اللغـــة بين الأدب والتشريع

للدكتور السيد احمد خليل

لاجدال فى أن اللغة أقدر الوسائل التى عرفتها الانسانية فى تاريخها الطويل للتعبير عن الأفكار والانفعالات والعواطف وهى على قدرتها تمتاز باليسر والسهولة وان كانت تنقصها الدقة أحياناً ، ذلك لأن الطاقة اللغوية عند المستعملين لها تختلف من شخص إلى آخر ، يقول Potter (١) : « ان المعرفة قدرة ولكن القدرة على اختيار الكلمات التى تؤدى بها هذه المعرفة أقوى وأعظم سواء أكانت هذه الكلمات أريد بها الامتاع أم الأخبار أم الاثارة » .

ولقد حرص البحث العلمى الحديث على أن يتعرف على المسالك العامة التى سارت فيها حياة اللغة منذ كانت وظيفة اجتماعية يمارسها الانسان ليؤكد بها ذاته ، وليستشعر عن طريقها وجوده ، متفاعلا مع غيره ممن يشاركه هذه الوظيفة ، ولقد كان من أثر هذا الاتجاه فى درس اللغة أن وجدت تلك البحوث الكثيرة التى تعالج نشأة اللغة وتدرج حياتها ثم انقسامها إلى فصائل لكل فصيلة خصائصها التى تميزها عن غيرها والتى تشاركها الأصل الذى صدرت عنه . ولسنا هنا بصدد الحديث عن النظريات المختلفة التى ظهرت وشاعت بين علماء اللغة والتى استقرأوا جزئياتها من واقع الأحداث التاريخية التى مرت بها حياة تلك الشعوب التى تتكلم هذه اللغات وتكتبها وتتخذ منها وسيلة لنقل الفكر واذاعته فى الناس ، فان ذلك كله مكاناً آخر .

وتقدير اللغويين لهذه الوظيفة الاجتماعية لا يتعارض وما ذهب اليه المناطقة القدماء منهم والمحدثون من أن اللغة فى مجالها الاجتماعى تخدم ثلاثة أغراض فهى وسيلة للتوصيل ومساعد آلى للتفكير ثم هى وسيلة لتسجيل

---

(١) Potter : Our Own Language. p. 2 — 3

هذا الفكر كي يعود اليه الانسان لحظة بعد أخرى ابتغاء دراسته والاستفادة منه تجربة ماضية ، وتاريخاً سالفاً ، وهنا يفرق جفونز (١) بين اللغة المتكلمة واللغة المكتوبة ، ويشارك جفونز هذا الرأى الفيلسوف المعاصر برتراند رسل إذ يقول ان للغة وظيفتين جوهريتين هما التعبير والتوصيل ، وإذا كان يسبرسن (٢) يدفع هذا الرأى ويناهضه ويظل مؤمناً بأن للغة وظيفة اجتماعية فان هؤلاء لا ينكرون الجانب الاجتماعي والسلوكي فى حياة اللغة سواء أكانت لغة طفل يعبر بها عن رغباته وحاجاته أم لغة عالم أو فيلسوف ارتقت معه لغته فأصبحت تؤدى دوراً آخر بالاضافة إلى دورها الاجتماعي .

واللغة التى أريد الحديث عنها هى تلك اللغة الراقية التى تمثل أعلى مراحل التطور الفكرى عند الانسان السوى ، لا هذه اللغة فى بدايتها عند الطفل كما يرى هؤلاء العلماء .

والعربية التى هى موضوع الحديث ، فرع من الدوحة السامية ، ولا يهمنا الآن ذلك الجانب التاريخى من حياة اللغة إلا إذ كنا نريد الحديث عنها من الناحية الفيلولوجية ثم من ناحية التطور الدلالى الذى أصاب بعض ألفاظها نتيجة تكون هذا الفرع واستقلاله على مر العصور التاريخية وتتابعها ، وهذا الجانب أيضاً يقوم به العلماء المتخصصون فى هذه الدراسة على مافيها من عنت ومشقة .

كل الذى أهدف اليه أن أتناول بالدرس مرحلة من مراحل تطور العربية منذ كانت لغة أدب ارتفع عن مستوى الحاجة الاجتماعية الأولى وأصبحت لغة توصيل ونقل على النحو الذى أشار اليه جفونز ومن تبعه من الدارسين . ونحن نعلم أن العربية أمست لغة أدب سجل بها أدباؤها أفكارهم ، وصوروا بكلماتها عواطفهم وكشفوا عن أحاسيسهم ، وهى لذلك أتخذت لها اتجاهاً خاصاً يساير هذا النقل ، ويحققه على نحو ما يهدف اليه منشىء الأدب وصانعه ، وهنالك حقيقة ينبغى أن لا يغفل عنها اللغوى

---

(١) Jesperen. Otto. Mankind, Nation and Individual. p. 6

(٢) Jesperen. otto Language : Its Nature, development and Origin p. 5

أو يعبر عن تقديرها فيما يتصدى له من دراسة ، وهي أن اللغة تتبع التطور الاجتماعي الذي تصيبه الأمة ، وذلك التطور الذي يحدث نتيجة لعوامل كثيرة أهمها :

التغير الاجتماعي الذي تتعرض له حياة الأمة والذي من أدق سماته وأبرز خصائصه احساس الفرد بذاته ، وشعوره بكيانه ، وعندذلك تتبدل نظرته إلى المجتمع الذي يعيش فيه ، وإلى القيم التي يخضع لها هذا المجتمع ، والواقع أن تلك القيم هي الأخرى تختلف في كل قطاع من قطاعات الحياة التي يمارسها هذا المجتمع ، ويصدر عنها سلوكه ، وتقديره للأشياء ، وحكمه عليها. فالقيم الفنية الجمالية تعيش في قطاع الأدباء ورجال الفن بعامة ويقيمها الفرد المتذوق للأعمال الفنية في الحدود التي وضعها هؤلاء الأدباء واصطلحوا عليها ، والقيم العلمية تعيش في قطاع العلماء وأصحاب التجربة العلمية، ولكل من التجربتين مكانها ، فالتجربة الفنية مكانها الاحساس والشعور ، فهي تعيش في ذات الفنان وتنبع من كيانه ، وتتغذى مما يصيب من قراءاته وثقافاته الفنية ، وتظهر فيها آثار الانطباعات الكثيرة التي يحسها ويعيش فيها. والتجربة العلمية تعيش في عقل العالم وتنمو في وعيه ، ثم تتحول آخر الأمر إلى قانون عام تفسر به خواطر الوجود المادي تفسيراً تتكشف به الحقيقة .

والحق ان هذه القيم الفنية لاتحيا هملا دون ضوابط أوحدود وانما تتقدر كذلك سير حياة المجتمع من حولها وتهتدي حكمة عليها وتقديره لها وتفسيره اياها ومن هنا نشأ علم الجمال .

ونحن لا يهمنا من هذا العلم في حديثنا أو بعبارة أدق — فيما يتصل بالجانب اللغوي الذي نقول فيه — سوى علم الجمال اللغوي إذا صح أن نسميه بهذه التسمية ، ويظهر أن القدماء من علمائنا أحسوا أو شعروا بضرورة أن يكون لهذا الجانب من دراسة علم الجمال تسمية خاصة به وان كانوا قد أسرفوا في هذه التسمية ، فسموا ما يتصل بالعمل الجمالي الخاص بالتركيب — ملاحظة حال المخاطب — علم المعاني ، وسموا التصرف في فنون القول وضروبه للتعبير

عن الفكرة التي يراد أداؤها بعلم البيان ، كما سموا أنواع الزخرف التي يصطنعها الأدباء بعلم البديع . وهذه التسميات جميعها تشكل تحديداً اصطلاحياً لعلم الجمال اللغوي ، ونحن إذا حاولنا أن نتتبع الأسباب والعوامل التي أدت إلى ظهور هذه العلوم الثلاثة أو كما نسميها علم الجمال اللغوي — انتهى بنا هذا التتبع إلى أن الباعث الأول على النظر فيها ليس الا الوصول إلى ضروب الجمال المعجز التي نزل النص القرآني عارضاً لها ولافتاً اليها ، وهي بذلك لا تدخل في باب الاعتقاد الا بشيء من التسمح وانما الأصل فيها هو الالفت القوي إلى وجوه التفنن الجمالي المتفرد الذي جاء به القرآن .

ومن هنا فرق أسلافنا بين ما هو حقيقة يتصد بها أداء الفكرة أداء يسيراً يصل إلى الذهن عن أقرب طريق وأقصر سبيل وبين المجاز ، وحتى ذلك المجاز حتى استقر في البيئة مدلوله وتحدد معناه عاد إلى ما كان عليه أولا من تسميته بالحقيقة ، مقيدة بعرف هذه البيئة وتواضعها .

والواقع أن فكرة تقسيم المدلول إلى حقيقة ومجاز تعتمد أساساً على التطور الزمني للغة ، وقد يدخل في هذا التقسيم عامل ديني يتصل أساساً بفكرة الخلق ، وهل يصح أن يضاف الخلق إلى غير الله أو لا يصح ، ولعلنا نذكر حديث البلاغيين العرب ومناقشاتهم الطويلة حول «أنبت الربيع البقل» فتقسيم اللغة إذن إلى حقيقة ومجاز أمر اقتضاه الاستعمال اللغوي المتدرج بما يصيبه المجتمع من ثقافة وما يقتضيه اتساع معرفته من تخصص بعيد الغور دقيق الادراك ، والمجتمع نفسه هو القاضي على هذا الاستعمال والمحدد لمكانه من سير الحياة اللغوية .

والمجتمع العربي الاسلامي قد عاش أول أمره في جزيرة العرب ، ومنها تعددت هجراته إلى ما حوله من البيئات الأخرى سواء أكانت هجرات تدفع اليها الحاجة ويقضي بها تحصيل المنفعة المؤدية إلى حفظ الحياة ورعايتها أم هجرات قضى بها الايمان بالدين الذي اهتزت له وبه نفسية العربي وكيانه فاسترخص في سبيل نشره وإذاعته في الناس وابلاغه اليهم نفسه ،

فكانت الحروب الاسلامية التى كانت أول وسيلة من وسائل الاحتكاك بين العرب وبين غيرهم من شعوب الأرض ، ولقد كان من أهم ما يدفع عن هذه الحروب وصفها أو تعليلها بأسباب اقتصادية أومادية — أن القائمين حولوا كثيراً من البلاد المفتوحة إلى معاقل للفكر ومصادر للمعرفة ، ولكنها كانت معرفة من نوع خاص تتصل بهذا الدين تفسر كتابه وتستنبط الأحكام منه وتهدى الناس إلى ما فيه من تشريعات تنظم حياتهم وتدبر شئونهم وتحميهم من شره النفس . وافن العقل ونزوة الضمير .

فكانت هذه المدائن وتلك الحصون معاقل لهذا الدين بمعناه الواسع سواء أكان أصولا تحدد مسالك العقيدة ، وتنفى عنها ما أصابها من اضطراب أم فروعاً لها آثارها القوية فى تربية النفس وتهذيب الخلق ومنها هذه العبادات التى تقوم أساساً على مبدأ الطاعة لإله واحد .

ونقرأ فى تاريخ هذه الفتوح فتملك نفسك الدهشة ، إذ كانت هذه البيئات قبل الفتح الاسلامى تدرس ثقافات ومعارف يغلب عليها الطابع العقلى أو تعتمد على التجربة المادية ، ثم قامت المدن التى بناها العرب الفاتحون فى هذه البقاع تجمع فى دراستها بين الدراسة الشريعية واللغوية مجتمعة هذه الدراسات كلها حول النص القرآنى فيما يقدره دراسه من التأمل والاستشراف ثم التطبيق العملى لما يصل اليه من أحكام وقواعد . فقد كان العرب إذن يدرسون كتاباً دينياً يجمع بآياته أوصال الانسانية التى حطمها التعصب المذهبى الدينى . وكان الجانب الروحى الذى نزل الكتاب عارضاً لمقاصده وأهدافه من أهم الدوافع التى حدث بالمسلمين أن يصلوا بين النص وبين الأديان السابقة حتى يمكن فهم الجديد الذى نزل به القرآن باعتباره التجربة الدينية الخالدة على الأيام ، ولا يستطيع دارس أن يصل إلى ما يطمع فيه بعد درس النص دراسة واعية أصيلة الا إذا عرف تاريخ اللغة التى نزل بها النص وأسرارها فى التعبير ، ومقاصدها فى البيان .

وأولئك جميعاً كانوا يقدرون أن العربية تمتاز عن غيرها من اللغات

التي عرفها العالم المتحضر آنذاك . والتي اتخذها وسيلته في التعبير عن ذاته ثم التعبير عن امكانياته الحضارية المتعددة . تمتاز العربية عن هذه اللغات بأنها عاشت في جزيرة العرب حتى أدركها الاسلام ، وهذه الجزيرة لها طابعها الخاص وخصائصها المتفردة بها ، وإذا كانت الحضارات الانسانية قد اتخذت شواطىء الأنهار وبقاع الخصوبة والازدهار أماكن لها ومنها كانت نقطة البدء في رحلاتها إلى كثير من الآفاق، فان العربية التي وصلت الينا قد عاشت في أعماق الصحراء فاكتسبت خصائص هذه البيئة وكان مما تمتاز به هذه اللغة الايجاز في أبين صوره وأوضح مظاهره وأجلى قسماته، ولكنه ايجاز ينمي في قارىء النص ملكة التأمل — في المعنى واستقصاء جزئياته والاستشراف إلى ما وراء هذه الجزئيات من معان — ويبدو أن القرآن وهو كتاب العربية الأول حين نزل على الرسول — في هذه الصحراء — كان يقدر احساس العرب بلغته فكان يكتفي باللمحة ويجتزىء بالاشارة كي يثير فيه ملكة التطلع إلى ما وراء هذه الاشارات واستشفاف ما كانت هذه الألفاظ دليلا عليه .

ولقد أحس العرب ما كان بين القرآن وبين هذه اللغة — في اطار هذه الخصائص — من صلة فتداعى الناس إلى الشعر العربي يدرسونه ويكشفون عن خصائصه رجاء أن يعينهم ذلك كله على فهم منها النص فهما تتكشف لهم به معانيه وتتضح لهم به مقاصده .

غير أنه ينبغي أن نلفت إلى شيء طال القول فيه وهو رد بعض الشعر الجاهلي(١) لأنه تناول بعض المعاني الفلسفية التي لم يكن للعرب بها سابق تجربة، ومنها أبيات طرفة عن الموت وفلسفة الحياة . وقد شايع هؤلاء الشكاك أستاذنا الدكتور طه حسين عصر شبابه، غير أنا لو حللنا هذه الأبيات لم نجدها تخرج عن نوع ما من التأمل في مظاهر الحياة التي يمارسها الفرد ، وأقرب هذه

---

(١) طه حسين في الأدب الجاهلي .

المظاهر وأشدها فعلا فى النفس ما يمس الانسان بما هو كائن يعرض له ما يعرض لأحياء الدنيا فليس فيه فلسفة ولا شبهها .

وإذا أردنا أن نتحدث عن خصائص هذه اللغة كفانا عن الدخول فى مشكلة الانتحال — القرآن الكريم ، وإن كان هو فى واقع الأمر يمثل مرحلة من مراحل التدرج فى حياة هذه اللغة فارتقى بها إلى أن تكون تعبيراً عن واقع مضطرب بما يحمل فى أطوائه من عوامل الفساد وأسباب التهافت ، هادفاً من ذلك إلى رسم المعالم الجديدة للمجتمع الاسلامى بما يزيل من طريقة هذه العوامل وبما يدفع عنه آثارها .

فالقرآن الكريم إذن يمثل ناحيتين ، هما الناحية الواقعية التى يحياها المجتمع العربى فى صحرائه ثم هذه الناحية المثالية التى ينبغى أن تكون هدفاً ومقصداً . أما الشعر الجاهلى فلم يكن له إلا تصوير هذا الواقع والتحدث عنه ومن هنا شاع فى هذا الشعر الوصف المادى للسفر والاغتراب والحرب وأهوالها ، والكرم فى آثاره البادية ومعالمه الشاخصة ، والجمال فى قوام العذارى وخدود الحسان وثغور المترفات الناعمات ، وما اليها مما قد لا يعدو الحس أو يتجاوزه الا يسيراً .

وفى حدود هذه المادية الحسية يقدم لنا المروى من الشعر الجاهلى صورة دقيقة لحياة هذا المجتمع — يرى فيها الدارس وظيفة اللغة فى هذه الفترة ، وفى حدود هذه الوظيفة يستطيع أن يدرك خصائصها المميزة لها وأن يتتبع هذه الخصائص وما أصابها من تغير أو تعديل — فى مراحل حياتها المتتابعة ونحن لا يعنينا هذا الجانب كله وانما نكتفى بأن نلفت إلى جزئية منه ، وهى أن اللغة كانت تؤثر استعمال الألفاظ فى مدلولها الأول أو فى قريب منه ، وأن التفنن الأدبى لم يكن رحب المجال إلا قليلا ، وفى بعض أبيات أو مقطوعات ، ومن هنا يكثر فى ذلك الشعر التشبيه فى صوره الأولى ويستعمل من أنواع الاستعارات ما كان قريب الدلالة يسير التناول ، وحسبك أن تقرأ كثيراً من أشعار الجاهليين لتدرك صحة ما نقرره وتحدد أبعاده ، غير أن هنالك ملحظاً ينبغى التنبيه اليه وهو قدرة الجاهليين على تساوق النظم وقوته

وتماسك بنائه وتصرفهم فى اختيار الكلمات أكثرها اثارة مما أكسب لغتهم القدرة على التعبير وزاد من طاقتها الصورة .

فقد رأينا إذن أن المعانى التى كانت تعيش عليها العربية فى صحرائها مشتقة من الواقع المادى الذى يعيشون فيه وأنها لذلك لم تسم ببيئتها إلى أبعد من هذا المستوى — الا فى عقل الشعراء وأذواقهم حيث يفسرون هذا الواقع — كما فى أبيات طرفة عن الحياة والموت ، أو يتخذون منه مادة لشعرهم بعد أن يضيفوا اليه من أحاسيسهم ما يرتفع به عن مستوى المادية الضئيلة أو المهزوزة ، ولم يكن لدى العرب يومئذ من منابع ثقافية تزود اللغة بزاد أعمق وأخصب ، ومن هنا كانت دهشتهم عندما سمعوا القرآن ووجدوا فيه قيما فنية من نوع آخر لم يتح لهم أن يتصلوا بها ، ومن هذه القيم ما يمس الصورة أو الاطار الفنى الأدبى ، ومنها ما يمس الفكرة ، ومنها ما يتصل بالتصرف فى اللغة نفسها من ناحية الاشتقاق وتعدد الصيغ ، ثم من ناحية التركيب واختيار الكلمات على نحو يجمع بين اثارة الوجدان والعقل جميعاً ، سواء فى ذلك كله الوحى المكى أم المدنى ، ومن هنا كانت الوحدة الفنية — فى أدق معانيها — هى السمة البارزة لهذا النظم الالهى ، بالرغم من أن الوحى المدنى يعرض ضروباً من الفكر وألفاظاً من المعانى مخالفة نوعاً ما لما يعرضه الوحى المكى ، ولكنه السمو باللغة إلى مستوى يجعلها متكافئة مهما اختلف الموضوع وتشعبت طرائق المعانى ، وبهذا كان القرآن يمثل مرحلة أخرى من حياة هذه اللغة ، ولنا عودة إلى الحديث عن مادية اللغة الأولى لأنها فى الواقع المرحلة الأولى من مراحل حياة اللغة ، وعلى هدى منها تقال الكلمة فى التجوز فى اللفظة المفردة ، وفى حدود هذه المادية يبحث عن كم المعنى نفسه ، ثم تحول هذه المادية إلى آخر ما يذكر ونه من أنواع التجوز فى هذه اللفظة .

وهكذا عاش القرآن يؤدى وظيفته فى هداية الناس وتقويم سلوكهم وتصحيح عقائدهم والتشريع لحياتهم مما يعين هذه الحياة على اطراد السير وسلامة القصد ، وعاش الشعر فى أعماق الصحراء مشدوداً إلى هذه المعانى

أما أولئك الشعراء الذين أسلموا فقد أنشأ القرآن يحدث أثره فى لغتهم وإن لم يظهر إلا فى حدود ضيقة ، ذلك لأنهم وجهوا شعرهم إلى الدفاع عن صاحب الدعوة الاسلامية بهذا السلاح الذى كان يستخدمه الجاهليون تاركين الدعوة لكتابها المعجز تغزو القلوب وتأسر الأفئدة وتستثير الفطرة بما تدعو اليه من الأخوة النبيلة والتراحم الموصول على أساس من الحق وركيزة من العدالة.

وعنى من ليس شاعراً بالقرآن يحفظه ويقرئه الناس ويجالس الرسول فيستمع اليه وهو يفسر آياته ويبين أحكامه ويهدى إلى وجه الحق من تأويله ، ويراه يؤدى الشعائر عملا فيأخذ عنه طريق الأداء حتى يكون فهمه للأمر به فى كتاب الله موصولا بالعمل والتطبيق ، ولم تعد لأولئك حاجة فى أن يستمعوا إلى الشعر ويتهارجوا فيه إلا ما كان منه ملائماً للدعوة ومتفائحاً عنها . وكان الأمر كما قال ابن فارس : «وشغل القوم بتلاوة الكتاب العزيز الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد ، وبالتفقه فى دين الله عز وجل وحفظ سنن رسول الله مع جهادهم أعداء الاسلام مضار الذى نشأوا عليه ونشأ عليه آباؤهم كأن لم يكن وحتى تكلموا فى دقائق الفقه وغوامض المواريث وغيرها من علم الشريعة وتأويل الفرض بما دون وحفظ حتى الآن »(١) .

وقد أدى نزول القرآن على هذا النحو أن تغيرت مفاهيم كثيرة من الألفاظ التى عبرت عن مقررات من هذا الدين عقيدة أو عملا وكان ذلك أول باب من أبواب التجوز فى حياة اللغة بعد الاسلام فى ذلك المؤمن والكافر والمسلم والمنافق والصلاة والزكاة والحج والعمرة والجهاد ، وما اليها من الألفاظ التى صارت فيما بعد حقائق يدل بها على أبواب العبادة وطرائق التشريع .

ولم يقف أثر القرآن عند هذا التجوز فى بعض الألفاظ وانما أبطل كثيراً من الألفاظ التى كان يستعملها الجاهليون وبخاصة فى بيئة المتدينين بالاسلام

---

(١) ابن فارس الصاحبى .

ومنها المرباع والنشيطة والفضول والاثارة والمكس ، كذلك أبطل الاسلام كثيراً من الألفاظ التي كانت تستعمل في مخاطبة الملوك وذوي السلطان ، والرسول نفسه قد نهى عن استعمال بعض تعبيرات كقولهم « خبثت نفسه » وما اليها من العبارات المؤدية إلى التشاؤم ، كذلك هون القرآن من استعمال ألفاظ لها دلالتها الدينية عند الجاهليين — على نحو ما كانوا يعتقدون يومئذ إلا في معرض الحديث عن فساد هذه الأديان .

وبذلك كان القرآن حدثاً ضخماً في تحويل حياة اللغة وتوجيهها إلى أن تكون لغة فكر يخطط لمستقبل هذه الحياة ويصلح واقعها ويدل على بواطن العبرة في مظاهرها الكونية كما أنه بدأ الخطوة الأولى لوضع الأسس الكفيلة ببناء تشريع منظم يفي بحاجات هذه الحياة . وبهذا التشريع اتجهت اللغة في عقول المسلمين وتفكير فقهائهم ومشرعيهم إلى أن تكون لغة علمية تتحدد بها الفكرة تحدداً واضحاً وذلك لارتباطها بالحكم الذي يراد فهمه وتطبيقه ، والحكم في عامة أمره لا يخاطب الوجدان ، وإنما يخاطب العقل الذي هو مناط التفكير ، ودعامة الاقناع ، ووسيلة الفهم ، وفي سبيل استنباط الحكم ، وتحديد طريقة تطبيقه أنشأت اللغة تتجه إلى الاصطلاح ولكنه اصطلاح يدور في مجال الحكم ، وفي سبيل التطبيق .

وفكرة الاصطلاح هذه كانت من بين العوامل التي أدت إلى وضع علم الأصول ، ومن هنا نجد المقدمة النظرية لهذا العلم تحتل مكاناً ملحوظاً ، وهي لذلك تحتاج إلى دراسة خاصة تكشف عن تصور الأصوليين للغة وآرائهم في نشأتها ودلالة الألفاظ وتطور هذه الدلالة وترجيء القول في هذا كله إلى مكانه من سلسلة التطور الذي نقول فيه .

وإذا كان التطور اللغوي لا يقف عند الألفاظ وحدها بل يشمل جوانب اللغة وأصولها — من اللفظة المفردة إلى التركيب وما بينهما من قواعد النحو والصرف فانه لا مندوحة من القول في هذه القواعد ، ومكان القرآن الكريم في حياتها ، وما اقتضاه نظمه المعجز من تعديل لها أو تغيير فيها ، غير أنه ينبغي أن يسبق القول في هذا كله عرض للكلمة المفردة — في لغتنا — وهنا

تعوزنا المصادر التي تدلنا على حياة الكلمة ، فلم نعثر حتى الآن على حفائر تدلنا على التدرج الذى سارت فيه حياتها غير أنه ينبغى أن نذكر أن الكلمة التي هى أساس اللغة والحجر الأول فى بنائها — قد نزل بها القرآن وأن الله تعالى أذن لنبيه (١) أن يقرأه بصور مختلفة ، وأن دراسة هذه القراءات تلقى ضوءاً على حياتها . والذين كتبوا فى القراءات متواترها وشاذها حاولوا أن يردوا بعض الألفاظ إلى القبائل التي كانت تستعملها ، كما استطاعوا أيضاً أن يردوا بعض صور النطق بها إلى هذه القبائل ، ولعل هذا يقودنا إلى أن نقول كلمة عن اللغة التي نزل بها القرآن — أهى لغة قريش أم اللغة العربية بمعناها الواسع ؟

كذلك لم يصل الينا ما نستطيع به الاجابة عن هذا السؤال ، وهو ما يمكن أن نميز به بين لغة قريش وبين غيرها من لغات العرب غير أن دراسة حياة هذه القبيلة قد تكشف عن طبيعة اللغة التي تعزى اليها ، وتنتسب اليها ، فاذا كانت قريش تسكن مكة وكانت ترحل إلى الشمال والجنوب فى رحلاتها المتتابعة صيفاً وشتاء ، وكانت القبائل تفد إلى مكة ابتغاء التجارة والحج جميعاً ، وكانت قريش تتصل بهذه القبائل وتعلمها مناسك الحج وتحكم بينهم فيما يعرضون عليها من خصومات تنشب بينهم ، كان طبيعياً — وذلك مكانها من العرب ومن بيت الله الذى يحجون اليه جميعاً ، يلتمسون فى رحابه الطمأنينة والأمن ، ويجدون فى جواره برد السلامة والعافية — أن يقوى اتصال هذه القبيلة بغيرها من القبائل على اختلاف درجاتها ، وتباين أماكنها وأصقاعها وأن تأخذ من لغاتهم أصفاها لفظاً ، وأرقها حساً وأبينها مقصداً . فاجتمع اليها على مر الزمان ، واختلاف الأعصار لغة امتازت عن سواها من لغات العرب بوفرة الألفاظ المختارة ، وصارت بذلك صالحة لأن تكون لغة كتاب الله الذى أنزله على رسوله ، ويرجح ابن فارس أن ذلك كان شأن هذه اللغة وتلك منزلتها بين لهجات العرب بأنه لم يؤثر — فيما يروى الينا

---

(١) أنظر مقدمة تفسير الطبرى فى كلامه عن اللغة التي نزل بها القرآن ، وتفسيره للحديث المشهور أنزل القرآن على سبعة أحرف وكذلك مقدمة تفسير النيسابورى والقرطبى .

من آثارها عنعنة تميم ولا عجرفية قيس ، ولا كشكشة أسد ، ولا كسكسة ربيعة ، ولاالكسر الذي شاع في أسد وقيس في أول الفعل المضارع في مثل قوله يعلمون ويعلم ، ولا في أول بعض الألفاظ مثل شعير وبعير (١) .|

ويظهر مما أشار اليه ابن فارس أن العربية التي كان يتكلم بها العرب قبل الاسلام كانت قد أنشأت تأخذ صورة تكاد تكون واحدة لا فرق في ذلك بين شمالي الجزيرة وجنوبيها ، ومرد ذلك إلى طبيعة الاحتكاك بين القبائل ، واجتماعها في الحج ، وتنافرها في الأسواق ، والتقائها فيها ، وإن كانت كل قبيلة كانت لها لهجتها الخاصة التي يتم بها التفاهم بين أفرادها فيما يعن لهم من شئون الحياة رجاء انتظام أمرها ، وتدبير العيش فيها ، ومعنى هذا أنه كانت هناك لغتان ، لغة للحياة التي يعيشها الناس جميعاً لا فرق بين السادة والمسودين ، وانما هي لغة مشتركة بينهم جميعاً ، وهنالك لغة عالية وصل الينا فيها هذا الشعر وتلك الخطب التي وردت الينا صحيحة السند ، وليس في هذا ازدواج يخشى منه أو تضطرب له الحياة ، على أن هؤلاء الذين كانوا يمارسون الجانب العملي للحياة فيقومون عليه ، ويناشطون له ، ويجدون في النهوض به لم يكونوا عاجزين عن فهم هذه اللغة العالية فهما يستطيعون معه ادراك المعنى العام أو الفكرة التي يصدر عنها الشاعر أو الخطيب .

بهذا الازدواج الذي تقضي به طبيعة الحياة اللغوية في أية أمة من الأمم عاشت اللغة العربية في فجر حياتها الأول ، غير أن التاريخ اللغوي لم يحفل بتسجيل خصائص اللغة العامة إلا حين تقضي الضرورة لبيان الفرق بين الاستعمال في اللغة العالية وبينه في اللغة العامة التي تعيش على الأرض ، وليست هذه الكسكسة أو العنعنة الا صورة من هذه اللغة ، على أن هذه اللغة العامة كانت تختلف من بيئة إلى أخرى ، اختلاف المقومات البيئية والاجتماعية التي تستند اليها حياة القبيلة ، وربما كشف البحث العلمي يوماً أن هذه اللغة كانت تنقسم إلى قطاعات تخضع لسكنى القبائل وتجاورها

---

(١) ابن فارس الصاحبي . ص ٢٣

وانحدارها من أصولها الأولى، وقد نلحظ الاشارة إلى هذه القطاعات فيما بين أيدينا من كتب اللغة فتارة يقولون : لغة أهل العالية ، وتارة يقولون: لغة تميم ، وتارة يقولون : لغة قضاعة ، وما تلك القبائل إلا مجموعات من القبائل تشترك الأرض والعادات والتقاليد ، ونظام الحياة ، ووسائل طلبها ، ولغتها ليست إلا تسجيلا لواقع هذه الحياة بمقرراته ،ومسالكه وتطبيقه لقواعد السلوك اللغوى .

ان النحاة مثلا حين يتحدثون عن الأدوات التى تعمل عمل ليس فى أنها ترفع المبتدأ وتنصب الخبر يقولون إنها أربع وهى : ما ولا ولات وإن ، ثم يفصلون القول فيها فيقولون ان أهل الحجاز كانوا يعملونها عمل ليس ، وبها ورد التنزيل فى قوله تعالى « ماهذا بشراً» وفى قوله تعالى : « ماهن أمهاتهم إن أمهاتهم إلا اللائى ولدنهم » ، أما بنو تميم فلا يعملونها ، وهى فى كلا القطاعين تنفى بها النسبة القائمة بين طرفى الجملة فاذا كان أهل الحجاز يعملونها ، وبنو تميم لا يعملونها ، فما هو موقف بقية هذه القبائل إلا أن يقال إن غربى الجزيرة ووسطها يعملونها أما شرقيها فلا يعملها .

واستمع أيضاً إلى حديثهم عن «ان» (١) وأنها فى لغة أهل العالية تعمل عمل كان ، ولم يرد فى كتب اللغة شاهد سوى ما سمع من بعضهم يقول : «ان أحد خيراً من أحد إلا بالعافية» ، أما ورودها فى القرآن غير مستوفية شروط الأعمال فانها لا تخرج عن افادتها النفى وحده كما فى قوله تعالى «ان أنا الا نذير لكم بين يدى عذاب شديد» ، ونسمع قريباً من ذلك عن كلامهم عن «أمس» وخلاف الحجاز بين فى اعرابها والتميمين ، وكذلك الأمر فى حزام وقطام . وكل علم لمؤنث على هذا الوزن ، وهكذا نرى فى كلامهم ما يدل على أن اللهجات العربية لم تكن سوى قطاعات لغوية تحتاج إلى دراسة واسعة لابد فيها من درس حياة هذه القبائل وأماكنها، واستقراء الشعراء الذين ظهروا فى كل قبيلة ، والبحث عن آثارهم الفنية

---

(١) ابن هشام : مغنى اللبيب فى كلامه عن إن

حتى يمكن تصوير السلوك اللغوى عند هذه القبائل وتحديد الفروق بين أنواع هذا السلوك .

وهنا ملحظ تنبغى الاشارة اليه ، فكثير من الدارسين لا يعنون بالتفرقة بين السلوك اللغوى لقبيلة ما ، وبين المذهب النحوى ، فليست اللجهة سوى سلوك لغوى له دلالته الدقيقة العميقة على نوع الحياة التى كانت تمارسها القبيلة أو انقطاع من القبائل موصولة الأسباب بغيرها من القبائل أو منعزلة عنها ، أما المذهب النحوى فليس إلا تخريجاً لهذه اللجة ، وتعليلا لمظاهر السلوك اللغوى ممثلا فيها ، ومن هنا يختلف النحاة فى هذا التخريج إلى مذاهب منها البصرى والكوفى والبغدادى والأندلسى ، وربما دخل بينها المذهب المصرى فى دراسة النحو واللغة جميعاً ، وقد رتبوا على ذلك قولهم فى السماع والقياس فى اللغة ، وهم بهذا التقسيم إنما يشايعون الأصوليين ويجرون فى حلبتهم .

وكان أول من بالغ فى نقل تقسيمات الأصوليين ومصطلحاتهم مطبقاً اياها على الدرس اللغوى ابن جنى فى الخصائص غير أنه ينبغى أن نشير إلى أن هذه المصطلحات ربما أدى استعمالها عند أهل اللغة إلى شىء من الاضطراب أو ما هو منه بسبب ..

ولا تتكشف آثار هذا الاضطراب إلا حين نقارن بين مفهوم اللفظين عند الفقهاء وأهل اللغة ، فالفقهاء أو الأصوليون يريدون بالسماع النص الذى يدور القياس فى مجاله وهو أصل اطراد الحكم وما كان منه لا ينقاس وهذا الاطراد ليس إلا استثناء من عموم الحكم أما القياس عند أهل اللغة فهو هذا الاطراد والسماع ليس الا الاستثناء الذى يجوز استعماله ولا يقاس عليه غيره .

فقد رأينا إذن أن القياس — فى دراسة الظواهر اللغوية ليس الا القاعدة العامة التى أدى اليها استقراء النصوص ، وجمع الجزئيات — وأن هذا القياس يمثل

القدر المشترك بين هذه اللهجات وأن السماع لا يمثل إلا بعضاً من صور الانفراد الذى تمتاز به القبائل عن بعض .

وتشمل ظاهرة القياس فيما تشمل بعض وجوه القلب أو الاعلال أو ابدال بعض الحروف من بعض — على هذا النحو الذى وردت به بعض الآيات القرآنية ، كما فى قوله تعالى «واذكر بعد أمة» ، وكما فى قوله تعالى «انا قلتم إلى الأرض أرضيتم بالحياة الدنيا من الآخرة» وكما فى قوله تعالى «فاذا هم يخصمون ..»

وإذن فاستقراء جزئيات النحو وتفسير الظواهر التى تدل عليها هذه الجزئيات يدل على أن اللغة فى عصرها الجاهلى كانت تمثل قطاعات لغوية متميزة وأنه كان هنالك قدر كبير مشترك بين هذه القطاعات كان يتم به التفاهم فى المحافل والتناغر فيها ، والاستماع إلى الشعر والاجازة عليه ، وتقدير ذويه وان فكرة تقسيم العربية إلى عربية شمالية وأخرى جنوبية ، وأن وصف الجنوبية منها بأنها كانت بعيدة عن العربية الشمالية — تقسيم لا أساس له ، ولا تنهض به — كما يقولون — حجة ، ولا يستقيم معه فهم الحياة اللغوية فى عصرها الجاهلى فاما هذه الحفائر التى عثر عليها فى هذه المناطق والتى اتخذت دليلا على صحة هذا التقسيم فاننا لا نكاد نطمئن اليها إلا إذا قامت حفائر مثلها فى الشمال وقورنت هذه الحفائر بعضها ببعض حتى يمكن أن نقول كلمتنا فى هذا التقسيم وقد استكملت أسباب الاطمئنان اليه ، ووسائل الثقة فيه .

أما أن هذه الحفائر لها دلالتها على نوع من التدرج ،فى حياة اللغة فكذلك ما لا نستطيع الاطمئنان اليه إلا إذا حاولنا أن نتبين من خلالها مدى ماتركته الغزوات التاريخية فى حياة هذه البيئة ولهجاتها من أثر سواءأكانت غزوات حبشية أم غير حبشية مما تشير اليه المصادر التى بين أيدينا ، ومع تقديرنا لهذه الآثار فاننا لا نستطيع أن نقول فيه الكلمة الآمنة من الاعتراض إلا إذا وصلت الينا حفائر قال فيها التاريخ كلمته الأخيرة فى أنها تمثل اللغة العربية

الجنوبية — كما يرون — بعيدة عن هذا التأثر قبل أن تتعاقب عليها هذه الغزوات التاريخية ..

كل الذى نستطيع أن نقوله أن جنوب الجزيرة العربية كان يمثل قطاعاً لغوياً وصلت الينا بعض النصوص الدالة على بعض خصائصه ومشخصاته كتعريف الكلمة بأم بدل أل وبهذا روى هذا الأثر ليس من امبر امصيام فى امسفر ، وقولهم من دخل ظفار حمر أى استعمل لهجة حمير. وهذه النصوص ليست من الكثرة بحيث تبيح لنا أن نتحدث بشىء من الافاضة عن هذه اللهجة.

وقد دللنا قبل على بعض الخصائص التعبيرية لهذه اللغة فى هذا العصر وأنها كانت تجنح إلى أيسر صور التعبير وأشدها ايجازاً ، وعللنا ذلك بأن طبيعة الحياة عند البدوى لم تكن تأذن له بهذه السعة التى تأذن بها الحياة المتحضرة... فكما كان يكتفى من ماديات الحياة بأهونها وأقلها كذلك كان أمره فى استعمال لغته — ويبدو أن هذا الشظف الذى كان يعانيه كان له آثاره أيضاً فى أنواع الصورة الفنية التى كان يؤثرها لتكون مصورة للمعنى الذى يريد أداءه أو الاحساس الذى يود بيانه وجلاءه .

ثم نسأل : أكان ذلك هو الاطار العام لطبيعة التعبير الشعرى فى هذا العصر بحيث يشمل شرق الجزيرة وغربها ووسطها وشمالها وجنوبها — أم أن الأمر كان يختلف من بيئة إلى أخرى ؟

هنالك بعض الروايات التاريخية تدل على أن هذه القبائل كانت تتفاضل فيما بينها — من ناحية الفصاحة ، والبعد عن التأثر بآثار أجنبية ، فنقرأ — فى سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم ، فيلقاك هذا الخبر : أنا أفصح العرب بيد أنى من قريش وأنى نشأت فى بنى سعد بن بكر — وكان مسترضعاً فيهم وهم الذين قال فيهم أبو عمر بن العلاء أفصح العرب علياً هوازن وسفلى تميم

---

(١) هذه القبائل يذكرها ابن قادرس وكذا الطبرى منها سعد بن بكر وجشم بن بكر وحضر بن معاوية وثقيف .

وإذا ما حاولنا أن نتتبع حياة هذه القبائل التي أشار اليها أبو عمرو بن العلاء انتهينا إلى أنها كانت بعيدة عن التأثير الأجنبي الطارىء على أطراف الجزيرة سواء أكان تأثيراً فارسياً أم رومياً أم حبشياً .. والطبري نفسه عند تفسيره لهذا الأثر : أنزل القرآن على سبعة أحرف . وقد اطمأن إلى أن معناه سبع لهجات من لهجات العرب التي سلمت من التأثر بآثار أجنبية بعد سبعا من هذه القبائل التي امتازت بالفصاحة ، وبرئت من الاختلاط بسواها ممن فيه شائبة عجمة فارسية كانت أو رومية بعيدة عن الجو الحضري ثم يناقض الطبري نفسه عندما يتعرض لعربية القرآن ويشايع فيها الشافعي في رسالة ، وأبا عبيدة معمر بن المثنى — وسواهما إذ يقرر أن القرآن ليس فيه لفظ أعجمي ، وما قد ورد فيه من بعض الألفاظ التي تشترك وبعض الألفاظ الأعجمية فليس الا من آثار الاتفاق في الوضع .. ثم يضطرب الأمر عنده في الاستشهاد على عربية هذه الألفاظ فيستشهد بشعر النابغة والأعشى وكلا هما قد تأثر بهذه التيارات اللغوية التي تعرض لها — في شرق الجزيرة وغربيها ، ولم يتجه الطبري — إلى شعر هذه القبائل التي فسر بها هذا الأثر .

كل أولئك يدل على أن الفصاحة والخلوص من التأثر بمؤثرات أجنبية كان من بين الموازين التي توزن بها القطاعات اللغوية أو اللهجات العربية .

كما يدل على أن الاحتكاك بين العربية وغيرها من اللغات كان قائماً بل كان يحدث آثاره في حياة هذه القطاعات الا ما غاش منها في أعماق البادية فلم يكن التأثر فيه واضحاً وضوحه في القطاعات الأخرى .

بهذه اللغة : نزل القرآن .. وبهذه السمات الدقيقة المميزة لها — حلبت بها آياته .. فأكسبها بمعانيه تطوراً جديداً أكسبها باعجازه قدرة على التصرف في التعبير واختيار الكلمات ودقة النظم — مما أدى آخر الأمر إلى هذه الثروة النقدية مهما قيل في التنقص منها أو التهوين من شأنها ، أو الدعوة إلى اعادة النظر فيها مما يساير التطور الأدبي الذي انتهى اليه الانتاج الفني في هذا العصر ، ولكنها على أية حال ثروة تدل دلالة قوية على أثر القرآن نفسه — في نشأتها ، وتدرج

حياتها ، — وهي في عامة أمرها من العمل اللغوي بسبب وثيق إذ أنها تمهد السبيل إلى التحليل الأصيل للنص بما يبين عن قدرات اللغة وامكانياتها الواعية ومدى كفايتها للتعبير عن الفكر مهما اختلفت ألوانه ، وتعددت اتجاهاته وعمقت مداخله .

فما هو — بعد ذلك كله — هذا القطاع اللغوي الذي نزل بلغته القرآن : قد أشرنا من قبل إلى الرأي السائد أن القرآن نزل بلغة قريش ، والقصد من هذه التسمية أن القرآن نزل باللغة التي تطورت اليها حياة هذه اللغة قبيل الاسلام والتي مهدت لها هذه الالتقاءات المتعددة في الحج ، وأسواق العرب والرحلات المتعددة المؤدية إلى الاحتكاك اللغوي بين هذه القبائل جميعاً — ويظهر أن هذه اللغة سميت باسم قريش لأنها بوضعها — الذي تمتاز به بين القبائل العربية — كان لها تقدير خاص سمت به على كل قبيلة حتى نسبت اليها اللغة العربية في المرحلة الأخيرة من حياتها الجاهلية ولنرجع إلى القول — في أثر القرآن في حياة هذه اللغة .

أول هذه الآثار أن القرآن صفى هذه اللغة فأشاع — في الاستعمال — أصفى ألفاظها جرساً وأدقها تعبيراً ، وأحلاها نغماً كما كان عاملا قوياً في التقريب بين القبائل عن طريق هذه اللغة فلم يختر ألفاظه من قبيلة دون أخرى وكان استعماله لكثير من ألفاظ اللغات الأخرى التي دخلت بعض ألفاظها إلى العربية دليلا على أنه دين الانسانية جميعاً ، وعلى أن الألفاظ التي تمثل أثر هذه اللغات في العربية تعبر عن مستوى حضاري — في استعمالها الأول — عند أصحابها وقد اختارتها العرب لما أحست أن فيها دفعاً لحياتها إلى أن تتركز دعائمها على أسس متينة من الحق والعدالة — ومنها كلمة القسطاس في قوله تعالى : «وزنوا بالقسطاس المستقيم ، وكلمة الصراط و . . و

ومما يثير الدهشة أن رجلا مثل Smealman في كتابه Internelatin between Islam and Christiaity

يتخذ من هذه الألفاظ دليلا على أن القرآن قد استفاد من الحضارات المتعددة التي اتصلت بها الأمة العربية عن طريق رحلاتها شمالا وجنوباً وشرقاً وغرباً أو عن طريق المدارس المبثة في تلك البيئات التي كان يرتحل اليها هؤلاء العرب والتي كانت تدرس فيها آخر ما تطورت اليه المعرفة في الميادين المختلفة سواء ما كان منها يتصل بالفكر وتقويته ، أم بالدين — في نصوصه — وتفسيرها . وبيان ما فيها من القيم الخلقية والاجتماعية والدينية وما قد تشير اليه من الأحداث التاريخية التي مر بها تاريخ الانسانية مرتبطاً بالتدين وموصولا به

ثم إن القرآن له فوق ذلك أثره في أن ارتقى بحياة كثير من الألفاظ وأتى على بعضها مما لم يعد له مكان في الحياة المستقرة التي أقام دعائمها الاسلام على أسس من العدالة والحق ، ورعاية المصلحة العامة وقد أشرت من قبل إلى بعض هذه الألفاظ .

ولقد أثارت دراسة النص القرآني فيما بعد كثيراً من المشكلات التي تصدى لدرسها اللغويون والنقاد جميعاً ومنها مشكلة اللحن — وهل كان اللحن ظاهرة لغوية طبيعية — تعيش في الجزيرة ، ويتعرض لها كبار الشعراء الذين نهجوا سبيل الشعر ومهدوا طرائقه .. وذلك عندما لحظوا أن القرآن جاء بطرائق في التعبير تخالف بعض القواعد التي استقرأها النحاة واللغويون مما كان يروى يومئذ من الشعر ومنها هذه الآية «ان هذان لساحران» وآية «ان الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى » .

والحق أن القرآن لاينبغي أن يقاس — بهذه القواعد — ولا أن يقضى بها عليه — لأنه كما قلت يمثل مرحلة جديدة في مراحل هذه اللغة — غير أن هذا التحول في بعض هذه المواقف اللغوية — لم يكن يراد منه سوى اللفت إلى خطر القضية المعروضة بهذا الأسلوب بغية التأمل فيها والنظر في أعماقها — والتحول التعبيري بطبيعته يلفت الأذن ، ويدعو إلى التنبه ويثير في النفس أسباب اليقظة ، تلحظ ذلك حتى في استعمال الأساليب العالية في دنيا الناس التي يقصد بها هذه الأنواع المختلفة من الاثارة .

أما مشكلة اللحن هذه فقد تصدى لدرسها الأدباء والنقاد لأنهم كانوا في الواقع يمثلون الأذن الرهيفة ، والذوق المدرك لفنية التعبير . وطاقاته الرفيعة . ولن أتزيد بعرض الآراء ومناقشتها وإنما أجتزىء بما عرض له الجرجاني في الوساطة بين المتنبي وخصومه ، وقد ركز اهتمامه في علاجه لهذه القضية على الشعراء الرواد في هذه الفترة الجاهلية يقول الآمدي : ولولا أن أهل الجاهلية جدوا بالتقدم واعتقد الناس فيهم أنهم القدوة والأعلام الحجة لوجدت من أشعارهم أشعاراً معيبة مسترذلة ، ومردودة منفية ولكن هذا الظن الجميل والاعتقاد الحسن ستر عليهم ، ونفى الظنة عنهم فذهبت الخواطر في اللبيّ عنهم كل مذهب ، وقامت في الاحتجاج لهم كل مقام — ثم يعقب على ذلك بذكر الشواهد التي غلط فيها هؤلاء الشعراء مبتدئاً بامرىء القيس ولبيد وطرفة ومثنياً بالفرزدق وبعض الرجاز .

والفرق بين هذا الصنيع من جانب الشعراء وبين ما ورد في القرآن... أن القرآن اختار هذه الأساليب لقصد يتحراه وغاية يستهدفها ، أما أولئك الشعراء فقد أخطأوا أو لحنوا . ويؤكد ذلك ما يذكره ابن قتيبة في مقدمة كتابه الشعر والشعراء (١) .

كذلك أثارت دراسة هذا النص مشكلة المعنى ، وعلاقتها بالألفاظ الدالة عليها .. والواقع أن هذه المشكلة شغلت الدارسين قديماً وحديثاً وهم في تناولهم إياها يختلفون في تصورهم للمعنى نفسه ، ثم تصور العلاقة بين اللفظ والمعنى — وبين عملية التفكير الانساني — وما دام هذا الاختلاف في التناول — كان أمراً واقعاً فانه لا معدى من دراسة هنا ، وعرض الآراء المختلفة فيه — ولا ضرورة هنا أن نعرض لمنهج العقليين والسلوكيين — واللغويين ، ومدى ما بين مناهجهم من اختلاف ، وانما نكتفي هنا بأن نعرض في ايجاز لبعض هذه الآراء .. وقد استطاع أولمان أن يناقش تلك الآراء كلها ، وأن يخلص إلى تحديد العلاقة بين اللفظ والمعنى فقال :

---

(١) ابن قتيبه الشعر والشعراء — المقدمة تحقيق الأستاذ أحمد محمد شاكر .

وان المعنى هو العلاقة بين اللفظ والمدلول وهي علاقة تمكن كل واحد منهما من استدعاء الآخر وقد رتب على ذلك أن الكلمات : لفظ ومدلول ومعنى — وأن المعنى هو هذه العلاقة وقد اعتمد أولمان — في تقرير هذا كله على تلك المحاولة التي قام بها الأستاذان ريتشاردز وأوجدن في كتابهما معنى المعنى وقد مثلا لهذه العلاقة بمثلهما الأساس Basic triangle والذي يقوم على ثلاثة أضلاع وعلى الرمز — وهو في اللغة — عبارة عن الكلمة المنطوقة — ومحتوى العقل الذي يحضر في ذهن السامع وهو ماسميناه بالفكرة — ثم العلاقة المفترضة . ويبدو أن ما ذهب اليه هذان العالمان كان هو الأساس الذي قامت عليه دراسة الأصوليين لهذه المشكلة وتحليلهم اياها وهو ما عبر عنه أولمان بقوله : لقد كانت هذه الصورة معروفة بالفعل لدى فلاسفة العصور الوسطى ثم يقول ولقد صاغها روبرت براوننج Robert Brooning صياغة شعرية في قوله : يستطيع الفن أن ينبيء عن الحقيقة .

فلاشك أن الأفكار تتولد عن الأشياء بطريقة غير مباشرة كما أنه ليس محالا وجود الفكرة دون الاعتماد على الكلمة غير أن أولمان يشير إلى فلاسفة العصور الوسطى الأوروبيين دون أن يفطن إلى صنيع العرب في هذه الناحية وبخاصة من كان منهم فيلسوفاً أصولياً كالغزالي (١) .

ولعل كان الأصوليون المسلمون — في هذه الفترة الباكرة — من دراسة اللغة أكثر تنبهاً — وأنفذ ادراكاً لمشكلة المعنى وأثرها في فهم المضمون وتحديد المستوى الفكري الذي يدل عليه .

وقد كان ادراك الأصوليين لهذه المشكلة يظله نوع من التحرج وذلك لارتباط المعنى بأمر بن عقدي أو تشريعي ومن هنا حاولو أن يطرحوا المشكلة وأن يدرسوها بعيدة عن مجال هذا التحرج ومرتبطة بالذهن المدرك للمعنى .

---

(١) Ullmann : The principles of Semantics.
وانظر أيضا : Ogden And Richards : The Meaning of Meaning .

ولا ضير علينا أن نعرض لآراء واحد منهم وهو الغزالى وقد حاول جهده أن يربط هذه المشكلة بالقوى الانسانية المدركة والمتخيلة ، وان كان اللغويون المحدثون لا يرضون عن هذا الربط ويدعون جاهدين إلى بحثها على هدى من طرائق اللغويين المتخصصين ، غير أن ذلك كان الواقع الذى عاشت فيه هذه المشكلة فى الفترة التى نقول فيها وان كان قد تغير الرأى فيما بعد — تبعاً لتطور المعرفة اللغوية واتساع أبعادها ، وتنوع طرائقها .

وقد بدأ الغزالى القول فى دلالة الألفاظ على المعانى واتجه اتجاها واقعياً — فى تحديد هذه الدلالة ، واستعان فى ذلك بما وصلت اليه يده من البحوث المنطقية التى كانت تلون الفكر الاسلامى يومئذ فقال : إن دلالة الألفاظ على المعانى لا تتضح الا بتقسيمات وقد حصرها فى ثلاثة :

١ - دلالة الألفاظ على المعنى .

٢ — الألفاظ بالاضافة إلى خصوص المعنى أو شموله .

٣ — الألفاظ المتعددة بالاضافة إلى المسميات المتعددة .

ثم يعقد فصلا للكلام فى المعانى المفردة ويقسم القول فيها إلى ثلاثة أقسام .

١ — المعنى إذا أوصف بالمعنى ونسب اليه .

٢ — الحديث عن المعنى المنسوب .

٣ — المعانى باعتبار أسبابها المدركة لها ثلاثة ..

ثم ينتقل إلى الكلام عن المعانى المؤلفة : وهى التى يتألف منها البرهان. وهنا يدخل الغزالى فى بحوث منطقية فلسفية خالصة بعيدة عن المجال اللغوى الخالص .. كل الذى يهمنا .. من دراسته لمشكلة المعنى وعلاقتها بالألفاظ هذه التقسيمات الستة التى أشرت اليها .

وفى القسم الأول الخاص بدلالة الألفاظ على المعانى يعرض لأنواع هذه الدلالة ويحصرها فى ثلاثة : وهى المطابقة والتضمن والالتزام : فأما

الأولى : فهى دلالتها على كل المعنى وعلى جزئه ، وعلى شيء خارج لازم لمعناه ذهناً — وفى القسم الثانى يتناول دلالة الألفاظ بالنسبة إلى خصوص المعنى وشموله ، ويقسم الألفاظ إلى ما يدل منها على عين واحدة ويسمونه المعين سواء أكان هذا اللفظ يدل عليه بمجرد اطلاقه أو بعامل مساعد آخر وهو اسم الاشارة كهذه الشجرة ، وهذا الرجل وقد اعتبر هذا العامل جزءاً من اللفظ ويبدو أنه يلاحظ فيما يتعلق باللفظة المفردة — أن تكون اللفظة جزءاً من الاسناد الذى يتم به المعنى المركب ، ثم إلى ما يدل على أشياء كثيرة تشترك فى معنى واحد ويسمونه المطلق . ويعقب على هذه الأمثلة التى ذكرها بنوع من التعريف يحدد الفروق الدقيقة بين هذين القسمين فيعرف القسم الأول بأنه اللفظ الذى لا يمكن أن يكون مفهومه الا ذلك الواحد بعينه فهو يمنع من وقوع الشركة فيه مثل السواد والحركة والفرس والانسان .

ويكمل القول — فيما دخلت عليه آل مجردة عن الاشارة إلى مفهومه إذ يقول : وبالجملة الاسم المفرد فى لغة العرب إذا دخلت عليه أل كان مطلقاً أى أنه صالح لأن يتناول بمفهومه أشياء كثيرة سواء أكانت هذه الأشياء المتناول عليها باللفظ موجودة فى الواقع أم صالحة لأن توجد .

أما القسم الثالث من التقسيم الأول — فانه يتحدث فيه عن تعدد الألفاظ بالاضافة إلى المسميات المتعددة ويخترع لها كما يقول أربعة أسماء وهى المترادفة والمتواطئة والمشتركة ، أما المترادفة فيقصد بها الألفاظ المختلفة ، والصيغ المتواردة على مسمى واحد كالخمر والعقار ، والليث والأسد ، والمتباينة هى المختلفة لاختلاف مسماها والمتواطئة هى التى تطلق على أشياء متغايرة العدد ولكنها متفقة بالمعنى الذى وضع الأسم له كرجل ويشمل كل اسم مطلق ليس بمعين ، والمشتركة هى الأسماء التى تطلق على مسميات مختلفة لا تشترك فى الحد الحقيقة كالعين للجاسوس ونبع الماء ، وكبير القوم .

وهذه التقسيمات التى ذكرها الغزالى — خاصة بعلاقة الألفاظ بمعانيها قدر فيها علاقة اللغة بالفكر الانسانى باعتبار أن اللغة تعبير عن الفكر وترجمة

لما يجرى فيه ، وأن المعانى القائمة بالنفس ، والتى تعبر عنها اللغة ألفاظاً وتراكيب ، ينبغى أن تقيم على أساس تأثرها لمناهج التفكير المستقيم ولا نستطيع الحكم على صحة هذا التفكير وسلامته الا من خلال هذه الألفاظ فالألفاظ إذن فى تصور الأصوليين — هى دلائل الحكم على صحة الفكر أو خطئه ، ومن هنا حرص الأصوليون على استقراء وجوه الدلالة وعلاقة دلالة الألفاظ بعضها ببعض مضافاً إلى ذلك ارادة المتكلم وقصده ، والألفاظ بصورها — ونسقها دليل على هذا القصد . ولنا بعد عودة إلى الكلام عن هذا القصد وعلاقته باللغة المعبرة عنه .

فاللغة اذن عند الأصوليين ، تبدأ من نقطة الدلالة الأولى ، مقدرة ذلك التدرج الدلالى فى الحدود التى رسموها ..

أما تصور أصحاب الاعتقاد والنظار — للغة فانه يختلف عن هذا التصور فى بعض وجوهه .. ولكى ندرك حقيقة التصور — الذى صدر عنه فهمهم للنص القرآنى وتوجيه اشاراته يحسن بنا أن نقرر :

(أولا) أن اللغة انما تحاول تقريب المعانى المجردة فى صورة أدنى إلى التصور البشرى حتى يمكن فهم المراد من الألفاظ الدالة عليها .

(ثانياً) ان المفسرين للنصوص — انما يبسطون شخصيتهم عليها مما حصلوه من المعارف ، وما استقر فى وعيهم من ثقافات .. ثم ان هؤلاء المتكلمين أو النظار يضعون فى اعتبارهم دائماً التطور العقدى الذى عرضته الكتب السماوية مما هى تسجيل دقيق لطبيعة التطور الذى مر بدرجات العقل البشرى والكلمة المعبرة عندهم ليست الا رمزاً للمعنى — والمعنى الذى يمكن الوصول اليه ينبغى أن يساير هذا التطور الذى انتهت اليه الحياة العقدية التى نزل القرآن مصوراً لها ، وكاشفاً عن مدارج حياتها .

وهنا تظهر هذه المشكلة فى حياة دارس اللغة سواء أكانوا أدباء أخلصوا أنفسهم للمعانى الاجتماعية الأدبية أم فقهاء عكفوا على استنباط الحكم الذى يراد التشرع به ، أم نظاراً متكلمين تصدوا لبيان أصول الاعتقاد وأدلته .

ومما هو بسبيل ما نحن فيه : أن نفرق بين أولئك الثلاثة الذين يرتبط عملهم بالنص ، ويدور فى مجاله .. وهم : الفقهاء والمتكلمون ، ثم الأدباء .

والحق أن الفقهاء والمتكلمين — انما يتجهون إلى النص وفى عقولهم أصول يريدون أن يلتزموها وقواعد يتجافون عن الادبار عنها .

فالفقهاء ، يقتصر عملهم على استنباط الحكم لتطبيقه على ظاهر السلوك الانسانى سواء أكان هذا السلوك يعتمد على اللسان أم الجوارح أما القلب وحركاته وما يجرى فيه من أنواع النية، وما يعزم عليه من ضروب الفعل فلا عمل للفقيه فيه ولا حكم له عليه الا حيث يدل بعض السلوك على نوعية النية ومقصد صاحبها — ولهذا كان من عملهم التوفيق بين النص، وما تعارفت عليه البيئات مما لا يصادم أصلا من أصول الشريعة ، ولا يعطل مقصداً من مقاصدها، ومن هنا ارتبط عملهم باللفظ ، لأنه الوسيلة الدقيقة فيما يقدرون للتعبير عن هذه النية وان أدى هذا إلى المفارقة الكبيرة بينه وبينها، وهم يتركون للانسان المتدين بهذا الدين أن يقدر نوع المسئولية والآثار المترتبة عليها لما بينه وربه ويقدرون أيضاً ، أن سلوك المتدين هو ركيزة المسئولية المنظورة ، فيما يصحح العلاقات والروابط بينه وبين من يشترك معه فى الحياة على الأرض .

أما المتكلمون فأساس عملهم هو النية المصححة للاعتقاد ، والكافلة له الحيوية التى تحكم هذا السلوك، وتدبر من أمره ، وتحميه من التهافت والتردى وتضمن له البقاء المؤدى إلى سلامة العاقبة ، وصحة الغاية .

ومن هنا كان اللفظ عندهم أساس المسئولية الظاهرة بالاضافة إلى تقدير النية فى الحكم على سلامة الغاية — وكلا الفريقين يضع فى اعتباره — علاقة اللغة بالارادة الالهية وبما تدعو اليه هذه الارادة من الحق والعدل ، وما اليهما من الأصول التى هى فى الواقع — مشتقة مما وصف الله تعالى به نفسه .

فاللغة عندهم ترتبط بأمرين : أحدهما : غيبى يرتفع بغيبيته إلى ما بعد الطبيعة ، ويتجاوز بما يشرف اليه حدود الحس ، وثانيهما: ذلك الرسول

الذى تلقى هذا النص عن ربه وبلغه اليهم ، وناط به بيانه إلى الناس ، « لا شك أن هذا النص حين نزل كان يشير فى كثير من الأحيان إلى الحال النفسية التى كان يتعرض لها الرسول حين تشتد به الأزمة ، أو تجتمع عليه الصعاب أو يبلغ من نفسه الأسى مبلغ الحسرة على عناد قومه ، وتأبيهم على قبول دعوته ، كما فى قوله تعالى : «فلعلك باخع نفسك على آثارهم ان لم يؤمنوا بهذا الحديث أسفا» .

وقد يدعوه إلى الرفق بمن آمن بدعوته ، وأن يتجه اليهم ، ويبذل لهم من نفسه لقاء ايمانهم به كما فى قوله تعالى : «واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشى يريدون وجهه — ولا تعد عيناك عنهم تريد زينة الحياة الدنيا ، ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا واتبع هواه وكان أمره فرطا» .

من هنا كان النص القرآنى — فى بعضه — حديثاً عن السماء ، وعن الآخرة ثم فى بعض الآخر عن الرسول ودعوته ، وجهاده فى سبيل هذه الدعوة ، وتصويراً دقيقاً كاشفاً لحاله النفسية — حيال الصعاب التى عرضت له ، أو المضايق التى أطبقت عليه ، ثم هو فى بعضه الآخر حديث عن الأرض بجملة ما فيها من النظم والعقائد والأديان والشرائع ..

ويبدو أن المتكلمين وقفوا جهدهم على الآيات التى تعرض لهذا الغيب ويحاول تقريبه إلى الناس — فى لغة — أقرب إلى حياتهم المادية التى يعيشون فيها ، ثم إلى تصوراتهم عن هذه الحياة .

أما الفقهاء فان عملهم يكاد يتحدد — فى الآيات التى تعرض هذه الشرائع — والنظم — متخلة من ذلك العرض سبيلا إلى تقرير ما تراه — مما يلائم — حياة المجتمع البشرى . وقد بلغت من التدرج حداً يأذن بذلك التشريع والتخطيط — فى صورة لا يعتريها اضطراب أو اهتزاز — مهما يكن من أمر هذه الحياة فى مستقبلها القريب أو البعيد .

وقد رأينا أن — هؤلاء وأولئك — بتقديرهم لطبيعة الكتاب الدينى

ووظيفته – لم تصورهم الخاص – وادراكهم المحدد لطبيعة اللغة – فى الابانة عن تلك المعانى كلها .

وبين المتكلمين ظهرت مشكلة اللفظ والمعنى – على نحو يختلف عما ثار فى بيئة الأدباء – كما أن هذه المشكلة نبتت أيضاً فى بيئة الفقهاء على نحو آخر غير الذى اشتهر فى بيئة المتكلمين والنظار وان كان الأساس الذى ترتكز عليه المشكلة – يكاد يكون واحداً – إذ أن التأويل الذى يعتمد عليه متفهمو النصوص هو السبيل الذى به تدرك ويوصل إلى المقصود منها .

وما دام الأمر كذلك – فاننا فى صدد – عرض هذه المشكلة نبدأ أولا ببيئة الفقهاء .. وإذا كان تناول تلك المشكلة يقتضى أن نبدأ بالحركة الفقهية فكانت إلى أن استقرت المذاهب وتحددت أصولها ، وتشخصت معالمها .

ولقد انتهى بنا التتبع لهذه الحركة انها انقسمت إلى اتجاهين أساسيين : الاتجاه الأول – وهو أسبق هذه الاتجاهات وأعمقها أثراً – فى الفكر الاسلامى بعامة وهو الاتجاه الذى يعتمد على أصلين – أولهما : النص بما هو ألفاظ تروى ، وثانيهما – الادراك لمضمونه ، مقدراً تدرج الحياة الانسانية وما تتعرض له من تقلبات وأحداث – فاللفظ عندهم – دليل هذا المضمون ثم أن هذا المضمون – لا يتحدد – بالمعانى الأولى للألفاظ وانما يضيف اليها ما يجد فى الحياة من شئون لابد من أن يقال فيها حكم الله – فالمضمون إذن يتطور مع الحياة ، ويسير معها – ولكنهم خصوا هذا التطور – بالألفاظ – التى لها ارتباط بالمقدرات أو العادة المتحكمة فى سنن الاجتماع الانسانى. أما الألفاظ التى تحدد عملا شرعياً بينه الرسول ، كالصوم والزكاة والحج وما اليها من أصول الاسلام ديناً مستقلا يشرع للانسانية جمعاء – فيما يتصل بالعبادات – فلا مجال للقول بالتطور – فى ألفاظها – وما دعا اليه الأستاذ أمين الخولى – فى كتابه المجددون فى الاسلام فى المجال العبادى على حد تعبيره ينبغى أن يتلقى بكثير من الاحتياط والحذر فلا يؤخذ على عمومه – بهذا التوسع الذى يشير اليه كلامه .

ولم يقل المشرعون الاسلاميون عامة بهذا التطور فى المضمون وانما قال به طائفة كبيرة منهم ، وهنا نلتقى باتجاهين متدابرين: الاتجاه الأول يمثل الحرفيون — وهم ظاهرية الفقهاء، وأولئك يستمسكون بالمعنى اللغوى الأول للألفاظ — بما هو حقيقة يمكن أن تنطبق على كثير من أفراد المعانى وجزئياته وقصدهم من ذلك أن يردوا فكرة القياس — فى استنباط حكم جديد — ومن أمثلة ذلك قولهم فى الخمر وتحريم كل مسكر لأن لفظ الخمر يمكن أن يشمله باعتبار أن الخمر هو كل ما خمر العقل وصده عن مباشرة عمله . ومن ثم فلا ضرورة للقول بالقياس واتخاذه مصدراً تشريعياً حين لا يوجد نص يقضى به فى القضية المعروضة أو المشكلة الطارئة . أما غير الحرفيين ويمثلون عامة الفقهاء — فانهم يقولون بالتطور ولكنه تطور يعتمد فى تقريره على ثلاثة أصول :

١ — المعنى الأول للألفاظ .

٢ — العرف .

٣ — الشرع .

فاذا لم يكن فى اللغة تحديد لمدلول الألفاظ لجأ الفقيه إلى الشرع فان حدده أخذ بتحديده ووقف عنده، وان لم يكن اتجه إلى العرف — وهنا تظهر فكرة التطور فى دلالات الألفاظ بأوسع معانيها ، وأرحب آفاقها .

وبهذا التحديد ، ووسائله لدلالات الألفاظ يضطرب الأمر بين هذين الاتجاهين — فالقائلون بعموم لفظ الخمر انما اعتمدوا على المدلول اللغوى للفظ — بعد أن استقر فى المعاجم وتداوله استعمالات كثيرة يجمع بينها هذا المعنى — وهو لاشك مرحلة من مراحل التطور الدلالى تركزت أصولها — بعد استقراء الاستعمالات المختلفة للفظة فى بيئات متعددة بعضها يقصرها فيه على ما كان من عصير العنب وبعضها يتوسع فيه فيشمل من أنواع المسكرات ما انتهت اليه صناعة المسكرات سواء أكانت وليدة البيئة التى عاش فيها الفقيه أم مجتلبة من موضع آخر.. ونستطيع أن نقيس على هذا اللفظ ما أشبهه

مما ورد — في آيات تشريعية كالربا مثلا ، وهنا نلحظ اختلافات واسعة حول مفهومه وتطور هذا المفهوم .. وهل نقف في تحديد معناه عند المتعارف عليه أيام نزول القرآن مما جرى به التعامل في البيئة العربية أو نتوسع فيه فيشمل كل ما كان فيه زيادة عن الأصل .. وهل يقتصر فيه على العقود القائمة بين طرفين أو بين طرف محدد بشخصية وبين جماعة لهم شخصيتهم المعنوية ؟

ولكن هذين الاتجاهين يبدوان دائماً — في تفسيرهم لهذه الألفاظ وتحديد مدلولاتها منذ حياتها الأولى — ويقدرون إلى ذلك تغير الاستعمال واختلافه وما قد يطرأ عليه من زيادة في المعنى أو نقص فيه — وان اختلفت بذلك أقضيتهم وأحكامهم .

وقد أشرت من قبل — في بحث مضى — إلى هذه اللفتة القوية التي لفت إليها ابن القيم في اعلام الموقعين وفيها يطلب إلى متفهم النص التشريعي أن يكون دقيقاً في تحديد مدلولات الألفاظ وأن لا يغفل النظرة الواعية إلى طبيعة التطور الدلالي — مقدماً إلى ذلك خطوات هذا التدرج وعوامله ، وملابساته .

والحق — أن التطور الدلالي — يحمل معه تغيرات حضارية أو عمرانية واسعة — ولهذا التغير أسبابه ودوافعه التي يكشف عنها المؤرخ الدقيق ، ولا ضير في أن نشير اجمالا إلى جملة هذه العوامل لما لها من وثيق صلة بما نحن فيه ، فاذا كانت اللغة — في أخص وظائفها وعاء الفكر الانساني وهذا الفكر بما هو نتاج يرتكز على دعائم من التدرج العقلي للأمة — فان هذه اللغة لابد أن تساير هذا التدرج حتى تكون متكافئة واياه ، ثم ان الآثار المادية للبيئة التي تعيش فيها من خصوبة أو ترف ، أو رقة وخشونة أو ملاحة وجمال أو قبح وسوء — كل أولئك يحدث أثره في حياة اللغة ، بل ويطور من دلالة ألفاظها ، كما يحدث أثره في النظم نفسه يقول الجرجاني : « فلما ضرب الاسلام بعرابه واتسعت ممالك العرب وكثرت الحواضر ونزعت البوادي إلى القرى ونشأ التأدب والتظرف اختار الناس من الكلام ألينه وأسهله

وعمدوا إلى كل شيء ذى أسماء كثيرة ، اختاروا أحسنها سمعاً وألطفها من القلب موقعاً ، وإلى ما للعرب فيه من لغات فاقتصروا على أسلسها وأشرقها كما رأيتهم يختصرون ألفاظ الطويل فانهم وجدوا للعرب فيه نحواً من ستين لفظة أكثرها بشع شنع .

وما يذهب اليه الجرجانى فى هذه القوله يؤيده الدراسات اللغوية الحديثة الكاشفة عن أسباب اجتماع فريق أوطائفة على لغة تلائم طبيعة تدرج حياتها حتى تكون على شيء كثير من اليسر والسهولة .

وما يذكره الجرجانى معللا به — ذلك التطور الذى ألم بحياة العربية له دلالته على الخطوة الجديدة التى خطتها حياة هذه اللغة على ألسنة أصحابها — وفى استعمالهم — بعد أن وحدها القرآن ، وجمع بين ما يبدو من أطرافها — من تباعد — مرده إلى الحياة القبلية التى كان يعيشها العرب فى جزيرتهم ، وهنا ينبغى أن نلفت الى ظاهرة أخرى — وهى أن العربية لغة متكلمة ومكتوبة أضحت تختلف فى كثير من ظواهرها عن اللغة التى تجمع وتدرس - فاللغة المتكلمة تحرص على اتلاف الجرس ، ويسر التعبير ، وصفاء الرونق ، وخفة الأداء فهجرت كل خشن ، وتجانف عن كل ما يؤذى حركات الصوت وتردد النفس — وهكذا كان هنالك جماع لغة بتلك السعة — ومستعملون لها — والأولون هم اللغويون والآخرون هم الأدباء ، وعامة المؤلفين — واللغة المتطورة ليست الا الأولى — ذلك لأن المجتمع الحى النشيط العامل — هو الذى يعطى اللغة امكانيات البقاء والتطور ، ويمنحها الحياة الخصبة ويمدها بأسباب الاتساع الدلالى الذى يمكن أن تساير به قافلة الحياة فى شتى أو ضاعها ومختلف ميادينها . وما من شك — فى أن من أدق مظاهر التطور الحضارى للأمة — التشريع الذى يحكم سلوكها والسلوك — لا يقف نشاطه عند حد متفق عليه — وانما يتغير ويتطور — وهو فى تغيره وتطوره — يستشرف دائماً إلى المزيد

---

(١) الجرجانى — الوساطة ص ١٨

من الأحكام — وهكذا تطورت العربية لأنها اللغة التى تعبر عن أصول هذه الأحكام ، ومنازع ذلك التدبير .

وهذا التطور علاقته بالاشتقاق — وهو الظاهرة التى أصل النظر فيها — لغويو العرب .

وليس الاشتقاق بدعاً اخترعه الدارسون العرب كما اخترعوا الظواهر الاعرابية عند بعض الباحثين ، وانما هو الرباط الدقيق الذى يجمع المتفرق من شعاب اللغة حتى تكون أداة التعبير ووعاء الفكر ، ومعرض الاحاسيس والانفعالات — كل الذى صنعه اللغويون العرب أنهم اكتشفوا هذا الرباط وحددوا مسالك سيره ، ومكنوا له من أن يمارس عمله فى التمكين للغة من مسايرة الحياة ، وملاحقة التطور ، ومتابعة الاختراع مهما تشعبت مسالكه ، وتدابرت طرائقه .

وهنا نلحظ نوعاً من الخصومة العقلية والذهنية تحتاج فى تفسير وجودها إلى بحث واستقصاء ذلك لأن هذا التفسير فيه نوع من الرد على أولئك الذين يتهمون العقلية العربية بأنها عقلية تجنح فى تفكيرها إلى الجزئية التى لا تدرك القواعد الكلية التى يمكن عن طريقها تصنيف الفكر البشرى تصنيفاً يعينه على التطور والارتقاء ، ويحمله على أن يأخذ نفسه بأسباب التقدم ، فقد كان الاشتقاق إذن ظاهرة دراسية يجتمع فى شعاب اللغة ألفاظاً ودلالات . فأما تقسيم الاشتقاق إلى هذه الأقسام من اشتقاق صغير وكبير وأكبر — فله دلالته على فكرة الكلية التى يمتازبها الدارسوز العرب من اللغويين ولا شك فى أن الاشتقاق الصغير — وهو أول مراحل التفكير الاشتقاقى قد استطاع أن يمكن اللغويين — من معرفة الأصول الدقيقة — لنشوء المعانى وتطورها ، وقد تنبه إلى شىء من ذلك الصرفيون فقالوا ان لهذا الاشتقاق دوره فى معرفة ما أصاب المادة اللغوية — من القلب المكانى كما فى أيس ويئس ، وتأى وناء ، وجاءه ووجه وريم وآرم ورأى وآراء . وما إلى ذلك من الألفاظ التى يسوقونها أمثلة واضحة الدلالة على شىء من مراحل هذا التطور ودوافعه . ويمكن أن يفسر على

هدى منها بعض النصوص الدينية ، أو التى ارتبطت بالفكر الدينى الإسلامى وهنا يرد هذا السؤال — هل ظاهرة الاشتقاق أخصبت اللغة — بما هى لغة — خصوبة جديدة ؟

لا نستطيع أن نجيب عن هذا السؤال الا إذا حددنا نوع الخصوبة التى يكاد يجمع عليها لغويو العرب .

فنقول : هل الخصوبة فى ابتداع ألفاظ جديدة لا تعرفها اللغة أو أساليب يتصرف فيها صاحب اللغة ، والمستعمل لها فتتجدد هذه الأساليب وتنمو على هدى من هذا الاشتقاق .

فأما القسم الأول : فلا نكاد نظفر بجديد من الألفاظ يعتمد فى وجوده على الاشتقاق — لأن الصيغ الاشتقاقية التى تصاغ فيها الألفاظ — لا تكاد تختلف على مر الأيام ، ولا ضرورة هنا لأن نتكثر بالقول — فى المصطلح الأوروبى لكلمة Morphology .

وما إليه فصيغ اسم الفاعل واسم المفعول واسم الزمان والمكان — والمصادر وما اليها لم تختلف منذ وصلت الينا نصوص اللغة — وقد تركزت فيها هذه الأصول والقوالب الاشتقاقية بقى الشق الثانى من الخصوبة وهو تنوع الأساليب الجديدة وتلك متروكة لقدرة الأديب على التصرف فى النظم اللغوى — الذى يعطى العمل الأدبى امتيازاً وتفوقاً . والذى يختلف به أديب عن آخر ، وتظهر فيه سمات دقيقة لبراعة هذا الأديب أو ذاك غير أن الاشتقاق بما هو تحديد لمراحل التطور الدلالى قد اختلف النظر اليه بين الدينيين والأدباء فالأديب كما نرى — يحرص على أن يدرك مراحل هذا التطور حتى يعرف أين يبدأ نشاطه الأدبى وفى أى المسالك يسير .

أما الدينى — الذى حدد نشاطه باستنباط الحكم العقدى أو التشريعى — فان هذا التطور لا يعنيه الا إذا ارتبط الحكم بطبيعة الحياة الاجتماعية التى يعيشها المجتمع .

وأنظر فى ذلك حديثهم — عن الربا ، والمضاربة فى البيع — والخيار فى الشرط وعند العيب وسوف تحس أن الدلالات الأولى لهذه الألفاظ قد فقدت أهميتها وخطرها عنده وبقى ذلك المعنى — الذى يمارسه القوم نشاطاً تجارياً أو اقتصادياً .

أما الأديب — فانه يستعمل هذه الألفاظ استعمال العربى لها — حتى إذا جنح إلى الاصطلاح الفقهى أحس أن الفكرة الأدبية عنده أنشأت تهتز وتضطرب ، وقد أشار ابن خلدون فى مقدمته إلى شىء من ذلك حين عرض لاستعمال اللغة — وان كان قد أكد — أصالة تأصيل هذا التطور ، وآثاره القوية فى اختلاف استعمالها من بيئة إلى أخرى فقد ذكر فى الفصل الذى عقده عن الأدب واللغة ما قد يضفيه استعمال للفظ له صلة بدلالات شرعية أو دينية على العمل الأدبى — من احساس بالعلمية الجافة التى بها يجف ماؤه ، ويذهب رواؤه .

وهنا نظفر باتجاهين عند الأدباء والدينيين : فالأديب يستعمل النظم أما الدينى فيستعمل البرهان ..

فما هو النظم إذن ؟ وما هو البرهان ؟

وقبل أن نتولى بيان هذين اللفظين ، ومدارج تطورهما فى البيئة الاسلامية وما كان لهما من أثر فى حياة الدرس اللغوى نعرض لأمور كانت أشد خطراً وأبلغ أثراً وهى الانسان ثم الفكرة والعلاقة بين الانسان والفكرة .

الانسان بما هو كائن اجتماعى يمتاز بخصائص ينفرد بها عن سواه من المخلوقات التى تشاركه صنع الحياة على الأرض .

وأول هذه الخصائص الذهنية التى تساعده على التحليل والتركيب والابداع والابتكار والتفسير والتأويل . ثم ذلك الوجدان الذى يتأثر وينفعل فيعطف ويقسو ، ويرحم ويظلم ، ويعز ويهون وما إلى ذلك من الصفات المتقابلة التى يتأثر بها كل وجدان فيهفو اليها تارة ، ويعزف عنها أخرى

حسبما أتيح له من قوة الارادة ، وحصافة الرأى ، والقدرة على التفسير الناقد للظروف والملابسات التى تختف بموقف من المواقف التى تعرض له ثم له فوق ذلك الروح ، وهو ذلك الخلق الغامض الذى لم تستطع الفلسفة الانسانية منذ أقدم عصورها أن تصل إلى شىء من خصائصها الجوهرية وقد اتجهت النصوص إلى مخاطبة هاتين القوتين : الذهنية والروحية . وكانت اللغة للتعبير عن وقع الحياة عليهما واحساس كل منهما — بهذا الواقع الذى يعيشان تحت أثر منه .

فأما الفكر أو المعانى ، أفكانت ياترى — من اختراع هاتين القوتين ، أم هى كوائن مستقلة تتصيدها هاتان القوتان فتعيش فى أرجائهما ، حتى تحين الفرصة لابرازها على نحو ما .. وهنا يكون للغة دور وظيفى فى هذا الابراز وذاك الاعلان .

لا سبيل إلى القول الفصل فى الحكم على هذه الأشياء كلها — غير أن الجاحظ ومن لف لفه من أدباء العربية يكادون يجمعون على أن الفكرة أو المعانى كائنات لها عالمها المستقل ، وهى كغيرها من الكائنات الأخرى التى سخرها الله للانسان فأباح له أن يتصيد منها ما تساعده عليه — هاتان الملكتان أو القوتان .

إذ يقول : «وأعلم أن المعانى مطروحة فى الطريق يعرفها العربى والعجمى وانما يتفاضل الناس فى التعبير عنها .

ويبدو من هذه المقولة أن الجاحظ يقدر أن المعانى كائنات مستقلة وأن الناس جميعاً يكادون يعرفونها وأن الامتياز والمفاضلة بينهم تتم عن طريق صياغة اللغة صياغة محبوكة ، متينة .. بحيث لا يفلت من زمامها أى جزء من أجزاء هذا المعنى .

ويظهر أن نقاد العرب بعد أن أحسوا ماذهب اليه الجاحظ — مما ترتد أصوله إلى فلسفات بعيدة كانت مثار جدل أو خصومة بين المفكرين — أحسوا

أن ما ذهب اليه الجاحظ لا ينتهى إلى غاية واضحة يتبينون منها هذه الفروق الدقيقة بين الألفاظ بما هى معارض للمعانى ، وبين المعانى بوصفها فكراً مجرداً يهوم فى دنيا الناس ويحوم حولهم — مهما اختلفت أجناسهم ، وتبايئت مداركهم .

ومن هنا اختلفوا حول قضية الاعجاز اختلافاً بعيد المدى — أهو اعجاز بالصرفة أم بسواها ؟ وإذا كان بسواها فهل الاعجاز فى اختيار الألفاظ ورصفها على نحو خاص لا تبلغ منه الطاقة البشرية شيء أو فى المعانى أو بهما جميعاً .

ودار النقد الأدبى الغربى فى هذا المجال ، وتعددت وجهات النظر فيه وجاء عبد القاهر الجرجانى فبحثه من جميع وجوهه . وكان أهم ما وصل اليه فى ذلك تحديد الأصول العامة التى ينهض عليها النظم وان كان قد فرق القول فى أماكن متعددة من كتبه — الا أن هذا التفريق لا يمنع — من تقييم عمله — فيه تقييما يتحدد به وجوه الاصالة التى امتاز بها عن سواه من الدارسين الذين تعرضوا للنظم فى صورة مجملة لا تبين فيها هذه اللمحات الذكية والنظرات الرشيدة ، ولقد كان التحليل اللغوى الذى كشف به عن طاقات العربية من أهم سمات منهجه ودقائقه فيه ..

ونستطيع أن نلخص — فى ايجاز — أصول هذا المنهج — وأول ما يطالعنا فى كتابه حديثه عن البيان : وهو يبين عن خصائصه ومزاياه ابانة يؤثر فيها حسن الرصف ، وتناسق الألفاظ وبراعة الأداء ، وحلاوة التأنى ، فيرى قارئه البيان صورة ماثلة وشاهداً قوياً ، إذ يقول : لولاه لم تر لساناً يحوك الوشى ، ويصوغ الحلى ويلفظ الدر وينفث السحر الشهد ويريك بدائع الزهر ويجنيك الحلو اليانع من الثمر إلى آخر ما يذكر ، ولكنه بيان لا يعنى فيه بالنظرة العلمية والعرض الدقيق والابانة الكاشفة عن مكانته فى حياة اللغة أما الشافعى فيعرف البيان بأنه اسم جامع لمعان مجتمعة الأصول متشعبة الفروع فيتجه إلى البيان بما هو معارض للمعانى ، وان كان يخص البيان الدينى بالحديث إذ أنه يقسمه إلى هذه الأقسام الأربعة المعروفة — كما أنه يحدد البيان

بما يرجع بعضه إلى النص الديني ، وبعضه إلى اجتهاد المتفهم لهذا النص — وكأنه يقصد بهذه الأنواع الأربعة للبيان أنواع الدليل ويبدو أن ابن حزم وهو في هذه الفترة التي عاش فيها عبد القاهر قد حدد البيان بالدليل وفسره به وان كان قد فسر ابن حزم البيان تفسيراً أعم من الدليل في ثبته الخاص بهذه المصطلحات التي تدور على ألسنة الأصوليين وهم أصحاب ذلك الدليل والناهجون لسبيله ، والكاشفون عن طرائقه ، ويظهر أن عبد القاهر حين عرف البيان بهذه الصورة من التعريف لم يكن يقصد الاثارة المخاطب للدرسه واكتساب خصائصه ، إذ أنه بعد قليل يتحدث عن جملة الأمر الذي تتحقق به الملكة البيانية فيعد منها المعلم بالغة وطرائقها ، وأساليبها في التعبير ومقاصدها في البيان وان التفاضل بين هذه الملكات — عند الأدباء — انما يتم عن طريق البصر بهذه اللغة ، وادراك أسرارها وهنا يتحدث عبد القاهر عن الشعر ووظيفته في تنمية هذه الملكة وتحقيق الرؤية الدقيقة لجوهر الأشياء عند الأديب ذي الوعي الناقد ، والادراك البعيد ، .. ويقدر الرجل في دفاعه عن الشعر ، والتقف به ، والاتصال بوجوهه من جد ، وهزل ، وعف وسب وكذب وان رواية هذا الشعر ان كان القصد منها هذا الاتصال الناقد والادراك البصير فلا حرج في روايتها بله أن تكون عوناً على التنفس والتنشيط ، وإذكاء الهمة ، ولأن النحو أصل الأسس التي تنهض عليها نظرية النظم ، يدافع عنه ، ويمكن له ، ويبين عن خصائصه ، ويكشف عن آثاره في الصياغة — وهنا يربط الرجل بين النحو وبين الفكرة — في حسن عرضها والوفاء بها ، فالنحو عند عبد القاهر . غير ذاك النحو عند النحاة هو الفيصل بين المعاني ، والمعين على استخراجها والمعيار الذي لا يعرف صحيح من سقيم حتى يرجع اليه ثم ينتقل إلى الحديث عن الفصاحة والبلاغة والبيان والبراعة وكل ما شاكل ذلك مما نعبر به عن أسباب الامتياز والتفوق .

ويبدأ الرجل في الكلام عن اللفظة المفردة التي هي اللبنة الأولى . في العمل الفني الأدبي ويقرر أصلا من أصول نظريته — وهو أن الألفاظ بأفرادها لا تسمو على أخرى ، ولا تفضلها ، وأن الواضع وان تعددت ألفاظه لمسمى

واحد فليس بين تلك الألفاظ تفاضل ، أو فرق — وإنما يحدث ذلك .. التفوق — حين ينظر اليها فى نظم تكاملت أسبابه ، وتضامت أجزاؤه ، واجتمعت أطرافه — فيقول : عرفت أن ليس الغرض بنظم الكلام أن توالت ألفاظها فى النطق ، بل أن تناسقت دلالتها ، وتلاقت معانيها على الوجه الذى اقتضاه العقل ويفسر عبد القاهر فكرة ارتقاء العقل فى أثناء حديثه — عن الأدلة التى يسوقها واحداً فى اثر الآخر لما ذهب اليه من أن النظم هو الذى يحدد مرتبة التفاضل بين الألفاظ ... فى مواضعها من عملية النظم بأن الغرض ترتيب المعانى فى النفس ثم النطق بالألفاظ على حذوها ويخلص من ذلك إلى أن النظم صنعة يستعان عليها بالفكرة وتستخرج بالرؤية .. ثم ينتقل إلى أن الفكر لا يتبس بالفكر وانما يتبس باللفظ — ومادامت الألفاظ معارض للمعانى فانها تكون على قدودها — أو بعبارة أبين تكون الألفاظ تابعة للمعانى ودثرة فى مجالها ترتيباً واتساقاً فيقول : «واعلم أن ما ترى أنه لابد منه من ترتيب الألفاظ ، وتوالبها على النظم الخاص ليس هو الذى جلبته بالفكر ، ولكنه شىء يقع بسبب من الأول ضرورة من حيث ان الألفاظ إذا كانت أوعية للمعانى فانها لا محالة تتبع المعانى فى مواقعها ، فاذا وجب لمعنى أن يكون أولا وجب اللفظ الدال عليه أن يكون مثله أولا فى الترتيب .

وهكذا ان صورة النظم فى عامة أمرها تجىء على هذا النسق ، وتقع بهذا الترتيب ، الفكرة أولا : ثم الألفاظ ثم ترتب الألفاظ نطقاً على أساس من ترتيب الفكرة وهو الترتيب الذى يهدى اليه العقل ، ويدعو اليه التأمل ونلزم به الوحدة الفكرية التى تربط بين أجزاء المضمون الأدبى .

وإذا كان عبد القاهر قد وصل بين اللغة — فى نظمها — وبين المضمون فى ترتيبه المنطقى فانه قد أشار فى صنيعة ذلك إلى أصل من أهم أصول الوحدة المنطقية ، فقسم للعقل فمكاناً — فى العمل الفنى ، وجعله هادياً لوحدة النسق فى ترتيبه — على صورة تتلاءم وقوى الانسان العاقلة والمتذوقة وهى الفكرة التى نادى بها بعض الفلاسفة حين تصدوا لتفسير النص الدينى حين قرروا ان الانسان مزاج من ثلاثة عناصر وان النص ينبغى أن يفى بحاجات هذه

هذه العناصر غير أن عبد القاهر حين نظر — فى النظم — بهذا المنهج الذى أدار القول فيه بياناً وايضاحاً عنى بأمرين وهما : العقل والنفس ولا نزاع فى أنه يفرق بين هذين اللفظين من ناحية الدلالة — فالعقل عنده يقوم بالارشاد المؤدى إلى سلامة المضمون وقوته ، أما النفس فهى تلك الوعاء الذى تتقدح فيه هذه المعانى اتقداحاً يكفل لها قوة التأثير ، فى نفس القارىء أو السامع متى برزت له فى صورة منطوقة أو مكتوبة — على هدى من ارشاد العقل وتوجيهه .

فعبد القاهر كغيره من فلاسفة النقد يصل بين المضمون وبين القوى الانسانية التى سما بها الانسان على غيره من الكائنات ، وهو فى ذلك يشايع من سبقه من فلاسفة اليونان الذين كان لهم مكان مقسوم فى تاريخ النقد ، وارساء أصوله ، غير أن عبد القاهر يركز — فى حديثه على المعنى ، ويراه أحفل بعناية الأدب وتقديره ذلك لأن اللفظ ليس الا وعاء له — فالفصاحة عنده والبلاغة والبراعة لست فى الواقع الا أوصافاً للمضمون ، وإذا وصفت بها الألفاظ فلأنها معارض هذا المضمون ، وهى الأدوات التى تتم بها الذيذبة الموسيقية التى تهز النفس وتملأها بالاعجاب ، والاثارة ويظل عبد القاهر يؤكد أن هذه الألفاظ التى يوصف بها انتاج الأديب ترتد إلى المعانى التى اخترعها ، وأن لا توصف الألفاظ مجردة ومفردة بشىء من معانى هذه الكلمات وان ماورد من أن تسمية بعض الألفاظ التى جمعت بالفصيح فانه لم يقصد به ذلك المعنى النقدى الذى يحدد به الواصف ودرجة من الفصاحة . توافرت لعمل فنى وانما يريد من الفصاحة الصحة والثبوت فى اللغة وهى فى استعمال الفصحاء أكثر وأجرى على مقاييس اللغة والقوانين الموضوعة فيها .

دلالة النظم عند عبد القاهر

قد رأينا أن عبد القاهر يصل بين اللفظة وبين النظم ، ويؤكد أن الأوصاف التى تضاف إلى اللفظة أو الألفاظ ليست الا أوصافاً للمعنى الذى تدل عليه

دلائل ٢٩٨

كما أنه يرى أن الألفاظ كما هي وحدات دلالية لا تفاضل بينها ، أما إذا نظرنا اليها على أنها كيانات صوتية فان التفاضل يحدث بينها . فاذا كانت اللفظة متآلفة هذه الوحدات فضلت سواها من الألفاظ ، وكانت حرية بحسن اختيار الأديب ، ودقة ذوقه ، وصفاء احساسه وقد عرض عبد القاهر لدلالة النظم ودرجات هذه الدلالة — وكان عمله — فى ذلك — النهج الواضح لمن جاء بعده من النقاد على اختلاف منازعهم ، فى دراسة النقد ، وتأصيل قواعده واستقراء جزئياته ، وهو فى حديثه عن الدلالة يقسم النظم إلى ضربين :

ضرب يصل المرء منه إلى الغرض بدلالة اللفظة وحده وهو المسمى بالحقيقة . وضرب لا يوصل إلى المراد منه بدلالة اللفظ وحده ولكن بدلالة هذه الدلالة .

وعلى ذلك يرى عبد القاهر أن للألفاظ مما هى أصوات لغوية دلالة أولى ولهذه الدلالة — عند النظم دلالة أخرى ويكاد يحصر الدلالات الثانية فى ثلاثة وهى : الكناية والاستعارة ، التمثيل .

ويظهر من صنيع عبد القاهر ان هذه الثلاثة هى الوسائل التى يمكن أن تعرض بها الفكرة وأن الأديب يستطيع أن يفاضل بينها فى الاختيار — وأساس العمل الفنى هو الاختيار — أما الضرورة الملجئة إلى نوع خاص من التعبير لا سبيل إلى الاختيار فيه فليس من العمل البلاغى وانما ألصق بالنحو وأوثق به التباسا ..

ومضى الرجل فى بيان هذه المعارض الأدبية الثلاثة بياناً يقترن بالأمثلة والشواهد ، والتحليل ، ويمكن أن نوجز منهج عبد القاهر — فى النظم بأنه يعتمد على استغلال طاقات اللغة المختلفة ، والاستفادة بها — فى الخلق الأدبى وأن عملية الخلق نفسها — تتمثل ،فى التفنن — والحصافة — والأصالة — فى استغلال هذه الطاقة .

وأما ثانيهما فيعدها وسيلة الخلق الأدبي المتميز فالحقيقة عند الأول هي مادة الدليل ، واللغة تقوم بدور التعبير عن هذه الحقيقة تعبيراً مجرداً واضحاً — ولا شك أن الحقيقة هي مادة اللغة الأولى يوم كانت — ومن هنا كانت عملية النقل بشتى صوره ، وتفاوت أبعاده — لا حساب لها عند الديني وبخاصة يوم تصدى لاستنباط الحكم .. الذي به يتم التدين الفارق بين الايمان والكفر — فالذي لا مراء فيه أن تدرج الحياة الاسلامية بعد قد دعا إلى التوسع في فهم النص الديني واستنباط أحكام منه تحمي أنواع السلوك الاجتماعي الذي دعا اليه تدرج الحياة نفسها بما تحمل في أطوائها من عوامل التغير والتطور وقد أشرت في كتابي (في التشريع الاسلامي) إلى مثل من هذا التوسع المتصل بما اصطلح على تسميته بالمقدرات وبما هو بسبيل ما نحن فيه ما يقرره عز الدين بن عبد السلام في كتابه الامام في أدلة الأحكام إذ يقول :

«معظم آي القرآن لا تخلو عن أحكام مشتملة على آداب حسنة ، وأخلاق جميلة ثم من الآيات ما صرح فيه بالأحكام ومنها ما يؤخذ بطريق الاستنباط من آية إلى أخرى كاستنباط صحة أنكحة الكفار من قوله «وامرأته حمالة الحطب» وصحة صوم الجنب من قوله فالآن باشروهن إلى قوله حتى يتبين لكم الخيط إلى أن يقول وتارة بما رتب عليها في العاجل أو الآجل من خير أو شر ، أو نفع أو ضر وقد فرع الشارع في ذلك أنواعاً كثيرة ترغيباً لعبادة أو ترهيبا .

وكلا الاتجاهين يحاول استغلال طاقة النص ، فأما الأديب فان استغلاله لهذه الطاقة يتجه دائماً إلى المعاني الثانية أو معنى المعنى ، واصلا بينه وبين هذه المعاني وبين قدرة الأديب على رؤية الأشياء ، والوصول إلى جوهرها أما الديني فانه يصل بين النص في دلالاته ، وبين ارادة الشارع ، في اصلاح الحياة ، والتمكن لها .

فالأديب وظيفته الكشف عن الجوانب المجهولة من المعاني ، وتوليدها وهو في هذا الكشف يحاول أن يتعمق نفسيته ، ويبرز المكنون فيها أما الديني

الاتقان جـ ٢ ص ١٣٠

فانه يبذل الجهد — فى أن يصل بين النفس فى قدراتها وطاقاتها وبين الارادة الآلهية من جهة ثم بين هذه القدرات والطاقات والسلوك البشرى فى نواحيه المتعددة والمتفهم للنص الأدبى يدرك هذه الحقائق المتصلة بالعمل الأدبى جملة وبقدرها ، وكذلك المتفهم للنص الدينى .

وهنا تبرز ناحية جديرة بالعناية ، حرية بالتقدير والنظر — وهى ما أصطلح على تسميته بخلود العمل الفنى لـ أو الدينى .

لقد حاول النقاد من جانبهم أن يحددوا القيم التى يقوم عليها خلود العمل الفنى وقد وصلوا بين هذه القيم وبين المتذوق للعمل الفنى .

وقد انتهوا إلى أن خلود العمل الفنى يبدو فى تأثر متذوقة به واستجابته له ، وان هذا التأثر لا يتم إلى حين يمس العمل الفنى مشاعر انسانية عامة وان تخذت معارضها من البيئة التى يعيش فيها صاحب العمل ذلك لأنه لايستطيع انه يتحرر من مؤثرات بيئته أو يتجاهلها ولا شك أن من أهم هذه الرسوم البيئية اللغة وهى وان اشتركت مع سواها من اللغات التى تشاركها فى النشأة الا أنها اكتسبت خياتها فى بيئة خاصة مدلالولات جديدة ، وألواناً من التصوير والتعبيرات ، أنشأتها طبيعة التطور الاجتماعى لهذه البيئة .

فخلود العمل الفنى ادق ركيزته الأولى — المشاعر الانسانية العامة ، ولكنه عموم يغطى إلى أدق ما يعتمل فى النفس من الأحاسيس البعيدة ، والانطباعات الدقيقة التى يعيش فيها الفرد مع الصال حياته بسواه ،

ولا جدال فى أن النص الدينى يحظى بهذا النصيب من الخلود ، لا لأنه يمس المشاعر ، ويكشف عن الأحاسيس المتصلة بالسلوك فحسب بل لأنه أيضاً يخطط للحياة ، ويمهد للمستقبل ، ويقدر الانحراف فى السلوك الناتج عن صراع الغرائز ، ومغالبة العواطف . وما دام هذا النص — يقدر هذا كله ، ويعمل لحماية الحياة الانسانية — فانه يعيش مع الحياة ويبقى بقاءها .

وهنالك قوة أخرى مكنت لهذا الخلود ، وارست أسبابه وهي ارتباطه بالدين وعنايته للنفس، مما يعتورها من أسباب التهافت والاضطراب .

فكرة التفسير بين النص الديني والادبي

وقد اختلفت مناهج التفسير باختلاف النصين اختلافاً بعيداً ففسر النص الأدبي يحاول جهده أن يبرز ما فيه من اشارات دقيقة ولمحات روحية ، مما يمس جوهر العمل الفني في تصويره لهذه المشاعر الانسانية العامة . أما مفسر النص الديني فانه يحاول أن يضيف اليه معاني يأذن باضافتها اليه نظمه وتركيبه .

ووسيلته لهذه الاضافة وهنا تواجهنا هذه المشكلة :

وهي التأويل – في الأدب – أو الفن والتأويل في الفن الديني .

لقد استطاع العالم الانجليزي Rose في مقدمة كتابه Handbook of greek Mythology أن يعرض لجملة من المناهج التي اتبعت في تفسير النص وركز اهتمامه على المحاولات التي بذلت حول الالياذة ، وانتهى في دراسته لها إلى أنه قد عرفت نظريات تختلف في تفسير هذا النص والابانة عما يمكن أن يؤديه من تصوير لهذه المشاعر وتلك الأحاسيس موصولة الأسباب بالكون ونواميسه والطاقات الانسانية التي تنصاع لهذه النواميس أو تصدها وقد أشرت في بحث مضى إلى أن هذه المناهج قد عرفت في تفسير النص الديني أو الأدبي الذي حظي بتقدير يسمو إلى التقدير الذي يحظى به الكتاب الديني ، وانتهيت إلى أن التأويل بالنص الديني أمس ، وبتقدير وظيفته ألصق ، لأن مفسر هذا النص يحاول دائماً أن يضيف اليه جديداً أو بعبارة أدق يكشف من معانيه ما كان مجهولا وهو في هذا الكشف يتطلع إلى دلالات أخرى غير تلك الدلالات التي تعرف بالدلالات الثانية في النص الأدبي .

هذه الدلالات التي يرى عبد القاهر ومن شايعه من النقاد تتخذ معارض في الاستعارة والتشبيه والكناية ، ونحن نعلم أن الاستعارة أدق هذه المعارض

وأصعبها مراساً ، وأبعدها انقياداً وانها قائمة على النقل ، فان كان النقل عن طريق المشابهة الحاصلة بين طرفين فالاستعارة وان كانت عن غير المشابهة فالتجوز .

واذن فعملية النقل تحتاج إلى قدرة — على رؤية حقائق الأشياء التى تدل عليها الألفاظ حتى يمكن النقل ويؤمن الخطأ فيه — وحتى يستطيع الناقل أن يدرك الفروق الدقيقة بين هذه الحقائق ، وأن يختار من الألفاظ مايكون .

معبراً عنها ، ومن هنا أخطأ كثير من الأدباء — فى عملية النقل لأنهم لم يوتوا حظاً من الدقة فى الرؤية والأصالة فى اختيار الألفاظ ، وقد ذكر الجرجانى فى وساطته كثيراً من الشواهد التى يبدو فيها هذا النقص ، ويظهر فى ثناياها ذاك العجز ، كما أنه ألمع إلى أسبابهما وهنا يؤكد الجرجانى أن للثقافة بمعناها الواسع دوراً كبيراً فى دقة النقل وعدم دقته ثم أورد بعض هذه الشواهد لتدل على ما سواها من الجهات التى يعترى فيها العجز عمل الأديب ، فيأتى على غير ما كان يرجو من سداد القصد ، وصحة التركيب وبراعة الخلق الأدبى .

كما أن الجرجانى — يقدر دائماً عامل الزمن — فى التصرف فى المعانى ، ونقلها والتوليد منها والتأليف بين المتنافر من أجزائها ، والشارد من دقائقها .

ثم جاء عبد القاهر — كما رأينا ، فأفاض فى بيان الاستعارة والتشبيه والتمثيل وحدد الخطوات التى تتبع فى عملية النقل — ثم عاد إلى تكملة القول فى كل ذلك مؤكدا أن الاستعارة أحياناً لا تحل إلى أجزائها التى تألفت منها ذلك لأن التحليل يفقدها جمالها ، ويحول بينها وبين وظيفتها فى التأثير فى النفس ، واثارة الاعجاب فيها ومثل لذلك بقول زهير بن أبى سلمى فى قوله «وعرى أفراس الصبا ورواجله».

وتقرير عبد القاهر صعوبة حل الاستعارة دليل على أن من الاستعارات أو الصور الفنية القولية مالا يمكن أن يتألف من أجزاء — بهذه الصورة

المختلفة فى حياة الجماعة الاسلامية أن اللغة كانت وسيلتها جميعاً فى التعبير عن المعانى ، وتحرير المقاصد ، واكتشاف الذات الانسانية ، والكشف عن المجهول من جوانبها — كما رأينا أيضاً أن اللغة التى استعملتها هذه القطاعات كانت تصطبغ بحياتها اصطباغاً بادى الأثر بحيث نستطيع أن ندرك من نص ما يلقى الينا غير معزو إلى صاحبه أنه صورة دقيقة كاشفة عن حياة قطاع ما من هذه القطاعات . وقد تبين لنا كذلك — أن اللغة لم تظل كما ولدت لم يلحقها تغير أو تطور . وانما كانت كذلك متغيرة متطورة — وان النقل — فى جملة صوره ، وأشكاله كان وسيلتها فى هذا التغير لا فرق فى ذلك بين المشرع المعنى بالحقائق الحقى بها العاكف على ادراكها وتحديدها ، وبين الأديب الذى يصطنع الخلق الأدبى اصطناعاً يتم له به التصرف فى اللغة فى أوسع نطاق ، وأرحب مجال .

ويبدو أن الأصوليين ومن لف لفهم من المتكلمين وأصحاب المقالات ممن عنوا بتفسير النص الدينى والاستنباط منه وممن كانوا يقدرون أن هذا النص ينبغى أن يسير والحياة الانسانية فى تغيرها المستمر ، وانتقالها المطرد تقريراً منهم لقوى الانسان الذى يصنع الحياة على الأرض ، وما له من حق فى تفسير الوجود والبحث عن علل ظواهره وأسبابها — يبدو أن هؤلاء وأولئك كانوا أقرب الطوائف الاسلامية دقة فى تصورهم للغة ، وتحديدهم لوظيفتها .

ولن نسرف — فى عرض هذه التصورات وتحليلها ، وقد أشرنا إلى شىء من صور هذا التصور عند حديثنا عن الغزالى فى مستصفاه ، وما نقلناه عنه من مختلف النصوص التى كان لها دلالتها على تصور العصور الوسطى للغة سواء أكان أصحاب هذا التصور من الأوروبيين أم من سواهم من العرب بعامة ممن قدر لهم أن يستغلوا بتوجيه الفكر الانسانى وحياطته .

غير أنه لا مندوحة من أن نعرض لتصور واحد منهم عن اللغة ، وقد قدم بهذا التصور عمله فى تفسير القرآن وهو الفخر الرازى — وهو كغيره من

الأدباء والنحاة والنقاد يؤكد صوتية اللغة ويتخذ ذلك أساساً للأحكام التي أصدرها عن التغير اللغوي المستمر . ويمتاز عن سواه بأن وصل بين هذا التصور وبين ما كان يجرى فى بيئات الفقهاء من مناقشات جديرة بأن تلقى من عناية الدارسين شيئاً من الاهتمام .

ويظهر أن فكرة التعريف التى أنشأ الفقهاء والفلاسفة والنحاة يتخذونها ركيزة — فى تحديد الفروق الدقيقة بين المعرفات كانت قد أنشأت تتخذ مكانها فى مناقشات القوم ، حتى فى أدق المسائل الفقهية ، وأعمقها أثراً فى تكوين المجتمع الانسانى وهى الأسرة ، ووسائل جمعها أو تفريقها . فقد حكى الفخر الرازى — فيما ذكره — ذلك الخلاف الذى حدث بين أبى حنيفة وزفر — فى الربع الأول من القرن الثانى الهجرى — أى قبل أن يظهر كتاب سيبويه ، ويحتل مكانه خاصة — فى التفكير اللغوى الاسلامى — وقبل أن نورد المسألة موضع الخلاف نذكر ما حكاه الفخر الرازى — فى مقدمة تفسيره ، ولا ضرورة أن أذكره بنصه خشيه الاطالة تقول ماخلاصته فى حديثه عن اللغة والكلام واشتقاقهما ، والتعبير والعبارة والقول ، ومعناه أكثر النحو بين على أن الكلمة غير الكلام وقال أكثر الأصوليين لا فرق وابن جنى وافق قول النحويين وأفكر قول الأصوليين يقول الفخر — وما رأيت فى كلامه حجة غير أنه نقل عن سيبويه كلاماً أشعر بالفرق بينهما ، ثم يرجح ما يراه الأصوليون — ثم يذكر المسألة موضع الخلافات التى أشرت اليها فيقول وقد تفرع من ذلك مسألة مهمة .

وهى أول — مسائل — الجامع الكبير لمحمد بن الحسن الشيبانى فى كلامه عن الايمان وهى إذا قال الرجل لامرأته ان كلمتك فأنت طالق — قالوا : ان قال هذا الكلام فى المرة الثانية طلقت واحدة — وعلل الخلاف ان طلقتك أى مجرد النطق بالشرط وأداته دون أن يذكر الجواب — فقد اعتقد هذا كلاماً بعضهم محكم بالطلاق ولم يعتبره بعضهم الآخر كلاماً . ثم ينتقل الفخر الرازى إلى دلالة الألفاظ وأنها ليست ذاتية حقيقية ذلك لأنها تتغير بتغير الأزمنة والأمكنة ، وللألفاظ دلالات على ما فى الأذهان لا على ما فى الأعيان

وربما كان ذلك سبباً فيما يحدث من خلط بين دلالات الألفاظ ومع شبهة أن يحدث مثل هذا الخلط فان الفخر يرى أن أعمق الدلائل وأدقها على التصورات الألفاظ دون سواها من وسائل الدلائل الأخرى .

وينتهي الفخر إلى قضية أبلغ أثراً وأدق عمقاً . في الدرس اللغوي بعامة - وفي النظم بخاصة وهي أن دلالة الألفاظ على المعاني دلالة ظنية .

وفيما ذكرنا من مقدمة تفسير الفخر في كثير من الايجاز دلالة قوية على أن التصور اللغوي أنشأ يتخذ لنفسه سبيلا مكملة لما أنشأه ابن جني وما نحا إليه لغويو عصره من آراء .

فاذا قدرنا أن الفخر الرازي كان يدين بمذاهب أهل السنة والجماعة . وان ذلك كان موقفه من قضية التطور اللغوي أدركنا إلى حد ما - أن النظرة إلى اللغة مرتبطة بحياة المجتمع الذي يتكلمها ويفكر بها ، ويفهم بها النصوص الدينية والأدبية طفقت تتغير تغيراً واضحاً ، وتتشكل تشكلا آخر أعان عليه ومهد له - ذلك التطور السريع الذي مرت به حياة المجتمع الاسلامي بعد أن صهرته الحوادث ، وتصارعت فيه الفرق ، وتغالبت على أهله الأفكار والمبادىء - وتوزعته الأهواء والمشارب ، واستبدت به الثقافات والمعارف التي انصهرت في بيئة انصهاراً شديداً عنيفاً .

ويظهر أن الحياة الدينية العقدية والتشريعية قد أصابها من ذلك كثير فخضعت لما تخضع له الحياة بعامته ، واستجابت لذلك التطور السريع .. فقد طفقنا نحس أن النظر التشريعي لم يعد محدوداً في نطاق الحرفية التي كان يستمسك بها بعض المشرعين بل ان أولئك الفقهاء المتطورين أنشأوا ينكرون فكرة الحرفية التي كان يدعو اليها أولئك الفقهاء - وربما أنكرها بعضهم على أولئك الحرفيين من أصحاب العقيدة ، والمدافعين عنها ، والباحثين عن أصولها - في ألتفاف النصوص ، وأطواء المعاني التي تنتظمها الألفاظ .. فالعقيدة والفقه كلاهما - مدلولات ألفاظ وأصحابهما يتدرون ذلك التطور ويدافعون عنه - ولسنا هنا بصدد عرض ذلك التطور في عقول أولئك جميعاً فان ذلك

يقتضى أن نحلل أعمالهم تحليلا كاملا كى نلمح فيه دلائل ذلك التطور — وأسبابه وغاياته . وليس ذلك كله بالأمر الهين أو الجهد اليسير ، وحسبنا أنا أشرنا إلى صورة من هذا التطور فيما نقلناه عن الفخر الرازى — وإنما أخترت الفخر الرازى لأنه جمع — فى تفسيره بين المنهجين — الدينى بأوسع معانيه ، وبين المنهج العلمى — فى فهمه لحقائق الكون وتفسير ظواهر الوجود — وهو بذلك يمثل التطور الفكرى للمجتمع الاسلامى خلال ستة قرون مضت .

فقد رأينا إذن من ذلك العرض المفصل لحياة اللغة — فى هاتين البيئتين الأدبية والدينية أن الادباء يعنون بالمعنى ومعنى المعنى وأن معنى المعنى أو المعنى الثانى ينحصر عندهم فى الاستعارة والتشبيه فى بعض صوره مما تعارفوا عليه فى تحديدهما — أما الدينيون وبخاصة المشرعون منهم فيعنون بالنص ودلالة النص واشارة النص وفحوى النص .

ويحاولون أن يصلوا بين هذه التقسيمات وبين دلالته اللفظية ثم دلالة النظم ثم صلة كل أولئك بحياة المجتمع الذى يشرع له أولئك الدينيون وهذا التقسيم لهذه الدلالة تقسيم الفقهاء من الموالى ومثلهم الحنفية ، أما العرب من الفقهاء فيكتفون بتقسيم الدلالة إلى منطوق ومفهوم ويدرجون تحت المفهوم كثيرا من تقسيمات الموالى فأما عبارة النص فدلالة النص على المعنى المتبادر منه وأما إشارة النص فدلالته على معنى غير مقصود لا أصالة ولا تبعا وأما دلالة النص فهى دلالة اللفظ على ثبوت حكم المنطوق به للمسكوت عنه . ودلالة الاقتضاء دلالة اللفظ على مسكوت عنه يتوقف فهم الكلام عليه كقول الرسول رفع عن أمتى الخطأ والمراد بالرفع هنا الحكم المرتب على الفعل بالخطأ .

وهكذا نرى أن تصور الدينيين للغة أدق وأنفذ ولما يزال محتاجا إلى دراسة أوسع وأشمل .

الشمال ، فانقلبت الأندلس فى عهدهم مسرحاً لحروب داخلية متصلة ، وأتاحوا بذلك للعدو أن ينظم صفوفه ، وأن يرغمهم على دفع الجزية ، ثم يتهدد ممتلكاتهم آخر الأمر بجيوشه . وبعد أن كانت قوات المسلمين تغزو أرض الشمال كل عام فى عهد المنصور لتعود محملة بالأسلاب والغنائم ، وبعد أن أبعدت فى الغزو حتى اقتحمت أبواب شنت يعقوب ، أصبحت عاجزة فى عهد الطوائف عن مجرد الدفاع عن حدود أراضيها . ومع هذا الضعف كله ، ظل هؤلاء الأمراء يتباهون بمظاهر العظمة والسيادة ، ويخلعون على أنفسهم الألقاب السلطانية الطنانة ، حتى كانوا بحق — كما يقول ابن رشيق القيروانى — «كالهر يحكى انتفاخاً صولة الأسد» (١).

وعانى الشعب الأندلسى ، فى ظل هؤلاء الأمراء، كثيراً من ضروب الظلم والاضطهاد . فقد أثقلوا كاهله بمختلف المكوس والضرائب ، ليواجهوا تكاليف هذه الحروب الداخلية المتصلة ، ويدفعوا الجزية التى فرضها عليهم ملك قشتالة ، ويوفروا مظاهر البذخ والترف التى يحيطون بها أنفسهم ، ولم يعملوا لخير الشعب ورخائه ، أو لمحاربة النصارى والقضاء على خطرهم المتزايد . هذا ، «والفقهاء أئمتهم صموت عنهم ، صُدُف عما أكده الله عليهم من التبيين لهم ، قد أصبحوا بين آكل من حلوائهم ، وخابط فى أهوائهم ، وبين مستشعر مخافتهم ، آخذ بالتقية فى صدقهم (٢)» . فاستشرى فى عهدهم الفساد والظلم ، وانعدم الاستقرار والأمن ، وانهارت المعايير الخلقية ، وكثر الانتهازيون الذين يعملون على تحقيق الكسب بأى وجه ، واختل الميزان الاقتصادى والاجتماعى بين طبقات الشعب ، وأصبح أمراء الطوائف من أجل هذا كله موضع سخط العامة ، وهدفاً لنقد الخاصة من أحرار الفكر (٣) .

---

(١) رايات المبرزين ، ص ١٠١ .

(٢) الذخيرة ، نقلا عن ابن حيان ، مخطوط بجامعة القاهرة ، ق ٣ ص ٨ .

(٣) راجع أقوال الفقيه ابن حزم فى نقد هذا الوضع : رسالة التلخيص ، (Al - Andalus, vol. II, pp. 35 - 37) .

ولكن هذا الانحلال السياسي والاجتماعي كان يقابله نهضة ثقافية ممتازة قامت في أنحاء شبه الجزيرة ، وغذاها ما كان بين أمراء الطوائف من تنافس . فقد أخذ المفكرون في هذا العصر يتدارسون كتب الأوائل التي حوربت من قبل ، فازدهرت على أيديهم علوم الفلك والطب والرياضة ومسائل العلم الإلهي . وواصل الفقهاء دراسة العلوم الإسلامية من فقه وتفسير وقراءات وحديث . واشتدت العناية باللغة والنحو والعروض والتاريخ . وأقبل الأدباء كالعهد بهم دائماً على الأدب المشرق ، يدرسونه ويترسمون خطاه وينافسون أعلامه . وراجت أسواق الأدب والموسيقى والغناء ، وكثر الأدباء والمغنون كثرة لم تعرفها الأندلس من قبل . وأمراء الطوائف في أثناء ذلك كله يرعون العلم والأدب والفن ، ويغدون بانقسامهم السياسي — وبمشاركتهم الفعلية أحياناً — هذه النهضة الثقافية التي سرت في أنحاء شبه الجزيرة طولا وعرضاً .

في غمرة هذه النهضة الثقافية الممتازة ، كان الشعر الأندلسي يحيا عصره الذهبي . فقد مضى الشعراء يقطعون أطراف شبه الجزيرة ، ويتجمعون قصور الأمراء ، فتقرر لهم الأرزاق ، وتخلع عليهم الوظائف ، ويشاركون أصحاب الأمر في مجالسهم الخاصة . فكان لكل أمير شعراؤه الذين يحرقون بخور المدح في تمجيده : يغدق عليهم من بره ، ويأذن لهم بمجالسته ، وهم بين يديه يتنافسون في مدحه ، أو في تلبية ما يطلب إليهم ، من وصف لاعب ماهر أو قينة مطربة أو تمثال نادر ، إلى غير ذلك من الموضوعات المرتجلة . وربما ارتجل أحدهم القطعة من الشعر فبلغ بها الوزارة ، أو أنشد البيتين والثلاثة فظفر بجزيل العطاء ، حتى أن أحدهم بلغ به ما رآه من منافسة الأمراء في أمداحه أن حلف ألا يمدح أحداً منهم بقصيدة إلا بمائة دينار (١) . وتغلغل حب الشعر في جميع الطبقات ، حتى بين العامة والفلاحين وأصحاب الحرف .

---

(١) نفح الطيب ، ج ٤ ص ١٨٠ .

وعلى تنوع الأغراض التى طرقها الشعراء فى هذا العصر ، فقد غلبت عليهم موجة من المجون والعبث ، تردد صداها فى أغلب ما طرقوا من أبواب الشعر ، تحرر فى الأخلاق ، وتساهل فى الدين ، وإعلان باللذة ، وانغماس فى الترف ، مما يذكر بأبى نواس وابن حجاج وابن سكرة ، ومن لف لفهم من شعراء المجون فى الشرق . حتى شواعر العصر — وفى مقدمتهن ولادة بنت المستكفى وصديقتها مهجة بنت التيانى — لم يستطعن مغالبة التيار ، فتحررن فى التقاليد ، وأثرن انتقاد الناس . فكانت ولادة — وهى سليلة البيت الأموى — تجاهر بلذاتها ، وتفحش فى هجاء خصومها ، ولا تبالى بمن ينتقدها ، حتى كتبت — فيما يقولون — على عاتقى ثوبها :

أنا والله أصلح للمعالى ... وأمشى مشيتى وأتيه تيها
وأمكن عاشقى من صحن خدى ... وأعطى قبلتى من يشتهيها(١)

وكذلك كانت مهجة ، برزة الوجه سليطة اللسان ، ولم تسلم ولادة من شرها فهجتها هجاء ماجناً خليعاً (٢) . وكذلك كان أكثر الشعراء ، فى الغزل والوصف والدعابة والهجاء .

ولا ريب فى أن حياة الترف والنعيم التى كان يحياها أمراء الطوائف ، قد عملت على تنمية هذا التيار ، وأنها كانت مثلا يحتذيه ويتأثر به الأدباء وعلية القوم فى حياتهم الخاصة . فقد تنافس هؤلاء الأمراء فى تشييد القصور الفخمة ، وأنفقوا الأموال الطائلة على بنائها وتجميلها ، وجلبوا إليها فاخر الرياش والأثاث ، وأحاطوها بالبساتين والرياض(٣) . وحرصوا على الظهور بمظاهر الأبهة : فأكثروا من العبيد والجوارى ، وتهافتوا على شراء القيان (٤) ، وأحيوا مجالس الأنس ، فى قصورهم بالعواصم ، أو بالمنى

---

(١) الذخيرة ، ق ١ مجلد ١ ص ٣٧٦ . انظر أيضا : نفح الطيب ، ج ٥ ص ٣٣٧ .

(٢) المغرب ، ج ١ ص ١٤٣ . انظر أيضا : نفح الطيب ، ج ٦ ص ٢٩ .

(٣) انظر صورة من هذا البذخ فى احتفال المأمون بن ذى النون بإعذار حفيده القادر . الذخيرة ، ق ٤ مجلد ١ ص ٩٩ — ١٠٦ .

(٤) راجع ما يروى فى ذلك عن عبد الملك بن زرين ، والمعتضد بن عباد ، والمظفر بن الأفطس ، والمعتصم بن صمادح : الذخيرة ، ق ٣ ص ٢٤ ؛ البيان المغرب ، ج ٣ ص ٢١٢ و ٢٥٠ .

فى الضواحى ، يشربون الخمر ، ويستمتعون بالموسيقى والغناء ، ويفتنون فى إعداد وسائل اللهو والمتاع . فلا غرابة فى أن يتأثر شعراء العصر بهذا الجو المترف اللاهى ، وأن تغلب على أشعارهم النزعة إلى العبث والتحرر الخلقى .

ولكن هذه النزعة إلى العبث والتمتع بالحياة ، كان يقابلها — فى نطاق ضيق — نزعة إلى الزهد والورع ، كانت — من بعض الوجوه — رد فعل لما ساد المجتمع فى هذا العصر من الفساد والظلم . وقد سلك طريقها نفر من الخاصة والعامة ، إما ثورة على هذا الظلم والفساد ، وإما بدافع أصيل من التدين والورع ، أو بعامل اليأس من تحقيق ما يطمحون إليه ، أو لمرض أو شيخوخة ، أو لصدمة عنيفة فى حب أو منصب أو مال . فزهدوا فى الدنيا ومتاعها ، ووجدوا فى الزهد طريق الأمل والخلاص . فمنهم من سلك طريقه وهو مخالط الناس ، ومنهم من فر من الحياة الاجتماعية إلى القفار والجبال أو إلى السواحل والربط : يصطنعون جميعاً أساليب الذكر والتوكل ، ويجاهدون النفس ويبالغون فى الشعور بالمعصية ، ويكفرون عن كل مخالفة للشرع — مهما صغرت — بأساليب التوبة والندم .

بيد أن أثر هذه النزعة فى الشعر كان محدوداً جداً . فقد كان شعراء الزهد قلة يكاد صوتها يختفى وراء صخب المجون السائد (١) . وكان أغلب الشعراء فى شغل عن الزهد بمفاتن العيش فى ظل أمراء الطوائف .

نفسية الإلبيرى

وخير من يمثل شعراء الزهد فى عصر الطوائف ، الفقيه الزاهد ، إبراهيم بن مسعود بن سعيد التجيبى ، المعروف بأبى إسحق الإلبيرى (٢) .

---

(١) نذكر منهم ابن الزيوانى ، وأحمد الإقليشى ، وأبا بكر العبدرى ، والطيطل ، وابن العسال ، وأبا إسحق الإلبيرى .

(٢) انظر ترجمته فى : ترتيب المدارك ، ج ٦ ورقة ١٠١ ؛ بغية الملتمس ، ص ٢١٠ ؛ التكملة ، ط. الجزائر ، ص ١٦٧ ؛ المغرب ، ج ٢ ص ١٣٢ ؛ الإحاطة ، انظر :
Dozy : Recherches, 3me éd., t. I., app., pp., LXI - LXVII.

وإنما عرف بالإلبيرى نسبة إلى مدينة إلبيرة التى ولد فيها ، وهى إلى الشمال من مدينة غرناطة بنحو ستة أميال . وكانت فى الأصل حاضرة لكورة من كور الأندلس ، نزلها جند دمشق من العرب ، وكثير من موالى عبدالرحمن الداخل ، وهو الذى أسسها وأسكنها مواليه ، ثم خالطهم العرب بعد ذلك . فلما قامت الفتنة فى مطلع القرن الخامس ، وقع الإقليم — بقيادة زاوى ابن زيرى — فى أيدى البربر من قبيلة صنهاجة ، ورأى بنوزيرى أن مدينة إلبيرة لا تصلح بموقعها للدفاع ، فابتنوا على مقربة منها مدينة غرناطة ، وانتقلوا إليها وجعلوها عاصمة للكورة ، فانتقل معهم أكثر الناس ، وخربت بذلك مدينة إلبيرة (١) . وكان بغرناطة آنئذ جالية كبيرة من اليهود ، فاعتمد عليهم بنوزيرى اعتماداً كبيراً ، وقلدوا الوزارة نفراً من يهود بنى نغريلة ، فسيطر اليهود بذلك على مقاليد الحكم سيطرة فعلية ، وأثاروا سخط المسلمين فى الإقليم كله .

فى هذا الإقليم ، وفى حاضرته القديمة إلبيرة ، ولد أبو أسحق . ولا نملك نصاً يحدد تاريخ مولده . ولكننا نعرف أنه مات فى سنة ٤٥٩ هـ (أو ٤٦٠ هـ)، وأنه بلغ السبعين أو تجاوزها كما يعترف بذلك فى ديوانه (٢) ، وأنه كان من أصحاب الفقيه أبى عبد الله بن أبى زمنين (المتوفى سنة ٣٩٨ أو ٣٩٩ هـ)، وروى عنه كتبه (٣) . وهذا كله يحملنا على الظن بأنه ولد فى أواخر القرن الرابع ، وأنه عاصر أحداث الإقليم أكثر من سبعين عاماً ، عاش أكثرها فى عصر بنى زيرى .

---

(١) البيان ، ص ١٨ — ٢٢ ؛ انرس المطار ، ص ٢٣ و ٢٤ ، ٢٩ و ٣٠ ؛ الإحاطة ، انظر :

Dozy : Recherches, 3 me éd., t. I., app.. pp. LXVIII et suiv.

(٢) فى الإحاطة (Dozy : Recherches, 3 me éd., t. I. app., p. LXVIII) أنه توفى آخر سنة ٤٥٩ ، وفى التكملة (ط. الجزائر ، ص ١٦٧) أنه توفى فى نحو ٤٦٠ .

(٣) الديوان ، ق ٦ ب ٧ ، ق ٩ ب ١ ، ق ٢١ ب ٢٠ .

(٤) ترتيب المدارك ، جـ ٦ ورقة ١٠١ .

ويحدثنا من ترجموا له أنه تلقى العلم على جملة من الشيوخ ، لا يذكرون منهم غير ابن أبي زمنين ، قاضي إلبيرة . وهو — كما يقول الضبي — « فقيه مقدم ، وزاهد متبتل ، له تواليف متداولة في الوعظ والزهد وأخبار الصالحين على طريقة ابن أبي الدنيا ، وأشعار كثيرة في نحو ذلك » (١) . وقد صحبه أبو إسحق في صدر حياته ، وتأثر بصحبته وتعاليمه ، وهجا من أجله أهل إلبيرة حين ثاروا به ولم يفلحوا في خلعه (٢) .

وعمل بعد ذلك كاتباً لأبي الحسن علي بن توبة ، قاضي قضاة غرناطة . وكان — كما يقول ابن الزبير — «من العلماء الجلة الفقهاء ، ومن القضاة العدل» ، ولاه باديس بن حبوس قضاء غرناطة ، وعلى يديه تحمل منبر جامعها (٣) . وقد صحبه أبو إسحق فترة طويلة ، وذهب معه إلى المرية في سفارة لابن عباس وزير زهير (٤) ، ومدحه بقصيدة (٥) ، كما هجا من أجله من يدعى أبا بكر بن الحاج ، لتطاوله بالهجاء على القاضي وجماعة من الفقهاء معه (٦) .

أما فيما يتعلق من أخباره ، وهي قليلة في كتب التراجم ، فجدير بالذكر منها موقفه الثائر من يوسف بن تغريله ويهود غرناطة . إذ كان باديس بن حبوس قد اتخذ من هذا اليهودي كاتباً ووزيراً ، ورفع منزلته فوق كل منزلة ، فعتا اليهودي وتجبر ، وأثقل كاهل الشعب بالضرائب ، واستطال

---

(١) بغية الملتمس ، ص ٧٧ وما بعدها . انظر أيضا : تاريخ علماء الأندلس ، ج ٢ ص ٨٠ وما بعدها ؛ طبع الأنفس ، ص ٤٩ وما بعدها .

(٢) الديوان ، ق ٢٩ .

(٣) صلة الصلة ، ص ٧٨ وما بعدها . انظر أيضا : الإحاطة ، مخطوط الإسكوريال ، ص ٣٠٠ .

(٤) الديوان ، ق ٣٢ . انظر بشأن هذه السفارة : الإحاطة ، ط . الموسوعات ، ج ١ ص ١٢٩ — ١٣٢ .

(٥) الديوان ، ق ٢٢ .

(٦) الديوان ، ق ٢١ .

به اليهود على المسلمين . فثار لذلك أبو إسحق ونظم فى أواخر حياته قصيدة يحرض فيها البربر على اليهود (١) ، فكانت سبب استئصال شأفتهم ، كما يقول ابن الخطيب ، إذ ثار بعدها البربر ، وقتلوا يوسف ونحو أربعة آلاف من يهود غرناطة (٢) ، فلم تقم لهم بعد ذلك قائمة فى الإقليم كله (٣) .

والقصيدة مهمة جداً فى الكشف عن بعض مظاهر الفساد فى المجتمع الغرناطى ، كما أنها تعبر بقوة عن بعض الملامح النفسية فى شخصية أبى إسحق . وثورة الشاعر فيها على باديس ويوسف صريحة لاذعة ، وروح التحريض بإثارة الدافع الدينى شائعة فى أبياتها . فنراه يحمل باديس مسئولية هذا الوضع :

ألا قل لصنهاجة أجمعين ... بدور الندى وأسد العرين
لقد زلّ سيدكم زلة ... تقر بها أعين الشامتين
تخيّر كاتبه كافراً ... ولو شاء كان من المسلمين
فعز اليهود به واتخذوا ... وتاهوا وكانوا من الأرذلين

(ب ١ - ٤)

ويصور ما ظفر به اليهود من جاه وثراء ، وما نزل بالمسلمين من المذلة والفقر :

وإنى احتللت بغرناطة ... فكنت أراهم بها عابثين
وقد قسموها وأعمالها ... فنهم بكل مكان لعين
وهم يقبضون جبايتها ... وهم يخصمون وهم يقضمون

---

(١) الديوان ، ق ٢٥ .

(٢) الإحاطة ، انظر Dozy : Recherches, 3 me éd., t. I., app., pp. LXI-LXVIII
انظر أيضا : أعمال الأعلام ، ص ٢٣٠ - ٢٣٢ ؛ البيان ؛ ص ٥٠-٥٤ ؛ البيان المغرب ، ج ٣ ص ٢٦٤ - ٢٦٦ .

(٣) انظر : Dozy : Recherches, 3me éd., t. I, pp. 282-294 ;
Histoire des musulmans d' Espagne, t. III, pp. 70—73 ; Henri Pérès : La poésie Andalouse en Espagne Classique, pp. 268—273; Nykl : Hispano—Arabic Poetry, pp. 197—200; Garcia Gomez : Un alfaqui español, pp. 38—40.

وهم يلبسون رفيع الكسا وأنتم لأوضعها لا يسون
وقد ناهضوكم إلى ربكم فما تمنعون ولا تنكرون

(ب ٢٦ - ٢٩ و ٣٢)

ويحرض باديس على قتل يوسف واستصفاء أمواله هو ومن معه من اليهود:

فبادر إلى ذبحه قربة وضحّ به فهو كبش سمين
ولا ترفع الضغط عن رهطه فقد كنزوا كل علق ثمين
وفرق عراهم وخذ مالهم فانت أحق بما يجمعون
ولا تحسبن قتلهم غدرة بل الغدر في تركهم يعيشون
وقد نكثوا عهدنا عندهم فكيف تلام على النا كثين
وكيف تكون لهم ذمة ونحن خمول وهم ظاهرون

(ب ٣٩ - ٤٤)

ولا ريب في أن أبا إسحق - وهو فقيه من أسرة عربية - كان ينظر بامتعاض إلى قيام اليهود بشئون الوزارة . وقد اضطر - بحكم خضوعه للسلطة الحاكمة - إلى أن يخفي عداوته لليهود فترة طويلة . ولكنه - فيما يبدو - لم يستطع مسايرة الظروف ، فاعتزل العمل بأخرة ، وانصرف إلى حياة الزهد والعبادة . فلما أساء يوسف السيرة في أهل غرناطة ، لم يستطع أبو إسحق كتم مشاعره ، فنظم في التحريض على اليهود هذه القصيدة .

ولكن شهرة أبي إسحق الإلبيري لا تقوم أصلا على هذا الاتجاه السياسي ، فهو اتجاه محدود لا يكاد يظهر في غير هذه القصيدة ، وإنما تقوم أساساً على أشعاره الزهدية التي جمعها في ديوانه . يقول عنه الضبي إنه «كثير الشعر في ذم الدنيا ، مجيد في ذلك» (١) . ويقول عنه ابن سعيد : «وله ديوان ملآن من أشعار زهدية ، ولأهل الأندلس غرام بحفظها» (٢) . ويقول عنه

(١) بغية الملتمس ، ص ٢١٠ .
(٢) المغرب ، ج ٢ ص ١٣٣ .

ابن الخطيب : «وأما شعره ، فلا تجد حادى جنازة ، ولا مذكر مأدبة ولا واعظاً ، إلا وهو مكثر منه» (١) ، مما يدل على أن أهل الأندلس استمروا يتناقلون أشعاره فى الزهد حتى نهاية العصر الغرناطى .

والواقع أن أغلب القطع الواردة فى ديوان الإلبيرى تدور حول موضوع الزهد . وهى حالة تعتبر غريبة فى العصر الذى ظهرت فيه ، فقد كان عصراً حافلا بالحيوية وطلب اللذة ، وكان الزهد آخر ما يعنيه . فمن الطريف إذن أن يدرس ديوانه ، وأن تبين مكانته بين دواوين الزهد الشاهة له فى المشرق . ثم هو جدير أيضاً بالدراسة ، لأنه الوحيد الكامل من نوعه فى تاريخ الشعر المعاصر ، ثم لأنه يكشف عن بعض المذاهب الروحية ، فى هذا العصر المضطرب ، الحافل بمظاهر الترف وحب العظمة (٢)

وديوان أبى إسحق يعدنا فوق هذا كله بمادة غنية ، تكشف عن ملامح من شخصيته وجوانب من نفسيته ، لا سبيل إلى معرفتها فى جميع المصادر التى بين أيدينا . فقد سلك فى أكثر شعره طريق الاعتراف فى معرض الندم والتوبة ، وأقر ببعض ذنوبه التى اقترفها فى مختلف أطوار حياته ، وصور أطرافاً من علاقته ببعض من عقد بهم أسبابه ، وحلل مشاعره فى مجاهدة النفس ودفعها إلى طريق الهداية . وكلها معلومات قيمة لا سبيل إلى معرفتها فى غير ديوانه (٣) .

والحق أن أغلب ما وصل إلينا من شعره ، قد نظمه فى سن متأخرة. ولا تكاد تخلو أشعاره من ذكر «الشيب» و «الشيخوخة» . وقد نص فى موضعين على أنه بلغ ستين عاماً ، فقال :

---

(١) الإحاطة ، انظر : Dozy : Recherches, 3me éd., t. I, app., p. LXII.

(٢) انظر : Garcia Gomez ; Un alfaqui español, p. 41.

(٣) نشر ديوانه وقدم له وعلق عليه الأستاذ غرسيه غومس (مدريد ، ١٩٤٤) .

أنى الستين أهجع فى مقيلى وحادى الموت يوقظ للرواح (١)

وقال :

قد بلغت الستين ويحك ! فاعلم أن ما بعدها عليك تلوّم (٢)

وصرح بأنه تجاوز الستين فى موضع ثالث ، فقال :

من تجاوز الستين لم يجمل به شغل بجمل والرباب وغادر (٣)

ويحدثنا فى مواضع أخرى بأنه شهد لداته ، والموت يتخطفهم واحداً بعد آخر ، فكان يتأثر لموتهم فى شيخوخته تأثراً عميقاً ، ويحاول جاهداً أن يتخذ من موتهم دافعاً للتوبة والهداية .

يقول :

تمر لدانى واحداً بعد واحد وأعلم أنى بعدهم غير خالد
وأحمل موتاهم وأشهد دفنهم كأنى بعيد منهم غير شاهد
فها أنا فى علمى بهم وجهالتى كمستيقظ يرنو بمقلة راقد (٤)

ويقول :

الشيب نبه ذا النهى فتنبها وثنى الجهول فما استفاق ولا انتهى
ليست تنبهه العظات ومثله فى سنّه قد آن أن يتنبها
نقد اللدات وزاد غيّا بعدهم هلا تيقظ بعدهم وتنبها (٥)

---

(١) الديوان ، ق ٦ ب ٧ .
(٢) الديوان ، ق ٩ ب ١ .
(٣) الديوان ، ق ٢١ ب ٢٠ .
(٤) الديوان ، ق ٢٧ .
(٥) الديوان ، ق ٨ ب ١ و ٩ و ١٠ .

أو يستعين بمجالى الطبيعة ، فيولد منها صوراً طريفة ، كمناجاة الحمامة ، أو مثل قوله فى وصف التائب :

وتـــائب من ذنبه مشـــفق ... يبكى بكـــاء الواكفـــات الهتن
تخـــالـــه بين يـــدى ربـــه ... فى ظلـــم الليل كمثـــل الغصـــن
إن مهـــد النـــاس لـــدنيـــاهم ... شمـــر فى تمهـــيده المجن
كأنمـــا الأرض لـــه أيكـــة ... وهو بهـــا قمريـــة فى فنن (١)

أو يتأثر بجو الحروب والفتن ، ويتخذ من القتال وأدواته مادة لتصويره :

لو كنت فى دينى من الأبطـــال ... ما كنت بالوانى ولا البطـــال
ولبســـت منـــه لأمة فضفـــاضة ... مسرودة مـــن صـــالح الأعمـــال
لكننى عطلت أقواس التـــقى ... من نبلها فرمت بغير نبـــال
ورمى العدو بسهمه فأصـــابنى ... إذ لم أحصـــن جنـــة لنضـــال
فأنا كمن يلقى الكتيبة أعـــزلا ... فى مأزق متعرضـــاً لنزال (٢)

أو ينساق وطبعه فى الفتنة بالمرأة ، فيعتمد على الجنس فى تصوير لذة الفكر والتأمل :

حســـبى كتـــاب الله فهـــو تنعمى ... وتأنسى فى وحشـــتى بلفاترى
أفنض أبكاراً بهـــا يفســـلن من ... يفتضهن بكل معنى طـــاهر (٣)

بل إنه يخرج على العرف المألوف فى القافية ، فيبنى القصيدة على لفظ الجلالة :

يـــا أيهـــا المغـــتر بالله ... فـــــرّ مـــــن الله إلى الله
ولذ بـــه واســـأله مـــن فضـــله ... فقـــد نجـــــا مـــن لاذ بالله
وقم لـــه والليـــل فى جنحـــه ... فحبـــذا مـــن قـــام لله

(١) الديوان ، ق ٢٦ ب ١٦ – ١٩ .
(٢) الديوان ، ق ٥ ب ١ – ٥ .
(٣) الديوان ، ق ٢١ ب ٢٧,٢٨ .

وهكذا حتى يبلغ بها ٥٣ بيتاً (١) ، أو يلتزم كلمة (النار) :

ويـــل لأهـــل النـــار فى النـــار ماذا يقاســـــون مـــن النـــار
تنقـــد من غيـــظ فتغـــلى بهـــم كرجـــل يغـــلى عـــلى النـــار
فيـــــستغيثون لكى يعتبـــــوا : « ألا لعـــــاً من عثرة النـــار »

وهكذا فى ٣٨ بيتاً (٢) . وهو تكرار مقصود ، يضفى على القصيدة جواً من المهابة فى حالة الإنشاد ، وظاهرة فنية لم نجد لها مثيلا قبل عصر الإلبيرى (٣) .

---

(١) الديوان ، ق ١٥ .
(٢) الديوان ، ق ٢٣ .
(٣) عثرنا الشتّرى (فى القرن السابع) على شعر يلتزم فيه لفظ الجلالة :

يـا طالبـا رحمـــة الله ســـلم أمـــورك لله
وقـــل بصـــدق وجـــد اللـــه اللـــه اللـــه

وهكذا فى ١٥ بيتا . وأغلب الظن أنه متأثر فى ذلك بالإلبيرى (انظر ديوان الشتّرى : ص ٣٥١)