المرجعيّة الاعتزاليّة للنظر النّحويّ عند سيبويه: مناقشة نقديّة لأطروحة إدريس مقبول

The Mu'tazilite reference in the grammatical theory of Sibawayh: Critical discussion of the thesis of Idriss Maqboul

أ. سعيد بوشنافة*

إشراف: أ. د. رشيد مرسي

تاريخ الاستلام: 2020.01.14 تاريخ القبول: 2021.06.21

ملخّص: تأتي هذه الورقة في سياق فحص أهم المستندات التي اعتمد عليها إدريس مقبول في سبيل إثبات أطروحته التي مفادها أنّ النّظر النّحوي لدى سيبويه كان يعتمد أساسا على فلسفة المعتزلة، ويستند ذلك الفحص على فرضيّة تاريخيّة تؤكّد أنّ سيبويه كان من أهل السّنة حسب الرّياشي، فهل تضطلع دلائل إدريس مقبول بإبطال هذه الفرضيّة؟ وهل كان سيبويه مطلعا على فلسفات المعتزلة الدّقيقة بحسب ما يتيحه الإمكان التّاريخي لعصره؟

كلمات مفتاحيّة: المعتزلة، سيبويه، النّحو، النّقد.

Summary: This paper comes in the context of examining the most important documents on which Idriss Maqboul relied to prove his thesis that Sibaway's grammatical theory was based

* المركز الجامعي أحمد بن يحيى الونشريسي. تيسمسيلت، الجزائر، البريد الإلكتروني: louginbouchenafa@gmail.com (المؤلّف المرسل).

mainly on the philosophy of the Mu'tazilites. This examination is based on a historical hypothesis that Sibawayh belonged to Ahl al-Sunnah, according to Al-Riachi, Is Idris Maqboul's evidence able to invalidate this hypothesis? Was Sibawayh really familiar with the Mu'tazilism's precise philosophies as his age allows?.

Key words: Mu'tazilites, Sibawayh, Grammar, criticism.

المقدّمة: "كان سيبويه[1] سُنِّيًّا على السّنَّةِ" هذا ما يُصَرِّح به الرّياشِيُّ[2] تلميذُ الأصمعيِّ المتشدِّدِ في أمر السّنَّة، وهذا ما يؤكِّده البغداديُّ فيما بَعْدُ[3]، وهو الذي تحتف القرائن التّاريخيّة والنّصيّة لتأييده، وعليه فكل من خالف ما تقرر يكون مطالبا بنصب الدّلائل القويّة على دعواه وإلاّ بقي الأمر على ما كان! فهل حصل شيء من ذلك؟

"سيبويه معتزليا" تأتي هذه العبارة -في هذا السّياق المخالف-عنوانا رئيسا لدراسة اضطلع صاحبها إدريس مقبول بإثبات دعوى مفادها أنَّ: "الطّابع العقلاني للفكر الاعتزالي كان وراء إنتاج"[4] كتاب سيبويه الذي "لا يمكن أن يصدر إلاّ عن ثقافة معتزليّة"[5]، وأنّ سيبويه كان معتزليا يخفي معتقده من باب المداراة والتّقيّة خوفا من محاكم التّفتيش وما تفرضه من رقابة ومساءلة على حريّة الفكر[6]!

وحيث إنّ هذه الأطروحة تبدو صادمة من جهة مفارقتها للسائد المكرَّس بل وانقلابها عليه بصورة مغايرة شكلا ومضمونا فإنّ التّسليم بها يفتقر إلى وقفة مطولة عند كل نقطة من نقاطها فحصا وتثبتا، وهو ما حاولنا تَقَلُّدَ بعضه بحسب ما تسمح به هذه الورقة!

1-قراءة في عتبة العنوان: فأَوَّلُ ذلك أن نفحص العتبة الأولى للدراسة وهي "عتبة العنوان" الذي نعتقد أنّه ينطوي على مفارقة ظل الكتاب في كل أطواره أسيرا لأصدائها حيث إنّه يتعنون أساسا بعبارة "سيبويه معتزليا" ما يحيل إلى أنّ الدّراسة تشتغل بسيبويه والاعتزال بصفة خاصّة كما تدل بصفة قاطعة على أنّ الرّجل كان معتنقا لمذهب الاعتزال لا مجرد متأثر ببيئته! على أنّ الدّراسة في متنها ترتبك بين الأمرين: الاعتناق الخالصّ أحيانا، والتّأثر المجرَّد أحيانا أخرى[7]، الأمر الذي ربما يعني

أنّ سيبويه في العنوان يتراوح بين سيبويه/الشّخص وسيبويه/النّص، بينما يتنزل في الأسفل عنوانٌ فرعيٌّ عبارته: "حفريات في ميتافيزيقا النّحو العربي"! وبعيدا عن مناقشة الحفريات والميتافيزيقا، نرى أنّ الدّراسة هنا تتسع لتشمل النّحو والميتافيزيقا بصفة عامة! فأي العبارتين أصدق على محتويات الدّراسة؟

قد يقول قائل بأنّ تعميم النّحو هنا هو من باب أنّ النّحو العربي بقي طيلة أطواره المتعاقبة رهينا للتأسيس السّيبويهي كما هو مشهور[8]! نقول نعم! ولكن النّحو السّيبويهي الذي بقي مسيطرا هو ما تَعَلَّق بالأطر الكبرى والخطوط العريضة، أمّا الإسنادات الكلاميّة والفلسفيّة فهي لاحقة بلا شك، وهو حال سائر علوم العرب كأصول الفقه الذي أَسَّسَهُ الشّافعي ثم تلقفته المدارس فأسندته كل مدرسة بخلفياتها الكلاميّة فوجدنا أصول فقهٍ اعتزاليّة وأشعريّة وظاهريّة، ولا يجوز بأي حال أن نتأول أصول الشّافعي في ضوء الإسنادات اللاحقة فنخلص إلى أنّ الشّافعي معتزلي أو أشعري مثلا!! هذا ويبقى اعتراضنا قائما على تعميم الميتافيزيقا الذي يخرج بها عن دائرة الاعتزال إلى علم الكلام بل إلى الفلسفة بصفة عامة! وبالتّالي عن دائرة دعوى الدّراسة وهو ما حصل في غير ما مرة على ما سنبين!

فالحاصل أنّ في العنوان ضبابيّة تمنحنا حق طرح هذا التّساؤل:

هل الدّراسة تفحص خصوص أثر "الاعتزال" في خصوص "مدونة سيبويه"؟

أم أنّها تفحص عموم "الميتافيزيقا" في عموم النّحو العربيّ؟

أظن أنّ الدّراسة بقيت تتراوح بين المطلبين بل وتلتبس أحيانا بهما معا في صورة فحص الاعتزال في شروح سيبويه أو فحص الميتافيزيقا في كتاب سيبويه!!

2-الأصوليّة النّحويّة: فالفصل الأوّل الموسوم بـ: "الأصوليّة النّحويّة" يسعى إلى ربط النّحو بعلم الكلام من خلال إبطال بقيّة الآراء التي تربطه بغير علم الكلام، سواء كان ذلك الغير "مفصولا" يُرْجِعُ النّحوَ إلى العقل اليوناني مثلا أم موصولا يُرْجِعُهُ إلى العلوم الإسلاميّة، أي: أنّه يسلك ما يشبه مسلك السّبر والتّقسيم أو تنقيح المناط[9] بأن يستعرض المؤثرات المحتملة ثم يُسْقِطُ ما لا تأثير له بطُرُقٍ ما فيَتَعَيَّنُ تأثير الباقي، كما هو شائع عند الأصوليين، وبصرف النّظر عن مدى جدوى هذا المسلك فإنّنا نبدي

اعتراضا على طريقة إجرائه حيث ينطلق المؤلّف من مُسَلَّمة مفادها أنّ إرجاع النّحو إلى علم الكلام الإسلامي يلزم عنه قطعه عن التّأثير الأجنبي عامّة واليوناني خاصّة[10] لكن الخصم لا يُسَلِّمُ له بذلك! فهو –أي: الخصم–كما يرى أنّ النّحوَ وليدُ ثقافةٍ أجنبيّة يرى أيضا وبالأحرى أنّ علم الكلام وليدُ تلك الثّقافة أو غيرها من الثّقافات الأجنبيّة على الأقل[11]! وعليه فالمؤلّف مطالب إمّا بالانتقال إلى إثبات أصالة علم الكلام وهذا يقود الدّراسة إلى الانتشار[12] وإمّا بالارتداد على مزاعم الخصم بالنّقض الدّاخلي[13].

هذا كله عن التّأثير المفصول، أمّا بخصوص التّأثير الموصول[14] فقد سعى المؤلّف إلى إبطاله بحجج لا تخلو من هشاشة:

–كأن يصرح بأنّ النّظر النّحوي أخذ آلياته المنهجيّة من العلوم الإسلاميّة بينما أخذ فلسفته من علم الكلام[15]! وهنا نتساءل عن المراد بالآليات فإن كانت تقاليد الجدل عند الفقهاء والأصوليين فقد أسقط المؤلّف جانبا مُهِمًّا من أطروحته متمثلا في الفصل الثّالث الذي سنرجع إليه لاحقا تماما كما سنرجع إلى زعمه أنّ النّحو استبطن علم الكلام في فلسفته؛

–وكأن ينفي تَأَثُّرَ سيبويه بصناعة الفقه وأصوله[16] من جهة أنّ تلك الصّناعة لم تبلغ أشدها زمن سيبويه[17]! وهذا زعم مخالف للتاريخ فصناعة الفقه سابقة بزمن طويل لصناعة الكلام الحادثة بعده، ثم إنّ تلك الحقبة قد شهدت ظهور مذهبين فقهيين كبيرين: الحنفيّة والمالكيّة، وبداية ظهور مذهب ثالث هو مذهب الشّافعي عَصْرِيِّ سيبويه، فضلا عن المذاهب التي كانت مزدهرة آنذاك ثم اندثرت، ولا ريب أنّ التّمذهب دليل على تمايز الأصول وتكرسها واستقرارها؛

–وكأن يسعى إلى ربط نشأة أصول الفقه بالمعتزلة[18] لا بالشّافعي كما هو سائر وهو رأي يقر المؤلّف نفسه بأنّه أوّل من قال به[19]، ونقر نحن بأنّ الدّلائل التي ساقها المؤلّف عليه قاصرة عن إثبات الدّعوى بل وخارجة عن محل النّزاع، سواء نص أبي هلال عن أوليّة واصل في تقسيم الأدلة ووجوهها، أم نص غيره على مشاركة المعتزلة في الأصول تأسيسا وتأليفا[20]، حيث إنّ أوليات أبي هلال في كتابه غير دقيقة دائما ولو أنّ الفضاء يسمح بذلك لسقنا شواهد على ذلك، كما أنّه معتزلي[21] يُدْلي بشهادته

لصالح أصحابه، على أنّ تلك الشّذرات المنسوبة لواصل لا تمنحه حق الأوليّة في تأسيس أصول الفقه لأنّ مثيلاتها منقولة عن معاصريه وسابقيه بل حتى عن بعض الصّحابة، والعبرة في تأسيس الأصول بوضع مصنف في ذلك وهو ما سبق إليه الشّافعي، وإلاّ فالكلام في الأصول والتّصرفُ في الأدلة وَفْقَها كان صنيع الأئمة المجتهدين قبل الشّافعي[22]، كما كان النّحو علما تتعاوره الأيدي حتى جاء سيبويه ووضع فيه كتابه، أمّا تلك النّصوص التي تشهد للمعتزلة بالمشاركة المركزيّة في الأصول كالذي نقله المؤلّف[23] فلا تعني إطلاقا سبقهم إلى تأسيسها، إنّما تعني المشاركة في التّصنيف مطلقا، ممّا يأتي في سياق ما ذكره ابن خلدون من رجوع الأصول إلى أربعة كتب منها اثنان للمعتزلة[24]، ثم إنّ الأصول هي آلة الفقه وهو صناعة الفقهاء من أهل الرّأي والحديث لا أهل الكلام في الجملة.

غير أنّ الأعجب من قول المؤلّف بأسبقيّة المعتزلة إلى تأسيس الأصول هو إشارته إلى قول الجابري بتأثر الشّافعي في أصوله بسيبويه في كتابه[25]! وهو أمر لا يكاد يسمح به التّاريخ حيث إنّ الشّافعي [150_204] ألف أصل رسالتّه القديم وهو شاب[26] فيما لم يَرَ كتابُ سيبويه [ت: 180، وقيل بعد ذلك] النّورَ ولم يُسَمَّ بهذا الاسم إلاّ بعد وفاته كما هو مشهور، وبدأ في الانتشار ببطء وفي سريّة[27]، وبنظرة سريعة إلى التّواريخ[28] التي أثبتناها هنا يَتَبَيَّنُ تَعَسُّرُ تَصَوُّرِ اطِّلاعِ الشّافعيِّ على الكتاب واستيحاء صداه في تأليف الرّسالة شكلا ومضمونا وعنوانا[29]، على أنّ الشّافعي كان حجّة في اللغة لا يحتاج إلى النّحو بل كان كبار النّحاة كالأصمعي يأخذون عنه، وكل الدّلائل تشير إلى أنّه أقوم بالجدل من سيبويه، ولو أردنا ربط جدله بغير بيئة الفقهاء التي تمرس فيها فالأولى أن يكون ذلك الرّبط ببيئة المتكلمين الذين خالطّهم وناظرهم وخبرهم عن قرب[30]، وعليه فحركة التّأثر الطّبيعيّة تقتضي أن يسري تأثير الفقه وأصوله في النّحو وأصوله كما سنبينه قريبا:

–وكأن يسعى إلى التّقليل من شأن الصّلات بين الفقه والنّحو زمن سيبويه[31] متعاشيا عن الحقيقة التّاريخيّة التي تؤكد أن شيخ النّحاة نشأ في بيئة الحديث والفقه بل إنّ أصل انصرافه إلى النّحو كان سببه القصة الشّهيرة في مجلسِ حديثِ شيخِهِ الإمامِ

السّنِّيِّ النّحْوِيِّ حماد بن سلمة، لكن المؤلّف سرعان ما يستدرك مبينا التّأثير للفقه وأصوله في النّحو وأصوله لكنه يجعله تأثيرا متأخرا[32]، وهو ما نراه مجافيا للتاريخ حيث إنّ ذلك التّأثير مساوق في قدمه لنشأة النّحو الأولى[33]، وإن كان التّأثير الأكبر ينطلق من الفقه إلى النّحو فإنّ التّأثير العكسي وارد بدليل إقرار الجرمي أنّه بقي ثلاثين سنة يفتي النّاس في الفقه من كتاب سيبويه! لأنّه تعلم النّظر والتّفتيش منه، فأجراه على الحديث[34].

أمّا عن التّأثير المأصول[35] وهو اختيار المؤلّف، فقد أراد أن يصل من كون علم الكلام أصلا لسائر العلوم إلى أنّه ضروري في بناء النّحو[36]، وليس كذلك، بل هناك مغالطّة لأنّ علم الكلام هنا هو أصل الدّين الذي لا يكون بالضرورة علم الكلام الاصطلاحي عند المعتزلة والأشعريّة وأضرابهم، وإلاّ فإلى أي شيء استند غير المتكلمين في بناء علومهم من فقهاء ومحدثين وأصوليين ومفسرين ممن كانوا يرفضون علم الكلام؟ لا شك أنّهم كانوا يستندون إلى "لاهوت معين" لكنّه ليس بالضرورة أن يكون لاهوت المتكلمين، هذا من جهة ومن جهة أخرى فالنّحو علم غير شرعي فالتّأسيس اللاهوتي له غير ضروري لأنّ الافتقار البنيوي إلى التّأسيس اللاهوتي هو خاصيّة العلوم الشّرعيّة التي تستمد مقولاتها من الأدلة التي تكتسب حجيتها من الإسناد اللاهوتي[37]، أمّا العلوم اللغويّة فلا تفتقر إلى ذلك ضرورة مع أنّه لا مانع من تسرب اللاهوت إليها لأسباب يطول شرحها هنا.

والكلام تأكيدا للصلات التّأثيريّة بينهما على أساس أنّه "متى جاز وجود تشاكل بين العلمين لم يمتنع قيام تداخل بينهما"[38]، وهو أمر صحيح شريطة أن تكون تلك الجوامع "مناسبة" للتأثير، إذ ليس كل جامع مؤثِّرا كما هو مقرر في علم الأصول وعليه فلابد من فحصها بداية بأوّلها وهو جامع "الصّناعة" حيث إنّ كلا العلمين صناعة، ولا نرتاب في أنّ هذا الجامع غير مؤثر لأنّها يفتقد إلى المناسبة، إذ لا يوجد في مفهوم الصّناعة ما يسمح بالتّأثير بين الحقلين، خاصّة أنّ الصّناعة ليست سمة لهما دون غيرهما، بل كل العلوم صنائع كما يقرره ابن خلدون[39]، ولا يلزم عن ذلك تأثير البعض منها في البعض الآخر.

أمّا الجامع الثّاني فهو عبارة عن كونهما علمين نظريين في مقابل العلوم الضروريّة وههنا خلط واضح بين مصطلح "العلم" باعتباره فَنًّا وصناعةً، وباعتباره طريقا من طرق المعرفة، فبالاعتبار الأوّل كلّه نظري، فلا يوجد علم ضروري في العلوم الموضوعة والمصنفة! بحيث يتم تحصيله دون نظر ولا بحث!! فهذا ينافي طبيعة العلوم التي منها الكلام والنّحو، أمّا بالاعتبار الثّاني فمنه النظري ومنه الضروري، والعلوم الموضوعة تستند إلى علوم نظريّة ترجع في المآل إلى علوم ضروريّة[40]، وعليه فكل العلوم تشترك في هذا الملحظ ولا يلزم من ذلك تأثير البعض منها في البعض الآخر.

وأمّا الجامع الثّالث وهو كونهما علم آلة فلا تأثير فيه أيضا لأنّ المفترض هنا أن يؤثر علم الآلة في علم المقصد، لأنّه خادم له، على أنّ المؤلّف يعود ويقر بأنّ علم الكلام علم مقصد من جانب ما[41] وهنا تتجه المناسبة إلى تأثير النّحو في الكلام لأنّ الأوّل آلة تخدم الثّاني الذي هو مقصد، وهو ما يقلب دعوى المؤلّف رأسا.

أمّا الجامع الأخير فهو الأنسب للتأثير حيث سماه "الوجود الأنطولوجي"[42] والأولى أن يُعَبَّرَ عنه بتضمن موضوع الكلام لموضوع النّحو، إذ موضوع الكلام الذي يُبْحَثُ فيه عن عوارضه الذّاتيّة هو "الوجود" الذي منه "الوجود اللغوي" وهو موضوع النّحو فلا جرم أن يُجْرِيَ المتكلمون مقولاتهم حول العالم الطّبيعي وحدوثه على العالم اللغوي ولذلك قالوا بحدوث الكلام اللفظي ذي الطّبيعة الخطيّة الزّمنيّة الملازمة للحدوث[43]، غير أنّ ما يؤخذ على المؤلّف أنّه استلزم عن هذا الاشتراك الموضوعي بين العلمين اشتراكهما في وسائل البحث والنّظر التي حددها بالجدل والمناظرة والتّأويل والاحتجاج[44]، ونحن نرى أنّ هذه ليست هي وسائل المتكلم لفحص العالم وبحث عوارضه، نعم هي من وسائل المتكلم، ولكنّها ليست وسائلَ بحثِ هذا الموضوع المشترك بين العلمين فلا مناسبة لما استلزمه المؤلّف! على أنّه كان من الأولى في سياق هذا الجامع الإشارةُ إلى اتحادهما في الموضوع عند من يرى أن موضوع علم الكلام هو "القرآن" ومنه سمي باسمه لأنّه اتصل بقضيّة كلام الله[45]، الذي هو جزء من موضوع النّحو وأصل من أصوله[46]، فقط يختلف العِلْمان في حيثيّة البحث، فالكلام يبحث فيه من حيث إنّه دليل على العقائد، والنّحو يبحث فيه من حيث إنّه دليل على قواعده، وهذا ما يقوي الصّلات

بين العلمين لا نظريا فقط كما نفعل الآن، بل إجرائيا كما يشهد له تاريخ المصنفات وخاصّة التّفاسير التي تستعين بكلا النّظَرَيْنِ الكلامي والنّحوي في سبيل تأويل المعنى على صورة كثيرا ما يلتبسان فيها، ومع هذا كله فتلك الجوامع إن دلت على شيء فهي تدل على تأثير علم الكلام في النّحو، وليس بالضرورة الاعتزال! لأنّ علم الكلام أو أصل الدّين كما يصدق بالاعتزال يصدق بغيره، فالشّافعي مثلا أسس الأصول وهو في ذلك مفتقر إلى سند لاهوتي لكن لا يلزم أن يتعين الاعتزالُ سَنَدا له بل الواقع شاهد على أنه استند إلى رؤيّة لاهوتيّة سنيّة!

فغاية ما نستخلصه من الفصل الأوّل أنّ سيبويه لا يخلو نظره النّحوي من سند لاهوتي عقدي، وهو أمر مسلَّم به إلى حدٍّ ما، لكن لا يلزم عنه أن يكون ذلك السّند هو الاعتزال ضرورة، بل قد يكون هو التّسَنُّن، ولذا فكل ما قرره المؤلّف لا يكفي لإثبات اعتزاليّة سيبويه، وعليه فهو مطالب بأن ينخرط في معركة بحثيّة أخرى يثبت من خلالها تَعَيُّنَ اعتزاليّة سيبويه، ولتكن في الفصل الثّاني...

3-إشكال الانتماء: وبحث فيه المؤلّف معتقد سيبويه من خلال ملابسات التّاريخ التي لم تسعفه مصادرها "في الإشارة إلى اشتغال سيبويه بالكلام ولا عَيَّنَتْ عقيدته، عدا مصدرين"[47]: أحدهما للبغدادي الأشعري الذي ينسبه إلى أهل السّنة، والآخر لابن المرتضى المعتزلي الذي ينسبه إلى العدليّة، وخلص المؤلّف إلى عدم الاعتداد بهما والاعتماد عليهما لأسباب منها التّعصب والاستقطاب والاستكثار[48]، فسقط بذلك شطر الفصل! على أنّنا نستدرك عليه مصدرا حاسما في تحديد معتقد سيبويه لا كذَيْنِكَ المصدرين البعيدين عن زمنه، فالرّياشي[177-257] يحكي عن سيبويه [ت: 180 وقيل بعدها] أنّه كان سُنِّيًّا، وهي حكاية صحيحة لا مطعن فيها[49]، حيث إنّ الرّياشي وهو سني يُعَدُّ من تلاميذ الأصمعي الذي كان متشددا في أمر السّنة أو قل كان بَطَلَ ما يسميه المؤلّف محاكم التّفتيش والرّقابة على الفكر[50]، فهو الذي كان يخشى المازنيُّ المعتزليُّ أن يُغْرِيَ به العامة كما سينقله المؤلّف[51]، فلا شك أنّ شهادة الرّياشي مطابقة للواقع لأنّها خرجت ممهورة من محكمة التّفتيش التي لا يحابي رجالها في أمر السّنة

أحدا ولا يستكثرون بأحد، بل إن التّاريخ شاهد بعدم تورعهم عن الطّعن في بعض الأكابر إذا رأوا مخالفته للسنة ولو كان في درجة الإمام الأعظم أبي حنيفة[52]!!

وعليه فالرّياشي لا يمنح التّزكيّة إلاّ لمن يستحقها، هذا من جهة، ومن جهة أخرى نرى أنّ المؤلّف لم يستوف الحفر حقه فاكتفى بالبحث عن أي علاقة لسيبويه بالمعتزلة فلم يجد سوى تلمذته على أبي زيد المنسوب إلى القدريّة فوقف عند ذلك مطولا، رغم أنّ قدريّة أبي زيد كانت محل خلاف[53] ورغم أنّه لا تلازم بين القدريّة وبين المعتزلة كما سنرى لاحقا، وإذا ما كانت تلمذته على شيخ مشكوك في قدريته تمنح فرصة القول بتأثر معتقد سيبويه به فماذا يقال عن المناخ السّني الذي كان يحيط به من كل جانب؟ بَدْءًا بشيخه حماد بن سلمة المشهور بشدته في أمر السّنة[54]، مرورا بملازمته لمجالسّ الفقه والحديث وصولا إلى شيوخه كالخليل ويونس وهما من أهل السّنة[55]، فضلا عن كون علم الكلام لم يكن قد نضج في تلك الحقبة نضوجا فلسفيا يسمح باستبطان تصوراته العميقة ورؤاه الدّقيقة لإنتاج منظومة نحويّة مؤسّسة وفق صدى إحداثياته، إذ أنّ دقيق الكلام وفَلْسَفِيَّهُ[56] لم تبدأ بوادره الأولى في الظّهور إلاّ على يد أبي هذيل العلاف[135-235] عَصْرِيِّ سيبويه ثم لم تتطور إلا فيما بعد أيام خلافة المأمون [فيما بين عامي: 198-218][57] ، فالزّعم بأنّ سيبويه –المتوفى قبل ذلك– سبق إلى استيعابِهِ وتَمَثُّلِهِ بحيث اقتدر على تخريج مشروع نحوي وفق منطلقاته وتصوراته العميقة لا يعدو أن يكون ضربا من المجازفة الخارجة عما يسمح به الإمكان التّاريخي لتلك الحقبة، فيما لو سَلَّمْنا به لكنا متجهين إلى القول بأنّ سيبويه هو المؤسِّس الفعلي لدقيق الكلام ولطيفه أو ما يسمى بالاعتزال الفلسفي!!

والحق أنّ هذه المجازفة كانت لها تداعياتها فيما سنقف عليه قريبا.

أمّا الشّطر الثّاني من هذا الفصل فخصه المؤلّف بعلاقة النّحاة بالقراءات القرآنيّة ليناقش من خلالها النّزعة الاعتزاليّة في رَدِّ القراءات أو تأويلها بالرّأي، مستنتجا أنّها قضيّة لغويّة خالصّة على أنّه لا مانع من وقوف خلفيّة عقديّة وراءها[58]، وهو استنتاج سليم للغاية، تتأكد سلامته أكثر حينما يُبَرِّئُ سيبويه من تهمة الطّعن في القراءات[59] لكنه يعود ليستشكل سكوتَ سيبويه عن تأويل بعض القراءات[60]، والفَرْضُ أنّه معتزلي!

فيلجأ المؤلّف مرة أخرى إلى قضيّة محاكم التّفتيش والإرهاب الفكري التي عَدَّها السّبب وراء ذلك السّكوت[61]، استنادا إلى قصة[62] نقدمها وفق سرديتنا الخاصّة: حيث إنّ المازني كان يُرَجِّحُ رفع "كل" من قوله تعالى: {إنا كل شيء خلقناه بقدر}، فيلزم عنه أن يكون منطوق الآية: كلُّ شيءٍ مخلوقٍ بقدر، ومفهومها: وجود أشياء غير مخلوقة خارجة عن سلطان القدر وهو مذهب القدريّة القائلين بأنّ أفعال العباد ليست مخلوقة لله! بخلاف قراءة النّصب التي تجعل لفظة "كل" مفعولا للفعل "خلقناه" ويصير المعنى: خلقنا كلَّ شيء بقدر، فَيَعُمُّ الخلقُ والقدرُ كلَّ شيء، وهي قراءة عامة القراء، فالمازني كان يتخوف من الأصمعي الذي أراد أن يمتحن معتقده القدري في ضوء إعراب هذه الآية، إلاّ أنّ اللافت في القصة أنّ المازني يُسْنِدُ اختياره قراءةَ الرّفع إلى سيبويه تَخَلُّصا من الأصمعي، ما يدل على أن سيبويه لم يكن معروفا بالقدر والاعتزال وإلاّ كان المازني كالمستجير من الرّمضاء بالنّار! بل يدل على أنّ سيبويه كان سنيا في نظر الأصمعي كما تؤكده الرّواية التي نقلناها عن تلميذه الرّياشي، ولذا لجأ المازني إليه وربط المشكلة بعنقه، ويبقى وجه اختيار سيبويه للرفع نحويا صناعيا خالصّا له مسوغاته ونظائره في الكتاب كما يذكر المؤلّف[63]، ولا تلازم بين اختيار الرّفع والقول بالقدر وإن ارتبط بالقدريّة، لأنّه اختيار صناعي يتخرج على أصول البصريين سُنِّيين وغير سُنِّيين.

أمّا المؤلّف فَيُقَدِّمُ سرديّة أخرى يحاول أن يُعَلِّلَ من خلالها سكوت سيبويه بالخوف من العامة قياسا على حال المازني، منخرطا في تأويلٍ لمصطلح العامة في كلام سيبويه يطابق بينه وبين الغوغاء من عامة النّاس الذين كانوا في صف أهل السّنة، وكانت علاقتهم بالمعتزلة متوترة جدا، إذ ما فتىء أهل السّنة يُغْرُون العامة بأهل الكلام[64] وهو تأويل فيه ما فيه كما سنأتي عليه، وبهذا ينتهي الفصل الثّاني الذي لم ينتهض بتأكيد اعتزاليّة سيبويه هو الآخر، فهل سنرى سيبويه معتزليا في الفصل الثّالثّ؟

4-جدليّة الأسلوب: في هذا الفصل حاول المؤلّف أن يتلمس آثار الأسلوب الجدلي الكلامي في كتاب سيبويه، مستعينا بأصول الحوار ومراتبه ونظرياته ونماذجه كما يقدمها طه عبد الرّحمن ضمن كتابه "في أصول الحوار وتجديد علم الكلام"، غير أنّه لم يحالفه التّوفيق في محاولته تلك، لأنّ الحواريّة التي عرضها طه عبد الرّحمن هي

الحواريّة الغربيّة بأصولها التّداوليّة أمّا الحواريّة الإسلاميّة والكلاميّة فقد استعرضها في فصول الكتاب الباقيّة حينما تناول آداب البحث والمناظرة، فكان الأولى أن يتفحص الأثر الكلامي في كتاب سيبويه مسترشدا بتقاليد المناظرات والمقايسات الكلاميّة، لا أن يقتصر على مراتب الحوار في صورتها العامة كما وقع اختياره، ومع ذلك فتفاصيل اختياره ذاك لم تَخْلُ من ثغرات يتجلى بعضها في كونه اعتمد مراتب الحوار الثّلاث على الرّغم من كون المرتبة الأولى –مثلا–مختصة بالقول الفلسفي البرهاني[65] لا الكلامي الجدلي! كما تتجلى الثّغرات في قلة الشّواهد النّصيّة التي لا يتجاوز مجموعها عدد أصابع اليد من الصّفحات في مقابل مدونة تتجاوز صفحاتها الألفين! كما أنّه ساق للنظريّة الاعتراضيّة – وهي الأليق بعلم الكلام – شواهد لا تحتوي على عنصر "الاعتراض" بل هي عبارة عن أسئلة وأجوبة يحكيها سيبويه على طريقة الفقهاء في نقل الفتوى عن الأئمة[66]، فهي نقل وحكاية وليست مناظرة، مع التّنبيه على أنّ الكتاب يشكل عملا جماعيا تعاونيا[67]، تتوج على يد سيبويه، وهذا الملحظ يتناسب مع طبيعة "المحاورة البعيدة/التّناص" التي عَدَّها طه عبد الرّحمن من الشّواهد النّصيّة للحجاج[68]، لكن المؤلّف أهمل دراسته، كما أنّه استشهد للنظريّة التّعارضيّة بما لا تعارض فيه[69] بل كانت شواهده مناسبة أكثر للنظريّة الاعتراضيّة، يُضَاف إلى ذلك كله أنّ الحواريّة كما صَوَّرَها واستشهد لها لا تختص بعلم الكلام فضلا عن الاعتزال، بل هي سمة لازمت جميع العلوم الإسلاميّة في كافة مراحل إنتاجها[70]، ولا يشفع للمؤلّف ما ذَيَّلَ به الفصل من بعض أساليب الحجاج التي سماها كلاميّة[71]، فهي لا تنتظم في نموذج تفسيريٍّ متماسك ومنتظم بل جاءت متفرقة ومنثورة، هذا أوّلا، وليست كلاميّة خالصّة بل هي – مع عدم ترتيبها – من ضمن مقولات المناظرة الإسلاميّة بصفة عامة، وهذا ثانيا، ثم إنّ شواهدها قليلة جدا، وهذا ثالثًا، على أنّه في استشهاده للمعارضة جاء بنص قلق لسيبويه استدركه عليه الشّراح في نقطة صلاحيته للمعارضة أساسا! وهذا رابعا[72].

فما يمكن أن نستخلصه في ختام هذا الفصل أنّ المفترَض والمتوقَّع ممن يتصدى لفحص الحجاجيّة الكلاميّة في نص سيبويه أن يقترح نموذجا شموليا يحصِّلُ الكفاية التّامة في سبيل رصد أصداء تلك الحجاجيّة في جميع ذرات الكتاب، حتى يتسنى له

أن يَدَّعِيَ مستيقنا أن الكتاب يستبطن تقاليد الجدل الكلامي بنيويا، ويتذرع بآلياته الإنتاجيّة في سبيل تكوين مضامينه المعرفيّة، لا أن يقع على نصوص منتقاة تنتمي إلى المُعْلَن أكثر من المُضْمَر، ثم يتم تصنيفها تحت مقولات حجاجيّة عامة.

ثم إنّنا لو افترضنا حصول ذلك من المؤلّف فهو لا يدل على الانتماء الكلامي أو الاعتزالي لسيبويه ما دامت تقاليد الجدل والحجاج سمة لجميع العلوم الإسلاميّة، رغم ظهورها أكثر في علم الكلام[73]، على أنّه لا يمكن إغفال كونها فقهيّة أصوليّة بالأساس وأنّ علم الكلام استعارها من بيئة الفقهاء كما استعار كثيرا من مناهجه وآلياته منها خاصّة في مراحله المبكرة[74].

وعليه فها هو الفصل الثّالثّ قد لفظ أنفاسه، دون أن يثبت اعتزاليّة سيبويه بل ولا كونه من المتكلّمين على الأقل! ونحن إذ نعتبر هذه الفصول الثّلاثة الأولى بمثابة المقدّمات الممهِّدات للفصل الرّابع، ننتظر من هذا الأخير انتهاضَه بإثبات الدّعوى...

5-تجليات العقائد في النّظر النّحوي عند سيبويه:

1-5-ميتافيزيقا الوجود النّحوي: وتناولها المؤلّف في عدة مسائل، ففي المسألة الأولى "الخلق والحدوث اللغوي" لا نعثر على ذكر لسيبويه إلاّ في الأخير حينما يحاول المؤلّف ربط قضيّة الزّيادة والنّقص في الأجسام عند المتكلمين بزيادة حروفٍ للمفرد عند تثنيته[75]، وهو ربط متكلَّف مُقْحَمٌ لا نقف في كلام سيبويه على أي إشارة إليه، ثم هل قول القائل بأنّ الألفاظ تتغير بالزّيادة والنّقص يلزم عنه أنّه متأثر بالمتكلمين ومستبطِن للاعتزال؟ ثم هل الباحث في اللغة مفتقر إلى خلفيات فلسفيّة معقدة حتى يدرك تلك التّغيرات ويرصدها؟ فالحقيقة أنّ هذا المسلك في الرّبط بين ما هو مذهبي وما هو لساني يبسط سلطانه على كثير من جوانب هذه الدّراسة كما سترى، وهو ما يمكن أن نُسَمِّيَهُ من الآن فصاعدا بـ "الجامع الإيهامي".

هذا مع الإشارة إلى أنّ الحظ قد خالفه في قضيّة امتناع اجتماع النّقيضين التي نسبها إلى المعتزلة حتى يعلل من خلالها امتناع توارد بعض الظّواهر اللغويّة المتضادة على جسم لغوي واحد في آن، ككونه مبنيا معربا[76]، من جهة أن المتكلمين لم يحترموا مبدأ الثّالثّ المرفوع ومبدأ التّناقض دائما، بل حصل أن خرقوه من عدة أوجه[77]، ومن

جهة أنّ النّحاة أيضا لم يحترموا ذلك كما ينقل المؤلّف نفسه عنهم[78]، مع الإشارة أيضا إلى غياب سيبويه كليّة عن هذه القضيّة!

أمّا المسألة الثّانيّة "الكلام والشّيئيّة" فيفتتحها بالخلط والغلط في النّقل والفهم عن الأشعري، حيث حشر المؤلّف المعتزلة مع الجهميّة وبعض الزّيديّة القائلين "أنّ البارئ لا يقال إنّه شيء"، ثم أخطأ فَعَبَّرَ عن رأيهم ذاك بقوله: "ليس كالأشياء"! والفرق ظاهر بين العبارتين، على أنّ المعتزلة من الجمهور القائلين بأنّ الله شيء، كما أنّه خلط بين هذه المسألة وبعض فروعها[79]، ثم ينتقل إلى إناطة بعض تعبيرات سيبويه اللغويّة الخالصّة باعتقاد المعتزلة أن الكلام شيء![80] من قبيل تعبيره عن أقسام الكلم أو أجزاء الجملة بالأشياء[81]، فهذا لا يعدو أن يكون تأويلا للغة سيبويه الواصفة بل وتحميلا لها باصطلاحات المتكلمين الحادثة دونما دليل! ثم إن لم يُعَبِّرْ سيبويه بالشّيء فبم عساه أن يُعَبِّرَ؟ ثم هل يُتَوَقَّعُ أن يقول سيبويه بأنّ الكلام ليس شيئا؟ وعليه فعبارة "الشّيء" في كلام سيبويه إجرائيّة خالصّة[82] لا يمكن الاستدلال بها على اعتزاليته رغم أنّ المؤلّف يَعْتَمِدُ اعتزاليّة سيبويه مُسْبَقًا لتأويل مقصوده بتلك العبارة في ضوء معتقده! والمفترض أنّ هذه القضيّة كنظيراتها إنّما سيقت أساسا لإثبات اعتزاليّة الرّجل!!

ثم يُذَيِّلُ المؤلّف هذه المسألة بقضيتين لا صلة لهما بالاعتزال أصلا، إحداهما تتعلق بأسبقيّة التّذكير على التّأنيث الذي ربطه المؤلّف بالخلفيّة الدّينيّة[83] التي تعطي الأسبقيّة في الوجود لآدم على حواء[84]، ونحن وإن جاريناه على هذا التّعليل السّطحي فإنّنا نسجل عليه غياب الاعتزال، وأمّا القضيّة الثّانيّة فهي عبارة عن تخطئة ابن القيم لسيبويه في مسألة لغويّة خالصّة لم يبين لنا علاقتها بالاعتزال سوى أنّه شَدَّدَ على "السّنِّي" في وصف ابن القيم[85]!

أمّا المسألة الثّالثّة فوقف فيها المؤلّف على تعريف سيبويه للمحال وهو تعريف يدل على تجافي سيبويه عن مضايق علماء الكلام في تعريف اصطلاحاتهم، لكن الذي لفت بل أثار المؤلّف بعد أن استرسل كعادته في التّطويل بسرد التّعاريف والخلافات هو نقل الرّاوندي لمثال سيبويه حول المحال لا لتعريفه[86]! فلأجل هذا فقط عُقِدَتْ المسألة! فلا يُدْرَى أي صلة لهذا كله باعتزاليّة سيبويه؟

فيما تأتي المسألة الرّابعة "الكلام والأعراض" دون أي جديد فيما يخص الاعتزال حيث أراد المؤلّف أن يربط قول سيبويه: "ما يكون في اللفظ من الأعراض" بنظريّة الأعراض عند المتكلمين، لكن تعبير سيبويه لغوي خالصّ لم يتشرب معاني المتكلمين بدليل شرح السّيرافي بل والإقرار المبدئي من المؤلّف[87]، فالعَرَض في لغة سيبويه هو ما يعرض للفظ أو يطرأ عليه فيخرجه عن سنن القياس، وهذا معنى للعَرَض يقترب به من معنى المرض الذي هو أصل العلة عند الأصوليين واللغويين، غير أنّ المؤلّف يصر على إجراء الرّبط الإيهامي المتكلَّف بتفكيك العبارة دون طائل يُذْكَر! بل إنّ عبارة سيبويه جاريّة على اللغة الطّبيعيّة بعيدا عن اصطناعات اللغة الكلاميّة، وهكذا بقيّة عباراته عن الحركة والسّكون فصنيع المؤلّف معها لا يتعدّى تأويلها في ضوء اصطلاحات اللاحقين ممن خلطوا النّحو بالكلام كابن جني، وسيبويه غير ملزم بفهوم شارحيه ومُؤَوِّليه كما سنُحَوْصِلُهُ فيما سيأتي.

الحاصل أن العنصر الأول من هذا الفصل قد تقضى وليس فيه أدنى أمارة على اعتزاليّة سيبويه، فلننتقل إلى العنصر التّالي عَلَّنَا نجد فيه شيئا...

2-5-ميتافيزيقا الوجود العاملي: وأولى مسائل هذا العنصر "العامليّة وشيئيّة المعدوم" يفتتحها بإطلاق نسبة القول بشيئيّة المعدوم للمعتزلة[88]، رغم أنّ هذا القول ليس لسائر فرق المعتزلة فهو لم يظهر إلاّ على يد الشّحَّام [ت:280] وتابعه عليه أكثر المعتزلة، أي بعد وفاة سيبويه بقرن كامل! أمّا المعتزلة الأوائل وخاصّة المعاصرين لسيبويه كالعلّاف فهم قائلون بأنّ المعدوم ليس بشيء[89]، لكن ما علاقة سيبويه بهذا القول الذي حدث بعد وفاته بمائة سنة؟! يرى المؤلّف أن القول بعامليّة الابتداء هو ضرب من القول بشيئيّة المعدوم، لأنّ الابتداء هو التّجرد عن العوامل والتّجرد أمر عدمي[90]! ثم لا يلبث عند رأيه حتى نجده يربط الابتداء بنظريّة التّولد التي أحدثها بشر بن المعتمر[ت: 210] رئيس معتزلة بغداد! والتي يتعسر الزّعم تاريخيا بأنّ سيبويه اطلع عليها، كما أنّ الارتباك في فهم مذهب بشر في الإدراكات بادٍ في كلام المؤلّف غير أنّ الذي يعنينا هنا هو أن نستفسر المؤلّف هل ما زال بعد هذا ثابتا على القول بعدميّة الابتداء؟ أو بعبارة أصرح: هل الابتداء عند البِشْرِيّة عدم؟! لكن ما يواجهنا به

المؤلّف هو قفزة أخرى نحو تحميل مصطلح "الابتداء" النّحوي بدلالات كلاميّة فلسفيّة أخرى إذ يزعم أنّ الابتداء خَلْقٌ وإخراج من العدم[91]، فهو فعل وجودي! ما يعني أنّ المؤلّف لا يثبت على رأي في عدميّة الابتداء من وجوديته، سوى أنّه يستدعي أي دلالة كلاميّة ليملأ بها المصطلح النّحوي بأدنى مناسبة بينهما ولو كانت لفظيّة فحسب! لكنّه يعود من جديد إلى عدميّة الابتداء ليربطها بشيئيّة المعدوم زاعما أنّ الكوفيين في رفضهم لعامليّة الابتداء يستندون إلى القول بأنّ المعدوم ليس شيئا، وهم في ذلك موافقون للأشاعرة[92]، الذين ظهر مذهبهم بعد انقراض الكوفيين! على أنّ من بينهم من كانت اعتزاليته أظهر ولم يقل بعامليّة الابتداء كالفرّاء رأس الكوفيين[93]، كما أنّ كثيرا من المنتسبين للبصريين كانوا من جملة القائلين بأن المعدوم ليس شيئا ولكنهم قالوا بعامليّة الابتداء، فلا تلازم بين القضيتين وما وجد من اعتراضات على عامليّة الابتداء من جهة كونه عدما فليس له ارتباط واضح بقضيّة المعدوم هل هو شيء؟ ولو قُدِّرَ وجود هذا الرّبط عند المتأخرين فهو لا ريب من الإسناد الكلامي اللاحق والتّخريج الفلسفي المتأخر لقضايا النّحو على قضايا الكلام.

يبقى أن يتساءل البعض عن سبب وقوع المؤلّف في هذا اللبس إلى درجة أن يربط سيبويه بقضيّة حدثت بعد موته بمائة سنة! فمن أين دخل عليه الغلط؟ نجيب فنقول: إنّ السّر وراء ذلك هو خلطه بين قضيتين متداخلتين: الأولى لغويّة خالصّة وهي مسمى الشّيء، والثّانيّة كلاميّة فلسفيّة وهي المعدوم: هل هو شيء؟ حيث إنّ المؤلّف وجد الأولى عند سيبويه ففسرها في ضوء الثّانيّة، معتمدا على الآلوسي الذي ينقل عن سيبويه أنّ الشّيء هو ما يصح أن يُعْلَمَ ويُخْبَرَ عنه، فيشمل الموجود والمعدوم[94]، لكن الإيجي يُفَرِّقُ بين القضيتين بقوله: "في تحقيق معنى لفظ الشّيء وتبيان اختلاف النّاس فيه، وهذا بحث لفظي متعلق باللغة، بخلاف ما تقدّم من أنّ المعدوم شيء أم لا؟ فإنّه بحث معنوي"[95]، كما أن الفرق ظاهر على مستوى تاريخ ظهور القضيتين، لذلك يجوز لنا أن نطوي المسألة الأولى دون تسجيل أي أثر للاعتزال في مشروع سيبويه:

لننتقل إلى المسألة الثّانيّة: "العامليّة والقدرة" التي ربط فيها العامليّة بمبدأ "كل أثر لابد له من مؤثر" الذي جعله اعتزاليا! ثم لم يلبث أن جعله من القواعد الأوّليّة التي

تكاد تتفق في شأنها الفرق الكلاميّة كلها!![96] ، إلاّ أنّ الغريب كل الغرابة هو تفسيره لخلاف البصريين والكوفيين حول العامل في باب التّنازع، ففي حين يرى الكوفيون أنّه الأوّل يرى البصريون أنّه الثّاني أي اللصيق بالمعمول والمجاور له، فيربط المؤلّف الاختيارين النّحويين بخلفيتين كلاميتين، حيث يجعل قول البصريين بعامليّة الثّاني صدى لقول المعتزلة بإرادة الإنسان وخلقه لفعله، لأنّه الفاعل الثّاني، بينما يجعل قول الكوفيين صدى لقول الجبريّة بنسبة الأفعال إلى الله وهو الفاعل الأوّل[97]، والحق أنّ هذا من عجائب الاستنباطات التي نعجز عن إيجاد تسميّة لها كما سمينا بعض سابقاتها بالرّبط الإيهامي، فالعاملان كلاهما من طبيعة لغويّة مخلوقة ولا عمل لهما على الحقيقة عند الفريقين، وإنّما هو تعليل لغوي صرف، بل إنّ في الكوفيين القائلين بعمل الأوّل مَنْ اعتزاليتهم مظنونة كالفراء، لا كاعتزاليّة سيبويه الموهومة، كما أنّ في البصريين القائلين بعمل الثّاني من هم من أهل السّنة أي: ممن هم مجبرة عند المعتزلة! وقول الجبريّة بأنّ الفاعل حقًّا هو الله لا يحملهم على القول بعامليّة الأول، بل قد يحملهم على إنكار العامل رأسا كما التّزمه ابن مضاء، على أن القول بعمل العوامل ليس على حقيقته حتى عند المعتزلة بل صدر ذلك منهم على سبيل التّجوز، يقول ابن جني المعتزلي: "وأمّا في الحقيقة ومحصول الحديث فالعمل من الرّفع والنّصب والجر والجزم إنما هو للمتكلم نفسه، لا لشيء غيره، وإنما قالوا: لفظي ومعنوي لما ظهرت آثار فعل المتكلم بمضامَّة اللفظ للفظ أو باشتمال المعنى على اللفظ وهذا واضح"[98]، وعلى هذا النّص اعتمد ابن مضاء في ثورته مع اعتراضه على نسبة العمل للمتكلم لأنّه مذهب القدريّة من المعتزلة، لكن لا ينبغي أن يُفْهَمَ أنّ القول بالعوامل هو قول بمذهب القدريّة لزوما، فما أكثر النّحاة من المجبرة وخاصّة الأشعريّة ولكنهم قائلون بالعوامل! دائما على سبيل التّجوز، إنّما إنكار العامل رأسا هو مذهب مجبرة الظّاهريّة أي: أنّه حصيلة مزج فريد بين الجبريّة والظّاهريّة جرى على يد ابن مضاء، وعليه فمسألة العامليّة وإن لم تَخْلُ من صدى عقدي فإنّه غير لازم ما دام جمهور النّحاة من قدريّة وجبريّة قائلين بالعامل، أمّا مسألة العامل في التّنازع فلا صلة لها بالمعتقد ألبتة، بل من طرائف

التّعليلات لها ما يسوقه ابن جنيّ في خصائصه تحت باب: مشابهة معاني الإعراب معانيَ الشّعْر[99]، لذلك كله نَنْزَعُ يَدَنا من هذه المسألة ولا أثر لاعتزاليّة سيبويه فيها.

وتأتي المسألة الثّالثّة: "العامليّة والمجاورة" في إطار ما أسميناه بالرّبط الإيهامي حيث سعى المؤلّف إلى تفسير العمل الإعرابي للمجاورة ببعض المصطلحات التي يقر هو أنّها ليست خاصّة بعلم الكلام لكنّها ناتجة عنه[100]، مع أنّ فيها ما لا صلة له بالكلام كالذي جرى على السّنة الفقهاء والصّوفيّة، هذا وبعد استطراد نحوي وآخر كلامي حول مصطلح المجاورة والمماسة والاعتماد، لا يُقَدِّمُ المؤلّف أدلة مقنعة على الرّبط سوى تشابه العبارات، التي وإن ذهبنا بعيدا معه فسَلَّمنا له بأنّ سيبويه استعارها من لدن المتكلمين فهي لا تعدّو أن تدل على التّأثير الجانبي في بيئة كانت المعارف فيها متجاورة، لكنّها لا تنتهض لإثبات اعتزاليّة الرّجل فضلا عن كونه مستبطنا لتصور فلسفي شامل ذي أبعاد معرفيّة ووجوديّة ولاهوتيّة يصدر عنه في تشييد مشروعه النّحوي كما هو ادعاء المؤلّف! ما يسمح لنا أن نخلص إلى المسألة الرّابعة حول "الفعل والفاعليّة والانفعال" والتي وقف فيها على الخلفيات الكلاميّة للفاعليّة مما ذكرنا خلاصته سابقا رغم أنّ المسألة لا تتعلق بخصوص بسيبويه والاعتزال، بل بعموم النّحو والكلام، وهذا ما يجعلنا نستذكر ضبابيّة العنوان التي أشرنا إليها في بداية هذه الورقة، على أن حضور ابن تيميّة وابن القيم "السّنِّيَّيْنِ" طغى على هذه المسألة، التي وإن أقررنا بانطوائها على خلفيات كلاميّة –ربما لم تكن ماثلة في أذهان المؤسسين بل هي من تخريجات وإسنادات اللاحقين– فإنّنا نرى أنّها لا لزوم فيها ولا تمنحنا حق الجزم، وهو ما يؤكده كلام السّيرافي المعتزلي الذي نقله المؤلّف بما مفاده أنّ الألقاب النّحويّة كالفعل مثلا إنما هي من باب التّجوز لا الحقيقة[101].

وهنا نطوي العنصر الثّاني دون أن نعثر –في حفريات المؤلّف–على أدنى أثر لاعتزاليّة سيبويه، فنمضي إلى العنصر الثّالثّ لِنَتَفَحَّصَ مسائله ونَتَلَمَّسَ دلائله...

3-5-ميتافيزيقا الاسم والصّفة: والقضيّة الجوهريّة في هذا العنصر هي جدليّة الاسم والمسمى وهي من المسائل ذات البُعْدَيْنِ اللغويِّ والكلاميِّ اللذين كما قد يتصلان فيها قد ينفصلان، وبصرف النّظر عن البعد الكلامي فإن سيبويه لم يصرح لا بأنّ

الاسم غير المسمى ولا بأنه عين المسمى، لكن لما كانت المسألة لغويّة من جانب وكان قول أهل اللغة فيها وازنا إن لم نقل: حاسما، فإنّ المتنازعين سعوا إلى إسناد آرائهم من خلال تأويل نصوص شيخ النّحاة، التي فيها ما يسند هذا وفيها ما يسند ذاك وإن كان الأقرب أنّه يقول بالمغايرة لكن المؤلّف يذهب أبعد من ذلك حينما يُرَتِّب على قول سيبويه بالمغايرة قولَه بخلق أسماء الله وصفاته موافقا لأصحابه المعتزلة[102]، ونحن لا نرتاب أن هذا من التّجني على سيبويه حيث إن القول بالمغايرة لا يلزم عنه مذهب المعتزلة ضرورة، بل إن كثيرا من القائلين به على تفصيلهم المشهور هم من أهل السّنة كابن تيميّة وابن القيم فيما ينقله المؤلّف عنهما مثلا[103]، ثم ينبه المؤلّف على احتماليّة أنّهما نقلا كلامهما عن السّهيلي في نتائج الفكر[104]، دون أن يُنَبِّهَ إلى العلاقة بين كتاب بدائع الفوائد لابن القيم وكتاب نتائج الفكر للسهيلي[105]، على أن رأي السّهيلي هذا منقول في أحد مراجع المؤلّف الأساسيّة[106]، لكن الذي فاته الانتباه إليه أكثر وهو ما يفيدنا هنا أنّ السّهيلي –وهو سني– يرافع ويدافع عن مذهب المغايرة! ورغم الاعتراض عليه بأنّه مذهب المعتزلة إلاّ أنّه يدفع ذلك الاعتراض[107]، ولو أنّ المؤلّف تأمل هذا جيدا لما وقع فيما وقع فيه من نسبة سيبويه إلى المعتزلة، ولكن أصل الإشكال عنده وربّما عند غيره هو الوقوع في فخ الاستقطاب: المعتزلي/الأشعري، مع اعتقاد المطابقة بين السّنة والأشعريّة، أمّا من حرَّر مذهب أهل السّنة في مثل هذه المسائل بمعزل عن هذا الاستقطاب فلن يقع في ذهنه أبدا أن يُلازِم بين مذهبِ المغايرة اللغوي ومذهب المعتزلة العقدي ويطابق بينهما، لكن الأعجب في ذلك كله أنّ المؤلّف مُطَّلِعٌ على تلك التّحريرات بل وناقلٌ لِطَرَفٍ منها في كتابه عن ابن تيميّة وابن القيم.

ويبقى أن نشير إلى مسألة أقحمها المؤلّف تحت هذا العنصر ولا نرى لها أي اختصاص بالمعتزلة وهي ترتيب الأسماء فالصّفات فالأفعال نحويا استجابة للترتيب نفسه عقديا[108]، وإن كانت مناقشاته بحسب شواهده تكاد تقتصر على الأسماء والصّفات دون الأفعال، كما أنّ الوعي بها لا يفتقر بالضرورة إلى وعي فلسفي كلامي، وما كان كذلك فإنّ تأويله كلاميا يحتاج إلى أمارات أقوى من مجرد التّشاكل الظّاهري المفضي إلى الرّبط الإيهامي.

وقبل أن نخرج من هذا العنصر دون الظّفَر ببغيتنا، فإننا نوقف القارئ على تعليق مثير للمؤلّف على كلام القاضي عبد الجبار المعتزلي حول جسميّة المسمى حيث يستثني المؤلّف منه الذّات الإلهيّة المنزهة عن الجسميّة، لكنه يستطرد فينزهها عن الأعراض والأغراض والأبعاض[109]، فإن كان تعليقه هذا جاريا على مذهب القاضي فقد جانبه الصّواب في تنزيه الله عن الأغراض، وإن كان جاريا على مذهب المؤلّف فهل هو أشعري؟ وهل هو يحكي مذهب الأشعريّة تعليقا مبطنا بالاعتراض على المعتزلة؟

4-5-ميتافيزيقا الأنطولوجيا الإنسانيّة: أوّل ما يواجهنا به المؤلّف تحت هذا العنوان هو الاستطراد في شرح قضيّة تمييز الإنسان بالعقل وتقديمه على سائر الحيوانات والجمادات، بما لا اختصاص له بالمعتزلة ولا بالمتكلمين، إلاّ على سبيل الاستدعاء المتكلَّف، خاصّة في الشّق الثّاني من القضيّة الذي يغيب فيه النّحو كليّة ثم يقف عند كلام لسيبويه يخلص منه إلى أنّه يرى بأنّ العقل صفة تعم غير الإنسان من المخلوقات وأنّ التّوحيد مطلب سارٍ حتى في حق الحيوانات والجمادات[110]، والحقيقة أنّ المؤلّف هنا يَغْفَلُ عن أمور منها أنّ سيبويه حكى هذا الكلام عن الخليل[111]، وأنّه لم يصرح بنسبة العقل ولا التّكليف لغير الإنسان، بل أكد على أنّ خطاب تلك الحيوانات والجمادات بذلك الأسلوب من الخطاب إنّما هو من باب "تنزيل" غير العقلاء "منزلة" العقلاء بحسب عرف المخاطبين الذي تُبَيِّنُهُ كلمة "عندهم" في قوله: "حيث صارت هذه الأشياء عندهم تؤمر وتطيع..."، وهو باب معروف في النّحو! ولا ندري كيف تولدت عنه هذه الآراء الغريبة، ومع ذلك نستغل الفرصة هنا لِنُنَبِّهَ على أمر مهم يتعلق بطبيعة نص سيبويه الذي هو في حقيقته نص تشاركي متعالق تتداخل فيه نصوص كثير من شيوخه المباشرين وغير المباشرين وعلى رأسهم الخليل، وعليه فخوض بحث مثل الذي خاضه المؤلّف في الكتاب حفرا عن الاعتزاليات لابد أن يأخذ هذا الملحظ بعين الاعتبار، لأنه قد يُوَلِّدُ عن رأي نحوي رأيا كلاميا اعتزاليا، والواقع أن ذلك الرّأي النّحوي يرجع إلى نحوي سني غير متكلم كالخليل الذي له في كتاب سيبويه القدح المعلى، فليعِ من ينسب الكتاب إلى الاعتزال أنه "ربما" ينسب كثيرا من أهل السّنة لغير معتقدهم

على أننا لا ننكر اللمسة الشّخصيّة لسيبويه في ترتيب تلك الآراء بما يرجع إلى تصوره الخاص لكن قد يكون الرّأي في الكتاب منسوبا صراحة لغير سيبويه، فوجب الاحتياط... وعلى كل حال فالمؤلّف ختم مسالتّه ببيان حرص سيبويه على التّوحيد وحمايته من كل ما يخدشه في صورة قول الجاهليين: مطرنا بنوء كذا وكذا، ناسبا ذلك الحرص إلى جميع أصحاب المقالات من المتكلمين الموحدين غير أنّه شرح كل ذلك مستنيرا بابن القيم "السّني"[112] والحقيقة أن المسألة ليست مسألة متكلمين وأصحاب مقالات، بل هي قضيّة إسلاميّة عامة ترجع إلى أشياخ سيبويه من أهل الحديث الذين رووا نص النّهي عن النّبي صلى الله عليه وسلم.

وبعد ذلك يعقد المؤلّف مسألة: "الضلالة والإرادة" ومرة أخرى يقع في فخ الاستقطاب القدري/الجبري، ليحكم بالاعتزال على كل من نسب إلى العباد أفعالهم، ويستدل من كلام سيبويه على نفي إضلال الله للعباد بما لا دليل فيه أصلا، بل بما هو خارج سياق النّزاع ومحله، حيث إن سيبويه تَعَرَّضَ لأسلوب الاستفهام في القرآن إذا حصل ممّن هو عالِم بما يستخبر عنه، فيكون على غير بابه، ويتحول الغرض منه إلى التّبصير والإعلام، في نحو قول الحق: ﴿أم يقولون افتراه﴾، والله يعلم أنهم يقولون ذلك، فخرج الاستفهام هنا مخرج التّوبيخ والتّقرير[113]، إلاّ أنّ سيبويه عَبَّرَ عن هذا الغرض بما يتناسب مع الشّاهد فقال: ﴿لِيُعَرَّفوا ضلالتّهم﴾، و﴿لِيُبَصَّروا ضلالتّهم﴾، وهو التّعبير الذي تَمَسَّكَ به المؤلّف ليقرر "أنّ سيبويه ينسب الضلالة إلى العباد على منهج المعتزلة[...] فالضلالة ليست قدرا مقدورا"[114]، وهو تقرير غريب يُرَتِّبُ على القول بنسبة الضلال إلى العباد القول بنفي القدر ومن ثَمَّ القول بالاعتزال! والحقيقة أنّه ليس كل من أضاف إلى العباد أفعالهم يكون منكرا للقدر، وليس كل من أنكر القدر يكون معتزليا وهذا لا يخفى على المتابع لعلم الكلام، لكن نُنَبِّهُ هنا على لفتة مهمة في هذا الصّدد ربما يكون إغفالها سببا من أسباب غلط المؤلّف على سيبويه، وهي أن هناك آيات معينة تنسب الإضلال إلى الله، وهي محل التّنازع والتّأويل، فلو أنّ أحدا ما تَأَوَّل موضعا منها فصرف ظاهره الذي ينسب الإضلال إلى الله بأحد التّأويلات المعروفة عند المعتزلة[115] لقلنا بأنّه قدري وربما معتزلي أيضا، أمّا الآية التي ذكرها سيبويه فليست

من تلك الآيات المتنازَع فيها وما نقله المؤلّف من تعليق لابن المنير على الزّمخشري بخصوص هذه الآية[116] –موهما أنّ ابن المنير إنّما يعترض على تفسير الزّمخشري لهذا الموضع الذي فسره سيبويه– فهو غلط آخر يرتكبه المؤلّف، لأنّ ابن المنير إنّما عَلَّقَ على تفسير الزّمخشري[117] للآية اللاحقة والتي تذكر احتجاج المشركين بالقدر في قوله تعالى: ﴿وقالوا لو شاء الرّحمن ما عبدناهم مالهم بذلك من علم إن هم إلاّ يخرصون﴾[118] وقد ساقها ابن المنير في تعليقه وهي مقصوده بآية الزّخرف لا الآية التي استشهد بها سيبويه، إذ لا مناسبة بينها مقرونةً بتفسير الزّمخشري وبين تعليق ابن المنير[119]، ثم إنّ المؤلّف وفي نفس المسعى يغلط مرة تلو الأخرى في تحميل تفسيرات سيبويه لشواهده القرآنيّة ما لا تحتمله من عقائد القدريّة المعتزلة، ففي قول الله تعالى على لسان الأتباع مخاطِبين رؤوس الكفر: ﴿بل مكر الليل والنّهار إذ تأمروننا أن نكفر بالله﴾[120]، حيث فسره سيبويه بقوله: "وإنّما المعنى: بل مكركم في الليل والنّهار"، الذي فهم منه المؤلّف أنّ سيبويه ذهب في تأويله هذا إلى نسبة الفعل والكسب إلى فاعله الإنسان، وإن كان ظاهره يُعْفِي الإنسان من تبعات المسؤوليّة، ويُلْقيها على الدّهر مؤكدا فهمه ذلك بتبني الزّمخشري لتفسير سيبويه![121] ، رغم أنّ هذا التّفسير قد تبناه جمهور المفسرين من كل الطّوائف القدريّة والجبريّة قبل سيبويه وبعده[122]، ثم إنّ ظاهر الآية لا يدل على ما فهمه المؤلّف لأنّ الأتباع المستضعفين قالوا للمتبوعين المستكبرين يوم القيامة: لولا أنتم لكنا مؤمنين، فيرد عليهم المستكبرون بالتّبرؤ من التّسبب في إضلالهم وأنّ الأتباع كانوا مجرمين، فيرد الأتباع بأنّ المستكبرين كانوا يمكرون بهم ليل نهار عن طريق أمرهم بالكفر، وهؤلاء الأتباع لما أضافوا المكر إلى الليل والنّهار لم يقصدوا نسبة الفعل إلى الدّهر، ثم هذا القول جارٍ على لسان كفار، فما الحاجة في تأويله؟ لأنّ التّأويل يُفْتَرَضُ في ما هو محل للاستدلال على العقائد، ولم يقل أحد بأنّ الآيات التي تحكي كفر الكفار تكون كذلك حتى نحتاج إلى تأويلها لتنسجم مع الاعتقاد الصّحيح!! فتأويل سيبويه وغيره بلاغي محض كما يراه كل من طالع تفسير الآية، ولا يقف الغلط هنا بل يتعدّى أيضا إلى آية أخرى من شواهد سيبويه التي يسوقها في مسألة مشهورة عند المفسرين وهي أن يَجْرِيَ كلامُ الله بما يتناسب مع الخلق، ومَثَّلَ له سيبويه بقول

الله تعالى: ﴿فقولا له قولا لينا لعله يتذكر أو يخشى﴾[123]، مع أنّ الله عالم في سابق أَزَلِهِ أن فرعون لا يتذكر ولا يخشى، وإنّما جرى التّعبير بـ"لعل" بالنّسبة إلى الخلق لا إلى الخال، وفي ذلك يقول سيبويه: "فالعلم قد أتى من وراء ما يكون، ولكن اذهبا أنتما في رجائكما وطمعكما ومبلغكما من العلم"[124]، وهذا ما عَبَّروا عن بعضه بنحو قولهم: لعل في القرآن واجب، أو للتعليل والتّحقيق... وبقولهم: عسى ولعل في القرآن واجب[125] أمّا المؤلّف فيقف عند قول سيبويه بسبق العلم الإلهي ليربطه بالاعتزال[126]، لكن قد يقول القائل: وما علاقة ذلك بالاعتزال؟ أوليس الإقرار بالعلم الإلهي السّابق هو أول البراءة من القدريّة؟ أَوَلَمْ يقل كثير من أئمة السّلف عن القدريّة: ناظروهم بالعلم [أي: الإلهي] فإن أقروا به خُصِموا، وإن جحدوا فقد كفروا؟[127] ألا يكفل هذا لسيبويه البراءة من غلاة القدريّة على الأقل؟ فما وجه دلالة إقرار سيبويه بالعلم السّابق على اعتزاليته؟ نقول: إنّ المؤلّف لم يكتف بكلام سيبويه، بل راح يضيف إليه عقيدة الاعتزال شارحا له فقرر أنّ كلام سيبويه يتصل "بما عرف عند المتكلمين بسبق العلم الإلهي وإشكالِ تأثيره في المعلوم وجودا وعدما، والمعتزلة تؤكد أنّ سابقيته لا تُقَبِّحُ شيئا ولا تُحَسِّنُهُ"[128] ولا ريب أنّ المؤلّف هنا يتخذ من كلام سيبويه عن العلم السّابق مُجَرَّدَ مناسبةٍ لسرد عقيدة من عقائد المعتزلة المتصلة بسبق العلم، وإلاّ فلا دلالة من كلام إمام النّحاة على شيء ممّا ذكره المؤلّف! لأنّ الإقرار بسبق العلم هو مذهب عامّة المسلمين، ولا نمتلك مصطلحا علميا يُوَصِّفُ صنيع المؤلّف هنا، تماما كما لا نفهم المناسبة بين ما ختم به هذا العنصر من استطراد القول في الخلفيات السّياسيّة للقدريّة والجبريّة بنبرة تتجاوز سياق الدّراسة[129]، وبين ما عُقِدَت الدّراسة لأجله أصالة، هل هو مُجَرَّدُ تأكيدٍ –مرة أخرى–على الإرهاب الفكري الذي مارسته السّلطة ضد القدريين ومنهم سيبويه كما يرى المؤلّف؟! على أننا نتحفظ على مراجعه في ذلك فهي غير موثوقة إمّا من جهة صحة نسبتها إلى أصحابها كالإمامة والسّياسة لابن قتيبة، وإمّا من جهة صحة شهادة أصحابها في ما هم خصوم فيه، ككتب الشّيعة... وما علينا بعد فشل المؤلّف مرة أخرى في إثبات دعواه إلاّ أن نتابعه إلى العنصر التّالي...

5-5-ميتافيزيقا التّنْزِيه والتّفَرُّد: الاسترسال في التّمهيد والاستطراد في المقدّمات سمة غالبة على هذه الدّراسة، ومثال ذلك افتتاح المؤلّف هذا العنصر بالكلام عن حدود العلم والمعرفة ليصل إلى أنّ سيبويه في مطابقته بين الفعلين: عَلِمَ، وعَرَفَ، إنّما هو آخذ بمذهب المعتزلة، رغم إقراره بأن صنيع سيبويه يقف عند تخوم النّظر النّحوي[130] إلا أنه وكعادته يجعل مثل ذلك مُتَمَسَّكًا ينوط به قضيّة تتصل بالاعتزال من قريب أو بعيد، رغم أنه –ومرة أخرى– ينقل رأي سيبويه نفسه عن طائفة من المفسرين ممن ليسوا بمعتزلة[131]، فليس يُدْرى لماذا يكون سيبويه معتزليا إذا قال بذلك القول، ولا يكون غيره من القائلين به كذلك؟ إذ فرضيّة الدّراسة أن تكون مثل هذه القضايا أماراتٍ على اعتزاليّة سيبويه لا أن نَدَّعِيَ اعتزاليته ثم نُفَسِّرُ اختياراته النّحويّة في ضوئها، فهذا دور والتّفاف على استراتيجيّة الدّراسة وافتراضاتها! ولا يختلف عما سبق إقحامُهُ لقسمة العلم إلى عينيٍّ وقلبيٍّ في الكلاميات وهي في الحقيقة من العموميات في كل العلوم، ثم نجده يُفَرِّعُ عليها تفريعاته المعتادة[132]، إلى درجة تدفعنا إلى التّساؤل حول تفريق المؤلّف بين ما يصدر عن معتزلي مما هو اعتزالي خالصّ، وما يصدر عنه مما هو مشترك بين المعتزلة وغيرهم فالقلب والسّمع والبصر آلات لإزالة الجهل، لكن ما معنى قول المؤلّف: "عند المعتزلة"[133]، هل لأنّ الزّمخشري قال ذلك القول؟ فقد قاله غيره!

ومع هذا كله فنحن نرى أنّ القضيّة المفصليّة في هذا العنصر هي نسبة المؤلّف القولَ باصطلاحيّة نشأة اللغات إلى سيبويه، وهي مجازفة خارج التّاريخ، إذ المعلوم أنّ هذا القول حادث في الملة على يد أبي هاشم الجبائي [ت: 321] في القرن الرّابع[134] أي بعد تأليف الكتاب بأكثر من قرن! لكن هل في يد المؤلّف دليل أو شبهه يتحلل به من تبعات هذه المجازفة؟ الجواب: أنّه استدل بوقوف سيبويه على البناء المحكم للغة[135]، وكأنّ القول بالحكمة السّاريّة في أوضاع اللغة هو قول بأنّها اصطلاحيّة! بالرّغم من أنّ القائلين بالتّوقيف الإلهي هم من استدلوا بهذا الدّليل[136]، لأنّ الإحكام عموما من دلائل الحكيم، وهو قبل أن يكون دليلا على أنّ الله هو مُعَلِّمُ اللغات، كان دليلا على أنّ الله هو صانع المخلوقات، كما استدل بنص آخر يتحدث فيه سيبويه عن قضيّة فرعيّة تتعلق بأسماء الأعلام التي الأصل فيها أن يضعها الإنسان كما هو

معلوم[137]، وهي خارج محل خلاف المتنازعين في نشأة اللغات، ومحل الشّاهد من نص سيبويه الذي نقله المؤلّف هو قوله: "[...] أو يكون الآخِرُ لم يصل إليه علمٌ وصل إلى الأوّل المسمِّي"[138]، ثم ينقل شرحه عن ابن جني بما يؤيد ما نقوله إذ تحدث عن تسميّة الأشياء الحادثة أو الأشياء التي بينها وبين اسمها مناسبة خاصّة قد نجهلها[139]، وليس في كلام ابن جني أي إشارة إلى أنّه فهم من كلام سيبويه القول بالاصطلاح! ولكن المؤلّف وفي خاتمة الكتاب يصرح بأنّ "هذا ما فهمه عنه أبو الفتح ابن جني في الخصائص"[140]، فبعد التّجني على سيبويه يأتي التّجني على ابن جني! الذي ناقش مسألة نشأة اللغات في فصل خاص وبطريقة بقيت لافتة قد لا يوجد لها مثيل في التّراث العربي، واجتهد أن يبين الأقوال وأن يقف على دقائقها، بل وأن لا يغادر أمارة ترجح قولا على غيره إلا وأشار إليها، لكنّه مع حرصه لم يشر لا من قريب ولا من بعيد إلى سيبويه، ولو أنّ في كلام الشّيخ أقلّ من أمارة لتسابق عليها القوم وقد علمت اشتداد حرصهم على إسناد آرائهم بنصوص الإمام ولو كانت رمزا وتلويحا، أمّا النّص الذي نقله المؤلّف فهو في باب آخر ولا يشير فيه ابن جني إلى تلك المسألة أصلا، على أنّ المؤلّف يعود فيشفعه بنص آخر لابن جني أيضا يؤكد على حكمة الأوضاع اللغويّة[141] استمرار منه –أي: المؤلّف– على الاعتقاد بأن الحكمة دليل الاصطلاح! غير أن ابن جني نفسه يستدل في خصائصه بالحكمة على التّوقيف الإلهي كما سبق نقله عنه!!

هذا وقبل أن نمر إلى نقطة أخرى، نشير إلى أنّ المؤلّف جانب التّحقيق في نسبة القول بالاصطلاح إلى المعتزلة[142] هكذا إطلاقا، وهو وإن وقع في كلام السّابقين، فالقوم قالوا بالآراء الثّلاثة الكبرى: التّوقيف للفارسي وأبي علي الجبائي، والاصطلاح لأبي هاشم، والمحاكاة لعباد بن سليمان وربما ابن جني[143].

يختم المؤلّف هذا العنصر فيربط مذهب سيبويه في التّعليل بمذهب المعتزلة[144] رغم علمه أن التّعليل هو مذهب الفقهاء والأصوليين، واشتهر مع القياس في بيئة أهل الرّأي من الأحناف، ثم زاده الشّافعي تأصيلا، لكن هذا وإن كان غريبا فما بعده قد يكون مفزعا، حيث يسوق المؤلّف اعتراض ابن القيم على ابن جني في زعمه أن في كلام العرب ما هو خارجٌ عن سنن القياس، ومحصَّل اعتراض ابن القيم هو نفسه اعتراضه

في الأصول على أهل الرّأي من الفقهاء وأهل الكلام من الأصوليين، حيث أرجع هذا القول ذي البُعْدَيْنِ النّحويِّ والأصوليِّ إلى البعد الكلاميِّ عند الجهميّة[145] الذين يردون نصوص الصّفات زعما منهم أنها خارجة عن سنن القياس[146]! ليستدل بعدها بكلام سيبويه ضِدًّا على ابن جني المعتزلي! مُلْحِقا إياه ضمنيا بأسلافه الجهميّة، وشاهدا أيضا بسنيّة سيبويه، وكل هذا واضح جدا، لكن غير الواضح جدا هو وضع المؤلّف لهذه القضيّة في كتابه: هل هو من باب الاستجابة لعنوانه الفرعي حول الخلفيات الكلاميّة في المسائل النّحويّة بصفة عامة؟ إن كان الأمر كذلك، فالقضيّة تعود على العنوان الأصلي بالإبطال!! هذه القضيّة ترشد إلى مدخل مهم في مثل هذه الدّراسات وهو أن لا نُلْزِم الأولين بتأويلات ولا بإسنادات اللاحقين، وإلاّ فابن جني كان خير سند للمؤلّف في مساره الحفري التّأويلي، لكن يبدو أن المسارين قد افترقا ههنا! ليتأكد أن "معتزليا" عبارة عن حالٍ سَدَّ مَسَدَّ خبر ابن جني لا سيبويه!

ونحن إذ نفترق عن هذا العنصر نشير إلى أن المؤلّف استرسل كعادته في تذييله بقضايا عامة حول التّعليل، كما نشير إلى أننا لم نلمح إلى الآن أي بارقة تشي بتأثر سيبويه بالاعتزال فضلا عن اعتناقه واقتناعه به.

6-5-أكسيولوجيا الصّلاح: عند هذا العنصر أو الذي قبله تبدأ عُقَدُ الدّراسة في الانحلال وروابطها في الاضمحلال، فلا تكاد تقف على شيء ذي بال! ممّا يصل سيبويه بالاعتزال، بل يطغى الاستدعاء المتكلَّف والرّبط المتعسِّف، كأن يربط دلالة "نعم" و"بئس" على الصّلاح والرّداءة عند سيبويه بمبادئ اعتزاليّة كبرى ومعقدة من قبيل الصّلاح والأصلح، أو الحسن والقبح[147]، وهكذا ربطه بين قول سيبويه بأن الصّدق صلاح والسّوء فساد وبين قول المعتزلة بالتّحسين والتّقبيح العقليين[148]، فهذا كله لا يعدو المشاكلة اللفظيّة التي يتخذها المؤلّف مناسبة لشرح القول الاعتزالي، مُذَيِّلًا نصا قد يكون يتيما لسيبويه بطائفة من التّحليلات والتّشقيقات الكلاميّة التي لا تلمح فيها أي صلة بنصِّ المتنِ! كربطه اشتراط العلم عند سيبويه لإجراء المدح والثّناء بالاعتزال[149] فلا تمدح مجهولا، لأنّ المدح حكم، والحكم على الشّيء فرع عن تصوره، كما يقول

المناطقة، أي: أن التّصور سابق على التّصديق، وهذا في الحقيقة من بدائه العقول[150] التي وافق الوضعُ فيها الطّبعَ، حتى قيل فيها:

وقَدِّمِ الأوّل عند الوضع لأنّه مُقَدَّمٌ بالطّبعِ[151]

ولو أنّ سيبويه التّزم في التّعبير عنها لغتها الصّناعيّة الوضعيّة لكان ذلك دليلا على تسرب شيء من المنطق إليه، ولكنه عَبَّرَ عنها باللغة الطّبيعيّة، على أنّه لا يجوز أن نظن بسيبويه أنّه كان ذاهلا عن اشتراط العلم بالشّيء قبل الحكم عليه حتى اتصل بالاعتزال! وإلاّ فأهل الحديث أبعد النّاس عن الكلام والمنطق امتنعوا عن الحكم على الرّاوي المجهول مدحا وقدحا، بل اكتفوا بوصفه بالجهالة، فهل يدل ذلك على استبطانهم لتصورات كلاميّة ومنطقيّة؟ فهذه القضايا مركوزة في طبائع العامة قبل الخاصّة!

وهكذا يأتي رَبْطُهُ بين ما أسماه بشرط التّقدم الفعلي لإجراء المدح أو الذّم وبين مبدأ الجزاء المعتزلي[152]، فهو أَوَّلًا من كلام السّيرافي المعتزلي لا من كلام سيبويه، ثم هو ثانيا مُتَضَمَّنٌ في الشّرط السّابق فلا تحكم بمدح أو ذم إلا بعد العلم بموجب أحدهما والعلم يكون بوجود أحدهما، على أننا نقر بوجود نَفَسٍ اعتزاليٍّ في كلام السّيرافي لم يشرحه المؤلّف مخالفا عادته، وهو متعلق بمبدأ استحقاق الثّواب والعقاب على الأفعال لكن ذلك لا يهم إذ لا صلة له بسيبويه.

هذا عن المسألة الأولى تحت هذا العنصر وأما الثّانيّة فتتعلق بالاستقامة والتّحسين والتّقبيح، حيث يسرد المؤلّف جملة من القضايا المتعلقة بالاستقامة في جوانب عدة من المعارف التّراثيّة، معتمدا في ذلك اعتمادا شبه كلي على ابن تيميّة وابن القيم السّنِّيَّيْنِ في صورة استطراديّة تتكرر كثيرا في هذه الدّراسة لتشغل هنا خمس صفحات تقريبا يقف فيها حتى على تسميّة ابن تيميّة للتسلسل بالاستقامة في مقابل الدّوْر، ناعتا إياها في بُعْدِها هذا بالمنهج الاستدلالي[153]! ليقف بعدها على استقامة الكلام عند سيبويه بما لا حاجة بنا إلى ذكره هنا وقد سبقت نظائره، فلنقف عند مسألة لا تقل غرابة عن سابقاتها، حيث يخلط المؤلّف بين "الفعل" الذي هو مُتَعَلَّقُ الأحكام عقليّة وشرعيّة وهو فعل المكلَّف، وبين "الفعل" النّحوي الذي هو قسيم الاسم والحرف، جاعلا من قول سيبويه بـ "أن الأمر والنّهي إنما هما للفعل" مَرْبطا للقضيتين[154]، فمقصود المتكلمين

والأصوليين أن الحسن والقبح حكمان عقليان يتعلقان بفعل المكلف طلبا وكَفًّا، والفعل هنا هو عمل الإنسان بقلبه أو لسانه أو جوارحه، بينما الفعل عند سيبويه هناك هو فعل الأمر أو المضارع الذي دخلت عليه لام الأمر أو لا النّاهيّة، فالأصل في إنشاء الأمر والنّهي في العربيّة أن تُوَظِّفَ صيغة الأمر أو النّهي المعروفة، أي: الفعل المعروف! فتأمل كم بين المسالتين! لولا الرّبط الإيهامي، ولا شك أن المسألة ستتضح أكثر بالعودة إلى كتاب سيبويه ومراجعتها كاملة، لكن بعد أن نمر إلى العنصر السّابع الذي تجاوزنا سابقه دون أن يُقَدِّمَ لنا جديدا حول صحة اعتزاليّة سيبويه.

7-5- أنطولوجيا الزّمكان: في هذا العنصر تبتعدّ الدّراسة أكثر عن عنوانها الرّئيس لتنشغل عنه بقضايا كلاميّة عامة، يغيب عنها الاعتزال، وربما يحضر دون اختصاص بها، كما تقابلها قضايا نحويّة تفتقد للرابط الحقيقي بتلك الكلاميات، بدل الانجرار وراء التّأويل الذي يقترب أكثر فأكثر من التّقويل، على غرار مسألة تقسيم سيبويه لأزمنة الفعل إلى ثلاثة، رغم أن المؤلّف ينقل أن بعض المتكلمين مخالفون لرأيه[155]، والذي يعنينا أنّ قسمة سيبويه ليست صدى لأي تيار كلامي فضلا عن الاعتزال، وإنّما جرت عادة المؤلّف غير ما مرة على إقحام مثل هذه القضايا التي كما قد يغيب عنها سيبويه أو الاعتزال، قد يغيبان عنها معا، ليحضر النّحو والكلام، ولربما غاب أحدهما، وأحيانا: كلاهما، ولك أنّ تتأمل كلامه في ختام هذا العنصر عن المكان[156] فستجده داخلا تحت إحدى الحالات المشار إليها أعلاه.

8-5-ميتافيزيقا التّحديد: بعيدا عن الاستطرادات يشتغل المؤلّف هنا على بيان أنّ سيبويه في تعريفاته لم يَجْرِ على مواضعات الحدود المنطقيّة القائمة على الماهيات بل كانت حدوده تمييزيّة، محاولا أن يربط هذا المسلك السّيبويهي بالمتكلّمين[157] والحقيقة أنّ سيبويه في صنيعه ذلك غير متأثر بالمتكلمين ولا بغيرهم، ولو جاز أن يتأثر لتأثر بالفقهاء والأصوليين أرباب هذا المسلك[158]، بل هو جارٍ على الطّبيعة العامة التي يسلكها كافة أهل العلوم والصّناعات، خاصّة في تلك الحقبة التي لم يظهر فيها الحد المنطقي حتى يكون لسيبويه فرصة الاختيار! نعم لو أنّنا وجدنا في كلامه ما يدل على رفضه للحد المنطقي الماهوي تصريحا أو تلميحا لقلنا بأنّه متأثر بالاستقطاب بين

المذهبين في الحدود، لكن الإمام كغيره من أهل عصره جرى على الطّبيعة التي يلخص ابن تيميّة حالها في قوله: "إنّ الأمم جميعهم من أهل العلم والمقالات وأهل العمل والصّناعات يعرفون الأمور التي يحتاجون إلى معرفتها ويحققون ما يعانونه من العلوم والأعمال من غير تكلم بحد منطقي، ولا نجد أحدا من أئمة العلوم يتكلم بهذه الحدود لا أئمة الفقه ولا النّحو ولا الطّب ولا الحساب ولا أهل الصّناعات مع أنّهم يتصورون مفردات علمهم، فَعُلِم استغناء التّصور عن هذه الحدود"[159].

ويسعى المؤلّف لتأكيد المسلك السّيبويهي في الحدود بذكر عدة نماذج من تعريفاته[160]، نضيف نحن إليها تعريفه للشيء الذي سبق الكلام عنه عند مسألة "شيئيّة المعدوم"، حيث إنه تعريف يشي بتجافي سيبويه لا عن الحدود المنطقيّة فحسب بل حتى عن الأوضاع والدّلالات الاصطلاحيّة للشيء كما تعارف عليها المتكلمون، بدليل الانتقاد الذي وَجَّهَهُ إليه الشّهرستاني قائلا: "ومن حَدَّهُ: ما يصح أن يُعْلَمَ ويُخْبَرَ عنه فقد أخطأ! فإنّه أدرج لفظ {ما} في الحدود ومعناه أنّه الشّيء الذي يُعْلَمُ! فقد عَرَّفَهُ بنفسه!"[161].

والذي يحسب للمؤلّف في هذا العنصر –رغم مجيئه متأخرا–هو أنّه رفض تأويل لفظة "الحَدّ" في كلام سيبويه بالحد المنطقي[162]، وهو في ذلك جارٍ على ما كنا قد نبهنا عليه غير مرة من ضرورة التّحفظ والاحتياط في تأويل كلام السّابقين وتحميله معاني اصطلاحيّة ربما تكون حادثة بعدهم، وأن ذلك لا يكون تفسيرا وتأويلا بل تحريفا وتقويلا.

خاتمة: وبهذا نكون قد خرجنا من الفصل الرّابع –والأخير–الذي يعتبر أساس الدّراسة، دون أن نجد فيه ما يؤكد اعتزاليّة سيبويه لا من قريب ولا من بعيد، بل ربّما وجدنا فيه ما يؤيد سلامته من علم الكلام، ولربما ورد على ذهن القارئ –ونحن نقرر قصور دلائل المؤلّف عن إثبات دعواه– إشكالٌ حول السّر وراء اشتغال المؤلّف على رصد ورصف ذلك الكم الهائل من القضايا النّحويّة والكلاميّة دون جدوى وبلا طائل فنحن نَوَدُّ بأن نشاركه في حل إشكاله، وذلك عن طريق الوقوف على المزالق المنهجيّة التي اكتنفت سيرورة الدّراسة مما نَعُدُّه قريبا مما تسمى عند المؤلّف بالمقدمات السّريّة!

أي: أنّنا سنقوم بعمل حفري في دراسة المؤلّف لنحدد مكامن الهشاشة ولنضع أيدينا على اللبنات التي متى ما حركناها تزعزعت بنيّة تلك الدّراسة وتقوضت، على أن يكون ذلك في فرصة أخرى بعون الله تعالى.

وعليه فإنّ الفرضيّة التّاريخيّة التي نقلنا مستندها في البداية عن الرّياشي ستظل صامدة إلى أن يأتي ما ينقضها أو يقوضها، وتبقى معالجة إشكاليّة انتماءات العلماء والأدباء العقائديّة واستناداتهم الفلسفيّة مغامرة محفوفة بالمخاطر والمزالق بين التّأويل والتّقويل، والنّص التّاريخي مهما كان قابلا لاحتمالات التّأويلات إلاّ أنّه يبقى محتفظا بأسس صلبة لا يجوز بأي حال أن نتعاشى عنها أو نتعامى.

-<u>قائمة المصادر والمراجع:</u>

1. أدونيس، الثّابت والمتحول بحث في الاتباع والإبداع عند العرب 2-تأصيل الأصول (ط2؛ بيروت: دار العودة، 1979).
2. إدريس مقبول، سيبويه معتزليا حفريات في ميتافيزيقا النّحو العربي (ط1؛ قطر: المركز العربي للأبحاث ودراسة السّياسات، 2015).
3. أحمد أبو زيد، مقدمة في الأصول الفكريّة للبلاغة وإعجاز القرآن (ط1؛ الرّباط: دار الأمان، 1989).
4. أيمن الشّوا، "بين نتائج الفكر للسهيلي وبدائع الفوائد لابن القيم،" مجلة جامعة دمشق (المجلد 24، العدد الثّالثّ والرّابع، 2008).
5. ابن الأنباري، نزهة الألباء في طبقات الأدباء، تحقيق إبراهيم السّامرائي (ط3؛ الأردن: مكتبة المنار، 1985).
6. ابن جني، الخصائص، تحقيق محمّد علي النّجار (3ج؛ بيروت: عالم الكتب).
7. دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة محمّد عبد الهادي أبو ريدة (ط5؛ القاهرة: مكتبة النّهضة المصريّة).
8. الدّمنهوري، إيضاح المبهم في معاني السّلّم، تحقيق عمر فاروق الطّباع (ط2؛ بيروت: مكتبة المعارف، 2006).

9. هاري ولفسون، فلسفة المتكلمين في الإسلام، ترجمة مصطفى لبيب عبد الغني (2ج؛ ط2؛ مصر: المركز القومي للترجمة، 2009).

10. الزّركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم (4ج؛ ط1؛ دار التّراث، 1957).

11. الحلي، نهاية المرام في علم الكلام، تحقيق فاضل العرفان (3ج؛ ط1؛ قم: مؤسّسة الإمام الصّادق، 1419).

12. حنفي، حسن: بحوث في علوم أصول الدّين أصول الفقه العقل والنّقل؛ موسوعة الحضارة العربيّة الإسلاميّة (3ج؛ بيروت: المؤسسة العربيّة للدراسات والنّشر).

13. حسن الشّافعي، المدخل إلى دراسة علم الكلام (ط2؛ كراتشي: إدارة القرآن والعلوم الإسلاميّة، 2001).

14. طه عبد الرّحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام (ط2؛ الدّار البيضاء: المركز الثّقافي العربي، 2000).

15. ياقوت الحموي، معجم الأدباء، تحقيق إحسان عباس (6ج؛ ط1؛ بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1993).

16. المبرد، المقتضب، تحقيق محمّد عبد الخالق عضيمة (4ج؛ ط3؛ القاهرة: لجنة إحياء التّراث الإسلامي، 1994).

17. محمّد الأمين الشّنقيطي، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، إشراف بكر أبو زيد، (7ج؛ ط1؛ مكة: دار عالم الفوائد، 1426هـ).

18. محمّد بن علي الصّامل، المدخل إلى دراسة بلاغة أهل السّنة (ط2؛ الرّياض: كنوز إشبيليا، 2005).

19. محمّد الشّيخ عليو محمّد، مناهج اللغويين في تقرير العقيدة إلى نهاية القرن الرّابع الهجري (ط1؛ الرّياض: مكتبة المنهاج، 1427).

20. مصطفى صادق الرّافعي، تاريخ آداب العرب، تحقيق عبد الله المنشاوي ومهدي البحقيري (2ج؛ مكتبة الإيمان).

21. المعلمي، التّنكيل بما في تأنيب الكوثري من الأباطيل، تحقيق الألباني وزهير الشّاويش وعبد الرّزاق حمزة (2ج؛ ط2؛ المكتب الإسلامي، 1986).

22. ابن مضاء، الرّد على النّحاة، تحقيق شوقي ضيف (ط2؛ القاهرة: دار المعارف).

23. السّيد الشّريف الجرجاني، شرح المواقف للإيجي ومعه حاشيتا السّيالكوتي والجلبي على شرح المواقف، تحقيق محمود عمر الدّمياطي (8ج؛ ط1؛ بيروت: دار الكتب العلميّة، 1998).

24. سيبويه، الكتاب، تحقيق عبد السّلام هارون (5ج؛ ط5؛ القاهرة: مكتبة الخانجي 2014).

25. السّيوطي، الاقتراح في أصول النّحو، تحقيق عبد الحكيم عطيّة (ط2؛ دار البيروني 2006).

26. السّيوطي، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق محمّد جاد المولى ومحمّد أبو الفضل إبراهيم وعلي البجاوي (2ج؛ بيروت: المكتبة العصريّة، 1986).

27. صالح الغامدي، المسائل الاعتزاليّة في تفسير الكشاف للزمخشري في ضوء ما ورد في كتاب الانتصاف لابن المنير (ط1؛ حائل: دار الأندلس، 1998).

28. صفوان الدّاودي، أصول الفقه قبل عصر التّدوين (ط1؛ السّعوديّة: دار الأندلس الخضراء، 2003).

29. عبد الله بن أحمد بن حنبل، كتاب السّنة، تحقيق محمّد القحطاني (2ج؛ ط1؛ السّعوديّة: دار ابن القيم، 1986).

30. عبد الله العلوي الشّنقيطي، نشر البنود على مراقي السّعود، (2ج؛ المغرب: مطبعة فضالة).

31. علي بن حمزة البصري، بقيّة التّنبيهات على أغلاط الرّواة، تحقيق خليل العطيّة (شبكة مشكاة الإسلاميّة).

32. علي حاتم الحسن، التّفكير الدّلالي عند المعتزلة (ط1؛ بغداد: دار الشّؤون الثّقافيّة العامة، 2002).

33. علي سامي النّشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي (ط3؛ بيروت: دار النّهضة العربيّة، 1984).

34. علي سامي النّشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام (3ج؛ ط9؛ القاهرة: دار المعارف).

35. القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان (ط3؛ مكتبة وهبة، 1996).

36. ابن رجب، جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثا من جوامع الكلم تحقيق عصام الدّين الصّبابطي (القاهرة: دار الحديث، 2004).

37. الشّافعي، الرّسالة، تحقيق أحمد شاكر (مصر: مصطفى البابي الحلبي وأولاده 1940).

38. الشّهرستاني، الملل والنّحل، تحقيق أمير علي مهنا وعلي حسن فاعور (2ج؛ ط3؛ بيروت: دار المعرفة، 1993).

39. الشّهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، تحقيق ألفريد جيوم (ط1؛ القاهرة: مكتبة الثّقافة الدّينيّة، 2009).

40. ابن تيميّة، كتاب الإيمان الكبير، تحقيق محمّد سعيد إبراهيم سيد أحمد (2ج؛ السّعوديّة: جامعة أم القرى، 1422هـ).

41. ابن تيميّة، الرّد على المنطقيين (بيروت: دار المعرفة).

42. ابن خلدون، المقدمة (بيروت: دار الفكر، 2007).

43. الذّهبي، سير أعلام النّبلاء، مجموعة من المحققين، (25ج؛ ط11، بيروت: مؤسّسة الرّسالة، 1996).

قائمة الإحالات:

[1] توفي سنة 180 هـ على الأرجح، وقيل: 161 و188 و194. ينظر: سيبويه، **الكتاب** تحقيق عبد السّلام هارون (5ج؛ ط5؛ القاهرة: مكتبة الخانجي، 2014)، ج1، ص19 من مقدّمة المحقق.

[2] الرّياشي عاش بين عامي: [177–257هـ] ما يعني أنه قريب العصر من سيبويه، وعليه فشهادته أوثق من شهادة من جاء بعد سيبويه بقرون طويلة...

[3] محمّد الشّيخ عليو محمّد، **مناهج اللغويين في تقرير العقيدة إلى نهاية القرن الرّابع الهجري** (ط1؛ الرّياض: مكتبة المنهاج، 1427)، ص 167، 170، 205.

[4] إدريس مقبول، **سيبويه معتزليا حفريات في ميتافيزيقا النّحو العربي** (ط1؛ قطر: المركز العربي للأبحاث ودراسة السّياسات، 2015)، ص15.

[5] مقبول، المصدر نفسه، ص16.

[6] نفسه، ص18.

[7] نفسه، ص71، مثلا.

[8] قال صاعد الأندلسي: "لا أعرف كتابا أُلِّفَ في علم من العلوم قديمها وحديثها فاشتمل على جميع ذلك العلم وأحاط بأجزاء ذلك الفن غير ثلاثة كتب[...] والثّالثّ كتاب سيبويه البصري النّحوي فإن كل واحد من هذه الكتب الثّلاثة لم يَشذَّ عنه من أصول فَنِّه شيء إلا ما لا خطر له". ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، تحقيق إحسان عباس (6ج؛ ط1؛ بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1993)، ج5، ص2124.

[9] وفق آليّة "الحذف والتّعيين".

[10] يقول: "إذا كنا ممن يرفض فلسفة دخيلة مفصولة تتبنى بشكل غير شرعي هذا النّحو[...]فيلزم من طريق آخر البحث عن الجذور الحقيقيّة..."، مقبول، مصدر سابق ص16. وغير خاف أن هذا النَّفَسَ ينضوي تحت ما يمكن تسميته بـ: "رد الإيديولوجيا بإيديولوجيا" فالأصل هو البحثُ والانسياقُ وراء نتائجه مهما كانت.

[11] على غرار من أرجع علم الكلام إلى اللاهوت المسيحي، وحول إرجاع علمي النّحو والكلام إلى الثّقافات الأجنبيّة ينظر مثلا: دي بور، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، ترجمة محمّد عبد الهادي أبو ريدة (ط5؛ القاهرة: مكتبة النّهضة المصريّة).

[12] ينظر في هذا الصّدد: علي سامي النّشار، **مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي** (ط3؛ بيروت: دار النّهضة العربيّة، 1984)، و**نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام** (3ج؛ ط9؛ القاهرة: دار المعارف).

[13] وقد اشتغل المؤلّف على طرف منه ينظر: مقبول، مصدر سابق، ص25.

[14] والمراد به العلوم الشّرعيّة ما عدا علم الكلام.

[15] مقبول، المصدر نفسه، ص34.

[16] حتى يسلم له تأثره بعلم الكلام فقط!

[17] مقبول، نفسه، ص33.

[18] بحيث لو ثبت تأثر سيبويه بالأصول فسيكون ذلك راجعا إلى الاعتزال من جهة أن الأصول صناعة اعتزاليّة، يقول "لئن كان هناك ما يدعو إلى القول بتأثر سيبويه بالأصول فمن جهة القوم أهل العدل"، مقبول، نفسه، ص34.

[19] نفسه، ص33.

[20] نفسه، ص33، 34.

[21] محمّد بن علي الصّامل، **المدخل إلى دراسة بلاغة أهل السّنة** (ط2؛ الرّياض: كنوز إشبيليا، 2005)، ص40.

[22] صفوان الدّاودي، **أصول الفقه قبل عصر التّدوين** (ط1؛ السّعوديّة: دار الأندلس الخضراء 2003)، ص46.

[23] مقبول، ص34.

[24] "وكان من أحسن ما كتب فيه المتكلمون كتاب البرهان لإمام الحرمين والمستصفى للغزالي وهما من الأشعريّة، وكتاب العمد لعبد الجبار وشرحه المعتمد لأبي الحسين البصري، وهما من المعتزلة، وكانت الأربعة قواعد هذا الفن وأركانه"، ابن خلدون، **المقدمة** (بيروت: دار الفكر، 2007)، ص464.

[25] مقبول، مصدر سابق، ص33.

[26] الشّافعي، **الرّسالة**، تحقيق أحمد شاكر (مصر: مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1940) ص10، 11 من مقدمة المحقق.

[27] ابن الأنباري، **نزهة الألباء في طبقات الأدباء**، تحقيق إبراهيم السّامرائي (ط3؛ الأردن: مكتبة المنار، 1985)، ص108.

[28] وإلى سِنِّ الشّافعي حين أَلَّفَها حيث كان شابًّا.

[29] مقبول، مصدر سابق ص33.

[30] ينظر طرف من ذلك أثناء ترجمته عند: الذّهبي، **سير أعلام النّبلاء**، تحقيق محمّد نعيم العرقسوسي (25ج؛ ط11، بيروت: مؤسسة الرّسالة، 1996)، ج10، ص5.

[31] مقبول، مصدر سابق، ص34.

[32] مقبول، المصدر نفسه، ص34، 36.

[33] أدونيس، **الثّابت والمتحول بحث في الاتباع والإبداع عند العرب 2-تأصيل الأصول** (ط2؛ بيروت: دار العودة، 1979)، ص155.

[34] سيبويه، مصدر سابق، ج1، ص24 من مقدمة المحقق.

[35] والمراد به إرجاع النّحو إلى علم الكلام باعتبار الأخير أصلا لسائر العلوم الإسلاميّة.

[36] مقبول، مصدر سابق، ص43، 47.

[37] لذا قالوا: بأن أصول الفقه وإن كانت أصلا للفقه فهي فرع لأصول الدّين، لاحتياج كون الأدلة حجة إلى معرفة الصّانع وصفاته، ينظر: عبد الله العلوي الشّنقيطي، **نشر البنود على مراقي السّعود**، (2ج؛ المغرب: مطبعة فضالة)، ج1، ص18.

[38] مقبول، مصدر سابق، ص54.

[39] ابن خلدون، مصدر سابق، ص438.

[40] وهنا تدرك افتقار تعبيره للدقة اللازمة حينما قال عن المتكلمين: "أن أساس -هكذا-علومهم نظري كسبي وليس ضروريا"، مخالفا ما نقله من قبل عن ابن تيميّة من أن العلوم الضروريّة أصل للعلوم النّظريّة. مقبول، مصدر سابق، ص50، 51.

[41] مقبول، المصدر نفسه، ص52.

[42] المصدر نفسه، ص53.

[43] "القرآن يتقدم بعضه على بعض وما هذا سبيله لا يجوز أن يكون قديما، إذ القديم هو ما لا يتقدمه غيره، يبين ذلك أن الهمزة في قوله: {الحمد لله} متقدمة على اللام واللام على الحاء وذلك ممّا لا يثبت معه القِدَم، وهكذا الحال في جميع القرآن، ولأنه سور مفصلة وآيات مقطعة له أوّل وآخر ونصف وسدس وربع وسبع، وما يكون بهذا الوصف كيف يجوز أن يكون قديما؟" القاضي عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، تحقيق عبد الكريم عثمان (ط3؛ مكتبة وهبة

1996)، ص531، وينظر: علي حاتم الحسن، **التّفكير الدّلالي عند المعتزلة** (ط1؛ بغداد: دار الشّؤون الثّقافيّة العامة، 2002)، ص36.

[44] مقبول، مصدر سابق، ص53.

[45] حنفي، حسن: **بحوث في علوم أصول الدّين أصول الفقه العقل والنّقل؛ موسوعة الحضارة العربيّة الإسلاميّة** (3ج؛ بيروت: المؤسسة العربيّة للدراسات والنّشر)، ج2، ص7.

[46] ينظر: السّيوطي، **الاقتراح في أصول النّحو**، تحقيق عبد الحكيم عطيّة (ط2؛ دار البيروني 2006)، ص21، 22.

[47] مقبول، مصدر سابق ص59.

[48] مقبول، المصدر نفسه، ص60، 68.

[49] محمّد عليو، مصر سابق، ص 167، 170.

[50] قال الذّهبي: "أَثْنَى أَحْمَدُ بنُ حَنْبَلٍ عَلَى الأَصْمَعِيِّ فِي السّنَّةِ"، وقال علي بن حمزة البصري: "وقد كان الأصمعي ـ دون أبي عمرو ـ شديد العصبيّة على جماعة من الشّعراء لعِلل سنذكرها عند ذكر ما نذكرهم به، فعِلّة ذي الرّمة مع اعتقاد ذي الرّمة العدل وكان الأصمعي جَبْرياً وقيل لأبي عثمان المازني: لم قلّت روايتك عن الأصمعي قال: رُميت عنده بالقَدَر، والميل إلى مذهب أهل الاعتزال ...". ينظر، الذّهبي، مصدر سابق، ج10، ص 176، وعلي بن حمزة البصري، **بقيّة التّنبيهات على أغلاط الرّواة**، تحقيق خليل العطيّة (شبكة مشكاة الإسلاميّة) ص39، 40، ومصطفى صادق الرّافعي، **تاريخ آداب العرب**، تحقيق عبد الله المنشاوي ومهدي البحقيري (2ج؛ مكتبة الإيمان)، ج1، ص356، والمعلمي، **التّنكيل بما في تأنيب الكوثري من الأباطيل**، تحقيق الألباني وزهير الشّاويش وعبد الرّزاق حمزة (2ج؛ ط2؛ المكتب الإسلامي 1986)، ج2، ص551، 554.

[51] مقبول، مصدر سابق، ص76.

[52] ينظر: عبد الله بن أحمد بن حنبل، **كتاب السّنة**، تحقيق محمّد القحطاني (2ج؛ ط1؛ السّعوديّة: دار ابن القيم، 1986)، ج1، ص180.

[53] ينظر: محمّد عليو، مصدر سابق، ص464.

[54] كَانَ مَعَ إِمَامَتِهِ فِي الحَدِيْثِ إِمَاماً كَبِيْراً فِي العَرَبِيّة، فَقِيْهاً، فَصِيْحاً، رَأْساً فِي السّنَّةِ، وَلَمْ يَكُنْ يَتْلِبُهُ إِلاَّ مُعْتَزِلِيٌّ أَوْ جَهْمِيٌّ، لِمَا كَانَ يُظْهِرُ مِنَ السّنَنِ الصّحِيْحَةِ، وقَالَ أَحْمَدُ بنُ حَنْبَلٍ فيه:

إذَا رَأَيتَ الرّجُلَ يَغمِزُ حَمَّادَ بنَ سَلَمَةَ، فَاتَّهِمْهُ عَلَى الإِسْلاَمِ، فَإِنَّهُ كَانَ شَدِيْداً عَلَى المُبْتَدِعَةِ. ينظر، الذّهبي، مصدر سابق، ج7، تحقيق علي أبو زيد، ص446، 447، 450.

[55] محمّد عليو، مصدر سابق، ص169، 170.

[56] الذي يفترض المؤلّف أنه هو الكامن وراء المشروع السّيبويهي كما سبق الإشارة إليه.

[57] "ثم طالع بعد ذلك شيوخُ المعتزلة كتبَ الفلاسفة حين نشرت أيام المأمون فخلطت مناهجها بمناهج الكلام وأفردتها فنا من فنون العلم وسمتها باسم الكلام [...] وكان أبو الهذيل العلاف شيخهم الأكبر وافق الفلاسفة [...]"، ثم جاء تلميذه النّظَّام الذي "طالع كثيرا من كتب الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزلة"، الشّهرستاني، **الملل والنّحل**، تحقيق أمير علي مهنا وعلي حسن فاعور (2ج؛ ط3؛ بيروت: دار المعرفة، 1993)، ج1، ص41، 67. فهذه الحقيقة التّاريخيّة إمّا أن يُسَلِّمَ بها المؤلّف ليكون تسليمه إقرارا بعدم اطلاع سيبويه على الكلام الفلسفي، وإمّا أن ينكرها مقررا اطلاعه على تلك الفلسفات، ليكون بذلك متناقضا مع نفسه من حيث لا يشعر لأنه –وهو بصدد نفي الابستيمولوجيا المفصولة التي تربط نحو العرب بفلسفة يونان–نفى إمكانيّة اتصال سيبويه بتلك الفلسفات!! ما يُعَدُّ واحدا من بين المؤشرات التي تدل على الاختلال البنيوي للدراسة.

[58] مقبول، مصدر سابق، ص69.

[59] المصدر نفسه، ص71.

[60] نفسه، ص74.

[61] نفسه، ص74.

[62] أحالها المؤلّف على تذكرة النّحاة لأبي حيان [ت: 745]، وقد سبق لك فيما نقلناه أنّها في كتاب التّنبيهات لعلي بن حمزة البصري [ت: 375].

[63] مقبول، مصدر سابق، ص75.

[64] المصدر نفسه، ص75، 78.

[65] طه عبد الرّحمن، **في أصول الحوار وتجديد علم ال**كلام (ط2؛ الدّار البيضاء: المركز الثّقافي العربي، 2000)، ص41، 42.

[66] فصنيع سيبويه في ذلك لا يكاد يختلف عن صنيع ابن القاسم في المدونة.

[67] قال ثعلب: "اجتمع على صنعة كتاب سيبويه اثنان وأربعون إنسانا منهم سيبويه، والأصول والمسائل للخليل"، سيبويه، مصدر سابق، ج1، ص25 من مقدمة المحقق.

[68] طه عبد الرّحمن، مصدر سابق، ص46.

[69] مقبول، مصدر سابق، ص94.

[70] وعلى هذا الأساس بنى طه عبد الرّحمن كتابه: **تجديد المنهج في تقويم التّراث**، بل إنّه يُرْجِعُ هذا المنهج الحواري الجدلي إلى القرآن الكريم، ينظر، عبد الرّحمن، أصول الحوار ص20، 21، حيث يقول: "لا يصح أن نحصر ممارسة المناظرة في قسم واحد من أقسام التّراث الإسلامي العربي".

[71] مقبول، مصدر سابق، ص97.

[72] سيبويه، مصدر سابق، ج3، ص59، حاشيّة المحقق.

[73] طه عبد الرّحمن، مصدر سابق، ص68، 70.

[74] النّشار، نشأة الفكر، ص55، ومناهج البحث، ص77، 79، 82، وحسن الشّافعي، **المدخل إلى دراسة علم الكلام** (ط2؛ كراتشي: إدارة القرآن والعلوم الإسلاميّة، 2001)، ص162 وهاري ولفسون، **فلسفة المتكلمين في الإسلام**، ترجمة مصطفى لبيب عبد الغني (2ج؛ ط2؛ مصر: المركز القومي للترجمة، 2009)، ج1، ص65، 76.

[75] مقبول، مصدر سابق، ص108.

[76] مقبول، المصدر نفسه، ص106.

[77] طه عبد الرّحمن، مصدر سابق، ص132.

[78] مقبول، مصدر سابق، ص107 هامش.

[79] مقبول، المصدر نفسه، ص109، ويتضح ذلك كله بالرّجوع إلى مقالات الأشعري في الموضع الذي أحال عليه المؤلّف.

[80] وكأن القول بشيئيّة الكلام خاصيّة اعتزاليّة! أو لكأن غير المعتزلة يقولون بأن الكلام ليس بشيء!!

[81] المصدر نفسه، ص110، 111.

[82] ليس فيها أثر الاصطلاح أو الاقتراض أو الاصطناع.

[83] وهي خلفيّة يصفها المؤلّف بأنها كلاميّة! فما رأي غير المتكلمين من المسلمين في هذه المسألة يا ترى؟!

[84] نفسه، ص112.

[85] نفسه، ص115.

[86] نفسه، ص117، 120.

[87] نفسه، ص124.

[88] نفسه، ص133.

[89] الحلي، **نهاية المرام في علم الكلام**، تحقيق فاضل العرفان (3ج؛ ط1؛ قم: مؤسسة الإمام الصّادق، 1419)، ج1، ص53، 54، 55، 66.

[90] مقبول، مصدر سابق، ص133، 134.

[91] مقبول، المصدر نفسه، ص135.

[92] نفسه، ص136.

[93] نفسه، ص139، 140، وعن اعتزاليته ينظر: محمّد عليو، مصدر سابق، ص672 678.

[94] مقبول، ص137، والمتأمل لتعريف سيبويه يجد أن "سياقه" في الكتاب يتجافى أكثر فأكثر عن الدّلالات الكلاميّة.

[95] السّيد الشّريف الجرجاني، **شرح المواقف للإيجي ومعه حاشيتا السّيالكوتي والجلبي على شرح المواقف**، تحقيق محمود عمر الدّمياطي (8ج؛ ط1؛ بيروت: دار الكتب العلميّة 1998) ج2، ص211، 212.

[96] مقبول، مصدر سابق، ص140، 141.

[97] المصدر نفسه، ص141، 143.

[98] ابن جني، **الخصائص**، تحقيق محمّد علي النّجار (3ج؛ بيروت: عالم الكتب)، ج1 ص110، وابن مضاء، **الرّد على النّحاة**، تحقيق شوقي ضيف (ط2؛ القاهرة: دار المعارف) ص77.

[99] ابن جني، مصدر سابق، ج2، ص170، 171.

[100] مقبول، مصدر سابق، ص150.

[101] المصدر نفسه، ص162.

[102] نفسه، ص173.

[103] نفسه، ص168، 170.

[104] نفسه، ص170.

[105] أيمن الشّوا، "**بين نتائج الفكر للسهيلي وبدائع الفوائد لابن القيم**،" **مجلة جامعة دمشق** (المجلد 24، العدد الثّالثّ والرّابع، 2008)، ص57، 58.

[106] ينظر: أحمد أبو زيد، **مقدمة في الأصول الفكريّة للبلاغة وإعجاز القرآن** (ط1؛ الرّباط: دار الأمان، 1989)، ص47.

[107] أحمد أبو زيد، المصدر نفسه، ص47، 48.

[108] مقبول، مصدر سابق، ص162.

[109] مقبول، المصدر نفسه، ص176 هامش.

[110] نفسه، ص182، 183.

[111] سيبويه، مصدر سابق، ج2، ص47.

[112] مقبول، مصدر سابق، ص183، 184.

[113] المبرد، **المقتضب**، تحقيق محمّد عبد الخالق عضيمة (4ج؛ ط3؛ القاهرة: لجنة إحياء التّراث الإسلامي، 1994)، ج3، ص292.

[114] مقبول، مصدر سابق، ص185.

[115] المصدر نفسه، ص186.

[116] نفسه، ص186.

[117] إذ يقول الزّمخشري عن المشركين المحتجين بالقدر على ضلالتّهم: "وزعمهم أن عبادتهم بمشيئة الله، كما يقول إخوانهم المجبرة"، حيث قرنهم بالمجبرة الذي يقصد بهم أهل السّنة فهذا الذي أثار ابن المنير فعلق ذلك التّعليق الطّويل الذي اقتطع المؤلّف شيئا يسيرا منه. ينظر: صالح الغامدي، **المسائل الاعتزاليّة في تفسير الكشاف للزمخشري في ضوء ما ورد في كتاب الانتصاف لابن المنير** (ط1؛ حائل: دار الأندلس، 1998)، ج2، ص922.

[118] الزّخرف 20.

[119] صالح الغامدي، المصدر نفسه، ج2، ص922، 923.

[120] سبأ 33.

[121] مقبول، مصدر سابق، ص188.

[122] ويتضح ذلك بمراجعة تأويل الاية في أي تفسير من التّفاسير.

[123] طه 44.

[124] سيبويه، مصدر سابق، ج1، ص331.

[125] ينظر مثلا: الزّركشي، **البرهان في علوم القرآن**، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم (4ج؛ ط1؛ دار التّراث، 1957)، ج4، ص288، 392. ومحمّد الأمين الشّنقيطي، **أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن**، إشراف بكر أبو زيد، (7ج؛ ط1؛ مكة: دار عالم الفوائد 1426ه) ج4، ص517، 518.

[126] مقبول، مصدر سابق، ص188.

[127] ابن رجب، **جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثا من جوامع الكلم**، تحقيق عصام الدّين الصّبابطي (القاهرة: دار الحديث، 2004)، ص36.

[128] مقبول، مصدر سابق، ص188.

[129] المصدر نفسه، ص189.

[130] نفسه، ص193.

[131] نفسه، ص194.

[132] نفسه، ص195، 196.

[133] نفسه، ص198.

[134] ابن تيميّة، **كتاب الإيمان الكبير**، تحقيق محمّد سعيد إبراهيم سيد أحمد (2ج؛ السّعوديّة: جامعة أم القرى، 1422ه)، ج1، ص147.

[135] مقبول، مصدر سابق، ص199.

[136] "وذلك أنني إذا تأملت حال هذه اللغة الشّريفة الكريمة اللطيفة وجدت فيها من الحكمة والدّقّة والإرهاف والرّقّة ما يملك عليَّ جانب الفكر[...] فقَوَّى في نفسي اعتقاد كونها توفيقا من الله سبحانه وأنها وحي"، ابن جني، مصدر سابق، ج1، ص47.

[137] "نعم! قد يضع النّاس الاسم لما يحدث مما لم يكن مَنْ قبلهم يعرفه فيسميه، كما يولد لأحدهم ولد فيسميه اسما إما منقولا أو مرتجلا[...] وكذلك قد يُحْدِثُ الرّجل آلة من صناعة أو يصنف كتابا أو يبني مدينة ونحو ذلك، فيسميه باسم لأنه ليس من الأجناس المعروفة حتى يكون له اسم في اللغة العامة"، ابن تيميّة، مصدر سابق، ج1، ص150. أي: أن هناك قدرا مشتركا هو محل اتفاق في رجوع التّسميّة إلى الإنسان، لكن ليس بالضرورة على سبيل الاصطلاح! وهذا القدر خارج محل النّزاع في قضيّة نشأة اللغات.

[138] سيبويه، مصدر سابق، ج2، ص102، 103.

[139] مقبول، مصدر سابق، ص200.

[140] المصدر نفسه، ص246.

[141] نفسه، ص200.

[142] نفسه، ص199.

[143] السّيوطي، **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**، تحقيق محمّد جاد المولى ومحمّد أبو الفضل إبراهيم وعلي البجاوي (2ج؛ بيروت: المكتبة العصريّة، 1986)، ج1، ص 10 إلى ص 16.

[144] مقبول، مصدر سابق، ص201.

[145] والجهميّة في عرف ابن القيم كشيخه ابن تيميّة والأولين من أهل الحديث هم المعتزلة.

[146] المصدر نفسه، ص202.

[147] نفسه، ص206.

[148] نفسه، ص208.

[149] نفسه، ص209.

[150] كحال كثير من مباحث المنطق، حيث "إن الأمم جميعهم من أهل العلم والمقالات وأهل العمل والصّناعات يعرفون الأمور التي يحتاجون إلى معرفتها ويحققون ما يعانونه من العلوم والأعمال من غير تكلم بحد منطقي، ولا نجد أحدا من أئمة العلوم يتكلم بهذه الحدود لا أئمة الفقه ولا النّحو ولا الطّب ولا الحساب ولا أهل الصّناعات مع أنهم يتصورون مفردات علمهم فعلم استغناء التّصور عن هذه الحدود"، ابن تيميّة، **الرّد على المنطقيين** (بيروت: دار المعرفة) ص8، وترى بعض التيارات المنطقيّة الحديثة أن "عقلا سليما يستطيع أن يصل إلى الحقيقة في نطاق البحث الذي يقوم به بدون أن يَعْرِفَ قواعد الاستدلال"، النّشار، نشأة الفكر، ج1 ص35.

[151] الدّمنهوري، **إيضاح المبهم في معاني السّلَّم**، تحقيق عمر فاروق الطّباع (ط2؛ بيروت: مكتبة المعارف، 2006)، ص34.

[152] مقبول، مصدر سابق، ص209.

[153] المصدر نفسه، ص215.

[154] نفسه، ص218، 219.

[155] نفسه، ص226، 227.

[156] نفسه، ص228 وما بعدها.

[157] نفسه، ص237.

[158] النّشار، مناهج البحث، ص100، 101.

[159] ابن تيميّة، الرّد على المنطقيين، ص8.

[160] مقبول، مصدر سابق، ص238.

[161] الشّهرستاني، **نهاية الإقدام في علم الكلام**، تحقيق ألفريد جيوم (ط1؛ القاهرة: مكتبة الثّقافة الدّينيّة، 2009)، ص146.

[162] مقبول، مصدر سابق، ص236، 238.