

الكاترون

رئيس التحرير

عبدالفتاح أبو مدین

* * *

هيئة التحرير

* حسن النعيمي

* عثمان الصيني

* حسين بافقية

* * *

العنوان

النادي الأدبي الشقافي بجدة

الإدارة: حي الشاطيء - جدة ص.ب (5919)

جدة (21432) فاكسميلى: 6066695

هاتف: 6066364-6066122

7	صالح بن رمضان
45	محمد حماسة عبداللطيف
57	محمد الهدلق
99	محمد رجب البيومي
111	عباس علي السوسوة
133	عبدالله آيت الأعشير
167	عبدالقادر بقشى
191	عبدالنبي ذاكر
207	بركات محمد مراد
237	محمد العبد
251	قططان صالح الفلاح
277	مصطفى رجب
287	محمد بن عياد
325	معتصم ذكي السنوي
333	محمد الصمدي
345	سعد بو فلالة

محتويات العدد

- اللغة العربية: نحو أي مستقبل؟ *
- كيف نقرأ النص القديم *
- موقف عيسى بن عزرا من البيان العربي *
- رأي جديد عن المخطوطة *
- أزاهير وأشواك وكهرمان - قراءة في العدد 19 من جذور ...
- أيها الأساتذة: تعلموا العربية الفصحى فإنها من دينكم! ... *
- قضية المجاز وأبعادها البلاغية والكلامية *
- اليوطنيّا في رحلات العرب إلى الغرب *
- الحسن البصري فقيه البصرة وسيد التابعين *
- النص الحجاجي العربي *
- البخل في النثر العربي *
- مع شاعر جاهلي وقصيدة رقيقة!!! *
- أصول التنظير الشعري *
- مراحل تطور اللغة *
- عباس محمود العقاد وفكرة الإسلام *
- ولادة بنت المستكفي - الأميرة الشاعرة *

جذور

1 - ينشر الإصدار الفصلـي «جذور» الأبحاث والدراسات التـراثـية المكتـوبة بالـلغـةـ العـرـبـيةـ أوـ المـتـرـجـمةـ إـلـيـهاـ عـلـىـ أـلـاـ

يـكونـ الـبـحـثـ مـنـشـوـرـاـ مـنـ قـبـلـ أوـ مـقـدـمـاـ لـلـنـشـرـ إـلـىـ جـهـةـ أـخـرىـ.

2 - ينشر الإصدار «جذور» عروض ومراجعات الكتب والرسائل العلمية المختصة بالدراسات التـراثـيةـ.

3 - يربح الإصدار «جذور» بنشر المناقشات العلمية الموضوعية عما ينشر فيه أو في غيره من المجالات والدوريات المختصة.

JUDHUR

Literary & Cultural Club Jeddah
P.O. Box : 5919 Jeddah 21432
FAX : 6066695
Tel : 6066364 - 6066122
Culture@gawab.com

أما بعد

الارتفاع بالتعرف!

لعلّي لا أغدو بعيداً إذا قلت إن المعرفة الحقة، وليس الهراء وما لا خير فيه يمكن أن يندرج في مفاهيم المعارف وهي كثيرة، إلا أن ما ينفع الناس من المعرفة هو ما كان ذات قيمة في مضمونه، يعترف بها العالمون بموازين العلم بعامة والثقافة بخاصة، وهذا ما أعنيه في هذه الكلمة السريعة العابرة التي أكتبها اليوم في صدر هذه الدورية التي تعنى بالتراث.. وما أكثر الأسئلة التي تتردد على ألسنة الناس بالأمس واليوم وفي الفد عن الثقافة كقيمة عند من يعيها ويقدرها حق قدرها؟

وإذا كانت التساؤلات تستدعي إجابات، فإن رموزاً بعينها تستطيع أن تجيب من يسأل عن الثقافة بمعطياتها الحقة كقيمة، يحتفي بها الذين تشغلهم المعرفة وهم قادرون على الإجابة أو الإجابات التي توصل إلى السائل ويدركها العالمون بالثقافة التي تريدها وتحتاجها الأمة وهي أصل راقد في الحياة، إن لم تكن المحصلة الأولى في الرقى الحضاري.. وحين نلتفت إلى الوراء، نجد أنه كانت لنا معارف كثيرة عبر تاريخنا وأيامنا الحالية وما زالت جذورها أو بعضها على الأقل كثيرة عبر تاريخنا وأيامنا الحالية وما زالت جذورها أو بعضها على الأقل باقياً مع تجدد الحياة!

ولن أذهب بعيداً إذا قلت إن الثقافة الحقة التي أعنيها لن تكون عند أمة من أمم الأرض عبر أحقاب الحياة إلا إذا كان لها روافد من التعليم المتميز، فبذلك ترقى الشعوب والأمم وتحيا حياة سيمانها الازدهار والرقى الحضاري.. أما إذا كان التعليم ضعيفاً ومتراجعاً، فلن تكون ثم معرفة يضرب بها المثل ذات قيمة.. ومراحل التاريخ الحديث، ولن أذهب بعيداً إلى قرون خلت، وإنما يستطيع البصর المتميز بالوعي أن يلحظ ذلك عند أمم الأرض، ليرى ما نهض منها، كيف تحقق له ذلك؟ وأكبر الظن أن أحداً لن يقول ويكتابر إن الذين يملكون المال يستطيعون أن يزعموا أن لهم رقباً في الحياة.. ولعل الجواب على ذلك ليس عسيراً ولا مستحيلاً، وهو أن أي أمة تملك المال ولها أهداف عالية، تستطيع أن ترقى حين تسخر مالها في سبيل تحقيق ثقافة حقة ذات قيمة.

وحين أتحدث عن قيمة المعرفة ونحن نخطو اليوم إلى بوادر تغيير الكوادر في مؤسساتنا الثقافية، فإنما أهدف إلى انطلاقـة، ليست كلاماً، وليس أحلاماً، وإنما نحو أعمال قوية صادقة بقيادات تحمل مسؤولياتها التاريخية في الحياة، لتعمل وتتجدد العمل وهي قادرة بإذن الله على أن تتحقق لا أقل المستحيل،

وإنما ما ينبغي أن يكون.. ولن نستطيع أن نرتقي بالمعرفة وتحديداً بالثقافة إلا إذا صاحب ذلك تعليم راقٍ قوي.. ول يكن أي تفسير في إطارات وقواعد الشؤون التعليمية، ول يكن مصاحباً لذلك مناهج حديثة ترتقي بحياتنا بعامة، لكي تكون من خلال تعليم عام وجامعي على مستوى ما عند الشعوب الأخرى في الأرض، التي استطاعت أن تكون بإرادة الحياة، وأقول عن أمتي المسلمة بعون الله وتوكلاً عليه والعمل قبل ذلك وبعده، ولن يجدي «توكلاً» محل التوكل، ولا القول مكان العمل، وحرى بنا أن نعي بحق ثم نتبع النهاج، أما القول فهو من لا ينطق عن الهوى ﷺ: «لا قول إلا بعمل، ولا عمل إلا بنية».

نحن بلد نام من الدرجة التي تتضمنا في المقام الثالث بالقياس إلى غيرنا من الأمم المتقدمة، لكننا ونحن نملك المال نستطيع أن نخطو إلى الأمم بإرادة القدرة، ليكون عندنا تعليم متتطور قوي لنكون به في المقدمة.. والثقافة تقاس بمستوى الرقي والتعليم، فإذا كان التعليم غير مواكب لحركة الحياة، فإن الثقافة لن تكون على مستوى الآمال والأحلام، وإذا قال أحد إتنا نستطيع أن تكون عندنا ثقافة راقية متميزة وتعلمنا مختلف، فإن هذا القول يناقض المنطق.

إن كثيراً من الدول والأمم النامية، استطاعت بعزمها وجدتها أن ترقى تعليمياً وصناعياً، ولا أقول زراعياً، لأن الزراعة تحتاج إلى الماء في الدرجة الأولى ثم الأيدي العاملة الوطنية.. ولن أقول إن الارتفاع مستحيل إلا عند الأمة الخامدة، وإرادة الحياة لا ترکن إلى الاستهالة، فالآمة التي تريد الارتفاع تتحدى نفسها لتكون، والا فإنها لن تكون في موازين الحياة إلا الذين ليس لهم طموح ولا إرادة، وهؤلاء لا يستحقون الحياة بمعناها الحق.. إن العقبة الكفود التي أمامنا تكمن في حركة تعليمنا الذي يسير ضد مسار التطور، وعلى مستوانا التعليمي نستطيع أن ندرك إذا كنا نسير إلى الأمام أو إلى الخلف، وعلى نحو من إحدى الوجهتين، يمكن أن تقاس ثقافتنا، ولا يمكن أن تكون لنا ثقافة وتعلمنا راكد؛ ولا أنسى أن أقول إن ثقافتنا المهمشة ينقصها دعم مالي سخي وافتتاح على العالم قريبه وبعيده بلا قيود.. والذي يقول بغير هذا فإنه يغالط نفسه ويقول غير الحق.. وصدق الشاعر أحمد شوقي القائل: «وما نيل المطالب بالتمني».. أرجو أن خطواتنا للغد تطلق من حسابات وإرادة تنفذ في التعليم أولاً ثم في مسارنا الثقافي القوي والجاد، إذا كنا أمة تريد الحياة، لا أقول للحياة، وإنما للارتفاع ونحن ننظر إلى غيرنا في آسيا - مثلاً - كيف كانوا بالأمس وهم تحت نير الاستعمار وكيف أصبحوا بعد الاستقلال ببعض عقود، لأنهم لم يستسلموا إلى ما يردد العاجزون بالمستحيل!

رئيس التحرير

توطئة:

لا شك في أنَّ مستقبل اللغة العربية مفهوم نسبي متعدد الدلالات، ولا شك كذلك في أنَّ كل صنف من أصناف القراء يرى في هذه العبارة المدلول الذي يهمه ويعنيه ويملؤها بالمعنى الذي يشغله ويضفيه فالمستقبل عند بعضهم لا يعدو مستوى مستقبل اللغة الأدبية الرفيعة وتطورها من حيث المعاجم والتراكيب والأنساق التعبيرية. وهو عند أهل السياسة مرتبط وثيق الارتباط بالهوية الحضارية وبالواقع الجغراسيسي. ومن مدلولاته عند أهل الفكر العلمي مدى قدرة اللغة العربية على تطوير الواقع الثقافي والإبداع الفكري والاقتصادي والاجتماعي وعلى الارتقاء بالمعرفة الإنسانية عموماً، بل وعلى الإسهام في الثقافة العالمية على نحو يعلم به المفكِّر العربي منذ عقود عديدة.

وقد وضعنا في الاعتبار هذا التعُدُّد المعنوي وسعينا إلى محاجرة مختلف الاتجاهات، وإن كان يعيننا على وجه التخصيص بعد الفكر الإبداعي الذي يعتقد راسخ الاعتقاد في أنَّ مفهوم المستقبل مفهوم متتطور نسبي وأنه صيرورة يصنعها حاضر الثقافات وراهنها يعيننا هذا بعد الإبداعي الذي يفكّك المفهوم إلى مكونات محدودة ويخلصها من الآراء الماقبلة ويحاول أن يصل إلى مدلولاتها باعتبارها ظواهر حقيقة. فالمستقبل ليس حيّزاً تاريخياً جاهزاً سنصل إليه، أو مرحلة مليئة بالأحداث والمنجزات تنتظرنا وننتظرها بل هو إدراك الحاضر للآتي وهو أحياناً وعند لفيف من الناس موقف نفسي أو أخلاقي أو معرفي. لذلك سنرى المستقبل من زاوية الظواهر الراهنة

الفاعلة في صيورة اللغة المؤثرة في حركتها الشاملة لجميع جوانب الحياة. سنرى المستقيم باعتباره إمكانات وإكراهات وفرصاً تتفاعل لترسم دروباً وأفقاً.

كيف يمكن للغة العربية بصفتها لغة أمّا أن تواجه ما يطرحه عليها راهن الحضارة الإنسانية ومستقبلها من التحديات. وكيف يتيسّر لأنّها مجاوزة الصعاب التي تمر بها حياة اللغة في تعاملها مع الوظائف التواصلية على أكثر من صعيد وفي افتتاحها على اللغات العالمية التي تحمل في عصرنا هذا خلاصة ما وصل إليه الإنسان في مجالات المعرفة النظرية والتطبيقية؟

إنّ لواقع السوسيوثقافي في مختلف أصقاع العالم العربي يضعنا باستمرار أمام وابل من الأسئلة الأنطولوجية المتصلة بقضايا استعمال اللغة العربية في مختلف ميادين الحياة، سواء منها ما تعلّق بالتواصل اليومي والتداول الاجتماعي المعيّر عن حركة الحياة ومقتضياتها أو ما ارتقى إلى مراتب التواصل العلمي والمعرفي العام والأدبي والفنى.

وتزداد هذه الأسئلة حدة وإلحاحاً للمتكلمين باللغة العربية بصفتها لغة أمّا كلّما قارناً بين واقع استعمال اللغة العربية وتوظيفها في مجالات التواصل الحديث وسائر اللغات المهمة في بناء الحضارة الإنسانية الحديثة وفي تكييف منجزاتها.

لقد بات من البدهي أن اللغة بما هي مؤسسة تحقّق التواصل وتبني الذات الإنسانية وتحدد ملامح الهوية الثقافية لا تحييا ولا تزدهر في أوطانها وخارج أوطانها ما لم يؤمّن أهلها بقدرتها على الانخراط في مشروع حضاري يتغلّف في أعماق تلك اللغة، في نظمها التعبيرية وفي بنائها الاستعارية وفي مقوماتها التواصلية وما لم تكن لهم طاقة استباقية وقدرة على تصور القضايا التي يطرحها مستقبل اللغة بما هي هوية ثقافية محددة الأهداف والوظائف: أي قدرة على تصور

اللغة العربية: نحو أي مستقبل

الصعوبات والعوائق التي ستتعرض المتكلمين بها في مستقبل الأيام، وقدرة على تصور وضعيات التواصل التي ستفرضها ضرورات الحياة في المستقبل وقدرة على إعداد الأدبية اللغوية على الأسئلة التي سيطرحها المستقبل وستمثل تحدياً للغة في مختلف المجالات.

فاللغة ليست جهازاً معجيناً ونحوياً ودلالياً مغلقاً وليست رصيداً ثقافياً ثابتاً مقرراً ومدوناً في ذاكرة محددة بل اللغة، في أعراف اللسانيات الحديثة وعلوم الإنسان عامة اقتدار فردي وجماعي على إنشاء التجارب الحضارية وعلى مواكبة حاجات الإنسان في زمن معين وفي إطار أو في حركة تننظم الأعمال القولية في فضاء اجتماعي متطلع إلى المستقبل. إنها نظام من الكفايات والاقتدارات المتتجدة بتجدد وظائفها وحاجات أهلها. بل إن اللغة عند العرفانيين من اللسانيين وغير اللسانيين من فلاسفة اللغة هي الطاقة المولدة للفكر المؤسسة للرؤى الحضارية.

كيف يمكن للمتكلم العربي أن يعيش لفته على نحو تظهر فيه صلة اللغة بالحياة صلة طبيعية بل صلة منطقية، وعلى وجه يتضاعل معه الإحساس بالقطيعة بين لغة التواصل اليومي ولغة الكتابة والفن والخطاب الثقافي المتعالي على الممارسة اللغوية الحية⁽¹⁾.

نسعى في هذا البحث المقتضب إلى الإسهام في مسألة هذه الإشكالية التي لا يمكن أن نفصل فيها بين الذات والموضوع، بين حرارة الانتماء إلى اللغة العربية وما يقتضيه البحث العلمي من شروط التجرّد والعقلنة.

وقد آثرنا ألا تكون عناصر التحليل أجوبة جاهزة أو تعاليم متعلالية على الواقع لأسباب موضوعية أهمها أن التفكير في حاضر استعمال اللغة العربية وآفاق تطورها جهد جماعي لا يمكن لفرد أو مؤسسة أن يدّعى القدرة على احتكاره. وهذا الجهد الجماعي يحتاج إلى فضاء تفاعلي توفره عدة مؤسسات ثقافية وتواصلية تتصدرها في

تقديرنا المدرسة بما هي أهم فضاء يتحمّل مسؤولية بناء الذات المتكلمة باللغة الأم، وتليها المؤسسات التواصلية القادرة على إدماج التفاعل مع اللغة الأم في صلب السلوك الثقافي الفردي والجماعي؛ ومن هذه المؤسسات نذكر الفضاءات الفرجوية كالمسرح والسينما والأطر الفكرية كالمحاضرات وال المجالس الأدبية المكتبات والملتقيات الثقافية والأندية والمهرجانات.

فنحن نقتصر إذن على نظم هذه الإشكاليات في إطار مفهومية تفتح مسالك التفكير في هذا الموضوع وتقترن مداخل إلى البحث فيه.

1 - مستقبل اللغة العربية ومؤسسة التعليم:

تميزت العقود الأخيرة من القرن الماضي ومطلع هذا القرن الجديد بتراكم معرفي هائل في مختلف مجالات علوم التربية والتعليم، وقد تعقدت المذاهب والنظريات التي تسعى إلى تدبر شؤون المدرسة الحديثة ومشاكلها وأزماتها. وقد أسهمت هذه العلوم في إثراء هذا التراكم المعرفي وتعزيزه جراء عدة عوامل متعددة، يتمثل أولها في تطور الواقع الاجتماعي والاقتصادي والثقافي وما عرفه النصف الثاني من القرن العشرين من تسارع مذهل في مجالات الاتصال وتبادل المعرفة والمعلومات في مختلف وجوه الحياة، فقد تطورت في مختلف بلدان العالم أنظمة التفكير والقيم والمعارف واهتدت إلى صياغة رؤى جديدة مستمدّة من الثقافات التي أنتجتها أجيال ما بعد الحضارة الصناعية، وهي ثقافات تدعو إلى تطوير البنى الاقتصادية والاجتماعية والثقافية المغلقة، وتحويل العالم إلى فضاء منفتح، تتحكم فيه الطرق السيارة للمعلومات وشبكات الاتصال الرقمي. أما ثاني هذه العوامل وهو بسبب من العامل الأول فإنه يكمن في تطور المنظومات المهنية والوظائفية وشبكات الأدوار الاجتماعية والاقتصادية. وقد أثر هذا التطور في نظرية الإنسان المعاصر إلى

اللغة العربية: نحو أي مستقبل

الشفل والوظيفة أو المهنة، نظرة توحى ببداية انقراض التصور السكوني للمهنة أو الوظيفة، وبداية ظهور مفهوم التمهين من جهة، وتصور التكوين المستمر والتأهيل المتعدد من جهة ثانية.

(R. Debray : Cours de médiologie générale, Paris Gallimard 1991).

وأما ثالث هذه العوامل وهو كذلك متصل وثيق الاتصال بالعاملين السابقين فإنه يتعلق بتطور مفهوم المعرفة نفسها وبوظائفها الاجتماعية والثقافية. إن مختلف الثقافات المحلية والكونية تعيش في هذه العقود الأخيرة تحولاً عميقاً في مجال تحديد أنماط المعرفة التي يحتاج إليها الإنسان المعاصر. وقد تخلت عامة الأنظمة التربوية عن الأسس المعرفية والنظريات التعليمية التي تحرصن على تكوين المتعلم تكويناً موسوعياً في مختلف العلوم المرجعية. ويظهر هذا التخلّي في التجديد المستمر للبرامج الرسمية ولهيكلة فروع التعليم ومواده وأنشطته.

لقد أدركت هذه الأنظمة أن مستقبل لغاتها وما تحمله من قيم وثقافات يقتضي وجوداً، كي تتجنب القطعية المعرفية التي تمر بها ثقافة العلوم والمعارف الحديثة، أن تتطور نظرة التعليم إلى مفهوم اكتساب اللغة الأم فيتطور أساليب هذا التعليم وأطروه ومتصوراته التربوية.

ولم تقتصر نظريات الاكتساب على نبذ الطرق التقليدية الكاريزماتية وتأسيس مفهوم التعلم الذاتي بل جاوزت هذه المرحلة إلى التفكير في تغيير علاقة المتعلم بالمعرفة ذلك لأن التراكم المعرفي الذي تشهده مختلف العلوم المرجعية يقتضي ألا يكون التعليم قائماً على تلقين المعرف، ويستوجب أن يكون تدريب المتعلم على البحث عن هذه المعرفة مقدماً على سائر الأهداف. وقد كان للتجارب البيداغوجية الحديثة في هذا المجال تقاليد تعليمية وبيداغوجية تمكّن بفضلها نظام التربية والتعليم من تجاوز عقبات التعليم في مختلف مستوياته

ومن تحقيق نسب نجاح عالية ومن تخطي مظاهر كثيرة من الإخفاق المدرسي.

ولا يخفى على الناظر في علاقة العلوم المرجعية بالمعارف المدرسية أن استخدام التكنولوجيا الحديثة في علوم الجغرافيا والحياة والبيئة والفيزياء والطبيعة، واستعمال علوم الإحصاء والديموغرافيا والمنظومات المعلوماتية الجغرافية (GIS) واعتماد الحاسوب في علوم الأصوات ووظائف الأصوات وغيرها من المجالات المعرفية القريبة من علوم اللسان مظاهر دالة على أن المعرفة العلمية ليست كمّاً جاهزاً ثابتاً تستوعبه المدرسة ب AISER السهل، بل إن المؤسسات الاقتصادية الخاصة تحثّ منظوريها من العمال وأصحاب الوظائف إلى الإقبال على التكوين المستمر لأن المعرفة المدرسية التي حصلوا عليها لا تفي بحاجات المهن، رغم جدّتها وثرائها.

وقد أدّت هذه العوامل والظواهر مجتمعة إلى تطور وظائف المدرسة وموقعها من النسيج المؤسسي في المجتمعات الحديثة. فلقد كانت المدرسة في النصف الأول من القرن العشرين أي المدرسة العمومية راجعة بالنظر إلى الدولة الوطنية (أو الدولة الحامية بالنسبة إلى البلدان غير المستقلة) وكانت المدرسة مؤسسة تعدّ موظفي الدولة من كتبة الدواوين وأعوان المؤسسات الإدارية المختلفة. وتؤهل النخبة المتميزة للمناصب المهنية العالية كالطب والمحاماة والصحافة. وكانت النظم التربوية والبرامج أو المناهج التعليمية مستجيبة لهذا التصور محققة لهذه الوظيفة. إلا أن المنعرج الحضاري الذي يعيشه عالمنا المعاصر يحد من هذه الوظيفة ويوكّل إلى المدرسة الاضطلاع بمنظومة من الوظائف يقتضيها التطور الاقتصادي والاجتماعي والثقافي الذي تمر به مختلف المجتمعات. ولا شك في أن للتعليم الحديث عامة أهدافاً مؤسسيّة ثابتة منها الإسهام في بناء روح المواطنة والإعداد للحياة المدنية وللتواصل الاجتماعي ومنها الإسهام في بناء الذات

اللغة العربية: نحو أي مستقبل

الإنسانية في مختلف أبعادها الوجودانية والعقلية والجمالية. غير أن هذه الأهداف لا تمثل إلا جانباً من الكفايات الأفقية المصطلح عليها بالكفايات السوسيوثقافية، وهي كفايات تشارك في نحتها وصوغها وإكسابها جميع المواد التعليمية أو التعلمات. ولنن كانت بعض المواد والتعلمات أقدر من غيرها على الإسهام في إكساب المتعلم بعض الكفايات فإن التواصل المدرسي بين المعلم والمتعلم وبين مختلف أقطاب العملية التعليمية عموماً يحقق اكتساب هذه الكفايات بأشكال غير مباشرة في جميع المواد والأنشطة.

ولقد أدركت هذه الأنظمة التعليمية المصفية إلى إيقاع الحضارة الحديثة منزلة تعليم اللغة الأم من سائر المواد التعليمية ودور هذا التعليم في إكساب التلميذ أي مواطن الفد مختلف الكفايات التواصلية في صلب اللغة، فوضعت البرامج الملائمة لثقافة المجتمع وقدراته ومواهب أفراده وطاقاته. وتخللت شيئاً فشيئاً عن تعليم اللغة الأم باعتبارها مجرد قواعد جافة، على المتعلم أن يستوعبها أو رصيدها أدبياً قابلاً للتلقين والحفظ.

فكيف يمكن لتعليم اللغة العربية في المدرسة الحديثة أن يبني في الذات المتعلمة قدرة أو كفاية سوسيوثقافية تتبع للفرد والمجتمع ترقية آداء اللغة الأم في مختلف مجالات التواصل.

لعل التفكير التربوي المستند إلى نظريات الاكتساب يسعينا ببعض العناصر الملائمة للإجابة على هذا السؤال الأم ويمثل مسلكاً من المسالك المفضية إلى مصالحة المتعلم مع لغته الأم، وإلى مجاوزة القطعية بين المدرسة والاستعمال التواصلي للغة العربية في مختلف فضاءات الحياة الاجتماعية والمهنية والثقافية وهو مطلب رئيس من مطالب المهتمين بما يسمى بالمستقبليات أي علم دراسة المستقبل.

إن مستقبل اللغة العربية يحدّده، في تقديرنا، تصورنا لتعليم اللغة الأم وتحددّه مشاريعنا التربوية ومنزلة المدرسة الحديثة منها.

وهي مشاريع تحتاج إلى ترجيح كفة التعليم التواصلي على كفة التعليم الموسوعي المرتبط بالنزعة الإشهادية أي الرغبة الجامحة في الحصول على الشهادات العلمية دون الاحتفال بتكوين الذات اللغوية.. إن تعليم اللغة لا يزال، في ضميرنا الاجتماعي عام، مرتبطاً بالتقويم الجزائي أي بإسناد الأرقام المساعدة على الفوز بالشهادات العلمية. وبهذا المنطق النفعي يزرع في الذات المتعلمة أي تلميذ اليوم ومواطن الغد تصور لتعلم اللغة مفارق الواقع. فكأنما اللغة الأم، في معاجمها وأساليبها وبينها مجرد مادة تعليمية ينتهي أداؤها بانتهاء الفصل الدراسي.

إن تطوير نظرة المتعلم العربي إلى مقاصد تعليم اللغة الأم وإلى المعنى الكامن وراء هذا التعليم هو في نظرنا أحد المداخل الأساسية إلى صياغة نظرة مستقبلية وإلى بناء أولى لبنات التفكير المستقبلي في إستراتيجيات التعليم العربي والثقافة العربية عامة.

فما هي الأصول المبدئية التي يمكن أن تبني عليها مصالحة المتعلم العربي في هذا العصر مع لغته الأم؟

لا يمكن أن نتوسع في تحليل هذه الأصول في هذا المقام نظراً إلى تشعب مسائلها وأبوابها ولكننا نقتصر على الإلامع إلى ثلاثة أصول نرى أنها شرط لا غنى لأية نظرية تعليمية عنه وهي:

أ - إعادة بناء مناهج التعليم ومقرراته وأنشطته وفق رؤية تأخذ بالاعتبار الأبعاد النفسية والعرفانية التي تقتضيها التربية الحديثة بما في ذلك إدراك مشاغل المتعلم في فترة الشباب المبكر.

كيف يمكن للمؤسسة التربوية أن تجمع في تعليم اللغة والأدب للمتعلم المراهق (14-16 سنة) بين تحقيق الأهداف المؤسسية والاستجابة لميول المتعلم ومشاغله الثقافية وواقعه النفسي والاجتماعي؟ ليس هذا التساؤل خاصاً بالمدرسة العربية بل إنه سؤال

اللغة العربية: نحو أي مستقبل

يطرح على جميع الأنظمة التعليمية ويتحدّى مختلف التجارب
البيداغوجية وهو سؤال متجدّد بتجدد الواقع الاجتماعي والثقافي.

ولا نعتقد أن المتخصص في الآداب واللغات قادر بمفرده على
الإجابة على هذا السؤال مهما يتسع خياله البيداغوجي في بناء مستقبل
التعليم في مجال اللغات والأداب يحتاج في تقديرنا إلى نوعين من
المعرف والعلوم المرجعية:

1 - العلوم النفسانية وخاصة علم نفس المراهق. لقد انطلقت كثیر من
الأبحاث التعليمية في مجال القراءة الأدبية وعلاقتها بالراهق من
هذا الفضاء العرفي وسعت إلى فهم المداخل التي تحدث لدى
المراهق رغبة في الإقبال على القراءة أو لذّة في ممارسة القراءة
الأدبية. وتذهب هذه الدراسات إلى أن المواضيع الأدبية الأكثر
قرباً من عقل المراهق وانفعالاته ورغباته هي المواضيع التي تمكّنه
من التساؤل عن القيم ومن إعادة النظر إلى الواقع من خلال
الصور والأخيلة والحكايات والمواصفات التي تقدمها النصوص
الأدبية.

إن التفكير في تطوير القراءة الأدبية في مختلف مستويات
التعليم ينطلق من إطار نفسي عرفي (Psychologie cognitive) وتحتار في صوئه الآثار والمداخل التي أثبتت علوم النفس العرفانية
أنّها تلائم الرسوم الذهنية المعبرة عن الفهم والتفاعل بين المراهق
والآثر أو الموضوع.

فللمتعلم في هذه المرحلة جملة من المعايير الذهنية يسلطها على
الآثار التي تقدم إليه فيختار منها ما يبدو له ملائماً لحاجاته. وتشبه
هذه المعايير المصفاة (filtre) التي تغرين الآثار والمواضيع فقراءة الشعر
على سبيل المثال تقتضي من المتعلم أن يستخدم معيار التجريد أي
المرور من الصور والاستعارات و اللغة التخييلية إلى المفاهيم المجردة

التي تنطوي عليها الدلالة الشعرية، وهذا المعيار هو عينه المعيار المستخدم في قراءة القصة على لسان الحيوان مثلاً.

وفي هذا الإطار النفسي العرفاني يستغل التعليميون كذلك ما وصلت إليه الدراسات النفسية في شأن الصلة بين النص المقتول واللاوعي الفردي والجماعي. وقد سعت هذه الدراسات إلى مجاوزة الظاهر الموضوعي للغة والواجهة المنطقية للعلاقات القائمة بين العلامات اللسانية كي تدرك الصلات الدفينة بين الظواهر، وهي صلات رمزية. وبينت هذه الدراسات أن الأساليب والصور والأشكال الفنية التي تهضن عليها النصوص الأدبية إنما هي وسائل تعيد النظر في الأشكال اللسانية وتدخل عليها تغييرات تكسر صرامتها ومنطقيتها. وفي هذا المضمار يعتبر لakan (Lacan) أن الأدب إنما هو ضرب من ضروب الذبذبة أو الفوضى التي يحدثها اللاوعي في مستوى الرموز.

2 - العلوم الأدبية: نعني بهذه العلوم مختلف النظريات الأدبية القديمة والحديثة. ويحتاج واضعو برامج التعليم الثانوي بوجه خاص إلى ثلاثة أصناف من هذه العلوم.

1-2 - نظريات القراءة والتقبيل: لا تهتم برامج التعليم الثانوي الجاري بها العمل في المدارس العربية بتقبل المتعلم لقضايا الأدب ونصوصه. ولذلك لا نجد في الأجهزة البيداغوجية المصاحبة لنصوص حرصاً على تطوير كفايات التقبيل لدى المتعلم، واتجاهها إلى تدريسه على إنتاج المعنى من النص الأدبي. وإنما تقتصر هذه الأجهزة على إسقاط تقبيل مؤلف الكتاب المدرسي وعلى مراقبة فهم المتعلم لبعض الظواهر الأدبية بل تنقلب جل الأجهزة إلى تمارين بلاغية بسيطة. ولذلك يمكن للدراسات المتصلة بجمالية التقبيل لدى المراهق في مختلف أنشطته القرائية أن تمد واضعي البرامج بما يحتاجون إليه في هذا المضمار.

2-2 - الاتجاهات الإنسانية والتداويمية: لئن اقتبست بعض التجارب

اللغة العربية: نحو أي مستقبل

البيداغوجية من النظريات السردية والشعرية الحديثة كثيراً من المعارف العامة وحاولت الاستفادة منها في بناء برامج الأدب في التعليم الثانوي والجامعة فإننا نعتقد أنها بحاجة إلى نقل هذه المعرفة نقلًا تعليمياً ملائماً لواقع المتعلمين، ونظن أنها تتمكن بذلك من ترسير قيم القراءة الأدبية في كنفيات المتعلمين. وجعلهم هواة القراءة الحرة بعد التخرج.

ويذهب التعليميون إلى أن نقل المعرفة في هذا المجال لا يهدف إلى إكساب المتعلمين القدرة على ممارسة هذه المقاربات، وهي المبالغة التي وقع فيها كثير من المعلمين حين لهجوا بالنظريات الأدبية وأهملوا الكفاية القرائية بل أهملوا النص الأدبي ذاته، وإنما يهدف هذا النقل أولاً إلى تنبيه المتعلم إلى الأنظمة التأويلية التي تبیح النصوص استخلاصها من الكتابة، وتهدف ثانياً إلى تدريبه على إنتاج الدلالة من الكلمة الأدبية وبناء المعنى الأدبي بناء متواصلاً. ولما كان إنتاج الدلالة متوقفاً على ثراء ثقافة المتعلم وتجاربه القرائية ومعرفته بضرورب أشكال التداخل الثقافي (Jean-Louis Dufays: Culture /compétence/plaisir. La nécessaire alchimie de la lecture littéraire, in Pour lecture littéraire, de Boeck et Duculot, Bruxelles, 1996) فإن برنامج الأدب في التعليم الثانوي والجامعة لا يمكن أن ينهض على الثقافة العامة فحسب بل ينبغي أن تشتراك في تكوين مادته مختلف الأنظمة العلمية والثقافية التي تتدخل في حياة المتعلم (ثقافة الصورة والإعلام والصوت أو السينما والفنون الجميلة التشكيلية والركعية والفنون الفرجوية كالسرك والرياضة إلخ...).

(Crosman: Reference and the leader, in poetics today 4-1, 1983).

3-2 - نظريات الأجناس الأدبية: إن تعقد المقاربات المتصلة بالأجناس الأدبية وتعدد المدخل إلى هذا البحث الإنسائي يجعل الماده الأدبية المدرسية وإعادة صياغتها باعتماد مقوله الأجناس الأدبية مدخلاً ثرياً يمكن واضعي مناهج تعليم الأدب من أصنافيات مختلفة لاختيار شبكة

بناء البرامج (الخرافة - الأسطورة - الأمثلة - اللغو السردي - المغامرة - الرحلة). فمنظومات الأجناس الأدبية في الأدب العربي أو غيره من الآداب تقترب على القارئ من الداخل إلى دراسة الأدب وإنتاج المقال الأدبي أي قراءة وكتابة ما لا يظهر في المادة الأدبية كما جاءت في الأمهات والمصادر والدواوين الشعرية. إن الأدب ينشأ خارج المدرسة ويتطور بمقتضى عوامل ثقافية واجتماعية يمكن استغلالها لفهم أبعادها النفسية ووظائفها التربوية ويمكن بذلك تحويلها إلى مادة قابلة للاستغلال المدرسي، ونحن إذ ننقل هذه المادة السردية إلى هذا الفضاء إنما نسعى إلى منحه حياة جديدة ونطمح إلى أن يحدث بينه وبين المتعلّم تفاعل تربوي جمالي يشمل القيم والأخلاق والمواصفات الفردية والجماعية. فكيف نضمن حصول هذا التفاعل؟ وأن هذا التفاعل هو الذي يؤسس ما يمكن أن نصلح على تسميته بالذات الثقافية المدافعة على مستقبل اللغة.

تساعدنا نظريات الأجناس الأدبية في هذا المجال إذ ترجع الأدب بمختلف قطاعاته وأجناسه إلى صميم الحياة الإنسانية في شتى تجاربها وتمكننا من بناء برامج تعليم الأدب وتخطيطها وتوزيعها على درجات المرحلة الثانوية العامة أو مراحل التعليم العالي من خلال مفهوم الأعمال القولية، وهو مفهوم حيوي من يقتضي استخدامه أن نعود بالأجناس الأدبية وما يتفرع عنها من أنواع وأشكال إلى أصولها اللغوية الأساسية، فتنظم المادة العلمية (أي المصادر الأدبية) تنظيمًا ملائمة لاحتياجات المتعلّم المراهق ملبيًا لتوقعاته وآفاق انتظاره، ونقربها من واقعه وأحلامه ومشاغله ووجوه اهتمامه.

إن أهم مظاهر الإخفاق في تعليم الأدب وبناء مستقبل المواطن المتعلق بأدب اللغة العربية يعود حسب عامة الدراسات إلى إحساس المتعلّم بأن الأدب الذي يدرسه غريب عنه في أشكاله وأساليب مقارنته. الواقع أن جانباً هاماً من هذا الأدب يعالج قضايا ومواضيع متعددة، قريبة من حياة المراهق، إلا أنه يحتاج إلى جهود

اللغة العربية: نحو أي مستقبل

بيداغوجية تقرّبه منه وتعيد تقديمها له في صيغ جديدة. فهذا الإحساس لا يرجع إذاً إلى طبيعة الأدب بما هو معرفة يرفضها المتعلّم بل يعود إلى خيبةأمل مردّها إلى نقص الأساليب التعليمية المواكبة لتطور المعرفة التعليمية في مجال تدريس الأدب.

ب - تتميّز كفايات المبادرة لدى المتعلّم حتّى يتدرّب على الإحساس بأنّ تعلّمه للغة الأمّ هو في جوهره بناء للذات المفكرة وللقدرات التعبيرية والتخييلية والإبداعية وللعقل القادر على إنتاج المعرفة بواسطة اللغة. إن تطوير وظائف اللغة في مجال الإبداع الفكري والفنّي لن يكون تطوراً مرضياً إيجابياً ما لم يزرع في عقل المتعلّم ووجدانه الإحساس بهذه الصلة العميقّة بين اللغة والإبداع في أعمق معانيه وأخصّتها. ونعتقد أنّ تنمية روح المبادرة الفردية والأعمال المدرسية الحرة كالمسابقات والمناظرات وسائل أشكال النشاط القائم على المبادرة هي مسلك من المسالك المهمة في إعادة صياغة علاقة المتعلّم باللغة العربية. إننا نذهب إلى أنّ المتعلّم العربي الحديث سيعيش حالة من الانتعاش الفكري والإبداعي إذا هو أحّس بأنّ لغته الأم الشفوية والمكتوبة على السواء أدّاة فعالة ووسيلة سحرية تمكنه من الإبحار والسفر الذاتي نحو المغامرة ونحو اكتشاف المجهول من العوالم وغير المألوف من التجارب الحية التي يحلّم بها الشباب. إنّ استعمال الأشكال الخطابية المكتوبة تتّوسع وتتطوّر بتعقد الحياة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية ولا يخفى أنّ تطوير التعليم عموماً عامل رئيسي من عوامل ترقية استعمال هيكل التعبير الفصيح أو التعبير المتوسط. فإنّ انتاج الخطاب الصحفى يعتمد الكفايات التواصلية التخصصية المكتوبة. وهو جنس مخصوص من الإنتاج يحتاج إلى ثقافة تعليمية دقيقة. (فن الإشهار - التعلّق السياسي - توجيه الخبر - إعادة كتابة الحوار الشفوي إلخ...). والخطاب الإعلامي المكتوب يعتمد كذلك كفايات نحصصية

دقيقة. والمحاضرة بجميع أصنافها العلمية والأدبية والثقافية العامة والدينية تقتضي كذلك بنية حجاجية وخطة قوية مخصوصة. والتقرير الإداري والاقتصادي والمالي والسياسي والحديثي القضائي يقتضي جنساً مخصوصاً من الكفایات التعبيرية الكتابية. وورقات العمل والمعاهدات والمحاضر وغيرها من أشكال التواصل تستوجب جميعها أشكالاً من التكوين اللغوي والفكري مستندة إلى أنشطة تعليمية تواصلية ذات قيمة تداولية. بل إن الممارسات الاجتماعية ذات الصبغة الحضارية تحتاج إلى ثقافة كتابية مخصوصة (بطاقات المعايدة - الدعوات - المراسلات الخاصة - النشريات المهنية - المجالات المتخصصة في قطاعات الاقتصاد والثقافة والفن والمجتمع...). بل إن المشاكل والأزمات التي تعيشها كثير من قطاعات الفنون كالمسرح مثلاً راجعة إلى مسألة الكتابة والإبداع.

نلاحظ من خلال هذا الاستعمال إذاً أن المدرسة مطالبة بتأسيس شبكة من التعلمات تعدّ المتعلمين في مختلف الكفایات التواصلية الاجتماعية وتمهد للكفایات التخصصية الجامعية.

وقد أظهرت عدة أبحاث اجتماعية أن المدرسة دوراً حاسماً في تطوير الثقافة الكتابية ذات البعد الاجتماعي. ولا يخفى على الناظر أن تطور تقاليد الكتابة الفردية في مختلف مواقف الحياة علامة كبرى دالة على درجة التقدم والرقي الحضاري. ولا يمكن في هذا السياق أن نعود إلى تحليل صلة الكتابة بالفكر وبيناء الذات الثقافية بل نقتصر على الإلماع إلى ما تزخر به المكتبات العالمية من مراجع تتعلق بدور الكتابة في ترسیخ المواطنة وتعميقها. ولا يخفى كذلك أن اتساع فضاءات الكتابة وتقاليدتها على صلة وطيدة بالقراءة وتقاليدها وإنما فصلاناً بين قطبي التواصل لما يقتضيه البحث من تحليل وترتيب منهجي.

ليس من واجب المدرسة الحديثة أن تكون المتعلّم في جميع

اللغة العربية: نحو أي مستقبل

كفايات الإنتاج الكتابي، ولا من واجبها أن تغوص مؤسسات أخرى تضطلع بهذا الدور إلا أن عليها مسؤولية غرس السلوك الثقافي الملائم لترقية فضاءات المكتوب خارج فضائها القائم على تمارين التقويم الجزائي أو الإشهاد.

إن المتعلم الراهن يحتاج بعد تخرّجه من المدرسة، إلى تحويل الحاصل التعليمي إلى ممارسة اجتماعية وثقافية. أو إلى ما نسميه اليوم بمهن المستقبل. ولا شك أن المدرسة مدعوة إلى التعامل مع هذه المهن وإلى تلبية حاجاتها في مختلف المجالات. ولا شك في أن مدرستنا حديثة الميلاد بالقياس إلى تقاليد التعليم في العالم المصنوع ولا شك كذلك في أن افتقار مكتبتنا إلى الإنتاج المتخصص في علاقة المدرسة بمهن المستقبل راجع إلى عوامل ثقافية واجتماعية. إلا أن مطالع هذا القرن تفرض علينا أن نعيد النظر في وظيفة المدرسة وأن تستغل التجارب الكونية التي سبقتنا إلى تمتين الصلة بين التعليم والثقافة الاجتماعية خارج محيط المدرسة.

ج - إنتاج جيل من المناهج التي تؤسس لمفاهيم التربية على التعامل مع اللغة الأم بدون عقد أو إحساس بالإحباط. إن هذه الأصول العامة لا تعطي أكلها على مدى قصير وإنما تؤسس لمستقبل بعيد تجني ثمارها إن هي اعتمدت ضمن استراتيجية تعليمية دوّوب أجيالنا القادمة. ولعل موضوع الأخطاء يمثل أحد المداخل المهمة في هذا الباب: ذلك أن بناء منهاج تعليمي يقلّص من التشهير بالخطأ ويحاول أن يتعمّم منطق الخطأ وأسباب الواقع فيه يمكن أن يساعد المتعلم على مجاوزة صعوبات تعلم اللغة الأم وعوائقه.

فالخطأ في عملية الاكتساب جزءٌ من سلوك المتعلم سواءً أكان ذلك في اللغة أو في التعبير أو في الإنتاج الكتابي والتحليل الأدبي وفي غيرها من وجوه الممارسة المدرسية.

وقد اهتمت نظريّات الاكتساب بموضوع الخطأ المدرسي وسعت

إلى إعادة صياغة الرؤية التعليمية في هذا المضمار، ودعت أهل التربية وتعليم اللغات بوجه خاص إلى الإلقاء عن معاملة الخطأ باعتباره عيباً فادحاً وتحويل هذا النقص في التعليم إلى صعوبة أو عائق يحسن فهمه والتعامل معه بدون عقد و بدون إحساس بالإحباط.

(Fayol.M : La notion d'erreur, Eléments pour une approche cognitive, Paris 1993).

إن تعليم اللغات الذي يسعى إلى تفهم الأخطاء اللغوية وارجاعها إلى مناوئتها هو التعليم المجيدي القادر على بناء مستقبل إيجابي لعلاقة المتعلم بلغته الأم دون فزع أو تهويل قد يؤدي إلى عكس ما نروم بلوغه بلغتنا وبمستقبلها.

2 - اللغة و المؤسسة الثقافية:

من الأسئلة التي يمكن للأبحاث السوسيوثقافية أن توجهها إلى المتعلم العربي بعد إنهائه مراحل الدراسة واندماجه في النسيج المهني: ماهي مجالات استعمالك للفة العربية التواصيلية أي المطالعة الحرة وكتابة الرسائل والتقارير والمحاضر والمذكرات وغيرها من الأنشطة التي تكتسب كفايتها في المؤسسة التعليمية؟

لا شك في أن هذا السؤال يساعدنا على قيس مدى نجاعة أساليب التعليم و مدى قدرتها على تحقيق وظائف المدرسة بصفتها مؤسسة تعد المواطن للحياة العملية بمختلف أبعادها و حاجاتها. إلا أنه سؤال يساعدنا كذلك على قيس مدى حاجة المجتمع العربي إلى المؤسسات التثقيفية والتكوينية التي تواصل ما تتجزءه المدرسة وتحول دون ارتداد المتعلم في تعامله مع لغته الأم إلى ما يشبه الأمية الأولى.

كيف يتيسر للمجتمع أن يزرع في مختلف فئاته تقاليد التعامل بواسطة الحد الأدنى من كفايات التعبير باللغة الأم وتقاليد التكون

اللغة العربية: نحو أي مستقبل

الذاتي بالمطالعة الحرة، وكيف يمكن للمجتمع كذلك أن يصير الكفايات التواصلية الشفوية والكتابية إلى ممارسة اجتماعية ثقافية يزدهر بها استعمال اللغة في مختلف الأعمال القولية؟

إن للمؤسسة الثقافية في هذا الباب دوراً رئيسياً. ونريد أن نبه في هذا السياق إلى أننا لا نعني بالمؤسسة الثقافية الهياكل المنظمة للحياة الثقافية كدور الثقافة والنواحي والمسارح كلّا بل إننا نعني التقاليد الثقافية التي ينتجهما المجتمع بشكل بطيء لا محالة ولكنه يضمن بواسطتها التغيير الجذري للامتحن المواطن وممارسته للأنشطة الثقافية المنظمة وغير المنظمة: فما الذي يجعل المطالعة إلى سلوك فردي يمارسه المواطن دون أن ينخرط في مكتبة أو يرغب في الإقبال على معرض من معارض الكتب؟ ما الذي يصير مطالعة الصحيفة السيارة مطالعة إيجابية تجاوز القراءة الروتينية أو العابرة إلى مراتب القراءة الصامتة المسهمة في التكوين الفردي أو الذاتي؟

لا يخفى على الفكر الاجتماعي الحديث أن مستقبل اللغات وأدابها وحضاراتها لا تصنّعه مشاريع طوباوية عمادها الشعارات الفاتحة أو الأصوات المتذمّرة الساخطة. بل إن مستقبل اللغات لا تحدّده التعاليم والنصائح المثالية التي تصدر في أغلب الأحيان عن رقة الإحساس بأزمة اللغة العربية في أبعادها التواصلية وإنما يصنع مستقبل اللغات المشاريع الثقافية ذات الصبغة التحفizية، أي تلك المشاريع المستندة إلى روح التفاعل بين المتكلمين باللغة و مختلف مجالات استعمالها.

إن المنزع الغالب على آراء رجال الثقافة والفكر في موضوع مستقبل اللغة العربية هو الموقف المتعالي الذي يقتصر على إصدار الأحكام السلبية الساخطة، والأراء المتأففة المحبطـة. ونعني بالتعالي الارتكان إلى المتصورات السكونية التي لا تقر بقدرة اللغة على التطور وعلى مواكبة العصر. فالمجامع العلمية لغة العربية يمكن أن تساهـم

في مد جسور التواصل بين المؤسسة الأكademية المتعالية على الواقع اللغوي و سجلات الاستعمال التواصلي للغة العربية في فضاءاتها الاجتماعية.

ويمكن لمؤسسات الترجمة أن تسهم في مد جسور التواصل بين اللغة العربية وسائر اللغات المحیطة بها، المتفاعلة معها بتکثيف جهود الترجمة تعریباً ونقلأً. وكم يسوء القارئ العربي حين يطلع على تقارير المنظمات الدولية كمنظمة التربية والثقافة والعلوم اليونسكو ويقف على نصیب اللغة العربية من التثاقف والتفاعل الحضاري، هذا النصیب الذي لا يتجاوز عشر ما تسهم به اللغات الأخرى التي تناظر العربية أو تماثلها من حيث الحجم الحضاري والموقع الجغرافي والمقدرات الاقتصادية والثقافية.

إن الترجمة تعریباً ونقلأً معيار من معايير اهتمام الأمم بمستقبل لغاتها. وقد أصبح هذا النشاط الثقافي بفضل شبكات الاتصال الحديثة وجهاً من وجوه اتساع التفاعل بين الحضارات والتواصل الفوري المتجدد بين مختلف التجارب الثقافية.

وأول خير تجنيه ثقافة اللغة العربية من اتساع آفاق التفاعل مع الآداب العالمية وتجارب الأمم شرقها وغربها هو وضع كفاياتها المعجمية والنحوية الدلالية وسجلاتها التعبيرية على محك الاستعمال والتداول الأدبي وغير الأدبي على السواء.

إن القارئ المستعجل لما يتم تعریبه من النصوص الإبداعية وغير الإبداعية لا يدرك تلك الحركة اللغوية الخفية التي تعیشها اللغة في مختلف مستوياتها، وتسهم في تطوير كفاياتها التواصلية لأن تلك الحركة لا تحدث على سمت واحد في جميع الأعمال المترجمة بل تظهر منجمة متقطعة، وهي فوق ذلك تختلف في مستوياتها من جنس نصي إلى سواه ومن سجل تعبيري إلى غيره. والحاصل أنه لا وجود لترجمة خلائق دون تطور لکفایة ما من کفایات اللغة.

اللغة العربية: نحو أي مستقبل

وثاني منافع الترجمة وأثارها المحمودة في الثقافة العربية هو تدريب الثقافات العالمية على الاستفادة من الثقافة العربية ومن اللغة بوجه أخص. فنقل الثقافة العربية إلى اللغات الأجنبية يمثل في تقديرينا ضرورة حتمية لا غنى للفتنا عنها، بل لا سبيل لبناء مستقبل عالمي للغة العربية دون أن نمد، بالترجمة جسور التواصل بينها وبينسائر اللغات. ونكرر من جديد أن ثقافة التألف والانتظار والإحباط لن تزيد وضع لفتنا العربية إلا تردياً واتجاهنا نحو المجهول المعلوم؛ إن المشاريع الثقافية الجادة هي وحدها قادرة على تطوير الخارطة الجغرافية لاستعمال العربية ولتفاعلها مع سائر اللغات؟

إن الترجمة الحرة الفردية أو المنتظمة في استراتيجية عامة أو خاصة هي ما نعنيه بالمؤسسة الثقافية. وليس لهذه المؤسسة بالضرورة كيان مادي مجسم في مجمع أو ناد أو حلقة أدبية أو مركز للبحوث والدراسات. وإنما هي أولاً كيان ثقافي مرکوز في الضمير الجماعي وفي التربية الجماعية الحديثة.

ولو كانت المؤسسة تعني ذلك الهيكل المادي الملموس لما خضنا هذا البحث وأثربنا هذه الإشكاليات. فنحن نرى في كثير من دور الثقافة ومن منتديات الأدب والفن عامة ما يكفي من الأنشطة التكوينية ومن المنابر الأدبية والفكرية. إلا أن روادها لا يجاوزون العشرات نظراً إلى أن السلوك الثقافي لم يتحول بعد إلى ممارسة اجتماعية مرکوزة في تقاليد المواطن العربي.

إن التأسيس الثقافي، في تصورنا، بناء حضاري ضمني تسهم في تميته والارتقاء به مختلف الأطر الاجتماعية المكونة للفرد: فلا يمكن للمطالعة في فضاء اللغة العربية أن تتموا إذا كانت الأسرة تنبذ الكتاب ولا تسعى إلى ترويض نفس الطفل وتنشئته على حب المطالعة مهما يكن نوعها. إن النسب العامة لما تتبّعه المكتبة العربية في مختلف مجالات الكتابة التوأمية نسب متواضعة غاية التواضع.

ونعني بالكتابة التواصيلية أجناس المطالعة الاجتماعية والاقتصادية والفنية والتقنية وغيرها مما يمكن أن تقبل عليه الفئات المختلفة بحسب وظائفها ووجوه تخصصها.

لا شك في أن ارتفاع نسب الأمية يمكن أن يفسر هذا الواقع الثقافي إلا أنه تفسير قاصر عن الإللام بكل العوامل والأسباب: فلنسنا على يقين من أن نسبة عالية من المتعلمين الحاصلين على رتب إدارية عليا أو المنخرطين في مسالك وظيفية ومهنية سامية يواصلون بعد تخرّجهم المطالعة في اللغة الأم أو يسهّلون بحسب عالية في تغيير السلوك الثقافي الأسري والجماعي الذي يغلب عليه في بيئتنا العربية أحاديث الفراغ ويعملون بشكل ضمني على تأسيس السلوك القرائي في الوسط الأسري أو الاجتماعي (وسائل النقل العمومي - محطات الانتظار أو قاعات انتظار الخدمات الجماعية إلخ..). إن نماء الانتاج الثقافي المكتوب في اللغة الأم لم يبلغ في أقطار البلاد العربية مرتبة الوفرة التي تحول الكتاب إلى منتوج قريب المأخذ يملأ حيزاً هاماً من الفضاء الاقتصادي والتجاري المحيط بالإنسان العربي. ولا يتسلل الكتاب إلى ضمير المجتمع رغم انتشار التعليم وتراجع الأمية نسبياً.

فكيف يمكن للغة العربية أن تسلك دروب المستقبل بثبات وهي محاصرة وراء جدران المدرسة ولا تطلق إلى فضاءات التواصل اليومي النابض حياة.

ولقد ولّت عهود التعويل على المشاريع الثقافية الضخمة، تلك المشاريع التي تنجزها الدولة الوطنية دون مبادرة من الفرد أو من الجمعية الثقافية والمؤسسة الخاصة.

إنّ مشروعنا كمشروع طه حسين أو أنور عبدالملك وإن مثل في عصره حلماً من أحلام رجال التعليم والثقافة من المتحرّرين لا يمكن أن يمثل في عصرنا هذا أفقاً من آفاق تطوير الثقافة العربية ذات البعد الوطني، لأنّ الانفتاح الثقافي الذي تعشه مختلف المجتمعات قد أدى

اللغة العربية: نحو أي مستقبل

في يومنا هذا إلى تهافت جميع المشاريع الثقافية التي لا تقرأ للمبادرة الفردية حساباً ولا تأخذ بالاعتبار دور المؤسسات العالمية متعددة الجنسيات في توجيه الثقافات ودعمها وتمويلها أو إهمالها وإقصائتها وتهميشه.

إن لكل مؤسسة تعليمية جامعية أو غير جامعية في عالمنا الحديث دوراً حاسماً في صياغة مشروعها الثقافي وهي تحاسب أفرادها وتسألهـم عمّا أنجزوا من هذا المشروع. وأقسام تعليم اللغات مشاريع وعقود تعليمية يخدمون من خلالها لغاتهم وأدابهم ويحرصون على تطبيقها في آجال مدققة مضبوطة.

والحاصل أن الثقافة لا تخدم اللغة بما ترسمه من شعارات أو تصوّرهـ من خطابات إيديولوجية برّاقة، وإنما تخدم مستقبل اللغة بما تتجزءـ من برامج مختلفة تتّافـس فيها المؤسسات وتتقاسـ نتائجها بمدى إشعاع تلك اللغات وحضورها في مختلف أنماط التواصل عبر العالم.

3 - مستقبل العربية و التداخل اللغوي:

تواجه الثقافة الاجتماعية السيارة أو العامية قضايا الاجتماع والثقافة الفكر والعلم وغيرها مما يؤثـر في الحياة العامة بنظم من الأفكار والرؤى غير المستندة إلى مراجع علمية ثابتة وإلى دراسات استشرافية متخصصة. ومن الـبدهيـ أن تكون هذه الرؤى عاجزة عن تفسير الظواهر الاجتماعية والثقافية مقتصرة على الأحكام التعميمية. والانطباعات غير الموضوعية وهي كذلك رؤى غير إشكالية لأنـها كثيرـاً ما تمـيل إلى تبسيط القضايا وتسارـع إلى إدراجـها ضمن قوالـب ساذـجة أو هيـاكل حكمـية موغلـة في الهروب إلى التعمـيم والـقاء المسؤولـية على الغـير.

ويـهمـنا من هذه الرؤـى في هذا المجال الـاتجـاه الذي يتـبنـاه عـامةـ الجمهورـ وـطـوائفـ لا بـأسـ بهاـ منـ متـوسـطيـ الثقـافـةـ. وـيرـىـ أـهـلـ هـذـاـ

الاتجاه أن مستقبل اللغة العربية تهدده عدّة مخاطر من أهمها استعمال المهجات الدارجة واتساع فضاءات التواصل العامي في المكتوب الدارج كمعلقات الإشهار والصحافة. والبرامج الإعلامية. ومن أهم هذه المخاطر في تصور هذه الثقافة كذلك مزاحمة اللغات الأجنبية للغة العربية في مجالات استعمال كثيرة ومنها على وجه الخصوص المجال الاقتصادي والتكنولوجي. إن هذا الاتجاه في رصد واقع اللغة العربية يبلغ عند الكثير من أهل العربية حد الإحساس بالفاجعة، ودرجة الوصف الكارثي لواقع اللغة العربية. ولئن كنا نشاطر أصحاب هذا التصور آراءهم في واقع اللغة العربية في الحياة الاجتماعية فإننا باستقراء تاريخ اللغات العالمية يمكن أن نحوال هذا التصور الكارثي إلى تصور إشكالي مفيد للغة العربية.

لا شك في أن التداخل بين اللغات الأجنبية والعربية واقع سوسيولغوي وثقافي متفاقم منذ أكثر من قرن. فمنذ حملة نابليون بونابرت على مصر سنة 1789 وببداية نشاط الرحلات العلمية والسياسية من الشرق إلى الغرب بدأت اللغات الغربية وخاصة الفرنسية والإنجليزية تغزو الشرق حاملة معها المفاهيم الفكرية الحديثة والمنجزات المادية التي أذهلت الشرق وصادمته وأوقفته على حقيقته الفجوة الحضارية بين الشرق والغرب في مختلف مجالات الحياة. وقد تحول هذا التداخل شبه المفروض على الثقافة العربية شيئاً فشيئاً إلى واقع ثقافي أثر في النفسية الجماعية. وغداً، بتعقد الخطابات العلمية والتكنولوجية في لغة التواصل النفعي، مظهراً من المظاهر الباعة على الإحباط وعلى الشعور بالنقص إزاء الغرب المادي. ولا شك كذلك في أن مزاحمة اللغات الأجنبية لمعاجم اللغة العربية وجه من وجوه المثقفة التي تدخل الضييم على اللغة العربية في مختلف مستوياتها وقد أطنب المفكرون. من رواد الإصلاح ومن تلامهم من المهتمين بمشكلة اللغة في تحليل ظاهر التناقض وأبعاده الحضارية وما جاء به من سلبيات ومن إيجابيات.

اللغة العربية: نحو أي مستقبل

فكيف يمكن للتدخل اللغوي، بين العربية وسائر اللغات الأجنبية
أن يكون تدخلاً ناجعاً مفيداً؟

إن التدخل اللغوي باعتباره عنصراً من عناصر المثقفة ظاهرة من ظواهر العمران البشري والمجتمع الإنساني منذ غابر العصور، فقد شهدت جميع الحضارات البشرية حركات نشيطة في مجال انتقال العناصر العرقية من مركز حضاري إلى سواه لعوامل سياسية واقتصادية وثقافية متنوعة. فاتساع الإمبراطوريات والتقاء بعضها ببعض ولد من مظاهر التفاعل الأجناسي والتدخل الثقافي والإثنى ما حول مراكز الحضارات القديمة كدمشق وبغداد وروما والقسطنطينية وغيرها من الحواضر إلى فضاءات للتدخل اللغوي المؤثر في لغات التواصل الشفوي والخطاب العالم المكتوب. ولا يمكن لأية لغة قديمة أو حديثة أن تدعى صفاء معاجمها من آثار الثقافات الأخرى. وقد رأينا في ثقافتنا العربية كيف جعل المأمون العباسي الترجمة من اليونانية إلى العربية ومن الهندية والفارسية إلى لغة الضاد مشروعًا رئيساً من مشاريع الدولة العباسية.

وينبغي لنا إذاً أن نرجع واقع المثقفة التي نعيشها اليوم إلى هذا القانون التاريخي المتحكم في جميع اللغات باعتبارها عاجزة عن الانفلاق وعن التطور الذاتي غير المتأثر بالفضاء اللغوي الكوني المتسّم بالتعدد والتتنوع والتفاعل الخالق.

صحيح أن وسائل الاتصال الحديثة قد أسهمت على نحو مذهل أحياناً في اتساع آفاق هذا التداخل بين اللغات لكن ذلك لا يبرر استمرار التعامل مع هذه الظاهرة من منطلق الصدمة التي أحس بها رواد النهضة في صلتهم بالغرب.

يعيش الإنسان العربي الحديث أذواجية نفسية ثقافية تجعل نظرته إلى مستقبل اللغة العربية نظرة غير خلّاقة بل نظرة عقيمة

أحياناً. ويستوي في هذه الأزدواجية النفسية المثقف وغيرالمثقف على السواء، المتعلّم والأمي سواسية.

وتتسم نظرية الإنسان العربي إلى اللغات الأجنبية التي تستبق المستقبل بالإعجاب والاندهاش. ويمكن أن نستدل على هذه النظرة بما نلاحظه من ميل كثير من المثقفين العرب إلى استعمال اللغة الأجنبية مشافهة أو كتابة استعمالاً موجلاً في الصفوية معبراً عن رغبة في التظاهر بعذق تلك اللغة حذقاً يجاوز الدرجة التي عليها استعمال أهل تلك اللغة أنفسهم. فالمتكلّم منّا يسعى وهو يستعمل لغة أجنبية حية كالفرنسية أو الإنجليزية إلى محاكاة أساليب الكتاب والبلغاء. ولا يجح لاستعمال اللغة التواصلية إلا المثقفون المقيمون بالغرب.

ولا يخفى أن هذا التعامل مع اللغات الأجنبية ييطن شكلاً من أشكال الإحساس بالنقص إزاء ثقافة تلك اللغة، ولوّناً من ألوان الشعور بالإحباط إزاء ما يلفته أشكال الثقافة في تلك اللغات من تطور وإبداع وثراء لاتزال شبكات الإرسال التلفزيوني تغزوّنا به وتغري بالانخراط فيه. غير أن الذات العربية تجّنّح من جهة ثانية لتمجيد اللغة العربية على نحو يستبطن إحساساً بالخوف على هذه اللغة. ولا يرافق هذا التمجيدوعي كاف بضرورة التخطيط لمستقبل هذه اللغة ولاستراتيجيات تطويرها وتطوير وظائفها وعلاقتها بسائر اللغات.

ونود في هذا المضمار، كي نتجنب السجال العقيم، أن نميز تمييزاً صارماً بين مواقف التمجيد ومشاعر الانتماء إلى العربية بصفتها لغة أمّا. فنحن لا نناقش مشاعر الانتماء ولا نثير المشاكل النفسية والثقافية التي لا يختلف عقلان في صبغتها البديهية وهي تعلق المتكلّم وإعجابه بلفته الأم. إن حب اللغة الأم والإحساس بها وادراك الوجود بواسطة عقريتها وتنظيم العالم بمفرداتها وصورها وأساليبها أمور بديهية لا محالة للخوض فيها. ولا شك في أن هذه الصلة العميقـة بين اللغة ومتكلّميـها صلة طبيعـية تتـحـوـل بمقتضـى

اللغة العربية: نحو أي مستقبل

التجربة الذاتية والجماعية في آن واحد إلى سلوك ثقافي مكتسب. وإن جميع اللغات تشارك عبر تاريخ الإنسان في إنشاء الذوات النفسية والاجتماعية والثقافية الناطقة بها ولعل المبدعين من شعراء ومسرحيين وكتاب قد سعوا في مسالك متشابهة متناظرة إلى التعبير باللغة عما يجيش بنفوس أهالي تلك اللغات من مشاعر وأفكار تم استبطانها بتلك اللغات.

فتحن لا نعيب على الشاعر أو الفنان عامة تمجيد لغته لأن من وظائف الشعر إدراك روح التعلق باللغة وترويض نفوس المتكلمين بها على التمتع بجمالها وعلى تذوق صورها وایقاعاتها وما ينتجه خيال أبنائها في شتى الفنون القولية الناشئة في رحابها.

لكن هذه الروح التمجيدية، على أهميتها في تعليم أطفالنا وشبابنا غير كافية لضمان مستقبل اللغة العربية في خضم ما يعيشه العالم من مظاهر الصراع الثقافي المختلفة ألوانه وأشكاله. إن الاقتصار على صياغة الدفاع عن اللغة العربية بمدح عبقريتها وسحرها وبيانها لا يكفي لبناء مشروع تربوي وثقافي وفكري من شأنه أن يعزّز الوظائف الحضارية للفتا. فعلاقة المتكلم بلغته، لغته الوطنية أو القومية لم يبق لها في عصرنا الحديث نفس المضمون الذي عاشت عليه أجيال العصور الذهابية: إن علاقة المتكلم بلغته سواء أكان متكلماً فرداً أو جماعياً تتتجاوز في ثقافة الإنسان الحديث العلاقة الفطرية التي تحصر واجب الفرد والجماعة إزاء اللغة في الدفاع عنها بتلقين أبنائها ثقافة السمع من قصص وشعر وحكم وأمثال وتعليمهم أصول استعمال معاجمها وتراثها وقوالب التعبير التي تميزها.

ستظل العلاقة الأخلاقية بلا ريب أحد الأركان المؤسسة لهوية الفرد واتجاهه الشعوري والمعرفي في فهم الوجود وفي تبني القيم والمبادئ الاجتماعية. وسيستمر دون شك الإحساس بأن اللغة الأم وطن رمزي وسكن رحب يطمئن إليه الفرد ويغذي إحساسه بالمواطنة

وشعوره بالانحراف في الذات الجماعية عبر اللغة ومختلف رموزها ونظمها.

لكن هذه العلاقة ستتطور لا محالة وستتفرع عنها علاقات جديدة كل الجدّة من النواحي الأنطولوجية.

ستحتاج اللغة العربية باعتبارها لغة من اللغات الهمامة من جهة الجغرافية (الموقع - عدد الناطقين بها - الشراكة الاقتصادية - علاقتها بالتراث الشرقي إلخ...) إلى الانفتاح على الثقافات غير العربية المتاخمة لها في بلدان الجنوب وفيسائر الأقطار الإسلامية وسنحتاج نحن المهتمين بشؤون التربية والتعليم في حدود المشاريع الوطنية القطرية أو في إطار المشاريع الجهوية والإقليمية إلى الانفتاح على الثقافات الإفريقية والأسيوية التي لا تهمش اللغة العربية بل تجعل منها لغة مركبة نظراً إلى ثقلها الروحي وإلى ما بينها وبين هذه الثقافات من وسائل متينة وصلات تالدة عميقة.

إن هذه الثقافات التي غذت اللغة العربية منذ غابر العصور ومثلت فضاء تفاعلياً خلاقاً نمت فيه العربية وازدهر فيه تاريخها ستسهم في تطوير أدب اللغة العربية وستمد مخيالها وأرصيدها المعجمية أو الدلالية بما يضمن تجديد فضاءات اللغة العربية وتجاربها وعوالمها الخطابية.

إن افتتاح اللغة العربية على اللغات المتاخمة لها لا يعني في نظرتنا هذه إلى المستقبل الانصراف عن استغلال منافع التداخل اللغوي بين العربية ولغات العالم المصنع أو الشمال ولا يعني من جهة أخرى أن صلتا بلغات العالم المحيط بنا ستكون صلة الهيمنة أو الغزو الثقافي، فقد بات من البديهي أن مفهوم الغزو الثقافي مفهوم عقيم بل بات مفهوماً غير إشكالي.

إن مفهوم الغزو الثقافي، على قيمته الإجرائية، في الدراسات السوسيولوجية والحضارية العامة التي ازدهرت في النصف الثاني من

اللغة العربية: نحو أي مستقبل

القرن العشرين مفهوم صائر إلى الانقراض والإفلاس الفكري، ذلك أنه ينهض من الناحية المعرفية والنفسية والسيوسيوثقافية على ذلك الشعور بالإحباط وبعقدة الغرب وقد أفضنا فيه في الفقرات السابقة. ونضيف في هذا السياق أن عقدة الإحساس بالنقص مثلت في تاريخ الأفكار الحديث حقبة تاريخية هي الآن في مراحل الاندثار والزوال. إن عقدة تفوق الغرب ثمرة من ثمار «صدمة الحداثة» وهي مرحلة تجاوزها الفكر العربي ولا يسعه اليوم أن ينظر إلى التداخل الثقافي بين اللغة العربية واللغات الغربية من زاوية نظر الطهطاوي أو بيرم الخامس أو طه حسين بل عزيز العظمة وقططين زريق.

إن تصوّرنا لمستقبل اللغة العربية لا يمكن أن يبنى على نظرة تؤمن بالغزو الثقافي لأن تلك النظرة المتأثرة غاية التأثر بمفهوم التصادم الحضاري أو الصراع بين الحضارات والثقافات هي في عميقها نظرة استسلامية أحياناً، ديمagogية أحياناً أخرى. إنها في عميقها الحضاري نظرة تعفيها من مسؤولية العمل الثقافي المؤدي إلى بناء حوار بين الثقافات خلاق.

ولعل في مناهج تعليم اللغة العربية ومقرراتها في كثير من التجارب التعليمية شواهد تدعم رأينا هذا. إن المتأمل في مناهج تعليم اللغة العربية يستخلص بيسراً، حين يقارنها بمناهج تعليم اللغات الأجنبية أنها تسهم دونوعي منهجهي ودون قصد مسبق في تعميق الفجوة الحضارية بين المتعلمين ولفهم الأم: فالإفراط في التشبيث بتاريخ الأدب على نحو أكاديمي لا يراعي أصول النقل التعليمي وقواعده قد يرغبه المتعلّم عن الإقبال على هذا الأدب وإن الاحتقال بالنصوص المفارقة لواقع المتعلمين الثقافي يحدث قطيعة نفسية ومعرفية يمكن أن تسهم في تيسير سبل الغزو الثقافي إن صح أن نواصل استخدام هذا المفهوم. ولا يذهبنا هنا الظن إلى أننا نعترض على تعليم الأدب في مدرستنا الحديثة بل إننا نعكس ذلك نعتقد أن الأدب قديمه وحديثه شعره ونشره ركن ركين في الثقافة التعليمية وفي

التربية الأخلاقية والنفسية والجمالية، لكن وظائف هذا التعليم ونجاجته وأداؤه دوره الحضاري أمور أساسية تقتضي إعادة النظر في طرائق تعليمه وتحفيز الناشئة على الاهتمام به والإقبال عليه وهضم مضامينه وتمثل أساليبه وتحويلها إلى ثقافة تواصلية وإلى نظرة للوجود وللحياة.

لا يمكن للفزو الثقافي أن يتم إلا إذا كانت نفسية المجتمع الذي يتم غزوه تربة صالحة لهذا النمط من الحركات الثقافية ذات الصبغة العالمية. ولا شك في أن التفاضي عن تطوير تعليم اللغات وفق ما تفيدها به نظريات الاتساع وخاصة النظريات التوليدية وما جاء بعدها هو الذي يؤدي إلى تعميق سوء التفاهم بيننا وبين سائر الثقافات الحديثة. فالتدخل بين اللغات يمثل في أعراف الثقافات العالمية الحديثة عنصراً من عناصر إخصاب المعرفة وتطوير تجارب اللغات وأنظمتها الاستعارية، أما تصورنا نحن المتكلمين باللغة العربية لغة أما فإنه لم يتخل بعد عن الإحساس بالخوف من الآخر وعن الشعور بأن سائر اللغات خطر علينا.

فعلا إن التداخل بين لغتنا الأم وسائر اللغات خطر علينا إذا نحن تمسّكنا بروح الكسل الفكري ولم شارك العالم من حولنا في استثمار الفكر اللساني والإنساني عامّة ولم نستغلّ الحاصل المعرفي الذي عليه تبني مختلف الأمم مشاريعها التنموية في مجال اللغات والأداب.

وإن هذا التداخل ليزداد خطراً كلما تمسّك المثقفون في ربوعنا بموقف الانتظار وتعلّقوا بالأنشطة الثقافية الهامشية التي لا تدعو أحاديث المقاهي والصالونات، ولا تجاور مواضع التأفّف والانتقاد السلبي الذي لا يثمر مشاريع بناءة بقدر ما يغذّي أدبيات الإحساس بالمؤامرة وإلقاء المسؤولية على عاتق قوى وهمية وأطراف لا صلة لها بمسؤولية تمية المقدرات اللغوية.

4 - مستقبل اللغة العربية والتكامل الثقافي:

بين أقطار البلاد العربية من الصلات الثقافية والوسائل الفكرية ما يكفي للبرهنة على أن مشاريع تطوير إمكانيات اللغة العربية الفصحى أي اللغة الأم لغة المعرفة الاجتماعية والمعرفة العالمية في آن تزداد ثراءً وعمقاً إذا تم النظر إلى مستقبل هذه اللغة نظرة إقليمية تجاوز مستقبل كل قطر من الأقطار على حدة. إن عالمية اللغة العربية وكفايتها الكونية تظهر بوضوح في فضائها الجغرافي المتسع باتساع أصقاع استعمالها.

ولا يمكن لمجمع علمي واحد أو لمنظمة جهوية محدودة أن تعالج القضايا العامة التي تعيشها اللغة العربية في مختلف أرجاء العالم العربي.

ولئن كان لكل لهجة من اللهجات خصائص تميزها من سائر اللهجات في علاقتها باللغة الأم فإن مشاكل اكتساب اللغة الفصحى بصفتها لغة إعرابية تتباين من قطر عربي إلى سواه، ولا شك في أن مشاريع التكامل الثقافي وتبادل الخبرات في مجالات اكتساب اللغة العربية تسهم في تشخيص الصعوبات والعوائق التي تعترض مؤسسات التعليم في مختلف الأقطار العربية، وتتسع كذلك في إثراء تصورات المهتمين بإستراتيجية مستقبل اللغة العربية.

ولا يخفى على خبراء مستقبل اللغة العربية في مجالات التعليم والتنمية والإعلام ما تقدمه وسائل تكنولوجيا المعلومات والاتصال TIC من خدمات وعلاقات إلكترونية تيسّر التحاور والتباحث بواسطة اللغة العربية عبر شبكات الاتصال وبفضل الإبحار على الإنترنت.

إن مستقبل اللغات يقاس في هذا الفضاء الجديد بما تبتكره المؤسسات التعليمية والثقافية من ملايين صفحات الويب، وبما تحدثه من الواقع ذات الاختصاصات المتنوعة، فضلاً عما ينجزه المتكلمون باللغة الحاملة لهذه المعلومات من برمجيات ومن منتجات ثقافية رقمية

ترغب عامة القراء، وفئات الشباب على الخصوص في الإقبال على التواصل بتلك اللغة، وعلى الإبداع فيها. إن مخيال الثقافة الرقمية لا يقل شأنًا عن سائر الوسائل القرائية من حيث تحفيز الشباب وترغيبه في مطالعة لفته الأم، والإبحار في أدبها القصصي وشعرها وفكراها وثقافتها العلمية.

لقد أسهمت السينما العربية في مرحلة من مراحل نموها خلال الستينات والسبعينات في نشر جانب هام من الثقافة الجديدة التي تعالج بوعي حاد مشاكل المجتمع العربي المعاصر. وكان للسينما الناطقة بالعربية التوأمة الفصحى دور في إيجاد لغة جديدة بين الجمهور العربي ولغة الضاد (**الأشرطة التاريخية والدينية - والمسلسلات الاجتماعية والأفلام المصورة لأعلام التراث العربي** إلخ...).

ويمكن للمؤسسات الإعلامية العربية أن تسهم في تأصيل مكانة اللغة العربية من الفضاء التواصل العربي باستغلال وسائل الاتصال الحديثة المتّمة للدور الذي اضطلع به المسرح العربي والسينما العربية في أواسط القرن الماضي.

إن نظرتنا إلى مستقبل اللغة العربية لا تسترجع رؤية المثقف الرومانسي الحالم على نحو ما نجد في كتابة إبراهيم أنيس⁽³⁾ الذي ينكر أهمية الإعراب في اللغة العربية ويعتبره من عمل النحاة، ولا تحن إلى الفكر الدفاعي الذي ازدهر في بعض الخطابات الإيديولوجية في النصف الأول من القرن العشرين على نحو ما نقرأ في كتابة زكي الأرسوزي من مفاضلات بين اللغة العربية وسائر اللغات العالمية⁽⁴⁾. بل إن نظرتنا إلى مستقبل لفتنا هي نظرة إشكالية، وهي، كما ألمعنا إلى ذلك في صدر هذا المقال تسعى إلى فهم واقع هذه اللغة وإلى تحليل وظائف اللغات الحية عموماً وذلك حتى يتسع لها الإسهام في تطوير

اللغة العربية: نحو أي مستقبل

وظائف اللغة العربية في ضوء ما تحتاج إليه المثقفة الحديثة ومن ورائها الإنسان العربي الحديث.

فنحن لا نعتبر التكامل الثقافي بين البلدان العربية مجرد حجم مادي لمنتج الثقافة العربية في مجالات النشر والإنتاج الإعلامي لأن هذا التصور يعود بنا إلى تلك النظرة الرومانسية وإلى ذلك المنطق القائم على روح التباهی غير الخالق بل نفهم هذا التكامل في إطار مفهوم جديد للتواصل بين المجتمعات.. إن اتساع رقعة العالم العربي تصبح من منظور التواصل الإلكتروني ووسائل الاتصال الحديثة عاملًا من عوامل تطوير مساهمة الثقافة العربية في إنتاج المعرفة اللامادية وفي إبداع هذه الوسائل والتقنيات.

إن تطوير شبكات التواصل في الأقطار العربية يؤدي - بالضرورة وبحكم الحاجة - إلى تطوير الخطابات التواصيلية المصوحة باللغة العربية الوسطى المتداولة بين المتكلمين بالعربية من المحيط إلى الخليج، هذه اللغة الوسطى التي تضطر المتكلم العربي إلى التخلّي عن لهجته المحلية الضيقة هي الحد الأدنى الذي سينتشر استعماله بفضل وسائل الاتصال الحديثة.

وقد أثبتت الدراسات السوسيولغوية أن المواطن العربي على اختلاف مستواه التعليمي والثقافي ينزع في مخاطبته مواطناً من بلد آخر إلى التخلّي عن لهجته الدارجة والالتزام بذلك الحد الأدنى من العربية الفصحى الوسطى.

بهذه النظرة نستشرف التكامل الثقافي ونعتبره عاملًا من عوامل دفع اللغة العربية إلى دوائر الاستعمال الوظيفي سواء في أنشطة الحياة الاقتصادية أو الاجتماعية أو مختلف ضروب التبادل التجاري والأدبي والثقافي عموماً.

إننا لا نرى في حركة التبادل الثقافي العادي أو المستفيد من وسائل الاتصال الحديثة مجرد منفعة تجيئها الأجيال الراهنة، بل نرى

فيه طاقة خلاقة و مجالاً لإبداع طرائق التعبير باللغة العربية الفصحى، بل ونرى فيه مجالاً لتبادل التجارب اللسانية المجددة لكفايات التواصل باللغة العربية.

فمثلاً اشتهرت القبائل و البطون العربية القديمة في بناء ثقافة اللغة العربية ومعاجمها وبناتها التركيبية وأنظمتها الاستعارية تشتهر الأقطار العربية اليوم في صياغة مستقبل هذه اللغة وفي تجديد عقريتها و مجالات استعمالها . فقد أفادتنا مصادر التراث بأن ثراء اللغة العربية القديمة راجع إلى اتساع لهجاتها وتعدد وجوه إنجازها وإلى تنوع مظاهر استعمالها. فيقدر ما تعدد اللهجات الفصيحة وتنوع الكلام الذي سمع عن العرب اتسعت إمكانات اللغة وبنائها العميقه وأشكال تعبيرها عن الواقع.

تبني الدراسات المستقبلية في مختلف علوم الحياة والبيئة والإنسان على أساس علميّة تمثل في معرفة الماضي وصيرورته في الحاضر، وما يمكن أن يضبط من الحسابات والإمكانات لتحديد المستقبل. ولا تشذ الدراسات المتصلة بمستقبل اللغة عن هذا المنهج العلمي لأنّ اللغة جزء من الحياة تتأثر بها وترتّب فيها ولأنّ معرفة آفاق التطور الذي ستشهده حياة اللغة تقتضي بالضرورة تحليلاً الماضي وصيرورته في الحاضر بالاستناد إلى شتّى العوامل المؤثرة في حياة اللغة.

وفي هذا السياق نلاحظ أنَّ المكتبة العربية تشكو فقرًا مدقعاً من حيث الاهتمام بحياة اللغة العربية ومظاهر تفاعلها وسائل اللغات. فنحن لا نعرف على وجه التحديد ماذا تطور في استعمال العربية الفصحى منذ قرن وكيف تمّ ولم؟

صحيح أنَّ أقسام اللغات في بعض الجامعات والمراكز البحثية قد اهتمت ببعض المواضيع السوسيولغوية إلا أنَّ هذه الأبحاث فضلاً عن ندرتها بالقياس إلى ما تحتاج إليه اللغة العربية هي أبحاث جزئية

اللغة العربية: نحو أي مستقبل

وفردية لا تنتظم في استراتيجية ثقافية واضحة المعالم، ولا تنخرط في دراسة مستقبلية علمية المنهج، دقيقة الأهداف.

إننا لا نعلم على وجه الدقة كيف يتتطور استعمال اللغة العربية الفصيحة في الخطاب الإعلامي أو القضائي أو العلمي والتعليمي أو الاقتصادي. نعم إننا لا نعلم إلا على وجه التقرير وفي ضوء الأحكام العامة الانطباعية الارتسامية. ومادمنا نجهل سجلات اللغة العربية الوسطى وما تدخله الخطابات التواصلية المختلفة من ممارسات قوليّة (Pratiques langagières) ومن أعراف تعبرية جديدة فإننا لن نستطيع رسم سبل مستقبل التعامل مع لغتنا.

ففي المخابر اللسانية المتخصصة تدرس أنماط الخطاب اليومي وصوره ومعاجمه ووظائفه، ويحلل المحللون أشكال التعبير عن الواقع وما يطرأ على اللغة من تبدل يكاد يكون يومياً. وقد عاينا في الكثير من المخابر المتخصصة في بلاغة الشفوي والتفاعل التخاطبي كيف يهتم علماء اللسان بحياة اللغة فيفسرون ما يحدث فيها من إبداع في مختلف مستويات الإبداع (في مدلوله اللساني لا الأدبي).

إن هذا الضرب من الأبحاث هو الذي ينحت مستقبل اللغة في بعدها التواصلي، ولا يعني هذا أن البحث الأكاديمي يتحكم في حياة اللغة ومصيرها بل يعني أنّ الحاصل المعرفي في مجال الدراسات المستقبلية يساعد مثلاً على تطوير تعليم اللغة واكتسابها ويعين على فهم العوائق والصعوبات التي تعترض المعلم والمتعلم على السواء.

بل إن هذه الدراسات المستقبلية تمكن المنظومة التربوية والثقافية عامة من معرفة أحوال اللغة معرفة علمية فيتم استغلال تلك المعرفة في شتى مجالات الحياة.

إن من عيوب الثقافة العربية الحديثة عدم الاعتقاد في جسامته دور اللغة في بناء الحضارة عامة، ما كان منها ملموساً مادياً أو معنوياً روحيّاً. فالكثير منا لا يرى بين تطور اللغة وتطور سائر مجالات الحياة

صلة متينة، بل يعتبر اللغة مجرد وسيلة تواصل أو أداة تبليغ. بل إنّ عددا لا يأس به من ذوي الثقافة المتوسطة يعتقدون راسخ الاعتقاد أن مستقبل اللغة في مستقبل اقتصاد المجتمع المتكلم بها، بقوّته وازدهاره تتموّل اللغة وتزدهر وركوده ووهنه تتقدّم اللغة وتتكمّل.

إنّ هذا الرأي سليم من الوجهة المنطقية المجردة ولكنّه رأي قاصر عمّا ينبغي أن تكون عليه نظرة المثقف إلى الهوية الثقافية والإنسانية عامة.

لا شك في أنّ الازدهار المادي يدعم منزلة المجتمع من سائر المجتمعات المحيطة به، ويدعم تبعاً لذلك مكانة لغة ذلك المجتمع. إلا أنّ هذا العامل لا يكفي لتحقيق نماء اللغة ورقى تجاربها وطاقاتها التعبيرية. ينبغي، في نظرنا، أن تكون القوى الثقافية والأدبية عاملاً من عوامل تتميم اللغة أي أن تكون للمجتمع روّى فكريّة وممارسات تعبيرية في مجالات التواصل اليومي (آداب الكلام) وفي مجالات التواصل الأدبي والفنى. فهذه الرؤى تدعم بلا شك القوة الاقتصادية بل تهدّبها وتصقلّها وتحول بينها وبين الميل المفرط إلى النجاعة المادية دون تدبر للبعد الروحي والفكري.

فالمتأنّل في حياتنا الاجتماعية في يومنا هذا يلاحظ أنّ الإفراط في التواصل الناجع السريع قد أفضى بنا إلى التخلّي عن جوانب مهمّة في حياتنا الروحية والمعنوية عامة كالمراسلة المكتوبة وبطاقة المعايدة. وهذا التخلّي يصير بالمتكلّم ممّا إلى فقدان تلك الكفايات السوسيوثقافية واللغوية التي تكون جزءاً مهمّاً من شخصيتنا الثقافية ومن آداب الخطاب بيننا، وربما تحول التخاطب إن نحن أفرطنا في استخدام القوالب التعبيرية الجاهزة إلى شكل من الأشكال المادية الآلية فيتم «تشبيه» اللغة وتحويلها إلى قوالب تفتقر إلى روح الحديث الإنساني الحار.

في خاتمة هذا البحث لا يسعنا إلّا أن نعود إلى ما كنّا بدأناه به،

اللغة العربية: نحو أي مستقبل

لاعتقادنا الراسخ في أنَّ مستقبل اللغة ليس بحقيقة مجردة أو ظاهرة معزولة عن السياق الحضاري الذي يكتنف حياة اللغة. إنَّ مستقبل اللغة جزء لا يتجزأ من مستقبل الحضارة كلها، ولا يمكن لأية لغة أن تتطور وتنمو و يتسع استعمالها وينتشر أو أن تتحجر وتتقوّع وتنكمش وتتدحرج إلَّا في سياق ما يحدث للعقل البشري الذي تتسبَّب إليه تلك اللغة من وجوه التبدل والتغيير: فاجتهداد الأمم والشعوب في وضع برامج التعليم وأساليب اكتساب اللغة عامل رئيس من العوامل المؤثرة في مصير اللغات وقد أدركت بعض الأمم أن اكتساب اللغة ليس مجرد حذق لطرائق التعبير بتلك اللغة بل هو في عمقه ومعناه الجوهرى اكتساب للقدرة على الإبداع داخل تلك اللغة فضلاً عن تتميمه روح الاعتزاز بكفاياتها الاجتماعية والثقافية وبقدر ما ينجح واضع البرامج التعليمية والثقافية في توفير فرص تقريب الشقة بين عقول الناشئة وتقاليد اللغة العربية وممارساتها الاجتماعية تتجح المجموعة في منح هذه اللغة القدرة على التطور المثير للخالق. وبقدر ما نبالغ في الخوف على مصير اللغة وفي تمجيدها بيليه الكلام وفاتن القول دون إنجاز الأعمال التربوية الملموسة نسهم في تعويق الهوة بين الناشئة ولفتهم ونسهم كذلك في ترغيبهم عن الإصغاء إلى لطائفها ودقائقها.

إنَّ تجديد التعليم وطرائق اكتساب اللغة وتطوير أساليب التعامل معها وتحديث مناهج تدريسها هي في تقديرنا وتقدير غيرنا من يهتم باللغة ومستقبليها الاجتماعي المفاتيح الأساسية التي تحمل بها عقد الخوف على اللغة وتحوّل بفضلها مشاعر الإحباط إلى طاقات تخيلية بيداغوجية خلّاقة بها تفتح مسالك مستقبل اللغة العربية وآفاق ارتقاءها.

إلَّا أنَّ التعليم وحده لا يثمر ولا يحقق أهدافه بالنصوص المكتوبة والمقررات المختومة، وإنما يتحقق ما يناظر به من المقاصد إذا توفر للساهرين على تنفيذ مناهجه من المعارف البيداغوجية والكفايات التعليمية ما يمكنهم من توفير فرص الترغيب وأسباب التحفيز وإذا

تمكن المريون من التعمّد والتكتوين المستمررين. وإن هذا التعليم لا يثمر كذلك ولا يبلغ مراميه ما لم ينفرس في تربية ثقافية مؤمنة بأنَّ مستقبل اللغة العربية يمكن في إنتاج المعرفة النظرية والعملية بتلك اللغة وأساليبها ومعاجمها وطرائق استدلالها. ففي تراكم الإنتاج والإبداع المكتوبين باللغة العربية يمكن مستقبل المجتمع العربي إن نحن أردناء أفضل من الراهن. وقد بيَّنا أننا لا نعني بالإبداع الإنتاج الأدبي المحلي الذي يبلغ أحياناً من حيث الكثرة حال التورّم الذي يصيب الجسم على نحو ما نجد في تجارب الشعر غير العمودي والحرّ بل نعني الإبداع الذي يرقى من حيث تجربة الأشكال واختراع الأفكار والعالم الأدبية إلى إقناع سائر الأمم المحيطة بنا المؤمنة بدور الترجمة والمثقفة بأنَّ لنا فكراً قادراً على مخاطبة عقول العالم وعلى بناء التجارب الأدبية والثقافية العامة بناء يجاوز القضايا المصوغة صياغة محلية موغلة في النرجسية وفي التمرّك حول الذات على نحو ما نجد في كثير من التجارب الروائية والمحاولات الشعرية التي تجد داخل العالم العربي رواجاً كبيراً ولا يكاد يحفل بها خارجه غير العيون المتطلعة إلى الآداب العالمية تطلع السائح إلى العالم السحرية الغريبة عنه.

و نعني بالإبداع أساساً كتابة الخطاب العلمي والتكنولوجي وابتكار النظريات التي تؤثر في تاريخ الأفكار والعلوم وصياغتها بلغة عربية حديثة تتصدر في سائر الثقافات العالمية انصهاراً مخصوصاً معطاء: فقد علمنا التاريخ عبر مختلف عصوره وبما مرّ فيه من الحضارات وتداول عليه من الثقافات أنَّ تهميش اللغة من اللغات لا يكون إلا جرّاء نضوب معينها الحضاري وضمور قدرتها على الإنتاج المعرفي. وعلمنا كذلك أن ازدهار اللغات وانتشارها واتساع أشكال استعمالها واستقطابها للعالم لا تتيسر إلا إذا تجرّأ أهل اللغة على اكتشاف المجهول لتسميته بلغتهم، وعلى الأخذ عن سائر اللغات والاقتباس من عقريّتها، بل إن هذا الازدهار لا يتيسر دون أن تخزل اللغة تاريخ الفكر البشري كله اختزالاً قائماً على المحاورة والإبداع

اللغة العربية: نحو أي مستقبل

والمحاوزة. وقد علمنا التاريخ أن بناء مستقبل اللغة وأدابها وفنونها وكافة أشكال التواصل بواسطتها لا يكون بناءً مخصوصاً إلا بقراءة الماضي وفهمه وتأويله بأدوات يصنعها الفكر الراهن المتشبع بإبليسية العصر وما لم يسهر على شحذها وصقلها والاستفادة منها الوعي الجماعي المؤمن بالمستقبل.

الحواشي والإحالات

- 1) لا يعني هذا أن لغة الكتابة والفن ممارسة غير حية ولكن أشكال التواصل الفني لا تحقق نسبة عالية من التفاعل الخطابي interactions على التواصل على غرار لغة التخاطب.
- 2) إن إشكالية تعليم الأدب في المدرسة الحديثة ليس خاصاً بالعربية بل إن مختلف الثقافات والتجارب التعليمية تطرح هذه الإشكالية من زوايا مختلفة وتفكر في طرائق ترغيب المتعلّم الحديث في الأدب لهذا الفن الذي يشكو منافسة سائر الفنون المستحدثة وخاصة الفنون المرتبطة بوسائل الاتصال الحديثة.
- 3) راجع نقد عبدالسلام المساي لرواية أنيس اللغوية ونظرته إلى موقع اللغة العربية من سائر اللغات، العربية والإعراب، مركز النشر الجامعي، تونس 2003، ص 195-209.
- 4) نذكر على سبيل المثال العبرية العربية في لسانها، بعث الأمة العربية ورسالتها إلى العالم. وقد تميزت كتابة الأرسوزي بالتكرار وبالنبرة الخطابية الدالة على أن التحليل اللغوي يهدف أساساً إلى خدمة الاتجاه القومي ومفهوم الأمة العربية في تصور الكاتب.



رأي جديد عن الخطابة

قارئ تاريخ الخطابة - غالباً - لا يشعر إزاءه بعطف قليل أو كثير، فالشاعر فيما يقال هجاء خبيث اللسان كثير الشر ثلب أمه وأباء، وذم من أعنوه وناصروه بالعطاء وأخذ يتريص الدوائر بمن لا تصله هداياه، وكأنها ضريبة مفروضة يجب أن يُمنَحها الشاعر ليكشف شره عن الغادين والرائحين وإنسان تطرد شمائله على هذا النحو الثالب الناقم، لا يقابل بارتياح!

ونحن حين نرجع إلى بواعت النقمة الشريرة في نفسه، نجد لها من الدوافع المؤلمة ما يبررها في أكثر الأحيان أو على الأقل ما يجعلها أمراً متوقعاً، لا حدثاً شاذَا يُنظر إليه بعين الدهشة والاستغراب!

فالرجل أولاً وقبل كل شيء شاعر متميز بين أقرانه، يعرف لنفسه قيمتها العالية في دنيا الشعر ويقيس نفسه بزملائه فيرى أنه يعلوهم مكانة في مضمار الشاعرين، وقد ثقَّف نفسه ثقافة جاهدة فروي أشعار سابقيه، وأخذ يوازن بين كل شاعر وشاعر معدداً عوامل التفوق وأسباب الضعف، وكان شديد الاعتداد برأيه، حتى إنه في احتضاره الأخير، وهو وقت ينصرف فيه الراحل عن كل أمر من أمور الحياة، كان يوازن بين الشعراء ويفضل زهيراً على غيره من الشعراء، كما أنه أثنى على النابغة وجعله دون زهير لضراعته ومذلةه وطمعه، ثم قال عن نفسه فيما نقل الأغاني: والله لو لا الطمع والجشع لكت أشعر الماضين؟!

هذا الشعور الحاد بمكانته الشعرية ونفاده الأدبي، قد أحاطت به عوامل سيئة من شأنها أن تضائل صيته، وتهوي به في ملأ يعتمد على

الفخر بالأحساب، ويرى شرف الأصل شارة الوجاهة وأية الحظوة بين العالمين! فالحظيّة قد فتح عينه على الحياة ليرى نفسه مغموز النسب لا يعرف أباً، فهو ينسب تارة إلى أوس وتارة إلى الأفقم، فإذا كان من أوس فقد جاء عن طريق ما، لأن والده قد تبراً منه وألحقه بسواء، وأمه أمّة ذليلة، لا تجد من نفسها الجرأة على الاعتراف بآبٍ صريح للاabin مخافة أن يؤذى ذلك شعور ساداتها الذين جروها إلى النكبة ومنعوها أن تعرف بما كان!! ثم هي لاتزال في حياة ابنها التفس ضارعة تائهة تتزوج بعد متهم أيضاً في سمعته.

لقد نشأ الحظيّة في هذا المحيط، وأنس من نفسه قدرة على معارضيه الفحول في مضمار الشعر، ولكن الناس لا يتربكون بيته وأهله ونسبة في ميزان تقديره فهم يغمسونه إذا وفدوه بقصيدة، وهم يذكروننه مما يزعجه من حقائق حياته وعوامل تكوينه.. وهو حينئذ بين وضعين متضاربين إما أن يتضرع ويستكين كما يتضرع العبيد الأذلاء، فيوضع بما يقال عنه دون تطلع وطموح، وإما أن يجاريه العاصفة، فيكيل بالصاع صاعين ويصبح شعره الهاجي نذير خطر ومصدر إرهاب وتخويف. لقد جعل يسأل نفسه من أي ناحية ينالني الناس ويروّنني دونهم وضعاً ومكانة؟ إذا كانوا يعيّروني بأمي وأبي، ويظنون ذلك مداعاة غيظ وباعث كمد والتياع فسأهجو أنا شخصياً أبي وأمي وسأسقطهما من حسابي، فكل هجاء يُوجه إلى من ناحيتهما فلن يكون بعد ذلك مصدر إيلام، لأنني أتبراً منهم وأذمّهما بأشنع مما يذمون وعليهم أن يلتمسوا باباً آخر لمكيدي، فلم تعد أمي وأبي مبعث احترام في نفسي أغارت عليهما إذا انتقصني بسبهما منقص، يعمد إلى مفايظتي بما لم تقتصر بداعي.

على أنه في هجائه أمه، لم يكن يصدر عن نفس تريد لها المهانة بذكر الثالب الفاضحة وتعداد المساوى الجارحة، ولو أراد ذلك لوجد من تاريخ حياتها ومراة تجربته معها ما يُيسّر له طريق الإقناع، وهجاء قدير مثله لا يعوزه أن يسقط على العنيف المؤلم مما يقال في أمّة متهمة ذات

رأي جديد عن الحطينة

وضع منكود، ولكه من وراء ذلك كله يعرف أنه يركب الصعب مضطراً، وأنه يثور على أم تجري دماؤها في عروقه، وينازعه قلبه الحنين إليها، والعطف على محنتها التي التبس بمحنته في مجتمع طبقي يعترف بالرؤساء دون الأذناب، فكان قصارى أمره أن يقول:

تَنَحِّيْ فاجلس عَنِّي بعيدياً أراح اللَّهَ مِنْكَ الْعَالَمِينَا
أغْرِبَالاً إِذَا اسْتَوْدَعْتِ سِرَاً وَكَانُونَا عَلَى الْمُتَحَدِّثِينَا
حَيَاةكَ مَا عَلِمْتُ حَيَاةُ سُوءٍ وَمَوْتَكَ قَدْ يَسِّرُ الصَّالِحِينَا

وهذا موقفه من أمه وذلك تعليلاً أهابجه فيها، فما موقفه من الناس ولماذا اندفع إلى مهاجاتهم الحاقدة حتى تعرض للحبس في إمرة عمر بن الخطاب، وحتى كاد الفاروق رضي الله عنه أن يقطع لسانه لولا أنه أعلن التوبية، فأخذ عليه أوثق العهود وأكذ الموثيق.

إن خبرة الشاعر الصادقة بنفوس معاشريه أجبرته أن يقف أمامهم موقف المجابه العنيد، فالرجل شائئه الخلقة دميم الصورة قصير القامة حتى ليكاد يقرب من الأرض، وهو يلمح إشارات التفاصيل ولغفات اللمز في وجه من يراه من المتشددين بجهازة الحسب ووجاهة المظاهر، وهؤلاء سادة القوم، وأصحاب العطاء والبذل وقد أطلقوا عليه كلمة الحطينة فُعرف بها حتى كاد يضيع معها اسمه الحقيقي جرول وكنيته أبو مليكة، ثم إن دراسته لهؤلاء الأجواد المساميح لا تجعله يصفهم بالكرم في سهولته، فهم يزدرون المغموريين من الشعراء وكم طرق أبوابهم خاملو الذكر من مجيدي القول فأطالوا أمداحهم ثم ما رجعوا بغير التافه الضئيل عن تجهم وانقباض، إذ هم في أكثر أمورهم يبتغون مدائح ذوي الجهارة في القرىض لتسير قصائدتهم في كل فم وماذا عسى يبلغ الحطينة في بادئ أمره، وهو ذلك الشائئه الدميم القصير القمي في أمداحهم فكان لا يبلغ حاجته إلا بذليل الإلحاف، ومَقْيَت التضرع، فليشنها حريراً طاحنة في غير هوادة على هؤلاء الأدعية الذين ينفقون بعض ما يجدون لا عن طبع عريق في حب المأثر

والمحامد بل عن هوى مفترض في الدعاية والإعلام ولا شيء أسير من الهجاء في الباذة والحاضرة إذا رنت قصائده وطالت قوافيه وعند الشاعر البصير علم بمناقص كل حي ومثالب كل سيد، فلن يعجزه أن يقول قوله يرى الناس في بعضه لواقع الصدق فيدرجون أكثره على بابه ويعدون الهجاء سجلاً لمناقص مستورة كانت شارات السيادة والوجاهة تخفيها عن الناس حتى لمها الحطىئة فعرضها على الأنظار.

ولقد صدق فراسة الحطىئة بما كاد يبدأ أهاجيه، حتى اندر السادة بشر مستطير لم يلبث شواطئه أن أحرق ما ترهم بهيبه المتطاير في كل مكان، ورأوا أنفسهم أمام داهية يرمي بالقول فتداح دائته حتى تتسع بالجزيرة العربية، ويصبح سمر الناس، وإذا ذاك فقط عرروا للرجل قدره، فسارعوا إلى استرضائه وأخذت كل قبيلة تجمع له كرائم المال ليتعول بأهاجيه إلى غيرها وتستريح من القيل والقال، بل العجيب أن الحطىئة كان يقصد السيد الكريم بشعره - متكرراً - فيزدريه ويحتويه ثم لا يسعه ببعض ما يريد، فإذا أعلن له اسمه أدركه مرض الفزع وأقبل عليه يسترضيه ويعذر بجهل شخصيته.

فما معنى هذا لدى الشاعر؟ ألا ترى أن سلاحه البتار قد واتاه بما يريد.

روى أبو الفرج عنه أنه قصد ذات مرة عتبة بن النهاش العجي فسألها، فقال له ما أنا على عمل فأعطيك من عدده ولا في مالي فضل من قومي، فأجاب الحطىئة لا عليك وانصرف، فقال بعض قومه: لقد عرّضتنا ونفسك للشر. فرد عتبة: وكيف؟ قالوا هذا الحطىئة، وهو لا محالة سيهجونا أخبث هجاء فتعجل الرجل يصيح: ردوه، فلما عاد إليه هشّ له وسأله: لم كتمتنا نفسك لأنك تطلب العلل علينا، اجلس فلك عندنا ما يسرك، ثم قال عتبة لوكيله اذهب معه إلى السوق فلا يطلب شيئاً إلا اشتريته له، فجعل يعرض عليه الخزّ ورقيق الثياب فلا يريد لها ويومئ إلى النادر الثمين فيحرزه وحين رجع إلى صاحبه قال له في تذلل:

رأي جديد عن الحطينة

هذا مقام العائد بك - يا أبا مليكة - من خيرك وشرك وقد وهبتك
ما تريده.

وقد تكرر هذا الموقف من غيره فجزم الحطينة بصححة رأيه، ومضى
يهجو الناس ليعيش ولا أحب أن يفهم أحد أنني أدفع عن سلامه منعى
الشاعر فالهجاء المفترض دون شك أمر مُقيت لا ينحدر إليه فنان كريم،
ولكننا هنا نفحص وضع الحطينة في بيئته تحرّشت به حين ازدرت هيئته
وغمزت نسبه، وحرمته بعض العطاء فهو إذاً أمام موقفين لا ثالث لهما،
فيما أن ينزوّي على أحزانه ويعبر همومه، ويودع دنيا الشعر، ويرضى
بالمنزل الحقير مما قنع به أمثاله من أبناء العبيد حيث قضوا أعمارهم
خداماً يخضون الرؤوس ويحنون الرقاب، وهذا ما تأبه طبيعة رجل شرس
فطره الله على الصيال والمغارعة وتحدي العقاب وأما أن يعلنها ثورة على
هؤلاء المترفعين فيخشوا بأسمه ويقبلوا عليه مرغمين، وقد اختار لنفسه
الموقف الأخير، فحفظ مكانه في الحياة والتاريخ، وهو مكان إن وجد من
يزدريه فقد وجد أيضاً من يحلل أسبابه ويفحص دواعيه ثم لا يرجع
باللائمة على الشاعر وحده بل على مجتمعه الذي جرفه إلى مأزقه
الكريه.

على أن نفس الحطينة لم تكن مطبقة على الشر لا تتجه إلى غيره،
بل كان لها هواتفها إلى الخير وهو ما تجده وراء أخباره وفي طيات
أحاديثه وموافقه من الزيرقان بن بدر يشير إلى ذلك بوضوح، فقد كان
الشاعر يسير بأسرته الكثيرة العدد في سنة مجده إلى العراق فلقيه
الزيرقان فسألته عن مقصده فقال الحطينة وددت أن أصادف بالعراق
رجالاً يكتبوني مؤونة عيالي وأصفيه مدحبي أبداً فقد حطمته هذه السنة،
فقال الزيرقان قد أصبته فهل لك فيه يُسعك لبنياً وتمراً ويجاورك أحسن
جوار وأكرمه فصاح الشاعر هذا وأبيك العيش وما كنت أرجو هذا كله
فأين محلك؟ قال اركب هذه الإبل واستقبل مطلع الشمس وسلّ عن
الزيرقان حتى تأتي منزلي وكتب إلى زوجته أن تحسن إلى الشاعر حتى

يؤوب، ولكن الزوجة ازدرته حين لاحت شخصه القميء ومنظره الشائئ واجتوت مقامه، فجاء أعداء الزيرقان إلى الحطيئة يرجونه أن يفارق جوار الزيرقان إليهم بعدهما أهين في حمأه، ولو كان الشاعر خالص النفس إلى الشر لا هتبـل الفرصة وسار معهم ثم بعث بأهابـيه إلى الرجل وزوجته، ولكن هواتـف الخـير قد لا حقتـه فقال للقوم إن من شأن النساء التـقصـير والـفـلـة، ولن أحـمل عـلـى الرـجـل ذـنـب صـاحـبـتـه ثـم جـاهـرـتـه زـوـجـةـ بالـعـدـاء فـارـتـحلـ، ولـم يـهـجـ الزـيرـقـانـ حتـى جـاتـهـ أـهـابـيهـ شـاعـرـ مـفـرـضـ اـصـطـنـعـهـ ابنـ بـدرـ بـعـدـ عـودـتـهـ فـعـرـضـ بالـحـطـيـةـ وـفـتـحـ أـمـامـهـ الـبـابـ فـالـرـجـلـ الـذـيـ يـتـحرـجـ منـ هـجـاءـ إـنـسـانـ لمـ يـسـلـفـ لـهـ ذـنـبـاـ، وـقـدـ وـجـدـ الـمـكـافـأـةـ الـمـغـرـيـةـ عـلـىـ ذـلـكـ فـآـثـرـ الرـفـضـ، لـاـ شـكـ أـنـهـ يـعـنـ إـلـىـ نـوـازـ الخـيرـ، وـلـكـهـ يـعـتـسـفـ الشـرـ فـيـ طـرـيقـ يـضـطـرـ إـلـيـهـ حـينـ يـبـحـثـ عـنـ مـأـكـلـهـ وـمـأـوـاهـ.

والـذـيـ أـهـمـ الـحـطـيـةـ كـثـيرـاـ، وـكـدـرـ صـفـوـ حـيـاتـهـ أـنـهـ كـانـ يـرـىـ نـفـسـهـ نـدـاـ لـكـعبـ بـنـ زـهـيرـ فـقـدـ تـلـمـذـاـ مـعـاـ عـلـىـ زـهـيرـ وـالـدـ كـعبـ، وـأـخـذـاـ طـرـيقـهـ فـيـ التـأـنـيـ وـالـتـمـهـلـ فـيـ حـوـكـ الـقـصـائـدـ الـحـولـيـةـ، وـكـانـ زـهـيرـ مـحـبـوـيـاـ لـدـيـ رـؤـسـاءـ الـقـبـائـلـ يـُـشـدـ فـيـ مـحـاـفـلـهـ، وـيـتـوـقـ الـهـيـاتـ الـجـزـيلـةـ فـتـعـطـيـ لـهـ عـنـ سـمـاحـ، فـتـوـقـ الـحـطـيـةـ أـنـ تـكـوـنـ لـهـ الـمنـزـلـةـ مـنـ بـعـدـ زـهـيرـ وـلـكـهـ يـرـىـ فـيـنـظـرـ أـنـ كـعبـ بـنـ زـهـيرـ قـدـ وـرـثـ مـكـانـةـ أـبـيـهـ الـمـادـيـةـ، وـسـارـ لـهـ ذـكـرـ فـيـ عـالـمـ الـشـعـرـ لـمـ يـعـظـ بـهـ، وـقـدـ أـزـعـجـهـ هـذـاـ الـأـمـرـ أـزـعـاجـاـ شـدـيدـاـ، وـبـخـاصـةـ حـينـ مدـحـ كـعبـ رـسـولـ ﷺـ بـالـقـصـيـدةـ الشـهـيـرـةـ (بـانـتـ سـعـادـ) فـتـنـاقـلـهـاـ النـاسـ وـخـلـعـ عـلـيـهـ رـسـولـ اللـهـ بـرـدـتـهـ، وـقـدـ اـتـكـأـ عـلـىـ نـفـسـهـ وـهـوـ يـعـانـيـ مـرـارـةـ الـأـلـمـ فـطـلـبـ مـنـ كـعبـ أـنـ يـشـيـدـ بـشـعـرـهـ لـيـعـلـمـ النـاسـ مـنـ أـمـرـهـ مـاـ قـدـ يـجـهـلـوـنـ فـقـالـ هـذـهـ الأـبـيـاتـ:

فـمـنـ لـلـقـوـافـيـ شـانـهـاـ مـنـ يـحـوـكـهاـ إـذـاـ مـاـ مـضـىـ كـفـبـ وـفـوـزـ جـرـوـلـ
كـفـيـتـكـ لـاـ تـلـقـىـ مـنـ النـاسـ وـاـحـدـاـ تـنـحـلـ مـنـهـاـ مـثـلـ مـاـ نـتـنـحـلـ
نـثـقـفـهـاـ حـتـىـ تـلـيـنـ مـوـتـونـهـاـ فـيـقـصـرـ عـنـهـاـ كـلـ مـنـ يـتـمـثـلـ!

رأي جديد عن الحطينة

فقد قرن كعب جرولاً به، وهو الحطينة، وحسبه هذا، ومن سوء حظ الحطينة أنه أسلم لا عن افتتاح كما أسلم كعب، ولكن عن مداراة، ولم يلبث أن ارتدوا وأذاع ارتقاده في شعر أنكره الناس فزاد موقفه سوءاً ثم رجع إلى الإسلام دون أن يتعمّس لمبادئه وهذا وحده مما يباعد بينه وبين المسلمين، فأنكروه واضطرب إلى أن يهجو من منعه الرفد، وأخذ يتوعّد من يهم بحرمانه، وهكذا يدفعه الشر فجأبه الكثيرون بالعداء، وبالنظر إلى الفن الشعري وحده فإننا نجد الحطينة كان في عهده الأخير أشفّ أسلوباً وأسلس بياناً من كعب، وقد اختعل له مذهبًا في الحجاج لم يعرفه كعب، وهو ما يُعرف لدى البيانيين فيما بعد بالمذهب الكلامي، إذ كان يقرع الحجة بالحجّة في مدافعة الخصوم، وهو مذهب كان النابغة الذبياني أول من انتّهاء، وإذاً فقد أخذته جرول عن النابغة ولم يأخذه عن أستاذه زهير، هذا المذهب الذي تجده واضحاً في اعتذارات النابغة، التي يقول في بعضها:

لَئِنْ كُنْتَ قَدْ بُلْفَتْ عَنِّي خِيَانَةً لَمْ يُلْفِكِ الْوَاشِي أَغْشَّ وَأَكْذَبْ
وَلَكَنْنِي كُنْتَ امْرَءاً إِلَى جَانِبِ مِنَ الْأَرْضِ فِيهِ مُسْتَرَادٌ وَمَذَهَبٌ
مَلُوكٌ وَإِخْوَانٌ إِذَا مَا أَتَيْتَهُمْ أَحْكَمْ فِي أَمْوَالِهِمْ وَأَقْرَبْ
كَفُولِكَ فِي قَوْمٍ أَرَاكَ اصْطَفِيتَهُمْ فَلَمْ تَرَهُمْ فِي مَدْحٍ ذَلِكَ أَنْذَبُوا

فقد اقتفي هذا النهج الحطينة حين جابه خصوم ممدوحه (بفيض بن عامر) فتحداهم أن يسدّد ما ملأ به بغيض وقومه من الفراغ، فهم قوم يُحسنون بناء المكارم ويُفون بالمهود والمواثيق، ويجزلون العطاء في غير من، وهم يحفظون ميراث آبائهم حين بنوا لهم سجل الرئاسة فتابعواهم دون تقصير ويتحدى الذين يمارون في ذلك من أبناء سعد فيقول: لم آت من عندي بقول أكثر مما علمتهم وشاهديتموه! كل ذلك قد قاله في براعة حين هتف بقصيدة بارعة منها هذه الأبيات:

أَقْلَلُوا عَلَيْهِمْ لَا آبَا لَأَبِيكُمْ مِنَ اللَّوْمِ أَوْ سُدَّدُوا الْفَرَاغُ الَّذِي سَدَّدُوا

أولئكَ قومٌ إِنْ بَنَوْا أَحْسَنُوا الْبَنَاءِ
إِنْ عَاهَدُوا أَوْفُوا إِنْ عَدَّوْا شَدَّوْا
وَإِنْ كَانَتِ النَّعْمَى عَلَيْهِمْ جَزَّوَا بَهَا
إِنْ أَحْسَنُوا لَا كَدَّرُوهَا وَلَا كَدَّوْا
وَكَيْفَ، وَلَمْ أَعْلَمْهُمْ خَذَّلُوكُمْ
عَلَى مَقْطَعٍ، وَلَا أَدِيمَكُمْ وَقَدَّوْا
وَقَدْ لَامَنِي أَفْنَاءُ سَعْدٍ عَلَيْهِمْ
وَمَا قَلْتُ إِلَّا بِالَّتِي عَلِمْتُ سَعْدًا
وَهَكَذَا كَانَ الْحَطِيَّةَ حُسَامًا عَضْبًا فِي دِفَاعِهِ، كَمَا هُوَ جَرْمَةٌ
مُشْتَعِلَةٌ فِي هَجَائِهِ! وَهُوَ يَعْلَمُ عَنْ نَفْسِهِ الْمُقْدَرَةِ كُلَّ الْمُقْدَرَةِ فِي الدِّفْعَةِ
وَالْجَذْبِ، وَالْأَخْذِ وَالرَّدِّ، ثُمَّ يَكُونُ بَعْدَ ذَلِكَ مُكْرَوْهًا لَا يَأْخُذُ عَطَاءَ النَّاسِ
إِلَّا عَنْ رَبِّهِ، وَاحْسَاسِهِ يَنْبَئُهُ أَنَّ الَّذِي يَعْطِيهِ إِنَّمَا يَعْطُهُ مُضْطَرًّا حَدَّرَ
لِسَانَهُ، فَأَيْنَ ذَلِكَ مِنْ مَمْدوحِي زَهِيرِ الَّذِينَ كَانُوا يَعْطُونَهُ كُلَّ مَا شَاهَدُوهُ
وَإِنْ لَمْ يَفْهُمْ بِحَرْفٍ وَاحِدٍ، حَتَّى تَحَاشِيَ أَنْ يَرَى هَرَمُ بْنُ سَنَانَ هَجَلًا مِنْ
كُثْرَةِ أَيْدِيهِ الَّتِي لَا تَتَقْطَعُ عَنْهُ، فَهُوَ يَفْرُ منْ لَقَائِهِ بَعْدَ أَنْ أَغْرِقَهُ بِطَوْفَانِهِ؟
أَيْنَ الْحَطِيَّةَ مِنْ ذَلِكَ، وَهُوَ رَبُّ عَائِلَةٍ تَتَطَلَّبُ الرِّفْدَ الدَّائِمَ، وَقَدْ
تَتَلَمَّسَهُ فَلَا تَجِدُ!

كَانَ الْحَطِيَّةَ كَشَاعِرٍ مُتَمَرِّسٍ بِصَيْرٍ بِأَحْوَالِ النَّاسِ يَعْلَمُ فِي قَرَارِهِ
نَفْسَهُ أَنَّهُ بِغَيْضِ لَدِيِّ مَنْ يَمْنَعُونَهُ وَقَدْ يَمْنَعُونَهُ فِي وَقْتٍ وَاحِدٍ، كَمَا يَعْلَمُ
أَنَّ النَّاسَ يَتَسَاخُونَ وَلَيْسُوا بِأَسْخَيَاءِ مَعِهِ، وَالسُّخْيُ الَّذِي يَبْذَلُ عَنْ طَيْبِ
خَاطِرِهِ، وَسَمَاحَةُ نَفْسِ الْمُتَسَاخِيِّ هُوَ الَّذِي يَبْذَلُ كَيْ يَشْتَهِرُ بِالْكَرْمِ لَا كَيْ
يَلْبِي شَعْورًا يَجِيشُ بِالْمَرْوِعَةِ فَيُدْفَعُ إِلَى الْعَطَاءِ سَعِيدًا مُفْتَبِطًا كَالَّذِي يَقُولُ
فِيهِ زَهِيرٌ:

تَرَاهُ إِذَا مَا جَئَتْهُ مَتَهَّلًا كَأَنَّكَ تَعْطِيهِ الَّذِي أَنْتَ سَائِلَهُ
يَعْلَمُ أَنَّ أَكْثَرَ النَّاسَ مُتَسَاخُونَ، وَهُمْ مَعَهُ بِالذَّاتِ أَشَعَّاءُ بَخْلَاءٍ إِذَا لَا
يَجِدُونَ دَافِعًا لِلْعَطَاءِ لِشَعُورِهِمْ بِتَسْرِعِهِ إِلَى الْهَجَاءِ لَأَوْلَى بَادْرَةِ تَحِينِ، وَكَأَنَّهُ
أَرَادَ أَنْ يَعْطِيهِمُ الْمُثْلَ في الْكَرْمِ وَالْحَمِيمَةِ الدَّافِعَةِ إِلَى إِنْقَاذِ الْمُحْتَاجِ، فَاخْتَرَعَ
قَصَّةُ شَعْرِيَّةٍ أَذَاعَهَا فِي النَّاسِ، لَا لِأَنَّهُ يَرِيدُ أَنْ يَكُونَ قَصَّاصًاً تَظَهُرُ بِرَاعِتَهِ
فِي هَذَا الْفَنِّ مِنَ الْكَلَامِ، بَلْ يَرِيدُ أَنْ يَقُولَ لِلنَّاسِ، هَذَا مَثْلُ بَارِزٍ مِنْ أَمْثَالِهِ

رأي جديد عن الحطينة

العطاء أقدمه إليكم كي تختذلوه والقصة التي اخترعها قصة رجل بائس جائع وأسرة جائعة لم تأكل شيئاً منذ ثلاثة أيام، والعجوز ضاوية شاحبة والعيال حفاة عراة ما عرفوا طعم البر منذ خلقهم الله! هذا الرجل البائس رأى شيخاً يتقدم نحوه في الظلام فعرف أنه ضيف يتلمس قراء، ووقع الرجل في حيرة عرف ابنه في وجهه فقال له: يا أبتي اذبحني ولا تعذر بالفقر! وهو اقتراح مفجع حقاً، هم به الأب ولكن القدر قد أنقذه حين رأى قطعة من حمر الوحش تسير إلى نبع تزيد الارتفاع من مائه، فأمهلها حتى ارتوت وصوب سهماً أصاب إحداهن وقد اكتنلت لحماء وطبقت شحاماً، فلاقت مصرعها، ونهض فاحتملها إلى ضيفه وأسرته، ففرحو بغذاء الليلة، وباتوا كراماً قد قضوا حق جارهم، وقد غنموا بالضيافة وما غرموا حين واتتهم الضحية دون عناء! هذه القصة أراد بها الحطينة دفع ذوي الكزاوة إلى الكرم! حين يعلمون أن الفقير البائس الجائع قد هم بذبح ولده دون تردد، وهو أمر هائل لا يعقله إلا شاعر يطير في أجواء الليل ولك أن تقرأ القصة شرعاً بعد أن أوجزت مضمونها، لتعرف مقدرة الشاعر في الصوغ، حين هتف بقوله:

وطاوي ثلاث عاصب البطن مرمل ببيداء لم يعرف بها ساكن رسمياً
 أخي جفوة فيه من الإنس وحشة يرى البؤس فيها من شراسته نعمى
وأفرد في شعب عجوزاً إزاعها ثلاثة أشباح تخالهم وبهمما
حفاة عراة ما اغتندوا خبزملة ولا عرفوا للبر مذ خلقوا طعماً
رأى شَبَحاً وسُطَطَ الظلام فراعه فلما رأى ضيفاً تشمّر واهتمما
فقال: هيا رِيَاه! ضَيْفٌ وَلَا قِرَى بحقك لا تحرمه تالليلة اللحمة
فقال له ابنه لما رأه بحيرة أيا أبتي اذبحني ويسر له طعماً
ولا تعتذر بالعدم عَلَى الذي طرأ يظنّ لنا مالاً في وسعنا ذما
فروى قليلاً ثم أحجم برها وإن هولم يذبح فتاه فقد هما

فبینا هُمَا عَنْتَ عَلَى الْبَعْدِ عَانَةً
قد انتظمت من خلف مسحلها نظما
عِطَاشًا تَرِيدُ الْمَاءَ فَإِنْسَابُ نَحْوَهَا
عَلَى أَنَّهُ مِنْهَا إِلَى دَمَهَا أَظْلَمَا
فَأَمْهَلَهَا حَتَّى تَرَوْتُ عِطَاشَهَا
فَأَرْسَلَ فِيهَا مِنْ كَنَاتِهِ سَهْمَا
فَخَرَّتْ نَحْوَضُ ذَاتِ جَمْشِ سَمِينَةِ
قد اكْتَبَرَتْ لَحْمًاً وَقَدْ طَبَقَتْ شَحْمَا
فِيَابْشِرَهِ إِذْ جَرَّهَا نَحْوَ قَوْمَهِ
وَيَا بِشَرِّهِمْ لَمَّا رَأَوْا كَلْمَهَا يَدْمُنِي
وَيَاتُوا كِرَامًا قَدْ قَضَوْا حَقَّ ضَيْفِهِمْ
وَمَا غَرَمُوا غُرْمًا وَقَدْ غَنَمُوا غَنِمَا

لقد ذكروا من مثالب الحطيئة - أنه مع سؤاله والحاfe - شحيح
بخيل، وليس بغرير على الشاعر الملحم أن يدخل ويشحّ بل إن كرمه هو
الغرير حقاً فيبحث عن دواعيه إذا كان، ويُغيل إلى أن تجربته المريضة هي
التي فرضت عليه هذا البخل، فقد رأى بعينيه أنه قاسي المذلة والمهوان
للفقره وضيق يده وهو بعد ذو أسرة كبيرة بها الزوجة والبنات والأولاد، ولو
أنه فقد الخير نهائياً في نفسه لتذكر لأسرته وترك أولاده نهب الضياع كما
تركه أبوه حين تخلّى عنه وجحد بنوته، وكما اتجهت أمه إلى زوج آخر تقوم
على حاجته تاركة إياه بمدرجة الضياع، ولكن شعوره بالآبة والزوجية كان
أصيلاً في نفسه، وهو بعد من أسباب شحه وبخله إن لم يكن السبب الأول
والأخير، بل إنه حين أقام في محبس عمر بن الخطاب لم يتعاظمه الحبس
إلا لبعده عن أولاده الصفار، وكأنهم كانوا شغله الشاغل في مصبه
وممساه لذلك بكى الفاروق رسول الله حين سمعه يقول:

مَاذَا تَقُولُ لِأَفْرَخِ بَذِي مَرْخٍ زَغْبِ الْحَوَاصِلِ لَا مَاءَ وَلَا شَجَرَ
الْقِيتَ كَاسِبِهِمْ فِي قَعْدَ مَظْلَمَةٍ فَاغْفِرْ عَلَيْكَ سَلامُ اللَّهِ يَا عَمَرَ
وَرَجُلُ هَذَا شَعُورُهُ الْحَسَاسُ لِنَخْلِيَهُ مِنْ نَوَاعِزِ الْخَيْرِ، وَلَنْ يَقُولَ
أَحَدٌ أَنْ حُبَ الْوَلَدِ غَرِيزةٌ فَطَرِيَّةٌ لَأَنَّهُ بِالنَّسْبَةِ لِتَجْرِيَةِ الْحَطَيْئَةِ بِالذَّاتِ كَانَ
أَمْرًا مَشْكُوكًا فِي اطْرَادِهِ، وَمَنْ يَدْرِي لَعْلَ مِنْ أَسْبَابِ حُبِّهِ الزَّائِدِ لِأَسْرَتِهِ

رأي جديد عن الحُطَبَة

ضياعه المزير في طفولته فقد دفعه إلى أن يكون على النقيض من ذويه
فيرتفع أمام نفسه على الأقل وهذا وحده كثير.



كيف نقرأ النص القديم؟

دَرَسْنَا لِللغة العربية لابدًّ متصل بالنصوص القديمة مطبوعها ومخطوطه ، ونحن في عملنا مطالبون بفهم هذه النصوص، وفقه ما فيها، والوقوف على دلالتها، ونقدها نقداً خارجياً، ونقداً داخلياً لأننا نحن - المختصين - نعدّ المسؤولين عن هذا الفهم لهذه النصوص، المنوط بنا تقديمها لغيرنا، قبل أن تكون الأمانة عليها، المطلوب منا حفظها ورعايتها. وتراثنا متصلٌ في جوانب منه. والنص القديم متعدد، فقد يكون شعراً، وقد يكون نثراً، وقد يكون تفسيراً، وقد يكون شرحاً لأحاديث نبوية، وقد يكون نصاً علمياً في مجال معين من مجالات العلوم المختلفة، وقد يكون نصاً نحوياً، والشعر - بطبيعة الحال أسبق هذه النصوص جميعاً في البعد التاريخي.

ونصوص النحو أسبق النصوص العلمية في التراث العربي. وقضية الانتهال في الشعر العربي القديم مما له صلة وثيقة بأسلوب قراءة النص القديم، ونقده، وكذلك نسبة بعض الكتب إلى غير أصحابها مما له صلة بأسلوب قراءة النص القديم ونقده، وفهمُ بعض النصوص القديمة على غير وجهها مما له صلة بقراءة النص القديم ونقده، وبقاء بعض النصوص القديمة جامدة ثابتة دون تطوير أو استثمار مما له صلة بقراءة النص القديم ونقده.

والغرض من القراءة أيضاً متعدد، وكل نوع له أساليبه الخاصة به، التي لا تتعارض بالضرورة مع الأنواع الأخرى. فقراءة النص المخطوط بقصد تحقيقه لها مقوماتها الخاصة التي تهدف إلى جلاء النص

وتوضيجه وتقديمه للقارئ سليماً صحيحاً في أقرب صورة ممكنة لما أراده مؤلفه، وهنا يكون المعمول على الخبرة بالخطوط مشرقيها ومغربيتها، وأساليب النسخ وتوثيق النص، وطريقة كتابته وعلامات الترقيم فيه فضلاً عن الخبرة بالتصحيف والتحريف، وفهم النص و مجاله والثقافة المحيطة به والقدرة على تذوقه، وغير ذلك مما يقيم النص على طريقه الصحيح المرجوّ له. ومهما يكن من أمر، فهذا باب مستقل بذاته يراد له بعض المتخصصين، ويُعنون به.

وقراءة النص من أجل البحث والدرس له أيضاً مواصفاته الخاصة به ، فقد يكون من أجل التدليل على قضية ما في التراث القديم، وقد يكون لفهمه وتذوقه في ذاته ابتعاد شرحة وبيان ما يحتوي عليه، وقد يكون لبناء موضوع يضممه ويضم غيره من النصوص إلخ.

ومهما تتوعّد الهدف منه فإن منهج فهمه واحد لا بد أن يقوم على أسس صحيحة سليمة حتى يُسلم إلى نتائج صحيحة سليمة مستقيمة، لأنّ اعوجاج النتائج وعدم استقامتها قائم في الأصل على فهم سقيم وحسن مدخلون:

وكم من عائب قوله صحيحاً وآفته من الفهم السقيم
ولا يليق في البحث العلمي على كل حال أن تبني النتائج على سوء
قصد أو سوء فهم، لأن سوء القصد تدلّيس وسوء الفهم نقصان في الأداة.
وسوف أجمل أولاً الأسس التي ينبغي أن تستند إليها قراءة النص
القديم وفهمه، وهي:

- 1 - توثيق النص، وتحقيق نسبته إلى قائله، هل قاله صاحبه مباشرة، فجاء في بعض كتبه، أو نقله عنه أحد تلاميذه.
- 2 - وضع النص في سياقه العام الذي يرد فيه، ومدى مناسبة النص لهذا السياق العام، فمن المعروف أنَّ السياق يشكل جزءاً مهماً من دلالة النص، ويوجهه الوجهة الصحيحة.

كيف نقرأ النص القديم؟

- 3 - وضع النص في سياقه الخاص كأن ينظر إلى الفصل الخاص الوارد فيه، فإذا نظرنا إلى الكتاب على أنه يمثل السياق العام فإنَّ الفصل بوضعه في داخل الكتاب يمثل السياق الخاص.
- 4 - النظر في النص نفسه من داخله، وتبين مدى مواعنته للسياق الخاص والعام، والنظر في الأفكار التي يحتوى عليها، وترتبط هذه الأفكار.
- 5 - عرض هذه الأفكار الواردة في النص على أصحابه وأرائه في الكتاب الوارد فيه وفي غيره.
- 6 - موقف معاصرى هذا النص من أفكاره، وموقف القرىبيين منه المهتمين ب مجاله.

هذه خطوط عامةً لابد من مراعاتها في النظر إلى نصٍ علميٍ في مجال معين، وليس هناك ترتيب معين لهذه الخطوات، فالبادئ بأيّها يؤدي الغرض منها، المهم أن تستوفى هذه الجوانب التي تأخذ بتلابيب النص وتتجزء إلى الفهم الصحيح، لا أن تؤخذ النصوص من أطرافها، دون تمحيص، أو تفهم بفهم سقيم ناقص العدة، أو تُفسر على فهم نريدها نحن عليه، وهي منه براء. وكم من الأخطاء ترتكب في هذا المجال، لأنَّ يتسرب النص بحذف بعضه أو بتره خدمةً لفرض لا يؤدي إليه النص، أو يلوى عنقه ليأْ ليلتقت إلى ما يريده الباحث لا ما يريده النص، أو يفهم فهماً خاطئاً بسبب عدم فهم سياقه الخاص والعام، أو عدم فهم أفكاره الخاصة، أو عدم النظر إلى مدى مواعنة هذه الأفكار مع آراء أصحابها الأخرى. إلى غير ذلك من دواعي النظر الخاطئ والفهم المنقوص.

وسوف اختار لتطبيق نصاً من النصوص القديمة التي فهمت فهماً خاطئاً فأدت إلى نسبة آراء إلى بعض العلماء لم يقولوا بها، ولم تدرك لهم بخلد، أو أهملت إهمالاً معيناً فلم تفهم آراء أصحابها حق الفهم، ولم تستثمر في تطوير الفكر الخاص في هذا المجال المعين.

فقد ورد نصٌ في كتاب سيبويه منسوباً إلى الخليل بن أحمد، يقول

سيبويه «وَزَعْمُ الْخَلِيلُ أَنَّ الْفَتْحَةَ وَالْكَسْرَةَ وَالضَّمَّةَ زَوَادٍ وَهُنَّ يَلْعَظُنَ الْحَرْفَ لِيَوْصِلَ إِلَى التَّكْلِيمِ بِهِ، وَالْبَنَاءُ هُوَ السَاكِنُ الَّذِي لَا زِيادةَ فِيهِ، وَالْفَتْحَةُ مِنَ الْأَلْفِ، وَالْكَسْرَةُ مِنَ الْيَاءِ وَالضَّمَّةُ مِنَ الْوَاءِ، فَكُلُّ وَاحِدَةٍ شَيْءٌ مَا ذُكِرْتُ لَكَ»⁽¹⁾.

هناك باحثون نسبوا إلى الخليل بن أحمد أنه يقول بأن العلامات الإعرابية ليست دوافع على معانٍ، وأنها تلحق الكلام ليوصل إلى التكلم به، أي أنَّ هذا الرأي حسب فهمهم يشبه المقوله المنسوبة إلى محمد بن المستير المعروف بقطرب ونقلها عنه الزجاجي في كتابه الإيضاح إذ يقول "لم يعرب العرب الكلام للدلالة على المعاني والفرق بين بعضها وبعض".

ومن الذين فهموا نص الخليل على هذا الوجه عددٌ من المحدثين منهم د. إبراهيم أنيس (من أسرار اللغة 208) ود. إبراهيم السامرائي (دراسات في اللغة 99 و(الفعل: زمانه وأبنيته 233) و(التطور اللغوي التاريخي 48) ومحمد الأنطاكي (الوجيز في فقه اللغة 296) ود. أحمد عبدالعظيم (الوحدات الصرفية 132) ود. عبد الرحمن السيد (مدرسة البصرة النحوية: 306).

وهذا النص أورده سيبويه في «باب حروف البدل في غير أن تدغم حرفاً في حرف وتترفع لسانك من موضع واحد» وتناول فيه إبدال الهمزة من الواو والياء، وإبدال الواو من الياء، والياء من الواو حيث وقعتا من الكلمة، وليس مقام الحديث عن الإعراب ولا عن دلالة حركات الإعراب.

وهذه المسألة قد تتعلق بتنظيم الكتاب نفسه وترتيب نصوصه وأفكاره وبخاصة إذا عرفنا أن طريقة سيبويه في كتابه لا تسمح بإتحام نصوص غريبة عن الفكرة التي يتناولها، إذ يبدأ من عنوان الباب بعبارات متصلة لا تتيح الفرصة لالتقاط الأنفاس ، فإذا كانت نسبة هذا النص صحيحة إلى سيبويه وكانت مؤدية للمعنى الذي فهمه بها بعض الباحثين المحدثين فلعل لها موضعًا آخر في الكتاب غير هذا الموضع، إلا إن كان يعني أن الضمة - بما أنها من الواو - والكسرة - بما أنها من الياء -

كيف نقرأ النص القديم؟

والفتحة - بما أنها من الألف - قد تبدل كل منها من الأخرى كما تبدل ما هن شيء منها، وهذا ما لم يوضحه سيبويه ولم يشر إليه، وعلى افتراض أنه يرمي إلى ذلك، فإن هذا البديل لا يأتي خبط عشواء، ولكنه يعني وفقاً لنظام خاص وإذا وصلنا إلى هذا النظام الخاص فإنه لابد أن يكون نظام تركيب الجملة الذي يحدد إحدى هذه العاملات للدلالة على الوظيفة النحوية أو المعنى النحوي المطلوب، وهنا لا يكون الخليل داعياً إلى إنكار الإعراب.

بعد هذا ننظر في النص نفسه، لنحاول أن نتطعّمه ونفهمه، ونقف على ما فيه من أفكار، وهنا نجد أن النص يشتمل على أفكار ثلاثة هي:

- 1 - الفتحة والكسرة والضمة زوائد والبناء هو الساكن الذي لا زيادة فيه.
- 2 - الفتحة والكسرة والضمة يلحقن «الحرف» ليوصل إلى التكلم به.
- 3 - الفتحة من الألف والضمة من الواو والكسرة من الياء.

أما أن كل حركة من هذه الحركات الثلاث جزء من لينها، فهذا جانب صوتي مسلم به وهو يتعلق بتحديد ماهية هذه الحركات لا دلالتها في الجملة، وللقدماء في ذلك نصوص وملاحظات دقيقة ليس هنا مجال مناقشتها.

ولعل الذي أوقع أولئك الدارسين في الظن بأن الخليل بن أحمد يقول بأن علامات الإعراب لا دلالة لها في الكلام غير أنها تزاد لوصول الكلمات بعضها البعض هو العبارة القائلة «وهن يلحقن الحرف ليوصل إلى التكلم به، والبناء هو الساكن الذي لا زيادة فيه» ولعلهم فهموا أن «الحرف» يقصد به هنا «الكلمة» وأن «البناء» يقصد به ما يقابل الإعراب، ولكن وضع النص في سياقه يكشف أن الحديث ليس عن الإعراب والبناء، وهذا يؤكد أن المقصود بالحرف هو الحرف الهجائي و«قوله فالفتحة من الألف.. إلخ يعني أن الفتحة تزداد على الحرف ومخرجها من مخرج الألف، وكذلك الكسرة من مخرج الياء، والضمة من مخرج الواو»⁽²⁾ وهذه العبارة المأخوذة

عن السيرافي تكشف أن الحرف هو الحرف المهجائي وليس الكلمة أو حرف الإعراب، وأما لفظ «البناء» فالقصد به الحرف في حال عدم الحركة وهو ما يساوي الـ Consonant وبذلك لا يكون هذا النص بحال متواولاً للإعراب أو البناء ، ولا يظنّ ظان أن لفظ «التكلم» هنا يقصد به «الكلام» الاصطلاحى بل المراد به النطق وسيبوه يستخدم هذا الفظ للدلالة على النطق يقول «هذا باب ما يلحق الكلمة إذا اختلت حتى تصير حرفًا فلا يستطيع أن يتكلم بها في الوقف فيعتمد بذلك اللحق في الوقف»⁽³⁾.

وهناك جانب ثالث لابد منه لتحديد المقصود بعبارة الخليل ، وهو عرض هذه العبارة على أقوال الخليل وآرائه ومدى تناسقها مع فكره النحوي، على فرض أنها تعني ما أراده لها أولئك الدارسون.

وسوف يكون كتاب سيبوه مرجعنا في تحقيق هذا الجانب لأنه هو الذي نقل عنه المقوله السابقة، ولأنه نقل عنه كثيراً في كتابه إذ بلغ عدد مرات النقل عنه (522) مرة حسب إحصاء الأستاذ علي النجدي ناصف وهو عدد يفوق عدد مرات النقل عن كل من نقل عنهم سيبوه غير الخليل إذ يبلغ مجموع مرات النقل عنهم (336) مرة⁽⁴⁾ ومن هنا نجد نقول سيبوه عن الخليل كافية في تصوير فكره النحوي.

إننا لنلحظ في النصوص المنقولة عن الخليل في الكتاب، أنه كثيراً ما يربط بين الحركة الإعرابية ومعنى معين، ومن ذلك ما نقله سيبوه:

1 - في باب ما جعل من الأسماء مصدرًا كالمضاف «وذلك قوله مررت به وحده، ومررت بهم وحدهم، ومررت برجل وحده ومثل ذلك في لغة الحجاز: مررت بهم ثلاثة وأربعتهم وكذلك إلى العشرة، وزعم الخليل أنه إذا نصب ثلاثة فأكأنه يقول مررت بهؤلاء فقط، ولم أجأوز هؤلاء، كما أنه إذا قال وحده فإنما يريد مررت به فقط ولم أجأوزه. وأما بنو تميم فيُجزرونه على الاسم الأول إن كان جراً فجراً وإن كان نصباً فنصباً، وإن كان رفعاً فرفعاً. وزعم الخليل أن الذين

كيف نقرأ النص القديم؟

يجرون كأنهم يريدون أن يُعملوا كقولك مررت بهم كلهم أي لم أدع منهم أحداً.

وزعم الخليل حيث مثل نصب وحده وخمستهم أنه كقولك أفردتهم إفراداً فهذا تمثيل ولكنه لم يستعمل في الكلام⁽⁵⁾.

فالنصب في هذه الأمثلة يجعل الكلمة وظيفة غيرها تابعة للاسم قبلها، ويرتبط بهذه الوظيفة النحوية معنى تفيده في جملتها أشار إليه الخليل وربط العلامة به والدلالة عليه.

2 - عندما تجري العالمة الإعرابية على غير وجهها يتأولها الخليل ويحاول أن يجد لها تعليلًا، ففي مسألة الجر على الجوار يحاول الخليل أن يفسرها تفسيراً يحافظ على العالمة الإعرابية، على حين نجد سيبويه لا يرى رأيه في هذه المسألة يقول سيبويه «ومما جرى نعتاً على غير وجه الكلام: هذا جحرٌ ضبٌّ خرب، فالوجه الرفع وهو كلام أكثر العرب وأفصحهم وهو القياس لأن الخرب نعت الجحر والجحر رفع، ولكن بعض العرب يجره، وليس بنعت للضب، ولكنه نعت للذى أضيف إلى الضب، فجروه لأنه نكرة كالضب، ولأنه فى موضع يقع فيه نعت النصب ولأنه صار هو والضب بمنزلة اسم واحد، ألا ترى أنك تقول هذا حب رمان، فإذا كان لك قلت: هذا حب رمانى فأضفت الرمان إليك، وليس لك الرمان إنما لك الحب، ومثل ذلك هذه ثلاثة أثوابك، فكذلك يقع على جحر ضب ما يقع على حب رمان، تقول: هذا جحر ضبي، وليس لك الضب إنما لك جحر ضب، فلم يمنعك ذلك من أن قلت: جحر ضبي، والجحر والضب بمنزلة اسم مفرد، فانجر الخرب على الضب كما أضفت الجحر إليك مع إضافة الضب، مع أنهم أتبعوا الجر الجرو كما أتبعوا الكسر الكسر نحو قولهم: بهم ويدارهم وما أشبه هذا، وكل التفسيرين تفسير الخليل وكان كل واحد عنده وجهاً من التفسير»⁽⁶⁾.

هنا نجد الخليل يقدم تفسيراً للجر على الإتباع في «هذا جحر ضب خرب»، فمع أن هذا لغة لبعض العرب كما ذكر سيبويه، إلا أن الخليل

لم يكتف بأن يقول إنهم أتبعوا الجر الجر كما أتبعوا الكسر الكسر في مثل بهم ويدارهم وغيرها، وإنما قدم تفسيرًا مطولاً يحاول فيه أن يتمسن وجهاً لهذا التعبير الذي جرى على غير وجه الكلام، فالتشابه في التكير وجود الكلمة في موضع يقع فيه نعت الضب، وشدة لصوق المضاف بالإضافة إليه حتى كأنهما اسم واحد هذه كلها ممهدات للفلسط في هذا المجال، فالخليل يفلسط العرب القائلين بهذا «وقال الخليل: لا يقولون إلا هذان جحراً ضب خربان من قبل أن الضب واحد والجحر جحران وإنما يفلسطون إذا كان الآخر بعده الأول وكان مذكراً مثله أو مؤثثاً، وقال: هذه جحرة ضباب خربة لأن الضباب مؤنثة ولأن الجحرة مؤنثة والعدة واحدة ففلسطوا فهذا قول الخليل»⁽⁷⁾.

ولو كان الخليل يقول بأن العلامات الإعرابية لا دور لها في الجملة ولا دلالة: لما غلط العرب ولوجد في مثل هذه التراكيب سنداً لدعواه، ولكنه يجري في هذا على سنن جمهور النحاة جميعاً ولهذا نجد التفسير الثاني بأنه اعتذار عن العرب الذين ينطقون بهذا التركيب يمهد لهم به مخالفة سنن الإعراب من أجل «المناسبة».

وعند تثنية المضاف وإفراد المضاف إليه يرى الخليل أن النعت لا يأتي إلا مثنى «من قبل أن الضب واحد والجحر جحران» وبخلافه سيبويه في هذا المسألة معتمداً على سياق الجملة في بيان صاحب النعت يقول سيبويه «ولا نرى هذا والأول إلا سواء لأنه إذا قال: جحر ضب متهدم ففيه من البيان أنه ليس بالضب مثل ما في الشنية من البيان أنه ليس بالضب»⁽⁸⁾ يقول الأعلم الشنتمرى «كان الخليل رحمه الله لا يجيئ مثل هذا حتى يكون المتجاوران مستويين في التعريف والتنكير والتأنيث والتنكير والإفراد والجمع كقولهم هذا جحر ضب خرب، وجحراً ضبين خربين، وجحرة ضباب خربة، وسيبويه يجيئ الحمل على الجوار وإن اختلف المتجاوران إذا لم يشكل المعنى كقولك: هذا جحراً ضب خربين، وهذا جحر ضبين خرب»⁽⁹⁾ وقد أحتج سيبويه لرأيه هذا بقول العجاج:

كأنَّ غزلَ العنكبوتِ المرْمِلِ

كيف نقرأ النص القديم؟

قال «والغزل مذكر والعنكبوت أنتي»⁽¹¹⁾ واحتاج بيت العجاج هذا لأنه حمل المرمل وهو مذكر على العنكبوت وهي مؤنثة والمرمل من وصف الغزل في الحقيقة كما يقول الأعلم⁽¹¹⁾.

3 - رأىُ الخليل في العوامل هو رأي النحاة عامة، يقول سيبويه «اعلم أن حتى تنصب على وجهين فأحدهما أن يجعل الدخول غاية لسيرك وذلك قوله: سرت حتى أدخلها كأنك قلت: سرت إلى أن أدخلها، فالناصب للفعل هنا هو الجار في الاسم إذا كان غاية فالفعل إذا كان غاية منصوب والاسم إذا كان غاية جر، وهذا قول الخليل»⁽¹²⁾.

هنا نلاحظ القول بإضمار أن بعد حتى من جانب، دلالة النصب على الغاية في الفعل، دلالة الجر كذلك بعد أداة معينة.

إذا ذهبنا نتبع أقوال الخليل وأراءه في ارتباط الإعراب وعلاماته بالدلالة على وظائفه التي حددها له النحاة ما وجدنا الخليل بن أحمد يخرج عن إجماع النحاة، غير أن ثمة نصًا أسيء فهمه أيضًا كما أسيء فهم النص الذي نحن بصدده بيانه، وهو - كما ينقل سيبويه في المنادي - «وزعم الخليل أنهم نصبو المضاف نحو يا عبدالله، ويَا أخانا، والنكرة حين قالوا يا رجلاً صالحًا حين طال الكلام، كما نصبووا هو قبلك، وهو بعده، ورفعوا المفرد كما رفعوا قبل وبعد وموضعهما واحد»⁽¹³⁾ وليس في هذا النص شيء يخرج عن إجماع النحاة، وفي إيجاز يقول الخليل: إن المنادي المضاف والنكرة المقصودة ينصبان في النداء كما تنصب قبل وبعد إذا أضيفتا، وبيني المنادي المفرد العلم على الضم كما تبني قبل وبعد إذا قطعتا عن الإضافة لفظاً، والتشبيه هنا منصب على حالة الإضافة وعدمها والنصب مع الإضافة والبناء مع نيتها فحسب، وقد فهم بعض الباحثين أن الخليل يوضح عامل النصب في المنادي المضاف بقوله «حين طال الكلام» ورتب على ذلك أموراً كثيرة، امتدح بسببيها الخليل بأنه كان بعيداً عن التمحل في تعليل النصب والرفع، وبأنه لهذا السبب كان مستوعباً لأسلوبات العرب في كلامهم في شعرهم وخطبهم وأحاديثهم

مستقرئاً ما يجري للكلام في الاستعمال واعيًّا للظواهر اللغوية والعارض النحوية، واستشف من هذه الإشارة منهج الخليل عامة بأنه «على هذا النحو كان الخليل يعالج مثل هذا الموضوع، وهو نوع من المعالجة ينبغي الأخذ بها في تفسير كثير من الظواهر النحوية أو العوارض التي تعرض للكلام في أثناء الاستعمال»⁽¹⁴⁾ «واثم النحاة بأنهم لم يرّقهم منهج الخليل ولا طريقة».

عبارة الخليل هي - حتى تفهم على وجهها الصحيح - «نصبوا المضاف نحو يا عبدالله.. كما نصبوا هو قبلك وهو بعدك» حين طال الكلام «إنما هي تفسير للإضافة والتنوين وقد فسر الخليل هذا بنفسه بعد، حين قال «وقال الخليل: إذا أردت النكرة فوصفت أو لم تصف بهذه منصوبة لأن التنوين لحقها فطالت، فجعلت بمنزلة المضاف لما طال نصب»⁽¹⁵⁾ قد شرح سيبويه المقصود بتشبيه الخليل المنادي المضاف قبل وبعد إذ يقول «إنما جعل الخليل المنادي بمنزلة قبل وبعد، وشبهه بهما مفردین إذا كان مفرداً، فإذا طال وأضيق شبهه بهما مضافين إذا كان مضافاً لأن المفرد في النداء في موضع نصب، كما أن قبل وبعد قد يكونان في موضع نصب وجر لفظهما مرفوع، فإذا أضيقتهما رددتهما إلى الأصل، وكذلك نداء النكرة لما لحقها التنوين وطالت صارت بمنزلة المضاف»⁽¹⁶⁾ وليس بعد هذا بيان.

وجملة الأمر، بعد فهم نص الخليل في موضعه من كتاب سيبويه وفهمه في ذاته، وفهمه في فكر الخليل وأرائه، أن الخليل بن أحمد يجري في نظرته للإعراب وعلاماته على رأي جمهور النحاة، ونسبة القول بإنكار الإعراب إليه تهمة ظالمة جرها عليه تسرع بعض الباحثين في الحكم، وعدم فقه النصوص، والنظر فيها بغير ريث وأناء.

ويؤيد ما ذهبت إليه أن الزجاجي - وهو أظهر من تناول دلالة العلامات الإعرابية على المعاني - لم يشر إلى الخليل، ولابد أنه قرأ النص الذي أوردناه، ولا بد أنه فهمه على الوجه الذي فهمته به، وإنما قال بعد

كيف نقرأ النص القديم؟

أن ذكر علة دخول الإعراب الكلام بأن الأسماء لما كانت تعتورها المعاني ف تكون فاعلة ومفعولة ومضافة ومضافاً إليها ولم تكن في صورها وأبنيتها أدلة على هذه المعاني بل كانت مشتركة جعلت حركات الإعراب فيها تبئ عن هذه المعاني، قال «هذا قول جميع النحويين إلا قطرياً»⁽¹⁷⁾ لم يستثن أحداً من النحاة إلا محمد بن المستير المعروف بقطرب ولو كان الخليل يقول بما قال به قطرب من بعد، لما أغفله الزجاجي في هذا المقام.

الهوامش

- (1) كتاب سيبويه: 315/2 (طبعة بولاق).
- (2) من تقريرات السيرافي بهامش الكتاب 315/2.
- (3) انظر سيبويه 271/2 وانظر عنوان الباب التالي له مباشرة.
- (4) انظر سيبويه إمام النحاة: 98.
- (5) سيبويه 187/1، 188.
- (6) الكتاب 217/1.
- (7) الكتاب 217/1.
- (8) السابق نفسه.
- (9) تحصيل عين الذهب 217/1.
- (10) سيبويه 217/1، 218.
- (11) تحصيل عين الذهب 217/1.
- (12) سيبويه 413/1.
- (13) سيبويه 303/1 ويلاحظ هنا أنه قال (ورفعوا) وهنا أشير إلى أن بعض البصريين يخلطون أحياناً في مصطلحات الإعراب والبناء.
- (14) في النحو العربي نقد وتوجيه: 306، 307.
- (15) سيبويه 311/1.
- (16) سيبويه 311/1.
- (17) الإيضاح: 70.

أبو هارون موسى بن يعقوب بن عزرا عالم، وناقد، وشاعر يهودي. ولد في مدينة غرناطة بالأندلس. وقد اختلفت الآراء في تحديد تاريخ ولادته كما اختلفت في تحديد تاريخ وفاته⁽¹⁾. ويرجح بعض الباحثين أنه ولد في حوالي عام 1055 م الموافق 447 للهجرة وأنه توفي في إسبانيا المسيحية فيما بين عامي 1135 م - 1140 م ، الموافق 530 - 535 للهجرة⁽²⁾.

وقد ولد موسى بن عزرا لعائلة مشهورة من يهود الأندلس تتبع إلى جالية القدس⁽³⁾، وكان له ثلاثة إخوة عُرِفوا بالعلم وهم: إسحق، ويوفس، وزرھیاہ⁽⁴⁾. وقد درس موسى بن عزرا على عدد من مشاهير العلماء في عصره من اليهود والعرب. وأشهر أساتذته من اليهود العالم والأديب إسحاق بن غياث، الذي درس عليه في أليسانة، المدينة التي تُعدُّ المركز الرئيسي ليهود الأندلس. وقد أشار ابن عزرا في كتاب المحاضرة والمذكرة إلى تلمذته لابن غياث وأخذَ عنه وقال إن ما لديه من معرفة إنما هو قطرة من بحاره ، وشرارة من ناره⁽⁵⁾. وقد كان موسى بن عزرا على صلة وثيقة بالثقافتين في عصره من اليهود والعرب، وكان يجيد الكتابة باللغتين العبرية والعربية وقد ألف بهما. كما أنه كان شاعراً متميزاً في اللغة العبرية⁽⁶⁾.

والمعلومات الموجودة بين أيدينا عن حياة موسى بن عزرا ضئيلة، وتشير بعض المصادر إلى أنه قد تعرض إلى أزمة عاطفية أثرت فيه كثيراً فقد أحبَّ ابنة أحد إخوته الكبار، وبيدو أن الفتاة قد بادلته حباً

بحب، ولكنه عندما تقدم إلى أبيها طالباً يدها رفض أبوها طلبه وزوجها من آخر أصغر منه. وقد توفيت الفتاة بعد زواجهما بزمن قصير أثناء عملية وضع، وقد رثاها موسى بن عزرا بقصيدة مؤثرة⁽⁷⁾. لقد أثرت حادثة رفض أخيه تزويجه من ابنته على نفسيته كثيراً فساقت علاقته بإخوته، واعتزل الناس، ثم غادر غرناطة سنة 1095م ليعيش في إسبانيا المسيحية. كما أن الحادثة ولباساتها قد أثرت كثيراً في شعره ومجرى حياته فقد قال في مقدمة كتابه «المحاضرة والمذاكرة» مجيباً سائله الذي سأله عن ثمانية أشياء طلب منه الإجابة عليها:

«ولقد وافق مطلوبك مني عجزاً وكسلأً وفتوراً وثقلأً لوجهين:
أحدهما تخوفاً من أسمئّ عند أهل العامة من أهل تراغ البال، لما هم
عليه أهل وقتنا من الاستقال للأدب... والوجه الثاني ما رمانٍ به
الدهر في آخر العمر من الاغتراب الطويل، والاكتئاب المتصل في أفقٍ
بعيد وثغر سحيق، فأنا مسجون في حبس، بل مدفون في رمس، وحقٌّ
ما قيل: ليس العاقل أقنعَ برزقه منه بوطنه، وفي قرآن العرب: ﴿ولو أنا
كتبنا عليهم أن اقتلوا أنفسكم أو اخرجوا من دياركم ما فعلوه إلا قليل
منهم﴾ فسوى بين قتل أنفسهم وبين الخروج من ديارهم⁽⁸⁾.

لا ندري بالضبط أين كان موسى بن عزرا مقیماً عندما كتب هذا الكلام. نحن نعلم أنه ترك غرناطة بعد الحادثة التي ذكرناها، ونحن نعلم أنه توفي في إسبانيا المسيحية بعد أن أقام فيها أربعين سنة يشكو الوحدة والضياع، ولكننا لا نعرف اسم المدينة التي توفي فيها⁽⁹⁾. وابن عزرا في هذا الكلام الذي اقتبسناه منه يشير إلى اغترابه في أفق بعيد وثغر سحيق ، وهو فيما يبدو يشير إلى اغترابه في إسبانيا المسيحية. واضح من كلامه ما يعانيه من حزن وأسى نتيجة لاضطراره لترك مسقط رأسه.

وقد أورد في كتاب المحاضرة والمذاكرة كلاماً يدل على ما انتهى

موقف موسى بن عزرا من البيان العربي

إليه أمره من زهد في الدنيا، وقناعة بالقليل بعد ما لاقاه من عسف
الزمان وتقلب الأحوال، يقول:

«أما أنا فلست من المتظلمين من الأيام، ولا من الدامين لهذه
الأخلاق من الأنام لوجهين أحدهما: لأنني ذقت من الزمان أمرّيه،
وحلبت شطريه، وأصابني تقبّله، ونال مني تعديه وتسبيه، وأدبر عنّي
بعد إقباله، وأساء إلى إثر إجماله، وكذا الأيام تزري بالأأنام، والأحوال
تذهب بالأحوال... وفي قرآن العرب: وتلك الأيام نداولها بين الناس
وما يعقلها إلا العالمون... والوجه الثاني: ما مَنْ على من النعمة التي
أستعين به على شكرها، واستعيد بفضلها من كفرها. وذلك القنوع
بالقليل والتبلغ باليسير، والاستسلام إلى المقدور، وقلة الأمانى
والغروف... فالعزيز من هانت عليه الدنيا، والذليل من عظمت في
عينه»⁽¹⁰⁾.

وكما سبق أن ذكرنا من قبل فإن المعلومات الموجودة لدينا عن
موسى بن عزرا قليلة ولهذا فإننا نجهل الكثير من أخباره، كما نجهل
العدد الدقيق لمؤلفاته العلمية والأدبية. ومن بين ما وصل إلينا من
مؤلفاته كتاب ألفه باللغة العربية في الفلسفة عنوانه «الحديقة في
معنى المجاز والحقيقة»⁽¹¹⁾، وكتاب «المحاضرة والمذاكرة»، ألفه باللغة
العربية لكنه مكتوب بحروف عبرية، وقد تحدث فيه عن الأدبين
العربي والعربي. وله بالإضافة إلى ذلك أشعار كثيرة في موضوعات
دينية ودنيوية. وقد ذكر في كتاب المحاضرة والمذاكرة أن ما بأيدي
الناس منها «نَيْفَ على ستة آلاف بيت في وجوه مفترقة ومعاني
مختلفة، تلونت بتلون الإنسان... منها عدة كلمات في تقريرض إخواني
وأوليائي، وتأبين إخوتي وأحبابي، ومنها ما عللت بقولها نفسي،
وجعلتها سبباً لإحياء ميّت أنسى»⁽¹²⁾. وقد ذكر موسى بن عزرا أنه كان
مفرما بالشعر في أيام الصبا وأوان الحداثة، وأنه كان يُعدُّه من

المفاحر، ومن جملة أدوات المآثر، ثم رفضه وتركه ترك الظبي ظله وذلك «طمعاً في إتلاف العمر في شيء هو أشبه منه» (هكذا)⁽¹³⁾. ومع ما صرخ به هنا من أنه قد ترك الشعر وهجره فإنه قد اعترف في موطن آخر من كتاب المحاضرة والمذاكرة بأنه لم يقلع تماماً عن قول الشعر فها هو يقول بعد استطراد طويل تحدث فيه عن كسداد سوق الأدب في عصره، وعن فساد طباع الناس، وعن أسباب تركه الشعر: «ومع هذا لم أقلع من قول الشعر جملة عند الضرورة إليه»⁽¹⁴⁾. وقد قدم ابن عزرا في كتابه نصائح قيمة للشاعر، والخطيب، وفي خاتمتها طرح التساؤل الآتي: «وعسى قائلأً (هكذا) يقول لي: هل حررت في كلامك هذه الوصايا المألوفة، وتحرزت من العثرات الموصوفة، فسلم كلامك من النقد، وبريء من القدح؟ فالجواب لا، بل أنا معترض مقترب لوجوه منها: نقصان فطرة البشر، وانحراف بديهية الحي الناطق باختلاف الأمزاج وميلانها... وأيضاً إن الكلام الموجود لي منه ما قلت في أيام سكر الشباب وبلهنية العيش... وأنا يومئذ غيرمتحنوك فجاء بعضه سَكْبٌ في الإناء وسكب في الأرض، وفات عن يدي ولم يمكن استدراكه، وإن لم تشبّعه حجتي، ولا أقنعته مقالتي، بل قصد تفنيدي على أنني أوصيت بالتحفظ مما قد أبعته لنفسي، قلت له ما قال بعض الزهاد: أيها الناس لو لم يعظكم إلا من لاذب له لما وعظكم أبداً، وقال غيره من السياح: أيها الناس، لا يمنعكم أسوأ ما تعلمون عنا عن قبول خير ما تسمعون منه»⁽¹⁵⁾.

وقد أشار موسى بن عزرا في «كتاب المحاضرة والمذاكرة» إلى مؤلف آخر من مؤلفاته ذكر أنه «في فضائل أهل الأدب والأحساب» وأنه قد تحدث فيه عن عدد من مشاهير العلماء والأدباء الذين برزوا في صنوف من العلوم الشرعية والفقهية، والأدب العربية والكتابية، والأراء الفلسفية، والصناعة المنطقية، والنجومية، والهندسية، والطبية ولكنهم لم يقولوا الشعر⁽¹⁶⁾. كما أنه قد أشار إلى أن له مؤلفاً آخر في

موقف موسى بن عزرا من البيان العربي

موضوع «الجناس» قسمه إلى عشرة أبواب، وهو يتضمن ما يزيد على الألف ومئتي بيت مجنسة الأعجاز. وقد أوضح ابن عزرا أنه قد جمعه أيام الشباب والفراغ⁽¹⁷⁾. وذكر الدكتور شعبان محمد سلام أن ابن عزرا قد ألف هذا الكتاب لصديقه الوزير إبراهيم بن مهاجر⁽¹⁸⁾. ولابن عزرا بالإضافة إلى ما ذكرناه مؤلفات أخرى ليس هذا البحث مكان استقصائها.

كتاب المحاضرة والمذكرة:

الكتاب الذي يهمنا في هذا البحث هو كتاب «المحاضرة والمذكرة»، وقد ألفه موسى بن عزرا ليجيب به على أسئلة ثمانية وجهها إليه شخص ما. ولم يوضح ابن عزرا اسم ذلك السائل وإنما وصفه في مقدمة الكتاب بأنه «الحكيم الحبيب الكريم»⁽¹⁹⁾، ووصفه في موطن آخر من الكتاب بأنه «الابن البار»⁽²⁰⁾. وقد يكون السائل شخصية حقيقة وقد يكون شخصاً متخيلاً، فمثل هذا التقليد نجده كثيراً في المؤلفات العربية. والأسئلة التي وجهها إليه ذلك السائل تتصل على المسائل الآتية:

- 1 - أمور استبهمت عليه من أمر الخطب والخطباء.
- 2 - أمور استعجمت عليه من شأن الشعر والشعراء.
- 3 - كيف صار الشعر في ملة العرب طبعاً وفي سائر الملل تطبعاً؟
- 4 - هل كان للملة الإسرائيلية أيام دولتها شعر موزون؟
- 5 - متى عنيت الجالية اليهودية في الأندلس بفرض الشعر؟ ولم كانت أعني بسبكه وأحکم في حوكه من غيرها؟
- 6 - طلب السائل من موسى بن عزرا أن يعرض عليه أنموذجاً من الآراء التي استحسنها في هذا الشأن.
- 7 - هل من الممكن قرض الشعر في النوم؟

8 - طلبُ السائل من موسى بن عزرا أن يرشده إلى أمثل طريقة يأخذ بها نفسه في صنعة القريض العبراني على القانون العربي⁽²¹⁾.

وقد جعل موسى بن عزرا هذه الأسئلة الثمانية فصولاً أقام عليها كتابه.

وبالقاء نظرة على هذه الأسئلة نجد أن أكثرها قد انصب على الشعر ولذلك فإنه قد ظفر بنصيب الأسد من هذا الكتاب. أما النثر فإنه لم يتحدث إلا عن نوع واحد منه وهو الخطابة، وحديثه عنها جاء مختصراً وهامشياً. أما الترسل والمقامات والتوقيعات فلم يتعرض إليها.

ويلفت نظر قارئ هذا الكتاب سعة معرفة موسى بن عزرا بالثقافتين العربية والعبرية، واطلاعه الواسع على الثقافة الفلسفية اليونانية واستفادته منها.

ونظراً لأهمية ما يورده موسى بن عزرا من معلومات تتعلق بالأدبين العربي والعربي؛ ولأن الكتاب - حسب علمي - غير متاح لكثير من الدارسين العرب فقد حرست على إيراد كلام ابن عزرا بنصّه في معظم ما أوردته من أقواله.

العرب والعربة:

تحدث موسى بن عزرا عن المنزلة التي احتلها العرب بين شعوب العالم فيما يتعلق بالمعرفة الإنسانية فقال:

«اعلم أرشدك الله أن الملل المشهورة، والنحل المذكورة الحاملة للعلوم، الناقلة للمعارف، كالهند وفارس ويونان والترك والقبط وغيرها، تشاغلت بعضها بالمعرفة العلمية سعيًا في التقدم بظنها، والوقوف على بعض المغيبات بزعمها،... وبعضها بالعلوم البرهانية الإلهية والطبيعية، وبعضها بأحكام المهن الصناعية ، وكانت الخطب

والأشعار... بعض أدواتها وجزءاً من آلاتها. وأما هذه العصابة الإسماعيلية، الذين يسمون بأهل المدر، لما سكنت حواضر الحجاز وبواديها، وهي جزيرة العرب التي كانت قطيعها من الدنيا... فلم تكن من نحل العلوم ولا من ملل المعارف، ولا من حهم الله علما سوى البيان، ولا هيأ طبعهم للعناية بغير فصاحة اللسان، ولا تفاخرت على غيرها من الأمم والقبائل إلا بإحكام لغتها، ونظم أسجاعها وأراجيزها وأشعارها عند الري والجدب، ولدى السلم وال الحرب. وبهذا فخر بعضهم قائلاً: لسان العرب بين الألسنة كزمن الربيع بين الأزمنة. وقد أثنى الفيلسوف عليهما في بعض رسائله إلى الإسكندر وأوصاه بهم، ووصفهم بسعة المنطق، وذلق اللسان، والمعرفة بالشعر، والتتوسع في الممادح والمذام، والمروءة والأنفة، وغير ذلك من الأخلاق التي جبلت عليها⁽²²⁾. كما أن ابن عزرا قد صرخ في موطن آخر بما وهبه الله للعرب من طول الباع في ميدان البيان إذ قال: «وأما ملة العرب فنظمت ونشرت في أكثر الأشياء، وفي معظم فنون الدنيا، من فضل ونقص، ومدح وقدح، ونقض وإبرام ، وفي كل التشبيهات، وفي جميع المتضادات بما أتاح الله لها من طول اللسان، وسعة البيان»⁽²³⁾. وأشار إلى أن اليهود الذين عاشوا بين العرب في جزيرتهم قد تأثروا بهم حتى «خف نطقهم، ورقت أسنتهم، ولطف قريضهم... فأنبعث الشعر منهم، وتبرعوا في القريض نحو السموأل بن عاديا والربيع بن الحقيق هكذا»⁽²⁴⁾. ثم أردف ابن عزرا أن اليهود الذين عاشوا بين العرب في جزيرتهم ربما كانوا عرباً اعتقدوا اليهودية قبل ظهور الإسلام فقد كان من العرب حسب قوله «دخلاء في دين اليهود، قبائل نحو حمير، وكندة، وبني كنانة، وسواهم»⁽²⁵⁾. وأضاف موسى بن عزرا أن حسن المنطق لدى العرب يجري «فيهم مجرى الطبيعة في الرجال، والنساء، والزمان، والأطفال المذورين، والفال، ودهماء العامة، وهمج البادية، وغثاء السواد»⁽²⁶⁾. وهو يرى أن العرب اكتسبوا هذه الفصاحة بسبب «كوكبهم، ومزاج إقليمههم، وأهوية بلادهم، ومياهها المجففة

لرطوبة ألسنتهم بتوسطه، فجاء كلامهم دون كلام الحبشه في اليبس ، وفوق كلام الصقلب في الرطوبة»⁽²⁷⁾. ثم عقد مقارنة بين العرب العربية، والعرب المستعيرية في ميدان الفصاحة ففضل أبناء إسماعيل على العرب العربية حيث قال:

«وهؤلاء الإسماعيليون لما سكنوا هذه الجزيرة الموصوفة، لصاقبتها لديار فارس والعراق والشام، رقّ كلامهم، وعذب قريضهم، ولطفت خطبهم أكثر من العرب العربية القحطانية، سكان الصحراء، وهم أهل الوير بنو إبراهيم عليه السلام من قطورة»⁽²⁸⁾. ثم أضاف موسى بن عزرا أن أشعار الإسماعيليين والقحطانيين وخطبهم مما لا يحصى كثرة لأن البيان هو «علمهم الأقدم وحظهم الأعظم»⁽²⁹⁾.

وأشار ابن عزرا إلى أن المسلمين يرون أن فصاحة قرآنهم هو الدليل المعجز على صحته، وأن البلغاء منهم لا يستطيعون أن يأتوا بمثله⁽³⁰⁾، وأضاف أنه بسبب «اقتدار هذه القبيلة (العرب) على المقال، وسعة باعها في الخطاب، شنت الغارة على كثير من اللغات وعرّبتها وانتحلتها بظهور الكلمة وعظم السلطان، وغلبتها على ملك فارس بخراسان، وعلى ملك الروم بالشام، وعلى ملك القبط بمصر، فاتسع نطاقها، وفشت المعرف في أقطارها وآفاقها، وترجمت جميع العلوم القديمة والحديثة وانتحلتها وزادتها شرحاً وبياناً، فما ولّف وترجم في ملة من العلوم ما ألف وترجم في هذه الملة بما وُهبت من سعة اللغة، ورُزقت من فضل الخطاب، وقد شهدت لها بعض النبوات بذلك»⁽³¹⁾.

الأدب العربي وتأثيره في الأدب العربي:

ذكر موسى بن عزرا أنه لا يعرف لليهود إبان دولتهم ما هو خارج عن المنثور إلا الأسفار الثلاثة: المزمير، وأيوب، والأمثال. وهذه الأسفار كما يقول: «غير راجعة إلى وزن ولا قافية على مذهب العرب، وإنما هي كالأراجيز على حيالها. وقد اتفق في بعضها شيء من طريق

الرجز... وقد شهد النص لسليمان الحكيم عليه السلام بالنظم والنشر، التي هي الأمثال...، ومن الشيوخ من اعتقدوا قصائد، وكُفِّهَا المنظوم وحقيقة وضعه لا أعلم ، ولا له عندنا عين ولا أثر⁽³²⁾. فالتراث العربي المنظوم إذاً قد ضاع بسبب الشتات والتوزع في الديار بل إنه «باتصال الجلاء وطول مدة البقاء ذهب اللسان العبراني وباد وانقطع أو كاد... فما بقي من اللغة العبرانية باقية غير الأربعة وعشرين سفراً المقيدة التي لم تتضمن من اللغة إلا ما دعت ضرورة المعنى إليه»⁽³³⁾. وذكر موسى بن عزرا أن كل جالية من الجاليات اليهودية قد تأثرت بالبيئة التي عاشت فيها وأصبحت تتشبه بأهلها وتحاكيهم إلا في المسائل الدينية. وهو في ظل ما بين يديه من اللغة العبرية لا يستطيع أن يحدد أيّ الجاليات كانت أسبق إلى نظم الشعر العربي على طريقة العرب، تلك الطريقة التي يلتزم الشاعر فيها بالوزن، والقافية، وحرف الروي، لكنه يضيف أن جالية الأندلس التي عاشت بين العرب قد برعت في الشعر على هذه الطريقة⁽³⁴⁾. وقد تحدّث بالتفصيل عن هذه الجالية، وعن سعيها إلى إحياء اللغة العبرية، ووضع نحو لها، ثم بداية محاولاتها في نظم الشعر، واعتئاتها به إلى أن بلغ عندها منزلة لا تضاهيها فيه أيّ جالية من الجاليات الأخرى يقول: «ولما استفتحت العرب جزيرة الأندلس المذكورة على القوط، الغالبين على الرومانيين أصحابها بنحو ثلاثة مائة سنة قبل فتح العرب لها، الذي كان على عهد الوليد بن عبد الملك بن مروان من ملوك بني أمية من الشام، سنة اثنين وتسعين لدعوتهم المسماة بالهجرة، تفهمت جاليتنا بها بعد مدة أغراضهم، ولقيت بعد لأيٍّ لسانهم، وتبرعت في لغتهم، وقطنلت لدقة مرآتهم، وتمرت في حقيقة تصارييفهم، وأشرفت على عذوبة أشعارهم، حتى كشف الله إليهم من سر اللغة العبرانية ونحوها، واللين والانقلاب والحركة والسكون والبدل والإدغام، وغير ذلك من الوجوه النحوية مما قام عليه برهان الحق، وعنه سلطان الصدق على يدي أبي زكريا يحيى بن

موقف موسى بن عزرا من البيان العربي

وفي المقدمة التي وضعها ابن عزرا لكتاب المحاضرة والمذاكرة أشار إلى اعتماده الكبير في تأليف هذا الكتاب على المؤلفين العرب حيث أنهم قد أشبعوا موضوع النثر والنظم بحثاً، يقول:

«**حَبَرْتُ** **مَا سَأَلْتَهُ** **مِنِّي** **كَلَامًا** **مَوْجَزًا**، **فَإِنَّهَا** **مَقَالَةٌ** **لَا** **تَحْتَمِلُ** **الْإِطَالَةَ...** **فَقَدْ** **فَرَشَنَ** **فِي** **أَكْثَرِ** **فَصُولِ** **هَذَا** **الْشَّأنَ** **أَعْلَامُ** **الْبَيَانِ** **مِنِّ** **الْإِسْلَامِ**، **وَهُمْ** **أَحَقُّ** **بِالْكَلَامِ** **فِي** **النَّثْرِ** **وَالنَّظَامِ**، **كُتُبًاً** **جَمِيعًا** **مِثْلِ** **كِتَابِ** **ابْنِ** **قَدَامَةِ** **(هَكُذا)** **فِي** **النَّقْدِ**، **وَالْبَدِيعِ** **لِابْنِ** **الْمُعْتَزِ**، **وَحْلِيَّةِ** **الْمَحَاضِرَةِ** **لِلْحَاتِمِيِّ**، **وَالْحَالِيِّ** **وَالْعَاطِلِ** **لَهُ**، **وَالْعَمَدةِ** **لِابْنِ** **رَشِيقِ**، **وَالشِّعْرِ** **وَالشُّعْرَاءِ** **لِابْنِ** **فَتِيَّةِ**، **وَغَيْرِهِمْ**. **وَأَمَّا** **مَا** **أَنْدَرَجَ** **مِنْ** **ذَلِكَ** **فِي** **خَلَالِ** **تَالِيفِهِمْ** **غَيْرِ** **الْمَخْصُوصَةِ** **(هَكُذا)** **بِهَذَا** **الْشَّأنَ** **فَقُطُّ** **فَهُوَ** **كَثِيرٌ** **لَا** **يَعْصِي**⁽⁴⁰⁾**.** **كَمَا** **أَنَّهُ** **قَدْ** **أَشَارَ** **إِلَى** **أَنَّ** **غَرْضَهُ** **مِنْ** **تَالِيفِ** **كِتَابِهِ** **هُوَ** **أَنْ** **يُعَرَّضَ** **عَلَى** **مِنْ** **أَلْفِ** **الْكِتَابِ** **مِنْ** **أَجْلِهِ** **الْمَاثِلَةِ** **بَيْنِ** **الْإِسْتِعْمَالَاتِ** **فِي** **الْلُّغَتِيْنِ** **الْعَبْرَانِيِّ** **وَالْعَرَبِيِّ**، **وَالْمَوَازِنَةِ** **بَيْنَهُمَا** **فِي** **أَكْثَرِ** **الْوِجْوهِ**، **وَبِيَانِ** **أَنَّ** **الْأُولَى** **مِنْهُمَا** **تَابِعَةٌ** **لِلثَّانِيَةِ** **وَأَخْذَةٌ** **مِنْهَا** **فِي** **الْشِّعْرِ** **خَاصَّةٍ**⁽⁴¹⁾**. وَقَدْ** **أَكَدَ** **مُوسَى** **بْنُ** **عَزْرَا** **تَبَعِيَّةِ** **الْيَهُودِ** **لِلْعَرَبِ** **فِي** **الْشِّعْرِ** **بِعِبَارَةِ** **لَا** **لِبْسٍ** **فِيهَا** **حِيثُ** **قَالَ**: «**كَمَا** **نَحْنُ** **فِي** **الْشِّعْرِ** **خَاصَّةٍ** **تَابِعُونَا** **الْعَرَبُ** **وَجَبَ** **عَلَيْنَا** **أَنْ** **نَقْتَفِي** **أَثْرَهُمْ** **مَا** **اسْتَطَعْنَا** **عَلَيْهِ**⁽⁴²⁾**. وَقَالَ** **فِي** **مُوْطَنِ** **آخَرَ**: «**وَإِذْ** **قَدْ** **قَدِمْتَ** **أَنَّ** **الْشِّعْرَ** **هُوَ** **عِلْمٌ** **الْعَرَبُ**، **وَأَنَّ** **الْيَهُودَ** **تَابِعُونَهُمْ** **فِي** **هَذِهِ** **الصَّنَاعَةِ**، **فَلَسْتَ** **أَسْوَعَ** **قَوْلَ** **مِنِّ** **أَنْكِرَ** **مَرَاعَاةَ** **هَذِهِ** **الْوِجْوهِ** **مِنْ** **فَصُولِ** **الْبَدِيعِ**، **وَقَالَ** **بِقِيلَةٍ** **الْاِضْطَرَارِ** **إِلَى** **أَمْتَالِهَا** **بِحَسْبِ** **الْوَجُودِ** **وَالْطَّاقَةِ**، **إِذْ** **الْعَرَبُ** **اَصْطَاحَتْ** **عَلَيْهَا** **وَجَعَلَتْهَا** **كَالآلاتِ** **لِكَلَامِهَا**... **فَوْجُودِهَا** **(هَكُذا)** **فِي** **شِعْرِهِمْ** **صَارَتْ** **عِنْدَهُمْ** **ذَوَاتٍ** **أَذْوَاقٍ**، **وَبِعِدَمِهَا** **صَارَتْ** **تَفْهَمَةٍ** **مَسْخَةٍ**... **وَعَلَيْنَا** **أَنْ** **نُجْمِعَ** **عَلَيْهَا** **بِحَسْبِ** **وْجُودِهَا** **وَطَافِقَتَا**⁽⁴³⁾**.**

وقد اعتمد موسى بن عزرا في تأليف كتابه على التراث العربي شرعاً ونثراً، وقد استشهد كثيراً بآيات من القرآن الكريم، وهو يسميه في معظم الأحيان «قرآن العرب»⁽⁴⁴⁾، وفي بعض الأحيان يورد آية منه

ويقدم لها بقوله: «وعند العرب»⁽⁴⁵⁾، أو «وفي قرآنها»⁽⁴⁶⁾، أو يقول: «وقال بعض العلماء»⁽⁴⁷⁾، أو «وقال غيرنا»⁽⁴⁸⁾، وقد صرَّح موسى بن عزرا بأنه لا يترجَّح من الاستشهاد بآيات القرآن الكريم رغم ما يظهره بعض فقهاء ملته المعاصرين له من كراهية لذلك، وحجته في ذلك أن مشاهير فقهاء اليهود وعظماء المتكلمين منهم يستشهدون به في دراساتهم. يقول: «وبعد ذكر قرآن العرب لم أستشعر التقطب... الذي انتحله أهل الرياء من فقهاء ملتنا في زماننا، إذ رأيت رؤساء المتفقهين وعظماء المتكلمين رابي سعدية، ورابي هاي وغيرهما من المتكلمين يستشهد به مستعينين على فك المخاص من النبوات، نعم وبشروع النصارى على ضعفها. غير أن هذه الطبقة المذكورة اليوم تذكي سمعها، وتحدق بصرها إلى دقائق الناس، وتتعامى عن كبار ذاتها»⁽⁴⁹⁾.

ويستشهد ابن عزرا أيضاً ببعض الأحاديث النبوية لكنه لا ينسبها إلى الرسول محمد صلى الله عليه وسلم وإنما يقدم لها بقوله: «وقال حكيم»⁽⁵⁰⁾، أو «وقال بعض الفقهاء»⁽⁵¹⁾، أو «وقال بعض أهل العلم»⁽⁵²⁾، أو «وقال أحد العظام»⁽⁵³⁾، أو «وقال بعضهم»⁽⁵⁴⁾.

النقد والبلاغة

اعتمد ابن عزرا في تأسيسيه للنقد والبلاغة في اللغة العربية - كما سنرى - على التراث العربي في النقد والبلاغة. وطالع قارئ كتابه اقتباسات كثيرة من أقوال الجاحظ، وابن قتيبة، وابن المعتز، وابن طباطبا، وقدامة بن جعفر، والحاوامي، وابن رشيق، وابن عبد ربه، وغيرهم. وقد صرَّح ابن عزرا - كما سبق أن ذكرنا - بأن أعلام البيان المسلمين هم الذين يرجع إليهم في أمور النظم والنشر ، وقد عدَّ بعض أسماء المشاهير منهم⁽⁵⁵⁾.

1 - القضايا النقدية:

القضايا النقدية التي تعرض إليها موسى بن عزرا في كتاب المحاضرة والمذكرة هي القضايا الرئيسة التي تناولها النقاد العرب لكن ابن عزرا لم يتحدث عنها بالتفصيل الذي تحدث به أولئك النقاد. ولم يبح ابن عزرا لنفسه في هذا الكتاب أن ينقد الشعراء اليهود، وأن يميز الجيد من الرديء من أقوالهم رغم إحساسه بأهمية النقد، وحاجته في ذلك أنه ألف هذا الكتاب إجابة على أسئلة محددة وجّهت إليه فهو مقيد بتلك الأسئلة ولا يريد أن يخرج عنها، لكنه بالرغم من ذلك قد تطرق في أثناء إجابته إلى بعض القضايا النقدية الهامة. يقول موسى بن عزرا معيقاً على بعض الذين نقدوا شعر ابن جبيرون: «وقد تتبع الناقدون قوله فسقطوا له على سقطات قليلة، بل العالم يبسط فيها عذر الفتوة وعمانية الصّبا ولم يكن بي إلى زَطٌ (هكذا) ذلك حاجة ماسة، ولا إلى تقييده ضرورة حافزة، فلم أقصد في هذه المقالة الفَضَّ من المتقدمين وتشويه أقوالهم، والتعریض بهفوائهم، ولا التمييز بين الطيب والخبيث من أشعارهم، وإنما قصدت جلب محاسنهم والإغضاء عن سهوهم، إلا إذا كانت الإشارة ضرورية لم يكن عنها بُدُّ في مساق الكلام... وإن كان علم انتقاد (هكذا) الكلام من أعظم علوم الشعر، وأجزل فوائد المنطق، فقد قيل: انتقاد الكلام أعظم من قوله، وقد دعت الضرورة إلى جلب بعض ذلك... والدلالة عليه في المقالة المسماة الحديقة في معاني المجاز والحقيقة»⁽⁵⁶⁾. وفي أثناء حديث المؤلف عن الناجيد صمويل بن النفرة نجده يصرح بالتزامه بخطته في الكتاب وتصميمه على عدم الاستطراد حيث يقول: «ولَا لَمْ أَقْصَدْ فِي هَذِهِ الْمَقَالَةِ غَيْرَ ذِكْرِ مَا سَأَلْتَنِي فِيهِ مِنْ غَرْضِ الشِّعْرِ أَمْسَكْتُ عَنْ وَصْفِ جَلَالِهِ ، وَشَفَوْفَهِ فِي الْمَعْانِي وَكَمَالِهِ»⁽⁵⁷⁾.

الشعر إذاً هو الموضوع الذي استثار بجل اهتمام موسى بن عزرا، فهو نفسه شاعر متميز، وهو أيضاً ناقد للشعر. وقد اشتكت ابن

عزرا بمرارة وحرقة، شأنه شأن بعض أدباء العرب قبله، من كсад سوق الأدب في عصره، وسوء ظن الناس بأهله، ومن غلبة الجهل، وكثرة الجهل⁽⁵⁸⁾. كما أنه قد اشتكتي، مثلما اشتكتي نقاد العرب قبله أيضاً، من كثرة الدخلاء على ميدان الشعر ومن يظنون أن الشعر هو كل كلام موزون مقفى، ويصف هؤلاء الدخلاء بأنهم جهلاً، غالب عليهم التسرع، وحب الظهور، وسلطان الهوى، فهم لم يتذروا على قول الشعر، ولم يرجعوا فيه إلى أهل الاختصاص، وإنما انساقوا وراء أهوائهم وجهالاتهم «فجاء كلامهم فاتر المزاج، غير قويم المنهاج، ولا متناسب القسمة، فمنه ما يفيض سامعه وينكي، ومنه ما لا يضحك ولا يبكي»⁽⁵⁹⁾. وأشار ابن عزرا إلى وجود فئة من شعراء اليهود وصفها بأنها سفيهية عباثة قال إنها: «دنست كتاب الله المقدس بأشتام (هكذا) الناس، وكشف عوراتهم بزعمهم، ولوثت آياته في ذم الأربعاء وذكر سيئاتهم بظنهم ، فهو كلام يحرم للذكر (هكذا) بل يلزم الطهر منه، فقد سمع بعض الأفضل سفيها يُسافِه رجالاً مصوّناً فقال له: أعيد الوضوء فبعض ما كتب فيه أشد من الحدث»⁽⁶⁰⁾.

ويقدم ابن عزرا نصائح قيمة للشاعر الذي يرغب في أن يأتي شعره سلساً خالياً من العيوب، فهو يدعوه إلى أن يختار كلماته جيداً، وإلى أن يتخد من أذنه معياراً لذلك الاختيار فما قبلته الأذن أبقاء وما رفضته تركه؛ لأنه «بالأذن يذاق الكلام، والأذنان باب العقل، فكم من شعر صحيح القافية، دائم العروض، سالم الروي، مضبوط التصريف، جائز في اللغة التي هو منها إذا ذاقته الأذن... لم تقبله قبول رضى، ولا اختزنته عند القوة الذكورية اختزان الذخائر»⁽⁶¹⁾ ويبحث الشاعر على أن يتتجنب الكلمات الوحشية والغريبة، والكلمات المتقاربة الخارج، والكلمات المتقافرة، كما يحثه على البعد عن التعقيد⁽⁶²⁾، وعلى العناية بالقافية؛ لأن القافية القلقة قد تفسد القصيدة كلها⁽⁶³⁾. ويحض الشاعر أيضاً على توخي حسن الانتقال من غرض إلى غرض بحيث يأتي الانتقال سلساً مناسباً، يقول: «ولذا شبّيت قصيدة بوجه من وجوه

التشبيب فاختر إلى غرضك من مدح أو ذم خروجا لا يبدو فيه الانفصال، فقد قيل: إن القصيدة مثلها مثل خلق الإنسان في اتصال أعضائه ببعض، فمتى انفصل الواحد من الآخر غادر الجسم علة تذهب بمحاسنه. وقال غيره القصيدة محتاجة أن تكون كالرسالة التي أغراضها متعددة. فإذا تحفظت من مثل هذا وشبهه تأسست صدور قصائدك وأعجائزها، وارتبطت تشبيهاتها بأغراضها وهذا هو معنى التخلص الواقع في وجوه البديع... ولتكن مبادئ كلماتك في جزالة اللفظ متشابهة بأواخرها، وإن أمكن أن تكون الأواخر أوثقَ كان بها أليق، فمدار الأمور على عوافتها. وإذا برب لك البيت العجيب، أو سنج المعنى الغريب، فتحيّل له في آخر يماثله، أو صبو (هكذا) يعادله ويشاكله لثلا يقال اتفاق وقع بغير رام (هكذا)، أو هي رمية من غير رام. وقد قال أحدهم فاخرا على صاحبه: أنا أقول البيت وأخاه وأنت تتقول البيت وابن عمه. وقال غيره: أنا أقول في كل ساعة قصيدة وأنت تتقولها في كل شهر، فأجابه: أنا لا أطيع شيطاني كما تطيع شيطانك⁽⁶⁴⁾. ويدعو الشاعر إلى التأني قبل إخراج شعره، وإلى أن يعيّد فيه النظر بعد النظر، وأن يعرضه قبل إخراجه على صديق ناصح يصدقه القول فيه. ويستشهد ابن عزرا في هذا المجال بقول الحطيئة: خير الشعر الحولي المنقح، ويضيف أن المذهبات الكبار تسمى الحوليات⁽⁶⁵⁾. ويبحث الشاعر أيضاً على التواضع وإلى أن يتبع عن الإعجاب بنفسه وبشعره⁽⁶⁶⁾. وجميع هذه الأقوال والنصائح سبق أن أوردتها النقاد العرب القدماء أمثال الجاحظ، وابن قتيبة ، وابن طباطبا، والحاشمي، وابن سنان الخفاجي، والمزياني. ولا شك أن ابن عزرا قد استفادها منهم كما توضح ذلك الحالات في هوماش هذا البحث.

وقد أشار ابن عزرا إلى اختلاف حالات الشاعر في قول الشعر فقد يسهل عليه القول في زمن ويتعدّر عليه في آخر، ثم أضاف بأنه «إذا اشتغل البال لم يتأت المقال»، واستشهد على ذلك يقول عبيد بن

الأبرص: «حال الجريض دون القريض»، ويقول الفرزدق: «أنا عند الناس أشعر الناس وربما مرت على ساعة وقلع ضرس أهون على من أن أقول بيتاً واحداً».

وتحدث ابن عزرا عن الطريقة التي يمكن للإنسان أن يعرف بها مدى قبول الناس لكلامه، وما إذا كان حسناً أم غير حسن، ودعى الشاعر إلى أن لا يفتر برأيه في شعره، ولا برأي صديقه المعجب به؛ لأن حبه إياه قد يعميه عن مساوئه «إذا كان ذلك فادخل قوله في عرضة جيدة من الأقوال حتى ترى قدر الإنصات إليه والفرح به، أو الكسل عن سمعه، واجعل رأيك الذي لا يخطئك، ودليلك الذي لا يكذبك حرص السامعين عليه، وصفيفهم إليه... فإن ظهر لك من السامع فترة في الإصغاء ، وذلك لا يكون مع طيب القول إلا من جهل أو حسد، فأمسك عنه؛ فقد قال بعض الحكماء: من لم ينشط لحديثك فارفع عنه مؤونة الاستماع. وقد ذُكر في بعض الأخبار أن بعض أغفال الشعراء سأله صدراً من صدورهم قائلاً: لم لا تقول من الشعر ما يفهم؟ فأجابه: لم لا تفهم من الشعر ما نقول؟ فقطعه»⁽⁶⁸⁾. واضح أن هذه الطريقة هي التي سبق أن نادى بها الجاحظ في البيان والتبيين حيث قال مخاطباً المنشئ شاعراً كان أم كاتباً: «إن أردت أن تتكلف هذه الصناعة، وتُنسب إلى هذا الأدب، فقرضت قصيدة، أو حيرت خطبة، أو ألّفت رسالة، فإذاك أن تدعوك الثقة بنفسك، أو يدعوك عجبك بشمرة عقلك إلى أن تنتعله وتدعيه؛ ولكن اعرضه على العلماء في عرض رسائل أو أشعار أو خطب؛ فإن رأيت الأسماع تصفي إليه، والعيون تحدج إليه، ورأيت من يطلبه ويستحسن، فانتحلاه. فإن كان ذلك في ابتداء أمرك، وفي أول تكلفك، فلم تره طالباً ولا مستحسناً، فلعله أن يكون مادام رِيضاً قضيباً، أن يحل عندهم محل المتروك. فإذا عاودت أمثال ذلك مراراً، فوجدت الأسماع عنه منصرفة، والقلوب لاهية، فخذ في غير هذه الصناعة، واجعل رائدك الذي لا يكذبك حرصهم عليه ، أو زهدَهم فيه... فلا تشق في كلامك برأي نفسك؛

موقف موسى بن عزرا من البيان العربي

فإنني رأيْتَ الرَّجُلَ متّمسِكًا وفوق المتماسك، حتى إذا صار إلى رأيه في شِعره، وفي كلامه، وفي ابنه،رأيته متّهافتًا وفوق المتّهافت«⁽⁶⁹⁾.

وقد تحدث ابن عزرا باختصار عن بعض القضايا النقدية الكبرى التي شغل بها النقاد العرب ومن ذلك قضية اللفظ والمعنى، فقد حَثَ الشاعر على أن يخيط الفاظه على قُدُود معانيه «فاللفظة آلة المعنى، وعلى المعنى تقع المخاطبة، فكل كلام لا يحمل معنى فهو فارغ، وقد قيل المعنى روح واللفظ بدن المعنى»⁽⁷⁰⁾، ثم أضاف بأن اللفظ ينبغي أن يكون بسيطاً «غير مضطرب إلى تأويل، ومعناه غير مفتقر إلى دليل... وقد سئل من أشعر الناس؟ فكان الجواب: أسلمهم لفظاً، وأحسنهم بديهة. وقيل: خير الكلام ما قلَّ، وجَلَّ، ولم يمل. وقيل: خير القول ما دخل على الأذن بغير إذن»⁽⁷¹⁾.

وتحدث كذلك عن قضية الطبع والتکلف فذكر أن التطبع ليس كالطبع، وأن التکلف في العين ليس كالکحل، وحَثَ من ألف له الكتاب على أن يسير مع طبعه ولا يتکلف الشعر إذا لم يكن له طبع فيه، فالإنسان لا يعاب بأنه لا يقول الشعر ولكنه يعاب إذا قال شعراً ردئاً ثم أردف قائلاً: «أما ترى أن في أعلام الإسلام مثل ابن المقفع الخطيب، وعبدالحميد، والأصممي، والجاحظ وغيرهم، وهم عَمَدُ البلاغة، وأساتذة الخطابة، وما وقع بطبع أحدهم نظم كلمتين. وفي ملتنا بالأندلس أبو الوليد بن جناح ، وأبو إسحاق بن سقطار المنبوز بابن يشوش، وهو شيخاً العبرانية على الإطلاق، لم يسمع لهما بيت موزون»⁽⁷²⁾، ثم استشهد بقول ابن المقفع وقد سئل لمَ لا تقول الشعر؟ فأجاب: الذي أرضاه لا يجيئني، والذي يجيئني لا أرضاه، ويقول منسوب إلى أحد النقاد وقد سئل عن مثل ذلك فقال: «أنا كالمِسَنْ أشحد ولا أقطع. وقال: رأس الكلام الطبع، وعموده الدرية، وجناحه الرواية، وحليه الإعراب»⁽⁷³⁾. وقد ذكر ابن عزرا أن

الفيلسوف، وهو يعني أرسطو، قد أحصى «المعاني التي بها يفضل الشعر ويحسن، في الثامن من كتبه المنطقية، فوجدها ثمانية، وهي: جزالة اللفظ، وعدابة المعنى، وانطواء كثير من المعنى في قليل من اللفظ، وحسن التشبيه، وجودة الاستعارة، وشدة الالتباس، وتسبيق (هكذا) الأعجاز والتصدور، واستقصاء المعاني». وقال: ثلاثة خصال يبلغ بها الشاعر إلى حاجته وهي: إيجاز اللفظ، وحسن التشبيه، وإصابة المعاني»⁽⁷⁴⁾. ثم أضاف ابن عزرا أن العرب قد «فرّعوه إلى أكثر من هذا العدد مراراً، ودققت النظر في ذلك كثيراً»⁽⁷⁵⁾. والمعاني الثمانية التي ذكر ابن عزرا أن الفيلسوف قد أحصاها هي ما يعرف عند العرب بعناصر عمود الشعر. والمعروف عند النقاد العرب أن أول من بحثها هو الأدمي، ثم القاضي الجرجاني، ثم أضاف إليها المروزي بعض العناصر وشرحها في مقدمته لشرح حماسة أبي تمام⁽⁷⁶⁾.

وتتحدث أيضاً عن الأخذ والسرقة فتحت الشاعر الذي يريد أن يأخذ معنى قد سُبِقَ إليه أن يتلطف في أخذنه فيزيد عليه زيادة لا تخل بمعنى، أو ينقص منه نقصاناً لا يهجنه، وقال إن «حدّ الزيادة هو التطفيف على الواجب، وحدّ النقصان هو التقصير عن الواجب، فالواجب إذا هو الكمال»⁽⁷⁷⁾. وقد أورد في هذا الموضوع رأي الجاحظ في السرقة، ووصف الجاحظ بأنه زعيم المتكلمين فقال: «قال الجاحظ، وهو زعيم المتكلمين: لا أعلم شاعراً تقدم في تشبيه مصيب أو معنى غريب، أو قول مخترع إلا ومن بعده من الشعراء قد انتحله أو بعضه. نعم إن خالف اللفظ أو العروض لم يكن المتقدم أحقّ به من المتأخر»⁽⁷⁸⁾. ولم يورد ابن عزرا كلام الجاحظ بدقة، وإنما تصرف فيه⁽⁷⁹⁾.

وقد أوصى الشاعر الذي يريد أن يحوّل معنى من العربية إلى العبرية أن يأخذ المعنى ويلتمس له الفاظاً مناسبة من اللغة العبرية لا أن يترجمه لفظة بلفظة «فليس جميع اللغات متشابهة... وإن لم يتأت

موقف موسى بن عزرا من البيان العربي

على اختيارك فتبراً منه، فرُبَّ سكوت أفضل من مقال، ومن تكلم فأحسن قد يسكت ويحسن، وليس ينعكس»⁽⁸⁰⁾.

وقد تحدث عن الغلو والبالغة في الشعر، وعن الصدق والكذب فيه فاعتمد في ذلك على آراء النقاد العرب أمثال قدامة بن جعفر، والحااتمي، والفارابي، وابن رشيق، وابن سنان الخفاجي، كما اعتمد على رأي أرسطو في هذا الموضوع. ففي أثناء حديث موسى بن عزرا عن شعره، وعن بعض منتقديه قدم تعليلاً لما اشتمل عليه بعض شعره من مبالغة في مدح، أو ذم، أو فخر فقال: «إنما سلكت في ذلك سبيل المتقدمين، واتبعت في المل提ن رأي المتكلمين في الغلو والإطناب، وزخرف القول والإسهاب. فالتعمل في صنعة الشعر هو الغاية من العلماء بهذا الشأن. فمنهم من عاب أبيات الإغراء، ومنهم من استحسنها وهم الجم الغفير، وأوجبوا الفضيلة لمبدعها وقالوا: إنما يراد بالإغراء المبالغة، وزادوا أن الشاعر متى أوغل بما يخرج عن الموجود، ويدخل في باب المدعوم إنما يريد به المثل وبلغ الغاية في النعم، وإن كان قد قيل: من البرهان الأكبر الإخبار بما قبله العقول. وقيل: خير القول أصدقه، فهو قول صحيح لكنه ليس يصحب الشعر، فقد قيل: أطيب الشعر أكذبه. وسئل عن الشعر فكان الجواب: ناهيك بقوم لا يستحسن الكذب إلا منهم. وقيل: الصدق والكذب في الأقاويل، والصواب والخطأ في الضمائر، والخير والشر في الأفعال، والحق والباطل في الأحكام، والنفع والضر في الأشياء المحسوسة. وفي قرآن العرب: «والشعراء يتبعهم الفاوون، ألم تر أنهم في كل واد يهيمون، وأنهم يقولون ما لا يفعلون». ولو عرَّى الشعر من كذب لم يكن شعراً، وإن لم يصح عند التأمل»⁽⁸¹⁾. ثم أورد ابن عزرا قسمة أرسطوطاليس للكلام من ناحية الحق والباطل فذكر أن أرسطو قد قال: «الكلام منه حق وباطل، ومنه متوسط بين الحق والباطل. فالحق هو البرهان وكل شيء يجري مجرى البرهان. والباطل هو كلام الشعراء على طريقتهم،

لا نفس كلامهم. وأما المتوسط بين الحق والباطل فمنه ما حقه أكثر من باطله مثل كلام المجادلين، ومنه ما باطله أكثر من حقه مثل كلام السفسطائيين، ومنه ما حقه مساوٍ لباطلته مثل كلام البلاء والخطباء⁽⁸²⁾. ثم أضاف ابن عزرا أن الشاعر إذا مدح فقال: إن وجه المدوح أقوى إنارة من الشمس، وأن يده أسبق من الفيث، أو قال: إنه أشجع من الليث، وأن صدره أوسع من البحر فكل ذلك كذب في صورة الحق، تدفع إليه ضرورة الكلام⁽⁸³⁾، ثم شفع هذا القول بكلام نسبه إلى الفارابي في كتابه «إحصاء العلوم» حول التخييل والمحاكا وعلق عليه قائلاً: «وقد اختصر بعض العلماء هذا القول وأخذ عنه وقال: إن الشاعر كالمحض الصورة المتقنة، الرائعة للعين ولا حقيقة لها، وهذا في خاتمة الإقناع»⁽⁸⁴⁾.

2 - البلاغة:

عرف ابن عزرا البلاغة بعدة تعريفات معظمها مأخوذ مما أورده الجاحظ، وابن رشيق، وابن عبد ربه. فقد قال: «البلاغة إقلال في إيجاز، وصواب مع سرعة جواب. وقيل: البلاغة هي المعنى الصحيح في اللفظ الفصيح. وقيل: البلاغة ألا تخطئ ولا تبطئ. وقيل: البلاغة هي التعريف بمواضع المقاصد بألفاظ مفهومة. قال أرسطاطاليس: العلم العلة الفاعلة، والمداد العلة الهيولانية، والخط العلة الصورية، والبلاغة العلة التمامية. قال الجاحظ: صنعة الكلام على نفيس وجوهه ثمين، وهو العيار على كل صنعة، والزمام على كل عبارة... وكل علم عليه عيال، وكل تحصيل آلة ومثال»⁽⁸⁵⁾.

وقد أورد ابن عزرا في آخر كتابه «عشرين فصلاً من فصول البديع في محاسن الشعر» خصص كل فصل منها للحديث عن نوع من أنواع البديع، وقال إن هذه الأنواع «بعض ما صنفته الطبقة العالية، وفرسان الكلام، وأمراء النثر والنظام من الإسلام»⁽⁸⁶⁾. وقد أضاف أن

موقف موسى بن عزرا من البيان العربي

إيراد هذه الأنواع البديعية هو الغاية التي من أجلها ألف الكتاب وأن ما سبقها من موضوعات إنما هو تمهيد لها⁽⁸⁷⁾. والأنواع البديعية التي أوردها هي التي وُجدت لها نماذج في اللغة العربية. أما ماعداها من أغراض بلاغية أخرى موجودة لدى العرب فقد قال إنها «مما لا يدرك عندنا، ولا يلحق في لفتنا»⁽⁸⁸⁾. وقد صرخ بالطريقة التي سيتبعها في عرض هذه الأنواع البديعية، والسبب الذي دعاه إلى إيرادها فقال: سأورد في كل نوع من هذه الأنواع «مثالاً واحداً من أبيات الشعر العربي، وأحدو عليه ما أجد في النصوص المكرمة؛ لثلا تشد ويظن أنّا مقصرّون أيضاً عنهم كلّ التقصير، وأن لغة العرب انفرد بهذه الملحم... وأن لفتنا خلية منها. وإن لم تكن نفسها في بعض الكلام ففيها إشارات دالة يقتدى بها إلى أكثر منها... ثم أحضر ما يتيسر لذكرى من كلام شعراء ملتنا في هذه الأبواب، إما أن أحدو في ذلك الطريقة من الإسلام بعد وجود ذلك في النصوص،... وما لم أجده تركت الباب خلوا حتى يقع إليك فلتتحققه...»⁽⁸⁹⁾. وقد ذكر ابن عزرا أنه لا يتفق مع من لا يرى مراعاة هذه الأنواع البديعية بحجة عدم الحاجة إليها؛ لأن العرب كما يقول: قد «اصطلحت عليها ، وقد جعلتها كالآلات لكلامها والمداع لقرىضها... وعلينا أن نجمع معهم عليها بحسب وجودها وطاقتنا... وهذه الأبواب المقيدة، وشبيهها مما لا أقيده لعدمها في العبرانية، هي أمتعة الشعر، وألاته، وأعوانه على الرقة، وأدواته على لطف القول حسبما يبدو إلى أهل الفهم»⁽⁹⁰⁾.

والأنواع البديعية التي تحدث هي:

- 1 - الاستعارة، 2 - الوحي والإشارة، 3 - المطابقة،
- 4 - المجانسة، 5 - التقسيم، 6 - المقابلة، 7 - التسهييم،
- 8 - الترديد، 9 - التصدير، 10 - التبليغ، 11 - التتميم،
- 12 - الاعتراض، 13 - التشبيه، 14 - حشو البيت لإقامة الوزن،
- 15 - الاستثناء، 16 - الغلو، 17 - التتبّع، 18 - حسن الإبتداء،
- 19 - حسن التخلص، 20 - الاستطراد⁽⁹¹⁾.

وابن عزرا يعني بالبديع ما نعنيه الآن بالبلاغة عامّة ولا يعني به فقط ما هو معروف الآن بعلم البديع، فهو كما أوردنا أعلاه قد تحدث عن الاستعارة والتّشبّيّه وهما من أهم موضوعات علم البيان. فالبلاغة في عصر ابن عزرا لم تتجزأ بعد إلى أقسامها الثلاثة المعروفة عند المتأخرين. وهو قد سار على النهج الذي سار عليه ابن المعتز في كتاب البديع. فابن المعتز قد تحدث عما عُرِفَ في عصره من أغراض بلاغية باسم البديع، وكان من بين ماتحدث عنه تحت هذا المسمى الاستعارة، والتعريف والكتابية، وحسن التّشبّيّه⁽⁹²⁾.

ولا يتسع المقام في هذا البحث للحديث بالتفصيل عما أورده ابن عزرا في هذه الفصول العشرين، ولذلك فإننا سنكتفي بإيراد بعض النماذج التي توضح المنهج الذي اتبّعه في دراستها، والوقوف عند بعض الملحوظات التي يوردها مما يساعد على استكناه موقفه من البيان عند العرب.

عُرف ابن عزرا الاستعارة تعريفاً مستقيماً من تعريف ابن المعتز، فقد عرفها ابن المعتز بأنها: «استعارة الكلمة لشيء لم يعرف بها من شيء قد عرف بها، مثل أم الكتاب، ومثل جناح الذل»⁽⁹³⁾. وقد ردّ ابن عزرا هذا التعريف لكن مع شيء من الاضطراب في التعبير حيث قال: «ومعنى الاستعارة الكلمة بشيء لم يعرف بشيء قد عرف»⁽⁹⁴⁾. ويبدو أن ناسخ المخطوط، أو محققه لم يحسّنا نقل تعريف ابن عزرا للاستعارة فجاء تعريفه لها مضطرباً تقصّه بعض الكلمات والحراف.

ثم أشار ابن عزرا إلى أهمية الاستعارة في الكلام المنظوم والمنثور فذكر أن الكلام إذا كسوته ثوب الاستعارة جُمِّلت ديباجته، ورقت زجاجته، وأن بين الكلام المستعار والعربيان منه مثل الذي بين العي والبيان⁽⁹⁵⁾، ثم أضاف أن الإفراط في استعمال الاستعارة لدى بعض الشعراء العرب واليهود قد أدى إلى وجود استعارات قبيحة. ورداً على بعض من أنكر الاستعارة من العلماء اليهود المعاصرين له واصفاً

موقف موسى بن عزرا من البيان العربي

إياهيم بمجانبة الطريق السوي؛ لأن الاستعارة في النصوص العبرية كثيرة لا تحصى، فلا بأس بها، بل لا غنى عنها⁽⁹⁶⁾. ثم أورد نماذج من الاستعارات الواردة في الكتب الدينية اليهودية القديمة⁽⁹⁷⁾ وأعقب ذلك بقوله:

«وقد أفضحت العرب بتفضيل هذا اللسان (الاستعارة) وأعلنت تعظيمه، وجعلته من مفاخر أهل البيان، وها هي إثباتات الفضل لمن تحلى ذلك في أشعارها، كما جاء منه في قرآنهم نحو: وإنه في ألم الكتاب، وأخفض لهما جناح الذل من الرحمة، وأية لهم الليل نسلخ منه النهار، واشتعل الرأس شيئاً. وكثير مثله يفوت العدد جلبت لك هنا»⁽⁹⁸⁾.

ثم أشار ابن عزرا إلى أنه قد استخدم الاستعارة في أشعاره، وخطبه، ورسائله عندما وجدها مستعملة في الكتب المقدسة⁽⁹⁹⁾. ثم أورد نموذجا واحدا للاستعارة في الشعر العربي وهو قول ذي الرمة في وصف طول الوقوف على الديار، والبكاء على الآثار الدارسة:

وقفت بها حتى ذوى العود في الثرى وساقَ الثريَا في ملاعنه الفجرُ
وذكر أن الشاعر في هذا البيت قد استعار لفجر ملاعة وهو ليس له ملاعة له على الحقيقة⁽¹⁰⁰⁾. ثم أورد مثالا للاستعارة من الشعر العربي بيبيا لابن جبيرول معناه بالعربية :

ولبسَ الليلُ درعَ الظلام / وطعنَه الرعدُ بخنجر البرق

وقال إن ابن جبيرول قد «استعار لظلمة الليل « الدرع »، ولنور البرق « الخنجر » ومن صفتة « الطعن »، وجميعها من أسباب الحرب»⁽¹⁰¹⁾.

ومن بين ما تحدث عنه من الأغراض البدعية حسن الابداء، وحسن التخلص، وهما يمثلان الفصلين الثامن عشر والتاسع عشر، وقد جمع بينهما ابن عزرا في موطن واحد لتقاريرهما في الموضوع كما يقول⁽¹⁰²⁾. وقد ذكر أن هناك من استحسن ابتداء القصائد بالتشبيه،

ثم الانتقال بعد ذلك إلى الغرض الرئيس من مدح أو ذم أو غيرهما. وهناك من لم يرض عن البدء بالتشبيه؛ لأن ذلك سيكون على حساب الغرض الرئيس، كالمدح مثلاً، فلا يصل الشاعر إلى غرضه إلا وقد فترت نفسه، واستهلك أفضل قوافيه في تشبيهه⁽¹⁰³⁾. ثم أورد عدة ابتداءات لشعراء عرب لم يفتحوا قصائدهم بالتشبيه، أولهم أبو العتاهية في قوله:

إني أمنْتُ من الرزمان وربه لما علقت من الأمير حبلاً⁽¹⁰⁴⁾

والثاني هو أبو الطيب المتبني في قوله يمدح سيف الدولة:

لكل أمرٍ من دهره ما تعودوا وعادات سيف الدولة الطعن في العدا
ثم أورد مطلع قصيدة أوس بن حجر في رثاء فضالة بن كلدة:
أيتها النفس أجملي جزعاً إن الذي تحذرين قد وقعا
وقال إن هذا المطلع من المطالع المستحسنة، وأن ابن جبرير قد استفاد منه في أحد أبياته. ثم أورد كذلك مطلع قصيدة أبي تمام في رثاء محمد بن حميد:

أصمّ بك الناعي وإن كان أسمعاً وأصبح مفنى الجود بعده بلقعاً
وقد ذكر أن مثل هذا كثير لا يحصى⁽¹⁰⁵⁾. كما ذكر أن هناك من الشعراء اليهود من ابتدأ المديح بدون أن يقدم له بتشبيه، واستشهد على ذلك بنماذج من شعره ومن شعر ابن جبرير⁽¹⁰⁶⁾.

أما التخلص من شيء إلى غيره فقد ذكر ابن عزرا أن المؤخرين من الشعراء العرب قد أولعوا به كثيراً، ولكثره شيوعه لم يَرَ حاجة إلى إيراد أمثلة له. أما الشعراء اليهود فإن التخلص لديهم قليل، وقد أورد نماذج له من شعر الناجيد، وابن جبرير⁽¹⁰⁷⁾.

وقد ذكر أن الاستطراد على طريقة شعراء العرب، وهو أن

موقف موسى بن عزرا من البيان العربي

يستطرد الشاعر مثلاً من مدح إلى ذم، لا وجود له في النصوص الدينية اليهودية، ولم يره ابن عزرا عند أي شاعر من شعراء اليهود⁽¹⁰⁸⁾. أما مزج الشك باليقين فهو كثير عند العرب قليل لدى اليهود⁽¹⁰⁹⁾. وأما الإيجاب والسلب فهو قليل في النصوص الدينية اليهودية، وقد أخذه الشعراء اليهود من الشعراء العرب⁽¹¹⁰⁾.

وقد ألحق ابن عزرا بالأبواب العشرين بباباً إضافياً طويلاً لم يعطه رقماً مثلماً فعل بالأبواب العشرين، وجعل عنوانه «الأمثال والأحادي». وقد ذكر ابن عزرا في هذا الباب أن «جميع الملل ضربت الأمثال واستحسنتها، والعرب تفخضها وتتروي حوادثها، وفي قرآنها قيل: وتلك الأمثال نضرتها للناس وما يعقلها إلا العالمون. وقيل إن المثل يجمع ثلاثة خلال: إيجاز اللفظ، وإصابة المعنى، وحسن التشبيه...» وبعض علماء ملتتا قال إن المثل هو الكلام المجرد، وليس كذلك. إنما المثل الكنية دون التصريح والمعنى واحد. والألفاظ والأحادي معها من واد واحد و قريب منها⁽¹¹¹⁾. وقال ابن عزرا: إن «الأحادي دون الأمثال موجودة عندنا... وقد ضرب الملحدون الأمثال الباطلة فأنكر ذلك عليهم النبي»⁽¹¹²⁾، ثم أضاف أنه توجد لدى العرب أبيات تشتمل على مثاليّن، وعلى ثلاثة أمثال، واستشهد على المثلين بقول أمرئ القيس:

الله أنجع ما طابت به والبر خير حقيبة الرَّاحل

واستشهد على الثلاثة بقول زهير:

وفي الحلم إذعان، وفي العفو دُرْبَةٌ^{*} وفي الصدق منجا من الشر فاصدق⁽¹¹³⁾

وفيما يتعلق بالألفاظ والأحادي والممعنى ذكر ابن عزرا أن «لشعراء العرب في الأحادي والألفاظ والممعنى شعر كثير لا يحصى بسرعة، والعلم به قليل الفوائد، وتبع بعضُ شعراء اليهود رأيهم فجاء غير مفلح إلا النذر اليسير. وكذلك الفكاهات والمهاترات لم تحسن

فيها أقوالهم فإنهم تصوروا على اللغة العبرانية البريئة من صنوف
الطنز والهمز»⁽¹¹⁴⁾.

وقال: إن «شعراء العرب استحسنوا إدخال آيات من قرآنهم على
ما يسمونها آيات في شعرهم ، وهي عندهم من مفاخر أقوالهم...
كقول بعضهم:

خُطَّ بِالسَّكٍ عَلَى أَبْوَابِهَا ادْخِلُوهَا بِسْلَامٍ آمِنِينَ

وقد تمكّن لشعراء ملتنا قریب من ذلك في مصارع أبيات
مختلفة الأعاریض بزيادة قليلة أو بنقصان يسير ... ولشعراء العرب
عجبية في أبيات معانی مستخرجة من قرآنهم لا تستخرج إلا منهم
نحو قول أحدهم في النحول:

ولو أن ما بي من نحول مركب على جمل ما كان في النار خالد
لأن في قرآنهم ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم
الخياط، وهو عين الإبرة... وفي أصحابنا من تبع هذا الرأي فصرف
أبيات معانی شرحها من الكتب المقدسة، فمنهم من استوفى غرضه في
بيت، ومنهم من تمهّه في بيتين»⁽¹¹⁵⁾. واستشهد على ذلك بنماذج من
شعره ، وشعر الناجيد، وابن حسدي، وابن سهل، وابن جبريل⁽¹¹⁶⁾.

وقد اختتم ابن عزرا كتابه بقصيدة طويلة نظمها باللغة العبرية
وضمن بعض أبياتها جميع الأغراض البديعية السابقة، وقد فعل ذلك
من أجل أن يسهّل على الدارس تذكر هذه الموضوعات. يقول: «ورأيت
أن أذيل هذه المقالة بقصيدة ضمّنتُ بعض أبياتها جملة الأبواب
المذكورة فيها من جهة البديع لتجده في هذه فتتظر إليها من كثب
بمشيئة الله تعالى»⁽¹¹⁷⁾.

مما سبق يتبيّن بوضوح أن موسى بن عزرا كان يُعدُّ البيان
العربي القدوة والمثال الذي يطلب من أبناء ملته أن يحتذوه وأن

موقف موسى بن عزرا من البيان العربي

يستفیدوا منه بقدر الطاقة . و موقفه من اللغة العربية ، ومن العرب أنفسهم وما وهبهم الله من الفصاحة وذلاقة اللسان موقف تبجيـل وتقدير يطالـعنا في معظم صفحـات الكتاب . أما الشعر العربي والبلاغـة وهمـا أكثر ما شـغل ابن عـزرا به نـفسـه في كتابـ المحـاضـرة والمـذاـكـرة فإـنه يـرـفعـهمـا إلى أعلى الـدرجـات وينـصبـ منـهـمـا مـثـالـاـ يـطـلـبـ منـ أـبـنـاءـ مـلـتهـ أنـ يـسـعـواـ إـلـىـ اـحـتـذـائـهـ . ولاـ يـسـتـغـربـ هـذـاـ المـوـقـفـ منـ اـبـنـ عـزـراـ فـهـوـ قـدـ عـاشـ بـيـنـ العـرـبـ فـيـ الـأـنـدـلـسـ وـحـذـقـ لـفـتـهـمـ ، وـتـقـفـ بـثـقـافـتـهـمـ ، وـاتـخـذـ مـنـ بـعـضـهـمـ أـصـدـقاءـ لـهـ ، ثـمـ عـاـشـ غـيرـهـمـ فـيـ إـسـبـانـيـاـ الـمـسـيـحـيـةـ عـنـدـمـاـ تـرـكـ وـطـنـهـ غـرـنـاطـةـ وـرـأـيـ الـفـرـقـ بـيـنـ الـحـضـارـتـيـنـ وـالـشـعـبـيـنـ . لـقـيـ الـيـهـودـ مـنـ الـحـرـيـةـ فـيـ الـأـنـدـلـسـ مـاـ لـمـ تـلـقـهـ جـالـيـةـ أـخـرـىـ مـنـ جـالـيـاتـهـ فـيـ أيـ قـطـرـ آخـرـ . وـقـدـ كـانـ مـنـ بـيـنـهـمـ فـيـ الـأـنـدـلـسـ وـزـرـاءـ وـأـصـحـابـ نـفـوذـ تـسـنـمـواـ أـعـلـىـ الـمـاـنـاصـبـ . وـقـدـ سـاعـدـ هـذـاـ الـوـضـعـ الـجـالـيـةـ الـيـهـودـيـةـ عـلـىـ تـطـوـيـرـ نـفـسـهـاـ فـيـ شـتـىـ مـنـاحـيـ الـحـيـاةـ الـمـادـيـةـ وـالـفـكـرـيـةـ . لـقـدـ نـهـضـتـ الـلـغـةـ الـعـرـبـيـةـ مـنـ سـبـاتـهـاـ وـاـزـدـادـتـ الـعـنـايـةـ بـهـاـ كـثـيرـاـ . وـنـشـأـ الشـعـرـ الـعـبـريـ مـتـرـسـماـ خـطـىـ الشـعـرـ الـعـرـبـيـ ، وـاـزـدـهـرـتـ الـدـرـاسـاتـ الـتـلـمـودـيـةـ ، وـالـفـلـسـفـةـ الـيـهـودـيـةـ ، وـكـثـرـ الـأـطـبـاءـ وـالـعـلـمـاءـ الـيـهـودـ كـثـرـةـ لـافـتـةـ لـلـنـظـرـ وـلـذـكـرـ لـمـ يـكـنـ غـرـيـباـ أـنـ يـطـلـقـ الـيـهـودـ أـنـفـسـهـمـ عـلـىـ هـذـهـ الـفـتـرـةـ الـزـمـنـيـةـ مـنـ حـيـاتـهـ فـيـ الـأـنـدـلـسـ مـصـطـلـعـ «ـالـعـصـرـ الـذـهـبـيـ»ـ .⁽¹¹⁸⁾

إنـ كـتابـ الـمـحـاضـرـةـ وـالـمـذـاكـرـةـ كـتـابـ يـنـطـقـ بـالـثـنـاءـ عـلـىـ الـعـرـبـ وـلـفـتـهـمـ وـأـدـابـهـمـ . وـالـشـيـءـ الـوـحـيدـ الـذـيـ بـداـ أـنـ اـبـنـ عـزـراـ قـدـ تـرـددـ فـيـهـ هوـ مـاـ يـتـصـلـ بـمـاـ ذـكـرـهـ مـنـ أـنـ مـتـأـخـرـيـ الـمـسـلـمـيـنـ قـدـ جـعـلـواـ فـصـاحـةـ الـقـرـآنـ الـكـرـيمـ الدـلـيـلـ الـمـعـجـزـ عـلـىـ صـحـتـهـ ، وـأـنـ بـلـفـاءـ الـعـرـبـ لـاـ يـسـتـطـيـعـونـ إـلـيـانـ بـمـثـلـهـ . يـقـولـ اـبـنـ عـزـراـ :

«ـ ...ـ حـتـىـ إـنـ هـذـهـ الـعـشـيرـةـ الـمـتـأـخـرـةـ إـلـاسـلـامـيـةـ جـعـلـتـ فـصـاحـةـ قـرـآنـهـ الـمـعـجـزـ عـلـىـ صـحـتـهـ ، وـإـنـ أـوـلـيـ الـبـلـاغـةـ مـنـهـمـ لـاـ يـطـيقـونـ عـلـىـ

مثله، والرَّدُّ عليهم ليس مما نحن فيه. وقد بَيَّنَ رأس المتبعة الريبي شموئيل بن حفني - دام ذكره - في كتابيه: نسخ الشرع وأصول الدين وفروعه، وداد الرقي، المعروف بالمقمنص، في كتابه الملقب بالعشرين مقالة ما فيه الكفاية لمن التمسه منها، حاشا ما افترق للريبي سعدية في كثير من تواليفه. وقد عارض أبو العلاء المعري هذا القرآن بتأليف فصيح سماه الفصول والغايات ، فأدرك شاؤه في الفصاحة لا في كثرة القول⁽¹¹⁹⁾. لم يصرح ابن عزرا برأيه في هذا الموضوع واكتفى بالقول بأن هذا الأمر خارج عن موضوعه لكن استخدامه لعبارة «والرَّدُّ عليهم» توحى بأنه لا يرى ما يراه المسلمون بشأن كون فصاحة القرآن هي الدليل على إعجازه. والعلماء اليهود الذين أشار إليهم ممن ناقشوا هذا الموضوع لم يتع للباحث الإطلاع على آرائهم. ويتصل بهذا الموضوع ما أورده ابن عزرا في الفصل المعنون «كيف صار الشعر في ملة العرب طبعاً وفي سائر الملل تطبعاً» من نقاش دار بينه وبين بعض فقهاء المسلمين بشأن فصاحة الوصايا العشر التي يسميها ابن عزرا «العشر كلمات». يقول ابن عزرا: «ولقد سأله في أيام الحادثة في دار نشأتني بعض أعلام فقهاء المسلمين، كنت صنيعته ومُدِّلاً عليه، أن أتلوا عليه العشر كلمات باللسان العربي، ففهمت مغزاها أنه يريد يستقصي فصاحتها، فسألته أن يتلو علي فاتحة قرآن باللسان اللاتيني، وكان من يتكلم به ويفهمه، فلما تدبر تحويله إلى هذا اللسان سمعَ لفظه... ففهم مرادي، وعفاني مما سأله عنه»⁽¹²⁰⁾. وهذا الكلام يشير إلى اهتمام ابن عزرا منذ مطلع شبابه بفصاحة النص وانشغاله به، ومناقشته مع العلماء . ولعله في هذا الحوار الذي جرى بينه وبين الفقيه المسلم كان متاثرا ، ولو من بعيد ، بتعليق الجاحظ لعدم ترجمة الشعر؛ لأنه إذا ترجم «تقطع نظمه ، وبطل وزنه، وذهب حسنها وسقط موضع التعجب»⁽¹²¹⁾.

وموضوع إعجاز القرآن في نظر المسلمين قد أُلْفِتَ فيه كتب مستقلة ورسائل خاصة. ومجمل الرأي فيه أن هناك من الدارسين من

موقف موسى بن عزرا من البيان العربي

قال إن القرآن معجز لما تضمنه من إخبار عن المغيبات والصدق والإصابة في ذلك كله، وهناك من قال: إنه معجز لما تضمنه من أخبار عن قصص الأولين وسير المتقدمين، وهناك من قال إنه معجز لما تضمنه من تشريع، وهناك من قال بالصَّرْفَة، وهناك من قال إن الإعجاز يكمن في نظم القرآن وتتأليفه، وهذا الرأي الأخير هو الأشهر وهو رأي الباقلاني وعبد القاهر الجرجاني⁽¹²²⁾.

أما ما قاله ابن عزرا عن أبي العلاء المعري من أنه قد عارض القرآن «بتأليف فصيح سماه الفصول والغايات ، فأدرك شاؤه في الفصاحة لا في كثرة القول»⁽¹²³⁾. فالأرجح أن أبي العلاء لم يقل بذلك وإنما قال به خصومه أرادوا أن يُشنعوا عليه، ويتهموه بالكفر لأنشِاءَ أخذوها عليه. وقد أورد ياقوت هذه القصة على نحو يوحى بعدم صحتها يقول: «قال السلفي: حُكِيٌ عن أبي العلاء المعري في الكتاب الذي أملأه وترجمه «بالفصول والغايات»، وكأنه معارضة منه للسور والآيات، فقيل له: أين هذا من القرآن؟...»⁽¹²⁴⁾ فالذى حكى هذه القصة عن أبي العلاء شخص مجهول الاسم إذ القصة قد صدرت بالبناء للمجهول «حُكِي». ولم تقل القصة إن أبي العلاء قد عارض بكتابه القرآن الكريم، وإنما قالت: «وكانه معارضه منه للسور والآيات». ثم إن الداعوى المزعومة لم تلقَ قبولاً من سامعيها وإنما استكاراً منهم بدليل أنه «قيل له: أين هذا من القرآن؟». أما أبو العلاء نفسه فقد سمي كتابه: «الفصول والغايات في تمجيد الله والمواعظ»⁽¹²⁵⁾. فهل يكون كتاب أنشئ من أجل تمجيد الله معارضة للقرآن الكريم؟ هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإن الكتاب كما يذكر ياقوت الحموي يقع في سبعة أجزاء ، ومقداره مائة كراسة. وهو مرتب على حروف المعجم⁽¹²⁶⁾. والذي وصل إلينا منه هو الجزء الأول فقط، وهذا الجزء يحتوي على الحروف من الهمزة إلى الخاء، وهو يقع في 564 صفحة، فالكتاب طويل جداً. فكيف يقول ابن عزرا: إنه أدرك شاؤ القرآن في الفصاحة لا في كثرة القول؟ يبدو أن ابن عزرا لم يطلع على الكتاب،

ناهيك عن أن يكون قد قرأه⁽¹²⁷⁾. ولعله سمع بتلك الدعوى على أبي العلاء المعربي فرددتها مع المرددين، ثم أضاف إليها من عنده «فأدرك شاؤه في الفصاحة لا في كثرة القول».

ثبت بمراجع البحث

♦ دراسة مقدمة إلى الملتقى الدولي الثاني لحوليات الجامعة التونسية الذي عقد في كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة منوبة بتونس خلال الفترة 24-27/10/1425، ولكن الباحث لم يتمكن من المشاركة وذلك بسبب إلغاء الرحلة التي كان مقرراً أن يسافر عليها.

1) Joseph Jacobs, Isaac Broyde, "Ibn Ezra, Moses Ben Jacob ha - Sallah ". Jewish Encyclopedia .

"Ibn Ezra, Moses Ben Jacob ha - Sallah" The New Encyclopedia Britannica, Chicago, 1987, vol.6, p 219-220 . Isidore Epstein, Judaism, London, Penguin Books, 1966, p.193.

د. شعبان محمد سلام ، الأثر العربي في الشعر العبري، القاهرة، 1981 (لم تذكر دار النشر)، ص 166. د. أحمد شحلان «من الأدب العربي- العبري، أبو هارون موسى بن يعقوب بن عزرا وكتابه: المحاضرة والمذكرة»، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، العدد، 10، 1984، ص، 65، 67. ويلاحظ هنا أن الدكتور شحلان يسمى ابن عزرا «ابن عزرا».

2) الأثر العربي في الشعر العبري، ص، 37، 166 . موسى بن عزرا، كتاب المحاضرة والمذكرة، (ألف ابن عزرا هذا الكتاب باللغة العربية لكنه مكتوب بحروف عربية، وقد تولى الدكتور شعبان محمد سلام، أستاذ اللغة العبرية السابق بكلية اللغات والترجمة بجامعة الملك سعود بالرياض، تحقيقه وتحوبله إلى حروف عربية. وقد ذكر الدكتور شعبان سلام أنه قد اعتمد في تحقيقه للكتاب على نسخة خطية محفوظة بمكتبة بودليان باكسفورد تحمل الرقم 599. وقد استفاد في تحقيقه من الترجمة العربية للكتاب التي قام بها الحاجم «بن تسيون هلبر» المنشورة في عام 1924، والنشرة المحققة للكتاب التي قام بها «أبراهام شلومو هلكين» والتي نشرها في القدس مع ترجمة إلى العربية في العام 1975. والكتاب المحقق منسخ على

موقف موسى بن عزرا من البيان العربي

الآلة الكاتبة، وقد اطلع الباحث على نسخة منه). انظر: كتاب المحاضرة والمذكرة، مقدمة المحقق، ص 3-1، 6. كما أن الدكتور أحمد شحلان قد نشر جزءاً من كتاب المحاضرة والمذكرة، وهو المطلب الثالث الذي عنوانه: «كيف صار الشعر في ملة العرب طبعاً وفي سائر الأممطبعاً»، في الجزء العاشر من مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط عام 1984، الصفحات 65-98، وذلك ضمن بحثه الموضع في الهاشم رقم 1. وقد ذكر الدكتور شحلان في الهاشم رقم 2 من الصفحة 65 من بحثه المشار إليه أعلاه أنه أخذ المطلب الثالث الذي تولى نشره، من النشرة التي أخرجها (هلقين) في القدس عام 1974. كما ذكر الدكتور شحلان في الهاشم رقم 1 من الصفحة 65 من بحثه المشار إليه ما يلي: «سنعرض الكتاب عرضاً موجزاً لأننا نأمل أن يطلع عليه القاريء الكريم بعد أن ننشره كاملاً». وانظر أيضاً: ص 66. ولا أدرى بما إذا كان الدكتور أحمد شحلان قد حقق أمله في نشر الكتاب كاملاً أم لا.

د . إبراهيم موسى هنداوي، الأثر العربي في الفكر اليهودي، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1963، ص 102-103.

وانظر بشأن تحويل التواريخ المشار إليها أعلاه من الميلادي إلى الهجري وبالعكس، كتاب:

G .s .p . Freeman -Grenville-The Muslim and Christian Calendars ,London,1963 ,p.28 , 31.

(3) كتاب المحاضرة والمذكرة ، ص، 73

“Ibn Ezra Moses” The New Encyclopedia Britannica, vol,6, p . 219.

4) Ibn Ezra Moses” Jewish Encyclopedia.

وقد أشار موسى بن عزرا في الصفحة 89 من كتاب «المحاضرة والمذكرة» إلى أخيه الأكبر عندما كان يتحدث عن المؤاخرين من الشعراء اليهود من أهل غرناطة فقال: «ومن أهل القول الرصين والشعر المبين أبو إبراهيم أخي وكبيري، كان رحمة الله، استعان على لطف المقال وعدوية الشعر بفساحة باعه في العربية. توفي بأليسانة». وانظر أيضاً:

Ibn Ezra Moses” The New Encyclopedia Britannica,vol.6 , p, 219.

(5) كتاب المحاضرة والمذكرة. ص 87. الأثر العربي في الشعر العربي، ص 166.
وانظر:

Ibn Ezra Moses” Jewish Encyclopedia”

أحمد شحلان «من الأدب العربي - العربي ...»، ص 67

محمد الهدلق

- 6) انظر: كتاب المحاضرة والمذاكرة، ص 8-7، 66، 106. الأثر العربي في الفكر اليهودي، ص 104-102. الأثر العربي في الشعر العربي، ص 166. وانظر نماذج من شعره في كتاب المحاضرة والمذاكرة، ص 107-108، 200، 203، 208، 209، 237- 268، 212، 210
- 7) "Ibn Ezra Moses" The New Encyclopedia Britannica, vol. 6. p.219.
"Ibn Ezra Moses" Jewish Encyclopedia.
- وانظر أيضاً: الأثر العربي في الفكر اليهودي ، ص 102.
- 8) كتاب المحاضرة والمذاكرة، 39، أحمد شحlan «من الأدب العربي - العربي...»
ص، 67 .68-
- 9) الأثر العربي في الشعر العربي، ص 166، أحمد شحلان «من الأدب العربي - العربي ...»، ص، 67
- 10) كتاب المحاضرة والمذاكرة، ص 100-101، 102، 105. وقد ذكر الدكتور أحمد شحلان أن ابن عزرا ظل أربعين سنة في إسبانيا المسيحية «يعيش الوحدة والضياع والفقير، ويردد ذكرى أيامه الزاهرة بغرناطة، ويتأسف على المنهل المذب الذي تركه هناك، إذ يشعر بأنه وسط أقوام جهال متبعين مراهقين. وازداد حزنه مع تقدمه في الشيخوخة ، وبعد ما مات أحد أبنائه تذكر له الآخرون، كما تنكر له أخوه يوسف الذي كان يعتمد عليه في عيشه، ولم يقم أوده إلا بعض الأغنياء من أبناء بلدته الذين قاسموه منفاه» انظر: «من الأدب العربي - العربي ...» ص 67.
- 11) كتاب المحاضرة والمذاكرة، ص 7، 87. وانظر: أحمد شحلان «من الأدب العربي - العربي ...»، ص، 69. وتتجذر الإشارة هنا إلى أن ابن عزرا عندما يشير إلى كتاب من كتبه فإنه يصفه بأنه «مقالة» ولا يسميه كتاباً. انظر مثلاً: كتاب المحاضرة والمذاكرة، ص، 38، 39.
- 12) كتاب المحاضرة والمذاكرة، ص، 106. وانظر أيضاً: 8-7. الأثر العربي في الشعر العربي، ص، 166. الأثر العربي في الفكر اليهودي، ص، 102-104. أحمد شحلان «من الأدب العربي - العربي ...»، ص 74-68.
- "Ibn Ezra Moses" Jewish Encyclopedia . "Ibn Ezra Moses" The New Encyclopedia Britannica,vol.6.p.219-220. Judaism,p,193.
- 13) كتاب المحاضرة والمذاكرة، ص 99.
- 14) المصدر نفسه، ص 106.
- 15) المصدر نفسه، ص 186-185
- 16) المصدر نفسه، ص 93.

موقف موسى بن عزرا من البيان العربي

- (17) المصدر نفسه، ص 208. وانظر: *الأثر العربي في الفكر اليهودي*، ص 104.
- (18) *الأثر العربي في الشعر العربي*، ص 166.
- (19) *كتاب المحاضرة والمذاكرة*، ص 38.
- (20) المصدر نفسه، ص 41.
- (21) المصدر نفسه، ص 38.
- (22) المصدر نفسه، ص 55-57، وقارن ما أورده ابن عزرا هنا بما ذكره أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ في كتاب *البيان والتبيين* ، تحقيق وشرح عبدالسلام محمد هارون، القاهرة، مكتبة الخانجي، الطبعة الرابعة، بلا تاريخ، ج 3، ص 13-14، 27-29. وقارنه أيضاً بما ذكره الجاحظ عن بعض الأمم وما تمتاز به كل منها في: «مناقب الترك» ضمن «رسائل الجاحظ»، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1964، ج 1، ص 67-71. وانظر: عبدالله بن محمد بن سنان الخفاجي، سر الفصاحة، شرح وتصحيح، عبد المتعال الصعيدي، القاهرة، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده، 1969/1389، ص 40-43، 45. صاعد بن أحمد الأندلسي، طبقات الأمم، تحقيق، حياة بو علوان، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 1985، ص 33، 38-39، 40-42، 44-45، 49-51، 106، 111، 115-118، 120-121، 126. أحمد شحلان، «من الأدب العربي - العربي...»، ص 76-77.
- (23) *كتاب المحاضرة*، ص 45. وقارن هذا الكلام مع ما ذكره الجاحظ في كتاب *البيان والتبيين*، ج 3، ص 28. ورسائل الجاحظ، ج 1، ص 70.
- (24) *كتاب المحاضرة والمذاكرة*، ص 57. وانظر: محمد بن سلام الجمحي، طبقات فحول الشعراء، قرأه وشرحه محمود محمد شاكر، القاهرة، مطبعة المدنى، 1974، ج 1، ص 282-297. أحمد شحلان «من الأدب العربي - العربي...»، ص 79.
- (25) *كتاب المحاضرة والمذاكرة*، ص 55-57. وانظر: طبقات فحول الشعراء، ج 1، ص 282. طبقات الأمم، ص 115-116. أحمد شحلان «من الأدب العربي - العربي...»، ص 79.
- (26) *كتاب المحاضرة والمذاكرة*، ص 57. وانظر: *البيان والتبيين*، ج 3، ص 28.
- (27) *كتاب المحاضرة والمذاكرة*، ص 57. وانظر: طبقات الأمم، ص 120.
- (28) *كتاب المحاضرة والمذاكرة*، ص 57، وانظر: رسائل الجاحظ، ج 1، ص 74. أحمد شحلان «من الأدب العربي - العربي...»، ص 83.
- (29) *كتاب المحاضرة والمذاكرة*، ص 61. وقارن مع: طبقات الأمم، ص 118.

محمد الهدل

- (30) كتاب المحاضرة والمذاكرة، ص 61. وانظر بشأن رأي المسلمين في إعجاز القرآن: محمد بن الطيب الباقلاني، إعجاز القرآن، تحقيق السيد أحمد صقر، القاهرة، دار المعارف. الطبعة الرابعة، 1977، ص 33-50. وانظر أيضاً: أحمد شحlan «من الأدب العربي - العبري ...»، ص 86-87.
- (31) كتاب المحاضرة والمذاكرة، ص 62-63. انظر: أحمد شحlan «من الأدب العربي - العبري ...»، ص 88-89.
- (32) كتاب المحاضرة والمذاكرة، ص 68. وانظر أيضاً: الأثر العربي في الفكر اليهودي، ص 75-79. الأثر العربي في الشعر العربي، ص 1-22.
- (33) كتاب المحاضرة والمذاكرة، ص 71.
- (34) المصدر نفسه، ص، 68، 73-74. وانظر أيضاً: الأثر العربي في الفكر اليهودي، ص 23-35.
- (35) كتاب المحاضرة والمذاكرة، ص 73-74. وانظر: طبقات الأمم، ص 155-156، 203-204. أبو العباس أحمد بن القاسم ابن أبي أصيبيعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، شرح وتحقيق الدكتور نزار رضا، بيروت، دار مكتبة الحياة، 1965، ص 498.
- (36) كتاب المحاضرة والمذاكرة، ص 73، 75، 76-77. وانظر أيضاً: الأثر العربي في الشعر العربي، ص 155.
- (37) كتاب المحاضرة والمذاكرة، ص 85-86. وانظر: الأثر العربي في الفكر اليهودي، ص 86-94. الأثر العربي في الشعر العربي، ص 158-160. طبقات الأمم، ص 205.
- (38) كتاب المحاضرة والمذاكرة، ص 89.
- (39) المصدر نفسه، ص 87. وانظر: الأثر العربي في الشعر العربي، ص 154.
- (40) كتاب المحاضرة والمذاكرة، ص 39.
- (41) المصدر نفسه، ص 39-40. وانظر أيضاً: أحمد شحlan «من الأدب العربي - العبري...»، ص، 71-72.
- (42) كتاب المحاضرة والمذاكرة، ص 143.
- (43) المصدر نفسه، ص 187-188.
- (44) المصدر نفسه، ص، 39، 100، 112، 115، 168، 178، 184، 191، 207.
- (45) المصدر نفسه، ص 105.

موقف موسى بن عزرا من البيان العربي

- (46) المصدر نفسه، ص 252.
- (47) المصدر نفسه، ص 168.
- (48) المصدر نفسه، ص 171.
- (49) المصدر نفسه، ص 191. يبدو أن هناك فئة من متدينين اليهود كانت تلوم بعض علمائهم على استشهادهم في أمور تخص اللغة العربية بما هو موجود في العربية، فإن النحو الشهير أبا الوليد مروان بن جناح صاحب «كتاب اللمع» قد قال في مقدمة هذا الكتاب: «وما لم أجد عليه شاهدا مما ذكرته ووجدت الشاهد عليه من اللسان العربي لم أتخرج من الاستشهاد بواضحة، كما يتخرج من ضعف علمه وقل تمييزه من أهل زماننا لاسيما من استشعر منهم النقشاف، وارتدى بالتدین مع قلة التحصيل لحقائق الأمور. وقد رأيت سعديا يترجم اللفظة الغريبة بما يجنسها من اللفظة العربية. وقد رأيت الأوائل وهم القدوة في كل شيء يستشهدون على شرح غريب لفتنا بما جانسه من غيرها من اللغات فترثهم يفسرون كتاب الله من اللسان اليوناني، والفارسي، والعربي، والأفريقي، وغيرها من الألسن، فلما رأينا هذا منهم لم نتخرج من الاستشهاد على ما لا شاهد عليه من العبراني بما وجدناه موافقاً ومجانساً له من اللسان العربي إذ هو أكثر اللغات بعد السرياني شبهأ بلساننا» انظر في هذا: *الأثر العربي في الفكر اليهودي*، ص 28-27، 38، 40، 49. وانظر: *طبقات الأمم*، ص 38. *عيون الأنباء في طبقات الأطباء*، ص 498.
- (50) كتاب المحاضرة والمذاكرة، ص 155.
- (51) المصدر نفسه، ص 166.
- (52) المصدر نفسه، ص 173.
- (53) المصدر نفسه، ص 220.
- (54) المصدر نفسه، ص 253.
- (55) المصدر نفسه، ص 39. وانظر أيضاً: *الأثر العربي في الشعر العربي*، ص 37. أحمد شحالان، «من الأدب العربي...» ص 71-72.
- (56) كتاب المحاضرة والمذاكرة، ص 86-87.
- (57) المصدر نفسه، ص 80، 88، 93.
- (58) المصدر نفسه، ص 90-100.
- (59) المصدر نفسه، ص 93-94. وانظر ما قيل في الشعر الرديء عند العرب، وفي الدخالء على فن الشعر: محمد بن عمران المربزياني، الموشح: مأخذ العلماء على الشعراء في عدة أنواع من صناعة الشعر، تحقيق علي محمد البجاوي، القاهرة،

محمد الهدق

- دار نهضة مصر، 1965، ص 553-547. أبو علي الحسن بن رشيق القيرواني، العمدة في معasan الشعر وآدابه ونقده، تحقيق محمد معين الدين عبد الحميد، بيروت، دار الجيل، الطبعة الرابعة، 1972، ج 2، ص 238-239.
- (60) كتاب المحاضرة والمذكرة ، ص 96.
- (61) المصدر نفسه، ص 131 . وانظر: سر الفصاحة، ص 55، 57. محمد بن أحمد ابن طباطبا العلوي، كتاب عيار الشعر، تحقيق الدكتور عبدالعزيز بن ناصر المانع، الرياض، دار العلوم للطباعة والنشر/1405/1985، ص 202.
- (62) كتاب المحاضرة والمذكرة، ص 138-139، 142، وقارن ما ذكره ابن عزرا هنا بما ورد في البيان والتبيين، ج 1، 137-136، 144، 255. قدامة بن جعفر، نقد الشعر، تحقيق كمال مصطفى، القاهرة، لم تذكر دار النشر، الطبعة الثالثة، 1978/1398، ص 172-173. سر الفصاحة، ص 54، 62-56.
- (63) كتاب المحاضرة والمذكرة، ص 156 . وانظر: البيان والتبيين، ج 1، ص 112 . سر الفصاحة، ص 62، 102-101.
- (64) كتاب المحاضرة والمذكرة، ص 157 . وقارن ما أورده ابن عزرا هنا بما ورد في: البيان والتبيين، ج 1، ص 112، 205-207، 228 . عبدالله بن مسلم بن قتيبة، الشعر والشعراء، تحقيق وشرح، أحمد محمد شاكر، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثانية، 1966، ج 1، ص 76، 90 . عيار الشعر، ص 9-8، 184، 187، 209، 213 . القاضي علي بن عبدالعزيز الجرجاني، الوساطة بين المتبي وخصوصه، تحقيق وشرح، محمد أبو الفضل إبراهيم وعلى محمد البجاوي، القاهرة، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، 1966م، ص 48 . أبو هلال الحسن بن عبد الله العسكري، كتاب الصناعتين، تحقيق، علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الثانية، 1971، ص 147-148، 455، 474-475 . العمدة، ج 1، ص 217، 234، 239، ج 2، ص 117، 123.
- وبالنسبة لما ذكره ابن عزرا هنا من أن القصيدة مثلها مثل خلق الإنسان في اتصال أعضائه ببعض، انظر ما قاله الحاتمي عن هذا الموضوع عند: إبراهيم بن علي الحصري القيرواني، زهر الآداب وثمر الألباب، تحقيق، علي محمد البجاوي، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى، 1953/1372، ج 2، ص 597 . العمدة، ج 2، ص 117.
- (65) كتاب المحاضرة والمذكرة، ص 158-159 . وانظر ما ورد في البيان والتبيين، ج 1، ص 204 ج 2، ص 9، 13 . الشعر والشعراء، ج 1، ص 78 . العمدة، ج 1، ص 96، 201.

موقف موسى بن عزرا من البيان العربي

- (66) كتاب المحاضرة والمذكرة، ص 158. وانظر: البيان والتبيين، ج 1، ص 203-204. العمدة، ج 1، ص 201-202.
- (67) كتاب المحاضرة والمذكرة، ص 139. وانظر: البيان والتبيين، ج 1، ص 209. الشعر والشعراء، ج 1، ص 81. العمدة، ج 1، ص 194، 204.
- (68) كتاب المحاضرة والمذكرة، ص 159، 162، 164-165. وانظر: البيان والتبيين، ج 1، ص 105، 203-204. الحسن بن بشر الأدمي، الموازننة بين شعر أبي تمام والبحتري، تحقيق السيد أحمد صقر، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثانية، 1972/1392م، ج 1، ص 21-20، ج 2، ص 18-19. المoshج، ص 499-500. العمدة، ج 1، ص 133.
- (69) البيان والتبيين، ج 1، ص 203-204.
- (70) كتاب المحاضرة والمذكرة، ص 131-132. وقارن مع البيان والتبيين، ج 1، ص 254. رسائل الجاحظ، ج 1، ص 262. عيار الشعر، ص 203. العمدة، ج 1، ص 124، 128. عبدالقاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، قراء وعلق عليه محمود محمد شاكر، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1404/1984م، ص 52، 54، 372-373.
- (71) كتاب المحاضرة والمذكرة، ص 138-139. وانظر: البيان والتبيين، ج 1، ص 101. وقد ورد في كتاب العمدة ج 1، ص 242 «سئل بعض الأعراب من أبلغ الناس؟ فقال: أسهلهم لفظاً، وأحسنهم بديهة»، وورد في الصفحة 246 من الكتاب نفسه، قال بعضهم: «خير الكلام ما قل، ودل، وجل، ولم يمل»، وانظر أيضاً: ج 1، ص 249. الوساطة بين المتibi وخصومه، ص 24-25. دلائل الإعجاز، ص 267.
- (72) كتاب المحاضرة والمذكرة، ص 128، وانظر: البيان والتبيين، ج 1، ص 138، ج 2، ص 14-13، 18-17. عيار الشعر، ص 14. سر الفصاحة، ص 282. وانظر أيضاً: طبقات الأمم، ص 204-205.
- (73) كتاب المحاضرة والمذكرة، ص 128-129. وانظر: البيان والتبيين، ج 1، 208، 210، أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، كتاب الحيوان، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، بيروت، المجمع العلمي العربي الإسلامي، الطبعة الثالثة، 1969/1388، ج 3، ص 132. أحمد بن محمد بن عبد ربه الأندلسي، كتاب العقد الفريد، شرحه وضبطةه، أحمد أمين، وأحمد الزين، وإبراهيم الإيباري، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1969/1389، ج 2، ص 268، 274. وقد ذكر الجاحظ أن قائلاً قال لدیسیموس اليوناني الموسوس: «ما بال دیسیموس يعلم الناس الشمر ولا يستطيع قوله؟ قال: مثله مثل المسن الذي يشحذ ولا يقطع» انظر: البيان والتبيين، ج 2، ص 226. وكتاب الحيوان، ج 1، ص 290. وقد نسب ابن

محمد الهدلقي

- عبد ربه هذا القول إلى الخليل بن أحمد فقد ذكر أنه «قيل للخليل بن أحمد: مالك تروي الشعر ولا تقوله؟ قال: لأنني كالمسن أشحذ ولا أقطع» انظر: العقد الفريد، ج 2، ص 268.
- (74) كتاب المحاضرة والمذاكرة، ص 130.
- (75) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.
- (76) انظر: د . إحسان عباس، تاريخ النقد الأدبي عند العرب، بيروت، دار الثقافة، الطبعة الثانية، 1978 / 1389 ، ص 160-162، 323-321، 410-398.
- (77) كتاب المحاضرة والمذاكرة، ص 153-154. وقارن مع عيار الشعر، ص 14، 127-126.
- (78) كتاب المحاضرة والمذاكرة، ص 154.
- (79) قارن ما أورده ابن عزرا آنفًا مع كلام الجاحظ في كتاب الحيوان، ج 3، ص 311.
- (80) كتاب المحاضرة والمذاكرة، ص 154 . وانظر نماذج من الأخذ في الصفحات، 153، 244، 247، 250.
- (81) المصدر نفسه، ص 114-115. وواضح تأثر ابن عزرا الصريح بما أورده النقاد العرب الذين أشرت إليهم. انظر مثلاً: نقد الشعر، ص 58-64 . محمد بن الحسن الحاتمي، حلية المحاضرة في صناعة الشعر، تحقيق الدكتور جعفر الكتاني، بغداد، وزارة الثقافة والإعلام، دار الرشيد للنشر، 1979، ج 1، ص 195. الموازنـة بين شعر أبي تمام والبحتري، ج 1، ص 428، ج 2، ص 58. العمدة ج 1، ص 22، 25، 31، ج 2، ص 53-55، 61-62. سر الفصاحة، ص 263-265. عبدالقاهر الجرجاني، كتاب أسرار البلاغة، قراء وعلق عليه محمود محمد شاكر، جدة، دار المدى، الطبعة الأولى، 1991/1412م، 271-272.
- (82) كتاب المحاضرة والمذاكرة، ص 115-116.
- (83) المصدر نفسه، ص 116 . وانظر: كتاب أسرار البلاغة، ص 263، 267، 271.
- (84) كتاب المحاضرة والمذاكرة، ص 116.
- (85) المصدر نفسه، ص 134-135. وانظر: العقد الفريد، ج 2، 260-263 . العمدة، ج 1، ص 241-250. سر الفصاحة، ص 50 . وانظر بشأن العلل الأربع التي تحدث عنها أسطو: الموازنـة بين شعر أبي تمام والبحتري، ج 1، ص 427-426.
- (86) كتاب المحاضرة والمذاكرة، ص 186.
- (87) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

موقف موسى بن عزرا من البيان العربي

- (88) المصدر نفسه والصفحة نفسها.
- (89) المصدر نفسه، ص 186-187.
- (90) المصدر نفسه، ص 188. ويطلق ابن عزرا على كل غرض بديهي مسمى «باب» فهو يقول مثلاً: باب الاستعارة، وباب الوحي والإشارة، وهكذا على النحو الذي سار عليه ابن المعتز في كتاب البديع ، وابن رشيق في كتاب العمدة.
- (91) كتاب المحاضرة والمذاكرة، ص 189، 195، 202، 204، 209، 211، 214، 215، 217، 219، 221، 222، 225، 229، 231، 234، 239، 241، 249.
- (92) عبدالله بن المعتز، كتاب البديع، تحقيق وتعليق، أغناطيوس كراتشقوفسكي، بغداد، مكتبة المشي، 1967، ص 3-2، 64، 74-68.
- (93) المصدر نفسه، ص 2.
- (94) كتاب المحاضرة والمذاكرة، 192.
- (95) المصدر نفسه، ص 189.
- (96) المصدر نفسه والصفحة نفسها.
- (97) المصدر نفسه، ص 190-191.
- (98) المصدر نفسه، ص 191.
- (99) المصدر نفسه، ص 192.
- (100) المصدر نفسه، ص 193. وانظر: العمدة، ج 1، ص 269.
- (101) كتاب المحاضرة والمذاكرة، ص 194. وترجمة البيت من العربية إلى العربية قام بها محقق الكتاب الدكتور شعبان محمد سلام. انظر الهاشمين 1، 2 من الصفحة 194.
- (102) المصدر نفسه، ص 241.
- (103) المصدر نفسه، ص 241. وانظر: الشعر والشعراء، ج 1، ص 74-76.
- (104) لقد وهم ابن عزرا هنا فهذا البيت ليس مطلع القصيدة وإنما ترتيبه العاشر بين أبياتها ، وقد تضمنت الأبيات السابقة عليه نسيبا من ذلك قول أبي العتاهية:
بالله قولي إن سألك صادقاً أوجَدْتِ قتلي في الكتاب حلالاً
انظر: أبو العتاهية، أشعاره وأخباره، تحقيق الدكتور شكري فيصل، دمشق، مكتبة دار الملاح، 1964/1384، ص 605-603 العمدة، ج 2، ص 133.
- (105) كتاب المحاضرة والمذاكرة، ص 242-244. وانظر: الشعر والشعراء، 1، ص

- .149. 207. العمدة، ج 2، ص 65
- .244-242) كتاب المحاضرة والمذاكرة، ص 239-236.
- .247-246) المصدر نفسه، 247-246. وانظر: العمدة، ج 1، ص 236
- .42-39) كتاب المحاضرة والمذاكرة، ص 249. وانظر: العمدة، ج 2، ص 39
- .68-66) كتاب المحاضرة والمذاكرة، ص 250. وانظر: العمدة، ج 2، ص 66
- .82-80) كتاب المحاضرة والمذاكرة، ص 250. وانظر: العمدة، ج 2، ص 80
- .309-307) كتاب المحاضرة والمذاكرة، ص 252. وانظر: العمدة، ج 1، ص 280
- .257) كتاب المحاضرة والمذاكرة، ص 257
- .283-282) المصدر نفسه، ص 261-262. وانظر هذا الكلام وبيتي الشعر في «باب المثل السائر» من كتاب: العمدة، ج 1، ص 282
- .309-307) كتاب المحاضرة والمذاكرة، ص 264. وانظر: العمدة، ج 1، ص 307
- .266-264) كتاب المحاضرة والمذاكرة، ص 264
- .266-265) المصدر نفسه، ص 265
- .286-273) المصدر نفسه، ص 273
- .192-193) Judaism، طبقات الأمم، ص 202-207، وانظر: 92-72، المصدر نفسه، ص 72
- .62-61) أحمد شلحان، «من الأدب العربي - العربي ...» ص 87-86. كتاب المحاضرة والمذاكرة
- .66) كتاب المحاضرة والمذاكرة، ص 66
- .75) كتاب الحيوان، ج 1، 75
- .589، 578، 401-358) انظر: إعجاز القرآن، ص 50-53. دلائل الإعجاز، ص، 8-10، 42-38، 80-86، 42-38، 10-8، 86-80. حمد بن محمد الخطابي، بيان إعجاز القرآن، منشور ضمن «ثلاث رسائل في إعجاز القرآن»، تحقيق، د. محمد خلف الله ود. محمد زغلول سلام، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثانية/1378هـ/1968م، ص 29-21.
- .75-113) عيسى الرمانى، النكت في إعجاز القرآن، منشور ضمن «ثلاث رسائل في إعجاز القرآن»، ص 76-75، 109-113. سر الفصاحة، ص 89-90. ياقوت الحموي الرومي، معجم الأدباء، تحقيق الدكتور إحسان عباس، بيروت، دار الغرب

موقف موسى بن عزرا من البيان العربي

.325 الإسلامي، الطبعة الأولى، 1993، ج 1، ص 325.

.62) كتاب المحاضرة والمذاكرة، ص 62.

.305) معجم الأدباء، ج 1، ص 305.

.124) انظر: أبو العلاء أحمد بن عبد الله بن سليمان المعربي، الفصول والغایات في تمجيد الله والماعظ، تحقيق ، محمود حسن زناتي، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1977، صفحة العنوان، وانظر، ص 8-7.

.328-327) معجم الأدباء، ج 1، ص 327-328.

.127) أحمد شحلان، «من الأدب العربي - العربي ...»، ص 87.



مقدمة:

شكل التراث العربي القديم كلاً فكريًا واحداً ساهم في بنائه اللغويون، والفقهاء والمحدثون، والأصوليون، والبلاغيون، والنقاد والشعراء وغيرهم. والبحث البلاغي كجزء من هذا التراث، لم يكن منفصلاً عن جهود هؤلاء، وإنما ظل منفتحاً على جميع العلوم العربية كلها. وهذا ما انعكس على كثير من القضايا البلاغية كقضية المجاز التي تعتبر من أكبر المباحث إثارة لجدل الكلاميين والبلاغيين على السواء؛ إذ اتخذوا منها وسيلة أسلوبية لتفسير القرآن الكريم وكشف أسراره البينية.

ويعتبر كتاب «الأشباه والنظائر» أول مصنف يعرض للوجوه المختلفة للفظ الواحد ليظهر بعد ذلك مصطلح المجاز عند كل من أبي عبيدة (ت 210) في كتابه «مجاز القرآن»، والجاحظ (ت 255هـ) في كتابيه «الحيوان» و«البيان والتبيين»، وينمو نمواً ملحوظاً مع ابن قتيبة (276هـ) في كتابه «تأويل مشكل القرآن». لكن ما إن طالعنا القرن الهجري الرابع حتى تكامل مفهوم المجاز، وتحددت دلالته وأبعاده نتيجة للجدل الكلامي الذي دار بين الطوائف الكلامية طوال القرن الهجري الثالث.

ومن اللغويين والنحاة الذين تناولوا هذا المفهوم بالدرس والتحليل أبو الفتح عثمان بن جني (ت 391هـ). وقبل كشف تصوراته حول هذه القضية لابد أن نشير إلى أن اشتغاله باللغة والنحو لم يمنعه

من الاهتمام بالبحث البلاغي؛ إذ أفرد له أبواباً خاصة من كتابه «الخصائص». تحدث فيها عن مجموعة من الظواهر البلاغية نحو: الحذف، والزيادة؛ والتقديم والتأخير، والتحريف، والاستعارة، والحقيقة، والمجاز وغير ذلك.

وسنحاول من خلال هذه المقالة دراسة قضية المجاز، باعتبارها قطب التفكير البلاغي لدى هذا اللغوي، من جهتين متلازمتين ومتكمالتين هما:

- 1/ المجاز باعتباره مبحثاً بلاغياً.
- 2/ المجاز باعتباره مبحثاً كلامياً.

1/ المجاز باعتباره مبحثاً بلاغياً:

عرف البحث البلاغي في القرن الهجري الرابع تطوراً ملحوظاً؛ إذ تكاملت فيه الاصطلاحات البلاغية، وتحددت أبعادها دلالاتها. وأصبح المجاز بذلك يراد به قسيماً للحقيقة، بعد ما كانت دلالته تتحدد في الكيفية التي يعبر بها عن المعنى ويفسر بها كما نجد ذلك عند أبي عبيدة في كتابه «مجاز القرآن»⁽¹⁾. وهو المعنى نفسه الذي نجده عند ابن قتيبة في كتابه «تأويل مشكل القرآن»؛ إذ يعرف المجاز بقوله: «وللعرب المجازات في الكلام، ومعناها طرق القول وما آخذه»⁽²⁾.

إذا كان الأمر كذلك، فما هو المفهوم البلاغي الذي ارتضاه ابن جني للحقيقة والمجاز؟ وما هي وظائف المجاز؟ وما علاقته بباقي الظواهر البلاغية الأخرى كالتشبيه، والاستعارة والكتابية؟

1/ تعريف الحقيقة والمجاز:

أفرد ابن جني بباباً قيماً من كتابه «الخصائص» خصه للحديث

قضية المجاز وأبعادها البلاغية والكلامية

عن «شجاعة اللغة العربية». تناول فيه مجموعة من الظواهر البلاغية: كالحذف، والزيادة، والتقديم، والتأخير والتعريف. ثم عقد باباً خاصاً دعاه: باب في «فرق بين الحقيقة والمجاز»، فجمع بين الحقيقة والمجاز وعرف كل واحد منهما.

يقول معرفاً الحقيقة: «ما أقر في الاستعمال على أصل وضعه في اللغة»⁽³⁾. وعرف المجاز بقوله: «والمجاز ما كان بضد ذلك»⁽⁴⁾.

ويلاحظ أن ابن جني عرف الحقيقة، وأكثى في تعريفه للمجاز بالإشارة إلى أنه ضد الحقيقة، إدراكاً منه أن الأشياء بأضدادها كما يقال. وكأنه يريد أن يقول: والمجاز ما لم يقر في الاستعمال على أصل وضعه في اللغة.

وإذا كان المجاز - باعتباره اصطلاحاً بلاغياً - لا يتحقق إلا بتحقق ثلاثة عناصر أساسية هي: النقل، والعلاقة، والقرينة، فإن تعريف ابن جني للمجاز وإن خلا من ذكر تلك العناصر، فإن تحليلاته للأمثلة التي ساقها دليلاً على مجازية بعض الأساليب اللغوية والقرائية تثبت ذلك وتوضحه. فمفهوم «النقل» لم يرد عنده؛ ولكن كلامه في التعريف أفاد النقل من الحقيقة التي وضعت لها الكلمة إلى المجاز؛ إذ يقر أولاً بالحقيقة اللغوية للكلام، أي استعمال اللفظ في معناه الموضوع له في اللغة نحو قولنا أسد للحيوان المعروف، والشمس للكوكب المعروف. لكن الاستعمال اللغوي لهذه الكلمات يخرجها من وضعها الأصلي إلى وضع آخر لتكتسب بذلك معنى جديداً. وهو ما أسماه ابن جني بالمجاز.

من هذا المنطلق يمكن القول: إن ابن جني يقر بالوضع قبل الاستعمال جرياً على مذهبه الاعتزالي. ولذلك «فالاستعمال الحقيقي - عنده - أصل سابق على الاستعمال المجازي. والمجاز متفرع عن الحقيقة»⁽⁵⁾. وبهذا الاعتبار يخرج ابن جني الحقيقة العرفية والشرعية من مفهوم الحقيقة ليلحقها بالمجاز.

أما عن تحقق القرينة - التي تمنع من إيراد المعنى الأصلي، فإن ابن جني أفصح عنها بقوله: «لكن لا يفضي إلى ذلك - أي المجاز - إلا بقرينة تسقط الشبهة»⁽⁶⁾. ويقول مرة أخرى «ولو عري الكلام من دليل يوضح الحال لم يقع عليه بحر، لما فيه من التعجرف في المقال من غير إيضاح ولا بيان. ألا ترى أن لو قال رأيت بحراً وهو يريد الفرس لم يعلم بذلك غرضه، فلم يجر قوله، لأنه إلباس وإنجاز على الناس»⁽⁷⁾.

أما عن العلاقة التي اشتطرتها البيانيون المتأخرون للانتقال من المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي، فإن ابن جني لم يفصح عنها في تعريفه للمجاز؛ وإنما هي مستمدّة من اشتراطه التشبيه أصلًا لازمًا في كل تجوز في الكلام كما سنرى ذلك في حديثه عن وظائف المجاز.

وإذ يقسم ابن جني الكلام إلى حقيقة ومجاز، فإن ابن القيم الجوزية يرى في ذلك فساداً يتضمن إثبات الشيء ونفيه؛ ذلك «أن تقسيم الألفاظ مستعملة فيما وضعت له، وألفاظ مستعملة في غير ما وضعت له تقسيم فاسد يتضمن إثبات الشيء ونفيه. فإن وضع اللفظ للمعنى هو تخصيص له بحيث إذا استعمل، فهم منه ذلك المعنى، ولا يعرف للوضع معنى غير ذلك. ففهم المعنى الذي سميتمه أو سميتم اللفظ الدال عليه حقيقة، واستعماله على حسب اصطلاحكم مجازاً مع نفي الوضع جمع بين التقيضين»⁽⁸⁾.

ولعل رفض هذا التقسيم من قبل ابن القيم، وقوله من قبل ابن جني وغيره تحكمه اعتبارات كلامية ومذهبية تجسدت في شكل صراع تاريخي بين المعتزلة والأشاعرة. سనق على بعض مظاهره في القسم الثاني من هذا المقال.

2/ وظائف المجاز:

بعد تعريفه للحقيقة والمجاز، بين ابن جني أهم الوظائف التي يؤديها التعبير المجازي بقوله: «إنما يقع المجاز ويعدل إليه عن

قضية المجاز وأبعادها البلاغية والكلامية

الحقيقة لمعان ثلاثة، وهي الاتساع، والتوكيد، والتشبيه، فإن عدم هذه الأوصاف كانت الحقيقة البتة⁽⁹⁾.

ولقد حرص ابن جني على إبراز هذه المعاني الثلاثة من خلال مجموعة من الأمثلة ساقها دليلاً على ما ذهب إليه: «فمن ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم في الفرس: «هو بحر». فالمعاني الثلاثة موجودة فيه. أما الاتساع فلأنه زاد في أسماء الفرس التي هي فرس وطرف وجاد ونحوها البحر، حتى إنه إن احتج إلىه في شعر أو سجع استعمل استعمال بقية تلك الأسماء؛ لكن لا يفضي إلى ذلك إلا بقرينة تسقط الشبه، وذلك كأن يقول الشاعر:

عَلَوْتَ مَطَا جَوَادِكَ يَوْمَ يَوْمٍ وَقَدْ ثُمِّدَ الْجِيَادُ فَكَانَ بَحْرًا

وكان يقول الساجع: فرسك هذا إذا سما بفترته كان فجراً، وإذا جرى إلى غايته كان بحراً، ونحو ذلك. ولو عري الكلام من دليل يوضح الحال لم يقع عليه بحر، لما فيه من التعجّر في المقال من غير إيضاح ولا بيان. ألا ترى أن لو قال رأيت بحراً وهو يريد الفرس لم يعلم بذلك غرضه، فلم يجر قوله؛ لأنه إلباس، وإلغاز على الناس.

وأما التشبيه فلأن جريه يجري في الكثرة مجرى مائه.

وأما التوكيد فلأنه شبه العرض بالجوهر، وهو أثبت في النفوس منه، والشبه في العرض منافية عنه ألا ترى أن من الناس من دفع الأعراض، وليس أحد دفع الجواهر⁽¹⁰⁾.

وضع ابن جني من خلال المثال السابق شروطاً إذا تحققت في الكلام صار مجازاً وهي الاتساع، والتوكيد، والتشبيه. وهو أمر وإن سلم به السيوطي في كتابه «المزهر»⁽¹¹⁾، فإن ابن الأثير في كتابه «المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر» قد رد ذلك من وجوه مختلفة⁽¹²⁾.

وإذ جعل ابن جني التشبيه من لوازם المجاز، فإنه أقر ضمناً بضرورة وجود علاقة بين المعنى الحقيقي، والمعنى المجازي. وهذا ما

يتبيّن من خلال إثبات التشبيه في المثال السابق بين جري الفرس وماء البحر.

أما اعتبار قول النبي صلى الله عليه وسلم في الفرس «هو بحر» مجازاً، فقد عده القاضي الجرجاني في وساطته تشبيهاً لا استعارة فيه⁽¹³⁾. وقد جوز عبدالقاهر الجرجاني أن يكون مثل هذا المثال استعارة إذا كان المشبه به نكرة ووقع خبراً، وغمض فيه مكان حرف التشبيه⁽¹⁴⁾. ومن ثمة فهو يقرر صحة كون التشبيه مجازاً. ويكون حينئذ على وفاق مع ما ذكره ابن جني⁽¹⁵⁾.

3/ صور المجاز وأشكال التصنيف:

توزعت دلالة المجاز في مسارها التاريخي بين اتجاهين⁽¹⁶⁾:

❖ اتجاه لغوي: شرعه أبو عبيدة. وأخذ معه المجاز دلالة عامة⁽¹⁷⁾

تسوّعه صنفين من الصور:

- مجازات عبارة عن إشكالات ذات طابع تاريخي تتعلق بتطور اللغة معجماً، ولهجات، وتقنيات كتابة⁽¹⁸⁾.

- مجازات نصية معظمها يشير إلى إشكالات داخل البناء النحوی. وتتعلق بمدى تماسك الجمل داخلياً مثل التقديم والتأخير، والحدف والاختصار، والتكرار، واختلاف الضمائر وغير ذلك من الإجراءات التركيبية⁽¹⁹⁾، وببعضها الآخر يتصل بنقل الدلالة ومخالفتها المعنى لظاهر القول، وإلحاق العوالم والمفاهيم بعضها ببعض. ويرتبط هذا المستوى بما أدخله أبو عبيدة ضمن اختلاف الضمائر، والالتفات، والمجاز المرسل، والحدف، وصور تبادل الأدوات⁽²⁰⁾.

❖ اتجاه كلامي: مرتبط بالأسئلة الكلامية والإعجازية التي أثارها النص القرآني. وقد جسد هذا الاتجاه في بدايته ابن قتيبة الذي تجاوز مرحلة ملاحظة الظاهرة إلى محاولة القيام بعمل اخزالي

قضية المجاز وأبعادها البلاغية والكلامية

لصور المجاز ضمن مقولات كبرى وتفسير فعاليتها في إطار سؤال الإعجاز والكلام. يقول: «وللعربي المجازات في الكلام⁽²¹⁾، ومعناها طرق القول وما خذله، وفيها الاستعارة، والقلب، والتأخير، والتكرار، والإظهار، والإفصاح، والإيضاح، والتمثيل، والتقديم، والحدف، والإخفاء والتعريف، والكناية، ومخاطبة الواحد بخاطبة الجميع...»⁽²²⁾.

فقد قلس ابن قتيبة من بعد اللغوي للمجاز، وأدمجه في نسق جديد يتصل بتبرير الإعجاز لصالح الأسئلة البلاغية والنصية⁽²³⁾.

ويبدو أن ابن جني دفع بهذا الاتجاه الكلامي إلى أقصاه على الأقل حين ربط السؤال البلاغي بهموم أخرى غير بلاغية. والذي يهمنا في هذا الإطار أنه نوع من صور المجاز وصرح بكثرتها؛ لكنه اكتفى بحصرها في نماذج معينة. يقول: «ومن المجاز كثير من باب الشجاعة في اللغة من الحدف، والزيادات، والتقديم، والتأخير والحمل على المعنى، والتعريف»⁽²⁴⁾.

ويلاحظ أن هذه الصور لا تتعلق بالزيادات والنقسان في تركيب الكلام؛ بل تتسع لتشمل كل صور النقل والإلحاق الدلاليين. فقد جعل من التشبيه أحد أوصاف المجاز الأساسية. وأدرج الاستعارة ضمن نسقه العام: كما يتضح من خلال تعليقه على هذا البيت:

وَوَجْهٌ كَانَ الشَّمْسَ حَلَّتْ رِدَاعَهَا عَلَيْهِ نَقِيَ اللَّوْنُ لَمْ يَتَحَدَّدِ
جعل للشمس رداء وهو جوهر لأنَّه أبلغ في النور الذي هو العرض. وهذه الاستعارات كلها داخلة تحت المجاز⁽²⁵⁾.

والحاصل من كل ما سبق، أن مفهوم المجاز عند ابن جني ظل محتفظاً على دلالته العامة التي يتدخل فيها مع مجموعة من الصور البلاغية الأخرى رغم ما قد يلاحظ من نزوع عام نحو التجريد والتصنيف.

ولعل أهمية الخطوة التي مثلها ابن جني ومن على شاكلته إنما تكمن في التمييز بين البعد الشعري والإبداعي للمجاز، والبعد اللغوي التاريخي⁽²⁶⁾.

11/ المجاز باعتباره مبحثاً كلامياً:

يمكن القول: إن تاريخ الحقيقة والمجاز هو جزء من تاريخ علم الكلام، بل هو قطبه ولبابه⁽²⁷⁾. لذلك لا يمكن أن نفصل البحث البلاغي العربي عن خلفياته المعرفية والكلامية. ولعل هذا ما يفسر أن البلاغة تبدأ حين ينتهي علم الكلام. وليس الانتهاء هنا بمعنى الفصل والقطيعة، ولكنه يعني الاستمرارية والارتباط الوثيق بين ما هو كلامي وبلاجي.

وقد سارع البعض ممن تصدى لتأويل النصوص المتعلقة بالدين إلى الاحتماء بعلم الكلام وعيّاً منهم أن العلم باللغة وحده لا يكفي في هذا الباب.. يقول الجاحظ بهذا الصدد: «لو كان أعلم الناس باللغة لم ينفعك في باب الدين حتى يكون عالماً بالكلام»⁽²⁸⁾.

ويعتبر المجاز من أهم القضايا الخلافية بين المتكلمين واللغويين، والبلغيين، والأصوليين، وغيرهم. وقد انقسموا حوله إلى ثلاثة شيوخ: نفاة مع الظاهيرية وابن تيمية (ت 728هـ) وابن القيم (ت 751هـ)، وغلاة مثبتة مع المعتزلة، ومعتدلة متوسطة مع الأشاعرة. وقد أشار إلى هذه الاتجاهات عبدالقاهر الجرجاني - وهو أشهر عري معتمد - بقوله: «ومن قدح في المجاز وهم أن يصفه بغير الصدق فقد خبط خبطاً عظيماً، وتهدف لما لا يخفى... وقد اقتسمه البلاء فيه من جانبي الإفراط والتفريط، فمن مفرور مفرى بنفيه دفعة، والبراءة منه جملة... وأخر يغلو فيه ويفرط، ويتجاوز حده ويختلط، فيعدل عن الظاهر والمعنى عليه، ويسمون نفسه التعمق في التأويل ولا سبب يدعو إليه...»⁽²⁹⁾.

قضية المجاز وأبعادها البلاغية والكلامية

ولم تكن هذه الانقسامات ذات طابع لفوي فحسب؛ بل هي خلافات عقائدية وكلامية في عميقها الحقيقى. وسنعمل على بيان البعض من ذلك من خلال الوقوف على أثر الاعتزال في مبحث المجاز لدى أبي الفتح بن جنى. ونمهد لذلك ببيان موقفه من اللغة وأصلها للارتباط الوثيق بينهما.

1/ مفهوم اللغة:

يعرف ابن جنى اللغة بقوله: «عبارة عن أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم»⁽³⁰⁾.

يفيد هذا التعريف أن الألفاظ والأسماء، إنما وضعت للإشارة إلى المسميات وأجناس الأشياء. وهذه نظرة معتزلية تؤكد أن هنالك وضعًا للألفاظ متقدماً على الاستعمال⁽³¹⁾.

2/ نشأة اللغة:

وأشار ابن جنى إلى أن اللغة في أصلها إنما نشأت عن تقليد الأصوات الطبيعية⁽³²⁾. وهذا أمر ينسجم وحقيقة المتكلم في تصور المعتزلة الذي يرجع إلى فعل الكلام لا من قام بالكلام. بمعنى: أن كلام الله فعل لكن من غير حاجة إلى جارحة. وهذه رؤية ترتكز على مبدأ قياس الغائب على الشاهد⁽³³⁾.

3/ أصل اللغة:

لا يمكن أن نفصل قضية المجاز عن تصور ابن جنى للغة والمواضعات اللغوية. فرغم مرجعيته الاعتزالية⁽³⁴⁾. فإنه لم يستقر على رأي واحد بخصوص أصل اللغة أهي توقيف أم اصطلاح؟. فقد قرر بداية بأن اللغة اصطلاحية: «هذا موضع محوج إلى فضل تأمل غير أن أكثر أهل النظر على أن أصل اللغة إنما هو تواضع واصطلاح لا وحي»⁽³⁵⁾. ثم عادة ثانية فسلم بالتوقيف والإلهام استناداً إلى قوله

تعالى: «وعلم آدم الأسماء كلها». فقال: «واعلم فيما بعد، أنني على تقادم الوقت، دائم التنوير والبحث عن هذا الوضع، وذلك أنني إذا تأملت حال هذه اللغة الشريفة، الكريمة اللطيفة، وجدت فيها من الحكمة والدقة والإلهاف والرقى ما يملك على جانب الفكر (...). وانضاف إلى ذلك وراء الأخبار المأثورة بأنها من عند الله، تقوى في نفسي اعتقاد كونها توقيقاً من الله سبحانه»⁽³⁶⁾. وهكذا يبدو أن ابن جني قال بالاصطلاح والتوكيف معاً. وهذا لا ينافي مرجعياته التي تؤكد على التطور التاريخي لمعنى الكلمات اللغوية وتتجددتها، ونقل أسماء الأشياء من معنى إلى آخر، ليقود هذا النقل في الأخير إلى مفهوم المجاز⁽³⁷⁾.

4/ المجاز وتأمين الاعتقادات الدينية:

إذا كان ابن جني في تصوره اللغة وأصلها ثم الكلام قد صدر عن رؤية اعتزالية، فإن ذلك سينعكس لا محالة على تصوره للمجاز.

وببناء على هذا يمكن القول: إن التوسل بالمجاز، بحمل الكلام على غير ظاهره، يعتبر شكلاً من أشكال الجدل الكلامي الذي أثاره المعتزلة والأشاعرة وغيرهما في الفكر العربي الوسيط. فقد خاضوا في آيات الصفات الإلهية التي ورد فيها ذكر الوجه، واليد، والساقي وغيرهما، فتناولوها بالتأويل جرياً على مذهبهم في نفي الصفات، وتتجنبوا لكل ما من شأنه أن يوقعهم في التشبيه والتجسيم. لهذا نجد ابن جني قد عقد باباً خصه لما يؤمنه علم العربية من الاعتقادات الدينية، وصفه بقوله: «اعلم أن هذا الباب من أشرف أبواب هذا الكتاب، وأن الانتفاع به ليس إلى غاية ولا وراءه من نهاية. وذلك أن أكثر من ظل من أهل الشريعة عن القصد فيها، وحاد عن الطريقة المثلث إليها، فإما استهواه واستخف حلمه، ضعفه في هذه اللغة الكريمة الشريفة التي خطب الكافة بها، وعرضت عليها الجنة والنار من حواشيه وأحناها»⁽³⁸⁾. وحاز عليهم بها وعنها (...). ولو كان لهم

قضية المجاز وأبعادها البلاغية والكلامية

أنس بهذه اللغة الشريفة أو تصرف فيها أو مزاولة لها لحمتهم السعادة بها ما أصارتهم الشقة إليه بالبعد عنها»⁽³⁹⁾.

إن المعرفة الحقة بعلم العربية هو السبيل الوحيد لتجنب التشبيه والتجمسي، وهو الأداة الحقة لتأويل النصوص الدينية التي يوهمها ظاهرها بذلك.

5/ المجاز والتأويل:

لما كان علم العربية هو المؤمن للاعتقادات الدينية من الشرك، فإن المجاز في تصور ابن جني هو الوسيلة والطريقة المثلى إلى ذلك. ولهذا نجده يقول: «وطريق ذلك أن هذه اللغة أكثرها جار على المجاز. وقلما يخرج الشيء منها على الحقيقة»⁽⁴⁰⁾. أبرز فيه «أن اللغة مقبرة للمجازات»⁽⁴¹⁾، وذلك بقوله: «اعلم أن أكثر اللغة مع تأمله مجاز لا حقيقة»⁽⁴²⁾. فقد أقر أولاً أن أكثر اللغة العربية مجاز لا حقيقة، ثم خصص حكمه «وذلك عامة الأفعال»⁽⁴³⁾.

فالمجاز، إذاً، هو الوسيلة الأسلوبية لتأويل النصوص الدينية التي تؤدي إلى التشبيه. ولذلك نلقيه ينبع على الظاهورية الذين يكتفون بالتسليم بظاهر الآيات القرآنية وإثباتات الصفات. ومقابل ذلك يتمسك بالتأويل فيقول: «وأما قول من طفى به جهله، وغلبت عليه شقوته حتى قال في قوله الله تعالى: ﴿يُومٌ تُكَشَّفُ عَنْ سَاقِ﴾ أنه أراد به عضو القديم وأنها جوهر كهذه الجواهر الشاغلة للأماكن، وأنها ذات شعر، وكذا وكذا مما تتابعوا في شناعته وركسوا في غوايته فامر نحمد الله على أن نزهنا عن الإللام بحراء، وإنما الساق هنا يراد به شدة الأمر، كقولهم قد قامت الحرب على ساق. ولسنا ندفع مع ذلك أن الساق إذا أريدت بها الشدة فإنما هي مشبهة بالساق هذه التي تعلق، وأنه إنما قيل ذلك لأن الساق هي الحاملة للجملة، المخصصة لها فذكرت هنا

لذلك تشبيهاً وتثنيناً. فاما أن تكون للقديم تعالى جارحة ساق او غيرها، فنعود بالله من اعتقاده أو الاجتياز ببطواره⁽⁴⁴⁾.

فقد تبين أن ابن جني يصدر في تصوّره للمجاز عن رؤية اعتزالية حول الكلام الإلهي فهو قدّيم أم محدث، وحول الصفات الإلهية. ولذلك بالغ انسجاماً مع هذه المرجعية، في القول: إن أكثر اللغة العربية مجاز؛ بل إنه أغرب وذهب أبعد من ذلك إلى أن الجملة العربية المشكّلة من فعل وفاعل ومفعول به فيها أكثر من مجاز واحد. الأول من جهة الفعل، والثاني في المفعول نفسه.

5-1 / المجاز من جهة الفعل:

وقد مثل له بقوله: «اعلم أن أكثر اللغة مع تأمله مجاز لا حقيقة. وذلك عامة الأفعال؛ نحو قام زيد، وقعد عمر، وانطلق بشر، وجاء الصيف، وانهزم الشتاء. إلا ترى أن الفعل يفad منه معنى الجنسية، فقولك قام زيد، معناه: كان منه القيام أي هذا الجنس من الفعل. ومعلوم أنه لم يكن منه جميع القيام، وكيف يكون ذلك وهو جنس، والجنس يطبق جميع الماضي، وجميع الحاضر، وجميع الآتي الكائنات من كل من وجد منه القيام. ومعلوم أنه لا يجتمع لإنسان واحد في وقت واحد ولا في مائة ألف سنة مضاعفة القيام كله الداخل تحت الوهم؛ هذا محال عند كل ذي لب. فإذا كان كذلك علمت «أن قام زيد» مجاز لا حقيقة، وإنما هو على وضع الكل موضع البعض للاتساع، والبالغة، وتشبه القليل بالكثير. وبدل على انتظام ذلك لجميع جنسه أنك تعمله في جميع أجزاء ذلك الفعل فتقول: قمت قوماً وقومتين، ومائة قوماً...»⁽⁴⁵⁾.

اعتمد ابن جني في قوله بالتجوز من جهة الفعل، على رأي شيخه أبي علي الفارسي الذي أشار إليه بقوله: «قال لي أبو علي: قولنا قام زيد بمنزلة قولنا خرجت فإذا الأسد / ومعناه أن قولهم: خرجت فإذا الأسد تعريفه هنا تعريف الجنس، كقولك: الأسد أشد من

قضية المجاز وأبعادها البلاغية والكلامية

الذئب، وأنت لا تزيد أنك خرجمت وجميع الأسد الذي يتناولها الوهم على الباب. هذا مجال واعتقاده اختلال، وإنما أردت خرجمت فإذا واحد من هذا الجنس بالباب. فوضعت لفظ الجماعة على الواحد مجازاً، لما فيه من الاتساع والتوكيد والتشبيه»⁽⁴⁶⁾.

ولم يقر ابن جني الاستعمال المجازي للفعل في أساليب اللغة فقط؛ بل وفي أفسح الكلام وهو القرآن الكريم. وكذلك علم الله قيام زيد مجاز أيضاً، لأنه ليست الحال التي علم عليها قيام زيد هي الحال التي علم عليها قيام عمرو...»⁽⁴⁷⁾.

إذا جاز ما أثبته ابن جني في النص أعلاه، فإن المتكلم لن يتخلص من المجاز في جميع ما يقوله. وهذا بالضرورة «يستلزم تعبير الخالق سبحانه عن التكلم بالحقيقة أمراً أو خبراً، فإن أوامرله سبحانه كلها بالأفعال، وأخباره عن نفسه وخلقه عامة بالأفعال (...). وإذا كانت هذه - يقصد الأفعال - مجازاً فكيف يصنع من أراد أن يتكلم بالحقيقة...»⁽⁴⁸⁾.

2/ المجاز من جهة المفعول:

مثل له ابن جني بقوله: «... وكذلك قولك ضربت عمراً مجازاً أيضاً من غير جهة التجوز في الفعل - وذلك إنما فعلت بعض الضرب لا جميعه - ولكن من جهة أخرى؛ وهو أنك إنما ضربت بعضه لا جميعه، ألا تراك تقول: ضربت زيداً ولعلك إنما ضربت يده أو إصبعه أو ناحية من نواحي جسده؛ ولهذا إذا احتاط الإنسان واستظره جاء ببدل البعض فقال: ضربت زيداً وجهه أو رأسه...»⁽⁴⁹⁾. وبرغم احتياط الإنسان في كلامه وتقييده له بالبدل كقولنا ضربت زيداً وجهه أو رأسه لا رأسه كله، فإنه مع ذلك في تصور ابن جني مجاز. يقول بهذا الصدد: «ألا تراه قد يقول: ضربت زيداً رأسه فيبدل ل الاحتياط، وهو إنما ضرب ناحية من رأسه لا رأسه كله. ولهذا ما يحتاط بعضهم في نحو هذا، فيقول: ضربت زيداً وجهه الأيمن أو ضربته أعلى رأسه

الأسمى. لأن أعلى رأسه قد يختلف أحواله فيكون بعضه أرفع من بعض»⁽⁵⁰⁾.

يفيدنا هذا النص في الإشارة إلى أن المجاز واقع في اللغة من جوانب متعددة: من الأفعال والمفاعيل، والتوابع كما رأينا في مجاز البدل. وبذلك يتسع مفهوم المجاز عند ابن جني ليشمل بعض الأساليب اللغوية وال نحوية.

6/ توكيد المجاز ومسألة الكلام الإلهي:

تعتبر مسألة التوكيد من المباحث اللغوية والبلاغية التي أثارت جدالاً بين اللغويين، والبلاغيين، والمتكلمين وغيرهم. وقد أشار ابن قتيبة بهذا الخصوص إلى: «أن أفعال المجاز لا تخرج منها المصادر ولا تؤكّد بالتكلّر فتقول: أراد الحائط أن يسقط ولا تقول: أراد الحائط أن يسقط إرادة شديدة. وقالت الشجرة فماتت، ولا تقول قالت الشجرة فماتت قولًا شديداً. والله تعالى يقول: ﴿وَكَلَمُ اللَّهِ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾ فوكد بالمصدر معنى الكلام، ونفى عنه المجاز»⁽⁵¹⁾.

يفهم من خلال هذا النص أن تقوية الكلام بالتأكيد من علامات الحقيقة. وهو أمر وإن سلم به ابن القيم⁽⁵²⁾، فإن ابن جني، جرياً على مذهبـهـ فيـ الـاعـتـزالـ، يـعتـبرـ وـقـوعـ التـوكـيدـ فـيـ هـذـهـ لـغـةـ أـقـوىـ دـلـيلـ عـلـىـ شـيـاعـ الـمجـازـ فـيـهاـ وـاشـتمـالـهـ عـلـيـهاـ. حـتـىـ إـنـ أـهـلـ الـعـرـبـيـةـ أـفـرـدـواـ بـاـبـاـ لـعـنـاـيـتـهـ بـهـ وـكـوـنـهـ مـاـ لـاـ يـضـاعـ وـلـاـ يـهـمـ مـثـلـهـ كـمـاـ أـفـرـدـواـ لـكـلـ مـعـنـىـ أـهـمـهـمـ بـاـبـاـ، كـالـصـفـةـ، وـالـعـطـفـ، وـالـإـضـافـةـ، وـالـنـدـاءـ، وـنـحـوـ ذـلـكـ...»⁽⁵³⁾.

وبهذا الاعتبار فإن التوكيد عند ابن جني لا يحول المجاز إلى حقيقة؛ بل على العكس من ذلك يقوي ويدعم صفاتـهـ المـجـازـيةـ. يقول بهذاـ الخـصـوصـ: «وـيـدـلـكـ عـلـىـ لـحـاقـ الـمجـازـ بـالـحـقـيـقـةـ عـنـهـمـ وـسـلـوكـهـ طـرـيقـةـ فـيـ أـنـفـسـهـمـ أـنـ الـعـرـبـ قـدـ وـكـدـتـهـ كـمـاـ وـكـدـتـ الـحـقـيـقـةـ، وـذـلـكـ قـوـلـ الفـرـزـدقـ:

قضية المجاز وأبعادها البلاغية والكلامية

عَشِيَّةً سَالَ الْمُرِيدَانِ كِلَاهُمَا سَحَابَةً مَوْتٍ بِالسَّيُوفِ الصَّوَارِمِ
«إنما هو مرید واحد، فثناء مجازاً لما يتصل به من مجاورة، ثم
إنه مع ذلك وكده وإن كان مجازاً...»⁽⁵⁴⁾.

وقد تبدو الصلة بين قضية لغوية وبلاغية - كقضية المجاز - وبين مسألة الكلام الإلهي بعيدة جداً، إلا أن آراء ابن جني بخصوص توکيد المجاز تعكس ذلك بوضوح.

وتعتبر الآية الكريمة «وَكَلَمُ اللَّهِ مُوسَى تَكْلِيمًا»⁽⁵⁵⁾ من الآيات التي اشتدت حولها الخصومة بين المتكلمين. وقد عدما أهل السنة من قبيل الحقيقة؛ ذلك أن أفعال المجاز - فيما يشير ابن قتيبة لا تخرج عن المصادر ولا تؤكّد بالتكرار أو غيره⁽⁵⁶⁾؛ إذ إن فعل التكلم في هذه الآية أكّد باستخدام المصدر وهو «التكليم» فخرج بذلك عن نطاق المجاز ودخل في دائرة الحقيقة.

وإذا كان الأمر كذلك بالنسبة لأهل السنة، فإن ابن جني - كمعتزمي - اعتبر تلك الآية مجازاً، ومثل بها توکيد المجاز بقوله: «ومثل توکيد المجاز فيما مضى قولنا: قام زيد قياماً. وجلس عمرو جلوساً، وذهب سعيد ذهاباً، ونحو ذلك لأن قولنا: قام زيد ونحو ذلك قد قدمنا الدليل على أنه مجاز. وهو مع ذلك مؤكّد بال المصدر. فهذا توکيد المجاز كما ترى. وكذلك أيضاً يكون قوله سبحانه: «وَكَلَمُ اللَّهِ مُوسَى تَكْلِيمًا» من هذا الوجه مجازاً على ما مضى...»⁽⁵⁷⁾.

إن ابن جني وإن اعتبر قوله تعالى: «وَكَلَمُ اللَّهِ مُوسَى تَكْلِيمًا» مجازاً من جهة توکيد المصدر، فإنه عدّها حقيقة من جهة الكلام: فذكر أن نسبة الكلام إلى الله سبحانه حقيقة لا مجازاً. يقول: «... وأما قول الله عز وجل: «وَكَلَمُ اللَّهِ مُوسَى تَكْلِيمًا» فليس من باب المجاز في الكلام بل هو حقيقة..»⁽⁵⁸⁾.

يمنحك هذا الرأي انطباعاً مفاده أن المعتزلة وإن سلمت بحقيقة

الكلام، فإن كيفيته تظل بالنسبة إليهم محل خلاف، وقد ذهب أبو الحسن الأشعري - بهذا الخصوص - أن الله خلق موسى كلاماً في الشجرة فكلم به، وأحدثه ثم صار متكلماً به. وهذا ما لم يسلم به ابن جني؛ إذ أشار إلى أن الكلام لو كان في الشجرة لكان أحق بنسبة الكلام إليها على سبيل الحقيقة⁽⁵⁹⁾. بالإضافة إلى «أن المتكلم منا إنما يستحق هذه الصفة بكونه متكلماً لا غير، لأنه أحدثه في آلة نطقه، وإن كان لا يكون متكلماً حتى يحرك به آلات نطقه...»⁽⁶⁰⁾.

ولعل هذا الرأي ينسجم و موقف المعتزلة من مسألة الكلام الإلهي؛ إذ إن «كلام الله تعالى هو فعل، ومعنى وصفنا الله تعالى بأنه متكلم أنه فعل الكلام، لكن من غير حاجة إلى جارحة أو أدلة...»⁽⁶¹⁾. وهذا المعتقد هو الذي أدى بالمعتزلة إلى «اعتقاد أن القرآن مخلوق لأنه مؤلف من حروف منظومة، وأصوات مقطعة، يتقدم بعضها بعضاً وله بداية وله نهاية...»⁽⁶²⁾.

ومن الآيات القرآنية التي تناولها ابن جني بالدرس والتحليل قوله تعالى: «فَوْفُوقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ»⁽⁶³⁾. وقد أثبت أهل السنة صفة العلم لله سبحانه وتعالى مع تزييه عن المثل والتشبيه لقوله تعالى: «لَيْسَ كَمُثْلِهِ شَيْءٌ». في حين تناولها المعتزلة بالتأويل ونفوا عن الله عز وجل صفة العلم جرياً على مذهبهم في نفي الصفات. يقول ابن جني بهذا الخصوص «فَأَمَّا قَوْلُهُ سَبَحَانَهُ: «فَوْفُوقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ» فَحَقِيقَةٌ لَا مَجَازٌ؛ وَذَلِكَ أَنَّهُ سَبَحَانَهُ لَيْسَ عَالَمًا بِعِلْمٍ، فَهُوَ إِذَا عَلِمَ الَّذِي ضُرِقَ ذُرْيَ الْعِلُومِ أَجْمَعِينَ. وَلَذِكَ لَمْ يَقُلْ: «فَوْفُوقَ كُلِّ عَالَمٍ عَلِيمٍ - لَأَنَّهُ - عَزَّ اسْمُهُ - عَالَمٌ، وَلَا عَالَمٌ فَوْفُوقٌ»⁽⁶⁴⁾.

وقد بنى ابن جني كلامه بخصوصه صفة العلم على أصل من أصول المعتزلة حاصله أن الله سبحانه وتعالى لا يدخل في «ذى العلم»؛ وإنما هو عالم بذاته لا يعلم زائد على ذاته كما يقول أهل السنة. وعلى

قضية المجاز وأبعادها البلاغية والكلامية

ذلك، فالآلية على عمومها ليست في حاجة إلى تخصيص عند المعتزلة. أما عند أهل السنة «فذوو العلم» يشمل الله سبحانه وتعالى فيجب عندهم تخصيص «ذى العلم» بغير الله سبحانه وتعالى والتخصيص والتقييد ضرب من المجاز⁽⁶⁵⁾.

خاتمة:

بعد تتبعنا لتصور ابن جني حول قضية المجاز وأبعادها الاعتزالية، نخلص إلى جملة من الملاحظات نجملها فيما يلي:

1/ المنهج: اعتمد ابن جني في تناوله لقضية المجاز منهجاً محكماً، يتميز بمجموعة من المميزات هي:

- أسبقية القاعدة على المثال: إذ إنه بعد أن عرف الحقيقة والمجاز، ذيل لذلك بمجموعة من الأمثلة توضح ما كان مبهماً، وتفصل ما كان مجملأً.

- التحليل الدقيق: يتضح ذلك من خلال كثرة الأمثلة التي ساقها دليلاً على مجازية كثير من الأساليب اللغوية والقرآنية.

- خاصية الجدال: وهي خاصة طبعت أسلوب ابن جني في التحليل؛ إذ إنه غالباً ما يستحضر آراء الآخرين في قضية من القضايا التي يعرض لها. ولتمكنين آرائه في ذهن الخصم يلتجأ إلى الإكثار من الأمثلة. وقد عبر عن هذه الخاصية بشكل واضح في قوله عن وقوع التوكيد في اللغة العربية، وكونه دليلاً على شياع المجاز فيها: «وبينت منذ قريب لبعض منتحلي هذه الصناعة هذا الموضوع - أعني ما في ضربت زيداً، وخلق الله ونحو ذلك - فلم يفهمه إلا بعد أن بات عليه وراض نفسه فيه واطلع في الموضع الذي أومأت له إليه، فحيينئذ ما تصوره، وجرى على مذهبه في أن لم يشكه...»⁽⁶⁶⁾.

- الإشارة إلى مصادره: يتضح ذلك من خلال استئناس ابن جني ببعض آراء شيوخه لتوضيح آرائه. ومن الشيوخ الذين ذكرهم في تناوله للمجاز: أبو علي الفارسي.

2/ المجاز بين البلاغي والكلامي: إن السؤال المطروح بهذا الصدد: لماذا أفرط ابن جني في القول بالمجاز؟.

إن توسيع ابن جني في أمر المجاز راجع في اعتقادنا إلى مذهب الكلامي في تزويه الله تعالى عن التشبيه والتجمسيم بناء على الأصول المقررة عند المعتزلة. وليس العيب في تواشج ما هو بلاغي بما هو كلامي، ولكن العيب أن يفسد أحدهما الآخر. وهذا ما وقع فعلًا لابن جني، إذ جنى عليه مذهب الكلامي. يتضح ذلك من خلال مجموعة من آرائه بخصوص قضية المجاز مثلاً:

- ادعاؤه أن أكثر اللغة مجاز: وأنه يشمل جميع مكونات الجملة العربية: الفعل والفاعل والمفعول.

- إنكاره للحقيقة العرفية والشرعية: كما يتضح من خلال تعريفه للحقيقة والمجاز.

- ادعاؤه أن أفعال الله مجاز.

3/ المصطلح البلاغي: إن تعريف ابن جني للمجاز وإن بدا عاماً مستبهماً، فإن أمثلته توضحه، وتذهب عنه كل ما من شأنه أن يخل به كاصطلاح بلاغي واضح ومتكامل.

وإذا كان ابن جني قد جعل التشبيه أصلًا لازماً لكل تجوز في الكلام، فإن ذلك يفيد أن المجاز عنده مبني على المشابهة. وهو ما يمنحك انتساباً مفاده أن مفهوم المجاز عنده يقترب من مفهوم الاستعارة كما حدد لدى البلاغيين المتأخرین. أي استعمال اللفظ في غير ما وضع له في اللغة لعلاقة المشابهة. ومعنى هذا أن المصطلح البلاغي عند ابن جني لم يتعدد بعد تحديداً شاملًا؛ ذلك أن كثيراً من

قضية المجاز وأبعادها البلاغية والكلامية

الأمثلة التي مثل بها للمجاز تدخل فيما اصطلاح عليه عند المتأخرین بالاستعارة بالكتایة والمجاز المرسل كما يتضح من قوله: «وكذلك قوله سبحانه: ﴿وَادْخُنَا فِي رَحْمَتِنَا﴾⁽⁶⁷⁾. هذا هو مجاز. وفيه الأوصاف الثلاثة...»⁽⁶⁸⁾. ففي الآية الكريمة استعارة بالكتایة شبهت فيها الرحمة بمكان فحذف المشبه به ودل عليه بلازمه وهو الإدخال. كما أن في الآية تجوزاً بالرحمة عن الجنة وذلك بإطلاق السبب على المسبب وهذا مجاز مرسل عند البيانيين المتأخرین.

وأياً كان تقويمنا لجهود ابن جني - كلفوي ونحوي - فالذي لا شك فيه أنه حاول أن ينض بالبحث البلاغي وقضاياه انطلاقاً من أسئلة غير بلاغية.

الهوامش

- 1) أبو عبيدة معمر بن المشى، مجاز القرآن، 19/1.
- 2) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص: 20.
3) الخصائص، 442/2.
- 4) نفسه، 442/2.
- 5) عبدالعظيم المطعني، المجاز في اللغة وفي القرآن بين مجازيه ومانعيه، 1/96.
- 6) الخصائص، 442/2.
7) نفسه، 442/2.
- 8) مختصر الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية المعللة، 2/10.
- 9) الخصائص، 442/2.
- 10) نفسه، 443-442/2.
- 11) السيوطي، المزهر في علوم اللغة، وأنواعها، 1/356.

عبدالقادر بتشي

- (12) ابن الأثير، المثل السائِر في أدب الكاتب والشاعر، 74-75/1.
- (13) القاضي الجرجاني، الوساطة، ص: 41.
- (14) عبدالقاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص: 285.
- (15) عبدالقاهر حسين، أثر النحاة في البحث البلاغي، ص: 314.
- (16) محمد العمري، البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، ص: 148.
- (17) مجاز القرآن، 1/19.
- (18) البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، ص: 103.
- (19) نفسه، ص: 104.
- (20) نفسه، ص: 105.
- (21) نفسه، ص: 150.
- (22) تأويل مشكل القرآن، ص: 20.
- (23) محمد العمري، البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، ص: 149.
- (24) ابن جني، الخصائص، 2/446.
- (25) نفسه، 2/445.
- (26) محمد العمري، «المجاز في حوار المركز والهامش»، ص: 93.
- (27) لطفي عبدالعزيز، فلسفة المجاز، ص: 46.
- (28) الحيوان، 3/15.
- (29) أسرار البلاغة، ص: 391. وينظر محمد العمري، «المجاز في حوار المركز والهامش»، ص: 92.
- (30) الخصائص، 1/33.
- (31) أحمد أبو زيد، مقدمة في الأصول الفكرية للبلاغة وإعجاز القرآن، ص: 30.
- (32) الخصائص، 1/47.
- (33) أحمد أبو زيد، مقدمة في الأصول الفكرية للبلاغة وإعجاز القرآن، ص: 23.
- (34) وأشار ابن القيم إلى أن هذا الرجل يعني ابن جني وشيخه أبا علي الفارسي من كبار أهل البعد والاعتزاز. ينظر: مختصر الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية المعللة، 2/45. وينظر أيضاً جلال الدين السيوطي، المزمر في علوم اللغة وأنواعها، 1/10.
- (35) الخصائص، 1/40.
- (36) نفسه، 1/47.

قضية المجاز وأبعادها البلاغية والكلامية

- (37) نصر حامد أبو زيد، إشكالية القراءة وآليات التأويل، ص: 121.
- (38) الخصائص، 245/3.
- (39) نفسه، 247/3.
- (40) نفسه، 447/1.
- (41) محمد العمري، «المجاز في حوار المركز والهامش»، ص: 93.
- (42) الخصائص، 447/2.
- (43) نفسه، 447/2.
- (44) نفسه، 251/3.
- (45) نفسه، 448-447/2.
- (46) نفسه، 448-447/2.
- (47) نفسه، 449/2.
- (48) ابن القيم الجوزية، مختصر الصواعق المرسلة، 2/98.
- (49) الخصائص، 450/2.
- (50) نفسه، 450/2.
- (51) تأويل مشكل القرآن، ص: 111. وينظر أيضاً المزهر في علوم اللغة وأنواعها، 1/262.
- (52) مختصر الصواعق المرسلة، 2/98.
- (53) الخصائص، 451/2.
- (54) نفسه، 453/2.
- (55) سورة النساء، الآية: 164.
- (56) تأويل مشكل القرآن، ص: 111.
- (57) الخصائص، 456/2.
- (58) نفسه، 454/2.
- (59) نفسه، 454/2.
- (60) نفسه، 454/2.
- (61) أحمد أبو زيد، مقدمة في الأصول الفكرية للبلاغة وإعجاز القرآن، ص: 22.
- (62) نفسه، ص: 22.
- (63) سورة يوسف، الآية: 76.
- (64) الخصائص، 455/2.

- .71/1) ينظر بهذاخصوص مقدمة محقق كتاب الخصائص،
65)
66) الخصائص، 451/2.
67) سورة الأنبياء، الآية: 75.
68) الخصائص، 443/2.

المصادر والمراجع

❖ ابن الأثير.

1) المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق أحمد الحوفي ويدوي طبانة، ط، 1،
1959م.

❖ الجاحظ أبو عثمان عمرو بن بحر.

2) الحيوان، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، ط 3، دار الكتاب العربي، بيروت،
لبنان، 1969م.

❖ الجرجاني عبد القاهر.

3) أسرار البلاغة، تحقيق محمد رشيد رضا، دار الفكر.

❖ الجرجاني القاضي عبد العزيز.

4) الوساطة بين المتنبي وخصوصه، تحقيق وشرح أبو الفضل إبراهيم / وعلي محمد
البجاوي، دار القلم، بيروت، لبنان.

❖ ابن جني أبو الفتح عثمان.

5) الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.

❖ حسين عبدالقادر.

6) أثر النعاة في البحث البلاغي، دار مصر للطبع والنشر، الفجالة.

❖ ابن خلkan:

7) وفيات الأعيان وأئمّة أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، 1970.

❖ ابن رشيق القيرواني.

8) المددة في محاسن الشعر وأدابه ونقدّه، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد، ط، 4،
دار الجبل للنشر والتوزيع، 1972م.

❖ أبو زيد أحمد.

قضية المجاز وأبعادها البلاغية والكلامية

- (9) مقدمة في الأصول الفكرية للبلاغة وإعجاز القرآن، ط 1، دار الأمان، الرياض، 1989م.
❖ أبو زيد نصر حامد.
- (10) إشكالية القراءة وآليات التأويل، ط 2، المركز الثقافي العربي، 1972م.
❖ السيوطي جلال الدين.
- (11) المزهر في علوم اللغة وأنواعها، دار الفكر للطباعة والنشر، دار الجبل.
❖ أبو عبيدة معمر بن المثنى.
- (12) مجاز القرآن، ط 1، الناشر: محمد سامي أمين، الخانجي الكتبى، مصر، 1959م.
❖ العمري محمد.
- (13) البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، أفرقيا الشرق، بيروت، لبنان، 1999م.
- (14) «المجاز في حوار المركز والهامش»، مشاركة في إحدى الندوات العلمية بمراكش.
❖ ابن قتيبة الدينوري.
- (15) تأويل مشكل القرآن، ط 3، المكتبة العلمية، 1981م.
❖ ابن القيم الجوزية.
- (16) مختصر الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية المعطلة، اختصره محمد الموصلي، مكتبة الرياض الحديقة.
❖ لطفي عبدالبديع.
- (17) فلسفة المجاز، ط 1، القاهرة.
❖ المطعني إبراهيم عبدالعظيم.
- (18) المجاز في اللغة وفي القرآن بين مجازيه ومانعيه، عرض وتحليل ونقد، ط 1.



أيها الأساتيد: تعلموا العربية الفصحى فإنها من دينكم!

أشب لي الاطلاع على المجلد الثاني عشر من مجلة «علامات في النقد» السعودية التي يرأس تحريرها الحذاقي الفاذ والخطيب المصقح، والأديب البليغ عبدالفتاح أبو مدين، فوجدت في هذا العدد من المطعن والمفزع ما يعيي رتقه، حيث تقدم ساحة الكتابة فيها أساتيد جامعيون غير حاذقين لقواعدها، وغير بصراء بأفانيتها، لم يقوموا كلامهم بالثقافة، ولم ينفعوه بطول التفتيش، ولم يمعنوا فيه النظر، فبدت كتاباتهم مأكلأ للركاكة، ومشرياً للخطأ، نفشت بالغلطات الفاحشة حتى حرمت هذا العدد - أو كادت - أن يعني الشدة أثماره الموسقة الناضجة التي ألفوها في الأعداد السابقة التي يصدرها النادي الأدبي الثقافي بجدة، والتي تعد بحق مع أخواتها العروبيات - أمثال مجلة (عالم الفكر) ومجلة (نزوئ) ومجلة (جذور) ومجلة (الثقافة المغربية) ومجلة (العلوم الإنسانية) ومجلة (الحياة الثقافية) وغيرها - يمّا زاخراً وريحانات كل مفتقد.

وقد غترت وقتاً طويلاً أتأمل هذا العدد، حيث تكاءَ ذَنِي وشقَّ على تقادع ثلاثة من الأساتيد في الغلط، تقادع الفراش في النار، بل إن الأخطاء أرزت إلى ما سوّدوا بأقلامهم الممحوطة كما تأرز الحياة إلى جُمرها، فجاعت كتابات غير قليل من المشاركين في هذا العدد خداعاً غريبة النجار، بعيدة النسب إلى الكلام العربي المبين، قربية الانتفاء إلى محتد أجنبي، وإن خطمت بـاللفاظ عربية، فهي غريبة الروح، لم تسرُ على المنافي والمنازع التي سار فيها الشعراء المفلقون، والأدباء

البلغاء والنقاد النحاريـر، إذ مرفـت كثـير من مـقالات هـذا العـدد من طـاعة الأنـظمة المعـجمـية والـصرـفـية والنـحوـية والـصـوتـية، ومن قـوانـين أحـكامـها، حتـى إنـ القـارـئ العـادـي ليـحـسـبـ أنـ الكـتابـة الـعـربـيـة فيـ هـذـا العـصـر مـازـالـت قـوـساـ لمـ تـعـطـ بـارـيـها، وزـنـداـ لمـ تـجـدـ مـورـيـها، حـيـثـ بـزـلـ الفـسـادـ وـاسـتـحـكمـ وـقـرـحـ فـيـهاـ حتـىـ بلـغـ مـبـلـغـهـ فـيـ الـخـيـالـ، وـذـلـكـ لـقـلـةـ إـلـفـ هـؤـلـاءـ المـنـشـئـينـ بـالـعـربـيـةـ الصـحـيـحةـ، لأنـ صـوـتـ الـجـهـلـ بـالـقـوـاعـدـ وـالـأـنـظـمـةـ أـقـوـيـ فـيـهاـ منـ صـوـتـ الـعـلـمـ وـالـحـدـقـ بـأـسـرـارـ الـلـغـةـ. إـذـ ماـ عـسـانـاـ نـقـولـ عنـ تـصـحـيـفاتـ وـغـلـطـاتـ هـؤـلـاءـ الـأـسـاتـيـذـ الـذـيـنـ يـفـتـرـضـ فـيـهـمـ أـنـ يـكـونـواـ صـوـىـ وـمـنـارـاتـ تـهـدـيـ الشـدـاءـ إـلـىـ الـمـوـارـدـ الـعـذـبةـ الصـافـيـةـ!!ـ وـكـيـفـ سـمـحـ هـؤـلـاءـ لـأـنـفـسـهـمـ أـنـ يـعـتـلـثـواـ الـأـلـفـاظـ وـالـتـعـابـيرـ مـنـ دـوـنـ روـيـةـ حتـىـ أـلـبـسـواـ الـعـربـيـةـ أـطـمـارـاـ شـائـيـةـ؟ـ وـكـيـفـ يـمـكـنـ أـنـ يـصـدـرـ مـثـلـ هـذـاـ القـصـورـ عـمـنـ يـجـبـ أـنـ يـعـدـ عـيـارـ الـمـحـافـظـةـ عـلـىـ صـفـاءـ الـعـربـيـةـ، وـأـسـاسـ بـنـيـانـهـاـ، وـسـرـاجـ الـمـتـأـدـبـينـ الـمـؤـتـمـ بـهـدـيـهـمـ فـيـ الصـحـةـ وـالـفـسـادـ؟ـ أـلـمـ يـسـتـكـفـ هـؤـلـاءـ مـنـ إـنـشـاءـهـمـ الـتـيـ جـلـعـهـاـ عـطـلـاـ مـنـ حـلـيـ الـقـوـاعـدـ، أـلـمـ يـعـلـمـواـ أـنـ كـتـابـةـ الـمـرـءـ مـكـانـ عـقـلـهـ؟ـ أـلـمـ يـتـبـهـواـ أـنـ الـفـلـطـ يـفـعـلـ بـالـلـغـةـ مـاـ يـفـعـلـ الشـرـفـ بـالـخـشـبـ، وـالـسـاسـ بـالـحـبـوبـ؟ـ هـلـ سـمـعـواـ فـيـ أـثـاءـ تـعـلـمـهـمـ بـنـصـيـحةـ خـلـفـ الـأـحـمـرـ لـأـبـيـ عـبـيـدةـ عـنـدـمـاـ أـنـشـدـهـ شـعـرـاـ فـقـالـ لـهـ:ـ اـخـبـأـ هـذـاـ الـكـلـامـ كـمـ تـخـبـأـ السـنـوـرـةـ حـاجـتـهـ؟ـ إـذـاـ ذـهـبـتـ الـقـوـاعـدـ وـالـدـقـةـ فـيـ التـعـبـيرـ عـنـ هـذـهـ النـخـبـةـ، فـمـاـ الـظـنـ بـمـنـ شـدـاـ قـلـيلـاـ مـنـ الـعـلـمـ وـالـإـلـفـ بـالـعـربـيـةـ؟ـ أـلـمـ تـظـهـرـ هـذـهـ المـقـالـاتـ أـنـ الـحـبـوـ نـحـوـ الـفـلـطـ الـلـغـوـيـ أـصـبـعـ عـدـوـاـ، وـأـنـ رـيـاحـ الـخـطـاـ الـهـادـيـةـ، أـضـعـتـ رـيـحـاـ صـرـصـراـ عـاتـيـةـ لـاـ تـبـقـيـ ولاـ تـذـرـ إـلـاـ مـاـ يـبـقـيـهـ الـوـشـمـ فـيـ ظـاهـرـ الـيـدـ؟ـ لـاـ يـنـبـئـ السـيـلـ الـجـرـافـ الـقـحـافـ مـنـ الـفـلـطـاتـ الـلـغـوـيـةـ الـتـيـ اـشـتـملـتـ عـلـيـهـاـ كـتـابـاتـ هـؤـلـاءـ الـأـغـتـامـ أـنـ مـسـتـقـبـلـ الـعـربـيـةـ فـيـ خـطـرـ، وـأـنـ مـاـ حـلـلـاـ بـهـ الـقـرـآنـ الـكـرـيمـ الـشـعـرـ الـعـربـيـ الـبـلـيـغـ بـدـاـ يـخـبـوـ مـعـ كـرـورـ الـمـلـوـانـ نـتـيـجـةـ بـعـدـنـاـ عـنـ مـدارـسـ الـقـرـآنـ وـالـحـدـيـثـ، وـعـدـمـ إـلـفـنـاـ بـالـشـعـرـ الـقـدـيمـ، وـاسـتـسـهـانـاـ لـلـعـامـيـاتـ

أيها الأساتيد: تعلموا العربية الفصحى فإنها من دينكم!

وأحراش اللغات الأجنبية حتى طما بحر فسادها، وكساد يقتل الفصحى في المفصل ويصيب منها المحَزْ إن استطاع إلى ذلك سبيلاً.

الحق أن للعربية رِبّاً يحميها من فوق سبع سماوات كما قال تعالى من سورة الحجر، آية ٩ «إنا نحن نزلنا الذكر وإننا له لحافظون» لكن هذه المحافظة الريانية لا ينفي أن تضع على أعيننا عصابة تجعلنا في غفلة عما يحاك للعربية الفصحى التي يراد لها في السر والعلن أن تُظهر إذعانًا لقبول التغييرات التي تلتحق باللغات الهندوأوروبية، سواء صادف ذلك مصلحة، أو لم يصادفها. وإذا كان الدكتور عبدالله بن أحمد الفيفي على حق في تعليقاته على لغة هؤلاء المحاضرين حيث رأى أن «الأوراق المقدمة إلى هذا الملتقى وحدها - بحرصها جمِيعاً على سلامَةِ اللُّغَاتِ الْأُخْرَى، وتفرِيطُ مَعْظِمِهَا في سلامَةِ الْعَرَبِيَّةِ، وكذا بالخلطِ العجِيبِ مِنَ الْمُصْطَلِحَاتِ الْمُتَضَارِيَّةِ الَّتِي احْتَوَتْهَا - شاهدَ عَلَى حاضرِ الضعفِ وَالشَّتَّاتِ الَّذِي نَعِيشُ»^(١) وإذا كان يرى أن العربية لا أم لها بيننا اليوم ولا أب!! نظراً للزلزال التي أحدثتها مقالات كثيرة من هؤلاء الأساتيد الذين يفضل أن يرموا بما ينشئون إلى سقط السقط، وأن ينزووا إلى أودية النسيان التي يتوارى فيها الذين تضعهم بعض المناسبات في غير مقامهم، فإني أؤكد من جبال الأطلس المغربية أنتي، وإن لم أرضع العربية من لبان أمي فإني صرفت جهدي، وجعلت سأوي وسدمي الدفاع عن الفصحى، بل إني أؤكد أنتي لن أدع تقية العربية من الأوضار حتى تدع الإبل الحنين ولعل نداء النطاسي عبدالفتاح أبو مدين رئيس تحرير المجلة من أكد المسوغات التي دفعوني إلى تحبير هذه القراطيس التي لا أغزو من خلالها إلا خدمة العربية من دون أن أبالى بإغضاب الكثرة، إيماناً مني أن جفاء الكثرة في الحق أليق من المودة في نصرة الباطل. وقد يسأل قيل: إن من جرَّعك مُرّاً لتبراً أشفق عليك من أوجرك حلواً لتمرض، ومن خوفك لتؤمن أبُرّ من أمّتك حتى تخاف. فها أنذا أيها الخنديذ

أجيب دعوتك - وإن لم توجه لي أي رسالة - التي صدرت بها المجلد الثالث عشر من الجزء التاسع والأربعين، تاركاً بُنيَّات الطريق التي لا تخفي على من شدا قليلاً من العلم بأسرار الفصحى، مكتفياً بالفالطات التي تجمع سينيات كثراً يذهبن الحسنات مبتدئاً بالفالطات التي اشترك فيها غير واحد من هؤلاء الأساتيد، مبتدئاً وبالله التوفيق بلفظة:

استبدل: وردت هذه اللفظة القرآنية تسع عشرة مرة لدى المحاضرين الفضلاء لكنها لم تنزل في الكلام المنزلة السليمة سوى عند الدكتور حسن غزاله في قوله: «ولا أرى في استبدال الكلمة الأجنبية بالعربية عذراً لأحد»⁽²⁾ وهو ينْعِي على المترجمين التمسك باللفظة الأجنبية وإهمال اللفظة العربية. أما باقي الاستعمالات لهذه اللفظة الكريمة فقد جاءت لاحنة، مما يثبت بلا ريب إهدار وبالعامية على الإجهاز على ما تبقى من نصاعة الفصحى، من خلال سعيها إلى قلب المعنى الفصيح، في إطار ما يسميه علماء اللسانيات التطبيقية: «التدخلات اللغوية» إذ تقول بالعامية: «بدلت أو: استبدلت الدرجة بالسيارة» فاصدرين أن المتروك هو الدرجة. وقد درج كثير من المتقاصعين على نقل هذه الدعوى إلى الفصحى إذ لم يسلم من ارتكاب هذا الفلط الذين يعدون أنفسهم أمراء البيان، أو الحرصن على إحاطة أنفسهم بهالة تجعلهم في مأمن عن أي مغمز يهدد فعلولتهم المزعومة. ولكي أثبتت أنني لا أطارد حُلماً لا وجود له أعرض على القارئ التعبير الشائنة التي وردت في مقالات الأساتيد الرهفاء!!

في مقال: مشكلات الترجمة في المصطلح العربي اللساني لمؤلفه مازن الوعر، ورد ما يأتي: «فقد استبدل الأمثلة الإنجليزية التي أتى بها المؤلف جان ليونز بأمثلة عربية ملائمة»⁽³⁾ وهذا لعمري خطل في الرأي وقلب لما أراد المؤلف حيث تقول أمم المعجمات أن المتروك هو الذي تلحق به الباء، ولذلك يجب عليه أن يورد الجملة على الشكل الآتي حتى يستقيم التعبير: «فقد استبدل بالأمثلة الإنجليزية التي أتى

أيها الأساتيد: تعلموا العربية الفصحى فإنها من دينكم!

بها المؤلفون جان ليونز أمثلة عربية ملائمة». وقل الشيء ذاته بالنسبة إلى العبارة التي أوردها المؤلف نفسه في الصفحة السادسة والخمسين قائلاً: «استبدلها بقواعد عربية أكثر تلاوئماً وفهمأً للمثقف العربي» حيث إن السليم المراد هي الآتي: «استبدل بها قواعد عربية أكثر تلاوئماً وفهمأً للمثقف العربي».

إذا توضح أن: بدأ وتبديل واستبدل تخص أمرين أحدهما هو المتروك، وهو الذي تلحق به الباء، والثاني هو المراد لا تتحقق الباء، كما سيتوضّح من الآيات القرآنية والشعر العربي اللذين سيتم الاستشهاد بهما، فانتي سأكتفي بعرض الجمل التي وردت فيها هذه اللفظة من دون أن تراعي خصوصيتها في التركيب العربي الفصيح وهي تباعاً:

جاء في مقال: كيف أدرس ترجمة نصوص مختلفة؟ لمحبي الدين حميدي في الصفحة رقم 156 ما يأتي: «وهو استبدال لفظة أو عبارة بأخرى» ص 418. أما في مقال الترجمة المسرحية واقعها وأفاقها، فقد وقعت المؤلفة إيمان محمد سعيد تونسي ست مرات في هذا الغلط كما يأتي: «استبدل الكلام المباح بما يعني الترفيف والترويج» انظر الصفحة 441 وفي الصفحة 445 نقرأ ما يأتي: «وثانيها عندما يستبدل اسم الحياة بالفعل يحيي» وفي الصفحة 450 أوردت الجملة الآتية: «يستبدل الإثبات بالنفي بفرض التوكيد» وفي الصفحة 458 نقرأ: «واستبدل الرضا بالإصرار والتعنت....».

أما في الصفحة 459 فإن المراد من الجملة الإنجليزية التي أوردتها المؤلفة Whene have you been? . يؤكّد خطأ قول المؤلفة عندما تولي لسانها شطر العربية قائلة: «استبدل السؤال عن سبب التأخير إلى السؤال عن المكان». وفي الصفحة 461 تقول الأستاذة: «واستبداله بنبرة حزن متکلف يثير الضحك».

وفي مقال: واقع الترجمة والتعریف في الوطن العربي مؤلفه عبدالله بن حمد الحميدان يبدو بما لا يدع مجالاً للريب خطأ الرأي

في قوله من الصفحة 481: «عملية الترجمة ليست كما يمكن أن يفهمها البعض أي استبدال ألفاظ وجمل وتعابير من اللغة (أ) أي لغة النص المطلوب ترجمته بـألفاظ وعبارات من اللغة (ب) أي اللغة التي نترجم إليها». وفي مقال: تمكين الفعل العربي عبر الترجمة للأستاذين: مليء باعشن وصباح صافي تستوقفني العبارة الواردة في الصفحة 555 حين يقول: «حتى وإن تغيرت اللاحقة - في مثل كلمة جاهزية التي تنم عن فعل ممکن ومهيأ، وإن استبدلت - بـ Ness في المرادف الإنجليزي Readiness». وفي مقال: دراسة نظريات الترجمة من القديم إلى الجديد، لصاحبه عبدالوهاب الحكمي تستوقفني العبارة الواردة في الصفحة 607 حيث يقول: «استبدل نص في لغة ما بما يوازيه نص في لغة أخرى» مكرراً لفظة «نص» هكذا من دون أن يكون لهذا التكرار داع في العربية. وفي مقال الترجمة بين النظرية والتطبيق لصاحبه عبدالله بن سعد السهلي نقرأ في الصفحة 668 العبارة الآتية: «يعرف (كاتفورد) الترجمة بأنها استبدال نص كتب في لغة معينة بنص آخر كتب في لغة أخرى» ملحاً حرف الجر بالبدل والمراد معـاً الأمر الذي يشعر أن الاثنين متrocان. وفي مقال: دراسات اللغة ودراسات الترجمة مؤلفه محمد عبدالله آل عبداللطيف نتبين أن الخطأ ذاته وقع فيه المؤلف مرتين هما: «استبدال علامات تحمل رسالة بعلامات في نظام آخر» ص 696، وفي الصفحة 715 يورد ما يأتي: «في استبدال مركز بأخر».

هذه هي حصيلة المثرات التي أحصيتها لهؤلاء الرهفاء الذين فل يراعهم وصدعت حصاتهم وقد يقول قائل: لا يتبع العيوب إلا معيب، غير أن الذي يشفع لي تعرية خطأ هذه الاستعمالات هو الحرص على ألا يستدخل المتألق مثل هذه التعابير الخداج، فتحدثت له تشويشاً في فهم كثير من الآي القرآنية التي وردت فيها هذه اللفظة، ولاسيما أن ابن حزم الأندلسـي، وابن عبدالغفور الكلاعـي، وابن خلدون

أيها الأساتيد: تعلموا العربية الفصحى فإنها من دينكم!

قد حصروا دوافع التأليف وأقسام التواليف ومقاصدتها في مجالات هي⁽⁴⁾:

- البحث في موضوع يعرض فيه المؤلف فتوحاته العلمية والمعرفية.
- الشرح والتفسير.
- التلخيص والإيجاز، أو التطويل والتكلف.
- الاختيار حتى قيل: اختيار المرء وافر عقله.
- الترتيب والتهذيب.
- التعقيب والرد والتصحيح.

تأسيساً على هذه الدوافع لم أشاً أن أنظر بعين الشانئ الكاشف إلى موضوعات هذا العدد، بعد أن تبين أن أغلب المقالات نزلت بالعربية إلى كدر الكدر، وحرى بمن عمي عن علوم آلتها أن يكون عن إجاده التعبير بها أعمى وأضل سبيلاً، وأن تكون الكلمة في يراعه صانعة وجود زائف، لأنه لا يحسن توظيفها، وقديمأ سُئل الفيلسوف (كونفوشيوس) عن كيفية إصلاح الأوضاع الاجتماعية فأجاب بالدعوة إلى إدخال النظام على اللغة ووضع الألفاظ في مواضعها، حين لا توضع الألفاظ في مواضعها تضطرب الأذهان، وحين تضطرب الأذهان تفسد المعاملات⁽⁵⁾. لا تدعوا هذه الاستعمالات للفظة (الاستبدال) أن نفهم غير ما أراد رب العزة من هذه الآيات القرآنية التي تقطع دابر كل معترض على ما أؤمننا إليه. قال تعالى في سورة البقرة آية رقم 60: ﴿وَإِذْ قَلْمَنْ يَا مُوسَى لَنْ نَصِيرَ عَلَى طَعَامِ وَاحِدٍ فَادْعُ لَنَا رِيكَ يُخْرِجَ لَنَا مَمَا تَبَتَّ الْأَرْضُ مِنْ بَقْلُهَا وَقَنَائِهَا وَفَوْمَهَا وَعَدَسَهَا وَبِصْلَهَا قَالَ أَتَسْتَبِدُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَى بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ﴾ حيث يوبخ موسى أنصاره الذين تركوا الذي هو خير وهو المَن والسلوى وأخذهم الهَيْن وهو البَقْل والقَثَاء والفَوْم والعدس والبَصَل. أما الآية رقم 107 من سورة البقرة ذاتها فإنها تثبت بلا ريب ضلال الذين يفضلون الكفر

على الإيمان. حيث قال جل شأنه: ﴿وَمَنْ يَتَبَدَّلُ الْكُفُرَ بِالإِيمَانِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلُ﴾ وفي الآية الثانية من سورة النساء ينهانا الله عز وجل عنأخذ الخبيث وترك الطيب: ﴿وَآتَوْا الْيَتَامَىٰ أُمُوْلَهُمْ وَلَا تَبْدَلُوا الْخَبِيبَ بِالْطَّيِّبِ﴾، أما في سورة سباء، آية رقم 16 فقد وضح فيها سبحانه مصير المعرضين المارقين عن طاعة الله حيث قال: ﴿فَأَعْرَضُوا فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ سَيْلَ الْعَرْمِ وَبَدَّلْنَاهُمْ بِجَنْتِيْهِمْ جَنْتِيْنِ ذَوَاتِ أَكْلِ خَمْطٍ وَأَثْلٍ وَشَيْءٍ مِّنْ سَدْرٍ قَلِيلٍ﴾. تؤكد هذه الآيات أن تعلم العربية الفصحى يعد من إقامة الدين، لأن القرآن والسنة لا يفهمان إلا بتعلم العربية ولذلك قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: «تعلموا العربية فإنها من دينكم»⁽⁶⁾. وتاريخ اللغة العربية يثبت أن قوة العربية وصفاعها وخلودها مرتبطة بالقرآن، وأن حركات التصحيح التي شهدتها المشهد اللغوي العربي، سواء من حيث طرد سيل من الألفاظ المارقة من حظيرة الفصحى، أو من خلال المعركة التطهيرية التي تم خضت عنها ظاهرة لحن المولدين، كل ذلك كان الغرض منه نشdan الفهم السليم لنصوص القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة. فهل تنبه هؤلاء الكتبة المقصرون لهذا المقصد؟!

اثناء: تؤكد المعجمات أن هذه اللفظة عندما تستعمل في الكلام من دون الاعتماد على حرف الجر (في) يقصد منها: أعطاها. قال الجوهرى: «والثُّى: واحد أثناء الشيء، أي تضاعيفه»⁽⁷⁾. وفي المعجم الوسيط: «الثُّى من الوادي والجبل: منعططف والثُّى من الثوب ونحوه: ما ثُى وكفَّ من أطرافه، ويقال: مضى ثُى من الليل: ساعة (ج) أشياء. ويقال: جاء في أثناء الأمر: من خلاله. وكان ذلك في أثناء كذا: في غضونه»⁽⁸⁾ أما عندما تستعمل معتمدة على حرف الجر (في) فهي تدل على الظرفية الزمانية = خلال = غضون. وعلى الرغم من أن مجمع اللغة العربية بالقاهرة قد جوز قول الكتاب: «حدث هذا أثناء كذا»⁽⁹⁾ فإن هذا الجواز ليس له من مسوغ سوى كثرة تردد مثل هذه

أيها الأساتيد: تعلموا العربية الفصحى فإنها من دينكم!

العبارة على ألسنة بعض الشادة النفقية حيث يفرض منطق تطوير اللغة إبادة المشترك اللغطي والتضاد اللذين يمثلان عنصر ضعف في اللغة، ولذلك يسعى الذوق العام إلى إماتة أحد المعنين، تسهيلاً للتواصل، وتفاديًّا لسوء الفهم. من أجل ذلك لا أرى أي مصلحة في استعمال اللفظة (أثناء) مرادفة لفظيّون وخلال من دون أن يسبقها حرف الجر (في) الذي تكلمت به النحّارير الحذاقيون.

والحق أن هناك من أورد هذه اللفظة في هذا العدد صحيحة مثل الرصيف محمود إسماعيل عمار في قوله: «يدافع متى بن يونس في أثناء المناظرة عن الترجمة»⁽¹⁰⁾ كما أوردها محمد خير البقاعي معافاة في مداخلته ثقافة النص المترجم حيث قال في الصفحة 570 من المجلة: «... في أثناء الغزو البابلي...». أما باقي الاستعمالات فقد جاءت مخالفة للصواب حيث استعملها محبي الدين حميدي ست مرات لاحنة كما يأتي: «والتي يتعمّن تفيفها أثناء الترجمة» ص 159. «ينبغي شرح المعاني الأخرى للطلبة أثناء مراجعة المعجم...» ص 165. «قد أجيب عنها أثناء مناقشة الأسئلة...» ص 167. «ولكن ينبغي الأخذ في عين الاعتبار أثناء ترجمة النصوص...» ص 170. «وهو يودعه أثناء سفر هذا الأخير...» ص 174. «يصيّبها أثناء الترجمة...» ص 207.

كما جاءت اللفظة لاحنة في مقال أميرة داود مرة واحدة في الصفحة 297. وقل الشيء ذاته بالنسبة إلى مقال عفت جميل خوqير بالصفحة 364، ناهيك عن كل من عبدالله بن حمد الحميدان في الصفحة 489 وعبدالوهاب الحكمي في الصفحة 616 وعبدالله بن سعد السهلي في الصفحة 665 وسمير عبد الحميد إبراهيم في الصفحة 752. وسعد البازعي الذي أوردها أربع مرات في الصفحتين 786 و 787. وأخيراً فهد بن عبدالله السماري الذي استعملها ثلاثة مرات في صفحتي 838 و 839.

زيادة الواو من دون فائدة في العبارات الآتية: (لابد وأن) (كما

وأن) (سبق وأن عرفنا) (تبعد وكتابها)... لا يخفى على كل ذي نهية أن طبيعة العربية تأبى الزيادة من دون إفادة معنى. من أجل ذلك فإن العبارات السابقة تثبت فقدان الحس اللغوي السليم لدى مستعملتها، وأن الذي ألجأهم إلى مثل هذه العبارات فراغ ذات أيديهم وضحالته بضاعتهم «حتى إن الخرس أولى بهم من الحديث والكتابة على هذه الشاكلة الشائنة، التي يقذفون فيها بالكلمات الشعثاء الغبراء المسوخة من مصانعهم اللغوية الرديئة»⁽¹¹⁾ على هذه الشاكلة:

في مقال نعيمان عاشور تستوقفنا عبارة (لابد وأن) اللاحنة أربع مرات وهي:
«عند الحديث عن عصر المؤمن لابد وأن نضع في تصورنا...»
من 144.

«كذلك لابد وأن نقول بلغة عربية واضحة» ص 146.

«من أن اللغة هي كيان حي لابد وأن يتفاعل مع لغات وثقافات أخرى» ص 147.

«إذ لابد وأن يكون للفنون...» ص 148.

كما نصادف هذه العبارة التي لا تسلس على الألسنة، ولا يقبلها الذوق العربي السليم إلا على مضض، تماماً كما يُعلّك اللجام، عند كل من مازن الوعر في الصفحة 44 في أثناء قوله: «لابد وأن يصطدم بالمعضلة الضاربة جذورها...» وإيمان محمد سعيد تونسي في قولها بالصفحة 440 من المجلة: «لابد وأن يصاغ في لغة سلسة...» ناهيك عن قول عبدالله بن سعد السهلي من الصفحة 663: «اعتقاداً منهم أن المترجم لابد وأن يصدق موهبته».

أما إيراد الأساتيد لتعابير (كما وأن) (كما سبق وأن) (تبعد وكتابها) (سبق وأن) (سوف لن) التي لم يسمع بمثلها في تعابير آبائنا الأولين والآخرين، فإن هذه العبارات تظهر بلا ريب أن هؤلاء أدعياء

أيها الأساتيد: تعلموا العربية الفصحى فإنها من دينكم!

دخلاء في الكتابة العربية، إذ كيف يمكن الجمع بين (سوف) التي تقيد الاستقبال و(لن) التي تنفي المستقبل؟ لا ريب أنه لا يمكن الجمع بينهما إلا كما يجمع الفمد بين سيفين. أما مقال أميرة داود كشفرى فقد جمع المغارم اللواتي يحجبن المغامن كما في قولها: «أو على الأقل سوف لن يكون لها نفس الأمر». في كل من الصفحة 298 و299. ناهيك عن تعبيري (كما وأن) (كما سبق وأن) الوارددين بكل من الصفحة 280 و291. وغير بعيد عن هذه المغارم نقرأ للباحثة إيمان محمد سعيد تونسي في الصفحة 434 عبارة (سبق وأن)، ولمحمد خير البقاعي عبارة (تبعد وكأنها) بالصفحة 578.

و قبل أن أمسح اليراع من الحديث عن هذه الاستعمالات الشائنة لابد من التتويه بمداخلة الأستاذ معجب بن سعيد الزهراني الذي لم يقع في الذي وقع فيه الآخرون، حيث استعمل (لابد وأن) مررتين بكل من الصفحة 244 و248، كما أورد بكل من الصفحة 244 و249 في ظرف المكان (دون) معتمداً على حرف الجر (من) قائلًا: (من دون) وهو ما نطق به القرآن الكريم في الوقت الذي رأيت أغلب المحاضرين يقولون هكذا (بدون)!! حيث لم يرد هذا الظرف في القرآن مسبوقاً بحرف الجر (الباء)، وإنما جاء تارة من غير حرف الجر (دون) وتارة أخرى مسبوقاً بمن. وقد أورد مثل هذا الاستعمال (بدون) الأساتيد الآتية أسماؤهم: محيي الدين حميدي، ومرتضى غازي سعيد عمروف، وعزت خطاب، وإيمان خطاب، وإيمان محمد سعيد تونسي، ومحمد بن عبدالله العبداللطيف، وسمير عبدالحميد إبراهيم.

أما بالنسبة إلى أخطاء النحو والصرف والإملاء والتعبير، فإن ما حبره الأساتيد من كلام لا يراعي قدسيّة لقاعدة نحوية أو صرفية أو إملائية أو تعبيرية، يثبت بلا ريب أن مَنْ صنيع بدايات وأبجديات القواعد والضوابط اللغوية آخرى أن يضيع غمراتها ولجيئها، حتى إن القارئ العادى يخال أن بين كتابات الكثرة من هؤلاء الأساتيد، وبين

العربية الصحيحة مقدار ما بين الضب والثون، إذ لم ينج من هذه الغلطات الفاحشة سوى الباحث عبدالعزيز السبيل الذي جاءت تعابيره سلسلة صافية صفاء عين الديكة، والباحث حسن غزاله الذي لم يكتب إلا في قوله من الصفحة رقم 19: «كما أن التكمبية... حرفة واتجاه فنيين»، حيث كان من الواجب رفع صفة الحركة والاتجاه هكذا (فتیان)، ومحمد إسماعيل عمار ابن بجدة العربية، بل جذيلها المحاك وعديقها المرجب، إذ إن بعض الأخطاء التي جاءت في محاضرته كلها مطبعية مثل: (بن يونس) في بداية سطر الصفحة 102 التي يجب أن تسبقها همزة الوصل (ابن) و(بن مروان) في بداية سطر الصفحة 74 التي يجب أن تسبقها همزة الوصل هكذا (ابن مروان) لأن العربية لا تبتدئ بساكن، والأستاذ غسان السيد، ثم ميجان الرويلي، ومرتضى غازي عمروف. هؤلاء المحاضرون الستة، هم الذين يمكن إعدادهم من أبنائنا الكلام الذين جلووا باللّفظ السليم كل شذرة ونقرة، ذلل لهم القول، ومهّد لهم الصواب، وتجنبوا مواقف الزلل والعتار، وتصرفا في الكتابة تصرف الذين لا يصدرون إلا عن غزارة واقتدار، فجاءت مقالاتهم عن كل عيب عربية، فانسدت دونها طرق الطعن. أما باقي الأساتيد فقد بزل الفساد فيما كتبوا، واستحکم وقرح حتى بلغ مبلغه في الخيال، هجنوا العربية، وأدخلوا إليها تعابير شائنة مهلهلة النسج، حتى أوشك كتابتهم أن تلتحقهم بأدعية الكتابة بالعربية، إذ نفشت فيها الغلطات والأخطاء حتى عفت على محاسنها وفضائلها على شاكلة الركاكة التي يقذف بها هذا المنشئ: «يعلق ستانس على عبارة رومان ياكبسون التي تقول إن قواعد الشعر ما هي إلا شعر القواعد، وهي المصادر الشعرية، بأن المصادر الشعرية مكبوّة»⁽¹²⁾. لا شك أن الكتابة مبنية على اقتداء سبل الإبابة والوضوح، أما مثل هذا الكلام، فإن فيه من التخليط والتناقض مقدار ما بين أولاد العلات، يصعب جبر نفائه التي تكرّرت حتى تكرّجت، فأصبحت على كل ذي نهاية أرمى وأشق.

أيها الأستاذ: تعلموا العربية الفصحى فإنها من دينكم!
وإليك أيها القارئ أمثلة تجلو المراد.

أولاً: الأخطاء والفلطات في قواعد الصرف

أ - الأخطاء والفلطات في المطابقة (تذكيراً وتائياً وجمعاً وتشيية وإفراداً):

في مقالة محبي الدين حميدي نقرأ في الصفحة 168 قوله: «تلك التي بين الوحدات الأكبر» وال الصحيح قول: الكبri. وفي مقالة أميرة داود كشغرى نقرأ: «لهذين المفهومين كما استخدمنا» ص 307. وال الصحيح: كما استخدما». وفي هوماش مقالة محمد ناصر الشوكاني بالصفحة 335 نقرأ: «يعد من أول الدراسات» = أولى. وفي مقالة إيمان محمد سعيد التونسي نقرأ الغلطات الفاحشة الآتية: «فالنص المترجم يطابق النص الأصلي في عدد فصولها» ص 441 = فصوله. وفي الصفحة 453 تقول: «وقفات الصمت هي أحد الوسائل...» = إحدى، ثم تقول من الصفحة 462: «كما اتضحت في المسرحيتين التي تناولتهما» = اللتين، وهلم جرا... وفي مقالة عبدالله الحميدان نقرأ في الصفحة 486: «كما يشير حاتم وميسون في كتابهما... ذكروا» = ذكرها. وفي المقال المشترك بين كل من أحمد بن عبدالله البنيان وإبراهيم بن يوسف البلوي يستوقفني ما جاء في الصفحة 511: «ووضع إحدى المقابلين بين أقواس» = أحد. وقولهما من الصفحة ذاتها: «لا شيء في اللغة غير قابلة للترجمة» = غير قابل. وفي الصفحة 514 يورдан ما يأتي: «ففي كلا الترجمتين» = كلتا. وفي الصفحة 517 نقرأ لهما: «إذا تصفحنا الحقل الدلالي للفظ في الترجمتين نجد أنها ترجمت...» نجد أنه ترجم. وفي الصفحة 528 يوردان ما يأتي: «استخدم بكثول وكازمرسكي المنهج التوطيني في ترجماتهم» = في ترجماتهم. وفي محاضرة محمد خير البقاعي نقرأ ما يأتي: «هذا ما يسميه» 566 = ما يسميه، وفي الصفحة 572 يقول: «على ذينك المجتمعين وعن ثقافتهم». ثقافتيهما. وفي مقال

عبدالوهاب الحكمي يورد في الصفحة 618 ما يأتي: «لابد أن يكون الأسلوب والصياغة متماشيين». وفي مقال سعد البازعي نقرأ في الصفحة 794: «لكن بعض أفكاره وموافقه لا ينسجم مع ذلك الانتماء» = لا تنسجم.

ب - أخطاء وغلطات المطابقة بين العدد والمعدود:

لقد أودع هؤلاء القراطيس التي سودوها من الكلام كل فطير لم يُخمره التفكير والتدبر في أبسط قواعد التصريف مثل قول محمد ناصر الشوكاني في الصفحة 329: «مع تجارب مدن المراكز الثلاث...» = الثلاثة، لأن الثلاثة تعود على المراكز، وليس على المدن. وفي مقالة المحاضرين: أحمد بن عبدالله البنيان، وإبراهيم بن يوسف البلوي نقرأ بالصفحة 529 ما يأتي: «تفتقرب الترجمات الأربع» = الأربع. أما بالنسبة إلى مقالة عبدالوهاب الحكمي فنقرأ أخطاء المطابقة بين العدد والمعدود التي يدرجها اللسانيون التطبيقيون ضمن أخطاء القياس الخاطئ، أو توهم الأصالة كما سماها عمارة بن عقيل عندما جمع (ريح) على (أرياح)، حيث إن الأستاذ عبدالوهاب الحكمي، وقع في أسر التعميم المتسرع في اعتقاده أن: (الاعتبارات) و(الاتجاهات) و(الاحتمالات) جمعت جمع مؤنث سالماً حقيقةً في قوله في الصفحة 623: «تخضع للاعتبارات الثلاث التالية» = الثلاثة. وفي الصفحة 627: «وهذه الاتجاهات الثلاث» = الثلاثة، ناهيك عن قوله في آخر الهوامش التي اعتمد عليها، الصفحة 659: «أربع احتمالات أساسية» = أربعة احتمالات.

ج - أخطاء وغلطات الاسم المنقوص المنون:

هذه الغلطات تبين أن هؤلاء دخلاء في الكتابة، يقولون ما يعرض لهم دون مراعاة أي حرمة لقواعد العربية على هذه الشاكلة: يقول محبي الدين حميدى في الصفحة 198: «ارتكاب أخطاء

أيها الأساتيد: تعلموا العربية الفصحى فإنها من دينكم!

ومعاصي» من دون أن يدرك أن الأخطاء والمعاصي التي اقترفها في حق العربية يصعب رتتها، حيث إن لفظ (معاصي) يجب أن تمحى ياؤها هكذا (معاصي). وهو الخطأ نفسه الذي ارتكبه في الصفحة 180 في قوله: «النص قطعة من أدب راقٍ» = راقٍ. أما عزت خطاب فتقرأ له من الصفحة 348 ما يأتي: «عن موسى عليه السلام كراعي» كراعٍ. أما إيمان محمد سعيد تونسي التي يخطئ العدد والحصص غلطاتها فتقول في الصفحة 453: «مع النص واحراز تلقي فكري» = تلقي. وفي مقالة عبدالوهاب الحكمي التي جمع فيها أصنافاً من المثالب كما يظهر المثال الآتي الذي جمع فيه بين الخطأ النحوى والصرفى، قائلاً من الصفحة 620: «أن يجعل شخص يقرأ بصوت عالٍ» وال الصحيح: «أن يجعل شخصاً يقرأ بصوت عالٍ». أما محمد بن عبد الله آل عبداللطيف، فيورد في الصفحة 707 ما يأتي: «لا عملية تلقي سلبية» تلقيٌ. وفي الصفحة 705 يورد الخطأ ذاته قائلاً: «فالنص يتحمل أوجه فهم ومعاني متعددة» = ومعانٍ.

د - أخطاء وغلطات الممنوع من الصرف:

الحق أن سبب قلة هذه الأخطاء في المقالات المشار إليها آنفاً يعود في أحيان كثيرة إلى عدم ضبط تلك المقالات بالشكل، ولذلك لم أقف على سوى خطائين من هذا النوع لدى المحاضرة إيمان محمد سعيد تونسي التي لا أجد أبلغ ما يقال لها إلا كما قال الخليل بن أحمد للأصممي في يأس عندما تعذر عليه أن يعلمه علم العروض مستشهاداً بقول الشاعر:

إذا لم تستطع شيئاً فدعه وجوازه إلى ما تستطيع
إذ نفشت مقالتها بكل أصناف الأخطاء والغلطات. تقول في الصفحة رقم 428: «عندما يصوغ مواقفًا مستمدة من التاريخ» = مواقفٌ. وفي الصفحة 439 تقول: «واعتبارها معاييرًا للنصوص العربية» = معايير من دون تقوين.

ثانياً: الأخطاء والغلطات النحوية:

هل أقول في هذا الباب، كما قال عمرو بن الأهتم عن الزيرقان
بن بدر: رضيت فقلت أحسن ما علمت، وسخطت فقلت أبغى ما
وجدت، أو أقول كما قال الشاعر:

يصاب الفتى من عشرة بلسانه وليس يصاب المرء من عشرة الرجل
فعثرته بالقول تنهب رأسه وعثرته بالرجل تبرى على مهل
الحق أني لا أميل إلى القول الأول، ولا إلى القول الآخر، مفضلاً
في هذه المناسبة قول طرفة بن العبد:

وإن لسان المرء ما لم تكن له حصاة على عوراته لدليل

لقد طوى الأساتيد كشحون عن قواعد العربية، ووضعوا على
أعينهم عصابة منعتهم من الاقتداء بأساليب الأولين، فأخرجوا من
مصنوعهم اللغوية المستنسخة بنين وحفدة عربية المظهر، أجنبية
الجوهر، عربية الزي، خداع الروح، مارقة من طاعة الأنظمة
القواعدية، ومن قوانينها، عطلاً من الحس اللغوي السليم، متسبة
الخرق على جهود أولي العزم المخلصين من هذه الأمة، لرتك ما
يستطاع رتكه بعد أن بلغ الأمر المذمر، ولم تجد السهام الحواببة، التي
نطلقها في معاركنا اللغوية من إصابة المحرز، فماذا إذن نحن فاعلون
 أمام هذه الجيوش العملاقة التي تستولي على الحصون والقلاء، وهل
 يستطيع السهم الأهزع الذي يصوبه المسلط عباس على السوسوة في
الشرق، والصيحات التي أرسلها من المغرب أن توقف الزحف الطوفاني
الذي لا يبقي ولا يذر للعربية الصحيحة إلا ما يبقيه الوشم في ظاهر
اليد؟!

لا شك أن مثل هذه الأخطاء والغلطات من الصنف الذي لا
يجب علينا بجواب، بل تترك وسائلها لتعبر عن منزلة منشئها، وتظهر

أيها الأساتيد: تعلموا العربية الفصحى فإنها من دينكم!

الميرة التي اقترفوها في حق العربية، ناهيك عن بلاء ووبال هؤلاء على التلاميذ والطلبة الذين سيورّثون هذا الزيغ والخطل، على شاكلة هذه الأخطاء والغلطات:

جاء في مقال نعيمان عثمان في الصفحة 145 ما يأتي: «كثرت المكتبات والوراقين» بمنصب أو جر لفظة الوراقين دون سبب. والصحيح رفعها هكذا (الوراقون). وفي مقال أميرة داود كشغرى نقرأ بالصفحة 280: «وهذا في الحقيقة بعيداً عن الواقع» = بعيد. وفي الصفحة 283 تقول: «والذي يرى أن اللغة جزءاً» = جزء. وفي الصفحة 286 تورد الجملة الآتية: «وهذا يكون متناسب...» متناسباً. ثم تقول في الصفحة 294: «يفترض مستوى معين من التمكّن». = معييناً. وفي الصفحة 308 تقول: «ولأن هذا المفهوم غريباً» = غريبي.

وفي محاضرة محمد ناصر الشوكاني التي اضطررت إلى قرائتها، كأني أقضم حبَّ الرمان الحامض، نجد أن العربية الفصحى، بل وحتى الفصيحة قد تركت على مُقرف الصمعة، وابتليت بكل الأوضار، ولم يبق سوى حملها إلى الرمس، حيث مثواها الأخير على هذه الشاكلة:

- «مما شجع عدد غير قليل» ص 314 = عدداً، بالمنصب.
- «وتستدعي منا مزيد من البحث» ص 315 = مزيداً، بالمنصب.
- «ومن ثم اختراق فضاءه» ص 316 = فضائه بالكسر، وقد يكون هذا الخطأ إملائياً.
- «ولا تقتصر الترجمة بصفتها نشاط ثقافي تبادلي» ص 319 = نشاطاً ثقافياً تبادلياً.
- «بصفتها فضاء افتراضي» ص 321 = فضاءً افتراضياً.
- «ويات لهذه المجموعة النشطة تأثيراً كبيراً» ص 322 = تأثيراً كبيراً.
- «بل إن لهم تمرّكزاً» ص 322 = والتقدير: إن تمرّكزاً لهم: اسم ان مؤخر.

- «التي يسافرون إليها كثير» ص 323 كثيراً.
- «من القيم والعادات ليعودون بها» ص 323 = ليعودوا بها.
- «أن هناك جيل جديد من الكتاب» ص 324 = أن هناك جيلاً جديداً.
- «أن هناك تعريفاً للثقافة سهل وعام» ص 325 = تعريفاً... سهلاً وعاماً.
- «يتهافت الكبار بالبالغين...» ص 326 = البالغون.
- «مما جعل المحافظون» ص 328 = جعل المحافظين.
- «خلق العرب فضاء ثقافي خاص» ص 328 = فضاءً ثقافياً خاصاً.
- «ولم نلتفت بعد إلى فئات المهاجرين والنازحين... أو القادمون» ص 332 = أو القادمين.
- = «إلى صحيفة نيويورك تايمز والواشنطن بوست واللتان» ص 332 = واللتان.
- «مما ينتج عن هذه الإزاحة صور مشوهة» ص 335 بالهوماش = صوراً مشوهة.
- «ليقومان بمهمة» ص 336 بالهوماش = ليقوما.

وفي مقال عفت جميل خوقير يستوقي الخطأ النحوي الآتي الذي يرجع إلى عدم حفظ الرتبة في الفصحي لدواع يقتضيها التقديم والتأخير: «كما أن في صورة حب الشاعر للفراشة تشابه أيضاً» ص 374 تشابهاً. وفي الصفحة ذاتها تورد الباحثة قولها: «تفعيلة البحر البسيط» = تفعيلة بحر البسيط. أما الباحثة إيمان محمد سعيد تونسي فإنني أقول لها كما قال الشاعر:

إذا ضيّمت أول كل شيء أبت أuje جازه إلا التواء
ولاسيما أن المحاضرة جاءت البحث من غير بابه فضلـت ولم
تهتد إلى الثمامـات والفتـوقـات التي أوقعـتها في ثوبـ العـربـيةـ منـذـ السـطـرـ

أيها الأساتيد: تعلموا العربية الفصحى فإنها من دينكم!

الأول من المقالة، وحربي لمن ضيَّع الصدر أن يكون للأعجاز أشد تضييعاً.

وهاكم نبدأ من غلطات الباحثة:

- «يعتبر الاهتمام بالإبداع مؤشر حضاري» ص 428 = مؤشراً حضارياً.

- «فالمسرح يفرض على المترجم نوع آخر» ص 429 = نوعاً آخر.

- «فإن هذين النصين يتضمن اختلافات» ص 432 = يتضمنان اختلافات.

- «التي لم يسمِّها» ص 445 = لم يسمُّها.

- «ولا يعلم عنها شيء» ص 445 = ... يعلم عنها شيئاً.

«وهذا يوضح اتجاه لدى المترجم» ص 448 = ... يوضح اتجاهها لدى المترجم.

- «فهناك تغييرًا ملحوظًا» ص 453 = هناك تغيير ملحوظ.

- «ومترجم أستاذًا جامعيًا في اللغويات» ص 455 = أستاذ جامعي.

- «أن يعتبروه شخص بائس» ص 458 = يعتبروه شخصاً بائساً.

- «تخريج مترجمين... وآخرون في الاجتماعيات» ص 462 = وآخرين.

- «تشييط عملية الترجمة لتواكب عصر يتميز بالزخم» ص 463 = لتواكب عصراً.

وفي محاضرة عبدالله بن حميد الحميدان يمكن جرد الأخطاء التحوية الآتية:

- «أي أن أمور كثيرة» ص 490 = أن أموراً.

- «لا تكون مواد الترجمة التي... نصوص عملية» ص 490 = لا تكون مواد... نصوصاً.

- «ويترجم من الأجنبية إلى اليابانية كماً هائلاً من النصوص» ص 499 = يُترجم... كم هائل.

- «بل هي هدفاً حضارياً» ص 501 = بل هي هدف حضاري.

وفي المحاضرة المشتركة بين الأساتذة بكلية اللغات والترجمة
أحمد بن عبدالله البنيان وإبراهيم بن يوسف البلوي تستوقفنا الغلطان
الآتية:

- «ولا تجد لها مكافئ في اللغة» ص 511 = لا تجد لها مكافئاً.
- «ترجمتين باللغة الإنجليزية» ص 512 = ترجمتان.
- «ترجمتين باللغة الفرنسية» نفسه = ترجمتان.
- «ونلاحظ في الترجمة الأولى مثال على التغريب» ص 520 = الأولى
مثالاً على التغريب.
- «نجد أحياناً شرح للفظ بين أقواس» ص 528 = نجد.. شرحاً.. بين
قوسین.
- «حتى تنجح حركة تغريب المصطلح الإسلامي فينبغي له قانوناً
ينظمه» ص 529 = يلزمـه قانون...

ولا تشذ الباحثتان لمياء باعشن وصباح صافي عن السقوط
بالفعلى إلى كدر الكدر على هذه الشاكلة:

- «... أن للترجمة دور مباشر» ص 536 = أن للترجمة دوراً مباشراً.
- «لأن الفعلين نوى وحيا ليس لهما مصدرأً مباشراً» ص 549 = نوى
وحيى ليس لهما مصدرًّا مباشراً.
- «لأن الأسمان لا يدلان على الحديث» ص 549 = لأن الأسمين.

أما محمد خير البقاعي فنورد له الأمثلة الخاطئة الآتية:

- «كان ثلاثة... إلهي» 570 = كاثلثاء... إلهياً.
- «أما الآية السادسة والأربعين» ص 574 = السادسة والأربعون.
- «فكيف فعل أحبـار اليهود في الشـتـات والـحـوارـيـن في غـرـيـتـهـم» 589
= والـحـوارـيـون.
- «إن لم يتول عملية الترجمة توحيدـي الثقـافـة والمـفـاهـيم» ص 589

أيها الأساتيد: تعلموا العربية الفصحى فإنها من دينكم!

مُوحَّد، إذ ليس هناك أي معنى للفظة التوحيد هنا وبذلك يتضح أن المحاضر صَحَّف وخرج عن القاعدة النحوية.

- «فتق أقواله في هذه الأنجليل نقل بالمعنى» ص 596 = نقلًا بالمعنى.

وفي محاضرة عبدالوهاب الحكمي يمكن الإشارة إلى ما يأتي:

- «أو يكون من عند ذاته أشعار جديدة» ص 612 = أشعارًا جديدة.

- «... فما زالت جهودٌ فردية» ص 614 = فما زالت جهودًا فردية.

- «في عام 1790 أصدر ألكسندر.. كتيب» ص 618 = أصدر ألكسندر... كتيباً.

- «التي تعتبر نوع من الترجمة» ص 621 = تعتبر نوعاً من الترجمة.

- «إلا أن يكون عنصر وشكل خاصة باللغة» ص 626 = يكون عنصراً وشكلاً خاصاً باللغة.

- «ليس هناك لفتين مترادافتين» ص 628 = ليس هناك لفتان مترادافتان.

- «ومازال هذا الاتجاه سائداً» ص 629 = وما زال هذا الاتجاه سائداً.

- «هيكل باشا يصدر قرار» ص 647 = يصدر قراراً.

أما محمد بن عبدالله آل عبداللطيف فيقول:

- «مما جعل هذا المجال واسع ومتشعب... فالترجمة تعتبر مجال حيوى» 681 = وال الصحيح قول: «مما جعل هذا المجال مجالاً واسعاً ومتشعباً ... تعتبر مجالاً حيوياً.

- «كان لهما تأثيراً» ص 688 = كان لهما تأثيراً.

- «لم يكن مفرأً» ص 693 = لم يكن مفرأً.

- «لم تستقصي» ص 694 = لم تستقصِ.

- «وقد طور جون روبرت فيرث... نموذج لساني» ص 699 = نموذجاً لسانياً.

- أما مقالة سمير عبد الحميد إبراهيم، فإنها لم تنج من الواقع فيما وقع فيه زملاؤه، كما يتضح من الأمثلة الآتية:
- «كانت في معظمها قصص» ص 723 = كانت... قصصاً.
 - «لم يكن للأدباء الذين التزموا بترجمة النص نصيباً» ص 725 = لم يكن... نصيبيّ.
 - «على أمر من الخليفة أبو جعفر المنصور» ص 728 = من الخليفة أبي جعفر.
 - «فلم لا تمت بسرعة» ص 738 = ظلم لا تموت بسرعة؟!
 - «هناك كتاباً مترجماً» ص 760 = هناك كتابًّا مترجماً.
 - «انظر نموذج من القصة» بالهامش رقم 18 من الصفحة 779 = انظر نموذجاً.

وفي محاضرة فائز بن علي الشهري، تمكّن الإشارة إلى هذه الغلطات:

- «وكان كل منها تادي الأخرى» ص 826 = وكان كلاً منها.
- «يضاف من معانٍ وشروحًا» ص 826 = من معانٍ وشروح.
- «فالزمن لا ينتظر أحد» ص 828 = لا ينتظرك أحداً.

أما محاضرة فهد بن عبدالله السماري، فإنني أورد منها الأخطاء والغلطات الآتية:

- «وإصدار عدداً لا يأس به» ص 833 = واصدار عدد لا يأس به.
- «لا شك أن له أسباب كثيرة» ص 834 = أن له أسباباً كثيرة.
- « فهو بهذا يريح ويستريح» ص 849 يريح ويستريح.

ياليت هؤلاء المقصرين في حق العربية أخرسوا شقاشقهم فاستراحوا وأراحوا.. بعد أن أظهرت كتاباتكم أنهم قد انسلوا من فصاحة العربية كما تتسل الحياة من خرُشانها!!

أيها الأساتيد: تعلموا العربية الفصحى فإنها من دينكم!

ثالثاً: أخطاء وغلطات التصحيح والتحريف:

التصحيح والتحريف اصطلاحان متقاريان. وقد حاول النطاسيون اللغويون التفريق بينهما فجعلوا التحريف خاصاً بـ«تغيير أحرف الكلمة ورسمها، والتصحيح مصدره الالتباس في نقط الأحرف». «قال المعربي: أصل التصحيح أن يأخذ الرجل اللفظ في قراءته في صحيفة، ولم يكن سمعه من الرجال فيغيره عن الصواب»⁽¹³⁾. وقد صحف هؤلاء الأساتيد وحرّفوا، وعلّكو العربية علّك اللجام، وفرّت عنهم الفصحى، حتى لم يعد بأيديهم منها إلا الزمام، حيث جعلوا ألف المد مهمنة، وأبدلوا السين صاداً، والزاي ذالاً، والفعل الثلاثي رباعياً على هذه الشاكلة:

جاء في الصفحة 443 من مقال إيمان محمد سعيد تونسي ما يأتي: «ونسمع بأذاننا» وهي لا شك تقصد عضو حاسة السمع، وليس فعل النداء للصلوة. وبالتالي يجب عليها أن تستبدل بالآلف المهموزة ألف المد هكذا: ونسمع بأذاننا. ومن العجب، والعجائب جمة في هذا العدد من المجلة. أن المحاضر سمير عبدالحميد يقلب الوضع في قوله من الصفحة 756: «وذاع من خلال آذانه وتکبیره» قاصداً الأذان الذي هو النداء للصلوة. والحق أن مثل هذا التصحيح الشائن الذي وقع فيه الأستاذان، لم تنج منه هيئات عديدة في مدينة بنی ملال بالمغرب، تجعل نفسها في عداد المصاعقة المفلقين، حيث جاء في مذكرة المجلس العلمي ورابطة علماء وناظارة أوقاف مدينة بنی ملال، أن الدروس الوعظية خلال شهر رمضان الكريم لهذه السنة 1424هـ/2003م ستقام قبل آذان العشاء هكذا بالمد!! وهي وثيقة عُلقت على أبواب مساجد المدينة جميعها، وكأنني بهؤلاء لم يمرروا بأبصارهم على الآيات القرانية التي تميز بين اللقطتين: الأذان = النداء للصلوة، والأذان جمع آذن بضم وسكون الذال: قال تعالى من سورة التوبية آية رقم 3: ﴿وَأذانٌ منَ اللهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحِجَّةِ الْأَكْبَرِ...﴾ وقال جل شأنه من

سورة البقرة آية 18: ﴿.. يجعلون أصابعهم في آذانهم من الصواعق حذر الموت﴾. وغيرها من الآيات الكريمة التي يمرون عليها، ولكنها لا تعمي الأبصار، ولكن تعمي القلوب التي في الصدور!! وفي مقال محبي الدين حميدي نقرأ في الصفحة 205 قوله: «بماذا يمكننا إملاء الفراغ..» وهو يقصد لفظة (ملء) الفراغ وليس تلاوة الفراغ. وفي مقال: ميجان الرويلي تستوقفني الجملة الآتية بالصفحة 260: «بل هي لحمة الثقافة وسديها» وهي تقصد (وسداها). أما إيمان محمد سعيد تونسي التي ارتكبت كل أصناف الغلطات فتقول من الصفحة 454: «وما تذخر به من تراكيب» قاصدة لفظة (تزخر). أما عبدالوهاب الحكمي فيصحف في الصفحة 613 قائلاً: «يفقد قرت في كتابها المذكور». وهو لا يريد أنها ثابتة، وإنما يقصد اعترفت أي (أقرت). ويورد محمد خير البقاعي عجز بيت أمرئ القيس من المعلقة مصحفاً، حيث يقول في آخر الصفحة 566: نسيم الصبا جاءت برياح القرنفل. أما البيت الشعري فهو:

إذا قامتا تضوع المسك منها نسيم الصبا جاءت بريأ القرنفل
من دون الحاء هكذا: (ريأ). وفي مقال فائز بن علي الشهري نقرأ بالصفحة 822 قوله: «ولكن ضمن تمرير مصوغاتها الاستراتيجية» وهو يريد قول: مسوّغاتها بالسين وليس بالصاد التي تذكرني بحادثة أبي صالح الذي قال إن العرب تستبدل بالصاد سيناً أو العكس، فقال له محاوره إذن أنت أبو سالح، فخجل من قوله.

رابعاً: أخطاء وغلطات الإملاء:

لكي أبدى الصريح عن الرغوة أؤكد أن الواقع في مثل هذه الغلطات والأخطاء الإملائية، ينطوي على غير قليل من الغفلة والسهولة عن القواعد المقررة في رسم الكلمات، ولاسيما أن اللغة العربية تخلو

أيها الأساتيد: تعلموا العربية الفصحى فإنها من دينكم!

- في الغالب الأعم - من شواد الكتابة مثل: إسحق، وعمرو، وداود، وبسم الله، ومائة، وهذا، كما أنها تكاد تخلو من الأصوات التي تكتب ولا تقرأ، بخلاف الفرنسية والإنجليزية اللتين تعجّان بسائل من الأصوات التي تكتب ولا تقرأ، كما هو الشأن بالنسبة إلى هذه النبذ من **الفرنسية**: Answor و Knaw و Homme و Beacirup و Fils و Usually و Bight، إلخ. إن العربية الفصحى توفر على نظام للكتابة، يمثل النطق تمثيلاً سليماً بنسبة كبيرة جداً، حيث يمكن حصر شواد الكتابة في قائمة، وتحفيظها إلى المتعلمين في الفترات العمرية المناسبة، وبالتالي يمكن إبادة الأخطاء التي يرتکبونها⁽¹⁴⁾، فهل تتمكن الأسانيد الأفضل من مراعاة قواعد الإملاء العربي في رسم بعض الكلمات العربية التي لا تتوافر عن ثلاثة كلمات؟

الجواب البليغ ينجل في الخطأ المشترك الذي وقع فيه كل من عبد الوهاب الحكمي، وسعد الباذعي، حيث أوردا اسم (داود) هكذا: (داوود) على هذه الشاكلة: قال عبد الوهاب الحكمي: «ب - ج - داود» ص 632. وقال الآخر: «صارت جدة للنبي داود عليه السلام» ص 791. كما أثبت أكثر من باحث همزة القطع للفظة (اسم) مع العلم أنها من الأسماء العشرة التي تكتب بهمزة الوصل. كما يبدو هذا من قول الباحثة عفت خوقير بالصفحة 381: «ذكر إسم موطن الطيار ناهييك عن قول المحاضرين: مليء باعشن وصباح صافي: «فإسم العلم المؤنث» ص 547. حيث أثبتتا همزة القطع للفظة (اسم) بله مصادر الفعل الخماسي والسادسي الآتية: (الاستعارة، والاجتياح، والاشتقاقية، والانتقاء، والاحتکاك، والاستعانة، والاتصال...) التي كتب من لدنهما بهمزة القطع، طاويتين كشعهما عن قواعد همزتي الوصل والقطع.

ويظهر أن الأساتيد كابدوا عرق القرب من كتابة الهمزة، حيث إن أغلب الأخطاء الإملائية التي يكون للموقع الإعرابي سبب فيها، تتمظهر في كتابة الهمزة على هذه الشاكلة: يورد أحمد بن عبدالله

البنيان وإبراهيم بن يوسف البلوي ما يأتي: «من حيث إبقاءه على صورته» ص 511. مع العلم أن الاسم بعد حيـث يـرـفع على الـاـبـداـء، ومن ثـمـة تـكـتـب هـمـزة (إـبـقـاء هـكـذا): (من حيث إـبـقاـؤـه). وـقـلـ الشـيـء ذـاتـه بـالـنـسـبـة إـلـى مـقـاـلـة مـلـيـاء باـعـشـن وـصـبـاحـ صـافـي عـنـدـ قولـهـما فـي الصـفـحة 554: «وـإـنـ كانـ اـنـتـمـائـهـ الفـكـريـ» عـلـى الرـغـمـ منـ أـنـ رـفـعـ اـسـمـ كـانـ أـشـهـرـ منـ القـمـرـ عـنـ الدـشـادـيـ المـبـدـيـ، وـلـهـذـا يـجـبـ وضعـ الـهـمـزةـ عـلـىـ (ـالـواـوـ)ـ هـكـذاـ: (ـكـانـ اـنـتـمـاؤـهـ). وـفـيـ الصـفـحةـ 551ـ تـرـسـمـ الـبـاحـثـاتـ هـمـزةـ (ـفـيـ بـنـائـهـ)ـ هـكـذاـ: «ـفـيـ بـنـائـهـ عـنـ أـسـمـاءـ جـامـدـةـ». !!ـ تـنـامـاـ مـثـلـ عـبـدـالـلـهـ بـنـ سـعـدـ السـهـلـيـ صـ 662ـ: «ـعـلـىـ مـسـتـوـيـ أـدـاءـهـمـ». !!ـ أـمـاـ مـوـضـوـعـ كـسـرـ هـمـزةـ (ـإـنـ)ـ أوـ فـتـحـهـاـ (ـأـنـ)، فـهـوـ فـيـ الـمـحـاـضـرـاتـ طـوـيلـ الذـيلـ قـلـيلـ النـيلـ،ـ وـلـذـلـكـ أـكـتـفـيـ بـالـإـشـارـةـ إـلـيـهـ مـنـ دـوـنـ أـنـ عـرـضـ عـثـرـاتـهـ التـيـ لـاـ تـخـفـىـ عـلـىـ مـنـ شـدـاـ قـلـيلـاـ مـنـ الـعـلـمـ بـقـوـاعـدـ الـإـلـمـاءـ.ـ وـبـمـعـزـلـ عـنـ هـذـهـ الـفـلـطـاتـ يـتـعـجـبـ الـمـرـءـ مـنـ الـكـيـفـيـةـ التـيـ كـتـبـ بـهـاـ الـبـنـيـانـ وـالـبـلـوـيـ فـعـلـ (ـتـلـأـ)ـ حـيـثـ أـوـرـدـاهـ بـأـلـفـ مـقـصـورـةـ فـيـ قولـهـماـ مـنـ الصـفـحةـ 509ـ:ـ (ـوـتـلـىـ ذـلـكـ عـدـةـ تـرـاجـمـ). !!ـ كـمـاـ يـأـخـذـنـيـ العـجـبـ فـيـ الـكـيـفـيـةـ التـيـ كـتـبـ بـهـاـ فعلـ (ـدـعـاـ)ـ الـمـصـرـفـ مـعـ ضـمـيرـ الـمـفـرـدـ الـغـائـبـ (ـيـدـعـوـ)ـ فـيـ مـقـاـلـةـ عـبـدـالـوـهـابـ الـحـكـميـ حـيـثـ قـالـ فـيـ الصـفـحةـ 634ـ:ـ (ـوـأـخـذـ يـدـعـوـاـ)ـ هـكـذاـ!!ـ

خامساً: أخطاء وغلطات الركاكة في التعبير:

لا ريب أن تحسين هيئات العبارة والتألق في اختيار مواد بنائها، وإنزالها المنزلة التي تستحقها، لا تقتصر عنها، ولا تتجاوزها، ب بحيث يوضع اللفظ إزاء جاره الذي له به علقة، والسير على المناخي التي سار فيها العباقة الحاذقون بصناعة الكلام، الذين رفعوا للعربية الفصحى أصواتاً ومنارات، هي السبيل المؤدية إلى صيانة العربية وحفظها من طوفان أساليب اللغات الأجنبية، وأحراس اللهجات العامية التي تمزق أحشاء الفصحى، من دون يصادف ذلك مصلحة،

أيها الأساتيد: تعلموا العربية الفصحى فإنها من دينكم!

أو يدراً مفسدة ويسد ثلماً، فلا يجد القهرمان النحير لتلك الألفاظ والعبارات مضرب ظلال، ولا يرى لها مسحب أذيال، وإنما من تعابير خداع، عندما تروز ألفاظها ومعانيها تبذر نبذ النواة. ولكي أثبتت أن كثيراً مما ينشر في صحفنا ومجلاتنا، ليس صفي الكوثر، أقتصر على المرور ببعض التعابير الركيكة في هذا العدد ألطاف من مرور الوسن بالأجفان، ضارياً صفحأ عن إيراد كثير من الأدلة خشية الإطالة المملة.

تقول إيمان محمد سعيد تونسي في ركاكة مقصورة من الصفحة 435: «إن فهم المترجم هذا على أنه التصور الصوفي للزهد والتكشف فهو ينحي بالنص»!! أما الدكتور عبدالوهاب الحكمي فقد رمى بالعربية الفصحى بالمنعلات، حيث هزمت الركاكة الفصحى في بحثه، وزوت اللغة الإنجليزية العربية الفصحى في حدود ضيقـة. انظر إلى مثل هذه العبارات الشائنة: «اتخذ قرار مجلس الجامعة العربية قراراً بإنشاء» ص 633 و قوله من الصفحة 611: «الذي يصاحب إعطاء إلى الإله دينوسويس وجدت قبل هومر فترة أغاني»!! و قوله من الصفحة 635: «مازال مستمراً الجهد في سبيل التعریب في البلاد العربية ويناقشه وزراء الثقافة العرب في اجتماعاتهم الدورية جميعها نجد مؤتمر الوزراء المسؤولين عن الشؤون الثقافية...»!! وفي الصفحة 607 يقول: «ونظر لتوخي الدقة نرى أن أغلب الأعمال المترجمة مترجمـاً ومراجعـاً، كما أن نهجـت سلسلة عالم المعرفـة، هذا أسلوب مـر مـمـقرـ هـرـيـتـ عنـه الفـصـاحـة هـرـوـبـاً لمـ يـقـ لهاـ أـثـرـاً ولاـ عـيـنـاً. ولاـ يـتـعـدـ أـسـلـوبـ فـائـزـ بنـ عـلـيـ الشـهـريـ عنـ طـرـيقـةـ الدـكـتـورـ عـبـدـالـوهـابـ الـحـكـميـ، فـهـوـ لـمـ تـهـ فيـ تـعـابـيرـ ماـ سـمـعـناـ بـهـاـ فـيـ كـتـابـاـنـ الـأـولـيـنـ وـالـآخـرـيـنـ. يـقـولـ منـ الصـفـحةـ 824ـ: بـشـنـ الـحـرـوبـ وـنـحـوـهـاـ عـلـىـ الإـرـهـابـ عـلـىـ دـوـلـ إـسـلـامـيـةـ». وـقـبـلـ إـغـلـاقـ هـذـاـ بـابـ الـذـيـ سـكـبـتـ فـيـهـ الـفـصـحـىـ عـلـىـ أـقـلـامـ هـؤـلـاءـ الـمـشـئـينـ عـبـرـاتـ حـرـىـ، يـحـسـنـ بـيـ الإـشـارـةـ إـلـىـ عـبـارـةـ شـائـعـةـ تـرـدـدـ لـدـىـ مـغـيـنـاـ الـمـعاـصـرـيـنـ الـذـيـنـ تـشـرـيـوـاـ مـنـطـقـ الـلـغـاتـ الـأـجـنبـيـةـ، يـحـذـونـهـاـ حـذـوـ النـعـلـ، وـيـدـخـلـوـنـهـاـ فـيـمـاـ يـكـبـونـ، مـعـتـرـيـنـهـاـ مـنـ فـتوـحـاتـهـ الـمـسـتـفـرـهـ،

ناسين أو متاسين، أنها بنت المصانع اللغوية الفريبية التي تكتفي بوضع النقاط على الحروف. أما العربية فهي تضع النقاط على الحروف وتحت الأحرف. لذلك فإن عبارة «وضع النقاط على الحروف» الواردة في مقالة محبي الدين حميدي ترجمة رديئة للعبارة الأجنبية: Mettre les points sur les is بها عن توضيح الأمر فهي: «وضع النقاط للحروف» لأن هناك من الحروف في العربية ما توضع له النقاط فوق أي (على) ومنها ما توضع له النقاط تحت وبهذا يضل سعي الذين يروجون لإنابة أحرف الجر بعضها عن البعض الآخر، لأن هذه الإنابة لا يحسنها إلا من أعرق في البحث عن أسرار العربية، وخاص في يمها الذي لا ينكش. انظر إلى اختلاف المعنى في هذه العبارات تبعاً لاختلاف حرف الجر: غضبتُ لفلان: إذا كان حياً، وغضبتُ به = إذا كان ميتاً. دعوت عليه = دعوت له.

سادساً الأخطاء المطبعية:

لا شك أن العدد الهيضل من الأخطاء المطبعية التي اشتمل عليها هذا العدد من المجلة، يدعو المشرفين على هذا الصرح الشامخ، أن يتعمدوا ما ينشر فيها بالتهذيب والتنقية والتفتيش وإنعام النظر، فلا يرى النور، إلا وقد سلم من وصمة التعريف والتصحيف الذي قد ينتج عن الأخطاء المطبعية، كما يتضح من خلال استعراض هذه النماذج التي اكتفيت فيها بنظرة الطائر على هذه الشاكلة: «والتي ينبغي أن تميز من المعنى الرجعي إلى المعنى العاطفي» ص 609. بغض النظر عن أن هذه الجملة يحتاج رتقها إلى تعويض (من) بالظرف (بين) وحرف الجر (إلى) بحرف العطف (الواو)، فإن لقطة (الرجعي) لا معنى لها هناك، ولذلك فإن المراد هو لفظة (المعجمي) ليصبح وضع الجملة على هذه الكيفية: «والتي ينبغي أن تميز بين المعنى المعجمي

أيها الأساتيد: تعلموا العربية الفصحى فإنها من دينكم!

«والمعنى العاطفي» كما أن لفظة (السابق) الواردة في هذه الجملة تعد من الأخطاء المطبعية التي يقصد بها (السياق) في قول عبدالوهاب الحكيم من الصفحة 609: «ما يحدد المعنى هو السابق بالإضافة إلى الدلالة القاموسية» مع العلم أن لفظة القاموسية تعني الصناعة القاموسية ولذلك يجب أن نستبدل بها لفظة (المعجمية) حتى يستقيم المعنى. كما أن عبارة «إعادة صيغة النص» الواردة بالصفحة 616 قد وقع فيها خطأ مطبعي لأن المراد من ليس هو صيغة، ولكن: صياغة النص. كما أن جملة «إن اللغة العربية المكتوبة توجد الشعوب» الواردة بالصفحة 637، المقصود من لفظة (توجد) هو لفظ (توحد) أما اسم (ميكليل هاليدي) الوارد بالصفحة 700 فإن المراد منه هو: (ميكلائيل هاليدي) وقل الشيء نفسه بالنسبة إلى لفظة (الحث) الواردة بالصفحة 701 من هذه الجملة «في سير الحث التواصلي» إذ إن المراد هو لفظة (الحدث) كما أن الهوامش التي تحمل الأرقام الآتية: 76، 79، 80، 82، 84، 89، 118 ثم 195 من مقال سمير عبد الحميد إبراهيم قد استبدل فيها الألف بالدال هذا (إيوان) مع أن المراد هو: (ديوان). وفي جملة «حيث قدم المجتمع» الواردة بالصفحة 833 يجب أن يستبدل بلفظة (المجتمع) لفظة (المجمع). أما عبارة «لا بأس به من مجتمعات المصطلحات» الواردة بالصفحة 833 فالمراد منها هو (معجمات). وقبل أن أختم هذا الباب الطويل الذيل في هذا العدد، أود الإشارة إلى أن الخطأ المطبعي الوارد في رأس الصفحات التي تخص مقال محمد بن عبدالله آل عبداللطيف يستوجب من هيئة تحرير المجلة الاعتذار لما لحق باسم هذا الباحث، حيث تم تحويل دلالة (اللطيف) إلى (اللطيف) على شاكلة عبدة الطيف في الجاهلية، أما في الإسلام فقد حرص الرسول الكريم ﷺ على تغيير دلالات الأسماء حتى توافق الشرع الإسلامي، وتبتعد عن بعض الدلالات المنفرة مثل (جعيل، وأهرم، وعاصية، وعتلة، وعبداللطيف...) حيث إن هذا الخطأ المطبعي (عبداللطيف) يشبه في التذرع به العبارة المأثورة الموجهة إلى أحد

العمال: (أحصوا اليهود) حيث تم إسقاط نقطة فوق حرف الحاء فأصبحت العبارة (أحصوا اليهود) فكان ياما كان.

و قبل أن أمسح اليراع عن هذه القرطاطيس يحسن بي الإشارة إلى كثير من إسهام الحوابة التي أطلقتها الباحثة إيمان محمد سعيد تونسي في ضبط نص الكُراز عبد القاهر الجرجاني من كتاب (دلائل الإعجاز) حيث أوردت المؤلفة في بداية الصفحة 438 ما يأتي: «بحسن الدلالة وتمامها فيما لو كانت دلالة» بينما الثبت هو: «بحسن الدلالة وتمامها فيما لها كانت دلالة»⁽¹⁵⁾ وفي النص ذاته تستوقفني لفظتي (يؤتى... يختار) اللتين أوردهما الجرجاني هكذا: (تأتي... وتحتار) لأن الكلام موجه إلى المخاطب المفرد المعلوم. وفي النص الثاني الذي أوردته المؤلفة بالصفحة نفسها أبقيت المؤلفة على الخطأ المطبعي الوارد بنص الجرجاني هكذا: «وحسن ملائمة» حيث إن الهمزة هنا يجب أن تكتب على السطر هكذا: «وحسن ملائمة» كما تخلل النص المستشهد به سقوط بعض الكلمات والأحرف على هذه الشاكلة: «وهل يقع في وهم أن تتفااضل الكلمتان» حيث إن الأمل في كتاب الدلائل هو: «وهل يقع في وهم وإن جهد أن تتفااضل...»، كما أن عبارة « تكون هذه مألوفة مستعملة، ولكل غريبة وحشية» لا معنى فيها لحرف (لك) لتصبح العبارة السليمة هي: «وتكون هذه مألوفة مستعملة، وتلك غريبة وحشية» بله القولة الآتية التي تم إسقاط كلمة (حروف) منها على هذا المنوال: «أو أن تكون هذه أخف» إذ الثابت في الدلائل هو: «أو أن تكون حروف هذه أخف»⁽¹⁶⁾. أما بالنسبة إلى ظاهرة الترقيم، في هذين النصين، وفي غيرهما مما هو محبر في المجلة فالأمر أدهى وأمر من أن يُحااط به.

وفي إطار اصطلاح (الشعرية) الذي يفضله عبدالوهاب الحكمي على بعض اصطلاحات المحدثين، نظراً لأسبقية الكُراز حازم القرطاجني لهذا الاصطلاح (الشعرية) فإن الباحث عبدالوهاب لم يكلف نفسه مشقة البحث عن النص الملائم الذي يورد فيه القرطاجني

أيها الأساتيد: تعلموا العربية الفصحى فإنها من دينكم!

لفظة (الشعرية) مع العلم أن النصوص التي جاءت فيه اللفظة تبقى من الباحث على طرف الثمام، حيث إن الاستشهاد بهذا النص من لدن الباحث: «فما كان من الأقاويل القياسية مبنياً على تخيل موجودة فيه المحاكاة فهو يعد قوله شعرياً. لا يفي بالمطلوب مع ملاحظة أن لفظة (تخيل) الذي جاءت في المقالة هي عند حازم: (تخيل). أما النصوص التي تشير إلى اصطلاح الشعرية فهي كثيرة منها قول القرطاجي: «الأقاويل التي بهذه الصفة خطابية بما يكون فيها من إقناع، شعرية تكونها متلبسة بالمحاكاة والخيالات»⁽¹⁷⁾ أو غيرها التي نصادفها في المنهاج مثل قوله عن الحكيم أرسطو الذي لم يوجد في شعر اليونانيين ما هو موجود في شعر العرب من كثرة الحكم والأمثال والاستدلالات، واختلاف أنواع الإبداع في فنون الكلام لفظاً ومعنى، وحسن تصرفهم في مناسبة الألفاظ للمعاني مع إحكام مبانيها. إذ لو وجد أرسطو مثل ذلك في شعر اليونانيين «لزاد على ما وضع من القوانين الشعرية»⁽¹⁸⁾. وفي إطار فوضى الاصطلاحات التي ليس لها أول وآخر في الثقافة العربية أود التذكير إذا كان ينفع التذكير أن العربية لغة اشتراقية تنمو وتتطور بوسائل تختلف كثيراً عن وسائل اللغات الهندية أو أوروبية الإلصاقية، ولذلك فإن النحت - رغم وجود بعض المنحوتات العربية القديمة: مثل مرقسي، وعشمي وحولق، وكير... - لا يعد من الوسائل التي نزيد بها من بنين وحفلة العربية، أما المنحوتات المسموعة في القديم فليست سوى موافقات لا تجود بها اللغة على الدوام، ولذلك فإن فتح هذا الباب على الفصحى، يفضي إلى إدخال كثير من الشطط، بل إنه ينتهي إلى العربية بظهور أورام سرطانية يصعب استئصالها، ناهيك عن التعمية وسوء الفهم التي تدخله مثل هذه المنحوتات إلى العربية: (حَبْرَم) = حَبْ الرمان، و(طِنْفُسِي) = طب نفسي، و(حَزْضَر) = الحزام الأخضر، و(تقحرّة) الذي يشير إليه الباحثان: البنيان والبلوي نقلأً عن الباحث صالح محمود إسماعيل، كما أود الإشارة إلى الفهم المقلوب الذي وقع فيه الباحثان البنيان

والبلوي بالنسبة إلى اصطلاحي (التوطين) و(التغريب) إذ إن التوطين هو الذي يُبقي على اللفظة كما جاءت في النص القرآني: الصلاة = (Assalat). أما اصطلاح التغريب فهو الذي يبحث عن مرا侈 أجنبى للهجة العربية الصلاة = (Priere).

سابعاً: خاتمة:

هذا غيض من فيض المظاهر التي بدا فيها الأساتذة المحاضرون يملكون العربية علّك اللجام، وقد غزوت بهذه التلميحيات وضع الزُّرْقَر في الرُّفْرُ، من دون الحرص على البسط الاستقصائي لكل الثلثات رغبة في الإبقاء من رحيم أزاهير الفصحى ما أدفع به الفُحْشَة قبل أن تدرس آثار الفصحى، وتخبو أسرار البلاغة وقد يقول قائل إن اللغة كائن حي يجب أن تتطور وتتغير، غير أن هذا التطور لا ينبغي أن يسير على غير هُدُى، إذ لا تتطور إلا بقانون الأنظمة النحوية والمعجمية والصرفية والدلالية التي فُرِغَ من كيفيات إجراء التطور فيها. فإن كنت هديت إلى وضع الهناء موضع النقب فيما أشرت إليه من مظاهر الزيغ، فتلك كانت بغيئي وسدمي، لأن السكوت عن تلك العيوب قد يضر على البصائر عصباً تفري المتعجلين بالاكتفاء بقبضة لا تراعي دقائق الفصحى ومَغْرِ عبابها. وإذا اعترفت أنني لست سوى فرع من أيكة النطاسيين الرواد، فإني أعلم أن آرائي الفطيرية قد لا تبرئ علة، ولا تشفي غلة إذا لم تنهض الماجماع اللغوية المنتشرة في الوطن العربي بهذه المهمة رغبة في إنضاج الآراء الفطيرية التي تتفتق عنها الأيام هنا وهناك، قبل أن يبلغ الأمر المدمر.

الإحالات

- ١) علامات في النقد - المجلد 12 - الجزء 48 - تعليقات د. عبدالله بن أحمد الفيفي، ص 848 ربيع الآخر 1424 - يونيو 2003. النادي الأدبي الثقافي - جدة - السعودية.

أيها الأساتيد: تعلموا العربية الفصحى فإنها من دينكم!

- 2) المرجع نفسه، مقال: ترجمة المصطلحات الأدبية وتعريفها. د. حسن غزالة، ص 27.
- 3) نفسه، ص 55.
- 4) إحكام صنعة الكلام. أبو القاسم محمد بن عبد الغفور الكلاعي الإشبيلي. تحقيق محمد رضوان الديبة، ص 230 و 231. دار الثقافة، بيروت، لبنان، 1966م.
- 5) اللسانيات وتعليم اللغة العربية وتعلمها، انظر مقالاً مؤلفه عبدالله آيت الأعشير ضمن هذا الكتاب، ص 154، جامعة مولى إسماعيل، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مكتاب، سلسلة الندوات رقم 14. منشورات عكاظ، الرباط، أكتوبر 2002م.
- 6) اقتضاء الصراط المستقيم، تقي الدين بن تيمية، ص 191، ط 1، 1419هـ، 1998م، دار المعرفة، الدار البيضاء، المغرب.
- 7) الصلاح: تاج اللغة وصلاح العربية. إسماعيل بن حماد الجوهرى، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، الجزء السادس، ص 2294، ط 4، كانون الثاني/يناير 1990. دار العلم للملائين، بيروت، لبنان.
- 8) المعجم الوسيط، إبراهيم أنيس وآخرون، المجلد الأول، ص 102، ط 2، 1393، 1973م، دار المعارف بمصر.
- 9) المعجم المفصل في علوم اللغة (الألسنيات) إعداد محمد التونجي وراجي الأسمري. مراجعة الدكتور إميل يعقوب، الجزء الثاني، ص 744، ط 1، 1414هـ، 1993م، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- 10) علامات في النقد، العدد نفسه، ص 100.
- 11) عالم الفكر الكويتي، مقال حسن الأخذ والتناص بين القديم والجديد، عبدالله آيت الأعشير، المجلد 31 - العدد 3 - يناير - مارس 2003، ص 231.
- 12) علامات في النقد، العدد نفسه، عبدالوهاب الحكمي، ص 629.
- 13) المزهر في علوم اللغة وأنواعها. عبد الرحمن جلال الدين السيوطي، شرح وتعليق محمد جاد المولى بك ومحمد أبو الفضل إبراهيم ثم علي محمد البجاوى. الجزء الثاني ص 353. طبعة 1409هـ، 1987م. المكتبة المصرية، صيدا، بيروت.
- 14) اللسانيات وتعليم اللغة العربية وتعلمها، عبدالله آيت الأعشير، مقال سابق، ص 172.
- 15) دلائل الإعجاز، عبدالقاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني، قراءة وتعليق محمود محمد شاكر من 43 ط 3، 1413هـ، 1992م، مطبعة المدنى بالقاهرة ودار المدنى بجدة.
- 16) المصدر نفسه، ص 45.
- 17) منهاج البلفاء وسراج الأدباء، أبو الحسن حازم القرطاجنى، تقديم وتحقيق محمد الحبيب بن الخوجة، ص 67، ط 3، 1986م، دار الفرب الإسلامي، بيروت، لبنان.
- 18) المصدر نفسه، ص 69.

[1]

إذا تساءلنا: لماذا نقبل على قراءة دورية ما؛ فإننا سنتفق على أسباب ونختلف على أخرى. وإذا تحدثت عن نفسى، فإنتي أفعل ذلك لا لأبحث عن المؤلف والمعتاد، فلو فعلت لكونت مجترأً. بل لأجد ثمار عقول مختلفة أتشقق بها وأشاقق معها، وأفضل ما أجده مختلفاً عما أعهده، وأفضل ما يريني الجديد والمدهش في التليد الذي أعرفه. ويسوء في الاجترار، وأن يستغنى كاتب يعرض على الكهرمان على أنه جديد فإذا هو العدس المعهود. كما أن بعض الكتاب يصنع طبخة ممتازة ولكنه لا يهنا إلا أن يكون في الطبيخ ما يسوء الأكل كالشعرة مثلاً.

ولتحrir ذلك نقول - راجين من قرائنا الكرام الصبر - إن أحد إخوتنا من الصعايدة الطيبين ملأ العدس الذي تطبعه أمه بتويعاته المختلفة، فقادر بلدته إلى العاصمة هرباً منه. وفي مطعم أراد أن يتغدى، فسأل النادل عما يقدمه المطعم، فسرد النادل أسماء أصناف متعددة من بينها الكهرمان. استطار صاحبنا فرحاً وطلب طبقاً من الكهرمان؛ فلما استقر أمامه على المائدة صرخ بيأس: العدس!

من جهة ثانية طبخت امرأة لزوجها، في بينما هو يأكل وجد شعرة في الطبيخ فصرخ: أف! ما هذا؟ شعرة في الطبيخ؟ فاحتدت الزوجة عليه إيش قصدك⁽¹⁾؟ شعرى زفت لا يعجبك؟

يستطيع القارئ الحصيف إعادة كل موقف إلى ما يشبهه في مثاقفاتها مع بعض مقالات العدد التاسع عشر من جذور. وهذا العدد فيه أزاهير فواحة وأزاهير اختلطت باشواك، وفيه بضاعة مفسوسة تعرض للقراء على أنها بضاعة جديدة ممتازة.

[2]

أخذ حسن النعمي وقته في إبراز بلاغة المجادلة في ثلاثة حكايات تراثية على أطراها المرأة والرجل، والمرأة فيها هي المنتصرة، فكشف عن الأنماط الثقافية والسياسية الظاهرة والمضمرة، كما أوضح سماتها السردية ففتح عيوننا على أمور جديدة في هذه الحكايات التي قرأناها من قبل وتسللنا بها. وغير من نظرتنا إليها.

وليس لنا من مأخذ على الرؤية ولا على المنهج. لكن نقترح على الكاتب - إذا شاء توسيع المجال - أن يقرأ مقدمة كتاب تراثي هو «النكت العصرية في أخبار الوزراء المصرية»⁽²⁾ لعمارة اليمني (قتل 569هـ). وفي هذه المقدمة يتحدث المؤلف عن موطنه وأسرته وعشيرته، وعن امرأة فصيحة جادلت زوجها أمام القاضي في أمر يخص العلاقة بين الجنسين، وكيف غلبته في شأن يفتخر به ذكور العالم الثالث، فتحولت مفخرة الرجل إلى نقيبة. ولعله واحد ما يشبهها في تراثها السريدي.

على أن في أزاهير النعمي أشواكاً قليلة منها:

1 - أنه نسب - تبعاً للناشر - كتاب طبائع النساء لابن عبدربه، في حين أن الكتاب النسوب جزء من العقد.

2 - وجود هفوات طباعية ونحوية:

● 9-17 وإذا كان الوصف معني باستجلاء، صوابه: معيناً.

● في ص 18 سقطت الواو من رجز أم حمزة، البيت الخامس.

أزاهير وأشواك وكهرمان - قراءة في العدد 19 من جذور -

- 11-32 ليست نابعة من أصل اجتماعي، بل أمر مكتسب.
صوابه: بل أمر مكتسب.
- 16-32 وهي مرحلة تتطاير فيها. صوابه: تتضافر.
- في ص 36 تكررت الأبيات الثلاثة ويعسن حذفها.
- 15-38 استفدت كل الخيارات. صوابه بالدال المهملة.
- 38 ف 3 إمرأة (مرتين) صوابه بحذف الهمزة الأولى.
- 45 ف 3 علام واليتيه وعاديتيني (+ ص 49) صوابهما بحذف الياء الثانية.
- في 46 بيتان أولهما مكسور.
- 9057 يسوف الدهاء بالعطاء. صوابه: الدهماء.
- 59 هـ 4 دار الطريق للنشر. صوابه: دار طويق (بالواو).

[3]

حمل الأستاذ جميل حسن سيفه طالباً المغفرة من أساتذة المناهج اللغوية: البنوية والتفكيكية والشكلية. لماذا؟ لأنه سيتخطاهم؛ فهو الممثل الشخصي للذوق العربي والفهم العربي. ولا أدرى كيف غاب عنه أن الذوق يتغير بتغير الزمان. ولست أدرى كيف نسي أن شروح القدماء للشعر لغوية، فلماذا لم يجارهم في ذوقهم؟ أليس ذوقاً عربياً وفهمها عربياً؟ أم هو ذوق مختلف؟

إذا نظرنا في الفتح المبين الذي أتى به وجده لا يكاد يخرج كثيراً عن شروح الكتب المدرسية المقررة، بل إنه - بعبارته - يرجع إليها.

بالتأكيد كل تاجر حُرّ في عرض بضاعته والدعائية لها والتقويه بمزاياها، شريطة أن تكون المزايا صحيحة، والا كان مصير التاجر أن تقاضيه جمعية حماية المستهلك بتهمة الغش التجاري. وقبل أن ندخل

إلى (حرب النص) برفقته نرفض قوله: «كما أرجو الأكاديميين من الباحثين والنقاد أن يعذروني إن أنا لم أوثق ما أكتبه بالإحالات إلى المراجع والمصادر...» أ.هـ، فالتأجر مطلب ببيان مصدر السلعة/ بلد المنشأ، ومكوناتها، وأثارها الجانبية، وهل هي صالحة للاستهلاك الآدمي، وهل انتهت مدة الصلاحية أم لا؟ فإن لم يفعل فالجواب يعرفه المستهلكون الحريصون على صحتهم.

نسى الكاتب أنه ليس (ابن بجدتها) في الدخول إلى النص فقط دون جداول أو رموز أو رسوم بيانية. قد فعل هذا كثيرون من بينهم عبدالعزيز الدسوقي، والدكتور عبده بدوي - على سبيل المثال - فالأخير كان يفعل ذلك وهو رئيس تحرير مجلة (الشعر) القاهرية، ثم جمع مقالاته بحسب العصور السياسية ونشرها في عدة كتب، يهمنا منها هنا ما سماه معركة مع الذئب. وقد أورد جميل حسن النص ناقصاً، إذ اكتفى منه بالربع من أربعين بيتاً⁽³⁾. ولن ندخل هنا في موازنة بين العملين؛ فالفضل للمتقدم. بعد ذلك دخل كاتبنا إلى حرم موكب المتوكل بوله شديد وختمه بقوله: «هل بعد اتفعال المنبر من صورة حية يمكن أن يرسمها الشعر للمكان؟».

فلو أن مشتاقاً تكلف فوق ما في وسعه لسعى إليك المنبر
ونقول: إن القدماء ذمّوا هذا البيت بالذات، وعدّوه صورة
مضحكة فلم يكون الذوق العربي؟

وقال صاحبنا عن البحترى (ص 70) «انظر كيف يتتحدث عن خليفة (مليكه) بمهابة واجلال وعشقاً».

ونقول: صدقت. فهذا ديدن البحترى؛ يعيش، ويجل، وبهاب كل من هو في السلطة، قادر على نفعه أو ضره. ونجيله إلى مقالة العلامة محمد رجب البيومي عن أخلاق البحترى في المدد 18 من جذور.

ثم يدخل الكاتب إلى وصف إيوان كسرى بالزعم المعهود أنه

أزاهير وأشواك وكهرمان - قراءة في العدد 19 من جذور -

لا يهمه غير النص مصحوبًا بالذوق العربي. ومع ذلك يسترسل في ثرثرة استغرقت 21 سطراً يقول بعدها (ص 73) «ولا نسترسل حتى لا يخرج بحثنا عن غايته» (!) بعدها يقفز الكاتب إلى لوحة رابعة سماها: الفتاح بن خاقان والأسد. ولكن وأسفاه!! لم يأت بالأبيات لنرى جمالها وحركية الصورة فيها، بل احتفى بعلامة ثقافية مسجلة اسمها عبدالله الغذامي، محياً إليه. فقد ناب عنه. هل نقول: إنه مثل الذي (يغير الشيك) كاتباً: وعنا ادفعوا لفلان!

بعدها غطس بنا في بركة المتوكل، وهذه كانت مقررة علينا في الصف الثاني الثانوي، إلا أن البيت الثاني في الكتاب أصوب مما أورده الكاتب. وذكر (اتكاء) البحتري على شعر النابغة، واقتباسه من القرآن الكريم. وهنا - للأسف - نرى عاقبة عدم العودة إلى المصادر التي عدها ميزة له. قال الأستاذ جميل حسن (ص 76): «واقتبس البيت الثاني من القصة القرآنية التي تقول عن بلقيس: ﴿وَقَبِيلٌ ادْخُلِي الصَّرْحَ فَلَمَا رَأَتْهُ حَسِبَتْهُ لَجَةً وَشَمِرْتُ عَنْ سَاقِيَهَا﴾ . أ. ه.

استغفر الله! بربكم هل ذكر القرآن الكريم كلمة (بلقيس) أصلاً؟ المعلومات أن الله تعالى لم يذكر في كتابه العظيم من أعلام النساء غير السيدة مريم عليها السلام! أما ما زعمه بعض المفسرين من أن أسماء ملكة سبأ بلقيس فلا دليل عليه؛ إذ اكتفى الكتاب الكريم بأنها ملكة على قوم سبأ. وبعد ذلك وقبله فالآلية 44 من سورة النمل أتى بها محرفة تحريفاً شيئاً، كما هي أمامكم. وصوابها ﴿قَبِيلٌ ادْخُلِي الصَّرْحَ فَلَمَا رَأَتْهُ حَسِبَتْهُ لَجَةً وَكَشَفْتُ عَنْ سَاقِيَهَا﴾ ، صدق الله العظيم.

والتحريف طال الشعر أيضاً - كما مر بنا - وفي هذه الصفحة

نجد:

في حب الشمس أحياناً يضاحكها.....

وصوابه: فرونق.

ويستمر صاحبنا في كراهيته للتوثيق والرجوع إلى المصادر فيقول: «ومن منّا لا يذكر الأبيات الجميلة التي درسناها في المرحلة الإعدادية في وصف الربيع...» أ.ه. وأورد بعدها ثلاثة أبيات.

أقول: أولاً: إن بعض الطلاب درسها في الثانوية وبعضهم درسها في الإعدادية، فلم التخصيص هنا؟ وثانياً: عدد الأبيات في الكتاب المدرسي ستة. وثالثاً: أنها ليست خالصة لوصف الربيع، وهذه مفاجأة لكاره التوثيق. نعم؛ هي جزء من قصيدة في مدح الوالي الهيثم بن عثمان الفنوبي، قبلها 24 بيتاً. والمقصود بالربيع المدح الذي يغير حالة المادح كما يفعل قدوم الربيع بمظاهر الطبيعة. وبعد هذه الأبيات الستة ثلاثة تعيد التذكير بالمدح. ورابعاً: إذا ذكر كتاب المرحلة الإعدادية أن الأبيات الستة في وصف الربيع، فهذا شأنه، إذ التعليم انتقاء؛ لكنه لا يعني صدق معلوماته.

[4]

لا أظن محمد العيد الخطراوي سيحرم أجر المجتهد المخطئ بما كتبه عن الأسلوب الذّكري لدى عنترة. استمتعت كثيراً بما كتب، فالخطراوي عوّدنا في كتاباته أنه طبّ عالم يخلط الجد مراراً بالهزل. وكان من الأولى أن يجعل العنوان «الناسجون على منوال عنترة في: ولقد ذكرتك»؛ ذلك أنه خصص لعنترة العبسي ثلاثة صفحات فقط، ولمقلديه اثنى عشرة. بعد هذا لدينا هذه الملاحظات.

- (ص 80) «قال عنترة في معلقته وهو لاينفك عن حب ابنة عمه عبلة: ولقد ذكرتك والرماح نواهل... إلخ» أ.ه.

قلت: «في معلقته» تعبير تحتاج إلى تحرير. فإذا كان المقصود (بمعلقته) القصيدة ضمّها بعض القدماء من أصحاب المختارات إلى مجموعة قصائد أطلق عليها اسم المعلقات، فهذا البيتان غير موجودين في معلقة عنترة. انظر إن شئت في شرح الزوزني للمعلقات

أزاهير وأشواك وكهرمان - قراءة في العدد 19 من جذور -

السبع، أو في شرح الزوزني للمعلقات العشر، وانظر في كتاب أبي جعفر النحّاس «شرح القصائد التسع المشهورات». وانظر في كتاب القرشي «جمهرة أشعار العرب»⁽⁴⁾ فالقصيدة برمتها ليست من السموط أو السبع الطوال (= المعلقات) بل هي المجمهرات، وهما غير موجودين فيها. كذلك البيتان غير موجودين عند الشيباني⁽⁵⁾ على أن البيتين مذكوران في ديوانه في القصيدة نفسها⁽⁶⁾.

- (ص 81) «واو القسم + لام القسم + قد.... أ ه ويقول «... يبدأ كلامه بالقسم» أ ه.

قلت: في ذلك نظر، فليس الأسلوب أسلوب قسم، فاللواو تكثر في الكلام العربي في بداية الجملة دون أن يكون لها وظيفة واضحة، وقد نعد اللام في (القد) للتوكيد. أما أن تكون (و + ل) للقسم فلا. إذ أين المقسم به؟ وفي القصيدة - برواية النحّاس - خمس (القدات) إن صح التعبير:

ولقد نزلتِ فلا تظني غيره
ولقد شربتُ من المدامه بعدما
ولقد حفظت وصاة عمي بالضحى
ولقد شفى نفسي وأبرا سقمها
ولقد خشيت بأن أموت ولم تكن
فهل هذه شواهد على أسلوب القسم؟

المهم أن الخطراوي مضى في اجتهاده - وهو مأجور عليه - فذكر تخميسين لبيتي عنترة، ثم أخذ يذكر الناسجين على منواله دون ترتيب زمني، فهو ينتقل من القرن الرابع إلى الثاني إلى الجاهلية ثم إلى الأول فالقرن الرابع عشر. فوصلت شواهد الاقتداء إلى واحد وثلاثين، منها شاهد خديج، وشاهد للخطراوي نفسه. والشاهد

ليست سواء. فبعضها لا يتحدث عنه، وبعضها يطلق عليه آحكاماً قيمية، والمهم أن أكثرها لم يذكر له مصدراً، مما يجعلنا نشك في الشاهد الثامن المنسوب لأبي العلاء المعري؛ لأن أبياته الأربع لا تشبه شعره الذي نعرف، اللهم إلا أن يكون شيخ المعرفة متعدد الأساليب الشعرية.

- قال عن الشاهد 30: «وقال أحدهم:

ولقد ذكرتكم والحمار معاندي فوق الحديد، وقد أتى البابور» أه
قلت: لجهاد الخازن (وكان رئيس تحرير الحياة اللندنية) عمود في صفحتها الأخيرة، كتب فيه مرة عن بيتي عنترة، فطفرق يأتي بأمثلة ساخرة تقلدهما جاوزت الخمسة. كان من بينها الشاهد الخديج المذكور قبل قليل دون تعليق. وصوابه فيما أتذكر:

ولقد ذكرتكم والحمار معاندي فوق الحديد وقد أتى البابور
فعلمتم قدرني في هواك لأنني صبّ عنيد كالحمار صبور
والبابور مفترض من التركية Vapour، كان يطلق على الآلات
التي يُسيراها البخار سواء كانت قطاراً أو سفينه. فأظن أن عمود جهاة
الخازن كان حافزاً لكتابه البحث، وحافزاً لشاعرية الخطراوي تفتق
عن أربعة أبيات هي الشاهد رقم 29.

يبقى بعد ذلك أن وفاة دانيال الموصلي في عام 710 وليس في
610 كما ورد قبل الشاهد رقم 12.

[5]

العالم الجليل يوسف حسين بكار غني عن التعريف؛ فهو صاحب المؤلفات الآتية:

- اتجاهات الغزل في القرن الثاني الهجري.
- بناء القصيدة العربية في النقد القديم.

أزاهير وأشكاك وكهرمان - قراءة في العدد 19 من جذور -

- قضايا في النقد والشعر.

- الأوهام في كتابات العرب عن الخيام.

بل له أبحاث كثيرة عن ترجمات الخيام، وهو جامع شعر زياد الأعمج. وهو في ذلك كله محقق مدقق. وقد كان كعهدنا به في تناوله المصطلح «عكس الظاهر» في ترااثا النصي، وعلاقته بالتأويل، فكشف عن بداياته ورحلته المتقلبة عبر المؤلفين المختلفين، وتباينت فوائد وتصحيحات كثيرة في ثنيا البحث. غير أن بعض الغبار قد علق به، ومنه:

102 ف 3 جعلن يطاؤلن بين أيديهن حتى ينظرون. صوابه: ينظرن.

103 7 ابن الأثير غني بالضرب الثاني. صوابه بالعين المهملة.

104 2 لا تشن فلتاته. صوابه: لا تتش، بتقديم النون على الثاء.

110 ف 1 نقل عن ابن الأثير قولًا ضعفه بوضعه كلمة (كذا): «يرجع بين خبر التواتر وبين (كذا) خبر الآحاد».

أول: لعل أبا يعقوب يتبع الحريري، الذي خطأ في (الدرة) تكرار (بين) إذا أضيفت إلى اسم ظاهر في الجملة. في حين أنها وردت في الشعر الجاهلي كقول عنترة:

طال الشواء على رسوم المنزل بين اللكك و بين ذات الحومل

وفي الشعر الأموي كقول ذي الرمة:

أيا ظبية الوعسae بين حلالـ وبين النقا آأنتِ أمْ أم سالم

وهذه الظاهرة موجودة في كتب الصحاح الستة، وفي النثر العربي المنطلق بكل أجناسه، في جميع عصور العربية. وللتخفيف من الإحالات نوصي بالرجوع إلى كتابنا «العربىة الفصحى المعاصرة»⁽⁷⁾. فانظرها ثمة.

114 ف 2 سقطت الواو من بداية الإية القرآنية.

118 هـ 43 عمرو بن أحمد الباهلي. صوابه: أحمر.

2-121 صاو، صوابه: ضاو بالضاد المعجمة.

121 هـ 90 لم نجد الآية في الموضع المشار إليه.

ولأن حسنات الأبرار سيئات المقربين، فإننا نأخذ على عالمنا ذكره بيانات نشر زائفة أصطنعها قراصنة الكتب، متعلقة بخصائص ابن جني وطراز يحيى بن حمزة ومعانى الفراء. وكذا تقديميه الاسم الثاني على الأول لواحد من محققى الصناعتين: علي محمد الجاجي.

[6]

«تطویر الكتاب الجامعي» قضية معقدة ليس من السهل بيانها في مقالة واحدة. وأظن أن العنوان الصحيح سيكتمل بإضافة «من خلال مادة مصادر التراث العربي، أو مادة المكتبة العربية»؛ فالدكتور عبدالله أبو هيف لم يخرج عن ذلك. ولدي مثاقفة معه في بعض الموضع.

جاء في صفحتي 380-381 «تاريخ الأدب العربي للألماني كارل بروكلمان، وقد عرب منه ستة أجزاء حتى الإن، واكتفى بروكلمان في موسوعته بالحديث عن الأدب العربي حتى نهاية العصر العباسى، بينما وضع فؤاد سزكين (تركيا) كتاباً أشمل سماه: تاريخ التراث العربي، ويقع الكتاب في عشرة مجلدات...» أـ هـ بحروفه.

قال أبو محمود: في هذا الكلام القليل أخطاء واضحة جداً،
إليك بيانها:

أولاً: ليس كتاب فؤاد سزكين أشمل إذ يقف عند حدود سنة 430هـ، في حين أن عمل بروكلمان يجاوز ما بعد الحرب العالمية الأولى في القرن العشرين الميلادي.

ثانياً: نسبة كتاب تاريخ التراث إلى تركيا غير صحيح. فالمؤلف

أزاهير وأشواك وكهرمان - قراءة في العدد 19 من جذور -

تركي الأصل لكنه ألماني الجنسية، والكتاب إنما تولت الإنفاق عليه مؤسسة ألمانية أصلاً فنسب إليها.

ثالثاً: أصبحت الأجزاء الثلاثة الأولى من تاريخ بروكلمان (حققها المرحوم عبد الحليم النجار)، وكذلك الأجزاء: الرابع والخامس والسادس التي اشتراك في ترجمتها رمضان عبدالتواب والسيد يعقوب بكر (انتشر عام 1977م) قليلة الفائدة، إذ حل كتاب سزكين محلها. فإذا كان المقصود بالشمول هنا كثرة المصادر والمراجع مخصوصة ومطبوعة، إضافة إلى دقة الدرس، فذلك ينطبق على سزكين بما يقابل من بروكلمان الأجزاء الستة.

رابعاً: بعد سبات عميق أفاقت المنظمة العربية للتربية والعلوم والثقافة في بداية التسعينات فأوكلت إلى العالم الجليل محمود فهمي حجازي إكمال تاريخ بروكلمان. فعمد إلى ضم الأجزاء: 1، 2، 3 وجعلها القسم الأول. وضم الأجزاء 4، 5، 6 وجعلها القسم الثاني. وهذه هي الأجزاء الستة التي زعمها صاحبنا معرية حتى الآن (يقصد إلى عام 2005م).

خامساً: القسم الرابع (ج 7، 8) من بداية القرن الخامس الهجري حتى منتصف السابع (قسم منه جاء في القسم الثالث). وهذا نقله محمد عوني عبد الرؤوف وعمر صابر عبدالجليل وسعيد حسن بحيري. طبع 1993م. والقسم الخامس (ج 9) تكملة للرابع في بعض المجالات، ونقله حجازي. ط 1994م. والقسم السادس (ج 10، 11) نقله حجازي بالتعاون مع حسن محمود إسماعيل وطبع 1995. والقسم السابع (ج 12) من سقوط بغداد أيام هولاكو حتى دخول العثمانيين مصر، نقله غريب محمد غريب وحسن محمود إسماعيل وعبدالحليم محمود أحمد، ط 1995. والقسم الثامن (ج 12، ج 13 أ) نقله المشرف مع عمر صابر عبدالجليل (من الفتح العثماني حتى الحملة الفرنسية)، ط 1995. والقسم التاسع (ج 13 ب + ج 14) تكملة للعصر العثماني

في فتح مصر 1517م حتى الحملة الفرنسية 1798م. نقله المشرف مع عمر صابر عبدالجليل ط 1995 . والقسم العاشر (ج 15) من الحملة الفرنسية 1798 حتى دخول الإنكليز مصر 1881م، نقله عمر صابر عبدالجليل، ط 1999م.

وقد سألت المشرف على الترجمة في صيف 2001م في القاهرة، عما بقي من تاريخ بروكلمان فقال: بقي قسمان في كتابين، وقد دُفعا إلى المنظمة منذ سنين، ولا علم لي إن كانا قد طبعا، فالمنظمة لم تبلغني بشيء. وقد سالت الجهة الطابعة (الهيئة المصرية العامة للكتاب) في ثلاثة مناسبات آخرها في شباط الماضي، فأجابت: ليسَ !!!
سادساً: من الواضح أن الأعمال التي تتولاها الجامعة العربية ومنظماتها، مثل على التخطيط الإداري، وإهدار الوقت والمال، وما حكاية تاريخ بروكلمان التي بدأت في الخمسينيات بعيدة، ولما تنته، في حين أن جامعة محمد بن سعود بالرياض أوكلت إلى محمود فهمي حجازي نقل تاريخ سركين، فصدر خلال عامين في عشرة مجلدات 1982-1983 . وكان حجازي قد أصدر قسماً منه في مجلدين كبيرين، طبعاً في الهيئة المصرية العامة للكتاب، وراجعهما المرحوم فهمي أبو الفضل فتم تقسيم الكتاب تقسيماً جديداً، وساعد المشرف نخبة من الناقلين منهم عرفة مصطفى وسعيد عبدالرحيم.

في صفحتي 387-388 يتحدث أبو هيف عن كتاب «دراسة في مصادر الأدب» للطاهر أحمد مكي حديثاً موجزاً وافياً، لكنه وقف عند طبعة 1976، في حين أن المؤلف في الطبعة السادسة (صدرت 1986) زاد في الكتاب أكثر من مائة صفحة، حتى لا تكاد تجد نسباً بينها وبين سابقاتها، ففي الكتاب فصل عن ابن سلام الجمحي وطبقات الشعراء، وفصل عن فهرست النديم، وفصل عن كتب المختارات جاء بمصادر لم يوردها السابقون عليه في هذا الجانب.

[6]

«إعجاز الإيجاز» لفتحي فارس يوحى أنه سيدرس الجانب الإعجازي من الإيجاز، دون أن يربط الإيجاز بأي جنس كلامي. لكن هذا الظن يتبدد، فيتبدى للقارئ أنه سيدرس ظاهرة الإيجاز في المثل. ثم يتبدد هذا الظن مع تقدم البحث، فإذا به في صناعة المثل مشافهة وكتابة، ثم تُخلف الظنون جميعاً فإذا بها عن السمات التي تميز المثل في مجمع الأمثال للميداني وليس الإيجاز سوى واحدة منها كما يلخص ذلك في ختام البحث (ص 230).

من البين أن المقال جزء من عمل أكبر لم يفصح عنه الكاتب، ولا ندري كيف انتزعه منه دون أن يترك زوائد أو بقايا العمل الأكبر، والدليل قوله (228 ف 2): «.. نتبين أن الشاهد الشعري أو القرآني... لا يكتفي بالوظيفة البلاغية التي رأيناها في الفصل السابق بل هو يتجاوزها إلى وظيفة حجاجية ترتفع بطاقة المثل على الإقناع والتأثير....» أ.ه.

في كل الأحوال البحث يحاول الاستفادة من معطيات قديمة، ومعطيات لسانية ونصية غربية حديثة في دراسة ما يميز المثل عن غيره من أجناس الكلام. ورغم الجهد المضني الذي بذل في هذا الصدد، فقد قارب ولم ينجح؛ لدخوله في مسالك شتى. فلو أنه رکز على الجانب البنوي للمثل القديم وحاول أن يميّزه عن غيره من العبارات القصار كثيرة الشيوع في كلام الناس لكان - في رأينا - قد نجح. ذلك أن ما أجهد نفسه فيه من بيان موائز للمثل: (الإيجاز والتنفيذ والتمثيل) تنطبق على الحكمة، والتعبير الاصطلاحي، والكتابية، على حد سواء. فلا بد من الاجتهاد في ذلك، وإنما الذي يجمع هذه الأقوال القصار في سلة المثل⁽⁸⁾ القديم: بعرة - أخذه برمهه - طويل نجاد السيف - لا أبالك - لا أبا لشائلك - كل الصيد في جوف الفرا - أنت أسعى من حاتم - وريت بك زنادي - لألمنك

لجاماً معدراً - مات حتف أنفه - بلغ السيل الزيى - جاءوا على بكرة أبيهم - حيّاك وبيّاك - الحكمة ضالة المؤمن... إلخ.

فمن الواضح أن كتب الأمثال القديمة جمعت أشياء مختلفة في بطونها، وكما يرى القارئ الكريم ففيها ما يسمى (العبارات الجاهزة) في التحيات والسباب والشاجرة. وأقوال عادية، ولا يكفي أن يقال «ويضرب» لتصبح مثل «افتح يا سمسم» وتدخل العبارة في المثل.

ومن زمن حاول عفيف عبدالرحمن⁽⁹⁾ تمييز المثل عن غيره، فذكر أن صفات المثل: (1) قول سائر (2) خلاصة تجربة (3) يتضمن تشبيهاً (4) يغلب على صياغته الإيجاز (5) قد يرتبط بقصة... وما زال في المجال فسحة للقول.

بعد هذا نقول: إن الأستاذ فتحي استخدم أشكالاً كثيرة زعمها توضح ما قاله. ونظن أن بعضها زاد من تعقيد الشرح (انظر ص 205، 206، 223).

واستعمل ألفاظاً وأصطلاحات غير موقفة، فمن ذلك «التنفيذ» الذي جعله شرطاً مصاحباً لإيجاز المثل. وعدم التوفيق يعود إلى أن التنفيذ قد استقر مصطلحاً على طريقة نطق الجملة؛ فنطق الجملة الاستيفامية - حتى بغير أداة استفهام - لها (تنفيذ) يختلف عن الخبرية مثلاً. وإذا جاريناه بأن جعلنا التنفيذ يرافق الإيقاع الخاص، فإن ذلك لا يسلم له، وهو هي عينة من كتب الأمثال، بل من كتاب واحد في معظمها، ليس بها إيقاع متميز. وكانت أتمني لو قد جرّد الباحث إحصائية لكتاب الميداني يعرف بها عدد الأمثال الموقعة من غيرها، إذا لغير رأيه. وهل نسي أن الإيقاع/ التنفيذ موجود في الخطب والوصايا والأخبار. فلم لا تكون ميزة لها؟ أم إن أمثال الميداني على رأسها ريشة؟ ومن ذلك تسميته «أفعال الكلام» التي جاء بها جون أوستين.. الأعمال اللغوية!! منسحبة على باقي التسميات، وهي شائعة عند

أزاهير وأشواك وكهرمان - قراءة في العدد 19 من جذور -

الدارسين العرب منذ عقدين على الأقل. إضافة إلى أن كتاب أوستين ترجمه عبدالقادر قينني في التسعينات. فإذا عذرنا - نحن أبناء الجنوب - بجهلنا ببعضنا، فلا عذر للجارِ ذي القرى من المغرب.

وتبقى ملاحظات متفرقة عن أخطاء في النقل من المصادر، وألفاظ جامعة، فمن ذلك:

- 194 ف 1 «اهتم أدباء الهمز بالنكت والمدح والنادر وتسقطوا أخبار الظرف والظرفاء والخلع والخلعاء». صوابه: والملح... والخلاعة.

- 195 ف 3 تشع المدونة المثلية. صوابه: تتسع.

- 197 ف 3 وجودة الكتابة. صوابه: الكتامة.

- نفسه آنف لسمع (3 مرات) صوابه بالكاف.

- 201 ف 2 كشاف مصطلحات الفنون. صوابه: اصطلاحات.

- 204 ف 2 علاء بن أرقام اليشكري. صوابه: أرقم.

- 208 ف 2 «يرد في المثل عدد 1173 (أحمق من جهيزه) الواردة بالجزء ج... إن في بطني شيء». صوابه: رقم.... بالجزء الأول من... 388 شيئاً.

- 208 ف 3 قلم ترقع بذلك مرقاً. صوابهما بالفاء الموحدة.

- 212 ف 1 قال عمر: لكن ما أعطاك زهير لا ينسى. صوابه: ما أعطاكما.

- 212 ف 2 حتى يؤوب المثل... وأهل هذا أن. الصواب: يؤوب المثل... وأصل هذا.

- في ص 213 جعل الميداني (ت 518هـ) معاصرًا للمعري (ت 449هـ) والتوكيد (ت 414هـ) فأئن تكون المعاصرة؟

- 214-4 الانتقاء. صوابه بالكاف.

- 6-214 الجمع بين المألف والمدهش القريب والعجب. صوابه والقريب.

- بين صفحتي 220-221 ينقل عن الملك دبشنليم يقول لبيديبا: «قد سمعتُ هذا المثل فاضرب لي مثل الرجل الذي يطلب حاجته حتى إذا ظفر بها أضاعها». قلت: نسي الكاتب أن معنى المثل هنا ليس العبارة الموجزة، بل هو القصة الرمزية، التي يسميها بعضهم الأمثلة.

- 221 ف 3 الألماني بوهلم. صوابه: بولر.

أما الألفاظ الأجنبية في ص 214، 216، 231 خطأ. والإحالة بالجزء الثاني في الهوامش 20، 21، 22 خطأ وصوابها الجزء الأول. ويبقى أن نعلم ما المقصود بدار الخيال؟ وهل توجد قاف في اللغتين الفرنسية والإنكليزية؟

[8]

دأب المحدثون على القول إن الزمخشري في الكشاف مجرد تلميذ يطبق أفكار عبدالقاهر في النظم، غير أن الأستاذ رشيد برقان أثبت، دون تعسف، عدم صحة ذلك، من خلال المقابلة بين عمليهما، وقد نجح في ذلك جداً. ونحن نزكي ما قال ونضيف إلى ما ذكره عن موقف الزمخشري من (التخييل) وكيف عده خاصية قرآنية أساسية لا يتأنى للإنسان أن يفهمه وأن يعرف مقصود الله تعالى منه إلا بإدراكه وأخذها بعين الاعتبار. أقول: ولذلك كان الخالفون والمخالفون يهاجمونه كلما استعمل كلمة (التخييل)، ويكتفينا مثال واحد، فعند تفسير الزمخشري قوله تعالى ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ ي يريد أن يد رسول الله التي تعلو أيدي المباغعين كأنها يد الله «على طريق التخييل فقال يد الله فوق أيديهم هي يد الله، والله تعالى منزه عن الجوارح وعن صفات الأجسام، وإنما المعنى تقرير عقد الميثاق مع الرسول

أزاهير وأشواك وكهرمان - قراءة في العدد 19 من جذور -

كمقدمة مع الله من غير تفاوت بينهما، كقوله تعالى «من يطع الرسول فقد أطاع الله»⁽¹⁰⁾ فيعلق ابن المنيّر «كلام حسن بعد إسقاط لفظ التخييل وإبداله بالتمثيل»⁽¹¹⁾.

على أن هذه الطبخة الجيدة شعراً؛ فمن ذلك:

- قوله في (3 ف 163) إن الاثنين متلقان على رفض البديع، وهما - في هذا الشأن - ضمن تيار امتد من الجاحظ، لا يهتم بالإيقاع والمكونات الصوتية للنص، ويرفض البديع ويعده تكلاً.

نقول: الباحث يخلط بين البديع مصطلحاً مستقراً على زينة الكلام في القرن السابع، وبين البديع سمة فنية متميزة للشاعر (المبدع) قبل هذا. ثم إن هذا الاهتمام بالإيقاع واضح في كتابات هؤلاء جميعاً.

- ومن ذلك قوله إن الزمخشري - على علمه بالأشكال المجازية المختلفة يعد كل استعارة وتشبيه... إلخ تشبيهاً.

ونقول: صدقت، ولكن ألم تر إلى المفسرين الآخرين يفعلون ذلك؟!

- وكنا نود اهتماماً أكبر بنقل آيات القرآن الكريم، ففي (3-153) سقطت الجملة الرابعة من الآية 44 من سورة هود، يعني «و قضي الأمر»، وفي (هـ 61) سقطت من الآية 43 من سورة الأنفال كلمة (قليلاً).

- 3-158 تضمنت معاني كثيرة ونكت بلاغية. صوابه: ونكتاً.

- 8-162 من نتائج التأمل من اللفظ القرآني. صوابه: في.

- 170 ف 3 بالتأويلات الغثة الوجه الرثة. صوابه: والوجه.

- 170 ف 4 محاكاة الشيخ. صوابه: الشيء.

- 7-171 والتصديق إذهان. صوابه: إذعان.

[9]

(الاستهلال وأثره في بناء النص) كان ينبغي أن يضاف إليها (عند المتبني خاصة)، حتى تطابق المحتوى. ومع ذلك يبدو أن كثيراً من معاصرينا ينظرون إلى القصيدة كأنما هي خطبة أو بحث متسلل فيه شيء اسمه المقدمة أو الاستهلال، ثم يأتي ذكر الدراسات السابقة، ثم المتن، ثم النتائج التي توصل إليها الباحث/ الشاعر.

كيف تكون لقصيدة المتنبي البائية (من الجاذر) مقدمة استهلالية في 19 بيتاً في حين أنها جمياً في 46 بيتاً؟ هل يمكن أن يقال عن فيلم سينمائي مدته ساعة ونصف إن مقدمته الاستهلالية تقع في ساعة إلا ثلاثة؟ ولا أدرى كيف ذكرني هذا المقال بكتاب عن الموضوع نفسه، نحيل إليه⁽¹²⁾.

وفي (ص 295) يقول الكاتب «إذا وصلنا قراءة القصيدة قراءة إنشادية كما كانت تنشد». ومضى يفصل في هذه الكيفية. وأقول: هل ذكر معاصر للشاعر كيف أنسدها بيتاً بيتاً وجملة جملة؟ أم كانت نسخة مصورة (بالفيديو) سقطت إلى كاتبنا. ويبقى أن يتم إصلاح الهوامش 13، 23، 32.

أما (منهج القدماء في الترجم) فكان ينبغي أن يضاف إليه (نموذج من الأغاني في ترجمة كعب بن الأشرف) ولم أجد فيه جديداً على صفر حجمه. بل فيه أخطاء:

- 358 ف 2 يضيق المقام للتفصيل فيها. صوابه: عن التفصيل.
- 363-5 يصبح القارئ لأخبار الأغاني مشاركاً لا متلقاً فحسب، صوابه: متلقياً.
- 366 العودة إلى المصادر الأصلية. صوابه: المصادر.

وضمت مقالة (بغداد تضيء التاريخ) حشدأً من المعلومات التي

أزاهير وأشواك وكهرمان - قراءة في العدد 19 من جذور -

طالعنا مراراً، مع نوادر جاءت في الهوامش والمراجع لم يقصد بها الكاتب أن تضحك القراء؛ فمن ذلك:

- هـ (60) فريدة القصر وجريدة العصر... وكرر ذلك في المرجع رقم (38) والمصيبة أنه جعل المؤلف هكذا: الأصفهاني، أبو الفرج علي بن الحسين...

والمقصود بالعنوان «جريدة القصر....» بالخاء المعجمة، أما المؤلف فهو عماد الدين محمد بن محمد الأصفهاني، وكان وزيراً أبيبياً. فهل تم النقل عن مصدر ثالث ولفق بينهما.

- هـ (75) من طريف المقارنات أن ما أنفقه المأمون على مكتبة بغداد يربو على مائتي ألف دينار وهو يعادل 950,000 دولار أمريكي أهـ. قلت: على أي أساس احتسب (سعر الصرف)؟ وبقي كم يعادل باليورو، واللين، والريال اليمني؟ ثم إن تسعمائة وخمسين ألف دولار لهو مبلغ ضئيل.

- هـ (85) ينقل عن رسالة الغفران للمعربي أن في مكتبة بغداد على أيام المعربي - أمة سوداء تقدم الكتب للرواد، اسمها توفيقية. قلت: الصواب (توفيق) بدون هاء، وكانت تسمية الإناث بالمصدر شائعة، وهل تنسى الشاعرة (فضل) وحكياتها مع التواسي؟

- لن نتحدث عن العجائب في تواريخ النشر الواردة في قائمة (المصادر)، ونتجاوزها إلى نوادر أخرى منها أن المرجع (22) خال من كل بيان، وأن التنوخي في (44) اسمه المحسن بالليم وسین مشددة مكسورة وليس الحسن، وأن دار صادر في (50) تقع في بيروت لا في القاهرة.

❖ ❖ ❖

بعد هذه الطبعات المتوعنة نحمد الله على ما أنعم به، ونسأله العفو والعافية والمعافاة الدائمة في الدين والدنيا والآخرة.

الحواشي والإحالات

1) وردت أداة الاستفهام (إيش) في الكتابات الفصيحة، انظر مثلاً:

السيرافي: شرح كتاب سيبويه جـ 1 تحقيق رمضان عبدالتواب ومحمد فهمي حجازي ومحمد هاشم عبدالدائم، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب 1986م ص 93.

القراء: معاني القرآن، تحقيق أحمد يوسف نجاتي ومحمد علي النجار وعبدالفتاح شلبي، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1980م، جـ 3/274.

ابن جني: الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، دار الكتب المصرية 1956م جـ 2/242، 1/250 وجـ 2/446.

ابن جني: المحتسب، تحقيق علي النجدي ناصف وعبدالحليم النجار وعبدالفتاح إسماعيل شلبي، القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية 1969م جـ 1/37.

الأصفهاني: الأغاني جـ 13/91، لدى شعراء القرن الثاني الهجري.

عبدالله بن محمد البلوي: سيرة أحمد بن طولون، تحقيق محمد كرد علي، تصوير مكتبة الثقافة الدينية بالقاهرة 1986م، ص 131، 141.

أبو العلاء المعري: رسالة الصاھل والشاھج، تحقيق بنت الشاطئ، القاهرة: دار المعارف 1984، ص 668، 669.

وكالعادة خطأها بعض المؤلفين في لحن العامة، مع أنهم يستخدمونها في كتاباتهم.
انظر:

ابن الجوزي: تقويم اللسان، تحقيق عبدالعزيز مطر، القاهرة: دار المعارف 1981، ص 95.

الصفدي: تصحيح التصحيف وتحريف التحرير، تحقيق السيد الشرقاوى، القاهرة: مكتبة الخانجي 1987م، ص 141 (نقلأً عن الجوالىقى).

2) عمارة بن علي الحكمي اليمني: النكت العصرية في أخبار الوزراء المصرية، تحقيق هرتوين ديرنبورغ، شالون: مطبعة مرسو 1897م.

3) عبده بدوى: دراسات في النص الشعري - العصر العباسي، القاهرة: دار قباء 2000م. النص في 1395-142. وحكایة الذئب مع الشاعر في الأبيات من 33-22. وتحليل بدوى المعتمد على اللغة دون إغراب ص ص 143-152.

أزاهير وأشواك وكهرمان - قراءة في العدد 19 من جذور -

- 4) أبو زيد محمد بن أبي الخطاب القرشي: جمهرة أشعار العرب، تحقيق علي محمد البجاوي، القاهرة: نهضة مصر، ص 347-375.
- 5) أبو عمرو الشيباني: شرح المعلقات السبع، تحقيق عبدالمجيد همو، بيروت: مؤسسة النور 2001م. ص 216-260.
- 6) ديوان عنترة بن شداد العبسي، بيروت: دار الجيل، ص 21.
- 7) عباس علي السوسوة: العربية الفصحى المعاصرة وأصولها التراثية، القاهرة: دار غريب 2002م، ص 237-245.
- 8) هذه من مجمع الأمثال للميداني نفسه، ومن مؤرج (بالجيم) السدوسي: كتاب الأمثال، تحقيق رمضان عبدالتواب، القاهرة 1971م.
- 9) عفيف عبد الرحمن: «الأمثال العربية القديمة» المجلة العربية للعلوم الإنسانية - جامعة الكويت - ربيع 1983م.
- 10) الكشاف للزمخشري (ط مصطفى الحلبي بالقاهرة) 3/43.
- 11) أحمد بن محمد بن المنير الإسكندرى: الانتصاف من الكشاف (حاشية المصدر السابق).
- 12) سعد إسماعيل شلبي: مقدمة القصيدة عند أبي تمام والمتبي، القاهرة: دار غريب.



الصورة أولاً وقبل كل شيء سراب. وهي في كل الأحوال لا تخرج عن أن تكون مؤشر وهم أو بوتقة إيديولوجيا أو سرداً يوطنياً خاصة بوعي (فردي أو جماعي) يحلم بالغيرية، وينتج تصوراً (imagerie) عن الآخر عبر حلم (réverie) مشبوب. ولا يبعد هذا الحلم بالغيرية عن أن يكون صادراً عن وعي مشدوه أو وعي نقدي. وقد يخدم الوعي النقدي الذاتي - أساساً - الوعي المشدوه أو المنبهر ويعضده لتوليد الاحتمال اليوطني. لكن كيف يتأنى ذلك؟ هذا ما سنرصده من خلال الاقتراب من مفهوم اليوطنيا أولاً، وثانياً من خلال معاشرة بعض تجليات اليوطني في المحكي الرحلوي واستبطان آليات اشتغاله وآفاق انشغاله.

من المعلوم أن لفظ يوطنيا (Utopie) مؤلف من لفظتين يونانيتين هما: «طوبوس» (topos) ومعناها المكان، و«أو» (ou) ومعناها ليس. فمعنى اليوطنيا إذن ما ليس في مكان، وهو الخيالي أو المثالي. وأول من استعمل اللفظ هو طوماس موروس (Th. Morus 1516) الذي ألف كتاباً صور فيه مدينة خيالية ذات نظم مثالية تضمن لأفرادها أسباب الخير والسعادة. ثم أطلق هذا اللفظ بعد ذلك على كل كتاب يصور النظام المثالي للمجتمع الإنساني. من ذلك كتاب (الرحلة إلى إيكاريا) لكاتب.

ويُطلق اللفظ أيضاً على المثل العليا السياسية والاجتماعية التي

يتغدر تحقيقها لعدم بنائها على الواقع أو لبعدها عن طبيعة الإنسان وشروطه الحياتية⁽¹⁾.

ونعود إلى رأي طوماس موروس لأهميته لنؤكد أن ما ليس في مكان (unlle part) بالنسبة له، هو الذي لا يوجد في أي مكان، أي ما له وجود غائب، وحقيقة غير حقيقة، لأنه خارج نوستاليجي (حنيني)، وغيرية بدون تحديد⁽²⁾. وإذا هي كذلك تفدو - حسب ديسروش (H. Desroche) - مشروعًا متخيلاً الواقع مغاير، وبالتالي مشروعًا متخيلاً لمجتمع مغاير⁽³⁾.

ويقتضي التوجه اليوطوبوي - في تصور كولناي (A. Kolnai) - النزوع إلى إخضاع واقع عالم معطى لخطاطة كمال منافق على ذاته، مفكر فيه «منعزلاً» ومنفصلًا تمام الانفصال عن مجموعة التجارب القيمة التي خبرها الإنسان وعرفها. وتمتحن خطاطة الكمال هذه ارتياحًا خاصاً إن عاطفياً أم فكريًا⁽⁴⁾. ولعل لفظة ارتياح تعكس ذلك بعد السيكولوجي لأي خطاب يوطوبوي متغدر في عمق إشكالية الهوية والاختلاف.

من المعلوم أن هناك ضرورةً من التشاكل بين عمل الحلم وبنية الوهم اليوطوبوي. وقد حدد غابيل (J. Gabel) هذه العلاقة ك الآتي

- 1 - إن الحلم واليوطوبيا كلها تحول رمزي.
- 2 - كلها تحقيق لرغبات وتعبير عن وعي فصامي.
- 3 - كلها آلية إقصاء وهروب.
- 4 - إنها معاً مسلك يفضي إلى اللاشعور.
- 5 - إنها معاً مصدر قوة وأعراض ضعف.
- 6 - كلها رؤية مطمئنة على ستصير مخطط لها⁽⁵⁾.

أما عن علاقة اليوطوبيا بالإيديولوجيا فتجسد في كون الوعي

اليوتوبيا في رحلات العرب إلى الغرب

اليوتوبي شكل من أشكال الوعي الزائف، الشيء الذي يجعل من اليوتوبيا - من حيث جوهرها - مضادة للتاريخ (antihistorique)⁽⁶⁾. وهو ما أفضى بـألفريد دوبلين (Alfred Döblin) إلى اعتبارها مخططاً إنسانياً لإيقاف التاريخ، والقفز عليه، والوصول إلى تحسن قار⁽⁷⁾.

وعلى الرغم من أنها تبدو متعلقة على الواقع، إلا أنها في حقيقة أمرها - وهذا ما تبَه له كارل مانهaim (Karl Mannheim) - تُسائل الواقع وتراهن على الممكن⁽⁸⁾. وفي هذا ما يقربها من الحلم. الحلم باللامتحقق والأحسن والمثال والما فوق تاريخي. وربما لهذا السبب عدّها بول ريكور (P. Ricoeur) ممارسة تخيلية اجتماعية شبه مرضية للمتخيل الاجتماعي⁽⁹⁾. وريكور هنا يستعمل مفهوم اليوتوبيا - وهذا ما يهمنا نحن أيضاً - بمعنى الوصفي لا الجدالي.

وما يجعل بنا الإشارة إليه هو أن هذه الممارسة التخيلية الاجتماعية تفرض هيمنة الغرابة (étranger) على هوية الجماعة (أو الذات الجمعية)، وتسبغ الكمال المثالي على الآخر. وفي هذا الإطار نسابر جان مارك مورا (Jean - M. Mora) في إسناده للتمثيليات اليوتوبية وظيفة تدمير قيم الجماعة. لأنها إظهار للأجنبي مدعوماً برغبة مجتمع مغاير جذرياً⁽¹⁰⁾. يُعني أن اليوتوبيا تمتلك بُعد النموذج المضاد للقيم الاجتماعية (أو القيم الجمعية، أي قيم «النون»). ولا شك في أن هذا النموذج الضدي - وهنا بيت القصيد - يصلح لنقد القيم الذاتية والزراية بها، ابتهاجاً بقيم الآخر وتعليلها، بهدف خلق توازن موهوم لذات مأزومة. غير أن هذا التوازن - السيكولوجي أساساً - يظل مشدوداً لسراب فردوسي عسير التحقق خارج كينونة هناك.

فالخاصية السرابية، إذن، تمنح الصورة طابعها الوهمي، وشحنتها الإيديولوجية، وملمحها اليوتوبي الحالم بغيرية نعيمية بلسمية تضمّن جراح الذات وترأب صدعاها. وهنا تولد احتمالية

الخطاب اليوطوبوي في المحكي الرحلّي المهووس بما لدى الآخر
النموذجى السعيد، والنائم على كبوتات الأنما وجميل «الهنا».

وإن هذا التخييل المحتفى بواقع المغايرة هو في الحقيقة مشروع احتفاء بتغيير الواقع وقيمه الجمعية، وأيضاً تعبير شجبي عن قلق حضاري ناجم عن لا ارتياح (dysphorie) أونطولوجي يجعل الرحالّة يهرب إلى الفير نشداناً لتحقيق رغبات الذات الشعورية واللاشعورية. بمعنى أنه يهرب إلى المستقبل وما يجسّده من قوة وتحسن واطمئنان، اتقاء لشروع الحاضر الذي يجسد الضعف والإحباط ومهادنة السائد. ومعلوم أن ما يُقتطف من فاكهة جنة الآخر ليعكس - ضرورة - طبيعة الوجود الجمعي للمقتطف المنخطف حتى الانبهار المشروط بالاعتبار.

وأول مثال نقدمه على ذلك هو بيرم التونسي الذي يقول في تسبيبة حالة تلهج بحمد باريس وتمجيدها: «باريس وما أدراك ما باريس. هي نزهة الدنيا وبستان العالم الأرضي وأعجبوبة الزمان. ولعمري إنها أحق باسم مملكة من اسم مصر. وهي أنموذج لغرائب مصنوعات البشر. وحقاً للفرنسيين التفاخر بها ومباهة الأمم بمحاسنها وجمالها وغنائها ومعارفها ومصانعها. فمهما فكرت في إحدى هاته إلا وقلت إن القوم قد انحصرت أعمالهم فيها، ثم إذا التفت للأخرى تقول مثل ذلك، وهكذا. وكأنها فاقت على غيرها باجتماع الكل فيها، فصدق عليها المثل: كل الصيد في جوف الفرا (...) فالواقف عليها يزداد يقيناً في العلم بقدرة الخالق، وأن أحوال الآخرة فوق عقولنا كما أخبر به الصادق الأمين عليه الصلة والسلام من وصف الجنان وإن فيها ما لا يخطر على قلب بشر. فإذا كانت هاته مصر لم يكن يخطر بالفكر تشخيص صورتها إلا بعد رؤيتها مع أنها من مواد معهوداتنا فكيف بما لم نعهد مادته ولا نتصور طبيعته. وربك يخلق ما يشاء ويختار وهو على كل شيء قادر⁽¹¹⁾.

اليوطنيا في رحلات العرب إلى الغرب

ويبدو أن ما هون من غطэрسة الصورة الفيرية وفداحتها، هو احترام بيرم لميثاقه العنواني: (صفوة الاعتبار)، الاعتبار من قدرة الخالق البارئ المصور. وما كان الإعجاب بباريس أنموذج الغرائب الفيرية الدنيوية وحاوية كل شيء، إلا مطية لترسيخ إيمان المتلقى باستحالة استيعاب ما أعدّته قدرة الخالق في فراديسه الأخروية.

ومع ذلك - تظل باريس - في تصور بيرم - مثال الفراديس الأرضية، أي مثال صنعة الخالق، والجنة الأخروية مثال صنعة الخالق. وشتان بين الصنعتين والصانعين!

ومهما يكن، فاستمراء لحظة التعجب قد بلغت ببيرم كل مبلغ، وذهبت به كل مذهب، بحيث تراه موزعاً بين استثمار المستنسخ القرآني: «(س) وما أدرك ما (س)»، من أجل تفجير نواة التركيب التهويلي الموصّف لفضاء الفيرية، مثلما تراه ينبري لاستحضار مستنسخ المثل (كل الصيد في جوف الفرا)، تعبيراً عن كمال الآخر الجامع المانع.

ولعل استشعار هذا الكمال هو الذي جعل محمد كرد علي يطلق على سويسرا اسم: «الجمهورية السعيدة»⁽¹²⁾. كما لا يخلو من دلالة - في هذا السياق - تبيّنه في ثانية ضدية مقارنة على أن «الفرق بين بلادنا وبلاهم أصبح كالفرق بين النور والظلمة، والجنة والنار، وما رأي كمن سمعاً»⁽¹³⁾.

وقد اعتبر أحمد ولد فادي حياته في فرنسا «كلها مواسم وأعياد»⁽¹⁴⁾. وحياة فرنسا في بلادهالجزائر - أيام الاحتلال - هي «الحياة» التي تبعثها كل «أمطار وبيلة»⁽¹⁵⁾. ولذلك تغدو فرنسا هي جنة شوقة، ومبعد نشوطه وذهوله، وبالتالي حلمه، كما جاء على لسانه وهو يصف معرض باريس: «ترى الخضراء في خلال تلك القصور المبيضة كثياب سندس خضر على أنوار من فضة. فجمالها يدخل

على القلب السرور، وينهش العقل كأنه من النشوة مخمور. فيقول الإنسان: هذا منام أم يقطة، أو هو في الدنيا أم نوع من الجنة»⁽¹⁶⁾.

واستخدام عبارة «سندس خضر» يدل على مدى استثمار الرحالة للمعجم القرآني الموصّف للفردوس الأخرى في توصيف فضاء الغير المذهل. وكثيرة هي التعابير القرآنية التي تم استتساخها للهدف نفسه، كما نستشف من العبارة: «جُنَاحَاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارِ»، أما وقد ساقها إلياس إدوارد في معرض وصفه لفضاء لندن الفردوسي كدليل على الرقي والنظام والدقة والاجتهاد والغرابة: «إِنِّي فِي أَرْضِ رَقْتِهَا الْحَضَارَةِ، وَبَيْنِ قَوْمٍ صَارُوا إِلَى أَعْلَى درجات العز. فإن الأشياء تجري هنالك على نظام ودقة غريبين معهما وقار وترفع كبير (...).

سهول تظهر عليها آثار الاجتهاد، ومزارع صيرتها يد الإنسان جُنَاحَاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارِ»⁽¹⁷⁾.

والامر نفسه ينطبق على سويسرا «جنة الدنيا»⁽¹⁸⁾، و«فردوس أوروبا وجنتها الفيحا»⁽¹⁹⁾ بها «أشكال الزهر الغريب تحملك على الظن أنك في ديار النعيم»⁽²⁰⁾. كما أن «السفر في أرض سويسرا الحسناء لذة، والإقامة فيها نعيمًا تتوق إليه النفوس»⁽²¹⁾. ولنلاحظ كيف يراكم إلياس إدوار كل أسماء الجنة للتعبير عن لذة المغایرة، ونشوة الاختلاف. وهذه النشوة نفسها هي التي جعلت أحمد فارس الشدياق يصف لندن وياريis بكونهما «المدينتين السعيدتين»⁽²²⁾.

وشأنه شأن بيرم التونسي يستحضر محمد كرد على النص الحديثي⁽²³⁾ - لحاجة يوطوبية في نفسه - حتى يتمكن من سكب صفات جنة الخالق على جنة المخلوق: «فباريز ولا مراء جنة أرضية جَمَعَ فِيهَا مُوجَدُوهَا»⁽²⁴⁾.

اليوطنيا في رحلات العرب إلى الغرب

وفي مناجاة حالم لا تخلو غرائبها من إحساس عميق بمرارة الفرق الفادح، يضيف كرد على قائلاً: «على تلك الأرصفة تناجي النفس رب النجوى قائلة: اللهم هل خلقت باريز من معدن اللطف والظرف، لتكون مثالاً من جنة أرضية فخصست أهلها بالاستمتاع بنعمة الجمال، حتى لكانك شطرته شطرين: شطر وقته على الباريزيات، وشطر وزنته على سائر بنات حواء»⁽²⁵⁾.

وبنفس الدهشة تراه يعجب بجمال سويسرا مدینته الفاضلة الكاملة الشاملة: «سويسرا جنة أوروبا، بل جنة الدنيا، ومدرسة العمل العليا، وأبهج مصيف ومشتى للتمس الراحة والسلوى (...)، أشرف ديار عُرفت في باب حرية الأديان والأفكار (...)، حسناء ضمت إلى صدرها شمال المدنية العصرية، ووضعت على مفرقها تاج البدائع الأرضية والسماوية (...). فلم يتصور العقل الآن أرقى من نظامها، ولا أبدع من طرازها وهندامها (...) المدينة الفاضلة، دهشة الأمصار والأقطار، وزيدة جهاد القرون والأعصار، المغبوطة من جاراتها، بل من أهل الغرب أجمع، على قانونها المتكامل وأمنها الشامل»⁽²⁶⁾.

ومن وجوه باريس، التي تعشقها الشيخ مصطفى عبدالرازق يوم قام برحلته إلى فرنسا عام 1924م، وجه الحرية التي تجعل من: «باريس جنة فيها ما تشتهي الأنفس، وتلذ الأعين، فيها للأرواح غذاء وللأبدان غذاء، وفيها لكل داء في الحياة دواء»⁽²⁷⁾. وأكثر من ذلك: «باريس عاصمة الدنيا»⁽²⁸⁾.

ونجد أن سلطان زنجبار برغش بن سعيد بن سلطان بن أحمد سعيد لم ينتكف هو نفسه عن المتع من المعجم القرآني الموصّف لجنة الآخرة في وصفه لباريس بقطوفها الدانية وأنهارها الجارية، وغير ذلك مما يدخل على النفس البهجة والسرور والسلوان: «إنها لعمري نعم المدينة. وقد صدق من قال: إن باريس عروس الدنيا، تفوق جميع مدن العالم جمالاً وحسناً وبهجة. تقرّ عين الناظر برؤيتها. وتُسر

النفوس بعدهائقها ومنتزهاتها. وهي نزهة الدنيا ذات أنهار جارية. وفوارات ماء نافرة، وأشجار مثمرة قطوفها دانية، وأزهارها نصرا، وقصورها شامخة عالية، وطرقاتها معتمدة ساوية، فإذا لبث الإنسان فيها عمره بطوله لا يسلوها»⁽²⁹⁾.

وقد كان الخروج من باريس أو فراقها بالنسبة لسليمان بن صيام لحظة شجن موجع يحمل إلى الذاكرة ذكرى الطرد من الفردوس وأيضاً من الموروث الشعري العربي الناضج في نبرته النوسطالجية المتخنة بكلّوم الإجلاء، والمفعمة بفيض مشاعر الابتهاج والاشتهاء: «خرجنا من حسنا [كذا] باريس (...) وما كدت أستطيع فراقها لأن أهلها كانوا للقلوب مغناطيساً، وأن أفكارنا متعلقة بتلك المعاهد والأزهار وتلك الجنة التي تجري من تحتها أنهار والمجتمع بأولئك الآخيار (...) فسقى الله تلك البلاد التي قصر عليها الحسن والإحسان، وحيى تلك المعاهد التي تشتتها [كذا] الأنفس (...).

لازالت محاسنها ظاهرة، ومسراتها باهرة، وحسن منظرها الذي يشفى من الكمد. ولو نظر الشاعر إلى بهائها المتائق لاثرها بقوله في وصف بلد جلق:

ديار لها الحصباء درّ وترتها عبير وأنفاس الرياح شمول
تسلسل منها ماها وهو مطلق وصحّ نسيم الروض وهو عليل»⁽³⁰⁾
واستدعاء المدونة الشعرية العربية في هذا السياق يخدم استراتيجية التكيف، ويعمل على تفعيل آليات نوسطالجية معكوسة.

وتحت طائر الإحساس العارم بمرارة الخسف الفجائي والنوسطالجية المعكوسة، نرى محمد حسين هيكل يبتهل في خشوع شجي لحظة وداعه لفضائه الفردوسي الساحر: سويسرا «صورة مجد الإنسان»⁽³¹⁾: «جرت الباخرة بنا بين جبال يهز القلب سحر جمالها ويعيشه إلى النفس فيضاً من الرضا عن الحياة ينسيها أن في الحياة

اليوطنيا في رحلات العرب إلى الغرب

هماً أو شجناً. ورفعت طرفي إلى السماء شاكراً لله أنعمه، مودعاً جنته على الأرض في تخشع واعتراف بالجميل لن أنساه ما حييت⁽³²⁾.

وتحت تأثير المشهد نفسه لبحيرة «ليمان» السويسرية أدرك توفيق الحكيم معنى الجنة الأخرى، وتمنى لو عجل الله له النعيم في جنته الأرضية: «رأينا نموذجاً مصغراً للجنة الموعودة... وأدركنا بالحس المادي معنى قولنا ودعائنا نحن المؤمنين في كل ركعة: اللهم اجعل لنا قسراً في الجنة!.. ولكنني أنا شخصياً أكتفي فقط بفيلاً صغيرة من هذه الفيلات المنتشرة، أو مجرد شاليه من هذه الشاليهات. وحبدنا لو عجل لي الله هذا النعيم في جنة الأرض أولاً ليطمئن قلبي»⁽³³⁾.

ولئن كانت لهجة انتقاد الذات متضمنة العديد من مثل هذه النصوص المذكورة، فإنها تطفو على السطح أحياناً مثلاً هو الأمر مع عبدالوهاب أبي العيون في هذه الحركة المكوكية التي نقل عدسته بين فضاءاته الفردوسي: سهل لومباردي بإيطاليا، وفضائه الصحراوي القاحل: أرض الدلتا بمصر. وفيما يلي نص المفارقة: «فالسائر فيه لا يرى مزارع كما يرى في بلادنا، وإنما يرى حدائق غناءً فيحاء لا نهاية لها مشتبكة الأغصان، وحبالاً من الخضراء الجميلة النضرة ممتدة بين الأشجار لا يدرك الطرف آخرها. وهذا كله بفضل المهندسين وعناية أصحاب المزارع بها، والبحث وراء ما يمكن الانتفاع به من حقولهم ومزارعهم، مع أنك لو ضاهيت أرضهم بأرض الدلتا، لوجدت أرض الدلتا أخصب منها! ومع ذلك لا ترى فيها شيئاً يلفت نظرك، كما ترى في سهل لومباردي. لا ترى فيها ترتيباً وتنسيقاً ونظماماً واعتناء، ولو عن بها أهلها كما عن الإيطاليون لأصبحت جنة يانعة قطوفها دانية، وفاقت كل سهول العالم إنباتاً وانتاجاً. ومن هذا يظهر الفرق بين الأمم المتدينة التي تخلق من الصحراء جنة خضراء، وبين الأمم الأخرى التي تهمل الأرض الخصبة الجميلة حتى تصبح قاحلة جراء»⁽³⁴⁾.

بلادهم: (سهل لومباردي)	بلادنا: (أرض الدلتا)
حديقة غناء	مزارع
حجال من الخضراء	-
ترتيب	-
تنسيق	-
نظام	-
اعتناء	-
جنة يانعة	صحراء
جنة خضراء	أرض قاحلة جرداء

ولعل الجدول التالي يبين بقوة فداحة المفارقة وسطوتها العنيفة:
وما يهمنا من هذه المفارقة الصارخة هو ما تفرزه من سراب
يوطوي بالغ الإغراء في الوعي النقي الذاتي، ووهم الحقيقة الغيرية
النعمية.

وقد ظل الوهم اليوطوي يلابس وعي الرحالة ردحاً طويلاً من
الزمن. فهذا الرحالة محمد رفعت يرى في باريس: «جنة الله في
أرضه التي تعيش في خير وافر مقيم، وفي أمن وسلام دائم»⁽³⁵⁾.
وسرعان ما تغدو الليالي الباريسية أشد «سحراً» من ليالي ألف ليلة
وليلة: «إنك إذ تعيش في باريس، وإذا تحيا في لياليها لتتكر ما قرأت
عن روعة وسحر ليالي ألف ليلة، وترى أن ليلة من ليالي باريس أشد
روعه وسحراً وجمالاً»⁽³⁶⁾.

وبتهجير الميث الشرقي إلى الغرب يتم توليد الملمح اليوطوي
لل هناك، الشيء الذي يستتبعه تفتيق معجم موسوم بالدهشة والغرابة

اليوطنيا في رحلات العرب إلى الغرب

والذهول، وبالتالي تفجير إحساس عارم بجلال الروعة وسحر السعادة. ويبدو أن هذه الفرحة الطفولية كانت وراء الالتذاذ الجامح بفردان العالٰم الخيالي الغيري. وهذا ما يمكن تبيينه من نص ليلي أبو زيد الموالي وهي تتحدث عن لندن في استيهام سرابي لا يخلو من مبالغة: «كنا نصادف على مقربة من الطريق مطاعم صغيرة وطاحونات قديمة ذات مراواحة ضخمة وكانتا في عالم خيالي. وكانت تلك الريء والحضره في كل المدى الفسيح تعطينا الشعور بالانطلاق والفرحة...».

وأذكر أني قلت لصديقي: «كل هذا يتافق مع أوصاف الجنة». فقالت: «أعطاهم الله الجنة في عقر دارهم فلم يعد هناك مبرر لكي تستقيم أخلاقهم»⁽³⁷⁾.

خلاصة:

من خلال ما سبق نستنتج أن الوهم اليوطني في رحلاتنا العربية إلى الغرب:

- 1 - وعي مشدوده منبهر يستبطن وعيًّا نقدياً ذاتياً.
- 2 - وعي بمثال خيالي تتوصّم فيه السعادة والخير.
- 3 - نostalgia معكوسة تأخذ لها وجهة الغيرية.
- 4 - حلم سرابي لتحقيق المشروع المتخيل للواقع المغاير في واقع الذات من أجل خلق ارتياح عاطفي وفكري، أي خلق توازن سيكو ثقافي.
- 5 - معهطة تأمل ضمني لراهن الذات (الكائن) ومستقبلها (الممكن).
- 6 - شكل توظيف الغرائبي في هذا الإطار مطية للاعتراف بالعجز الفادح عن تمثيل جلال الغيرية وعظمتها. وقد تجسد هذا العجز

في اقتناص المستسخ القرآني والحديثي، وكذا الملح من المدونة الشعرية العربية وتهجير الميث الشرقي لألف ليلة وليلة من أجل تحصيل صورة لهذا الكمال المنفلت من جهة، وتكييف تلك الصورة من جهة ثانية.

الهوامش

1) جميل صليبا: *المجم الفلسفى*, ج 2، دار الكتاب اللبناني - مكتبة المدرسة، بيروت 1982. انظر مادة يوطوبيا.

2) H. Dwsroche: "Utopie", in: Encyclopaedia Universalis - France, S.A. 1980. p 557.

3) المرجع السابق، ص 558.

4) J. Gabel: "Utopie et Schizophrénie"; in: Encyclopedia Universails - France. S.A. 1980. p 559.

5) المرجع السابق، ص 559-560.

6) نفسه، ص 560.

7) نفسه، ص 560.

8) Jean - Marc Moua: "L'Imagologie Littéraire: Essai De Mise Au Point Historique Et Critique"; in: Revue de Littérature Comparée, № 3 Juillet - Septembre 1992. p 283.

9) المرجع السابق، ص 282.

10) نفسه، ص 283.

11) محمد بيرم التونسي: *صفوة الاعتبار بمستودع الأنصار والأقطار* - القاهرة 1893/882 . 66-67. ص

اليوطنيا في رحلات العرب إلى الغرب

- (12) محمد كرد علي: *غرائب الغرب*, ط 2، المطبعة الرحمنية - مصر 1923، ص 301.
- (13) نفسه، ص 305.
- (14) أحمد ولد فادي: *الرحلة الفادية في مدح فرنسيه وتبصير أهل الباادية* - الجزائر 1838، ص 7.
- (15) المصدر السابق، ص 22-23.
- (16) نفسه، ص 17.
- (17) إلياس إدوار: *مشاهد أوروبا وأمريكا*, مطبعة المقتطف - مصر 1900. ص 349.
- وقد وردت عبارة: «جنت تجري من تحتها الأنهر» في غير آية من القرآن الكريم: «ومن يؤمن بالله ويعمل صالحاً يدخله جنات تجري من تحتها الأنهر» (سورة الطلاق، الآية 65)، «ويدخلهم جنات تجري من تحتها الأنهر» (سورة التحرير، الآية 66)، «إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم جنات تجري من تحتها الأنهر» (سورة البروج، الآية 85)، «جزاؤهم عند ربهم جنات عند تجري من تحتها الأنهر» (سورة البينة، الآية 98).
- (18) المصدر السابق، ص 202.
- (19) نفسه، ص 203.
- (20) نفسه، ص 204.
- (21) نفسه، ص 207.
- (22) أحمد فارس الشدياق: *الساقي على الساق فيما هو الفاريق أو أيام وشهر وأعوام في عجم العرب والمعجم*, منشورات دار مكتبة الحياة - بيروت 1966، ص 632.
- (23) محمد كرد علي: *غرائب الغرب*, ط 2، المطبعة الرحمنية - مصر 1923. ص 51. فعباراته: (ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر)، تحيلنا على حديث نبوي شريف: جاء في مسنده الإمام أحمد بن حنبل: (قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن الله عز وجل قال: أعددت لعبادتي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر). (المسندي، ج 2، ص 313).
- انظر الحديث أيضاً في صحيح البخاري: كتاب التوحيد وكتاب بدء الخلق، وكذا صحيح مسلم: الجزء الأول كتاب الإيمان، ص 176 وأيضاً ص 334. ونظير ذلك الحديث في القرآن الكريم قوله تعالى: «فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين». (سورة السجدة، الآية 17).

عبدالنبي ذاكر

- (24) محمد كرد علي، المرجع السابق، ص 51.
- (25) نفسه، ص 51-52.
- (26) نفسه، ص 251.
- (27) حسين محمد فهيم: أدب الرحلات، عالم المعرفة، ع 138، يونيو 1989، ص 212.
- (28) المرجع السابق، ص 213.
- (29) زاهر بن سعيد: تزية الأ بصار والأ فكار في رحلة سلطان زنجبار، ط 2، مطابع التهضة - سلطنة عمان، ص 206-207.
- (30) سليمان بن صيام: الرحلة الصيامية، مطبعة الدولة، الجزائر 1852، ص 26-27.
- (31) محمد حسين هيكل: ولدي، ط 3، مكتبة التهضة المصرية 1966. ص 110.
- (32) المصدر السابق، ص 109.
- (33) توفيق الحكيم: ثورة الشباب، الوطن العربي (دمت)، ص 163.
- (34) عبدالوهاب أبو العيون: مشاهدات سائح في المالك الأوروبي، المطبعة الحديثة - القاهرة (دمت)، ص 92-93.
- (35) محمد رفعت: 50 يوم في باريس، مطبعة دار الكتاب العربي - القاهرة 1952، ص 5.
- (36) المصدر السابق، ص 126.
- (37) ليلى أبو زيد: بعض سنابلات خضر، الدار التونسية للنشر - تونس 1978، ص 82.



«ما رأيت يقيناً لا شك فيه أشبه بشك لا يقين فيه من يقيننا بالموت وعملنا لغيره».
«لولا ثلاثة ما طأطاً ابن آدم رأسه: الموت والمرض والفقر».
«الواعظ من وعظ الناس بعمله لا بقوله».

كثيرون هم الذين عرفوا بالتفوى والورع والعلم، أيام الدولة الأموية، ولكن قل من تجد فيهم، من أحرز مكانة «الحسن البصري»، أو ترك في النفوس أثراً عميقاً، بعيد الحدود، كالذي تركه «الحسن». وقد يكون لعلمه وزهره وقدرته البيانية، دخل كبير في ذلك؛ ولكن هذه الملوكات جميعاً ليست إلا مظاهر من شخصيته المحبوبة، المحترمة، المهيبة - التي كانت تبرأ في جوهرها - من النفاق في القول والعمل، وتسلم من التناقض الصريح، بين ما تريده وما تجده.

وقد كان الواقع العملي في الحياة يومئذ: يفرض على الناس - كما يفرض عليهم في كل زمان - أن يعملوا بغير ما يقولون، وأن يخفوا غير ما يظهرون، وأن يسكتوا حين يكون الكلام واجباً. وفي ذلك الجو الذي تمثله تذبذبات القراء حين كانت تجرهم مغريات المال والجاه، أو تتزلهم من صوامعهم المثالية، ضروريات الحياة، وقف «الحسن» يجاهد نفسه، ويروضها على عبادة الله تعالى بإخلاص، رياضة نبي نذير، قد أصلاح نفسه، وعرضها على الناس، ليثبت لهم أن بلوغ الغاية أمر غير مستحيل. والحسن البصري الملقب بسيد التابعين، جمع بين الكتاب والسنة، وأثار السلف الصالح، رضي الله عنهم، وكان صاحب خبرات طويلة بعصره، الذي عاش فيه، وكان لخطره وتفرد़ه في مجتمعه أن

حاولت كل جماعة وفرقة أن يكون سيداً وإماماً لها. ولا تكاد نجد كتاباً أو بحثاً في الدراسات الإسلامية الأصيلة إلا وفيه جانب من علم هذا الإمام العظيم.

وهو من الشخصيات التي تنازع عليها كثير من الجماعات والفرق المختلفة، كل منها تتنسب باتجاهاتها إليه، لتجعل مذهبها قيمة بين المذاهب المتعددة، ومن صعوبات الكتابة فيه، أنه وجد في عصر لم يكن فيه التدوين قد أخذ دوره الكامل بعد، كما أنه لم يترك مؤلفات مستقلة كفierre من المتأخررين، اللهم إلا الآراء والأفكار المتأثرة في بطون الكتب والأبحاث والرسائل المختلفة في معظم العلوم والفنون المعروفة في عصره.

ميلاد الحسن ونشأته:

إن أبرز ما في ميلاد الحسن البصري، أنه لم يولد عربياً، بل ولد عام 21 هـ في المدينة المنورة من أب فارسي، أسر حين استولى العرب عليها، وكان والده نصراانياً، ثم أسلم، وتسمى باسم يسار وتزوج من أمه أيضاً بالمدينة واسمها خيرة، ولما ولد لهما الحسن اعتقا. وكانت أمه محدثة وقاصة وقد أثرت في حياة ابنها أكثر تأثير، وشهد الحسن الثورة على عثمان، ثم الأحداث السياسية التي مرت بالمدينة. وقضى الحسن البصري مرحلة الطفولة والصبا في المدينة المنورة بين أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، وأخذ يتتردد على المسجد النبوي، وفيه كان يرى ويسمع بعض الصحابة عليهم رضوان الله تعالى^(١). ونتيجة لذلك، حفظ القرآن الكريم والكثير من أحاديث النبي، مع بعض أقوال الصحابة. وكان قد بلغ وهو بالمدينة الرابعة عشر من عمره، ساعده على ذلك المدة التي قضتها في وادي القرى بين العرب الخلص، كما تعلم الكتابة وضبط الحساب مما أهله بعد ذلك لأن يكون كاتباً للربيع بن زيد الحارثي والي خراسان.

ولم يقتصر تردداته على بيت الله تعالى لأخذ العلوم والمعارف المختلفة عن أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وهو في شبابه، بل كان يتتردد أيضاً مع أمه في بيوت أزواج النبي، فكان يكتسب من هذا الفقه في الدين كالمسجد. وفي المدينة المنورة شهد الحسن البصري ما وقع فيه المسلمون من فتن مثيرة أدت إلى سفك الدماء، وذلك يتمثل في قتل الخليفة الثالث عثمان بن عفان رضي الله عنه، وقد انطبعت هذه الصورة الدامية التي شهدتها الحسن لمصرع الخليفة المقتول، مما جعله ينفر دائماً من الفتنة مدة حياته، يقول صاحب «المنية والأمل» وغيره «قال الحسن: كنت بالمدينة يوم قتل عثمان وكنت ابن أربع عشرة سنة، كذلك سمع دعوة أبي ذر الغفارى رضي الله عنه إلى توزيع أموال الأغنياء على الفقراء، مما كان له الأثر الكبير في تكوين شخصيته الخاصة، بعد أن انتقل من المدينة إلى البصرة⁽²⁾.

وفي المدينة رأى الحسن وسمع الكثير من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم مثل: الخليفة عثمان بن عفان، وطلحة، وعلي بن أبي طالب، وعبد الله بن عمر، وجابر بن عبد الله، وابن عباس. وقد أثر فيه كل هؤلاء الذين أخذ عنهم علمه، ومنهم استمد فكره وزهده، وفي طريق هداهم سار الحسن، حتى لقي ربه. ومن هؤلاء الصحابة الذين شهدوا بدرأ، قال الحسن فيما رواه أبو نعيم في الحلبة، والمناوي في الكواكب الدرية: «والله لقد أدركت سبعين بدرأياً أكثر لباسهم الصوف»⁽³⁾.

وقد كان أنس بن مالك من شيوخه الذين قابلوه وأخذ عنهم وأفاد من صحبتهم، ولذلك يقول أنس: «إنى لأغبط أهل البصرة بهذين الشيفين: الحسن، وابن سيرين» وكان الحسن كثيراً ما يتشبه بأنس وإن كان في نفس الوقت كان يتشبه بأصحاب النبي صلى الله عليه وسلم عامة ومن روایات الحسن عن أنس بن مالك فيما يرويه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قول الرسول: «الحكمة تزيد الشرف

شرفاً وترفع الملوك حتى تجلسه مجالس الملوك»⁽⁴⁾. ومنها: عن الحسن عن أنس بن مالك: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إن من السرف أن تأكل كل ما اشتتهت»⁽⁵⁾.

وقد أرسل الحديث عن بعض الصحابة، وسمع من بعضهم، وأثر من بينهم عبدالله بن عباس، فقد جذبه ابن عباس إليه بمنهج التفسير الذي اختطه، كما استمع إلى قصصه، وهي ما يعرف بالإسرائيлик، أخبار السابقين من الأمم، ومن ثم دخلت في تراث الحسن البصري نفسه وفي كلامه. ثم تتلمذ الحسن البصري على مجموعة من عباد البصرة الكبار - بعد أن انتقل إليها مع أهله - وبخاصة عامر بن عبد قيس، وحيلة بن أشيم وصفوان بن محرز أو بمعنى آخر اندرج شيئاً فشيئاً في طائفة القراء، وأصبح بعد مضي الجيل الكبير من التابعين شيخ القراء.

القارئ الزاهد:

لقد أعده أهله من قبل وفي بيوت المدينة الها媧ة ليكون قارئاً، والقراءة كانت تعني في هذا الوقت حفظ القرآن الكريم وسماع الحديث الشريف، ومعرفة الأقضية - أي الفقه - ثم العبادة والانقطاع لها. ثم حين أتى البصرة، ورأى مشيخة العباد من حلقة القراء ينحون منحى العبادة والتنسك، ووجه قاصاً واجتمعت فيه كل علوم عصره واتجاهاته، وتولى القضاء لفترة. أما أنه استحدث التصوف فهذا ما لا يثبته النقد العلمي للنصوص.. وإن كل ما يمكن أن ينسب للحسن البصري في نطاق المصطلح هو أنه ذكر مصطلح الرزد، والفقير الزاهد، فقد سئل الحسن عن شيء يقول الفقهاء فيه كذا وكذا، فقال: «وهل رأيت فقيهاً بعينك، إنه الفقيه الزاهد في الدنيا البصير بدينه، المداوم على عبادة ربه عز وجل»⁽⁶⁾.

وذكر السراج الطوسي أيضاً أن الحسن قد سئل: أكثر الناس

تعلم الأدب، فمن نفعها عاجلاً، وأوصلها آجلاً. قال: التفقه في الدين، فإنه يصرف إليه قلوب المتعلمين، والزهد في الدنيا، فإنه يقربك من رب العالمين والمعرفة بما لله عليك، يحويها كمال الدين⁽⁷⁾. ولذلك يقول الدكتور النشار⁽⁸⁾ إنه إذا صح عليك أن هذين النصين للحسن البصري، فيكون هو أول من أطلق كلمة الزهد وكلمة الزاهد بالمعنى العبادي، وإن كان في الإمكان - من ناحية نقدية داخلية - تحقيق صحة نسبة النص الأول له، فإن النص الثاني يحوي تعديداً لمراحل التصوف - الفقه - ثم الزهد - ثم المعرفة - تعديداً لم يعرفه الحسن البصري ولم يعرفه عصره.

قصاري القول في الحسن البصري أنه كان عابداً من عباد المسلمين، على درجة كبيرة من الزهد والورع الشديد، تكلم في البصرة بكلمات رهيبة عن الجنة والنار، فكان من طائفة الخائفين التي اشتهرت بها البصرة، بل كان أكبر رجل فيها. ذلك أن الآخرين من قبله أرادوا فقط تأديب نفوسهم وتتأديب حلقة صغيرة معينة تلتف حولهم، بينما نصيب الحسن البصري نفسه لإنقاذ المجتمع البصري، مما فيه من ضلال وبالتالي المجتمع الإسلامي كله، وحمل على عاتقه مسؤولية الناس جمياً، فكان ذو العمامة السوداء بين أخصاص البصرة، كما كان يدعوه الحجاج، سيد البصرة جمياً، بل حاكمها الحقيقي، حتى وفاته عام 110هـ.

الحسن ومسجد البصرة:

انتقل الحسن مع أسرته إلى البصرة عام 36هـ في ولاية عثمان بن حنيف من قبل علي بن أبي طالب، لاعتبارات متعددة، كالحنين إلى الوطن، وخروج الإمام علي من المدينة والتkickب وغير ذلك، ومنطقة العراق حينذاك كانت مركزاً للجدل والمناقشات، حيث غصت بالمزدحام من الأفكار، والاضطراب الفسيح من الآراء، خاصة وأنها كانت تضم

بين جنباتها النصارى والسريان، الذين كانوا يدرسون فيها الآداب اليونانية، وكما كان في الحيرة يونان مثقفون، كان العراق ميداناً للفترة والحرروب والتناحر المذهبي بين الشيعة والخوارج، وأهل السنة والمعتزلة، وكان هناك كثير من أصحاب العقائد القدماء من المجروس والبراهمة وعبدة النار وأصحاب الديانات الوضعية من صابئة وزرادشتيين والتي انتشرت مقالاتهم في هذه الأصقاع. كل هذه الفرق بآراءها المختلفة كانت ساحة للأفكار والمذاهب والنحل والديانات، والتي خضعت جميعاً لنقده وتمحیصه، وقد اطلع عليها وسبر غورها. وفي مسجد البصرة تعرف إلى حطان الرقاقي فتعلم منه القراءات، وكان إذا غادر حلقة ذهب إلى مؤخرة المسجد حيث الأسود بن سريع التميمي يقضي للناس ويقرأ لهم الشعر في الثناء على الله تعالى، ثم يستمع إلى تفسير ابن عباس، رضي الله عنه.

ووُقعت عين الحسن في المسجد وفي الحي الذي عاش فيه على الزهاد والناس يحتفون بهم ويتركون، فانعكس ذلك كله في عقليته نظرياً وعملياً، سيرة وحديثاً، الأمر الذي كون جانباً مهماً من شخصيته. وقد عاصر كلاً من «ابن سيرين» و«سعید بن المسبب»، وقد غزا مع عبدالرحمن بن سمرة (كابل، والانيرfan، والاندغان، وزابلستان) وذلك لمدة ثلاثة سنوات. وكان في هذه الأثناء ما ينفك يستمع إلى الفقهاء والمحدثين الذين يرافقون الحملات الإسلامية.

وكان ذكياً نابهاً، وله قوة ذاكرة، ووعي فحفظ الفقه، وظهر فضله وتناول الناس ورעה ونبهه ورده، فتقلب في الأعمال والولايات، ثم اقتعد بحلقة في مسجد البصرة الكبير يحدث الناس ويعظمهم ويفقههم أمور الدين، فاختاره الخليفة عمر بن عبد العزيز لقضاء البصرة عام 99هـ / 717م، وقال لقد وليت قضاء البصرة سيد التابعين، وكانوا إذا ذكروا البصرة قالوا شيخها الحسن استغنى عما في أيدي الناس من دنياهم، فاحتاجوا إلى ما في يده من أمر دينهم.

والذي نكتشفه من كتب المؤرخين لفرق أنه كان له مجلسان في المسجد، أحدهما عام لكل من يريد التفقه في دينه فاتحاً صدره لجميع الأسئلة التي توجه إليه. ولم يكن في مجلسه هذا مستبداً برأيه لا يدع الكلام لغيره بل على العكس كان متواضعاً في ذلك، مما جعل تلميذه واصل بن عطاء يرد على سؤال مرتكب الكبيرة الذي وجه إلى الحسن قبل أن يجيئ الحسن، مما حمله أن يقول: اعتزلنا واصل⁽⁹⁾.

وتطور مجلس الحسن هذا في المسجد، حتى صار المقياس الذي توزن به درجة الثقافة الإسلامية في هذا الوقت، وخير تعبير له، ما قاله الدكتور حمودة غرابية: بعد أن تحدث عن الطرق المختلفة التي ظهرت بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم من خوارج وشيعة على مختلف أنواعها: قدرية وجهمية، قال «فزاد ذلك من حدة الجدال بين المسلمين ثم كان أن التقت هذه التيارات جميعاً عند رجل له مكانة في تاريخ الإسلام العقلي وهو الحسن البصري»⁽¹⁰⁾.

يقول أبو حيان التوحيدي في وصفه لدرس الحسن البصري نقلأً عن «قرة الحراني»: «ويجمع مجلسه ضرباً من الناس، وأصناف اللباس، لما يوسعه من بيانه، ويفيض عليهم من أفتانه: هذا يأخذ عنه الحديث، وهذا يلقن منه التأويل، وهذا يسمع منه الحلال والحرام، وهذا يتبعه في كلامه، وهذا يجرد له المقالة، وهذا يحكى له الفتيا، وهذا يتعلم الحكم والقضاء، وهذا يسمع الموعظة، وهو في جميع هذا: كالبحر العجاج تدفقاً... يجلس تحت كرسيه «قتادة» صاحب التفسير و«عمرو» و«واصل» صاحب الكلام، و«ابن أبي إسحاق» صاحب النحو، و«فرد السنجي» صاحب الرقائق، وأشباه هؤلاء ونظراؤهم»⁽¹¹⁾.

وثاني المجلسين في بيته مع بعض أصنفائه من أهل الزهد والورع، وكان يعني بهم عناية خاصة حتى أن أهله كانوا يملون منهم لطول ما يجلسون معه، ولكن سرعان ما يبين لأهله أهميتهم وحبه لهم فيصرفون النظر عنهم. هذا المجلس - كما يقول ابن سعد⁽¹²⁾ - كان

جل الحديث فيه عن الرقائق⁽¹³⁾. وفي مسجد البصرة التقى الحسن بالكثير من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم كأنس بن مالك خادم النبي عليه السلام، ومعقل بن يسار المزنبي، وعياض بن حماد التميمي، وأبي عثمان التهري وغيرهم. كذلك من التابعين أخذ عن الكثير كصلة بن أشيم، وعامر بن عبد القيس التميمي، وصفوان بن محرز وغير هؤلاء من الأئمة الأعلام⁽¹⁴⁾.

ومن دلائل زهده واستغناه عن الناس أنه عندما حمل إليه رجل من خراسان كيساً بعد انتصاره من مجلسه فيه خمسة آلاف درهم وعشرة أثواب من رقيق القز، وقال له: يا أبا سعيد هذه نفقة وهذه كسوة، فقال له الحسن: عافاك الله تعالى: ضم إليك نفقتك وكسوتك، فلا حاجة لنا بذلك، إنه من جلس مثل مجلسي هذا وقبل من الناس مثل هذا لقي الله تعالى يوم القيمة ولا خلاق له». وفي بيته المتواضع والمسجد الجامع قضى الحسن أكثر عمره، وقلما كان يخرج إلى البرية أو يرتاد السوق. وكان من عادته أن يخرج لاستقبال الحجاج بعد عودتهم وربما زار بعض جيرانه وأصحابه أو حضر عند الوالي في أمر من الأمور أو كلفه أحدهم بحاجة فخرج لقضائها.

موقفه من الحجاج بن يوسف الثقفي:

على الرغم من شدة الحجاج بن يوسف الثقفي واشتهاره بالقسوة، وقد تولى ولية العراق ما بين عامي 95-75هـ من قبل الخليفة عبد الملك بن مروان، وأخذه الناس بالقسوة، حتى قال المسعودي: «إن أعظم لذاته سفك الدماء، وارتكاب أمور لا يقدم عليها غيره، ولا سبق إليها سواه»⁽¹⁵⁾، إلا أن موقف الحسن منه كان موقف الناصح الأمين، الذي لا يدخل بالنصيحة مهما كانت الظروف والأحوال، ولكن بالحكمة والوعظة الحسنة، علمًا بأن الحسن لو أراد الفتوى صراحة ضد الحجاج لانتشرت ثورة عارمة في البصرة لا يعلم مصيرها إلا الله

تعالى، خاصة وأن الحسن صار إماماً لأهل السنة والجماعة في عصره.

ولكن الحسن كثيراً ما كان ينصح الحجاج تارة عن طريق التصريح وأخرى عن طريق التلميح كما كان يعرض بالحجاج في خطبه منكراً عليه نفاقه ومخالفته قوله عمله فيقول: «ما زال النفاق مقموعاً حتى عم هذا عمامة وقد سيفاً»، ويقول أيضاً: «اتقوا الله فإن هناك حجاجين كثيراً»⁽¹⁶⁾. وعندما جاءه بعض الناس في المسجد يستفتونه في قتال هذا الطاغية، ويقصدون الحجاج قائلين له يا أبا سعيد: ما تقول في قتال هذا الطاغية، فقال الحسن: أرى لا تقاتلوه فإنها إما أن تكون عقوبة من الله فما أنت برادي عقوبته، ثم قال كلمته المشهورة: يا أيها الناس والله ما سلط الله عليكم الحجاج إلا عقوبة، فلا تعارضوا عقوبة الله بالسيف، ولكن عليكم بالسکينة والتضرع»⁽¹⁷⁾.

هيأته وزهره ومميزاته الشخصية:

كان الحسن عالماً جاماً فقيهاً ثقة مأموناً فصيحاً وسيماً، وإياه عنى الحريري بقوله في مقاماته البصرية: «وازاهدكم أورع الخليفة وأحسنهم طريقة على الحقيقة». قدم مكة فأجلس على سريرها واجتمع إليه الناس فحدثهم، فقال بعضهم لم نر مثل هذا قط. وقد حج مرتين الأولى في أول عمره والثانية في آخره. وحكي أن رجلاً قال للحسن: فلان اغتابك، فبعث الحسن إلى ذلك الرجل طبقاً من الحلوى، وقال بلغني أنك نقلت حسناتك إلى ديواني، فكافأتك بهذا. جاء في كتاب «آثار البلاد وأخبار العباد» أن الحجاج سأله ما تقوله في عثمان وعلى؟ فقال: «ما قال من هو خير مني، عند من هو شر منك» فقال الحجاج: ومن هو؟ قال الحسن: «موسى عليه السلام حين سأله فرعون» فما بال القرون الأولى. قال علمها عند ربي في كتاب

لا يضل ربي ولا ينسى... علم عثمان علي عند الله». فقال الحجاج:
أنت سيد العلماء يا أبا سعيد.

كان الحسن البصري طويلاً القامة عريضاً العظام، عن السمعي
عن أبيه قال: «ما رأيت أعرض زنداً من الحسن، كان عرضه شبراً»⁽¹⁸⁾
وكان مع طول قامته جميل الصورة وسيماً متناسب التقاطيع، مما أدى
بامرأة تقول فيه بعد أن نظرت إليه وهو يتربّد على أحد أساتذته لتأني
العلم «كان الحسن يجيء إلى حطان الرقاشي، فما رأيت شاباً قط
أحسن وجهاً منه»⁽¹⁹⁾، وكان الحسن يلبس العمامة الحرقانية السوداء
المرخاة من ورائه، فكان يسميه الحجاج ذا العمامة السوداء. أما لباسه
الذى يكون على جسده، فكان لا يتقييد بلباس واحد فهو يلبس
الطيلسانات والجباب والخمائص الكثيرة. وكان برده من الأبراد
السعديّة نسبة إلى سعد بن أبي وقاص الذي كساه الرسول صلى الله
 وسلم جبة. وكان الحسن يفضل اللون الأسود فيما يشتري من ثياب.
 كما كان لا يطيل ثيابه، لأن الإطالة لم تكن سنة الزهد⁽²⁰⁾.

وكان - رحمة الله - يحمل العصا لأنه كما قال: فيها ست
 خصال: سنة الأنبياء وزينة الصلحاء وسلاح على الأعداء وعنون
 الضعفاء، وغم المنافقين، وزيادة في الطاعات. من هذه الصفات
 الظاهرة وغيرها للحسن البصري يتبيّن لنا أنه كان متناسقاً في
 مظهره كما كان مخلصاً في مخبره. والداعية إلى الإصلاح بهذه
 الصورة الطيبة يكون سبباً في إقبال الناس عليه والأخذ بيدهم دائمًا
 إلى ما فيه سعادتهم في الدنيا والآخرة، ولذلك يقول الشيخ أبو زهرة:
 «وليس من شك في أن لشكل الجسماني دخلاً في الاحترام إذا أضيف
 إليهخلق وقوه الروح، وقد كان الحسن مما أتاهم الله بسطة في العلم
 والجسم وقد قالوا: إنه كان من أجمل أهل البصرة»⁽²¹⁾.

قرأ الحسن البصري بإيمان ما ورد في القرآن الكريم والسنة
 النبوية وكلام السلف الصالح عن الدنيا وزينتها، وخداعها لعباد الله

تعالى. فصادف ذلك هوى في نفسه، فأعرض عن الدنيا وزخارفها، وكان في مكتبه أن يثرى ثراء فاحشاً، ويصل إلى أعلى المستويات في نظر الكثير من عباد المال والجاه والسلطان، ولكنه أعرض واشتد في ذلك حتى غلب عليه الخوف على الرجاء والعقاب على الثواب. هذا الموقف من الحسن للدنيا وزينتها، جعل المتصوفة من بعده ينظرون إليه بعين الإجلال والاحترام، كما جعلهم أيضاً ينسجون حوله من الأخبار - الصحيحة أو غير الصحيحة - التي بوأته مكانة عظيمة فأصبح المؤسس - في نظرهم - لهذا التراث الصوفي الكبير الذي تركوه إلى يومنا هذا. وهذا يعود في الحقيقة إلى موافقة عمله لقوله، فالحسن - رحمة الله - لم يذكر قوله إلا وتجده مترجمًا عمليًا في شخصه، يتضح هذا من أقواله في الزهد والتي طبقها عمليًا على نفسه في حياته.

من هذه الأقوال: «يا ابن آدم عملك فإنما هو لحمك ودمك، فانظر على أي تلقى عملك، إن لأهل التقوى علامات يعرفون بها، صدق الحديث والوفاء بالعهد، ورحمة الضعفاء، وقلة الفخر والخيلاء، وبذل المعروف، وقلة المباهاة للناس، وحسن الخلق، وسعة الخلق مما يقرب إلى الله عز وجل. يا ابن آدم إنك ناظر إلى عملك. يوزن خيره وشره، فلا تحقرن من الخير شيئاً وإن هو صغر فإنك إذا رأيته سرك مكانه، ولا تحقر من الشر شيئاً فإنك إذا رأيته يساءك مكانه، فرحم الله رجلاً كسب طيباً وأنفق قصدًا ... إلى أن قال: لو أن بالقلوب حياة، لو أن بالقلوب صلاحاً لبكitem من ليلة صبيحتها يوم القيمة. إن ليلة تمخض عن صبيحة يوم القيمة، ما سمع الخلائق بيوم قط فيه عورة بادية، ولا عين باكية، أكثر من يوم القيمة»⁽²²⁾.

وكان - رحمة الله - من شدة زهده تراه دائمًا حزينًا، إذا أقبل فكأنما أقبل من دفن حميمه وإذا جلس فكأنه أسير قد أمر بضرب عنقه، وكان إذا ذكرت عنده النار فكأنما لم تخلق إلا له. ويقول الحسن «طول الحزن في الدنيا تلقيح العمل الصالح» ثم يعلل هذا الحزن بأن

المؤمن لا يسعه غير ذلك لأنه بين مخافتين: بين ذنب قد مضى لا يدرى ما الله يصنع فيه وبين أجل قد بقى لا يدرى ما يصيب فيه من المهالك، وأنه «لا يؤمن عبد بهذا القرآن، إلا حزن وذبل وإلا نصب وإلا ذاب وإلا تعب»⁽²³⁾.

ومن مظاهر زهده يقول عبدالله بن شوذب عن مطر قال: «دخلانا على الحسن نعوده فما كان في البيت حشي، ولا فراش ولا بساط ولا حصير إلا سرير مرموك هو عليه»⁽²⁴⁾. وكان مع تدینه وتمسكه بدينه متسامحاً فاتحاً صدره لكل شخص يريد أن يصل إلى الحقيقة مهما كانت نحلته أو كان مذهبة، وكان دائمًا يستوحى من الإسلام الدعوة إلى السلام والمحبة والأمن والأخوة. ولذلك كان يحضر حلقة النصارى وغيرهم لما يجدونه عنده من القبول وانفساح الصدر لكل ما يقولون.

وروي أن نصريانيًّا كان يسير مع زميل له بجوار مجلسه فقال لزميله: مل بنا إلى هذا الذي سنته سمت المسيح عليه السلام. وبلغ من تسامحه أنه - كما روى الخرائطي - كان إذا اشتري شيئاً وكان ثمنه كسر جبره لصاحبته، وهكذا نجد تسامح الحسن البصري المستمد من قول الرسول صلى الله عليه وسلم «رحم الله رجلاً سمحاً إذا باع سمحاً إذا قضى سمحاً إذا اقتضى»⁽²⁵⁾.

أما علمه - رحمه الله - فقد كان رحب الجوانب، فإذا أردنا بالعلم الفقه وجدناه فقيهاً، وإذا أردنا الحديث ألفيناً محدثاً، وإذا أردنا الدعوة إلى الله شاهدنا أنموذجاً للداعية الموفق. ويكتفي هنا شهادة أحد الصابئين كما رواها ياقوت قال: «حدثنا أبو سعيد السيرافي - وهو من رجل، وناهيك من عالم، وشرعك من صدوق وكلها بمعنى حسبك» - قال حدثنا جماعة من الصابئين الكتاب: إن ثابت بن قرة قال: ما أحسد هذه الأمة العربية إلا على ثلاثة أنفس.. فقيل: احصر لنا هؤلاء الثلاثة. فقال: أولهم عمر بن الخطاب في

سياسته. والثاني: **الحسن بن أبي الحسن البصري**، فلقد كان من دراري النجوم علماً وتقواً وزهداً وفصاحةً. مواعظه تصل إلى القلوب، وألفاظه تلتبس بالعقل، وما أعرف له ثانياً، لا قريراً ولا مدائياً، كان منظره وفق مخبره، وعلانيته وزن سريرته، يجمع مجلسه ضرور الناس وأصناف اللباس لما يوسعهم من بيانه. هذا يأخذ عنه الحديث. وهذا يلقن منه التأويل، وهذا يسمع الحلال والحرام، وهذا يتبع في كلامه العربية، وهذا يجرد له المقالة، وهذا يحكي الفتيا، وهذا يتعلم الحكم والقضاء، وهذا يسمع الموعظة، وهو في جميع هذا كالبحر العجاج تدفقاً وكالسراج الوهاج تألقاً. يجلس تحت كرسيه قتادة صاحب التفسير، وعمرو وواصل صاحبا الكلام، وابن أبي إسحاق صاحب النحو، وفرقد السبخي صاحب الرقائق وأشباه هؤلاء ونظرائهم فمن ذا مثله ومن يجري مجراه؟ والثالث: أبو عثمان الجاحظ خطيب المسلمين⁽²⁶⁾.

وقد كان الحسن البصري شجاعاً قوي الإرادة لا يخشى في الحق لومة لائم، ويكتفي موقفه من الحجاج بن يوسف الثقفي في دولة بني أمية، الذي كان دائم النصح له، وكان في مجلسه حر التفكير والقول لا يقصد بقوله إلا إحقاق الحق، كما كان حاد الذكاء قوي الإدراك، عميق التفكير ولا يكتفي بالنظرية الأولى كعادة بعض العلماء، بل كان رحمة الله يكرر النظر ويراجع الفكر حتى يتكون لديه الرأي الذي يعتد به، حينئذ نجده في رأيه صلباً لا يتزعزع ولا يلين، والدليل على ذلك أن أنس بن مالك خادم النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن مسألة فقال سلوا مولانا الحسن، فقيل له أتقول ذلك؟ فقال: سلوا الحسن، فإنه سمع وسمعنا وحفظنا ونسينا. كما أن مناقشته للحجاج التي عرفناها تدل على بديهة حاضرة وذهن متقد ونفس قوية، خاصة لما قال له الحجاج مرة: «ما تقول في علي وعثمان؟» قال: أقول قول من هو خير مني عند من هو شر منك. قال فرعون موسى: «فما بال

القرون الأولى، قال: علمها عند ربى في كتاب لا يضل ربى ولا ينسى⁽²⁷⁾.

ومما يدل على بديهته وقوه ذكائه حينما مات أخوه سعيد بن أبي الحسن حزن عليه حزناً شديداً ووجد عليه كذلك. فكلم في ذلك فقال: ما رأيت الله جعل الحزن عاراً على يعقوب⁽²⁸⁾. أما فصاحته، نتيجة تلقي اللغة العربية بوادي القرى، فقد كان فصيحاً، رائعاً في البيان، قوي المعاني، بلغ القول، ينطق بالحكمة، والأدلة على ذلك كثيرة منها: قال فيه الأعمش: مازال الحسن يعتني بالحكمة حتى نطق بها. وحينما سئل الحجاج بن يوسف الثaqafi: من أخطب الناس؟ قال: صاحب العمامة السوداء بين أخصاص البصرة - يعني الحسن». وقال عمرو بن العلاء: ما رأيت أفضح من الحسن البصري، ومن الحجاج الثaqafi فقيل له: فأيهما أفضح؟ قال: الحسن⁽²⁹⁾.

ومن أمثلة فصاحته وبلايته قوله: «ابن آدم إنما أنت أيام كلما ذهب يوم ذهب بعضاك» وقال: «ف-spacing الموت الدنيا فلم يترك فيها لذى لب فرحاً»⁽³⁰⁾. وقال: «ما رأيت يقيناً لا شك فيه أشبه بشك لا يقين من الموت». وقال فيه الشافعي: «لو أشاء أن أقول: إن القرآن نزل بلغة الحسن لقلت لفصاحته». وكان لشدة فصاحته، نال إعجاب اللغويين في عصره لأنـه كثيراً ما كان يملأ عباراته بـالفاظ فصيحة مما لم يكن مألوفاً في الحديث العادي.

مدرسته وتلاميذه:

وقد كون الحسن البصري مدرسة نسبت إليه في مختلف العلوم والآداب الإسلامية، هذه المدرسة لم تختص بفن معين، بل تشعبت فنونها وتعددت مناهجها، وكلها تدور حول القرآن الكريم، وسنة النبي صلى الله عليه وسلم، فعلم القراءات - مثلاً - له مكان في هذه

الحسن البصري فقيه البصرة وسيد التابعين

المدرسة، وتفسير القرآن الكريم، والعقائد الإسلامية، والأراء الفقهية والرقائق القلبية.. إلى غير ذلك من العلوم والفنون والآداب له مكان في هذه المدرسة البصرية.

وقد كان واصل بن عطاء الذي أصبح شيخاً من شيوخ المعتزلة تلميذاً من تلاميذه، لم ينقطع عن درسه إلا عندما خرج على أستاذه بمسألة الحكم في «مرتكب الكبيرة» والتي ضمها إلى أصول أخرى شكلت الأصول الخمسة عند المعتزلة. كما كان «عمرو بن عبيد» من تلاميذه والذي وصفه أستاده الحسن للسائل فقال: «لقد سألتني عن رجل كان الملائكة أدبه، وكأن الأنبياء ربيته، إن قام بأمر قعد به، وإن قعد بأمر قام به، وإن أمر بشيء كان ألزم الناس له، وإن نهى عن شيء كان أترك الناس له، ما رأيت ظاهراً أشبه بباطن منه ولا باطننا أشبه بظاهر منه»⁽³¹⁾. وقد أصبح «عمرو بن عبيد» أيضاً شيخاً من شيوخ الاعتزاز في عصره. وكذلك كان من تلاميذه «قتادة السدوسي» الذي اشتهر بتفسير القرآن الكريم، وأبو عمرو بن العلاء أحد القراء السبعة المتميزين في علم القراءات واللغة العربية. وكذلك من تلاميذه «عيسى الثقفي» النحوي البصري صاحب كتابي «الجامع» و«الكامل» في النحو. و«فرقد السبعي» من كبار زهاد المسلمين في عهد الحسن المشتهرين بالعبادة والنسك والزهدة. و«حبيب العجمي» و«مالك بن دينار» اللذين اشتهرما بالزهد والتتسك وكثرة العبادة، فضلاً عن كثير من التلاميذ الذين يضيق عنهم المقام، والذين أصبح كل منهم شيخاً لمدرسة فقهية أو كلامية أو أصولية تشعبت عنها آراء واعتقادات ومذاهب.

من آراء الحسن البصري وأفكاره الدينية:

أراد الحسن أن يتلمس «المثل الأعلى» ورأى أن هذا المثل في الماضي: في عصر الأمجاد، عصر الصحابة، هؤلاء الذين كانت الدنيا أهون على أحدهم من تراب قدميه هؤلاء «الذين يؤثرون على أنفسهم

ولو كان بهم خصاصة»، يقول: «وقد رأيت أقواماً يمسى أحدهم وما يجد عنده إلا قوته، فيقول لا أجعل هذا كله في بطيء، لأجعل بعضه لله عز وجل، فيتصدق ببعضه، وإن كان أحوج مما يتصدق به عليه»⁽³²⁾.

بل لعل أبلغ وصف لهؤلاء الصالحين من الصحابة أنهم «الزموا الكد وال عبر، وألطفوا التفكير، وصبروا على مدة الأجل القصير، عن متاع الغرور الذي إلى الفناء يصير، ونظرموا إلى عاقبة ماراتها، ولم ينظروا إلى عاجلة حلاوتها». ثم يقرر أن هؤلاء الصحابة ألمزوا أنفسهم الصبر، أنزلوها من أنفسهم بمنزلة الميّة التي لا يحل الشبع منها إلا في حال الضرورة إليها، فأكلوا منها بقدر ما يرد النفس ويقي الروح، ونظر إلى نفسه وقارن بينه وبين هؤلاء فصاح: لقد أدركت أقواماً ما أنا عندهم إلا لصن»⁽³³⁾. وأخذ يقارن بين هذا المثل الأعلى الإنساني وبين قومه فبكى أسفًا على الناس وعلى نفسه «فساد الحزن حياته وكونه»، «ما يسمع المؤمن في دينه إلا الحزن» وأكثر البكاء كسابقيه من العباد، وجعله سنة للناس جميـعاً.

ولم يبق من ذكريات العصر الأول إلا القرآن، والقرآن مفتاح الحزن المقيم، «والله لا يؤمن عبد بهذا القرآن إلا حزن وذيل، والإ نصب والإ ذاب». ويكرر هذا المعنى كثيراً «والله يا ابن آدم، لئن قرأت القرآن، ثم آمنت به، ليطولن في الدنيا حزنكوليشتدد في الدنيا خوفك، وليكثرن في الدنيا بكاوك». ولذلك قال البصريون: «ما كان نراه إلا أنه حديث عهد بمصيبة»، ولذلك حرم على نفسه الضحك. وقد فعل الزهاد هذا من قبله، ولكنه ذهب هو بالتحرر إلى أقصى مداه» نضحك! ولا نdry لعل الله قد أطلع على بعض أعمالنا، فقال: لا أقبل منكم شيئاً، ويعملك يا ابن آدم هل لك بمحاربة الله طاقة؟».

ولقد أراد للمجتمع الإسلامي أن يؤمن بالقرآن، والإيمان بالقرآن، ونفاد صوته إلى القلوب إنما معناه الحزن والبكاء، أن ينتقل

الحسن البصري فقيه البصرة وسيد التابعين

الإنسان بين تفاهة الحياة وضائلتها وبين مشاهد القيامة الخالدة. لقد أعلن القرآن «موت الحياة» و«خلود القيامة» و«لابد لضمان هذا الخلود من إقامة الحداد على الحياة عاجلاً، إن الحياة مأتم يتكرر كل يوم»⁽³⁴⁾.

وقد تسأله الباحثون عن علة الخوف في آراء الحسن البصري وكتاباته وكلماته. ونرى أن علة الخوف الشديد عنده هي الحزن - الحزن على قصر الحياة، وقد دفعه هذا إلى الخوف من الموت فكان يجزع عند رؤيته، ولم يكن يلقاء بهدوء وثبات، بل يراه مخيفاً قاسياً، وأداء هذا الخوف إلى التشوف إلى الحياة الآخرة، إلى الخلود السرمدي في حضرة الله وفي جناته ونعيمه.

كما نستشف من شدة هذا الخوف، مدى شفافية روح الحسن البصري، وقوه إيمانه العميق، التي تستحضر حقائق الآخرة، وحقائق العالم العلوي، والتي نرى أنها قد أصبحت بالنسبة له كأنها حقائق واقعة ينظر إليها بعينه، ويطالعها ببصيرته، وهذا لا يكون إلا لأصحاب النفوس القوية والأرواح الطاهرة النقية، فهو قد جاوز ما سماه الصوفية «علم اليقين»، وهذا تحقق بمراتب للإيمان عالية، وتشوف إلى مستويات من الكمال رفيعة، وهذه النفوس القوية الإيمان، لم يبق لها إلا أن تطالع «حق اليقين» الذي لا يكون إلا في الآخرة، لأصحاب الهمم السامية والمراتب العالية، كما سيحدثنا عنهم أبو حامد الغزالى في كتبه الصوفية والتي سماها بالمضنون به على غير أهله.

رأي الحسن البصري في الإيمان:

كان رأي الفرق الإسلامية في زمن الحسن البصري في الإيمان مختلف فيما بينها أشد الاختلاف، فقد ذهبت «الكرامية» وبعض «المرجئة» إلى أن الإيمان قول فقط، أعم من موافقة العقيدة أولاً، وهو

رأي فاسد حيث يدخل المنافق. وكان مذهب «المرجئة» أن الإيمان قول واعتقاد. ولا دخل للعمل في مفهوم الإيمان، وهو مردود بقوله تعالى: «أَمْ حَسِبُ الظَّاهِرَاتُ أَنَّا نَجْعَلُهُمْ كَالذِّينَ آمَنُوا وَعَمَلُوا الصَّالِحَاتِ»⁽³⁵⁾. أما قول «الخوارج» الإيمان: قول باللسان، واعتقاد بالجناز؛ وعمل بالأركان. ومن ترك العمل كمن ترك العقيدة كلاماً كافر مخلد في النار. وهذا أيضاً باطل لتصادمه بأحاديث الشفاعة، التي تفيد إخراج المؤمن العاصي من النار، وبأن الله تعالى فرق بين الكفر وما دونه فقال سبحانه: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرِكَ بَهُ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ»⁽³⁶⁾.

أما قول المعتزلة والذي تبناه واصل بن عطاء تلميذ الحسن البصري فهو قريب من قول الخوارج، وهو القول السابق، لكنهم لا يسمون العاصي مؤمناً ولا كافراً، بل هو في منزلة بين المنزلتين، ويرد على هذا كسابقيه⁽³⁷⁾.

أما موقف الحسن من الإيمان فهو موقف إمام من أئمة السنة والجماعة، وهو أن الإيمان قول واعتقاد وعمل. وعلى هذا القول، الإيمان يزيد وينقص في ضوء هذه المعاني، يرى الحسن أن الإيمان الجدير باسم الإيمان هو ما يدفع إلى العمل به، فالإيمان في نظره يستلزم العمل. وعلى هذا فمن لم يؤد الصلاة فهو غير مؤمن بوجوبها. وليس معنى هذا أنه كافر بها، لأن الكافر بالصلاحة يكون مؤمناً بعدم وجوبها. وليس تارك الصلاة كذلك، بل هو لم يبلغ بعد درجة الإيمان بها، كما لم ينزل أيضاً إلى درجة الإيمان بعدم وجوبها. يقول الحسن البصري: «كان الرجل إذا طلب العلم لم يلبث أن يرى ذلك في تخشعه وبصره ولسانه ويده وصلاته وزهده، وإن كان الرجل ليصيب الباب من أبواب العلم فيعمل به فيكون خيراً له من الدنيا وما فيها لو كانت له فجعلها في الآخرة».

كما يقول: «ابن آدم إنك لن تجمع إيماناً وخيانة، كيف تكون

مؤمناً ولا يأمنك جارك أو تكون مسلماً ولا يسلم الناس منك؟ أليس قد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم «لا إيمان لمن لا أمانة له ولا دين له»⁽³⁸⁾. وما يدل على صحة رأي الحسن البصري قول النبي صلى الله عليه وسلم: «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن»⁽³⁹⁾ أي أن الإنسان وقت ارتكابه خلاف ما يقتضيه إيمانه لا يكون مؤمناً وإلا ما فعل خلاف ما يوجبه هذا الإيمان، فإتيان خلاف ما يوجبه إيمانه دليل على عدم إيمانه⁽⁴⁰⁾.

أما رأي الحسن البصري في مرتكب الكبيرة فهو مبني على رأيه في الإيمان، فهو يرى أن مرتكب الكبيرة منافق، لأنه لو كان مؤمناً ما ارتكبها، وما يعلنه من الإيمان لم يتصل صميم القلب، فهو إذاً ليس مؤمناً خالصاً، ولا كافراً خالصاً، لأنه لو كان كذلك لأظهر أعماله التي تتفق مع الكفر وجاهر بها. والدليل على رأيه هذا من كلامه: «الناس ثلاثة، مؤمن، وكافر، ومنافق. فالمؤمن من قد ألمحه الخوف، وقومه ذكر العرض، وأما الكافر فقد قمعه السيف وشرده الخوف، فأذعن بالجزية وسمع بالضربيه، وأما المنافق ففي الحجرات والطرقات يسرون غير ما يعلنون، ويضمرون غير ما يظهرون»⁽⁴¹⁾.

موقف الحسن من الجبر والاختيار:

والروايات عن الحسن في مسألة «الجبر والاختيار» متضاربة، وقد حاول أصحاب كل رأي جره إلى رأيهم فابن المرتضى مثلاً في كتابه «المنية والأمل» يعد الحسن البصري من «المعتزلة» في الطبقة الثالثة، ويروي له رسالة بعث بها إلى «الحجاج» ثبت أنه يقول «بالاختيار»، بينما يرى «الشهرستاني» أن هذه الرسالة ليست للحسن، ولعلها كانت لـ «واصل بن عطاء» فما كان الحسن مما يخالف السلف، في أن القدر خيره وشره من الله تعالى، وأن هذه الكلمة كالمجمع عليها عندهم.

وقد كان الحسن البصري يثور في وجه من يتخللون، لإتيانهم المعاصي، بالقول «بالقضاء والقدر» وكان الحسن يثور أيضاً، حينما يرى المغالاة في إثبات مشيئة إنسانية حرمة مطلقة الحرية، بجوار مشيئة الله، فقد كانت عظمة الله تسيطر على نفسه، سيطرة لا حد لها. ومن هنا اختلف النقل عنه، وأرادت كل فرقة أن تشرف بالانتساب إليه، وتقوى برأيه⁽⁴²⁾.

الحسن البصري:

لقد كان الحسن البصري أستاداً من أساتذة أهل السنة والجماعة وإماماً من أئمته، ونظرأً لمثاليته الشديدة التي كان يتلمسها في السلف الصالح، فقد ولج باباً من أبواب مجاهدة النفس وتربيتها بتعاليم الإسلام الحنيف، وأخذها بالشدة من أجل تزكيتها وتصفيتها لتصير طائعة لصاحبها في سيره إلى الله تعالى. كان الحسن يرى أن أهم خطوة في تصفية النفس هي إحياء القلب وصلاحه، والقلب هو المسيطر على الجوارح، وهو الذي يسبب الدمعة الفاسلة للخطايا.

يدرك ابن الجوزي أنه بينما كان الحسن في المسجد، إذ أخذ يتنفس نفساً شديداً، وبكى حتى أرعدت منكباه. ثم قال: «لو أن بالقلوب حياة، لو أن بالقلوب صلاحاً، لأبكتكم من ليلة صبيحتها يوم القيمة، إن ليلة تمغض عن صبيحة يوم القيمة ما سمع الخلائق يوم قط أكثر من عورة بادية ولا عين باكية من يوم القيمة»⁽⁴³⁾. فكان الحسن يطلب من مريديه أن يخاطبوا القلوب، وأن يراقبوا الأنفس «Hadithوا هذه القلوب، فإنها سريعة الدثور، واقدعوا هذه الأنفس فإنها طلة، وإنها تنازع إلى شر غاية، وإنكم إن لم تراقبوها، فإنها لن تبقى من أعمالكم شيئاً، فتصبروا وتشددو فإنما هي ليال تعدد، وإنما أنت ركب وقوف، يوشك أن يدعى أحدكم فيجيب، ولا يلتفت فانقلبوا صالح ما حضرتكم».

وكان يعرف أن «هذا الحق» هو وحده الذي يجهد الناس، ويتحول بينهم وبين شهواتهم، ولابد من الصبر حتى تخلص من الشهوات، ولا تصح العبادة، حتى تخلص من الخطايا، وقد قال له شاب، أعيانى قيام الليل، فأجاب الحسن. قيدتك خطاياك⁽⁴⁴⁾.

ولم يرد الحسن من تلاميذه مناجاة القلوب، وقدع النفوس وزجرها فحسب، بل أراد أن يخلق فيهم الإرادة القوية والعزم الشديد، كان يراهم يبكون، إذا استمعوا إليه فكان يصبح فيهم في لباقه نادرة: «عجب عجيج النساء ولا عزم، وخدعة كخدعة إخوة يوسف إذ جاءوا أباهم عشاءً يبكون»⁽⁴⁵⁾. ولكي يتكون العزم ولكي تقوى الإرادة، ينبغي على الإنسان أن يصيب حقيقة الإيمان، والطريق إليه هو مراقبة عيوب النفس، والتجاوز عن عيوب نفوس الآخرين أو لا تعيبهم بعيوب هو فيك» حتى تبدأ بصلاح ذلك العيب من نفسك، فتصالحه، فإذا فعلت ذلك لم تصلح عيوباً إلا وجدت عيوباً آخر لم تصالحه، فإذا فعلت ذلك، كان شفلك في خاصة نفسك، وأحب العباد إلى الله تعالى، من كان كذلك».

وبهذا كان «الحسن البصري» يرمي إلى صلاح الفرد عن طريق مراقبة النفس، ويسأ من صلاح الجماعة قبل صلاح الفرد. فإذا تم إصلاح النفس، فقد بدأ المريد في اجتياز الطريق، وهو أمر عسير، إنها رياضة متعددة تولد العزم، أي الإرادة الحقيقية المسيطرة. ولذلك نادى بمحاسبة النفس، ورأى أن المؤمن الكامل في أحاديث النفس بين الاستهاء والحرمان، بين مطالبها وزجرها، ويصبح الحسن إن المؤمن في وثاق القرآن، «يتحول بينه وبين التهلكة، المؤمن أسير في الدنيا، يسعى في فكاك رقبته»⁽⁴⁶⁾.

ولذلك يرى الدكتور «علي سامي النشار»⁽⁴⁷⁾ أن تأثير الحسن البصري في الحارث بن أسد المحاسبي، كان تأثيراً بليغاً، خاصاً في أحاديثه عن القلب وعن المحاسبة، فقد طور الحارث المحاسبي هذه

الأحاديث إلى مذهب متكامل في علم إرادة النفس، وانتقل هذا الأثر فيما بعد إلى أبي حامد الغزالى، وبهذا القدر من أحاديث النفس ومحاسبتها، والغوص في أعماقها، كان الحسن البصري - معلم البصرة وكبير عبادها - مربياً صوفياً، بل شيئاً له قدمه الثابتة في التصوف.

وكذلك يرى الدكتور «قاسم غني» ينبغي أن نعد الحسن البصري وأضرابه أمثلة لمعنى العهد الأموى المعدودين وزهاده، من رواد وعرفاء القرن التالي له، ويظهر من تحقيق أحوالهم أنهم كانوا من المسلمين المتبعدين المؤمنين المتمسكون بالشريعة في ذلك العهد⁽⁴⁸⁾.

كما يشرح المستشرق «نيكلسون» بقوله: «إن الحسن البصري، وهو أشهر ممثلي حركة الزهد يعد في نظر الصوفية، واحداً منهم، والصحيح أنه كان ينزع إلى حياة روحية خالصة في عبادته. ويروي القشيري عنه أنه قال: «مثقال ذرة من الورع السالم خير من ألف مثقال من الصوم والصلوة»⁽⁴⁹⁾.

من أساليبه في الدعوة إلى الله:

يقول الحسن البصري: «لايزال الرجل كريماً على الناس حتى يطمع في دنياهم، فإذا فعل استخفوا به وكرهوا حديثه وأبغضوه». وقال أعرابي لأهل البصرة: من سيدكم؟ قالوا الحسن. قال: بم سادكم؟ قالوا احتاج الناس إلى علمه واستفتقن عن دينارهم. فقال: ما أحسن هذا. ولقد اتصف الحسن البصري بالشجاعة، كما اتصف بقدرته على تغيير أسلوبه في دعوته إلى الله عز وجل باختلاف هؤلاء الذين يدعوهم إلى الله تعالى. فإن كانوا حكاماً أو أمراء يدعوهم بالقول اللين الذي لا خشونة فيه، قال تعالى لموسى وهارون: ﴿اذهبا إلى فرعون إنه طفى فقولا له قولاً ليناً لعله يتذكرة أو يخشى﴾⁽⁵⁰⁾.

ومن هنا نجد موعظة الحسن البصري للنضر بن عمرو - وكان والياً على البصرة - قوله «فاتق الله يا أيها الرجل في نفسك، وأيم الله لقد رأيت أقواماً كانوا قبلك في مكانك يعلون المنابر، وتهتز لهم المراكب. ويجررون الذيول بطراً ورثاء الناس. يبلون المدر ويؤثرون الآخر، ويتنافسون في الشياطين، أخرجوا من سلطانهم، وسلبوا ما جمعوا من دنياهم. وقدموا على ربهم ونزلوا على أعمالهم، فالويل لهم يوم القيابن، ويا ويحهم يوم يفر المرء من أخيه وأمه وأبيه وصاحبته وبنيه، لكل امرئ منهم يومئذ شأن يغنيه»⁽⁵¹⁾.

قد سمع الحاج الحسن البصري وهو يتحدث إلى الناس فقال له: «ما أدرك يا حسن؟ قال الحسن سنتان من خلافة عمر، فقال الحاج: «لعقلك أكبر من أدرك». وبلغ من حكمة الحسن التي اشتهر بها أنه كان يجلس مع كبار الدعاة من المسلمين أمثال: مجاهد، وعطاء، وطاووس، وغيرهم من صاروا أستاذة للزهد والتصوف، وقالوا حين سمعوه «لم نر مثل هذا قط»⁽⁵²⁾.

ونظر الحسن بفطنته إلى المجتمع الذي عاش فيه فوجد أن الدينار له أثر عظيم في النفوس. والقليل من الناس هم الذين يسلمون من فتنته فقال رحمة الله: «لايزال الرجل كريماً على الناس حتى يطمع في دينارهم فإذا فعل ذلك استخفوا به، وكرهوا حديثه وأبغضوه...» ولم يكن هذا مجرد قول، بل طبقه على نفسه مما حبه إلى الناس وجعلهم يستفيدون من حكمه ومواعظه وأصبح بهذا سيداً على البصرة.

ولقد بلغ الحسن البصري في نطقه بالحكمة مبلغاً كبيراً جعل الدكتور إحسان عباس يقول عنه: «ولقد ارتفع الحسن البصري إلى مرتبة المتفنن الصحيح في تلك الأقوال التصويرية التي كانت عصارة منتزة من تجربته ومن اندماجه في موضوعه، وهي أقوال تتصرف بالبراعة والابتكار. وقال أيضاً وصل الحسن البصري لدرجة كان

تلاميذه وأهل عصره يحاكونه في كتاباته وخطبه⁽⁵³⁾. والأمثلة على ذلك كثيرة منها قول الحسن: «فضح الموت الدنيا فلم يترك لذى لب فرحاً». قوله: «إن امراً ليس بينه وبين آدم إلا أب قد مات معرف في الموت» وقال رجل للحسن: الفقهاء يقولون كذا. فقال: هل رأيت فقيهاً قط؟ إنما الفقيه الزاهد في الدنيا البصير بدينه. المداوم على عبادة ربها».

ومن أمثلة ما قاله الحسن لبعض القراء: «إنكم اتخذتم قراءة القرآن مراحل، وجعلتم الليل جملأً ترکبونه فنقطعون به المراحل، وأن من كان قبلكم رأوه رسائل إليهم من ربهم، فكانوا يتذمرونها بالليل وينفذونها بالنهار»⁽⁵⁴⁾.

وكتب الحسن يوماً إلى أحد العلماء الباحثين عن الحقيقة يقول: «أعلم أن التفكير يدعو إلى الخير والعمل به. والندم على الشيء يدعو إلى تركه، وليس ما يفني وإن كثر يعدل ما يبقى وإن كان طلبه عزيزاً، واحتمال المؤونة المنقطعة التي تعقب الراحة الطويلة خير من تعجيل راحة منقطعة تعقب مؤونة باقية»⁽⁵⁵⁾. وكان الحسن البصري يقول: «ابن آدم، إنما أنت ضيف، والضيف مرتحل ومستعار، والعارية مؤداء ومردوده، فما عسى مقام ضيف وبقاء عارية، لله در أقوام نظروا بعين الحقيقة وقدموا إلى دار المستقر».

الهوامش

- 1) ابن خلكان: وفيات الأعيان، تحقيق الشيخ محيي الدين عبدالحميد ج 1 ص 225 مكتبة النهضة المصرية.
- 2) المرتضى: المنية والأمل ص 234، مصر عام 1975، وابن سعد: الطبقات الكبرى ج 7 ص 157 بيروت عام 1957م.
- 3) أبو نعيم: حلية الأولياء ج 2 ص 132.
- 4) ابن عبدربه: جامع بيان العلم وفضله ج 1 ص 188.
- 5) ابن كثير: التفسير ج 2 ص 210 ورواه الدارقطني في الأفراد قال هذا حديث غريب تفرد به بقية.
- 6) أبو نعيم: حلية الأولياء ج 2 ص 134.
- 7) السراج الطوسي: اللمع ص 42 تحقيق الدكتور عبدالحليم محمود، مطبعة السعادة مصر عام 1960م.
- 8) د. علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفـي في الإسلام ط 8 ص 136، 137 دار المعارف 1980م.
- 9) الشهريـاني: الملـل والنحل ج 1 ص 48.
- 10) د. حمودة غرابة: الأشعـري أبو الحسن ص 37.
- 11) أبو حيان التوحيدـي: المـقابـسـاتـ، من 134 السنـدـوبـيـ مصر عام 1929م.
- 12) ابن سعد: الطبقات ج 7 ص 74، بيـرـوـتـ عام 1975ـمـ.
- 13) ترقـ القـلـوبـ بـذـكـرـ رـقـائـقـ الـأـحـادـيثـ وـأـخـبـارـ السـلـفـ الصـالـحـ، وـزـهـادـ القرـاءـ وـالـصـوـفـيـةـ.
- 14) ابن سعد الطبقات ج 7 ص 74، 75.
- 15) المسعودـيـ: مـرـوجـ الـذـهـبـ ج 2 ص 130، 131، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد ط 2 مصر 1948ـ.
- 16) ابن سعد: الطبقات الكبرى ج 7 ص 113، 114.

بركات محمد مراد

- (17) ابن الجوزي: الحسن البصري ص 57 وما بعدها تقديم حسن السنديobi، مكتبة الخانجي مصر 1931م.
- (18) ابن قتيبة: المعرف ص 440 والذهبي: تاريخ الإسلام وطبقات المشاهير ج 4 ص 99.
- (19) الذهبي: تاريخ الإسلام ج 4 ص 100 مكتبة القدس درب سعادة، مصر عام 1369م.
- (20) السابق ج 4 ص 100.
- (21) الشيخ محمد أبو زهرة: من تاريخ الجدل الحسن البصري ص 14 مطبوعات معهد الدراسات الإسلامية بالقاهرة.
- (22) أبو نعيم: حلية الأولياء ج 2 ص 140-155 مكتبة الخانجي مطبعة السعادة مصر عام 1933م.
- (23) د. كامل مصطفى الشيباني: الصلة بين التصوف والتشيع ج 1 ص 292 وما بعدها.
- (24) الذهبي: تاريخ الإسلام ج 4 ص 104 وما بعدها.
- (25) رواه البخاري في صحيحه عن جابر.
- (26) ياقوت: معجم الأدباء ج 16 ص 95، بيروت عام 1955م.
- (27) المرتضى: المنية والأمل مصورة دار الكتب المصرية، بيروت (27798) اللوحة 47، 48.
- (28) ابن عبد البر: العقد الفريد ج 2 ص 187.
- (29) ابن الجوزي: تاريخ الحسن البصري.
- (30) الذهبي: تاريخ الإسلام ج 2 ص 102.
- (31) ابن خلkan: وفيات الأعيان ج 1 ص 535 تحقيق محبي الدين عبدالحميد، مكتبة النهضة المصرية.
- (32) أبو نعيم: الحلية ج 2 ص 133، 134.
- (33) السابق ج 2 ص 137 وابن الجوزي: ج 3 ص 156.
- (34) أبو نعيم: الحلية ج 2 ص 134 وانتظر د. علي سامي النشار: نشأة الفكر ج 2 ص 134، 135.

الحسن البصري فقيه البصرة وسيد التابعين

- (35) سورة الجاثية آية 21.
- (36) سورة النساء آية 48.
- (37) انظر د. مصلح سيد بيومي: الحسن البصري من عملاقة الفكر والزهد والدعوة في الإسلام ص 234، 235، ط 2 مصر عام 1984م.
- (38) ابن عذرية: جامع بيان العلم وفضله ج 1 ص 72 والحديث رواه الإمام بن حنبل.
- (39) الحديث.
- (40) د. علي مصطفى المغربي: تاريخ الفرق الإسلامية ص 39 المكتبة الحسينية القاهرة 1948م والشيخ أبو زهرة: من تاريخ الجدل - الحسن البصري ص 17.
- (41) د. عبدالحليم محمود: التفكير الفلسفى في الإسلام ص 156، 157 دار المعارف عام 1984م.
- (42) ابن الجوزي: صفة الصفة ج 3 ص 156 حيدر آباد، دائرة المعارف العثمانية بالهند عام 1356هـ.
- (43) السابق ج 3 ص 156.
- (44) ابن الجوزي: صفة الصفة ج 3 ص 157، 158.
- (45) ابن قتيبة: عيون الأخبار ج 2، 196 طبع دار الكتب، بيروت.
- (46) ابن الجوزي: صفة الصفة ج 3 ص 57، 58.
- (47) د. علي سامي النشار: نشأة الفكر ص 136، 137.
- (48) د. قاسم غني: تاريخ التصوف في الإسلام ص 29 ترجمة صادق نشأت، مكتبة النهضة المصرية 1967.
- (49) نيكلسون: في التصوف الإسلامي، ص 3 ترجمة د. أبو العلا عفيفي، لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر عام 1956م.
- (50) سورة طه.
- (51) ابن الجوزي: الحسن البصري ص 51.
- (52) د. مصلح سيد بيومي: الحسن البصري ص 425، 426.
- (53) الجاحظ: البيان والتبيين ج 3 ص 131، 155.

بركات محمد مراد

(54) مقدمة ابن عطية في علوم القرآن، نشر آرثر جفري، مطبعة السنة المحمدية عام 1954م.

(55) أبو نعيم: حلية الأولياء، ترجمة الحسن البصري، مكتبة الخانجي، مصر عام 1933م.



١ - توطئة

توصيف مكونات البنية الحجاجية للنص الحجاجي العربي نوعاً نصياً واستقراء وسائل الإقناع النطقية واللغوية وتحليل صورها المختلفة انطلاقاً من معطيات العينات النصية المختارة لهذه الدراسة ذاتها، بما الهدفان الأوليان اللذان تسعى دراستا إلى تحقيقهما. وقد اقتضى تحقيق هذين الهدفين تمهيد السبيل إلى التطبيق بهذه التوطئة النظرية التي نرمي بها إلى إلقاء ضوء على المفاهيم والأسس النظرية ذات الصلة الوثيق بمحظى المعالجة التطبيقية.

(أ) أنواع النصوص:

التمييز بين أنواع النصوص وفقاً لمعايير لغوية واتصالية هو مجال نظرية أنواع النصوص Text Type Theory . لا نعني هنا بتقديم مراجعة شاملة لأدبيات هذه النظرية، ولكننا نمحض القول فيما يناسب أهداف الدراسة. هدف نظرية أنواع النصوص تكشف خواص البنية اللغوية وأنماط الوظائف الاتصالية التي يغلب ارتباطها بنوع نصي بعينه مقارناً بسائر الأنواع الأخرى. الهدف من تصنيف النصوص إلى أنواع محددة هو دائماً اختصار العدد غير المتناهي من نصوص حقيقة إلى أنماط كبرى قابلة للتحديد والتحليل.

كان للاتجاه الموجه إلى النظام اللغوي من منظور بنائي، لاسيما من منظور الملامح النحوية، إسهامه في نظرية النص. كانت نقاط

التركيز فيه مختلفة: طرق توزيع الأزمنة في النص، وطرق استخدام العناصر الإشارية، وطرق الربط الإحالى... إلخ. بيد أن أكثر الإسهامات اللاحقة في نظرية النص قد أثبتت عجز البحوث البنائية الموجهة إلى النظام اللغوي وحده عن أن تمدنا بوسائل كافية لتصنيف مناسب للنصوص من حيث هي واقعات في سياق التفاعل الاتصالي. لقد لوحظ أن النص الواحد يمكن أن يشتمل على أكثر من نوع نصي واحد، وهو ما يوجب أن يتحلى نموذج «نوع النص» بصلاحيته لأداء أفعال لغوية معقدة ذات ارتباطات بالعلاقات السياقية - الموقفية، والعلامات الوظيفية - الاتصالية، والعلامات البنائية النحوية والموضوعية جمياً.

ويحدد برنكر Brinker ثلاثة معايير للتمييز بين أنواع النصوص في علم اللغة النصي:

1 - الوظيفة النصية معياراً أساسياً: ويقود هذا المعيار إلى التمييز بين أنواع نصية خمسة: إخبارية (الخبر والتقرير) وطلبية (القانون والطلب) والتزامية (العقد والضمان) واتصالية (كالإعراب عن شكر) وإقرارية (الوصية).

للحظ أن هذه الأنواع المحددة في إطار وظيفة النص واسعة جداً، ويمكن أن نوّع على نحو آخر إلى أنواع أكبر.

2 - المعايير السياقية: وتجرى على مستوى الوصف الموقفي الذي يضم مقولتي «شكل الاتصال Kommunikationsform» و«مجال الفعل Handlung sbereich». ويحدد الموقف الاتصالي من خلال الوسيط الذي تنقل عبره النصوص. ويميز هنا بين خمسة وسائل: الاتصال المباشر (وجهأً لوجه) والاتصال الهاتفي، والاتصال الإذاعي، والاتصال التلفزيوني، والاتصال المكتوب.

تؤسس العلاقات الموقفية التي تخص كل وسيط على حدة أنواعاً

للاتصال، من أهمها: المحادثة المباشرة (وجهًا لوجه)، والمحادثة الهاتفية، والإرسال الإذاعي، والإرسال التليفزيوني، والرسالة، والمقالة الصحفية أو الكتاب.

3 - المعايير البنائية: وتتخذ في الجانب البنائي المقولتين الموضوعيتين: «موضوع النص Text thema» و«الشكل الذي يظهر فيه الموضوع Form der Themenentfaltung» أساسين للتمييز بين أنواع النصوص:

(أ) موضوع النص: ويشتمل على التركيز الزمني للموضوع، وهو ما يعرف باسم «التوجه الزمني»: ما قبل الكلام، وزمن الكلام، وما بعد زمن الكلام، مثل ذلك الأنواع النصية: الخبر، والبروتوكول ونحوهما. ويشتمل موضوع النص أيضاً على «التوجه المكاني»؛ أي العلاقة بين المرسل والمستقبل وبين الموضوع:

الموضوع = المرسل

الموضوع = المستقبل

الموضوع = ما يستثنى منه شركاء الاتصال. ومثال ذلك: التعليق الصحفى.

(ب) الشكل الذي يظهر فيه الموضوع: ويميز هنا بين النص الوصفي، والنص السردي، والنص الحجاجي (أو الجدلية). هذه الأشكال الكبرى التي تظهر فيها الموضوعات وثيقة الصلة بوظائفها النصية.

إذا ميّزنا بين الأنواع النصية الثلاثة: الوصفية، والسردية، والحجاجية، على أساس مفهوم «مراكز الضبط Control Centers» في عالم النص، كما فعل دو بوجراند، لرأينا أن مراكز الضبط في النصوص الوصفية Descriptive هي - في معظمها - تصورات للشيء والموقف، وهي في النصوص السردية Narrative تصورات الحدث

والعمل، وهي في النصوص الحجاجية Argumentative قضايا كاملة تتسب إلى قيم صدق وأسباب لاعتقاد كونها حقائق. ويغلب أن يكون هنالك تعارض بين القضايا التي تتصادم فيها القيمة لكونها موصوفة بالصدق truth asignment.

لقد كان من أهم العلل التي أمسكت بها الإسهامات الأولى في نظرية أنواع النصوص: أن كل نظرية تبحث عن القواعد التي تحكم نصاً بعينه، وتنتظر هل هي قواعد يختص بها هذا النوع، أم أنها قواعد مشتركة. ومن أهم تلك العلل أن كلّاً من علوم اللغة وعلم الأدب معنى بشكل تحديد أنواع النصوص. ومن ثم، ينهض السؤال عن إمكانيات إسهام المعايير اللغوية في ظل ذلك المشكل.

(ب) الحجاج والنص الحجاجي:

في علم اللغة النصي والنظرية الحجاجية عرف الحجاج من زوايا شتى: السمات الموضوعية العامة، أو البنى اللغوية المميزة، أو الفرض البلاغي والوظيفة الاتصالية، أو التقابل سمة أولية مائزة،... إلخ. تطول القائمة بالتعريفات إن مضينا مع أدبيات علم اللغة النصي والنظرية الحجاجية، حتى نراها تدنو كثيراً من جوهر الحجاج تارة وتنأى عنه قليلاً تارة أخرى. من أهم التعريفات التي نراها أدنى من غيرها إلى جوهر الحجاج ما يلي:

1 - الحجاج عند أندرسين Andersen ودوفر Dovre طريقة لاستخدام التحليل العقلي والدعوى المنطقية، وغرضها حل المنازعات والصراعات واتخاذ قرارات محكمة والتأثير في وجهات النظر والسلوك.

كون الحجاج طريقة من التحليل والتحليل يستخدم فيها المنطق للتأثير في الآخرين مما تبني عليه تعريفات أخرى عدة، نراها عند

روبرت هوبير R. Huber، وعند كل من ماكبورني Mcburney وميلز Mills، وعند كل من فيشر Fisher وسايلز Sayles وغيرهم.

2 - والحجاج عند بيريلمان Tytca Perelman وتيتكا Tictka طائفة من تقنيات الخطاب التي تقصد إلى استعمالة المتكلمين إلى القضايا التي تعرض عليهم أو إلى زيادة درجات تلك الاستعمالة.

والاستعمال أو الموالاة Adherence هي العنصر الأهم الذي بنى عليه تعريفات أخرى، من أهمها تعريف ريك Rieke وسيلارز Sillars. يعرف هذان الباحثان الحاجاج بأن عملية عرض دعاوى تتضارب فيها الآراء مدعومة بالعلل والدعامات المناسبة بغية الحصول على الموالاة لإحدى تلك الدعاوى.

3 - وتبرز تعريفات أخرى كون الحاجاج فعلاً لغويًا أو عملية اتصالية أو جنساً من خطاب تفاعلي مع إبراز أهم مكوناته، على نحو ما نجد في تعريف أوتس مااس Utz Maas، وديبورا شيفرين Deborah Schiffren : Viehweger Hienemann وكل من هاينمان Schiffrin وفيفيجر Viehweger

فالحجاج عند مااس سياق من الفعل اللغوي Handlungszusammenhang تعرض فيه فرضيات (أو مقدمات) وادعاءات مختلف في شأنها. هذه الفرضيات المقدمة في ذلك الموقف الحجاجي هي مشكل الفعل اللغوي.

والحجاج عند شيفرين جنس من الخطاب، تبني فيه جهود الأفراد دعامة مواقفهم الخاصة، في الوقت نفسه الذي ينقضون فيه دعامة موقف خصومهم.

والحجاج عند كل من هاينمان وفيفيجر عملية اتصالية، هي كل ضروب من ضروب عرض البرهان الذي يعلل الفرضيات والدowافع والاهتمامات.

تلك نماذج من أهم تعريفات الحاجاج، دارت حول عناصر

موضوعية وبنائية ووظيفية شتى. خلاصة تلك التعريفات: أن الحجاج جنس خاص من الخطاب، يبني على قضية أو فرضية خلافية، يعرض فيها المتكلم دعوه مدعومة بالمبررات، عبر سلسلة من الأقوال المتربطة ترابطًا منطقياً، قاصداً إلى إقناع الآخر بصدق دعوه والتأثير في موقفه أو سلوكه تجاه تلك القضية.

في ضوء التعريفات السالفة يمكن تحديد الملامح الأولية لطراز النص الحجاجي فيما يلي:

1 - العلاقة بين أجزاء النص الحجاجي علاقة منطقية logical أكثر من كونها علاقة تصورية perceptual كما هي الحال في النص غير الحجاجي. ويقصد بالعلاقة التصورية تلك التي تصدر عن تجربة محددة مقيدة بزمن التصور ويحدث التصور. وال العلاقة المنطقية علاقة استنباطية invented غالباً، في مقابل العلاقة التصورية المباشرة غالباً في النص غير الحجاجي.

يبين وليم برانت William Brandt ذلك بأن جوهر الحجاج إنشاء رابطة مقنعة بين عبارتين، ومن ثم يعتمد النص الحجاجي اعتماداً كبيراً جداً على بنية أساسية عند عالم المنطق؛ وهي بنية القياس المنطقي. وفي الحجاج يرى الحكم على نتيجة القياس حكماً على الحجج المقدمة - من حيث هي علاقة بين منطوقات تعبّر عن قضايا محددة - بأنها صالحة أو فاسدة، لا حكماً عليها بالصواب أو الخطأ.

2 - يبني النص الحجاجي - في شكله الرئيس - على مكونات ستة، هي: الدعوى (أو النتيجة) claim، والمقدمات أو تقرير المعطيات Support، والمبرر Warrant، والدعاة Assertion of Data، ومؤشر الحال Qualifier، والتحفظات أو الاحتياطات Reservations

النص الحجاجي العربي

الدعوى نتيجة الحجاج، هي مقوله تستهدف استئمالة الآخرين.
تذكر الدعوى صراحة، وقد تضمنَ.

والمقالات تقرير يصنّعه المجادل عن أشخاص أو أحوال أو
أحداث، وينبغي للمقالات أن ترتبط بالدعوى ارتباطاً منطقياً، حتى
تصلح لتدعمها.

والتبير بيان للمبدأ العام الذي يبرهن على صلاحية الدعوى
وفقاً لعلاقتها بالمقالات.

والدعامة كل ما يقدمه المجادل من شواهد إحصاءات وأدلة
وقيم... إلخ، حتى يجعل المقالات والتبيرات أقوى مصداقية عند
المستقبل.

ومؤشر الحال كل ما يقدم من تعبيرات تظهر مدى قابلية بعض
الدعوى للتطبيق، نحو: من الممكن، من المحتمل، على الأرجح... إلخ.
والتحفظات هي الأساس الذي ينهض عليه الحكم بعدم مقبولية
الدعوى.

3 - النص الحجاجي نص تقويمي. والقيمة مفهوم يستتبعه مما يقوله
الناس، ومما يفعلونه، ومما تشيد به المجادلات. والقيم - مع الدليل
ومصادر معرفة الأشياء تكون المادة التفاعلية التي يقدر بها
الناس الحجاج الذي يستحق منهم الموافاة. والقيم من أهم
المفاهيم التي يبني عليها النص الحجاجي عند كل من دو بوجراند
Dresseler de Beaugrande. ومن المفاهيم الأخرى: العلة،
والمعارضة. النص الحجاجي - في نظر هذين الباحثين - نص
موظف لتقوية القول أو تقويم معتقدات وأفكار.

(ج) الحجاج والإقناع:

يعرف توماس شايدل Thomas Scheidel الإقناع بأنه محاولة

واعية للتأثير في السلوك. ويرى أوستين فريلي Austin Frely الحاج والإقناع جزءين من عملية واحدة، ولا اختلاف بينهما إلا في التوكيد Emphasis. يولي الحاج الدعاوى المنطقية أهمية خاصة، ولكنه يجعل من اختصاصه أيضاً الدعاوى الأخلاقية والعاطفية. أما الإقناع، فإنه ينعكس على التوكيد الذي يبطل ضده.

في مقابل ذلك يرى كل من هوارد مارتن Howard Martin وكينيث أندرسون Kenneth Andersen أن كل اتصال هدفه الإقناع؛ وذلك أنه يبحث عن تحصيل رد فعل على أفكار القائم بالاتصال. يبدو أن هذين الباحثين يعنيان بالإقناع هنا معناه العام، وليس الإقناع الحجاجي الذي يصدر عن وسائل منطقية ولغوية خاصة. يمكن توضيح هذه المسألة بالنظر في نصوص الخطابة العربية. يكون النص الخطابي نصاً إقناعياً، ولكنه ليس نصاً حجاجياً بالضرورة؛ لأنه لا يعبر بالضرورة عن قضية خلافية. يعني هذا أن كل نص حجاجي نص إقناعى، وليس كل نص إقناعى نصاً حجاجياً. يرتبط الإقناع بالحجاج إذن ارتباط النص بوظيفته الجوهرية الملزمة في محیط أنواع نسبية أخرى كالوصفيات والسرديات.

(د) الحاج عند العرب:

وهو الحاج والاحتجاج والجدل والجدال والمجادلة. يضرب الحاج بجذور قوية في الخطاب العربي. فضلاً عن الدور المهم الذي لعبه الحاج في الحياة العقدية والسياسية في البيئة العربية الإسلامية، فضلاً عن اعتماد البنية الحجاجية في الخطاب العلمي البلاغي، على نحو ما نرى في دفاع عبدالقاهر الجرجاني (ت 471هـ) عن إعجاز القرآن بإقناع الناس بفكرة النظم، مما طبع دلائله بطبيعة حجاجية واضحة، فضلاً عن كل ذلك، شغل الحاج بعض القدماء جنساً خاصاً من الخطاب. يمكن أن نقف هنا على محاولتين مهمتين

في دراسة الحجاج لكل من أبي الحسين إسحاق بن وهب (ت 337هـ) وحازم القرطاجني (ت 684هـ).

يمكن تصنيف خلاصة فكر أبي وهب في «الجدال والمجادلة» في النقاط الرئيسية التالية:

1 - قدم ابن وهب تعريفاً للجدل والمجادلة، وضع فيه يده على مقصود الجدل ووقوعه في مسائل خلافية: «وأما الجدل والمجادلة، فهما قول يقصد به إقامة الحجة فيما اختلف فيه اعتقاد المجادلين، ويستعمل في المذاهب والديانات، وفي الحقوق والخصومات، والتصل في الاعذارات».

2 - الجدل - فيما يفهم من كلام ابن وهب - خطاب تعليلي إقناعي: فالجدل إنما يقع في العلة من بين سائر الأشياء المسئولة عنها. وينبغي للمجيئ إن سئل أن يقنع، وأن يكون إقناعه الإقناع الذي يوجب على السائل القبول. وإذا كان الفرج في الجدل إظهار الحجة التي تقنع، فالغالب هو الذي يظهر ذلك.

3 - إذا كانت مقامات الجدل مقامات اختلافات وخصومات ونحوها، فإن الاعتبار الأخلاقي من أوجب ما توجبه تلك المقامات، بل هو أوجبها. وليس التمييز بين جدل محمود وجدل مذموم - فيما نفهم من كلام ابن وهب - إلا تمييزاً ينظر فيه إلى حضور هذا الاعتبار أو غيابه. الجدل محمود ما قصد به الحق واستعمل فيه الصدق. والجدل مذموم ما أريد به المماراة والغلبة، وطلب به الرياء والسمعة. إذا كان القصد هو الحق والصواب، وجب على المجادل «ألا تحمله قوة إن وجدتها في نفسه، وصححة في تمييزه، وجودة خاطره، وحسن بديهته، وبيان عارضته، وثبات حجته، على أن يشرع في إثبات الشيء ونقضه، ويشرع في الاحتجاج له ولضده، فإن ذلك مما يذهب بباء علمه، ويطفئ نور بهجته، وينسبه به أهل الدين والورع إلى الالحاد وقلة الأمانة».

والحق أن كثيراً مما اشترطه ابن وهب في «أدب الجدل» ينبغي له أن يعزى إلى ذلك الاعتبار الأخلاقي. ومن أهم ما اشترطه:

- (أ) أن يعلم المجادل عما يسمع من الأذى والنبيذ.
- (ب) ألا يعجب برأيه وما تسلوه له نفسه حتى يفضي بذلك إلى نصائحه.
- (ج) أن يكون منصفاً غير مكابر؛ لأنه إنما يطلب الإنصاف من خصميه، ويقصده بقوله وحجه.
- (هـ) ألا يستصرخ خصميه ولا يتهاون به، وإن كان الخصم صغير المحل في الجدال.

4 - مما ذكره ابن وهب في مبحثي «الجدل والمجادلة» و«أدب الجدل» ما يمكن أن ينظر إليه الآن من منظور «الاستراتيجيات الاتصالية الحجاجية». من أهم ذلك:

- (أ) أن يبني المجادل مقدماته مما يوافق الخصم عليه.
- (ب) أن يصرف همته إلى حفظ النكت التي تمر في كلام خصميه مما يبني منها مقدماته، وينتج منها نتائجه، ويصحح ذلك في نفسه، ولا يشغل قلبه بتحفظ جميع كلام خصميه فإنه متى اشتغل بذلك أضاع ما هو أحوج إليه منه.
- (ج) ألا يقبل قوله إلا بحجة، ولا يرده إلا لعلة.
- (د) ألا يجيب قبل فراغ السائل من سؤاله، ولا يبادر بالجواب قبل تدبره، واستعمال الروية فيه.
- (هـ) ألا يشغب إذا شاغبه خصميه، ولا يرد عليه إذا أربى في كلامه، بل يستعمل المهدوء والوقار، ويقصد مع ذلك لوضع الحجة في موضوعها؛ فإن ذلك أغاظ على خصميه من السب.

(و) أن يخاطب الناس بما يعهدون ويفهمون، فلا يخرج في خطابهم
عما توجبه أوضاع الكلام.

5 - قول ابن وهب «إن الجدل إنما يقع في العلة»، مطابق لما تقول به النظرية الحجاجية المعاصرة. في هذه النظرية الكائنات البشرية صانعة علة Reason - Makers ومستخدمة علة Reason - Users. الوقوف على كيفية صناعة الناس العلل واستخدامها هو الوسيلة الضرورية لبيان عملية تطوير الدعاوى ومنح الموالاة. وإذا كانت العلة في جوهرها هي ما يقدم ردًا على السؤال «لماذا»، فإن العلة المقنعة هي العلة في أن المستمع يمنع مواليه.

أما حازم القرطاجني (ت 684هـ)، فإن أهم ما يمكن أن يستخرج من نظريته العامة في «التخيل والإقناع» موصولاً بموضوعنا، الأمران التاليان:

- 1 - تمييزه بين جهتين للكلام.
- 2 - تمييزه بين طريقتين لإقناع الخصم.

في تمييزه بين جهتين للكلام يقول حازم: «لَا كَانَ كُلُّ كَلَامٍ يَحْتَمِلُ الصَّدْقَ وَالْكَذْبَ، إِمَّا أَنْ يَرُدَّ عَلَى جَهَةِ الْإِخْبَارِ وَالْإِقْتِصَاصِ، إِمَّا أَنْ يَرُدَّ عَلَى جَهَةِ الْاحْتِجَاجِ وَالْاسْتِدْلَالِ...».

لعل لفظة «الجهة» يعني - في سياقه - طريقة إظهار الموضوع. ولعل تمييز حازم بين الإخبار والاقتصاد وبين الاحتجاج والاستدلال، يعدل ما رأيناه في نظرية أنواع النصوص من تمييز بين النوعين السردي والحجاجي.

أما «التمويلات والاستدراجات»، فهي من الاستراتيجيات الحجاجية المهمة. لم يكن حازم أول من فطن إلى الاستدراج. كان ابن الأثير (ت 637هـ) قد سبق إلى استخراج هذه الاستراتيجية من النص القرآني. الاستدراج عند ابن الأثير «مخادعات الأقوال التي تقوم مقام

مخادعات الأفعال». وهو عنده «استدراج الخصم إلى الإذعان والتسليم».

إضافة حازم في ربطه التمويهات والاستدرجات بالطبع والحنكة معاً من ناحية، وفي تمييزه بين التمويهات والاستدرجات من ناحية أخرى: يقول حازم: «التمويهات والاستدرجات قد توجد في كثير من الناس بالطبع والحنكة الحاصلة باعتياد المخاطبات التي يحتاج فيها إلى تقوية الظنون في شيء ما أنه على غير ما هو عليه بكثرة سماع المخاطبات في ذلك والتدريب في احتذائها».

وفي تمييزه بين هاتين الاستراتيجيتين يقول حازم: «التمويهات تكون فيما يرجع إلى الأقوال، والاستدرجات تكون بتهيئة المتكلم بهيئة من يقبل قوله، أو باستعماله المخاطب واستلطافه له بتزكيته وتقريره، أو بإبطائه إياه لنفسه، وإحراجه على خصميه، حتى يصير بذلك كلامه مقبولاً عند الحكم، وكلام خصميه غير مقبول».



صدر الجاحظ (ت 255هـ) كتابه *البخلاء* برسالة *البخل*. كما اصطلح القدماء على تسميتها - سهل بن هارون (ت 215هـ). وهي الرسالة الأدبية الطويلة لسهل، التي سلمت من غير الدهر. فيما أعلم. وكشفت عن خصائص فنه وسماته الأسلوبية وطريقته في التفكير والتعبير، غير أنها كانت دليلاً إدانة ل أصحابها؛ إذ عُدّت شاهد صدق على بخله من ناحية، وعلى شعوبيته ضد العرب من ناحية ثانية. كما زعم أحد الدارسين أنها ليست له أصلًا، وإنما هي للجاحظ ونجلها إيه. وهذا البحث محاولة لقراءة هذه الرسالة، ومناقشة الآراء التي تعاور بعضها كثير من الدارسين، وتبيان وجهة نظر الباحث في مضمون الرسالة و أصحابها.

- 1 -

وسهل بن هارون بن راهبون كاتبٌ شاعر، فارسي الأرومة، يُعدّ من أبرز كتاب الترسّل الفنّي في النثر العربي القديم، «وكان أهمّ كاتب ظهر خلال القرن الثاني الهجري⁽¹⁾. ولد في ميسان أو في دستميسان، بين البصرة وواسط حوالي سنة 140 للهجرة. وفي البصرة، بعد أن غادر مسقط رأسه، نهل من ينابيع العلم فيها، ثم غادرها إلى بغداد (حاضرة الإسلام، وأمّ الدنيا آنذاك) وهناك سطع نجمه؛ إذ عمل كاتباً بين يدي يحيى البرمكي، ثم هارون الرشيد، والكتابة في الدواين يومذاك مرامٌ دونه سُدد، وهي على حدّ تعبير سهل بن هارون نفسه

قطنان صالح الفلاح

«أول زينة الدنيا، التي إليها يتناهى الفضل، وعندما تقف الرغبة»⁽²⁾. وفي عهد المؤمن أضحت قيّماً وخازنًا على دار الحكمة. وظل فيها إلى أن توفي سنة 215 للهجرة⁽³⁾.

وَجُلَّ آثاره سقطت من يد الزَّمْنِ. وقد انفرد - كما يقول ابن نباتة - «في زمانه بالبلاغة والحكمة، وصنف الكتب الحسنة معارضًا بها كتب الأوائل، حتى قيل له: بُزْرٌ جُمِهُرُ الإِسْلَامِ، وَلِهِ الْيَدُ الطُّولِيُّ فِي النُّظُمِ وَالنُّثُرِ»⁽⁴⁾. وقال فيه الجاحظ: «من الخطباء الشعراة الذين قد جمعوا الشعر والخطب، والرسائل الطوال والقصار، والكتب الكبار المخلدة، والسيَر الحسان المدونة، والأخبار المولدة»⁽⁵⁾. وقد أشاد كثير من القدماء ببلاغته وحكمته، «قيل للحراني: بينك وبين سهل بن هارون صدقة فانعمت لنا كي نعرف، فقال: هو كالخير، وازن العلم واسعُ الْحَلْمِ، إنْ فُوْخِرَ لِمَ يَكْذِبُ، وَإِنْ مُوزِّحَ لِمَ يَفْضُبُ، كَالْفِيَثُ أَينْ وَقَعَ نُفُعُ، وَكَالشَّمْسِ حِيثُ أَوْفَتَ أَحْيَتِ، وَكَالْأَرْضِ مَا حَمَلَتْهَا حَمَلَتِ، وَكَالْمَاءِ طَهُورٌ لِلْتَّمَسَهِ، نَاقِعٌ لَفْلَةٌ مِنْ احْتَرَ إِلَيْهِ، وَكَالْهَوَاءِ الَّذِي نَقْطَفُ مِنْهُ الْحَيَاةِ بِالْتَّنَسُّ، وَكَالنَّارِ الَّتِي يَعِيشُ بِهَا الْمَقْرُورُ، وَكَالسَّمَاءِ الَّتِي قَدْ حَسَنَتْ بِأَصْنَافِ النُّورِ»⁽⁶⁾.

ويعجب المرء لكون الرجل على هذا القدر من الحكمة والعلم والأخلاق والحلم، ويُوصَف بعد هذا كله بالبخل، فقد أجمعت المصادر التي ترجمت له على أنه كان نهاية في البخل، وأوردت حكايات ونواتر طريفة في هذا الشأن. حتى الجاحظ أن رجلاً لقي سهل بن هارون «قال: هَبْ لِي مَا لَا ضَرَرَ بِهِ عَلَيْكَ، فقال: وما هو يا أخي؟ قال: درهم، قال: لقد هوتَ أمر الدَّرْهَمِ، وهو طائع الله في أرضه الذي لا يعصي، وهو عُشر العشرة، والعشرة عُشر المائة، والمائة عُشر الألف، والألف دِيَةُ المُسْلِمِ؛ أَلَا ترى إلى أين انتهى أمر الدَّرْهَمِ الذي هوتَه! وهل بيوت الأموال إِلَّا درهمٌ عَلَى درهمٍ»⁽⁷⁾. ويُحسَنُ المرءُ أَنْ أَمامَ رجل يحْكُمُ المُنْطَقَ فِي كُلِّ شَيْءٍ، ويُبَيِّنُ أَنْ يَصُدِّرَ الْكَلَامَ عَلَى عَوَاهْنَهُ، حتَّى

من العامة، فلا يقبل منه أن يستقلّ القليل، ويهونه ويُصفره؛ وإن كان صغيراً حقاً، فـ(الذَّوْدُ إِلَى الذَّوْدِ إِبْل) كما قالت العرب. ثم إنّ الرجل السائل يبدو من أهل الـكُنْدِيَّة، وربما آنس منه سهلٌ بادرة مكْرٌ وخُبُث، أو قرأها - بثاقب بصره - في ملامحه، فقال له ما قال، ومنعه العطاء.

أقول: إننا نحسّ ذلك أكثر مما نحسّ أننا أمام رجل بخيل، ولا أبتفي أن أردّ هذه السُّبَّة عنه، فهذا أمرٌ يصعب ردّه؛ لأنّ سهلاً يقرّه ويدافع عنه ويتغّصب له، وإنّ لم يُسمّه بخلاً. والحقّ أنّه أقرب إلى الاقتصاد منه إلى البخل، فلم يكن بخله بالقدر الذي وصفوه، بل بولع فيه إلى مدى غير يسير. وكلّ مثل هذا في حكاياته الأخرى التي يسوقونها تدليلاً على بخله، مثل نادرة (رأس الديك)⁽⁸⁾، وهي نادرة لأنّها أقرب إلى التفكّه والتندّر والظّرف منها إلى الشُّجَّ والبخل الصّرف. والحقّ أقول: إنّ سهلاً شَهَرَ بالبخل وعُرِفَ به، وهو ممّن بنى الجاحظ كتابه (البخلاء) عليهم، وعدّه من «متعاقلي البخلاء، وأشحاء العلماء»⁽⁹⁾.

أمّا الشعوبية فلعلّ ابن النديم أول من وسّمه بها، وتبعه آخرون. ومن العجيب حقاً، أن ينبري الجاحظ للدفاع عن العرب، والتصدي للشعوبية دون أن يأتي على ذكر سهل - فيما أعلم - بوصفه شعوبياً، بل كان شديد الإعجاب به، مأخوذاً بفضاحته وحسن بيانه، وقد التقى به غير مرّة، وثاقبه وحاوره وروى عنه⁽¹⁰⁾. وقد يُقال: فما معنى قول الجاحظ: «ونحن لا نستطيع أن نعلم أن الرسائل التي بأيدي الناس للفرس، أنها صحيحة غير مصنوعة، وقديمة غير مولدة؛ إذ كان مثل ابن المقفع وسهل بن هارون وأبي عبيد الله وعبدالحميد وغيره، يستطيعون أن يولّدوا مثل تلك الرسائل، ويصنعوا مثل تلك السّيّر»⁽¹¹⁾؟ أقول: لا يدلّ على إدانة صريحة إلا إذا أسرفنا في التأويل، إنما يدلّ على معرفة سهل وثقافته الفارسية الرفيعة، كما يدلّ على معرفته باللغة الفارسية، وهو أمرٌ جليٌّ واضحٌ من سياق الكلام.

ونمضي مع الجاحظ في بيانه وحيوانه وبخلائه، فلا نجد غير الشاء والإطراء على سهل وبلاعاته؛ سوى ما ذكره من أمر بخله، وإن ذم البخل عامةً بعده خلةً فارسية، ودافع عن الكرم على أنه خلة عربية «إإن الدافع إليه لم يكن موضوعياً؛ بل كان مدفوعاً بحمية العصبية للعرب، والتلمس لبعض الحاكمين. وجاء حديثه في البخلاء حديث نوادر وطرائف يراد به إدخال السرور والمداعبة والمفاكهه على طريقته في الكتابة»⁽¹²⁾. ثم إن كثيراً من الفرس مضرب المثل في الكرم والستخاء كالبرامكة وبني سهل.

وألوى زمام القول إلى ابن النديم؛ لأنّ ثبت ما نقل عنه بالحرف، واعتمد عليه الباحثون في إثبات شعوبيته، فسهلّ عنده: «شعوبية المذهب، شديد العصبية على العرب، وله في ذلك كتب كثيرة ورسائل في البخل»⁽¹³⁾. ومضى أغلب المحدثين يرددون القول ذاته، ولما كانت رسالة البخل بين أيديهم - دون سواها من الكتب التي عناها ابن النديم، ولا ندرى ما هي - فقد طفّقوا بينون عليها القول وبيسطونه، فإذا بها قد كتبت شعوبية على العرب، وهدماً لفضيلة الكرم العربية⁽¹⁴⁾!! وإذا صاحبها يريد «أن يطمس معالم الكرم، وبهون من شأنه، حتى لا يكون ثمة مجال للفخر العربي، فضلاً عن رمي الكرام بالسفة والتبذير!»⁽¹⁵⁾.

ويحازُ المرء إزاء هذه الآراء - وما سواها كثير - وأجدني مذهولاً، فأعيد النظر في الرسالة، لاتسقّط مواطن الهدم والطمس تلك، فأتيه دون أن أعتبر على ضالّتي. ومن ثمّ أتبين أن هذا الفهم مغلوط أو محرف عن وجهته؛ لينبني عليه أمر قرره ابن النديم، ومن تبعه من القدماء، ولا تثريب أو جنح عليهم - أي القدماء - فربما كانت في أيديهم بيتنة على ما يدعون - وهو الراجح. ولكن الضيّم في قسر الرسالة على حمل ما لا طاقة لها به، فلا هو أراد أن يطمس معالم الكرم، ولا أن يرمي الكرام بالسفة والتذير.

البخل في النثر العربي

وإذا تساءلنا عن الدافع وراء تأليفها - إن لم يكن شعوبية على العرب . كان جواب الحصري: «ليظهر قدرته على البلاغة»⁽¹⁶⁾ أو كما قال الشّرّيشي: «ليُري في ذلك بлагته»⁽¹⁷⁾، بالإضافة إلى الرّد على منتقديه.

وحقّاً، زعم ابن النديم أنّه شعوبية، وأنّ له كُتُباً في ذلك، أمّا رسائله في البخل - أو على الأصح رسالته . فلعمري إنّها لم تدخل في حُسبانه؛ لأن ترجمته لسهل وردتنا في كثير من طبعات الفهرست محرفة أو قل: مبتورة، على النحو الذي نقلته آنفًا⁽¹⁸⁾، وينى عليه المحدثون قولهم، أمّا نصّه الدقيق فألفيته يجري على هذا النحو: «شعوبية المذهب، شديد العصبية على العرب، وله في ذلك كتب كثيرة ورسائل . وكان نهاية في البخل، وعمل للحسن بن سهل رسالة يمدح فيها البخل...»⁽¹⁹⁾، بإثباتات كلامي (وكان نهاية). ولو حُقّ هذا النص على هذا النحو . من قبل . لاسترحنا من عناء تأويل الرسالة على غير وجهها . وأقول إنّه النص الدقيق . في هذه المسألة . لعدة أسباب توثّقه وتحقّقه، وهي:

1 - إنّ لسهل بن هارون رسالة خاصة في البخل، أهدتها إلى الحسن بن سهل وزير المؤمن، وفي رواية إلى غيره، وليس رسائل . وهذا ما نصّت عليه المصادر الأخرى⁽²⁰⁾، فضلاً عن الفهرست . وذكر ياقوت أنها هي التي وصلت إلينا في كتاب (البخلاء) للجاحظ.

2 - إنّ رسالة البخل مطوية هزيل، ولا يُعقل أن يحملها ابن النديم هذا الحمل . أي الشعوبية . فتنوه به.

3 - إنّ القدماء حين نعتوا سهلاً بالشعوبية، نقلّاً عن ابن النديم، لم يدلّوا على ذلك بأنّ له رسائل في البخل، وإنما ذكروا أقوالاً تُماثل قول ابن النديم الأخير إلى درجة المطابقة، مما يعني أنّهم نقلوا

كلامه قبل أن يعتريه التحريف، أو بالأحرى الحذف؛ أي حذف كلمتي (وكان نهاية). وبحذفهما تغير المعنى، أو فُهم على غير وجهه الصحيح.

وأيًّا كان الشأن، فلا نستطيع أن ندفع عن سهل دعوى الشعوبية، كما دفعها محمد كرد علي⁽²¹⁾، فهذا أمرٌ لا سبيل لنا إليه؛ فشلة دلائل تؤكّد ذلك، منها أبياتٌ لسهل «في الفخر بقومه، والتطاول بهم على العرب»⁽²²⁾، وغير ذلك من أدلة لستُ بصدِّ الحديث عنها هننا. ودون الحاجة إلى تأويل الرسالة، أو قسرها على حمل ما لا طاقة لها به.

- 2 -

ذكرت أغلب المصادر⁽²³⁾ أنَّ سهلاً أرسل نسخةً من رسالته إلى الحسن بن سهل في وزارته للammadون، فوقع على ظهرها: «لقد مدحت ما ذمَّه الله، وحسنت ما قبَّح الله، وما يقوم صلاحُ لفظك بفسادِ معناك، وقد جعلنا نوالك عليه قبول قولك فيه»⁽²⁴⁾. واختلفت المصادر الأخرى في ألفاظ هذا التوقيع، غير أنها تدور في ذلك معناه على نحو ما ذكر أبو هلال العسكري أنَّ سهلاً أرسلها إلى المهدي، فقال لهُ المهدي: «بئس الشيء مدحت، وقد أخذنا بقولك فيك فحرمناك»⁽²⁵⁾. وثمة من ذكر أنه أرسلها إلى الماء⁽²⁶⁾. والأرجح ما ذكرته أغلب المصادر - وهي كثيرة - من أنه أرسلها إلى الحسن بن سهل، ولم يذكر أن سهلاً التقى بال الخليفة المهدي، وربما لم يُغادر البصرة مدة خلافة المهدي.

ومهما يكن الأمر، فإن سهلاً لم يمدح بخلاءً، ولا ذمَّ كرمًا في هذه الرسالة، كما ذكر كثيرٌ ممَّن ترجم له من القدماء والمحدثين، إنما ذمَّ فيها السُّرْف والتبذير، ودافع عن الاقتصاد وحسن التدبير. والمظنون أنَّ ما وقَعَه الحسن بن سهل على ظهر الرسالة كان من قبيل المداعبة والتندُّر والظرف ليس غير، ثم إنَّ الرجل كريمٌ، ولعله ربَّ

بنفسه أنَّ يثيب رجلاً عرفه الناس بالبخل على رسالة في الاقتصاد وعدم الإسراف، يفسرها الناس وفقاً لطبيعة صاحبها وسجيته، وعلى هُدُي من سلوكه، ألا وهو البخل. أو لنقل: إنَّ توقيع الحسن بن سهل كان (دعائية سياسية). إنَّ صحَّ التعبير - لذهبِه هو، وطبيعة تعامله مع الرعية، باعتداده وزيراً للملائكة.

ثم إنَّ توقيع الحسن بن سهل حسب رواية ابن النديم أقرب إلى الصواب، ونصَّه: «وصلت رسالتك، ووقفنا على تصريحتك، وقد جعلنا المكافأة عنها القبول منك، والتصديق لك، والسلام»⁽²⁷⁾، وهو ما ينطبق مع مضمون الرسالة، فلم يمدح ما ذمَّه الله، ولا حسَنَ ما قبح؛ بل إنَّ توقيع الحسن هنا يشي - إنَّ لم نقل يؤكد - بأنَّه يوافق سهلاً على ما ذهب إليه، ويصدق له به، وإنْ كان يعمل بخلافه لمنصبه السياسي، أو لأنَّ الكرم خلقٌ أصيلٌ فيه، وسجيَّة غالبة عليه.

أضف إلى ذلك، أنَّ مفهوم البخل في العصر العباسي يختلف عنه في عصر سابق؛ نتيجة تطور الحياة الاجتماعية، يقول مصطفى ناصف: «إذا تأمَّلنا قصص الجاحظ وجدنا كلمة البخلاء تطلق على شيءٍ لا علاقة له بالعُرف البدوي القديم. كلمة البخل في كتاب الجاحظ ربِّما تعني قواعد التعامل في المدينة ومفارقاتها..... كان الكريم في المدينة يُنفق من مال غيره، أو يضع الإنفاق في موضع الدعاية والسلطة، أو يحب أنْ يُقال عنه إنه بدويٌّ أصيل. كانت عبارة الكرم أو الشجاعة قد فقدت بعض ارتباطها بالنِّجدة والإغاثة والتضحية، ومع ذلك فقد خُلِّلَ لنا أنَّ كلماتٍ كثيرةً بقيت على حالها، وقد حدَّثنا الجاحظ أنَّ الناس يختلفون في مدلولات الكلمات»⁽²⁸⁾.

ولا نعدم من تنبئه من المحدثين إلى أنَّ سهلاً قد ذمَّ السُّرَفَ لا الكرم، وبينهما بونَ شاسع جداً. يقول محمد زغلول سلام: إنَّ الرسالة «ليست كما اطردَ عنها في كتب الأدب من قولهم إنَّها في مدح البخل، وإنَّما هي في التدبير وذمِّ السُّرَفَ والتبذير، وهذا أمرٌ واجبٌ مطلوب».

قطنان صالح الفلاح

وحيث هنا حديث مقنع، فالمال عصب الحياة، والحفظ عليه واستخدامه فيما ينفع أمرٌ تحضّرُ عليها كلّ سياسة حكيمة، ويستهدفها كلُّ هادٍ أمينٍ⁽²⁹⁾.

- 3 -

وتتجدر الإشارة إلى أمرٍ مهمٍ يتعلّق بالرسالة، وهو: من وجّه سهلٌ رسالته هذه؟ أورد طه الحاجري محقق كتاب (البخلاء) للجاحظ عنوان الرسالة عن المخطوطة التي اعتمد عليها في التحقيق على هذا النحو: «رسالة سهل بن هارون إلى محمد بن زياد وإلىبني عمّه من آل زياد، حين ذمّوا مذهبهم في البخل، وتتبّعوا كلامه في الكتب»⁽³⁰⁾. أمّا في طبعات كتاب (البخلاء) السابقة فالرسالة موجّهة إلى «بني عمّه من آل راهبّون»⁽³¹⁾، وسُوغ الحاجري صنيعه، بأنّ سهلاً معروفة الصلة بمحمد بن زياد⁽³²⁾. وأغلبظن أنّ الرسالة موجّهة إلى بني عمّه من آل راهبّون، لسبعين في غاية الأهمية، وهما:

1 - ما ذكره ياقوت الحموي⁽³³⁾ من أنّ الرسالة إلى بني عمّه من آل راهبّون، وأن الجاحظ أوردها في كتاب (البخلاء). فهو - إذن - ينقل عن كتاب البخلاء مباشرة، وقد تجنب الإطالة بذكرها، على حدّ تعبيره.

2 - ما ذكره سهلٌ نفسه في تصاعيف الرسالة، يشيّ بأن المخاطب غير ابن زياد وآلاته، يقول: «وقلت: قد لزم الحثّ على الحقوق والتزهيد في الفضول، حتى صار يستعمل ذلك في أشعاره بعد رسائله، وفي خطبه بعد سائر كلامه، فمن ذلك قوله في يحيى بن خالد:

عدُّ تِلَادِ الْمَالِ فِيمَا يَنْوِيهِ مَنْوَعٌ إِذَا مَنْفَعَهُ كَانَ أَحْزَمَا
ومن ذلك قوله في محمد بن زياد:

وخليلقتان تُقْرَى وفضل تحريم وإهانةٍ - في حَقِّهِ - للمال»⁽³⁴⁾

ورأى شوقي ضيف أنه في فاتحة الرسالة «يتوجه بالحديث فيها إلىبني عمه، وظن القدماء أنه يريدبني عمه الحقيقين من آل راهبون، وأغلب الظن أنه يقصد العرب»⁽³⁵⁾. ورأى العالمة ضيف مبني على أن الرسالة كُتبت شعوبية على العرب، واذ زعمت أنها لا تحتمل هذا التأويل؛ فإني لا أستبعد أن يقصد بها العرب وغيرهم أيضاً، لغرض شعوبيٍّ، إنما تبيانُ لمنهج اقتصاديٍّ، وعرض لبلاغة لسان، ألم يقل الحُصري إنه ألفها «ليظهر قدرته على البلاغة»؟ فضلاً عما يرمي إليه من إصلاح اجتماعيٍّ وأخلاقيٍّ؛ فهو ينتقد بصورة غير مباشرة، ما آل إليه حال المجتمع من بذخٍ وترفٍ وإسراف.

- 4 -

يفترع سهل بن هارون بهذه الرسالة موضوعاً جديداً في الأدب العربي، يعني فيه بالجانب الاجتماعي وسياسة الاقتصاد، متاثراً بثقافة عصره، ولاسيما الثقافة الفارسية وكذلك اليونانية؛ إذ إن الرسالة حوارٌ جدلٌ شائق تصور تمكّنه من الجدل والمناظرة وعلم الكلام. وقد أدارها سهلٌ على فكرة واحدة قوامها الاقتصاد في المعاش وحسن التدبير، وذم السُّرف والتُرُف والتبذير، كما ذكرنا. وبث في تصاعيفها معاني وأفكاراً جزئية، باسطاً أدلةه وحججه على سلامته أفكاره ودقّتها، ووضوح معانيه وصحتها، وسداد رأيه وخطل آراء ذاتيه.

وإذا كان سهلٌ بخيلاً في حقيقة أمره - كما سلفت الإشارة - فالرسالة لا تمثل هذه الحقيقة، ولا تقوم دليلاً عليها؛ إلا إذا زعمنا أن البخل كان دافعاً غير مباشر لكتابتها، وأنه البُوس الاقتصادي ليكون حجباً يستر بخله، علمًا أنه لا ينفي بخله أساساً، لكي يستتر منه، بيد أنه ينسبه إلى الحزم وصيانة النعمة. والحق أن الرسالة تمثل هذا المعنى تماماً، وليس البخل.

وقد بدأ سهلٌ رسالته بالدعاء لنتقاديه، بصلاح أمرهم، وجمع شملهم، وتعليمهم الخير، وأن يكونوا من أهله. ولعل هذا الاستهلال في ذاته يملك دلالة إيحائية مهمة على مهارة سهل الفكرية؛ إذ يشكل مقدمة منطقية تشي ببطلان مزاعمهم، وفساد آرائهم، كما تشي بمهارته في مخاطبة عقل المتلقي واستلابه مشاعره. وقد أردفه بأقوال مأثورة، لها الدلالة ذاتها، فقال: «قال الأحنف بن قيس: يا معشربني تميم، لا تُسرعوا إلى الفتنة؛ فإنَّ أسرعَ الناس إلى القتال أقلُّهم حياءً من الفرار. وقد كانوا يقولون: إذا أردت أن ترى العيوب جمّة، فتأمّل عياباً، فإنه إنما يعيّب بفضل ما فيه من العيب. وأول العيوب أن تعيب ما ليس عيوب. وقبح أن تنهى عن مرشد، أو تُغري بمُشفق. وما أردنا بما قلنا إلا هدأيتكم وتقويمكم، وإنَّ إصلاح فسادكم، وإبقاء النعمة عليكم. ولئن أخطأنا سبيلاً إرشادكم، فما أخطأنا سبيلاً حُسْنَ النِّيَّةِ فيما بيننا وبينكم»⁽³⁶⁾.

ثم راح سهلٌ يعرض ما عيّب عليه من آراءٍ وأقوال في فقر مقسمة، ويفندّها بادئاً بعبارة: (وعبتموني) أو (وعبتم عليّ) أو نحو ذلك. والرسالة تشكّل وحدة متكاملة متناسبة في أفكارها ومعانيها، تتناول موضوعاً واحداً، وتعدّ مثالاً للمقالة بمفهومها الحديث، كما رأى محمد يوسف نجم⁽³⁷⁾. وللتدليل على غزاره فكر الرجل وقدرته على تفريغ المعاني وتشقيقها، وبسط الأدلة وتوليدها، وعلى مضامون الرسالة أيضاً، أسوق بعضاً منها، يقول: «وعبتم عليّ قولي: مَنْ لَمْ يَتَعَرَّفْ مَوْاقِعَ السَّرَّافِ فِي الْمُوْجُودِ الرَّحِيقِ، لَمْ يَعْرِفْ مَوْاقِعَ الْاِقْتَصَادِ فِي الْمُمْتَنَعِ الْغَالِيِّ؛ فَلَقَدْ أَتَيْتُ مِنْ مَاءَ الْوَضُوءِ بِكَيْلَةً، يَدَلُّ حَجَمُهَا عَلَى مَبْلَغِ الْكَفَايَةِ وَأَشْفَّ مِنَ الْكَفَايَةِ، فَلَمَّا صَرَّتْ إِلَى تَقْرِيقِ أَجْزَائِهِ عَلَى الْأَعْضَاءِ، وَإِلَى التَّوْفِيرِ عَلَيْهَا مِنْ وظِيفَةِ الْمَاءِ، وَجَدْتُ فِي الْأَعْضَاءِ فَضْلًا عَلَى الْمَاءِ، فَلَعِمْتُ أَنَّ لَوْ كُنْتُ مَكْتُ الْاِقْتَصَادِ فِي أَوَّلِهِ، وَرَغَبْتُ عَنِ التَّهَاوُنِ بِهِ فِي ابْتِدَائِهِ، لَخْرَجَ آخِرُهُ عَلَى كَفَايَةِ أَوْلَهِ، وَلَكَانَ نَصِيبُ

البخل في النثر العربي

العضو الأول كنصيب الآخر. فعُبتموني بذلك، وشُنعتموه بجهدكم، وقبّحتموه. وقد قال الحسنُ عند ذكر السَّرَفِ: إنَّه ليكون في الماعونين: الماء والكلأ. فلم يرضَ بذلك في الماء، حتى أردفه بالكلأ⁽³⁸⁾. وهو، كما نرى، يبسط مقولته في الاقتصاد التي عَيَّبت عليه، ويدلُّ عليها بمثال من واقع الناس، ينمُّ على دقة ملاحظاته، وعمق أفكاره، وتعليلها تعليلًا عقلائيًّا، يسدُّ به منافذ الرأي على خصومه. ثم أكده بقول الحسن البصري، وإيراده لهذا القول، يتضمن دلالة واضحة على مهارته في الجدل والحجاج؛ كما أنَّ إيراد أقوال الرجال المشهورين الأعلام، يقوّي الحجَّةَ ويفهم الخصم.

ولهذا السبب أكثر سهلًّ من الاستشهاد بأقوال الرسول صلى الله عليه وسلم – وهو القدوة والمثال – والصحابة والتابعين والرجال الأعلام، واعيًّا وظيفة هذا الاستشهاد أو التضمين. لذلك قال في ختام رسالته: «فلستم عليٌّ ترددون، ولا رأيٌ تُفندون»، أي إنما ترددون أقوال السلف الصالح، وتغافلون نهجهم وسيرتهم، وليس رأيي أو سيرتي. وهذه ضرورة في الصميم؛ إذ نسبَ نفسه إلى الصلاح والاستقامة والرُّشد، عن طريق اتباع السُّنَّة النبوية، والاقتداء بالصالحين، وثبتَ خصومه، وطعن عليهم بمخالفتهم الحق. فإيراد الأقوال والاستشهاد بها لا يحقق وظيفة تعبيرية جمالية وحسب، إنما يدلُّ على مقدرة في التفكير الصحيح وثقافة موسوعية أيضًا.

ويرى سهلٌ أنَّ الإنفاق في أهواء النفس وميولها يحجبها عن أداء الحقوق الواجبة عليها، وأنَّ الإنفاق في الحقوق، يحجز المرء عن الإنفاق في ميول النفس ورغباتها الجانحة. ولنسمعه يقول: «وزعمت أنَّ كسبَ الحلال مُضمنٌ بالإإنفاق في الحلال، وأنَّ الخبيث ينزع إلى الخبيث، وأنَّ الطَّيِّب يدعو إلى الطَّيِّب، وأنَّ الإنفاق في الهوى حجاب دون الحقوق، وأنَّ الإنفاق في الحقوق حِجَازٌ دون الهوى، فعُبتم على هذا القول. وقد قال معاوية: لم أر تبذيراً قط، إلا وإلى جانبه حَقٌّ

مُضيئَع. وقد قال الحسن: إذا أردتم أن تعرفوا من أين أصاب ماله، فانظروا في أي شيء ينفقه؟ فإنَّ الخبيثَ ينفقُ في السَّرَفِ»⁽³⁹⁾.

وهذه دعوةٌ إلى كسب المال الحلال، كما هي دعوةٌ إلى أداء الحقوق، فليس حقيقةً علينا - بعد هذا كله - أن نزعم أن الرسالة في ذمِّ الكرم، وحقيقة بنا أيضًا أن نعي تطور دلالات الجود والكرم العربي في عصر بنى العباس، وتبدل المفاهيم والقيم الاجتماعية. وهذا ما حدا بسهل إلى طلب الغنى في عصرِ مفايرٍ تماماً لعصرِ الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم وصحابته العدول، فقد كان قري الضيف، وإطعام الطعام، وإكرام المجتمعين، وأداء الحقوق؛ غايةِ الجود والكرم العربي، وسمة من سماته المثلى، وليس البذخ والسرف في رغبات النفس وميولها الجانحة، المتمثلة بحبِ الصَّيتِ وطلبِ السمعة، ونحو ذلك. مما لم يكن - في جملته - متأصلًا في الطَّبَاعِ، وشيمة من شيم النفوس. ولو أراد سهلٌ أن ينال من العرب، ويزري عليهم، لنحا غير هذا النحو، ولسلك أكثر من سبيل، لأنَّ يسخر من كرم حاتم الطائي مثلاً، أو غيره من أجواد العرب، ويندد بهم، ويُسفِه خلالهم.

ويرى محمد زغلول سلام أن الدَّفاع عن الكرم «على تلك الصورة التي ترامت إلينا في عطاء الخلفاء أو الكرماء من عرب وفرس، لم يكن في الحقيقة لوجه الله، فضلاً على أنَّهم لم يُنفقوا هذا المال مما حصلوا وجهدوا فيه بقدر ما كان جبائية من الرَّعْية، كان ينبغي إنفاقه في صالحها، ليعود عليهم بالنفع»⁽⁴⁰⁾. كما يرى شوقي ضيف أنَّ الخلفاء العباسيين «مضوا هم وبطانتهم يحتكرون لأنفسهم أمواله [الشعب] [وموارده الضخمة]، بحيث كانت هناك طبقة تنعم بالحياة إلى غير حدٍ، وطبقات قُتلَّ عليها في الرِّزق، فهي تشقي إلى غير حد»⁽⁴¹⁾.

فأيَّ كرم هذا الذي يتغنى به أربابه، ويُشنّعون على مخالفيه؟ وقد نبه سهلٌ في مقامِ رسالته على هذا الأمر، فقال: «ونهى

أبو الأسود الدؤلي، وكان حكيمًا أديبًا، وداهيًّا أربياً، عن جودكم هذا المولد، وعن كرمكم هذا المستحدث⁽⁴²⁾ فهو يشير إلى تبدل المفهومات منذ العصر الأموي، عمًا كانت عليه في العصر الجاهلي والإسلامي. وقد كان إعطاء الأمان مثلاً في ذينك العصررين، منقبة محمودة، وخلة فاضلة من مكارم الأخلاق، يجورُ المرء على نفسه لإبراره وتتفيده. والأمثلة على ذلك كثيرة. فأضحت في العصر العباسي ذريعة لافتک بالخصوم.

ورأى العلامة شوقي ضيف أن غزارة فكر سهل تتضح في هذه الرسالة، «وكأنه يستمد من معين لا ينضب، كما يتَّضح إلحاحه على المعاني، حتى لكيَّنه يريد أن يحصرها ويحيط بكلّ دقائقها، وتأمل في رده على من يستحث الهرم على إنفاق ماله على الناس، وفي الملذات، وفي الوجوه التي وضعها تحت عينيه مخوفًا له ومحذرًا من تضييع ماله، فستراه يجمع هذه الوجوه في استقصاء وتفصيل دقيق، فهو قد يُعمر، وقد يُرزق الولد، وقد تنزل به بعض الكوارث، وحينئذٍ إما أن يحاول استرداد ماله من بعض من أعطاه لهم، ويردّ خائباً محسوراً، وإما أن يشكو إلى بعض الناس قلته، ولكن لن يرحموه. وفي الحالين يكون قد ضعف عن الكسب وطلب الرزق، وبذلك ضيق سهلُ الأبواب على من يتَّسع في العطاء والإنفاق حين تقدم به السن، بل لقد أغلقتها إغلاقاً إلا باباً واحداً فتحه على مصاريعه، هو باب الشح»⁽⁴³⁾. ومن غير المعقول أن يكون عدم الإنفاق في السُّرْف والملذات شُحًّا! فسهل بن هارون يقول صراحةً إنه لا ينبغي أن يفتر المرء بكِّر سنَّه، فيدعوه ذلك «إلى إخراج ماله من يديه، وتحويله إلى ملك غيره، وإلى تحكيم السُّرْف فيه، وتسليط الشهوات عليه». وقد قال تعالى: «ولا تجعل يدك مغلولةً إلى عنقك ولا تبسطُها كلَّ البسطِ فتقعدُ ملومًا محسورًا» [الإسراء: 29/17] فهو لم يقل بعدم أداء الحقوق والواجبات، كما رأى بالمرء أن يقع ملومًا محسورًا. وسهلٌ في كلامه هذا يصور حال

قطنان صالح الفلاح

المجتمع آنذاك، وعدم مقدمة العون للضعف. وبهيب بالمرء أن يحافظ على ماله لكيلا يضطر إلى مسألة الناس، مؤكداً كلامه. بما ورد في الآخر: (اعمل لنفسك عمل من يعيش أبداً، واعمل لآخرتك عمل من يموت غداً). لذا أرى في هذه الرسالة - كما رأى غيري من قبل⁽⁴⁴⁾ - انتقاداً من طرفٍ خفيٍ لأحوال المجتمع، وسياسة أولي الأمر يومذاك.

وقد استقصى سهلٌ حديثه في الاقتصاد استقصاء تاماً، فعرض كلَّ ما عَيَّب عليه، ودافع عنه بحرارة وحماسة، على شكل مقدمات منطقية، دلَّل عليها، واستقرى البراهين والحجج من أجل إثباتها. وتطرق في تضاعيف رسالته إلى فضل الفنى، وما ورد فيه من آثار مرويَّة عن حكماء العرب، وقارن بين المال والعلم، مفضلاً المال عليه، وأورد أدلة على ذلك، فجعل المال أصلًا، والعلم فرعًا، ولا يستوي أصلٌ وفرع، مستمدًا بذلك من مصطلحات الفقهاء المسلمين. وإنْ كان هذا التفضيل يتحمل المناقشة وعرض وجهات النظر، فلسنا بقصد الحديث عنه.

وأياً ما كان، فإنَّ سهلاً في رسالته هذه «يرينا تطور العقل في العصر العباسي، ومدى ما أصابه من رقيٍّ، ومن نموٍّ، ومن ثراءٍ، ومن قدرة على الحجاج وبسط الأدلة، حتى ليتحول الكاتب بإزاره بعض الموضوعات إلى ما يُشبه مناظرًا جدِّلاً، لا يزال يُردد من الحجج والأدلة المنطقية ما يحاول به أن يُفحم خصميه ويُقهره»⁽⁴⁵⁾.

- 5 -

وثمة أمرٌ لا مناص من مناقشته، وأعني به ما زعمه طه الحاجري في تعليقاته على كتاب (البخلاء) الذي حققه، من أنَّ الرسالة المنسوبة إلى سهل في مقدمة الكتاب، إنما هي من تأليف الجاحظ، ونحلها سهلاً⁽⁴⁶⁾، متكلماً فيها بلسانه، كما يتكلم القصّاص بلسان أبطالهم، مع اعتراف الحاجري بأنَّ سهل مذهبًا اقتصادياً، كتب

فيه، ودعا إليه، ودعمه بالحجج والبراهين. ثم وضع الجاحظ هذه الرسالة على هَدِي ممّا كتب سهل، وعلى ما ينبعي أن تكون طريقة، وأورد أدلة على هَذَا الزعم؛ فرأى أن كتاب (البخلاء) كتاب فنٌ لا رواية، وإنْ لم يخلُ من شيءٍ من الرواية كما يقول. وأعتقد أنَّ هذا الكلام يتناقض مع منهج تأليف (البخلاء)، الذي رسمه الجاحظ، حين بين أن الكتاب «في نوادر البخلاء، واحتجاج الأشحاء، وما يجوز من ذلك في باب الهَزْل، وما يجوز منه في باب الجد»⁽⁴⁷⁾. وذكر أن سهلاً من الذين بنى عليهم كتابه، وأن بداية الكتاب ستكون برسالة سهل في البخل، وحقاً فعل. وقد ذكر الجاحظ سهلاً في عدة مواضع من كتابه، ومن أهمّ ما قاله: «إن وجدتُم في هذا الكتاب لحنًا أو كلامًا غير مُعرب، ولفظًا مَعْدُولاً عن جهته، فاعلموا أننا إنما تركنا ذلك؛ لأنَّ الإعراب يُبغضُ هذا الباب، ويُخُرِّجُه من حَدَّه، إلا أن أحكي كلامًا من كلام مُتعاقلي البخلاء، وأشحاء العلماء كسهل بن هارون وأشباهه»⁽⁴⁸⁾، فهو يحكى كلام العوام والمولدين على ما هو عليه من لحن أو خطأ، قاصداً أن يكون واقعياً في سَرْد أحاديث البخلاء وأخبارهم.

ولعلَّ أهمَّ ما ذكره الجاحظ فيما يخص سهلاً، قوله عن أبي عبد الرحمن الثوري إنَّه: «شديدُ البخل، شديدُ العارضة، عَصُبُ اللسان. وكان يَحْتَجُ للبخل ويوصي به، ويدعوا إليه، وما علمتُ أنَّ أحداً جرَّدَ في ذلك كتاباً إلا سهل بن هارون وهو»⁽⁴⁹⁾. أيُعقلُ بعد هذا كله أن نزعم أن الرسالة للجاحظ بدعوى أنَّ كتابه كتابٌ فنٌ لا رواية، علمًا أنَّ الكتاب مبنيًّا أساساً على رواية أخبار البخلاء واحتجاجاتهم وطرائفهم، مصوغاً بقالبٍ فنيٍّ قصصيٍّ بديع شائق.

ثم ينقل الحاجري قول ابن النديم عن سهل: «و عمل للحسن بن سهل رسالة يمدح فيها البخل، ويرغبُه فيه.....». ويقول الحاجري: فهل يمكن القول بأنَّ هذه الرسالة التي كتبها إلى الحسن هي هذه الرسالة التي أوردها الجاحظ؟ وأنَّ لنا هذا، ولم يشر إلى رسالة (البخلاء)، ولو كانت هي لأشار إلى ذلك.

إذا يُقرُّ الحاجري أنَّ سهلاً كتب إلى الحسن بن سهل رسالة في البخل، بناءً على ما ذكر ابن النديم، بيد أنَّه لا يعترف أنها هي الرسالة التي أوردها الجاحظ ، بدعوى أنَّ ابن النديم لم يذكر ذلك. وهذا كلام مردود لأنَّ ابن النديم ذكر بعد توقيع الحسن مباشرةً، ما يوحي بذلك، فقال: «وكان أبو عثمان الجاحظ يفضلُه، ويصف براعته وفضاحته، ويحكي عنه في كتبه». وحقاً، فقد روى الجاحظ لسهل كثيراً من أقواله وأشعاره. وإذا افترضنا أنَّ ابن النديم لم يتطرق إلى هذا الأمر كلَّه، أیحقُّ لنا أن نُنكر صحةً نسبة الرسالة، وقد ذكرها كثير من القدماء، قبل ابن النديم وبعده؟ ولماذا لم يقل أحدٌ من القدماء بأنَّ هذه الرسالة للجاحظ ونجلها سهلاً؟ وقلنا إنَّ ما فهم عن ابن النديم من أنَّ له رسائل في البخل، كان نتيجةً تحريف وقع في متن كتابه (الفهرست) وأنَّ النص الدقيق لا يذكر إلا رسالته للحسن. وهذا ما نصَّت عليه المصادر الأخرى، كما سلفت الإشارة. ولعلَّ هذا ما دعا الحاجري إلى هذا القول؛ إذ ظنَّ أنَّ له عدة رسائل في البخل، بناءً على كلام ابن النديم المنقوص، فادعى أنَّ رسالته إلى الحسن بن سهل ليست هذه بالضرورة، لأنَّ ابن النديم لم يقل ذلك صراحةً، وكأنَّه لم يفادر صفيحة ولا كبيرة إلا أحصاها!!

وإذا قلنا إنَّ ياقوتاً الحموي ذكر أنَّ الجاحظ أورد الرسالة في كتابه (البخلاء)، ردَّ الحاجري بأنَّ كلامه تلبيقٌ بين ما ذكره ابن النديم وما جاء عن الجاحظ . وكأنَّ ابن النديم وحده انفرد بذكر هذه الرسالة، أو أنَّ ياقوتاً لم يذكر غير هذه النكتة زيادة على ابن النديم، فكرر كلامه، عن سهل تكريراً وحسب، فلا ينفي - والحال هذه - أنَّ نقبل ما زاده ياقوت في ترجمته لسهل؛ لأنَّ ابن النديم لم يذكره، ثم نحكم على النصوص بالاضطراب لهذا السبب أيضاً؟

أما ذكر ابن عبد ربه للرسالة وإيرادها⁽⁵⁰⁾، فلا يُفيد شيئاً .
برأي الحاجري لأنَّه ينقل عن الجاحظ ، وكذلك التويري (ت 723هـ)

في نهاية الأرب⁽⁵¹⁾. وإذا افترضنا صحة هذا الكلام، فكيف نفسّر الاختلافات غير اليسيرة بين ما ذكره الجاحظ وابن عبد ربه؟ ولماذا لم يثبت ابن عبد ربه عنوان الرسالة أو على الأصحّ المرسل إليهم، كما صنع الجاحظ؟ ولست أعدو الحقّ إذا قلت: لا يُشترط أن ينقل ابن عبد ربه عن الجاحظ وحسب؛ بل ربما نقل هذه الرسالة عن مصدر آخر، ولعله يكون (ديوان رسائل سهل بن هارون) الذي ذكره ابن النديم ولم يصل إلينا. أضف إلى ذلك أن ابن عبد ربه المتوفى سنة 328هـ. أي قبل ابن النديم بكثير -أندلسيّ، وكان صيت سهل في الأندلس دائمًا مشهورًا، وكانت رسائله مضرب المثل في البلاغة والبيان، بل لقد فضله بعضهم على الجاحظ⁽⁵²⁾ (واحد الدنيا) كما يقول التوحيدى.

وأعجب العجب في أدلة الحاجري أنَّ أسلوب الرسالة، وطريقة سوق الآثار والاستدلال بها، وما إلى ذلك من لمحات ساخرة أشبه بأسلوب الجاحظ وطريقته!! وهذا كلامٌ يُبطل ما قبله؛ أي يتناقض مع ما ذكره هو من أن الجاحظ كتب هذه الرسالة على هدىٍ مما كتب سهل، وبالطريقة ذاتها، وبالأسلوب نفسه، ثم إنَّ أسلوب سهل في رسالته لا يختلف عنه في أغلب كتاباته التي وصلت إلينا، كمناظرته في تفضيل الزجاج على الذهب⁽⁵³⁾. ومن حسن الحظ أنَّها لم تصل إلينا عن طريق كتب الجاحظ ، وإنَّ لزعم زاعمٍ أنها له ونحلها سهلاً أيضًا! أمّا لمحاته الساخرة؛ فإنَّها من خصائص أدب سهل أيضًا، يقول محمد نبيه حجاب عن طابع الفكاهة لدى سهل : «هذا لونٌ جديد من ألوان الأدب، قُرِن باسم الجاحظ ، كإمام لهذا الفن، غير أنَّ أبا عمرو سهل بن هارون، كان أسبق إليه منه، بل إنَّ الجاحظ نفسه كان يتظرف بفكاهاته، ويتفصّح بنوادره»⁽⁵⁴⁾. وقلنا إنَّ الجاحظ كان شديد الإعجاب به، مأخذًا بفصاحته وحسن بيانه. يفضلُه ويصف براعته ويحكى عنه في كتبه، كما يقول ابن النديم، والحق أنَّ تأثير سهل في أدب الجاحظ كبيرٌ جدًا، «ولولا إعجاب الجاحظ به، ولو لا هذه الصلة الفنية التي

تقوم على وجود ملامح أسلوبية مشتركة بين الرجلين، ولاسيما في الحاجاج العقلي والمزاوجة، لحجب الفمام قمة من قمم البيان العربي»⁽⁵⁵⁾. ويقول شوقي ضيف عن سهل: «وفي لهجة لسانه وأسلوب منطقه، ما يجعلنا نُحسّن الصلة الشديدة بينه وبين الجاحظ؛ إذ يُعدُّ امتداداً - من بعض الوجوه - لهذا اللسان ونماؤ لهذا العقل، وما طُوي فيه من حِجاجٍ وجدل»⁽⁵⁶⁾.

وقد يقول قائل - غير الحاجري هذه المرة - ألم يصرّح الجاحظ أنه كان ينسب بعض كتبه إلى سهل بن هارون أو ابن المقفع أو غيرهما، ممّن طار صيتها، وعلا ذكرهم؛ ليقبل الناس عليها، ويسارعوا إلى نسخها⁽⁵⁷⁾؟ أقول : بل، غير أنَّ هذا كان في بداية حياته العلمية، قبل أن يعلو شأنه هو الآخر. أمّا كتاب (البخلاء) فقد ألفه بعد أن علت سِنِّه، وأصيب بالفالج، وجلَّت منزلته الأدبية، كما يرى طه الحاجري⁽⁵⁸⁾. وثمة من يرى أنه ألفه قبيل وفاته بأشهر معدودات⁽⁵⁹⁾. ويجدر بنا ألا نبالغ في أمر تصرّح الجاحظ ، فندعّي ما لا يقبله عقلٌ، ولا يسوّغه منطق، أضف إلى ذلك أنَّ هذا التصرّح يحوطه الشك، وتكتفيه المبالغة المسرفة من جميع أقطاره.

الحواشি

- 1) الفن ومذاهبه في النثر العربي، شوقي ضيف، ص 149.
- 2) العقد الفريد، ابن عبد ربه 179/4.
- 3) انظر في ترجمته: البيان والتبيين للجاحظ 52/1 الفهرست لابن التديم، ص 192 (طبعة دار الكتب العلمية، وهي المراده عن الإطلاق). زهر الأداب للحصري القيررواني 577/1 وما بعدها. شرح قصيدة ابن عبدون لابن بدرورن، ص 24-244. معجم الأدباء لياقوت الحموي 405/3. الواهي بالوفيات للصفدي 18/16-20، فوات الوفيات لابن شاكر الكتبى 84/85-85. سرح العيون لابن نباتة، ص 242-248. حياة الحيوان الكبرى للدميري 480/1. ومصادر أخرى غيرها.
- 4) سرح العيون، ص 242.
- 5) البيان والتبيين 1/52.
- 6) الصداقة والصديق، لأبي حيان التوحيدى، ص 287-288 المفردات: ناقع: يُقال: نقع الماء فلاناً: أرواء، والفلة: العطش، وقيل: شدّته وحرارته، احترّ: عطش، والمقرور: البردان.
- 7) سرح العيون، ص 243.
- 8) انظر: الحيوان للجاحظ 374/2-375. عيون الأخبار لابن قتيبة 253/3 سرح العيون، ص 244.
- 9) البخلاء، ص 40.
- 10) انظر: البيان والتبيين 1/238 الحيوان 7/202-201. العقد الفريد 58/5 معجم الأدباء 476/4.
- 11) البيان والتبيين 3/29.
- 12) الأدب في عصر العباسيين، محمد زغلول سلام، ص 135.
- 13) الفهرست، ص 180 (طبعة المكتبة التجارية الكبرى، وهي الطبعة التي كثيرةً ما عُول عليها الباحثون في ترجمة سهل بن هارون).
- 14) العصر العباسي الأول، شوقي ضيف، ص 536.
- 15) مظاهر الشعوبية في الأدب العربي، محمد نبيه حجاج، ص 421.
- 16) زهر الأداب 2/831.
- 17) شرح مقامات الحريري، للشريسي، 149/5.
- 18) انظر على سبيل المثال: الفهرست، ص 180 (طبعة المكتبة التجارية الكبرى)، ص 151،

قطنان صالح الفلاح

- (طبعة دار المعرفة بيروت)، ص 168 ، (طبعة المكتبة التوفيقية، القاهرة)، ص 236، (تح: ناهد عباس، طبعة دار قطري بن الجعاء، قطر)، ج ١، ص 218، (تح: شعبان خليفة ووليد العوزة، طبعة العربي للنشر والتوزيع، القاهرة).
- (19) الفهرست، ص 192 ، (طبعة دار الكتب العلمية)، ص 133 ، (الفهرست للنديم، تح: رضا - تجدد، طهران، 1971م).
- (20) انظر: البخلاء، ص 106. الأجوية المسكّنة لابن أبي عون، ص 93. جمهرة الأمثال للمسكري 544/1 البصائر والذخائر للتوجيدي 183/3 نثر الدر للآبي 283/3 زهر الآداب 831/2 محاضرات الآدباء 606/1 ربيع الأبرار للزمخشري 278/5 تذكرة ابن حمدون 330/2 شرح مقامات الحريري 149/5 معجم الأدباء 405/3 الوافي بالوفيات 19/16 وغيرها.
- (21) أمراء البيان 162/1.
- (22) مظاهر الشعوبية في الأدب العربي، ص 421. والأبيات في: زهر الآداب 577/1.
- (23) انظر: الحاشية رقم (20) ومصادر ترجمته.
- (24) زهر الآداب 831/2.
- (25) جمهرة الأمثال 544/1.
- (26) أدب الخواص، للوزير المغربي، ص 83.
- (27) الفهرست، ص 192.
- (28) محاورات مع النثر العربي، ص 107-108.
- (29) الأدب في عصر العباسين، محمد زغول سلام، ص 135.
- (30) البخلاء، ص 9: (طه الحاجري).
- (31) البخلاء 33/1 (طبعة دار الكتب المصرية، تح: الجارم ورفيقه).
- (32) البخلاء، ص 268 (التعليقات والشرح - وصلة ابن زياد بسهل بن هارون، التي قصدتها الحاجري، تتمثل في رسالة إخوانية كتبها سهلٌ إليه، رواها الحصري في ذهره - 578/1).
- (33) معجم الأدباء 405/3.
- (34) البخلاء، ص 14.
- (35) المصور العباسي الأول، 536.
- (36) البخلاء، ص 9.
- (37) فن المقالة، ص 20.
- (38) البخلاء، ص 10. والكَلَة: وعاء يُكَالُ به، أو المِرَّة من الكيل. شَفَّعْتُمُوهُ: قَبَعْتُمُوهُ.

البخل في النثر العربي

- (39) *البخلاء*، ص 13.
- (40) *الأدب في عصر العباسين*، ص 135.
- (41) *المصر العباسي الأول*، ص 45.
- (42) *البخلاء*، ص 15-16.
- (43) *المصر العباسي الأول*، ص 538-539.
- (44) *الأدب في عصر العباسين*، ص 135.
- (45) *المصر العباسي الأول*، ص 539.
- (46) *البخلاء*، ص 268 وما بعدها (*تعليقات المحقق وشروحه*).
- (47) *البخلاء*، ص 1.
- (48) *البخلاء*، ص 40.
- (49) *البخلاء*، ص 106. *والعارضة: قوّة الكلام وتنقيحه*.
- (50) *العقد الفريد* 6/200-204.
- (51) *نهاية الأرب* 3/317-332.
- (52) انظر: *الفصل في الملك والأهواء والنحل*، لابن حزم الأندلسى 28/3 والذخيرة في *محاسن أهل الجزيرة*، لابن بستام الشنتريني، ج 1، ق 1، ص 243-244.
- (53) انظر: *مجمع الأمثال للميدانى* 2/351-353. *شرح مقامات الحريري* 2/332-334.
- (54) *بلغة الكتاب في مصر العباسي*، ص 264.
- (55) *الحياة الأدبية في البصرة*، لأحمد كمال زكي، ص 341.
- (56) *الفن ومذاهبه في النثر العربي*، شوقي ضيف، 149.
- (57) انظر: *التنبيه والإشراف*، للمسعودي، ص 66. *صبح الأعشى في صناعة الإنشاء للقلقشندى* 14/450.
- (58) *البخلاء*، ص 37 (*مقدمة المحقق*).
- (59) *البخلاء*، ص 58.

المصادر والمراجع

- 1) الأجوية المسكتة، ابن أبي عون، تج: مي أحمد يوسف، عين للدراسات والبحوث الإنسانية، القاهرة، ط 1، 1996م.
- 2) أدب الخواص، المغربي، أعده للنشر: حمد الجاسر، منشورات النادي الأدبي في الرياض، بإشراف دار اليمامه، 1400هـ/1980م.
- 3) الأدب في عصر المباسين، محمد زغلول سلام، منشأة المعارف بالإسكندرية، د. ت.
- 4) أمراء البيان، محمد كرد علي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط 2، 1367هـ/1948م.
- 5) البخلاء، الجاحظ عمرو بن بحر، تج: طه الحاجري، دار المعرف بمصر، سلسلة ذخائر العرب (23)، ط 5، 1976م. (وهي المرادة عند الإطلاق).
- وضيّط وشرح: أحمد العوامري وعلي الجارم، دار الكتب المصرية، 1356هـ/1938م.
- 6) البصائر والذخائر، أبو حيان التوحيدي، تج: وداد القاضي، دار صادر، بيروت، ط 1، 1988م.
- 7) براءة الكتاب في العصر المباسي، محمد نبيه حجاب، المطبعة الفنية الحديثة، ط 1، 1385هـ/1965م.
- 8) البيان والتبيين، الجاحظ ، تج: عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت، د. ت.
- 9) التذكرة الحمدونية، ابن حمدون، تج: إحسان عباس وبكر عباس، دار صادر، بيروت، ط 1، 1996م.
- 10) التبيه والإشراف، المسعودي، تصحيح: عبدالله إسماعيل الصاوي، دار الصاوي، القاهرة، 1357هـ/1938م.
- 11) جمهرة الأمثال، أبو هلال العسكري، تج: محمد أبو الفضل إبراهيم وعبدالمجيد قطامش، دار الجيل ودار الفكر، بيروت، ط 2، 1408هـ/1988م.
- 12) الحياة الأدبية في البصرة، أحمد كمال زكي، دار الفكر، دمشق، ط 1، 1381هـ/1961م.
- 13) حياة الحيوان الكبير، الدميري، وضع حواشيه: أحمد حسن بسج، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1415هـ/1994م.
- 14) الحيوان، الجاحظ، تج: عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، 1416هـ/1996م.
- 15) الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، ابن بسام الشنتريني، تج: إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، 1399هـ/1979م.

البخل في النشر العربي

- (16) ربيع الأبرار، الزمخشري، ترجمة سليم النعيمي، دار الذخائر للمطبوعات، قم - إيران، ط1، 1410هـ.
- (17) زهر الآداب وثمر الألباب، الحصري القิرواني، ترجمة علي البحاوي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط2، د.ت.
- (18) سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون، ابن نباتة المصري، ترجمة محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، مطبعة المدنى، القاهرة، 1383هـ/1964م.
- (19) شرح قصيدة ابن عبدون، ابن بدرورن، معناية دزي، طبع في مدينة ليدن سنة 1846م.
- (20) شرح مقامات الحريري، الشريishi، ترجمة محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة المصرية، صيدا، بيروت، 1413هـ/1992م.
- (21) صبح الأعشى في صناعة الإنشا، علّق عليه: محمد شمس الدين ويوسف طويل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1407هـ/1978م.
- (22) الصدقة والصديق، أبو حيّان التوحيدي، ترجمة إبراهيم الكيلاني، دار الفكر، دمشق، 1964م.
- (23) العصر العباسي الأول، شوقي ضيف، دار المعارف بمصر، ط6، د.ت.
- (24) العقد [الفرد]، ابن عبد ربه الأندلسى، ضبطه: أحمد أمين ورفيقاه، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1361هـ/1942م.
- (25) عيون الأخبار، ابن قتيبة الدينوري، دار الكتاب العربي، بيروت، طبعة مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية لسنة 1343هـ/1925م.
- (26) الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم الأندلسى، ترجمة محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، 1405هـ/1985م.
- (27) فن المقالة، محمد يوسف نجم، دار بيروت للطباعة، بيروت، 1957.
- (28) الفن ومذاهبه في النشر العربي، شوقي ضيف، دار المعارف بمصر، ط4، 1965م.
- (29) الفهرست، ابن النديم، شرحه وعلّق عليه: يوسف علي طويل، وصنف فهارسه: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1416هـ/1996م. (وهي المرادة عند الإطلاق).
- وطبعه المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، د.ت.
- وتحقيق: رضا - تجدد، طهران، 1971م (الفهرست للنديم).
- وتحقيق: ناهد عثمان، دار قطرى بن الفجاعة، قطر، ط1، 1985م.
- وتعليق: إبراهيم رمضان، دار المعرفة، بيروت، ط1، 1415هـ/1994م.
- (30) فوات الوفيات، ابن شاكر الكتبى، ترجمة إحسان عباس، دار صادر، بيروت، د.ت.

قطنان صالح الفلاح

- (31) مجمع الأمثال، الميداني، تج: محمد معين الدين عبدالحميد، مطبعة السُّنة المحمَّدية، 1374هـ / 1955م.
- (32) محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء، الراغب الأصفهاني، دار مكتبة الحياة، بيروت، د. ت.
- (33) محاورات مع النثر العربي، مصطفى ناصف ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب، الكويت، سلسلة عالم المعرفة (218)، 1417هـ / 1997م.
- (34) مظاهر الشعوبية في الأدب العربي حتى نهاية القرن الثالث الهجري، مكتبة نهضة مصر بالفجالة، القاهرة، ط١، 1381هـ / 1961م.
- (35) معجم الأدباء أو إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، ياقوت الحموي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، 1411هـ / 1991م.
- (36) نثر الدرّ، الآتي، تج: محمد علي قرنة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1983-1981م.
- (37) نهاية الأرب، شهاب الدين التوييري، نسخة مصوّرة عن طبعة دار الكتب المصرية، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، د. ت.
- (38) الوافي بالوفيات، خليل بن أبيك الصندي، تحقيق: مجموعة من العرب والمستشرقين، الجزء 16 باعتماء: وداد القاضي، دار النشر فرانز شتاينر بفيسبادن، 1402هـ / 1982م.



الشاعر الذي نستضيفه هنا سليل بيت له في الأصالة القدح المعلى، وهو نفسه كان فارساً وكان شاعراً، وإذا اجتمعت الفروسيّة والشعر لرجل جاهلي فإنه كان يتبوأ مكانة اجتماعية لا تدانيها مكانة، ويحفظ له أهله - وخصومه أيضاً - هذه المكانة، فيشتيره قومه إذا ادّهمت بهم الخطوب، وأقبلت عليهم النوازل، ويفزعون إليه إذا تطاول عليهم شعراً أعدائهم ليذود عنهم بلسانه قبل أن يذود عنهم بسيفه.

وشاورنا يلقب بين العرب بممدوح الحكماء، أي أنه يفعل الفعلة الحسنة ليتأسى به الحكماء - وليس العامة - في فعلته هذه، وقد جاء هذا اللقب في القصيدة التي سنتحدث حولها بعد قليل، وكان له أربعة إخوة هو خامسهم وكان لكل منهم مزية خاصة تميز بها، وهم أبو براء عامر الملقب بملاعب الأسنة، والطفييل الملقب بطفيل الخيل لشدة وصفه إياها، وريبيعة والد لبيد الشاعر المخضرم ويُلقي بريبع بن عامر بن صعصعة. وأمهم أم البنين بنت ربيعة بن عمرو، أحد فرسانبني عامر بن صعصعة المشهورين.

وقد فخر لبيد بن ربيعة بنسبهم هذا وذكر أعمالاته الخمسة وافتخر بجدته أم البنين، ولكن القافية الجائحة إلى أن يجعل أعمالاته أربعة لا خمسة، وقال بعض الدارسين بل إنه أراد أن يذكر الأربع الأحياء منهم وكان أبوه قد مات.

القصيدة:

يبدأ معاوية قصيده بالحديث عن قلبه الذي لا يريد أن يسلو ذكرى حبيبته سلمى، فهو يلح على هذا القلب في أن ينسى وأن يفطن إلى حقيقة السن التي بلغها والتي بلغتها سلمى أيضاً. لقد شابت رأسه وشاب شعر سلمى وشاب شعر كل من كان في مثل سنها حتى لقد انصرفت الفتيات اللاتي كن يعطهن به أيام شبابه، انصرفن عنه ومنعهن من مواصلته شبيهه وشبيههن، فانصرفن عنه ونسين عهده، بل إنهم تعمدن أن يقطعن علاقاتهن به، كما يخلع الإنسان ثوبه ويلقنه بعيداً عنه، أوليس سلمى واحدة من هؤلائيائكن الغيد الأماليد اللاتي يستهويهن الشباب، وتزدهيئن الفتوة، وتشوقهن الرجولة الطالعة؟
أوليس سلمى واحدة من بنات حواء اللواتي:

إذا شاب شعر المرء أو قلّ ماله فليس له في ودهن نصيب
فليحمل معاوية قلبه إذاً على أن ينسى، وليجتهد في أن ينسى
كل علاقاته مع سلمى ومع صديقاته وصديقات سلمى السابقات:

أجد القلب من سلمى اجتناباً وأقصر بعد ما شابت وشابة
وشاب لداته، وعدلن عنه كما أنضيت من لبسِ ثياباً
والشيء بالشيء يذكر، فإذا كانت أحواله وأحوال سلمى الآن
تثير الرثاء، فإن تقدم السن بهما جعلهما أشبه بالنابل الذي يرمي
النبل فتطيش رميته، ولا يصيب هدفه، فإذا كانت يده تخطئ الآن
هدفها، فإنها كانت فيما مضى قوية صلبة لا تخطئ إذ ترمي، إن
الشاعر يشبه جاذبيته للنساء بالنابل، التي يصطاد بها الصياد الماهر
متى يشاء، حتى إذا أصابه الكبر، وقعدت به شيخوخته، فليس له إلا
أن يتذكر أيام الشباب، أيام كان يستطيع إغواء الجميلات اللاتي
يستهويهن حيثما كن، حتى ولو كن مخبأت في بيوتها.

مع شاعر جاهلي وقصيدة رقيقة!!!

وقد كانت سلمى أيضاً ذات جاذبية صارخة ترمي الرجال
فتصطاد منهم من تشاء، وقد اصطادها واصطادته فأيهما إذاً الصائد
الماهر؟ إن سلمى اصطادته في الوقت الذي كان هو فيه يبسط شباكه
ليصطادها، سلمى هذه ملقة اليوم، عجوز شمطاء أكل عليها الدهر
وشرب، فإذا رمت اليوم رجلاً تريد أن تصيده فإن رميها تطيش، لأن
أسلحتها لم يعد لها بريق، ولم تعد بها قوة على الصيد والقنص، ومع
ذلك فإن سلمى تلك منازل وبيوتاً أقامت بها فلا بأس على معاوية أن
يمر على تلك المنازل ل تستروح نفسه في أفنائها ذكريات ذلك العهد
البعيد الجميل، لقد بليت هذه المنازل أيضاً، وأصبحت تشبه آثار
الكتابة القديمة:

فإن تكُّ نبلها طاشَتْ ونِبْلِيٍّ فَقَدْ نَرْمِيَ بِهَا حِقَبًا صِيَابَا
فتصطادُ الرجال إذا رمثُمْ وأصْطَادُ الْمُخْبَأَةَ الْكَعَابَا
فإن تكُّ لا تصيدَ اليوم شيئاً وآبَ قَنِيصُهَا سَلَمَاً وَخَابَا
فإن لها منازل خاوياتٍ على ثَمَلَى وَقَفْتُ بِهَا الرُّكَابَا
إن الشاعر يطوف بالصحراء، ويقترب من وديان بالقرب من
المدينة (يشرب) ويطوف حول ماء لأهلها يسمى (نملى) كانت سلمى
تسكن في المنازل التي تلوح بقراها حول انحاء الوديان في تلك
المنطقة، وهو يشبه لنا بقراها هذه الديار ببقراها سطور مكتوبة، ولكنه
ينغمس داخل الصورة الشعرية التي تكررت عند كثير من شعراء
الجاهلية. غير أنه لا يكتفي بهذا التشبيه كما اكتفى غيره من
الشعراء^(١).

ولكنه يقول إن هذه الكتابة أو هذه السطور التي تشبه ما تبقى
من آثار ديار سلمى، سطور واضحة، كتبها كاتب مفتون بذل في كتابتها
جهداً، وعانياً في تمييقها وتزويقها لتعوز إعجاب مَنْ يراها:

مصطفى رجب

فإنَّ لها منازلٍ خاوياتٍ على نَمَلَى وَقَفْتُ بها الركابا
من الأجزاء أَسفلَ مِنْ نُمَيْلٍ كَمَا رَجَعْتَ بِالقلمِ الْكِتابَا
كِتابَ مُحَبِّرٍ هَاجِ بَصِيرٍ يُنَمِّقَهُ، وَحَادَرَ أَنْ يُعَابَا
ما الذي يفيده الاستغراق في الصورة على هذا النحو؟ أ يريد
الشاعر أن يقول: إن منازل المحبوبة كانت أنيقة رشيقة كتلك الكتابة
التي يوجدها الكاتب إذا أراد أن يكتب فيدقق في تجميل كتابته
وتنميقها؟ أم يريد أن يقول لنا إنه شاعر فنان استهواه الصورة
الشعرية فتسلي محبوته واستغرق في المشبه به وغاص في تفاصيله؟
أم كان هو نفسه أمياً فإذا تحدث عن الكتابة ظنها عبئاً ثقيلاً يحتاج
إلى معرفة (هاج: يعرف الهجاء) وبصر (بصیر) وقدرة فنية (ینمیه)
وقلق فني (حَادَرَ أَنْ يَعَابَ)؟ أم أن الشاعر وقف نافته أمام هذه الديار
ثم غاب عن وعيه أمام تداعي الذكريات، فاستسلم لفيبوبية فنية
لاشعورية جعلته يسرح بنا بعيداً عما يفكر فيه، فإذا هو ينسى نفسه
أمام هذه الأطلال كما نسينا، ويلهو عن نفسه كما لها عنا، وإذا به
فجأة يحدث نفسه ويتوقع أن ترد عليه سلمى من داخل هذه الأطلال،
أو لعله ظن أن تلك الديار سترد عليه سؤاله عن أرض سلمى الجديدة،
إنه مايزال واقفاً ينادي، وقد نسي أنه عجوز مسن:

وَذُو الشَّوْقِ الْقَدِيمِ وَانْتَعَزَّ مَشْوَقٌ حِينَ يَلْقَى الْعَاشِقِينَا
فَلَا بَأْسَ عَلَيْهِ مِنْ أَنْ يَنْسَابْ خِيَالَهُ قَلِيلًا أَمَامَ هَذِهِ الْمَرَابِعِ الَّتِي
شَهَدَتْ أَجْمَلَ أَيَّامَ شَبَابِهِ ثُمَّ إِذَا هُوَ يَسْتَفِقُ عَلَى رَجْعِ الصَّدِى...
وَقَفَتْ بِهَا الْقَلْوَصَنْ فَلَمْ تَجْبَنِي وَلَوْ أَمْسَى بِهَا حَيٌّ أَجَابَا
لَقَدْ أَفَاقَ شَاعِرُنَا مِنْ غَيْبُوبَتِهِ عَلَى رَجْعِ صَدِى نَدَائِهِ، وَاسْتَيْقَنَ
أَنَّهُ يَخَاطِبُ دِيَارًا لَا أَنْيَسَ بِهَا، وَلَوْ كَانَ بِهَا أَحَدٌ حَيًّا لِأَجَابَ نَدَائِهِ،

مع شاعر جاهلي وقصيدة رقيقة!!!

فالصحراء شاسعة ممتدّة، وأطلال الديار المهجورة موحشة، ولا تدب
الحياة إلا في شاعرنا العجوز ناقته السريعة التي وقفها أمام
الديار... وإذا به يلتفت إلى هذه الناقة الأصيلة التي لم تفارقه كما
فارقته محبوبته ولم تتخل عنه بعد أن غزا رأسه الشيب، ولو أنه ناداها
لأجابته، وإذا فلا بأس عليه أن يتوجه بالخطاب إلى ناقته متحدثاً عنها
وكانه يتحدث إليها. وإنه ليمدحها كأنها صارت بدليلاً للمحبوبة:

وناجيةٍ بعثتُ على سبيلِ كأن على مغابنها ملاباً

وانظر إلى لفته كيف تغيرت من السهولة العذبة إلى الوعورة
الموحشة، هذه الوعورة التي جاءت لنا بالمخابن هذه وهي أسفل بطن
الناقة، وجاءت لنا بالملابس وهو نوع من الطيب فهو هنا يمدح ناقته بأن
عَرْقَها رائحة طيبة، والناجية هي الناقة السريعة، ونحن نفهم من
وصف الشاعر لناقته بهذه الوصفين: السرعة وطيب رائحة العرق،
أنها ناقة لا تستريح.. فكثرة العرق تتسبب عن كثرة بذل المجهود،
ونفهم من هذا أيضاً أن شاعرنا لم يكن يستريح. فمادامت ناقته عَرْقة
دائماً مع سرعتها وخفتها، فمعنى ذلك أنه كثير التّنقل والحركة، وإذا
يجول هذا بخاطره أمام الأطلال يستفيق لنفسه ويدرك أهله، وابتعداه
عنهم، ويدركه وصفه لناقته بسرعة العودة إلى أهله...

ذكرتُ بها الإياب، ومنْ يُسافرْ كما سافرتُ يذكر الإيابا

وإذ يذكر الشاعر أهله، يتداعى إلى خواطره ما كان فيه أهله
من صراع وحرب وشقاق، ويفتخر بأنه تمكّن من رأب الصدع الذي
نابهم وتمكن من لم شملهم بعد ما تفرق، لقد كان بنو كعب بن ربيعة
من أبناء عمومته، ويبدو أنهم قتلوا رجلاً فرشياً ثم تفرق أمرهم
واختلفوا، ودب بينهم الشقاق حتى يئسوا من إصلاح حالهم، والظاهر
لنا من الآيات أن معاوية بشهامته تمكّن من احتواء تلك الخلافات،
ووحدهم بعد تفرق، وجمع صفوفهم بعد تشتت، فأمسوا إخواناً بعد أن

مصطفى رجب

أصبحوا أعداء، وتحمل عنهم شاعرنا دية القتيل من ماله الخاص وأراد أن تكون هذه من بعده سنة يتبعها من يسعى في الصلح بين الناس، ولم يعمد شاعرنا إلى صنيعه ذاك خداعاً لأحد، ولا ظلماً لأحد، ولكنه فعل ذلك ليتعود الحكماء على هذا السلوك، أعني سلوك مسلك الحق في الفصل بين المتأزعين حتى لو أدى سلوك الحق إلى أن يتحمل الساعي في الإصلاح وإحقاق الحق دينَ الدين، وسداد غرم الميسر:

رأبت الصدع من كعب فأودى وكان الصدع لا يُعِدُ ارتئابا
فأمسى كعبها كعباً، وكانت من الشنان قد دُعِيتْ كعبا
حملتْ حمالة القرشِي عنهم ولا ظلماً أردتْ ولا اختلابا
أعُوذُ مثلها الحكماء بعدي إذا ما الحقُّ في الأشياع نابا

إن شاعرنا يشعر بأنه صنع صنيعاً عظيماً، وأنى مكرمة خارقة فتصويره لها ينم عن تقديره البالغ لآثارها، ولا ينبغي لنا أن نستصرفر هذه المكرمة لأن الصلح بين قبيلتين كان له في الجاهلية شأن عظيم، وقد بقيت لنا معلقة زهير بن أبي سلمى شاهداً ودليلًا على عظمة الحارث وهرم اللذين أصلحا بين عبس وذبيان بعد حرب ضروس، فمعرفة العرب بضراوة الحروب واستمرارها وما تبعه بين أهلها من الذعر والقلق، جعلهم يُعظّمون من يسعى إلى الإصلاح، ويقيم دعائم السلم، فشاعرنا أضاف إلى مجده الموروث، مجدًا مكتسباً بأن يسعى في إصلاح شأن أبناء عمومته بعد أن دبت بينهم البغضاء، وغشيت حياتهم العداوة التي لا تكاد تبقي على رحم بينهم، وشاعرنا يفخر بأنه سبق بهذه المكرمة قدامةً وسميراً من أبناء قشير بن كعب، وكانوا هم أولى بإصلاح ذات بينهم منه وهم أهل لذلك كما يشهد لهم الشاعر، ولكن كونهم أطراهاً في النزاع منعهم من أن يكونوا دعاة للصلح ورآب الصدع حتى لا يظن بهم الضعف والجبن. إن الشاعر يذكر عن فعلته

مع شاعر جاهلي وقصيدة رقيقة!!!

تلك التي يرجو أن يتأنّى بها الحكماء، أنها طيبة من الطيبات، وأنها نعمة تفضل بها على قومه منبني كعب ليكفيهم شر أعدائهم الذين داقد قومه بأسهم وعلمو أنهم ليسوا بضعفاء، بل إن أعداءهم هؤلاء قادرون على أن يحييلوا النهار ليلاً، ويجعلوا بنبي كعب يرون النجوم ظهراً كما يقول:

سبقت بها قدامة أو سُمِّيَّراً ولو دُعِيَا إلى مِثْلٍ أجابا
وأكْفَيْها معاشرَ قد أرْتُهم من الجرياء فوقهم طبابا
فالصورة الشعرية هنا تشبه تلك الصورة العامية «رؤبة النجوم في الظهر» وهي كناية عن أشد الضيق، وأعظم البلاء حين يضيق صدر الإنسان، وتضيق عليه الأرض بما رحبت وتظلم الدنيا في عينيه، فالطباب التي يذكرها شاعرنا هي الخرز الذي يكون في قرية الماء من أسفل، يشبه به النجوم، والجرياء هي السماء.

ولم يفعل الشاعر ذلك إلا بعد أن لمس من قومه ضيقاً شديداً وهو يشبه ذلك الضيق تشبيهاً طريفاً، فيقول: ألا ترى إلى تلك الناقة العجوز التي يقل اللبن في ضروعها، فهي لا تدر لبناً إلا إذا ضغطوا على فخذيها ضغطاً شديداً؟ ألا تكره تلك الناقة هذا الأسلوب، وهذا اللون من ألوان الحلب؟ لأنه يكلفها مشقة وجهداً؟ إن قوم الشاعر يكرهون دفع الديمة كما تكره تلك الناقة العجوز (الناب: الناقة العجوز) العُصَاب (وهو الحلب بقوة ضغط الفخذين):

يهرُّ معاشرُ مني ومنهم هرير الناب حاذرت العصابة
فشاورنا إذ يتحمل هذه الديمة، ويأتي تلك المكرمة، فإنما يأتي صواباً من الأمر، وسيورث قومه منبني غنى ومنبني كلاب مجدأ
يتفاخرون به، وإذا، فإن له الحق كل الحق أن يشكر لنفسه هذا الصنيع، وإن الشعور بالذات ليتامى ويتضخم عند شاعرنا، فهو يمدح

مصطفى رجب

نفسه، ويمدح فعلته، ويسرف في هذا المدح، ثم يخشى أن يقع مدحه لنفسه من قومه موقع المنّ فيفسد عليهم حياتهم، فيمدحهم أيضاً:

فإن أَحْمَدَ بِهَا نَفْسِي فَإِنِّي أَتَيْتُ بِهَا غَدَائِذَ صَوَابًا
وَكُنْتُ إِذَا الْعَظِيمَةَ أَفْظَعْتُهُمْ نَهْضَتُ، وَلَا أَدْبُّ لَهَا دَبَابًا
بِحَمْدِ اللَّهِ، ثُمَّ عَطَاءُ قَوْمٍ يَفْكُونُ الْفَنَائِمَ وَالرَّقَابَا
إِنَّ الشَّاعِرَ خَشِيَ أَنْ يَكُونَ طَوْلَ تَمْدُحِهِ بِمَكْرَمَتِهِ تَلْكَ فِيهِ
مَسَاسٌ بِقَوْمِهِ، فَيَشْعُرُ سَامِعُ التَّصِيدَةِ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ بَخْلَاءُ، بَخْلُوا بِمَا لَهُمْ
وَتَحْمِلُ الشَّاعِرُ هَذَا الْبَخْلَ فَدْعَ مِنْ مَالِهِ الْخَاصِّ، أَوْ يَشْعُرُ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ
فَقْرَاءُ لَا يَسْتَطِيعُونَ دَفْعَ الدِّيَةِ عَجَزًا عَنْهَا، فَذَكَرَ الشَّاعِرُ أَنَّهُ مِنْ قَوْمٍ
يَحْرُرُونَ عَبْدَهُمْ وَلَا يَقْتَلُونَ عَلَى الْفَنَائِمِ لِيُؤَكِّدَ بِذَلِكَ أَنَّهُمْ لَمْ يَصَادُرُوا
فِي عَدَمِ دَفْعِهِمُ الدِّيَةِ عَنْ جَبْنٍ وَخَوْفٍ وَلَا عَنْ فَقْرٍ وَشَحٍّ، إِنَّمَا رَغَبُوا
فِي الدَّفْعِ طَلَبًا لِلْعَرْبِ، وَاسْتَعْدَادًا لِلنَّزَالِ، وَعَادَ يُؤَكِّدُ هَذَا الْمَعْنَى فَيَقُولُ
إِنَّهُمْ مِنَ الطَّفَّيَانِ بِحِيثِ يَعْتَدُونَ عَلَى الْأَرْضِ الْمَعْشَبَةَ مَهْمَا يَفْضُبُ
الْمَقِيمُونَ عَلَى تَلْكَ الْأَرْضِ:

إِذَا نَزَلَ السَّحَابُ بِأَرْضِ قَوْمٍ رَعَيْنَاهُ إِنْ كَانُوا غَضَابًا
ثُمَّ يَذْكُرُ فِي آخِرِ بَيْتِينِ فِي قَصِيدَتِهِ أَنَّهُمْ فِي رَعْيِهِمْ نَبَاتُ الْأَرْضِ
يَسْتَعِينُونَ بِأَمْوَالِهِمْ مِنَ الْجِيَادِ وَالْإِبْلِ:

بَكْلَ مَقَالِصِ عَبْلَ شَوَاهِ إِذَا وَضَعَتْ أَمْنَتِهِنَّ ثَابَا
وَدَافِعَةُ الْحَزَامِ بِمَرْفَقِيهَا كَشَاهِ الرِّيلِ آنْسَتِ الْكَلَابَا

مع شاعر جاهلي وقصيدة رقيقة!!!

الهوامش

١) وصف ما بقي من الأطلال خصيصة بارزة من خصائص الشعر الجاهلي، وقد وجدها في آثار الشعراء الجاهليين هذا التشبيه شائعاً - أقصد تشبيه الأطلال الباقية بسطور بالية تكاد تتمهي من أثر الزمن - قال عبدالله بن عنمة الضبي (المفضليات: ص 379):

فلم يبق إلا دمنة ومنازل كما رد في خط الدواة مدادها
وقال لبيد بن ربيعة (الزوذني: ص 110):

وجلا السبيل عن الطلول كأنها زَيْرٌ تُجِدُّ متوئها أقلامها
وقال أمرئ القيس (ديوانه: ص 89):

قفأ نبك من ذكرى حبيب وعرفان ورسم عفت آياته منذ أزمان
أنت حجاج بعدي عليها فأصبحت كخط زبور في مصاحف رهبان



مدخل:

عرف النقد العربي الحديث تطوراً ملحوظاً في مطلع القرن العشرين، بعد أن استشعر وقع صدمة الحادثة طوال القرن التاسع عشر وخاصة في الثلث الأخير منه. ولكن هذا التطور لم ينبع على مصادفة، إنما هو يستند إلى مرجعيات مختلفة تألفت كلها في سبيل تطعيمه بملامح فذة وإخراجها على النحو الذي آلت إليه.

ويعد إبراهيم عبد القادر المازني - بحكم انتمامه إلى جماعة الديوان - أحد الأعلام الذين ساهموا بكتاباتهم النقدية في الارتقاء صُعداً بالشعرية العربية. فطموح الرجل كان كبيراً، وهو يتحسس مختلف المنافذ التي من شأنها أن تؤصل حركة النقد الشعري، ومن ثمة الإبداع الشعري.

وفي سبيل ذلك لم يدخل المازني جهداً في استلهام مختلف مصادر المعرفة النقدية حديثها وقديمها، عريئها وغريئها. ولكنه - لقاء هذا الجهد المزدوج - لم يقف موقف المستوعب السلبي، إنما هو تجاوز - بالتمثيل الحصيف - رصيد الآخر، ليعطي لنقده الشعري خصوصية تليق بالمرحلة التاريخية التي ينتمي إليها، وتليق أيضاً بالجماعة التي تحضنه.

كان ذلك في كتاب نزعم أنه ذو فائدة معرفية لأنّه اختص في نقد الشعر من ناحية، - مما يعني وضوح المشروع العلمي في ذهن صاحبه ولأنه يوحي باقتراح نظرية متكاملة في الشعر بحكم ما وضع له من عنوان. وسيتكفل البحث بتحديد معالم النظرية إن صحت تسميتها كذلك.

فسننسعى - في هذا البحث - إلى اختراق كتابه «الشعر: غایاته ووسائله»، اختراقاً تناصياً لنقف على أبرز مفاهيمه الإنسانية أولاً، ونتبين قيمتها العلمية ثانياً، من خلال تعاملها مع الرصيد النقدي السابق لها والمعاصر لها كذلك، لنفهم مدى إسهام مرجعيات النقد هذه في بلورة نظرية مدرسة الديوان إلى الشعر، ونقف على مقاربات تلقي الضوء على مدى ما بلفته هذه المحاولة لدى المازني من جدة، مقارنة بما توصل إليه أبرز أعلام التنظير الشعري المعاصرون. ومعوّلنا في ذلك ألا نقف وقفة البaki على الأطلال يستلهم منها المعرفة لاعتقاده حوزة التراث العربي كل ضرور المعرفة، وألا نقف وقفة طوباوية تقر بأسبقية العرب على المغرب في مجال النقد الأدبي المعاصر لأن ذلك خلط تاريخي مناف للنظر الموضوعي.

حد الشعر:

لا نكاد نعثر - في كتاب المازني - على تعريف واضح للشعر، إنما هو يبدي جملة من الآراء المبثوثة - في ثابيا الكتاب - تلتئم، وفقاً لما نعتقد، لتمثل رؤية شاملة للشعر ووظائفه، قد لا ترتقي إلى مستوى النظرية.

وينطلق المازني - في ملامسة أولى للشعر - من اعتباره أضفاف أحلام ووساوس أطماء، مثله في ذلك مثل العالم المحيط بالإنسان. أفلیست «الحياة نفسها حلمأً تنسج خيوطه الأماني والأوجال وتسرجه الظنوں والآمال؟»⁽¹⁾. فلا مجال لإخلاء العالم من هؤلاء النفر الحالين «كما أخلى أفلاطون جمهوريته منهم ونفاهم عنها مخافة أن يفسد عليه وصفهم الإنسان الطبيعي وإنسانه الحسابي الذي خلقه خلوا من العواطف بريئاً من الانفعالات، لا يضحك ولا يبكي، ولا يحزن ولا يغضب ولا تغالي به خدع الآمال ولا يُهبط به صادق اليأس إلى آخر ما أزمه من الشمائل الحلوة والمناقب الجميلة»⁽²⁾.

أصول التنظير الشعري

ويستشهد المازني على وجود هذا البعد الحالم في القول الشعري، بأحد الشعراء الإنجليز وهو «شيلي» القائل: «لقد كان الشعراء في العصور الأولى التي مرت بهذه الدنيا يسمون تارة مُشَرِّعين، وطوروا أنبياء، حسب العصور التي ظهروا فيها، والأمم التي نبغوا منها. صدق الأولون، فإن الشاعر جامع أبداً بين هذين في نفسه، لأنه لا يقتصر على رؤية الحاضر كما هو، ولا يجتاز باستطلاع القوانين والأنظمة التي ينبغي أن تنزل على حكمها أمره (أي الحاضر)، بل يستشف المستقبل من وراء الحاضر. فليست خواطره إلا الزهرة التي يجنحها الزمن الأخير ونوارته، وما الشعر إلا موقف الأمم وباعث الشعوب ورسول الانقلابات في الآراء والتقليد»⁽³⁾.

وإذا كان الشعر عالم الحلم، فمن الطبيعي أن يقود المازني ذلك إلى عدم الأخذ بالتعريف الذي يرى الشعر كلاماً موزوناً مقوياً ويقف عند هذا الحد، فهذا التصور خليق بأن يدخل في الشعر ما ليس منه ولا قلامة ظفر. وواضح من هذا الموقف أن المازني يحيط على تعريف «قدامة بن جعفر» دون أن يذكره. فمصادر الاستلهام ليست - في تقديرنا - ما هو مذكور منها فحسب. إنما هي كذلك ما يحال عليها سلباً فلا يعتد به. فقدماء في تفكير المازني حاضر بغيابه أو قُل برفضه.

ويرفض المازني - إلى ذلك - تعريف «شلجل» الذي يرى الشعر مرآة الخواطر الأبدية الصادقة» وذلك لأن الشعر لا يمكن أن يكون - كما زعم «شلجل» - مرآة الخواطر الأبدية الصادقة، وليس هو إلا مرآة الحقائق العصرية، لأن الشعر لا يقبل له بالخلاص من عصره، فحكمته حكمة عصره وروحه روح عصره»⁽⁴⁾.

وهذا الدحض الذي نلاحظ عند المازني مرتبط بعنصر الحلم الذي أسلفنا الحديث في شأنه. فليس الحلم مفضلاً عن الكون، إنما هو الصورة التي تشتهي النفس أن يكون الكون عليها. لذلك، لا ينحصر مدى الشعر - عند المازني - فيما تنطبع به النفس من إشارات غنائية عاطفية، بل هو ينفتح - في امتداده وتداعيه - على العالم الخارجي، تعيه النفس

وتصطدم به اصطداماً مثيراً، ثم تستخلص منه الرؤى وتعود إليه بالفعل والتأثير العميق.

وإنْ وَعَ المازني هذا البعد الفاعل في الإنشاء الشعري، فإنه لم يحكم توظيفه أو يحسن التعبير عنه. بل نلاحظ لديه نوعاً من الارتباط في تمحيص الشعر للعاطفة حيناً وللفكر حيناً آخر. فهو يقول: «وبعد، فإن الشعر مجاله العواطف لا العقل، والإحساس لا الفكر، وإنما يعني بالفكر على قدر ارتباطه بالإحساس. ولا غنى للشعر عن الفكر. بل لابد أن يتدقق الجيد الرصين منه بفيض القرائح ويتحفّى بنتائج العقول وجني الأذهان. ولكن سبيل الشاعر أن لا يعني بالفكر لذاته ولسداده ورزانته بل من أجل الإحساس الذي تباهه أو العاطفة التي أثارته فالتفكير من أجل الإحساس شعر. والإحساس شعر. أما الفكر لذاته فذلك هو العلم، وعلى هذا أكثر من كتبوا في الشعر من فحول العلماء والشعراء»⁽⁵⁾. ويضرب المازني على ذلك مثلاً من شعر يزيد بن الطثريه⁽⁶⁾. القائل:

«فديتك أعدائي كثير وشقتّي بعيدٌ وأشياعي لديك قليل»⁽⁷⁾

البيت حسبنا في الإبانة عما نريد. فابن الطثريه يسوق هذه الأخبار لا قصداً، إنما من خلال تحرك النفس ونزو القلب لها. والبيت يمتزج - في آن - بأجزاء نفس القارئ لأن القائل بث فيه كمده الباطن وحسرته الدخيلة، ونزع فيه الآمال، فانتقل إحساسه منه إلى القارئ، وتغفل من نفسه إلى نفس القارئ⁽⁸⁾.

والملاحظ هنا أن المازني يرتد - في هذا التحليل - إلى نظرية حازم القرطاجني في التخييل. وهي تنهض إلى بنية ثلاثة قوامها المحاكاة والاستغراب والتعجب. وهذه البنية تستند - في نشأتها - إلى عاملين متلازمين: وصف أحوال الأمور المحركة إلى القول، ووصف أحوال المتحركين لها. فعند حازم القرطاجني أن «أحسن القول وأكمله ما اجتمع فيه وصف الحالين»⁽⁹⁾. ذلك أن «المعول عند حازم - في معالجة جهات

أصول التنظير الشعري

الشعر - على ما تعلق بها من الأحوال التي لها علاقة بالأغراض الإنسانية»⁽¹⁰⁾.

فبالمحاكاة يستوعب الشاعر كل ما يمكن أن يقع في محيط التجربة الإنسانية. ولكن - مع ذلك - تنهض المسافة بين الهيئة التي عليها أشياء العالم في واقعها، وبين الهيئة التي تكون عليها في ذهن المبدع.

ذلك أن الاستيعاب لا يخلو من دلالة ذاتية فتصبح معانٍ الأشياء وعيًا ذاتيًّا بها، من خلال سجف الأنما المتكلم وتلافيفه.

وهنا يتنزل الاستفراط باعتباره استشعارًا - من لدن المقرب - للمفارقة بين ما عهده من وصف الأشياء، وبين ما تُرى عليه هذه الأشياء في ذهن المبدع. وأية ذلك «أن النفس - إذا خَيَلَ لها في الشيءِ ما لم يكن معهودًا من أمر معجب في مثله - وجدت من استفراط ما خَيَلَ لها مما لم تتعهده في الشيءِ ما يجده المستطرف لرؤيته ما لم يكن أبصره قبل»⁽¹¹⁾.

فغاية الوعي بالعالم عبر الوجودان - وذلك هي اللحظة المسماة بالمحاكاة عند حازم - إنما هي التأثير في المتلقى بوجهه من الوجه، وحمله على الانتباه إلى ناحية ما في المعنى. وهذا هو المفهوم المؤدي إلى الاستفراط. «أما التعجب [عند حازم] فإنه مرتبط بلون من المفاجأة السارة لا تفارق الاستفراط وتنصل بما يستشعره المتلقى من تحويل - يسير أو غير يسير - في الأشياء الموجودة في الأعيان. ومن خواص الإنسان - فيما يقول ابن سينا - إنه يتبع إدراكه للأشياء النادرة انفعال يسمى التعجب»⁽¹²⁾.

فإذا كانت المحاكاة خلقًا للأشياء في الذات، وإذا كان الاستفراط لدى المتلقى فهماً لذاتية الإدراك عند الباب، فإن التعجب التذاذ - من جانب المتلقى - بذاتية هذا الإدراك.. هو تحول لفعل الخلق لدى الباب إلى نشوة فهم لدى المتلقى.

فالقول الشعري - لنعود إلى القضية الأم - يغدو علاقة جدل

متداول بين الفكر والإحساس أو حركة امتزاج ثلاثي بين القائل - وهو مصدر الشعر - وبين المثلقي - وهو موضع التأثير - وبين الكون - وهو موضوع التأثير.

هكذا، تقوم جسور التواصل بين البعد الذاتي - في القول الشعري - وبين البعد الإنساني المطلق، فيغدو هذا القول ترجمة عن الهواجس والأحلام الإنسانية المشتركة، حتى وإن بدت الفنائية طافحة - للوهلة الأولى - في الفعل الشعري. ولكن تراشح البعدين لا يهمّش قيمة البعد الفنائي الذاتي، فهو المنطلق الأساسي في بناء الفعل الشعري. وهو ما يميز الشعر، والا غدا كل الكلام - أيًّا تكون درجة غنائি�ته وإيفاله الوجوداني - كلاماً شعرياً، وليس إلى ذلك من سبيل.

لذلك، كان الجانب الذاتي - في الأقاويل الشعرية - يجعلها «أشد الأقاويل تحريكاً للنفوس، لأنها أشد إفصاحاً عمّا به علقة الأغراض الإنسانية»، فيما يرى حازم القرطاجاني⁽¹³⁾.

ولذلك أيضاً، كان «لا بد في الشعر - فيما يرى المازني - من عاطفة يفضي بها إليك الشاعر، ويستريح أو يحركها في نفسه ويستثيرك». وإذا كان هذا هكذا، فقد طرح من الشعر كل ما هو (نشرى) في تأثيره، أو ما كان في جملته عبارة عن (قائمة) ليس فيها عاطفة، ولا هو مما يوقظ عواطف القارئ ويحرّك نفسه ويستفزّها مثل شعر الحوادث اليومية»⁽¹⁴⁾.

وبذلك، ينخرط الشعر في فعل التخييل الحقيقي. فلما كانت المحاكاة تجسيداً لواقع العالم على ذات المبدع الشعري، أصبحت هذه المحاكاة الشعرية نقلأً متميّزاً - منفرداً ذاتياً - لما يدور في الكون من وقائع، ولذلك فضلاً عن كون هذه المحاكاة تعد تشكيلًا طارئاً لمعطياته عبر الذات المتخيلة. ذاك هو التخييل. أما التخييل فتأثير في المثلقي بالتخيل. ولا يكون ذلك إلا بإحاطة التخييل بكلّ مستويات الخيال في النص ومختلف مراتبها ومشاربها والإلام بها دفعة واحدة. إن هذه النظرة

أصول التنظير الشعري

الشاملة إلى وقائع الكون من خلال الاستيعاب الذاتي الفنائي، هي وحدتها الكفيلة بتقديم موقف كوني يحمل المتلقي على الانتباه إليه بقرائين نصية معينة. أما الإحاطة الجزئية والمنقوصة فقصاصرة عن التأثير في المتلقي، لأن الشعر رؤية كونية قبل كل شيء، وليس هو شتاتاً من المواقف. فالأنماك يكتنل ولا ينظر إلى الأشياء في غنايتها من زاوية دون أخرى. والا يكن ذلك، تتعدم الرؤية الكونية في الشعر ويفدو مواقف وشدارات متاثرة وينتفي دوره الوظيفي. يقول خليل أبو جهجة حول نشأة التجربة الشعرية: «أما عناصر التجربة، فليست مجموعة من الأفكار المبعثرة، المفككة، التي يعمد الشاعر إلى إفراغها في قوالب وجاذبية من الشعر، إنما هي صورة متكاملة، متassقة، تتعاون أجزاؤها في التعبير عن حالة أحسها الشاعر وعانياها وفكر بها. وتنصهر في هذه العملية التعبيرية، الانفعالات والأفكار والأخيلة، والإيقاعات الموسيقية، وتتولد هذه العناصر في ذات الشاعر، التي تشهد تجربة عميقة من بداية العملية الشعرية حتى نهايتها»⁽¹⁵⁾.

ذلك أن فعل التخييل - كما يرى «كولردرج» - هو القوة الإدراكية المؤلفة والجامعة بين الصور، والناقلة لها من الشتات إلى التوحد. فالخيال - بهذا المعنى - إعادة صياغة لأشياء العالم وفق نسق علاقي جديد، وليس إنشاء عالم جديد. وشرط هذه الصياغة، أن تكون وفق أنماط لم يتعدوها الحس من قبل، ولا استشعرها المبدع في نفسه سالفاً. وهنا تأتي الطرافه والاستطراف والاستغراب الذي أسلفنا الحديث في شأنه. وهو لا يتم إلا بشرط ما يمكن أن نصلح عليه بالإضاء، أي حديث النفس المنشئ إلى النفس المنشئ لها ، وهذا الإضاء هو في الأخير ضرب من التوحد الصوتي، حين ينصلح الصوتان المتميزان في الأصل، ويخرجان من المتش إلى الوحد.

شعر البنية وشعر التأثير في علاقتهما بالوزن:

يميز المازني تمييزاً دقيقاً بين الكلام الذي هو شعر في بنيته، وبين

الكلام الذي هو نشر في الأصل، ولكنه شعر في تأثيره، رافضاً - في هذا المعنى - ما ي قوله المولحي: «ويوجد الشعر في المنثور كما يوجد في النظوم، إذا أحدث تأثيراً في النفس. ومثل ذلك ما تراه في كلام الأعرابي، وقد سُئل عن مقدار غرامه بصاحبه فقال: «إني لأرى القمر على جدارها أحسن منه على جدران الناس». ويكقول الآخر: «ما زلت أريها القمر حتى إذ غاب أرتقيه»⁽¹⁶⁾.

فهذا الكلام «عند المازني» نثر شبيه بالشعر في تأثيره، ولكنه ليس بـشعر. فقد تقلب عليه الروح الخيالية ولكنه يفتقر إلى الجسم الموسيقي. فكما لا تصوّر بلا ألوان، كذلك لا شعر إلا بالوزن. ويستشهد المازني - على ذلك - بكلام الفيلسوف الألماني «هيجل»: «الوزن أول ما يستوحيه الشعر ولعله ألزم مما عداه»⁽¹⁷⁾. ويوجّل المازني في التجريد بإلقاء الضوء على النشاط التعبيري لدى الإنسان منذ العهود السحرية، فينتهي إلى أن الشاعر يستشعر الخفة بعد أن ينظم إحساسه شعراً، وتتدفق عواطفه وزناً، إذ «لم تزل العواطف العميقه الطويلة الأجل - مذ كان الإنسان - تبغي لها مخرجاً، وتتطلب لغة موزونة. وكلّما كان الإحساس أعمق، كان الوزن أظهر وأوضح وأوقع»⁽¹⁸⁾.

ولا مناص من أن نلاحظ - على هذا النطاق - أن استشعار الخفة ليس مقتصرًا على المنشئ وحده، إنما هو يمتد إلى القارئ - أو قل إلى السامع - في تكامل وظيفي يجعل الوزن مفتاح الإفراز التعبيري عند المنشئ، ومفتاح ما استغلق واستعصى من الفهم عند مقبل الشعر أيضاً. فكأنما الوزن خيط رابط بين طرفي العلاقة الخطابية. وكأنما هو صمام الأمان الضامن لأنقاد الميثاق الشعري بين الطرفين، بدليل حديث المازني عن الوزن يكون «أظهر وأوضح وأوقع» والمقصود بهذا الواقع هو ما ينطبع في نفس القارئ من آثار تجعله منساقاً لسلطة الشاعر.

ولعل المازني متاثر - في هذا الموقف - برأي ابن طباطبا فيما يحدّثه الوزن الشعري في نفس القارئ - أو السامع - مع طرب ونشوة

أصول التنظير الشعري

وَجَذَلْ تِيسِّرٌ عَلَيْهِمَا سَبِيلُ الْفَهْمِ وَالْتَّمَثِيلِ. قَالَ أَبْنُ طَبَاطِبَا: «وَعِيَارُ الشِّعْرِ أَنْ يُورَدَ عَلَى الْفَهْمِ الثَّاقِبِ، فَمَا قَبِيلَهُ وَاصْطِفَاهُ فَهُوَ وَافٍ، وَمَا مَجَّهُ وَنَفَاهُ، فَهُوَ نَاقِصٌ. وَالْعُلَةُ فِي قَبْوِ الْفَهْمِ النَّاقِدِ لِلشِّعْرِ الْحَسَنِ الَّذِي يَرُدُّ عَلَيْهِ وَنَفِيَهُ لِلْقَبِيجِ مِنْهُ وَاهْتَزَازِهِ لَمَّا يَقْبِلُهُ وَتَكَرَّرَهُ لَمَّا يَنْفِيَهُ، أَنْ كُلُّ حَاسَةٍ مِنْ حَوَاسِنِ الْبَدْنِ، إِنَّمَا تَتَقْبِلُ مَا يَتَصَلُّ بِهَا مَا طَبَعَتْ لَهُ إِذَا كَانَ وَرَوْدَهَا عَلَيْهَا لَطِيفًا بِاعْتِلَالٍ لَا جُورَ فِيهِ... وَالنَّفْسُ تَسْكُنُ إِلَى كُلِّ مَا وَافَقَ هُوَا وَتَقْلُقُ مَا يَخَالِفُهُ، وَلَهَا أَحْوَالٌ تَتَصَرُّفُ بِهَا. إِذَا وَرَدَ عَلَيْهَا فِي حَالَةٍ مِنْ حَالَاتِهِ مَا يَوَافِقُهَا اهْتَزَزَ لَهُ وَحَدَّثَتْ لَهَا أَرِيحَيْةٌ وَطَرَبٌ، إِذَا وَرَدَ عَلَيْهَا مَا يَخَالِفُهَا قَلَّتْ وَاسْتَوْحَشَتْ»⁽¹⁹⁾.

على أن شبكة الإفهام تمتد - عند ابن طباطبا - ليتسع نسيجها لاعتدال التركيب وعذوبة اللفظ يشاركان الوزن وظيفة إطراب الفهم، وكأنما هو يؤسس بذلك لمفهوم النص الذي يرتقي بالعناصر المنعزلة إلى مستوى الجمع التأليفي الكلي. لذلك يقول بن طباطبا: «وَلِلشِّعْرِ الْمَوْزُونِ إِيقَاعٌ يُطَربُ الْفَهْمَ لِصَوَابِهِ، وَمَا يَرُدُّ عَلَيْهِ مِنْ حَسَنٍ تَرْكِيبِهِ وَاعْتِدَالِ أَجْزَائِهِ. إِذَا اجْتَمَعَ لِلْفَهْمِ - مَعَ صِحَّةِ وَزْنِ الشِّعْرِ - صِحَّةُ الْمَعْنَى وَعَذُوبَةُ الْلُّفْظِ، فَصَنَفَ مَسْمُومَهُ وَمَعْقُولَهُ مِنَ الْكَدْرِ، ثُمَّ قَبُولُهُ وَاشْتِمَالُهُ عَلَيْهِ. وَإِنْ نَقَصَ جُزْءٌ مِنْ أَجْزَائِهِ الَّتِي يَعْمَلُ بِهَا، وَهِيَ اعْتِدَالُ الْوَزْنِ وَصَوَابُ الْمَعْنَى وَحَسَنُ الْأَلْفَاظِ، كَانَ إِنْكَارُ الْفَهْمِ إِيَّاهُ عَلَى قَدْرِ نَقَصَانِ أَجْزَائِهِ. وَمَثَلُ ذَلِكَ الْفَنَاءُ الْمَطَربُ الَّذِي يَتَضَاعِفُ لَهُ طَرَبُ مَسْتَمِعِهِ الْمُتَفَهِّمِ لِعَنَاهُ وَلِفَظِهِ مَعَ طَيْبِ الْحَانَةِ. فَأَمَّا الْمُقْتَسِرُ عَلَى طَيْبِ الْحَانَةِ مِنْهُ دُونَ مَا سَوَاهُ، فَنَاقِصٌ الْطَّرَبُ. وَهَذِهِ حَالُ الْفَهْمِ فِيمَا يَرُدُّ مِنَ الشِّعْرِ الْمَوْزُونِ مَفْهُومًا أَوْ مَجْهُولًا»⁽²⁰⁾.

اقتران الوزن بالعاطفة:

من مقومات عناصر النظرة الشعرية عند المازني، نلاحظ اقتران

الوزن بالعاطفة لديه. وهو اقتران يتم بين الوزن وبين الحالات الشعرية التي يكون عليها الأنا الفنائي، حين ممارسته فعل الكتابة الشعرية.

فالمعلوم أن الشاعر «وهذا من مسلمات إنشائية الشعر» لا يمكن أن ينظم شعراً إلا إذا عاش حالة شعرية واقعية أو متقمصة في الخيال. فهي لازمة في كلا الحالين. ذا هو المقام التلفظي الذي ينشأ فيه المخاض الشعري. وهذه الحالة قد تتعورها نتوءات احتداد حيناً، ولحظات تراجع وارتقاء حيناً آخر. فالشاعر الفذ هو الذي يرسم بالكلمات إيقاعات ذاته، يجسمها في آن إيقاعاً موسيقياً، أو وزناً - على الأقل - كما يرى المازني.

لذلك، يكون الإيقاع الشعري الموسيقي معايضاً بالضرورة للإيقاع الذاتي الفنائي، فلا فكاك بينهما. وأحدهما ظل ملازم للأخر.

فإذا كان المازني قد انتبه إلى هذا التحبيث، فإن ذلك معزو - في تقديرنا - إلى وعيه الحاد بفعل الكتابة الشعرية، من غير أن يوغل في تفسير ذلك وتعليقه بالتنظير التجريدي، إنما هو يدركه بالفطرة.

ومن عجب أن يعتبر المازني بالوزن منظوراً إليه في معناه العام المتسع، دون أن يقصر الحديث على الوزن العروضي. إنه بذلك يكون قد حقق هدفين معرفيين أساسيين: هو ينظر إلى الوزن من جهة كونه جوهراً لا من جهة كونه بناء متشكلاً، ثم هو يفتح أفق الوزن من نحو مناطق أرحب تضم الوزن العروضي وغيره، فإذا بالحديث عن الوزن ينقلب إلى حديث عن الإيقاع في معناه الجامع. ومن أدرانا أن الإيقاع الذي نقصد - لا بل يقصد - لا يكون منفتحاً على ما نسميه اليوم بالإيقاع مجرد أي ذاك الذي يُدرك ذهناً، لا أذناً، ويتشكل وفق التطور الحاصل في مسالك أبنية المعنى، من توازن وجاذبية وثنائية وانفتاح وإنفلاق وتجمع هرمي وتناظر، وغير ذلك من أبنية إنتاج المعنى. يقول المازني في سياق حديثه عن الوزن وتشميته لقيمتها الجوهرية الأساسية، بعيداً عن فعل التشكيل والتجسيد -:

أصول التنظير الشعري

فالوزن ضروري في الشعر، وليس هو بالشيء المصلطح عليه، ولكنه جوهرى لابد منه. وإن شئت فقل هو جثمان الشعر. وليس يكفي أن تدعوه ثواباً يخلمه الشاعر على معانيه، فتشير بذلك على أنه شيء منفصل عن الشعر، لأن الإنسان لم يخترع الوزن ولا القافية ولكنها نشأ منه. ولا شعر إلا بهما، وبالوزن على الأقل، قال «بيتهموفن»: «النغم حياة الشعر الحسية». ألا ترى كيف أن ما تحتويه القصيدة من معانٍ الروح يصير شعوراً حسياً بالنغم؟⁽²¹⁾.

وتسترعى اهتمامنا - في كلام المازنى متحدثاً عن الوزن - عبارة ليس هو بالشيء المصلطح عليه. وليس ذلك - من قبل المازنى - تهريباً من تعريف الوزن ، بل الموقف أعمق من ذلك - فيما نرى - إذ الوزن الذى لا يصطلاح عليه، إنما هو يتتجاوز الوزن العروضي المألوف ليضحى جاماً لكل ضروب الإيقاع. هو إذاً الوزن الحر الخارج عن حدود المؤسسة وغير المعلوم الحد. هو هامش التعبير الحر - مثلما يلاحظ ذلك «هنرى مشونيك»⁽²²⁾ - يوفره الخطاب للمنشئ يقول ما يشاء متوطناً التعميم الدلالية لإبلاغ المحظور والمسكوت عنه، مثلاً يتوطأ التعميم الدلالية عبر ضرب المجاز البلاغى ، بل لعل الإيقاع عند «مشونيك» أبلغ من المجاز البلاغى، فهو قد محض الإيقاع للدلالة دون سائر العلامات اللغوية. وهو القائل «الإيقاع هو المعنى».

فمسالك الإيقاع غير المقيد، تستمد وجاهتها من وجودها الخطابى خارج الأطر العلامية المعلومة، إلى درجة أن مسالك الإيقاع تلك تغدو هي حمالة المعنى من غير أن يكون لها وجود قبلي في ذهن الشاعر المبدع. نحن إذاً إزاء بنية ثلاثة متماسكة الأطراف قوامها الإيقاع الذاتى، فالإيقاع الشعري الموسيقى، فالتخيل.

إن الإيقاع الذاتى تصوير لحركة الأنماط الفنائى وتموجاتها عبر تجربة معايشة اللحظة الشعرية. والإيقاع الشعري الموسيقى هو مجمل القنوات

التفعيمية التي تجسد حركة الذات، أياً تكون طبيعة التنفييم، سواءً أكان حسياً مدركاً بالأذن أم مجرداً مدركاً بالذهن. والتخيل هو الحصيلة الدلالية المترتبة على تفاعل إيقاع الذات وإيقاع موسيقى الشعر.

فليس التخييل - بهذا المعنى الوارد في رؤية المازني الشعرية - إعادة إنتاج لأشياء الواقع في الذهن. فهذا التعريف الذي نبطله وتنفيه عن الشعر، فقد ينطبق على التخييل القصصي، وعلى التخييل النثري عموماً. إنما التخييل الشعري الذي نقصد هو ارتسام للامح الشهود الذي تستطعنه الذات الفنائية في عالم الأحلام، وذلك من خلال تجربة المخاض الشعري مجسدة في ضروب الإيقاع. ولابد من أن نلاحظ في هذا السياق القرابة الدلالية بين تخيلين:

- التخييل بما هو نقل للمتخيل من حيز المنشئ إلى حيز المتقبل قصد التأثير فيه على نحو مدروس. وهذا المفهوم الذي أسلفنا الحديث في شأنه قد اقتبسه المازني من نظرية حازم في الشعر.

- والتخيل الذي نحن بصدده هنا أى ذاك الذي عرّفناه بكونه الحصيلة المترتبة على تفاعل إيقاع الذات وإيقاع موسيقى الشعر، وهو تفاعل هدفه التأثير في القارئ.

وهذا المفهوم معاصر، وقد انتبه إليه المازني لماً قبل أن يبلوره «هنري مشونيك»، نقول ذلك دون شطط أو انحياز أو تعصب مخل بالروح العلمية، لأن المازني لم يقترح نظرية متكاملة في الشعر.

والحق أن ثمة قرابة بين المفهومين، إذ تمثل نقطة اشتراكهما في أن كليهما يعرض عن اعتبار التخييل مجرد إعادة صياغة لأشياء الواقع، إنما هو يتتجاوز البنية الذهنية المجردة لكون بنية وجدانية نابعة من صميم التفاعل بين الأنما والكون. فبساطة نقول إن التخييل - بمفهوم حازم - استيعاب حالم وإن تحريفه للكون، والتخيل - بمفهوم المازني - رصد لإحساس الذات الوجداني من خلال قنوات الإيقاع.

أصول التنظير الشعري

ثم إن نقطة التقاطع الأخرى هي في كون التخييل يمر في الحالين بالحظتين: الأولى استيعابية وتحصّن المنشئ، والثانية تأثيرية ولها علقة بالقبل.

فالذات الفنائية تنفتح - أثناء تجربة المخاض هذه - على عوالم الحلم واللذة والاشتياق - بالمفهوم الصوفي لهذه الكلمة - والخصوصية الثرة. وهي كلها عوالم تهض بديلاً عن الكون المتدهور المتبدلي.

فيمكننا أن نعرّف التخييل - وفقاً لهذا التصور الأزدواجي - بكونه مجموعة حالات شعورية مختلفة، تتدال على الذات الفنائية الساعية إلى نحت الكيان عبر عنها مسالك الإيقاع.

فلا نرى ضرورة للفصل بين فعل الإيقاع وفعل التخييل في الشعر. فهناك ضرب من التلازم الوثيق والمحايثة الواجبة بين هذين المكونين المشيدين لكيان الشعر وجثمانه - كما يقول المازني - وكنا قد أسلفنا الحديث في هذا أعلى.

ولعل هذا التلازم هو الذي يؤدي إلى تجاوز نقيصة تمييز الشعر من النثر على أساس حضور الوزن أو عدمه. فالوزن سمة إيقاعية ملزمة للشعر والنثر معاً. ونستحضر هنا مثلاً ظاهرة التوازن والإزدواج السجعي في الرسائل، لنفهم أن بنية النثر قد تقتضي أيضاً الوزن مكوناً حتمياً. إنما يتميز الشعر من النثر بهذا التلازم الثلاثي بين الإيقاع وبناء الذات وتحصيل الدلالة. وذاك هو ما حدا بالمازني - وإن لم يتعقب دراسة علاقة الإيقاع بالتخيل - إلى القول الآتي: «فليس الشعر كما يقول «ورديزوروث» نقىض النثر. كلاً كذلك ليس الحيوان نقىض النبات، ولكن بينهما - على ذلك - فرقاً عضوياً لا سبيل إلى إغفاله، وليس النظم مرادفاً للشعر، ولكن الوزن - على هذا - جثمانه الذي لابد منه، ولا غنى عنه. وقد يكون النثر شعرياً جائشاً بالعواطف، ولكنه ليس شعراً. ولابد من تفهم ذلك، فإن فيه الحد بين الشعر وبين غيره من فنون الكلام»⁽²³⁾.

ونفهم من ذلك، أن العاطفة الملاحوظة في النثر، وما يترتب عليها من انفعال للذات - وهي بصدق البناء - لا قيمة لها. وهي - إذ تتجرد من هذه القيمة - لا تكون ذات صلة بالإيقاع والمعنى. ومن ثمة، فإن النثر مخالف للشعر من جهة دور العاطفة، فهي جوهر في الشعر. وهي ذات وظيفة مختلفة - رغم جيشانها - في النثر. فقد تكون العاطفة في النثر وسيلة تأثير في القارئ واستدرار لتعاطفه ودموعه، كما يحدث في الروايات والمسرحيات العاطفية والتراجيدية.

النص الشعري بين القيمتين الذاتية والتأثيرية:

لا يغفل المازني عن الربط بين قيمة النص الشعري الذاتية وقيمة التأثيرية. فإذا كان امتياز الشعر بالتأثير في المتلقي، فليس لشاعر فضل «إلا بسهولة مدخل كلامه على النفس، وسرعة استيلائه على هواها، ونيله الحظ الأوفر من ميلها». وإنما يلائم الشاعر بين أطراف كلامه، ويساوق بين أغراضه، وبيني بعضها على بعض، ويجعل هذا بسبب من ذاك ، لتكون عبارته أفعى باللب، وأملك للسمع والقلب، وأبلغ في التأثير»⁽²⁴⁾.

فليست مزية الشعر في أنه أكثر تأثراً من غيره، بل المزية في قدرته على إيلاج المعنى ذهن القارئ.

وهذا التحابث بين فعل الكتابة وتأثيرها في المتلقي، يعيينا إحالة مزدوجة: هو يستحضر في أذهاننا ما نسميه اليوم بالتفاعل بين جمالية النص وجمالية التقبل، عندما بأن الثانية تُعد ركيزة أساسية في إنشاء الأولى ، وفقاً لما انتهت إليه أبحاث مدرسة التلقي الحديث، حتى إن «بارت» يحدثنَا عن متنة النص التي تستحيل إلى لذة حينما يجتلي القارئ بنية النص الدلالية العميقه انطلاقاً من علاماتها النصية الجمالية.

وهذا التحابث الذي أسلفنا في شأنه الحديث، يرجعنا - من ناحية أخرى - إلى المكانة التي ييوئها عبدالقاهر الجرجاني المتقبّل في حياة أدبية النص وإنعام علاقات الجمال فيه.

أصول التنظير الشعري

ففي النظم، تداعى الحدود المسيطرة لمعنى اللفظة المستقلة عن التركيب. وحينها فقط تجد الاستعارة المجال السانح لنفعل فعلها، فـ«من خصائصها التي تذكر بها - وهي عنوان مناقبها - أنها تعطيك الكثير من المعاني باليسir من اللفظ، حتى تخرج من الصداقة الواحدة عدة من الدرر، وتجيء من الفصن الواحد أنواعاً من الثمر»⁽²⁵⁾.

وفي النّظم كذلك، تتهاوى العلاقة بين الدال والمدلول، وتعتمل عناصر التأسيس المتضامنة الكلية لتشيّن نضيداً من العلاقات. وبذلك يُفعّل النص، بخروجه عن أن يكون شتاتاً من الكلمات، ليغدو كياناً معبراً عن موقف من الكون ومؤثراً في المثلقي.

إن اللغة الأدبية عموماً والشعرية خصوصاً - إذ تقع في حيز النّظم - بمفهوم عبدالقاهر الجرجاني - إنما هي تكشف عن طاقاتها الشعرية والجمالية، سواء أكان ذلك في التأثر، في الشجو أم الإشجاء.

فليس النص الشعري ضمامة أشكال زخرفية، إنما هو بنية استعارية شاملة يقتضيها النظم اقتضاء. وهو أيضاً حالة مخاض نفسي ووجوداني تتأسس على قيمتي التأثر والتأثير⁽²⁶⁾.

إذا كان المازني يربط بين جماليتي النص والتقبل - إذ تكون العبارة «أفعل باللب وأملك للسمع والقلب وأبلغ في التأثير» - فإنما هو يصرف إلينا قول الجرجاني «واعلم أن من شأن العبارة أنك كلما زدت إرادتك التشبيه إخفاءً، ازدادت الاستعارة حسناً، حتى إنك أغرب ما تكون إذا كان الكلام قد أله تأليفاً إذن أردت أن تفصح فيه بالتشبيه، خرجمت إلى شيء تعافه النفس ويلفظه السمع»⁽²⁷⁾.

فالاستعارة إذن آلية محكومة بالنظم. وتحتكم في الآن نفسه إلى المتقبل يستقىده منها ليتأكد المعنى لديه، أو يتعدد فهمه بقرينة فتحقق مشروعية الاستعارة نفسها بعد فعلها في السامع. وهذا معنى قول أبي هلال العسكري: «الاستعارة نقل العبارة عن موضع استعمالها في أصل

اللغة إلى غيره لفرضه. وذلك الفرض إما أن يكون شرح المعنى وفضل الإبارة عنه، أو تأكيده والبالغة فيه، أو الإشارة إليه بالقليل من اللفظ أو لحسن المعرض الذي يبرز فيه. وهذه الأوصاف موجودة في الاستعارة المصيبة. ولو لا أن الاستعارة تتضمن ما لا تتضمنه الحقيقة من زيادة فائدة، وكانت الحقيقة أولى منها استعمالاً⁽²⁸⁾.

الفموض الشعري:

إن براعة اللفظة الشعرية ليست معدودة - عند المازني - شرطاً ضرورياً للتاثير في المتلقى. إنما شرطها الأساسي هو الإبارة والوضوح. ولذلك يرفض المازني «الفموض الشعري» معتبراً إياه عيباً في الشعر، ذلك «لأن الكلام مجعل للإبارة عن الأغراض التي في النفوس، وإذا كان كذلك، وجب أن يتغير من اللفظ ما كان أقرب إلى الدلالة على المراد وأوضح في الإبارة عن المعنى المطلوب ولم يكن مستكراً المطلع على الأذن، مستنكر المورد على النفس، حتى يتآبى بغرابته في اللفظ عن الإدراك، أو يتمتع بتعويص معناه عن التبيين»⁽²⁹⁾.

فكأننا بالفموض الذي يقصد المازني غموض المعنى أو هو غموض اللفظ الذي يترتب عليه تعدد تأويلي. ذلك أن الشعر عنده يتحمل وظيفة أخلاقية دقيقة، «فما كان أقرب في تصوير المعاني وأظهر في كشفها لفهم وكان مع ذلك أحكم في الإبارة عن المراد، وأشد تحقيقاً في الإيضاح عن الطلب، وأعجب في وضعه، وأرقى في تصرفه، وأبرع في نظمه كان أولى وأحق أن يكون مؤثراً»⁽³⁰⁾.

لذلك نعتقد - ونحن نقرأ الفموض الشعري عند المازني من هذا الموقع - أن هذا الفموض يقترب عنده بثنائية التخييل والتخييل، وهو مصطلحان نقبسهما عن حازم القرطاجي في تصوره للشعر.

إن الكلمة الشعرية - عند المازني - تغمض وتستعصي على الفهم

أصول التنظير الشعري

إلى الحد الذي لا يفقدها فاعليتها ويضمن جدواها، ويصبح الفموض آنذاك تخيلاً أي فعل محاكاة للعالم في تشكيله، فيما يصبح التأثير تخيلاً.

لنا أن نفهم الفموض إذن بمعنى الاستيعاب التخييلي للكون، لأن محاكاة الكون حرفيًا غير جائزة حينما تقل أشياء العالم وأحداثه ووقائعه إلى كلمات. فالاستيعاب التخييلي ينأى - بطبيعة - وهذا معروف منذ أرسطو الذي أقر أن مجرد إطلاق الأسماء على الأشياء تأويل لها أي تحريف وتخيل - الاستيعاب التخييلي ينأى بطبعه عن المرجع الواقعي وإن بحاته الفموض حتمياً، فلا يكون الفموض. بمعنى التعنيف أو الإغماض إنما هو المسافة القائمة بين العالم وترجمته إلى كلمات [لذلك ينفي منظرو الواقعية في الأدب اليوم، ومنهم «فيليب هامون» قدرة اللغة على محاكاة العالم نظراً إلى اختلاف طبيعة كل منهما، فاللغة لا تحاكي إلا نفسها. أما محاكاتها للعالم فخون له].

أما معنى التخييل، فيُفهم بمعنى العنصر المصاحب للتخييل، ويكون هذا العنصر ذا تأثير في المتلقى.

وفي تقديرنا أن المازني يرتد في هذا التصور - بشعور منه أو من غيره، فتلك مسألة حسمها منظرو التناص إذا اعتبروا أن كل نص لا يكتبه إلا وهو يستحضر واعياً أو غير واع نصاً سابقاً له - يرتد المازني إذا إلى حازم القرطاجي في فهم الظاهرة التخييلية فهو القائل: «والخييل أن تمثل للسامع من لفظ الشاعر المخيل أو معانيه أو أسلوبه ونظامه وتقوم في خياله صورة أو صور ينفع لتخييلها وتصورها أو تصوّر شيء آخر بها انفعالاً في غير رؤية إلى جهة من الانبساط أو الانقباض»⁽³¹⁾.

والمازني - بذلك - يلجم بنا مناخات معرفية عميقة لا تكتفي بوصف الشعر في صورته الشكلية، إذ يعتبره رواد الشعرية - قديماً وحديثاً في الأعم الأغلب - وزناً وتخيلاً.

إنما المازني يرى الشعر ميثاًقاً بين وجdan الشاعر وكيان المثلقي، أي هو وظيفة كونية بانية فاعلة في صلب التاريخ وليس هو كينونة تاريخانية (أى تقع على هامش الفعل التاريخي أى لا تاريخية) وتغفل عن وقائع العالم ولا تتفد إليها بالتأثير والتوصيب والتعديل.

إن للشعر وظيفة «دولية» كما نقول اليوم بلغة الناهج النقدية العصرية، أي إنه كلام إنجازي يغير - ما إن يفووه به الشاعر ويتلقاء المقبول - نمط العلاقات القائمة في الكون. فليس فعل التأثير لاحقاً بفعل الإنشاء، إنما هما متحاثان. فكأنما الشعر - بطبيعته - يغير ما بالكون دون أن يقصد. إن الشعر هو أصل التعبير الإنساني - كما يقول الفيلسوف الألماني «مارتن هайдنغر» - فبه يُعرف الكون جوهراً، وبه تُعرف اللغة ولا يُعرف هو باللغة.

إن الشعر بمثابة التعبير التلقائي الفطري، يعبر عن العالم كما هو، هو العود بالعالم إلى أصوله ووجوده البديهي من قبل أن تدنسه يد الخلقة. وهذه الصفة تجعله جوهراً نافذاً إنجازياً في النظام العلaciي السائد في الكون. وعبيضاً يحاول بعض النقاد إخراجه من هذه الدائرة الأنطولوجية، بعد إلصاق نعوت التفاهة والتقوّع والأنانية والاستقالة به. فذلك مدحوض بحكم طبيعة الشعر وجوهره، يدافعان عن وجوده ووظيفته وشرعنته الكونية دفاعاً تلقائياً.

إن الشعر - عند المازني رؤية كونية جامحة تتطبع معالها في الذات فتخرج من الوجود النظري إلى حيز الوجود الفعلي، لتوثر في الآخر الذي هو جزء من الكون. فالعملية الشعرية إذاً مسلك انعكاسي: تطلق من الكون ثم تعود إليه، ووجدان الشاعر في هذا المسلك طرف وسيط.

ولهذا، يقول المازني: «فقد تبلغ بالعبارة الجارية الحافة ما لا تبلغه بالكلام المفوف، بل قد يكون التائق - إذا أسرف فيه الشاعر أو الكاتب، أو جهل مواضعه وأخطأ مواقعه أو تكفل له على غير حاجة إليه - حائلاً بينه وبين ما يريد من نفس القارئ»⁽³²⁾. ثم يتبع قائلاً: «بل فضيلة التأثير

أصول التنظير الشعري

راجعة أيضاً - وفي الغالب - إلى شعور جم وإحساس قوي بما يجري في الخاطر ويجيش في الصدر وإلى القدرة على إبراز ذلك في أحسن حاله⁽³³⁾ ويضيف «ذلك أن السرور واللذة الحاصلين من الشعر إحدى غaiاته ولا ريب، لأنه إذا لم تحصل المتعة فقد ضاع فعله وصار كأنه لم يكن، ولكنها ليست الغاية الفصوى، وإنما نتج هذا الخلط من الجهل وعجز الذهن عن التفكير الصحيح»⁽³⁴⁾.

فكأنما الشاعر - والعبرة للمازني - «نبي عصره»، يسمو بمجتمعه إلى مزيد من الرقي الفكري. وعلى ذلك يستشهد المازني بقول «سکوت»: «لا تجد شعباً - مهما بلغ من استيحاشه وعنجهيته - لا يصنف إلى أغاني شعرائه وما تضمنت من أخبار آبائه وأجداده وشعرائهم ومبادئهم وأخلاقهم... وليس في الأرض من يُنكر فعل الشعر وتأثيره الأخلاقي»⁽³⁵⁾.

ومرة أخرى يظهر - في هذا المستوى من تصور الظاهرة الشعرية - تأثير حازم القرطاجي في المازني، إذ المقصود بالشعر عند حازم - كما يفهم ذلك جابر عصفور - «هو إنهاض النفوس إلى فعل شيء أو طلبه أو اعتقاده أو التخلّي عن فعله أو طلبه واعتقاده... إن نجاح الشعر مرتب بمدى العون الذي يقدمه إلى الإنسان في تجاوز مستوى الضرورة إلى مستويات أكثر سمواً تصل الإنسان بكل ما يجب أن يكون عليه باعتباره المخلوق الذي فضل الله على كثير من خلقه»⁽³⁶⁾.

إن الإبداع الشعري يغدو - بهذا المعنى - عملية خلق جديد للذات بقدر استيلاد الآخر استيلاداً مستمراً، لغاية سمو النفس مقارنة بالبدن.

وتصبح الفضيلة التي يدعو إليها الشاعر - من هذا المنظور - إيثاراً للنفس على البدن وإيثاراً للفير على النفس⁽³⁷⁾.

فيعتبر الشعر إذاً عملية تطهير نفسي وتعزيز تربية روحية غايتها ترويض الجسد لفائدة الروح. ولذلك نتحدث عن الاستيلاد. فليس هو عملية تدمير للبنية الجسدية أو الغريزية. إنما هو شأن توازن بين البعدين

الفاعلين. ويضرب المازني - في سياق تبيينه أن لذة الشعر ليست غاية القصوى بل إن غايتها القصوى هذه كامنة في وظيفته الكونية - مثلاً مفيداً يقيم في صلبه علاقة جدل حي بين الفناء الجسدي والفناء الروحي، فيقول: «ألا ترى أن المرء يأكل، ولا ترى مع هذا أحد يقول إن اللذة المستقادة من الطعام هي غاية الحاجة إليه، بل الناس جميعاً يعلمون أن الغاية من الطعام الصحة والقدرة على استخدام قوى الجسم، فكأنما أرادت الطبيعة أن تجعل من اللذة المكتسبة من الطعام شاحذاً لشهوته حتى يتم لها ما ت يريد ويستيسر ما قصدت إليه»⁽³⁸⁾.

فالشعر إذاً أعمق من المتعة الآنية العابرة، إنما هو حافز استيلادي نطاقه الفرد على التحكم في جسده لغاية السمو بروحه. هو يصيب مكامن الخلق، بما يجعله فعلاً بنائياً، لا مجرد حدث ذوقي وانطباعي.

يبدو إذاً القارئ الفطن (Lecteur averti) بمفهوم «تودوروف» حاضراً بكل ثقله في النص الشعري عند المازني. هو القارئ الذي يتوقعه المنشئ ويكتب له قصداً، مراعياً كفاءته النحوية - كما يرى ذلك «أمبرتو أكو» - وكفاءته المقامية⁽³⁹⁾ وقدرته على تفكيك شفرة الخطاب استكمالاً للمقصد الشعري وطلبه الأنما الفنائي إلى الآخر المتلقى، وإن لم يكن محدداً تحديداً تعيناً أو زمنياً أو جغرافياً.

مخاطبة الشاعر المدى الأقصى في الإنسان:

حينما نتحدث عن خلق جديد للإنسان عن طريق التأثير الشعري، فليس ذلك يعني إنشاء عدماً له انطلاقاً من لا شيء، لأن هذا الموقف استنقاصي تهجيئي. إنما نعني بالخلق الجديد، تحريك المقدرات الكامنة فيه، وفي ذلك اعتراف بأنها موجودة لدى السامع والمنشئ معاً. وتلك نظرة تثمينية إلى الإنسان تكرّس محوريته ومركزيته في الشعر وفي الوجود.

وفي تقديرنا، أن المازني انتبه إلى أن الشعر لا يمكن أن يخرج بحال من الأحوال عن هذه المركزية، ولا يكن، يغدو هذياناً وهراء.

أصول التنظير الشعري

يقول المازني: «وغایة الشعر أن يدخل في متناول الحس والعواطف والمدرکات، وكل ما له وجود في العقل، وأن يوقد الحواس الخامة، والمشاعر الراكدة وأن يملأ القلب ويشعر النفس كل ما تستطيع الطبيعة البشرية احتماله، وكل ما له قدرة على تحريكها وابتعاثها، وأن يدرب المرء على الاستمتاع بتذليل عظمة الجلال والأبد والحق، وأن يمثل ذلك للإحساس ويحضره للذهن... وأن يسد النقص في تجارب المرء، وأن يشير فيه تلك العواطف التي تجعل حوادث الحياة أشد تحريكاً له وتجعله أشد استعداداً لقبول المؤشرات على اختلاف أنواعها ودرجاتها، لأنه ليس للإنسان حاجة إلى التجريب الشخصي لتتحرك فيه هذه العواطف، بل حسبه ظاهر التجريب الذي يهيئه له الشعر»⁽⁴⁰⁾.

ليس هذا ببعيد - فيما نعتقد - عن موقف الفيلسوف الألماني «مارتن هайдلر» الذي يعتبر الشعر جوهر الحياة قادر على الإيصال إلى صميم الكون ومستكناهاته. فعنه - وقد ألمحنا إلى ذلك أعلاه - أن بالشعر تدرك معاني الكلمات قبل أن يدرك الشعر بالكلمات.

لذلك، تغدو الحالة الشعرية - وهي هنا متحولة ومترحة من المنشئ إلى المقبول - هي آلية معرفة الكون وينتفي أن تكون التجربة الوضعية أداة هذه المعرفة.

فالشعر إذاً جوهر الحياة ورحيلها، من جهة كونه ينبع بدليلاً عن تجربتها. وبغيره لا يوصل إلى الحياة. وإن هذا التصور الوارد عند المازني، نستطيع أن نسميه ببلوغ المدى الأقصى في الإنسان، وهو المدى الذي تتعقد عنده الذات من قيود الحال والزمان والمكان والنسبة عموماً، لتعانق عوالم الحلم والإطلاق. وثمة، تشعر بالنشوة الكبرى، نشوة الخلق المتجدد.

والشعر - حينما يلامس قضايا الواقع ويطرح إشكالياته، في لغة إحيائية، من غير أن يقدم لها حلول - إنما يُوقّي الابتذال والسطحية.

فالشعر - بهذا المعنى - لا يجسد الواقع من أجل التجسيم، إنما

هو يفعل ذلك طلباً للتجريد، أي لغاية بناء الذات المطلقة في كيان الإنسان.

إن الشعر الاجتماعي - وفقاً لهذا المنظور - ينصلح منطقياً وجدياً ضمن استراتيجية إنشاء الأنماط الكلية المطلقة، الذي يتتجاوز الأنماط الفردانية⁽⁴¹⁾ والأنا الجماعي. وكأنما الشعراء - في تعاقبهم وتناسفهم بعضهم من بعضهم الآخر، وتضامنهم من أجل إدراك هذا القصد - لا ينوون يشيدون بهذه الذات الكلية. فهم في ملحمة متواصلة بلا حد، حدها الوحيد الذي يأتي عليها، هو تنزّل البناء في نطاق الاجتماعية والنسبية الضيقة.

إن الشعر - وهذا مؤدي موقف المازني - هو صوت الحق الذي لا ينفك يجلي عبر الأزمان، ليتحفظ بالكلمات المتداخلة المسافرة معنى لنزلة الإنسان العاتية المستمرة في الخضم الكوني.

ويتخذ هذا الطرح - عند المازني - بعداً فلسفياً صارماً، يكشف عن عميق معرفته ببناء الإنسان النفسي والذهني. فهو يقول: «كان سواء على المرء أن تؤثر فيه الحقيقة الواقعية بالذات، أو يأتي التأثير من طريق آخر كالصور والرموز التي تمثل صفات هذه الحقيقة، فإن في طاقة الإنسان أن يصور لنفسه ما ليس له وجود، حتى يعود وكأن له جسماً يُحس ويُلمس». فسيّان عند الإنسان أن يؤثر في الشيء نفسه أو مثاله، لأنه يُحرّك عبر عوامل الفرح والحزن على كل حال... فكأنما هذه الرموز الشعرية اللسان المترجم - كما يقول «هوريّس» - عن الحقائق⁽⁴²⁾.

والظاهر، أن المازني يستقي هذه الرؤية الفلسفية إلى الشعر من معين غربي نسبياً، لأنّه يصرّح بعبارة واضحة برأي «هيجل» القائل: «حتى الدموع على الأحزان أعنوان، وحتى رموزها فيها للشجي سلوان، لأنّ الإنسان - إذا كطّه الحزن - تلمس مظهراً لذلك الألم الباطن، ولكن العبارة عن هذه الإحساسات بالألفاظ والصور والألحان أوقع في القلب، وألطف للنفس، وأروح للصدر»⁽⁴³⁾.

أصول التنظير الشعري

ولكن لا يذهب بنـا الـظن بـعيـداً فـتعـتبر المـرجع التـراثـي غـير حـاضـر في مـوقـف المـازـنـي هـنـا أـيـضاً - فـعدـم التـصرـح بـه لـا يـنـفي وـجـودـه الضـمنـي.

فـهـذـا حـازـم يـتـحدـث عـن وـظـيفـة الشـعـر - بـمـا هـو ظـلـ وـانـعـكـاسـ لـأـشـيـاء العـالـم وـوـقـائـه - وـعـن دـورـه فـي تـحـبـبـ أـشـيـاء العـالـم إـلـى النـفـس أو تـغـيـرـها منـها، وـتـقوـيـة اـنـفعـالـها بـهـا لـتـضـحـى وـسـيـلـة لـفـتـحـ حـقـيقـة الكـونـ، فـيـقـولـ:

«الـشـعـر كـلـام مـوزـون مـقـفـيـ، مـن شـأنـه أـن يـحـبـ إـلـى النـفـس مـا قـصـدـ تـحـبـبـه إـلـيـها وـيـكـرـهـ إـلـيـها مـا قـصـدـ تـكـرـيـهـ، لـتـحـمـلـ بـذـلـكـ عـلـى طـلـبـهـ أو الـهـرـبـ مـنـهـ، بـمـا يـضـمـنـ مـن حـسـنـ تـخـيـيلـ لـهـ وـمـحاـكـاةـ مـسـتـقـلـةـ بـنـفـسـهـاـ أو مـتـصـوـرـةـ بـحـسـنـ هـيـأـةـ تـأـلـيـفـ الـكـلـامـ، أـو قـوـةـ صـدـقـهـاـ وـقـوـةـ شـهـرـتـهـاـ أو بـمـجـمـوعـ ذـلـكـ. وـكـلـ ذـلـكـ يـتـأـكـدـ بـمـا يـقـتـرـنـ بـهـ مـن إـغـرـابـ، فـإـنـ الـاسـتـغـرـابـ وـالـتـعـجـبـ لـلـنـفـسـ، إـذـا اـقـتـرـنـ بـحـرـكـتـهـاـ الـخـيـالـيـةـ، قـوـيـةـ اـنـفعـالـهاـ وـتـأـثـيرـهـاـ»⁽⁴⁴⁾.

أصناف اللفظ:

لـمـ كـانـ المـقـصـدـ الأـسـ منـ القـوـلـ الشـعـرـيـ شـدـ اـنـتـبـاهـ القـارـئـ، وـإـشـراـكـهـ فـيـ تـفـهـمـ رـؤـيـةـ كـوـنيـةـ مـنـ خـلـالـ التـقـاعـلـ الـوـجـدـانـيـ بـيـنـ المـنـشـئـ وـالـمـنـشـئـ لـهـ، كـانـ طـبـيعـيـاً لـدـىـ المـازـنـيـ - فـيـ نـطـاقـ هـذـهـ الرـؤـيـةـ الـمـتـكـاملـةـ - أـنـ يـعـنـىـ بـمـاـ لـهـ صـلـةـ بـتـحـقـيقـ هـذـاـ التـواـصـلـ بـيـنـ الطـرـفـيـنـ، فـيـقـفـ عـلـىـ بـنـيـةـ الـلـفـظـ وـقـوـفـهـ عـلـىـ سـائـرـ الـآـلـيـاتـ الـأـخـرـىـ الـمـحـقـقـةـ لـلـشـعـرـيـةـ كـاـلـإـيقـاعـ وـالـتـخـيـيلـ، فـيـ عـلـاقـتـهـمـاـ بـالـمـتـقـبـلـ عـمـومـاًـ.

ويـوـطـئـ المـازـنـيـ لـلـحـدـيـثـ عـنـ أـصـنـافـ الـقـوـلـ بـالـإـشـارـةـ إـلـىـ أـنـ الـكـلـامـ لـاـ يـفـهـمـ عـلـىـ وـجـهـ الصـحـيـحـ، إـلاـ إـذـاـ كـانـتـ لـهـ صـورـ مـاـلـةـ فـيـ الـذـهـنـ.

ذـلـكـ أـنـ الـلـفـظـ الـجـدـيدـ يـكـونـ صـعـبـ النـفـاذـ إـلـىـ النـفـسـ بـادـيـ الـأـمـرـ، ثـمـ هوـ لـاـ يـلـبـثـ أـنـ تـتـدـاـولـهـ الـأـلـسـنـ، فـيـتـسـرـ وـرـودـهـ عـلـىـ النـفـسـ، وـيـهـاـ لـهـ حـجـابـ السـمـعـ. وـهـوـ يـرـىـ أـنـ أـبـلـغـ طـرـيـقـةـ لـإـقـامـةـ الـحـجـةـ عـلـىـ هـذـاـ الرـأـيـ، تـكـمـنـ فـيـ الـنـظـرـ فـيـ أـنـوـاعـ الـأـلـفـاظـ وـتـأـمـلـهـاـ، وـذـلـكـ بـتـقـسـيمـهـاـ وـفـقاـمـعـانـيهـاـ وـصـفـاتـهـاـ وـوـشـأـتـهـاـ وـوـضـعـهـاـ.

فأول الألفاظ «الجامع»، وهو أوضاعها وأشفّها عن معناها، ويعني بها الألفاظ الموضعية للدلالة على ما هو واقع تحت الحس، ثم تأتي الألفاظ الموضعية لوصف هذه الأشياء المحسوسة، مثل «أحمر وأخضر وقام وقد»، فالأفعال - على ما يذكر المازني - صفات في معانيها. وهذان الصنفان أول ما عرف الإنسان من أنواع الكلم. فنشأت طائفة جديدة من الألفاظ، غايتها الجمع التأليفي بين النوعين السالفين، والدلالة على وشائجها مثل القيم الأخلاقية.

ومعنى ذلك أن الألفاظ ارتفت من جامع إلى واصف إلى تأليفي تجريدي. ويتبرر هذه الأنواع الثلاثة، تجد اللفظ الجامع رمزاً «لصور بسيطة غير مركبة يدركها الذهن على غير كلفة»⁽⁴⁵⁾. وتجد اللفظ الواسف رمزاً موضوحاً «لوصف حالات بعضها لا بد للذهن في تصورها من جمع شتى أجزائها»⁽⁴⁶⁾. ويلي الاثنين اللفظ التجريدي، وهو «أعراض الجميع، وأشدها إعانتاً للذهن، إذا هو تكلف تفصيل مجملها وبسط موجزها. وما حفظ الشرف إن - تأملته - إلا عبارة مختزلة، لو عمدت إلى بسطها وتحليلها لما وجدت مندوحة من ردها إلى النوع الثاني، ثم إلى الأول، قبل أن تستطيع الكشف عن دقائقها وفتح مقولها. فإنه مما لا شبهة فيه أن أول من قال من الناس «أحب الشرف» إنما كان يعني «أحب الرجل الشريف»»⁽⁴⁷⁾.

والألفاظ - في مختلف مراحل تكوينها وبمختلف درجاتها - لا تدعوا أن تكون «شعرًا»، لأن «الألفاظ الخامدة المبتذلة في أول ابتداعها وبداء تكوينها، متلهبة، تحرك النفس، وتستقر الجنان. وكان محدثوها شعراء مبتكرین. وهل الشعر إلا خاطر لا يزال يجيش في الصدور، حتى يجد مخرجاً وبصيغة متنفساً»⁽⁴⁸⁾.

فكأنما التعبير الإنساني محابٍ للفطرة العاطفية والوجودانية. ومن ثمة، فإن كل لفظة تصدر عن الإنسان هي لفظة ضاربة في الشعر بقدم، لأنها تقيم علاقة ذاتية بين الأنما والكون، أي هي تنزل الأنما في سياق بحث

أصول التنظير الشعري

عن موقع ما إزاء الحقيقة الكونية الكبرى، وتساهم في نحت الكيان ضمن الكون ومجاهله التائهة.

غير أن الألفاظ لا تقدر على الإبانة المطلقة. ولذلك هي تتزع نحو التخييل ومزيد الإغراق فيه. وبهذا المعنى، ينتقي أن يكون ثمة حالة شعرية وأخرى ليست كذلك، إنما خطاب الإنسان يرنو دوماً - وبطبيعته - نحو الشعرية، بإغرائه في التخييل من جهة أولى، وبحركة الأنماط الفنائية ضمن المسيرة الكونية.

نخلص من ذلك إلى أن الشعر يتاسب اطّرادياً والخيال، ويطرد عكسياً وتضاؤل هذا التخييل.

ولعل مزية الشعراء الحقيقيين في أنهم أدركوا - دون غيرهم - مميزات اللفظة القاصرة عن الأداء، فعالجوها بالجنوح إلى التخييل. يقول المازني في ذلك: «ألا ترى أن الشاعر لا يزال يحوم على الشيء فلا يقع، يسف فلا يلمس، حتى إذا عنه تصويره قال لك كأنما هو كذا وكذا لقصور اللغة وعجزها... لأن ضيق حظيرة اللغات مدعاه لسعة مجال الخيال، وقصر آلاتها سبب في طول متعة الذهن ولذة الفكر»⁽⁴⁹⁾.

فكأنما اللغة من الثراء بحيث تعدل نصصها وقصورها من داخلها دون مؤيد أجنبي. وكأنما الشعر يفتح - بالخيال - مجالات فسيحة للتعبير الحي الخلائق.

فقدر الإنسان أن ينزع نحو الشعر الذي يغدو - على نحو ما أسلفنا مراراً - وسيلة بناء الذات المثلث، وليس هو ترفاً شكلياً زخرفياً.

ويبدو المازني هنا متشارياً نظرية أرسطو في العبارة. فأرسطو يعتبر - كما جاء في شرح الفارابي لكتاب العبارة - أن الألفاظ ذات دلالتين: الأولى غامضة مفالطة لا تفي بالحاجة الإبلاغية، والأخرى نافذة باستعمال أقانين خاصة في الكتابة. ويرى الفارابي أن من أحوال الدلالة

«أحوالاً إذا أخذت بها دلت على خداع وضلالات وغموض ودلالات مغلطة، وأحوالاً آخر، إذا أخذت الألفاظ بها، كانت أجود إبانة بحسب موضع موضع. فهذا هو ضرب من النظر في الألفاظ في كتاب السوفسatie والخطابة والشعر وكذلك مقدراً ما يُنظر فيه من الألفاظ في الجدل وفي كتاب البرهان»⁽⁵⁰⁾.

فثمة ضرب من المحايثة بين الفعل الشعري والفعل التخييلي الذي هو عدول عن مألف المعاني، وذلك بإدخال الكلمات في علاقات نسقية جديدة. وكأننا بالمازني - في هذا المضمار - يصدر عن تشعب بنظرية الجرجاني في النظم، وقد جعلت النص الشعري خاصة ذا طبيعة استعارية عدولية - ويستبق، أو هو يبشر بجانب من النظريات الشعرية التي سيعرها الفكر النقدي الغربي بعد بضعة عقود من زمن المازني.

فمن غير أن نسقط في اللازمانية أو نتعسف كتاب المازني، لا نرى كبير فرق بين موقف المازني من بنية الخطاب الشعري، وبين ما يقره «جون كوهان» - على سبيل المثال - من أن ثمة لزوماً بين الفعل الشعري والفعل العدولي. فكما لا شعر بلا عدول، لا عدول بلا شعر⁽⁵¹⁾.

وإذا كان المازني يرى في الشعر انتفاكاً للشاعر من رقة اللفظ، فهو لا يقصر هذه الوظيفة على الشاعر فحسب، إنما هو يتتجاوز بها إلى القارئ، حينما يجعل هذا القارئ في حال من التلذذ الدائم ضمن مقامه القرائي. ذلك «لأن الشعر يلذ قارئه إذا كان للمعاني التي يشيرها في ذهن القارئ تجديد وفي كل لحظة توليد. فأما ما يأخذ على الخيال مذهبة ولا يترك له مجالاً، فهذا هو الفتح الذي لا خير فيه، لأن حالات النفس درجات. فإذا أنت صورت أقصى درجاتها، لم تبق للخيال من عمل إلا أن يسف إلى ما هو أحاط وأدنى. ولذلة الخيال في تحليقه. ومن هنا قالوا في تعريف الشعر إنه لمحـة دالة ورمز لحقائق مستترة، يعنون بذلك أن الشاعر ليقذف بالكلمة فتأخذها الأسماع، وتعيها النفوس، ويستوعب معانيها الخيال»⁽⁵²⁾.

أصول التنظير الشعري

تلك هي أبرز ملامح الرؤية الشعرية كما جاءت عند المازني، نحاول فيما يلي أن نبين - في لحظة البحث التأليفي - مدى ما تتطوّي عليه من قيمة ذاتية وتماسك داخلي. ونرصد هنا أيضاً مدى استيعابها لمراجعات تراثية عربية وأيضاً غير عربية، كما نحاول أن نرصد مدى طرائفها وجدتها وإسهامها في إعطاء دفع جديد لمدرسة الديوان التي ينتمي إليها المازني نفسه، وهو أحد مؤسسيها وروادها. ونُعنّ أيضًا - في هذا المقام - بدرجة إسهام المازني في تأصيل النظريات الشعرية الكونية، علماً بأن هذه النظريات لم تنفك منذ أرسطو يتراكم بعضها فوق بعضها الآخر تراكم الاستفادة. فكل علم لاحق يضيف لبنة في الصرح الذي شيده الأعلام السابقون، لا فرق في ذلك بين شرقي وغربي.

وإذ نتحدث عن الشعرية الكونية، فإننا نضع نصب أعيننا جملة القواعد التي عليها مدار إنشاء النص الشعري. وهذه القواعد يحصل عليها شبه اتفاق بين المنظرين، فهي عموماً التخييل والإيقاع والعدول وبناء الذات. هي ثوابت الشعرية التي لا محيد عنها. ومتغيرات الشعرية تصيب الأشكال التي ترد عليها هذه الثوابت، وتصيب كذلك ما ينعقد بينها من علاقات. وطبعاً أن تقترن هذه المتغيرات بتحولات في الأصول المعرفية التي تستند إليها، لذلك نميز في علم الأجناس بين النمط والجنس. فال الأول مكمن الثوابت والثاني مكمن التغيرات. وحيز كليهما خطابي نصي. ولا قانون من قوانين الإنشاء الثابتة أو المتحولة ينشأ خارج الخطاب.

وفي الحق أن ما ينتاب الشعرية من تغيرات، إنما هو يتحقّق نصوص الشعر نفسها قبل أن يبلغ التنظير. ذلك أننا نعتقد - فيما يشبه الاطمئنان - أن الخطاب وحده هو الكفيل بتشكيل قوانين الإنشاء شعرياً كان أم غيره.

ومؤدي ذلك أن حركة التوالي التناصي توازي إبداعاً وتنظيراً، بما يكرّس قانون التناص مهما اختلفت دروب الكتابة.

تأليف: مراجعات النقد عند المازني:

ليس هذا العنصر من البحث جمع «مؤلف ومختلف» كما يقول أبو هلال العسكري، إنما القصد منه تزييل كتاب المازني في سياقات معرفية مختلفة، من قبيل إدراجه ضمن حركة جماعة الديوان ومقارنته بالتراث العربي في ميدان الشعرية ومقارنته التناصية.

فأول ما يلاحظ أن المازني قد أكد - ضمن جماعة الديوان - «دور العقل في عملية النقد، لأن النقد في نظره تقويم... يسجل الفوامض ويمحّص الحقائق ويغسل بحذر وتدبّر»⁽⁵³⁾. ومنطلقه في ذلك أن الشعر وعي بواقع العالم على الوجود. ومن ثمة، فهو عمل بنائي يقتضي تدبّره العقل والحكمة. ثم أنه بدور - ضمن جماعة الديوان - مفهوم وضوح المعنى لأنها تعتبر وضوحاً أهم ضامن لتأدية الرسالة الشعرية. وحارب مفهوم الذاتية المؤدية إلى الانكماش. إنما هي سبيل إلى صدق التعبير عن شؤون الحياة والناس. ودعت هذه النظرة الجماعية إلى الوقوف ضد شعر شوقي وحافظ ودعاة ما سمي بالكلاسيكية الجديدة لتقليدهم في الموضوعات الشعرية وتحجر عباراتهم وقولهم⁽⁵⁴⁾.

واتفق المازني وجماعة الديوان على أن للشعر وظيفتين: «توفير المتعة للقارئ باشتراكه في المتعة الوجدانية التي يحس بها الشاعر،... والكشف عن الحقيقة في أعمق صورها وأتمها»⁽⁵⁵⁾. والحقيقة مائة عند هؤلاء - كما يرى عبد الرحمن شكري مثلاً - في الإبانة عن الوسائل المنعددة بين أعضاء الوجود ومظاهره. ولعل المازني أعمق رؤية من زملائه في «الديوان» إذ للشعر عنده - فضلاً عن تينك الوظيفتين - دور إيقاظ المشاعر والحواس وتأهل القارئ لتدبّر أمر الحياة والكون. فهو يتجاوز المرجعية الرومنطيقية الصرف التي استقرت عليها جماعة الديوان. وربما كان أكثر الجماعة - تبعاً لذلك - إلحاداً على واقعية اللغة الشعرية ونفادها. لذا، هو يرفض مبدأ اللغة الشعرية، إذ كل الكلام شعر إن عالج قضية الإنسان الكونية.

أصول التنظير الشعري

وتجمعت مواقف المازني من الحديث الشعري حول قضایا حد الشعر، وعلاقته بالوزن واقتراض الوزن بالعاطفة، وتنزل الكتابة الشعرية بين القيمتين الذاتية والتأثيرية، والغموض الشعري، ومخاطبة الشاعر المدى الأقصى في الإنسان، وتصنيف اللفظ بحسب قانون التجريد. وهي عموماً قضایا تمس جوهر الشعر وبنيته الداخلية وعلاقته بالأنا المنشئ والأخر المقبول، أي إنها قضایا آخذة من جمالية النشأة بطرف، ومن جمالية النص بطرف ثان، ومن جمالية التقبل بطرف ثالث.

وإذا كان نحترز على وسم مواقف المازني بأنها تجمع ضمن نظرية في الشعر، فلأن هذه تستند إلى بنية معرفية أصولية يضعها صاحبها سندًا لمنطلقاته النظرية. ولكننا لا نعتقد أن المازني تحدث عن الشعر حديث المنظر الذي انطلق من مقدمات نظرية ويسقط حياثات تُسلّم إلى نتائج. إنما في أثر المازني شذرات متفرقة تكشف عن استيعاب للتراث الإنساني في ميدان الشعر ومحاولة للاستنارة به دون أن يدرك خلفياته المعرفية التي انبثق منها. والدليل على ذلك أنه يقدمه شذر مذر في صورة خواطر متفرقة، أخضعنها نحن، بعد بحث وتقليب، لرؤيا نقدية نزعم أن المازني خليق بأن ينسب إلى نفسه امتلاك ناصيتها.

ولن ندخل في مزايدة فنقول - على غير صواب - إن المازني قد استوعب التراث النقدي العربي واستنار به لأن في هذا التراث من كل شيء. فهذا موقف طوباوي مثالى لا ينم عن رأي حصيف. ولن ندخل في مزايدة من نوع آخر فنقول إن المازني وصل - قبل بعض الأعلام الغربيين - إلى نحت ملامح نظرية شعرية متكاملة الأطراف. فهذا الاستباق ضرب مزعوم في الحداثة وتعصب يقضى على مصادر الخصوصية الفكرية.

إنما غاية ما سنقوله، إن المازني استوعب مقدرات الفكر الإنساني - في مجال النقد الشعري، قديمه وحديثه - واطلع اطلاع الساعي إلى البناء المعرفي والاستزادة منه، وتراوigh في ذهنه البناء التراصي العربي وغير

العربي على حد السواء. فلم يميز بين هذا ذاك، إنما كان ذهنه قابلاً لتفاعلها على قدم المساواة، دون تغليب عاطفي لهذا على ذاك، أو لذاك على هذا. فأثمر هذا الجدل نظرة خصيبة تشي بالانخراط في ركب الحداثة.

فليست الحداثة فيما هو حديث زمنياً، إنما هي في إرساء جدل ذهني حي بين الرافد - قديمه وحديثه - وبين الوافد - قديمه وحديثه - دون تمييز.

إن تراشح البنية المعرفية - عن وعي أو عن غير وعي، فتلك مسألة ثانوية - هو السبيل الموصولة إلى البناء المعرفي. فالمعرفة الكونية ليست عندي ولا هي عندك بل هي في تلاقي ما بيننا تلاقاً يطرح جانباً ما هو غير صالح لدى الجانبين، ويحتفظ بما هو صالح لدينا. وإذا نتحدث عن جدل حي، فمن زاوية جدلية هيجلية، لأن التفاعل الحي ليس ذاك الذي ينحصر فيه الآنا في الآخر، ولا هو ذاك الذي ينحصر فيه الآخر في الآنا. إنما هو الذي يبقى - بعد الصهر - على خصائص الآنا التي لا تُهر. ويبقى - لقاء ذلك - على خصائص الآخر التي لا تُهر هي أيضاً. وهو ما يسميه «هيجل» بـ«بُقْوَة الاحتفاظ في العمل»، أو قُلْ في الاعتمال الجدلية.

ومما يكرّس هذه النظرية الاستيعابية الشاملة - ونحن ننظر في مراجعات النقد عند المازني - تحقق مبدأ التناص كما جاء به - على سبيل المثال - «باختين» و«كريستيافا» و«جنتات» خاصة، في كتابه «تطريزات» (Palimpsestes) فهو ينطلق من مقوله أن التلاقي الفكري بين الراهن والراهن أو بينهما والقديم أمر حتمي مفروغ منه، سواء أطلب ذلك المنشئ واعياً أم لم يطلبه. وهذه القاعدة الإنسانية، هي وحدها الكفيلة بجعل المعرفة الإنسانية معرفة متسللة تتسلل الاستفادة لا تتوالد النسخ والتراكم والاجترار. وهذا الاجترار مرحلة ضرورية - كما ترى ذلك الناقدة «جوليا كريستيافا» - ولكنها متبوعة حتماً بمرحلة امتصاص

أصول التنظير الشعري

فاستيعاب بنائي. وهذا الاستيعاب له وظيفة على غاية من الأهمية، إذ هو يؤسس لما يسمى بالتمثين «Valorisation» من وجهة نظر تناصية.

ولعل ذلك ينطبق على المازني خير انطباق، لأنه لم يكتف بلوك علامات التراث في مجال نقد الشعر، إنما هو حول تجاوزها بتوظيف جديد. ولعل تشريه بعض مرجعيات النقد الحديث في الشعر، ساعده على التوظيف الجديد.

فصحيح أن المازني لم يقترح «نظيرية» في الشعرية، ولكنه لم يكن غافلاً عن أن التراث النقدي الشعري العربي يخضع لأنسقة مختلفة. فإذا كان الجاحظ قد اهتم بالظاهرة الشعرية اهتماماً مقامياً، نسمه اليوم بالتداولي، واستمر الحال إلى عهد الجرجاني الذي قلب الآية فاهتم بالنص اهتماماً مغلاقاً وعالجه شعرياً من جهة طبيعته النظمية، فإن ابن الأثير - وتأثر المازني به أكيد ولكنه خاف - قد وجّه اهتمامه نحو دراسة ظروف النشأة الفنائية للنص الشعري. ففي الحركة البلاغية العربية محطات ناتئة تكشف عن توجهات مختلفة يدوم بضعة قرون كل واحد منها.

والمازني يستوعب هذه المحطات ويدرك بعضها متقصدًا إغفال بعضها الآخر، لأنه يعتبره قد دخل وعيه وكيانه التناصي، فدعا جزءاً من تكوينه لم يتعجب إلى إبرازه في صورته التراثية.

إنه يعني هذا التوزع المعرفي حسياً ولكن تعوزه الرؤية الأصولية المعرفية الكافية لتبين أسراره، ولكنه يتأثر به، فإذا بالرؤية النقدية المازنية تلم هذا الشتات من التوجهات في نظرة تأليفية تمسك بظروف النشأة والتألق والنص الشعري ذاته.

إن هذا النفس التأليفي - وإن لم يرق إلى درجة النظرية - وقد انبني على إدراك لمسارب التنظير الشعري التراخي القديم، هذا النفس هو الذي نسميه بـ«التوظيف الجديد».

فالتراث - كما نفهم ذلك عند المازني - ليس بنية متحفية جامدة، إنما هو كيان حي متعرّك متتطور، وحيويته هي في هذا الجدل مع الآخر، وفي إخراجه من أنساق معرفية سابقة (فجُل ما أُنف في البلاغة هو من أجل إثبات الإعجاز القرآني)، نحو أنساق جديدة تقتضيها المعاصرة بما تقدمه من رفد معرفي جديد. فلم يعد هم المازني وجوه الإعجاز - كما عند الأسلاف - إنما قصده الظاهرة الشعرية نفسها.

وبعد، فإن المازني قد جاء في مرحلة مبكرة من مراحل التنظير الشعري العربي الحديث، لذلك نحن نثمن جهده في تلك المرحلة، ونحكم له في إطارها، لا بمقاييس خارجية عنها.

وكأنما الحاجة إلى تجديد التراث وتوظيفه النقيدي الفعال قد دعا إليها التراث نفسه. وكأنما حتمية التواصل قد بشر بها الفكر النقيدي العربي القديم، بدليل قول أبي هلال العسكري نفسه: «ليس لأحد من أصناف القائلين غنى عن تناول المعاني ممن تقدمهم والصب على القوالب من سبقهم، ولكن إذا أخذوها أن يكسوها ألفاظاً من عندهم، ويزروها في معارض من تأليفهم، ويوردوها في غير حليتها ومعرضها، فإذا فعلوا ذلك، فهم أحق بها ممن سبق إليها، ولو لأن القائل يؤدي ما سمع، لما كان في طاقته أن يقول، وإنما ينطلق الطفل بعد استماعه من البالفين... وقال بعضهم: كل شيء ثنيته قصر، إلا الكلام، فإنك إذا ثنيته طال. على أن المعاني مشتركة بين العقلاء... وإنما تتفااضل الناس في الألفاظ ورصفها وتتألّففهم ونظمها. وقد يقع للمتأخر معنى سبقه إليه المتقدم من غير أن يلم به. ولكن كما وقع للأول، وقع الآخر»⁽⁵⁶⁾. ويضيف أبو هلال في موقع ثان: «وَقُبْحَ الْأَخْذَ أَنْ تَعْدِمَ إِلَى الْمَعْنَى فَتَتَنَاهُ لِفَظُهُ كُلُّهُ أَوْ أَكْثُرُهُ أَوْ تَخْرُجُهُ فِي مَعْرِضٍ مُسْتَهْجِنٍ، وَالْمَعْنَى إِنَّمَا يَحْسَنُ بِالْكَسْوَةِ»⁽⁵⁷⁾.

أصول التنظير الشعري

الهوامش

- 1) إبراهيم عبدالقادر المازني «الشعر: غایاته ووسائله» ص 33.
- 2) المصدر نفسه، ص 33، 34.
- 3) «الشعر: غایاته ووسائله» ص 35.
- 4) المصدر نفسه، ص، 37.
- 5) «الشعر: غایاته ووسائله» ص 58.
- 6) ابن الطثريّة: يزيد بن سلمة، شاعر من شعراء بني أمية، توفي 126هـ.
- 7) المصدر السابق، ص 60.
- 8) انظر المصدر السابق، ص 60.
- 9) حازم القرطاجي، «منهاج البلاء وسراج الأدباء» ص 13.
- 10) جابر عصفور، «مفهوم الشعر»، ص 200.
- 11) منهاج البلاء، ص 96.
- 12) جابر عصفور، «مفهوم الشعر، دراسة في التراث النصي»، ص 201.
- 13) منهاج البلاء، ص 118.
- 14) «الشعر: وسائله وغاياته» ص 60.
- 15) في كتابه: «الحداثة الشعرية العربية بين الإبداع والتنظيم والنقد»، ص 157.
- 16) المازني «الشعر: غایاته ووسائله» ص 66.
- 17) المصدر نفسه والصفحة نفسها.
- 18) المازني «الشعر: غایاته ووسائله» ص 66-67.
- 19) ابن طباطبا «عيار الشعر»، ص 52-53.
- 20) المرجع السابق، ص 53.
- 21) «الشعر: غایاته ووسائله» ص 68.
- 22) انظر كتابه «نقد الإيقاع: انثربولوجيا الكلام التاريخية» وتحديداً مقدمته النظرية. وفيها يميز بوضوح بين إيقاع المؤسسة وإيقاع الخطاب. وفيها أيضاً يؤسس لمفهوم الإيقاع الإيديولوجي.

- (23) «الشعر: غایاته ووسائله» ص 68.
- (24) «الشعر: غایاته ووسائله» ص 70.
- (25) الجرجاني، «أسرار البلاغة» ص 60.
- (26) انظر: عبدالقادر الجرجاني، «دلائل الإعجاز»، باب «اللفظ والنظم»، ص 174 وما بعدها.
- (27) انظر: عبدالقادر الجرجاني، «دلائل الإعجاز»، ص 287.
- (28) أبو هلال العسكري، «كتاب الصناعتين»، ص 295.
- (29) «الشعر: غایاته ووسائله» ص 70.
- (30) «الشعر: غایاته ووسائله» ص 70.
- (31) منهاج البلاء، ص 89.
- (32) «الشعر: غایاته ووسائله» ص 71.
- (33) المصدر نفسه، ص 74.
- (34) المصدر نفسه، ص 97.
- (35) «الشعر: غایاته ووسائله» ص 98.
- (36) جابر عصفور «مفهوم الشعر»، ص 165.
- (37) انظر، المرجع السابق، ص 166.
- (38) «الشعر: غایاته ووسائله» ص 97-98.
- (39) انظر «أمبرتو أكو»، «القارئ في الكتابة»، فصل «القارئ النموذج»، ص 61 وما بعدها وانظر كذلك: محمد محمد يونس علي: «وصف اللغة العربية دلائلاً في ضوء مفهوم الدلالة المركزية، دراسة حول المعنى وظلال المعنى»، فصل «التخاطب»، ص 113 وما بعدها.
- (40) «الشعر: غایاته ووسائله» ص 99-100.
- (41) إضافة الألف والنون إلى النسبة آلية اصطلاحية توجينية تقيد معنى الإغراق في الشيء إلى حد الوهم (المصطلح تارิกاني الذي تقدم).
- (42) «الشعر: غایاته ووسائله» ص 100.
- (43) «الشعر: غایاته ووسائله» ص 101.
- (44) منهاج البلاء، ص 71.
- (45) «الشعر: غایاته ووسائله» ص 46.

أصول التنظير الشعري

- (46) المصدر نفسه والصفحة نفسها.
- (47) «الشعر: غایاته ووسائله» ص 46.
- (48) المصدر نفسه، ص 50.
- (49) «الشعر: غایاته ووسائله» ص 53.
- (50) شرح الفارابي لكتاب أرسطوطاليس في العبارة، ص 25.
- (51) انظر كتابه «بنية الكلام الشعري»، فصل «الوظيفة الشعرية»، ص 189 وما بعدها.
- (52) «الشعر: غایاته ووسائله» ص 55.
- (53) محمد مصايف، «جامعة الديوان في النقد»، ص 101.
- (54) انظر المرجع نفسه، ص 72.
- (55) المرجع نفسه، ص 82.
- (56) كتاب «الصناعتين»، ص 217.
- (57) المرجع نفسه، ص 249.

ثُبٰت بِمَرْاجِع الْبَحْث

- نورد ما اعتمدناه في بحثنا هذا من مراجع، على النحو الذي تسلسلت عليه في العمل.
- إبراهيم عبد القادر المازني، «الشعر: غایاته ووسائله»، تحقيق د. فايز ترحيني، دار الفكر اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى 1915 والطبعة الثانية 1990. (وقد عدنا هذا الكتاب مصدراً لأن عليه مدار بحثنا).
 - حازم القرطاجمي، «منهاج البلاء وسراج الأدباء»، قدمه وحققه محمد الحبيب بن الخوجة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، 1986.
 - خليل أبو جهجة، «الحداثة الشعرية بين التظير والإبداع والنقد»، دار الفكر اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى، 1995.
 - جابر عصفور، «مفهوم الشعر، دراسة في التراث النقدي»، دار التوير للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الثالثة، 1983.
 - ابن طباطبا، «عيار الشعر»، حققه وعلق عليه د. محمد زغلول سلام، منشأة المعارف، الإسكندرية. [د.ت].
 - «هنري مشونيك»، «نقد الإيقاع، أنتروبولوجية الكلام التاريخية»، منشورات فريدياري، باريس، 1982 (بالفرنسية).
 - عبدالقاهر الجرجاني، «أسرار البلاغة في علم البيان»، حققه وشرحه وعلق عليه محمد رشيد رضا والشيخ أسامة صلاح الدين منيمنة، دار إحياء العلوم، بيروت، الطبعة الأولى، 1992.
 - عبدالقاهر الجرجاني، «دلائل الإعجاز في علم المعاني»، تصحيح محمد عبده محمد محمود التركزي الشنقيطي، تعليق محمد رشيد رضا، دار المعرفة بيروت، الطبعة الأولى، 1994.
 - أبو هلال العسكري، «كتاب الصناعتين، الكتابة والشعر»، تحقيق د. مفيد قميحة، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى، 1981، والطبعة الثانية، 1984.
 - «أميرتو أكو»، «القارئ في الحكاية: التعا ضد التأويلي في النصوص الحكائية»، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1996، ترجمة أنطوان أبو زيد.
 - محمد محمد يونس على، «وصف اللغة العربية دلائلاً في ضوء مفهوم الدلالة المركزية: دراسة حول المعنى وظلال المعنى»، منشورات جامعة الفاتح، 1993.

أصول التنظير الشعري

- أبو نصر الفارابي، «شرح الفارابي لكتاب أرسطو طاليس في العبارة»، تقديم ولهم كوتشر اليسوعي وستانلو مارو اليسوعي، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثانية (منقحة)، 1971.
- «جون كوهان»، «بنية الكلام الشعري» منشورات فلاماريون، فرنسا، 1966 (بالفرنسية - وتوجد له ترجمتان بالعربية).
- محمد مصايف، «جماعة الديوان في النقد» الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، الطبعة الثانية، 1982.



علم اللغة أو الفلسفة اللغوية، علم حديث نوعاً. ظهر في مطلع القرن التاسع عشر، وكان مظهراً في صورة نحو تاريخي مقارن. ووضحت في القرن العشرين خصائص جوهرية للغات الرئيسة التي كانت تستخدمها الحضارات القديمة في العالم القديم وتحدد ما بينها من صلة وقرابة. وبالرغم من ذلك فقد ظل علم اللغة على حاله فترة طويلة. وحوالي سنة 1870م تأثر علم اللغة بنظريات «داروين»⁽¹⁾ والعلوم الطبيعية، وأدخل علماء اللغة - نذكر منهم «شليشر» على علم اللغة، مناهج جديدة قائمة على أن طبيعة التغيرات اللغوية هي نفس طبيعة التغيرات المشاهدة في العالم الطبيعي بل ذهب بعض العلماء إلى أن اللغات تتغير بفعل قوانين عمياء. وأخذ العلماء في الكشف عن القوانين التي تخضع لها لغة الإنسان في تطورها وارتقاءها من حيث أصواتها، وقواعد تصريفها، وما إلى ذلك... وكان لزاماً أن يصل العلماء في تتبعهم لأصول اللغات ومراحل ارتقاءها إلى تعبير الإنسان الأول ومنشئها، والأسس التي قام عليها التخاطب بالأصوات ذات الدلالات الوضيعة، وذهبوا إلى أن الظواهر اللغوية لا تسير وفقاً لإرادة الأفراد أو المجتمعات أو تبعاً للأهواء والمصادفات وإنما تسير وفقاً لنوميس لا تقل في ثباتها وصرامتها واطرادها وعدم قابليتها للتخلُّف عن النوميس الخاضعة لها ظواهر الفلك والطبيعة. فقد يكون في استطاعة الفرد أو في استطاعة الجماعة اختيار لفظ أو تركيب، ولكن بمجرد أن يلقى بهذا اللفظ أو بذلك التركيب إلى التداول اللغوي وتتناوله الألسنة يفلت من إرادة مخترقه ويختفي في سيره

وتطوره وحياته لقوانين ثابتة لا يستطيع الفرد ولا الجماعة إلى تعويقها أو تغييرها سبيلاً. وتنتج عن المنهج الجديدة التفريق الواضح بين فقه اللغة - أي دارسة الوثائق المكتوبة ولغتها - وبين علم اللغة الذي يبحث في دارسة اللغة من حيث هي لغة، مكتوبة أو غير مكتوبة. هذه هي النتيجة التي وصل إليها العلماء في أواخر القرن التاسع عشر، والتي دفعت علماء العرب المتخصصين باللغة إلى أبناء العربية مطبقاً عليها العربية⁽²⁾ ... وفي أوائل القرن العشرين ظهرت بشائر ما ذهب إليه علماء اللغة من المعاصرين من أن اللغة بناة. واستطاع «موريس جرامون» و«أنطوان ميه» و«جوزيف فتدرис» أن يثبتوا التغيرات الصوتية وغيرها من التغيرات اللغوية لا يمكن القول بأنها مماثلة للتغيرات التي تحدث في العالم الطبيعي، كما ذهب إليه علماء اللغة خلال القرن التاسع عشر، ولكنها تدل على تفاعل بين الدوافع النفسية الفسيولوجية وبين نظام اللغة الذي يطرأ عليه التغيرات. والتغيرات تحدث في الأفراد في اللاشعورى وعلى هامش الشعور. وقد أرجع «فان جينيكن» هذه الحقائق معتمدًا على نتائج بحث «بيير جانيه» في التلقائية النفسية ووضح «ميه» الصفة الاجتماعية للنظام اللغوى، وبين أنها تطابق تعريف «دوركيم» للظاهرة الاجتماعية. فعملية التغير تحدث في الفرد، ثم تعمم في الجماعة «أما علة التغير، فتقع خارج الفرد وتنتهي إلى المحيط الاجتماعى». وتوصى «جول جيبريون» إلى منهج جديد في علم الجغرافية اللغوية، وبين بكل وضوح أن التصور «الدارويني» للغات واللهجات على أنها كائنات يمكن حصر عددها. وأنها تتطور تطور النبات والحيوان، تصور لا أساس له إطلاقاً، فالتطور اللغوى أشد تعقداً من هذا وذلك بسب التفاعل الدائم بين الاتجاهات الخارجية والداخلية⁽³⁾ وأدت الآراء الجديدة إلى الاعتقاد بأن الحقيقة الهامة عن اللغة هي أنها تكون نظاماً في عناصره المختلفة يعتمد بعضها على بعض، وبأن هذا النظام لازم لفهم كل من التغير اللغوى، واللغة في ذاتها، والدور الذي تقوم به اللغة في المجتمع. الواقع أن ما يبدو لعقل المتكلم العادى ليس إلا النظام اللغوى، أما فكرة التغير اللغوى فأمر لا يطرأ له على بال

وأظهر «فرديناند دو سوسور» أهمية الفصل بين هاتين النظريتين «بين اللغة من حيث هي نظام مستقر، وبين اللغة من حيث هي تغير لغوي، ثم وضع المناهج الخاصة في دراسة كل من النظريتين، ونبه على ضرورة الفصل بين اللغة باعتبارها لغة وبين الكلام، أي بين النظام اللغوي الذي تشارك فيه جماعة من الجماعات وبين الاستعمال الفعلي الذي يقوم به المتكلم باللغة لهذا النظام». وذهب إلى أن اللغة ظاهرة اجتماعية وقال: إن اللغة نظام من العلامات التي تتكون من مسمى ومن تصور يرتبط بها ارتباطاً وثيقاً. وتصف هذه العلاقة بأنها تحكمية، أي لا باعث طبيعي عليها، ولكنها تكتسب قيمتها عن طريق التقابل. وهو لا ينظر إلى اللغة على أنها جوهر بل على اعتبار صورة وأدوات مناهج العلم الطبيعي إلى دراسة نطق الكلام دراسة دقيقة.. لا عن طريق الأذن فحسب، ولكن باستخدام آلات خاصة، وبذلك نشأ علم الأصوات التجاري⁽⁴⁾. وحاول كثير من العلماء عن هذا الطريق أن يصفوا ويحللوا أكبر عدد ممكن من درجات النطق على اختلافها ودقتها، تلك التي يجدونها في اللغات واللهجات. وذلك دون اعتبار لوظيفتها. وكان (دو سوسور) قد أوضح قبلًا أن آية لغة لا تحتوي إلا على عدد محدود من نماذج الأصوات أو الوحدات الصوتية. وتوصل (تروبيتسكوي) بعده إلى تعريف دقيق للوحدة الصوتية على أنها أصغر وحدة لصوت تتحذل للتمييز بين المعاني، وحاول أن يحدد طبيعة النظم المختلفة للوحدات الصوتية والعلاقات المتبادلة بينها، وأهمية صفاتها لفهم التغير اللغوي⁽⁵⁾، وبذلك ميز بين علم الأصوات اللغوية، أي علم الوحدات الصوتية وبين نطق الكلام. وكون «هيلمسلف» نظرية دلالية في اللغة على أساس أن اللغة صورة أكثر من كونها مادة. وهو يرمي إلى تعريف اللغة بما يقتضى فيه التناقض، ويكون بسيطاً وشاملاً. ويرى للوصول إلى غايته أن يستخدم منهجاً يستطيع به تحليل أي نص أو كلمات متتابعة ملفوظة طبقاً لهذه المبادئ، على أن تكون نتيجة التحليل تكوين النظام الكامن وراء النص، ووراء أي نص في اللغة المدرستة. ويهدف «هيلمسلف» بهذه العملية الاستدلالية إلى أن يجد منهاجاً يمكن تطبيقه

على اللغة عموماً. ووضع النقطة الرئيسة للتحليل يحدد بها العلاقات القائمة بين العناصر، ومدى اعتماد بعضها على بعض. وذلك بتقسيم النص إلى مجموعات يأخذ في تضييق دائريتها حتى يصل إلى الوحدات الصفرى فيها. واللغة عنده مجموعة من العلاقات لا تم الإبانة عنها.. فالقيم اللغوية لا تتأثر بالإبانة عن اللغة في الكلام أو الكتابة أو في الإشارات أو في إشارات الصم والبكم، وإنما هي مسألة حسابية. ولقي «هيلمسلف» معارضة من اللغويين المعنيين بالتغيير التاريخي، ومن علماء الأصوات اللغوية. ومن أصحاب نظرية البناء، فعلماء الأصوات اللغويين وأصحاب النظرية القائلة بأن اللغة بناء خالفوه فيما ذهب إليه بأن الجوهر لا أهمية له في اللغة. وعلى المبادئ الرئيسة التي تقوم عليها نظريات علماء الأصوات اللغوية وجماعة «هيلمسلف» تقوم أبحاث كثير من علماء اللغة في العصر الحاضر.. وقامت مدرسة اللغويين الأمريكية وفي مقدمتها «بلومفيلد» و«إدوارد ساپير» وقد ميز «بلومفيلد» بين دراسة اللغة من الناحية التاريخية وبين دراستها من حيث هي مستقرة، وكون نظرية بنائية في اللغة قائمة على معرفة واسعة بالحقائق اللغوية. و«بلومفيلد» من أصحاب نظرية السلوك الذين ينکرون كل عملية ذهنية وينذهبون إلى أنه لا يمكن ملاحظة شيء من هذا القبيل ملاحظة موضوعية، ويتجاهلون نتائج البحوث النفسية والطبية الهامة التي ثبتت أمام الاختيار. وهم يتخلصون من المعنى على قدر الإمكان. وهو يرى أن معنى أية صورة من الصور اللغوية هو الحالة التي ينطق بها المتكلم بهذه الصورة. والأثر الذي يحدثه في السامع⁽⁶⁾. وهكذا بدأ «بلومفيلد» من الصورة اللغوية لا من معاني الصور، وكون على أساس مقاييس صورية خالصة، نظاماً كاملاً من الوحدات الصوتية ومن تحولاتها، ومن الصلات العامة والصور النحوية والصرف وأنواع الجمل. وتتبين فائدة هذا المنهج عند دراسته لغة تختلف عن لغة الباحث، وفي دراسة البناء اللغوي. ولكنه لا يصلح حين يطبق على التطور التاريخي، فالتغير اللغوي يبدأ في فرد، أو في طائفة قليلة العدد، ثم يعم في الجماعة. وهذه التغيرات تتضمن عملية نفسية فسيولوجية

هي عادة ذات طبيعة بسيطة. وأن هذه العملية هي التي تقدم الأساس اللازم لتصنيف التغيرات في الوحدات الصوتية. أما التصنيف الذي يقوم على أساس مقاييس خارجية تماماً، فلا يعود أن يكون تسجيلاً أجوف للحقائق. وهو لا ينطوي على أي تفسير.

أما «إدوارد سابير»⁽⁷⁾ فلم يكن سلوكياً، بل دل على أن الباحث اللغوي يجب أن يعول في بحثه على ما يسمى بالوعي اللغوي، وبين أن بعض العناصر الهامة للتنموذج الاجتماعي للسلوك عناصر لأشعرية، وأن الذي يظهر لعقل المتكلم العادي بشكل لأشعروري متفاوت من حيث الدرجة، هو الوحدات الصوتية والنظام الذي تكون أكثر من الاختلافات في نطق الوحدات الصوتية، أي الاختلافات التي ليس لها أهمية وظيفية. واقتصر «سابير» تصنيفاً بنائيًا عاماً ممتازاً للنظم اللغوية والتي يمكن النظر إليها من حيث درجة تركيب الكلمات ودرجة استكمالها لهيئتها، ومن حيث الارتباط الآلي الذي تتحدد فيه عناصر الكلمات. ثم أكد «سابير» الصفة الاجتماعية للغة دون أن يهون من أهمية العامل الفردي الذي أورد عليه تعليقات قيمة... فعنده أن اللغة هي في الأرجح أعظم قوة من القوى التي تجعل من الفرد كائناً اجتماعياً لا يمكنه بدون اللغة الاتصال الاجتماعي الدال، فضلاً عن أن وجود لغة مشتركة هو رمز قوي للتضامن الاجتماعي بين من يستخدمون اللغة، ولا تقتصر الدلالة النفسية لهذه الحقيقة علىربط لغات خاصة بقوميات، أو بهيئات سياسية أو بجماعات محلية أصغر، بل تتعدى ذلك، وظل «سابير» متشككاً في مدى اعتماد التنموذج الاجتماعي على اللغة واعتماد اللغة على التنموذج الاجتماعي يقول «إدوارد سابير»: «يأتي يوم تبدو فيه محاولة التمكّن من حضارة بدائية دون الاستعانة بلغة بيئتها محاولة غير جدية، مثل جهود المؤرخ العاجز عن أن يفهم الوثائق الأصلية للمدنية التي يصفها» والواقع أن الشعور يزداد يوماً بعد يوم عند دارس المدنية بأهمية اللغة لهم الحضارة حق الفهم. والنظام اللغوي تعبر عن طريقة جماعة من الجماعات في إدراك نفسها وما يحيط بها، وإن لم

يكن هذا التعبير كاملاً. ومن العسير أن نفهم مدنية من المدنيات كل الفهم ما لم نعرف وسائلها اللغوية في التعبير. ولا يمكن دراسة الإنسان ما لم ندرس كيفية تعبيره ولو تم التعاون بين العلماء للنهوض بعلم اللغة الذي يعتبر من أضبطة الدراسات الإنسانية. لوصلوا إلى نتائج هامة في جميع ميادين الفكر الإنساني⁽⁸⁾. نقول ذلك لأنه بالرغم من الجهد الذي يقوم بها علماء اللغة في العالم، فعلم اللغة لا يزال في أوله ومسائله لاتزال تشغله الأذهان.

الهوامش

- 1) شارلز دارون: عالم إنكليزي اشتهر بنظريته في علم الأحياء المعروفة بنظرية «التطور» وقد أودعها كتابه «أصل الأنواع» الذي أصدره في عام 1859م. وقد أتبعه بكتاب «أصل الإنسان» وفيه يدعم هذه النظرية - ولد بمدينة (شروعزبرى) عام 1809 وتوفي في عام 1882م).
- 2) د. نايف خرما - أضواء على الدراسات اللغوية المعاصرة/ سلسلة عالم المعرفة - دولة الكويت - أيلول 1978 - ص 85.
- 3) د. خليل ياسين/ منطق اللغة - نظرية عامة في التحليل اللغوي/ مجلة كلية الآداب - جامعة بغداد - العدد (5) 1962 - ص 25.
- 4) ليست اللغة مجرد أصوات يعبر بها فحسب، بل تمتاز بطائفة من المراكز المخية التي تشرف على مختلف مظاهر اللغة منها (مراكز إصدار الأنفاظ، مراكز حفظ الكلمات المسموعة، مركز الكلام، مركز حفظ الأصوات، مركز الكلمات المرئية) وغيرها.
- 5) م.م. لويس/ اللغة في المجتمع/ ترجمة د. تمام حسان/ دار إحياء الكتب العربية/ بيروت 1959، ص 30.
- 6) محاضرات «ودن» تأملات في اللغة - تقديم - جومسكي - ترجمة د. مرتضى جواد باقر ود. عبدالجبار محمد علي/ دائرة الشؤون الثقافية/ وزارة الثقافة/ بغداد 1990 - ص 45.
- 7) قدر «أمييه وكوهين» عدد اللغات الحية في العالم - في كتاب لغات العالم (طبعة ثانية 1952) - بما يتراوح بين 2500 لغة و 3500 لغة. وهذا ينطبق مع رأي (جري) في كتابه

مراحل تطور اللغة

أصول اللغة (طبعة ثانية) ومن بين هذه اللغات ما يقتصر التحدث به على عدد قليل من الناس نسبياً في حين أن لغات أخرى يتحدث بها ملايين من الناس.

8) ينصرف اللغويون في العصر الحديث عن البحث في نشأة اللغة الإنسانية وعن البحث في تطوراتها خلال العصور التي نجهل تاريخها، فانعین بیحث تلك التطورات خلال القرون التي رويت لها نصوص لغوية، وتطورت هذه النصوص إلى أن انحدرت إلينا الآن في صورة حديثة. ويعتمدون في بحث مظاهر التطور اللغوي إلى حد كبير على ما أصاب نصوص (السينسكريتية والإغريقية واللاتينية) وغيرها من اللغات التي نعرف أن معظم اللغات (الأوروبية/ الحديثة قد انحدرت منها وهم بصدق تطور البنية في الكلمات يؤكدون لنا أن الاتجاه العام في تطورها يميل نحو (تقسيرها واختصارها) فيقول (جسبرسن) في كتابه ما ترجمته P. 330 Language its Nature, Development and Origin . (ليس هناك أدنى شك في أن الاتجاه العام لجميع اللغات هو نحو تقسير الصيغ لكلمات).



الإسلام هو دين الحق، وللحق في كل مجتمع رجاله، ودعاته، وأعلامه، وأن دعاته بالقلم واللسان هو أحسن الناس قولًا. وأسلمهم رأياً: «ومن أحسن قولًا ممن دعا إلى الله وعمل صالحًا وقال إنني من المسلمين»⁽¹⁾. ومما هو ملاحظ على مر العصور أن الإسلام يزداد صلابة وصموداً كلما تفنن خصومه في الكيد له والنيل منه، ومن آيات صموده في الثلاثينات من القرن الماضي هذه الأبحاث والدراسات الإسلامية التي نقدمها اليوم للكاتب الإسلامي الكبير عباس محمود العقاد.

كان الأستاذ العقاد رحمة الله ذا ثقافة عربية إسلامية أزهرية أصيلة، إلى جانب ثقافته الغربية، خير لسان للعروبة والإسلام بما كتب من كتب ومقالات وأذاع من أحاديث تدفع عن العربية أوهام المبطلين وعن الإسلام شبكات المغرضين.

ثلاثون كتاباً أو تزيد... هي صورة حية لفكر العقاد الإسلامي، وما من شك في أن اطلاع الكاتب على قسط وافر من كتابات الغربيين في التاريخ الإسلامي جعله يتصدى لتصحيح كثير من المفاهيم السيئة فضلاً عن تعريته لكثير من الشبهات والأقوایل التي لا أساس لها من الصحة في تراثنا الإسلامي؛ ولعل أقوى ما اصطنعه العقاد من وسيلة للإقناع في كتبه: الروح الحيادية والاحتكام إلى المنطق، ومعطيات علم المناهج وعلم النفس والمحاكمة العقلية والنهج العقلاني. يقول الأستاذ رجاء النقاش: «... لقد بدأ العقاد الكتابة سنة 1910 تقريباً، وكانت الثقافة العربية حبيسة الكتب الصفراء، وكانت هذه الثقافة بعيدة كل البعد عن ثقافة

الغرب المعاصر واستطاع العقاد أن يقوم بدور مذهل في ربط الثقافة العربية بالثقافة الغربية، فأدخل المناهج العلمية الحديثة إلينا واستطاع بذلك أن يغير الموقف الفكري عند العرب... استطاع أن يناقش قضيّاً تاريخيّاً إسلاميّاً بعقلية رجل متحضر معاصر، وبذلك أصبح حديثه مقبولاً مقرّراً مؤثراً على العقول. كل ذلك بعد أن كان الذين ينظرون إلى التاريخ الإسلامي إما مجموعة من الذين يقدسونه ويقبلونه كما جاء إليهم بلا تحيص ولا بحث عن البرهان واليقين، وهؤلاء كانوا بدون شك مجموعة من الجامدين الذين يساهمون في تعطيل العقل العربي والوقوف به عند حدود قديمة عتيقة... هذه المجموعة الأولى كان يقف إلى جانبها مجموعة أخرى هي المجموعة التي ترفض التاريخ الإسلامي وتعتبره نوعاً من الجاهلية الحضارية يجب أن تذكرها وتتخلص منها إذا أردنا أن نعيش في القرن العشرين. واستطاع العقاد أن يتخلص من جمود العقلية القديمة، كما استطاع أن يتخلص من الإنكار المطلق عند أصحاب العقلية العصرية المتطرفة، هؤلاء الذين أرادوا أن نقطع عن الماضي تماماً وننصرف عنه، وبذلك أعاد العقاد - ومعه بعض أبناء جيله اللامعين - نوعاً من الاتصال بيتنا وبين الماضي وهو نوع جديد ذكي أصيل، فهو اتصال يساعد على الاستمرار، واتصال يساعد على التقدم في ميدان الحضارة⁽²⁾.

والحق أن العقاد قدم الإسلام في صورة مضيئة مشرقة حديثة... فجدد بذلك روح الحضارة الإسلامية، يتجلّى ذلك في تناوله تاريخ الإسلام ورجاله حيث قسمه إلى عقريات وشخصيات ودراسات وأبحاث فإنه بلا شك يقدم مقومات وعناصر لهذه الحضارة الإسلامية محددة، واضحة. يقول الأستاذ أحمد حسن الباقوري: «الأستاذ العقاد مجاهد صادق بعيد النظر غيور على الإسلام والمسلمين غيره عاملة وليس ثرثارة جامدة كأكثر أنواع الغيرة التي نشهدها في دنيانا الآن...»⁽³⁾.

يلخص الأستاذ سامح كريم الدوافع التي جعلت العقاد يتحول من

عباس محمود العقاد وفكرة الإسلام

الكتابات النقدية والأدبية والصحفية والسياسية بما فيها من معارك ومساجلات إلى الكتابات الإسلامية. ولعل أول هذه الدوافع: حب الإسلام الذي ورثه العقاد عن والديه وعن البيئة التي كانت تذكره بخلود هذا الدين وعظمة النبي الكريم ورجالاته الأفذاذ. وثاني هذه الدوافع تأثره بالشيخ محمد عبده ومجالس العلم التي كان يحضرها مع والده بأسوان. وثالثها، ازدياد نشاط حركتي التبشير والاستشراق في ثلاثينيات القرن العشرين. وكان من أثر هاتين الحركتين و موقفه منها أن تقدم كفيه من مفكري هذه الفترة إلى مقاومتها بالطريقة المثلثة التي يجب أن تقاوم بها. ورابع هذه الدوافع: خلو الميدان من المفكرين المسلمين أمثال جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وعبد الرحمن الكواكبى وغيرهم من استطاعوا الصمود أمام تلك الهجمات الضاربة، والدفاع عن الإسلام بالحجارة والمنطق.

إن الدرس المؤلفات العقاد الإسلامية يجد أنها تضم ثلاثة ألوان من الكتابات هي: العقريات، والشخصيات، والدراسات والأبحاث. وإن لكل من هذه الألوان الثلاثة منهجاً خاصاً، فالبحث فيما تركه العقاد في ميدان العقيدة والدين يقتضي التمييز بين ثلاثة مناهج استخدمها العقاد في تناوله للمادة الإسلامية، فهو حين يكتب العقريات الإسلامية غيره حين يترجم للشخصيات غيره حين ينشئ الدراسات والأبحاث⁽⁴⁾.

والعقاد حين يتحدث عن الإسلام ويكتب فيه يقدمه عن فهم عقيدة، على أنه نظام كامل يحدد الخطوط لإقامة مجتمع كبير متكامل في مختلف الميادين الاقتصادية والسياسية والاجتماعية. وهذه الدراسات والأبحاث الإسلامية يغلب عليها في كتابات العقاد أمران:

1 - الدفاع عن الإسلام ضد أباطيل خصومه.

2 - تقديم الصورة الحقيقية للإسلام⁽⁵⁾.

والأمران - كما هو واضح - وجهان لحقيقة واحدة مؤداها أنه حين

يبحث عن الإسلام بمعناه الصحيح، فإنه يدافع ضمناً عن الإسلام ويتصدى في عقلية علمية لرد شبهات المستشرقين والعلمانيين من الشرق والغرب وبهذا النهج قدم الكاتب الإسلامي الكبير عباس محمود العقاد دراساته وأبحاثه في كتاب هي: مطلع النور، وحقائق الإسلام وأباطيل خصوصه، وما يقال عن الإسلام، والتفكير فريضة إسلامية، والشيوخية والإنسانية في شريعة الإسلام، والديمقراطية والإسلام، والفلسفة القرآنية، والإنسان في القرآن، والإسلام في القرن المشرقي، والمرأة في القرآن، والإسلام دعوة عالمية... إلى ذلك غير من الدراسات والأبحاث.

والحق أن أصول هذا النهج مستمدّة من تعاليم الشيخ محمد عبده، فقد مضى العقاد في إثره يؤمن في عمق بأن الإسلام دين عالي صالح لكل الشعوب، إذ قرر للإنسانية مبادئ لا يمكن صلاحتها بغيرها مفوضاً للعقل الإنساني أن يختار ما يلائم مما يتمشى مع الأطوار الاجتماعية التي تتغير وتتبدل من بلد إلى بلد، ومن عصر إلى عصر، ومن مدينة إلى مدينة، فتلعب النظرية دوراً كبيراً في كل ما كتب العقاد من دراسات وأبحاث إسلامية⁽⁶⁾.

وقد عبر العقاد عن ذلك صراحة في تقديمته لكتاب «الفلسفة القرآنية» حيث يقول: «موضوع هذا الكتاب هو صلاح العقيدة الإسلامية لحياة الجماعة البشرية، وأن الجماعات التي تدين بها تستمد منها حاجتها من الدين الذي لا غنى عنه، ثم لا تقوتها منها حاجتها إلى العلم والحضارة...»⁽⁷⁾.

ويظهر تأثر كاتبنا بالشيخ محمد عبده في قضية حث الإسلام على التفكير والاحتكام إلى العقل، فقد دعا الشيخ الإمام دعوة واسعة إلى الاحتكام إلى العقل والانتفاع بالعلم في جميع شؤون الحياة. والعقاد يستهل جميع كتبه بشرح هذه النظرية، وخاصة كتابه: «التفكير فريضة إسلامية» فقد ذكر في مقدمته أن من مزايا القرآن الكثيرة: مزية واضحة هي التنويه بالعقل والتعویل عليه في أمر العقيدة، وأمر التبعة والتكليف،

وبذلك يعم الخطاب في القرآن العقل بكل صوره، وخصائصه، ووظائفه، وفي كتابه: «الإنسان في القرآن» يقرر أن الله أعطى الناس حظوظاً من الحرية والإرادة، وبدونها لا يكون تكليف ولا مسؤولية⁽⁸⁾.

ومعلوم أن الشيخ محمد عبده عنى طويلاً بالرد على خصوم الإسلام على نحو ما هو معروف في كتابه «الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية»، وعلى هذه الشاكلة ألف العقاد كتابيه «حقائق الإسلام وأباطيل خصومه» و«ما يقال عن الإسلام» حيث خلص إلى القول بأن الإسلام وضع للإنسانية صورة رائعة من الإصلاح الاجتماعي.

1 - أزمة الاعتقاد:

إن اعتقاد الإنسان المعاصر هو الموضوع الذي شغل العقاد كما شغل الكثيرين من فلاسفة العصر فهو يصرح «بأن المشكلة الكبرى في عصرنا الحاضر إنما هي مشكلة العقيدة وأن أزمة الضمير الإنساني في عصرنا هي الأزمة الشاملة التي تنتهي إليها جميع الأزمات، وهكذا يذهب العقاد إلى أن القرن العشرين يشهد دعوة إلى الاعتقاد، وأن أسباب الإنكار للعقائد في القرون الماضية قد فقدت قوتها في هذا القرن، حيث يقول: «وأسباب الإنكار الكبرى منذ القرن السادس عشر أو السابع عشر هي مسألة دوران الأرض، ومسألة القوانين المادية، ومسألة التطور، ومسألة الأديان المقارنة، ومسألة الشر وعلاقتها بالقدرة الإلهية، وهذه المسائل كانت في نشأتها حجة على بطلان العقائد التي واجهتها، ولكنها صارت في القرن العشرين إلى موقف غير موقفها في القرون الماضية»⁽⁹⁾.

وفي رأيه أيضاً أن حقائق الوحي وعقائد الإيمان تستمد يقينها واطمئنانها من عطايا العقل وجوده: «العقيدة هي الثقة بالنفس أو بالكون، وليس هذه الثقة مستمدّة من طبيعة تركيب الإنسان، ومن كونه متصلًا بهذا الكون الذي هو فيه بصلة الوجود والحياة، فهذه الثقة هي أساس العقيدة»⁽¹⁰⁾.

ولقد تناول العقاد في كتابه «الله» نشأة العقيدة الإلهية بعد رحلته الفلسفية الطويلة حيث انتهى إلى القول بأن «الإيمان ظاهرة طبيعية في هذه الحياة لأن الإنسان غير المؤمن إنسان (غير طبيعي) فيما نحسبه من حيرته واضطرابه ويأسه وانزعاله عن الكون الذي يعيش فيه، وإن الحس والعقل والوعي والبداهة جميعاً تستقيم على الإيمان بالذات الإلهية، وأن هذا الإيمان الرشيد هو خير تفسير لسر الخلقة يعقله المؤمن ويدين به الفكر ويتطلبه الطبع السليم...»⁽¹¹⁾، كما أن العقيدة الدينية هي أقرب الفلسفات إلى المعمول «والإسلام فلسفة أصلح من الفلسفة لأنه يثبت لله «كمالاً مطلقاً»، والكمال المطلق صفة واحدة تتفق كل النقائص الكثيرة التي لا تليق بالله تعالى كالقدرة مثلاً والقدرة تتفق العجز وهكذا... إن الإسلام جاء بأسمى عقيدة في الإله الواحد الأحد صحيحة فكرة الفلسفة كما صحيحة فكرة العقائد الدينية»⁽¹²⁾.

والحق أن العقاد ما ترك ناحية من نواحي الفكر والمجتمع والضمير إلا بحثها في تاريخه للإسلام ودل على مكانها من الإسلام ومكان الإسلام منها فالإنسان في الإسلام هو شيء آخر غير ما عرفه المناطقة وال فلاسفة وعلماء الأجناس... إنه مخلوق مكلف، ومخلوق يرتفع من التراب إلى السماء أوجاً فوق أوج في طريق شاق عسر المرتقي طويل هو طريق النهوض بأمانة التكليف»⁽¹³⁾.

والقدرة في الإسلام هو توافق حكيم بين قدرة الله وعدالته، وحرية الإنسان و اختياره، والشيطان في الإسلام هو قدرة تمثل الشر بلا مراء، ولكنها قوة لا سلطان لها على ضمير الإنسان ما لم يستسلم لها بدافع الهوى أو بدافع الضعف من مقاومة الإغراء، والعبادات في الإسلام هي تذكير الإنسان بوجوده الروحي، وهي كلها تكليف لضمير الإنسان وحده دون حاجة إلى وساطة كاهن أو قيام هيكل⁽¹⁴⁾. والمعاملات في الإسلام هي رعاية للمصلحة العليا التي تتقدم فيها مصلحة الكثرة على منفعة القلة ويتقدم فيها حساب الزمن الطويل على حساب الزمن القصير⁽¹⁵⁾.

والأمة في الإسلام هي مصدر السلطة العامة ولا مرجع فيه للمسؤولية العامة غير الأمة⁽¹⁶⁾. والمرأة في الإسلام لها من الحقوق ما يساوي حقوق الرجل في كل شيء إلا حق القوامة «الرجال قوامون على النساء بما فضل الله به بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم»، أما المساواة بين الرجل والمرأة في جميع الكفايات والأعمال فأمر لم يقم عليه دليل من تكوين الفطرة، ولا من تجارب الأمم، ولا من حكم البداهة والمشاهدة⁽¹⁷⁾. والفقر في الإسلام مشكلة لم يحلها بالزكاة وحدها وإنما حلها بالعمل والسعى في طلب الرزق حيث يتعاون على تدبير وسائلهما ولادة الأمور وطلاب الأعمال...⁽¹⁸⁾.

2 - كيف طرح العقاد قضية التفكير في الإسلام؟

لقد عنى العقاد بتتبع مسائل الفكر والعقل والنظر والتدبر في القرآن الذي هو دستور الإسلام والمسلمين يتضح ذلك من خلال كتابه القيم «التفكير فريضة إسلامية» فقد عرض لبيان أهمية العقل ومراتبه على ضوء البحوث النفسية والفلسفية، فهناك العقل الوازع، والعقل المدرك، والعقل الحكيم، والعقل الرشيد، وهذه الأنواع كلها مدعوة لتحقيق **الفضيلة والإنسانية في الإنسان... وذلك بنصوص القرآن الكريم التي لا تحتمل الجدال...»⁽¹⁹⁾.**

والمنهج القرآني ينقد الإنسان من الحيرة والتخبط في متأماته الضلال، وليس أصح له من عقيدة القرآن الذي يضع الإنسان في القرن العشرين كما يضعه قبل أربعة عشر قرناً لأنه نزل من لدن حكيم خبير بعباده وشئون خلقه، عالم بما يصلحهم في دنياهم وأخرتهم. إن المنهج القرآني أوكل إلى الإنسان مهمة التغيير والبناء، وكلفة بتحقيق الخلافة الإلهية على الأرض واستغلال خيراتها للسير قدماً في ركب الحضارة، لقد

كتب الأستاذ عباس محمود العقاد كتاباً كاملاً في هذا المجال سماه «الإنسان في القرآن» وهو بحث قيم واف يجيبنا عن السؤال الآتي: أين يضع القرآن الكريم الإنسان في هذا العصر الذي تعددت فيه النظريات والأراء والمذاهب...؟ يتساءل العقاد: ما مكان الإنسان من الكون كله...؟ ما مكانه بين أبناء نوعه البشري؟ وما مكانه بين كل جماعة من هذا النوع الواحد، أو هذا النوع الذي يتتألف من جملة أنواع يضمها عنوان الإنسان؟...؟⁽²⁰⁾.

وتحت عنوان: «المخلوق المسؤول» يقرر العقاد أن القرآن ارتفع بالإنسان من عبادة المخلوقات إلى عبادة خالق المخلوقات، فالمخلوق الأول الذي يحمل هذا الدين هو صفة جميع الصفات التي ذكرها القرآن عن الإنسان حيث إن آيات القرآن وصفته وهو في الذروة من الكمال كما وصفته وهو في الدرك الأسفل من الحطة، ولا عجب لأن الله سبحانه وتعالى وهبه استعداداً وفطرة علّه يستطيع به أن يرقى إلى أعلى مراتب الكمال أو أن ينزل إلى أسفل درجة من النقص⁽²¹⁾.

لذا يرى العقاد أن الجميع بين النقيضين في الإنسان إنما ينصرف إلى وصف واحد هو وصف «الاستعداد» الذي يجعله أهلاً للترقي إلى أحسن تقويم، وأهلاً للتدهور إلى أسفل سافلين، لأن ذلك هو الموقف لسائل معاني القرآن الواردة بهذا الصدد مثل ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا إِنْسَانًا فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ﴾.

كما تطرق العقاد إلى بعض فضائل رسائل القرآن على ما سبقها من الرسالات خلاصة ذلك «إن هذه الرسالة تخاطب العقل وتحثه على التفكير» كما مر «أن في خلق السموات والأرض... الآيات» إلى قوله «﴿لَقَومٌ يَعْقِلُونَ﴾» إذ لم يعرف قط في تاريخ البشرية مثلها حيث ميزت الإنسان بخاصية التكليف وإعداده لخطاب العقل وبيانات من الإقناع... وبهذا العقل تسير الحياة على قواعد وبيانات من الهدى والفرقان لا يحيد عن ذلك إلا هالك⁽²²⁾.

عباس محمود العقاد وفكرة الإسلام

وهكذا استطاع العقاد أن يبين دور الإنسان في حركة التاريخ، كما استطاع أن يقدم لنا صياغة جديدة للإنسان المسلم من خلال دراسته الوعية للقرآن الكريم وحياة الرسول ﷺ. الواقع أن الكاتب الكبير استطاع بآبحاثه ودراساته الإسلامية أن يشرى فكرنا وترا ثنا الإسلامي بجملة من الأبحاث والنظريات والأراء طالما تعطش لها النشاء الجديد لمواصلة بنائه الحضاري تجاه الفلسفات الحديثة فجازاه الله عن الإسلام والمسلمين أحسن الجزاء.

الهوامش

- 1) سورة فصلت 33.
- 2) مقال للأستاذ رجاء النقاش بعنوان: «العقد»، نشر مجلة الآداب، عدد إبريل 1964.
- 3) سامح كريم، إسلاميات، ص 109، دار القلم، بيروت. ط 2، 1977.
- 4) سامح كريم، «إسلاميات»، ص 100.
- 5) نفسه، ص 135.
- 6) سامح كريم، «إسلاميات العقاد»، ص 135.
- 7) العقاد، «الفلسفة القرآنية»، ص 19.
- 8) العقاد، «الإنسان في القرآن»، ضمن موسوعة العقاد الإسلامية، الجزء 4، ص 231.
- 9) العقاد، «عقائد المفكرين في القرن العشرين»، ص 2.
- 10) العقاد، «موسوعة العقاد الإسلامية»، كتاب الله: المجلد الأول، ص 31.
- 11) العقاد، «كتاب الله ضمن الموسوعة الإسلامية»، ج 1، ص 316.
- 12) العقاد، «كتاب الله»، ص 178.
- 13) انظر «موسوعة العقاد الإسلامي»، 225/4.
- 14) نفس المصدر السابق، 116/5.
- 15) ن. م. س. 127/5.
- 16) موسوعة العقاد الإسلامية، 159/5.
- 17) نفس المرجع السابق، 398-397/4.
- 18) نفس المرجع السابق، 203/5.
- 19) موسوعة العقاد الإسلامية، 840-834/5.
- 20) موسوعة العقاد الإسلامية، 219/4.

عباس محمود العقاد وفكرة الإسلام

.225/4) موسوعة العقاد الإسلامية.

.228/4) العقاد، الموسوعة، 22).



1) حياتها وندوتها الأدبية:

هي أديبة، شاعرة، ظريفة، أميرة، من البيت الأموي بالغرب الإسلامي، وتتصل سلسلة أجدادها بعبدالرحمن الداخل، من بنى عبدالمالك بن مروان، وهي ابنة الخليفة محمد بن عبد الرحمن الناصري، الملقب بالمستكفي، وقد تولى الخلافة سنة 414هـ «وكانت دولته سبعة عشر شهراً صعباً نكبات، سوداً مشوهات، أرسله الله تعالى على أهل قرطبة محنّة وبلية، إذ كان منذ عرف غفلاً عطلاً منقطعاً إلى البطالة، مجبراً على الجهة، عاطلاً من كل خلة تدل على فضيلة...»⁽¹⁾.

ويتفق ابن عذاري مع ابن بسام في وصف المستكفي خليقاً. ويضيف في وصفه الخارجي فيقول هو: «ربعة، أشقر، أزرق، أشم، مدور الوجه واللحية، ضخم الوجه والجسم، كبير البطن، صاحب أكل وشرب وجماع وتخالف»⁽²⁾. وكان تزوج من أمّة مسيحية جبائية خبيثة، هي بنت سكري الموروية وكانت شريرة استبدت بالمستكفي، ولعلها أم ولادة⁽³⁾، فنشأت على سنة أمها في سهولة الحجاب، وورثت عنها بشرتها البيضاء وشعرها الأصهب، وعينيها الزرقاويين وجمال قوامها⁽⁴⁾.

ولم تدم سلطنة أبيها في الحكم، فبعد سبعة عشر شهراً من ولايته، ثار عليه أهل قرطبة، فقر مستخفياً بين امرأتين إلى مدينة أفاليج مع بعض رجاله، فاتهموه بمال فاغتالوه وقتلوه⁽⁵⁾.

ولما خلع المستكفي ثم قتل (416هـ) كانت ولادة في شرج شبابها،

وذروة شهرتها، وقد شهرت مصرع آبائها، وانهيار دولتهم، وتربع أمراء الطوائف في آرائهم⁽⁶⁾، وقد بخلت علينا المصادر التي أرخت لحياتها بذكر السنة التي ولدت فيها شاعرتنا، وذكرت السنة التي توفيت فيها، وقد اتفق كل من ابن بشكوال في الصلة والضبي في بغية الملتمس⁽⁷⁾، على أنها توفيت، يوم الأربعاء، لليلتين خلتا من صفر سنة 484هـ. وقد قاربت المائة⁽⁸⁾، فيكون مولدها قريباً من سنة 386هـ.

وكانت ولادة قد أخذت قسطاً وافراً من التعليم قبل وفاة أبيها حيث أحضر لها العلماء والمتقين، وحدب على تربيتها، لكنها ورثت عنه وعن أمها الشريرة ميلها إلى المرح والتحرر من قيود المجتمع والجرأة على الفساد.

وهكذا تحررت من الأصفاد الاجتماعية بعد موت أبيها، فسفرت عن وجهها⁽⁹⁾، وفتحت أبواب قصرها للأدباء والشعراء ورجال الفكر فصار (صالوناً) أدبياً يتهافت عليه الشعراء والكتاب (فكان مجالسها بقرطبة منتدى لأحرار مصر، وفتاؤها ملعاً لجياد النظم والنشر، يعشوا أهل الأدب إلى ضوء غرفتها، ويتهالك أفراد الشعراء والكتاب على حلاوة عشرتها، إلى سهولة حجابها، وكثرة منتابها، تخلط ذلك بعلو نصاب، وكرم أنساب، وطهارة أنوثاب»⁽¹⁰⁾.

وهكذا كان منتدى ولادة، تجمع فيه بين الجمال والأدب والذوق، وأنيق الشعر، ورفع الفناء، وحسن العشر، ورواء الحديث، وحلوة الرد، وحرارة النكتة، حتى صح أن تعد من كبار ربات المجالس الأدبية، أو «الصالونات» في الأدب العربي⁽¹¹⁾، بل في الأدب العالمي، فسبقت به أدبيات فرنسا بعده قرون، فولادة فتحت صالونها الأدبي في قربطة في القرن الحادي عشر الميلادي، بينما عرفت فرنسا هذه الصالونات لأول مرة في القرن السابع عشر، وكثرت في القرن الثامن عشر.

وكان صالون «أوتيل دبي رامبوبيه» أقدم صالون أدبي عرفته فرنسا وأوروبا بأكملها وكانت صاحبة الصالون كاترين دبي فيفون، مركبة

ولادة بنت المستكفي: الأميرة الشاعرة -

رامبويه (1588-1665) والتي فتحت صالونها الأدبي سنة 1608م⁽¹²⁾ تشبه ولادة، فهي فتاة جميلة مصقوله التربية من أم رومانية وأب فرنسي، ثم كثرت الصالونات الأدبية في فرنسا فكان صالون «مادام ريكامييه» في بداية القرن التاسع عشر، وصالون الروائية الفرنسية «جورج ساند» التي جاءت إلى باريس عام 1831، وصالون مدام دي ستال، وكذلك صالون الأدبية مي زيادة (1886-1914) في أدبنا العربي الحديث⁽¹³⁾.

ومهما يكن من أمر فقد استطاعت شاعرتنا أن تفتن شعراً
عصرها بجمالها وسحرها وذكائها وحلوّة عشرتها، فاجتمع في ندوتها من
معاصريها شعراء وأدباء ووزراء من الرجال والنساء، وكانت تستقبل الجميع
ببشاشة ولطف. فيجعّب بها الرواد، ويتمنّى كل واحد منهم أن تكون له
وحدة، وقد أشارت إلى ذلك حين قالت:

إِنَّمَا نَظَرَ الْأَنَامُ لِيَهْجَنِي ۖ كَظَبَاءٍ مَكَّةَ صَيْدُهُنَّ حَرَامٌ
يُخْسِبُنَّ مِنْ لِينِ الْكَلَامِ فَوَاحِشًا ۖ وَيَصُدُّهُنَّ عَنِ الْمَنَاءِ إِسْلَامٌ⁽¹⁴⁾

فرد عليها أحد دوادها يقول شار:

لَا يُؤْنِسَنَكَ مِنْ مُخَدِّرَةٍ قَوْلُ تَغْلِظَهُ، وَإِنْ جَرَحَ
عَسْرُ النِّسَاءِ إِلَى مُيَاسِرَةٍ وَالصَّعْبُ يُرْكَبُ بَعْدَمَا جَمِعَا⁽¹⁵⁾

فقالت له إلا من ولادة، وفي صالونها كانت تدور مناقشات في مسائل الحب والأعيبه على غرار ما جرى في فرنسا في القرن السابع عشر والثامن عشر، لقد قال لولادة أحد رواد الصالون مداعباً: نظراتك تدمي قلوبنا، ونظراتنا تدمي وجنتيك، جرح لجرح، قابلي بينهما، أيهما يستحق جزاء جرح العيادة؟

فأجاب ولادة: الذي يستحقها في نظري، يا سيدى، هو جرح الوجنتين لأنه لا سبيل إلى إنكاره، أما أنت، فلا تبدي إلا ادعاء فارغاً بما يقول، إذ أين الجرح الذي تتكلم عنه؟ أين الشهود؟⁽¹⁶⁾

وكان الشاعر ابن زيدون من رواد هذا الصالون، وعلى رواده، يقرأ شعره. فأعجبت ولادة بشعره، وفضاحته، ووسامته، وطموحه، وأعجب هو الآخر بسحرها وخفة روحها، وظرفها وأدبها، وأنوثتها الصارخة، فانبعث في كل منها ميل قوي نحو الآخر تدرج إلى حب عنيف، وقد اتفقا في ميولهما، إذ كانوا شابين، سريين، جميلين، شاعرين⁽¹⁷⁾ وكلاهما كان منتونا بالموسيقى والفناء، ميالاً إلى معاشرة الشراب وكلاهما من صفة الطبقة الراقية، وسنهم متقاربة، وكلاهما عزب⁽¹⁸⁾.

ولقد وصف لنا ابن زيدون لقاءه الأول بولادة فقال: «كنت في أيام الشباب، وغمرة التصاب، هائماً بغاية، تدعى ولادة، فلما قدر اللقاء، وساعد القضاء...» إلى أن يقول: «وبتنا بليلة نجني أفحوان الشعور، ونقطف زمان الصدور...»⁽¹⁹⁾.

ولم تدم سعادة العاشقين، وكأن القدر حسدهما فبعث لابن زيدون منافسين يقاسمونه حب ولادة، هم: أبو عبدالله بن القلاس، وأبو عامر بن عبدوس، والأصبهي، وقد نجح الشاعر في إبعاد منافسه الأول بعد أن هجا به بقصيدة لاذعة - جعلته يؤثر السلامة - يقول فيها:

أَعْدَّنَظَراً، فَإِنَّ الْبَغْيَ مِمَّا لَمْ يَزَلْ يَصْرَعَ وَلَا
ثُطِّعَ الْتِي تَغْوِيَكَ فَهِيَ لِبَغْيِهِمْ أَطْوَعُ
فَإِنْ قُصَارَكَ الدُّفْلِيزُ حِينَ سِوَاكَ فِي الْضَّجَعِ⁽²⁰⁾

واستطاعت ولادة أن تبعد الأصبهي بعد أن هجته مؤلماً⁽²¹⁾، وبقي ابن عبدوس، الملقب بـالفاريز أحالم ابن زيدون في حب ولادة حتى أدركه المنية⁽²²⁾، ولم يكن ابن عبدوس في مستوى ابن زيدون أدباً، وظرفاً، وثقافة وجمالاً إلا أنه كان يفوقه دهاء⁽²³⁾، وكان معتزاً بنفسه يحاول تغطية جهله بما له⁽²⁴⁾، وكانت ولادة كثيرة العبث به أول الأمر، فمرت يوماً على داره، وهو جالس أمام الدار، ويقرئه بركة متولدة من كثرة الأمطار والأقدار،

ولادة بنت المستكفي: الأميرة الشاعرة

وحوله جماعة من أصحابه، فلما رأها نشر كمية، ونظر في عطفيه، فقالت له: أبا عامر:

أَنْتَ الْخَصِيبُ وَهَذِهِ مَصْرُ فَتَدَفَّقَا فِكِلَائِمَا بَحْرُ⁽²⁵⁾
فتركته لا يغير حرفاً، ولا يرد طرفاً.

وهذا البيت لأبي نواس نقلته هذا النقل الجميل من المدح إلى الهجاء في موقف الاستخفاف بابن عبدوس الذي كان كثير الإلحاح على ولادة، يريد التفرد بها، وخداعها فكانت هي تهرب من خلوته، فيتذر به ابن زيدون كقوله:

وَغَرْكَ مِنْ عَاهَدٍ وَلَادَةٍ سَرَابٌ تَرَاءَى وَيَرْقُ وَمَضْ
هِيَ الْمَاءُ يَأْبَى عَلَى قَابِضٍ وَيَمْعَنُ زَيْدَتَهُ مِنْ مَخْضٍ⁽²⁶⁾

وبلغ ابن زيدون أن ابن عبدوس أرسل إلى ولادة امرأة تستميلها إليه، وتذكر لها محاسنه ومناقبه، وترغبها في التفرد به، فكتب رسالته التهكمية البديةة على لسان ولادة، وأرسلها إليه عقب رجوع المرأة مباشرة، فقالت من ابن عبدوس كل منال، وأمسك عن التعرض لولادة إلى أن سجن الشاعر⁽²⁷⁾، فوصفه فيها بالحمق والجهل، والفباء والفحش، وجفاء الطبع، وثقل السمع، والعمى، والبله، وال بشاعة، وننانة الأنفاس، وكثرة المعایب، فمن قوله فيها:

«أَمَا بَعْدِ أَيْهَا الْمُصَابُ بِعَقْلِهِ، الْمُوَرَّطُ بِجَهْلِهِ، الْبَيْنُ سَقْطُهُ⁽²⁸⁾،
الْفَاحِشُ غَلْطُهُ، الْعَاشُرُ فِي ذِيلِ اغْتِرَارِهِ، الْأَعْمَى عَلَى شَمْسِ نَهَارِهِ، السَّاقِطُ
سَقْوَطُ الدَّبَابِ عَلَى الشَّرَابِ، الْمُتَهَافِتُ تَهَافِتُ الْفَرَاشِ فِي الشَّهَابِ⁽²⁹⁾، فَإِنَّ
الْعَجَبُ أَكْذَبُ، وَمَعْرِفَةُ الْمَرْءِ نَفْسُهُ أَصْوَبُ، وَإِنَّكَ رَاسِلْتِنِي مُسْتَهْدِيًا، مِنْ
صَلْتِي، مَا صَنَفْتَ مِنْهُ أَيْدِي أَمْتَالِكَ، مُتَصْدِيًا يَا مِنْ خَلَّتِي⁽³⁰⁾ لَمَا قُرِعَتْ
دُونَهُ أَنُوفُ أَشْكَالِكَ»، مَرْسِلًا خَلِيلَتَكَ مُرَادَة، مُسْتَعْمِلًا عَشِيقَتَكَ قَوَادَة،
كَاذِبًا نَفْسَكَ سَتَرِزُلُ عَنْهَا إِلَيَّ، وَتَحْلُفُ بَعْدَهَا عَلَيْ:

وَكُنْتَ بِأَوْلِ ذِي هِمَةٍ دَعَثُ لِمَا لَيْسَ بِالنَّايلِ⁽³¹⁾

ولا شك أنها قلتك إذ لم تضن بك، وملتك إذ لم تغرك عليك، فإنها
أعذرت في السفارة لك، وما قصرت في النيابة عنك، زاعمة أن المروءة
لفظ أنت معناه، والإنسانية اسم أنت جسم منه وهيولاه⁽³²⁾، قاطعة أنك
انفردت بالجمال، واستثارت بالكمال، واستعليت في مراتب الجلال،
 واستوليت على محسنات الخلال، حتى خيلت أن - يوسف عليه السلام -
 حاسنك⁽³³⁾، ففضضت منه، وأن امرأة العزيز⁽³⁴⁾، رأتك فسلت عنه، وأن
 قارون⁽³⁵⁾، أصاب بعض ما كنزنـت، والنطف⁽³⁶⁾، عشر على فضل ما ركـتـتـ
 وكسرى⁽³⁷⁾ حمل غاشيتك، وفيسر⁽³⁸⁾ رعي ماشيتك، والإسكندر⁽³⁹⁾، قتل
 دارا في طاعتك، وأردشير⁽⁴⁰⁾، جاحد ملوك الطوائف لخروجهم عن
 جماعتك. إلخ...»⁽⁴¹⁾.

هذه صفات ابن عدوس كما جاءت في رسالة ابن زيدون، وقد يكون
 الشاعر مبالغ فيها، إلا أنه لابد أن يكون لها صلة بالحقيقة، وكان ابن
 عدوس إلى ذلك كبير السن متزوجاً.

ويبدو أن ولادة في أول الأمر أرادت أن تثير غيرة ابن زيدون،
 مظهرة الحب لصديقه القديم، بعد أن لمست منه ازدراء أو خيانة، مالبثت
 أن ركنت إلى ابن عدوس الذي كان يعدها بالمال، ويساعدها في تدبير
 شؤونها الخاصة⁽⁴²⁾.

ولم تثبت علاقة ابن زيدون بولادة أن اشتهرت وطار صيتها على كل
 لسان ولم يكن ذلك في قربطة فحسب، بل في أسبانيا كلها، ولم يعد
 الشاعر بعد ذلك في حاجة إلى التستر مثل ما كان من قبل، فقال:

يَا مَعْدَوْتَ بِهِ - فِي النَّاسِ - مُشْتَهِراً قَلْبِي عَلَيْكَ يُقَاسِي الْهَمُّ وَالْفِكْرُ
 إِنْ غَيْبْتِ لَمْ أَلْقَ إِنْسَانًا يُؤْتَسْنِي وَإِنْ حَضَرْتِ فَكُلُّ النَّاسِ قَدْ حَضَرَ⁽⁴³⁾

ولا شك أنها قلتك إذ لم تضن بك، وملتك إذ لم تغرك عليك، فإنها

ولادة بنت المستكفي: الأميرة الشاعرة

لكن ولادة كرهت منه هذا الإعلان، وضاقت من أن تلوك السنة
الناس خبرها مع ابن زيدون، ووجد الحساد الفرصة سانحة للدس
والسعایة، فأوغروا صدر ولادة على الشاعر، فكتب إليها يعتذر:

وَاللَّهِ مَا سَأَعَنِي أَتَيْ خَفِيتُ ضَنَّىٰ
بَلْ سَأَعَنِي أَنَّ سِرَّىٰ بِالضَّنَّىٰ عَلَنْ
لَوْ كَانَ أَمْرِي فِي كَتْمِ الْهَوَىٰ بِيَدِيٰ
مَا كَانَ يَعْلَمُ مَا فِي قَلْبِي الْبَدْنُ⁽⁴⁴⁾

ومadam ابن زيدون لم يستطع كتمان سرها، فقد انسجت من الحياة
الاجتماعية، ثم أن بنى جهور ضاقوا ذرعاً بندوتها الأدبية⁽⁴⁵⁾، ولعلهم كانوا
يخافون أن يتاثر الشعب بكلامها وأن يجعل من ندوتها مكاناً للتأمر متulla
بإجراء الملك إلى أسرتها⁽⁴⁶⁾، ويبدو أن ولادة كانت تخفي فعلاً وراء
تأسيسها لندوتها الأدبية في قرطبة أفكاراً سياسية، ولذلك أصبحت
تخرج من تشهير ابن زيدون بها - وكانت من قبل لا تكرث لما يخشى
شرفها، وهي التي كانت تقول له: (ترقب إذا جن الظلام زيارتي... إلخ).
«إذ كيف يركن الشعب لفتاة لا هم لها سوى تلبية دواعي قلبها، وإواء
شهواتها وعواطفها»⁽⁴⁷⁾.

(2) صفاتها وأخلاقها:

أما صفاتها وأخلاقها، فالمصادر القديمة حافلة بوصف جمالها
وعفافها، وأقرب مصدرين إلى عصر ولادة بعد جذوة المقتبس هما كتاب
الذخيرة لابن بسام، وكتاب قلائد العقيان للفتح بن خاقان، فصاحب
الذخيرة الذي بدأ صاحبه بتحريره وهو بقرطبة سنة 493هـ، وانتهى منه
في حدود سنة 503هـ يقول في كلامه عن ولادة: «... وكانت في نساء أهل
زمانها، واحدة أقرانها، حضور شاهد، وحرارة أوابد، وحسن منظر ومخبر،
وحلاوة مورد ومصدر... يعشوا أهل الأدب إلى ضوء غرتها، ويتهاالك
الشعراء والكتاب على حلاوة عشرتها، إلى سهولة حجابها، وكثرة متابتها،

تخلط ذلك بعلو نصاب، وكرم أنساب، وطهارة أثواب على أنها . سمع الله لها، وتقدم زللها - أطرحت التحصيل، وأوجدت إلى القول فيها السبيل بقلة مبالاتها، ومجاهرتها بلداتها»⁽⁴⁹⁾.

ونلاحظ تناقضاً واضحاً عند ابن بسام حين يقول: «إنها كانت تتمتع بطهارة أثواب» ثم يشير بعد ذلك إلى تبذلها واستهارها بقوله: «إنها أطرحت التحصيل، وأوجدت إلى القول فيها السبيل، بقلة مبالاتها، ومجاهرتها بلداتها»، وتحرر ولادة واقع قد أكدته أبو عبدالله بن مكي⁽⁵⁰⁾ شيخ ابن بشكوال، فيما بعد حين قال: «لم يكن لها تصاون يطابق شرفها»⁽⁵¹⁾، وهو حكم أخلاقي يرجع إلى التقىيم العام المتناقض بين الناس⁽⁵²⁾ ، وما نجده وما نجده من لطف عند بعض المؤرخين في وصف ولادة (بطهارة الأثواب) كما عند ابن بسام - يعود إلى طيبتهم وأخلاقهم وطهارة أقلامهم، وإلا كيف نفسر تعجب ابن بسام من ذكر شعرها لأن أكثره هجاء⁽⁵³⁾، والحقيقة أن ولادة لم تكن متصاونة ولا متعففة بل كانت مستهترة ومتصرفة إلى أقصى الحدود، ولذلك فهي لم تتزوج لأن الزواج سيكون على حساب حريتها، ولم تعر اهتماماً لعشاقها كابن زيدون وابن عبادوس⁽⁵⁴⁾ ولم تكن تلتزم التقىيم في اقتراف الملذات، فكانت تجاهر بلداتها، وتقاد وراء نزواتها، غير مبالغة لما يخدش شرفها وكرامتها، فمن جملة أخبارها أنها كتبت بالذهب على عاتقها لأيمان:

أَنَا وَاللَّهِ أَصْلَحُ لِلْمَعَالِيٍ وَأَمْسِي مِشْيَتِي وَأَتِيهُ تِبَاهَا
(55)

فبالرغم من هذه الإباحية المتاهية إلا أنها نجد بعض المؤرخين يصفونها بالصيانة والعفاف ففي تمام المتون يقول الصافي عن ولادة «وكانت مشهورة بالصيانة والعفاف»⁽⁵⁶⁾، ثم يورد البيتين السابقين مباشرة وكأنه يستشهد بهما على صيانتها وعفافها؟؟؟ أما المقري في النفح فيتعلق على البيتين بقوله: «وكانت مع ذلك مشهورة بالصيانة والعفاف»⁽⁵⁷⁾،

ولادة بنت المستكفي: الأميرة الشاعرة

ونعتقد أن هؤلاء المؤرخين المتأخرین نقلوا عن المصادر القريبة من عصور ولادة كالذخیرة والقلائل والصلة ولذا فهم يكررون ما قاله ابن بسام عن ولادة، حين وصفها (بطهارة الأثواب) دون أن ينقطنوا إلى التناقض الموجود في كلامه عنها، وهكذا كان المؤرخون ينقلون دون تمحیص أو تدقیق، فولادة ثارت على التقاليد والعادات الاجتماعية، وأرادت أن تبقى لها حریتها، تتصرف بها بقطع النظر عن المجتمع وما يفرضه عليها من قيود کانشی⁽⁵⁸⁾، وأخبارها مع ابن زیدون طویلة، یفوت إحصاؤها، ويشق استقصاؤها كما يقول ابن بسام⁽⁵⁹⁾، الذي وصف لنا على لسان ابن زیدون أول لقاء له مع ولادة في مقطوعة شریة، فقال ابن زیدون: «کنت في أيام الشباب، وغمرة التھاصب هائماً ببغاده، تدعى ولادة، فلما قدر اللقاء، وساعد القضاء كتبت إلى: ترقب إذا جن الظلام زيارتي فإني رأيت الليل أکتم للسرّ وبي منك ما لو كان بالبدر ما بدا وبالليل ما أذجن وبالنجم لم یسر فاما طوى النھار كافوره، ونشر الليل عبیره... ملنا إلى روض مدجج، وظل سجسج» إلى أن يقول: «وبتا بلة». ⁽⁶⁰⁾.

في هذه القطعة النثرية يصف ابن زیدون لقاءه بولادة تحت جناح الليل، حيث قضى معها ليلة مزهرة عندها يتبدلان القبلات، هذه القطعة التي أوردتها ابن بسام الذي وصف ولادة (بطهارة الأثواب)، وكما يبدو من النص أن ولادة هي التي طلبت من ابن زیدون أن يترقب زيارتها (ترقب إذا جن الظلام زيارتي) ومع ذلك تصفها المصادر بأنها كانت «ذات خلق جميل». ⁽⁶¹⁾.

غير أن الدكتور محمود صبح يعتقد أن ما رواه ابن بسام على لسان ابن زیدون عن لقاءه الأول بولادة هو من وضعه وانتحاله ⁽⁶²⁾ ويشير إلى التناقض الموجود في النص إذ يقول ابن زیدون: «... فملنا إلى روض مدجج، وظل سجسج...» فيرى الدكتور محمود صبح أن «هذا حصيلة سجع ابن بسام ونتيجة تأليفه وتركيبه وإلا فما هذا الظل السجسج في الليل»⁽⁶³⁾، لأنه كان قال: «فلما طوى كافوره ونشر الليل عبیره...». ثم يخلص إلى أن

هذه القصة قد حبكت وحيكت حتى تربط حوادث وأبيات شعر متقرفة⁽⁶⁴⁾، ونحن نتفق مع الدكتور بأن القطعة مسجوعة، ونسجها بعيد عن أسلوب ابن زيدون⁽⁶⁵⁾، وأن السجع جر صاحبها إلى التاقض أحياناً، لكننا نختلف مع الدكتور في اتهامه ابن بسام بتأليف القطعة وروايتها على لسان ابن زيدون، لأن في القطعة فحشاً وإباحية سافرة لا تتفق مع طيبة ابن بسام التي منعته من أن يورد شعر ولادة في الذخيرة لأن أكثره هجاء⁽⁶⁶⁾، فكيف إذن تسمح له نفسه بأن يضع القصة بمعجمها البذني، ويرويها على لسان ابن زيدون؟ إنما غير مستبعد أن يكون شخص آخر نسج القصة ووضعها في الذخيرة.

ومهما يكن من أمره فسواء ألف القصة ابن زيدون، أم نسجها شخص آخر على لسانه، فإن للقصة جذوراً لأن ولادة ليست تلك المرأة الغفيفة الحصان التي تتضمن⁽⁶⁷⁾، وشعرها الإباحي الذي يمتاز بالفظاظة والخشونة والبذاعة دليل على استهتارها بالقيم، ولعل شعرها أحسن من سلوكها الغريب الأطوار والشاذ⁽⁶⁸⁾، سلوكها الذي حار فيه معاصروها، فوصفوها بالتصون والعفاف، ثم نعمتها «بقلة مبالاتها ومجاهرتها بلذاتها» كما حار فيها المستشرقون فرمواها بالجنسية المثلية⁽⁶⁹⁾، وهي ميل المرأة إلى بنات جنسها، وميل الرجل إلى أبناء جنسه⁽⁷⁰⁾، واتهموها بمهرجة بنت الثاني القرطبيّة، ومصدر هؤلاء المغرب لابن سعيد الذي أقر تعلق ولادة بمهرجة حين قال: «... وكانت من أجمل نساء زمانها، وأخفهن روحأً، فلقت بها ولادة، ولزمت تأدبيها»⁽⁷¹⁾، ونفس الخبر نجد عند المقري⁽⁷²⁾، ويؤكد هذه العلاقة المستشرق الفرنسي «هنري بيرس» عندما يقول: إن العلاقة التي كانت ربط ولادة بمهرجة والتي ليس فيها شك، تلك العلاقة تبين بأنها كانت تسخر من التقاليد... ثم يصفها بالمسترجلة⁽⁷³⁾، ونفس الاتهام نجد عند المستشرق الإسباني «غرسييا غوموس» حين يقول: «ولكنها كانت امرأة مسترجلة»⁽⁷⁴⁾، و يحدثنا عنها نيكل فيقول: إن نزواتها لا تكاد تختلف عن النزوات التحررية بين النساء الجامعيات، ونجوم المسرح والخيالة في

ولادة بنت المستكفي: الأميرة الشاعرة

العصر الحديث، ويشببها بجورج صائد في مغامراتها العاطفية⁽⁷⁵⁾، كما شبهها المستشرقون بالشاعرة الإغريقية (سافو)... وبطلق على النساء المصابات بداء الجنسية المثلية اسم (Les Biennes) باللغة الفرنسية وتطلق كلمات مشابهة لها في اللغات الأخرى⁽⁷⁶⁾، ونطلق باللغة العربية على هؤلاء الشاذات اسم «السعاقيات».

ويدفع هذه التهمة عن ولادة علي عبدالعزيز عندما يقول: إن مهجة هجت ولادة واتهمتها بالجنسية المغايرة... ثم إن صلاتها بابن زيدون تقطع بأنوثتها الطبيعية⁽⁷⁷⁾، ونعن نرى أن هذا التعليل غير مقنع لدفع هذا الاتهام عن ولادة، فمهجة عندما هجتها واتهمتها بالجنسية المغايرة «ولادة قد صرِّتِ ولادةً مِنْ غَيْرِ بَعْلٍ...» لا يعني أنها صارت ولادة فعلاً، فمهجة هذه كانت شاعرة ماجنة، خالية من كل لياقة وحياء كصديقها ولادة، وهذا البيت كان نتيجة لتبادل الأقوال القذرة بين الشاعرتين المسترجلتين⁽⁷⁸⁾، أما عن صلاتها بابن زيدون فالعكس تؤكد التهمة أكثر مما تنيها، فعلاقتها به لم تكن خالصة من الشوائب، ولم تدم إلا مدة قصيرة⁽⁷⁹⁾ ثم هجته هباءً فاحشاً وانصرفت عنه، ورغم كثرة المعجبين بها فلم تتزوج قط، وماتت عزياء، وبيدو أن ولادة بعد أن أخفقت في تجربتها الأولى مع الرجال مالت إلى صديقتها مهجة، فتولدت بينهما صحبة جنسية، ولكن إلى حين وانصرفت عنها مهجة بعد أن هجتها.

ويمكنا أن نوجه اتهاماً آخر لولادة، نتيجة لبعض تصرفاتها وهو أنها مصابة بالسدادية... وهي مصطلح حديث في علم النفس، يتعلق باللذة الجنسية التي يجدها الإنسان في الانحراف الجنسي الذي يصطحب بالقوة والإضرار بمن يعيشها⁽⁸⁰⁾ في الواقع به آلاماً مبرحة ويعامله معاملة فظة، وسيكي كذلك نسبة إلى الكونت دوساد (1814-1740) الذي عاش في القرن الثامن عشر، وهو أول من وصف هذا الشذوذ بـ«بذاعة»⁽⁸¹⁾، ويتأصل هذا الداء في المرأة منذ الطفولة عندما تشعر أن بعض أعضائها تنقص عن الطفل، فتحسن بغيره وحسد يسمى حسد (الذكرة) ويستمر معها هذا

الحسد ينمو ويتطور حتى يصبح سادية، وقد يكون هذا الداء وراثياً بسبب فساد النطفة الناتج عن تعاطي الخمر، ونحن نعلم أن والد ولادة - المستكفي - كان مدمناً على الخمر، وأن أمها كانت مسيحية لا يحرم دينها الخمر، ومادام للوراثة أثرها المحتوم، فلا عجب أن ترث ولادة عن أبويها هذا المرض الخطير الذي من سماته أن تقتنص المرأة في حياتها السادية عن السيطرة فتشتت شراكتها للرجال حتى إذا وقعا في هواها صدت عنهم وأذاقتهم أنواع العذاب، وصنوف الحرمان، وهي عندما تؤذيهن تتمتع برؤيتهن وهم يتأنلون، وقد فعلت ولادة هذا مع ابن زيدون وابن عبوس والأصبعي وغيرهم، وذلك ما يبين بوضوح النزعة السادية عندها، ومن سمات السادية حب التلويث، وقد لوثت ولادة سمعة ابن عبادوس، فكانت تبعث به وتسخر منه في أحابين كثيرة، وقد أشرنا إلى ذلك، ولوثت سمعة ابن زيدون وغلامه علي بهجائه الفاحش لهما، وسنعرض له بعد قليل، وكذلك فعلت مع الأصبعي وابنه...

وهكذا كانت ولادة تلوث سمعة عشاقها، فتقتلهم وتعذيبهم نتيجة ذلك لتحصل على السعادة التي ينشدها الساديون والتي لا يجدونها إلا في التكيل والحق ضروب الأذى بمن يحبون، والمرأة السادية لا تدوم علاقتها إلا ببرجل ذي شذوذ جنسي معاكس لشذوذها يشعر باللذة عندما يمارس العذاب عليه من قبل شخص آخر، وهو انحراف جنسي يعكس السادية (الماسوشية) نسبة إلى أديب نمساوي يدعى ليوبولده شирه (1835-1895) وأبطال روايته يشعرون باللذة الكبرى عندما تضرفهم المرأة التي يعشقونها، ولعل ولادة وجدت هذا الشخص في ابن عبادوس الذي مر معنا وكيف كانت تبعث به فيرضى بعبيها وتسخر منه فيرضى بسخريتها، وتتصرف إلى ابن زيدون فيظل مترامياً على قدميها راضياً مفتبطاً⁽⁸²⁾، وبالرغم من الرسالة التهكمية التي أنشأها ابن زيدون فيه على لسان ولادة، وما فيها من هجو مقدع ولفظ نابئ وتعبير فاحش حيث جعلته أضحوكة في المجتمع القرطبي، ومع ذلك لم يزدجر، وظل متعلقاً بها حتى وافته المنية.

ولادة بنت المستكفي: الأميرة الشاعرة

ومن خلال ما تقدم من الآراء والأدلة يبدو أن سلوك ولادة كان فعلاً شاداً بدليل أنها لم تتزوج قط، وأنها نفرت من ابن زيدون لأنه قوي الشخصية، ومالت إلى ابن عبادوس الذي كانت تعبث به فيرضي بعثتها وتسخر منه فيرضي بسخريتها، وهذه طبيعة المرأة السادية التي لا تدوم علاقتها إلا ب الرجل ذي شذوذ جنسي معاكس كما مر.

ومادام قد اتفق القدماء والمحدثون في وصفها «بقلة مبالاتها وبمجاهرتها بلذاتها» و«بالجنسية المثلية» كما سبق، فنحن أيضاً نشاطرهم الرأي لأنه ليس لدينا ما يدفع عنها هذه التهمة، بل لدينا ما يؤكدها، وذلك من خلال شعرها الإباحي، وسلوكها الغريب الأطوار الشاذ.

أما جمالها وصفاتها الجسمية، فقد اختلفت المصادر في وصفها، يقول ابن بسام في حديثه عن ولادة إنها «كانت في نساء أهل زمانها، واحدة أقرانها حضور شاهد وحرارة أوابد، وحسن منظر ومخبر»⁽⁸³⁾، ويقول ابن خاقان في القلائد: «وكانـت من الأدب والظرف، وتميم السمع والظرف، بحيث تختلس القلوب والألباب، وتعمـيد الشـيب إلى أخـلاق الشـباب»⁽⁸⁴⁾، بينما يقول صاحب المغرب عنها بعد كلام: «إنـها بالـغرب كـعلىـة بالـشـرق إـلا أنـ هـذه تـزيد بـميـزة الـحسنـ الفـائق...»⁽⁸⁵⁾.

هذه الأخبار المتصلة بجمال ولادة والتي وصلتنا من المصادر القديمة، غير أنـنا إذا دقـقـنا النـظرـ فيهاـ وجـدـنا صـورـةـ ولـادةـ لـيسـ واـضـحةـ الملـامـحـ عندـ المؤـرـخـينـ الـقـدـمـاءـ، وـيرـىـ الـدـكـتـورـ إـحسـانـ عـبـاسـ: إنـ ولـادةـ فيـ الأخـبارـ لـيـسـ عـلـىـ جـمـالـ بـارـعـ، وـأنـ أـوهـمـتـ بـعـضـ الـمـصـادـرـ بـغـيـرـ ذـلـكـ، وـالـدـلـيلـ عـلـىـ ذـلـكـ ماـ جـاءـ فـيـ المـغـربـ لـابـنـ سـعـيدـ عـنـدـمـاـ أـجـرـىـ فـيـ مواـزـنةـ بيـنـهاـ وـبـيـنـ عـلـيـةـ بـنـتـ المـهـديـ، ثـمـ مـيـزـتـ عـلـيـةـ عـلـىـ ولـادةـ بـمـيـزةـ الـحـسـنـ الفـائقـ»⁽⁸⁶⁾، وـيفـهمـ الـدـكـتـورـ مـصـطـفـيـ الشـكـعـةـ مـنـ نـصـ المـغـربـ السـالـفـ الذـكـرـ أـنـ ولـادةـ هـيـ التـيـ مـيـزـتـ بـمـيـزةـ الـحـسـنـ الفـائقـ»⁽⁸⁷⁾، وـنـحنـ إـذـ دقـقـناـ النـظرـ فـيـ النـصـ، أـرـجـعـنـاـ اـسـمـ الإـشـارـةـ إـلـىـ أـقـرـبـ مـذـكـورـ وـأـعـمـلـنـاـ فـيـ قـوـاعـدـ

اللغة، وعليه هي الأقرب في النص «إنها بالغرب كعالية بالشرق»؛ إلا أن هذه تزيد بمزية الحسن الفائق...».

ولذا نرجع رأي الدكتور إحسان عباس في هذه المسألة، غير أنه يبدو من خلال المصادر الأخرى، أن ولادة كانت جميلة، وإن لم تكن على جمال فائق كما يستشف من المقرب.

بينما وصفها لنا ابن زيدون في ديوانه بالجمال الفائق، والسرور الخلاب، وقد بهرت بصره بجمالها الرائع، وكان ذلك من بواعث حبه لها، وإن كان في الحقيقة لا نعرف شعره الذي ينصرف إلى ولادة، وشعره الذي ينصرف إلى غيرها، لأن قصائد الديوان غير مرتبة تارياً(88)، باستثناء بعض القصائد التي نجد فيها بعض الأمارات تدل على أنها قيلت في ولادة⁽⁸⁹⁾، لقد وصفها ابن زيدون في نونيته المشهورة بالرقابة المترفة، فالله صاغها من فضة خالصة، وتوج رأسها بشعر أشقر:

رَبِّ مُلْكٍ كَانَ اللَّهُ أَنْشَأَهُ مُسْكَأً وَقَدَرَ إِنْشَاءَ الْوَرَى طِبَّنَا
أُوصَافَهُ وَرَقَّا مَغْضَأً وَتَوْجَهٌ مِنْ نَاصِعِ التَّبَرِ إِنْدَاعًا وَتَخْسِينَا
إِذَا تَأَوَّدَ⁽⁹⁰⁾ آذْنَهُ رَفَاهِيَّةٌ تُومُ الْعُقُودِ⁽⁹¹⁾، وَأَدْمَنَهُ الْبُرَى⁽⁹²⁾ لِيَنَا⁽⁹³⁾

وهي بعيدة مهوى القرط، مشوقة القوام، بارزة الصدر، دقيقة الخصر، رايبة الردف، رقيقة البشرة، فاتحة العينين:

وَفِي السَّيَرِ⁽⁹⁴⁾ الرُّقَمْ وَسْطَ قِبَابِهِمْ بَعِيدُ مَنَاطِ الْقَرْطِ أَحْوَرُ أَوْطَفُ⁽⁹⁵⁾
تَبَاينُ خَلْقَاهُ: فَعَيْلُ⁽⁹⁶⁾ مُنَعْمُ تَأَوَّدُ فِي أَعْلَاهُ لَدَن⁽⁹⁷⁾ مُهَفَّهُ
فَلِلْعَانِيكِ الْمُرْتَجُ مَا حَارَ مِنْزَرُ وَلِلْغُصْنِ الْمُهَنْزِمَا ضَمَّ مِطْرَفُ⁽⁹⁸⁾

أضف إلى هذا الجمال خالاً أسود عنبرياً في خدها:

مُفَضَّضُ الثَّغْرِ لَهُ ثُقْطَةٌ مِنْ عَنْبَرٍ فِي خَدَّهُ الْمَذَهَبُ⁽⁹⁹⁾

ولادة بنت المستكفي: الأميرة الشاعرة

وإذاً فصفات ولادة في المصادر القديمة جميلة وإن كانت ليست على جمال فائق في خبر المغرب السالف الذكر، وفي ديوان ابن زيدون فائقة الجمال وساحرة، وإن كنا لا نأخذ بوصف ابن زيدون لها، لأن العاشق لا يرى في معشوقه إلا السحر والجمال الرائع، بل هي في نظر ابن زيدون من طينة أخرى: فالله صاغها من فضة خالصة وتوج رأسها بشعر من التبر الناصع.

4) شعرها :

أما شعرها فيقول فيها الضبي: «أديبة شاعرة جزلة القول، مطبوعة الشعر، وكانت تغتصب الشعراء وتجالس الأدباء، وتفوق البرعا»⁽¹⁰⁰⁾ ونفس هذا الكلام نجده عند ابن بشكوال⁽¹⁰¹⁾، ويقول ابن نباتة: «وكانت تجلس للشعراء والكتاب وتعاصرهم وتحاضرهم... وكانت ذات نظم جيد...»⁽¹⁰²⁾.

وشعرها الذي وصلنا ينقسم إلى قسمين: شعرها الغزلي وهو جميل الصياغة، عذب الألفاظ، سلس الأسلوب، حسن الدبياجة، أما شعرها الهجائي فسيقim لأنها عبارة عن فحش وقبح وهو أقرب إلى كلام السوق من الناس منه إلى الشعر.

ومن شعرها في الغزل هذه الأبيات التي كتبتها إلى ابن زيدون، وهي راضية عنه، تخبره بزيارة لها، على شرط أن تكون هذه الزيارة في الليل لأن الليل أكتم للسر، تقول:

وَبِيِّ مِنْكَ مَا لَوْ كَانَ بِالشَّمْسِ لَمْ تَلْعُجْ وَبِالْبَدْرِ لَمْ يَطْلُعْ وَبِالنَّجْمِ لَمْ يَسِرِ⁽¹⁰³⁾

ولبى ابن زيدون دعوتها، ووفت هي بوعدها.

ولما أرادت الانصراف ودعته بهذه الأبيات حسب رواية المكري:

وَدَعَ الصَّبَرَ مُحِبًّا وَدَعَكَ ذَائِعًا مِنْ سِرَّهُ مَاسْتَوْدَعَكَ
يَقْرُعُ السَّنَّ عَلَى أَنْ لَمْ يَكُنْ زَادَ فِي تِلْكَ الْخُطْرِي إِذْ شَيَّعَكَ

يَا أخَا الْبَدْرِ سَنَاءَ وَسَناً حَفَظَ اللَّهُ زَمَانًا أَطْلَعَكَ

إِنْ يَطْلُبَ بَعْدَكَ لَيْلٌ فَلَكَمْ بِتُّ أَشْكُو قِصْرَ اللَّيْلِ مَعَكَ⁽¹⁰⁴⁾

وقد نسب هذه الأبيات ابن بسام⁽¹⁰⁵⁾ وصاحب قلائد العقبان⁽¹⁰⁶⁾،

إلى ابن زيدون، بينما المcri في النفع نسبها لولادة، ونحن نرجح نسبتها
لابن زيدون، لأن ابن بسام وصاحب القلائد أقرب عهداً بالشاعر من
المcri، وكذلك فهي مثبتة في ديوان ابن زيدون الذي بين أيدينا⁽¹⁰⁷⁾.

ويبدو أن جفوة حدثت بين العاشقين في المرحلة الأولى من حبهما،
وإن كانت لفترة قصيرة، كان فيها ابن زيدون يتدلل ويعالى على ما يبدو،
فكتبت إليه ولادة مبدية مشاعرها نحوه:

أَلَا هَلْ لَنَا مِنْ بَعْدِ هَذَا التَّفْرُقِ سَيِّلُ فَيُشْكُو كُلُّ صَبْبٍ بِمَا لَقِي
وَقَدْ كُنْتُ أُوقَاتَ التَّزَادُرِ فِي الشَّتَّا أَبِيتُ عَلَى جَمْرٍ مِنَ الشَّوْقِ مُحْرِقٍ
فَكَيْفَ وَقَدْ أَمْسَيْتُ فِي حَالٍ قِطْعِيٍّ لَقَدْ عَجَلَ الْمُقْدُورُ مَا كُنْتُ أَتَقِي
تَمُرُّ الْأَيَالِي لَا أَرَى الْبَيْنَ يَنْقَضِيٌّ وَلَا الصَّبَرُ مِنْ رَقِّ التَّشْوُقِ مُعْتَقِيٌّ
سَقَى اللَّهُ أَرْضًا قَدْ غَدَتْ لَكَ مَنْزِلًا بِكُلِّ سِكُوبٍ هَاطِلِ الْوَيْلِ مُغْدِقٍ⁽¹⁰⁸⁾

فأجابها بقوله:

لَا اللَّهُ يَوْمًا لَسْتُ فِيهِ يَمْلَأَقِي مُحْيِيكَ مِنْ أَجْلِ النَّوَى وَالتَّفْرُقِ
وَكَيْفَ يَطِيبُ الْعَيْشُ دُونَ مَسَرَّةٍ وَأَيُّ سُرُورٍ لِلْكَنِيبِ الْمُؤْرِقِ⁽¹⁰⁹⁾

إن رد ابن زيدون ببيتين اثنين فقط على مقطوعة حبيبته التي بعثت
بها إليه لدليل على دلاله، وشعوره بالتالي والتفوق وهو ذو الشهرة الكبيرة
في دنيا الشعر في الأندلس، وقد أصبح يملك زمام قلب ولادة التي كانت
تعتبره أستاذًا لها⁽¹¹⁰⁾، وكانت كثيراً ما تطلب منه أن ينتقد شعرها «وكتت
ريما حشتي على أن أنبهك على ما أجد فيه عليك نقداً»⁽¹¹¹⁾، ولذلك فقد
ذيل ابن زيدون ببيته السالف ذكره بفقد لبيتها الأخير:

ولادة بنت المستكفي: الأميرة الشاعرة

سَقَى اللَّهُ أَرْضًا قَدْ غَدَتْ لَكَ مَنْزِلًا بِكُلِّ سِكُوبٍ هَاطِلِ الْوَيْلِ مُغْدِقٍ

فعال عليها هذا البيت لأن الويل المدق قد يفرق منزله، وقال: «فإن
ذا الرمة قد انتقد عليه قوله مع تقديم الدعاء بالسلامة:

أَلَا يَا أَسْلَمِي يَا دَارَ مَيِّ الْبَلَى لَوْلَازَلَ مِنْهَلًا بِجَرِعَائِكَ الْقَطْرُ
إذ هو أشبه بالدعاء على المحبوب من الدعاء له، وأما المستحسن
فقول الآخر:

فَسَقَى دِيَارَكَ غَيْرُ مُفْسِدِهَا صَوْبُ الرَّبِيعِ وَدِيمَةً تَهْمِي⁽¹¹²⁾

وكانت لقاءات ولادة مع ابن زيدون كثيرة في أحضان الطبيعة
الجميلة حيث «كانت حدائق قرطبة وبساتينها مرتعاً لحبهما، وفي خمائتها
أخذوا يتسابقان كؤوس الهوى ويعبان من شذى النعيم تغمراهما ظلال الحب
ودفءه»⁽¹¹³⁾.

وكان صالون ولادة مجلس أدب يستمع فيه العاشقان لقراءة الشعر،
وعزف الموسيقى، وغناء القيان، وكانت ولادة نفسها لها صنعة في
الفناء⁽¹¹⁴⁾، وكان لها جارية سوداء اسمها عتبة، جميلة الصوت غفت ذات
ليلة البيتين التاليين بحضور ابن زيدون:

**أَحِبَّتَنَا إِنَّي بَلَغْتُ مُؤْمَلِي وَسَاعَدَنِي ذَهْرِي وَوَاصَلَنِي حُبِّي
وَجَاهَ يَهْنِنِي الْبَشِيرُ بِوَصْلِهِ فَأَعْطَيْتُهُ نَفْسِي وَزِدْتُ لَهُ قَلْبِي**⁽¹¹⁵⁾

فأعجب الشاعر بصوت عتبة، وسألها الإعادة من غير إذن ولادة،
فظلت أنه يغازلها، وتحركت في نفسها غيره المرأة العاشقة، وغضبت
غضباً شديداً، وفي فورة غضبها تناست كونها أميرة فضررت عتبة
ويكت⁽¹¹⁶⁾، ثم كتبت تدافع عن جمالها وتعاتب ابن زيدون:

**لَوْ كُنْتَ تُنْصِفُ فِي الْهَوَى مَا بَيْنَنَا لَمْ تَهُوْ جَارِيَتِي وَلَمْ تَخِيرْ
وَتَرَكْتَ غُصْنًا مُثْمِرًا بِجَمَالِهِ وَجَنَحْتَ لِلْغُصْنِ الَّذِي لَمْ يُثْمِرْ**

ولَقَدْ عَلِمْتَ بِأَنِّي بَذَرُ السَّمَا لَكُنْ دُهِيتَ لِشِغْوَتِي بِالْمُشْتَرِي⁽¹¹⁷⁾

ولم تلبث أن تبدلت لابن زيدون وأداقتـه بعد نعيم قربها جحيم هجرها⁽¹¹⁸⁾، وهكذا كانت الغيرة سبباً من أسباب جفاء ولادة لعاشقها الذي ظل يبكي ويئن دون أن يستعيد عطفها، وليس هذا السبب وحده الذي أدى إلى الجفاء ثم الهجران، وإنما هناك أسباب أخرى، من بينها: انظام ابن زيدون لحركة الجهاورة قد ترك في نفس ولادة أثراً سيئاً، ولاسيما وهي بنت خليفة أموي⁽¹¹⁹⁾، وإن كان هناك من يخالف هذا الرأي حيث أن ابن زيدون اتهم بالتحزب السياسي للأمويين، وبالعمل على إعادة المملكة إلى أربابها وبسبب هذه الوشاية أدخل السجن⁽¹²⁰⁾.

ويبدو أن اتهام ابن زيدون بالتحزب السياسي للأمويين كان اتهاماً باطلـاً، ذكره له منافسه ابن عبادوس في حب ولادة لكي يبعده عنها، ولم يكن ابن زيدون متحزباً للأمويين وإنما كان منضماً لحركة الجهاورة كما ذكر الدكتور جودت الركابـي.

أثر ولادة الكبير عندما انتقد ابن زيدون - شعرها - وقد مر علينا تشهيرـه بها ولاسيما في رسالته المهزيلة التي صورـها فيها بصورة البغي الـهـلـوكـ، وقد وضع في الرسالة على لسانـها من فحـشـ القـولـ، ونـابـيـ الـلـفـظـ، ومـقـذـعـ الـهـجـوـ ما جعلـها تـتـفـرـ منهـ، وقد شـهـرـ بهاـ فيـ أـشـعـارـهـ، حينـ قالـ:

عِيْرُتُمُونَا بِأَنْ صَارَ يَخْلُقُنَا فِيمَنْ تُحِبُّ، وَمَا فِي ذاكَ مِنْ عَارٍ أَكْلُ شَهِيْيِّ مِنْ أَطَابِبِهِ بَعْضًا، وَيَعْضُ قَدْ صَفَحَنَا عَنْهُ لِلْفَارِ⁽¹²¹⁾

وكذلك في قصيـته لابن القلاـسـ التـيـ يـعـاتـبـهـ فـيـهـ وـيـعـذرـهـ مـنـهـ:

أَصْنُعُ لِمَقَالَتِي وَاسْمَعْ وَحْذَ - فِيمَا تَرَى - أَوْ دَعْ وَضَاقِصِرْ - بَعْدَهَا - أَوْ زِدْ وَطِرْ - فِي أَثْرِهَا - أَوْ قَعْ⁽¹²²⁾

ومن أسبابـ الجـفـاءـ أـيـضاـ الـوـشـاـةـ الـذـينـ لـعـبـواـ دـوـرـاـ كـبـيرـاـ فـيـ الدـسـ

ولادة بنت المستكفي: الأميرة الشاعرة

والسعایة، واذکاء حفیظة ولادة عليه... وفي إحدى فورات غضبه الجنونية اعتدى عليها بالضرب، ثم ندم على ما فعله، فاعتذر لها:

قَدْ عَلِقْنَا سِوَاكَ عَلْقاً نَفِيساً وَصَرْفْنَا إِلَيْهِ عَنْكَ النُّفُوساً
وَلَبِسْنَا الْجَدِيدَ مِنْ خَلْعِ الْحُبِّ بُّوكْمَ نَأْلُ أَنْ خَلَعْنَا الْلَّبِيساً

والحقيقة أن ولادة وابن زيدون بالرغم من تقاربهما في الميل والأهواء إلا أنهما «كانا على أهبة الجفاء، فكلاهما كان طاغي الشخصية عارم الغضب مندفعاً، وهذه الصفات يجعل صاحبيها متوازيين لا متكاملين»⁽¹²³⁾، ولذلك فعلاقتهمما لم تدم إلا مدة قصيرة، وربما انتهت بدخول ابن زيدون إلى السجن، وكيف تدوم هذه العلاقة بعد أن هجاها وهجته هجاءً فاحشاً⁽¹²⁴⁾، بل إنه استعراض عنها بغيرها، واستعراضه عنه بغيره.

وكانت ولادة هجاءة سليطة اللسان، فاحشة اللفظ حتى أن الرجل ليخرج من رواية شعرها الهجائي، فمما يقال إذا علمت أنه لإمرأة، قالت تهجو ابن زيدون وفتاه على:

إِنَّ ابْنَ زَيْدُونَ عَلَى فَضْلِهِ يَغْتَابُنِي ظُلْمًا وَلَا ذَنْبَ لِي
يَلْحَظُنِي شَزَرًا إِذَا جِئْتُهُ كَائِنِي جِئْتُ لِأَخْصِي عَلَيِ⁽¹²⁵⁾

إن هذا الهجاء الفاحش والكلام البذيء لا نكاد نصدق أنه لرجل من دهماء الشعب وسوقه الناس فضلاً عن كونه لإمرأة من البيت الأموي، وهو من الناحية الفنية سقيم وقريب من العامية.

ولقبت ابن زيدون بالمدرس - تعني أنه جمع من خصال الدم ست خصال وفيه تقول:

وَلْقَبْتَ الْمَسَدَّسَ وَهُوَ نَعْتُ تُفَارِقُكَ الْحَيَاةُ وَلَا يُفَارِقُ
فَلْوَطِيٌّ وَمَأْبُونٌ وَزَانٍ وَدَيْوَثٌ وَقَرْتَانٌ وَسَارِقٌ⁽¹²⁶⁾

وقالت فيه أيضاً:

إِنَّ ابْنَ زَيْدُونَ لَهُ فَقْحَةٌ تَعْشَقُ⁽¹²⁷⁾ ... السَّرَاوِيلِ
لَوْ أَبْصَرْتَ⁽¹²⁸⁾ ... عَلَى نَخْلَةٍ صَارَتْ مِنَ الطِّيرِ الْأَبَابِيلِ⁽¹²⁹⁾

ولم تقف ولادة عند هجاء ابن زيدون فحسب، بل هجت الأصبعي
وابنه هجاء مراً فلطخت سمعتها، حيث قالت فيهما:

يَا أَصْبَحِي أَهْنَا فَكُمْ نِعْمَةٌ جَاءَتْكَ مِنْ ذِي الْعَرْشِ رَبُّ الْمِنَنْ
قَدْ نَلَتْ⁽¹³⁰⁾ ... ابْنَكَ مَا لَمْ يَنَلْ ...⁽¹³¹⁾ بُورَانَ أَبْفَوْهَا الْحَسَنُ⁽¹³²⁾

إن هذه البداءات الفاحشة، وهذا الإسفاف في شعرها الهجائي
الذي ربما يقبله عصرها، ليجعلنا نقر بأن ولادة امرأة جاوزت الحد في
استعمال الشعر وتسخيره لهواها وبيدو أن كثيراً من أخبارها ومخامراتها
ونزواتها وشذوذها كان أمراً واقعاً: ونستطيع القول بأنها أهجمى شاعر
الأندلس على الإطلاق، إذا لم نقل أهجمى شعراء الأندلس ولا سيما وهي
امرأة وأميرة، وينتظر من المرأة الحشمة والحياء، وكذلك فهجاؤها قالته
في حبيبها الذي سجن وشرد من أجلها، وقال فيها أعزب شعره الغزلي.

إلدن لا تستغرين ما قاله العمري عنها: «وكانت ولادة ذات بوادر
يشيب لها رأس الوليد»⁽¹³³⁾، وأن شعرها الذي وصلنا أقل بكثير من
شهرتها التي شرفت وغرت، حتى أصبحت قصتها مع ابن زيدون أسطورة
من الأساطير يرويها، الناس ويتناقلها الباحثون والدارسون⁽¹³⁴⁾.

وحتى لا نظلم ولادة يجب أن نشير إلى أن بعض أشعارها في الغزل
جيدة تصافح الآذان في لذة ومتعة وارتياح⁽¹³⁵⁾، ولا تنقص شاعريتها عن
كثير من فحول الشعراء الذين اشتهروا في الغرب الإسلامي⁽¹³⁶⁾، وكانت
ندوتها الأدبية بقرطبة مدرسة للنقد، وجامعة للأدب يفشلاها الأساتذة
والأدباء، وكبار القوم، وهي تعطينا صورة واضحة عن حرية المرأة في

ولادة بنت المستكفي: الأميرة الشاعرة

الأندلس، وثقافتها، وفكرها، وأدبها وعمرت طويلاً كما رأينا، وتوفيت عزياء لليليتين خلتا من صفر، سنة (1091/484)⁽¹³⁷⁾.

الهوامش

- 1) ابن بسام: الذخيرة القسم الأول، المجلد الأول ص 434 و 437 (تحقيق د. إحسان عباس).
- 2) ابن عذاري: البيان المغرب، ج 3، ص 142، ط. دار الثقافة، بيروت.
- 3) ابن زيدون: الديوان، ص 29 (تحقيق علي عبدالعظيم).
- 4) الدكتور عمر فروخ: تاريخ الأدب العربي، ج 4، ص 999، دار العلم للملاترين، بيروت.
- 5) ابن عذاري: المصدر نفسه، ص 141، والضبي (ت 599هـ): بغية الملتمس، ص 22.
- 6) هؤاد أفرام البستاني: ابن زيدون (سلسلة الروائع 51) ص 14.
- 7) ابن بشكوال: الصلة ق 2، ص 696، والضبي: بغية الملتمس، ص 532، غير أن هناك بعض المصادر تختلف هذا التاريخ، في فوات الوفيات: توفيت بعد الخمسينات (ج 4، ص 253) لكننا نرجع رأي ابن بشكوال والضبي لأنهما أقرب إلى عصر ولادة.
- 8) ابن زيدون: الديوان، ص 35.
- 9) ابن نباتة: سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون، ص 22.
- 10) ابن بسام: الذخيرة، ق 1، مج 1، ص 429.
- 11) هؤاد أفرام البستاني: المرجع السابق، ن، ص.
- 12) الدكتور الطاهر أحمد مكي: الصالونات الأدبية في الشرق والغرب (مجلة الدوحة، العدد 103، ص 39).
- 13) انظر بالتفصيل عن الصالونات الأدبية: المصدر نفسه، ص 38 وما بعدها.
- 14) ابن زيدون، المصدر السابق، ص 30.
- 15) المصدر نفسه والصفحة نفسها.
- 16) Henri pérés: la Poésie Andalouse. P: 428.

- (17) فؤاد أفرام البستاني: المرجع السابق، ص 15.
- (18) ابن زيدون: المصدر نفسه، ص 35-36.
- (19) ابن بسام: المصدر السابق، ص 430.
- (20) ابن زيدون: المصدر نفسه، ص 581-581.
- (21) سنعرض له بعد قليل.
- (22) ابن بسامك المصدر السابق، ص 422، وينظر عبدالله عنان: أن أبو عامر بن عبدوس تزوجته ولادة فيما بعد (دول الطوائف منذ قيامها حتى الفتح المرابطي، ص 410)، غير أن هذا الزعم لم تؤكده المصادر التي بين أيدينا، والقريبة من عصر ولادة كالذخيرة وقلائد المقبان وغيرهما.
- (23) فؤاد أفرام البستاني: المرجع السابق، ص 16.
- (24) بالنتيجة أنجل: تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة حسين مؤنس، ص 32.
- (25) أبو نواس: الديوان، ص 479، تحقيق أحمد عبدالمجيد الفزالي، والنفح، ج 4، من 203.
- (26) ابن زيدون: الديوان، ص 193، وابن نباتة: سرح العيون ص: 24.
- (27) ابن نباتة: المصدر نفسه والصفحة نفسها.
- (28) السقط: الرديء، ومنه سقط الماتع، أي: ردية.
- (29) الشهاب: الشعلة من النار.
- (30) الخلة: المودة والصداقة.
- (31) البيت للمتبي من قصيدة يمدح فيها سيف الدولة.
- (32) هيلوه: مادته وحقيقة.
- (33) حاسنك: باراك في الحسن لأن يوسف عليه السلام ضرب به المثل في الجمال.
- (34) قصة امرأة العزيز وحبها ليوسف عليه السلام مشهورة (راجع سورة يوسف في القرآن الكريم).
- (35) قارون: من قوم موسى عليه السلام، يضرب به المثل في الثروة الطائلة والفنى.
- (36) النطاف: رجل من بني تميم نهب أموالاً لكسرى في الجاهلية فأثارى، فضرب به المثل بما أصاب من ثروة.
- (37) كسرى: ملك من ملوك الفرس.

ولادة بنت المستكفي: الأميرة الشاعرة

- (38) فيصر: ملك الروم.
- (39) الإسكندر: ملك الإغريق الذي حارب (دارا) ملك الفرس وانتصر عليه.
- (40) ازدشير: من ملوك الفرس، وملوك الطوائف هنا: يراد بهم ملوك الفرس، لا ملوك الأندلس.
- (41) ابن نباتة: سرح العيون، ص 25 وما بعدها، وانظر الرسالة كاملة هنالك.
- (42) الخازن: ابن زيدون أثر ولادة في حياته وأدبها، ص 48.
- (43) ابن زيدون: المصدر السابق، ص 172.
- (44) نفسه، ص 181.
- (45) علي عبد العظيم: ابن زيدون، ص 173.
- (46) حسين سراج: غرام ولادة، ص 132، والمصدر السابق، ص 181.
- (47) الخازن: المرجع السابق، ص 49-48.
- (48) وألف ابن خاقان كتابه - القلائد - لأبي إسحاق بن يوسف بن تاشفين سنة 515، ونلاحظ أن الحميدي (420-488هـ) في جنوة المقبس لا يعرف شيئاً عن ولادة، وقد يرجع ذلك إلى تأليفه كتاب الجندة بالعراق بعيداً عن الأندلس (الدكتور إحسان عباس: دراسات في الأدب الأندلسي، ص 194).
- (49) ابن بسام: المصدر السابق، ص 429.
- (50) هو حفيد المقرئ المشهور مكي بن أبي طالب، صحبه ابن بشكوال خمسة عشر عاماً أو نحوها وكان عالماً بالأداب واللغات، توفي سنة 535هـ (الدكتور إحسان عباس: دراسات في الأدب الأندلسي ص 192).
- (51) ابن بشكوال: الصلة، ق 2، ص 696، وألف كتابه سنة 534هـ (د. إحسان عباس، المراجع نفسه ص 192).
- (52) الدكتور إحسان عباس: المراجع نفسه، ص 193.
- (53) ابن بسام: المصدر السابق، ص 432.
- 54) Henri Pérés la poésie Andalouse. P: 428.
- (55) ابن بسام: المصدر نفسه، ص 429-430، والصفدي: تمام المتن، ص 11.
- (56) الصفدي: نفسه، وص. ن.
- (57) نفح الطيب، ج 4، ص 205.

- .58) الخازن: المرجع السابق، ص 52.
- .59) ابن بسام: المصدر نفسه، ص 430.
- .60) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.
- .61) ابن نباتة: المصدر السابق، ص 22.
- .62) الدكتور محمود صبح: ابن زيدون شاعر قوطبة، ص 54، طبعة مدريد 1979.
- .63) المرجع نفسه، و. ص.ن.
- .64) المرجع نفسه، والصفحة نفسها.
- .65) الدكتور إحسان عباس: المراجع السابق ص 203 (هامش 2).
- .66) ابن بسام: المصدر السابق، ص 432.
- .67) الدكتور محمود صبح: المراجع السابق، ص 58.
- .68) المرجع السابق، ص: 428 .Henri Pérés
- .69) ابن زيدون: الديوان، ص 38.
- .70) وليم. لك. ومنجور منروليف: أضواء الطلب النفسي على الشخصية والسلوك، ص 80، ترجمة الدكتور محمد أحمد غالى، طبعة القاهرة 1966.
- .71) ابن سعيد، المغرب، ج 1، ص 143.
- .72) نفح الطيب، ج 4، ص 293، طبعة القاهرة 1966.
- .73) المرجع نفسه، ص.ن: Henri Pérés
- .74) غرسيا غومس: الشعر الأندلسي، ص 49، ترجمة الدكتور حسين مؤنس، طبعة القاهرة 1952.
- .75) ابن زيدون: المصدر السابق من 31.
- .76) وهذه اللقطة ليست مشتقة من لفظ لاتيني، ولكنها نسبة إلى مدينة يونانية قديمة كان يسكنها جنود وضباط الجيش... وكان هؤلاء الجنود والضباط إذا خرجوا للحرب ظلوا شهوراً طويلة بعيدين عن زوجاتهم... فكانت كل زوجة تخثار عاشقة لها لتقضى معها حاجتها في أثناء غياب زوجها... (محمد كامل، حسن المحامي: الحب والجنس - دراسة علمية - ص 69-70، دار مكتبة الحياة، بيروت 1974).
- .77) ابن زيدون: المصدر نفسه، ص 82.
- .78) المرجع نفسه، ص.ن: Henri Pérés

ولادة بنت المستكفي: الأميرة الشاعرة

- (79) الدكتور محمود صبح: المرجع السابق، ص 61.
- (80) مجدي وهبة وكمال الهندس: معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، ص 110، مكتبة لبنان، بيروت، 1979.
- (81) جماعة من أهل الاختصاص (تأليف وترجمة): حياتنا الجنسية، ص 247، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1971.
- (82) باختصار عن ابن زيدون: الديوان (تحقيق علي عبدالعظيم) ص 29-38-40، والدكتور خير الله عصار: مقدمة لعلم النفس الأدبي، ص 105-106-107، وجماعة من أهل الاختصاص المراجع السابق، ص 246 وما بعدها.
- (83) ابن بسام: المصدر السابق، ص 429.
- (84) الفتاح بن خاقان: قلائل المقبنان في محاسن الأعيان، نشر المكتبة العتيقة، تونس 1966.
- (85) نفح الطيب، ج 4، ص 208 نقلاً عن ابن سعيد في المغرب، غير أن النسخة المطبوعة من المغرب لم تصل إلينا.
- (86) الدكتور إحسان عباس: دراسات في الأدب الأندلسي، ص 206.
- (87) الدكتور مصطفى الشكمة: الأدب الأندلسي... ص 179.
- (88) انظر الدكتور إحسان عباس: المراجع السابق، ص 207.
- (89) ذكر اسمها أوأن المصادر القديمة ذكرتها بأنها في ولادة، أو ذكر بعض الصفات التي نعرفها في ولادة من خلال أخبارها في التراث.
- (90) تأود: تمايل.
- (91) توم العقود: عقود مزدوجة من اللؤلؤ.
- (92) البريك الخلاخليل، جمع برة.
- (93) ابن زيدون: الديوان، ص 144-145.
- (94) السيراء: نوع من الثياب فيه خيوط صفراء وبغالطه الحرير أو الذهب الحالص.
- (95) أووطف: طويل أهداب العينين.
- (96) عبل: ضخم والمراد هنا الردف.
- (97) لدن طري ومهفهف، ضامر البطن.
- (98) العانك: المرأة السمينة، والمطرف، رداء مربع من الخز.

- (99) ابن زيدون: الديوان، ص 481-482.
- (100) المصدر نفسه، ص 126.
- (101) بقية الملتمس، ص 531.
- (102) الصلة: ق 2، ص 696.
- (103) سرخ المليون، ص 22.
- (104) النفح، ج 4، ص 206، ويروى البيت الثاني بطريقة أخرى كما في رواية الذخيرة (ق 1، مج 1، ص 403).
- (105) نفح الطيب، ج 4، ص 206.
- (106) الذخيرة، ق 1، مج 1، ص 430-431.
- (107) قلائل العقبان، ص 80.
- (108) ابن زيدون: الديوان، ص 779، ويرى الرأي نفسه الدكتور جودة الركابي في كتابه: في الأدب الأندلسى، ص 170.
- (109) نفح الطيب، ج 4، ص 206، 207.
- (110) المصدر نفسه، ص 207.
- (111) الدكتور مصطفى الشكمة: المرجع السابق، ص 185.
- (112) نفح الطيب، ج 4، ص 204.
- (113) المصدر نفسه، وص 85.
- (114) الدكتور جودة الركابي: المرجع السابق، ص 170.
- (115) نفح الطيب، ج 4، ص 208.
- (116) ابن بسام: المصدر السابق، ص 431.
- (117) قال ابن زيدون في ذلك:
وَمَا ضرِبْتُ عَنِّي لِذَنْبٍ أَتَتْ بِهِ
وَلَكِنْ وَلَادَةً تَشْتَهِي ضَرِبِي
فَقَامَتْ تَجْرِي الدَّمْعَ عَاصِرَةً
وَتَمَسَ طَلَ الدَّمْعَ بِالْعَنْمِ الرَّطِبِ
(ابن بسام المصدر نفسه، والصفحة نفسها).
- (118) المصدر نفسه، ص 431-432.
- (119) الدكتور شوقي ضيف: ابن زيدون، ص 21، دار المعارف بمصر.

ولادة بنت المستكفي: الأميرة الشاعرة

- (120) الدكتور جودة الركابي: المرجع السابق، ص 171.
- (121) فؤاد أفرام البستاني: ابن زيدون (الروائع 51) ص 17.
- (122) ابن زيدون: الديوان، ص 196.
- (123) انظر القصيدة كاملة في ديوانه، ص 578 وما بعدها.
- (124) ابن زيدون: المصدر نفسه، ص 37.
- (125) ابن زيدون: المصدر نفسه، والصفحة نفسها، والبيت الأخير كتابة على أنها مبتذلة مباحة، ويشير فيه إلى قول أبي نواس:
أظلنك من بقية قوم موسى فهم لا يصبرون على طعام
- (126) ابن زيدون، المصدر نفسه، ص 37.
- (127) الدكتور محمود صبح: ابن زيدون شاعر قرطبة، ص 61.
- (128) نفح الطيب، ج 4، ص 206. والصفديك تمام المتون، ص 11.
- (129) نفح الطيب، ج 4، ص 205.
- (130) كلمة تذكر عضو التذكير بدون تكثية رأيت حذفها.
- (131) كلمة مرادفة للكلمة السابقة.
- (132) الصفدي: المصدر نفسه، ص 12.
- (133) كلمة فاحشة تصنع سجعة مع الكلمات السابقة...
- (134) كلمة تذكر عضو التأنيث بدون تكثية رأيت حذفها.
- (135) نفح الطيب، ج 4، ص 206.
- (136) العمري: مسالك الأ بصار، ج 10، ص 230 (عن الدكتور محمود صبح: المرجع السابق، ص 61).
- (137) الدكتور محمود صبح: المرجع نفسه، ص 54.
- (138) الدكتور مصطفى الشكمة: الأدب الأندلسي، ص 180، وقد مر معنا شعرها الفزلي.
- (139) الدكتور إبراهيم أبو الخشب: تاريخ الأدب العربي في الأندلس، ص 232، دار الفكر العربي، 1966.
- (140) ابن بشكوال: الصلة، ق 2، ص 696، والضبي: بنية الملتمس، ص 531.

