

اللغة بين الأدب والتشريع

للدكتور السيد أحمد خليل

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

ولقد حرص البحث العلمي الحديث على أن يتعرف على المسالك العامة التي سارت فيها حياة اللغة منذ كانت وظيفة اجتماعية يمارسها الانسان ليؤكد بها ذاته ، وليشعر عن طريقها وجوده ، متفاعلاً مع غيره من يشاركه هذه الوظيفة ، ولقد كان من أثر هذا الاتجاه في درس اللغة أن وجدت تلك البحوث الكثيرة التي تعالج نشأة اللغة وتدرج حياتها ثم انقسامها إلى فصائل لكل فصيلة خصائصها التي تميزها عن غيرها والتي تشاركها الأصل الذي صدرت عنه . ولما هنا بصدد الحديث عن النظريات المختلفة التي ظهرت وشاعت بين علماء اللغة والتي استقرأوا جزئياتها من واقع الأحداث التاريخية التي مرت بها حياة تلك الشعوب التي تتكلم هذه اللغات وتكتسبها وتتخذ منها وسيلة لنقل الشكر وإذاعته في الناس ، فإن لذلك كله مكاناً آخر .

وتقدير اللغويين لهذه الوظيفة الاجتماعية لا يتعارض وما ذهب إليه المناطقة القدماء منهم والمحدثون من أن اللغة في مجالها الاجتماعي تخدم ثلاثة أغراض فهي وسيلة للتواصل ومساعد آلي للتذكير ثم هي وسيلة لتسجيل

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

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

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

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

كل الذى أهدف اليه أن أتناول بالدرس مرحلة من مراحل تطور العربية مذ كانت لغة أدب ارتفع عن مستوى الحاجة الاجتماعى الأولى وأصبحت لغة توصيل ونقل على النحو الذى أشار اليه جفونز ومن تبعه من الدارسين . ونحن نعلم أن العربية أمست لغة أدب سجل بها أدياؤها أنكارهم ، وصوروا بكلماتها عواطفهم وكشفوا عن أحاسيسهم ، وهى لذلك اتخذت لها اتجاهاً خاصاً يسير هذا النقل ، ويخففه على نحو ما يهدف اليه منشىء الأدب وصانعه ، وهناك حقيقة ينبغى أن لا يغفل عنها القارى

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

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

أو يسو عن تقديرها فيما يتصلدى له من دراسة ، ومى أن اللغة تنبع التطور
الاجتماعى الذى نصيبه الأمة ، وذلك التطور الذى يحدث نتيجة لعوامل كثيرة
أهمها :

التغير الاجتماعى الذى تتعرض له حياة الأمة والذى من أدق سماته وأبرز
خصائصه احساس الفرد بذاته ، وشعوره بكيانه ، وعند ذلك تبدل نظرتة
إلى المجتمع الذى يعيش فيه ، وإلى القيم التى يخضع لها هذا المجتمع ، والواقع
أن تلك القيم هى الأخرى تختلف فى كل قطاع من قطاعات الحياة التى يمارسها
هذا المجتمع ، ويصدر عنها سلوكه ، وتقديره للأشياء ، وحكمه عليها . فالقيم
الفنية الجمالية تعيش فى قطاع الأدباء ورجال الفن بعامة وبقيمها الفرد المتلوق
للأعمال الفنية فى الحدود التى وضعها هؤلاء الأدباء واصطلحوا عليها ،
والقيم العلمية تعيش فى قطاع العلماء وأصحاب التجربة العلمية ، ولكل من
التجربتين مكانها ، فالتجربة الفنية مكانها الاحساس والشعور ، فهى تعيش
فى ذات الفنان وتنبع من كيانه ، وتنغذى عما يصيب من قراءاته وثقافته
الفنية ، وتظهر فيها آثار الانطباعات الكثيرة التى يحسها ويعيش فيها . والتجربة
العلمية تعيش فى عقل العالم وتنمو فى وعيه ، ثم تتحول آخر الأمر إلى
قانون عام تفسر به خواطر الوجود المادى تفسيراً تكشف به الحقيقة .

والحق ان هذه القيم الفنية لاثميا عملا دون ضوابط أو حدود وإنما تقدر
كذلك سير حياة المجتمع من حولها وتهدى حكمه عليها وتقديره لها وتفسره
اياها ومن هنا نشأ علم الجمال .

ونحن لا يسنا من هذا العلم فى حديثنا أو بعبارة أدق — فيما يتصل بالجانب
اللغوى الذى نقول فيه — سوى علم الجمال اللغوى إذا صبح أن نسميه بهذه
التسمية ، ويظهر أن القدماء من علمائنا أحسوا أو شعروا بضرورة أن يكون
لهذا الجانب من دراسة علم الجمال تسمية خاصة به وان كانوا قد أسرفوا
فى هذه التسمية ، فسموا ما يتصل بالعمل الجمالى الخاص بالتر كيب — بملاحظة
حال المخاطب — علم المعانى ، وسموا التصرف فى فنون القول وضروره للتعبير

عن الفكرة التي يراد أداؤها بعلم البيان ، كما سماها أنواع الزخرف التي يصطنعها الأدباء بعلم البديع . وهذه التسميات جميعها تشكل تحديداً اصطلاحياً لعلم الجمل اللغوي ، ونحن إذا حاولنا أن نتبع الأسباب والحوامل التي أدت إلى ظهور هذه العلوم الثلاثة أو كما نسميها علم الجمل اللغوي - انتهى بنا هذا التبع إلى أن الباعث الأول على النظر فيها ليس الا الوصول إلى ضروب الجمل المعجز التي نزل النص القرآني عارضاً لها ولانها لها ، وهي بذلك لا تدخل في باب الاعتقاد الا بشيء من التسمع وانما الأصل فيها هو التفتت القوي إلى وجوه التنن الجمالي المتفرد الذي جاء به القرآن .

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

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

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

فكانت الحروب الإسلامية التي كانت أول وسيلة من وسائل الاحتكاك بين العرب وبين غيرهم من شعوب الأرض ، ولقد كان من أهم ما يدفع عن هذه الحروب ورفضها أو تعليقها بأسباب اقتصادية أو مادية - أن القائمين حولوا كثيراً من البلاد المفتوحة إلى معازل للفكر ومصادر للمعرفة ، ولكنها كانت معرفة من نوع خاص تتصل بهذا الدين تفسر كتابه وتستنبط الأحكام منه وتهدي الناس إلى ما فيه من تشريعات تنظم حياتهم وتدبر شئونهم وتحميمهم من شره النفس . وافن العتل ونزوة الضمير .

فكانت هذه المدائن وتلك الحصون معازل لهذا الدين بمعناه الواسع سواء أكان أصولاً تحدد مسالك العقيدة ، وتنفي عنها ما أصابها من اضطراب أم فروعاً لها آثارها القوية في تربية النفس وتهذيب الخلق ومنها هذه العبادات التي تقوم أساساً على مبدأ الطاعة لإله واحد .

وتقرأ في تاريخ هذه الفتوح فتعلمك نفسك الدهشة ، إذ كانت هذه البيئات قبل الفتح الإسلامي تدرس ثقافات ومعارف يغلب عليها الطابع العقل أو تعتمد على التجربة المادية ، ثم قامت المدن التي بناها العرب انفتحوا في هذه البقاع تجمع في دراستها بين الدراسة التشريعية واللغوية مجتمعة هذه الدراسات كلها حول النص القرآني فيما يقتضيه دراسته من التأمل والامتنان ثم التطبيق العملي لما يصل إليه من أحكام وقواعد . فقد كان العرب إذ ذاك يدرسون كتاباً دينياً يجمع بآياته أوصال الإنسانية التي حطمها التعصب المذهبي الديني . وكان الجانب الروحي الذي نزل الكتاب عارضاً لمقاصده وأهدافه من أهم الدوافع التي حدث بالمسلمين أن يصلوا بين النص وبين الأدب السابقة حتى يمكن فهم الجديد الذي نزل به القرآن باعتباره التجربة الدينية الخالدة على الأيام ، ولا يستطيع دارس أن يصل إلى ما يطمع فيه بعد درس النص دراسة وأعية أصيلة إلا إذا عرف تاريخ اللغة التي نزل بها النص وأسرارها في التعبير ، ومقاصدها في البيان .

وأولئك جميعاً كانوا يقدرون أن العربية تمتاز عن غيرها من اللغات

التي عرفها العالم المتحضر آنذاك . والتي اتخذها وسيلة في التعبير عن ذاته ثم التعبير عن امكانياته الحضارية المتعددة . تمتاز العربية عن هذه اللغات بأنها عاشت في جزيرة العرب حتى أدركها الاسلام ، وهذه الجزيرة لها طابعها الخاص وخصائصها المتفردة بها ، وإذا كانت الحضارات الانسانية قد اتخذت شواطئ الأنهار وبقاع الحصوية والازدهار أماكن لها ومنها كانت نقطة البدء في رحلاتها إلى كثر من الآفاق، فان العربية التي وصلت إلينا قد عاشت في أعماق الصحراء فاكتمت خصائص هذه البيئة وكان مما تمتاز به هذه اللغة الإيجاز في أبين صورته وأوضح مظهره وأجلى قسامته، ولكنه إيجاز ينمي في قارئ النص ملكة التأمل - في المعنى واستقصاء جزئياته والاستشراف إلى ما وراء هذه الجزئيات من معان - ويبدو أن القرآن وهو كتاب العربية الأول حين نزل على الرسول - في هذه الصحراء - كان يقدر احساس العرب بلغته فكان يكتفي باللمحة ويجترىء بالإشارة كن يشير فيه ملكة التطلع إلى ما وراء هذه الاشارات واستشغاف ما كانت هذه الألفاظ دليلا عليه .

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

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

(١) طه حسين في الأدب الجاهل .

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

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

فالقرآن الكريم إذن يمثل ناحيتين ، هنا الناحية الواقعية التي يعيهاها
المجتمع العربي في صحرائه . ثم هذه الناحية المثالية التي ينبغي أن تكون هدفاً
ومقصداً . أما الشعر الجاهلي فلم يكن له إلا تصوير هذا الواقع والتحدث عنه
ومن هنا شاع في هذا الشعر الوصف المادي للسفر والاعتراب والحرب
وأدائها ، والكرم في آثاره البادية ومعالمه الشاخصة ، والجمال في قوام
الهدارى وخطود الحسان وتمتع المترفات الناعمات ، وما إليها مما قد لا يعدو
الحس أو يتجاوزه الا يسيراً .

وفي حدود هذه المادية الحسية يقدم لنا المروي عن الشعر الجاهلي صورة
دقيقة لحياة هذا المجتمع - يرى فيها الدارس وظيفة اللغة في هذه الفترة ،
وفي حدود هذه الوظيفة يستطيع أن يدرك خصائصها المميزة لما وأن يتبع
هذه الخصائص وما أصابها من تغيير أو تعديل - في مراحل حياتها المتتابعة
وغيرن لا يعيننا هذا الجانب كله وإنما نكتفي بأن نلفت إلى جزئية منه ، وهي
أن اللغة كانت تؤثر استعمال الألفاظ في مدلولها الأول أو في قريب منه ،
وأن التضيق الأدنى لم يكن رحب التحال إلا قليلا ، وفي بعض أبيات أو
مقطوعات ، ومن هنا يكثر في ذلك الشعر التشبيه في صورته الأولى ويستعمل
من أنواع الاستعارات ما كان قريب الدلالة يسير التناول ، وحبك أن نقرأ
كثيراً من أشعار الجاهليين لتدرك صحة ما نقرره ونحدد أبعاده ، غير أن
هناك ملحظاً ينبغي التنبيه إليه وهو قدرة الجاهليين على تساوق النظم وقوته

وتماثل بنائه وتصرفهم في اختيار الكلمات أكثرها إثارة مما أكسب لغتهم القدرة على التعبير وزاد من طاقتها الصورة .

فقد رأينا إذن أن المعاني التي كانت تعيش عليها العربية في صحراها مشتقة من الواقع المادي الذي يعيشون فيه وأنها لذلك لم تسم ببينتها إلى أبعد من هذا المستوى - إلا في عقل الشعراء وأذواقهم حيث يفسرون هذا الواقع - كما في أبيات طرفة عن الحياة والموت ، أو يتخذون منه مادة لشعرهم بعد أن يضيفوا إليه من أحاسيسهم ما يرتفع به عن مستوى المادية الضئيلة أو المهزوزة ، ولم يكن لدى العرب يوشك من منابع ثقافية تزود اللغة بزيادة أعمق وأخصب ، ومن هنا كانت دهشهم عندما سمعوا القرآن ووجدوا فيه قيا فنية من نوع آخر لم يتبع لهم أن يتصلوا بها ، ومن هذه القيم ما يمس الصورة أو الاطار الفني الأدب ، ومنها ما يمس الفكرة ، ومنها ما يتصل بالتصرف في اللغة نفسها من ناحية الاشتقاق وتعدد الصيغ ، ثم من ناحية التركيب واختيار الكلمات على نحو يجمع بين إثارة الوجدان والعقل جميعاً ، سواء في ذلك كله الرحى المكى أم المدنى ، ومن هنا كانت الوحدة الفنية - في أدق معانيها - هي السمة البارزة لهذا النظم الالهي ، بالرغم من أن الوحي المدنى يعرض ضرورياً من الفكر وألفافاً من المعاني مخالفة نوعاً ما لما يعرضه الوحي المكى ، ولكنه السمو باللغة إلى مستوى يجعلها متكافئة مهما اختلف الموضوع وتشعبت طرائق المعاني ، وهذا كان القرآن يمثل مرحلة أخرى من حياة هذه اللغة ، ولنا عودة إلى الحديث عن مادية اللغة الأولى لأنها في الواقع المرحلة الأولى من مراحل حياة اللغة ، وعلى هدى منها تقال الكلمة في التجوز في اللفظة المفردة ، وفي حدود هذه المادية يبحث عن كم المعنى نفسه ، ثم تحول هذه المادية إلى آخر ما يذكر ونه من أنواع التجوز في هذه اللفظة .

وهكذا عاش القرآن يودى وظيفته في هداية الناس وتقوم سلوكهم وتصحيح عقائدهم والتشريع لحياتهم بما يعين هذه الحياة على اطراد السير وسلامة القصد ، وعاش الشعر في أعماق الصحراء مشدوداً إلى هذه المعاني

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

وعنى من ليس شاعراً بالقرآن حفظه وقرئته الناس وبجالس الرسول فيستمع إليه وهو يفسر آياته ويبين أحكامه ويهدي إلى وجه الحق من تأويله ، ويراه يودى الشعائر عملاً فيأخذ عنه طريق الأداء حتى يكون فهمه للأمر به في كتاب الله موصولاً بالعمل والتطبيق ، ولم تعد لأولئك حاجة في أن يستمعوا إلى الشعر ويهاروا فيه إلا ما كان منه ملائماً للدعوة ومتافحاً عنها . وكان الأمر كما قال ابن فارس : «وشغل التوم بتلاوة الكتاب العزيز الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد ، وبالتفقه في دين الله عز وجل وحفظ سنن رسول الله مع جهادهم أعداء الإسلام مضار الذي نشأوا عليه ونشأ عليه آباؤهم كأن لم يكن وحتى تكلموا في دقائق التفقه وغوامض الموارث وغيرها من علم الشريعة وتأويل العرض بما دون وحفظ حتى الآن (١) .

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

ولم يقف أثر القرآن عند هذا التجوز في بعض الألفاظ وإنما أبطل كثيراً من الألفاظ التي كان يستعملها الجاهليون وبخاصة في بيئة المتدينين بالإسلام

(١) ابن فارس الصاحبي .

ومن المربع والنسيطة والفضول والاثارة والمكس ، كذلك أبطل الاسلام كثيراً من الألفاظ التي كانت تستعمل في مخاطبة الملوك وذوى السلطان ، والرسول نفسه قد نبى عن استعمال بعض تعبيرات كقولهم « خبثت نفسه » وما إليها من العبارات المؤدية إلى التشاؤم ، كذلك هون القرآن من استعمال ألفاظ لها دلالاتها الدينية عند الجاهليين - على نحو ما كانوا يعتمدون يومئذ إلا في معرض الحديث عن فساد هذه الأديان .

وبذلك كان القرآن حدثاً ضخماً في تحويل حياة اللغة وتوجيهها إلى أن تكون لغة فكر غطط لمستقبل هذه الحياة ويصلح واقعها ويذل على مواطن العبرة في مظاهرها الكونية كما أنه بدأ الخطرة الأولى لوضع الأسس الكفيلة ببناء تشريع منظم ينمى حاجات هذه الحياة . وبهذا التشريع اتجهت اللغة في عقول المسلمين وتتكبر فقهاهم وشرعهم إلى أن تكون لغة علمية تتحدد بها الفكرة تحديداً واضحاً وذلك لارتباطها بالحكم الذى يراد فهمه وتطبيقه ، والحكم في عامة أمره لا يخاطب الوجدان ، وإنما يخاطب العقل الذى هو مناط التكبير ، ودعامة الاقتناع ، ووسيلة الفهم ، وفي سبيل استنباط الحكم ، وتحديد طريقة تطبيقه أنشأت اللغة تنجيه إلى الاصطلاح ولكنه اصطلاح يدور في مجال الحكم ، وفي سبيل التطبيق .

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

وإذا كان التطور اللغوى لا يقف عند الألفاظ وحدها بل يشمل جوانب اللغة وأصولها - من اللفظة المفردة إلى التركيب وما بينهما من قواعد النحو والصرف فإنه لا معنى من القول في هذه القواعد ، ومكان القرآن الكريم في حياتها ، وما انتضاه نظمه المعجز من تعديل لما أو تغير فيها ، غير أنه ينبغى أن يسبق القول في هذا كله عرض للكلمة المفردة - في لغتنا - وهنا

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

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

(١) أنظر مقدمة تفسير الطبري في كلامه عن اللغة التي نزل بها القرآن ، وتفسيره للحديث المشهور أنزل القرآن على سبعة أحرف وكذلك مقدمة تفسير النيسابوري وانظر طبري .

من آثارها عنمنة تميم ولا عجرية قيس ، ولا كشكشة أسد ، ولا كسكة
ربيعة ، ولا الكسر الذي شاع في أسد وقيس في أول الفعل المضارع في مثل
قوله يعلمون ويعلم ، ولا في أول بعض الألفاظ مثل شعير ويعير (١) .

ويظهر مما أشار إليه ابن فارس أن العربية التي كان يتكلم بها العرب
قبل الإسلام كانت قد أنشأت تأخذ صورة تكاد تكون واحدة لافرق
في ذلك بين شمالي الجزيرة وجنوبها ، ومرد ذلك إلى طبيعة الاحتكاك
بين القبائل ، واجتماعها في الحج ، وتناورها في الأسواق ، والتقاءها فيها ،
وإن كانت كل قبيلة كانت لها لهجتها الخاصة التي يتم بها التفاهم بين أفرادها
فيا عين لهم من شئون الحياة رجاء انظام أمرها ، وتدبير العيش فيها ، ومعنى
هذا أنه كانت هناك لغتان ، لغة للحياة التي يعيشها الناس جميعاً لافرق بين
السادة والمؤدبين ، وإنما هي لغة مشتركة بينهم جميعاً ، وهنالك لغة عالية
وصل إليها فيها هذا الشعر وتلك الخطب التي وردت إلينا صحيحة السند ، وليس
في هذا ازدواج يخشى منه أو تضطرب له الحياة ، على أن هؤلاء الذين كانوا
يمارسون الجانب العملي للحياة فيقومون عليه ، وينشطون له ، ويجدون
في النهوض به لم يكونوا عاجزين عن فهم هذه اللغة العالية فهما يستطيعون
معه ادراك المعنى العام أو المنكرة التي يصلح عنها الشاعر أو الخطيب .

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

(١) ابن فارس الصاوي . ص ٢٢

وانحدارها من أصولها الأولى، وقد نلاحظ الإشارة إلى هذه القطاعات فيما بين أجدابنا من كتب اللغة فتارة يقولون : لغة أهل العالفة ، وتارة يقولون : لغة تميم ، وتارة يقولون : لغة قضاة ، وما تلك القبائل إلا مجموعات من القبائل تشترك الأرض والعادات والتقاليد ، ونظام الحفاة ، ووسائل طلبها ، ولغتها ليست إلا تسجيلا لواقع هذه الحفاة بمقرراته ، ومسالكة وتطبيقه للقواعد السلوك اللغوى .

ان النجاة مثلا حين يتحدثون عن الأدوات التي تعمل عمل ليس فى أنها ترفع المبتدأ وتنصب الخبر يقولون إنها أربع وهى : ما ولاوات وإن ، ثم يفصلون القول فيها فيقولون ان أهل الحجاز كانوا يعملونها عمل ليس ، وبها ورد التنزيل فى قوله تعالى « ما هذا بشراً ، وفى قوله تعالى : « ما هن أمهاتهم إن أمهاتهم إلا اللاتى ولدتهم » ، أما بنو تميم فلا يعملونها ، وهى فى كلا القطاعين تسمى بها النسبة القائمة بين طرفى الجملة فاذا كان أهل الحجاز يعملونها ، وبنو تميم لا يعملونها ، فما هو موقف بقية هذه القبائل إلا أن يقال إن غربى الجزيرة ووسطها يعملونها أما شرقها فلا يعملها .

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

(١) ابن هشام : معنى اليب فى كلامه من إن

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

وهنا ملحوظ تدبني الإشارة إليه ، فكثير من الدارسين لا يعنون بالترقية بين السلوك اللغوي لقبيلة ما ، وبين المذهب النحوي ، فليست اللجته سوى سلوك لغوي له دلالة الدقيقة العميقة على نوع الحياة التي كانت تمارسها القبيلة أو انقطاع من القبائل مرصولة الأسباب بغيرها من القبائل أو منزلة عنها ، أما المذهب النحوي فليس إلا تخریجاً لهذه الحجة ، وتعليلاً لمظاهر السلوك اللغوي مختلفاً ، ومن هنا يختلف النحاة في هذا التخریج إلى مذاهب منها البصرى والكوفى والبغدادى والأندلسى ، وربما دخل بينها المذهب المصرى في دراسة النحر واللغة جميعاً ، وقد رتبوا على ذلك قولهم في السماع والقياس في اللغة ، وهم بهذا التقسيم إنما يشايرون الأصوليين ويجرون في حلبيهم .

وكان أول من بالغ في نقل تقسيات الأصوليين ومصطلحاتهم مطبقاً اباعا على الندرس اللغوي ابن جنى في الحصائص غير أنه ينبغي أن نشير إلى أن هذه المصطلحات ربما أدى استعمالها عند أهل اللغة إلى شيء من الاضطراب أو ما هو منه بسبب .

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

فقد رأينا المذد أن القياس - في دراسة الظواهر اللغوية ليس الا القاعدة العامة التي أدى إليها استقراء النصوص ، وجمع الجزئيات - وأن هذا القياس يمثل

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

وتشمل ظاهرة القياس فيما تشبل بعض وجوه القلب أو الاعلال
أو ابدال بعض الحروف من بعض - على هذا النحو الذي وردت به بعض
الآيات القرآنية ، كما في قوله تعالى «واذكر بعد أمه» ، وكما في قوله تعالى
«إنا قلتم إنى الأرض أرضيتهم بالحياة الدنيا من الآخرة» وكما في قوله تعالى
«فإذا هم يحضمون ...»

وإذن فاستفراء جزئيات النحو وتفسير الظواهر التي تدل عليها هذه
الجزئيات يدل على أن اللغة في عصرها الجاهلي كانت تمثل قطاعات لغوية
متنيزة وأنه كان هنالك قدر كبير مشترك بين هذه القطاعات كان يتم
به انضمام في الحافل والتناثر فيها ، والاستماع إلى الشعر والاجازة عليه ،
وتقدير ذويه وان فكرة تقسيم العربية إلى عربية شمالية وأخرى جنوبية ،
وأن وصفت الجنوبية منها بأنها كانت بعيدة عن العربية الشمالية - تقسيم
لا أساس له ، ولا تهض به - كما يقولون - حجة ، ولا يستقيم معه فهم
الحياة اللغوية في عصرها الجاهلي فاما هذه الحفائر التي عثر عليها في هذه
المناطق والتي انحلت دليلاً على صحة هذا التقسيم فإنا لا نكاد نطمئن إليها
إلا إذا قامت حفائر مثلها في الشمال وقورنت هذه الحفائر بعضها ببعض
حتى يمكن أن نقول كلمتنا في هذا التقسيم وقد استكملت أسباب الاطمئنان
إليه ، ووسائل الثقة فيه .

أما أن هذه الحفائر لما دلالتها على نوع من التلرج ، في حياة اللغة فكذلك
ما لا نستطيع الاطمئنان إليه إلا إذا حاولنا أن نبين من خلالها مدى مآثر كنه
الغزوات التاريخية في حياة هذه البيئة وطهراتها من أثر سواء أكانت غزوات
حربية أم غير حربية مما تشير إليه المصادر التي بين أيدينا ، ومع تقديرنا
لهذه الآثار فإنا لا نستطيع أن نقول فيه الكلمة الآمنة من الاعتراض إلا إذا
وصلت إلنا حفائر قال فيها التاريخ كلمته الأخيرة في أنها تمثل اللغة العربية

الجنوبية - كما يرون - بعيدة عن هذا التأثير قبل أن تتعاقب عليها هذه الغزوات التاريخية ..

كل اندي نستطيع أن نقوله أن جنوب الجزيرة العربية كان يمثل قطاعاً لغوياً وصلت اليها بعض النصوص الدالة على بعض خصائصه وشخصاته كتعريف الكلمة بأمر بدل آل وهذا روى هذا الأثر ليس من أمر امصيام في امسفر ، وقولهم من دخل ظفار حر أى استعمل لهجة حمر. وهذه النصوص ليست من الكثرة بحيث تدبح لنا أن نتحدث بشيء من الافاضة عن هذه اللهجة.

وقد دللنا قبل على بعض الخصائص التعبيرية لهذه اللغة في هذا العصر وأنها كانت تنجح إلى أبصر صور التعبير وأشدّها إيجازاً ، وعللنا ذلك بأن طبيعة الحياة عند البدوي لم تكن تأخذ له هذه السعة التي تأخذ بها الحياة المتحضرة .. فكما كان يكفى من ماديات الحياة بأدواتها وأقلامها كذلك كان أمره في استعمال لغته - ويبدو أن هذا الشظف الذي كان يعانيه كان له آثاره أيضاً في أنواع الصورة الفنية التي كان يؤثرها لتكون مصورة للمعنى الذي يريد آداؤه أو الاحساس الذي يود بيانه وجلاله .

ثم نسال : أكان ذلك هو الاطار العام لطبيعة التعبير الشعري في هذا العصر بحيث يشمل شرق الجزيرة وغربها ووسطها وشمالها وجنوبها - أم أن الأمر كان يختلف من بيئة إلى أخرى ؟

هنالك بعض الروايات التاريخية تدل على أن هذه القبائل كانت تتفاضل فيما بينها - من ناحية الفصاحة ، والبعد عن التأثير بأثار أجنبية ، فنقرأ - في سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم ، فيلقاك هذا الخبر : أنا أنصح العرب بيد أني من قريش وأنا نشأت في بني سعد بن بكر - وكان مسترضعاً فيهم وهم الذين قال فيهم أبو عمر بن العلاء أنصح العرب علياً هوازن وسفلى نعيم

(١) هذه القبائل يذكرها ابن تادرس وكما عدنا الطبري منها سعد بن بكر وجشم بن بكر وحضر بن معاوية وثقف .

وإذا ما حاولنا أن نتتبع حياة هذه القبائل التي أشار إليها أبو عمرو بن العلاء انتهىنا إلى أنها كانت بعيدة عن التأثير الأجنبي نظرياً على أطراف الجزيرة سواء أكان تأثيراً فارسياً أم رومياً أم حبشياً .. والطبرى نفسه عند تفسيره لهذا الأثر : أنزل القرآن على سبعة أحرف . وقد اطمأن إلى أن معناه سبع لهجات من لهجات العرب التي سلمت من التأثير بآثار أجنبية يعد سبعا من هذه القبائل التي امتازت بالفصاحة ، وبرزت من الاختلاط بسواها ممن فيه شائبة عجمة فلوسية كانت أو رومية بعيدة عن الجواهر الحضرية ثم يناقض الطبرى نفسه عندما يتعرض لعربية القرآن ويشايح فيها الشافعى في رسالة ، وأبا عبيدة معمر بن المثنى — وسواهما إذ يقرر أن القرآن ليس فيه لفظ أعجمى ، وما قد ورد فيه من بعض الألفاظ التي اشترك وبعض الألفاظ الأعجمية فليس الا من آثار الاتفاق في الوضع .. ثم يضطرب الأمر عنده في الاستشهاد على عربية هذه الألفاظ فيستشهد بشعر النابغة والأعشى وكلاهما قد تأثر بهذه التيارات اللغوية التي تعرض لها — في شرق الجزيرة وغربها ، ولم يتجه الطبرى — إلى شعر هذه القبائل التي فرجها هذا الأثر .

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

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

هذه اللغة : نزل القرآن .. وهذه السمات الدقيقة المميزة لها — حليت بها آياته .. فأكسبها معانيه تطوراً جديداً أكسبها باعجازه قدرة على التصرف في التعبير واختيار الكلمات ودقة النظم — مما أدى آخر الأمر إلى هذه الثروة النقدية مهما قيل في التنقص منها أو التهورين من شأنها، أو الدعوة إلى إعادة النظر فيها مما يساير التطور الأدبي الذي انتهى إليه الانتاج الفنى في هذا العصر، ولكنها على أية حال ثروة تدل دلالة قوية على أثر القرآن نفسه — في نشأتها ، وتلجج

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

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

أول هذه الآثار أن القرآن صفي هذه اللغة فأشاع - في الاستعمال - أصفى ألفاظها جرساً وأدقها تعبيراً ، وأحلاها نغمًا كما كان عاملاً قوياً في التقریب بين القبائل عن طريق هذه اللغة فلم يختار ألفاظه من قبيلة دون أخرى وكان استعماله لكثير من ألفاظ اللغات الأخرى التي دخلت بعض ألفاظها إلى العربية دليلاً على أنه دين الانسانية جميعاً ، وعلى أن الألفاظ التي تمثل أثر هذه اللغات في العربية تعبر عن مستوى حضارى - في استعمالها الأول - عند أصحابها وقد اختارتها العرب لما أحسست أن فيها دفعاً لحياتها إلى أن تركز دعائمها على أسس متينة من الحق والعدالة - ومنها كلمة القسطاس في قوله تعالى : *«وزنوا بالقسطاس المستقيم ، وكلمة الصراط . . . و*

ومما يثير الدهشة أن رجلاً مثل Smeatman في كتابه *Internelatin between Islam and Christianity*

يتخذ من هذه الألفاظ دليلاً على أن القرآن قد استفاد من الحضارات المتعددة التي اتصلت بها الأمة العربية عن طريق رحلاتها شمالاً وجنوباً وشرقاً وغرباً أو عن طريق المدارس المنبثقة في تلك البيئات التي كان يرتحل إليها هؤلاء العرب والتي كانت تدرس فيها آخر ما تطورت إليه المعرفة في الميادين المختلفة سواء ما كان منها يتصل بالفكر وتقويمه ، أم بالدين - في نصوصه - وتفسيرها . وبيان ما فيها من القيم الخلقية والاجتماعية والدينية وما قد تشير إليه من الأحداث التاريخية التي مر بها تاريخ الإنسانية مرتبطاً بالدين وموصولاً به ثم إن القرآن له فوق ذلك أثره في أن ارتقى بحياة كثير من الألفاظ وأنى على بعضها مما لم يعد له مكان في الحياة المستقرة التي أقام دعائمها الإسلام على أسس من العدالة والحق ، ورعاية المصلحة العامة وقد أشرت من قبل إلى بعض هذه الألفاظ .

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

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

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

والفرق بين هذا الصنيع من جانب الشعراء وبين ما ورد في القرآن... أن القرآن اختار هذه الأساليب لقصد يتحراه وغاية بسئدها ، أما أولئك الشعراء فقد أخطأوا أو لحنوا . ويؤكد ذلك ما يذكره ابن قتيبة في مقدمة كتابه الشعر والشعراء (1) .

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

(1) ابن لثيه الشعر والشعراء - المقدمة تحقيق الأستاذ أحمد عبد شامر .

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

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

وربما كان الأصوليون المسلمون - في هذه الفترة الباكرة - من دراسة اللغة أكثر منها - وأنفذ ادراكاً لمشكلة المعنى وأثرها في فهم المضمون وتحديد المسترى الفكرى الذى يدل عليه .

وقد كان ادراك الأصوليين هذه المشكلة بظلاله نوع من التخرج وذلك لارتباط المعنى بأمر بين عقدي أو تشريعى ومن هنا حاولوا أن يطرحوا المشكلة وأن يدرسوها بعيدة عن مجال هذا التخرج ومرتبطة بالذهن المدرك للمعنى .

Ullmann : The principles of Semantics. (١)

Ogden And Richards : The Meaning of Meaning . وأنظر أيضا :

ولا خير علينا أن نعرض لآراء واحد منهم وهو الغزالي وقد حاول جهده أن يربط هذه المشكلة بالقوى الانسانية المدركة والتخيلة ، وان كان اللغويون المحدثون لا يرضون عن هذا الربط ويدعون جاهدين إلى بحثها على هدى من طرائق اللغويين المتخصصين ، غير أن ذلك كان الواقع الذي عاشت فيه هذه المشكلة في الفترة التي نقول فيها وان كان قد تغير الرأي فيما بعد - تبعاً لتطور المعرفة اللغوية واتساع أبعادها ، وتنوع طرائقها .

وقد بدأ الغزالي القول في دلالة الألفاظ على المعاني واتجه اتجاهاً واقعياً - في تحديد هذه الدلالة ، واستعان في ذلك بما وصلت إليه يده من البحوث المنطقية التي كانت تلون الفكر الاسلامي يومئذ فقال : إن دلالة الألفاظ على المعاني لا تتضح الا بتقسيمات وقد حصرها في ثلاثة :

- ١ - دلالة الألفاظ على المعنى .
 - ٢ - الألفاظ بالاضافة إلى خصوص المعنى أو شموله .
 - ٣ - الألفاظ المتعددة بالاضافة إلى المعاني المتعددة .
- ثم يعقد فصلاً للكلام في المعاني المفردة ويقسم القول فيها إلى ثلاثة أصنام .
- ١ - المعنى إذا أوصف بالمعنى ونسب اليه .
 - ٢ - الحديث عن المعنى المنسوب .
 - ٣ - المعاني باعتبار أسبابها المدركة لما ثلاثة ..

ثم ينتقل إلى الكلام عن المعاني الموائمة : وهي التي يتألف منها البرهان . وهنا يدخل الغزالي في بحوث منطقية فلسفية خالصة بعيدة عن المجال اللغوي الخالص .. كل الذي يهتما .. من دراسته لمشكلة المعنى وعلاقتها بالألفاظ هذه التقسيمات الستة التي أشرت اليها .

وفي القسم الأول الخالص بدلالة الألفاظ على المعاني يعرض لأنواع هذه الدلالة ويحصرها في ثلاثة : وهي المطابقة والتضمن والالتزام : فأما

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

وبكل القول - فيما دخلت عليه آل مجردة عن الإشارة إلى مفهومه إذ يقول : وبالجملة الاسم المفرد في لغة العرب إذا دخلت عليه آل كان مطلقاً أي أنه صالح لأن يتناول بمفهومه أشياء كثيرة سواء أكانت هذه الأشياء المدلول عليها باللفظ موجودة في الواقع أم صالحة لأن توجد .

أما القسم الثالث من التقسيم الأول - فإنه يتحدث فيه عن تعدد الألفاظ بالإضافة إلى المسميات المتعددة ويخترع لما يقول أربعة أسماء وهي المترادفة والمتواطئة والمشاركة ، أما المترادفة فيقصد بها الألفاظ المختلفة ، والصيغ المتواردة على معنى واحد كالخمر والعقار ، والليلث والأمد ، والمثبينة هي المختلفة لاختلاف مسماها والمتواطئة هي التي تطلق على أشياء متغايرة العدد ولكنها متفقة بالمعنى الذي وضع الاسم له كرجل ويشمل كل اسم مطلق ليس بمعين ، والمشاركة هي الأسماء التي تطلق على مسميات مختلفة لا تشترك في المحدد الحقيقية كالعين للجاسوس ونبع الماء ، وكبير القوم .

وهذه التقسيمات التي ذكرها الغزالي - خاصة بعلاقة الألفاظ بمعانيها قدر فيها علاقة اللغة بالفكر الانساني باعتبار أن اللغة تعبير عن الفكر وترجمة

لما يجري فيه ، وأن المعاني القائمة بالذات ، والتي تعبر عنها اللغة أنفاً وتراكيباً ، ينبغي أن تقيم على أساس تأثيرها لمناهج التفكير المستقيم ولا نستطيع الحكم على صحة هذا التفكير وسلامته إلا من خلال هذه الألفاظ فالألفاظ إذن في تصور الأصوليين - هي دلائل الحكم على صحة الفكر أو خطئه ، ومن هنا حرص الأصوليون على استقرار وجوه الدلالة وعلاقة دلالة الألفاظ بعضها ببعض مضافاً إلى ذلك إرادة التكلم وقصده ، والألفاظ بصورها - ونسقتها دليل على هذا القصد . ولنا بعد عودة إلى الكلام عن هذا القصد وعلاقته باللغة المعبرة عنه .

فاللغة إذن عند الأصوليين ، تبدأ من نقطة الدلالة الأولى ، مقدرة ذلك التدرج الدلالي في الحدود التي رسموها ..

أما تصور أصحاب الاعتقاد والنظائر - للغة فإنه يختلف عن هذا التصور في بعض وجوهه .. ولكي ندرك حقيقة التصور - الذي صدر عنه فهمهم للنص القرآني وتوجيه اشاراته يحسن بنا أن نقرر :

(أولاً) أن اللغة إنما تحاول تقريب المعاني المجردة في صورة أدنى إلى التصور البشري حتى يمكن فهم المراد من الألفاظ الدالة عليها .

(ثانياً) إن المفسرين للنصوص - إنما يبسطون شخصيتهم عليها مما حصلوه من المعارف ، وما استقر في وعيهم من ثقافات .. ثم إن هؤلاء المتكلمين أو النظار يضعون في اعتبارهم دائماً التطور العقدي الذي عرضته المكتبة السماوية مما هي تسجيل دقيق لطبيعة التطور الذي مر بدرجاته العقل البشري والكلمة المعبرة عندهم ليست إلا رمزاً للمعنى - والمعنى الذي يمكن الوصول إليه ينبغي أن يساير هذا التطور الذي انتهت إليه الحياة العقدي التي نزل القرآن مصوراً لها ، وكاشفاً عن مدارج حياتها .

وهنا تظهر هذه المشكلة في حياة دارس اللغة سواء أكانوا أدباء أخلصوا أنفسهم للمعاني الاجتماعية الأدبية أم فقهاء عكفوا على استنباط الحكم الذي يراد التشريع به ، أم نظاراً متكلمين تصدوا لبيان أصول الاعتقاد وأدلته .

وما هو بسبيل ما نحن فيه : أن نفرق بين أولئك الثلاثة الذين يرتبط عملهم بالنص ، ويدور في مجالته . . وهم : الفقهاء والمتكلمون ، ثم الأدباء .

والحق أن الفقهاء والمتكلمين - إنما يتجهون إلى النص وفي عقولهم أصول يريدون أن يلتزموها وقواعد يتجافون عن الأدبار عنها .

فالفقهاء ، يقتصر عملهم على استنباط الحكم لتطبيقه على ظاهر السلوك الانساني سواء أكان هذا السلوك يعتمد على اللسان أم الجوارح أما القلب وحر كانه وما يجري فيه من أنواع النية، وما يعزم عليه من ضروب الفعل فلا عمل للفقهاء فيه ولا حكم له عليه الا حيث يدل بعض السلوك على نوعية النية ومقصد صاحبها - ولذا كان من عملهم التوفيق بين النص، وما تعارفت عليه البيئات مما لا يصادم أصلاً من أصول الشريعة ، ولا يعطل مقصداً من مقصدها، ومن هنا ارتبط عملهم باللفظ ، لأنه الوسيلة الدقيقة فيما يقدرون للتعبير عن هذه النية وان أدى هذا إلى المغارقة الكبيرة بينه وبينها، وهم يتكلمون للانسان المتدين بهذا الدين أن يقدر نوع المسئولية والآثار المترتبة عليها لما بينه وربه ويقدرها أيضاً ، أن سلوك المتدين هو ركيزة المسئولية المنظورة ، فيما يصحح العلاقات والروابط بينه وبين من يشترك معه في الحياة على الأرض .

أما المتكلمون فأساس عملهم هو النية المصححة للاعتقاد ، والكافة له الحيوية التي تحكم هذا السلوك، وتدبر من أمره ، ونحمله من التفات والتردى وتضمن له البقاء المردي إلى سلامة العاقبة ، وصحة الغاية .

ومن هنا كان اللفظ عندهم أساس المسئولية الظاهرة بالاضافة إلى تقدير النية في الحكم على سلامة الغاية - وكلا الترفيحين يضع في اعتباره - علاقة اللغة بالارادة الالهية ومما تدعوا اليه هذه الارادة من الحق والعقل ، وما اليهما من الأصول التي هي في الواقع - مشتقة مما وصف الله تعالى به نفسه .

فاللغة عندهم ترتبط بأمرين : أحدهما : غيبي يرتفع بغيبيته إلى ما بعد الطبيعة ، ويتجاوز بما يتشرف اليه حدود الحس ، وثانيتها : ذلك الرسول

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

وقد يدعوه إلى الرفق بمن آمن بدعوته ، وأن يتجه اليهم ، ويبدل لهم من نفسه لقاء إيمانهم به كما في قوله تعالى : «واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه - ولا تعد عيناك عنهم تريد زينة الحياة الدنيا ، ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا واتبع هواه وكان أمره فرطاه .

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

ويبدو أن المتكلمين وقفوا جهدهم على الآيات التي تعرض لهذا الغيب وتحاول تقريبه إلى الناس - في لغة - أقرب إلى حياتهم المادية التي يعيشون فيها ، ثم إلى تصوراتهم عن هذه الحياة .

أما الفقهاء فإن عملهم يكاد يتحدد - في الآيات التي تعرض هذه الشرائع - والنظم - متخللة من ذلك العرض سبيلا إلى تقرير ما تراه - بما يلائم - حياة المجتمع البشري . وقد بلغت من التدرج حداً يأخذ بذلك التوسيع والتخطيط - في صورة لا يعترها اضطراب أو اهتزاز - مهما يكن من أمر هذه الحياة في مستقبلها القريب أو البعيد .

وقد رأينا أن - هؤلاء وأولئك - بتقديرهم لطبيعة الكتاب الديني

ووظيفته - لم تصورهم الخاص - وادراكهم المحدد لطبيعة اللغة - في الابانة عن تلك المعاني كلها .

وبين المتكلمين ظهرت مشكلة اللفظ والمعنى - على نحو يختلف عما ثار في بيئة الأدباء - كما أن هذه المشكلة نبت أيضاً في بيئة انقضاء على نحو آخر غير الذي اشتهر في بيئة المتكلمين والنظار وان كان الأساس الذي تركز عليه المشكلة - يكاد يكون واحداً - إذ أن التأويل الذي يعتمد عليه متفهمو النصوص هو السبيل الذي به تدرك ويوصل إلى المقصود منها .

وما دام الأمر كذلك - فانا في صدد - عرض هذه المشكلة نبداً أولاً ببيئة الفقهاء ... وإذا كان تناول تلك المشكلة يقتضى أن نبداً بالحركة انقضية ملك كانت إلى أن استقرت المذاهب وتحدت أصولها ، وتشخصت معالمها .

ولقد انتهى بنا التتبع لهذه الحركة انها انقسمت إلى اتجاهين أساسيين : الاتجاه الأول - وهو أسبق هذه الاتجاهات وأعمقها أثراً - في الفكر الاسلامي بعامة وهو الاتجاه الذي يعتمد على أصليين - أولهما : النص بما هو اللفظ تروى ، وثانيهما - الادراك لمضمونه ، مقدراً تدرج الحياة الانسانية وما تتعرض له من تقلبات وأحداث - فاللفظ عندهم - دليل هذا المضمون ثم أن هذا المضمون - لا يتحدد - بالمعاني الأولى للألفاظ وانما يضيء اليها ما يجد في الحياة من شئون لا بد من أن يقال فيها حكم الله - فالمضمون إذن يتطور مع الحياة ، ويسير معها - ولكنهم خصوا هذا التطور - بالألفاظ - التي لها ارتباط بالمقدورات أو العادة المتحركة في متن الاجتماع الانساني . أما الألفاظ التي تحدد عملاً شرعياً بينه الرسول ، كالصوم والزكاة والحج وما اليها من أصول الاسلام ديناً مستقلاً يشرع للانسانية جمعاء - فيما يتصل بالعبادات - فلا مجال للقول بالتطور - في ألفاظها - وما دعا اليه الأستاذ أمين الخولي - في كتابه المحدودون في الاسلام في المجال العبادي على حد تعبيره ينبغي أن يتلقى بكثير من الاحتياط والحذر فلا يؤخذ على عمومته - بهذا التوسع الذي يشير اليه كلامه .

ولم يقل المشرعون الاسلاميون عامة بهذا التطور في المضمون وإنما قال به طائفة كبيرة منهم ، وهنا نلتقى باتجاهين متدبرين: الاتجاه الأول يمثل الحرفيون - وهم ظاهرية الفقهاء، وأولئك يستمكون بالمعنى اللغوي الأول للألفاظ - بما هو حقيقة يمكن أن تنطبق على كثير من أفراد المعاني وجزئياته وقصلهم من ذلك أن يردوا فكرة القياس - في استنباط حكم جديد - ومن أمثلة ذلك قولهم في الحمر وتحريم كل مسكر لأن لفظ الحمر يمكن أن يشمله باعتبار أن الحمر هو كل ما خمر العقل وصدده عن مباشرة عمله . ومن ثم فلا ضرورة للقول بالقياس واتخاذ مصلحاً تشريعياً حين لا يوجد نص يقضى به في القضية المعروضة أو المشككة الطارئة . أما غير الحرفيين ويمثلون عامة الفقهاء - فأنهم يقولون بالتطور ولكنه تطور يعتمد في تقريره على ثلاثة أصول :

١ - المعنى الأول للألفاظ .

٢ - العرف .

٣ - الشرع .

فإذا لم يكن في اللغة تحديد لمداول الألفاظ لجأ الفقيه إلى الشرع فان حده أخذ بتحديدته ووقف عنده، وان لم يكن اتجه إلى العرف - وهنا تظهر فكرة التطور في دلالات الألفاظ بأوسع معانيها ، وأرحب آفاقها .

وبهذا التحديد ، ووسائله لدلالات الألفاظ يضطرب الأمر بين هذين الاتجاهين - فالقائلون بعموم لفظ الحمر إنما اعتمدوا على المدلول اللغوي للفظ - بعد أن استقر في المعاجم وتداولت استعمالات كثيرة يجمع بينها هذا المعنى - وهو لاشك مرحلة من مراحل التطور الدلالي تركزت أصولها - بعد استقراء الاستعمالات المختلفة للفظ في بيئات متعددة بعضها يقصرها فيه على ما كان من عصر العنب وبعضها يتوسع فيه فيشمل من أنواع المسكرات ما انتهت إليه صناعة المسكرات سواء أكانت وليدة البيئة التي عاش فيها الفقيه أم مجتلبة من موضع آخر.. ونستطيع أن نقيس على هذا اللفظ ما أشبه

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

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

وقد أشرت من قبل - في بحث مضى - إلى هذه اللفتة القوية التي لفت إليها ابن القيم في اعلاء الموقعين وفيها يطلب إلى متفهم النص التشريعي أن يكون دقيقاً في تحديد مدلولات الألفاظ وأن لا يفضل النظرة الراجعية إلى طبيعة التطور الدلالي - مقداراً إلى ذلك خطوات هذا التدرج وعوامله ، وملاساته .

والحق - أن التطور الدلالي - يعمل معه تغيرات حضارية أو عمرانية واسعة - ولهذا التغير أسبابه ودوافعه التي يكشف عنها المؤرخ الدقيق ، ولا ضير في أن نشير أحياناً إلى جملة هذه العوامل لما لها من وثيق صلة بما نحن فيه ، فإذا كانت اللفتة - في أحص وظائفها وعاء الفكر الإنساني وهذا الفكر بما هو نتاج يرتكز على دعائم من التدرج العقلي للأمة - فإن هذه اللغة لا بد أن تساير هذا التدرج حتى تكون متكافئة وإياه ، ثم إن الآثار المادية للبيئة التي تعيش فيها من خصوبة أو ترف ، أو رقة وخشونة أو ملاحه وبخال أو قبح وسوء - كل أولئك يحدث أثره في حياة اللغة ، بل ويطور من دلالة ألفاظها ، كما يحدث أثره في النظم نفسه يقول الجرجاني : « قلما ضرب الإسلام بحرابه واتسعت ممالك العرب وكثرت الحواضر ونزعت البوادي إلى القرى ودنا التأديب والتظرف اختار الناس من الكلام أبلغه وأسهله

ومعدوا إلى كل شيء ذى أسماء كثيرة ، اختاروا أحسنها سمعاً والظنفا
من القلب موقعاً ، وإلى ما للعرب فيه من لغات فافتصروا على أسلسها وأشرقها
كما رأيتهم يختصرون ألفاظ الطويل فأنهم وجدوا للعرب فيه تحوراً من متين
لفظة أكثرها بشع شنع .

وما يذهب إليه الجرجاني في هذه القولة يؤيده الدراسات للغوية الحديثة
الكاشفة عن أسباب اجتماع فريق أو طائفة على لغة تلائم طبيعة تدرج حياتها
حتى تكون على شيء كثير من اليسر والسهولة .

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

من الأحكام - وهكذا تطورت العربية لأنها اللغة التي تغير عن أصول هذه الأحكام ، ومنازع ذلك التدبير .

ولهذا التطور علاقته بالاشتقاق - وهو الظاهرة التي أصل النظر فيها - لغويو العرب .

وليس الاشتقاق بدءاً اخترعه الدارسون العرب كما اخترعوا الظواهر الاعرابية عند بعض الباحثين ، وإنما هو الرباط الدقيق الذي يجمع المتفرق من شعاب اللغة حتى تكون أداة التعبير ووعاء الفكر ، ومعرض الاحاسيس والانفعالات - كل الذي صنعه اللغويون العرب أنهم اكشفوا هذا الرباط وحددوا مسالك سيره ، ومكنوا له من أن يمارس عمله في التمكن للغة من مسطرة الحياة ، وملاحقة التطور ، ومتابعة الاختراع مهما تشعبت مسالكه ، وتدابرت طرائقه .

وهنا نلاحظ نوعاً من الخصومة العقلية والذهنية تحتاج في تفسير وجودها إلى بحث وامتنعنا ذلك لأن هذا التفسير فيه نوع من الرد على أولئك الذين يتهمون العقلية العربية بأنها عقلية تجنح في تفكيرها إلى الجزئية التي لا تدرك القواعد الكلية التي يمكن عن طريقها تصنيف الفكر البشري تصنيفاً يعينه على التطور والارتقاء ، ويحمله على أن يأخذ نفسه بأسباب التقذ ، فقد كان الاشتقاق إذن ظاهرة دراسية يجتمع في شعاب اللغة ألفاظاً ودلالات . فأما تقسيم الاشتقاق إلى هذه الأقسام من اشتقاق صغير وكبير وأكبر - فله دلالة على فكرة الكلية التي يمتاز بها الدارسون العرب من اللغويين ولا شك في أن الاشتقاق الصغير - وهو أول مراحل التفكير الاشتقائي قد استطاع أن يمكن اللغويين - من معرفة الأصول الدقيقة - لنشوء المعاني وتطورها ، وقد تابه إلى شيء من ذلك الصرفيون فقالوا ان لهذا الاشتقاق دوره في معرفة ما أصاب المادة اللغوية - من القلب المكاني كما في أيس ويأس ، ونأى وناء ، وجاءه ووجه وريم وآرم ورأى وآراء . وما إلى ذلك من الألفاظ التي يسوقها أمثلة واضحة الدلالة على شيء من مراحل هذا التطور ودوافعه . ويمكن أن يفسر على

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

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

ف نقول : هل الخصوبة في ابتداع ألفاظ جديدة لا تعرفها اللغة أو أساليب
يتصرف فيها صاحب اللغة ، والمستعمل لها فتجدد هذه الأساليب وتنمو
على هدى من هذا الاشتقاق .

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

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

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

وأنظر في ذلك حديثهم - عن الربا ، والمضاربة في البيع - والختيار في الشرط وعند العيب وسوف نحس أن الدلالات الأولى لهذه الألفاظ قد فقدت أهميتها وخطرها عنده وبقي ذلك المعنى - الذي يمارسه القوم نشاطاً تجارياً أو اقتصادياً .

أما الأدب - فانه يستعمل هذه الألفاظ استعمال العربي لها - حتى إذا جنح إلى الاصطلاح الفقهي أحسن أن الفكرة الأدبية عنده أنشأت تهتز وتضطرب ، وقد أشار ابن خلدون في مقلته إلى شيء من ذلك حين عرض لاستعمال اللغة - وإن كان قد أكد - أصالة تأصيل هذا التطور ، وآثاره القوية في اختلاف استعمالها من بيئة إلى أخرى فقد ذكر في الفصل الذي عقده عن الأدب واللغة ما قد يضيفه استعمال لفظ له صلة بدلالات شرعية أو دينية على العمل الأدبي - من احساس بالعلمية الجافة التي بها يحف ماؤه ، ويذهب رواؤه .

وهنا نظفر باتجاهين عند الأدباء والدينين : فالأدب يستعمل النظم أما الدينى فيستعمل البرهان ..

فما هو النظم إذن ؟ وما هو البرهان ؟

وقبل أن نتولى بيان هذين اللفظين ، ومدارج تطورها في البيئة الإسلامية وما كان لها من أثر في حياة المدرس القوي نعرض لأمر كانت أشد خطراً وأبلغ أثراً وهي الانسان ثم الفكرة والعلاقة بين الانسان والفكرة .

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

وأول هذه الخصائص الذهنية التي تساعده على التحليل والتركيب والابداع والابتكار والتفسير والتأويل . ثم ذلك الوجدان الذي يتأثر ويتفعل فيعطف ويقسو ، ويرحم ويظلم ، ويعز ويهون وما إلى ذلك من الصفات المتقابلة التي يتأثر بها كل وجدان فيقفو إليها تارة ، ويعزف عنها أخرى

حسباً أتيج له من قوة الإرادة ، وحصافة الرأي ، والقدرة على التفسير الناقد للظروف والملابسات التي تحتف بموقف من المواقف التي تعرض له ثم له فوق ذلك الروح ، وهو ذلك الخلق الغامض الذي لم تستطع الفلسفة الإنسانية منذ أقدم عصورها أن تصل إلى شيء من خصائصها الجوهرية وقد اتجهت النصوص إلى مخاطبة هاتين القوتين : الذهنية والروحية . وكانت اللغة للتعبير عن وقع الحياة عليهما واحساس كل منهما - بهذا الواقع الذي يعيشان تحت أثر منه .

فأما الفكر أو المعاني ، أفكانت ياترى - من اختراع هاتين القوتين ، أم هي كوائن مستقلة تتصيدهما هاتان القوتان فتعيش في أرجائهما ، حتى تحين الفرصة لإبرازها على نحو ما .. وهنا يكون للغة دور وظيفي في هذا الإبراز وذلك الاعلان .

لا سبيل إلى القول الفصل في الحكم على هذه الأشياء كلها - غير أن الجاحظ ومن لف لفة من أدباء العربية يكادون مجمعون على أن المنكرة أو المعاني كائنات لها عالمها المستقل ، وهي كغيرها من الكائنات الأخرى التي سخرها الله للإنسان فأباح له أن يتصيد منها ما تساعده عليه - هاتان الملكتان أو القوتان .

إذ يقول : «وأعلم أن المعاني مطروحة في الطريق يعرفها العربي والعجمي وإنما يتفاضل الناس في التعبير عنها .

ويبدو من هذه القولة أن الجاحظ يقدر أن المعاني كائنات مستقلة وأن الناس جميعاً يكادون يعرفونها وأن الامتياز والمفاضلة بينهم تتم عن طريق صياغة اللغة صياغة محبوكة . مثبته .. بحيث لا يفات من زمامها أي جزء من أجزاء هذا المعنى .

ويظهر أن نقاد العرب بعد أن أحسوا ماذهب إليه الجاحظ - مما ترتد أصوله إلى فلسفات بعيدة كانت مثار جدل أو خصومة بين المنكرين - أحسوا

أن ما ذهب إليه الجاحظ لا ينتهي إلى غاية واضحة يتبينون منها هذه الفروق الدقيقة بين الألفاظ بما هي معارض للمعاني ، وبين المعاني بوصفها فكراً مجرداً يهوم في دنيا الناس ويحوم حولهم - مهما اختلفت أجناسهم ، وتباينت مداركهم .

ومن هنا اختلفوا حول قضية الاعجاز اختلافاً بعيد المدى - أوهو اعجاز بالصرفة أم بسواها ؟ وإذا كان بسواها فهل الاعجاز في اختيار الألفاظ ووصفها على نحو خاص لا تبلغ منه الطاقة البشرية شيء أو في المعاني أو بهما جميعاً .

ودار النقد الأذن الغربي في هذا المجال ، وتعددت وجهات النظر فيه وجاء عبد القاهر الجرجاني فيبحثه من جميع وجوهه . وكان أهم ما وصل إليه في ذلك تحديد الأصول العامة التي ينهض عليها النظم وإن كان قد فرق القول في أماكن متعددة من كتبه - إلا أن هذا التفريق لا يمنع - من تقييم عمله - فيه تقييماً يتحدد به وجوه الاصلية التي امتاثر بها عن سواه من الدارسين الذين تعرضوا للنظم في صورة مجملة لا تبين فيها هذه اللمحات الذكية والنظرات الرشيدة ، ولقد كان التحليل اللغوي الذي كشف به عن طاقات العربية من أهم سمات منهجه ودقائقه فيه ..

ونستطيع أن نلخص - في إيجاز - أصول هذا المنهج - وأول ما يظالنا في كتابه حديثه عن البيان : وهو يبين عن خصائصه ومزاياه ابانة يؤثر فيها حسن الرصف ، وتناسق الألفاظ وبراعة الأداء ، وحلاوة التأني ، فيرى قارئه البيان صورة مثلة وشاهداً قوياً ، إذ يقول : لولاه لم تر لساناً يحمك الرشي ، ويصرخ الحلي ويلفظ الدر وينث السحر الشهيد ويريك بدائع الزهر ويجنيك الحلو الياقع من التمر إلى آخر ما يذكر ، ولكنه بيان لا يعنى فيه بالنظرة العلمية والعرض اللغوي والابانة الكاشفة عن مكانته في حياة اللغة أما الشافعي فيعرف البيان بأنه اسم جامع لمعان مجتمعة الأصول متشعبة الفروع فيتجه إلى البيان بما هو معارض للمعاني ، وإن كان يخص البيان الديني بالحدِيث إذ أنه يقسمه إلى هذه الأقسام الأربعة المعروفة - كما أنه يحدد البيان

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

ويبدأ الرجل في الكلام عن المنفعة المفردة التي هي البينة الأولى . في العمل
 الفني الأدبي ويقرر أصلاً من أصول نظريته - وهو أن الألفاظ بأفرادها
 لا تسمو على أخرى ، ولا تفضلها ، وأن الواضح وإن تعددت أنفاظه لمسمى

واحد فليس بين تلك الألفاظ تفاضل ، أو فرق - وإنما يحدث ذلك ..
التفوق ... حين ينظر إليها في نظم تكاملت أسبابه ، وتضامت أجزاؤه ،
واجتمعت أطرافه - فيقول : عرفت أن ليس الغرض بنظم الكلام أن توالى
ألفاظها في النطق ، بل أن تناسقت دلالتها ، وتلاقت معانيها على الوجه الذى
اقتضاه العقل وبفسر عبد القاهر فكرة ارتقاء العقل في أثناء حديثه - عن
الأدلة التى يسوقها واحداً في اثر الآخر لما ذهب إليه من أن النظم هو
الذى يحدد مرتبة التفاضل بين الألفاظ ... في مواضعها من عملية النظم
بأن الغرض ترتيب المعاني في النفس ثم النطق بالألفاظ على حدوها ويخلص
من ذلك إلى أن النظم صنعة يستعان عليها بالفكرة وتستخرج بالرؤية .. ثم ينتقل
إلى أن الفكر لا ياتمس بالفكر وإنما ياتمس باللفظ - ومادامت الألفاظ
معارض للمعاني فإنها تكون على قلودها - أو بعبارة أبين تكون الألفاظ تابعة
للمعاني ودثرة في مجالها ترتيباً وانساقاً فيقول : «واعلم أن ما ترى أنه لا يبد منه
من ترتيب الألفاظ ، وتواليها على النظم الخالص ليس هو الذى جلبته
بالفكر ، ولكنه شئ يقع بسبب من الأول ضرورة من حيث ان الألفاظ
إذا كانت أوعية للمعاني فإنها لا محالة تتبع المعاني في مواقعها ، فإذا وجب
لمعنى أن يكون أولاً وجب اللفظ الدال عليه أن يكون مثله أولاً في الترتيب .

وهكذا ان صورة النظم في عامة أمردا تسمى على هذا النسق ، وتقع
بهذا الترتيب ، الفكرة أولاً : ثم الألفاظ ثم ترتب الألفاظ نطقاً على أساس
من ترتيب الفكرة وهو الترتيب الذى يهدى إليه العقل ، ويدعو إليه التأمل
ونلزم به الوحدة الفكرية التى تربط بين أجزاء المضمون الأدبى .

وإذا كان عبد القاهر قد وصل بين اللغة - في نظمها - وبين المضمون
في ترتيبه المنطقى فإنه قد أشار في صنيعة ذلك إلى أصل من أهم أصول الوحدة
المنطقية ، فقمم للعقل فمكاناً - في العمل الفنى ، وجعله هادياً لوحدة النسق
في ترتيبه - على صورة تتلاءم وقوى الانسان العاقلة والمتذوقة وهى الفكرة
التي نادى بها بعض الفلاسفة حين تصدوا لتفسير النص الدينى حين قرروا
ان الانسان مزاج من ثلاثة عناصر وان النص ينبغي أن يبنى بمحاجات هذه

هذه العناصر غير أن عبد القاهر حين نظر - في النظم - بهذا المنهج الذي أدار القول فيه بياناً وإيضاحاً عني بأمرين وهما : العقل والنفس ولا نزاع في أنه يفرق بين هذين اللفظين من ناحية الدلالة - فالعقل عنده يقوم بالإرشاد المؤدى إلى سلامة المضمون وقوته ، أما النفس فهي تلك الوعاء الذي تنقح فيه هذه المعاني انقداحاً يكفل لها قوة التأثير ، في النفس القارىء أو السامع متى برزت له في صورة منطوقة أو مكتوبة - على هدى من إرشاد العقل وتوجيهه .

فبعد القاهر كثيره من فلاسفة النقد يصل بين المضمون وبين القوى الانسانية التي سماها الانسان على غيره من الكائنات ، وهو في ذلك يشايخ من سبقه من فلاسفة اليونان الذين كان لهم مكان مقسوم في تاريخ النقد ، وارساء أصوله ، غير أن عبد القاهر يركز - في حديثه على المعنى ، ويراه أحفل بعناية الأدب وتقديره ذلك لأن اللفظ ليس الا وعاء له - فالنصاحة عنده والبلاغة والبزاعة ليست في الواقع الا أوصافاً للمضمون ، وإذا وصفت بها الألفاظ فلأنها معارض هذا المضمون ، وهي الأدوات التي تم بها الذبذبة الموسيقية التي تميز النفس وتملأها بالاعجاب ، والاثارة ويظل عبد القاهر يؤكد أن هذه الألفاظ التي يوصف بها إنتاج الأديب ترتد إلى المعاني التي اخترعها ، وأن لا توصف الألفاظ بمجرد ومفردة بشيء من معاني هذه الكلمات وان ماورد من أن تسمية بعض الألفاظ التي جمعت بالقصيح فانه لم يقصد به ذلك المعنى التقليدي الذي يحدد به الواصف ودرجة من النصاحة . توافرت لعمل فني وإنما يريد من النصاحة النصح والثبوت في اللغة وهي في استعمال النصحاء أكثر وأجرى على مقاييس اللغة والقوانين الموضوعية فيها .

دلالة النظم عند عبد القاهر

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

كما أنه يرى أن الألفاظ كما هي وحدات دلالية لا تفاضل بينها ، أما إذا نظرنا إليها على أنها كميات صوتية فإن التفاضل يحدث بينها . فإذا كانت اللفظة متألّفة هذه الوحدات فضالت سواها من الألفاظ ، وكانت حرية بحسن اختيار الأديب ، ودقة ذوقه ، وصفاء احساسه وقد عرض عبد القاهر للدلالة النظم ودرجات هذه الدلالة — وكان عمله — في ذلك — النهج الواضح لمن جاء بعده من النقاد على اختلاف منازعهم ، في دراسة النقد ، وتأسيس قواعده واستقراء جزئياته ، وهو في حديثه عن الدلالة يقسم النظم إلى ضربين :

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

وعلى ذلك يرى عبد القاهر أن للألفاظ بما هي أصوات لغوية دلالة أولى ولهذا الدلالة — عند النظم دلالة أخرى ويكاد يحصر الدلالات الثانية في ثلاثة وهي : الكناية والاستعارة والتخييل .

ويظهر من صنيع عبد القاهر ان هذه الثلاثة هي الوسائل التي يمكن أن تعرض بها الفكرة وأن الأديب يستطيع أن يفاضل بينها في الاختيار — وأساس العمل الفني هو الاختيار — أما الضرورة الملجئة إلى نوع خاص من التعبير لا سبيل إلى الاختيار فيه فليس من العمل البلاغي وإنما ألصق بالنحو وأوثق به التباسا ..

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

وأما ثانيهما فيعلمها وسياة الخالق الأدبي المتميز بالحقيقة عند الأول هي مادة الدليل ، واللغة تقوم بدور التعبير عن هذه الحقيقة تعبيراً مجرداً واضحاً - ولا شك أن الحقيقة هي مادة اللغة الأولى يوم كانت - ومن هنا كانت عملية النقل بشئ صوره ، وتفاوت أبعاده - لا حساب لما عند النبي وبخاصة يوم تصدى لاستنباط الحكم .. الذي به يتم التدين الفارق بين الإيمان والكفر - فالذي لا مرأه فيه أن تدرج الحياة الاسلاميه بعد قد دعا إلى التوسع في فهم النص الديني واستنباط أحكام منه تهمس أنواع السلوك الاجتماعي الذي دعا إليه تدرج الحياة نفسها بما تجمل في أطوارها من عوامل التغيير والتطور وقد آثرت في كتابي (في التشريع الاسلامي) إلى مثل من هذا التوسع المتصل بما اضطلع على تسميته بالمفردات وبما هو بسبيل ما نحن فيه ما يقرره عز الدين بن عبد السلام في كتابه الامام في أدلة الأحكام إذ يقول :

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

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

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

فانه يبذل الجهد - في أن يصل بين النفس في قدراتها وطاقتها وبين الارادة
الالهية من جهة ثم بين هذه القدرات والطاقات والسلوك البشرى في نواحيه
المتعددة والمتنهم للنص الأدبي يدرك هذه الحقائق المتصلة بالعمل الأدبي حمة
ويقدرها ، وكذلك المتنهم للنص الديني .

وهنا تبرز ناحية جديدة بالعناية ، حرية بالتقدير والنظر - وهي ما أصرح
عل تسميته مخلود العمل الفني ل- أو الديني .

لقد حاول النقاد من جانبهم أن يعددوا القيم التي يقوم عليها مخلود
العمل الفني وقد وصلوا بين هذه القيم وبين المثلوق للعمل الفني .

وقد انتهوا إلى أن مخلود العمل الفني يبدو في تأثر متذوقة به واستجابته
له ، وان هذا التأثير لا يتم إلى حين يحس العمل الفني مشاعر انسانية عامة
وان اتخذت معارضا من البيئة التي يعيش فيها صاحب العمل ذلك لأنه لا يستطيع
انه يتحرر من مؤثرات بيئته أو يتجاهلها ولا شك أن من أهم هذه الرسوم
البيئية اللغة وهي وان اشتركت مع سواها من اللغات التي تشاركها في النشأة
الا أنها اكتسبت خيانتها في بيئة خاصة مدلالوات جديدة ، وألواناً من الصبغ
والتعبيرات ، أنشأتها طبيعة التطور الاجتماعي لهذه البيئة .

فمخلود العمل الفني أدق ركيزته الأولى - المشاعر الانسانية العامة ،
ولكنه محرم يفتن إلى أدق ما يعتمل في النفس من الأحاسيس البعيدة ،
والانطباعات الدقيقة التي يعيش فيها الفرد مع الصال حياته بسواه ،

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

وهناك قوة أخرى مكنت لهذا الخلود ، وازست أسبابه وهي ارتباطه بالدين وحمايته للنفس ، مما يعتررها من أسباب الهبات والاضطراب .

فكرة التلميح بين النص الديني والادبي

وقد اختلفت مناهج التفسير باختلاف النصين اختلافاً بعيداً ففسر النص الأدبي بمحاول جاهدة أن يبرز ما فيه من اشارات دقيقة ولحاث ، وحية ، مما يحس جوهر العمل الفني في تصويره لهذه المشاعر الانسانية العامة . أما مفسر النص الديني فانه يحاول أن يضيف اليه معاني ياذن باضافتها اليه نظمه وتركيبه .

ووسياته هذه الاضافة وهنا تواجهنا هذه المشكلة :

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

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

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

وأصعبها مراساً ، وأبعدها انقياداً وإنما قائمة على النقل ، فإن كان النقل عن طريق المشابهة الحاصلة بين طرفين بالاستعارة وإن كانت عن غير للمشابهة فالتجوز .

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

معبراً عنها ، ومن هنا أخطأ كثير من الأدباء - في عملية النقل لأنهم لم يوثقوا حظاً من الدقة في الروية والأصالة في اختيار الألفاظ ، وقد ذكر الجرجاني في وساطته كثيراً من الشواهد التي يبدو فيها هذا النقص ، ويظهر في ثناياها ذلك العجز ، كما أنه ألمع إلى أسبابها وهنا يؤكد الجرجاني أن للثقافة بمعناها الواسع دوراً كبيراً في دقة النقل وعدم دقته ثم أورد بعض هذه الشواهد لتدل على ما سواها من الجهات التي يعثر فيها العجز عمل الأديب ، فيأتي على غير ما كان يرجو من سداد القصد ، وصحة التركيب وبراعة الخلق الأدبي .

كما أن الجرجاني - يتندر دائماً عامل الزمن - في التصرف في المعاني ، ونقلها والتوليد منها والتأليف بين المتخالف من أجزائها ، والشارد من دقائقها .

ثم جاء عبد القاهر - كما رأينا ، فأفاض في بيان الاستعارة والتشبيه والتخييل وحدد الخطوات التي تتبع في عملية النقل - ثم عاد إلى تكملة القول في كل ذلك مؤكداً أن الاستعارة أحياناً لا تحل إلى أجزائها التي تألفت منها ذلك لأن التحليل يفقدها جمالها ، ويعمل بينها وبين وظيفتها في التأثير في النفس ، وإثارة الإعجاب فيها ومثل لذلك بقول زهير بن أبي سلمى في قوله «وعرى أفراس الصبا ورواجله» .

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

المختلفة في حياة الجماعة الإسلامية أن اللغة كانت وسيلتها جميعاً في التعبير عن المعاني ، وتحرير المقاصد ، واكتشاف الذات الإنسانية ، والكشف عن المجهول من جوانبها - كما رأينا أيضاً أن اللغة التي استعملتها هذه القطاعات كانت تصطبغ بحياتها اصطفاً بآدى الأثر بحيث نستطيع أن ندرك من نص ما يلقي إلينا غير معزول إلى صاحبه أنه صورة دقيقة كاشفة عن حياة قطاع ما من هذه القطاعات . وقد تبين لنا كذلك - أن اللغة لم تظل كما ولدت لم يلحقها تغير أو تطور . وإنما كانت كذلك متغيرة متطورة - وإن النقل - في جملة صوره ، وأشكاله كان وسيلتها في هذا التغير لا فرق في ذلك بين المشرع المعنى بالحقائق الخفية بها العاكف على أدراكها وتحديدتها ، وبين الأديب الذي يصطبغ الخلق الأدبي اصطفاً يتم له به التصرف في اللغة في أوسع نطاق ، وأرحب مجال .

ويبدو أن الأصوليين ومن لف لفهم من المتكلمين وأصحاب المقالات ممن عنوا بتفسير النص الأدبي والاستنباط منه ومن كانوا يقولون أن هذا النص ينبغي أن يسير والحياة الإنسانية في تغيرها المستمر ، وانتقالها المطرد تقريراً منهم لتموى الإنسان الذي يصنع الحياة على الأرض ، وما له من حق في تفسير الوجود والبحث عن علل ضواهره وأسبابها - يبدو أن هؤلاء وأولئك كانوا أقرب الطوائف الإسلامية دقة في تصورهم للغة ، وتحديددهم لوظيفتها .

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

غير أنه لا معدى من أن نعرض لتصوير واحد منهم عن اللغة ، وقد قدم بهذا التصور عمله في تفسير القرآن وهو الفخر الرازى - وهو كبيره من

الأدباء والنحاة والنقاد يؤكد مسوتية اللغة ويتخذ ذلك أساساً للأحكام التي أصدرها عن التخيير اللغوي المستمر . ويمتاز عن سواه بأن وصل بين هذا التصور وبين ما كان يجري في بيئات الفقهاء من مناقشات جدية بأن تلقى من عنابة الدارسين شيئاً من الاهتمام .

ويظهر أن فكرة التعريف التي أنشأ الفقهاء والفلاسفة وانحاة يتخذونها ركيزة - في تحديد الفروق الدقيقة بين المعارف كانت قد أنشأت تتخذ مكانها في مناقشات القوم ، حتى في أدق المسائل الفقهية ، وأعمقها أثراً في تكوين المجتمع الانساني وهي الأسرة ، ووسائل جمعها أو تفريقها . فقد حكى الفخر الرازي - فيما ذكره - ذلك الخلاف الذي حدث بين أبي حنيفة وزفر - في الربع الأول من القرن الثاني الهجري - أي قبل أن يظهر كتاب سيبويه ، ويحتل مكانه خاصة - في التفكير اللغوي الاسلامي - وقيل أن نورد المسألة موضع الخلاف نذكر ما حكاه الفخر الرازي - في مقدمة تفسيره ، ولا ضرورة أن أذكره بنصه نضيه الاطالة نقول ما خلاصته في حديثه عن اللغة والكلام واشتقاقهما ، والتعبير والعبارة والتقول ، ومعناه أكثر التحويين على أن الكلمة غير الكلام وقال أكثر الأصوليين لا فرق وابن جنى واتفق قول التحويين وأفكر قول الأصوليين يقول الفخر - وما رأيت في كلامه حجة غير أنه نقل عن سيبويه كلاماً أشعر بالفرق بينهما ، ثم يرجع ما يراه الأصوليون - ثم يذكر المسألة موضع الخلافات التي أشرت إليها فيقول وقد نزع من ذلك مسألة مهمة .

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

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

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

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

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

ويظهر أن الحياة الدينية العقيدية والتشريعية قد أصابها من ذلك كثير
فخضعت لما تخضع له الحياة بعامة ، واستجابت لذلك التطور السريع . فقد
طفقنا نحس أن النظر التشريعي لم يعد محدوداً في نطاق الحرفية التي كان
يتمسك بها بعض المشرعين بل إن أولئك الفقهاء المتطورين أنشأوا ينكرون
فكرة الحرفية التي كان يدعو إليها أولئك الفقهاء - وربما أنكروا بعضهم
على أولئك الحرفيين من أصحاب العقيدة ، والمدافعين عنها ، والباحثين عن
أصولها - في ألقاف النصوص ، وأطوار المعاني التي تنتظمها الألفاظ - فالعقيدة
والنقمة كلاهما - مداريات ألفاظ وأصحابهما يتدرون ذلك التطور ويدافعون
عنه - ولنا هنا بصدده عرض ذلك التطور في عقول أولئك جميعاً فإن ذلك

يقتضى أن نحلل أعمالهم تحليلاً كاملاً كما نلح فيه دلائل ذلك التطور -
وأسبابه وغاياته . وليس ذلك كله بالأمر الهين أو الجهد اليسير، وحسبنا أننا
أشرنا إلى صورة من هذا التطور فيما نقلناه عن الفخر الرازي - وإنما اخترت
الفخر الرازي لأنه جمع - في تفسيره بين المنهجين - الديني بأوسع معانيه، وبين
المنهج العلمي - في فهمه لحقائق الكون وتفسير ظواهر الوجود - وهو بذلك
يمثل التطور الفكري للمجتمع الإسلامي خلال ستة قرون مضت .

فقد رأينا إذن من ذلك العرض المفصل لحياة اللغة - في هاتين البثتين
الأدبية والدينية أن الأدباء يعنون بالمعنى ومعنى المعنى وأن معنى المعنى
أو المعنى الثانی ينحصر عندهم في الاستعارة والتشبيه في بعض صورته
بما تعرفوا عليه في تحديدغما - أما الدينيون وبخاصة المشرعون منهم فيعنون
بالنص ودلالة النص وإشارة النص وفحوى النص .

وبحاولون أن يصلوا بين هذه التقسيات وبين دلالة اللفظية ثم دلالة
النظم ثم صلة كل أولئك بحياة المجتمع الذي بشرع له أولئك الدينيون
وهذا التقسيم لهذه الدلالة تقسيم الفقهاء من الموالى ويمثلهم الحنفية ، أما العرب
من الفقهاء فيكتفون بتقسيم الدلالة إلى منطوق ومفهوم ويدرجون تحت المفهوم
كثيراً من تقسيات الموالى فأما عبارة النص فدلالة النص على المعنى المتبادر منه
وأما إشارة النص فدلالته على معنى غير مقصود لا أصالة ولا تبعاً وأما دلالة
النص فهي دلالة اللفظ على ثبوت حكم المنطوق به للمسكوت عنه . ودلالة
الاتضاء دلالة اللفظ على مسكوت عنه يتوقف فهم الكلام عليه كقول الرسول
رفع عن أمي الخطأ والمراد بالرفع هنا الحكم المرتب على انفصل بالخطأ .

وهكذا نرى أن تصور الدينين للغة أدق وأنفذ ولما يزال محتاجاً إلى دراسة
أوسع وأشمل .

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

وعانى الشعب الأندلسي ، في ظل هؤلاء الأمراء ، كثيراً من ضروب
 الظلم والاضطهاد . فقد أثقلوا كاهله بمختلف المكوس والضرائب ، ليواجهوا
 تكاليف هذه الحروب الداخلية المتصلة ، وبدفءوا الجزية التي فرضها عليهم
 ملك قشتالة ، ويوفروا مظاهر البلخ والترف التي يحيطون بها أنفسهم ،
 ولم يعملوا لخير الشعب ورخائه ، أو لمحاربة التنصاري والقضاء على خطيرهم
 المزاييد . هذا ، « والفقهاء أنتمهم صموت عنهم ، صدُف عما أكده الله
 عليهم من التبيين لهم ، قد أصبحوا بين آكل من حلواتهم ، وخابط في
 أهوائهم ، وبين مستشعر مخافتهم ، أخذ بالتقية في صدقهم (٢) » . فاستشري
 في عهدهم الفساد والظلم ، وانعدم الاستقرار والأمن ، وانهارت المعايير
 الأخلاقية ، وكثر الانهازيون الذين يعملون على تحقيق الكسب بأي وجه ،
 واختل الميزان الاقتصادي والاجتماعي بين طبقات الشعب ، وأصبح أمراء
 الطوائف من أجل هذا كله موضع سخط العامة ، وهدفاً لتقد الخاصة من
 أجراء الفكر (٣) .

(١) رايات البرزين ، ص ١٠١ .

(٢) الأشيرة ، نقلًا من ابن حبان ، مطرط جامعة القاهرة ، ط ٣ ص ٥٨ .

(٣) راجع أقوال الفقيه ابن حزم في نقد هذا الوضع : رسالة التلخيص ،

(Al - Andalus , vol. II , pp. 35 - 37) .

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

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

(١) نفع الطيب ، ج ٤ ص ١٨٠ .

وعلى تنوع الأغراض التي طرقها الشعراء في هذا العصر ، فقد غلبت عليهم موجة من المحون والعبث ، تردد صداها في أغلب ما طرقتوا من أبواب الشعر ، منحرف في الأخلاق ، وتساهل في الدين ، وإعلان بالالذة ، وانغماس في الترف ، مما يذكر بأبي نواس وابن حجاج وابن سكرة ، ومن لف لفهم من شعراء المحون في الشرق . حتى شواعر العصر - وفي مقدمتهن ولادة بنت المتكفي وصديقها مهجة بنت الثباني - لم يستطعن مغالبة التيار ، فتحررن في التقاليد ، وأثرن انتقاد الناس . نكثت ولادة - وهي سايمة البيت الأموي - تجاهر بلذاتها ، وتفحش في هجاء خصومها ، ولا تبالى بمن ينتقدها ، حتى كتبت - فيما يقولون - على عائتي ثوبها :

أنا والله أصالح للمعالي وأمشى مشيتي وأتيسه نيسا
وأمكن عاشقي من صحن خدي وأعطى قبلي من يشتهيها (١)

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

ولا ريب في أن حياة الترف والنعيم التي كان يحياها أمراء الطوائف ، قد عملت على تنمية هذا التيار ، وأنها كانت مثلاً محذيه ويتأثر به الأدباء وعلية القوم في حياتهم الخاصة . فقد تنافس هؤلاء الأمراء في تشييد القصور الفخمة ، وأنفقوا الأموال الطائلة على بنائها وتجميلها ، وجلبوا إليها فخر الرياض والأثاث ، وأحاطوها باليساتين والرياض (٣) . وحرصوا على الظهور بمظاهر الأبهة ، فأكثروا من العبيد والجواري ، وتهافتوا على شراء القيان (٤) ، وأحبوها مجالس الأُنس ، في قصورهم بالمراصم ، أو بالمنى

(١) الفسيرة ، ق ١ مجلد ١ ص ٣٧٦ . انظر أيضا : نفع الطيب ، ج ٥ ص ٢٣٧ .

(٢) انقرب ، ج ١ ص ١٤٣ . انظر أيضا : نفع الطيب ، ج ٦ ص ٢٩ .

(٣) انظر صورة من هذا النوع في احتفال المؤمن بن قيس التون وإعداد حفيده القادر .

الفسيرة ، ق ٤ مجلد ١ ص ٩٩ - ١٠٦ .

(٤) راجع ما يروى في ذلك عن عبد الملك بن رزيق ، والمعتضد بن عباد ، والمظفر بن

الأفطس ، والمعتصم بن صالح : الفسيرة ، ق ٣ ص ٢٤ ، البيان للمغرب ، ج ٣ ص ٢١٢ و ٢٥٠ .

في الضواحي ، يشربون الخمر ، ويستمتعون بالموسيقى والغناء ، ويفتون في إعداد وسائل التهو والتناح . فلا غرابة في أن يتأثر شعراء العصر بهذا الجو المترف اللاهي ، وأن تغلب على أشعارهم النزعة إلى العيب والتحرر الخلفي .

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

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

نفسية الإليري

وخير من يمثل شعراء الزهد في عصر الطوائف ، الفقيه الزاهد ، إبراهيم بن مسعود بن سعيد التجيبي ، المعروف بأبي إسحق الإليري (٢) .

(١) نذكر منهم ابن الرواحي ، وأحمد الإخشي ، وأبا بكر العبدري ، وأبي طعل ، وابن نسل ، وأبا إسحق الإليري .

(٢) انظر ترجمته في : ترتيب المهديك ، ج ٦ ورقة ١٠١ ؛ بنية الملخص ، ص ٢١٠ ؛ التكلة ، ط. الجزائر ، ص ١٦٧ ؛ المغرب ، ج ٣ ص ١٣٢ ؛ الإحاطة ، انظر : Dozy : Recherches, 3 me éd., t. I., app., pp., LXI - LXVII.

ولما عرف بالإليري نسبة إلى مدينة إليرة التي ولد فيها ، وهي إلى الشمال من مدينة غرناطة بنحو ستة أميال . وكانت في الأصل حاضرة لكورة من كور الأندلس ، نزلها جند دمشق من العرب ، وكثير من موالي عبدالرحمن الداخل ، وهو الذي أسماها وأسكنها مواليه ، ثم خالطهم العرب بعد ذلك . فلما قامت الفتنه في مطلع ائقرن الخامس ، وقع الإقليم — بقيادة زاوي ابن زيري — في أيدي البربر من قبيلة صنهاجة ، ورأى بنوزيري أن مدينة إليرة لا تصلح بموقعها للدفاع ، فابتنوا على مقربة منها مدينة غرناطة ، وانتقلوا إليها وجعلوها عاصمة للكورة ، فانتقل معهم أكثر الناس ، وخرت بذلك مدينة إليرة (١) . وكان بفرناطة آنذ جالية كبيرة من اليهود ، فاعتمد عليهم بنوزيري اعتماداً كبيراً ، وقلدوا الوزارة نفرأ من يهود بني نغريلة ، فسيطر اليهود بذلك على مقاليد الحكم سيطرة فعلية ، وأثاروا سخط المسلمين في الإقليم كله .

في هذا الإقليم ، وفي جاضرته القديمة إليرة ، ولد أبو أمحق . ولا نملك نصاً يحدد تاريخ مولده . ولكننا نعرف أنه مات في سنة ٤٥٩ هـ (أو ٤٦٠ هـ) ، وأنه بلغ الستين أو تجاوزها كما يعترف بذلك في ديوانه (٢) ، وأنه كان من أصحاب النقيه أبي عبد الله بن أبي زمين (المتوفى سنة ٣٩٨ أو ٣٩٩ هـ) ، وروى عنه كتبه (٣) . وهذا كله يجعلنا على الظن بأنه ولد في أواخر القرن الرابع ، وأنه عاصر أحداث الإقليم أكثر من سبعين عاماً ، عاش أكثرها في عصر بني زيري .

(١) البيان ، ص ١٨ - ٢٢ : النروس المطار ، ص ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٩ ، ٣٠ : الإحاطة ،

انظر :

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

(٢) في الإحاطة (Dozy : Recherches, 3 me éd., t. I., app., p. LXVIII) أنه توفى

آخر سنة ٤٥٩ ، وفي التكملة (ط. الجزائر ، ص ١٦٧) أنه توفى في نحو ٤٦٠ .

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

(٤) رتويب المداوك ، ج ١ ورقة ١٠١ .

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

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

أما فيما بقي من أخباره ، وهي قليلة في كتب التراجم ، فجدير بالذكر منها موقفه الأثار من يوسف بن تغريبه ويهود غرناطة . إذ كان بأديس بن حبوس قد اتخذ من هذا اليهودي كاتباً ووزيراً ، ورفع منزله فوق كل منزلة ، فعدا اليهودي ونجبر ، وأثقل كاهل الشعب بالضرائب ، واستطال

(١) بغية المنتسب ، ص ٧٧ وما بعدها . انظر أيضاً : تاريخ علماء الأندلس ، ج ٢ ص ٨٠ وما بعدها ؛ طبع الآفص ، ص ٤٩ وما بعدها .

(٢) الديوان ، ق ٢٩ .

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

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

(٥) الديوان ، ق ٢٢ .

(٦) الديوان ، ق ٣١ .

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

والقصيدة مهجة جداً في الكشف عن بعض مظاهر الفساد في المجتمع الغرناطي ، كما أنها تعبر بقوة عن بعض الملامح النفسية في شخصية أبي إسحق . وثورة الشاعر فيها على باديس ويوسف صريحة لاذعة ، وروح التحريض بانارة الدافع الديني شائعة في أبياتهما . فتراه يحمل باديس مسؤولية هذا الوضع :

ألا قل لصهاجة أجمعين بدور الندى وأسد العرين
لقد زلنا سيدكم زلة تقر بها أعين الشامتين
تخسير كاتبه كافرأ ولو شاء كان من المسلمين
فقر اليهود به وانتخبوا وتاهوا وكانوا من الأردلين

(١٤ - ٤)

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

وإني احتللت بغرناطة فكنت أراهم بها عساكين
وقد قسموها وأعمالها فنبهم بكل مكان لعين
وهم يتبصصون جيابها وهم يخضمون وهم يتبصصون

(١) الديوان ، ص ٢٥ .

(٢) الإحاطة ، انظر Dozy : Recherches, 3 me éd., t. I., app., pp. LXI-LXVIII
انظر أيضا : أعمال الأعلام ، ص ٢٣٠ - ٢٣٢ ؛ البيان : ص ٥٠ - ٥٤ ؛ البيان المغرب ، ص ٣٦٤ - ٣٦٦ .

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

وهم يلبسون ربيع الكسا وأنتم لأوضعها لا بسون
وقد ناهضوكم إلى ريسكم فما تمنعون ولا تتكفرون

(ب ٢٦ - ٢٩ ور ٣٢)

ويحرض ياديس على قتل يوسف واستصفاه أماله هو ومن معه من اليهود:

فبادر إلى ذبحه قربة وضع به فهو كبش سمين
ولا ترفع الضمغط عن رهطه فقد كثرزوا كل علق ثمين
وفرق عراهم وعحد ما لهم فانت أحق بما يجمعون
ولا تحسبن قتلهم ضدرة بل الغدر في تركهم يعثون
وقد نكثتوا عهدنا عندهم فكيف تلام على الناكثين
وكيف تكفون لهم ذممة ونحن خمول وهم ظاهرون

(ب ٣٩ - ٤٤)

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

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

(١) بغية المنتس ، ص ٢١٠ .

(٢) المغرب ، ج ٢ ص ١٣٣ .

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

والواقع أن أغلب القطع الواردة في ديوان الإليبرى تدور حول موضوع الزهد . وهى حالة تعتبر غريبة في العصر الذى ظهرت فيه ، فقد كان حصراً حافلاً بالحياة وطلب اللذة ، وكان الزهد آخر ما يعنيه . فنظر الطريف إذن أن يدرس ديوانه ، وأن تبين مكانته بين ديوانين الزهد المشابه له في المشرق . ثم هو جدير أيضاً بالدراسة ، لأنه الوحيد الكامل من نوعه في تاريخ الشعر المعاصر ، ثم لأنه يكشف عن بعض المحارب الروحية ، في هذا العصر المضطرب ، الحافل بمظاهر الترف وحب العظمة (٢)

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

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

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

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

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

أنى الستين أجمع فى مقبلى وحادى الموت يوقظ للروح (١)
وقال :

قد بلغت الستين ويمك ! فاعلم أن ما بعدها عليك تلوم (٢)
وصرح بأنه تجاوز الستين فى موضع ثالث ، فقال :

من تجاوز الستين لم يجعل به شغل يجعل والرباب وغادر (٣)
ويحدثنا فى مواضع أخرى بأنه شهد لداته ، والموت يتخطفهم واحداً
بعد آخر ، فكان يتأثر لموتهم فى شيخوخته تأثراً عميقاً ، ويحاول جاهداً
أن يتخذ من موتهم دافعاً للتوبة والهداية .

يقول :

تمر لدانى واحداً بعد واحد وأعلم أنى بعدم غير خالد
وأعمل موتهم وأشهد دفنهم كأنى بعيد منهم غير شاهد
فها أنا فى اعلمى بهم وجهالى كس يقظ برنو بمقلة راقد (٤)

ويقول :

الشيب نه ذا النهى ذنبا لست تنبه العظلمات ومثله
ونى الجهول فما استفاق ولا انتهى فى منته قد آن أن ينبا
نعد انامدات وزاد غيباً بعدم هلا تيقظ بعدم وتنبا (٥)

(١) الديوان ، ق ٦ ب ٧ .

(٢) الديوان ، ق ٩ ب ١ .

(٣) الديوان ، ق ٢١ ب ٢٠ .

(٤) الديوان ، ق ٢٧ .

(٥) الديوان ، ق ٨ ب ١ ، ٩ ، ١٠ .

أو يستعين بمجالى الطبيعة ، فيولد منها صوراً طريفة ، كمناجاة الحمامة ،
أو مثل قوله في وصف الثائب :

وتائب من ذنبه مشفق يبكى بكاء الواكفات المهن
تخاله بين يدي ربه في ظلم الليل كشمل الغصن
إن مهد الناس لدينام شمير في تمهيدته للجن
كأنما الأرض له أيكمة وهو بها فعريسة في فتن (١)

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

لو كنت في ديني من الأبطال ما كنت بالواني ولا البطال
ولبست منه لأمة فضفاضة مرودة من صالِح الأعمال
لكنني عطلت أقواس التقى من نبلها فرمت بغير نبال
ورى العدو بسهم فأصابني إذ لم أحصن جنة لنضال
فأنا كمن يلقي الكتيبة أعزلاً في مأزق متعرضاً لنزال (٢)

أو يناق وطبعه في الفتنة بالمرأة ، فيعتمد على الجنس في تصويره
الفكر والتأمل :

حمي كتاب الله فهو تنعمي وتأنسي في وحشتي بلغاري
أفتض أباكراً بها يفسلن من يفتضهن بكل معنى طاهر (٣)

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

يضاً أهما المختر بالله فسر من الله إلى الله
ولد به وأسأله من فضله فقد نجسنا من لاذ بالله
وقم له والليل في جنحه فحيذا من قام لله

(١) الديوان ، ق ٢٦ ب ١٦ - ١٩ .

(٢) الديوان ، ق ٥ ب ١ - ٥ .

(٣) الديوان ، ق ٢١ ب ٢٧، ٢٨ .

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

ويل لأهل النار في النار ماذا يقاسون من النار
تفقد من غيظ فتغلي بهم كرجل يغلي على النار
فيستغيثون لكي يعبثوا : « ألا لعناء من عثرة النار »

وهكذا في ٣٨ بيتاً (٢) . وهو تكرر مقصود ، يضمنى على القصيدة
جواً من المهابة في حانة الإنشاد ، وظاهرة فنية لم نجد لها مثيلاً في عصر
الإليري (٣) .

(١) الديوان ، ق ١٥ .

(٢) الديوان ، ق ٢٣ .

(٣) صرنا لشعري (في القرن السابع) حل شعر يلتزم فيه لفظ الجلالة :

يا طالباً رحمة الله سلم أمورك لله

وتسل بصدق ويسد الله الله الله

وهكذا في ١٥ بيتاً . وأغلب الظن أنه متأثر في ذلك بالإليري (انظر ديوان الشعوى : ص ٣٥١)