

محتويات العدد

جذور

جذور، العدد 37، شعبان 1435هـ - يونيو 2014

- * تأصيل وتعريف
- * قراءة النص التراثي: سؤال المنهج ومنطق الخطاب
- * مفهوم الجذر عند النحاة العرب القدماء
- * مصطلح الصيغة في الصرف العربي قديماً وحديثاً
- * العطف على اسم «إن»
- * جدل التداول والتخيل في خطاب البلاغة العربية
- * جدل النقدي والفقهي في (وساطة) القاضي الجرجاني
- * السردية وتمظهراتها في الخطاب الشعري ...
- * شعرية التناص في مرثية ابن الرومي للبصرة
- * ابن الخطيب وكتابه «الإحاطة في أخبار غرناطة»
- * القراءة الاستشرافية للموروث الأدبي بين الموضوعية والإجحاف

العنوان

النادي الأدبي الثقافي بجدة
الإدارة: حي الشاطئ
جدة ص.ب (5919)
فاكسミلي: 6066695
هاتف: 6066364-6066-122

JUTHOOR

Literary & Cultural
Club Jeddah
P.O. Box: 5919
Jeddah 21432
FAX : 6066695
Tel : 6066122 - 6066364
www.adabijeddah.com

المشاركون

اللائحة

4

عبد الله عويقل السامي

محمد أمين 13
مبارك حنون 53

* * *

جمال والزين 65
حسن محمد علي أزروال 89

رئيس التحرير

عبد الرحمن رحاء الله السامي

مسعود بودوحة 117

* * *

مدير التحرير

الحسين الخليفة 141
رابح طبجون 187
محمد عبد البشير مسالتي 207

صالح عياد الحجوري

محمد سيف الإسلام بوفلاقة 233
حبيب بوزوادة 289

مقدمة العدد

اعتنى علماء العربية القدماء بمسألة المنهج في معالجة قضایاها اعتماداً كبيراً. فاهتموا بدراسة نسق نظامها أصولاً وجذوراً وجدواها وتركيبةً وقواعد نظم ومعانٍ ودللات. وتركوا مؤلفات وتصانیف لغوية وفرة في موضوعاتها المختلفة نحوه بلاغةً ومعجمًا وإبداعاً أدبياً ثراؤ. فـ «العين» و«الكتاب» و«التصريح» و«البيان والتبين» و«المقتضب» و«الكامل» و«الشعر والشعراء» و«أدب الكاتب» و«العقد الفريد» و«الخصائص» و«اللمع» و«المحتسب» و«المقايس» و«الصاحب» و«المجمل» و«الصالح» و«التاج» و«العمدة» و«الأسرار» و«درة الغواص» و«المفصل» و«الأسرار» و«الباب» و«الدلائل» و«البحر المحيط» و«السان» و«البيان» و«المزهر» و«الصناعتين» وغيرها من المصادر تندرج ضمن مسار التأصيل للدرس التراثي لغةً بلاغةً وإبداعاً ونقداً، في اتحاد تام وتكامل عجيب بين النظر العلمي اللغوي والذوق الفني البلاغي.

وتتطور الاهتمام بالإبداع التراثي العربي بأنواعه وأنماطه التعبيرية المتنوعة شرعاً وتفسيراً وتأويلاً وتطبيقاً ومراجعةً ونقداً أو نقضاً، في توجه منهجي قوي يجمع بين الفن والذوق والتقييد العلمي. فتعددت المدارس والاتجاهات الفكرية التي أسست مناهج متقدمة في دراسة التراث سواء في الشرق العربي أو في الغرب الإسلامي. وكان من نتائج هذا التطور ظهور توجهات جديدة في الفهم وبزورغ أعلام أخذوا في الاجتهاد والفكر. فـ «الأصول» و«السراج» و«المغني» و«الإيضاح»

و«المروج» و«المثالك» و«الألفية» و«الأجرامية» و«الشروح» و«الحواشي» و«الهواشم» مصنفات تعكس السيرورة التطورية للاهتمام بالتراث ومناهجه وإبداعاته استيعاباً وتطبيقاً.

والعدد الجديد من مجلة **جذور** يندرج ضمن الخط العلمي للبحث التراثي دراسةً وتحقيقاً وترجمةً. وهو يشتمل على عشر مقالات متكاملة تغطي مجالات اللغة والبلاغة والنقد باعتبارها اتجهادات في فهم جوانب من هذا التراث الضخم، انطلاقاً من محاولة «قراءة النص التراثي بين سؤال المنهج ومنطق الخطاب» للأستاذ الدكتور محمد أمين، من جامعة مولاي إسماعيل بال المغرب إلى «مفهوم الجذر عند النحاة العرب القدماء» لجيرار تروبو، والذي قام بترجمته إلى العربية الأستاذ الدكتور مبارك حنون من جامعة قطر إلى «مصطلح الصيغة في الصرف العربي قدیماً وحديثاً» للدكتور جمال والزين، الأستاذ الباحث من المملكة العربية إلى مناقشة موضوع نحوی يدرس مسألة «العطف على اسم إن» للدكتور محمد علي أزروال، من المركز الجهوي لمهن التربية بفرع خنيفرة بالمملكة المغربية.

فيما يشتمل الجزء الثاني من عدد المجلة على مقالات علمية بلاغية أدبية نقدية. فمن «جدل التداول والتخييل في خطاب البلاغة العربية» للدكتور مسعود بودوخة، من جامعة سطيف بالجزائر إلى «جدل النقدي والفقهي في (واسطة) القاضي الجرجاني إلى «السردية وتمظهراتها في الخطاب الشعري عند امرئ القيس» للدكتور الباحث رابح طبجون، من الجزائر إلى «شعرية التناص في مرثية ابن الرومي للبصرة» بقلم الدكتور محمد عبد البشير مسالتي، من جامعة فرhat عباس بالجزائر فـ «ابن الخطيب وكتابه «الإحاطة في أخبار غرناطة» - دراسة تحليلية» بقلم محمد سيف الإسلام بوفلاقة من جامعة عنابة

بالجزائر وأخيراً «القراءة الاستشرافية للموروث الأدبي بين الموضوعية والإجحاف» للدكتور حبيب بوزوادة، من جامعة سكرة بالجزائر.

اهتم المقال الأول بسؤال المنهج في قراءة النص الأدبي في محاولة من الباحث لـ «رسم معالم المنهج الذي يسمح بالكشف عن المنطق الداخلي الذي ينبغي عليه النص التراثي... وكشف المنظومة الفكرية التي أفرزت النصوص التراثية»؛

وسعى صاحبه فيه «إلى مسألة نظريات قراءة النص التراثي من منطلق أن طبيعة النص وفرضيات القراءة وهدف الدراسة تتدخل كلها في اختيار المنهج الملائم»؛

وخلص بعد مناقشة قضايا التراث والمنهج وقراءة النص التراثي إلى «فرضية مفادها أن المواقف والتصورات القبلية لا تؤثر فقط في تحديد ماهية التراث وطبيعته وانتقاء مفرداته، بل تحكم أيضاً في منهج دراسته وتحليله... وأن سؤال المنهج في دراسة النص التراثي يقتضي النظر في الغاية من الدراسة وفي طبيعة العلاقة التي نقيمها مع هذا التراث، اتصالاً وانفصالاً».

أما البحث الثاني فهو ترجمة لمقال يناقش «مفهوم الجذر بين القائلين به وغير القائلين به من المستشرقين»؛ ويدرس «صحة تأويل مختلف الباحثين لما أورده النحاة والمعجميون العرب القدماء من القرن الثامن إلى القرن الخامس عشر بخصوص مفهوم «الأصل» ومدى صحة بلورتهم لمفهوم «الجذر أو خطئه»؛ لينتهي إلى أن العرب عرفوا مفهوم «الأصل» لا مفهوم «الجذر»، وأن مفهوم «الأصل» يحيل على كل من الحالة الأصلية للكلمة، والحرروف الأصلية البدئية، والأصل الدلالي للكلمة، معتبراً إياها مفاهيم معايرة للفهوم الذي يحيل عليه مصطلح «الجذر» معتبراً أن هذا الخلط في المفاهيم مردء إلى «الترجمة الخائنة».

وبعد سؤال المنهج ومفهوم الجذر تأتي مقالتان متكمالتين تحلان قضيتين واحدة صرفية وأخرى نحوية. اختص الأول منها بتقرير «مُصطلح الصيغة في الصرف العربي قديماً وحديثاً» مُعرّضاً بها لغةً وأصطلاحاً، ومحدداً «مفهومها بتمييز العلاقة بين ثنائيات: البناء والوزن، والبناء والصيغة، والصيغة والوزن». وخلص إلى «أن الصيغة الصرفية في اللغة العربية قوالب مجردة تضم دلالات خاصة... وهي قوالب تصاغ فيها الألفاظ وتُحدَّد بها المعاني... ولهذا السبب أصبح مُصطلح القوالب الصرفية متداولاً بين الدارسين إبرازاً للوظيفة الدلالية للصيغة الصرفية».

وناقش الثاني مسائل تتعلق بـ«العطف على اسم إنّ» مبيناً مجال «العدد الإعرابي ومنطق النحوة في النظر إلى جمله، ومُحكماً المصفاة الإعرابية بهدف تقديم تفسير وتأويلٍ ملائمٍ لسلوك الواقع اللغوية استناداً إلى تعدد الصياغات الإعرابية وفق تعدد النماذج اللسانية».

ويحتوي العدد في شقه الثاني على مقالات بلاغية وأخرى أدبية. يتناول اثنان منها مسألة الجدل في الخطابين الأدبي والفقهي، ويعالجان «جدل التداول والتخييل في خطاب البلاغة العربية» و«جدل النقدي والفقهي في وساطة القاضي الجرجاني». حاول الأول تلمس مظاهر الجدل والالتباس بين جانبي «التداول» و«التخييل» من خلال التمييز بين مفاهيم «البلاغة والنظم» و«البيان والصور الفنية» و«المفاضلة بين الشعر والنشر»؛ ليستنتاج أن «خطاب البلاغة العربية امتنجت فيه الغاية الفنية التخييلية بالغاية التواصلية التداولية». وقد أثير هذا الجدل بين البلاغيين القدماء ولا يزال مستمراً لدى المحدثين المهتمين بالدرس البلاغي العربي.

فيما بحث الثاني في العلاقة الجدلية بين ما هو نceği وما هو فقهي في كتاب الوساطة لقاضي الجرجاني من خلال دراسة مصطلحات

دلائل المعرفة القضائية من مثل «الإقرار» و«الإنكار» و«الحق» و«الحكم» و«الخصم» و«الدعوى» و«الشاهد» و«العدل» و«العذر» وأثر هذه المعرفة في بناء مفاهيم الخطاب النبوي من مثل «التفاضل» و«الشواهد» و«الأدلة» و«الترجيح» و«التبين» و«إحراق الحق» و«الحكم في النازلة» و«المقارنة» و«الموازنة» و«النزع منزع الاعتدال» و«التوسط» و«الحجاج والإقناع» و«الاستدلال» و«الأسباب» و«العلل» و«السياق».

أما مقال «السردية وتمظهراتها في الخطاب الشعري» فيدعو في البداية إلى أهمية قراءة التراث في ضوء الراهن معتبراً أن الاستفادة الإيجابية من التراث وتفعيله في مسار حركة نهضوية، تغنى الماضي وتحتوي الحاضر وتستشرف المستقبل. ومن ثم فـ«الاهتمام بالشخصيات العربية التراثية التي خلفت تراثاً ثقافياً أصيلاً تعرف منه الأجيال... يعد اهتماماً بذواتنا وثقافتنا وهويتنا». ومن قراءة التراث في ضوء الراهن، يناقش صاحب المقال علاقة الشعر العربي بمفهوم السرد معتبراً الملاحم والطلول والمكان في الشعر العربي القديم فتونا سردية؛ ويخلص بذلك إلى دراسة عناصر المشهد السردي وأساليبه في شعر أمي القيس.

ومن السرد إلى التناص حيث عمد محمد عبد البشير مسالتي في مقاله عن «شعرية التناص في مرثية ابن الرومي للبصرة» إلى دراسة مرثية ابن الرومي دراسة فنية أسلوبية تناصية. وهي قراءة توضح - في رأي صاحب المقال - تفاعل الخطاب الشعري القديم وخاصة في العصر العباسي مع المنهج الحديث المتمثل في القراءة الفنية الأسلوبية التناصية.

ومن القراءة التناصية لمرثية ابن الرومي إلى الدراسة التحليلية لكتاب «الإحاطة في أخبار غرناطة» لابن الخطيب الوزير. وهي دراسة

تناول حياة المؤلف وكتابه «الإحاطة» الذي يعد من أهم المصادر في دراسة التاريخ السياسي والثقافي والأدبي للأندلس والمغرب.

ومن القراءة التناصية والدراسة التحليلية لنماذج من التراث إلى نوع آخر من القراءة والدراسة تتعلق بـ«القراءة الاستشرافية للموروث الأدبي بين الموضوعية والإجحاف». وهي قراءة تدرس موضوع الاستشراف مفهوماً، ودوافع، ومدارس وأعلاماً وأهدافاً؛ وتتابع المقاربة الاستشرافية من حيث سماتها ومزالتها وإضاءاتها؛ وتركز على القراءة الاستشرافية للأدب العربي باعتباره ميداناً من الميادين التي نشط فيها الاستشراف واعتنى بها اعتماداً واسعاً.

وبذلك تكون مقالات هذا العدد قد غطت جوانب مهمة من منهج التعامل مع التراث العربي في مجالى اللغة والأدب.

رئيس التحرير

قراءة النص التراثي: سؤال المنهج ومنطق الخطاب

محمد أمين (*)

يسعى هذا البحث إلى مسألة نظريات قراءة النص التراثي من منطلق أن طبيعة النص وفرضيات القراءة وهدف الدراسة تدخل كلها في اختيار المنهج الملائم. ولذلك سنحاول رسم معالم المنهج الذي يسمح بالكشف عن المنطق الداخلي الذي ينبغي عليه النص التراثي، وتحديد الخطاب الفكري العام الذي ينتمي إليه.

تناقش في الشق الأول من البحث مفهومي التراث والمنهج، مبرزين أثر تصورات الباحث وموافقه في تحديد ماهية التراث ومنهج الدراسة. وتبين الإشكال الذي يقع عندما يكون الهدف البحث عن أصول للنصوص التراثية، بافتراض وجود مؤثرات خارجية.

نقدم في الجزء الثاني مقارنة بين المقاربة الخارجية التي تتطرق من فرضية وجود أصول أجنبية للنص التراثي، والمقاربة التي تسعى إلى الوصول إلى المنطق الداخلي المتحكم في تحديد الموضوعات والمسائل التي يعالجها النص المدروس. ونعرض في هذا الجزء لقضية من التراث النحوي العربي مبرزين أهمية المنهج الذي نقترحه في إبراز

النسق النظري الذي اعتمدته النحاة، وأهمية اعتماد المقاربة المقارنة في تمييز الأصول عن الفروع، والأسس عن الإضافات في النظر النحوى. أما الجزء الثالث والأخير فنخصصه للعلاقة بين تحليل منطق النص وتحليل الخطاب الذى ينتمي إليه النص، منطلقين من اعتبار أن الهدف من تحليل النصوص التراثية هو كشف المنظومة الفكرية التي أفرزتها.

1. سؤال المنهج في قراءة النص التراثي:

يبدو أن الحديث عن «منهج لقراءة التراث» يستبطن مسلمتين أو فرضيتين غير مؤسستين أساساً سليماً. فهذا المنطوق يقتضي أولاً أن يعتبر التراث كتلة متجانسة ومتسمة ذات خصائص موحدة. ويقتضي ثانياً وجود مسلك واحد لقراءة التراث أو وجود منهج ثابت يمكن أن تحدد خصائصه ومقوماته بطريقة قبليّة.

والواقع أن «التراث»، منطوقاً ومعقولاً، يحيل إلى أنواع مختلفة تشمل المكتوب والمحفوظ والشفهي والعمران وأشكال المأكل والملبس والزخرف والعادات والقيم والأعراف وغيرها. وكل نوع منها يزخر بتنوع الخصائص وتتنوعها وأحياناً بمناقضة بعضه بعضاً، لأن المنطق الذي تحكم في إنتاج هذا التراث هو سنة الكون التي تبني على التدافع والاختلاف.

فالتراث بهذا المعنى متعدد شكلاً ومتتنوع مضموناً. والذي يحصل في الواقع هو أن اختيارات الأمة في فترة من الفترات أو تصورات بعض الدارسين وأهواءهم تتucci من التراث ألواناً وتتجاهل أخرى. وهذا يعني أنها تضيء مساحات من التراث وتترك مساحات معتمة. ثم تغير الأحوال والاحتياجات ويتحول بعض المعتم إلى دائرة الضوء ويدخل بعض المأثور حلقة النسيان.

ثم إن في التراث خاصاً وعاماً. فمن الإنتاج الذي خلفه السلف ما يعم الاهتمام به أفراد الجماعة، أو ما يظهر أثره في لغة الأمة وقيمها واحتياراتها، ومنه ما تختص به فئة دون أخرى، كالإنتاج الفكري والعلمي والفقهي وغيره. وغير خاف أن هناك نصوصاً تراثية احتمت في فترات من تاريخ الأمة، ثم اكتشفت في فترات لاحقة لتضيء جوانب معتمة من التراث أو تكشف وجهاً من وجهه. وهذا الحضور والتخفى هو الذي يدعونا منهجياً إلى اعتبار أن عبارة «التراث» تحيل في الواقع على مفهومين مختلفين. فهي تعني جماع ما تحصل من إنتاج الأمة وإبداعها، وهو مفهوم مجرد يعقله الفرد إجمالاً دون أن يحصيه تفصيلاً. ومفهوم ثان يحيل إلى مجموع ما ينتقيه الفرد أو الجماعة من ماضي الأمة، يعقله ويسأله في لحظة ما. والفرق بين المفهومين أن الأول شامل وثابت ولكنه مجرد، والثاني محدد معلوم ولكنه متغير ومتتطور حسب إدراك الفرد والجماعة وعلمهم.

ويبدو في تصورنا أن هذا التحديد المفهومي ضروري لأن التراث كما يعقله الأفراد هو نتاج إدراكم وفهمهم لماضي أمتهم ومعرفتهم به وتصورهم له. وإذا تقرر في العلوم المعرفية أن الإدراك والفهم يتأثران بمعرفة الفرد وأرائه المسبقة والمستوى الفكري الذي بلغه⁽¹⁾، فإن الحكم على التراث كما نعقله هو حكم على إدراكتنا وتصوراتنا ومستوى فهمنا.

وتمثيلاً لعدم ثبات ما يتم الاهتمام به من التراث نورد نصاً للجاحظ من «البيان والتبين» عرض فيه إلى ما عاشهه من تطور رواية الأشعار وتغيير ذائقه المتلقين والرواية معاً. ومعلوم أن الرواية مثل التدوين وسيلة الجماعة لإيصال إنتاج الأمة وإبداعها وأنها تخضع لاختيار الرواوى واهتماماته. يقول الجاحظ:

«وقد أدركت رواةَ المسجِّدين والمربيّين، ومن لم يروِ أشعار المجانين ولصوص الأعراَب، ونسيبَ الأعراَب، والأرجاز الأعراَبية القصار، وأشعار اليهود، والأشعار المنصفة، فإنهم كانوا لا يعْدُونه من الرواة. ثم استبردوا ذلك كله ووقفوا على قصار الأحاديث والقصائد، والفقر والنُّفُف من كل شيء. ولقد شهدتُهم وما هم على شيءٍ أحْرَصَ منهم على نسيب العباس بن الأحنف، فما هو إلَّا أن أورَدَ عليهم خلفَ الأحمر نسيبَ الأعراَب فصار زُهْدُهم في شعر العباس بقدر رغبتهما في نسيبَ الأعراَب. ثم رأيْتُهم منذ سُنَّيات، وما يَرَوي عنَّهم نسيبَ الأعراَب إلَّا حَدَثُ السُّنْن قد ابتدأً في طلب الشعر، أو فتىًانِي متفَزِّل»⁽²⁾.

فهذه شهادة على تطور الذائقـة في عصر الجاحظ، تربط بين ما يقدمه الرواة وما يستحسنـه المتكلـون، وهي ظاهرة مشاهـدة في كل البلدان والعصور، ولكن تنبـهنا إلى أثر الرواية في الاهتمام بنوع من التراث وإغفالـ غيره. وقد كان الجاحظ لاذعـ النقد في ما كان يرويـه الرواـة في عصرـه، لأنـه لم يكن يرىـ أنـهم ينتـقـون من الأشعار بحسب خصائـص فنـية راقـية، وإنـما يـتبعـون، بحسب حاجـاتـهم وحاجـاتـ جـلـسـائهمـ، مـسائلـ الإـعـرابـ أوـ الغـرـيبـ أوـ الأمـثالـ وـغـيرـهاـ. وقد أـشارـ إلىـ هذاـ بـعدـ النـصـ الذيـ أـورـدنـاهـ وـفيـ مواطنـ منـ كتابـ الحـيوـانـ مشـنـعاـ مـثـلاـ علىـ أبيـ عمـروـ الشـيـبـانـيـ وـأـبـيـ عـبـيـدةـ الـبـصـريـ وـغـيرـهـماـ. غـيرـ أنـ الجـاحـظـ نـفـسـهـ إنـماـ اـنتـقـىـ منـ التـرـاثـ الشـعـريـ وـمنـ الـخـطـابـ وـقـنـونـ القـولـ ماـ اـسـتـجـابـ عـنـهـ لـغـاـيـاتـ فـنـيـةـ أوـ مـعـرـفـيـةـ أوـ لـغـرـضـ الـاسـتـشـهـادـ. وـهـوـ بـذـلـكـ اـجـتـزاـ اـنـتـقـاـءـ الـتـرـاثـ الـعـرـبـيـ ماـ اـعـتـبـرـهـ، عـفـوـيـاـ أوـ بـوعـيـ، صـالـحاـ للـتـورـيـثـ وـالـبقاءـ، وـضـرـبـ صـفـحـاـ عـنـ غـيرـ ذـلـكـ.

إن الرواية أو التدوين هي في المحصلة اختيارات تخضع لتصور أصحابها وإدراكيهم. وقد بلغنا فعلاً من كتب المتقدمين ما وضع تحت مسميات تشير إلى هذا المعنى، من مثل المتنقى، والمنتخب، والمجتبى، والجمهرة، ولباب الأدب، ومنتهي الطلب، إلى غيرها من الأسماء الدالة على إبراز نصوص واعلاقها وترك نصوص وإهمالها. وهو شيء تعرفه الحضارات الأخرى ويرد في اللغة الأجنبية تحت مسمى الأنطولوجيا .anthology

ثم نستشهد بعد بالفرق الذي نراه في تصور العرب للأداب وتصور المستشرقين من الفرنسيين للأداب العربية. ذلك أن العرب تعلي شأن الشعر وما يدور حوله وتعتبر الأشكال السردية، الشعبية منها خاصة ، أقل قيمة وأثراً، في حين أن المستعربين من الفرنسيين يولون عناية كبرى للأشكال السردية ويتրجمونها ولهم حولها دراسات كثيرة تفوق بكثير دراساتهم حول الشعر. وهم في ذلك يختلفون أيضاً عن المستعربين الألمان الأوائل الذين أولوا اهتمامهم بالتراث اللغوي والشعري. ويمكن للمتفحص أن يستقرئ اختبارات مباراة التبريز في اللغة العربية التي تنظمها وزارة التربية الوطنية الفرنسية منذ سنة 1906م إلى اليوم ليرى أن انتقاء النصوص الأدبية من التراث العربي لا تخضع للذائقية العربية، وإنما لتصور المستعربين الفرنسيين لماهية هذا التراث. وهذا الفرق في الواقع ليس غريباً، ذلك أن مكانة السرد في الأدب الفرنسي، سواء تعلق الأمر بالرواية أو القصة أو غيرها، مكانة مقدمة على غيره من ضروب القول. بل إن الفرنسي عندما يقول إنه يقرأ كتاباً أو يكتبه دون أن يخصص موضوعه، فالغالب أنه يقصد جنس الرواية.

وقد يلاحظ المتابع لتطور التقلي الإبداعي عند العرب أن زمن الشعر ولّى مفسحاً المجال لأصناف أخرى من الإبداع، لعل الحكاية

والرواية والمسرح منها. وقد وجدت أن الكتب الأكثر قراءة في الموقع الإلكتروني «الوراق»⁽²⁾ ليس منها كتب الشعر الذي هو ديوان العرب. فعلى الرغم من توفير الموقع لأشهر كتب التراث العربي وأهمها، فإن كتاب «ألف ليلة وليلة» يأتي أولًا في مجموع الكتب الأكثر مطالعة متبعاً بكتاب «تعطير الأنام في تفسير الأحلام». ولا شك أن هذا الاهتمام سيتغير بظهور حاجات ثقافية وفكرية جديدة.

لهذا نعتبر أن التراث كما يعقله الأفراد في فترة ما هو صورة للعصر الذي يوجد فيه هؤلاء، وصورة لتصوراتهم وأفكارهم وموافقهم. فتحقيق بعض الأفراد لتراث الأمة والاستهانة به مثلًا ليس نابعاً من مشكل في التراث بمفهومه المجرد، بل نابع من أزمة في واقع هؤلاء الأفراد أنفسهم وفي تصورهم وإدراكيهم. والأمر نفسه يصدق على من يقدس إبداعات المتقدمين وأثارهم، ويظن أن ما يعتقد بشأنها هو عين تلك الإبداعات وما هييتها.

ويجب التمييز، عند الحديث عن التراث، بين اعتباره مادة للاستفادة أو «للاستهلاك»، وبين اعتباره موضوعاً للدراسة والتحليل. فلا يستقيم أن نسوى بين من يقرأ نصوص التراث بحثاً عن المعرفة أو المتعة وبين من يسائل هذه النصوص ويستبط منها أحکاماً، ويسأله عن المنطق الذي تحكم في إنتاجها وعن الآليات الاستدلالية التي اعتمدت في بنائها وعن لغتها وأصطلاحاتها. فالذي تحتاج فيه إلى منهج القراءة هو هذا النظر التحليلي الذي سماه بعض الدارسين تقويمًا للتراث⁽⁴⁾.

ثم نصل إلى رفع الالتباس الثاني المتضمن في عبارة «منهج قراءة التراث»، لنبين أن صيغة المفرد التي يرد بها لفظ المنهج، وإضافة هذا اللفظ للقراءة تعطي الانطباع بأن الأمر يتعلق بوجود قواعد ثابتة وخطوات محددة يجب أن نسير عليها في قراءتنا للتراث، ويقتضي هذا

أن تكون هذه القواعد والخطوات محددة سلفاً. إن الالتباس الذي يمكن أن يعرض في تأويل دلالة «منهج القراءة» يأتي إذن من تصور ينطلق من افتراض إمكانية إيجاد منهج لدراسة النص التراثي، ثابت ومستقل عن تصورات ومعارف الباحث، عن فرضياته، وعن موضع درسه نفسه. غير أن هذا الانطباع يصطدم بواقع الأشياء.

نبأً أولاً بإشكال إضافة «المنهج» إلى «القراءة»، التي لا تعني القراءة البصرية أو التلاوة وإنما تعني المسائلة والتحليل. وهمما أمران تؤثر فيماهما، من جهة، المنطلقات الفكرية والتصورية التي تعتمد في فرضيات القراءة وفي الأسئلة المطروحة، وتؤثر فيها، من جهة أخرى، طبيعة النصوص المدرسة، مجالاتها وأنواعها وموضوعاتها. بل إن غايات دراسة النصوص التراثية وأهدافها هي التي تمكن من تحديد الآليات الأكثر نجاعة في قراءة التراث. وهذا يعني أن ما يتحكم في تحديد منهج القراءة أمور قبلية وأخرى بعدية. فأما الأمور القبلية فهي المنطلقات الفكرية والفلسفية والمعارف السابقة، وأما الأمور اللاحقة فهي التي تعرض عند التحليل بسبب خصوصية النص وتفرده وتعارضه مع بعض فرضيات القراءة والإشكالات التي يثيرها. وهذا يعني أن منهج القراءة هو دائمًا في طور التشكّل لأن من الأهداف التي على الباحث بلوغها فحص آليات اشتغاله وتطويرها وجعلها ملائمة لمجالات دراسته وموضوعاتها. وسواء تعلق الأمر بمنهج وصفي أو تحليلي أو مقارن أو تفسيري، فإن فرضيات القراءة القبلية هي التي تقود خطوات البحث وتتحكم في اختيار آلية النظر، وطبيعة موضوع الدرس وخصائصه هي التي تؤثر في اختيار طرق الاستدلال واختبار الفرضيات. وبهذا يصبح الحديث عن منهج مفرد وثابت أمراً غير ذي معنى.

التحذير الثاني هو المتعلق بطبيعة العلاقة بين ثقافة الدارس وثقافة النص التراثي المدروس. نميز هنا بين نوعين من العلاقة:

علاقة اتصالية وعلاقة انفصالية. فالأولى هي التي تظهر مثلاً في قراءة الرمانى أو السيرافي في القرن الرابع لتراث نحو القرن الثاني الهجري من خلال شرح الكتاب، والثانية هي قراءة بعض دارسي سيبويه من أمثال جرار تروبو الفرنسي أو فيرستيج الهولندي للتراث النحوى العربى. ولا عبرة هنا بالزمن بل بطبيعة الموقف من الثقافة التي يتناولها النص. ولذلك يبدو منطق قراءة السيوطي للتراث النحوى منطقاً اتصالياً وهو من أئمة العربية في القرنين التاسع والعشر الهجريين، في حين أن موقف ابن مضاء القرطبي من القرن السادس الهجرى موقف انفصالي.

والاتصال عندنا يعني أن تحولات المعرفة وتطورها لا يخرجان الثقافة الحادثة من دائرة ثقافة التراث، بل هي امتداد لها. وهذا الامتداد هو الذي يجعل التراث حاضراً في الجماعة يغذي تطلعها إلى الأفضل⁽⁵⁾. فالمنهج الذي يعتمد الباحث في تناول التراث يتأثر حتماً بموقفه منه اتصالاً أو انفصالاً، تطويراً داخلياً أو نقداً خارجياً. إذ يبدو من الناحية المنهجية أن هناك سؤالاً يجب مراعاته عند مقاربة النص التراثي هو الغرض من دراسة النص. فإذا كان غرض الرمانى أو الفارسي أو السيرافي هو شرح النص التراثي انطلاقاً من موقف يتبني هذا النص ويعتبره منطقاً لكل تحليل، فإن غرض المستعربين من الألمان أو الفرنسيين أو غيرهم هو ذو طابع آخر (فيلولوجي، إبستمولوجي، تاريخي، إيديولوجي).

أما عن الجهود العربية المعاصرة فإن الأمر يبدو ملتبساً. صحيح أن هناك من الدارسين من يقف عند حدود تقديم التراث غير مخفٍ انهاره به وتبنيه التام له، نجد هذا في مقدمات محققى النصوص اللغوية مثلاً وأحياناً في بعض الدراسات والرسائل الجامعية، وهي

مواقف لا تختلف عن جهود الشراح والمعلقين وأصحاب الحواشى في القرنين العاشر والحادي عشر الهجريين. كما أنتنا نجد من الدارسين المعاصرين من ينطلق من مناهج «غربية» في دراسته للنصوص العربية القديمة، لا يتبنى النظرية النحوية العربية ولا مواقف اللغويين العرب، وموقفهم يبدو مشابهاً لموقف المستعربين من الغربيين. غير أن الواقع هو أكثر تعقيداً، فإذا أخذنا مثلاً اللسانين العرب المحدثين، وجدنا أن موقفهم من النظرية النحوية العربية لا يمكن أن يكون موقفاً انفصالياً بحثاً لأسباب كثيرة، لعل أهمها هو أن معطيات اللغة العربية التي يعتمدونها وأوصافها مستمدة من كتب النحوة ومنهجهم. بل قد لا نجد أحداً منهم لم ينظر في كتب التراث النحوي أو لم يقدم بحثاً حولها⁽⁶⁾.

ولعل هذا التداخل بين الموقفين الاتصالي والانفصالي هو الذي حدا بتمام حسان في مقدمة كتابه «الأصول» إلى التنبيه إلى أن تقديميه للنظرية النحوية العربية وإبراز قوتها ودقة نسجها لا يمنعه من تبني غيرها بحثاً عن البساطة⁽⁷⁾. ومعلوم أن تمام حسان، رحمه الله، كان معتمداً المنهج اللساني الوصفي بمعناه الواسع، مع تبنّي لأطروحتات جون فيرث الوظيفية التي تعتبر السياق التلفظي قرينة أساس للخلوص إلى المعنى⁽⁸⁾. وقد حاول باعتماده تقسيماً مقولياً مختلفاً عن تقسيمات النحوين، وإضافة أقسام للكلم جديدة، تقديم وصف للغة غير مسبوق. ولذلك خشي أن يفهم إنصافه للنظرية النحوية العربية في كتابه الأصول تراجعاً عن إيمانه بضرورة تجديد النظر في النحو واللغة العربيين. والواقع أن الناظر اليوم في كتاب «اللغة العربية معناها ومبناها» يراه أقرب إلى التراث اللغوي العربي وأكثر اتصالاً به مما ظن مجاليو تمام حسان، رحمه الله، ولا أدل على ذلك من كون «الخلاصة النحوية»⁽⁹⁾ التي جعلها تطبيقاً لأفكاره حول منهج تحليل اللغة العربية لا

تخرج عن المعتمد من كتب التراث النحوي العربي إلا في أمور لا تمس جوهر وصف اللغة العربية⁽¹⁰⁾. ولذلك أعتبر أن الحوار الذي يقيمه الدارسون العرب المحدثون مع نصوص التراث لا يشكل موقفاً انتفاصياً حتى عندما يعتمدون مناهج تحليلية حديثة.

وإذا اعتبرنا جهود المعاصررين في دراسة وتقويم التراث العربي فإنه من الممكن أن نحدد أنواعاً عدة من الدراسات يتميز كل نوع منها بطبيعة الموقف المسبق الذي يتخذه الدارس من هذا التراث، بوعي أو دون وعي. فهناك من الباحثين من يسعى إلى إبراز عظمة التراث العربي الإسلامي وقوته النظرية وما إلى ذلك. وأغلبهم يذكر ذلك صراحة في مقدمات أعمالهم كما أسلفنا. وهناك من يجهد نفسه في إبراز عالة التراث العربي الإسلامي على غيره وأخذه من التراث اليوناني والفارسي والهندي وما إلى ذلك. وقوم يرون أن التراث العربي الإسلامي جزء من التراث الإنساني وأن زمانه انتهى. وتکاد هذه الجهود جميعها لا تخفي كونها تتطرق من منطلقات متناقفة: منطلق يعتبر ماضي الأمة أفضل من حاضرها، مبرزاً ذلك في تراثها، ومنطلق يعتبر أن الفكر اليوناني هو أساس الفكر الإنساني وأن كل الحضارات التي تلته هي عالة عليه (موقف بعض المستشرقين)، وموقف ثالث يرى أن الفكر المعاصر بمناهجه ونظرياته هو السبيل إلى التقدم وأن التراث موضوع من موضوعات التاريخ.

ولعل ما يهمنا في هذا المبحث هو إبراز أن منهج الدراسة ونتائجها مرتبطة بتصورات الباحث، بموافقه وبأهدافه، وأن ابتعاء الإنفاق واعتماد الموضوعية أمران نسبيان. لنأخذ مثلاً أصحاب الموقف الثاني. سنلاحظ أن منطق أبحاثهم يعتمد على سؤال «التكوين» genesis والبحث عن أصول المعرفة وطريقة تشكela. وهذا المسعى يكون سهلاً عندما

يكون النص محيلاً على نصوص أخرى أو عندما يكون الفضاء الثقافي الذي أنتج النص معروفة مؤثراته الفكرية. وهو الحال مثلاً بالنسبة لنصوص الغزالي أو ابن رشد. ولكن عندما يتعلق الأمر بنصوص مثل رسالة الشافعي أو كتاب سيبويه أو نظرية العروض الخليلية فإن البحث عن المؤثرات والبدایات ليس بالهين. ذلك أنه في غياب إشارات واضحة لمؤثرات سابقة، وفي غياب نصوص من فترة أسبق فإنه ليس للباحث إلا الافتراض والتقدير. وقد افترض المستشرقون في هذه الحالة وقدروا أن الأصول اليونانية من منطق ونحو وأوزان للشعر كانت وراء ظهور التجارب العربية الأولى. وقد تبعهم في ذلك باحثون كثرون⁽¹¹⁾. ولا يمكن أن نجد تفسيراً لهذا الأمر إلا باعتبار أن معارف هؤلاء الدارسين وخليقياتهم الفكرية كانت وراء افتراضهم⁽¹²⁾.

وسؤال التكوين والتشكل مهم لا شك، ولكنه أحياناً يصبح غير ذي معنى. فقد قدر (ميركس: Merx) أن المنطق الأرسطي وراء ظهور النحو العربي، واعتبر كارتر أن النحو العربي نقل للفقه وأصوله⁽¹³⁾، ودافع (فيرستينغ) عن فكرة النقل عن الفكر اليوناني عبر بيزنطة وجهود الرواقيين⁽¹⁴⁾. وقد مال (جون باتريك غيوم) إلى رأي (فيرستينغ) ثم مالبث أن استند إلى الأصل اليوناني عبر منطق ابن المقفع⁽¹⁵⁾. بل هناك من افترض وجود أصول جاهلية للنظر النحوي. غير أنه في المحصلة لا تسعفنا كل هذه الجهود في معرفة البنية الداخلية للنظرية النحوية العربية ولا تبرز أثر هذه البنية في الخطاب العام للفكر العربي الإسلامي. بمعنى أن سؤال التكوين الذي شغل المستشرقين يستجيب لحاجة في الفكر الغربي متمثلة في البحث عن أثر الفكر اليوناني في بناء الحضارات التي تلتة. ولعل هذه الحاجة تستمد وجودها من تصور مفاده أن المعرفة النظرية بخلاف المعرفة العملية هي نتاج الفكر

اليوناني وأن كل المعارف التي أنتجتها الحضارات الكبرى السابقة هي معارف عملية غير مؤطرة فلسفياً⁽¹⁶⁾. وبصرف النظر عن صحة هذا الاعتقاد من عدم صحته، فإن ازدهار الاستشراق تأثر بهذه الفكرة خاصة وأنه تزامن مع بروز فكرة الاختلافات العرقية وأثرها في نشأة الفكر، وتزامن مع التطلعات الاستعمارية التي ارتبطت بالتطور التقني والمعرفي الذي عرفه الغرب، مع ما يستتبع ذلك من إحساس بالتفوق والتميز، كما يظهر ذلك في أعمال الفرنسي «إرنست رينان» ومعاصريه.

لكل هذا نعتقد أن مقاربة النص التراثي العربي ظلت مرتبطة إلى اليوم بالبحث عن الأصول المولدة أكثر من ارتباطها بتحليل البناء الداخلي لهذا النص. وأنه لهذا السبب، فمعروفتنا بهذا التراث تمر عبر رؤى وتصورات ومنظورات لا تكشف ضرورة المنطق الذي تبني عليه نصوص هذا التراث.

2. منهجية «منطق النص»:

تأسِيساً على ما سبق حاول في هذا الشق من البحث اقتراح منهجية تجعل شروط القراءة وخصائصها وأدواتها تُسْتمد من استخلاص المنطق الذي يدور عليه النص التراثي. ولبلوغ ذلك نقدم فحصاً لقضية مفهومية تخص كتاب سيبويه، مبرزين الفرق بين مقاربة خارجية تتعلق من فرضيات حول تشكّل النص النحوی العربي وتأثيره بالمنطق اليوناني، ومقاربة داخلية تطمح إلى إبراز المنطق الداخلي للنص وكشف جهازه المفهومي. كما سنبيّن أهمية البحث المقارن في استخراج البناء النظري المركزي الذي يشكل أساس النظر النحوی العربي. ولذلك سنقوم بعقد مقارنة بين نصوص القرن الثاني الهجري ونصوص القرن الرابع، باحثين عن الجوانب التي تطورت في عمل النحاة، ومتسائلين عن أثر المعرفة المنطقية في هذا التطور. وسيكون

هدفنا تبيان أن الحاجات النظرية والمنهجية والعملية هي التي تحكم في تحديد غايات المعرفة العلمية وفي استثمار المعارف الحادثة.

لقد عاد منذ سُنُنِيات بعض الدارسين إلى قضية المسند والمسند إليه في كتاب سيبويه⁽¹⁷⁾. ومعلوم أن الإجماع قد حصل حول وجود اختلاف بين مصطلح المسند لدى سيبويه، ومن التزم اصطلاحه مثل المفرد، ومصطلح المسند لدى المتأخرین من النحاة. فسيبويه يرى أن المسند هو المبتدأ والمسند إليه الخبر، كما يرى أن الفعل المسند والفاعل المسند إليه، في حين أن النحاة المتأخرین يرون أن المبتدأ والفاعل في الجملتين الاسمية والفعلية هما المسند إلى، والفعل والخبر هما المسند. وهو ما يعني أن مفهوم الإسناد عند سيبويه مفهوم بنائي وليس مفهوماً منطقياً. يقول سيبويه⁽¹⁸⁾:

«هذا باب المسند والمسند إليه وهم ما لا يغنى أحدهما عن الآخر ولا يجد المتكلم منه بدأ، فمن ذلك الاسم المبتدأ والمبني عليه. وهو قوله عبد الله أخوك وهذا أخوك.

ومثل ذلك: يذهب عبد الله، فلا بد للفعل من الاسم كما لم يكن للاسم الأول بد من الآخر في الابتداء.

ومما يكون بمنزلة الابتداء قوله: كان عبد الله منطلقًا، وليت زيداً منطلق، لأن هذا يحتاج إلى ما بعده كاحتياج المبتدأ إلى ما بعده».

غير أن (جورج بوهاس) وسلام دیاب يريان أن نص سيبويه لا يقتضي توازياً بين الجملة الفعلية والجملة الاسمية، بل يخص الجملة الاسمية وحدها، ويخص المبتدأ والخبر وحدهما. وهم في ذلك يعارضان (لوغان: Levin) الذي يقول النص على التوازي بين المبتدأ والفعل⁽¹⁹⁾. ويتوسان بإعادة ترجمة نص سيبويه إلى

الفرنسية لاستخراج المعنى المقصود. فيترجمان «من ذلك» بـ (cela) التي تعني بالعربية «يشمل ذلك»، ويترجمان «ومثل ذلك» comprend بـ «et on peut le comparer à» التي تعني بالعربية «ويمكن أن نقارنه بـ «أو» يمكن أن نشبهه بـ». وهذا يؤدي إلى فهم نص سيبويه فهما يخرج الفعل والفاعل من دائرة التمثيل للمسند والمسند إليه. ويعتقد الباحثان أن أساس المقارنة في النص هو ترابط طرفي الجملتين، فكما لا يمكن أن يستغنى المبتدأ عن الخبر لا يمكن للفعل أن يستغنى عن الفاعل، دون أن يعني ذلك بحسبهم أن الفعل والفاعل مسند ومسند إليه.

وهذا الاستدلال لا يستقيم فيرأيي لأنه يبني على الانتصار للتأويل بالتأويل نفسه. فالاستدلال بالترجمة لا يصح لأن الترجمة إنما نتاجت أصلاً عن فهم وتأويل للنص⁽²⁰⁾. ثم إن ترجمة الباحثين ليست الأقرب إلى نص سيبويه فلعل الأفضل ترجمة «فمن ذلك» بـ «celainclut» التي تعني «وذلك يشمل». وقد انتبه (جون باتريك غيوم) لمن التبعيضية في نص سيبويه إلا أنه أشار إليها دون أن يستخلص شيئاً، بل وافق الباحثين في استنتاجهما⁽²¹⁾.

وقول سيبويه عندي واضح، إذ لو كان أراد أن يخص المبتدأ والخبر بتسميتها المسند والمسند إليه لما جاء بمن واكتفى بقوله: «فذلك الاسم المبتدأ والمبني عليه». ولكنه قال «فمن ذلك». فعلم أن ثمة شيئاً آخر غير المبتدأ والخبر معنى بوصف الاسناد.

ثم إن ترجمة «ومثل ذلك» بـ «يمكن أن نقارن ذلك» زيادة لا حاجة إليها، وفيها مع ذلك ابتعاد عن معنى التشابه في الوصف. وقد استعمل سيبويه عبارة «مثل هذا» و«مثل ذلك» في كل المرات التي يدخل فيها شيئاً في حكم شيء ثان. وأما قول الباحثين إن المقارنة مع الفعل والفاعل إنما جاءت فقط للتمثيل لعنصرتين لا يستغنى أحدهما عن

الآخر، فهو قول يعارض استنتاجهما، ذلك أن سيبويه لما عرَّف المسند والممسند إليه قال «وهما ما لا يغنى أحدهما عن الآخر» فجاء بما ليدل على أن كل عنصرين لا يستغني الواحد فيهما عن الآخر فهما مسند ومسند إليه. وهذا ما فهمه المبرد. بل إن المبرد، وهو الذي أخذ عن المازني الذي أقرأ كتاب سيبويه طويلاً، ابتدأ، عند تعريفه بالمسند والممسند إليه، بالفعل والفاعل. يقول⁽²²⁾:

«المسند والممسند إليه وهما ما لا يستغني كل واحد من صاحبه، فمن ذلك: قام زيد، والابداء وخبره، وما دخل عليه نحو كان وإن وأفعال الشك والعلم والمجازة».

والتراث النحوي غني بالإشارات إلى هذا التأويل. قال السيوطي نقلًا عن أبي حيان الأندلسي⁽²³⁾:

«وقال أبو حيان في التسهيل: في المسند والممسند إليه أقوال... وثالثها أن المسند هو الأول مبتدأ كان أو غير هو المسند إليه الثاني، فقام من قام زيد، وزيد من زيد قائم مسند، والأخير منهما مسند إليه».

المهم عندنا هو أن النقاش حول الإسناد في نص سيبويه تولَّد لدى (بوهاس) ودياب لكون (لوفان)، لما لم يصل إلى استجلاء المنطق النحوي للتوازي الذي يقيمه سيبويه بين الجملة الفعلية والجملة الاسمية، اعتبر أن لفظي المسند والممسند إليه في الكتاب ليستا عبارتين اصطلاحيتين (technical terms). وعزز هذا الرأي عنده كون المواطن التي ذكر فيها سيبويه لفظ المسند نادرة⁽²⁴⁾. (بوهاس) ودياب يريدان الحفاظ على الطابع الاصطلاحي للفظي المسند والممسند إليه ولذلك يرفضان وجود توازن بين الجملة الفعلية

والجملة الاسمية. فالمنطق المتحكم في الموقفين واحد، وهو ما يمكن إجماله بالعبارة التالية: لا يمكن للفعل أن يوازي المبتدأ في التحليل النحوي.

أمام هذا المنطق يدافع (لوفان) عن فكرة أن التوازي الذي يقيمه نص سيبويه لا يؤثر في التحليل لأنّه، بحسب زعمه، لا يتأسس على اصطلاح نحوي. في حين أن (بوهاس) ودياب يعتبران أن النص يخص الجملة الاسمية، ولذلك لا يرفضان القيمة الاصطلاحية لعبارة المسند والمسند إليه.

وهذا يستدعي منا إبداء ملاحظتين اثنتين. الأولى أن التوازي بين الفعل والمبتدأ قائم في النظر النحوي بنصوص سيبويه نفسه. ولعلنا نكتفي بالإشارة إلى قوله⁽²⁵⁾:

«أما المبني على الأسماء المبهمة فقولك: هذا عبد الله منطقاً، وهو لاء قومك منطلقين، وذاك عبد الله ذاهباً، وهذا عبد الله معروفاً. فهذا اسمٌ مبتدأٌ بينى عليهما بعده وهو عبد الله. ولم يكن ليكون هذا كلاماً حتى يُبَنِّى عليه أو يُبَنِّى على ما قبله. فالمبتدأ مُسند والمبني عليه مسندٍ إليه، فقد عمل هذا فيما بعده كما يعمل الجار والفعل فيما بعده. والمعنى أنك ت يريد أن تتبهه له منطقاً، لا ت يريد أن تعرّفه عبد الله؛ لأنك ظننت أنه يجهله، فكأنك قلت: انظر إليه منطقاً، فمنطلاً حال قد صار فيها عبد الله وحال بين منطلاً وهذا، كما حال بين راكب والفعل حين قلت: جاء عبد الله راكباً... فكذلك هذا».

والملاحظة الثانية أن عبارة سيبويه «المسند إليه»، وهي في أصلها اصطلاح الخليل بدلالة إحالة سيبويه⁽²⁶⁾، لا تطرح إشكالاً بالنسبة للمنطق الأرسطي إلا إذا خصت الفاعل. ذلك أن الهاء في «إليه» تعود

على المسند الأول. فيكون المعنى «الفاعل مسند إلى الفعل»، وهو ما لا يستقيم في التصور البلاغي المتأخر. أما قولنا إن المبتدأ مسند والخبر مسند إليه، أي مسند إلى المبتدأ، فإنه لا يعدو أن يكون عين العلاقة القائمة في التصور المنطقي بين الموضوع (المسند في اصطلاح سيبويه) والمحمول (المسند إليه في الاصطلاح نفسه). وعلى هذا يصبح الفرق بين اصطلاح النحاة المتأخرین واصطلاح سيبويه قائماً فقط في عائد ضمير «إليه». وقراءة (بوهاس) ودياب تخرج نص سيبويه من الإشكال الذي يصطدم به أصحاب افتراض الأثر اليوناني لأنها تلغي التوازي بين الجملتين الاسمية والفعلية.

لعلنا نفهم إذن موافقة (غيوم) لـ (بوهاس) ودياب، رغم أن مقالته كانت أكثر دقة من مقالة هذين. ولكنه بدل البحث عن دلالة لمن التبعيضة في نص سيبويه كما أسلفنا، لجأ إلى البحث عن الأصول وعن بدايات تشكل مفهوم الإسناد. وهو ما دفعه إلى العودة إلى افتراض وجود أثر لكتاب المنطق لابن المقفع في النحو العربي⁽²⁷⁾، مستشهاداً بترجمة ابن المقفع لأرسطو: «ولا يكون الحرف إلا محمولاً على الاسم مسندًا إليه» يقصد بالحرف الفعل. وبالطبع لا يستقيم هذا التصور إلا إذا افترض (غيوم) أن سيبويه لا يجعل الفعل موازياً للمبتدأ أي مسندًا إليه الفاعل في الجملة الفعلية. وواضح أن التوازي الذي يقيمه سيبويه بين الفعل والمبتدأ ينافق منطوق النص الذي استشهد به (غيوم).

صحيح أن (غيوم) لا يستبعد، تبعاً لـ (زميرمان)⁽²⁸⁾، أن يكون ابن المقفع قد استلهم مصطلحات النحاة الذين عاصرهم وقد عاصر الخليل بن أحمد. كما أنه يعطي إشارات جديرة بالتتبع حول الاستعارة التي سمحت ببناء مصطلح السند، الذي نقله ابن منظور في لسان العرب عن الخليل، ومصطلحي المسند والمسند إليه. ولكنه يبقى حبس

البحث عن خيوط أثر للمنطق اليوناني، ولا يبحث في منطق الكتاب عن معنى الإسناد وعلاقته بالبناء⁽²⁹⁾، ولا عن دلالة اعتماد اصطلاحى المبني والمبني عليه بإزاء مصطلحى المسند والمسند إليه. ومصطلح البناء أكثر استعمالاً عند سيبويه، والتوازي فيه بين عمل الفعل وعمل الابتداء أوضح.

إن السؤال الذي يبدو لي أهم من تخمين أصول يونانية لنظر الخليل وأصطلاحاته، هو البحث في النظرية النحوية العربية، عن الأسباب التي لم تدفع النحاة الأوائل إلى استلهام النظر الأرسطي ولا إلى اعتماد التقسيمات المقولية التي انتشرت في الأديبيات الإغريقية أو فيما سمي بال نحو الهليني قرناً قبل الميلاد⁽³⁰⁾. فإذا كان (ديونيسيوس طراكس Dionysius Thrax)، المتوفى 90 سنة قبل الميلاد، قد اعتمد التقسيم الثمانى لأقسام الكلم⁽³¹⁾ (الأسماء، الأفعال، أسماء الأفعال، التعريف، الضمائر، حروف الجر، الظروف، العطف)، وإذا كان النحو اليوناني مع (بريسيان Priscianus) المتوفى في القرن السادس بعد الميلاد قد اعتمد أيضاً التقسيم الثمانى نفسه مع حذف التعريف وإضافة التعجب، فإن النحاة العرب قد اختزلوا هذه التقسيمات لاعتمادهم معايير أساسها مزج الخصائص الصوتية والصرفية (البناء والصرف) والخصائص الدلالية (الإحالات) والخصائص التركيبية (العمل وعدمه، التعلق وعدمه، الرتبة والمحل وغيرها). ولا يمكن الشك في معرفة العرب، في القرن الثاني الهجري على الأقل، بالأسس العامة للنحو اليوناني خاصة وأن الشواهد تثبت أن منهم من قرأ نصوص اليونان. ولكن آلة النظر التي اعتمدوها كانت بعيدة عن الأسس النحوية والمنطقية للاشتغال اللغوي عند اليونان، وخاصة في البعد التفسيري الذي اعتمدوه. وهذا المنحى التفسيري الذي ميّز النحو العربي ظل غائباً عن النظر اللغوي الغربي إلى أن ظهر نحو (بور روایال) في القرن الثامن عشر.

لقد اهتم الباحثون بالأثر الظاهر للمنطق وللفلسفة اليونانيين على مؤلفي القرن الرابع الهجري. وهو أثر جاء نتيجة تطور المعرفة ونضجها في هذه الحقبة، ساهم فيما الرصيد الذي تحصل من مؤلفات القرنين الثاني والثالث الهجريين، ومن ترجمات كتب الفلسفة والمنطق والطب والحكمة وغيرها. ولكن الذي يهمنا من الناحية المنهجية أمور عده: أولها إدراك طبيعة الحاجة التي تولدت لدى العرب المسلمين لجعلهم يستلمون أعمالاً أجنبية. وثانيها معرفة أثر المعرف الجديدة في إعادة بناء النظريات والأفكار التي اعتمدوها في السابق. وثالثها تحديد الكيفية التي جعلوا بها هذه المعرف تسجم مع فكر الأمة العام بما في ذلك الكيفية التي أولوا بها الأعمال الأجنبية والإبداعات التي أضافوها.

وبالرجوع إلى النصوص النحوية في القرن الرابع الهجري، يتضح أمر هام جداً وهو رجوع علماء هذا القرن إلى النصوص المؤسسة، وتعدد شروح كتاب سيبويه والتعليق عليه، بالإضافة إلى التأليف في أصول النحو، وإعادة ترتيب أبوابه. ولذلك ظهر شرح السيرافي وشرح الرمانى للكتاب وتعليقة أبي علي الفارسي، وكتب في الأصول ابن جنى، والزجاج وابن السراج وغيرهم⁽³²⁾. ويمكن اعتبار أن الكتاب الذي كان له الأثر الأبرز في اختيارات من ثلاثة هو كتاب الأصول لابن السراج، لأنَّه وافق إجماعاً على تبويب جديد وعلى اصطلاحات أصبحت أكثر ثباتاً. ويمكن أن نجزم أن التجديد، بعد هذا العصر، في أصول النحو وفروعه كان شبه منعدم. نستثنى من ذلك جهود بعض نحاة الأندلس وبعض الشرح مثل الرضي الأستراباذى وبعض المتميزين مثل ابن هشام الانصاري وغيرهم. ولذلك نتفق مع باحثين كثُر في اعتبار أن النحو العربي كما نعرفه اليوم هو نتاج جهود علماء القرن الرابع. فلا غرابة إذن أن يجد كثير من طلاب العربية في عصرنا الغت الشديد في قراءة كتاب سيبويه ولا يجدون إشكالاً كبيراً في قراءة كتاب الجمل للزجاجي.

يقتضي إذن منهج قراءة النص التراثي اللغوي عند العرب عقد مقارنة بين كتابات القرن الثاني وممؤلفات القرن الرابع من أجل استجلاء ما يميّز كلاً منها والوقوف على أثر المعارف الحادثة في البناء العام للنظرية العربية. فقد وقف عدد من الدارسين طويلاً، عند التغيرات التي طرأت على اللغة الواصفة للنحو، مبرزين خروج استعمالات مجازية في القرن الثاني إلى استعمال اصطلاحٍ ثابت. ولذا ترسخ استعمال اصطلاحات جديدة مثل الإسناد والإضافة والمصدر والاشغال والبدل وغيرها. وكلها ألفاظ لم تبلغ درجة الاصطلاح عند الخليل وسيبوه. وهذا أمر طبيعي في كل علم وفن، إذ لا تستقر العبارات الاصطلاحية وتتعدد إلا بعد أن يتواضع أصحابها على المفاهيم التي تحيل عليها. ثم إن اللغة الواصفة تسعى إلى الاختزال فبدل قول سيبوه «هذا باب ينتصب فيه الخبر بعد الأحرف الخمسة انتصابه إذا صار ما بعده مبنيا على الابداء» قالوا هذا باب إن وأخواتها.

ينبغي للمنهج المقارن الذي يمكن اعتماده للكشف عن الأساس الذي يشكل النظرية النحوية العربية، ويبيرز نوع التطور الذي عرفته هذه النظرية بين القرنين الثاني والرابع أن يقارن أموراً عدّة: أولها موضوع الدرس وطبيعة المعطيات التي نظر فيها النحويون، وثانياًها تصنيف القضايا والظواهر، وثالثها آلية النظر وعلاقتها بالجهاز المفهومي للتحليل النحوي.

ويمكن أن نقدم بعض الإشارات التي قد تنير تصورنا للمنهج المقترن. فأول الملاحظات استقرار المعطيات اللغوية المعتمدة في التعقيد في القرن الرابع، واعتماد نحاة هذه الفترة على سلطان القياس. وقد ساهم هذا الأمر في إخراج تنويعات لغوية عربية من دائرة «عربية القواعد». الواقع أن هذا الأمر ابتدأ مع النحاة الأوائل في تمييزهم

بين المقيس والشاذ. ولكنهم كانوا يقبلون تراكيب وألفاظاً سمعت عن العرب وإن لم تخضع لقواعدهم. يقول سيبويه: «ولو قالت العرب اضرب أيّ أفضل لقلته ولم يكن بد من متابعتهم. ولا ينبغي لك أن تقيس على الشاذ المنكر في القياس»⁽³³⁾. فهو هنا يؤكّد سلطة سلبيّة العربي وأسبقيتها عنده، ثم يحدّر من القياس على ما سمع من العربي إن كان استعماله شاذًا.

وقد دفع لغويي القرن الرابع إصرارهم على احترام القياس إلى تخطئة القراء أو عدم الأخذ بقراءاتهم. فلما كان القياس عندهم عدم إدغام الراء فيما يليها من الحروف، رفضوا قراءة أبي عمرو «نفر لكم خطاياكم»⁽³⁴⁾. ورفضوا القراءة التي تفصل المتضاديين والتي تفصل بين الجار ومجروره⁽³⁵⁾. وقد كان سيبويه يقبل القراءات جميعها، ومذهبـه فيها الاتـبع⁽³⁶⁾. بل إنه استشهد بقراءات الكوفيـن في مواطن عديدة.

وإشكال المعطيات هذا يحتاج منا إلى تدقيق. إذ لا يعني ذلك ضرورة تحولاً في منهج النحو بل يعني تضييقاً لشروط إضفاء صفة «عروبة اللسان». فمن المعلوم أن النحو الأوائل الذين أخذ عنهم الخليل، والخليل نفسه، أخذوا عن العرب الأقحاح ونشؤوا في بيئـة عربية خالصة ولذلك دفعتـهم سلبيـتهم وسعة اطلاعـهم إلى جمع متن صالح لدراسـاتهم. ونظرـاً إلى كون تعـيـدـاتهم لم تـكن قد بلـغـت درـجةـ عليـاـ من المعيـرة (standardization)، إذ إن قواعـدهـم لا تمـنـعـ أصحابـ السـلـبيـةـ من تجاوزـهاـ كما وقعـ للـحضرـميـ معـ الفـرزـدقـ فيـ القـصـةـ الشـهـيرـةـ، فإنـ احـترـامـهـ لـماـ قـالـتـهـ العـربـ كانـ أـقوـيـ منـ تـشـبـهـمـ بـنـحـوـهـمـ.ـ والـذـيـ نـقـصـدـ بـهـذاـ هوـأـنـ الـقـرنـ الرـابـعـ الـهـجـريـ كانـ فـيـصـلـاـ فيـ تـحـدـيدـ الـمـعيـارـ اللـغـويـ العـرـبـيـ وـاعـتـبارـهـ أـعـلـىـ مـرـاتـبـ الـفـصـاحـةـ،ـ وـتـمـيـزـ مـاـ سـمـيـ بـلـغـةـ

العامة أو اللغة المولدة. والشيء نفسه نقوله عن القراءات إذ في هذا العصر استقر معيارها بسبب تقييدها واتخاذ ضوابط لقبولها. ولعل عمل ابن مجاهد في جمع القراءات، وهو الذي توفي في الربع الأول من القرن الرابع، كان دافعاً لنحاة العصر إلى التزامها ورفض سواها، اللهم إلا ما أضيف من بعد من قراءات متواترة. وقد سبقت الإشارة، عند بدء حديثنا عن مفهوم التراث، إلى أن التدوين انتقاء واقتضاء. ولذلك يجب أن يفهم موقف لغويي القرن الرابع من القراءات الشاذة ومن التعبيرات العربية التي لا تأتي على قياس فهمها ينظر إلى حاجة الأمة في فترة من فترات حضارتها إلى ضبط المعيار⁽³⁷⁾. وقد أصبح ذلك ضرورياً بسبب التراكم المعرفي والتأليفي وبسبب التطورات الاجتماعية والفكرية التي أصبحت فيها الكتابة تسود المشافهة.

أما عن تصنيف الظواهر والقضايا ففيه وجهان: أولهما التصنيف بحسب مجال المعرفة وتخصصاتها، والثاني تصنيف القضايا داخل كل مجال بحسب العموم والخصوص وبحسب تصور البنية النظرية لآلية التحليل. وفي هذا يمكن أن نجد فروقاً وتماثلاً بين كتابات القرنين الثاني والرابع. فقد استطاع لغويو القرن الثاني تمييز مجالات ثلاثة فيها التركيب والصرف والأصوات. وكل مجال من هذه المجالات له لغة واصفة خاصة به. فقد عرف مجال التركيب، وهو ما سمي عندهم بالنحو، وإن كان هذا المسمى يطلق أحياناً أخرى على المجالات الثلاثة، اعتماداً على آلية نظرية للتحليل أساسها مفهوم المحل والرتبة والتعلق وألية نظرية للتفسير عمدها العمل والبناء. واعتمد مجال الصرف على بنية صورية للفظة الصغرى وربط كل بنية منها ببنيات أكبر عن طريق الاشتقاء. وكان النظر في الأصوات تحليلاً عضوياً ووظيفياً، وهو ما أدى إلى وضع مفاهيم المخارج والصفات وربط كل ذلك بالتنويعات اللهجية الممكنة مع وضع تراتبية لهذه التنويعات بحسب تصور للعربية

وللفصاحة، بدرج من الجودة إلى الضعف.

لقد استطاع النحاة العرب منذ القرن الثاني التزام التمييز بين مستويات التحليل اللغوي الثلاثة، وببدأ سيبويه كتابه بقضايا التركيب ثم التصريف ثم الأصوات ولم يفرد النحاة للدلالة مستوى خاصاً بل تخل تحليل القضايا اللغوية إلماع إلى المعنى وإلى قصدية المتكلم. غير أن تحليل دلالة الألفاظ ودلالة التراكيب أو دراسة المقامات الخطابية لم يكن أبداً هدفاً من أهداف الدراسة النحوية بل لجأ النحاة إلى قضايا الدلالة والتداول من أجل إبراز بعض الفروق الإعرابية أو بعض ظواهر التقديم. نجد سيبويه مثلاً يعرّف القسم بكونه توكيداً للكلام، أو نجده يميز دلالة نصب الفعل بعد حتى عن رفعه، أو نجده يشرح شيئاً من الغريب ولكن كل ذلك لا يصل إلى مستوى النظرية.

وقد تحمس بعض الدارسين المحدثين لإبراز النظر الدلالي والتداولي في كتاب سيبويه، ولكن جهودهم لم تكشف عن وجود أساس ومفاهيم تحليلية بلاغية للنظرية النحوية⁽³⁸⁾. وهذا يعني أن التحليل النحوي في أساسه تحليل صوري، وإنما خالط الدراسة النحوية ذكر لقضايا بلاغية أو معجمية في كتابات القرن الثاني لكون التأصيل والالتزام المنهجيين لم يكونا قد بلغا ما بلغاه في القرن الرابع.

أما ما تعلق بتصنيف القضايا داخل مجالات الدرس النحوي فقد سبقت الإشارة إلى أثر ابن السراج في من جاء بعده، لأنه أعاد ترتيب أبواب النحو وتصنيفها وجمع كثيراً مما كان متفرقاً في كتاب سيبويه. وقد رافق إعادة التبويب هاته تدقيق في الاصطلاح. وهذا العمل أدى إلى حذف كل الإشارات إلى القضايا المعجمية والبلاغية التي لا تخدم التحليل النحوي. وغني عن البيان أن هذا الحذف لم يؤد إلى تغيير النظام النحوي الذي بني في القرن الثاني الهجري.

من هنا يمكن أن نستخلص من النصوص النحوية المؤسسة وجود بنيتين مترابطتين: بنية صورية نحوية تعنى بالعلاقات بين مكونات الجملة، وبنية دلالية وبلاغية تعنى بقصد المتكلم وغايته. غير أن تعالق البنيتين من جهة الإنجاز لا يعني ضرورة تعالقهما من جهة النظر النحوية. فحديث النهاة عن قصدية المتكلم يأتي إما لتمييز البنيات النحوية أو لتصور وظيفة بلاغية لبنية نحوية. ولكن هدفهم هو الوصول إلى وضع خصائص البنية نحوية وتحديد مفاهيمها لأنها في تصورهم موجودة في استقلال عن كل قصدية بلاغية. ولذلك نرى أن بنيات التوكيد والتعجب والأمر والاستفهام وغيرها وصفت من جهة بنيتها نحوية ولم يخصص لها وصف بلاغي. ولهذا السبب بعينه نعتقد أن عدم استناد النظر النحوي للآراء الفلسفية والتحليل المنطقي يعود إلى عدم الحاجة إلى ذلك. وقد انتشر منذ القدم قول المبرد إن كتاب سيبوبيه لا يحتاج في فهمه إلى غيره. ثم إن ما يؤكّد ما نذهب إليه كون الأثر المنطقي في القرن الرابع أدى إلى تخلص النحو من تدخل النظر الدلالي والبلاغي، وإلى تطور علم خاص بالبلاغة. بل إن الأثر المنطقي في النحو وقف عند حدود التعريفات التي لم تعد كما كانت في السابق تعريفات نحوية محضة. فقد تم تعريف أقسام الكلم باعتبار سلوكها اللغوي تركيباً وصرفًا ودلالة، ولم تتسرّب بعض التعريفات المنطقية إلا فيما بعد. ولكن حتى عند اعتماد تلك التعريفات بقي التحليل النحوي مستقلًا عن الغايات الإبلاغية أو عن التحليل المنطقي. بل كان من بين نهاة القرن الرابع من رأى أنَّ من ضبط النحو فلا حاجة له إلى علم المنطق⁽³⁹⁾. وهذا الرأي يحتاج إلى كثير من التدقيق، ولكن الذي يهمنا أن الذين احتاجوا إلى النظر المنطقي في اللغة هم أولئك الذين كان غرضهم استطاق النصوص بحثًا عن الأحكام والدلائل، نقصد بذلك الأصوليين والبلغيين وبعض المفسرين.

أما التطور اللافت الذي يمكن أن نقف عنده في كتابات القرن الرابع الهجري، والمتعلق باللة النظر النحوي، فيبدو من جهتين: أولاًهما الاهتمام بالجهاز الاصطلاحي والعنوية بدقائقه وثباته، والثانية وضع قواعد ثابتة لوصف العربية وتحليلها والاستشهاد بإنتاجات أهلها والاستدلال للأحكام المستخلصة وإبراز العلل وتفسير الظواهر. وقد جُمع كل هذا تحت مسميين غالباً غيرهما وهما الأصول والعلل.

ولكن رغم هذا التطور الذي عرفه الاهتمام بالعلل إلا أن السمة الغالبة على كتابات هذا العصر هو السعي وراء التعقيد سواء في الأصول أو في الفروع. وقد رافق هذا السعي نزعة تعليمية واضحة. فلم تعد الكتابات موجهة فقط لأهل الصنعة بل انتشرت كتابات غايتها المتآدون وطلبة العلم. وهذا الأمر مخالف للطابع العام الذي كان عليه الأمر في القرن الثاني، خاصة إذا وقفنا عند كتابين فقط وهما كتاب سيبويه ورسالة الشافعي في الفقه، إذ يبدو أن هذين الكتابين كانوا موجهين لأهل العلم ولذلك طفى عليهما الطابع التحليلي والتفسيري وضفت فيهما النزعة التعليمية. وهذا الجانب يهمنا منهجاً في تقويم درجة جديدهما. فمن الناحية النظرية تمر المعارف الإنسانية من مراحل عدّة لعل آخرها هو مرحلة المغيرة، أي المرحلة التي تتبنى فيها فئة عريضة من المتخصصين آراءً وأفكاراً حول معرفة ما، ثم يتم تبسيط هذه المعرفة عن طريق الترتيب والتبويب وإلغاء الاختلافات وتحديد الاصطلاح. ولكن الذي يهمنا هنا هو أن كتابات القرن الثاني تبيّن أن معارف هذا العصر لم تبلغ ما بلغته كتابات القرن الرابع من ثبات في الاصطلاح ودقة في الترتيب والتبويب، ولكنها لم تكن جديدة كل الجدة. فلا يعقل أن يكون الكثير مما ورد في كتاب سيبويه مثلاً علمًا جديداً والحقيقة أنه موجه لغير المبتدئين، أي لأناس يفهمون مفاهيم واصطلاحه ولو اضطربت عبارته أحياناً. وقد لا تحتاج إلى التذكير بأن الكتاب مليء

بالاستشهاد بآراء من سبقه أو عاصره والاختلاف أحياناً معهم. بل يبدو لنا أن أهم ما طبع هذا العصر هو السعي إلى إيجاد العلل. ولذلك نرى أن سيبويه في جل المرات التي يروي فيها سؤاله للخليل عن معنى لغوي، يأتي بجواب الخليل مشفوعاً بالتعليق. وقد يأتي سيبويه بتعليق مخالف أو يكتفي برأي الخليل أو غيره. وهو ما يعني أن هدف النظر النحوي في القرن الثاني لم يكن وصف العربية وتصنيف ما يصح مما لا يصح فقط بل كان أيضاً تفسير المعطيات واستخراج الظواهر وربطها بالنظام اللغوي العربي العام.

وبالمجمل، وجب الانتباه إلى ارتباط هذه القضايا ببعضها، إذ إن اختيار معطيات اللغة المتخذة وسيلة للتقعيد وتصور النحاة لعربة القواعد مرتبط بتحديد لهم لأصول النظر النحوي. كما أن حاجة لغويي القرن الرابع إلى المنطق والنظر الفلسفية هو نتيجة حاجتهم إلى تدقيق التعريفات وضبط الاستدلالات وتصنيف العلل. وهي حاجات مماثلة لما طرأ على النظر الفقهي والكلامي والنقد الأدبي، وبقي أثره جلياً إلى العصور المتأخرة.

إن المنهج الذي نتصوره جديراً بالتبع في دراسة النصوص التراثية اللغوية، أو غيرها، هو ذاك الذي يسمح بالكشف عن المنطق الداخلي لهذه النصوص ويزيل وظيفتها وقيمتها داخل النسيج العام لفكر العصر وإبداعاته ويحدد الحاجات التي تحكمت في بناء مفاهيمها وأصطلاحاتها وأصولها. وهذا المنهج في التحليل يختلف كثيراً عن ذاك الذي يسعى دائماً إلى إيجاد كيفيات التكوين انطلاقاً من افتراض وجود مؤثرات خارجية وسابقة. فقد تبيّن لنا أن افتراض وجود مؤثرات جاهلية أو سريانية أو فارسية أو يونانية وغيرها لا يسعينا في الكشف عن الحاجات الفكرية والاجتماعية والحضارية التي أدت إلى هذا التأثر.

ولا يمكن تحقيق ذلك إلا بالوصول إلى المنطق الداخلي لهذه النصوص وربط هذا المنطق بالخطاب الفكري العام الذي يندرج فيه.

3. من تحليل النص إلى تحليل الخطاب:

تؤدي منهجية «منطق النص» التي نقترحها إلى تجاوز الوقوف عند تحليل النصوص التراثية وذلك بالسعى إلى استجلاء منطق الخطاب المؤسس للتراث العربي. وهو ما يعني أن المنهجية تقتضي دراسة النصوص التراثية بوصفها لبنات أو أجزاء من بنية أكبر. فالحديث عن الخطاب التراثي هو كشف لمنظومة الأسئلة والأفكار والآمال التي أهمت السلف.

إن الوقوف على المنطق الداخلي للنصوص يؤدي حتماً إلى التساؤل عن القيمة التي تعطيها هذه النصوص للمعرفة ولوظيفتها. وهذا هو عين تحليل الخطاب. فالتصور الذي يتحكم في اختيار موضوع الدرس وفي اختيار منهج للتحليل ونظرية للتحليل يرتبط بقيمة المعرفة ووظيفتها الفكرية والاجتماعية، بل والدينية أيضاً. والاهتمام بهذه الأمور هو الذي يخرجنا من دائرة النظر في النص إلى النظر في الخطاب، أي يجعلنا نجاوز دلالة النص إلى قصديته.

يأتي الاهتمام بقصدية النص من فكرة كون الدلالة منظورة إليها في استقلال عن السياق الذي ترد فيه، وفي استقلال عن قيمتها التخاطبية هي دلالة خرساء لا تقدم معرفتنا ولا تفيينا شيئاً. وقد بين (غرايس: Grice) في تحليله لمنطق المحادثة⁽⁴⁰⁾ أن بناء المعنى يتم وفق الاستلزم الحواري ومبدأ التعاون الذي تتفرع عنه قواعد الأربع يحترمها المتخاطبون، وهي قاعدة الكل وقاعدة النوع وقاعدة المناسبة أو الملاءمة للسياق التخاطبي وقاعدة الكيف. ويكتفينا هنا أن نشير فقط إلى قاعدة الملاءمة والكيف لتبیان الحاجة إلى اعتبار القصدية

والغرض الخطابي في دراسة النصوص التراثية. فلا قيمة للمعلومات المراد إيصالها إلا إذا لاءمت السياق التخاطبى وتم تبليغها بكيفية واضحة تأمن للبس. ولذلك يقتضى تحليل هذه النصوص تحديد غايياتها التواصلية باستحضار من تلقاها وامن وجهت له، وكيف تم استقبالها وفهمها. فتصنيف قضايا المعرفة التي تداولتها هذه النصوص يحتاج إلى النظر إلى ملاءمتها لما كان ينتظره متقووها. وقد ورد في ما خلفه السلف كتب ورسائل صدرها أصحابها بذكر أسباب تأليفها أو ذكر من وجهت إليه. كما أن دراسة الاصطلاحات والأساليب التي تم بها التعبير تقتضي اعتبار قاعدة الكيف. ولعل هذا الاعتبار هو الذي جعلنا نضع كتابي سيبويه والشافعي في خانة الكتب الموجهة لخاصة الخاصة، مع تقدير أنهما لم يكونا جديدين كل الجدة بل شكلا مرحلة لضبط معرفة متداولة في العصر الذي أنتج الكتابين وتقويمها.

ويدعونا ربط قيمة المعرفة التي تداولتها النصوص التراثية بشروط تلقاها وبملاءمتها للمنتظر منها إلى استخلاص طبيعتها ونمطيتها. فقد كانت هذه المعرفة أنواعاً ثلاثة تستجيب لغايات ثلاثة: أولها، المعرفة العملية التي غايتها تيسير العمل، كيما كان نوعه، لا نستثنى من ذلك لا عملاً دينياً ولادنيوياً. ويتجلى العلم العملي في النصوص اللغوية في سعيها إلى الحفاظ على سلامة اللغة وفهم غريبها واستيعاب أساليب العرب فيها وتمييز مطردها وشاذها. ولكن هذا السعي غايته فهم الكتاب الذي وحد الأمة وأعلى شأنها، والقدرة على حفظه والتعمد به. فيلتقي في ذلك العمل الديني المتمثل في إتقان العربية بعمل ديني غايته مرضاة الخالق. وهذه الوظيفة المزدوجة للعلم العملي تكاد تكون حاضرة في كل العلوم العربية الإسلامية من حساب وفلك وغيرها. بل إن تدوين الشعر ونقده كان من غاياته التوصل إلى أساليب العرب لفهم أحكام القرآن ودلالات الآيات، وكذلك أمر التاريخ والسيرة وأيام

العرب والترجم. والحكم نفسه يشمل علم الكلام الذي لم يكن يراد لنفسه بل للذود عن الشريعة والتحرز من الخروج عن الملة. ولذلك كان المتقدمون يرون أن النحو وعلم الكلام آتان لغيرهما، وكذلك العروض والاشتقاق وأصول الفقه وغيرها. فكل هذه العلوم كانت عندهم وسيلة للعلوم الشرعية. ولا يجادل أحد في هذا التمييز فهو أمر متداول معروف، لكن الواجب تأكيده هو أن الوظيفة العملية للعلم تؤثر في موضوعه وفي منهجه ومنطق خطابه.

المعرفة الثانية هي المعرفة المحضرية التي لا تستجيب لفرض عملي ظاهر اللهم إلا رياضة العقل وإرضاء نهم الفكر. ولا يخفى أن هذا النوع من المعرفة يطور المعرفة العملية ويجعل موضوعها أكثر اتساعاً ومنهجها أكثر دقة. والنااظر في كتب التراث، وبخاصة في كتب علوم الآلة، يرى أن العلماء قد يمّاً لم يقفوا عند حل المشكلات التي تمكّنهم من بناء معرفة عملية، بل تعدوا ذلك إلى طرح مشكلات نظرية أو مفترضة. وخير دليل على ذلك أن النحاة، منذ القرن الثاني، لم يكتفوا بالوصف والتحليل والتعميد انطلاقاً من المتنون فقط بل كانوا يفحصون أبنية نظرية غير مسموعة. هدفهم في ذلك تجريب نظرياتهم ومعرفة مدى كفايتها. والأمر ذاته يعم علوماً أخرى مثل الحساب والفلك فقد تجاوز الناظرون فيها الحاجات العملية للتقويمات الشهرية وحساب المواقف إلى السؤال عن مشكلات نظرية أكثر تجریداً.

أما المعرفة الثالثة فهي المعرفة التأصيلية التي هدفها النظر في ضوابط العلم وسبله وغاياته. وهي التي تطور آلة النظر وتدقق الاصطلاح والمفاهيم، وتسمح بإبداع طرق جديدة للتحليل والفحص. وقد وُجدت في التراث العربي نصوص تعنى خاصة بالمعرفة التأصيلية. ولكن تكاد كل تلك النصوص تملك حظاً من الاهتمام بتطوير المفاهيم

وتدقيقها واستنطاق آلة النظر ومساءلتها. والذي يبدو أكثر أهمية هو النصوص التي تدمج أنواع المعارف الثلاث لأنها تمكنا من كشف المنطق الذي يبني عليه خطابها، وتمكننا من معرفة درجة جدتها وقدرتها على التطور واستجابتها لحاجات عصرها. ولعل هذا هو الذي يسمح لنا بإضفاء الصفة التقييدية على نصوص القرن الرابع اللغوية رغم اهتمامها البارز بالأصول، وإضفاء الصفة التأصيلية على نصوص القرن الثاني رغم كونها تنتهي إلى عصر تدوين وتغلب عليها في الظاهر المعرفة العملية والمعرفة الحالصة.

إن المنهج التحليلي الذي نتصوره يتجاوز المنطق البسيطي الذي يبحث عن مؤثرات خارجية لبروز الفكر اللغوي العربي. فقد دفع التشابه الشكلي في بعض الأصول وبعض العبارات الاصطلاحية كثيراً من الدارسين إلى القول بأسبقية الفقه وأصوله على الدرس النحوی العربي. ولكنهم لم ينتبهوا من جهة إلى إمكانية ربط كل المعارف العربية الإسلامية بخطاب فكري عام، ومن جهة أخرى لم ينتبهوا إلى المنطق الخاص الذي يتحكم في كل مجال من مجالات تلك المعرفة. فالتشابه الشكلي في أصول علمين لا يعني ضرورةأخذ أحدهما عن الآخر بل يعني أن النظر الفكري الذي تحكم في بنائهما واحد. ذلك أن «كل صناعة نظرية تشتمل على أشياء ثلاثة : موضوعات ومسائل ومبادئ»⁽⁴¹⁾، لا يخرج عن ذلك النحو وأصول الفقه وعلم الكلام. وتحديد الموضوعات والمسائل متأثر بالمبادئ التي ينشأ عليها العلم. فلا يمكن أن يبرهن على هذه المبادئ في العلم نفسه كما يقر المكلاطي⁽⁴²⁾. ولا شك أن المبادئ العقلية الكبرى أو الأولية تكاد تكون هي نفسها التي تناولت الموجودات أو الموضوعات في علم الكلام وفي علم النحو. والموجودات في العلمين معا هي المدركات المتعلقة بالوجود من زمن ومكان وذوات وأحياز وأعراض وغيرها. وهو ما يدل على تشابه العلمين في المبادئ

والموضوعات وإن اختلفا في المسائل. فلما كان علم الكلام يتناول مسألة حدوث العالم وهي من العلم الطبيعي ويتناول موضوعات الحركة والتغير كان من المبادئ العقلية التي يعتمدها مبدأ العلية لا قيمة له في هذا العلم إلا بربطه بالعلم الإلهي. ولما كان علم النحو معنياً بدراسة الموضوعات التي منها طبيعة الألفاظ وتعالقها داخل البنية والتغيرات التي تلحقها وأثر ذلك في الدلالة، كان ضرورياً اعتماد العلية لاستخراج القواعد وتفسير المسائل. وبالطبع لم يكن النحو ولا اللغويات العربية من مجالات المعرفة التي تعنى بالعلم الإلهي، لأن هدفها لم يكن البرهنة على صحة الاعتقادات الدينية على العكس من علم الكلام، ولذلك لم تكن العلة عندهم مطلقة. وعلى هذا يكون التشابه بين علمي الكلام والنحو تشابهاً جزئياً يمس المبادئ ولا يمس الموضوعات والمسائل. وقد اعتبر بعض المتقدمين أن علم الكلام صناعة نظرية لاختلاف موضوعاته باختلاف مسائله⁽⁴³⁾. وهو قول لا ينافق اعتباره جزءاً من علوم الآلة، أي اعتباره علمًا لغيره، لأنه قد يكون العلم صناعة نظرية ولكن له غاية عملية لا تخفي.

إن الصورة التي يكشف عنها علم الكلام وعلم النحو بل وعلم أصول الفقه، تبرز انحراف علماء الأمة في عملية ربط المعارف العملية بالمعارف النظرية، واهتمامهم بتطوير آلة النظر التي اعتمدوها. ولذلك يظهر أن حاجتهم لاستلهام المعارف الإنسانية جاءت نتيجة للإشكالات والقضايا الفكرية والمنهجية التي واجهتهم في بناء أدواتهم التحليلية. ولعل أهم حاجة بدت لهم هي الحاجة إلى آلة مستقلة بنفسها تمكّنهم من وضع ضوابط للاستدلال ومعايير لقياس صحة نظرياتهم. ولذلك احتاجوا لتجاوز الاعتماد على «الحس السليم» إلى اعتماد آلة المنطق. وإنطلاقاً من هذا، نعتبر أنه، بدل التساؤل عن أصول الفقه والنحو

وعلم الكلام أيّها أسبق، وجب البحث عن الأسس الفكرية التي مكنت من تفريغ هذه العلوم وتمييز موضوعاتها ومسائلها. ذلك أن استقلال مجال فكري بذاته ليس فقط وليد حاجة عملية، بل هو أيضا نتاج تطور في البحث في ظواهر المعرفة وقضاياها. وقد عُلم أن النظر في المسائل هو الذي يحدد طبيعة العلوم وموضوعاتها.

ويؤدي اعتماد مقاربة للكشف عن منطق لخطاب النصوص التراثية إلى التمييز بين خطاب حول المعرفة لذاتها، وخطاب حول العلم لذاته، وخطاب ثالث حول غaiات المعرفة والعلم معاً. فتأصيل العلوم والبحث في اصطلاحها ومنطق استدلالها يعني خطاباً مداره آلة النظر، في حين أن النظر في الموضوعات والمسائل يؤسس خطاباً حول المعرفة. وأما البحث في الطبيعة العملية للمعرفة فينشئ خطاباً حول أغراض العلم وغاياته. وهذا الخطاب لا يكون دائماً مباشراً، بل يبدو أن النصوص اللغوية التراثية، مثلاً، لا تشير قضية الغرض منها إلا عرضاً. وعندما تشير ذلك فإنها لا تتجاوز الغaiات العملية المتمثلة في إتقان الفرد للغربية والحفاظ على علاقة الأمة بكتابها. غير أن هذا الخطاب يندرج في نسق عام تتضادر فيه كل المعارف العربية الإسلامية. فيحتاج إذن إلى النظر إلى هذا النسق من أجل الوصول إلى التصورات التي تحكمت في موقف التراث من العلم والعمل، ومن الفرد والجماعة، ومن الحق والواجب وغيرها. وقد اتبه عدد من الدارسين في عصرنا إلى ضرورة البحث النسقي في أعمال السلف⁽⁴⁴⁾.

ويمكن أن نشير إلى بعض القضايا الفكرية التي تحكمت في النصوص اللغوية التراثية وهي نفسها التي أثرت في مجالات المعرفة الأخرى. فنبدأ بالموقف الثابت من العقيدة، لنلاحظ أن المعيار الديني

كان يتدخل في اختيار الاصطلاحات النحوية واللغوية ويمنع بعض الاستعمالات. إذ رغم أن النحاة استعملوا اصطلاح الزيادة في الحروف، بمعنى استعمال حرف دون حاجة إعرابية ولكن لغرض التوكيد، فإنهم تحرجوا من استعمال لفظ الزيادة في إعراب القرآن كما في الآية ﴿وَمَا رُبِّكَ بِظَلَامٍ لِلْعَبِيد﴾⁽⁴⁵⁾ مخافة أن يفهم إمكانية الاستفنا عنه. وقد استعمل لفظ الزيادة مفسرون كثُر ولكن بصيغ يحتزون بها من الإساءة إلى كتاب الله تعالى. كما أنها نجد في كتب النحاة منعاً لبعض الأساليب لأسباب عقدية. يقول سيبويه مثلاً: «وليس كل شيء من الكلام يكون تعظيم الله عز وجل يكون تعظيم لغيره من المخلوقين. لو قلت: الحمدُ لزيد تريد العظمة لم يجز، وكان عظيمًا»⁽⁴⁶⁾. بل حتى بعض الأمثلة التي كان النحاة يبنونها فإنها كانت تحيل على ثقافة فقهية، كتمثيلهم بعبارة «تزوج هندا أو أختها» لاستعمال «أو» في التخيير المانع من الجمع، على عكس استعمال «أو» بمعنى العطف في مثالهم «جالس الحسن أو ابن سيرين».

وهناك خلفية فكرية، يمكن استدعاها لفهم الخطاب العام الذي تضممه النصوص اللغوية التراثية، تخص تراتبية مفترضة تميز التعبيرات اللغوية وتضعها في سلسلية للفصاحة. وتنطلق هذه الخلفية من تصور وجود مركز للغربية المثلى كلما ابتعدت عنه ضعفت العربية وخالفتها اللحن والعجمة. وقد ارتبط مفهوم المركز في التصور العربي القديم بمفهومي البداونة والقدم، وأنتج التمييز بين أهل المدر وأهل الحضر والتمييز بين أهل السليقة والمولددين، وأثر في نقد الشعر ووضع طبقات الشعراء. كما أن مفهوم المركز والهوماش أفرز مصطلحات الفصاحة وتلويناتها، وميّز بين التتويعات الممكنة وغير الممكنة، ووضع ضوابط للقياس والشذوذ وما إلى ذلك. وقد أدى تطور المعارف العربية الإسلامية إلى إضافة تمييز آخر وهو التمييز بين العامة والخاصة.

في التصور التراثي كانت انحرافات العوام تجاهه باستهانة هم الخواص. ولذلك ظهرت كتابات عدة لإصلاح المنطق وللأحتراز من لحن العامة.

وينضاف إلى هذه التصورات إضفاء صبغة القداسة والإعجاز على اللغة العربية. ولعله لهذا السبب خصها اللغويون بالدراسة ولم يجدوا حاجة إلى الإثبات بعلم اللغات الأخرى، ولا إلى مقارنتها بغيرها. فرغم أن ابن جني كان قريباً إلى القول بأصل اللغة الاصطلاحية إلا أنه علل تردداته بقوله «إذا تأملتُ حال هذه اللغة الشريفة، الكريمة اللطيفة، وجدت فيها من الحكمة والدقة، والإرهاب والرقابة ما يملك علىٰ جانب الفكر... فقوى في نفسي اعتقاد كونها توفيقاً من الله سبحانه، وأنها وحي»⁽⁴⁷⁾.

فابن جني وهو يتساءل عن أصل اللغة لا يقصد العربية وحدها بدليل أنه ذكر أيضاً الفارسية والسريانية والعبرانية والرومية، ولكنه بعد ذلك رجع إلى مركز الفكر العربي الإسلامي فقط في اللغة العربية واصفاً إياها باللغة الشريفة وفي ذلك إشارة إلى قدسيتها، ثم وصفها بالدقة والحكمة والإرهاب والرقابة وفي ذلك إشارة إلى إعجازها. فهي في هذا التصور معجزة بذاتها، شريفة لنزول القرآن بها. وإنجاز اللغة ليس هو إعجاز النص إلا أن هذا المفهوم تتassل وأفرز مفاهيم في النحو والبلاغة والكلام رسخت قدرية العربية.

وإجمالاً نرى أن منهج التحليل الداخلي والمقارن، كما أنه يمكن من استخراج المنطق الداخلي للنصوص التراثية، فإنه يسمح بالكشف عن الخطاب الذي يؤديه هذا التراث. فلا عبرة بدراسة نص تراثي إلا بوصله باليسiac الفكرى العام الذى أنشأه، واستخلاص قيمته ووظيفته بالنظر للمعارف العملية والنظرية والتأصيلية، وتحديد النسق المفهومي الذى يبنيه.

خاتمة:

انطلق بحثنا هذا من فرضية مفادها أن المواقف والتصورات القبلية لا تؤثر فقط في تحديد ماهية التراث وطبيعته وانتقاء مفرداته، بل تتحكم أيضاً في منهج دراسته وتحليله. وقد تبيّن لدينا أن سؤال المنهج في دراسة النص التراثي يقتضي النظر في الغاية من الدراسة وفي طبيعة العلاقة التي تقيمها مع هذا التراث، اتصالاً أو انفصلاً. كما تبيّن لدينا أن البحث عن الأصول المولدة للنصوص الترااثية لا يسعنا كثيراً في كشف أنساقها الفكرية وغاياتها العملية، خاصة إذا انطلقنا في البحث عن الأصول، من تصورات مسبقة. ولذلك فقد افترحنا منهجاً للتحليل يعتمد النظر في المنطق الداخلي للنص الترااثي، بمقارنة مقارنة لنصوص من المجال نفسه، وبهدف استخلاص البنية الفكرية والعملية التي يندرج فيها. وهو ما يعني تحليل بنية خطاب النص الترااثي ومنطقه.

الهوامش

- (1) Thagard. Paul : Cognitive Science. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Edward N. Zalta (ed.). 2008

وانظر كذلك أعمال التأويليين خاصة أعمال غادامير وبول ريكور :

Gadamer Hans-Georg : Truth and Method. Translation revised by Joel WeinSheimer and Donald G. Marshall. Continuum. London – New York. Third edition. 2004.

Ricœur Paul : Le conflit des interprétations : Essais d'herméneutique. Edition du Seuil. Paris. 1969

قراءة النص التراثي: سؤال المنهج ومنطق الخطاب

- (2) الجاحظ، أبو عمرو بن بحر، «البيان والتبيين»، تحقيق فوزي عطوي، الشركة اللبنانية للكتاب، بيروت، لبنان، 1968م، ص 569.
- (3) انظر www.alwaraq.net.
- (4) انظر مثلاً عبد الرحمن، طه، «تجديد المنهج في تقويم التراث»، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1994م.
- (5) أمين، محمد: الاتصال والانفصال في تحولات اللغة والهوية، مؤتمر اللغة والهوية، جامعة قطر، أبريل 2012م.
- (6) بدأ الدكتور عبد القادر الفاسي الفهري مسار بحثه في مجال اللسانيات ببحث للدكتوراه حول ابن يعيش. وكذلك الحال بالنسبة للدكتور أحمد المتوكل الذي درس نظرية المعنى عند اللغويين العرب. انظر :
- Fassi Fehri. abdelkader : ibn yaciš : Textes du muštarak. Analyse linguistique. traduction et lexique des termes techniques. Thèse de troisième cycle. Paris III. 1971
- Moutawakkil. Ahmed : La théorie du sens chez les linguistes arabes anciens. Thèse de Doctorat. Rabat. Faculté des lettres et des sciences humaines. 1980
- (7) انظر مقدمة كتاب :
- حسان تمام : الأصول، دراسة إبستيمولوجية لأصول الفكر اللغوي العربي، دار الثقافة، الدار البيضاء، 1981م.
- (8) حسان تمام: اللغة العربية معناها ومبناها، دار الثقافة، الدار البيضاء، د.ت.
- (9) حسان تمام: الخلاصة النحوية، عالم الكتب، القاهرة، ط. 2، 2005م.
- (10) يكفي تدليلاً على ذلك الاصطلاحات والتعرifications والتبويبات التي اعتمدها في كتابه. انظر مثلاً باب الأفعال، وبخاصة تعريفه للفعل، المرجع السابق ص. 69-61.
- (11) انظر غيوم، جان باتريك: في مراحل تكون التراث النحوي العربي، مجلة التواصل اللساني، المجلد الرابع، العدد الثاني، سبتمبر 1992، ص 21-7.
- (12) لا نستثنى من ذلك الخلفيات غير العلمية. يقول ستانيسلاسفويارد: «ليس عند المؤلفين الشرقيين يؤمل وجود رؤى نسقية ولا حتى ملاحظات دقيقة قادرة على حل معضلات نظم الشعر».

Guyard. Stanislas . Théorie nouvelle de la métrique arabe.
انظر: Imprimerie nationale. Paris. 1877

ولكن انظر كتاب جورج بوهاس وبرونو باولي في نقد موقف المستشرقين من العروض العربي:

- (13) Bohas. Georges et Bruno Paoli : Aspects formels de la poésie arabe. AMAM. Toulouse. 1987. 163-188
 - Carter M. G. Les origines de la grammaire Arabe. Revue des études islamiques 49. 1968
- (14) Versteegh G. H. S: Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking. Brill. Leyden. 1977

(15) غيوم، المرجع السابق، وانظر

Guillaume. Jean-Patrick : Nouvelles élucubration sur l'apport et le support. Langues et littérature du monde arabe. 5 (2004). p. 69-79

(16) ولكن، انظر كتاب بوتيرو جورج، أ. هيرنسمييت، ج. ب. فرنان: الشرق القديم ونحن: الكتابة ، العقل، الآلهة، ترجمة وإعداد : حميد جسوس وعز الدين الخطابي، دار المدى للثقافة والنشر، سوريا، 2007م. وكذا كتاب أوندريبيشيو :

Pichot André : La Naissance de la science. Tome 1 : Mésopotamie. Égypte. Gallimard. Folio Essais. 1991

- (17) Bohas. Georges et Salam Diab Duranton : Note sur le chapitre du support et de l'apport. Langues et littérature du monde arabe. 5 (2004). p. 61-67.

(18) سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان: الكتاب، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط. 3، 1988م، ج. 1، ص. 23.

- (19) Levin. Aryeh. "The grammatical terms al-musnad. al-musnad 'ilayhi and al-'isnād". in: Journal of the American Oriental Society Ci/2 (april-June 1981).

(20) هذه الطريقة في الاستدلال مستغربة من باحث محقق مثل جورج بوهاس.

- (21) Guillaume. Jean-Patrick: Nouvelles élucubration sur l'apport et le support. Langues et littérature du monde arabe. 5 (2004). p. 69-79.

(22) المبرد أبو يزيد: المقتضب، إعداد حسن حمد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1999م، ج 4-4، ص 404.

- (23) السيوطي، جلال الدين: الأشباه والنظائر في النحو، تحقيق محمد عبد القادر الفاضلي، المكتبة العصرية، 1999م، ج 2، ص 10.

قراءة النص التراثي: سؤال المنهج ومنطق الخطاب

- (24) هي، بعد الاستقصاء، أربعة مواطن موطن منها رواية عن الخليل.
- (25) سيبويه، الكتاب، ج 2، ص 126.
- (26) قال الخليل برواية سيبويه: «ألا ترى أنك إذا قلت: ضارب رجلاً أو مأخذكْ بكَ وأنت تبتدىء الكلام احتجت هنا إلى الخبر كما احتجت إليه في قوله: زيدٌ، وضاربٌ ومنك بمنزلة شيء من الاسم، في أنه لم يسند إلى مسند وصار كمال الاسم»، الكتاب، ج 3، ص 328.
- (27) Troupeau, Gérard : La logique d'Ibn al-muqaffac et les origines de la grammaires arabes. Arabica. 1981. XXVIII. p. 242-250.
ولا يهمنا النقاش الذي دار حول صحة نسبة ترجمة كتاب المنطق لابن المقفع.
- (28) ZIMMERMANN F. W.. «Some observations on al-Fārābī and Logical Tradition», in S. M. Stern, A. Hourani and V. Brown (eds.), Islamic Philosophy and the Classical Tradition. London. Cassirer. 1972. p. 517-546.
- (29) انظر مثلاً قول سيبويه: «فالمبتدأ كل اسم ابتدئ ليبني عليه كلامُ. والمبتدأ والمبني عليه رفعُ. فالابتداء لا يكون إلا مبني عليه. فالمبتدأ الأول والمبني ما بعده عليه فهو مسندٌ ومسندٌ إليه»، ج 2، ص 126.
- (30) Lallot Jean. La grammaire de Denys le Thrace. Paris: CNRS Éditions. 2e édition 2003.
- (31) اعتمدنا هنا ترجمات تقريرية لإيضاح المعنى.
- (32) أبو تaki، سعود بن غازي: خصائص التأليف النحوی في القرن الرابع الهجري، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2005م.
- (33) سيبويه، ج 2، ص 402.
- (34) ابن جنى، أبو الفتح: سر صناعة الإعراب، تحقيق حسن هنداوي، دار القلم، دمشق، 261.
- (35) ابن جنى، أبو الفتح عثمان: الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، دار الكتاب العربي، دت، ج 2، ص 395.
- (36) مقبول، إدريس: منهج سيبويه في الاحتجاج بالقراءات ولها، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، 2010م، ص 22 وما بعدها.
- (37) انظر مثلاً تخطئة أبي علي الفارسي لعرب السليقة عند خروجهم على القياس وتفسير ذلك بكونهم لم تكن لديهم «أصول يراجعونها ولا قوانين يعتضدون بها»، ابن جنى: المصدر السابق. ج 3 - 273.

العدد 37 - شعبان 1435هـ - يونيو 2014

- (38) مقبول، إدريس: الأسس الإبستمولوجية والتداوile للنظر النحوي عند سيبوبيه، عالم الكتب الحديث، إربد 2006م.

جار الله حسين، دلخوش: البحث الدلالي في كتاب سيبوبيه، دار دجلة، الأردن، 2007م،

(39) انظر مناظرة أبي سعيد السيرافي مع متى بن يونس:
التوحيدي أبو حيان : الإمتاع والمؤانسة، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، المكتبة العصرية، بيروت - صيدا ، دت، ج 1، ص 107-129.

(40) Grice. Paul: "Logic and Conversations". in. (eds) P. Cole et J. Morgan: Syntax and semantics 3. Speech Acts. New York. Academic Press. 1975.

(41) المكلاطي، أبو الحجاج يوسف بن محمد : لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول، تقديم وتحقيق وتعليق الدكتورة فوقية حسين محمود، دار الأنصار القاهرة، 1977م، ص 10.

(42) المرجع السابق، ص 11.

(43) نفسه.

(44) انظر على سبيل المثال: عبدالرحمن، طه: المرجع السابق.
وانظر : عبدالرحمن، طه : سؤال العمل، بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2012م.

(45) فصلت: 46.

(46) الكتاب: 2-69. وأما قوله «وكان عظيماً» فمعناه كان أمراً عظيماً لا يفتقر كما قال المحقق رحمة الله.

(47) ابن جني : المصدر السابق، ج 1. ص 47.

مفهوم الجذر عند النحاة العرب القدماء

جيرار تروبيو

ترجمة: مبارك حنون (*)

يستعمل أغلب المستعربين، في حديثهم عن النسق الصرفي للغة العربية، مفهوم «الجذر». وتكفي ثلاثة تعريفات، يتبعها لنا الكتاب المعاصرون، لتعرفنا بما يفهمونه، بالضبط، من هذه اللفظة.

يعد الجذر، بالنسبة إلى بلاشير Blachère وكودفروا Domambien Gaudefroy-Démombynes، «مجموعة من صامتين أو ثلاثة صوامت أو أربعة يعرضان أو تعرض مفهوماً محدداً. وبذلك يكون الجذر صامتياً صرفاً. بينما المصوتات، فهي ليست سوى عناصر اشتراكية»⁽¹⁾. أما بالنسبة إلى فليش Fleich، فالجذر «مكون من صوامت ترتبط بتجميعها فكرة عامة متفاوتة الدقة. وتتحقق هذه الفكرة في كلمات مستقلة من خلال توزيع المصوتات داخل هذا الجذر»⁽²⁾. وبالنسبة إلى دافيد كوهن Cohen، فإن الجذر يعتبر «عبارة عن هيكل، مكون من متواالية ثابتة ومرتبة من عناصر صوتية تحدد أصلها المعجمي. ويكون هذا الجذر صامتياً صرفاً. ويكون على هذا الجذر، ليتحقق، أن يأتلف مع عناصر صوتية أخرى: مصوتات أو مصوتات وصوامت»⁽³⁾.

(*) جامعة قطر.

يبدو أن هذا المفهوم الذي يكونه المستعربون عن الجذر، قد استلهمته النظريات التي عبر عنها رينان Renan، في أواسط القرن الماضي. وبالفعل، فقد رأى رينان Renan أن خاصية من خصائص اللغات السامية قد تمثلت في «سمة التعبير عن جوهر الفكرة بالصوات، فيما يُعبر عن التغيرات الطارئة على الفكرة بالمصوتات» وقد كان يشدد على «الطريقة المجردة التي تصور بها الساميون جذراً معيناً غير منطوق به، ومفترنا بعمليات نطقية ثلاثة، يدقّقه اختيار المصوتات»⁽⁴⁾.

غير أن مفهوم «الجذر» هذا لا يستسيغه كل دارسي الساميات، فقد كتب أحد كبارهم، ويتعلق الأمر بكارل بروكلمان Carl Brockelmann في بداية هذا القرن:

«تعود كل كلمات اللغات السامية، على وجه التقريب، إلى مجموعات مكونة من ملفوظات ترتبط دلالتها المشتركة الأولية بثلاثة صوامت».

ويتابع، بعد ذكره كلمات عبرية عديدة ذات أصل مشترك، قائلاً: «نحدد عادة هذا الأصل باستعمال لفظة «جذر»، وهي لفظة روجها النحاة اليهود. غير أن المفاهيم الخاصة المتفاوتة التحديد هي وحدها، في حياة اللغة، التي تلتخص بالكلمة؛ وليس من المتعذر أن ندعم اعتبار هذه الجذور السلف التاريخي للكلمات الحقة. فالنحو غير معني بالجذور، وإنما هو معني بكلمات تامة»⁽⁵⁾.

وكان العالم نفسه، وهو، بالمناسبة، باحث في اللغات السامية المقارنة، قد صرّح من جانب آخر:

«ليس الجذر سوى تجريد، وإن كان يوفر خدمات جلّي في موضوع تنظيم المعجم. غير أن... مفهوم الجذر ليس قابلاً للاستعمال في الصرف، إذ يتبعين على الصرف أن ينطلق،

بالأحرى، من أشكال الكلمات التي عاشت أو ماتزال تعيش وجودها الخاص»⁽⁶⁾.

وقد كتب كانتينو، سنة 1950م، وهو يعني دحضاً تصريح بروكلمان هذا، الذي وصفه بالخطأ، مقالاً أصبح شهيراً، أبان فيه أن «نسق الجذور مبدأ من المبدأين اللذين تنظم وفهمهما كل مفردات اللغات السامية وتصنف، لا في معاجمنا فحسب، وإنما تنظم وتصنف في اللغة تنظيمياً وتصنيفاً واقعيين»⁽⁷⁾.

وأمام هذه الآراء المختلفة لدارسي الساميات، يتعين على مؤرخ النظريات النحوية أن يتساءل عما كانه شعور النحاة العرب القدماء تجاه هذا الموضوع، الهام من زاوية النظر الإبيستيمولوجية. وبتعبير آخر، هل كان هؤلاء النحاة يعرفون مفهوم «الجذر»؟ وإذا كان الأمر كذلك، فما المفهوم الذي كان لهم عنه؟ وعن هذا السؤال سنحاول أن نبحث عن الإجابة، ونحن نسائل على التوالي بعض النحاة والمعجميين العرب، وذلك ابتداء من القرن الثامن إلى غاية القرن الخامس عشر. ونببدأ بحثنا بأأن نطلب من أقدم نحوي، وهو سيبويه (المتوفى سنة 794هـ)، ومن أقدم معجمي، أي الخليل (المتوفى سنة 792هـ)، تقديم نظريتهما حول تكوين الكلمات.

تكون الكلمات، بالنسبة إلى سيبويه، من ثلاثة، أو أربعة أو خمسة حروف، إذا لم تعرف التقص، أو الزيادة؛ ففي حالة التقص، تكون الكلمات من حرف أو حرفين، وفي حالة الزيادة، تكون الكلمات من ستة أحرف أو سبعة. وقد بُنيت الكلمات، بالنسبة إليه، وفق أشكال مثلها النحوي من خلال بدائل paradigmes. ويمكن لهذه الأشكال أن تزداد أو لا تزداد، وتلك هي حالتها الأصلية. وتحقيق الزيادة بأحرف تزداد في الكلمة، لكنها لا تشكل جزءاً من الكلمة ذاتها.

أما الخليل، فقد سجل أن الكلمات تتكون من ثلاثة أنواع: ثنائية، وثلاثية، ورباعية، وخمسية، ملاحظاً أن كل حرف من الحروف التسعة والعشرين العربية يتألف مع حرف آخر إذا كانت الكلمة ثنائية، ومع حرفين إذا كانت الكلمة ثلاثية، ومع ثلاثة أحرف إذا كانت الكلمة رباعية، ومع أربعة أحرف إذا كانت الكلمة خمسية. وحسب تأليف الحروف فيما بينها، يحسب الخليل إمكان تنوع الكلمة الثنائية بطريقتين، والكلمة الثلاثية بست طرائق، والكلمة الرباعية بأربعة وعشرين طريقة، والكلمة الخمسية بمائة وعشرين طريقة. إلا أنه يلاحظ أن تأليفات قليلة لا غير من هذه التأليفات هي التي تعد تأليفات مستعملة فيما تعتبر غالبيتها مهملة. وعلى غرار سيبويه، يميز الخليل، في أشكال الكلمات، ما هو أصلي مما هو زائد.

وإذن، فإنه يمكننا القول إن مفهوم «الجذر»، بوصفه مجموعة من الحروف ترتبط بها دلالة عامة، لا يوجد لا لدى هذا النحوى، ولا لدى هذا المعجمى من القرن الثامن. حيث أن سيبويه والخليل يفكران في الكلمات لا في «الجذور». حيث أنه لا يوجد، في المصطلحية المستعملة، ما يشير إلى مفهوم «الجذر». فمفهوم «الأصل»، الذي كان بإمكانه أن يشير إلى حيث يدل عندهما على الحالة الأصلية للكلمة، أي الحالة السابقة على التغيرات الصوتية والصرفية التي قد تلحق بها.

وفي القرن التاسع، نجد لدى المبرد (المتوفى سنة 898هـ) الطريقة نفسها في تصور تكون الكلمات، غير أنها نلاحظ، عنده، تطوراً في استعمال كلمة «أصل»، الذي استعمله سيبويه دائماً في صيغة المفرد، وبالمعنى الذي سبق لنا أن ذكرناه. فالمبرد يستعمل لفظ «الأصل»، باعتباره نعتاً لكلمة الحرف، سواء عبر عنه بقيمة نعتية أم لا، وذلك ليصف حرفًا معيناً بكونه «أصلياً»؛ وقد أصبحت كلمة «أصول» بصيغة الجمع مرادفة لـ«أصلي» الذي أضحي يرى النور.

وفي النصف الأول من القرن العاشر، نجد النظريات نفسها والمصطلحية نفسها، لدى النحاة من مثل ابن السراج (المتوفى سنة 928هـ) والزجاجي (المتوفى سنة 951هـ). إلا أن نظريات جديدة تتعلق بالعلاقة بين تجميع الحروف ودلالتها قد ظهرت في النصف الثاني من القرن العاشر، لدى النحوبي ابن جني (المتوفى سنة 1001هـ) والمعجمي ابن فارس (المتوفى سنة 999هـ).

فقد واصل ابن جني استعمال الكلمة «أصل» لتعني كل حرف من الحروف «الأصلية» التي تكون الكلمة معينة، إلا أنه يطبقه كذلك على تجميع الكلمات التي تشكل «أساس» الكلمة. وهكذا، يحدد هذا المفهوم على الشكل التالي: «الأصل عبارة، عند أهل الصناعة عن الحروف التي تلزم الكلمة في كل موضع تصرُّفها»⁽⁸⁾. وبالنظر إلى مفهوم «الأصل» هذا، قام ابن جني بتصنيف الكلمات: «اعلم أن الأسماء التي لا زيادة فيها تكون على ثلاثة أصول: أصل ثلاثي، وأصل رباعي⁽⁹⁾، وأصل خماسي، والأفعال التي لا زيادة فيها تكون على أصلين، أصل ثلاثي وأصل رباعي». وقد أعاد ابن جني حسابات الخليل في موضوع تأليف الحروف، لا انطلاقاً من الكلمات التي تكونها، وإنما انطلاقاً من تجميعها لا غير، فلاحظ أن مجموعة ثلاثة يمكنها أن تتشكل ستة أصول، جميعها مستعمل، وأن مجموعة رابعة قد تتشكل أربعة وعشرين أصلاً، تستعمل منها أربعة فقط، وأن مجموعة خماسية قد تتشكل مائة وعشرين أصلاً، يستعمل منها أصل واحد لا غير⁽¹⁰⁾.

ومن جهة أخرى، بحث ابن جنيعن الدلالة المشتركة، وهو يربط المجموعة بالمعنى، في كل أصل من الأصول الستة المستخرجة من مجموعة ثلاثة. وبخصوص الحروف الثلاثة المكونة لكلمة «قول»، على سبيل المثال، يقول ابن جني:

«إن معنى «قول» أين وجدت، وكيف وقعت، من تقدم بعض حروفها على بعض، وتأخره عنه، إنما هو للخسوف والحركة»⁽¹¹⁾.

ويقول بخصوص الحروف التي تتكون منها كلمة «كلام»: «وأما «ك ل م» فهذه أيضا حالها، وذلك أنها حيث تقلبت فمعناها الدلالة على القوة والشدة»⁽¹²⁾.

كما يعثر ابن جني، في المجموعة (ج ب ر)، على مفهومي القوة والشدة؛ وفي مجموعة (ق س و)، على مفهومي القوة والإجتماع؛ وفي مجموعة (س ل م)، على مفهومي الإصحاب والملاينة⁽¹³⁾.

وقد أفضى هذا البحث بابن جني إلى تمييز اشتقاقين للكلمات، يحددهما على النحو التالي: «فالصغير.... كأن تأخذ أصلاً من الأصول فتقرأه فتجمع بين معانيه، وإن اختلفت صيغه ومبانيه... وأما الاشتراك الأكبر فهو أن تأخذ أصلاً من الأصول الثلاثية، فتعقد عليه وعلى تقاليبه الستة معنى واحدا، تجتمع التراكيب الستة وما يتصرف من كل منها عليه»⁽¹⁴⁾.

وهكذا، نرى، عند ابن جني، ولأول مرة، ظهور مفهوم «الأصل» وفكرة وجود صلة بين مجموعة معطاة من الحروف دلالة مشتركة بين التأليفات المختلفة المستخرجة منها.

ونجد أيضاً مفهوم «الأصل» عند ابن فارس، وهو معجمي معاصر لابن جني. إلا أن الأصل، عنده، لا يعني الأصل الصوري، وإنما الأصل الدلالي. إذ يعتقد ابن فارس أن تأليفاً من الحروف يتوافر على مفهوم أو عدة مفاهيم «أصلية» يحاول استخراجها بعنایة من كل تأليف. ففي التأليف (أ ب ب)، مثلاً، يميز مفاهيم أصلية هي: المرعى والقصد والتهيئ، وفي التأليف (أ م م)، يفرز مفهوماً أولًّا أصلياً ينشق إلى أربعة مفاهيم فرعية هي: الأصل والمرجع والجماعة والدين، وثلاثة مفاهيم

أخرى أصلية هي: القيمة والحين والقصد؛ وفي التأليف (أ ب ل)، يميز أربعة مفاهيم أصلية هي: الإبل والاجتزاء والثقل والغبطة⁽¹⁵⁾.

كما نجد، مرة أخرى، لدى النحاة من قبيل ابن عصفور (المتوفى سنة: 669هـ) والأسترابادي (المتوفى سنة: 1023هـ)، في القرن الثالث عشر، نفس مفاهيم الحالة الأصل والحرف الأصل، ونلاحظ ظهور مصطلح جديد لتفسير صفة الأصلي، ويتعلق الأمر بمصطلح «الأصالة». غير أننا نلمس، على وجه الخصوص، تطور التفكير في موضوع نظريات الاشتقاد، التي جدها ابن جني، وكذا العلاقات الموجودة بين الأصل والفرع.

هكذا، قدم ابن عصفور تعريفين للاشتقاد الأصغر. وإذا كان التعريف الأول، في رأيه، هو تعريف النحاة العرب: «إنشاء فرع من أصل يدل عليه نحو أحمر»، فإنه منشأ من «الحمرة»، وهي أصل له وفيه دلالة عليها⁽¹⁶⁾، فإن التعريف الثاني يقترب من تعريف ابن جني:

«والحد الجامع لهذا الضرب، من الاشتقاد - أعني الأصغر - هو» عقد تصاريف تركيب، من تراكيب الكلمة، على معنى واحد، أو معنيين متقاربين. وذلك نحو ردك «ضارباً» و«ضرّاباً» و«ضروباً» و«مضارباً» وأمثال ذلك إلى معنى واحد»⁽¹⁷⁾.

ويفسر ابن عصفور لماذا أعطيت للفرع هذه التسمية، وذلك بأخذ هذه الكلمة «مشتق» في معناها الأصلي الذي «تفرع»:

وأما «المشتقة» فيقال للفرع، الذي صيغ منه الأصل، لأنك تطلب معنى الأصل، في الفرع، فكأنك تشتق الفرع، لخرج منه الأصل، وكأن الأصل مدفون فيه. والمشتق منه هو الأصل»⁽¹⁸⁾.

وعلى الاعتراض التالي:

«إِنْ قِيلَ: فَكَيْفَ يَصُحُّ أَنْ يُقَالُ فِي الْفَرْعِ إِنَّهُ مُشَتَّقٌ مِّنَ الْأَصْلِ - أَيْ مَاخُوذٌ مِّنْهُ - وَالْأَصْلُ لَا يُنْفَصَلُ مِنَ الْفَرْعِ؟».

يرد ابن عصفور قائلاً:

«فَالجوابُ أَنَّ ذَلِكَ يَصُحُّ، عَلَى جَهَةِ الْاسْتِعَارَةِ وَالْمَجازِ. ذَلِكَ أَنَّهُ لَمَ كَانْ لَفْظُ الْفَرْعِ مَبْنِيَاً مِّنْ حُرُوفِ الْأَصْلِ، وَكَانَ مَعْنِي الْأَصْلِ مَوْجُوداً فِيهِ، صَارَ لِذَلِكَ كَأَنَّهُ جَزءٌ مِّنَ الْأَصْلِ، وَإِنْ كَانَ الْأَصْلُ لَمْ يَنْقُصْ مِنْهُ شَيْءٌ»⁽¹⁹⁾.

غير أن ابن عصفور يعترض بحدود الاشتراق فيصرح قائلاً:

«وَرَأَوا أَنَّهُ لَا يَنْبَغِي أَنْ يُضْمَنَ، مِنْ ذَلِكَ، إِلَّا مَا كَانَ الْجَمْعُ بَيْنَ وَبَيْنَ أَصْلِهِ وَاضْعَافًا جَدًّا. إِنَّ لَمْ يَكُنْ وَجْهَ رَجُوعِ الْفَظْلِ إِلَى غَيْرِهِ بَيْنَا - بَلْ التَّكْلُفُ فِيهِ بَادٍ - وَجْبُ أَنْ يَدْعُى أَنَّهُمَا أَصْلَانِ، وَلَيْسَ أَحَدُهُمَا مَاخُوذًا مِّنَ الْآخَرِ»⁽²⁰⁾.

ويقدم ابن عصفور «حمار» و«حمرة» كمثال عن ذلك، إذ من الضرر ردhemما إلى أصل واحد.

أما بالنسبة إلى الاشتراق الأكبر، فإن ابن عصفور يعرفه كالتالي «هُوَ عَقْدُ تَقَالِيبِ الْكَلْمَةِ كُلُّهَا عَلَى مَعْنَى وَاحِدٍ»، وإن أضاف أنه لا أحد قد قال بذلك من النحاة غير ابن جني⁽²¹⁾.

وبالفعل، فإنه يبدو أن الاشتراق الأكبر لم يكن له عند النحاة إلا الصدى القليل، نظراً إلى أن الأسترابادي لا يذكره، وفي الحقيقة، فإنه لا يعرف من الاشتراك إلا الاشتراك الأصغر، أي حسبه: «كُونُ إِحْدَى الْكَلْمَتَيْنِ مَاخُوذَةً مِّنَ الْآخَرِ، أَوْ كُونَهُمَا مَاخُوذَتَيْنِ مِنْ أَصْلٍ وَاحِدٍ»⁽²²⁾.

لقد كانت نظرية الاشتقاد، مع ابن عصفور، قد ترسخت بصفة نهائية، وفي القرن الخامس عشر، انكفاء النحوي السيوطي (المتوفى سنة 1505هـ) على صياغة تعريفات سابقيه، مستعملاً ألفاظاً أخرى. فهو يحدد الاشتقاد باستعماله الكلمات «صيغة»، و«مادة»، و«هيئه»: «أخذ صيغة من أخرى مع اتفاقهما معنى ومادة أصلية، وهيئه تركيب لها؛ ليُدل بالثانية على معنى الأصل، بزيادة مفيدة»⁽²³⁾.

أما فيما يخص الأصل والتطورات اللاحقة به، فإن السيوطي يحددها كما يلي:

«الأصل يراد به الحروف الموضوعة على المعنى وضعاً أولياً. والفرع لفظ يوجد فيه تلك الحروف مع نوع تغيير ينضم إليه معنى زائد على الأصل»⁽²⁴⁾.

وفي نهاية هذا البحث حول مفهوم «الجذر»، لدى النحاة العرب القدماء الأكثر تمثيلية، يمكننا القول إن هذا المصطلح يبدو غير مناسب ليدل على ما يفهمه النحاة من كلمة أصل التي من المفروض فيها أن تقله. وفي الحقيقة، فهذه الكلمة تغطي، كما رأينا، ثلاثة مفاهيم: مفهوم الحالة الأصلية، ثم مفهوم الحرف الأصلي، وأخيراً مفهوم مجموعة الحروف الأصلية. وللتعبير عن هذا المفهوم الأخير، يبدو أن مصطلح «أصل» مفضل على مصطلح «الجذر».

إن مفهوم الجذر قد تأتي من كون المستعربين الأوبيين الأوليين في القرن السابع عشر، بيير كيرستان Pierre Kristen وطوماس إيربينيوس Thomas Erpenius، في الأنحاء التي وضعها باللاتينية، قد ترجماً كلمة أصل بـ radix التي هي، بالفعل، واحدة من مفاهيم هذه الكلمة التي يعرفها المعجمي ابن منظور بوصفها «أسفل كل شيء».

ويبدو، كما اقترح ذلك بروكلمان Brockelmann، أن النحاة اليهود قد أخذوا، هم أيضاً، كلمة أصل بالمعنى الذي تحمله الكلمة «جذر»، وخاصة منهم المعجمي الأندلسي ابن جناح من القرن الحادى عشر الذى ألف معجماً عبرياً سماه: كتاب الأصول.

وختاماً، فإني أرى، بخصوص النقاش الذى فرَّق دارسي اللغات السامية حول مفهوم «الجذر»، أنه كان من المفيد التذكير برأي النحاة العرب القدماء في هذا الموضوع.

الهوامش

- (1) Blach ère , R .etGaudefroy- Demombynes. M. (1952). Grammaire de l'arabe classique. Paris. p. 13. .
- (2) Fleisch.H. (1961). Traité de philologie arabe . Beyrouth. vol. 1. p. 248.
- (3) Cohen. D.. Langue arabe . dans EncyclopediaUniversalis. vol. 2 . p. 200.
- (4) Renan. E.. (1855) Histoire générale et système comparé des langues sémitiques.Paris. p. 455. .
- (5) Brockelmann.C. (1910). Précis de linguistique sémitique. Paris. p. 113- 114. .
- (6) Brockelmann. C. (1907). Grundriss der vrgleichendengrammatik der semitischenSprachen. Berlin. t.1. p.286-287.
- (7) Cantineau. J. (1950). “racines et schèmes” . Mélanges William Marçais. Paris. p.119.
- (8) ابن جنى، التصريف الملوكي، طبعة النعسان. حلب. 1970. ص.10.
- (9) ابن جنى، المنصف، منشورات المصطفى، القاهرة 1954 ، ص 17.
- (10) ابن جنى، الخصائص، منشورات مزعز النجار، القاهرة 1955 ، جز 1 ، ص 61.
- (11) ابن جنى، مصدر سابق ذكره، ج 1 ، ص 5-11.

- (12) ابن جني، مصدر سابق ذكره، ج 1، ص 13-17.
- (13) ابن جني، مصدر سابق ذكره، ج 2، ص 135-136.
- (14) ابن جني، مصدر سابق ذكره، ج 2، ص 133-134.
- (15) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، منشورات القاهرة، ج 1، وما يليه.
- (16) ابن عصفور، الممتع في التصريف، منشورات ف. قباوة، بيروت، 1970. ج 1، ص 41.
- (17) ابن عصفور، مصدر سابق ذكره، ص 43.
- (18) ابن عصفور، مصدر سابق ذكره، ص 44.
- (19) ابن عصفور، مصدر سابق ذكره، ص 44.
- (20) ابن عصفور، مصدر سابق ذكره، ص 41.
- (21) ابن عصفور، مصدر سابق ذكره، ص 40.
- (22) الأسترابادي، شرح الشافية، مطبوعات القاهرة، ج 2، ص 334.
- (23) السيوطي، المزهر، مطبوعات القاهرة، ج 1، ص 346.
- (24) السيوطي، الأشباه والنظائر، طبعة القاهرة، ج 1، ص 57.

مُصْطَلِحُ الصِّيَفَةِ فِي الْصِّرْفِ الْعَرَبِيِّ قَدِيمًاً وَهُدَيْثًا

جمال والزین^(*)

تُوْطِئَة:

تُعَدُّ «الصِّيَفَةُ» أَكْثَرَ الْمُصْطَلِحَاتِ الْصِّرْفِيَّةِ تَدَاوِلًاً فِي كُتُبِ الْصِّرْفِ قَدِيمًاً وَهُدَيْثًا، إِلَّا أَنَّهُ مَعَ كُثْرَةِ تَدَاوِلِهَا لَازِمُهَا غَمْوضٌ كَبِيرٌ نَجَمَ مِنْ تَدَاخُلِهَا مَعَ عَدْدٍ مِنَ الْمُصْطَلِحَاتِ الَّتِي زَاحَمَتْهَا فِي الْاسْتِعْمَالِ كَالْبَنَاءِ وَالْوَزْنِ وَالْهَيْئَةِ وَالْمَثَالِ. هَذَا التَّدَاخُلُ يُثِيرُ فِي ذَهَنِ الْبَاحِثِ جَمْلَةً مِنَ الْأَسْئَلَةِ مِنْ قَبْلِ: هَلْ يَتَعَلَّقُ الْأَمْرُ بِضَرْبِ مِنَ التَّضْخُمِ الْمُصْطَلِحِيِّ؟ أَمْ بِتَطْوِيرِ تَارِيْخِيِّ لِهَذَا الْمُصْطَلِحِ؟ أَمْ هُوَ مُجَرَّدُ اخْتِلَافٍ بَيْنَ الدَّارِسِينَ فِي تَوْظِيفِ مُصْطَلِحَاتٍ مُتَقَارَّبةٍ لِلدلَّةِ عَلَى مَعْنَى وَاحِدٍ؟ بِعَبَارَةٍ أُخْرَى: هَلْ هَذِهِ الْمُصْطَلِحَاتُ مُجَرَّدُ مُتَرَادِفَاتٍ أَمْ بَيْنَهَا حَدُودٌ مُعَيْنَةٌ؟

إِنَّ تَحْدِيدَ دَلَالَةِ مُصْطَلِحِ الصِّيَفَةِ تَحْدِيدًا دُقِيقًا يَمْيِيزُهُ عَمَّا يُشَارِكُهُ مِنْ مُصْطَلِحَاتٍ يَتَطلَّبُ الْوَقْفَ عَنْدَ دَلَالَتِهِ الْمَعْجمِيَّةِ وَالْأَصْطَلَاحِيَّةِ، وَتَتَبَعُ استِعْمَالَهُ فِي مَظَانِهِ. وَهَذَا أَمْرٌ لَا نَدْعِي تَحْقِيقَهُ فِي هَذِهِ الْمَحاوِلَةِ، وَإِنَّمَا سَنَكْتُفِي فِي هَذِهِ الْمَقَالَةِ بِالْوَقْفِ عَنْدَ بَعْضِ النَّصُوصِ وَالْأَعْمَالِ الَّتِي تَناولَتْ مُصْطَلِحَ الصِّيَفَةِ قَدِيمًاً وَهُدَيْثًا.

(*) أَسْتَاذٌ بَاحِثٌ فِي قَضَايَا الْمُصْطَلِحِ الْعَرَبِيِّ (المَغْرِب).

مصطلح الصيغة في الصرف العربي قديماً وحديثاً

1- تعريف الصيغة:

1-1 لغة:

الصيغة مصدر فعل صاغ، يقال: «صاغ الشيء يصوغه صوغاً» وصياغة، وصفته أصوغه صياغة وصيغة وصيغوغة: سبكته⁽¹⁾. و«صاغ الشيء يصوغه صوغاً» هيأه على مثال مستقيم وسبكه عليه.. ويقال: هو من صيغة كريمة أي من أصل كريم. وهو مجاز نقله الزمخشري وابن عباد.. وصاغ شعراً وكلاماً: وضعه ورتبه.. ويقال: صيغة الأمر كذا وكذا أي: هيئته التيبني عليها⁽²⁾.

فالصيغة من حيث دلالتها المعجمية سبك على هيئة بترتيب معين، وهي أصل ومثال يُحتذى وينسج على منواله. وهذه الدلالة قريبة من دلالتها الاصطلاحية.

2- اصطلاحاً:

عرفها صاحب الكليات بقوله: «الصيغة هي الهيئة العارضة للفظ باعتبار الحركات والسكنات وتقديم بعض الحروف على بعض. وهي صورة الكلمة والحروف مادتها. والأبنية هي الحروف والسكنات»⁽³⁾.

هذا التعريف، وإن كان يلقي بنا في صلب الإشكال لاستعماله مصطلحي الصيغة والبناء (الأبنية)، يقدم إشارات يمكن استثمارها للتمييز بين المصطلحين. فهو يميز في الكلمة بين صورتها التي هي الصيغة وما مادتها التي هي الحروف. فالصيغة بهذا المعنى لها كيان مستقل يتغير بتغيير الحركات والسكنات وترتيب الحروف. والبناء حصيلة تأليف بين مادة الكلمة وحركاتها وصيغتها. وكان الصيغة قالب مجرد والبناء تحقق له.

لا نريد أن نتسرع بإصدار حكم ما. ولندع النصوص تكشف عن طبيعة العلاقة بين الصيغة وغيرها من المصطلحات خاصة البناء والوزن⁽⁴⁾.

2- الصيغة بين القدماء والمحدثين:

الواقع أن أقوال النحاة تُشعر في ظاهرها بنوع من الترافق بين الصيغة وغيرها من المصطلحات. فقد أورد الميداني أنهم «يقولون للبناء: مثال وزن وصيغة وزان»⁽⁵⁾. وقد وردت هذه المصطلحات كلاماً أو بعضاً في كتب النحو والصرف، فقد استعمل سيبويه مصطلحي البناء والوزن في تعريفه للتصريف فقال: «هو أن تبني من الكلمة بناء لم تبنيه العرب على وزن ما بنته ثم تعمل في البناء الذي بنته»⁽⁶⁾، كما استعمل إلى جانب البناء مصطلح المثال في تعريفه للفعل. ووردت هذه المصطلحات الثلاثة عند المبرد أيضاً. بينما وظف المتأخرون كالسكاكى مفهوم الهيئة، فصنف الأفعال حسب هيئاتها المجردة والمزيدة. ويلاحظ اتساع استعمال البناء والوزن والصيغة عند المتأخرین بينما قل استعمال مصطلح المثال كما وظفه سيبويه، فأصبحت عملية التمثيل تطلق على كيفية استعمال الميزان الصرفي⁽⁷⁾.

كثيرة هي النصوص التي ورد فيها مصطلح الصيغة، لكننا سنعتمد على نص الأستراباذى⁽⁸⁾ في شرح الشافية ليكون منطلقاً للتمييز بين الصيغة والوزن والبناء، معضدين إياه مما يؤكد هذا المعنى أو ذاك بنصوص أخرى سواء للقدماء أو للمحدثين.

يقول الأستراباذى: «المراد من بناء الكلمة وزنها وصيغتها هيئتها التي يمكن أن يشار إليها غيرها، وهي عدد حروفها المرتبة وحركاتها المعينة وسكونها مع اعتبار الحروف الزائدة والأصلية كل في موضعه،

مُصطلح الصيغة في الصرف العربي قديماً وحديثاً

فَرَجُلٌ مثلاً عَلَى هِيَةٍ وَصَفَّةٍ يُشارِكُهَا فِيهَا عَضْدٌ، وَهِيَ كُونُهُ عَلَى ثَلَاثَةِ أَوْلَاهَا مفتوحٌ وَثَانِيَاهَا مضمومٌ وَأَمَّا الْحُرْفُ الْآخِيرُ فَلَا تُعْتَبَرُ حَرْكَتُهُ وَسُكُونُهُ فِي الْبَنَاءِ، فَرَجُلٌ وَرَجُلًا وَرَجُلٌ عَلَى بَنَاءٍ وَاحِدٍ، وَكَذَا جَمِيلٌ عَلَى بَنَاءٍ ضَرَبَ لِأَنَّ الْحُرْفَ الْآخِيرَ لِحَرْكَةِ الإِعْرَابِ وَسُكُونَهُ وَحَرْكَةِ الْبَنَاءِ وَسُكُونَهُ»⁽⁹⁾.

فالمتأمل في نص الأسترابادي تستوقفه أمور:

1 - النص لا يقدم تعريفاً محدداً لمصطلحات البناء والوزن والصيغة، كما لا يصرح بتطابق هذه المصطلحات وترادفها، بل يكتفي بالتأكيد على أنها تقيد هيئة الكلمة التي يحكمها عدد من الضوابط أو القيود، ليظل السؤال حول العلاقة بين المصطلحات الثلاثة مفتوحاً.

2 - يفصل النص القول في الضوابط التي تحدد هيئة الكلمة وهي: - وجود لفظ نظير يشارك الكلمة في هيئتها: إِذْ لَا يَمْكُنُ أَنْ يَحْظُى بِهَذِهِ الْهِيَةِ الْصَّرْفِيَّةِ إِلَّا الْفَظُّ الَّذِي يَمْكُنُ أَنْ يُشارِكَهُ فِيهَا غَيْرُهُ مِنَ الْأَلْفَاظِ. «وَإِنَّمَا قَلَنَا (يمكن أن يشاركها) لِأَنَّهُ قَدْ لَا يُشارِكُهَا فِي الْوُجُودِ كَالْحِبْكِ فَإِنَّهُ لَمْ يَأْتِ لَهُ نَظِيرٌ»⁽¹⁰⁾.

- ضرورة ترتيب حروف الهيئة: لأنه إذا تغير النظم والترتيب تغير الوزن. وقد مثل الأسترابادي لذلك بلفظ (يَسْ) الذي يتغير وزنه بتغيير ترتيب حروفه (أَيْسْ) فيتحول الوزن من فَعْلٍ إلى عَفْلٍ.

- ضرورة اعتبار الحروف الأصلية والزائدة: "وَإِنَّمَا قَلَنَا اعْتِبَارَ الْحُرْفِ الزَّائِدَةِ وَالْأَصْلِيَّةِ لِأَنَّهُ يَقَالُ: إِنَّ كَرَمَ مثلاً عَلَى وَزْنِ فَعْلٍ، وَلَا يَقَالُ: عَلَى وَزْنِ فَعْلٍ أَوْ أَفْعَلٍ مَعَ تَوَافُقِ الْجَمِيعِ فِي الْحُرْكَاتِ الْمُعِينَةِ وَالسُّكُونِ»⁽¹¹⁾.

- اعتبار الموضع: «وقلنا (كل في موضعه) لأن درَّهم ليس على وزن قِمَطْر لتناقض موضع الفتحتين والسكنين، وكذا نحو بَيْطَر مخالف لشَرِيف في الوزن لتناقض موضع الباءين»⁽¹²⁾.

3 - النص وإن لم يقدم تعريفاً محدداً لمصطلحات البناء والوزن والصيغة، يقدم إشارات واضحة يمكن استثمارها للتمييز بينها. وأول إشارة هي قوله: «فَرَجُلٌ مثلاً عَلَى هَيَّةٍ وَصَفَّةٍ يُشَارِكُهَا فِيهِ عَضْدٌ». فرجل وعند بناء ان بدليل قوله: «فَرَجُلٌ وَرَجُلٌ عَلَى بَنَاءٍ وَاحِدٍ» وهذا بناء ان يشتراكان في هيئة وصفة؛ والصفة هي الوزن بصريح قوله فيما بعد: «أَعْلَمُ أَنَّهُ صَيْغٌ لِبَيَانِ الْوَزْنِ الْمُشَتَّرِكِ فِيهِ كَمَا ذَكَرْنَا لِفْظٌ مُنْتَصَفٌ بِالصَّفَّةِ الَّتِي يُقَالُ لَهَا الْوَزْنُ»⁽¹³⁾. فهل تكون الصيغة الهيئة التي يشتراك فيها البناءان وهي كونهما على ثلاثة أولهما مفتوح وثانيهما مضمون دون اعتبار حركة الحرف الأخير وسكونه؟

إننا نبادر إلى القول بأن الأسترابادي لا يخلط في تعبيره بين هذه المصطلحات، وإنما يستعمل كل مصطلح بعينه في أوضاع بعينها. وهذا ما سنوضحه حين التمييز خاصة بين البناء والوزن.

4 - وتساءل أخيراً: ما المنطق المتحكم في ترتيب هذه المصطلحات في التعريف؟ بعبارة أخرى: لماذا قدم الأستрабادي البناء وأعقبه بالوزن ثم الصيغة؟ هل هو ترتيب اعتباطي؟ ولماذا لم يرد التعريف بهذا الشكل مثلاً: صيغة الكلمة وبناؤها وزنها هيئتها...؟ أو بهذا الشكل: وزن الكلمة وصيغتها وبناؤها...؟ أو غيرهما من الاحتمالات الممكنة في التقديم والتأخير بين هذه المصطلحات؟

إن تحديد مفهوم الصيغة يقتضي تحديد العلاقة بين ثنائيات: البناء والوزن، البناء والصيغة، الصيغة والوزن.

1- البناء والوزن:

يقدم النص تميزاً واضحاً بين المصطلحين، فالاسترابادي لا يخلط بينهما في تعبيره - كما سبقت الإشارة - وإنما يستعمل كل واحد منهما في سياق محدد. وبالعودة إلى النص نجده يستعمل مصطلح البناء في سياق الحديث عن النظيرين؛ والناظيران لفظان لهما هيئة مكتملة أي بناء تام، بينما يستعمل الوزن في سياق الحديث عن نظم وترتيب الحروف؛ والنظم والترتيب مرتبطان بالجانب الصوتي وإيقاع الكلمة الذي تتحكم فيه الحركات والسكنات. ولنا أن نتساءل: لماذا عبر بالبناء بدل الوزن في قوله: «فرجلٌ ورجلٌ ورجل على بناء واحد» وكذا «جملٌ على بناء ضربَ» ولم يقل مثلاً: جَمْلٌ عَلَى وزن ضَرَبَ؟ ولماذا عبر بالوزن بدل البناء في قوله: «يس على وزن فعلٍ وكَرَّم على وزن فعلٍ» ولم يقل على بناء فعل أو بناء فعل؟

لابد أن الاستрабادي له منطق يحكم تعريفاته، لذا يوظف - كما رأينا - مصطلح البناء في سياق محدد ومختلف عن سياق استعمال مصطلح الوزن. فإذا كان أمام هيئة لفظ اكتمل بنيانه باندماج مادته في صيغته (كما هو الحال في رجل وعهد) استعمل مصطلح البناء، وإذا كان أمام صورة صوتية للفظ استعمل مصطلح الوزن (كما هو الحال في فعل وفعل). ويوضح هذا في تعليله اختلاف وزن درهم عن وزن قمطر عن وزن شريف في قوله: «لأن نحو درهم ليس على وزن قمطر لاختلاف موضع الفتحتين والسكنين». وكذا نحو بيطر مخالف لشريف في الوزن لاختلاف موضع الباءين». فهذه الألفاظ (درهم، قمطر، بيطر، شريف) أبنية بالمعنى المشار إليه آنفاً لأنها مثل مثل رجل وعهد، لكن لما كان سياق الكلام خاصاً بجانبها الصوتي المرتبط بالحركات والسكنات وحرروف المد استعمل مصطلح الوزن بدل البناء. وبذلك يكون الوزن هو التحقيق

الصوتي للهيئة المشتركة. ولا شك أن الخليل بن أحمد الفراهيدي بحسه الصوتي قد استشعر هذه الدلالة لمصطلح الوزن حينما وضع علم العروض، فتحدث عن أوزان الشعر وليس عن أبنية الشعر أو صيغه، ولا غرابة إذن أن يستعمل الميزان نفسه الذي استعمله الصرفيون (صيغة (فعل) ومشتقاتها). فكما استعملت صيغة (فعل) في الشعر لضبط إيقاع الأشعار، استعملت هنا لضبط إيقاع الألفاظ، ولذلك صرخ الأسترابادي بأن الوزن يتغير بتغيير نظم وترتيب الحركات والحرروف تماماً كما تتغير أوزان الشعر بتغيير النظم من بحر إلى بحر أو بما يطرأ على التفعيلة من زحافات وعلل.

٢- الصيغة والبناء:

جاء في مقاييس اللغة: «الباء والنون والياء أصل واحد. وهو بناء الشيء وضم بعضه إلى بعض»⁽¹⁴⁾ وقال الزبيدي: وقال الزبيدي: «يقال: بناء يبنيه بُنْيَا وبنِيَّانا وبنِيَّة وبنَيَّة.. ويطلق البناء على المبنى كما يطلق على الجسم»⁽¹⁵⁾.

ويتبين من الأصل الذي اشتق منه البناء أنه مجموعة الأحرف التي تتكون منها الكلمة متماسكة كالجسم. و«بنية الكلمة وبناؤها وبناتها الفاظ مترادة»، تعني كلها ذات اللفظ وتركيبه ومادته وأصوله، فالحرف مبناه وبنيته وبناؤه وللاسم والفعل كذلك. ولعل المقصود من هذا التعبير هو عدة الحروف مع الهيئة التي تكون عليها. فبنية «نزل» تعني حروفه التي يتكون منها، والهيئة التي تنظم هذه الحروف من حرفة أو سكون. ويظل للكلمة الواحدة معناها الذي وضعت من أجله حتى إذا ما زيد في بنيتها أو مبناها، أو نقص منها تغير معناها ومدلولها أو زاد مفهومها وما ترمي إليه⁽¹⁶⁾. ولعلنا بحاجة هنا إلى استدعاء تعريف الكفوبي الذي مر بنا، والذي يميز فيه بين الصيغة باعتبارها صورة للكلمة وهيئة

عارضه لفظ تغير بمعنى الحركات والسكنات وترتيب الحروف، وبين البناء باعتباره حقيقة التأليف بين مادة الكلمة وحركاتها وسكناتها. فاعتبار الصيغة هيئه عارضة لفظ يفيد أن لها كياناً مستقلاً، فهي ليست اللفظ وإنما صورة مجردة له. والذي يعنى هذا المعنى نص لابن عصفور الإشبيلي يصرح فيه بالتمييز بين الصيغة والبناء. يقول: «إذا قيل لك: ابن من كذا مثل كذا فإن معناه: فَكَ صيغة هذه الكلمة وضع من حروفها الأمثلة التي سئلت أن تبني مثلها بأن تضع الأصل في مقابل الأصل والزائد في مقابل الزائد والمتحرك في مقابل المتحرك والساكن في مقابل الساكن»⁽¹⁷⁾. فالنص يدعونا بصرامة، عندما نريد وضع لفظ جديد على منوال لفظ قديم، إلى أن نفك صيغة اللفظ القديم، أي أن نعزلها عن مادة اللفظ، ونولد على منوالها أمثلة ونماذج جديدة من المادة اللغوية الجديدة. فالصيغة بهذا المعنى بمثابة قالب تفرغ فيه المادة اللغوية لإنتاج ألفاظ جديدة⁽¹⁸⁾.

هكذا نستطيع أن نميز بين صيغة اللفظ أي صورته المجردة وبين بنائه أي هيئته المحققة من انصهار مادته اللغوية في صيغته الصرفية. ولا يعني هذا الكلام بإطلاقه ما قد يفهم منه من أن لكل لفظ من ألفاظ اللغة العربية صيغة خاصة به يمكن أن تكون قالباً تُنسَج على منواله ألفاظ على شاكلته، بل هناك من الألفاظ ما لا صيغة له وإن كان له بناء، ومنعى هذا أن البناء أعم من الصيغة، فكل صيغة بناء وليس لكل بناء صيغة. وقد وضح هذا تماماً حسان، حينما ميز فيما اصطلاح عليه بمباني التقسيم بين ما يرجع منها إلى أصول اشتقاء وما لا يرجع إلى هذه الأصول، ذلك «أن ما يرجع من هذه المبني إلى أصول اشتقاء فإنه يتفرع إلى مبانٍ فرعية يضمها المبني الأكبر، وكل مبني من هذه المبني الفرعية قالب تصاغ الكلمات على قياسه يسمى الصيغة الصرفية. ومن هنا رأينا طائفة من الصيغ تقع مبني متفرعة عن المبني الأكبر وهو

الاسم، وطائفة تقع فروعاً على المبني الأكبر وهو الصفة، وطائفة ثالثة تقع فروعاً على المبني الأكبر وهو الفعل. وكل صيغة من هذه الصيغ الفروع تعبّر عن معنى فرعى منبثق عما يفيده المبني الأكبر من معنى تقسيمي عام كالاسمية والوصفية والفعلية. أما ما لا يرجع إلى أصول اشتقاقية من مبني التقسيم وهو الضمير وأكثر الخواص والظرف والأداة، فمبانيها هي صورها المجردة إذ لا صيغ لها»⁽¹⁹⁾.

بناء على ذلك «تمثّل الصيغة الأسماء المعرّبة والأفعال إذ إن كل واحد منها له أوزانه الخاصة به. أما الأسماء المبنيّة كالضمير واسم الإشارة واسم الموصول والأفعال الجامدة وكذلك الحروف فليست كلها صيغًا وإنما هي أبنية»⁽²⁰⁾. وثمة فارق آخر بين الصيغة والبناء، وهو أن الصيغة لها معنى وظيفي أو ما سماه ابن جني بالدلالة الصناعية وهي الدلالة التي تضمرها صيغة اللفظ. أما البناء فهو وإن دل على معنى وظيفي فإنما يدل عليه بمادته أو بدلاته اللفظية على حد تعبير ابن جني، وليس بدلالة صناعية كما يدل عليها قالبه أو صيغته. فلما سقطت دلالة صيغته أو قالبه لم يستحق أن يوصف بكونه صيغة لأنّه حينئذ وصف لا معنى له»⁽²¹⁾.

3- الصيغة والوزن:

لقد خلصنا فيما سبق إلى أن الصيغة قالب صرفي مجرد وأن الوزن تحقق صوتي لهيئة الكلمة، وأشارنا إلى أن الأستراباذي يعتبر الوزن مجرد صفة تشارك فيه الألفاظ التي جاءت على صيغة واحدة. يقول: «اعلم أنه صيغ لبيان الوزن المشترك فيه كما ذكرنا لفظ متصرف بالصفة التي يقال لها الوزن، واستعمل ذلك في معرفة أوزان جميع الكلمات. فقيل: ضرب على وزن فعل وكذا نصر وخرج، أي هو على صفة يتصف بما فعل»⁽²²⁾.

وحتى لا تتبس دلالة الوزن، نبه الأسترابادي إلى أن فعل ليست هي الهيئة المشتركة، «وليس قوله فعل هي الهيئة المشتركة بين الكلمات لأننا نعرف ضرورة أن نفس الفاء والعين واللام غير موجودة في شيء من هذه الكلمات المذكورة، فكيف تكون الكلمات مشتركة في فعل؟ بل هذا اللفظ مصوغ ليكون محلأً للهيئة المشتركة فقط. بخلاف تلك الكلمات فإنها لم تصح لتلك الهيئة بل صيغة لمعانيها المعلومة، فلما كان المراد من صوغ فعل الموزون مجرد الوزن سمي وزناً»⁽²³⁾.

فالنص يميز بين الكلمات التي تصاغ للدلالة على معانٍ معلومة للهيئة المشتركة وبين الوزن الذي هو مجرد صفة للكلمات ومحل للهيئة المشتركة. وهو وإن لم يحدد طبيعة هذه الصفة أو المحل، إلا أنه حدد وظيفتها وهي التمييز بين الحروف الأصول والزوائد بناء على ما يطرأ على الهيئة من تغيرات، «وإنما اختيار لفظ فعل لهذا الغرض من بين سائر الألفاظ لأن الغرض الأهم من وزن الكلمة معرفة حروفها الأصول وما زيد فيها من الحروف وما طرأ عليها من تغيرات لحروفها بالحركة والسكن»⁽²⁴⁾. ولذلك درج علماء الصرف على تسميته بالميزان الصرفي لأنه مقاييس توزن به الكلمات.

من هنا يتميز الوزن عن الصيغة الصرفية، «فالصيغة الصرفية مبني صرفي يمثل القوالب التي يصب فيها الصرفيون المادة اللغوية ليدلوا بها على معانٍ مختلفة ومحددة لما يدور في خلدهم وما تتفق عنهم أذهانهم وأفكارهم. أما الميزان الصرفي فهو مبني صرفي ينطوي به أمر بيان الصورة الصوتية النهائية التي آلت إليها المادة اللغوية»⁽²⁵⁾. ويتبين الفرق بينما يشكل جلياً عندما يعمد الصرفيون إلى وزن الأفعال المعتل من قبيل «وقى». فهذا الفعل هو من باب ضربَ يَضْرِبُ على وزن فعل، يَفْعُلُ، إذا صرف في صيغة الأمر تكون صورته النهائية «ق». ولو

طلب منا أن نزن هذا الفعل لقلنا إنه على وزن «ع» لأننا ببساطة قابلنا ما تبقى من مادته الأصلية، وهو عينة بما يقابلها وهو عين صيغة الأمر «افعل»، ولو سئلنا عن صيغته لأجبنا دون تردد بأن صيغته هي «افعل». فالصورة النهائية للفعل «ق» تمثل الميزان ولا تمثل الصيغة⁽²⁶⁾. وبهذا يتضح الفرق بين الصيغة باعتبارها قالباً صرفيًا وبين الوزن باعتباره صورة صوتية للمادة اللغوية المفرغة في القالب الصرفي. وتجدر الإشارة إلى أن الصيغة قد تكون مطابقة للوزن كما في ضرب على وزن فعل. وقد يختلفان كما هو الحال في فعل الأمر «ق»، «فتكون الصيغة مطابقة للوزن عندما يتعلق الأمر بالوزن الأصلي لكلمة أي الوزن الذي يرتبط بأصل الوضع، وتختلف عنه عندما يراد به الوزن الصوتي الممثل للمظهر النطقي للبناء»⁽²⁷⁾.

لقد حاولنا أن نكشف طبيعة العلاقة بين مصطلحات البناء والوزن والصيغة، متبعين استعمالها كما وردت في بعض نصوص النحاة، فتبين أن هؤلاء لم يولوا اهتماماً خاصاً لتعريف هذه المصطلحات، لكنهم في المقابل لم يستعملوا مصطلحات البناء والوزن والصيغة بمعنى واحد وإن كانت دلالتها متقاربة، ويعزى غياب التعريف لأسباب منها⁽²⁸⁾:

- اعتقادهم أن معانيها واضحة وبذلك لا تحتاج إلى تعريف.
- اهتمامهم بالجانب التطبيقي.
- اعتمادهم على التمثيل في تحديدتها.
- تقارب معانيها يجعل أحدها تعريفاً للأخر.

كما خلصنا إلى أن هذه المصطلحات الثلاثة تمثل ثلاث مستويات تداخل وتتكامل لتتشكل هيئة الكلمة. فالصيغة قالب يضم دلالة صناعية. هذا القالب يفرغ فيه الإنسان العربي مادة لغوية ليصوغ بها مفهوماً أو فكرة راودته في ذهنه. فإذا ما عبر عن ذلك المفهوم أو

تلك الفكرة أليس الصيغة رداءً صوتياً وأكسبها جرساً خاصاً وزناً تعرف به، وبإفراج المادة اللغوية في القالب الصوتي يتولد اللفظ في هيئته النهائية مكتمل البنية. فالبناء إذن حصيلة تأليف تشكل الصيغة صورته المجردة ويشكل الوزن تحققها الصوتي. وبهذا نفهم لماذا قدم الأسترابادي البناء فالوزن ثم الصيغة.

الواقع أن الاضطراب في استعمال الصيغة والمصطلحات المشاركة لها لا تشعر به نصوص القدماء فحسب، بل إن تعريفات كثير من المحدثين تتحوّل المنحى ذاته. فقد عرفها صاحب معجم الأوزان الصرفية بقوله: «صيغة الكلمة ميزانها الصرفي»⁽²⁹⁾، كما عرفها آخر بقوله: «الصيغة هي الشكل والبناء، وغالباً ما تستعمل في مجال المقياسات من الأحكام، فيقال: فعل وفعيل وفعييل صيغ تصغير. ويقال في فاعل من فعل صيغة اسم الفاعل، وأوزان اسم الزمان والمكان والمصدر الميمي تعتبر صيغاً قياسية لها مداراتها... فالصيغ إذن عبارة عن أبنية مقيسة في الأكثر ولها أوزانها التي لا تختلف في عمومها وغالب أمرها»⁽³⁰⁾، وجاء في المعجم الوسيط: «صيغة الكلمة الحاصلة من ترتيب حروفها وحركاتها»⁽³¹⁾، وقد حاول أحد الدارسين التمييز بين الوزن والصيغة فخَصَ باب الأفعال بالأوزان وباب الأسماء بالصيغ، وهو إجراء يرمي من ورائه صاحبه مجرد أمن للبس بين المصطلحين وليس فرقاً قائماً على أساس علمي كما يصرح بذلك في قوله: «نريد بأوزان العربية أو موازينها أبواب الأفعال من ثلاثة ورباعية ونريد بصيغتها أوزان الأسماء... وميزنا بين اللفظين والمعنيين أمناً للبس وإنما فرق بينهما»⁽³²⁾.

ومع هذا الاضطراب الحاصل في تعريف الصيغة، لا يخلو الدرس اللساني الحديث من مقاربات تميزت بالجدة في تناولها لمفهوم

الصيغة الصرفية. وتعد مقاربة تمام حسان، التي أشرنا إلى بعض معالمها إحدى المحاولات الهامة لإعادة النظر في مفهوم الصيغة، فالصيغة الصرفية عنده هي قوالب تصاغ الكلمات على قياسها وتقع مبناني متفرعة عنا لمبني التقسيمية الكبرى⁽³³⁾ الاسم والصفة والفعل دون غيرها من أقسام الكلام أو المبني التقسيمية الأخرى، إذ لا صيغة – كما سبقت الإشارة – للضمير ولا للخواص في عمومها ولا للظروف ولا للأوزان الأصلية لأنها لا ترجع إلى أصول اشتقاقية كما هو الحال بالنسبة للاسم والصفة والفعل. وهو بهذا يميز بين الصيغة التي تختص بالمبني ذات الأصول الاشتقاقية وبين البناء الذي يشمل كل الأفاظ اللغة. وكل صيغة من هذه الصيغة الصرفية (الصيغة الفروع) تعبّر حسب تمام حسان عن معنى فرعي منبثق عما يفيده المبني الأكبر من معنى تقسيمي عام كالاسمية والوصفية والفعالية. بل إن معانى الصيغ كالمطابعة والطلب والصيغورة والتفضيل والمبالفة التي نراها في انفعل واستفعل وأفعل وفعّال على الترتيب هي فروع على معانى التقسيم ومعنى هذا أن الصيغة قالب صرفي يدل على معنى وظيفي. وقد عد تمام حسان، الصيغة جزءاً من التحليل الصرفي، وإنما باعتبارها مبنياً صرفيًا لابد من النظر إليها على أنها تشخيص شكلي لجمهرة من العلامات لا حصر لها ترد على ألسنة المتكلمين باللغة الفصحى كل يوم بل في كل ثانية من كل دقيقة من ساعة. وهذه العلامات المنطقية مغايرة لبنيّة الصيغة، فلا يتحقق بينهما التوازي المتوقع من حيث عدد الحروف ونحو الحركات. وقد مثل لذلك – كما أوردنا سلفاً – بـصيغة الأمر (أفعل) من الفعل المعتل «وقى» التي تؤول في صورتها النهائية إلى «ق» على وزن «ع». وهذا ما جعل تمام حسان، يصر على التفريق بين الصيغة والوزن، إذ «التفرق بين الصيغة وهي (مبني صرفي) وبين

مصطلح الصيغة في الصرف العربي قديماً وحديثاً

الميزان وهو (مبني صوتي) تقرير هام جداً له من الأهمية ما يكون منها للتفريق بين علمي الصرف والأصوات⁽³⁴⁾. وبناء على ذلك، ألقى تمام حسان، على عاتق الصيغة الصرفية بيان المبني الصرفى الذى ينتمى إليه المثال، وأناط بالميزان الصرفى أمر بيان الصورة النهائية التي آل إليها المثال، واقتصر أن يراعى التحليل الصرفى ظواهر الإعلان والإبدال كما راعى ظواهر النقل والمحذف. مخالفًا بذلك مذهب القدماء في التمثل إذ لم يحفلوا بالفرق بين الشكل وشكل المثال الناجم عن الإعلال أو الإبدال. وقد أوضح ذلك من خلال الجدول التالي:

الميزان	العلامة	المبني	المعنى
استفعَل	استخرج	استفعَل	الطلب
استفَال	استخار	استفعَل	الطلب
أَفْعَل	أكرم	أَفْعَل	التعدية
أَفَال	أقام	أَفْعَل	التعدية

نلاحظ من خلال الجدول أن استخرج وأكرم وهما مثلان صحيحان تطابقت صيغتهما مع وزنهما، لكن استخار وأقام اختلفت صيغتهما الصرفية عن وزنهما نتيجة الإعلال الذي وقع في حرفهما المعتل. وهذا يؤكد ما أشرنا إليه سابقاً من أن الصيغة والوزن قد يتطابقان أحياناً وقد يختلفان أحياناً.

تجدر الإشارة إلى أن تمام حسان، لم يحصر تناوله للصيغ في الجانب الصرفى المحض، بل أضاف في الحديث عن دورها في توليد الألفاظ والمصطلحات مثيراً قضية محدوديتها في مقابل لامحدودية المفاهيم العلمية، داعياً إلى ضرورة خلق صيغ جديدة تمكن من إثراء العربية وتطوريها.

أما إدريس السغروشني، فقد انطلق في تصوّره للصيغة من تصوّر لساني حديث ينظر إلى الصيغة في علاقتها بالجذر في إطار ما اصطلح عليه بفرضية الجذر والصيغة. وفي هذا الإطار يرى أحد رواد هذا التصور (كانتينو Cantineau) أن الجذر والصيغة مبدآن ينتميان على أساسهما المعجم السامي. فكما أن الجذر يمثل القاسم المشترك بين الكلمات باعتباره العنصر الصامتي المتكرر في الكلمات التي تشارك في مفهوم (مثلاً: قَتَلَ، قُتِلَ، قَاتَلَ هـ هي ألفاظ تتبع إلى مجموعة تشارك في معنى متضمن في الجذر قـتـلـ)، فإن الصيغة أيضاً تمثل القاسم المشترك لكلمات لها الجذر نفسه لكنها تشارك في صيغة واحدة (مثلاً: أـبـيـضـ وأـحـمـرـ وأـزـرـقـ وأـسـوـدـ هـ هي ألفاظ مشتركة في صيغة دالة على صفة للون مفرد مذكر). واعتبر الصيغة شأنها في ذلك شأن الجذر دليلاً لسانياً له وجه دال ووجه مدلوّل⁽³⁵⁾. وركز (كانتينو) على علاقة التقاطع بين المفهومين مؤكداً أن المعجم السامي يقوم على نسقيين متقطعين: نسق الجذور ونسق الصيغ وأن كل كلمة قابلة للتحليل وفق هذين النسقيين ممثلاً لذلك بلفظ أبيض الذي ينتمي من جهة إلى الجذر (بـ يـ ضـ) الذي يعبر عن المفهوم العام للفظ أبيض، ومن جهة أخرى إلى الصيغة (أـفـعـلـ) التي تعبّر عن صفة اللون للمفرد المذكر، وخلص (كانتينو) إلى أن هذا النسق المزدوج يميز بوضوح اللغات السامية التي نادرًا ما تلجأ لاشتقاق ألفاظها إلى استعمال السوابق والواحد. فحينما نريد أن نشتّق مثلاً صيغة التصغير من الكلمة «قط»، فإننا لا نضيف لاحقة كما هو الحال في الفرنسية (chat-chaton)، بل نتطلق من الجذر (قـ طـ طـ) وعلى منوال صيغة التصغير (فـعـيلـ) نستخرج الكلمة «قطـيـطـ» التي لها جدع مختلف تماماً عن جدع «قط». وتبيّن هذه الطريقة المألوفة الكيفية التي يُستخدم بها النسق⁽³⁶⁾.

ويلخص السغروشني، هذا التصور بقوله: «وتشرك الكلمة العربية في الصيغة كما تشرك في الجذر. والصيغة هي القالب الصائي الذي تتحرك به صوامت الجذر فتصبح اسمأً أو فعلأً أو صفة أو تصير مفرداً أو جمعاً أو مصغراً أو مكبراً.. إلخ. وإذا كان الجذر يمثل المفهوم المعجمي فالصيغة تمثل الفصيلة التي تنسب إليها الكلمة. وللصيغة كما للجذر وجهان: دال ومدلول»⁽³⁷⁾. وقد حاول رصد علاقة التناظر والتقطاع بين المفهومين من خلال نماذج. فكما توجد في العربية جذور من نمط المشترك اللفظي من قبيل الجذر (ج م ل)، وهو «مجموعة صوامت تمثل في الظاهر جذوراً لا جذراً واحداً»⁽³⁸⁾ إذ منه جَمل بمعنى الحيوان، والحبل الغليظ، والشحم المذاب، ومنه جَمْل وبمعنى صار جميلاً. كذلك لا تخلو الصيغ من المشترك اللفظي فقالب مثل (س - س - س) / (فاعل) حسب السياق يمكن أن يكون صيغة لفعل الأمر مثل: ضَارِبٌ أو لصفة شبيهة دالة على الثبوت والدوام مثل: عَالِم أو على الزوال مثل: ذَاهِبٌ أو حسب الترتيب على الماضي أو الحال أو الاستقبال⁽³⁹⁾.

وهذا التصور مخالف لتصور القدماء للصيغة. فهي عندهم «تمثل كل مكونات الكلمة أكانت أصولاً أم زوائد ولا تعد حركة الحرف الأخير في الكلمة من الصيغة أو البناء، وتتغير الصيغة كلما طرأ على ترتيب الحروف أو الحركات أو السكنات تغير. وتستعمل الفاء والعين واللام في الصيغة لتمثيل الهيئة المشتركة وترد على هذه الحروف زيادات وتحل بها حركات وسكنات ويكون من كل ذلك قالب هو الوزن أو الصيغة»⁽⁴⁰⁾.

ويرى السغروشني، أن مقاربة القدماء نحاة وصرفيين وبلاغيين للكلمة يقوم على تصور غير خطي للظاهرة اللغوية. فالكلمة تشطر إلى مادة وصيغة، حيث تعكس الحروف المادة التي تمثل الفكرية العامة بينما تحدد الحركات هذه الفكرية تحديداً دقيقاً وذلك حسب السياق.

فالحركات تميز بين أَسَدٍ وَأَسْدٍ وبين ضَارِبٍ وَضَارِبٍ. وينتقد السغروشني، تصور القدماء للحركات إذ يعتبرون الفتحة والكسرة والضمة زوائد يلحقن الحرف ليوصل إلى التكلم به وحرروف العلة روابط بين حرف الكلمة بعضها البعض ولو لاها لم تنسق⁽⁴¹⁾. «وينتاج عن هذا التصور أنَّ وظيفة الحركات تقف عند الربط بين الحروف، ولهذا سوف لا يكون لجرسها وظيفة وسيؤبه لموقعها فقط ولكنها ترتبط بين الحروف»⁽⁴²⁾ وهذا التصور لا شك مغاير للتصور الذي يستمد منه السغروشني، من اللسانيات الحديثة والذي يرى الصفيحة مجموعة من الحركات تأخذ شكل قالب صائي مما يجعل «الكلمة تنتج عن تخل حروف المادة لحركات الصفيحة وهذا ما يسمى الاشتقاء»⁽⁴³⁾.

لم يقتصر التباين بين تصور السغروشني، وتصور القدماء حول مفهوم الصفيحة، بل امتد إلى منهج التقصي والبحث عن الصيغ المقبولة. وقد اعتمد القدماء على الرواية والسماع متسللين بالمنهج الاستقرائي والإحصائي وإن اختفت أدواتهم في ذلك. «فسيبويه والزييدي وابن السراج والجريمي وابن خالويه وابن القطاع والسيوطني، عملوا على إحصاء الصيغ عبر الأمثلة المحصل عليها عن طريق الرواية والسماع، أما الخليل وابن دريد وابن فارس فاختاروا الإحصاء الحسابي التجريدي»⁽⁴⁴⁾. ولقد مكثتم هذا المنهج من حصر أبنية الأفعال في بضع وعشرين بناء موزعة على بين الأفعال الثلاثية والرباعية المجردة منها والمزيدة، لكن في مقابل ذلك لم يسعفهم في الإحاطة بكل أوزان الأسماء وذلك لكثرتها وتنوعها، ولذلك رأينا كيف أن اللاحق منهم يستدرك فيها عن السابق. ويجسد ذلك قول السيوطني الذي جمع في المزهر حصيلة سبعة قرون من الاستقراء المتواصل بدءاً من سيبويه. يقول: «قال أبو الحسن علي بن جعفر السعدي المعروف بابن القطاع في كتابه الأبنية: قد صنفت العلماء في أبنية الأسماء والأفعال وأكثروا

مصطلح الصيغة في الصرف العربي قديماً وحديثاً

منها، وما منهم من استوعبها. وأول من ذكرها سيبويه في كتابه، فأورد للأسماء ثلاثمائة مثال وثمانية أمثلة، وعنه أنه أتى به، وكذلك أورد أبو بكر بن السراج اثنين وعشرين مثلاً، وزاد أبو عمرو الجرمي أمثلة يسيرة، وزاد ابن خالويه أمثلة يسيرة. وما منهم إلا من ترك أضعاف ما ذكر. والذي انتهى إليه وسعنا، وبلغ جهدنا بعد البحث والاجتهاد وجمع ما تفرق في تأليف الأئمة ألف مثال ومائتا مثال وعشرة أمثلة⁽⁴⁵⁾.

والواضح أن المنهج المعتمد عند القدماء «يدفع الدرس دفعةً إلى بحث لا ينطوى سعيًا وراء صيغ قد يأتي بها هذا الروايو أو ذاك مع انعدام أي ضمان لإيجاد نقطة نهاية لهذا الرصيد مما يجعل من البحث الصرافي بحثاً احتمالياً افتراضياً»⁽⁴⁶⁾. في مقابل هذا المنهج المستند إلى السمع والرواية والمتسم بالاختلاف بين الصرافيين فيما هو سمعي من الصيغ وما هو قياسي، واختلافهم أحياناً بشأن صيغة الكلمة من الكلمات المعتلة (مثل سيد). منهم من يرى أن صيغتها فعيل ومنهم أن صيغتها فيعيل)، يقترح السغروشني، نظرية تتلوّن سد ثغرات الماضي سماها فرضية «انشطار الفتحة»⁽⁴⁷⁾. وهي نظرية تسعى إلى تحقيق ما يلي⁽⁴⁸⁾:

- وضع نموذج قادر على توليد كل الصيغ القاعدية في اللغة العربية التي يمكن توسيعها عبر آليات الزيادة وتقوم مقام المتكلم السليقي.
- ضبط السيرورات المتعلقة ببناء الكلمة في العربية من جانبي الصرافة والصواتة بمساعدة النتائج المتوصّل إليها في الصواتة التوليدية.

- اقتراح حلول لبعض المشاكل التي ظلت عالقة في دراسة النحاة وخاصة على مستوى الثلاثي.
- تنظيم المعجم ومراقبة الدخيل.

وقد ترتب عن هذه الفرضية التمييز بين صيغ أصول وأخرى فروع بالإضافة إلى سعيها إلى ضبط التناوبات المصوتية. ففي إطار هذه الفرضية مثلاً «تتفرع أبنية الثلاثي عن الفتحة التي تتكشف عن كسرة أو ضمة»⁽⁴⁹⁾. ويدهر السغروشني، إلى أن صيغة فعل صيغة محابدة على أساسها تتفرع باقي الصيغ، فإذا انشطرت فتحة فعل الأول إلى ضمة فإننا سنحصل على فعل نحو: سَبُّ وَنَدْسُ، وإذا انشطرت إلى كسرة نحصل على فعل نحو: كَبَدْ وَحَذْرُ. وإذا طبقنا قاعدة اختلاس الحركة العالية (حركة العين) فإننا سنحصل على فعل نحو: فَهَدْ وَصَعْبُ. وإذا انشطرت فتحة فعل إلى ضمة نحصل على فعل نحو: عُنْقُ، وإذا انشطرت إلى كسرة نحصل على فعل. وإذا تم اختلاس حركة العين حصلنا على فعل وَحْلُو. وإذا انشطرت فتحة فعل إلى ضمة نحصل على فعل، وإذا انشطرت إلى كسرة نحصل على فعل نحو: إِبْلُ. وإذا تم اختلاس حركة العين حصلنا على فعل نحو: جِدْعَ وَنِكْسٌ. وإذا تجردت الصيغة من أي حركة تبقى أصول الجذر منفردة: (فَعَلْ)⁽⁵⁰⁾. ومجموع هذه الصيغ اثنتا عشرة صيغة منها اثنان مرفوضتان لكونهما تخرقان قيد الالتمائذ كالانتقال من الكسرة إلى الضمة أو العكس، وهما: فعل وفعل.

وعلى المنوال نفسه، تم تحصيل مجموع صيغ الرباعي وصيغ الخماسي، ثم تم الإبقاء على ما يخضع منها لقيود التأليف في اللغة العربية واستثناء ما عداها.

وخلاصة القول إن الصيغة الصرفية في تصور السغروشني تمثل قوالب فكرية عامة في اللغة العربية، وإن توزيع الحركات وتناوبها (التناوب المصوتي) لا الحركات ذاتها، هو الذي يكسب الجذر الذي يحمل المعنى المعجمي وضعه اللغوي فيجعل منه اسمًا أو فعلًا أو صفة.. إلخ.

يمكن أن نخلص في نهاية هذه المقالة إلى أن الصيغة الصرفية في اللغة العربية هي بمثابة قوالب مجردة تضمر دلالات خاصة، هذه

القوالب تسكب فيها مواد لغوية تصاغ منها مشتقات مختلفة ومتعددة، وبمنظور فلسفـي فهي تنقل المفردة من وجود بالقوة إلى وجود بالفعل، أي من الممكن في النسق اللغوي إلى الكائن في بنية المعجم⁽⁵¹⁾. فـ«صيغ الكلمات في العربية هي اتخاذ قوالب للمعنى تُصبُّ فيها الألفاظ فتختلف في الوظيفة التي تؤديها. فالناظر والمنظور والمنظر مختلفـ في مدلولـها مع اتفاقـها في أصل المفهـوم العام الذي هو النظر. الكلمة الأولى فيها معنى الفاعـلية والثانية المفعـولـية والثالثة المكانـية»⁽⁵²⁾. ومن ثم عـرف البعض الصيـفة باعتبارـها قوالـب تصـاغ فيها الألفـاظ وتـحدد بها المعـاني الكلـية أو المـفاهـيم العـامة، أو هي القـالـب الصـوري الذي تصـاغ الكلـمات على قـيـاسـه، وهي بـهـذا المعـنى تـلـخـيـص شـكـلي لـطـائـفة من المـفردـات التي تـرـد على هـيـئة مـحدـدة⁽⁵³⁾. ولـهـذا السـبـب - ربما - أصبح مـصـطلـح القـوالـب الصـرـفـية متـداـولاً بين الدـارـسيـن إـبرـازـاً لـلـوـظـيفـة الدـلـالـية لـلـصـيـغـة الـصـرـفـية.

الهـوـامـش

- (1) لسان العرب. ابن منظور، جمال الدين أبو الفضل الأفريقي المصري (711هـ). مادة (صوغ)، دار لسان العرب، بيروت.
- (2) تاج العروس. الزبيدي محمد المرتضـى، ج 22، ص 533-536. منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، الطبـعة الأولى، 1302هـ.
- (3) الكلـيات. الكـفـوي أبو الـبـقاء، ص 560. إـعـداد عـثمان درـويـش وـسـليمـان المصـرى، مؤـسـسة الرـسـالة، بيـرـوت، الطـبـعة الأولى 1987م.
- (4) هذه المصـطلـحـات التـلـاثـة هي التي ستـكون محل الـدـرـاسـة لـمحاـولة التـميـز بـينـها لأنـها الأـكـثـر استـعمـالـاً وـتـداـخـلاً عند الدـارـسيـن.
- (5) نـزـهـة الـطـرفـ في فـن الـصـرـفـ. المـيدـانـي أـحمدـ بنـ مـحمدـ. ص 4، دـارـ الآـفـاقـ الـجـديـدةـ، بيـرـوتـ، الطـبـعة الأولى 1981م.

- (6) الكتاب. سيبويه، عمرو بن بشر. ج 1، ص 12، المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق، مصر، 1317هـ.
- (7) الأبنية في اللغة العربية: تفاعل الصرف والتطریز. محمد فتحي، ص 54، منشورات دار ما بعد الحداثة، فاس، الطبعة الأولى 2006م.
- (8) اختيار نص الأستراباذي تأسس من جهة على الغنى الذي يتميز به النص، ومن جهة أخرى لكون الأستراباذي يمثل مرحلة تاريخية (القرن السابع الهجري) تميز فيها الصرف عن النحو بشكل واضح وبلغت فيها المصطلحات مستوى كبيراً من النضج والاستقرار.
- (9) شرح الشافية، الأستراباذي، رضي الدين، ج 1، ص 2، المطبعة الكبرى، بولاق مصر، 1317هـ. (النص طويل وسنورده مجزءاً حسب الحاجة إلية).
- (10) نفسه، ج 1، ص 2.
- (11) نفسه، ج 1، ص 3.
- (12) نفسه، ج 1، ص 3.
- (13) نفسه، ج 1، ص 12.
- (14) مقاييس اللغة. ابن فارس، ج 1، ص 203. تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة، مصر (د.ت.).
- (15) تاج العروس. الزبيدي، ج 10، ص 46.
- (16) معجم المصطلحات النحوية والصرفية. نجيب اللبدي، ص 27.
- (17) الممتع في التصريف. ابن عصفور الإشبيلي ج 2، ص 731، تحقيق فخر الدين قباوة، دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، 1979م.
- (18) وفي هذا إشارة واضحة إلى الوظيفة الاشتراكية للصيغة الصرفية وقدرتها على توليد ألفاظ ومصطلحات جديدة.
- (19) اللغة العربية معناها ومبناها. تمام حسان، ص 133. دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب. (د.ت.).
- (20) الإعجاز الصرفي في القرآن الكريم دراسة نظرية تطبيقية. التوظيف البلاغي لصيغة الكلمة. عبد الحميد هنداوي، ص 21، نقلأً عن عبد الحليم عبد الباسط «صيغة أ فعل»، ص 4. عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، الأردن، الطبعة الأولى، 2008م.
- (21) نفسه، ص 21.
- (22) الأستراباذي، شرح الشافية، ج 1، ص 12.
- (23) نفسه، ج 1، ص 12-13.

مصطلح الصيغة في الصرف العربي قديماً وحديثاً

- (24) نفسه، ج. 1، ص 12-13.
- (25) الإعجاز الصرفي، ص 22 نقلأً عن صلاح راوي. «الصيغة الصرافية»، ص 40.
- (26) اللغة العربية معناها ومبنها، ص 145.
- (27) الأبنية في اللغة العربية: تفاعل الصرف والتطریز، ص 59.
- (28) نفسه، ص 54.
- (29) معجم الأوزان الصرافية. إميل بدیع، ص 273، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى (د.ت.).
- (30) معجم المصطلحات النحوية والصرافية، ص 129.
- (31) المعجم الوسيط، مجمع القاهرة، ج 2، ص 529، الطبعة الثانية 1972م.
- (نلاحظ أن هذا التعريف هو إعادة صياغة لتعريف القدماء. وكان من المفروض أن تميّز تعريفات المعجم الوسيط بالدقّة لأنّه صادر عن مجمع لغوی أخذ على عاتقه تأهيل وتطوير اللغة العربية خصوصاً في رصيدها المصطلحي).
- (32) أورد هذا النص محمد فتحي في «الأبنية العربية: تفاعل الصرف والتطریز»، ص 58 نقلأً عن ماري الكرمي.
- (33) يميّز تمام حسان في المبني الصرافية بين نوعين من المبني: 1 - مبني التقسيم التي تعبّر عن معانٍ تقسيمية كصيغة الاسم التي تعبّر عن الاسمية وصيغة الفعل التي تعبّر عن معنى الفعلية وكصورة الضمير التي تعبّر عن الإضمار. وهذه المبني أبواب الكلم التي سماها النحاة أقسام الكلام، وهذه تقسم بدورها إلى مبان تقسيمية ترجع إلى أصول اشتقتاية (الاسم والصفة والفعل) وهي المعنية بالصيغة ومبان تقسيمة لا ترجع إلى أصول اشتقتاية (الضمائر والخوالف والظروف..). وهذه لا صيغة لها. 2 - مبني التصريف التي يتم التصريف على أساسها كالمتكلّم وفرعيه والمفرد وفرعيه وكالمذكر والمؤنث والمعرفة. وهذه المبني التصريفية مسؤولة عن التقرير الذي يتم داخل المبني التقسيمية. انظر تفصيل هذا في اللغة العربية معناها ومبنها ص 83-84-85 وص 133-134.
- (34) نفسه، ص 145.

يستفاد من هذا الكلام أن الصيغة والوزن مصطلحان ينتميان إلى فرعين مختلفين من فروع اللسانيات؛ تنتهي للمعجم الصرافي والوزن ينتمي للمعجم الصوتي. وبعبارة أدق يمكن القول: إن الصيغة والوزن يشكلان مستويين من المستويات اللسانية للكلمة؛ فالوزن يمثل مستوى الصوتي بينما تمثل الصيغة مستوى الصرف.

- (35) j. Cantineau (1950) dans Melangues William Marcais. Paris 1950. P.

(36) نفسه، ص 5.

(37) الصيغ في اللغة العربية. إدريس السغروشني، ص 52. ضمن وقائع الندوة الدولية الأولى لجمعية اللسانيات بالمغرب. الرباط 1988، منشورات عكاظ.

(38) نفسه، ص 52.

هذا الكلام بنمودجه مأخوذ عن كانتينو في نصه السابق.

(39) نفسه، ص 52-53.

(40) نفسه، ص 52.

(41) نقل السغروشني هذا التصور عن سيبويه (الكتاب ج 2، ص 379) والأسترابادي (شرح الشافية ج 2، ص 211).

(42) نفسه، ص 57.

(43) نفسه، ص 53.

(44) البناء الصيفي بين التأسيس الإبستمولوجي والتطبيقات الصرف - صواتية (المزهر نموذجاً). رفيق البوحسيني، ص 215. أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في اللسانيات. كلية الآداب والعلوم الإنسانية - ظهر المهراز. فاس 2000-2001.

(45) المزهر في علوم اللغة وأنواعها. السيوطى ج 2، ص 4، شرحه وضبطه وعنون موضوعاته، محمد أحمد جاد المولى وعلى محمد الجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، دار الكتب، بيروت، لبنان، 1945.

(46) رفيق البوحسيني، البناء الصيفي ص 215-216.

(47) ليس المقصود في هذا المقام تفصيل القول حول «فرضية انشطار الفتحة» وإنما إبراز كيفية تناول السغروشني للصيغ الصرافية في إطارها «ومن المهم التذكير بحقيقة مفادها أن فرضية انشطار الفتحة إنتاج لغوي منتقى من تراكم أدبيات الصرف العربي منذ بداياته الأولى، ولعل من الإضافات التي نجد لها أثراً في عمل د. السغروشني هناك «مثاثل قطرب»، بحيث تصب «الفكرة القطربية» في نفس تصور انشطار الفتحة والذي يقتضي بتناول الحركات داخل نفس الصيغة، ولكن قطرب لم يشر إلى المبدأ العام الذي ينظم هذا التناوب، بل اقتصر على سرد مجموعة تضم ثلاث مفردات تعكس صيغة واحدة مؤلفة من نفس الحروف.. مع الإشارة إلى أن التناوب الحركي المقصود في الفرضية هو الذي لا يؤثر على المعنى العام للصيغة» رفيق البوحسيني، ص 216-217.

(48) نفسه، ص 216.

(49) الصيغ في العربية، ص 53.

مُصطلح الصيغة في الصرف العربي قديماً وحديثاً

- (50) انظر الترسيمية الملخصة لذلك. نفسه، ص 53.
- (51) آليات توليد المصطلح وبناء المعاجم الثنائية والمتعددة اللغات. خالد اليعبودي، ص 90. منشورات ما بعد الحادّة، فاس، الطبعة الأولى 2006.
- (52) القوالب الصرافية ودورها في تتميم اللغة العربية. عبد الرحيم بودلال. مداخلة تقدم بها الباحث إلى مؤتمر «اللغة العربية والتنمية البشرية المجالات والرهانات». وجدة، إبريل 2008.
- (53) آليات توليد المصطلح، ص 81.

العطف على اسم «إن»

حسن محمد علي أزروال^(*)

الرموز المستعملة:

*: علامة تدل على اللحن.

م س: المركب الاسمي.

م: الموضع.

[-/+ ...]: - أو + سمة.

م ص: مركب المصدري.

م ص،: الرأس المصدري.

م ص: مصدري.

م بؤ: مركب بؤرة.

بؤ،: الرأس البؤرة.

بؤ: البؤرة.

مخ: المخصص.

م ز: مركب زمن.

ج 1: الجملة البسيطة الأولى.

ج 2: الجملة البسيطة الثانية.

(*) أستاذ الديداكتيك: المركز الجهوي بمهن التربية - المغرب.

U: الربط بين جملتين بسيطتين أو العطف.
ج ن: جمل بسيطة أخرى.

تأثير نظري: المجال العامل:

يعتبر استثمار المجال في اللغة مسألة رئيسة في فهم فزيائية الجمل من حيث الإعراب: قد ترتبط جملة بسيطة بجملة أخرى بسيطة بواسطة العطف مثلاً، إلا أن العطف في بعض الأحيان لا يبرز وظائف إعرابية متماثلة لأن من المفروض أن تنتقل خصائص الجملة البسيطة الأولى الإعرابية إلى الجملة البسيطة الثانية المعطوفة؛ إذن عندما يتعدد التطابق الإعرابي يطرح إجراء المجال نفسه للتمييز بين الامتداد الفزيائي الذي يتحكم فيه إعراب معين، والامتداد الفزيائي الذي يتحكم فيه إعراب آخر. وتكون النتيجة ظهور إعرابين يجعلان الجملة المركبة مسورة؛ وهذا ما ستعالجه مقالة: العطف على اسم «إن».

يتحدد المجال العامل في الجمل الاسمية بالاسم المبتدأ وقبله الابتداء (تلك المنطقة الغامضة: يُرفع المبتدأ بالابتداء، ويُرفع الخبر بالابتداء والمبتدأ)، ثم المبني عليه.. ولم يحدد سيبويه «المبني عليه» وإن كانت الأمثلة التي يوردها تدل على اسميتها. إن ترك «المبني عليه» عاماً إشارة قوية إلى أنه قد يكون اسمًا وقد يكون فعلًا؛ فلا فرق في الاسم المبتدأ والمبني عليه أن يكون واحداً من الجملتين:

- أ) زيد قائمٌ.
- ب) زيد يقومُ.

لابد من أن الكلام مرتب ترتيباً موضوعياً معيناً مما يجعل المجال لا يتعدد إلا بربطه بالعمل الذي تؤطره مسألة الانتشار في الزمان والمكان، أو العلاقة الإسنادية البنائية.

إن الحركة الإعرابية، في حالة المبتدأ، هي ناتج فعل عامل في معموله. وإذا كان الأمر كذلك، ستكون رائزاً مهماً في توضيح الدخول في مجال عاملٍ معينٍ ورفض مجال عاملٍ آخر؛ يعني، أنها تصلح لإبراز أن المجال العاملِ قد انتهى ليُبتدئُ مجال آخر أو أن المجال العاملِ مستمرٌ لم ينقطع؛ وهذا ما وضحه سيبويه عندما كان يشرح المثالين:

ت) إن تأتيك أتك وإذن أكرمك.

ث) إن تأتيك أتك وإذن أكرمك.

- تدخل «أكرمك» المرفوعة في المثال (ت) في المجال العاملِ بواسطة العطف والمشاركة العاملية؛

- تقطع «أكرمك» المنصوبة في المثال (ث) المجال العاملِ لانتفاء هذه المشاركة.

يُفسر المثالان (أ) و(ب) العلاقة بين الابتداء والمبتدأ؛ غير أن المثال (ب) يُظهر إشكالاً آخر:

إذا كان الابتداء في المثال (ب) يعمل في المبتدأ، فإن الفعل في المثال نفسه يعمل في الفاعل؛ إذن هل ما كان معمولاً يصح أن يكون عاملًا؟ وإذا كان الأمر كذلك، كيف نفسر تداخل مجالين عامليين⁽¹⁾.. إن الابتداء (هذا الفراغ الغامض) في المثال (ب) يسبق المبتدأ والفعل في الوقت نفسه.. لا يعمل الفعل في هذا المثال، لكنه قادر على إنتاج العلاقة البنائية.

إن الاسم الذي يُبني عليه يكون فاعلاً، وأنه إذا بني هو على اسم يكون خبراً؛ وهكذا يحتفظ الابتداء بال المجال العاملِ نفسه سواء تضمن خبراً اسمياً أو فعلياً، ثم ينتهي عندما تنتهي حدوده ليفسح المجال أمام ابتداء آخر. «وعلامة ذلك ظهور علامه جديدة تتعرف عليها انطلاقاً

من علامة إعرابية جديدة كما هو الشأن في المثال (ث)، أو ببعض «الوسائل» مثل الفاء والواو وأم وإذا وغيرها»⁽²⁾.

تقديم:

استرعى انتباхи وأنأ أتصفح مجلة «جذور»⁽³⁾ مقال محمد الزروق الذي يحمل عنوان «العطف على اسم (إن)» وافتتحت بثراء الأمثلة وال Shawahed المحللة في المقال حيث لاحظت أنها توزعت بين أمثلة صناعية متداولة في كتب النحو مثل تلك التي تعتمد على القطبين «زيد» و«عمرو»، و Shawahed أخرى تتتمي إلى مجال الشعر العربي، ثم Shawahed ثلاثة تتتمي إلى مجال القرآن الكريم. وقد حشدتها صاحب المقال لتلتف حول موضوع واحد هو «العطف على اسم (إن)». كانت دهشتي كبيرة عندما اكتشفت أن الشواهد المستعملة تلهم المتأنل بالقدرة على الخروج بها إلى دوائر أوسع.

معنى جمل التعدد الإعرابي:

يمكن إطلاق اسم جمل التعدد الإعرابي على هذا النوع من الوقائع اللغوية لتوضيح صعوبة التناول العلمي لها. كيف نفسر سلوكا معينا للواقع اللغوية ونحن نعرف بانزلاقه وميوعته واستعصائه في الوقت ذاته؟ إن تناول مثل هذا الموضوع يرفع مستوى المراقبة إلى الحالة القصوى مع إعادة النظر في المستوى التمثيلي المرتبط بمفهوم الكفاية؛ لهذا يجب وضع الكلام الآتي تحت المجهر: لا ترتهن الكفاية فقط بتخصيص وصف ما يلاحظ من الظواهر اللغوية، بل أيضاً ما لا يمكن أن يلاحظ منها؛ ولحسن الحظ أن جمل التعدد الإعرابي قابلة لللاحظة، لكن لا يمكن بتاتاً أن تخضع لتفسير واحد.

الوقائع اللغوية:

النوع الأول:

1) إن زيداً ذاهب وعمراً.

2) قال رؤبة بن العجاج :

يَدَا أَبِي الْعَبَاسِ وَالْخَرِيفَا
إِن الرَّبِيعُ الْجَوْدُ وَالْخَرِيفَا

النوع الثاني:

3) إن زيداً ذاهب وعمرو.

4) زيد ذاهب وعمرو.

5) إن زيد ذاهب هو وعمرو.

6) إن زيداً أخوك وعمرو.

ويجري المثال (3) مجرى الشاهد (7).

7) قال جرير:

إِن الْخَلَافَةُ وَالنَّبُوَّةُ فِيهِمْ
وَالْمَكْرَمَاتُ، وَسَادَةُ أَطْهَارٍ.

ويجري المثال (4) مجرى الشاهدين (8) و(9):

8) وقال الآخر:

فَمَنْ يَكُ لمْ يَنْجِبْ أَبُوهُ وَأَمَّهُ
فَإِنْ لَنَا إِلَّا النَّجِيبَةُ وَالْأَبُ.

9) وقال الآخر:

وَمَا قَصَرْتُ بِي فِي التَّسَامِيِّ خَوْلَةً
وَلَكِنْ عَمِي الطَّيِّبُ الْأَصْلُ وَالْخَالُ

النوع الثالث:

10) إن زيداً وعمرو ذاهب.

ويجري المثال (10) مجرى الشواهد (11) (12) (13) و(14):

(11) قال بشر بن أبي خازم:

بغاء، ما بقينا، في شقاق.
إلا فاعلموا أنا وأنتم

(12) وقال ضابئ البرجمي:

فمن يك أمسى بالمدينة رحلة
 فإني، وقيار بها لغريب.

(13) وقال رؤبة بن العجاج:

يا ليتنى وأنت يا لميس
 ببلدة ليس بها أنيس.

(14) وقال الآخر:

خليلي، هل طب؟ فإني وأنتما
 وإن لم تبوا بالهوى دفنان.

النوع الرابع:

(15) إن زيداً وعمراً ذاهب.

ويجري المثال (15) مجرى الشاهدين (16) و(17) :

(16) قال تعالى: («والله ورسوله أحق أن يرضوه» سورة التوبة آية 62).

(17) قال الشاعر:

رماني بأمر كنت منه ووالدي بريئاً، ومن أجل الطوي رماني.

النوع الخامس:

(18) إن زيداً وعمره ذاهبان.

(19) إنك وعمرو ذاهبان.

(20) إن عندك زيداً.

ويجري المثال (18) مجرى الشواهد المكررة وهي (11) و(13) و(02) :

(11) قال بشر بن أبي خازم:

وإلا فاعلموا أنا وأنتم بغاة، ما بقينا في شقاق.
 13) قال رؤبة بن العجاج:
 يا ليتني وأنت يا لميس
 ببلدة ليس بها أنيس.
 2) وقال أيضاً:
 إن الربيع الجود والخريفا
 يَدَا أَبِي الْعَبَاسِ وَالصَّيْوَفَا.

المصفاة الإعرابية:

طرح المقاربة الصرف صوتية القيد الوجيهي التالي : يتم توسيع المركبات الاسمية والحدية والمعجمية في الصورة الصوتية فقط إذا كانت موسومة بإعراب معين. وقد صاغ (تشومسكي) المصفاة الإعرابية قائلاً :

(21) * م س إذا كان م س يملك محتوى صوتياً ولا يحمل الإعراب
 (وتشير علامة * إلى اللحن)⁽⁴⁾.

تركز الصياغة الواردة في (21) على لحن المركبات الاسمية ما لم يتم توسيعها إعرابياً؛ لهذا توجب البحث عن قيد آخر لتدعم هذه المقاربة الصرف صوتية مما نتج عنه اقتراح ما يسمى بقييد المنظورية .

Visibility condition

يسمى هذا الاقتراح بالمقاربة المحورية للمصفاة الإعرابية؛ وستكون النتيجة أن الوسم الإعرابي للموضوعات يؤهلها لاستقبال الوسم المحوري. ويمكن صياغة قيد المنظورية فيما يلي:

(22) بعد الموضع م منظوراً للوسم المحوري داخل سلسلة، إذا كانت السلسلة تضم موقعاً موسوماً إعرابياً.

ويفترض هذا القيد أن الإعراب والأدوار المحورية خصائص للسلسلة⁽⁵⁾. ورغم تعدد الصياغات الإعرابية وفق تعدد النماذج

اللسانية، فإن الهدف هو تقديم تفسير وتأويل ملائمين لسلوك الواقع اللغوية. وستكون الحصيلة النهائية أن النماذج اللسانية تتعرض للتغيير بينما تبقى الظواهر اللغوية مستعصية. وتشكل جمل التعدد الإعرابي شهادة قوية على صعوبة التناول اللساني لها.

كيف نثق في القيد الوجيهي أو قيد المنظورية أو مسألة الفحص... خصوصاً أن المستوى الصوتي يسوغ إعرابيين مختلفين أو أكثر للتركيب نفسه؟ وبالعودة إلى الواقع اللغوية، نتساءل: ما الفرق بين التركيبين (1) و(3) أو بين (10) و(15)... إلخ.

منطق النحاة في النظر إلى جمل التعدد الإعرابي:

أحس النحاة القدامى بهذا التداخل بين الجمل المرتبطة بـ «العطف على اسم (إن)»، فأقرروا بتنوع الإعراب حتى يشمل مختلف الواقع اللغوية. وإذا ما تتبعنا منطق القدماء في هذا الباب سنلاحظ ما يلي⁽⁵⁾:

الحالة الأولى : ويمثلها التركيب (1) الذي اعتمد النصب حسب ما جرت به العادة - المبرد -⁽⁶⁾.

الحالة الثانية : ويمثلها التركيب (3) الذي اعتمد الرفع لأنه محمول على الابتداء - سيبويه⁽⁷⁾: أي اسم (إن) قبل دخول (إن) الابتداء. وقد يكون مبتدأ حذف خبره لوجود الطالب لذلك الإعراب (يسمي المحرز)⁽⁸⁾ وجوز سيبويه العطف على الضمير المستتر في الخبر كما في التركيب (5). وإذا كان جاماً مثل التركيب (6) فلا يجوز العطف المستتر إلا على تأويل بعيد - جمع الزجاجي هذه الأوجه الثلاثة⁽⁹⁾.

الحالة الثالثة: يمثل التركيب (10) العطف قبل مجيء الخبر. ويكون هذا على وجهين: الابتداء والخبر هو المذكور - سيبويه - أي حذف الخبر وذكر خبر (إن)⁽¹⁰⁾.

الحالة الرابعة : يمثل التركيب (15) الاخبار عن الاثنين بلفظ الواحد. ويجوز حذف أحد الخبرين⁽¹¹⁾.

الحالة الخامسة: يمثل التركيب (18) هذه الحالة التي وسمها سيبويه⁽¹²⁾ بالحن وأجازها ابن مالك⁽¹³⁾. وعلل الكسائي أن نصب (إن) ضعيف، فيجوز أن يعطى على اسمها بالرفع قبل مجيء الخبر، والخبر عندهم مرفوع بما كان مرفوعاً به قبل دخول (إن). ووافقه الفراء⁽¹⁴⁾ كما في التركيب (19) بشرط ألا يتبيّن الإعراب في اسم (إن) لأن المضمر لا يظهر فيه إعراب. لكن الزجاج⁽¹⁵⁾ يذهب إلى أن عمل (إن) قوي، لأنها تعمل النصب والرفع ولأنها تتخطى الظروف كما في التركيب (20).

فهذه المعطيات تؤكّد أن «العطف على اسم (إن)» يرسم حالات مختلفة للوسم الإعرابي. ونبين في الفقرة الموالية أن الشواهد الشعرية تزيد الأمر تعقيداً. فإذا كانت بعض الشواهد تتطابق حالة من الحالات أعلاه، فإن الشاهد الأخرى تأبى إلا أن تجمع بين حالتين أو أكثر.

الشواهد الشعرية⁽¹⁶⁾ :

أ. يندرج الشاهد الشعري (2) ضمن الحالة الأولى أعلاه. لقد عطفت (الصيوفا) على الاسم بعد مجيء الخبر (يدا أبي العباس) وفيه أيضاً العطف بالنصب قبل مجيء الخبر، فعطف (الخريفا) على الاسم نحو التركيب (23) :

(23) إن زيداً عمراً ذاهبان.

ب. أما الشاهد الشعري (7)، فهو من نمط التركيب (3) ضمن الحالة الثانية: أي، العطف بالرفع بعد مجيء الخبر، فعطف (المكرمات) بالرفع على اسم (إن) وهو (الخلافة) بعد الخبر وهو (فيهم). في حين، يوجد الشاهدان (8) و(9) في وضعية التركيب (4) نفسه ضمن الحالة الثانية نفسها. فقد عطف (الأب) بالرفع بعد مجيء الخبر.

ت. وإذا ما انتقلنا إلى الحالة الثالثة، فإن التركيب (10) يجري مجراً الشواهد الشعرية (11) و(12) و(13) و(14). ويتقاسم الشاهد (11) الحالة الثالثة والخامسة حيث (بغاة) خبر (أن)، وخبر (أنتم) ممحظوظ. ويجوز أن يكون من العطف على الاسم بالرفع مع عدم اشتراط استكمال الخبر. ويدخل الشاهد (11) كذلك في الحالة الخامسة لأن (بغاة) يصلح خبراً لكل واحد منهما، ولهمَا جميماً.

وإذا انتقلنا إلى الشاهد (12)، سنجد أنه يعبر عن الحالة الثالثة. ولكن لا يكون (الغريب) إلا خبراً لـ (إن)، من أجل اللام، إلا أنها تدخل في خبر المبتدأ. ويرى العطف بالنصب (وقياراً) فيكون على الحالة الرابعة.

وإذا انتقلنا إلى الشاهد (13) سنجد أنه يندرج ضمن الحالتين الثالثة والخامسة حيث إجازة العطف بالرفع قبل مجيء الخبر. وخرج (وأنت) مبتدأ وخبره تقديره (معي).

أما المثال (14) فيمثل الحالة الثالثة، وتصبح (دنfan) خبر (أنتما) من أجل التشبيه.

ث. وينتمي المثال (17) إلى الحالة الرابعة، أي : إخبار الاثنين بلفظ الواحد. ومنه الشاهد (16) الذي هو شاهد قرآنٍ. ويجوز أن يكون حذف أحد الخبرين.

ج. وتتضمن الحالة الخامسة الشواهد الشعرية (11) و(13) و(02). لقد سبق ذكر ضوابط هذه الشواهد.

أمام هذا التعاطي المتنوع للتركيب التي تتلون في استعمالاتها، لا يسعنا إلا الإقرار بصعوبة الكشف عن الحقيقة؛ ورغم أن محاولات القدماء كانت تأويلية متواضعة، إلا أنها أحاطت بعموم خصائص هذه الجمل من منظور نحوٍ تقليدي. ويبقى أن ما ذكرناه سابقاً لا يشكل

سوى النزء القليل؛ لكن: كيف تناولت الأنجاء الحديثة هذا المشكل؟ ثم
كيف ابتعدت عنه في الوقت ذاته؟

التسویغ الإعرابي:

هل يمكن اعتبار إعراب الرفع في العربية إعراب تجرد؟ نستطيع بسهولة أن نبادر إلى القول إن المبتدأ، مثلاً، يأخذ إعراب التجرد. وستكون النتيجة أن عدداً من المركبات الاسمية والوصفية، تحمل إعراباً غير معمول فيه لانتفاء عمل العامل البنوي. ويمكن الرجوع إلى اقتراح (تشومسكي) (1981م) الذي اعتبر هذا الأمر إعراب «آخر لحظة». وقد دفعه إلى هذه الخلاصة إنقاد البنية من المصفاة الإعرابية.

لتأمل التركيب (24) المشتق من التركيب (4) المكرر هنا :

4) زيد ذاهب وعمر.

24) زيد ذاهب.

يتلقى المبتدأ إعراب الرفع في التركيب (24). ويتلقي الإعراب من العمل البنوي عندما يحضر هذا العمل في التركيب مثل حضوره في التركيب (25) المشتق من التركيب (3) المكرر هنا:

3) إن زيداً ذاهب وعمر.

25) إن زيداً ذاهب.

وهكذا لا يجوز أن يكون إعراب المبتدأ هنا إعراب تجرد. ويشرح لحن الواقع اللغوية التالية هذا الأمر بتفصيل.

*26) إن زيد ذاهب⁽¹⁷⁾.

وإذا نظرنا إلى التركيب (25) من زاوية أخرى، نلاحظ أن أبسط افتراض هو أن الرفع مستند إلى اسم الفاعل تجرداً. ويمكن تدعيم هذا بوجود عامل بنوي يغير إعراب اسم الفاعل، كما في الجمل التالية:

(27) أظن زيداً ذاهباً.

(28) كان زيد ذاهباً⁽¹⁸⁾.

يندرج التركيبان (27) و(28) ضمن مجموعة كبيرة من التراكيب التي تتصدرها الأفعال الناقصة أخوات «كان» وأفعال القلوب أخوات «ظن». وتكملها فضلات حملية ذات طبيعة مقولية متنوعة : مركبات وصفية واسمية وحرفية وفعلية؛ لكن التحاليل المدمجة يعترضها مشكل معرفة الكيفية التي تأخذ بموجبها الفضلة الحاملية التابعة للمفعول إعراب النصب في أمثلة مثل (29) :

(29) حسبت زيداً ذاهباً.

يجب توسيع الإعراب الاستثنائي ليشمل أيضاً الفضلة الاسمية. إن افتراض المخصوص يقود إلى افتراض أن إعراب النصب بعد إسناده للمفعول «ينتشر» فيمتد إلى اسم الفاعل وتعارض افتراض الانتشار روائز منها التركيب (25) المكرر هنا في علاقته بالتركيب (30) :

(25) إن زيداً ذاهب.

(30*) إن زيداً ذاهباً.

يسم حرف التوكيد «زيداً» بالنصب، إلا أن هذا الإعراب لا ينتشر في اسم الفاعل حيث اسم الفاعل مرفوع - وهو إعراب غير موسوم - ولا يُطرح الإشكال في الفرضية الرئيسية لأن المفاعيل والفضلات الحاملية هي وظائف منصوبة. والمعطيات الإعرابية نفسها تمثل مشاكل مشابهة بالنسبة إلى فرضية الموضع⁽¹⁹⁾ وترتبط المشاكل عموماً بمبدأ التأويل التام:

(31) كل عنصر من عناصر وجيهية الصورة الصوتية والصورة المنطقية يجب أن يكون له تأويل، أي أن يكون مسوباً⁽²⁰⁾.

الانتظار...:

عندما نغادر التصورات القديمة لجمل التعدد الإعرابي ونستدعي التحاليل اللسانية الحديثة، تتغير طريقة التناول. وإذا كانت التصورات القديمة تتناول هذه الجمل في شموليتها فإن التحاليل الحديثة تحاول قدر الإمكان تمييز الواقع اللغوي وعزلها؛ لهذا، وفي أثناء الحديث عن التسويف الإعرابي، تم توظيف تعبير «التركيب» كذا المشتق من التركيب كذا المكرر هنا». ويعني ذلك أن التركيب الأول جزء من التركيب الثاني. وستكون الحصيلة أن الجمل اشترطت إلى شطرين يفصل بينهما العطف حيث استدعيت جمل بسيطة إذا تطلب المقام ذاك. يجب إذن استحضار بعض التحاليل الوظيفية للمساهمة في دراسة الجمل المركبة من زاوية التناول بواسطة العطف. فالجملة المركبة في مجملها عبارة عن جملتين بسيطتين تم الإدماج بينهما. وإذا كان الشق الأول من الجملة المركبة تحكم فيه مبادئ معينة، فإن الشق الثاني تحكمه ضرورة المبادئ نفسها في إطار ما يسمى قيد التناول؛ لكن الجمل ذات التعدد الإعرابي (كما وردت في سلية المتكلم العربي) تتفق مع هذا القيد من وجهة نظر معينة، وتخرقه من وجهة نظر أخرى.

وبالعودة إلى التحاليل التوليدية، نعثر على القيد التالي:

(32) حيث يمكن تعدد القراءات في جملة، فإن قيد التناول يحصر هذه الإمكانيات في قراءة واحدة .

يعتبر هذا القيد مصفاة حقيقة وهامة من حيث النتائج المنشودة أملأ في تحقيق قراءة واحدة⁽²¹⁾. ورغم ذلك، تصعب قراءة هذه الجمل قراءة واحدة مما يجعل من تعدد القراءات أمراً في غاية الصعوبة.

+ قواعد العطف الوظيفية⁽²²⁾:

يكشف حرف العطف «الواو» عن التناول بين الوظائف والعلامات الإعرابية؛ وهكذا تتوزع الجمل في مجموعتين كبيرتين: جمل لاحنة

وجمل سليمة. ويمكن استعراض القواعد التالية التي تسهم في معرفة التناظر الوظيفي.

القاعدة الأولى: يُشرك حرف العطف «الواو» المعطوف في حكم المعطوف عليه. والإشراك في الحكم معناه أن يتناظر المعطوف عليه والمعطوف من حيث الوظائف الدلالية والتركيبية وما ينتج عنها من علامات إعرابية.

القاعدة الثانية: يصح العطف بين المفردات إذا تناظرت من حيث الوظائف الدلالية والتركيبية ويمتنع إذا لم يتحقق هذا التناظر من حيث تلك الوظائف.

القاعدة الثالثة: يُشرك حرف العطف «الواو» بين الموضوعات إذا تناظرت من حيث الوظائف الدلالية والتركيبية كما يُشرك بين اللواحق إذا تناظرت من حيث الوظائف الدلالية.

القاعدة الرابعة: يصح العطف بين الجمل المتناولة كما يصح العطف بين المفردات المتناولة.

+ قيد التناول والوقائع اللغوية :

تسمى الجمل فعلية لأنها تبدأ «بالفعل»، والفاعل يسمى: «عاملًا لفظياً» ويقابلها في الجملة الاسمية «الابتداء» ويسمى : «عاملًا معنوياً». ويحتاج «العامل» اللفظي أو المعنوي إلى «ممولات» يشتغل بها وينظمها وتسمي هذه الممولات حدوداً، وهكذا يعتبر الفاعل حداً، والمفعول حداً، والزمان حداً، والمكان حداً، والحال حداً، والنعت حداً... وستكون النتيجة أن الوظيفية تميز بين الحدود الموضوعات والحدود اللواحق.

يمكن تأمل الأمثلة التالية أ((33) و*(34)) وب((35) و*(36)) وج((37) ود((38) و(39) و(40) و(41))) في ضوء المصطلحات أعلاه:

أ... (33) أكل محمد وعلى الخبر.

- * (34) أكل محمد والشجرة الخبر.
- ب.. (35) منح محمد أخاه وأخته منحة.
- * (36) منح محمد أخاه وأخته منحة.
- ج... (37) زار محمد أخته، البارحة في المنزل، واليوم في المستشفى.
- د.... (38) قام وقعد محمد.
- (39) قام علي وقعد محمد.
- (40) علي يقرأ الكتاب ومحمد يتصفح الجريدة.
- (41) هل قام علي وهل قعد محمد؟
- نلاحظ أن الجملتين أ × (34) وب * (36) لاحنتان لأنعدام الاشتراك في الوظائف الدلالية والتركيبية بين المعطوف. ويبدو أنه في أ * (34) يمتنع العطف بين «محمد» و«الشجرة» لأنهما موضوعان غير متراصرين من حيث الوظيفة الدلالية، حيث «محمد» منفذ دلالي و«الشجرة» غير ذلك. أما ب * (36) فيمتنع العطف بين «أخاه» و«أخته» لأن «أخاه» مفعول به و«أخته» مجرور بلام الجر؛ فهما، إذن، لا يشتراكان في الوظيفة التركيبية نفسها. ويلاحظ أن المعطوف والمعطوف عليه قد اشتراكا في الوظيفة التركيبية وهي «الفاعل» والدلالية وهي «المنفذ» في التركيب أ (33)، والمفعول والمستفيد في التركيب ب (35)، كما اشتراكا في الوظائف الدلالية المتعلقة بالزمان: «البارحة واليوم» والمكان: «المنزل والمستشفى» في التركيب ج (37).
- وإذا ما نظرنا إلى المجموعة (د) من زاوية الوظائف الدلالية والتركيبية، يتبيّن أنه تم عطف الفعل على الفعل في د (38) والجملة البسيطة على الجملة البسيطة في د (39) والجملة المركبة على الجملة المركبة في د (40) والجملة الخبرية على الجملة الخبرية في د (38) (39) والجملة الطلبية على الجملة الطلبية في د (41).

هكذا نلاحظ أن التناظر هو المبدأ المتحكم في العطف؛ لهذا يظل التساؤل المطروح هو: لماذا تنفلت جمل التعدد الإعرابي من قيد التناظر الوظيفي؟ لماذا يتغير إعراب «عمرو» في التركيبين المكررين هنا (1) و(3)؟

1) إن زيداً ذاهب وعمراً.

3) إن زيداً ذاهب وعمرو.

أو التركيبين (10) و(15).

10) إن زيداً وعمرو ذاهب.

15) إن زيداً وعمراً ذاهب.

الفحص الإعرابي التوليدي:

ما هي سمات المصدري في الجمل الإخبارية خصوصاً «إن»؟ إذن يمكن الرجوع إلى بعض التحاليل المقترحة سابقاً؛ لكن الجديد في هذه الفقرة هو تناول هذه السمات انطلاقاً مما يوفره لنا البرنامج الأدنوي⁽²³⁾. وتتجدر الإشارة إلى أن السمات الإعرابية الاسمية والفعلية في البرنامج الأدنوي تملك السمة [- مؤول]، لأن الإعراب لا يسهم في التأويل في الصورة المنطقية؛ ولهذا يجب أن يُحذف ليتقاطع الاشتقاء. يُمحى الإعراب ويحذف عندما يتم فحصه (Erased and deleted).

وتبقى السمات المؤولة مبلغة من التعداد إلى الصورة المنطقية في أثناء الحوسبة مثل السمة المقولية [- اسم] ... إلخ.

إن السمات الإعرابية للاسم - عكس الفعل - سمات اختيارية غير ملزمة له. ولا شيء في المعجم يقول لنا إنه يجب أن يكون الاسم مرفوعاً أو منصوباً أو مجروراً. ويجب أن تفهم هذه الاختيارية في علاقتها بالتعداد والحوسبة. فالاسم يأخذ بشكل اعتبراطي السمات الإعرابية في التعداد وتقوم مبادئ النحو في أثناء الحوسبة من التعداد

إلى الصورة المنطقية بتحديد إذا كانت هذه السمة رفعاً أو نصباً أو إعراباً آخر⁽²⁴⁾.

لتأمل التركيب (1) المكرر هنا :

1) إن زيداً ذاهب وعمراً.

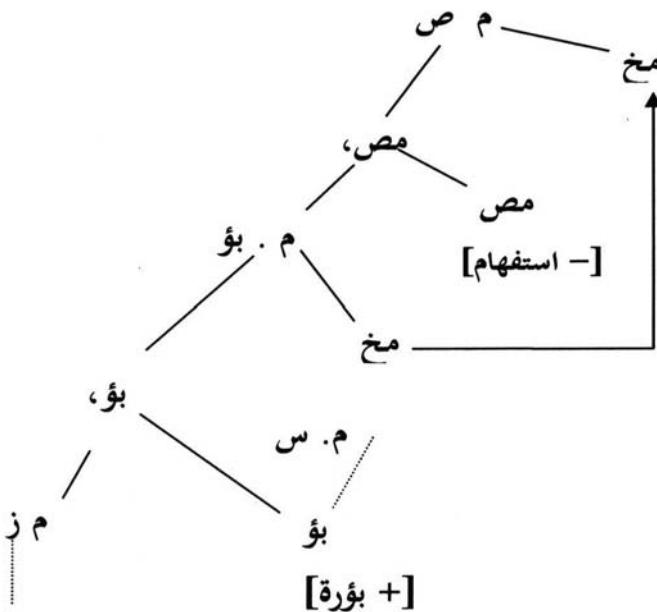
يلاحظ أن «إن» تصدرت تركيباً اسمياً ببؤرة منصوبة هي «زيد»⁽²⁴⁾ ويتبين أن المصدري «إن» يتوزع دائماً في صدر التركيب فيتقدم جملاً رئيسة. ويحمل سمة [+ نصب] الإعرابية ويفرغه في المركب الحدي البؤرة الذي يليه، كما يحمل السمة الدلالية [+ تأكيد] التي تجعل الجملة الخبرية مؤكدة. وتقول التحاليل التوليدية⁽²⁵⁾: «وما يميز البؤرة التي تلي المصدريين «إن» و«أن» هو أنها تحمل سمة إعراب الرفع قبل أن تصعد إلى مخصص هذين المصدريين لفحص سمة إعراب النصب، و يجعل هذا البؤرة بسمتين إعرابيتين مختلفتين هما سمة [+ رفع] قبل إدراج المصدريين وسمة [+ نصب] بعد إدراج المصدريين، وتطرح أمام اختلاف إعراب البؤرة عدة أسئلة منها : ما الذي يرفع المركب الاسمي البؤرة قبل ظهور المصدري؟ وكيف يصعد هذا المركب الحدي لفحص إعراب النصب؟ وما هي القيد المتحكمة في ذلك؟».

إن الاختلاف في الإعراب هو الذي دفع التحاليل التوليدية إلى رد الفعل التالي: «وهذا مناقض لمبدأ توحيد السلسلة، فمن شروط السلسلة أن يكون لها إعراب واحد ودور دلالي واحد، لذلك لا يمكن اعتبار المركب الحدي الذي يظهر بعد المصدريين فاعلاً منقولاً وإنما بؤرة بشكل مطابق لفرضية قاعدة البؤرة»⁽²⁶⁾.

تفترض التحاليل التوليدية وجود إسقاط وظيفي (Peripherical توسيعاً لمفهوم المصدري أو انفلاتاً عن هذه المفهوم، إن إسقاط البؤرة بتوسط مفهوم المصدري ومفهوم الصرف برأس يحمل سمة [+ بؤرة])

التي تحتاج إلى أن تفحص في أثناء الاشتقاق مخصوص بالسمة نفسها، ويمكن تمثيل إسقاط البؤرة وفق نظرية «سـ» في التشجير (42):

(42)



وتقديم هذه التحاليل التفسير التالي: «وما بقي عالقا هو تفسير ازدواجية الإعراب الذي يميز البؤرة عموماً؟ فهي مرفوعة في غياب مصدرى ظاهر محقق صواتياً، ومنصوبة بمصدر محقق صواتياً. ونفترض لتفسير هذه الازدواجية أن إعراب الرفع مرتبط بموقع إدراج البؤرة وملازم للأسماء بصفة عامة، أما إعراب النصب فتاتج عن صعود البؤرة إلى مخصوص المصدرى لفحصه»⁽²⁷⁾.

ومهما تعددت التحاليل التوليدية، فإنها اهتمت بشق واحد من التراكيب التي يتتصدرها المصدرى، لكنها لم تهتم بما يمكن تسميته بالعطف المختلف كما في تراكيب التعدد الإعرابي.

تركيب:

يمكن القول، بالعودة إلى الأدبيات الوظيفية، إن التركيب كلما كان بسيطاً إلا وسهل أمر وصف عناصره وتفسيرها؛ غير أن التراكيب المدمجة تطرح صعوبات إضافية لأن الامتداد يعوق في بعض الأحيان عمليات الملاحظة والوصف والتفسير.

وتحدد الأدبيات الوظيفية الجمل المدمجة بواسطة العطف في الوصف التالي:

(43) ج 1 U ج 2 U ج ن.

ويشير الرمز (ج 1) إلى الجملة البسيطة الأولى، والرمز (ج 2) إلى الجملة البسيطة الثانية، والرمز (U) إلى علاقة الربط والعطف بينهما، وهكذا.

إن أقل ما يستفاد من توالي الجمل البسيطة وعطف بعضها على بعض هو تجزيء الجملة المركبة إلى أقسام متساوية علمياً تجنباً للحن. لقد قدمت التحاليل الوظيفية والتوليدية حلولاً للجمل الرئيسة التي يتصدرها المصدري؛ لكن إذا ما عطفت هذه الجمل على غيرها وتحطم التساوي العلمي، انعدم التناظر. أما جمل التعدد الإعرابي، فبإمكانها تحطيم التناظر والتساوي العلمي دون أن تكون لاحنة: إنها تحفظ بالانسجام في استعمالات معينة وتخرقه في استعمالات أخرى. ورغم ذلك يمكن رصد صعوبة عمليات الملاحظة والوصف والتفسير في التحليل. وتبقى الأسئلة المطروحة:

- ما الفرق بين التركيبين (10) و(15)؟

- عندما نتأمل التركيب (3) :

(3) إن زيداً ذاهب وعمرو.

أو التركيب (10) :

10) إن زيداً وعمرو ذاهب.

لماذا رُفع «عمرو»؟ وأي تحليل يستطيع تسويغ إعراب النصب والرفع دفعة واحدة بين المتعاطفين؟

شواهد إضافية:

44) قال تعالى: ﴿وَادْنَ منَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحِجَّةِ أَكْبَرُ أَنَّ اللَّهَ بِرِيءٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولِهِ﴾ (التوبه / الآية 3).

45) قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يَصْلُونَ عَلَى النَّبِيِّ﴾ (الأحزاب / الآية 56).

46) قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَىٰ مِنْ أَمْنٍ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خُوفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (المائدة / الآية 69).

تُظهر الآية الأولى كسر التناظر العلمي بين جملتين من خلال خرق بنية العطف:

47) ج 1 U ج 2

ويعني التناظر العلمي أن ما يوجد قبل U يجب أن نجد له نظيراً بعد U. ويزداد الوضع تعقيداً عند تأمل الواو: هل هي للعاطف؟ فالدليل على أن جملة «رسوله» في (التوبه / الآية 3) مرتبطة بالجملة الأولى قبل الواو، هو وجود ضمير يعود على سابق حيث لا يمكن أن نضم إلا العناصر المعروفة سلفاً (لا يمكن أن نضم مكوناً لا نعرفه). وستكون النتيجة أن الهاء في رسوله هي ما يجعل الجملة الثانية مرتبطة بالأولى، أي أن الضمير في الجملة الثانية يعود على الله في الجملة الأولى. وحين نضيف الواو إلى ما تقدم، فإن الجملة الثانية ترتبط بالأولى بواسطة العطف.

غير أن التساؤل الذي يفرض نفسه هو: لماذا نُصبت لفظة «الله» ورُفعت لفظة «رسول»؟ إن الربط بين الجملتين ضعيف لا يرقى إلى مستوى التناظر العلمي لأن المكان الذي تحتله الواو من الناحية التركيبية هو مكان للفصل بين مجال عاملٍ وآخر، ومن مميزات هذا الفصل المجالى:

- أن العلاقة الإسنادية في الجملة الأولى هي علاقة تجمع بين اسم إن وخبرها.

- أن العلاقة الإسنادية في الجملة الثانية هي علاقة تجمع بين المبتدأ وخبره.

وسيكون التقدير في الجملة الثانية هو (رسوله كذلك) أو (رسوله بريء من المشركين).

إن حدود المجال قد يتجاوز المسند والمسند إليه بواسطة امتداد الجملة، فكما نقول:

(48) صرمت بشينة الحبل.

نقول بواسطة الامتداد الذي يشترط الفهم وحضور المعنى:

(49) صرمت بشينة حبل الحب مكرهة بوادي البغيض قبيل غروب الشمس.

انتهى المجال في (48) عند حدود انتهاء المفعول، وانتهى المجال في (49) عند حدود انتهاء الامتداد في نهاية الشمس، ستكون النتيجة أن المجال يهتم بالنقطة التي ينتهي عنها العمل ليبدأ مجال آخر وعمل آخر؛ لكن الامتداد يُصبح مهماً في حال أن مجالاً فرعياً يشكل جزءاً من مجال أوسع منه كأن يظهر مجال عامل ومعمول داخل مجال عامل ومعمول آخر في مثل:

(50) زيد قام.

فالخبر الفعل يشكل مجالاً داخل مجال.

إن جملة (﴿... أَنَّ اللَّهَ بْرِيءُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ...﴾) هي مجال رئيس تعدد الواو ليبدأ مجال رئيس هو الجملة الثانية (رسوله) لأن هذه الأخيرة ليست امتداداً للجملة الأولى؛ وهذا ما يبين بداية مجال آخر يشرح خرق التناظر:

- من الناحية التركيبية: تدمج جملة كبيرة بين جملتين صغيرتين.
- من الناحية العاملية: تخلق كل جملة في الآية مجالاً خاصاً بها.
- من الناحية الفزيائية: لا تشكل الجملة الثانية امتداداً للجملة الأولى، ولا يتحكم فيها مجال عاملي واحد.

خاتمة المجال:

إن المجال هو إجراء تركيبي يهدف إلى تقسيم الجمل المركبة إلى أخرى بسيطة قصد فهم لا تناظر الإعراب بينها. وقد يكون المجال إجراءهما لفهم أوجه الإعراب المختلفة في التركيب الواحد، خصوصاً التراكيب التي تعتمد على استرجاع المحفوظ قصد تبرير الرفع أو النصب أو غيرهما؛ ولهذا يعتبر التركيب مجالاً لأن مكوناته تحمل إعراباً منسجماً، وعند تغيير إعراب مكون من هذه المكونات والاحتفاظ بالانسجام نفسه فإننا ننتقل إلى مجال آخر؛ وهكذا يمكن فتح مفهوم المجال ليشمل قضايا لغوية متعددة ويقدم حلولاً تفسيرية لما يحدث داخل التركيب.

الهوامش

- (1) لقد انتبه سيبويه إلى هذا المشكل عندما أكد أن الأفعال لا ترقع بالابتداء.
- (2) للأمانة العلمية، استخدمنا في هذا الطرح من أفكار محمد شكري العراقي الحسيني. ورغم أنه تحدث عن البعد العامل لابتداء وبعد التكملمي، إلا أنها اكتفيت هنا بالبعد الأول.
- (3) انظر: مفهوم الابتداء عند سيبويه، محمد شكري العراقي الحسيني، مجلة، التواصل اللساني، المجلد الرابع، العدد الثاني، سبتمبر 1992. والقولة مأخوذة من الصفحة 58.
- (4) مجلة «جذور»، السنة التاسعة، العدد 22، ديسمبر 2005، ص. 337 وما بعدها.
- (5) تشوم斯基 1981، ص. 49.

Lectures on Government and Binding: The Pisa Lectures is a book by American linguist Noam Chomsky. published in 1981.

(Chomsky, N. (1981) Lectures on Government and Binding. Dordrecht: Foris.)

- (6) تركيب اللغة العربية، محمد الرحالي، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى، الدار البيضاء 2003. أظهرت القيود فشلها النظري خصوصاً قيد المنظورية (الرحالي 2003): لم يعد مبدأ المصفاة الإعرابية قيداً صرفاً على سلامية المركبات الحدية في الصورة الصوتية، بل أصبح مرتبطاً بينية الموضوعات باعتباره قيد سلامية على تأويل الموضوعات في الصورة المنطقية. والربط بين الإعراب والأدوار الدلالية كما هو مقترح في (22)، اعتباطي، فأي إعراب يمكنه أن يأخذ أي دور دلالي والعكس صحيح (ص 36). ولا شيء يستوجب بالضرورة هذا الربط بين الأدوار الدلالية والإعراب في البرنامج الأدنوى لأن المشكل أكبر. إن الأدوار الدلالية معلومات مؤولة في مستوى الصورة المنطقية. في حين أن الإعراب غير مؤول في هذا المستوى. والمشكل النظري الآخر الذي تطرحه صياغة قيد المنظورية المقدمة في (22) في إطار البرنامج الأدنوى هو أن الإعراب أصبح سمة مستقلة عن الأدوار الدلالية. فلم يعد يسند الإعراب إلى الأسماء في التركيب، بل أصبح سمة صرفية يأخذها أبناء تكوين التعداد (ص 37).
- ويقوم قيد المنظورية على أن الوسم الإعرابي والوسم المحوري يتم في نفس السلسلة، غير أن البرنامج الأدنوى يقوم على التمييز بين الوسم المحوري وفحص الإعراب. فبحكم أن الإعراب سمة صرفية، فإنه يُفحص في سلسلة غير عبئية، وبحکم أن الأدوار الدلالية ليست سمات، فإنها لا تُسند في سلسلة، ولذلك لا تخضع للفحص. فالوسم المحوري وفحص الإعراب إجراءان مختلفان ومنفصلان.

- فهذه القضايا تظهر أن المقاربة المحورية للمصفاة الإعرابية المقدمة في إطار قيد المنظورية في (22) مقاربة غير ملائمة في إطار البرنامج الأدنوي (ص 37).
- (7) محمد خليل الزروق، مقالة: العطف على اسم (إن)، مجلة «جذور»، مرجع مذكور.
- (8) المقتضب، المبرد محمد بن يزيد - 285هـ، تـحـ، محمد عبد الخالق عضيمة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، 1385هـ، 4/ 111.
- (9) الكتاب، سيبويه عمرو بن عثمان - 180هـ، تـحـ، عبدالسلام هارون، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1385هـ / 1966م، 2/ 144.
- (10) مغني الليبيـ، ابن هشام عبد الله بن يوسف - 761هـ، تـحـ، مازن المبارك ومحمد علي حـمد اللهـ، دار الفـكـرـ، بيـرـوـتـ، 1972م، صـ: 617.
- (11) الإيـاضـ في شـرـحـ المـفـصـلـ، ابنـ الحاجـ عـثمانـ بنـ عمرـ - 646هـ، تـحـ، مـوسـىـ العـليـيـ، وزـارـةـ الـأـوقـافـ، بـغـدـادـ 1402هـ / 1982م / 179.
- (12) الجـملـ، الزـجاجـيـ عبدـ الرـحـمـنـ بنـ إـسـحـاقـ - 337هـ، تـحـ، عـلـيـ توفـيقـ الحـمـدـ، مؤـسـسـةـ الرـسـالـةـ، بـيـرـوـتـ، 1404هـ / 1984م، صـ: 54.
- (13) أـمـالـيـ اـبـنـ الشـجـرـيـ هـبـةـ اللـهـ بـنـ عـلـيـ - 452هـ، تـحـ، مـحـمـودـ الطـنـاحـيـ، مـكـتـبـةـ الـخـانـجـيـ، القـاهـرـةـ 1423هـ / 1992م / 3/ 177.
- (14) شـرـحـ الجـملـ، ابنـ خـرـوفـ عـلـيـ بـنـ مـعـمـدـ - 609هـ، تـحـ، سـلـوـيـ مـحـمـدـ عـربـ، جـامـعـةـ أـمـ القرـىـ، مـكـةـ الـمـكـرـمـةـ، 1419هـ / 1/ 458هـ. وـأـنـظـرـ: شـرـحـ الجـملـ، ابنـ عـصـفـورـ، عـلـيـ بـنـ مـؤـمـنـ - 669هـ، تـحـ، صـاحـبـ أـبـيـ جـناـحـ، بـغـدـادـ 1400هـ / 1980م، 1/ 452.
- (15) سـيـبـويـهـ، الـكتـابـ، مـرـجـعـ مـذـكـورـ، 2/ 155.
- (16) شـرـحـ التـسـهـيلـ، ابنـ مـالـكـ مـحـمـدـ بـنـ عـبـدـ اللـهـ 672هـ، تـحـ، عـبـدـ الرـحـمـنـ السـيـدـ وـمـحـمـدـ الـمـخـتوـنـ، دـارـ هـجـرـ، القـاهـرـةـ 1400هـ / 1990م، 2/ 52.
- (17) معـانـيـ الـقـرـآنـ، الـفـرـاءـ يـعـيـيـ بـنـ زـيـادـ 207هـ، تـحـ، جـمـاعـةـ، وـنـشـرـ دورـ آخرـهاـ الـهـيـئةـ الـمـصـرـيـةـ الـعـامـةـ لـكـتـابـ، القـاهـرـةـ 1972م، 1/ 310.
- (18) معـانـيـ الـقـرـآنـ، الـزـجاجـ إـبـراهـيمـ بـنـ السـرـيـ - 311هـ، تـحـ، عـبـدـ الجـلـيلـ شـلـبـيـ، عـالـمـ الـكـتـبـ، بـيـرـوـتـ، 1408هـ / 1988م، 2/ 192.
- (19) محمد خـليلـ الزـروـقـ، العـطـفـ عـلـيـ اـسـمـ (ـإنـ)، مـجـلـةـ «ـجـذـورـ»، مـرـجـعـ مـذـكـورـ.
- (20) الـبـنـاءـ الـمـواـزـيـ، الـفـاسـيـ الـفـهـرـيـ، دـارـ تـوـبـقـالـ لـلـنـشـرـ، (ـالـكـتـابـ الـأـوـلـ)، الـطـبـعـةـ الـأـوـلـىـ، الدـارـ الـبـيـضـاءـ 1990ـ. يـنـظـرـ عـبـدـ القـادـرـ الـفـاسـيـ الـفـهـرـيـ إـلـىـ هـذـهـ الـقـضـيـةـ (ـالـبـنـاءـ الـمـواـزـيـ 1990ـ) فـيـ الصـفـحـةـ 68ـ وـقـدـ تـحـدـثـ فـبـلـ ذـلـكـ فـيـ الصـفـحـاتـ 65ـ 66ـ وـ67ـ عـنـ دـورـ الزـمـنـ وـالـتـابـقـ فـيـ تـشـكـيلـ تـرـاـكـيـبـ مـنـ مـثـلـ (ـ23ـ). وـبـمـاـ أـنـ الـجـانـبـ الـإـعـرـابـيـ هـوـ الـذـيـ يـهـمـنـاـ، فـقـدـ تـغـاضـيـنـاـ عـنـ هـذـهـ الـقـضـيـاـ.

- (21) إذا ربطنا التركيب (24) والتركيب (27)، نلاحظ ما يلي : يقول الفهري - المرجع نفسه ص. 73-72: فكما بينا آنفا، فإن «زيد» يمكن أن يكون قد تلقى إعراب التجرد، نظراً لما قلناه من خصائص المبتدأ الإعرابية. أما إعراب اسم الفاعل، فقد يكون أيضاً بالتجرد. وهناك سببان يدعوان إلى مثل هذا التمثيل. فالصرفية المجردة، إذا كانت تلقى إعراباً، فإنها تلقى دون شك إعراباً بنبيوياً. وهذا الإعراب يرثه مخصوص التطابق، ولا يمكن أن يتسرّب إلى رأس تط. ثم إنه ليس هناك ما يدعو إلى الاعتقاد أن إعراب الرفع يمكن أن يكون محورياً. وعليه، فقد يكون الإعرابان في (24) إعرابي تجرد، وإن كانت الجملة الاسمية لها بنية وظيفية تامة. وبالمقابل، فإن جملة مثل (27) تمثل جملة «اسمية» تسند الصرفية فيها إعراباً للفاعل. فاذ افترضنا أن التطابق الجملي يسند إعراباً عاملياً، فإن «زيد» في (27) يتلقى إعراباً بنبيوياً.
- (22) اللسانيات ولغة العربية، الفاسي الفهري، دار توبقال للنشر، (الكتاب الأول)، الطبعة الرابعة، الدار البيضاء 1985: ط 2000.
- (23) اللسانيات ولغة العربية، الفاسي الفهري، دار توبقال للنشر، (الكتاب الثاني)، الطبعة الرابعة، الدار البيضاء 1985: ط 2000.
- يمكن الرجوع إلى الفهري في الكتاب الأول لمعرفة علاقة الجمل الابتدائية بالجمل ذات الارتبطة في الصفحة 135. ويمكن الرجوع كذلك إلى الفهري في الكتاب الثاني لمعرفة إعراب الانتشار في الصفحات 39 و64 و65.
- (24) يذهب الرحالي - 2003 - إلى ما يلي: يعد إعراب الرفع في اللغة العربية إعراب تجرد، كما بين ذلك الفاسي الفهري - 1990 - وبعد الإعراب الذي يحمله المبتدأ في (24) إعراب تجرد رغم أن الجملة الاسمية تملك بنية وظيفية تتضمن إسقاطاً للزمن. (24) زيد ذاهب.
- ويتميز هذا الإعراب بكونه يزول بدخول العوامل البنوية كما في (25) الذي يأخذ فيها المبتدأ إعراب النصب بواسطة إن:
- (25) إن زيداً ذاهباً.
- (26) أظن زيداً ذاهباً.
- ويذهب الفاسي الفهري (1990) إلى أن إعراب الخبر في (24) و(25) إعراب تجرد كذلك. ويعتبر بالم مقابل أن النصب الذي يحمله اسم الفاعل في (27) إعراباً محوريّاً، وهو إعراب نجده مع «ليس» كذلك في:
- (27) ليس زيد ذاهباً. ص 42.

- (26) الفاسي الفهري، اللسانيات ولغة العربية، الكتاب الثاني، مرجع مذكور، ص 124.
- (27) للاطلاع على قيد التأثير الوظيفي، يُرجى مراجعة الكتب التالية :
- (28) الجملة المركبة في اللغة العربية، أحمد المتوكل، الطبعة الأولى، عكاظ، الرباط 1988.
- انظر بالخصوص: الفصل الثاني، الجدول غير المدمجة.
- (29) قضايا اللغة العربية في اللسانيات الوظيفية، أحمد المتوكل، دار الأمان، مطبعة ومكتبة الأمنية، الرباط. - انظر بالخصوص فصل: الوظائف - .
- (30) دراسات في نحو اللغة الوظيفي، أحمد المتوكل، دار الثقافة، الطبعة الأولى، الدار البيضاء 1986.

- انظر الجزء الثالث / الفصل الثاني: العطف في اللغة العربية.

- (31) تركيب اللغة العربية، محمد الرحالي، مرجع مذكور.

يقول (الرحالي 2003) : لقد أصبحت السمات في البرنامج الأدنوي تحتل مكانا هاما في بنية النحو وفي العمليات التركيبية. فهذا البرنامج يستند إلى اقتراح مفاده أن النحو الكلي يقدم شيئاً : مجموعة (set) من السمات (أو الخصائص اللغوية) والعمليات التي تتطابق على هذه السمات لتوليد العبارات اللغوية. فمهمة النحو أو النسق الحاسوبي هي تحويل السمات اللغوية إلى عبارات لغوية. وتخزن هذه السمات في المعجم في مداخل معجمية. وتدخل السمات الإعرابية ضمن السمات الصورية (features formal) المخصصة للمدخل المعجمي. (ص : 24).

وتتميز نظرية الإعراب في البرنامج الأدنوي من مثيلتها في نظرية المبادئ والوسائل بخصائصتين: الاستغناء عن مفهوم الإسناد الإعرابي وتعويضه بمفهوم الفحص الإعرابي (Checking Case)، والاستغناء كلياً عن مفهوم العمل في أي علاقة إعرابية، والانتقال من مفهوم الإسناد إلى مفهوم الفحص ليس انتقالاً اصطلاحياً، بل هو انتقال تصوري يتمثل في أن الأسماء لم تعد تدخل التركيب خالية من الإعراب الذي ينسد إليها في الموقع التركيبي الملائم وفقاً لمبادئ النحو.

لقد أدى الاستغناء عن العمل في الوسم الإعرابي إلى اعتبار الإعراب البنوي مسوباًً بواسطة العلاقة الشجرية تطابق مخصص - رأس (Spec - Head Agreement). وينافي أن تتحقق هذه العلاقات بشكل موحد في جميع اللغات في الصورة المنطقية. والمركيبات الحدية التي تصل مستوى الصورة المنطقية باسم إعرابية غير مسوغة تعد موضوعاً تركيبياً سيئ التكوين، وينتج عن ذلك سقوط الاشتغال (ص ص: 29-30).

- (32) المرجع نفسه (الرحالي 2003) ص. ص: 24-25.
- (33) المقولات الوظيفية في الجملة العربية، الحسن السعدي، منشورات، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سايس - فاس، رسائل وأطروحتات، رقم 10. الطبعة الأولى، فاس 2005، ص: 316.
- (34) المرجع نفسه، ص: 317.

- .318) المرجع نفسه، ص: 35)
- .319) المرجع نفسه، ص: 36)
- .325) المرجع نفسه، ص: 37)
- (38) حللنا فيما سبق تراكيب تتسمى إلى الجمل المدمجة بواسطة العطف، ولاحظنا كيف أن الجملة البسيطة متى ظهر فيها خلل دلالي أو تركيبي في علاقتها بجملة بسيطة أخرى تصبح لاحنة.

جدل التداول والتخيل في خطاب البلاغة العربية

مسعود بو دو خة (*)

توطئة:

لا شك أن الدرس البلاغي درس متعدد المداخل، متنوع الأوجه، وهو أمر لا تتفرق به البلاغة العربية، بل هو سمة ميّزت عامة الدرس البلاغي القديم عند العرب والغرب على السواء، ومن دلائل ذلك أن أكثر من باحث غربي رأى أن البلاغة القديمة قريبة من مجال اهتمامه؛ فـ «تودوروف» وـ «ديكرو» ربطاها بالأسلوبية، وـ «بيرلمان» جذبها صوب الحجاج، وـ «فان ديك» نحا بها منحى نصياً، وـ «جان كوهن» نظر من خلالها إلى الشعرية⁽¹⁾.

وسبب هذا «الالتنازع» أن البلاغة ملتقى كثير من الفنون التي أسهمت في إرساء دعائهما، واستفادت - في الوقت ذاته - من الآفاق التي مافتئ سؤال البلاغة يرتادها باستمرار.

ونتج عن هذا التداخل في البلاغة العربية أن امتزجت فيها الغاية الفنية التخييلية بالغاية التواصلية التداولية، حتى إن هذين الجانبيين

(*) جامعة سطيف - الجزائر.

كثيراً ما كانا مثار جدل والتباس، سواء بين البلاغيين القدماء، أو بين الباحثين المحدثين في تناولهم لمسار الدرس البلاغيّ القديم، ويمكننا تلمس مظاهر هذا الجدل والالتباس بين جانبي التداول والتخيل في أربعة مجالات هامة:

- في مصطلح البلاغة وحدها.
- في مفهوم النظم.
- في البيان والصور الفنية.
- في المفاضلة بين الشعر والثر.

في مصطلح البلاغة ومفهوم البلاغ:

يتجلّى أثر الالتباس بين التخيل والتداول في مصطلح البلاغة نفسه عند القدماء، حيث كان هذا المصطلح يستخدم بمعانٍ ومفاهيم متعددة، تتبع المسدي، ملامحها عند الجاحظ، فتوصل إلى أن لها ستة من الاستعمالات العامة:

- 1) استعمال لسانيّ عامٌ؛ مفاده مجرد الحدث اللغوي.
- 2) استعمال فيزيولوجي فكريّ؛ يتمثل في الانسجام الزمني بين الدوال والمدلولات.
- 3) استعمال منطقيّ لسانيٌ؛ يهدف إلى الإقناع.
- 4) استعمال لغويّ نفسيٌ؛ هدفه التأثير.
- 5) استعمال أسلوبّيٌ؛ يدور حول تضمن الكلام لخصائص تميّزية يتحوّل بها من مجرد إبلاغ رسالة لسانية إلى مادة من الخلق الفني.
- 6) استعمال لا لسانيٌ؛ يتمثل في تنوع الأداء كالسكوت والإشارة وغيرهما⁽²⁾.

وإذا سلّمنا بتنوع دلالات مصطلح البلاغة عند الجاحظ فإن الجانب التداولي الحجاجي - كما هو واضح - كان أحد محاور تلك

الدلّالات، وهو الاستعمال اللساني الهدف إلى الإقناع، فإذا كان الخطاب التداولي الإقناعي هو أحد وجهي البلاغة، فإن التخييل هو وجهها الثاني، فالبلاغة تضم في جانب منها كل الخطابات التخييلية من شعر وسرد وغيرهما، كما تضم في جانبها الثاني كل مكونات الخطاب التداولي... فبلاغة الخطاب الإقناعي تقابل بلاغة الخطاب التخييلي وتتدخل معها»⁽³⁾.

ويمكّنا أن نلاحظ تداخل البعد الحجاجي مع استعمالات أخرى، لا سيما الاستعمال اللغوي النفسي الهدف إلى التأثير، والاستعمال الأسلوبي الذي يدور حول ما يتضمنه الكلام من خصائص يتحول بها من مجرد إبلاغ رسالة لسانية إلى مادة فنية.

أما محمد العمري فقد أجمل هذه الدلالات في ثلاثة محاور أساسية:

- المحور الإخباري المعرفي التعليمي؛ أي إظهار الأمر على وجه الإخبار قصد الإفهام.

- المحور التأثيري؛ بتقديم الأمر على وجه الاستمالة وجلب القلوب.

- المحور الحجاجي؛ وهي إظهار الأمر على وجه الاحتجاج والاضطرار. فالمحور الإخباري والحجاجي أقرب إلى الجانب التداولي، أما المحور التأثيري فهو أقرب إلى التخييل.

ولم يكن البلّيغ أقل جدلاً وتعددًا من مصطلح البلاغة ذاته، فالبلاغيون - وهم يحددون مفهوم البلّيغ - كان يتنازعهم التخييل والتماول فيقع بينهم من الجدل والمناظرة بقدر ما بين الجانبين من تماس وتباس.

من ذلك ما نقله الجاحظ عن العتّابي في تحديد البلّيغ من أن: «كل من أفهمك حاجته فهو بلّيغ»⁽⁴⁾، وكأن الأصل في ذلك هو القدرة على

الإبلاغ وإيصال الدلالة فحسب، ولكن الجاحظ يعقب على قول العتّابي مفسّراً قصده ومؤولاً معنى كلامه بقوله: «... وإنما عن العتّابي إفهامك العرب حاجتك على مجاري كلام العرب الفصحاء»⁽⁵⁾، فبينما يركز العتّابي على الجانب التداولي، يأتي تفسير الجاحظ ليسحب المصطلح نحو قطب الفن والتخيل، وكأنه يريد أن ينبه إلى أن أمر تبليغ الدلالة ليس مطلقاً أو ممكناً أو مقبولاً في مجال البلاغة كيما اتفق، ولكن له طرائق يجب أن تتفق مع سنن العرب الفصحاء ومجاري كلامهم.

والقيد الذي ذكره الجاحظ هنا للكلام البليغ نجده عند أبي هلال العسكري تقيداً بالحسن، عند تعقيبه على كلام العتّابي السابق، حيث يقول: «وقال العتّابي: كل من أفهمك حاجته فهو بلغ، وإنما عن: إن أفهمك حاجته بالألفاظ الحسنة، والعبارة النيرة فهو بلغ»⁽⁶⁾، وبذلك يشير العسكري إلى الجانب الفني التخييلي، وأنه لا يمكن فصله عن الجانب التداولي في حد البلاغة العربية، واتساقاً مع هذا المفهوم عرّف العسكري البلاغة بأنها «كل ما تبلغ به المعنى قلب السامع فتمكنه في نفسه كتمكنه في نفسه مع صورة مقبولة ومعرض حسن»⁽⁷⁾، فجمع في تعريفه بين الجانب التواصلي التداولي والجانب الفني التخييلي، ذلك أن الكلام «إذا كانت عبارته رثة، ومعرضه خلق، لم يسمّ بليغاً، وإن كان مفهوم المعنى مكشف المغزى»⁽⁸⁾.

ويمكن القول إن مصطلح البلاغة ومفهومها ظل يتجاوزهما جانبان أساسيان هما جانب التواصل والإبلاغ، وجانب الفن والجمال؛ الدلالة والإبلاغ بما يعنيانه من دقة و مباشرة ووضوح وإقناع، والفن والجمال بما يفرضانه من غموض وتخيل وإمتاع.

وإذا كان الإلحاح على تسامي البلاغة عن عملية الإبلاغ المجرد النمطي قد أبرز البعد الفني التخييلي في عمل البلاغيين في مقاربتهم

لخطاب البلاغة، فإنَّ البعد التداولي يتجلّى في معالجتهم للحجاج البلاغي باعتباره من أهم المباحث التداولية إن لم يكن أهمها على الإطلاق.

وأول مظاهر المنحى التداولي للبلاغة العربية نزوعها إلى الوضوح ونفرتها من التعقيد والغموض، واجتناب كل ما يمكن أن يعوق اتصال المخاطب بالنص، أو يحجبه عن فهمه، أو يؤخر هذا المهمة⁽⁹⁾.

ومن ظواهر البعد التداولي للبلاغة ما نجده في ثنايا تعريفاتها من إشارة إلى جانب الحجة والإقناع، أو الغلبة والإفحام، فابن المقفع يجعل الاحتجاج وجهاً من أوجه البلاغة وحالاتٍ من حالاتها، حين سُئل ما البلاغة؟ فقال: «البلاغة اسم جامٌ لمعانٍ تجري في وجوه كثيرة، فمنها ما يكون في السُّكوت، ومنها ما يكون في الاستماع، ومنها ما يكون في الإشارة، ومنها ما يكون في الاحتجاج، ومنها ما يكون جواباً، ومنها ما يكون ابتداءً، ومنها ما يكون شعراً، ومنها ما يكون سجعاً وخطباً، ومنها ما يكون رسائل»⁽¹⁰⁾.

وخلال بن صفوان يجعل الحجّة ركناً في تعريفه للبلاغة، فقد جاء في كتاب العمدة: «... وقيل لخالد بن صفوان: ما البلاغة؟ قال: إصابة المعنى، والقصد إلى الحجة»⁽¹¹⁾، فالحجّة هنا وسيلة من وسائل الحجاج وألية من آلياته.

ويمكن القول إنَّ البعد التداولي كان أكثر حضوراً في أعمال البلاغيين وتحليلاتهم، لباساً لبوس الوضوح تارة، وثياب الحجاج والإقناع تارة أخرى، وثوب مراعاة المقام والمخاطبين تارات كثيرة.

ومما يلحق بجدل التداول والتخييل في مفهوم البلاغة اختلافهم حول حدّها الأدنى؛ هل هو من البلاغة أم ليس منها؟ «فالسّاكِي في تعريفه لطرف البلاغة يجعلها تنتهي عند أدنى مرتبة يتحقق فيها أقل

ما يمكن من الفهم والإفهام، (أو التواصل) ... وهو القدر الذي إذا أنقض منه شيء التحق ذلك الكلام بأصوات الحيوانات ...»⁽¹²⁾، وهذا يتعارض مع ما ذهب إليه بلاغيون آخرون، جعلوا البلاغة فوق درجة الإفهام، ولو كان جيداً.

وأورد العلوّي هذه المسألة في كتابه «الطراز» فقال: «... أمّا الطرف الأسفل فهل يعُد من البلاغة أم لا؟ فيه تردد، والحق أنّه معدود فيها... لأنّ ما كان طرفاً للشيء فهو منه»⁽¹³⁾، ولكن العلوّي يورد بعد ذلك رأي المخالفين فينقل عن ابن الخطيب رأيه في أنّ الطرف الأسفل ليس من البلاغة في شيء، ولا يكون معدوداً منها، «لأنّ منزلة البلاغة أعلى وأشرف من أن يقال إنّه ليس بين هذا الكلام وبين خروجه عن حدّ البلاغة إلا أن ينقص منه شيء»⁽¹⁴⁾، وهذا امتداد لجدل الالتباس بين الجانب التواصلي التداولي والجانب الفني التخييلي.

وهكذا فإن مصطلح البلاغة ومفهوم البلاغة كانوا محلاً لجدل التداول والتخيل، وقد ظهرت بعض ملامح ذلك الجدل من خلال احتمال مصطلح البلاغة لدلائل شتى تراوحت بين قطبي التداول والتخيل، وسعة مجال مفهومها الذي يبدأ من أدنى مرتبة تضمن التواصل والإفهام، ولا ينتهي عند مرتبة التخييل والمجاز، حتى يجاوزهما إلى حد الإعجاز.

في مفهوم النظم:

من بين أشهر المفاهيم البلاغية التي نالت حظامن جدل التداول والتخيل مفهوم النظم عند عبد القاهر، فتحليلاته التي امتزج فيها البحث عن الأسرار الفنية للتراكيب، بالحرص على بيان الفروق المعنوية الدقيقة بين التعبيرات المختلفة، وربطه كل ذلك بالنحو وقوانينه أثارت جدلاً لدى المحدثين حول مدى قدرة مفهوم النظم

على استيعاب الجوانب الفنية للأسلوب؛ فبعضهم أحسن أن إلحاد عبد القاهر الشديد على ربط النظم بقوانين التحווومعانيه، ينطوي على إخلال بالجوانب الفنية والقيم الجمالية الأخرى في التعبير، كتامر سلّوم، الذي رأى أن القول بأن «النظم هو توخي معاني النحو» مشوب بشيء من القصور، وأنه ينبغي أن يواجه بحذر شديد⁽¹⁵⁾.

وذهب مصطفى ناصف، إلى أن كتاب: دلائل الإعجاز، يدور حول فكرة التوضيح وتحقيق المعنى. وقال حسن طبل: «إن نظرية النظم لم تكن خالصة للمستوى الفني من اللغة لدى عبدالقاهر، وإن نظرة عبد القاهر في الفروق بين الأساليب المختلفة لم تك تتجاوز نطاق النظر النحوي البحث، وأن غايتها من تحديدها لم تكن سوى تحقيق مستوى الصحة النحوية»⁽¹⁶⁾.

وفي مقابل هذه الآراء، وجدنا من الباحثين من رأى أن مفهوم النظم يتناول القيم الفنية (التخييلية) التي تحفل بها لغة الأدب والإبداع، وأن النحو الذي يتحدث عنه الجرجاني وينيط به الأسلوب الفني، ليس هو النحو الذي يهتم بصحة التراكيب وسلامتها (فيكتفي بالتداول)، بل هو نحو خاص أو «نحوية خاصة» - بتعبير مصطفى السعدني يمارسها الجرجاني في نقه وتحليله، بيتدىء دورها بعد أن ينتهي دور علم التحווومهنته في بناء الخطاب الأدبي⁽¹⁷⁾.

وعلى هذا لا يبقى النحو موضوعاً يحصل به المشتعلون بالمثل اللغوية، الذين يرون إقامة الحدود بين الصواب والخطأ، بل هو مشغلة الفنانين والشعراء، حيث يغدو النحو زخارف لغة كزخارف الفنون الجميلة⁽¹⁸⁾.

فالنظم عند عبد القاهر - بحسب هذه الرؤية - لا يمكن أن يكون مقصوراً على النوع الذي تنتهي حدوده وأفاقه عند مستوى التواصل النمطي، والصحة والصواب النحوي، بل هو نحو فوق ذلك.

وتحدث بعض الباحثين عن نوعين من النحو: أحدهما نظم نمطي مجرد (تداولي)، تستقيم به التراكيب استقامة نحوية تتأدى بها المقاصد والأغراض ولا يتصور فيه نقص ولا زيادة، وثانيهما نظم فني (تخيلي) تسمى دلالته إلى مستوى المزية والفضيلة، وهو إضافة تضاف إلى مستوى الصحة نحوية⁽¹⁹⁾.

بل إن أحمد درويش، ذهب أبعد من هذا حين عَدَ النظم كله بمختلف درجاته مستوى من مستويات الأسلوب الرفيع الذي لا ترقى إليه كل الأساليب الأدبية؛ فقد يكون هناك أسلوب صحيح وداخل في دائرة الأساليب الأدبية، ولكنه لا يعد داخلاً في دائرة النظم⁽²⁰⁾.

ولا شك أن عبدالقاهر، كان على وعي بقضية التمايز والتفاوت بين المستوى النحوي المجرد، الذي يقابله عنده مصطلح «الصحة»، والمستوى الفني الذي يقرنه بـ«المزية والفضيلة»، وهو يجعل المستوى الأول شرطاً ومنطلاقاً إلى المستوى الثاني، ويتردج في البرهنة على أن الأسلوب الفني مرهون باحترام أحكام النحو وقوانينه، فإذا ثبت أن سبب فساد النظم واحتلاله أن لا يعمل بقوانين هذا العلم (النحو)، ثبت أن سبب صحته أن يعمل بها، ثم إذا ثبت أن مسترتبط صحته وفساده من هذا العلم، ثبت أن الحكم كذلك في مزيته والفضيلة التي تعرض فيه⁽²¹⁾.

ويمكن أن نوضح هذا الاستدلال بالمخاطط الآتي :

- 1) الفساد —→ عدم العمل بأحكام النحو.
 - 2) الصحة —→ العمل بأحكام النحو.
 - 3) المزية والفضيلة —→ العمل بأحكام النحو أيضاً.
- فالانتقال من القضية (1) إلى القضية (2)، هو انتقال من مستوى الخطأ إلى مستوى الصواب (المجرد). أما الانتقال من القضية (2)

إلى القضية (3) فهو انتقال من مستوى الصحة والصواب إلى مستوى المزية والفضيلة، وهذا دليل على تمييز عبد القاهر بين مستوى الصحة والصواب النحوي من جهة، والمزية والفضيلة من جهة أخرى. على أن المستوى الأخير هو الأحق بالاهتمام بحسب عبد القاهر، أما الصواب النمطي الذي يكتفي من الفضل بالسلامة من العيب، والتخلص من اللحن فليس هو محط النظر، ومدار الأمر على التخيير وإعمال الفكر والقريحة، «وذلك لأنَّه لا فضيلة حتَّى ترى في الأمر مصنعاً، وحتَّى تجد إلى التخيير سبيلاً... فإنْ قلتْ: أَفَلِيسْ هُوَ كلاماً قد اطَّردَ عَلَى الصَّوَابِ، وَسَلَمَ مِنْ الْعَيْبِ؟.. قَالَ: أَمَا الصَّوَابُ كَمَا تَرَى فَلَا، لَأَنَّا لَسْنَا فِي ذَكْرِ تَقْوِيمِ الْلِّسَانِ، وَالْتَّحِرَّزِ مِنْ الْلِّحنِ وَزِيَغِ الإِعْرَابِ، فَقَعْدَتْ بِمِثْلِ هَذَا الصَّوَابِ، وَإِنَّمَا نَحْنُ فِي أَمْوَارِ تَدْرِكِ بِالْفَكْرِ الْلَّطِيفَةِ، وَدَقَائِقِ يَوْصِلُ إِلَيْهَا بِشَاقِ الْفَهْمِ، فَلِيْسَ دَرْكُ الصَّوَابِ دَرْكًا فِيمَا نَحْنُ فِيهِ، حَتَّى يُشَرِّفَ مَوْضِعَهُ وَيُصْعِبَ الْوَصْلُ إِلَيْهِ»⁽²²⁾. فهذا الصواب ذو الفكر اللطيفة، والدقائق الشريفة، هو سر الأدبية ومناط الإبداع، ومكمِّن الإعجاز برأي عبد القاهر.

ويرى محمد العمري، أن كتاب «دلائل الإعجاز» الذي تلا «أسرار البلاغة» زمنياً يمثل تحولاً إلى التركيز على التناسب، حيث «لم تعد القيمة موجودة في اتجاه تنامي الغرابة، بل في اتجاه مناسبة الكلام للمقصاد». ومعنى ذلك أن الجرجاني انتقل من الغرابة الشعرية (أي من التخييل) في أسرار البلاغة إلى المناسبة المقامية أو السياقية (أي إلى تداولية لسانية) في دلائل الإعجاز...».

وعلى الرغم من العمق الذي يتسم به مشروع عبد القاهر في الدلائل بحفره في مجال المعانٍ والمقصاد على حساب الإيقاع والمقامات والقيم الثقافية (الأغراض)⁽²³⁾، فإن هذا لا يغطي حقيقة

أن الجرجاني كان متأرجحاً بين خصوصية المعنى... وبين المطلب اللغوي في الوضوح⁽²⁴⁾.

وإذا كان الإطار العام في الأسرار هو العقلية في مقابل الحسية، العقلية باعتبارها فرصة للتأنق والغرابة، فإن الأمر صار في الدلائل يتعلق بالإفادة الخبرية: كيف يبني الكلام بعضه على بعض، لتكوين خبر مفصل شديد الترابط، أي كلام أكثر نشرية⁽²⁵⁾؟ فالغرابة «لم تخفت من كتاب الدلائل، ولم يجحد دورها البلاغي، ولكنها صارت محكومة بالنظم ومرهونة به»⁽²⁶⁾.

مجال البيان والصور الفنية:

لعل أول مظاهر الجدل بين التداول والتخيل في مجال علم البيان يتجلّى في المفارقة بين دلالة المصطلح من الناحية اللغوية (حيث يدل على الكشف والإيضاح والتفسير وغيرها مما يدخل في دائرة التداول)، وما يقوم عليه عند البلاغيين من مباحث تتصل بالصورة الفنية ومن خصائصها الخفاء، والتخيل، والإيحاء، والتلميح.

وفي كتاب أسرار البلاغة لعبد القاهر الجرجاني استحال الجدل صراعاً «بين عنصرين وضعاً وضع تعارضهما عنصر الغرابة المفيدة، وعنصر الوضوح غير المفيد... ولكل منهما مرادفات وصفات وتجليات، فالغرابة تقترب بالمفارة والتخيل والتركيب والتأنق، وتتصف بالغموض والكذب... إلخ، ومن هنا فهي خاصية (ضد عامية)، والوضوح يقترب بالعقل والمعرفة والصحة، ويوصف بالصدق والصراحة... إلخ، ومن ثم فهو عامي»⁽²⁷⁾. ولم يفاعِل الجرجاني بين هذين المكونين مفاعة تكامل أو اندماج يولد تركيباً جديداً يأخذ من الطرفين معاً في هذه المرحلة بل الذي وقع هو حضور عنصر الوضوح

حينَّاً بعد حينٍ من خلال صفةٍ من صفاتِه كعنصرٍ منازعٍ لعنصرِ الغرابة»⁽²⁸⁾.

ومن بين ما أثار جدل التخييل والتداول في علم البيان بعد تحديده، ذلك التعريف الذي أورده له السكاكي بأنه «إيراد المعنى الواحد في طرق مختلفة بالزيادة في وضوح الدلالة عليه، وبالنقصان ليحترز بالوقوف على ذلك عن الخطأ في مطابقة الكلام ل تمام المراد منه»⁽²⁹⁾.

فهذا التعريف - كما هو واضح - لا يفي بما لعلم البيان من طابع فنيٍ تخيليٍ يعتمد على العدول عن الحقيقة إلى المجاز، مع ما يولده ذلك من إيحاءاتٍ يلتذ بها السامع، وتوسيع من أفق الدلالة، لأن التركيز على وضوح الدلالة ليس هو مبلغ هذا العلم، ولذلك وجدنا من البلاغيين من لم يرتضى هذا التعريف الذي أهمل الأساس الفني (التخييلي) لعلم البيان، كمحمد بن علي الجرجاني (ت 816هـ) الذي عقب على تعريف السكاكي السابق بقوله: «علم البيان لا يبحث في الدلالة العقلية من حيث الوضوح وعدمه، بل من حيث التزاد النفس بها، لكونها متصرفة فيها، ولها مدخل منها، ألا ترى أن قوله: «زيد بحر في العلوم» ليس مثل قوله: «كثير العلوم»، وإنه كثير الرماد»، ليس مثل «كثير الضيافة» في التزاد النفس وقبول الطبع»⁽³⁰⁾.

وهذا الموقف ينحصر للجانب التخييلي في البيان ويتبني مقاييساً جمالياً خالصاً، وأشار إليه محمد الجرجاني، بعبارة «التزاد النفس»، محاولاً بذلك سد القصور الذي طبع تعريف السكاكي، لعلم البيان عندما اقتصر على ما سمّاه وضوح الدلالة (وهو بعد تداولي)، وأغفل البعد التخييلي.

وقد لاحظ محمد العمري، أن علم البيان عند السكاكي، ليس في بؤرة التخييل كما كان يفترض أن يكون، وإنما يقع في منطقةٍ ما بين

الشعر والمنطق؛ بين وظيفة التخييل ووظيفة المعرفة والاستدلال، أي في منطقة بين التخييل والتداول⁽³¹⁾.

والغموض من أشهر وسائل التخييل والإيحاء؛ إذ يعتمد مؤلف النص ألا يكون واضحاً تمام الوضوح، ولكنه يلمح أحياناً ولا يصرح، ويُغْمِض دون أن يوضح، بل إن بعض النقاد المحدثين جعل خاصية الغموض سمة من سمات الأدب، يقول «بول ريكور»: «الأدب هو استخدام خطاب، يتم فيه تعيين أشياء متعددة في الوقت نفسه... فهو الاستخدام الوضعي والانتاجي للغموض»⁽³²⁾.

ولا يمكن أن نتحدث عن جدل التخييل والتداول عند البلاغيين دون أن نتناول ما عرف بقضية الصدق والكذب، فابن الأثير، يجعل التخييل «وسيلة لإثبات الغرض المقصود في نفس السامع حتى يكاد ينظر إليه عياناً»⁽³³⁾، وجاء ابن الأثير، على ذلك بمثال التشبيه في قوله: «زيد أسد»، فإن الفرق بينه وبين قوله: «زيد شجاع»، أن القول الأول «يجعل السامع يتخيّل صورة الأسد وبطشه وقوته ودقه للفرائس، أما القول الثاني، فلا يتخيّل السامع منه سوى أن زيداً رجل جريء مقدام»⁽³⁴⁾، فصور المجاز المختلفة - وقد جعل ابن الأثير التشبيه منها - هي وسيلة هذا التخييل، والمجاز بصفة عامة لا يمكن أن يكون مطابقاً للحقيقة الواقعية؛ لأنه يقوم على تجاوزها، ولكن القيمة السلبية التي ينطوي عليها مصطلح الكذب كانت فيما يبدو سبباً في أن يُتداول مصطلح آخر أقل حدةً هو المبالغة، وهي عند القرزويني «أن يُدعى لوصف بلوغه في الشدة أو الضعف حدّاً مستحيلاً أو مستبعداً لئلا يظن أنه غير متناه في الشدة أو الضعف»⁽³⁵⁾، ولكن ادعاء ما هو مستحيل، لا يمكن أن يفهم منه غير ما قُصد بمصطلح الكذب، لأنّ المصطلحين

يشيران في النهاية إلى أنّ من معاني الشعر ما لا حقيقة له في الواقع، وإنما هو من باب التخييل والادعاء.

وكان الكذب بمعناه الأخلاقي التبس بالكذب بمفهومه الفني على بعض البلاغيين فترددوا بشأنه، وهذا التردد ناشئ عن إدراكمهم لأهميته الأدبية وضرورته الفنية من جهة، وعدم تقبلهم له من جهة أخرى في وعيهم الديني الأخلاقي الذي يمجد الصدق ويرفض الكذب. واللافت للنظر أن حازم القرطاجي، يبدي موقفين شبه متعارضين من القضية؛ فهو في البداية يريد أن ينأى بالشعر عن مقولتي الصدق والكذب، فيذهب إلى أن «اعتماد الصناعة الشعرية على تخيل الأشياء التي يعبر عنها بالأقاويل وبإقامة صورها في الذهن بحسن المحاكاة»⁽³⁶⁾، وأن «الأقاويل الشعرية... غير واقعة أبداً في طرف واحد من النقيضين اللذين هما الصدق والكذب، لأن ما تقوم به الصناعة الشعرية، وهو التخييل غير منافق لواحد من الطرفين»⁽³⁷⁾، ولكن حازماً بعد هذا يصور مناظرة البلاغيين بشأن الكذب أو ما سماه الإحالة أو الاستحاله ويبدي ميلاً إلى أنصار عدم الإحالة أو المبالغة فيقول: «... العلماء بصناعة البلاغة متفقون على أن ما أدى إلى الإحالة قبيح، وقد خالف في هذا جماعة ممن لا تحقيق عنده في هذه الصناعة ولا بصيرة له بها، فاستحسنوا من المبالغة ما خرج عن حد الحقيقة إلى حيز الاستحاله، واحتجوا بمطالبة النافعة حسان بن ثابت بالمبالغة في أوصافه حين أنشده قوله:

لنا الجفونات الغر يلمعن بالضحى وأسيافنا يقطرن من نجدة دما
... والبصراء بصناعة البلاغة العارفون بما يجب فيها يقولون:
إنما طالب النافعة حسانا بمبالفة حقيقة، وهي تكثير الجفان
والسيوف...»⁽³⁸⁾.

وهذا الخلاف الذي يتحدث عنه حازم - رغم وقوفه في صف المعارضين للمبالغة - يبرز إدراك قسم من البلاغيين والنقاد لحقيقة أن التعبير الفني لا جناح عليه أن يُبني على ما لا حقيقة له، بل لا مناص له من الخروج عن إسار الواقع وقيود الحقائق، لأن مبتغاه ليس التعبير الحرفي عن الوجود الفعلي، وإنما التعبير الخيالي عن واقع ربما كان غير موجود أصلاً. ولكنه يؤكّد جدل التخييل والتداول.

أما الصور الفنية التي تناولها البلاغيون فلم تكن أقل إثارة للجدل بين التخييل والتداول؛ فعلى الرغم من أن هذه الصور تتبع إلى دائرة الخطاب التخييلي المتمسّ بالغموض والتخييل والإيحاء فإن البلاغيين - وهم يحللونها - كثيراً ما كانوا منجدين صوب خصائص الخطاب التداولي بما يتضمنه من وضوح وحجاج وإقناع.

ولئن كان من المسلم به لدى البلاغيين أن المجاز أبلغ من الحقيقة، فإن تعلياتهم لهذا الأمر كانت متقاوتة؛ فمنهم من اكتفى بتقرير أفضليّة المجاز كابن رشيق، الذي قال: «والمجاز في كثير من الكلام أبلغ من الحقيقة، وأحسن موقعاً في القلوب والأسماع، وما عدا الحقائق من جميع الألفاظ ثم لم يكن محلاً محضاً فهو مجاز، لاحتماله وجوه التأويل، فصار التشبيه والاستعارة وغيرها من محسنات الكلام داخلة تحت المجاز»⁽³⁹⁾.

ولكن عبدالقاهر، جعل مزية أجناس المجاز كامنة في طريقة تقديم المعنى، وكونه زيد في إثباته تأكيداً وتشديداً وقوفة⁽⁴⁰⁾، فهذا التعليل من عبدالقاهر يبدو فيه التركيز على الوضوح والإقناع أكثر من التلميح والإمتاع، وعلى الحجاج والتوصيل أكثر من الإيحاء والتخييل، وحديثه عن زيادة إثبات المعنى يشعر بالمنحي الخطابي في تعليله، ولأجل هذا وجدنا بلامانياً آخر هو محمد بن علي الجرجاني يعقب

على كلام عبدالقاهر، منبها إلى أن مزية التعبير المجازى تكمن في أنه «أوقع في النفس وألذ في الطبع»⁽⁴¹⁾، وهذا أقرب برأينا إلى روح الأدب والفن من تعليل عبدالقاهر، الذي قصر الأمر على الإثبات العقلي، والبرهان الحجاجي.

ويتبّدىء تذبذب البلاغيين بين التداول والتخيل في معالجتهم للصور الفنية والأنواع المجازية في أنهم كانوا يجنحون إلى التعليل التداولي الحجاجي لها على الرغم من طابعها التخييلي، ففي تناولهم للتشبيه - وهو بوابة المجاز والتخيل - نلمس كثيراً من مظاهر التداول والحجاج، من ذلك حديثهم عن مراتبه، حيث قرروا أن قوة التشبيه تتناسب مع حذف بعض عناصره، أما في حال ذكر جميع عناصره، فلا قوة له⁽⁴²⁾، ومعنى هذا أن التشبيه الذي يرد بجميع عناصره يمثل الأصل والنمط الذي يكون أقل قوة وتأكيداً، فيكون أقل إقناعاً من غيره.

ومن ذلك أنهم ربطوا بين الصورة الحسية للتشبيه والبرهنة والإقناع العقلي، حيث ترتبط بلاغة التشبيه وغيره من الصور عندهم بقدرته على التصوير والتجسيم، أو التقديم الحسي للمعنى، وعدوا التصوير الحسي وسيلة للتوكيد والمبالغة والمغالاة في نقل المعنى كما يقول ابن الأثير، وما يحدث من خلاله هو «إبراز المعنى الموهوم إلى الصورة المشاهدة»⁽⁴³⁾.

وفي سياق التناول البرهاني الحجاجي للتصوير الحسي يسوق عبد القاهر مثلاً على ذلك؛ وهو أن رجلاً لو أراد أن يضرب مثلاً في تنافي الشيئين فقال هذا ذاك لا يجتمعان، وأشار إلى ماء ونار حاضرين لوجدنا لتمثيله من التأثير ما لا نجد له إذا أخبرنا بالقول فقال: هل يجتمع الماء والنار؟ «وذلك الذي تفعل المشاهدة من التحرير للنفس،

والذي يجيء بها من تمكن المعنى في القلب إذا كانت مستفادة من العيان، ومتصرفة حيث تتصرف العينان»⁽⁴⁴⁾.

وبسبب هذا التأثير بحسب عبد القاهر هو القوة الإقتصاعية للصورة الحسية لدى المتكلّم الذي يجد نفسه في مواجهة صورة تدركها حواسه، فلا يمكنه إنكارها أو الشك في حقيقتها.

ولكن تقليل الجرجاني نفسه من شأن التشبيه الصريح في مواضع أخرى، وإخراجه من حيز البديع عند بلاغيين آخرين قبله مثل العسكري يدل على تحول ما باتجاه التخييل، وهو انتقال من مستوى التشابه إلى مستوى التماهي بتأثير التطور الثقافي الذي عرفه الدرس البلاغي⁽⁴⁵⁾.

أما الاستعارة فمع أنها إحدى أبرز صور المجاز وأكثرها قدرة على التأثير فإنها مع ذلك تميّز عن القول الحرفي في الحاجاج بكونها تؤدي عدة وظائف في عملية التخاطب، وعمليّتي الفهم والتّأويل بين المتكلّم والسامع، وهي تعدّ آلية حجاجية بامتياز⁽⁴⁶⁾.

وممّا يدل على التداول التداول للاستعارة عند البلاغيين ربّطهم لها بما عبروا عنه بالمبالغة، فإذا قال القائل رأيتأسداً، وهو يعني رجلاً شجاعاً... فقد استعار اسم الأسد للرجل، ومعلوم أنه أفاد بهذه الاستعارة ما لولها لم يحصل له، وهو المبالغة في وصف المقصود بالشجاعة، وإيقاعه منه في نفس السامع صورة الأسد في بطشه وإندامه وبأسه وشدته⁽⁴⁷⁾.

وفي سياق تردد البلاغيين إزاء الاستعارة بين الانتصار لجانب الإقناع العقلي، والتركيز على جانب التأثير الوج다كي جعلوا فضيلة الاستعارة في تأكيد المعنى وتشديده والمبالغة فيه، فهذا التأكيد ذو طابع تداولي حجاجي وخطابي إقتصاعي، على الرغم من إمكانية تداخله

مع التأثير الوجданى، ولكن الرازى ينحو في تعليله لمزية الاستعارة منحى حجاجيا إقتصاعيا خالصا، حين يعد التشبيه مكونا من مقدمتين كل واحدة منها مشكوك فيها، وأما الاستعارة فإن مقدمتها الثانية يقينية، و«الشك كلاما كان أقل في المقدمات المنتجة، كانت الدعوى من القبول أقرب»⁽⁴⁸⁾، وهذا انحياز صريح إلى الجانب الحجاجي الإقتصاعي في تحليل وتعليق قوة الاستعارة.

غير أن بعض البلاغيين أدركوا أن الاستعارة لا يمكن أن تقتصر أغراضها على تقرير المعنى وتوكيده والإقناع به، بل أغراضها أكثر من أن تحصر، وقد ذكر منها العسكري التأكيد والمبالفة والإيجاز والحسن والتأثير⁽⁴⁹⁾، ف الحديث العسكري عن المبالغة والإيجاز خاصة إشارة إلى ما للاستعارة من دور في التخييل والإيحاء، من حيث إن الإيجاز يقتضي أن تكون المعانى المحصلة من اللفظ أكبر من بنية الصوتية.

المفضالة بين الشعر والنشر:

امتد جدل التخييل والتداول ليشمل العلاقة بين الشعر والنشر والقضايا التي ارتبطت بهما وبالفضاللة بينهما، وقد انقسم البلاغيون بشأن هذه القضية فريقين: فريق انتصر للشعر بما يمثله من تخيل وإيحاء، وفريق آخر فضل النثر بما يسمى به من وضوح وتصريح.

وهذا المعيار في التفريق بين الشعر والنشر كان واضح المعالم عند البلاغيين؛ فقد نقل ابن الأثير عن أبي إسحاق الصابي (ت 384هـ) تفريقه بين النثر وبين الشعر على أساس الوضوح والغموض، فالترسل (النشر) هو ما وضع معناه وظهر مضمون الفاظه من أول وهلة، أما الشعر فأفخره ما غمض فلم يعطك غرضه إلا بعد مماطلة منه⁽⁵⁰⁾.

وقام بتقريض حازم بين الخطابة والشعر على أساس المكون المميز لكل منها، فالشعر مبني على التخييل، وقد يستعمل مكونات

الإيقاع الخطابي، وعكس ذلك يصدق على الخطابة التي تبني على العناصر الإيقاعية وتدخل العناصر التخييلية في خدمتها⁽⁵¹⁾ ... قال: «وينبغي أن تكون الأقاويل الواقعة في الشعر تابعة لأقاويل مخيلة مؤكدة لمعانيها، مناسبة لها فيما قصد بها من الأغراض، وأن تكون المخيلة هي العمدة، وكذلك الخطابة ينبغي أن تكون الأقاويل المخيلة الواقعة فيها تابعة لأقاويل مقنعة مناسبة لها مؤكدة لها، وأن تكون الأقاويل المقنعة هي العمدة.... وينبغي ألا يستكثر في كلتا الصناعتين مما ليس أصيلاً فيها كالتخيل في الخطابة، والإيقاع في الشعر، بل يؤتى في كلتيهما باليسir من ذلك على سبيل الإلماع»⁽⁵²⁾.

أما ما يتعلّق بمسألة الأفضلية، فابن رشيق يرى أن «كل منظوم أحسن من كل منثور من جنسه في معترف العادة»⁽⁵³⁾، وهورأي يبدو أقرب إلى القبول بالنظر إلى أن الشعر أدخل في الأدبية من النثر «فالنشر كلام مكتوب له هدف يمكن أن نعبر عنه بكلام آخر يحمل المعنى نفسه والمستوى الفني ذاته إلى حد ما، أما الشعر فلا يخضع لهذه المعاملة ولذا لا يمكن ترجمته، أما شرحه فإنه مهما كان جيداً فلن يستطيع نقل ما ينقله الشعر نفسه... أضف إلى ذلك أن الكلمات في الشعر تذهب إلى مدى أبعد من مدى الفكرة، وتعني أكثر من مدلولاتها المعجمية، وتصبح أداة للإيحاء والتأثير بما تحمله من ظلال وإيقاعات»⁽⁵⁴⁾.

ويبدو أن هذه العوامل هي التي جعلت ابن رشيق يجعل أعلى مراتب النثر لا يبلغ مبلغ أدنى مراتب الشعر فـ«في أدناه من زينة الوزن والقافية ما يقارب به جيد المنثور»⁽⁵⁵⁾.

الشعر عند أكثر القدماء هو قطب التخييل، بعده نمطاً من التعبير اللغوی له سمات نوعية ومقومات مميزة أبرزها الوزن، ودعامتها التخييل

والتصوير الذي يتأتّى بما لا يكاد يحصى من ضروب التصرف الأسلوبى التي يجمعها إطار العدول عن مألف الأداء ومشهور التعبير⁽⁵⁶⁾.

وهكذا فإن أبرز خاصية يتولّد عنها تخيل الشعر ويرتبط بها هي العدول والانزياح عن مألف اللغة والتعبير، وقد عد الجاحظ هذه الخاصية صفة الشعر الجوهرية، ولذلك قبل منه الخروج عن الوسط، بل اعتبر ذلك قاعده...⁽⁵⁷⁾.

ومما يلفت النظر، ربط القدماء الضرورة بالشعر، فقالوا الضرورات الشعرية أو ضرائر الشعر، وما ذلك إلا إدراك منهم لما تفرضه طبيعة الشعر من استعمال خاص لغة، يخرج بها عن كثير من أعراف التعبير وأنماط الإبلاغ، ولكن الضرورة هنا لا تفرضها قوانين التركيب ومطالب الوزن الشعري بقدر ما تفرضها متطلبات التخييل الشعري والتصوير الأدبي، يقول محمد العمري: «حين يُنظر في الامتداد البلاغي للضرورة ... مقارنًا مع بعض الصياغات الحديثة للانزياح في إطار لساني، يجد الباحث في نفسه ما يدفعه إلى اعتبار الضرورة - بمعنى التجوز - هي أساس الشعرية أو سرها حسب تعبير القدماء»⁽⁵⁸⁾.

فالآثار التخييلي للشعر ينتج - كما يرى «لوتمان» - عن التردد أو الصراع في وعي القارئ بين نظامين للاتصال: النظام الإشاري العادي، والنظام الشعري الإيحائي، والغرض الأساسي للشعر ليس شرح المسائل وتقريرها إلى الأذهان، ولكنه الإيحاء بالحقائق والإحساسات، ويُبرى «كوهن» أن الشّعر لغة مثيرة، وهو من هذه الزاوية يختلف عن اللغة غير الشعرية، التي هي لغة مشيرة، وهو يجعل التّقابل بين المثير والمشير ملائماً للتقابل بين الشعر واللاشعر⁽⁵⁹⁾.

وفي مقابل الفريق الذي قدم الشعر على النثر، نجد فريقاً آخر لم يسلم بأفضلية الشعر، بل يجعل النثر أشرف، ويمثل هذا الفريق يحيى

ابن حمزة العلوى، في كتابه: «الطراز» حيث يقول: «والمنثور من كلام العرب أشرف من المنظوم لأمرین: أما أولاً فلأن الإعجاز إنما ورد في القرآن بنظمه وببلغته، ولم يرد بطريقة نظم الشعر وأسلوبه، وأما ثانياً، فلأن الله تعالى شرفه (الرسول) عن قول الشعر ونظمه، وأعطاه البلاغة في المنثور من الكلام، وما ذاك إلا بفضل المنثور على المنظوم»⁽⁶⁰⁾.

فوجود القرآن الكريم نصاً نثرياً معجزاً هو ما منع صاحب «الطراز» من التسليم بالرأي الأول، وكان هو مستنده في تقديم النثر على الشعر.

والحق أن البلاغيين واجهوا إزاء هذه القضية إشكالاً، فهم مع تسلیمهم بكون القرآن الكريم أبلغ نص على الإطلاق، يجعلونه في جهة النثر، ولكنهم من جهة أخرى يعدون الشعر أبلغ من النثر عموماً، وكان الحل برأي بعض الدارسين أن اعتبروا القرآن الكريم نسيج وحده، مختلفاً عن الشعر والنثر معاً⁽⁶¹⁾.

وحاول ابن سنان أن يخرج من هذه الإشكالية فرفض التمييز بين الخطابة والشعر والرسائل واعتبر الفصاحة واحدة في جميع أجناس الخطاب، باعتبارها الوظيفة الأولى للغة، وهي الإيضاح والفهم، ولذلك بسبب ذلك تعذر عليه الجسم في كثير من القضايا الخاصة بالخطابة مثل أحوال المخاطبين، والخاصة بالشعر مثل الغموض والإلغاز والهزل... إلخ، فاضطر إلى الرفض حيناً والاستثناء حيناً آخر... وحجته هي أن وظيفة اللغة الوحيدة - فيما يبدو من كلامه - هي التواصل⁽⁶²⁾.

وخلاصة القول أن خطاب البلاغة العربية امتزجت فيه الغاية الفنية التخييلية بالغاية التواصيلية التداولية، حتى إن هذين الجانبين

كثيراً ما كانا مثار جدل والتباس، سواء بين البلاغيين القدماء، أم بين الباحثين المحدثين في تناولهم لمسار الدرس البلاغيّ القديم، وقد أمكننا ملاحظة مظاهر هذا الجدل والالتباس بين جانبي التداول والتخيل في مجالات مجالات شتى للدرس البلاغي العربي أهمها: مصطلح البلاغة ومفهوم البلاغ وتراثهما في وعي البلاغيين بين التوصيل والتخيل، ومفهوم النظم، واختلاف المحدثين حول مفهومه ومدى استيعابه لغة الأدبية الفنية، وأساليب العدوى والإيحاء، والبيان بصورة الفنية وتعليلاتهم التي امترز فيها الحس الفني التخييلي بالمطلب الحجاجي الإقناعي، كما تبدّلت في جدل المفاضلة بين الشعر والنشر، وما يتصل بذلك من الانتصار لإيحاء الشعر وتخيله وما فيه من إمتناع، أو ترجيح لوضوح النثر وتوصيله، وتفضيل ما يمتاز به من إقناع.

الهوامش

- (1) محمد العمري، *البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول*، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2005م، ص 66.
- (2) عبدالسلام المسدي، المقاييس الأسلوبية في النقد العربي من خلال البيان والتبيين للجاحظ، *حوليات الجامعة التونسية*، العدد 13، 1976م، ص 149، 150.
- (3) محمد العمري، *بلاغة الخطاب الإقناعي*، إفريقيا الشرق، المغرب، 2002م، ص 6.
- (4) البيان والتبيين، *الجاحظ أبو عمرو عثمان بن بحر*، تحقيق علي أبو ملجم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط 1، 1408هـ، 1988م، 1/148.
- (5) المرجع نفسه، 1/148.
- (6) كتاب الصناعتين، أبو هلال العسكري، تحقيق محمد علي البحاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، 1406هـ، 1986م، ص 11.
- (7) المرجع نفسه، ص 10.

- (8) المرجع نفسه، ص 10.
- (9) وليد قصاب، أثر المتقى في التشكيل الأسلوبي في البلاغة، ضمن السجل العلمي لندوة الدراسات البلاغية بين الواقع والمأمول، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، 21/6/2014هـ، 1، 674.
- (10) الجاحظ أبو عثمان عمرو بن بحر، البيان والتبيين، تحقيق: درويش الجندي، المكتبة العصرية، صيدا بيروت 1423هـ/2005م، 1، 79.
- (11) ابن رشيق، العمدة في محسن الشعر وأدابه ونقده، تحقيق: عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، 1422هـ/2001م، 1، 247.
- (12) أبو يعقوب السكاكى، مفتاح العلوم، تحقيق: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، ط 1، بيروت، 1403هـ/1983م، ص 415.
- (13) يحيى بن حمزة العلوى، الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، المكتبة المصرية ط 1، ص 1423هـ/2002م، 1، 69.
- (14) المرجع نفسه، 1/69.
- (15) تامر سلوم، نظرية اللغة والجمال في النقد العربي، ص 126.
- (16) حسن طبل ، المعنى في البلاغة العربية، دار الفكر العربي، ط 1، القاهرة، 1418هـ - 1998م، ص 88. وينظر تامر سلوم، نظرية اللغة والجمال، ص 126.
- (17) مصطفى السعدنى، العدول أسلوب تراثي في نقد الشّعر، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1990م، ص 47.
- (18) أحمد درويش ، دراسة الأسلوب بين المعاصرة والتراث، دار غريب، القاهرة، (د.ت)، ص 78.
- (19) حسن طبل، المعنى في البلاغة العربية، ص 88، وينظر تامر سلوم، نظرية اللغة والجمال، ، ص 126.
- (20) أحمد درويش، دراسة الأسلوب بين المعاصرة والتراث، ص 109.
- (21) الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 104.
- (22) المرجع نفسه، ص 112.
- (23) محمد العمري، البلاغة الجديدة، ص 44.
- (24) البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، ص 300.
- (25) المرجع نفسه، ص 379.
- (26) المرجع نفسه، ص 409.

- (27) البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، ص 329، 330، 330.
- (28) المرجع نفسه، ص 329، 330.
- (29) السكاكي، مفتاح العلوم، ص 162.
- (30) محمد بن علي الجرجاني، الإشارات والتنبيهات في علم البلاغة، تحقيق: عبد القادر حسين، دار نهضة مصر، القاهرة، 1982م، ص 169.
- (31) البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، ص 489.
- (32) بول ريكور، نظرية التأويل، ترجمة: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، (دت)، ص 86.
- (33) ضياء الدين ابن الأثير، المثل السائِر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق: كامل محمد عوبضة، دار الكتب العلمية، ط 1، بيروت، 1419هـ / 1998م، 63/1.
- (34) المرجع نفسه، 1/63.
- (35) جلال الدين القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، تحقيق: علي أبو ملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 2000م، ص 306.
- (36) حازم القرطاجي، منهاج البلاء وسراج الأدباء، تحقيق: محمد الحبيب بن خوجة، دار الكتب الشرقية، تونس، 1966م، ص 62.
- (37) المرجع نفسه، ص 62، 63.
- (38) نفسه، ص 133، 134.
- (39) ابن رشيق، العمدة، 1/268.
- (40) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تحقيق: محمد رضوان مهنا، مكتبة الإيمان، القاهرة، (دت)، ص 95.
- (41) محمد بن علي الجرجاني، الإشارات والتنبيهات، ص 249، 250.
- (42) القزويني، الإيضاح، ص 227.
- (43) ابن الأثير، المثل السائِر، 1/353.
- (44) الجرجاني، أسرار البلاغة، ص 106، 107.
- (45) العمري، البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، ص 384.
- (46) عبد السلام عشير، عندما تتوالى نفَرٌ، ص 120.
- (47) عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، تحقيق: محمد رشيد رضا، (دت)، ص 24.
- (48) فخر الدين الرازي، نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، تحقيق: بكرى الشيخ أمين، دار العلم للملايين، ط 1، بيروت، 1985م، ص 163.

- (49) العسكري، الصناعتين، ص 295.
- (50) مصطفى الجزاوى: نظريات الشعر عند العرب، ص 216.
- (51) العمري، البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، ص 510.
- (52) ينظر: منهاج البلاء، ص 362.
- (53) ابن رشيق، العمدة تحقيق: محمد عبد القادر أحمد عطا، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1422هـ / 2001م، 16/1.
- (54) ينظر: حسين الصديق، فلسفة الجمال ومسائل الفن عند أبي حيان التوحيدي، ص 245.
- (55) ابن رشيق، العمدة، 1/17.
- (56) صلاح رزق: أدبية النص، دار غريب، القاهرة، 2002م، ص 82.
- (57) العمري، البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، ص 204.
- (58) المرجع نفسه، ص 132.
- (59) جون كوهن: *النظريّة الشّعرية*، ص 395.
- (60) يحيى بن حمزة العلوى، الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، تحقيق: عبد الحميد هنداوى، المكتبة العصرية ط 1، صيدا بيروت، 1423هـ / 2000م، 21/1.
- (61) صلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النص، ص 86.
- (62) العمري، البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، ص 466.

جدل الندي والفقهي في (وساطة) القاضي الجرجاني

الحسين اخليفة^(*)

توطئة:

من المعلوم أن دراسة المصطلحات وتدقيقها وضبطها أخذت اليوم تستأثر باهتمام العديد من الدارسين والباحثين، بعد أن أبانت عن كفايتها العلمية وقدرتها المنهجية. وبيدو أن توظيفها المنهجي يمتد أفقياً ليشمل مختلف الحقول العرفية، في إطار العلوم الإنسانية، كما يمتد عمودياً ليُسبر أغوار هذه الحقول، والوقوف على خفاياها وخباياها وحقائقها ودقائقها. ومن هذا المنطلق، تأسس علم المصطلح (La terminologie)، الذي هو علم مستقل قائم بذاته، يبحث في طبيعة المصطلحات وبنياتها الصرفية وقضاياها الدلالية، وأوجه تعاقبها مع مفاهيمها، وأدوات انتقالها من حقل معرفي إلى آخر، وترجمتها من لغة إلى أخرى. والمصطلح أيّاً كان شأنه عبارة عن علامة لغوية خاصة، تقوم على ركنيْن أساسين: الدال والمدلول، أو الشكل والمحتوى، أو الاسم والمعنى، ويجمع بينهما تعريف أو حدٌ لغوي يصفهما.

وعليه، فإذا كان المفهوم تصوراً ذهنياً، فإن المصطلح هو الدال اللغوي الذي يترجمه ويعبّر عنه، ولا مناص للمشتغل بدراسة المصطلح من مقاربته من المستويين معاً، حتى تتضح صورته في ذهنه وتكتمل. ويتسم كل مصطلح في مجاله الأصل - الذي استخدم فيه من الوهلة الأولى - بالحرية والانفتاح، في حين يكون في المجال المعرفي الذي انتقل إليه محصوراً مقيداً بطبيعته وجهازه المصطلحي وضوابطه العلمية. ومن شأن ذلك أن يؤثر تأثيراً معيناً في محتواه المفهومي، فينتقل من العموم إلى الخصوص، أو من الكل إلى الجزء، أو ما شابه ذلك. وهو ما يحتم على الدارس أن يكون على بينة من أمره، يمتلك من المقدرة ما يسعفه على رصد حركته في محضنِه الجديد، ومقارنتها بصورةه في المحضن الأصل.

وفي إطار هذا التصور، تدخل هذه الدراسة التي تتوكى ملامسة التداخل بين العلوم الشرعية والعلوم اللغوية، في بناء النص التراثي العربي. ويتعلق الأمر هنا بمدى إسهام الحقل الفقهي في بعده القضائي في تأسيس الخطاب النقي عند القاضي الجرجاني في مقدمة كتابه: (الوساطة بين المتّبِي وخصومه). تزخر المقدمة بالمصطلحات والمفاهيم المستوحة من ميدان الفقه والقضاء؛ مما يحتم علينا الفحص الدقيق لحالاتها، ومدى انحرافها عن أصولها وصور استخدامها. والحق أن التفكير الفقهي والقضائي الذي تشبع به الجرجاني -بوصفه قاضياً، له رؤيته في النظر في القضايا والنزاعات والخصومات التي طرحت عليه- سينعكس لا محالة على طريقة تناوله قضية المتّبِي وأراء النقاد فيه. وبذلك استدعي لتأدية تلك المفاهيم وترجمتها ما يدل عليها من مصلحات وألفاظ وتعابير، فاستخدمها في مقدمة كتابه.

وقد ركزنا على مقدمة الكتاب؛ لما تحويه من سجل اصطلاحي قوي، يجسد العلاقة الوثيقة بين ميداني النقد والقضاء في ذهن الجرجاني. علاوة على أنها مقدمة مسهبة، تلخص أيما تلخيص تصوره النقدي، وطبيعة الخلفيات المعرفية والمرجعيات الفكرية التي يصدر عنها، والنوايا التي يروم تحقيقها في الكتاب. وقد قادنا هذا التصور النظري - كما بسطنا بعضاً من ملامحه - إلى طرح التساؤلات الآتية:

- هل كان جهاز المفاهيمي مجرد ترف فكري أو ضرورة علمية، أملتها طبيعة القضية المطروحة للنقاش؟

- وهل كان متقيداً بتصوره النظري، يحتمكم إليه في استصدار أحكامه وأرائه النقدية على امتداد الكتاب، أو اكتفى باستعراضه في المقدمة، ثم مال عنه في باقي المحاور؟

- وما حدود نجاعة اعتماد منهج قضائي، يتناول القضايا والنزاعات المرتبطة بالمارسات والأفعال والجنایات لتقدير خطاب أدبي، يرتكز في أساسه على مجاذفة الواقع والتحلق في أجواء الخيال، وفحص خطاب نceği يقوم على تمييز الجيد من الرديء، وفصل السمين من الغث، والصحيح من الزائف؟

وللإجابة عن التساؤلات المطروحة، بنينا الدراسة على محاور أربعة، خصصنا الأول منها لإلقاء الضوء على كتاب الوساطة وكتبه من الناحية التاريخية، والثاني لدراسة مفهوم القضاء، والوقوف على دلالاته المعجمية وتحديداته الاصطلاحية وخصوصياته الاستعمالية، وعملنا في الثالث على رصد مختلف العلائق والروابط الحاصلة بين مصطلح القضاء وباقى المصطلحات القضائية؛ كالحججة والشاهد والدعوى، مما ذكر في مقدمة الكتاب، معرفين كل مصطلح بما ليس

مخلأً ولا مملاً، حتى لا يتشعب بنا الموضوع ويطول بنا المقال. في حين رصدنا في المحور الرابع أثر منظومة مصطلحات القضاء، ومدى فاعليتها في بناء خطاب المقدمة. وخلصنا في الخاتمة إلى ملاحظات واستنتاجات، تصب في جدل الشرعي والأدبي، وتفاعل القضائي مع النقي عند العالمة القاضي الجرجاني.

1 - إضافة تاريخية للكاتب والكتاب:

1.1 - القاضي الجرجاني مثقفاً:

غنى عن البيان أن الرجل يعد واحداً من أبرز نقاد القرن الهجري الرابع؛ فهو أبو الحسن علي بن عبد العزيز الجرجاني، المشهور بالقاضي الجرجاني. ولد سنة ثلثة عشر وعشرين وثلاثمائة للهجرة، وسافر إلى كل من العراق والشام والحجاج؛ حيث لقي مشايخ وقته وعلماء عصره، واقتبس من العلوم والأداب. ولا غرابة في تعطشه للمعرفة وسعيه الحيث لتحصيلها، إن علمنا أنه نشأ في أسرة معروفة بالعلم والثقافة والأدب؛ فقد كان أخوه الأكبر - المسمى محمدًا والمكى أبا بكر - فقيهاً مناظراً، ولـي القضاة بدمشق؛ شأنه في ذلك شأن ابن عمـهـ أـحمدـ بنـ محمدـ الجرجـانـيـ الـذـيـ يـكـنـىـ أـباـ الصـقرـ⁽¹⁾.

تولى قضاء مدينة جُرجان، كما قلده الصاحب بن عباد منصب قاضي القضاة بالريّ، بعد معرفته بفضل مكانته وعلو منزلته، فأثره على الكثيرين؛ ومنهم في مجلسه⁽²⁾.

ولقد اشتهر بالفقـهـ، كما ترجم له الشيرازي في طبقات الفقهاء، وفسـرـ القرآنـ الـكـرـيمـ مـثـلـماـ ذـكـرـهـ جـلالـ الدـينـ السـيـوطـيـ فيـ طـبـقـاتـ المـفـسـرـينـ، وـسـماـ نـجـمـهـ كـذـلـكـ فـيـ التـارـيـخـ وـالـشـعـرـ وـالـتـرـسلـ وـالـنـقـدـ وـعـلـمـ الـكـلـامـ وـالـخـطـ. وـمـنـ مـصـنـفـاتـهـ: (تـقـسيـرـ الـقـرـآنـ الـمـجـيدـ)، وـ(كـتـابـ تـهـذـيبـ التـارـيـخـ)⁽³⁾، وـ(دـيـوانـ شـعـرـ)⁽⁴⁾، فـضـلـاـ عـنـ (الـوـاسـاطـةـ بـيـنـ

المتبني وخصومه⁽⁵⁾ قيد الدرس. وستتوقف قليلاً عند حقل النقد والشعر، لصلتهما الوطيدة بما نحن بصدده.

إن القاضي الجرجاني من النقاد الكبار الذين لا يشق لهم غبار؛ إذ أرسى دعائيم النقد العربي القديم في القرن الهجري الرابع، ووضع أسسه العلمية السليمة، على نحو ما يشهد به كتابه (الوساطة)، الذي يعتبر ثمرة من ثمار نضج التفكير النقدي القديم. فقد بلغ النقد في هذا العصر ذروته، ووصلتنا منه كتب هامة، لا غنى عنها لمتابعة حركة النقد عند القدماء. وأقصد - فضلاً عن كتاب (الوساطة) - (نقد الشعر) لقدامة بن جعفر، و(الموازنة بين شعر أبي تمام والبحترى) لأبي القاسم الأمدي، و(منهاج البلاغة وسراج الأدباء) لحازم القرطاجي.

وغير خاف أن الفكر النقدي عند العرب، اتخد في بدايته صورة ملاحظات وانطباعات وخواطر وأحكام عامة، شملت الميادين العلمية المختلفة (لغة/ نحو/ نقد/ بلاغة/ عروض...). قبل أن يحصل هناك تفاعل ثقافي وتلاقي حضاري مع اللغات والثقافات المجاورة (يونانية/ فارسية/ هندية/ سريانية)، فامتد تأثيرها إلى الثقافة العربية (المنطق/ الفلسفة/ الجدل وما إلى ذلك). وهكذا اتسعت دائرة النقد، وتشعبت اتجاهاته، وتتنوعت قضاياه. ولا أدل على ذلك من المعارك النقدية والخصومات الأدبية التي دارت رحاحها على كل من أبي تمام والبحترى والمتبني وأرسطو وأثره في الثقافة العربية، كما ترشح في تصاعيف المصنفات السابقة.

ولا يمكن فصل دربة الرجل في الميدان النقدي وطول باعه فيه - كما أسلفنا - عن علو كعبه في ميدان الإبداع الشعري. فقد أبدع نصوصاً شعرية تطفح عمقاً فكريأً وثراً فنياً، مما يثبت أننا أمام ناقد عارف بأسرار الخطابين الشعري والنقدى معاً. ومن شأن

الدرائية بعلم الشعر والإسلام بقواعد، ودرك مضايقه وحقائقه وخفاياه وخباياه، أن يجعل لفتاته النقدية وجيهة، وأراءه حصيفة، ونظراته ثاقبة، وتصوره عميقاً. ونظن أن هذا كله قد تحقق تتحققاً في كتابه (الوساطة بين المتنبي وخصومه). ومن روائعه الشعرية ميميته التي قال عنها إبراهيم صالح: «ميمية القاضي الجرجاني أشهر قصائدء، وبها اشتهر. وهي من عيون الشعر، ومن حُرّه وكريمه، تقطّر عزة وإباء، وخاصة عزة نفس العلماء؛ صور فيها القاضي نفس العالم الحر، الذي يأبى الهوان، مستشعراً كرامته إلى أقصى حد. وإنه ليأبى أن يروي من منهـل قد يصيبه منه ما يؤذـي نفسه. وإنه ليزدرـي العالم الذي يلهـث وراء أطماعـه في الدنيا، ناسـياً أنـ من شأن علمـه أنـ يجعلـه مخدومـاً لا خادـماً، وسيـداً لا عبدـاً، وإنـ كانـ الجـهل خـيراً منهـ، ويـزدرـي منـ يـراهـمـ حولـهـ منـ العـلمـاءـ صـغارـ النـفـوسـ، الـذـينـ لمـ يـصـونـواـ حـرـمةـ الـعـلـمـ، بلـ دـنسـوهـ ولـطـخـوهـ بـهـوـانـ كـبـيرـ»⁽⁶⁾.

وبالنظر إلى هذا الوصف النقي، يتبيـن أنـ مـيمـيـةـ القـاضـيـ مـفعـمةـ بالـقيمـ الـنبـيلـةـ وـالمـثـلـ الـعلـيـاـ وـالمـبـادـيـ السـامـيـةـ الـتـيـ يـقتـنـ بـهـاـ القـاضـيـ، وـيـشـترـطـ توـافـرـهاـ فـلـتـأـملـ دـلـلـةـ هـذـهـ الـأـلـفـاظـ وـإـيـحـاءـاتـهاـ، كـمـ ذـكـرـتـ فـيـ النـصـ (ـحرـ -ـ كـرـيـمـ -ـ عـزـةـ -ـ إـباءـ -ـ الـعـالـمـ الـحرـ -ـ يـأـبـىـ الـهـوـانـ -ـ كـرـامـتـهـ -ـ سـيـداًـ -ـ لـاـ عـبـدـاًـ -ـ حـرـمـةـ الـعـلـمـ -ـ هـوـانـ كـبـيرـ...ـ).ـ إـنـهـ مـعـانـ تـضـحـ فـيـ ثـنـيـاـ مـيـمـيـتـهـ، عـلـىـ نـحـوـ مـاـ نـقـرـؤـهـ فـيـ الـأـيـيـاتـ الـآـتـيـةـ:ـ (ـالـطـوـلـيـ)ـ

24- إذاـ قـيلـ:ـ هـذـاـ مـشـرـبـ؛ـ قـلـتـ:ـ قـدـارـيـ وـلـكـنـ نـفـسـ الـحرـ تـحـتـمـلـ الـظـمـاـ

25- آـنـهـنـهـاـ عـنـ بـعـضـ مـاـ لـاـ يـشـيـنـهـاـ مـخـافـةـ أـقـوـالـ العـدـاـ:ـ فـيـمـ أـوـ لـمـ

26- فـأـصـبـحـ مـنـ عـتـبـ الـلـئـيـمـ مـسـلـماـ وـقـدـرـحـتـ مـنـ نـفـسـ الـكـرـيـمـ مـعـظـماـ⁽⁷⁾

واضحـ إـذـاـ أـنـ شـعـرـ الرـجـلـ «ـجـاءـ صـدـىـ لـمـفـاهـيمـ الـنـقـدـيـ الـمـخـلـفةـ فيـ الـغـالـبـ،ـ فـلـمـ تـكـنـ هـذـهـ الـمـفـاهـيمـ وـالـأـرـاءـ مـجـرـدـ نـصـائـحـ يـوجـهـهـاـ إـلـىـ

الشعراء الآخرين، إنما راح يتلزم بها في شعره، من مثل أثر البيئة في الشعر، وعلاقة الموضوع باللغة في النص الأدبي، وقضية الوحدة في القصيدة والتکلف بين أجزائها، وعلاقة الشعر بالدين⁽⁸⁾. وإذا كانت تلك صورة الكاتب وملامحها الثقافية، فما ذا عن الكتاب وسياق تأليفه؟

2.1 - كتاب الوساطة وداعي التأليف:

لكي نتمكن من تبيان أثر القضايا في تأسيس خطاب الجرجاني في مقدمة وساطته، لا بأس أن نلقي نظرة على المناخ الاجتماعي والثقافي الذي أطر المؤلف ووجهه. فالكتاب يعود إلى النصف الأول من القرن الهجري الرابع، وهي المرحلة التي نضجت فيها جميع العلوم والمعارف الإسلامية. فقد بلغ النقد الأدبي كماله، فتقنوه الأدباء بعد اللغويين والنحاة. وهكذا استقى النقاد الظواهر الأدبية، وبحثوا في عللها، وطروحها بمنظار جديد، حكموا فيه ذوقهم السليم ومنطقهم السديد. ومن هؤلاء أبو بكر الصولي (ت 335هـ)، وقدامة بن جعفر (ت 337هـ)، وأبو الفرج الأصفهاني (ت 356هـ)، وابن العميد (ت 360هـ)، وأبو القاسم الآمدي (ت 370هـ)، وأبو هلال العسكري (ت 395هـ)، «إلا أن الجرجاني كان أصرحهم نقداً، وأوسعهم أفكاً، وأشملهم بحثاً»⁽⁹⁾.

إن من سمات عصر الوساطة هي غليان الصراع الفكري والمنافسة الأدبية. ولعل في الكلام الموالى للشعالي (ت 429هـ) ما يوضح ذلك، «ولما عمل الصاحب رسالته المعروفة في إظهار مساوى المتنبي، عمل القاضي أبو الحسن كتابه الوساطة، فأحسن وأبدع، واستولى على الأمر في فصل الخطاب، وأعرب عن تبحره في الأدب وعلم العرب، وتمكنه من جودة الحفظ، وقوه النقد»⁽¹⁰⁾. وما يستوقفنا في كلام الشعالي هنا إشارته إلى الموقف الإيجابي للجرجاني من المتنبي؛ حيث رد إليه

الاعتبار، واعترف بفضله جراء ما مسه من الحيف والجور (استولى على الأمر في فصل الخطاب). بل إن كتاب الوساطة في أصله إنما جاء ليصحح ما تضمنته الرسالة من أغلاط (لما عمل الصاحب رسالته المعروفة في إظهار مساوى المتنبي، عمل القاضي أبو الحسن كتابه الوساطة).

ولقد شارك الثعالبي - في ميله إلى أن سبب تأليف الكتاب يعود إلى الرد على رسالة الصاحب بن عباد - جملة من الباحثين المحدثين؛ كالمستشرق بلاشير ومحمد السّمرة وغيرهما، وهو ما ينفيه عبد العزيز قلقيلية. وحاجته في ذلك أن مقابلة الكتابين بعضهما ببعض تسفر عن ندرة أوجه النقد والمعارضة؛ إذ لم يشتراكا سوى في ثلاثة عشر بيتاً⁽¹¹⁾. وغالب الظن أن الجرجاني ألف كتابه بعد وفاة المتنبي وبعد تمرسه بمهنة القضاء، واكتسابه الخبرة والدرية فيها، واستحكام منهج العدالة في طبعه.

وإذا كان لابن عباد فضل كبير على الجرجاني - حيث ولاه منصب قاضي القضاة بالريّ، وما أدرك ما هذا المنصب في ذلك العصر - فإنه كان من اللازم اللازب أن يعترف له بالفضل، ويؤمّن إليه في مطلع كتابه، بناء على ما تمليه عليه أخلاقه الفاضلة ومبادئه السامية. لاسيما أن العادة جرت بذلك عند القدامى في مطالع مصنفاتهم ورسائلهم، وهو ما لم يحصل هنال. ومن هذا المنطلق نسائل الثعالبي: كيف أتى كتاب (الوساطة) ردا على رسالة (المساوى)، مع العلم أن الجرجاني كان آثر الناس عند الصاحب بن عباد، وأقربهم إليه لفضله ومكانته، حتى قال في حقه في كتابه الذي كتبه بخطه إلى حسام الدين أبي العباسي تاش الحاجب: «فاما موقعه مني فالموقع تخطبه هذه المحاسن، وتوجبه هذه المناقب، وعادته معى

أن لا يفارقني مقيماً وظاعناً ومسافراً وقاطناً⁽¹²⁾). وإذا كان الكتاب ألف لنصرة المتتبّي ورد الاعتبار إليه، فإلى أي حد يمكن الحديث عن نزاهة صاحبه وتجرده من النزعة الذاتية؟

يحظى الكتاب على آية حال بأهمية كبرى، يستمدّها من مصادر ثلاثة، أولها أن مداره على شاعر كبير علا كعبه، حتى إنه ملا الدنيا وشغل الناس؛ بجزالة لفته، وقوّة أسلوبه، وعمق معانيه، وكثرة حكمه، وجموج خياله. وثانيها أنه لناقد متّمرس بأساليب الخطاب الشعري وأدواته، متسلح بعُدة منهجية علمية قوية تقيه من الانحراف عن الجادة، وتطبع خلاصاته وتعليقاته وتحريجاته النقدية بالدقّة وال موضوعية. وتمثل العدة هاته في كونه قاضياً، تحمل مسؤولية حماية حقوق الناس ومصالحهم مادياً كانت أو معنوية، فضلاً عن تبحّره في العلوم المختلفة؛ مما يجعل أفق إدراكه للقضايا المطروحة عليه واسعاً.

أما ثالث المصادر فهو قرب زمن تأليف الكتاب من زمن الشاعر المتتبّي، الذي هو مدار الحكومة وأساسها. ذلك أن التقارب الزمني أسعد مؤلف الكتاب على سرد سلسلة من أقوال أبي الطيب، التي يرد فيها على مأخذ معارضيه وأراء خصومه. وقد حصل اختلاف في اسم الكتاب؛ حيث يتراوح بين العنوانين الآتية: (الوساطة بين المتتبّي وخصومه)، و(الوساطة بين المتتبّي وخصومه ونقد شعره)، و(كتاب الوساطة بين المتتبّي ومن رد شيئاً من شعره)، و(الوساطة بين المتتبّي وبين من رد شيئاً من شعره في ألفاظه ومعانيه)⁽¹³⁾. ومهما يكن، فإن ما يعنينا في المقام الأول هنا، هو رسم صورة شاملة لمفهوم القضاء ووضع بطاقة هوية له، تقدّمنا إلى الكشف عن أثره في تشييد معالم خطابه النقدي.

2 - القاضي الجرجاني مثمناً

1.2 - مفهوم القضاء في اللغة:

يرد لفظ القضاء في اللغة بالألف الممدودة والمقصورة؛ لأن أصله (قضائي)، يقال: «قضى عليه يقضي وقضاءً وقضية، بمعنى حكم وفصل وقطع»⁽¹⁴⁾. ويتأسس في بعده المعجمي على معانٍ دلالات عده، كما يتبيّن من قول أَحْمَدُ بْنُ فَارِسٍ: «القاف والضاد والحرف المعتل أصل صحيح، يدل على إحكام أمر وإتقانه وإنفاذه لجهته، قال اللَّهُ تَعَالَى: ﴿فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنَ﴾؛ أي أحكم خلقهن، ثم قال أَبُو ذُئْبَةَ: (الكامل)

وَعَلَيْهِمَا مَسْرُودَتَانِ قَضَاهُمَا دَأْوُدُ أَوْ صَنَعَ السَّوَابِغَ تَبَعُ

والقضاء الحكم. قال اللَّهُ سَبَّحَهُ فِي ذِكْرِ مَنْ قَالَ «فَاقْضِيَ مَا أَنْتَ قَاضٌ»؛ أي اصنع واحكم. ولذلك سمي القاضي قاضياً؛ أي لأنَّه يُحْكِمُ الْحُكُمَ وَيُنْفِذُهَا. وسميت المنية قضاء؛ لأنَّه أمر يُنْفَذُ في ابن آدم وغيره من الخلق»⁽¹⁵⁾. ويشير الراغب إلى أن القضاء هو: «فصل الأمر قوله كأن أو فعلًا، إلهيًا كان أو بشرىًا. فمن القول الإلهي قوله تعالى: ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلَا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾؛ أي أمر بذلك. ومن الفعل الإلهي قوله عز وجل: ﴿فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنَ﴾، إشارة إلى إيجاده الإبداعي والفراغ منه. ومن القول البشري: قضى الحاكم بذلك، ومن الفعل البشري: «إِنَّمَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكُكُمْ»، والانتقام: ذهاب الشيء وفناوه»⁽¹⁶⁾. ويبدو أن الأصل الدلالي لمادة (قضى) هو الإحکام والصنع، فابن منظور ينسب إلى أبي عبيدة قوله: «والقضاء من الدروع التي قد فرغ من عملها وأحکمت. ويقال لها الصلب»⁽¹⁷⁾.

وعلى كل، فإن استقصاء الدلالات المعجمية لمادة (قضى)، واستقراء شحنهاتها المعنوية (قدر، وصنع، وحكم، وقطع، وأوجد،)،

يتبيّن أنّها تقوم جميعها على أساس دلالي واحد، هو تنفيذ الفعل وإنجازه بصفة محكمة متقنة، لا ردة فيها ولا شك، كيّفما كانت طبيعة الفعل، إلهياً كان أو بشرياً، مادياً كان أو معنوياً. لِنَّ الآن دلالة مفهوم القضاء من الناحية الاصطلاحية الفقهية.

2.2 - مفهوم القضاء في الإصلاح:

قدّمت تحديدات مختلفة، باختلاف المذاهب الفقهية لمفهوم القضاء، ولكنها متقاربة في معناها، على نحو ما سنبيّنه في النقاط الآتية:

- الحنفية: وترابط تعريفاتهم بين (فصل الخصومات وقطع المنازعات)، و(قطع الخصومة أو قول ملزم صدر عن ولاية عامة)، و(الحكم بين الناس بالحق، والحكم بما أنزل الله عز وجل)، و(الإخبار عن حكم شرعي على وجه الإلزام)، وغيرها.
- المالكية: وتعرفه بأنه (الإخبار عن حكم شرعي على سبيل الإلزام)، أو هو (صفة حكمية توجب لموصوفها نفوذ حكمه الشرعي ولو بتعديل أو تجريح، لا في عموم مصالح المسلمين)، أو (إنشاء إطلاق أو إلزام في مسائل الاجتئاد المتقارب، فيما يقع فيه النزاع في مصالح الدنيا).
- الشافعية: (فصل الخصومة بين خصميين فأكثر بحكم الله تعالى)، و(إظهار حكم الشرع في الواقعة فيما يجب عليه إمضاوه فيه).
- الحنابلة: ومن تعريفاتهم له أنه (تبين الحكم الشرعي والإلزام به وفصل الحكومات).

لا تعنينا هذه التعريفات فيما إن استجابت لقيود الحد وضوابطه العلمية أو لا. وقد ساقها وأخضعها عبد الرحمن إبراهيم عبد العزيز للفحص والتمحيص، فكشف عن مواطن القصور والنقص فيها من

هذه الزاوية⁽¹⁸⁾. لكننا سننظر إليها من الزاوية المنهجية، التي يوجها النظر في مدى تأثر الجرجاني في خطابه النقيدي بالمنهج الفقهي القضائي إن صح التعبير. ومن هنا يمكن أن نخلص من التعريفات السابقة إلى ما يلي:

- تقوم في بناها على المصادر الاشتقة التالية: الفصل، والقطع، والحكم، والإخبار، والإنشاء، والإطلاق، والإلزام، والإظهار، والتبيين. وهي مصادر توحى بفعلين متلازمين؛ أحدهما الإبانة والإعراب، مثل (الإخبار، والإظهار، والتبيين)، والآخر التنفيذ والبت؛ (كالفصل، والقطع، والحكم، والإلزام، والإنشاء، والإطلاق).
- يقوم القضاء إذاً - كما ترسم حدوده المفهومية التعريفات المذكورة - على إظهار الحق (الحكم الشرعي) للمرء المسلم، وإجباره على اتباعه والتقييد به، وإن كان المذهب الشافعى الذى ينتمي إليه القاضي الجرجانى - كما هو جلي في التعريفين السابقين - يركز على الشق الأول من التعريف (الإظهار)، ويتساهم في الشق الثاني الذى هو (الإجبار).
- تلح التحديدات صراحة أو ضمناً على الطابع الدينوى للقضايا والحوادث الذى ينظر فيها القضاء؛ أي خصومات تنشأ بين فردین أو جماعتين حول أمور دينوية. فعند الحنابلة (فصل الخصومات)، وعند الشافعية (في الواقع) فيمن يجب عليه إمضاؤه فيه.
- هناك فرق بين مفهوم القضاء في المجال الفقهي والقضائي، فالقضاء في المجال الفقهي أداء مثل الواجب بعد وقته استدراكا مما سبق، ومنه قضاء الصلاة، وقضاء الدين وفاوئه. وفي المجال القضائي الفصل في الخصومات⁽¹⁹⁾.
- يمكن استنتاج الأركان الخمسة للقضاء من التحديدات السابقة:

- القاضي: الذي يظهر الحكم ويخبر به.
- المَقْضِيُّ به: الحكم.
- المَقْضِيُّ فيه: الخصومة محل النزاع.
- المَقْضِيُّ له: الذي يكون الحكم لصالحه.
- المَقْضِيُّ عليه: الذي يكون الحكم عليه.

من شأن الملاحظات التي استخلصناها من استقراء تعريفات الفقهاء لمفهوم القضاء، على اختلاف مشاربهم المذهبية ومنازعهم الفكرية وظروفهم التاريخية، أن ترسم لنا الملامح العامة للمنهج المتبع في الفصل بين المتنازعين، وتمييز الحق من الباطل في دعواهم. وقبل أن نتعقب صور حضورها في المتن المدروس وأثرها في بنائه، سنلقي نظرة على المفهوم في مساره التاريخي.

3.2 - مفهوم القضاء في التاريخ الإسلامي:

القضاء ضرورة إنسانية، ترتبط بالحياة الاجتماعية التي تشير التنازع والتخاصل بباعتث الأثرة وحب الذات. وعليه ارتبط المفهوم بظهور الحياة البشرية على وجه الأرض؛ فمنذ آدم عليه السلام ظهر النزاع، ودعت الحاجة إلى القضاء (قضية قabil وهابيل نموذجاً). إن ممارسة القضاء إذاً وجد لدى كل الشعوب والأمم، وفي كل الرسالات السماوية. وفي القرآن الكريم ترددت مادة « قضى » بمشتقاتها المختلفة أكثر من مرة بمفهومها المعجمي، أما دلالتها الاصطلاحية فلم تظهر إلا في العهد العباسي.

فقد كان الرسول - صلى الله عليه وسلم - في عهده الإمام الأعظم والقاضي الأَحْكَم والمفتى الأعلم. فهو إمام الأئمة وقاضي القضاة وعالم العلماء؛ إذ كان يتولى بنفسه القضاء الذي لم ينفصل عن غيره

من الولايات لقلة الخصومات، ويستند أحياناً إلى بعض صحابته. ويشير إلى القضاء في عهد أبي بكر، ما يرويه عطاء بن السائب عن محارب بن دثار عند قوله: «لما استخلف أبو بكر، قال لعمر ولأبي عبيدة الجراح أنه لا بد من أعون. فقال له عمر: أنا أكفيك القضاء، وقال أبو عبيدة: أنا أكفيك بيت المال»⁽²⁰⁾.

ويقول ابن وكيع، مشيراً إلى قضاة عمر: «إن أبا بكر وعمر لم يكن لهما قاض، كانت الفتنة فاستقصى عمر»⁽²¹⁾، وأورد كذلك ما يلي: «روى الأصممي عن الحسن البصري أنه قال: استعمل عمر بن الخطاب على قضاء البصرة بعد مريم الحنفي كعب بن سور الأزدي (...)، فقال عمر: والله ما رأيت الأولى بأعجب من الآخر، اذهب فأنت قاض على أهل البصرة»⁽²²⁾. وجاء في رسالة عمر إلى أبي موسى الأشعري في القضاء قوله: «بسم الله الرحمن الرحيم. أما بعد، فإن القضاء فريضة محكمة وسنة متبعة (...), ولا يمنع قضاء قضيته بالأمس، فراجعت فيه نفسك، وهديت فيه لرشدك أن ترجع عنه إلى الحق، فإن الحق قديم، ومراجعة الحق خير من التمادي فيه (...). واجعل للمدعي حقاً غائباً أو بينةً أمداً ينتهي إليها، فإن أحضر بينةً أخذت له بحقه، وإنما وجهت عليه القضاء»⁽²³⁾.

نستنتج من الاستشهادات السابقة أن مفهوم القضاء تبلور بشكل واضح في عهد عمر الفاروق؛ حيث شرع في وضع أسسه ورسم معالمه. غير أنه لم يستند إلى قضاة معينين، بل غالباً ما يتکفل به الولاية خاصة في الأقطار والأمصار. وقد استمرت هذه الصورة في العهد الأموي، خلافاً للعصر العباسي الذي صار فيه القضاء مصطلحاً يرمز إلى جهاز، له مهامه وشروطه ومقره؛ إذ ارتفعت مكانة أبي يوسف تلميذ أبي حنيفة عند الخليفة العباسي الرشيد لما قلده منصب قاضي القضاة.

وهو أول من تقلد هذا المنصب في الإسلام، زمن الرشيد الذي رأى ضرورة تنظيم القضاء بعد أن اتسعت الدولة العباسية، فابتكر منصب قاضي القضاة. وكان أبو يوسف يراقب أعمال القضاة، ويعزلهم عند الاقتضاء، كما كان أول من ابتكر زياً خاصاً بالقضاة: عمامة سوداء وطليساناً⁽²⁴⁾.

ولقد تأثر القضاء بالتغيرات الدينية والمذاهب الفكرية السائدة في العصر العباسي؛ من اعتزال، وتصوف، وشيعة، وشعر، وحركات تتبئية؛ حيث يصدر عنها القضاة في أحكامهم، بحكم أن مهنتهم يجعلهم أكثر الناس تعاملًا مع الأحداث الجديدة، وأكثربن حاجة لمعرفة الآراء والاجتهادات التي تأتي بها المذاهب أو الحركات المختلفة؛ مما يجعل ثقافة القاضي غنية متنوعة متميزة. فالحلال ادعى الألوهية، فاختلف القضاة في فتاویهم تجاهه، واكتفى المتنبي بادعاء النبوة، فاهمت القاضي المحسن التنوخي بلقاءه حرصاً منه على التثبت؛ مما إذا تبأ أم لا. فقد أجرى معه حواراً، وهو في طريقه إلى فارس سنة أربع وخمسين وثلاثمائة للهجرة، فقال له المتنبي: «هذا شيءٌ كان في الحداثة أوجبه الصبوة»⁽²⁵⁾.

وتأثر القضاة كذلك بالشعر والشعراء، فكان معظمهم شعراء. فالقاضي أبو علي المحسن بن علي التنوخي كان شاعراً، وله شعر مجموع في ديوان ضائع، أورد مقتطفات منه في كتابه (نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة)⁽²⁶⁾، وكان أبوه أبو القاسم التنوخي أيضاً شاعراً، حفظ مائتي قصيدة من شعر أبي تمام والبحترى، كما حفظ ستمائة بيت شعري في يوم وليلة، وله قصيدة يمدح فيها تنوخ وقومه من قضاة. ولا غرو، فالشعر ظل إلى أبد غير بعيد مجرد وسيلة؛ غايتها الإجاده الفنية. إن ثقافة القاضي إذاً تقوم على الإمام بمعرف

متعددة: علوم الشرع، وعلوم اللغة، والأدب، والمنطق، والفلسفة، وعلم الكلام. ولنا في شخصية القاضي علي بن عبد العزيز الجرجاني وكتابه (الوساطة بين المتنبي وخصومه) خير مثال على ذلك.

3 - المعرفة القضائية في المقدمة:

سننعتقب منظومة المصطلحات والمفاهيم والتعابير المستوحة من الحقل الفقهي القضائي، ونعاين طريقة استخدامها وأوجه تعاقبها، علنا نقترب عن كثب من طبيعة معرفة القاضي الجرجاني ومدى وعيه بها، وهو يتناول قضية المتنبي. وقد استعنا بالجدول الآتي لدراسة المصطلح؛ بتحديد مواطنه النصية وسماته الاشتراكية ودلالته المعجمية والاصطلاحية.

1.3 - المصطلحات:

المصطلح	ترددہ في المتن المدروس	مدارہ المعجمی	دلالة الاصطلاحية ²⁷
1- الإقرار	- «تجعل الإقرار بالحق عليك شاهداً لك إذا أنكرت» ²⁸	المدار المعمجي للفظ على الاستقرار والتمكن والبقاء في المكان والثبات ²⁹ .	الإقرار والترير عند المحدثين ما أقره الرسول (ص) بالسكوت عنه، وعند أهل القضاء المواقف على القول أو الفعل.
2- الإنكار	- «وكما ليس من شرط صحة رحمة أن تحيط بما على الحق، أو تعلم في تصرها عن القصد، فذلكك ليس من حكم مراعاة والنصرة، ومداراة الأدب أن تعذر لأحد عن الإصاف، لو ثُرِجَ في به إلى الإسراف؛ بل تصرف عن حكم العدل كثُرَّ صرتك، وتُنْفَى على وجه كثُرَّ وقلتك، فتفتف ثانية وتعذر أخرى، وبجعل الإقرار بالحق عليك شاهداً لك إذا أنكرت، وتفهم الاستسلام للحججة -إذا قاتت- عمنا عنك إذا خالقت» ³⁰ .	المحض والتحفي في اصطلاح المحدثين: المذكر ما التفرد بروايه زو واحد، وتم تعديله والتصدير، ومداراة الحقيقة بواسطة الذهاب واللقطة ³¹ .	
3- الحجة	- «وتفهم الاستسلام للحججة -إذا قاتت- عمنا عنك إذا خالقت» ³² . - «فإنه لا حال أشد استعطافنا ل桷لوب المحرقة، وأكثـر استهـالـة لـلتـقوـسـ المـشـعـنةـةـ من توـقـلـتـ عـنـ الشـهـيـهـ إـذـا عـرـضـتـ، واستـرسـالـتـ لـلـحـجـةـ إـذـا قـهـرـتـ» ³³ .	أصل الحجـجـ: العـقـدـ. جـادـةـ: وـبـهـتـ. بـلـائـالـةـ أـلـفـ حـادـثـ. لـأـنـمـاـ تـبـوـدـ السـالـكـ. إـلـىـ مـقـصـدـهـ كـمـاـ أـنـ الحـجـجـ. يـسـعـلـمـهـاـ مـنـ يـقـضـهـ حقـهـ. لـتـقـلـوـبـ، وـصـارـتـ أـخـجـةـ تـقـلـقـلـ عـلـىـ الـدـلـيـلـ وـالـزـرـهـانـ، وـمـنـهـ صـكـتـ الـبـيـعـ.	الحجـةـ في اصطلاح المـحدثـينـ منـ الـأـفـاظـ الـتـصـيـلـ، وـهـيـ فـوـقـ الـقـةـ.
4- الحق	- «غيرـهـ مـنـ يـعـرـفـ حـقـهـ» ³⁵ . - «وـقـدـرـتـ عـلـىـ قـضـاءـ حـقـ صـاحـبـهـ» ³⁶ . - «أـوـلـ حـقـوقـ الـجـارـ الـامـتـاعـ لـهـ. لـاـ حـرـمةـ أـوـلـ حـيـوانـيـةـ يـقـالـ: وـلـحـقـ فيـ جـمـالـ الـقـضـاءـ سـلـطةـ	(حق) لـغـةـ: وجـبـ. وثـبـتـ وـصـحـ. وـرـجـعـةـ الـكـلـسـةـ. حيـوانـيـةـ يـقـالـ:	الـحـقـ فيـ جـمـالـ الـشـرـعـ عـامـةـ هوـ لـثـاثـاتـ الـذـيـ لـاـ يـجـوزـ إـنـكـارـهـ، وـمـنـهـ قـوـلـهـ: الـقـرـآنـ حـقـ،

يقرها القضاة لشخصٍ، يستطيع مُفهنه أن يجري عملاً معيناً، أو أن يلزم شخصاً آخر بادله له حقيقة مصلحة مشروعة.	احتفل الفرس بمعنى ضمر، وحقّت الشلة سمّت. والحق من أولاد الإبل الذي يلعن أن يركب ويحمل عليه، ليوثه وصحّة جسمه وقرّته.	ـ بالعنابة وأحق بالخسارة (...) من حرمة العلم ³⁷ . ـ يحسب عصمة مرتبه وعلو مرتبته، يعطي حق الاشتراك فيه. ³⁸ ـ وكما ليس من شرط صلة رحمك أن تحيط لما عن الحق ³⁹ . ـ ويحمل الإقرار بالحق عليك شاهداً لك إذا أكّرت. ⁴⁰
الحكم في اصطلاح القهاء هو الأثر الذي يقتضيه خطاب الشارع في المعامل، كالمجوب والمرحمة.	(حكمة اللجام) ما أحاط بذكى الذابحة فرجعية المادة حوانية، نقوم على المتع والردة، كما ثبع حكمة اللجام الناية، فتردّها إلى الغريق، ثم صارت المادة تنبت الضبط والصواب، والحلب والزانة والعدل، ومنها الحكمة والحاكم. ⁴¹	ـ فكذلك نيس من حكم براعنة الأدب أن تعدل لأجله عن الإنفاق، أو تخرج في بايه إلى الإسراف. ⁴² ـ "إل تصرف على حكم العدل كيف صرفك، ونقف على رسم كيف وفتك". ⁴³ ـ لا حال أشد استعطافاً لتنطوب المحرفة من (...) توقفك عند الشبهة إذا عرضت، واسترسالك للحججة إذا قهرت، والحكم على نفسك إذا تحقق المدعوى عليه. ⁴⁴
وفي اصطلاح الأصوليين خطاب الشرع المتعلق بأفعال المكلفين طلب أو تأثيرها أو وضعها، وعند القاضاة: القرار الذي يصدر القاضي، ينهي به المخاصمة بين المخاصمين.		ـ ولو هذه الحكومة نبطل التفصيل، وإنزال الخرج. ⁴⁵
الخصم جميع خصوم وخصام، وهو أحد الطرين لما تلين أمام القاضي، سواء كان معدياً أو معتدى عليه.	مادة (خصم) ذات أصل مائي، تطلق العرب (الخصم) على الطرف الأسبق للرواية. ⁴⁶	ـ لا حال أشد استعطافاً للقلوب المحرفة من (...) توقفك عند الشبهة إذا عرضت، واسترسالك للحججة إذا قهرت، والحكم على نفسك إذا تحقق المدعوى عليها، وتبنيه خصمك على مكان حيلك إذا ذهب عنها. ⁴⁷ ـ "ومني عرفت بذلك صار قولت برعانا مسلمة،

			ورأيك دليلاً قاطعاً، وأقم خصمك ما علمه وتنفه، وذلك فيما حفظه وانته ⁴⁸ .
		وخصومة السجابة جوانبها، وخصومة القضية آخرها،	7- الدعوى - "الشخاص أهل الله يقاعد داعية الناس" ⁵⁰ . - "لا حال أشد استعطافاً للنقوب المحرقة من الحكم على نفسك إذا تحفنت الدعوى عليها" ⁵¹ . الدعوى في اصطلاح فقهاء مادة مرجمة القضاء: قول هو بحث لوم سوء فداعية اللبن هي أوجب لتأله حقا. ما يترك في الضرع ليدعو ما بعده، ومنه داعية الحيل، أي صريحك في طرب العذاب من يستصرخه، ثم هارت المادة تدل على مطلق النداء والدعاء ⁵² .
			- لا حال أشد استعطافاً للنقوب المحرقة، وأكثر استدالاً لنفس المسماة، من توقفك عند الشهادة إذا عرضت واسرالك للتحمّل (إذا ذهبت، والحكم على نفسك إذا تحفنت الدعوى عليها، وتبه خصمك على مكان حيلك بسندعني العزم لفظاً، ويديك دليلاً قاطعاً، وأقم خصمك ما علمه وتنفه، وذلك فيما حفظه وانته، وارتب بشهوده وإن عذرهم الحيلة، وحين عن إشهاد حجمه وإن لم تكون فيها غصبة ⁵³ . الشاهد هو الحديث الذي عروبه أحد الرواياتتين، إن كان موافقاً لما في الحديث الراوي الآخر معنى لا لقطاف، وفي اصطلاح الفضلاء هو المخبر بحكم شخص على غيره عن مشاهدة وعيان، لا عن شخصين وحسبان، والدليل والاعتراض والإدراك، البيان والدليل الباطل والحقيقة القاطعة ⁵⁴ .
			- وكما ليس من شرط صحة رواية أن تحيط لها على الحق، أو تحيط في صدورها عن القصد، فكذلك ليس من حكم مراعاة الأدب أن تعدل لأحد عن الإنصاف، أو تخرج في بادئ بلي الإسراف، بل تصرف على حكم العدل كيف صرحت، وتتفق على وجه كيف و桷ك، تستحسن ذرة وتحترم أخرى، وتحمل الإقرار بالحق عليك شاهداً لك إذا أثركت، وتقيم الإسلام للحججة فإذا قامت - محاجة عنك

جدل النقيدي والفقهي في (وساطة) القاضي الجرجاني

<p>العدل</p> <p>- ليس من حكم مراقبة الأدب أن تعدل لأجله عن العذر: علاقة ذو العذر، عند الأصوليين هو السبب المليح للرخصة، ومنه الأعذار المبيحة للتهم.</p> <p>و عند أهل القضاء الحجة التي يقدّمها المحاشف لرفع اليوم عنه.</p>	<p>إذا خالفت⁵⁴.</p> <p>- ولنفصل آثار ظاهرة، وللتثثم شواهد صادقة، فمعنى وجدت تلك الآثار، وشهودت هذه الشواهد فصاحبها فاضل متقدم، فإن عذر له من بعد على رأته ووحدث له بقى الإحسان هفوة، انتخل له عذر صادق أو رخصة سائقة⁵⁵.</p>	<p>ـ إذا خالفت⁵⁴.</p> <p>- وإنما ليس من شرط صحة حكم أن تُخفَّف لها على الحق، أو تُمْيل في نصرها عن القصد، فكذلك ليس من حكم مراقبة الأدب أن تعدل لأجله عن الإنصاف، أو تخرج في به إلى والاعوجاج⁵⁶، فمراجعه (عدن)</p> <p>الإمراض، بل تصرف على حكم العدل كيف صرفال، وتتفق على وجه كيف وفلك، فتنصف نازة وتعذر أخرى⁵⁷.</p> <p>ـ لا حال أشد مسقطنا للقلوب لمحربة، وأكثر امتنانة للغوس لمشيري، من توغل عدد الشهادة إذا عرضت، واسترسال للحجفة إذا فقرت، وإن الحكم على نفسك إذا تتحقق لندعوي عليها، وتبنيه حضنك على مكانت جبلك إذا ذهب عنها، وهي عرف بذلك صار قوله برهانا مسلماً، وروي لك طيلاً فاحداً، وتقم عصمت ما عنك وبنبك، فيما حلله وأنت، وازتاب بهوده وإن عدّلهم الخبة، وعيجن عن إظهار حمحجه وإن لم تكون فيها غدرية⁵⁸.</p> <p>ـ وكلما افترقين إيا طلاق لم تو للأذب فيه⁵⁹، وكما أن الانتصار جانب من العدل لا يسمى الاعتذار، فكذلك الاعتذار جانب هو أولى به من الانتصار. ومن لم يفرق بينهما، وفدت به للآلة بين تغريب المقصري ونذر المطرد وقد جعل الله لكل شيء قدر⁶⁰.</p>
<p>العدل</p> <p>- ليس من حكم مراقبة الأدب أن تعدل لأجله عن الإنفاق، أو تخرج في به إلى الإسراف، بل تصرف على حكم العدل كيف صرفال، وتتفق على وجه كيف وفلك، والذنب، وهو متسق نازة وتعذر أخرى⁶¹.</p> <p>- وكما أن الانتصار جانب من العدل لا يسمى الاعتذار، فكذلك الاعتذار جانب هو أولى به من</p>	<p>ـ إذا خالفت⁵⁴.</p> <p>- ولنفصل آثار ظاهرة، وللتثثم شواهد صادقة، فمعنى وجدت تلك الآثار، وشهودت هذه الشواهد فصاحبها فاضل متقدم، فإن عذر له من بعد على رأته ووحدث له بقى الإحسان هفوة، انتخل له عذر صادق أو رخصة سائقة⁵⁵.</p>	<p>ـ إذا خالفت⁵⁴.</p> <p>- وإنما ليس من شرط صحة حكم أن تُخفَّف لها على الحق، أو تُمْيل في نصرها عن القصد، فكذلك ليس من حكم مراقبة الأدب أن تعدل لأجله عن الإنفاق، أو تخرج في به إلى والاعوجاج⁵⁶، فمراجعه (عدن)</p> <p>الإمراض، بل تصرف على حكم العدل كيف صرفال، وتتفق على وجه كيف وفلك، فتنصف نازة وتعذر أخرى⁵⁷.</p> <p>ـ لا حال أشد مسقطنا للقلوب لمحربة، وأكثر امتنانة للغوس لمشيري، من توغل عدد الشهادة إذا عرضت، واسترسال للحجفة إذا فقرت، وإن الحكم على نفسك إذا تتحقق لندعوي عليها، وتبنيه حضنك على مكانت جبلك إذا ذهب عنها، وهي عرف بذلك صار قوله برهانا مسلماً، وروي لك طيلاً فاحداً، وتقم عصمت ما عنك وبنبك، فيما حلله وأنت، وازتاب بهوده وإن عدّلهم الخبة، وعيجن عن إظهار حمحجه وإن لم تكون فيها غدرية⁵⁸.</p> <p>ـ وكلما افترقين إيا طلاق لم تو للأذب فيه⁵⁹، وكما أن الانتصار جانب من العدل لا يسمى الاعتذار، فكذلك الاعتذار جانب هو أولى به من الانتصار. ومن لم يفرق بينهما، وفدت به للآلة بين تغريب المقصري ونذر المطرد وقد جعل الله لكل شيء قدر⁶⁰.</p>
<p>العدل</p> <p>- ليس من حكم مراقبة الأدب أن تعدل لأجله عن الإنفاق، أو تخرج في به إلى الإسراف، بل تصرف على حكم العدل كيف صرفال، وتتفق على وجه كيف وفلك، والذنب، وهو متسق نازة وتعذر أخرى⁶¹.</p> <p>- وكما أن الانتصار جانب من العدل لا يسمى الاعتذار، فكذلك الاعتذار جانب هو أولى به من</p>	<p>ـ إذا خالفت⁵⁴.</p> <p>- ولنفصل آثار ظاهرة، وللتثثم شواهد صادقة، فمعنى وجدت تلك الآثار، وشهودت هذه الشواهد فصاحبها فاضل متقدم، فإن عذر له من بعد على رأته ووحدث له بقى الإحسان هفوة، انتخل له عذر صادق أو رخصة سائقة⁵⁵.</p>	<p>ـ إذا خالفت⁵⁴.</p> <p>- وإنما ليس من شرط صحة حكم أن تُخفَّف لها على الحق، أو تُمْيل في نصرها عن القصد، فكذلك ليس من حكم مراقبة الأدب أن تعدل لأجله عن الإنفاق، أو تخرج في به إلى والاعوجاج⁵⁶، فمراجعه (عدن)</p> <p>الإمراض، بل تصرف على حكم العدل كيف صرفال، وتتفق على وجه كيف وفلك، فتنصف نازة وتعذر أخرى⁵⁷.</p> <p>ـ لا حال أشد مسقطنا للقلوب لمحربة، وأكثر امتنانة للغوس لمشيري، من توغل عدد الشهادة إذا عرضت، واسترسال للحجفة إذا فقرت، وإن الحكم على نفسك إذا تتحقق لندعوي عليها، وتبنيه حضنك على مكانت جبلك إذا ذهب عنها، وهي عرف بذلك صار قوله برهانا مسلماً، وروي لك طيلاً فاحداً، وتقم عصمت ما عنك وبنبك، فيما حلله وأنت، وازتاب بهوده وإن عدّلهم الخبة، وعيجن عن إظهار حمحجه وإن لم تكون فيها غدرية⁵⁸.</p> <p>ـ وكلما افترقين إيا طلاق لم تو للأذب فيه⁵⁹، وكما أن الانتصار جانب من العدل لا يسمى الاعتذار، فكذلك الاعتذار جانب هو أولى به من الانتصار. ومن لم يفرق بينهما، وفدت به للآلة بين تغريب المقصري ونذر المطرد وقد جعل الله لكل شيء قدر⁶⁰.</p>

<p>⁶⁴ الانصار</p> <p>- ووُجِدَتْ لَه بعْضُ الْإِحْسَانِ هُفْوَةً اتَّحَلَّ لَه عَذْرٌ ⁶⁵ صادق أو رخصة مائدة</p>	<p>- "أَوْنَ حُقُوقَ الْمُذَمِّنِ الْمُتَعَاضِدِ لَه وَالْمُخَاتَمَةِ ⁶⁶ دُونَهُ وَخَاتِمَهُ عَنِ الشَّعْصُنِ فِي الْمُخْصُومَةِ لِلنَّفَاعِ يُعْنِي مَعْنَهُ وَدْفَعَهُ، إِذَا لَمْ يَتِمْ لَه مَعْرِفَةُ أَحْكَامِ الْكَلِمَةِ وَمَرْجِعِهِ الْكَلِمَةُ، أَوْ حَالَتْ حَوْلَيْهِ إِذَا أَنْ طَرَوْفَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ حَضُورِهِ. ⁶⁷ وَجَنَّ عَنِ إِظْهَارِ حَجَّجَهِ وَإِنْ لَمْ تَكُنْ فِيهَا غَيْرَهُ الْخَاصِيُّ مِنِ الْإِبْلِ هُوَ الْقَحلُ الَّذِي لَقَحَ وَلَدَ وَلَدَهُ، فَقَدْ جَنَّ ظَهُورَهُ، ⁶⁸ فَلَا يَبْرُرُ لَه قَبْرٌ".</p>	<p>- 11 المحاكمة</p> <p>"وَلَا حَرْمَةُ أُولَئِي الْعَنَابِ وَأَخْلَقُ الْحَمَادَةِ (...)" مِنْ حرمة العلم</p> <p>"- وَجَنَّ عَنِ إِظْهَارِ حَجَّجَهِ وَإِنْ لَمْ تَكُنْ فِيهَا غَيْرَهُ وَتَحَامَتْ الْخَوَاطِرُ فَلَمْ تَقْدِمْ عَلَيْكُمْ إِلَّا بَعْدَ الْمَقْدَةِ"</p>
---	---	---

3.3 - العلاقات:

نستهدف من خلال هذه النقطة تكوين بطاقة هوية لمصطلح «القضاء» في مقدمة الوساطة. لذا سنحاول بيان كل ما له صلة بهذا المصطلح، من مختلف العلائق التي تربطه بباقي المصطلحات الفرعية الواردة في الجدول السابق. ولا ندعى هنا الإحاطة بمختلف جوانب المصطلح، وحالاته التطورية وتغيراته الدلالية، بل إننا سنكتفي بإيراد خصائص المصطلحات القضائية في المتن المدروس؛ من عموم وخصوص، وأشلاف وأختلاف، وترادف وتضاد، وغيرها. إضافة إلى الإشارة إلى بعض الضمائم الوصفية والإضافية والإسنادية. إذ إن هدفنا وظيفي محض، يتجلّى في تحليل خطاب المقدمة من الزاوية الفقهية، ومن داخل المقدمة لا خارجها، إيماناً منا بأن الفهم السليم للخطاب النقدي عند القاضي الجرجاني، لا يتأتى إلا بتدقيق المنظومة الاصطلاحية الفقهية واستدعاء أسسها المفهومية.

فقد روي عن أرسطو قوله لתלמידه (لتكلم اليونانية)، وتوقف أمجد الطرابلسي عند هذه القولة شارحاً ومحللاً بقوله: «والقصد التكلم بها على وجه، يكون معه لكل لفظة يتفوه بها المتكلم مفهوم واضح في ذهنه. وما أكثر ما يظن المتكلم أنه يتكلم بلغة ما، بينما هو وسامعه منها في مثل العماء»⁽⁷¹⁾. وذلك لأن الدقة العلمية ووضوح التصورات وصفاء القناة التواصلية بين من يتداولون الخطاب، تقتضي من جملة ما تقتضيه تدقيق المصطلحات ومفاهيمها، وتبين الفروق الدقيقة بينها، وتمثل حدودها الدلالية. وهذا مطلب ضروري توفره في المعرفة العلمية الصحيحة.

لم يرد مصطلح «القضاء» الذي يشكل البؤرة والأساس في خطاب المقدمة إلا مرة واحدة عند قوله: «وقدرت على قضاء حق صاحبها»⁽⁷²⁾. لكن عدم حضوره بصيغته الصرفية في المتن لا يعني شيئاً، بالنظر إلى امتداد مفهومه في مصطلحات قضائية أخرى مرتبطة به، إذ تربطه بأسرته علاقات مختلفة. فهناك تعالق على سبيل الخصوص والعموم بين المصطلحين «القضاء» و«الحكم»؛ بحكم أن القاضي كان يطلق عليه قبل نهاية القرن الهجري الثاني «الحاكم». وتفصيل ذلك أن القضاء قبل هذا التاريخ لم يكن منفصلاً عن باقي الولايات التي يضطلع بها الخليفة، وعندئذ أطلق الحاكم على صاحب الولاية العامة، واختص القاضي بالحكم في الخصومة. وإذا ما ولينا وجهنا إلى طبيعة العلاقة بين المصطلحين في مقدمة الكتاب، فسنجدها قائمة على التطابق، كما أن «الحكم» في استخدامه النقي هنا (حكم مراعاة الأدب - حكم العدل - الحكم على نفسك - الحكومة)، مطابق لمفهومه في بعده الاصطلاحي الفقهي.

ويجاور كلاماً من «القضاء» و«الحكم» مصطلح آخر أوشك على الانقراض في العصر الذي نتحدث عنه، وهو «التحكيم». فالتحكيم

من فعل (حكم / يحكم)، جاء على وزن التَّفعيل الدال على التعديه؛ أي تعديه طرف النزاع ذاتيهما إلى شخص آخر يختارانه حكما بينهما. وبذلك نجد القضاة يقومون على تعيين القاضي، والتحكيم يقوم على اختياره. ولا بأس أن نشير إلى مصطلح آخر يدخل في علاقة اختلاف مع القضاة وهو «الفتوى». إذا كان القضاة يهتمون - كما أسلفنا - بما ينشأ بين الناس من نزاع حول مصالح الدنيا استناداً إلى فعالية الحجاج وأدواته، فإن الفتوى تختص في إصدار حكم اجتهادي يرتبط بالشرع بناء على الأدلة.

و«الحكم» - كما وظفه الجرجاني - اقترب مرة (بمراعاة الأدب) ومرة ثانية (بالعدل)، ومرة ثالثة بـ(على نفسك) معرفاً بأأن، ومرة رابعة جاء على وزن (الفُعُولة) مستقلاً بذاته. فهو في الحالات الأربع السابقة ذو قيمة إيجابية، تقوم على الأخذ بعين الاعتبار مقتضيات العدل والأدب العامة ومبادئ الشريعة عند إصدار الحكم، أيَا كان المحكوم عليه. ولعل الصيغة الاست夸افية الأخيرة «الحكومة» تبدو أوسع وأشمل فيما نحسب؛ حيث تحيل إلى منهج قضائي متكامل، فيه ما لا يخفي من التركيب والتعقيد: التأكيد من الخصومة، تحديد أطرافها، تعيين شهودها، النظر في الحجج والقرائن، إصدار قرار شرعي في الأخير. ولقد نصب الجرجاني حكومته الأدبية للنظر في ملف المتنبي والبث في حياته وتفاصيله، كما يفهم من قوله: «ولولا هذه الحكومة لبطل التفضيل ولزال الجرح»⁽⁷³⁾. فلتحقيق الموازنة والممايزه بين أبي الطيب وخصومه، وزوال الجرح والتحامل والانحياز إلى هذا الطرف أو ذاك، دعت الضرورة إلى هذا النوع من الحكومة.

يتبين مما سلف أن الجرجاني استعمل «الحكم» بمفهومه الإيجابي، القائم على القصد والعدل والإنصاف والاعتذار وتوخي الحق. ومما

يعزز حمولته المفهومية، ارتباطه على نحو من الأنحاء بجملة من الألفاظ؛ منها ما هو مصطلح، ومنها ما لا يرقى إلى درجة الاصطلاح. كما أن منها ما يتصل به على سبيل الائتلاف، ومنها ما يرتبط به على وجه الاختلاف. ومن شأن هذا النسيج الاصطلاحي التّري، أن يرسم لنا ملامح الحياة القضائية في القرن الهجري الرابع. لقد اتسعت رقعة الدولة الإسلامية في عصر القاضي الجرجاني وقبله بقليل، وتزايدت المنازعات والمخاصل، وازدادت أعباء القاضي؛ مما أدى إلى تغيير في هيكلة السلطة القضائية. وهكذا سارت تقوم على العناصر التالية: قاضي القضاة، وأقضى القضاة، وخليفة القاضي، وأمينه، وكاتبته، وخادمه، ثم الشهود، والعدول، والوكيل على أبواب القضاة (المحامى)، وصاحب السجن، والبواپ، والمترجم، والحاجب، وأهل الخبرة، وأهل غيرهم⁽⁷⁴⁾. ولن نفصل القول في هذه الأطراف كلها بل سنتوقف عند اثنين منها فقط هما: «الشهود العدول» و«الوكيل على أبواب القضاة»، لنتبين كيف وظفهما القاضي الجرجاني في خطاب مقدمته.

لا يذكر المصطلح الأول في جل الكتابات التي تنتهي إلى هذا العصر إلا وقد اقتربن بضميمة وصفية هي (العدول)؛ حيث يستعين القاضي بالشهاد العدول، الذين يساعدونه في جميع مراحل القضية، بما في ذلك تدوين القرارات وتسجيل العقود، فيختارهم وفق شروط خاصة. وقد وظف «الشاهد» في خطاب الجرجاني تارة مفرداً عند قوله: «وتجعل الإقرار بالحق عليك شاهداً عليك إذا انكرت»⁽⁷⁵⁾، وتارة جمعاً لما قال: «وارتاب بشهوده وإن عدلتهم المحبة»⁽⁷⁶⁾. ولعل مدله له في الحالة الأولى معنوي وهو الإقرار بالحق، وفي الثانية مادي يرتبط بأشخاص موصوفين بالعدالة. لكن التساؤل المطروح يحيل إلى طبيعة العلاقة بين المصطلح المحور «القضاء» ومصطلح «الشاهد».

تقتضي الإجابة عن التساؤل التمييز بين الحالتين المذكورتين للشاهد. وتفصيل ذلك أن القاضي في الحالة الأولى يعتبر أكبر الشهود، متى أقر بالحق وأنس الصواب في نفسه بفطرته وسليقته، حكم به على سنة الله ورسوله. ولا غرو أن نجده في قضايا كثيرة وعصور سابقة، يحكم دونما حاجة إلى الشهود بالصفة المتعارف عليها. ويدعو القاضي الجرجاني بهذا كل متلقٍ إلى أن يكون قاضياً لنفسه في الحكم على الضواهر الإنسانية المختلفة، أدبية كانت أو غير أدبية. وفي الحالة الثانية إشارة إلى الشهود العدول المعروفين في هذا العصر، الذين تربطهم علاقات قوية بالقاضي، يعينهم وفق شروط؛ أبرزها على العموم العدالة والأمانة، فيساعدونه على حصر جوانب القضية والإحاطة بها، والإدلاء بالشهادتين والأثار والعلامات التي يشير إليها صاحب الوساطة بقوله: «وللفضل آثار ظاهرة وللتقدم شاهد صادقة، فمتى وجدت تلك وشوهدت تلك الشاهدين فصاحبها فاضل متقدم»⁽⁷⁷⁾.

إن الحكم العادل يشترط قاضياً عادلاً وشهوداً عدولاً، وإنما كان الحكم جوراً وظلماً. وتعتبر الشهادة في حقيقة الأمر أول وسيلة لإثبات عرفها البشر، وتعني في الاصطلاح «الإخبار بما علمه الشاهد بلفظ خاص»⁽⁷⁸⁾. روى البيهقي، عن أبي هريرة، رضي الله عنه، أن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، قال: «لما خلق الله آدم نفخ فيه الروح (...)، فجحد ذريته، فنسي ونسى ذريته، ففيومئذ أمر بالكتاب والشهاد»⁽⁷⁹⁾. وتدخل «الشهادة» في علاقة العموم والخصوص مع «الحججة»، التي تشير في عميقها إلى الأثر والعلامة التي تفيدها الشهادة، وتمثل الطريق السوي الذي يسلكه القاصد إلى ما يقصد. فهي تتم بشهادة الشهود، وتثبت باليمين (البيينة على من ادعى واليمين على من أنكر)، كما

تتم بالقرائن المختلفة؛ مما يعني أنها عامة والشهادة خاصة. وتقوم الحجة على إقرار دعوى المدعى، وتحويله حقه من المدعى عليه أو ردها وإنكارها. ويبرز القاضي الجرجاني ضرورة الأخذ بعين الاعتبار الحجة متى ظهرت وقامت، فلا بد من الاستسلام لها والاسترسال لها. ومنت تحقق ذلك للمرء صار ثقة واعترف برأيه، وصدق قوله، وغدا حكمه عادلاً.

وبعد حديثنا عن «الشهدود العدول»، وبيان علاقة «الشهادة» بـ«القضاء» من جهة وعلاقتها بـ«الحجّة» من جهة أخرى، سنرى إن كان لفظ «المحاماة» - كما استخدمه الجرجاني غير مرّة - ينضم إلى منظومته الاصطلاحية، ويعزز نسيجه الفقهي القضائي في الكتاب. يبدو أن المحاماة في خطاب المقدمة على الأقل لا تشير إشارة واضحة إلى الوكالة، بقدر ما تحتفظ بدلالتها المعجمية؛ من حماية، ودفاع، ورعاية. فقد وظفها علي بن عبدالعزيز في حديثه عن حقوق الجار (أول حقوق الامتعاض له والمحاماة دونه)، كما وظفها في سياق الحديث عن العلم وحاجته كذلك إلى الحماية؛ باعتباره رونق وجه صاحبه، ومنار اسمه، ومطية ذكره. نستنتج هنا أن المحاماة لم تصل بعد درجة المصطلح، ومما يذكر هذا الرأي أيضاً، هو أن المحاماة لم ترد في كتب الفقه المتنمية للعصر بمفهومها الاصطلاحي، بل كان يعبر عن المفهوم بـ«الوكالة على أبواب القضاة»، وهي مهنة مستقاة من الساسانيين كباقي تقاليد نظام الحكم والقضاء.

ومن المصطلحات الأخرى التي ترتبط بالقضاء: (الدعوى، الخصم، الإقرار، الإنكار)، وهي مصطلحات يأخذ بعضها برقاب البعض. تأتي «الدعوى» من أحد الخصمين: طرف القضية، وتقيد الدعوة وطلب الإنصاف والعدل والحق، لذا غالباً ما تصدر عن المعتدى عليه. وكل دعوى تستلزم الحكم، يقول الجرجاني: «لا حال

أشد استعطافاً للقلوب المنحرفة من الحكم على نفسك، إذا تحققت الدعوى عليها»⁽⁸⁰⁾. ولعل في هذا أقصى درجات الحكم بالعدل، وذلك حينما يستطيع المرء أن يحكم على نفسه متى كانت الدعوى ضده، ويقر ويعرف بخطئه. وعليه، تكون الدعوى مناط الحكم الذي هو هدف القضاء. أما مصطلح «الإقرار»، فقد ذكر مرة واحدة مرتبطاً بالحق، مبرراً علاقته اختلافاً مع «الإنكار» الذي عُبر عنه بالمخالفة (إذا أنكرت/ إذا خالفت)، ويتصالن معاً بالحق الذي يعد قطب الرحى وحجر الزاوية في القضاء.

نخلص مما سبق إلى أن جميع المصطلحات القضائية تصب في قالب واحد، هو تعميم الحق ونشر العدل، وجلب المنفعة للعباد، ودرء المضرة عنهم. لكن ما دلالة توظيف هذه المصطلحات في خطاب المقدمة عند الجرجاني في وساطته، وما أثرها في بناء ذلك الخطاب؟

4 - أثر المعرفة القضائية في بناء الخطاب النقدي في المقدمة:

يستهل القاضي الفقيه الجرجاني كتابه بعبارة «التفاضل - أطال الله بقاءك - داعية التنافس، والتنافس سبب التحاسد»⁽⁸¹⁾. فالتفاضل بين البشر هو أساس الكثير من المظاهر الاجتماعية، التي تسود في صفوف الأفراد والجماعات. فعن التفاضل ينشأ التنافس، ومن التنافس ينبعث التحاسد، ومن التحاسد ينبعش التبغض والتقاول وشيوخ الظلم. ومن هنا، فلا بد من وازع شرعي، يفصل بين ذات البين، فيحق الحق، ويزهق الباطل. ويتجلّى هذا الواقع في القضاء، الذي يتولاه من هم أهل له من القضاة، كالقاضي الجرجاني. وكما أن التفاضل يحصل بين الأدميين في الثروات والممتلكات المادية، فإنه يحصل كذلك في المؤهلات والقدرات المرتبطة بالعلوم والأداب، التي هي - في نظره - أنساب وأرحام لأهلهما وأصحابها، وجبت حرمتها وحمايتها. يقول في

هذا السياق: «لا حرمة أولى بالعنابة وأحق بالحماية (...) من حرمة العالم الذي هو رونق وجه الكريم، ووقاية قدره، ومنار اسمه، ومطية ذكره»⁽⁸²⁾.

وبعد عرض الجرجاني للإطار الإنساني والشرعى الذى يقتضى الحكم بالعدل والإنصاف، ومجانفة الجور والإسراف، ينطلق إلى القضية النقدية التى شغلته فى مؤلفه، ألا وهي قضية المتنبى. يقول: «ومازالت أرى أهل الأدب - منذ الحقن الرغبة بجملتهم، ووصلت العناية بيني وبينهم - في أبي الطيب أحمد بن الحسن المتنبى فتئين: من مطلب في تكريظه، منقطع إليه بجملته، منحط في هواه بلسانه وقلبه، يتلقى مناقبه إذا ذكرت بالتعظيم، ويشيع محاسنه إذا حكى بالتفخيم (...)، وعائب يروم إزالته عن رتبته، فلم يسلم له فضل، ويحاول حطه عن منزلة بوأه إياها أدبه؛ فهو يجتهد في إخفاء فضائله، وإظهار معاليه، وتتبع سقطاته، وإعلاء غفلاته»⁽⁸³⁾. ثم شرع في استقصاء خصوصية كل فئة، وتقليلها على جميع أوجهها، قبل أن يصدر حكمه فيهما معاً، على نحو ما نقرأ في قوله: «وكلا الفريقيين إما ظالم له، أو للأدب فيه»⁽⁸⁴⁾. وقد وظف في ذلك كله منهج الفقيه القاضي، الذى يعرض القضية، ويحيط بها من جميع جوانبها، قبل إصدار الحكم الشرعى المناسب فيها، بعيداً عن التحيز أو الميل لهذا الطرف أو ذاك.

ويؤكد الجرجاني في هذا الصدد على ضرورة الأخذ بعين الاعتبار الشواهد والأدلة المعينة على الترجيح، وتبيان صاحب الحق من غيره. ومما يذكرى هذا المنحى ويعضده، ورود مادة (شهد) خمس مرات. يقول: «وللفضل آثار ظاهرة، وللتقدم شواهد صادقة، فمتى وجدت تلك الآثار، وشوهدت هذه الشواهد، فصاحبها فاضل متقدم»⁽⁸⁵⁾.

وعبارته هنا لا تشير فقط إلى المتنبي، بل تعود إلى جميع أصحاب الفضل من الشعراء وغيرهم في كل العصور والعقود؛ مما يعطي لمنهج الجرجاني في أحکامه التقدیة طابعاً شموليّاً وعمومياً، شمول وعموم منهج القضاء نفسه. ولا عجب فشرعۃ اللہ ومنهاجه صالحہ لكل زمان ومکان، يعرض على تنفيذها الأنبياء وورثتهم العلماء.

يبدو من خلال خطاب الجرجاني أنه يشغل هم إحقاق الحق في عمومه، وفي مختلف مجالاته، فلا نستغرب إذا وجدنا كلمة (الحق) ترددت في المتن قيد الدرس سبع مرات، مورداً إليها في كل الحالات معرفة بأَلْ أو بِالإِضَافَةِ. والحق يستند إلى الإقرار، ولا إقرار بدون مقر، والإقرار على امتداد العصور مسند إلى الرسل والأنبياء والخلفاء والولاة والقضاة، بحملهم الظالم على الاعتراف بظلمه والإقرار بذنبه، ودعوتهم وتوجيههم العباد على استحضار الاعتراف والإقرار متى دلت الدلائل عليه، قال تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾⁽⁸⁶⁾.

وينطلق الحكم في النازلة والقضاء فيها - كما يرى صاحب الوساطة - من دعوى يرفعها المدعي ضد المدعى عليه إلى القاضي. فالدعوى في قضية الجرجاني واضحة وجلية، ولعل الكشف عن مساوى المتنبي، وما يروج عن حсадه، من أخبار كاذبة، وأحكام مردودة أقوى وأدلى للإنصاف من رفع الدعوى من المتنبي نفسه. أما الشهادة على تفوق المتنبي واستحقاقه منزلة رفيعة لم يعترف له بها، فكاملة في صفاء قريحته وجودة خاطره وبراعة شعره. وما في شعره من معایب ونقائص إنما جاء - في تقديره - على سبيل السهو والغلط والنسيان. ولم تغب هذه القاعدة الشرعية عن الجرجاني في حكومته، «إِنْ عَثَرَ لَهُ مَنْ بَعْدَ عَلَى زَلَةٍ، وَوَجَدَتْ لَهُ بِحَقِّ الْإِحْسَانِ هَفْوَةً، انتَحَلَ لَهُ

عذر صادق، أو رخصة سائفة، فإن أعز قيل: زلة عالم، وقل من خلا منها، وأي الرجال المهدب. ولو لا هذه الحكومة لبطل التفضيل، ولزال الجرح⁽⁸⁷⁾، مشيراً بهذا إلى ما ينتون به المتتبّي من أخطاء، رغم أنها في جملتها مردودة. وحتى إذا كانت أخطاء بالفعل، فإنها وليدة الغلط والنسيان، لا يخلو منها الفطاحلة أنفسهم، وما صدر عن المكلف من غلط أو نسيان فله حكمه، يلتمس له عذرها. وتبقى حجج الخصوم - حسب الجرجاني دوماً - واهية واهنة، «أي عالم سمعت ولم يزل ويغلط، أو شاعر انتهى لك ذكره لم يهف ويسقط»⁽⁸⁸⁾.

ولقد قاده المنهج الفقهي الذي استضأه به في الكتاب إلى اتخاذ مواقف سديدة من بعض القضايا النقدية التي بسط القول فيها: من قبيل موقفه من قضية القديم والمحدث، وعلاقة المتتبّي بشعراء عصره، وظاهرة السرقات، وأثر البيئة في الإبداع الشعري، وأغلاط الشعراء وماخذ العلماء عليهم، وعلاقة الشعر بالعقيدة والأخلاق والواقع. وهو منهج يستند إلى طرائق منهجية جمة، تتضافر فيما بينها، فترسم مساره التنظيري والتطبيقي، وتؤطر مواقفه وتعليقاته وتحليلاته وتعلياته، نسوقها تباعاً مدعومة بشواهد نصية تعضدها على الشاكلة الآتية:

- 1 - اعتماد منهج المقارنة والموازنة والمقابلة، وهو منهج ترجمَّع أصداوه وتنكشف ملامحه للمتألق منذ عتبة العنوان (الوساطة بين المتتبّي وخصومه). ذلك أن فكرة الكتاب في مجلمه قائمة على عقد مقارنة بين المتتبّي ومن عارضوه وخاصصوه؛ من قبيل الصاحب بن عباد نفسه وأبي علي الحاتمي وغيرهما. وتتضوّي تحت هذه الصورة الإجمالية لأسلوب المقارنة، مقارنته بين القدماء والمحدثين، وأغلاط المتتبّي وأغلاط من سبقوه من

الشعراء، ثم موازنته بين المتنبي وابن الرومي، كما نقرأ في قوله: «وقد تجد كثيراً من أصحابك ينتohl تقضيل ابن الرومي ويغلو في تقديمها، ونحن نستقرئ القصيدة من شعره، وهي تناهز المائة أو تربى أو تضعف، فلا نعثر فيها إلا بالبيت الذي يرproc أو البيتين (...)، وأنت لا تجد لأبي الطيب قصيدة تخلو من أبيات تختار، ومعان تستفاد، وألفاظ تروق وتتعذب، وإبداع يدل على الفطنة والذكاء، وتصرف لا يصدر إلا عن غزاره واقتدار»⁽⁸⁹⁾.

2 - النزوع منزع التوسط والاعتدال في فحص الشواهد ونخالها وتمحيصها، دونما تعصب أو افتعال واعتساف. يقول: «فلا تظنن أني أريد بالسمح السهل الضعيف الركيك، ولا باللطيف الرشيق الخنث المؤنث؛ بل أريد النمط الأوسط. ما ارتفع عن الساقط السوقِي، وانحط عن البدوي الوحشي»⁽⁹⁰⁾. يقول حاجي خليفة في سياق حديثه عن ديوان المتنبي وشرحه: «أما القاضي أبو الحسن، فإنه ادعى التوسط بين ضاغنة المتنبي ومحبيه، وذكر أن قوماً مالوا إليه حتى فضلوا في الشعر على جميع أهل زمانه، وقوماً لم يعدوه من الشعراء، وأذْرَوه بالشعر غاية الإِزراء حتى قالوا إنه لا ينطق إلا بالهراء، ولم يتكلم إلا بالكلمة العوراء ومعانيه كلها مسرورة، فتوسط بين الخصمين وذكر الحق من القولين»⁽⁹¹⁾.

ولعله منزع يميز كتاب الجرجاني عن جملة من الكتب والرسائل النقدية التي تناولت قضية المتنبي نصرة أو معارضة. ذلك أن ما يعب على رسالة الصاحب بن عباد الموسومة بعنوان (الكشف عن مساوى المتنبي)⁽⁹²⁾ - فيما نحسب - أمران: أولهما أن مساوى أبي الطيب ومثالبه على كثرتها لا تعني شيئاًقياساً على مزاياه وفرائه، خاصة أنها مقصومة مشتركة بين فطاحلة الشعراء في جميع العصور؛ كالبحيري

وأوس بن حجر وأبي تمام وغيرهم، والصاحب نفسه يومئ إلى ذلك. وثانيهما الطابع الساخر الذي يخيم على جملة من تخريجاته وتعليقاته وتحليلاته، من ذلك قوله عنه: «فلا أدرى أكان في حرة الحرب أم في سوق التَّمَارِين بالبصرة»⁽⁹³⁾، وقوله: «ليت حواء عقمت بمولد ولم تأت بمثله، بل ليت آدم أجفر فلم يكن من نسله»⁽⁹⁴⁾، وقوله كذلك: " ومن مساعته الطلول البالية، وكلامه أشد منه بل وأكثر إخلاقاً قوله: (الكامل)

أسائلها عن المُتَدَبِّرِيهَا فَمَا تَدْرِي وَلَا تَنْزِرِي دُمُواهَا

فإن لفظة (المتدبريهما) لو وقعت في بحر صاف لකدرته، ولو ألقى ثقلها على جبل سام لهده⁽⁹⁵⁾، وكذلك قوله: «فما أكثر عظام هذا البيت، ولو وقع عليه أبو الكلاب بجميع كلابه - وهي جائعة - لكان لهم فيه قوت⁽⁹⁶⁾. فهي عبارات مشحونة، تحمل في تضاعيفها وأثنائها ما يمور ويحول في خلد صاحبها، من مشاعر القلق والحنق والخيرة والاضطراب.

لا نقاش في أن ابن عباد كان بصيراً بعلم الشعر وتقده، عارفاً بمواقع الكلام وأسراره، ولا مراء في أن لفتاته وإشاراته النقدية كانت دقيقة، قائمة لا ينكرها إلا جاحد. فهي تتراوح بين تقاوٍ الطبع عند المتنبي بجمعه بين الإحسان والإساءة في البيت الواحد، وفساد الحس وسوء الطبع، وتوظيف الفاظ معقدة وكلمات مبهمة مستوحاة من المرجعيات المنطقية والفلسفية، واستعمال لغات شاذة وكلمات نادرة، فضلاً عن إساءة استخدام التشبيه والاستعارة أحياناً، ثم الإتيان بشوارد وأوابد لا يسمع مثلها، وافتتاح بعض قصائده بابتداءات ومطالع غير مناسبة، ثم الركاكة في الصنعة والوقوع في بعض العيوب العروضية الموسيقية. غير أنه لا يمكن لخلاصاته وأحكامه - والحالة هاته - سوى أن تكون ميالة إلى الهوى، نزاعة إلى التجريح؛ مما يتناهى مع شروط الناقد النزيه العادل.

والأمر نفسه يسري على أبي علي محمد بن الحسن بن المظفر المعروف بالحاتمي في رسالته المشهورة بـ (الموضحة)، وإن كان استدرك الأمر في رسالته الثانية الموسومة بـ (الحاتمية)، فعاد إلى جادة الصواب⁽⁹⁷⁾.

فقد ذكر في الأولى سبب زيارته للمتنبي وما جرى بينهما من مناظرة ومهاترة، وفي الثانية ذكر ما وافق المتنبي في شعره كلام أرسطوف في الحكمة. فإذا كانت الأولى على قدر جليل من الحنق والغيفظ والمهاترة، فإن الثانية خلاف ذلك على جانب كبير من التأدب والاعتدال والاتزان. ومن شأن هذا التناقض أن يجعلنا نشكك في مصداقية نسبتهما معاً إلى الحاتمي. وأيا كان الشأن، فإن المأخذ التي تضمنتها الرسالة الأولى، لم تكن تبني على أساس علمية راسخة، بقدر ما كان دافعها الانفعال والاعتساف والتتحمّل والتعصب للوزير المهليبي ونصرته، بعد أن ترفع المتنبي عن مدحه أثناء عودته من مصر إلى بغداد.

ولا أدل على ذلك من عودة الحاتمي إلى رشده في الرسالة الثانية، والنظر إلى قضية المتنبي بنظرية العقل بدل العاطفة. يقول في هذا السياق: «ووْجَدْنَا أبا الطيبَ أَحْمَدَ بْنَ الْحَسِينِ الْمُكتَبِيَ قَدْ أتَى فِي شِعْرِهِ بِأَغْرَاضٍ فَلَسْفِيَّةٍ وَمَعْانِيٍّ مَنْطَقِيَّةٍ. فَإِنْ كَانَ ذَلِكَ مِنْهُ عَنْ فَحْصٍ وَنَظَرٍ وَبَحْثٍ، فَقَدْ أَغْرَقَ فِي درسِ الْعِلُومِ، وَإِنْ يَكُنْ ذَلِكَ مِنْهُ عَلَى سَبِيلِ الْاِتِّفَاقِ، فَقَدْ زَادَ عَلَى الْفَلَاسِفَةِ بِالْإِيْجَازِ وَالْبَلَاغَةِ وَالْأَفْاظِ الْفَرِيبَةِ. وَهُوَ فِي الْحَالَتَيْنِ عَلَى غَایَةِ مِنَ الْفَضْلِ، وَسَبِيلِ نَهَايَةِ مِنَ النَّبْلِ»⁽⁹⁸⁾.

3 - استدعاء ذخيرة غنية من الشواهد والدلائل النصية، التي تترجم بين الشعرية والنقدية. فقد حشد في الكتاب حصيلة ضخمة من الشواهد الشعرية والنقدية والدينية، لا يخلو منها باب من أبوابه؛ مما ينم عن غنى ذاكرته النقدية وسعة محفوظه الشعري وتراثه معرفته الدينية. وإذا كان ينسب شواهده الشعرية في الغالب إلى

أصحابها، فإنه لا يرد نقوله النقدية إلى مطانها ولا يحيل إليها، وإنما يستنتجها الدرس المطلع على مصادر الأدب ومطان النقد. ومن ذلك تأثره بابن سالم في كتابه: (طبقات فحول الشعراء) في إشارته إلى أن للشعر صناعة، وتأثره في قضية القديم والمحدث بابن قتيبة في كتابه: (الشعر والشعراء)، وبأبي تمام في تنوع اللغة الشعرية والأسلوب من غرض شعري إلى آخر، كما في وصيته الشهيرة للبحيري. فلنتأمل الجدول الآتي:

<p>أبو تمام (ت 231هـ)</p>	<p>- "ولا أردت انشيبي، فاجعل اللفظ رشقاً: كله بجري واحداً؛ ولا أندhib بجميعه مدحه بعضه (...)"، بل الكتاب، وفتق الأشواق، ولوعة الفرق. فإذا زرب كلاماً مرنيناً، وتنقيه حقه. أخذت في ملح سيد ذي أيدٍ، فأشهر مناقبه: فقططنْ إذا نزلتْ، وتفتحْ إذا افتخرتْ، وتصرُّفْ المدحِي تصرف مواقعه..."</p>	<p>- "ولا أمرك بإنجراه أنواع الشعر كله بجري واحداً؛ ولا أندhib بجميعه مدحه بعضه (...)"، بل الكتاب، وفتق الأشواق، ولوعة الفرق. فإذا زرب كلاماً مرنيناً، وتنقيه حقه. أخذت في ملح سيد ذي أيدٍ، فأشهر مناقبه: فقططنْ إذا نزلتْ، وتفتحْ إذا افتخرتْ، وتصرُّفْ المدحِي تصرف مواقعه..."</p>
<p>محمد بن سالم كتاب الطبع والرواية والذكاء: منها ما تتفقه العنين، ومنها ما تتفق الأذن، ومنها ما يتفقه الحسان (ت 231هـ)</p>	<p>- "أنا أقول -أيده الله- إن الشعر علم من علوم العرب، يشارك فيه كتائب أصناف العلم والصناعات: منها ما تتفقه الطبع والرواية والذكاء: ثم تكون الذرية مادة له، وقوتها لكل واحد الحسان..."</p>	<p>- "أنا أقول -أيده الله- إن الشعر كتائب أصناف العلم والصناعات: منها ما تتفقه الطبع والرواية والذكاء: ثم تكون الذرية مادة له، وقوتها لكل واحد الحسان..."</p>
<p>ابن قتيبة (ت 276هـ)</p>	<p>- "ولست أفضلي في هذه القافية بين القاسم والمحدث، وبإغاثي الخلافة لتقديمه، وإن المتأخر (منهم) بعنون والمحضر، والأعربي وذو الـ... إلا الاحتفار لتأخره. بل نظرت بعين العدل إلى أنني أرى حاجة الحديث إلى الرواية الفرقيين، وأعطيت كلامه، ووفرت عليه أحسن، وأجاده إلى كثرة الحفظ حفـه..."</p>	<p>- "ولست أفضلي في هذه القافية بين القاسم والمحدث، وبإغاثي الخلافة لتقديمه، وإن المتأخر (منهم) بعنون والمحضر، والأعربي وذو الـ... إلا الاحتفار لتأخره. بل نظرت بعين العدل إلى أنني أرى حاجة الحديث إلى الرواية الفرقيين، وأعطيت كلامه، ووفرت عليه أحسن، وأجاده إلى كثرة الحفظ حفـه..."</p>

إن مظاهر التأثر في القضايا المذكورة - كما تجسدها هذه الشواهد النصية - واضحة، تم عن الإمام العميد للجرجاني بالقضايا الأدبية والنقدية السائدة في عصره. إذ لم يمنعه انشغاله الفقهي القضائي من مواكبة ما يجري في المشهد النقدي في عصره.

4- الطابع الحجاجي الإقتصادي: ومن دلائل ذلك، ما نلمسه عند إثارته مأخذ الشعراء، واستدلاله على أن القدماء غير منزهين عن العيوب والأخطاء. فقد ساق شواهد شعرية كثيرة لامرئ القيس، ولبيد بن ربيعة، ورؤبة بن العجاج، وذى الخرق الطهوي، والأقيقشر، وغيرهم، كشف خلالها عن مكامن عيوبهم وأخطائهم. وبين - درءاً لما قد يحدث من المخاطب المحاجج؛ من استعمال الحكم عليه بالانحياز إلى المحدثين - مقصده قائلًا: «وليس يجب إذارأيتني أمدح محدثاً أو أذكر محاسن حضري أن تظن بي الانحراف عن متقدم، أو تنسبني الغض من بدوي، بل يجب أن تنظر مغزاي فيه، وأن تكشف عن مقصدي منه، ثم تحكم علي حكم المنصف المتثبت، وتقضى قضاء المقسط المتوقف»⁽¹⁰⁵⁾.

وينبني منطق استدلاله على أساس عقلية منطقية استنباطية؛ فهو يسوق الحكم عاماً قبل أن يورد ذخيرة من الشواهد لعضده وتعزيزه. فقد افتح باب أغلاط الشعراء بإصدار حكم عام على النّتاج الشعري الجاهلي والإسلامي، فقال: «ودونك هذه الدواوين الجاهلية والإسلامية، فانظر هل تجد فيها قصيدة تسلم من بيت أو أكثر، لا يمكن لعائب القدر فيها (...). ولو لا أن أهل الجahلية جدوا بالتقدم، واعتقد الناس فيهم أنهم القدوة والأعلام والحججة، لوجدت كثيراً من أشعارهم معيبة مسترذلة»⁽¹⁰⁶⁾. وكما يستشهد بنقول شعرية ونقدية ودينية، فإنه ما يفتأً يستدعي المتكلمي، ويخاطبه بالحججة والدليل،

ويلتمس كل السبل الكفيلة لدفعه إلى تمثيل الظاهرة وطبيعة الحكم، واستخلاص مدى صدقه وشرعنته ووجاهته.

ومن جملة ما يستدعيه هذا الاختيار الأسلوبى، أن متلقيه الافتراضي كان مشاكساً معانداً، ليس من السهل تطويقه إلا بالحججة الدامغة والدليل الساطع، مثلاً نلمس جلياً في المقطع الحواري الموالى، الدائر بينهما حول المتنبي، «إِنْ قَلْتْ كَثُرَ زَلْلَهُ، وَقَلْ إِحْسَانَهُ، وَاتَّسَعَتْ مَعَايِيهُ، وَضَافَتْ مَحَاسِنَهُ، قَلْنَا: هَذَا دِيوَانَهُ حَاضِرًا، وَشَعْرَهُ مَوْجُودًا مُمْكِنًا؛ هَلْمُّ نَسْتَقْرِئُهُ وَنَتَصْفَحُهُ، وَنَقْلِبُهُ وَنَمْتَحِنُهُ، ثُمَّ لَكَ بِكُلِّ سَيِّئَةٍ عَشَرَ حَسْنَاتٍ، وَبِكُلِّ نَقِيقَةٍ عَشَرَ فَضَائِلٍ، فَإِذَا أَكْمَلْنَا لَكَ ذَلِكَ وَاسْتَوْفَيْتَهُ، وَقَادَكَ الاضطِرَارُ إِلَى الْقَبُولِ أَوِ الْبَهْتِ، وَوَقَفْتَ بَيْنَ التَّسْلِيمِ وَالْعَنَادِ، عَدْنَا بِكَ إِلَى بَقِيَّةِ شَعْرِهِ فَحَاجَجْنَاكَ بِهِ، وَإِلَى مَا فَضَلَ بَعْدَ الْمَقَاصِّدِ فَحَاكْمَنَاكَ إِلَيْهِ»⁽¹⁰⁷⁾.

5 - استحضار ثقافته المتعددة المشارب، المتنوعة المنازع في نسق تكاملٍ تشاركي. فالناظر في الكتاب لا تعوزه ملامسة مدى تمكن الرجل من ناصية العلوم والمعارف المختلفة، يستخدمها عند الاقتضاء. ومن ذلك العلوم اللغوية: كالغرير، واللغة، والنحو، والصرف، والعروض، والبلاغة. ثم العلوم الشرعية مثل الفقه، والعقيدة، والأخلاق، فضلاً عن العلوم الكلامية والفلسفية والمنطقية.

6 - المزاوجة بين الأسلوب العلمي الصارم، الذي يخاطب الفكر، والأسلوب الأدبي القائم عن الإحساس بالجمال الفني ومخاطبة الوجدان. إن وسائل إدراك الجمال في الشعر - حسب الجرجاني - لا ترتبط بالحجاج وأساليبه والقياس وأدواته والجدال وشروطه، وإنما بالذوق السليم والخبرة والحس الفني المرهف. ذلك أن هناك تبايناً بين الإحكام والصياغة والإتقان والجمال والحلوة

والطلاؤة. ولا مراء في أن هذا الطرح في الفهم يثبت حصافة الرأي النقدي وسلامة ذوقه الإبداعي. يقول في معرض الحكم على الشعر: «والشعر لا يحبب إلى النفوس بالنظر والمحاجة، ولا حُلَيَ في الصدور بالجدال والمقاييس، وإنما يعطفها إليه القبول والطلاؤة، ويقربه منها الرونق والحلاؤة، وقد يكون الشيء متقداً محكماً، ولا يكون حلواً مقبولاً، ويكون جيداً وثيقاً، وإن لم يكن لطيفاً رشيقاً»⁽¹⁰⁸⁾. ويجسد هذا المنزع النقدي نفسه في شعره قائلاً: (الكامل)

أهْدَتْ لِمَجْدِكْ حُلَّةً مُوشَيَّةً تَكْسُو الْحَسُودَ كَآبَةً وَذُبُولًا
أَحْيَتْ حَبِيبَاً وَالْوَلِيدَ فَضْلًا مِنْهَا وَشَائِعَ نُسْجَهَا تَفْصِيلًا
فَأَفَادَهَا الطَّائِي دَقَّةً فَكْرَةً وَالْبُحْتَرِي دَمَاثَةً وَقَبْلَاً»⁽¹⁰⁹⁾

7 - البحث في الأسباب والعلل وربط النتائج بمسبياتها، يقول في معرض طرحة قضية الطبع والصنعة، مثلما أسلفنا الذكر: (أنا أقول -أيدك الله- إن الشعر علم من علوم العرب، يشتراك فيه الطبع والرواية والذكاء (...)). ولست أفضل في هذه القضية بين القديم والمحدث، والجاهلي والمحضر، والأعرابي والمولد؛ إلا أنني أرى حاجة المحدث إلى الرواية أمس، وأجده على كثرة الحفظ أفقير. فإذا استكشفت عن هذه الحالة وجدت سببها والعلة فيها أن المطبوع الذي لا يمكنه تناول الفاظ العربي إلا رواية، ولا طريق للرواية إلا السمع، وملك الرواية الحفظ). وبذلك فهو ينظر نظرة شاملة إلى الأدب؛ بوصفه إنتاجاً فكريّاً، يسري عليه ما يسري على غيره من الأنشطة البشرية؛ من أصول وقوانين وقواعد ثوابت ومتغيرات، «وهذه أمور عامة في بنى البشر، لا تخصيص لها بالأعصار، ولا يتصرف بها دهر دون دهر»⁽¹¹⁰⁾.

8 - التحليل بالروح الخلقيّة العالية، فهو ينأى بنفسه عن التجريح والإذاع، على الرغم من أن ملاحظاته لفتاته النقدية تضرب في الصميم. إن أسلوبه اللبق في إبدائها وتوكّي الموضوعية في كشف أبعادها يخفف من حدتها، ويجعل العقل يرضخ لها ويستسلم. أورد عقب رصد بعض عيوب أبي تمام قوله: «ولست أقول هذا غضا من أبي تمام، ولا تهجينا لشعره، ولا عصبية عليه»⁽¹¹¹⁾.

9 - ربط الأدب بسياقه التاريخي: ولا غرو في ذلك إن أومانا إلى أن له باعاً طويلاً في المعرفة التاريخية، ولا أدل على ذلك من تأليفه فيها كتاباً أسماه (تهذيب التاريخ) كما سبقت الإشارة إليه. فلنتأمل قوله: «إِنْ قَلْتَ: فَمَا بَالِ الْمُتَقْدِمِينَ خَصُوا بِمَتَانَةِ الْكَلَامِ (...)، قَلْتَ لَكَ: كَانَتِ الْعَرَبُ وَمَنْ تَبَعَهَا مِنَ السَّلْفِ تَجْرِي عَلَى عَادَةٍ فِي تَفْخِيمِ الْفَظِ»⁽¹¹²⁾، وقوله: «فَلَمَّا ضَرَبَ الْإِسْلَامَ بِجَرَانِهِ، وَاتَّسَعَ مَمَالِكَ الْعَرَبِ، وَكَثُرَتِ الْحَوَاضِرُ، وَنَزَعَتِ الْبَوَادِي إِلَى الْقَرَىِ، وَفَشَّاَ التَّأَدُّبُ وَالتَّظَرُّفُ، اخْتَارَ النَّاسُ مِنَ الْكَلَامِ أَلَيْهِ وَأَسْهَلَهِ...»⁽¹¹³⁾.

خلاصة واستنتاج:

نخلص - بعد رصد ملامح الخطاب النقي في كتاب (الوساطة) للقاضي الجرجاني، والوقوف على منهجه فيه، وتبين دور القضاء في بلورته - إلى أن الكتاب يعد بحق ينبوعاً من الينابيع الصافية للتراث النقي، لا مناص من فحص قسماته المنهجية واستقصاء وجوهه النظرية. فهو يمثل علامة فارقة في تاريخ النقد العربي، تجسدت في ملمحين اثنين؛ يرتبط أولهما بما يطرحه صاحبه فيه من أسئلة وقضايا كبيرة، شكلت ولا تزال الفكر النقي العربي قديمه وحديثه، ويحصل الثاني برؤيته المنهجية التي تقوم على الهدوء والاتزان والاعتدال والتوسط، بعيداً عن الصخب والافتعال والانفعال والاعتراض والتمحّل.

وذلك في الوقت الذي انشغل الناس بالمتنبي أيمًا انشغال، واختصموا في شعره واختلفوا فيه اختلافاً بين من يؤيد ويدافع ومن يعارض ويهاجم، فتوقفت العواطف والمشاعر وتبدل العقل والمنطق في أحابين كثيرة.

إن قضية المتنبي خاصة وقضايا النقد الأدبي عامة محكومة في نظر القاضي الجرجاني بمبادئ الشرع كباقي الظواهر الإنسانية. فقد تعامل معها على نحو ما يتعامل به مع باقي القضايا والمشاكل التي تعرض عليه بوصفه قاضياً؛ مما يضمن للناس حقوقهم، ويحمي ممتلكاتهم من مظاهر الحيف والجور. ومن شأن ذلك أن يوفر مناخاً سليماً لبذل الجهود وكشف الطاقات والمؤهلات، والقيام بالمبادرات الفردية والتنافس الشريف في مسار العطاء والإنتاج والإبداع والابتكار. فلابد إذًا من ضمان حقوق الملكية الفكرية للكتاب والمبدعين، وحماية الإنتاجات الأدبية والعلمية والفنية من مظاهر السرقة والغصب. ولن يتم ذلك إلا باصدار القوانين والتشريعات الدقيقة في هذا الباب، وحرص العدالة على تطبيقها وتنزيلها على أرض الواقع؛ شأنها في ذلك شأن باقي حقوق الإنسان.

ثم إن المنهج القضائي وتوظيفه في دراسة الأدب أسعد الرجل كثيراً في تقاضي الأحكام الانطباعية القائمة على الذوق والتأثير؛ إذ يقيم تحليلاته ومقارناته وتخريجاته وتعليقاته على الحجة والبرهان والاستقصاء والاستدلال. وبعمله هذا يكون قد أسس منهجاً علمياً موضوعياً، يتجاوز نقد النسبة الذي توجّهه المرجعية الاحتجاجية. وما كان لهذا الضرب من المناهج أن يغرنّه في شيءٍ لو لا ثقافته الموسوعية، التي تضرب بجذورها في عمق كثير من الحقول المعرفية المنتشرة في عصره. فإلى جانب المعرفة القضائية (حجّة، عدل،

شهادة...)، هناك المعرفة الأصولية المرتبطة بعلم أصول الفقه (رخصة، محكم، متشابه...)، ثم علم الأنساب والتاريخ (الأنساب، الجار، عقوق الوالدين، قطعية الأخ، ناسبك...). ومن شأن هذا التراء المعرفي أن يعمق تصوّره للقضية المدروسة. والحق أن مشاركة العلوم بعضها بعضاً لا تقتصر على القاضي الجرجاني وحده، بل هي سمة تطبع كتابات القدامى عامة.

ولم يكن الأدب يوماً ما حكراً على فئة من المتخصصين دون الفئات الأخرى؛ فقد ظل مشتركاً مقسوماً بين الجميع، يضرب فيه كل بسمهه قل أو كثراً. ولا غرابة إن وجدنا متادين كباراً أتوا الأدب والنقد من أبوابهما الواسعة، والحال أنهم محسوبون على ميادين علمية بعيدة عن الأدب؛ كالقضاء والطب والفيزياء والكيمياء والفلسفة والمنطق وغيرها. ولنا خير مثال في القاضي الجرجاني، وابن قتيبة، ويوسف إدريس، ونجيب محفوظ، ومحمد أمين العالم، وغيرهم. إن ضخ دماء جديدة في الدرس الأدبي ورد الاعتبار إليه، في عصر لا يرضي بالعلوم المتصلة بالتقنيولوجيا والمعلوماتيات والمقاولات والاقتصاد والتدبير بدلاً، يقتضي من جملة ما يقتضيه فتح البوابات والمعابر بين التخصصات العلمية المختلفة، وخلق جسور التواصل بين أهل العلم والمعرفة على اختلاف مشاربهم ومنازعهم. ولعله دور جسيم غير مرؤوم، ما لم تتضافر من أجله جميع المؤسسات التعليمية والعلمية والإعلامية والسياسية التي تضطلع بوظيفة إنتاج المعرفة وتلقينها واستثمارها.

الهوا مش

- (1) روى عن العجيمي والطبراني وغيرهما من أهل العراق وأصفهان، كما جاء في (تاریخ جرجان) لأبي القاسم السهمي، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية حیدر آباد، ط 1 ، 1369 هـ - 1950 م، ص 81.
- (2) من قبيل أبي بكر الخوارزمي (ت 383 هـ)، وأبي طالب المأموني (ت 384 هـ)، وأبي الحسن السلامي (ت 393 هـ)، وأبي الفضل الهمданى (ت 395 هـ).
- (3) ذكرهما ياقوت الحموي في (مجمع الأدباء)، تحقيق إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي بيروت، ط 1 ، 1993 م، 1798/1.
- (4) جمع وتحقيق ودراسة إبراهيم صالح، وإشراف ومراجعة إبراهيم صالح، دار البشائر، دمشق، ط 1 ، 1424 هـ - 2003 م.
- (5) تحقيق وشرح محمد أبي الفضل إبراهيم وعلى محمد البحاوي، المكتبة العصرية بيروت، د.ط، د.ت.
- (6) ميمية القاضي الجرجاني، ضمن مجلة (مجمع اللغة العربية)، دمشق، مج 79، ج 4، 790-789 هـ - 2004 م، ص 1425.
- (7) ديوانه: 107.
- (8) ينظر (شعر القاضي الجرجاني في ضوء فكره النقيدي)، صالح علي سليم الشتيوي، ضمن مجلة (جامعة أم القرى لعلوم الشرعية واللغة العربية وأدابها)، مكة المكرمة، ج 19، ع 42، رمضان 1428 هـ، ص 431.
- (9) الوساطة بين المتتبى وخصومه: ج (تقديم المحقق).
- (10) يتيمة الدهر، أبو منصور التعالبي، تحقيق مفید محمد قمیحة، دار الكتب العلمية بيروت، ط 1 ، 1403 هـ - 1983 م: 4/4-5.
- (11) تنظر هذه الآراء في (المسائل الصرفية والنحوية في كتاب الوساطة بين المتتبى وخصومه للقاضي الجرجاني) لعصام كاظم شناوة الغالبي، كلية التربية جامعة بغداد، 1426 هـ - 2005 م، ص 12-13.
- (12) يتيمة الدهر، التعالبي: 4/4.
- (13) ينظر كتاب (الوساطة بين المتتبى وخصومه: كتاب أدب ولغة ونقد) للقاضي الجرجاني: 3.
- (14) لسان العرب، ابن منظور، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 3 ، 1419 هـ - 1939 م / قضى.

جدل النبدي والفقهي في (وساطة) القاضي الجرجاني

- (15) معجم مقاييس اللغة، تحقيق وضبط عبدالسلام هارون، دار الفكر، بيروت، ط2، 1389هـ - 1969م / قضى.
- (16) فصلت، الآية: 12.
- (17) لسان العرب، ابن منظور / قضى.
- (18) القضاة ونظامه في الكتاب والسنة، عبد الرحمن إبراهيم عبد العزيز، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط 1، 1409هـ - 1989م، ص 35-40.
- (19) معجم لغة الفقهاء، محمد رواس قلعة جي وحامد صادق قيني، دار النفائس، بيروت، ط 2، 1980م، ص 273.
- (20) أخبار القضاة، وكيع محمد بن خلف بن حيان، مراجعة سعيد محمد اللحام، عالم الكتب بيروت، د.ط، د.ت: 1/104.
- (21) نفسه.
- (22) نفسه.
- (23) البيان والتبيين، الجاحظ، تحقيق وشرح عبدالسلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 7، 1418هـ - 1998م، 2/49.
- (24) ينظر في هذا السياق كتاب (نظام القضاء في الشريعة الإسلامية) لعبد الكريم زيدان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 2، 1409هـ - 1989م، ص 39، و(القضاء ونظامه في الكتاب والسنة) لعبد الرحمن إبراهيم عبد العزيز، ص 277.
- (25) القضاة والقضاء في الإسلام، محمد عصام أشbarو، دار النهضة العربية، بيروت، د.ط، د.ت، ص 171.
- (26) تحقيق عبّود الشالجي المحامي، دار صادر بيروت، ط 2، 1995م.
- (27) تنظر بشأن هذه الدلالات الاصطلاحية (معجم لغة الفقهاء) لمحمد رواس قلعة جي وحامد صادق قيني، و(القضاء ونظامه في الكتاب والسنة) لعبد الرحمن إبراهيم عبد العزيز، و(نظام القضاء في الشريعة الإسلامية) لعبد الكريم زيدان.
- (28) الوساطة بين المتنبي وخصوصه، القاضي الجرجاني: 2.
- (29) ينظر (معجم مقاييس اللغة) لأحمد بن فارس / قر.
- (30) نفسه: 2-3.
- (31) ينظر (لسان العرب) لابن منظور / نكر.
- (32) نفسه: 3.
- (33) نفسه: 2.

العدد: 37 - شعبان 1435هـ - بيته 2014م

- (34) معجم مقاييس اللغة، ابن فارس / حج.
- (35) الوساطة بين المتibi وخصومه، القاضي الجرجاني: 1.
- (36) نفسه: 2.
- (37) نفسه: 3.
- (38) نفسه: 2.
- (39) نفسه.
- (40) نفسه.
- (41) لسان العرب، ابن منظور / حق.
- (42) الوساطة بين المتibi وخصومه، القاضي الجرجاني: 2.
- (43) نفسه: 2.
- (44) نفسه: 4.
- (45) نفسه: 4.
- (46) لسان العرب، ابن منظور / حكم.
- (47) الوساطة بين المتibi وخصومه، القاضي الجرجاني: 3.
- (48) نفسه.
- (49) لسان العرب، ابن منظور / خصم.
- (50) الوساطة بين المتibi وخصومه، القاضي الجرجاني: 1.
- (51) نفسه: 3.
- (52) لسان العرب، ابن منظور / دعا.
- (53) الوساطة بين المتibi وخصومه، القاضي الجرجاني: 3.
- (54) نفسه: 2-3.
- (55) نفسه: 4.
- (56) لسان العرب، ابن منظور / شهد.
- (57) نفسه: 2.
- (58) نفسه: 3.
- (59) يقصد مؤيدي المتibi الذين يبالغون في نصره ويتجشمون العنااء والتتكلف في ذلك، ومعارضيه الذين يجهدون في إظهار نقائصه وإخفاء فضائله.
- (60) نفسه: 2-3.
- (61) معجم مقاييس اللغة، ابن فارس / عدل.

جدل النقيدي والفقهي في (وساطة) القاضي الجرجاني

- (62) لسان العرب، ابن منظور / عدل.
- (63) الوساطة بين المتنبي وخصوصمه: 2.
- (64) نفسه: 4.
- (65) نفسه.
- (66) معجم مقاييس اللغة / عذر.
- (67) نفسه: 2.
- (68) نفسه.
- (69) نفسه: 3.
- (70) لسان العرب، ابن منظور / حمى.
- (71) ينظر تقديمـه لكتاب (مصطلحات نقدية وبلاطـية في كتاب البيان والتبيين) للشاهد البوشيخي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط 1، 1982م، ص 9.
- (72) الوساطة بين المتنبي وخصوصمه: 2.
- (73) نفسه: 4.
- (74) ينظر في هذا الصدد كتاب (نظام القضاء في الشريعة الإسلامية) لعبدالكريم زيدان، ص 55-61.
- (75) الوساطة بين المتنبي وخصوصمه: 3.
- (76) نفسه: 3.
- (77) نفسه: 4.
- (78) القضاء ونظامـه في الكتاب والسنة، عبد الرحمن إبراهيم عبدالعزيز: 32.
- (79) نفسه: 31-32.
- (80) الوساطة بين المتنبي وخصوصمه: 4.
- (81) نفسه: 1.
- (82) نفسه: 2.
- (83) نفسه: 3.
- (84) نفسه.
- (85) نفسه: 4.
- (86) سورة النساء، الآية: 58.
- (87) الوساطة بين المتنبي وخصوصمه: 4.
- (88) نفسه: 4.
- (89) نفسه: 54.

- (90) نفسه: .24
- (91) كتاب كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، عني بتصحيحه وطبعه محمد شرف الدين يالتقايا ورفعت بيلاكه الكليسي، دار إحياء التراث العربي بيروت، د.ط، د.ت، .810-809/1
- (92) تحقيق الشيخ محمد حسن آل ياسين، مكتبة النهضة بغداد، ط 1، 1385هـ - 1965م.
- (93) ص .66
- (94) ص .69
- (95) ص .93
- (96) ص .65
- (97) تنظر الرسالة الحاتمية، تحقيق فؤاد أفرم البستاني، مجلة المشرق، المطبعة الكاثوليكية بيروت، العدد 2، السنة 29، 1931م.
- (98) نفسه: .295
- (99) الوساطة بين المتنبي وخصومه: 24.
- (100) منهاج البلاء وسراج الأدباء، حازم القرطاجني، تحقيق محمد الحبيب بن الخوجة، دار الغرب الإسلامي بيروت، ط 3، 1986م، ص 203.
- (101) الوساطة بين المتنبي وخصومه: 15.
- (102) طبقات فحول الشعراء، ابن سلام الجمحي، قرأه وعلق عليه محمود محمد شاكر، مطبعة المدنى، جدة، د.ط، د.ت: 1/5.
- (103) الوساطة بين المتنبي وخصومه: 15-16.
- (104) الشعر والشعراء، تحقيق أحمد محمد شاكر، دار المعارف القاهرة، د.ط، د.ت: .62/1
- (105) الوساطة بين المتنبي وخصومه: 15.
- (106) نفسه: .4
- (107) نفسه: .53
- (108) نفسه: .100
- (109) نفسه: .421
- (110) نفسه: .16
- (111) نفسه: .19
- (112) نفسه: .17
- (113) نفسه: .18

السردية ومتظهراتها في الخطاب الشعري

راغب طبجون^(*)

مدخل:

خلخلت التحولات الحداثية ثوابت نظرية الأنواع الأدبية التي كانت تحدد مواصفات كل جنس أدبي بقوانين وشروط أدبية صارمة. فقد كشف تلاعج الأجناس والفنون وانهمار خواصها الفنية على بعضها فأظهرت تقنيات تشكيلية وسينمائية في الشعر فضلاً عن تقنيات السرد، واقتبست الأجناس الأدبية تقنيات عديدة من بعضها وانصهرت في مساحة نصية واحدة ضمن ما يسمى بالنص الجامع كما أسماه (جيرار جينيت: Gérard Genette) في كتابه: (مدخل لجامع النص)⁽¹⁾.

وانطلاقاً من الارتباط العضوي بين السردية والخطاب الشعري سنتطرق إلى السردية من خلال خطاب امرئ القيس الشعري، وكذا الحكايات والمشاهد التي أطر بها امرئ القيس⁽²⁾ (130-80ق.هـ / 496-544م) نصوصه الشعرية. حيث نخلص إلى أن الصيغة التي أطرت أشعاره تنتمي إلى البنية السردية التي حولت النص الشعري من مجرد قيمة إيقاعية وصور شعرية إلى قيم متعددة تحفز القارئ على التلقّي

(*) باحث وأكاديمي - الجزائر.

والاندماج الكلي في النص، وأن النص الشعري يأتي عبر سياقات سردية متعددة ينظمها البناء الحكائي وأنساقه التعبيرية.

أولاً: أهمية قراءة التراث في ضوء الراهن:

لقد عرّف المستشرق الفرنسي جاك بيرك (Jacques Berque) 1910-1935) التراث بأنه «الماضي يحاور الحاضر عن المستقبل». وعلى الرغم من أن الارتكاز على الماضي يظل معلماً أساسياً بالنسبة للتراث ومنطلقاً لا غنى عنه، كما توضح تعريفات التراث في كل اللغات، إلا أن قدرته على التعامل مع الحاضر والتعايش وفق مقتضياته يبقى شرطاً هاماً من شروط استمراريه وتفاعلاته مع المجتمع، وكما أن الحاضر لا ينفصل عن الماضي والمستقبل، نجد كذلك أن جذور عاداتنا وتقاليدنا وقيمها ومآثرنا التي نعيش في كنفها في وقتنا الحالي هي امتداد طبيعي لتراث الآباء والأجداد، كما أنها تشكل تطلعاتها المستقبلية إلى حد كبير.

ومن المعلوم أن حضور التراث ليس بصورته التقليدية تلك النظرة التي تقوم على الأخذ برأية الأقدمين ومفاهيمهم للأدب والحياة ، أو كما يقول محمد عابد الجابري: «الاستنساخ والانحراف في إشكاليات المقرؤه والاستسلام لها في غياب الروح النقدية وفقدان النّظرية التّاريخية»⁽³⁾.

فالتراث - وإن كان يعني القديم - فإنه لا يستمدّ قيمته الجمالية من مجرد القدم، وإنما من قدرته على تحريك قيم الحاضر وتغذيتها بالطاقة الضرورية المناسبة لدفعها مجدداً إلى ترسیخ قدم الإنسان في التقدم الحضاري، ذلك أن تكرار التراث، كما تقول الدكتورة (يمني العيد): «هو إلغاء له ينفيه ويسقطه من الزّمن الحاضر، وهذا يعني أننا نتعامل مع التراث بفكر هذا التراث ونلغي حضورنا في الزمن الحاضر»⁽⁴⁾.

ومن هنا فالاستفادة الإيجابية من التراث وتفعيله في مسار حركة نهضوية جديدة، تُغنى الماضي وتحتوي الحاضر وتستشرف المستقبل، لأن تنوع المصادر الثقافية من أهم شروط العطاء الجيد ولا شك أن للثقافة التراثية دوراً أساسياً في صياغة الشخصية وتحديد الهوية وقيم الانتماء.

إن تحديث المنهج النقدي العربي في الرابع الأخير من القرن الماضي، وما حصل من ثورة منهجية مست الإجراءات والآليات وغيرت كثيراً من مفاهيم الشعرية السائدة وقد ساعد في العودة إلى التراث وإلي معالم بارزة منه، خاصة وأن المفهوم المعاصر للقراءة مقترب بالاكتشاف وإعادة إنتاج المعرفة وهو لذلك مفهوم خصب يمتد من (التفسير) إلى (التأويل)، ويؤكد أن الذات القارئة فيه لا تقل أهمية عن الموضوع المقصود، ويكشف بوضوح باهر عن أهمية طبيعة المعرفة التي تصل القارئ بالنص وفي ضوء هذا المفهوم تكون النصوص الشعرية خاصة، والنصوص الإبداعية عامة، قابلة لمستويات متعددة من القراءة تختلف باختلاف الذات القارئة وشروطها التاريخية⁽⁵⁾.

وقد ساعد التعرف على نظريات السرد الحديثة وترجمتها إلى العربية على العودة إلى النصوص التراثية لفحصها وتقديمها ليس بالامتثال إلى المعاصرة أو بث روح الحاضر فيها وإنما بواسطة إجراءات جديدة يمنحها الجهاز السردي الضخم الذي بفضل انتسابه وتنظيمه للقراءة أطاح بالقراءات الانطباعية والتعليقية للسرد، والمكتفية بتلخيص الحبكات والتعليق على المضمونين في العادة، وهو عين ما جرى في مجال قراءة المتون السردية المعاصرة في القصة والرواية خاصة. إن الاهتمام بالشخصيات العربية التراثية التي خلفت تراثاً ثقافياً أصيلاً تفترف منه الأجيال المتعاقبة، ولاتزال، يعد بمثابة الاهتمام

بذواتنا وثقافتنا الراهنة وهويتنا التي ننتمي إليها، وخاصة في الوقت الراهن المسمى بفتحات العولمة ، التي لا يمكن النظر إليها على أنها ظاهرة تتعلق بالأنظمة الكبرى فقط كالاقتصاد والتجارة وغيرها، بل ينبغي أن ننظر إليها على أنها تتغلب إلى أدق الجوانب الشخصية في حياتنا اجتماعياً وثقافياً ... إلخ. فالحداثة أدخلت الإنسان عموماً والإنسان العربي خصوصاً، في اغتراب جديد وخطير يتعلق بالأنساق الثقافية والفكرية.

ومن هنا كانت العودة إلى التراث بغية التدبر والمحاورة في القضايا الفكرية المتعددة التي قال بها القدماء، والتقطن إلى تلك التي فاتتهم أو تفاصوا عنها، يعد الأساس الفعلي في أي حركة ثقافية راهنة، وأن وصل الحلقات بعضها ببعض لا يتم إلا بإزالة الغموض عن الفكر التراشى وترميم البعض الآخر وإحداث التفاعل بيننا وبين ماضينا من أجل استشراف المستقبل.

ثانياً: علاقة الشعر العربي بالسردية:

يعد السرد في الاصطلاح الناطق الحديث «العلم الذي يتناول قوانين الأدب القصصي»⁽⁶⁾ وهو «جزء من مفهوم اصطلاحي شامل عرفه النقد الحديث والمعاصر بعنوان تجريدي كلي هو علم السرد»⁽⁷⁾ (La Narratologie) ، كما يسعى علم السرد إلى «استخراج القوانين التي تمنح النص ما يجده المفسر من دلالات، وأن كل النصوص سواء في قابلتها للتحليل السردي»⁽⁸⁾، من خلال هذه الأبعاد المفاهيمية إذن السرد مصطلح يستخدمه الناقد ليشير إلى البناء الأساسي في الأثر الأدبي الذي يعتمد عليه الكاتب أو المبدع في وصف وتصوير العالم، لذا يعني السرد «الحكى أو القص المباشر من طرف الكاتب أو الشخصية في الإنتاج الفني، ويهدف إلى تصوير الظروف التفصيلية للأحداث

والأزمات، ويعنى كذلك برواية أخبار تمت بصلة للواقع أو لا تمت، أسلوب في الكتابة تعرفه القصص والروايات والسير والمسرحيات⁽⁹⁾.

وعلاقة الشعر بالسرد قديمة قدم الشعر، وقد تحدثت الملاحم الشعرية الأولى في الأدب العالمي عن أبطال وأحداث وسير وأمكنة. كذلك ثمة قصائد في الشعر العربي القديم ذات نفس ملحمي يشير إلى مكونات السرد نفسها في الملاحم الشعرية كما في قصيدة (فتح عمورية) لأبي تمام (806-231هـ)، وقصيدة (قلعة الحدث) للمتنبي (965-915هـ)، كما أن ملامح السرد كانت واضحة في بعض قصائد الحطينة (500-540م) وعمر بن أبي ربيعة (762-199هـ) وأبي نواس (813-711هـ)، وأن ملامح السرد كانت شرّاً (المتوفى حوالي 530م) وغيرهم.

ولعل موضوع الطلل يمثل ملماحاً واضحاً من ملامح السرد في الشعر العربي القديم. فالطلل يعني (المكان المهجور) وهذا يشير بتحليل هذه العبارة إلى أن ثمة مكاناً وهو من مكونات السرد الأساسية وأن ثمة حدثاً هو الهجرة وثمة شخصية قامت بالحدث ومن ثم هناك زمن ماض حدث فيه الحدث. هذه هي مكونات السرد الكامنة في مفردة (طلل) وإذا تدخلنا في فضاء هذه المفردة لتوصلنا إلى ذروة السرد وهي ما يسمى بالعقدة الروائية، فعقدة الطلل استرجاعية ذاكراتية تكمن فيما بعد الحدث وما قبله. فلحظة الوقف على الطلل هي لحظة انفصال واتصال في آن واحد وهي بوابة الدخول إلى فضاء هذه العقدة السردية واستثناء كواطنها: فقدان حبيب، انهدام زمن، اندثار مكان، انكفاء علاقة وانهيار حنين، من هنا كان الشعر العربي شرعاً مكانياً، فمنذ امرين القيس إلى يومنا هذا ارتبط الشعر بالمكان ارتباطه بالحبيب، خاصة وهو رائد هذا الميدان حيث يعد «أول من وقف

واستوقف، وبكى واستبكى... وسبق إلى أشياء ابتدعها، واستحسنها العرب، واتبعه فيها الشعراء»⁽¹⁰⁾.

ومثلاًما تعلق الشعر بالمكان فقد تعلق بمكونات السرد الأخرى كالحدث والشخصية والحوارو وغيرها. ييد أن الشعر العربي القديم كان محصناً من الواقع في السرد الممحض وذلك لقدسيته الإيقاعية ولا شتماله على نظام الشطرين الذي كان يعد الميزة الكبرى للشعر

ومن هنا فإن السردية تعد بمثابة توطئة تضيء مرجعية النص وتزيح العقبات أمام المتلقى للظفر بمكونات النص الموضوعية والفنية. وأن النص لا يتأكد حضوره حضوراً فعلياً إلا عن طريق فضاء سردي يعزز وجوده داخل النفس البشرية.

ثالثاً: السرد في خطاب امرئ القيس الشعري:

في شعر امرئ القيس بذور متنوعة للسرد، نجدها في ثانياً القصائد، يمكن أن تدرج ضمن القصيدة السردية Poème narratif «التي تبني على السرد بما هو إنتاج لغوي يضطلع برواية حدث أو أكثر، وهو ما يقتضي أن يشتمل النص الشعري على حكاية أي على أحداث حقيقة أو تخيلة تتعاقب وتشكل موضوع الخطاب ومادته الأساسية»⁽¹¹⁾، فامرئ القيس يتحرك في فضاء السرد، كونه يدمج فيه التخيل بالواقعي، وأبياته ارتبطت بالسرد الذي كان له دور كبير في بروز القصة الشعرية، التي يمكن أن تكون تخيلة كما يمكن أن تكون واقعية، وهو الذي كشف عن مرجعيتها، وأن هناك تعلقاً وترتبطاً بين هذه الصور والسرد. باعتبار أن المبني الحكائي هو عبارة عن «مجموعة الواقع والمواقف المسرودة حسب ترتيبها أو مساقها الزمني أو الكرونولوجي، مادة الحكي الأساسية»⁽¹²⁾.

ذكر امرأ القيس ذلك في بعض قصائده منها: «المعلقة»⁽¹³⁾، «ألا عم صباحاً أيها الطلّال البالى»⁽¹⁴⁾، و«جزعت ولم أجزع من البين

جزعاً»⁽¹⁵⁾، مثل قوله:

فقالت: لك الويلات إنك مُرْجلي
عقرت بعيري يا امراً القيس فانزل
ولا تُبعديني من جناك المُعلَّل

وبيوم دخلت الخدر خدر عنيزه
تقول وقد مال الغبيط بنا معاً
فقلت لها: سيري وارخي زمامه

وقوله:

سمو حباب الماء حالاً على حال
الست ترى السمار والناس أحوالى
ولو قطعوا رأسى لديك وأوصالي
حضرت بغضن ذي شماريخ ميال
ورضت فذلت صعبة أي إدلال
عليه القتام سيء الظن والبال

:

سموت إليها بعد ما نام أهلها
فقالت سباك الله إنك فاضحي
فقلت يمين الله أبرح قاعدا
فلما تنازعنا الحديث وأسمحت
وصرنا إلى الحسن ورق كلامنا
فأصبحت معشوقاً وأصبح بعلها

وقوله أيضاً من قصيدة (تعز عليها ربتي):
بعثت إليها، والنجوم طوالع
فجاعت قطوف المشي هيبة السرى
يُزجيَّنها مشي النَّزِيف وقد جرَى
تقول وقد جرَّتها من ثيابها
وجدك لو شيء أتنا رسوله
فيتنا تصدى الوحش عنا كأننا

حذاراً عليها أن تقوم فتسمعا
يدافع رُكناها كواكب أربعا
صباب الكري في مخها فتقطعا
كم رعت مَكحول المدامع أتلعا
سواك ولكن لم نجد لك مدعا
قتيلان لم يعلم لنا الناس مصرعا
ويلاحظ أن هذه الأبيات تشتمل على بذور قوية لمفهوم السرد
الحكائي على اعتبار أن السرد يعني فعل الحكي، فهو يحتوي - بالضرورة - على قصة محكية «هذه القصة تفترض وجود شخص يحكى، وآخر

يحكى له، ولا يتم التواصل إلا بوجود هذين الطرفين، ويدعى الطرف الأول سارداً (Nanateur)، والطرف الثاني مسروداً له (Nanataire) والسرد (Narration) وهو الكيفية التي تروي بها أحداث القصة⁽¹⁷⁾ وذلك عن طريق قناعة يمكن تصورها على الشكل الآتي:

السارد ← القصة ← المسرود له

ومن تضافر هذه المكونات الثلاث تتشكل البنية السردية⁽¹⁸⁾ التي تتتوفر فيها العناصر التالية:

الراوي (السارد)، وهو الشاعر.

- 1 - الحدث (الفعل)، متنوع فيه بطولات عاطفية وفروسية.
- 2 - تشكيلات (الزمان والمكان)، ظلام الليل في الصحراء القاحلة.
- 3 - الشخصيات المتحدثة (المتكلمة)، الشاعر، المرأة.
- 4 - التشكيلات الحوارية بينه وبين صاحبه أو بينه وبين النساء.

رابعاً: أنواع السرد الشعري:

1 - السرد الحكائي:

وهو الذي يعتمد على العناصر الآتية: صوت الراوي (السارد) الذي يتشكل وفق منظور النص والحكاية، بؤرة الحدث، تشكيلات الزمن والمكان، الشخصيات المتحدثة أو المتخاطبة، وعندما نقرأ المعلقة مثلاً، نجد هذا النوع قد تمثل داخلها، مثل قوله⁽¹⁹⁾:

العدد . 37 . شعبان 1435هـ - يونيو 2014 ج ٢

أَفَاطْمُ مَهْلَاً بَعْضَ هَذَا التَّدْلِيلِ وَإِنْ كُنْتَ قَدْ أَزْمَعْتَ صَرْمِي فَأَجْمَلِي
 وَإِنْ تَكُ قَدْ سَاعَتْكَ مِنِي خَلِيقَةً فَسُلَّيْ شِيَابِي مِنْ ثِيَابِكَ تَنْسُلِ
 أَغْرِكَ مِنِي أَنْ حُبَّكَ قَاتِلِي وَأَنْكَ مَهْمَا تَأْمُرِي الْقَلْبُ يَفْعُلُ
 فَعِنَّاصِرُ السِّرْدِ الْحَكَائِيِّ نِرَاهَا مَتَمَثَّلَةً فِي:

صوت الراوي (السارد) وهو الشاعر، الذي يصنع مع الصوت الآخر (أفاطم) جدلاً سردياً قائماً على عدد من الأسس:

١- ينطلق الصوت السردي (الأنا) الشاعرة ومن خلال الصدى (الأخر).

وكذلك من خلال لعبة الضمائر حيث تتوزع ضمائر المقطوعة الشعرية بين المخاطب والمتكلم والغائب، وإذا حلّنا خارطة الضمائر وجدنا: أن (الأنا) و (الآخر) يعكس بعضهما بعضاً، وهما تتضادان معاً لبناء نمط من الحياة الجاهلية، ومادام (الأنـا) يماهـي (الآخر) ويـعكسـهـ، فيـصـبـحـ الشـاعـرـ هوـ الـمرـآـةـ، بـعـارـةـ أـخـرىـ فـالـأـنـاـ فـيـ الشـعـرـ
الـجـاهـلـيـ تـبـدوـ (أـنـاـ) وـاحـدـةـ مـخـتـلـطـةـ.

2- إبراز الشكل الحركي للنص عن طريق توسيع المدى الحركي
لأفعال فيقوله:

3 - (سلی، تأمیری، يفعل) والمزج بين الحركة المادية (أزمعت، فأجملی، أغرك)، والحركة النفسية (ساعتك، التدلل).

4 - تداخل الأزمنة في النص، من خلال تواشج الماضي والحاضر؛
ويتوزع الزمن النسبي في السرد الشعري في الغالب بين حاضر
وماضٍ مثل:

فَظَلَّ الْعَذَارِي يَرْتَمِيْنَ بِلَحْمِهَا وَشَحْمٌ كَهَدَابِ الدَّمَقْسِ الْمُفْتَلِ
 نَسْتَنْتَجُ غَلَبةِ الْفَعْلِ الْمَاضِي عَلَى الْفَعْلِ الْمُضَارِعِ، وَأَنْ كَثِيرًا مِنْ
 أَفْعَالِ الْمُضَارِعِ هِيَ مَاضِيَّةُ الْمَعْنَى مِثْلُ:

خرجت بها أمشي تجُّر وراءنا على أثرينا ذيل مرط مرحلاً
والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: لماذا هذه السيطرة المطلقة
للحزن من الماضي؟ لأن الزمن الحاضر بالنسبة للشاعر زمن سلبي حزين،
وبالتالي تكشف خارطة الزمن في الأبيات عن صراع متدام ومتتطور مع
الزمن. فزمن الفعل ككل، هو زمن تراجعي وذلك لأن الشاعر لا يكاد
يفتح القصيدة بعنصر آني (البكاء على الأطلال - الفراق) حتى

يتراجع على ظهر الناقة إلى الماضي ليغرس منه المتعة والحياة الحرة
(حياة الحركة) .

5 - بؤرة الحدث: وهي هيامه وشوقه بمن يحب وشعوره بالغرابة والضياع
والوحدة.

6 - المكان: الأماكن متعددة، كالجبال والأودية مثل: بسقوط اللوى
والدخول وحَوْمل، ودارة جلجل وغيرها. «والمكان يمكن أن يلعب
دوراً مهما في السرد، وأن السمات أو الوصلات بين الأماكن،
يمكن أن تكون مهمة وتؤدي وظيفة موضوعية وبنوية كوسيلة
للتشكيل»⁽²⁰⁾.

7 - الحوار الدائر بين الشاعر ونفسه، والحوار بينه وبين النساء من
أمثال (أم الحويرث) و(أم الرباب) و(عنيزة)، و(لميس)، ثم
بعد ذلك الحوار بينه وبين الرفاق أثناء الرحلة.

وعلى الرَّغم من أن صوت السارد (الشاعر) هو المهيمن على
تشكيلات النَّص، فإنَّ الأصوات الأخرى والشخصيات والفضاء
الحكائي، والحوارات الظاهرة والضمنية، نقلت السرد الحكائي إلى
أعلى مراحله، وجعلته يقترب من بنية الخطاب السردي بوجه عام.

2 - السرد الذاتي:

وفيه جعل الشَّاعر من نفسه محوراً للنص، فصار هو المخبر
الوحيد عنه، الذي ينمي حركة النص، أو يثبتها؛ حيث يتحول الشاعر
 هنا إلى راوٍ ومتلقٍ في آن واحد، ويكون «الحدث السردي النابع من ذاته
 هو محور الحركة، والخطوة التي يتبعها النص مع الاستعانة أحياناً بسارد
 آخر ينبع من الذات الأولى أيضاً، أو يمثل وجهاً موضوعياً لها»⁽²¹⁾.

وهذا النوع نجده قد تمثل في قوله حين ضاق صاحبه ذرعاً بما
يحس به من فراق الأهل والخوف من المجهول فلم يتمالك من البكاء.

أما شاعرنا فقد طفق يهدي من روع الرجل، وينيه بالألماني العريضة حينما يتوج ملكاً وسيداً في قومه، وذلك من خلال قصيده (يعني ظعن الحى):

بَكَ صَاحِبِي لِمَا رَأَى الدُّرْبَ دُونَهُ
وَأَيْقَنَ أَنَّا لَاحْقَانَ بِقِيسَرَا
فَقَلَتْ لَهُ: لَا تَبْكِ عَيْنَكَ إِنَّمَا
نَحَاوْلُ ملَكًا أَوْ نَمُوتَ فَنَعْدَرَا
إِنَّمَا زَعِيمٌ إِنْ رَجَعْتُ مُمْلَكًا
بَسِيرَتِرِي مِنْهُ الْفُرَانَقَ أَزُورَا⁽²²⁾

فالشاعر هنا يبدأ بسؤال نفسه بدهشة عن إمكانية الصبر لما حدث له ويرصد لنا ما لاقاه في طريقه من إعراض الأصحاب، وقد ازدوجت آلام الغربة. فكلما توقع من إنسان حسن الصحبة ورجا رفقةه بدا منه الإنكار وعدم الرضا. كما يحصي لنا عدد الليالي التي قضتها بعد مغادرته أراضي الجزيرة، ويستمر سائلاً نفسه عن طمعها في الحياة، وعن الإحساس المؤلم بالموت بعيداً عن ديار وطنه.

وهكذا يستمر الشاعر مرتدياً عباءة الراوي تارة والمتنقلي تارة أخرى، حتى يمتزجا معاً، فيصبح الحدث - النابع من ذاته - محور الحركة الدائبة في النص من خلال الأفعال الآتية: (لا تبك، نحاول، رجعت).

3 - السرد المشهدى:

وهذا النوع «يعتمد الشاعر فيه على التصوير المشهدى كأساس سردى للنص، ويستمر السارد مع عناصر الرواية والتصوير عناصر اللغة وفتياتها، كالتشخيص والوصف والحووار، وغير ذلك من مستويات الخطاب»⁽²³⁾.

وقد تمثل هذا النوع في وصف رحلة الصيد وما أحاط بها من حياثات وملابسات، مثل قول الشاعر:

عليَّ بأنواع الْهُمُوم ليبتلي
وأرْدَفْ أَعْجَازاً ونَاءَ بِكُلِّ
بُصُبْحٍ وَمَا الإِضْبَاحَ مِنْكَ بِأَمْثَلِ
بِكُلِّ مَغَارِ الْفَتْلِ شَدَتْ بِيَذْبَلِ
بِأَمْرَاسِ كَتَانٍ إِلَى صَمَ جَنَدَلِ
بِمُنْجَرَدِ قَيْدِ الْأَوَابِدِ هِيَكَلِ
كَجْلَمُودِ صَخْرِ حَطَهُ السَّيْلُ مِنْ عَلِ

هذا المشهد يُمثل الرؤية الكلية للسا رد (الشاعر) معتمداً فيه على
أسلوب الحكاية، مع سيطرته على الحركة داخل المشهد، فهو يسير
وسط طبيعة خلابة، أخذ في وصفها من جميع الجهات، فالليل كانَ
نجومه قد شدت بجبل يذبل، وكأن الشريا علقت في مسامها والخيل
كانَه جُلمود صَخْرِ حَطَهُ السَّيْلُ مِنْ عَلِ.

وهكذا رسم الشاعر لنا مشهدًا بديعًا من الطبيعة الخلابة، واستطاع
بوصفه الدقيق أن يجعلنا نشا طره رحلته في ذلك العالم البعيد.

وقد اقترب شعر امرئ القيس في بعض أشعاره بما يعرف بالبطل
الأسطوري⁽²⁵⁾ الذي يقاوم وحده كل قوى الطبيعة، يحدثنا بما جرى
للبطل وللعالم من حوله؛ يمثل قوة الخير وامتداداته الكونية وقوى الشر
التي على البطل أن يصارعها.

ومن خلال ما سبق نستطيع أن نؤكد سيطرة البناء السردي
المتنوع على الإبداع الشعري عند امرئ القيس؛ مما جعل شعره متدافعاً
من ينابيع مختلفة.

خامساً: روافد التشكيل السردي عند امرئ القيس:

1 - أسلوب السرد الحكائي:

تسسيطر على المعلقة روح الحكاية وتشيع في المتن، وتأتي الحكاية وفق التسلسل المنطقي للأحداث وهي في حالة تماسك دون أن تتأثر بالصور الجزئية المتولدة من الصياغة الشعرية، بيد أن الحكاية قد ترکز على عنصر معين من عناصر المتن الحكائي ، أما نسق التضمين فإنه يجعل من النص جماعاً لعدد من الحكايات لكن مع وجود رابط من نوع ما يعمل على توحيدها لأداء هدف دلالي واحد.

2 - أسلوب الحوار بشقيه الداخلي والخارجي:

يشكل الحوار الداخلي أحياناً النص كاملاً وتكون العناصر الأخرى رافداً لهذا التشكيل، كما قد يكون جزءاً من البناء أو مقدمة تفتح الأفق واسعاً للسردية والدلالة، أما الحوار الخارجي فإنه أحياناً يمتلك زمام النص بحيث لا يظهر سوى الحوار في مجرياته وتكون بقية العوامل والعناصر مكتفة فيه. كما أنه قد يتشكل في مقاطع متوازية أي عندما ينقسم النص على مقطعين كل منهما يوازي الآخر ويحاوره. وقد استطاع تجلية الجوانب النفسية المختلفة لشخصياته، من خلال الحوار الدرامي المتنامي؛ مما أحدث وحدة فنية في قصائده.

3 - الرواية بين الحضور والغياب:

يبتدئ السرد عالماً يرسمه الرواية ويحدد شروطه ومبتدأه ومنتهاء. وفي كل هذا يعتمد القص عليه اعتماداً كلياً، فهو الذي يقول دائماً، وهو الذي يفسر أحياناً، وهو الذي يتغلغل في وعي الشخصيات، كما أنه هو الذي يقدم كلامها المنطوق والممضمر. وحين نواجه راوياً عليماً كلي المعرفة، فإننا ندرك أننا نواجه من يمتلك سلطتي الحكي والتفسير كليهما.

ومن أهم المميزات التي بدت لنا من خلال دراسة النماذج المقدمة ما يلي:

- يكون الراوي مخفياً وهو يقدم شخصيات النص دون أية تدخلات منه أو قد يقدم الشخصيات لكنه يسائلها أو يخاطبها أو يقوم تصرفاتها بصورة مباشرة أو غير مباشرة، وهو قد يتذبذب قرباً أو بعيداً عن الأحداث وقد ينتقل مع الشخصيات أو يبقى في مكان واحد. وهو في كل هذا ملتزم بسرد ما يراه أو ما يسمعه أو ما تدركه إحدى حواسه.
- حضور الراوي (Narrateur)؛ أو السارد، منطلاقاً من ذاته فتعمل الذات على تشكيل المظاهر الخارجية بصياغة جديدة، من خلال العين المصورة للمشهد.
- الرؤية الداخلية الذاتية: وهذه الرؤية التي تسيطر على شق كبير من المتن الشعري؛ ذلك أن الراوي فيها يكون قريباً جداً مما يروي فهو حاضر في الفعل ومشارك فيه. إنه في الغالب يتحدث عن ذاته. وإذا كان الفضاء قد استعمل - نظرياً - إطاراً منهجياً لدراسة مكوني الزمن والمكان فقد تم رصدهما بوصفهما عنصرين من عناصر السرد بغض النظر عن تمظهرهما خارج هذا الإطار؛ لذا فالزمن تجلى فقط من خلال تقنيتي الترتيب والمدة، فالترتيب يعني قياس ترتيب الحكاية مقابل الخطاب وفي هذا تبين أن هناك عدداً من النصوص التي عملت على كسر النسق المنطقي في الترتيب الزمني؛ لغaiات فنية ودلالية، فتظهر حينئذ تقنيتا الاسترجاع⁽²⁵⁾ والاستباق⁽²⁶⁾، مثل: «هل حقاً أن الدافع لنظم المعلقة هو يوم دارة جلجل⁽²⁷⁾؟ في يوم (دارة جلجل) ما هو إلا إحدى الذكريات التي تواردت على ذهن الشاعر وهو يقف على أطلال عفا عليها الزمن. تلك الأطلال التي ذهبت بالماضي ولم تبق للشاعر غير الذكريات، والشاعر يقف إزاء الموت المتمثل

بالطلل وهو يمثل التجسيد الكامل للحياة، وما قدرته على التذكر إلا وسيلة أخرى من وسائل الحيوية والكونية الثابتة في نفسه، فالموقف الذي دفع لنظم المعلقة هو ليس أكثر من موقف الحياة تجاه الموت. إن طبيعتها وصدق دلالتها على البيئة التي قيلت فيها وعلى نفسية صاحبها، وطبيعة التجارب التي عبر عنها والأحداث التي لعبت دورها في حياة أصحاب الفن أو الذين كان فنهم مرآة تعكس على سطحها صورة تلك الأحداث، وهذا المشهد رسمه الشاعر بتقنية (الاسترجاع)«⁽²⁸⁾، أو بتعبير الدكتور عبد الملك مرتاض تقنية (الارتداد) «⁽²⁹⁾.

وهناك نصوص أخرى حافظت على ذلك الترتيب في عرض الحدث لغايات فنية أيضاً تقدم الشعري على السردي. أما المدة وما تفرزه من تقنيات فإن متن امرئ القيس الشعري فقد تجلت فيه تقنيتا الوقفة «⁽³⁰⁾ والمشهد «⁽³¹⁾ فقط ليبقى الحذف والمجمل في نصوص قليلة وذلك مراعاة لخصوصية الشعر المكثف أصلاً للوحدات السردية.

أما المكان فيتجلى من خلال ثنائية الانفتاح والانغلاق، وقد تشكل الانفتاح في الموازنة بين عالمي (الحياة) و(الموت)، أي بين الألفة والعداية، أما الانغلاق فيتشكل بين العدائية المتمثلة في حياة (الإمارة) وحياة (التشرد).

1. تعالق السرد بالميثيولوجيا:

في بعض قصائد امرئ القيس نفسُ ميثيولوجي حيث يتعالق فيه السرد بأخبار المدهش والعالم العجائبي، وفي سجله الشعري يفترض من منابع مرجعية مختلفة تدلل على اتساع ثقافته وقدرته على تشكيل القصيدة وصياغة عالمها الخاص بها، وفق التصورات التي تتلاءم ورؤيته الفنية لتقدم انطباعه وتلميحاته لمحطرات النفس الإنسانية ومشكلات الحياة، كما تتراءى في نفسه أو كما يفسرها له إحساسه

وينقلها لنا شعره. حيث يتنازل فيه الواقعى للفانتاستيكي فى منحى فلسفى يعبر عن ذهنية فلسفية تأملىة.

إن الاعتناء بالعجبائى داخل السرد الشعري، يسمح بتناami الأحداث من خلالها لإثراء النص وتثمين حبكته. والنھل من العجبائى يختلف من أديب إلى آخر وتحتفل درجة كثافة العجبائى من قصيدة لأخرى، غير أن الثابت والمهم في كل ذلك هو قدرة العجبائى على أن يخضع عناصر القصيدة لتمثله، حيث يتحقق من جميع هذه العناصر أدوات لإحياء النص، في تركيب يعطي أبعاداً وإيحائية.

حيث يقول أمير القيس في قصيدة (الدھر غول ختور)⁽³²⁾ يعاتب فيها الدهر:

أَلَمْ أَخْبِرْكَ أَنَّ الدَّهْرَ غُولٌ خَتُورُ الْعَهْدِ يَلْتَهُمُ الرَّجَالَا⁽³³⁾
 وَقْدْ مَلَكَ السُّهُولَةَ وَالْجَبَالَا⁽³⁴⁾ أَزَالَ مِنَ الْمَصَانِعِ ذَا رِيَاشِ
 هُمَامٌ طَحَطَحَ الْأَفَاقَ وَحِيَا⁽³⁵⁾ وَسَاقَ إِلَى مَشَارِقِهَا الرَّعَالَا
 وَسَدَ بِحِيثِ تَرَقَى الشَّمْسِ سَدًا لِيَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ الْجَبَالَا

ويقول في قصيدة (هل أتاك)⁽³⁶⁾ موجهها خطابه لشهاب بن شداد

ابن ثعلبة، ولعاصم بن عبيد بن ثعلبة:

أَبْلَغَ شَهَابًا وَأَبْلَغَ عَاصِمًا هَلْ أَتَاكَ الْخَبْرُ مَا
 إِنَّا تَرَكْنَا مِنْكُمْ قَتْلَى وَجَرَ حَىْ وَسْبَايَا كَالْسَّعَالِي
 يَمْشِينَ بَيْنَ أَرْحَلَنَا مَعْتَرِفًا تَمَا بِجَمْعَ وَهَزَال
 وَفِي هَذَا الْمَشْهَدِ تَمَثِّلُ الرَّحْلَةُ مَرْتَكِزُ النَّصِّ الَّذِي مِنْ خَلَالِهِ يَتَم
 تَشْيِيدُ الْمَشْهَدِ الْعَجَبَائِيِّ فِي الْإِنْتِقَالِ مِنَ الْوَاقِعِيِّ وَالنَّهْوُضِ فَوْقَ أَرْضِيَّةِ
 الْلَّا-وَاقِعِيِّ. وَهَذِهِ تَقْنِيَةٌ تَتَشَكَّلُ بِوَاسْطَتِهَا عَنْاصِرُ الْمُؤْسِسَةِ لِلْخَيَالِ فِي
 النَّصِّ، حَيْثُ يَمْثُلُ قِيمَةً أَسَاسِيَّةً فِي قَصَائِدِ الشَّاعِرِ.

خاتمة:

والنتيجة التي يمكن تسجيلها بعد هذه الوقفة في بعض أشعار امرئ القيس، وتتبع الظاهرة السردية لخطابه الشعري، أن هذه الظاهرة السردية تمثل استراتيجية فنية، وقد أكسبت النص الشعري متعة وطراقة لامتزاجها بالشحنات الخيالية، إضافة إلى الإيقاع الشعري واللغة الشاعرية التي نسج بها المبني الحكائي الزاخر بالمبالغات المنددرجة ضمن المتخيل الشعري في علاقته بمرجعيته الواقعية للنص.

إن السردية في خطاب امرئ القيس الشعري تأتي على شكل فضاء يمتزج فيه الجانب الواقعي بالجانب المتخيل. الأمر الذي يشي بأن السردية لم تأت اعتبراً وإنما جاء بها باعتبارها استراتيجية فنية لدى المبدع، وأن الغرض من هذه التقنية هو حمل السامع أو المتنقى على الاستماع والشعور باللذة، ومن ثم السيطرة عليه معرفياً وفنياً، وإبهاره جمالياً، وهذا ما حقق لشعر امرئ القيس الخلود والقبول.

الهوامش

(1) انظر، جيرار جنيت Gerard Jeanette: مدخل لجامع النص، ترجمة: عبدالرحمن أيوب، دار توبقال ، المغرب، 1985.

(2) امرئ القيس: بن حجر بن الحارث الكندي (80-130ق.هـ)/(496-544م) شاعر جاهلي، أشهر شعراء العرب على الإطلاق، يمانى الأصل، مولده بنجد، كان أبوه ملك أسد وغطفان وأمه أخت المهلل الشاعر. قال الشعر وهو غلام، وجعل يشبب ويلهو ويعاشر صغاريك العرب، فبلغ ذلك أباه، فنهاه عن سيرته فلم ينته، فأبعده إلى حضرموت، موطن أبيه وعشيرته، وهو في نحو العشرين من عمره. أقام زهاء خمس سنين، ثم جعل ينتقل مع أصحابه في أحياء العرب، يشرب ويطرب ويغزو ويلهو، إلى أن ثار بنو أسد على أبيه فقتلوه، فبلغه ذلك وهو جالس للشراب فقال قولته المشهورة اليوم خمر وغداً أمر، قصد الحارث بن أبي شمر الغساني والمي بادية

- الشام لكي يستعين بالروم على الفرس فسيره الحارت إلى قيصر الروم يوستينيانوس في القسطنطينية فوعده وماطله ثم ولاه إمارة فلسطين، فرحل إليها، ولما كان بأنقرة ظهرت في جسمه قروح، فأقام فيها إلى أن مات.
- (3) محمد عايد الجابري: التراث ومشكل المنهج، مجلة المستقبل العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، عدد 38 جانفي 1986، ص.3.
- (4) عبد العزيز المقالح: من البيت إلى القصيدة، دار الآداب، بيروت، ط 1، 1983 ص 251.
- (5) وهب رومية: شعرنا القديم والنقد الجديد، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، عدد 207، 1996، ص.21.
- (6) محمد القاضي: معجم السرديةات، دار محمد علي للنشر، تونس، ط 1، سنة 2010، ص 249.
- (7) عثمان بدرى: وظيفة اللغة في الخطاب الروائي الواقعي، موسم للنشر والتوزيع، الجزائر، 2000، ص 139.
- (8) ميجان الرويلي وسعد البازعى: دليل الناقد الأدبى، المركز الثقافى العربى، الدار البيضاء، المغرب، ط 3، سنة 2002، ص 174.
- (9) مولاي على بوخاتم: مصطلحات النقد العربي السيماءوى، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سنة 2005، ص 248.
- (10) ابن سلام الجمحى: طبقات فحول الشعراء ،الجزء الأول، تحقيق، محمود شاكر، مطبعة المدنى، القاهرة ، سنة 1974، ص 55.
- (11) محمد القاضي: معجم السرديةات، ص 347.
- (12) جيرالد برانس: المصطلح السردى، ترجمة: عابد خزندار، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ط 1، سنة 2003، ص 83.
- (13) امرأة القيس: الديوان، شرح، عبدالرحمن المصطاوى ،دار المعرفة، لبنان، ط 2، سنة 2004.
- (14) المرجع نفسه، ص 21.
- (15) المرجع نفسه، ص 80.
- (16) الغبيط: ضرب من الرحال، وقيل بل ضرب من الهواج.
- (17) عبد القادر شرشار : تحليل الخطاب الأدبى وقضايا النص، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سنة 2006، ص 63.
- (18) عبدالله إبراهيم: السردية العربية (بحث في البنية السردية للموروث الحكائى العربى)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط 3، سنة 2000م، ص 20.

- (19) المرجع نفسه، ص 91.
- (20) جيرالد برايس: المصطلح السردي، ص 83.
- (21) محمد زيدان: البنية السردية في النص الشعري، الهيئة العامة لقصور الثقافة، مصر، 2004، ص 15.
- (22) الفرانق: الأسد
- (23) محمد زيدان: البنية السردية في النص الشعري، ص 50.
- (24) الجندي: هو الصخرة، والجمع جنادل.
- (25) البطل الأسطوري أو البطل المؤله الذي يحاول بما لديه من صفات إلهية أن يصل إلى مساف الاله، ولكن صفات الإنسانية دائمًا تشهد إلى العالم الأرضي.
- (26) الاسترجاع Analepsis: هو سرد لاحق لحدث سابق للحظة التي أدركتها القصة وتشكل كل مفارقة زمنية سواء اتخذت شكل ارتداد أو استبقاء مستوى زمنياً فرعياً بالنسبة إلى السياق الذي تدرج فيه.
- (27) الاستبقاء Prolepsis: يتمثل في سرد حدث لاحق أو ذكره مقدماً، ونجد عند جيرار جنيت تصنيفها للاستبقاء اعتماداً على موقع المفارقة الزمنية من المجال الزمني للقصة الابتدائية أي مجموعة السياق الذي يتطرق عنه الارتداد أو الاستبقاء.
- (28) يرى بعض الباحثين أن الباعث على نظم المعلقة هو (يوم دارة جبل) حينما التقى امرأة القيس بابنة عمها شرحبيل (عنزة) عند غدير كانت هي وصوبيحتها يستحملن فيه، وكان يترخص قلما رأهن وقد خلعن كامل ثيابهن، ظهر لهن ومنع عنهن ملابسهن وطلب إليهن أن يخرجن أمامه. وعندما أوشك المساء أن يحل اضطربن لذلك ما عدا عنزة فقد أبى الخروج، ولكنها اضطرتأخيراً لمجاراته في طلبه. وما كان من امرأة القيس إلا أن عقر لهن ناقته ورحن يمرحن وهن يشونن اللحم ، وهن سعيدات فرحة. وعلى أثر ذلك نظم مطولته فوصف الحادث وأضاف إليه شتى الذكريات مما جرى له قبل مقتل والده.
- (29) عمر عبد الطالب: عزف على وتر النص الشعري، منشورات اتحاد الكتاب العرب دمشق، سنة 2000، ص 19.
- (30) عبد الملك مرتابض: نظرية الرواية، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، عدد، 240، سنة 1998، ص 102.
- (31) الوقفة Pause: استخدم مصطلح وقفه في مبحث السرعة التي هي مقوله زمنية تحيل على التغيرات التي تطأ على نسق السرد وإيقاعه ، وقد أفضت مراوحة حركة السرد في التقاليد القصصية بين الإسراع والإبطاء. ويشير المصطلح إلى مواضع في القصة يتوقف فيها السرد ليفسح المجال للوصف أو التعليق أو التأمل.

- (32) المشهد Scène: يطلق على مواضع القص المفصل الذي قد ينطوي على الوصف أو الحوار في مقابل السرد المجمل الذي قد يختصر الأحداث غير الهامة في القصة.
- (33) امرأة القيس: الديوان، ص 147.
- (34) المصانع: القرى المحسنة والمباني الضخمة. ذو رياش: أحد ملوك اليمن.
- (35) ختور : مخادع.
- (36) طحطح: دوخ . الرعال: جمع رعييل وهي الجماعة من الإبل .
- (37) مال: مالك، مرخم.
- (38) السعالى: جمع سعالاة وهي أنسى الغول.

شعرية التناص في مرثية ابن الرومي للبصرة

محمد عبدالبشير مسالتي^(*)

يقع مدار هذه الدراسة حول قراءة فنية أسلوبية تناصية / Intertextuality لنص شعرى لابن الرومي، قيل في نكبة البصرة، ولكن الرؤى التي تحكم هذه القراءة جديدة وطارحة ومهمة، مشغولة بمبدأ التحليل الأسلوبى، وبقراءة المحتوى والبنية العميقه للنص. وتتعقق قراءة هذا النص في البحث عن الملامح الأسلوبية والخصائص الجمالية التي تميز النص الشعري؛ والدراسة بذلك بحث فني، تحليلي في لغة القصيدة. وهي بذلك تمثل تفاعل (الخطاب) مع (المنهج) لتوليد الجديد المرتقب ، ويمثل البحث خطوة هامة للتخلص عن نظرة القراءة التاريخية الممحضة لتراثا الشعري، ويقودنا إلى قراءة جمالية، تتضاف إلى لبنة الدراسات السابقة، علىها تساهم بشكل أو بأخر في ضمان تحصيل مقاربة علمية شاملة للقصيدة، وعلى هذا النحو يمكن أن يُحُول تاريخ الأدب إلى دراسة حية خصبة

فاتحة الكلام: «الكلمات كنوز وإنفاقها النطق بها»

ووجدت القراءة العربية الحديثة في الشعر العباسى عبر مسارها الطويل ميداناً خصباً لتطبيق أدواتها الإجرائية، ورؤاها المعرفية،

(*) أستاذ مساعد بقسم اللغة والأدب العربي جامعة فرhat عباس - الجزائر.

فالشعر العباسي نصٌّ متميّزٌ متفرد، له من خصوصية الأصالة والفرد القسط الوافر. وهذا ما جعله نصاً لا يرفض أي قراءة تحاول أن تستنطق جوانبه، ومن ثم فإنَّ النصُّ الشعري العباسي نصٌّ متنع دائماً، وتلك خاصيَّة النُّصوص الإبداعية الراقية ذات البعد الإنساني.

والعصر العباسي هو العصر الذهبي للشعر العربي، ففيه ازدهرت الحركة الشعرية وتبورت، وتشعبت إلى تيارات عدَّة، وانفتحت على آفاق معرفية، وحقول علمية شتَّى، ولا جدال في أنَّ الظروف السياسية والاجتماعية التي كان يعيشها العصر كان لها عمق الأثر في بروز أشكال وخطابات أدبية جديدة؛ مما يميز الحركة الشعرية لذلك العصر أنَّ الشعر أضحى وثيقة تاريخية تنضاف إلى صفته الفنية الجمالية، إلا أنَّ هذا التجدد لم يكن اعتباطياً بل كان طبيعياً مادام أنَّ المجتمع العربي أطل على دنيا غير دنياه السابقة، دنيا جديدة، حملت معها فتناً، وحررواً أهلية، وقد كان للشاعراء حضورهم، ودورهم، بل كان لعدد منهم موافق مشهودة، وموثقة تاريخياً. وفي طليعة هذه الخطابات الشعرية، نجد شعر رثاء المدن، بحيث أذكى نكبات، ومصائب ذلك العصر مواهب الشاعراء وعمقت تجاربهم الشعرية.

وتفق هذا الطرح تولد اشتغالنا العميق ورغبتنا الملحة في معالجة جزء من تراثنا الشعري العربي الذي صور عبر العصور جانباً هاماً من جوانب الحياة الإنسانية؛ والدراسة بذلك تسعى لمقاربة قصيدة ابن الرومي في رثاء البصرة مقاربة تناصية ولكن الرؤى التي تحكم هذه القراءة جديدة وطازجة ومهمة، مشغولة بتفاعل (الخطاب) مع (المنهج)... ويمكن أن نشير إلى بعض المعطيات النظرية، واللاحظات المتواضعة ، التي تشكل تمهيداً لتحليل ظاهرة التناص في قصيدة ابن الرومي.

١* التناص من المفهوم إلى الإجراء:

التناص مصطلح من المصطلحات المستحدثة في الأدب، والنقد، ويعود المصطلح لغويًا إلى مادة (نحص)، حيث تنتهي جميع اشتقاقاتها إلى حقل دلالي واحد ففي القاموس المحيط للفيروزآبادي: «(تناص) القوم»، عند اجتماعهم^(١)، ويلاحظ احتواء مادة (تناص) على (المفاعة) بين طرف، وأطراف آخر تقابلها، يتقطع معها، ويتمايز ، أو تتمايز هي في بعض الأحيان. أما عن مفهوم التناص اصطلاحاً فهو في رؤية الباحث عبد الله الغذامي مصطلح سيميولوجي (وتشريحي)، أو تفكيري؛ ويفضل تسميته (بالنصوص المتداخلة) ترجمة للمصطلح الغربي (Intertextuality) ، والأهم من ذلك أنه يسوق تعريف «شولز» له، الذي يؤكد به رؤيتين: إحداهما منهجية تتعلق بأن التناص مصطلح سيميولوجي (كما أنه في رؤية الغذامي علاوة على ذلك تشريحي) ، والآخرى أنَّ التناص يتم بوعي، وبغير وعي، وفي هذا يقول شولز: «النصوص المتداخلة اصطلاح أخذ به السيميونيون مثل بارت، وجينيت وكريستينا وريفاتير، وهو اصطلاح يحمل معاني وثيقة الخصوصية، تختلف بين ناقد وآخر، والمبدأ العام فيه هو أن النصوص تشير إلى نصوص أخرى، مثلما أن الإشارات (Signs) تشير إلى إشارات أخرى وليس إلى الأشياء المعنوية مباشرة، والفنان يكتب ويرسم، لا من الطبيعة، وإنما من وسائل أسلافه في تحويل الطبيعة إلى نص؛ لذا فإنَّ النص المتداخل هو: نص يتسلب إلى داخل نص آخر، ليجسد المدلولات، سواء وعي الكاتب بذلك أم لم يع^(٢)». والنص حسب محمد مفتاح: «فسيفساء من نصوص أخرى أدمجت فيه بتقنيات مختلفة^(٣)، وعلى العموم فالتناص يتعايش مع الشعر، وينمحه ثواباً جديداً، وينمي فاعليته التواصلية، وهذا ما أشار إليه الباحث عبد الله

الغذامي بقوله: «وعلى ذلك فإن النصّ يقوم كرابطة ثقافية، ينبع من كل النصوص، ويتضمن، ما لا يحصى من النصوص، والعلاقة بينه، وبين القارئ هي علاقة وجود؛ لأنّ تفسير القارئ للنصّ هو ما يمنحك النصّ خاصيته الفنية»⁽⁴⁾.

وتأسيساً على مasicق فإن «فهمنا، واستيعابنا للنص الذي نواجهه يتوقف في كثير من الأحيان على قدرتنا على التعرف على النص الذي أزاحه، أو الذي حل محله. ليس فقط لأن جدلية النص «الحال»، والنص «المزاج» جزء لا يتجزأ من تكوين النص نفسه، ولكن أيضاً لأن فاعالية الجدلية تعود إلى ما قبل تخلق أجنة النص الأولى، وتترك ترسياتها في شتى طبقات النص سواء، أوّعى النص ذلك، أم لم يعه⁽⁵⁾. وللتناص - عند شاعرنا - في هذه القصيدة أهمية خاصة في الكشف عن البنية العميقية، وكشف العلاقات التي تربط النص الشعري الحاضر بالنصوص الغائبة، وهنا يعمد الخطاب الشعري، إلى توجيه قوّة ضاغطة، خفية تدفع المتلقي إلى استحضار النص الغائب من خلال بعض الإشارات، والتضمينات لبعض المفردات، والتركيب، وعلى هذا الأساس سنتناول هنا تجلّيات التناص وأشكاله المختلفة في البنية التركيبية للقصيدة، والعوامل التي ساهمت في تكوينه، والخلفية الثقافية التي نتج عنها، ومدى مساهمة هذه الخلفية الثقافية في إضفاء دلالات واسعة على نصنا.

* التناص من المفهوم إلى الإجراء:

١/٢ - التناص القرآني (الاقتباس):

التناول القرآني هو اقتباس عند القدماء «وهو أنْ يُضمِّن المتكلّم كلامه كلمة من آية، أو آية من كتاب الله تعالى.....»⁽⁶⁾؛ وقد شكل القرآن الكريم منبعاً ثرياً لقرائح الشعراء في مختلف العصور،

فتأثروا به مباشرة، واستفادوا من الأحكام، والتشريعات الإسلامية المستبطة منه، غير أن التأثر بالقرآن الكريم، والأحكام الإسلامية عامة يتباين بتباين العصور، ويختلف في العصر الواحد بين شاعر وشاعر، كما يتباين بتباين موضوعات الشعر، وأغراضه المختلفة وهو «لا يحيل إلى تدين الشعراء إنما يحيل إلى مصدر أساسى من مصادر ثقافتهم، وغرض قصidتها - رثاء المدن - من أكثر الأغراض الشعرية اتكاء على القرآن الكريم، وما تضمنه من أحكام، ومواعظ، وتشريعات، لا يضاهيه في ذلك سوى الشعر الديني الخالص، وشعر الزهد أحياناً»⁽⁷⁾.

إنّ وجوه الاستفادة من القرآن الكريم، وأحكام الشرع الإسلامي في قصidتها متعددة، وكثيرة بحيث لا تكاد تخلو وحدة من وحدات النص من نماذج عدة من تلك الاستفادة مباشرة - أي اقتباساً من القرآن الكريم -، أو بشكل غير مباشر - أي عن طريق المفاهيم الإسلامية، والأحكام، والتشريعات -، يقول العقاد متحدثاً عن معجم ابن الرومي: «أما لفظه من حيث هو صحيح، وخطأً لفظ عالم بال نحو، مطلع على شواهد العربية، ولا سيما القرآن...»⁽⁸⁾، ومن أهم صور الاقتباس في هذه القصيدة نذكر قوله:

17 - أَيْ هُولٌ رَأَوْا بِهِمْ أَيْ هُولٌ حُقْ مِنْهُ تَشِيبٌ رَأْسُ الْغَلامِ
 يحاول ابن الرومي في هذا البيت أن يرسم صورة الفزع؛ وأي فزع عظيم، هذا الذي دبّ في روح أهلها، فايضت لشنته رؤوس الغلمان، وهذا يحيلنا إلى قوله تعالى: «فَكَيْفَ تَتَقَوَّنَ إِنْ كَفَرْتُمْ يَوْمًا يَجْعَلُ الْوَلْدَانَ شَيْبًا»⁽⁸⁾.

ويقول أيضاً مبيناً هول الفتنة؛ حيث امتشق الزوج سيفهم علانية مما أربع النساء، فأسقطت الحوامل منهاهن قبل أن يحين موعد الإنجاب:

15 - طلعوا بالمهندات جهراً فألقـت حملها الحاملات قبل التمام

ويحيل هذا البيت إلى قوله تعالى: «يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذَهَّلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ وَتَضَعُّ كُلُّ ذَاتٍ حَمْلَهَا وَتَرَى النَّاسُ سُكَارَى وَمَا هُمْ بِسُكَارَى وَلَكِنَّ عَذَابَ اللَّهِ شَدِيدٌ»⁽¹⁰⁾. وفي بيت آخر لابن الرومي يقول فيه:

27 - صَبَحُوهُمْ فَكَابَدَ الْقَوْمُ مِنْهُمْ طول يوم كأنه ألف عام

تجلى في هذا البيت ترجمة الوضع النفسي في الصورة التي رسمها ابن الرومي للحظات القلق والاضطراب والخوف التي عاشها البصريون في يوم محتتهم على يد الزنج ، والتي يلتفت فيها إلى قوله تعالى: «وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِالْعَذَابِ وَلَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ وَعْدَهُ وَإِنْ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأْلَفَ سَنَةً مَمَّا تَعُدُّونَ»⁽¹¹⁾.

وتبلور الدلالة التناصية على أشدّها في الأربع وحدات الأخيرة من قصيدتنا ، نتيجة لاعتماد الشاعر على المفردات والتراتيب من ناحية ، واستدعاءه لسلسلة من الآيات القرآنية ، ذات الأبعاد الإنسانية المتعددة من ناحية ثانية. وهنا تكثر الدفقة الشعرية بمجموعة تناصات؛ يتمّ فيها حضور الخطاب القرآني حضوراً جماعياً، لشحن العبارة بكمٍ هائل من القداسة والإيحاء، يقول في وصف مظاهر الحضارة بالبصرة:

42 - أين فلك فيها وfolk إلـيـها منشـاتـ في الـبـحـرـ كـالـأـعـلامـ

وفي القرآن الكريم: «وَلَهُ الْجَوَارُ الْمُنْشَاتُ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَامِ»⁽¹²⁾، وهكذا نلاحظ أنّ الشاعر قد استقى قافيته، بإيقاعها ودلالتها من سورة الرحمن من خلال دالة «الأعلام». ويقول - أيضاً - مستفهماً عن التبرير، الذي يقدمه، وأهله حين يناديهم الله يوم الحساب على مرأى، ومشهد من الناس:

60 - أَيُّ عذرٍ لَنَا وَأَيُّ جوابٍ حِينْ نُدْعىٰ عَلَى رُؤُوسِ الْأَنَامِ؟
وَهَذَا يَحِيلُنَا إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿هَذَا يَوْمٌ لَا يَنْتَقِطُونَ وَلَا يُؤْذَنُ لَهُمْ فَيَعْتَذِرُونَ﴾ (13).

وفي المحاكمة التي يتصورها ابن الرومي عندما يحاسب الله عباده، وعندما يسأل النبي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) أبناء ملته عما فعلوه لمنكobi البصرة إحالة إلى المعاني الإسلامية واضحة الدلالة، والأبعاد، إنّهم مسؤولون (لأن الأديان كالأرحام):

59 - وَاحِيَائِي مِنْهُمْ إِذَا مَا أَنْتَقِنَا وَهُمْ عِنْدَ حَاكِمِ الْحُكَمَ
60 - أَيُّ عذرٍ لَنَا وَأَيُّ جوابٍ حِينْ نُدْعىٰ عَلَى رُؤُوسِ الْأَنَامِ؟
61 - يَا عَبَادِي: أَمَا غَضِبْتُمْ لِوَجْهِي ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ؟
62 - أَخْذَلْتُمْ إِخْوَانَكُمْ وَقَعْدَتُمْ عَنْهُمْ - وَيَحْكُمُ - قَعْدَ الْئَنَامِ؟
وفكرة هذه المحاكمة سبق إليها ابن الرومي، تقول ابنة عقيل ابن أبي طالب بعد مقتل الحسين:

مَاذَا تَقُولُونَ إِنْ قَالَ النَّبِيُّ لَكُمْ مَاذَا فَعَلْتُمْ وَأَنْتُمْ أَخْرَى الْأَمْمِ؟
بَعْتَرْتِي وَبِأَهْلِي بَعْدَ مُفْتَقِدِي مِنْهُمْ أَسْارِي وَقَتْلَى ضُرْجَوَابِمْ (14)

وتأسِيساً على ما تقدم نلحظ أن الاستدعاء التناصي القرآني (الاقتباس) في هذه القصيدة دار أغلبه في حيز التجلي لا الخفاء، بمعنى أن تناص ابن الرومي كان مع الآيات سبيلاً إلى المضمون، فتمثل الشاعر النص القرآني دالاً سيميولوجيًّا، وأسلوبياً مقنعًا لما أراد أن يطرحه في تحولات خطابه الشعري من ديني / تاريخي، إلى سياسي / اجتماعي / أخلاقي، يقول الباحث عبده بدوي: «على أنه مما يلاحظ أنه في هذا الجانب يستخدم صوراً دينية كثيفة» (15)، ومن هنا تبدى لنا أولى مظاهر وعي ابن الرومي بما يمكن أن أسميه «التجريب الإيقاعي»، وفق التناص القرآني الفاعل؛ اتساقاً مع بواعث

نفسية وإبداعية؛ وفق تحولات من خطاب ديني يتدخل بتداعيات متباعدة في حوار يسقطه الشاعر على خطاب سياسي، واجتماعي، تلعب فيه اللغة أصواتاً، وإيقاعاً دور البطولة، في منظومة التناص؛ التي تحمله هذه الخطابات المتباعدة.

ونحس ونحن نقرأ هذه القصيدة أنّ ابن الرومي كان يدرك أهمية هذه الآلة البلاغية في الإخبار، والتبليغ، والإقناع، والتأثير، لذلك جاء شعره يعقب لذة، لتوقيفه في استخدام الآيات القرآنية، وحسن استعمالها في مواضعها. ويتفق شاعرنا ما يضمه الخطاب الديني لغةً، وإيقاعاً مسجوعاً جاء تعبيراً عن مضامين، ومشاهد أخرىوية، ليسقطها - عبر خطابه البكائي الاستصرافي - على واقع أمته المنكوبة بأبنائها، مشكلاً خطابيّةً وفق التركيب الصوتي للقرآن الكريم؛ يقول:

75 - انفروا أيها الكرام خفافاً وثقالاً إلى العبيد الطغام

يقول عبده بدوي معلقاً على هذا البيت: « فهو قادم من المناخ الديني الذي مرّ بنا - المتعلق بالوحدة السابقة - وهو الذي حرك به المشاعر، ولهذا كان من الطبيعي أن ينظر إلى قول الله تعالى: ﴿انفروا خفافاً وثقالاً وَجَاهُدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾⁽¹⁶⁾، والأبيات كما يلاحظ تستثير الحماس الديني لدى المسلمين»⁽¹⁷⁾. ومن صور التشاجر القرآني في قصيدتنا؛ قوله حاضراً على جهاد صاحب الزنج، وأنصاره يقول:

79 - لم تقرُوا العيونَ منهم بنصرٍ فأقرُوا عيونهم بانتقامٍ

إنه يرتكز على قوله تعالى: ﴿فَكُلُّي وَاشْرَبِي وَقَرِي عَيْنَا فَإِمَّا تَرَيْنَ مِنَ الْبَشَرِ أَحَدًا فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أَكُلْمِ الْيَوْمَ إِنْسِيًا﴾⁽¹⁸⁾.

ويرمي ابن الرومي في آخر بيت من القصيدة إلى أن يكون الكفاح بداية، وفاتحة الطريق، وأن تكون الثورة هي الخيار الأمثل الذي يمثل طريق العودة؛ لذا نجده يستأنس باستخدام الأسلوب القرآني في بناء القفل/البيت الأخير من القصيدة مع التغيير في مفرداته بما يتواافق ومدلول نصه، يقول:

86 - فاشتروا الباقيات بالعرض الأدْ نى وبيعوا انقطاعه بالدَّوام
ويحينا هذا البيت إلى عديد الآيات القرآنية المتضمنة معنى الجهاد الديني، والإقبال على الآخرة، منها قوله تعالى: ﴿يَا قَوْمَ إِنَّمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا مَتَاعٌ وَانَّ الْآخِرَةَ هِيَ دَارُ الْقَرَارِ﴾⁽¹⁹⁾، كما يتجلّى في قصيدة تنا فاعلية الامتصاص الشعري لبعض التراكيب، والمفردات القرآنية، وظفّها ابن الرومي بصياغة جديدة، مما أكسبها نوعاً من الخصوصية والتميز، وكأن التناص - هنا - لم يعتمد التضمين المباشر فقط أي «التضمين اللفظي»، أو الوظيفي، وإنما اعتمد أيضاً على نوع من التمثيل الرمزي، أو الخفي لبعض التراكيب، والمفردات القرآنية، بشكل يثير في نفس المتلقّي قدرة إيحائية خاصة، تمكّنه أن يستجيّلي النص الشعري، ومدى تأثره بالنص القرآني، ومدى استقطابه لبعض اللمحات، والومضات القرآنية، التي توسيّع فضاء قصيده، وتقني تجربته كلّها، «والذي يجب الإشارة إليه أن التناص بالمفردات، لا يمكن الاعتماد عليه في رصد المحاور وتدخلاتها في النص أحياناً، إلا إذا كانت هذه المفردات تستحضر صوراً»⁽²⁰⁾، ومن التراكيب ، والمفردات التي استدعت صوراً تناصية قوله:

21 - كُمْ أَخْ قَدْ رَأَى أَخَاهُ صَرِيعًا تَرَبَ الْخَدُّ بَيْنَ صَرْعَى كَرَامٍ؟
وهذا يحينا إلى قوله سبحانه وتعالى في سورة الحاقة: ﴿سَخَرَهَا عَلَيْهِمْ سَبْعَ لَيَالٍ وَثَمَانِيَةَ أَيَّامٍ حُسُومًا فَتَرَى الْقَوْمَ فِيهَا صَرْعَى كَانُوكُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ خَاوِيَةٍ﴾⁽²¹⁾، وفي تناص آخر على مستوى التراكيب يقول:

07 - وتسَمَّى بغير حق إماماً لا هدى الله سَعِيه من إمام

فالتركيب الأول «بغير حق» تكرر في القرآن الكريم في مواضع خمسة؛ ثلاثة منها في سورة آل عمران (الآيات: 21-121-181)، ومرة في سورة الحج (الآلية 40)، وأخرى في سورة النساء (الآلية 155). أما التركيب الثاني «هدي الله» والذي تكرر في القرآن الكريم في عديد الآيات منها قوله تعالى: **﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمْ أَفَقَدُهُ قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ﴾**⁽²²⁾، ونجد هذا التركيب أيضاً في الآية 143 من سورة البقرة، والآلية 36 من سورة النحل؛ غير أن المفارقة تتفجر في التركيب الثاني «هدي الله» من خلال المخالفة التصويرية بين النصين «القرآن والشري». فالشاعر استند إلى التركيب القرآني بمضمونه الفكري، ووظفه في إطار بنائي أو إيقاعي مخالف تماماً للنص القرآني، من ناحية المضمنون: السلب والإيجاب، إذ وظفه بأسلوب النفي «لا هدى الله....». ومن المفردات والتركيب المندرجة في هذا الإطار قوله مكرراً دالة «سلام»، في إطار دعائه على عظام القتلى الظاهرة، بأن يمن الله عليها سلاماً منقطع النظير:

74 - وعليها من الملك صلاة سلام مؤكّد بسلام

وفي القرآن الكريم **﴿سَلَامٌ عَلَيْكُمْ بِمَا صَبَرْتُمْ فَنَعَمْ عَقْبَى الدَّارِ﴾**⁽²³⁾. ومن صور التناص على مستوى المفردات والتركيب قوله:

76 - أَبْرَمُوا أَمْرُهُمْ وَأَنْتُمْ نِيَامٌ سُوءَ سُوءَ لِنَوْمِ النِّيَام
ويحيلنا هذا البيت إلى قوله تعالى في سورة الزخرف: **﴿أَمْ أَبْرَمُوا أَمْرًا فَإِنَّا مُبْرِمُونَ﴾**⁽²⁴⁾ ومن باب تكريس النادر على حساب الشائع استعماله دالة «الخلد» مصدرأً بديلاً «للخلود»، يقول:

- 85 - لا تطيلوا المقام عن جنة الخلد بـ فأنتم في غير دار مقام
ويرى الباحث محمد الهاדי الطرابلسي أن المصدر «خلود» أكثر
شيوعاً إذا ما قيس بـ «الخلد»⁽²⁵⁾، أما استعمال ابن الرومي لهذا
المصدر فيمكن أن نعزوه إلى:
- حرص ابن الرومي على سلامية الوزن (باعتبار أن الكلمة وقعت في
بيت مدور).
 - احتفاظ ابن الرومي بنفس من الدين، ذلك أن هذا المصدر ورد
في القرآن الكريم، من خلال قوله تعالى: «قُلْ أَذْلَكَ خَيْرٌ أَمْ جَنَّةُ
الْخَلْدِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ كَانَتْ لَهُمْ جَزَاءً وَمَصِيرًا⁽²⁶⁾»، ويدخل
هذا الإجراء في باب تعميم الخصوص ذلك أن «الخلد» يقترب
بالجنة كثيراً وينزع إلى الاختصاص بها⁽²⁷⁾، فيكون ابن الرومي
 بذلك - كما سبق وان أشرنا ذلك - مؤثراً لهذا المصدر لاحتفاظه
 بنفس من الدين.

من هذا المنطلق شكلت الصيغ / التراكيب القرآنية في نص ابن الرومي بؤرة دلالية، استقطبت الإيقاع، والبناء في آن، لهذا كان تمثل القرآن في هذا النصّ جلياً أمام القارئ. يستخلص مما مرّ أن نص ابن الرومي قد تأثر بالجو الإسلامي، ومناخه، وروحه في المعنى، واللفظ وطريقة التناول معاً، فتجلت - بذلك - البنية القرآنية في القصيدة، أو لنقل إنّ النص امتصها على أنحاء مختلفة.

2/ بـ التناص الداخلي:

وهو التناص الذي يكشف لنا علاقة نصوص الكاتب التي نحن
بصدق دراستها بنصوص معاصرية، وبخاصة إذا كان هؤلاء: «قد
انطلقا في إنتاج نصوصهم المتناسقة مع نصوصه، من خلفية

مشتركة»⁽²⁸⁾، وعلى العموم فـ«وحدة التجربة الإنسانية»^(*)، مهما اختلفت زاوية النظر إليها تؤدي حتماً إلى وحدة بعض الأفكار، وتشابه بعض الصور، وتماثل بعض التراكيب، والتعابير التي تتناول تلك التجربة، وتتحدد عنها، وتصف آثارها»⁽²⁹⁾.

وقد رأى علي بن أمية أن أيام النكبة البغدادية نقلت الأطفال إلى الشيب، والشيخوخة لشدّتها، وقسّوها، ومرارة لحظاتها: «ومنها هناتٌ تشيب الوليدٍ ويُخَذل فيها الصديق الصديق»⁽³⁰⁾ وهذا ما رأاه ابن الرومي في أحوال دمار البصرة على يد الزنج، وصاحبهم:

17 - أيٌ هول رأوا بهم أيٌ هول حق منه تشيب رأس الغلام
وتأسيساً على هذا فـ«تأثر شاعر بأخر، واستفادته من أفكاره، وطريقته، وصوره أمر لا يمكن إنكاره، وبال مقابل فإنّ وقوع شاعرين على معنى واحد، أو صورة مشابهة، أو تعبير مشترك أمر لا يمكن رده أيضاً، خصوصاً عندما يكتوي الشاعران بنيران تنور واحد ويعالجان موضوعاً مشتركاً»⁽³¹⁾.

وفي قصيدة تكرر صورة الدعاء بالسقيا، وإلى جانبها استفادة من الموروث الديني تمثلت بالصلة على أرواح القتلى، والسلام لهم، وعليهم:

73 - ببابِي تلکم العظامُ عظاماً وسَقْتها السماءُ صَوْبَ الغمام
74 - وعليها من الملك صلاةُ وسلامٌ مؤكّدٌ بسلام
وقد ترددت صورة الدعاء بالسقيا في درج القصائد التي تناولت نكبة البصرة، كما في بائمة السدوسي الذي بكى، واستبكى في نكبة مدينة البصرة:

في أرضهم أخلوك فابكي عليهم
إذا الدمع لم يُسعد كئيماً فإنني
على دمن جرت بها الريح بعدها
ومن الناصات الداخلية أيضا الوقوف على الأطلال - وإن كان
سنفرد له حيزا آخر - يقول:

39 - عرجا صاحبي بالبصرة الزه
40 - فاسأله ولا جواب لديه لـ «سؤال لها بالكلام
ونجد مثل صنيع ابن الرومي عند الشاعر يحيى بن خالد بن
مروان الذي وقف في نكبة البصرة أمام صورة الصمت المعبرة عن
وضع المدينة المنكوبة، يقول (33):

أبن لي جواباً أيها المنزل القفر
أبن لي عن الجيران أين تحملوا؟
وكيف تجيب الدار بعد دروسها؟
منازل أبكاني مغاني أهلها
كما نلاحظ أن تكرار صيغة «الخائن اللعين» لا تقف في إطار النص
فحسب بل تتعداه إلى بيته ابن الرومي حيث أن هذه «النبرة كانت
شائعة عند الكتاب الذين كتبوا عن صاحب الزنج؛ وزعيم الفتنة» (35)،
يقول ابن الرومي:

06 - أقدم الخائن اللعين عليها وعلى الله أياماً إقدام
82 - إن قعدتم عن اللعين فأنتم شركاء اللعين في الآثام
وفي الفتنة نفسها أيضاً - أي نكبة البصرة - يمزج المهليبي تعريضه
بقائد الزنج بتهديده له، ومحاججته إياه، وقد ادعى الانتساب إلى آل النبي
- صلى الله عليه وسلم - من خلال ادعائه الانتساب للبيت العلوى يقول:

أيها الخائن الذي دمر البصر رة أبشر من بعدها بدمار
إن تقل جدي النبي فما أدى ت من الطيبين والأخيار⁽³⁶⁾
 ويقول ابن المعتز - بعد أن عدّ أسماء المتمردين الخارجين على سلطة الخليفة وطاعتها - مبيناً ما كان من المعتصم، وصاحب الزنج:

فلم يزل بالعلوي الخائن المهلك المُخْتَرِب للمدائن⁽³⁷⁾
 ويقول أحدهم:

أين نجوم الكاذب المارق؟ ما كان بالطَّبِ ولا الحادق⁽³⁸⁾
 وفي صوت آخر يجعله ابن الرومي على لسان النبي ما يذكرونا بـ«وامعتصماه» التي قالتها امرأة شريفة في الأسر عند علاج من علوج الروم في عمورية، واستخدمها من قبل استخداما ذكيا أبوتمام»⁽³⁹⁾، يقول:

71 - صرخت: «يا محمداه» فهلاً قام فيها رعاة حقي مقامي
 وبذا شكلت وحدة التجربة الإنسانية رافداً من روافد بنية القصيدة. غير أنّ ابن الرومي اعتمد فيما تبقى على ذوقه، وتفاعلاته معحدث، معلولاً على نفسه في استنباط الطرائق التي يصوغ فيها أبياته. وعلى العموم ففرض رثاء المدن عبرمحاكاة الواقع في المدن المنكوبة نجده قد كان صاحب السبق في شيوخ أسلوب التشابه بين الشعرا⁽⁴⁰⁾.

2/ ج - التناص المفتوح (التناص الخارجي):
 وهو تداخل النصوص التي يمتلك به العالم ، ولا يرتبط بدراسة علاقات النص بنصوص عصر معين، أو جنس معين، بل هو تداخل حر يتحرك فيه النص بين النصوص بحرية تامة، محاولاً أن يجد لنفسه

مكانا في هذا العالم»⁽⁴¹⁾، ويمكن أن نستشف هذا النمط من التناص في علاقة قصيدتنا بالمعلقات، وخصوصا فيما يتعلق بمعلقة الحارث ابن حزرة اليشكري؛ فيكفي أن نقرأ البيت السادس والسبعين (76) من قصيدتنا، وهو:

76 - أَبْرُمُوا أَمْرَهُمْ وَأَنْتُمْ نِيَامٌ سُوءَةُ سُوءَةِ لَنَوْمِ النِّيَامِ

حتى يبدأ في مخامرنا حس غريب بأننا قد سمعنا هذا من قبل،
يقول الحارث بن حزرة اليشكري:

أَجْمَعُوا أَمْرَهُمْ عَشَاءً فَلَمَا أَصْبَحُوا أَصْبَحَتْ لَهُمْ ضُوَّاءَ⁽⁴²⁾

والحاصل أننا إذا ما مضينا نقرأ القصيدة، ونتلقى قوافيها الواحدة بعد الأخرى،أخذ هذا الإحساس يتضاعف، يقول الباحث عبده بدوي «ويلاحظ أنه في هذا القسم - أي الوحدة الأخيرة الممتدة من البيت 76 إلى البيت الأخير من القصيدة - تهب عليه رياح من همزية الحارث بن حزرة اليشكري؛ التي هي من البحر الخفيف كذلك»⁽⁴³⁾، وهكذا يظهر لنا مدى التقارب، أو التماثل بين التصين رغم اختلاف رويهما، الأولى: همزية، والثانية ميمية؛ إلا أنهما تلتقيان في حركة القافية، وحركة التفعيلة الأولى: «فاعلاتن».

عطافاً على تواشج القصيدين في القافية، والبحر فإنهما يصدران عن منهل شعرى فائض - توazi الفكرة، وتتاظر الرؤية -؛ حيث يضع ابن الرومي من معاني الحزن ما يناظر معاني الشاعر الأول - الحارث بن حزرة اليشكري - وإن اختلفت دواعيه عند الشاعرين. غير أنّ ابن الرومي في القسم الأخير من قصيده - من البيت (75) إلى البيت (86) - فتق المعاني، وفرعها، وجاء بصور شعرية جديدة.

صحيح أنّ قصيدة ابن الرومي أفادت من معلقة الحارث بن حلزة، وهذا أمر نسلم به - ولكننا يجب أن لا نغفل عن شيءٍ مهمٍ جداً «وهو أنّ القصيدة المتأخرة، تعطي للسابقة مثلاً تأخذ منها. وهذه هي العلاقة التسريعية التي تتبثق من المداخلة بين النصوص»⁽⁴⁴⁾، إننا نستكشف معلقة الحارث بن حلزة من خلال قراءتنا لقصيدة ابن الرومي، فابن الرومي إذاً سبب في استحضار الحارث بن حلزة، وهذه وحدها إضافة كبيرة لها؛ لأنها تهب معلقة الحارث حياة جديدة بيعتها من النسيان، وغير ذلك هناك إضافات عملية عليها، فهي امتداد لها، وتطور لإشاراتها، وبذا تقوم بين القصيدتين علاقة تطورية متشابكة وبناء، لعصرین مختلفین، فإذا هما تقوم كخلفية للأخرى، وهذه تقوم كأممية لتلك ، فيتدخلان في ذهن القارئ تداخلاً يوحد بينهما.

وعلى الجملة فإنّ في تضمين ابن الرومي لأشطار من معلقة الحارث بن حلزة نموذج من نماذج التأثر، والاستفادة من الآثار الممتازة، وتلك ظاهرة طبيعية لا يخلو منها زمان، ولا مكان.

كما يتبدى لنا هذا النمط من التناص - أي التناص المفتوح - في تعانق القصيدة بخاصية من خصائص المعلقات وهي الوقوف على الأطلال، حيث استدعي الشاعر في نسيج نصه الطريقة الفنية التي اتبعها بعض أصحاب المعلقات في بناء أعمالهم الشعرية، وقد عالج جلّ شعراء الجاهلية - إن لم نقل كلهم - في مستهل قصائدهم قصة الدار الدارسة، فوصفوها، وحدّدوا معالمها، وتقنّوا في تحديد مواضعها، والإشارة إلى ملامحها التي تدلّ على وجودها في الزمن الماضي، الذي له علاقة حميمة بذكرياتهم؛ ولقد تجلّى أثر الصورة الطللية في أشعار نكبة البصرة أكثر مما تجلّى في أشعار نكبة بغداد الأولى، وهذا ناتج عن وضعية المدينتين في أثناءِ نكبتهمَا، وبعد هما،

فابصيرة دمّرت خلال أيام مما جعل نكتتها مشهداً طللياً لاقتراب زمني البداية، والنهاية، ولأنّ الشعراء كانوا بعيدين عنها مما جعل المشهد الطللي حاضراً في أخيلتهم وهم يحاولون تصوير مشاهد الدمار فيها، بينما امتدّ زمن الخراب في بغداد أشهرأً، وعاشه الشعراء لحظة بلحظة، وتابعوا أخباره، وسجلوا آثاره، ومواقعه»⁽⁴⁵⁾، أما ابن الرومي فقد جعل الطلل في متن القصيدة، وذلك بخلاف القصائد الجاهلية التي كان الطلل يأتي في مستهلها؛ وذلك راجع في رأيي إلى عظم الحدث، ومرارة الألم. فابن الرومي لم يتناسّ أطلال البصرة، فالقصيدة كلها طلل؛ وإن انزاح عن طابعها الاستهلاكي، فإننا نجده في أبيات لاحقة يعود بنا إلى هذه النغمة التراثية، يقول محمد حمدان: «وقد لعب هذا الغرض الشعري دوراً في تجاوز المقدمات تارة، وفي دمجها مع بقية المعاني تارة أخرى. كما لعب دوراً في تكسير وحدة البيت لصالح وحدة المعنى. وهذا من الجديد النكبوi على كل حال»⁽⁴⁶⁾، يقول ابن الرومي:

- 39- عَرْجَا صَاحِبِي بِالْبَصَرَةِ الْزَّهْرَ
رَاءُ تَعْرِيْجِ مَدْنَفِ ذِي سَقَامٍ
40- فَاسْأَلْهَا وَلَا جَوابَ لَدِيهَا
لِسْؤَالِ وَمَنْ لَهَا بِالْكَلَامِ

فالشاعر كما يظهر يوظف الطلل في متن النص، ويدمجه مع بقية المعاني، وقد وقف عند نماذج للتأثير على القارئ، وذلك حين لجأ إلى التأثير بالمدينة ككل، فالشاعر هنا يأمر صاحبيه بالمرور بالبصرة، مرور المريض الذي أوشك على الموت؛ وكأنّ ابن الرومي أراد أن يقول إنّ كما ستعانيان من المرض، والموت فور رؤيتكم للبصرة على هذه الحالة ، ثم يأمرهما بسؤالها، إلا أنهما سيعدمان جواباً منها . وكيف لها أن تجيب؟ يقول عبده بدوي: «وقد وفق الشاعر هنا حين بدأ هذا القسم بنغمة قديمة تراثية، تذكر بالوقوف على الأطلال؛ وفي الواقع

لقد أصبحت المدينة أطلالاً حزينة ، ومن هنا لا مناص من استدعاء فكرة الوقوف على الأطلال في هذا القسم من القصيدة ... فلا يكون مقلدا ، وإنما معبرا بالأدلة المناسبة ، والإحساس المناسب»⁽⁴⁷⁾.

ويقول ابن الرومي:

53 - فاسأله ولا جوابٌ لديه أين عباده الطوالُ القيام؟

وعلى الجملة فالوقوف على أطلال البصرة عند ابن الرومي تعبيرٌ عن حاجة نفسية، أعرب من خلالها عن خبايا نفسه التي نظرت فيما حولها، فوجدت الديار قد خربت، وما كان يزيّنها، ويضفي عليها شيئاً من المؤانسة، والإحساس بالجمال، وبالاطمئنان، قد غادرها هو الآخر، ولا نستبعد أنَّ هذا المكان قد ربطه بالشاعر مشاعر عاطفية ما، فجاشت عواطفه، وراح يصفه، ويتأسى على الزمن الذي تحول إلى مجرد ذكرى، فجاءت قصيده معبرة عن تلك المشاعر، والأحساس. وعموماً يمثل الوقوف على الأطلال مظهراً إبداعياً، ووسيلة إلهامية تثير تجربة الشاعر، وتحفره على الابتكار؛ بمعنى أنَّ الطلل عند الشاعر يعد قناعاً فنياً يسقط عليه جملة أحاسيسه، ويتحذره ستاراً لتأنزم نفسيته؛ إذ نلاحظ أنَّ بيئه ابن الرومي أمدته بروافد طالية، فأثرت فيه حتى أسقط عليها نفسه، ووجدانه؛ فأسرف في ذكرها، وذكر أماكنها؛ لأنها متৎفس عواطفه، وأحلامه؛ بحيث لم يصبح الوقوف على الطلل عند ابن الرومي تناصاً فنياً فحسب، بل ضرورة نفسية أيضاً؛ إذ لم يأت بكاء ابن الرومي هنا للبكاء، ولكنه أتى علة لشفاء نفسه الملتاعة، حيث تبلغ هذه النفس درجة التأنزم، فتارة تتلمس التمسك، والتجلد، وأخرى تلجم إلى الدموع، والنداء، والاستفهام، وكل ذلك قصد التخفيف من تلك المعاناة النفسية؛ فالقصيدة - إذن - في مجملها محاولة لتعديل مسار اللغة الشعرية إلى البنى التراثية، ثم إسقاطها على حاضر الشاعر.

٢/ د - التناص الشعبي:

هناك المعاني الشائعة الشعبية التي ليست لأحد، ولكنها لكل أحد، أي التي يأخذ منها كل إنسان، ويضيف إليها كل إنسان؛ فهي كالهواء يتساوى منه نصيب من يشاء، «وقد بدأ العنصر الشعبي في هذا العصر يفرض ذوقه في مجال الأدب، ويدخل في تشكيل مفاهيم الشعراء»⁽⁴⁸⁾، «وليس من شك في أنَّ ابن الرومي كان إلى جانب اتساع محصوله في اللغة شاعرًا شعبيًّا بكل ما يحمل هذا التعبير من معانٍ»⁽⁴⁹⁾، ومن أبرز تمضيرات هذا النمط في القصيدة نذكر قوله:

33 - ما تذكريتْ ما أتى الرنُج إلاَّ أوجعتني مرارةُ الإرغام

فقوله أوجعتني؛ «قريبة من قولنا حاجة توجع في القلب»⁽⁵⁰⁾،

ونلاحظ قوله كذلك مكررا دالة «أخ» ومشتقاتها:

21 - كِمْ أَخْ قَدْ رَأَيْ أَخَاهُ صَرِيعَاَ تَرَبَ الْخَدُّ بَيْنَ صَرْعَى كَرَام؟

22 - أَخْذَلْتُمْ إِخْوَانَكُمْ وَقَعْدَتُمْ عَنْهُمْ - وَيَحْكُمُ - قَعْوَةُ اللَّئَام؟

76 - أَبْرَمُوا أَمْرَهُمْ وَأَنْتُمْ نَيَام سُوءَ سُوءَ لَنُومِ النَّيَام فحين نسمع هذه التكرارات لدالة «أخ»، ومشتقاتها على المستوى العمودي؛ فكأننا لا نسمع إلى شاعر، بل إلى رجل حزين يتكلم.

ومن صور هذا النمط من التناص أيضاً قوله:

09 - لَهْفَ نَفْسِي عَلَيْكَ يَا مَعْدَنَ الْخَيْرَاتِ، لَهْفَأَيُّضَّنِي إِبْهَامِي

وقوله:

17 - أَيَّ هُولٌ رَأَوْا بِهِمْ أَيَّ هُولٌ حُقْ منْهُ تَشَبَّهُ رَأْسُ الْغَلام

ومن تلك المعاني التي يرددتها العامة تشبيه حدوث ما لا يصدق، أو ما لا يتصور وقوعه بأحلام النائم، يقول:

- 04 - إنَّ هذَا مِنَ الْأَمْوَارِ لَأَمْرٌ كَادَ أَنْ لَا يَقُومَ فِي الْأَوْهَامِ
 05 - لَرَأَيْنَا مَسْتِيقَظِينَ أَمْوَارًا حَسْبُنَا أَنْ تَكُونَ رُؤْيَا مَنَامٍ
 وَمِنْ ذَلِكَ أَيْضًا تَلَكَ الْمَعْانِي، وَالصِّيغَ النَّدِيَّةِ الَّتِي قَرَعَ بِهَا
 النُّفُوسَ لِتَرْكِ الْبَصَرِيِّينَ يَوْجَهُونَ، وَاقْعُهُمُ الْمَرْمَنِفِرَدِينَ»⁽⁵¹⁾، يَقُولُ:
 58 - وَانْدَامِي عَلَى التَّخَلُّفِ عَنْهُمْ
 59 - وَاحِيَائِي مِنْهُمْ إِذَا مَا أَتَقِيَّنَا
 67 - وَانْقِطَاعِي إِذَا هُمْ خَاصَّمُونِي
 68 - وَانْقِطَاعِي إِذَا هُمْ خَاصَّمُونِي
 وَمِنْ أَثْرِ الشَّعْبِيَّةِ فِي قَصِيدَتِنَا كَذَلِكَ مَا يُمْكِنُ تَسْمِيَتِهِ بِالْتَّعَايِيرِ
 الْجَاهِزَةِ الْمُشْتَرَكَةِ، مِنْ ذَلِكَ قَوْلُهُ:

- 17 - أَيَّ هُولٌ رَأَوَا بِهِمْ أَيَّ هُولٌ حُقُّ مِنْهُ تَشَبِّهُ رَأْسُ الْغَلامِ
 وَهُوَ تَعْبِيرٌ دَالٌّ عَلَى شَمْوَلٍ، وَعُمُومِ الْفَتْنَةِ، وَعَظِيمَتِهَا؛ وَعَلَى
 الْفَسَادِ الَّذِي حَلَّ بِأَهْلِ الْبَصَرَةِ؛ يَمِينًا وَشَمَالًا...
 وَمِنَ التَّنَاصَاتِ الْمُنْدَرَجَةِ فِي هَذَا النَّمَطِ أَيْضًا، قَوْلُهُ مُسْتَعْمِلًا
 السَّهْمَ بِمَعْنَى النَّصِيبِ:

- 30 - مِنْ رَاهَنَ فِي الْمَقَاسِمِ وَسُطُّطَ الْأَرْزَ نَجْ يُقْسِمُ مِنْ بَيْنِهِمْ بِالسَّهَامِ
 وَالسَّهَامُ جَمْعُ سَهْمٍ وَالْمَقْصُودُ النَّصِيبُ. قَالَ ابْنُ مَنْظُورٍ: «السَّهَامُ
 وَاحِدُ السَّهَامِ، وَالسَّهْمُ: النَّصِيبُ، وَالسَّهَمُ الْحَظُّ...»⁽⁵²⁾، أَمَّا عَنِ
 أَصْلِ الْكَلْمَةِ فَيَقُولُ: «السَّهَامُ فِي الْأَصْلِ وَاحِدُ السَّهَامِ الَّتِي يُضْرَبُ بِهَا
 الْمُيْسَرُ، سُمِّيَّ بِهِ مَا يُفْوَزُ بِهِ الْفَالِجُ (الظَّافِرُ) سَهْمًا، ثُمَّ كَثُرَ حَتَّى سُمِّيَ
 كُلُّ نَصِيبٍ سَهَمًا»⁽⁵³⁾.

وَعَلَى الْجَملَةِ فَ«حِينَ يَسْتَخْدِمُ الشِّعْرُ لِغَةَ النَّاسِ الْيَوْمَيَّةِ فَإِنَّهُ
 يَعْكُسُ بِالضُّرُورَةِ الدَّلَالَاتِ الإِشَارِيَّةِ، وَالإِيمَاءَتِ الْمَعْنَوِيَّةِ الَّتِي

اكتسبتها هذه اللغة من خلال الاستعمال، والدوران على ألسنة الناس، وفي هذا قدرتها التعبيرية»⁽⁵⁴⁾، وقد ساهم هذا النمط من التناص - أي الشعبي - عامة في بروز النزعة الخطابية، «والتي ظلت متصلة على قطاع عريض من شعر العصر»⁽⁵⁵⁾.

وهكذا كان حتماً أن يبقى للغة الأدبية المتوارثة عبر القرون كثير من النفوذ في العصر العباسي ، وأن يستمر كثير من تقاليدها التعبيرية في أدب ذلك العصر⁽⁵⁶⁾. وبذا يقف نص ابن الرومي كفاتحة لمدخلات متعددة - اقتباسات قرآنية ، تناصات داخلية ، وخارجية، وشعبية... - تأتي من مداخل متباعدة للتلاقي مع نصوص كانت بعيدة عنها ، فألفَ بينها جميعاً نص واحد، وهو قصيدة (رثاء البصرة) التي صارت تمدداً لعديد الخطابات، وهذا هو (إعادة الرؤية)؛ أي إبداع النص من مختلف النصوص، وتشكيلها برؤية جديدة تتيح مجالاً لنصوص أخرى كي تتباين من قلب هذا النص. ليبقى الأدب دائماً حياً نابضاً بالحياة، والتتجدد، ولا يركن إلى سبات يمتهنه. وتأسيساً على هذا لم يكن تناول التناص في هذه القصيدة من باب الرصد، ولا لتبني مصادر هذه التناصات ؛ ذلك لأنّ سؤال التناص ليس من أين أتى هذا النص، أو ذاك، وإنما كيف يتحول النص الشعري هذا النص المقتبس وكيف يجادله، وهو سؤال لا يمكن الإجابة عنه دون الالتفات إلى ذلك الجدل بين سياق النص المقتبس منه، ووجوده في سياق النص الشعري الجديد بوصفه نصاً يعيد إنتاج هذا النص المقتبس.

وعلى هذا النحو كانت ديباجة ابن الرومي - كما بين مبحث التناص - تتغذى من رصيد ثقافي واسع مراجعه: أدبية ولغوية ودينية... والجدير بالذكر أنّ أكثر الظواهر استدعاءً وكثافةً - في

القصيدة . هي استدعاء الخطاب القرآني ؛ وقد نجح ابن الرومي في توظيفه ، بما يتلاءم وسياق النص ، فساهمت بذلك التراكيب القرآنية في تشكيل رؤية جديدة للقصيدة ، وفتحت لها آفاقاً ممتدة ، حتى غدت أشبه بلوحة فنية ، فيها من التكامل والتمازج والتقطاع ما يجعلها تحفة شعرية رائعة.... وهذا يدل على رهافة إحساس ابن الرومي، إذ جعل النص القرآني مرجعاً رئيساً، استمد من قيمه وروحانيته الشيء الكثير..... غير أنه أضفى عليه لوناً جديداً من مشاعره وأحساسه ووجوداته بما يتناسب وطبيعة الرؤية المأسوية الاستصراخية التي يمثلها...، من ذلك تنويعه أساليب الاستحضار، بحيث لم يقتصر استحضاره على الآية، وإنما تعدى ذلك كله إلى استحضار الإشارة القرآنية، والإيماءة، واللفظة، والتركيب، وهي جوانب ثرية منحت القصيدة نفسها ملحمياً، درامياً.... وعلى الجملة بين مبحث التناص أن لغة ابن الرومي الشعرية كانت حية نابضة بثقافة واسعة ، وتمثلة لكل الأطوار الشعرية، مما جعلها تندو حية في نفس المتلقّي ، فجاءت القصيدة بذلك مشحونة بفيض هائل من الدلالات التراثية.

الهوامش

- (1) الفيروز آبادي ، مجد الدين محمد بن يعقوب: القاموس المحيط ، ط 6، تحقيق مكتب التراث في مؤسسة الرسالة، 1998، مادة (نصر).
- (2) الغذامي، عبدالله: الخطيبة والتكفير، من البنية إلى التشريحية، قراءة نقدية لنموذج معاصر، ط 4، الهيئة المصرية العامة للكتاب..، ص 324 ، 325 .
- (3) مفتاح، محمد: تحليل الخطاب الشعري، استراتيجية التناص، ط 3، المركز الثقافي العربي، 1992. ص 121.

- (4) الغذامي، عبدالله: الخطيئة والتكفير، ص 57.
- (5) صبري، حافظ: أفق الخطاب النقدي ، دراسات نظرية وقراءات تطبيقية، ط 1 ، دار شرقيات للنشر والتوزيع، القاهرة، 1996 ، ص 49.
- (6) بدوي طبابة: السرقات الأدبية ، دراسة في ابتكار الأعمال الأدبية وتقلیدها، ط 2 ، مكتبة الأنجلو المصرية، 1969 ، ص 163.
- (7) محمد، إبراهيم حمدان: أدب النكبة في التراث العربي، أدب نكبات المدن ذات الأسباب الداخلية. في المشرق العربي في العصر العباسي، د/ط ، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق 2004 ، ص 241.
- (8) العقاد، عباس محمود: ابن الرومي، حياته من شعره، د/ط، دار الهلال، 1969 ، ص 281.
- (9) سورة : المزمل، الآية: 17.
- (10) سورة: الحج ، الآية: 2.
- (11) سورة: الحج، الآية: 47.
- (12) سورة: الرحمن، الآية: 24.
- (13) سورة: المرسلات، الآية: 35.
- (14) ابن الأثير، علي: الكامل في التاريخ، دار الفكر بيروت، 1978 ، ج 3، ص 301.
- (15) عبده، بدوي: دراسات في النص الشعري العباسي، د/ط، دار قباء للنشر والتوزيع «عبده غريب»، القاهرة، 2000 ، ص 190.
- (16) سورة : التوبه، الآية: 41.
- (17) عبده، بدوي: دراسات في النص الشعري العباسي، ص 192.
- (18) سورة: مريم، الآية: 26.
- (19) سورة: غافر، الآية: 39.
- (20) عصام، شرتخ: ظواهر أسلوبية في شعر بدوي الجبل، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2005 ، ص 218.
- (21) سورة: الحاقة، الآية: 7.
- (22) سورة: الأنعام، الآية: 90.
- (23) سورة: الرعد، الآية: 24.
- (24) سورة: الزخرف، الآية: 79.
- (25) الطرايسي، محمد الهاي: خصائص الأسلوب في الشوقيات، د/ط، الجامعة التونسية، 1981 . ص 430.
- (26) سورة: الفرقان، الآية: 15.

- (27) الطرايسى، محمد الهادى: خصائص الأسلوب فى الشوقيات، ص 431.
- (28) حسن ، محمد حماد: تداخل النصوص فى الرواية العربية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1998 ، ص 45، 46.
- (*) يقصد بالتجربة الشعرية «الصورة الكاملة النفسية أو الكونية التي يصورها الشاعر حين يفكر في أمر من الأمور تقريباً ينبع عن عميق شعوره وإحساسه»، محمد، غنيمي هلال: النقد الأدبي الحديث، دار الثقافة ودار العودة، بيروت، 1973 ، ص 383.
- (29) محمد، إبراهيم حمدان: أدب النكبة في التراث العربي، ص 381.
- (30) المرجع نفسه، ص 361.
- (31) محمد، إبراهيم حمدان: أدب النكبة في التراث العربي ، ص 381.
- (32) المرجع نفسه ص 343.
- (33) الطبرى، ابن جرير: تاريخ الأمم والملوك و الرسل ، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم ، دار المعارف بمصر، 1966 ، ج 11. حوادث سنة 270هـ.
- (34) الطبرى، ابن جرير: تاريخ الأمم والملوك و الرسل، حوادث سنة 270هـ.
- (35) عبده، بدوى: دراسات في النص الشعري العباسى، ص 188.
- (36) الحصري: ذيل زهر الآداب، المكتبة التجارية الكبرى بمصر، ج 1، د/ت ص 154.
- (37) ابن المعتر، عبدالله: الديوان، تحقيق محمد بديع شريف ، دار المعارف بمصر، 1978 ، سلسلة ذخائر العرب 54. ص 481، وما بعدها.
- (38) الطبرى، ابن جرير: تاريخ الأمم والملوك والرسل، 8، ج، ص 144 ، حوادث 270هـ.
- (39) عبده، بدوى: دراسات في النص الشعري العباسى، ص 191.
- (40) ينظر محمد، إبراهيم حمدان : أدب النكبة في التراث العربي ، ص 376.
- (41) حسن ، محمد حماد: تداخل النصوص فى الرواية العربية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1998 ، ص 46.
- (42) عبده ، بدوى: دراسات في النص الشعري العباسى، ص 192.
- (43) الزوزنى، أبو عبدالله الحسين بن أحمـد: شرح المعلقات السبع، د/ط ، تحقيق لجنة التحقيق في الدار العالمية للناشر، الناشر الدار العالمية، 1993 . ص 149.
- (44) الغذامى، عبدالله: الخطيئة والتکفیر، ص 342.
- (45) محمد، إبراهيم حمدان: أدب النكبة في التراث العربي ، ص 344.
- (46) المرجع نفسه ص 329.
- (47) عبده ، بدوى: دراسات في النص الشعري العباسى، ص 190.

- (48) ينظر: عز الدين إسماعيل: في الأدب العياسي، الرؤية والفن، دار النهضة العربية، بيروت، 1975، ص 323.
- (49) عبد الحميد محمد جيدة: الهجاء عند ابن الرومي، المكتب العالمي، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان ، 1974 ، ص 361 .
- (50) المرجع نفسه، ص 437.
- (51) ينظر: محمد، إبراهيم حمدان: أدب الفكمة في التراث العربي، ص 368.
- (52) ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم الأفريقي المصري: لسان العرب، د/ط، تحقيق عبدالله علي الكبير، ومحمد أحمد حسب الله، وهاشم محمد الشاذلي، دار المعارف، القاهرة، د/ت. مادة (سهم)، ص 2135.
- (53) المرجع نفسه ص.ن.
- (54) عز الدين إسماعيل: في الأدب العياسي، الرؤية والفن، ص 438.
- (55) المرجع نفسه ص.ن.
- (56) المرجع نفسه، ص 323.

ابن الخطيب وكتابه «الإحاطة في أخبار غرناطة»

دراسة تحليلية

محمد سيف الإسلام بوفلاقة (*)

القسم الأول: لسان الدين بن الخطيب: حياته وأثاره:

أولاً: حياته:

تعددت الأسفار، والدراسات التي تطرقت إلى حياة ابن الخطيب، ولعل ابن الخطيب كان في طليعة علماء الأندلس الذينحظوا باهتمام كبير من لدن مختلف الباحثين، والدارسين القدماء، والمعاصرين المشارقة، والمغاربة على السواء، وهذا الأمر يعود إلى جملة من الأسباب، قد يكون في مقدمتها موسوعية، وغزارة إنتاج ابن الخطيب، فالرجل خاض في شتى أصناف المعرفة، وهو شخصية متعددة الجوانب فهو الشاعر، والمؤرخ البارع، والأديب، والصوفي، والفيلسوف، والوزير، والسياسي، وهذا ما ينجم عنه صعوبة حصر جميع ما كتب عنه.

إن ابن الخطيب يعتبر أحد كبار العلماء الموسوعيين، ويؤكد عدد كبير من المؤرخين، والدارسين على أنه أعظم شخصية ظهرت بالأندلس في القرن الثامن، وقد كان عبقرية متعددة النواحي.

(*) كلية الآداب، جامعة عنابة، الجزائر.

كان ابن الخطيب «يمثل بعقر بيته، وقوة نفسه، وأصالحة تفكيره، وروعة بيته، وجزالة شعره أعظم ما تم خصت عنه الأندلس الكبرى من قبل تلك النماذج العلمية، والأدبية الباهرة، التي يزدان بها تاريخ التفكير الأندلسي، وكان بتعدد جوانبه، وسعة آفاقه، أكثر من وزير، وسياسي، وكاتب، وشاعر. كان مزيجاً من عبقيات متعددة، بلغ القمة في كل منها، ويندر أن تجتمع في شخص واحد، وكانت غرناطة تلك الأندلس الصغيرة، أضيق من أن تتسع لمثل عبقياته، ومن ثم فإننا نراه خلال حياته المضطربة، سواء في المغرب أو الأندلس، يرتفع حيناً إلى الذروة، وينحدر أحياناً إلى غمر المحن، تلاحقه تلك القوى الخصيمة، التي تضيق بنبوغه، وخلاله اللامعة.

وقد دون لنا ابن الخطيب ترجمة نفسه كاملة، في نهاية كتاب (الإحاطة)، عدا ما أورده في سياق الكتاب، وفي مواضع عدة، عن مراحل خدمته السلطانية، وقص علينا كثيراً من حوادث حياته الشخصية، والسياسية في مختلف كتبه الأخرى، ولاسيما (نفاضة الجراب)، الذي يقص علينا فيه حوادث إقامته الأولى في المغرب، وسلاما، و(اللمحة البدرية)، و(ريحانة الكتاب) الذي يضم كثيراً من رسائله السلطانية⁽¹⁾، وقد دون له معاصره، وصديقه الفيلسوف ابن خدون ترجمة في تاريخه الكبير، ووصف لنا مأساة مصرعه المؤثر⁽²⁾.
 هولسان الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن سعيد بن عبد الله ابن سعيد بن علي بن أحمد السلماني، وذلك نسبة إلى سلمان، وهي بقعة باليمن نزلت بها بعض القبائل القحطانية، أو هي من مراد من اليمن، عرب اليمن القحطانية، وتنتهي أسرة ابن الخطيب إلى إحدى هذه القبائل، وقد وفدوا إلى الأندلس بعد الفتح، ومنهم جماعة من الشام، واتخذوا قرطبة مقرأ لهم، وقد كانت قرطبة، وأحوازها منذ

الفتح منزل قبائل الشام الواقفة على القطر الجديد، والظاهر أنبني سلمان كانوا ينتمون إلى الحزب المعارض للباطل أيام الحكم بن هشام أمير الأندلس، فلما حدثت واقعة الربض المشهورة (ضاحية قرطبة)، وثار أهل قرطبة بتحريض حزب الفقهاء المعارض للحكم (سنة: 202هـ/817م)، واستطاع الحكم أن يمزق الثورة، وأن ينكل بأهل الربض، غادر قرطبة كثير من المعارضين من الفقهاء، وغيرهم، وكانت منهم أسرة لسان الدين⁽³⁾ التي هاجرت إلى طليطلة وفق ما ذكره ابن الخطيب نفسه في مقدمة الإحاطة، وقد مكثت أسرته ما يقارب القرن ونصف القرن بالمدينة، وحينما شعرت بالأخطار المحدقة بها، حينما أصبحت (طليطلة) عرضة لهجمات النصارى، غادرتها إلى مدينة (لوشة)، وهي المدينة التي ولد بها ابن الخطيب في الخامس والعشرين من رجب 713هـ، (16 نوفمبر 1313م)⁽⁴⁾.

وبالنسبة إلى لقب (الخطيب) ذكر لسان الدين أن بيته كان يطلق عليه تسمية (بني الوزير) ثم سموا (بني الخطيب)، وهذه التسمية ترجع إلى عهد جده سعيد، الذي يعتبر أول من استوطن مدينة (لوشة) من أسرتهم⁽⁵⁾، وقد كان «عالماً ورعاً، وكان يلقى دروسه، ومواعظه تحت أطلال برج يجاور أملاك أسرته، ويقع على الطريق الممتد من غرناطة إلى إشبيلية ماراً بلوشة، ومن ثم فقد غالب عليه اسم الخطيب، وأورث هذا اللقب لبنيه، فعرفوا ببني الخطيب من ذلك الحين. وبعدينا ابن الخطيب عن والده عبدالله، وكان من أكابر العلماء، والخاصة، ويترحمه لنا في الإحاطة. وقد ولد سنة: 672هـ، واستقر حيناً في غرناطة، ثم عاد إلى لوشة مقر بيته القديم، ثم عاد إلى غرناطة مرة أخرى ليلتحق بخدمة السلطان أبي الوليد إسماعيل، وهو الذي جلس على عرش غرناطة في سنة: 713هـ (1314م)، ولما توفي السلطان أبو الوليد إسماعيل قتيلاً في سنة: 725هـ (1325م)، خدم

عبد الله من بعده ولده السلطان أبي عبد الله محمد، ثم شقيقه السلطان (أبو الحجاج يوسف) أعظم سلاطين غرناطة، وقد ولد على العرش سنة: 733هـ (1332م). وخدم عبد الله في ديوان الإنشاء، مع الكاتب والشاعر الكبير الرئيس أبي الحسن بن الجياب، وأسبغ عليه لقب الوزارة، ثم توفي قتيلاً مع ولده الأكبر أخ لسان الدين في موقعة طريف الشهيرة التي هزم فيها المسلمون بقيادة السلطان أبي الحسن المرنيبي عاهل المغرب، والسلطان أبي الحجاج يوسف أشنع هزيمة، وذلك في جمادى الأولى سنة: 741هـ (أكتوبر سنة 1340م)، وسقطت على إثرها طريف، والجزيرة الخضراء في أيدي النصارى، وكانت محنّة عظيمة لم يشهد المسلمون في المغرب، والأندلس مثلها منذ زمن بعيد⁽⁶⁾.

دخل لسان الدين الكتاب بمدينة (لوشة) مسقط رأسه، حيث حفظ القرآن الكريم وجوده، ثم تعلم مبادئ اللغة العربية على مجموعة من المعلمين من بينهم (أبو القاسم بن جزي)، كما أخذ النحو عن شيخ النحاة الإمام أبي عبد الله الفخار الألبيري⁽⁷⁾، وغيره من العلماء، والمربيين، والفقهاء، وقد عرف ابن الخطيب منذ طفولته بظموحة، وقد أعاشه على ذلك الطموح ذكاؤه الحاد، وفهمه الثاقب، ورؤيته البعيدة المدى، وقد كان انتقال أسرته من (لوشة) إلى (غرناطة) نقطلة تحول، حيث عين والده عبد الله مقتصداً في بلاط ابن الأحمر الذي استعمله على مخازن الطعام، وقد أتاحت له الفرصة في غرناطة الدراسة على عدد من كبار العلماء المتميزين فأخذ عنهم الأدب كشيخ العدويين الرئيس أبي الحسن بن الجياب، والفيلسوف أبي زكريا بن هذيل الذي اختص بصحبته، وفي هذه الفترة بدأ يظهر تقوّه، ونبوغه في الشعر، والترسل، والطب، والفلسفة، والتاريخ، وبعد سنوات قليلة لمع نجمه⁽⁸⁾. فقد تأثر مستقبل ابن الخطيب السياسي بحكم منصب والده، وحينما توفي والده دعي للحلول مكانه، وكان في الثامنة والعشرين من عمره،

فتولى أمانة السر لأستاذه الرئيس الذي كان يشغل منصب الوزارة لدى السلطان (أبو الحجاج يوسف الأول النصري)، وقد استفاد ابن الخطيب استفادة كبيرة من أستاذه ابن الجياب في ديوان الإشاء، وتأثر أياً تأثر به في أساليب النظم، والنشر، فملك زمام أرفع الأساليب النثرية والشعرية، وقد تجلت آثار أستاذه في رسائله السلطانية⁽⁹⁾، التي كتبها على لسان ملوك الأندلس، والمغرب وقد وصفها العلامة ابن خدون بالغرائب، نظراً لسحرها، وجمالها، وروعتها⁽¹⁰⁾.

وبعد وفاة ابن الجياب في الطاعون الجارف الذي حل بالمدينة في شوال سنة: 749هـ (يناير سنة: 1349م)، تولى لسان الدين رئاسة الكتاب⁽¹¹⁾، وهناك خلاف في تاريخ توليه منصب الوزارة الأولى، وقد سعى الدكتور محمد الشريف قاهر إلى تصويب الأخطاء التي وقع فيها بعض الباحثين فقال: «تولى ابن الخطيب منصب الوزارة للمرة الأولى في آخريات شوال من عام: 749هـ لأمير المسلمين بالأندلس السلطان أبي الحجاج يوسف بن إسماعيل النصري، وكان يبلغ من العمر آنذاك خمسة وثلاثين عاماً تقريباً. وقد أخطأ جرجي زيدان حين جعل توليه الوزارة للمرة الأولى عام: 733هـ، عقب اعتلاء أبي الحجاج لعرش غرناطة. فبالإضافة إلى تصريح المقربي بتاريخ: 749هـ في نفح الطيب، فيزيد تأكيداً بأنه تولى الوزارة بعد شيخه أبي الحسن علي ابن الجياب الذي توفي عام: 749هـ بسبب مرض الطاعون الجارف الذي عم بلاد الأندلس والمغرب آنذاك، وأودى بخيرة رجال العلم، والأدب، وبقي ابن الجياب وزيراً حتى وفاته، وكان ابن الخطيب مساعداً له، وأميناً لسرره»⁽¹²⁾.

وقد كسب ابن الخطيب ثقة السلطان، وصار من المقربين إليه، وفي هذه المرحلة تألق نجمه، و«عظمت منزلته، وأغدق السلطان عليه

عطفه، وأثره بثنته، وجعله كاتب سره، ولسانه في المكاتب السلطانية، وصدر منها بقلم ابن الخطيب طائفة من أبدع الرسائل الملكية...، وجمع الكثير منها فيما بعد في كتابه (ريحانة الكتاب ونجعة المنتاب)، وكذلك نقل إلينا المقرى في (نفح الطيب) مجموعه منها⁽¹³⁾.

ويصف لنا ابن الخطيب في ترجمته في (الإحاطة) مركزه في الوزارة يومئذ، ومكانته، وما حبا به السلطان من الثقة، والإيثار في قوله (فقدني السلطان سره، ولما يسْتَكِمُ الشَّيْبُ، ويجتمع السَّنُونُ، معززة بالقيادة، ورسوم الوزارة، واستعملني في السفارة إلى الملوك، واستتبني بدار ملكه، ورمى إلى يدي بخاتمه وسيفه، وائتمنني على صوان حضرته، وبيت ماله، وسجوف حرمه، ومعقل امتناعه)، ولما توفي السلطان يوسف أبو الحجاج قتيلاً في يوم عيد الفطر سنة: 755هـ (أكتوبر 1354م) خلفه في الملك ولده السلطان أبو عبد الله محمد، الذي لقب فيما بعد بالغني بالله، واستمر الحاجب رضوان مضطلاً برئاسة الوزارة، واستمر ابن الخطيب في منصبه معاوناً له، وندب للوصاية على الأمراء القصر أبناء السلطان المتوفي. وأرسله السلطان الجديد لأول ولايته سفيراً عنه إلى السلطان أبي عنان المريني عاهل المغرب على رأس وفد من رجالات الأندلس، وهو يعرب في رسالته إليه عن أمله في تجديد أواصر المحبة، والوصل التي كانت بين أبيه، وبين السلطان أبي عنان، ويستنصره، ويطلب عونه على مقاومة ملك قشتالة⁽¹⁴⁾.

ولقد استقبل ابن الخطيب استقبالاً مميزاً، وحظي برعاية كريمة، وتقدير عميق من قبل السلطان أبي عنان، وكان استقباله في الثامن والعشرين من ذي القعدة سنة: 755هـ⁽¹⁵⁾.

ويفصل الدكتور محمد الشريف قاهر رحلة ابن الخطيب إلى المغرب فيذكر أن في أواخر عام: 755هـ على إثر مقتل السلطان

أبي الحجاج أمير المسلمين بغرناطة بعث السلطان الجديد (محمد الغني بالله) وفداً إلى المغرب لطلب النجدة، والغوث، وتتجدد عهد الصدقة، والتعاون بين العدوتين، الأندلس والمغرب، على نحو ما جرت عليه العادة منذ قديم الزمان، وكانت رئاسة الوفد لوزيره ابن الخطيب الذي وفق توفيقاً كاملاً في أداء مهمته، وقد أنسد أبو عنان قصيدة رائعة مطلعها:

خَلِيفَةَ اللَّهِ سَاعَدَ الْقَدْرِ عُلَّاكَ مَا لَاحَ فِي الدُّجَى قَمْرٌ

فتأثر السلطان المريني أبو عنان، والحاضرون في الحفل بالقصيدة أيمًا تأثر، وقال السلطان لابن الخطيب: اجلس، والله ما ترجع إليهم إلا بكل طلباتهم، وقد يمًا قيل: إن من البيان لسحراً، وإن من الشعر لحكمة. وعاد الوفد إلى غرناطة محلاً بالهدايا الثمينة، والوعود الصادقة الخالصة بفضل سياسة رئيس الوفد، ولباقته، وجميل إشاراته، وفصيح لسانه، وفي هذه السفارة توطدت العلاقة بين ابن الخطيب، وبين المغرب، حكومة وشعباً، وعلماء، وأدباء، فبقي قلبه معلقاً بالمغرب»⁽¹⁶⁾.

وفي عام: 760 هـ تبدأ مرحلة جديدة من حياة ابن الخطيب، ففي هذه السنة اندلعت الثورة بغرناطة في شهر رمضان، وقد أدت هذه الثورة إلى فقدان السلطان الغني بالله الملك، وتولى الملك مكانه شقيقه الأمير إسماعيل، وقد قتل أثناء هذه الثورة الحاجب (أبوالنعميم رضوان)، وفر الغني بالله إلى وادي آش⁽¹⁷⁾.

وفيما يتعلق بتفاصيل تلك الثورة فسببها⁽¹⁸⁾. أن الأمير إسماعيل «كان معتقداً في بعض أبراج قلعة الحمراء، وكانت تؤازره جماعة من الزعماء الناقمين على الغني بالله، وفي مقدمتهم صهره الرئيس عبد الله، وتعمل سراً لإسقاط الغني بالله، وإجلاسه في الملك مكانه،

وكانت أمه المقيمة بالقصر تؤيد مشاريعه بالسعي والبذل الوفير، وكان السلطان قد تحول بولده إلى سكنى قصر (جنة العريف) الواقع شمال شرقى قصر الحمراء، فانتهز المتآمرون ذات مساء فرصة ابعاده عن دار الملك وهاجموا قلعة الحمراء (28 رمضان سنة: 760هـ)، ونفذوا إلى دار الحاجب رضوان، وقتلوه بين أهله، وولده، ونادوا بإسماعيل أخي السلطان ملكاً مكانه، وشعر محمد الغني بالله ببعث المقاومة ففر إلى وادي آش⁽¹⁹⁾.

أمام هذه التغيرات التي طرأت أضحت ابن الخطيب في وضعية جد حرج، فالملك الذي كانت تربطه به علاقة وطيدة أزيح عن الحكم، ولم يجد من طريقة للاحتفاظ على منصبه سوى مصانعة الملك الجديد، وسعى إلى استئصاله، فمنحه منصب الوزارة مؤقتاً⁽²⁰⁾، وبعد تحريره مجموعة من حساب ابن الخطيب، ومنافسيه، شكك في نوایاه، وقرر القبض عليه، وتمت مصادرة جميع أملاكه، ومتاعه، وبين عشيته وضحاها، فقد ابن الخطيب ثروته العريضة⁽²¹⁾.

وقد قص علينا تفاصيل هذه المحنة في كتاب (الإحاطة) بقوله: «وتقبض علي، ونكث ما أبرم من أمانى، واعتقلت بحال ترفيه، وبعد أن كبست المنازل والدور، واستكثر من الحرس وختم على الأعلاق، وأبرد إلى ما نأى، فاستؤصلت نعمة لم تكن بالأندلس من ذوات النظائر، ولا ربات الأمثال، في تبحر الغلة، وفراحة الحيوان، وغبطة العقار، ونظافة الآلات، ورفعه الثياب، واستجاده العدة، ووفر الكتب، إلى الآنية والفرش والماعون، والزجاج والطيب، والذخيرة، والمضارب والأقمشة، واكتسحت السائمة، وثيران الحrust، وظهر الحمولة، وقوام الفلاح، وأذواد الخيل، فأخذ الجميع البيع، وتناهيتها الأسواق، وصاحبها البخس، ورزأتها الخونة، وشمل الخاصة والأقارب الطلب، واستخلصت القرى، والجنات، وأعملت الحيل، ودست الإخافة، وطوقت

الذنوب، وأمد الله بالصبر، وأنزل السكينة، وانصرف اللسان إلى ذكر الله تعالى، وتعلقت الآمال به، وطبقت نكبة مُصحفية مطلوبها الذات، وبسبب إفاتها المال، حسبما قلت، عند إقالة العترة، والخلاص من الهفوة»⁽²²⁾.

ييد أن نكبة ابن الخطيب لم تطل، فقد أرسل ملك المغرب السلطان أبو سالم سفيره (الشريف أبا القاسم التلمساني) إلى ملك غرناطة الجديد، وطلب منه السماح للملك المخلوع (الغني بالله) ووزيره ابن الخطيب بمغادرة الأندلس، والمجيء إلى المغرب، فاستجاب سلطان غرناطة لطلبه، وذلك رغبة منه في الإبقاء على أواصر الود مع بنى مرين، والحفاظ على صداقتهم، للاستعانت بهم لضمان مستقبل الدولة الإسلامية التي كانت تتعرض بين الفينة والأخرى لهجمات النصارى⁽²³⁾، فتم إطلاق سراح ابن الخطيب مع نفر كبير من الحاشية، والتحقوا بالسلطان الذي كان بوادي آش، ومن ثم وصلوا إلى المغرب الأقصى، وحلوا بمدينة فاس في محرم: 761هـ (ديسمبر 1358م)، وقد استقبلهما السلطان أبو سالم استقبلاً حاراً، وأقام على شرفهم حفلًا عظيمًا، وبهذه المناسبة ألقى ابن الخطيب قصيدة أصبحت من أروع قصائده، دعاه فيها إلى نصرة سلطانه⁽²⁴⁾، يقول في مطلعها:

سَلَّا هَلْ لَدِيْهَا مِنْ مُخَبِّرَةِ ذُكْرٍ وَهَلْ أَعْشَبَ الْوَادِي وَنَمَّ بِهِ الزَّهْرُ
وقد شهد ابن خلدون ذلك الحفل بصفته من كبار رجال البلاط المريني، وتحدد عن ابن الخطيب فقال: «إن ابن الخطيب استولى على سامييه، فأبكاهم تأثراً، وأسفًاً».

ووصف ابن الخطيب ذلك الحفل بأن القوم كانوا يرتجفون تأثراً، وتسليل منهم العبرات.

وقد طاب العيش لابن الخطيب بالمغرب الأقصى، وحظي بعناية فائقة من قبل السلطان أبي سالم، وفي هذه الفترة توثقت الصداقة بينه وبين ابن خلدون وقد كان كل منهما يسمع عن صاحبه، ويتوق إلى لقائه، حتى جمعت بينهما الحوادث، فقد كان كلاهما أستاذ عصره وقطره في التفكير والكتابة، وكان كلاهما وزيراً مستبداً، ومستشاراً لأمراء عصره.

والواقع أن ابن الخطيب قد وجد الحفاوة، والاحترام أينما حل بالمغرب من السلطان ووزرائه، ومن الشعب، وشخصياته، فأنزله السلطان أبو سالم في قصر من قصوره محفوفاً بالعناية والتعظيم، ثم طلب ابن الخطيب الإذن من أبي سالم في الاستقرار بمدينة (سلا) ليخلو إلى العبادة، والتأليف، وملاقاة العلماء، والصالحين، والزهاد، فأسعف قصده، ولبى طلبه، وقصد ابن الخطيب مع أهله (سلا)، واستقر بها مدة، ثم استأذن السلطان المرنيبي أبي سالم في التجول في جهات مراكش، وزيارة معالمها الأثرية، فأذن له بذلك، وكتب إلى ولاته باستقباله، وإكرامه، وتحقيق رغائبـه⁽²⁵⁾، وكان من نتائج هذه الرحلة الشائقة أن أخرج لنا ابن الخطيب كتابه (نفاضة الجراب في علالـة الاغتراب) واصفاً فيه هذه الرحلة أجمل وصف، وأدقـه، فقد ذكر فيه من لقيه من العلماء، والأدباء، والولاة، والكـراء، والشخصيات مع وصف الإقليم جغرافياً، واقتصادياً وكرم سكانه، وعاداتهم⁽²⁶⁾.

وفي هذه الفترة توفيت زوجة ابن الخطيب في السادس من ذي القعدة من عام: 762هـ، حينما كان مقيماً بمدينة (سلا)، وقد تألم ألمـاً شديداً لوفاتها⁽²⁷⁾، وقال عن هذا الرزء الفادح الذي حل به، وهو في المنفى: «وفي السادس لـذى القعدة من عام اثنين وستين وسبعينـة طرقـي ما كدرـي، ونفصـ عيشـي من وفـة أمـ الولدـ عن

أصغر زغب الحواصل بين ذكران وإناث في بلد الغربة، وتحت سرادق الحشمة، ودون أذيال النكبة، فجلت عليها حسرتي، واشتد جزعي، وأشففيت لعظم حزني، إذ كانت واحدة نساء زمانها جزالة، وصبرا، ومكارم أخلاق، حازت بذلك مزية الشهرة، حيث حللت من القطررين، فدفتها بالستان المتصل بالدار بمدينة (سلا)، ووقفت على قبرها الحبس المغل لمتولي القراءة دائمًا عليها، وصدر عني مما كتبت على ضريحها، وقد أغري به التنويم والاحتفال:

رُوعَ بَالِي وَهَاجَ بِلْبَالِي
وَسَامَنِي الشَّكُلُ بَعْدَ إِقْبَالِ
ذَخِيرَتِي حِينَ خَانَنِي زَمْنِي
وَعُدْتِي فِي اشْتِدَادِ أَهْوَالِ
وَجْهُكَ عَنِي فَسَلَتُ بِالسَّالِي
أَمَا وَقَدْ غَابَ فِي تُرَابِ سَلا
فَانْتَظِرِينِي فَالشَّوْقُ يُقْلِقُنِي
وَيَقْتَضِي سُرْعَتِي وَاعْجَالِي»⁽²⁸⁾

وعلى الرغم من المحن التي تعرض لها ابن الخطيب في هذه الفترة، فإنه لم يتوقف عن الإنتاج، والتأليف، ومن أهم المؤلفات التي كتبها في تلك الفترة:

1 - معيار الاختيار في ذكر المعاهد والديار.

2 - نفاضة الجراب في علالة الاغتراب.

3 - اللمحـة الـبـدرـية في تـارـيخ الدـولـة النـصـرـية.

4 - الحلـلـ المرـقـوـقةـ فيـ الـلـمـعـ المنـظـومـةـ.

5 - رقمـ الحلـلـ فيـ نـظمـ الدـولـ.

6 - كـنـاسـةـ الدـكـانـ بـعـدـ اـنـتـقـالـ السـكـانـ.

7 - رسـائـلـ فـنـونـ مـخـتـلـفةـ مـعـظـمـهـ نـظـمـهـ شـعـراـ.

وفي هذه الأثناء وقعت ثورة في فاس فقد فيه السلطان أبو سالم عرشه في التاسع عشر من ذي القعدة 762هـ (1361م)⁽²⁹⁾، واستولى على الحكم مدير الانقلاب الوزير عمر بن عبد الله حيث أعاد ابن

الأحمر المخلوع على أمره، وساعدته في استرجاع عرشه حينما اندلعت ثورة جديدة في غرناطة صرع فيها السلطان إسماعيل ابن الأحمر على يد الرئيس أبي سعيد، وقد ساعدته الوزير عمر بن عبد الله بمنحة مدينة (رندة) التي كانت تابعة لأملاكبني مرين، واتخذها مركزاً له لتدبير خططه، وبعد فترة غزا ثغر (مالكة)، واستولى على غرناطة، وتربع على العرش من جديد في جمادى الآخرة عام: 763هـ (30).

وبعد فترة قليلة كتب رسالة إلى الوزير المنفي لسان الدين بن الخطيب بتاريخ: 14 جمادى الآخرة يدعوه فيها إلى تقلد منصبه السابق، وقد أشى فيها عليه أيما شاء، ومما جاء فيها قوله: «الفقيه الوزير الجليل الصدر الأوحد، المشير، العالم العلم الكبير الرفيع الشهير... إمام البلغاء، وصدر الخطباء، وعلم العلماء، وكبير الرؤساء...»، فاستجاب ابن الخطيب، وعاد رفقة أسرته، وصحبه، ففي الثامن من شهر رمضان أصدر السلطان قراراً بإعادته إلى منصبه، وفي هذه المرحلة تغيرت الأوضاع، ووجد من يدبر له المكائد، ويزاحمه منصبه، وينافسه على السلطة وهو شيخ الغزا (عثمان بن أبي يحيى) الذي كان له الفضل الكبير في استرجاع السلطان للعرش، وقد نشب بينهما خلاف، وتمكن ابن الخطيب من التغلب عليه، وأخاف الملك من غدره، ومكائد أخيه، فاستجاب السلطان لنصائحه، وقضى عليه في شهر رمضان: 764هـ (31).

وما كاد ابن الخطيب يتخلص من مكائد عثمان، حتى شعر بما يحيط به من دسائس، ومكائد، وفي هذه المرة أحس أن السلطان يستجيب لخصومه (31)، وقد تزعم الحملة ضده هذه المرة كل من: الشاعر محمد بن يوسف المعروف بـ (ابن زمرك)، وهو تلميذ ابن الخطيب، ومعاونه في الوزارة.

و قاضي الجماعة أبو الحسن علي بن عبد الله النباهي، ولي نعمة ابن الخطيب.

وبعد أن خشي ابن الخطيب من دسائس الرجلين قرر مغادرة الأندلس نهائياً، فوصل إلى سبتة، والتحق بتلمسان، واستقبله فيها السلطان عبد العزيز بحفاوة كبيرة، وأكرمه، كما راسل سفراه للحديث مع السلطان حتى يسمح إجازة أسرة ابن الخطيب، فاستجاب ابن الأحمر لطلبه سنة: 773 هـ (1371 م)⁽³²⁾.

على الرغم من ابعاد ابن الخطيب عن غرناطة، إلا أن حقد أعدائه لم يتوقف، وظلوا متخفين من عودته، فأخذوا يسعون إلى الإطاحة به⁽³³⁾، والخلص منه بصفة نهائية، فأخذوا يراجعون ما كتبه أيام شبابه، وكهولته، ولاسيما في كتابه «روضة التعريف في الحب الشريفي»، فاتهموه بالزندة، والخروج عن شريعة الإسلام، وذهبوا إلى أن فيها طعنًا في النبي، ومجاراة لمذهب الفلسفه الملحدين، وروجوا في أوساط العلماء أن كتبه التاريخية الكثير منها هو من قبيل (الغيبة المحرمة). وكان زعيم ومروج هذه الدعاية تلميذه ابن زمرك الذي خلفه في الوزارة، وتولى تفقيق الاتهام، وصياغته القاضي أبو الحسن النباهي، وأصدر فتوى بضرورة إحراق كتب ابن الخطيب، وتم إحراقها في منتصف سنة: 773 هـ، وذلك بمحضر الفقهاء، والمدرسين من العلماء، وأماشيل الفقهاء⁽³⁴⁾.

وما تجدر الإشارة إليه أن القاضي النباهي كان من أنصار ابن الخطيب، ومن أشد المدافعين عنه، والمحبين له، وتعيينه قاضياً للجماعة تم على يدي ابن الخطيب، وفي كتاب (الإحاطة) نلقي ترجمة متميزة له وضعها ابن الخطيب، ووصفه فيها بأحسن الأوصاف، وبعد أن خبا نجم ابن الخطيب وقف النباهي إلى جانب ابن زمرك، وصار من أشد خصومه⁽³⁵⁾.

وقد وجه النباهي رسالة إلى ابن الخطيب ملأها بمثالبه، واتهمه بالإلحاد، والزندقة، كما عهد إلى قضاة غرناطة يطالبهم باستصدار حكم الإعدام فيه، وحصل على موافقة السلطان، وبعث القاضي أبو الحسن نوابه إلى السلطان عبد العزيز لمطالبته بتنفيذ الحكم في لسان الدين، غير أن السلطان رفض ذلك⁽³⁶⁾، وحارطهم قائلاً: «هلا أنفذتم فيه حكم الشرع وهو عندكم، وأنتم عالمون بما كان عليه». كما بالغ السلطان عبد العزيز في العناية بابن الخطيب وإكرامه، ومما يُذكر أن ابن الخطيب قد طالب السلطان عبد العزيز بضم غرناطة إلى مملكته بعد أن لاحظ قوة المغرب، وبعد مدة قصيرة يموت السلطان عبد العزيز، ويجلس على عرش المغرب ابنه (أبوزيان محمد السعيد)، وهو ما يزال طفلاً، وفي ربيع الآخر 774هـ (1372م) يستولى على السلطة الوزير (أبوبكر بن غازي)، وفي هذه الفترة حاول السلطان ابن الأحمر الإيقاع بابن الخطيب، وطلب من ابن غازي أن يبعث به إليه ولكنه رفض، فتوترت العلاقة بين النظام القائم في فاس، وغرناطة⁽³⁷⁾.

وبعد أن كثرت الأقاويل في الوزير ابن غازي بسبب مبايعته لصبي صغير، ألف ابن الخطيب كتاباً له وسمه بـ«أعمال الأعلام فيمن بُويع قبل الاحتلال من ملوك الإسلام».

بعد أن ساءت العلاقة بين فاس وغرناطة بذل ابن الأحمر جهوداً كبيرة لإسقاط نظام ابن غازي فأوغر صدور الأمراء المرinيين، وحرضهم على الثورة، كما سعى إلى إقتساع حكام الأقاليم، ولاسيما منهم حاكم سبتة بأنه من الأحسن أن يكون الملك رجلاً عاقلاً راشداً، لا طفلاً صغيراً، وتم الانفاق على تحسيب الأمير المريني (أبو العباس أحمد بن أبي سالم) ملكاً على المغرب، وأن يكون محمد بن عثمان الوزير مستقبلاً⁽³⁸⁾، وقدم له مساعدات ضخمة للإطاحة بالحكم،

شرطة تحقيق ثلاثة مطالب رئيسة بعد نجاح العملية:

- 1 - تسلیم ابن الخطیب.
- 2 - تسلیم الامراء المناهضین لابن الأحمر.
- 3 - تسلیم جبل طارق.

بعد أن وقعت بعض الحوادث بالمغرب الأقصى، اندلعت الثورة، وحدث الانقلاب الذي طالما سعى ابن الأحمر من أجل إحداثه، وتم تعیین الأمير (أحمد بن السلطان أبي سالم) والیاً على المغرب سنة: 776 هـ (1374 م).

ولم تمض سوى بضعة أيام حتى أمر بالقبض على ابن الخطیب، وسجنه، وذلك تنفیذاً لما تم الاتفاق عليه، ووصل الوزیر ابن زمرک تلمیذ ابن الخطیب إلى فاس يترأس وفداً يحمل عريضة الاتهام، وقد كان الوزیر الجدید ببلاط فاس سلیمان بن داود، وهو واحد من ألد خصوم ابن الخطیب، وتم إحضاره إلى المشور، ومناقشته حول ما نسب إليه من الادعاءات حول ما ورد في بعض كتبه، وقد أفتى بعض الفقهاء بقتله، وفي اللیل دس سلیمان بن داود بعض المرتزقة، والأوغاد من حاشیته فدخلوا عليه السجن وقتلوا خنقاً، ودفن بمقدبة (باب المحروق)، وفي الصباح تم سحب جثته من جديد، وإحرافها⁽³⁹⁾، ولذلك لقب ابن الخطیب بذی المیتین، كما لقب بذی الوزارتین، أي السیف والقلم، ويقال له ذو العمرین، لاستغاله بالتألیف، والكتابة والتصنیف في اللیل، وتدبیر شؤون الوزارة والمملکة في النھار⁽⁴⁰⁾، وقد كان مقتله في أواخر عام: 776 هـ (1375 م)⁽⁴¹⁾.

وبخصوص العلاقة بين لسان الدین بن الخطیب، وأدباء عصره، فيمكن أن نمثل لهذه العلاقة بشخصیة الأدیب الأمیر إسماعیل بن یوسف بن محمد بن الأحمر، فقد فصلها الباحث محمد رضوان الدایة تفصیلاً دقیقاً، وقدم متابعة تاریخیة لها، ولذلك سنستند إلى رؤیته

المقدمة عن هذه العلاقة، فهو يرى في البدء أن العلاقة بين لسان الدين بن الخطيب، وابن الأحمر غامضة لسبعين اثنين:

«الأول: أن ما ذكره ابن الأحمر عن تلك العلاقة كان تلميحاً دون الإيضاح، والثاني إعراض لسان الدين عن ذكر إسماعيل بن الأحمر باسمه في أي موضع مما نعرف من مصنفاته، فمنهجه في اللهمة البدريية، والكتيبة الكامنة، وحتى الإحاطة يقتضي أن يذكر إسماعيل هذا فيها، أو في بعضها باعتباره من الأسرة النصرية، أو من عنوا بالفقه، والأدب، والثقافة. وما كان حظ إسماعيل هذا من لسان الدين إلا إشارة عابرة فيها من التكير أكثر مما فيها من التعريف حين قال: (وليوفس هذا ابن يباشر خدمة السلطان).»

ولا نعلم شيئاً عن علاقتهما في الأندلس، وعلى كل حال فإن ابن الأحمر غادر الأندلس قبل أن يحتل لسان الدين مكان أستاذه ابن الجياب بعد أن توفي في الطاعون الجارف سنة 749هـ.

أما في المغرب، فقد تردد لسان الدين على فاس مرات، منها سفرة سنة 755هـ، قدم فيها من الغني بالله إلى أبي عنان، ومنها إقامته في فاس، وغيرها من المدن المغربية، وقت لجوئه مع مخدومه النصري سنة 761هـ، وأخرها حين لجأ لسان الدين إلى البلاط المرinي سنة 773هـ. وكان دأب ابن الأحمر أن يتصل بالقادمين من وطنه، يتسمع أخباره، ويفيد علماء، وأدباء. ومن ذلك ما رواه في نثر الجمان، من أنه لقي أبي البركات البافيقى (محمد بن محمد السلمي) لما قدم رسولاً من الغني بالله إلى السلطان المرinي أبي سالم إبراهيم، ولقي أيضاً لسان الدين، وقد ترجم ابن الأحمر لابن الخطيب مرتين: في نثر الجمان، وفي نثر فرائد الجمان، وذكر نتفاً من أخباره متفرقات خلال الكتابين. ومما يؤسف له حقاً أن ترجمة لسان الدين مفقودة من كتاب

نشر الجمان، وهي كما أظن أهم من ترجمته في نشر فرائد الجمان لأنها كتبت في وقت قريب من مصرع ابن الخطيب»⁽⁴²⁾.

وقد مرت العلاقة بين ابن الخطيب، وابن الأحمر بفترتين:

الأولى: شملت المدة التي سبق لجوء ابن الخطيب إلى بنى مرین، وهي مرحلة يصفها محمد رضوان الدایة بالعادية «لا يشوبها شيء يعكر صفوها، بل ربما كانت بينهما صداقتاً، أو علاقة شيخ بمستفید، فقد سماه في ترجمته لمحمد بن محمد العريف الغرناطي (شيخنا ذو الوزارتين ابن الخطيب...)، وقال في موضع آخر (وأنشدني في الحنين إلى الأوطان ذو الوزارتين الحاجب القائد الخطيب الفقيه الكاتب صاحب القلم الأعلى أبو عبد الله محمد بن الفقيه الخطيب الكاتب أبي محمد عبد الله بن سعيد بن الخطيب السلماني الأندلسي بفاس بتشوق معاذه بالأندلس لما كان بالعدوة، حين خلع عن ملکه مخدومه ابن عمنا السلطان الغنی بالله محمد:

أَحُبُّكَ يَا مَغْنِي الْحُقُوقِ بِوَاجِبٍ وَأَقْطَعُ فِي أَوْصَافِكَ الْفُرَّأَوْقَاتِي
تَقْسِمُ مِنْكَ التُّرْبُ أَهْلِي وَجِيرَتِي فِي الظَّهَرِ أَحَيَائِي وَفِي الْبَطْنِ أَهْوَاتِي

وقال في مقدمة ترجمته (ادركته وخاطبته وخاطبني...)، وهذه الأخبار كافية للدلالة على تلك العلاقة.

والثانية: تشمل مدة لجوء ابن الخطيب إلى بنى مرین، أو معظمها، إذا سلمنا بما قاله ابن الأحمر من أنهما تصافيا بعد خدام. وقال ابن الأحمر في ترجمة لسان الدين في نشر فرائد الجمان بعد أن عظمه، ومدحه: (لكن صل لسانه في الهجاء لسع، ونجاد نطاقه في ذلك اتسع، حتى صدمني، وعلى القول فيه أقدمني، بسبب هجوه في ابن عمي ملك الصقع الأندلسي، سلطان ذلك الوطن في النفر الجنبي، والإنسني. ثم صفت عنه صفحة القادر الوارد من مياه الظفر غير الصادر، لأن

مثلي لا يليق به إظهار العورات، ولا يحمد له تتبع العثرات، اتباعاً للشرع الكريم في تحريم الغيبة...).

وفيمما عدا هذه التغرة التي يقول ابن الأحمر إنه رأبها، وفحوى كلامه تدل - بالطبع - على أن ذلك تم في حياة لسان الدين، لأنه لا معنى للصفح عمن صار في الأموات دون الأحياء، فإن مطالع كتب ابن الأحمر، والنقول التي نقلت عنه يشعر بأن إسماعيل بن الأحمر لا يذكر لسان الدين إلا بالإجلال، والإكبار حتى إنه لقبه بـ(شيخنا). وقد خصص نحواً من ربع كتابه (تشر فرائد الجمان) لشعر ابن الخطيب، ونشره، وذكر كتبه، وأخباره. ولكننا مع كل هذا لا ندري ما هو السر الذي جعل لسان الدين يُعرض عن ذكر ابن الأحمر، وحدها به لأن يهمله هذا الإهمال المزري مع احتفاله بمن هم دونه»⁽⁴³⁾.

ثانياً: آثاره:

ابن الخطيب عبقرى خالد، وشخصية موسوعية متعددة المواهب، ترك تراثاً حافلاً، ومتنوعاً في شتى الفنون، والأداب ما بين التاريخ، والأدب، والسياسة، والطب، والشعر، وغيرها، ومؤلفاته تزيد عن ستين مؤلفاً كما يذهب إلى ذلك بعض الباحثين ومن بينهم محمد عبد الله عنان، والبعض الآخر يرى أنها تربو على الخمسين كما يرى الباحث محمد كمال شبانة.

وقد وصل إلينا هذا التراث في أغلبه «ولاسيما المجموعة التاريخية والأدبية التي هي في الواقع لم تراث ابن الخطيب، والتي تلقي أعظم ضوء على تاريخ الأندلس، والمغرب في أواسط القرن الثامن الهجري، والظاهر أن مؤلفات ابن الخطيب التي لم تصل إلينا قد هلك معظمها في محنة إحراق كتبه التي وقعت في غرناطة سنة: 773هـ، وهي من كتب الطب، والتصوف، والموسيقى، وأن معظم كتبه التي نجت من تلك

المحنة قد وصل إلينا عن طريق المغرب. الواقع أن ابن الخطيب قد وضع كثيراً من كتبه أثناء إقامته منفياً بالمغرب، خلال فترتين أولاهما ما بين سنتي: 761هـ، وأواسط سنة: 763هـ، والثانية منذ أوائل سنة: 773هـ، حتى مصرعه في أوائل سنة: 776هـ⁽⁴⁴⁾.

من خلال الترجمة التي كتبها ابن الخطيب عن نفسه في آخر كتاب «الإحاطة في أخبار غرناطة» أورد لنا أسماء مؤلفاته، ويبدو أن المحن، والتقلبات التي تعرض لها ابن الخطيب في حياته جعلت الكثير من المؤرخين، والمستشرقين لا يفرقون بين ما ألفه الرجل في المغرب، وبين ما ألفه في الأندلس، ويذهب (ليفي بروفنسال) إلى أن مؤلفات لسان الدين قد بلغت حوالي ستين كتاباً، ولكن لم يبق منها إلا الثلث تقريباً، ولا ريب في أن كتب ابن الخطيب سواء المخطوطية التي لم تتحقق بعد، أو حققت ونشرت لهي موضع تقدير من لدن مختلف الباحثين، والدارسين، وتحتل مركزاً ممتازاً بين المصادر التاريخية المعتمدة، ولاسيما منها ما يتطرق للغرب الإسلامي في المغرب، والأندلس، وستظل تنير سبل العلماء، والمؤرخين، وهي ماتزال تحظى بالتقدير منذ عصره، إلى أيامنا هذه ليس عند العرب فحسب، بل عند غيرهم من الأمم⁽⁴⁵⁾.

وفيما يلي نعرض أهم مؤلفاته، ونقدم لمحات موجزة عن بعضها، وذكر البعض الآخر، لأن بعضها مفقود، والبعض الآخر مخطوط، والبعض منسوب خطأ.

1 - التاج المحلي في مساجلة القدر المعلى (تراجم وتاريخ):

يحتوي هذا الكتاب على لمحات مختصرة عن تاريخ مملكة غرناطة، وذلك منذ نشأتها على أيديبني نصر، كما أن فيه تراجماً لأعيان الأندلس في القرن الثامن الهجري، وفيه ترجم ابن الخطيب

لوالده، ولنفسه، كما نوه بملكه بنى الأحمر منذ نشأتها حتى عصر المؤلف⁽⁴⁶⁾.

2 - روضة التعريف بالحب الشريف:

وهو كتاب وضعه في التصوف، وقد كان هذا الكتاب من بين الكتب التي جلبت الكثير من الأذى لابن الخطيب، إذ يعزّو المؤرخون إلى هذا الكتاب أنه كان وثيقة الاتهام بالإلحاد والزندة ضد ابن الخطيب، حينما أملت الأهواء على من صاغوا صك الاتهام للرجل، حتى سيق إلى الموت من أجله، وتوجد من الكتاب نسخة مخطوطة بالرباط بيد أنها ناقصة، ومشوهة⁽⁴⁷⁾.

وقد عارض ابن الخطيب بهذا الكتاب الذي يوصف بأنه (غريب المنزع) ديوان (الصباية) لابن أبي حجلة التلميسي، وتكلم فيه على طريقة أهل الوحدة المطلقة، وقد جعله «شجرة ذات أفنان وعمود، مشتمل على القشر والعود، وأوراق وصورة طائر فوقها، ووجد هذا الكتاب صدى عند معاصريه، وأورد لنا ابن الخطيب نفسه إشارة إلى هذا الإعجاب في الرسالة التي وجهها إلى ابن خلدون في حقه يقول: (فجاء كتاباً ادعى الأصحاب غرابته). وتوجد منه عدة نسخ بالخزانة العامة بالرباط، وبالخزانة الملكية، وبخزانة القرويين بفاس...، وقد نشر الكتاب - محققاً - الأستاذ عبد القادر أحمد عطا عام: 1387هـ - 1968م، طبعة دار الفكر العربي بالقاهرة، ثم نشره الأستاذ محمد الكتاني، الأستاذ المحاضر بكلية الآداب بجامعة محمد الخامس بالرباط على نحو أكثر دقة، وبمنهج علمي أكثر ضبطاً، ونشره في مجلدين عام: 1970م، وألحق به فهارس مختلفة، ومفيده⁽⁴⁸⁾.

3 - بستان الدول (تاريخ سياسي):

يبدو أن هذا الكتاب هو واحد من الكتب التي لم يكملها ابن الخطيب، ويصفه محمد كمال شبانة بأنه «كتاب سياسي شامل، تحدث فيه

المؤلف عن القضاء، وال الحرب، والصناعة، وأهلها، وطبقات الشعب، وأفرد لكل شجرة، بحيث ألف من المجموع هذا البستان»⁽⁴⁹⁾، ويذكر ابن خلدون بأنه من التأليف الصادرة قديماً، وقد أذهبت الحادثة عينه، وشعّت الكائنة زينه، وهو موضوع غريب ما سمع بمثله، وقد اشتمل على شجرات عشر، أولها شجرة السلطان، ثم شجرة الوزارة، ثم شجرة الكتاب، ثم شجرة القضاة والصلوة، ثم شجرة الشرطة والجباة، ثم شجرة العمل، ثم شجرة الجهاد، وهي فرعان: أسطول، وخيوط⁽⁵⁰⁾.

4 - كنasse الدكان بعد انتقال السكان (وثائق تاريخية):

ألف ابن الخطيب هذا الكتاب إبان إقامته الأولى بسلا، ويحوي مجموعة من الرسائل السلطانية، التي دبّجها ابن الخطيب وهو في بداية تجربته الوزارية، وهي رسائل مكتوبة على لسان السلطان أبي الحجاج يوسف إلى أبي عنان فارس المرنيبي، ملك المغرب، في أغراض مختلفة سياسية، وعسكرية، باستثناء وثيقة عقد زواج نصري صدر بها الكتاب.

ويذكر محمد الشريف قاهر أنه عبارة عن خمس وعشرين وثيقة سياسية تحدد العلاقة السياسية بين مملكتي غرناطة وفاس، وقد نشر هذا الكتاب محققاً الدكتور محمد كمال شبانة، وطبع بدار الكاتب العربي للطباعة والنشر بالقاهرة⁽⁵¹⁾.

5 - الملحمة البدوية في الدولة النصرية:

هذا الكتاب عبارة عن مختصر لتاريخ بنى الأحمر ملوك غرناطة، وقد نشرت الطبعة الأولى منه في القاهرة عام: 1347هـ⁽⁵²⁾، ويعود الفضل في نشره إلى الأستاذ محب الدين الخطيب⁽⁵³⁾، وقد وصف هذا الكتاب في تقديمه له بقوله: «هذا كتاب في تاريخ بنى الأحمر آخر

دول العرب في الأندلس، ألفه عام: 763هـ ووزيرهم الأديب الأشهر لسان الدين بن الخطيب، وهو من أجود ما كتبه المسلمون في التاريخ: لتؤخي مؤلفه الصدق فيما روى، وبعد نظره في درك الحقائق، ولطف إشارته إلى ما يحسن بمثله لا يُسرف في التصريح به⁽⁵⁴⁾.

وقد قسمه إلى خمسة أقسام رئيسية:

القسم الأول: في ذكر المدينة التي اقعد هذا الملك سريرها، وأحكم تدبيرها.

القسم الثاني: فيما يرجع إليها من الأقاليم، والأقطار على الإيجاز والاختصار.

القسم الثالث: فيمن دال بها من أمير، وسلطان شهير.

القسم الرابع: في عوائد أهلها، وأوصافهم، على تباين أصنافهم.

القسم الخامس: في نسق الدول، واتصال الأواخر منها بالأول، وما يخص كل دولة من الألقاب، والأذیال المستطرفة والأعقاب.

وقد انتهى ابن الخطيب من تأليفه سنة: 765هـ، وذلك وفق ما ذكره في خاتمته، وكان قد بدأه بمدينة سلا، وانتهى منه في غرناطة.

6 - رقم الحلل في نظم الدول :

هذا الكتاب عبارة عن مجموعة من القصائدنظمها ابن الخطيب، وشرحها نثراً تتضمن تاريخ عدد من الدول الإسلامية من الخلفاء الأوائل، وبني العباس، وبني الأغلب، وبني أمية بالأندلس، والطوائف، والمرابطين، والموردين⁽⁵⁵⁾.

وتحدى محمد كمال شبانة عن هذا الكتاب بقوله: «نظم شعرى في ألف بيت، يتناول فيه المؤلف تاريخ الدولة الإسلامية بالشرق، والأندلس مذيلاً كل قصيدة بشرح لها، ويقع المؤلف في مجلد واحد

طبع بتونس عام: 1316هـ، وتتجدر الإشارة إلى أن هذا الكتاب هو نفسه (الحلل المرقومة)، تبعاً لما جاء في نسخة مكتبة مدريد الوطنية، والتي نسخت عن مخطوطة الأسكوريال (رقم: 1776)«⁵⁶».

7 - معيار الاختيار في ذكر المعاهد والديار:

هو وصف شامل لأهم مدن مملكة غرناطة، ومملكة المغرب الأقصى، وقد تطرق فيه ابن الخطيب إلى التواحي الجغرافية، والتاريخية، والاجتماعية لأغلب المدن التي تناولها⁽⁵⁷⁾، «فقد تناول ابن الخطيب أول ما تناول من مدن الأندلس مدينة (اسطبونة)، وانتهى بمدينة (رندة)، وهو في تناوله هذا للمدن لم يراع ترتيباً جغرافياً، ولا تاريخياً، بل ولا أولويةً، فقد كانت مدينة غرناطة مثلاً في المرتبة السادسة بعد العشرين من وصفه، رغم أنها حاضرة المملكة، ولها من المبررات ما يجعلها أهلاً للمرتبة الأولى من وصفه، ولكن المؤلف حرر نفسه من كل قيد لتقديم مدينة على أخرى أياً كانت دواعي التفضيل، وكيفما بلغت أهميتها، لقد كان المؤلف يتعرض للمدينة في وصفه، فيتناولها من معظم ما يتعلق بها، إذ يتحدث عن موقعها الجغرافي، ومكانتها التاريخية، وحالة سكانها الاجتماعية، فيعطيها صورة واضحة - إلى حد بعيد - عن كل مدينة تناولها قلمه»⁽⁵⁸⁾، والكتاب يتألف من مجلسين، أو فصلين، وقد بناء على طريقة المحاور.

8 - الكتبة الكامنة في من لقيناه بالأندلس من شعراء المائة الثامنة (تراجم):

يضم هذا الكتاب، بين طياته، تراجم لمجموعة من الأدباء، والكتاب، والعلماء، والمقربيين، والفقهاء، والخطباء، والشعراء الذين عاصرهم، والتلقى بهم، كما يحوي نماذج من آثارهم شعرية ونشرية،

وقد ذكر ابن الخطيب في ديباجته أنه جمع فيه «جملة وافرة، وكتيبة ظافرة، ممن لقيناه ببلدنا الذي طوينا جديداً العمر في ظله ما بين من تلقينا إفادته، وأكرمنا وفадته، وبين من علمنا وخرجنا، ورشحنا، ودرجنا، ومن اصطفيناه، ورعيناه فضلاً صنعناه»⁽⁵⁹⁾.

وقد تولى تحقيقه إحسان عباس، الذي ذكر في المقدمة التي كتبها له أن ابن الخطيب كان يكتب (الكتيبة الكامنة) في جمادى الآخرة من عام 774هـ، وقدم لمحة عن الكتاب فأشار فيها إلى أن ابن الخطيب ترجم فيه لثلاثة أشخاص ومائة «جعلهم في قسمين كبيرين: الذين قضوا نحبهم قبل تأليف الكتاب (من رقم 1-84) والذين كانوا ما يزالون على قيد الحياة عند تأليفه (من رقم 85-103). وفي هذه القسمة شيء من التجوز فإن بعض الذين ترجم لهم في القسم الأول عاشوا بعد وفاة ابن الخطيب نفسه مثل القاضي النباهي. ثم قسم المترجمين حسب ما غالب على كل واحد منهم فجاؤوا في الطبقات الآتية:

- 1 - طبقة الخطباء والصوفية (1-19) وحظهم في الإجادة قليل.
 - 2 - طبقة المقرئين والمدرسين (20-30) وهو أقل شأناً من الطبقة السابقة في باب الشعر.
 - 3 - طبقة القضاة (31-54) وهي طبقة منحطة في البيان لاقتصر مداركها على علوم الأديان، ويندر فيها المجيد.
 - 8 - طبقة من خدم أبواب الأمراء من الكتاب والشعراء (55-103)، وربما كانوا متميزين بالإجادة أكثر من أفراد الطبقات السابقة»⁽⁶⁰⁾.
- ويرى إحسان عباس أن كتاب (الكتيبة الكامنة) على اعتبار أنه يقوم على السجع فهو قليل الفائدة من الناحية التاريخية الإخبارية مقارنة مع كتاب (الإحاطة في أخبار غرناطة)، ولكنه في جميع الأحوال يقدم صورة عن الحياة الأدبية في القرن الثامن بالأندلس.

9 - أعمال الأعلام في من بويق قبل الاحتلال من ملوك الإسلام، وما يجر ذلك من الكلام:

يذكر جرجي زيدان أن اسمه (الإعلام بمن بويق قبل الاحتلال من ملوك الإسلام وما يتعلق بذلك من الكلام) ويصفه بأنه «يدخل فيه أكثر تاريخ الأمويين، والعباسيين، ودول المشرق، والمماليك البحريية، والدولة العلوية بمكة والمدينة، وتاريخ الأندلس إلى محمد بن يوسف، والملوك النصارى فيها، وتاريخ المغرب. منه نسخة في الجزائر. وطبع بالرم سنة 1910م»⁽⁶¹⁾.

ويبدو أن هذا الكتاب هو آخر ما ألفه ابن الخطيب، حيث وجهه للوزير أبي بكر بن غازي عقب وفاة السلطان عبد العزيز المريني⁽⁶²⁾، وتنصيب ابنه الطفل سعيد سلطاناً مكانه، وقد قسمه إلى جزأين الأول خاص بالشرق الإسلامي، والثاني خاص بتاريخ الأندلس، وقسم آخر لم يكمله خصصه بتاريخ إفريقيا والمغرب، وقد كان هدفه من وضع هذا الكتاب إثبات أن ما حدث مع الطفل سعيد هو أمر طبيعي، وتصرف صائب، وغير مخالف لتعاليم الدين الإسلامي، وله الكثير من النظائر في التاريخ الإسلامي⁽⁶³⁾.

10 - ريحانة الكتاب، ونُجعة المنتاب (ألوان أدبية وسياسية):

يذهب الباحث محمد عبدالله عنان أن هذا الكتاب من أهم كتب ابن الخطيب بعد كتاب «الإحاطة في أخبار غرناطة»، وهو عبارة عن جملة من المقتبسات من مؤلفات عدة له، ويعق في مجموعة أسفار⁽⁶⁴⁾، وقد فصل ابن الخطيب في ديباجته محتوياته فذكر أنه يشتمل على: تمهيدات من أوائل المصنفات، وفي هذا الباب اختار نبذةً من كتب، ورسائل سابقة له⁽⁶⁵⁾، كما ضمنه طائفة من الرسائل السلطانية التي كتبها ابن الخطيب عن سلاطين غرناطة، وفيه رسائل كتبت في

مخاطبة الرعية، وظهائر الأمراء، ورسائل إلى الأصدقاء، والقضاة، كما أن فيه مقامات، وفكاها، ودعابات.

11 - نفاضة الجراب في علالة الاغتراب:

وهو واحد من كتب ابن الخطيب التي تكتسب أهمية بالغة، ووجه أهميته يكمن في أنه يحوي مذكرات ابن الخطيب الشخصية، ومن حيث الحجم هو كتاب ضخم، ويقدم صورة وافية عن فترة من أهم فترات حياته⁽⁶⁶⁾، بينما كان يعيش في المغرب تحت لواء الدولة المرinية، فوصف في هذا الكتاب حالته الاجتماعية، والاقتصادية، والثقافية، التي يعيشها المغرب في تلك الفترة، وقد ذكر ابن الخطيب أنه يقع في ثلاثة أسفار مرة، وأربعة مرة أخرى⁽⁶⁷⁾.

12 - مقنعة السائل عن المرض الهائل:

وهي رسالة طبية تطرق فيها ابن الخطيب للطاعون الذي حل بالأندلس، وحوض البحر الأبيض المتوسط في سنة: 749 هـ (1948 م).

13 - الإشارة إلى أدب الوزارة:

رصد في هذا السفر واجبات الوزير، وسلط الضوء على مجموعة من الشروط التي ينبغي أن توفر فيمن يتقلد هذا المنصب.

14 - خطرة الطيف ورحلة الشتاء والصيف:

أصل هذا الكتاب رسالة كتبها سنة: 748 م، وصف فيها رحلة السلطان أبو الحجاج التي قام بها في بعض مدن المملكة.

15 - المنهل العذب في شرح أسماء الرب (مخطوطة).

16 - تأليف في الأدب (مخطوطة).

17 - الوصول لحفظ الصحة في الفصول:

وهو كتاب طبي، تذكر المصادر أنه ألفه سنة: 771 هـ بغرناطة.

18 - استنزال اللطف الموجود في سر الوجود:

19 - جيش الله وشيج:

ذكر الدكتور محمد الشريف قاهر أنه كتاب يتضمن مجموعة مختارة من موشحات ستة عشر من أئمة التوسيع بالأندلس، أورد لهم ابن الخطيب في جيشه خمسة وستين ومائة موشح.

20 - مفاخرة بين مالقة وسلا:

وهي رسالة، وتذكر كذلك بعنوان: «مفاضلة مالقة وسلا».

21 - في فن العلاج في صنعة الطب.

22 - مثلى الطريقة في ذم الوثيقة.

23 - السحر والشعر.

24 - أوصاف الناس في التواريخ والصلات.

25 - تافه من جم ونقطة من يم.

26 - الدرر الفاخرة واللحج الظاهرة.

27 - طرفة العصر في أخبار دولة بنى نصر.

28 - رسائل في الفلسفة.

29 - رسائل في الفقه.

30 - مساجلة البيان.

31 - النفياية بعد الكفاية.

32 - كتاب المحبة.

33 - المنح الغريب في الفتح القريب.

34 - تلخيص الذهب في اختيار عيون الكتب.

35 - الألفية في أصول الفقه.

- 36 - المبادر الطيبة في المفاسد الخطيبية.
 - 37 - رسائل في الموسيقى.
 - 38 - المختصر في الطريقة الفقهية.
 - 39 - فتات الخوان وسقوط الصوان.
 - 40 - رسالة تكوين الجنين.
 - 41 - الرجز في عمل الترياق.
 - 42 - البيطرة والبزرة.
 - 43 - عائد الصلة.
 - 44 - خلع الرسن في وصف القاضي أبي الحسن.
 - 45 - اليوسفي في الطب.
 - 46 - الأكليل الزاهر فيما فضل عند نظم التاج من الجوائز.
 - 47 - الأرجوزة المعلومة.
 - 48 - تخصيص الرياسة بتلخيص السياسة.
 - 49 - منظومة في سياسة الملوك.
 - 50 - ظل الغمام المقتضب من الصيب والجهام.
- لقد عني كثير من الدارسين بتعداد آثار ابن الخطيب، وبيدو أن حماستهم الزائدة، وعاطفهم المبالغ فيها، ورغبتهم في تضخيم شخصيته دفعتهم إلى أن ينسبوا إليه عدداً كبيراً من الكتب، ويرجع الفضل في الكشف عن كتبه المنسوبة إليه إلى الباحث محمد التطواني، وقد حصرها في:
- 1 - شرح الألفية.
 - 2 - تحفة الألباب في شكل الأسماء والأنساب.

- 3 - أوصاف الناس في التواريخ والصلات.
 - 4 - المحاضرات.
 - 5 - مركز الإحاطة.
 - 6 - الحل الموشية في الأخبار المراكشية.
 - 7 - الإماتة عن وجه الإحاطة.
 - 8 - المختصر في الطريقة الفقهية.
 - 9 - درة التنزيل وغرة التأويل (للحطيب الإسکافي).
 - 10 - قصيدة أنجم السياسة التي تنسب للوزير أبي محمد المالقي، وللسان الدين بن الخطيب، ولرئيس أبي القاسم بن رضوان، وقد نسبها إلى لسان الدين محمد بن عبد الله الدمناتي، بإشارة من أبي عمه أبي العباس القاضوي الذي نسبه لشرحها نجل السلاطين مولاي ابن عبد الله هشام، وهذا غلط لأن القصيدة لا توجد بديوان ابن الخطيب، وتتفرق عن أسلوبه الشعري والتاريخي.
 - 11 - المقامات لابن الخطيب في السياسة: وهي حضرة الارتياح المغنية عن الراح لابن أبي حاتم الغائلي، وتنسب إلى ابن الخطيب خطأ⁽⁶⁸⁾.
- وبالنسبة إلى شعر ابن الخطيب فأغلب الدارسين يذهبون إلى أن شعره يتسم بالبرقة، والعذوبة، فهو «شاعر، وشاح، متربّل، كاتب، وهو يمثل - على أكثر من وجه - حركة الأدب في القرن الثامن الهجري، وإن لم يكن المقدم على شعراء عصره. ولكن غزارة نتاجه، ووفرة شعره بين أيدينا تجعل الحديث عنه صالحًا للمقارنة، والمقابلة
- ويسيطر على شعر لسان الدين جانباً: الوجданيات الخاصة به من شعر ذاتي، كالتأمل، والغزل، ووصف الطبيعة الأندلسية (غرناطة

وما حولها) والتعبير بالشعر عن جوانب الحياة من وجهة نظر الشاعر المتأمل... وما يخص نفسه، وأسرته، وحياته الخاصة.

والجانب الآخر: استخدام الشعر وسيلة للاتصال بالعالم الخارجي، وخصوصاً شعر المديح الذي كان يقدمه - كغيره من شعراء العصر - إلى البلاط النصري في المناسبات، والاحتفالات، والأعياد... والشعر الذي جعله تصويراً للأحداث العامة.

ويتابع لسان الدين سلسلة الشعراء الذين سخروا الشعر لتدوين التاريخ، وكتابه: (رقم الحل في نظم الدول) مثال لذلك لأنه منظومة في تلخيص التاريخ الإسلامي، وتلخيص تاريخ الأسرة النصرية إلى زمانه.

ومن هنا اتسم شعره أحياناً بما يتسم به شعر البديهة، والسرعة، والارتجال أحياناً. ومثل صورة عصرية حية تعين على تكميل تاريخ الفترة، ودراستها.

ولسان الدين بن الخطيب - على العموم - شاعر طويل النفس مقتدر على إطالة القصائد. وفي شعره لمحات دالة باستمرار على ثقافته الواسعة، ومخزونه التراخي الغزير الذي يحسن استخدامه.

ويتميز الشاعر على الجملة بالتمكن اللغوي، وترافق البناء الشعري، وسيطرة الفكرة أحياناً على حساب العاطفة. ومحاولة الشاعر باستمرار أن يعتمد أسلوب التصوير، والتخيل، وأن يشحن القصيدة - أو القطعة - بما يستطيع من طاقة غنائية موسيقية⁽⁶⁹⁾.

ويذهب ابن الأحمر إلى القول إن ابن الخطيب هو «شاعر الدنيا، وعلم المفرد والثريا، وكاتب الأرض إلى يوم العرض، كما قال فيه بعض أعلام النقد القديم: شعره ما بعده مطعم لطامع، ولا مندرج على شاعر بعده للأذان، والمسامع، وهو رأي لا يختلف فيه النقاد القدماء الذين

رأوا في ابن الخطيب شاعراً عظيماً، والواقع أن الشعر الأندلسي صب آخر جداوله في غرناطة حيث كان ابن الخطيب بلغ مرحلة النضج، وتجاوز التهافت على المحسنات البدعية، وتقليل أدب المشارقة، وأصبح قادراً على التعبير الصادق، والتوجيه السديد، فكانت قصائد ابن الخطيب تواكب الأحداث، وتساير حركة التاريخ، وتعبر عن ذلك في صدق، ووضوح، كما كانت له قصائد غنائية تصور عبث الحياة في غرناطة حين تتناسى الحروب، والクロوب»⁽⁷⁰⁾.

وقد طرق ابن الخطيب مختلف الأغراض، والفنون الشعرية المعروفة في عصره كالشعر الديني، والغزل، والمدح، والرثاء، والإخوانيات، وغيرها.

القسم الثاني: التعريف بالكتاب: بواهث تأليفه، مصادره، منهجه، أسلوبه:

١ - التعريف بكتاب الإحاطة:

يعد كتاب «الإحاطة في أخبار غرناطة» للسان الدين بن الخطيب من أهم الكتب الأدبية، والتاريخية في الأندلس، وهو من أشهر مؤلفات ابن الخطيب، تناول فيه أخبار هذه المدينة الشهيرة عاصمة بني الأحمر (633-897هـ)، تاريخياً، وأدبياً، وجغرافياً، وسياسياً، واجتماعياً، منذ الفتح الإسلامي لليبيرية (إسبانيا والبرتغال حالياً) سنة 92هـ، حتى عصر المؤلف (دولة بني الأحمر)، منتهياً منه إلى عهد السلطان الغني بالله محمد الخامس ثامن ملوك بني الأحمر، حيث وزر له مرتين، وهو دراسة متميزة لسيرة أعلام غرناطة، ومن وفده عليها، ويتألف من خمسة عشر سفراً، أو اثنى عشر سفراً⁽⁷¹⁾، كما في ريحانة الكتاب⁽⁷²⁾، وهذه الأسفار في مجموعها، قسمان كما ورد في نهاية مقدمة الكتاب.

القسم الأول: «في حلى المعاهد والأماكن والمنازل والمساكن» وهو الخاص بغرناطة بني الأحمر.

والقسم الثاني: «في حل الزائر والقاطن، والمتحرك والساكن» وهو لب الكتاب، وفيه تناول تراجم الشعراء والأدباء والملوك، والوزراء، والعلماء، وسواهم، متبناً الترتيب الهجائي التاريخي، ويرجع تأليف ابن الخطيب لكتاب إلى ما قبل سنة 760هـ، ولكنه لم يفرغ منه إلا في أواسط عام 765هـ⁽⁷³⁾.

وقد تحدث الباحث محمد عبد الله عنان، محقق النسخة التي اعتمدنا عليها في بحثنا هذا بالتفصيل عن تاريخ تأليفه فأشار إلى أن ابن الخطيب قد يكون بدأ في كتابته، أو جمع مواده قبل محنته الأولى، حينما عزل سلطانه، ونفي معه إلى المغرب، وذلك في سنة 761هـ، وقد استأنف الكتابة فيه عقب عودته من المنفاه بالمغرب إلى غرناطة في سنة 763هـ، وبعد استمراره في وزارته الثانية، والتي دامت زهاء عشرة أعوام، وهي المرحلة التي توصف بأنها ألم فترات حياته، وأخصبها إنتاجاً استمر في كتابة تراجم الإحاطة، وهذا ما ظهر في كثير من إشاراته، حيث ذكر في رسالة إلى ابن خلدون مؤرخة في جمادى الأولى سنة 769هـ، أنه أتمه قبل أوائل سنة 769هـ، وأنه بعث بنسخة من «الإحاطة» إلى المشرق، كما يستشف أيضاً من إشارات كثيرة أن ابن الخطيب استمر في تدوين، تراجم الإحاطة، وتنقيحها إلى غاية أوائل سنة 772هـ⁽⁷⁴⁾.

ويذكر محمد عبد الله عنان أن أول من نسخ كتاب «الإحاطة» هو تلميذ ابن الخطيب أبو عبد الله الشريسي، مؤدب أولاد السلطان من مسودات ابن الخطيب، حيث كان يثق فيه، ووفق ما حدثنا المقربي فقد جاءت النسخة الأولى في ستة مجلدات، وينبه محمد عبد الله عنان إلى أن النسخة الوحيدة المقول بأنها هي النسخة الكاملة التي انتهت إلينا من «الإحاطة» هي نسخة جامع الزيتونة، وهي تقع في ثلاثة مجلدات⁽⁷⁵⁾.

وقد صدر كتاب الإحاطة على مراحل عن منشورات مكتبة الخانجي للطبع والنشر والتوزيع بالقاهرة، بتحقيق محمد عبد الله عنان بين سنتي 1973/1978م في أربعة مجلدات، وهي الطبعة التي اعتمدنا عليها في دراستنا.

ويصف جرجي زيدان كتاب (الإحاطة في أخبار غرناطة) بأنه «معجم تاريخي لمشاهير غرناطة في ثلاثة مجلدات، مرتبة على حروف الهجاء. في صدره فذلكرة جغرافية خطط فيها ولاية غرناطة، وما يتبعها، وذكر عادات أهلها، ومعايشهم، وأزياءهم، وجندهم، وسلامتهم، وكثيراً من أحوالهم الاجتماعية لعهده. ثم أتى على الترجم، وقسم ترجمة كل رجل إلى أبواب في تاريخ حياته، ومناقبه، وسائل أحواله على ما تقتضيه ترجمته. وختم الكتاب بترجمة نفسه. ومنه نسخة خطية في المتحف البريطاني، والأسكوريال. واهتمت شركة طبع الكتب المصرية بنشره فوجدت الجزء الأول منه في دار الكتب المصرية، وأخذت تبحث عن الجزئين الآخرين. فصدر الجزء الأول منه مطبوعاً في نحو 400 صفحة، والثاني في 308 صفحات سنة 1319. وقد لخص هذا الكتاب كازيري. ولله مختصر اسمه: (مركز الإحاطة بأخبار غرناطة) في برلين، وباريس، ومدريد»⁽⁷⁶⁾.

إن كتاب: (الإحاطة في أخبار غرناطة) يصف أدق وصف التاريخ السياسي، والأدبي، والاجتماعي لمدينة غرناطة في الحقبة التي عاش فيها لسان الدين بن الخطيب، ويتحدث فيه بإسهاب عن المراحل السابقة، كما يسلط الأضواء على أمور دقيقة تتصل بالطبيعة، والأرض، وسماتها، ومدينة غرناطة، وجنانها، وأنهارها، ويرصد فيه ابن الخطيب تاريخ المدينة، ويصفها وصفاً دقيقاً شافياً، ووافيًا في بلاغة، وبراعة، فضلاً عن كونه يحوي ترجمات وافية للأعلام

القديامي، والمعاصرين لابن الخطيب، فهو كتاب أدب، وفن، وتاريخ، وسياسة، ولم يخل من تقويمات جغرافية، واقتصادية، واجتماعية، إضافة إلى أنه يعتبر معجماً من المعاجم النفيسة التي تحوي تراجم ضافية للعلماء من شتى الأصناف.

وقد أجمع عدد كبير من كبار الدارسين، والمؤرخين على أنه كتاب فريد بين كتب التاريخ في موضوعه، وذهبوا إلى أنه أهم كتاب وصل إلينا من مؤلفات ابن الخطيب، وهو لا يقتصر على التاريخ لمدينة غرناطة فحسب، ولكنـه عبارة عن موسوعة شاملة لكل ما يتعلق بهذه المدينة الأندلسية التالدة، من الأخبار، والأوصاف، والمعالم، فهو يتناول وصف جغرافيـتها، وخطـتها، ومواعـها، وما يحيط بها من المرـوج، والجبـال، ثم يتـناول تـاريـخـها منـذ نـزل بـها العـرب الـأـوـاـئـلـ، وأـخـبـارـ منـ كانـ بـهاـ، وـمـنـ نـزـلـهاـ أوـ مـرـ بـهاـ منـ الكـتابـ، وـالـشـعـرـاءـ، وـالـأـدـبـاءـ، وـالـوزـراءـ، وـالـمـتـغـلـبـينـ، كـماـ يـتـضـمـنـ خـلاـصـةـ لـتـارـيـخـ الدـوـلـةـ النـصـرـيـةـ منـذـ عـصـرـ مـؤـسـسـهاـ مـحـمـدـ بـنـ يـوسـفـ اـبـنـ الـأـحـمـرـ حـتـىـ عـصـرـ المـؤـلـفـ. وـهـذـاـ عـدـاـ مـاـ يـورـدـهـ المـؤـلـفـ خـلـالـ مـوـسـعـتـهـ مـنـ تـرـاجـمـ فـيـاضـةـ لـمـلـوكـ الدـوـلـةـ النـصـرـيـةـ الـمـتـعـاقـبـيـنـ»⁽⁷⁷⁾.

ويصف الباحث محمد الشـريفـ قـاهرـ الكـتابـ بـأنـهـ مـوـسـوعـةـ جـامـعـةـ لـكـلـ ماـ يـتـصـلـ بـغـرـنـاطـةـ تـارـيـخـياـ، وـجـفـرـافـياـ، وـاقـتصـادـياـ، وـإـنـتـاجـاـ فـكـرـيـاـ، منـذـ الفـتـحـ الإـسـلـامـيـ إـلـىـ عـصـرـ اـبـنـ الـخـطـيـبـ، وـيـعـتـيـ بـصـفـةـ خـاصـةـ بـتـرـجـمـةـ أـكـاـبـرـ الـعـلـمـاءـ، وـالـشـعـرـاءـ مـنـ الـمـعـاصـرـيـنـ لـهـ فـيـ الـأـنـدـلـسـ، وـالـمـغـرـبـ، وـيـلـتـزـمـ التـرـتـيـبـ الـأـبـجـديـ لـأـصـحـابـ التـرـاجـمـ»⁽⁷⁸⁾.

وقد تحدث المقربي عن المكانة التي تحتلها الإحاطة في النفوس، ولاسيما لدى علماء المشرق فقال: «وأما كتاب الإحاطة، فهو الطائر الصـيـتـ بـالـمـشـرـقـ، وـالـمـغـرـبـ، وـالـمـشـارـقـ أـشـدـ إـعـجاـباـ بـهـ مـنـ الـمـغـارـبـ».

وأكثر لهجاً بذكره، مع قلته في هذه البلاد المشرقة، وقد اعنى باختصاره الأديب الشهير «البشتكي» محمد بن إبراهيم الدمشقي المتوفى عام: 830هـ، وسماه (مركز الإحاطة في أدباء غرناطة)،⁽⁷⁹⁾. ويقع اختصاره في سفين، اطلع المقرئ على السفر الثاني منها، ونص على كون البشتكي اختصر أربعة أسفار من أصل الإحاطة في سفر، أي أن الكتاب فقد ثلاثة أربعاء، وهذه المواصفات لا تتماشى مع مواصفات هذا السفر أنه من حيث المادة التي يحتويها يزيد حتى على النص المطبوع بأكثر من الضعف، ولعل مختصر البشتكي لا يتجاوز نصف النص المطبوع من الإحاطة.⁽⁸⁰⁾

ونظراً للأهمية الكبيرة التي يمثلها كتاب (الإحاطة)، فقد اختصر عدة مرات، من قبل العديد من الأدباء، والمشائخ، ومن مختصرى الإحاطة كذلك الشيخ (أبو جعفر البقني)، فقد نقل عنه «فيما يظهر صاحب النيل، وأبو جعفر البقني عاش بعد سنة ست وثمانين أي بعد تاريخ نسخ السفر موضوع الحديث. ومن ثم فقد أضاف في مختصره إلى نص الإحاطة أشياء حدثت بعد وفاة ابن الخطيب، وذلك كما وقع في ترجمة ابن خلدون مثلاً».⁽⁸¹⁾.

2 - بواعث تأليف الكتاب:

يشكل كتاب «الإحاطة في أخبار غرناطة» امتداداً لبعض الدراسات السابقة التي قام بها بعض المؤرخين في المشرق، والمغرب، وقد ذكر ابن الخطيب بواعث تأليف كتاب الإحاطة، ومصادره في مقدمة كتابه فقال: «... ولما كان الفن التاريجي مأرب البشر، ووسيلة إلى ضم النشر يعرفون به أنسابهم في ذلك شرعاً، وطبعاً وما فيه، ويكتسبون به عقل التجربة في حال السكون والرفيق، ويستدلون ببعض ما يبدي به الدهر ويشفيه، ويرى العاقل من تصريف قدرة الله تعالى ما يشرح

صدره بالإسلام، ويختفيه، ويمر على مصارع الجبابرة فيحسبه بذلك واعظاً ويكفيه. وكتاب الله يتخلله من القصص ما يتمم هذا الشاهد لهذا الفن ويوفيه. قال تعالى: ﴿وَكُلًاً نَقْصُ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ﴾⁽⁸²⁾.

وقال عز من قائل: ﴿نَحْنُ نَقْصُ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْءَانَ وَإِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمْنَ الْغَافِلِينَ﴾⁽⁸³⁾.

فوضح سبيل مبين، وظهر أن القول بفضلة يقتضيه عقل ودين . وإن بعض المصنفين ممن ترك نومه لمن دونه، وأنزف ماء شبابه مودعاً إياه بطن كتابه يقصده الناس، ويردونه اختلفت في مثل هذا الباب أغراضهم. فمنهم من اعتنى بإثبات حوادث الزمان، ومنهم من اعتنى برجاله بعد اختيار الأعيان عجزاً عن الإحاطة بهذا الشأن، عموماً في أكثر الأقطار، وخصوصاً في بعض البلدان.

فتذكرت جملة من موضوعات من أفرد لوطنه تاريخاً هز إليها - علم الله - وفاءً وكرم، ودار عليها، بقول الله من رحمته الواسعة حرم، كتاريخ مدينة بخارى لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن سليمان الفخار. وتاريخ أصحابها لأبي نعيم أحمد بن عبد الله الحافظ بن عبد العزيز بن القصار.

وتاريخ بغداد للخطيب لأبي بكر بن ثابت، وأخبار بغداد لأحمد بن أبي طاهر. وتاريخ واسط لأبي الحسين على بن الطيب الخلافي. وتاريخ من نزل حمص من الصحابة ومن دخلها، ومن ارتحل عنها. وتاريخ دمشق لأبي القاسم علي بن الحسين بن عساكر. وتاريخ مكة للأزرقي. وتاريخ المدينة لابن النجاشي. وتاريخ مصر لعبد الرحمن بن أحمد بن نواس. وتاريخ الإسكندرية. وتاريخ طبقات فقهاء تونس لأبي محمد بن عبد الله بن أبي العباس بن خلف التميمي. وعنوان الدراسة في ذكر من

كان في المائة السابعة بيجاية، صاحب الحلية. وتاريخ أصبهان أيضاً لأبي زكريا يحيى بن عبد الوهاب بن قندة الحافظ. وتاريخ نيسابور⁽⁸⁴⁾ للحاكم أبي عبد الله بن اليسع، وذيله لعبد الغافر بن إسماعيل. وتاريخ همدان لأبي شجاع شيرويه بن شهردار. وتاريخ طبقات أهل شيزار لأبي عبد الله محمد، وعنوان الدرية فimin عُرف من العلماء في المائة السابعة بيجاية لأبي العباس الغبريني. وتاريخ تلمسان لابن الأصفر. وتاريخها أيضاً لابن هدية. وتاريخ فاس لابن عبد الكريم. وتاريخها أيضاً لابن أبي زرع. وتاريخ فاس أيضاً للقونجي. وتاريخ سبته المسمى بالفنون الستة لأبي الفضل عياض بن موسى بن عياض. وتاريخ بلنسية لابن علامة. وتاريخ البيرة لأبي القاسم محمد الغافقي الملاхи، وتاريخ شقورة لابن إدريس، وتاريخ مالقة لأبي عبد الله بن عسکر، تركه غير تام، فأتمه بعد وفاته ابن أخيه أبو بكر بن خمسين. والإعلام بمحاسن الأعلام من أهل مالقة، لأبي العباس أصبغ بن العباس. والاحتفال في أعلام الرجال، لأبي بكر الحسن بن محمد بن مفرج القيسى. وتاريخ قربطة، منتخب كتاب الاحتفال. وتاريخ الرؤساء، والفقهاء، والقضاة بطليطلة، لأبي جعفر بن مظاهر. ومنتخبه لأبي القاسم بن بشكوال. وتاريخ فقهاء قربطة، لابن حيان. وتاريخ الجزيرة الخضراء لابن خمسين، وتاريخ قلعة يحصب المسمى بالطالع السعيد، لأبي الحسن ابن سعيد. وتاريخ بقيرة لأبي عبد الله بن المؤذن. والدرة المكنونة في أخبار لشبونة لأبي بكر بن محمد بن إدريس الفارابي العالوسي. ومزية المرية لأبي جعفر أحمد بن خاتمة من أصحابنا. وتاريخ المرية وباجة، لشيخنا نسيح وحده أبي البركات بن الحاج، متّع الله بإفادته، وهو في مبيضته لم يرمها بعد.

فدا خلتني عصبية لا تقدح في دين، ولا منصب، وحمية لا يندم في مثلها متعصب،... ورأيت أن هذه الحضرة⁽⁸⁵⁾ التي لا خفاء بما وفر

الله من أسباب إيثارها، وأراده من جلال مقدارها، جعلها ثغر⁽⁸⁶⁾ الإسلام، ومتبواً العرب الأعلام قبيل⁽⁸⁷⁾ رسوله عليه أفضل الصلاة، وأذكى السلام، وما خصها من اعتدال الأقطار، وجريان الأنهر، وانساح الاعتمار، والتغافل الأشجار... نزلها العرب الكرام عند دخولهم مختطين فعمروا وأولدوا، وأثبتو المفاخر وخلدوا.....

وقد كان أبو القاسم الغافقي⁽⁸⁸⁾، من أهل غرناطة، قد قام من هذا الغرض بفرض، وأتى من كل ببعض. فلم يشف من غلة، ولا سد خلة، ولا كثُر قلة⁽⁸⁹⁾ فقمت بهذا الوظيف، وانتدبت للتأليف. ورجوت على نزارة حظ الصحة، وازدحام الشواغل⁽⁹⁰⁾. الملحة أن اضطلع من هذاقصد بالعبء الذي طالما طأطأت له الأكتاد⁽⁹¹⁾.

والجدير بالذكر أن الأندلسيين قد اهتموا اهتماماً كبيراً بكتب الترجم في مختلف مراحل حياتهم الثقافية، إذ ركزوا على «تاريخ بلادهم، وتاريخ الفكر الإسلامي بصفة عامة، وقد ظهر ذلك منذ وقت مبكر...، وكان من أوائل المؤرخين عبد الملك بن حبيب (238هـ)، وآل الرazi محمد بن موسى الرazi (249هـ)، وابنه محمد بن أحمد (324هـ)، وابن القوطية (327هـ)، مؤلف تاريخ الأندلس، وغريب ابن سعيد (369هـ)، مؤلف مختصر كتاب الطبرى، وحبان ابن خلف (377هـ)، مؤلف المآثر العامرية، وابن رزين (470هـ)، وابن حزم القرطبي مؤلف جمهرة أنساب العرب، وأبو القاسم صاعد الطليطلى (420هـ)، مؤلف طبقات الأمم وابن صاحب الصلاة (577هـ)، وبنو سعيد عبد الملك بن سعيد (560هـ)، وابنه محمد (519هـ)، وأبو جعفر أحمد (559هـ)، وعلي بن سعيد المغربي المولود (605هـ)، مؤلف المغرب في حل المغرب، والمراكمي مؤلف المعجب (581-618هـ). وأخيراً بلغت الدراسات التاريخية للبلاد الأندلسية قمتها في القرن

الرابع عشر الميلادي على يد ابن الخطيب المؤرخ الجامع للأخبار، والمحيط بالنشاطات السياسية، والاجتماعية، والفكرية، والوجودانية ثم ابن خلدون الفيلسوف الاجتماعي الذي اعتمد على رصيد المؤرخين ليضع علم الاجتماع⁽⁹²⁾.

وأما الأمير ابن الأحمر، حفيد السلطان الغني بالله فقد أورد لدى حديثه عن أصل تأليف كتاب «الإحاطة» رواية لخصها الباحث محمد عبد الله عنان في أن «الأديب الغرناطي أبو عبدالله محمد بن جُزي، كاتب السلطان أبي الحجاج، عبر إلى العدوة، مغضوباً عليه ملتجئاً إلى السلطان أبي عنان سنة 703هـ، فأكرم أبو عنان وفاته، وطلب إليه أن يضع مؤلفاً عن الأندلس، فوضع في ذلك كتاباً متقدماً جاماً. ولما عبر ابن الخطيب إلى المغرب في أواخر سنة 755هـ عقب مصرع السلطان أبي الحجاج، سفيراً عن سلطانه الغني بالله إلى السلطان أبي عنان، اطلع على مؤلف ابن جزي المذكور، وأعجب بمحتوياته، وخطر له أن يقوم بوضع كتاب في (الإحاطة بما تيسر من تاريخ غرناطة). ويقول لنا ابن الخطيب نفسه في ترجمته لابن جزي الواردة بالجزء الثاني من الإحاطة إنه اطلع على أجزاء من مؤلف ابن جزي المذكور تشهد باضطلاعه، وأي أنه ابن جزي قيد بخطه من الأجزاء الحديثة، والفوائد، والأشعار، ما يفوت الوصف، ويفوق الحد. ولما عاد ابن الخطيب إلى الأندلس، وألفى الحاجب الكبير أبو نعيم رضوان متربيعاً في منصب الحجابة، والوزارة، وشعر أنه لا يستطيع إلى جانبه أن يزاول ما كان يطمح إليه من السلطان انتهز فرصة هذا الانتباز، وعكف على تأليف كتاب (الإحاطة) وأخذ يدون تاريخ المواليد، والوفيات، والأسماء، والألقاب، ويراجع مختلف المصنفات، وكان ساعده الأيمن في ذلك أبو عبد الله الشريشي، فهو الذي تولى نقل المسودات، وترتيبها، وتبويبها، حتى تم الكتاب في ستة مجلدات، ولما عاد ابن الخطيب إلى

الأندلس، عقب انتهاء محتنته الأولى في سنة: 763هـ، عاد إلى مراجعة كتاب (الإحاطة) والزيادة فيه، حتى تحقق ما كان يبغيه له من السعة، والإحاطة، وتمت نسخته الأولى في اثنى عشر سفراً⁽⁹³⁾.

3 - مصادره:

أما مصادره، فقد ذكرها أيضاً في المقدمة⁽⁹⁴⁾، وهي تنقسم إلى قسمين: مصادر كتابية، ومصادر شفوية.

فأما المصادر الكتابية فمنها: تاريخ ابن القوطية، والمقتبس لابن حيان، والذخيرة في محاسن أهل الجزيرة لابن بسام، والبيان المغرب لابن عذاري المراكشي، وقلائد العقيان لفتح بن خاقان، وتاريخ مالقة لابن عسكر، وتاريخ ابن الصيرفي الموسوم «بالأنوار الجلية في تاريخ الدولة المرابطية»، ثم إن ابن الخطيب قد نقل كثيراً، فيما يتعلق بالترجم من كتاب «علماء إبيرة» لأبي القاسم الغافقي، ومن كتاب «تاريخ ابن مسعدة» الموسوم بـ«تاريخ قومه»، وكتاب «القدر المعلى في التاريخ المحلي».

كما استعان أيضاً بكتاب «الطالع السعيد في تاريخ بنى سعيد» لأبي الحسن علي بن سعيد الأندلسي، وكتاب «الحلة السيراء» لابن الأبار، وكتاب «الصلة» لابن بشكوال، و«الذيل والتكملة» لعبد الملك المراكشي، و«صلة الصلة» لابن الزبير، وغيرها.

وأما المصادر الشفوية، فتعلق بمعاصريه، وهم الكثرة الغالبة في كتاب «الإحاطة»، من شيوخه، وتلامذته، وأصدقائه، وغيرهم. وكان يتحصل على المعلومات من الأشخاص أنفسهم، أو من ذويهم، ومعارفهم، وعول ابن الخطيب فيما يتعلق بسلطين الدولة النصرية، وزرائها على الوثائق، والرسائل الديوانية.

ومن هذه المصادر أيضاً كتب ابن الخطيب السابقة التي صنفها من قبل كتاب «اللمحة البدوية في الدولة النصرية»، وكتاب «نفاضة الجراب في عالة الاغتراب»، وكتاب «الكتيبة الكامنة في من لقيناه بالأندلس من شعراء المائة الثامنة» وسوهاها⁽⁹⁵⁾.

ونظراً إلى الأهمية البالغة التي تكتسيها المصادر التي اعتمد عليها لسان الدين بن الخطيب في كتاب: «الإحاطة في أخبار غرناطة»، والتي تعكس لا محالة على منهجه، فإننا نقدم لمحة موجزة عن أهمها:

1 - تاريخ بغداد للخطيب البغدادي:

بعد كتاب: (تاريخ بغداد) للخطيب البغدادي، واحداً من أعرق الكتب التراثية القديمة، وقد ألفه البغدادي المتوفى سنة: 462 هـ / 1072 م، والكتاب وإن حمل اسم: (تاريخ بغداد) فهو كتاب تراجم لرجال بغداد، ولمن اتصلوا بها منذ عهد إنشائها حتى أيام المؤلف، أكثر منه تاريخاً للمدينة نفسها. وقد تحدث المؤلف عن المدينة وعن بناها، وخططها حديثاً موجزاً، ثم تحدث بتفصيل، وإسهاب عن الرجال الذين اتصلوا ببغداد سواء أكانوا من أعيان أهلها، أم من كبراء الواردين عليها....، وبلغ عدد الذين ترجم لهم البغدادي في هذا الكتاب واحداً وتلذتين وثمان مائة وسبعين ألف ترجمة. وقد رتبت مواد التراجم فيه ترتيباً معجّمياً، رُوعي فيه تسلسل حروف اسم العلم، واسم الأب، وأول من ترجم لهم المحمدون تبركاً باسم النبي العربي محمد - صلى الله عليه وسلم -....، ووقع الكتاب في أربعة عشر جزءاً، طبع بتحقيق محمد حامد الفقي بالقاهرة عام: 1931 م بمكتبة الخانجي، وطبع مصرياً بدار الكتاب العربي بيروت عام: 1969 م⁽⁹⁶⁾.

2 - الذخيرة في محسن أهل الجزيرة لابن بسام:

وأما كتاب الذخيرة فهو أحد أهم الكتب التي رصدت التاريخ الأدبي للأندلس، فقد ألفه ابن بسام المتوفى عام: 542 هـ بعد امتعاضه مما

يلقاء أدباء الأندلس من إهمال، وإعراض من قبل مواطنיהם، فقرر وضع هذا السفر لرفع الضيم عنهم، ولفت الأنظار إلى قيمتهم، والاجتهاد في تدوين أخبارهم، وجمع العيون من مقطوعاتهم الشعرية، والنشرية، وهو يعد موسوعة أدبية جليلة فيها من أنباء الأندلس، وسير ملوكها، وزرائها، وأخبار شعرائها، وكتابها ما أتاح لأجيال من المؤرخين، والكتاب الذين تناولوا شتى مناحي الحياة الفكرية، والاجتماعية في الأندلس أن يفيدوا منه، ويجدوا فيه من المعلومات ما لا مثيل له في أي كتاب أندلسي آخر، ولا سيما فيما يتصل بالفترة التي تسمى بعصر ملوك الطوائف، وبداية دولة المرابطين⁽⁹⁷⁾.

ويقع كتاب الذخيرة في ثمانية أجزاء، وقد «انتهج المؤلف فيه منهج الشاعلي في يeticته، وتأثر به، وقسمه إلى أربعة أقسام، ثلاثة من مناطق متفرقة في الأندلس، وخص الرابع بالوافدين على الأندلس من المغرب والمشرق من أهل عصره. ويتبين من مقدمة ابن بسام غيرته على الأندلس، وحبه لأهلها»⁽⁹⁸⁾.

3 - المقتبس من أنباء أهل الأندلس لابن حيان القرطبي:

وكتاب «المقتبس» لابن حيان، وموضوعه تاريخ الأندلس منذ الفتح العربي لها سنة: 91 هـ (711م)، حتى قريب من عصر المؤلف الذي عاش ما بين: (422-377هـ) / (987-1031م)، وكما يذكر الباحث محمود علي مكي محقق الكتاب فهو ينتهي في الواقع بنهاية خلافة الحكم المستنصر على وجه التقرير، وقد وصفه الفقيه أبو محمد بن حزم في رسالته في فضل الأندلس بأنه كتاب تاريخ كبير «في أخبار أهل الأندلس تأليف أبي مروان بن حيان نحو عشرة أسفار، من أجل كتاب ألف في هذا المعنى، وهو في الحياة بعد، لم يتجاوز الاكتئال»⁽⁹⁹⁾.

4 - تاريخ افتتاح الأندلس لأبي بكر بن القوطية:

وأما كتاب «تاريخ افتتاح الأندلس» لأبي بكر بن القوطية فيمكن اعتباره مصدر المصادر في تاريخ الأندلس كما يذهب إلى ذلك الأستاذ إسماعيل العربي، حيث إننا نلفي «كبار المؤرخين مثل ابن عذاري، وابن خلدون، وابن الأثير يقتبسون مما كتبه ابن حيان (377-469هـ)»، الذي ولد بعد عشر سنوات من وفاة ابن القوطية، ويستخدمونه دليلاً، وحججاً، بينما يستند ابن حيان إلى ابن القوطية، ويستشهد بروايته باعتباره معاصرًا للأحداث التي يكتب عنها⁽¹⁰⁰⁾، وقد استفاد من هذا الكتاب الهام عدد كبير من القدماء، والمحدثين.

5 - أعلام مالقة لابن عسکر:

وفيما يتعلق بكتاب «أعلام مالقة»، والذي تعاقب على تأليفه القاضي بن عسکر، وابن أخيه أبو بكر بن خميس، فقد جمعت فيه أخبار فقهاء مالقة، وأدبائها، كما اهتم بمن سكن مالقة، ودخلها، أو اجتاز عليها، ولم يغفل التطرق إلى أخبارهم، وسمات أدبهم، ومحاسنهم، ومراسلاتهم، وبلاغتهم، وذكر من أخذوا عنه من فقهاء الأندلس، وغيرهم، وهو كتاب نفيس يتصل بترجمات أعلام حاضرة أندلسية كان لها دور مهم في بناء الحضارة، والثقافة في دولة الإسلام بالأندلس، وهو بمادته الثمينة يكشف عما كانت تعرفه حاضرة مالقة من علم، ونشاط في ممارسته تحصيلاً، وتدريساً، وتأليفاً، كما أنه يقارب بيئة الأندلس في حواضرها، ومجالس علمائها، وما كان يجري في ساحات الدرس بين طلبتها، وأساتذتها⁽¹⁰¹⁾.

6 - عنوان الدراسة فيمن عُرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية لأبي العباس الغُبريني:

وبالنسبة إلى كتاب: «عنوان الدراسة فيمن عُرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية» لأبي العباس أحمد بن أحمد الغُبريني المتوفى

سنة: 704هـ، فهو يحوي بين دفتيه تراثاً علمياً تمكناً من استكشاف الحياة التاريخية، والأدبية، والاجتماعية، في القرن السابع الهجري ببجاية، وما قبله بقليل، والباحث على تأليفه هو رغبة الغبريني في التعريف برجال السند، والترجمة لهم حتى تكون صفاتهم، ومزاياهم واضحة للمتلقي، والقارئ، وقد حوى 149 ترجمة، يمكن أن نقسمها إلى ما يلي:

- 1 - تراث البجائيين، والجزائريين، ومن يتصل بهم.
- 2 - تراث الأندلسيين المهاجرين إلى بجاية ونواحيها.
- 3 - تراث الغرباء الوافدين عليها من المشرق»⁽¹⁰²⁾.

7 - الحلة السيراء لابن الأبار:

ويوصف كتاب «الحلة السيراء» لابن الأبار القضاعي المتوفى عام: 658هـ/1260م بأنه أحسن كتبه، وأعظمها فائدة، وهو من عيون ما ألف أهل الأندلس، وأحد المراجع الثمينة التي لا يستغني عنها من يورخ له، أو يكتب في أي ناحية من نواحي الحياة فيه، وقد كان صاحب الفضل في اكتشاف القيمة التاريخية والأدبية لهذا الكتاب المستشرق دوزي، الذي أشاد بقيمة، وخصائص صاحبه، والشعر الموجود فيه ليس كله للأمراء، وقد بدا فيه ابن الأبار مؤرخاً فحلاً واسع الاطلاع، ونافذ النظر، وصادق الحكم⁽¹⁰³⁾.

4 - منهجه:

تحدث ابن الخطيب عن منهجه في كتاب «الإحاطة» فقال: «والترتيب الذي انتهت إليه حيلتي، وصرفت في اختياره مخيلتي هو أني ذكرت البلدة⁽¹⁰⁴⁾، حاطها الله، منها منها على قديمهما، وطيب هواها وأديمها، وإشراق علاها، ومحاسن حلاها، ومن سكنها وتولها، وأحوال أناسها ومن دال بها من ضروب القبائل، وأجناسها، وأعطيت

صورتها وأرخت في الفخر ضرورتها. وذكرت الأسماء على الحروف المبوبة، وفصلت أجنسهم بالترجم المرتبة: فذكرت الملوك، والأمراء ثم الأعيان، والكبراء ثم الفضلاء، ثم القضاة، ثم المقرئين والعلماء ثم المحدثين، والفقهاء، وسائر الطلبة النجباء ثم الكتاب والشعراء، ثم العمال والأثراء، ثم الزهاد، والصلحاء، والصوفية والفقراء ليكون الابتداء بالملك، والاختتام بالمسك، ولينظم الجميع انتظام السلك⁽¹⁰⁵⁾. وكل طبقة تنقسم إلى من سكن المدينة بحكم الأصالة والاستقرار أو طرأ عليها مما يجاورها من الأقطار أو خاض إليها - وهو الغريب - أثجاج⁽¹⁰⁶⁾ البخار، أو ألم بها ولو ساعة من نهار. فإن كثرت الأسماء نوعت وتوسيع، وإن قلت اختصرت وجمعت. وأثرت ترتيب الحروف في الأسماء ثم في الأجداد، والآباء لشروع الوفيات، والمواليد التي رتبها الزمان عن الاستقصاء. وذهبت إلى أن ذكر الرجل، ونسبة، وأصالته، وحسبه ومولده، وبلده، ومذاهبه، وأنحاله، والفن الذي دعا إلى ذكره، وحليته، ومشيخته - إن كان ممن قيد علما أو كتبه - وما شرطه إن كان ممن وصل الفضل بسببه⁽¹⁰⁷⁾ وشعره إن كان شاعراً، وأدبه، وتصانيفه إن كان ممن ألف في فن وهذبه، ومحنته إن كان ممن بزه الدهر، وسلبه، ثم وفاته، ومنقلبه إذا استرجع الله من محنته حياته ما وهبه⁽¹⁰⁸⁾.

وما نلاحظه بالنسبة لمنهج ابن الخطيب في ترجمته لأعلام غرناطة أنه قد استفاد من الطرائق التي استخدمها المؤرخون من قبله، كما أنه لم يستخدم منهجاً واحداً وطبقه على الجميع، حيث إننا نجد تنوياً في رصده للشخصيات التي يترجم لها، وقد «قسمه إلى أقسام قسم للملوك والأمراء، وقسم للعمال، وثالث لذوي النباهة كالقضاة، والمتحققين بعلوم القرآن، والمحدثين، والفقهاء، ومن إليهم»⁽¹⁰⁹⁾.

كما أنه كثيراً ما يكشف النقاب عن الحياة العامة، ويهتم بالأحوال الاجتماعية، والاقتصادية التي وقعت، ويسرد الأحداث بدقة، ويؤرخ للتحولات السياسية، والثقافية، والفكرية، كما يقدم تراجم دقيقة لرجالات الأدب، والفكر، والدولة، وطبقاتهم من وزراء، وحجاب، وقضاة وكتاب.

وفيما يتعلق بالخطوط العامة لمنهج ابن الخطيب في الكتابة التاريخية، والأدبية، والترجمة للأعلام فهو في أغلب الحالات يبدأ في عرض الشخصية المترجم لها كالتالي: اسمه، وكنيته، وأوليته (نسبة)، حاله (ثقافته تخصصه)، نباهته، مشيخته، دخوله غرناطة (إن كان ليس من ساكنيها)، شعره، تصانيفه، محنته (لمن وقعت عليه المحننة)، مولده، وفاته.

وقد جعل ابن الخطيب من نظام الأسفار أساساً لتبوب الكتاب، وقاعدة لتقسيمه، فهو يحتوي على اثني عشر سفراً، «يضم مخطوط الإسكوريال منها ستة أسفار، من السفر السابع إلى السفر الثاني عشر، ويلي هذا السفر الأخير ترجمة ابن الخطيب مكتوبة بقلمه. وهذه الأسفار فيما يبدو - عدا السفر الأخير - متقاربة الأحجام، يحتوي كل منها على نحو أربعين ترجمة، وهذا عدا السفر الأخير الذي يضم ثمان تراجم فقط. ومعنى ذلك أن مخطوط الإسكوريال بحجمه، وعدد أسفاره نصف المؤلف الأصلي، وتكون نسخة الإسكوريال هذه مكونة من جزئين كبيرين، وصل إلينا منهما فقط هذا الجزء الثاني، الموسوم فوق صفحته الأولى بأنه (السفر الثاني) من مختصر الإحاطة، وهو من محتويات المكتبة الزيadianية الشهيرة، التي استولى عليها الأسبان في عرض البحر في أوائل القرن السابع عشر، وضمت إلى محتويات المكتبة الملكية بالإسكوريال»⁽¹¹⁰⁾.

5 - أسلوبه :

ومن المسلم به أن أسلوب لسان الدين بن الخطيب يتسم بالجزالة، والقوية، فهو معروف ببلاغته، ومستواه الرفيع في اللغة، والأدب، وشتمي أصناف المعرفة، فضلاً عن براعته في سرد الأحداث بطريقة شائقنة، وممتعة، على الرغم من أن القارئ قد يجد صعوبة في فهم بعض العبارات، نظراً للبعد الزمني.

إن أسلوب لسان الدين بن الخطيب الذي تجلى من خلال كتاب «الإحاطة في أخبار غرناطة»، هو أسلوب قوي، وجذل، وجميل، وقد وصف الباحث الحسن بن محمد السائح أسلوبه بأنه «أسلوب مطبوع حاول فيه أن يظهر قدرته على الافتتان، والتلاعيب بالكلمات، والجمل، وإظهار الثقافة العامة والاطلاع الواسع على مختلف فروع المعرفة، ولا غرو فإن الخطيب قرأ كثيراً، واستوعب ما قرأ فعبر عن ذلك بأسلوبه الخاص الذي حاول فيه أن يكون مجدداً غير مقلد، قوياً غير ضعيف، فهو شأن كتاب عصره يكثير من السجع، ويكرر الفكرة مرتين أو ثلاث في جمل متعددة على أنه في كتاب (الإحاطة) لم يكثير من السجع، وحاول أن ينقل الفكرة دون تزويق أو تنميق، أما في باقي كتبه فهو يسرف في السجع دون اقتصاد، وقد تكون الجملة تحمل أفكاراً واضحة كما في كتاب (روضة التعريف)، وأحياناً يكون مملاً كما في إنتاجه الأدبي، وخصوصاً في شبابه حين يظهر غرامه بالإطناب»⁽¹¹¹⁾.

وقد لاحظ الباحث شوقي ضيف، أن رسائله تتميز بإطناب مسرف ينطوي على اللف والدوران، ويدرك بأصحاب (التصنيع) في المشرق، إضافة إلى أن نثر ابن الخطيب يتسم بإطناب يفقد قارئه النشاط، ذلك أن منظر المعاني ينبعض أمام بصره انبساطاً يخرجها من حظيرة التنوع إلى حظيرة الاستمرار، والإملال.

وقد اقتبس النقد الذي كتبه المقرئ متحدثاً فيه عن أسلوب ابن الخطيب، حيث وصفه بأنه «كاتب مسترسل بلغ لولا ما في إنشائه من الإكثار، الذي لا يخلو من عثار، والإطناب الذي يفضي إلى الاجتناب، والإسهاب الذي يعقد الاهاب».

أما أسلوبه العام الذي تجلى في شتى تصانيفه فقد لاحظ الباحث شوقي ضيف أن ابن الخطيب إضافة إلى أنه اتبع التصنيع، فقد اقتربت تصنيعه بظاهرة أخرى معروفة عند أصحاب التصنيع «وهي ظاهرة التصنيع لمصطلحات العلوم، وبالأخص اللغوية...». كما يلاحظ أن ابن الخطيب يضيف إلى ذلك تكلاً واسعاً لأنواع البديع، وزخارفه. الواقع أن ابن الخطيب له أسلوبه الخاص فجمله المنتقدة تحمل معاني واضحة، وهو في كتاب (روضة التعريف)، رغم سجعاته ي ضمن كتابه أفكاراً مرکزة واضحة في جمل أدبية رائعة، كما أنه في الإحاطة قلماً يسجع، وإنما يصنع المذاهب الكلامية حين يقصد إلى ذلك متباهياً بقدرته على التلاعب بالبديع، والبيان»⁽¹¹²⁾.

ومن خصائص الكتابة التاريخية عند ابن الخطيب أنه يمعن في الدقة، والضبط، إضافة إلى استبلاغه في التفصيل الواسع، وقد رأى الباحث محمد عبدالله، عنان أن رسائل ابن الخطيب في الإحاطة تمتاز «بالأسلوب الرصين المشرق، واللفظ الجزل المختار. وبالرغم أن معظمها يجري على قاعدة السجع، فإنها على الأغلب خالية من روح التكلف، الذي يعني أحياناً على الأسلوب، والمعنى. ولا ابن الخطيب براعة خاصة في تخيير الألفاظ، وإبراز المعاني، لا يجاريه فيها الكثيرون من أكابر الكتاب.

ولابن الخطيب مقدرة فائقة على تخير أساليب المدح، والذم، ومديحه غالباً من النوع الرفيع الذي لا يشوّبه التنزل الواضيع، بل تطبعه

على الأغلب نزعة من الاعتزاز، والكرامة. ويبعد ذلك في كثير من تراجم الإحاطة، وفي كثير من رسائله السلطانية. ونستطيع أن نقدم لمديحه الأدبي مثلاً بترجمة صديقه، وأستاذه أحمد بن صفوان المالقي في الإحاطة، وما كتبه عنه في: (الدرر الفاخرة)، وهو الديوان الذي جمعه من شعره، وما ورد في ترجمته لشيخه أبي البركات بن الحاج البليفيقي، وفي ترجمة صديقه ابن خاتمة، شاعر المرية الكبير، وأن نقدم مثلاً لمديحه السياسي، بما كتبه عن سلاطين غرناطة المعاصرين، وما ورد في ترجمة صديقه وزميله الوزير الكبير الحاج رضوان النصري. ففي هذه التراجم عبارات مختارة من أساليب المدح الرفيع، الذي يفيض اعتزاً، وكراهة، واتزانًا في الوصف، والتصوير»⁽¹¹³⁾.

فذلكة:

لقد توقفنا في هذا البحث مع ابن الخطيب، وكتابه: (الإحاطة في أخبار غرناطة)، وركزنا على الجوانب التاريخية، والأدبية فيه، فقد كشف البحث عن حياة ابن الخطيب، وتقليله بين العدوتين (المغرب العربي والأندلس)، ثم رحلاته، وسفارته لدى السلطان أبي عنان، من قبل السلطان محمد بن أبي الحجاج بن الأحمر، كما تتبعنا حياته في مختلف مراحلها، وتحولاتها من حقبة إلى أخرى، وذكرنا خصائص كل فترة من الفترات في ظل التغيرات، والتقلبات الكثيرة التي شهدتها العصر.

كما أشرنا إلى أن الفترة التي عاش فيها ابن الخطيب (القرن الثامن الهجري) كانت فترة اضطراب، وصراع بين غرناطة الصامدة في وجه هجمات الغرب المسيحي، وحركة الاسترجاع (المسيحية)، وكانت نقطة قمة الجبل الذي أتمت فيه الحضارة الإسلامية نهاية صعودها، وبدأت تأخذ طريقها نحو التراجع، والانحدار، وبدأ يضمّر توهجها.

وقد عرّف البحث بمصنفات ابن الخطيب في الأدب، والتصوف، والترجم، والطب، والشعر، والتي تجاوزت الخمسين مؤلفاً، كما أشار إلى بعض المؤلفات التي نسبت إليه خطأً لجملة من الاعتبارات، لتشابه أسماء مؤلفيها، أو لتحريف أسماء مؤلفاته، ويرجع الفضل في تجلية هذا الغموض، والكشف عنها إلى الأستاذ محمد التطاواني...، وكشف عن مصادره، فقد اعتمد ابن الخطيب في تصنيفه لكتاب (الإحاطة) على مصادر كتابية، ومصادر شفوية، وكان يذكر هذه المصادر، ويتفاوض عن ذكرها أحياناً أخرى، وقد أشرنا في المتن إلى أهم مصادره الكتابية، وقدمنا عروضاً موجزة عنها، وأما مصادره الشفوية فتتعلق بمعاصريه، وهم الكثرة الغالبة في كتاب (الإحاطة) من شيوخه، وتلامذته، وأصدقائه، وكان أحياناً يحصل على المعلومات من الأشخاص أنفسهم، أو من ذويهم، وعارفهم، واستعن ابن الخطيب فيما يتعلق بسلطانين الدولة النصرية، وزوارتها على الوثائق، والرسائل الديوانية، كما اعتمد على كتبه التي ألفها من قبل كتاب (اللمحة البدرية في الدولة النصرية)، وغيره.

وسلط البحث الضوء على منهج ابن الخطيب في كتاب (الإحاطة)، وعلى طريقة الترجمة فيه، وقد استطاع أن يجعل كل ترجمة مركزاًً لدى دائرة معارف (تاريخية وأدبية) تحوي نسبه، وكنيته، واسمه، وحاله، ومشيخته، وتاليفه، وشعره، ومحنته (إن كان قد تعرض لمحنـة في حياته)، ووفاته. وقد رسم ابن الخطيب خطة، ومنهجاً واضحين، رتب عناصرهما ترتيباً حسناً، وتغلل في التفاصيل، وتعمق، ورصد أخبار المترجم له، متابعاً أوليته (نسبه)، وقد تأثر بمنهجـه هذا المقرـي في كتابـيه (نفح الطـيب من غـصن الأندلس الرـطـيب)، و(أزهـار الـريـاضـ في أخـبار عـيـاضـ). بلـدور

تجلی القيمة العلمية، والأدبية والتاريخية لكتاب (الإحاطة في أخبار غرناطة)، من حيث إنه يعد أحد المصادر المهمة التي لا يمكن الاستفادة عنها في تاريخ غرناطة الأدبي، والسياسي، والاجتماعي، وهو ينفرد عن الكتب القديمة كونه يكشف النقاب عن الحركة العلمية، والأدبية والتاريخية السائدة، من خلال تقديم تراجم وافية عن أدباء، وعلماء غرناطة من مختلف العصور، كما يكتسب أهمية بالغة كونه يحوي رسائل، ومقطوعات نثيرية، وشعرية، الكثير منها غير متوفّر في مصادر أخرى.

وفي النهاية يمكن القول إن ابن الخطيب هو خير من أعطانا صورة وافية عن التاريخ الأدبي، والسياسي، والاجتماعي لغرناطة عبر عدة عصور من خلال هذا السفر النفيس الذي كان موضوع هذا البحث.

الهواش

- (1) محمد عبدالله عنان: مقدمة كتاب الإحاطة في أخبار غرناطة، ص: 18.
- (2) ابن خلدون: تاريخ ابن خلدون المسمى كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، ص: 404.
- (3) محمد عبد الله عنان: المصدر نفسه، ص: 19.
- (4) جرجي زيدان: تاريخ آداب اللغة العربية، مجل 2، ص: 225.
- (5) عمر فروخ: تاريخ الأدب العربي، ج 6، ص: 503.
- (6) خير الدين الزركلي: الأعلام، ج 6، ص: 235.
- (7) الحسن بن محمد السائج: منوعات ابن الخطيب، ص: 35.
- (8) عبد الهادي بوطالب: وزير غرناطة لسان الدين ابن الخطيب، ص: 48، وما بعدها.
- (9) المقرري التلمساني: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ج 6، ص: 13-162.

ابن الخطيب وكتابه «الإحاطة في أخبار غرناطة»

- (10) عبد الله عنان: المصدر السابق، مج 1، ص: 22 وما بعدها.
- (11) محمد بن تاويت ومحمد الصادق عفيفي: الأدب المغربي، ص: 232.
- (12) ابن خلدون: كتاب العبر، ج 7، ص: 690.
- (13) محمد الطيب محمد عبد النافع وإبراهيم عبد الرحيم يوسف: تاريخ الأدب والنصوص الأدبية، ص: 459.
- (14) دراسة وتحقيق ديوان الصيب، والجهام، والماضي، والكهام، ص: 55 وما بعدها.
- (15) دراسة وتحقيق ديوان الصيب والجهام والماضي والكهام، ص: 57 وما بعدها.
- (16) خير الدين الزركلي: المرجع السابق، ج 6، ص: 235.
- (17) ينظر: ابن الخطيب: اللهمحة البدرية في الدولة النصرية، القسم الخامس الخاص بنسق الدول، واتصال الأواخر منها بالأول، ص: 42 وما بعدها.
- (18) عبد الله عنان: المصدر السابق، مج 1، ص: 42.
- (19) محمد رضوان الدایة: نشر فرائد الجمان لابن الأحمر، ودراسة في حياته وأدبها، ص: 23.
- (20) عمر فروخ: المرجع السابق، ج 6، ص: 505.
- (21) ابن الخطيب: الإحاطة في أخبار غرناطة، مج 1، ص: 24 وما بعدها.
- (22) عمر فروخ: المرجع السابق، ج 6، ص: 505.
- (23) إحسان عباس: الكتبة الكامنة في من لقيناه بالأندلس من شعراء المائة الثامنة للسان الدين بن الخطيب، المقدمة، ص: 8 وما بعدها.
- (24) ينظر: محمد بن تاويت ومحمد الصادق عفيفي: المرجع السابق، بحث خاص عن ابن الخطيب في المغرب، ص: 232-248.
- (25) محمد الشريفي قاهر: المرجع السابق، ص: 60 وما بعدها.
- (26) عبد المجيد التركي: مقدمة كتاب مثلث الطريقة في ذم الوثيقة للسان الدين بن الخطيب، ص: 14.
- (27) ابن الخطيب: نفاضة الجراب في علالة الاغتراب، تحقيق: د. أحمد مختار العبادي، ج 2، ص: 205.
- (28) محمد الشريفي قاهر: المرجع السابق، ص: 60 وما بعدها.
- (29) حمدان حجاجي: حياة وآثار ابن زمرك، شاعر الحمراء، ص: 10.
- (30) محمد رضوان الدایة: الأدب الأندلسي والمغربي - أبحاث في الأدب الأندلسي والمغربي -، ص: 257.

- (31) محمد كمال شبانة: مقدمة كتاب معيار الاختيار في ذكر المعاهد والديار للسان الدين بن الخطيب، ص: 17 وما بعدها.
- (32) جرجي زيدان: تاريخ آداب اللغة العربية، مجلد 2، ص: 225.
- (33) محمد عبد الله عنان: مقدمة كتاب الإحاطة في أخبار غرناطة، ص: 36.
- (34) ينظر: ابن خلدون: كتاب العبر، مجلد 7، الخبر عن مقتل ابن الخطيب، ص: 404 وما بعدها.
- (35) ينظر: المقرئي: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، مجلد 2، مخاطبات ابن زمرك للسان الدين، ص: 75 وما بعدها.
- (36) محمد كمال شبانة: المرجع السابق، ص: 20 وما بعدها.
- (37) عبد المجيد التركي: المرجع السابق، ص: 13.
- (38) ابن الخطيب: ديوان الصيب والجهام والماضي والكمام، ص: 85.
- (39) خير الدين الزركلي: المرجع السابق، مجلد 6، ص: 235.
- (40) ينظر: بطرس البستاني: أدباء العرب في الأندلس وعصر الانبعاث، ص: 35 و159.
- (41) محمد رضوان الدایة: دراسة وتحقيق: نثیر فرائد الجمان في نظم فحول الزمان، ص: 78 وما بعدها.
- (42) محمد رضوان الدایة: المرجع السابق، ص: 80 وما بعدها.
- (43) محمد عبد الله عنان: مقدمة كتاب الإحاطة في أخبار غرناطة، مجلد 1، ص: 53.
- (44) محمد كمال شبانة: مقدمة كتاب معيار الاختيار في ذكر المعاهد والديار، ص: 29 وما بعدها.
- (45) محمد عبد الله عنان: المصدر السابق، ص: 36.
- (46) المصدر السابق، ص: 37.
- (47) محمد الشريفي قاهر: المرجع السابق، ص: 98.
- (48) المرجع السابق، ص: 36.
- (49) الرحلة لابن خلدون، ص: 129.
- (50) المرجع السابق، ص: 114.
- (51) خير الدين الزركلي: المرجع السابق، ص: 235.
- (52) اللمحۃ البدریۃ فی الدوّلۃ النصریۃ، ص: 12.
- (53) المصدر نفسه، ص: 13.
- (54) محمد كمال شبانة : المرجع السابق، ص: 33.

- (55) ابن الخطيب: المصدر نفسه، ص: 45.
- (56) محمد كمال شبانة : المرجع السابق، ص: 33.
- (57) الحسن بن السائق: المرجع السابق، ص: 84.
- (58) الكتبة الكامنة في من لقيه بالأندلس من شعراء المائة الثامنة، المقدمة، ص: 29.
- (59) المصدر نفسه، ص: 19.
- (60) تاريخ آداب اللغة العربية، مجل 2، ص: 226.
- (61) ينظر: محمد الطيب محمد عبدالمانع وإبراهيم عبد الرحيم يوسف: تاريخ الأدب والنصوص الأدبية، ص: 459.
- (62) محمد عبد الله عنان: المصدر السابق، ص: 57.
- (63) المصدر السابق، ص: 59 وما بعدها.
- (64) المقري: نفح الطيب، مجل 5، ص: 108.
- (65) أحمد مختار العبادي: مقدمة كتاب نفاذة الجراب في عالة الاغتراب، ص: 7 وما بعدها.
- (66) محمد الشريفي قاهر: المرجع السابق، ص: 103.
- (67) الحسن بن محمد السائق: المرجع السابق، ص: 87، وما بعدها.
- (68) محمد رضوان الدایة: الأدب الأندلسي والمغربي - أبحاث في الأدب الأندلسي والمغربي - ، ص: 258.
- (69) الحسن بن محمد السائق: المرجع السابق، ص: 55.
- (70) ينظر: كتاب معيار الاختيار في ذكر المعاهد والديار لسان الدين بن الخطيب، تحقيق: محمد كمال شبانة، (د.ت)، المقدمة، ص: 30-31.
- (71) ينظر: مخطوط الريحانة العامة بالجزائر، لوحة: 13، اقتبسه محمد الشريف قاهر في كتابه: دراسة وتحقيق ديوان الصيб والجهام والماضي والكهان للسان الدين بن الخطيب، ص: 97.
- (72) ابن الخطيب: المصدر السابق، مجل 1، ص: 31.
- (73) ابن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، مجل 1، المقدمة، ص: 5 وما بعدها (بتصرف).
- (74) المصدر نفسه، ص: 6.
- (75) تاريخ آداب اللغة العربية، مجل 2، ص: 225 وما بعدها.
- (76) ابن الخطيب: المصدر السابق، ص: 3 وما بعدها.
- (77) تحقيق دراسة الصيб والجهام والماضي والkehām، ص: 95 وما بعدها.

- (78) نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، مج: 9، ص: 308.
- (79) عبد السلام شقور: الإحاطة في أخبار غرناطة، نصوص جديدة لم تنشر، المقدمة، ص: 8 وما بعدها.
- (80) عبد السلام شقور: المرجع السابق، ص: 18.
- (81) سورة هود، الآية: 120.
- (82) سورة يوسف، الآية: 3.
- (83) نيسابور: مدينة قديمة من مد، ج 5 راسان تقع جنوب غربي طوس، وكان لها أيام الدولة الإسلامية شأن عظيم، وإليها ينتسب عدد كبير من العلماء. ينظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج 5، ص: 331 وما بعدها.
- (84) الحضرة: العاصمة (غرناطة) وهي القاعدة والعاصمة.
- (85) الغفر: المكان الذي يخشى منه مجيء العدو (حدود البلاد الإسلامية على بلاد الأعداء المحاربين).
- (86) المتبوأ: المسكن والمستقر. القبيل: القوم، الأهل.
- (87) يشير ابن الخطيب هنا إلى أبي القاسم محمد بن عبد الواحد الغافقي المعروف بالملاحي نسبة إلى الملاحة (lamala)، وهي قرية في جنوب غربي غرناطة، ماتزال قائمة حتى اليوم، وهو مؤلف كتاب «تاريخ علماء إبيرة»، وهي عاصمة ولدية غرناطة القديمة (ينظر كتاب الإحاطة، ج 1، ص 85، هامش 2).
- (88) الغلة: العطش. الخلة: الفرجة، الثقب الصغير، الحاجة والفقر. الوظيف: عظم دقيق في الساق (وهو يقصد الوظيفة: العمل الذي يقدر الإنسان عليه). وانتدب (نفسى) للتأليف.
- (89) الشواغل ليست في القاموس. المقصود الأشاغيل جمع أشغولة (بالضم): ما يشغل (فتح العين) الإنسان ويلهيه. الكلد (فتح ففتح): الكاهل (مجتمع الكتفين).
- (90) ابن الخطيب: المصدر السابق، مج 1، ص: 85.
- (91) الحسن بن محمد السائج: منوعات ابن الخطيب، ص: 49.
- (92) ابن الخطيب: الإحاطة، مج 2، ص: 6 وما بعدها.
- (93) سبقت الإشارة إلى بعض هذه المصادر عند حديث ابن الخطيب عن بواعث تأليفه لهذا الكتاب، وذكره لطائفة من المؤرخين الذين أفردوا لوطنهم تاريخا.
- (94) ينظر ابن الخطيب: الإحاطة، مج 1، ص: 4، وما بعدها.
- (95) محمد التونجي: المعجم المفصل في الأدب، ج 1، ص: 214.
- (96) علي بن محمد: ابن بسام الأندلسي وكتاب الذخيرة - دراسة في حياة الرجل وأهم

ابن الخطيب وكتابه «الإحاطة في أخبار غرناطة»

- جوانب الكتاب، ص: 11.
- (97) محمد التونجي: المراجع السابق، ج: 2، ص: 460.
- (98) ابن حيان: المقتبس من أنباء أهل الأندلس، حققه وقدم له وعلق عليه: محمود على مكي، ص: 68.
- (99) ابن القوطية: تاريخ افتتاح الأندلس، تحقيق وتعليق: إسماعيل العربي، ص: 11.
- (100) أبو عبدالله بن عسکر وأبي بكر بن خميس: أعلام مالقة، تقديم وتحريج، وتعليق: الدكتور عبدالله المرابط الترغفي، ص: 73.
- (101) أبو العباس الغبريني: عنوان الدرایة فیمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية، تحقيق: راجح بونار، ص: 36.
- (102) ابن الأبار، الحلة السيراء، حققه وعلق حواشيه الدكتور حسين مؤنس، ص: 51 وما بعدها.
- (103) البلدة (غرناطة).
- (104) بالملك (أهل القوة). الاختتم بالمسك (بأهل الصلاح). انتظام السلك (ليكون الكتاب ممثلاً لجميع طبقات المجتمع على الترتيب المخصوص).
- (105) الثبح: وسط الشيء (ووسط البحر أيضاً).
- (106) وصل إلى مكانته في قومه بسبب علمه (!).
- (107) ابن الخطيب: الإحاطة، مج: 1، ص: 514 وما بعدها.
- (108) الحسن بن محمد السائح: منوعات ابن الخطيب، ص: 49.
- (109) ابن الخطيب: المصدر السابق، مج: 2، ص: 5.
- (110) الحسن بن محمد السائح: المراجع السابق، ص: 51.
- (111) المرجع السابق، ص: 54.
- (112) ابن الخطيب: المصدر السابق، مج: 1، ص: 46.
- (113) محمد عبدالله عنان: المصدر السابق، مج: 1، ص: 22.

القراءة الاستشرافية للموروث الأدبي بين الموضوعية والإجحاف

حبيب بوزوادة^(*)

مدخل:

يتمثل الاستشراف حالة إنسانية وثقافية وحضارية وسياسية وعلمية ومعرفية فريدة من نوعها، فقد استهوى الشرق الإسلامي بحضارته وثقافته ولغته وق-tone ومحفل منجزاته الدارسين والباحثين من جميع أصقاع العالم، وغدى بثرائه فضول أهل الفكر والثقافة، ليتحول فيما بعد إلى مشاريع بحثية، تؤطرها جامعات ومعاهد ومختبرات خاصة بهذا الشأن.

وقد تمكّن المستشركون بفضل العديد من العوامل الموضوعية من متابعة المنجز الثقافي العربي، فقدّموا دراسات وبحوثاً هامة، كان لها أثرها البين في هذا الخصوص، من خلال تقديم رؤية مغايرة للتراث العربي لا تستند في الكثير من الأحيان على المسلمات التي درجنا عليها، ولا تحكم إلى المطلقات التي نشأ عليها النقد العربي.

وقد كان من تبعات هذه القراءة الوافية تشكّل حالة من التشظي في الوعي النقدي العربي، وهو ما يفرض علينا إعادة قراءة المقاربة

(*) جامعة معسكر، الجزائر.

الاستشرافية، في سبيل فهم فلسفتها وألياتها وغاياتها، وتقويم أخطائها، والبناء على ثمارها وإيجابياتها، بروح علمية، ووفق منهج يتوكى الموضوعية سبيلاً، بعيداً عن أي انحياز أو تجنٌّ، مثلاً ما تحاول ذلك هذه الورقة، التي قسمتها إلى قسمين اثنين، أولهما يستعرض الاستشراف؛ مفهوماً ومدارس وأعلاماً وأهدافاً، والثاني يتبع المقاربة الاستشرافية، من حيث سماتها، ومزاياها، وإضاءاتها..

مفهوم الاستشراف:

الاستشراف في اللغة: لم يرد مصطلح (الاستشراف) أبداً في المعاجم العربية القديمة، فابن منظور في لسان العرب - مثلاً - يكتفي بالحديث في مادة (شرق) عن بعض مشتقاتها فيقول: «شرق الشمس شرق شروقاً: طلعت، واسم الموضع المشرق، والجمع أشراق، والتشريق: الأخذ في ناحية الشرق.. وشرقاً: ذهبوا إلى الشرق، أو أتوا ناحية الشرق».

أما المعاجم الفرنسية فاستخدمت مصطلح الاستشراف منذ القرن الثامن عشر، جاء في معجم روبير (Le Robert): «شرق»: شرق: «منطقة التي تشرق الشمس منها، شرقي: متمركز في الشرق... شخص أصله من الشرق. ومستشرق: استخدم كاسم منذ سنة 1799، لتمييز الخبر في اللغات والحضارات الشرقية، أما استشراف فهو علم الأشياء الشرقية 1840»⁽¹⁾.

الاستشراف في الأصطلاح:

تعددت تعريفات الاستشراف من عالم آخر تبعاً للميلات والتوجهات، وتبعاً لموقف كلّ عالم من الظاهرة الاستشرافية، ولهذا السبب سأسرد عدداً من التعريفات التي أحسبها معتبرة عن المدلول العلمي للكلمة.

يقول ألبرت ديتريش (A.Dietrich) : «المستشرق هو ذلك الباحث الذي يحاول دراسة الشرق وتفهّمه، ولن يتأتّى له الوصول إلى نتائج سليمة في هذا المضمار ما لم يتقن لغات الشرق».

أمّا إدوارد سعيد، فيعرّف الاستشراق انطلاقاً من واقع الظاهرة الاستشرافية، ويصفه بأنّه «أسلوبٌ من الفكر قائم على تمييز وجودي ومعرفي بين الشرق وفي معظم الأحيان الغرب»⁽³⁾ ليترتب عن هذا التعريف وصف المستشرق بأنّه «كلّ من يقوم بتدريس الشرق، أو الكتابة عنه أو بحثه - ويسري ذلك سواء أكان المرء مختصاً بعلم الإنسان (أنثروبولوجي)، أم بعلم الاجتماع، أم مؤرّخاً، أم فقيه لغةٍ (فيولوجيا) - في جوانبه المحدّدة والعامّة على حد سواء هو مستشرق، وما يقوم هو أو هي بفعله هو استشراق»⁽⁴⁾.

ويتحدّث حمدي زقزوقي عن معنيين للاستشراق معنى عام وأخر خاص؛ أمّا العام فهو دراسة الشرق كله، أقصاه ووسطه وأدناه، ليمتد إلى الأمم المتاخمة للمحيط الهادئ في لغاته وأدابه وحضاراته وأديانه، فيما يقتصر المعنى الخاص على «الدراسات الغربية المتعلقة بالشرق الإسلامي في لغاته وأدابه وتاريخه وعقائده وتشريعاته وحضارته بوجه عام»⁽⁵⁾.

ويقول عادل الألوسي: «الاستشراق هو علم الشرق، أو علم العالم الشرقي، وكلمة مستشرق (Orientaliste) بالمعنى العام تطلق على كلّ عالم غربي يشتغل بدراسة الشرق، لغاته، أو أدابه، أو حضارته وأديانه»⁽⁶⁾.

د الواقع الاستشرافي:

إنّ الاهتمام بالشرق أملته دوافع كثيرة، وحركته العديد من الأسباب، التي جعلت من العالم الإسلامي موضوعاً بحثياً ضمن العديد من

الاختصاصات المعرفية، فلا يمكننا أبداً أن نتحدث عن سبب وحيد نعتبره محفزاً لكافة المستشرقين، وباعثاً لمختلف الدراسات الاستشرافية، فكلّ مستشرق توجّه نحو الدراسات الشرقية لسبب من الأسباب الكثيرة على أية حال، ومن أهمّ تلك الدوافع يمكننا الحديث عن:

أ- الدوافع الدينية:

ليس سرّاً أنّ أول الأسباب التي جعلت الشرق محطّ أنظار الآخرين كانت عقائدية، خصوصاً خلال الفترة التي أعقبت سقوط الأندلس، وخلال الحروب الصليبية، حيث قويت لدى مسيحيي الغرب نزعة الانتقام، والرغبة في محاصرة الإسلام، وضرره من الداخل، عبر التعرّف على اللغة العربية والثقافة الإسلامية، ففي سنة 1312م وافق مجمع «فيينا» الكنسي على تعليم اللغة العربية في خمس جامعات هي جامعات باريس، وأكسفورد، وبولونيا، وسلمونكا، بالإضافة إلى جامعة المدينة البابوية ، أمّا في بريطانيا فتّصّ قرار إنشاء كرسى اللغة العربية في جامعة كمبردج سنة 1636م صراحة على أنّ الهدف من هذه الخطوة تجاري وتنصيري في آن واحد من خلال: «تقديم خدمة نافعة إلى الملك والدولة عن طريق تجارتنا مع الأقطار الشرقية، وإلى تمجيد الله بتوسيع حدود الكنيسة والدعوة إلى الديانة المسيحية بين هؤلاء الذين يعيشون الآن في الظلمات»⁽⁷⁾.

إنّ الاستشراق - في بعض صوره - هو الوجه الآخر لحركة التبشير التي قادتها الكنائس الغربية في العالم الإسلامي، إذ «كانت دوافع الاستشراق لدى المبشّرين وأنصارهم هي دوافع التبشير نفسها، وتتلخص بسلخ المسلمين عن دينهم، ومحاولة إدخالهم في النصرانية»، عبر التعرّف على ثقافة الشرق، وعاداته، ولغاته، ومرافقه فيه، وديانته قبل ذلك.

ب - الدوافع الاستعمارية :

لقد واكبت حركة الاستشراق موجة الاستعمار الغربي لبلدان العالم الإسلامي، ومهّدت له الطريق قبل ذلك، فقد استعانت الجيوش الغازية بالمفكرين والرّحالين والمثقفين الغربيين ومن لهم دراية وعلم بشؤون الشرق، بل إنّ بعض أولئك المستشرقين كان على اتصال وثيق بدوائر المخابرات وقادة الجيوش، يكفي أن نقرأ كتاب (رحلة إلى الجزائر) الذي أُفْهَى الأديب الفرنسي غي دو موباسان (Guy de Maupassant) لنتيّقَن من ذلك، فالرجل سبق له أن خدم في الجيش الفرنسي، ولما تفرّغ للكتابة الأدبية بقي وفيّاً للتربيّة الكولونيالية القائمة على السيطرة والاستغلال وكراهية الآخر، فتقرأ في رحلته بعض المقاطع هي إلى التقارير العسكرية أقرب: «رأيت بأمّ عيني في ليلة واحدة النار تندلع في ثماني نقط مختلفة، وسط الغابة على بعد عشرة كيلومترات من المساكن، من المؤكّد أَنَّنا لو قمنا بمراقبة القبائل بشكل نهائي لتوّقّفت الكارثة التي تحدث كلّ أربع أو خمس سنوات بشكل نهائي»⁽⁸⁾. فهذا التصريح يثبت انحراف موباسان في النشاط الاستعماري وانحيازه السّافر للإدارة العسكرية الفرنسية على حساب المبادئ والمثل التي يفترض أن يمثّلها الأديب!!

ج - الدوافع العلمية :

لقد استطاع العالم الإسلامي أن يكون مصدر إشعاع حضاري وعلمي لقرون عديدة، قدّم خلالها للإنسانية أروع الأمثلة والشاهد على عظمة حضارته، وأصالحة إنجازها العلمي، وهو ما لم يكن ممكناً أن تتجاهله الأمم المجاورة، خصوصاً أنّ الحضارة الإسلامية استوّعت منجزات الحضارات السابقة كالاليونانية والهندية والفارسية وغيرها، وترجمتها بأمانة ودقة عاليتين، ثمّ وضعت بصمتها الخاصة على كلّ

ذلك، فحفظت تراثاً إنسانياً هائلاً من الزوال وننته وتطورته، «وانطلاقاً من هذا الأساس أقبل الغرب بعلمائه على الشرق يبحثون وينقبون ويكتشفون، وينشئون المتاحف، ومعاهد العلوم، ومراكز البحث، وكراسي اللغات، وأقسام الآداب، وشعب التاريخ والأديان»⁽⁹⁾.

ومما يزال الدافع العلمي محركاً للعديد من النشاطات الاستشرافية إلى اليوم، فالفضول العلمي والتعلّم إلى معرفة الآخر الإسلامي هو الذي حفز جاك بيرك (J.Berques) للتخصّص في الإسلاميات والقيام بترجمة معاني القرآن الكريم إلى الفرنسية ترجمةً تعدّ من أفضل الترجمات إلى حدّ الآن، وهو السبب نفسه الذي استهوي المستشرق الروسي الكبير إغناطيوس كراتشكوفسكي (I.Kratchkovski) الذي يُعرف بوضوح نادر: «إن المكانة المرموقة التي تشغّلها الحضارة العربية في تاريخ البشرية لأمرٍ مسلمٍ به من الجمّيع في عصرنا هذا؛ وقد وضح بجلاء في الخمسين عاماً الأخيرة فضل العرب في تطوير جميع تلك العلوم التي اشتقت لنفسها طرقاً ومسالك جديدة في العصور الوسطى ولا زالت حيةً إلى أيامنا هذه - أعني علوم الفيزياء والرياضيات والكيمياء والبيولوجيا والجيولوجيا. أمّا فيما يتعلق بالأدب الفني العالمي فإنَّ العرب قد أسهموا فيه بتصيب وافر يمثّل جزءاً أساسياً من التراث العام للبشرية، كما امتدَّ تأثيرهم كذلك إلى عدد كبير من المصنفات والفنون الأدبية التي نشأت في بيئات غير عربية»⁽¹⁰⁾.

د - الدوافع الاقتصادية:

يحتل العالم الإسلامي موقعاً جغرافياً استراتيجياً على الخريطة العالمية، فهو يشرف على أهم الممرات المائية كما أنه غني بالموارد والثروات التي تجعله من أهم المناطق الاقتصادية في العالم، بما يغري القوى الاقتصادية الكبرى، والشركات العملاقة بالاقتراب من

ثقافة هذه المنطقة الحيوية، لجمع أكبر قدر من المعطيات عنها، يقول المستشرق مكسيم رودنسون (M.Rodinson) «كان هنالك دافع آخر أدى إلى زيادة المعلومات عن العالم الإسلامي، وهو الدافع الاقتصادي المتمثل في السعي وراء التجارة المريحة، لأنّ العالم الإسلامي كان منطقة اقتصادية ذات أهمية أساسية لعدد كبير من التجار الأوروبيين»⁽¹¹⁾، فالاستشراق كان مقدمة لغزو اقتصادي شامل تزامن مع الغزو العسكري وما زال مستمراً إلى اليوم.

هـ - الدوافع النفسية:

تمثل الطبيعة النفسية للإنسان محركاً أساسياً نحو العديد من الأنشطة والسلوكيات والعادات، ومنها التطلع إلى معرفة الآخر والرغبة في الاقتراب منه أكثر فأكثر، فللهuman نزعه ظامة للتعرف على حياة الناس، وفضول فطري لاكتشاف أخبارهم وخباياهم، وجعلهم يتعلّقون به، ورغبة شديدة في أن يعتقد غيره ما يعتقد من عقائد وأفكار وسياسة وفلسفة، وميّل إلى التفوق على غيره بطريقة أو بأخرى، وأخيراً بحث متواصل في عقيدة الآخرين للتأكد من سلامته عقيدته واتجاهه ومذهبة في الحياة، وهذا ما شجّع الإنسان الغربي على الارتحال من الأماكن البعيدة للتعرّف على الشرق وسحره وكل عناصر الاختلاف فيه.

وـ - الدوافع التاريخية:

شهدت علاقة الشرق بالغرب على مرّ التاريخ شدّاً وجذبًا، فلم تكن جيدة في غالب الأحوال، خصوصاً لما نجح الإسلام في فرض نفسه بوصفه رقماً مهماً على الساحة الدولية، ووصلت حدوده إلى قلب أوروبا، ما جعل مثقفي البلاد الغربية وعلماءها يحسبون له ألف حساب، «وقد أجبرت هذه الظروف التاريخية أولئك العلماء للبحث فيها حتى أخذوا

يتساءلون: من هذا الطريق الجديد على أبواب التاريخ؟ من أين جاء؟ ولماذا؟ ماذا أراد وماذا حقق؟ ومادام قد تربع على عرش التاريخ وتفوق أصحابه على عباقرة أثينا وفلسفتها، وخطباء روما ومؤرخيها، فيجب البحث فيه وفيما يتعلّق به من حضارة وأداب وفلسفة وأديان⁽¹³⁾، وقد تحركت في نفوس مؤرخي تلك البلاد العصبية والحمية لقوميتهم وديانتهم بعد أن «أحسّت بالمرارة من خضوع بلادها المطلق لذلك الدين الجديد فأرادت إنكار فضله، وأشارت بحضاره اليونان والرومان حيناً.. فحاولوا أن ينكروا فضل المسلمين على أوربا»⁽¹⁴⁾.

ز - الدوافع الأيديولوجية:

بعد أن خفت سلطة الكنيسة في المجتمع الغربي إثر اجتياح موجة العلمنة بدأ عصر الأيديولوجيات الاشتراكية والليبرالية وما تولّد عنهم في المعسكرين الشرقي والغربي خلال القرن العشرين، إذ حاول كلا المعسكرين أن يحتوي العالم الإسلامي ويصدر إليه أيديولوجيته، عبر عملية غزو ثقافي منظم نعاني من آثاره إلى حدّ الساعة.

أهم المدارس الاستشرافية:

إن الحديث عن مدارس الاستشراف صعب جدًا، لأنَّ الجهود الاستشرافية تتَّوَعَّت وتداخلت وليس من السهل إيجاد الحدود الفاصلة بين كل مدرسة وأخرى، فهناك من حاول إيجاد ضابط موضوعي تتحدد على ضوئه أقسام الاستشراف، فتحدّث عن فريق يبحث في القراءات، وفريق يختص بسيرة الرسول، صلى الله عليه وسلم، وقسم ثالث منشغل بالتاريخ الإسلامي⁽¹⁵⁾، غير أنَّ هذا التقسيم ليس بمقدوره أن يكون عملياً بسب تداخل التخصصات المذكورة، وعلى هذا فلا مناص من الحديث عن مدارس الاستشراف وفق ضابط ذاتي جغرافي تبعاً للبلدان التي ينتمي إليها المستشركون.

أ - المدرسة الفرنسية:

تعتبر المدرسة الفرنسية من أهم وأقدم مدارس الاستشراق في العالم، فقد استفادت من القرب الجغرافي، ومن الظروف التاريخية التي فرضت عليها الاهتمام بالمنطقة العربية، بدءاً بالفتحات الإسلامية، ومروراً بالحروب الصليبية، وليس انتهاءً بالغزو الاستعماري الحديث، الذي أتاح للفرنسيين اتصالاً مباشراً مع العرب وال المسلمين، خصوصاً في شمال إفريقيا، «فقد نجح قنصل فرنسا في مصر أسلام دي شرفيل (A.de Cherville) وحده في أن يجمع 1500 مخطوطه»⁽¹⁶⁾، أمّا تعلم اللغة العربية فقد بدأ قبل هذا التاريخ بكثير، إذ يعود إلى سنة 1285م عندما أنشأ البابا هونوريوس الرابع معهداً لتعليم اللغات الشرقية ومنها العربية.

وقد نبغ في فرنسا كوكبة من المثقفين الذين تركوا بصمات خالدة في عالم الاستشراق، من خلال التخصص في دراسة الثقافة العربية، وخصوصاً في مجالات تحقيق المخطوطات، والدراسات الإسلامية، وفي النقد الأدبي، لعل أبرزهم لويس ماسينيون (L.Massignon)، وليفي بروفنسان (L.Provençal)، ورجيس بلاشير (R.Blachere) وجاك بيرك (J.Berques) وإتيان دينيه (E.Dinnet) الذي انتهى به الاستشراق إلى اعتناق الإسلام.. «ولقد خطأ الاستشراق في فرنسا خطوط هامة بظهور دراسات المستشرق الكبير كليمون هيار (C.Huart 1827-1854) الذي انتخب عضواً في المجمع العلمي العربي بدمشق وغيره من المجامع العلمية، ومن آثاره الكبيرة تاريخ بغداد في العصر الحديث (1901م) وتاريخ الآداب العربية، نقد فيه بروكلمان نقداً شديداً ونشر سنة 1923م، وتاريخ العرب في جزأين، ونشر قصائد عفيف الدين التلمساني، وابنه الشاب الظريف»⁽¹⁷⁾.

ويتميز الاستشراق الفرنسي مع الاستشراق الإنجليزي - الذي سنتحدّث عنه بعد قليل - بأنّهما الأكثر فهماً وقرباً من الشرق، بحكم الطبيعة التوسّعية الاستعمارية للدولتين اللتين اقسّمتا الشرق الإسلامي خلال القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، وهو ما مكّنّهما من التفوق على باقي المدارس الاستشرافية في معرفة العرب والمسلمين واستيعاب ثقافتهم، رغم أنّ معظم النشاط الاستشرافي الفرنسي والإنجليزي كان في خدمة السياسة الاستعمارية الظالمة.

ب - المدرسة الإنجليزية:

عرف الإنجليز الثقافة العربية بفضل الوجود الإسلامي في الأندلس، حينها اتصل عدد من مثقفي إنجلترا بالعلماء العرب، وجاء بعضهم طلّباً للمعرفة في المعاهد الأندلسية، غير أنّ نشأة الاستشراق بمفهومه الحديث بدأ مع إدوارد بوكوك (E.pocoke 1991) أول من شغل كرسى الأستاذية في أكسفورد، وأول من مهدّ للدراسات الاستشرافية في إنجلترا، من خلال العديد من التحقيقات والمؤلفات ذات الأهمية مثل كتاب «نموذج من تاريخ العرب» وهو مجتزاً من تاريخ أبي الفرج، ولامية العرب للطغرائي، ثمّ النص العربي الكامل لـ«مختصر تاريخ الدول» لأبي الفرج⁽¹⁸⁾.

وقد تكلّلت جهود الاستشراق الإنجليزي بالكتابات الرحالية الاستكشافية للبلاد العربية، مثل رحلات ريتشارد بورتن (R.Burton) إلى الجزيرة العربية، ورحلات المستشرق ويلفريد بلنت (W.Blunt) إلى مصر، ورحلة تشارلز داوتي (C.Doughty) إلى الصحراء العربية التي نشرها في كتاب وضع مقدّمه لورنس⁽¹⁹⁾ (Lawrence).

أمّا في الأدبيات فتبرز أسماء كلّ من أنتوني بيفان (A.Bevan) الذي نشر نقاءن جرير والفرزدق، وتشارلز ليال (C.Lyall)

الذي حرّر المفضليات، والمستشرق ديفيد صمويل مرجليوث (D.S.Margoliouth) أستاذ العربية في أكسفورد، الذي ترجم «معجم الأدباء» لياقوت الحموي، ورسائل أبي العلاء، وأحاديث التنوخي⁽²⁰⁾، وهو من اشتهر بإثارة قضية الانتقال في الأدب العربي وتلقّاها من بعده تلميذه طه حسين في كتابه المثير (في الشعر الجاهلي).

ج - المدرسة الإيطالية:

الاهتمام الإيطالي بالشرق الإسلامي انطلق من الفاتيكان، الذي كان يحرص على تصدير المجتمع المسلم، وضمن هذا الإطار تم إنشاء العديد من المطبع باللغات الشرقية وعلى رأسها العربية، التي كانت تدرس في كبرى المدن الإيطالية كروما، ونابولي، وفلورنسا، ونشطت حركة تحقيق المخطوطات العربية، مثل نزهة المشتاق للإدريسي، ورحلة ابن جبير بتحقيق سكياباريللي (C.Schiapparelli)، وكليلة ودمنة، وتاريخ الطبرى، وخزانة الأدب للبغدادى بتحقيق إغناطيوس جويدى (I.Guidi)، كما انشغل مستشرقون آخرون بالدراسات الإسلامية فترجموا القرآن إلى الإيطالية، وكتبوا في سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم. أمّا في حقل الدراسات الأدبية فيبرز المستشرق البارز كارلو نالينو (C.Nallino)، الذي أسهم في تأسيس الجامعة المصرية وعمل أستاذًا محاضرًا فيها⁽²¹⁾، وقد جمعت دروسه في كتاب عنوانه «تاريخ الأدب العربية»، ومن تلامذته الدكتور طه حسين الذي كان شديد الإعجاب به⁽²²⁾.

د - المدرسة الألمانية:

علاقة الألمان بالثقافة العربية عمرها قرون من الزمان، كما تؤكّد ذلك زيجريد هونكه (Sigrid Hunke)⁽²³⁾، وقد شهدت الكثير من التوترات على غرار ما حصل مع باقي الدول الأوروبية، لكنّها انتهت إلى

التناقض والفضول العلمي من الجانب الألماني خصوصاً، الذي أبدى اهتماماً بدراسة المواضيع العلمية في الحضارة العربية كالرياضيات والطب، وجرى تخصيص كراسى لغة العربية في الجامعات منذ منتصف القرن السادس عشر، ليتوج ذلك بترجمة القرآن الكريم إلى الألمانية سنة 1694م.

ولا يمكننا أن نتحدث عن الاستشراف الألماني دون التعرّيج على ثلاثة أسماء مهمة، وهي زيفيريد هونكه التي تحدثت عن ثقافة العرب وفنونهم وإسهامهم الكبير في الحضارة الإنسانية في مؤلفها الشهير شمس العرب تسطع على الغرب، ومن قبلها الشاعر الألماني الشهير غوته (Goethe) الذي تغنى بالنبي عليه الصلاة والسلام في قصيدة الموسومة أنشودة محمد (Mahomet Gesang)، وثالثهما المستشرق ذاتي الصيت كارل بروكلمان (C.Brockelman) صاحب الكتاب الشهير «تاريخ الأدب العربي»، الذي يعتبر من أعظم ما ألف في تاريخ الأدب العربي رغم النقصان والأخطاء التي نبه إليها من جاء بعده.

هـ - المدرسة الروسية:

رغم أنّ روسيا كانت مؤهّلة أكثر من غيرها لأن تقود قاطرة الاستشراف بحكم انتشار الإسلام في المناطق المحاذية لها في وسط آسيا، إلا أنها تأخرت في ذلك لأسباب منها تأخر النهضة الثقافية والحضارية في روسيا إلى القرن السابع عشر عندما تولى بطرس الأول (1672-1725م) عرش روسيا القيصرية، وبدأ عملية تحديث شاملة، كان من ثمراتها سنة 1716م إصدار مرسوم يقضي بإرسال خمسة شبان من موسكو إلى بلاد فارس لتعلم اللغات التركية والعربية والفارسية، لتتلوهذا المرسوم مراسيم أخرى في هذا الاتجاه.. وأعقب ذلك اهتمام كبير بالإسلاميات، وبمختلف فروع الثقافة الشرقية،

فتمت ترجمة معاني القرآن الكريم إلى الروسية على يد فيريوفكين (Vrryovkin) سنة 1790م، ثم ترجمها كولماكوف (Kolmakov) سنة 1972م، وهو ما شكل إلهاماً قوياً لأمير الشعراء الروسي ألكسندر بوشكين (A.Puchkin)، فكتب سلسلة قصائد المشهورة «قبسات من القرآن» التي عالج فيها شعرياً نصوصاً من ثلاث وثلاثين سورة قرآنية⁽²⁴⁾.

غير أن الاستشراق ذا الطابع الأكاديمي المؤسسي ظهر في القرن التاسع عشر في كل من جامعات خاركيف 1805م، وقازان 1807م، وموسكو 1811م، وسان بيترسبورغ 1818م التي صارت من أهم مراكز الاستشراق في العالم، ويعتبر الباحث والأكاديمي إغناطيوس كراتشковسكي (I.Kratchkovski 1851-1886) أهم مستشرق روسي على الإطلاق، فقد درس العديد من اللغات الشرقية لكنه تخصص في الثقافة العربية، وانتخب سنة 1923م عضواً مارسلاً لمجمع دمشق: «وكان ذلك أكبر شرف نلته مدّة عمري، وصار هذا التشريف مساعدًا لي ومشجعاً في أحوالنا الصعبة، ورأيت فيه تقديرًا أتقاخير به لاعرابي في التعليم والبحث والتأليف منذ عشرين سنة»⁽²⁵⁾، ومن أعماله تحقيق العديد من النصوص ونشر الكثير من الابحاث في الأدب والنقد العربيين، منها المتنبي وأبو العلاء (1910م)، وبلاعة قدامة بن جعفر (1923م)، والشعرية العربية في القرن التاسع الميلادي (1930م)، والحضارة العربية في إسبانيا (1937م)، أمّا أهمها فهو «تاريخ الأدب الجغرافي العربي» في مجلدين⁽²⁶⁾.

و - المدرسة الأمريكية:

بدأ الاستشراق في الولايات المتحدة مباشرةً بعد الحرب العالمية الثانية، عقب خروجها من عزلتها، حيث بدأ الشعور يتضخم بالحاجة

لمعرفة الشرق لغةً وسكاناً وأيديولوجيا، غير أنَّ هذا الاستشراق -الذي فرضته الدواعي السياسية - بقي حبيس الدوائر الدبلوماسية والاستخباراتية، أمّا أكاديمياً فظلَّ يناقش القضايا اللغوية، والتقلبات السياسية، والفلسفة الإسلامية، مع تجنب مطلق للأدب، «فبوسعك أن تقرأ أكداً من الكتابة الخبيرة عن الشرق الأدنى دون أن تلقي إشارة واحدة إلى الأدب»⁽²⁷⁾، والسبب في نظر إدوارد سعيد هو أنَّ الاستشراق الأمريكي «ينحدر من أشياء مثل مدارس الجيش اللغوية التي أسست خلال الحرب العالمية وبعدها، واهتمام الحكومة والشركات المفاجئ بالعالم اللاعربي في مرحلة ما بعد الحرب، والتنافس في الحرب الباردة مع الاتحاد السوفيتي، والموقف التبشيري المترسب بإزاء الشرقيين»⁽²⁸⁾.

ومع ذلك وُجد من المستشرقين قبل الحرب العالمية الثانية وبعدها من يُعنى بالشؤون الفنية والثقافية والأدبية للعالم الإسلامي خصوصاً من قبل المستشرقين من أصول أوروبية أو لبنانية مهاجرة⁽²⁹⁾، أمثال المستشرق البلجيكي الأصل جورج سارتون (G.Sarton) الذي خصّ الحضارة الإسلامية بحِيز مهم في كتابه (المدخل إلى تاريخ العلم)، ودُنكن بلاك ماكدونالد (D.B.MacDonald) ذي الأصل الإنجليزي الذي أصدر (مجلة العالم الإسلامي) سنة 1911م، وغوستاف فون غرونباوم (G.V.Grunbaum) النمساوي المولد، ومن أهم كتبه (الإسلام في العصر الوسيط).

مجالات الاستشراق:

يمثّل الشرق بكافة منجزاته وتجلياته موضوعاً للدراسة الاستشرافية، مثلاً يؤكد ذلك إدوارد سعيد: «إنَّ الدراسات الشرقية فيما يظهر تشمل كلَّ شيء من تحقيق النصوص وترجمتها إلى علم

النقود، وعلم الإنسان، وعلم الآثار، وعلم الاجتماع، والاقتصاد، والتاريخ، والأدب، والدراسات الثقافية في كل حضارة آسيوية أو شمال إفريقية معروفة، قديمها وحديثها⁽³⁰⁾، بمعنى أنَّ الشَّرق وكلَّ ما في الشرق جدير بالدراسة، فالآخر لا ينفك عن متابعة الشرقي ضمن العديد من المجالات المعرفية التي يصعب حصرها، ولكن يمكن أن نشير إلى أهمَّها:

أ - الرحلات:

تعتبر الرحلة من أوضح أشكال الاتصال بين الشرق والغرب، وأسهلها في الآن نفسه، فعلى مرِّ التاريخ حصلت رحلات من مختلف أنحاء العالم لاستكشاف الشرق، والتعرُّف عليه حضارةً وسكاناً وثقافةً ونمطَ معيشة.. غير أنَّ الرحلات التي نعنيها بالحديث في هذا المقام هي الرحلات المدوّنة التي ضمَّت العديد من الملاحظات حول المنطقة العربية والعالم الإسلامي بوجه عام، فالكثير من الرحلات المسجَّلة في هذا المجال مؤسَّطة، مملوءة بالعجبائية، وبالنظرية الدونية، وبالجغرافيا التخييلية كما يسمِّيها إدوارد سعيد التي تقوم على الصور الباهرة⁽³¹⁾، وهي وجهات نظر أكثر من كونها حقائق التقطتها أعين الرحاليين، مثلما يقول موباسان في وصف البدو الرَّحل الذين يتبعون مواطن الكلأ في صحراء الجزائر: «شعبٌ غريبٌ، طفوليٌ، ظلٌّ بدائيٌّ كما في بداية العصور، يمرُّ بالأرض دون أن يتعلَّق بها أو يستقرُّ فيها»⁽³²⁾، ليخلص إلى نتيجة مفادها أنَّ الأوروبي وحده من يقدر قيمة هذه الأرض الشاسعة؛ «هذه الأرض التي نملكونا ونجعلها خصبة، ونحبها بشغف قلوبنا المفعمة بالإنسانية»⁽³³⁾، أمَّا أندرى جيد (A.Gide) فيقول في رحلته إلى الجزائر: «الذي لا يعرف هذا البلد عليه أن يتخيَّل أولاً: لا شيء!!»⁽³⁴⁾، فالجزائر في نظره لا تساوي شيئاً، وهي التي احتلَّها الفرنسيون بسبب نزاع على ديون كانت مستحقة عليهم!

ب - الترجمة:

نشطت حركة الترجمة من اللغة العربية بفضل جهود العديد من المستشرقين الذين أسهموا في التعريف بالتراث العربي في مختلف مجالات المعرفة، وأكثر كتاب طائفته ترجماتهم هو القرآن الكريم، بداعٍ علميًّا حيناً، وبقصد الإساءة والتشويه أحياناً أخرى، يقول القس الألماني أبراهام هنكلمان (A.Hineckelman) في مقدمة ترجمته لمعاني القرآن الكريم: «إنه من الضروري أن نعرف القرآن معرفة دقيقة إذا أردنا مكافحة، وتمهيد السبيل لانتشار المسيحية في الشرق»⁽³⁵⁾.

كما امتدَّت يد المستشرقين بالترجمة إلى روائع التراث وذخائر العربية «فقد نقلوا إلى لغاتهم الكثير من دواوين الشعر والمعلقات وتاريخ أبي الفداء وتاريخ الطبرى، ومرجع الذهب للمسعودى، وتاريخ المماليك للمقرىزى، وتاريخ الخلفاء للسيوطى، والإحياء والمنقذ للغزالى، وغير ذلك من مئات الكتب في اللغة والأدب والتاريخ والعلوم الإسلامية المتعددة»⁽³⁶⁾، هذا فضلاً عما تمت ترجمته منذ القرون الوسطى في ميادين الطب والفالك والطبيعيات وغيرها.

ج - الببليوغرافيا:

استفادت المكتبات العربية من جهود المستشرقين في ميدان فهرسة المخطوطات وضبطها وتسجيل المعلومات عنها في منشورات خاصة، ما مكّن الباحثين من معرفة أماكن تواجدتها، وأرقامها، وحالتها، وعدد نسخها، وما إلى ذلك من معلومات قيمة، وهذا بسبب وجود ثروة مكتبية عربية كبيرة في البلاد الأجنبية، «بلغت في أوائل القرن التاسع عشر مائتين وخمسين ألف مجلد»⁽³⁷⁾، تتوفر على أحدث وسائل الحفظ والعناية الفائقة.

وقد أدى إقان المستشرقين لآليات الفهرسة الجديدة إلى وضع فهارس مهمة للعديد من المكتبات، يمكننا أن نمثل لها بمكتبات شمال إفريقيا التي كانت تحت السيطرة الفرنسية، وأشرف عليها مستشرقون فرنسيون:

1 - المستشرق فانيان (Fanian) : أنسجز فهرس المخطوطات العربية والتركية والفارسية في مكتبة مدينة الجزائر (ضمن سلسلة الفهرس العام لمخطوطات المكتبات العامة في فرنسا المجلد 8، 1893م).

2 - المستشرق روا (B.Roy) : أنسجز فهرس المخطوطات التاريخية المحفوظة في مكتبي جامع الزيتونة العبدالية والأحمدية (تونس 1900م).

3 - المستشرق جورج سالمون (G.Salmon) : فهرسة مخطوطات مكتبة خاصة في طنجة (المحفوظات المغربية 1905).

4 - المستشرق ليفي بروفنسال (L.Provençal) : المخطوطات العربية في الرباط (باريس 1921) (الرباط 1922).

5 - المستشرق جوزيف رينو (J.Reinaud) : المخطوطات العربية المتعلقة بالطبع في مكتبة الرباط (نشرة الجمعية الفرنسية لتاريخ الطب 1923م).

د - تحقيق المخطوطات:

لم تتوّقف جهود المستشرقين عند حفظ المخطوطات وفهرستها، ولكنّ عملهم انتقل إلى التحقيق والنشر، فقابلوا بين النسخ، وصحّحوها، ورجحوا منها ما اعتقادوه صحيحاً، ما سمح بإخراج ثروة علمية وأدبية كبيرة إلى النور، فوصلت إلى جمهورها، واستفاد منها قرأوها، وقد عرقنا الكثير من كتب التراث محققاً على أيديهم، ومن بين هذه الكتب

على سبيل المثال لا الحصر: نشرهم لسيرة ابن هشام، والإتقان للسيوطى، والمغازي للواقدى، والكافش للزمخشري، وتاريخ للطبرى، وكتاب سيبویه، والاشتقاق لابن دريد، والأنساب للسمعاني، ومعجم الأدباء لياقوت..»⁽³⁸⁾، ويبرز في المغرب العربي اسم المستشرق لييفي بروفنسال كواحدٍ من كبار المحققين في مطلع القرن العشرين، إذ عكف على إخراج نفائس التراث العربى المغاربى إلى الوجود، منها مجموعة رسائل موحدية⁽³⁹⁾، لمجموعة من أمراء دولة الموحدين (1269-1121م) التي وحدت لأول مرة ضفتي البحر المتوسط من الناحية الغربية.

هـ - التأليف:

ألف المستشرقون كتاباً في مجالات معرفية كثيرة يصعب حصرها، بلغت خلال قرن ونصف من الزمان (1800-1950م) حوالي ستين ألف كتاب⁽⁴⁰⁾، شملت الآداب، والتاريخ، والجغرافيا، والفلسفة، والتصوف، وعلم الكلام، والنحو والبلاغة، والعروض وغيرها، وقد اتسمت بعض تلك المؤلفات بقيمة علمية كبيرة، وقدر مهمٌ من الموضوعية، فيما تميّزت مؤلفات أخرى بالتزيف والأكاذيب والطعن في دين الإسلام والثقافة العربية، ومن كتب المستشرقين ذات القيمة العلمية الكبيرة: تاريخ الأدب العربي للألماني كارل بروكلمان المتوفى سنة (1956م)، وهو موسوعة أدبية مهمة، ودائرة المعارف الإسلامية، لمجموعة من المستشرقين، ترجمت كاملة سنة (1997م) في اثنين وثلاثين مجلداً، أمّا في علم المعاجم فيبرز المعجم المفهرس للفاظ الحديث النبوى بوصفه أهمّ عمل معجمي قام به المستشرقون، إذ يشمل كتب الحديث الستة المشهورة بالإضافة إلى مسند الدارمى، وموطاً مالك، ومسند الإمام أحمد وهو في سبع مجلّدات ضخمة⁽⁴¹⁾.

الأدب العربي والقراءة الاستشرافية:

يعتبر الأدب العربي من الميادين التي نشط فيها الاستشراف وأولاها العناية الكبيرة، «فقد اهتم بكل ما يتعلّق به، حيث درس تاريخه، وتطوره، وقيمه وأصالته، وعصوره، ونهضته، وتأخّره، وازدهاره، وانحطاطه، وانتحاله، وسرقاته، وتأثيره وتأثيره، وأعلامه، وشعراءه، وكتابه، وقد كانت عنایته به أكثر وأشدّ شغفًا وأوسع انتشاراً، وأصعب دراسة، لأنّها محاولة لفهم الشخصية العربية، والإحاطة بها من كل جوانبها، مما يدلّ على مبلغ أهمية دراسته للفكر العربي عامّة، والأدب العربي خاصّة»⁽⁴²⁾، وقد استطاع المستشرقون عبر قرون من البحث وأجيال من الباحثين أن يخلصوا إلى آراء نقدية ذات صلة بالأدب العربي وفنونه وأجناسه، كانت لها تداعياتها على عدد ليس بالقليل من النقاد والباحثين العرب، الذين تأثّروا بمناهج المستشرقين وتبنواها في دراساتهم وأبحاثهم، ويمكننا الحديث في هذا الباب عن طه حسين الذي نقل الكثير من أفكار المستشرقين ونشرها في كتبه ومحاضراته، التي أحدثت ضجيجاً وفي حينها وما زال!

سمات القراءة الاستشرافية:

والقراءة الاستشرافية لموروثنا الأدبي لها سمات خاصة تميّزها عن أي قراءة عربية أصيلة، كالي عرفناها عند قدامى الدارسين أمثال ابن قتيبة، والجاحظ، والجرجاني وحازم القرطاجني وغيرهم، إنّها قراءة مختلفة تماماً، فهي تنطلق من خل فيه غير عربية، وبدوافع مختلفة، وهو ما يؤدي في النهاية إلى نتائج مختلفة، تبعاً للمناهج وللمقاصد أيضاً، فليس كل مستشرق شريف المقصد صالح النية، وعلى هذا الأساس تتحدد السمات العامة للقراءة الاستشرافية كما يأتي:

1 - التعّد القرائي:

لا يمكننا الحديث عن قراءة استشرافية واحدة، فهي قراءات متعددة في الدافع والمنهج والكفاءة، فمن ناحية الدّوافع يتحرّك كل مستشرق وفق أجندـة خاصة به، فهناك من تحرّكـه الدّوافع العلمية، فلا هدف له إلـا الحقيقة العلمية إما يخطئها أو يصيـبها، وأخـرون تحركـهم دّوافع ذاتـية كالتبشير والإسلاموفوبيـا وغيرها، أما من النـاحية المـنهجـية؛ فـتـعـدـ منـاهـجـ المستـشـرقـينـ فيـ تعـامـلـهـمـ معـ النـصـ الأـدـبـيـ تـبعـاـ للـحقـائقـ الـتيـ يـنـشـدـونـهاـ،ـ فـهـنـاكـ القرـاءـةـ التـارـيـخـيـةـ،ـ والنـفـسـيـةـ والأـيـديـولـوـجـيـةـ..ـ مـثـلـماـ تـخـلـفـ تـلـكـ القرـاءـاتـ بـحـسـبـ كـفـاءـةـ النـقـادـ والـدـارـسـيـنـ،ـ فـلـاـ يـخـفـىـ أـنـ طـائـفةـ منـ المـسـتـشـرـقـينـ تـخـصـصـواـ فـيـ الـدـرـاسـاتـ الـشـرـقـيـةـ عـبـرـ مـرـاجـعـ وـسـيـطـةـ مـنـ دونـ أـنـ يـتـقـنـواـ الـلـغـةـ الـعـرـبـيـةـ،ـ مـاـ حـرـمـهـمـ مـنـ تـنـاوـلـهـاـ مـنـ مـعـيـنـهـاـ الأـصـيلـ.

2 - هيمنة المركز الغربي:

من المزالق التي وقعت فيها الكثير من القراءات الاستشرافية هو التعالي على الآخر، واعتبار الذات هي المركز الذي في ضوئه يمكن تفسير مختلف الظواهر الموجودة في المجتمع الشرقي، فكل ما وافق النموذج الغربي فهو إيجابي ومنتج ومحضـرـ،ـ وكلـ ماـ خـالـفـهـ فهو سـلـبـيـ وـخـاطـئـ وـغـيـرـ مـجـدـ،ـ وـهـذـهـ القرـاءـةـ تـلـغـيـ الـآخـرـ الشـرـقـيـ،ـ وـتـسـجـنـهـ فـيـ حدـودـ العـقـلـ الغـرـبـيـ،ـ يـقـولـ إـدـوارـدـ سـعـيدـ مـعـلـقاـ:ـ «ـلـقـدـ استـجـابـ الـاستـشـرـاقـ لـلـثـقـافـةـ الـتيـ أـنـتـجـتـهـ أـكـثـرـ مـاـ اـسـتـجـابـ لـمـوـضـوـعـهـ المـزـعـومـ»⁽⁴³⁾ـ،ـ لأنـ مـعـظـمـ المـقـارـبـاتـ الـاستـشـرـاقـيةـ لمـ تـتـنـظرـ إـلـىـ الـآخـرـ باـعـتـبارـهـ كـيـانـاـ مـنـفـسـلاـ،ـ لـهـ روـيـتهـ الـخـاصـةـ،ـ وـتـصـورـاتـهـ الـمـسـتـقلـةـ،ـ وـلـكـنـهـ عـالـجـتـ الـمـوـضـوـعـ انـطـلـاقـاـ مـنـ سـلـطـةـ المـرـكـزـ الـذـيـ يـمـتـلـكـ الـحـقـ،ـ وـالـمـعـرـفـةـ وـالـقـوـةـ.

ومن نتائج النزعة المركزية للذات الغربية سُوء الفهم الكبير للأدب العربي، ولمحوريته في الثقافة العربية، ولأساليبه، وموضوعاته، ورموزه.. ما أدى إلى فرض بعض القراءات الغربية عنه منهجياً وموضوعياً، ومن شواهد ذلك مقاربة المنجز الثقافي العربي وفق مسار تطوري كالذي سار عليه الغرب، على أساس أن «المرور بمراحل الغرب التاريخية حتمي ومطلق وعلى أن كل المجتمعات مضطرة إلى تخطي تلك المراحل وطريقها لبلوغ سדרة التقدم التي يبلغها الغرب»⁽⁴⁴⁾.

3 - الطابع المركب:

يُسمِّ الاستشراق بأنه ميدان لا يرتبط بعصر معين أو مجال معرفي محدد، إنه منظومة كبرى تتضمن العديد من البنية التاريجية والجغرافية والأدبية والسياسية والاقتصادية.. لا يمكن أن ينفرد بدراستها مستشرق واحد، أو مؤسسة بحثية واحدة، إنه «يمتلك هوية تراكمية وجماعية، هوية ذات قوة خاصة في ضوء ارتباطه بالمعرفة التقليدية (الدراسات الكلاسيكية، الكتاب المقدس، فقه اللغة)، وبالمؤسسات العامة (الحكومات، الشركات التجارية، الجمعيات الجغرافية، الجامعات)، وبالكتابة التي يحدُّد طبيعتها الجنس الأدبي الذي تنتهي إليه (كتب الرحلات، كتب الاستكشاف، الاستيهام، الوصف الغريب المدهش)»⁽⁴⁵⁾.

إن الاستشراق ذو طبيعة متشعبَّة ومرْكبة، ترفض الارتباط بمعرفة معينة، أو نمط ثقافي خاص، إنها حالة تتطابق مع حالة الشرق المعقّدة أيضاً.

مزالق القراءة الاستشرافية:

رغم أن الاستشراق قدّم خدمات جليلة للثقافة العربية ولأدبها على وجه التحديد؛ في ميادين فهرسة المخطوطات والحفاظ عليها،

وتحقيقها، إلا أنه وقع في سقطات - لا يمكن تجاوزها - في مجال النقد وقراءة التراث، وذلك بسبب ضعف الكثير من المستشرقين في اللغة، واحتلافهم عنا ثقافياً، إذ يصعب على الدارس منهم أن يتذوق أداب العرب، وأن يفهم مرجعياتها، ومنطلقاتها، ف يأتي الحكم عليها جائراً مسيئاً، هذا فضلاً عن النقاد الذين يعتمدون الإساءة أصلاً، ويقتضدون التشويه عمداً، قال الشيخ الإبراهيمي في خطبته أمام مجمع اللغة العربية المصري: «لقد كنا نستسيغ الاستعانة بالأجنبي في بناء سد، أو مد سكة، أو تخطيط مدينة، مما سبقنا إليه الأجانب وببرعوا فيه، أما الاستعانة بهم في شأن يخصنا كاللغة فلا!!.. ومتى رأينا مستشرقاً بلغ في العربية وفهم أسرارها و دقائقها ومجازاتها وكنيياتها ومضارب أمثالها ما يبلغه العربي في فهم ذلك؟ على أن بعض أولئك المستشرقين الذين كانوا أعضاء بهذا المجمع كانوا مستشارين في وزارات الخارجية في بلدانهم، وهذا قادح آخر ينضاف إلى قادح تصورهم في اللغة العربية»⁽⁴⁶⁾، ويمكننا تأكيد هذه الدعوى من خلال السقطات التالية:

١- تزييف حقيقة موقف النبي من الشعر:

ليس سراً أنّ النبي - عليه الصلاة والسلام - كان قد نهى عن قول الشعر في بداية دعوته لأسباب؛ منها مخافة أن يعرض الناس عن القرآن، لكنه حضّ عليه، ورحب فيه بعد ذلك عندما تشرّبت القلوب الإيمان الصحيح، فكان يشجّع حسّان بن ثابت كي يرد على المشركيين، فيقول له: «اهجّهم وروح القدس معك»، وقصة إنشاد كعب بن زهير الشعر بحضوره للرسول معروفة، لكنّ بروكلمان يصرّ على تقديم رؤية بغية ل موقف النبي من الشعر، غير مستند إلى دليل، سوى إلى رأى مريض غايتها التشويه ليس إلا!! فيقول: «قد كان الرسول شديد

الكراهية للشعر والشعراء ولكنه كان محتاجاً إلى شاعر يجib على شعراء وفود القبائل التي تقدّ كثيراً على المدينة، معلنة دخول قبائلها في الإسلام...»⁽⁴⁷⁾.

2 - التشكيك في أصول الشعر العربي:

توصّلت بعض القراءات الاستشرافية التي درست تاريخ الأدب العربي إلى نتيجة مؤدّاها أنَّ الأدب الجاهلي خرافنة لا حقيقة لها، وبأنَّ الأدب المنسوب إلى رموز تلك الحقبة المؤسّسة ما هي إلا أسماء وهمية، ليس لها من الحقيقة نصيب، وأبرز من تبني هذه الفكرة صموئيل مرجليوث (S.Margoliouth) في كتابه *أصول الشعر العربي*، الذي جاء فيه بالعديد من المغالطات المشكّكة في صحة الشعر الجاهلي ونحوه ورجاله، معتبراً أنَّ كلَّ ذلك الإرث الأدبي ما هو إلا صناعة كذابين ووضاعين في العصور التالية، فالأشعار الموجودة في سيرة ابن إسحاق مثلاً «كانت تُعمل له حسب الطلب»، مصراً على «أنَّ الوضاعين كانوا يتلقون تشجيعاً قوياً من الخلفاء وغيرهم»⁽⁴⁸⁾.

ويشير على هذا النهج بلاشير الذي نفى وجود بعض الشخصيات الجاهلية مثل شخصيتي (قيس وليلي) واعتبرهما نسجاً من خيال الرواية، جرياً على مذهب مرجليوث الذي أشرنا إليه⁽⁴⁹⁾، وللأسف الشديد فقد تبني هذه الرؤية عميد الأدب العربي طه حسين في كتابه (في الأدب الجاهلي) الذي نقل فيه العديد من مغالطات أستاذته مرجليوث، مركزاً على الكذابين والوضاعين كأنَّهم هم وحدهم من روى لنا الشعر الجاهلي، فقال: «الفكرة التي كانت شائعة في القرن الثالث بين علماء الأمصار كانت تمثّل العرب كأنَّهم أعظم الأمم حظاً من الشعر، أو قل : كانت تمثّل العرب على أنَّهم جميعاً شعراء، وظاهر أنَّ هذا لا يمكن أن يكون من الحق في شيء»⁽⁵⁰⁾.

3 - التشكيك في أصالة الإبداع العربي:

لا يتردد بعض المستشرقين في إظهار حقده، وكراهيته لكلّ ما هو عربي إسلامي، فيستكثّر عليه كلّ إبداع ممیّز، أو فنّ جميل، فيعتقد «كینگلیک» - مثلاً - بأنّ ألف ليلة وليلة من الحيوة والابتكار بحيث يستحيل أن يكون قد أبدعها مجرد شرقي هو من حيث الإبداع شيءٌ ميتٌ وجاف، مومياء عقلية»⁽⁵¹⁾ رغم أنّ ألكسندر كینگلیک (A.Kinglake) لا يعرف أيّ لغة شرقية، فكيف سمح لنفسه بنفسه بعطاءات العرب بجرة قلم؟!

أما لويس ماسينيون (L.Massignon) المتخصص في مجال التصوّف الإسلامي فإنه يعتبر أنّ الفكر الصوفي حالة إنسانية وثقافية متطرّفة ترجع في أصولها إلى التثليث المسيحي الذي هو المتنفس الحقيقي للعقل والفكر، «ويعني هذا أنّ كلّ خلخلة أو تقدم أو تطور لن يأتي من الإسلام ذاته، أو من الجنس العربي، والذي هو جنسُ سام، بل هو من خارجهما، أيّ مما له صلة بالغرب نفسه أو بال المسيحية أو بالعرق الآري، أيّ أنه لن يكون ثمة سوى تاريخ واحد، أما التواريخ الأخرى فمجرّد توابع له»⁽⁵²⁾.

وينكر المستشرق الإسباني ميجيل بلاثيوس (Miguel Palacios) أن يكون طوق الحمامنة لابن حزم إبداعاً عربياً أصيلاً، ويقول: «المثالية المسيحية هي أصل ما نعثر عليه في كتاب الطوق، وغيره من المؤلفات العربية من حب عذري»⁽⁵³⁾، وكأنّ العرب لا يعرفون إلاّ الحب الحسي البهيمي، وهذا خطأ تاريخي جسيم، يكفي أن تقرأ تاريخ العذريين لتكشف زيفه!!

أما المستشرق الفرنسي إرنست رينان (E.Rénan) فيزعم «أنّ الفلسفة العربية هي الفلسفة اليونانية مكتوبة بأحرف عربية»، فهل بعد

هذه المبالغة مبالغة؟ لا أحد من العرب ينكر استفادة فلاسفة الإسلام من اليونان، لكن بعض المستشرقين يدعّي أن المسلمين لم يضيفوا إليها شيئاً، وإنما كانوا مجرد موزعٍ بريدي!

ويخصص سيرج بونيباكر (S.Bonebakker) فصلاً لإثبات صلة النقد العربي بنظرية اليوناني، في دراسته لنقد الشعر الذي ألهه قدامة بن جعفر، ويعنونه بتأثير الفلسفة اليونانية على نقد الشعر ، ويقول فيه: «من المعقول أن نستنتج أن قدامة، وإسحاق بن إبراهيم، والفارابي كانوا قد عقدوا العزم على التكيف مع النظريات ذات الأصل الأجنبي، ولذا لم يخطر لهم أن يقتبسوا من تفاسير القرآن الكريم الأكثروضوحاً»⁽⁵⁴⁾!!!

4 - اعتماد المراجع الغربية:

إنَّ الكثير من المستشرقين الذين تخصصوا في حقل الدراسات الأدبية والنقدية كانوا يعتمدون المراجع المكتوبة باللغة الأجنبية، وهو ما يفوّت عليهم الكثير من الفوائد، ويضيّع على أعمالهم الموضوعية الالزامية، لأنَّهم سينظرون إلى الشرق بأعين غربية خالصة، فتضييع الكثير من روحية الشرق، وفلسفته الشرق، وقيم الشرق، ورغم أنَّ ذلك راجعٌ في الغالب لمشكل اللغة، وعدم إتقان هذا الباحث أو ذاك لغة العربية، إلاَّ أنه في النهاية لا يعطي صورة حقيقة عن الأدب العربي، فلو طالعنا على سبيل المثال الفصل الخاص بالأدب من كتابتراث الإسلام الذي حرَّره فرانز روزنتال (F.Rosenthal) لوجدناه اعتمد اثني عشر مرجعًا ليس بينها مرجعٌ واحد بالعربية، كما نجد كتاب تاريخ الأدب العربي للمستشرق رجيس بلاشير مليئاً بالمرجع الأجنبية أيضاً، بخلاف من اشتغلوا في مجال تحقيق المخطوطات فإنهم كانوا متقنين للغة العربية، واستفادوا من مصادرها الأصيلة.

5 - التحقيق السياسي:

إنّ تقسيم الأدب العربي إلى أحقاب زمنية لم يُعرف إلا من خلال المستشرقين الذين رسخوا فكرة ارتباط الإبداع الأدبي بالكيانات السياسية الحاضنة له، فصرنا نتحدث عن أدب جاهلي، وإسلامي، وأموي، وعباسي وهلّم جراً، تبعاً للدول المتعاقبة، مثلاً فعل ذلك بروكلمان وتللينو وجيب، قال الرّافعي: «وأول من ابتدع هذا التقسيم المستشرقون من علماء أوربا، فقياساً على أوضاع آدابهم»⁽⁵⁵⁾، ليعبر عن رفضه التام لهذا التقسيم غير الأدبي: «فتاريخ الآداب في كلّ أمّة ينبغي أن يكون مفصلاً على حوادثها الأدبية؛ لأنّها مفاصل عصورة المعنوية، والشأن في هذه الحوادث التي يُقسّم عليها التاريخ أن يكون مما يُحدث تغييراً معقولاً في شكله، وأن يلحق بمادته تنوعاً خاصاً بنوع كلّ حادثة منها، فإن لم تكن كذلك لم يكن التاريخ متجدداً إلا باعتباره الزمني، وهذا ليس بشيء»⁽⁵⁶⁾.

بل إنّ في المستشرقين من رفض تحقيق بروكلمان واعتبره قائماً على أسس غير أدبية، يقول بلاشير: « فهو عوضاً عن أن يكون مستوحى من اعتبارات أدبية صرفة، فإنه لا يقيم وزنا في الحقيقة إلا لانقلابات السلالات الملكية، أو الحوادث التي كان لها دون ريب أثرٌ في تاريخ الإسلام، بيد أنّ صلتها مع الأدب تبدو غير متوافقة ولا واقعية جداً»⁽⁵⁷⁾، ورغم هذا التصور الجيد والعلمي الذي طرّحه بلاشير والرافعي أيضاً، إلا أنّ التقسيم الذي طبّقه بروكلمان هو السائد حالياً في معظم الدراسات الأدبية التي تعنى بالتاريخ للأدب العربي.

6 - التركيز على أدب الأقليات والقوميات:

يبالغ المستشرقون في التركيز على الاثنية والطوائف والقوميات، فبدلاً من الحديث عن الأدب العربي ضمن سياقه الحضاري العام،

ممثلاً في اللغة العربية والثقافة الإسلامية، يفضل كثير منهم البحث في أداب النصارى واليهود والفرس والترك والبربر والشيعة والسنّة والإباضية وغيرهم، بشكل لا يخلو من الغرابة، فهل من الضروري للدارس أن يقف في كلّ مرة عند أديان المبدعين، وقومياتهم، ومذاهبهم؟! أم هي سياسة إذكاء العصبيات، وإثارة النعرات ضمن قاعدة (فرق تسد)؟⁽⁵⁸⁾.

فالمستشرق لويس ماسينيون المعروف بعمله مستشاراً للدوائر الاستعمارية في الشام وشمال إفريقيا، يصرّ على الحديث عن العطش الوجودي للجماعة السنّية، الذي تمكّن الحالّ من إروائه⁽⁵⁹⁾! كما يؤلّف كتاباً عن المتنبي لا ليعرف بشعره، ولا ليدرسه دراسة تحليلية تكشف عن دقائقه، ولكن ليثبت تشيعه وانتسابه إلى القرامطة حيث يقول: «إنَّ الصياغة التي تمرُّ بها مادة الصور الشعرية عنده تأثيره من سبقه من القرامطة»⁽⁶⁰⁾، ويقول أيضاً: «المعجم الشعري للمتنبي يحتوي - رغم تراكيبه التقليدية الجميلة - على بعض العبارات الشائعة عند الإسماعيليين»⁽⁶¹⁾، من دون أن يفوته وصف القرامطة بكونهم «شيعة ثوريين يؤمنون بالمساواة»⁽⁶²⁾، مع أنهم - في الواقع - استحلّوا الحرم، واستولوا على الحجر الأسود لسنوات، علمًا أن لا أحد من الدارسين قديماً أو حديثاً نسب المتنبي إلى القرامطة والإسماعيلية غير ماسينيون وبلاشير من قبله.

أما المستشرق الروسي كراتشковסקי فإنه تحدّث عن تخصص أدبي غير مألوف في تراثنا النقدي وهو «أدب نصارى العرب» باعتباره تخصصاً يدخل ضمن حيز اهتمامه حيث يقول: «ودوائر أبحاثي ثلاثة: الأولى منها تاريخ الشعر العربي ونقده منذ قديم الزمان إلى أيامنا هذه، والثانية أداب اللغة العربية بين نصارى العرب، والثالثة تاريخ أداب اللغة العربية منذ نهضتها الأخيرة في القرن التاسع عشر»⁽⁶²⁾.

7 - القراءة السياقية:

القراءة الاستشرافية في معظمها تتجاهل الأثر بحثاً عن المؤثر، فلا نجد - في الغالب - متابعة للنصوص الأدبية والآثار الفنية من الناحية البنوية الجمالية، ولكننا نقف في معظم الأحيان على قراءات تستخدم النص مطليّة للبحث عن حقائق (خارج نصية)، كسيرة الكاتب، أو ثقافة عصره، أو ظروف إنتاج النص، وما إلى ذلك من سياقات، عبر جملة من المناهج التي تخدم هذا الغرض، كالمنهج التاريخي، والمنهج النفسي، والمنهج الاجتماعي، والمنهج الحفري (الأركيولوجي) وغيرها، وهي مناهج لا تعكس القيمة الفنية والعلمية لموروثنا الأدبي بقدر ما تحوله إلى وثيقة تبحث في مؤثرات هذا الموروث.

ففي كتاب تاريخ الأدب العربي لرجيس بلاشير نلمس بوضوح النقد التاريخي (اللانسوني) [نسبة إلى مؤسسه غوستاف لانسون] الذي يقوم على «جمع المستندات والطبعات المختلفة، والتحقق من صحة نسبة النصوص، وقراءة الحواشي، ورصد التغيرات الرئيسية، وفهم النص من خلال العلوم المساعدة كالصرف والنحو والعروض، ودراسة التأثيرات المتبادلة بين المؤلف وغيره، وبين النصوص»⁽⁶³⁾، وهذا ما يجعل القارئ يقف على أهم الظروف التاريخية التي عاشها المبدعون، وأهم الحوادث التي أحاطت بالإبداع، فبلاشير كما يقول مترجم كتابه: «سلك طریقاً جديدة في التأليف محاولاً الربط بين تطور المجتمعات والواقع الأدبي»⁽⁶⁴⁾، ويمكننا تلمس إجراءات هذا المنهج بوضوح في كتابه تاريخ الأدب العربي، وأيضاً في تاريخ الأدب الجغرافي العربي للمستشرق كراتشکوفسکی، وتاريخ الأدب العربي للمستشرق کارل بروکلمان.

أمّا ماسينيون فإنّه يوظف المنهج الحفرى، الجنيدوجي، مع أنّه لم يوفق في استخدامه بسبب إفراطه في الانتقائية وفي الاستناد إلى الأحكام الجاهزة، وذلك في دراسته الموسومة المتبنّى بإزاء القرن الإسماعيلي في تاريخ الإسلام، التي كرسها للبحث عن الانتماء الشيعي في السلالة الثقافية والمذهبية والاجتماعية والعائلية لشخصية المتبنّى، وهذا ما يوفره البحث الجنيدوجي الذي يعتبر الأصل موطن الحقيقة ومستودعها كما يقول ميشال فوكو⁽⁶⁵⁾ (M.Foucaut)، عبر الوقوف على البدايات، «البدايات بكل تفاصيلها واتفاقاتها، والاهتمام الدقيق بتبنيها وسخافها وانتظار بزوع طلعتها من غير أقنعة وبوجه الآخر، ويجب أن لا نشعر بخجل ونحن نبحث عنها حيّثما تكون»، غير أنّ ماسينيون أوقع نفسه في مشكلة حينما وظف الحفر الجنيدوجي لا ليبحث عن حقيقة غائبة، ولكن لتأكيد افتراض اصطنه، وطُوئَ المنهج في سبيل إثباته، وهو ما يجعله في اصطدام مع حقائق ثابتة تنسف نتائجه.

وعلى النهج نفسه سار مرجليلوث في كتابه أصول الشعر العربي، حينما استعان بكل الوثائق التاريخية والنصوص والنقوش والحفريات والقصص في سبيل تأكيد زعمه بعدم وجود شعر عربي قبل الإسلام، موظّفاً كل المستندات التاريخية للتشكيك في الموروث الأدبي الذي يتناوله الباحثون العرب جيلاً بعد جيل!!

وفي الإطار نفسه يحاول مستشرقون آخرون أن يدرسوا الأدب العربي في ضوء نظرية هيبوليت تين (H.Taine) العرقية، التي تبقى سيئة الذكر والسمعة، حتى وإن أدعى أصحابها أنّها علمية وتستفيد من تطوريّة داروين، لأنّه يزعم أنّ الإبداع يقوم على ثلاثة العرق والوسط والزمن، فإذا دخل عنصر العرق، واعتباره أحد شروط الإبداع هو

عنصرية مقتنة، تهدف إلى إقصاء الشعوب غير الأوروبية من الإسهام في صناعة الحضارة الإنسانية، وهذا ما نلاحظه لدى المستشرق الإسباني سانشيز البرونز (S.Albornoz) الذي يعتبر أنَّ الإبداع العربي في الأندلس لا يرجع إلى عبقرية العرب، بقدر ما يرجع إلى المكون الإسباني، ويعتبر أنَّ الوجود العربي في الأندلس كان شكلياً، لم يمارس أي تأثير فكري أو عرقي على المجتمع الأندلسي⁽⁶⁶⁾.

فيما يقول المستشرق رانيهارت دوزي (R.Dozy) مكتشف مخطوط (طوق الحمامات) عن مؤلفه ابن حزم: «إنَّ هذا الشاعر الأكثر عفة، وأكاد أقول الأكثر مسيحية، لم يفقد كليًّا طريقة التفكير والشعور الذاتية لجنسه»⁽⁶⁷⁾، وفي هذا إلماح مبطَّن إلى أنَّ التفسير الحقيقى لعفة ابن حزم في طوق الحمامات لا ترجع إلى ثقافته العربية، ولا إلى حضارته الإسلامية، ولكن إلى أصوله المسيحية وجنسه الإسباني!!

أما بلاشير فيعترف باستفاداته من نظرية تين عبر التركيز على عنصري الوسط والزمن، حيث يقول: «وإذا كان لنا أن نبغي مؤيداً لنظرية تأثير الوسط على الأشكال الأدبية فلن نجد أحسن من الرجوع للعرب»⁽⁶⁸⁾، معتبراً الإبداع العربي انعكاساً لروح الجماعة، وللوسط الذي أنتجه، وهو يفتقد إلى العبرية والإبداع، بعيد عن كلٍّ خلقٍ فرديٍّ، بخلاف الأدب الأوروبي الذي يقوم على عبقرية الأفراد ونبوغهم، وهو ما ينفي - بجرأة قلم - عطاءات الكثير من النوايغ الذي شكلوا منعطفات هامة في مسيرة الحضارة العربية والإنسانية بوجه عام، أمثال أبي العلاء والمتتبني وأبي نواس وعبدالقاهر الجرجاني والجاحظ وأخرين.

وخلاصة الأمر؛ فإنَّ العديد من المستشرقين كانوا يستخدمون النص التراثي العربي ليس هدفاً يستحق العناء والاكتشاف، ولكن

معبراً لإثبات أفكار مسبقة، عبر مناهج أثبتت النقد المعاصر عجزها وقصورها، يقول عبد الملك مرتاض: «فالسوسيولوجي ومعه النفسياني ومعهما غيرهما ممّن يتدخلون في النقد الأدبي انطلاقاً من مذاهب أجنبية عن الأدب؛ لا يمكن أن يفضي سعيهم ذاك إلى أي نتيجة تذكر»، لأنّ الأدب إبداعٌ وسيظل إبداعاً ولا يمكن أن يتحول إلى وثيقة تخرج به عن طبيعته، فإذا انضمّ إلى هذا الفشل المنهجي سوء نوايا بعض المستشرقين وخيّب مقاصدهم نصبح في مواجهة فضيحة علمية تستحق الإدانة والرفض، يقول إدوارد سعيد: «إن الاستشراق بنفسه وفي نفسه، وكطقم من المعتقدات، وكمنهج للتحليل، لاعاجز عن التطور، بل إنه بحق النقيض المذهبى للتطور»⁽⁶⁹⁾.

8 - الأحكام الجاهزة:

أكثر القراءات الاستشرافية أُسيرة الأحكام الجاهزة والتصورات القبلية عن الأدب العربي والثقافة الإسلامية، بما يؤدي إلى قلب الحقائق وتزييفها، عبر تعليم ما هو فردي وجزئي على جميع الظواهر العامة، أو من خلال فرض تصورات معينة ثم تصدّد الأدلة لإثباتها، «وحيث يبحثون عن هذه الأدلة لا تهمّهم صحتها بمقدار همّهم إمكان الاستفادة منها لدعم الآراء الشخصية»⁽⁷⁰⁾ وهو ما يضر بالبحث وبالمنطق العلمي المطلوب.

فالمستشرق روزنتال يتخذ الشعر الملحمي في الأدب الفارسي ذريعة لاتهام الشعر العربي بأنّه أقل عمقاً واهتمامًا بالمحظى، حيث يقول: «إذا قارنا ذلك بالشعر العربي فإنّه يمكن القول إنّ الشعر الفارسي وما يتصل به من الشعر التركي يركزان بصورة كبيرة على المحظى والفكر»⁽⁷¹⁾، على أساس أنّ الشعر العربي غنائي يخاطب الوجودان والمشاعر. ولكن هذه الدّعوى لن تصمد إذا طالعنا أشعار

النابغة والمعري وأبي الطيب، وكبار المتصوفة أمثال أبي مدين التلمساني، وابن الفارض، ورابعة العدوية وغيرهم ممن لهم اهتمام بالغ بالمعاني والمضامين؟!

إضاءات الاستشراق:

ليس من العدل ولا الموضوعية أن نضع جميع المستشرقين في كفة واحدة، ونحمل بعضهم أوزار بعض، فكما أن هناك مستشرقين أساوا للثقافة العربية وللدين الإسلامي؛ هناك مستشرقون تخصصوا في ثقافة المشرق محبّةً وتتعلّقاً، أصابوا فيما أصابوا فيه وأخطئوا فيما أخطأوا، لكنهم في النهاية قدّموا قراءة لتراثنا العربي من وجهة نظر الآخر، الذي تقاسم معه الإنسانية، ونتشارك معه هذا الكوكب. وبمتابعة بعض القراءات الاستشرافية يمكننا أن نلمس إنصافاً وموضوعيةً، وتحليلياً في الكثير من العمق والصدق، كما يظهر في الإضاءات التالية:

أ- تحقيق المخطوطات العربية:

وهو أهمّ حسنات الاستشراق على الإطلاق، بسبب توفر المخطوطات العربية في مكتبات الغرب، ونظرًا لتأخر الطباعة في البلاد العربية مقارنة بالدول المتقدمة، وهو ما أتاح فرصة لمراكز الاستشراق كي تقدم على نشر نفائس التراث العربي لأول مرة، مثل: متن الأجرّومية لمحمد بن آجرّوم الصنهاجي (روما: 1592م)، لامية العجم للطغرائي (ليدن: 1742)، ديوان علي بن أبي طالب (ليدن: 1745م)، رحلة ابن بطوطه (باريس: 1753م)، شرح ديوان ابن الفارض (مرسيليا: 1853م)، الإنصاف لابن الأنباري (فيينا: 1878م)، كتاب سيبويه (باريس: 1881)، والأغاني للأصفهاني (ليدن: 1888م)، نقائض جرير والفرزدق (ليدن: 1905) (72).

ب - تقديم الثقافة العربية للقارئ الغربي:

المستشرق حينما يكون منصفاً موضوعياً ومطلاعاً يستطيع أن يقدم الثقافة العربية إلى الآخر بشكل أفضل، لأنّه سيركز على الموضوعات الأكثر إلحاضاً في العقل الغربي، وسيقدمها بصورة تتلاءم مع أدبيات هذا العقل، فلا تكون حينئذ غريبة ولا مفاجئة، مثلاً فعل المستشرق إيتيان دينيه (E.Dinnet)، في كتابته عن سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم، التي توقف فيها عند الكثير من القضايا التي تهمّ الإنسان الغربي، وحاول أن يردد على شبهات المستشرقين وأن يبيّن زيفهم⁽⁷²⁾، ومثلاً فعلت زيجريد هونكه (S.Hunke) في كتابها الشهير شمس العرب تسطع على الغرب، أو دائرة المعارف الإسلامية التي كتبها جماعة من المستشرقين.

بل إنَّ المفكِّر الإسلامي الشهير مالك بن نبي وهو الذي تلقى تكويناً فرنسيَاً في بداياته يعترف بأنَّه تعرّف على العديد من رواعِي الحضارة الإسلامية عبر المستشرقين، فيقول: «إنّي على سبيل المثال وأنا بين الخامسة عشرة والعشرين من العمر تعرّفت على أمجاد الحضارة الإسلامية في ترجمة دوسلان لمقدمة ابن خلدون، وفيما كتب دوزي عنها، وأحمد رضا بعد الحرب العالمية الأولى»⁽⁷³⁾.

ج - التأكيد على مصدرية الإبداع العربي بالنسبة للغرب:

تقرُّ العديد من الدراسات الاستشرافية بأهمية الإبداع العربي، وفضله على الأدب الغربي، حيث يصرّح هاميلتون جيب (H.Gibb): «لولا كتاب ألف ليلة وليلة لما كان قد ظهر أمثال روبنسون كروزو، ورحلات جوليفر، ولولاه لكان الأدب الإنجليزي أفقر مما هو وأتعس»⁽⁷⁴⁾، ويمثل ذلك صرّح كراتشوفسكي: «فيما يتعلق بالأدب الفني العالمي فإنَّ العرب قد أسهموا فيه بنصيب وافر، يمثل جزءاً

أساسياً من التراث العام للبشرية، كما امتد تأثيرهم إلى عدد كبير من المصنفات والفنون الأدبية التي نشأت في بيئات غير عربية»⁽⁷⁵⁾.

ويتمثل الأدب الإسباني المثال الأوضح لمدى تأثير الأدب العربي في الأدب الأوروبي، فقد اعترف المستشرق فرانشيسكو غابرييلي (F.Gabrieli) بالعديد من الأمثلة والشواهد على هذا الطرح، بدءاً من شعر التروبادور، وانتقالاً إلى الجوانب الشكلية في القصيدة الإسبانية التي تحاكي بنية الشعر العربي خصوصاً في قضية القافية، ليتمتد هذا التأثير إلى الأدب القصصي: «القصص الإسباني وأدب الأقوال المأثورة الشهير منذ القرن الثالث عشر حتى عصر النهضة بعد ذلك، هو في معظمها من أصل عربي، أو هو على الأقل مشتق من خلال المصادر العربية»⁽⁷⁶⁾.

خاتمة:

قبل أن يكون الاستشراق حالة معرفية ثقافية فإنه يمثل استجابة لحاجة إنسانية، فالإنسان مفطور على التطلع إلى غيره، وكسر الحواجز بينه وبين الآخرين، ويتناهى هذا الشعور لدى الأمم التي حققت فائضاً معرفياً، مما يولد لديها رغبة جامحة في فهم الشعوب المحيطة بها، وضمن هذا السياق تأتي ظاهرة الاستشراق، حيث يحاول الآخر الغربي أن يستوعب الشرق شفافياً كما حقق ذلك على المستويات الاقتصادية والسياسية والعسكرية..

ولهذا تختلف دوافع الاستشراق، وتتبادر قراءاته، وتتعدد مدارسه، وتتضارب نتائجه، فمنها ما يكون في خدمة أجنadas سياسية وإمبريالية بعيدة كل البعد عن روح العلم ومعناه، ومنها ما يكون شريف للغاية نبيل المقصد، وهم الأقلية إلى حد الآن.

ولقد عانى التراث العربي من الصنف الأول معاناة كبيرة، بسبب الإساءات المتمعة، والتشويه الممنهج لتراثنا الأدبي وديننا الإسلامي، بالإضافة إلى ضعف الدارس الغربي في اللغة العربية، وضعف أكبر في فهم أسرارها و دقائقها وروحها، مما يجعل النتائج - غالباً - مغلوطة وغير صحيحة.

ويمكنا الحديث في هذا الشأن عن مستويين من القراءة الاستشرافية؛ مستوى تقني فني، ومستوى آخر معرفي منهجي. فقد حقق المستشرقون في المستوى الأول نجاحاً كبيراً - وإن لم يخل من النقائص - تمثل في تخزين المخطوطات وحفظها، وفهمها، وتحديد أماكن وجودها، وتحقيقها، ونشرها، أما القسم الثاني المتعلق بنقد التراث وقراءته ودراسته، فهو الذي لم يوفق فيه المستشرقون بسبب عدم تخلّصهم التام من الأفكار المسبقة بالإضافة إلى الأسباب التي تقدم ذكرها.

وعلى هذا الأساس ندعوا الباحثين وطلاب المعرفة لأن يتعاملوا مع القراءة الاستشرافية باحتياط تام، وبمزيد من التحرى، كي لا يسيئوا التعامل مع ثقافتهم وأدابهم، وأن يدركوا تماماً الإدراك أن هناك العديد من العوائق التي تحول دون وجود قراءة استشرافية موضوعية، وبالتالي يصبح من اللازم علينا أن نقوم بمراجعة موروثنا، ودراساته وتنقيته وتصحيحه بأنفسنا، حتى لا يفرض علينا فرضياً ونصبج تابعين للآخر في فهم ديننا وأدابنا وثقافتنا كما تبعناه في مجالات الحياة المختلفة.

الهوامش

- (1) Le Robert.«dictionnaire historique de la langue».française. Paris Octolire 1992 p 1382-1383
- (2) أحمد سمايلوفيتش: فلسفة الاستشراف ص 25.
- (3) إدوارد سعيد: الاستشراف ص 38.
- (4) المرجع السابق ص 38.
- (5) د. حمدي زقزوق: الاستشراف والخلفية الفكرية للصراع الحضاري ص 18.
- (6) د. عادل الألوسي: التراث العربي والمستشرقون ص 13.
- (7) د. حمدي زقزوق: المرجع السابق ص 29.
- (8) المرجع السابق ص 31.
- (9) د. عبد الرحمن عميرة: الإسلام والمسلمون بين أحقاد التبشير وضلال الاستشراف ص 95.
- (10) غي دو موباسان: رحلة إلى الجزائر ص 58.
- (11) أحمد سمايلوفيتش: فلسفة الاستشراف ص 52.
- (12) كراتشكوفسكي: تاريخ الأدب الجغرافي العربي (17/1).
- (13) مكسيم رودنسون: تراث الإسلام (تأليف جماعي) (39/1).
- (14) أحمد سمايلوفيتش: فلسفة الاستشراف ص 41.
- (15) المرجع السابق ص 43.
- (16) المرجع السابق ص 43.
- (17) المرجع السابق ص 219.
- (18) د. أحمد درويش: الاستشراف الفرنسي والأدب العربي ص 11.
- (19) د. عادل الألوسي: التراث العربي والمستشرقون ص 45.
- (20) المرجع السابق ص 46-47.
- (21) المرجع السابق ص 49.
- (22) المرجع السابق ص 50.
- (23) المرجع السابق ص 42.
- (24) أحمد سمايلوفيتش: فلسفة الاستشراف ص 321.

- (25) انظر مقدمة الطبعة العربية لكتابها شمس العرب تستطع على الغرب ص 9.
- (26) عبد الرحمن العطاوي: الاستشراق الروسي ص 59.
- (27) المرجع السابق ص 66-67.
- (28) كراتشوفسكي: تاريخ الأدب الجغرافي العربي (1/4).
- (29) د. عبد الرحيم العطاوي: الاستشراق الروسي ص 159 وما بعدها.
- (30) إدوارد سعيد: الاستشراق ص 290.
- (31) المرجع السابق ص 290.
- (32) المرجع السابق ص 291.
- (33) أحمد سمايلوفيش: فلسفة الاستشراق ص 224.
- (34) إدوارد سعيد: الاستشراق ص 82.
- (35) المرجع السابق ص 99.
- (36) غي دو موباسان: رحلة إلى الجزائر ص 67.
- (37) المصدر السابق ص 67.
- (38) أندرى جيد: رحلة إلى شمال إفريقيا ص 31.
- (39) د. عبد الرحمن عميره: الإسلام والمسلمون بين أحقاد التبشير وضلالات الاستشراق ص 111.
- (40) د. حمدي زقرنوق: الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري ص 66.
- (41) د. مصطفى السباعي: الاستشراق والمستشرقون ما لهم وما عليهم ص 19.
- (42) د. محمود المقداد: تاريخ الدراسات العربية في فرنسا ص 66.
- (43) د. حمدي زقرنوق: الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري ص 65.
- (44) مجموعة رسائل موحدة من إنشاء كتاب الدولة المؤمنية، تحقيق ليفي بروفيسال، نشرته مكتبة الثقافة الدينية بالقاهرة، 2010م، ط 1.
- (45) إدوارد سعيد: الاستشراق ص 216.
- (46) د. حمدي زقرنوق: الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري ص 67 وما بعدها.
- (47) أحمد سمايلوفيش: فلسفة الاستشراق ص 186-185.
- (48) إدوارد سعيد: الاستشراق ص 55.
- (49) د. سالم يقوت: حفريات الاستشراق ص 16.
- (50) إدوارد سعيد: الاستشراق ص 215.

القراءة الاستشرافية للموروث الأدبي بين الموضوعية والإجحاف

- (51) الإبراهيمي: في قلب المعركة، دار الآمة، الجزائر، 2009م، ص 253.
- (52) كارل بروكلمان: تاريخ الأدب العربي (152/1-153).
- (53) مرجليلوث: أصول الشعر العربي ص 49.
- (54) المرجع السابق ص 49.
- (55) رجيس بلاشير: تاريخ الأدب العربي (140/1).
- (56) د. طه حسين: في الأدب الجاهلي ص 168.
- (57) إدوارد سعيد: الاستشراق ص 205.
- (58) د. سالم يفوت: حفريات الاستشراق ص 25.
- (59) المرجع السابق ص 37.
- (60) ساجر بونيباكر: مقدمة تحقيق كتاب نقد الشعر ص 91.
- (61) المرجع السابق ص 94.
- (62) انظر قائمة المصادر في تراث الإسلام (240/2).
- (63) الراافي: تاريخ آداب العرب (13/1).
- (64) المرجع السابق (14/1).
- (65) رجيس بلاشير: تاريخ الأدب العربي (12/1).
- (66) يقول مصطفى السباعي في كتابه الاستشراق والمستشرقون ما لهم وما عليهم ص 23: «إنهم ما برحوا منذ نصف قرن يحاولون إحياء الفرعونية في مصر، والفينيقية في سوريا ولبنان وفلسطين، والأشورية في العراق وهكذا، ليتسنى لهم تشتيت شملنا كامة واحدة».
- (67) إدوارد سعيد: الاستشراق ص 271.
- (68) ماسينيون: المتنبي يازأء القرن الإمامي في تاريخ الإسلام ص 27.
- (69) المرجع السابق ص 20.
- (70) المرجع السابق ص 16.
- (71) كراتشكوفسكي: (ترجمته بقلمه) ضمن كتاب تاريخ الأدب الجغرافي العربي (5/1).
- (72) د. حبيب مونسي: نقد النقد - المنجز العربي في النقد الأدبي ص 56.
- (73) د. إبراهيم الكيلاني: مقدمة تاريخ الأدب العربي لرجيس بلاشير (5/1).
- (74) ميشال فوكو: جنيدوجيا المعرفة ص 67.
- (75) المرجع السابق ص 68.

- (76) د. سالم يفوت: خصريات الاستشراق ص 33.
- (77) المرجع السابق ص 30.
- (78) المرجع السابق ص 35.
- (79) انظر كتابه تاريخ الأدب العربي (14/1).
- (80) د. عبد الملك مرتاض: في نظرية النقد ص 77.
- (81) إدوارد سعيد: الاستشراق ص 305.
- (82) د. مصطفى السباعي: الاستشراق والمستشرقون ما لهم وما عليهم ص 55.
- (83) فرانز روزنال وآخرون: تراث الإسلام (23/2).
- (84) نقلًا عن د. عادل الألوسي: التراث العربي والمستشرقون من عدّة مواضع من الكتاب.
- (85) اقرأ كتابه الرائع محمد رسول الله ترجمة الإمام الأكبر عبد الحليم محمود ومحمد عبد الحليم.
- (86) د. أحمد درويش: الاستشراق الفرنسي والأدب العربي ص 31.
- (87) المرجع السابق ص 30.
- (88) كراتشكوفسكي: تاريخ الأدب الجغرافي العربي (16/1).
- (89) غابرييلي وآخرون: تراث الإسلام (116/1).