بحوث ومقالات

لغة العلم فى الإسلام

للدكتور إبراهيم مدكور

عرضنا فى العدد السابق للغة العلمية فى الإسلام بوجه عام ، ونود اليوم أن نقف عند بعض تفاصيلها ، وأن نقدم نماذج منها فى بعض العلوم الدينية واللغوية ، والطبيعية والرياضية. فنشير إلى نشأتها ، وتطورها والأصول التى قامت عليها ، ونبين مدى أخذ المسلمين بها شرقا وغربا ، علما وعملا ، تدريسا وتاليفا . ونوجه النظر إلى حظها من الاستعمال اليوم ، وكيف استطعنا أن نلائم بينها وبين مقتضيات العلم الحديث .

ورأينا أن نبدأ بالمصطلح الفقهى ، وهو ولاشك من أول المصطلحات الدينية تكوينا دعت إليه حاجة العبادات والمعاملات. وظهرت نواته الأولى فى عهد النبى وأصحابه ، ثم غذّاه التابعون وتابعو التابعين من محدثين وأهل رأى . ومن العسير أن نفصل فى هذه المرحلة بين التشريع والتفسير والحديث ، فقد ارتبطت ثلاثتها واختلطت . وكان البحث والدرس إبان القرن الأول الهجرى فى أساسه شفويا ، سماعا ورواية ، سؤالا وجوابا . وحياة العلم فى تدوينه وتسجيله ، ولم يبدأ ذلك فى جدّ إلا فى القرن الثانى .

فقد طلب المنصُور حوالى سنة ١٤٠ هجرية إلى مالك بن أنس (١٧٩ هـ = ٧٩٥ م) إمام دار الهجرة أن يدوّن فقهه ، « والموطأ » دون نزاع أقدم كتاب فى المصطلح الفقهى وصل إلينا . فيه قدر من المصطلحات لا بأس به ، توارثه تلاميذ مالك وأتباعه ، وغذّوه وصقلوه . وفى القرن الثالث الهجرى وضع سحنون « المدوّنة » ، وهى الموسوعة الأُولى فى الفقه المالكى ، زادت المصطلح وضوحا وضبطا ودقة . وفى القرن الرابع لخّصها أبوزيد القيروانى ، ففتح باب الملخصات التى شاعت فى القرون التالية على أيدى ابن الحاجب والقرافى فى القرن السابع ، وخليل فى القرن الثامن ، وكان لهذا شأن

كبير لدى علماء المالكية فى القرون الأربعة الأخيرة . ولئن كان مذهب مالك قد وُلد فى المدينة ، فإنه نما وترعرع بوجه خاص فى الأندلس وشمال افريقية .

وعلى نحو شبيه بهذا عولج الفقه الحنفى ، وأبوحنيفة (١٥٠ هـ) ، وإن لم يكتب فيه شيئاً فيما يظهر ، خلّف لتلاميذه مادة عولوا عليها . وفى مقدمتهم أبويوسف (١٨٢ هـ) صاحب كتاب الخراج، ومحمد ابن الحسن الشيبانى (١٨٩ هـ) صاحب « كتب ظاهر الرواية » ، وهى دعامة المذهب الحنفى . وعليها اعتمد الخَلَف ، شرحوها تارة ، ولخصوها تارة أخرى ، فمن الشراح الجصاص (٣٧٠ هـ) والبَزْدوى (٤٨٣ هـ) ، ومن الملخصين القدُورى (٤٨٣ هـ) صاحب « المختصر فى فروع الحنفية » ، والكاسانى (٥٨٧ هـ) صاحب « بدائع الصنائع » . ولهذين الكتابين شأن فى دراسات القرون الأخيرة فى الفقه الحنفى ، وكم وضِعت عليهما شروح وتعليقات . وأريد فى القرن الماضى صياغة أحكام الفقه الحنفى على شكل مواد ، كما حدث فى « مجلة الأحكام العدلية » باستامبول ، وفى « الأحكام الشرعية فى الأحوال الشخصية » لقدرى باشا بمصر . وقصد بذلك أن تغنى أحكام الفقه الإسلامى عن قوانين نابليون وما تفرع منها ، وهذا اتجاه لم يقابله فقهاء القرن الماضى بترحاب ؛ ولو فعلوا لقُدِّرت له حياة كاملة ، وأمكن تنميته والتوسع فيه . أما العودة إليه اليوم فيخشى ألا تسفر إلا عن دراسات نظرية لاتستطيع أن تجد سبيلها إلى العمل والتنفيذ.

واستطاع الشافعى (٢٠٤ هـ) أن يضع دعائم مذهبه فى كتابيه « الرسالة » ، و « الأُم » . ثم جاء تلميذاه البويطى (٢٣١ هـ) والمُزَنى (٢٦٤ هـ) ، فوضحا المذهب ، وفصّلا القول فيه ، وأحكما تبويبه . وفى القرن الخامس أضيف إسهام كبير على أيدى المحاملى (٤١٥ هـ) فى « اللُباب الفقه » ، والماوردى (٤٢٢ هـ) فى « الأحكام السلطانية » ، والغزالى (٥٠٥ هـ) فى « الوجيز » . ثم توالى علماء الشافعية يلخّصون ويشرحون ، وختم هذه السلسلة زكريا الأنصارى (٩٢٦ هـ) فى كتابه « تحرير العُباب » .

وهناك مذاهب لم تعمّر طويلا كمذهب الأوزاعى (١٥٥ هـ) ، وابن جرير الطبرى (٣١٠ هـ) ، أو كان لها نشاط محدد

كمذهب ابن حنبل (٢٤٠ هـ) ، وداود الظاهرى (٢٧٠ هـ) . وإلى جانب هؤلاء فقهاء بعض الفرق كالخوارج والشيعة ، ولايزال الأخيرون يتعهدون فقههم تأليفاً وتدريساً .

أسهم هؤلاء جميعاً فى تكوين المصطلح الفقهى وتغذيته ، وبرغم اختلافهم فى بعض المبادىء والآراء ، فإن لغتهم كانت واحدة تقريباً ، وإن تفاوت بعض مدلولاتها لأنهم عوّلوا جميعاً على الكتاب والسنة ، وأخذوا على درجات متفاوتة بما قال به الصحابة والتابعون ، وجمع بينهم حوار وندوات مشتركة ، ودارت بحوثهم حول موضوعات معينة . وتلتقى المذاهب الأربعة بوجه خاص فى جوانب متعددة ، اتصل شيوخها وتتلمذ بعضهم لبعض ، فأخذ الشافعى عن مالك، واتصل بمحمد بن الحسن الحنفى ، وصحب ابن حنبل الشافعى وتتلمذ له . ولم يقف مذهب منها عند بلد بعينه ، وقد تجتمع كلها فى بلد واحد . فهنالك لغة فقهية مشتركة بين المذاهب كلها ، ومن الخطأ أن يظن أنها عنيت بالعبادات وحدها ، بل عرضت لأبواب من القانون كالمدنى والتجارى ، والمواريث وحقوق الأسرة ، والقانون الإدارى والدستورى .

* * *

وقد عوّل الفقهاء فى تكوين مصطلحهم على الكتاب والسنة . فاستمدّوا منهما الأحكام الشرعية ، كما استمدوا الألفاظ الدالة عليها . واستعانوا فى ذلك بوجه خاص بما يسمى المجاز العرفى ، فنقلوا اللفظ من مدلوله الأصلى إلى مدلول آخر جديد اصطلحوا عليه ، وأصبح حقيقة عرفية ، قامت فى أساسها على ضرب من العلاقة بين المعنى المنقول عنه والمعنى المنقول إليه . وبعد النقل اشتق من اللفظ فى مدلوله الجديد صيغ كثيرة ، للدلالة على الفاعلية أو المفعولية أو الصفة المشبهة ، أو صيغة المبالغة . ويرجع المصطلح الفقهى فى جملته إلى ألفاظ عربية فى أغلب أبواب الفقه من عبادات ومعاملات . ففى العبادات مثلا : « التثريب » و « الترجيع » ، ويراد بالأول قول المؤذن : « الصلاة خير من النوم » فى أذان الفجر ، ويدل اللفظ لغوياً على مجرد « الرجوع » أو الاشارة بطرف الثوب للفت النظر . ويراد بالثانى تكرار المؤذن مرتين فى الأذان قول : « أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله » . وفى العبادات أيضا : « القران » و « الإفراد »

ويراد بالأول الجمع بين الحج والعمرة بنية واحدة ، وبالثانى إفراد كل واحد منهما بنيّة وشعائر خاصة . وفى المعاملات مثلا : « الحجر » و « التّفْليس » ، ويراد بالأول سلب القاضى أهلية الشخص ، فلا يستطيع التعامل ، ولايجوز له بيع أوشراء . ويراد بالثانى فقد المال ، فيصبح الرجل وكأنه لايملك فَلْساً واحدا .

والفقه الإسلامى فى تاريخه الطويل صورة من صور التطور التشريعى الذى يخضع لظروف البيئة والمجتمع ، ونخطئ كل الخطأ إن زعمنا أنه ولد دفعة واحدة ، أو أن ما نتدارسه اليوم من أحكام فقهية قد وضع جميعه فى عهد الصحابة والتابعين . حقا إنه يقوم على أصول ومبادئ يجب احترامها ولكنها من اليسر والمرونة بحيث تتابع سير الزمن وتَقَدّم العمران ، وتتلاءم مع ما تعارف عليه الناس ، ولا تتعارض مع سد حاجاتهم المشروعة . هو سماوى وأرضى معا ، سماوى فى أساسه وحكمته ، أرضى فى فروعه وتطبيقاته ، وللعرف دخل كبير فيه ، شأنه فى ذلك شأن كل تشريع قديم أو حديث .

ولم يقف أثر العرف فى الفقه الإسلامى عند القضايا والأحكام ، بل امتد إلى الألفاظ الدالة عليها أو مانسميه المصطلحات . وأوضح ما يكون هذا فى أسماء المكاييل والموازين . فمن بينها مايرجع إلى أصل عربى كالصاع وهو أربعة أمداد ، والمدّ وهو بالكيل المصرى نصف قدح عند الشافعية والمالكية . ومنها مايرجع إلى أصل أجنبى كالأوقية ، وهى يونانية الأصل ، ووزنها فيما يرى الخوارزمى فى « مفاتيح العلوم » إستار و ثلثا إستار ، والإسْتار نفسه معروف من قبل فى اليونانية والسريانية ، ووزنه أربعة مثاقيل ونصف مثقال . والواقع أن المسلمين حرصوا على ألا يحدثوا قلقا أواضطرابا فيما تعارف عليه الناس فى البلاد التى انتشر فيها الإسلام ، وساروا على نحو ما سار عليه أهلها . فأخذوا بالمكاييل والموازين الفارسية والرومانية والمصرية . ولا ضير علينا اليوم فى أن نفعل كما فعلوا ، فنأخذ بالجرام والكيلو ، أوبالمتر وأجزائه ومضاعفاته .

* * *

هذا هو المصطلح الفقهى الذى لم يعن القدامى كثيرا بجمعه فى معجمات خاصة وبيان شرحه ومدلوله، وكأنما عدوه من الأمور الدارجة والمألوفة . وقد أصبحنا اليوم نجهله ولا نعرف حقيقته ، ويكاد يموت بين أيدينا ، وطغى عليه المصطلح القانونى الحديث . وما أجدرنا أن نكشف عنه ونحييه ، ففيه عون على ما نستحدثه من تشريعات جديدة ، وتقريب لمسافة الحذف بين الاستعمالات القانونية المتباينة فى البلاد العربية . وفى مصر حركة متصلة لإخراج موسوعة الفقه الإسلامى ، وفى إخراجها مايحدد المصطلح الفقهى ويشرحه ، وحبذا لو صاحبها عمل معجمى يجمع هذه المصطلحات ويرتبها ويحددها ، ولعل مجمع اللغة العربية فى القاهرة يضطلع بشئ من ذلك . ولأمر ما شاء اتحاد المجامع اللغوية والعلمية أن تدور أول ندوة يعقدها حول المصطلح القانونى ، وهو وثيق الصلة بالمصطلح الفقهى .

ابراهيم مدكور
الأمين العام للمجمع

حروف الزيادة
وجواز وقوعها فى القرآن الكريم

للدكتور الشيخ عبد الرحمن تاج

حروف الزيادة هذه — وهى التى يعبر عنها النحاة أحيانا بحروف الصلة — ليس المراد بها تلك الحروف التى يبحث فيها علماء الصرف فى باب المجرد والمزيد ، وهى الحروف الهجائية العشرة التى جمعوها ، — تيسيرا للمعرفة — فى كلمة « سألتمونيها » .

وإنما المراد بها هنا حروف بالمعنى الاصطلاحى النحوى ، وهى الكلمات التى تذكر فى مقابلة الأسماء والأفعال ، عند تقسيم الكلمة إلى اسم وفعل وحرف .

فحروف الزيادة هنا هى كلمات بحث علماء النحو والبلاغة فى زيادتها ، وبينوا معنى هذه الزيادة ، ولماذا تزاد الكلمة فى الكلام الفصيح .

هذه الحروف هى التى تصح فيها دعوى الزيادة ، ويمكن أن يقع شىء منها فى القرآن الكريم .

وهى ستة أحرف : « الباء » و «من » الجارة ، و« ما » ، و « أن » مفتوحة الهمزة ساكنة النون ، و « إن » مكسورة الهمزة ساكنة النون أيضاً ، و « لا » .

وقد قدمنا الكلام على « لا » فى بحث خاص بعنوان : « لا التى قيل إنها زائدة وليست كذلك » ، وقلنا فى ذلك البحث : إنا إذا كنا نمنع أن « لا » هذه قد وقعت زائدة فى تلك المواطن الخاصة — وهى الآيات التى قال بعض العلماء : إن « لا » فيها زائدة — فإنا لا نمنع أن يرد فى القرآن شىء مما عهد فى اللغة زيادته للتوكيد ونحوه ، وذلك مثل « الباء » تقع فى خبر « ليس » أو بعد النفى بما فى نحو قوله تعالى : « أليس الله بكاف عبده » « وماربك بظلام للعبيد » .

ومثل « من » الداخلة على نكرة بعد أداة نفى ، كما فى قوله تعالى : ومامن غائبة فى السماء والأرض إلا فى كتاب مبين .

وكذلك نبهنا إلى أننا لا نمنع أيضاً أن تقع « لا » ذاتها زائدة فى بعض آيات القرآن الكريم ، ولكن فى غير تلك المواطن الخاصة ، التى قال العلماء ، بزيادتها فيها ، وقلنا إن من ذلك « لا » الثانية فى قوله تعالى « فلا وربك لايؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم » (٦٥ النساء) .

كما أننا قد أشرنا هناك إلى أن الزيادة إذا كانت من قبيل مافى هذه الآية — أى إذا كانت بتكرير الكلمة — فإنه يتعين أن تكون الكلمة الزائدة هى الثانية ، فإن هذا هو الحكم الطبيعى والمعقول فيما هو أصلى وماهو زائد ؛ فيكون الأصلى هو الذى وقع موقعه أولا ، ثم يأتى المزيد للتوكيد تالياً له . وذلك على خلاف ماذهب إليه بعض العلماء فى هذه الآية : آية النساء ، إذ قالوا : إن « لا » الزائدة فيها هى « لا » الأولى ، وكان ذلك من الأمر العجيب .

« وهنا نقول » إن النحويين يعبرون كثيرا عن الكلمة التى تزاد فى جملة — بأن « خروجها من الجملة كدخولها فيها » . ومعنى هذا على ما ينبغى أن يفهم — أن دخول تلك الكلمة فى الجملة لا يأتى بفائدة فى أصل المعنى المراد من الجملة ، كما أن إسقاطها منها لا يخل بذلك المعنى .

فالكلمة إذا كررت فى الجملة الواحدة مثل لا . لا ، فإن الثانية تكون زائدة ، لأن دخولها وخروجها سواء من حيث النظر إلى أصل المعنى ، إذ أنها لم تأت بجديد زائد على النفى المستفاد من « لا » الأولى ؛ كما أن إسقاطها من الكلام لا يخل بأصل المعنى المراد منه وهو ذلك النفى .

وكذلك الحال فى زيادة « الباء » و«من» ؛ فإنه إذا قيل « ليس محمد بساحر » ، « وما هو بشاعر » ، « وما أحد يجهل ذلك » لم تفد الجملة من حيث المعنى الأصلى أكثر مما تفيده لو أسقطت منها « الباء » أو « من » إذ أن المعنى الأصلى لهذه الجمل هو نفسه الذى يستفاد منها لو قيل : « ليس محمد ساحرا » « وماهوشاعر »[1] ، « وما أحد يجهل ذلك » . وإذا يكون كل من هذين الحرفين زائدا .

لكن ينبغى التنبه هنا إلى ما بيناه فيما سبق — فى الكلام على « لا » التى قيل إنها زائدة وليست كذلك — من أنه ليس المراد بالزيادة أن تكون الكلمة خالية من المعنى من كل وجه ، وأنها لا تعطى فائدة أى فائدة ، فإن ذلك ليس الظن به أن يكون فى كلام العقلاء ، لأنه حينئذ يكون من الحشو واللغو العابث ؛ ومن هنا يكون من المحال أن يقع شىء منه فى القرآن الكريم .

إذا كان الأمر كذلك فماذا يكون شأن الكلمة المزيدة ؟ وماذا تكون وظيفتها حين ترد فى الكتاب العزيز ونحن نعلم أنه قد ورد من ذلك فى الآيات القرآنية عدد ليس بالقليل ؟

« والجواب » أن زيادتها حينئذ لابد أن تكون لفائدة لا تحصل إذا خلا الكلام منها ، أى من تلك الكلمة ؛

(١) جعل « ما » هنا تميمة أخف على السمع ؛ فلتكن كذلك .

ثم إنه إذا أمكن اعتبار ضرورة الشعر أو حكم السجع سبباً تزاد له بعض الكلمات ؛ فتكون زيادتها فى ذلك لمجرد ضبط الوزن أو تحقيق تناسب السجع ، من غير أن تكون لهـا فائدة ما معنوية — إذا أمكن اعتبار شيء من ذلك فى كلام الناس — فلا يمكن أن يقال بمثله فى القرآن الكريم .

لا يمكن أن يقال — فى كلمة من آية قرآنية — إنها زيدت لمجرد تحقيق التناسب بين الفواصل أو رؤوس الآى ، فإن هذه حينئذ تكون نكتة لفظية بحتـة ، ولا ينبغى أن يذهب ذاهب إلى أن النكتة اللفظية وحدها قد تكون ممـا يجنح إليه الأسلوب القرآنى الكريم فيزيد لها بعض الكلمات .

على أننا لا نكاد نجد فى شعر يعتـد به أو قول مسجوع يعول عليه — شيئاً من هذا الذى نفترضـه افتراضا ، أى أن تحشر فى التركيب كلمة خالية من كل معنى يناسب موقعها ، أو تأتلف به مع ما قبلها ، ومابعدها ، ولا تكون لها وظيفة إلا ضبط وزن الشعر أو تحقيق ما يراد من السجع .

إن الذى تراه هو أنه لابد — فى الكلمة التى تقع فى قول مفهوم عاقل ، — من أن تفيد فى هذا القول فائدة إن لم تكن من مقومات صلب المعنى ، فلا أقل من أن تكون تقوية وتأكيدا أو تمحيصاً لبعض ما تضمنه من معنى .

« إذا » الكلمة التى تزاد فى القول إنما تزاد لمثل فائدة التقوية والتأكيد والتمحيص .

« وإذا » ، لا يكون من الحرج فى شيء أن يقال : إن القرآن الكريم قد اشتمل على كلمات زائدة بهذا المعنى الذى قررناه .

غير أن من النـاس من يستنكر أن يقال : إن فى القرآن كلمات زائدة ؛ وهذا الاستنكار مبعثه عندهم أمور ثلاثة :

« الأول » هو باعث العاطفة الدينية الشريفة التى ترى أن نسبة الزيادة لبعض كلمات فى القرآن تتنافى وما يجب اعتقاده من القداسة للكتاب العزيز ، الذى أحكمت آياته وجاءت مفصلة من لدن حكيم خبير ، فلا زيادة فيها ولا نقصان .

« الثانى » أن الذى يسبق إلى الذهن من كلمة « الزيادة » فى الإطلاق العام هو أن ذلك الشيء المزيد فى الكلام لغو وحشو لا فائدة له ، وأن وجوده فى الكلام وعدم وجوده على سواء ، وأنه — من أجل ذلك — يمكن الاستغناء عنه ، وما هذا شأنه لايمكن أن يقع فى القرآن الذى هو فى أعلى درجات الفصاحة والبلاغة .

« الثالث » أن القول بزيادة شيء فيا قد يفتح الباب لافتراءات باطلة ، وادعاءات كاذبة على القرآن الكريم ، كما افترى عليه من قبل — بسبب أغراض حزبية ودوافع سياسية — أنه قد نقصت منه كلمات أو آيات كان يمكن أن تشهد لمزاعم أولئك

المفترين ، أو تنصر صوالح أولئك الأفاكين الكذابين .

ولكنا نظن أنه لا محل لهذا الاستنكار بعد ما بيناه من معنى زيادة تلك الحروف ، وبعد ماقلنا إنها مزيدة للتأكيد أو لما هو شبيه بالتأكيد ، وأنها ليست مهملة أو على نية السقوط ؛ وإذاً لا يكون وقوعها فى القرآن أو فى غيره من فصيح الكلام ماسا بقدسية الكتاب العزيز ولا مخلا بفصاحة الكلام الفصيح ، بل إن زيادتها لابد أن تكون لنكتة بلاغية تزيد القول البليغ والكلام الفصيح حسنا وقوة .

ومن هنا نجد أن القول بوقوع كلمات زائدة فى القرآن الكريم أمر هين ، وهو أهون وأبسط مما يظنه أولئك المستنكرون فإن تلك الكلمات التى توصف بالزيادة ، مقصود بها تأدية معان لا تتحقق بدونها ، وأن وصفها بالزيادة ، ليس على المعنى الذى يتبادر إلى الذهن عند الإطلاق العام ، وإنما هو اصطلاح خاص على أساسه أطلق عليها أنها زائدة من حيث إنها قد سلخت عن معانيها الأصلية لتؤدى تلك المعانى الجديدة من التأكيد ونحوه .

وإذا يكون الحكم بزيادتها على هذا النحو ، بعيدا كل البعد ، من أن يكون متضمنا أو مستلزماً شيئاً ينافى مايجب للقرآن من تكريم وتنزيه ، أو يسمح للمغرضين المبطلين أن يجدوا مجالا أو مدخلا لما يحاولونه من الكذب والتمويه .

* * *

ثم إنه ليس معنى هذا الذى قلناه — من أن تلك الكلمات قد اعتبرت فى الاصطلاح الخاص مزيدة لإفادة التوكيد — أن كل كلمة تفيد توكيد المعنى المستفاد من غيرها تكون زائدة ، فإن كلمات كثيرة لا يراد بها شىء غير التوكيد ، ولايمكن اعتبارها زائدة :

وذلك مثل « إن » الناسخة ، فإنها وضعت لتوكيد الحكم المستفاد من اسمها وخبرها ، ولذلك سميت حرف توكيد . ومثلها لام الابتداء، فإنهالتقوية الحكم المستفاد من جملتها .

وكذلك ألفاظ التوكيد المعروفة فى النحو فى باب التوكيد ؛ ولا شىء من ذلك كله يمكن أن يقال إنه زائد .

وإذا كان الأمر كذلك فمتى تعتبر الكلمة المفيدة للتوكيد زائدة ؟

« وجواب هذا » أن الكلمة التى تفيد التوكيد تعتبر زائدة إذا كان لها فى اللغة معنى أصلى غير التوكيد قد سلخت عنه وأصبحت لا تفيد — فى مقام الزيادة — إلا توكيد المعنى الذى استفيد من غيرها .

فالتوكيد ليس هو معنى الكلمة الأصلى ، كما هو الحال فى « إن » و « لام الابتداء » ، وإنما هو شىء قد أفادته بعد أن جردت من معناها الأصلى ؛ فالمعنى الأصلى للكلمة لم يصبح من مقومات أصل المعنى المراد من التركيب ، بحيث يكون جزءا من هذا المعنى ، فإن أصل المراد من التركيب حاصل ولو لم تدخل فيه تلك الكلمة .

وإذاً يكون معنى انسلاخ الكلمة الزائدة من معناها الأصلى ، أنها لا تدخل فى التركيب لتؤدى هذا المعنى ، على أن يكون جزءا جوهريا ، من المعنى المراد من ذلك التركيب

* * *

هذا هو المقصود من انسلاخ الكلمة من معناها الأصلى ، وليس المقصود به أنها أصبحت تجافى ذلك المعنى وتجانبه فلا تلمح إليه ، ولا تشعر به إشعارا أى إشعار ... نعم ، ليس هذا هو المقصود . وإلا لما أفادت زيادتها فى التركيب تقوية ولا تأكيدا.

وبيان ذلك أنه إذا كان التأكيد بالتكرير ، كما فى « لا . لا » — حين يراد نفى حدث من الأحداث نفياً مؤكدا — فإن الكلمة الثانية لا يؤتى بها لتحصيل معناها الأصلى ، الذى هو النفى ، لأن هذا المعنى قد أفادته وحصلته « لا » الأولى ، ولذلك كان يمكن الاستغناء عن « لا » الثانية ؛ فإذا أتى بها فإنما يكون ذلك لتأكيد النفى ، وليس لتحصيله ، وحينئذ تكون إفادتها التأكيد ، من جهة أنها تشير إلى أصل معنى النفى وتلمح إليه وتشعر به .

وإذا كان التأكيد بغير التكرير — كالذى يكون بزيادة الباء فى الخبر المنفى « بليس » أو « بما » — فالذى يدل على أن هذه الباء زائدة للتوكيد ، أن معنى الجملة معها هو معناها بدونها ، فليست الباء فى ذلك المقام لإفادة معنى من معانيها الأصلية ، التى هى الإلصاق والاستعانة والسببية وما إليها ، على أن يكون جزءا من مقومات أصل المعنى المراد من التركيب ، وإنما هى لتوكيد حكم النفى المستفاد من ذلك التركيب ، بسبب لمح أصل مناسب من تلك المعانى ، يساعد على إفادة التقوية والتأكيد ، وذلك كلمح معنى الملابسة ، وكذلك الحال فى « من » الجارة ، فإنها — حين تدخل على نكرة فى سياق نفى — لا تكون مستعملة فى معنى من معانيها الأصلية ، بحيث يكون جزءا من المعنى الأصلى المراد من التركيب ، وإنما تكون لتوكيد العموم المستفاد من النكرة بعد النفى ، وذلك — كما قلنا — من طريق لمح الأصل والإشارة إلى معنى مناسب من المعانى الأصلية للكلمة ، تتحقق بمراعاته إفادة التوكيد وذلك كلمح معنى التبعيض .[1]

وسيأتى — بمشيئة الله تعالى — زيادة بيان لهذا المقام .

هذا — وإذا كان الحال على ما علمنا — من أنه ليس كل كلمة مفيدة للتوكيد تكون زائدة — فينبغى أن يعلم أيضاً ، أنه ليس كل كلمة يدعى أنها زائدة تكون مفيدة للتوكيد وحينئذ يقال :

«متى تكون الكلمة الزائدة مفيدة للتوكيد؟»

« وما طريق إفادتها هذا التوكيد ؟ »

ونقول هنا : إننا لا نريد بالزيادة ، تلك الزيادة اللفظية التى تكون بتكرير اللفظ ، نحو لا . لا ؛ فانه قد سبق القول

(١) يراجع « مغنى اللبيب » وحاشية الشيخ الأمير جـ ١ ص ٣٢

فيها . إنما نريد بالزيادة هنا مايكون بغير التكرير ؛ وهى زيادة « الباء » ، « ومن » الجارة « وإن » و « أن » ، و «ما» ؛ وهى التى عبر عنها النحاة بحروف الصلة ، كما علمنا :

هذه الحروف قد عهدت زيادتها فى الكلام لإفادة التوكيد ؛ لكن متى تفيد هذا التوكيد ؟ وكيف تفيده ؟ إن كثيرا من العلماء ، إذا عرضت لهم فى القرآن أو فى غير القرآن ، كلمة من هذه الكلمات — يرون أنها لا تستقيم أصالتها مع ما يسبق إلى أذهانهم من معنى الآية أو غيرها من مختلف القول — نراهم يلجأون — بسهولة وفى غير كلفة — إلى القول بأن تلك الكلمة زائدة .

وكثيرا ما يقتصرون على دعوى الزيادة ، فلا يبدون لها وجها ، ولا يلتمسون لها حكمة .

ونحن نرى أن مثل هذه الدعوى المجردة ، لا ينبغى أن تقبل فيما يظن أنه زائد من الكلمات فى القرآن الكريم ، ولا فى غير القرآن ، مما هو كلام عربى فصيح .

ومن هنا لا يمكن قبول ماذهب إليه جمهور المفسرين — فى تفسير قوله تعالى : « يا أيها الإنسان ما غرك بربك الكريم .. الذى خلقك فسواك فعدلك . فى أى صورة ما شاء ركبك » . (٦،٧،٨ الانفطار) .

إذ « قالوا إن « ما » فى قوله سبحانه : « فى أى صورة ماشاء ركبك » — زائدة ، من غير أن يبينوا وجه هذه الزيادة ولا حكمتها ؛ بل قالوا ذلك أيضاً على رغم أن هذا الموطن ليس من المواطن المعهودة التى تزاد فيها « ما » ، كما هو مقرر فى مظانه ، وكما سنعرض له — بمشيئة الله تعالى — عند الكلام على « ما » الزائدة وجواز وقوعها فى القرآن الكريم .

هذا — وبالطريق الأولى لايمكن قبول كلام المفسرين الذين حكموا بزيادة «لا» فى الآية الأخيرة من سورة « الحديد » وهى قوله تعالى : « لئلا يعلم أهل الكتاب ألا يقدرون على شىء من فضل الله » ؛ فإنهم قالوا : إن « لا » — فى قوله سبحانه : « لئلا يعلم أهل الكتاب » — زائدة ، والتقدير : « ليعلم أهل الكتاب » .

وهكذا يسرفون فى دعوى الزيادة المجردة التى لا يبينون وجهها ولا حكمتها ، حتى إنهم يثبتونها فى القراءة على غير وجهها ، بل قد يضعونها لنقيض أصل معناها ؛ فإنهم يدعون زيادة كلمة « لا » فى آية سورة الحديد وهى كلمة أصل معناها النفى فيجعلونها فى مقام الإثبات .

وقد يعرض بعض العلماء لتعليل هذه الزيادة ، ولكنه لا يذكر إلا شيئاً مبهما يقول فيه : إنها زيادة للتأكيد ، ولا يبين من أى طريق كانت إفادة هذا التأكيد ؛

فهل معنى ذلك ، أن التأكيد أمر ملازم للزيادة ، من حيث كونها زيادة ، ومطلق زيادة ، وأن زيادة كلمة مّا ، من الكلمات التى عهدت زيادتها فى الكلام ، تفيد التأكيد فى كل موطن ترد فيه ، خبرا كان أو إنشاء ، نفياً ، أو إثباتاً ، وأن الكلمة الواحدة قد تزاد فى الخبر فى فرع من فروعه أى فرع ، وفى الإنشاء ، فى نوع من أنواعه أى نوع ، وتكون فى ذلك كله ، مفيدة تأكيد المعنى من حيث إنها زائدة مجرد زيادة ؟

هل هذا هو المقصود من قولهم — فى الزيادة : — إنها لإفادة التوكيد ؟

وهل هذا هو معنى ما يقال : من أن زيادة المبنى تدل على زيادة المعنى ؟

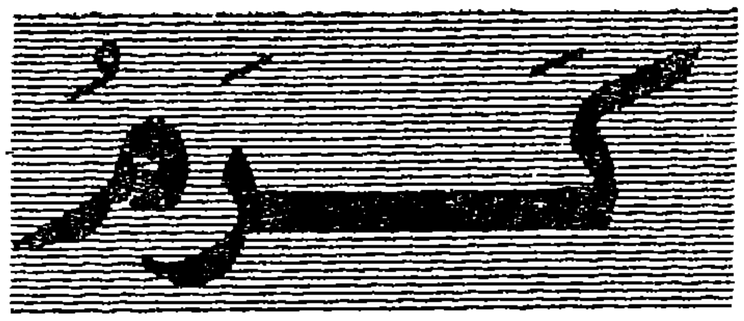
نحن لا نظن أن هذا هو المقصود من هاتين المقولتين ؛ إذ هو شىء لا يسوغ فى عقل عاقل متبصر :

إن الكلمة التى يحكم بأنها زيدت لإفادة التوكيد ، لابد أن تكون مشعرة بمعنى ، يناسب معنى ما زيدت لتوكيده ، حتى يصح الحكم بأنها مؤكدة له ؛ فاذا لم تشعر بشىء يناسب ذلك المعنى وكانت — بحكم أنها زائدة — منسلخة من كل معنى أصلى لها كما علمنا ، فإنها تكون حينئذ شيئاً حشوا لغوا ، لا تفيد توكيدا ولا غير توكيد ؛ إنها تكون حينئذ كالأصوات الساذجة ، التى لا تدل على معنى ، أو تكون — على أقل تقدير — شيئاً غريباً قلقاً نابياً ، ينبو به المقام أيضاً ؛ ومثل هذا لا يقع فى الكلام الفصيح ، بل لا يكزن فى كلام عقلاء يعنون ما يقولون .

إن إفادة التوكيد بالكلمة التى تزاد له ، أساسها إشعار تلك الكلمة بذلك المعنى المناسب ، وليست لمجرد أن الكلمة مزيدة فى التركيب ؛ وعلى هذا يجب أن تنزل العبارة المشهورة فى أقوال العلماء ومؤلفاتهم ، وهى أن زيادة المبنى تدل على زيادة المعنى ، فإنه لابد أن يكون المراد بها أن الكلمة التى تزاد فى المبنى — أى تدخل فى بناء تركيب كلامى ، ويكون لها أثر فى تكوين ذلك التركيب — لابد أن تفيد معنى زائدا على ما يستفاد منه ، لو كان مجردا من تلك الكلمة . أما إذا لم يكن لها شأن فى تكوين المبنى فلا يكون لها بالضرورة حظ فيما يراد إفادته من معنى :

هذا هو ما يجب أن يكون معنى تلك العبارة المشهورة ، وإلا كانت شيئاً لغوا لا ترمى إلى معنى صحيح ، والله أعلم .

عبد الرحمن تاج
عضو المجمع



للأستاذ على الجندى

عن ابن عباس ، قال : حدّثنى عمر بن أبى طالب مِن فيه ؛ قال : لما أمر الله — تبارك وتعالى — رسولَ الله — صلى الله عليه وسلم — أن يعرض نفسه على قبائل العرب ، خرج وأنا معه ، وأبوبكر ، فانتهينا الى مجلس من مجالس العرب .

فتقدم أبوبكر — وكان مقدّما فى كلّ خير ! وكان رجلا نسّابة — فسلّم ، وقال : مَن القوم ؟

قالوا : من ربيعة .

قال : وأىُّ ربيعة أنتم ؟ من هامتها أم من لهازمها [1] ؟

قالوا : بل من الهامة العظمى !

فقال أبو بكر : وأىُّ هامتها العظمى أنتم ؟

قالوا : من ذُهْل الأكبر [2] .

قال : فيكم عَوْف الذى يقال فيه لا حُرَّ بوادى عوف ؟

قالوا : لا

قال : فمنكم جَسّاس بن مُرّة ، حامى الذِّمار ، ومانع الجار ؟

قالوا : لا

قال : فمنكم بسطام بن قيس أبو اللِّواء ، ومُنْتَمى الأحياء ؟

قالوا : لا

قال : فمنكم الحوفزان ، قاتل الملوك ، وسالبها أنفُسها ؟

قالوا : لا

قال : فمنكم المزدلف صاحب العمامة الفردة ؟

قالوا : لا

---

(١) هامتها : رأسها . واللهازم فى الأصل : جمع لهزمة - بكسر اللام - وللإنسان : لهزمتان وهما عظمتان ناتئتان فى اللحيين تحت الأذنين .

(٢) ذهل : حى من بكر ، وهما ذهلان : ذهل بن شيبان بن ثعلبة بن عُكّابة . والآخر : ذهل بن ثعلبة بن عكابة حامى الذمار .

قال : فمنكم أخوال الملوك من كِنْدة ؟

قالوا : لا !

قال : فمنكم أصهار الملوك من لَخْم ؟

قالوا : لا

قال أبوبكر : فلستم ذُهْلا الأكبر ! أنتم ذهْل الأصغر !

فقام إليه غلام من بنى شيبان ، يقال له : دَغْفَل [1] — حين بقَل وجهه [2] — فقال: إنّ على سائلنا أن نسألَهْ

والعبءُ لا تعرفه أوتحملَهْ

ياهذا ، إنك قد سألتنا ، فأخبرناك ، ولم نكتمك شيئاً ! فمن الرجل ؟

قال أبوبكر : من قريش .

قال الفتى : بَخْ بَخْ [3] أهل الشرف والرياسة ! فمن أىّ القرشيين أنت ؟

قال : من ولد تَيْم بن مرّة .

قال الفتى : أمكنتَ والله من سَواء [4] الثغْرة !

أمنكم قصَىّ الذى جمع القبائل من فهر وكان يدعَى فى قريش مُجمِّعا ؟

قال : لا

قال فمنكم هاشم الذى قال فيه الشاعر :

عَمْرو العلا هشَم الثريدَ لقومه

ورجالُ مكّة مُسْنِتون عجاف [5]

قال : لا

قال : فمنكم شيبة الحمد : عبد المطلب مُطعم طير السماء ، الذى كان وجهه كالقمر يضئ فى الليلة الداجية الظلماء ؟

قال : لا

قال : فمن أهل الإفاضة [6] بالناس أنت ؟

قال : لا

قال : فمن أهْل الحجابة أنت ؟

قال : لا

قال : فمن أهل السِّقاية أنت ؟

قال : لا

---

(١) دغفل - بوزن جوهر - : ابن حنظلة النسابة أحد بنى شيبان . والدغفل - فى الأصل - ولد الفيل .

(٢) بقل وجهه : خرجت لحيته .

(٣) بخ بخ : كلمة تقال عند الرضا والإعجاب بالشىء أو الفخر والمدح ، وفيها عدة لغات ، انظر القاموس .

(٤) السواء : الوسط : والثغرة : ثغرة النحر — بضم الثاء — التى بين الترقوتين كأنها استعارها لمكان شرف النسب .

(٥) مسنتون : مجدبون .

(٦) أفاض الناس من عرفات دفعوا ، أو رجعوا وتفرقوا ، أو أسرعوا منها إلى مكان آخر والمراد : رؤساء الحج .

قال : فمن أهل النَّدْوة أنت ؟

قال : لا

قال : فمن أهل الرِّفادة أنت [1] ؟

قال : لا

فاجتذب أبوبكر زمام الناقة راجعا إلى رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ فقال الغلام :

صادفَ دَرْءُ السَّير دَرْءًا يدفعه
يَهيضه حيناً وحيناً يَرْفعه [2]

أما والله ، لو ثبتَّ لأخبرتك من أى قريش أنت ؟

قال : فتبسم رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ

قال على : فقلت : يا أبا بكر : لقد وقعت من الأعرابى على باقعة [3] !

قال : أجلس أبا حسن ، مامن طامة [4] إلاَّ وفوقها طامّة ، والبلاءُ موكَّل بالمنطق !

قال : ثم دُفعنا إلى مجلس آخر عليهم السكينة والوقار .

فتقدم أبوبكر فسلم ، وقال : مَن القوم ؟

قالوا : من شيْبان بن ثعلبة

فالتفت أبو بكر إلى رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ فقال : بأبى وأمى أنت ! هؤلاء غُرر الناس ، وفيهم مفروق بن عمرو ، وهانئ بن قَبيصة ، والمثنى بن حارثة ، والنُّعمان بن شريك .

وكان مفروق قد غلبهم جمالا ولساناً ، وكان له غديرتان يسقطان على تَريبته [5] ، وكان أدنى القوم مجلسا .

فقال أبوبكر : العدد فيكم ؟

فقال مفروق : إنا نزيد على ألف ، ولن تُغْلَب ألف من قلّة !

فقال أبوبكر : وكيف المنعة فيكم ؟

فقال : علينا الجَهْد ، ولكل قوم حدّ !

فقال أبوبكر : فكيف الحرب بينكم وبين عدوكم ؟

---

(١) الرفادة : شيء كانت تترافد به قريش فى الجاهلية ، تخرج فيما بينها مالا تشترى به للحاج طعاماً وزبيباً . والرفادة وماقبلها كانت من مناخر قريش .

(٢) درء السيل : اندفاعه من مكان لا يعلم به . ويهيضه : يكسره .

(٣) الباقعة : الداهية .

(٤) الطامة : الداهية تغلب ماسواها .

(٥) الغديرة : الضفيرة . والتريبة : واحدة الترائب ، وهى عظام الصدر .

قال : إنا لأشدّ مانكون غضبا حين نَلْقى وأشدّ مانكون لقاءً حين نغضب ! وإنا لنؤثر الجياد على الأولاد ، والسلاح على اللِّقاح[1] ! والنصر من عند الله يُديلنا[2] مرة ويُديل علينا أخرى .

ثم قال : لعلك أخو قريش ؟

قال أبوبكر : قد بلغكم أنه رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ ألا هو ذا .

فقال مفروق : بلغنا : أنه يذكر ذلك ، فالى ماتدعو ياأخا قريش ؟

فتقدم رسول الله ـ صلى الله عليه وسلـ فجلس ، وقام أبوبكر يُظله بثوبه !

فقال رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ : « أدعوكم إلى شهادة أن لا إله إلّا الله وحده لا شريك له ، وأن محمدا عبده ورسوله ، وإلى أن تؤُوونى وتنصرونى ، فانّ قريشا قد ظاهرت[3] على أمر الله ، وكذّبت رسوله واستغنت بالباطل عن الحق ، وإنّ الله هو الغنىّ الحميد » .

فقال مفروق بن عمرو : وإلى ماتدعونا ياأخا قريش ، فوالله ما سمعت كلاما أحسن من هذا !

فتلا رسول الله ـ صلى الله عليه وسلـ « قل تعالوا أتل ماحرم ربُّكم عليكم »

فقال مفروق : وإلى ماتدعونا ياأخا قريش ؟

قال : فتلا رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ : « إنّ الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذى القُرْبَى وينهَى عن الفحشاء والمنكر والبغى يعظكم لعلكم تَذكّرون » .

فقال مفروق . . دعوتَ ـ والله ـ ياأخا قريش ؛ إلى مكارم الأخلاق ، ومحاسن الأعمال ، ولقد أفكَ[4] قومٌ كذّبوك ، وظاهروا عليك ! .

وكأنّه أحبّ أن يَشرَكه فى الكلام هانئ بن قبيصة ، فقال : وهذا هانئ بن قبيصة شيخنا وصاحب ديننا .

فقال هانئ : قد سمعت مقالتك يا أخا قريش ـ وإنى أرى إنْ تركنا ديننا ، واتّبعناك على دينك ، بمجلس جلسناه إليك ليس له أول ولا آخر ـ زَلل فى الرأى ، وقلة نظر فى العاقبة ، وإنما تكون

---

(١) اللقاح : النوق اللاقحة .
(٢) الإدالة : أن تكون لهم الدولة . تارة ، وعليهم أخرى .
(٣) ظاهرت : عاونت .
(٤) أفك ـ كضرب وعلم : كذب

الزَّلّة بعد العجَلة ، ومِن ورائنا قوم نكره أن نعقِد عليهم عَقْدا ، ولكن ترجع ونرجع ، وتنظر وننظر .

وكأنّه أحبَّ أن يشْرَكه فى الكلام المُثَنَّى بن حَارثة ، فقال : وهذا المثنَّى ابن حارثة شيخنا ، وصاحب حربنا .

فقال المثنَّى : قد سمعتُ مقالتك - ياأخا قريش - والجوابُ فيه ؛ جوابى فى ابن قبيصُة ، فى تركنا دِينَنا ، ومتابعتك على دينك ، وإنما نزلْنا بين صَرْيَتَيْن[1] : اليمانية والشامية .

فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - « ماهاتان الصَّرْيتان ؟

فقال المثنى : إنها كسرى ، ومياه العرب ، فأمّا ما كان من أنهار كسرى : فذنْب صاحبه غيرُ مغفور ، وعذرُه غير مقبول ، وإنما نزلنا على عهد أخذه علينا أن لانُحدث حدَثا ، ولا نُؤْوِى مُحْدثا ؛ وإنى أرى هذا الأمر الذى تدعونا إليه - ياأخا قريش - مما تكره الملوك ، فإن أحببت أن نُؤْويك وننصرك مما يا مياه العرب فعلنا !

فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - :

« ما أسأْتم فى الرد ، إذْ أفصحتم بالصدق ، وإنّ دينَ الله لن ينصَره إلاّ مَن حاطه من جميع جوانبه ، أرأيتم إن لم تلبثوا إلّا قليلا ، حتى يُورِّثكم اللهأرضَهم وديارَهم وأموالَهم ، أتسبّحون اللهوتقدسونه ؟ »

فقال النعمان بن شَريك : اللّهم فلك ذلك !

قال : فتلا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : « إنّا أرْسلناكَ شاهِداً ومبشِّراً ونذيرا ، وداعيا إلى الله بإذنه وسراجا مُنيرا »

ثم نهض رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قابضاً على يد أبى بكر ، وهو يقول : « يا أبابكر ، أيَّةُ أخلاق فى الجاهلية ما أشرَفها ، بها يدفع الله - عز وجلّ - بأْس بعضهم عن بعض ، وبها يتحاجَزون فيما بينهم » .

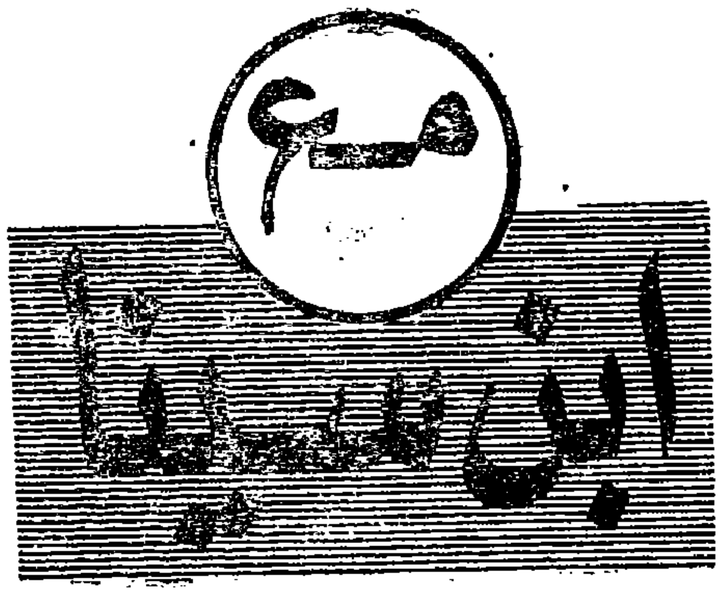
قال : فَدُفعنا إلى مجلس الأَوْس والخزرج فما نهضْنا حتّى بايعوا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - .

قال . فلقد رأيت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قد سُرّ بما كان من أبى بكر ، ومعرفته بأنسابهم ! .

على الجندى
عضو المجمع

---

(١) الصريتان : تثنية صرية ؛ لعله من الصرى بكسر الصاد وفتحها - وهو الماء يطول مكثه واستنقاعه ، أو من الصراة - بفتح الصاد - : نهر بالعراق .



في كتابه "الشفاء"

للدكتور عبد الحليم منتصر

خرجت من قراءاتى لبعض أعمال ابن سينا ، أنى أمام عبقرية نادرة المثال أو على غير مثال ، حتى قدرت قول « سارتون » إن ابن سينا ظاهرة فكرية ، ربما لاتجد من يساويه فى ذكائه ونشاطه الإنتاجى » ، وعذرت الذين آمنوا به إيمانا مطلقاً ، حتى أنهم إذا وجدوا حقائق مغايرة لما قاله الشيخ الرئيس ، لم ينسبوا له الخطأ ، ولكن قالوا « إن ذلك من أغاليط النساخ » ؛ أو أن الطبيعة حادت عن مجراها » .

ولست أدرى كيف اتفق لابن سينا أن ينتج هذا الإنتاج الضخم ، حتى أنه لم يكتب كتبه التى بلغت ستا وسبعين ومائتين ، لم يكتبها فى بلد واحد ، ولا فى مدة متصلة ، ولا فى دولة واحدة ، إذ كان يحرر رسائله الصغيرة فى أثناء رحلاته وأسفاره ، على الرغم مما كان يحيط به من مشاكل ومشاغل ، وما يعتور حياته من متاعب ومصاعب ؟

ويقع كتابه الشفاء فى ثمانية وعشرين مجلدا ، تحتوى فصولا مختلفة فى المنطق والطبيعيات والفلسفة ، ويهمنا أن نعرض فى هذا الحديث لبعض أعماله العلمية فيما يختص بالطبيعيات والمعادن والنبات والحيوان ، أما سائر أعماله ، من فلسفية وطبية ولغوية ومنطقية وغيرها ، فانها خارجة عن نطاق هذا الحديث .

يقول فى تكوين الجبال ، الغالب إنها تكونت من طين لزج ، جف على طول الزمان ، وتحجر فى مدد لا تضبط ، فيشبه أن تكون هذه المعمورة ، كانت فى سالف الأيام غير معمورة ، بل مغمورة فى البحار فتحجرت فى مدد لا تفى التأريخات

بضبط أطرافها . وفى رأيى أن هذا تعبير بارع من الشيخ الرئيس ، فلم يتورط فى تحديد التاريخ ، كما تورط علماء العصر الحاضر ، فقالوا إن عمر الأرض ، يبلغ ألفى مليون سنة وإنهم ليزيدون فى هذا العمر ألفا بعد ألف ، حتى بلغ اليوم ستة آلاف مليون سنة . ومن يدرى إلى أى مدى يصل تقديرهم فى قابل الأيام .

يقول وكثيرا مايوجد فى الأحجار إذا كسرت . أجزاء من الأحياء المائية كالأصداف وغيرها . مما يدل على أنها كانت مغمورة فى مياه البحار كما يقول بحق :

ويقول فى الزلازل ، حركة تعرض لجزء من أجزاء الأرض ، بسبب ما تحته ، ولا محالة أن ذلك السبب يعرض له أن يتحرك ، ثم يحرك مافوقه ، والجسم الذى يمكن أن يتحرك تحت الأرض ، يحرك الأرض . وهو إما جسم بخارى دخانى قوىّ الإندفاع ، وإما جسم مائى سيال ، وإما جسم هوائى . وإما جسم نارى ، وإما جسم أرضى . والجسم النارى ، لا يكون نارا صرفة ، وفى حكم الرياح المشتعلة . يقول ومن الدليل على أن أكثر أسباب الزلزلة هى الرياح المحتقنة ، أن البلاد التى تكثر فيها الزلزلة ، إذا حفرت فيها آبار وقنىّ كثيرة ، حتى كثرت مخالص الرياح والأبخرة ، قلت الزلازل بها . وأكثر ماتكون الزلازل فى بلاد متخلخلة غور الأرض ، متكاثفة وجهها ، أو مغمورة الوجه بماء يجرى ، أو ماء غمر كثير ، لايقدر الريح على خرقه : ومن منافع الزلازل ، تفتح مسام الأرض للعيون ، وأشعار قلوب الناس رعب الله تعالى :

وتحدث عن سرعة الصوت ، وسرعة الضوء ، فقال إن البصر يستبق السمع ، فاذا اتفق أن قرع إنسان جسما على جسم ، رأيت القرع قبل أن تسمع الصوت ، لأن الإبصار ليس له زمان ، والإستماع يحتاج إلى آن ، ويتأدى تموج الهواء الكائن إلى السمع ، وذلك فى زمان .

وتكلم عن السحب ، فقال إنها تتولد من الأبخرة الرطبة ، إذا تصعدت بتصعيد ، الحرارة فوافت الطبقة الباردة من الهواء ، فجوهر السحاب بخارى متكاثف طاف فى الهواء . وبعد أن شرح تكون الطلّ والصقيع ، والثلج ، والبرد ، والضباب ، يقول فالبخار مادة السحاب ، والمطر ، والثلج والطل ، والجليد ، والصقيع ، والبرد : . وعليه تتراءى الهالة ، وقوس قزح ، والشميسات ، والنيازك .

ويقول عن الهالة ، إنها دائرة بيضاء ، تامة أو ناقصة ، ترى حول القمر وغيره : إذا قام دونه سحاب لطيف لا يغطيه ، لأنه يكون رقيقاً ، فاذا وقع عليه شعاع القمر ، حدث من الشعاع ومنه قطع مستديرة وقد تكون حول الشمس هالة . وأكثر ما تكون الهالة مع عدم الريح ، فلذلك تكثر

مع السحب الدوانى . والهالة الشمسية فى الأكثر ، إنما ترى إذا كانت الشمس بقرب من وسط السماء .

وتحدث عن البرق والرعد ، فقال البرق يرى والرعد يسمع ولا يرى ، فاذا كان حدوثهما معاً رؤى البرق فى آن ، وتأخر سماع الرعد ، لأن مدى البصر أبعد من مدى السمع . فان البرق يحس فى الآن بلا زمان ، وأما السمع فيحتاج فيه إلى تموج الهواء أو مايقوم مقامه من أجسام صلبة أو سائلة . وتلك ملاحظة بارعة أخرى من ابن سينا ، أن يعلم أن الموجات الصوتية لا تنتقل فى الهواء فحسب ، بل ما يقوم مقامه من أجسام صلبة أو سائلة . أما السرعة الآتية للضوء التى نادى بها ابن سينا ، فقد أبطلها معاصره ابن الهيثم ، الذى أثبت بالتجربة أن للضوء زمانا وسرعة معينة .

وتناول ابن سينا دراسة النباتات فى كتابين الأول ما أسماه « الكتاب الثانى فى الأدوية المفردة من كتاب القانون » . قسم الجملة الأولى إلى ست مقالات فى تعرف أمزجة الأدوية المفردة بالتجربة والقياس وقواها . وقسم الجملة الثانية إلى عدة ألواح وقواعد . وذكر فى كل فصل النباتات التى تتخذ منها الأدوية ، وقليلا من الحيوانات والمعادن التى تستخلص منها عقاقير نافعة . ونحا فى ذكر هذه النباتات منهاجاً خاصا ، فكان يذكر الماهية ، وفيها يصف النبات وصفاً دقيقاً ، مقارنا هذا النبات بنظائره ، مورداً صفاته الأساسية من أصل أو جذر أو زهر أو ثمر أو ورق ، ناقلا ما ذكره من تقدمه من العلماء من أمثال ديسقوريدوس أو جالينوس أو غيرهما ، ثم يذكر بعد ذلك الإختبار ، فالطبع والخواص . وكذلك استقصى ابن سينا نسبة كبيرة من النباتات المعروفة آنئذ ، وأورد مزاجا مختلفا من هذه النباتات الشجرية ، والعشبية ، والزهرية ، والفطرية ، والطحلبية . ذكر الأجناس المختلفة من النبات ، والأنواع المختلفة من الجنس الواحد ، وتكلم عن المتشابه وغير المتشابه . كما ذكر موطن النبات ، والتربة التى ينمو بها ، إن كانت ملحة أو غير ملحة أو كان ينمو على الماء ، وافتن فى ذكر ألوان الأزهار ، والثمار ، جافها ، وطريها ، والأوراق العريضة ، والضيقة ، كاملة الحافة أو مشرفتها . ومن خير ما أورده ابن سينا الأسماء المختلفة لبعض النباتات من اغريقية ومحلية . كما فرق بين البستانى أو المنزرع ، وبين البرىّ .

وتكلم عن ظاهرة المسانهة فى الأشجار والنخيل ، وذلك أن تحمل الشجرة سنة حملا ثقيلا ، وسنة حملا خفيفاً ، أو تحمل سنة ولا تحمل أخرى ، ويطلق المحدثون على هذه الظاهرة كلمة « المعاومة » .

وأشار الشيخ الرئيس إلى إختلاف الرائحة والطعم فى النبات ، وسبق كارل متز الذى

قال بأهمية التشخيص بوساطة العصارة فى سنة ١٩٣٤ . وعزا ذلك إلى وجود مادة مشتركة فى نباتات الفصيلة الواحدة : كالعدس والفول والفاصوليا واللوبيا والترمس، وجميعها من الفصيلة القرنية . والفجل والكرنب والقنبيط والجرجير وهى من الفصيلة الصليبية . والشمر والينسون والكراوية والحلة ، وهى من الفصيلة الخيمية .

وقد أعتمد فى وصفه للنبات على مصدرين الأول هو الطبيعة ، فيصف النبات غضا طريا ، ويتكلم عن طوله ، وغلظه ، وورقه، وشوكه ، وزهره ، وثمره ، مما يتفق وعلم الشكل الحديث . والثانى ما يباع عند العطارين من أخشاب ، أو قشور أو ثمار أو أزهار ، مما يتفق وعلم النبات الصيدلى.

وفى كتاب الشفاء أورد ابن سينا كثيرا من النظريات والآراء . حول تولد النبات وذكره وأنثاه . مع أن الذكورة والأنوثة لم يقررها علماء النهضة الأوربية إلا بعد ابن سينا بقرون متطاولة . وقال إن النبات قد شارك الحيوان فى الأفعال والإنفعالات ، المتعلقة بالغذاء إيرادا على البدن وتوزيعاً . ويكون الغذاء على سبيل جذب الأعضاء منها للقوة الطبيعية ، وليست عن شهوة جنسية، وليس له من الغذاء إلا ما ينجذب إليه ، لا عن إراديته كالأعضاء ، فليس هناك شهوة . وبالحرى إن لم يعط النبات شيئاً . إذ كان لا سبيل له إلى الحرب عن ضار أو الطلب لنافع . ثم يقول وأبعد الناس عن الحق من جعل للنبات مع الحياة عقلا وفهماً : فالتصرف فى الغذاء يدل على الحياة ، ولكنه لايدل على الإدراك والإرادة : وتلك ملاحظة بارعة من الرئيس كذلك ، حتى ما قيل أخيراً عن القدرة الإختيارية لدى النبات ، ليس لها ما يبررها . فالنبات يمتص النافع والضار من العناصر وإن يكن بنسب متفاوتة ، وذلك لأن النافع يستغل مباشرة . ويدخل فى العمليات الحيوية المختلفة التى تجرى بالنبات . ولكن الضار أو السام يمتص كذلك . فليست هناك إرادة كما قال المعلم الثالث .

وتكلم عن الثمار والأشواك ، فأتى على وصف رائع لمختلف أنواع الأشواك والمعاليق التى يتعلق بها النبات ليدعم نفسه ، أو ليعرض أعضاءه وأجزاءه للشمس والهواء . كما عرض لأنواع الثمار النباتية المختلفة من غضة طرية ، وجافة تنفتح أو لا تنفتح . ووصف النبات السيفى أو الساحلى ، والسبخى ، والرملى ، والمائى والجبلى . كما تحدث عن التطعيم بمختلف وسائله وما ينبغى من إحتياط عند اختيار الطعم ، والطريقة العملية الناجحة لإجراء التطعيم فى الأشجار والنباتات المختلفة . ولم يغفل الشيخ ذكر النباتات المستديمة الخضرة ، وتلك التى تسقط أوراقها فى مواسم معينة ، مما نسميها نفضية أو سلبية .

أما الحيوان ، فقد عرض الشيخ الرئيس فى دراساته له ، عرض نماذج رائعة لوصف مختلف أنواع الحيوان والطير ، ويقول من الحيوانات المائية ، بحية وشطية ، ومنها طينية وصخرية . والحيوانات المائية منها ذات ملاصق تلتزمها ، كأصناف من الأصداف ، ومنها متبرئة ، أى متحررة الأجساد ، مثل السمك والضفادع . والملاصقة ، منها مالا تزال تلصق ولا تبرح . مثل أصناف من الصدف والأسفنج ، ومنها ما يلصق .

وتكلم عن العظام ، والغضاريف ، والأعصاب ، والشرايين ، والأوردة ، والأغشية ، والرباطات . والحركة الأرادية ، والطبيعية أو اللا إرادية . وأسهب فى التشريح المقارن بين الحيوانات المختلفة والطيور والأسماك . ثم الأجهزة العضلية ، والهضمية ، والدورية ، والتناسلية ، والتنفسية ، وإن جولاته فى وصف أنواع الحيوان من طير ، وأسماك ، وزواحف ، وثدييات ، وبرمائيات ، لمما يذكر للشيخ الرئيس بمزيد من التقدير والإعجاب .

وفى حديثه عن المعادن ، تعرض لما كان يدعيه أصحاب الكيمياء فى موضوع تحويل المعادن الخسيسة إلى نفيسه ، قال إنه ليس فى أيديهم أن يقلبوا الأنواع قلبا حقيقياً .

ويعتبر ابن سينا الطبيب أحد الثلاثة الذين يوضعون على القمة بين الأطباء العرب وهم الرازى وابن سينا والزهراوى : وكانت مؤلفاتهم فى الطب المصباح الذى أضاءت منه أوروبا قناديلها فى القرون الوسطى . وظلت مؤلفاتهم المراجع المعتمدة فى جامعات أوروبا حتى القرن السابع عشر . ولم يكد جوتنبرج يخترع آلة الطباعة فى منتصف القرن الخامس عشر (١٤٤٥) حتى طبعت بها الترجمات اللاتينية لكتبهم وأعيد طبعها عدة مرات وبعدة لغات : ويشيد المختصون بابتكارات ابن سينا فى الطب النسوى ووصفه الدقيق لحالات النواسير البولية ومحى النفاس والعقم وتعليله الصحيح للذكورة والأنوثة فى الجنين ونسبتها إلى الرجل دون المرأة . وحالات الإنسداد المهبلى والإسقاط والآورام الليفية وغيرها . مما يدل على ممارسته التشريح وعمليات التوليد .

وبعد : فانه ليس من اليسير أن نعرض فى هذا المقام لأعمال هذا العالم العملاق حتى ولا لمجرد عرض كتابه الشفاء . ولا ما يخص النبات والمعادن والحيوان والطبيعيات ، إنها عدة مئات من الصفحات ، لا تكفى هذه الصفحات المعدودات للتعريف بها . وإننا لنعجب كيف اتسعت حياته القصيرة التى لم تجاوز بضعا وخمسين سنة لمثل هذا الإنتاج الموسوعى الضخم المنوع ، الذى استحق من أجله ، هذه الألقاب الضخمة ، فأصبحت دالة عليه ، فهو الشيخ الرئيس ، وهو المعلم الثالث للإنسانية وهو الفيلسوف العظيم

والطبيب البارع ، ويكفيه فخرا هذا الإجماع الرائع من عدد كبير من جهابذة العلم على تفضيله وتقديمه والإعتراف بفضله على العلم وعلى الإنسانية .

وقد أقيمت منذ نحو عشرين عاماً احتفالات باذخة بمناسبة عيده الألفى ، فأقامت الجمعية المصرية لتاريخ العلوم مهرجانا مناسبا ، تناول فيه علماء مصر أعمال ابن سينا بالشرح والتحليل . وكذلك فعلت تركيا ، كما أقيم فى بغداد مهرجان كبير ، ألقى فيه نحو الأربعين من البحوث عن أعمال ابن سينا . ثم أقيم فى طهران إحتفال رائع ألقى فيه أكثر من ثمانين بحثا ، واشترك فيه علماء من الشرق والغرب . ولاشك أن ابن سينا جدير بكل هذا التقدير .

وما ظنك بعالم تجتمع لدراسة انتاجه ، وتكريمه والإحتفال به كل هذه الحشود من العلماء ، ثم يقررون أنهم لم يبلغوا بذلك بعض ما يريدون ، ويخرجون على الناس بقرار ضرورة تأليف لجنة دولية لدراسة أعمال ابن سينا ونشر كتبه ومؤلفاته ، وهانحن نثبت فى هذا الحديث سبق ابن سينا إلى آراء علمية سليمة فى النبات والحيوان والمعادن والطبيعيات .

لا مراء فى أن أمثال ابن سينا إنما هم قلة نادرة ، يجود بها الزمان على الإنسانية على فترات تمتد أجيالا متعاقبة ، إنما هم رسل فكر ، يهدون الناس إلى ينابيع الحكمة والعلم والفلسفة ، ويكونون مثلا تحتذى مهما مر الزمان .

ما أجدرنا أن نعمل على نشر أعمال أمثال هؤلاء العلماء ، لتعلم الأجيال الصاعدة مكاننا فى تاريخ العلم .

عبد الحليم منتصر

عضو المجمع

الدكتور أحمد الحوفى

عضو المجمع

تمهيد

(أولا)

١ ـ عاش عبد الرحمن بن خلدون فى القرن الثامن الهجرى (٧٣٢–٨٠٨ هـ ـ ١٣٣٢–١٤٠٦م) عصر المماليك فى مصر .

وحينما ندرس النثر أو الشعر فى بلاد المغرب أو الأندلس لابد من أن نتعرف حالهما فى المشرق ، لأن المغاربة والأندلسيين كانوا يتتلمذون على المشارقة ، ويقتدون بهم ، ويتأثرون طرائقهم فى الكتابة وفى الشعر ، وكان المغاربة يقتدون بالأندلسيين كما يقتدون بالمشارقة

ولا عجب فى هذا لعدة أسباب :

١ ـ لأن العرب نزحوا إلى الأندلس ، وانبثوا هنالك من كل قبيلة وعشيرة ، عدنانيين وقحطانيين ، فمن العدنانيين : القرشيون والهاشميون الذين كانت منهم دولة بنى حمود ، ومنهم المخزوميون الذين ينتسب إليهم الشاعر أبوبكر المخزومى والوزير ابن زيدون ، ومنهم الفهريون أجداد يوسف بن عبد الرحمن الفهرى الذى انتزع الحكم منه عبدالرحمن الداخل مؤسس الدولة الأموية بالأندلس .

أما القحطانيون فكانوا أكثر انتشاراً ، ومن قبائلهم : كهلان قبيلة الشاعر محمد ابن هانئ ، والأزد الذين وفدوا على الأندلس جماعات ، ومن اليمنيين أيضاً الجد الأول لعبد الرحمن بن خلدون ، لأنه يقول : « ونسبنا فى حضرموت من عرب اليمن إلى وائل بن حُجْر من أقيال العرب ، قال ابن حزم : ويُذْكَرُ بنو خلدون الإشبيليون من ولده ، وجدهم الداخل من الشرق خالد المعروف بخلدون بن عثمان . . . . بن وائل بن حُجْر[1] » .

(١) التصريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً صفحه ٣ ، مخطوط بدار الكتب بالقاهرة ق ١٠٩ تاريخ ثم طبع بتحقيق الأستاذ محمد بن تاويت .

٢ – ولقد وفد إلى الأندلس كثير من العلماء والأدباء ، فوجدوا هنالك ترحيباً وتكريماً وإغداقاً ، ففاضت ثقافتهم ، وكتبوا النثر ، وقرضوا الشعر ، وصوروا ما يرون من مشاهد فى أسلوب عربى ، حراصاً على اللغة العربية الفصحى ، معتزين بماضيها المجيد ، مقيدين بطرائق التعبير التى جرى عليها أسلافهم ، ويجرى عليها معاصروهم فى المشرق ، وكان العلماء يفدون من المشرق إلى المغرب ، ويقدمون من المغرب إلى المشرق ، حتى لا يكاد الطريق يخلو من قدم تسعى للرحلة فى طلب العلم أو بغية التعليم

٣ – على أن الخلفاء ثم الملوك فى الأندلس كانوا يرون فى المشرق المثل الأعلى الجدير بالاحتذاء ، فمثلا قدم زِرْياب المغنى إلى الأندلس بأمر الحكم بن هشام ، ولكنه علم بوفاته سنة ٢٠٦ هـ قبل أن يبلغ البلاد ، فعزم على أن يرجع ، فجاءه كتاب من عبدالرحمن بن الحكم يستدعيه ويرحب به ، فدخل الأندلس هو وأهله ، وأكرمه الخليفة الأموى أما إكرام ، وتتلمذ عليه كثير من الرجال والنساء .

وبعث الحكم المستنصر (٣٥٠–٣٦٦هـ) إلى أبى الفرج الأصفهانى بألف دينار من الذهب ، ليرسل إليه نسخة من كتاب الأغانى قبل أن يظهر فى العراق .

٤ – ولعل من الأسباب التى حصرت المغاربة فى دائرة من محاكاة المشارقة أنهم لم يحفلوا أول الأمر بما كان فى بلاد الأندلس من ثقافة لاتينية ، ولم يهتموا كثيراً بنقل شىء من فلسفة اليونان وعلومهم ، لأنهم أرادوا أن تكون دولتهم عربية خالصة العروبة ينافسون بعروبتها دولة العباسيين العربية الفارسية ، حتى لقد كان الطلاب الذين يرحلون إلى المشرق ليتعلموا يتحلقون أولا على علماء اللغة والدين ،مثل يحيى بن يحيى الليثى الذى رحل إلى مكة ، وأخذ الفقه عن الإمام مالك ، ومثل أبى الخطاب عمر بن الحسن الأندلسى الذى رحل إلى شمالى إفريقية ومصر والشام والعراق ، وسمع ببغداد وواسط وخراسان ، وكان همه مقصورا على الأخذ عن أئمة الحديث[1]

---

(١) وفيات الأعيان ١ / ٤٨٢

ومثل ابن مالك الأندلسى فقد رحل إلى دمشق وسمع بها الحديث والنحو واللغة[1].

كذلك كان العلماء الذين يستقدمون من المشرق أدباء أو لغويين مثل أبى على القالى الذى استقدمه الخليفة عبدالرحمن الناصر لتربية ابنه الحكم وتعليمه .

الطريقة الشائعة فى النثر :

١ ـ كانت الطريقة التى شاعت فى عصر ابن خلدون هى طريقة القاضى الفاضل (المتوفى سنة ٥٩٦ هـ) فقد سيطرت على كتاب مصر والمغرب والأندلس ، وهى كما يعلم الدارسون مؤسسة على طريقة ابن العميد ، وتزيد عليها المبالغة فى الزينة من سجع ملتزم أكثره متكلف ، فى جمل طوال ، وتورية ، وجناس ، وطباق ، وتوجيه ، وتضمين ، واقتباس .

وقد اعتسف القاضى الفاضل تلك المحسنات فى نثره وفى شعره . وكان تلاميذه والمتأثرون بطريقته من بعده أقل منه اطلاعاً ، وأقصر باعاً ، فهبطوا بتكلفهم هبوطاً شنيعاً ، وربما سولت لبعضهم نفسه أن يبز طريقة القاضى الفاضل بحشد البديع ، واستكراه الحلى اللفظية ، فحملوا نثرهم أثقالا من القواقع لا من اللآلىء ، وتحت هذه الأثقال لفظت الأفكار أنفاسها ، وناءت الأساليب بأثقالها .

وليس من شك فى أن الدافع إلى ذلك سيطرة غريزة المحاكاة على الكتاب ، وظنهم أن طريقة القاضى الفاضل أسمى ما انتهت إليه أقلام المنشئين .

على أنهم كانوا فقراء فى الثقافة عامة والفلسفة خاصة ، لم تختلج فى نفوسهم معان سامية ، وأفكار راقية ، فعمدوا إلى تمويه هذا الضعف بطلاء من الزخرف . وربما حفزهم إلى ذلك أيضاً أن نقاد العصر كانوا كلفين بالطريقة الفاضلية ، لاينال إعجابهم غيرها ، فخضع الكتاب النقاد ، وجاروهم فى إعجابهم ،وكتبوا على الغرار الذى يرتضونه. ولسنا ننتظر من كتاب ذلك العصر أن يخرجوا على نقاده ، ولا أن يثوروا على الطريقة العقيمة التى يكلفونهم احتذاءها ، لأن عصور الضعف لا تجود بعبقرى

(١) نفح الطيب ١ / ٤٢٧

إلا على الندرة ، وقد كان هذا العبقرى الجرىء ابن خلدون ، كما سنرى .

من أمثلة نثر القاضى الفاضل ما كتبه على لسان السلطان لتولية قائد من ذوى السيوف : « أما بعد فان أمير المؤمنين يصطنع من يرتضيه لتأليف عبيده وضمهم ، ويستوقفه للنظر فى تقديم رجال مملكته وزمِّهم ، ويختار من يجتبيه لإحراز مدحهم ، بالبعد من موجبات ذمهم ، ولا يؤهل لذلك إلا من توسل بالغَناء وتقرب ، واستقل بالأعباء وَتَدَرَّب ، وأطلق جَدَّه التوفيقُ فمضى وتذرَّب ، وأودع الإحسان فما زايل محله ولا تغرَّب ، ولابس الأمور ملابسة من فطن وجرَّب .

وقد أيد الله دولته بفتاه وأمينه ، وعقده وثمينه ، السيد الأجل الذى غدت آراؤه للمصالح كوافل ، وأذكى للتدبير عيون حزم غير متلفتات عنه ولاغوافل ، وأطلع من السعد نجوماً غير غوارب ولا أوافل ، وقام بفرائض النصائح قيام من لم يُجَوِّز فيها رُخَصَ النوافل ، وتحدثت بأفعاله رماحه فى المحافل[1] » .

فى هذا المثال الذى لم أتخيره سجع ملتزم ، وجمل غير منسجمة بعضها طويل وبعضها قصير ، وجناس بين (ضمهم وزمهم وذمهم) وبين (تدرب ، وتقرب ، وتذرب ، وتغرب) وبين (غوافل ، وأوافل ، ونوافل) وطباق بين (مدحهم وذمهم) واستخدام لمصطلح فقهى (رخص النوافل ، فرائض النصائح) .

٢ – ثم جرى فى مضمار هذه الطريقة لسان الدين بن الخطيب (٧١٣ – ٧٧٦ هـ) وإذا كانت طريقة ابن العميد قد استمدت نفوذها فى الشرق والغرب من مكانته السياسية وولايته الوزارة ، وإذا كانت طريقة القاضى الفاضل قد ذاعت وسيطرت على الكتاب من بعده ، لأنه كان وزيراً لصلاح الدين ونائباً عنه فى غيابه ، فان لسان الدين بن الخطيب كان وزيراً لبنى الأحمر ، وكان صاحب سلطان عظيم ومكانة رفيعة استمدها من الوزارة ومن علمه واطلاعه .

وأدب ابن الخطيب لا يختلف عن أدب القاضى الفاضل ، وقد يزيد عليه

---

(١) صبح الأعشى ١٠ / ٣٦٠

أنه مثقل بالحلى اللفظية والسجع ، وبألقاب التعظيم والتبجيل ، وبالإطناب وبالتطويل فى أكثر الأحيان إلى درجة تبعث الملل ، كأن مقياس الجودة فى نظره الإكثار . وإذا كانت الإطالة مضجرة ، والسجع المتكلف قبيحاً ، فان اجتماعهما مثير للضيق والملل ، وبخاصة أن إطالة ابن الخطيب تكرير للمعنى الواحد فى عبارات شتى كما كان يفعل القاضى الفاضل

وهو فى كثير من رسائله يمزج الشعر بالنثر كقوله فى رسالته إلى ابن خلدون رداً على رسالة منه وقد قرب من غرناطة :

حللت حلول الغيث فى البلد المحل
على الطائر الميمون والرحب والسهل
يميناً بمن تعنو الوجوه لوجهه
من الشيخ والطفل المهَدَّأ والكهل
لقد نشأتْ عندى للقياك غبطةٌ
تُنَسِّى اغتباطى بالشبيبة والأهل

أقسمت بمن حجت قريش لبيته ، وقبر صُرفَتْ أزمة الأحياء لميته ، ونور ضُربت الأمثال بمشكاته وزيته ، لو خيرتُ أيها الحبيب الذى زيارته الأمنية السنية ، والعارفة الوارفة ، واللطيفة المطيفة ، بين رَجْع الشباب يقطر ماء ، ويَرف نماء ، ويغازل عيون الكواكب ، فضلا عن الكواعب ، إشارة وإيحاء ، بحيث لاالوخْط يلم بسياج لمته ، أو يقدح ذُبالةً فى ظلمته ..... وبين قدومك خليع الرسَن ، ممتعاً والحمد لله باليقظة والوسن ، ممتعاً بظرف المعارف ، مالئاً أكف الصيارف ، ماحياً بأنوار البراهين شُبَهَ الزخارف ، لما اخترتُ الشباب وإن راقنى زمنه ، وأعيانى ثمنه ، وأجْدَتْ سحائبَ دمعى دِمَنه ، فالحمد لله الذى رَقَّى جنون اغترابى ، وملَّكنى أزمة آرابى ، وغبطنى بمائى وترابى ، ومألف أترابى ... »[1] .

من هذا النموذج الذى اجتزأت ببعضه طابع لسان الدين بن الخطيب ، من سجع مستكره ، وجمل بعضها طويل ليمهد للسجعة ، وبعضها قصير لأن السجعة واتت ، وإطالة مملة بتكرير المعنى الواحد فى قوالب من الألفاظ لا فضل للاحقها على سابقها ، ومحسنات بديعية ،

---

(١) نفح الطيب ٤ / ٧ والتعريف بابن خلدون ص٨٢

وتفاهة فى كثير من المعانى ، وضعف قبيح فى الخيال مثل (قدومك خليع الرسن) ومثل (رق جنون اغترابى) . ولقد أعجب معاصروه بطريقته ، فتصدر زعامة الأدباء فى عصره ، حتى إن المقرّى أرخ له ولأساتذته وتلاميذه تاريخا مفصلا فى كتاب سماه (نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب) وقال فى مقدمة الجزء الرابع إنه « فى إيراد جملة من نثره الذى عبق أريج البلاغة من نفحاته ، ونظمه الذى تألّق نور البراعة من لمحاته وصفاته ، وما يتصل به من أزجاله وموشحاته . وها أنا أذكر ما حضرنى الآن من بنات أفكار لسان الدين ، التى هى بالمحاسن متقنعة ، والبدائع منتعلة ، فأقول : أما نثره فهو البحر الزخار ، بل الدر الذى به الافتخار ، وناهيك أن كتبه الآن فى المغرب قبلة أرباب الانشاء التى إليها يصلون ، وسوق دررهم النفيسة التى يزينون بها صدور طروسهم ويحلون[1] » .

على أنه كتب فى موضوعات علمية وتاريخية ، وأسلوبه فيها أحيانا مرسل وأحيانا مسجوع مطول .

من أسلوبه المرسل ما جاء فى ترجمته لابن خلدون : « وأما المترجم فهو رجل فاضل ، حسن الخلق ، جم الفضائل ، باهر الخصال ، رفيع القدر ، ظاهر الحياء ، أصيل المجد ، وقور المجلس ، خاصِىّ الزى ، عالى الهمة ، عزوف عن الضيم ، صعب المقادة ، قوى الجأش ، طامح لقنن الرياسة ، حاطب للحظ ، متقدم فى فنون عقلية ونقلية ، متعدد المزايا ، سديد البحث ، كثير الحفظ ، صحيح التصور ، بارع الخط ، مُغْرًى بالتجلة ، جواد ، حسن العشرة ، مبذول المشاركة »[2] .

٣ – ولعله قد استبان مما سبق أن ابن خلدون كان وثيق الصلة بلسان الدين بن الخطيب .

ويزداد هذا وضوحاً إذا ما علمنا أن لسان الدين كتب فى مؤلفه (الإحاطة فى أخبار غرناطة) ترجمة مفصلة

---

(١) نفح الطيب ٤ / ٢

(٢) نفح الطيب ٤ / ٦

لابن خلدون ، وذكر بضع رسائل بعث بها إلى صديقه ابن خلدون ، وقال « إنه شرع فى هذه الأيام يشرح أرجازى فى الفقه شرحا بارعا لاغاية بعده » وقد نقل المقرى هذه الترجمة كاملة فى مؤلفه (نفح الطيب[1]) .

كذلك ذكر ابن خلدون فى كتابه (التعريف) بضع رسائل بينه وبين لسان الدين بن الخطيب[2] .

وكان ابن خلدون معجبا بصديقه ، مشهورا بالثناء عليه ، يدل على هذا قول المقرى « كان ابن خلدون كثير الثناء على لسان الدين بن الخطيب... وكان يكثر من ذكره ، ويورد من نظمه ونثره ما يشنِّف به الأسماع ، وينعقد على استحسانه الإجماع ، وتتقاصر عن إدراكه الأطماع[3] » .

ويدل على هذا قول ابن خلدون : « ومن محاسن الموشحات المتأخرين موشحة ابن سهل ، وقد نسج على منواله فيها صاحبنا الوزير أبو عبد الله بن الخطيب شاعر الأندلس والمغرب لعصره[4] » .

وقوله : « ذاكرت يوما صاحبنا أبا عبد الله بن الخطيب وزير الملوك بالأندلس من بنى الأحمر ، وكان ، الصدر المقدم فى الشعر والكتابة .. »[5] .

وقوله : « صاحبنا الوزير أبو عبد الله بن الخطيب إمام النظم والنثر فى الملة الإسلامية من غير مدافع[6] » .

٤ ـ لكننا سنرى ابن خلدون يتحرر من أصفاد طريقة القاضى الفاضل وطريقة لسان الدين بن الخطيب ، تحقيقاً لقوله : « إن تكلف المحسنات البديعية ومعاناتها يصير إلى الغفلة عن التراكيب الأصلية للكلام ، فتخل بالإفادة من أصلها ، وتذهب بالبلاغة رأسا ، ولا يبقى فى الكلام إلا تلك التحسينات ، وهذا هو الغالب اليوم على أهل العصر »[7] .

---

(١) نفح الطيب ٤ / ٦ – ١٧

(٢) التعريف ٨٢ ، ٩١ ، ٩٢ ، ١٠٣ ، ١١٥ ، ١٢٣ ، ١٢٨

(٣) نفح الطيب ٤ / ١٧

(٤) مقدمة بن خلدون ١٣٣٦ تحقيق الدكتور على عبد الواحد وافى

(٥) المقدمة ١٣٠٥ (٦) المقدمه ١٣٤٣ (٧) المقدمه ١٣١٠

وعاب المتاخرين لأنهم استعملوا أساليب الشعر وأوزانه فى النثر ، فأكثروا الأسجاع ، والتزموا التقفية وقدموا النسيب بين يدى الأغراض وصار هذا المنثور من باب الشعر وفنه ولم يفترقا إلا فى الوزن .

وقال « إنهم هجروا المرسل وتناسوه وخصوصاً أهل المشرق ، وصارت المخاطبات السلطانية لهذا العهد عند الكتاب الغفل جارية على هذا الأسلوب ، وهو غير صواب من جهة البلاغة ، لأنه ينافى مطابقة الكلام لمقتضى الحال ».

وقال : « إن المقامات مختلفة ، ولكل مقام أسلوب يخصه من إطناب أو إيجاز أو حذف أو إثبات أو تصريح أو إشارة وكتابة واستعارة . لكنهم عجزوا عن الكلام المرسل لبعد أمده فى البلاغة ، وولعوا بهذا السجع يلفقون به ما نقصهم من تطبيق الكلام على المقصود ومقتضى الحال فيه ، ويجبرونه بذلك القدر من التزيين بالأسجاع ، والألقاب البديعية ، ويغفلون عما سوى ذلك ، وأكثر من أخذ بهذا الفن وبالغ فيه كتاب المشرق وشعراؤه لهذا العهد[1] » .

كان ابن خلدون صديقاً لابن الخطيب ، وكان كل من الرجلين يثنى على صاحبه ، ولكن ابن خلدون لم يسلك طريقة صديقه فى النثر ، بل سلك طريقة أخرى أليق بالأديب ، وأيسر على العالم ، وأجدى على الأدب ، هى التى ستتضح فى الفقرة الآتية :

(١) نشره

١ ـ ثقافته :

حدثنا ابن خلدون عن دراسته ، وثقافته ، فعرفنا أنه قرأ القرآن الكريم على إمام فى القراءات السبع ، وبعد أن استظهره قرأه على أستاذه بالقراءات السبع إفرادا وجمعاً فى إحدى وعشرين ختمة ،وقرأ قصيدتى الشاطبى : اللامية فى القراءات والرائية فى الرسم ، وكتاب التقصى لأحاديث الموطأ لابن عبد البر ، ودرس كتاب التسهيل لابن مالك ، ومختصر ابن الحاجب فى الفقه ، وتعلم صناعة العربية على والده وعلى علماء تونس ، وحفظ

---

(١) المقدمة ١٢٨٦

كتاب الأشعار الستة وديوان الحماسة وشعر أبي تمام وشعر المتنبي وكثيراً من أشعار الأغاني ، ودرس فلسفة ابن رشد والتصوف الإسلامي والجغرافية في كتاب بطليموس وكتاب الشريف الإدريسي إلى كثير من ثقافة عصره [1] .

ونستنبط تمكنه من اللغة والأدب من حديثه في المقدمة عن تعليم اللغة الفصحى ، وعن ضرورة التطبيق على القواعد [2] ، وعن الحاجة إلى حفظ القرآن الكريم والحديث الشريف ، وماخلف العرب من رائع الشعر والنثر ، ومن حديثه عن الذوق ، وعن منهج التعليم في البلاد الإسلامية .

ثم إن الفصول القيمة التي قصرها على دراسة العلوم اللسانية ثرية بآرائه ونظراته ، ودالة على بصره بنشأة هذه العلوم وتطورها ، ومعرفته بأمهات مراجعها ، وبأشهر المؤلفين فيها ، فمثلا يتحدث في علم النحو عن الخليل وسيبويه وابن مالك والزمخشري وابن الحاجب وابن هشام [3] ، ويتحدث في علم اللغة عن الخليل والزبيدي والزمخشري والثعالبي وابن السكيت وثعلب [4] ، ويتحدث في علم البيان عن جعفر بن يحيي والجاحظ وقدامة والسكاكي والقزويني ، ويرى أن المشارقة أنضج من المغاربة في علوم البلاغة ، ويعلل لذلك ، ثم يقرر أن المغاربة عنوا بالبديع خاصة ، لولوعهم بتزيين الألفاظ ، ولسهولة البديع عليهم ، على حين أن البيان والبلاغة في حاجة إلى دقة نظر ، ثم يذكر ابن رشيق مؤلف كتاب العمدة [5] ، ويذكر في علم الأدب كتاب أدب الكاتب لابن قتيبة ، والكامل للمبرد ، والبيان والتبيين للجاحظ ، والنوادر لأبي علي القالي ، ويقول إننا سمعنا من شيوخنا في مجالس التعليم أن أصول الأدب وأركانه هذه الكتب الأربعة ، وماسواها تبع لها وفروع منها [6] ، ويتحدث عن اللغة الفصحى والمرانة عليها وعن الذوق وعن الشعر والنثر حديثاً ينم عن بصر واطلاع .

---

(١) التعريف ١٥ — ٥٥ والمقدمة ١٣١٠

(٢) المقدمة ١٢٦٨ ، ١٢٧٤

(٣) المقدمة ١٢٥٤

(٤) المقدمة ١٢٥٨

(٥) المقدمة ١٢٦٣

(٦) المقدمة ١٢٦٧

ويكفى أن نشير إلى أن ابن خلدون حض من يريد إجادة اللغة الفصحى على حفظ النصوص البليغة ، لأن كثرة المحفوظ توجد الملكة ، فيصير الشخص كأنه نشأ بين العرب الفصحاء ، ثم تنمو هذه الملكة بالتعبير والمرانة [1] .

كذلك عاب العروضيين فى تعريف الشعر بأنه الكلام الموزون المقفى ، وعرفه هو بأنه الكلام البليغ المبنى على الاستعارة والأوصاف ، المفصل بأجزاء متفقة فى الوزن والروى ، المستقل كل جزء منها فى غرضه ومقصده عما قبله ، الجارى على أساليب العرب المخصوصة به [2] .

وهو بهذا التعريف للشعر أدخل فى أركانه الخيال ، وأخرج من الشعر الكلام الموزون المقفى الخالى من العاطفة والخيال .

٢ ـ موضوعات نثره :

وصل إلينا من مؤلفات ابن خلدون كتاب العبر ومقدمته ، وكتاب التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً ، وبه بعض رسائل له .

أما المقدمة فهى بحوث فى علم الاجتماع ، وفلسفة التاريخ ، وأصول الأمم من حضارة وبداوة ، وفى العلوم ونشأتها وأطوارها الخ .

وقد اهتدى فى هذه المقدمة إلى كثير من علل الأحداث التى تنتاب المجتمعات وعرف ما بينها من تشابه وترابط ، فوضع لها قوانين عامة وأقيسة مطردة ، لم يفطن لها بهذه الصورة الكاملة أحد قبله ، بل لم يتبين صدقها وتتكشف قيمتها إلا بعده بعدة قرون .

وأما التاريخ فقد تناول فيه تاريخ العرب فى الجاهلية والإسلام ، وبعض أمم المشرق ، وأفاض فى تاريخ البربر فى شمالى إفريقية ، وغارات أعراب المشرق من سُلَيْم وَجُشَمَ ورَباح وهلال وزُغْبَة على دولتى صنهاجة وأطراف ممالك الموحدين ، وسلك فى هذا التاريخ خطة مغايرة لخطة الطبرى وابن الأثير وابن مسكويه ، فبوب كتابه وفق الحوادث والدول لا وفق السنين ، مثل بعض الذين سبقوه كالمسعودى فى كتابه مروج الذهب وكتابه التنبيه والإشراف ، واليعقوبى فى

(١) المقدمه ١٢٧٥

(٢) المقدمه ١٢٨٩

تاريخه ، وابن الطقطقى فى كتابه الفخرى وكتابه الآداب السلطانية .

وأما التعريف بابن خلدون فهو قصة حياته إلى قبيل وفاته بعام واحد ، ذكر فيه أصله وأحداث أسرته ، وأحداثه هو ، وثقافته ، وأساتذته ، وتحدث عن صلته بملوك المغرب وأمرائه ، وتقلبه فى قصور تونس وبجاية وتلمسان وفاس ، وذكر اعتقاله وتشريده ، وذكر رحلته إلى الأندلس واتصاله بملك غرناطة ووزيره لسان الدين بن الخطيب ، وسفارته إلى ملك قشتالة ، وتحدث عن الجفوة التى عرضت بينه وبين ملك غرناطة ووزيره ابن الخطيب ، ثم عن عودته إلى تونس ، ثم عن رحلته إلى مصر وحياته فيها حتى سنة ٨٠٧ هـ .

٣ـ صفات أسلوبه :

١ ـ ترسل فى كتابته فى عصر كان يترسم طريقة ابن العميد والقاضى الفاضل وكان حامل لواء هذه الطريقة فى الأندلس لسان الدين بن الخطيب ، وكان ابن خلدون صديقاً له ، ومعجباً به . فلم يكن غريباً أن ينشأ ابن خلدون على هذه الطريقة ، وأن يترسمها حيناً من شبابه ، حتى اكتملت ملكته ، وتميزت شخصيته ، فظهر له أنها لاتصلح فى الرسائل السلطانية ، وإن جرى معاصروه عليها ، فعدل عنها إلى النثر المرسل ، كما كان يكتب البلغاء الأولون كابن المقفع وأحمد بن يوسف والجاحظ .

وقد عاب طريقة معاصريه بقوله :

« استعمل المتأخرون أساليب الشعر وموازينه فى المنثور ، من كثرة الأسجاع والتزام التقفية ، وتقديم النسيب بين يدى الأغراض ، وصار هذا المنثور ـ إذا تاملته ـ من باب الشعر وفنه ، ولم يفترقا إلا فى الوزن . واستمر المتأخرون من الكتاب على هذه الطريقة ، واستعملوه فى المخاطبات السلطانية ، وقصروا الاستعمال فى المنثور كله على هذا الفن الذى ارتضوه ، وخلطوا الأساليب فيه ، وهجروا المرسل وتناسوه ، وخصوصاً أهل المشرق .

وصارت المخاطبات السلطانية لهذا العهد عند الكتاب الغفل جارية على هذا الأسلوب ، وهو غير صواب من جهة

البلاغة ، لما يلاحظ فى تطبيق الكلام على مقتضى الحال من أحوال المخاطب والمخاطب .

وهذا الفن المنثور المقفى أدخل المتأخرون فيه أساليب الشعر ، فوجب أن تنزه المخاطبات السلطانية عنه ، إذ أساليب الشعر تنافيها اللوذعية ، وخلط الجد بالهزل ، أو الإطناب فى الأوصاف ، وضرب الأمثال ، وكثرة التشبيهات والاستعارات ، وجلال الملك والسلطان ، وخطاب الجمهور عن الملوك بالترغيب والترهيب ينافى ذلك ويباينه .

والمحمود فى المخاطبات السلطانية الترسل ، وهو إطلاق الكلام وإرساله من غير تسجيع إلا فى الأقل النادر ، وحيث ترسله الملكة إرسالا من غير تكلف له ، ثم إعطاء الكلام حقه فى مطابقته لمقتضى الحال ، فان المقامات مختلفة . . . . .

وما حمل عليه أهل العصر إلا استيلاء العجمة على ألسنتهم ، وقصورهم عن إعطاء الكلام حقه فى مطابقته لمقتضى الحال ، فعجزوا عن الكلام المرسل ، لبعد أمده فى البلاغة ، وولعوا بهذا المسجع يلفقون به ما نقصهم من تطبيق الكلام على المقصود ومقتضى الحال فيه ، ويجبرونه بذلك القدر من التزيين بالأسجاع والألقاب البديعية ، ويغفلون عما سوى ذلك . . . . »[1] .

فهو يرى أن النثر المسجوع المحلى بالبديع لا يلائم الرسائل السلطانية ، ويستدل على هذا بأنه لايطابق مقتضى الحال ، ويعلل لكلف الكتاب به بأنهم عجزة عن تحقيق البلاغة ، فيحاولون ستر عجزهم بزخارف البديع .

ولهذا حقق الترسل فى نثره السلطانى وفى كل ما كتب إلا قليلا .

يقول عندما كتب للسلطان أبى سالم المرينى : « واستعملنى فى كتابة سره والترسيل عنه والإنشاء لمخاطباته ، وكان أكثرها يصدرعنى بالكلام المرسل ، بدون أن يشاركنى أحد ممن ينتحل الكتابة فى الأسجاع ، فانفردت به يومئذ ، وكان مستغرباً عندهم بين أهل الصناعة »[2] .

---

(١) المقدمة ١٢٨٦

(٢) التعريف ٧٠

٢ – وقليلا ماكان يسجع مثل كتاب عصره ، حين يكتب لهم ، يريد بهذا مجاملتهم ومشاركتهم فى طريقتهم التى يؤثرون ، ويريد أن يظهر مقدرته على مزاولة مايزاولون ، ولكنه مع هذا اقتصد فى سجعه ، ولم يتكلف البديع ولاسيما التورية والتوجيه كما تكلفهما لسان الدين بن الخطيب وغيره .

من هذا قوله فى رسالته إلى لسان الدين : « ياسيدى ، ونعم الذخر الأبدى ، والعروة الوثقى التى اعتلقتها يدى ، أسلم عليكم سلام القدوم ، على المخدوم ، والخضوع للملك المتبوع ، لابل أحييكم تحية المشوق للمعشوق ، والمدلج للصباح المتبلج ، وأقرر ماأنتم أعلم بصحيح عقدى فيه من حبى لكم ، ومعرفتى بمقداركم ، وذهابى إلى أبعد الغايات فى تعظيمكم ، والثناء عليكم ، والإشادة فى الآفاق بمناقبكم... »[1]

ومن ذلك قوله فى افتتاح المقدمة : « الحمد لله الذى له العزة والجبروت ، وبيده الملك والملكوت ، وله الأسماء الحسنى والنعوت ، العالم فلا يعزب عنه ماتظهره النجوى أو يخفيه السكوت ، القادر فلا يعجزه شىء فى السماوات والأرض ولا يفوت ، أنشأنا من الأرض نسما ، واستعمرنا فيها أجيالا وأمماً ، ويسر لنا منها أرزاقاً وقسما »[2] .

لكنه بعد هذا الافتتاح عاد إلى الترسل فى المقدمة كلها على طولها كما ترسم فى بقية الكتاب كله الخاص بالتاريخ .

٣ – يتسم أسلوبه فى الغالب بالجزالة والقوة مع السهولة والوضوح وقوة الحجة ، وبخاصة إذا صدر عن عاطفة ، أو كان دفاعاً عن فكرة .

من هذا قوله فى الدفاع عن العباسة وهارون الرشيد : « ومن الحكايات المدخولة للمؤرخين ما ينقلونه كافة فى سبب نكبة الرشيد بالبرامكة من قصة العباسة أخته مع جعفر بن يحيى ابن خالد مولاه ، وأن العباسة تحيلت عليه فى التماس الخلوة به ، لما شغفها من حبه ، حتى واقعها فى حالة سكر ،

---

(١) التعريف ١٤٠ – ١٤٧

(٢) المقدمة ٣٤٩

فحملت ، ووشى بذلك للرشيد ، فاستغضب .

وهيهات ذلك من منصب العباسة فى دينها وأبويها وجلالها ، وأنها بنت عبد الله بن عباس ، ليس بينها وبينه إلا أربعة رجال هم أشراف الدين وعظماء الملة من بعده . . . . ابنة خليفة ، أخت خليفة ، محفوفة بالملك العزيز والخلافة النبوية وصحبة الرسول وعمومته وإقامة الملة ، ونور الوحى ، ومهبط الملائكة من سائر جهاتها ، قريبة عهد ببداوة العروبة وسذاجة الدين ، البعيدة عن عوائد الترف ومراتع الفحش .

فأين يطلب الصون والعفاف إذا ذهب عنها ؟ .

أو أين توجد الطهارة والذكاء إذا فقدا من بيتها ؟ .

أو كيف تلحم نسبها بجعفر بن يحيى ، وتدنس شرفها العربى بمولى من موالى العجم ؟ . وكيف يسوغ من الرشيد أن يصهر إلى موالى الأعاجم على بعد همته وعظم آبائه ؟ .

ولو نظر المتأمل فى ذلك نظر المنصف ، وقاس العباسة بابنة ملك من عظماء ملوك زمانه لاستنكف لها من مثله مع مولى من موالى دولتها ، وفى سلطان قومها ، واستنكره ولج فى تكذيبه .

وأين قدر العباسة والرشيد من الناس ؟ .

وإنما نكب البرامكة ما كان من استبدادهم على الدولة ، واحتجانهم أموال الجباية . (١) . . . »

٤ – فاذا شرح قضية علمية لاحماسة تلابسها ، ولا عاطفة تزجيها آثر الترسل الخالى من الجزالة ، لأنه يحرص على ترابط الأفكار وعلى حسن التعبير عنها .

مثل قوله : « الملك منصب طبيعى للإنسان ، لأنا قد بينا أن البشر لا يمكن حياتهم ووجودهم إلا باجتماعهم وتعاونهم على تحصيل قوتهم وضروراتهم ، وإذا اجتمعوا دعت الضرورة إلى المعاملة واقتضاء الحاجات ، ومد كل واحد منهم يده إلى حاجته يأخذها من صاحبه ، لما فى الطبيعة الحيوانية من الظلم والعدوان ، ويمانعه الآخر عنها بمقتضى الغضب

---

(١) المقدمه ٣٧٤

والأنفة ، ومقتضى القوة البشرية ، فيقع التنازع المفضى إلى المقاتلة ، وهى تؤدى إلى الهرج وسفك الدماء وإذهاب النفوس . . . . فاستحال بقاؤهم فوضى دون حاكم يزع بعضهم عن بعض ، واحتاجوا من أجل ذلك إلى الوازع ، وهو الحاكم عليهم[1] » .

٥ ـ وإلى ابن خلدون يرجع الفضل فى وضع كثير من المصطلحات التى جرت على الأقلام والألسن من بعده ، مثل العمران البشرى ، الاجتماع الإنسانى ، العمران البدوى ، الأمم الوحشية ، الملكة ، الغاية التى تجرى إليها العصبية الملك ، المغلوب مولع بالاقتداء بالغالب ، الخدمة ليست من المعاش الطبيعى الخ .

وذلك أن اللغة واتته ، وخضعت له ، فطوعها للتعبير عن الأفكار والمعانى الدقيقة فى أصول الاجتماع وآثار البيئة فى الجسوم والعقول والأخلاق ، وأحوال الحضر والبدو ، وقيام الدول وقوتها وضعفها وسقوطها .

كقوله : « إن الدولة المستجدة إنما تستولى على الدولة المستقرة بالمطاولة لا بالمناجزة[2] » ، وقوله : « إن المتمولين من أهل الأمصار فى حاجة إلى الجاه والمدافعة[3] » وقوله : « الحضارة غاية العمران ونهاية لعمره[4] » وقوله : « إن الكسب هو قيمة الأعمال البشرية[5] » .

٦ ـ وأحياناً يطيل الجملة ، ويداخل فيها جملا أخر ، فيلتبس المعنى ، ويصلح التعبير لتأويلات شتى .

وأحياناً يكرر كلمات لا داعى لتكريرها كقوله : « وقد كان لأول هذه المئة خرج بالسويس رجل من المتصوفة يدعى التوبذرى (أو التوزرى) عمد إلى مسجد ماسة بساحل البحر هنالك ، وزعم أنه الفاطمى المنتظر تلبيساً على العامة هنالك ، بما ملأ قلوبهم من الحدثان بانتظاره هنالك[6] » فكرر كلمة هنالك ثلاث مرات فى سطرين .

---

(١) المقدمة ٥١٣ (٢) المقدمة ٧٠٤
(٣) المقدمة ٨٧١ (٤) المقدمة ٨٧٦
(٥) المقدمة ٨٩٣ (٦) المقدمة ٤٧٢

ولم تسلم كتابته من بعض مخالفات لغوية ، مثل إدخال الواو فى خبر لا ، فيقول لابد وأن ، ومثل جعله الخبر أو جواب الشرط استثناءً أو استدراكاً كقوله إنه وإن كان كذا إلا أنه أو لكنه ، ومثل وضع الواو بعد بل كقول لم يقتصر على هذا بل وأخذ يعمل كذا ؛ واستعمال الفعل تعود متعدياً بعلى ؛ واستعمال كلمة الجيل للدلالة على القرن أو الجنس من الناس ، وجمع العصبية على عصائب والعادة على عوائد والصناعة على صنائع ، واستعمال الفعل تفننوا بمعنى افتنوا .

لكن هذه هنات يسيرة لا تمس مكانته وابتداعه .

٤ ـ أثره فى خَلَفه :

كان أثره قوياً فيمن خلفوه ؛ فحاكاه فى طريقة البحث ومعالجة الموضوعات تلميذه المقريزى (٨٤٥ هـ) وظهر هذا الأثر فى تفكيره وفى أسلوبه وطريقة عرضه لما يتناول فى كتبه الكثيرة ؛ لأنه كان معجباً بابن خلدون وبمقدمته : ووصفها بأنها مبتكرة لم تسبق ، ولم تجد العقول بمثلها[1] وتتلمذ عليه وتأثر به الحافظ بن حَجر العسقلانى المحدث والمؤرخ (٨٥٢ هـ) . وتأثر بآرائه السخاوى ، (٩٠٢ هـ) وظهر تأثره جلياً فى عدة فصول من كتابه (الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ) .

ونحا القلقشندى (٨٢١ هـ) نحوه ، ونقل عنه فصولا فى كتابه (صبح الأعشى) .

ثم اعتمد كثير من العلماء والمؤرخين للحركة العلمية والأدبية على مقدمة ابن خلدون .

وفى مطلع العصر الحديث كان أثر المقدمة عظيماً فى النثر ، لأن أسلوبها كان قدوة للكتاب فى الأدب والسياسة والاجتماع ، وقد حببه إليهم ترسله وطواعيته ، وتحرره من أثقال السجع والبديع ، ومرونته ، واتساعه للتعبير عن المعانى التى تجول بالنفوس ، وللترجمة عن لغات أخرى .

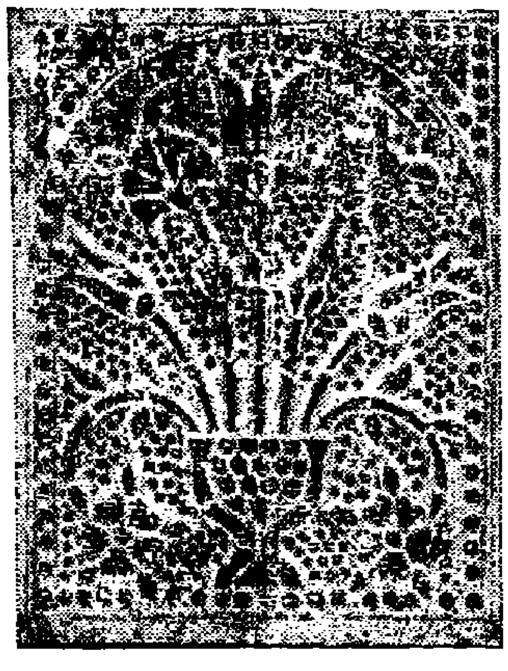
---

(١) الضوء اللامع للسخاوى ٤ / ١٤٥

ومنذ نصف قرن تقريباً بدأت المطابع تكثر من طبع الكتب اللغوية والأدبية ، وأقبل المثقفون على اقتنائها ، وكانت مقدمة ابن خلدون منها ، فشاركت فى النهضة والتأثير ، وتعاونت كلها على السمو بالفكرة والتعبير ، إلى حد أن كثيراً من كتاب العصر الحاضر لا يقلون بلاغة عن أمراء البيان فى أزهى عصور العربية .

[البحث تكملة]

أحمد الحوفى
عضو المجمع



المعجم العسكرى الموحّد
(عربى - فرنسى)

للواء الركن محمود شيت خطاب

---

(١)

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على الرسول القائد النبى العربى وعلى جميع الأنبياء والمرسلين .

هذا هو المعجم العسكرى الموحّد الرابع والأخير (عربى - فرنسى) ، يصدر بعد المعجمات العسكرية الموحّدة الثلاث : (إنكليزى - عربى) و (فرنسى - عربى) و(عربى - إنكليزى) ، وبذلك تنجز لجنة توحيد المصطلحات العسكرية واجبها ، تاركة هذه المعجمات أمانة فى عنق جامعة الدول العربية المسئولة عن إعادة طبعها ونشرها وتوزيعها ، وأمانة فى عنق الجيوش العربية المسئولة عن تطبيقها حرفياً معرضة عن مخلفات العهود الاستعمارية من المصطلحات العسكرية الأجنبية والدخيلة وغير العربية ، فهذه المعجمات الموحّدة تستبدل الذى هو خير بالذى هو أدنى .

وهذا المعجم هو أول معجم عسكرى (عربى - فرنسى) يصدر باللغة العربية ، إذ لم يسبق صدور نظيره فى العربية قبل اليوم . ولعله يكون رائداً للمعجمات العسكرية ومصدراً للمعجمات العربية الأخرى التى توضع فى المستقبل على النطاقين القطرى والعربى .

وتاريخ هذه المعجمات العسكرية الأربع حرى بالتسجيل ، وسأحاول إعطاء فكرة مختصرة عن تاريخها .

فى مؤتمر مجمع اللغة العربية المصرى ومؤتمر المجمع العلمى العراقى الذى عقد فى بغداد من ٢٠ تشرين الثانى (نوفمبر) ١٩٦٥ إلى ٣٠ من الشهر المذكور ، ألقى بحث عنوانه : (أهمية توحيد المصطلحات العسكرية العربية) .

وكان من جملة مقررات هذا المؤتمر : «تشكيل لجنة من المختصين تحت

إشراف الجامعة العربية والقيادة العربية الموحَّدة ، لتوحيد المصطلحات العسكرية ، على أن يعاونها بعض اللغويين » .

وبعد عودة أعضاء مجمع اللغة العربية الذين شهدوا مؤتمر بغداد إلى القاهرة ، كتب الأمين العام لمجمع اللغة العربية رسالة إلى الأمين العام لجامعة الدول العربية ، يبلغه فيها بقرار مؤتمر مجمع اللغة العربية والمجمع العلمى العراقى الخاص بتوحيد المصطلحات العسكرية للجيوش العربية[1] .

وبعد مخابرات واتصالات عديدة انتهت بتاريخ ٢٤ من كانون الثانى (يناير) ١٩٦٧ ، تقرر إرجاء توحيد المصطلحات العسكرية إلى إشعار آخر .

وفى بداية عام ١٩٦٨ حاولت إخراج فكرة توحيد المصطلحات العسكرية إلى حيِّز التنفيذ ، فنجحت تلك المحاولات وتقرر أن تجتمع لجنة توحيد المصطلحات العسكرية للجيوش العربية فى جامعة الدول العربية بتاريخ ٣٠ من مايس (مايو) ١٩٦٨ .

(٢)

لقد بذلت من قبل جهود كثيرة لتوحيد المصطلحات العسكرية العربية ، ولكنها باءت كلها بالاخفاق .

فقد عقدت اجتماعات بين لجان عسكرية من الجيشين العربيين الشقيقين : جيش جمهورية مصر العربية وجيش الجمهورية العراقية أكثر من مرة ، وكان آخر اجتماع لممثلى هذين الجيشين عام ١٩٦٥ أثمر المعجم العسكرى الموحَّد[2] ، ولكن جيوش الدول العربية الأخرى لم تلتزم به .

وعقدت اجتماعات بين لجان عسكرية من جيشى الإقليمين السورى والمصرى من عام ١٩٥٩ إلى عام ١٩٦١ إبان الوحدة بين سورية ومصر ، فكان من ثمراتها صدور المعجم العسكرى السورى (إنكليزى – عربى) و (فرنسى – عربى) ، ولكنّ جيوش الدول العربية – عدا الجيش السورى – لم تلتزم به أيضاً .

---

(١) كتاب الأمين العام لمجمع اللغه العربية المرقم ٦٠ ، والمؤرخ فى ١٩٦٦/١/١١ .

(٢) انظر بحث : تاريخ المعجمات العسكرية العربية .

وحاولت اللجنة العسكرية الدائمة فى جامعة الدول العربية عام ١٩٥٣ أن تضع معجمًا للمصطلحات العسكرية العربية ، ولكنها عجزت عن ذلك .

وألفت القيادة العربية الموحَّدة لجنة من بين ضباطها عام (١٩٦٤ ـ ١٩٦٥) لتوحيد المصطلحات العسكرية العربية ، فأصدرت نشرة تحتوى على (٢٨٥) مصطلحًا عسكريًّا ، ولكنّ جيوش الدول العربية لم تلتزم بهذه المصطلحات .

وهكذا أخفقت كل تلك المحاولات التى بذلت لتوحيد المصطلحات العسكرية العربية ، والتى بدأت من سنة ١٩٤٨ فى ظل جامعة الدول العربية وانتهت سنة ١٩٦٥ فى ظل القيادة العربية الموحَّدة.

كما أخفقت معظم المعجمات العسكرية العربية التى أصدرتها الجيوش العربية فى أداء رسالتها فى إقرار المصطلحات العسكرية التى لاتشوبها شائبة العجمة داخل جيوشها وتوحيد المصطلحات العسكرية فى جيوش الوطن العربى .

وكان تعدّد المعجمات العسكرية ، ومحاولة كل جيش عربى لايملك معجمًا عسكرياً أن يكون له معجم عسكرى خاص به ، عاملاً من عوامل تناقض المصطلحات العسكرية فى الجيوش العربية [1] فقد كان المفروض أن يقتبس واضعو المعجمات العسكرية الجديدة المصطلحات العسكرية العربية التى أقرتها الجيوش العربية من قبل ، ولكنّ هؤلاء فى أغلب الأحيان وقفوا موقف الناقد لتلك المصطلحات العسكرية القديمة ، واجتهدوا أن يضعوا مصطلحات عسكرية جديدة ـ حتى ولو كانت المصطلحات العسكرية القديمة متينة فى مبناها رصينة فى معناها .

وأسباب إخفاق توحيد المصطلحات العسكرية العربية من جهة والمعجمات العسكرية العربية من جهة أخرى كثيرة .

من هذه الأسباب ، اقتصار وضع المصطلحات العسكرية على العسكريين وحدهم فى قسم من الجيوش العربية، مما أدى إلى أن تكون تلك المصطلحات العسكرية ضعيفة من الناحية اللغوية .

---

(١) قبل صدور المعجم العسكرى الموحد ، كانت أربع دول عربية هى : العراق وسورية ولبنان ومصر ، لديها معجمات عسكريه مطبوعة .

وكانت ثلاث دول عربية أخرى هى : العراق ولبنان ومصر لديها معجمات عسكرية مخطوطة بالإضافة إلى معجماتها العسكرية المطبوعة .

كما أن دولتين عربيتين هما : السعودية والسودان ، أعدتا معجمين عسكريين لا يزالان مخطوطين .

ومنها تأليف لجان فى قسم من الجيوش العربية يغلب عليها طابع علماء اللغة ، مما أدى إلى أن تكون تلك المصطلحات ضعيفة من الناحية العسكرية ، فيها كثير من المفردات الأدبية والألفاظ العربية الصعبة التى عفى عليها الدهر وأصبحت قليلة الاستعمال .

ثم أيضًا من هذه الأسباب اقتصار اللجان على ممثلى جيشين عربيين ، مما أدى إلى عدم التزام الدول العربية الأخرى – التى لم تشارك فى إعداد المعجم العسكرى – به .

ويضاف إلى هذه الأسباب إغفال تمثيل القيادة العربية الموحَّدة فى لجان توحيد المصطلحات العسكرية بين جيشين عربين . مما أدى إلى إعطاء تلك المصطلحات صفة محلية ضيقة وحرمانها من الصفة العربية الشاملة .

ثم كذلك إغفال إشراف جامعة الدول العربية على لجان توحيد المصطلحات العسكرية ، مما أدى إلى عدم إضفاء الصفة العربية الشاملة عليها .

ومنها أيضاً ، إغفال تمثيل المجامع اللغوية والعلمية فى لجان توحيد المصطلحات العسكرية ، مما حرمها من القوة اللغوية التى يمكن أن تضفيها المجامع على المعجمات العسكرية العربية .

كما أن ترك أمر وضع المصطلحات العسكرية العربية لكل من هبّ ودبّ ، يزيد المصطلحات العسكرية العربية تناقضًا واختلافًا .

لذلك كان لابد من اتخاذ تدابير أخرى تضع الأمور فى نصابها ، فوضعت هذه التجارب أمامى محاولاً جهد طاقتى تلافى هذه الأخطاء .

(٣)

بالاستفادة من هذه التجارب التى أدّت إلى إخفاق المعجمات العسكرية العربية فى أداء رسالتها محلياً من جهة ، وإخفاق محاولات توحيد المصطلحات العسكرية فى الجيوش العربية على النطاق العربى من جهة أخرى ، وبالمذاكرة مع السيد الأمين العام لجامعة الدول العربية والأمين العام لمجمع اللغة العربية فى القاهرة والقائد العام للقيادة العربية الموحَّدة ورئيس هيئة أركان الجيش المصرى ، واستنادًا إلى ماجاء فى بحث :

« أهمية توحيد المصطلحات العسكرية العربية » ، اقترحت على الأمين العام لجامعة الدول العربية تأليف لجنة توحيد المصطلحات العسكرية للجيوش العربية من ممثلين لكل من :

(أ) مجمع اللغة العربية فى القاهرة .

(ب) ومن كل جيش عربى .

(ج) ومن القيادة العربية الموحّدة .

وقدم ممثل مجمع اللغة العربية فى اللجنة تقريرا إلى السيد الأمين العام لجامعة الدول ، أوضح فيه الطريقة المثلى لتشكيل اللجنة وأسلوب عملها[1] .

وقد وافق الامين العام لجامعة الدول العربية على الاقتراح ، وتحدد يوم ٣٠ من آذار (مارس) ١٩٦٨ لاجتماع اللجنة فى كنف جامعة الدول العربية ، ولكن أرجى موعد هذا الاجتماع إلى يوم ٣٠ من مايس (مايو) ١٩٦٨ لأسباب طارئة .

ولعل دروس الماضى فى إخفاق توحيد المصطلحات العسكرية العربية ، هى التى أوحت بتشكيل لجنة توحيد المصطلحات العسكرية للجيوش العربية بهذا الأسلوب وهذه الطريقة .

واجب ممثل مجمع اللغة العربية فى اللجنة ، هو إقرار المصطلحات العسكرية القديمة التى تستعملها الجيوش العربية ما دامت ملتزمة بالعربية الفصحى ،ونبذ المصطلحات العسكرية القديمة مادامت غير ملتزمة بالعربية الفصحى ، ووضع المصطلحات العسكرية الجديدة بلغة عربية سليمة ، وحمل اللجنة على الالتزام باللغة العربية الفصحى التزامًا صارمًا .

وواجب ممثلى الدول العربية فى اللجنة هو عرض المصطلحات العسكرية العربية ، لجيوشهم على اللجنة ، وجعل قرارات اللجنة نابعة من ممثلى الجيوش العربية كافة لامن ممثلى جيش عربى واحد أو جيشين عربيين شقيقين ، حتى تلتزم الجيوش العربية كلها بالمعجم العسكرى الموحّد الذى أقر مصطلحاته ممثلوها فى اللجنة .

وواجب ممثل القيادة العربية الموحّدة هو إضفاء الصفة العربية الشاملة على المعجم العسكرى الموحّد من الناحية العسكرية .

---

(١) كان ذلك بتاريخ ٢٥ / ١ / ١٩٦٨ .

وعقدت اللجنة اجتماعاتها فى كنف جامعة الدول العربية ، كى يكون للمعجم العسكرى الموحّد صفة عربية شاملة ن الناحية السياسية .

وهكذا حاولت هذه اللجنة فى تشكيلها وعملها أن تخرج مهمة توحيد المصطلحات العسكرية من النطاق القطرى الضيق إلى النطاق العربى الشامل ، وأن تجعل لهذا التوحيد قوة لغوية وقوة سياسية وقوة عسكرية تحمل الجيوش العربية والدول العربية على الالتزام به فى مصطلحاتها العسكرية

وفى يوم ٣٠ من مايس (مايو) ١٩٦٨ ، أذن اللهللجنة توحيد المصطلحات العسكرية للجيوش العربية أن تبدأ عملها .

(٤)

كانت أمنية غالية على عقول المخلصين للعربية الفصحى وقاوبهم أن تتوحد المصطلحات العسكرية فى الجيوش العربية على أسس لغوية سليمة ، وأن تتخلى تلك المصطلحات عما يشوبها من ألفاظ أعجمية : تركية ، وإنكليزية ، وفرنسية وإيطالية ؛ لأن اللغة العربية ليست عاجزة عن وضع المصطلحات العسكرية بالعربية الفصحى مستقاة من القرآن الكريم والحديث النبوى الشريف وكتب اللغة والأدب والفقه والتاريخ ، ولأن الجيوش العربية تنتسب إلى أمة عربية واحدة ، تتكلم لغة عربية واحدة ، وهى لغة القرآن الكريم .

وقد وحّدت الأحلاف العسكرية لشرقية والغربية مصطلحاتها العسكرية ، وهى مختلفة اللغات والجنسيات ، فلماذا لاتوحّد الجيوش العربية مصطلحاتها العسكرية — وهى جيوش يجمعها التراث المشترك والمصير الواحد والعقيدة الواحدة ولغة القرآن الكريم ؟ .

إنّ تناقض المصطلحات العسكرية المستعملة فى جيوش الدول العربية ، أدى إلى صعوبة تعاونها فى المجالات الثقافية والفنية والتدريبية فى السلم والحرب .

وقد بلغ التناقض فى المصطلحات العسكرية العربية درجة تعذر معها التفاهم بين جيشين عربيين إلا بلغة أجنبية .

والكتاب العسكرى المطبوع فى قطر عربى من الأقطار العربية ، يستعمل

فى جيش ذلك القطر العربى وحده ، ولا يستعمل فى الجيوش العربية الأخرى .

والكليات والمعاهد والمدارس العسكرية فى قطر عربى ، تخرِّج ضباطًا وضباط صف لذلك القطر العربى وحده ، والطالب العسكرى الذى يتخرَّج فى كلية عسكرية لقطر عربى ما ثم يعود إلى قطره بعد تخرجه ، عليه أن يعيد تدريبه مبنى ومعنى – كالذى يتخرج فى كلية عسكرية أجنبية سواء بسواء .

والقائد العسكرى الذى يصدر أوامر عسكرية فى ساحات القتال أو فى ميادين التدريب الاجمالى والمناورات ، يصعب على العسكريين من غير جيشه فهم أوامره ويصعب تنفيذ ها نتيجة لذلك .

والذين يشهدون التدريب العسكرى من الضباط العرب فى جيش غير جيشهم ، يعجزون عن تفهم كثير من المصطلحات العسكرية المستعملة فى ذلك الجيش العربى ، ويحتاجون إلى مَن يشرح لهم معانى تلك المصطلحات .

ولعلّ العسكريين العرب الذين لم تسنح لهم الفرص أن يعملوا فى جيش عربى آخر ، أو لم تسمح لهم الظروف أن يشاركوا فى التدريب الاجمالى والمناورات لجيش عربى شقيق ، أو لم يقرؤوا الكتب العسكرية الصادرة فى الجيوش العربية الأخرى ، لايعلمون أى عقبة كؤود تحول دون تفاهم منتسبى الجيوش العربية الشقيقة فيما بينها من جراء تناقض المصطلحات العسكرية العربية حتى فى أبسط المفردات التى قد لايختلف عليها المدنيون فى لغتهم الدارجة .

والمثقفون المدنيون مهما تكن ثقافتهم ؛ أحرى ألاّ يعرفوا شيئاً عن تلك العقبة الكؤود أو يدركوا التناقض الشديد بين ما يستعمله جيش عربى من مصطلحات عسكرية وبين ما يستعمله جيش عربى آخر .

إنّ توحيد المصطلحات العسكرية يشيع الانسجام الفكرى بين العسكريين العرب بخاصة ، وبين المثقفين العرب بعامة ، ويضع التعاون العسكرى العربى الوثيق على أسس رصينة ، ويكون القاعدة الثابتة الصلدة للوحدة العسكرية العربية .

وتوحيدها والالتزام بها عاملان حاسمان لوضع التعاون العسكرى العربى الوثيق فكرياً وعسكرياً موضع التنفيذ .

وإذا كان التعاون العسكرى الوثيق ضرورياً قبل مولد إسرائيل فى الوطن العربى ، فانه أصبح بعد مولدها قضية حياة أو موت بالنسبة للأمة العربية

ولن يتم التعاون العسكرى العربى الوثيق ولن تتم الوحدة العسكرية العربية المنشودة إلا إذا كانت الخطوة الاولى الحاسمة تبدأ فى توحيد المصطلحات العسكرية العربية . هذا التوحيد يقضى قضاء مبرماً على الكتب العسكرية القطرية ، ويجعلها كتباً عسكرية عربية ، تشيع الانسجام الفكرى والتعاون الثقافى والتدريبى بين العسكريين العرب ، وتشيع الانسجام الفكرى بين الأمة العربية فى قضايا الثقافة العسكرية العامة .

وهذا التوحيد، يجعل الكليات والمعاهد والمدارس العسكرية القطرية كليات ومعاهد ومدارس عسكرية عربية ، تغذى كل العسكريين العرب بالتدريب العسكرى الفنى وبالثقافة العسكرية الموحدة .

وهذا التوحيد يجعل الأوامر التى يصدرها قائد من قادة العرب العسكريين ، مفهومة من العسكريين العرب فى كل مكان .

وتوحيد الجيوش العربية ، هو حجر الأساس للوحدة العربية الشاملة ، فلا وحدة عربية بدون قوة ضاربة عربية ، ولاقوة ضاربة إذا بقيت الجيوش العربية متفرقة فى ثقافتها وفى تدريبها .

والأساس الوحيد لتوحيد الجيوش العربية ، هو توحيد مصطلحاتها العسكرية.

من أجل تحقيق هذه الأهداف السامية ، أعدّت لجنة توحيد المصطلحات العسكرية للجيوش العربية : (المعجم العسكرى الموحّد) الذى سيقود ركب التوحيد إن شاء الله .

أعترف بكل صراحة وإخلاص بأنه لم يكن فى خلدى خطة تفصيلية لتنفيذ مشروع توحيد المصطلحات العسكرية العربية ، ولم يكن فى تصورى أن هذا المشروع سيتطوّر بالتدريب إلى إصدار معجمات عسكرية عربية ضخمة .

فلقد كان أقصى أمانى أن أوحّد المصطلحات العسكرية الشائعة فى الجيوش العربية . تلك المصطلحات التى لايزيد

عددها على خمسمائة مصطلح عسكرى ، يمكن أن يضمها كراس صغير يطبع ويوزع بين العسكريين العرب بخاصة والمعنيين بالقضايا العسكرية من الكتاب والمذيعين بعامة .

وكنت أتصور أنّ إنجاز هذا المشروع الموحّد لن يستغرق أكثر من شهرين على أكثر تقدير . ولكنّ لجنة توحيد المصطلحات العسكرية للجيوش العربية حين بدأت عملها ، وجدت أنّ المعجمات العسكرية العربية المطبوعة والمخطوطة قاصرة عن النهوض بأعباء حرب تنشب فى السبعينات من القرن العشرين .

لذلك صممت على وضع معجمات عسكرية تسد فراغاً هائلاً فى المكتبة العسكرية العربية وتوحّد المصطلحات العربية كافة ، وتكون قادرة على تلبية متطلبات العسكريين فى حرب حديثة .

وأعددت خطة التوحيد التفصيلية الدقيقة والتزمت بها التزاماً منظماً ، وكان قرارى يتلخص بانجاز مشروع التوحيد فى ثلاث مراحل : مرحلة الاعداد ، ومرحلة المراجعة ، ومرحلة طبع المعجمات وإصدارها للناس .

(أ) مرحلة الإعداد :

حين اجتمعت لجنة توحيد المصطلحات العسكرية للجيوش العربية ، وضعت أمامها المعجمات العسكرية العربية المطبوعة والمخطوطة ، فقد استصحب كل ضابط من أعضاء هذه اللجنة المصطلحات العسكرية المعمول بها فى جيشه .

وكان أمام اللجنة مسلكان :

الأول ـ توحيد المصطلحات العسكرية العربية المتيسرة على حسب ترتيبها الأبجدى .

وهذا المسلك يؤدى إلى اصطدام أعضاء اللجنة بين فترة وأخرى عند محاولة إقرار المصطلحات العسكرية الحيوية الشائعة فى جيوشها منذ القديم ، إذ يصعب على تلك الجيوش التخلى عنها بسهولة حتى ولو كانت لائمت إلى اللغة العربية الفصحى بصلة قريبة أو بعيدة .

والثانى ـ توحيد المصطلحات العسكرية الحيوية الشائعة فى الجيوش العربية أولا وهى التى يبرز فيها التناقض فى المعنى والمبنى ، ولكل جيش عربى مصطلحاته الخاصة به ليس من السهل تبديلها .

وهذا المسلك كان يؤدى إلى اصطدام أعضاء اللجنة فى الأيام الأولى من عملهم ، وقد يؤدى هذا الاصطدام إلى إخفاق اللجنة فى النهوض بمهمتها الصعبة الشاقة .

وقد آثرت اللجنة أن تبدأ بتوحيد المصطلحات العسكرية الشائعة المتناقضة ، حتى إذا أخفقت فى توحيدها ، أعلنت إخفاقها دون أن تضيع وقت أعضائها سدى .

وفى خلال الشهرين الأولين من فترة عمل اللجنة لم تستطيع أن توحِّد أكثر من خمسمائة مصطلح عسكرى ، بعد جهد ومشقة بغير حدود ، وكمثال على ذلك فإن كلمة ، Tactics الإنكليزية ، كان المصطلح العربى المقابل لها فى قسم من الجيوش العربية هو كلمة (تكتيك) ، وكان المصطلح العربى المقابل لها فى القسم الآخر من الجيوش العربية هو كلمة : (تعبئة) .

وما يقال عن هذه الكلمة ، يقال عن كلمة : Strategy الإنكليزية ، فقد كان قسم من الجيوش العربية يستعمل كلمة : (استراتيجية) ، وكان قسم من الجيوش العربية يستعمل كلمة (السَّوْق) .

وقد أمضت اللجنة أسبوعًا كاملًا فى جدال عنيف حول هاتين الكلمتين الشائعتين حتى استقر الرأى على استعمال المعنيين العربيين : (تعبئة) و (سوْق) لهاتين الكلمتين المعربتين .

وفى خلال الشهرين الأولين من فترة عمل اللجنة ، أكملت توحيد المصطلحات العسكرية العربية المتناقضة من جهة والحيوية الشائعة من جهة أخرى وهى : مصطلحات الإيعازات العسكرية والمصطلحات التعبوية ، والمصطلحات السَّوْقيَّة ، ومصطلحات التدريب وأسماء الأسلحة والذخيرة ، ومصطلحات الرتب والمناصب العسكرية ، ومصطلحات أسماء الوحدات العسكرية .

ولما تم للجنة توحيد المصطلحات المتناقضة الشائعة التى كان يصعب تبديلها وإقرار غيرها ، أصبح نجاح اللجنة فى عملها مضموناً ، وأصبح إكمال واجبها فى التوحيد قضية وقت ليس إلا ؛ لأن المصطلحات المتبقية ليست حيوية ولاشائعة بالدرجة التى كانت عليها المصطلحات العسكرية التى جرى توحيدها فى الفترة الأولى من اجتماعات لجنة التوحيد .

ولكن برزت مشكلة جديدة لم تكن فى حسبان اللجنة ، هى أنّ المعجمات العسكرية المطبوعة والمخطوطة تفتقر إلى المصطلحات العسكرية الحديثة ، مثل مصطلحات الحرب الذرية ومصطلحات الحرب الكيماوية

ومصطلحات الحرب الجرثومية ،ومصطلحات الأجهزة الالكترونية ، ومصطلحات الأسلحة الحديثة المتطورة .

إن العلوم التى لها صلة مباشرة بالمصطلحات العسكرية كثيرة ، وقد استوعب المعجم الفنى المصرى مصطلحات نحو ستين علماً ، ومع ذلك قصّر عن استيعاب المصطلحات العلمية الحديثة كلها .

وقررت اللجنة أن يكون عملها متكاملا ، وذلك بنقل المصطلحات الحديثة إلى العربية لكيلا تبقى المصطلحات العسكرية العربية التى تضمنتها المعجمات العسكرية العربية بدائية متخلفة .

وأخيراً تكلل مجهود اللجنة بالنجاح ، فأنجزت واجبها فى إعداد القسم الأول من المعجم العسكرى الموحّد الذى يضم بين دفتيه (٨٠٠٠٠) مصطلح عسكرى (إنكليزى ـ عربى) .

لقد بدأت اللجنة تنفيذ هذه المرحلة يوم ٣٠ من أيار (مايو) ١٩٦٨ ، وفى يوم ٣٠ من تشرين الثانى (نوفمبر) ١٩٦٨ أنجزت اللجنة إعداد القسم الأول من المعجم العسكرى الموحّد (إنكليزى ـ عربى) ، وبذلك استغرقت اللجنة فى إعداد هذه المرحلة ستة أشهر كاملة .

ولعل أهم مشكلة صادفت اللجنة فى إعداد هذه المرحلة هى : إصرار كل عضو من أعضائها بكل ما يستطيع من منطق وقوة أن يقر المصطلحات العسكرية الشائعة فى جيشه .

ولكن أمكن التغلب على هذه المشكلة ، بالاحتكام إلى اللغة العربية الفصحى ، فكنت دائماً أردد عند احتدام النقاش : « الحكم الفصل هو اللغة الفصحى لغة القرآن الكريم » فكانت الفصحى هى التى تفرض إرادتها فيرضخ لها جميع الأعضاء .

مرحلة المراجعة :

آمنت لجنة توحيد المصطلحات العسكرية العربية ، بأن المعجم العسكرى الموحد لن يتكامل إلا بمراجعته فى مجمع اللغة العربية : لكى يتدارك المجمع ما فيه من هفوات لغوية ، ولكى تكون له قوة لغوية تحول دون تنصل أى جيش عربى الالتزام به بعد صدوره .

لذلك بادرت اللجنة إلى عرض المعجم على مجمع اللغة العربية فى القاهرة ، فوافق المجمع مشكوراً على مراجعته .

وعكفت اللجنة المجمعية على مراجعته فى أوائل تشرين الأول (أكتوبر) ١٩٦٨

وانتهت من تلك المراجعة فى نهاية نيسان (أبريل) ١٩٦٩ .

مرحلة طبع المعجمات وإصدارها :

جرى طبع المعجمات العسكرية الأربعة فى القاهرة ، وأشرف أعضاءُ اللجنة على الطبع تصحيحاً ومراجعة .

وربما يتبادر إلى الأذهان ، بأن عدداً عديداً من الكفايات ذات الاختصاص عاونت أعضاءُ اللجنة فى إعداد المعجم وطبعه وتصحيحه .

والواقع أنه كان مع اللجنة موظفان خلال السنة الأولى من عملها ، أحدهما لطبع المعجمات على الآلة الكاتبة والثانى للمراجعة . وقد بقى موظف واحد مع اللجنة بعد السنة الأولى من عملها ، وتحمل أعضاءُ اللجنة وحدهم كل واجبات إعداد المعجم وإخراجه للناس .

كما أنّ اللجنة مسئولة عن الناحية العلمية من المعجم ، أما الناحية المادية فتقع على عاتق جامعة الدول العربية وحدها ، وقد رفضتُ أن تشارك اللجنة فى الناحية المادية على اعتبار أنها تنوء بواجبها العلمى وليس لها القابلية على المشاركة فى الناحية المادية ، كما أن اللجنة ستمضى إلى سبيلها بعد إنجاز المعجمات العسكرية ، والجامعة العربية باقية .

وقد بدأ عمل اللجنة فى ٣٠ من مايس (مايو) ١٩٦٨ وانتهى فى مايس (مايو) ١٩٧٣ وبذلك استغرق إعداد المعجمات العسكرية الأربعة وطبعها وإصدارها نحو خمس سنوات ، وهو وقت قليل جداً بالنسبة لما أنجزته اللجنة من أعمال علمية باقية باذن الله .

(٦)

ونعود الآن إلى المعجم العسكرى الموحّد (عربى ـ فرنسى) لنتكلم عن أسلوب إعداده .

(أ) رتبت الكلمات حسب بنائها اللفظى دون الرجوع إلى بنائها المغوى ، لتبسيط استخراج الكلمات من المعجم ، وذلك بطلبها فى موضعها حسب كتابة اللفظ وفق الحرف الأول منها فالثانى فالثالث وهكذا .

ومن الإنصاف أن نذكر بأن ترتيب المعجمات بهذه الطريقة التى يتبعها الأجانب فى الوقت الحاضر هى من ابتكار العرب ، فقد كانوا السباقين إلى استعمالها .

وحسبنا أن نذكر كتاب : معجم البلدان لياقوت الحموى ، وأمثال هذا الكتاب فى العربية كثير .

وقد راعينا فى ترتيب المفردات فى المعجم هذا الأسلوب :

أولا ـ لايعتبر الحرف المشدد حرفين ، بل يعتبر حرفاً واحد .

ثانيا ـ لاتعتبر أداة التعريف (أل) من أصل الكلمة ، إذ أنها زائدة .

ثالثا ـ أسبقية الحركات فى ترتيب الكلمات : الفتحة أولا ، تليها الضمة ، فالسكون ، فالكسرة ، فإذا تشابهت أحرف الكلمات ، اتبعنا فى ترتيبها هذه الأسبقية .

رابعا ـ تعتبر حروف العلة فى الكلمات حسب نطقها ، فاذا نطق حرف العلة الذى فى آخر الكلمة ألفاً مثل (صدى) اعتبر بترتيبه الحرفى ألفاً وليس ياء .

خامسا ـ تعتبر الهمزة سواء كانت فى وسط الكلمة أو آخرها همزة فى الترتيب ، إذا كانت مكتوبة على الواو أو الياء أوالألف مثل : جؤجؤ ، جئنا . . . الخ .

(ب) وقد سار العمل فى إعداد هذا المعجم على حسب مبادئ التزمت بها اللجنة التى تتلخص بالمبادئ التالية :

أولا ـ الالتزام التام باللغة العربية الفصحى وتحاشى التعريب ما أمكن ، فيما عدا المصطلحات العلمية من علوم الفيزياء والكيمياء ، وفى آلات القياس التى شاع استعمالها وأقرتها مجامع اللغة العربية والمجامع العلمية .

ثانيا ـ آثرنا اللفظ العربى الفصيح على المولّد ، والمولّد على الحديث ، وفضّلنا اللفظ الشّائع مع الابتعاد تماماً عن العامية .

ثالثا ـ فضّلنا الكلمة العربية السهلة على الكلمة العربية الصعبة ؛ لأن اللغة العسكرية لغة علمية .

رابعا ـ أخذنا اللفظ العربى الأصيل ، فى الحالات التى تكون فيها الكلمة الفرنسية مأخوذة عن العربية كما فى : (سمت : Asimut) و (عضادة Alidade) وكثير من المصطلحات البحرية .

خامسا ـ أخذنا بالمصطلح العسكرى فى أكثر الجيوش العربية مادام عربياً فصيحاً وفضّلناه على الأقل شيوعاً .

سادسا ـ أفسحنا المجال أمام مصطلحين للمعنى الواحد أحياناً : أحدهما شائع والآخر مقترح لأنه أفصح ، وتركنا الخيار أمام الزملاء فى تفضيل أحدهما على الآخر ، والزمن كفيل بإقرار أحدهما إذا كان صالحاً للحياة .

(ج) ولايسعنا فى هذا المجال إلا أن ننبه إلى ما ينفرد به هذا المعجم (عر ـ فرنسى) من سمات بارزة :

أولا ـ إن اللفظ العربى الواحد قد يكون له معان كثيرة تقابله باللغة الفرنسية ، ولذلك أثبتنا الكلمة العربية بمعانيها المتعددة وما يقابلها بالفرنسية ، وعلى سبيل المثال :

ـ بَعَثَ ، أرسَل ، أوفَدَ Envoyer

ـ بَعَثَ ، نَشَرَ ، أحْيَا Ressusciter

ثانيا ـ رتبت المصطلحات على حسب المواضيع التى تعالجها ، ولذلك نرى فى كلمة «هجوم» مثلاً كل المصطلحات التى تتعلق بالهجوم : أطلق أو شن هجوماً ، أحبط هجوماً ...

وزيادة فى سهولة طلب الموضوع فإنه يمكن طلب هذه المصطلحات أيضا فى : «أطلق» و «شن» و «أحبط» .

وعلى هذا القياس يمكن أن نطلب كل ما يتعلق بالطائرة فى كلمة «طائرة» وعلى سبيل المثال

طائرة حامل نووى : Vecteur

علماً بأن حامل نووى يتضمن أيضاً الصاروخ كحامل نووى والغواصة كحامل نووى .

وقد جرى كل هذا ، مع المراعاة التامة للترتيب المعجمى .

ثالثاً ـ أوردنا الاستطراد فى الموضوع طالما دعت إليه الحاجة فنجد جميع أنواع الغيوم فى كلمة «غيوم» و «غيم» اعتباراً من :

الغيم الاصطناعى Nuage artificiel

وحتى الغيوم السحاءة

cumulo — Stratus

ونجد أيضا صفات الخيل وعيوب قوائمها وثوبها (لونها) فى كلمة «حصان» وهكذا ...

رابعاً ـ وبما أن لمزيدات الأفعال أهمية لاتنكر فى الأعمال المعجمية خاصة ، لإغناء المعجم بالمواضيع ، لذلك أولينا عنايتنا

إلى مزيد الفعل الثلاثى على الأخص فكان حرف «الميم» حافلًا بالمصطلحات وبلغ عددها فيه نحو عشرة آلاف مصطلح .

(د) ولقد اتبعنا هذه القواعد :

أولًا ـ تجنبنا النحت تجنباً تاماً ، فقلنا : «طائرة مائية Hydravion» ولم نقل : جومائية» . وقلنا : «منقول جواً Aérotransporté

ولم نقل : «مجوقل» ، فيما عدا «برمائية» مثل : «قوارب الإنزال البرمائية» ، وهذا لا يخرج عن أصول التركيب اللغوى الصحيح .

ثانياً ـ استعملنا «ذو» و «ذات» للدلالة على المصاحبة واستبعدنا الباء تجنباً للالتباس ، فقلنا : «رشاش ذومسند» ولم نقل : «رشاش بمسند» .

ثالثاً ـ وضعنا الأوامر والإيعازات بين حاصرتين على الشكل «.....»

إنّ لجنة توحيد المصطلحات العسكرية للجيوش العربية إذ تقدم هذا المعجم العسكرى الموحّد (عربى ـ فرنسى) على هذه الصورة ، سهل التداول لا صعوبة فيه ، أتاحت للزملاء والباحثين كافة الرجوع إليه ضمن أبسط السبل وأيسرها ، وأنجزت هذا العمل فى مدة قياسية قصيرة من عمر الزمن .

إن الحرص على لغة القرآن الكريم ، والتزود بالعلوم العسكرية الأصيلة ، والدأب على العمل وأداء الواجب خالصاً لوجه الله الكريم ، والعربية ، كل ذلك يسر الصعب وسهل الوعر ، خدمة للأمة العربية وجيوشها .

إن العرب الذين قادوا العالم حضارياً وسياسياً وعسكرياً ، يستطيعون اليوم أن يعودوا إلى سيرتهم الأولى ، إذا ما أدوا حق الله والوطن ، ونهض كل منهم بواجبه بتجرد وإيثار .

ولعل أهم ما خفف عن اللجنة ما لاقته من عنت فى أثناء أداء واجبها ، ما أسداه الأمين العام لجامعة الدول العربية الأستاذ عبد الخالق حسونة من عون صادق ودعم مخلص ، مما يستحق أعمق الشكر والتقدير

وبعد . فإن هذا الجهد المتواضع الذى بذلنا فيه ما بوسعنا ، ليس إلا معلما على الطريق وهو خطوة على درب وحد أمتنا العربية المجيدة .

فإن أحسنت اللجنة فلله الفضل وحده ، وإن أساءت فالكمال لله وحده .

وهذا الجهد المتواضع ليس ثمرة جهود لجنة توحيد المصطلحات العسكرية وحدها ، بل هو ثمرة جهود كثير من العسكريين والمدنيين من علماء ولغويين ، سبقوا اللجنة فى حرصهم على توحيد المصطلحات العسكرية وسبقوها فى اختيار المفردات اللغوية العسكرية ، فكانوا الرواد — الحقيقيين فى هذا المجال .

شكر الله مجمع اللغة العربية والمجمع العلمى العراقى على قرارهم بتوحيد المصطلحات العسكرية العربية فى مؤتمر المجمعين ببغداد سنة ١٩٦٥ .

وشكر الله مجمع اللغة العربية السورى على دعمه المعنوى للجنة .

وشكر الله جامعة الدول العربية وأمينها العام الأستاذ الجليل عبد الخالق حسونة على وضع مشروع التوحيد فى حيز التنفيذ .

وشكر الله القيادة العربية الموحَّدة — وقائدها المرحوم الفريق الأول الركن على عامر على تشجيع مشروع التوحيد مادياً ومعنوياً .

وشكر الله الدول العربية على إيفاد ممثلى جيوشها إلى لجنة توحيد المصطلحات العسكرية .

وشكر الله أعضاء اللجنة على مابذلوه من جهد موفق مخلص لإخراج فكرة التوحيد إلى ميدان التطبيق العملى .

والحمد لله كثيراً على توفيقه ، فلولا توفيقه ما استطاعت اللجنة أن تنجز ما أنجزت .

وصلى الله على سيدى ومولاى رسول الله وعلى آله وأصحابه أجمعين .

محمود شيت خطاب

عضو المجمع المراسل من العراق

نقد العصر
عند محيى الدين بن عربى
للدكتور محمود قاسم

يبدو أن محيي الدين بن عربي لم يكن ينظر إلى علماء عصره نظرة المودة ، وأنه كان يميل إلى القول بأنهم أحد أسباب التدهور الاجتماعى والثقافى والسياسى فى البلاد الإسلامية فى المشرق والمغرب على حد سواء . وهو يبنى حكمه هذا على ماهدته إليه تجاربه الخاصة . فقد خبر أمرهم فى دولة الموحدين بالأندلس والمغرب ، ثم احتك بهم فى أثناء إقامته الطويلة بالمشرق ، وبخاصة فى أيام صلاح الدين الأيوبى وابنه الملك الظاهر صاحب حلب . غير أننا نلاحظ أنه على الرغم من شدته فى نقد هؤلاء الفقهاء الذين كان يطلق عليهم اسم علماء الرسوم ، لم يكن ليذكر أسماءهم . فإنه لم يكن من خلقه أن يشنّع على الآخرين . وأكثر من ذلك ، نجده يطلب الرحمة لهم دائماً ، فى الوقت الذى يصفهم فيه بقلة الورع والتكالب على متاع الدنيا ، ولو كان ذلك على حساب الضعفاء من الناس .

إنه يأخذ عليهم ، بصفة عامة ، أنهم يريدون فرض آرائهم على الآخرين فرضا ، مع قلة حظهم من العلوم التى تخصصوا فيها ، ومع ضحالة ثقافتهم العامة . وهم عنده ، جماعة من المقلدين الذين اتخذوا الوظائف الدينية حرفة ، وأرادوا أن يتصدروا للفتوى ، دون أن يكون من بينهم مجتهد له وزنه . ومع الثقافة الضحلة يتسع مكان للتشدد أو التعنت . كذلك يرى أن هؤلاء الفقهاء اتخذوا مناصبهم الدينية فى الدولة وسيلة إلى فرض أنفسهم على عامة الناس والتحكم فيهم فى الوقت الذى يتزلفون فيه إلى الملوك وذوى الجاه ويتملقونهم ، ولو على حساب الدين والخلق . ثم إنهم يسارعون إلى تكفير من لايرى رأيهم من أقرانهم ، مع أن المسارعة إلى التكفير إنما تغلب على من يغلب عليهم الجهل . «والتكفير فيه خطر والسكوت عنه لا خطر فيه» ، على حد تعبير الإمام الغزالى .

ومن المحتمل للصدق أن ما رآه ابن عربى فى بلاد المشرق والمغرب فى نهاية القرن السادس وأوائل القرن السابع الهجريين من مسلك علماء الرسوم لا يكاد يختلف كثيراً عما شهده الإمام الغزالى قبل ذلك بنحو من قرنين من الزمان . فالغزالى لم يتردد ، هو الآخر ، فى وصف علماء عصره الجامدين، الذين يسارعون إلى تكفير الآخرين ممن لايدينون بمنهجهم فى فهم العقائد أوفى الفتاوى؛ بأنهم بعيدون عن روح الإسلام، بل هم إلى الكفر أقرب ؛ لأنهم يعتقدون عصمة الإمام الذى يقلدونه ، وينظرون إليه نظرتهم إلى النبى المعصوم ، فى حين أنهم لا يعترفون بأن كل مجتهد ، سواء كان إمامًا لهم أم لغيرهم ، عرضة للخطأ . ولما كان هولاء الفقهاء وعلماء الكلام يقلدون مذاهب مختلفة فقد انتهوا إلى تطويل اللسان فى حق أتباع المذاهب الأخرى ، فرموهم بالكفر أوالضلال ، مما يفسر لنا الصراع الدموى الذى كان ينشب أحيانًا بين أتباع المذاهب المختلفة ، إلى حد أنهم كانوا يبيحون لأنفسهم الإفطار فى رمضان ، على نحو ما أخبرنا به ابن عربى فيما بعد ، لكى يتقوّوا على الاقتتال فيما بينهم .

وأيا ما كان الأمر فإن الغزالى يصف هؤلاء القوم من أهل الجدل فى العقائد بأنهم أرادوا أن يضيقوا رحمة الله الواسعة ، وأن يحتكروا الايمان لأنفسهم « فيجعلوا الجنة وقفاً على شرذمة يسيرة من المتكلمين » أما عن ابن عربى فإنه يقول : « بل رأيت جماعة ممن ينازعون فى اتساع رحمة الله ، وأنها مقصورة على طائفة خاصة ، فحجروا وضيّقوا ما وسّع الله » .ثم يستطرد قائلا : إن أمثال هؤلاء الذين يحاولون عبثاً تضييق رحمة الله لكى يحتكروها لأنفسهم ، ربما كانوا أحق الناس أن يُحرموا من هذه الرحمة « فلو أن الله لا يرحم أحدا لحرم رحمته من يقول بهذا . ولكن أبى ألا شمول الرحمة. فمنا من يأخذها بطريق الوجوب ، وهم الذين يتقون ويؤتون الزكاة ، الذين يؤمنون ويتبعون الرسول النبى الأمى . ومنا من يأخذها بطريق الامتنان من عين المنّة والفضل الالهى » ؛ لكن على الرغم من أنه يعتقد أن رحمة الله ستشملهم فإنه يصرّح بالعداء بينه وبينهم وأنه لم يسلك مسلك التعمية فى كتاباته إلاّ نكاية بهم .

كذلك نجده حريصا على تأكيد أنه لايرضى لنفسه أن يكون من زمرة فقهاء

عصره ؛ لأنه لايحب التشفى ولا الانتقام من عباد الله ، ولأنه يرى أن الله قد وهبه الرحمة على الخلق بسبب تقليده للرسول الذى قال الله له : «وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين » فالرحمة لجميع الناس ، لالطائفة دون أخرى ، بدليل أن الرسول لم يقهر أهل الكتاب على ترك دينهم واكتفى بأخذ الجزية منهم . ولم يكن السبب فى نزول الآية السابقة « إلادعاءه بالمؤاخذة الالهية على المشركين من رعل وذكوان[1] . » وقد رُوى أن الرسول لما عوتب فى ذلك ظل ليلته يتلو قوله تعالى على لسان عيسى : «إن تعذبهم فإنهم عبادك ، وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم » . أما الفقهاء أو علماء الرسوم فقد نسوا سبب نزول هذه الآية فأباحوا لأنفسهم شيئًا لا يتسق مع روحها ، ولامع مسلك رسولهم . وكان ينبغى لهم ألا يحكموا بكفر مخالفيهم فى الرأى ؛ بل كان أولى بهم ، فى نظر ابن عربى ، «أن يسلّموا لكل طائفة ما ارتضته لنفسها ، سواء قادها إلى السعادة أم إلى الشقاء[2] » فقد قال تعالى : « إنك لاتهدى من أحببت ولكن الله يهدى من يشاء » . وقد أوصى هذا المتصوف أن نسلك مع المخالفين مسلكا آخر ، وهو مسلك الرفق واللين فقال : «لاتدخل بين الله وعباده. ولا تسع عنده فى خراب بلاده . هم ، على كل حال ، عباده . . . قل كما قال العبد الصالح ، صاحب العقل الراجح :(إن تعذبهم فإنهم عبادك ، وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم[3]) .

ومع ذلك ، فانه لايمنع الفقهاء من أن يخلصوا النصح للناس وللملوك على حد سواء ، وأن يكون هذا النصح المجرد عن الهوى نصحا رفيقًا ؛ فإن اللين فى القول أعمق أثرا فى النفوس ، وهو أجدى عاقبة من العنف والتقريع . فمن المعروف أن الطريق اللين أفضل ، لأن الحرص على إذلال الخصم لايزيده إلا عنادا وتمسكا برأيه . والنفوس تميل عادة إلى سماع الكلام الطيب ، وأثره فيها أعمق من محاولة التسفيه والتحقير.

---

(١) الفتوحات المكية مجلد ٤/١٦٣

(٢) نفس المصدر مجلد ٢/٦٤٦

(٣) نفس المصدر مجلد ٤/٣٨٧

ومن قبل ، فطن الإمام الغزالى إلى هذه الحقيقة النفسية ، فقرر أن منهج فقهاء عصره وعلمائه فى حرصهم على تحقير الخصوم وإذلالهم وإفحامهم كلها أمور تؤدى إلى عكس مايريدون ؛ لأنها تنفر الخصم ، وتدعوه إلى الاصرار على رأيه . وتلك نتيجة طبيعية لمثل هذا المنهج الغريب فى الاقناع الذى قلما يقنع أحدا . أما العامة التى تتجه إلى هؤلاء الفقهاء تسألهم عن بعض الأمور فلا تسلم أحيانا من التقريع ، فتوصف بالجهل حتى يشعرها الفقهاء بأنهم هم العلماء .

لكن ابن عربى لايرضى أن يستهين أمثال هؤلاء بالعامة ؛ لأنها ليست من الجهل إلى الحد الذى يبرر للعلماء الرسميين أن يُشعروها بجهلها لمناسبة ولغير مناسبة . فالرجل العادى لايسأل عالما إلا إذا أحس الحاجة إلى مزيد من العلم . فهو يشبه رجلا يسمع صوتا يأتى من خلف ستار أو حجاب ، فيعلم قطعا أن وراء هذا الستار شيئاً لايدرى ماحقيقته . وكل ما هنالك أنه ينقصه من يحدّد له طبيعة الشئ الذى يصدر منه الصوت . إذا اتجه إلى الفقهاء يسألهم عن أمر لايعرفونه هم وه قائلين : إنه ليس له أن يسأل عما يتجاوز مدى إدراكه وفهمه ، وعليه أن يشغل نفسه بعمل أو لهو ؛ إذ ليس له أن يشغل نفسه بمثل هذه المسائل الكبرى التى يجب أن تكون وقفًا على العلماء . وهنا يغمز ابن عربى الفقهاء وغيرهم فيقول : إنهم يفيضون فى الرد على أسئلة الآخرين إذا كانوا يعلمون عنها شيئا . أما إذا كان السؤال عن شئ لايعرفونه فإنهم ينهرون من يوجهه إليهم ويقولون له : لاتسأل عن مثل هذه الأمور فإنها لاتعنيك ، وهى أسمى من أن تدركها . ولو أجبناك عليها لما استطعت أن تفهم الجواب الذى نرد به على أسئلتك .

وهنا يقارن ابن عربى بين مسلك التعالى عند الفقهاء ومسلك أقرانه من الصوفية فيقول : «وليس الأمر كذلك عندنا ، ولا فى نفس الأمر . وإنما القصور فى المسئول ، إذ لو كان يعلم لأجاب . . فما سأل سائل قط فى مسألة ليس فيه أهلية لقبول جواب عنها -» ومعنى ذلك أن الفقهاء متى جهلوا كيف يجيبون على سؤال مالم يجدوا أفضل من أن ينهروا

صاحبه ويُوبخوه ؛ وذلك سترا لجهلهم وتظاهرًا بالعلم . أما العالم الحقيق فإنه يجيب السائل ويخاطبه على قدر مايفهم أويحتمله عقله ، ويستر عنه ما لا طاقة له به . و عندئذ يُدخِل السرور على قلب العامى الذى يسأل ؛ لأنه تلقى جوابا مقنعا عن المسألة التى استفسر عنها « فيسر ، فيشارك العالم فى قدر من الفهم » مثال ذلك أن رجلا سأل الرسول عن ثياب أهل الجنة ، فتضاحك الحاضرون سخرية من سؤاله ، فغضب الرسول ، ثم أجاب الرجل إجابة ترضيه إذ قال : «ياهذا الرجل إنها تشقق عنها ثمر الجنة ، وعلَّم أصحابه الأدب مع السائل ، فأزال جهله وانقلب عالما فرحًا » وقد قال تعالى : « وأما السائل فلا تنهر » . ولم يحدد طبيعة السائل إذا ماكان فى حاجة إلى المال أو إلى العلم[1] » . فينبغى إذن ألّا ننهر السائل أو ننتقص من فهمه ، أو نسخر من مستوى تفكيره ، وعلينا أن نجيبه بقدر مايفهم ، وأن نعترف بجهلنا إذا لم نجد جوابا يقنعه ، فإن هذا المسلك هو مايتطلبه احترام الآخرين واحترام النفس .

غير أن الفقهاء ألفوا أن يظهروا التشدد مع العامة . وربما تشدد الفقهاء هذا التشدد كله ليحتفظوا بمكانتهم لدى العامة ؛ إذ من عادة الرجل العادى أن يلجأ اليهم ليستوضح رأيهم فيما يعرض له من أمور يريد أن يعلم حكم الشرع فيها . فيظن هؤلاء الفقهاء أنهم متى يسّروا عليه الأمر فقدوا مكانتهم عنده ، كما تشهد التجربة اليومية بذلك فيما يتصل ببعض المرضى الذين لايثقون بالطبيب الذى يهوّن عليهم الأمر ، فيطلب إليهم أن يعالجوا مرضهم بدواء زهيد الثمن ، لكنهم يطمئنون إلى الطبيب الذى يغلو فى تصوير خطورة المرض ، ويطلب اليهم شراء الدواء النادر أو الأكثر ثمنا ؛ أو الذى يكشف لهم عن أمراض ما كانوا يظنون أنهم مصابون بها .

ومهما يكن من أمر ، فإن الفقهاء لمّا رأوا كثرة السائلين لهم عن أمور الدين وجدوا من الخير أن يشرعوا لكل صغيرة

---

(١) نفس المصدر جلد ٢/٦٥٥

وكبيرة ؛ بل لجميع الحالات الممكنة وغير الممكنة أيضًا ، بصرف النظر عما إذا كانت الحالات الممكنة تقع أو لا تقع بالفعل . لذا نجدهم يستخدمون مناهجهم من قياس ورأى واستحسان ولو لم تكن هناك مسائل محددة توجب التفريع والتشعيب . وكتب الفقه مليئة بمثل هذه الأحكام التفصيلية والغريبة فى آن واحد . وأغلبها خاص بحالات افتراضية تشعرنا أحيانا بأنهم يفصّلون الأحكام للحمقى من الناس[1] ، مع أن المسلك القويم هو عدم الإسراف فى التشريع تلبية لأسئلة السائلين عن أمور لم تقع . وقد روى أن الرسول طلب إلى أصحابه ألاّ يسألوه عن أمور لم يرد فيها نص تخفيفا عليهم ؛ لأنه لو شرّع لهم فى الأمور المباحة لكان ذلك تكليفا بواجبات جديدة .

حقًا إن بعض الناس يميل بطبعه إلى التضييق على نفسه ، بأن يسأل عن حكم الدين فى كل صغيرة وكبيرة مما لم يأت فيه نص شرعى ، مع أن الإباحة هى حكم كل شىء سكت عنه الشرع . فمن الخير إذن أن يقف المرء حيث وقف به الشرع . وفى ذلك يقول ابن عربى : « لاتزد فى العهود ، ويكفيك ماجُبرت عليه . ولذا كره رسول الله صلى الله عليه وسلم ، النذر وأوجب الوفاء به ، لأنه من فضول الإنسان ؛ كما كان السؤال هو الذى أهلك الأمم ، قبل هذه الأمة ، من فضولهم ، فإن السؤال يوجب إنزال الأحكام . »[2] غير أن الفقهاء وجدوا فى فضول بعض الناس مبررا للتزيد فى استنباط الأحكام بالنسبة إلى الحالات التى لم تقع بعد . فاستخدموا الرأى والقياس ، مع أن الرسول « كان يحب التقليل على الأمة من التكليف . »

ومن تشدّد الفقهاء أنهم أوجبوا على الناس أن يتبعوا مذهبا واحدا من المذاهب الأربعة . فليس للرجل العادى الذى يتبع مذهب الشافعى أن يأخذ برأى المالكى أو المالكى برأى أبى حنيفة أو ابن حنبل ، إذا كان هذا الرأى أكثر يسرا من رأى إمام المذهب الذى يقلده عادة . أما من

---

(١) قد عرضنا لهذا الموضوع بشىء من التفصيل فى كتاب لنا وهو « الإسلام بين أمسه وغده » . مكتبة الأنجلو المصرية سنة ١٩٥٥ .

(٢) الفتوحات المكية مجلد ٣/٢٢٠

يجمع بين هذه المذاهب لكى يختار الأحكام الأكثر يسرا فهو الذى يصفه الفقهاء بأنه يتلاعب بالدين ، على الرغم من أن اختلاف الأئمة المجتهدين كان من رحمة الله بالناس ، لكن العلماء الرسميين أبوا الاّ أن يحرموا الناس من هذه الرحمة ، ففرضوا عليهم مذهب شخص معين « لم يعينه الله ولا رسوله ، ولا دلّ عليه ظاهر كتاب ولا سنة صحيحة . . . وشدّدوا فى ذلك وقالوا : هذا يفضى إلى التلاعب بالدين وتخيلوا أن ذلك دين . »

والحق أن أحكام المجتهدين تتفاوت يسرا ومشقة تبعًا لاختلاف الأدلة التى اعتمدوا عليها . ومن حق الفقيه ؛ بل من واجبه ، أن يلتزم بالحكم الأشد إذا شاء ، لكن ليس له أن يفرض على الآخرين وجهة نظره ؛ بل ينبغى له أن يترك لهم حرية اختيار الحكم الأقل مشقة ، فقد وسّع الله على الناس باختلاف آراء المجتهدين ، ورخّص لهم أن يختاروا لأنفسهم ماشاءوا . ذلك أن الدين يسر ومن اليسر أن يكون المرء حرا فى اختيار الحكم الأقل مشقة . وهذا هو مايطلق عليه الفقهاء اسم الرخص . مثال ذلك إذا أفطر المرء فى رمضان ناسيًا ، فقد قيل إن من واجبه أن يقضى اليوم الذى أفطر فيه ناسيا ، وقيل بل له أن يكمل يومه ولا قضاء عليه . فالحكم الأيسر هو الذى يسمى باسم « الرخصة » . وقد وصف الرسول هذه الرخص بأنها صدقة تصدق بها الله على عباده ، فقال : « إن الله تصدق عليكم فاقبلوا صدقته » . غيران المقلدين من الفقهاء فى عصر ابن عربى وفى عصور أخرى وصفوا الذى يقبل هذه الصدقة بأنه يتلاعب بالدين .

لكن على أى شىء اعتمد هؤلاء عندما ضيقوا على الناس وأوجبوا عليهم أن يتبعوا مذهب شخص معين ؟ لقد اعتمدوا ، فى نظر محيى الدين بن عربى ، « على الدليل الذى لا أصل له ، وهو ربط الرجل نفسه بمذهب خاص لايعدل عنه إلى غيره ، ويحجر عليه مالم يحجر الشرع عليه . وهذا من أعظم الطوامّ ، وأشد الكُلف على عباد الله . فالذى وسّعه الشرع ، بتقرير حكم المجتهدين من هذه الأمة ، ضيقه عوام الفقهاء . وأما الأئمة مثل أبى حنيفة ومالك وأحمد بن حنبل

والشافعى فحاشاهم من هذا . مافعله أحد منهم قط . ولا نُقِل عن أحد أنهم قالوا : اقتصر علينا ، ولا قلدنى فيما أفتيك به ؛ بل المنقول عنهم خلاف هذا ، رضى الله عنهم[1] » .

أما عوام الفقهاء كما ، يسميهم ابن عربى ، فقد خيِّل اليهم أن التشدد من الدين . فهم إذن ممن يدعون إلى الله عن ظن لا عن يقين ، فى الوقت الذى يتطاولون فيه على أئمة المذاهب الأخرى فيقولون بأنهم أخطأوا فى اجتهادهم عندما خففوا على الناس . وسبب ذلك كله يرجع إلى أنهم يعتقدون ، عن جهل ، أن مايقرره إمام مذهبهم هو الحق لاغيره. وما عرفوا أنهم بهذا القول مزّقوا الدين ، « بل شرع الله أوسع ، وحكمه أجمع وأنفع ؛ فإن الدين يسر فما يمازجه عسر » .

ويعتقد ابن عربى أن هؤلاء الفقهاء المقلدين قد أساءوا الفهم عندما حمّلوا الناس ما لا طاقة لهم به ، وعندما غلوا فى تفريع الأحكام والتشدد فيها خوفا على الدين ، مع أنه دين متين . فليس على الفقهاء ألاّ أن يوغلوا فيه برفق . فقد كان من عادة الرسول أن يأمر الناس بالرفق . وقد قال إن الله يحب الرفق فى الأمر كله . لكن الفقهاء رأوا ، على عكس ذلك ، أن التشدد مع الناس نوع من الحزم ، ولم يفطنوا إلى أن الحزم قد يكون أحيانا وليد سوء الظن « وقد نهينا عن سوء الظن . والأمر أيسر مما يتخيله الحازم . »

وما يثير العجب أنهم يعترفون ، على الرغم من تشددهم وحزمهم مع العامة ، بأنهم ليسوا مجتهدين ؛ بل يقلدون أئمة المذاهب . والحق أن هؤلاء الأئمة كانوا أكثر رفقاً بالعامة من مقلديهم . وقد يكون بعض العامة أصدق حدسا بالحكم الشرعى من هؤلاء المقلدين من العلماء الرسميين . ويخبرنا ابن عربى أنه رأى رجلا بمدينة فاس يسمى ابن الحجازى المحتسب ، ولم يكن من الدارسين لعلوم الشريعة . غير أنه كان يوفق دائما إلى تطبيق الحكم الصحيح « فكانت أحكامه فى حسبته تجرى على السداد ، إلهاما من الله . فكان يقول : « إنى لأعجب من أمرى ! ما اشتغلت بعلم أحكام الشريعة ، وأوافق حكم الشرع فى جميع أحكامى » . ولم يكن لأحد من

---

(١) نفس المصدر مجلد ٤/٧٩

الفقهاء المتصدرين للفترى أن يأخذ عليه أنه أخطأ فى حكم من أحكامه ؛ لأنه كان يتبين لهم أن هذا الرجل كان يتبع دائما رأيا قال به أحد المجتهدين من قبل . ويكمل لنا ابن عربى حديثه عن هذا الرجل فيقول : « هذا وحده رأيته من عامة الناس مُعتنىً به ، ولم يكن من أهل الطريق ؟ بل كان حريصًا على الدنيا مكبًا عليها كسائر عامة الناس،لكنه كان منوّر الباطن لا يشعر بذلك » وكانت لا تفوته صلاة خلف إمام المسجد . (١)

وقد ظن الفقهاء أيضًا أن اللين مع العامة قد يشجعهم على الخطأ ، ونسوا أن اللين من الدين . فقد امتن الله على نبيه فجعله من أهل اللين فقال : «فبما رحمة من الله لنت لهم » وبسبب هذا اللين كان أفضل الناس ؛ إذ لو كان [فظًا غليظًا فى قوله وفعله لانفضوا من حوله . وإذا كان لين الرسول لم يأت على عناد كثير من المشركين فى عصره فأى شيء يأمل الفقهاء فيه نتيجة لشدتهم وفظاظتهم فى العصور الذى تلت عصر الرسول ؟ إنا لا نعدم فى أيامنا هذه أن نسمع من يقول إنه يفضل صلاة الظهر يوم الجمعة فى بيته على أن يستمع إلى واعظ لا همّ له الاّ تقريع المصلين . وتوبيخهم ، فى حين يتناقل المصلون فيما بينهم الحديث عن خطيب أكثر معرفة بطبائع الناس ورفقًا بالمسلمين وحرصًا على استمالتهم إلى التوبة عن طريق الكلمة الطيبة التى تميل إليها النفوس – وهذا هو المسلك الذى اتبعه الإمام عبدالحميد بن باديس فى بعث الروح الإسلامية فى الجزائر فى أوائل القرن الحالى ، فكان الزعيم الروحى الذى مهد لحرب التحرير الجزائرية . لقد كان من عادته أن يسلك طرق الترغيب وكان يكثر من الحديث عن رحمة الله وعفوه عن المسيئين لأن الله هو التواب الرحيم . (٢)

* * *

ومن جانب آخر يعجب ابن عربى لموقف الفقهاء من ملوك المسلمين . وفظاظتهم فى العصور الذى تلت عصر فبقدر تعنتهم وتشددهم مع العامة ،

---

(١) نفس المصدر مجلد ٢/٥٦٥

(٢) أنظر كتابنا « الإمام عبد الحميد بن باديس الزعيم الروحى لحرب التحرير الجزائرية . دار المعارف ١٩٦٨

كان يراهم غاية فى التسامح والرفق واللين مع الملوك وأصحاب السلطان والجاه. وهنا يصفهم بأنهم قوم غلبت عليهم الأهواء فتقربوا إلى الملوك يطلبون مناصب القضاء والفتوى ، ولو كان ذلك على حساب الدين والناس . وكان من عادة هؤلاء أن يعتمدوا على التأويلات البعيدة ، لكى يبرروا سلوك الملوك ورغباتهم التى قد تتعارض مع الخُلقُ والعدل ، حتى يحققوا لهم أغراضهم التى تخالف شريعة الحق . وكان الفقيه لا يجد حرجًا فى أن يتقدم لذوى السلطان والجاه بفتوى يؤمن فى أعماق نفسه بأنها مخالفة للدين ، مادام يعتقد أن هذه الفتوى ربما قربّته من هؤلاء؛ ومكنته من الوصول إلى مايريد. ويخبرنا ابن عربى أنه رأى جماعة من القضاة والفقهاء ممن برعوا فى استخدام هذا الأسلوب . فقد اتفق له أن تحدث مع الملك الظاهر غازى بن الملك صلاح الدين فى هذا الأمر . فنادى الملك بأحد مماليكه أن يحضر له سجل الوثائق لكى يطلع عليه ابن عربى . لكن هذا الأخير اعتذر عن عدم الاطلاع عليه تصديقًا لما يقوله الملك ، فقال له الملك الظاهر : « أنت تنكر علىّ ما يجرى فى بلدى ومملكتى من المنكرات والظلم ؟ ! وأنا ، والله ، أعتقد مثل ما تعتقد فيه من أن ذلك منكر ، ولكن ، والله ، ياسيدى مامنه منكر إلا بفتوى فقيه ، وخط يده عندى بجواز ذلك . فعليهم لعنة الله . ولقد أفتانى فقيه هو فلان — وعيّن لى أفضل فقيه عنده فى بلده فى الدين والتقشف — بأنه لايجب علىّ صوم رمضان هذا بعينه ؛ بل الواجب علىّ شهر فى السنة ، والاختيار لى فيه ، أى شهر شئت من شهور السنة . قال السطان فلعنته فى باطنى ، ولم أظهر له ذلك وهو فلان ، وسمّاه لى . رحم الله جميعهم . »[1]

وهذا هو ما يمكن أن يسميه بعضهم بنفاق الفقهاء الذى قد يحقق لهم بعض مايريدون من كسب ، وإن أساء اليهم أكبر اساءة ؛ لأنهم لاشك يعلمون بينهم وبين أنفسهم ، كما يعلم أصحاب السلطان أو الجاه من أمرهم ، أنهم منافقون ، وليسوا أهلا للتوقير أو

(١) الفتوحات المكية مجلد ٣/٧٠

الاحترام . ومن قبل قال أحد شعراء الأندلس يهجو قاضى قرطبة :

أهل الرياء لبستمو ناموسكم
كالذئب أدلج فى الظلام العاتم

فملكتمو الدنيا بمذهب مالك
وقسمتمو الأموال بابن القاسم

وكان من الممكن أن يصل هؤلاء إلى خير كثير لو ارتضوا خلقًا أكثر سموا وأكثر نفعا وإن بدا قريب الشبه بالرياء ، وهو خلق المداراة للناس جميعاً ، ملوكا كانوا أم سوقة . فقد قال الرسول إن مداراة الناس صدقة . ولئن بدت المداراة شبيهة بالنفاق فإنها مختلفة عنه . ذلك أن المنافق هو الذى يظهر للمؤمنين أنه معهم فإذا عاد إلى فريقه سخر من المؤمنين . ولو وقف المنافق عند حد التظاهر بالإيمان دون السخرية بالمؤمنين لكان أسعد حالا . ويقول ابن عربى إن الله لم يستهزئ بالمنافقين إلاَّ لاستهزائهم بالمؤمنين «وانظر فى صورة كل منافق تجده ما أخذ إلا بما زاد على النفاق . وبذلك قامت الحجة . ولو لم يكن كذلك لحشر على الأعراف مع أصحاب الأعراف » .

أما المؤمن الذى يدارى الناس ، صدقة منه عليهم ، ودون سخرية ، فهو ، وأن أمكن أن يوصف بالنفاق عند من لا علم له بأمره ، الا أنه فاعل خير ؛ لأنه يسلك مسلك التسامح مع الجميع ، دون أن يخدش هذا التسامح إيمانه العميق بربه . ويخبرنا ابن عربى عن نفسه أنه تخلق بخلق المداراة ، وأنه حقق به خيرا كثيرا للناس ولنفسه أيضًا ، فقد استطاع أن يصحب الملوك والسلاطين ، وأن يكون عظيم المكانة فى نفوسهم مع القدرة على نصحهم وتوجيههم وعلى قضاء حاجات الناس ورفع الظلم عنهم . وقد قال فى ذلك : «وما قضيت لأحد من خلق الله حاجة عند واحد منهم إلاَّ من هذا المقام . وما ردنى أحد من الملوك فى حاجة التمستها منه لأحد من خلق الله . وذلك أننى كنت إذا أردت أن أقضى عنده حاجة أحد ، أبسط له بساطا أستدرجه منه ، حتى يكون الملك هو الذى يسأل ويطلب قضاء تلك الحاجة مسارعا على الفور بطيب نفس وحرص ، لما يرى فيها من المنفعة . فكنت أقضى للسلطان حاجة

بأن أقبل منه قضاء حاجة ذلك الانسان[1] » ومع ذلك فإن توجيه الملوك نحو الخير والعدل والحق مركب صعب يحتاج الثبات عليه إلى مقدرة عظيمة يعرف معها المرء كيف يستميلهم إلى سماع النصيحة ، وإلى الرغبة فى قبولها . وقد ال ابن عربى : « واياك وصحبة الملوك إلاّ أن تكون مسموع الكلمة عندهم ، فتنفع مسلما ، أو تدفع عن مظلوم ، أو ترد السلطان عن فعل ما يؤدى إلى الشقاء عند الله[2] » ولا ريب فى أن صحبة الملوك مع السلامة من بطشهم لايمكن أن تتحقق لأهل الرياء الذين لايخشون أمرهم على أحد .

لكن للفقهاء شأنا آخر . فان الفقيه اذا كان يحرّم على الرجل العادى أن يتبع أى إمام آخر من أئمة المذاهب فإنه يجد اليسر كل اليسر فى الخروج على هذه القاعدة إذا طلب إليه أحد الملوك أو الأثرياء أن يفتيه فى مسألة من المسائل . إنه يريد أن يحظى بعطف أصحاب السلطان أو الجاه . وعندئذ لايجد حرجا فى الطعن فى الأحاديث النبوية التى تتعارض مع فتواه المتسامحة اللينة . فيشكك فى صدق الحديث الذى يرى أنه يتنافى مع تحقيق رغبة الملك . أما إذا كان الحديث ثابتا ومشهورا فإن الفقيه المتسامح لايعدم وسيلة للقول بأن هناك حديثاً آخر يعارضه . ولا بأس من أن يتنكر هذا الفقيه للمذهب ، الذى يدعو عامة الناس إليه إذا وجده يتعارض مع فتواه . ويقص علينا محيى الدين بن عربى أنه رأى نماذج عديدة من أمثال هؤلاء الفقهاء فى المغرب والمشرق على حد سواء «فما منهم أحد على مذهب من يزعم أنه مذهبه . فقد انتسخت الشريعة . . . وإذا قلت لهم فى ذلك شيئًا يقولون لك : هذا هو المذهب ! وهو ، والله ، كاذب ؛ لأنه يطعن فى الأحاديث الثابتة والنصوص الصريحة تقربا إلى ذوى السلطان ، ثم يدعى أنه على مذهب الشافعى أو على مذهب مالك مع أن صاحب المذهب قال له : إذا عارض الخبر كلامى فخذ الحديث واترك كلامى . »

---

(١) نفس المصدر مجلد ٣/٤٧١

(٢) نفس المصدر مجلد ٤/٤٩٠

وكثيرًا مايكون نفاق هؤلاء على حساب الرعية . فهم حريصون على تبرير ظلم الملوك لرعاياهم ، مع أن هذا التبرير قد يكون أكثر ضررًا بالنسبة إلى الملوك منه إلى الرعايا . ذلك أن الملك الذى يغفل بلهوه عن أمور مملكته ، ويشارك الناس فيما هم عليه من الانغماس فى الشهوات واللذات لا يفعل سوى أن يعزل نفسه ، بعد أن ارتضى لنفسه أن يتنازل عن وظيفته ، وهى السهر على الرعية والعناية بأمرها[1] وإذا نحن تركنا الملوك والرعايا جانبا فإن نفاق العلماء الرسميين لايعود عليهم بنفع حقيق ؛ إذ ينتهى أمرهم عادة بأن يكونوا موضع سخرية وتندر ، وذلك على عكس هؤلاء الذين يخلصون النصح لجميع الناس حكامًا كانوا أم محكومين ، بل يتفق لهؤلاء المخلصين أن يأمروا أو ينصحوا بشئ يعود عليهم بالضرر . لكن لا أهمية لذلك عندهم ؛ لأنهم يعلمون أن الدين هو النصيحة لله ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم . أما من يندم على ماقدم من نصح عاد عليه بالضرر فهو أولى بأن يوصف بالجهل « وقد رأينا قومًا ممن يدّعى أنه من أهل هذا الشان إذا رُدّ عليهم فى وجوههم ماجاءُوا به من الحق انقبضوا وقالوا : فضولنا أدّانا إلى ذلك . وقد تُبْنا ، وما نرجع نقول مثل هذا القول عند أمثال هؤلاء . ويظهرون الندم على ذلك . وهذا كله جهل منهم بالأمر[2] » ذلك أن الذى يصدع بالحق مخلصًا لا يشعر قط بالندم ، إذا ردّ الناس نصيحته أو لقى منهم الأذى « فالنصيحة لعباد الله واجبة على كل مؤمن بالله ، لا يبالى بما يطرأ عليه ، من الذى ينصحه ، من الضرر » .

ويرى ابن عربى أن العالم الجدير بهذا الاسم هو الذى يخلص النصيحة للملوك حتى يردهم عن ظلم الرعايا . فإن الدول إنما تنهار وتفنى بسبب كثرة المظالم وهضم حقوق المحكومين . فالعالِم حقًا هو الذى متى سأله أحد الملوك عن حكم الشرع فى أمر من الأمور نصحه وأفتاه بما يراه أنه حق عنده . غير أنه ينبغى له أن يصطنع الحيلة التى ترد الحكام عن اتباع أهوائهم فى شعوبهم حتى لا يلقى بنفسه فى التهلكة « فمثل هذا هو النصح لأئمة المسلمين ، فيعود على الناس

---

(١) انظر الفتوحات المجلد ٤/٦

(٢) نفس المصدر مجلد ٣/٤٦٧

نفع ذلك » أما النصيحة للعامة فذلك أمر معروف وليس فيه خطر شديد . لكن ينبغى أن يكون النصح مشوبا بالرفق والرحمة حتى يكون أكثر جدوى وأعمق أثرًا فى النفوس . ويبقى بعد ذلك أن يحترم العالم نفسه وأن يتجنب الرياء مع ذوى السلطان ، وأن يتجرد من التعنت والتشدد مع العامة . وهكذا يلتزم ميزانًا دقيقًا يمتزج بالحيلة مع طائفة ، وبالرفق واللين مع طائفة أخرى .

فالمساواة بين البشر واجبة . وهذا هو ما يوجبه الخلق والدين . فإن الدين الذى لاتنعكس آثاره فى أخلاق معتنقيه ليس دينًا بالنسبة إليهم . وقد قال ابن عربى : وليس الإسلام إلاَّ بالمسلمين . لذلك نجده يضع دستورًا ينبغى تطبيقه فى معاملة الناس فيقول : « وعليك بمراعاة كل مسلم من حيث هو مسلم ، وساو بينهم كما سوّى الإسلام بينهم فى أعيانهم . ولاتقل هذا ذو سلطان وجاه ومال وكبير ، وهذا صغير وفقير وحقير . ولا تحقر صغيرًا ولا كبيرًا فى ذمته ، واجعل الاسلام كله كالشخص الواحد ، والمسلمين كالأعضاء لذلك الشخص . وكذلك هو الأمر فإن الإسلام ماله وجود إلاَّ بالمسلمين ، كما أن الإنسان ماله وجود الا بأعضائه وجميع قواه الظاهرة والباطنة . وهذا هو عين ما سبق أن قرره الرسول بقوله إن المسلمين تتكافأ دماؤهم ، ويسعى بذمتهم أدناهم ، وهم يد واحدة على سواهم . فأنزِل كل واحد منهم منزلته ، كما أنك تعامل كل عضو فيك بما يليق به . فتغض بصرك عن أمر لا يعطيه السمع ، وتفتح سمعك لشىء لا يعطيه البصر . وتصرّف يدك فى أمر لا يكون لرجلك . فأعط العالِم حقه من التعظيم والإصغاء إلى مايأتى به ، وأعط الجاهل حقه من تذكيرك إياه وتنبيهه على طلب العلم والسعادة ، وأعط السلطان حقه من السمع والطاعة فيما هو مباح له فعله وتركه ... وأعط الصغير حقه من الرفق به والرحمة له والشفقة عليه ، وأعط الكبير حقه من الشرف والتوقير . وعليك برحمة الخلق أجمع ومراعاتهم ، كانوا من كانوا ، فإنهم عباد الله وإن عصوا ، وخلق الله وإن فضّل بعضهم على بعض... فافعل الخير ولا تبال فيمن تفعله تكن أهلا له . ولتأت كل صفة محمودة من حيث ماهى من مكارم الأخلاق... فاطلب الفضائل لأعيانها واجتنب الرذائل الدنية لأعيانها. » وهذا هو الواجب الأخلاقى الذى

يفرض نفسه على كل أحد من حيث إنه واجب أخلاقى فحسب ، لالتحقيق منفعة أو لإشباع رغبة خاصة .

* * *

ومما كان يأخذه محيي الدين بن عربى على العلماء الرسميين فى عصره أنهم أهل نزاع وشقاق فيما بينهم ، وأنهم ينقلبون فى جدلهم فيصبحون من هؤلاء الذين يعلمون الحق لكن يكتمونه أو يسترونه . فقد ترى الواحد منهم يلتزم برأى لايعتقد صحته ، فيدافع عنه مع علمه أنه باطل ؛ ثم يهاجم رأى الآخرين مع إيمانه بأنه حق . ولا ريب فى أن الذى يدافع عن الباطل الذى يظن أنه حق أفضل بكثير ، عندنفسه وعند الناس ، من الذى يهاجم الحق مع علمه بأنه حق « فهل يستوى هو ومن يظن فى الباطل أنه حق، فيذب عنه لكونه عنده أنه حق[1] » والدفاع عن الباطل الذى يعلم أصحابه أنه باطل هو ماتراه فى مناظرات الفقهاء وعلماء الكلام التى نقلت إلينا أخبارها . فإن العلماء الرسميين لما كانوا لا ينجحون عادة فى اكتساب احترام الملوك بسبب مسارعة هؤلاء العلماء إلى تزيين الباطل تحقيقا لبعض المطامع الخاصة ، ولوكان ذلك على حساب الخلق والدين والرعية — لم يجدوا مفراً من تبرير وجودهم فى مجالس أهل السلطان أوالجاه ، فشغلوا أنفسهم بالمناظرات التى كانت تشبه المباريات فى مجالس علية القوم، وكانت تلك المناظرات مجالا للصراع بين الفقهاء للظفر بالمراتب والعطايا . وكان من عاداتهم أن يجرّح بعضهم بعضا ، وأن يتبعوا أى وسيلة تمكنهم من إفحام الآخرين أو التنكيل بهم أمام الحاضرين ، بما فى ذلك أساليب التشهير والافتراء والقذف .

ويبدو أن عصر ابن عربى كان غنياً بمثل هذه الطبقة من العلماء . فقد وجدناه يصف طريقتهم فى المناظرات التى كانت لاترمى إلى معرفة الحق بقدر ما كانت تهدف إلى تجريح الآخرين ، وكل ذلك من ضحالة الثقافة وضيق الأفق والجهل الذى يشترك فيه المتناظرون . فهو يقول عنهم إنهم ليسوا جديرين أن يكونوا من أهل الفتوى لأنهم مقلدون لمن سبقهم من الأئمة المجتهدين ، ولأنهم « لا علم لهم بالقرآن ولا بالسنة . وإن حفظوا القرآن ورأوا فيه ما يخالف

---

(١) نفس المصدر مجلد ٣/١٧٩

مذهب شيخهم لم يلتفتوا إليه » . واعتمدوا على مذهب إمامهم الذى قد يتعارض مع بعض الآيات أو مع الحديث . فهؤلاء المقلدون جديرون بأن يبرأ منهم أئمتهم؛ فإن الأئمة المجتهدين كانوا يعترفون بأنهم عرضة للخطأ وكانوا يقولون لأتباعهم : « لا تقلدونا واتبعوا الحديث المعارض لما حكمنا به . فإن الحديث مذهبنا . وإن كنا لانحكم بشى إلا بدليل يظهر لنا فى نظرنا أنه دليل » وكان الإمام مالك يتحرج من الإفتاء . لذلك كان متى سأله أحد عن حكمه فى مسألة استفسر منه أولا هل هى مسألة وقعت فعلا أم هى مجرد مسألة افتراضية . فإذا لم تكن وقعت بالفعل امتنع عن الفتوى ، وإلا أصدر حكما فيها . أما الفقهاء المقلدون لمالك أو لغيره فإنهم لايقلدون أئمتهم فى كل شئ ؛ بل يأخذون عنهم أحكامهم وفتاويهم ، لكنهم يخالفونهم فى أنهم لايرجعون إلى الأحاديث إذا كانت تتعارض مع تلك الفتاوى ، فهم يعصون أئمتهم بعد أن عصوا الله ورسوله . وقد قال مالك لأتباعه من قبل : « خذوا بالحديث إذا بلغكم واضربوا بكلامى الحائط [1] » .

ولما كانت الثقافة الدينية لفقهاء العصر الذى عاش فيه ابن عربى ، تغلب عليها مسحة التقليد ، فإن أصحابها اعتادوا أن يستروا ضحالتها بالمناظرات والجدل حتى يظهروا فى أعين الناس بمظهر العلماء المحققين . وقد ألف الناس فى كل عصر ، وفى عصرنا أيضا ، أن يشهدوا صورا طريفة لهذه الظاهرة ؛ فإن أنصاف المثقفين بصفة عامة إذا عالجوا موضوعاً مشتركاً ، وعلى ملأ من الناس ، فالشئ الذى يهمهم هو أن يجد كل واحد منهم منفذاً يوجه منه مختلف ضروب النقد لزملائه حتى يزكى نفسه أمام الجمهور . أما الموضوع نفسه فليس إلا مجرد مادة تستغل فى محاولة النيل من الآخرين . ويتفق فى بعض الأحيان أن يتدوال المتناظرون فيما بينهم ويبيتوا أمرهم على الكيد بعضهم لبعض . فإذا جاء وقت المناظرة أخذ الخصوم على غرّة دون أن يدرك الجمهور الذى يشهد هذا الصراع المحكم كيف دبر المتناظرون أمرهم بليل . وليس لهذا الجمهور ، الذى جاء ليفيد من علم المتناظرين ، سوى أن يتابع هذا الصراع رضى به أم كرهه . ويشبه أن يكون من

(١) نفس المصدر مجلد ١/٥٠٠

المتفق عليه ضمنا بين هؤلاء المتناظرين أَلاَّ يلتزم أَحدهم بقاعدة الأَمانة فى الجدل ؛ بل كأَن القاعدة الأَساسية عندهم هى أَن يحاول كل واحد منهم أَن يقهر الآخرين، وأَن يظهرهم أَمام الناس بمظهر الجهلة . أَما الموضوع الذى يدور الحديث أَو الجدل بشأْنه فلا أَهمية له عند الجميع .

وقد أَخبرنا الإمام الغزالى عن نفسه أَنه انساق فى القرن الخامس الهجرى إلى تقليد علماءِ عصره وفقهائه . فقد اعترف له أَهل خراسان ثم أَهل العراق بالإمامة ، لكن ضميره الحىّ وإيمانه القوى دفعاه إلى أَن يعترف بحقيقة أَمره عندما يقول : « ثم تفكرت فى نيتى للتدريس فإذا هى غير خالصة لوجه الله تعالى ؛ بل باعثها ومحركها طلب الجاه وانتشار الصيت » وقد ساعده هذا الاعتراف على التخلص من هذا الأُسلوب التقليدى . قبل وفاته بست سنوات للتدريس بالمدرسة النظامية بها ، فقد تجرد عما كان عليه فى صدر شبابه « من النظر إلى الناس بعين الازدراءِ والاستخفاف بهم كبراً ، وخيلاءَ ، واعتزازاً بما رُزِق من البسطة فى النظر والخاطر والعبارة وطلب الجاه والعلو فى المنزلة » . وهكذا أَصبح الغزالى لايخفى استهجانه لأسلوب هؤلاءِ العلماءِ الذين يتشدقون بالكلام ويتكلفون السجع والفصاحة متبعين فى ذلك ما جرت به عادة المتفاصحين المدعين للخطابة . فقد رأَى أَن ذلك كله من التصنع المذموم والتكلف الممقوت[1] .

وإذا كان الغزالى ، حجة الإسلام ، قد استطاع ، بمثل هذا الجهد ، وبعد فترة طويلة من حياته ، أَن يتخلص من طريقة فقهاءِ عصره ، مع جودة فطرته وعمق تفكيره وسماحة نفسه ورفقه بالخلق ، فهل كان مثل هذا التحرر أَمراً ميسوراً للعلماءِ الرسميين فى كل عصر ، وفى عصر ابن عربى بصفة خاصة ، وهو عصر الحروب الطاحنة فى بلاد المسلمين ، إنه يؤكد لنا أَن فقهاءَ عصره كانوا لايتخذون الجدل والمناظرة سبيلا إلى بيان وجه الحق فيما يتجادلون أَو يناظرون فيه ، بل وسيلة إلى شحذ أَفكارهم كما يشحذ المرءُ سكينه قبل أَن يفتك بها . وكانوا يسمّون شحذ الأَفكار « تلقيح الخواطر » . وكثيراً ما كان يزهو المناظر منهم بأَنه يلتزم الدفاع عن رأْى لا يرتضيه أَو مذهب لايعتقده .

---

(١) تهذيب إحياء علوم الدين ج ١ ص ٥١/٥٢

ثم يجادل خصمه بكل ما أُوتى من قوة ، وهو يعلم بينه وبين نفسه أن هذا الخصم هو صاحب الرأى الصحيح. وإذا استيقظ ضميره فجْأة يدعوه إلى الاعتراف بالحق خدعته نفسه « بأن تقول له : إنها تفعل ذلك « لتلقيح الخاطر، لا لإقامة الباطل » . وعلى هذا النحو ، يبرر الفقيه أو العالم لنفسه دفاعه عن الباطل ، ويغفل عما يؤدى إليه مسلكه من إلحاق الضرر بعامة الناس التى تشهد هذه المناظرات الجدلية بين العلماء الرسميين . ذلك أن الرجل العادى ، متى رأى أن أحد الفقهاء انتصر على فقيه آخر ، ظن أنه لم يفحم خصمه ، أو لم يقهره إلاّ لأنه كان فى جانب الحق . ولو حاول صاحب الرأى الصحيح أن يرده عن ظنه لما أفلح فإن « العامى إذا سمع مقالته بالباطل وظهوره على صاحب الحق — وهو عنده أنه فقيه — عمل العامى المقلد على ذلك الباطل ، لِمَا رآه من ظهوره على صفة الحق ، وعَجْز صاحب الحق عن مقاومته [1] »

وكما أن الإمام الغزالى نهى العامة عن قراءة كتب الجدل ، كذلك نصح ابن عربى الناس بعدم قراءة كتب الملل والنحل فإنها تعالج موضوعاً « لاينبغى للمؤمن أن يقرأه ولا ينظر فيه جملة » . ثم يضيف أن المشتغلين بالجدل ، حقاً كان أم باطلا ، يشبهون أوباش السباع لأنهم يجولون ويصولون فيما بينهم ، ما داموا لا يشعرون بأن بمجلسهم عالما بمعنى الكلمة يستطيع أن يضع حداً لمهاتراتهم ، ويبين تفاهة علمهم . فمثل هذا العالم عنده شبيه بالأسد الذى « لا يبرح أجمته لعلو همته » فتأتى إليه أوباش السباع لكى يعرضوا علمهم وهو ساكت . فإذا تكلم كلمة كانت قولا فصلا تخرس أهل النزاع والجدل « ألا ترى أن المتناظرين فى مجلس الملك يتنازعون فى الكلام . ومقدّم الجماعة الذى هو الإمام ، ساكت فى مقامه ، وهم يتفيقهون بنزاعهم فى عين كلامه . فإذا تكلم بكلمة فهى الفصل لأنه الأصل [2] ».

ونلاحظ أنه ، على الرغم من قسوة هذا المتصوف فى نقده لفقهاء عصره وعلمائه ، فإنه ربما بدا ، هنا ، أكثر رفقا بهم من الإمام الغزالى . فقد وصف هذا الأخير

---

(١) نفس المصدر مجلد ٤-٤٥٩

(٢) نفس المصدر مجلد ٤-٣٩٣

العلماء الذين يسارعون إلى تكفير من لايفهم الدين فهمهم أو لا يساندهم فى تكفير خصومهم ، بأنهم إلى الكفر أقرب . أما ابن عربى فكان لاينسى أن يختم نقده لعلماء عصره بالترحم عليهم والدعاء لهم أن يوفقهم الله إلى سبيل الخير .

وربما وجد معاصروه من العلماء الفقهاء شيئاً من العزاء عندما رأوه لا يداهن مدعى التصوف فى ذلك العصر . فقد وصفهم بأنهم متكالبون على الدنيا التى عظمت فى قلوبهم « فلا يرون نوقها مطلباً ، وصَغُر الحق فى أنفسهم فأعجلوا عنه هرباً » أنهم شديدو العناية باختيار سجادات الصلاة والعكاكيز وهم يظهرون سبحاتهم المزينة كما تظهر العجائز حليهن . وهم عنده « صبيان الأحلام لا علم عن الحرام يردهم ، ولا زهد عن الرغبة فى الدنيا يصدهم . اتخذوا ظاهر الدين شَرَكا للحطام ، ولازموا الخوانق والرباطات رغبة فيما يأتى إليها من حلال وحرام . وسَّعوا أردناهم وسمنوا أبدانهم . . والله . . . لو رأيتهم فى صلاتهم ينقرونها (يسرعون فيها) وفى صفوفهم لا يقيمونها ، يجعل الواحد منهم بينه وبين صاحبه فى الصف قدر ما يدخل فيه ألف شيطان . ثم إذا جئت تسد الخلل تراهم قطبوا وجوههم . فإن غفلت ووطئت برجلك سجادة أحدهم لكمك لكمة حيث جاءت منك . فقد يكون فيها حتفك » .

وقد أخبرنا ابن عربى أنه قرأ ما كتبه عن محترفى الطرق الصوفية فى الحرم الشريف ، فوجد أن كلامه ثقل على أحدهم فتساءل قائلا : ولماذا يجرح ابن عربى صوفية زمانه ، وكان من الخير ألا يعترض على مسلكهم وأن يتركهم وشأنهم . ثم يقول ابن عربى : إن استثقال هذا الشخص لكلامه أكد له أنه لم يجانب الحق فيما وصفه به أدعياء التصوف . ذلك أن هذا الرجل لم يثقل عليه هذا الكلام إلا لأنه لما سمع نقد أهل زمانه « رأى أن ذلك فضول ، لكونه فى ذلك الزمان ، فيخاف أن يتطرق إليه الذم فى نفسه ، ولو أنصف لبحث عن نفسه [1] ».

محمود قاسم

---

(١) من روح القدس فى مناصحة النفس لابن عربى

اللغة والثقافة

للدكتور محمد عزيز الحبابي

قد يظن البعض أن صاحب الحديث سيعمل على قتل الموضوع تحليلا وتركيبا، وسيتعرض للمقارنات، ويأتى، بالاستشهادات، كما يفعل العلماء والمحققون : ربما ظن ذلك البعض ، ولكن بعض الظن كثيرا ما يجر إلى الأحكام المسبقة ، فتحصل الخيبة :

كل ما نريده هو عرض تأملات لمناقشة تمخض عنها ذهننا عسى أن تتوضح فيه المفاهيم المتصلة بمشكل من مشاكلنا الجذرية ، مشكل اللغة التى هى القوام الأولى للإنسان . منذ القديم ، تعود الناس أن يروا أن الفيلسوف امرأ يزرع التساؤلات فى كل ميدان ، وحتى البديهيات يجعل منها مشكلا .

فهل من وظائف الفلسفة أن تقلق الناس ؟ نعم ، إنها تعمل على أن تتبخر المسلمات والفروض الواهية ، فينظر إلى الواقع نظرة لاتخشى الواقع ، وأن قسا ، وتدخل فى المجابهة دون مجاملات مع النفس ، لأن المجاملة تصبح أحيانا أختا من الرضاع للنفاق ، وأحيانا شقيقة النفاق ، حسا ومعنى. أننا آمنا بأن الحقيقة لاتعطى طبيعيا ، ولا تلقن ولكنها تكتسب بالجهد المتواصل ، ومحبة لحقيقة لذاتها .

إذن لا غرابة أن يأتى هذا الحديث حقلا يانعا من الأسئلة : سيتجنب اتهام الآخرين بصعوباتنا ، فلن يتحامل على الامبريالية ولا على المسيحيين ولا على اليهود ، كما سيتجنب التكرار الممل لبعض الكليشيهات المتعلقة بماضينا . فاتهام الآخرين ، وعبارات النرجسية والفخفخة ، كل ذلك مجرد هروب من مواجهة الواقع ، وتصعيد للحرمان والاستلاب . إن التاريخ حى ، ويحيى ، بيد أنه يقضى على النزوعات والمشاريع إذا انحصر فى الماضى ولم يشمل الحاضر والمستقبل .

* * *

العينات الأولى من نقط الاستفهام ، تتناول العنوان : ماذا يقصد بـ « دور اللغة فى الثورة الثقافية ؟ » هل اللغة تنشئ الثورة ؟ على هذا السؤال ، نجيب بنعم ، وذاك هو موضوع القسم الأول من عرضنا .

قامت ثورة ١٧٨٩ الفرنسية ، بعد عصر التنوير (ق ١٨) ، وهو عصر فولتير ،

وروسو ، ودلامبير ، وغيرهم من الموسوعيين والكتاب المفكرين الكبار . وقد كانت اللغة الفرنسية أصبحت منذ القرن ١٧ لغة علم (مع ديكارت وباسكال) وحرر بها ديكارت كتبا فلسفية كان لها الأثر القوى فى تكوين الانسان الفرنسى الجديد ، والذهنية الأوروبيةالجديدة (L'esprit Cartésien) .

وتأتى ثورة ١٩١٧ م بروسيا ، فتجد أن للغة الروسية قدم سبق : بوشكين ، وغوغول مؤسس الرواية الروسية المعاصرة ، ودوستويوفسكى . . . إن كل هؤلاء الكتاب الكلاسيكيين كتبوا روائعهم قبل الثورة . وتجدر الاشارة إلى كاتبين كبيرين يعدان من المخضرمين ، هما طولسطوى الذى يمكن اعتباره من رعيل ما قبل الثورة (ولد سنة ١٨٨٢ م) ، وفى نفس الوقت يمكن عده من الكتاب السوفياتيين لأنه توفى عام ١٩٤٥م وكذلك غوركى ، فبالرغم عن كونه من ألمع الكتاب السوفيات ، قد أسس الأدب الواقعى المجتمعى ، قبل الثورة ، أى منذ ١٨٩٩م، فهو من الذين مهدوا للثورة وتأثروا بها بعد .

* * *

فلنفرض أن اللغة الفرنسية لم تكن تبلغ فى أواخر القرن الثامن عشر ، مستوى لائقا من النضج ، كيف يمكن تصور مصير أحداث ١٧٨٩ م ؟ عوضا عن الثورة المعهودة ، ثورة حقوق الإنسان والمواطن ، الثورة التى قضت على الاقطاعية ، لكأن التاريخ يحدثنا اليوم عن مجرد تمرد للمطالبة بالخبز ، أمام أسوار قصر فيرساى .

فى روسيا القيصرية ، كذلك ، البولشفيك هم أيضا كانوا واعين للأوضاع التى يثورون ضدها ، وقد حصل الوعى فى الخلايا السرية بلغة بلورت الخطة والمفاهيم الثورية . فلولا دور اللغة هذا ، لما استطاع بوخارين ولينين وتروتسكى وبقية القادة ، (وكلهم مثقفون) أن يتصلوا بالجماهير ويكوّنوا منها طلائع الثورة .

* * *

جعلت الثورة الفرنسية شعار جهادها مفاهيم ثلاثة ، هى : المساواة ، والأخوة ، والحرية . بيد أن (مونتسكيو) قد ألف قبل الثورة « روح الشرائع » حيث نادى بفصل السلطات الثلاث ، فصل السلطتين التشريعية والقضائية عن السلطة التنفيذية ، لما فى ذلك من ضمان للحريات الفردية والجماعية ، كما كان روسو قد دعا إلى المساواة بين جميع الناس . تلك هى المبادئ التى أعطت للثورة الفرنسية المد الدينامى فعملت على تحقيقها تاريخيا ، بعد أن انتشرت كأفكار .

* * *

التعبير اللغوى هو الأداة الأولى للتواصل الجماعى ، والثورة فى جوهرها جماعية ، إننا نشاهد أساتذة وزعماء من بين العمى ، ولكنا لانعرف أبكم قاد حركة ما ، أو تخرج

عليه طلبة . فالمعرى كان عبقريا ، وهو أعمى ، وطه حسين أستاذ أجيال وهو أعمى ، لكن التاريخ لم يحتفظ باسم أى أبكم ، لأن فقدان القدرة على التخاطب يتم معنوى .

* * *

وتاريخنا العربى الإسلامى عم يحدثنا بهذا الصدد ؟ سورة البقرة تبدأ بـ « أ . ل . م . ذلك الكتاب لاريب فيه . . . » ، ونقرأ فى سورة أخرى : « أ . ل . ر . كتاب أنزلناه إليك ليخرج الناس من الظلمات إلى النور ، بإذن ربهم ، إلى صراط العزيز الحميد) . . . (وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم » (١٤ ، من ١ إلى ٤) .

ويخاطب القرآن النبى الرسول متحدثا عن الوحى : « نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين ، بلسان عربى مبين ، وأنه لفى زبر الأولين » (٢٦ ، ١٩٥) .

فاللغة ببيانها ، كانت المعجزة الأولى التى جهر بها الاسلام خصومه . الاسلام « دين كتابى » ، دين يجعل اللغة أساس الإقناع ووسيلة إبلاغ رسالته ، على السواء للذين « يسمعون القول فيتبعون أحسنه » و « للذين يحرفون الكلم عن مواضعه » وكذلك للذين أدركوا أن الغلبة من نصيب الفكر ولوجيات (Les Id´ologies) البينة الواضحة (والوحى فكرولوجيا من حيث إنه ينظم الفكر والحياة ، طبقا لذمق نظرى يوجه التفكير والسلوك) . جاء فى السورة ٤١ ، الآية ٢٦ : « وقال الذين كفروا : لا تسمعوا لهذا القرآن ، والغوا فيه لعلكم تغلبون » .

ويقصدون باللغو التشويش ، أى التصريح بما لا يعتد به من القول . فالذين يلغون فى القرآن ، يريدون أن يصدوا الناس عن الاستماع اليه كيلا يصل تأثيره إلى وعى السامعين فيجعل منهم أنصارا له ، رحماء بينهم ، أشداء على الخصوم .

وفى القرآن ، أن عيسى « كلمة الله وروح منه » وموسى « كليم الله » . فهل من تفضيل أعظم من أن تقارن الكلمة بروح الله وأن وتكون فيضا عنها ؟

* * *

هل نحن اليوم واعون ، مشكل اللغة بالقدر الكافى ؟ هل وضعناه فى النطاق العلمى ؟ الجواب : لا .

لقد اكتنف قضايانا التعبيرية خلط كبير بسبب قصور التحليل . أما فى الغرب ، فكما يحلل الكيمائى المادة ، ليردها إلى ذراتها الأولى ، والفيلسوف التفكير إلى عناصره ، كذلك اللغويون يبحثون بنيات الحديث ، والمقاطع الصوتية . . .

إن معرفة اللغة فى جوهرها ، لايفرقها شئ عن المعرفة العلمية . فلا توجد معرفة لا تمر

باللغة ، وإن اعتمدت على رمزية رياضية ، لأن الرموز هى كذلك تحل محل كلمات ، فهى اصطلاحات عن واقع لايصاغ إلا فى الكلمات . وقد وصلت العلوم المعاصرة والعلوم الانسانية ، إلى أن (علم اللسنيات) يمتاز عن بقية أصناف العلوم ، بأنه أكثرها التصاقا بالانسان وأكثرها شمولا : اللغة توجد مع كل انسان ، فى حين أنها تتعدى وجود كل الناس ، نعنى أن اللغة لاتتمتع بوجود مستقل عن وجود المتكلم ، ولكنها لاتقف بموت أى انسان أو أى جيل ، إذ يشارك فيها كل متكلم وهى ليست لأى كان . إن اللغة فينا وخارجا عنا ، فى آن واحد . وهذا ما يمكن أن نعبر عنه بـ « : الواقعية المثالية » ، إن جاز هذا التعبير المتناقض : فمحور المثالية فى المعرفة ، هو أنه لا وجود للعالم خارج الذات العارفة . أما الواقعية فتقول بوجود عالم خارجى ، وجودا مستقلا عن الفكر ، وأن عملية الإدراك تنشأ خارج الذات .

* * *

من خاصيات اللغة ، كذلك أنها ليست مادة ، وليست من المعنويات ، فهى صنف آخر من الواقع ، صنف وحيد نوعه ، إنها « جوهر محايد » ، إن جاز هذا التعبير ، ونقصد بذلك قوام اللغة ليس مثلا ومعانى وحسب ، وليس مقاطع صوتية وحروف أبجدية وحسب ، بل شئ غير هذا وذاك ، وإن كان يستلزم وجود اللغة وجودهما .

كثيرة هى الحيوانات التى تصيح وتصرخ أو تغرد (خوفا أو نشوة . . .) ولكنها لاتنشئ بذلك كلاما للتواصل ، داخل لغة تصنع التاريخ . حقا ، يتحدث العلماء عن « لغة النحل » لأن الخدم فى البيئة النحلية يكلف بجولات بحثا عن الأطعمة . فعندما يعثر على المراد ، يقوم برقصات ليخبر الملكة بالنتيجة ، وقد يتغير الرقص من شكل لآخر حسب أنواع الأطعمة وكمياتها . ولبعض القردة من الفصيلات العليا (كالشامبانزى) لغة تمتاز بثلاثين صوتا للتعبير عن انفعالاته : إنه يصرخ للدلالة على الجوع بنوع من الصراخ غيره عندما ينادى ، وله نوع ثالث من الصراخ عندما يحدق به الخطر .

* * *

مما قد يلاحظ على هذه اللغات الحيوانية ، كونها عضوية فيزيولوجية محض ، تكتفى بنقل معلومات وتعليمات تنحصر فى إرضاء حاجات بيولوجية . إنها ليست لغات تحكى تجارب السابقين ليكتسبها ويتجاوزها اللاحقون فهى مجرد « تصويتات » على انفعالات غريزية لالغات تاريخ وثورة وثقافة . الغرائز ، ولغة الغرائز ، موروثة بالفطرة ، لاتعرف نموا ولا تطورا .

* * *

إن عمليات ربط الكلمات (من أسماء المحسوسات وأسماء المعانى المجردة) هى التى تخلق التفاهم ، وتنفى على كل كلمة

خاصيات تعبيرية نكتشفها من سياق الجمل . فاللغة عبارات وجمل ، لا ألفاظ جامدة . فيمكنك أن تحفظ كتاب العين ولسان العرب ، وغيرها من القواميس وأمهات المراجع ، وتبقى جاهلا باللغة العربية .

اللغة ليست شيئا قارا ثابتا على حال واحدة أو على شكل بسيط ، أو نمط منعزل عن حياة المجتمعات البشرية وتغيراتها . إن اللغة منظومة تعيش فى تاريخ جارف من الأحداث والعواطف ، والسلم والحرب ، والموت والحياة . فالأمم تحيا بتحولات متعاقبة فى تاريخها ، واللغة هى التى تخلق واحدية الحياة المشتركة ، رغم التعدد ، والتطور ، ورغم الامتداد الزمانى . اللغة وحدها تنفرد بهذه الواقعية المثالية التى تكون حقيقة محايدة نعم ، إنها حقيقة محايدة سواء نظر إليها من الداخل أو من الخارج . فلغتى هى لى بمقدار ما أستطيع أن أنتسب إلى أمة تربطنى بها تعابير مشتركة نتوارثها جيلا عن جيل ، من الرضاع إلى اللحد .

اللغة أساس عليه انبنت الديانات الإبراهيمية ديانات الكتب المقدسة ، واللغة ، أيضا ، أساس منه انبثقت الثورات التى طبعت تاريخ الانسانية .

* * *

« يلاحظ أننا ، إلى الآن ، نشير إلى « ثورة » على وجه العموم ، ولم نحصر المعنى فى الثورة الثقافية أو فى غيرها . فثورة دونما نعت ، أعم ، لأن ترك العلامة لها علامة على التعميم .

* * *

وفى الواقع ، ما هى الثورة الثقافية ؟ قبل الجواب ، سنحدد معنى « ثورة » ومعنى « ثقافة » ، كلا المفهومين على حدة . بعد ذلك سنصل إلى نتيجة ، هى أن اللغة أصل الثقافات وأصل الثورات ، لأنها من كيان الانسان الذى هو مبدع الثقافات والثورات .

وفى مرحلة ثانية ، يصل بنا العرض إلى نتيجة أخرى ، هى أن نمو الثقافة ونجاح الثورة يفرضان على اللغة أن تتفتح ، بدورها وتنمو لتساير التطورات الجديدة .

* * *

ما هى الثورة ؟

الجذر العربى (ث . و . ر .) يدل على الطفرة ، على الانبعاث ، يقال : ثار الشئ يثور (ثورا وثورانا) . ومنه ثاور رجل آخر ، أى واثبه « كأن كل واحد منهما ثار إلى صاحبه [1] » . المقابل بالفرنسية هو : (Révolution) من أصل لاتينى (Révolvere) ومعناه : آب ، رجع على أعقابه . فهنا ، أيضا ، كما فى الجذر العربى حركة وتحويل ، هذا هو المعنى الأصلى :

(١) ابن فارس ، مقاييس اللغة ، ج ١ ، ص ٣٩٥

أما المعنى الاصطلاحى ، فيجعل من الثورة : مجموع الأحداث التاريخية التى تعترى شعبا مافينتج عنها تحول مباغت وعنيف فى البنيتين المجتمعية والاقتصادية ، أو فى البنية السياسية للدولة .

يظهر هذا التعريف أن فى الثورة وثبة (كما فى الأصل اللغوى العربى) ، وفيها مفاجأة وصراع ، يقول (طروطسكى) « الثورة حرب تشنها الحرية ضد أعدائها » .

* * *

هنا تتدخل الثقافة لتنظم الثورة حتى لاتنقلب ، بتأثير من عنفها ومفاجآتها ، إلى تمرد لايدع ولا يذر ، إلى حرب أهلية ضروس . نتيجة لما تقدم ، كل ثورة لاتنجح إلا بقدر ما لها من رصيد ثقافى .

* * *

ما معنى ثقافة ؟

الجذر العربى (ث . ق . ف .) يدل على إقامة عوج شئ . الثقافة اصلاح :

« نظر المثقف فى كعوب قناته
حتى يقيم ثقافة منآدها[1] »

يقول (Edouard Herriot) :

« الثقافة هى ما يبقى لك بعد أن تكون قد نسيت كل شئ » ، يمكن تأويل هذه القولة بأن الثقافة مفاهيم ، وتكيف ذهنى يرسخ فى البال وفى السلوك ، بحيث إنه يبقى ولو ضاعت أشياؤنا المادية ، بل وحتى إذا خسرنا حربا أو استعمرت أوطاننا . خضع اليونان لسلطة روما العسكرية الغالبة حربا ، ولكنهم كانوا سادة مستعمريهم ، ثقافيا . فالثقافات الأصلية التى تضرب بجذورها فى أعماق التاريخ ووعى الأفراد تبقى تغذى الحيوية الخلاقة .

قاومت الشخصية الجزائرية الاستعمار أكثر من ١٣٠ سنة ، لأنها شخصية متجذرة فى ثقافة عربية اسلامية لم يتمكن المستعمر من القضاء عليها فى أعماق النفوس ، وإن قضى عليها قانونيا وسياسيا . لكن الجزائر كانت تتحدى الاستعمار بالحفاظ على مقومات الذات ، من لغة ، ودين . ففى وهران ، مثلا ، عندما بنى المحتل الإسبانى (Santa Cruuze [2]) لم يجد الوهرانيون سبيلا لهدم هذا الصليب المقدس المتربع على قمة الجبل ، فبنوا على مستوى أعلى منه قبة للمرحوم عبد القادر الجلالى . وهكذا تواجد تحدى الغالب مع رد فعل المغلوب على أمره ، وهى عملية ترمز إلى إثبات الإنية الجزائرية ، بالرغم عن محاولة النفى التى قام بها المحتل .

* * *

(١) عدى بن الرقاع (الأغانى : ٨ ، ١٧٧)

(٢) تمثال لصليب ضخم .

للجذر العربى (ث . ق . ف) معنى ثان : « يقال : ثقفت به إذا ظفرت به » ، وهو ما يشير إليه بيت استدل به صاحب اللسان .

« فاما تثقفونى ، فاقتلونى
وان أثقف ، فسوف ترون بالى »

* * *

و (Culture) الفرنسية من اللاتينية (Cultura) وهو مصدر يدل على الحرث والزراعة . ثم انتقلت اللفظة ، نقلا عن الكلمة الألمانية (Kultur) ، لتدل على المعنى الاصطلاحى : مجموع المعارف المكتسبة التى تخولنا تنمية روح التمييز والدقة والنقد ، وتكون لدينا ذوقا سليما وقدرة على الحكم والاستدلال بالحجة القويمة .

من هذا التعريف ، تتجلى القرابة بين ثقافة ومجموعة مفاهيم كثيرة مثل المعرفة ، والتربية ، وعلم ، ومنطق . لكن نحب أن نلفت النظر إلى أن الثقافة ليست مرادفة للمعرفة ، ولا للعلم ، فالمعارف شرط ضرورى لحصول الثقافة ، ولكنه شرط غير كاف : فكثير من المتخصصين فى صنف من أصناف المعرفة يعدون علماء أو خبراء : أو مهندسين دون أن يقال عنهم مثقفون ، لأن الثقافة مجموع الجوانب الاخلاقية والفكرية والذوقية للحضارة [1] .

* * *

ما موقف اللغة من كل هذا ؟

أولا — الثقافة ، كتفكير ، وكقيم ومعايير ، تمر بالكلمات بعد أن ترتفع كل كلمة إلى مستوى المفاهيم .

نستخلص أن كل ثورة حق تمتاز عن التمرد والفوضى بأرضيتها الثقافية . فأية فائدة فى وصف الثورة بـ « ثقافية » ما دام المفهومان متلازمان ؟

الجواب ، فى نظرنا ، هو أن الثقافة ، وإن كانت أساسا للثورة يطلب منها أن تتكيف مع الوضع الجديد الذى تحدثه الثورة . فعالم ما بعد الثورة لا يحقق كل أهدافه إلا بفكرولوجيا جديدة لمواجهة التغيرات الطارئة . فالثقافة تهيئ الثورة فى معناها العام ، ثم تنفى بعض معطياتها لتتجاوز ذاتها : يمكن أن نعبر على ذلك بما يأتى :

الثقافة عنصر مكون للثورة ، وبمجرد ما تتحقق هذه تتجاوزه . إذ ذاك ، تضطر الثقافة إلى أن تتحول ، وتضطر إلى أن تثور على مقوماتها لتغير ما يجب تغييره وتكيف الباقى فيحصل تكيف مع الثورة ، بالثورة ، ولفائدة الثورة .

* * *

---

(١) خصصنا كتابا للثقافات القومية والحضارة الإنسانية ، اسمه « من المنغلق إلى المنفتح » ، القاهرة ، دار الأنجلو ، ١٩٧١ .

ثانيا ــ الانثروبولوجيا الحديثة التى تهيمن على الفلسفة المعاصرة تعتبر الإنسان حيوانا يحمل صورة عن ذاته . وتعلمنا السيكولوجيا أن الصور الذهنية تحصل بواسطة الكلمات ، فللبدائى صورة عن ذاته تخالف تماما الصورة التى يكونها عن الذات وعن الآخرين ، أولئك الذين يعيشون حياة عصر التصنيع الكبير ، لأن الثراء اللغوى ثراء ثقافى وثورة ذهنية وسيكولوجية . لقد أعطت التجارب أن درجة النجاح فى الأعمال التجارية ، وفى الحياة المجتمعية عامة ، ترتفع أو تنخفض طبقا لقيمة الثروة اللفظية لدى المرء . هناك وجه ثان يعطى لهذه التجارب السند المخبرى ، هو أن الأكثرية ممن يتعدون المعدل فى اختبارات الذكاء يتمتعون بثروة لفظية فوق العادى .

يمكننا أن نؤكد ، مع هيجل ، أننا نفكر داخل الكلمات . فالذين لا يحسنون الحديث بأية لغة هم البلداء ، والبدائيون والذين يعيشون فى عزلة عن الناس .

* * *

ما هى الكلمات ؟

انها العناصر التى تتكون منها الجملة المفيدة ، فكل لفظة تعتبر أصغر الوحدات ذات المعنى فى الكلام المتصل ، بها تتعين الأشخاص والأشياء وتتحدد وتتمايز. تبرز الكلمة إما انعكاسا لوجدان المتكلم ، وإما أمرا ، وإما صدى ، وإما صورة ذهنية ، وإما مقولة منطقية . فبالكلمة يتم الاتصال المباشر بين الأنا والأشياء ، وبين الأنا والـ « نحن » (أى بين الفرد والجماعة) . بل إن الأنا لا يعى ذاته إلا بواسطة الكلمات . فالثقافة تتمحور على هذه الاتصالات ، فى حين أن الثورة ترمى إلى إعطاء وجهة جديدة لكل ما يصل الانسان بالمجتمع ، ويصل المجتمع بالعالم .

فى الصلوات كذلك نتوسل إلى الله بالكلمات ، نخاطب الخالق : « اياك نعبد ، واياك نستعين ، إهدنا الصراط المستقيم . . . أليست « الصلاة » ، هى أيضا ، صلة ؟ إنها تصل العابد بمعبوده ، إنها الجامع الأكبر بين كل المنتمين إلى نفس المعتقدات . وهذا ما تطلق عليه « العالم المسيحى » ، و« الأمة الاسلامية » ، و« الجبهة الاشتراكية» أى وحدة النظرة الكونية ، والاتجاه ، الفكرولوجى الموحد . وقديما اعتقد الناس أن للكلمة قوة فاعلة . إذ يكفى ، مثلا ، أن يذكر الساحر بعض الكلمات ليتحقق حضور المسميات (على اعتقاد فى وهم رواد السحر) ويظهر مفعولها حالا . بقيت بعض آثار هذا ، حتى اليوم ، فى بعض العادات المغربية ، حيث ليس من الخير للحاضرين ذكر أسماء مثل الجن وبعض الأمراض الخبيثة ، مكتفين بالكناية عنها . فيقولون « سكان تحت الأرض » و « المومنين » (من باب إطلاق الشئ وارادة الضد) ، والمصاب بالسرطان يعبر عنه بـ « فلان مصاب بالله يلطف » .

إن الألفاظ تنتزع صميمتنا من التستر وتجسد معتقداتنا . لا يستطيع أحد أن يفكر خارج اللغة، أية لغة ، وحتى المونولوغ يكون بالكلمات . ذلكم هو دور اللغة فى الحياة البشرية .

فما هو ترابط اللغة القومية بالثورة ؟

ثمة علاقة وطيدة بينهما . لذا كلما وقع تشويه فى اللغة القومية انحرفت الثورة إلى تمرد يهدم ولا يبنى ، إلى فوضى أشد من القتل ، بتشويه اللغة القومية تشوه الثقافة وتفرغ من مكنونها ، إن أمة بدون لغة قومية أمة بلا شخصية . قد يكون لها وطن ولكنها أشبه بسيارة يقودها من لا يحسن قوانين السياقة ، فهى ومن بداخلها فى خطر دائم.

* * *

فالبحث عن علاقات المجتمع البشرى باللغة لايصل بنا إلى معرفة ثابتة بقدر ما يجعلنا مؤمنين بمسؤولية : إننا ملزمون بأن نعيد إلى شعوبنا لغتها لتكتمل حريتها ، بل لتسترجع شخصيتها ، ولن ننجح إلا إذا أصبح الجميع متحققا من علاقة الحياة ، كل الحياة ، باللغة : فالدين لغة ، والاقتصاد لغة ، والفن لغة ، والشغل لغة . . . ، نعنى أن كل عمل لا يتم مجتمعيا ، إلا بالتواصل الكلامى بين أفراد البيئة للتفاهم وتحقيق المشاريع .

* * *

الخلاصة :

نستنتج أن الأديان والثورات ترمى إلى تعزيز كرامة الإنسان ، إلى إحداث أنظمة عادلة تصان فيها الكرامة ويسودها التعاون . إن صيانة كرامة الإنسان تتجلى فى احترام العقل ، أى فى تقدير الآثار التى أبدعها على مدى العصور ، للتعبير عن أصالته ورغباته وآماله وآلامه . والعقل البشرى هو الذى يفرض على نفسه أن يصف ، وأن يحلل العمليات التى يقوم بها لينير الطرق أمام الأجيال التى تتوارث التجارب وتستغل النتائج ، أى تخلق وتحافظ وتجدد باستمرار الحضارة الانسانية . إن العقل يصنع التاريخ ، ويغير العالم ، ويبدع التعابير عن الصيرورة التى تمتاز بها علاقته بالتاريخ وبالعالم ، وكل تغيير يحدثه الانسان فى العالم يمكننا أن نسميه « ثورة »، كما يمكن أن نعده مكتسبا ثقافيا.

اللغة ، على هذا ، نسق عضوى يلعب أدوارا ، على كل مستويات الحياة الإنسانية وليس فنا تجريديا . إن لسان كل أمة هو مرآة تطورها ، ومجمع الأمثال والحكم والقيم التى تكون القاعدة للهيكل المجتمعى ، ولفلسفتها فى الحياة . لولا اللغة ، ما أحس أحد بترابطه التاريخى بمعشره . فحتى الثورة تنطلق من النظرة التى يكونها الثائرون عن المجتمع وعن التاريخ .

* * *

ولن تتغير نظرتنا عن الكون والحياة إلا عندما نصل إلى التعبير ، بوضوح ودقة ، عن الكون والحياة ، أى إلا إذا قمنا بثورة لغوية لسانية . إذ ذاك ، وإذا ذاك وحسب ، يتغير موقفنا ووضعها ، فنخرج من عالم الاستهلاك لندخل عالم الإنتاج .

* * *

محمد عزيز الحبابى
عضو المجمع المراسل من المغرب

البذور الأولى للتفسير البيانى

للدكتور محمد رجب البيومى

نزل القرآن الكريم فى قوم بلغاء يرسلون الخطب البارعة وينظمون القصائد الرائعة ، ويعقدون الندوات النقدية للموازنة بين القائلين ، وحين أدهشهم القرآن باعجازه جعلوا يتأملون آياته ويتصفحون سوره مأخوذين ، فمن مال منهم إلى الإسلام فقد طالع نور البيان دون غطاء ومن لج مع الباطل فقد صاول نفسه مصاولة شديدة حتى اضطر إلى الإذعان لروعة ما يسمع ، وكلا الفريقين قد فهم البيان القرآنى فهم الخبير المدرك ، وواجه ضياءه مواجهة الناظر البصير .

وقد ألف الدارسون حين يتحدثون عن التفسير البيانى للقرآن أن يتعدوا الفترة الأولى فى صدر الإسلام إلى مابعدها حين تهيأت الأسباب العلمية إلى الحديث الإصطلاحى عن مسائل البلاغة النقدية فى صدر العصر العباسى ، ظنا منهم أن عصر الفطرة المطبوع لم يتح بعض النظر البلاغى لمن يسمعون القرآن متأملين ، ولكن الواقع الملموس يدل على أن القوم إذ ذاك قد درسوا القرآن دراسة من يعرف مناحى القول المختلفة فى بيانه ولئن فاتهم الوقوف على المصطلحات البلاغية التى هيأ لها تتابع الزمن فيما بعد فلم يفتهم فى شىء جوهر هذه المصطلحات إذ عرفوا بفطنتهم وفطرتهم المطبوعة مكان الإيجاز والإطناب . وموضع الحقيقة والمجاز ونقل عنهم فى ذلك ما يصلح أن يكون بذرة التفسير البلاغى للقرآن ، فاذا ألممنا اليوم ببعض الحديث عنه فلن نتكلف القول فى شىء بل إننا لنصل إلى مكان النبع ، نرى كيف تدفق النمير البلاغى صافياً من مصدره الأول حيث تفرعت جداوله ، وتماوج تياره على مدى الأحقاب.

يقول الجاحظ فى البيان والتبيين مانصه(١) « وكلام الناس فى طبقات ، كما أن الناس أنفسهم فى طبقات فمن الكلام الجزل والسخيف ، والمليح والحسن ، والقبيح والسمح ، والخفيف والثقيل ، وكله عربى ، وبكل قد تكلموا وبكل قد تمادحوا وتعايبوا فان زعم زاعم أنه لم يكن فى كلامهم تفاضل ولا بينهم فى ذلك تفاوت ، فلم ذكروا العىّ والبكىء والحصر والمفحم ، والخطل ، والمسهب والمتشدق والمتفيهق والمهماز والثرثار ، والمكثار والهماز ، ولم ذكروا الهجر والهذر

(١) ج ١ ص ١٣٣ ط ٢ السندوبى

والهذيان والتخليط ، وقالوا رجل تلفاعه وتلهاعه ، وفلان يتلهيع فى خطبه ؛ وقالوا : يخطىء فى جوابه ، ويحيل فى كلامه ، ويناقض فى خبره ، ولولا أن هذه الأمور قد تكون فى بعضهم دون بعض لما سمى ذلك البعض والبعض الآخر بهذه الأسماء » .

فهذا القول لا يدلّ على أن كلام العرب طبقات فقط كما مهّد الكاتب لقوله بدءا وكما عقب عليه نهاية ، بل يدلّ فوق ذلك على أن الوصف بالثرثرة والإسهاب والإحالة والتشدق والتناقض وغيرها قد عرف صراحة لدى الأوائل وهل تدور البحوث البلاغية فى غير هذا النطاق أو مايقرب منه وينتمى إليه . فإذا أضفنا إلى ذلك ما ورد على ألسنة السابقين فى مجالسهم الناقدة من كلمات تدور حول المعاظلة والمطابقة والإيجاز والصدق والمبالغة والتوعر مما ينسب إلى النابغة وعمر ابن الخطاب وصفوة الناقدين فى العصر الأول فإن ذلك كله يرسم الجو البلاغى الذى تنفست فيه هذه المعانى البيانية قبل أن توضحها التعريفات وتحددها الأقسام . وفى ذلك ما يدفعنا إلى تلمس الأصول الأولى للتفسير البيانى للقرآن لدى الأوائل من سامعيه .

لقد نزل القرآن على محمد صلى الله عليه وسلم وهو أفصح الناطقين ، وأبلغ القائلين ليتولى تفسيره وتوضيحه امتثالا لقول ربه « وأنزلنا إليك الذكر لتبيّن للناس ما نزل إليهم » والرسول العربى المبين بفطرته الصافية وسليقته الهادية يعرف مكان الحسن فى البيان ومواضع الزلل فى القول ، فكان يوصى بارشادات أدبية تدلّ على اتجاهه الفنى إذ ينهى عن التشادق والثرثرة والتفيهق ، وتكلف الأسجاع المزذولة كأن يقول « إياى والتشادق » ويقول « أبغضكم إلىّ الثرثارون المتفيهقون » ثم يعقب على بعض من تكلف السجع فى مخاطبته فيقول أسجع كسجع الكهان ! ومثل هذا الحصيف البليغ يسهم بقوله فى إيضاح مناهج القول البلاغىّ إسهاماً جليل الخطر لأنه مسموع الكلمة ، نافذ الإشارة ، وهو موضع الاقتداء والأسوة فيما يقول ويفعل ، فاذا ارتضى نهجاً لا حبا من البيان سارع إلى اتباعه القائلون ، وإذا كان القرآن الكريم أرفع أنماط البلاغة العربية دون استثناء فقد تعرض الرسول الكريم فى تفسيره إياه لتوضيح كثير من تشبيهاته وكناياته وذلك من البلاغة العلمية فى صميم الصميم ، وإنا لنشير إلى بعض ما يدل على ذلك مجتزئين .

١ — لما نزل قول الله عز وجل فى آية الصيام « وكلوا واشربوا حتى يتبيّن لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر » سأل عدى بن حاتم رضى الله عنه أهما الخيطان المعروفان فقال صلى الله عليه وسلم بل هما سواد الليل وبياض النهار منتقلا بالمعنى من الحقيقة إلى المجاز [1]

(١) التاج ج ٣ ص ٥٧

٢ — حين نزل قول الله فى سورة الواقعة « وتجعلون رزقكم أنكم تكذبون » فسّر النبى صلى الله عليه وسلم الرزق بالشكر[1] آخذا ذلك من سياق السورة الكريمة التى تعدد بعض النعم التى اختص الله بها عباده إذ يقول أفرأيتم ماتمنون أأنتم تخلقونه ؟ أفرأيتم ما تحرثون أأنتم تزرعونه أفرأيتم الماء الذى تشربون أأنتم أنزلتموه من المزن أفرأيتم النار التى تورون أأنتم أنشأتم شجرتها » إذ أن المشركين يجحدون ما يعلمون من هذه النعم فوبخهم القرآن بقوله « وتجعلون رزقكم أنكم تكذبون » فسر الرزق بالشكر ، وهو من المجاز المرسل فى باب السببية والمسببية كما هو معروف .

٣ — لما نزل قول الله عزوجل « الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك لهم الأمن وهم مهتدون » شق ذلك على المسلمين فقالوا يارسول الله وأينا لا يظلم نفسه فقال عليه الصلاة والسلام ليس ذلك ، وإنما هو الشرك ألم تسمعوا ما قال لقمان لابنه « يا بنى لاتشرك بالله إن الشرك لظلم عظيم » . . ! ! وتفسير الظلم بالشرك[2] على سبيل المجاز .

فإذا تركنا تفسير الرسول الكريم إلى أقوال الصحابة والتابعين فإننا نجد بذور التفسير البيانى تنمو فى توءدة عن يد من عرفوا أن القرآن قد نزل بلغة العرب ، وأن أوجهه البيانية فى القول لا تختلف عن أوجههم وإن ارتقت عنها إلى أعلى الطبقات ، وقد ألف بعض الكاتبين فى تاريخ التفسير أن يجعلوا ابن عباس صاحب الرأى الخاص بتفسير القرآن تفسيراً لغوياً يرجع فيه إلى شعر العرب ، لمعرفة ما قد يغمض من الألفاظ والتراكيب ، والحق أن ابن عباس أظهر من اشتهر بذلك لأقوال صدرت عنه وتطبيقات كثيرة لهذه الأقوال كما سنفيض فى بعضه ، ولكن عمر بن الخطاب رضى الله عنه كان أول من استن ذلك فقد جاء فى الموافقات أنه سأل عن معنى قول الله تعالى أو يأخذهم على تخوف ، فقام شيخ من هذيل ليقول أن هذه لغته وأن معنى التخوف التنقص . فسأله عمر عن شاهد من أقوال العرب ينبىء عن ذلك فأنشد الهذلى قول القائل :

تخوف الرحل منها تامكا قردا
كما تخوف عود النبعة السفن

فاستراح الفاروق لما سمع وقال لأصحابه عليكم بديوانكم لاتضلوا ، قالوا وماديواننا قال شعر الجاهلية فإن فيه تفسير كتابكم ومعانى كلامكم[3] وكان الفاروق من الجهارة بحيث يكون رأيه موضع التنفيذ إذا وجد الصريح من الدليل : والدليل هنا أوضح من أن يشار إليه لأن القرآن عربى نزل بلسان العرب وقد قال الله عز وجل إنا جعلناه قرآنا عربيا فالرجوع فى تفسيره إلى لغة

---

(١) التاج جـ٤ ص ١٥٨
(٢) التاج جـ٣ ص ٢٣٤
(٣) جـ٢ ص ١٨ الموافقات

العرب رجوع إلى المصدر الحقيقى دون نزاع ، ولا أدرى كيف غاب ذلك عمن خاصموا طريقة عمر من المفسرين ورأوا أن الرجوع إلى الشعر فى تفسير القرآن يجعل الشعر أصلا لكلام الله ومن هؤلاء الإمام النيسابورى حيث صرح فى مقدمته [1] بأنه لايجوز أن يحتج بالشعر على القرآن أو هو مذموم فى القرآن والحديث معا . ولعمرى كيف فات الإمام النيسابورى ومن شايعه على حصافة عقولهم أن الاستشهاد بشعر العرب فى تفسير الألفاظ القرآنية لا يجعل الشعر أصلا للقرآن ، لأنه يقف عند تفسير اللفظ وحده أما المعانى المأخوذة من تراكيب الألفاظ فنصوص سماوية لايقف أمامها الشعر فى شىء وكم فى نصوص القرآن مايخالف شعر العرب فى اتجاهه الفكرى دون أن يمكن ذلك للشعر أن يعارض بالقرآن فضلا عن أن يرجع إليه . بل ما جاء القرآن فى لبابه إلا ليعفى على كثير مما خاض فيه الشعر الجاهلى من ولع بالخمر ودعوة للإثم ، والذين يروون ماتورط فيه الشعر الجاهلى من ذلك يعلمون تمام العلم أنه مجاف للقرآن ناء عن مذهب الإسلام ، والقضية من الوضوح بحيث لا تحتمل الجدال ، ولكننا نرد عليها بالبداهة الواضحة لننتقل إلى تسجيل دور ابن عباس فى التفسر اللغوى للقرآن ، ونقول التفسير اللغوى بمعناه العام إذ هو فى هذه الحقبة من صدر الإسلام مما يطلق على الحقيقة تارة والمجاز تارة أخرى قبل أن تحدد الاصطلاحات البلاغية معانى الكلمات ، فقد كان ابن عباس واسع المحفوظ من تراث العرب ، ولم يقتصر فى الاستشهاد بأشعارهم المفسرة لألفاظ القرآن على الشعر الجاهلى كما قال عمر بل تعداه إلى شعر المخضرمين ورجال الصدر الأول من الإسلام لأنهم فصحاء ينتمون إلى عراقة الجاهلية بأصالتهم الصريحة ، فالاقتصار على الشعر الجاهلى فى رأى ابن عباس ممايضيق واسعاً يجب أن يمتد ، ولابن عم رسول الله فى ذلك نصوص صريحة تضاف إلى قول عمر رضى الله عنـــه نقلها صاحب الإتقان عن أبى بكر الأنبارى منها قوله : إذا سألتمونى عن غريب القرآن فالتمسوه فى الشعر ، فإن الشعر ديوان العرب . وقوله « الشعر ديوان العرب فإذا خفى علينا الحرف من القرآن الذى أنزل بلغة العرب رجعنا إلى ديوانها فالتمسنا ذلك منه [2] » وقد كان ابن عباس عالما بالشعر يخصص له يوما خاصا من أيام الأسبوع يتدارس أبياته ويعلق على فرائده ، ولاريب أن محفوظه الشعرى كان مما يسعفه كل الإسعاف حين يتصدر إلى التفسير ، ومناقشته الشهيرة لنافع بن الأزرق حول بعض الألفاظ القرآنية تنطق بأبلغ الدلالة على سعة محفوظه وجودة تطبيقه ، وقد قُلت عنها فى كتاب البيان القرآنى ما نصّه [3] « كانت مناقشة نافع بن الأزرق

---

(١) التفسير والمفسرون للأستاذ الذهبى جـ١ ترجمة ابن عباس .

(٢) الإتقان جـ ١ ص ١١٩

(٣) البيان القرآنى ص ١٢٠ للكاتب .

لعبد الله بن عباس فى بعض مالايألف نافع من ألفاظ الكتاب مما أذيع واشتهر . وقد نقلها السيوطى على طولها فى الإتقان وهى تدل أبلغ الدلالة على أن نفرا من خلّص العرب فى العصر الأول كانوا يقفون عند بعض الألفاظ القرآنية ، وإن كنت أرى أن ما نقله السيوطى قد لفق وزيد فيه على مرّ العصور إذ ليس من المعقول أن يسأل نافع عن نحو مائة وخمس وثمانين كلمة فى مجلس واحد ليجيبه ابن عباس بمائة وخمسة وثمانين بيتاً من الشعر تحفظ لفورها ويرويها الحاضرون سماعاً دون نسيان . ثم أن هذه المساءلة الطويلة تحمل فى غضونها مايبتعد أن يسأل عنه نافع لاشتهاره ، إذ أنه لو جازله أن يسأل عن معانى أمثال هذه الكلمات « رئيا — تبيتت — حميم آن — ربيون — خيذ — فما يجوز له أن يسأل عن مثل عذاب أليم — أطعموا البائس — اضربوا كل بنان وعشرات غيرها مما يعد متداولا لايحتاج إلى سؤال . أضف إلى ذلك أن ابن عباس فيما تزعم ، الرواية الطويلة قد استشهد بأشعار لأمثال عمر بن أبى ربيعة والحارث المخزومى ممن جاءوا بعد تداول ألفاظ القرآن فلا يعقل أن يقتنع نافع بن الأزرق بشعرهم ، وهو يطلب الدليل على العربية العريقة التى تنطق بها أساليب الجاهلية ونظير ذلك ماتمثل به من أشعار أمية بن أبى الصلت وحسان بن ثابت وعبد الله بن رواحة لأن القوم متأثرون فيما قالوا بأسلوب القرآن بعد أن تدارسوه وهذا مالا يغيب عن سائل لحوج كنافع ، ولسنا بذلك نريد أن ندفع بالواقعة من أساسها بل نريد أن نقول أن نافعا عميت عليه بعض الألفاظ فسأل عنها فأجابه ابن عباس بما شفاه ولكن الرواة تزيدوا وأضافوا النظير إلى النظير ، وموضع الشاهد من هذا كله أن ألفاظاً قرآنية خفيت على عربى فصيح كان زعيم جماعته فصاحة وخطابة فاضطر ابن عباس أن يكشف عما غمض وأن يأتى بالشاهد على ماقال .

أجل . قلت هذا لأحتاط علمياً فى قبول كل ماحكاه السيوطى عن هذه المناقشة ، وهو احتياط لايمنع التسليم بجوهر المسألة وهو رجوع ابن عباس إلى الشعر العربى جاهليا وإسلاميا فى تفسير الألفاظ القرآنية ، وهو مادعا إليه الحبر البحر قولا وعملا دون نزاع ، وقد كان المفسر الكبير من الزكانة وعمق النظر بحيث لم تفته الدقائق التى عميت عمن سواه ، وله فى ذلك فرائد تنفعنا فى دراسة البذور الأولى للتفسير البلاغى كل النفع وهى أول مانعنيه فى هذا المضمار ، ومن أمثلة ذلك مايلى:

١ — روى ابن جرير فى تفسير قول الله عز وجل « أيود أحدكم أن تكون له جنة من نخيل وأعناب له فيها من كل الثمرات وأصابه الكبر وله ذرية ضعفاء فأصابها إعصار فيه نار فاحترقت كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون » أن عمر رضى الله عنه سأل الناس عن هذه الآية فما وجد أحدا يشفيه حتى قال ابن عباس وهو خلفه يا أمير المؤمنين إنى أجد فى نفسى منها شيئاً فتلفت

إليه فقال تحول هاهنا لم تحقر نفسك ؟ قال : هذا مثل ضربه الله عز وجل فقال أيود أحدكم أن يعمل عمره بعمل أهل الخير وأهل السعادة ، حتى إذا كان أحوج مايكون إلى أن يختمه بخير حين فنى عمره واقترب أجله ختم ذلك بعمل من عمل أهل الشقاء فأفسده كله فحرقه أحوج ما كان إليه[1] .

٢ — أتى عبد الله بن عمر سائل فسأله عن تفسير قول الله عز وجل [2] « أو لم ير الذين كفروا أن السموات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما وجعلنا من الماء كل شيء حي » فقال اذهب إلى ابن عباس ثم تعال فاخبرنى فذهب فسأله فقال كانت السموات رتقا لا تمطر وكانت الأرض رتقا لاتنبت ففتق هذه بالمطر ، وهذه بالنبات فرجع الرجل إلى ابن عمر فأخبره فقال كنت أقول ماتعجبنى جرأة ابن عباس على تفسير القرآن فالآن قد علمت أنه أوتى علماً [3] .

٣ — روى البخارى من طريق سعيدبن جبير عن ابن عباس قال « كان عمر يدخلنى مع أشياخ بدر فكأن بعضهم وجد فى نفسه وقال لم يُدخل هذا معنا وإن لنا أبناء مثله فقال عمر إنه من أعلمكم ثم دعاهم ذات يوم فأدخلنى معهم فما رأيت أنه دعانى يومئذ إلا ليريهم فقال ما تقولون فى قول الله تعالى « إذا جاء نصر الله والفتح ورأيت الناس يدخلون فى دين الله أفواجاً فسبح بحمد ربك واستغفره إنه كان تواباً » فقال بعضهم أمرنا أن نحمده ونستغفره إذا نصرنا وفتح علينا ، وسكت بعضهم ولم يقل شيئاً . فقال أكذاك تقول يا ابن عباس ، فقلت لا ، فقال ما تقول : قلت هو أجل رسول الله صلى الله عليه وسلم أعلمه الله له ، قال : إذا جاء نصر الله والفتح فذلك علامة أجلك فسبح بحمد ربك واستغفره إنه كان تواباً فقال عمر لا أعلم منها إلا ما تقول .

تلك شواهد ثلاثة للتفسير البلاغى فى مهده، فالشاهد الأول من باب الاستعارة التمثيلية ، وقد ألمع إليه ابن عباس بقوله المقارب هذا مثل ضربه الله عز وجل . . . الخ وهل قال البلاغيون فيما بعد غير ذلك . والشاهد الثانى من باب الكناية ولكن فات ابن عباس أن ينطق بهذه الكلمة فما فاته مدلولها الصريح . وكذلك الشاهد الثالث . لأن مجئ النصر والفتح يدل على انتهاء الرسالة وتحقيق غاياتها فما بعده غير الأجل .

ولعمرى لتلك شفافية صافية تعز على الكثيرين وتهيأ لأمثال عمر وابن عباس .

(٢)

وقبل الاسترسال فى تسجيل الشواهد البيانية من تفسير ابن عباس لابد أن نتعرض إلى نقاط ثلاث تدور حول هذا التفسير

---

(١) تفسير ابن جرير ج٣ ص ٤٧

(٢) الآية ٣٠ من سورة الأنبياء .

(٣) التفسير والمفسرون ج١ للأستاذ الذهبى .

لنجلو الظلام عن ملامح صريحة من حق القارئ أن يقف عليها دون ضباب ، هذه النقاط الثلاث تتجه إلى توثيق هذا التفسير من ناحية أولى وإلى صفاء مصدره من ناحية ثانية ، وإلى وجهة منتماه من ناحية ثالثة ، وفى تجلية ذلك ماينفى الكدر ويذهب بالرغوة عن المحض الصريح .

أما توثيق هذا التفسير ، فنحن نعلم أن أسبابا كثيرة حملت الوضاعين على أن يضيفوا لابن عباس مالم يقله . حتى جمع له الفيروزبادى صاحب القـاموس المحيط تفسيرا خاصا به يشمل جميع آيات القرآن الكريم عن مرويات واهية أشار إليها ، وهذا الإسراف الزائد فى الوضع إن جعلنا نرفض نسبة هذا التفسير لابن عباس ، فلن يقلل من قيمة مارواه الثقات عن ابن عباس مما ارتضاه أعلام المتشددين من أئمة المحدثين كالبخارى وابن حنبل وغيرهما ، وإذا رفضنا مانقله هؤلاء الثقات فلن نقبل إذن رواية عن صحابى أو تابعى ممن سارت أقوالهم قبل عصر التدوين ، وقد اشتهرت بين العلماء صحيفة على بن أبى طلحة التى جمعت كثيرا من تأويله وقد تحدث عنها جلال الدين السيوطى فى الإتقان فقال ما نصه تحت عنوان (النوع السادس والثلاثون فى معرفة غريبه) .

« وأولى مايرجع إليه فى ذلك ماثبت عن ابن عباس وأصحابه الآخذين عنه فإنه ورد عنهم مايستوعب تفسير غريب القرآن بالأسانيد الثابتة الصحيحة ، وما ورد عن ابن عباس من طريق ابن أبى طلحة خاصة فإنها من أصح الطرق وعليها اعتمد البخارى فى حديثه ثم قال السيوطى : « وقد ورد عن ابن عباس فى التفسير مالايحصى كثرة وفيه روايات وطرق مختلفة ، فمن جيدها طريق على بن أبى طلحة الهاشمى قال أحمد ابن حنبل « بمصر صحيفة التفسير رواها على ابن أبى طلحة لو رحل رجل فيها إلى مصر قاصداً ماكان كثير » .

وقد لاقت هذه الصحيفة قبول الأئمة من الدارسين ، ولكن صاحب (مذاهب التفسير الإسلامى) جولد زيهر[1] يقول : « ومن هذه المجموعة يستمد البخارى والطبرى ورواة آخرون ما انتفعوا به من تفسير ابن عباس ، بيد أن نقدة الحديث الإسلاميين أنفسهم يقررون أن على بن أبى طلحة لم يسمع من ابن عباس أقوال التفسير التى أوردها فى كتابه على أنها سماع مباشر عنه » وهذا قول يدحضه أبو جعفر النحاس إذ يقول[2] والذى يطعن فى إسناده يقول « ابن أبى طلحة لم يسمع من ابن عباس وإنما أخذ التفسير عن مجاهد وعكرمة وهذا القول لايوجب طعنا لأنه أخذه عن رجلين ثقتين وهو نفسه ثقة صدوق » .

---

(١) ترجمة الدكتور عبد الحليم النجار ص ٩٨

(٢) الناسخ والمنسوخ ص ١٣

وإذا كان البخارى والطبرى وابن حنبل وأبو حاتم وابن حجر والسيوطى قد ارتضوا توثيق هذه الصحيفة فهى من الحصانة المكينة بحيث لاتؤثر فيها شبهة هيّنة أجاب عنها المحدثون بما يعرفون وسنعتمد عليها عند الاستشهاد بأقوال ابن عباس واثقين .

أما صفاء المصدر عند ابن عباس ، ونعنى به أصول تأويلاته ، فقد حامت حوله أراجيف ترجع ببعض آرائه إلى مسلمة أهل الكتاب من أمثال كعب الأحبار وغيره ، وهى أراجيف ساعد على ذيوعها ما اجترمه الوضاعون من إفك رأوا أن يعزوه بنسبته إلى ابن عباس ، وبعض هؤلاء الوضاعين يهود يريدون أن يثبتوا عراقة معلوماتهم الدينية فجعلوا ابن عباس راوية عن كعب وأمثاله ليتم لهم مايريدون ! ومنطق التاريخ الصحيح يدل على أن كعباً لم يكن بالمستمع إلى رأيه الدينى فى التفسير على عهد عمر بن الخطاب ، وقد رحل عن الحجاز غبّ مقتله إذ استشهد رضى الله عنه فى ذى الحجة سنة ٢٣ وقد عاش عبد الله بن عباس إلى سنة ٧٠ هـ يفتى ويفسّر ويملأ الحجاز علماً ، فأين كان تفسير كعب منه ؟ وهو فى حياه عمر ينقل عنه ويناقش صحابة رسول الله معه باعتباره ناشئا يتأهب إلى دوره العلمى ، ثم بعد وفاته وكان فى حوالى الثانية والعشرين من سنه لم يكن لمسلمة أهل الكتاب جميعا وجود فى الجزيرة العربية ، فأيت شعرى كيف جاءت كل هذه الأراجيف عن كعب وأضراب كعب ، وكيف ينسب إلى ابن عباس أكثرها وهو القائل « لاتسألوا أهل الكتاب عن شئ ألا ينهاكم ما جاءكم من العلم عن مسألتهم[1] »

وان نتزيد على القارئ فى شئ حين ننقل إليه بعض ما أعانه الدكتور جواد على فى بحث[2] قيم عن ابن عباس يكشف كل التباس إذ يقول « قد زعم جماعة من المستشرقين استناداً على بعض الأخبار أن عبدالله بن عباس كان يجالس يهود الحجاز ويتحدث إليهم وأنهم كانوا يزورونه فى بيته ، وأن ماروواه عن الخليقة والتكوين والأنبياء هو من وحى هذه الجلسات وقد فاتهم أن الخليفة عمر قد أمر فى خلافته بإجلاء أهل الكتاب لأنه لايجتمع دينان فى جزيرة العرب فكيف يمكن مجالسة اليهود لعبد الله بن عباس فى بيته بالطائف أو اجتماعه معهم فى الحجاز ، والظاهر أن هذه الأخبار إنما دخلت على ابن عباس وأن الذين أسلموا من أهل الكتاب والذين اجتمعوا به قد استغلوا فرصة اجتماعهم به فأدخلوا ماأرادوا إدخاله باسمه وقد وجدت أرضاً صالحة فى العصر العباسى لأسباب سياسية اقتضتها مصلحة الدعاية فى ذلك العهد ظنا من ساسة ذلك العهد أن فى رواج هذه الأخبار زيادة فى منزلة جدهم

(١) البخارى شهادات ٢٩

(٢) مجلة الرسالة ، العدد (٧٥٧) .

الذى كان يجادل أهل الكتاب ويلتصر عليهم » .

وإذا كانت رواية ابن عباس عن كعب وأضرابه اكذوبة بلقاء ، فإن مانقله الثقات ممن أشرنا إليهم عن تفسيره نبع صاف لاتكدره إسرائيليات المفترين فكلها أكاذيب .

هذا عن صفاء مصدره . أما وجهة منتماه فقد رأينا بعض الكاتبين فى اتجاهات التفسير القرآنى يجعلون تفسير ابن عباس كله من باب التفسير بالمأثور ، وهو مانقل عن رسول الله وكبار صحابته ولكننا عند الوقوف لدى أقوال الرجل نراه يعتمد على الشعر العربى فى إيضاح المعنى اللغوى ، ويفسر الكلمات موضحا أصالتها العربية أو انتماءها إلى لغة قوم آخرين ، وأكثر ذلك مما يتكئ فيه على نفسه ، فاعتبار تفسيره من المأثور الخالص أمر يعوزه الدليل ، وقد أشار المغفور له الشيخ محمد الفاضل بن عاشور فى كتابه التفسير ورجاله [1] إلى نحو من ذلك حين قال رحمه الله :

« ومن الظاهر أن هذين العنصرين وإن وجدا فى بعض كلام ابن عباس لايصح اعتبارهما من التفسير بالمأثور لأن مرجعهما إلى الفهم وإلى المعرفة العامة مما لايجوز أن يكون محل خلاف مقبول من طرف من يفهم فهما غير الفهم الذى ارتضاه ابن عباس اعتمادا على شاهد غير الذى اعتمد عليه أو جنوحا إلى تخريج التركيب على غير ماخرجه عليه » .

وقول الكاتب رحمة الله فى عبارته « أن هذين العنصرين » يريد بأحدهما التفسير اللغوى وهو ما اشتهر به ابن عباس ويريد بالعنصر الآخر ما اعتمد عليه ابن عباس من آراء أهل الكتاب وهو وجه تابع عليه الكاتب نفراً من الدارسين ، وقد رأيت فيما قدمنا دليل بطلانه ! وقد كان الشيخ الفاضل فاضلا حقا ، ولو اتسع وقته لتمحيص هذه الناحية لأبان عن فضل كبير ، يرحمه الله .

هذا مجمل مايقال بإيجاز عن هذه النقاط الثلاث ، ولعل الطريق قد مهد الآن إلى الاستشهاد بآراء ابن عباس استشهادا لامرية فى صحته إذ نعتمد فيه على ما نقله البخارى عن صحيفة على بن أبى طلحة عن ابن عباس . ومن الإنصاف لأهل العلم أن نذكر أن المحدث المصرى الراحل الأستاذ محمد فؤاد عبد الباقى رحمه الله قد كفانا كثيرا من عناء البحث حين ألف كتاب (معجم غريب القرآن) مستخرجا من صحيح البخارى ومستندا فى بعض مروياته إلى رواية ابن أبى طلحة عن ابن عباس ، وقد صدّره بمقدمتين نفيستين تزيلان كل شبهة تحاك ! فإلى معجم الغريب هذا نرجع ، إذ سدّ

(١) التفسير ورجاله ص ١٧ سلسلة مطبعة مجمع البحوث الإسلامية .

فى بابه مسداً لايبلغه سواه ، ونحن نعلم أن مدرسة ابن عباس كانت من الدعائم الراسخة التى اعتمد عليها التفسير القرآنى ، وإذا كان أستاذ هذه المدرسة يعتمد على الشعر العربى فى التفسير اللغوى باطلاقه العام ، فلابد أن يصدر عنه وعن تلاميذه ماينتمى إلى التفسير البيانى بروحه ومرماه قبل أن تحدد بتعريفاته واصطلاحاته التى تأخر تأصيلها العلمى إلى مابعد فترات زمنية ممتدة خضوعا لقانون التطور الطبيعى الذى يحرم الطفرة المباغتة فى تكوين الدراسات العلمية ، وإذا كان من تلاميذ ابن عباس من اشتهر بالعدالة والسداد كمجاهد وعكرمة وطاووس وابن جبير وابن أبى رباح ، ومن تعرض لأعاصير النقد لأسباب ذاتية تتصل به كالضحاك وعطية ابن سعد والسدّى فاننا سنختار مجاهدا وحده مع أستاذه الكبير للاستشهاد ببعض ماقال نظرا لكثرة ماروى عنه من التأويل الذى تصح نسبته إلى التفسير البيانى ، وطبيعى جدا أن تختلف آراؤهما وآراء غيرهما فى الكلمة الواحدة باختلاف سياقها التركيبى اختلافا يعتمد على الحس البيانى الكائن لدى كل مبرز يتعاطى شرح الأساليب ، بل أن من الطبيعى أن يختلف رأى المفسر الواحد فى تأويل المادة الواحدة إذا سيقت مساقين مختلفين ، ونضرب لذلك مثالا بهذه الآيات الكريمة .

١ ــ قال الله تعالى فى سورة الصافات رقم ٣٧ آية ٦٢

فانكم وماتعبدون ما أنتم عليه بفاتنين .

٢ ــ وقال تعالى فى سورة الممتحنة رقم ٦٠ آية ٥١

ربنا لاتجعلنا فتنة للذين كفروا واغفر لنا .

٣ ــ وقال تعالى فى سورة الأنعام رقم ٦ آية ٢٣

ثم لم تكن فتنتهم إلا أن قالوا والله ربنا ماكنا مشركين .

٤ ــ وقال تعالى فى سورة ص رقم ٣٨ آية ٢٤

وظن داود أنما فتناه فاستغفر ربه وخر راكعا وأناب .

فقد فسر مجاهد (فاتنين)[1] فى الآية الأولى بمضلين ، وفسر (لاتجعلنا فتنة)[2] فى الآية الثانية بمعنى لاتعذبنا بأيديهم فيقولون لوكان هؤلاء على الحق ما أصابهم هذا . وفسر ابن عباس (فتنتهم)[3] فى الآية الثالثة بمعنى معذرتهم كما فسر (فتناه)[4] فى الآية الرابعة بمعنى اختبرناه وهذا كله تفسير يستوحى الحس البيانى كل الاستيحاء ، كما نضرب مثالا ثانيا لهذا الاختلاف بهذه الآيات .

(١) ، (٢) ، (٣) ، (٤) جميعها من معجم غريب القرآن ص ١٥٢ .

١ ــ قال تعالى فى سورة الزخرف رقم ٤٣ آية ٣٣

ولولا أن يكون الناس أمة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفا من فضة .

٢ ــ وقال تعالى فى هذه السورة آية ٢٢

بل قالوا إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مهتدون .

٣ ــ وقال تعالى فى سورة الأنبياء رقم ٢١ آية ٩٢

إن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون .

٤ ــ وقال جل ذكره فى سورة النحل رقم ١٦ آية ١٢٠

إن ابراهيم كان أمة قانتا لله حنيفا ولم يك من المشركين .

فقد فسر ابن عباس قول الله فى الآية الأولى ولولا أن يكون الناس أمة واحدة بمعنى لولا أن أجعل الناس كلهم كفارا[١] وفسر مجاهد الأمة فى الآية الثانية بالإمام[٢] وفسر ابن عباس إن هذه أمتكم أمة واحدة بمعنى دينكم[٣] دين واحد ، وفسر ابن مسعود إن ابراهيم كان أمة بمعنى كان معلم الخير[٤] إلى غير ذلك مما نستطيع الوصول إليه من روايات المفسرين .

وسأكتفى الآن فى مجال الاختيار بعشرة أمثلة قرآنية لابن عباس وعشرة أخرى لمجاهد مما برز الحسّ البلاغى فى تفسيره ظهورا لأمرية فيه ، مؤثرا عدم التعليق بشئ ليجد الدارس نفسه أمام هذا الضرب من التفسير فيحفظ له موضعه الأول من التوطئة والتمهيد ــ أما أمثلة ابن عباس فهى :

١ ــ من سورة الشعراء آية ٢٢٥

ألم تر أنهم فى كل واد يهيمون ، قال ابن عباس فى كل لغو يخوضون[٥]

٢ ــ من سورة التوبة آية ٦١

ومنهم الذين يؤذون النبى ويقولون هو أذن . قال ابن عباس أى يصدق[٦]

٣ ــ من سورة الرعد آية ١٤

كباسط كفيه إلى الماء ليبلغ فاه وماهو ببالغه ــ قال ابن عباس « مثل المشرك الذى عبد مع الله آلها غيره كمثل العطشان ينظر إلى خياله فى الماء من بعيد يريد تناوله فلايقدر[٧]

٤ ــ من سورة النمل آية ٨٨

وترى الجبال تحسبها جامدة وهى تمر مرّ السحاب قال ابن عباس جامدة : قائمة[٨]

٥ ــ من سورة يونس آية ٢٤

إنما مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء فاختلط به نبات الأرض : قال ابن عباس اختلط : نبت بالماء من كل لون[٩]

---

(١) ، (٢) ، (٣) ، (٤) جميعها من معجم غريب القرآن ص ٩٢٨

(٥) المعجم ص ٢١٩ (٦) ص ٤ (٧) ص ١٤ (٨) ص ٢٩ (٩) ص ٤٨

٦ — من سورة الإسراء آية ١٠٧

إن الذين أوتوا العلم من قبله يتلى عليهم يخرون للأذقان سجدا — قال ابن عباس للوجوه[١] .

٧ — من سورة الأحزاب آية ٥٦

إن الله وملائكته يصلون على النبي — قال ابن عباس : يبركون[٢]

٨ — من سورة يس آية ١٦

قالوا طائركم معكم قال ابن عباس مصائبكم[٣]

٩ — من سورة البقرة آية ٢٣٦

لاجناح عليكم إن طلقتم النساء مالم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة قال ابن عباس « الدخول والمسيس واللماس هو الجماع »[٤]

١٠ — من سورة هود آية ٨١

فاسر بأهلك بقطع من الليل . قال ابن عباس بسواد من الليل[٥]

أما مانختاره من أمثلة مجاهد

١ — فمن سورة الكهف آية ٣٤

وكان له ثمر فقال لصاحبه وهو يحاوره قال مجاهد الثمر : الذهب والفضة[٦]

٢ — من سورة ص آية ٣٩

هذا عطاؤنا فامنن أو أمسك بغير حساب . قال مجاهد : حساب : حرج[٧]

٣ — من سورة اللهب آية ٤

وامرأته حمالة الحطب قال مجاهد تمشى بالنميمة[٨]

٤ — من سورة النبأ آية ٢٧

إنهم كانوا لايرجون حسابا قال مجاهد يرجون : يخافون[٩]

٥ — من سورة الفتح آية ٢٦

سيماهم فى وجوههم من أثر السجود . قال مجاهد أثر السجود هو التواضع .[١٠]

٦ — من سورة البقرة آية ١٤

وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنامعكم — قال مجاهد شياطينهم : أصحابهم من المنافقين والمشركين[١١]

٧ — من سورة السجدة آية ١٠

قالوا أئذا ضللنا فى الأرض أئنا لفى خلق جديد قال مجاهد ضللنا : هلكنا[١٢]

٨ — من سورة الزخرف آية ٥

أفنضرب عنكم الذكر صفحا — قال مجاهد أتكذبون بالقرآن ثم لاتعاقبون عليه[١٣]

٩ — من سورة الحج آية ٩

ثانى عطفه ليضل عن سبيل الله . قال مجاهد ثانى عطفه مستكبر فى نفسه[١٤]

١٠ — من سورة ص آية ٢٠

وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب : قال مجاهد : فصل الخطاب الفهم فى القضاء[١٥]

ولعلنا بعد ما تقدم من دراسة الأصول البعيدة للحس البيانى فى تفسير القرآن نستطيع أن نتقدم إلى تحليل الدراسات البيانية للقرآن فى عصر التدوين بعد أن أشرنا إلى مرحلة هامة يمر عليها مؤرخو البيان معرضين :

محمد رجب البيومى

(١) ص ٦٠ (٢) ص ١١٦ (٣) ص ١٢٦ (٤) ص ١٦٣ (٥) ص ١٧١ (٦) ص ٢٣ (٧) ص ٣٥
(٨) المعجم ص ٣٩ (٩) ص ٦٧ (١٠) ص ١٠٠ (١١) ص ١٠٤ (١٢) ص ١١٩ (١٣) ص ١١٨
(١٤) ص ١٣٨ (١٥) ص ١٥٦

الموصول

فى اللغات:

العربية والعبرية والسريانية

للدكتورة زاكية محمد رشدى

معنى الموصول :

معنى الموصول هو ما افتقر إلى كلام بعده تصله به ليتم اسما ، فاذا تم بما بعده كان حكمه حكم سائر الأسماء التامه فيجوز ، أن يقع فاعلا ومفعولا ، ومضافا إليه ، ومبتدأ وخبرا ، فنقول « نجح الذى ذاكر دروسه » فوضع الذى رفع على أنه فاعل ، ونقول « ضربت الذى قام أبوه » فوضعه نصب لكونه مفعولا ، ونقول « جاءنى غلام الذى فى الدار » فيكون الذى فى موضع خبر بإضافة الغلام ، ونقول « الذى فى الدار زيد » فيكون الذى فى موضع رفع مبتدأ ، ونقول « زيد الذى أبوه قائم » فيكون الذى فى موضع رفع خبر المبتدأ .

لفظ الموصول :

١ — فى العربية : الذى للمذكر المفرد واللذان للمثنى والذين للجمع واللائى واللاءون فى الرفع واللائين فى الجر والنصب ، والتى للمفرد المؤنث واللتان للمثنى واللائى واللات واللاى واللواتى للجمع .

أما الذى فيكون للمذكر العاقل ولغيره فمثال الأول قوله تعالى « أهذا الذى بعث الله رسولا »[1].

ومثال الثانى قوله تعالى : سبحان الذى أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى الذى باركنا حوله » .[2]

ومنزلة الذى وحده منزلة حرف من ، الكلمة من حيث كان لا يفهم معناه إلا بضم ما بعده إليه فصار من مقدماته ولذلك كان الموصول مبنياً ، فالموصول وحده لفظ إسم ناقص أى ناقص الدلاله ، وفيه أربع لغات .

---

١ — سورة الفرقان آية ٤١ ٢ — الإسراء آية ١

١ — الذى بياء ساكنه وهو الأصل فيها .

٢ — اللذِ — بكسر الذال من غير ياء كأنهم حذفوا الياء تخفيفاً ، إذ كانت الكسرة قبلها تدل عليها وذلك كقولهم يا صاحبِ اجتزاء بها عن الياء .

٣ — اللذْ — بسكون الذال ومجازه أنهم عندما حذفوا الياء اجتزاء بالكسره منها اسكنوا الذال للرقف ثم أجروا الوصل مجرى الوقف كما قال الشاعر :

مثل الحريق صادف القصبا

والتين والحلفاء فالتهبا

والشاهد فيه أنه لما اضطر حرك ماكان ساكنا فى الأصل .

٤ — الذىّ بتشديد الياء للمبالغة فى الصفة كما قالوا أحمرىّ واصفرىّ وكما قيل الدهر بالإنسان دوّارى وجاء فى القاموس (« والدهر دوّاريه ودوّارى دائر ») .

أصل الذى

يذهب البصريون إلى أن أصل الذى هو لذِ كعمِ وشجِ فاللام فاء الكلمة والذال عينها والياء لامها .

ويذهب الكوفيون إلى أن أصلها الذال وحدها وماعداها زائد فأصل الذى كأصل هذا ، وهذا عندهم أصله الذال وحدها فجوهرهما واحد وإنما يفترقان بحسب مايلحقهما من الزيادات المختلفة لاختلاف معنييهما واحتجوا بذلك بأن قالوا رأينا الياء تسقط فى التثنية نحو قولك اللذان واللذين .

وذهب بعض النحويين إلى أن الألف واللام فى الذى زائدة للتعريف كما فى الرجل والغلام ، والذى عليه المحققون إنهما زائدتان والمراد بهما لفظ التعريف لامعناه .

ورأى (ابن يعيش) أنهما ليستا لمعنى التعريف ، ويدلل على ذلك بقوله :

١ — (أن الألف واللام فى الموصولات زيادة لازمه ولام التعريف لا نعرفها جاءت لازمه ، بل يجوز اسقاطها نحو الرجل والغلام ورجل وغلام ، ولم نجد أنهم قالوا لذ كما قالوا غلام فلما خالفت ماعليه نظائرها دل على أنها زائدة لغير معنى التعريف كما يزاد غيرها من الحروف .

٢ — كثير من الأسماء الموصولة معراة من الألف واللام وهى مع ذلك معرفة وهى من وما وأى نحو قولك « ضربت من أخطأ » و « أخذت ما أعطيتنى » و « ولأكرمن أيهم فى الدار » .

فكل هذه معارف ولا ألف ولام فيها كما كانتا فى الذى وإنما تعرفها بما بعدها من صلاتها ، وإذا ثبت أن الصلة معرفة لم يكن الألف واللام فيما دخلا فيه من الموصولات معرفة أيضاً لأن الاسم لا يتعرف من جهتين مختلفتين ، وإذا ثبت أن الألف واللام ، لايفيدان هنا التعريف كانت زيادتهما لضرب من إصلاح اللفظ) .

وتوجد بالإضافة إلى الذى أدوات أخرى استعملها العرب مثل :

ذو ، فان قبيلة طىء تقول ، هذا ذو قال ذاك » : يريدون الذى قال ذاك وهى مبنية : وتكون ذو بالواو دائماً فى حالة الرفع والنصب والجر وتستعمل للمفرد والجمع بنوعيه :

ذا : وتستعمل كاسم موصول بشرط دخول ما أو من الاستفهاميتين عليها كما قال الشاعر :

وقصيدة تأتى الملوك غريبة
قد قلتها ليقال : من ذا قالها؟

أى من الذى قالها ؟

ويضاف إلى ما تقدم الألف واللام فتكون موصولة بمعنى الذى فى الصفة نحو اسم الفاعل واسم المفعول فنقول هذا الضارب زيدا والمراد الذى ضرب زيدا وهذا المضروب والمراد الذى ضُرب أو يُضرب ، كما تدخل على الفعل فى مثل

« ما أنت بالحكم التُرْضى حكومته
ولا الأصيل ولاذو الرأى والجدل »

ونادراً ما يستخدم اسم الإشارة فى التعبير عن الموصول مثل :

تعدّس ما لعباد عليك إمارة
أمنت وهذا تحملين طليق

(أى والذى تحملين طليق) وهو شاذ عند البصريين .

وهناك أسماء موصولة أخرى مثل أى وما ومن » :

٢ — فى السريانيه :

أما فى السريانيه فقد استخدموا الدال (ܕ) للتعبير عن الموصول بعد أن ضعفت دلالتها الإشارية . وهى تلزم هذه الصورة مع المفرد والجمع مذكراً ومؤنثاً مثل :

ܕܠܐ ܫܡܥ ܐܘܕܢܘܗܝ ܗܘ ܕܪܝ

أى الذى لا تسمع أذناه هو برى (أفراطس ٢٨١ ـ ٥) ،

ܒܢܝ ܡܕܝܢܬܐ ܕܗܢܘ ܫܬܝܠܘ

أى المدينيون الذين هم أبناء قطورة (أفراطس ٢١١ ـ ٤) ،

ܡܠܐ ܕ ܐܠܗܐ ܐܡܠܠ

أى كلمة الله التى تقبلها (أفريم ١٦٦ ـ ٩) ،

ܠܐ ܡܕܝ ܕܐܬܝ ܠܗ ܫܡ ܐܘ
ܠܐ ܡܕܝ ܕܐܬܝ ܠܗ ܫܡ

أى الشرور والآثام التى لا تستطيع الكتب أن تظهرها : (أفراطس ٣٤٣ — ١٨) :

وعند دخول أداة الموصول هذه على حرف الجر المتصل بضمير الملك تظهر بينهما ياء فتقول :

ܕܝܠܝ ، ܕܝܠܟ ، ܕܝܠܗ ، ܕܝܠܗ ، ܕܝܠܢ ،
ܕܝܠܟܘ ، ܕܝܠܟܝ ، ܕܝܠܗܘܢ ، ܕܝܠܗܝܢ ،
ܕܝܠܗܘܢ ، ܕܝܠܗܘܢ ، ܕܝܠܗܝܢ

٣ – فى العبرية :

ولفظ الموصول فى العبرية هو عبارة عن الكلمة المبنية אֲשֶׁר [1] وهو يلزم صورة واحدة مع الإفراد والجمع والتذكير والتأنيث ويستعمل للعاقل وغيره فهو للعاقل فى مثل :

לְכוּ שׁוּבוּ אֶל הַמֶּלֶךְ אֲשֶׁר שְׁלַח אֶתְכֶם

أى اذهبوا راجعين إلى الملك الذى أرسلكم (ملوك ثانى : ١ – ٦) ولغير العاقل مثل הַמִּטָּה אֲשֶׁר עָלִיתָ שָּׁם

أى السرير الذى صعدت عليه (ملوك ثانى : ١ – ٤) وذلك فى المفرد . أما فى الجمع للعاقل فمثل :

בְּנֵי הַנְּבִיאִים אֲשֶׁר בִּירִיחוֹ

أى بنو الأنبياء الذين فى أريحا (ملوك ثانى : ٢ – ٥) ولغير العاقل فى مثل

כָּל יְמֵי אָדָם אֲשֶׁר חָי

أى فكانت كل أيام آدم التى عاشها (التكوين : ٥ – ٥)

وإلى جانب אֲשֶׁר نجد أن الكتب المتأخرة قد استخدمت صورة مختصرة منها وهى الشين فقط (שׁ) فنجدها فى الجامعة والمزامير وأخبار الأيام وعزرا والقضاة وغيرها مثل :

כְּחוֹל שֶׁעַל – שְׂפַת הַיָּם לָרֹב

أى كالرمل الذى على شاطىء البحر فى الكثرة (القضاة : ٧ – ١٢) ؛ ونادراً مانجدها שׁ مثل

עַד שַׁקַּמְתִּי דְּבוֹרָה

حتى قمت أنا دبوره (القضاة : ٥-٧) وجاءت مرة واحدة שׁ وذلك قبل الألف فى القضاة ٦–١٧ وعموماً فهى تأتى שׁ قبل حروف الحلق שׁ قبل الهاء كما فى الجامعة ٣ – ١٨

ومثل ضمير الإشارة الأصلى אֲשֶׁר توجد أيضاً أسماء اشارة أخرى تستعمل كاسم موصول وهى זֶה ، זֹה ، זוּ والأخيرة هى الشائعة فمثال

---

(١) مازال اشتقاق كلمه אֲשֶׁר محلا للبحث أ – هل تتصل بالكلمه العربية أثر والآرامية التى بمعنى الأثر والمكان ؟ ولكن نولدكد يرى أنه من الصعب أن تتطور كلمة أثر لتصبح اسما موصولا .

ب – هل هى عبارة عن عدة جذور ضميرية ؟ ولكن هومل يرى أنها اسم أصيل يتميز عن שׁ ، שֶׁ (وهى من الجذور الضميرية) . وتستخدم فى العبرية كروابط للموصول وتتميز عن (זֶה ، זֹה اللذين يستعملان فى بعض الأحيان) .

ج – هل هى ضمير إشارة أصل ؟

דה : לְיוֹתֵךְ דֶּה יְצַרְתָּ

أى لفياتان هذا خلقته ليلعب فيه (المزامير ١٠٤ — ٢٦) ومثال : דֵּ :

בְּרִיתִי וְעֵדוּתִי דֵּ אֲלַמֵּדֵם

أن حفظ بنوك عهدى وشهاداتى التى أعلمهم إياها (المزامير ١٣٢—١٢) ومثال דְּ :

הֲלוֹא יְהוָה דְּ חָטָאנוּ לוֹ

أى أليس الرب الذى أخطأنا إليه (اشعيا ٤٢—٢٤)

وتستعمل أداة التعريف وهى الهاء הַ — للموصول كما نرى فى المثال الآتى

כֹּל הַהֶקְדִּישׁ שְׁמוּאֵל أى كل الذى قدسه صمويل (أخبار الأيام الأول ٢٦ — ٢٨ ، ٢٩ — ١٧ ، عزرا ٨—٢٥ ، ١٠ — ١٧)

جملة الصلة :

قلنا فى معنى الموصول انه هو ما افتقر إلى كلام بعده تصله به ليتم اسما : وهذا الكلام هو عبارة عن جملة الصلة ، وتشترك اللغات الثلاث فى ضرورة وجود هذه الجملة :

العائد :

ويشترط أن تشتمل جملة الصلة على عائد يعود منها إلى الموصول ويكون مطابقاً له فى الإفراد والجمع والتذكير والتأنيث وأصله أن يكون ضمير غيبة : وقد يعدل عنه إلى ضمير المتكلم أو المخاطب إذا كان الموصول نعتا لضمير متكلم أو مخاطب أو خبرا عنه ، وذلك مشاهد فى اللغات الثلاث : وقد جاء فى العربية للمتكلم فى قول على كرم الله وجهه :

أنا الذى سمتنى أمى حيدره
ضرغام آجام وليث قسوره

والأصل أن يقول (سمته)

وفى مثل :

وأنا الذى قتّلت بكرا بالقنا
وتركت تغلب غير ذات سنام

والأصل أن يقول قتّل ويكون الضمير للغائب :

وكذلك إذا كان الموصول أو موصوفه خبرا عن مخاطب ويأتى الضمير للخطاب

مثل (أنت الرجل الذى قلت كذا)

وأصله أن يقول أنت الرجل الذى قال كذا أى أن يكون الضمير للغائب : وقد يحل الظاهر محل الضمير العائد كقول الشاعر :

سعاد التى أضناك حب سعادا
وإعراضها عنك استمر وزادا

فسعاد الثانية بدل الضمير أى حبها :

لكون ذلك أنكره كثير من العلماء وقالوا لا يجوز إلا للضرورة الشعرية :

وينطبق هذا الكلام على اللغة العبريه كذلك . فجاء الضمير للمتكلم فى مثل

אֲשֶׁר מְכַרְתֶּם אֹתִי أى أنا

يوسف الذى بعتمونى (التكوين ٤٥-٤)

والأصل أن تكون אֹתִי أى بعتموه[1].

وجاء الضمير للمخاطب فى مثل

יַעֲקֹב אֲשֶׁר בְּחַרְתִּיךָ

أى يعقوب الذى اخترتك (اشعيا ٤١—٨)

فقال اخترتك والأصل أن تكون בְּחַרְתִּיו أى اخترته[2].

وكما عدل عن ضمير الغيبة بضمير المتكلم أو المخاطب فى اللغتين العربية والعبرية كذلك عدل بهما عنه فى اللغة السريانية كما فى مثل

ܐܢܐ ܕܐܦ ܐܢܐ ܐܬܟܫܪ

أى وأنا أيضاً الذى ترونى وأصله أن يقول (ترونه) ومثل

ܐܢܐ ܡܚܒ ܕ ܒܥܝܬ

أى أناحبيب الذى تبحثون عنى والأصل أنيقول ، (تبحثون عنه) (القصة السريانية ص٩٠) ومثل

ܐܬܝ ܐܢܐ ܘܐܦ ܢܫܡܥ
ܒܥܝ ܐܢܐ ܐܬܝ

أى أنا سمعت وأنا أيضاً الذى أطلبه

أى أنتم الذى فاح عرفكم فى كل مكان والأصل أن يقال (عرفهم) ،

ܐܢܬ ܗܘ ܕܐܡܪ ܠܢ

أى أنت الذى أخبرتنا والأصل أن يقال (أخبرنا) (أفريم ٤٩٢) :

حذف العائد :

كثر فى العربية حذف العائد من الصلة حتى صار قياسا ، وليس حذفها دون إثباتها فى الحسن ، وقد جاء الأمران فى قوله تعالى : « أهذا الذى بعث الله رسولا » والمراد (بعثه) . وقال فى موضع آخر (كالذى يتخبطه الشيطان من المس) [3] فأتى بالعائد وهو الهاء فى (يتخبطه)

ولا يحذف هذا العائد إلا بشروط ثلاثة

١ — أن يكون ضميرا منصوباً لاضميرا مرفوعاً ولا مجرورا ، لأن المفعول كالفضلة فى الكلام والمستغنى عنه .

٢ — أن يكون العائد متصلا لا منفصلا لكثرة حروف المنفصل .

٣ — أن يكون على حذفه دليل وذلك أن يكون ضميرا واحداً لابد للصلة منه فتقول (الذى ضربت زيد) فتحذف العائد الذى هو الهاء لأن « الكلام والصلة » لا يتم إلا بتقديره ولو قلت (الذى ضربته

---

(١) أنظر العدد ٢٢ — ٣٠ ، اشعيا ٤٩ — ٢٣

(٢) أنظر ارميا ٣٢—١٩ ، التكوين ١٥—٧

(٣) البقرة آيه ٢٧٥

فى داره زيد) لم يجز حذف الهاء لأن الصلة تتم بدونه فلا يكون فى اللفظ مايدل عليه كذلك فى السريانية نجد حذف الضمير العائد يتمثل فى الآتى :

١ ــ إذا كان مفعولا للشىء مثل

أى كلمة الله التى تقبلها (أفريم ١٦٦ ــ ٩)

أى الشرور والآثام التى أوجد (ها) الضياع (أفريم ١٧٩ ــ ١٨)

٢ ــ إذا كان العائد مجرورا بحرف ويشترط دخول الحرف حينئذ على صاحب الموصول مالم يكن الباء الظرفية وصاحب الموصول اسم زمان فلا يشترط دخولها فالأول مثل

أى فى الموضع الذى كُلّوا فيه

أى البيت الذى تدخلون (ه) . والثانى نحو

أى اليوم الذى صلبوه (فيه) .

أى إلى السنة الرابعة لملك سليمان التى ابتدأ (فيها) ببناء .

ونادرا ما يحذف العائد إذا كان التابع اسم فاعل أو اسم مفعول كما فى مثل

أى الطيبة التى تعود أن يمنحها (أفريم ٢٠٥ــ١٩) فنجد أن اسم الفاعل خال من الضمير .

وفى العبرية يحذف العائد كذلك فى المواضع الآتية :

١ ــ أن يكون مفعولا للشىء كما فى

١ مثل בְּלַאכְתּוֹ אֲשֶׁר עָשָׂה

أى عمله الذى عمل (التكوين ٢ــ٢)

ب والأصل أن تكون

עָשָׂהוּ أو עָשָׂה אֹתוֹ

٢ ــ حينما يكون ضميرا منفصلا يمثل حالة الفاعلية فى الجملة الاسمية مثل

הַמַּיִם אֲשֶׁר מִתַּחַת לָרָקִיעַ

أى المياه التى (هى) من تحت الجلد (التكوين ١ــ٧) والأصل أن تكون

אֲשֶׁר הֵם

٣ — ويلاحظ الحذف الغالب للضمير العائد حين يكون المسند الخاص بالجملة الوصفية هوفعل القول مثل אֲשֶׁר אָמַר יְהוָה אִתּוֹ אֶתֵּן לָכֶם أى الذى قال الربأعطيكم إياه (العدد١٠—٢٩) (١)

٤ — حينما تضاف الجملة البدلية إلىظرف مكان يحذف الضمير العائد كما فى مثل כֹּל-הַיָּמִים אֲשֶׁר בֶּן-יִשַׁי חַי أى لأن كل الأيام التى يعيش (فيها) ابن يسّى (٢)

بعد هذا العرض الذى قدمنا نخلص بالنتائج الآتية :

١ — أصل لفظ الموصول فى اللغة السامية الأم هو على الأرجح الذال والياء فإذا نظرنا إلى اللغة العربية وجدنا أن لفظ الموصول (الذى) هو عبارة عن الذال والياء ، أما (ال) فقد دخلت عليهما — كما يقول النحاة — لمعنى التعريف أو للفظه أو هى زيادة للتحسين :

وإذا كنا نرى أن لفظ الموصول فى اللغة السريانية هو الذال فقط فليس معنى هذا أنه لاتوجد ياء فى الأصل ؛ بل يؤيد كلامى السابق — وهو أن لفظ الموصول فى اللغة السريانية الأم هو الذال والياء — وجودهما معا فى حالة دخول لفظ الموصول على حرف الجر المتصل بضمير الملك — كما ذكرنا آنفا .. فى مثل

ملحه ، ؛ ملحه ، ؛ملحه ، ؛ملحه ، ؛ل

وربما تكون قد سقطت هذه الياء فى فترة قديمة من فترات تطور اللغة السريانية وبذلك انفردت الذال فى التعبير عن الموصول فى هذه اللغة :

أما فى اللغة العبرية فنجد أن من الألفاظ المستعملة للموصول דַּהַ ، דַּאְ ، דַּךְ وهى كما نرى تشترك مع العربيةوالسريانية فى حرف الذال ، وكما أن التطور اللغوى من السامية الأم إلى السريانية أدى إلى سقوط الياء فكذلك نرجح أنه فى العصور الأولى لتطور اللغة من السامية الأم إلى العبرية قد سقطت الياء ، ثم ألحقت بدلا منها الهاء أو الواو كحركة مد فى فترة تلت الفترة الأولى

وهذا الكلام ينطبق أيضاً على لفظى الموصول فى العربية (ذا ، ذو)

٢ — تشترك العربية والعبرية فى استخدام أداة التعريف للتعبير عن الموصول ، أما السريانية فلا تستخدمها حيث تختلف فى

---

(١) أنظر كذلك العدد ١٤ ، صمويل الأول ١٧٩ ، ملوك أول ٢٩٨

(٢) أنظر كذلك التكوين ٦٤٥ ، التثنية ٤٦١ ، ٧٩ ، ملوك أول ٤٤١١

المفرد عنها فى الجمع وهى فيها تلحق الاسم بخلاف العربية والعبرية فهى فيهما سابقة عليه :

٣ ــ تشترك السريانية والعبرية فى أن لفظ الموصول كان يستخدم فى البداية للدلالة على الإشارة ثم استخدم للموصول بعد أن ضعفت دلالته الإشارية . وأرى أن لفظ الموصول فى العربية يتدرج تحت هذا القول حيث أن الأصل فى الحالين (الإشارة والموصول) واحد وهو الذال ، وحيث أننا نرى أن اسم الإشارة فى بعض الحالات يعبر عن الموصول كما فى (أمنت وهذا تحملين طليق) :

٤ ــ تشترك اللغات الثلاث فى وجوب وجود جملة للصلة ليكتمل المعنى بها ، وأن تشتمل تلك الجملة على عائد يعود على الموصول ويكون مطابقاً له فى الإفراد والجمع والتذكير والتأنيث ، كما تشترك أيضاً فى وجوب أن يكون العائد ضمير غيبة وكلها قد تستثنى هذا الشرط وتعدل عن ضمير الغيبة إلى ضمير المتكلم أو المخاطب .

وأخيراً نجد أن تلك اللغات تشترك فى حذفها العائد تبعاً للشروط التى ذكرناها آنفاً .

أهم المراجع

1. Brockelmann Grundriss der vergleichenden Grammatik der Semitischen Sprachen, Berlin, 1908.

2. Gesenius, Hebraische grammatik, Leipzig, 1899.

3. Noldeke, Syriae Grammar, Translated from German by, Crichton, London, 1904.

ــ أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشرى ــ المفصل ــ القاهرة ــ مكتبة الخانجى ١٣٢٣ هـ

ــ جمال الدين بن محمد عبد الله بن يوسف بن هشام الأنصارى ، أوضح المسالك إلى ألفيه ابن مالك ــ القاهرة ــ دار الكتب العربية ١٣٣٤ هـ :

ــ محمد بن مالك الطائى ــ شرح ابن عقيل على متن ألفيه ابن مالك ــ القاهرة ــ مطبعة السعادة ١٣٤١ هـ

زاكية محمد رشدى

هل أثَّر الهنود في المعجم العربي؟

للدكتور أحمد مختار عمر

كان الهنود أسبق من العرب — ولاشك — فى مجال الدراسات اللغوية ، بل ربما كانوا أسبق من اليونانيين كذلك . وقد أثرت عن الهنود دراسات فى فروع علم اللغة المختلفة — بما فيها المعاجم — يرجع أقدمها إلى فترة مجهولة لنا ، ويرجع أقدم ما وصلنا منها إلى حوالى القرن السابع قبل الميلاد(١) ، فى حين أن الدراسات اللغوية عند العرب لم تبدأ إلا بعد ظهور الإسلام .

وقد وجدت صلات قديمة بين الهنود والعرب فى العصر الجاهلى ، ثم توثقت هذه الصلات بعد مجئ الإسلام ، وازدادت توثقا واستقرارا ابتداء من عهد محمود الغزنوى الذى فتح الهند فى مطلع القرن الحادى عشر(٢).

وحين قويت الصلة بين الهنود والعرب ، وانتشر المسلمون فى بلاد الهند وجدوا حضارة قديمة أوغل فى القدم من حضارتهم ، فاتجهت أنظارهم إليها وحاولوا الاستفادة بها ونقل ما يرونه مفيدا منها إلى اللغة العربية . وشملت الأعمال المترجمة من الهندية إلى العربية كتبا فى الأدب والفلسفة والتصوف وفروع العلم المختلفة كالفلك والرياضة والطب (٣) .

وقد أدت هذه الصلات المتنوعة بين الهنود والعرب ببعض الباحثين إلى عقد صلة بين المعجم الهندى والمعجم العربى ، وادعاء أخذ العرب — وعلى رأسهم الخليل بن أحمد — من الهنود فكرة المعجم ونظامه . وكان المثبتون لهذا التأثير فريقين ، ففريق أطلق الدعوى فى تحفظ شديد ، وصاغها بطريقة متشككة ، وفريق اتبع أسلوب الجزم والقطع والتأكيد . أما الفريق الأول فيدخل تحته دائرة المعارف الإسلامية التى تقول : « كان الخليل أيضا أول من صنف معجما

---

(١) The Philosophy of Sanskrit Grammar تأليف Chakravarti (Calcutta 1930) ص ٢٤ .

(٢) حضارة الهند لغوستاف لوبون (أولى ١٩٤٨) ص ٢١٧ و ٢٣٧ . وحضارة العرب لنفس المؤلف (رابعة ١٩٦٤) ص ١٨٥ و ٣٣٥ و ٥٥٤ . ومسالك الثقافة الإغريقية إلى العرب لأوليرى (الأنجلو) ص ١٤٦ و ١٤٧ . وتاريخ الصلات بين الهند والبلاد العربية للدكتور محمد إسماعيل الندوى (بيروت ـ أولى) ص ١٧ و ١٨ و ٣٧ و ٣٨ . The Encyclopaedia of Islam, مادة India .

(٣) راجع فى ذلك حضارة الهند ص ٤٤٤ — ٤٧٢ . والندوى ص ٧٨ و ٨٦ و ٨٧ و ٩٧ و ١١٥ و ١١٩ — ١٢٤ . والفهرست لابن النديم (فلوجل) ص ٣٠٣ و ٣٠٥ .

عربيا هو كتاب العين . والظاهر أنه رتبه على حروف الهجاء عند نحاة السنسكريتيين ، وهى التى تبدأ بحروف الحلق حتى تصل إلى حروف الشفة».[1] ويدخل تحته كذلك المستشرق Haywood الذى يقول « ربما كان اليونان هم الذين أعطوا العرب فكرة المعجم ، وكان الهنود هم الذين أعطوهم الأبجدية الصوتية وبعض الأفكار المعجمية الأخرى » .[2] وأما الفريق الثانى فيمثله الدكتوران شوقى ضيف ومحمد إسماعيل الندوى . يقول الأول : « وقد وضع الخليل معجما للعربية بترتيب مخارج الحروف متأثرا بالهنود فى ترتيب حروف لغتهم »[3].

ويقول الثانى : « لقد أثرت الهند فى وضع المناهج للقواميس العربية . وأول من فعل ذلك الخليل بن أحمد » [4] .

فما مدى صحة هذه الدعوى ؟ وهل للهنود فضل على العرب فى معاجمهم ؟ لكى نجيب على هذا السؤال يجب أولا أن نقدم بيانا بأعمال الهنود المعجمية التى تمت قبل ظهور المعجم العربى أو عاصرت نشأته حتى يمكن إصدار حكم موضوعى بعيد عن الهوى والتسرع :

١ ــ أقدم الأعمال المعجمية عند الهنود قوائم الكلمات الصعبة الموجودة فى النصوص المقدسة والتى عرفت باسم Nighantu (بمعنى المجموع المرتب) . ولايعد هذا النوع فى الحقيقة معجما ولا شبه معجم ، لأنه لايحوى أى شرح للكلمات المجموعة لا بالسنسكريتية ولا بأى لغة أخرى ، وإنما هو مجرد سرد أو جمع للكلمات الصعبة[5] .

٢ ــ وتلا ذلك ظهور شروح للقوائم السابقة حملت اسم Nirukta (بمعنى التفسير) ؛ وأقدم شرح وصلنا من هذا النوع شرح ياسكا Yaska (حوالى ٧٠٠ ق : م) الذى حوى خمسة أبواب تتناول الثلاثة الأولى منها ألفاظ الترادف والرابع ألفاظ المشترك اللفظى والخامس ألفاظا تتعلق بالآلة . وهناك بعض النظام فى الأبواب الثلاثة الأولى حيث يعالج الباب الأول منها الأشياء الحسية مثل الأرض والهواء والماء ، والأشياء الطبيعية مثل السحاب والقمر والنهار والليل . أما الثانى فيعالج الإنسان وما يتعلق به من صفات وعيوب . وأما الثالث فيعالج الأشياء المعنوية .[6]

---

(١) مادة الخليل بن أحمد .

(٢) Arabic Lexicography (Leiden 1960) ص٩ .

(٣) الفن ومذاهبه فى الشعر العربى (سابعة) ص ١٣٢ .

(٤) تاريخ الصلات بين الهند والبلاد العربية ص ١١٤ .

(٥) History of Indian Literature تأليف Winternitz (Delhi 1967) ص ٤٥٣ . The Nighantu, تحقيق وتقديم Sarup (1920) ص ١٣ ، ١٤ .

(٦) Sarup ص١٣ و١٤و The Etymologies or Yaska تأليف Varma (India 1953) ص ١١ مقدمة

ويمكن أن يعد هذا الشرح معجم من هذا النوع الذى يطلق عليه معاجم الموضوعات أو معاجم المعانى .

٣ — وبعد فترة زمنية لايعرف مقدارها ظهر نوع من المعاجم أطلق عليه بعضهم اسم كتب الكلمات word—books ، واسمه فى الهندية Kosas . ويتميز هذا النوع بما يأتى :

(ا) أنه — بعكس النيروكتا — لايتقيد بالنصوص المقدسة ، ولا يرتبط بأى كتاب معين ، وإنما يعالج الكلمات بوجه عام .

(ب) أنه يشمل الأسماء فقط ولا يتعرض للأفعال .

وأقدم المعاجم الكاملة التى وصلتنا من هذا النوع معجم أماراسنها Amara Sinha (كاتب بوذى عاش قبل القرن السادس الميلادى) الذى اشتهر باسم Amara Kosa : وهو معجم للمترادفات فى ثلاثة أبواب ألحق به فصل عن المشترك اللفظى ، وآخر عن الكلمات غير المتصرفة ، والكلمات المذكرة أو المؤنثة أو المحايدة .

وقد رتب المؤلف جزء المترادفات بحسب الموضوعات ، وجزء المشترك اللفظى بحسب الحروف الساكنة الأخيرة .

وأهم ما يعيب هذا النوع من المعاجم أنه كتب فى شكل منظوم مما جعله غير عملى ولا يمكن الاستفادة منه إلا بعد قراءته كله ، وأنه لا محل للأفعال فيه ، لأنه معجم أسماء[1] .

٤ — ومن المعاجم القديمة الهامة كذلك معجم المشترك اللفظى الذى ألفه Sasvata (كان يعيش حوالى القرن السادس الميلادى) . وترتيبه للموضوعات التى على أساسها وضعت الكلمات ترتيب عجيب جدا ، فقد شرح أولا الكلمات التى تحتاج فى بيان معناها إلى بيت كامل ، ثم الكلمات التى تحتاج إلى نصف بيت ، ثم تلك التى تحتاج ربع بيت .

٥ — وهناك معجم ضخم جدا كتب فى القرن الحادى عشر الميلادى ألفه Yadavaprakasa . وفى هذا المعجم نجد الكلمات فى أول الأمر قد رتبت بحسب عدد المقاطع ، ثم بحسب الجنس (التذكير والتأنيث) ، ثم بحسب الحرف الأول . وأهمية هذا المعجم تأتى من ضخامته واحتوائه على كلمات لا وجود لها فى المعاجم الأخرى :

٦ — ويليه زمنيا معجم آخر ألفه Hemacandra . وهو من معاجم المشترك اللفظى ويقع فى سبعة أبواب ، الستة الأولى على التوالى للأسماء ذات المقطع الواحد —

---

(١) Winternitz ص ٤٥٤ . و Amarakosa تحقيق وتقديم Tiwaree (1875) ص ٣ مقدمة وص ١١ . ومقدمة Sharma لكتاب أماراسنها ص١٠ . A History of the Sanskrit, تأليف Varadachari (India 1925) ص ١٩٩ .

المقطعين . . إلى الستة . أما السابع فيعالج الكلمات غير المتصرفة . وإلى جانب ترتيب الكلمات بحسب عدد مقاطعها نظر إلى الحرف الأول والحرف الساكن الأخير[1] .

* * *

والظاهرة الملاحظة بوجه عام على كل هذه المعاجم أنها كانت تكتب فى شكل منظومات ليسهل حفظها ، كما أنها كانت تهدف إلى خدمة الشعراء : وهذا هو السبب فى أن كثيرا من كتب الـ Kosas قد كتبها شعراء أو تناولها بالشرح شعراء : والمعجمى المشهور Amara Sinha كان شاعرا ، كذلك كتب الشاعر Sriharsa معجما للمشترك اللفظى[2] .

والخلاصة أن ترتيب المفردات عند الهنود لم يكن يخضع لنظام معين ، فبعضها كان يكتفى بالترتيب الموضوعى ، وبعضها كان يرتب الكلمات بحسب الحروف الهجائية إما بحسب الحرف الساكن الأخير أو الأول ، أو كليهما معا — وإن جاء هذا النوع متأخرا — وبعضها كان يأخذ فى الاعتبار حجم الكلمة وعدد مقاطعها . وإلى جانب هذا لم يعرف عن أحد هذه المعاجم أنه اتصف بالشمول أو ادعى لنفسه حصر الكلمات : ولم يكن القصد من تأليفها تيسير الاستشارة والرجوع إليها عند الحاجة بقدر ما كان تقديم مجموعة من الكلمات يسهل حفظها عن ظهر قلب : وهكذا نرى أن الأعمال المعجمية عند الهنود كانت حتى القرن الحادى عشر الميلادى تفقد أهم عنصرين من عناصر المعجم وهما الترتيب والشمول :

فاذا عدنا إلى المعاجم العربية نجدها — منذ القرن الثانى الهجرى وعلى امتداد قرابة أربعة قرون — قد استوفت جميع أشكالها ، واستكملت كل مقوماتها وتنوعت مناهجها بصورة تكاد تكون شاملة :

١ — فى القرن الثانى ظهر معجم العين للخليل بن أحمد وهو معجم شامل مرتب ترتيبا صوتيا مع مراعاة حجم الكلمات ونوع حروفها .

٢ — وفى القرن الثانى والثالث ظهر معجم الجيم لأبى عمرو الشيبانى الذى رتب ترتيبا هجائيا بحسب أوائل الكلمات فقط .

٣ — وفى القرن الرابع ظهر تهذيب اللغة للأزهرى (من مدرسة العين) ، والجمهرة لابن دريد ، وهو معجم راعى حجم الكلمة ونوع حروفها ورتب الكلمات ترتيبا هجائيا : كما ظهر ديوان الأدب للفارابى وهو معجم جمع بين مراعاة حجم الكلمة ونوع حروفها وبين الترتيب الهجائى بحسب الأواخر :

---

(١) Winternitz ص ٤٥٨ و ٤٥٩ .

(٢) Winternitz ص ٤٥٥ . و The Sanscrit Language تأليف Burrow (ط ثانية) ص ٥١ . و The History and Culture تأليف Devasthali ص ٣١٨ .

وفيه ظهر الصحاح للجوهرى وهو مرتب بحسب الأواخر . كما ظهر المقاييس لابن فارس وقد رتب الكلمات بحسب حجمها وحروفها الأولى :

٤ — وفى القرن الرابع وأوائل الخامس وجد البرمكى مؤلف « المنتهى » الذى يعد ترتيبا لصحاح الجوهرى بحسب الأوائل والثوانى والثوالث ، وهى الطريقة التى اتبعها الزمخشرى فى معجمه أساس البلاغة : (ولد الزمخشرى عام ٤٦٧ وتوفى عام ٥٣٨) .

٥ — هذا إلى جانب معاجم الموضوعات التى بدأ ظهورها فى وقت مبكر لا يتجاوز القرن الثالث الهجرى وحملت اسم « الغريب المصنف » أو « الصفات »[١].

وهكذا يتبين أن المعاجم العربية كانت قد استوفت جميع أشكالها قبل انتهاء القرن الخامس الهجرى (الحادى عشر الميلادى) : كما أنها حققت — أو حاولت أن تحقق — أهم عنصرين من عناصر المعجم وهما الشمول والترتيب :

فهل من المعقول أن تكون المعاجم الهندية المضطربة قد أثرت فى شكل المعجم العربى ؟ وهل وضع الهنود للعرب حقا مناهج قواميسهم كما يزعم الدكتور الندوى ؟

إن الأعمال المعجمية الهندية التى تمت حتى القرن الحادى عشر الميلادى لا تسمى معاجم إلا تجوزا ، ولم تحقق شمولا أو ترتيبا للمادة اللغوية التى جمعتها : فكيف يؤثر الهنود فى وضع المناهج للمعاجم العربية ولم يكن لديهم أنفسهم مناهج للمعاجم الهندية؟ ولم يكن أى من معاجمهم قد حقق النموذج الذى يجب احتذاؤه ؟

يقول Haywood : « هل الأعمال المعجمية عند الهنود تسمى معاجم ؟ هذه نقطة محل مناقشة »[٢] ويقول Winternitz : « وقد صرح المعجميون الهنود كثيرا أنهم كتبوا معاجمهم لخدمة الشعراء ومن أجل هذا كانت المعاجم تؤلف فى شكل منظومات »[٣] ويقول Veber : « المعاجم السنسكريتية بالمعنى العلمى لم تظهر إلا فى وقت متأخر »[٤] ويحدد Haywood هذا الوقت المتأخر بالقرن الثانى عشر إذ يقول « ومن العدل أن نقول إن فترة النشاط المعجمى الكبير فى الهند كانت فى القرن الثانى عشر ، وهو وقت كان العرب فيه قد أنتجوا بعضا من معاجمهم العظيمة . والنظام المثالى لم يوجد مطلقا فى معاجم الهنود ، ربما بسبب الصياغة الشعرية ، أو ربما لأن المعاجم عندهم كان يهدف بها أن تحفظ عن ظهر قلب »[٥].

---

(١) تفصيل ذلك فى البحث اللغوى عند العرب للمؤلف ص ١٣٦ وما بعدها .

(٢) ص ٤ .

(٣) ص ٤٥٥ .

(٤) The History of Indian Literature (1878) ص ٢٢٧ .

(٥) ص ٧ .

ويذكر Haywood فرقا أساسيا بين المعجم العربى وما سبقه من معاجم بقوله : « المعجم العربى منذ نشأته كان يهدف إلى تسجيل كل المادة اللغوية بطريقة منظمة ، وهو بهذا يختلف عن كل المعاجم الأولى للأمم الأخرى التى كان هدفها شرح الكلمات النادرة أو الصعبة »[1] .

وتبقى بعد ذلك نقطة أخيرة لابد من الوقوف عندها لمناقشتها وهى ترتيب الخليل الصوتى الذى اختاره أساسا لمعجمه العين : فمن المعروف أن الهنود كان لديهم ترتيب صوتى لحروفهم الهجائية ، وأنهم رتبوها من الداخل إلى الخارج كما فعل الخليل :

وهنا يجب أن نوضح النقاط الآتية :

١ — أن ترتيب الخليل الصوتى ليس مطابقا لترتيب الهنود ، فقد بدأ الهنود بالعلل فى حين أننا نجد الخليل قد بدأ بالسواكن وأخر العلل إلى آخر الألفبائية : واشتملت الألفباء الهندية على رموز للعلل القصيرة والعلل المركبة فى حين خلت منهما الألفباء العربية : ووضعت الألفباء الهندية أصوات الصفير فى آخر الحروف الساكنة فى حين أن ما يقابلها فى اللغة العربية (ص — س — ز) قد وضع فى مكان وسط : واعتبرت الألفباء الهندية الأصوات (ى — ر — ل — ف) من أشباه أصوات العلة ووضعتها بالترتيب السابق فى حين أن الخليل وضع الياء مع أحرف العلة[2].

٢ — يبدو أن الخليل قد اهتدى بذوقه وحسه الفطرى إلى الترتيب الذى توصل إليه : ويؤيد ذلك ما رواه الليث فى مقدمة العين عن كيفية اهتداء الخليل إلى هذا النظام ، ونص عبارته « فدبر ونظر فى الحروف كلها وذاقها ، فصير أولاها بالابتداء أدخل حرف منها فى الحلق : وإنما كان ذواقه إياها أنه كان يفتح فاه بالألف ثم يظهر الحرف نحو أبْ — أتْ — أحْ — أعْ — أغْ ، فوجد العين أدخل الحروف فى الحلق فجعلها فى أول الكتاب ، ثم قرب منها الأرفع فالأرفع حتى أتى على آخرها وهو الميم »[3]. كما يشرح الليث كيف وردت الفكرة إلى ذهن الخليل ، وكيف قلّب النظر فيها حتى انتهى إليها فيقول : إن الخليل حين ورد عليه خراسان فاتحه فى تلك الفكرة التى كان من الصعب على العقل العادى إدراكها « فجعلت أستفهمه ويصف لى ولا أقف على مايصف فاختلفت إليه فى هذا المعنى أياما ثم اعتل وحججت ، فرجعت من الحج فاذا هو قد ألف الحروف كلها على ما فى صدر هذا الكتاب »[4] .

---

(١) ص ١١ .

(٢) راجع فى ترتيب الألفباء الهندية On the Origin of the Indian Brahma Alphabet تأليف Buhler (1898) ص ٢٨ . و A Sanskrit Grammar تأليف Whitney (1879) ص ٢ .

(٣) العين للخليل بن أحمد — تحقيق د . عبد الله درويش (بغداد ١٩٦٧) ١/٥٢ .

(٤) المعاجم العربية للدكتور عبد الله درويش ص ٧٤ .

٣ ــ أن عملية الترتيب الهجائى فى حد ذاتها لم تكن شيئا جديدا على العقلية العربية ، فقد كان العرب يستخدمون الترتيب الأبجدى المعروف باسم أبجد هوز إلى أن استخدموا الترتيب الألفبائى الذى وضعه نصربن عاصم ورتب فيه الحروف ترتيبا جديدا اقتضاه وضع الحروف المتشابهة فى الصورة والبدء بالثلاثيات ثم الثنائيات ثم المفردات التى لا أشباه لها . وتركت الهمزة فى الأول كما كانت فى النظام القديم(١).

٤ ــ حتى على فرض أن الخليل كان قد سمع بالترتيب الصوتى عند الهنود فان ذلك لاينقص من قيمة معجمه ولايقلل من أصالته :

(ا) فقد خالف الخليل فى التطبيق ترتيب الهنود .

(ب) وأقام معجمه على عدة أسس خلت منها معاجم الهنود القدماء كجمعه المادة اللغوية بطريقة إحصائية رياضية ، واعتباره حجم الكلمات قبل توزيعها(٢) ونظره إلى نوع حروفها ، وأخيرا شرحه كل كلمة ببيان معناها أو معانيها المختلفة ، وطرق استعمالها ، والاستشهاد على ذلك بالقرآن والحديث والشعر والفصيح من كلام العرب .

وخلاصة الأمر أن العرب لم يحاكوا الهنود فى معاجمهم كما يقال وإنما كانوا مجددين ومبتكرين . وعلى هذا فلو عكس الدكتور الندوى القضية فقال إن العرب قد أثروا فى وضع المناهج للمعاجم الهندية لكان أدنى إلى الصواب وأحق بالتصديق .

* * *

وبعد : فان فضل العرب فى مجال المعاجم لايقتصر على الهنود وحدهم ، وإنما يتعداهم إلى غيرهم كذلك . يقول Haywood : « الحقيقة أن العرب فى مجال المعجم يحتلون مكان المركز سواء فى الزمان أو المكان بالنسبة للعالم القديم والحديث ، وبالنسبة للشرق والغرب »(٣).

وهى شهادة يحق للعرب أن يفخروا بها ، ويعتزوا بمضمونها ، كما أنها أبلغ رد على أولئك الذين يزعمون وجود تأثيرات هندية على شكل المعاجم العربية .

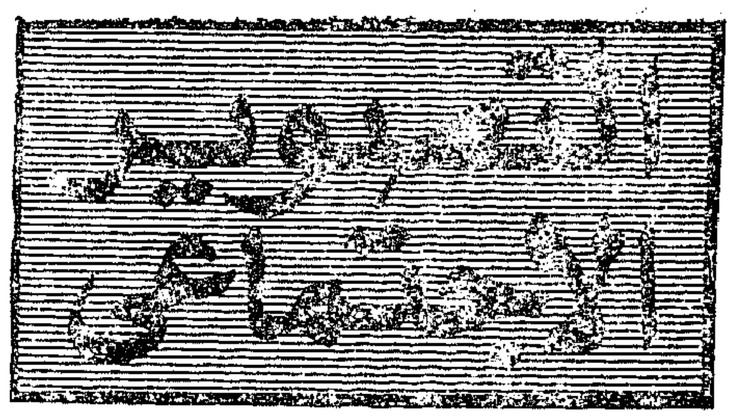
احمد مختار عمر

---

(١) الخليل بن أحمد تأليف دكتور مهدى المخزومى ص ٩٦ ومابعدها .

(٢) ربما كان هذا هو الذى أوحى إلى أصحاب المعاجم الهندية بمراعاة عدد مقاطع الكلمة ، كما وجد فى بعض معاجم القرن الحادى عشر ومابعده .

(٣) ص ٢ .



فى مقامات الحريرى

للدكتور مصطفى الصاوى الجوينى

شهر عن مقامات الحريرى أنها تزاويق لفظية وبهارج بلاغية غير ذات مضمون اجتماعى ولفتهم إلى هذا قول صاحبها فى مقدمة مقاماته بداءة : وأنشأت . . . خمسين مقامة تحتوى على جد القول وهزله ، ورقيق اللفظ وجزله . وغرر البيان ودرره . وملح الآداب ونوادره إلى ماوشحتها به من الآيات.. ومحاسن الكنايات . ورصعته فيها من الأمثال العربية واللطائف الأدبية .

والأحاجى النحوية والفتاوى اللغوية . والرسائل المبتكرة . والخطب المحبرة . والمواعظ المبكية . والأضاحيك الملهية . مما أمليت جميعه على لسان أبى زيد السروجى وأسندت روايته إلى الحارث بن همام البصرى[1] ومع أن هذا الجانب طاغ على المقامات إلا أنها غير خالية من مضمون اجتماعى قصد صاحبه إليه قصدا ، واراده فى خفية ودسه فى ستر ونيه إليه فى لف رامزحين قال منذ المقدمة أيضا (. . . ومن نقد الأشياء بعين العقول . وأنعم النظر فى الأصول نظم هذه المقامات فى مسلك الافادات وسلكها مسلك الموضوعات عن العجاوات والجمادات ولم يسمح بمن نبا لسمعه عن تلك الخطابات أو أثم رواتها فى وقت من الأوقات ثم إذا كانت الأعمال بالنيات . وبها انعقاد العقود والدينيات فأى حرج على من أنشأ ملحا للتنبيه لا للتمويه . ونحا بها منحى التهذيب . لا الأكاذيب وهل هو فى ذلك إلا بمنزلة من انتدب لتعليم . أو أهدى إلى صراط مستقيم[2] .

ونعرف عن الحريرى الرجل ممن ترجموا له أنه كان غاية فى الذكاء والفطنة[3] شديد التأمل حتى ليصفوه بولعه بنتف لحيته عند الفكرة[4] ولعل ذلك من فرط عصبية وشدة حساسية . ورجل هذا شأنه لا يمكن أن يخلى كتابه من قيمة اجتماعية فى مجتمع عصره الفاقد لكل توازن اجتماعى .

---

(١) المقامات ص ٦ — ٧ من المقدمة .

(٢) المقامات من ٨ — ٩ .

(٣) معجم الأدباء ج ١٦ ص ٢٦٢

(٤) وفيات الأعيان ج٣ ص ٢٢٩

وإذا كان هنالك رأى يقول إن أبازيد المظهر بن سلام البصرى هو الذى عملت المقامات عنه[1] ورأى آخر شائع يقول بل هو شيخ بليغ ومكد فصيح ورد البصرة : جعل الحريرى منه شخصية البطل فى مقاماته. وينضاف إلهما ماقالوه عن شخصية الراوى نفسه (وأما تسميته الراوى لها بالحارث ابن همام فانما عنى به نفسه ، هكذا وقفت عليه (نعنى ابن خلكان) فى بعض شروح المقامات[2] : : : : . إذا كان هنالك ذلك كله فالذى يهمنا منه ما تشير إليه تلك الروايات من أن الحريرى استمد من الواقع وعكس عليه آراءه وأفكاره سواء كان راويا باسم الحارث أو مروياعنه باسم أبى زيد وغلف هذا كله بغلاف زخرفى بلاغى براق غلب على المضمون الاجتماعى وكاد يحجبه .

وهكذا نجد الحريرى يتفحص جنبات عصره ناقدا ساخرا ومصورا زوايا من قطاعاته نلم بها هنا :

مجتمع الخادعين والمخدوعين :

يصور الحريرى عصره وقد علت فيه قيمة المال حتى صار هو المعيار الأوحد (فالمرء بنشبه لا بنسبه والفحص عن مكسبه لاعن حسبه[3] ولذلك يصفيه بمدحه ويكاد لولا بقية من دين أن يتخذه إلها معبودا :

أكرم به أصفر راقت صفرتـــه
جواب آفاق ترامت سفرتـــه
مأثورة سمعتـــه وشهرتـــــه
قد أودعت سر الغنى أسرتـــه
وقارنت نجـح المساعـــى خطرته
وحببت إلى الأنـــام غرتـــه
لولا التقى لقلت جلت قدرتـــه[4]

ويدرك أن مبعث الجرائم وأس الشرور إنما منشأة من شهوة إلى هذا المال :

تبالك مـــن خادع ممـــا ذق
أصفر ذى وجهين كالمنافـــق
لولاه لم تقطع يمين ســـارق
ولابدت مظلمة من فـــاسق
ولا اشمأز باخل من طـــارق
ولا شكا المطول مطل العائـــق

وليس فى المال بعد من عيب ، إلا أنه ينبغى بذله :

وشر مافيـه من الخلائـــق
أن ليس يغنى عنك فى المضايق
إلا إذا فر فـرار الآبـــق
واها لمن يقذفه من حالـــق
ومن إذا ناجاه نجوى الوامـــق
قال له قول المحق الصـــادق
لا رأى فى وصلك لى ففـــارق

وريح البخل تهب من تلكم الأبيات الأخيرة ، يقول ياقوت الرومى إن الحريرى كان بخيلا ولعل ما مربه من اعسار جعله

(١) معجم الأدباء جـ١٦ ص ٢٦٢
(٢) وفيات الأعيان جـ٣ ص ٢٢٩
(٣) المقامة الساسانية .
(٤) المقامة الدينارية .

يغلو فى تقويم المال : (روى الحارث بن همام قال : أمحل العراق ذات العويم . لإخلاف أنواء الغيم وتحدث الركبان بريف نصيبين . وبلهنية أهلها المخصبين . فاقتعدت مهرياً . واعتقلت سمهريا . . وسرت تلفظنى أرض إلى أرض ويجذبنى رفع من خفض . حتى بلغتها نقضا على نقض . فلما أنخت بمغناها الخصيب . وضربت فى مرعاها بنصيب نويت أن ألقى بها جرانى وأتخذ أهلها جيرانى إلى أن تحيا السنة الجماد وتتعهد أرض قومى العهاد[1] .

ومادام المجتمع قد انعدم فيه كل توازن اجتماعى وصارت فيه القيمة كل القيمة للمال فليصبح إذن مجتمع الخادعين والمخدوعين . يقول أبو زيد مرة :

نتبصـــر ودع اللـــوم
وقل لى .. هل ترى .. اليـــوم
فتى لا يقمـــر القـــوم .
متى ما دستـــه تـــم[2]

وأخرى :

وإنما لى فنـــون سحر
ابدعت فيها ومـــا اقتديـــت
تخذتها وصلة إلـــى مـــا
تجنيه كفى متى مـــا اشتهيت

ويقول ثالثة :

أنا أطروفـــة الزمـــا
ن وأعجوبة الأمـــم

وأنا الحول الذى احتال فى العرب والعجم
غير أنى ابن حاجـــة
هاضه الدهـــر اهتضـــم
وأبو صبيـــة بـــدوا
مثل لحم على وضـــم
وأخو العيلة المعيل إذا احتال لم يلـــم[3]

وفى مجتمع كهذا يبحث عن أيسر الطرق وأضمنها للكسب والغنى وليس غير الشحاذة والاستجداء ففيها أكثر من لذة ، راحة بلاتعب وخداع أصحاب الثروة وجمع يفوق بجمع كل صاحب مهنة . . . يقول أبو زيد وقد قارب الموت موجزا فلسفته المادية المعاشية . . . (. . . يابنى إنى جربت حقائق الأمور وبلوت تصاريف الدهور . . . . وكنت سمعت أن المعايش إمارة وتجارة وزراعة وصناعة فمارست هذه الأربع لأنظرأيها أوفق وأنفع فما أحمدت منها معيشة ولا استرغدت فيها عيشة أما فرص الولايات وخلس الامارات فكأضغاث الأحلام والفئ المنتسخ بالظلام وناهيك غصة بمرارة الفطام وأما بضائع التجارات فعرضة للمخاطرات وطعمة للغارات وما أشبهها بالطيور الطيارات وأما اتخاذ الضياع والتصدى للازدراع . فمنهكة للأعراض وقيود عائقة عند الارتكاض وقلما خلا ربها عن اذلال أو رزق بال وأما حرف أولى الصناعات فغير فاضلة

---

(١) المقامة الساوية .
(٢) المقامة الكوفية .
(٣) المقامة الدمشقية

عن الأقوات ولا نافقة فى جميع الأوقاف ومعظمها معصوب بشبيبة الحياة ولم أرماهو بارد المغنم لذيذ المطعم . وافى المكتسب صافى المشرب مرتسما إلا الحرفة التى وضع ساسان أساسها ونوع أجناسها . . . فشهدت وقائعها معلما واخترت سيما إهالى مرتسما إذ كانت المتجر الذى لايبور . والمنهل الذى لايغور أهلها أعز قبيل وأسعد جيل لايرهقهم مس حق ولا يقلقهم سل سيف ولا يخشون حمة لاسع ولا يدينون لدان ولا شاسع ولا يرهبون ممن برق ورعد ولا يحفلون بمن قام وقعد أنديتهم منزهة وقلوبهم مرفهة وطعمهم معجلة وأوقاتهم غر محجلة أينما سقطوا لقطوا وحيثما انخرطوا خرطوا لايتخذون أوطانا ولايتقون سلطانا ولايمتازون عما تعدو خماصا وتروح بطانا [1] .

ذلك أن بنى هذا الزمان كالأسد إن لم يبادوا بالهجوم افترسوهم يقول أبو زيد فى المقامة الحرانية : . . . . .

عش بالخداع فأنت فى
دهر بنوه كأسد بيشة
وأدرقنـــاة المكـــر
حتى تستدير رحى المعيشة
وصد النسور فإن تعذر
صيدها فاقنع بريشة

والمرء ينبغى أن ينعم بافتراسه الأشحاء والأثرياء جميعا إذ ما أخطرهم على بنى الانسان يقول أبو زيد فى أهل واسط وقد ابتلى بشحهم ونفاقهم فى المقامة الواسطية

وبلوتهم فوجدتهم
لما سبكتهم زيوف
ما فيهم إلا مخيف أن تمكن أو مخوف
لا بالصفى ولا الوفى
ولا الحفى ولا العطوف

فوثبت فيهم وثبة الذئب الضرى على الخروف وتركتهم صرعى كأنهم سقوا كأس الحتوف وتحكمت فيما اقتنوه
يدى وهم رغم الأنوف
وتركت أرباب الأرا
ئك والدرانك والسجوف
ولكم بلغت بحيلتى
ما ليس يبلغ بالسيوف

وألمح نصه السابق على ذوى اليسار : . . .

ووتركت أرباب الأرا
ئك والدرانك والسجوف

وفى مجتمع الخادعين والمخدوعين ترى الخادع هو المتفنن المبتكر ترى مثلا أبازيد السروجى يحتال على الشعراء وقد تزيا بزى امرأة واصطحب عيالا يستجدون ترى هل فى باله أن الشعراء مالهم من حرام فهم يخدعون الممدوحين وهو بدوره يخدعهم [2]

كم قد قمرت بنية
بحيلتى وبمكرى

(١) المقامة الساسانية .
(٢) المقامة البغدادية .

اصطاد قومـــــا بوعـــــظ
وآخريـــــــن بشعـــــر
وتارة أنـــــا صخـــــر
وتارة أخـــــت صخـــــر
ولو سلكـــــت سبيـــــلا
مألوفـــــة طول عمـــــرى
لخاب قـــد حـــى وقـــد حـــى
ودام عســـــرى وخســـــرى

وشفاء أدواء الفقراء من الأغنياء يكمن فى الزكاة . . . وإذا كان القول التالى يجرى على لسان أبى زيد الخادع المخادع يعظ به فهو على كل حال انعكاس لرأى الحريرى ينبه به ويذكر . . .

(الحمد لله الذى شرع الزكاة فى الأموال وزجر عن نهر السؤال وندب إلى مواساة المضطر وأمر باطعام القانع والمعتر . . ووصف عباده المقربين فى كتابه المبين فتان وهو أصدق القائلين «والذين فى أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم [1] » . . . .

الحكام والقضاة :

يحلو لأبى زيد السروجى أن يعبث بالحكام والقضاة متحسسا مكامن ضعفهم ليأتيهم منها يقدم أبوزيد السروجى وابنه إلى الوالى والأخير مثل أثرياء عصره يعبثون بالغلمان

أن الفتى الوضئ وهو ابنه فى الحقيقة هذا قد قتل ابنه فى عالم الوهم طبعا . . ويسحرلب الوالى بجمال الفتى ويحتال على الوالى بمايأخذه ثم يترك البلدة ل . . . والى البلد وكان ممن يزن بالمئات ويغلب حب البنين فسول له الوجد الذى تيمه والطمع الذى توهمه أن يخلص الغلام ويستخلصه وأن ينقذه من حبالة الشيخ ثم يقتنصه فقال أرى أن تقصر عن القيل والمقال ونقتصر منه على مائة مثقال فنقده الوالى عشرين ووزع على وزعته تكملة خمسين . . . فقال له خذ ما راج ودع عنك اللجاج وعلى فى غد أن أتوصل إلى أن ينض لك الباقى ويتحصل (فلما سأل الحارث أبازيد قائلا من هذا الغلام ؟) قال هو فى النسب فرخى وفى المكتسب فخى . . . فقد أجمعت على أن أنسل بسحرة وأصلى قلب الوالى نار حسرة[2] . . .

ويدعى أبو زيد أنه وزوجته يتشاجران ثم يتسابان أمام القاضى ويكشف أبو زيد حقيقة فقرهما فلما يهم القاضى أن يمنح أبازيد تلتفت إليه المرأة منذرة بالهجاء فيخشى من لسانها الفصيح ويمنحهما سويا : . .

يأ أهل تبريز لكم حاكـــــم
أوفى على الحـــكام تبريـــزا
مافيه من عيب سوى أنـــــه
منساقين وراء شهواتهم فيدعى أبو زيد يوم الندى قسمته ضيـــــزى

(١) المقامة الصورية .
(٢) تراه يحمل الحرث رسالة شفوية إلى الحاكم الذى خدعه فيها بين له غباوة قلبه وتلعابى بلبه (المقامة الشعرية) .

قصدته والشيخ نبغـــــى جنـــى وأنثنى جذلان أثنى بمـــــا
عود له مازال مهـــــزوزا أوليت من جدوى ومن عدوى[٢]

فسرح الشيخ وقد نال مـــــن وكأن أبازيد بشيطانيته قد جعل من الكرم
جدواة تخصيصـــا وتمييـــزا مسألة تجريبية يصدقها عمليا البذل يكذبها
وردنى أخيب من شائـــــم عمليا أيضا الشح وليس للحاكم مفر من
برما خفافى شهـــــر تموزا اختيار أولاهما :

كأنه لم يدرأنى التـــــى وينقد الحريرى ظلم الحكام مذكرا إياهم
لقنت الشيخ الا راجيـــــزا وألا يغتروا بحكم يدوم أياما لينتهى فجاءة
وأننى إن شئت غادرتـــــه فاذا هم يوم الحساب يعرضون صحيفة أحوالهم
أضحوكـــة فى أهل تبريزا[١]... حين ملكوا وحكموا ويوصى المظلومين
بالصبر والطاعة فموعدهم الساعة يقول ،
شعرا : : : :

وإذا كان الانذار بالهجاء يستجلب مال عجبا لراج أن ينال ولايـــــة
الحاكم فالمدح أكفل وأضمن، يحتال أبوزيد حتى إذا ما نال بغيته بغـــى
بقصة يزعم فيها أن ابنه عقه ويمثل أمام ما أن يبالى حين يتبع الهـــــوى
القاضى أما أبو زيد فيطلب الحدوى وأما فيها أأصلح دينه أم أو تغـــا
ابنه فيرى أن أسلوب المدح غير مجد لأن فانقد لمن أضحى الزمام بكفـــه
الكرام قليل ويهتبلها الشيخ أبوزيد فرصة وتغاض أن ألفى الرعاية أولغـا
فينشئ مادحا القاضى بالكرم ليجود عليه فليضحكنك الدهر منه إذا نبـــا
القاضى :

يا أيها القاضى الذى علمـــــه عنه وشب لكير نـــار الوغـــى
وحلمه أرسخ من رضـــــوى ولننزلن به الشمات إذا أبـــــدا
قد ادعى هذا على جهلـــــه متخليا من شغله متفرغـــــا
أن ليس فى الدنيا أخو جدوى هذا له ولسوف يوقف موقفـــا
ومادرى أنك من معشـــــر فيه يرى رب الفصاحة الثغـــا
عطاؤهم كالمـــن والسلـــــوى حتى يعض على الولاية كفـــــه
فجد بما يثنيـــه مستخزيـــــا ويود لو لم يبغ منها مابغـــى
مما افتـــرى من كذب الدعوى

(١) المقامة التبريزية .
(٢) المقامة الصعدية .

يعقبه بنثر (. . . . . أيها المتوشح بالولاية المترشح للرعاية دع الإدلال بدولتك والاغترار بصولتك فان الدولة ريح قلب والأمرة برق خلب وإن أسعد الرعاة من سعدت به رعيته . وأشقاهم فى الدارين من ساءت رعايته فلا تلك ممن يذر الأخرة ويلغيها ... ويحب العاجلة ويبتغيها ويظلم الرعية ويؤذيها وإذا تولى سعى فى الأرض ليفسد فيها فو الله ما يغفل الديان ولا تهمل يا انسان ولا تلغى الاساءة ولا الاحسان بل سيوضع لك الميزان و "كماتدين تدان . . . . .

والقاضى الظالم مرتبته عند الحريرى مرتبة الكلب :

جزيت عن شكرك خيرايا ابن عم
إذ لست أستوجب شكرا يلتزم
شر الأنام من إذا استقضى ظلم
ثم من استرعى فلم يرع الحرم
فإذا به والكلب سواء فى القيم[1]

حتى الحاكم الطيب يأخذه الحريرى بجريرة الخبيث وللطيبين المخدوعين سابقة مأثورة فى انخداع الطيب أبى موسى الأشعرى يحضر أبوزيد وهو فى أسمال فتاة جميلة فى أسمال يتنازعان أمام القاضى فهى تشكو هجر زوجها لها وأنه لا يعاشرها ويقول هو أنه يفعل ذلك خوف النسل وهو المعدم الفقير فيعطيهما الوالى ألفى دينار . . . ويكون من رسالة أبى زيد إلى القاضى . . . . . .

وإن تلك قد ساءتك منى خديعـــة
فقبلك شيخ الأشعريين قد خدع[2]

والحريرى يظن إلى نفسية الحكام بصير بها . . يحضر أبوزيد السروجى مجلسا أدبيا يطلب إليه فيه أن يكتب رسالة كل كلمتين فيها إحداهما معجمة الحروف وثانيتهما غير معجمة ولما يبرع فى كتابة الرسالة يعرض عليه منصب فى ديوان الإنشاء فيرفض ورأيه : . . . .

لحوب البلاد مع المتربـــــه
أحب إلى من المرتبـــــة
لأن الولاة لهم نبـــــوة
ومعيبة يالهـــا معيبـــــة

ولكن الحريرى كان ذا منصب فى الدولة فلعله يحكى ما فى صدره من أما نى الخلاص من أسر الوظيفة :

المنصب والثروة :

والمرقاة إلى المال والمنصب عند الحريرى بأسباب . . . منها صلة بحاكم أو سلطان (وكنت اقنت من أفواه العلماء وثقفت من وصايا الحكماء أنه يلزم الأديب الأريب إذا دخل البلد الغريب . . أن يستميل قاضيه ويستخلص مراضيه ليستظهره عند الخصام ويأمن فى الغربة جور الحكام[3]

---

(١) المقامة البكرية .
(٢) المقامة الرملية .
(٣) المقامة الإسكندرانية .

ويروى الحارث بن همام حين دخوله صعدة (سألت نحارير الرواة عمن تحويه من السراة ومعادن الخيرات لاتخذه جذوة فى الظلمات ونجدة فى الظلامات فنعت لى قاض بها رحيب الباع خصيب الرباع تميمى النسب والطباع فلم أزل أتقرب إليه بالالمام وأتنفق عليه بالاجمام حتى صرت صدى صوته وسلمان بيته[1] والمثالان ليسا نصين فيما قدمنا لهما لكنهما يحددان أنه ممن يعرف كيف يفيد من الصلة بالحكام وأدرك هو كما سنرى بعد من مثل تلك الصلة نجحا ..... ومنها خفة روح وظرف بها ترتضى عند ذى الجاه أوغيره ، والحريرى بلا جدال أديب خفيف الروح يلمح ذلك قارئ مقاماته حين يقف على ما صممه لأبى زيد من حيل وأخاديع :

وعاشرت كل جليس بمـــــا
يالائمه لا روقة الجليســـــا
فعند الرواة أديـــــر الكلام
وبين السقاة أديـــر الكؤوسا
وطورا بوعظى أسيل الدمـــوع
وطور بلهوى أســـر النفوسا[2]

وهو على لسان روايته الحرث بن همام يتطلب مواطن الفكاهة (حكى الحرث بن همام قال : مررت فى تطوافى بشيراز على ناد يستوقف المحتاز. . . وبينما نحن فى فكاهة أطرب من الاغاريد وأطيب من حلب العناقيد[3] . . . . . وفى المقامة الملطية (أخبر الحرث بن همام قال انخت بملطية مطية البين وحقيبتى ملأى من العين فجعلت هجيراى مذ القيت بها عصاى أن اتورد موارد المرح وأتصيد شوارد الملح فلم يفتنى بها منظر ولا مسمع . ولامنى بلغت ولا نوقع . . . . .) .

ونال الحريرى المنصب فقد كان صاحب الخبر بالبصرة فى ديوان الخلافة[4] ونال الثروة فكان من ذوى اليسار له فيما يروى بشأن البصرة مقرسكنه ثمانية عشر ألف نخلة[5] ... وعكس هذا على روايته الحرث بن همام (أخبر الحرث بن همام قال ظعنت إلى دمياط عام هياط ومياط وأنايومئذ مرموق الرخاء .

ومن الغباوة أن تعظم جاهـــلا
لصقال ملبسه ورونق رقشـــه
أو أن تهين مهذبا فى نفســـه
لدروس بزته ورثة فرشـــــه

وهو على لسان روايته الحرث بن همام يتطلب مواطن الفكاهة (حكى الحرث

---

(١) المقامة الصعدية .
(٢) المقامة الطيبية .
(٣) المقامة الشيرازية .
(٤) معجم الأدباء حـ١٦ ص ٢٦٢ .
(٥) المقامة الفراتيه .

ومادام الناس يأخذون بالمظاهر فليؤتون من هنا : يظهر أبوزيد السروجى بمظهر المريض الفقير الرث الثياب مخادعا :

ظهرت برث لكيما يقـــــال
فقير يزجى الزمان المرجـــــى
ولولا الرثاثـــة لم يرث لـــــى
ولولا التفالج لم ألق فلجـــا[1]

ويتعامى أبوزيد السروجى فى يوم عيد ويصحب عجوزا ومعهما رقاع بها يستجديان

ولما تعامى الدهر وهو أبو الورى
عن الرشد فى أنحائه ومقاصده
تعاميت حتى قيل إنى أخو عمـــى
ولا غرو أن يحذو الفتى حذو والده[2]

دستور الأخذ والعطاء مع الناس :

والحريرى الذى خبر الناس وأحكم التجاريب خلص بنتيجة . . . هل الأمر أن يأخذ من الناس ويعطيهم أم يعطى الناس وإن منعوه ؟ أيعاملهم كما يجب هو أن يعاملوه أم يعاملهم بمقدار ما عاملوه به ؟ . . . يعكس الحريرى ما قد دار بنفسه حينا وينسبه إلى ابن أبى زيد السروجى ثم يخلص إلى رأى أبى زيد السروجى : رأيه هو وذلك فيما عقده بين الابن وأبيه من حوار : . . . يسأل الأب ابنه فى المقامة الدمياطية (كيف حكم سيرتك مع جيلك .

موموق الإخاء أسحب مطارف الثراء وأجتلى معارف السراء فرافقت صحبا قد شقوا عصا الشقاق وارتضعوا أفاويق الوفاق . حتى لاحوا كأسنان المشط فى الاستواء وكالنفس الواحدة فى التئام الأهواء[3] وفى المقامة الصورية (حكى الحرث بن همام قال : ارتحلت من مدينة المنصور إلى بلدة صور فلما حصلت بها ذا رفعة وخفض ومالك رفع وخفض تقت إلى مصر توقان السقيم إلى الأساة والكريم إلى المواساة) ويحكى الحرث بن همام : شخصت من العراق إلى الغوطة وأنا ذو جرد مربوطة وجدة مغبوطة يلهينى خلو الذرع ويرذهينى حفول الضرع[4] . . . :

المظاهر :

ما أكثر ما يأخذ الناس بالمظهر الذى يخدعهم عن المخبر ولقد بلى الحريرى هذا بنفسه فى نفسه فيحكى أنه كان دميما قبيح المنظر جاءه شخص غريب يزوره ويأخذ عنه شيئا فلما رآه استزرى شكله ففهم الحريرى ذلك منه فلما التمس منه أن يملى عليه قال له : اكتب :

ما أنت أول سار غره قمـــر
ورائد أعجبته خضرة الدمـــن
فاختر لنفسك غير إننى رجـــل
مثل المعيدى فاسمع بى ولاترنى
فخجل الرجل منه وانصرف[5] . . . :

(١) المقامة التفليسية .
(٢) المقامة البرقعيدية .
(٣) المقامة الدمياطية .
(٤) المقامة الدمشقية .
(٥) وفيات الأعيان ج ٣ ص ٢٣٠

وهذا أبوزيد السروجى يركب سفينته مع جماعة فتزدريه لرثاثته فينصح لهم ألا يخدعوا بظواهر الأشياء :

اسمع أخى وصية من ناصـــح
ماشاب محض النصح منه بغشه
لا تعجلن بقضية مبتوتـــــة
فى مدح من لم تبله أو خدشه
وقف القضية فيه حتى تجتلـــى
وصفيه فى حالى رضاه وبطشه
فهناك إن ترما يشين فـــواره
كرما وإن ترما يزين فأفشـــه

وجيرتك ؟ فقال : ارعى الجار ولو جار
وأود الحميم ولو جرعنى الحميم وأفى للعشير
وإن لم يكافئ بالشعير . وأستقل الجزيل للنزيل وألين مقالى للقالى وأديم تسآلى عن السالى واقنع من الجزاء بأقل الأجزاء ولا أتظالم حين أظلم ولاأنقم ولو لدغنى الأرقم فيقول له أبوزيد السروجى : (ويك يابنى إنما يضن بالضنين . . وينافس فى الثمين لكن أنا لا آتى غير المواتى . . . . ولا أصافى من يأبى إنصافى ولا أمالى من يخيب أمالى ولا أبالى بمن صرم حبالى ... ولا أدع ايعادى للمعادى ولا أغرس الأيادى فى أرض الأعادى . . . . . لا والله بل نتوازن فى المقال وزن المثقال ونتحاذى فى الفعال حذو الفعال حتى نأمن التغابن ونكفى التضاغن) .

(للبحث بقية)

مصطفى الصاوى الجوينى

---

(١) فى المقامة التنيسية .

مناخنا.. من أمثالنا العامية

للأستاذ محمد قنديل البقلى

إذا درسنا الأمثال العامية فى مصر الخاصة بمناخها سنرى أنها لا يمكن أن تصدق إلا على مناخ بيئة هذا الإقليم بما عرف عن بيئته من خصائص فطن لها القدماء من الكتاب ، فقد استخدم الفلاحون أشهرهم الخاصة بهم منذ القدم ، تلك الأشهر التى تقوم على تقويمهم الخاص الذى يختلف عن التقويم الهجرى ، ومن ذلك ما قاله المقريزى[1] :

« فى فصل الربيع فى أمشير وبرمهات وبرمودة وبشنس فإننا نجد مصر فى هذا الزمان أياماً معتدلة نقية صافية ، لا يحس فيها بحر ظاهر ، ولا برد ولا رطوبة ولا يبوسة ، وتكون الشمس فيها نقية من الغيوم ، وقد يعرض فى أول هذا الفصل أيام شديدة البرد وذلك فى أمشير ، وعلة ذلك دخول فصل الربيع فى فصل الشتاء ، وتكثر فيه الرياح ، ثم يدخل فصل الصيف فى آخر بشنس وبؤونة وأبيب وبعض مسرى ، فيشتد الحر واليبس وتجف الغلات وتنضج الثمار ، ثم يدخل الخريف من النصف الأخير من مسرى ، ثم توت وبابه وبعض أيام هاتور ، وتكثر فيه الرطوبة ، ويوجد فى هذا الفصل أيام شديدة الحر ويشتد اضطراب الهواء ، ثم يدخل فصل الشتاء من النصف الآخر من هاتور ثم كيهك وطوبة » .

فهذا الوصف الدقيق لتقلبات الجو فى مصر يدل على أن هذا الجو على وتيرة واحدة تقريباً لا يختلف فى سنة عن أخرى . ومعنى هذا أن سكان مصر بما عرف عنهم من دقة الملاحظة ، ومن رقة الشعور ودقة الإحساس يستطيعون أن يعرفوا حالة الجو فى كل شهر من غير أن يستخدموا لذلك أجهزة الرصد ، وكان ذلك هو السبب فى أنهم وضعوا أمثالا لكل شهر من أشهر السنة .. والشهور عندهم هى الشهور التى كان يستخدمها القدماء سكان الوادى وهى المعروفة بالشهور القبطية وأخص ما تمتاز به هذه الشهور أنها تامة دائماً أى أن الشهر ثلاثون يوماً بخلاف ما عليه التقويم الجريجورى الذى يجعل شهرا ثلاثين يوما يليه شهر واحد وثلاثون يوما ، وبخلاف ما عليه التقويم الهجرى الذى يجعل شهرا تاما ثلاثين يوماً وآخر ناقصا تسعة وعشرون يوماً .

---

(١) خطط المقريزى حـ ١ ص ٧٢ .

فتقسيم السنة على هذا النحو سهل على الفلاحين أن يحققوا حالة المناخ أكثر من تحقيقه فى التقاويم الأخرى ، واستطاعوا أيضاً أن يجعلوا لكل شهر خصائصه المناخية فى أمثالهم العامية ، وما يتعلق بالمناخ من الزراعة أو من حالة اجتماعية . على أنهم فى هذه الأمثال إما يجعلونها خاصة بالمناخ فقط ، وإما ربطوا بين المناخ وبين الزراعة أو بين المناخ وبعض النواحى الاجتماعية المتأثرة ، بالمناخ . فنستطيع نحن أن نقسم أمثالهم هذه إلى قسمين ، وسنتحدث عن أمثال كل قسم من هذه الأقسام .

أولا : أمثال خاصة بالمناخ والحياة الاجتماعية :

١ — « لا خير فى زاد ييجى مشحوط ولا نيل ييجى فى توت » فان النيل فى شهر توت يبدأ فى النقصان بعد الفيضان الذى يبلغ أقصى ارتفاعه فى شهر مسرى الذى قبل توت وهو ما يقابل أغسطس فى تقويمنا الإفرنجى الحديث وفيه احتفالنا التقليدى بفيضان النيل فى الخامس عشر من شهر أغسطس من كل عام . ولهذا المثل ارتباط كبير بما كان عليه الحال قديماً إذ كان الرى المعروف وقتئذ هو مانسميه رى الحياض : فان النيل بعد أن يبلغ أقصى ارتفاعه يغمر الأراضى المحيطة به بما يشبه الغرق ، حتى إذا انحسر الماء عن النيل ورمى هذا بفائضه فى البحر المتوسط تصبح الأرض الزراعية سوداء داكنة وتتشرب ماءها قليلا قليلا ، حتى إذا جفت أو كادت بدأ الزراع يحرثون ثم يبذرون . فهذا أول الموسم الزراعى الوحيد فى ذلك الحين ، وفيه ترى الأرض بلقعا جفافا لا نبات فيها ولا ثمر ، ومنه ما جاء فى خطاب عمرو ابن العاص إلى أمير المؤمنين عمر بن الخطاب فى وصف مصر فى ذلك الحين « يبذرون الحب ويرجون الثمار من الرب » وهو إذن فصل الأمل . الأمل البعيد الذى لايتحقق حتى تكون قد انقضت شهور وشهور ، ولكن فى إيمانه لا يرجى منه خير عاجل (لاخير فى زاد ييجى مشحوط[1]) وكذلك فانه لما كان النيل قد عود القدماء انتظام مواعيده وأنه يأتى دائماً حيث ينتظرونه لا يخلف لهم موعدا ، وإن كان كثيرا ما يفرط فى الخير ويزيد فى الفيضان فيغرق ويهدم ، غير أن القدماء والمحدثين لم يألفوا ورودا فيما بعد شهر مسرى . ولم يحدث مرة واحدة أن تأخر ورود ماء النيل إلى شهر توت ، وهو مايفسر (ولانيل ييجى فى توت) .

٢ — « فى بابه خش واقفل الدرابة »[2] أى أدخل قاعة دارك ، وفى رواية أخرى

---

(١) مشحوط بمعنى قليل ومنها مشحط أى يكاد ينعدم .

(٢) قريب منه فى الموصل المثل « برد التشارين اتوقاه وبرد الربيع اتلقاه » والتشارين هما تشرين أول وتشرين ثانى يكون الإنسان فيهما مقبلا على الشتاء ، وفى المغرب « زول حرف الراو وباب على برا » يعنى أن الشهور التى فيها الراء وهى سبتمبر وأكتوبر ونوفمبر وديسمبر ويناير وفبراير ومارس وإبريل ، لا يستطيع أحدالنوم خارج داره لبرودة الجو . (كتابنا وحدة الأمثال العامية فى البلاد العربية ص ٢٣٨)

« خش واقفل البوابة » والمقصود الاحتراس الشديد من شدة رطوبة الجو وارتفاع درجة الحرارة لما فى الرطوبة مع الحرارة من أخطار صحية وتأثير على الجسم .

٣ — « فى كيهك صباحك مساك شيل إيدك من غداك حطها فى عشاك » ها هو الشتاء والشمس تسرع فى مدارها ويتلاقى أول النهار وآخره ، لا تشرق الشمس إلا حوالى السادسة وتغرب حوالى الخامسة فنهار الشتاء فى مصر لا يتم عشر ساعات ، فهو إذن نهار قصير وليل طويل ، تتقارب فيه آونة الطعام ، فلا تكاد تفرغ من الفطور حتى تعمل على الغذاء ولا تنتهى من الغذاء إلا ليحل موعد العشاء ، ومن ثم فان نهار كيهك تتقارب فيه بالضرورة أوقات الطعام بما يجعل هذا المثال صادق التعبير :

٤ — « طوبة أبو البرد والعقوبة »

٥ — « فتى يا طوبة ما بليتى عرقوبة »

مثالان يدلان على ما يقاسيه الناس من برد شهر طوبة الذى اشتهر به من بين الشهور القبطية ولو أن هناك مثالا يتعارض مع هذا فى قوله « الاسم لطوبة والفعل لأمشير » إشارة إلى أن شهر طوبة فى برده لا يقوم على أساس كامل وأن أمشير ينازعه هذه الشهرة فى البرد وعلى كل حال فان طوبة لا نزاع فى برده أو على الأقل أنه أول البرد الحقيقى ، لأن برد أمشير يختلط برياح تجعله محتملا بعض الشىء وأنه آخر الموسم . فطوبة أبو البرد والعقوبة : ، تلفح سياط البرد فيه الوجوه وتسلق الأبدان.

ولا يعتبر برد مصر شيئاً مذكورا إلى جانب البرد فى شتاء البلاد الأوروبية مثلا ، ولكن بالقياس إلى جو مصر الدفىء المعتدل شتاء ، لاشك فى أن طوبة أبرد الشهور ، وأنه هو الذى نعانى فيه قسوة البرد من بين شهور السنة كلها وما يتطلب ذلك من كثرة شراء مايدفىء : ولكن المثال الثانى دليل على أن برد طوبة لا تصحبه أمطار :

٦ — « أبرد من ميّة طوبة » :

لأن فى هذا الشهر تكون المياه فى مصر أبرد منها فى أى شهر آخر فيطلق هذا المثال على كل رجل بارد الطبع :

٧ — « أمشير أبو الزعابيب الكتير فيه النهار يزيد ضل حصير [1] » :

وهو إشارة إلى أن أمشير تكثر فيه اشتداد الرياح وما تثيره من تراب وغبار ، وهى رياح الخماسين المعروفة فى مصر ، وهى تهب محملة بالتراب والغبار الآتى من الصحراء ولكن لاتزال موجات البرد فيه موجودة ، ولكنه برده أكثر احتمالا من برد طوبة لأنه محمل — كما قلنا — بجو الصحراء وجفافها وترابها مع أننا نجد فيه أياماً صحوا ولذلك يقول المثال :

---

(١) المثل يقابله فى سوريا « إدار الهدار فيه الزلازل والأمطار فيه سبع ثلجات كبار من حدا الزغار » و شهر آذار يقابل شهرمارس James Richard, Jewett ; Arabic proverbs and Proverbial phrases, p. 57., New Haven, 1890

٨ — « طوبة تقول لأمشير : إدينى عشرة منك أخلى العجوزة جلدة والصبية قردة » .

ويقصد بذلك هذه الأيام المعروفة عند العامة ببرد العجوزة ، وهى أيام عشرة فى ابتداء أمشير هى أبرد أيام السنة .

٩ — « مهما عملت يا أمشير فيك روايح من روايح الصيف [1] » .

والواقع أن أمشير مرحلة الانتقال من الشتاء إلى بوادر الربيع فلا غرابة فى أن يكون جوه فى بعض الأيام ربيعا خالصا ، ترتفع فيه الحرارة مما يجعل بعض الناس المتسرعين فى توديع الشتاء يتحللون من ملابسهم ويلبسون الخفيف من اللباس ، ولكن يحذر العقلاء من عدم الاغترار بهذا الجو الدافئ المفتعل ، لأن الجو حينئذ متقلب مابين الشتاء والربيع .

١٠ — « برد أمشير يخلّى العضم على الكوم يسير » .

يريدون خروج العجائز من المنازل ، لالتماس الدفء فى الشمس .

١١ — « طوبة وطبطبة والشهر اللى بنينا فيه المصطبة » .

دليل على أن شهر أمشير الذى يلى طوبة يبدأ فيه الفلاح بالخروج من داره للتمتع بالجو الصحو الذى يأتى فى بعض أيام أمشير ويمضى وقته على المصطبة أمام داره .

١٢ — « فى بؤونة لا ينضرب طوب ولا ينعمل مونه » .

وذلك لاشتداد الحر فى بؤونة فلايستطيع الطوب اللبن أن يتماسك بل يجف ويتشقق بسرعة فيصبح غير صالح ، وكذلك المونة (أى الملاط) التى تجف بسرعة بسبب حرارة الشمس : بل كذلك يقولون عن بؤونة ، لما فيه من جفاف فى الجو مع شدة الحرارة « بؤونة ينشف الميه من الزير » .

١٣ — « اللى ياكل ملوخية فى أبيب يجيب لبطنه طبيب » .

وذلك لأن الملوخية أكثر ما تنبت مع القطن فتصاب أحياناً بهذه الآفة الزراعية التى يصاب بها محصول القطن بتأثير العدوى ، ومن هنا جاءت خطورة أكل الملوخية فى هذا الشهر .

١٤ — « فى مسرى تجرى كل ترعة عسرة » لأن شهر مسرى هو الشهر الذى يفيض فيه النيل وتمتلىء الترع والجداول بالمياه حتى تلك الترع التى لا يأتيها الماء إلا قليلا .

---

(١) المثل يقابله فى الموصل « شباط آش ما شبط ولبط ريحة الصيف بينو » ويقابله فى المغرب « بين السبلة والفولة كتوقع فى ولد المهبوله » . فعندما يظهر الفول الأخضر أواخر مارس وأوائل أبريل وقبل أن تظهر سنابل القمح يظن بعض المغرورين أن فصل الصيف قد أقبل فيخلعون ملابس الشتاء وإذ ذاك يمرضون لأن الجو يبرد بعد ذلك ، والمهبولة : الحمقاء . ويقابله فى بغداد « شباط لوشبط لو لبط روايح الصيف بيه » (كتابنا : وحدة الأمثال العامية فى البلاد العربية ص ٢٥٤) وفى سوريا « شباط لوشبط ولو لبط ريحة الصيف فيه » وهو يعادل شهر فبراير Iewett ; op. cit., p. 95.

١٥— « مسرى تعفّن الكسرة » .

وذلك لاشتداد الحرارة وكثرة الرطوبة فى ذلك الشهر وتصاعد الأبخرة الفاسدة فتكثر العفونات كما تكثر الأمراض بين الإنسان .

هكذا نرى قوة ملاحظة المصريين ، منذ أقدم عصورهم وكيف جرت على ألسنتهم هذه الأمثال التى تعبر لهم عن حالة المناخ فى مصر وتقلبه بين البرودة والحرارة ، وبين الرطوبة والجفاف وما يتبع ذلك كله من بعض أحوالهم الاجتماعية ، فهى أمثال خاصة بهم فقط دون غيرهم من باقى الأمم ، فلكل أمة بيئتها الخاصة ومناخها الذى يغاير بيئة مناخ الأمم الأخرى . ولكن الجو فى مصر فى تقلباته هذه على وتيرة واحدة مدى السنين بحيث تنطبق هذه الأمثال فى كل سنة من السنين ، وقل أن يجد الفلاح أو رجل الشارع اختلافا ما فى تقدير الجو من هذه الأمثال ، ولاسيما فى تلك الأشهر الباردة التى تحتاج إلى استعداد خاص للوقاية منها .

ومن ثم نرى أن أكثر الأمثال التى وردت إنما هى تلك الأمثال الخاصة بالشهور الباردة مثل طوبة وأمشير . أما غير ذلك من أشهر فقل اهتمام الأمثال بهـا لأنها ليست من الشهور التى يحتاج فيها الفلاح إلى أن يستعد لاستقبالها .

ولعل القارىء لهذه الأمثال قد لاحظ الناحية المادية فى هذه الأمثال أكثر من وجود الناحية النفسية الشعورية ، ولعل ذلك يرجع إلى أن الفلاح يتصف غالباً بالمادية فى تصرفاته وفى أقواله ، وقد ظهر ذلك واضحاً فى تلك الأمثال ، كما هو ظاهر فى الأدب الشعبى وغير الشعبى ، فهذه المادية هى فى الحقيقة العامل الأول فى تكييف مزاج الزراع وما يختص به الفلاح من شخصية وما فى هذه الشخصية من انفعالات أو شعور ، فإذا حللنا الأمثال السابقة تتجسم لنا المادية فى كل مثال منها .

ففى المثال الأول يتحدث عن هذا الزاد الذى يأتى على قلة فهو لا خير فيه شأنه شأن مياه النيل التى تأتى فى غير أوقات الحاجة ، فهنا مادية واضحة . كذلك نقول عن المثال الثانى ، فالخوف من شدة الحرارة وارتفاع درجة الرطوبة يضطران الفلاح إلى العكوف فى داره فيها مادية لافتة ، وهكذا نقول عن الأمثال الأخرى .

ثانيا : القسم الثانى :

وهى الأمثال التى تربط بين المناخ والزراعة فهى أمثال كثيرة لما للفلاحين من اهتمام خاص بأمور الزراعة طوال تاريخها الطويل ، ونحن نعلم من تاريخ مصر منذ أقدم عصورها أن الفلاح هو الذى يكد فى فلاحة أرضه ولم يأبه بأعمال أخرى غير الفلاحة وترك الأعمال الأخرى للوافدين عليها من الأجانب ، فجاءت من هنا هذه الرابطة القوية التى بين الفلاح وأرضه وأصبح من الصعب على الفلاح أن يترك بلده أو أرضه :

فلا غرابة إذن أن يربط الفلاح بين المناخ وبين الزراعة ، أو بمعنى آخر بين أشهره القديمة وبين حاصلاته الزراعية ، وقد ذكرنا أن الحو لا يتغير فى سنة عن أخرى بحيث أصبح كل شهر من الأشهر رمزاً إلى جو خاص ، وكذلك أصبحت الزراعة ، فاتخذوا لذلك أمثالهم تتحدث عن الرابطة بين الأشهر القديمة وبين الحاصلات الزراعية فمن ذلك قولهم :

١ — « اللى يزرع دره فى ناروز ياخد قُلحه من غير كوز[1] »

فنيروز كما هو الأمر فى الأشهر الفارسية هو أيضاً أول السنة القبطية (رأس السنة) لأن الذى يزرع الذرة فى هذا الشهر من السنة يكون قد تأخر فى البذر بشهر أو شهرين ، ومن الطبيعى لايجد الحاصد محصولا فى زراعة قد تأخر بذرها . هذا مثال يدل من جهة أخرى على أن الإنسان يجب ألا يؤخر عمل اليوم إلى الغد :

٢ — « زرع بابه يغلب النهابة » .

وذلك لكثرة المحصول فى بابه فلا يظهر أثر اللصوص فيه مهما سطوا عليه وأخذوا منه :

٣ — « هاتور أبو الدّهب المنتور »

وهذا أبو الخير فى البلاد ، أبو الغذاء ، القمح والذرة ، القمح الذى يكون بذره فى ذلك الحين وقد شبه المثل صُفرة حبات القمح وهى تنثر على الأرض بصفرة الذهب ، وكذلك الذرة الغذاء الأساسى للفلاح ، وهذا أوان جنيها :

٤ — « أمشير يقول للزرع سيرسير ، القصير يحصل الطويل[2] »

لأن فى هذا الشهر تبتدئ سخونة باطن الأرض ، ويبتدئ الزرع فى النمو :

٥ — إن كان زرعك تحت الكوم متبصش عليه وفاضل[3] فى أمشير يوم » :

يقصد بذلك أن الزرع لا ينضج فى هذا الشهر ، وذلك لايخشى عليه من اللصوص ، كما أنه ليس فى حاجة إلى عناية حتى لو كان الزرع فى حدود الدار وهو ماعبر عنه المثال « تحت الكوم » أى قريب جداً :

---

(١) المثل فى المغرب بلفظ « اللى جابلارج مابقى فيها مايتعالج » وبلارج معناه انتهاء فصل الشتاء وإقبال الربيع ، وإذ ذاك لا ينفع علاج لحرث الأرض . والمثل يقوله الفلاح فى فوات وقت الحرث . (كتابنا : وحدة الأمثال العامية فى البلاد العربية ص ٢٠٥) .

(٢) المثل فى الموصل بلفظ « آذار يطلع السنبل من بين الأحجار » وآذار يقابل شهر مارس ويقابل شهر أمشير فى الشهور القبطية . والمثل فى بغداد بلفظ « آذار ضم له قمحات كبار » (كتابنا : وحدة الأمثال العامية فى البلاد العربية ص ٢٠٦) .

(٣) أى باق .

٦ — « فى برمهات روح الغيط وهات من كل الحاجات [1] »

تتعدد فى هذا الشهر خيرات الحقل مابين ثمار وخضر لأن الشتاء يكون مودعا والربيع مقبلا :

ولعل أبرز مافى هذا المثال مايؤكد أن هذه الكثرة من الخيرات فى متناول الزراع مباشرة ، فما عليه إلا أن ينزل الحقل حتى يعود بهذه الخيرات بلا مشقة ولا عناء :

٧ — « فى برمودة دق العموده ولا يبقى فى الغيط ولا عوده [2] »

برمودة يقابل فى شهورنا الإفرنجية شهر مايو ، وهو موسم حصاد الشعير والفول وبعدها سيكون القمح والبرسيم : حينئذ تشتد الحاجة إلى الأجران ، ويتزاحم الفلاحون فى حجز أدوارهم بها تمهيدا لنقل محاصيلهم التى حصدت وكومت ، وتركت لتزداد جفافاً لدرس هذه المحصولات بالنورج ، هو دق الخشبة الرئيسية التى سيدور حولها النورج وإلى هذا يشير المثال « دق العمودة » :

٨ — « بشنس يكنس الغيط كنس » :

هناك وقت تكون فيه الحقول خالية من المحصول — النبات القديم ، فقد تم حصاده ونقله ، ولم يزرع بعد نبات الصيف ، وإنما تترك الأرض حينئذ لتجف وتستريح فترة تعد بعدها لاستقبال البذور الجديدة :

ولذا فإن المثال صحيح الانطباق فى أن الغيطان تكون خلال هذه الفترة مكنوسة كنسا ، لا يرى فيها زرعا ولا نباتاً :

ويروى هذا المثل أيضاً « فى بشنس اكنس البيت كنس » وهى كناية عن تنظيف المخازن لخزن المحصول الجديد :

٩ — « أبيب طباخ العنب والتين [3] »

ففيه تنضج هاتان التمرتان :

١٠ — « فى هد الحروف كل بيضه أخير من خروف » :

---

(١) قريب منه فى الجزائر والمغرب « فى مارس امش لزرعك وهارس » والمثل يدل على نضج المحاصيل فى الحقول ، وشهر مارس يقابل برمهات فى الشهور القبطية . وفى الموصل المثل « آذار طلع بقرك عالدار » ويدل المثل على أن المناخ قد طاب واستوت المحاصيل وتستطيع المواشى الأكل من الحقول . وفى المغرب المثل « إلى كان مرس يسيل وابريل ظليل ومايو صافى صقيل ، النص فى الصابه يحيل ، عند الخماس الذليل » والخماس الشريك الفلاحى (كتابنا : وحدة الأمثال العامية ص ٢٣٨) وفى سوريا المثل « بيادار طيليع بقراتك للدار » Jowett ; op. cit., P. 57.

(٢) المثل فى المغرب والجزائر « فى مايو احصد زرعك ولو كان فليو » ، (كتابنا : وحدة الأمثال العامية فى البلاد العربية ص ٢٣٩) .

(٣) أبيب يقابل فى الشهور الإفرنجية شهر أغسطس وهو يقابل آب فى الشهور الشرقية . والمثل فى الشام « فى آب أقطف العنقود ولا تستهاب » وهو كذلك فى الموصل .
(كتابنا : وحدة الأمثال العامية فى البلاد العربية ص ١٩٦) .

وهد الخروف هى كناية عن هدم السدود التى بالترع لزيادة فيضان النيل . ففى هذا الشهر لاتجد الماشية مرعى لها فتضعف بعض الشىء بحيث تصبح البيضة لها قيمة غذائية أكثر من قيمة خروف ، وذلك مغالاة فى وصف ضعف الحيوان :

١١ــ « فى الغطاس مص قصب والطبيخ قلقاس » :

أختتم بهذا المثال لأهمية عيد الغطاس عند المسيحيين والمسلمين على السواء : فهو من الأعياد القديمة التى لاتقتصر على الأقباط وحدهم ، بل إنه كشم النسيم ، عيد قومى يحتفل به سكان البلاد جميعاً ، وأهم مافيه من تقاليد مص القصب وبعض الفاكهة الأخرى كالبرتقال واليوسفى ، وكما هو الحال فى كل الأعياد يحتفل فيه بطهى الطعام وإعداد الغذاء . ولكن المهم هنا هو الإشارة إلى أنواع بعينها من الفاكهة والطعام ، فقد أشار المثال إلى القصب ، ولم يشر إلى الموالح بكل أنواعها مما يشعر بأن هذه الأنواع من الفاكهة دخيلة على المجتمع الآن . كذلك الإشارة إلى القلقاس دون سائر الخضراوات تدل دلالة واضحة على أن هذا النبات النشوى العريض الأوراق الذى ينبت نبتا حسنا فى تربة مصر ، هو نبات أصيل به ، والقصب والقلقاس لاشك أنهما يكونان فى أوج نضجهما فى موسم الغطاس :

وبجانب هذه الأمثال نجد أن كل شهر من هذه الشهور يختص بلون من مأكولات أو مشمومات لاتوجد فى الأشهر الأخرى ، فالفلاحون يضربون الأمثال بهذه المأكولات والمشمومات فيقولون « رطب توت ــ رمان بابه ــ موز هاتور ــ سمك كيهك ــ سمن طوبة ــ خروف أمشير ــ لبن برمهات ــ ورد برمودة ــ نبق بشنس ــ تين بؤونة ــ عسل أبيب ــ عنب مسرى » :

وعلى هذا النحو تحدث الفلاحون فى أمثالهم عن محصولاتهم الزراعية ، وعن علاقة كل محصول بشهر بعينه ، وهى إن دلت على شىء فإنما تدل على ماقلناه من قبل ، من أن هذه الشهور ثابتة المناخ ، وبالتالى فهى ثابتة المحصولات لاتتغير على مدى الزمان بالرغم مما طرأ على الحاصلات الزراعية من تنوعات ، وماطرأ على الأراضى الزراعية من انقلاب من رى الحياض إلى رى دائم فى أكثر البلاد . ولكن الأمثال ثابتة بثبوت حالة الجو ، ومايتبع ذلك من الحاصلات الزراعية : فإذا كان القدماء قد فطنوا إلى ذلك كله وجادت به ألسنتهم تتناقلها الأجيال بعضها عن بعض ، فإن هذا دليل على أن سكان مصر قوم محافظون ومجددون فى الوقت نفسه يقبلون من الجديد مايوافق مزاجهم وطبعهم ويحافظون على القديم لأنه تراثهم الذى عاشوا عليه . وليس فى ذلك من ضير على الشعب من محافظة وتجديد فى الوقت نفسه فإن هذا مصدر قوتهم الكامنة بسبب محافظتهم على شخصيتهم :

وما دمنا قد تحدثنا عن الأمثال وعلاقتها بالمناخ والزراعة فيطيب لى أن أنقل هنا ماقاله أحد القدماء . . . « وصف بعضهم مصر فقال : ثلاثة أشهر لؤلؤة بيضاء ، وثلاثة أشهر مسكة سوداء ، وثلاثة أشهر زمردة خضراء ، وثلاثة أشهر سبيكة ذهب حمراء . فأما اللؤلؤة البيضاء فإن مصر فى أشهر أبيب ومسرى وتوت يركبها الماء فترى الدنيا بيضاء وضياعها على روابى وتلال مثل الكواكب قد أحيطت بها المياه من كل وجه فلاسبيل إلى قرية من قراها إلا فى الزوارق.

وأما المسكة السوداء فإنها فى أشهر بابه وهاتور وكيهك ينكشف الماء عن الأرض فتصير أرضاً سوداء وفى هذه الأشهر تقع الزراعات . وأما الزمردة الخضراء فإن فى أشهر طوبة وأمشير وبرمهات يكثر نبات الأرض وربيعها فتصير خضراء كأنها زمردة . وأما السبيكة الحمراء فإنه فى أشهر برمودة وبشنس وبؤونة يتورد العشب ويبلغ الزرع الحصاد فتكون كالسبيكة التى من الذهب منظراً ومنفعة[1] » .

محمد قنديل البقلى

---

(١) فضائل مصر لابن زولاق — نسخة خطية بمكتبة الأزهر رقم ٦٦٩٣ تاريخ .