

النِّقَاشُ الصِّدَامِيُّ بَيْنَ النَّحْوِ الْعَرَبِيِّ
وَالْمَنْطِقِ الْيُونَانِيِّ وَأَثْرُهُ فِي صَوْنِ أَبْوَابِ
الْعِلَّةِ عِنْدَ ابْنِ جَنِّي: قِرَاءَةٌ مَعْرِفِيَّةٌ

أدهم محمد علي حمويّة

منظمة العالم الإسلامي للتربية والعلوم والثقافة
(إيسيسكو)-المملكة المغربية

هُمام الطباع

الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا

The Confrontational Discussion
between Arabic Grammar and Greek
Logic and its Impact on Ibn Jinnī's
Formulation of his Chapters on
Causation: An Epistemological Review

Adham Muhammad Ali Hamawiya

Islamic World Educational, Scientific and
Cultural Organization (ICESCO), Morocco

Homam Altabaa

International Islamic University Malaysia

Abstract

Since Greek logic was concerned with the thoughts expressed in language, it has come to resemble Arabic grammar, which is concerned with how language expresses thoughts; thus, the relationship between both of them became more structural than it is the case with other branches of knowledge. However, the fundamentalist position led to a confrontational discussion between the two, which lasted for centuries. Accordingly, this research investigates, through a descriptive approach, the impact of that discussion in Ibn Jinnī's formulation of his chapters on causation. While categorizing his book *Al-Khaṣā'is*, Ibn Jinnī preferred to devote many chapters to the investigation of causation, all of which have equivalents in the theological and jurisprudential traditions. He was careful to describe grammatical causation according to the description of logical causation in terms of necessity and purpose, because both types of causation are different in that logical causation is based on presupposed rational factors, whereas grammatical causation is based on experimental results.

Keywords: grammar, logic, theology, jurisprudence, fundamentals, causation, grammatical causation, logical causation, Islamic thought

ملخص البحث

لَمَّا كَانَ الْمَنْطِقُ الْيُونَانِيُّ يَبْحَثُ فِي الْفِكْرِ الْمُعَبَّرِ عَنْهُ بِاللُّغَةِ؛ اشْتَبَهَ بِالنَّحْوِ الْعَرَبِيِّ الَّذِي يَبْحَثُ فِي اللُّغَةِ الْمُعَبَّرَةِ عَنِ الْفِكْرِ، وَصَارَتِ الْعِلَاقَةُ بَيْنَهُمَا أَكْثَرَ عَضْوِيَّةً مِمَّا هِيَ عَلَيْهِ فِي غَيْرِهِمَا مِنَ الْعُلُومِ، وَلَكِنْ الْمَوْقِفَ الْأَصُولِيَّ أَدَّى إِلَى

نقاش في التعارض بينهما استمر إلى عصورٍ متأخرة. يتحرى هذا البحث - من خلال منهجٍ وصفيٍّ - بيان أثر ذلك التعارض في صوغ أبواب العلة عند ابن جني؛ فإنه أثر في أثناء تصنيفه كتابه *الخصائص* أن يعقد أبواباً كثيرة للبحث في العلل، كلها لها ما يقابلها في المنهجين الكلامي والفقهية، في حين كان حريصاً على أن يصف العلة النحوية بما اتّصفت به العلة المنطقية من الضرورة والغاية، ولكن العلتين مختلفتان في هذا الاتّصاف؛ لأنه في العلة المنطقية من مقومات مبدأ عقليٍّ مُفترَضٍ سلفاً، وفي العلة النحوية نتائج تجربة علمية.

الكلمات المفتاحية: النحو، المنطق، الكلام، الفقه، الأصول، العلة، العلة النحوية، العلة المنطقية، الفكر الإسلامي

مقدمة

إذ نشطت حركة الترجمة في ظلّ الدولة العباسية؛ عرّفت الثقافة العربية الإسلامية المنطق اليوناني، ووظفته لسببين: أحدهما فكريٌّ مرده إلى اتخاذ هذا المنطق وسيلةً دفاعيةً أمام هجمات أهل العقائد ممن كان الغنوص أساس عقائدهم، كالمناوية، والباطنية، فالمنطق يُعارض الغنوص، والسبب الآخر سياسيٌّ مبنيٌّ على سابقه؛ إذ لم يقتصر الخلاف بين أهل العقائد في عقائدهم، وإنما تعدّاه إلى محاولة أهل كلِّ عقيدة فرض سلطتهم السياسية على من غيرهم، وبذا أدخل المنطق اليوناني في الثقافة العربية الإسلامية (الجابري ٢٠٠٩).

وكان لا بُدَّ من تبعات هذا الإدخال الذي جمّع معقولين، عربيّاً ويونانيّاً، وتوظيفه في سبيل نصرّة العقيدة والسياسية، "أو تطوير مباحث العلوم الإسلامية؛" إذ واجه المنطق اليونانيّ اختلافاً بين مُفكّري الإسلام في طبيعة النظر إليه والأخذ منه، فمنهم أصوليون - ولا سيما المتقدمين - لم يقبلوا المنطق بعامة، وسعوا إلى إقامة منطقٍ إسلاميٍّ خاصٍّ، ومنهم أصوليون - ولا سيما المتأخرين - حاولوا التوفيق بين المنطقين الإسلامي واليوناني، ومنهم فلاسفة الإسلام الذين قبلوه قانوناً للعقل يُمثّل وحدة فكريةً كاملةً لا تتزعزع (النّشار ١٩٨٤).

وقد دَفَع الفريقُ الأولُ نحو نقاشٍ ثرٍّ جُوبه به المنطق اليوناني؛ انطلاقاً من المنهجية اليقينية التي يتطلّبها من حيث "يشتغل بالنظر في العقل المطلق من حيث هو، بقطع النظر عما يتعلّق به، فيبحث في طريقة تفكير العقل مُجرّداً عن المؤثرات، ويُحقّق صناعة صورةٍ مُحايدةٍ تُقنع العقل البشري بما فيه من عِللٍ وقصورٍ، حتى تصل به إلى درجة القطع واليقين؛ لذا يتطلّب منهجيةً في التفكير لا تتباين الأذهان في سلوك مساراتها، ولا ينشأ الغلط من وضعية قوانينها" (الحارثي ٢٠١٠: ١٢٨).

"وما زال نُظَار المسلمين يُصنّفون في الرّدّ عليهم^[على المناطقة] في المنطق، ويبيّنون خطأهم فيما ذكروه في الحدّ والقياس جميعاً كما يبيّنون خطأهم في الإلهيات وغيرها، ولم يكن أحدٌ من نُظَار المسلمين يلتفتون إلى طريقهم، بل

الأشعرية والمعتزلة والكرامية والشيعة وسائر الطوائف كانوا يعيبنها ويثبتون فسادها، وأوّل من خلط المنطق بأصول المسلمين أبو حامد الغزالي" (ابن تيمية ١٩٧٩: ٩ / ٢٣١).

ولم ترق هذه المنهجية اليقينية للمتكلمين والفقهاء والنحويين المتقدمين الذين نشأت بجهودهم الأصول في علوم الملة الإسلامية (الأمدي ٢٠٠٣)، وهاجموها من ثلاث حيثيات: الأولى حيثية علمية تتعلق بمحلّها من علومهم، فالتكلمون رَفَضُوا لتعارضها مع منهجيتهم التي تصدّر عن فكر إسلامي صرّف، والفقهاء حرّموا لصدورها عن فكر وثني، والنحويون عابوا من يأخذ بها لاختصاصها بأنها نتاج نحو أعجمي. والثانية حيثية عقديّة تتعلق باستناد المنطق إلى المباحث الغيبية (المتافيزيقية)؛ لأن غايتها التوصل إلى الماهية الكاملة، مما يؤدي بالبحث المنطقي إلى محاولة تحديد الذات الإلهية وغيرها من الكائنات مما لا يمكن الوصول إلى حقيقته؛ لأن العلم بها توقيفي لا توفيق في رأيهم (النشار ٢٠٠٠). والثالثة حيثية شرعية؛ إذ "تعبد الله تعالى المكلفين بالعلم مثلما تعبدّهم بالعمل، وتعبدّهم بالتفكير والتفقه مثلما بالصلاة والصوم، وتعبدّهم بالبحث والنظر مثلما تعبدّهم بالحجّ والجهاد... والتكليف هو تحميل لما فيه كلفة" (الريسوني ١٩٩٤: ٢٢٩)، ولو كانت أحكام الإسلام كلّها يقينية يصل إليها الإنسان من دون سعي أو بحث أو تأمل أو تفكير؛ لما بقي للتكليف العلمي معنى، ولما كان أن "يرفع الله الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ" (سورة المجادلة: الآية ١١).

أولاً: التعارض بين النحو والمنطق

لا تخفى العلاقة العضوية بين علوم الأصول، أي الكلام والفقه (وأصوله) والنحو، فكلٌّ منها نصيبٌ في مباحث الآخر، فهي نتاج مناخ إسلامي عامّ شاركت فيه في النشأة، وتساهمت في أسباب التطور، وفي وجوه التأثير والتأثير (الراجحي ١٩٧٩)، ولكن يمكن أن يُقال إن العلاقة بين النحو والمنطق أكثر عضوية، فالأخير وإن كان يُقدّم على أنه آلة للبحث في كفيات الاستدلال والمناظرة، فإنه أيضًا يعني باللغة من حيث إنها تعبير عن الفكر الذي يبحث فيه، ومن ثمّ انبغى له أن يبحث فيها يُعبّر عنه، أي في اللغة، وإذا كان المنطق يُقدّم على أنه أعلى مراتب التفكير الإنساني فهذا بفضل اللغة التي تُحيله من عيانيّ إلى مجرّد، أي إلى معنّى عقليّ صرّف، وليصل التفكير إلى هذا - أي إلى المنطق - لا بدّ له من البحث عن لغة - ذات ألفاظ - مُحكّمة لا لبس فيها؛ لذا يُحلل معاني ألفاظ اللغة وتراكيبها على اختلافها ليصل إلى قواعد تجعله صحيحًا في شكله وموضوعه، "وهنا وجد المنطق أمامه علمًا من علوم اللغة يعني بهذه الناحية، ألا وهو النحو، فكان لا مناصّ إذن من تحديد الصلة بين كليهما، خصوصًا وأن الأمر قد يشتهه، فيُصبح موضوع العلمين واحدًا من حيث إن النحو يبحث في اللغة المُعبّرة عن الفكر، والمنطق يبحث في الفكر المُعبّر عنه باللغة" (بدوي ١٩٦٨: ٣٢).

ويُفهم من هذا أن لكل لغة منطقها الخاص بها، لا تخرج عن هذا لغة من اللغات، ويكفي دليلاً أن "أرسطو قد وصل إلى كثير من التصنيفات المنطقية بواسطة دراسته للغة ونحوها" (بدوي ١٩٦٨: ٣٣)؛ لذا كانت دعوة السيرافي (ت ٣٦٨هـ) في مناظرته متى بن يونس (ت ٣٢٨هـ) إلى أن العربية في غنى عن المنطق اليوناني؛ لأن لها منطقها الخاص بها - أي نحوها - مثلما أن منطق اليونان هو نحو لغتهم (التوحّيدي ب ت)، ويُفهم هذا أيضاً من كلام للشافعي (ت ٢٠٤هـ) سابق أنكر فيه ما جرى في عصره، قال: "ما جهل الناس، ولا اختلفوا، إلا لتركيهم لسان العرب، وميلهم إلى لسان أرسططاليس" (كما ورد في السيوطي ب ت: ١٥).

وللتعارض بين النحو العربي والمنطق اليوناني شواهد تاريخية كثيرة، منها:

- المعارضة التي جرت بين الكندي الفيلسوف (ت ٢٦٠هـ) والمبرد النحوي (ت ٢٨٥هـ) (كما ورد في الجرجاني ١٩٩٥).

- تعليق ابن قتيبة الدينوري (ت ٢٧٦هـ) على شيوع ألفاظ المنطق والفلسفة في خطاب الأدباء والعلماء لعصره، قال: "... فإذا سمع الغمر والحدث العرّ قوله: الكون، والفساد، وسمع: الكيان، والأسماء المفردة، والكيفية، والكمية، والزمان، والدليل، والأخبار المؤلفة؛ راعه ما سمع، فظن أن نحت هذه الألقاب كل فائدة وكل لطيفة... فإذا أراد المتكلم أن يستعمل بعض تلك الوجوه في كلامه؛ كانت وبالاً على لفظه، وقيداً لسانه، وعياً في المحافل، وعقلاً عند المتناظرين" (ابن قتيبة ب ت: ٧-٨).

- تعليق الزجاجي (ت ٣٣٧هـ) على بعض حدود للاسم ذكرها في كتابه، قال: "... وليس هذا من ألفاظ النحويين ولا أوضاعهم، وإنما هو من كلام المنطقيين، وإن كان قد تعلق به جماعة من النحويين، وهو صحيح على أوضاع المنطقيين ومذهبهم؛ لأن غرضهم غير غرضنا، ومغزاهم غير مغزانا، وهو عندنا على أوضاع النحو غير صحيح" (الزجاجي ١٩٧٩: ٤٨).

- اعتذار ابن سيده (ت ٤٥٨هـ) لاحتمال وقوع الغلط في كتابه المحكم بقوله: "... وذلك أي أجد علم اللغة أقل بضائعي، وأيسر صنائعي، إذا أضفته إلى ما أنا به من علم حقيق النحو، وحوشي العروض، وخفي القافية، وتصوير الأشكال المنطقية، والنظر في سائر العلوم الجدلية، والتي يمنعني من الإخبار بها نبو طباع أهل الوقت، وما هم عليه من رداءة الأوضاع والمقت" (ابن سيده ١٩٨١: ١٦)، ويجدر هنا التذكير بأن الأندلس كانت من أشد البيئات محاربة لعلوم الأوائل، ولا سيما صناعة المنطق، قال عنها ابن طمّوس (ت ٦٢٠هـ): "فإني رأيتها مرفوضة عندهم، مطروحة لديهم، لا يُحفل بها، ولا يُلتمت إليها، وزيادة إلى هذا أن أهل زماننا ينفرون ويرمون العالم بها بالبدعة والزندقة، وقد اشترك في هذا الأمر عنهم دهماؤهم وعلماءهم" (ابن طمّوس ١٩١٦: ٨).

- ما يرويه ابنُ السَّيِّدِ البَطْلَيْوْسِيَّ (ت ٥٢١هـ)، قال: "وَقَعَ البَحْثُ بَيْنِي وَبَيْنَ رَجُلٍ مِنْ أَهْلِ الأَدَبِ فِي مَسَائِلِ نَحْوِيَّةٍ، فَجَعَلَ يُكْثِرُ مِنْ ذِكْرِ المَحْمُولِ وَالمَوْضُوعِ وَالأَلْفَاظِ المَنْطِقِيَّةِ، فَقُلْتُ لَهُ: صِنَاعَةُ النَحْوِ يُسْتَعْمَلُ فِيهَا مَجَازَاتٌ وَمُسَامَحَاتٌ لَا يَسْتَعْمَلُهَا أَهْلُ المَنْطِقِ" (كما ورد في السُّيُوطِيِّ ب ت: ٢٠٠).
 - قَوْلُ الأَزْهَرِيِّ (ت ٩٠٥هـ): "ما زال العلماءُ وَالمَحْقُقُونَ قَدِيمًا وَحَدِيثًا يَسْتَنكِرُونَ اسْتِعْمَالَ الحُدُودِ وَالأَلْفَاظِ المَنْطِقِيَّةِ فِي صِنَاعَةِ النَحْوِ وَسَائِرِ الفُنُونِ، وَيَذْمُونَ ذَلِكَ أَبْلَغَ ذَمٍّ، وَيَعْدُونَهُ مِنَ التَّخْلِيطِ وَإِدْخَالِ اصْطِلَاحِ قَوْمٍ فِي اصْطِلَاحِ آخَرِينَ" (الأَزْهَرِيُّ ١٩٠٧: ١٧/١).
- وفضلاً عن ذلك ما تفتنُّ له بعضُ المناطقِ من علاقةِ بينِ النحوِ والمنطقِ، فحاولوا المِزجَ أو التفرِيقَ بينهما في مؤلفاتٍ خاصَّةٍ، من مثَلِ:
- حُئَيْنِ بنِ إِسْحَاقَ (ت ٢٦٠هـ) في كتابه أَحْكَامُ الإِعْرَابِ عَلَى مَذَاهِبِ اليُونَانِيِّينَ (كما ورد في ابنِ النَّدِيمِ ١٩٧١).
 - السَّرْحُخِيَّيَّ (ت ٢٦٠هـ) في كتابه الفَرْقُ بَيْنِ نَحْوِ العَرَبِ وَالمَنْطِقِ (كما ورد في ابنِ أَبِي أُصَيْبَةَ ب ت).
 - الفَارَائِيَّ (ت ٣٣٩هـ) في كتابَيْهِ إِحْصَاءُ العُلُومِ (الفَارَائِيَّ ١٩٩٦)، وَالتَّنْبِيهُ عَلَى سَبِيلِ السَّعَادَةِ (الفَارَائِيَّ ١٩٨٧).
 - يَحْيَى بنِ عَدِيَّ (ت ٣٦٤هـ) في كتابه تَبْيِينُ الفَصْلِ بَيْنَ صِنَاعَتِي المَنْطِقِ الفَلْسَفيِّ وَالنَحْوِ العَرَبِيِّ (ابنِ عَدِيَّ ١٩٨٨).
- ولكن تبقى المناظرة التي جرت بين السَّيرافِيِّ ومَتَّى بنِ يُونَسَ في المفاضلةِ بينِ النحوِ والمنطقِ من أهمِّ الوثائقِ على الصلةِ بينِ هذينِ العَلَمِيَّينَ مِنْ جِهَةٍ، وَعَلَى التَّعَارُضِ بَيْنَهُمَا مِنْ جِهَةٍ أُخْرَى (التَّوْحِيدِيَّ ب ت). إن ما سعى السَّيرافِيُّ إلى إثباته في المناظرة أن لكلِّ لُغَةٍ مَنْطِقَهَا الخَاصَّ بِهَا مُتَمَثِّلاً فِي نَحْوِهَا، وَمَا سَأَلَهُ أبا بَشْرٍ عَنِ الوَاوِ (في) أَحْكَامِهَا وَمَعَانِيهَا، وَهِيَ لَفْظَانِ، وَعَنِ التَّمْيِيزِ بَيْنَ مَعَانِي تَرَكَيبٍ مِنْ مِثْلِ: زَيْدٌ أَفْضَلُ الإِخْوَةِ، وَزَيْدٌ أَفْضَلُ إِخْوَتِهِ؛ مَا سَأَلَهُ عَنِ هَذَا وَغَيْرِهِ إِلا لِيُثَبِّتَ ذَلِكَ، فَالنَّحْوُ وَالمَنْطِقُ مُتَنَازِرَانِ، وَلا مَنَاسِبَةٌ بَيْنَهُمَا لُغَةً وَفِكْرًا، وَهُوَ مَا يُرِيدُهُ السَّيرافِيُّ، وَبِهِ انْتَصَرَ لِلنَّحْوِ عَلَى المَنْطِقِ؛ لِأَنَّ فِي الأَوَّلِ غَنَى عَنِ الثَّانِي، وَلا بُدَّ مِنَ التَّنْبِيهِ هَهُنَا إِلَى أَنَّ السَّيرافِيَّ عَرَفَ المَنْطِقَ وَإِنْ لَمْ يَتَمَثَّلْ فِي إِنتِاجِهِ النَّحْوِيِّ، هَذَا مَا يَصِحُّ جَلِيًّا فِي المَنَاظَرَةِ (التَّوْحِيدِيَّ ب ت).
- وفي المَقَابِلِ نَجِدُ مُعَاوِزَ السَّيرافِيَّ أبا سَلِيحَانَ السَّجِسْتَانِيَّ (ت ٣٩٢هـ)، يُؤَيِّدُهُ تَلْمِيذُهُمَا التَّوْحِيدِيَّ (ت ٤١٤هـ)، يُفَرِّقُ مَا بَيْنَ العَلَمِيَّينَ لِيَصِلَ إِلَى مَا بَيْنَهُمَا مِنَ المَنَاسِبَةِ، فَيَذْكَرُ أَنَّ النَحْوَ أَدَاتُهُ الحَسُّ، وَالمَنْطِقُ أَدَاتُهُ العَقْلُ، مُقَدِّمًا لِذَلِكَ بِنتِيجَةٍ مَفَادُهَا أَنَّ "النَّحْوَ مَنْطِقٌ عَرَبِيٌّ، وَالمَنْطِقُ نَحْوٌ عَقْلِيٌّ" (التَّوْحِيدِيَّ ١٩٩٢: ١٦٩)، وَهِيَ نَتِيجَةُ

تُوضَّح الخلاف بين العلمين، بقدر ما تُبرز المناسبة بينهما؛ إذ ميَّز السَّجِسْتَانِيُّ المنطق العقلي من المنطق الحسي (النحو)، وذكَّر أن غاية الكمال للعالم اجتماعهما لديه، ولهذا التمييز أهميته لسببين:

أحدهما أن فيه محاولةً لفُصِّح الخلاف بين النحويين والمناطقة بعد ما تأكَّد في مناظرة السَّيرَانِيَّ وأبي بَشْرٍ؛ إذ توسَّط في الكلام على الحاجة إلى كلِّ من عِلْمِي النحو والمنطق، وأنه لا بُدَّ للعالم في أحدهما من أن يعلم الآخر، على أن هذا التوسُّط مسبوقةٌ عُرِفَ عن الفارابيِّ -ولكن ليس كما قدَّمه السَّجِسْتَانِيُّ- فبينما جعلَ السَّيرَانِيُّ النحو والمنطق واحداً يبحث كلُّ منهما الألفاظ والمعاني في لُغَتِهِ، وحرَّصَ متى على تأكيد اهتمام المناطقة بالمعاني من دون الألفاظ؛ لأن المعنى أشرفُ من اللفظ؛ بينما كان ذلك ذكَّرَ الفارابيُّ ما بيَّنَ العلمين من المناسبة والتشابه، قال: "بيِّنَ صناعة النحو وبيَّنَ صناعة المنطق تشابُهً ما، وهو أن صناعة النحو تفيد العلم بصواب ما نطق به، والقوة على الصواب منه بحسب عادة أهل لسانٍ ما، وصناعة المنطق تفيد العلم بصواب ما يُعقل، والقدرة على اقتناء الصواب فيما يُعقل، وكما أن صناعة النحو تُقوِّم اللسان حتى لا يلفظ إلا بصوابٍ ما جرَّت به عادة أهل لسانٍ ما؛ كذلك صناعة المنطق تُقوِّم الذهن حتى لا يعقل إلا الصواب من كلِّ شيءٍ، وبالجمله فإن نسبة صناعة النحو إلى الألفاظ هي كنسبة صناعة المنطق إلى المعقولات، فهذا تشابُهٌ ما بينهما" (الفارابيُّ ١٩٨٧: ٢٣١). والمُهمُّ في العبارة السابقة ما ذكَّره الفارابيُّ من فائدة كلِّ من الصناعتين، النحو والمنطق، وهو ما يشير إلى منطقتين؛ منطقٍ حسيٍّ مادَّته اللغة، ومنطقٍ عقليٍّ مادَّته الفكر، مما يُعيد إلى التمييز الذي أجراه السَّجِسْتَانِيُّ.

والسبب الآخر لأهمية التمييز الذي قدَّمه السَّجِسْتَانِيُّ اتفاهُ مع ما ذهبَ إليه القدماء والمُحدِّثون من تقسيم المنطق إلى صُورِيٍّ ومادِّيٍّ (السَّائِي ١٩٩٣؛ بدوي ١٩٦٨)، فموضوع عِلْمِ المنطق هو التصورات والتصديقات المؤدية إلى العلم، وإذا عني المنطق بالمضمون الواقعي لموضوعه كان مادِّيًّا، أما إذا عني بالعمليات العقلية لتحصيل موضوعه تحصيلًا سَلِيًّا فهو صُورِيٌّ، و"الفرق بينهما فرُقٌ ما بين السلوك والحكم على السلوك، أو فرُقٌ ما بين الاستعمال والمعيار، أو فرُقٌ ما بين العقل ونقْدِ العقل" (حَسَّان ٢٠٠٠: ٤٦)، ومن ثم يتصلُّ النحو بالمنطق المادي (الحسي أو الطبيعي) أكثر من اتصاله بالمنطق الصوري (العقلي)؛ لأنه يبحث في المضمون الواقعي للتصورات والتصديقات في اللغة، وهذا البحث -وَفَقَّ ما يراه تَمَّام حَسَّان- لا يختصُّ بأُمَّةٍ من دونِ أُمَّةٍ، أي باليونان من دونِ غيرِهِم، وإنما هو مما تشترك فيه الأمم؛ لأنه من قوانين العقل الأساس البديهية التي لا تحتاج إلى برهانٍ على صِدْقِها؛ لأنها ضروريةٌ، فليست من عَمَلِ العقل، ولكنها من بُنْيَتِهِ (حَسَّان ٢٠٠٠)، فالمنطق المادي لا يعرف الأشكال والأقيسة والأدلة الصورية، وإنما يَعْمَدُ إلى نوعٍ من الاستدلال الطبيعي يبني عليه كلُّ ما هو صوريٌّ بغية التقنين والتقييد، وهو منطقٌ لم يُنتج أرسطو، "وإنما كان نتاج تكوين العقل الإنساني الذي منحه الله للعرب واليونان وسائر الأمم والشعوب" (حَسَّان ٢٠٠٠: ٤٩).

ولكن في حين يذهب إلى اتفاق العُلمين جماعةٌ يُدْعَوْنَ "فلاسفة النحويين" (الأصفهاني ١٩٩٢)؛ يبقى الخلاف بينهما هو الغالب، وإذ لظالما نُوظَر النحو بالمنطق - وللمنطق أدلته المنهجية الخاصة به والتناسبة مع اللغة التي صَدَرَ عنها - كان لا بُدَّ للنحو من أن تكون له أيضًا أدلته المنهجية الخاصة به والتناسبة مع اللغة التي صَدَرَ عنها، ولأن هذه اللغة كانت عمادَ منهجية متكاملة في حينها تمثلت في علوم الأصول؛ آثر النحويون الالتجاء إلى المنهج الأصولي ليصوغوا وَفَقَهُ المنهج النحوي بعيداً عن المنهج المنطقي، فضلاً عن توظيفهم التطبيقات العملية للمنهج الكلامي في أثناء بحثهم أصولهم النحوية، ومن ثمَّ حاولَ كلُّ من ابنِ جِنِّي (ت ٣٩٢هـ) وابنِ الأَنْبَارِيِّ (ت ٥٧٧هـ) صوغَ نحوٍ عقليٍّ عربيٍّ صرفٍ يُبين الأسباب العقلية للقواعد النحوية والأوضاع اللغوية وَفَقَ منهج يتفق وطبيعة منهجية التفكير الإسلامية، بعيداً عن النحو العقلي المُجْتَلَب، أي المنطق اليوناني. أما ابنُ جِنِّي فلأنه عاصرَ التعارض بين النحو العربي والمنطق اليوناني، وأما ابنُ الأَنْبَارِيِّ فلأنه عايشَ تبعات محاولة الغزالي "تبيين المنطق" - وَفَقَ قولَ مُحَمَّدَ عابد الجابري (٢٠٠٩) - مع علوم الملة الإسلامية، ثم تابع السُّيُوطِيُّ (ت ٩١١هـ) هذا النهج في كتابه *الاقتراح في أصول النحو*، وإن كان المنطق تَعَلُّغَ من قبل في كثير من المسائل النحوية وغيرها على أيدي ابنِ يعيَشَ (ت ٦٤٣هـ) في *شَرْحِهِ الْمَفْصَلِ* (ب ت) للزَّحَّاشِيِّ (ت ٥٣٨هـ)، والرَّضِيِّ الأَسْتَرَابَادِيِّ (ت ٦٨٨هـ) في *شَرْحِهِ الْكَافِيَةِ* (١٩٩٦) لابنِ الْحَاجِبِ (ت ٦٤٦هـ)، وغيرهم.

وبتَّبُعَ التعارض بين النحو والمنطق وما نتج عنه من صوغ منهجٍ نحويٍّ يُقَابِلُ المنهج المنطقي، ويتخذ من المنهجين الأصولي والكلامي أساساً لذلك، وبمراجعة التأثير المنطقي في هذين المنهجين؛ يُلحِظُ أن المنهج النحوي كان أقرب إلى المنهج الكلامي في قبول هذا التأثير؛ لأن تَعَلُّغَ المنطق في المسائل النحوية لم يطل أصالة الأدلة النحوية كما طال أصالة الأدلة الفقهية، فقد حافظ الكلام والنحو على أدلتها من أيِّ تأثيرٍ جوهريٍّ للمنطق فيها، بعكس الفقه الذي لم يضره ذلك؛ لأنه لم يمسَّ جوهر أدلته العقلية، أما الكلام والنحو فأدلتها العقلية هي المقدمة، ويُعارضها المنطق ومقولاته؛ لاختلاف النظام المعرفي الذي تصدُر عنه هذه العلوم؛ الكلام والنحو من جهة، والمنطق من جهةٍ أُخرى، فضلاً عن أن الفكرة التي سعى النحويون إلى إثباتها مع بدايات دخول المنطق إلى علمهم - ومفادها أن المنطق نحوٌ يوناني، ويُناظر نحوَ العربية - لم تكن لتسمح بأن يستمدَّ المنهج النحوي أيًّا من أدلته من المنطق، ولا غرَّو أن لم يفتِّ ابنُ جِنِّي بيان أن المنهج النحوي أقرب إلى المنهج الكلامي منه إلى المنهج الفقهي، قال: "اعلم أن علل النحويين - وأعني بذلك حُذَاقهم المتقنين، لا ألفافهم المستضعفين - أقرب إلى علل المتكلمين منها إلى علل المتفقيين، وذلك أنهم إنما يُجِيلون على الحسِّ، ويحتجون فيه بثقل الحال أو خفتها على النفس، وليس كذلك حديث علل الفقه، وذلك أنها إنما هي أعلامٌ وأماراتٌ لوقوع الأحكام، ووجوه الحكمة فيها خفيةٌ عنا، غيرٌ بادية الصفحة لنا، ألا ترى أن ترتيب مناسك الحج، وفرائض الطهور والصلاة والطلاق، وغير ذلك إنما يُرجع في

وجوبه إلى ورود الأمر بعمله، ولا تُعرَف علةٌ جعلت الصلوات في اليوم والليلة خمسًا دون غيرها من العدد، ولا يُعلم أيضًا حال الحكمة والمصلحة في عدد الركعات، ولا في اختلاف ما فيها من التسييح والتلاوات، إلى غير ذلك مما يطول ذكره، ولا تحلّ النفس بمعرفة السبب الذي كان له ومن أجله؟ وليس كذلك علل النحويين" (ابن جنّي ب ت: ١: ٤٨).

وتبعًا لما سبق لم يكن تغلغل المنطق ليطغى تأثيره على النتاج العقلي للنحويين، وإنما ما فتئوا يصدرن في الدرس النحوي عن فكرٍ يحكمه المناخ الإسلامي العام الذي نشأت في ظلّه علوم الملة الإسلامية وتطوّرت، مما قد يسمح بوصف هذا الدرس بأنه بعامةٍ موسوعيٌّ لتطوّره إلى مسائل مختلفة في علوم مختلفة، كالقراءات والحديث والتفسير والبلاغة والكلام والفقه وأصوله، وكلّها علومٌ إسلاميةٌ أضيفت إليها بعد علومٍ أخرى غير إسلاميةٍ من أبرزها المنطق الذي ما انفكّ المعجبون به من الإسلاميين يحاولون استحضاره أو تطويعه في علوم ملّتهم، وإن لم يمكن لهم ذلك بتامه؛ ربّما لبعُد الهوة بين النهجين المعرفيين الإسلامي واليوناني، أو على الأقل لغلبة نقاط الافتراق نقاط الاتفاق بين آليتي التفكير الإسلامية واليونانية، ولا ينتقد هذا بما صنعه الفلاسفة الإسلاميون؛ لأنهم وإن عمدوا إلى الفلسفة اليونانية وما يُلحق بها -أي علم المنطق- شارحين وملخصين؛ لم يفعلوا ذلك إلا في إطار الضوابط الإسلامية بعامة، التي تتفق وتوجهاتهم العقدية بخاصة، وهذا مما يقيم الدليل على أن علوم الملة الإسلامية -منذ نشأتها- لم تكن لتصدر عن أيّ فكرٍ دخيلٍ على الفكر الإسلامي الصّرف، وإلا لكانت تقبلت هذا الدخيل فيما بعد، ولا مُسوّغ حينها لأيّ اعتراضٍ أو رفضٍ أو تحريمٍ أو نقدٍ جوبه به الدخيل، أو لم يكن المعجبون بالمنطق أنفسهم ليضيعوا فرصة نسبة علوم الملة الإسلامية إلى التأثير بها أعجبوا به، وذا ما ليس في المتقدمين منهم بله المتأخرين، فلا يستقيم، فضلاً عن أن المنطق اليوناني حقيقةً لم يعد أن يكون تقنياً لآليات التفكير المشتركة بين البشر، أي إنه لا يضيف على تفكير قومٍ ما يميّزه من تفكير آخرين، وإنما يجمع هذه الآليات، ثم يُفاضل بينها من حيث تقديمه ما يفيد اليقين منها على غيره بما يناسب طبيعة التفكير اليونانية، في حين أن طبيعة تفكيرٍ أخرى تُقدّم من هذه الآليات ما يناسبها، وهكذا، فكلُّ تفكيرٍ إنسانيٍّ يجد له قانوناً في هذا المنطق يصفه لا يتبعه، بعكس ما يُخيّل إلى كلِّ مُتقصص من أيّ تفكيرٍ إلا التفكير اليوناني، وهذا نتيجةٌ يعزّزها هذا البحث بعامة.

ثانياً: مبحث العلة بين النحو والمنطق

"يقسم الاستدلال الذي يمارسه الفكر البشري عادةً إلى قسمين رئيسيين؛ أحدهما الاستنباط، والآخر الاستقراء، ولكلٍّ من الدليل الاستنباطي والدليل الاستقرائي منهجٌ الخاص وطريقه المميز" (الصدر ١٩٨٦: ٥). ويستبطن كلُّ فكرٍ استدلالاً خاصاً به، أو على الأقل يأخذ من كلِّ استدلالٍ ما يتفق وطبيعته، مما يترتب عليه أن قسماً

الاستدلال المتقدم ذكرهما يتعاورهما كلُّ فكرٍ أيًّا كانت الثقافة التي يُمثلها، أيُّ إنهما لدى علماء اللغة على اختلاف لغاتهم، وكذا لدى الأصوليين والمناطقية، كلُّ وفَّق مجاله، وفَرَّقَ بينها أن الاستنباط كلُّ استدلالٍ لا تكبُرُ نتيجتهُ المقدماتِ التي تكوّن منها، أيُّ إن النتيجة فيه تُساوي مقدماتها، أو تكون أصغر منها، ومثاله التقليدي لدى المناطقية قولهم: كلُّ إنسانٍ فإن، وسُقراطُ إنسانٌ، إذن سُقراطُ فإن، وقد يُسمى هذا القسم أيضًا القياس والاستنتاج. أما الاستقراء فكلُّ استدلالٍ تكبُرُ نتيجتهُ المقدماتِ التي تكوّن منها، كأن يُقال: الحديد والنحاس والرصاص والذهب كلُّ منها يتمدّد بالحرارة، وكلُّ منها معدنٌ؛ إذن كلُّ معدنٍ يتمدّد بالحرارة، فالنتيجة التي عمّت كلَّ معدنٍ أكبرُ من مقدماتها التي عدّت بعض أنواع المعادن (صليبا ١٩٨٢؛ بدوي ١٩٨٤؛ الصدر ١٩٨٦).

"ومن أجل هذا يُعتبر السير الفكري في الدليل الاستقرائي مُعاكسًا للسير في الدليل الاستنباطي الذي يصطنع الطريقة القياسية، فبينما يسير الدليل الاستنباطي -وفَّق الطريقة القياسية- من العامّ إلى الخاصّ عادةً؛ يسير الدليل الاستقرائي -خلافًا لذلك- من الخاصّ إلى العامّ" (الصدر ١٩٨٦: ٦)، فضلًا عنه أن "الخلاف بين كلا النوعين من التعميم هو في الالتجاء إلى التجربة" (بدوي ١٩٨٤: ١/١٤٥)، ففي الاستقراء يُستند إلى التجربة، وليست الحال كذا في الاستنباط، أيُّ إن الاستنباط عمليةٌ فكريةٌ خالصةٌ يتسَّق فيها العقل مع ذاته من دون الالتجاء إلى عناصر خارجية في أثناء صوغه المقدمات ونتائجها، أما في الاستقراء فيلتجئ العقل إلى التجربة للتحقق من الفروض في سبيل التوصل إلى النتيجة، وعليه كان الاستنباط عقليًا، والاستقراء حسيًا.

ولكن القياس والاستقراء من جهةٍ أخرى "يرتبط كلُّ منهما بالآخر أشدَّ الارتباط، وهما لازمان معًا لصحة التفكير الإنساني... فكلاهما محتاجٌ للآخر، بمعنى أن القياس في حاجة إلى الاستقراء لكي يمدّه بمقدماتٍ كليةٍ صحيحةٍ من ناحية الواقع... والاستقراء يحتاج إلى القياس لكي يقوم له بدورِ المراجع أو المحقق؛ لأن القضايا الكلية التي توصل إليها الاستقراء بالملاحظة والتجربة لا نستطيع التحقق من صدقها إلا بتطبيقها على حالاتٍ جزئيةٍ جديدةٍ" (إبراهيم ١٩٩٩: ١٣)، وهذا الارتباط مشروطٌ بأن يكون الاستقراء تامًّا يتتبع الجزئيات ويفحصها ويلحظها لمعرفة حال ما يجمعها وتحديد خصائصه، فيفيد اليقين، وإلا كان ناقصًا يفيد الظن (التّهانوي ١٩٩٦).

وإذا كان الاستقراء التامُّ قرين القياس في المنطق، وكان هذا القياس يفيد "اليقين بثبوت المحمول للموضوع عن طريق معرفة العلة الحقيقية لثبوت له" (الصدر ١٩٨٦: ١٨)؛ فلا بُدَّ للاستقراء التامُّ من أن يفيد اليقين أيضًا من حيث معرفة العلة لثبوت نتيجته، "وقد عالج أرسطو العلية، لا على أنها فقط مبدأ أو مشكلةٌ طبيعيةٌ أو ميتافيزيقيةٌ، بل أيضًا على اعتبار أنها قانونٌ عقليٌّ منطقيٌّ تستند عليه أبحاث المنطق جميعًا" (النَّشَّار

١٩٨٤: ١٥٥)، ومفاده "أن حدوث صورةٍ لشيءٍ معيّنٍ في ظروفٍ وشروطٍ معيّنَةٍ؛ يكشف عن وجود علةٍ خارجيةٍ له" (الصدر ٢٠٠٩: ٣٥١).

ومبدأ العلية المنطقي من أبرز ما انتقده علماء الأصول في المنطق اليوناني، فقد أنكروا العلة المنطقية وهاجموها لتعارضها مع إثبات المعجزات الدينية من جهة (النّشار ١٩٨٤)، ومن جهةٍ أخرى لأنّصافها بصفتين جوهريتين؛ الضرورية والغائية (أبو المكارم ٢٠٠٥).

وتبعاً للموقف الإسلامي صدّر النحويون في تناوهم العلة عن موقفين: أحدهما أنها غير لازمةٍ ومن الممكن نقضها، وأبرز من مثل هذا الموقف الفراهيدي (ت ١٧٠هـ) في قوله: "إن العرب نطقت على سجيّتها وطباعها، وعرفت مواضع كلامها، وقام في عقولها عللٌ، وإن لم يُنقل ذلك عنها، واعتلت أنا بما عندي أنه علة لما علّته، فإن أكنُ أصبت العلة فهو الذي التمسْت... فإن سَنَحَ لغيري علة لما علّته من النحو هي أليقُ مما ذكرته للمعلول؛ فليات بها" (كما ورد في الزّجاجي ١٩٧٩: ٦٦). و الموقف الآخر أنها لازمةٌ لا يمكن نقضها، وأبرز من مثل هذا الموقف ابنُ جنّي (ب ت)؛ إذ أكّد أن العرب أرادت في كلامها ما حُمِلَ عليها من عللٍ، فكأنه يصفُ العلة النحوية بما اتّصفت به العلة المنطقية.

فالنحويون كانوا بدايةً يُقدّمون الحُكم النحوي على ما غيره، يعنون بصحّته لتعميمه قاعدةً نحويةً لا سبيل إلى الخروج عنها؛ تبعاً لعملية الاستقراء التي أجروها على كلِّ كلامٍ عربيٍّ - وإن كان هذا الاستقراء ناقصاً في بعض حالاته. وهم في هذا لم يشغلهم صدقُ العلة بقدر ما شغلهم تعميمُ الحُكم، وذا ما يضحُّ جلياً في أن الفراهيديّ لم يُناع في قولته توصلُ غيره إلى علةٍ نحويةٍ أليقُ بالمعلول مما توصلُ هو إليه، علاوةً عن أن التعارض بين النحو والمنطق لم يكن قد نشأ لآيامه، فإن الكتب المنطقية تُرجمت كاملةً لعهد المأمون العباسي (ت ٢١٨هـ؛ الجابري ٢٠٠٩؛ النّشار ١٩٨٤)، والفراهيديّ تُوفي من قبل في خلافة هارون الرشيد (ت ١٩٣هـ؛ السّيرافي ١٩٩٥؛ الزّبيديّ ب ت).

واستمرّت الحال على تأييد موقف الأصوليين والمتكلمين مما اتّصفت به العلة المنطقية - أي رَفْضِ ضرورتها وغايتها - إلى أن جاء ابنُ جنّي، وقال: "بابٌ في أن العرب قد أرادت من العلل والأغراض ما نَسَبناه إليها وحملناه عليها" (ابن جنّي ب ت: ٢٣٧/١)، فظَهَرَ من قوله أنها عللٌ ضروريةٌ، فخالفَ الموقف السابق، وخالفَ قولة الفراهيديّ المشهورة، وقولَ الزّجاجيّ: "إن عللَ النحو ليست موجبةً، وإنما هي مستنبطةٌ أوضاعاً ومقاييس، وليست كالعلل الموجبة للأشياء المعلولة بها، ليس هذا من تلك الطريق" (الزّجاجي ١٩٧٩: ٦٤)، وهكذا هيأ ابنُ جنّي لمن بعده القولَ بقوله، كابن الفرّخان من أعلام القرن السادس الهجري، قال: "إذا استقرت أصول هذه الصناعة علمت أنها في غاية الوثاقة، وإذا تأملت عللها عرفت أنها غير مدخولة، ولا متسمح فيها"

(ابن الفَرُّخان ١٩٨٧: ٨/١)، أي إنها غيرُ مدخولةٍ بالنقض والإبطال، وثابتةٌ مُقتدِرٌ على تحقيقها (الفايبي ٢٠٠٢؛ فجال ١٩٨٩).

وقد دَفَعَ ابنُ جِنِّي إلى هذا التحولِ معاصرتهُ التعارض بين النحو العربي والمنطق اليوناني، وليست ببعيدةٍ منه زمنًا مناظرةُ السَّيرافيِّ وأبي بَشْرٍ، التي سعى فيها الأولُ ليثبت أن لكلِّ لغةٍ منطقها، وأن منطق العربية هو النحو، فلا بُدَّ من أن تكون اعتلالات النحويين في منزلة اعتلالات المنطقيين قوةً وضرورةً؛ لذا كانت صفتا الضرورية والغائية ملازمتين العِللَ في الدرس النحوي منذ ابنِ جِنِّي.

ومن هذا المنطلق زاد ابنُ جِنِّي العناية بالعلة النحوية ليثبت أنها بعيدةٌ من أيِّ نقدٍ وُجِّهَ إلى العلة المنطقية، وإن اتَّصفت الأولى بما اتَّصفت به الثانية من الضرورة والغاية، مُكرِّسًا الاختلافَ بين منهجيتي التفكير الإسلامية واليونانية، ففي حين تُسَلِّم الثانية بوجود معارف عقليةٍ مُستقلَّةٍ عن التجربة، وتتَّخذ من مجموعها وسيلةً لما تَبْغِيهِ من يقينٍ؛ لا تُسَلِّم الأولى بمثل هذا، وتتَّخذ من التجربة وحدها وسيلةً تقوي ما ترومُّه من اليقين؛ لذا يُمكن القول إن الضرورة والغاية في العلة المنطقية تختلفان عنهما في العلة النحوية؛ لأنها في الأولى من مُقوِّمات مبدأٍ عقليٍّ مُفترَضٍ سلفًا، وفي الثانية نتاجُ تجربةٍ علميةٍ، مع ملاحظة أن هذا الفهم لطبيعة العلة لم نجدُه لدى غيرِ النحويين من علماء الملة الإسلامية، ولا سيبا المتكلمين والأصوليين ممن أنكروا هذه الطبيعة لما قد تودِّي إليه من خَلَلٍ في بعض مسائل الشريعة والعقيدة، في حين أنها لم تَصُرْ مسائل اللغة في شيءٍ.

ثالثًا: أبواب العلة عند ابنِ جِنِّي

قد تبَيَّن أن المتكلمين والأصوليين أنكروا العلة الغائية المنطقية وهاجموها لتعارضها مع العقيدة التي يصدرون عنها، ومع المنهج الفكري الذي يتبعونه؛ لذا لم تتَّصف عندهم بالضرورة والغاية، بل إن منهم من لم يعترف بها؛ "لأنها تتكلم أكثر ما تتكلم عن أمورٍ غيبيةٍ لا سبيل إلى اختبار صدقها أو كذبها" (حسنان ٢٠٠١: ٥١)، ومن ثم رَفَضُوا استعمال لَفْظِ العلة، واستعملوا لَفْظَ السبب، وهما متغايران لديهم، وإن كانا مترادفين لغةً (ابن منظور ت)، ولدى الفلاسفة (الكفوي ١٩٩٨)، فمُرَادُهُم بالعلة المؤثر، أو ما يُثبت به الحُكْم، وبالسبب ما يُفضي إلى الشيء في الجملة، أو ما يكون باعثًا عليه، أو ما يتوصل به إلى الحُكْم من غير أن يُثبَّت به.

وعودًا إلى ابنِ جِنِّي نراه راعى هذه القسمة تمامًا حين لَفَّق العلة النحوية من العلتين الكلامية والفقهية؛ إذ جعلها تتوسَّطها ليحدِّد ما إذا كانت تَفْرِضُ نَفْسَهَا على العقل أم لا، ومن ثمَّ حَكَمَ بأنها تنقسم إلى ما كان موجبًا لمعلوله فيسمى علةً، وما كان مُجَوِّزًا له فيسمى سببًا (ابن جِنِّي ب ت). فالعلل الموجبة لديه "تفسر حُكْمًا نحوياً واحداً، أو حالة تركيبية واحدة، ثبَّت كلُّ منها بالسماح عن العرب، ولا مناص للخروج عن القاعدة النحوية فيها،

أو ردّها" (الملخ ٢٠٠٠: ١٠٧)، من مِثْلِ رَفَعِ الْفَاعِلِ وَنَصَبِ الْمَفْعُولِ وَجَرِّ الْمُضَافِ، ومن مِثْلِ قَلْبِ الْأَلْفِ وَأَوَّاءٍ لِلضَّمَّةِ قَبْلَهَا، نَحْوُ (ضَوَيْرِبٍ) فِي (ضَارِبٍ)، وَيَاءٍ لِلْكَسْرِ قَبْلَهَا، نَحْوُ (قُرَيْطِيسٍ) فِي (قِرطَاسٍ)؛ إذ يمتنع وقوع الألف بعد الضمة والكسرة (ابن جني ب ت). والعلل المجوزة "نفسر الأثر الذي تُجيزه القواعد الجوازية في الكلمة أو التركيب" (الملخ ٢٠٠٠: ١٠٨)، أي إنها تميز شيئين، فإما أن تردّ أحدهما، من مِثْلِ قَلْبِ الْوَاوِ يَاءً إِذَا انْكَسَرَ مَا قَبْلَهَا، نَحْوُ (عُصْفُورٍ) فِي (عُصْفُورٍ)، فَقَدْ يَجُوزُ تَصْحِيحُ الْوَاوِ بَعْدَ الْكَسْرِ، فَيُقَالُ (عُصْفُورٌ)، وَلَكِنَّهُ كَرِهَ لِثِقَلِهِ، وَإِذَا تَرَجَّحَ عَلَى الْآخَرِ، مِنْ مِثْلِ الْأَسْبَابِ السِّتَةِ الدَّاعِيَةِ إِلَى الْإِمَالَةِ، فَتَرَكَ الْإِمَالَةَ وَالتَّرَامُهَا سَبِيلَهَا الْجَوَازَ لَا الْوَجُوبَ (ابن جني ب ت).

فإن كانت علل المتكلمين قطعيةً يثبت الحكم بثبوتها، ويزول بزوالها -ومن ثم كانت موجبةً إثباتاً وعدمًا- فعلى الفقهاء ظنية؛ إذ لا ينطبق عليها ما ينطبق على سابقتها؛ لأن الحكم الفقهي ثابت أو جائز بعلّة أو من غير علّة، وعلل النحويين في منزلة وسط بين علل المتكلمين القطعية، وبين علل الفقهاء الظنية، ومن ثم كان فيها ما يُسمى علّة تبعاً للمتكلمين، وما يُسمى سبباً تبعاً للفقهاء. ولعلّ التوسط بين العلتين الكلامية والفقهيّة "يعود إلى ما طبع الدراسات المختلفة في العصر الإسلامي من أن للمعرفة -أيًا كانت- منهجين: منهجاً يقوم على استنباط الأصول من المسائل والجزئيات ويُسمى بـ منهج الفقهاء، ومنهجاً يقوم على بناء كليات ثم تطبيقها على الجزئيات والمسائل ويُسمى بـ منهج المتكلمين" (الملخ ٢٠٠٠: ٦٨-٦٩).

إذن كان ابن جني أول من صرح بالصلة بين النحويين والفقهاء والمتكلمين، وأكد انسجام المنهج النحوي مع المنهجين الأصولي والكلامي اللذين يُضادّان المنطق اليوناني، مما ترتّب عليه وضع أصول النحو وفق أصول الفقه والكلام، ولكنه لما كان عاصراً التعارض بين النحو والمنطق -وفيه كانت الدعوة إلى أن النحو منطق العربية، في حين أن المنطق نحو اليونانية- أثر في أثناء تصنيفه كتابه *الخصائص* أن يعقد أبواباً كثيرة للبحث في العلل، كلّها لها ما يُقابلها في المنهجين الكلامي والأصولي، وفي ثنايا تلك الأبواب اختار أن يصف العلة النحوية بما اتّصفت به العلة المنطقية من الضرورة والغاية، ذاكراً أن العرب قد أرادت من العلل النحوية ما نُسب إليها، مستفيداً من هذه الإرادة أن الضرورة والغاية في العلة المنطقية تختلفان عنهما في العلة النحوية؛ لأنها في الأولى من مقومات مبدأ عقليّ مفترَضٍ سلفاً، وفي الثانية نتاج تجربة علمية.

وفيما يأتي بيان أبواب العلة التي ساقها ابن جني في *الخصائص*، ويضح منها جلياً الانتظام في سلك منهجية التفكير التي ميّزت علوم الملة الإسلامية بعامّة، وعلوم الأصول بخاصّة:

١. باب ذكر الفرق بين العلة الموجبة والعلة المجوزة: قد سلف الحديث عنه.

٢. **باب في تخصيص العلل:** مبحثٌ أصوليٌّ يتَّصل بقوادح العلة عند الشافعية، ويسمونه **النقض**، أما الحنفية فيرونه لا يقدر (السُّبُكِيُّ ٢٠٠٣؛ السَّعْدِيُّ ٢٠٠٠)، وعن هؤلاء نقلَ ابنُ جُنِّي التسمية، ومعناه تخلُّف الحكم عن العلة (السَّيِّدُ الجُرْجَانِيُّ ١٩٨٥)، أي إنَّ اللازم وجودُ الحكم ما وُجِدَت العلة، فإن وُجِدَت وتخلَّف نُقِضَت على رأيِ الشافعية، وإلا خُصِّصَت على رأيِ الحنفية، وليست كذلك العلة الكلامية (العقلية)، أي إنها لا يدخلها **النقض** أو **التخصيص** البتة، وإنما هي **علةٌ مُطَّرِدةٌ**، أي إنها يلزم من ثبوتها ثبوت الحكم. قال **الزَّرْكَشِيُّ**: "واعلم أن العلة إما عقلية، أو سمعية، فالعقلية يمتنع تخصيصها بإجماع أهل النظر" (الزَّرْكَشِيُّ ١٩٩٢: ١٣٥/٥). وكلام ابنِ جُنِّي في هذا الباب على ضرورة الاحتياط من تخصيص العلة النحوية، لا على ضرورة تخصيصها؛ لأنها إن خُصِّصَت أشبَهَت العلة الفقهية، ولا يريد لها هذا؛ لأنه يُضفي عليها قوة العلة الكلامية من حيث إن التخصيص لا يتطرق إليها، وذلك لأن العلة النحوية "تجري مجرى التخفيف والفرق، ولو تكلف مُتَكَلِّفٌ نَقَضَهَا لكان ذلك مُمَكِّنًا" (ابن جُنِّي ب ت: ١/١٤٤-١٤٥)؛ لذا كان أدعى ألا يُمكن نَقَضُهَا أو تخصيصها. ومثاله نحو (حَيَوَة)، فقد اجتمعت فيه الياء والواو، وأولاهما ساكنة، وهي علة قلبِ الواو ألفًا، ولكن الحكم قد يتخلَّف عنها لأنها **علةٌ غيرُ مُخَصَّصةٍ**، ولا ينبغي لها هذا؛ لذا لَزِمَ تخصيصها، فيقال: "إن الياء والواو متى اجتمعتا، وسبقت الأولى بالسكون منهما، ولم تكن الكلمة علمًا" (ابن جُنِّي ب ت: ١/١٥٥)؛ فُلبت الثانية ألفًا، فبالقيد الأخير - "إن لم تكن الكلمة علمًا" - خُصِّصَت العلة.

٣. **باب في تعارض العلل:** مبحثٌ مُشْتَرِكٌ بين الأصوليين والمتكلمين (الأمدي ٢٠٠٣؛ الإيجي ب ت؛ السَّعْدِيُّ ٢٠٠٠)، منهم من أجازها، ومنهم من منَعَهُ، والكلام فيه من موضعين؛ أحدهما أن الحكم الواحد قد تتجاذبه علتان أو أكثر، من مثل الاختلاف في رافع المبتدأ (ابن الأنباري ٢٠٠٢)، والموضع الآخر أن الحكمين المختلفين في الشيء الواحد دَعَتُ إليهما علتان مختلفتان أيضًا، من مثل (ما) النافية للحال، إعمالها وإهمالها (العُكْبَرِيُّ ١٩٩٥).

٤. **باب في أن العلة إذا لم تتعدَّ لم تصحَّ:** تُسمى العلة التي يجري فيها هذا قاصرةً، ونجدُها لدى الأصوليين (السُّبُكِيُّ ٢٠٠٣؛ السَّعْدِيُّ ٢٠٠٠)، ويختلفون فيها، فالشافعية يميزونها، والحنفية يمنعونها، وابن جُنِّي على مذهب الثانين. ومثَّل لها ابن جُنِّي بقول من ذَهَبَ إلى أن علة بناء نحو (كَمْ، مَنْ) من الأسماء؛ مشابَهته ما جاء من الحروف على حرفين، نحو (هَلْ، قَدْ)، فهي **علةٌ قاصرةٌ** لأنها لم تتعدَّ إلى سائر الأسماء التي على حرفين، نحو (يَدٍ، أَبٍ) (ابن جُنِّي ب ت: ١/١٦٩).

٥. **باب في العلة وعلّة العلة:** علة العلة مصطلحٌ أصوليٌّ كلاميٌّ يُراد به العلة التي أوجبت علة الحُكْم (السَّرْحِيّ ١٩٩٣؛ السَّعْدِيّ ٢٠٠٠)، وبهذا المفهوم ناقشه ابنُ جِنِّي نقاشاً كلامياً في سياق رده على ابنِ السَّرَاحِ (١٩٩٦) استعماله مصطلح **علة العلة** في مجال شرح العلة وتفسيرها وتتميمها، ويظهر في هذا الرد أثرُ الاعتزال لدى ابنِ جِنِّي في مسألة ألعلة مؤثرة بذاتها، أم بجعلِ جاعلٍ؟ فالمعتزلة يقولون بالأول وفق مذهبهم في التحسين والتقيح العقليين، في حين بالثاني يقول الأشاعرة وفق مذهبهم في شمولية القدرة الإلهية (الشَّهْرُشْتَانِيّ ١٩٣٤؛ الزَّرْكَشِيّ ١٩٩٢). قال ابنُ جِنِّي: "فالعلة الحقيقية عند أهل النظر لا تكون معلولة، ألا ترى أن السواد الذي هو علة لتسويد ما يحلّه؛ إنما صار كذلك لنفسه، لا لأن جاعلاً جعله على هذه القضية" (ابن جِنِّي ب ت: ١/ ١٧٤)، فهذا تصريح بالمذهب الاعتزالي في هذه المسألة.

٦. **باب في حُكْم المعلول بعلتين:** يرتدُّ هذا إلى بابِ تعارضِ العلل، وهو على ضَرَبَيْنِ (ابن جِنِّي ب ت: ١/ ١٧٤): أولهما ما لا نَظَرَ فيه، أي إنَّ كَلَّ علة قائمةً فيه بذاتها، لا حاجة لها بالعلة الأخرى للوصول إلى الحُكْم، من نحوِ (عشريّ)، فأصله (عشرويّ)، فُلبت واوه ياءً لعلتين؛ إما لاجتماع الواو والياء وسكون أولهما، وإما لأن ياء المتكلم يلزم الكسر ما قبلها، فهاتان علتان مختلفتان متساويتان في أن تُوجب كلُّ واحدةٍ منهما الحُكْم المروم ذاته، فابنُ جِنِّي قصده ههنا إلى ما اختلف في تعليه من وجهتين، كلُّ واحدةٍ منهما تمثل رأياً للمتعلل بها في إثبات الحُكْم، وهذا أظهرُ في تعارضِ العلل. والضرب الثاني ما فيه نَظَرٌ، أي إنَّ كَلَّ علة فيه لا تقوم إلا بانضمام العلة الأخرى إليها، فلا حُكْم لإحداها من دونِ قريتها، وما أحدثه إحداها تأثيرٌ جزئيٌّ في الحُكْم، لا الحُكْم بتمامه. لذا كانت تسميته العلة ههنا سبباً؛ إذ لم تقوَ بذاتها على إثبات حُكْم، ومثاله نحوُ (فاطمة)؛ إذ يُحكّم بمنعهِ من الصّرف لاجتماع العلمية والتأنيث، وكلُّ منهما سببٌ للمنع من الصّرف، ولكنه لا يقوى أحدهما على الحُكْم إلا باجتماعه مع الآخر، فإن اجتمعا تمَّ الحُكْم بالمنع من الصّرف.

وأن العلة قائمة بذاتها، وتساوي العلتين في إيجاب الحُكْم، وضرورة اجتماع تأثيرين لإثبات الحُكْم؛ كلُّها من تعبيرات الأصوليين والمتكلمين. قال الأَمِدِيُّ (ت ٦٣١هـ) من الأصوليين: "لو كان مُعللاً بعلتين لم يخلُ إما أن تستقلَّ كلُّ واحدةٍ منهما بالتعليل، أو أن المستقل بالتعليل إحداها دون الأخرى، أو أنه لا استقلال لواحدةٍ منهما، بل التعليل لا يتمُّ إلا باجتماعهما" (الأَمِدِيُّ ٢٠٠٣: ٢٩٦/٣). وقال الإِنِجِيُّ (ت ٧٥٦هـ) من المتكلمين: "الواحد بالشخص لا يُعلل بعلتين مستقلتين... إما أن يكون لكلِّ منهما أثرٌ، فكلُّ جزءٍ العلة النامة، أو لأحدهما، فهي العلة، أو لا لشيءٍ منها، فلا شيءٍ منها بعلة، وجوزة بعض المعتزلة، كجوهرٍ فردٍ ملتصقٍ بيدِ اثنين، يدفعه أحدهما حالاً ما يجذبه الآخر على السوية في القوة والسرعة" (الإِنِجِيُّ ب ت: ٨٦).

وبناءً على ما ورد في كلام الإيجي من تجويز بعض المعتزلة التعليل بعلتين؛ يمكن القول إن ابن جني - في موقفه من التعليل بعلتين - لا يخرج عما أقره الأصوليون وجمهور المتكلمين في منع التعليل بعلتين؛ إن كان من الضرب الأول، أي ما لا نَظَرَ فيه، هذا من جهة، ومن جهة أخرى يساير مذهبه الاعتزالي في جواز التعليل بعلتين هما سببان أو جب الحُكْم اجتماع تأثيريهما؛ إن كان من الضرب الثاني، أي ما فيه نَظَرٌ؛ لذا كان تقييده صَرَبِي هذا التعليل بالنظر وعدمه من باب التفصيل فيما يُحْكَم به عليه، فإما أن يُحْكَم بامتناعه لثبوت الحُكْم بكلِّ علةٍ مُستقلَّة عن الأخرى، وإما أن يُحْكَم بجوازه لثبوت الحُكْم باجتماع سببين معاً من دون أن يستقلَّ أحدهما عن الآخر. هذا ما أراده ابن جني من حُكْم التعليل بعلتين، فهو إما ممتنع على مذهب الأصوليين وجمهور المتكلمين، وإما جائز على مذهب المعتزلة.

٧. باب في إدراج العلة واختصارها: هو عند الأصوليين من قواعد العلة، ويُسمى الفرق (السُّبُكِّي ٢٠٠٣؛ السَّعْدِي ٢٠٠٠)، وهو "إبداء وَصْفٍ في الأصل يصلح أن يكون علةً مُستقلَّةً للحُكْم، أو جزءاً علةً، وهو معدومٌ في الفرع... فيبدي المعارض وصفاً فارقاً بينه وبين الفرع" (الزُّرْكَشِي ١٩٩٢: ٣٠٢/٥)، وهذا ما أراده ابن جني إذ اعترض على من قال إن نحو (أواسيه) أصله (أواسيه)، وعلته في التغيير اجتماع الهمزتين، وَقَبْلُ الثانيةِ وأوَّ لانضمام ما قَبْلَهَا، فالمستدلُّ اجتزأ العلة، ولم يستوفِ الأصل، وكان ينبغي له أن يقول في الأصل إن الياء فيه منقلبة عن واوٍ لتطرُّفها بَعْدَ كَسْرِ، وفي العلة إنه يُستثقل اجتماع همزتين غير عينين أو لاهما مضمومةً والثانية مفتوحةً متوسطةً؛ لذا تُقَلَّبُ الثانية حرفاً من جنس حركة ما قَبْلَهَا (ابن جني ب ت: ١/١٨١).

٨. باب في دَوْرِ الاعتلال: أي أن يكون شيئان كلُّ منهما علةً للآخر، اختصَّ بذكره فيما يقدر بالاعتلال المتكلمون، وعندهم أخذة الأصوليون (السُّبُكِّي ١٩٩٩؛ الزُّرْكَشِي ١٩٩٢) والنحويون. قال الإيجي: "الدور ممتنع، وهو أن يكون شيئان كلُّ منهما علةً للآخر، بواسطة أو دَوْنَهَا؛ لأن العلة متقدمة على المعلول، فلو كان الشيء علةً لعلته؛ لزم تقدُّمه على نفسه بمرتين" (الإيجي ب ت: ٨٩). ويظهر في كلام ابن جني موافقة المنهج الكلامي في امتناع دَوْرِ العلة، وإن كان أشار إلى طرافته، فقد ذكَّر له مثالين (ابن جني ب ت: ١/١٨٣): المثال الأول تعليل سيويه (١٩٨٨) الجرَّ في نحو: هذا الحسنُ الوجه، من وجهين؛ أحدهما الإضافة، والآخر تشبيهه بنحو: هذا الصَّارِبُ الرَّجُلِ، وفي موضعين سابقين حملَ نحو: هذا الصَّارِبُ الرَّجُلِ، على نحو: هذا الحسنُ الوجه؛ لاتفاقهما في أنها اسمٌ وصفة. والمثال الثاني تعليل المُبرِّد (١٩٧٩) بناءً نحو

(صَرَبْنَ) على السكون بأنهم لا تتوالى في كلماتهم أربع حركاتٍ، ثم إنه عُلِّلَ بناء نونِ النسوة على الفتح بسكون ما قَبَلَهَا.

ثم رأى ابنُ جِنِّي ضَعْفَ المثالين، وأثبتته للثاني، قال: "لكن ما أجازته أبو العباس، وذَهَبَ إليه... العذر فيه أضعفُ منه في مسألة الكتاب، ألا ترى أن الشيء لا يكون علةً لنفسه، وإذا لم يكن كذلك كان من أن يكون علةً علةً أبعدَ، وليس كذلك قولُ سيويهِ، وذلك أن الفروع إذا تمكَّنت قويت قوةً تُسَوِّغُ حَمَلَ الأصول عليها، وذلك لإرادتهم تثبيت الفرع والشهادة له بقوة الحُكْم" (ابن جِنِّي ب ت: ١/١٨٤). والحقُّ أن المتكلمين -ولا ننسى أن ابن جِنِّي معدودٌ فيهم- يُفَرِّقون في الدور بين ما يمتنع منه، وما لا يمتنع (التَّهَانَوِيّ ١٩٩٦)، فما يمتنع هو الدور التقدُّمي التوقُّفي، أي توقُّفُ كلِّ من الشئيين على الآخر، أو أن يكون الشيء علةً لنفسه، ومثاله اعتلال المُبرَّد، وما لا يمتنع هو الدورُ الإضافي المعِّي، أي تلازم الشئيين في الوجود، فلا يكون أحدهما إلا مع الآخر، ومثاله اعتلال سيويهِ؛ لذا كان تفضيل ابن جِنِّي مسألة سيويهِ على مسألة المُبرَّد.

٩. بابٌ في الرَّدِّ على من اعتقد فسادَ عِلَلِ النحويين لضعفه هو في نفسه عن إحكام العلة: ذَهَبَ بعضُهم إلى أن ضَعْفَ عِلَلِ النحويين أفسدَها، "فإن النظر إذا سُلِّطَ على ما يُعِلِّلُ النحويون به، لم يثبت معه إلا الفُذُّ الفرد، بل ولا يثبت شيءٌ البتة، وذلك كان المصيب منهم المحصَّل من يقول: هكذا قالت العرب، من غير زيادةٍ على ذلك" (الحَفَاجِيّ ١٩٨٢: ٤١).

ومما شاع قولُ أحمد بن فارسٍ (ت ٣٩٥هـ) مُعاصِرِ ابنِ جِنِّي (الثَّعَالِبِيّ ١٩٨٣: ٣/٤٦٩):
 مَرَّتْ بِنَاهَيْفَاءَ مَقْدُودَةٌ تُرْكِيَّةٌ تَنْمَى إِلَى السُّتْرِكِ
 تَرْنُوبِطَرِفٍ فَاتِنٍ فَاتِرٍ أَضْعَفَ مِنْ حُجَّةٍ نَحْوِي

١٠. بابٌ في الزيادة في صفة العلة لضربٍ من الاحتياط: يُمكن إدراجه فيما يُسميه الأصوليون المناسبة في مسالك العلة (السُّبُكِيّ ٢٠٠٣؛ السَّعْدِيّ ٢٠٠٠)، والمناسبة "وصفٌ ظاهرٌ مُنضِبٌ يلزم من ترتيب الحُكْم على وَفْقِهِ حصولٌ ما يصلح أن يكون مقصودًا من شرع ذلك الحُكْم... وهو أيضًا غيرُ خارجٍ عن وضع اللغة لِمَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الحُكْمِ من التعلُّق والارتباط، وكلُّ ما له تعلُّقٌ بغيره وارتباطٌ؛ فإنه يصحُّ لغةً أن يقال إنه مناسبٌ له" (الآمِدِيّ ٢٠٠٣: ٣/٣٣٩). ولا يخرج ما ذَكَرَهُ ابنُ جِنِّي من أمثلةٍ عن هذا، فَبَعْدَ ما استوفى عِلَلَهَا زادَ فيها صفاتٍ تُناسِبُها ولا تُخَلُّ بها، سواءً زِيدَتْ أم لم تُزَدْ، قال: "كقولك في هَمْزٍ (أوائل): أصلُهُ (أو أول)، فلما اكتنفت الألفَ واوان، وقُرِّبت الثانية منها من الطرف، ولم يُؤَثَّرْ إخراج ذلك على الأصل تنبيهاً على غيره من المغيَّرات في معناه، ولا هناك ياءٌ قَبْلَ الطرفِ مُنَوِّيةٌ مُقدَّرةٌ، وكانت الكلمة جمعًا؛ ثَقُلَ ذلك، فأبدلت الواو

همزة، فصار (أوائل)، فجميع ما أوردته مُحْتاجٌ إليه، إلا ما استظهرت به من قولك: وكانت الكلمة جمعاً، فإنك لو لم تذكره لم يُجَلِّ ذلك بالعلة" (ابن جني ب ت: ١/ ١٩٤).

١١. بابٌ في أن العرب أرادت من العلل والأغراض ما نَسَبناه إليها ومَحَلناه عليها: الغاية منه تثبيت صفتي الضرورية والغائية مما اختُصت به العلل النحوية عند ابن جني من منطلق ما عاصره من التعارض بين النحو والمنطق.

هذه كانت أبواب العلل التي صاغها ابن جني في كتابه/الخصائص، وغايته منها إبراز الصلة بين المناهج؛ النحوي والكلامي والفقه، وأن لها أدلتها الخاصة التي تُناظر أدلة المنهج المنطقي، في حين أنه جعل العلة النحوية تتَّصف بما اتَّصفت به العلة المنطقية من الضرورة والغاية، ولكنه اتَّصاف من حيث النتيجة فقط، أما من حيث المقدمة فالعلتان مختلفتان؛ لأن العلة المنطقية قوامها مبدأ عقليُّ مُفترَضٌ سلفاً، والعلة النحوية نتاج تجربة علمية.

الخاتمة

تلکم كانت قراءة معرفية للتعارض بين النحو والمنطق وأثره في صوغ ابن جني أبواب العلة، ويمكن إيجاز نتائجها فيما يأتي:

- حين أدخل المنطق اليوناني في الثقافة العربية الإسلامية جُوبه بموقفٍ أصوليٍّ رافضٍ مرده إلى اختلاف منهجيتي التفكير الإسلامية واليونانية من حيث منزلة اليقين في كلٍّ منهما، وقد تمثلت الموقف الرافض علوم الأصول، أي الكلام والفقه (وأصوله) والنحو، التي تشاركت النشأة في مناخ إسلاميٍّ عامٍ تساهمت فيه أسباب التطور ووجوه التأثير والتأثير، ولم تكن لتقبل دخيلاً عليها تُضادُّ منهجيتها منهجيتها.
- هناك علاقة عضوية بين النحو العربي والمنطق اليوناني من منطلق أن الأخير يبحث في الفكر المُعبر عنه باللغة، في حين أن الأول يبحث في اللغة المُعبرة عن الفكر.
- ذروة التعارض بين النحو العربي والمنطق اليوناني كانت في المناظرة التي جرت بين أبي سعيد السيرافيٍّ ممثلاً النحويين، وبين أبي بشرٍ متى بن يونس ممثلاً المنطقية.
- لما كانت للمنطق أدلته المنهجية الخاصة به والمتناسبة مع اللغة التي صدر عنها؛ كان لا بُد للنحو من أن تكون له أيضاً أدلته المنهجية الخاصة به والمتناسبة مع اللغة التي صدر عنها، ولأن هذه اللغة كانت عماد منهجية متكاملة في حينها تمثلت في علوم الأصول؛ أثر النحويون الالتجاء إلى المنهج الأصولي ليصوغوا وَفَقَهُ المنهج النحوي بعيداً من المنهج المنطقي، فضلاً عن توظيفهم التطبيقات العملية للمنهج الكلامي في

أثناء بحثهم أصولهم النحوية، ومن ثم كانت واحدة لم تختلف آليات الاستدلال في تلك العلوم التي نشأت في مناخ إسلامي عام.

- مبدأ العلية المنطقي من أبرز ما انتقده علماء الأصول في المنطق اليوناني، فقد أنكروا العلة المنطقية وهاجموها لتعارضها مع إثبات المعجزات الدينية، ولاتصافها بصفتين جوهريتين؛ الضرورية والغائية.
- ابن جني أول من صرح بالصلة بين النحويين والفقهاء والمتكلمين، وأكد انسجام المنهج النحوي مع المنهجين الفقهي والكلامي اللذين يصادان المنطق اليوناني، مما ترتب عليه وضع أصول النحو وفق أصول الفقه والكلام، ثم إنه كان أول من ذهب إلى اتصاف العلة النحوية بأنها ضرورة وغائية، كما اتصفت بذلك العلة المنطقية.
- صاغ ابن جني في كتابه *الخصائص* أبواب العلل، وغايته إبراز الصلة بين المناهج النحوي والكلامي والفقهي، وأن لها أدلتها الخاصة التي تُناظر أدلة المنهج المنطقي، في حين أنه جعل العلة النحوية تتصف بما اتصفت به العلة المنطقية من الضرورة والغاية، ولكنه اتصاف من حيث النتيجة فقط، أما من حيث المقدمة فالعتان مختلفتان؛ لأن العلة المنطقية قوامها مبدأ عقلي مفترض سلفاً، والعلة النحوية نتاج تجربة علمية.

المصادر والمراجع العربية

القرآن الكريم.

الأمدي، علي بن محمد. ٢٠٠٣. الإحكام في أصول الأحكام. تحقيق: عبد الرزاق عفيفي. الرياض: دار الصميعة، الطبعة الأولى.

إبراهيم، إبراهيم مصطفى. ١٩٩٩. منطق الاستقراء. الإسكندرية: منشأة المعارف.

أبو المكارم، علي. ٢٠٠٥. تقويم الفكر النحوي. القاهرة: دار غريب.

ابن أبي أصيبعة، أحمد بن القاسم. ب. ت. عيون الأنباء في طبقات الأطباء. تحقيق: نزار رضا. بيروت: دار مكتبة الحياة.

الأزهري، خالد بن عبد الله. ١٩٠٧. شرح التصريح على التوضيح. القاهرة: المطبعة الأزهرية المصرية، الطبعة الثانية.

الأسترآبادي، محمد بن الحسن. ١٩٩٦. شرح الكافية. تحقيق: يوسف حسن عمر. بنغازي: جامعة قار يونس، الطبعة الثانية.

الأصفهاني، حمزة بن الحسن. ١٩٩٢. التنبيه على حدوث التصحيف. تحقيق: محمد أسعد طلس وأسماء الحمصي وعبد المعين الملوحي. دمشق: مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق؛ بيروت: دار صادر، الطبعة الثانية.

ابن الأنباري، عبد الرحمن بن محمد. ٢٠٠٢. الإنصاف في مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين. تحقيق: جودة مبارك ورمضان عبد التواب. القاهرة: مكتبة الخانجي، الطبعة الأولى.

الإيجي، عبد الرحمن بن أحمد. ب. ت. المواقف في علم الكلام. بيروت: عالم الكتب.

بدوي، عبد الرحمن. ١٩٦٨. المنطق الصوري والرياضي. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثالثة.

_____. ١٩٨٤. موسوعة الفلسفة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى.

التَّوْحِيدِي، علي بن محمد. ١٩٩٢. المقابسات. تحقيق: حسن السندوبي. الكويت: دار سعاد الصباح، الطبعة الثانية.

_____. ب. ت. الإمتاع والمؤانسة. تحقيق: أحمد أمين وأحمد الزين. بيروت: دار مكتبة الحياة.

التَّهَانَوِي، محمد بن علي. ١٩٩٦. كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم. تحقيق: جمع من المحققين. بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، الطبعة الأولى.

- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم. ١٩٧٩. *مجموع الفتاوى*. جمعها: عبد الرحمن النجدي وابنه محمد. الرياض: مكتبة ابن تيمية، الطبعة الثانية.
- الثعالبي، عبد الملك بن محمد. ١٩٨٣. *تيمية الدهر في محاسن أهل العصر*. تحقيق: مفيد قمحية. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى.
- الجابري، محمد عابد. ٢٠٠٩. *تكوين العقل العربي*. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة العاشرة.
- الجزجاني، عبد القاهر بن عبد الرحمن. ١٩٩٥. *دلائل الإعجاز*. شرح وتعليق: محمد التونجي. بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى.
- ابن جني، عثمان. ب. ت. *الخصائص*. تحقيق: محمد علي النجار. القاهرة: دار الكتب المصرية.
- الحارثي، وائل. ٢٠١٠. "علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق." رسالة ماجستير. مكة المكرمة: كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى.
- حسن، تمام. ٢٠٠٠. *الأصول*. القاهرة: عالم الكتب.
- _____. ٢٠٠١. *اللغة بين المعيارية والوصفية*. القاهرة: عالم الكتب.
- الراجحي، عبده. ١٩٧٩. *النحو العربي والدرس الحديث*. بيروت: دار النهضة العربية.
- الريسوني، أحمد. ١٩٩٤. *نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم الإنسانية*. مكناس: مطبعة مصعب، الطبعة الأولى.
- الزبيدي، محمد بن الحسن. ب. ت. *طبقات النحويين واللغويين*. تحقيق: محمد أبي الفضل إبراهيم. القاهرة: دار المعارف، الطبعة الثانية.
- الزجاجي، عبد الرحمن بن إسحاق. ١٩٧٩. *الإيضاح في علل النحو*. تحقيق: مازن المبارك. بيروت: دار النفائس، الطبعة الثالثة.
- الزركشي، محمد بن بهادر. ١٩٩٢. *البحر المحيط*. تحقيق: عبد القادر العاني وعمر الأشقر. الكويت: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية؛ الغردقة: دار الصفوة، الطبعة الثانية.
- الساوي، عمر بن سهلان. ١٩٩٣. *البصائر النصيرية في علم المنطق*. تحقيق: رفيق العجم. بيروت: دار الفكر اللبناني، الطبعة الأولى.
- السبكي، عبد الوهاب بن علي. ١٩٩٩. *رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب*. تحقيق: علي معوض و عادل عبد الموجود. بيروت: عالم الكتب، الطبعة الأولى.

- _____ ٢٠٠٣. جمع الجوامع في أصول الفقه. تحقيق: عبد المنعم إبراهيم. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية.
- ابن السَّرَّاج، محمد بن السري. ١٩٩٦. الأصول. تحقيق: عبد الحسين الفتلي. بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية.
- السَّرْحِيَّي، محمد بن أحمد. ١٩٩٣. الأصول. تحقيق: أبو الوفا الأفغاني. حيدر آباد الدكن: لجنة إحياء المعارف النعمانية؛ بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى.
- السَّعْدِي، عبد الحكيم. ٢٠٠٠. مباحث العلة في القياس عند الأصوليين. بيروت: دار البشائر الإسلامية، الطبعة الثانية.
- ابن سِنَان الحَفَّاجِي، عبد الله بن محمد. ١٩٨٢. سر الفصاحة. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى.
- سيويوه، عمرو بن عثمان. ١٩٨٨. الكتاب. تحقيق: عبد السلام هارون. القاهرة: مكتبة الخانجي، الطبعة الثالثة.
- السَّيِّد الجُرْجَانِي، علي بن محمد. ١٩٨٥. التعريفات. تحقيق: إبراهيم الأبياري. بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى.
- ابن سَيْدَه، علي بن إسماعيل. ١٩٨١. المحكم والمحيط الأعظم. تحقيق: عبد الستار أحمد فراج. القاهرة: معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية، الطبعة الثانية.
- السَّيْرَافِي، الحسن بن عبد الله. ١٩٩٥. أخبار النحويين البصريين. تحقيق: طه الزيني ومحمد خفاجي. القاهرة: مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الأولى.
- السُّيُوطِي، عبد الرحمن بن أبي بكر. ب ت. صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام. تحقيق: علي سامي الشَّار وسعاد عبد الرازق. القاهرة: مجمع البحوث الإسلامية في الأزهر.
- الشَّهْرَسْتَانِي، محمد بن عبد الكريم. ١٩٣٤. نهاية الإقدام في علم الكلام. تحقيق: ألفرد جيوم. لندن: مطبعة جامعة أكسفورد.
- الصَّدْر، محمد باقر. ١٩٨٦. الأسس المنطقية للاستقراء. بيروت: دار التعارف للمطبوعات، الطبعة الخامسة.
- _____ ٢٠٠٩. فلسفتنا. بيروت: دار التعارف، الطبعة الثالثة.
- صليبا، جميل. ١٩٨٢. المعجم الفلسفي. بيروت: دار الكتاب اللبناني.
- ابن طُمَّوْس، يوسف بن محمد. ١٩١٦. المدخل لعلم المنطق. مدريد: المطبعة الأيرقية.
- ابن عَدِي، يحيى. ١٩٨٨. مقالات يحيى بن عدي الفلسفية. تحقيق: سحبان خليفات. عمّان: منشورات الجامعة الأردنية.

- العُكْبَرِيُّ، عبد الله بن الحسين. ١٩٩٥. اللباب في علل البناء والإعراب. تحقيق: غازي طليبات وعبد الإله نبهان. بيروت: دار الفكر المعاصر؛ دمشق: دار الفكر، الطبعة الأولى.
- الفارابي، محمد بن محمد. ١٩٨٧. التنبيه على سبيل السعادة. تحقيق: سحبان خليفات. عمّان: منشورات الجامعة الأردنية، الطبعة الأولى.
- _____ . ١٩٩٦. إحصاء العلوم. تحقيق: علي بو ملحوم. بيروت: دار ومكتبة الهلال، الطبعة الأولى.
- الفاسبي، محمد بن الطيب. ٢٠٠٢. فيض نشر الانشراح من روض طي الاقتراح. تحقيق: محمود فجال. دبي: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، الطبعة الثانية.
- فجّال، محمود. ١٩٨٩. الإصباح في شرح الاقتراح. دمشق: دار القلم، الطبعة الأولى.
- ابن الفَرُّحَانِ، علي بن مسعود. ١٩٨٧. المستوفى في النحو. تحقيق: محمد بدوي المختون. القاهرة: دار الثقافة العربية.
- ابن فُتَيْبَةَ الدَّيْنَوَرِيِّ، عبد الله بن مسلم. ب. ت. أدب الكاتب. تحقيق: محمد الدالي. بيروت: مؤسسة الرسالة.
- الكَفَوِيُّ، أيوب بن موسى. ١٩٩٨. الكليات. تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري. بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى.
- المُبَرِّد، محمد بن يزيد. ١٩٧٩. المقتضب. تحقيق: محمد عبد الخالق عزيمة. القاهرة: وزارة الأوقاف المصرية، الطبعة الثانية.
- الملخ، حسن. ٢٠٠٠. نظرية التعليل في النحو العربي بين القدماء والمحدثين. عمّان: دار الشروق، الطبعة الأولى.
- النَّشَار، علي سامي. ١٩٨٤. مناهج البحث عند مفكري الإسلام. بيروت: دار النهضة العربية، الطبعة الثالثة.
- _____ . ٢٠٠٠. المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة. القاهرة: دار المعرفة الجامعية، الطبعة الخامسة.
- ابن منظور، محمد بن مكرم. ب. ت. لسان العرب. تحقيق: جمع من المحققين. القاهرة: دار المعارف.
- ابن النَّدِيم، محمد بن إسحق. ١٩٧١. الفهرست. تحقيق: رضا تجدد. طهران: ب. ن.
- ابن يعيش، يعيش بن علي. ب. ت. شرح المفصل. القاهرة: مكتبة المتنبي.

References

- Al-Qur`ān Al-Karīm.*
- Abu Al-Makārim, Alī. 2005. *Taqwīm Al-Fikr An-Nahwiyy.* Cairo: Dār Gharīb.
- Al-Āmidī, Alī Ibn Muḥammad. 2003. *Al-`Iḥkām fī `Uṣūl Al-`Aḥkām.* Ed., Abd Al-Razzāq Afīfī. Riyadh: Dār Al-Ṣumay`ī, 1st Edition.
- Al-Astarābādhi. Muḥammad Ibn Al-Ḥasan. 1996. *Sharḥ Kāfiyat Ibn Al-Ḥājjib.* Ed., Yūsuf Ḥasan Umar. Beḡhazi: Garyounis University.
- Al-Aṣfahānī, Ḥamzah Ibn Al-Ḥasan. 1992. *At-Tanbīh `ala Ḥudūth At-Taṣḥīf.* Eds., Muḥammad As`ad Ṭalas, Asma` Al-Ḥomṣi, & Abd Al-Mu`īn Al-Mallūhī. Damscus: Maṭbū`āt Majma` Al-Lughah Al-`Arabiyyah; Beirut: Dār Ṣādir, 2nd Edition.
- Al-Azharī, Khālīd Ibn Abd Allāh. 1907. *Sharḥ At-Taṣḥīh `ala At-Tawḍīḥ.* Cairo: Al-Maṭba`a Al-`Azhariyyah Al-Miṣriyyah, 2nd Edition.
- Al-Fārābī, Muḥammad Ibn Muḥammad. 1987. *At-Tanbīh `ala Sabīl As-Sa`ādah.* Ed., Saḥbān Khlīfāt. Amman: Manshūrāt Al-Jami`ah Al-`Urduniyyah, 1st Edition.
- . 1996. *`Iḥṣā` Al-`Ulūm.* Ed., Alī Būmilḥim. Beirut: Dār wa Maktabat Al-Hilāl, 1st Edition.
- Al-Fāsī, Muḥammad Ibn Al-Ṭayyib. 2002. *Fayḍ Nashr Al-Inshirāḥ min Rawḍ Ṭayy Al-Iqtirāḥ.* Ed., Maḥmūd Fajjāl. Dubai: Dār Al-Buḥūth li Ad-Dirāsāt Al-`Islāmiyyah wa `Iḥyā` At-Turāth, 2nd Edition.
- Al-Ḥārithī, Wā`il. 2010. “Alāqat `Ilm `Uṣūl Al-Fiqh bi `Ilm Al-Manṭiq.” Master Thesis. Makkah: `Umm Al-Qurā University.
- Al-Ījī, Abd Al-Raḥmān Ibn Aḥmad. n. d. *Al-Mawāqif fī `Ilm Al-Kalām.* Beirut: `Ālam Al-Kutub.
- Al-Jābirī, Muḥammad Ābid. 2009. *Takwīn Al-`Aql Al-`Arabiyy.* Beirut: Markaz Dirasāt Al-Wiḥdah Al-`Arabiyyah, 10th Edition.
- Al-Jurjānī, Abd Al-Qāhir Ibn Abd Al-Raḥmān. 1995. *Dalā`il Al-`Ijāz.* Ed., Muḥammad Al-Tūnjī. Beirut: Dār Al-Kitāb Al-`Arabiyy, 1st Edition.
- Al-Kafawī, Ayūb Ibn Mūsā. 1998. *Al-Kulliyāt.* Ed., Adnān Darwīsh & Muḥammad Al-Miṣrī. Beirut: Mu`assasat Ar-Risālah, 2nd Edition.
- Al-Malakh, Ḥasan. 2000. *Nazariyat At-Ta`līl fī An-Naḥw Al-`Arabiyy bayna Al-Qudamā` wa Al-Muḥdathīn.* Amman: Dār Ash-Shurūq, 1st Edition.
- Al-Mubarrīd, Muḥammad Ibn Yazīd. 1979. *Al-Muqtaḍab.* Ed., Muḥammad Abd Al-Khāliq Uḍaymah. Cairo: Wizārah Al-`Awqāf Al-Miṣriyyah, 2nd Edition.

- Al-Nashshār, Alī Sāmī. 1984. *Manāhij Al-Baḥth 'inda Mufakkirī Al-'Islām*. Beirut: Dār An-Nahḍah Al-'Arabiyyah, 3rd Edition.
- . 2000. *Al-Manṭiq Aṣ-Ṣūriyy munthu Aristō ḥatta 'Uṣūrinā Al-Ḥāḍirah*. Cairo: Dār Al-Ma'rifah Al-Jāmi'iyyah, 5th Edition.
- Al-Rājihī, Abduh. 1979. *An-Naḥw Al-'Arabiyy wa Ad-Dars Al-Ḥadīth*. Beirut: Dār An-Nahḍah Al-'Arabiyyah.
- Al-Raysūnī, Aḥmad. 1994. *Nazariyat At-Taqrīb wa At-Taghlīb wa Taṭbīqātuhā fī Al-'Ulūm Al-'Insāniyyah*. Meknes: Maṭba'at Muṣ'ab, 1st Edition.
- Al-Sa'dī, Abd Al-Ḥakīm. 2000. *Mabāḥith Al-'Illah fī Al-Qiyās 'ind Al-'Uṣūliyyīn*. Beirut: Dār Al-Bashā'ir Al-'Islāmiyyah, 2nd Edition.
- Al-Ṣadr, Muḥammad Bāqir. 1986. *Al-'Usus Al-Manṭiqiyyah li Al-Istiqrā'*. Beirut: Dār At-Ta'āruf, 5th Edition.
- . 2009. *Falsafatunā*. Beirut: Dār At-Ta'āruf, 3rd Edition.
- Al-Sarakhsī, Muḥammad Ibn Aḥmad. 1993. *Al-'Uṣūl*. Ed., Abū Al-Wafā Al-Afaghānī. Hyderabad Deccan: Lajnah 'Iḥyā' Al-Ma'ārif An-Nu'māniyyah; Beirut: Dār Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 1st Edition.
- Al-Sāwī, Umar Ibn Sahlān. 1993. *Al-Baṣā'ir An-Nuṣayriyyah fī 'Ilm Al-Manṭiq*. Ed., Rafīq Al-Ajam. Beirut: Dār Al-Fikr Al-Lubnāniyy. 1st Edition.
- Al-Sayyid Al-Jurjānī, Alī Ibn Muḥammad. 1985. *At-Ta'rīfāt*. Ed., Ibrāhīm Al-Abyārī. Beirut: Dār Al-Kitāb Al-'Arabiyy, 1st Edition.
- Al-Shahrstānī, Muḥammad Ibn Abd Al-Karīm. 1934. *Nihāyat Al-'Iqdām fī 'Ilm Al-Kalām*. Ed., Alfred Guillaume. London: Oxford University Press.
- Al-Sīrāfi, Al-Ḥasan Ibn Abd Allāh. 1995. *'Akhbār An-Naḥwiyyīn Al-Baṣriyyīn*. Eds., Ṭāhā Al-Zaynī & Muḥammad Khafājī. Cairo: Maktabat wa Maṭba'at Muṣṭafa Al-Bābī Al-Ḥalabī, 1st Edition.
- Al-Subkī, Abd Al-Wahhāb Ibn Alī. 1999. *Raf' Al-Ḥājib 'an Mukhtaṣar Ibn Al-Ḥājib*. Eds, Alī Mu'awwad & Ādil Abd Al-Mawjūd. Beirut: 'Ālam Al-Kutub, 1st Edition.
- . 2003. *Jam' Al-Jawāmi' fī 'Uṣūl Al-Fiqh*. Ed., Abd Al-Mun'im Ibrāhīm. Beirut: Dār Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 2nd Edition.
- Al-Suyuṭī, Abd Al-Raḥmān Ibn Abī Bakr. n d. *Ṣawn Al-Manṭiq wa Al-Kalām 'an Fannay Al-Manṭiq wa Al-Kalām*. Eds., Alī Sāmī Al-Nashshār & Su'ād Abd Al-Rāziq. Cairo: Majma' Al-Buḥūth Al-'Islāmiyyah fī Al-Azhar.

- Al-Tahānawī, Muḥammad Ibn Alī. 1996. *Kashāf Istīlāḥāt Al-Funūn wa Al-'Ulūm*. Beirut: Maktabat Lubnān Nāshirūn, 1st Edition.
- Al-Tawḥīdī, Alī Ibn Muḥammad. 1992. *Al-Muqābasāt*. Ed., Hasan Al-Sandūbī. Kuwait: Dār Su'ād Al-Ṣubāḥ, 2nd Edition.
- . n d. *Al-'Imtā' wa Al-Mu'ānasah*. Eds., Aḥmad Amīn & Aḥmad Al-Zayn. Beirut: Dār Maktabat Al-Ḥayāh.
- Al-Tha'ālibī, Abd Al-Malik Ibn Muḥammad. 1983. *Yatīmat Ad-Dahr fī Maḥāsin Ahl Al-'Aṣr*. Ed., Mufīd Qamḥīyah. Beirut: Dār Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 1st Edition.
- Al-Ukbarī, Abd Allāh Ibn Al-Ḥusayn. 1995. *Al-Lubāb fī 'Ilal Al-Binā' wa Al-'I'rāb*. Eds., Ghāzī Ṭulymāt & Abd Al-'Ilāh Nabḥān. Beirut: Dār Al-Fikr Al-Mu'āshir; Damascus: Dār Al-Fikr, 1st Edition.
- Al-Zabīdī, Muḥammad Ibn Al-Ḥasan. n d. *Ṭabaqāt An-Naḥwīyīn wa Al-Lughawīyīn*. Ed., Muḥammad Abū Al-Faḍl Ibrāhīm. Cairo: Dār Al-Ma'ārif, 2nd Edition.
- Al-Zajjājī, Abd Al-Raḥmān Ibn Ishāq. 1979. *Al-'Īdāḥ fī 'Ilal An-Naḥw*. Ed., Māzin Al-Mubārak. Beirut: Dār An-Nafāis, 3rd Edition.
- Al-Zarkashī, Muḥammad Ibn Bahādūr. 1992. *Al-Baḥr Al-Muḥīṭ*. Eds., Abd Al-Qādir Al-Ānī & Umar Al-Ashqar. Kuwait: Dār Aṣ-Ṣafwah, 2nd Edition.
- Badawī, Abd Al-Raḥmān. 1968. *Al-Manṭiq Al-Ṣūriyy wa Ar-Riyāḍiyy*. Cairo: Maktabat An-Naḥḍah Al-Miṣriyyah, 3rd Edition.
- . 1984. *Mawsū'at Al-Falsafah*. Beirut: Al-Mu'assasah Al-'Arabiyyah li Ad-Dirāsāt wa An-Nashr, 1st Edition.
- Fajjāl, Maḥmūd. 1989. *Al-'Iṣbāḥ fī Sharḥ Al-Iqtirāḥ*. Damascus: Dār Al-Qalam, 1st Edition.
- Ḥassān, Tammām. 2000. *Al-'Uṣūl*. Cairo: 'Ālam Al-Kutub.
- . 2001. *Al-Lughah bayn Al-Mi'yāriyyah wa Al-Waṣfiyyah*. Cairo: 'Ālam Al-Kutub.
- Ibn Al-Farrukhān, Alī Ibn Mas'ūd. 1987. *Al-Mustawfā fī An-Naḥw*. Ed., Muḥammad Badawī Al-Makhtūn. Cairo: Dār Ath-Thaqāfah Al-'Arabiyyah.
- Ibn Al-Nadīm, Muḥammad Ibn Ishāq. 1971. *Al-Fihrist*. Ed., Reḍa Tajaddud. Tehran: n p.
- Ibn Al-Sarrāj, Muḥammad Ibn Al-Sarī. 1996. *Al-'Uṣūl*. Ed., Abd Al-Ḥusayn Al-Fatī. Beirut: Mu'assasat Ar-Risālah, 2nd Edition.
- Ibn Al-Anbārī, Abd Al-Raḥmān Ibn Muḥammad. 2002. *Al-'Inṣāf fī Masā'il Al-Khilāf*. Eds., Jawdah Mubārak & Ramaḍān Abd Al-Tawwāb. Cairo: Maktabat Al-Khānjī, 1st Edition.

- Ibn Jinnī, Uthmān. n d. *Al-Khaṣā'is*. Ed., Muḥammad Alī Al-Najjār. Cairo: Dār Al-Kutub Al-Miṣriyyah.
- Ibn Manzūr, Muḥammad Ibn Mukarram. n.d. *Lisān Al-'Arab*. Cairo: Dār Al-Ma'ārif.
- Ibn Qutybah Al-Dynawarī, Abd Allāh Ibn Muslim. n.d. *'Adab Al-Kātib*. Ed., Muḥammad Al-Dālī. Beirut: Mu'assasat Ar-Risālah.
- Ibn Sīdah, Alī Ibn Ismā'īl. 1981. *Al-Muḥkam wa Al-Muḥīt Al-'A'zam*. Ed., Abd Al-Sattār Aḥmad Farrāj. Cairo: Ma'had Al-Makhtūṭāt, 1st Edition.
- Ibn Sinān Al-Khafājī, Abd Allāh Ibn Muḥammad. 1982. *Sirr Al-Faṣāḥah*. Beirut: Dār Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 1st Edition.
- Ibn Ṭumlūs, Yusuf Ibn Muḥammad. 1916. *Al-Madkhal li 'Ilm Al-Manṭiq*. Madrid: Al-Maṭba'ah Al-Abirīqiyyah.
- Ibn Taymiyyah, Aḥmad Ibn Abd Al-Ḥalīm. 1979. *Majmū' Al-Fatāwā*. Eds., Abd Al-Raḥmān Al-Najdī and his son Muḥammad. Riyadh: Maktabat Ibn Taymiyyah, 2nd Edition.
- Ibn Abī Usaybi'ah, Aḥmad Ibn Al-Qāsim. n d. *'Uyūn Al-'Anbā' fī Ṭabaqāt Al-'Aṭibbā'*. Ed., Nizār Riḍa. Beirut: Dār Maktabat Al-Ḥayāh.
- Ibn Adī, Yaḥyā. 1988. *Maqālāt Yaḥyā bin 'Adī Al-falsafīyyah*. Ed., Saḥbān Khalifāt. Amman: Manshūrāt Al-Jāmi'ah Al-'Urduniyyah.
- Ibn Ya'īsh, Ya'īsh Ibn Alī. n d. *Sharh Al-Mufasssal*. Cairo: Maktabat Al-Mutanabbī.
- Ibrāhīm, Ibrāhīm Muṣṭafā. 1999. *Manṭiq Al-Istiqrā'*. Alexandria: Munsha'at Al-Ma'ārif.
- Ṣalībā, Jamīl. 1982. *Al-Mu'jam Al-Falsafīyy*. Beirut: Dār Al-Kitāb Al-Lubnāniyy.
- Sībawayh, Amr Ibn Uthmān. 1988. *Al-Kitāb*. Ed. Abd Al-Salām Hārūn. Cairo: Maktabat Al-Khānjī, 3rd Edition.