرهم بالمنطق اليوناني أجروه مجرى القياس المنطقي، وأغدقوا حتّى طالتهم سِهام النّقد من كلّ جانب، وكذا لم يُفصّلوا في الإجماع كسابقيهم من الفقهاء، فإذا كان الإجماع أصلًا أساسيًّا ومهمّا من أصول الفقه، فهو كذلك في أصول النّحو، فتخيّر شروط زمانيّة وأخرى مكانيّة والاتّفاق عليها، والأخذ بها دون سواها في الاحتجاج، إجماعٌ، وتثبيت قاعدة نحوية وعدم الخروج عليها، إجماعٌ، ووضع قوانين تحكم العلاقات بين وحدات التّركيب، إجماع، والانتصار لأحد المذهبين، إجماعٌ ولو مذهبي، وردّ مسألة ورفضها، إجماع... لكنّهم لم يُشبعوه بالدّرس.

ولأنّ الاجتهاد في عمومه بذل الجهد واستفراغ الوُسع لنيل المراد والوصول إلى حقيقة تتجاوز الّتي قبلها، لم يكن حكرًا على مجال أو تخصّص أو علماء بعينهم، فكما اجتهد الفقهاء في استنباط الأحكام الشّرعية، اجتهد الأطباء في تطوير ما يخدم صحّة وسلامة الأجسام، واجتهد الفيزيائيون في تحديد خصائص الطّبيعة ومعالم الكون، واجتهد رجالات القانون والقضاء في سنّ ما يضبط الحياة المدنية والسّلوكات ... واجتهد النّحاة في دراسة اللّغة العربية وضبطها وتقنينها والحفاظ عليها، لأنّها ملكة لسانيّة وخصيصة إنسانيّة من جهة، ولها من القدسيّة ما لها كونها لغة القرآن والسّنة من جهة ثانية.

يقول عبد المنعم النمر: ومن يتتبّع تاريخ الفكر والعلوم، يجد الخطّ البياني له في ارتفاع مستمر، يمثّل هذا التّقدم الفكري العلمي في حياة الإنسان.. وكان هذا أمرًا طبيعيًّا في حياة الإنسانيّة، تبعًا لحيويّة العقل، وطبيعة الإنسان في التّطلّع إلى المجهول، وبذله الجهد لاكتشافه والوصول إليه..[1].

وفي نفس السّياق قالها الرازي قبله بكثير: المعتبرُ بالإجماع في كلِّ فنٍّ أهلُ الاجتهاد في ذلك الفنِّ وإن لم يكونوا من أهلِ الاجتهاد في غيره[2].

يؤكّد القولان على أنّ لكلّ علمٍ وفنٍّ ومجال أهل الاجتهاد والنّظر خاصته، ولم يكن الاجتهاد مقيّدًا ومحصورًا في مجال دون آخر، بل إنّ الاجتهاد خصيصة عقل إنسانيٍّ، اقترنت استمراريته وعطاؤه بنشاطه وبحثه الدّؤوب.

I. مفهوم الاجتهاد النّحوي:

لم يحدّد الأصوليّون المؤسّسون مفهوم الاجتهاد النّحوي في كتبهم، ولا النّحاة وعلماء اللّغة قبلهم، وإن تطرّق إليه ابن الأنباري في ردّه على من أنكر القياس، لكن من باب حتميّته في نيل رتبة الاجتهاد الفقهي، إذ يقول: وذلك أنّ أئمّة الأمّة من السّلف والخلف أجمعوا قاطبة على أنّه شرطٌ في رتبة الاجتهاد، وأنّ المجتهد لو جمع جميع العلوم لم يبلغ رتبة الاجتهاد حتّى يعلم من

[1] عبد المنعم النمر، الاجتهاد، ص: 18.

[2] فخر الدين الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، ت: طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1997، ج4، 198.

قواعد النّحو ما يعرف به المعاني المتعلّقة معرفتها به منه، ولو لم يكن ذلك علما معتبرا في الشّرع، وإلّا لما كانت رتبة الاجتهاد متوقفة عليه لا تتمّ إلّا به[1].

مبدئيا، وبقراءة أولية لقول ابن الأنباري، يظهر أنّه قرن رتبة الاجتهاد في الفقه والشّريعة بتعلّم النّحو بقدر ما تحتاجه النّصوص لتبيين وتفسير معانيها، ولاستنباط أحكامها، ولم يقصد بلوغ رتبة الاجتهاد في النّحو، لكنّه قوّى رأيه بحجج من السّيرة يتّضح من خلالها أنّه عنى الاجتهاد في النّحو وليس مجرّد تعلّم النّحو.

إذ دلّل بحديث النّبي ﷺ " أرشدوا أخاكم فإنه قد ظلّ"، وبقول عمر بن الخطاب: "تعلّموا العربية كما تتعلّمون حفظ القرآن"، وبكتابه رضي الله عنه إلى أبي موسى الأشعري: "أما بعد، فتفقّهوا في السّنة وتفقّهوا في العربية"، وبابنه عبد الله الّذي أُثر عنه أنّه كان يضرب ولده على اللّحن، ثمّ يضيف ابن الأنباري "ولولا أنّ الإعراب في الظّاهر عنده واجب لم يضربه على تركه، لأنّ حدّ الواجب ما استحق تركه العقاب ...[2].

حديث النّبي ﷺ على ما فيه من اختلاف في صحّته، استغله ابن الأنباري في جعل الضّلالة نظير اللّحن في العربية، واللّحن أعظمه في الإعراب، والإعراب أعظم أبواب النّحو، ومن قولي عمر بن الخطاب ماثل بين تعلّم العربية وتعلّم القرآن، وبين التّفقّه في السّنة والتّفقه في العربية، والفقه مطلق الفهم والعلم، ومن ضربِ ابن عمر بن الخطاب ابنه على اللّحن، استنبط حكم الوجوب لتعلّم الإعراب.

ومنه، جعل ابن الأنباري الاجتهاد في النّحو شرطًا في بلوغ الفقيه أو العالِم رتبة الاجتهاد، لكنّه لم يوضّح كيفية بلوغ رتبة الاجتهاد في النّحو، ولعلّ مفهوم الاجتهاد الّذي فصّل فيه علماء الشّريعة باستفاضة، والّذي قرنوه بالاجتهاد النّحوي، أغناهم عن تكرار مفهومه وطريقة بلوغه، ولأنّ الاجتهاد في عمومه منهج عقليّ علميّ يتحرّى الحقيقة ببذل الوُسع للحصول عليها، فهو يصدق على جميع الفنون والعلوم، ويكفي سحبه على كلّ تخصّص مع زيادة ما لذاك التّخصص من خصوصيات علميّة وتقنية، فإن قلنا إنّ الاجتهاد في الفقه هو بذلُ الفقيه وُسعه في طلب العلم بأحكام الشّريعة، والاجتهاد التّام أن يبذل الوُسع في الطّلب بحيث يحسّ من نفسه بالعجز عن مزيد طلبٍ، يمكن القول إنّ الاجتهاد في النّحو هو بذلُ النّحويّ وُسعه في طلب العلم بقواعد اللّغة ونظامها وأسرارها، حتّى يحسّ من نفسه بالعجز عن مزيد الطّلب.

وهو ما ذهب إليه المعاصرون في تعريفهم للاجتهاد النّحوي، مع مراعاة اختلاف دوافع الطّلب والغاية، إذ عدّ محمد خير الحلواني النّحو العربي علمًا اجتهاديًّا، وللنّحويّ فيه أن يرتجل[3].

فحسبه كلّ النّحو اجتهاد؛ أي هو منهج عقليّ بحت، يعتمد على قدرة النّحوي (المجتهد) على الاستقراء والاستنباط والقياس، لذا حُقّ له أن يرتجل؛ وليس الارتجال بمعنى العشوائية هنا، بل بمعنى أنّ النّحوي صاحب القرار والكلمة في سنّ القاعدة واعتمادها حسب ما تتبدّى له من أدلّة وعلل، وقد قالها ابن جني: "فكل من فُرِق له عن علّة صحيحة وطريق نَهْجه كان خليل نفسه، وأبا عمرو فكره".

---

[1] ابن الأنباري، الإغراب في جدل الإعراب ولمع الأدلة، ص: 95.

[2] المصدر نفسه، ص: 96-97.

[3] محمد خير الحلواني، الخلاف النحوي بين البصريين والكوفيين وكتاب الإنصاف، دار القلم العربي، حلب، ط1، 1970، ص: 69.

لأنّ العمل النّحوي أبعد ما يكون عن العفويّة والعشوائيّة، ففيه تتحقّق كلّ شروط العلم، بدءًا من الشّعور بالمشكلة، وهي انتشار اللّحن وفساد الألسن، حتّى مراحل تحديد العيّنة ثمّ الجمع والفحص والوصف، ثمّ التّعميم.

وعرّف أمين الخولي[1] الاجتهاد النّحوي بقوله: البحث الحرّ المنتفع بآخر ما وصلت إليه الإنسانيّة من جهد في الدّرس اللّغوي، وعدم قبول أقوال الأوّلين في ذلك، بلا تمحيص، على أن يُبذل في ذلك البحث الحر أقصى وسع الإنسان في طلب المعرفة، أداء لواجبه الكامل في طلب الحقيقة، حتى يحس من نفسه بالعجز عن مزيد طلب للمعرفة[2].

والاختلاف بين مفهوم الأوّلين وإن لم يُصرّحوا به ومفهوم المعاصرين للاجتهاد، هو اختلاف تتحكّم فيه طبيعة الدّرس اللّغوي وخصائصه وبواعثه في كلّ مرحلة من المرحلتين الزّمانيتين، فالاجتهاد النّحوي لدى النّحاة المؤسّسين وعلماء اللّغة القدامى اجتهاد خالص لاستقراء اللّغة المنتقاة بدقّة، والقياس عليها، واستنباط الأحكام لتعميمها، والاجتهاد لدى المحدثين والمعاصرين، اجتهاد لتذليل صعوبات تعلّم اللّغة، وتيسير نحوها، ونقد أسسه ومراجعه، وتصغير الهُوّة بين اللّغة الفصيحة، واللّغات العامية المنتشرة، وبين المرحلتين مراحل عرفت اجتهادات في شرح أمّات الكتب، ومناهج القدامى، ونظم المتون، وتدوين الأصول والتّأليف فيها، والنّظر في الخلاف النّحوي، والجدل...

ومنذ الارهاصات الأولى للنّحو العربي مع أبي الأسود الدؤلي -إن تجاوزنا ما قيل عن عليّ بن أبي طالب من أنّه المؤسّس الفعلي لهذا الصّرح العلمي[3]- حتّى اكتمال أبوابه مع المدرسة البصرية وقيام ركائزها، وبعدها بمئة عام قيام المدرسة الكوفية المنافسة لها، قسّم الباحثون النّحاةَ إلى طبقات، حسب الأقدميّة، واختلفوا في ترتيب بعض النّحاة، وفي عدد الطّبقات، لكنّه اختلاف لا يؤثّر على محتوى الدّرس النّحوي ولا على عرض محتوى اجتهاداتهم.

إذ جعل أبو بكر الزبيدي طبقات نحاة البصرة عشرًا، وطبقات نحاة الكوفة ستًّا، كما هو موضح في الجدولين أدناه[4]:

---

[1] يُعدّ أمين الخولي (1895م-1966م) من أبرز المجدّدين المصريين المعاصرين على السّاحة الأدبية والسّياسية والدّينية، وطالما أمسك العصا من وسطها، فهو لم يقبل القديم دون فحص وتمحيص ونقد رغم إجلاله لمجهود النّحاة واللّغويين، ولم يتّخذ مبادرة إلى جديد دون رعاية بالغة منه باحتياجات البيئة العربية لغويًّا وثقافيًّا ودينيًا وسياسيًّا، وبين هذا وذاك دعّم وسلّح كتبه ومؤلّفاته بالأدلّة والبراهين، الّتي تبعث على الاطمئنان وتُريح القارئ حتّى لو كان من أنصار التّراث وداعميه.

[2] أمين الخولي، مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب، دار المعرفة، ط1، 1961، ص: 70.

[3] يقول ابن الأنباري: اعلم أيدك الله بالتوفيق وأرشدك إلى سواء الطريق، أن أول من وضع علم العربية، وأسس قواعده، وحد حدوده، أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وأخذ عنه أبو الأسود الدؤلي...وسبب وضع علي لهذا العلم ما روى أبو الأسود، قال: دخلت على أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، فوجدت في يده رقعة، فقلت: ما هذا يا أمير المؤمنين؟ فقال: إني تأملت كلام الناس فوجدته قد فسد بمخالطة هذا الحمراء (يعني الأعاجم) فأردت أن أضع لهم شيئا يرجعون إليه ويعتمدون عليه، ثم ألقى إلي الرقعة وفيها مكتوب (الكلام كله اسم وفعل وحرف، فالاسم ما أنبأ عن المسمى، والفعل ما أنبئ به، والحرف ما جاء لمعنى) وقال لي: أنح هذا النحو وصنف إليه ما وقع إليك، واعلم يا أبا الأسود أن الأسماء ثلاثة: ظاهر ومضمر واسم لا ظاهر ولا مضمر، وغنما يتفاضل الناس يا أبا الأسود فيما ليس بظاهر ولا مضمر، وأراد بذلك الاسم المبهم، قال: وضعت بابي العطف والنعت، ثم بابي التعجب والاستفهام على أن وصلت إلى باب (إن وأخواتها) ما خلا لكن فلما عرضتها على علي أمرني بضم لكن إليها، وكنت كلما وضعت بابا من أبواب النحو عرضته عليه، إلى أن حصلت ما فيه الكفاية، قال: ما أحسن هذا النحو الّذي قد نحوت، فلذلك سمي نحوًا.
ابن الأنباري، نزهة الألباء في طبقات الأدباء، ت: إبراهيم السامرائي، مطبعة المعارف، بغداد، دط، 1959، ص: 1.
يؤيّد ابن الأنباري نسبة علم النّحو إلى علي بن أبي طالب رضي الله عنه، ويراه واضعه، لكن لا يتعدّى دور علي إيعاز أبي الأسود وتنبيهه بأن يكتب في العربية ويبتدئ علمًا من شأنه أن يحفظ قوانينها ونظامها، ربّما بحكم أنّه أمير المؤمنين، ومن واجبه الحفاظ على مقومات الدولة الإسلامية وهويتها، فالّذي اجتهد بحقّ، واستقرأ كلام العرب، وشكل المصحف، ووضع الأبواب الأولى في النّحو هو أبو الأسود الدؤلي، وأغلب الروايات تدعم هذا الرّأي.

[4] ينظر، أبو بكر محمد بن الحسن الزبيدي، طبقات النحويين واللغويين، ص: 21-154.

طبقات نحاة البصرة	
الطبقة 1	أبو الأسود الدؤلي/ عبد الرحمن بن هرمز
الطبقة 2	نصر بن عاصم/ يحيى بن يعمر/ عنبسة الفيل/ ميمون الأقرن
الطبقة 3	ابن أبي عقرب/ عبد الله بن أبي إسحاق الحضرمي
الطبقة 4	أبو عمرو بن العلاء/ أبو سفيان بن العلاء/ الأخفش الكبير/ عيسى بن عمر/ مسلمة بن عبد الله/ بكر بن حبيب السهمي
الطبقة 5	الخليل بن أحمد/ حمّاد بن سلمة/ يونس بن حبيب/ يعقوب بن إسحاق الحضرمي/ أبو عاصم النبيل
الطبقة 6	النضر بن شميل/ أبو محمد اليزيدي وابنه محمد وابنيه أبو جعفر وأبو عباس الفضل/ سيبويه/ سعيد بن مسعدة/ الجرمي/ علي بن نصر الجهضمي/ مؤرّج بن عمرو
الطبقة 7	أبو عثمان المازني/ أبو حاتم/ الرّياشي/ الزيادي/ التَّوَزي/ قطرب
الطبقة 8	أبو العباس المبرد/ الباهلي
الطبقة 9	أبو إسحاق الزجاج/ محمد بن السراج/ المبرمان/ الفرّاري/ الأخفش/ ابن درستويه/ أبو بكر بن أبي الأزهر/ أبو بكر محمد بن شقير النحوي/ ابن الخياط
الطبقة 10	أبو الفهد البصري/ أبو القاسم الزجاجي/ أبو سعيد السيرافي/ أبو علي الفَسوي/ الوراق/ الميدمي/ أبو طاهر/ الكرماني/ أبو علي إسماعيل البغدادي

طبقات نحاة الكوفة	
الطبقة 1	الرُّؤاسي/ معاذ الهراء/ أبو مسلم
الطبقة 2	الكسائي
الطبقة 3	الفراء/ القاسم بن معن/ الأحمر/ هشام بن معاوية الضرير/ أبو طالب المكفوف/ سلمويه/ إسحاق البغوي/ أبو مسحل/ قتيبة النحوي
الطبقة 4	سلمة بن عاصم/ أبو عبد الله الطوال/ محمد بن قادم/ ابن سعدان/ محمد بن حبيب
الطبقة 5	أحمد بن يحيى ثعلب
الطبقة 6	ابن الحائك/ أبو موسى الحامض/ المعبدي/ ابن كيسان/ ابن الأنباري/ نفطويه

لكنّ الباحثين -أغلبهم- قسّموا نحاة البصرة إلى سبع طبقات، ونحاة الكوفة إلى خمس طبقات، وهو ما ذهب إليه محمد الطنطاوي في كتابه "نشأة النحو وتاريخ أشهر النحاة"، فجعل أبا الأسود وتلامذته نصر وعنبسة وابن هرمز ويحيى يتصدّرون الطّبقات البصرية، وفي الثّانية ابن أبي إسحاق وعيسى بن عمر وأبو عمرو، وفي الثّالثة الأخفش والخليل ويونس، وتقابلها الطبقة الأولى الكوفية، وفيها الرؤاسي والهراء، ثمّ الرّابعة البصرية مع سيبويه واليزيدي وأبي زيد، والثّانية الكوفية مع الكسائي، والخامسة البصرية مع الأخفش وقطرب تقابلها الثّالثة الكوفية مع الفراء والأحمر واللحياني، والسّادسة البصرية وفيها كل من

الجرمي والمازني والرياشي وتقابلها الرّابعة الكوفية مع ابن سعدان والطوال وابن السكيت، وآخر طبقات نحاة البصرة ضمّت المبرد، وقابله من الكوفة ثعلب[1].

ولا يقتصر الاجتهاد النّحوي على نحاة العراقيْن فحسب، ففي بلاد الأندلس اجتهد نحاة متأخّرون، وبفضلهم نشأت المدرسة النّحوية الأندلسية، وفي المغرب أيضا، وفي مصر... دون إغفال المدرسة البغدادية والّتي عُدّت مدرسة توفيقية، حاولت الدّمج والتّرجيح بين المنهجين؛ البصري والكوفي، واستغلال الخلاف القائم رجاءَ فضّه بإنشاء مدرسة تشمل كلا السّبيلين.

II. اجتهاد نحاة البصرة:

سبقت البصرةُ الكوفة في تفتّق زهور العلم وبوادر الحضارة وبزوغ علماء ومثقفين ومؤلّفين، لأنّها مدينة تطلّ على خليج العرب، مستقرة سياسيًّا، ما جعلها قِبلة أجناس كثيرة من مختلف الحضارات والثّقافات، أمّا الكوفة المتوغّلة في قلب العراق فكانت مركز القيادة والجيش زمن عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه، نمطها العلمي يعتمد على النّقل، لكثرة الرّواة العرب والحفظة فيها، ولبعدها عن كافة دواعي التحضّر والاختلاط العرقي، لذا كان النّحو -بالنّسبة لي على الأقل- بصريًّا، وكلّ ما بعد البصرة ورجالها إمّا زيادة، أو تفصيل، أو شرح، أو نقد، أو تيسير.

1- اجتهاد أبي الأسود الدؤلي وتلامذته:

إنّ أوّل اجتهادٍ نحويّ بصريّ وبالمطلق تمثّل في نقط الإعراب لأبي الأسود الدؤلي -كان يشتغل قاضيًّا في البصرة زمن خلافة عليّ-، لأنّ أوّل اللّحن مسّ أواخر الكلم، وكلّ الرّوايات الّتي قيلت في سبب وضع النّحو العربي على اختلافها حملت سببًا تعلّق بالخطأ في الإعراب.

ذكر شوقي ضيف أنّ نقط الإعراب من صنيع الدؤلي وتلامذته قرّاء الذّكر الحكيم، وفي مقدّمتهم نصر بن عاصم وعبد الرحمن بن هرمز ويحيى بن يعمر وعنبسة الفيل وميمون الأقرن، فكلّ هؤلاء نقطوا المصحف وأُخذ عنهم النَّقط وحُفظ وضُبط وقُيّد وعُمل به، واتُّبع فيه سنّتهم واقتُدي فيه بمذاهبهم، وأضافوا إلى ذلك عملًا جليلًا هو اتّخاذ نَقْط جديد للحروف المعجمة في المصحف...[2].

ضبطُ أواخر الكلم في القرآن الكريم يُعدّ عملًا عظيمًا، لقدسيّة النّص من جهة، ولعدم احتمال ورود الخطأ من جهة ثانية، ولأنّه بأكورة الدّرس النّحوي وليس قبله ما يُعين عليه من جهة ثالثة، لذا عُدّ بحقٍّ أوّل اجتهادٍ نحويّ، اعتمد فيه أبو الأسود وتلامذته المنهج الوصفيَّ وآليته الأهمّ والأبرز: الاستقراء، فاهتدوا لوضع نُقطٍ فوق الحرف (فتحة)، أو تحته (كسرة)، أو على جانبه (ضمة)، ثمّ تلاها نقط الإعجام، وهي النّقط الّتي تميّز الحروف المتشابهة في رسمها عن بعض، كالجيم والحاء والخاء...

وقد نبّه اجتهاد أبي الأسود إلى ظاهرة الإعراب، وتغيّر أواخر الكلمات بتغيّر مواقعها في التّركيب، وهو ما سيحيل على نظريّة العامل فيما بعد، كما وضع أبوابًا في الفاعل والمفعول والاستفهام والتّعجب والتّواسخ، وبهذا يكون نِتاج اجتهاده أوّل قبسٍ يضيء درب النّحاة بعده، والقاعدة المتينة الّتي سيقوم عليها النّحو العربي وتتوسّع فيها أبوابه، وتتفرّع منها مسائله.

---

[1] ينظر، محمد الطنطاوي، نشأة النحو وتاريخ أشهر النحاة، ص: 69.

[2] شوقي ضيف، المدارس النحوية، دار المعارف، القاهرة، ط7، 1968، ص: 16.

ومن اجتهادات وآثار أبي الأسود الدؤلي في النّحو العربي -ما عدا نقط الإعراب- ما ذكره عبد العال سالم مكرم في كتابه "الحلقة المفقودة في تاريخ النّحو العربي"، والّذي وضعه قصدًا لبحث ما لأبي الأسود وتلامذته من اجتهادات، حتّى وإن كانت مرويات ومسموعات غير مدوّنة، ولتقصّي تاريخ النّحو العربي ونشأته وآثاره قبل الخليل وسيبويه، فكان منه ما يلي[1]:

- تجويز أبي الأسود إيراد الضمير المتصّل بعد "لولا" لأنّ العرب قالت به، ودليله قول يزيد بن الحكم(الطويل):

وَكَمْ مَوْطِنٍ لَوْلَايَ طحْتَ كَمَا هَوَى بِأَجْرَامِهِ مِنْ قُلّةِ النَّيقِ مُنْهَوِي

وهو ما يؤكد إحساسه النّحوي، ومعرفته الجمّة بمواقع الكلام، وقد أسفر رأيه عن فتح باب النّقاش والحوار على مصرعيه بين علماء اللّغة من بعده، وقال فيها سيبويه إنّ الاسم إذا أُضمر بعد "لولا" جُرَّ، وإذا ظهر ارتفع، وهو قول الخليل ويونس، رغم مخالفته القياس، ورفض أبو العباس والأخفش أن يلي "لولا" من المضمرات غير المنفصل المرفوع، وحجّتهم قوله تعالى: ﴿لَوْلاأنتملَكنّا مُؤْمنين﴾ (سبأ31)، فحسبهم لو جازت لوردت: لولاكم.

- تجويزه قراءة "تَثْنَوْنِي" بدل "يَثْنون" في قوله تعالى ﴿أَلَا إِنَّهُمْ يَثْنُونَ صُدُورَهُمْ لِيَسْتَخْفُوا مِنْه﴾ (هود5)، ومنه فتح المجال لحوار صرفيّ-نحويّ وجدل كبيرين حول صيغة "افعوعل وتفعوعل"، فاجتهد النّحاة المتقدّمون والمتأخّرون على حدٍّ سواء وبحثوا لها عن شواهد من كلام العرب، ووجدوا قول حسان بن ثابت:

وقَامتْ تُرائِيكَ مُغْدَوْدَنًا إذَا مَا تَنُوء بِه آدها

وقول حميد بن ثور:

فلمَّا مَضَى عَامان بعدَ انْفصالِه على الضّرعِ واحْلَولي دماثا يرودها

وقول آخر:

لَو كنتَ تُعطي حين تسأل سامحت لك النَّفس واحلولاكَ كلّ خيل.

- نظم أبو الأسود أبياتًا شعرية كثيرة عُدّت مادة حيّة شحنت جوّ الخلافات النّحوية بين المتأخرين، بما حوته من صيغ وتراكيب، وهو العالم بكلام العرب، وخباياه، فيكون شعره إمّا حجّة أو شاهدًا أو نصّ بحثٍ واستقراء، ومن أمثلة ذلك قوله(الرمل):

لَيتَ شِعْرِي عَنْ خَلِيلِي مَا الَّذي غَالَه في الحُبِّ حتَّى وَدَعَه

اختلف النّحاة في ماضي (يدعُ) و(يذرُ)، فأبو حيان الأندلسي عدّه واردًا، ويستدل بشعر الدؤلي، وكثير من النّحاة زعموا أن لا ماضي لهما، وابن جنّي رأى مرة أنّ ماضيها شاذ، ومرة أنّها لم يُسمعا عن العرب، ومنه عدُّوا قراءة {ما وَدَعَكَ ربُّكَ وما قَلَاكَ} بتخفيف ودعك قراءة شاذة، لكنّ الزبيدي صاحب التّاج أورد قولًا لأبي حيوة يقول فيه إنّها قراءة عروة ومقاتل، والتّخفيف والتّشديد في هذا الموضع بمعنى واحد، وللرّسولﷺ وهو أفصح العرب حديثان بتخفيف "ودع":

"لَيَنتَهِيَنّ أَقْوامٌ عن وَدْعِهِمُ الْجُمُعَات أو لَيَخْتِمَنّ اللهُ على قُلُوبِهم ثُمَّ ليكوننّ من الغَافِلِين"[2]

وقوله: "دَعُوا الحَبَشَة مَا وَدَعُوكم، واتْرُكُوا التُّرك ما تَرَكُوكُم"[3].

---

[1] ينظر، عبد العال سالم مكرم، الحلقة المفقودة في تاريخ النحو العربي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1993، ص: 31-45.

[2] صحيح مسلم/ عبد الله بن عمر وأبو هريرة/865.

[3] ضعيف الجامع/ 2084.

وقوله في بيت آخر(البسيط):

وَلَا أَقُولُ لِقِدرِ الْقَومِ: قدْ غَلِيَت وَلَا أَقُولُ لبَابِ الدَّارِ مَغْلُوق

جعل اللّغويون بيت أبي الأسود شاهدًا على خطأ (غليت) و(مغلوق)، واستدلّ به ابن السكيت وابن جني وابن منظور.

ويستدلّ سيبويه في باب ما يتنصب على إضمار الفعل المتروك إظهاره في غير الأمر والنّـهي، بشعره القائل:

إذَا جِئْتَ بَوّابًا له قالَ: مَرحبًا أَلا مَرْحبٌ وَادِيكَ غَير مضيق

وببيت له آخر في باب حذف التنوين(المتقارب):

فَأَلْـفَيْتُهُ غيرَ مُسْـتَعْتَبٍ وَلَا ذَاكِـــرَ اللهِ إلّا قَلِيلَا.

- ولعلّ أهمّ اجتهاد نحويّ لأبي الأسود، وأبدى أثرٍ بالغ له في الدّرس النّحوي، هو إبداع فكرة الأصل والفرع، لأنّ أغلب الباحثين يتّفقون على أنّه وبصفته الواضع الأوّل للنّحو العربي، فهو مبدعها، فنشأة النّحو العربي ارتبطت بمسألة الأصل والفرع ارتباطًا مُحكمًا، وهي ما تقوم عليها النّظرية النّحوية برمّتها، وهذا ما يترجم منهجه العقلي في البحث، وما كان حاضرا في ذهنه، وقد تمكّن وتلامذته من الوصول إلى ما يلي:

1- كلام العرب هو الأصل (المقيس عليه)
2- استنباط قواعد شبه كليّة من استقراء الأصل
3- تطبيق القاعدة شبه الكليّة على ما يشبه كلام العرب المُستقرأ[1]

ومن تلامذة أبي الأسود عبد الرحمن بن هرمز (ت117ه) ولقبه الأعرج، وهو من القرّاء والتّابعين، أخذ عنه نافع قارئ المدينة، وصنّفه البخاري من الرّواة الثّقة، يقول: أصحّ الأسانيد على الإطلاق مالك عن نافع عن أبي عمر، وأصحّ أسانيد أبي هريرة: أبو الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة رضي الله عنهم.

فإن كان علم النحو بدأ في البصرة بأبي الأسود، فقد انتشر في المدينة بفضل ابن هرمز، ودليله اختلاف مالك بن أنس إليه عدّة سنين، وقد قرأ بقراءات كانت ومازالت محطّ نقاش وجدال بين النّحاة واللّغويين، وبهذا يكون قد أسهم في خصوبة الدّرس النّحوي واللّغوي طيلة قرون[2].

ومن اجتهادات تلميذيه نصر بن عاصم(ت89ه)، ويحي بن يعمر(ت129ه) النّحوية واللّغوية، نقط الإعجام، يقول محمد الطنطاوي: وما من شك أنّ إعجام المصحف بالنّقط لدفع التّصحيف كان من نصر ويحي بأمر الحجاج في عهد عبد الملك بن مروان، بعد إعجامه بالشّكل لدفع التّحريف من أستاذهما أبي الأسود في خلافة معاوية[3]، ويضيف الباحثون أنّ لنصر بن عاصم اجتهادات في وضع المصطلحات النّحوية[4].

---

[1] ينظر، حسن خميس الملخ، نظرية الأصل والفرع في النحو العربي، دار الشروق، عمان، ط1، 2001، ص: 30-31.

[2] ينظر، عبد العال سالم مكرم، الحلقة المفقودة في تاريخ النحو العربي، ص: 54-58.

[3] محمد الطنطاوي، نشأة النحو وتاريخ أشهر النحاة، ص: 72.

[4] محمد المختار ولد اباه، تاريخ النّحو العربي في المشرق والمغرب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2008، ص: 49.

هذه بعض اجتهادات أبي الأسود الدؤلي النّحوية واللّغوية، وتلامذته، والّتي مع قلّتها مقارنةً بمحتوى النّحو العربي وأبوابه وتفريعاته، إلّا أنّها كانت الدّافع الأوّل والمؤثّر الأساسي لنشأته وقيامه، وهي ما حرّك غريزة نحاة ولغويين آخرين وأثار حفيظتهم، ودفع بهم صوب باب الاجتهاد وإعمال العقل والبحث في أسرار هذه اللّغة، وأغلب الظّن أنّ له اجتهادات لا نعلمها ولم تصلنا، لأنّ زمنه زمن رواية وأخذٍ بالمشافهة، ما جعل كثيرًا من الآثار تضيع وتندثر، واجتهادات تلامذته من بعده، في مجالات عديدة كالقراءات والرّواية، خير دليل على قدر إفادتهم منه.

2- اجتهاد عبد الله بن أبي إسحاق الحضرمي وتلامذته:

الحديث عن عبد الله بن أبي إسحاق الحضرمي (ت117هـ)، هو حديث عن قيام علم النّحو بمناهجه وأسسه، وهو حديث عن تفكير منهجيّ ونشاط عقليّ، وعن اجتهاد له ضوابطه وشروطه، وعن استقراء شامل واستنباط قواعد وشرح علل.

لذا قيل فيه: إنّه أوّل من بعج النّحو ومدّ القياس وشرح العلل[1]، وقد عدّه شوقي ضيف وغيره أستاذ المدرسة البصرية بحقّ[2].

ولعلّ أهمّ اجتهاداته النّحوية الّتي حوّلت مسار الدّرس النّحوي وشكّلت منعطفا كبيرًا للدّرس اللّغوي بصفة عامة ما يلي:

- يُعدّ أوّل من نفذ إلى دقيق تعبيرات اللّغة، وأوّل من لمح وعُني باطّراد أصولها، وقاس عليها، وعلّة الحكم عنده ما يثبت في كلام العرب، وقد وجّه تلامذته ومُريديه إلى اتّباع منهج الاستقراء والقياس[3].
- طعن في شعر الفرزدق وخطّأه، وفتح المجال لمن بعده أن يُخطّئوا حتّى شعراء الجاهلية[4].

فقد عاب على الفرزدق رفعه لكلمة "مُجرّف" في البيت التّالي(البسيط):

وَعَضُّ زَمانٍ يا ابنَ مَروانَ لم يَدع منَ المَالِ إلّا مُسحَتًا أو مُجَرَّفُ

وجرّ كلمة "ريرِ" في البيت(البسيط):

مُستَقْبِلِين شمال الشَّامِ تَضربنَا بِحَاصِبٍ كنديفِ القُطنِ منْثُور

علَى عَمائِمِنَا يُـــلقى وأَرحُلِنا على زَواحِفَ تُزجَى، مُخُّها ريرِ

وعابه على عدم صرف كلمة "مواليا" في بيت هجاه فيه(الطويل):

فَلَو كانَ عبد الله مولى هَجوتُه ولكنَّ عبدَ الله مولى مواليا.

- ألّف كتابًا في الهمز، عالج فيه مسألة رسمها حين تُوصَل وحين تقطع، وحين تسهّل، وحين تدخل على همزة أخرى، وحين تتّصل بحروف العلّة[5].

---

[1] أبو بكر محمد بن الحسن الزبيدي، طبقات النحويين واللغويين، ص: 31.

[2] شوقي ضيف، المدارس النحوية، ص: 22.

[3] ينظر، محمد خير الحلواني، الخلاف النحوي بين البصريين والكوفيين وكتاب الإنصاف، ص: 15.

[4] شوقي ضيف، المدارس النحوية، ص: 23-24.

[5] المصدر نفسه، ص: 25.

- أسهم الحضرمي بمشاركته في مناظرات في النّحو واللّغة، عُنيت بأوجه القراءات القرآنية، كالّتي جرت بينه وبين بلال بن أبي بردة، في قراءة ﴿بِملْكِنَا﴾ (طه25)، فقرأها عبد الله بضمّ الميم، وقرأها الثّاني بفتحها، وأجازهما أبو عمرو بن العلاء[1].

اجتهاد الحضرمي قائم على مراعاة القياس، ولعلّه أوّل من أدخل النّقد الدّراسات النّحوية، بتخطئته الفرزدق وغيره من الشّعراء الّذين كان يُحتجّ بكلامهم، فترصّد لهم الخطأ ومخالفةَ القياس، ولم يرض لهم الضّرورة الشّعرية ولم يُجوّزها، فهو شديد التّحفظ والتّمسك بما اطّرد من ظواهر لغويّة ونحويّة في كلام العرب، وما دونه عدّه عيبًا ومخالفة، وعلى نهجه ومنواله سار تلامذته، وأهمّهم عيسى بن عمر الثقفي(ت149ه)، وأبو عمرو بن العلاء (ت154ه)، شيخا الخليل بن أحمد الفراهيدي، وصاحبا الفضل الأكبر عليه.

ولم يحد عيسى بن عمر عن منوال شيخه، حتّى أنّه خطّأ النّابغة الذبياني في رفع قافية البيت القائل(الطويل)[2]:

فَبِتُّ كَأَنِّي سَاورَتْنِي ضَئِيلَةٌ مِنَ الرّقشِ في أَنْيابِها السُّمُ ناقِعُ

ويقول: حقّها النّصب لأنّها حال.

ثُمّ إنّ أهمّ ما أوثر عن اجتهادات عيسى بن عمر النّحوية، تأليفه لكتابين، هما: الجامع والإكمال، إذ عُرفت المرحلة السّابقة له بجمود حركة التّأليف، وأغلب نشاطاتهم واجتهاداتهم وأخبارهم وما لهم من علوم وفنون تؤخذ روايةً.

وأمّا قراءته ﴿يا جِبالُ أَوّبِي مَعَهُ والطّيرَ﴾ (سبأ10) بنصب "الطّير"، يقول إنّها عطف على محل النّداء، وهي خطوة واسعة في سير النّحو العربي، فحركة البناء على المنادى لا تسقط ولا يستغنى عنها، وليس أمام النّحوي إلّا أن ينظر في حقيقتها، ويعمل الرّأي فيها، حتّى يهتدي إلى أنّ "يا" تحل محل فعل بمعنى "نادى" أو "دعا" ولهذا كان ما بعدها مفعولا به في الأصل، بُني على الضّم لفظًا، ولكنّ محلّه النّصب، ولهذا جاء تابعه منصوبا بحسب محلّه لا بحسب لفظه[3].

وقرأ ﴿هَؤُلاءِ بناتي هُنّ أَطْهَرُ لكُم﴾ (هود78) بنصب "أطهر" على الحال وجعل "هنّ" ضمير فصل، لأنّه كان يتوسّع في تقدير العوامل المحذوفة، وممّا رواه سيبويه عنه أنّه كان يلفظ قولهم: "ادخلوا الأوّلُ فالأوّلُ" برفع الكلمتين الأخيرتين على تقدير أنّهما مرفوعتان بفعل مضارع محذوف تقديره "ليدخل".

وكأنه لقّن تلميذه الخليل والنّحاة من بعده فكرة تقدير العوامل المحذوفة[4].

أمّا عن أبي عمرو بن العلاء، صاحب القراءة المتواترة، فأغلب اجتهاده كان في مجال السّماع، فقد عُرف عنه مبالغته في الحرص والحذر عمّن يأخذ، وطالما احتج النّحاة وسيبويه برواياته، لأنّه ثقة عدل.

---

[1] محمد المختار ولد اباه، تاريخ النّحو العربي في المشرق والمغرب، ص: 56.

[2] شوقي ضيف، المدارس النحوية، ص: 25.

[3] محمد خير الحلواني، الخلاف النحوي بين البصريين والكوفيين وكتاب الإنصاف، ص: 19-20.

[4] شوقي ضيف، المدارس النحوية، ص: 26.

فكان الحضرمي يجسّد القياس، وعيسى بن عمر يجسّد التّأليف والتّأويل، وأبو عمرو يجسّد السّماع، وكأنّ بهم أقاموا ركائز النّحو وأصوله، وأحاطوه من كلّ الجوانب.

3- اجتهاد الخليل وتلميذه:

الخليل بن أحمد الفراهيدي[1] التّابغة ذو العقل الفذّ، والعلم الكبير، الشّاعر مبتدع علم العروض ومصطلحاته، وصاحب أغلب الآراء اللّغوية والنّحوية في كتاب تلميذه سيبويه، عربيّ من أزد، جمع شتات العلوم ورتّبها علومًا صريحة، ناضجة، مُبوّبةً، ولم يسبقه إلى ذلك أحد، فإذا كان الحضرمي يُجسّد القياس، وابن عمر يُجسّد التّأليف والتأويل، وأبو عمرو يُجسّد السّماع، فالخليل بن أحمد الفراهيدي يجسّد القياس والتّأويل والسّماع، بل واستفاض فيهم عليهم.

ومن أهمّ اجتهاداته في مجال الدّرس النّحوي، وإن كان يصعب حصرها، التّالي:

- أوّل ما سأَعدُّه أكبر إنجازاته، ولا يمكنني تجاوزه، وإن لم يُذكر قبلًا ضمن جهود الخليل إلّا ضمن سير وتراجم العلماء، هو تكوينه لسيبويه، وإشرافه على تعليمه وتثقيفه نحويًّا، وتقريبه منه، حتّى جعل منه أعظم نحويّ في الدّراسات اللّغوية والنّحوية العربية، لأنّ العلم والفقه حينها لا يتأتّى إلّا عن شيخ أو معلّم، ولا يمكن إيعاز التّفوّق إلى سبب آخر.
- اجتهد الخليل في جمع اللّغة، وعُرف عنه أنّه خرج إلى البوادي وشافه الأعراب، وله روايات بالجملة في الكتاب.
- وضع أوّل معجم في العربية، مرتّبًا حسب مخارج الحروف، من أقصاها إلى أدناها، ودعّمه بمقدّمة تشرح منهجه، وتوضّح أصوات العربية وصفاتها ومخارجها، وهي مقدّمة اعتُمدت فيما بعد في تعليلات الظّواهر الصّوتية والصّرفيّة والنّحوية، والبلاغيّة خاصة فيما تعلّق بفصاحة الكلمة، وحتّى يشمل معجمه كلّ ألفاظ اللّغة اعتمد نظام التّقليبات الصّوتية، وهي طريقة رياضيّة تنمّ عن ذكائه ومهارته واكتسابه عقلًا رياضيًّا خالصًا.
- أدخل الخليل على النّقط أو الإعجام علامات للروم والإشمام والتّشديد والهمزة المتّصلة والمنقطعة، واخترع علامات الضّبط الّتي لا نزال نستعملها إلى اليوم، إذ أخذ من حروف المدّ صورها مصغّرة للدّلالة عليها[2].
لأنّه في مرحلة لاحقة صعُب التّمييز بين نقط الإعراب ونقط الإعجام، فمثلًا: تحتمل صورة هذا الحرف "ت" أن تكون تاءً كما قد تكون نونًا بفتحة.
- اجتهد الخليل في تفسير كثير من المفردات تفسيرا لم يصل إليه غيره، فقد واجه كلمات غير مألوفة البناء ولا مفهومة الأصل، نحو: "ليس" و"لن"، و"مهما" وغيرهن، فذهب إلى أنّهن مركّبات ولسن مفردات.

---

[1] كان صبية الحي يلعبون، فمرّ بهم الفرزدق يوما وهو على بغل، وكان قبيح الوجه، فجعل الصبية ينظرون إليه، ويطيلون النظر في وجهه، فغاظه ذلك، وأراد أن يخيفهم، فأنشد قوله:

نظروا إليك بأعين محمرة نظر التيوس إلى مدى القصاب

ولعله كان يضغط في إنشاده على قوله: (مدى القصاب) ليخيفهم، فينفضّوا من حوله، فقال له بعضهم: نظرنا إليك أنك مليح، كما يُنظر إلى القرد وهو مليح، فسكت الفرزدق ولم يجب بشيء، وصرف وجه بغلته، ومضى. كان هذا الصبيّ الذي أفحم الفرزدق وأسكته هو الخليل بن أحمد، وكان إذ ذاك ابن عشر سنوات أو حول ذلك.
مهدي المخزومي، الفراهيدي عبقري من البصرة، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط2، 1989، ص: 23.

[2] شوقي ضيف، المدارس النحوية، ص: 33.

فأمّا "ليس"، فأصلها عنده لا أيس، وأمّا "لن" فهي عنده لا أن، وأمّا "مهما" فمركبة من (ما) الشّرطية و(ما) الزّائدة[1].

- مكّنه اجتهاده من إدراك تعليلاتٍ لكلّ الظّواهر اللّغوية، وخلص إلى أنّ الأصل في الأسماء الإعراب، وفي الأفعال البناء، وأنّ الإعراب له عوامل، وصنّف العوامل أربعةً، عامل ظاهر، وثان معنوي، وثالث محذوف، ورابع مفترض[2].

فهو الّذي ثبّت نظرية العامل الّتي يقوم عليها كلّ الدّرس النحوي، والقياس عند الخليل غير القياس عند الحضرمي، إنّما هو قياس تعليليّ.

- للخليل اليد الطّولى في باب المبتدأ والخبر وكان وإنّ وأخواتها والأفعال اللّازمة والمتعديّة إلى مفعول به واحد أو إلى مفعولين أو إلى مفاعيل، والفاعل والمفاعيل على اختلاف صورها والحال والتّمييز والتّوابع والنّداء والنّدبة والاستغاثة والتّرخيم والممنوع من الصّرف، وتصريف الأفعال والمقصور والممدود والمهموز والمضمرات والمذكر والمؤنث والمعرب والمبني، وهو الّذي سمّى علامات الإعراب في الأسماء باسم الرّفع والنّصب والخفض، وسمّى حركات المبنيات باسم الضّم والفتح والكسر، أمّا سكونها فسمّاه الوقف...[3].

لا نكاد نجد بابا من الأبواب الصّوتية، ولا الصّرفية، ولا النّحوية، يخلو من اجتهادات الخليل وبصمته وعبقريته، فهو ورقة العربية الرّابحة، ونقطة ارتكازها، ولن يكفيه فصل ولا بحث بأكمله لتعداد جهوده وما قدّمه للدّرس اللّغوي عامة وللدّرس النّحوي على وجه الخصوص، فإن تمكّن هو من الإلمام باللّغة والإحاطة بتفاصيلها وبخصائصها وإدراك كلّ ما له علاقة بها، لن نتمكّن نحن من استيعاب مستواه التّفكيري ولا منهجه العقلي ولا نبوغه.

وأمّا سيبويه إمام النّحاة، فهو الشّاب الفارسيّ الّذي لزم الخليل حتّى وفاته، وخلفه في حلقته، وجمع آثار شيخه وزاد عليها في كتاب سمّوه "قرآن العربية"، ويُعدّ أقدم كتاب نحويّ شامل بلغنا، وقيل فيه: من أراد أن يؤلّف في النّحو بعد كتاب سيبويه فليستح.

وليس من شكّ أنّ الكتاب يُعدّ ثروة علميّة فريدة، إذ جمع حصيلة قرن من ثمرات تفكير العلماء الّذين سبقوه، من أبي الأسود إلى الخليل، ويتّفق معاصروه أنّه كان أمينا في نقله، دقيقا في منهجه[4].

فالحديث عن اجتهاد سيبويه وإعماله في النّحو، هو حديث عن تأليفه الكتاب، الّذي ضمّنه إنجازات وعصارة اجتهاد كلّ من سبقه إلى مجال الدّرس النّحوي، وهو حديث عن منهج تأليف مبتكر، وعن أصول جمعها وهذّبها وبنى عليها، واستنبط وفقها قواعد اللّغة المبثوثة فيه، وعن كيفيّة تبويبه، وشواهده، والرّوايات الّتي اعتمدها، وآرائه وآراء معاصريه ومن قبلهم...،

[1] ينظر، مهدي المخزومي، الفراهيدي عبقري من البصرة، ص: 49-50.

[2] ينظر، محمد المختار ولد اباه، تاريخ النّحو العربي في المشرق والمغرب، ص: 76-78.

[3] شوقي ضيف، المدارس النحوية، ص: 34-35.

[4] محمد المختار ولد اباه، تاريخ النّحو العربي في المشرق والمغرب، ص: 80.

فخلاصة حياة سيبويه الّتي انتهت باكرًا، وعصارة جهده وانضباطه، وديباجة النّحو كلّه ومركزه هو "الكتاب"، ومن بين آثاره على الدّرس النّحوي[1]:

- أنّه يُعدّ أوّل وأعظم ما اكتسبت المكتبة العربية، وقد شمل غالبية المعارف النّحوية، فهو موسوعة في النّحو والصّرف، وأبنية الكلام العربي.
- يُعدّ الكتاب تحدّيا، إذ فتح الباب على مصرعيه لاجتهادات النّحاة والباحثين، فانكبّوا يشرحون ويُفسّرون ما جاء فيه، وأُلّفت فيه كتب ومنظومات ومختصرات، وبحثوا شواهده ونسبتها، وآراءه وأصحابها...، لأنّ أسلوب الكتاب متميّز، وليس من السّهولة بما كان أن يستوعبه قارئه، كما أنّ أبوابه متداخلة، ومعارفه متّصلة، حاله في ذلك حال كلّ العلوم والفنون وقتها، فقد قال الزّجاج في باب (ما ينتصب من المصادر لأنّه حال صار فيه المذكور): هذا الباب لم يفهمه إلّا الخليل وسيبويه.
- حوى الكتاب مصطلحات كثيرة أضيفت للدّرس النّحوي واعتُمدت بالمفاهيم الّتي أرادها سيبويه، كالخبر الّذي أطلق عليه مصطلح المسند، والتّوكيد التّكرير، والمقصور المنقوص، والإضافة النّسب، وأسماء الإشارة الأسماء المبهمة.

يُفصح الكتاب عن مدى اجتهاد سيبويه، وعن ذكائه ونباهته وفراسته من جهة، ويفتح المجال لاجتهادات غير منتهية حتّى اليوم من جهة ثانية، إذ يظلّ البحث فيه واستقصاؤه وإعادة قراءته مشروعًا قائمًا، لاكتنازه مجمل أسرار وقواعد اللّغة العربية، بأسلوب فريد ومنهج يتطلّب التّظر وإعادة التّظر لإصابته.

وقد شكّل ظاهرة فريدة منذ إذاعته بين النّاس، وكان دومًا محطّ أنظار واتّجاه المجتهدين من كلّ الأقطار، فمن أراد علم العربية أغناه، ومن أراد إنشاء مذهب جديد انطلق منه، ومن أراد التّجديد والتّيسير نقده.

نختم اجتهادات نحاة البصرة مع سيبويه وكتابه، ليس لأنّه لا اجتهاد نحوي بعده، بل لأنّ كلّ ما جاء بعده وعلى أهمّيته دارت في فلك الكتاب، إمّا شرحًا أو اختصارًا أو اقتضابًا، أو استنباطًا ثمّ إعادة تأليف وبناء، وكلّها تُعدّ اجتهادات مكّنت من توصيل تعاليم اللّغة العربية لأكبر شريحة ممكنة، حتّى أنّ سيبويه نفسه مات قبل أن يُحقّق كتابه ويُنقّحه، ولم يضع له عنوانًا، ويعود فضل التّعريف بالكتاب وروايته إلى سعيد بن مسعدة، الأخفش الأوسط(ت215هـ)، الأمين الّذي كان له أن ينسبه لنفسه، لكنّه لم يفعل، ويعود فضل نسبة شواهد الكتاب إلى أصحابها -ما عدا خمسين بيتًا- إلى الجرمي (ت225هـ).

III. اجتهاد نحاة الكوفة:

تخلّفت الكوفة عن تحصيل العلوم والفنون بحوالي قرن من الزّمن، لأنّها انشغلت بالجيوش وقاداتها واستقرار المنطقة، وإن كان فيها علم، فلم يتجاوز القراءات والحديث والرّواية والنّقل، فهي كانت مركز الخلافة ومركز الجيش، وكثُر فيها الصّحابة والتّابعون.

[1] ينظر، المصدر نفسه، ص: 81-83.

1- اجتهاد الرُّؤاسي والهرّاء:

وإذا كان حجر الأساس في البصرة يضعه الدؤلي، والمنهج والطّريق يحدّده ابن أبي إسحاق، والصّرحَ يُقيمه الخليل ويُشيّده، ليكشف سيبويه عنه في أبهى حلّة، ففي الكوفة، حجر الأساس معهود إلى أبي جعفر الرُّؤاسي (ت187ه)، وعمّه معاذ الهرّاء (ت187ه)، شيخا المؤسّس الفعلي لنحو الكوفة، أبو حسن الكسائي (ت189ه).

ولد الرؤاسي بالكوفة ثمّ ارتحل إلى البصرة وأخذ عن أبي عمرو بن العلاء، وعيسى بن عمر الثقفي، وزهير الفرقبي تلميذ ميمون الأقرن، وألّف كتاب "الفيصل"، الّذي يعُدُّه الباحثون أوّل مؤلَّفٍ كوفيّ في النّحو، ويعُدُّون معاذ عمّه مؤسّس علم التّصريف[1]، لكنّ اجتهاداتهم لم يكن لها تأثير، ولم تظهر، حتّى عرضها الكسائي على الخليل حين كان يحضر حلقاته، ثمّ صقلها وزاد فيها، ومنها أنشأ مذهبه، المذهب النّحوي الكوفي، ومن أشهر تلامذته وأصحابه هو أبو زكريا الفرّاء (ت207ه)[2].

قد يقع الاختلاف في مدى فعل وانعكاس جهود الرؤاسي ومعاذ الهراء في الدّراسات النّحوية الكوفية، لكن يظلّ إفشاء وذيوع علم النّحو في مساجد الكوفة وبين أهلها من صميم اجتهاد أبي جعفر الرؤاسي، الّذي تحرّى علم البصرة وشيوخها وحلقاتها، وعاد بما ألمّ به إلى بلده، وقد تركه في غفلة شبه تامّة عمّا وصلت إليه علوم العربية وفنونها، وله مؤلّفات يُذكر أنّها كانت فاتحة الاطّلاع والقراءة لكلّ من الكسائي والفراء وغيرهما، وهي: كتاب الفيصل، وكتاب التصغير، وكتاب معاني القرآن، وكتاب الوقف والابتداء الكبير والصغير.

أمّا معاذ الهراء فأخذ من ابن أخيه ما أدرك من علم النّحو، لكنّه انصرف عن النّحو والتّراكيب إلى دراسة الصّيغ والمباني، ومنه كان فضله على الكوفة في علم الصّرف يقارب فضل ابن أخيه عليها في علم النّحو.

والّذي حمل لواء النّحو بعد الرؤاسي ومعاذ الهراء هو تلميذهما الكسائي ومن بعده الفرّاء، ويُحسب لهما فعلًا فضل تأسيس المدرسة الكوفية بكلّ معالمها وركائزها، لذا كان الحديث عن اجتهاد الكسائي وعن اجتهاد تلميذه الفراء ضمن الاجتهاد النّحوي لعلماء الكوفة ولغويّيها هو الطّاغي، ولا نقول إنّ الاجتهاد النّحوي الكوفي محصور فيهما، لكن! لكلّ مجالٍ أعلامه وأقطابه، ولكلّ علم مجتهدون ومؤثّرون يبرزون حتّى يكاد يُسمّى العلم بهم، وإحصاء اجتهاد كلّ نحويّ بصريّ أو كوفيّ أو غيره في بحثٍ واحد، يُعدّ شيئًا عسيرًا، مقارنةً مع حجم البحث وزمنه.

2- اجتهاد الكسائي وتلميذه الفرّاء:

إنّما يبدأ النّحو الكوفي بدءًا حقيقيًّا بالكسائي وتلميذه الفراء، فهما اللّذان رسما صورة هذا النّحو ووضعا أسسه وأصوله، وأعدّاه بحذقهما وفطنتهما لتكون له خواصه الّتي يستقل بها عن النّحو البصري، مرتّبين لمقدماته، ومدقّقين في قواعده، ومتّخذين له الأسباب الّتي ترفع بنيانه[3].

---

[1] يرفض شوقي ضيف رأي من قال إنّ الرؤاسي أوّل نحوي كوفيّ، وإنّ الهراء ضليع بالتصريف ومؤسس علمه كما عدّه السيوطي، ويقول: إنّ علم الرؤاسي في النحو كعلم عمه في التصريف علمٌ بسيط ومحدود، لا غناء فيه ولا شيء يميّزه عن علم البصرة، أي أنّه مجرد أخذ بسيط من حلقات شيوخ البصرة، وأمّا التصريف فكتاب سيبويه زاخر به، وبما لا يكاد يحصى من أمثلته وأبنيته، فكيف يُنسب لغيره تأسيسه؟
ينظر، شوقي ضيف، المدارس النحوية، ص: 154.

[2] ينظر، محمد المختار ولد اباه، تاريخ النّحو العربي في المشرق والمغرب، ص: 104.

[3] شوقي ضيف، المدارس النحوية، ص: 154.

ومن بين أهمّ اجتهادات الكسائي والّتي أثّرت في الدّرس النّحوي العربي تأثيرًا عميقًا ما يلي:

- يعود له الفضل في قيام مذهب ثانٍ مناهضٍ للمذهب البصري، وفي تأسيس مدرسة كوفية، وضمّ مؤيدين وتابعين، ومنه توسيع حلقات الدّرس والنّشاط النّحوي الّذي كان مقصورًا في نحاة وبيئة البصرة، وهو ما عُدّ من أعظم إنجازاته على الإطلاق.
- حالة التّنافس الّتي احتدمت بين الكسائي ونظيره من البصرة سيبويه خلقت حالة من الاجتهاد مختلفة عمّا سبق، فاجتهاد نحاة البصرة الأوائل مغزاه كلّه التّقعيد للّغة، بغية حفظها من الفساد واللّحن، أمّا اجتهادهم بعد ظهور الكسائي ومنهجه، كان بغية تأييد حكم أو تفنيد آخر، فطغت على الدّرس النّحوي أصول وعلل وشواهد لم تُر من قبل.
- توسّع الكسائي في السّماع وأخذ عمّن رفض البصريون الأخذ عنهم، بحكم أنّه أحد القرّاء والرّواية منهجه، وكان يقيس على المطّرد والشّاذ، ويقيس على المثال الواحد، وبالتّالي أضاف للدّرس النّحوي الكثير من القواعد، فقد أُثر عنه أنّه أخذ عن العرب الّذين سكنوا حواضر العراق، كتغلب وبكر وعبد قيس[1].
- يُعدّ الكسائي من أوائل الّذين عللّوا أوجه القراءات القرآنية، إن لم يكن أوّلهم، وربطَ هذا التّعليل بالقياس النّحوي، وله كتابان في هذا الصّدد: معاني القرآن وكتاب القراءات، وقد فُقدا[2].

فكان اجتهاده ومبادرته في تعليل أوجه القراءات القرآنية، يُنبّه غيره من العلماء والباحثين على هذا التّخصّص والنّشاط العلمي، ويُضيف مباحث وأبوابًا مهمّة للدّرس النّحوي واللّغوي وحتّى البلاغي.

وقد نظم أبياتًا يؤكّد فيها علاقة النّحو بالقراءات (الرمل):

فإذَا ما أَبْصَرَ النَّحوَ الْفَتَى ... مرَّ في المنطقِ مرًّا فاتّســـعْ
وإذَا لمْ يبصرِ النَّحوَ الْفتى ... هابَ أنْ يَنْطِقَ جُبْنًا فانْقطعْ
يقرأُ القُرآنَ لا يعرف مـا ... صَرَّفَ الإعــرابُ فيه وصنعْ
والذي يعرفـــهُ يقرؤهُ ... وإذا ما شكَّ في حرفٍ رَجَعْ
ناظرًا فيه وفي إعرابِـه ... فإذا ما عَرَف اللَّحن صَدَعْ
فهما فيه ســـواء عندكم ... ليست السُّـنَّةُ منا كالبِـــدعْ
كَمْ وضيعٍ رفعَ النَّـحوُ وكَمْ ... مِنْ شريفٍ قد رأيناهُ وَضَـعْ[3]

ثمّ يأتي أبو حمزة الفراء تلميذ الكسائي ويُتمّ عمل شيخه ويضيف عليه، وقد قيل فيه: "الفراء أمير المؤمنين في النّحو"، وهو القائل: أموتُ وفي نفسي شيء من حتّى[4].

---

[1] لا يُعتدّ بكلام تغلب وبكر وعبد قيس لأنّهم خالفوا شروط الفصاحة، فتغلب كانوا بالجزيرة بجوار اليونان، وبكر جاورت القبط والفرس، وعبد قيس بالبحرين خالطت الهند والفرس.
جلال الدين السيوطي، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، ص: 212.

[2] محمد المختار ولد اباه، تاريخ النّحو العربي في المشرق والمغرب، ص: 108.

[3] جمال الدين القفطي، إنباه الرُّواة على أنباه النّحاة، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة دار الكتب، القاهرة، ط1، 1952، ج2، ص: 267.

[4] محمد الطنطاوي، نشأة النحو وتاريخ أشهر النحاة، ص: 119.

عُرف الفراء بغزارة علمه، وموسوعيته وبراعته في أكثر من فنّ، وممّا يؤثر عنه في مجال الدّراسات النّحوية:

- أوّل ما يُحسب للفراء في باب الاجتهاد روايته عن شيخه الكسائي وإذاعة علمه وجهوده، والتّعريف بكتابيه اللذين فُقدا، وإتمام مسيرته مع صون الفضل بينهما، فتوسّع مثله في السّماع، وتساهل في القياس، وألّف كتابًا يحمل نفس العنوان، فكما أحسن الكسائي للفراء، ردّ الفراء الإحسان إحسانًا للكسائي.
- ألّف الفراء في النّحو كتاب الحدود[1]، وعنى بها التّعاريف الّتي تُجعل مداخل للأبواب النحوية، كحدّ "الإعراب"، وحدّ "المعرفة والنكرة"، وحدّ "من" و"ربّ"، وحدّ "العدد"، وحدّ "التّصغير"، وحدّ "النّسبة"....[2].
والكتاب حسب المؤرّخين مفقود، لكنّه ذُكر في أكثر من مصدر، وأفاد منه نحاة ولغويّون كثر، وصار فيه جدل واسع، إذ عدّه فريق أوّل كتاب في الأصول، وعدّه آخرون كتابًا في تعريفات الحدود والقواعد الأصول في النّحو العربي، وهذا الرّاجح، وهو ما يشبه الالتباس الّذي وقع حول كتاب ابن السراج.
- ألّف معاني القرآن، وهو من أشهر الكتب النّحوية الّتي قصدت القرآن الكريم بالدّرس على الإطلاق.
ذكر الفراء في الكتاب المعاني اللّغوية للألفاظ الغريبة فقط، كالمنّ والسّلوى، والمعاني الّتي تتقارب، كالخوف والرّجاء في الآية القرآنية ﴿مَالَكُم لاتَرْجُون لله وقَارا﴾ (نوح13)، لكنّ مادة الكتاب الأساسيّة وغايته من تأليفه هي الأحكام النّحوية، إذ استعرض فيه آراء المذهب الكوفي استعراضًا يكاد يكون شاملًا، واستدلّ بأوجه القراءات المختلفة، المتواترة وغيرها، وأكثر من الشّواهد الشّعرية، وعرض آراءه الشّخصية، وكلّ حكم نحويّ أتبعه بما للمسائل المشابهة من أحكام، ولم ينس إيراد ما لشيخه الكسائي من آراء في كلّ مسألة تقريبا[3].
لذا يُعدّ الكتاب إضافة بحقّ للمكتبة العربية في مجال إعراب القرآن الكريم، ويُتّخذ غالبًا حجّة وشاهدًا في دراسات الباحثين.
- ثقافة الفراء الكلامية والفلسفية مكّنته من قدرة الاستنباط، والتّحليل، والتّركيب، واستخراج القواعد والأقيسة، والاحتيال للآراء، ومكّنه اجتهاده من وضع مصطلحات جديدة لم تكن معروفة في البيئة البصرية، كمصطلح "التّقريب" ويريد به اسم الإشارة الّذي يليه خبر وحال، نحو: هذا زيدٌ شاعرًا، ومصطلح "الصَّرْف" ويقصد به النّصب في بابين؛ باب الفعل المضارع المنصوب بعد الفاء والواو وأو، وباب المفعول معه، ومصطلح الفعل الواقع ويعني به الفعل المتعدّي، ويصطلح على الفعل المبني للمجهول الفعل الّذي لم يُسم فاعله، ويصطلح على ضميري الشأن والفصل بالعماد، ومصطلح الجحد مقابل النّفي، ومصطلح التبرئة مقابل لا النافية للجنس، ومصطلح الصّفة لحروف الجر، ومصطلح الحشو أو اللّغو أو الصّلة لحروف الزّيادة، ويسمّي التّمييز مفسّرًا، والبدل تكريرًا، والتّوابع إتباعًا، ويُعدّ أوّل من وضع مصطلح عطف النّسق ...[4].
غالبًا ما اهتمّ الفراء بالمصطلح، ولعلّه يريد لمذهبه ومدرسته أن تستقل عن سابقتها، من مبدأ أنّ المصطلحات هي ما يُميّز المفاهيم والعلوم عن بعضها، فنراه تارةً يضع كتاب الحدود، وتارةً يتعرّض لبعض المصطلحات في

---

[1] المفضل التّنوخي، تاريخ العلماء النحويين من البصريين والكوفيين وغيرهم، ت: عبد الفتاح محمد الحلو، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، دط، 1981، ص: 187.
[2] حسن خميس الملخ، نظرية الأصل والفرع في النحو العربي، ص: 41.
[3] محمد المختار ولد اباه، تاريخ النّحو العربي في المشرق والمغرب، ص: 110-114.
[4] ينظر، شوقي ضيف، المدارس النحوية، ص: 196-202.

معاني القرآن، وتارةً يغيّر من مصطلحات ومفاهيم شائعة، وكلّ هذا يُحسب للدّرس النّحوي من حيث هو إضافة، وموضوع دراسة لما هو آتٍ.

وقد ازدهرت مدرسة الكوفة مع الفراء أكثر فأكثر، وتوضّحت معالمها، وقوي عمادها، وصار لها أصول واضحة، وحُقّ الحديث بعده عن مدرستين متقاربتين من حيث النّشاط العلمي، وقيمته، ومدى الاجتهادات الواقعة.

وكما كان الاختلاف في الرّأي بين الفقهاء دليلًا على اجتهادهم، ودليلًا على غياب الحكم صراحةً في النّص، كان الاختلاف بين المذهبين البصري والكوفي بعد بروز الثّاني واتّضاح معالمه، هو بؤرة الاجتهاد النّحوي ونشاطه، إذ لكلٍّ من شيوخ وعلماء المدرستين اجتهادات نحوية ولغوية، واستقراءات وشروط وضوابط اتّبعوها، رغبةً منهم في ضبط قواعد اللّغة واستيعاب خصائصها، ما أثرى الدّرس اللّغوي العربي بقضايا ومسائل غزيرة من الخلافات والنّزاعات[1]، وبمناظرات بين مدرسة الخليل وسيبويه من جهة، ومدرسة الكسائي والفراء من جهة ثانية، وهو ما شغل فكر نحاة ومجتهدين عرب ومستشرقين طيلة قرون من الزّمن، حاولوا جاهدين حصرها والتّأليف فيها ومعرفة أوجه الائتلاف وأوجه الاختلاف وأسبابه، ومن بين ما أُلّف في هذا الصّدد:

"اختلاف النحويين" لثعلب (291هـ)
"الخلاف بين النحويين" و "الخلاف بين سيبويه والمبرد" للرماني (ت384هـ)
"كفاية المتعلمين في اختلاف النحويين" لأحمد بن فارس (ت395هـ)
"مسائل الخلاف" للزجاجي (ت415هـ)
"الخلاف" للأصفهاني (ت543هـ)
"الإنصاف في مسائل الخلاف" لابن الأنباري(ت577هـ)
"التبيين عن مذاهب النحويين البصريين والكوفيين" للعكبري (ت616هـ)
"الذهب المذاب في مذاهب النحاة ودقة الإعراب" للكوراني (ت768هـ)
"مدخل على كتاب الإنصاف في مسائل الخلاف" للمستشرق الألماني جوتهولد فايل، وغيرها الكثير من الكتب القديمة والحديثة.

ولم يقتصر تأثير الخلاف النّحوي على اجتهاد النّحاة من حيث حركة التّأليف فحسب، بل أكبر من هذا، إذ برزت مدرسة ثالثة حاولت التّرجيح بين الآراء المُختلف فيها، وحاولت بناء درس نحويّ قائم على التّوفيق بين المذهبين؛ البصري والكوفي، وهي المدرسة البغدادية، بأعلامها ومنهجها، ومصطلحاتها، ومؤلّفاتها.

[1] ذكر ابن الأنباري مئة وواحد وعشرين مسألة خلافية بين البصرة والكوفة، بعضها نحويّ، وبعضها صرفيّ، وكثير منها في اللّغة وفقهها، وصنّف الباحثون الخلافات النّحوية خمسة أصناف، الأول: خلاف ناجم عن الإعراب والبناء، كاختلافهما في بعض الكلمات، أهي مبنية أم معربة، كاسم لا النافية للجنس، إذ عدّه البصريون مبنيا، وعدّه الكوفيون معربا، أو في إعراب الكلمة ذاتها، والثاني: خلاف ناجم عن تصنيف الكلمات، فنعم وبئس فعلان عند البصريين، واسمان عند الكوفيين، وعدّ الكوفيون حاشا فعلًا، وعدّه البصريون حرفًا، والثالث: خلاف ناجم عن طبيعة التركيب، كمسألة جواز العطف على محل اسم إنّ قبل تمام الخبر، والرابع: خلاف ناجم عن استعمالات خاصة، كاختلافهما في دخول اللام على خبر لكنّ، وتعريف العدد المركب وتمييزه، وجواز ترخيم المضاف بحذف آخر المضاف إليه، والخامس: خلاف ناجم عن النظرة الفلسفية إلى ظواهر النحو، وهي ما تعلّق بنظرية العامل. محمد خير الحلواني، الخلاف النحوي بين البصريين والكوفيين وكتاب الإنصاف، ص: 108-113.

كانت باكورة علوم الدّين واللّغة في أرض العراق بالبصرة، بمركزي الثقافة فيها؛ المسجد الجامع الشّهير بحلقاته الدّينية كحلقة حسن البصري، وحلقاته اللّغوية كحلقة ابن العلاء وبعده الخليل، وسوق المِربَد، شبيه سوق عكاظ، وقد نشأ علم النّحو ونما واكتملت أبوابه ونضج فيها قبل أن تعرفه الكوفة بأكثر من مئة عام، وقبل حتّى تمصير بغداد، وبعد تأسيس أبي جعفر المنصور عاصمة حكمه في بغداد -وهي أرض الخراج منذ خلافة سيدنا عمر- سنة 145 هجرية، وتشجيع الخلفاء المشتغلين بالطّب والفلك والتّرجمة وغيرها من الفنون، ازدهرت بغداد وارتقت، وأضحت موازية للمصرين السابقين، وتسرّبت علوم الدّين واللّغة إليها من شيوخ وعلماء الكوفة، لأنّ الكوفة أقرب إلى بغداد من حيث المسافة، ومن حيث التوجّه والعقيدة، فأهلها عباسيّون، وأهل البصرة عثمانيّون، منهم الخوارج والمعتزلة، وسيطر الكسائي وتلامذته على مجال العلم وقاعات القصور في بغداد لسنوات، ولم يتمكّن أيّ بصريّ أن يلج بنحوه الكوفة وحلقاتها، حتّى قدوم آخر شيوخ وعلماء البصرة محمد بن يزيد المبرد (ت285ه) بغدادَ، الّذي انتصر لمذهبه، بسعة اطّلاعه وعلمه وحنكته وبراعته في الاستقراء والاستنباط، وغلب آخر شيوخ الكوفة، أحمد بن يحيى ثعلب (ت291ه)، وافتكّ منه تلامذته، فنشب الصّراع بينهما، ومنه جذب النّحو البصري الدّارسين وشَغلهم، وهم غير مطّلعين إلّا على نظيره الكوفي، فكانت المقارنات والتّرجيحات، وبدت ملامح مدرسة ثالثة تلوح في الأفق، لكنّها مدرسة توفيقية حجاجية إن صحّ التّعبير، وليست مدرسة مستقلة بمبادئها، ورغم هذا، لا يمكن نفي الاجتهاد عن روادها وأعلامها، لأنّ أيّ نشاط فكريّ وعلميّ يمسّ علم النّحو، يُعدّ اجتهادًا نحويًّا، خاصة إذا توفّرت فيه شروط الاجتهاد وضوابطه وعوامله[1].

وينقسم أعلام المدرسة البغدادية بين مُعتنقٍ المذهب البصري، نحو الزجاج، وتلميذه الزجاجي، وابن درستويه، وأبي علي الفارسي، وتلميذه ابن جني، وبين مُعتنقٍ المذهب الكوفي، نحو الحامض وابن الأنباري، وبين مُنقسم بين هذا وذاك، كابن قتيبة، وابن كيسان، وابن الخياط، ونفطويه، ومن بين أبرز آثار وإضافات جهود أعلام بغداد للدّراسات النّحوية ما يلي[2]:

- أضاف نحاة بغداد للمكتبة العربية مؤلّفات نحوية قيّمة، ولعلّ ازدهار حركة التّدوين والتّأليف وقتها ساعد على ذلك، فألّف الزجاج (ت216ه): "المعاني في القرآن"، و"الفرق بين المؤنث والمذكر"، و"فعلت وأفعلت"، و"الرّد على ثعلب في الفصيح" وهو كتاب خطّأ فيه شيخه الأول ثعلب في أكثر من نصف مسائل كتابه (الفصيح)، و"شرح أبيات سيبويه"، و"ما ينصرف وما لا ينصرف"، و"النوادر"، وكتب الزجاجي (ت337ه) "الجمل"؛ ويُعدّ أوّل كتاب مدرسي في متناول المتعلمين، و"الايضاح في علل النحو"؛ ويُعدّ أوّل عمل منهجي في أصول اللّغة، و"معاني الحروف"؛ ويُعدّ أوّل بحث مستقلٍ في ضبط وظائف الأدوات النّحوية، كما شرح خطبة أدب الكاتب لابن قتيبة، ولابن درستويه (ت347ه) "شرح الفصيح"، و"المذكر والمؤنث"، و"المقصور والممدود".
- ألّف أبو علي الفارسي (ت377ه) أكثر من عشرين كتابًا، أهمهم كتاب "الحجة في القراءات السبع"، وأشهرهم كتاب "الإيضاح"، الّذي يُعدّ ثاني كتاب تعليميّ بعد جمل الزجاجي، وقد اجتهد باحثون كثر في شرحه نثرا ونظما، ولعلّ أشهر شرّاحه: عبد القاهر الجرجاني (ت471ه)، كما اجتهد في وضع ضوابط القياس، وكان يقول: أخطئ

[1] للاستزادة والاطّلاع على تفاصيل النّشأة، يُرجا العودة إلى كتاب خديجة الحديثي، المدارس النحوية، دار الأمل، الأردن، ط3، 2001.

[2] ينظر، المصدر نفسه، ص: 219-221.

وينظر، محمد المختار ولد اباه، تاريخ النحو العربي في المشرق والمغرب، ص: 150-211.

في خمسين مسألة من اللّغة ولا أخطئ في واحدة من القياس، وقد وضّح العلاقة بين السّماع والقياس، فنتج معه أضرب الكلام العربي الأربعة؛ حسب الاطّراد والشذوذ، وهو ما نقله عنه ابن جنّي في الخصائص.
واجتهد الفارسي في الدّفاع عن أصول المذهب البصري بأدلّة عقليّة منطقيّة، كقوله إنّ الدّليل على أنّ الفعل مأخوذ من المصدر أنّ هذه المصادر تقع دالة على جميع ما تحتها، ولا تخص شيئا منه دون شيء، ألا ترى أنّ الضّرب يشمل جميع هذا الحدث، ولا يخص ماضيا منه من حاضر ولا حاضرا من آت..

- ومن أهمّ علماء بغداد وأشهرهم، ابن جني (ت392ه):

1- مبتدع علم أصول النّحو، ومؤلّف كتاب الخصائص، وأوّل من طبّق فكر أصول الفقه في المباحث النّحوية، وجعل الأصول ثلاثة؛ سماع وقياس وإجماع، وبهذا فتح صفحة جديدة في تاريخ النّحو العربي.
2- كما وضع أوّل كتاب خاص بالأصوات العربية، وهو سرّ صناعة الإعراب، وقد جمع فيه بين أوصاف الأصوات، والمعاني الوظيفية لها.
3- وعرّف اللّغة تعريفًا لم يتفوّق عليه أحد بعده، إذ يقول: حدّ اللغة أصوات يعبّر بها كلّ قوم عن أغراضهم، فجمع في تعريفه خاصية اللّغة كظاهرة اجتماعية، وطبيعتها الصّوتية، وعلاقتها بالفكر، والغرض منها.
4- ووضع تعريفًا شاملًا للنّحو لم يُسبق إليه، لمّا قال: النّحو انتحاء سمت كلام العرب في تصرفه من إعراب وغيره كالتثنية والجمع والتحقير والتكسير والإضافة والنسب والتركيب ...وغير ذلك ليلحق من ليس من أهل اللغة العربية بأهلها في الفصاحة فينطق بها وإن لم يكن منهم، وإن شذ بعضهم عنها رُد به إليها.
إذ نبّه بتعريفه إلى منهج النّحاة الاستقرائي في وضع القواعد، وأنّ الإعراب أعظم أبواب النّحو، وليس كلّه، إذ لا يمكن الفصل بين الظّواهر الصّرفية وتعليلاتها الصّوتية وبين النّحو، فقبل أن يبلغ التّركيب ذكر التّثنية والجمع والتّحقير والتّكسير والإضافة والنّسب، وكلّها أبواب صرفيّة، وذكر الغاية الأساسيّة من علم النّحو، ووظيفته في تقويم اللّسان.
5- نظّم أبواب النّحو والصّرف كلّها في كتاب واحد، تنظيمًا كافيًا وافيًا، وهو "اللمع".
6- هو القائل: ما قيس على كلام العرب فهو من كلام العرب.
7- فرّق بين الإجماع الفقهي، والإجماع النّحوي، ووضع شروطًا لمخالفة إجماع النّحاة، وبالتّالي يعدّ أوّل من تحدّث عن شروط المجتهد في اللّغة والنّحو، ولعلّه أوّل من وضع ضوابط الاجتهاد في الأصول[1].
8- شبّه العلل النّحوية بعلل المتكلمين، وقال إنّ مرجعها العام هو الثقل والخفة، ومثّل بأمثلة في التّصريف والإبدال.
9- فرّق بين العلّة والسّبب، قائلا: إنّ العلّة مبناها على الإيجاب، مثل نصب الفضلة، وإنّ السبب علّة الجواز، مثل حكم الإمالة.

وله من الاجتهادات ما لا يُحصى، فهو خليل زمانه، وما بعد زمانه.

[1] ينظر، رشيدة مصلاحي، اجتهادات ابن جني في أصول النحو في الخصائص، مركز فاطمة الفهرية، فاس، ط1، 2022، ص: 63-65.

- ونختم اجتهادات علماء بغداد بأبي البركات ابن الأنباري (ت577ه)، صاحب الإنصاف في مسائل الخلاف، والإغراب في جدل الإعراب، ولمع الأدلة.

أثرى ابن الأنباري الدّرس اللّغوي بتأليفه في قوانين الجدل والآداب، ووضعها على أربعة أصول، السّائل والمسؤول به والمسؤول منه والمسؤول عنه، كما عرّف أصول النّحو استنادًا على أصول الفقه، وأجرى القياس النّحوي مجري القياس الفقهي، وأضاف لأصول النّحو أصلًا رابعًا؛ وهو استصحاب الحال.

هذا حال النّشاط النّحوي في المشرق، موطن ولادته، نشأ في البصرة بسيطًا، ونما فيها بفعل جهود علمائها، ثمّ ارتحل ناضجا إلى الكوفة، ومنها في غاية الكمال إلى بغداد، ومن العراق إلى بلاد الغرب الإسلامي، شمال إفريقيا، ومصر، وبلاد الأندلس، فما مدى تأثير علماء ونحاة المنطقة في الدّراسات النّحوية واللّغوية؟ وهل وجدت اجتهاداتهم مجالا خصبًا للإنتاج بعد كلّ ما قُدّم؟

IV. اجتهاد نحاة الغرب الإسلامي:

تعاقب على فتح بلاد الغرب قادة أكفاء عظماء، أوّلهم عمرو ابن العاص، فاتح مصر وبعضًا من مناطق شمال إفريقيا -وهو فاتح القدس الأول- زمن خلافة عمر الخطاب، و عبد الله بن سعد بن أبي سرح بطل معركة سبيطلة الحاسمة زمن خلافة عثمان، يليه معاوية بن حديج السكوني، ثم البطل عقبة بن نافع محقّق الانتصارات العظمى شمال إفريقيا، زمن خلافة معاوية، وكذا زمن خلافة يزيد، ومن بعده أبو المهاجر دينار فاتح المغرب الأوسط، وزهير بن قيس البلوي قائد المعركة الحاسمة في إفريقيا ضد البربر زمن خلافة عبد الملك، ليخلفه حسان بن النعمان الغساني، ويأتي بعدهما موسى بن نصير الّذي أتمّ المرحلة النّهائية وتقدّم نحو المحيط الأطلسي.

وبعد هذا الإنجاز الهائل للمسلمين، تطلّع القادة والخلفاء لفتح الضّفة المقابلة، فكان توجّههم إلى عمق أوروبا، وبالضّبط جنوب إسبانيا.

والحديث عن فتح بلاد الأندلس بقيادة طارق بن زياد هو حديث عن أكبر فتح وانتصار للمسلمين على الإطلاق، إذ ظلّ الحكم الإسلامي قائمًا فيها حوالي ثمانية قرون، تعاقب فيها على الحكم ولّاة تابعون للدّولة الأموية، ثمّ أمراء، ثمّ خلفاء، ويُعدّ سقوط غرناطة آخر معاقل المسلمين سنة 897 هجرية أكبر انتكاسة في تاريخ الإسلام، لم نستطع الإفاقة منها إلى اليوم.

وتُرافق الحملات العسكرية والفتوحات الإسلامية الدّراسات الدّينية واللّغوية على حدٍّ سواء، فكما حُملت المصاحف وكتب الحديث والتّفسير، حُملت المعاجم ومؤلّفات اللّغة ودواوين الشّعر، لأنّ الصّلة جدّ وطيدة بين علوم الشّريعة وعلوم اللّغة كما سبق واتّضح، ناهيك عن أنّ معظم جنود الجيوش الإسلامية خاصة بداية عصر الحملات كانوا ضليعين بعلوم كثيرة، وغالبًا ما يتطلّع المجتهدون من كلّ بقعة بعد الفتح إلى ما عند الفاتحين من معارف وفنون، لذا لا غرابة في أن تصل علوم الفقه والدّراسات النّحوية واللّغوية شمال إفريقيا وبلاد الأندلس، وأن تلقى صدًى واسعًا من قاطني المنطقة.

وللعلم رجالات كثر، منهم من لا يذكره التّاريخ، ومنهم من له الفضل بالتّعريف بالعلم بادئ الأمر، ومنهم من يضع الارهاصات، ومنهم من ينبغ ويترك بصمةً فاعلة، فليس من اجتهد وأبدعَ، كمن اقتفى واتَّبعَ[1]، ففي مصر لمع اسمان؛ ابن هشام الأنصاري، والسيوطي، وفي بلاد الأندلس ذاع سيط ابن عصفور، وابن مالك، وأبي حيان.

1- اجتهادات نحاة مصر:

مرّت أرض الكنانة كغيرها من البقاع العربية وغير العربية بمراحل متعدّدة من حيث تعاقب المماليك ونظام الحكم والأجناس عليها، ولكلّ مرحلة خصائصها السّياسية والاقتصادية والثّقافية، وما نُعنى به هو الدّرس اللّغوي العربي وبالأخصّ النّحوي بعد فتحها إسلاميًّا، وما لنحاتها وعلمائها من اجتهادات بارزة أحدثت فرقًا وأثرًا أو إضافةً إلى ميسرة النّحو العربي، وإن كانت مسيرة قرون، إلّا أنّ اسمين نبغا في مصر ولا ينبغي تجاوزهما: ابن هشام والسّيوطي.

- يعدّ ابن هشام الأنصاري (ت761ه) من ألمع نجوم سماء النّحو، خاصة بين المتأخّرين، وله اجتهادات وآراء بالجملة في مجالي اللّغة والنّحو.

صنّف ابن هشام مؤلفات ملأى بالفوائد الغريبة والمباحث الدقيقة والاستدراكات العجيبة مع التّصرف في منهجها والتّنويع في إفادتها مما يدلّ على الاطّلاع الغريب، فمنها شذور الذّهب في معرفة كلام العرب وشرحه، وقطر النّدى وبل الصدى وشرحه، وأوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، وشرح التسهيل لابن مالك، والجامع الكبير، والجامع الصغير، والإعراب عن قواعد الأعراب، ومغني البيب عن كتب الأعاريب[2].

يقول ابن خلدون عن كتاب المغني: ووصل إلينا بالمغرب لهذه العصور ديوان من مصر، منسوب إلى جمال الدين ابن هشام من علمائها استوفى فيه أحكام الإعراب مجملة، ومفصلة، وتكلّم عن الحروف والمفردات والجمل، وحذف ما في الصّناعة من المتكرر في أكثر أبوابها...فأتى من ذلك بشيء عجيب دال على قوة ملكته واطلاعه[3].

كلام ابن خلدون عن المغني يؤكّد أنّ ابن هشام أضفى على مكتبة النّحو العربية كتابًا أجملَ فيه كلّ ما في النّحو من قواعد وإعراب بطريقة مهذّبة غير مضجرة، إذ يُعدّ الكتاب موسوعة شملت معظم آراء النّحاة، وغالبًا ما يتعرّض لها إمّا بالقَبول أو الاعتراض، مع جميل التّوضيحات والتّعليلات والتّخريجات، لذا فالمغني يُغني المطّلعَ عليه حقًّا عن دراسة كتب الأوّلين، وكتب الخلاف، وكتب المتأخّرين.

كما مكّنه اجتهاده النّحوي من ابتكار منهج لم يُسبق إليه، إذ جعل كتابه المغنى على غير عادة كتب النّحو، فقد قسمّه جزأين، أحدهما للحروف والمفردات ومعانيها ووظائفها، والثّاني في تفسير الجملة وأقسامها وكلّ ما خصّ الأبواب النّحوية من إعراب وبناء وغيرهما[4].

ويزيد ابن هشام على المعهود من قواعد النّحو آراءً اجتهادية كثيرة خاصة الّتي تتعلّق بالأوجه الإعرابية، وإن كان لمنهجه عمومًا غلبة الرّأي البصري، ومن بين ما استنبطه وابتكره[5]:

---

[1] المصدر نفسه، ص: 16.

[2] محمد الطنطاوي، نشأة النّحو وتاريخ أشهر النّحاة، ص: 277.

[3] ابن خلدون، المقدمة، ص: 516.

[4] شوقي ضيف، المدارس النحوية، ص: 346.

[5] ينظر، المصدر السابق، ص: 354-355.

1- عدّ "عشر" في اثني عشر حلّت محلّ النّون في اثنين، ومنه تأخذ ما للحرف، وتكون لا محلّ لها من الإعراب.
2- عدّ "كان وأخواتها" دالةً على الحدث والزّمان، ماعدا "ليس".
3- عدّ الحال مؤكّدةً لعاملها كما في: ﴿ولّى مُدْبِرًا﴾ (النمل10)، أو مؤكّدةً لصاحبها، كما في: جاء القومُ طرًّا.
4- وضع قاعدة استنبطها من علم الأصول مفادها: الشّيء قدْ يُعطي حكم ما أشبه في معناه أو في لفظه أو فيهما.

- ومن الشّخصيات العلمية البارزة الّتي طالما أثارت الجدل لاحقًا، المصريّ الشّافعي جلال الدين السيوطي (ت911ه)، ويعدّه الباحثون مِن أهمّ مَن أثرى المكتبة العربية بكتب ومؤلّفاتٍ في تخصّصات ومجالات متعدّدة، يلزم لإحصائها بحثًا مستقلًا، ونذكر منها:

في الاجتهاد: ولعلّ أبرز ما ألّف فيه "الرّد على من أخلد إلى الأرض وجهل أنّ الاجتهاد في كلّ عصر فرض.

في التّفسير: الدّر المنثور في التّفسير بالمأثور، التّفسير المسند، الإتقان في علوم القرآن، الإكليل في استنباط التنزيل، الناسخ والمنسوخ، وغيرها بما يفوق ثلاثين مؤلّفًا.

في الحديث: التوشيح على الجامع الصحيح، الديباج على صحيح مسلم بن الحجاج، مرقاة الصعود إلى سنن أبي داوود، قوت المغتذي على جامع الترمذي، والكثير والكثير من المؤلفات الأخرى الثّرية بمصطلحات النّبيﷺ وأحاديثه وسيرته.

في الفقه: الأشباه والنظائر، الحاوي في الفتاوي، الجامع في الفرائض...

في اللّغة والنّحو: المزهر في علوم اللغة، جمع الجامع، الأشباه والنظائر، الاقتراح في أصول النحو، شرح ألفية ابن مالك، همع الهوامع شرح جمع الجوامع ...

وكتب في الشعر والبيان والنّوادر والتّاريخ والتّراجم والورود، وغيرها من المواضيع.

اجتهاد السيوطي معظمه نحا صوب التّأليف والجمع، فهو شخصية جمّاعة لعلم وفقه وشعر من سبقه، كما أنّه تميّز بقوّة الحفظ، لذا يمكن حصر جهوده ضمن ما طغا عليه من نِتاج، ويمكن القول إنّ أكبر وأهمّ ما قدّمه لعلوم العربية هو كتبٌ ومؤلّفات ورسائل جمعت متفرّقات العلوم والأبواب، ولخّصت شتات المسائل والقضايا، وعرضت الاختلافات بين المذاهب وأسبابها وتعليلاتها.

يقول شوقي ضيف عن كتاب همع الهوامع: إنّه موسوعة ضخمة لآراء النحاة في قواعد النّحو والتّصريف من بصريين وكوفيين وبغداديين وأندلسيين ومصريين، ومع كلّ رأي حججه وأدليته، جمعًا من نحو مائة مصنف... ومن حين لآخر تلقانا آراؤه النّحوية، وهي في جمهورها اختيارات من آراء سابقيه[1].

2- اجتهادات نحاة الأندلس:

عُنيت الأندلس بالنّحو الكوفي أوّلًا، مُقتديةً بنحويّها الأوّل جودي بن عثمان(ت198ه)، الّذي ارتحل إلى الكوفة ولقي شيخيها الكسائي والفراء، ومن ثَمّ عاد إلى الأندلس وأدخل إليها لأوّل مرة كتاب الكسائي، وظلّ نحو الأندلس كوفيًّا ردحًا

[1] ينظر، المصدر السابق، ص: 363-364.

من الزّمن؛ حتّى أواخر القرن الثالث الهجري، لمّا قصد محمد بن موسى بن هاشم (ت307ه) مصر، والتقى أبا جعفر الدينوري، وأخذ عنه كتاب سيبويه، وعاد به إلى قرطبة، ومنه عرفت الأندلس كلا النّحوين، البصري والكوفي[1].

اشتهرت مدرسة الأندلس -عمومًا- بتجنّب التّعليلات إلّا العلل الأُوَل، وبكثرة الاستشهاد بأحاديث النّبيﷺ، وباجتهاداتها الجمّة لتيسير النّحو، وعُرفت بمناهجها التّعليمية، وغالبًا ما تُرجّح إمّا المذهب البصري، أو الكوفي، أو البغدادي، أو حتّى المغربي، لكن يظلّ لها من الاجتهادات الخاصة ما لا يمكن إنكاره، إذ[2]:

- ألّف ابن عصفور (ت663ه) في النّحو والتّصريف، كالمقرّب، والممتع في التّصريف، وله شروحات ثلاثة لجمل الزجاجي، كما له اجتهادات خاصة في بعض القواعد النّحويّة، منها:
  1- أنَّ "أنْ" تأتي مفسّرة بعد صريح القول، أو لربط الجواب بالقسم، نحو:
  قلتُ لهم أنْ أنصتوا، وقول الشاعر(الوافر):
  أمَا واللهِ أنْ لو كُنتَ حُرًّا وما بالحُرِّ أنتَ ولا العتيق.
  2- عدّ المصدر نائبا للفاعل إذا قُرن بظرف أو مجرور، نحو: ﴿فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ نَفْخَةٌ وَاحِدَةٌ﴾ (الحاقة13).
  3- ذهب إلى أنّه لا يصحّ الفصل بين كأيّن ومِنْ، وهو ما خالف فيه سيبويه.
  4- لم يجوّز الاستثناء على العدد.
  5- جوّز الفصل بالظّرف بين إذن ومنصوبها.

  وغيرها الكثير من الأحكام الّتي تُعدّ اجتهادية ومن استنباطه.

- أثرى ابن مالك (ت672ه) مكتبة النّحو العربي بأهمّ منظومة في تاريخه، وهي الأُلفية أو الخلاصة، مختصَر الكافية الشافية، وفيها عمد إلى نظم قواعد النّحو في أبيات شعرية بملامح تيسيرية، منها عدم الإسراف في التّعليلات، والبُعد قدر الإمكان عن المسائل الخلافية، واختيار المواقف النّحوية الأيسر.
  كما أعاد ابن مالك الاعتبار للاستشهاد بالحديث النّبوي الشّريف، بعد عزوف طائفة كبيرة من النّحاة عنه، وتُعد خطوة مهمّة جدًا في الدّرس النّحوي، حتّى أنّه استبدل عبارة "لغة أكلوني البراغيث" بعبارة "لغة يتعاقبون فيكم ملائكة".
  أضاف للدّرس النّحوي الكثير من الشّواهد الشّعرية الّتي لم تُعرف قبله.
  ومن ضمن اجتهاداته الكثيرة الخاصة المتعلّقة بالقواعد النّحوية وما أضفاه إلى درس النّحو ما يلي.
  1- عدّ علامات الإعراب جزءًا من ماهية الكلمات المعربة، وليست زائدة عليها، وهو ما خالف فيه الجمهور.
  2- عدّ قراءة ﴿إِنْ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ﴾ (طه63) هي لغة الحارث بن كعب، الّتي تُبقي المثنى على الألف في جميع الحالات الإعرابية.

[1] خديجة الحديثي، المدارس النحوية، ص: 309.
شوقي ضيف، المدارس النحوية، ص: 289.

[2] للاطّلاع والاستزادة، ينظر، المصدران السابقان، خديجة الحديثي، ص: 349. وشوقي ضيف، ص: 306-326.

3- جوّزَ تثنية اسم الجمع وجمع التّكسير، بدليل ﴿قَدْ كَانَ لَكُمْ آيَةٌ فِي فِئَتَيْنِ﴾ (آل عمران13)، و ﴿يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ﴾ (الأنفال41).

4- منعَ إبدال المضمر من الظّاهر، نحو: رأيت زيدا إيّاه، فإيّاه توكيد وليست بدلا.

5- خالفَ الجمهور في علّة عدم جزم المضارع بعد لم، كما في البيت التّالي(البسيط):

لولَا فَوارِسُ منْ نُعْمٍ وأسرتُهم يومَ الصُّلَيْفَاء لم يوفون بالجَارِ

عدّها الجمهور ضرورة، وعدّها مالك لغة، ويؤخذ البيت شاهدًا على عدم عمل "لم" الجازمة.

- خالف أبو حيّان (ت745ه) مؤلّف "التذييل والتكميل في شرح التسهيل"، و"ارتشاف الضرب من لسان العرب"، ابن مالك في مسألة الاستشهاد بالحديث، لذا ردّ عليه بكلام مسهب في شرحه على التسهيل.

ومن إنجازاته في الدّرس النّحوي أنّه درّس النّحو في جامع الحاكم بالقاهرة سنة 704 هجرية، والتّفسير في قبة السلطان المنصور سنة 710 هجرية، وتخرّج به جيل كامل من النّحاة المصريين، كابن عقيل.

ومن آرائه الاجتهادية في مسائل النّحو والّتي خالف فيها الجمهور، مطالبته بإلغاء كثرة التّعليلات (العلل الثّواني والثّوالث)، والتمارين غير العملية، كقوله في مسألة "الإعراب أصل في الأسماء فرع في الأفعال": هذا من الخلاف الذي ليس فيه كبير منفعة، وهو قوله في مسائل كثيرة خلافية تطلّبت تعليلات من قبل النّحاة.

وله آراء نحوية كثيرة خاصة ما تعلّق بمخالفته ابن مالك.

3- ثورة ابن مضاء القرطبي:

يُعدّ ابن مضاء القرطبي (ت592ه) من أهمّ أعلام نحاة الأندلس، ومن أوائل الّذين تصدّوا للنّحو العربي بالنّقد اللّاذع حتّى كاد أن يكون هجومًا صريحًا على النّحاة واجتهاداتهم، إذ يُعدّ كتابه "الرّد على النّحاة" -وهو المؤلّف الوحيد الّذي بلغنا منه- فاتحة رفض ونقد وردّ كثير من الأبواب النّحوية، والأصول والتّفريعات، ومنه تشجّع نحاة ودارسون على نهج درب الكتاب والاقتداء بما فيه والإيمان برؤيته، وقد اشتغل ابن مضاء في القضاء، والقضاء يتطلّب الصّرامة والوضوح، وكان ظاهريّ المعتقد والمذهب، والظّاهرية لا تأخذ إلّا بظاهر النّص، ولا تقبل التّأويل والتّفسير، فما كان منه إلّا أن يرفض كلّ ما في النّحو من أبواب ومسائل تعتمد على الاجتهادات والقياسات والتّعليلات، ولا يقبل إلّا بنحو المراحل الأولى، نحو المنهج الوصفي الخالص، الّذي كلّ علل أحكامه: هكذا نطقت به العرب.

وقد عبّر ابن مضاء عن غرضه من تأليف كتاب "الرد على النحاة"، إذ يقول في بدايته: قصدي في هذا الكتاب أن أحذف من النحو ما يستغني النحويّ عنه، وأنبّه على ما أجمعوا على الخطأ فيه[1].

وبعد أن صرّح بغايته، انتقل يحصي ما ظنّه يعيب النّحو ويفسده، وكان من ضمن آرائه الاجتهادية التّالي:

- دعا ابن مضاء النّحاة والعاملين بالنّحو والمتمدرسين إلى ضرورة إلغاء نظرية العامل، ولعلّها أجرأ خطوة قام بها نحويّ في تاريخ النّحو، إذ تُعد نظرية العامل عمود النّحو الفقري ونبضه، فبها تُعلّل كلّ الأحكام، وتتّضح، ويكون لها منطقها.

[1] ابن مضاء القرطبي، الرد على النحاة، ت: شوقي ضيف، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، 1947، ص: 85.

يقول رياض الخوام أستاذ جامعة أم القرى عن نظرية العامل: تُعدّ المفتاح لفقه النّحو العربي، إذ بدونها لا يمكن الوقوف على أسرار هذا العلم أبدا (...) ولولاها لرأينا نحونا العربي في فوضى واضطراب، بل كان مآله إلى زوال وخراب، فهي الّتي ثبّتت الأصول، ونظّمت الفروع، وأمدّت النّحاة بقواعدها الكلية، فجعلتهم مالكين أصول هذه الصّناعة، واقفين على أسرارها، ومدركين طرائقها، ثمّ صاروا بمقتضاها عباقرة في التّحليل النّحوي، وسلاطين في الفهم اللّغوي...[1].

يقول ابن مضاء: وأمّا القول بأنّ الألفاظ يُحدث بعضها بعضًا فباطل عقلًا وشرعًا، ولا يقول به أحد من العقلاء[2].

العوامل في النّحو العربي صنفان، عامل لفظيّ إمّا قياسيّ أو سماعيّ، وعامل معنويّ وهما الابتداء والمضارعة، وقد حصى الجرجاني العوامل مئة، وطالما حدث جدل بين النّحاة في حقيقة مَن عمل، أو من أحدث الحركات الإعرابية أواخر الكلمات.

ويعرض ابن مضاء رأي ابن جني الّذي خالف النّحاة لمّا قال: (...) فالعمل من الرّفع والنّصب والجر والجزم إنّما هو للمتكلّم نفسه لا لشيء غيره[3]؛ أي أنّ المتكلّم هو من أحدث الحركات الإعرابية، ويضيف عليه أنّها تُنسب إليه من باب أنّ الإنسان مخيّر فيها، وفي الحقيقة إنّ العامل هو الله تعالى، يقول: وأمّا مذهب الحقّ فإنّ هذه الأصوات إنّما هي من فعل الله تعالى، وإنّما تُنسب إلى الإنسان كما يُنسب إليه سائر أفعاله الاختيارية[4].

- تطرّقُ ابن مضاء إلى فساد نظرية العامل جرّه للحديث عن الأبواب الّتي تنطوي تحتها، ولعلّ أكبر تلك الأبواب، هو باب التّقدير؛ تقدير العوامل المحذوفة حتّى يصحّ الإعراب والمعنى.

يقول: واعلم أنّ المحذوفات في صناعتهم على ثلاثة أقسام: محذوف لا يتمّ الكلام إلّا به، حذف لعلم المخاطب به...ومنه قوله تعالى: ﴿وقِيلَ لِلَّذِينَ اتَّقَوا مَاذَا أَنزَلَ رَبُّكُم قَالوا خَيْرًا﴾ (النحل30)... والثّاني محذوف لا حاجة بالقول إليه، بل هو تام دونه، وإن ظهر كان عيبا... وأمّا القسم الثّالث فهو مضمر، إذا أُظهر تغيّر الكلام عمّا كان عليه قبل إظهاره، كقولنا يا عبد الله، وحكم سائر المناديات المضافة والنكرات[5].

يحيل القسم الأول من المحذوفات على ما يكون معلومًا لدى المتخاطبين، ولا حاجة لذكره من باب تجنب التّكرار والإطالة، ويحيل القسم الثّاني على باب الاشتغال والتّنازع[6]، وما فيه من تقدير العوامل حتّى يستقيم الإعراب، ويحيل القسم الثّالث على تقدير عامل نصب المنادى، لأنّ المنادى منصوب إذا كان نكرة غير مقصودة، أو مضافا،

---

[1] رياض بن حسن الخوام، نظرية العامل في النحو العربي تقعيد وتطبيق، مجمع اللغة العربية على الشبكة العالمية، دط، 2014، ص: 7.

[2] ابن مضاء القرطبي، الرد على النحاة، ص: 87.

[3] ابن جني، الخصائص، ج1، ص: 180.

[4] ابن مضاء القرطبي، الرد على النحاة، ص: 87.

[5] المصدر نفسه، ص: 89-90.

[6] الاشتغال أن يتقدّم اسم على عامل من حقّه أن ينصبه، لولا اشتغاله عنه بالعمل في ضميره، نحو: خالدًا أكرمتُه، فيكون خالدًا مفعولا به لفعل محذوف تقديره أكرمت، ويفسّره الفعل المذكور بعده، والجملة: اكرمتُه مفسّرة للجملة المقدّرة ولا محلّ لها من الإعراب.

التّنازع أن يتوجّه عاملان مُتقدّمان، أو أكثر، إلى معمول واحد متأخّر أو أكثر، نحو: {آتوني افرغْ عليه قطرًا}، فالفعل (آتوني) المتعدي إلى مفعولين، والفعل (افرغْ) المعتدّي إلى مفعول به واحد، يتنازعان على المفعول (قطرًا). ولكَ أن تعمل في الاسم المذكور أي عامل شئت، فالأول لسبقه، والثاني لقربه، لكنّ إذا أعملت الأول في الظاهر أعملت الثاني في ضميره، وإذا أعملت الثاني في الاسم الظاهر، أعملت الأول في ضميره، والمسألة فيها خلاف بين نحاة البصرة، ونحاة الكوفة.

مصطفى غلاييني، جامع الدروس العربية، المكتبة العصرية، بيروت، ط23، 1991، ج3، ص: 20-27.

أو شبيهًا بالمضاف، ويكون مبنيًّا على الضّم في محل نصب إذا كان مفردًا علَمًا، أو نكرة منصوبة، وعامل النصّب عند النّحاة هو فعل محذوف تقديره "نادى" أو ما في معناه، فإذا ظهر يتحوّل المنادى إلى مفعول به.

وابن مضاء يرفض رفضًا قاطعًا مسألة تقدير العامل وتأويل الكلام، بل ويعدّها حرامًا شرعًا وتقوّلًا على الله تعالى إذا مسّ التّقدير آيات القرآن.

يقول: ... ومن بنى الزّيادة في القرآن بلفظ أو معنى على ظنٍّ باطل، قد تبين بطلانه، فقد قال في القرآن بغير علم، وتوجّه الوعيد إليه[1].

- حكَمَ ابن مضاء أنّ إجماع النّحويين على القول بالعوامل ليس بحجّة، وأورد قولا لابن جني -كون ابن مضاء كوفي المذهب النّحوي- يُدعّم به موقفه: اعلم أن إجماع أهل البلدين إنّما يكون حجّة إذا أعطاك خصمك يده ألا يخالف المنصوص والمقيس على المنصوص، فأمّا إن لم يعط يده بذلك فلا يكون إجماعهم حجّة عليه.

وكأنّ به يرمي إلى القاعدة الفقهية القائلة: إنّ الدّليل إذا تسرّب إليه الاحتمال بطل به الاستدلال.

- دعا ابن مضاء إلى إلغاء العلل القياسية (الثّواني)، والعلل الجدلية (الثّوالث)[2]، واكتفى بالعلل الأُول (التّعليمية)، فحسبه يكفي لمعرفة علّة الحكم أنّ العرب نطقت بالكلام هكذا، ومنه رفض القياس العقلي المنطقي، وقبِل القياس النّحوي (الاستعمالي).
- مثّل ابن مضاء لعلل نحويّة عدّها فاسدة، يقول: ومثال ما هو بيّن الفساد قول محمد بن يزيد (المبرد): إنّ نون ضمير جماعة المؤنث، إنّما حرّك؛ لأنّ ما قبله ساكن، نحو (ضربْنَ ويضربْنَ)، وقال فيما قبلها: إنّها أسكنت، لئلا يجتمع أربع متحركات؛ لأنّ الفعل والفاعل كالشّيء الواحد، فجعل سكون الحرف الّذي قبل النون، من أجل حركة النّون، وجعل حركة النّون، من أجل سكون ما قبلها، فجعل العلّة معلولة بما هي علّة له، وهذا بيّن الفساد[3].
- دعا ابن مضاء إلى إلغاء التّمارين النّحوية غير العملية، إذ يقول: وممّا ينبغي أن يسقط من النّحو (ابنِ من كذا مثال كذا)[4].

ويُقصد بالتّمارين النّحوية غير العملية الخوض فيما لم تقله العرب، وعدّوها تمارين يتباهى بها النّحويّ ويظهر فيها براعته وإجادته اللّعب بالأقيسة.

ويظلّ ابن مضاء في سائر الكتاب ينكر كلّ باب نحويّ يُعوّل على التّأويل والاستنباط والقياس المنطقي، ويردّ على النّحاة اجتهاداتهم كلّها عدا اجتهادهم بادئ الأمر، في جمع اللّغة واستقراء كلام العرب، واكتفى بالمنهج الوصفي الّذي يتماشى ومعتقده،

---

[1] ابن مضاء القرطبي، الرد على النحاة، ص: 92.

[2] العلل الأُول هي العلل التّعليمية، أن تُسأل لم نُصب الطالب في "إنّ الطالب مجتهد"؟، فتقول: لأنّه جاء بعد "إنّ" والعرب نطقت بما جاء بعدها منصوبا، فقسنا عليها، والعلل الثّواني: أن تُسأل: ولِمَ تنصبُ إنّ؟ فتقول: لأنّها ضارعت الفعل المعتدّي إلى مفعول به واحد، فاحتاجت أن ترفع اسمًا وتنصب آخرًا، والعلل الثّوالث، أن تُسأل: وفيم تُشبه إنّ الفعل؟

أي أنّ كلّ علّة تستدعي علّة بعدها، فجوهرها توضيح أسباب الحكم وأسباب الأسباب وهكذا.

[3] المصدر نفسه، ص: 159.

[4] المصدر نفسه، ص: 161.

وقد وُصف كتابه بالثّورة على النّحو حتّى أصبح مرجعًا وشريعةً لكلّ من تساوره نفسه أن ينقد النّحو سواءٌ أكان بهدف التّيسير، أو التّعليم، أو لمجرد النّقد والانتقاص.

نقول: إنّ التّقعيد للّغة بادئ النّشاط النّحوي اختلفت ظروفه عمّا كان بعده، من حيث قوّة السّليقة، وتوفّر المادة، وسيرورة العلوم، وتتابع أصول تلك العلوم، إذ إنّ الأصل السّابق يستدعي بالضّرورة أصلًا لاحقًا، فهل يُمكن أن يُبنى النّحو العربي كلّه على أصل السّماع فقط؟ ونحن نعلم أنّ اللّغة كائن حيّ، تموت فيها مفردات وتحيا أخرى، ولا تظلّ على حال مهما حاولت حفظها في معاجم وقواميس، فهي ظاهرة اجتماعية، مرنة، مطواعة، تقوى وتضعف، تنشط وتخمل، ولن يفي أصل واحد في التّقنين لها، ولن يفعل زمن واحد، فالنّحو العربي بدأ سماعيًّا خالصًا، لأنّ من جمع اللّغة واستقرأ كلام العرب كان عربيًّا أو يعيش في بيئة عربية خالصة، ثمّ ما لبث النّحو أن جرت عليه ظروفٌ استدعت القياس المنطقي، لأنّ الصّيغ والتّراكيب النّامية، وواقع العلوم وقتها، وضرورة التّنظير والتّأليف، تتطلّب أصلًا مُعتمَدا مُبرّرًا لما وُضع من القواعد، فلن يكفي لتبرير قاعدة مستحدثة في القرن الثّالث الهجري وما بعده أن يُقال: هكذا نطقت بها العرب، وهل العرب نطقت بكلّ ما يُقال اليوم وقبله؟ وهل يقدر النّحو أن يُنافس علومًا تتزاحم وتتزايد، كالفيزياء والرّياضيات والكيمياء والفلك، دون أن يكون له منهج علميّ، وأصول، ونظريات تُقوّيه، حتّى لو كانت من اجتهادات النّحاة لا من صنيع العرب في كلامها؟ فعلم الفضاء وفيزياؤه ورياضيات الكون وغيره من العلوم المجرّدة الّتي لا إسقاطات لها محسوسة، قامت على فرضيات وافتراضات علماء اجتهدوا ونبغوا وحقّقوا.

فكان جديرًا بابن مضاء أن يقول بصعوبة العلم لا بإلغاء ركائزه، وكان له أن يجعله مستوياتٍ إن كان يبتغي حقًّا التّيسير، فالمبتدئ له أن يأخذ من العللِ التّعليميةَ، والمتخصّص له أن يخوض في القياسية، والمتمرّس له الجدلية.

ثمّ إنّ جهود تيسير النّحو كانت لصيقة بنشأته، إذ تهافتت جهود النّحاة والعلماء إلى تقديم شروحات وحواشي وتحقيقات لكتاب سيبويه، كشرح الأخفش الأوسط، وشرح السيرافي، وشرح المازني، وشرح الزمخشري، كما أُلّفت كتب تقتضب منه أبوابا دون أخرى، وكذا اجتهدوا وبحثوا أصول الكتاب وأدلّته وأدلّة شيوخ سيبويه، فكان علم الأصول، ثمّ وُضعت مؤلّفات في الاختلاف بين المذهبين، البصري والكوفي، وإن رجّحوا مذهبًا اجتهدوا في الاحتجاج والتّدليل، ولمّا ضعفت السّليقة أكثر فأكثر تحوّلوا من طلب التّيسير إلى طلب البحث في طرائق تعليمية النّحو، فاجتهد نحاة مصر والمغرب والأندلس في وضع المتون، نظما ونثرا، وظلّ الاجتهاد النّحوي مطلبًا إلى اليوم، فإن لم يتعلّق بوضع القواعد الّتي استوفاها الأولون، تعلّق بكيفية تبسيطها وتعليمها واستيعابها.

ومن المجتهدين المعاصرين من طالب بأكثر من مجرد تيسير، نحو أمين الخولي، الّذي استغرب لمَ لمْ يعتد النّحاة بالفقهاء في مراعاة المصلحة وتجنّب التّعسير والرّضوخ لمتطلّبات الواقع، وهم الّذين حملوا علمَهم على علمِهم!

يقول بعد أن سأل الشيخ محمد أحمد فرج السنهوري أحد أعضاء لجنة التّشريع بمصر عن المنهج الّذي اتّبعوه في اختيار الأقوال والآراء الفقهية، لن نطلب في هذا النحو أكثر مما فعله أصحاب الفقه في الفقه؛ وهو أصل لهذا النّحو في تفكير أصحابه.

لأنّ الجواب الّذي تلقّاه هو ما كان يحبّ أن يسمعه، إذ قيل له: إنّ أصل التّشريع يُراعي تجنّب المشقّة، ويأخذ بالرّأي الأرفق بمصالح العباد، ويتخيّر القول الأكثر ملاءمة، دون تحيّز لمذهب بعينه، ولا لفقيه، ولا يتقيّد بما نصّ على أنّه القول الأصح...

ما دفع أمين الخولي أن يرى وجوب تهذيب النّحو وتيسيره باتّباع منهج فقهاء اليوم، من تخيّر آراء تراعي قدرة المتعلّم، وعدم التّحيّز لمذهب نحويّ خاص، ولا التّقيّد بالأفصح ولا الأرجح، وموافقة حاجات الأمة اللّغوية، مع فهم شكاويها من مصاعب النّحو... فرغم الصّفة الدّينية للفقه، والحِلّ والحرمة فيه، ورغم ما للّغة من قوّة صلّة بالحياة لا تبلغها الشّريعة، إلّا أنّ الفقه نجح في مسايرتها وفشل النّحو[1]. وكلّ هذا يدخل ضمن آرائه الاجتهادية، ورؤيته الاستشرافية للدّرس اللّغوي العربي، وما يجب أن يكون النّحو -حسبه- عليه.

إذن:

منذ أن وجّه سيّدنا علي بن أبي طالب رضي الله عنه أبا الأسود إلى ضرورة تقنين اللّغة ووضع أبواب لمسائلها الكبرى، وإبداع الأخير في ضبط حركات المصحف، والعملُ الاجتهادي في النّحو العربي قائم، فجمع اللّغة واستقراؤها، واستنباط القواعد وتدوينها، ووضع الشّروح والحواشي، وتخريج الشّواهد، والاختلافات النّحوية، وظهور المذاهب والمدارس، وانتقال الدّرس النّحوي إلى كافة الأمصار، ونظم المتون والمؤلفات التّيسيرية، والتّنظير لأصول النّحو، ونقد تلك الأصول، وجهود المجامع اللّغوية العربية... كلّ هذا في باب الاجتهاد النّحوي.

ثالثا: الاجتهاد النّحوي عند الفقهاء والاجتهاد الفقهي عند النّحاة:

تداخل علوم الشّريعة مع علوم اللّغة يُحتّم التّداخل بين الاجتهاد الفقهي والاجتهاد النّحوي، ويفرض على المجتهد في علوم الفقه قدرًا من الاجتهاد النّحوي، وعلى المجتهد في علوم اللّغة والنّحو قدرًا من الاجتهاد الفقهي، ولم يتنكّر لا الفقهاء ولا النّحاة لهذه الضّرورة، حتّى أنّ الجرمي يقول بأنّه ظلّ ثلاثين سنة يفتي في الفقه من كتاب سيبويه[2].

لكن! علاقة الأصوليّ بالمباحث النّحوية هي علاقة احتياج، وضرورة لا بدّ منها، على خلاف علاقة النّحويّ بالمباحث الفقهية، الّتي تُعدّ علاقة توسّع وتفقّه وتبحّر في العلوم، وإن كان النّص أصل السّماع الأوّل، لكنّ النّص الشّرعيّ شيء، وأحكامه شيء آخر، وممّا يُمكّن النّحاة من الأحكام الفقهية ومجال الشّريعة، هو طبيعة استقرائهم للنّصوص الشّرعية، فالقرآن الكريم مصدر رئيسيّ من مصادر جمع المادة اللّغوية، ولم يتعرّض له أيّ لغويّ ولا نحويّ بالتخطئة، وكذا قراءاته المتواترة، والحديث النّبوي الشّريف على ما فيه من اختلاف بين المذاهب والمدارس النّحوية، كلّها كانت مجال احتجاج وتمثيل.

ففي طريق استنباط النّحاة للقواعد النّحوية من النّصوص، بمعرفة الحركات الإعرابية ودلالاتها، ودلالة الألفاظ ومعانيها، ووظائفها وهي متجاورة، وتحديد طبيعة التّركيب، من حيث التّقديم والتّأخير وأحكامها، وغيره ممّا يخصّ عمل النّحوي، يحصل للنّحوي اطّلاع واسع على الأحكام الشّرعية الواردة، لأنّها متعلّقة بدلالة اللّفظ وطبيعة التّركيب.

---

[1] ينظر، أمين الخولي، مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب، ص: 18-27.

[2] المختار ولد اباه، تاريخ النّحو العربي في المشرق والمغرب، ص: 80.

ناهيك عن أنّ أغلب اللّغويين القدامى والنّحاة كانوا أصحاب قراءات ورواة حديث وشيوخ لأئمة، أو تلامذتهم، أو قضاة شرعيّين، كأبي الأسود الدؤلي، وأبي عمرو بن العلاء، والكسائي... ومنهم من ذكره التّاريخ في كتب تراجم النّحويين، وفي كتب تراجم الفقهاء، كعبد الرحمن بن هرمز، ويحيى بن يعمر...

أمّا الأصوليّ، ففي مجال استنباط الأحكام الشرعية لا بدّ له من معرفة طرق دلالة النّص على ما يحمله من معنى، سواءٌ أكان المعنى حقيقيًّا؛ وهو معنى اللّفظ وضعًا، أم وظيفيًّا؛ وهو المعنى النّحوي، أم تداوليًّا؛ وهو ما يقتضيه الاستعمال، واصطلحوا على مجال بحثهم في هذه المعاني الثّلاثة، مصطلح "المبادئ اللّغوية" أو" مباحث الألفاظ"، وطالما كان للمعاني النّحوية النّصيب الأوفر من البحث والدّراسة[1].

ويصف الشاطبي (ت790ه) علم اللّغة العربية بالنّسبة لأصوليّ الفقه، بأنّه علمٌ تتوقّف صحّة الاجتهاد الفقهي عليه، ويضيف: إذا فرضنا مبتدئًا في فهم العربية فهو مبتدئ في فهم الشّريعة، أو متوسّطًا فهو متوسّط في فهم الشّريعة، والمتوسّط لم يبلغ درجة النّهاية، فإن انتهى إلى درجة الغاية في العربية كان كذلك في الشّريعة، فكان فهمه فيها حجّة كما كان فهم الصّحابة وغيرهم من الفصحاء الّذين فهموا القرآن حجّة، فمن لم يبلغ شأوهم فقد نقصه من فهم الشّريعة بمقدار التّقصير عنهم، وكلّ من قصر فهمه لم يعد حجّة، ولا كان قوله فيها مقبولًا، فلا بدّ أن يبلغ في العربية مبلغ الأئمة فيها، كالخليل وسيبويه والأخفش والجرمي...[2].

وفي ردّه على الغزالي (ت505ه) الّذي يشترط لصحّة الاجتهاد الفقهي "قدرًا من اللّغة والنّحو به يتيسّر فهم خطاب العرب وعاداتهم في الاستعمال، إلى حدّ يميّز بين صريح الكلام وظاهره ومجمله وحقيقته ومجازه وعامه وخاصه ومحكمه ومتشابهه ومطلقه ومقيّده ونصّه وفحواه ومفهومه، والتّخفيف فيه أنّه لا يشترط أن يبلغ درجة الخليل والمبرد، وأن يعرف جميع اللّغة ويتعمق في النّحو، بل القدر الّذي يتعلّق بالكتاب والسّنة"[3]، بقوله: إنّ الّذي نفى الغزالي اللّزوم فيه ليس هو المقصود في الاشتراط، وإنّما المقصود تحرير الفهم حتّى يضاهي الأصوليّ العربيَّ في ذلك المقدار، وليس من شرط العربي أن يعرف جميع اللّغة ولا أن يستعمل الدّقائق، فكذلك المجتهد في العربية، فكذلك المجتهد في الشّريعة...والحاصل أنّه لا غنى بالمجتهد في الشريعة عن بلوغ درجة الاجتهاد في كلام العرب، بحيث يصير فهمُ خطابها له وصفًا غير متكلف ولا متوقَّف فيه في الغالب إلّا بمقدار توقف الفطن لكلام اللّبيب[4].

يقصد الشّاطبي أنّ كلام الغزالي حُمل على غير معناه، فليس من شروط الاجتهاد الإلمام بكلّ نصوص وتفاصيل العلم، وهو ما سنراه في الفصل الثّاني، لكنّ شرط الاجتهاد أن تحصل الكفاية العلمية الّتي تُغني عن التّقليد، فحتّى العربيّ الفقيه في لغته لا يمكن أن يكون جامعًا لكلّها، ثُمّ إنّ الغزالي يشترط بلوغ الفقيه حدًّا يميّز فيه بين صريح الكلام وظاهره ومجمله، وحقيقته ومجازه، وعامه وخاصه، ومحكمه ومتشابهه، ومطلقه ومقيده، ونصه وفحواه ومفهومه، وهذا عين الاجتهاد.

وليس ببعيد كلام الآمدي (ت631ه) عن فحوى ما قاله الغزالي، إذ حكم أنّه تتوقّف معرفة دلالات الأدلّة اللّفظية من الكتاب والسّنة وأقوال أهل الحلّ والعقد من الأمّة على معرفة موضوعاتها لغة؛ من جهة الحقيقة، والمجاز، والعموم،

---

[1] ينظر، مصطفى جمال الدين، البحث النّحوي عند الأصوليين، دار الهجرة، إيران، ط2، 1985، ص: 8-9.

[2] أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، ت: عبد الله دَراز وزميليه، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2004، ص: 789-790.

[3] أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3، 1993، ج2، ص: 352.

[4] أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، ص: 790-791.

والخصوص، والإطلاق، والتّقييد، والحذف، والإضمار، والمنطوق، والمفهوم، والاقتضاء، والإشارة، والتّنبيه، والإيماء، وغيره بما لا يعرف في غير علم العربية[1].

لذا نجد أنّ الأصوليين في سبيل استنباط الأحكام الفقهية من النّصوص الشّرعية يجتهدون في تحصيل علوم اللّغة، خاصة علم النّحو، وعلم المعاني، ثُمّ إنّ مسيرة التّفسير القرآني بعدّه بدايات الفقه اعتمدت في مجملها على الشّعر الجاهليّ، وفي ذلك روايات كثيرة، كمسائل نافع بن الأزرق، مع ابن عباس رضي الله عنه، الّذي كان يردّ على كلّ استفهام ببيت من الشّعر، حتّى يُثبت أنّ العرب استعملت اللّفظ الّذي سئل فيه.

وما روي أيضا عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، لمّا سأل وهو على المنبر عن معنى: ﴿أَوْيَأْخُذَهُمْعَلَىتَخَوُّفٍ﴾ (النحل47)، فقال له شيخ من بني هذيل: هي لغتنا يا أمير المؤمنين، التخوّف: التنقّص... فقال عمر: أتعرف العرب ذلك في أشعارهم؟ قال: نعم، وذكر له بيت شاعرهم أبي كبير الهذلي (البسيط):

تخوَّفَ الرَّحْلُ منها تَامِكًا قَرِدًا كما تخوَّفَ عُودَ النَّبعة السَّفن

فقال عمر: يا أيّها النّاس عليكم بديوانكم شعر الجاهلية، فإن فيه تفسير كتابكم ومعاني كلامكم [2].

ثُمّ إنّ اجتهاد الأصوليين النّحوي كان جدّيًّا لدرجة جعلهم يعون الوظائف النّحوية كالفاعلية، والمفعولية، والإضافة، والتّعجب، والاستفهام، والنّفي، ونحوها، وعيًا دقيقًا، ويدركون أنّ العلامات الإعرابية ما هي إلّا إبانة عن المعاني المقصودة، ويتجاوزون ما شاع عن النّحو من قذف بالتّجريد والتّخلي عن المعاني في سبيل الإحاطة بالألفاظ، فالأصوليون -إذن- يفهمون النّحو كما قصده النّحاة الأوائل[3].

وحاجة الأصوليين من علوم اللّغة لا تقتصر على علم النّحو وإن كان الأهمّ، فحاجتهم لعلم البلاغة وما تحويه من بيان ومعانٍ، لا يمكنهم الاستغناء عنه، خاصة علم المعاني لأنّه يُعنى بدراسة الأساليب والتّراكيب، ولعلّهم قصدوه بالدّرس قبل العلوم الأخرى.

وأمّا علم المعاني فقد كان للأصوليين جهود ونشاط مبكّر في الاشتراك، والتّرادف، والمجاز والكناية، وفي الحذف والإضمار، والتّوكيد، والنّفي، والأمر، والنّهي، والعموم والخصوص والاستثناء، والإطلاق والتّقييد، وأمثال ذلك ممّا يحتاجونه في فهم النّص[4].

وكانت ميسرة الاجتهاد النّحوي عند فقهاء الأمّة وأصوليّيها موازية لمسيرة الاجتهاد الفقهي، وما كان من أسباب جعلت الثّاني ضرورة حتمية، كانت للأوّل نفسها، فصحابة رسول الله عندهم ملَكة اللّسان وملَكة التّفسير، فلم يفتقروا إلى علم أو جهد ليستنبطوا الأحكام، ومن أمثلة ذلك:

---

[1] علي بن محمد الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ت: عبد الرزاق عفيفي، دار الصميعي، الرياض، ط1، 2003، ص: 21-22.

[2] ينظر، مصطفى جمال الدين، البحث النّحوي عند الأصوليين، ص: 22.

[3] ينظر، المصدر نفسه، ص: 31.

[4] المصدر نفسه، ص: 23.

اختلاف ابن عباس مع عثمان في حجب الأمّ عن الثّلث إلى السّدس بأخوين، ودليله قوله تعالى: ﴿فإنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلأمّهِ السّدُس﴾ (النساء11)، فلفظ "الأخوة" جمع، وأقلّ الجمع ثلاثة، وكذا اختلافه مع سعيد الخدري في مسألة الصّرف، إذ جوّز ابن عباس بيع النّقود وتبديلها بمثلها متفاضلة، في حين عدّها الخدري ربا، ودليل ابن عباس قول الرّسول: إنّما الرّبا في النّسيئة، أو لا رِبا إلّا في النّسيئة، وهو يعلم أنّ أسلوب الحصر ب(إنّما) أو ب(إلّا بعد نفي) يقصر الرّبا على النّسيئة، وهي بيع إلى أجلٍ، أمّا الصّرفُ فهو نقدٌ معجّلٌ[1].

لكنّ الفقه بعدهم آل إلى غيرهم ممّن لم ينالوا شرف الملَكة اللّغوية، فبرزت ضرورة تفقّه النّحو واللّغة لتفقّه الشّريعة والنّصوص، خاصة لمّا خلف العربَ الموالي، تحتّم عليهم التّبحر في علوم اللّغة واستيعابها حتّى ينالوا رتبة الاجتهاد والفتوى.

لما مات العبادلة: عبد الله بن عباس، وعبد الله بن الزبير، وعبد الله بن عمرو بن العاص، صار الفقه في جميع البلدان إلى الموالي، فكان فقيه أهل مكة عطاء بن رباح، وفقيه أهل اليمن طاوس، وفقيه أهل اليمامة يحيى بن أبي كثير، وفقيه أهل الكوفة إبراهيم، وفقيه أهل البصرة الحسن، وفقيه أهل الشام مكحول، وفقيه أهل خراسان عطاء الخراساني، إلّا المدينة فإنّ الله خصّها بقرشيّ، فكان فقيهها سعيد المسيّب غير مدافع[2].

ومن شدّة التّرابط بين اللّغة والشّريعة، نجد أنّ من العلماء من لم يسؤه لحنٌ منقطع الأثر عن أحكام الشريعة، قال ابن داود: وإنّ قبيحًا مفرَط القَباحة بمن يعيب مالك بن أنس بأنّه لحن في مخاطبة العامة بأن قال: "مُطرنَا البارحةَ مطرًا أيَّ مطرًا" أن يرضى هو لنفسه أن يتكلّم بمثل هذا، لأنّ الناس لم يزالوا يلحنون ويتلاحنون فيما يخاطب بعضهم بعضا اتّقاءً للخروج عن عادة العامة فلا يعيب ذلك من يُنصفهم من الخاصة، وإنّما العيب على من غلط من جهة اللّغة فيما يغيّر به حكم الشريعة[3]، والكلام هنا كان موجّها للإمام الشافعي، لأنّه عاب على شيخه لحنه.

وقد اشتهر عصر الأئمة المجتهدين بفقهاء متمرّسين في مجال اللّغة والنّحو، نحو محمد بن الحسن الشيباني (ت189ه)، الّذي اشتهرت مصنفاته الفقهية بمسائلها المعقّدة المبنية على دقائق اللّغة والنّحو، خاصة "الجامع الكبير" وكانت موضع تقدير النحاة كأبي علي الفارسي، والزمخشري، حتّى أنّ ابن يعيش (ت643ه) شرح بعض أحكامه باعتماده اعتمادًا كليًّا على قواعد النّحو وأصوله، نحو:

قال الشيباني: أيّ عبيدي ضربَكَ فهو حرّ، فضربه الجميع: عُتقوا، وقال: أيّ عبيدي ضربتَه فهو حرّ، فضربَ الجميع فلم يُعتق إلّا الأول.

بنى ابن يعيش المسألة على أنّ الفعل لا عموم فيه، وإنّما يكون عامًا إذا أُسند إلى فاعل عام، وفي القول الأوّل أُسنِد الفعل (ضرب) إلى (أيّ) وهي كلمة عموم، فيكون الفعل عام والحكم عام، وأمّا القول الثّاني فالفعل (ضرب) أسنِد إلى الفاعل ضمير المخاطب، وهو خاص، فكان الحكم خاصًا[4].

---

[1] ينظر، المصدر نفسه، ص: 39-40.

[2] ابن قيم الجوزية، أعلام الموقّعين عن رب العالمين، ت: محمد أجمل الإصلاحي، دار عالم الفوائد، مكة، دط، دت، مج:1، ص: 46.

[3] أحمد بن فارس، الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، ت: عمر فاروق الطباع، مكتبة المعارف، بيروت، ط1، 1993، ص: 65.

[4] ينظر، مصطفى جمال الدين، البحث النحوي عند الأصوليين، ص: 44-45.

ولعلّ الغزالي تمادى بعض الشّيء حين جعل العلاقة بين أصول الفقه وعلم النّحو علاقة حبّ، إذ يقول: حملَ حب اللّغة والنّحو بعض الأصوليّين على مزج جملة من النّحو بالأصول، فذكروا فيه من معاني الحروف ومعاني الإعراب جملا، هي من علم النحو -خاصة- [1].

ومن بين اجتهادات الفقهاء النّحوية الّتي تأبى التّقليد نذكر ما يلي[2]:

- أنكر الأصوليون أن يكون المصدر أو الفعل أصل المشتقات، ورأوا أنّ المادة اللّغوية (الجذر اللّغوي) هي الأصل، وأنّ كلّ مشتق فرع قائم بذاته.
- قسّم الأصوليون المحدثون الكلمة إلى ثلاثة أقسام، اسم وفعل وحرف، لكنّهم لم يقرنوا بين دلالة الفعل وزمنه كما فعل النّحاة، وجعلوا مادته تلحق بالأسماء، وهيئته تلحق بالحروف، إذ:

1- اصطلحوا على المعاني الاسمية مصطلح المعاني الإخطارية، وعرّفوا الاسم بأنّه ما أنبأ عن المسمّى.

2- اصطلحوا على المعنى الحرفي مصطلح الوجود الرّابط، وعرّفوا الحرف بأنّه ما أوجد معنى في غيره.

3- جعلوا معنى الفعل مركّبًا من معنى الاسم ومعنى الحرف، فمثلًا إذا قلنا: قدِمَ محمد من البصرة، فالفعل الماضي: قَدِمَ، يدلّ بمادته عن معنى القدوم، ويدلّ بهيئته أو صيغته (فَعِلَ) عن نسبة تحقّق القدوم، وهي دلالة الحرف (مِنْ) الّتي تدلّ على نسبة ابتداء القدوم.

- يَعدّ الأصوليون الكلام أعمّ من الجملة، في حين عدّ النّحويون الجملة أعمّ من الكلام، ولعلّ أبرز النّحاة الّذين تطرّقوا لهذا هو ابن هشام الأنصاري، يقول: الجملة أعمّ من الكلام إذ شرطه الإفادة، بخلافها، ولهذا تسمعهم يقولون: جملة الشّرط، جملة الجواب، جملة الصّلة، وكلّ ذلك ليس مفيدًا، وليس بكلام[3].
- كان الأصوليون أقدمَ عهدًا، وأكثر دقّة، وأصوب نتائج ممّا قدّمه المحدثون من ضرورة وجوب دمج علم المعاني الّذي توصّل إليه عبد القاهر الجرجاني، مع علم الإعراب الّذي بناه النّحاة الأوّلون.
- بحث الأصوليون على خلاف النّحاة "دوال النّسبة" -خلاصة تقسيمهم للكلمة-، وهي تختلف حسبهم باختلاف النّسبة المدلول عليها، إذ:

1- النّسبة التّقييدية النّاقصة وهي نوعان، تركيبية، ويدلّ عليها موقع الكلمة من التّركيب النّاقص، كالمضاف، والمضاف إليه، والصّفة، وتحليلية، وتدلّ عليها صيغ الصّفات المشتقة، كصفة الفاعل، والمفعول، والمبالغة، والتّفضيل..

2- النّسبة التّركيبية التّامة، وهي ثلاثة أنواع، نسبة صدوريّة أو وقوعيّة، ويدلّ عليها صيغ الأفعال في الجمل الفعلية، ونسبة تصادقيّة اتحاديّة، ويدلّ عليها تركيب الجمل الاسمية، ونسبة تعليقيّة، ويدلّ عليها الشّرط.

3- النّسب الخاصة، وهي الّتي تدلّ عليها الحروف والأدوات.

---

[1] أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، المطبعة الأميرية بولاق، مصر، ط1، 1904، ج1، ص: 10.

[2] للاستزادة والاطّلاع على التّفاصيل يرجا العودة إلى: كتاب مصطفى جمال الدين، البحث النّحوي عند الأصوليين، الفصول الأخيرة.

[3] ابن هشام الأنصاري، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، ت: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، دط، 2021، ج2، ص: 431.

هذا مُجمل القول عن علاقة النّحويّ بأصول الفقه، وعلاقة الفقيه بأصول النّحو، وعن طبيعة العلاقة بين الاجتهاد الفقهي والاجتهاد النّحوي عمومًا، وسواءٌ أكانت العلاقة تتّخذ منحى الضّرورة والاحتياج، أو كانت علاقة تطلب الكمال والتّوسّع، لا يجوز للنّحويّ ولا للفقيه، أن يجتهد، ويتحرّى الأحكام الفقهية أو النّحوية من النّصوص، دون التّقيّد بضوابط وقوانين الاجتهاد المتّفق عليها، ويتوفّر على شروط وخصائص، ليتّسم العلمان بالثّبات والصّدق والسّلامة، وحتّى لا يتجرّأ على علوم الدّين وعلوم اللّغة، كلّ من تُسوّل له نفسه ذلك، وهو ما سنعرضه في الفصل الموالي.

ثمّ إنّ الفصل التّالي والأخير سيكون بمثابة تحصيل وخلاصة، إذ بُثّت ضوابط الاجتهاد وقوانينه، وأُدرجت -بالضّرورة- ضمن ما تمّ عرضه، سواءٌ فيما تعلّق بدراسة العلاقة بين علمي الفقه وأصوله، وعلمي النّحو وأصوله، أو فيما تعلّق بفصل الاجتهاد كاملا، لكن يتطلّب استنباطها قراءات دقيقة.

فصل ثانٍ:
ضوابط الاجتهاد وشروط المجتهد

أوّلًا: مفهوم الضّابط

ثانيًا: ضوابط الاجتهاد وشروط المجتهد

قال رسول الله ﷺ: إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ فاجتَهَدَ ثُمّ أَصابَ فلهُ أجرَان، وإِذَا حكمَ فاجتَهَدَ ثمّ أخطأَ فلهُ أجرٌ[1].

يؤخذ حديث النّبي ﷺ لأجل تبيان قيمة ورفعة وضرورة الاجتهاد، سواءٌ أكان اجتهادًا فقهيًّا تعلّق بالأحكام، أم اجتهادًا شرعيًّا تعلّق بأمور العقيدة ككل، أم غير ذلك من مجالات العلوم والفنون، فوجب أن يكون الاجتهاد مبدأ ومنهجًا في الحياة، ويُخبر النّبي ﷺ أنّ الّذي يجتهد ويُصيب له أجر حسن على اجتهاده، وآخر مثله على ما وصل إليه من صواب أفاد به، والّذي اجتهد ولم يُصب، له أجر اجتهاده، أو أجر نيّته الحسنة وسعيه نحو الصّواب والإفادة، ثُمّ لا يمكن أن يؤخذ الحديث دليلًا أو مُنطلقًا يجعل كلّ من تهوى به نفسه للاجتهاد أن يجتهد، ويتحجّج بعد خطئه بأنّ له أجر اجتهاده، خاصة فيما تعلّق بالاجتهاد الفقهي واستنباط الأحكام الشّرعية والوقوف على تطبيقها، لأنّ حدود الله وأحكام شريعته وسنّة نبيّه جاءت لتُنظّم حال العباد والبلاد، وبها تستقيم النّفس ويستقيم الغير، وتحصل العافية والعفو في الدّنيا والآخرة، ولا مرجع يجعل من لا يفقه الشّرع يتجرأ عليه، ولا حجّة لمن لم يتسلّح بأصول العلم وروافده ومنابعه أن يخوض غماره، من مبدأ أنّ من اجتهد ولم يصب فله أجره.

فالاجتهاد في العلوم الدّنيوية قد يبدأه المتعلّم بشروط أيسر من الاجتهاد في العلوم الدّينية، لأنّ الخطأ في الأوّل يُعدّ وسيلة للصّواب، أمّا في الثّاني فالمجتهد أمام كلام الله وسنّة نبيّه وشرائعه ومنهاجه، وكي لا يتقوّل على الله ما لم يقل، ولا يفتري على النّبي ﷺ بما لم يفعل ولم يثبت، وإن أخطأ في شيء يكون انحرافًا طفيفا ما يلبث حتّى يُقيمه بعلمه واجتهاده مجدّدًا، فالجرأة والاندفاع قد يكونان صفتين حميدتين، إلّا في أمور الدّين.

وفي خطورة إصدار حكم شرعيّ من غير تثبّت ثمّ نقضه يقول محمد الخضري: إذا اجتهد المجتهد في حادثة من الحوادث ليتعرّف حكمها ثمّ غلب على ظنّه الحكم، فإن كان يجتهد لنفسه وعمل بمقتضى اجتهاده، ثمّ تغيّر ظنّه لزمه أن ينقض ما بناه على الاجتهاد الأوّل، ومثاله من أدّاه اجتهاده إلى أنّ الخلع فسخ لا ينقض عدد الطّلاق فعقد على امرأة خالعها ثلاثا ثمّ تغيّر اجتهاده فرأى أنّه طلاق لزمه أن يسرّح المرأة ولا يجوز له إمساكها، وأمّا إن كان حاكما وحكم بمقتضى اجتهاده ثمّ تغيّر ظنّه فإنّه لا يجوز له نقض الحكم السّابق، فإنّه لو نقض الاجتهاد بالاجتهاد لنقض النّقض أيضًا، ولتسلسل، فاضطربت الأحكام ولم يوثق بها[2].

متى ما تعلّق الحكم والفتوى بأحوال العباد والقضاء والحكم وتسيير شؤون المجتمعات، وجب ضبط الأصول، وتوخّي الدّقة وتحرّي الصّواب في معرفتها والقياس عليها، لأنّ الحكم الخطأ إذا شاع بين النّاس كان مدعاة للمفسدة، فإن تمّ نقضه وتغيّر وقع الرّيب والشّك بين النّاس في باقي الأحكام والحكّام، وإن ظلّ على حاله استمرت المفسدة ونزل الظلم وحلّ خاصة إن كان حكما في قضاء.

لذا ليس الاجتهاد متاحًا للعامة، وليس المجتهد كغيره من العامة، بل للاجتهاد ضوابط وللمجتهد شروط حدّدها العلماء، ولا يستحّق لقب المجتهد إلّا بتوفرها.

[1] صحيح البخاري/ عمرو بن العاص/ 7352.

[2] محمد الخضري بك، المصدر السابق، ص: 378.

أوّلًا: مفهوم الضّابط

من حيث الوضع:

الضّابط اسم فاعل من الفعل ضَبَطَ، والمصدر الضَّبْط، والجمع ضَوَابِط، وذكر الزمخشري: ضَبَطَ الشَّيءَ: لزمه لزُومًا شديدًا... ومن المجاز: هو ضابطٌ للأمور، وفلان لا يَضبِطُ عمله: لا يقُوم بما فُوّضَ إليه، ولا يَضبِطُ قراءتَه: لا يُحسنها[1].

وجاء في اللّسان: الضَّبطُ لُزومُ الشَّيءِ وحَبْسُه، ضَبَطَ علَيْه وَضَبَطَهُ يَضْبُطُ ضَبْطًا وضَبَاطة، وقال اللَّيْثُ: الضَّبْطُ لُزُومُ شَيءٍ لا يُفارِقُهُ في كلِّ شَيْءٍ، وضَبْطُ الشَّيْءِ حِفْظُهُ بالْحَزْمِ، والرَّجلُ ضابِطٌ أيْ حازِمٌ[2].

فالضّابط إذن من حيث الوضع كلّ ما يحيل على التّحكّم والشّدّة والحزم واللّزوم.

من حيث الاصطلاح:

يُعرّف الضّبطُ اصطلاحًا بأنّه سماع الكلام كما يحقّ سماعه، ثمّ فهم معناه الّذي أريد به، ثمّ حفظه ببذل مجهوده والثّبات عليه بمذاكرته إلى حين أدائه وكمال الوقوف على معانيه الشّرعية[3].

ويُعرّف الضّابط بأنّه قضية كليّة، من حيث اشتمالها بالقوة على أحكام جزيئات موضوعها من باب واحد؛ أي أنّ الضّابط حكم كليّ ينطبق على جزيئاته[4].

فالضّوابط إذن في مجال المعرفة والبحوث العلمية هي الأُطر والقيود والمبادئ وما لا ينبغي الحياد عنه، سواء على صعيد المنهج أو التّاهج، فهي بمثابة الخطوط العريضة والقوانين والأحكام الّتي تُنظّم وتُبيّن الطّريق للباحث، إذ ينطلق منها في بحثه، ويسير وفقها، وينتهي في إطارها ومحيطها.

لذا كانت أهمية الضّوابط أنها بالنسبة للعلوم بمنزلة الأساس للبنيان، والأصول للأشجار، لا ثبات لها إلّا بها...وبها يحصل الفرقان بين المسائل، الّـتي تشتبه كثيرا[5].

كما أنّه لا بدّ لصيانة الفكر عن الوقوع في الخطأ لدى تعرُّفه على الحقائق من ضوابط وقواعد، وقوانين وأصول استدلالية صحيحة، تعصمه عن الانزلاق إلى فهم فاسد، وهو يتصوّره فهمًا صحيحًا كاشفًا للحقيقة أو لجزءٍ منها[6].

---

[1] أبو القاسم الزمخشري، أساس البلاغة، ت: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، ج1، 1998، ص: 573.

[2] ابن منظور، المصدر السابق، ص: 2549.

[3] أيوب بن موسى الكفوي، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، ت: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1998، ص: 579.

[4] عبد الولي محمد يوسف، ضوابط التفاعل الحضاري وسائله وآثاره التربوية، كتاب الأمة، العدد 165، أكتوبر 2014، ط1، ص: 35.

[5] المصدر نفسه، ص: 36.

[6] عبد الرحمن حبنكة الميداني، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، دار القلم، دمشق، ط4، 1993، ص: 9.

ويتداخل مصطلح الضّوابط بشدّة بين الباحثين مع مصطلحات أخرى، متقاربة معه في المفهوم، حتّى أخذوا التّعريف ذاته في كثير من البحوث والمعاجم الاصطلاحية، وأبرز هذه المصطلحات: القواعد، والأصول، والقوانين، ومن ذلك قولهم: وفي العرف القاعدة والأصل والضّابط والقانون؛ أمر كليّ ينطبق على جزيئاته لتعرف أحكامه منه[1].

ولا يمكن إنكار أنّ الفروق دقيقة بين هذه المصطلحات، لكنّ القاعدة تخصّ فروعًا من أبواب مختلفة، وأمّا الضّابط فيُعنى بفروع الباب الواحد، وهو ما ذُكر سابقًا من تفريق بينهما لعميم الإحسان، وإن كان قد فرّق بين القاعدة الفقهية والضّابط الفقهي، لكنّ الفرق يظلّ قائمًا حتّى خارج الفقه.

وأمّا الأصل هو الدّليل والحجّة وما يُعتمد عليه، ولا يَعتمد هو على غيره، وأمّا القانون فهو مجموعة من القواعد والأسس والأنظمة الّتي تُعنى بالتّسيير والتّرتيب والتّنظيم. وأجد أنّ أقرب مصطلح للضّوابط من حيث المفهوم هو مصطلح القوانين.

ثانيًا: ضوابط الاجتهاد وشروط المجتهد

لأنّ الاجتهاد منهج عقليّ، ومطلب علميّ، به يقع الإبداع، ومنه تُتّخذ الأسباب للتّجديد، اعتمدت عليه الشّريعة لتكون أكثر مرونة وملاءمة، وحتّى تسعَ أحكامها كلّ النّوازل، وبه استغرق النّحو كلّ أصول اللّغة وفروعها، كان لا بدّ أن تحكمه ضوابط ومعايير، وتؤطّره أسس ونُظم، وإلّا فسد العلم، واختلطت الأصول والمناهج، وفشا الانحراف، في علوم الدّين -وهو أخطر-، وفي علوم اللّغة، وفي غيرهما من العلوم.

ويمكن وصف العلاقة بين الاجتهاد وضوابطه في شكل معادلة متوازنة، طرفها الأوّل عقلٌ سليم له كامل الحريّة في التّفكير، وطرفها الثّاني ضوابط ومعايير تمنح هذا الاجتهاد والتّفكير حصانةً معزّزة، تصونه من العشوائية وتبعده عن شطحات الهوى والذّاتية[2].

وهي معادلة تحيل على ما يمكن عدّه نظرية حياة بأكملها، فالله تعالى خلق الإنسان ومنحه العقل والتّمييز والحريّة، وعلّمه مبادئ وقوانين تضبط سلوكه وتصرّفاته، وليس الموضوعُ مسألةَ حريّةٍ مطلقةٍ أم حرية مقيّدةٍ، وهي نقطة الصّراع الدّائم بين الإسلاميين ومدّعي التّجديد والتّطور، سواء من الغرب أو من الشّرق، بل المسألة تتعلّق بحريّة متّزنة، تحفظ للإنسان إنسانيته، وكرامته، وسلوكه، ووعيه، وتضعه كلّ الوقت في حالة إفادة واستفادة.

ثمّ إنّ التّعويل في دراية ضوابط الاجتهاد النّحوي، مرتكِز على الاطّلاع أوّلًا على ضوابط الاجتهاد الفقهي، لأنّ أصول النّحو عوّلت على أصول الفقه في الأصول والمنهج والمصطلحات -وهو ما تطرقنا إليه سابقًا-، ولا شكّ أنّ الضّوابط الّتي تؤطّر كليهما، وتضبط مناهج النّحاة و مناهج الفقهاء على حدٍّ سواء، هي ذاتها أو متشابهة إلى حدّ كبير، رغم ما ظهر على السّاحة في الآونة الأخيرة من نداءات ومطالبات بفصل علوم اللّغة عن علوم الدّين، وأنّ ما قيل عن علاقة أصول النّحو بأصول الفقه أمر مغلوط لا صحّة فيه، كالمحاضرات والمداخلات الّتي تُلقى في مجمع اللّغة العربية على الشّبكة العالمية، إذ يقول

[1] عبد الولي محمد يوسف، المصدر السابق، ص36.

[2] ينظر، نادية شريف العمري، المصدر السابق، ص: 7.

محمد سعيد ربيع الغامدي عضو المجمع، وعضو هيئة التّدريس بجامعة الملك عبد العزيز، إنّ القائل بقياس أصول النّحو على أصول الفقه، خالف العقل والمنطق، لكن! أيّ عقلٍ وأيّ منطق يقبل الفصل بين نصٍّ شرعيٍّ إعجازه لغته؟

ولا ننكر أنّ لكلّ علمٍ خصوصيته ومميزاته، ونحن لا نأخذ بالعلاقة بين أصول الفقه وأصول النّحو من مبدأ التّطابق، بل من مبدأ التّداخل والتّقاطع، الّذي لن ينكره إلّا مجحف، وكما قلنا، أعجز الله تعالى عرب شبه الجزيرة بكتاب من لسانهم، رغم ما لهم من بيان وفصاحة، فكيف لا ينشأ تداخل وتقاطع بين علمٍ يُعنى بنصٍّ من حيث التّفسير والأحكام والقراءات، وبين علمٍ يُعنى بنفس النّص من حيث الألفاظ والتّراكيب والدّلالة؟

I. ضوابط الاجتهاد الفقهي

يُقصد بالضّوابط الشّرعية المبادئ والأحكام الكلية الّتي تُطبّق على معظم الجزيئات موضوع التّقويم، ولقد اجتهد الفقهاء في استنباطها من المصادر التّالية:

1- التّصوص الشّرعية من القرآن والسّنة.
2- قواعد الشّريعة الإسلامية.
3- مقاصد التّشريع الإسلامي.
4- اجتهادات أئمّة الفقه من السلف.
5- اجتهادات مجامع الفقه المعاصرة.

وتهدف هذه الضّوابط إلى تحقيق المقاصد التّالية:

1- بيان حكم الله في الأعمال والتّصرفات.
2- تعدّ المرشد الموصل إلى الحلال لاتّباعه ومعرفة الحرام لاجتنابه.
3- تعدّ المعيار لتقويم الأعمال والتّصرفات الفعلية وبيان المخالفات للإقلاع عنها.
4- تعدّ المرجعية لاتّخاذ قرارات التّصويب[1].

ومنه كانت ضوابط الاجتهاد الفقهي من وضع الفقهاء أنفسهم، بمثابة دستور القوانين والأحكام المُستخرجة من أصول وأدلّة التّشريع، حتّى تضبط العمل مع تلك الأصول والأدلّة ذاتها، وكيفية استنباط الأحكام الفقهية منها، وحال المُستنبط، ومنهجه، وما يتحتّم أن يتوفّر فيه حتّى ينال رتبة المجتهد، وينأى عن التّقليد.

ويقول القرضاوي إنّ الاجتهاد الشّرعي الصّحيح هو ما كان من أهل العلم والورع والاعتدال، لأنّ العلم يعصم من الحكم بالجهل، والورع يعصم من الحكم بالهوى، والاعتدال يعصم من الغلو ومن التّفريط، وهو الاجتهاد ذو الضّوابط والقوانين التّالية[2]:

---

[1] حسين حسين شحاتة، القيم التربوية والضوابط الشرعية للسلوك الاستهلاكي الإسلامي، بحث مقدم إلى ندوة التربية الاقتصادية والإنمائية في الإسلام، جامعة الأزهر. مركز صالح عبد الله كامل للاقتصاد الإسلامي بالتعاون مع مركز الدراسات المعرفية، 27-28 جويلية 2002، ج2، ص: 388-389.

[2] ينظر، يوسف القرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية مع نظرات تحليلية في الاجتهاد المعاصر، دار القلم، الكويت، ط1، 1996، ص:178-185.

- لا اجتهاد بغير استفراغ الوسع.
- لا اجتهاد في المسائل القطعية.
- لا يجوز جعل الظّنيات قطعيات.
- وجوب الوصل بين الفقه والحديث.
- الحذر من الوقوع تحت ضغط الواقع.
- تقبّل الجديد.
- تتبّع حاجات العصر.
- ضرورة الانتقال إلى الاجتهاد الجماعي.
- توقّع الخطأ من المجتهد وتقبّله، فلا عصمة لغير نبي.

جعل القرضاوي الضّوابط العامة للاجتهاد الفقهي ثلاثة؛ العلم والورع والاعتدال، ثُمّ فصّل بفروع وتفاصيل تندرج ضمنيًّا تحت هذه المبادئ الكبرى، وهو ما ذهب إليه كثير من الباحثين، بأن قيّدوا الاجتهاد الفقهي بثلاث ركائز أساسية؛ أوّلها التّسلّح بالعلم الكافي، وثانيها خشية الله تعالى، وثالثها العدل.

وتُجمل ضّوابط الاجتهاد تحت أبوابٍ هي: التّسيّج بسياج الإيمان والعلم، وخشية الله تعالى، وتجنّب الرّياء والهوى، والعدل[1].

وهي ضوابط ومعايير تصدق على كلّ اجتهاد، بغضّ النّظر عن مجاله، إذ لا يمكن خوض غمار الاجتهاد في أيّ علمٍ أو مجالٍ، دون التّسلح بأسس وأصول ومناهج ذلك العلم أو المجال، وسواءٌ أكان الاجتهاد فقهيًا أم نحويًّا، لا بدّ أن تخلص النّية لوجهه الكريم، وأمّا العدل فهو الضّابط الّذي يضمن الحياد في الرّأي، وتقبّل الاختلاف، وإحقاق الحقّ، وردّ الشّبهة...

ويحصي علي جمعة ثلاثة مبادئ تختلف إلى حدٍّ يسير عن سابقتها، يوجِب مراعاتها لتحقيق مقاصد الشّرع بالاجتهاد الفقهي والتّجديد، هذا الأخير الّذي يعدّه أحوج ما يحتاجه العصر، وهي: التّصوص والهُويّة ومتطلبات الحال[2].

فحسبه هذه هي التّركيبة الّتي تحقّق للاجتهاد الفقهي الشّرعية، والرّفعة، والقبول، وبلوغ أسمى غايات الشّريعة، وهي جلب المصلحة ودرء المفسدة، فالمجتهد والمُجدّد في الفقه عليه أن يضع نفسه وعقله ومنهجه ضمن إطار ثلاثي الأبعاد، فلا يخرج عن النّص وإلّا لا شرعيّة لاجتهاده، ويُعمل عقله ونظره وفق هُويته وركائزها، حتّى لا يُحدث شرخًا بين النّص والواقع، والبعد الثّالث أن يعي جيّدًا حوادث ونوازل ومتطلبات عصره وبيئته، ويبقى في فلكها، فلا يجتهد في غريب، ولا في بعيد المنال، ولا فيما يُعارض ما هو كائن.

[1] ينظر، نادية شريف العمري، المصدر السابق، ص: 7.

[2] ينظر، علي جمعة، ضوابط التجديد الفقهي، الجمعية الخيرية الإسلامية، 15 ديسمبر 2003، مصر، 173.

ثُمّ يضيف حتميّة تأمّل وتدبّر الضّوابط الّتي تقيّد بها فقهاؤنا الأوّلون أمثال الغزالي وغيره، وضرورة تجريد ما في هذه الضّوابط من معاني، وتحويلها إلى مناهج مُتّبعة، وما استنبطه علي جمعة من مبادئ وضوابط يمكن إجمالها فيما يلي[1]:

- إدراك أنّ لكلّ عصر واجبٌ، ويتحتّم على المجتهد أن يقوم بإزاء ذلك الواجب.
- إدراك مصادر الشّريعة ولحْصها في النّص القرآني والحديث النّبوي، وهو ما يخصّ الفقه.
- إدراك الواقع المعيش، وهو ما يخصّ الفتوى، إذ لا يمكن الفصل بين الفقه والفتوى، فدارس الفقه يصير فقيها، والفقيه يستعمل أصول الفقه في الفتوى.

ويُقسّم الواقع المعيش إلى خمسة عوالم، عالم الأشياء الّذي يصلح عليه المنهج التّجريبي، وعالم الأشخاص، والإنسان في التّصوّر الإسلامي مخلوق مُكرّم، وعالم الأحداث، ولها مناهج لفهمها وتحليلها وربطها ومعرفة مآلاتها، وكيفية التّعامل معها، وعالم الأفكار، وينبغي التّعامل مع المهيمنة منها أو الدّخيلة بمناهج أصلية بعيدة تماما عن المقارنات والمقاربات[2] والانتقاء العشوائي، وعالم النّظم، كالنّظام السّياسي والاقتصادي وغيرهما، وهي عوالم خمسة متداخلة بعلاقات بينية.

- إتقان المجتهدِ الرّبطَ بين ما سبق، والمقدرة على استثمار كلّ إدراك في الآخر.
- والضّابط الأخير هو اللّغة، إذ لا ينبغي الخروج عن مدلولها، لأنّ النّصوص مكتوبة بها، وقاعدة الأصوليّين في اللّغة هي: "الاستعمال من صفة المتكلّم، والحمل من صفة السّامع، والوضع قبلهما".

ويقول عبد المنعم النمر: إنّ ما أصدره الصّحابة والتّابعون والأئمة المجتهدون من آراء اجتهادية حول القضايا والأحداث الّتي جدّت زمنهم، كان يحكمهم فيها عاملان (ضابطان):

- الأوّل: الأخذ بالنّصوص القطعية.
- الثّاني: مراعاة المصلحة العامة للمجتمع، والقواعد الشّرعية العامة في الموضوعات الّتي جدّت، أو كانت قديمة وتغيّرت الظّروف[3].

ومما يقع من اختلاف بين العلماء والباحثين في تعداد ضوابط الاجتهاد الفقهي، أو في مصطلحاتها، أو تفريعاتها، تظلّ هذه الضّوابط تدور في فلك: الاعتبار بالنّص الشّرعي وتصوّر الواقع تصوّرًا سليمًا، وهذان الضّابطان يقودان للحديث عن شروط المجتهد وأهليّته.

يقول القرضاوي: إنّ المتهيئ للفقه لا يستطيع أن ينال رتبة الاجتهاد إلّا بشروط هي[4]:

---

[1] ينظر، المصدر نفسه.

[2] يقول في المقارنات: هم يقولون كذا ونحن نقول كذا، وكأنّنا في عداء مستمر، وفي المقاربات: كأنه لا يصل أحد من البشر إلى شيء إلا وقد وصلنا نحن قبله، وبهذا نُحجب عنّا الاستفادة تماما.

[3] المصدر السابق، ص: 8.

[4] ينظر، يوسف القرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية مع نظرات تحليلية في الاجتهاد المعاصر، ص: 17-51.

- العلم بالقرآن الكريم: لأنّه أصل التّشريع ومصدره الأوّل، واشترط الغزالي معرفة آيات الأحكام فقط لا كلّ الكتاب، وقدّرها بخمسمائة آية، ووافقه في ذلك القاضي بن العربي، وابن قدامه، والرازي، والقرافي، وغيرهم.
واعترض على هذا التّقدير الشوكاني وآخرون.
ورجّح القرضاوي أن يكون للمجتهد اطّلاع عام على معاني القرآن كلّه، وعناية خاصة بآيات الأحكام، وإن كانت بين ثنايا القصص والمواعظ، كقصّة سيّدنا الخضر مع نبي الله موسى، الّتي تجوّز ارتكاب أخفّ الضّررين اجتنابا لأشدّهما، أو مشروعية التّحايل لأغراض مشروعة كما في قصّة يوسف مع أخيه وصواع الملك، إضافة إلى معرفة أسباب النّـزول، ومعرفة النّاسخ والمنسوخ.
- العلم بالسّنة: وقد اختلف العلماء في القدر الّذي يكفي المجتهد من السّنة، واشترط القرضاوي أن يكون واسع الاطّلاع على السّنة، ويكفيه أن يعرف مواقع كلّ باب، فيراجعه حين الاجتهاد والفتوى.
واشترط الغزالي معرفة الرّواية، وتمييز صحيحها من فاسدها، ومعرفة النّاسخ والمنسوخ من الحديث، وكذا معرفة أسباب ورود الحديث.
- العلم بالعربية: نزل القرآن الكريم بلسان عربي، والسّنة القولية نطق بها رسول عربي، والفعلية التّقريرية تناقلها صحابته العرب، ولا مجال لفقه ما سبق إلّا بمعرفة كافية من اللّغة والنّحو.
- العلم بمواضع الإجماع: حتّى لا يُفتي بخلاف الإجماع، لأنّ الإجماع دليل نقليّ يلحق الكتاب والسّنة عند جمهور الأصوليّين، أمّا من لا يقول بحجّية الإجماع فيسقط عنه هذا الشّرط، ثمّ إنّ مواضع الإجماع قابلة للاجتهاد إذا دعت المصلحة.
- العلم بأصول الفقه: بمعرفة الأدلّة المتفق عليها، والأخرى المختلف فيها.
- العلم بمقاصد الشّريعة: وهي أنّها جاءت لرعاية مصالح البشر، وهذه الرّعاية تشمل المصالح في رتبها الثّلاث: الضّروريات والحاجيات والتّحسينات، وما يكملها ويتبعها من درء المفاسد والمضار بكلّ رتبها.
- معرفة النّاس والحياة: فالمجتهد لا يجتهد من فراغ، بل في وقائع ونوازل حلّت بالمجتمعات والأفراد من حوله.
- العدالة والتّقوى: لأنّ شرع الله وأحكامه لا يؤتمن عليها إلّا من قبل عدل تقيّ، ﴿واشْهِدُوا ذَوِي عدْلٍ مِنْهُم﴾ (الطلاق2).

الشّروط الّتي وضعها العلماء واتّفقوا عليها، وزاد عليها القرضاوي معرفة النّاس والحياة، إن اجتمعت في مجتهد فهو مجتهد عام، يقدر على جميع أبواب الفقه، وإن اختلّ شرط أو أكثر فهو مجتهد خاص، يقدر على ما أوتي فيه من علم، وهو ما يحيل على مسألة تجزّئ الاجتهاد، والّتي كانت محلّ خلاف بين الأصوليين.

وقد انقسم العلماء إلى مذهبين[1]:

[1] ينظر، إسماعيل الخطيب، الاجتهاد الفقهي: أي دور... وأي جديد (الاجتهاد بين الفرد والمؤسسة)، ص: 99.

جوّز أهل السّنة والمعتزلة والشّيعة الإمامية قدرة المجتهد على باب دون أبواب أخرى من الفقه، ويقول الرازي: الحقّ أنّه يجوز أن تحصل صفة الاجتهاد في فنٍّ دون فنٍّ بل في مسألة دون مسألة، ويقول الغزالي: وليس الاجتهاد عندي منصبا لا يتجزأ، بل يجوز أن يقال للعالم بمنصب الاجتهاد في بعض الأحكام دون بعض، ثمّ إنّ الإمام مالك وهو مجتهد بالإجماع، سئل في أربعين مسألة وأجاب في ست وثلاثين منها بأنّه لا يدري!

ورفض آخرون تجزّؤ الاجتهاد بدعوى أنّ مسائل الاجتهاد مرتبطة ببعضها البعض، وتقصير المجتهد في الاطّلاع على الأبواب الأخرى يمنعه الحصول على غلبة الظّن بالحكم.

ولعلّ الحكم بجواز تجزّئ الاجتهاد يفتح المجال أمام التراغبين بحقٍّ في طلب علم الفقه والدّين، وتُيسّر عليهم المجال، خاصة في الوقت الحالي، إذ يشهد الفقه وأصوله والعلوم الشّرعية -عمومًا- عزوفا كبيرا من قبل الباحثين، ولا نحسب الدّخلاء على مجال الفتوى، وأئمة البلاط، ومثيري الفوضى، ومُحدثي الفتن، مجتهدين، إذ يُعدّ اجتماع الشّروط السّابقة في مجتهد ضربًا من العسر، فكيف به إن اجتمعت معها ظروف سياسية واقتصادية واجتماعية تقف حائلا بينه وبين تحصيلها أو تطبيقها، فالصّحابة والتّابعون والأئمة المجتهدون على ما وقع في عصرهم من فتن، كانوا يتحرّون حكم الكلمة وحكم الحركة وحكم الذّهاب وحكم الإياب، واليوم كلّ التّركيز في معظم البلاد الإسلامية على قضية فصل الدّين عن الدّولة، وعن القضاء -وإن لم يُصرّحوا-، والحكم بقوانين بشرية لا إلهية، فالمجتمع الإسلامي يؤول تدريجيًّا نحو إلغاء الفتوى وتطبيق حكم الشّرع وطلب رأي الدّين.

ينفي الشّافعي نفيا قاطعا الاستحسان الّذي قال به شيخه مالك؛ أي الأخذ بالمصلحة حيث لا نصّ، ويستدلّ بأنّ ترك الأمر من غير حكم بنصٍّ مبيّن، أو بما يحمل عليه بقياس، هو ترك الإنسان سدى، والله تعالى يقول: {أَيحسبُ الإنسَانُ أن يُترك سَدًى} (القيامة36).

رأى أحمد أنّ الخروج عن الحاكم الظّالم فيه ظلم ومفسدة أكبر بكثير ممّا يفعل الحاكم، وما رأيه إلّا قناعة باجتناب اضطراب الحال والمحافظة على الاستقرار السّياسي وقوّة المسلمين، فهو لا يقرّ ظلم الظّالم ويؤمن بأنّه سيحاسب بقدر ظلمه وبغيه.

لكنّ عزاءنا قوله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾ (التوبة32).

فنحن اليوم في أمسّ الحاجة إلى الاجتهاد الفقهي والإجماع على ما استُنبط من أحكام ونشرها والوقوف على فرضها خاصة فيما تعلّق بالقضايا المعاصرة، الّتي تضرّ بالعباد والبلاد، كعمليات التّجميل المنتشرة بين شباب المسلمين، ومسألة التّبرّع بالأعضاء الجسدية، وقضية تجميد البويضات للمرأة الّتي تخاف ألّا تتزوج، وتأجير الأرحام أو ما يُعرف بالأم البديلة، وتبديد المال العام على الحفلات والألعاب وغيرها الكثير الكثير من المستجدات الّتي تتطلّب وقفة جادة من أئمة وعلماء العصر، وتحرير فتاوي مُجمع عليها، حتّى تبرأ ذمّتهم، لأنّ العالِم مسؤول أمام الله عما يشيع في زمنه وهو في حالة صمت، فهم ورثة الأنبياء كما أخبر رسول الله ﷺ.

II. ضوابط الاجتهاد النّحوي:

من المؤكَّد أنّ علماء اللّغة والنّحاة لم يبحثوا اللّغة ويستنبطوا قوانينها وقواعدها دون ضوابط ومبادئ تحكم منهجهم وسبيلهم، وإلّا ما كان ليخرج علم النّحو وسائر علوم اللّغة بهذه الدّقة والرّزانة، فكما كان للنّحو أصول يرتكز عليها، ويأخذ مشروعيته وحجيّة قواعده منها، كان لتلك الأصول ضوابط تحكمها وقوانين وثوابت يسير على ضوئها النّحاة.

فكلُّ من بحثَ النّحو العربي، ومنهج علمائه، واجتهاداتهم، انطلق من يقين يقبع في نفسه وقلبه أنّ وراء هذا النحو "جهاز معرفيّ" و"عمل تنظيريّ" منظّمٌ، يحكم أسسه وأصوله ومبادئه، وأنّ للفكر النّحوي "ضوابط" منهجية ثابتة، يصدر عنها باطّراد، لو جمعها عقل مؤلِّف منظِّم وقرأها قراءة دقيقة منصفة من خلال فقه "تراث" أهل هذا العلم وتمثّله، وإدارته في العقل والقلب، لأصبح بين أيدينا "نظرية" نحوية متكاملة في بعديها: الدّاخلي والخارجي، قوامها "منطق" ثابت به تختص ويختص بها[1].

فما يجعل من العمل النّحوي يسمو إلى مصاف نظرية[2] متكاملة، هو توفّره على ثوابت وضوابط تُقوّمه، ومبادئ تُنظّمه.

يقول حسن خميس الملخ: إنّ العلم يتكوّن من مستويين، مجموعة من الأحكام المتعلّقة بموضوعه تضبطه، وتبيّن الصّواب والخطأ، ومجموعة من الضّوابط الكليّة تشكّل نظريته التي تفسّر أحكامه وتعلّلها، وفلسفته التي توضّح فائدته وأهميته[3].

ومن ثَمّ يُقصد بضوابط الفكر النحوي (الاجتهاد النّحوي) جملة المبادئ والقوانين والمقولات الّتي كانت تضبط مقاعد هذا العلم، واتجاه النّحوي في نظرته للّغة، سواء في تكوين عناصر "المنهج" أم في بناء "النّظرية"، وهذه الضّوابط تمثّل: مفهومات نظريّة عامة، استخرجها النّحاة من معطيات المادة المدروسة، فكوّنت أصولًا كليّة، جُرّدت في صورة ضوابط كان لها دور كبير في وضع تفسير منطقيّ مقبول، لصور العلاقات بين العناصر في النّسق الّذي بُنيت عليه "النّظرية" كما أنّ هذه الضّوابط هي الّتي اعتمدها النّحاة في تكوين عناصر المنهج[4].

فكما استنبط الفقهاء ضوابط منهجهم وقوانين عملهم، من أصول التّشريع خاصتهم، ليُفسّروا على ضوئها أحكامهم، وليعطوها صبغة الشّرعية، ومنطقية المنهج، استنبط النّحاة ضوابط كليّة من مادة درسهم، تُحكم وتُقنّن وتُنظّم أصول نحوهم، ومنهجهم في قراءة تلك المادة، وتحليلها، وتعليل الأحكام المُستنبطة منها بالقياس، فيأخذ الجهد وخلاصته طابع العلميّة والثّبات والتّماسك.

والتّقارب بين ضوابط الاجتهاد الفقهي وضوابط الاجتهاد النّحوي، من حيث المفهوم، والمصدر، والهدف، مردّه ليس ما بين أصول الفقه وأصول النّحو من تقاطع وتداخل فحسب، وإن كان هذا هو جوهر ما يعنينا في هذا البحث، لكنّ مردّه الأوّل أنّ كلًّا من أصول الفقه وأصول النّحو يُعدّ علمًا قائمًا بذاته، وضوابط أيّ علم هي مبادئه العامة، وقوانينه الكليّة، وإن

---

[1] محمد عبد الفتاح الخطيب، ضوابط التفكير النحوي، دار البصائر، القاهرة، ط1، 2006، مج1، ص: 11-12.

[2] تُعرّف النّظرية بأنّها بناء عقليّ يتوق إلى ربط أكبر عدد من الظّواهر الملاحَظة بقوانين خاصة تكوّن مجموعة متّسقة يحكمها مبدأ عام هو مبدأ التفسير، ويمكن تمثّلها كمجموعة من المفاهيم الأساسية ومجموعة من المسلمات تُستنبَج منها النّتائج التّفسيرية للنّظرية.

عبد القادر الفاسي الفهري، اللسانيات واللغة العربية نماذج تركيبية ودلالية، دار توبقال، المغرب، ط3، 1993، ص: 13.

[3] حسن خميس الملخ، نظرية التعليل في النحو العربي بين القدماء والمحدثين، دار الشروق، عمان، ط1، 2000، ص: 167.

[4] محمد عبد الفتاح الخطيب، ضوابط لتفكير النحوي، ص: 40.

بحثنا عن ضوابط الاجتهاد في مجالات أخرى، نجد أنفسنا أمام المفاهيم نفسها والغايات ذاتها، ثُمّ يُضاف للمفهوم ما لذلك العلم من تفاصيل وعناصر يتميّز بها عن غيره من العلوم.

ثُمّ إنّه من خلال الوقوف على هذه الضّوابط، تتوضّح طرائق أهل هذا العلم -علم النّحو-، ومسالكهم في بناء المعرفة، ومناهجهم في تحليل "طريقة العرب في لسانها" و"معهود خطابها"، و"أساليبها في تأليف الكلام، وأوجه استعمالاته، وإدراك مقاصده وغاياته" وتعالج فلسفتهم في "سبر أغوار الظّاهرة اللسانية" و"استخلاص الأصول والتّعليل لها، وضبطها في قوانين يسهل التقاطها والاعتماد عليها"[1].

وقبل التّطرق إلى ضوابط الاجتهاد النّحويّ، وشروطه -بالعموم-، وما لها من علاقة أو تداخل مع ضوابط الاجتهاد الفقهي، نتقرّب أوّلًا من الضّوابط والأسس والقوانين الّتي أسّست ونظّمت عمل النّحاة الأوائل، أوّل ما تمّ التّقعيد للّغة العربية، وأوّل ما بدأت بوادر وملامح نظريّة النّحو العربي تظهر في الأفق، لأنّ العمل النّحوي اجتهاديّ كلّه كما سبق ورأينا، منذ نقط الإعراب، إلى غاية أيّ جهد فكريّ أو منهجيّ يحوم حول الدّراسة النّحوية اليوم، مهما كانت الغاية، على أن يكون القصد وراء بذل ذلك الجهد، الإتيان بجديد، لأنّ الاجتهاد يتعارض والتّقليد، ولأنّ الجِدّة من شروط البحث العلمي.

والتّعرّف على ضوابط ومبادئ النّحاة واللّغويين المؤسّسين، يكشف الحجاب عن القوانين الكبرى والأحكام العامة، الّتي تُنظم وتُسيّر وتؤطّر الدّراسات اللّغوية والنّحوية، وقد جعل باحثون هذه الضّوابط قسمان، ضوابط منهجيّة، وضوابط نظريّة.

الضّوابط المنهجيّة:

يُقصد بالضّوابط المنهجية "المنهج العلمي" عماد البحث النّحوي وركيزته، القائم على ثلاثة أركان: الاستقراء، والقياس، والتّعليل، وتُعدّ هذه الأركان مفاتيح العلم في الفكر الإسلامي كلّه[2].

فأمّا ضوابط الاستقراء والّذي قوامه السّماع والرّواية، هي تحرّي الفصاحة في كلام من تؤخذ اللّغة عنه، وتحرّي الصّدق والعدل والثّقة في الرّواة، أو ما يُعبّر عنها بشروط الاستشهاد أو عصور الاحتجاج، وما يدلّ على أنّ النّحاة الأوائل تقيّدوا بهذه الضّوابط، اتّكاء سيبويه -بعدّه إمام النّحاة- على شواهد شعريّة من نَظْم من يُحتجّ بلغتهم، لكلّ قاعدة نحوية يضعها، وكذا تأكيده أنّ العرب قالت كذا كلّ حين في تقعيده للّغة، ومن ذلك قوله:

ومن العرب من يثقّل الكلمةَ إذا وقفَ عليها ولا يُثقّلها في الوصل.
ومن يقول من العرب: ما جاءتْ حاجتُك، كثيرٌ.
وسمعنا من العرب من يقول ممن يوثق به: اجتمعتْ أهلُ اليمامِة.
وأمّا بنو تميم فيُجرونها مُجرى أمّا وهلْ...وهو القياس.
واعلم أنّ "قلتُ" إنّما وقعتْ في كلام العرب على أنها يُحكى بها.

[1] المصدر نفسه، ص: 10.
[2] ينظر، المصدر نفسه، ص: 182-184.

ومّما جاء في النّصب أنّا سمعنا من يُوثق بعربيّته يقول: خلقَ الله الزرافةَ يَدَيْها أطولَ من رِجليْها
سمعناه ممن يرويه عن العرب.
وسمعتُ من أثقُ به من العرب يقول: بُسِطَ عليه مرّتان، وإنّما يُريد بُسط عليه العذابُ مرتين.
وحدّثنا من لا نتّهمُ أنّه سمع من العرب من يقول: رُوَيْدَ نفسِه، جعله مصدرا كقوله: ﴿فَضَرْبَ الرِّقابِ﴾ (محمد4).
وهذه حججٌ سُمعتْ من العرب وممّن يوثق به[1].

وأمّا ضوابط السّماع، فيمكن إجمالها فيما يلي[2]:

- الأحكام النّحوية لا تثبت بالقياس وإنّما تثبت بالنّقل؛ ولا حكم لغوي يُثبت، إلّا إذا ثبت أنّ العرب قالت به، لأنّ القياس نتيجة استقراء وتحليل ثمّ تعميم، ومثاله رفض سيبويه "سَقيكَ" وألزم القول: "سَقيًا لكَ" كما قالتها العرب، وكذا قوله فيما لا مفرد له من الجموع، نحو: "عبابيد"، بأنّ العرب لم تكلّم به.
- لا يجوز القياس فيما يَرُدُّ المسموعَ أو المفهومَ من كلام العرب؛ وهو ضابط مُكمّل للأوّل، إذ لا يجوز اتّباع القياس إذا ورد بعده أنّ العرب تقول بغيره، ومنه اختار الفارسي تثنية (الضِّبْعان) ذكر الضّباع على (ضَبُعان)، وكانت الصّيغة الأولى من كلام العرب، والثّانية من القياس.
- إنّما القياس على المطّرد؛ وقد ورد أنّ أبا عمرو بن العلاء قال لمن سأله ما يفعل فيما خالفته فيه العرب وهم حجّة؟ إنّه يعمل على الأكثر، ويُسمّي ما خالفه لغات، من مبدأ يُحفظ ولا يُقاس عليه.
ولا يُقصد بالمطّرد الكثرة العدديّة، إنّما موافقة أصول العربية، وعدم مخالفة النّظائر، وإلّا ما كان من أضرب الكلام، "الشّاذ في القياس المطّرد في الاستعمال"، ولا "المطّرد في القياس الشّاذ في الاستعمال".

وهذا يقابل مسألة تعارض الأدلّة في أصول الفقه، والتّرجيح بينها، وممن بحثوا وحكموا في تعارض السّماع والقياس من أصوليي النّحو، ابن جني، لمّا وضع أضرب الكلام العربي الأربعة، إذ قسّمها حسب الاطّراد والشّذوذ، فأمّا الضّرب الأوّل والضّرب الأخير فلا يخصّ هذه المسألة، وأمّا الثّاني والثّالث، فهما المعنيان بتعارض السّماع والقياس، وحكم ابن جني في (المطّرد في القياس الشّاذ في الاستعمال) وفي (الشّاذ في القياس المطّرد في الاستعمال)، بجوب اتّباع السّماع، بقوله: تحاميت ما تحامت العرب من ذلك.

وأمّا ضوابط التّعليل[3] فيمكن إجمالها في[4]:

- التّعليل لا يكون متأخّرًا عن الاستقراء والقياس، بل يكون مصاحبًا لهما.
- ويعتمد على التّأمل الدّقيق في أوضاع الكلام العربي.

---

[1] سيبويه، الكتاب، ت: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، 1988، ج1، ص:29/51/53/57/122/155/182/230/245/255.

[2] ينظر، محمد عبد الفتاح الخطيب، ضوابط لتفكير النحوي، ص: 433-450.

[3] يُعدّ التّعليل اجتهادًا من النّحويّ في تفسير القاعدة المستخلصة من الوصف، يفسّرها وفق مؤثرات مختلفة، منها قدرته العقلية، وثقافته، ومذهبه الديني، وخبرته اللغوية...وبه ارتقى النّحو العربي من مستوى الملاحظات إلى مستوى العلم المضبوط؛ لأن وظيفة العالم تفسير الظاهرة لا الوقوف عند وصفها.
حسن خميس الملخ، نظرية التعليل في النحو العربي بين القدماء والمحدثين، ص: 99-100.

[4] ينظر، محمد عبد الفتاح الخطيب، ضوابط لتفكير النحوي، ص: 514-

- ثمّ رصد مختلف صور التّأليف والتّمييز بينها.
- ويكون بالانتقال من الجزء إلى الكلّ.
- وليس حتميًّا أن تكون نتيجة التّعليل حقيقة ثابتة، وأنّ العلّة النّتيجة هي سبب نطق العرب بهذا الشّكل، بل التّعليل يهدف إلى تماسك آراء النّحوي، وتناسقها، وإحكام التّرابط بينها.

الضّوابط المنهجية تُعنى إذن بالجانب التّطبيقي من الدّرس النّحوي، إذ تُنظّم منهج النّحاة، وعملهم في استقراء اللّغة، وتضبط أصولهم وفق قوانين وضعوها واتّفقوا عليها، حتّى تُبنى قواعدهم النّحوية واللّغوية بناءً منطقيًّا، له أسس ثابتة، وتعليلات معقولة.

الضّوابط النّظرية:

هي كلّ المبادئ والقوانين الّتي تخصّ القواعد والأبواب النّحوية، والنّظريات، نحو: نظرية العامل، ونظرية الأصل والفرع، وغيرهما، ولأنّ نظرية العامل هي أساس النّحو كلّه، وقلبه النّابض، يكفي أن نذكر من الضّوابط النّظرية ما كان من ضوابطها ومبادئها.

فالعلاقة بين العامل والمعمول ليست مطلقة، بل مقيّدة بقيود، ومشروطة بشروط تتمثّل في الضّوابط الّتي توجّه بناء النّظرية النّحوية وصياغتها على وجه مخصوص[1].

وقد قامت فكرة العامل في النّحو العربي على مجموعة من الأصول والضّوابط، يمكن تمثّلها في الأمور التّالية[2]:

- العقد والتّركيب:

  ويُقصد بهما الجمع والتّأليف بين العامل والمعمول، وهو سبب اختلاف المعاني، وتشكّل كلّ العلاقات، كعلاقة الإسناد، والتّعدية، والتّوكيد، والحال، والمعية...

- الاقتضاء:

  لا يتمّ العقد والتّركيب بين العامل والمعمول إلّا إذا كان في العامل ما يقتضي المعمول، اقتضاءً يفضي إلى قيام كلام يحسن السكوت عنه...

- الاختصاص:

  ويطلق عليه مصطلح الاستبداد، ويُقصد بهذا الضّابط، أنّ العامل لا يؤثّر إلّا إذا كان مختصًا بالمعمول، اسمًا أو فعلًا..

- الرّتبة:

  والمراد بها المواقع الّتي تحتلها العناصر النّحوية في الجملة، وحركة الكلمات في التّركيب، من جهة رابطتها الإعرابية، وعلاقاتها بأخواتها في بناء الجملة..

[1] لطيفة إبراهيم محمد النجار، منزلة المعنى في نظرية النحو العربي، أطروحة دكتوراه، كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، ديسمبر 1995، ص: 187.

[2] ينظر، محمد عبد الفتاح الخطيب، ضوابط لتفكير النحوي، ص: 50-170.

- التّسلّط:

ويحيل على بيان قوة تأثير العامل في المعمول، واقترانه بمتعلقاته ومقتضياته..

- الانقطاع العاملي:

وهي الألفاظ الّتي تمنع ما قبلها في العمل فيما بعدها.

- المباشرة والوساطة:

والمقصود بها دخول العامل على المعمول دون وساطة، أو من خلالها.

- الأثر الإعرابي:

كلّ عامل يُحدث أثرًا إعرابيا، وله أثره في المعمول لفظا أو محلا.

- موانع العمل:

وهو كلّ ما يُبطل عمل العامل، ويُلغي أثره في المعمول، لفظًا وتقديرًا.

هذا مُجمل ما ضبطَ استقراء النّحاة للّغة، وتحليلهم لها، وتفسيرهم، ووضع التّعليلات لأحكامهم النّحوية، وما قيّد أصولهم، وقنّن جهدهم، وهو ينمُّ عن اجتهاد مُنظّم، ومنطقيٍّ، ومنهجٍ، ودقيقٍ، دقّةً تتجاوز كلّ ما قيل في النّحو وأصوله، من أنّه ليس صنيع اجتهاد عربيٍّ، وإنّ منطقهم منطق غربيّ إغريقيّ، أو إنّه علم جاف غفل المعاني والدّلالة، أو إنّه نتاج خيال النّحاة والعرب لم تقصد ما تقول، وليس لها تعليلات لكيفية نطقها...

وأرى أنّ كلّ ما ذُكر، سواءٌ عن ضوابط اجتهاد الفقهاء، أو عن ضوابط اجتهاد النّحاة، أراه يقبع تحت سلطة ضابط كليٍّ وعامٍ وشاملٍ، وهو الوازع الدّيني؛ الدّافع الأوّل وراء طلب العلم والاجتهاد فيه؛ إذ يجتهد الفقيه بغية صون فهم الشّريعة وتطبيقها من الزّلل، واستنباط أحكامها كما وُضعت لها، وحفظ ما أمر الله تعالى بحفظه، واجتهد النّحوي في التّقعيد للّغة بغية صون الكتاب من اللّحن، والتّطرف والانجراف عن معناه، وتعاملَ مع اللّغة بقدسية تامة، لأنّها لغة النّصوص الشّرعية، وبها خاطب الله تعالى ورسوله الكريمﷺ النّاس كافة.

ونتجاوز الضّوابط الّتي حكمت منهج الدؤلي، وأبي عمرو، والحضرمي، والخليل، وسيبويه، وأصحابهم، إلى التّطرق إلى ضوابط الاجتهاد النّحوي عمومًا، وما يجب أن يتقيّد به المجتهد في النّحو وأصوله، وقد ذكر العلماء والباحثون ما يمكن عدّه مبادئ أو شروطًا يجب أن تكون حاضرة في الاجتهاد النّحوي، إذ يقول السيوطي في كتاب سيرته الذّاتية "التحدث بنعمة الله" بعد أن أخبر أنّه بلغ رتبة الاجتهاد المطلق في الأحكام الشّرعية، وفي الحديث النّبوي، وفي العربيّة، إنّ الاجتهاد في العربيّة هو أن يحيط العالم بأمرين: أحدهما نصوص أئمّة الفن من سيبويه إلى زماننا هذا، لا يشذّ عنه فيها إلّا النزْر[1] اليسير، والثّاني أن يحفظ غالب شعر العرب الّذين يحتجّ بأشعارهم في العربية. وليس المراد الحفظ عن ظهر قلب، بل يكون له اطّلاع على غالب دواوينهم، بحيث تسهل مراجعته إذا أراد ذلك، ويكون مع ذلك محيطا بالقواعد الّتي بنى النّحاة تصرّفاتهم عليها، وليس المراد بهذه القواعد المذكورة في واضحات كتب النّحو، بل قواعد أخرى هي كالأصول لتلك القواعد(...) ويكون

[1] يُقال النَّذْر ويُراد به القليل وهذا خطأ، والصَّواب هو: النَّزْر، وجاء في اللسان: النَّزْرُ القليلُ التَّافهُ، ونَزَر عطاءه: قَلَّلَهُ، وقيل: كلُّ قليلٍ نَزْرٌ ومنْزُور. ابن منظور، لسان العرب، ص: 4393.

مع ذلك حسن التّصرف، جيّد الإدراك، له ملكة وقدرة على الاستنباط والتّخريج بما رسخ عنده من التّبحر وسعة النّظر والإحاطة[1].

بدايةً، الحديث عن الاجتهاد في العربية هو حديث عن الاجتهاد في النّحو، وإن كان في العربية علوم غير علم النّحو، فلا سبيل إليها إلّا به، ولا يُمكن مجاراتها والخوض فيها، قبل معرفة قواعد وقوانين اللّفظ والتّركيب.

وقد ساوى السيوطي بين رتبة المجتهد ورتبة العالِم، وقيّد الاجتهاد في العربية أو الاجتهاد النّحوي بقيدين:

1- الإلمام والتّمكن من أمّات كتب اللّغة.
2- الإلمام بنصوص وشواهد الاحتجاج.

وهو ما يحيل على الاعتبار بالنّص في ضوابط الاجتهاد الفقهي، مع ما لكلّ اجتهاد من خصوصية وغاية، فالنّص الشّرعي المصدر الأوّل للأحكام الفقهية في الاجتهاد الفقهي، والكلام العربي ونصوص الشّعر عصور الاحتجاج -ما يُصطلح عليه بالسّماع- المصدر الأوّل للأحكام اللّغوية والنّحوية في الاجتهاد النّحوي.

ويتبدّى تأثّر السيوطي بأصوليّي الفقه وقواعدهم جليًّا، حين عنى بالحفظِ الإدراكَ الواسع لدواوين الشّعر ومواقع الأبيات ومراتب الشّعراء، حتّى يسهل العودة لها مع كلّ حاجة، وليس الحفظ التّام، وهو ما أجمع عليه علماء الدّين في وضعهم لشروط المجتهد، من عدم ضرورة الحفظ الكلّي لكتاب الله وأحاديث النّبيّ ﷺ ، بل يكفي معرفة مواقع الآيات وتفسيرها ومدونة الحديث وأبوابه، مع اختلافهم اليسير في عدد ما يلزم من حفظ في كليهما.

ويضيف السّيوطي شروطًا أخرى تجعل الاجتهاد في اللّغة ذا شرعية، وهي:

3- الإحاطة بأصول النّحو، ومعرفة مبادئ النّحاة في تقعيدهم للّغة، وهو ما يُقابل شرط معرفة أصول الفقه في الاجتهاد الفقهي.
4- توفّر الصّفات السّلوكية والخُلقية الّتي تُصاحب العالِم، وتزيده رفعة، وتميّزه عن غيره من العامة، فكلّما ازداد الإنسان علمًا ازداد خُلقا وحِلمًا، فكما اشترط الفقهاء في المجتهد الورع والتّقوى والعدل، اشترط السيوطي فيه التّصرف الحسن، والإدراك والوعي الجيّدين.
5- توفّر الملَكة والقدرة على الاستنباط، وسأعدّه أهمّ ضابطٍ للاجتهاد النّحوي، أو أهمّ شرطٍ يجب توفّره في النّحوي أو المجتهد، حتّى لا يتهيأ للجرآء أنّ لهم القدرة على هذا العلم الجليل.

ثمّ إنّه بقراءة دقيقة في مؤلّفات الأصوليّين، يقدر الباحث أن يستخرج ما كان من شأنه أن يضبط منهجهم، ويُنظّم جهدهم، وإن لم يُصرّحوا به.

[1] جلال الدين السيوطي، التحدث بنعمة الله، ت: البزابيث ماري سارتين، المطبعة العربية الحديثة، القاهرة، ط1، 1975، ص: 209-210.

تقول رشيدة مصلاحي عن ابن جنى واجتهاداته النّحوية والأصولية: إنّ ابن جنّي يقدّم لقارئ الخصائص تصوّرًا متميّزًا للمجتهد المبدع في علوم العربية؛ إذ يشترط فيه مواصفات أخلاقية متعدّدة، وخصوصيات منهجيّة وعلميّة مختلفة؛ فالمجتهد في تصوّره هو ذلك العالم المقتدر، والمنظّر الخبير الّذي يستطيع بجرأته العلميّة، وخبرته المعرفيّة أن يؤسّس بناء تأملاته[1].

المجتهد عالمٌ، والعالِم بل وحتّى الباحث له ثلاثة جوانب، جانب شخصيّ، وجانب معرفيّ، وجانب سلوكيّ، وتكامل هذه الجوانب والتحامها، هو ما يُكوّن الصّورة النّهائية للمجتهد في أيّ مجالٍ، وابن جني بعبقريته انتبه إلى ضرورة توفّر هذه الشّروط في مجتهد الأصول، فالمواصفات الأخلاقية والجرأة تتعلّق بالجانب الشّخصي المجتهد، والمنهجية والتّنظير والعلميّة تتعلّق بالجانب المعرفي، والتّأمّل يتعلّق بالجانب السّلوكي.

واختيار الباحثة لكتاب الخصائص واجتهادات ابن جني فيه، حتّى تستنبط منه ضوابط الاجتهاد في أصول النّحو، وشروط المجتهد، حسب ما يُميّز جهد ابن جني، وما له من سمات شخصية وسلوكية، هو اختيار صائب تمامًا، إذ لا أرى أحقّ من ابن جني في ضبط الاجتهاد في الأصول، وفي وضع شروط المجتهد، لكونه مؤسّس علم أصول النّحو، ورائده، فكما كان لزامًا علينا حين تطرّقنا لضوابط الاجتهاد في اللّغة، أن نبدأ بالمبادئ الّتي تأسّست مع اجتهادات النّحاة الأوائل، من الدؤلي حتّى سيبويه، بعدّهم المؤسّسين والواضعين للعلم، يكون لزامًا أن نأخذ ضوابط الاجتهاد في أصول النّحو حسب ما يتبدّى عند ابن جني.

ويتّضح من خلال كتاب الخصائص أنّ ابن جني شيّد اجتهاداته على ضوابط ومبادئ ثابتة، تبلغ بكلّ من يلتزم بها ذروة الإنجاز، وقمّة الإبداع، وهي[2]:

- التّمسّك بأدب الاختلاف مع الأسلاف من العلماء.
- امتلاك معرفة السّابقين، وتمثُّل أفكارهم، وتطوير آرائهم.
- استشراف مستقبل أفضل للعلم الّذي يُرام الاجتهاد في مجاله.
- اعتماد مبدأ التّجديد والتّطوير والإضافة.

تتماشى ضوابط العلم وقوانينه عند ابن جني حنفيّ المذهب الفقهي، معتزليّ المذهب الكلامي، مع ما أقرّه علماء الأصول قبله، فإن تقيّد بضرورة تقبّل الاختلاف مع من قبله، فالفقهاء قبله اعتمدوا مبدأ "لا عصمة لغير نبيّ"، وأمّا الأدب فهو صفة العالِم وسمته، وإن اشترط الاطّلاع على علم الأوائل، ومعرفة ما بلغوه باجتهاداتهم، فالفقهاء اشترطوا "أن لا اجتهاد بغير استفراغ الوسع"، ولن يُستفرغ الوسع إلّا بتمحيص القديم، واستثمار المحصول في تحليل وتفسير الآني، فإمّا تأكيده، أو نقده، أو الزّيادة عليه، وإن تبنّى مبدأ الاستشراف، فغاية الاجتهاد في الشّريعة الأولى يدعو إلى "تتبّع حاجات العصر ومتطلّبات الحال"، وأمّا ضابط التّجديد فلأنّ الاجتهاد أصلًا لا يأتي إلّا بجديدٍ، وإلّا لِم كان اجتهادًا؟

[1] رشيدة مصلاحي، اجتهادات ابن جني في أصول النحو في الخصائص، ص: 11-12.

[2] المصدر نفسه.

خاتمة:

كان الهدف من هذا البحث تحديد ضوابط الاجتهاد في أصول النّحو على ضوء أصول الفقه، غير أنّ اتّساع العنوان، وسريان الموضوع على عِلْمين جليلين، واشتماله مصطلحات شاسعة المدلول، دفع بالبحث إلى طَرق باب الدّرس الفقهي، وعلم أصوله، وباب الدّرس النّحوي، وعلم أصوله، ومن ثَمّ الاجتهاد، وضوابطه، وما رصدته أُجمله في:

- النّحو علم عربيّ النّشأة والمنهج والمصطلحات والرّجالات، وما قيل عن استحالة توصّل الفكر العربي إلى هذه الدّقة، اتّهام لا أساس له، بل يستحيل أن يستوعب عقلٌ أو منهجٌ دقّةَ اللّغة العربية، ويكتنه أسرارها، ويتصدّى لها بالوصف والتّفسير، إلّا إذا كان عربيًّا محضًا، أو نشأ ونما في بيئة عربية خالصة، كعقل الدؤلي والحضرمي والخليل، فما تحدّى الله تعالى العرب إلّا لبراعتهم ومقدرتهم، لأنّ الإعجاز يكون من جنس القوّة، ثمّ إنّه لا يقدر على أعماق البحر إلّا ابن البحر.

  أمّا عن تأثّر العلوم ببعضها لاحقًا، فهو من طبيعة وخصائص العلوم ذاتها، وحتمية لا بدّ منها عند الاحتكاك والتّثاقف.

- نشأ علم الفقه مع أوّل الدّعوة الإسلامية، حين عرض النّبيﷺ ، يُفسّر الآيات، ويُوضّح الأحكام، ويُرسى القواعد، ويُعلّم أصحابه الأصول، وكما نطقت العرب بأبلغ الكلام وأدّق العبارات، دون معرفة بعلم النّحو ومصطلحاته، اشتملت أسس الفقه منذ زمن النّبيﷺ على كلّ أبواب النّحو، دون إدراك للفواصل بين هذا وذاك، وإلّا كيف تُفسّر الآيات الغامضة، أو تُفهم غير الغامضة، وكيف تظهر الأحكام، وكيف يُدرِك المسلم وغيره أنّه كلام يفوق الوصف، ويستحيل أن يكون من عند بشر، من غير أن تُفكّك العبارات، وتُحلّل التّراكيب، وتُفهم المعاني، ومنه كان الفقه والنّحو وجهان لعملة واحدة، الأوّل يبحث الأحكام الفقهية من خلال قواعد ومعاني التّراكيب، والثّاني يبحث الأحكام النّحوية واللّغوية من خلال النّصوص الشّرعية.

- تأخّر التّنظير لأصول الفقه حتّى القرن الثّاني الهجري، ولأصول النّحو حتّى القرن الرّابع الهجري، أمر طبيعيّ، لأنّ البحث في أصول العلم وأدلته، ومشروعيته، لن يُلتفت إليه، ولن يحصل، إلّا بعد اتّضاح معالم العلم، وسريانه، وانتشاره، وتمام مصطلحاته وقوانينه.

- الاجتهاد منهج حياة بأكملها، ومطلب أيّ إنسان واعٍ متّزن، يسعى لتحقيق جديدٍ مشروعٍ، في أيّ مجال علميّ، ثُمّ إنّ ما يضفي على العلم زيادةً ونماءً، وما يضعه في حالة تطوّرٍ وحركةٍ دائمةٍ، وما يجعله يتماشى ومستجدّات الحياة، هو اجتهاد العلماء فيه، ولا أثر يُذكر خارج إطار الاجتهاد، بعدّ الأخير منهجًا علميًّا، له أسس ومبادئ وضوابط تحكمه، فشمل كلّ حركة فكرية قصدت البحث في جزئية أو تفصيلٍ يخصّ ذلك العلم، وهو ما رأيناه مع علم أصول الفقه، وعلم أصول النّحو، اللّذان ابتدءا باجتهادات أوليّة وضعت الارهاصات والمعارف والحدود، ثمّ تشكّل صرح العلم قائمًا ثابتًا باجتهادات علماء أكفاء، ويظلّ العلم كلّ يوم في جديد بفضل اجتهادات الباحثين والمُجدّين.

- الاجتهاد في الفقه أصل من أصول التّشريع، وفي النّحو أصل من أصول التّقعيد، لكن!

الاجتهاد في الفقه غير الاجتهاد في النّحو من حيث: الضّرورة، والقيمة، والحاجة إليه، إذ يظلّ باب الاجتهاد مفتوحًا على مصرعيه بالنّسبة لعلوم الشّريعة، بسبب النّوازل والوقائع الّتي لا يمكن أن تنتهي، من جهة، وأنّ النّصوص منتهية الصّدور من جهة ثانية، فأبواب الأحكام الفقهية لا نهاية لها، أمّا الاجتهاد النّحوي، فبعد أن أتمّ النّحو أبوابه ومسائله، يمسّ أغلبُه النّحوَ من حيث التّيسير، أو النّقد، أو مشكلات تعلّم اللّغة وصعوبة النّحو العربي، بعدّ هذا الأخير أبدى فرق بين اللّغة الفصيحة ذات الصّعوبة في التّعلم والاكتساب، واللّهجات العامية الّتي حلّت محلّها، فلا إضافة في أبواب الأحكام النّحوية، إلّا إذا تُقبّل اختلاف، أو أُضيفت مصطلحات، أو غيرها من معالم التّيسير والتّجديد.

- وأيضًا، كان الفقهاء أكثر مرونة ومطاوعة في مسايرة متطلّبات الحياة والواقع، من النّحاة، إذ تقبّلوا أنّ فقه الأمس لا يكفي حوادث اليوم، وطالما طالبوا ودعوا إلى الاجتهاد والقياس، رغم حساسية وقدسية الموضوع، وما يرتبط به من حلال أو حرام، أمّا النّحاة، ورغم أنّ اللّغة ظاهرة اجتماعية، لم يتنازلوا عن معيارهم، وأصرّوا أنّ ما أحدث هوّة بين اللّغة الفصيحة والنّشء، هو ضعف الأخير وليس صعوبة قواعد الأولى، لذا يكمن الحلّ في ارتقاء المتعلّم لا في المساس بالنّحو وتعاليمه.

- وأخيرًا، نقول إنّ ما جعل علم النّحو وأصوله، وعلم الفقه وأصوله، يستمران قرونًا من الزّمن، هو اشتمالها على كلّ عناصر الحياة والنّظام، فما حكمَ هذه العلوم من ضوابط، وقوانين، ومبادئ سيّرت اجتهاد العلماء فيها، منحها ديمومة التّفوق، وثبات الأصل، وقوّة الفرع.

قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم

الكتب:

أحمد بن الحسين البيهقي:

1- مناقب الشافعي، ت: السيد أحمد صقر، مكتبة دار التراث، القاهرة، دط، 1971، ج1.

أحمد بن فارس:

2- الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، ت: عمر فاروق الطباع، مكتبة المعارف، بيروت، ط1، 1993.

3- مقاييس اللغة، ت: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل بيروت، مج1، د ط، 1946.

أحمد بن محمد النجار:

4- شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي، دار النصيحة، المدينة المنورة، ط1، 2015.

أبو إسحاق الشاطبي:

5- الموافقات في أصول الشريعة، ت: عبد الله دَراز وزميليه، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2004.

إسماعيل الخطيب:

6- الاجتهاد الفقهي: أي دور... وأي جديد (الاجتهاد بين الفرد والمؤسسة)، كلية الآداب، الرباط، ط1، 1996.

أكرم عبد خليفة الدليمي:

7- جمع القرآن دراسة تحليلية لمرويَّاته، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2006.

أمين الخولي:

8- مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب، دار المعرفة، ط1، 1961.

أبو البقاء أيوب بن موسى الكفوي:

9- الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، ت: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1998.

البخاري:

10- صحيح البخاري الحديث وتفسيره، مكتبة البشرى، كاراتشي، باكستان، دط، 2016.

أبو البركات عبد الرحمن بن الأنباري:

11- الإغراب في جدل الإعراب ولمع الأدلة، ت: سعيد الأفغاني، دار الفكر، دمشق، 1957.

أبو البقاء العكبري:

12- اللُّباب في علل البناء والإعراب، ت: محمد عثمان، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2009.

أبو بكر محمد بن الحسن الزبيدي:

13- طبقات النحويين واللغويين، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1973.

جلال الدين السيوطي:

14- الاقتراح في أصول النحو، ت: عبد الحكيم عطية، دار البيروني، دمشق، ط2، 2006.

15- التحدث بنعمة الله، ت: اليزابيث ماري سارتين، المطبعة العربية الحديثة، القاهرة، ط1، 1975.

16- المزهر في علوم اللغة وأنواعها، ت: محمد أحمد جاد المولى بك وآخرين، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط3، ج1، 2008.

جلال الدين محمد المحلي:

17- شرح الورقات في أصول الفقه، ت: حسام الدين بن موسى عفانه، جامعة القدس، ط1، 1999.

جمال الدين القفطي:

18- إنباه الرُّواة على أنباه النّحاة، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة دار الكتب، القاهرة، ط1، 1952، ج2.

أبو حامد الغزالي:

19- المستصفى من علم الأصول، المطبعة الأميرية بولاق، مصر، ط1، 1904، ج1.

20- المستصفى من علم الأصول، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3، 1993، ج2.

حسن بن عمر السيناوني:

21- الأصل الجامع لإيضاح الدرر المنظومة في سلك جمع الجوامع، مطبعة النهضة، تونس، ط1، 1968، ج2.

حسن خميس الملخ:

22- التفكير العلمي في النحو العربي، دار الشروق، عمان، ط1، 2002.

23- نظرية الأصل والفرع في النحو العربي، دار الشروق، عمان، ط1، 2001.

24- نظرية التعليل في النحو العربي بين القدماء والمحدثين، دار الشروق، عمان، ط1، 2000.

خديجة الحديثي:

25- المدارس النحوية، دار الأمل، الأردن، ط3، 2001.

ابن خلدون:

26- المقدمة، ت: أ.م. كاترمير، مكتبة لبنان، بيروت، المجلد 02، د ط، 1996.

27- المقدمة، ت: علي عبد الواحد وافي، دار الشعب، القاهرة، د ط، 1950.

أبو الربيع نجم الدين سليمان الطوفي:

28- الصعقة الغضبية في الرد على منكري العربية، ت: محمد بن خالد الفاضل، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 1997.

عبد الرحمن حبنكة الميداني:

29- ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، دار القلم، دمشق، ط4، 1993.

رشيدة مصلاحي:

30- اجتهادات ابن جني في أصول النحو في الخصائص، مركز فاطمة الفهرية، فاس، ط1، 2022.

رياض بن حسن الخوام:

31- نظرية العامل في النحو العربي تقعيد وتطبيق، مجمع اللغة العربية على الشبكة العالمية، دط، 2014.

الزركشي:

32- البحر المحيط في أصول الفقه، ت: عمر سليمان الأشقر، دار الصفوة، مصر، ط2، 1992، ج1.

ابن السراج:

33- الأصول في النحو، ت: عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1996.

سعدي أبو جيب:

34- موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي، دار الفكر، دمشق، ط4، 2011.

سعيد الأفغاني:

35- في أصول النحو، مطبعة الجامعة السورية، سوريا، ط1، 1951.

سيبويه:

36- الكتاب، ت: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، 1988، ج1.

سيد بن علي المرصفي:

37- رغبة الآمل من كتاب الكامل، مطبعة النهضة، مصر، ط1، 1928، ج4.

سيد قطب:

38- في ضلال القرآن، دار الشروق، القاهرة، مج1، ج1-4، ط32، 2003.

سيد محمد موسى:

39- الاجتهاد ومدى حاجتنا إليه في هذا العصر، مطابع المدني، مصر، ط1، 1972.

الشريف الجرجاني:

40- معجم التعريفات، ت: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، د ط، د ت.

شعبان محمد إسماعيل:

41- أصول الفقه تاريخه ورجاله، دار المريخ، الرياض، ط1، 1981.

شمس الدين الذهبي:

42- سير أعلام النبلاء، ت: حسان عبد المنان، بيت الأفكار الدولية، بيروت، ط1، 2004، ج1.

شمس الدين السخاوي:

43- فتح المغيث بشرح ألفية الحديث، ت: عبد الكريم بن عبد الله الخُضير ومحمد بن عبد الله آل فهيد، دار المنهاج، الرياض، ط1، 2005.

شوقي ضيف:

44- المدارس النحوية، دار المعارف، القاهرة، ط7، 1968.

عبد العال سالم مكرم:

45- الحلقة المفقودة في تاريخ النحو العربي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1993.

عباس حسن:

46- النحو الوافي مع ربطه بالأساليب الرفيعة، والحياة اللغوية المتجددة، دار المعارف، مصر، ط3، د ت.

أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ:

47- البيان والتبيين، ت: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط7، 1998، ج1.

ابن عصفور:

48- المقرّب، ت: أحمد عبد الستار الجواري وعبد الله الجبوري، مطبعة العاني، بغداد، ط1، 1971، ج1.

علي أبو المكارم:

49- أصول التفكير النحوي، دار غريب، القاهرة، ط1، 2007.

علي بن محمد الآمدي:

50- الإحكام في أصول الأحكام، ت: عبد الرزاق عفيفي، دار الصميعي، الرياض، ط1، 2003.

علي جمعة:

51- القياس عند الأصوليين، دار الرسالة، القاهرة، ط1، 2006.

فاضل صالح السامرائي:

52- معاني النحو، دار الفكر، عمان، ط1، 2000، ج1.

أبو الفتح عثمان بن جني:

53- الخصائص، ت: محمد علي النجار، المكتبة التوفيقية، القاهرة، ط1، 2015، ج1.

فخر الدين الرازي:

54- المحصول في علم أصول الفقه، ت: طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1997.

عبد القادر الفاسي الفهري:

55- اللسانيات واللغة العربية نماذج تركيبية ودلالية، دار توبقال، المغرب، ط3، 1993.

أبو القاسم الزمخشري:

56- أساس البلاغة، ت: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، ج1، 1998.

ابن القيّم الجوزية:

57- أعلام الموقّعين عن رب العالمين، ت: محمد أجمل الإصلاحي، دار عالم الفوائد، مكة، دط، دت، مج:1.

عبد الكريم النّملة:
58- الجامع لمسائل أصول الفقه وتطبيقها على المذهب الراجح، مكتبة الرشد، الرياض، ط11، 2014.
عبد الكريم زيدان:
59- الوجيز في أصول الفقه، مؤسسة قرطبة، بغداد، ط6، 1976.
عبد الله بن عمر البيضاوي:
60- منهاج الوصول إلى علم الأصول، ت: شعبان محمد إسماعيل، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2008.
محمد أبو زهرة:
61- تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، دت.
محمد الخضري بك:
62- أصول الفقه، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ط6، 1969.
محمد الطنطاوي:
63- نشأة النّحو وتاريخ أشهر النّحاة، دار المعارف، القاهرة، ط2، د ت.
محمد المختار ولد اباه:
64- تاريخ النّحو العربي في المشرق والمغرب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2008.
محمد بن عاصم الأندلسي:
65- مَهْيع الوصول في علم الأصول، ت: مصطفى مخدوم، دار المعلمة، الرياض، ط1، 2000.
محمد بن علي الشوكاني:
66- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ت: أبو حفص سامي بن العربي الأثري، دار الفضيلة، الرياض، ط1، 2000، ج1.
محمد حماسة عبد اللطيف:
67- النحو والدلالة مدخل لدراسة المعنى النحوي-الدلالي، دار غريب، القاهرة، ط2، 2006.
محمد خير الحلواني:
68- الخلاف النحوي بين البصريين والكوفيين وكتاب الإنصاف، دار القلم العربي، حلب، ط1، 1970.
محمد عبد الفتاح الخطيب:
69- ضوابط التفكير النحوي، دار البصائر، القاهرة، ط1، 2006، مج1.
محمد عمارة:
70- النص الإسلامي بين التاريخية.. والاجتهاد.. والجمود، نهضة مصر، مصر، ط1، 2007.
محمد عميم الإحسان البنغلاديشي:
71- القواعد الفقهية، ت: عنايت الله الكرياسني، مكتبة الاتحاد، الهند، ط1، 1986.
محمد متولي الشعراوي:
72- تفسير الشعراوي، مطابع دار أخبار اليوم، القاهرة، دط، 1971، مج 23.
محمد يوسف موسى:
73- المدخل لدراسة الفقه الإسلامي، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، 2009.
74- تاريخ الفقه الإسلامي فقه الصحابة والتابعين، معهد الدراسات العربية العالية، جامعة الدول العربية، ط1، 1954.
محمود أحمد نحلة:
75- أصول النحو العربي، دار العلوم العربية، بيروت، ط1، 1987.
محمود الطحان:
76- تيسير مصطلح الحديث، مركز الهدى للدراسات، الإسكندرية، ط7، 1985.

مصطفى جمال الدين:
77- البحث التحوي عند الأصوليين، دار الهجرة، إيران، ط2، 1985.
مصطفى غلاييني:
78- جامع الدروس العربية، المكتبة العصرية، بيروت، ط23، 1991، ج3.
ابن مضاء القرطبي:
79- الرد على النحاة، ت: شوقي ضيف، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، 1947.
المفضل التَّنُوخي:
80- تاريخ العلماء النحويين من البصريين والكوفيين وغيرهم، ت: عبد الفتاح محمد الحلو، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، دط، 1981.
ابن منظور:
81- لسان العرب، ت: عبد الله علي الكبير وآخرون، دار المعارف، القاهرة، ط1، د ت.
مهدي المخزومي:
82- الفراهيدي عبقري من البصرة، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط2، 1989.
الموفق المكي وابن البزاز الكردي:
83- مناقب الإمام الأعظم أبي حنيفة، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، حيدرآباد، ط1، ج1، 1903.
نادية شريف العمري:
84- الاجتهاد في الإسلام أصوله-أحكامه-آفاقه، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1985.
ابن الناظم أبو عبد الله بدر الدين:
85- شرح ابن الناظم على الفية ابن مالك، ت: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2000.
نخبة من العلماء:
86- التفسير الميّسر، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، ط4، 2012.
عبد المنعم النمر:
87- الاجتهاد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط1، 1987.
ابن هشام الأنصاري:
88- مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، ت: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، دط، 2021، ج2.
أبو هلال العسكري:
89- جمهرة الأمثال، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم وعبد المجيد قطامش، دار الجيل، بيروت، ط2، 1988.
عبد الوهاب خلاف:
90- علم أصول الفقه وخلاصة التشريع الإسلامي، دار الفكر العربي، القاهرة، ط7، 1956.
وهبة الزحيلي:
91- الاجتهاد الفقهي: أي دور... وأي جديد (الاجتهاد الفقهي الحديث: منطلقاته واتجاهاته)، كلية الآداب، الرباط، ط1، 1996.
92- الوجيز في أصول الفقه، دار الفكر، دمشق، ط1، 1999.
يحيى بن طاهر الفرغلي:
93- أصول وضوابط السياسة الشرعية، دار الكتاب العالمي، اسطنبول، دط، 2019.
يوسف القرضاوي:
94- الاجتهاد في الشريعة الإسلامية مع نظرات تحليلية في الاجتهاد المعاصر، دار القلم، الكويت، ط1، 1996.

المقالات والرسائل:

حسين حسين شحاتة:

95- القيم التربوية والضوابط الشرعية للسلوك الاستهلاكي الإسلامي، بحث مقدم إلى ندوة التربية الاقتصادية والإنمائية في الإسلام، جامعة الأزهر. مركز صالح عبد الله كامل للاقتصاد الإسلامي بالتعاون مع مركز الدراسات المعرفية، 27-28 جويلية 2002، ج2.

علي جمعة

96- ضوابط التجديد الفقهي، الجمعية الخيرية الإسلامية، 15 ديسمبر 2003، مصر.

لطيفة إبراهيم محمد النجار

97- منزلة المعنى في نظرية النحو العربي، أطروحة دكتوراه، كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، ديسمبر 1995.

محمد غلام الرحمن

98- "الجهود العلمية للسيد محمد عميم الإحسان في الدراسات التفسيرية"، المجلة الدولية للدراسات الإسلامية المتخصصة، المجلد:5، العدد:1، سبتمبر 2020.

عبد الولي محمد يوسف:

99- ضوابط التفاعل الحضاري وسائله وآثاره التربوية، كتاب الأمة، العدد 165، أكتوبر 2014، ط1.

الفهرس:

- مقدّمة.....أ-ب.
- مدخل.....01-31.
علم الفقه وعلم أصوله.....05.
علم النّحو وعلم أصوله.....19.
بين أصول الفقه وأصول النحو.....29.
- فصل أوّل: الاجتهاد الفقهي والاجتهاد النّحوي.....32-80.
الاجتهاد الفقهي.....33.
الاجتهادالنّحوي.....48.
الاجتهاد النّحوي عند الفقهاء والاجتهاد الفقهي عند النّحاة.....75.
- فصل ثانٍ: ضوابط الاجتهاد وشروط المجتهد.....81-96.
مفهوم الضّابط.....83.
ضوابط الاجتهاد وشروط المجتهد.....84.
- خاتمة.....97-98.
- قائمة المصادر والمراجع.....99-104.

الملخّص:

فرضت وحدة اللّغة وطبيعة النّصوص وخصائص البيئة أن تتداخل علوم الدّين وعلوم اللّغة، تداخلًا تجاوز التّقاطع السّطحي، إلى تعالق الجوهر والمضمون، فمسّ الأصول والمصطلحات والمنهج، وهي ركائز أيّ علمٍ، بل واجتهد كلّ عالمٍ فيها في حدود ما تُمليه مبادئ وظروف تتقارب حدّ التّشابه، فحكَمَ الاجتهاد الفقهي الّذي يُمثّل عمدة علوم الدّين، ونظيره الاجتهاد النّحوي الّذي يُمثّل عمدة علوم اللّغة، ضوابط وقوانين استنبطها العلماء المجتهدون بما لهم من حسٍّ علميٍّ ذاته، ومن المصادر ذاتها، وللغايات ذاتها، ومنه نشأ مجال بحثٍ يستقطب من له الرّغبة والفضول العلمي في الكشف عن العلاقة بين أصول الفقه وأصول النّحو، من حيث طبيعة الاجتهاد فيها خاصةً.

Abstract :

The unity of language, the nature of texts, and the characteristics of the environment have necessitated the intertwining of religious sciences and linguistic sciences. This intertwining has gone beyond mere intersection to an entanglement of essence and content, touching upon the foundations, terminogoly, and methodology, which are the cornerstones of any science. Every scholar in these fields has strived within the bounds dictated by principles and circumstances that are so similar they verge on identical, the principles of juristic interpretation, wich represents the core of religious sciences, and their counterpart, syntactic interpretation, wich represents the core of linguistic sciences, are governed by rules and laws derived by diligent scholars with the same scientific intuition, from the same sources, for the same purposes. From this, a field of research has emerged that attracts those with a desire and scientific curiosity to explore the relationship between the principles of language and the principles of syntax, particularly conserning the nature of interpretation in both fields.