الفصل الرابع

الحركة العلمية فى البصرة

العلاقة بين الأدب والعلم :

لا . . فلن أثير هذا الموضوع بشكل عام ، إنما سأثيره بالقدْر الذى يعنينا فى هذا الكتاب ، وفى هذا الكتاب بنوع المادة التى يتناولها ! وإلا لضلّ القارئ واختلط عليه الأمر فى فهم « شخصية » تراثنا العلمىّ وفى معرفة طبيعتها من حيث إنها دَرَجَتْ على أن تجمع بين صنوف العلم النظرى — وهو يتصل فى جملته بأمور الدين — وبين الدراسة الأدبية وقد احتضنها اللغويون الذين لم يبعدوا عن الدين .

ومعنى ذلك أنّ الدين كان — عند البصريين وربما عند غيرهم أيضًا — هو نقطة البدء فى كلّ نشاط عقلىّ وَوُجدانىّ !

أبو عمرو بن العلاء مثلا لغوى وراوية أخبار . ولكنه تَقَرَّأ واشتغل بالدين واستهدف من جمع الشعر السلفى وما أحاط به من أخبار هدفًا كبيراً خطيراً ، هو تفسير غريب القرآن .

وأبو نواس شاعر ، ولكنه لم يعدم الاتصال بأصحاب الحديث وعلماء الأخبار واللغة ، واتصل بالأعراب ، ورحل إلى البادية ، وقرأ ما خلفه الفرس ، وأحاط بما شاع من آثار اليونان ؛ فكان نمطًا بصريًا ، يجمع بين رقة الفنان ودقة العالم .

وابن المقفع كاتب يعرف الشعر ، وتُعَدُّ عبارتهُ قمةً فى البيان العربى . ولكنه فى الوقت نفسه نقَدَ الدينَ وَشَغَلَ نفسَه بمشكلات المجتمع ، وصدر عن أدب قوامُهُ فلسفة مجتمعيـــة تدعو إلى إصلاح شـــامل ! وقد

عرف اليونانية وعرف الفارسية ونقل عن الاثنتين ، وأثار قضايا لا يمكن أن تصدر إلا عن أحد علماء المجتمع ، واعتده أحد المحدثين « أستاذ البصريين فى فجر الدولة العباسية ، أو فى ذلك الوقت الذى بلغت فيه الحرية الفكرية درجةً عُظْمى »[١] .

والجاحظ .. ماذا أقول عن الجاحظ ، وكان يرجو أن يكون كابن المقفع ؟ أحاط — وهو الأديب — بعلوم العصر ، والتهم فى البصرة ما بدأ يدخل إلى العربية من علوم العصر الهلينى . وقد عرف الفارسية — وكان ينقل إلى كتابته بعض تعابيرها — وتلقّى علوم الحديث كأى رجل من رجال الدين ، وقيل إنه اهتم — نسبيًّا — بالقراءات ، وأخذ اللغة عن الأصمعى وأبى زيد الأنصارى وكلاهما بصريان ، ومن ثم أصبح موسوعةً حتى جرؤ فتكلم عن حالات دقيقة عن الحيوان .

تلك مجرد أمثلة ، لا أريد من ورائها سوى أن أؤكد تشابك المعارف عند البصريين ، واتصال الأديب بكل هذه المعارف المتشابكة . ولكن عسيت أسأل عن مثل ذلك خارج البصرة . فأقول إن البصرة كانت إذ ذاك تشكل تيار الثقافة العامة .

وربّ سائلٍ آخر يسأل : هل استمرّ ذلك التشابك ؟ لا تعنينا إجابة ما عن هذا السؤال ، فما نحن إلا بصدد تقويم العلاقة بين الأدب والعلم . وقد انتهى قولى فيه بتوكيد ارتباط النشاطين بها ، وكانت طبيعة العلوم العربية تفرض هذا الارتباط لأن الدين كان أساسها .

كل هذا واضح ، ولكن المهم أن نعرف هل نستطيع من هنا أن نعد الأثر الأدبى وثيقة تساوى إحدى وثائق العلم . وبعبارة أخرى إلى أى حدّ نعتمد على الأدب فى رصد الحركات الاجتماعية وتقويمها ؟

إن الشىء الذى ليس فيه شك أنّ العلاقة بين الأدب والنظم التى تعرف فى

---

(١) عبد اللطيف حمزة فى « ابن المقفع » ٨٥ (ط . دار الفكر)

بيئة معينة وفى زمن ما . علاقة لا مفرّ من الاعتراف بها ، وإلا كان علينا أن نقطع صلاته بمسائل الدين والسياسة والفلسفة والاقتصاد . وهو الشيء الذى ينكره « ريد » وينكره غيره ممن تحدثوا عن علاقة الفن بالمجتمع (١) . ولا نزاع فى أن كثيراً من الآثار الأدبية يمكن أن يعد وثيقة لمعرفة حياة الفكر لأمة كاملة أو حياة بلد على أقل تقدير ، إذ ليس أوضح من أن يقول بشارٌ لحماد عجرد :

ادْعُ غيرى إلى عبادةِ الاثنيـ ـن فإنى بواحدٍ مشغولُ (٢)

إلى جانب قوله :

الأرض مظلمةٌ والنار مشرقة والنار معبودة مذ كانت النار (٣)

لنفهم أن كان فى عصره من يأخذ بفكرة الثنوية الفارسية ، أو على الأقل كانت فى بيئة تصخب بما يدور حولها من مناقشات عاش فيها الشاعر . ويمكن أن نستخلص من البيت الثانى أن الأرض شريرة لظلمتها ، وأن النار خيّرة لنورها ، ومن ثَمَّ عَبَدَ قومٌ النارَ كإله للخير بينما صارت الظامة إلهًا للشر ، وهذا أساس التثنية الفارسية والمعنى الذى قصده الشاعر فى البيت الأول باتهامه حماداً بالزندقة (٤) .

ونستطيع أن نتعرف جانبًا من حياة المجتمع البصرى ونربطه بظاهرة ارتفاع شأن المال فيه حين نسمع جريراً يقول فى بنى ربيعة :

يحالِفُهُمُ فقرٌ قديمٌ وذلّةٌ وبئس الحليفان : المذلّةُ والفقر (٥)

ثم أبا نواس فى البيت المشهور :

سأبغى الغِنَى إما جليسَ خليفةٍ نقوم سواءً ، أو مخيفَ سبيل

---

(١) Herbert Read : Art and Society; London 1946, p. 2.3.5.

(٢) حديث الأربعاء ١٦٥ .

(٣) الفرق ٣٥ .

(٤) لو رجعنا إلى ما كتبت فى « أثر الفرس » لاشتدت الفكرة وضوحاً .

(٥) ديوانه ٢٦٤ .

ثم الجاحظ وهو يقول على لسان أحد بخلائه ببساطة: «فأما كلامٌ بِفَعَال وقول بأكل فهذا ليس من الإنصاف»[١].

بذلك تكتمل الصورة، ونستطيع أن نستخلص منها — ولا سيما إذا شفعناها بأمثلة أخر — أن المال كان مطلوبًا بكل سبيل، وأن عَدَمَه سُبَّةٌ يعيَّر بها الخصوم، وأن البخل به — إن كان واقعًا — أمر يثير السخرية والإشفاق، وأن الكرم عنوان السمو والرفعة[٢].

مثل ذلك يدلنا على أن الأدب — من حيث هو بناءٌ فنى — لا ينفصل عن الكيان الاجتماعى بأية حال. وتاريخ الآداب فى العالم يشهد بأنه لم يكن عاجزاً عن تفسير الحياة العريضة التى ينفعل هو بها وتنفعل هى به. وأستطيع إيضاحًا للفكرة وبسطًا لها أن أقول إنّ الإنجليز — مثلاً — كانوا قبل اثْنَىْ عشرَ قرنًا يعيشون فى صراع مستديم. صراع مع الحياة. وصراع من أجل هذه الحياة، وصراع لضمان الأمن والسعادة فيها، ومن ثم جاءت منظومة Beowulf صورةً لهذه الحياة القلقة الثائرة ووقفت طويلاً عند المحاربين والسكارَى والندْمان. وبتحول إنجلترا إلى المسيحية يكثُرُ فيها الشعرُ الدينى! ونلمح تصادمَ الوثنياتِ بالدين الجديد فى تلك المنظومة التى تحمل اسم القديس Anbreas ولكنا لا نعدم فيها روح البطولة وحبّ المغامرة وهما سَمْتُ عصرٍ كله نضال وعراك. ولو قطعنا معًا السنين متعجلين ووقفنا — معًا أيضًا — عند نهاية القرن الماضى لوجدنا المجتمعَ الفيكتورى متشككًا فى الدين مؤمنًا بما ينتهى إليه العلمُ وبما يقبله العقل، فَعَبَّرَ أدبُ هذه الفترة عن ذلك الصراع بين التجريبية والغيبية، وصوّر تلك البلبلة النفسية التى حارت بين التصديق والإنكار[٣].

---

(١) البخلاء ٢٠ (ط. الكاتب المصرى سنة ١٩٤٨).

(٢) اجترأ أبو الأسود الدؤلى فنصح حارثة بن بدر الغدانى فى شعر له أن يخون ويسرق (سنرى ذلك بعد التفصيل) وفى الطبرى أن خالد بن أسيد اختان مرة مليون درهم فلما أراد الحجّاج معاقبته أمره الخليفة بأن يعفو عنه (تاريخ الطبرى ٢ : ٧٩ ط. أوربا).

(٣) اعتمدت كثيراً على كتاب B. Evans فى مواضع متعددة

A Short History of English Literature

هذا كله واضح . ومثله واضح فى سائر آداب العالم . وهو أوضح ما يكون فى الهزّات القوية من الحياة ، وفى تياراتها العقلية المتجددة ، بخاصة عند كبار الأدباء . وما علينا إلا أن نقرأ الفرزدق وابن المقفع ومن لفّ لفّهما ، وأما الصغار فلا نكاد نلمح شيئاً من مشكلات العصر الفكرية والاجتماعية . وكأن هذه المشكلات وهى تتكشفُ عادة فى كل نظام جديد وعند كل تغيير لا تحملهم إلا على الهتاف بمثاليات شتّى كالعفة والوفاء والصدق ، فى مقابل حديث الكبارِ عن الجديد المتطوّر من الحياة إلى جانب تراثهم ونسبهم وحسبهم .

ومن هنا نستطيع أن نُفسّرَ لماذا لم يكن الشعراءُ كلهم كالفرزدق وجرير ، ولماذا لم نرَ إلى جانب بشارٍ نظيراً ، وكيف عجز كثيرون عن أن يحذوا حذو أبى نواس !

فجرير مثلا اشترك فى السياسة الأموية فكان أمويّاً ، وحين امتدحهم هتف بفكرة الجبرية التى حرص الأمويون على أن ترسخ فى أذهان العامة ، فكان خيْرَ من عبّرَ عن هذا المبدأ من شعراء عصره ، وصور شعره الأساليب التى كان يتخذها الأمويون ضد خصومهم فكان أقوى داعية لهم ، ونستطيع أن نقول إن انفعاله كان انفعالا رسميّاً . يقويه تعصبه للعرب وقوة إحساسه بمجدهم ، ولا ننسى أنه كان بعدُ من تميم . وكذا استطاع — وقد مد بالمال — أن يمثل الطبقة العربية التى أثْرَتْ أحسن تمثيل .

ونقارن جريراً بشاعر آخر فى عصره يقال له البردخت فنجد الفارق كبيراً ، بل يكاد الرواة كلهم ينصرفون عنه وكأن شعره لم يكن يتسع لفهم ما يدور حوله مما يهمهم . ثم نقارنه بمالك بن الريب ومزاحم والحصين بن المنذر فنجدهم ليسوا بأحسن من البردخت حظّاً ، وإن حاول بعضُهم الاشتغال بالسياسة ، واقتصر شعرهم على المدح والهجاء والرثاء فى حدود ضيقة . وعبّرَ عن رضى غريب بكل ما هو موجود . . رضى غير معلق بشروطٍ أو بآمال أو توقع خير أو ما يجرى هذا المجرى !

وأما بشار فيكفى أن يحفل شعره بالتيارات الكلامية ويرزح بأثقال اللذة لنرى إلى أى حد كان مشغولا بعصره . وما أكبر الفرق إذا ذكرنا إلى جانبه أبا الشمقمق الذى لم يعرض له التاريخ — فيما يبدو — إلا لأنه كان على اتصال ببشار .

وهكذا نمضى فيصدق ما أقول ، وإذا الأدب فى آخر الأمر حلقات أصحابها هؤلاء الكبار . بينما تخلف غيرهم عن ركب الحياة فسقط فى الطريق . . .

* * *

ولكن إلى أى حد يمكن اتخاذ الأدب مصدراً لمعرفة الحياة فى البصرة ؟

هناك حقيقة كبيرة يجب أن نفطن إليها قبل أن نجيب عن ذلك السؤال . أما هذه الحقيقة فأصولها عند « ريد » حين ذهب إلى أن نهضة الفن قد لا تمشى مع نهضة المجتمع . وهى فى البصرة لم تَخْفَ علينا ؛ فقد كانت حياة الناس ولا سيما عناصرها الدنيا ، فى حال من السوء والفساد لا يجنى منها خير كثير . ولكن الأدب استطاع أن يستمد حياته من نفس الأسباب التى كانت تعمل على إضعاف الرابطة بين أبناء المجتمع .

على أن هذه النهضة الأدبية تصاحب نهضة عقلية رأينا من آثارها فى العلم ما رأينا . فهل معنى ذلك أن حصيلة العلم من تعريفنا بالحياة هى نفسها حصيلة الأدب ، وإذا كانت الحصيلتان متساويتين فكيف لم يتفق العلم والأدب فى أثرهما ؟

لقد فرغ الناس من التدليل على ما بين العلم والفن من فروق ، وحسب الأخير ليختلف عن ظهيره أن يكون الفنان فيه حرًّا فى تصوير خبراته بالصورة المقنعة المغرية ، جامعاً بذلك بين عالم مركب من نقيضين : عالم العقل وعالم الخيال . فالفن طريق لتصوير إدراك فرد ما لواقع ما ، ووظيفته فى هذه الحدود — إن كانت له وظيفة — أن يكون الفنان قادراً على أن يصل بنا إلى الحق الذى

يريد . فإذا اكتفى بالعرض الفنى فهو لا ينظر إلا إلى نفسه ، وإذا زاد فعمل على أن يحقق بفنه هدفًا عامًّا سياسيا كان أو فلسفيًّا فهو يهتم بالمجموعة ، وإذا تعنت فقصد مجموعة بعينها فقط فقد خرج بشعره عن رسالة الفن السليم [١] .

فأين هذا كله من أدب البصرة وكيف صوّر حياتها ؟

إننا لا نريد أن ننحو نحواً نقديًّا فنحكم عليه دون مقدمات ، كما لا نرضى أن نستند إلى غيرنا فنزعم أن عملية « التبليغ » فيه أكثر من عملية « العرض » على ما يقول ريد فى ضروب الفن جميعًا [٢] ولكنا نحب أن نقول إن ما نجده من حقائق العلم أوفر وأدق من حقائق الأدب . مهما تكن صورة الرغبة فيه عرضًا أرادها الفنان منه أو تبليغًا .

ولا ألقى هذا القول جُزافًا ، لأن الآثار الفنية ليست فى الواقع إلا مشاهدَ فرديةً لا تُنْتِجُ فى مجموعها إلا قضايا فرديةً من الصعب اتخاذُها صحيفةً صادقةً لمعرفة عصر معين ، وعلى ذلك نسأل : كيف يقوم هذا الاعتراض إلى جانب ما قلناه قبلُ من أنه يمكن جعلُ بعضِ الآثارِ وثيقةً تقفنا على تطور الأدب وتطور العصر معًا ؟

الواقع أنى لم أقل قولىَ الأولَ إلا بعد أن وضعتُ فى الحساب ما يكفل صِدقَ العلاقة بين الإنتاجِ الفنى من حيث هو أثرٌ من آثار المجتمع وبين صاحبه ؛ بل أكثر من هذا اتخذتُ الكثير من التقصى وحسن النظر ، لأنى أومن بأنَّ الأديبَ حينما يكتب يحرِّف من الواقع الفعلى بما يقتضيه فنهُ ، ومن ثم لا يجوز الاستنتاج قبل عمليات طويلة من الاستقراء الدقيق . . استقراء لا يشمل آثارَ

---

(١) Art and Society; p. 2. ويحسن أن يقارن هذا بما كتبه Maritain فى كتابه Creative Intuition in Art and Poetry ص ٥١ وما بعده . New York, 1956. ولا يبعد ذلك عما ذهب إليه أرسطو فى حديثه عن نوعى التصور اللذين يدل عليهما كلمة phantasia فى مجال رصد « الخيال » كمقابل للواقع ، والخيال هنا ليس هو الوهم وإنما هو احتمال ما فى الطبيعة .

(٢) Art and Society, 95.

أديب واحد وإنما يشمل آثارَ أكبر عدد ممكن من الأدباء . ومن هنا ليس يَصِحُّ مثلاً أن نعتمد كثيراً على « ألف ليلة وليلة » فى تصوير حياة البصرة الاجتماعية لأن هذه المجموعة القصصية ليست إلا مزيجاً من التاريخ العربى والتقاليد المصرية على ما لحظت بدقة سهير القلماوى[١]، ولو أن الليالى عاشت فى البصرة وحدَها ولم تتغير لدلت إلى حدٍّ كبيرٍ على البصرة. وهى بَعْدُ تَدل دلالةً ما، على ما فيها من حياة المغامرة والتجارة . على أن مسايرةَ القاصِّ لطبيعة فنِّه وخضوعَه لأحكام قصته واستغراقَه فى سَوْقِ الأعاجيب ، كل أولئك يضطره إلى كثيرٍ من تحريف الحقائق وتهويلها إلى حدِّ أن نرى معه المدينة أسطورةَ عجائب وغرائب واستحالات . نعم فى العمل حقيقة ، ولكنها ليست كل الحقيقة !

كما ينبغى ألا نفرط فى اتخاذ الجاحظ فى بخلائه وسيلةً لمعرفة حياة جانب من جوانب المجتمع البصرى فى فترة معينة من فترات التاريخ لأنَّ البحثَ الدقيقَ فى هذا الكتاب ينتهى بنا إلى ما يرويه فيه من روح الواقع بقدر ما فيه من روح الفن ، تلك الروح التى تكبر عند ذلك الأديب العملاق .

الدَّليلُ على ذلك أن كثيراً من الأحاديث التى ينقلها على لسان غيره تجرى بأسلوبه هو ، وطريقة تدليلِه فيها لا تبعد عن منهجه العام فى التفكير ، والروايات التى يرويها ليحملنا على تصديقها فيها من روحِه الفنى ما يدل على وضعها . وهو قد اعترف بهذا الوضع فى الفصل الذى عقده فيما بين العداوة والحسد بإحدى رسائله[٢] وربما كان أسلم أن نتخذ خصائص الأدب نفسه[٣] لا أقواله ذاتها دليلا على البيئة التى نشأ فيها ، ذلك أن مجرد تقبل الأدب من جماعة يدل على أنَّ فيه شيئاً قريباً إليها فانفعلت به .

إذن لا بدَّ من الإجماع على شىء قبل أن نتسرع فنتخذه مادة لاستدلالنا.

---

(١) ألف ليلة وليلة ٢٧٧ .

(٢) مجموعة رسائل الجاحظ ١٠٩ (ط . لجنة التأليف والترجمة عام ١٩٤٣) .

(٣) كالتعقيد والقصصية وإيثار السهولة والأسلوب الجدلى المغالط وأسلوب النقد العلمى وأسلوب الوصف الكاريكاتورى إلخ . . .

وكان يكون حكمنا الذى خرجنا به — من بيتى جرير وأبى نواس السابقين، ومن نص الجاحظ المتقدم — ألزم بالتصديق لو كنا أردفناه كما قلت بنصوص أخرى بأبيات منها مثلاً :

عدوٌّ تِلاد المال فيما ينوبه منوعٌ إذا ما منْعُهُ كان أحزما

ومنها لأبان اللاحقى أو ابن مناذر يخاطب بها معاذ بن معاذ قاضى البصرة[1] قائلاً :

يا معاذ بنَ معاذ الخير يا خيرَ حكيم
قد تهيا اللاحقيون وأصناف تميم
لزموا مسجدنا فى ضيقه أيَّ لزوم
شَمَروا القُمْصَ وحكوا موضع السَّجْد بثوم
كلهم يأمل أن تودِعَه مال يتيم
فاتَّقِ اللهَ فقد أصبحت فى أمر عظيم

أو بسطور للجاحظ جاء فيها على لسان سهل بن هارون «أن الحفظ إلى المال المكتسَب والغنى المجتلب، وإلى ما يعرض فيه الذهاب الدين واهتضام العِرْض ونَصَب البدن واهتمام القلب أسرع، وأنَّ من لم يحسُبْ ذهاب نفقته لم يحسُبْ حساب دخله، ومن لم يحسب الدخل فقد أضاع الأصل، وأن من لم يعرف للغنى قدره فقد أذِن بالفقر وطاب نفسًا بالذل»[2] أو بما ذكره ابن المقفع فى بعض كتبه قائلا على سبيل المثال: «ما أرى التبع والإخوان والأهل إلا مع المال، ولا تظهر المروءة والرأى إلا به، فإنى وجدت من لا مال له إذا أراد أن يتناول أمراً قعد به عنه العُدْم . . . ومن لا مال له فلا عقل له، لأن الرجل

(١) راجع كتاب الأوراق لأبى بكر محمد بن يحيى الصولى — قسم الشعراء ٢٨ (ط. الصاوى سنة ٣٤).

(٢) كتاب البخلاء ١٠.

إذا أصابه الضرّ والحاجة رفضه إخوانه ، وقطع ذوو قرابته ودّه ، وهان عليهم»[١] .

وغير ذلك مما يقوى حكمنا ويبين قدر المال ويصلنا — أساساً وبغير ظن — بأسباب ما ألف فى البخل وما قيل فى الكرم .

وبعد . فعلى الرغم من تحوير الأديب للحقائق فى عملية الإبداع الفنى فإنى بعد هذا الاستقراء أستطيع أن أتخذ الأدبَ مصدراً من مصادر العلم بحياة البصرة ، ولا سيما هذا النوع الذى يمس بعض الأفكار العملية والفلسفية كالشعر الذى دار حول السياسة — والأخبار السياسية تؤيده بالطبع — وكالشعر الذى يخلص من العصبية ، وسنرى فى فصل قادم بعض هذا . . سنرى كيف نستعين بالآثار الأدبية على فهم ما نريد من تفكير الأدباء وما نسمو إليه من صور عن عصرهم !

* * *

على هذا الأساس ، أعنى أساس اتصال الأدب بالحياة أعود فأسأل : كيف نعطى فكرة كاملة عنه بحيث لا تشمل هذه الفكرة غير البصرة ؟ إننى أشترط هذا الشرْطَ بعد أن أقمتُ من العراقيل قَبْلُ ما أقمت لأؤكد أن أىّ التقاء بينه وبين أدب الكوفة مثلا أو أدب بغداد — بعد تَفَرُّدِها بالسلطان — ليس إلا نتيجةً لسببين حيويين : أولهما أنّ البصرة كانت تفرض سلطانَها العلمىّ والأدبىّ على غيرِها من الأمصار ، وثانيهما أن أسبابَ الحياة نفسها متصلة وأن الآثار الفكريةَ لبلدٍ ما كانت تنفذ إلى أصول قديمة واحدة .

ولقد ينبغى أن أسرع فأقول إن الأدب العربى كان امتداداً لأدب عتيق استقام عوده منذ بعيد ، وفرض سلطانه — بعوامل طبعية وعوامل مفتعلة كما سنرى — على حملته فى عهوده الجديدة ، فكانت عملية الإبداع فيه خاضعة

---

(١) كليلة ودمنة ٢٢٠ (ط . دار الأندلس ببيروت سنة ١٩٦٣ بتحقيق الشيخ زكريا خليل زكريا) .

للانفعال النفسى إلى جانب نوع من التأمل النظرى كان يرسم إطاره فى ثبات وإصرار .

والواقع أن العملية الأولى لا تنزع إلى شىء محدد ولا إلى صورة معينة ، وإنما هى تنبع من عصرها فى عناصر غامضة نستطيع أن نسميها « هيولى » إذا صح أن نستعير من الفلاسفة اصطلاحهم . وعلى الرغم من أن هذه الهيولى أساس العمل الأدبى وهى التى تمثل فى الغالب حياة المجتمع فإنها إذا خرجت ، خرجت بصورة تداعيات مفرقة غامضة . ومن ثم يحتاج الأديب إلى هذا التأمل النظرى مستعيناً بموروثاته الفنية وتجربته واستعداده لتنظيمها وبنائها ، وحين يدفع بها من المجال الروحى إلى المجال الزمنى يكون قد حسب حساب التأثيرات الخارجية المختلفة . ولا يمكن أن أغفل هنا حقيقة الشعر العربى ، وكيف أصبح فى جملته بسبب ظروف معينة وسيلة للتكسب . وليس فى اعتباره مهنة ما يسىء إليه أو يهبط بمستواه . فهو كظاهرة اجتماعية لا بدّ أن يتلوّنَ بأنواع النشاط الإنسانى . والنظر فى حياة الفنانين وفى أعمالهم يرينا أنهم كثيراً ما كانوا يستهدفون بها الغُنْم المادى ، ومن هنا صح أن يكون الفنّ — ولا سيما الفن التشكيلى منه Plastic Art عاملاً اقتصاديا من حيث إنه ينتج أشياء يسد بها المجتمع حاجات عملية[1] .

وأستطيع أن أربط بمشكلة التأمل النظرى ظاهرة التكلف ، تلك الظاهرة التى لازمت كثيراً من شعر البصرة وشعر غيرها من البيئات الفنية . وإذا كان ابنُ قتيبةَ يصيب حين يفرق بين تكلف العلماء كالأصمعى والخليل بن أحمد وابن المقفع — خلا خلف الأحمر — وبين تكلف شاعر كبشار أو أبى نواس ، فإنه يخطئ حين يضع المحككين عبيد الشعر فى جانب ويضع غيرهم ممن لا يقوّمون شعرهم بالثقاف فى جانب آخر ويطلق عليهم المطبوعين محتفياً

---

(١) Art And Society; 2. ونضع فى الجانب المقابل ذلك الرأى الذى يستند إلى نظرية سبنسر وهى تربط بين الفن واللعب فيقول E. Durkheim إن الفن يصدر عن طاقة لا تستهدف سوى اللذة ، وبذلك يرفض جعل النشاط الفنى عاملا اقتصاديا جديا — راجع كتابه :

Division du Travail 1902, p. 219

بهم[١] . لأن الشعر فى أى الحالات تجارب وصور وخواطر تصاغ فى جهد وإرادة صياغة لفظية . وليس ذلك تكلفًا ، وإنما التكلف هو الاقتسار المقصود دون طبع يواتيه ويحدو به حتى نهاية عملية الإبداع .

ولقد كان فى وُسْعِ بعضِ الشعراء أن يقدّر « ثمن » القصيدة بمقدار ما فيها من جهد ؛ فبشار مثلاً يسمع قصيدة لمروان بن أبى حفصة حين قدم البصرة فيقول له : تُعْطَى عليها عشرة آلاف درهم ؟ ثم يسمع منها غيرها فى قدمة أخرى للمدينة فيقوله له : تُعْطَى عليها مائة ألف درهم ! وفى بغداد أعطِىَ الشاعرُ عشرةَ آلاف ثم مائة ألف[٢] .

بل كان بشار نفسه يتكلف فى شعره — تكلفًا فنيا — بمقدار ما يُعْطَى هو من مال ، قيل له : إنّ مدائحك عقبة بن سلم فوق مدائحك كل أحد ! فقال : إنّ عطاياه إياى كانت فوق عطاءِ كلّ أحد[٣] .

الشعر العربى إذن كأى شعر آخر وكأى نتاج أدبى ، عبقرية ومهارة قوامها التأمّل النظرى ، أو هو باختصار طبع وإرادة ، وهو حدْس وذهن فيلتقى فى ذلك مع جوهر أى شعر غيره[٤] .

والأدب العربى — كأى أدب آخر — قد يكون متداعيًا فى بعض جوانبه وقد يكون سخيفًا فى جوانب أخرى ، وقد لا يمكن تحديدُ قيم جمالية كبيرة له ، إلا أنه برغم كل ذلك كان فنا رفيعاً تتردد فيه رغبةُ الإجادة والتفوق . وهو إذا كان فى مظهره العام لا يختلف فى بيئاته المتعددة ، فلأن حظه من التأمل النظرى كان أكبر من المحصول النفسى !

ونخرج من ذلك إلى أن هذا التأملَ كان قاسمًا مشتركًا بين الأدباء فى البصرة وفى غير البصرة ، على الأقل فى تنظيم القصيدة وبنائها على صورة معينة !

---

(١) الشعر والشعراء ٢٣ .

(٢) راجع الأغانى ٣ : ٢٢١ .

(٣) الأغانى ٣ : ١٩٤ . (٤) Creative Intuition in Art and Poetey, p. 80.

ومن هنا قصدت أن أؤكدَ أنَّ ثمة اتصالاً بين الأدب البصري والآداب الأخرى التي كان يوجهها من ناحية والتي كانت تستمد نماءها مما يستمد منه نماءه من ناحية ثانية .

ونتقدم في هذا المجال حاسبين لكل شيء حسابًا ، واضعين لكل نتيجة أسبابها مدركين أن الأدب يستغل كل العناصر المهيأة له من اصطلاحات تقليدية في اللغة ومن موروثات محددة في الفن ومن ارتباطات بالزمن والسياسة والأخلاق والدين ومذاهب الفكر ، نقول نتقدم في هذا المجال لنقول : ها قد رأينا اشتباك صنوف العلم بالأدب ، ومن ثَمَّ نستطيع أن نستخدم الآثار الأدبية في رصد الحركات الاجتماعية وتقويمها .

حركة التدوين والتأليف :

هل فسرتُ بما فيه الكفاية لماذا طال بحثي في مسائل العلم ، وفي ضرورة التعرُّف على أصوله ؟ هل فسرت موقفَ الأدباءِ من هذا العلم ؟

أنا أخشى أن يضيق القارئُ عند ما يراني ألِحُّ من جديدٍ على العلم ، ولكني أومن بأن الاتصالَ بمادةِ هذا العلم — قَصْدَ تصوُّرها — مما يشرح صدره فليس من المعقول أن تُفْتَرضَ له علاقاتٌ بين آثار العقل والأدب ، ثم لا يعرف مدى عمقِ هذه الآثار ، وحقيقتَها ، وطريقَتَها الذي سارت فيه .

وكما سنعرف في فصول قادمة تطوُّرَ الأدب في البصرة ، فالواجب أن نعرف قبلُ تطوُّرَ العلوم ، من يوم شرع العلماءُ يدوّنون ثم يترجمون ، إلى يوم بدءوا يؤلِّفون . وأسرع خشيةَ الإملالِ فأقول إن حضارة المسلمين بالبصرة بُدئت بالشعر كما بُدئت الحياةُ في الجاهلية ، حتى إذا كاد ينتهي القرنُ الأول تكونُ مجالسُ الدَّرْسِ قد اتسعت وأخذت صورتَها تستقيم .

على أننا نقرر بصفة عامة أن العلوم لم تعرف مميزة إلا في القرن الثاني ، وإن كان كثير من الأسس العلمية قد وضع في القرن الأول ، فضلاً عن أن طور

التدوين بدأ فيه مُظاهراً للحركة الدينية . وكان قوام هذه الحركة تفسير آيات القرآن وجمع الأحاديث واستنباط الأحكام منها . وعرف من القائمين على هذه الحركة فى البصرة عبد الله بن عباس وأنس بن مالك وكلاهما من الصحابة . إلا أن الأول كان يمتاز بإحاطته بكثير من الأنساب وأيام العرب ويروى الشعر ويعرض للمغازى ، وتهيأت الفرصة أمامه ليكون فقيه البصرة وعالمها . روى عبيد الله بن عبد الله بن عتبة فى الإصابة « كان ابن عباس قد فات الناس بخصال : بعلم ما سبقه فيه أحد ، وفقه فيما احتيج إليه من رأيه ، وحلم ونسب وتأويل . وما رأيت أحداً كان أعلم بما سبقه من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا بقضاء أبى بكر وعمر وعثمان ، ولا أفقه منه ، ولا أعلم بشعر ولا عربية ولا بتفسير القرآن ولا بحساب ولا بفريضة . . . لقد كان يجلس يوماً ولا يذكر فيه إلا الفقه ويوماً التأويل ويوماً المغازى ويوماً الشعر ويوماً أيام العرب »[١] .

ويبدو أن ثمة كتباً دونت فى حلقته ، كما لا يستبعد أن يكون هو قد دون شيئاً من الحديث أو التفسير[٢] . ولكن الأمر يختلف إذا ذكرنا أبا موسى الأشعرى ، إذ يدل ما روى عن مقدرته على الفصل فى الخصومات ، على أنه كان فقيهاً إلى جانب معرفته بالقرآن وقراءته والحديث وروايته[٣] . وإذا صحت الروايات التى تذهب إلى أنه وضع بعض النحو ، فإن عمله يكون أول تأليف حدث فى الإسلام .

وهناك رواية للسيرطى عن الذهبى تدل على أن محاولات القرن الأول فى جملتها وبعض ما حدث فى القرن الثانى ، كانت مجرد تدوين لنقول مختلفة ، ويقول الذهبى إنه كثر منذ عام ١٤٣ هـ . تدوين العلم وتبويبه ، ودُوِّنت كتُب العربية واللغة والتاريخ وأيام الناس ، وقبل هذا العصر كان الأئمة يتكلمون من حفظهم أو يروون العلم من صحف صحيحة غير مرتبة »[٤] . ومعنى ذلك

---

(١) الإصابة ٣ : ١٩٣ (المطبعة الوهبية سنة ١٢٨٠)
(٢) ضحى الإسلام ٢ : ١٣٩
(٣) حلية الأولياء وطبقات الأصفياء للأصبهانى ١ : ٢٥٨ (مطبعة السعادة سنة ١٩٢٢)
(٤) تاريخ الخلفاء ١٠١ (ط . مصر)

أنَّ بنَ عباس وأبا موسى وأنس بن مالك كانوا يقومون بتدوين بعض علمهم ، وفعل هذا أيضًا خلفاؤهم من أمثال قَتادة بن دعامة السدوسى ، وهو تابعى شُهِرَ بالتفسير ورواية الشعر وأيام العرب وأنسابهم وخاض فى القضاء والقدر ، والحسن البصرى الذى آل إليه فقه البصرة بعد موت ابن عباس سنة سبعين ، ويذكر له الجاحظ كتابًا جمعت فيه مواعظه وحكمه[١] . كما أن ابن النديم يذكر له كتابًا فى تفسير القرآن وكتابًا آخر فى عدد آيه[٢] .

ومن أول ما ألفَ أيضًا كتابٌ وضعه زياد بنُ أبيه فى الطعن على العرب فى أنسابهم بعد أن تكلم الناس فى نسبه[٣] . ولو صحت الرواية بدورها لكان لنا أن نقول إن التدوين لم يكن مجرد جمع لمنقولٍ شتّى ، وإنما كان فى بعض نواحيه تأليفًا يستهدف غاية .

وهكذا نلحظ شيئين هامين : أولهما أن طَوْرَ التدوين لم يكن خالصًا من التأليف ، وثانيهما أن تاريخَه لذلك غير واضح بصورة قاطعة . وقد وجدت رواياتٌ تزعم أن ثمة ترجمات سبقت أول كتاب ترجم فى البصرة أيام عمر بن عبد العزيز المتوفى سنة إحدى ومائة[٤] ، أما هذا الكتاب فهو كناش أهرن القس فى الطب ترجمه ماسرجويه البصرى[٥] .

أما تدوينُ الشعر فهو قديم . كان يدون منذ عصر مبكر ، وربما رجع ذلك إلى الجاهلية . كانت القصائد تُدَوَّنُ فى كتاب نسب القبيلة ، وكان لكل قبيلة كتاب . ولكن حركة تدوين الشعر فى الإسلام نستطيع بسهولة أن نجعلها فى الوقت الذى وضع فيه عمر بن الخطاب ديوانًا لإحصاء أسماء القبائل والجنود ، وكانت الأشعار تُسَجَّلُ فى ديوان نَسَبِها وأيامها وأخبارها ، وقد أحصى

---

(١) البيان والتبيين ١ : ٢٣٨ ، ٢٣٩

(٢) الفهرست ٣٤ ، ٣٧

(٣) الفهرست ٨٩

(٤) تاريخ الفلسفة فى الإسلام ٢٢

(٥) الفهرست ٢٩٧ وتاريخ الحكماء للقفطى ٨٠ (ط . ليبزج سنة ١٣٢٠) والكناش والكناشة مجموعة كالدفتر تدرج فيها الفوائد والشوارد .

الآمدى فى كتابه « المؤتلف والمختلف » للقبائل ستين ديوانًا . ونلاحظ أنها كانت فى أغلبها ترجع إلى رواة الطبقة الأولى فى البصرة من أمثال أبى عبيدة معمر بن المثنى . وأىُّ دراسة لهذيل، تُبيِّنُ أن الأصمعى كان راوية شعرها قبل أن يعرض لها بالشرح السكرى[١] .

بل لقد اعتاد شعراءُ القرن الأول أن يُدَوِّنوا شعرَهم أو يُملوه ، ونقرأ مثلاً أن جريراً يملى قصيدته فى الراعى على خادمه ، والفرزدق كذلك يكتب بعض شعره ويدفعه لجرير كى ينقضه وهكذا ، بل لقد كان يترك هذا الشعر لرواة الشاعرين يصلحان فيه ما ينحرف[٢] .

وبذلك يكاد يكون من المحقق فى الإسلام معرفة تاريخ معين لتدوين الشعر ومعرفةُ تاريخٍ لأول ترجمة لكتاب علمى ، والتاريخان يأتيان فى حدود السنوات العشر الأخيرة من القرن الأول ! فإذا أردنا أن نقول رأينا فى حصيلة هذه المدة من الكتب لم نزد على أن نصفها بدفاتر صغيرة فيها من كل علم طرف . فتشبه إلى حد بعيد ما كان يقوم به عبد الله بن عباس فى حلقاته . قال أبو الفرج إنَّ عبد الحكم بن عمر بن عبد الله بن صفوان الجمحى قد جمع دفاترَ فيها من كل علم ، وجعل فى الجدار أوتاداً فمن جاء علق ثيابه على وتد منها ثم جرد دفتراً فقرأه[٣] وهذه المكتبة — وقد كانت فى المدينة — تشبه فى البصرة إلى حَدٍّ ما ، مكتبة أبى عمرو بن العلاء من بعده. قبل أن يحرقَها فى نهاية حكم الأمويين أو أوائل حكم بنى العباس[٤] .

---

(١) راجع « شعر الهذليين » تأليف أحمد كمال زكى ١١٨ وما بعدها (ط . الكاتب العربى سنة ١٩٦٩) .

(٢) الأغانى ٤ : ٥٢ ، ٥٣ .

(٣) السابق ٤ : ٥١ وفى الخبر أن الجمحى كان يضم إلى الدفاتر شطرنجات ونردات وقرفات قصد التسلية ، وفى الحيوان ١ : ٦٠ ، ٦١ ما يدل على كثرة تداول الكتب ودواوين الشعر فى مكتبات البيوت وفى الطرقات .

(٤) راجع البيان والتبيين ١ : ٢١٠ .

تلك الخاصة لم تكن تكشف عن شخصية واضحة لمدوّن أو مؤلف ، فإن كان لكتب هذه الفترة فضل ، ففضل السبق وتصوير الطور الأول من حياة البصرة العلمية بعيداً عن حلقات الدرس . وأستطيع أن أتقدم بعد ذلك فأقول إن تاريخ تدوين الحركة الدينية مضطرب فيه، وتاريخ تدوين الحركة التاريخية غامض لا إشارة واضحة له ، وتاريخ العلوم العقلية التى بدأها ماسرجويه كان فى حدود المائة . ويرى أحد المحدثين أن فى الإمكان جعل الخمسين عاماً الأخيرة فى حكم الدولة الأموية إلى صدر الدولة العباسية فترة لتدوين العلوم وتنظيمها سواء ذلك فى العلوم النقلية أو العلوم العقلية[١] .

ثم يقبل القرنُ الثانى على حركة واسعة للعلم ، ويتضاعفُ إخلاصُ الناس للترجمة ، فيتابعون حركتها ، ويهتمون بكل كتاب علمى يقع فى أيديهم ، حتى كتب النبط حظيت بعناية برغم احتقار العرب لهم بصفة خاصة ! وفى العصر الأموى رأينا أصطفن ينقل بعض كتب الصنعة لخالد بن زيد بن معاوية ، أما فى العصر العباسى فقد تولى البطريق نقل عدد كبير من كتبهم للمنصور ، وكذلك فعل سلام الأبرش للبرامكة ، فى حين تفرغ منكة الهندى لإسحاق بن سليمان بن على بالبصرة[٢] .

على أن حركة النقل كانت أكثر اتساعاً فى الميدان اليونانى ، وتولى النساطرة ومن معهم من اليعاقبة ترجمة كثير من الكتب اليونانية التى كانوا قد ترجموها إلى السريانية ، ورأينا إلى جانبهم ابن المقفع يترجم أيام المنصور عن اليونانية كتب أرسط فى المنطق كما يترجم عن الفارسية بعض الكتب[٣] . وفى تحقيق للأستاذ كراوس نرى أن ابن المقفع فى ترجمته لكتب أرسطو « قد استخدم الأصل اليونانى دون التجاء إلى الترجمة السريانية»[٤] . وإن كان يستظهر أنه محمد بن عبد الله

---

(١) أحمد أمين فى ضحى الإسلام ٢ : ١٩ .

(٢) الفهرست ٢٤٤ ، ٢٤٥ وفى البيان والتبيين (١ : ٢١٣) أن خالداً هو المترجم .

(٣) طبقات الأمم ٤٩ والفهرست ٢٤٤ وصفحة ١٢٢ من هذا الكتاب .

(٤) راجع التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية للدكتور عبد الرحمن بدوى ١١٨ .

لا عبد الله نفسه .

كما عرف إلى جانب ابن المقفع أيوب وسمعان ، يقول ابن النديم إنهما فسرا زيج بطليموس لمحمد بن خالد بن يحيى بن برمك وبعض كتب أخرى قديمة[١] ومنذ أن استخلف الرشيد عام ١٧٠ وكتب أرسطو تترجم إلى العربية ، ونقل يحيى ابن خالد البرمكى كتاب المجسطى فى الفلك[٢] . وهكذا نرى أن الثقافات القديمة أخذت فى الظهور إلى جانب الثقافة الإسلامية الخالصة ، وإذا القرن الثانى فى جملته يطفر بالعلوم العقلية معتمداً على الترجمات المختلفة ، وإذا العلوم الدينية وما يجرى مجراها تتأثر بما يترجم وتأخذ حظها من التنظيم والتبويب ، بل تخضع فى بعضها لمنهج كثير من العلوم المترجمة ، مثل ذلك الفقه كما مثله النحو ، وكما يظهر به علم الكلام . وإذا نحن نرى العلوم فى العصر العباسى تتوزعها مناهج ثلاثة : علوم أخذت بالمنهج القديم الذى يعتمد على الرواية والنقل ، ويمثلها القرآن والحديث والقصص واللغة . وعلوم أخذت بالمنهج الحديث الذى يعتمد على العقل أو العلوم العقلية من طب ومنطق ورياضة وفلك ، ويجعلها ابن خلدون من الصنف الذى يهتدى إليه الإنسان بفكره[٣] . وعلوم أخذت بشبه من المنهجين كالفقه والنحو والكلام ، وإن كان العلم الأخير قد بعُدَ على أيدى المعتزلة عن السماع والنقل ، وقد عرّفه ابن خلدون بأنه العلم الذى « يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية »[٤] .

ويمتاز القرنُ الثانى بظاهرةِ التأليف ، وباتخاذ الكتب المؤلَّفة مناهجَ خاصة منظمة . من ذلك كتابُ سيبويه فى النحو ، وكتابُ الخليل فى اللغة وكتابُه فى العروض ، وبعض كتبٍ للجاحظ — فليس من المعقول ألا يكتب شيئًا فى البصرة — ومسند مسدّد بن مسرهد . ولكنّ ظاهرةَ التدوينِ ظلّتْ باقيةً وإن اتخذت مظهراً منظمًا ، من ذلك الأصمعياتُ التى جَمَعَ فيها الأصمعى

(١) الفهرست ٢٤٤
(٢) السابق ٢٦٧
(٣) المقدمة ٣٤٥
(٤) السابق ٣٦٣

ما أعجبه من شعر قديم ، ونقائضُ جرير والفرزدق التى تُعَدُّ أضخمَ مجموعة شعرية تعرض لتاريخ أمة ، وقد عُنِىَ بجمعها أبو عبيدة .

وبعد ، فإن شباب البصرة شهد تقدُّمَ الحياة العلمية والأدبية . ولم ينته قبل أن يُخَلِّفَ لنا أمثال الخليل وتلميذه سيبويه . وأبى عبيدة ونِدّه الأصمعى ، والنظام وقرينه الجاحظ .

هذا الخليطُ من العلماء هو صورةٌ لما كان فى البصرة من علم ، حتى لقد كان على العالم إذا جرَّدَ نفسَه للكتابة أن يكون مُلِمًّا بكل شىء عن عصره سواءٌ منه ما كان إلى العلم والتحقيق ، وما كان إلى النقول والأساطير [١] .

حول القرآن والحديث :

من اليسير أن نحكم بأن شباب البصرة الجديد لم يعمل فى تكوينه شىءٌ كما عمل القرآن والحديث . فالقوم فى هذه المرحلة مسلمون وفيهم عرب ، والحكومة عربية حتى فى ظلِّ بنى العباس ، وأمراء الدولة يحاولون أن يكونوا لدى الناس أكثر قربًا للدين مما يكونون وهم بعيدون عنهم ، والقومُ يرمون بالزندقة والإلحاد بناء على ما يحمله الشَّرْع من قيم .

وإذن فما عسى الباحث يُقَدِّم فى هذا المجال ؟

إن أوَّلَ ما يجب أن أذكره — كباحث — هو ما ذكره أبو نعيم الأصبهانى عن أبى موسى الأشعرى وقد كلَّفه عمر بن الخطاب بإقراء سكان البصرة كتابَ الله [٢] ولقد حمل طريقته فى القراءة قومٌ أشهرُهم أبو الرجاء العطاردىّ أستاذ

---

(١) ينبغى ألا نحمِّل كلمة « الأساطير » هنا معناها الدينى القديم فحسب — على ما نرى فى أساطير اليونان — وإنما نجعلها أيضا تشمل الحكايات الشعبية والفابولات "Fabula" أى خرافات الحيوان — يراجع للمؤلف كتاب الأساطير ٣ — ٢١ (المكتبة الثقافية — ١٧ مارس سنة ١٩٦٧) وكتاب لويس سبنس : The Outlines of Mythology, London 1946, p. 45.

(٢) حلية الأولياء وطبقات الأصفياء ١ : ٢٥٧

الحسن البصرى[١]. وأما دور الحسن فمعروف مررتُ به قبلُ. وقد نُسب له تفسيرٌ برواية عمرو بن عبيد، وقراءة معينة[٢]، كما نسب لخلفه أبى عمرو بن العلاء كتاب فى القراءات[٣].

على أنّ هذا الخطّ سايره خطٌّ آخر برز فيه صحابيان كبيران هما عبد الله ابن عباس ابن عم رسول الله وأنس بن مالك[٤]. هذا الخط مثّل تفسير القرآن على أساس الأحاديث النبوية فى المحل الأول، وانضم إلى السائرين فيه طائفتان من الرجال: هؤلاء الذين تخصصوا فى القصص القرآنى، والآخرون الذين علّموا الشريعة، وأسهم معهم الحسن البصرى — أيضًا — ومُورِّق العجلى الذى مات فى عام واحد مع العطاردى، وابن سيرين الفقيه البزاز الورع الذى كاد يَبُذ كل علماء جيله[٥]. وقتادة الأعمى.

ولقد أصبح تفسير القرآن ورواية الحديث شُغْلَ علماء البصرة الشاغلَ. وإذ يصل زِمام ذلك إلى حماد بن زيد[٦]، وإسماعيل بن عُلَيّة[٧]، ويعقوب

---

(١) توفى فى حدود عام خمس ومائة للهجرة

(٢) راجع كتاب الحلية ٢ : ١٣١ وما بعدها، التهذيب لابن حجر ٢ : ٢٦٣وما بعدها، وما كتبه المستشرق برجستراسر فى الجزء الثانى من دائرة المعارف الإسلامية (Islamica;11, 14. عن قراءة الحسن ولم أطلع عليه، والحيوان ١ : ١٧٩، ٢٢٥ : ٢٩٣، ٢٩٤ — ٢ : ١٥٢، ٢٩٢، ٢٩٣ — ٣ : ١٩٢، ٢٣٨ عن شىء مما كان يستفتى فيه من معايش القوم.

(٣) مات بين ١٥٤ — ١٥٩، وقيل كان به صرع، راجع البيان والتبيين ٢ : ٢٢٤ (تحقيق السندوبى)

(٤) المعروف عن أنس أنه امتلك قصراً فى البصرة، وأما ابن عباس فقد شهر فيما شهر به بأنه « من الخطباء الذين لا يضاهون ولا يجارون » ويعتبر أول من هز أعواد المنبر فى جامع البصرة، وقال الشافعى: لم يثبت عن ابن عباس فى التفسير إلا شبيه بمائة حديث (راجع الإتقان ٢ : ٢٢٥ ط. الحلبى سنة ١٩٥١ والبيان والتبيين ١ : ٢١٢، ٢١٥)

(٥) الحلية ٢ : ٢٦٣، الحيوان ٣ : ٤٩١ — ٤ : ٦٢٩ — ٧ : ١٩١، ابن خلكان ٥٧٦. وقد توفى سنة عشر ومائة.

(٦) قيل كان سيد محدثى البصرة فى عصره. وتوفى سنة ثمانين ومئة.

(٧) كان مثبتاً واسع الاطلاع ونسبت إليه كتب فى الحديث، وقد مات سنة ثلاث وتسعين ومئة.

الحضرمى[١] يكون الطابع البصرى قد اكتملت معالمه ، بل هو عند أبى عبيدة والأصمعى والنضر بن شميل وغيرهم يتخذ صورة أدبية ، أو صورة لغوية من حيث انكبابهم على شرح « غريب الحديث » .

ولعل كتاب « مجاز القرآن » لأبى عبيدة يعطينا مَثَلاً لاختلاف وجهات النظر فى التفسير ، فهو فى شرح غريب القرآن ، إلا أن فيه وقفات أدبية توافق مَيْلَ البصريين إلى بحث المشكلات على أساس أدبى لغوى . وقد سمى الكتاب بالمجاز ، لأن الطابع الغالبَ عليه هو عدول المؤلف عن الطريق الطبيعى للألفاظ فى معانيها ونظمها إلى طريق آخر فيه مجاوزة . وبعبارة أخرى أوضحَ ، تحرّى المجاز فى التعبير ؛ فقد سئل مرةً عن قوله تعالى : « طَلْعُها كأنه رؤوسُ الشياطين » فقال هو مجاز كقول امرئ القيس :

وَمَسْنُونَةٌ زُرْقٌ كأنيابِ أغوالِ[٢]

وفى الإتقان أنه ألحق بالمجاز «إطلاق لفظ بعض مراداً به الكلّ» ، وذكره أبو عبيدة وخرج عليه قوله : [ولأُبَيِّنَ لكم بعض الذى تختلفون فيه] ، أى كله و [إن يكُ صادقًا يُصِبْكُمْ بعضُ الذى يَعِدُكم] . . . »[٣] .

وللمتكلمين هنا موقف خاص . فهم لم يقتنعوا بالمنقول ، ولم يثق كثير منهم بما وصلهم عن طريق المحدّثين ، واضطروا — خضوعًا لموقفهم الفكرى — إلى أن يُؤَوّلوا آياتِ القرآن ، حتى زَعَمَ ابن قتيبة أنهم قالوا فى التفسير ما لم يعلمرا ،

---

(١) راجع الفهرست ٣٠ ، ٣٤ ، ٣٧

(٢) عن نسخة خطية ناقصة فى مكتبة جامعة القاهرة — ولم تكن طبعت — وثمة نسخة فى مكتبة الجامعة العربية مصورة عن نسخة فى استنبول ، وصدر البيت من ديوان الشاعر ١٤٢ (ط . صادر بيروت ١٩٥٨) .

أيقتلنى والمشرفى مضاجعى

والمشرفى هو السيف المنسوب إلى مشارف اليمن ، ولا يقال مشارفى لأن الجمع لا ينسب إليه . وأغوال مفردها غول ، والعرب تسمى الحية غولا وتسمى به الشيطان أيضاً . وقد أراد امرؤ القيس بالأغوال الشياطين ، فاصطنع تشبيهاً وهمياً لأن الغول لا وجود له ولم يره أحد فى صورة شيطان ، وإنما ذكره امرؤ القيس للتهويل والتعظيم .

(٣) الإتقان فى علوم القرآن للسيوطى ٢ : ٣٧

وفتنوا الناس بما أتَوا ، واتهموا غيرهم بالنقل دون أن يتهموا آراءهم فى التأويل ، مع أنَّ معانىَ الكتاب لا تؤتىَ بالتوَلد والعرَض والجوهر والكيفية والأينية[١] .

وفى موضع آخر عرض للمعتزلة فى تفسيرهم فقال : « وفسَّرُوا القرآن بأعجبِ تفسير يريدون أن يردُّوه إلى مذاهبهم ويحملوا التأويل على نحلهم ، فقال فريق منهم فى قوله تعالى : [وَسِعَ كُرسِيُّهُ السمواتِ والأرضَ] ، أى علمه ، وجاءوا على ذلك بشاهد لا يعرف ، وهو قول الشاعر :

ولا يُكَرْسِىءُ عِلْمَ اللهِ مخلوقُ

كأنه عندهم : ولا يعلم علم الله مخلوق ، يستوحشون أن يجعلوا لله كرسيا ، ويجعلون العرش شيئًا آخر »[٢] .

فإن عدوت إلى شىء نحو هذا فى الحديث لا أعدم ما يكشف عن اتجاهات البصريين فيه ، وقد أصبح عندهم إطاراً لكثير من العلوم وميدانًا للاجتهاد والقول بالرأى ، وذلك بعد أن كان ابن عباس يقول : « إنا كنا نحدِّث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، إذ لم يكن يكذب عليه أحد ، فلما ركب الناس الصعب والذلول تركنا الحديث عنه »[٣] .

وكان ذلك فى زمن مبكر ، فما بالُنا إذا تقدمت الأيام ؟ لقد رُوِىَ بعد ذلك أن أحدَ البصريين — وهو عبد الكريم بن أبى العوجاء — وضع أربعة آلاف حديث حرَّم فيها وحلل ، قال البغدادى : « وفى بعضها تغيير أحكام الشريعة »[٤] .

روَّع ذلك — ومثله كثير — أهل البصرة والمعتزلة بصفة خاصة ، وبدأت النظرة الحرّة تنقد وتنقض ، حتى طعن كثيرون فى ابن عباس وأنس ، وكثر القول فى الحسن البصرى ، وانتهت المناقشات بالبغدادى والإسفرايينى إلى أن

---

(١) يشير هنا إلى المعتزلة بخاصة ، راجع تأويل مختلف الحديث ١٢ وما بعدها .

(٢) تأويل مختلف الحديث ٨٠ .

(٣) صحيح مسلم ١ : ١٠ (دار الطباعة سنة ١٣٢٠) .

(٤) الفرق ١٦٣ ، ١٦٤ .

يجعلا محدثى أهل السنة فى صف ومخالفيهم من المتكلمين فى صف آخر [١].

غير أن المحدّثين فى جدلهم مع الفرق الأخرى اضطروا إلى أن يعرضوا لمسائل تشبه مسائل المتكلمين ، وزهوا بأن كان منهم الحسن البصرى الذى ذم « القدرية » فى رسالة بعث بها إلى عمر بن عبد العزيز . وليس من داع للاطلاع على هذه الآراء ، وأكتفى بالإحالة إلى ابن قتيبة ؛ فقد رصد أفكارهم بعناية [٢] .

ولا أطيل ؛ فليست الغايةُ حَصْرَ المفسرين والمحدّثين ومناقشة آرائهم ، وإنما الغايةُ أن أعطى صورةً ليست هى الصورة التى أعطاها النظام حين هجا علماء الحديث وقال :

زوامل للأسفار لا علم عندهم بما تحتوى إلا كعلم الأباعر

ولكنها الصورة التى لا تفتقد حياة والتى نرى فيها البصريين ينقبون ويروون ويناقشون ، فيملأون المساجد والأسواق والطرقات صخبًا أى صخب !

إنما يبقى بعد ذلك شىء ينبغى أن أمسَّه . فهناك إلى جانب ما رأينا من التفسير ورواية الحديث ، ناحية تطبيقيةٌ وعملية من حيث إن القرآن والسُّنة كانا محورَ الحياة الاجتماعية والفكرية . ولقد اشتدت عناية البصريين بهذه الناحية عند ما رأوا من الفقهاء صنوفًا من التعارض ، نتيجة للاجتهاد والأخذ بالرأى . وبرز واحدٌ كابن المقفع — بعد حين من الدهر — ينعى على رجال الدين ذلك التعارضَ فيقول : « ومما ينظرُ أمير المؤمنينَ فيه من أمْرِ هذين المِصْرَيْنِ

---

(١) راجع التبصير ٩١ وما بعدها ؛ والفرق بين الفرق ١٨٩ وما بعدها .

(٢) الملل والنحل ٣٢ وفيه أن الرسالة بعثت إلى عبد الملك بن مروان ، وقيل واصل هو الذى بعث بها ، وذكر الرسالة النويرى فى نهاية الأرب ٦ : ٣٨ ، وفى المجلة الدورية الألمانية W. KM-XXVI,7. ولم أطلع عليها .

(٣) تأويل مختلف الحديث ١٩

وغيرهما من الأمصار والنواحى اختلافُ الأحكام المتناقضة التى قد بلغ اختلافُها أمراً عظيماً »[١] .

كان ذلك حقيقة الموقف . . بلجاجة رأى . ولم يكن مطلقاً كما قال أحدُ المعاصرين : « إن محمداً مات ولم يتم نظم القرآن (كذا) فعجز الصحابةُ الطيبون عن أن يجدوا فيه وفى أقواله وأفعاله ما يلائم الحياة الجديدةَ التى اقتضاها التوسع العسكرىُّ »[٢] .

فما عسى أن أقولَ بعد ؟

لقد أبى البصريون هذه اللجاجة ، واستقلوا بفكرهم وحكَّموا أهواءهم تغريهم لذاذةُ الحياة ومشاغلُها . فإذا هم فى آخر الأمر بعيدون عن روح العقيدة ! كانوا مسلمين حقا إلا أن إسلامهم كان بعيداً عن روح الإسلام . لقد حرّم القرآن الرّبا — مثلاً — ولكن الناس تحايلوا للأخذ به ، وأنشأوا يقترضون بفوائد يُحصّلُها صاحب القرض مُقدَّماً أو تصبح لديه دَيْناً ! وقد كفانا صاحب « التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية فى البصرة » مشقة البحث ، ونقل — فيما نقل — عن المسعودى أنّ بعض أموال طلحةَ « كانت مُقرَضَةً للنّاس فى البصرة حيث كانت له دارٌ ضخمة » كما نقل عن الطبرى أنه « كان لفيروز بن الحصيْن مليونا درهم موظفة فى البصرة » . وكان المهلّب بن أبى صفرة قد « تعيّن » مرة مبالغ كبيرةً من المال قال « فلم أتخلص منها إلا بولاية البصرة ! »[٣] .

وأما العلماء فاشتبكوا فى جدل فقهى غذى العقلية البصرية — من غير شك — بأسباب ضخمة من القوة ، وتعرض لهؤلاء المحدّثون وناظروهم وضعّفوا منهجهم فى الاعتماد على الرأى ، وسجل ابن قتيبة حصيلة هذا الحجاج ورمى أصحاب الرأى — وفيهم معتزلة — بأنهم يختلفون ويقيسون ، ثم يدعون القياس ويستحسنون غيره

---

(١) « رسالة الصحابة » ضمن « رسائل البلغاء » ٢٦ (ط . لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٤٦) .

(٢) راجع كتاب Living Religion; 215. .

(٣) انظر ٢٤٩ وما بعدها من الكتاب المذكور .

ويقولون بالشيء ويحكمون به ثم يرجعون عنه لأنهم « نبذوا كتاب الله وسنة الرسول ولازموا القياس ، إذ كيف يطَّرِدُ القياسُ فى فروع لا تتفق أصولها والفرع تابع للأصل »[١] .

ذلك القياس الفقهى كان فى مرتبة ثانوية بعد القرآن والسنة — برغم شجاعة الآخذين به — بل قُدِّم عليه الإجماع[٢] ، مع أن المعتزلة هاجموه بعنف . قال الشوكانى : « . . . فقال قومٌ منهم النظَّامُ وبعضُ الشيعة بإحالة إمكان الإجماع ، قال : إن اتفاقهم على الحكم الواحد الذى لا يكون معلوماً بالضرورة محال »[٣] . وروى ابنُ قتيبة أن النظَّام زعم أن المسلمين قد يجمعون على الخطأ فينفى قول الرسول : « لا تجتمع أمتى على ضلالة »[٤] .

وقد شُهِرَ بالفتيا والقضاء فى البصرة أول من شُهِرَ أبو موسى الأشعرى ، وقيل إن سبب توجهه إليها شهادة البصريين على واحدة منهم بالزنا ، فاستعمله عمر على قضاة البصرة سنة ست عشرة أو سبع عشرة ، وفتح الباب للبصريين لاستعمال الرأى ، وفعل مثله ابن مسعود[٥] . ونرى بعد هذين الأسماء نفسها التى رأيناها فى قائمة المفسرين والمحدثين ، كالحسن البصرى وقتادة وابن سيرين . مما يعطينا دليلاً آخر على تشابك العلوم .

حول مذاهب المتكلمين :

بتعرُّضى لهذا الجانب من البحث أفتح الباب على مصراعيه أمام الأدباء ، لسبب ظاهر هو أن أغلب المتكلمين كانوا من المشتغلين بالأدب ! وموضوع المتكلمين يذكرنا بالفرق ، والخارجية كانوا أشهر الفرق . على أننا لا نعدم وجود

---

(١) تأويل مختلف الحديث ٧٠ .

(٢) قال ابن خلدون فى المقدمة « هو الاتفاق على الأمر عن اجتهاد » ٣٥٥ أو هو ما يجمع عليه المسلمون فى زمن معين .

(٣) إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول ٦٨ (ط . السعادة سنة ١٣٢٧) .

(٤) تأويل مختلف الحديث ٢١ .

(٥) فى الإصابة كان الناس يسألون ابن مسعود فى الفقه فلا يتردد فى الحكم برأيه ٣ : ١٩٣ .

شيعة فى بعض عشائر ربيعة ، وكان منهم الزيدية .

وفى هذا المحيط المنقسم على نفسه — فكريًّا وعقيديًّا — عاش الأدباء والعلماء . عاش الحسن البصرى ، وكان فى اشتغاله بالحديث يخوض — كارهًا — فى مسائل الكلام. ويرى بروكلمان ما كان يحدث فى مجالسه بمسجد البصرة الجامع أقدم مرحلة للاتجاهات الكلامية[١] ، وإذا صحت رسالته فى القدر يكون أحد الذين انبثق عنهم القدرية !

وعاش السيد الحميرى حفيد ابن مفرِّغ الذى عبث بنسيج الشعر العر. فى وقت مبكر ، وكان فى بدء أمره خارجيًّا كأبويه الأباضيين ثم تشيع آخذاً بالكيسانية ، وفى مرحلة ثالثة صبأ إلى رجعة الجعفرية[٢] ، وانطبعت كل اتجاهاته فى شعره .

وعاش صفوان بن صفوان الأنصارى الشاعر المعتزلى الذى كان صديقًا لواصل بن عطاء ، وخصمًا لبشار بن برد . ولقد ذكر له الجاحظ قصيدة أعجب ما فيها أنها لم تعرض إلا للاعتزال — كمذهب له نظم وأتباع — مع أنها طويلة نسبيًّا[٣] .

وعاش بشار الذى قاد حركة النهضة فى الشعر ، والذى كان شعره فى خصومه كأنه القدر :

تزِلُّ القوافى عن لِسَانى كأنها حُمَاتُ الأفاعى ريقُهُنَّ قضاء

عاش وهو معتزلى صديق للمعتزلة ، ثم دان بالرجعة وكفَّر جميع الأمة[٤] .

فى هذا الجو عاش هؤلاء ، وعاش الخليلُ بنُ أحمد وواصلُ بنُ عطاء

---

(١) كارل بروكلمان فى تاريخ الأدب العربى ١ : ٢٥٧ (ط . دار المعارف بمصر)

(٢) راجع الأخبار الطوال للدينورى ٣٦٣ ، الأغانى ٧ : ٣ ، ٧ ، والملل والنحل ١ : ٢٠٠ .

(٣) البيان والتبيين ١ ، ٣٧ وما بعدها (السندوبى ١٣٤٥) وثم إشارة إلى لثغة واصل المعروفة ، ومدح من بشار له منوهاً بقدرته على الارتجال .

(٤) البيان والتبيين ١ : ٣٦ ، ٣٨ — الحيوان ٤ : ٢٦١ ، ٤٤٨ ؛ وينقل الجاحظ فى المعرض نفسه أن أبا نواس جالس المتكلمين ٤ : ٤٥٠

والعلاّف والجاحظ ، وكثيرون غيرهم ممن شغلوا دائمًا الأوساط العلمية والفنية ، وممن وجدوا الميدان الفكرى أمامهم — فى البصرة — فسيحًا ؛ فأنشأوا يصولون ويجولون . ولقد كان الانصراف إلى الجدل مبكراً ، وذلك فى الوقت الذى كان فيه عُمَّال الدولة يعملون عملهم فى تهيئة العقول والأفئدة لقبول فكرة الجبر أساس حكم الأمويين ، وعقدة المعتزلة التى تثير حفيظتهم !

بدا واضحًا أن الأمويين باتوا يستمدون سلطانهم السياسى من قوة الدين نفسه ، ومن ثَمَّ جاز لشاعر كجرير مثلاً أن يعدّ الواحد منهم خليفةَ رب العالمين وولى عهد الله . ويرى أن نَصْرَهُ نَصْرٌ على كل مبتدع فى الدين ، ولا نَدهشْ فإن الخلافة — فى الحق — ليست إلا قدراً لا تعقيب بعده :

اللهُ أعطاكمُ من عِلمه بكمُ حُكمًا، وما بَعْدَ حكم الله تعقيب (١)

ومعنى ذلك أن من المتكلمين من أيّد الدولة، ومنهم من ناهضها . . منهم من دعا إليها ومنهم من أنكر حقّها فى الحكم ! ولقد كان الخوارج من أول الأمر يأبون أن تكون الخلافةُ وَقْفًا على رجل بعينه أو أسرةٍ بذاتها . وهم لذلك لا يرضون عن الأمويين. والمرجئة لا يحاولون أن يكونوا حاسمين كالخوارج بل يتركون الحكم لله ، على الأقل حتى لا يثيروا أصحاب السلطان . لم يظهر واحد فيهم كقَطَرِيّ بنِ الفُجَاءة الشاعرِ الثائر(٢) أو كالمختار بن عوف البصرى الخطيب القائد الذى صَرَّحَ فى إحدى خُطَبه أنّ الأمويين فِرقَةُ ضلالة « بطشُهم بَطْشُ جبرية »(٣) .

ويرى جولدتسيهر أن ثمة نزعات عقليةً ظهرت عند فقهاء الخوارج « فدفعت بعضهم للتفكير فى المسائل الدينية تفكيراً حرًّا » ، ويرى أن هنالك

---

(١) راجع ديوانه فى صفحات مختلفة ٣٥ ، ١٥٤ ، ٣٨٤ .

(٢) البيان والتبيين ١ : ٢٢١ ، ٢ : ١٥٤ مات سنة ٧٨ وله شعر حاد الثورة ومثله عمران بن حطان السدوسى أحد الشعراء الخطباء (راجع البيان ١ : ٥٣ ، ٢٢٤) .

(٣) راجع الأغانى ٢٠ : ٩٧ وما بعده ، البيان والتبيين ٢ : ١٠٢ وهو أحد الأباضية ويكنى أبا حمزة .

شُبَهًا بين بعض من ينكر آيات اللَّعْن فى القرآن من المعتزلة وبعض الخوارج الذين لا يُسَوُّون بعض سُوَر القرآن — كسورة يوسف — بالسور الأخرى[١].

وهنا يجب أنْ أذكر أنَّ مِنَ المرجئة من تأثر المعتزلة أيضًا ، وهؤلاء كانوا أتباع محمد بن أبى شبيب البصرى . قالوا بالقدر بينما ظلوا ينادون بالإرجاء فى الإيمان أى التأخير فيه ، وقد حاولت جماعة أخرى أن تقول بالجبر على مذهب جَهْم بنِ صفوان[٢].

أما المعتزلة فالكلام فيهم يطول ويتشعب ، وهم على الحقيقة خير من يمثل الاتجاه العقلى فى البصرة ، وهم الذين حاولوا أن ينظروا إلى الحياة نظرةً منطقيةً . بل حاولوا أن يأخذوا من الفلاسفة عادتَهم فى إطلاقِ العقلِ ، ولكن فى حدود ما جاء به القرآن . على أن ما يتصل من مباحث المعتزلة ليس شيئًا بالقياس إلى فلسفتهم ، ولقد جَرَّ قَولُهم بالتوحيد والعدل وبالوعد والوعيد وبالمنزلة بين المنزلتين إلى ضرورة القول بالتنزيه المطلق لذات الله .

والباحث فيما عرضوا له بصدد التوحيد — وهو أول مبدأ لهم — يلحظ أنهم بلغوا فى فلسفته أقصى حدّ . واقرأ ما كتبه الأشعرىُّ فى ذلك : فقد ذكر أنهم قالوا : « إنّ الله واحدٌ ليس كمِثْلِه شىءٌ ، وليس بجسم ولا شبح ولا جُثَّةٍ ولا صورة ولا لحم ولا دمٍ ولا جَوهَرٍ ولا عَرَضٍ . . . ولا يوصف بشىء من صفات الخلْقِ الدالةِ على حدثهم . . . لم يزل أولاً سابقًا متقدمًا للمحدَثات ، موجوداً قبل المخلوقات ، ولم يزل عالمًا قادراً حيًّا ، ولا يزال كذلك »[٣].

وكانت أكبرُ مسألة تعرضوا لها فى التوحيد هى مسألة خَلْقِ القرآن ؛ لأنه لو كان قديمًا لشارك اللهَ فى وَحْدَانيته وَقِدَمِه ، وهذا ما لا يؤمنون به .

---

(١) العقيدة والشريعة ١٧٣ .

(٢) راجع الفرق ١٢٢ وفى صفحة ١٢٨ شرح للجهمية ، وانظر أيضاً البيان والتبيين ١ : ٢٩ ، ٤٦ .

(٣) مقالات الإسلاميين ١٥٥ .

وتعرّضوا لخصومة أهل السنّة الذين يقفون عند النّصّ ولا يؤوّلونه . كما تعرّضوا لخصومة أصحاب الحديث وتحمّلوا كثيراً من ألوان الاضطهاد والعناء[١].

والعجيب أن هذه المشكلة تستهوى الكثيرين من أصحاب السلطان منذ أواخر القرن الثانى الهجرى إلى ما بعد ذلك . وهكذا يرتفع شأن المعتزلة ويستطيعون أن يُسَيْطِروا على تقويم الأخلاق ، ولقد نَفَوْا مرة — باسم واصل — بشار بن برد من البصرة لتهتّكه ، ولما مات واصل سنة ١٣١هـ رجع الشاعر الكبير إلى بلده . ولكنّ عمرو بنَ عُبَيْد لم يترك وعمل على نَفْيه من جديد ! وعمروٌ هذا هو الذى قال لعبد الكريم بن أبى العوجاء : «قد بلغنى أنّك تخلو بالحدَث من أحداثنا فتفسده وتَسْتَزّله وَتُدْخِلُه فى دينك ، فإن خرجتَ من مِصْرِنا وإلا قُمتُ فيك مَقامًا آتى فيه على نفسك »[٢].

هذا وللمعتزلة بحوث فى مشكلات ميتافيزيقية[٣] يضيق عنها هذا الكتاب ، وهى فى ارتباطها بالفلسفة اليونانية — الأفلاطونية الجديدة بالذات وأرسطو — وبالفكر السامىّ القديم وبمسائل الدين من ناحية ثالثة تشكل نشاطًا خصبًا طبع الحياة البصرية بطابع خاص .

حول النشاط النحوى :

ذلكم النشاط أخلق به مكان آخر فى الكتاب لأنه سبب من أسباب الأدب غير أنى اخترت له هذا المكان لأنه تفرّع عن الأبحاث الدينية من ناحية ، ولأنه

---

(١) فى كتاب « متنوعات » للدكتور محمد كامل حسين صفحة ٧٤ وما بعدها . عرض طريف لهذه المشكلة ، وقد قارنها بمشكلة تجسيد المسيح عند المسيحيين ، ورأى ثمة تشابها بين المشكلتين فى الناحيتين الفكرية والسياسية . ويحسن مراجعة الأشعرى فى مقالاته من صفحة ٨٩ إلى ٩٩ .

(٢) الأغانى ٣ : ١٤٧ ضمن أخبار بشار بن برد .

(٣) كالجزء الذى لا يتجزأ ، والحركة والسكون ، والكمون والظهور ، والطعوم والألوان ، والروح والجوهر والعرض إلخ . . .

أصبح من ناحية أخرى فى نهاية الأمر علمًا له قواعده وأساليبه المنهجية. وفى هذه الحال لا يمكن إلا أن تُلْحَقَ به علومُ اللغة التى تشكل جانبًا من جوانب الأدب . وتكون روايةُ الشعر القديم وما تبعها من نقْل للحياة القديمة من الوسائل التى عملت على توصياله إلى مرحلة « التقعيد » التى نراها فى كتاب سيبويه .

والحق أننا لا نستطيع أن نفصل بادئ ذى بَدْءٍ النحو عن اللغة . والعلماءُ الذين اشتغلوا بالنحو كانوا رجال لغة . وكان العملُ على صيانة كتاب الله من التصحيف والتحريف أوّل ما حَثَّ على تناول الجانب اللغوى منه بالبحث المستفيض ، لا سيما أن ظاهرة اللحن كانت قد شاعت حتى مَسَّتْ اللسانَ العربى نفسه . ولم يكن الخطر كبيراً فى أية بيئة إسلامية جديدة كما كان فى البصرة حيث السواد من سكانها نبط وعجم وهنود، وحيث صراع اللغات عنيف . بل حيث تكاد تكون لكل قبيلة عربية لهجة خاصة !

وإذا فَرَضْتُ أنَّ لغةً بصريةً قد قامت منذ عهد مبكر . فإنّ هذا القيام لا يغرينى إلا بفرض آخر هو اتفاق البصريين حول ألفاظ بعينها وإهمال أخرى دعت الخلفَ يلجئون — بعد تزايد الاحتكاك بالعناصر الأجنبية — إلى البَدْوِ الذين يفدون على المِرْبَد .

وفى الناحية الأخرى نرى غير العرب يتطلعون إلى معرفة لغة العرب لحاجات شَتَّى ومعقدة. ربما لإسلامهم ، وربما لعملهم مع مسلمين، وربما لولائهم لمسلمين ! . ومِنْ بين هؤلاء مَنْ يفسد الكلمة أو الحرفَ . ومنهم مَنْ يلحن أو يحرّف .

وكانت النتيجةُ بلبلة لسانية عنيفة . وتفرع عن هذه البلبلة كثير من النوادر التى تعرض «للحاكية» الذين يحكون لهجة اليمنىّ والسِّنْدِىّ والحبشىّ والزنجىّ والخراسانى [1]. والذين كان بعضهم يَنْهَق بأعلى صوته فلا يبقى حمار فى

(١) البيان والتبيين ١ : ٦٥ (السندوبى) وكان أبو دبوبة مولى آل زيد مكاريا ، وكان يحسن النهيق أكثر من الحمار نفسه على ما يقول الجاحظ .

الحى إلا نهق من بعده ، والذين يجعلون الجيم زايًا والزاى سينًا والقاف كافًا وهكذا (١).

وكانت المدوّنات والمصاحف فى ذلك الحين غير منقوطة ، فساعد ذلك على تفشى التصحيف ولا سيما فى الحروف المتشابهة ، ويقال — والأقوال كثيرة فى هذا — إن الحجّاج راعه ذلك وفزع « إلى كتّابه وسألهم أن يضعوا لهذه الحروف المتشابهة علامات فوضعوا النقط أفراداً وأزواجًا ، وخالفوا بين أماكنها ؛ بتوقيع بعضها فوق الحروف ، وبعضها تحت الحروف ، فغبر الناس بعد حدوث النّقْط زمانًا طويلا لا يكتبون دفتراً ولا كتابًا إلا منقوطًا» (٢).

هذا العمل — وهو الإعجام — نسبه ابن خلكان لنصر بن عاصم (٤). وما سبقه محاولات أبسط من ذلك ، ولكنه لم يُغْنِ شيئًا . إذْ أدّى شيوع العجمة إلى اختلاط فى بناء الكلمة حتى إنه لم يعرف ما بها من نقط وإعجام (٣). ولما كان العرب فى البصرة قد أهملوا ألفاظًا — على ما قلت قبل — فإنهم اضطروا إلى أن يتصلوا بالأعراب اتصالا لغويًّا إما فى المربد وإما فى بوادى هؤلاء الأعراب .

ويبلور هذه المرحلةَ — وهى فنية علمية أو أدبيةٌ لغويةٌ تستهدف إقامة علم — أبو عمرو بن العلاء وعبد الله بن أبى إسحاق وعيسى بن عمر الثقفى ،

---

(١) البيان والتبيين ١ : ٦٦ ، ٦٧ وقيل إن عبيد الله بن زياد يجعل القاف كافاً لأنه نشأ فى أساورة البصرة .

(٢) قاله حمزة بن الحسن الأصفهانى فى « التنبيه على حدوث التصحيف » ٣٧ نسخة مصورة بدار الكتب والوثائق القومية تحت رقم ٨٩٦ أدب (تيمورية) .

(٣) وفيات الأعيان ١ : ١٧٥ ولم أشأ أن أناقش كل ما قيل عن ناس قبل عاصم ، ومنهم أبو الأسود الدؤلى البصرى أستاذ عاصم نفسه ، وقال عنه السيرافى ما قيل فى عاصم ، وقال غيره إنه أول من أسس العربية وأول من عمل كتابا فى النحو (السيرافى فى كتاب أخبار النحويين البصريين ١٥ ، ١٦ ، ١٧ ، ١٨ ط . بيروت ١٩٣٦ وابن الأنبارى فى نزهة الألبا فى طبقات الأدبا ١١ الزبيدى فى طبقات النحويين واللغويين ١ ؛ ٥ — المخطوط بدار الكتب والوثائق القومية) .

(٤) التنبيه على حدوث التصحيف ٣٨ .

وقد انتهوا إلى بعض قواعد اطمأنوا إليها بعد استقراء سمي عندهم بالقياس[١] وقد استطاع البصريون به أن يضبطوا لغتهم . فكان إذا تعرّض لهم شيء لا يوافقه أوّلوه وإلا فهو شاذ لايقيسون عليه ، مخالفوا بذلك الكوفيين الذين كانوا « لو سمعوا بيتاً واحداً فيه جواز شيء مخالف للأصول لجعلوه أصلا وبوّبوا عليه »[٢] .

وظهر الخليل متجرداً للغة فقال فيها أشياء دقيقة بناها على أساس ملحوظاته فى البصرة ، وعلى أساس من النظر العلمى . مدركاً أن اللغة فى حقيقة أمرها ليست إلا ظاهرة اجتماعية شديدة الصلة بحياة الناس . فالظاء مثلا — عنده — لا يستطيع أن ينطق بها العجم لأنها « حرف عربى خُصّ به لسانُ العرب»[٣] . وهؤلاء لا يستطيعون أن يجمعوا بين الحاء والهاء « ولم يأتلفا فى كلمة واحدة أصلية الحروف »[٤] ، والقاف والكاف لا يجتمعان لأن « تأليفهما معقوم فى بناء العربية لقُرْب مخرجيْهما . إلا أن تجيء كلمة من كلام العجم معرّبة»[٥] . وروى عن الخليل بخلاف فى الكتب قَوْلُه «والعين والحاء لا يأتلفان فى كلمة واحدة أصلية الحروف . لقُرْب مخرجيْهما إلا أن يؤلّفَ فعلٌ من جمعٍ بين كلمتين مثل : حيّ عَلَى ، فيقال منه حيعل[٦]». وقال الأزهرى « أهمل الخليل العينَ مع الهاء فى المضاعف ، وقال به الفرّاء شذوذاً مثل : عَهْعَهَتْ الناقة

---

(١) يحسن مراجعة طبقات النحويين واللغويين ١٢ ، ١٣ ، ١٧ ، ١١٣ ونزهة الألبا ٢٢ ، ٣٠ ، ٢٨ وكتاب أخبار النحويين البصريين ٢٦ ، ٣١ والفهرست ٣٠ والموشح ٩٩ ، ١٠٠ وكتاب سيبويه ٢ : ٣٢

(٢) قياس البصريين عكس القياس الأرسطى لأنه يصعد إلى الكليات وقياس العرب فى نحو سقر وزجر أو سويق وصويق ، وأما صاحب النص فهو السيوطى فى كتابه الاقتراح ٨٤ (ط. حيدرآباد سنة ١٣١٠)

(٣) لسان العرب ٩ : ٣١٤ (ط . بولاق سنة ١٣٠٨)

(٤) نفسه العرب ٣ : ٢٢٥

(٥) السابق ١١ : ٢٨٢

(٦) تهذيب اللغة للأزهرى ١ : ٢٥ (مخطوط بدار الكتب والوثائق القومية تحت رقم ٩ لغة) وراجع أيضاً لسان العرب ٣ : ٢٢٥

إذا قلتَ فى زجرها عَهْ »[١] .

ولكنْ هل مَنَعَ ذلك كله الخطأ ؟

لا . . بل جاوز الخطأ العامةَ إلى الخاصة . يروى حمزة الأصفهانى عن أبى حاتم أنه قال « كنت أختلف مع أبى عبيدة والأصمعى — وقد ماتا متقاربيْن فى أوائل العشرة الثانية من القرن الثالث — إلى ذوى الإشراف بالمربد من رهْط سليمانَ بن علىّ للاستماع إلى ما يُقْرَأ عليهم من الكتب . فقرأ عَلَى أبى عبيدةَ يومًا سليمان بن جعفر شعر عَبيد وقال :

حال الجريض دونَ القريض

فقال أبو عبيدة : الجرَض شُؤمٌ . وتغافل ! وقرأ عليه يومًا آخر فى شعر عنترة :

ذَهَبَ الَّذين فِراقَهم أتَوَقَّع وَجَرَى بِبَيْنِهِمُ الغُراب الأبْقَع

فقال أبو عبيدة : تَعِسَ الغراب ! ولم يزد عليه[٢] . وأبو عبيدة هو الذى يقول عنه الأزهرى « كانَ مُخِلاً بالنحو كثير الخطأ »[٣] .

ويروى أيضًا أن الأخفش ذهب إلى الأصمعى يومًا وقال : أنا أعلم أهل زمانى بالنحو وقياس كلام العرب ! فلما امتحنه الأصمعى فى بيت شعر يقرؤه « تلجلج واضطرب »[٤] .

وسنرى أن عَدْوَى الخطأ تصيب الشعراءَ بل تُصيب الأدباءَ بعامةٍ .

---

(١) تهذيب اللغة ١ : ٢٥ ، ٢٦

(٢) التنبيه على حدوث التصحيف ١١ وفى الأصل الحريض (بالحاء) وصوابه الجريض وهو كالكرض غصص الموت أو الريق يغص به المريض . والقريض الشعر ، والعبارة تحمل معنى « حال الأجل دون الأمل » قيل إن أول من قاله عبيد بن الأبرص للمنذر ، وقيل بل جوشن بن منقذ الكلابى حين حال أبوه بينه وبين الشعر زمنا . فلما مرض لذلك سمح له أبوه بقوله ولكن بعد فوات الأوان ، فقال قولته تلك ثم مات (راجع مادة جرض فى اللسان وتاج العروس ٨ : ٣٩٩) وأما بيت عنترة فالأصل فيه « ظعن » بدلا من ذهب » راجع الحيوان ٣ : ٤٤٢ وديوانه .

(٣) تهذيب اللغة ١ : ٦

(٤) التنبيه على حدوث التصحيف ٨٦

والطريف هنا أن الجاحظ — وهو الذى يستقبح الخطأ من أىّ أعرابى — لا يمانع فى أنْ يخطئ هو ، إن يكن يدّعى أنه خَطَأ يقْصِدُه « وإذا وجدتم فى هذا الكتاب لحنًا أو كلامًا غير مُعَرَّب ولفظًا معدولا عن جهته ، فاعلموا أنَّا إنما تركنا ذلك لأن الإعرابَ يبغض هذا الباب ويخرجه من حدّه »[1].

أرأيت كم تشتبك الظاهرة اللغوية بالظاهرة النحوية ؟

إننا لا نستطيع أن نظل خائضين هذه اللجَّة ، وخيرٌ لنا أن نَعْدوَ إلى شاطئ الأمان ، وليكن هذا الشاطئ كتاب سيبويه ! وأنا أقَدّر هذا البصرىَّ الذى مات حول عام ١٨٠هـ وترك عملا ضخمًا اتُّخِذَ من بعده أساسًا للبحوث النحوية كافةً .

وإذا نحن تأملنا هذا الكتاب . وجملة الحكاية فيه عن الخليل وتلميذه يونس بن حبيب[2]، تراه يصطنع نهجا عقليًّا قوامُه القياس والتعليل ، وفيه جَدَلٌ انبثق عن روح الحجاج التى كان يتمتع بها كلٌّ من الخليل ويونس ، ولكنّ فيه اعتمادًا كاملا على الشعر العربىّ القديم فى الاستقراء وتقرير الأصول ، وتغافلا نسبيًّا عن آيات القرآن والشعر الإسلامى ، ولم يحفل إلا بحديث واحد ! .

وطبعىٌّ أن يتمشى وفكريةَ البصريين ؛ فهم يتتبعون اللغة . ويُغْرَوْن بشواهدها لوضع القواعد . فاللغة هى الأصل ،وخير ما يقوّمها الشاهد القديم أولا ، وخير ما يحفظها قالب فكرى محدّد . إلا أن هذا لم يمنعهم — على الأقل

---

(١) البخلاء ٣٣

(٢) كان يونس تلميذ الخليل الأول (توفى سنة ١٨٣)، فلما سمع أن سيبويه ألف كتابه من ألف ورقة فى علم الخليل أنكر ذلك ، فلما نظر فى الكتاب قال : صدق عن الخليل فيما حكاه كما صدق فيما حكى عنى (طبقات النحويين واللغويين ٢٨) .

(٣) الطريف أن يروى عنه أنه كان يشتهى مناظرة آدم ويوسف وطلحة والزبير يوم القيامة لأسباب يذكرها ابن الأنبارى (نزهة الألبا ٦٢ ، ٦٣) وقيل كان للخليل فى الكلام والجدل كتاب لا يقدر عليه أى بليغ ولا مجنون (التنبيه ١٩٣) .

حتى الفترة التى نؤرخ لها — من الاحتكام إلى طبيعة اللغة نفسها، وإلى ظروف المعانى التى دارت فى خلد قائليها . من ذلك ما نرى فيه سيبويه يناقش مسألةَ نَصْب بعض الأسماء دون أن يكون فى الكلام فعلٌ ظاهرٌ يعمل فيه، ويروح يُفَسر النَّصْبَ بأنه طبيعة استعمال العرب «وحذفوا الفعل لكثرة استعمالهم إياه فى الكلام ، ولعِلْم المخاطَب أنه محمول على أمر . ونظير ذلك قولك : انْتَهِ يا فلان أمراً قاصداً. إنما أردت انته وأت أمراً قاصداً. إلا أنّ هذا يجوز لك فيه إظهار الفعل . ومثل ذلك قول القطامىّ :

فَكَرَّتْ تَبْتَغِيه فوافَقَتْهُ عَلَى دَمِهِ وَمَصْرَعِهِ السِّباعا

ومثلُه قوله (وهو ابن الرقيات) :

لَنْ تَرَاهَا وَلَوْ تأمَّلْتَ إلاّ وَلَهَا فى مَفَارِقِ الرأسِ طِيبا

وإنما نصب هذا لأنه حين قال وافقته ، قال ان تراها؛ فقد علم أن طيبا والسِّباعا قد دخلا فى الرؤية والموافقة، وأنهما قد اشتملا على ما بعدهما فى المعنى»[1].

أجل . . لم تمنعْهم قواعدُهم من الاحتكام إلى ظروف المعانى، ولكن ليس فى جميع الأحوال. لأن القياس عندهم فى المحل الأول «ولهذا قيل فى حدّه: النحو علمٌ بالمقاييس المستنبطة من استقراء كلام العرب. فمن أنكر القياس فقد أنكر النحو»[2]. وكان الارتكاز على الأشباه والنظائر فى الفقْه قد انتهى بالعلماء إلى استنباط حكم الشىء من حكم شبيهه ، أو باستنباط حكم القليل من حكم الكثير ، أو باستخراج علة الحكم المشتركة ليستعانَ بها فى التطبيق ؛ وهذا نفسه ما حدث فى النحو . بل لم يكتف البصريون بذلك المنهج مع التوسع الذى يهدر كثيراً من المسموع . ولكنهم كذلك يستغلون ما استغله الفقهاء فى قياسهم من إثارة الأسئلة وإقامةِ الفُروضِ . فإذا كان الفقهاء قد تنازعوا فى حقّ إرْثِ الجدّ فى الطبقة الخامسة من حفيد مات لا ولدَ له . وتكلموا عن حقوقِ الشخص المسموحِ أو المسحور . وعن مشكلاتِ الزواج بالجن وتبعاته

(١) الكتاب ١ : ١٤٣ (ط . بولاق سنة ١٣١٦) .

(٢) الاقتراح ٤٥ ، ٤٦ ويحسن مراجعة « باب السين فصل القاف » من القاموس .

—وكان الحسن البصرى ممن أثار الفرض الأخير—فإن النحويين البصريين يسألون عن جواز صرف «عمرو» إذا كان اسمًا لامرأة ويفترضون وجودَ إنسان سُمِّى «أن» أو «لو» أو «كى» . . فعل ذلك الخليلُ نفسه[١] مع أنه كان يرى الأسماء فى العربية لا تقل عن ثلاثة أحرف !

وسيبويه يسأل الخليل عن «مهما» فيزعم له هذا أنها كلمةٌ مركبة من قطعتين من جنس واحد ، إلا أنَّ العربَ استهجنوا نُطْقَ هذين المقطعين معًا «هى ما أدخلتَ معها ما لَغْواً ، ولكنهم استهجنوا أن يكرروا لفظًا واحداً فيقولوا (ماما) فأبدلوا الهاءَ من الألف التى فى الأولى» . وهو يرى أن تكون «ما» الأولى شرطية ويفترض أن تكون «ما» الثانية ما يلحق «أن» فى قوله تعالى: (أينما تكونوا يدرككم الموت) وقد يجوز أن تكون مه كإذ ضمَّ إليها ما[٢]

وأما الحسن والقبح اللذان نراهما عند المعتزلة، فمما يعرضُ له النحاةُ فى فروضهم أيضًا . حتى إذا قال واحد: إن تأتنى لأفعلَنّ . لا يخطئه الخليل ويكتفى بأن يقول : «إنه لا يحسن فى الكلام ، فإن قلت لئن تفعل لأفعلن قبح» وفى نفس الموضع يسأله سيبويه عن القول: كيف تصنعْ أصنع فلا يرى الخليلُ الجملةَ خطأً . ولكنه يقول : هى مستكرهة ليس من حروف الجزاء ومخرجها على الجزاء ، لأن معناها على أى حال تكن أكن»[٣] .

وهكذا يسير القياسان جنبًا إلى جنب ، القياس الفقهى والقياسى النحوى مع شىء من التحرر فى القياس الأخير .

ثم هكذا يَغْلِبُ على نحاة البصرة الاحتكام إلى العقل، والخليل فى تنظيمه لمسائل القياس . وكان كما يقول السيرافى فيه «الغاية فى استخراج النحو وتصحيح القياس فيه»[٤] ظهرت عنده أركانه الأربعة وهى الأصل والفرع والحكم والعلة ،

---

(١) الكتاب ٢ : ٣٢ ، ٣٣

(٢) نفسه ١ : ٤٣٣

(٣) السابق ١ : ٤٣٣ ، ٤٣٦

(٤) أخبار النحويين البصريين ٣٨

وقد كان هو أول من أفرط فى تقصى العلل حتى إذا سئل عنها زعم أنها كانت فى عقول العرب وإن لم يصرحوا بها[١] ومن ثم أصبحت عنده وعند سيبويه وغيرهما ممن سلك مسلكهما أقرب إلى علل الفقهاء فى البعد بها ، وفى احتمال عدم وقوعها أو إلى علل المتكلمين فى تجريدها وفى طرافتها . ويصرح ابن جنى بأنها وإن لم تكن فى سمت العلل الكلامية ؛ فإنها أقرب إليها[٢] .

والأصل فى تلك العملية القياسية هو المقيس عليه . واشترط فيه البصريون ألا يكون شاذاً ، حتى إذا تعارض القياس مع السماع نطقوا بالمسموع دون أن يقيسوا عليه[٣] ، ومثل ذلك قوله تعالى : « استحوذ عليهم الشيطان » فهذا على مايقول ابن جنى ليس بقياس ، ولكن لابد من قبوله[٤] أما إذا كان مدفوعا من جهة القياس ومعدوما من جهة النقل فلاسبيل إلى قبوله [٥] وعلى ذلك يجوز أن نسأل : ماحكم مااستعمل للضرورة ، هل يجوز القياس عليه للضرورة نفسها ؟ لامحل للإجابة هنا ، فى هذا تطويل لا يقدم ولايؤخر شيئاً . إلا أن من شاء فليرجع إلى ماقال ابن جنى فى خصائصه ، فقد حاول أن يعطى إجابة[٦] .

والفرع هو المقيس ، وما قيس على كلام العرب كان من كلامهم على مايقول ابن جنى[٧] وقد توسع الخليل فى تطبيق هذه القاعدة فى حين كنا نرى طلائع هذه المدرسة ترفض مالم تسمعه من اللغة مثل أبى الأسود[٨] وقد كان الخليل يشترط تواتر المقيس عليه ، واعتدت مدرسته بهذه الخطة حتى اجترأ أصحابه وعدة قوم قبله على أن يرفضوا مايكون مثل استصوب واستصحب لأنه شاذ مع أن

---

(١) الاقتراح ٥٧
(٢) الخصائص ٥٢ (مطبعة الهلال سنة ١٩١٣)
(٣) الإنصاف ٥٨ ، ٥٩ (ط . بريل سنة ١٩١٣)
(٤) الخصائص ١٢٣
(٥) الإنصاف ١٩
(٦) الخصائص ١٢٣
(٧) السابق ٣٦٢
(٨) المزهر للسيوطى ١ : ١٠ (طبعة الحلبى سنة ١٩٥٨)

القرآن يستعمله كما رأينا[١].

والحكم هو مايسرى على المقيس، وقدانتهى البصريون متأثرين — لاشك — بالبحوث المنطقية والفقهية التى ذاعت فى صدر الدولة العباسية إلى أنه واجب وممنوع وحسن وقبيح وخلاف الأولى وجائز على السواء. وبذلك أصبح النحو علماً كعلم الشريعة حتى صح مايقال إن «أصول اللغة محمولة على أصول الشريعة»[٢].

والعلة هى ما رأوا من أسباب استحق المقيس بها حكم المقيس عليه، ودفعهم إلى التماسها أنهم أدركوا أن لكل ظاهرة سبباً. ومن ثم تفاوتت التعليلات، وجاء بعضها طبعياً مسايراً للفطْرة فى النطْق، وجاء بعضُها الآخر متكلَّفاً فيه حظٌّ من التعسف والاقتسار، فكان فى إسهاب شَرْحِه وتعمقِه أشبَهَ بالبحث الفلسفى، ولم يشاءوا بالطبع أن يربأوا بأنفسهم عنه، بل زعموا — على ما رأينا الخليلَ يفعلُ — أنها دارت بعقول العرب وإن لم ينطقوا بها.

ومن أمثلة هذه العلل ما يقولونه من أنه من المستحيل الجمع بين الألفَيْن المدَّتَين نحو ما صار إليه قَلْبُ لام كساء وقضاء قبل إبدال الألف همزةً وهو خَطَأ «كسا ا قضا ا»، فمثل هذا يتوهم تقديراً دون أن يُلْفَظَ به. وقد قال أبو إسحاق يوماً لِخَصْمٍ نازعه فى جواز اجتماع الألفين المدتين، ومدَّ الرجلُ الألف فى نحو هذا وأطال فقال له أبو إسحاق: لو مددتها إلى العَصْرِ ما كانت إلا ألفاً واحدةً[٣].

وأراد أبو إسحاق أن يعلل رفع الفاعل ونصب المفعول وعَزَاه إلى التفريق بينهما، ولكنه سأل نفسه: هل إذا عكست الحال يكون الأمر أمر فرق أيضاً؟ وكانت إجابته «الذى فعلوه — يريد العرب — أحْزَم، وذلك أن الفعلَ لايكون له أكثرُ من فاعل واحد، وقد يكون له مفعولاتٌ كثيرة فرفع الأول لِقلَّتِه ونصب المفعول لكثرته[٤]»، إلى غير ذلك من التعليلات.

---

(١) المزهر: ١٨٨، ٢٢٩

(٢) الاقتراح ١٢، ٤٥

(٣) الخصائص ٩١

(٤) السابق ٤٧

ومهما يكن من أمر فإن البصريين شَيَّدُوا — على هذه الأركان — نَحْوَهُم وآمنوا بأن قواعدَهم القياسية لابد أن تكون صحيحةً لكفالة مقدماتها بسلامتها، فلا غرابةَ بعدُ أن جعلوها الحكم فيما يرد من الكلام ؛ غير مكترثين بما جاء مخالفًا لها مما لا ظهيرَ له ولا مثيل . فهم إما أن يؤولوه والتأويل ظاهرةٌ شائعةٌ عند البصريين جميعًا . وإما أن يستنكروه لمخالفته طبيعة اللغة على ما يهديهم إليه استنتاجُهم . وإما أن يتلمسوا له الضرورة خاصةً إذا كان فى شعر ، وإلا فهو شاذ لا يُقاس عليه . وفى كتب النحو ما يقفنا على كثير منه نكتفى منه بهذه الأمثلة الثلاثة التالية :

أما أحدها فذهابُهم إلى وجوب تذكير الفعل مع جَمْعِ المذكر السالم وتأنيثه مع جمع المؤنث . فإذا رُدَّ عليهم بقوله تعالى : « إلا الذى آمنت به بنو إسرائيل » ، وقول أبى ذؤيب :

فبكى بناتى شجْوَهُنَّ وزوجتى والظَّاعِنون إلىَّ ثُمَّ تصَدَّعوا

تخلَّصُوا بقولهم إن المفرد لم يسلم فيها .

وأما ثانيتها فذهابهم إلى عدم إظهار « أن » بعد « كى » فإذا وُجِهوا بقول الشاعر :

أردتَ لكيما أنْ تطيرَ بقربتى فتتْرُكها شنًّا ببيداءَ بلْقعِ (١)

تخلصوا بأن ذلك ضرورة شعرية فضلا عن أن قائله مجهول ومن ثم لا يأخذون به .

وأما ثالثتُها فاتفاقُهم على نصْب خبر « ما » الحجازية فى نحو « ما هذا بشراً » بعد أخْذِها بضروب من التأويل والتعليل . ويُلخص ابن الأنبارى فى المسألة التاسعة عشرة فكرتهم ؛ فهم يرَوْن أنَّ الحرفَ إنما يكون عاملاً إذا كان مختصًّا كحرف الجرِّ الذى اختُصَّ بالأسماء ، وكحرف الجزْم الذى اختُص

---

(١) القربة بكسر القاف من الأسافى، وذكر ابن سيدة أنها الوطب من اللبن وقد تكون للماء . أى السقاء. والشن والشنة بفتح الشين فى كل ، الخلق من كل وعاء جلدى ، والشن الطربة الخلق .

بالأفعال . أما إذا كان ذلك الحرفُ غيرَ مختصٍّ فوَجَبَ ألاّ يعْمل كحرف الاستفهام أو العطف ، لأنه قد يدخل على الاسم « ما زيد قائم » . وقد يدخل على الفعل « ما يقوم زيد » وإذن فالقياس فى « ما » ألاّ تكون عاملةً من أجل ذلك . ولكن لمّا وُجِدَ بينها وبين « ليس » مشابهةٌ اقْتضَتْ أن تعْمل ، لا سيما أنّ مما يُقوّى الشَّبَهَ بينهما دخولَ الباء فى خبرها[1] .

تلك هى الصورةُ العامةُ للمذهب البصرىِّ . . صورةٌ قوامُها القياسُ المدعم بكلِّ ما يكفل سلامةَ قواعدِه . وفى خطواتِه ومراحِل تطوُّره كان يستمدّ نماءَه من روايات جاءته عن عرب مقطوع بفصاحتهم . ويحملها له حفظةٌ يُشْترط أن تكون الأمانةُ رائدَهم فضلاً عن توفر عنصر الكثرة الفياضة لكل مروى يراد القطع بنظيره .

ولكنا إذا أردنا بسط خصائص المذهب وتفصيله استطعنا بشىء من التجاوز جعل هذه الخصائص خمسًا . فى رأينا أن نقف قليلاً عند كل خاصة حتى تكمل صورة المذهب توضع فى إطار يحددها ويميزها ويبين معالمها . ولن يكون فى عملنا هذا إطالة ولا إعادة . فإذا أخذنا أنفسنا بشىء من الإيماء أحيانًا فلأنا نعلم أن الشرح المسهب موكول بمن يقصر غايته على النحو فقط فيضيف ما يضيف ويعلل ما طاوعه التعليل ؛ فقد ظهر أن نحونا من أكثر العلوم تحملا للبحث والمناقشة والجدل .

ولعل **أولى هذه الخصائص** أن البصريين فى اهتمامهم بالقياس وضعوا « الأصل » موضعَ الاهتمام وقدموه وقدروه . ولكنهم فى ذلك اشترطوا التواترَ فيه . فلم يحق لواحد منهم أن يقيسَ على الشاذِّ برغم وثوقهم جميعًا بصحة السند الذى يحمله لهم . إلا أنهم فى تمسكهم بالأصل تمسكوا بما سموه « استصحاب الحال » ، وقالوا إنّ كل من يعدل عن الأصل بقى مرتهنًا بإقامة الدليل . وآية ذلك أن « الأصل فى كل حرف أن يكون دالاًّ على ما وضع له فى الأصل[2] » ،

---

(١) الإنصاف ٧١ وما بعدها

(٢) فعيس يدل شىء على معنى شىء آخر وليس يحق للكوفيين مثلا — فى نظرهم — أن يجعلوا (أو) بمعنى الواو أو بمعنى بل (راجع الإنصاف مسألة ٦٦)

فالأصل فى « إن » أن تكون شرطًا والأصل فى « إذا » أن تكون ظرفًا فليس يصح والحال هذه أن يجعل الكوفيون معنى هذه معنى تلك . كذلك الأصل فى « هذا » وما أشبهها أن تكون أسماء إشارة فهل يحق للكوفيين أن يجعلوها كالأسماء الموصولة ؟ ومثل هذا « صمحمح ودمكمك » أن يكونا على وزن « فعلعل » لأن الأصل فيهما « صمححح ودمككك » إلا أن العرب استثقلوا هذا الجمع بين هذه الحروف المتشابهة فلجأوا إلى الإبدال . والإبدال لاجتماع الأمثال كثير ؛ ومن ثم يخطىء الكوفيون حين يزعمون أن هاتين اللفظتين على وزن « فعلّل » لأنه ليس الأصل ؛ ومن تمسك بغير الأصل فعليه إقامة الدليل[١].

وأما **ثانية الخصائص** فهى أنهم بعد أن قالوا فى الإعراب ما قالوا ؛ اشترطوا أن يكون الإعراب أصلاً فى الأسماء فرعًا فى الأفعال فخالفوا الكوفيين وناقضوهم. ولم يفطن ابنُ الأنبارى إلى هذه الخاصّة فاستدركها ابنُ إياز عليه فى الإسعاف وهو كتاب لم يقع لدينا ، ولكن السيوطى أشار إليه عند هذه المسألة[٢].

وهم يخلصون لهذه القاعدة إخلاصًا شديداً ؛ فالفعل المضارع لم يعربْ إلا لأنه يشبه الاسم ، وهو لم يرفع مثلاً إلا لأن قيامَ الاسم — كعامل معنوى — موجبٌ له الرفع فيشبه الابتداء « وصار هذا بمنزلة السيف فإنه يقطع فى محل يقبل القطع[٣] » ، والأمر لمْ يُعرب لأنه « لامشابهة بوجه ما بين فعل الأمر والأسماء فكان باقيًا على أصله فى البناء » ذلك فى نحو : افعل ، والكوفيون يزعمون أنه معرب مجزوم لأنه للمواجهة مثل : لتفعل[٤].

على أن الإعراب إذا كان أصلاً فى الأسماء فهذه لاتعمل . وعلى ذلك فالعامل فى المفعول هو الفعل وليس الفاعل كما يقول الكوفيون ، وعبارتُهم على ما يروى

---

(١) راجع الإنصاف مسائل ٨٨ ، ١٠٣ ، ١١٣

(٢) الأشباه والنظائر ٢ : ١٥٢ (طبعة حيدر آباد الدكن سنة ١٣١٦)

(٣) الإنصاف ٢٢٥ ، ٣٠٣

(٤) السابق ٢١٤

ابنُ الأنبارى هى « إنما قلنا إن الناصب للمفعول هو الفعل دون الفاعل ، وذلك لأنَّا أجمعنا على أن الفعل له تأثير فى العمل ، وأما الفاعل فلا تأثير له فى العمل لأنه اسم والأصل فى الأسماء ألا تعمل[١] » ، ولهذا السبب جوزوا تقديم خبر « ليس » عليها وإن لم يرد لسيبويه نصٌّ فى ذلك لأنها فعل بدليل إلحاق الضمائر وتاء التأنيث الساكنة بها ، والأصل فى العمل للأفعال ، حتى الأحرف التى تعمل فى الخبر لم تعمل إلا لأنها « قويت مشابهتها للفعل لأنها أشبهته لفظًا ومعنى[٢] » .

ومن هنا نرى أن رُتْبَةَ العامل قَبْلَ رتبة المعمول ، وهذا ما لا إشكالَ فيه عندهم. ومن ثَمَّ لا يجوز تقديمُ خبر ما زال عليها لأن «ما» للنفى، والنفى له صدر الكلام فجرى مجرى حرف الاستفهام فى أنَّ له صدرَ الكلام . والسرُّ فيه أن الحرفَ جاء لإفادة المعنى فى الاسم والفعل ، فينبغى أن يأتىَ قبلهما لا بعدهما ، وكما أن حرفَ الاستفهام لا يعمل ما بعده فيما قبله ، فكذلك هنا « ألا ترى أنك لو قلتَ فى الاستفهام : زيداً أضربت ؟ لم يجز لأنك تُقَدِّم ما هو متعلق بما بعد حرف الاستفهام عليه ؟ فكذلك ها هنا إذا قلت قائمًا ما زال زيد ، ينبغى أن لا يجوز لأنك تُقَدِّمُ ما هو متعلق بما بعد حرف النفى عليه[٣] » .

وأما **ثالثة الخصائص** مما ناقضوا فيه الكوفيين فهى أنَّ الفروعَ فى البحث تَنْحَطُّ عن درجة الأصول ، وأشار إلى هذه الخاصة فى مقدمة الإنصاف جوت هولدفيل (ص ٢٠) وفى ذلك يذهب البصريون إلى أن الضمير فى اسم الفاعل إذا جرى على غير من هو له فى نحو « هند زيد ضاربته هى » يجب إبرازه لأن اسمَ الفاعل — عندهم — فرع الفعل فى تَحَمُّل الضمير ، وإنما يضمر فيما يشبه الفعل كاسم الفاعل والصفة المشبهة « فلا شك أن المشبه بالشىء

---

(١) الإنصاف ٤١

(٢) السابق ٧٣ ، ٧٤ ، ٨٢

(٣) نفسه ٧٢

يكون أضعف منه فى ذلك الشيء ، فلو قلنا إنه يتحمل الضميرَ فى كل حالة إذا جرى على من هو له وإذا جرى على غير من هو له لأدى ذلك إلى التسوية بين الأصل والفرع وذلك لا يجوز ؛ لأن الفروع أبداً تنحطُّ عن درجة الأصول ، فقلنا إنه إذا جَرَى على غير من هو له يجب إبراز الضمير ليقع الفرق بين الأصل والفرع [١] » . وزاد السخاوى « ولو كان فى مكان ضاربته تضربه لم يبرز الضمير لقوة الفعل [٢] » .

ومثل ذلك ما يذهبون إليه فى نحو « عليك ودونك وعندك » فى الإغراء وأنه لا يجوز تقديمُ معمولاتها عليها بعكس الكوفيين ، ذلك أن هذه الألفاظَ فرع على الفعل فى العمل لأنها عملت عمله لقيامها مقامه « فينبغى أن لا تتصرف تصرفه ، فوجب أنْ لا يجوز تقديم معمولاتها عليها . وصار هذا كما تقول فى الحال إذا كان العامل فيها غير فعل فإنه لا يجوز تقديمها إليه لعدم تصرفه ، فكذلك هنا . إذ لو قلنا إنه يتصرف عملها ويجوز تقديم معمولاتها عليها لأدّى ذلك إلى التسوية بين الفرع والأصل ، وذلك لا يجوز لأن الفرع أبداً ينحط عن درجات الأصول [٣] » .

ومثله أيضًا ما ذهبوا إليه من أنَّ « أنْ » الخفيفة لا تعمل فى الفعل المضارع مع الحذف ، وقال الكوفيون عكس ذلك ، وحجتهم أنَّ « أنْ » الخفيفة إنما عملت النَّصْب لأنها تشبه « أنَّ » المشددة التى تدخل على الأسماء « وإذا كان الأصل المشبه به لا ينصب مع الحذف فالفرع المشبَّه أولى أن لا ينصب مع الحذف لأنه يؤدى إلى أن يكون الفرع أقوى من الأصل وذلك لا يجوز [٤] » .

---

(١) الإنصاف ٣٢

(٢) الأشباه والنظائر ١ : ٢٨٥

(٣) الإنصاف ١٠٠

(٤) السابق ٢٣٣

وأما **رابعة الخصائص** فقد وقف عندها المستشرق فيل فى مقدمة «الإنصاف» الألمانية . وهى أنهم يجرون الشيء مجرى الشيء الآخر إذا شابهه (ص ٢٠) ولا شك أننا لا نزال نذكر أسلوبهم فى تحقيق هذه القاعدة فيما يختص بما وليس [١] وناقشها السخاوى فى شرح المفصل ونقلها السيوطى [٢].

وأما **الخامسة** فهى ما يُجْمِعون عليه من أنّ حَمْلَ الشيء على ماله نظير أوْلى من حَمْلِهِ على ما ليس له نظير . فلفظ « الاسم » مثلاً مشتق من « السمو » وليس من « الوسم » على ما يزعم الكوفيون . وهو فى رأيهم على وزن « أفع » إذ حذفت منه اللام التى هى الواو وجُعِلَت الواو عوضًا عنها . وليس على وزن « أعل » كما يقول الكوفيون لحذف الفاء منه . مع أن القياس أنّ ما حُذِفَت منه لامُه يعوّض بالهمزة فى أوله . وفيما حذفت منه فاؤه يعوض بالهاء فى آخره . وما دام « الاسم » فى أوله همزة التعويض فلا شك أنه محذوفُ اللام لا محذوف الفاء . وحمل الشيء على ماله نظير أوْلى [٣].

ومثلُ ذلك قَوْلُهم بأن الأسماءَ الستةَ معربةٌ من مكان واحد . والواو والألفَ والياءَ حروفُ إعراب ، فى حين يذهب الكوفيون إلى أنها معربةٌ من مكانين ، وفى تدليلهم على فساد هذا القول يقولون إنّ لما يُجْمِعون عليه نظيراً فى كلام العرب . لأن كلَّ مُعْرَب عندهم ليس له إلا إعرابٌ واحد . وما ذهب إليه الكوفيون لا نظيرَ له فى كلامهم ، لأنه ليس ثَمَّ شيءٌ عندهم له إعرابان ، والمصير إلى ما له نظير أوْلى من المصير إلى ما ليس له نظير [٤].

ومثله أن ضمير الفصل لايعرب إعرابَ ما قبله كما يقول الكوفيون لأن المكنى لا يكون تأكيداً للمظهر فى شيء والمصير إلى ما لا نظير له غير جائز [٥]. ويتفرع عليه أن الحملَ على الأكبر مما له نظير أولى ، ولذلك قال سيبويه إن

---

(١) الإنصاف ٧٧
(٢) الأشباه والنظائر ١ : ٢٣٨
(٣) الإنصاف ٢ ، ٣
(٤) السابق ٨ والأشباه والنظائر ١ : ١٣٧
(٥) الأشباه والنظائر ١ : ٢٠٤

المرفوع بعد لولا مبتدأ خبره محذوف ، فى حين زعم الكسائى أنه فاعل بإضمار فعل والأكثر إضمارُ الخبر لا الفعل ومن هنا أخطأ[١] .

لذلك ولما تفرع عنه تخاصم الطرفان — أعنى الكرفيين والبصريين — واختلفا ، وهم يسرفون فى التخاصم والاختلاف لا سيما فى الفروع . فلا يستطيع أحدٌ استيعاب نواحيَه واستقراء وجوه الرأى فيه . وقد ألفت فيما افترقوا عليه أسفار أولها فيما يقال كتاب ثعلب المسمى « اختلاف النحويين » غير أن أشهرها كتاب « الإنصاف » واشتمل عليه ثمانى عشرة ومائة مسألة بعضُها أصلى وبعضها فرعى . وقف منها ابن الأنبارى موقف العادل غير المتعسف كما يقول هو فى مقدمته ، وإن كان الحق غير ذلك ؛ لأنه فى الواقع تَعَصَّب ، واستدرك ابن إياز عليه فى كتابه « الإسعاف » مسائل زادها . ولم يصل إلينا هذا الكتاب ، ولكنَّ السيوطى ذكر منها اثنتين عنه فى أثناء سرده لمسائل الخلاف مما جاء فى الإنصاف وما جاء فى مسائل الخلاف لأبى البقاء العكبرى[٢] .

وأقف هنا . . فقد طالت الجولةُ مع النَّحْو ، ولكنها لم تكن غَيْرَ نافعة ، فقد وقَفتنا على لونين من التفكير كان ينبثق عن كل من البصرة والكوفة . ومن خلال ذلك رأينا بوضوح أن الكوفيين كانوا أسلس خطة من البصريين ، وأن هؤلاء كانوا أكثر تمحيصًا . وبعبارة أخرى يمكن أن نرى أن الكوفيين كانوا نَقَلَةً وأن البصريين كانوا نُقَدَةً .

---

(١) الاقتراح ١٠٢

(٢) الأشباه والنظائر ٢ : ١٥٢