باب المراسلة والمناظرة

قد رأينا بعد الاختبار وجوب فتح هذا الباب فتحناه ترضياً لي المعارف واحتراماً لهم وتمجيداً للاذهان. ولكن الهدف فيما يدرج فيه على اصحابه فنحن براء منه كله . ولا ندرج ما خرج عن موضوع المقتطف . ويراعى في الادراج وعدمه ما يأتي : (١) المناظر والنظير مشتقان من اصل واحد فمناظرك نظيرك (٢) انما الغرض من المناظرة التوصل الى الحقائق . فاذا كان كاشف اغلاط غيره عظيماً كان المعترف باغلاطه أعظم (٣) خير الكلام ما قل ودل . فالمقالات الوافية مع الايجاز تفصل على المطولة

نقد ورده

حضرة محرر المقتطف

سرني ما قرأتُ في مقتطف شهر نوفمبر (١٩٣٢) للفاضل عباس محمود العقاد من دفاعه عن شوقي رحمه الله وتخطئتي في مسئلتين استخرجهما من مقالي . وزادني سروراً ان اكون الذي جعل العقاد ينحاز الى شوقي .....

المسئلة الاولى

اشرت في مقالي الى غلطة شوقي في قوله

ان رأتني تميلُ عني كأن لم تلكُ بيني وبينها أشياء

وقلت ان صوابها تملْ لانها جواب إن الشرطية. فقال العقاد: «والذين يعرفون النحو!!! يعلمون ان الخطأ انما هو في تصحيح (كذا) الرافعي لان رفع جواب الشرط المسبوق (كذا) بفعل ماض صحيح مستحسن لجزم الجواب على السواء (كذا) لم يخطئه احد قط من علماء اللغة والنحاة . نقول ولكن اذا كان الرفع والجزم سواء وكان تصحيحنا بالجزم فكيف يكون الخطأ «انما هو في التصحيح» ...؟ كأنهم لم يقولوا ان الجواب الذي يرفع هو «المسبوق بفعل ماض» بل هو الذي يكون فيه الشرط فعلاً ماضياً وشتان بين كلام وكلام

يشير الكاتب الى القاعدة المذكورة في كل كتب النحو من أن الجواب يرفع او يجزم اذا كان الشرط ماضياً لفظاً او معنى والجزم هو المختار عند قوم والرفع جائز، وعند قوم العكس، وعند آخرين يجب الرفع. ولم يقل احد من النحويين انهما «هي السواء»

ولكن مع ورود هذه القاعدة في كل كتب النحو لا يزال بيت شوقي عندنا غلطاً لاننا لسنا من «الذين يعرفون النحو» معرفة النقل من الكتب والتقيد بالرأي خطأً وصواباً

ولا هذا مذهبنا في الادب ولا في اللغة ولا نقلد احداً ولا نتابع احداً بل لا بد ان يمرّ ما في الكتب من هذا الرأس بنقد فيجيء مجيئه الاول من ناحية اهله ثم مجيئه الثاني من ناحيتنا اذ لم تكن صناعتنا الترجمة ولا التلخيص فتجعل طبيعتنا النقل والاغارة على اقوال الناس وخلط شيء بشيء وادعاء الخليط كما يفعل اكثر المترجمين الذين يأبون الاّ ان يكونوا كتّاباً وادباء لا من ناحية انهم ادباء وكتّاب بل من ناحية انهم تراجمة .... وسنعرض هنا كل اقوال النحاة في رفع جواب الشرط على اثر من القضايا ونعترضها بالنقد ثم نترك الجواب منها لنحوينا الجديد لعلنا نفيد منه علماً لم نجده عند سيبويه ولا الخليل ولا المبرد ولا غيرهم

(١) لا يمكن ان يجعل رفع الشرط في تلك الصورة قاعدة يُقتاس بها الاّ اذا سمع في الكلام المنثور دون المنظوم اذ النظم محل الضرورة في اشياء كثيرة معروفة اما النثر فهو على السعة ولا يجوز فيه الاّ الجائز . فما هي الامثلة التي نقلها النحاة عن العرب لتلك القاعدة وعن اي القبائل سمعت وهل هو السماع الذي يعضده القياس ام السماع الضعيف ؟

(٢) لم يزيدوا في كتبهم على ان قالوا ان ذلك مسموع ولم يزد سيبويه في كتابه على هذه العبارة : «وقد تقول (تأمل) إن أتيتني آتيك اي آتيك ان أتيتني قال زهير

وان اتاه خليلٌ يوم مسألة يقولُ لا غائبٌ مالي ولا حَرِمُ

فأنت ترى ان سيبويه يضع مثالاً ويأتي بالشاهد عليه من الشعر والشعر محل الضرائر يجوز فيه ما لا يجوز في الكلام ولا اضطرار في بيت شوقي اذ يستطيع ان يقول : إن رأتني تعدْ عني . فلا شاهد في كلام سيبويه على رفع الجواب

(٣) ان اداة الشرط تجزم فعلين فاذا كان الجواب مرفوعاً قيل في اعرابه انه فعل مضارع مرفوع في محل جزم . فاذا لم تكن ثمّ ضرورة من الوزن فما الذي يمنع الجزم ان يظهر على الجواب في كلام هو من لغة النهار والليل وما علة تقدير الجزم ولماذا يقدّر في مثل ان زرتني اكرمْك وانت تستطيع ان تقول اكرمْك ؟

(٤) من اجل هذه العلة يقول سيبويه ومن تبعه ان « اكرمْك » في مثل هذه الصورة ليست هي الجواب بل الكلام على نية التقديم اي الاصل «اكرمْك ان زرتني» فالجواب محذوف. وفي هذا الرأي (وهو أقوى الآراء وأسدّها) لا يقال ان جواب الشرط مرفوع . ثم ان فرقاً في البلاغة بين قولك اكرمْك ان زرتني وقولك ان زرتني اكرمك فلماذا يقلب سيبويه احدى العبارتين الى الاخرى على حين قائلها لم يرد الاّ وجهاً بعينه . وما هي ضرورة التقديم مادام الكلام على السعة ؟

(٥) ومن اجل هذه العلة ايضاً يقول الكوفيون والمبرّد من البصريين ان (اكرمْك) ليست هي الجواب والكلمة على تقدير القاء فالاصل ان زرتني فأكرمْك وبهذا يكون الجواب

جملة اسمية . ولكن ما هي ضرورة حذف الفاء وتقديرها في وقت معاً والكلام ليس موزوناً يختلُّ معهُ الوزن ان ذكرت الفاء وقائلها لو ارادها لذكرها لان الجملة من الكلام المبتذل الذي لا يراد منه شاهد في البلاغة ؟ وهم قاسوا ذلك على مثل قوله تعالى: ومن كفر فأمتعهُ قليلاً . ومن عاد فينتقم الله منه . ومن يؤمن بربه فلا يخاف بخساً ولا رهقاً . ولكنهم غفلوا عن سر هذه الفاء فقاسوا عليها ذلك امثال المبتذل ولعل محرِّرنا يبين للناس هذا السر

(٦) ويقول بعض من ذهبوا الى ان سبب رفع الجواب تقدير الفاء ان هذه الفاء تقوم في افادة الربط مقام الجواب..... فيصح رفعه وتركُ جزمه استغناء عنه بالفاء .... وهذا كما ترى من الخلط

(٧) قال قوم من النحاة ان الكلام ليس على نية التقديم ولا على تقدير الفاء ولكن لما لم يظهر لاداة الشرط تأثير في فعل الشرط لكونه ماضياً ضعف عن العمل في الجواب . وهذا على مذهب ان فعل الشرط هو الذي يجزم الجواب وهو غير الرأي الذي عليه التحقيق اذ يلزم ان لا يكون الجواب معمولاً لاداة الشرط لفظاً ولا تقديراً . والجزم ليس قوة ميكانيكية . . . . يبطل تأثيرها اذا انتهى الى فاصل لا يتأثر بها فلا تتعدّى الى ما وراء هذا الفاصل . ثم ان فعل الشرط اذا كان مضارعاً مبنيًّا كان كالماضي في عدم ظهور الجزم فيه ومع ذلك لا يرفع الجواب بعده . فبطل هذا الرأي كله

(٨) ان القرآن الكريم وهو افصح الكلام لم يأتِ فيه رفع الجواب مطلقاً بل جاء بالعكس في قوله تعالى: من كان يريد الحيوة الدنيا وزينتها نُوفِّ اليهم اعمالهم فيها . وقولهُ تعالى : من كان يريد حرثَ الآخرة نزدْ له في حرثه ومن كان يريد حرث الدنيا نؤتهِ منها

فيخلص من كل ذلك ان اقوال النحاة ساقطة كلها وان الاساس الذي بنيت عليهِ من السماع مجهول لم يأت به أحد وانهُ لم يُفرَّق لاحد منهم عن علة مقنعة في زعمهم رفع الجواب بل عارض بعضهم بعضاً ومتى تعارضت الاقوال تساقطت ، وان الاصل الصحيح الذي بين ايدينا وهو القرآن الكريم ينكر هذه القاعدة فلم يأت بها ولا مرة واحدة وانى بخلافها مراراً فكيف يكون التأويل بعد هذا وما هو الوجه الصحيح وكيف يُدفع السماعُ الذي نصُّوا عليهِ وكيف يكون الدفاع عن هؤلاء النحاة وهم قد عجزوا عن البرهان القاطع ؟

المسئلة الثانية

قلنا ان من التركيب في شوقي اضافات وهمية . . لا محل لها في ذوق البلاغة كقوله

عيسى الشعور اذا مشى رد الشعوب الى الحياة

فقال النقاد : « وظن ان الشعور هنا زائدة . . . . والصواب ان « عيسى الشعور » في البيت السابق من تشبيه الاضافة المعروف في البلاغة وليس ثمة حشو ولا إقحام في تركيب

الكلمات فالبيت معناهُ ان الشعور اذا مضى (كذا) في الشعوب يردها الى الحياة كما كان عيسى يحيي الموتى . ومثل هذا أن يقال « خمر الريق » في تشبيه الريق بالخمر على الاضافة او يقال « صوت الغناء » — حفظك الله — في تشبيه الغناء بالموت على هذا المعنى »

قلنا وبهذه الاسطر القليلة كدنا ننسى ان انعقاد « من الذين يعرفون النحو » اذ هو لا يميز في معاني الاضافة النحوية بين خمر الريق وموت الغناء وبين عيسى الشعور ، ولا يعرف ان الاول اضافة نكرة الى معرفة تتعرف بها وان « عيسى الشعور » اضافة معرفة الى معرفة وذلك ممتنع الاَّ اذا جاز تنكير العَلَم واعتباره كواحد من جملة من سمي باسم عيسى وهذا محال لانهُ ليس في الدهر كله الا عيسى واحد خُصَّ بتلك المعجزة

وقال بعضهم بل تجوز اضافة العَلَم مع بقاء تعريفه اذ لا منع من اجتماع تعريفين اذا اختلفا وذلك متى اضيف العَلَم الى ما هو متصف بهِ معنىً نحو زيدُ الصدق . قال يجوز ذلك وان لم يكن في الدنيا الاَّ زيد واحد . نقول : ولكن عيسى عليهِ السلام لم يتصف في المعنى « بالشعور » حتى تجوز اضافتهُ اليهِ بل اتصف باحياء الموتى « والشعور » من صفة كل حي لا من خصائص عيسى وحده . وعلى فرض أن يقال أن « الشعور » في لغة العقاد هو احياء الموتى فيبقى أن عيسى لم يحي آلافاً ولا مئات ولا عشرات من الاموات فالاحياء ليس وصفاً ملازماً لهُ ملازمة الصدق لمن عرف بهِ على انهُ طبيعة فيهِ فتجوز الاضافة في « زيد الصدق » ولا تجوز في « عيسى الشعور » . وانما المثل الصحيح في هذا الباب قولهم « زيد الخيل » لملازمته اياها وانهُ فارسها في الغارات « وصرو الصَّمصامة » لانهُ لا يضرب الاَّ بها فكأنها إحدى يديهِ

ونحن لم نقل ان « الشعور » زائدة كما توهم العقاد ولا تعرضنا لكونها اضافة على تشبيه او على النحوية ولم نزد على ان قلنا انها وهمية لا محل لها في ذوق البلاغة فلننظر فيها الآن من هذه الناحية . إن ساغ في ذوق البيان ان تقول ريقٌ مثل الخمر وغناء مثل الموت فهل يُسيغ ذوقك أن تقول شعور مثل عيسى ؟ واذا كان هذا التشبيه بارداً ركيكاً في اصله فكيف يجوز ان تحيله الى التشبيه البليغ فتحذف منهُ أداة التشبيه وتضيف المشبَّه بهِ الى المشبَّه فتقول « عيسى الشعور » اذا فعل وفعل ....؟ والفرق بين قولك «ريق كالخمر » وقولك «خمر الريق» ان هذه الصورة الثانية تجعل الفرع في المبالغة كأنهُ الاصل لا الفرع فيصبح الريق ألذ واقوى وأعظم نشوة من الخمر وكأنها عُرفت بهِ ولم يعرف هو بها. فهل يجوز على هذا ان يجعل الشعور أقوى واعظم في المعجزة من عيسى . . . . ؟

وهنا يجب أن اصرح اني لم أقرأ قصيدة شوقي التي مبناها عيسى الشعور » الاَّ في كتاب الديوان الذي نشرهُ العقاد في سنة ١٩٢١ حين توهَّم انهُ يستطيع أن يهدم شوقي بمقالة في

مثل السهولة الذي تستطيع ان تحمل بها الجبل ملفوفاً في نسخة من جريدة . . . .

وكنت أتممت كتاب الديوان هذا فلم اقرأهُ مع اني منتقد في الجزء الثاني منهُ باللغة التي ينقد بها العقاد من أقدموهُ وأقعدوهُ من غير ان يقعدوهُ أو يقيموهُ . . . . وانما قرأت ما كتب عني في نسخة كانت في يد أحد محرري الاخبار ثم تركتها ، فلما أردت أن اكتب عن شوقي رأيت واجباً أن اطلع على ما كانوا رموني بهِ فطلبت الكتاب من الصديق محرر المقتطف لاشير اليهِ ان كان فيهِ رأي او سداد او طريقة ، وجاءني الجزء الاول فرّ في احدى يدي محمولاً وفي الاخرى ملقىً بهِ الارض إذ ليس فيهِ الا التعسف الذي لا يميز والخبط الذي لا يهتدي معهُ الى حقيقة . وكتب العقاد اربعين صفحة لم يعرف فيها من مآخذ شوقي الا بيتاً واحداً هو قوله في الهلال

تطلع الشمس حين تطلع صبحاً وتنحّى لمنجلٍ حصّاد

وظن انهُ اخذه من قول ابن المعتز :

انظر الى حسن هلال بدا يهتك من أنواره الحندسا
كمنجلٍ قد صيغ من فضةٍ يحصد من زهر الدجا نرجسا

قال العقاد : وجاء شوقي فقال انهُ (اي الهلال) منجل يحصد الاعمار . وكلام العقاد هذا هو الذي نبهنا الى نقد الاضافة في « عيسى الشعور » لان شوقي لم يأخذ من ابن المعتز بل أخذ من شاعر العراق المشهور عبد الباقي العمري الذي كان في القرن الماضي من أبيات يقال انها من مبتكراته وهي :

علينا أهلّةُ هذي الشهور غدت تحصد العمر في منجَلِ
وداست بسنابكِ أيامهِ نبات ليالهِ بالارجل الخ الخ

وفي هذه الابيات يقول العمري ان هذا الحصاد طُحن وضُجن

وقد خبزته « سُنيني الهموم » بمسجور تنُّورها المصطلي

فمن هنا تنبهنا الى « عيسى الشعور » وما كان العمري الاّ مقلداً الفرس والترك . وديوانه قد طبع في مصر من ثلاثين سنة وأهداه طابعه إلى شوقي وكان صديقه وصديقنا وهو الشيخ عثمان الموصلي . والغريب ان العقاد الذي فسرلنا « عيسى الشعور » . . . . هو نفسه الذي قال في (الديوان) : « ولكن شاعر العامة يعكس الآية فيقول ان الشعور رد الحياة وكلنا يعلم ان الحياة هي التي تنشىء الشعور »

لقد قلت في مقالي عن شوقي وأشرت الى من حاولوا اسقاطه مراراً إنه « اراهم غباره ومضى متقدماً ورجع من رجع منهم ليغسل عينيه ويرى ... » . وتفسير العقاد الآن دليل بيّن على انهُ غسل عينيه ...

مصطفى صادق الرافعي