



جامعة صنعاء  
كلية الآداب

# مجلة كلية الآداب

العدد الخامس - سبتمبر ١٩٨٢

مَنشورات جامعة صنعاء

الجمهورية العربية اليمنية

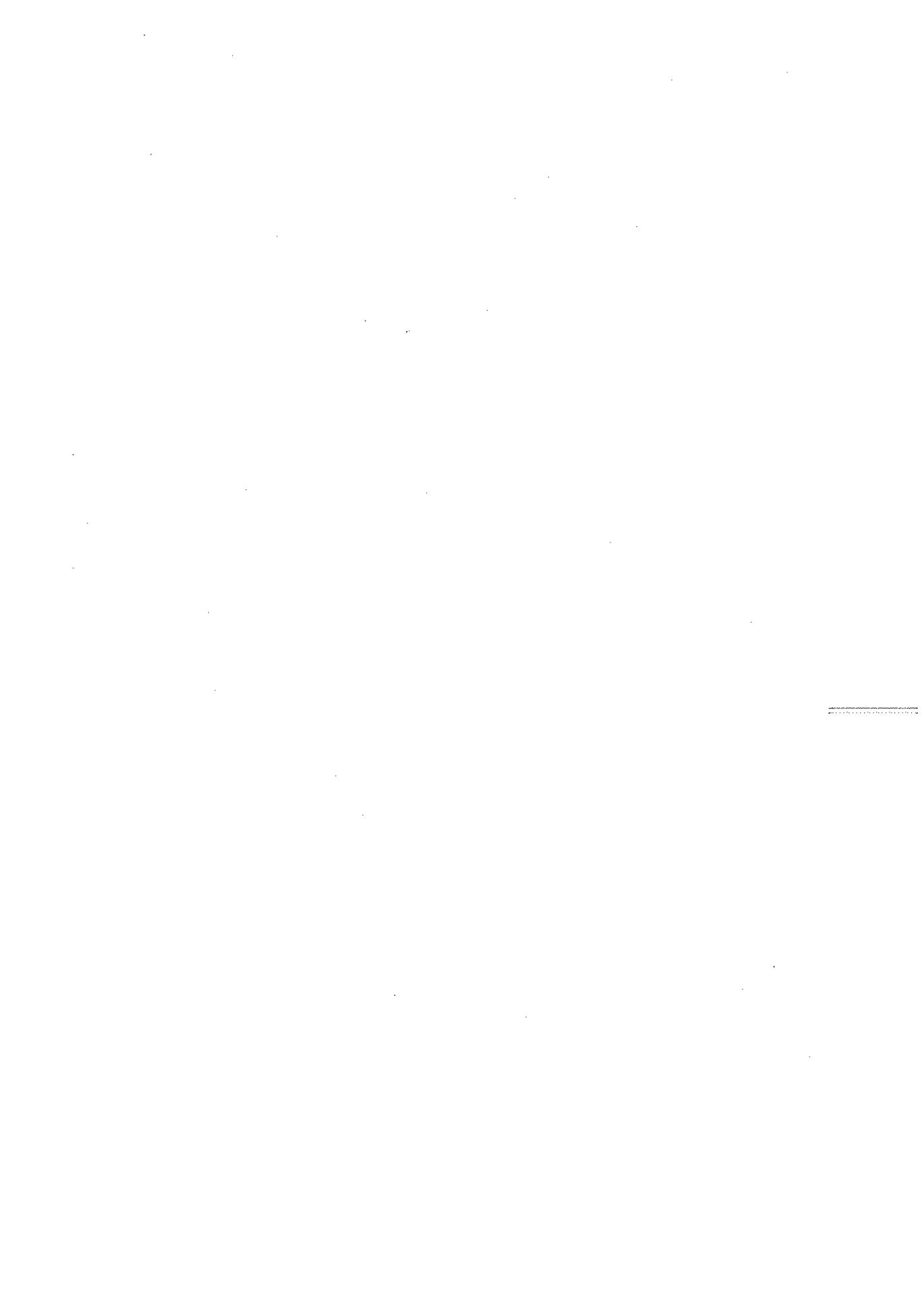


جامعة صُغَاء  
كلية الآداب

# مجلة كلية الآداب

العدد الخامس - سبتمبر ١٩٨٢

منشورات جامعة صُغَاء  
الجمهورية العربية اليمنية



**رئيس التحرير :**

د. يوسف محمد عبد الله

**مدير التحرير :**

د. أحمد الصائدي

**هيئة التحرير :**

د. سامي نصر

أ. د. النعمان القاضي

أ. د. اسحاق عبيد

أ. د. محمد مصطفى الشعيبي

**مستشارو التحرير :**

أ. د. محمد أنيس

أ. د. صلاح الشاهي

أ. د. ك.س. مسرا

أ. د. عزت حجازي

أ. د. رجاء عيد

د. عزت قرني

رئيس قسم التاريخ

رئيس قسم الجغرافيا

رئيس قسم اللغة الانجليزية وآدابها

رئيس قسم الاجتماع

رئيس قسم اللغة العربية وآدابها

رئيس قسم الفلسفة وعلم النفس

د. عبد الحلیم نور الدين رئيس قسم الآثار

د. منيع عبد الحلیم رئيس قسم الدراسات الاسلامية



محتويات العدد

الصفحة	الموضوع
	الأدب الإسلامي والالتزام
٩ . . . . .	د. النعمان القاضي
	الشعر في صدر الإسلام : أزمة في القيم الجمالية
٤٧ . . . . .	د. فواز أحمد طوقان
	رسالة في غريب اللغة لأبي بكر بن الأنباري
٧٧ . . . . .	تحقيق الدكتور ابراهيم خليفة شعلان
	الزمخشري والقراءات
١٥٥ . . . . .	د. شعبان صلاح
	موقف ابن خلدون من نظرية الشعر
١٩٥ . . . . .	د. عبد الهادي زاهر
	دور الثبوام في الحركة الوطنية المصريين إبان فترة الاحتلال البريطاني
٢٠٧ . . . . .	د. محمد أنيس
	تشارلس ساندروسي بيرسي أبو البراهمانية
٢١٩ . . . . .	د. أبو بكر السكتاف
	تاريخ ملخص للخرائط الأوروبية لليمن منذ نيبور
٢٤٧ . . . . .	د. روبرت ويلسن
	Vaughan's «Retreat» and Wordsworth's Ode : Intimations of Immortality from Recollections of Early Childhood.
	Dr. Bahgat Riad ... .. 298
	Toni Morrison's Song of Solomon : Catharsis and Atonement.
	Jerome E. Thornton ... .. 272



# بِسْمِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## تقديم

رغم الصعاب الفنية التي واجهت طبع هذه المجلة واخراجها في الماضي طباعة سليمة تخلو من الأخطاء الكثيرة ، واخراجا حسنا يكفل جمال العرض وينفى القصور الفني في التنسيق — فان الكلية قد تمكنت من اصدار اربعة أعداد سنوية منذ ان عازمت على اصدار مجلتها في عام ١٩٧٧ واذا كان المرء ينشد الأفضل والاكمل في عمله وقد لايرضى كل الرضا عن أدائه السابق فان من حقه أيضا أن يذكر بالخير مجمل تلك الدراسات المفيدة التي نشرت في مجلة كلية الآداب والمادة العلمية الثرية التي ضمتها الأعداد السابقة ، بل ان تلك البحوث قد لاقت صدى طيبا لدى الدارسين وأسعفت على ترقية عدد من أعضاء هيئة التدريس بالكلية ، كما نزعم انها فتحت آفاقا علمية رائدة في المجالات التي عنيت بها ، خاصة وانها قد شملت مناحى متعددة ومتنوعة ، فجمعت بين علوم الدين والفلسفة والأدب واللغة والتاريخ والجغرافيا والآثار وتناولت مستويات مختلفة من أوجه العمل العلمي فضمت تحقيق النص التاريخي الى دراسة النقش الأثرى وتحليل المسألة الاجتماعية الى تقديم المعرفة العلمية ، وتفسير الظاهرة الطبيعية أو الانسانية الى توجيه الذوق الأدبي وتنمية الإحساس بقيم الحق والخير والجمال . وقد أسهم في اعداد تلك المادة وصياغتها علماء أجلاء يشرف الكلية انتمائهم اليها وتقدر حق قدره جهدهم العلمي الرصين واداءهم الفني الرفيع . وليس هذا بمقام ضرب الأمثال للتدليل على ما يقال وانها قد يكفى ان يحال القارئ الكريم الى مائة تلك الأعداد الدسمة من المجلة ولعله حينئذ وبما أوتى من نفاذ بصيرة يشاركنا الرأي ويصدقنا القول .

وعدد هذه المرة من مجلة كلية الآداب لا يحيد عن سابقته في العطاء ونأمل ان يتجاوزها في حسن الطبع والاخراج ، كما نرجو ان لا يضيره كون الأدب واللغة غالبين على موضوعاته ، أو كون العناية بالدراسات المحلية قاصرة فيه . إذ ان مادة العدد قد اختيرت من بين عدد واخر من البحوث المقدمة ، وكانت الجودة هي مقياس الانتقاء فيها بصرف النظر عن تمثيل واخر لحقول المعرفة ومجالات الإبداع أو رغبات الناس والعمل الجيد يفرض نفسه في حينه وما لم يعط حقه هذه المرة لا ريب انه سيلقى ما يستحقه يوما ما . وقد تغلب سمة الدراسات الاجتماعية والتنموية على العدد القادم الذي شرع فعلا في اعداد مادته ، ومبلغ العلم انه سيخصص

لنشر أبحاث البعثة الألمانية - اليمنية المشتركة والتي عملت في رحاب الكلية حوالي ثلاث سنوات . وربما يمتاز العدد الذى يليه بكثافة المادة التاريخية والأثرية وهكذا .

ومع ذلك فان مادة هذا العدد وما تتسم به من عطاء أدبى ، فى صميم عمل الكلية ورسالتها ، واسمها دال عليها . وهذا لا يعنى أبدا أن كلية الآداب تعنى بالآداب فقط وإنما تهتم بجانب ذلك بالآداب ضمن الدلالة العامة للتسمية ، فالآداب هى الدراسات الإنسانية مقابل أن تكون العلوم هى الدراسات الطبيعية . وكل ذلك ليس الا رافدا صغيرا فى محيط المعرفة الكبير وما مجلة كلية الآداب سوى قطرة فى بحر مداد الكلمة الواسع وما هذا العدد سوى خاطرة فى عالم العطاء والابداع .

ومع ذلك فالأمر كله قد لايجد بالذكر ولا يستحق التنبه إذ أن من أوجب الواجبات على أية مؤسسة علمية هو القيام بالبحث العلمى ونشر الدراسات الجادة ونحن أسرة تحرير المجلة نقدم هذا العدد ضمن هذا التصور ، ونقدمه باستحياء المرید والمستجد وان كنا لا ننفى عنه ثبات الرائد المجد .

والله من وراء القصد .

**رئيس التحرير**

# الأدب الإسلامي والالتزام

د. النعمان القاضى

---



لم يعرف مصطلح من مصطلحات الأدب ما عرفه مصطلح « الأدب الإسلامي » من الاضطراب والقلق والتذبذب سواء في دلالاته التاريخية أو الموضوعية أو الفنية فقد أطلق هذا المصطلح تاريخياً على الفترة الواقعة بين نهاية العصر الجاهلي وبداية عصر الأمويين معادلاً تماماً لما عرف بعصر صدر الإسلام ، وهو من هذا المنظور مصطلح قاصر ، لأنه يسحب صفة الإسلام عن كل الأدب الذي أنتج خلال العصور اللاحقة لهذه الفترة ، ويقصر أثره الضئيل على أشعار المخضرمين ونثرهم :

ورغبة في دفع هذا القصور الذي يمحصر أثر الإسلام في هذه الفترة ، ويقصر تأثيره على شعر المخضرمين ونثرهم أطلق بعض المؤرخين العرب<sup>(١)</sup> هذا المصطلح على الأدب في عصر صدر الإسلام وبنى أمية دون غيرهما من العصور ، انطلاقاً من خطأ الزعم بانحسار الإسلام عن أثر ضئيل في أشعار المخضرمين وذهاباً إلى أن شعراء هذين العصرين قد آتم الله عليهم نعمة الإسلام وأن كثيرين منهم انتظموا في صفوف المجاهدين في سبيل الله داخل الجزيرة العربية وفي الفتوح ، وأنهم في ذلك كله كانوا يستلهمون الإسلام ، ويعيشون له وبه ، يريدون أن ينشروا نوره في أطباق الأرض ، فضوا يصدرون عنه في أدبهم صدور الشذى عن الأزهار الأرجة مستحدثين فنوناً في الشعر والنثر ينشئونهم إنشاء على هدى القرآن الكريم ، وتعاليم الدين القويم في عصر النبي صلى الله عليه وسلم وخلفائه الراشدين ، ثم يأتي عصر بني أمية ليشهد بداية امتزاج العرب بغورهم من الأمم وانسيانهم في مشارق الأرض ومغاربها ، مما أذكى في النفوس جذوة الشعر فيحى في أوطان جديدة حياة خصبة ، يخضعون فيها لمؤثرات مختلفة بيئية ودينية وحضارية واقتصادية وثقافية ، هذا بينما أخذ المولى يتعربون ، وسرعان ما أتقنوا العربية ، وأعربوا بها عن قلوبهم وعقولهم ، وأعماق وجدانهم ، مما يدحض ما يردده المستشرقون من أنهم كانوا يختصمون مع العرب في هذا العصر وهو زعم غير صحيح إذا كانت العلاقة بين الجماعتين حينئذ علاقة بر وإخاء وتعاون في ظل الحياة الإسلامية .

وأطلق هذا المصطلح أيضاً على المرحلة التاريخية التي أعقبت نهاية عصر بني أمية ، من منظور أن الإسلام لم يؤثر تأثيراً عميقاً في الأدب العربي سواء في فترة صدر الإسلام أو في عصر بني أمية ، حيث سلك فيهما الأدباء ، وبخاصة الشعراء ، دون مبالاة مسالك أسلافهم الجاهليين

(١) شوق ضيف / العصر الإسلامي / ص ٥

فلم تسد روح الإسلام حقاً إلا بعد ظهور العباسيين ، إذ أن هذه الروح الإسلامية لم تقصر اتجاهها حينئذ على محاربة تهاون العرب الديني فحسب ، بل قاومت كذلك طبيعة العصبية القومية نفسها ، فقد استعان العباسيون على العرب بالموالي ، وبخاصة بمن أسلم من أهل خراسان واعتمدت دولتهم على العجم ، وإن استقامت نخوة العرب في العراق فما في عهد العباسيين - من ثم - أدب إسلامي بلسان عربي (١) .

ولذلك قسم بروكلمان (٢) وغيره من الدارسين الأدب العربي إلى مرحلتين أساسيتين أولاهما خاصة بأدب الأمة العربية من أوليته إلى سقوط الأمويين وتتضمن ثلاثة أدوار هي : الأدب العربي إلى ظهور الإسلام ، والأدب في صدر الإسلام ، والأدب في عصر الدولة الأموية . أما المرحلة الثانية فخاصة بالأدب الإسلامي في اللغة العربية وتتضمن خمسة أدوار هي : عصر ازدهار الأدب في عهد العباسيين بالعراق خلال الثلاثة القرون التالية لقيام الدولة العباسية ، حين انهارت وحدتها السياسية ، ولقيت الحياة المادية والعقلية في ظلها اضمحلالاً سريعاً التدهور ، ودام دور الازدهار الثاني ثلاثة قرون أخرى من بداية القرن العاشر الميلادي تقريباً إلى سقوط بغداد في القرن الثالث عشر حين عصفت المغول بهذا الازدهار وحطموه تحطماً ، إلا أن الأدب الإسلامي لم يمت في غمرة هذه العواصف ، ولكنه جمد منذ ذلك التاريخ على مناهج ثابتة لم تثمر إلا بعض ثمرات أصيلة في الشعر والتاريخ ، وإن كانت ثمراته البانعة الأصيلة قد انحصرت في تأثيره التربوي في عدد كبير من الشعوب التي دخلت الإسلام تدريجياً ، فعوض بها هذا الأدب عما فقدته من أصالة في هذا الدور الذي ساد فيه المغول إلى أن وقع أهم حدث سياسي في ذلك العصر وهو فتح مصر على يد السلطان العثماني سليم الأول في منتصف القرن السادس عشر الميلادي إذ أمكن آنذاك إعادة توحيد الشعوب الإسلامية من أهل السنة وجمعها في دولة واحدة ، حول شرقي البحر الأبيض المتوسط ، لبيد أن الدور الرابع من أدوار الأدب الإسلامي في ظل حكم العثمانيين ويستمر إلى أواسط القرن التاسع عشر ليعقبه الدور الخامس والأخير وهو ما يعرف بالأدب الحديث ، وفي هذا الدور أخذت مؤثرات الثقافة الأوروبية تباشر عملها باطراد في العالم الإسلامي حتى غيرت أدبه من أساسه في هذا القرن العشرين .

وغير خاف أن هناك أساسين منهجيين لهذا التقسيم ، ينبعث أولهما من أن القيم الفنية الجاهلية ظلت فاعلة في أدب المسلمين العرب إلى أن جاءهم الموالي فطوروا لهم أدبهم أما

(١) أوجست مولر ، الإسلام ج ١ ص ٤٧٠

(٢) كارل بروكلمان ، تاريخ الأدب العربي ج ١ ص ٢٦ - ٧٨

الأساس الثاني فهو أن الأدب الإسلامي هو ذلك الأدب الذي أنتجه المسلمون عربياً وغير عرب بعد انفكاكه عن تلك القيم الجاهلية الفنية بغض النظر عن موضوعاته ووظيفته .

إلا أن علماء العرب من مؤرخي الأدب يختلفون مع هذا التقسيم في جانب منه وهو تأخير بداية عصر الأدب الإسلامي إلى بداية حكم العباسيين ، وذلك لأنهم يقدمون بداية العصر الإسلامي إلى ظهور الإسلام ليشمل عصر صدر الإسلام وعصر بني أمية وما أعقب ذلك من عصور الأدب إلى وقتنا هذا ، فكأنهم يميزون بين عصرين اثنين فحسب هما عصر الجاهلية الوثنية وعصر الإسلام الذي يمتد منذ ظهور الدين الجديد إلى الآن . وهم لا يريدون بهذا التقسيم الغرض من شأن العصر الأول تأثراً منهم بالنظرة الدينية ، ولكنهم على خلاف ذلك ينظرون إلى ممثلي ذلك العصر الأول على أنهم نماذج لا يلحق شأوها ، بل أحياناً يذهبون بعيداً في تدقيقهم إلى حد التهوين من قيمة شاعر لا يمكن إنكار تفوقه لمجرد أن ولادته كانت بعد ظهور الإسلام<sup>(١)</sup> . ومن ثم نشأت لديهم ولدى علماء العربية طبقة وسط من الشعراء هي طبقة المخضرمين الذين قضوا شببتهم على الأقل في زمن الجاهلية .

وما دمتا بصدد التحديد التاريخي للمصطلح فان هذا التحديد هو الأحق بالاعتبار والأولى بالتقدير ، فالذي لا شك فيه أن ظهور الإسلام يعد حداً فاصلاً بين عهدين وأنه أنهى العصر الجاهلي بكل ما كان فيه من صور الحياة المتعددة في كافة جوانبها العقائدية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والأخلاقية وصيرها تاريخاً ، وأن الإسلام لا يزال يحيا فينا منذ ظهوره إلى اليوم وإلى أن يرث الله الأرض ومن عليها ، نعيش به وله ، ويطبع حياتنا بكل أقطارها بطوابقه ، لا يقدح في ذلك تهاون المتهاونين في الانصياع لتنظيمه وشرعيته ، ولا خروج الخارجين عن تعاليمه وقيمه ، فهو يعيش فينا شتناً أو أبيتنا ، ولا ينفي وجوده انحراف المنحرفين ولا مكابرة المعاندين .

لقد كان موجوداً في كل العصور السابقة ، كان موجوداً في عصر بني أمية على الرغم من أنهم أقاموا دولتهم على أسس مادية أبرزها عصبيتهم للعرب التي تميز بها طابع دولتهم القوي ، وهي أسس تصادم ما جاء به الإسلام من العدالة والمساواة والحرية لجميع البشر ، فعاش الإسلام آنذاك عقيدة دينية ونظاماً سلوكياً ومذهباً فنياً في معسكرات الرافضين لهذا المنهج العصبي وبرزت الفرق الإسلامية تؤكد هذا الوجود الإسلامي ولتحتكم بني أمية إلى تعاليم الإسلام وقيمه ، وشكل صراعها معهم ظاهرة من أخطر الظواهر الفكرية

(١) بروكلمان ، تاريخ الأدب العربي ، ج ١ ص ٣٦ .

والسياسية والاجتماعية والفنية . وإذا صح ما يتحدث به مؤرخو الأدب - وهو صحيح - من أن هذا العصر كان العصر السياسي من عصور أدبنا فإن شعر الفرق الإسلامية يكون بهذا المفهوم أهم ظاهرة أدبية فيه ، سواء بسواء كما كان شعر الدعوة الإسلامية وشعر الفتح الإسلامية في صدر الإسلام أهم ظاهرة فنية في عصر النبي صلى الله عليه وسلم وعصر خلفائه الراشدين ، على الرغم من وجود أدب آنذاك يصدر عن قيم الجاهلية لا يزال ، ويمكن أن يقال مثل هذا عن سائر العصور الأدبية المتعاقبة منذ ظهور الإسلام إلى يوم الناس هذا .

وقد ظل مصطلح الأدب الإسلامي يطلق - موضوعياً - على الأعمال الأدبية التي تلتزم بعقيدة الإسلام وتعالجه وقيمه ، فشمل ذلك الأدب الذي أنتجته قرائح الأدياء من شعراء المدينة وخطبائها في صدر الإسلام دون أدب من وراءهم من أدباء نجد وغير نجد الذين ظلوا لا يتحولون ولا يتحرفون بأشعارهم وخطبهم عن صورة الشعر الجاهلي وخطبته ، وما عبرا عنه من مشاعر وأحاسيس وأفكار وأخيلة ، وكأن الإسلام لم يمس قلوبهم ولا نفوسهم مع تحولهم من الحياة الوثنية المادية إلى حياة الدين الحنيف الروحية ، ومع تلاوتهم القرآن الكريم وما يصور من عظمة الله وجلاله ، ومع استئصال الإسلام لما كان في حياتهم من رذائل وآثام ، ومع إحيائه لضمايرهم ، واستشعارهم مراقبة الله الذي يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور ، ومع تبتلهم إليه وعبادتهم ، ورفضهم لعرض الدنيا الزائل ، انتظاراً لما عنده من النعم الدائم ، ومع اجتهادهم في نشر الإسلام ، وبذل أرواحهم في سبيله صادقين مخلصين .. مع هذا كله يزعم الزاعمون أن الإسلام لم يخلف في أشعارهم ونثرهم آثاراً واضحة . . وفي ذلك ولا شك مخالفة صريحة لطبائع الأشياء ، إذ لا يستطيع أحد أن ينكر أن للأحداث الجسام آثاراً عميقة في حياة الناس ما تلبث أن تترك ظلالها وأصداءها في أدبائهم وما ينتجون ، وهل الأدب إلا تعبير عن حياة الناس ، وكل ما يؤثر فيها من أحداث . ولم يكن الإسلام مجرد حدث جسيم وحسب ، بل كان حدثاً خطيراً في حياة العرب الروحية . . والاجتماعية والسياسية فقد أخرجهم من عالم التعبد للأوثان وقوى الطبيعة إلى عالم التوحيد والإيمان بالكائن الأعلى ، مدبر الكون ومنشئه ، ومن عالم البغي والظلم والعدوان واقتراف الآثام إلى عالم الأمن والعدل والمساواة والأخلاق الفاضلة ، ومن عالم التشتت في وحدات قبلية متنازعة إلى عالم التجمع في أمة واحدة متكافئة يشد بعضها بعضاً كالبنيان المرصوص . وطبيعي أن يترك ذلك كله آثاراً بعيدة في نفوس العرب ، وأن يدفعهم إلى أنحاء جديدة من الإحساس والشعور والتفكير ، إلا أن تكون عوائق تصدت لهم ، فصرفتهم عن الإسلام ودعوته وهدهاه وهو ما لم يحدث ، إنما الذي حدث أنهم آمنوا به أخلص الإيمان وأصدقاه ، وقاموا دونه يحمونه بسيوفهم ،

وأرواحهم ، حتى إذا أضاءت أقباسه في جميع أرجاء الجزيرة حملوها إلى أقطار الأرض في الشرق والشمال والغرب<sup>(١)</sup> .

ليس من شك إذن في أن العرب قد تأثروا بالإسلام تأثراً عميقاً يستوى في ذلك منهم الشعراء وغير الشعراء ، وما كان الشعراء ليحرموا هذا التأثير وهم يمتازون بدقة الحس ورقة المشاعر . وبتهيئتهم دائماً لتلقي الانطباعات من عصورهم وبيئاتهم ، وكأما غابت كل هذه الحقائق عن كثرة الباحثين في أدبنا ، فإذا هم يرددون أن روحانية الدين الحنيف لا تظهر في شعر صدر الإسلام ظهوراً بيناً ، وهو ترديد مرده إلى أنهم لم يطلعوا اطلاعاً كافياً على مادة هذا الشعر ، ولا أحاطوا بها إحاطة دقيقة<sup>(٢)</sup> .

وقد ظل الدارسون إلى وقت قريب لا يكلفون أنفسهم أكثر من أن يعزوا إلى فترة ظهور الإسلام موات الأدب أو خوده وضعفه متوسلين إلى ذلك بتعلات شتى تختلف باختلاف تصوراتهم وأغراضهم ، فمنهم من تدفعه أحقادهم إلى التهوين من شأن الإسلام إما بالقول بأنه دين لا يفسح للفنون مكاناً في نظامه ولهذا صادر الشعر ووسم الشعراء بالضلال والغواية والكذب ، وإما بضآلة تأثيره في شعراء العرب الذين عاصروه لأنه لم يستطع النفاذ إلى أعماق نفوسهم ووجدانهم ، ومنهم من تدفعه عصبية إلى القول بأنه جاء إلى بيئة لا تكلف لها بالشعر إذ لم تعرف مكة به من قبل ، ومنهم من يرد ذلك إلى غلبة النشاط الفكري الإسلامي عليه نتيجة الاستعاضة بالقرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة وتعاليم الدين والجهاد متابعين قول ابن سلام : جاء الإسلام فتشاغلت العرب عن الشعر تشاغلتوا عنه بالجهاد وغزو فارس والروم ، وطميت عن الشعر وروايته<sup>(٣)</sup> .

والحقيقة الواضحة أن الإسلام لم يصادر الشعر ولم يعجز عن النفاذ إلى أعماق نفوس العرب ، وأن مكة لم تخل من الشعراء وأن الإسلام لم يحمل العرب على الانشغال عن الشعر وروايته ، بل إن الجهاد نفسه ، الذي يرد إليه هذا الانشغال ، كان من أهم عوامل إذكاء جذوة الشعر على ألسنة المجاهدين سواء في الغزوات أو في الفتوح كما يمثل ذلك في السيرة النبوية وفي شعر الفتوح وكذلك في وقائع الفرق الإسلامية على اختلاف مذاهبها واتجاهاتها . وكل ما كان من آثار لظهور الإسلام على الشعر أنه - شأنه في ذلك شأن أية عقيدة - حاول تغيير مهمة الشعر في حياة أتباعه وتعديلها ، وتزويده بقيم جديدة تتفق وطبيعة الفكرة

(١) راجع مقدمة د . شوقي ضيف لكتابنا شعر الفتوح الإسلامية في صدر الإسلام .

(٢) راجع على سبيل المثال : كارل نالينو / تاريخ الآداب العربية حتى عصر بني أمية ص

الإسلامية ، وتصحيح وظيفته ومساره ، فأخذ يخلع طوابعه الخاصة على الشعر ، ليتحول من ألهية تتلهى بها فئة معينة من الناس فيما لا طائل وراءه إلا بث الفرقة والتناوب وإشاعة الفاحشة والمنكر إلى وسيلة تسخر لأجل حماية العقيدة والدعاء لها ، ولأجل مجموع المسلمين ، وتكون بمثابة طاقة نفسية تخدم هذه الجماعة وتعمل في سبيل غاياتها ومثلها وأهدافها السامية .

وقد كان على الشعر - بناء على هذا القصد - أن يطرح عنه مفهومه القديم ، وأن يلتزم بقيم الدين الجديد ، وأن يستهدف غاياته الرفيعة إذا أراد أن يكون له وجود في هذه الحياة الجديدة وأن يوصف بأنه إسلامي . لقد تغيرت الحياة العربية بظهور الإسلام في جميع جوانبها ، ومظاهرها ، وكان الشعر يفقد كل قيمة له إذا لم يتجاوز معها ويصورها من كافة أقطارها في ظلال القيم الجديدة التي أصابت حياة الناس بالتغيير . والإسلام فضلاً عن كونه رسالة دينية منهاج حياة ، ونظام فكري وسلوكي ، ولا بد له من ثم أن يترك آثاره على الحياة الأدبية للعرب المسلمين وإلا وجد الناس مقتنعاً فيما جاءهم به الدين الجديد من آيات كتابه المعجز وأحاديث رسوله الكريم وخطبه وهو أفصح العرب جميعاً .

وقد كان للصراع بين الدين الجديد وأعدائه أكبر الأثر في تدعيم قيمة الأدب في ظل الإسلام ، وفي تحديد مهمته الجديدة في تثبيت دعائم الفكرة الإسلامية ودحض افتراءات أعدائها ، وتنج عن هذا الصراع ظهور مدرسة أدبية إسلامية مقرها المدينة في مواجهة المدرسة الجاهلية في مكة التي انطلق شعراؤها بإجراء طواغيتها يحاجون الله ورسوله والمؤمنين ، الأمر الذي كان له أثره في الجماعة الإسلامية وقائدها نتيجة إحساسهم بالخطر الذي يمكن أن يمثله هذا السلاح الأدهى في تفريق الدعوة وتشويهها والتنفير منها وإفساد عمل دعائها ، وبخاصة بين أولئك الذين لم تصل إليهم أصداؤها ، وأولئك الذين وصلت إليهم ولكنها لما تستقر بعد في قلوبهم وعقولهم ملامح العقيدة الجديدة وكلهم يعطون هذا الشعر سواء أصلد عن شعراء مدرسة مكة أو عن شعراء من قوم النبي بالذات أهمية خاصة .

ولهذا خاض الشعر الإسلامي معركة عنيفة ضد أعداء الإسلام ، خلع فيها الرسول صلى الله عليه وسلم كل تأييده وحفزه وتشجيعه على شعراء المسلمين فندبهم وأهاجهم واستحثهم ، وكان ينتشى لمناقحتهم عن الله ودينه ورسوله ويدعو لهم<sup>(١)</sup> . وهذا يعني تقديره صلى الله عليه وسلم لخطر الشعر وقيمته ودوره ، فالمؤمن يجاهد بسيفه ولسانه ، وشعر المسلمين أشد على الكفار من نضح النبل ، ويتضح مقدار هذا التقدير الذي أولاه الرسول الكريم للشعر فيما

(١) ابن رشيقي / العمدة / ج ١ ص ١٢

خلعه على الشعراء الذين التزموا بقيم الإسلام وفيما حباهم به من عطفه ودفعه ، كما يتجلى في موقفه من شعراء المشركين الذين بلغت قسوتهم في الحملة عليه وعلى الإسلام حد أن توعدهم بالنزل وأمر بقتل بعضهم فيما بعد<sup>(١)</sup> .

ولم يحمل الإسلام العرب إذن على الانشغال عن الشعر ، ولم يقف منه موقفاً عدائياً ، وإنما كان موقفه منه كوقفه من سائر مظاهر الحياة المتخلفة عن الجاهلية إذ حاول أن ينفي عنها طوابعها التي لا تتلاءم مع الدعوة الإسلامية ، وأن يدفعها إلى الانسحاق في إحياءات الحياة الإسلامية ومتطلباتها في نطاق من قيمه وتعاليمه ، ولم يكن من هدف الإسلام ولا من هدف رسوله في شيء أن يحول بين العرب والشعر ، وإنما كان الهدف أن يوضع الشعر موضعه ، وأن يحطط له بما يجعله ذا قيمة فاعلة في حياة المسلمين لما له من عميق الصلة بحياتهم ، وأن يحول عن وجهته الجاهلية إلى آفاق جديدة ، فكان أن حرص النبي الشعراء المسلمين ودعا لهم وأعانهم على المضي فيها ، بينما ضرب على أيدي الشعراء الذين ظلوا يعيشون بمفاهيم جاهلية يتخذونها وسيلة لمحاربة الإسلام والتنفير منه ، وإثارة العصبية والفتن وإيذاء النفوس ، وإشاعة البغضاء بين الناس . وحمل الإسلام على هؤلاء الشعراء وشعرهم - دون سائر الشعر - حملة شعواء تجلت في سورة الشعراء ، وفي أحاديث للرسول صلى الله عليه وسلم ، وصورهم القرآن الكريم - مستثنياً الذين آمنوا وعملوا الصالحات وذكروا الله كثيراً وانتصروا من بعد ما ظلموا - في صورة بشعة وتوعدهم بسوء المنقلب .

ولم يكن من اليسير أن تتغير موضوعات الشعر وأغراضه ومفاهيمه وقيمه بين عشية وصحaha فهذه قد رافقت الشعر العربي أجيالاً متطاولة ، وليس بالإمكان طرحها دفعة واحدة ، واستبدال الأغراض والقيم والمفاهيم الإسلامية بها للحلول محلها ، فكان ضرورياً أن يحتاج الأمر إلى فسحة من الوقت لتبتعد حياة المسلمين تدريجاً عن رواسب الماضي ، ويتاح لهذه القيم الجديدة أن ترسخ في النفوس ، وكان أمراً طبيعياً أن ينخفض صوت الشعر هوناً ما وإن لم يصمت ، إذ ظلت مدرسة الشعر الإسلامي تقوم برسالتها في رد سهام المشركين وفي حماية العقيدة ونصرتها وإن ظلت طائفة منها لا تسعفها سليقتها بما طبعت عليه من الإلalf للثقافة الجاهلية المتأصلة ، ومن ثم لم يتمكنوا من أن يستبدلوا غيرها فصمتوا حتى كادت ينابيع الشعر تفيض في وجدانهم<sup>(٢)</sup> .

(١) ابن رشيقي / المدة / ج ١ ص ٧

(٢) أنظر في ذلك القيم التي اشتملت عليها قصيدة كعب بن زهير ( البردة )

وعلى الجانب الآخر خفت صوت الشعراء الجاهليين أمام مثل الإسلام الجديدة التي تختلف تمام الاختلاف عن مثل الجاهلية التي اعتاد الشعر الصدور عنها وفقد حرية التعامل بقيمتها وصورها وألوانها وأجوائها ، وفقدت هي من ثم طلاوتها لأنها لم تعد ذكريات عزيزة ولا فاعلة في تكوين الفرق والجماعة داخل إطارها الإسلامي الجديد ، وإن ظلت جزءاً من ماضيها تأتف منه وتزدرية .

وساعد على هذا الخفوت أن وجد الناس كل ما ينشدون من مثل في القرآن الكريم وفي العكوف على تلاوته وتفهمه ، وازداد خفوت صوت الشعر عندما أخذ الاديّام ينتقل من تلاوة القرآن الكريم وتفهمه لاستخلاص أحكام العقيدة وأوامر الشريعة ونواهيها إلى استخلاص براعة بيانه الذي يفوق ما ورثوه من تليد الشعر ، واستجلاء سحره الذي يتجاوز طاقة البشر وي طرح وراءه كل الشعراء المخيدين والخطباء المصاعق . فهذه طاقة منهم تستبدل بعنايتها بالشعر وروايته وحفظه عناية بالقرآن فائقة ، وعكوفاً على النظر الممعن فيه كليليد الذي استعاض عن الشعر بسورة البقرة ، وقد ظهر لهؤلاء أن أساليب القرآن يمكنها أن تتسع لمنازعهم النفسية وأن توحى لهم بألوان من البيان في ذات الاتجاه ، وبهذا أضحي القرآن الكريم لهم بديلاً فنياً غلب الشعر على منزلته لديهم حتى أن حسانا لا يجد من يستمع إلى شعره وهو ينشده بالمسجد ويهيب الزبير بالمسلمين ليستمعوا له<sup>(١)</sup> .

هكذا شغل المسلمون عن الشعر ، فقيم إذن الخلاف مع ابن سلام فيما قرره من أن الإسلام شغل العرب عن الشعر ؟ ليس الخلاف في هذا القول بطبيعة الحال ، إنما الخلاف يكمن فيما قرره من أن شغل العرب عن الشعر كان بالجهاد وبغزو فارس والروم . والحقيقة كما قررناها هي أن شغل المسلمين عن الشعر لم يكن إلا نتيجة لإرادة الإسلام تغيير مفاهيم الشعر وتعديل وظيفته ليتفق ومثله وتعاليمه ونتيجة لعجز الشعر آنذاك عن أن يقدم للناس ما وجدوه في القرآن الكريم ، لكن الجهاد لم يشغل العرب عن الشعر ، بل على النقيض كانت الفتوح الإسلامية الشرارة التي أذكت جذوته في نفوسهم وأطلقت به ألسنتهم من عقابها ، وكأنما كانت الرئة التي تنفس خلالها الشعر ما اختزن في النفوس تحرجاً أثناء تلك الفترة ، فقد فتحت أمام الشعر مجالات واسعة للقول ، ووضعت أمام الشعراء مواقف شبيهة بتلك المواقف التي ألفوها للشعر في سابق الزمان وإن اختلفت الدوافع والغايات بين هذه وتلك اختلافاً بيباً .

(١) المسودة / ج ١ ص ١٠

لقد نحت الفتوحات جانباً حرج الشعراء ، وفتحت أمامهم أبواباً كان طرقها محظوراً في ظلال الفكرة الإسلامية ، فقد كان الشاعر الجاهلي من حيث هو شاعر غير موضوعي البتة ليجد كفايته في فن كلامي واقعي محض ، وإنما كان يضع فنه قبل كل شيء في خدمة فخره بنفسه واعتزازه بمجده قبيلته ، وهكذا نشأ من المهجاء شعراء الفخر الذي هو ضده ، والذي أمكن أن يكتسب في بعض الأحيان أهمية سياسية كما في معلقة الخارث بن حنزة وعمرو بن كلثوم<sup>(١)</sup> أما الآن فلا ضمير على الشاعر المسلم إذا ما فخر بنفسه ويقومه وأشاد ببلائه وببلائهم طالما كانوا يذودون عن العقيدة ، ويذبلون الأرواح رخيصة في سبيلها ، أما دون ذلك فإن الفخر يصبح انحرافاً عن حدود الغاية التي أنيطت بالشعر إلى إثارة النعرات والعصبيات التي أراد لها الإسلام أن تخفى دونها رجعة ، ولا ضمير كذلك في أن يشعر الفرد المسلم بما لقبيلته من مجد مؤثقل في مواطن بذلها في سبيل العقيدة في الوقت الذي كان فيه عمر بن الخطاب رضي الله عنه يمسك بأذن حسان بن ثابت يعنفه على ما قال في المسجد مشبها شعره برغاء البعير<sup>(٢)</sup> .

لقد وجدت شيم الفروسية والحماسة والألفة فرصتها في الفتوح بعدما ضاقت بها الحياة الإسلامية التي نهت عن أن يقتل المسلم أخاه ، فإن فعل فقد قاتل تحت راية عمية ، وإن قتل قتل قتلة جاهلية ، وكذلك وجد الشعر فرصته في الفتوح حيث أخذ الشاعر يفاخر ببلائه ، وينهى به إلى امرأته ، ويهجو الكفرة أعداء دينه ويقذف في هجائهم دون ضمير أو حرج . كانت الفتوح متنفساً للعرب المنطوين على الفروسية والنجدة والشجاعة والألفة ، كما كانت متنفساً لهم أيضاً وقد فطروا على الشعر والفصاحة والبيان المعجب طرحوا فيها كل ما كان محظوراً عليهم في غير ذلك من المواقف .

لقد أراد الإسلام أن يغير مظاهر الحياة العربية جميعها ومنها الشعر فحدد له قيماً وغاية ومهمة تتفق ومثله وتعاليمه ولكنه لم يستطع مواكبتها دفعة واحدة ، فخفت صوته يتأني لذلك إلى حين ، حتى كانت الفتوح فأطلقت الألسنة وأودت بالحرج ووضعهم في مواقف يمارسون فيها ألواناً من الشعر كانت محظورة عليهم وفتحت أمامهم آفاقاً واسعة وتجارب حافلة بألوان من العواطف والمشاعر .

وقد تمخض عن هذه المرحلة الانتقالية من حياة الشعر ظهور مدرسة جديدة جمعت بين قيم المدرستين السابقتين في مكة والمدينة ونعنى بها مدرسة الخضرمين التي نسج شعراؤها شعرهم من خيوط جاهلية وخيوط إسلامية ، وهم وإن أسهم منهم طائفة في حركة الفتوح

(١) بروكلمان / تاريخ الأدب العربي / ج ١ ص ٥٦

(٢) الأغاني / ج ٤ ص ١٤٤

فإنهم لم يخلفوا فيها شعراً يتكافأ مع مكانتهم ، ولكن الرواة احتفظوا بما خلفوا على قلته  
تأثراً بما لهم من ماض فني ولم يفعلوا ذلك بليزاء الشعر الإسلامي الخالص للشعراء المغمورين  
الجدد ، الأمر الذي أدى بالمؤرخين إلى الزعم بأن الفتوح شغلت العرب عن الشعر .

ولكن ما تخلف عن الفتوح من شعر على الرغم من هذا يدفع هذا الزعم ويتقضه نقضاً ،  
كما أن هذا الشعر قد انطبع بطوايح إسلامية لا مرء فيها سواء في موضوعاته أو في شكله .  
ومن بين الموضوعات التي جال فيها هذا الشعر موضوعات قديمة تطورت كالفتوح والرياء ،  
إذ اتجه بالفخر القبلي الذي كان يعتمد على المفاخرة بالأحساب والعصبيات والنترات إلى شعر  
يفخر فيه المجاهد ببلائه وبطولته من أجل العقيدة ، ويتعدى ذلك إلى استشعار وجدان جماعي  
للمسلمين يصدر عنه سواء أتغنى به أم تغنى بفرديته عضواً في إطاره ، وشاعت في هذا الشعر  
معاني الفداء والتضحية والإيمان بنصر الله والإخلاص للفكرة الإسلامية ورفض ما عداها  
من زخرف الحياة ، في حين تطور الرثاء من الإشادة بالفقيد وما كان يتمتع به من صفات  
المروءة الجاهلية إلى أن أصبح تعبيراً عن الإيمان المؤكد بالموت ووجوبه والتسامح به والصبر  
عليه ، واستشعار ما أعدّه الله للشهداء فضلاً عن الإشادة ببطولة الشهيد وما قدم في سبيل الله  
من تضحيات إشادة تتصل بالفخر والجهاد اتصالاً وثيقاً ، واستجد في الرثاء لون طريف  
صوره الشعر آنذاك إذ راح بعض المجاهدين يرثون ما كانوا يفقدون من أعضائهم وأشلائهم  
رثاء يتملى بصور من البسالة والاستهانة بما فقدوا في سبيل الله أمام ما أفقدوا العدو من أرواح  
وأعضاء دون أن يستشعر الرائي أي شعور بالحسرة اللهم إلا لحرمانه من الجهاد بسبب ما فقد  
من أعضاء جسده (١) .

وقد انطبع شعر الفتوح سواء في موضوعاته القديمة المتطورة أو في موضوعاته الجديدة  
بطوايح إسلامية واضحة في شكله ومضمونه ، ومن أبرز هذه الطوايح صدور الشعر عن  
روح الجماعة المسلمة ووجدانها الجمعي الذي استوعب النزعات القومية والعصبيات القبليّة  
فظواها وصاغها صياغة جديدة في إطار جديد ، كما صدر عن تلك المثل الإسلامية الرفيعة  
وعنى بتمثلها ، وصور تطبيق النظم الإسلامية في الأمصار الجديدة ، وانطبع هذا الشعر كذلك  
بما انطبعت به النفوس المؤمنة من المشاعر والحرص على الفوز بما وعد والاستسلام لقضائه ،  
كما عبر عما بثه الإسلام في العرب من ثقة بأنفسهم ، واعتزاز بدينهم اعتزاز تضاءلت أمامه  
هيبة الدول التي تسلطت عليهم في أممهم الغابرة فأدالوها وسادوها بعز الإسلام ، وبما دفعه  
فيهم من روح جديدة أكدت لهم أن الله اصطفاهم لهداية العالمين إلى ما سبقوا إليه من الهدى .

واتسمت أغراض هذا الشعر جميعاً بصيغ إسلامي خالص في معانيه وتعبيراته وألفاظه تجلت بصورة أكثر وضوحاً فيما حاوله نفر من الشعراء الذين تعمقوا روح الإسلام من محاكاة الصبغة الإسلامية والتعاليم الدينية ، وآيات الكتاب الحكيم<sup>(١)</sup> .

ولهذا يعد شعر الفتوح الإسلامية أدق نموذج للشعر الإسلامي ، والمجال الطبيعي لاستجلاء آثار الإسلام وصورته في الشعر لكونه المتنفس الشعري الوحيد في عصر صدر الإسلام والتعبير الأدبي الأصيل عن الحياة الإسلامية في هذا العصر من حيث قيامه بتصوير تلك الآثار الإسلامية في النفس العربية والتغيير الهائل الذي أحدثه الدين الجديد في حياة العرب ، كما أنه يرسم صورة رائعة لفعل هذه الآثار في الانطلاقة المذهلة المتمثلة في الفتوحات الإسلامية ويرسم صوراً رائعة كذلك للفروسية الإسلامية في أخلد ملامحها على مر التاريخ ، وهو فضلاً عن هذا كله يمثل سجلاً وافياً ووثيقة تاريخية واجتماعية وشعورية وفنية لهذه الملحمة ، فقد واكب قيم الإسلام ومثله وحياته ، وتطور مع أهدافه وغاياته واكتسب طوابع فنية إسلامية استمدتها من الإطار الفكرى للإسلام ، ومن ظروف حركة الفتح ذاتها ، ومن التقاليد الفنية الموروثة على اختلاف في مدى فاعلية هذه المصادر والتأثر بها .

ولعل أهم هذه الطوابع على الإطلاق طابع الالتزام الذي يمثل السمة الفارقة بين الشعر الإسلامي وغيره ، ويبدو هذا الطابع في التزام الشعر بغايات ومبادئ إسلامية خالصة يعمل في خدمتها لا يتجاوزها ولا ينحرف عنها ، بل لا يمكنه أن ينحرف عنها ، فغية انحرافه عنها لا تهدد كيان المجتمع الإسلامي فحسب ولكنها تهدد فكرته وعقيدته ، فلم يكن لهذه الجماعة الإسلامية بد من أن تنزع إلى توجيه الشعر هذه الوجهة واعتباره أداة تخدم أفكارها ومبادئها وغاياتها المحددة ، وقد كان معيار المشاركة الإسلامية في الحياة الجديدة أن ينهج الفرد مناهج السلوك التي رسمها الإسلام ، كما كان معيار الصحة والسداد في القول أن يقول الفرد ما يصلح دافعاً للفكرة الإسلامية ومبشراً بها ومذنباً لتعاليمها ، وكان معيار الشاعرية الإسلامية أن ينأى صاحبها بنفسه وبشعره عن أن يكون من أولئك الشعراء الذين يتبعهم الغاوون وفي كل واد يهيمون ، ويقولون ما لا يفعلون .

وبناء على هذا الالتزام كانت أهم الموازين الإسلامية النقدية آنذاك الاتفاق مع روح العقيدة وغاياتها المحددة ومثلها التي عدلت كثيراً من مثل الجاهلية وأضافت إليها ، ولازالت نقداً النبي صلى الله عليه وسلم لشعر النابغة الجعدي وما ينطوى فيها من استحسان ودعاء له

(١) راجع في ذلك شعر الفتوح الإسلامية في صدر الإسلام ص ٢٨٤

شاهدة على ذلك<sup>(١)</sup> وما كان من التابغة بعدها من اقتصار على قول الشعر الديني الخالص الذي ينظر فيه إلى آيات القرآن الكريم ، وكذلك كان إحسانه إلى حسان بن ثابت وإعجابه بشعره وبشعر لبيد لما فيه من المعاني القريية من قيم الإسلام ومثله ، وغير ذلك من نقداً الراشدين التي ظلت تمثل أهم قيمة في الميزان النقدي خلال عصر صدر الإسلام فقد أعلن القيمون على الدعوة الإسلامية رضاهم عن كل شعر فيه إشادة بالعقيدة أو دعوة إليها وإلى مثلها العليا التي أرساها الإسلام ، وأبدوا سخطهم على كل قول يناهض العقيدة أو يتعارض مع تلك المثل أو يثير ما نهت عنه أو يدعو إلى رديلة أو يشيع فاحشة أو ما يؤثر الدنيا على الآخرة ، أو لا يجعل الإسلام رادعاً للنفوس عن الانزلاق إلى نزواتها ، كما عاب عمر بن الخطاب على سحيم تقديمه الشيب على الإسلام رادعاً عن العبث وحرمة لذلك الجائزة<sup>(٢)</sup> .

وكان من أضخم غايات الإسلام في تلك الآونة وأولها باهتامات الشعراء والتزامهم الدعوة إلى الإسلام التي بدأها المسلمون وانطلقوا بها عبر حدودهم إلى العراق وخراسان ، والشام ومصر وأفريقية ، وكان على الذين استجابوا لهذه التعاليم أن يكونوا في مقدمة الجيوش الزاحفة ، أو من خلفها يقومون بأداء ما التزموا به ، وحتى أولئك الشعراء الذين أحجموا من قبل عن الالتزام بهذه التعاليم وجدوا فرصة في انطلاقهم إلى ميادين الجهاد فضوا يصورون جهادهم وجهاد قومهم في سبيل نصره العقيدة ويفخرون به ، بينما انطلق شعر كثير على ألسنة جنود مجاهدين لم يعرفوا بالشعر من قبل قط ، واتسم هذا الشعر كله بأنه يفصح عن وجدان الأمة الإسلامية ، ويتأى عن تقاليد الجاهلية ، ويرفض كل ما لا ترتضيه الفكرة الإسلامية ، وتحتفي فيه النعرات العرقية والقبلية والقومية ، ويندثر فيه الفحش وحسى الغزل ، بل ويطاح فيه بالمقدمات الظلمة تماماً ، وكل ما كان يفخر به الفرسان من قبل من رواية المغامرات المشتملة على الطرب والعبث والشراب فإذا الشعر بكل أغراضه ومعانيه يتلون بما لا يتخذه به تلك الغايات السامية وينطبع بطوابع إسلامية خالصة في موضوعاته وأفكاره وصوره وألفاظه .

وكان هذا الالتزام يخضع لرقابة المجتمع الإسلامي ، أو بعبارة أدق لرقابة وجدانه الإسلامي ، وكما كان يحدث للمنحرفين عن جادة الإسلام من الشعراء كحبس الحطيئة ولوم حسان حدث للشعراء في الفتوح وسكان الأمصار من الفاتحين ، إذ عزل النعمان بن نظلة عن ولاية دست ميسان لتغنيه بالشراب في شعره ، وحد ذو الكلاع حد الحمر لتغنيه بنبذ الشام ،

(١) ابن قتيبة / الشعر والشعراء ج ١ ص ٢٤٨

(٢) المكامل / ج ١ ص ٣٧٢

وكان ذلك سبباً في طيخ كل نبيذ هناك ، وحبس أبو محجن القفى عشية القادسية للمثل ذلك<sup>(١)</sup> وهكذا يمكن القول بأن الالتزام الذي طبع الشعر في الفتوح وفي العصر كله قد غير مفهوم الشعر الإسلامي بعامة وجعله أداة في خدمة المثل الإسلامية والغايات والمبادئ التي جاء بها الإسلام مما كان له أبعد الأثر في تلوين أغراض الشعر ومعانيه بلون إسلامي واضح يتفق وهذا الالتزام .

واستمد هذا الشعر من الالتزام بقيم المجتمع الإسلامي سمات فنية خاصة ، تمثلت في الوضوح والقصد والإيجاز الناتج عن وضوح العقيدة وعن التخفف من التقاليد الفنية للقصيدة العربية كالبكاء على الأطلال وكإسقاط المقدمات الغزلية وغيرها ، وأصبحت القصيدة الإسلامية مقطعة لا تتجاوز عشرة أبيات إلا نادراً ، واقتصرت على موضوع واحد . وكان الإيجاز من السمات الفنية التي حظيت بتقدير الذوق الإسلامي ، فهذا القرآن الكريم معجزة الفصاحة والبلاغة والبيان يبلغ حد الروعة المذهلة في غير كثير من الإسهاب فيما لا حاجة إليه ، وهذا الرسول صلى الله عليه وسلم يخطب بعشر كلمات<sup>(٢)</sup> ويكره الثرثارين ويغض المتفيهقين ويعدمهم أبعد الناس عنه مجالس يوم القيامة<sup>(٣)</sup> وعلى الرغم من أن كلامه صلى الله عليه وسلم قد حُف بالعصمة وشيد بالتأييد ويسر بالتوفيق وأتى الله عليه المحبة وغشاه بالقبول وجمع له بين المهابة والحلاوة وبين حسن الإفهام فقد كان هذا كله يتحقق بقليل الكلام ، فلم تسقط له كلمة ولا زلت به قدم ولا بارت له حجة ، ولم يقم له خصم ولا أفضمه خطيب ، بل رتب الخطب الطوال بالكلم القصار لا يحتاج إلا بالصدق ولا يطلب الفلج إلا بالحق ولا يستعين بالخلافة ومع ذلك لم يسمع الناس بكلام قط أعم نفعاً ولا أقصد لفظاً ولا أعدل وزناً ولا أجمل مذهباً ولا ألزم مطلباً ولا أحسن موقفاً ، ولا أسهل مخرجاً ولا أفصح معنى ولا أبين في فحوى من كلامه صلى الله عليه وسلم<sup>(٤)</sup> .

وليس شك في أن ظروف المعارك وحركة الفتح المستمرة كان لها دور في هذا الإيجاز إلا أن هذا عامل مؤقت ليس له من الثبات والاستمرار ما لوضوح العقيدة وبساطة الفكرة الإسلامية واستغنائها عن المماحكة والإسهاب . وقد ظلت هذه السمة بعد الفتوح ترافق الشعر الإسلامي أمداً ، مما أثمر سمة أخرى هي سمة السماحة التي تكاد تبلغ حد الغفوية ، وهي

(١) راجع ذيل الأمانى ص ١٤٦ . الأغاني ج ١٥ ص ٢٤٣ وفتوح ص ٢٦١

(٢) الجاحظ / البيان والتبيين ج ١ ص ٢٠٢

(٣) المسبرد / الكامل ج ١ ص ٤

(٤) البيان والتبيين ج ٢ ص ١٧

عفوية لم تنتج عن التحلل من القيود الفنية أو الاعتناق من قيم التجمل ، ولكنها عفوية ناتجة عن الطلاقة وانعدام التجويد والتثقيف والتكلف والتعقر ، فجاء الشعر من ثم واضحاً صادقاً يمثل استجابة حرة وطيقة من إसार الصنعة والتعمل ، ينساب من نفس صاحبه انسياب الماء من مجاريه الطبيعية ، ويخلو من الصنعة المستأنية والتجيد ، وهي سمة تستمد سماحة الإسلام وبساطته وكرامته الزخرف والتكلف وكان صلى الله عليه وسلم قد وصف في القرآن الكريم بأنه لم يكن من المتكلفين<sup>(١)</sup> .

وعلى هدى هذه القيم الإسلامية كانت الكفة الراجحة في الميزان النقدي الإسلامي لما كان جارياً وفق الفطرة والطبع بعيداً عن التعمل ، وكانت الكفة المرجوحة لكل قول غالى فيه صاحبه وتكلف ، وصار التعبير والتشادق عيباً وزيفاً ، ولهذا كان النبي صلى الله عليه وسلم لا يرضى عن السجع المصنوع الذي يستوى لديه بسجع الكهان مما كان يتصنعه الكهنة في حديثهم عن المغيبات ليكون لكلامهم وقع لدى العامة<sup>(٢)</sup> وكذلك كان عمر بن الخطاب ينكر الإغراب والحوشى من الكلام والتكلف ومخالفة الطبع<sup>(٣)</sup> وهو إنكار يتسع ليشمل كل محاولة تهدف إلى التشادق أو التعبير ، ويقابله لإعمال وإقرار لكل سمح من التعبير عن القسر والاستكراه ، وقد كان لهذه السمة فضل إثارة الشراء للوضوح المؤدى إلى الإفهام في صورة بسيطة صادقة ومطبوعة دون زخرفة أو زينة ، أو تصيد واستجداء لصبغ أو تحسين ، فجاء شعرهم خالياً من أية محاولة مصنوعة للتعمل ، وتوفرت له عناصر الصدق وحرارة التعبير وجيشان العاطفة وسماحة الطبع ، كما جاء نثرهم بكافة أشكاله متما بذات السمات التي وسمت الأدب الإسلامي في أطواره المتتابعة .

وعلى الرغم من تأسيس بنى أمية لدولتهم على أسس الحكم العصبى ، وما أحاطوا به أنفسهم من مظاهر المادية ، فقد ظل الإسلام يهيمن على جانب كبير من الأدب في عصرهم ويؤثر فيه تأثيراً يقوى ويضعف حسب نفسية الأدباء ، إذ كان بينهم من تعمقه الإسلام ومن لم يتغلغل إلى أعماقه إلا أنهم كانوا جميعاً يستظلون بظله ، وكان من حولهم الوعاظ والنسك والقصاص يذيعون في مختلف الأجواء عير وعظهم ونسكهم وقصصهم الدينى سواء في المساجد الجامعة أو في مقدمات الجيوش الغازية ، يحدثون الناس عن البعث والحساب والثواب والعقاب داعين دعوة واسعة إلى التقوى والزهد في متاع الدنيا ، وترامت من هذه المواعظ

(١) سورة ص آية ٨٦

(٢) المثل السائر ص ١١٦

(٣) ذيل الأمال ص ١٤٢

ومن القرآن والسنة وأقوال الصحابة الأولين أشعة كثيرة نفذت إلى نفوس الأدباء وانعكست في إنتاجهم على اختلاف موضوعاته .

وقد كان من آثار ذلك في شعر الغزل شيوع معاني الطهر والصقاء والنقاء والعفة لدى شعراء نجد وبوادي الحجاز ، وعند فقهاء المدينة ومكة ، مما أسفر عن ظهور الغزل العذرى وشيوعه ويعكس هذا الشعر سمو الروح الإسلامية ، وما أضفاه الإسلام على المرأة وعلاقتها بالرجل من الرحم والمودة الطاهرة ، وما أحاطها به من الوقار والجلال ، فإذا الشاعر يدنو منها في احتياط ويرى دون الوصول إليها العقبات والمصاعب ، فينكفيء إلى نفسه يشكو آلام الجوى والحمران وأوصاب الهوى وتباريحه شكوى تشف عن عذابات صادقة . وقد استلهم الشعراء الغزليون وغير الغزليين أفكاراً إسلامية في صياغاتهم كفسكرة العفو والغفران ورسموا صوراً بديعة لما يلاقونه من عذاب هو أشبه بالقتل الذي حرمه الله ، وجهاد المحب في سبيل الظفر ببغيته ، واستحقاق المحبوبة للتخليد في العذاب لقتلها النفس المؤمنة بغير حق<sup>(١)</sup> كما صوروا ما يأملونه لدى المحبوبة من أمنيات الوصال البرئ كالنظرة واللمحة باللم الذي يفره الله<sup>(٢)</sup> .

وفي المديح تحول جانب كبير من شعره إلى تصوير الفضيلة الدينية في الممدوحين وما يتمتعون به من التقوى والعدل بين الرعية إن كانوا حكاماً ، وكأما استعار شعراء بني أمية عناصر المديح التي كان يخلعها الخوارج والشيعية على أممهم ، فراحوا يجدون خلفاءهم ، ويرسمون لهم صوراً تركز على الصفات الدينية والمثل الإسلامية العليا .

وكذلك فعل الهجاءون إذا أخذوا يهجون خصومهم بتقيض هذه الصفات ، ويرمونهم بالانحراف عن جادة الدين ، ويصفونهم بالمروق والفسوق والبغى والطغيان كالذي رى به جرير آل المهلب لصالح بني أمية ، كالذي رى به الكهيت الأمويين لصالح الزيدية من الظلم وانتهاك الحرمات ، وتعطيل أحكام الدين وابتداع ما لم يأت به كتاب ولا سنة<sup>(٣)</sup> ومن مثل ما رى به الخوارج سائر المسلمين من خصومهم من الخروج عن حدود الله ، وينفس الصورة كان خصومهم يرمونهم ، فكانت أشعار الطرفين وكتاباتهم تغمس غمساً في العقيدة الإسلامية التي أعلنت كل فرقة أو طائفة أنها وحدها المترزمة بها والقائمة على حمايتها ونصرتها دون سائر الفرق والأحزاب<sup>(٤)</sup> .

(١) ديوان الفرزدق ج ٢ ، ص ٧٧٨

(٢) الأغاني ج ٦ ص ٣٢٨

(٣) أنظر ديوان جرير ص ٢١٩ ، وهاشيات الكهيت ص ١٢٣

(٤) أنظر الفرق الإسلامية في الشعر الأموي .

وكان كل من المديح والهجاء المتبادل بين أدباء هذه الفرق فيما بينها ، وفيما بينها وأدباء  
 لأمويين يقترن غالباً بشعر الحماسة الذي ظهر فيه أثر الإسلام أكثر وضوحاً ، إذ كان أكثره  
 ينظم في الجهاد حتى لتتحول بعض تلك القطع الحماسية إلى مواعظ خالصة<sup>(١)</sup> . ويحفل شعر  
 الخوارج بصورة خاصة بعدد من صور الترامي على حياض الموت إعمالاً لفريضة الجهاد ،  
 وكذلك تحفل خطابهم بمثل تلك الصور ، ونشعر من قراءة أدبهم بأن الاستشهاد غاية كل  
 خارجي<sup>(٢)</sup> . وفي المقابل كان شعر خصومهم يلهج بالدعوة إلى مجاهدتهم إذ كانوا يرونهم  
 زاغوا عن طريق الهدى على نحو ما نرى في ملحمة كعب الأشقرى التي وصف فيها قتال  
 المهلب للأزارقة<sup>(٣)</sup> .

ومزج الخوارج في مراثيهم لشهداءهم نديهم بالحديث عما ينتظرهم من نعيم الخلد ، وكذلك  
 تعم الروح الدينية مرأى من سقطوا في سبيل تحقيق أهداف الشيعة على اختلاف مقولاتهم  
 منذ مقتل علي بن أبي طالب ، وقد تحول مقتل الحسين منذ وقوعه إلى عويل وتفجع رهيب  
 مختلط بما ينتظره وينتظر شيعته من الخلد في النعيم ، وكذلك كان يستشعر هذه الروح كل من  
 رثى بني أمية وآل الزبير ، بل إن الرثاء بعامة قد انطبع بطابع هذه الروح الإسلامية ،  
 وما يطوى فيها من التسليم لله والرضا بقضائه .

وعلى هذا النحو لم يخل موضوع من موضوعات الشعر والنثر في عصر بني أمية من تأثر  
 بالإسلام حتى شعر الوصف ، فلو قرأنا وصف الصحراء في شعر ذي الرمة لأحسنا بأن  
 قلبه يمتلىء بمعاني الرحمة والإشفاق والعطف البالغ على الحيوان فداً تلميش عنه سهام الصائد ،  
 ودائماً يخلع عليه من عواطف الإنسان ومشاعره وأحاسيسه ما يعكس هذه الرحمة وذلك  
 العطف<sup>(٤)</sup> .

وقد فجرت روح الإسلام على ألسنة بعض الشعراء المتقين ينبوعاً من الشعر الديني الخالص  
 ظل يتدفق منذ ظهور الإسلام إلا أن سيله لم يبلغ ما بلغه في هذا العصر الأموي وهو شعر  
 الزهد وما انطوى فيه من دعوة إلى العمل الصالح إلى أن صار موضوعاً قائماً برأسه ، وقد  
 أعدى هذا الموضوع كثيراً من الشعراء الذين لم يعرفوا بزهد أو بنسك باستظهار بعض الصور  
 الإسلامية على نحو ما نرى لدى الفرزدق في قصيدته عن إبليس الرجيم<sup>(٥)</sup> .

(١) الطبري ج ٥ ص ٤٢٣

(٢) الفرق الإسلامية في الشعر الأموي ص ٤٣٥ وما بعدها

(٣) الطبري ج ٥ ص ١٢٥

(٤) العصر الإسلامي ص ٣٩٢ - ٣٩٣

(٥) ديوان الفرزدق ج ٢ ص ٧٦٩

وهكذا شهد عصر بنى أمية على الرغم من ظهور تيارات مادية وماجنته فيه أدباً ملتزماً بالإسلام وقيمه وتعاليمه في معسكرات الفرق المعارضة لبني أمية ، في الوقت الذي لم يخل فيه سائر الشعر من تأثير العقيدة الإسلامية وما ينطوى فيها من تعاليم ومبادئ وأخلاق .

وما أن يتسلم العباسيون الحكم على أساس دعوتهم السرية للرضا من آل محمد - متحاشين بذلك الاصطدام بأبناء عمومهم من العلويين - حتى يجهدوا جهداً مضمناً في إثبات الأصل الذي تعتمد عليه خلافتهم وهو ميراثها عن الرسول صلى الله عليه وسلم ، وأنها حق شرعى لآل بيته ، متغاضين عما في هذا الأصل من فساد إذ أنه صلى الله عليه وسلم لا يورث في ماله ، فضلاً عن الولاية العامة للمسلمين . ولكن العلويين - الذين لم يستسلموا لهذا الطرح - أخذوا يشيعون في الناس أن العباسيين اغتصبوها منهم وأنها هم ورثتها الحقيقيون ، فهم أبناء بنت الرسول صلى الله عليه وسلم وأبناء ابن عمه على ، ورد العباسيون بأنه ينبغي أن يرجع في ذلك إلى أصل حكم الله في الموارث ، وما فرض فيها من حجب العم لابن العم ، وحرمان ابن البنت من ميراث جده لأمه ، وهم يدلون إلى الرسول صلى الله عليه وسلم بعمه العباس الذي آل إليه ميراثه ، ولذلك فهم أولو الأمر وأهله كما قال السفاح بعد بيعته أنهم « خصوا برحم رسول الله وقرباته ، ونشأوا من آبائه ، ونبتوا من شجرته »<sup>(١)</sup> كما زعموا أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال لجدهم العباس : « إن الخلافة تكون في ولدك »<sup>(٢)</sup> .

إلا أن العلويين ظلوا يقاومون العباسيين سرّاً وجهراً ، والعباسيون يرصدونهم ، فن حدثته نفسه بالثورة قتل أو زج به في السجون ، ونهض العلويون وشيعتهم بالعبء الأكبر في معارضة العباسيين نظراً لضعف الخوارج بسبب فتك الأمويين بهم ، فخرج من بينهم رجال في فترات مختلفة إلا أن هناك فرقاً بعيداً بين ثوراتهم في هذا العصر وثوراتهم في العصر الأموي فقد أخذت دعوتهم تتراجع ، ولعلها من أجل ذلك لم تترك آثاراً واضحة في الحياة الأدبية العباسية .

أما عامة المسلمين فقد ضلّهم دعاية البيت الهاشمي ، وصاروا يعتقدون أن الخلافة ميراث آل إليهم من الرسول ، وانقسموا بإزاء ذلك إلى معسكرين كبيرين معسكر عباسي يقبض على أزمة الحكم ، ومعسكر علوي يحاول الوصول إليه ، واستقطب العباسيون سواد الناس الذين آمنوا بأن الخليفة هو الوريث الشرعى ، وأن حقه في الخلافة مقدس ولو بغى وطفى وظلم ، وأن عليهم طاعته دائماً مهما أشاع من طغيان وفساد ، وانعكس هذا الإيمان على الحياة

(١) الطبري ج ٦ ص ٨٢

(٢) ابن الطقطقي ص ١٠٣

العباسية التي فرضت نفسها على الأدياء العباسيين فرضاً سواء في جانبها السياسي وما يقوم عليه من نظرية الحق المقدس ، وسيطرة الفرس على مقاليد ، أو في جانبها الاجتماعي وما كان يشيع فيه من ترف وتحضر وشغف بالغناء وإغراق في الخجون وتزندق وزهد ونسك ، أو في جانبها العقلي وما جرى فيه من نهضة واسعة في ترجمة الثقافات الأجنبية وما كان من نشاط في الحركة العلمية من نقل علوم الشعوب التي أسلمت واستعربت ، ومن وضع العلوم اللغوية والدينية والكلامية .

وقد ازدهر الأدب في تعبيره عن هذه الحياة بجميع جوانبها ازدهاراً رائعاً إذ انكب الشعراء والكتاب على العربية يتقنوها ويمثلونها نافذين بنوقهم المتحضر إلى أسلوب مصفى يجمع بين الجزالة والرصانة والرقّة والعدوبة ، وأخذ يظهر في أدبهم إلى جانب ذلك تأثير عميق بالثقافات الأجنبية المترجمة ، وما كان يسقط إليهم من محاورات المعترلة الذين سيطر فكرهم على العصر حتى أداله المتوكل مما أثار في عقولهم ومشاعرهم كثيراً من المعاني والأفكار والحواطر ، ودفعهم إلى التطور بموضوعات أدبهم تطوراً ملموساً نلمس فيه روح العصر وخصب الفكر ورفاهة المشاعر ، فتوصلوا إلى موضوعات جديدة بما نفذوا إليه من تحليل للمعاني والملازمة بين أشعارهم وكتاباتهم وبيناتهم المتحضرة وحياتهم اليومية ، وفتحوا صفحة الشعر التعليمي ليصوغوا فيه المعارف المختلفة والتاريخ والأمثال وقصص الحيوان ، كما نفذوا إلى أوزان في الشعر لم تكن معروفة وأتماظ جديدة من القوافي والإيقاع .

وكأنما ابتعد الأدياء في هذا العصر مدفوعين بهذا الزخم الفكري الجديد عن تمثل المعاني الإسلامية والتأثر بها ، فانحصرت في مجالات ضيقة لعل أبرزها مجال الزهد ، وحق هذا المجال لم يكن خالصاً لها ، فهذا أبو العتاهية أبرز شعرائه لعصره يعكف على الحكمة الفارسية والهندية واليونانية عكوفاً يفضي به إلى تنوع واسع في أشعار الزهد والمواعظ والأمثال يمزج فيها بين المانوية والإسلام<sup>(١)</sup> . كما اتسعت موجات الزندقة في أشعار كوكبة من الشعراء الذين تأثروا الأفكار الفارسية ، ولعل بيئة المتكلمين والوعاظ كانت أكثر البيئات الأدبية تأثراً بالروح الإسلامية ، فقد نشطت الخطابة الدينية ، ونفذ المتكلمون إلى فن المناظرات وارتقوا به ارتقاء بعيداً .

ومع انتقال مقاليد الأمور من أيدي الفرس إلى أيدي الترك منيت الحياة العباسية بحسارة فادحة إذ لم يكن الترك أصحاب ثقافة أو حضارة ، كما لم تكن لهم معرفة بإدارة أو نظم سياسية أو اجتماعية كما صورهم بحق الجاحظ في رسالته التي خصصها لمناقبتهم ، وقد أثر ذلك على

(١) الأغاني ج ٤ ص ٢ ، ص ٥ .

الأداة الحكومية ففسدت فساداً شديداً وساد الحياة الاجتماعية ظلم فادح وعاش الناس حياة صُنك وبؤس ، ورائت على الحياة العقلية نزعة محافظة إلا ما كان من الاستمرار في نقل الثقافات الأجنبية ومن عكوف العلماء على تفعيد ما بين أيديهم من معارف لغوية وبلاغية وتقنية وتاريخية ودينية وكلامية .

وكان الفرس خلال تسلطهم على الحياة العباسية قد نجحوا إلى حد بعيد في إقصاء العرب عن كل سلطان ، متشبين بالإسلام وما يتطوى فيه من معاني المساواة بين الأجناس إلى أن نكبوا على نحو ما هو معروف عن نكبة البرامكة ونكبة بني سهل ، فنشأ من جراء ذلك عداء مؤرث بين العرب الذين أرادوا استرداد مجددهم في عصر بني أمية والفرس الذين أرادوا انصرجاع مجد دولتهم الساسانية القديمة ليحققوا العرب عمقاً مما أعد لظهور تيار شعوبي بغض رافقه تيار إلحاد وزندقة لا يقل عنه عنفاً أو رغبة في هدم العروبة والإسلام جميعاً ، ولقد تمثلت حركة الضميرية بأوضح مثال في الفتنة التي جرت بين الأمين والمأمون .

ولما فتح المنتصم الباب أمام الأتراك ، كان ذلك بداية تحول خطير في تاريخ الدولة العباسية ، فصرعان ما صارت لم اليد الطولى في تدبير أمور الدولة ، وأخذ نفوذهم يزداد شيئاً فشيئاً حتى صارت إليهم تولية الخلفاء وعزلم مما أدى إلى تدهور الخلافة وسقوط نظمها ، وكاننا لم نعد بإزاء دولة تحكم بقوانين الشريعة الإسلامية ، وإنما أصبحنا بإزاء لصوص وغنطسين وقطاع طرق<sup>(١)</sup> .

وصور الشعر حياة هذا العصر وما اعتمل فيها من تيارات سياسية واجتماعية وفكرية ، وقد بلغ تفاعل العقل العربي مع عناصر الفكر الأجنبي آنذاك درجة لم يبلغها من قبل ، فلا يكاد يوجد شاعر في العصر إلا قد أذعن للثقافات المماصرة على تنوعها ، وصور الشعراء فساد الحياة الاجتماعية ، وما امتلأت به من مجون وتهتك .

وقد انحصرت التأثيرات الإسلامية في بيئات الزهاد والمتكلمين كما كان عليه الأمر في العصر السابق إلا أن شعر الزهد قد تحول إلى فن شعري جديد هو التصوف الذي مضى أصحابه يتحدثون عن الحب الإلهي ومقاماته وأحواله ، وعن مجاهداتهم الروحية العنيفة في التقشف والتسك .

وقد ظل سلطان الخلفاء العباسيين يتقلص شيئاً فشيئاً حتى لم يبق لهم في منتصف القرن الرابع الهجري سوى التسلط على بغداد ، إذ كانت إيران وبقية العراق بيد بني بويه ،

(١) د . شوقي ضيف / مقدمة كتاب عصر الدول والامارات .

والبحرين والجماعة بيد القرامطة ، والموصل وحلب بيد الحمدانيين ، ومصر والشام بيد الأخشيديين ، والمغرب وأفريقية بيد الفاطميين ، والأندلس بيد عبد الرحمن الناصر ، ورواحت دول تتتابع في اليمن وفي أنحاء الجزيرة العربية وفي سائر الأقاليم الأخرى حتى أصبح من التجاوز بمكان أن تنسب القرون الرابع والخامس والسادس ومنتصف القرن السابع إلى الخلافة العباسية ، وذلك لأن ما بقي لها من الولاء في بعض الدول والإمارات كان ولاء إسمياً ليس وراءه من سلطان . ولهذا رأى بعض مؤرخي الأدب أنه من الخطأ كذلك الإبقاء على تسمية القرون الثلاثة التالية لغزو التار وسقوط بغداد باسم العصر المغولي لأن سلطان المغول فيها لم يكن يتجاوز إيران والحراق دون سائر أنحاء العالم الإسلامي الذي يمثل شطره الأكبر في الجزيرة العربية والشام ومصر والمغرب والأندلس ، ومن ثم يرى هذا المؤرخ<sup>(١)</sup> أن يدمج العصر المغولي في عصر الدول والإمارات ويلحق به العصر العثماني تمة له فيتمد هذا العصر مسافة زمنية طويلة من منتصف القرن الرابع إلى بداية العصر الحديث .

وهو عصر سادته الفرقة والتشتت ، ولم يكن يجمع شتاته سوى وحدة الثقافة الإسلامية والعربية وبخاصة الأدب الذي وصل بين تلك الأقاليم تحت حكم الدول والإمارات المختلفة ، وقد ظل الشعراء في تلك الأقاليم يستمدون من تراثهم العربي والإسلامي ، ويتقيدون بقيمه الفنية التقليدية ، وكان أكثر الشعراء استلهاماً لروح الإسلام وقيمه شعراء الحروب الصليبية وشعراء الزهد والتصوف والمدائح النبوية ومن بعدهم شعراء الدعوة السلفية في نجد إلى جانب القصص الصوفيين الذين ظهرت في قصصهم تأثيرات إسلامية بارزة .

وما أن أطل العصر الحديث حتى عاد الاتجاه إلى استلهام الإسلام يشتد ويقوى في مواجهة التيارات الأوروبية المعاصرة على اختلاف توجهاتها ، وهي تيارات كادت تغلب المسلمين على حياتهم في سائر الأقاليم التي كانت تحت الحكم العثماني ، ولا تزال تلك التيارات على الرغم من قوتها وهيمنتها في حياتنا تلقى مقاومة عاتية وتمثل غزواً فكرياً وثقافياً وفتياً ينبغي أن يرتد عن حياتنا وفكرنا وفتنا .

ويظهر لمن يتابع مسيرة الأدب العربي عبر عصوره المتعاقبة أنه كان أدباً إسلامياً محضاً في عصر صدر الإسلام ، ومثل البللورة التي تجمعت حولها آداب المسلمين وبخاصة في شعر الدعوة الإسلامية وفي شعر الفتوح الإسلامية ثم في عصر بني أمية إذ كان الإسلام في محسرات الفرق المعارضة الراية التي تجمع تحيها أنصار الفكرة الإسلامية على اختلاف تصوراتهم للإسلام في مواجهة راية العصية القبلية وانقلب الوضع في عصر بني العباس الذين استظلوا

(١) د. شوق ضيف : مقدمة كتاب عصر الدول والإمارات .

براية الإسلام فرفع العرب من كارهي الفرس والترك راية العصية في مواجهتهم واستشرت الشعوبية فتحولت إلى إحساس بالعداء تجاه العرب والإسلام جميعاً مما أدى إلى انحسار تأثير الرافد العربي والرافد الإسلامي في الأدب أمام المد الثقافي الأجنبي ، ولم يعد الإسلام مؤثراً في الأدب إلا في دوائر ومجالات ضيقة لا تتجاوز شعر الزهد والتصوف والمدائح النبوية بينما استأثرت الثقافات الأجنبية باهتمامات الأدباء واستلهاهم .

ويمكن من ثم القول إن الالتزام بالإسلام قد انفك عن الأدب منذ ترك بنو أمية الحبل على غاربه للأدباء فانغمسوا في ما لم ينغمس فيه شعراء صدر الإسلام من فنون حظرها الإسلام ونفر منها وأعادوا إلى الأدب العربي موضوعاته وقيمه الجاهلية من الغزل الحسي وشعر الخمر والهجاء والفخر ، وتابع الأدباء العباسيون ما بدأه الأمويون وزادوا عليه ، والتسوا تأكيداً له وتأييداً من الثقافات التي انفتحوها عليها حتى ليحاول ابن الرومي أن يخرج الخمر من دائرة الحرام بمغالطة فقهية مدعياً أن أبا حنيفة أحل النبيذ وحرّم الخمر بينما سوى بينهما الشافعي ليفنّد من ذلك إلى أنه قد حل من بين قوليهما الخمر<sup>(١)</sup> .

ومن يقرأ في الأغاني وفي كتب التاريخ والديانات يحيل إليه أن العصر العباسي قد تحول إلى مقصف كبير فقد تورط الخلفاء والقادة والوجهاء في الأنبذة ولم يبقوا عند أنواعها غير المسكرة ، فالمتوكل يعقد في قصوره مجالس الشراب والمنادمة<sup>(٢)</sup> وابن المعتز يزور الأديرة للشراب ويشرب في قصره وفي البساتين<sup>(٣)</sup> ، وكان المعتز شغوفاً بالطرب والمعاقرة ومحبة أنواع اللهو والملاهي<sup>(٤)</sup> وديوان ابن المعتز مليء بالخمر ودنائها وكئوسها وغبوقها وصبوحتها ، وكان القاهر مدمناً للخمر<sup>(٥)</sup> وحرّمها على الناس ليعبها وحده<sup>(٦)</sup> وكان الراضي أقسم ألا يشربها وظل على ذلك سنتين ثم وجد له ندمانه رخصة من يمينه فكفر عنها وعاد إلى الشراب ، وكان المستكفي آخر خلفاء العباسيين من مدمني الخمر<sup>(٧)</sup> .

وكذلك تورط فيها الأمراء والوزراء وكبار أصحاب المناصب وعلية القوم وبعض القضاة وعلماء اللغة من أمثال ابن دريد الذي كان يعاقرها وقد جاوز التسعين<sup>(٨)</sup> وأوغل فيها الشعراء

(١) ديوان ابن الرومي / كامل كيلاني ص ٧٨

(٢) الديارات ص ١٦٠ والأغاني ج ١٧ ص ١٣٠ .

(٣) الديارات ص ٦٦

(٤) مروج الذهب ج ٤ ص ١٣١

(٥) النجوم الزاهرة ج ٣ ص ٢٤٥

(٦) ابن الأثير ج ٨ ص ٥٤

(٧) مروج الذهب ج ٤ ص ٢٤٥

(٨) النجوم الزاهرة ج ٣ ص ٢٤١

ليغالا وجعلوا مجالسها تقاليد وطقوساً وآداباً ، وكذلك لسقائماً كما يقول الجاحظ<sup>(١)</sup> « من تمام آلة الخمار أن يكون ذمياً وأن يكون إسمه آذين أو آزد انفاذار أو ميشا أو شلوما ويكون أرقط الثياب مخنوم العنق » . وصور الجاحظ الجوارى اللأقى كانت تعج بين حانات البساتين وحانات الكرخ ودور المقينين التي كان يتردد عليها الشعراء فقال : كيف تسلم القنية من الفتنة أو يملكها أن تكون عفيفة ، وإنما تكتسب الأهواء وتعلم الألسن والأخلاق بالمشأ ، وهي إنما تنشأ من لدن مولدها إلى أو ان وفاتها فيما يصد عن ذكر الله من هو الحديث . . وبين الخلاء والمجان ومن لا يسمع منه كلمة جد ، ولا يرجع منه إلى ثقة ولا دين ولا صيانة مروءة ، وتروى الخاذقة منهن أربعة آلاف صوت فصاعداً يكون الصوت فيما بين البيتين إلى أربعة أبيات ، وعدد ما يدخل في ذلك من الشعر إذا ضرب بعضه ببعض عشرة آلاف بيت ، ليس فيها ذكر الله إلا عن غفلة ولا ترهيب من عقاب ولا ترغيب في ثواب ، وإنما بنيت كلها على ذكر . . القيادة والعشق والصبوة والشوق والغلمة ، ثم لا تنفك من الدراسة لصنعتها منكبة عليها تأخذها من المطارحين الذين طرحهم كله تجميش وإنشادهم مرادة<sup>(٢)</sup> وكان طبيعياً أن ينعكس هذا المحبون والتهتك على أدب هذا العصر وما تلاه وكأن غاية المجتمع تحولت إلى البحث عن المتعة الخالصة سواء في الحياة أو في الشعر دونما رقيب أو حسيب ، وقد حاول المهتدي أن يحمل الناس على الجادة فحرم الشراب ونهى عن القيان والسماع إلهم غير أن العامة والخاصة استطالوا حكمه ، واحتال عليه الأتراك حتى قتلوه بعد سنة واحدة من خلافته ، وصنع صنيعه فيما بعد أخوه المتقى واتى نفس مصيره ، وقد كان الحنابلة يتصدون لهذا المحبون فيشنون حملات على بغداد ويفتشون الدور ويريقون الدنان ويحطمون آلات الغناء ويضربون المغنيات ويحرمون على الرجال رفقة الصبيان والغلمان<sup>(٣)</sup> .

ومعنى هذا أن الأدباء لم يعودوا يستجيبون إلا لروح العصر وما امتلأ به من هو وكأما كان ظهور الإسلام والالتزام بمثله وتعاليمه أمراً عارضاً في حياة الأدب العربي ما لبث أن تحول بعده إلى مجراه الأول واتجاهه القديم فترك الدين والأخلاق وترك لهما ميدانها ووقف بعيداً لا يكاد يتأثر بهما<sup>(٤)</sup> .

ولم يكن النقد بمعزل عن الشعراء وإنما وقفوا بجانبهم وتجاوزوا عن الدين والأخلاق أساساً يقيمون عليه الأدباء ، واستبعدوا الحيرية من ميدان الحكم ومن ميزان النقد ، « ولربما

(١) البيان والتبيين ج ١ ص ٩٢

(٢) ثلاث رسائل للجاحظ / ن فنكل ص ٧١

(٣) ابن الأثير ج ٨ ص ٣٢٩

(٤) د . رجاء عيد / فلسفة الألرام بين النظرية والتطبيق ص ٢١٣

رأوا أن منزع الشر أقرب إلى طبيعة الشعر ، أو أنه على الأقل مما يحسن به فن الشعر ، ويفهم من هذا أن الإسلام لم يكن له أى تأثير إيجابى على الأدب والنقد<sup>(١)</sup> .

والقول بأن الإسلام لم يكن له أى تأثير إيجابى على الأدب فيه كثير من التجوز ، ويدفعه ما سبق الحديث عنه من التزام الشعر فى عصرى صدر الإسلام وبنى أمية بروح الإسلام وقيمه ، وهو ليس إلا ترديدا لقولة الأصمعى التى رواها عن أستاذه أبى عمرو بن العلاء ، وصارت تقتبس دائماً فى هذا المعرض : « طريق الشعر إذا أدخلته فى باب الخير لان ، ألا ترى أن حسان بن ثابت كان علا فى الجاهلية والإسلام فلما دخل شعره فى باب الخير - من مرأى الذى صلى الله عليه وسلم وحمزة وجعفر رضوان الله عليهما وغيرهم - لأن شعره . وطريق الشعر هو طريق شعر الفحول مثل امرئ القيس وزهير والنابغة من صفات الديار والرحل والهجاء والمديح والتشبيب بالنساء وصفة الحمر والخيل والحروب والافتخار ، فإذا أدخلته فى باب الخير لان »<sup>(٢)</sup> .

ولكننا لا نرى فى قول الأصمعى ما يراه كثير من النقاد من أنه يقدم حداً فاصلاً بين الشعر والدين ويبين ما بينهما من العلاقة<sup>(٣)</sup> فالنص لا يفيد هذا المعنى البتة إذ يقارن بين الليونة والفحولة فحسب ، والخير فى النص ليس نقيض الشر ، إذ ليس كل ما ذكره للفحول من أغراض الشعر شراً محضاً وكذلك فإن الرثاء الذى ذكره لحسان لا يدخل فى باب الخير بمفهوم الخير ، وطبيعى أن يكون الرثاء لنا فى مقابل فحولة تلك الأغراض التى ذكرها لامرئ القيس وزهير والنابغة ، كما أن النص نفسه لا يفيد ضعف شعر حسان فى الإسلام بدليل قوله إن شعره كان علا فى الجاهلية والإسلام ، فليس ثمة علاقة فى قوله بين الشعر والدين . وكذلك لا يفيد نص آخر له عن لييد هذا المعنى وهو قوله « ما أحد أحب إلى شعرا من لييد ابن ربيعة لذكره الله عز وجل وإسلامه ولذكره الدين والخير ولكن شعره رحى بزر »<sup>(٤)</sup> فهذا حكم بعيد كل البعد عن الدين وفحواه أن شعر لييد كثير الجمجمة والطنين ، أما قوله : « إن شعر لييد كأنه طيلسان طبرى ، يعنى أنه جيد الصنعة وليست له حلاوة »<sup>(٥)</sup> فحكم على سائر شعر لييد جاهليه وإسلاميه ولا علاقة له كذلك بالدين أو بالخير ؟

(١) د . عز الدين اسماعيل / الأسس الجاهلية فى النقد الأدبى ص ١٨٥

(٢) المرزبانى / الموشح ص ٨٥ ، ٩٠ وآمال المرتضى / ج ١ ص ٢١٩

(٣) د . إحسان عباس / تاريخ النقد الأدبى عند العرب ص ٥٥

(٤) الموشح / ص ١٠٠

(٥) نفسه

وغير متصور أبداً أن يعنى الأصمعي ما استنبطه النقاد من أقواله تلك وهو الذى كان يتخرج تدنيا من رواية أى شعر فيه ذكر للأنواء لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم : إذا ذكرت النجوم فأمسكوا ، كما كان لا يفسر ولا ينشد شعرا فيه هجاء ، ولا يفسر شعرا يوافق تفسيره شيئاً من القرآن<sup>(١)</sup> .

ولعل أول من افتتح قضية الشعر والدين فى النقد العربى هو أبو بكر الصولى فى القرن الرابع الهجرى ، فقد نبه إلى هذه العلاقة فى تصديه لمن اتخذوا المعتقد الدينى منفاً للطعن على أبى تمام من حيث أنه كان ينزل بقروضه ونسب إليه بعضهم قوله وقد دخل عليه وبين يديه شعر أبى نواس ومسلم حين سأله الداخلى عنهما : « هما اللات والعزى وأنا أعبدهما من دون الله منذ ثلاثين سنة » . وقد دافع الصولى عن أبى تمام مصوراً موقفه النقدى من قضية المعتقد الدينى وعلاقته بالشعر فقال : « وقد ادعى قوم عليه الكفر بل حققوه ، وجعلوا ذلك سبباً للطعن على شعره وتقييح حسنه ، وما ظننت أن كفراً يتقص من شعر ، ولا أن إيماننا يزيد فيه »<sup>(٢)</sup> .

وكانت علاقة الشعر بالأخلاق أقدم طرْحاً لدى النقاد العرب من علاقة الشعر بالدين ولعل أول لمسة نقدية تحكّم على الشعر لما فيه من فكرة تعليمية أو نفعية أخلاقية كانت فيما يرويه ابن قتيبة عن أبى عمرو بن العلاء من أنه كان يستجيد نونية المثقب العبدى والى منها قوله :

وإما أن تكون أخى بـحـق فـأعـرف منسك غنى من سمينى  
وإلا فاطـرحنى واتخذنى عـلـدوا أتقـيك وتـقـينى

ويقول : « لو كان الشعر مثلها لوجب على الناس أن يتعلموه »<sup>(٣)</sup> . ويتقدم ابن طباطبا بالقضية خطوة أبعد عندما يرد فكرة المتعة المترتبة على المجال فى الشعر - الاعتدال - إلى الأخلاق وذلك لأن الحالة اللذية التى يقع فيها المتلقى تتجاوز فائدتها حد الاستمتاع بالجمال وتصيح فى نفاذها إلى الفهم كقوة السحر ، ويكون أثر الشعر الجميل عندئذ أن يسيل السخائم ويحل العقد ويسخى الشحيح ويشجع الجبان<sup>(٤)</sup> ، وهكذا يربط ابن طباطبا بين الغائتين

(١) الكامل / ج ٣ ص ٣٦

(٢) أخبار أبى تمام ص ١٧٢

(٣) الشعر والشعراء ص ٢٢٣ - ٢٢٤

(٤) عيار الشعر ص ١٦

للذابة والأخلاقية وما دام الفهم هو منبع الشعر ومصبه فلا غرابة أن يجعل ابن طباطبا «الصدق» أهم عناصر الشعر وأكبر مزاياه ، وتتفاوت لفظة الصدق<sup>(١)</sup> عند ابن طباطبا بين صدق في الكشف عن المعاني المختلجة في النفس ، لصدق القول في التعبير عن تجارب الشاعر ، وصدق تاريخي في اقتصاص الخبر أو حكاية الكلام وصدق أخلاقي يقصد به نقل الحقيقة الأخلاقية كما هي دون أن يكون فيه مدخل للكذب بنسبة الكرم إلى البخيل أو نسبة الجبن إلى الشجاع مما يتبين في المدح والهجاء كما يتبين في غيرهما من الفنون ، وهو موقف يذكر بثناء عمر على زهير من حيث أنه كان يمدح الرجل بما فيه ، ويقارن ابن طباطبا بين الشعراء في الجاهلية وصدور الإسلام من ناحية والمحدثين من ناحية أخرى من حيث موقفهم من هذه القضية فيقول : « إن من كان قبلنا في الجاهلية الجهلاء وفي صدر الإسلام من الشعراء كانوا يؤسسون أشعارهم في المعاني التي ركبوها على القصد للصدق فيها مديحاً وهجاءً وافتخاراً ووصفاً وترغيباً وترهيباً ، إلا ما قد احتمل الكذب فيه في حكم الشعر من الإغراق في الوصف والإفراط في التشبيه وكان مجرى ما يوردونه مجرى القصص الحق والمخاطبات بالصدق ، أما المحدثون فلم يعودوا يستطيعون هذا النوع من الصدق لانصرافهم إلى غايات أخرى كالمعاني المبتكرة ، والألفاظ المنظمة ، والنوادر المضحكة ، والأناقة العامة التي تمازج أشعارهم دون حقائق ما يشتمل عليه المديح والهجاء وسائر الفنون التي يصرفون القول فيها<sup>(٢)</sup> .

ثم جاء قدامة بن جعفر متأثراً إلى حد بعيد بما نقل إلى العربية من ثقافة اليونان وبخاصة منطق أرسطو وفلسفة أفلاطون فيؤسس حده للشعر حسب نظرية الفضيلة الأفلاطونية ويجعل فضائل أفلاطون الأربعة أمهات ذات فروع يمدح بها الشاعر وبما يتفرع عنها ، ويهجو بسلبها عن المهجو ، ويرثي بها مع تحويل الفعل إلى صيغة الماضي ، فيقيم الشعر من ثم على قاعدة أخلاقية ركنية باستثناء الغزل ، ويجهد قدامة في التوفيق بين هذه القاعدة الأخلاقية وما اختاره من الضار في الشعر الذي يراد به المبالغة والتثليل ، ذاهباً إلى أن أحسن الشعر أكذبه كما يذهب إلى ذلك فلاسفة اليونان في الشعر على مذهب لغتهم<sup>(٣)</sup> كما يجهد في الخروج من هذا التناقض مع ما سبق أن قرره ابن طباطبا من ضرورة الصدق الأخلاقي وتابعه فيه الآمدي بقوله : « وقد كان قوم من الرواة يقولون أجود الشعر أكذبه ولا والله ما أجوده إلا أصدقه إذا كان

(١) عيار الشعر ص ١٥ - ١٦ ، ١٢٥ ، ٤٣ .

(٢) عيار الشعر ص ٩

(٣) نقد الشعر ص ٢٦

له من يخلصه هذا التخليص ويورده هذا الإيراد على حقيقة الباب<sup>(١)</sup> وقد حدد الغلو بالألا يخرج عن جواز الوقوع إلى الامتناع الذي لا يجوز وقوعه . وكذلك يحاول الخلاص من المأزق المترتب على إقامة الشعر على أساس أخلاقي وإجازته الفحش والرفث والضعفة فيه وما أشبهها من المعاني الذميمة ، بالقول بأن المعاني كلها معروضة للشاعر يتكلم منها فيما أحب دون أن يحظر عليه معنى من المعاني ، إذ كانت المعاني للشعر بمنزلة المادة الموضوعية والشعر فيها كالصورة ، وعليه إذا شرع في معنى أن يتوخى البلوغ إلى النهاية المطلوبة من التجديد<sup>(٢)</sup> محتجاً لذلك بأن الأساس الأخلاقي إنما يتناول تصوير الجوانب الموجبة ، وبأنه ليس هناك من يستطيع أن يحظر عليه تصوير الجوانب السالبة ، وإلا لم يكن الهجاء فناً من فنون الشعر على هذا الاعتبار . وحق ما تنبه إليه د . إحسان عباس<sup>(٣)</sup> من أن النسب قد مثل مشكلة بالنسبة لقدماء لأنه ليس كالممدح أو المهجاء أو الرثاء وليد قاعدة أخلاقية ولكنه يحاول أن يتجاهل هذا الوضع ويجعل له صلة بالأخلاق فيقول في تعريفه : « إن النسب ذكر الشاعر خلق النساء وأخلاقهن وتصرف أحوال الهوى به معهن »<sup>(٤)</sup> ولكن وصف الخلقة ليس ذا صلة بالأخلاق ، ووصف الموجد الذاتية (أحوال الهوى وتصرفها) ليس أيضاً من باب الأخلاق كذلك فإن ذكر الشاعر (أخلاق) النساء لا يتصل بالفضائل الأربع ، ولا بما تركب عنها ، ومن هذا صبح أن نعد النسب مشكلة فلسفية بالنسبة لقدماء — مشكلة محيرة يريدونها أن تخضع للكيان الأخلاقي العام ، ويتخيل لها من كل وجه ، فيرى أن الذي يميل النساء إلى الرجل « الشرائع الخلوّة » من ضمن السمات الأخرى ( كالمعاطف الظرفية والحركات اللطيفة والكلام المستعذب : . ) وتحس أن قدماء مغلوب على أمره فحياً أراد مسحة أخلاقية للنزل وجد للصفات الأخرى أغلب وأقوى<sup>(٥)</sup> وما يزيد حال النسب إشكالا عند قدماء أن أستاذه أرسططاليس لا يذكر شيئاً عنه عند الحديث عن الشعر وإنما يكتفي بذكر المدح والهجاء . . ( أو هكذا فهم قدماء ) فأما الرثاء فن السهل قياسه على المدح وإن لم يتحدث أرسططاليس عنه .<sup>(٦)</sup>

ولم يقتصر الأمر على هذا عند قدماء الذي ينتهي إلى أن شاعرية الشاعر تتمتع وتؤكد

(١) الموازنة ج ٢ ص ٨٥

(٢) نقد الشعر ص ٤

(٣) تاريخ النقد الأدبي عند العرب ص ٢١٢

(٤) نقد الشعر ص ٦٥

(٥) تاريخ النقد الأدبي عند العرب ص ٢١٢

(٦) نفسه ص ٢١٢

بمقدار قدرته على سبل الكلام ، وعلى حسن اختياره للألفاظ ، ولا يقدر في شاعرية الشاعر ولا ينقص من قيمة شعره سوء معناه ، ويستشهد بقول امرئ القيس :

فثلك حبلى . .

ليقول « ويذكر أن هذا معنى فاحش ، وليس فحاشة المعنى في نفسه مما يزيل حلاوة الشعر فيه ، كما لا يعيب جودة النجارة في الحشب مثلاً ردائه في ذاته »<sup>(١)</sup> .

وعلى تقيض قدامة كان مسكويه على الرغم من تلمذته بدوره لأرسطو وتأثره به إلى جانب وقوعه تحت تأثير أفلاطون وتبنيه رأيه في ما يجره الشعر من ضرر في تربية الناشئين وبخاصة ذلك اللون من الشعر الفاحش المليء بالكاذب المشجع على اللذات كجعض شعر امرئ القيس والناطقة وأشباههما فنراه يحسن أن يربى الناشئ على أدب الشريعة وكتب الأخلاق والحساب والهندسة ويتدرج إلى صدق القول وصحة البرهان « ومن لم يتفق له ذلك في مبدأ نشوئه ثم ابتلى بأن يريه والداه على رواية الشعر الفاحش وقبول أكاذيبه واستحسان ما يوجد فيه من ذكر القبائح ونيل اللذات ، كما يوجد في شعر امرئ القيس والناطقة وأشباههما ، ثم صار بعد ذلك إلى رؤساء يقربونه على روايتها وقول مثلها ويميزون له العطفية . واشتغل بها عن السعادة التي أهل لها فليجد جميع ذلك شقاء لا نعيماً وخسرانا لا ربحاً »<sup>(٢)</sup> . ومسكويه لا يرفض الشعر جملة ولكنه يستبقي منه ما يتفق ومناهجه التربوي الذي يخطط له بضرورة مطالبة الناشئ بحفظ محاسن الأخبار والأشعار التي تجرى مجرى توعده بالأدب ، حتى يتأكد عنده بروايتها وحفظها والمذاكرة بها جميع ما قدمناه ، ويحذر النظر في الأشعار السخيفة وما فيها من ذكر العشق وأهله وما يوهمه أصحابها أنه ضرب من الظرف ورقة الطبع فان هذا الباب مفسدة للأحداث جداً »<sup>(٣)</sup> والعجيب في موقف مسكويه أنه لا يهتدى في مناجه التربوي هذا الذي رفض على أساسه هذا النوع من الشعر بهدى إسلامي ولكنه يستهدى فيه بهدى أفلاطون .

إلا أن صوت مسكويه كان خافتاً بين أصوات النقاد الذين ظلوا يرددون ما ذهب إليه الصولي كما فعل ابن جني في شرحه لديوان المتنبي ودفاعه عنه من مثل قوله : « إن الآراء والاعتقاد في الدين لا تقدر في جودة الشعر »<sup>(٤)</sup> .

(١) نقد الشعر ص ٤

(٢) تهذيب الأخلاق ص ٤٩ / ٥٠

(٣) تهذيب الأخلاق ص ٥٧

(٤) تاريخ النقد الأدبي عند العرب ص ٢٨٢

وقد أثرت المعركة حول المتنبي لونهاً من التصالح بين المعطيات النقدية التقليدية والمعطيات الحديثة وأصبح الميزان التقدي - لدى ظهور المتنبي - بحاجة إلى مقاييس نقدية جديدة تصلح لهذا التصالح الذي أخرج إليه شعر المتنبي . وقد كانت قضية العلاقة بين الشعر والدين ، والأخلاق من تلك القضايا التي مسها النقاد خلال تلك المعركة مسا يختلف من ناقد لآخر وفق تصوره لماهية الشعر ووظيفته ، إلا أن هذه القضية قد ظلت موضع تأرجح واضطراب ولم تصح قضية محسومة إلا لدى الجرجاني وقد تردد الحائمي في قضية أعذب الشعر أكذبه ولم يقطع فيها برأى ، بينما يحسمها ابن وكيع التنيسي الذي يستبعد أن يكون الشعراء مطالبين بالتماس أصدق وإنما يلتمس منهم حسن القول بينما يلتمس الصديق لدى الخيار الصالحين وشهود المسلمين<sup>(١)</sup> إلا أن ابن وكيع يضيق بأبيات المتنبي يلمح فيها شيئاً من المغالاة يمس الناحية الدينية ويعلق عليها بقوله : « هذا مدح متجاوز ، وفيه قلة ورع وترك للحفظ لأنه جعله ذات الباري ، وذكر أنه قد حل فيه نور إلهي »<sup>(٢)</sup> ويعقب على افتخار المتنبي بنفسه الذي يتساءل فيه عن محل يرتقيه وعظيم يتقيه فكل ما خلق الله وما لم يخلق محقر في همة كشعرة في مفرقة قائلاً : « هذه أبيات فيها قلة ورع ، احتقر ما خلق الله - عز وجل - وقد خلق الأنبياء والملائكة والصالحين ، وخلق الجن والملوك والجبارين ، وهذا يجاوز في العجب الغاية ، ويزيد على النهاية ، وقد تهاون بما خلق الله وما لم يخلق فكأنه لا يستعظم شيئاً مما خلق الله ، وهو من خلق الله عز وجل الذي جميعه عنده كشعرة في مفرقة ، وهذا مما لا أحب إثباته في ديوانه لخروجه عن وجه الكبر إلى حد الكفر »<sup>(٣)</sup> ، وقد يبدو من موقف ابن وكيع بين قضية أعذب الشعر أكذبه وهذا التحرج الشديد أنه متناقض أو أن حرجه متصور على الجانب الديني وحده من القضية ولكن هذا الظن ما يلبث أن يتبدد عندما نقف على رأيه في مهاجمة المتنبي للخمر فقد هاجمه دفاعاً عنها ، ولم يعجبه موقفه منها لأنه كان مولعاً بها ولذلك وقف عند بيت يرمي فيه المتنبي الخمر بتضييع اللب وهو أنفس مال النبي قائلاً : « ولا أعرف شيئاً دعا الناس إلى محبة الشراب إلا ما نعلمه من إنفاق العقل الذي إذا ذهب الليلة عاد غداً ، وقد أوجد ربحاً من السرور تنهز فرصة وتحلو لذته ، فقد كره أبو الطيب ما أحبه الناس ، هذا مع فضائل يكثر عددها وتتواتر مددها ، منها ما يفعله الفرح في الجسم من زيادة اللحم والدم .. وربما بلغ السكر بالشارب العاقل إلى غاية لا ترضى لصغار الغلمان وخساس العبدان ، ولكن

( ١ ) نفسه ص ٢٩٩

( ٢ ) نفسه ص ٣٠٨

( ٣ ) نفسه ص ٣٠٩

لها ساعة تقل هذه البلايا في جنبها ، وتحمل على معاودة شربها وهي الحال التي كررها أبو الطيب<sup>(١)</sup> .

أما الجرجاني فقد وضع قضية العلاقة بين الشعر والدين وضماً نهائياً بالفصل بينهما فصلاً تاماً لا يمتثل لبساً وقد صاغها على هذا النحو : « فلو كانت الديانة عارا على الشعر ، وكان سوء الاعتقاد سبباً لتأخر الشاعر لوجب أن يمحى اسم أبي نواس من الدواوين ، ويحذف اسمه إذا عدت الطبقات ولكان أولاهم بذلك أهل الجاهلية ، ومن تشهد الأمة عليه بالكفر ، ولوجب أن يكون كعب بن زهير وابن الزبيرى وأضرابهما ممن تناول الرسول صلى الله عليه وسلم بالهجاء ، وعاب من أصحابه بكما خرسا وبكاء مفجعين ، ولكن الأمرين متباينان ، والدين بمنزل عن الشعر<sup>(٢)</sup> .

وتقودنا هذه الصياغة إلى ما وراءها من الدوافع ، فالسبب الحقيقي وراء هذا الفصل قد جاء الجرجاني وغيره ممن ذهبوا مذهبه من تقدير النموذج الجاهلي في أدق جزئياته وتفصيله دون أيما احتفال بغير الجودة الفنية ولذلك نراه يقول : « ودونك هذه الدواوين الجاهلية والإسلامية فانظر هل تجد فيها قصيدة تسلم من بيت أو أكثر لعائب القدح فيه : إما في لفظه ونظمه أو ترتيبه وتقسيمه أو معناه أو إعرابه ، ولولا أن أهل الجاهلية جدوا بالتقدم ، واعتقد الناس فيهم أنهم أهل القدرة والإعلام والحجة لوجدت كثيرا من أشعارهم معيبة مسترذلة<sup>(٣)</sup> .

وقد أصبحت صياغة القضية على هذا النحو نهائية لدى النقاد وبخاصة أن المجتمع العربي آنذاك لم يقف ليحاسب الشاعر عن قيمة هذا الجديد الذي أضافه بالنسبة لحياة الجماعة الروحية ومدى ما فيه من عمق أو غاية نفعية أخلاقية كانت أو غير أخلاقية فقد كان يلتقي بالمتعة الفنية الخالصة التي ظلت مرتبطة بالاعتبارات والتقاليد الفنية الشكلية وهذه الاعتبارات والتقاليد هي التي أثرت في الأدب العربي ، ومن ثم كانت أساساً من أسس النقد العربي<sup>(٤)</sup> وكان استفحال العبث واللامسؤولية بين شعراء القرن الخامس سبباً في استقواء تيار أخلاقي في النقد ، وبخاصة حيث اقترن الشعر بالفقه أو اقترن بالفلسفة الأفلاطونية في الأندلس<sup>(٥)</sup> ولكن التيار الخلقى لم يقو بحيث يمثل أساساً نقدياً صلباً ، فالتمالي يردد مقولة الجرجاني في دفع عيب ضعف العقيدة عن المنتهى فيقول : « على أن الديانة

(١) تاريخ النقد الأدبي عند العرب ص ٢٨٣

(٢) الوساطة ص ٦٤

(٣) الوساطة ، ص ٤

(٤) الأسس الجمالية للنقد الأدبي ص ١٨٦

(٥) تاريخ النقد الأدبي عند العرب ص ٣٧١

ليست عياراً على الشعراء ، ولا سواء الاعتقاد سبباً لتأخر الشاعر»<sup>(١)</sup> ، ولكنه يمتاز قائله بعد ذلك : «ولكن للاسلام حقه من الإجلال الذي لا يسوغ الإخلال به قولاً وفعلًا ونظمًا ونثرًا ، ومن استهان بأمره ولم يضع ذكره وذكر ما يتعلق به في موضع استحقاقه فقد باء بغضب من الله تعالى وتعرض لمقته في وقته»<sup>(٢)</sup> وواضح أنه لا علاقة بين هذا التوقير الذي يروجوه للدين وما يتعلق به ومعايير الحكم على شعر الشاعر كما ذكر في قوله الأول ، فهذا حكم لا يتعلق من ثم بتقد الشعر بقدر ما يتعلق بسلوك الشاعر .

وقد وقف أبو العلاء المعري من هذه القضية موقفاً مؤازراً للتيار الخلقى ، فنفى معرفة الملائكة بالشعر وسماه « قرآن إبليس » مؤمناً إلى الفكرة العربية القديمة في أن لكل شاعر شيطاناً ينفث على لسانه<sup>(٣)</sup> وحمل على المتكسبين بالشعر حملة قوية مدافعاً عن الشعر والشعراء الذين يقولونه لغير مكسب ، فيقول « الشعر إذا جعل مكسباً لم يترك للشاعر حسب ، وإذا كان لغير مكسب حسن في الصقات والنسب ما لم تسب المحصنة ، وتعد للعار الحصينة فاتق ربك ، وإذا رأيت الشاعر فلا تقل « والشعراء يتبعهم الغاوون » فإن الآية وصلت باستثناء وجنى السيئة شر الخلق ، لا تجهلوا فضيلة الشعر فإنه يذكر الناشئ ويحل عزيمة الفاتك ، ويعطف مودة الكاشح ، ويشجع الجبان . . .»<sup>(٤)</sup> . فقد وضع أبو العلاء قيوداً أخلاقية على الشعر فضلاً عن براءته من التكسب هي التعفف عن سب المحصنات ، وأشار إلى الاستثناء الذي يخرج الشعراء المؤمنين الذين يعملون الصالحات ويتصرفون للحق وذكر بفضل الشعر بصورة تذكرنا بأبن طباطبا في ربطه اللذة بالأخلاق .

وفي نهاية القرن الخامس استطاع عبد القاهر أن يتحول بأبحاث النقد والبلاغة إلى طريق جديد متطوقاً من فكرة الإعجاز ومحاولة كشف النقاب عن مواطنه وصولاً إلى كونه في النظم والتأليف<sup>(٥)</sup> عبر نظرة عقلانية إلى الجمال ، وقد عرض على نظريته مشكلات عديدة من مشاكل النقد التي استغرقت جهود النقاد من قبله ، ومن هذه المشكلات علاقة الشعر بالصدق والكذب فنفي أن يكون كل من الصدق والكذب عند الحديث عن الشعر متعلقاً بالصدق أو الكذب في الخبر أو واردين بالمعنى الأخلاقي ، فن قال قول البحري :

(١) اليتيمة ج ١ ص ١٦٣ - ١٦٤

(٢) اليتيمة ج ١ ص ١٨٤

(٣) رسالة الغفران ص ٢٤٤

(٤) أحكام صناعة الكلام ص ٣٨

(٥) دلائل الإعجاز ص ٢٧٤

فالشعر يعني عن صدقه كذبه « أو قال « خير الشعر أكذبه فإنه لا يعني منح الممدوح صفات ليست فيه أو وصف الجواد بالبخل والطائش بالحلم والسداد » ومن قال « خير الشعر أصدقه » فإنما يعني أنه يميل إلى ترك الإغراق والمبالغة فيه<sup>(١)</sup> وبهذا يخرج عبد القاهر تماماً قضية الصدق والكذب في الشعر عن دائرة الأخلاق ويدخلها في دائرة الفن ، أما عن علاقة الشعر بالدين فإن عبد القاهر يقف منها موقفاً يكشف عن توقيره للدين وحرصه على تجنبه عبث الشعراء وهزلهم والزج به في محاولاتهم الإغراب والابتكار<sup>(٢)</sup> .

ولا نصادف بعد عبد القاهر إضافات ذات قيمة في هاتين القضيتين اللهم إلا ومضات هنا وهناك تشير إلى مواقف نقدية قديمة من مثل اعتماد ابن شرف القيرواني على الأخلاق في تقييم الشعر<sup>(٣)</sup> وميل ابن حزم إلى القول بأن أحسن الشعر أكذبه وترتيبه على ذلك خروج المواعظ والحكم والمدائح النبوية عن حد الشعر لقيامها على الصدق بينما يقوم الشعر على الكذب<sup>(٤)</sup> والطريف أن ابن حزم يلتمس لصنيعه هذا دليلاً من القرآن ، وذلك أن الشعر مبنى على الإغراق ، فإذا أخذ الشاعر في الصدق فقال « الليل ليل والنهار نهار » أصبح محطاً للهزاء والسخرية ، وهذا الإغراق تصدقه الآية القرآنية في الشعراء ، ولذلك نهى النبي عن الإكثار منه إلا ما خرج عن حد الشعر فكان مواعظ وحكماً ومدحاً للنبي صلى الله عليه وسلم<sup>(٥)</sup> . وطبعي أن يتعد ابن حزم بالشعر عن مجالات التربية الخلقية للشباب ولا يبتنى فيها إلا على ما خرج عن حد الشعر من المواعظ والحكم وشبهها مما يذكر فيه الحكيم ، ولهذا نهى ابن حزم عن الأغزال والرقيق لأنها تمح على الصباية وتدعو إلى الفتنة وتمحض على الفتوة وتصرف النفس إلى الخلاعة واللذات وتسهل الانهماك في الشطارة والفسق ، كما نهى عن أشعار التصعلك وذكر الحروب لأنها تثير النفوس وتهبج الطبيعة ، وتسهل على المرء موارد التلف في غير حق ، وقد تؤدي إلى هلاك النفس وخسران الآخرة ، ونهى عن أشعار التغرب وصفات المفاوز والبيد لأنها تسهل التحول والتغرب ، ونهى عن الهجاء لأنه أفسد أنواع الشعر ولأنه يهون على المرء كونه في حالة السفلة . أما المدح والثناء فهما من المباح والمكروه فقد تذكر فيهما الفضائل ويتم التذكر فيهما بالموت ، وقد يلفهما الكذب بردائه ولا خير في الكذب<sup>(٦)</sup> .

(١) تاريخ النقد الأدبي عند العرب

(٢) أسرار البلاغة ص ٢١٥

(٣) مسائل الانتقاد ص ٥٧

(٤) التقريب ص ٢٠٦ - ٢٠٧

(٥) التقريب ص ٢٠٦ - ٢٠٧

(٦) رسائل ابن حزم ص ٦٥ - ٦٧

ويذهب ابن خفاجة مذهباً قريباً من مذهب ابن حزم في قضية الصدق والكذب في الشعر حين يسوى بين الكذب والتخيل الذي لا يقصد فيه الصدق ولا يعاب فيه الكذب ومن ثم يعلن ضيقه بالنقد الذي يؤخذ الشاعر بكل ما يقوله ويحاسبه من خلال قوله على عمله ومثل هذا النقد عنده يغفل عن طبيعة الشعر<sup>(١)</sup> وكذلك يحتفل ابن بسام بآراء ابن حزم الأخلاقية ويحكها في بعض الفنون الشعرية ، فيتجافى عن المهجاء المشين وينفر من إدخال الفلسفة والمعاني الإلحادية على الشعر<sup>(٢)</sup> ويمقت الشعر الذي يتعد عن الصدق الواقعي .

ويذكرنا ابن رشد في محاولته تطبيق آراء أرسطو في كتاب الشعر على الشعر العربي بمسكويه في اتكائه على الأساس الخلقى في الحكم على الشعر على الرغم من تيقنه من اختلاف الشعر العربي عن شعر اليونان في الابتعاد عن مدح الفضائل ، وهو يوافق الفارابي في نظره إلى الشعر العربي الذي أكثره في النهم والكربة<sup>(٣)</sup> فالنسيب عند العرب حث على الفسوق ولذلك يجب أن يتجنبه الوالدان ويؤدبون من أشعارهم بما يحث على الشجاعة والكرم . وقد تعرض ابن رشد كذلك لآراء أفلاطون في الشعر وصلته بمهجة التبروي في نطاق الجمهورية مطبقاً ذلك على الشعر العربي وهو يعيد بكشفه لتفاصيل الشعر العربي بالنسبة للجمهورية الموقف الذي وجدناه عند مسكويه .

ولا نكاد نسمع شيئاً بعد ابن رشد عن قضيتي الشعر والأخلاق والشعر والدين إذ طرح النقاد في الأندلس الأساس الأخلاقي جانباً وشغلهم قضية الدفاع عن الأندلس وأدبها<sup>(٤)</sup> ، إلا ما نجده في مقدمة ابن خلدون من ترجيح بلاغة الإسلاميين على بلاغة الجاهليين بسبب القرآن ، وهو رأى أتاه من فكرته حول الحفظ وأثره في تكوين الملكة الشعرية وعدم احتفاله تماماً بالموهبة ومن ثم رأى أن بلاغة الإسلاميين أمثال حسان والحطيئة وعمرو وجربير والفرزدق وذو الرمة ونصيب والأحوص وبشار أرفع طبقة من شعر النابغة وعنترة وابن كلثوم وغيرهم من شعراء الجاهلية وما ذلك إلا لأن الإسلاميين أتيج لهم حفظ القرآن والحديث اللذين عجز البشر عن الإتيان بمثلهما لم يكن متاحاً للجاهليين ، فارتقت ملكاتهم في البلاغة على ملكات من سبقهم من أهل الجاهلية ، ممن لم يسمع هذه الطبقة ولا نشأ عليها ، فكان كلامهم في نظمهم ونثرهم أحسن ديباجة ، وأصنى رونقاً ، من أولئك ، وأرصف مبنى وأعدل تثقيفاً بما استفادوه من الكلام العالي الطبقة<sup>(٥)</sup> .

(١) ديوان ابن خفاجة ص ١٠ - ١١

(٢) الزهيرات ١ / ٢ ص ٣٧٨

(٣) فن الشعر ص ٢٠٥

(٤) تاريخ النقد الأدبي عند العرب ص ٥٢٩

(٥) مقدمة ابن خلدون ص ١٣٠٦

ويمس ابن خلدون قضية الالتزام بالدين والأخلاق مسأ غير مباشر عندما يعرف الأدب بأنه علم ليس له موضوع ، بمعنى أن موضوعه كل الموضوعات ، وأنه ليست هناك موضوعات محظور عليه أن يطرّقها ، وعندما يعلل الضعف العام في شعر الزهد والمدائح النبوية بأن معانيها متداولة بين الجمهور ، فتصير بذلك مبتذلة<sup>(١)</sup> .

إلا أن فكرة الالتزام بعامة تعود إلى الظهور القوي في النقد العربي المعاصر نتيجة للاحتكاك الثقافي بالفكر الغربي وأثره على النقاد والمفكرين وبخاصة عندما بدأنا نطلع على ثقافات العالم الاشتهر الكي ومنايها الفكرية الداعية إلى التزام الفن بخدمة المجتمع وقضاياها . وقد سبق هذا الظهور القوي ارهاصات مستغرقة تجلت في دعوة بعض المصلحين التنويريين في عصرنا الحديث إلى الالتزام بقضايا الجماهير ، كالدعوة التي بثها مجلة العروة الوثقى إلى اليقظة والانتباه لمواجهة خطر الاستعمار في مصر<sup>(٢)</sup> . والدعوة التي وجهها محمد رشيد رضا في المنار<sup>(٣)</sup> بالنزول إلى حالة العصر ، وواضح أن هذه الدعوة ليست إلا صدى لصرخة جمال الدين الأفغاني الذي نراه ينصح الأدباء بالالتزام بخدمة أممهم وشعوبهم ، كنصيحته للمويلحي بأن يجند فنه وأدبه لخدمة بلاده حتى تكون كلمة الحق هي العليا ، فيقوم المويلحي في حديث عيسى بن هشام بعملية نقد واسعة لميوب مجتمعه وكأنه يستصرخ للإصلاح ، ويصنع صنيعه الكواكبي في طبائع الاستبداد وأم القرى ، وحافظ إبراهيم في ليالي سطوح ، وكذلك يفعل الشعراء فيشق البارودي للشعر العربي طريقه جيداً ، وينبثق من وجدانه الإحساس الصادق بعصره ومشكلاته ، ويجذو جذوه تلاميذه من الإحيائيين الذين انعكست في أشعارهم قضايا مجتمعهم السياسية والاجتماعية ، وظهر بين النقاد اتجاه إلى رمي الأدب العربي القديم بالتقاعس عن الالتزام بمشكلات الناس لأنه أدب يؤلفه الكتاب والشعراء لأجل الخلفاء والأمراء والفقهاء ، لأن جميع هؤلاء كانوا «الدولة» ولم يكن للشعر وجود في أذهان الكتاب . ولم يزد هذا الأدب عن أن يكون نوادر وقصصاً وأشعاراً تسلي الخلفاء والأمراء وتذهب السأم «سأم البطالة» بطالة المترفين<sup>(٤)</sup> .

وبدا فيما بشرت به مدرسة الديوان التي خلفت الإحيائيين أن الشعر قد أصبح له غرض مختلف عن أغراضه السابقة ، وأنه قد حقق تحرراً من أغلال القيود المتوارثة في مفاهيمه ومضامينه كما عبر عن ذلك العقاد في مقدمته التي كتبها لديوان رفيقه المازني والتي قال فيها :

(١) نفسه ص ١٢٩٨ .

(٢) العروة الوثقى ع ٥ بواسطة مجلة الفكر المعاصر مايو ١٩٦٧ ص ١٤

(٣) المنار م ١ ص ١٩٥ .

(٤) الأدب للثعب ص ٦ .

« حسب الأدب العصري الحديث من روح الاستقلال في شعرائه أنهم رفعوه من مراعاة الامتثال التي عرفت جبينه زمناً فلن نجد اليوم شاعراً حديثاً يبنىء المولود وما نقض يديه من تراب الميت ، ولن تراه يطرى من هو أول ذاميه في خلوته ، ويقع في هجو من يكبره في سريره ، ولا واقفاً على المرافء يودع الذاهب ويستقبل الآيب ، ولا متعرضاً للعطاء يبيع من شعره كما يبيع التاجر من بضاعته ، وما بالقليل من هذه الروح الشياء في الأدب أن تجهز على آداب المواربة والتزلف بيننا ، أو نردها إلى وراء الأستار بعد أن كانت تنشد في الأشعار وينادى بها في صحوة النهار» (١) .

والملاحظ أنه عندما غلبت الثقافة الأوروبية على عقولنا انعكست على أدبنا وتمثلت في الدعوة إلى استقلال الفن وذاتية الفنان ، ولما غلبت الثقافات الاشتراكية في فترة الستينات من هذا القرن تمثلت في الدعوة إلى التزام الفن والفنان بخدمة مجتمعه والدفاع عن قضاياها الحيوية. وعبر عن هذا الاتجاه تيار اتجه نحو الواقعية يؤكد ما بين الفن والمجتمع من تفاعل (٢) وهكذا اندفع النقد الأدبي إلى إعلاء مبدأ الالتزام على اختلاف في الدوافع والنوازع ومع اختلاف أو اتفاق مع المفهوم الماركسي أو الوجودي (٣) .

ولقد راح القائلون بالالتزام يتعنون على الأدب العربي خلوه من أي التزام مدفوعين بدافع التقليل من أهميته والغرض من شأنه ، ولعل أكثرهم شراسة في الهجوم عليه الملتزمون بالواقعية الاشتراكية فهو عندهم أدب يتأى عن إحساس العصر ووجدان الشعب ويخلو من الأهداف الإنسانية (٤) وهو أيضاً يتأى عن القيم والأوزان الإنسانية العصرية لأنه أدب الترف الذهني وأدب التسلية وأدب اللذة الجنسية السوية والشاذة وأدب المنازعات الحربية والمناقشات الدينية ولكنه ليس أدب الشعب الذي يكافح من أجل الحرية والاستقلال وليس أدب الإنسانية الذي يحمل همومها ويعبر عنها بالقصة والشعر والمقال بل كذلك ليس هو الأدب الذي يدعونا إلى احترام المرأة وحبها (٥) ويطلب هؤلاء للأدب العربي الموت « يجب أن يموت أدب الحجاز والاستعارة والتورية (٦) . وفي الجانب الآخر نجد الرافضين للالتزام يحتجون في رفضه بأنه يفقد الأديب حرته التي ينبغي أن تكفلها له الجماعة المتحضرة حتى يأمن الغوائل ولا يتعرض

(١) عباس العقاد / مقدمة ديوان المازني ج ١ ومطالعات في الكتب والحياة ص ٢٧٩ .

(٢) عبد القادر القبط / في الأدب المصري المعاصر

(٣) فلسفة الالتزام في النقد الأدبي ص ٢١٨

(٤) الأدب للكاتب ص ٤٨ .

(٥) الأدب للشعب ص ٦٠ .

(٦) السابق ص ٤٨ .

نشر أو كيد أو هوان إذ الأديب الحق حر بطبعه لا ينتظر أن تهدي إليه الحرية من أحد<sup>(١)</sup>. كما يحتجون بالخوف من سقوط الفن في مصيدة التحكم والسيطرة من الهيئة السياسية في الدولة ، واستغلاله في الدعاية أو الهبوط إلى مستوى تملق القارئ ، وتحول الفن إلى إنتاج ضحل كاذب ليردد الشعارات التي تزدهم بها سوق الدعاية السياسية ، لعل هذا هو الداعي إلى رفض الالتزام ولو كان التزاماً بما ترتضيه المثل العليا أو الفضيلة أو الدين، ولهذا لا يعمل من يرفضون الالتزام الإلحاح على « أن كل فن يستهدف الدعاية ساقط ومنبوذ ، والدعاية إلى الفضيلة بواسطة الفن منبوذة كالدعاية للتهتك والإباحية والفسح حسياً أو خلقياً . . وتستحيل بواسطة الفن إلى جمال فيكون مصدر سرور وتطهير كما قال أرسطو ، وبعده « لالو » وغيره ، والفكرة السامية لا قيمة لها - فنياً - ما لم تعرض في قالب فني ، ولا يرفع قيمة الشعر معنى يشير إلى النبيل والفضيلة إذا كان القالب ضعيفاً »<sup>(٢)</sup> .

وهكذا فإن الراضين للالتزام يركزون دائماً في رفضهم له على أن الاهتمام بالمضمون دائماً ما يضيع الفن ويهضمه حقه من الرعاية ، وهو أمر بدهي ، لكنه لا ينبغي مطلقاً أن الأديب الحق يفتح أعيننا على منابع الفضيلة دون أن ينادى بما ينبغي أن يكون ودون أن يحاول إغراء القارئ بقبول هذا أو ذلك ، بل إن دوره ينتمى عند تعريف القارئ بأسرار نفسه والنفس الإنسانية فتتولى تربية أنفسنا على ضوء هذه المعرفة دون أن يشعرنا بأنه يمسك بأطراف الشعاع الذي أضاء لنا ، لأنه يعثره في الزوايا المتباينة بطريقته الفنية الخاصة<sup>(٣)</sup> .

لا خوف إذن على الفن من الالتزام طالما كان سمو المضمون لا يشفع له ، كما أنه لا خلاف على حرية الفنان طالما كان الالتزام صادراً عن قناعة الفنان واختياره وليس إلزاماً مفروضاً عليه .

والأديب المسلم الملتزم بعقيدة الإسلام عن قناعة ويقين لا يلتزم من أجل إرضاء سلطة أو منافقة دولة أو سطوة ، كما أن التزامه ليس محدوداً بقضايا مجتمع ما ، وهو بمنأى عن السقوط في شرك الدعاية والتهريج السياسي باسم الفن ، وهو أيضاً ليس مخدوعاً بأن المجتمع هو الحياة ، فالحياة التي هي أوسع مدى وأشمل معنى من المجتمع الذي يريدون للفن ألا ينشر جناحيه بعيداً عن حماه تمثل جانباً واحداً من تصور الكون الذي يتسع ليشمل الحياة وما وراء الحياة مما يؤمن به أعماق الإيمان .

(١) طه حسين / خصام ونقد ص ١١٧ .

(٢) روز الغريب / النقد الجمالي ص ٧٠ .

(٣) زكي نجيب محمود / فلسفة فن ص ٢٦٤ .

ويمكننا في نهاية المطاف أن نقول مع توفيق الحكيم<sup>(١)</sup> إن الالتزام في الأدب والفن قضية قديمة جديدة ، بل ربما أن الأصل فيها أنهما ولدا مقيدان ، فقد كان الفنان في المجتمع البدائي ملزماً بالدفاع عن قبيلته ، ولم ينسلخ تفكيره عن تفكير قبيلته ، وكذلك أصبحت فكرة الالتزام في العصر الحديث بين الشعوب التي تخضع لفكر اجتماعي معين تفرضه الدولة « فحياً وجدنا اليوم شعوباً تدين كلها بدين اجتماعي جديد في كنف سلطان الدولة القاهر نجد الفكر فيها ملتزماً بخدمة الدولة والدين ، ونرى من النادر أن يتجه فيها المفكر أو أديب أو فنان إلى خدمة فكرة خاصة تعارض المذهب العام الذي اعتنقه الشعب والدولة<sup>(٢)</sup> . أما الالتزام في البلاد الديمقراطية فتقوم فكرته على أنه التزام شخصي تدعو إليه شخصيات لها فلسفات نابعة من وجدانهم وتجاربهم الذاتية ، وهي صدى للفردية التي هي غاية هذه الديمقراطية. والإسلام ديناً ونظاماً يهتم بالفرد المسلم من حيث كونه فرداً ومن حيث كونه عضواً في جماعة وأمة ومن ثم يجتمع فيه هذان اللونان من الالتزام ، فلا يخل التزامه بحريته وفرديته كما لا يخل فرديته وحرية التزامه ، ولهذا فإن الأديب المسلم يلتزم بعقيدته وتعاليمها ومثلها وقيمها وأخلاقها التزاماً مبنياً على الاختيار الحر التابع من أعماق نفسه وذلك « أن الالتزام إن لم ينبع حراً من قلب الفنان وعقيدته وبيئته فلا تلزمه أنت ولا تلزمه قوة في الوجود<sup>(٣)</sup> ، والأديب المسلم حر لأن الأديب إذا باع حرية أو رأيه أو قيد وجدانه زالت عنه في الحال صفة الأديب ، فالحرية تبع الفن ، وبغير الحرية لا يكون فن ولا يكون أدب .

والقضية في النهاية هي قضية صدق الأديب مع نفسه ومن ثم فإن التزام الفنان - مهما كان لونه - يجب أن يرجع أولاً وأخيراً إلى اقتناعه الخاص وإيمانه الشخصي ، فإذا لم يكن مؤمناً تماماً بشيء بعينه فإنه يحسن أن يكون صادقاً مع نفسه لأن كل شيء يغتفر للفن ، وللفنان إلا الكذب - على نفسه وعلى الناس - وافتعال المواقف مجرد أن يقال إنه اتخذ الموقف الملتزم دون أن يكون قد اتخذ في أعماقه عن إيمان واقتناع . إن ذلك هو النفاق بعينه الذي يمتقه الإسلام .

فهل كان الأدب الإسلامي الذي استعرضنا أطرافاً منه أدباً ملتزماً ؟ نعم ، وهل يمكن للأدب أن يلتزم بالإسلام في هذا العصر الحديث ؟ نعم ، ولكن هل يمكن في نفس الوقت أن يكون أدباً جميلاً ؟ هذا هو السؤال ! بل هذا هو التحدي . . . .

(١) فن الأدب ص ٣٠٩ .

(٢) السابق ص ٣٠٩ .

(٣) فن الأدب ص ٣١٢ .

الشعر في صدر الإسلام :  
أزمة في القيم الجمالية .  
د. فواز أحمد طوقان

---



عندما نتكلم عن الأدب العربي من أقدم عصوره حتى آخر الدولة الأموية ، حسب التقسيمات التقليدية للعصور الأدبية العربية ، نتكلم عن الشعر في المقام الرئيسي . فالشعر العربي كانت له الصدارة ، فناً وكماً . أما النثر ، فقد كان قليلاً من حيث حجم النصوص التي وصلتنا ، كما أن معظمها يرقى الشك إلى صحته حتى يكاد يسلبنا كافة تلك النصوص ، وبناء على هذا ، فإننا عندما نتحدث عن عصر صدر الإسلام فنقول الأدب العربي نعتي في المقام الأول الشعر العربي .

والشعر العربي القديم ، رغم ما كتب عنه ، يظل يحاورنا بكثير من المضغلات : منها مشكلة نشأته ، وقضية أوزانه ، ومسألة صحته وعدم صحته ، ومنها رواه في العصر الجاهلي وسيرهم وآثارهم . . إلخ . فإننا نجابه بشعر مكتمل السمات ، حاد الخصائص ، يعود إلى نحو مائة سنة قبل الهجرة ، ولكننا لا نظفر بشيء من الفنون الأدبية التي أرهصت له . أما المعلومات التاريخية عنه فتأتينا من أواخر العصر الأموي وأوائل العباسي .

كما أن الشعر الذي تلى الشعر الجاهلي ، يلقى إلينا بمعضلة أكبر ، ألا وهي تدني مستواه الأدبي والفني رغم أن العصر الذي نظم فيه أكثر العصور الإسلامية ألقاً وتغيراً وتطوراً وتجديداً .

ولعلنا لا نكون مغالين إذا قلنا إن أغلب تصورنا في تحليل الشعر العربي في العصور التالية وفهمه ناجم عن تخبطنا في تحليل الأدب الجاهلي والإسلامي وفهمهما . وسنحاول في هذه الدراسة معالجة إحدى القضايا المهمة في تاريخ الأدب العربي القديم وهي قضية تدني مستوى الشعر في صدر الإسلام ، من حيث رسالة ذلك الشعر وقيمته الفنية .

## ٢ - فكرة الكلاسيكية في تاريخ الأدب العربي

سيطرت على مؤرخي الأدب العربي فكرة الكلاسيكية في الأدب . ولم يسلم من سيطرة هذه الفكرة ، لا المؤرخون القدامى ولا المحدثون . فقد صوروا لنا الأدب العربي برسم بياني بسيط قوامه الانحدار المستمر . فزعموا أن الشعر العربي بلغ الذروة والكمال في البداية ثم جعل يتدنى حسب الأوضاع الأدبية السائدة لكل عصر حتى وصل إلى المحدثين الذين أسفوا حتى وصلوا بالشعر إلى الحضيض . وقد كان لكل عصر محدثوه حسب الفترة الزمنية التي

يعيش المؤرخ فيها . اعتبروا ، أولاً ، أن الذروة العليا وصلها امرؤ القيس ونفر من الجاهليين فاحتفظوا بهذه القمة كهضبة شامخة حتى عشية ظهور الإسلام . ثم هبط مستوى الشعر في النصف الأول من القرن الهجري الأول لأسباب بينها ، حتى غدا إنتاج الشعراء الإسلاميين كأنه في واد إذا قيس بالهضبة الجاهلية . فلما كان العصر الأموي ، عاد رسم الشعر البياني فارتفع . واحتفظ شعراء العصر الأموي بمستواهم على شكل هضبة أخرى تقل ارتفاعاً عن الهضبة الجاهلية . وجعل الرسم البياني للشعر العربي يرتفع وينخفض بعد ذلك في قمم ووهاد مرهونة بعقريّة أفراد أفذاذ . إنما لم يبلغ أحد منهم ما توصل إليه الجاهليون . والجدير بالذكر أن هذه العملية التوضيحية وجدت طريقها إلى مؤرخي الأدب العربي المحدثين ، والاقْتباس التالي أبلغ دليل على ما نقول<sup>(١)</sup> :

إننا إذا شهبنا تاريخ الشعر العربي بسلسلة من الجبال تعلو وتهبط وتندرج نزولاً وصعوداً فإن ظهور الدعوة الإسلامية يمثل مبدأ الانحدار الذي يستمر فلا يتوقف إلا بعد مقتل عثمان . . حيث نكون قد وصلنا إلى قاعدة الجبل لنبدأ من جديد الصعود تدريجياً إلى قمة جبل آخر ولا نبليغ تلك القمة إلا في أيام جرير وصاحبه . تلك الأيام التي تسير جنباً إلى جنب مع عصر القوة والنشاط والاستقرار السياسي والاقتصادي في العهد الأموي ولا يكاد ثلاثتهم (أى جرير وصاحبه) يتركون الميدان حتى نكون قد خلفنا تلك القمة الشامخة وراء ظهورنا واستقبلنا جانباً آخر من جوانب الجبل ينحدر رويداً رويداً نحو العصر العباسي . .

أما مؤرخو الأدب القدامى فقد كانت العملية التوضيحية تلك أعمق أثراً ، لدرجة جعلتهم يرفضون أى إنتاج أدبي محدث لأنه في قعر الوادي إذا قيس بالشعر القديم . ومن هنا كان الصراع بين القدامى والمحدثين في العصر العباسي الأول . تلك الخصومة التي بلغت في بعض الأحيان حد الفكاهة .

يروى أن إسحق بن إبراهيم الموصلي أنشد الأصمعي بيتين من الشعر لانشك اليوم بأنهما على كثير من الرقة والعدوبة :

هل إلى نظرة إليك سييل فييل الصدى ويروى الغليل  
إن ما قل منك يكثر عندي وكثير ممن تحب القليل

(١) راجع : محمد عبد العزيز الكفراوي ، تاريخ الشعر العربي : في صدر الإسلام وعصر بني أمية ، ( القاهرة ، مكتبة نهضة مصر ، ١٩٦١ ) . ج ١ ، ص ٧٧ .

فقال الأصمعي : والله هذا الديقاج الحسرواني ، لمن تشدني ؟ فقال إسحق الموصلي :  
إنهما إليتهما ، ( يعني أنه نظمهما تلك الليلة ) . فقال الأصمعي : لا جرم والله إن أثر التكلف  
فيهما ظاهر<sup>(١)</sup> . وفي رواية أخرى لهذه الحادثة الطريفة ، يذكر أبو الفرج الأصفهاني نهايتها  
على شكل آخر : « فقال : هذا الديقاج الحسرواني ، هذا الوثي الاسكندراتي لمن هذا ؟  
فقلت له : إنه ابن ليلته . فتبينت الحسرة في وجهه ، وقال : أفسدته ، أما إن التوليد فيه ليين .

وقد علق القاضي الجرجاني على الخصومة بين أنصار القديم الكلاسيكي وأنصار الحديث  
بقوله<sup>(٢)</sup> :

وما أكثر من ترى وتسمع من حفاظ اللغة ومن جلة الرواة من يلهج بعيب المتأخرين ،  
فإن أحدهم ينشد البيت فيستحسنه ويستجده ويعجب منه ويختاره ، فإذا نسب إلى بعض أهل  
عصره وشعراء زمانه كذب نفسه ، ونقض قوله ، ورأى تلك الغضاضة أهون محملا وأقل  
مرزأة من تسليم فضيلة لمحدث والإقرار بالإحسان لمولد .

ولقد رأينا ما يشبه تلك الخصومة القديمة في أوائل القرن العشرين حين احتدمت المعركة  
بين طه حسين وأنصار الحديث من جهة ، وبين مصطفى صادق الرافعي وأنصار القديم من  
جهة أخرى . وقد صور لنا طه حسين تلك الخصومة بأبلغ تصوير في كتابه حديث الأربعاء .

نلاحظ مما مر أن فكرة الكلاسيكية سيطرت على تحليلات مؤرخي الأدب العربي قديماً  
وحديثاً . ونحن نفهم انتصار القدامى للعصر الكلاسيكي لأن فكرة تبجيل السلف والاعتراف  
بهم حرب عريقة أذكت الحركة الشعبية أوارها . أما أن يتهم ذلك النهج نفر من المحدثين ،  
فيقتضى الإيضاح .

---

(١) راجع : القاضي الجرجاني ، الوساطة بين المتنبي وخصومه ، ( الطبعة الرابعة ، تحقيق  
محمد أبو الفضل إبراهيم وآخر ، القاهرة ، مصطفى الباني الحلبي ، ١٩٦٦ ) ، ص ٥٠ ، وراجع  
نفس القصة مع بعض الاختلافات : أبو الفرج الأصفهاني ، كتاب الأغاني ، ( القاهرة ، دار  
الكتب المصرية ، ١٩٢٥ ) ، ج ٥ ، ص ٧١ ، أبو القاسم الأمدى ، الموازنة بين شعر أبي تمام  
والبحتري ، ( تحقيق أحمد صقر ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٦١ ) ، ج ١ ، ص ٢٣ .  
وقد روى عن ابن الأعرابي ، أحد فقهاء اللغة ، شيء من مثل قول الأصمعي ، ولكن في أبيات لأبي تمام ،  
راجع : أبو بكر الصولي ، أخبار أبي تمام ، ( تحقيق خليل محمود عساكر ، القاهرة ، لجنة  
التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٣٧ ) ، ص ١٧٣ .  
(٢) راجع : القاضي الجرجاني ، الوساطة ، ص ٤٩ .

تأثر مؤرخو الأدب العربي المحدثون بنتائج مؤرخي الأدب في أوروبا . ذلك أن أوروبا شهدت حركات أدبية عديدة ، أولها العصر الكلاسيكي . وقد عادت هذه الحركة إلى الظهور في الكلاسيكية المتجددة neo-classicism . وهم محقون في ذلك لأن أديبهم شهد تطورات جذرية تبعاً لهزات فكرية وسياسية واقتصادية عميقة على مر العصور . فبروز الحركة الرومنطيقية كان وليد تطورات مهمة على مسرح الأحداث الأوروبي . أما أن نقسم أدبنا العربي إلى عصور وحركات نتمسج فيها على منوال أوروبا فمصنف ظاهر .

إن الفوارق السياسية بين دولة وأخرى من دول الإسلام فوارق سطحية وضيئلة ، فجميع الفئات كانت تتناحر على الخلافة أو الإمامة . قارن هذا بالثورات الأوروبية المتتالية كما أن التطورات الاجتماعية في الإسلام ، خصوصاً في البلاد المفتوحة ، كانت تطورات جد بطيئة . ويمكننا الجزم بأن هناك مرحلتين أساسيتين ومهمتين في تاريخنا : البعثة المحمدية وحملة نابليون على مصر . فالمرحلة الأولى غيرت الكيان العربي جذرياً ، والمرحلة الثانية أفرزت العصر الحاضر الذي يختلف تمام الاختلاف عن العصور الإسلامية السالفة ، فكراً واقتصاداً وسياسة .

ومن الواضح أن الأدب العربي في جميع مراحلها ، ما عدا المرحلة المعاصرة ، كان عبارة عن رقاص الساعة . الجانب الواحد حركة كلاسيكية ، والجانب الآخر حركة معادية للكلاسيكية . وليس هنالك حركة ثالثة قطعاً . حتى لو اقترح أحد المعترضين أن الأدب في الأندلس يشكل حركة مختلفة عن الحركتين اللتين ذكرنا ، فإن الإجابة على ذلك تكمن في الملاحظة الآتية : كان هم الشعراء الأندلسيين طوال القرون تقليد الشعر المشرفي ، وجهد مؤرخو الأدب الأندلسي القدامى في تبوء بعض شعرائهم الأفضاذاً أماكن بين الشعراء المشاركة . أما حركة الموشح ، فهي حركة مناوئة للكلاسيكية بدليل الشكل الجديد للموشح وخروجه عن الشعر العامودي وأعاريض الخليل ، أما مضمونه فقد ظل ضمن التيار الشعري الكبير ، صورة ورمزا ولغة . وبالتالي ، تظل الملاحظة الرئيسية قائمة في أن الأدب العربي طوال ثلاثة عشر قرناً وأزيد لم يشهد سوى حركتين أدبيتين : كلاسيكية وعداء للكلاسيكية .

### ٣ - معضلة المستوى الفني للشعر في صدر الإسلام

كنا قد حكنا بدءاً على مستوى الشعر في صدر الإسلام من الوجهة الفنية بأنه منخفض جداً . وقد توصلنا إلى هذا الحكم عن طريقين . الأولى ما قاله القدامى والمحدثون من النقاد ومؤرخي الأدب . والثانية ما يمكن لأي مطالع أن يتلمسه بنفسه . ينظر القارىء في كتب

السيرة ومجلدات التاريخ لحقبة صدر الإسلام فبرى فيها شعراً كثيراً ، كثيراً جداً . ومتذوق الأدب مهما أجاز لنفسه من مبررات فإنه لن يسبخ غالبية تلك النماذج الشعرية<sup>(١)</sup> .

ينشأ لدينا من جراء ذلك مشكلة معقدة تتلخص في هذا السؤال : إذا كان عصر الرسول والخلفاء الراشدين أزهى العصور الإسلامية وأنقأها . . وإذا كان أعظم حدث تاريخي في حياة العرب قد خيم عليهم أكثر من عشرين سنة . . إذا كان كل هذا صحيحاً ، فلماذا تدنى مستوى الشعر فنياً وفشل في تصوير واقع الحال كما يليق بها ؟

هل فشل الشعر في تصوير عصر صدر الإسلام ؟

يجمع السلفيون على أن أكثر فقرات التاريخ العربي ألقاً هي فترة النبوة . فلقد كان العصر عصر معجزة مستمرة الوقوع دامت ما يزيد عن العقدين من السنين ، لا بل كان العصر كله من صنع المعجزات . ولقد حكم هذه الأمة ووجهها رهط من الصحابة ذوى الباع الطويل والبلاء الحسن ، ساقوها بالحكمة الملهمة سنين طويلة كانوا خلالها أعلم بيوطن الأمور من تابعيهم ومن خلفهم من سائر المسلمين . ويكاد يجمع نقاد الأدب أن القيمة الفنية للشعر في ذلك العصر هبطت بشكل ملحوظ . بالرغم من الأحداث الجسام ، والأفكار السامية السائدة ، والأوضاع الاجتماعية والاقتصادية التي انقلبت رأساً على عقب في ذلك العصر ، ورغم كل هذا ، لم ينظم شعر المسلمين في عصر صدر الإسلام شيئاً يفتخر به من حيث القيمة الجمالية .

ولا يتالك المرء نفسه من طرح تساؤلاته عن أثر الإسلام في شعر تلك السنوات . اقرأ شعر حسان وغيره ، تجده خلوا تقريباً مما يعتبره المتذوق تعبيراً عن ثورة الإسلام . هذا التعبير الطارئ المفاجيء العميق الذى استأثر بألباب القوم وأفتدتهم ، ألم يصل إلى مشاعر الحساسين منهم فينظموا طرفاً منه في أبيات ومقطعات تم عن ذلك كله ؟ كان الشاعر منهم محركه ناقة أو بيداء فينظم فيها من البديع شيئاً كثيراً : أفلم يحرك الإسلام فيهم شيئاً ؟

كما لا يتالك المرء نفسه دهشة حين يعجز عن تلمس أسلوب القرآن الكريم في منظومات ذلك العصر . القرآن الذى هز مشاعر العرب كافة ، مسلمين ومشركين ، لا يجد طريقه إلى قرائحهم من صافي الكلام ؟ لقد كانت معجزة الرسول لقوية ، كانت قرآناً عربياً ميبناً ، فأين أثرها في النفوس ؟ ولقد نزل القرآن على أساليب العرب ، فنهموه وهاموا بسحر بيانه ،

( ١ ) لكثرة الأمثلة الشاهدة على ما نقول ، ضربنا صفحا عن الإتيان بأمثلة شعرية لضيق المجال . ويمكن للقارىء الرجوع إلى سيرة ابن هشام وتاريخ الطبرى على سبيل المثال .

فأين أثر ذلك في ديوانهم<sup>(١)</sup> ؟ أجل ، أن من نظم على غرار القرآن الكريم بغية محاكاة نظمه ، اعتبر كافراً ، فأحجم الذين في قلوبهم إيمان . ولكن ، أين الذي أحب القرآن فتطبع بمثاله وتأثر بأسلوبه ؟ وأخيراً : لا يعقل أن يجد أسلوب القرآن طريقه إلى القلوب ولا يعرف له طريقاً إلى الألسن . ولنا في قصة الوليد بن المغيرة مثال يؤكد ما نرى إليه<sup>(٢)</sup> .

وإذا تعدينا الملحمة الجديدة في ذلك العصر ملتصين لتقصير الشعر في وصفها وتصويرها عذرا وانطلقنا نتلمس الشعر الجيد في غيرها من المواضيع ، لما فرنا بطايل . فهذه الحروب والغزوات التي طحنت العرب عشرات السنين بعد البعثة لم تنتج شيئاً من الشعر الجديد الجيد في باب الحماسة ، بل لم نقرأ جديداً قيمياً في باب تصوير وقائع تلك الحقبة ، أبداً . ولا يتبادر إلى الأذهان أن حقل الشعر لم يتطرق إلى الحديث عن الحروب والغزوات ، فلقد تناولهما الشعراء على كثرة . ولكن غالبية ما أنتجوه ، لم يكن من النوع الجديد<sup>(٣)</sup> . خذ غزوة الخندق مثالا واحداً . لقد كان حفره بدعة في فن الحرب آنذاك . لم نر ولم نسمع بقصيدة لهذا أو ذاك من ذوى القدرة على الشعر في هذه الحادثة التاريخية الكبرى . كيف كان المسلمون يحفرون ، ثم لا ينتاب أحد قواي الشعر عندهم شيء في التصور الشعري؟ تخبرنا كتب السيرة أن المعنويات كانت عالية جداً وأن الروح الأخوية على أشدها . فأين ذلك في « علم قوم لم يكن لهم علم أصح منه » ، بتعبير أبي عمرو بن العلاء ؟ ومن الضفة الأخرى للخندق ، ألم يفاجأ المشركون بالخندق . ويستعظموه ألم تهب عليهم الرياح العاتية وتكفأ قدورهم وتقلع خيامهم وتفرق أحرابهم أيادي سبأ ؟ فأين هذا من شعرهم ورجزهم ؟ إن لم تروه كتب السيرة لأنه من نظم المشركين ، فأين هو من شعر المؤمنين الذين رأوا تلك المعجزة ! ولا يغرنك قول متقول إن ذلك الشعر قد ضاع . فالجيد الفريد لا تفقده ضائرها الأمة مهما مر عليها من صنوف الأحداث.

(١) كانوا يشيرون إلى الشعر العربي بأنه ديوان العرب لاحتوائه على وصف معظم وجوه حياتهم . راجع مثلاً : ابن رشيق ، العمدة ، ( الطبعة الثالثة ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، القاهرة ، مطبعة السعادة ، ١٩٦٣ ) ، ج ١ ص ٣٠ ، عبد القاهر الجرجاني ، دلائل الإعجاز ، ( تحقيق أحمد مصطفى المراغي ، القاهرة ، المكتبة المحمودية التجارية ، ١٩٥٠ ) ، ص ٦ .

(٢) راجع حديث ابن المغيرة في : عبد القاهر الجرجاني ، « الرسالة الشافعية » ، في ثلاث رسائل في إعجاز القرآن : ( الطبعة الثانية ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٦٨ ) ، ص ١٢٢ ، ابن هشام ، السيرة النبوية ، ( تحقيق مصطفى السقا وآخرين ، القاهرة ، مصطفى البابي الحلبي ، ١٩٣٦ ) ، ج ١ ، ص ٢٨٨ وما بعدها .

(٣) مثلاً ، حسان بن ثابت نظم عدة قصائد طويلة سجل فيها انتصارات المسلمين ، ولكنها على شيء من الركاكة وعدم الجودة بما يتناسب وفخامة تلك المنجزات . راجع : ابن هشام ، سيرة ابن هشام ، ج ٤ ص ١٩٩ - ٢٠٤ .

ويستطيع الباحث المضي في إلقاء مثل هذه الأسئلة شوطاً بعيداً . فهو لا يجد الجليد بين الشعر الذي قيل في الخصومات بين المسلمين والمشركين . . وقد كانت العرب إذا اختصمت في فرس أو ناقة قالت من شعر المنافرات والعصبيات ما جاد حتى كتب بماء الذهب وعلق في الكعبة . وأين الشعر العذب الرقيق الذي قاله المسلمون وهم قابعون في شعب مكة ردحاً من السنين يقاسون صنوف الشظف والعسف ؟ ناهيك بالدعوة بين القبائل . . وأم الأرض وملوكها . . وتصوير الأفكار الجديدة والمهزء من الشرك ودحض العقائد الأخرى ورفض عبادة الطواغيت . . كل ذلك يمر في حياة الأمة وضميرها فلا يخرج لنا من الشعر شيئاً يبقى في الأرض ولا يذهب جفاء . .

إننا ، إذن ، إزاء معضلة عميقة تتناول أهم عصر إسلامي وعربي على الإطلاق من وجهة المستوى الفني للنتاج الأدبي . فهل نحن الذين اكتشفنا هذه الظاهرة بعد مرور ثلاثة عشر قرناً ، أم أن المشكلة كانت معروفة ؟

#### ٤ - مؤرخو الأدب العربي والمشكلة

(أ) القدسي (أبو عمرو بن العلاء) :

لعل أول من تنبه إلى هذه المشكلة ، باعتقاد جميع دارسي الأدب العربي ، هو أبو عمرو ابن العلاء ، وقد حفظ لنا ابن سلام الجمحي كلامه<sup>(١)</sup> :

قال أبو عمرو بن العلاء : كان الشعر علم قوم لم يكن لهم علم أصح منه ، فجاء الإسلام فتشاغلت عنه العرب ، وتشاغلوا بالجهاد وغزو الفرس والروم ، ولهيت عن الشعر وروايته . فلما كثر الإسلام وجاءت الفتوح واطمأنت العرب بالأمصار ، وأحبوا رواية الشعر ، فلم يثلوا إلى ديوان مدون ولا كتاب مكتوب ، فألقوا ذلك وقد هلك من العرب من هلك بالموت والقتل ، فحفظوا أقل من ذلك ، وذهب عنهم منه أكثره .

ولابد من شرح لهذا الكلام ، ففيه إيهام كثير . يصرح أبو عمرو بن العلاء أن الشعر كان موضع عناية العرب في الجاهلية ، ولم يكن لهم علم سواه يعتنون به . وهذا ينطبق مع المفهوم الإسلامي عن عصر الجاهلية بأنه عصر الجهل والظلام . فلما جاء الإسلام أصبح للعرب علم أصح من الشعر ، ألا وهو الإسلام . وقد ظن علماء الإسلام المتأخرون أن من واجب المسلمين الأولين ترك الشعر واعتناق الإسلام بطريقة تأخذ عليهم جميع مشاعرهم

(١) راجع : ابن سلام الجمحي ، طبقات فحول الشعراء ، (تحقيق محمد محمد شاكر ، القاهرة دار المعارف ، ١٩٥٢) ، ص ٢٢ .

وتجردهم من أى شيء سوى الإسلام . لذلك ، فرض علماء المسلمين قسراً ، آخذين بعض الاعتبارات الإسلامية العدائية للشعر<sup>(١)</sup> ، أن على المسلمين الأولين التشاغل عنه والاتهام عن روايته من أجل تقويم ما يصلح لهم حياتهم في الدنيا والآخرة . إذن ، فكلام أبي عمرو ابن العلاء لتعليق إسلامي قيل بعد أن اطمأنت العرب بالأمصار ، وهدفه مدح الشعر العربي القديم باضفاء هالة معينة عليه تتعلق بكميته<sup>(٢)</sup> . وليس قصد أبي عمرو رسم خط يباين للشعر العربي من حيث نوعيته ، بل توضيح قلة الشعر الصحيح الذى ورد عن العصور القديمة . ولا يضيع الشعر إلا إذا كان في غير الكتب المدونة ، أى نقل بالرواية الشفهية . ولم يلق أبو عمرو التبعة على الإسلام ، بل على المسلمين الذين شنأهم فتوحهم ، فهل من لأم ؟

ولابد من الوقوف عند المضمون الزمى لـ « فجاء الإسلام فتشاغلت عنه العرب » . ثم ما معنى « هيت » العرب عن الشعر ، أعن قوله أم سماعه ؟ إن كان الأول ، ففى انقطعوا عن قوله ( ونحن نعرف موقف الرسول من الشعر ) ؟ وإن كان الثانى ، فكيف تؤول الروايات الكثيرة عن تناشد الأشعار زمن الرسول وبعده ؟ ثم نسأل : كيف عاش أهل مكة والمدينة وغيرهما من مدن الحجاز والجزيرة عقوداً من السنين مطمئنين ولم يجربوا رواية الشعر ؟ إن عصر الفتوحات امتد إلى أواخر الدولة الأموية ، فكيف يفسر أبو عمرو بن العلاء نشوء رواة كحماد مثلاً ، وأخيراً أين يجد القارىء فى كلام أى عمرو آية إشارة إلى نظم الشعر ؟

يفترض كلام أبي عمرو بن العلاء وجود مدرسة عريقة لرواية الشعر انحطت بارتقاء الإسلام حتى استقراره . ويعزو ضياع كثير من الشعر إلى هذا الانحطاط . ولكن أبا عمرو لم يقل إن مستوى الشعر قد انحط فنياً . فما لا شك فيه ، أن كلام أبي عمرو على إيهامه حمل تفسيرات كثيرة فيما بعد متأثرة بمعتقداتنا ، ولا نخالنا بعيدين عن الصواب إذا قلنا إن كلامه كان يقصد منه كم الشعر لا نوعيته فى المقام الأول والأخير . أما الأغلبية ، فقد قرأت فى كلامه ما ليس يحمله ( كما سنرى ) .

#### (ب) قداى آخرون :

إذا كان المفهوم من رأى أبي عمرو نوع الشعر لا كميته كما فهمه الكثيرون من المعاصرين ، فكيف لم يفتن القداى إلى ما أشار أبو عمرو إليه إذ لم نعتز على كلام شبيهه بأراء المعاصرين

(١) نقصد بالاعتبارات العدائية شيئين : ١) اتهام المشركين الرسول بأنه شاعر وأن القرآن شعر . ٢) - نهى القرآن عن قول الشعر إلا ما نظمه أهل الميمنة . راجع فى هذا ابن رشيح العمدة ، ج ١ ص ٢١ ، القرآن سورة الشعراء ، الآيات ٢٢٤ - ٢٢٧ .

(٢) قال أبو عمرو بن العلاء فى مناسبة أخرى : « ما انتهى إليكم مما قالت العرب إلا أقله ، ولو جاءكم وافراً لجاءكم علم وشعر كثير » . راجع : ابن سلام الجهمى ، طبقات فحول الشعراء ، ص ٢٣ .

في مؤلفات القدامى كابن قتيبة وابن جعفر والجرجاني والآمدي وابن رشيق وغيرهم . فلقد تطرقوا جميعاً إلى الشعر في صدر الإسلام ، لكنهم لم يتصوروا تدنى مستوى الشعر فنياً آنذاك . وحتى ابن خلدون في مقدمته . فان الظاهر من رأيه أن تشاغل العرب عن الشعر كان مدة نزول الوحي ، ولا ينطبق على المشركين لأنهم « لم يشغلوا بالدعوة »<sup>(١)</sup> .

فالواضح إذن ، أننا أمام مغالطة تاريخية في نقد الشعر العربي مصدرها فرد واحد ، تناقل عنه مؤرخو الأدب المحدثون ولم يعترفوا بفضله . وسنعرض فيما يلي لطرف من آرائهم قصد التنويه والتبثيل لا الجمع والحصر .

### ( ج ) المحدثون :

يندرج الباحثون العرب في هذا الموضوع ضمن فئات ثلاث : ( ١ ) التقليديون ( ٢ ) المعتدلون ( ٣ ) المتعصبون . وسنأخذ مثالا واحداً من كل فئة للتدليل على مفهوم المشكلة التي نعالج :

#### ١ - التقليديون :

يترجم هذه « الحركة » شوقي ضيف ، فقد تناول الموضوع في أكثر من كتاب . وهو لم يقف طوال السنين موقف الجُمود بل تطور مع كل كتاب تقريباً .

ذكر ضيف المشكلة أول مرة في كتابه الفن ومذاهبه في الشعر العربي واعتبر العصر الإسلامي ( بما فيه الأموي ) مرحلة انتقال ما « بين حياة العرب القديمة وبين حياتهم الحديثة » التي يسميها عباسية<sup>(٢)</sup> . ويشرح لنا أن الفن في عصور الانتقال لا يتبلور في خصائص معينة ( كذا ) ، ولا بد أن تمضي فترة على ذلك قبل أن تستقر الأحوال وبالتالي يستقر الفن . وقد انتشرت هذه المقولة فيما بعد بين بعض مؤرخي الأدب مثل الكفراوى والجبورى كما سنرى بعد قليل . فشوقي ضيف إذن لا يتوقع من صدر الإسلام أى منسوب في إطلاقاً .

ثم ينشر ضيف بعد عقد من السنين كتابه التطور والتجديد في الشعر الأموي ، مفتتحاً بعرض لمشكلة الشعر في صدر الإسلام<sup>(٣)</sup> . وتعرض لأثر الإسلام في الشعر وصرح بأن الشعر

---

(١) راجع : عبد الرحمن بن خلدون ، المقدمة ، ( الطبعة الثانية ، بيروت ، مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني ، ١٩٦١ ) ، ٤٣ ، ص ١١٢٢ - ١١٢٣ .

(٢) شوقي ضيف ، الفن ومذاهبه في الشعر العربي ، ( الطبعة الثالثة ، بيروت ، مكتبة الأندلس ، ١٩٥٦ ) ، ص ٣٤ .

(٣) شوقي ضيف ، التطور والتجديد في الشعر الأموي ، الطبعة الثانية ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٥٩ .

ظل جاهلياً حتى حين مدح الرسول (١) . ويتعجب ضيف كيف لم يتحول الشعراء « إلى هذه الصور القرآنية الجديدة » بل ظلوا محتفظين بالصور الجاهلية القديمة (٢) . ويقارن بين فحولة حسان وعبد الله بن رواحة فيفضل الأول مع أن معانيه الدينية الشعرية قليلة (٣) . ويختم سلسلة ملاحظاته بأنه على الرغم من غناء الفترة تلك بالأحداث وكثرة الشعر ، خصوصاً في الفتوح ، بقيت الروح والمثالية العربيين جاهليتين « ولم يحدث أى تطور واسع في القصيدة العربية على هدى الإسلام » (٤) .

ثم ينشر شوقي ضيف كتابه العصر الإسلامي ، فترى تطوراً ملموساً في فهمه للمعضلة التي تناول (٥) . نراه أولاً ينكر أن الشعر توقف أو تخاف في هذا العصر (٦) ، بل إن الإسلام لم يرد العرب عن الشعر ونظمه (٧) ، وإنما صار يرتضى الشعر ويستحسنه عندما انتهت معارضة الشعر للإسلام (٨) . وهو في هذا الكتاب ينتقل من موقف الفئة الأولى من مؤرخي الأدب العربي - فئة التقليديين - إلى الفئة الثالثة - فئة المتعصبين (٩) . وبقينا أن شوقي ضيف غير موقفه لأن تعليقاته السابقة عن ضعف الشعر لم تقنعه فآثر الانتقال إلى النقيض الآخر وهو إنكار ضعف الشعر . فهو ، إذن ، في موقفه الأول من أصحاب الفئة الأولى .

إذا طفقنا نبحت عما أضاف أصحاب الفئة الأولى - التقليديون - في حل المعضلة لم نجد شيئاً جدياً سوى إنكار توقف الشعر ( وليس هذا من المعضلة في شيء ) أو محاربة الإسلام له ، معتمدين على ما ورد في الحديث والأثر من إنشاد الرسول والصحابة للشعر ، لكن هذا لا يبرر ما يوصف به شعر تلك الحقبة من ضحالة فكرية وانعدام الأصالة الفنية .

(١) ضيف ، التطور والتجديد ، ص ١٨ - ١٩ .

(٢) نفس المصدر ، ص ١٨

(٣) نفس المصدر ، ص ١٧

(٤) نفس المصدر ص ١٩ ، ص ٢١ .

(٥) شوقي ضيف ، تاريخ الأدب العربي : العصر الإسلامي ، الطبعة الثالثة ، القاهرة ،

دار المعارف ، ١٩٦٣ .

(٦) ضيف ، العصر الإسلامي ، ص ٤٢ .

(٧) نفس المصدر ، ص ٥٤

(٨) نفس الصفحة

(٩) راجع كتابه التطور والتجديد ، ص ١٧ - ١٩ و كتابه العصر الإسلامي ص ٦٨ ، ل ترى

التناقض بين موقفه القديم والجديد .

يعتمد أصحاب هذه الفئة على سببين رئيسيين أثرا سلبا في الشعر العربي في صدر الإسلام :  
(١) القرآن الكريم (٢) الأحداث . ونحن نختلف معهم في تعليل تأثير القرآن سلباً على الشعر ، من جهة ، وننكر أثر الأحداث إنكاراً مطلقاً من جهة ثانية .

فقد نشر محمد نجيب البهيتي كتابه عام ١٩٥٠<sup>(١)</sup> ، وعرض فيه بإيجاز ضعف الشعر في صدر الإسلام على أنه منطوق صحيح<sup>(٢)</sup> . ويعزو ذلك إلى أن العرب الذين كانت تبهرهم الكلمة الجميلة ، « أخذهم القرآن بجماله » فشكلوا به وسكت الشعراء ليستمعوا إلى كلمة الله<sup>(٣)</sup> . ولأن الرسول أهم بأنه شاعر وأن القرآن هو نتاج هذا الشاعر ، صارت نظرة المسلمين إلى الشعر والشعراء نظرة عدائية . . فأصاب الشعر من ذلك « ما أصاب جميع التقاليد الجاهلية التي حاربها الإسلام »<sup>(٤)</sup> فلما قوى الإسلام ، بقيت راحة الشعر قوية في نفوس القوم . . فتناسوه وامتنعوا عن رواية ما كان منه في هذا القبيل<sup>(٥)</sup> . وهذا بالتالي ، في نظر البهيتي ، أدى إلى انحدار مستوى الشعر فنياً .

ولقد تطرق البهيتي إلى أحداث ذلك العصر فجعلها أسباباً لا تهيء على قول الشعر<sup>(٦)</sup> . كما أن الأحداث سلبت الشعر من فحوله بسبب التقليل السائد في ذلك العصر<sup>(٧)</sup> . ويكرر أيضاً ما توصل إليه أصحاب الفئة الأولى - التقليديون - بأن مستوى الشعر الفني عاد فارتفع في عهد « الاستقرار الحضاري » ، عصر الدولة الأموية<sup>(٨)</sup> .

ويستحسن عرض آراء ناقد ومؤرخ آخر ينضوي في الفئة الثانية ، وهو محمد عبد العزيز الكفراوي<sup>(٩)</sup> . فقد بين أن هنالك دواعي لقول الشعر ، كالخمرة والغزل والمجاء والفخر ..

- 
- (١) محمد نجيب البهيتي ، تاريخ الشعر العربي حتى آخر القرن الثالث الهجري ، القاهرة مؤسسة الخارجي ، ١٩٦١ ، الطبعة الأولى سنة ١٩٥٠ .  
(٢) البهيتي ، تاريخ الشعر العربي ، ص ١١٣  
(٣) نفس المصدر ، ص ١١٣  
(٤) نفس الصفحة .  
(٥) نفس الصفحة  
(٦) نفس المصدر ، ص ١١٤  
(٧) نفس الصفحة  
(٨) نفس المصدر ، ص ١١٥  
(٩) نشر الكفراوي كتابين تطرق فيهما إلى مشكلة الشعر في صدر الإسلام : الشعر العربي بين التطور والجمود ، ( الطبعة الثانية ، القاهرة ، مكتبة نهضة مصر ، ١٩٥٨ ) ، تاريخ الشعر العربي في صدر الإسلام وعصر بني أمية ، القاهرة ، مكتبة نهضة مصر ، ١٩٦١ .

الخ . هذه دواع نهى الإسلام عنها ، وبالتالي زال الشعر الجيد عن المسرح الأدبي : « لعل كل ذلك كان سبباً في ضعف الشعر العربي بضعف الدواعى إليه »<sup>(١)</sup> . ويمكن تلخيص آرائه في سبب ضعف الشعر في ثلاث نقاط<sup>(٢)</sup> :

#### الأولى :

كان المسلمون أحرص على الحمل منهم على القول ، وفرص العمل كانت واسعة في الفتوح .

#### الثانية :

كان تأثير القرآن على نفوسهم أيدع من أن يدعهم يفكرون في سواه .

#### الثالثة :

لغة القرآن وقديسيها ، ثم فكرة إعجازه ، قديمتهم ، « فجرد التفكير في محاكاتها أو النسخ على منوالها يعد تحدياً » .

نرى أن أصحاب الفئة الثانية اعترفوا بالعضلة وأثاروا أسئلة تعجبية من مثل أسئلتنا ، وعزوا الضعف إلى مجيء الإسلام بأحدثه وقرآنه . ولكنهم عندما حللوا ذلك فشلوا في التركيز على أهم نقطة ، في نظرنا وهي الأزمة الحادة التي نشأت في تقييم الشعراء آنذاك للأطر الجمالية .

#### ٣ - المتعصبون :

رأينا كيف انتقل شوقي ضيف من الموقف التقليدي إلى موقف التعصب في كتاب العصر الإسلامي حيث أنكر المشكلة أصلاً وفرعاً . وأصدق مثال على هذه الطائفة ما كتبه يحيى الجبوري أحد أعضاء الهيئة التدريسية في كلية الشريعة بجامعة بغداد<sup>(٣)</sup> . يعرض في مستهل نقاشه للنظرية الأسباب الشائعة عن تدني مستوى الشعر<sup>(٤)</sup> . ثم يذهب يدافع : فإن أقر بزوال دوافع قول الشعر في صدر الإسلام حسب المفهوم الجاهلي واستدرك أن دواعى أخرى زهت

(١) راجع : الكفراوى ، التطور والجمود ، ص ٤٠

(٢) المصدر نفسه ص ٤١

(٣) راجع : يحيى الجبوري ، الإسلام والشعر ، بغداد ، مكتبة النهضة : ١٩٦٤ ، شعر الحضرمين وأثر الإسلام فيه ، بغداد ، مكتبة النهضة ، ١٩٦٤ .

(٤) الجبوري ، الإسلام والشعر ، ص ٣٠ - ٣٢ .

ونشطت<sup>(١)</sup> . أو اعترف بالعداء بين الإسلام والشعر ، راح يزعم أن الإسلام وقف من الشعر موقفاً إيجابياً<sup>(٢)</sup> أو وافق على أن الشعر ضعف « كما وكيفما » عقب بأنه شارك في شئون الحياة الإسلامية كافة فصورها ووصفها ومثلها على قدر ما أتيح له وبالشكل الذي يطيقه<sup>(٣)</sup> . وصفوة القول عنده أن ضعف الشعر وانصراف الناس عنه كما صوره كثيرون . « بعيد عن واقع الحال »<sup>(٤)</sup> . بل على العكس فقد « كان الشعر زاهياً قوياً كثير الأغراض دفعه الإسلام في دعوته ووجهه في أغراضه وأدخله في أتون المعركة الإسلامية . . »<sup>(٥)</sup> .

وأخيراً ، يطلع علينا الجبوري بنظرية لطيفة ، ولكنها لا تخلو من الغرابة . فقد قرر أن « الشعر – والفنون الأخرى – تحمله الثورات عادة وتدهشه فلا يستطيع تمثيلها إلا بعد فترة تقصر أو تطول ، وتلك سنة الحياة »<sup>(٦)</sup> . وهو لا يقف عند هذا الحد من التعميم ، بل يقول : « فالشعر يمهد للثورات أو يصفها بعد أن تستقر وتهدأ ، أما في غمرتها وفورتها فيرتج على قائليه »<sup>(٧)</sup> . كيف يكون هذا الكلام ! إذ قال الجبوري إن خمول الشعر في صدر الإسلام « بعيد عن واقع الحال » ثم يصرح بأن الشعر في غمرة الثورة يرتج على قائليه ؟ وأبلغ دليل على نقص رأيه هذا هو شعر الخوارج . فقد أشار عامة النقاد إلى أن شعرهم من أرق الشعر العربي ، وكان شعراء الخوارج يقرضون الشعر في غمرة حروبهم وفورتها ! أو ما رأيه في ملاحم المتنبي التي ذكر فيها حروب سيف الدولة ! ؟ أو شعر المقاومة الفلسطينية .

#### (د) من هو مبتدع « نظريات » المحدثين :

رأينا في عرض أقوال الفئات الثلاث أن المشكلة التي نعابها معترف بها أو أن الأهواء والعصبيات تنكرها . لكنها جميعاً لم تستطع أن تعطى التعليل الصحيح المقنع . ونحن إذ نبرز لهذه المشكلة ، نبرز لها لعدم اقتناعنا بشيء قاله مؤرخو الأدب العربي المحدثون .

ورأينا أيضاً أن أحداً من القدامى لم يتعرض لمشكلة تدفي مستوى الشعر في صدر الإسلام

( ١ ) نفس المصدر ص ٣٤

( ٢ ) نفس الصفحة

( ٣ ) نفس المصدر ، ص ٣٣

( ٤ ) نفس المصدر ، ص ٣٤

( ٥ ) نفس المصدر ، ص ٣٣

( ٦ ) نفس الصفحة

( ٧ ) نفس المصدر ، ص ٣٤

فتياً . . فن أين تأتت للمحدثين هذه النزعة ؟ الراجح أنهم قبسوا عن رجل واحد ، تناقلوا عنه هذا الرأي ولم يعترفوا بفضله ولا بسبقه .

طبع المستشرق رينالد نيكلسون كتابه الشهير تاريخ العرب الأدبي في لندن عام ١٩٠٧ ليكمل ( كما تواضع وقال ) كتاب البروفسور براون ، تاريخ فارس الأدبي . وقد تطرق نيكلسون إلى ذكر الشعر في صدر الإسلام في موضعين<sup>(١)</sup> . اعتبر في الموضع الأول أن حقبة الخلفاء الراشدين « قاحلة » أدبياً رغم وجود ما يثير الاهتمام من شئون جسيمة كالحركة الدينية ونشوء الفقه وأصول الفرق الإسلامية التي ظهر أثرها في الأدب بوضوح تام بعد عصر صدر الإسلام . وقد شرح نيكلسون رأيه هذا في ثلاثة سطور فقط . وأما الموضع الثاني فقد ورد فيه ذكر القضية عرضاً وخلال استطراد عن الشعر الأموي . ومفاد الحديث أن عصر صدر الإسلام لم يكن خصباً بالنسبة للأدب ، فقد امتصت الفتوح والحروب والفتنة الكبرى طاقات الأمة ، كل هذا عكس صورته على الأدب ، فكان الحاصل شعراً يحمل سمات ذات حظ قليل من التأثير الإسلامي .

وأمام كتاب نيكلسون ، نشعر أن القضية برمتها ما أثيرت إلا في الغرب ، على يد هذا المستشرق الذي كتب في مطلع القرن . ولكنتنا إلى الآن لم نوفق إلى ضبط المقتبس الأول الذي أشاع النظرية بين مؤلفينا وروج للتعليقات الزائفة التي عرضنا طرفاً منها فيما سبق .

#### ٥ - رأى عرفان شبيد

يذكر بنا الآن أن نشر رأى عرفان عارف ( قعوار ) شهيد وهذا الباحث له رأى في الموضوع نعتبره في غاية الاتزان والأكاديمية الحقة ، كتب عرفان شهيد أطروحته لنيل شهادة الدكتوراه في جامعة برنستون ونال الشهادة على بحث في الشعر في صدر الإسلام وذلك عام ١٩٥٤ . وقد أهمل بحثه طوال هذه السنين بالرغم من جدارة البحث والباحث . وخدمة للدارسين العرب نعطي فيما يلي ملخصاً لهذه الدراسة القيمة .

يفرق عرفان شهيد بين موقنين للرسول وقفهما تجاه الشعر ، كلاهما معارض في طبيعته . ونتيجة لهذه المعارضة أقل نجم الشعر ابتداء بالدعوة الإسلامية حتى نهوض الأمويين بأعباء

(١) راجع :

Reynold A. Nicholson, A Literary History of the Arabs (2nd ed., Cambridge, University Press, 1956), P. 182, PP. 235 — 236.

الحكم . وقد كاد هذا الأقول يكون تاماً<sup>(١)</sup> . وكانت المعارضة النبوية للشعر نابعة من اتهام المشركين للرسول أنه شاعر وبالتالي فهو ليس بنبي<sup>(٢)</sup> . وكان رد الرسول عليهم متعدد الجوانب أهم ما فيه تحديه العرب تقليد القرآن<sup>(٣)</sup> . وقد هاجم شعراء مكة والمشركون الرسول وأفحشوا في ذلك<sup>(٤)</sup> . وأصبح صراع الرسول مع جملة الشعراء المتكالبين عليه صراعاً له طابع الحرب الكلامية المنظمة<sup>(٥)</sup> . كما رفض الدين الإسلامي كثيراً من معتقدات هؤلاء الشعراء وفنون شعرهم<sup>(٦)</sup> . كما أن هناك أزمة منطقية بين الشعراء والرسول : حرم الإسلام الكذب ، بينما عرف أن أعذب الشعر أكذبه<sup>(٧)</sup> . كما هاجم الرسول الشعراء لأنهم كانوا من حكام العرب الجاهليين الذين يتبوأون مراكز روحية مرموقة ، بينما الرسول هو الزعيم الروحي الجديد ، والإسلام هو الدعوة الروحية الوحيدة فأصبح من المسلم به أن ينحى الشعراء عن منزلتهم التي كانوا يحتلونها في قلوب الناس<sup>(٨)</sup> . هذا هو موقف الرسول من الشعر قبل الهجرة .

أما موقف الرسول من الشعر بعد الهجرة ، فقد حصل فيه تحول ، إذ اعتبره ضرورة حربية وسياسية ودينية<sup>(٩)</sup> . فتحول الشعر إلى خادم للدعوة والدين بنفس الطريقة التي تحولت

(١) راجع :

Irfan Arif Kavar (Shahid), Early Islam and Poetry, (Ph. D. Dissertation, Princeton University, May 1954), P. 1.

(٢) راجع شهيد ، صدر الإسلام والشعر ، ص ٣ - ٥ .

(٣) نفس المصدر ، ص ٧ - ٩ .

(٤) نفس المصدر ، ص ١٧ - ٢٩ ، ومن أهم طوائف الشعراء التي هاجمت الرسول ،

شعراء اليهود ، راجع نفس المصدر ، ص ٢٦ - ٢٩ .

(٥) نفس المصدر ، ص ٣٠ - ٣٨ .

(٦) رفض الإسلام عقائد الجاهليين البارزة في الشعر ، مثل تعدد الآلهة ( شهيد ، ص ٣٤ -

٤٢ ) ، والقيم العليا كالكرم الجاهلي المسرف والغزو . ( شهيد ، ص ٤٢ - ٤٤ ) ، وفلسفة

اللذة ( شهيد ص ٤٤ - ٥٠ ) ، ومعنى الجاهلية . الإسراع في البطش . . لأن الإسلام أكد على

الحلم ( شهيد ، ص ٥٠ - ٥٣ ) .

(٧) نفس المصدر ، ص ٥٦ .

(٨) نفس المصدر ، ص ٥٦ - ٥٨ .

(٩) نفس المصدر ، ص ٧١ . فقد أفاد الإسلام من الشعر حريياً كالإجاز لإثارة الحمية مثلا

( ص ٨١ - ٨٢ ) ، وسياسياً كأشعار التأييد للإسلام والظن في المشركين وذلك أمام القبائل

الأخرى ( ص ٨٢ - ٨٥ ) ، ودينيياً باعتبار الشعراء المسلمين مبشرين ودعاة الدين الجديد عن طريق

غز مباشر ( ص ٨٥ - ٨٩ ) .

فيها الفلسفة بعد قرنين من الزمان لتصبح خادمة للفقه والدين على أيدي المعتزلة وسائر الفرق الإسلامية<sup>(١)</sup>.

ولأن الرسول أبطل مواضع الشعر الجاهلي ، فقد قاسى شعراء الإسلام الأمرين في ذلك إذ عسر عليهم التعبير بجزية مطلقة<sup>(٢)</sup> . ولذلك كان شعر الخصومة بين مكة والمدينة فاتراً من الناحية الأدبية<sup>(٣)</sup> . وشاعت شهرة حسان بن ثابت في الإسلام ، كما ساعد المسلمون على إذاعة هذه الشهرة ، لا لأنه من الجحيدين الفحول ، بل لأنه مدافع بطل . فأفسد ذلك عليه طبيعة تطوره الفني ، وغدا شاعر آل جفنة القديم ، داعية ومؤرخاً<sup>(٤)</sup> . وقد تطرق عرفان شهيد لشعراء الرسول في المدينة فعرض لهم عرضاً شيقاً<sup>(٥)</sup> . وتناول كذلك إذعان الشعراء للرسول في آخر الأمر<sup>(٦)</sup> ، كما شرح أهمية الصلح الذي عقد ضمناً بين الرسول وبينهم<sup>(٧)</sup> . وأخيراً أفاض في شرح موقف الرسول من الشعر الجاهلي<sup>(٨)</sup> فبين بإسهاب كيف تشابه أسلوب القرآن بأساليب العرب المعروفة ، خصوصاً الشعر الجاهلي ، أما عن أثر الإسلام في الشعر من حيث المواضيع والألفاظ ، فقد بين عرفان شهيد أن أثر الإسلام كان محدوداً جداً<sup>(٩)</sup> . يقول عرفان شهيد في هذا الخصوص إن الشعر العربي كان قد بلى قبيل الإسلام بفتور من جراء التكرار الممل الذي منيت به القصيدة العربية ، فلما جاء الإسلام لم يتمكن الشعراء من صهر موضوع الإسلام في الأطر القديمة ، فأسفوا ، ولكن بعد مضي زمن تمكن الشعراء من تناول هذا الموضوع في شعرهم ، فكانت هذه الحالة من التجربة والخطأ كسباً للأدب العربي في النهاية<sup>(١٠)</sup> . ويعتبر عرفان شهيد أن نيو اللغة الإسلامية عن الانصباع للشعر كان أشد

(١) نفس المصدر ، ص ٨٩

(٢) نفس المصدر ، ص ٩٤ - ٩٦ .

(٣) نفس المصدر ، ص ١٠٢ . وتجدر الملاحظة هنا بأن القيود التي فرضها الإسلام على الشعراء المسلمين لا تنطبق على الشعراء المشركين ، فقيف تقييد حريتهم في التعبير وأضحى شعرهم فاتراً من الناحية الأدبية ؟

(٤) نفس المصدر ، ص ٩٩ .

(٥) راجع ذلك في نفس المصدر ، ص ٩٠ - ١٠٥ .

(٦) نفس المصدر ، ص ١٠٦ - ١٢٢ ، وراجع تحليله الجميل لقصيدة كعب بن زهير

الشهيرة . بانث سعاد ، ص ١١٥ - ١١٩ .

(٧) نفس المصدر ، ص ١٢٣ - ١٢٨ .

(٨) نفس المصدر ، ص ١٣٨ - ١٩٩ .

(٩) نفس المصدر ، ص ٢٣٠ - ٢٣٥ .

(١٠) نفس المصدر ، ص ١٠٤ .

ما قاسى منه الشعراء المحضرون ، لغوياً ونفسياً<sup>(١)</sup> .

بقيت ملاحظة جيدة في أطروحة عرفان شهيد يجدر عرضها في هذا المقام ، فهو يحدد أن الشعر العربي عامة كان بدوياً . أما شعر الإسلاميين فقد كان حضرياً . ولم تكن هنالك سنة شعرية لأهل الحضرة من قبل . فلما نظم شعراء الرسول ما نظموا ، نهض الإسفاف في شعرهم نهوضاً يفضحه شعر شاعر ككعب بن زهير القادم من البادية . وبالتالي أصبح شعرهم ملحمة تاريخية ، غير أدبية ، رويت فيما بعد على ألسنة المؤرخين لا ألسنة الرواة والأدباء<sup>(٢)</sup> .

ونحن إذا عرضنا آراء عرفان شهيد في الموضوع ، فإننا واثقون بأن آراء هذا الباحث الجاد ستقع موقفاً حسناً في نفس القارئ العربي . وهو كما يلاحظ لا ينصوي في أية فئة من الفئات الثلاث التي شرحنا آراءها بالنسبة للشعر في صدر الإسلام .

ومع ذلك ، فإننا لا نرى حجة عرفان شهيد مقنعة بالإجمال . فهي توضح جوانب من المعضلة وتفصح المجال أمام أبحاث أخرى على نسقها في الموضوع ، ولكنها لا تجيب على كافة الأسئلة الكبرى التي طرحناها بشأن تعليل انخفاض مستوى الشعر فنياً في صدر الإسلام .

#### ٦ - إلى أين نسير من هنا

لا نزال نصر على تعليل مقنع رغم ما أتى عليه مؤرخو الأدب من شرح وتقرير وتحليل . فالمشكلة الأساسية ما زالت مستعصية . خذ مثلاً أخيراً على المشكلة لتحكم معنا بأن تعليلاتهم وتحليلاتهم لم تقدم شيئاً جذرياً .

(١) نفس المصدر ، ص ٢٦٦ - ٢٧٤ ، خصوصاً ص ٢٧٣ - ٢٧٤ حيث يلخص

المعضلة .

(٢) نفس المصدر ، ص ١٠٤ - ١٠٥ ، وإليك ترجمة حرفية لنص عرفان شهيد :

« ولد الشعر العربي وتطور بلغ الكمال في وسط الجزيرة العربية وشرقها . فهناك كان موطن الشعراء العظام أصحاب المملقات وغيرهم من أساطين الشعر قبل الإسلام ولما كانت البادية مكان ولادة الشعر العربي ، استراح العرب إلى أن الشعر حق من حقوق البدو ، لا أهل الجزيرة الحضرة الذين نظر البدو إليهم باستعلاء . وهذا الرأي يتمتع بقسط وافر من الصحة ويثبته تاريخ الأدب ، إذ لم تخرج مناطق الجزيرة الشمالية أو الجنوبية شاعراً عظيماً باستثناء عدى بن زيد . ويبقى هذا الرأي صحيحاً في الإسلام حيث كان عمر بن أبي ربيعة الشاعر الوحيد ذا المرتبة المرموقة الذي أخرجته مكة . ولم يكن هؤلاء الشعراء تراث شعري عريق . أما حسان فكان الوحيد الذي أظهر علامات النبوغ أو كانت فيه عناصر الشاعر العظيم ، ولكنه كان ، إذا جاز التعبير ، ذا تطور شعري موقوف ، إذ أن الإسلام لم يسرع في وميض عبقريته الشعرية . كان هؤلاء الشعراء عصابة صغيرة محدودة المواهب ، وقد بان هذا بطريقة مؤلمة الواضوح عندما أتاهم شاعر عظيم من البادية يتمتع باعتبار أدبي رائع وهو كعب بن زهير فيبدون أمامه كالأقزام . وعندما يصبح شعر هذه الحقبة مصدراً تاريخياً لا أدبياً وفنياً ، فهو أبلغ دليل على نوعية طابعه المادي المستوى » .

بعد أن دانت العرب جمعاء لقيادة الرسول ، واستتب الأمر له ولصحبه ، هدأت الحياة العربية رديحاً ، ثم وجهت الأهداف إلى خارج الجزيرة العربية . عند تلك النقطة الحاسمة من تاريخ الأمة ، يتوفى الرسول ، بعد مرض قصير . وتدهش الأمة كافة ، وينالهم غم رهيب ، كان الرثاء أحد مواضيع الشعر التي عرفت في الجاهلية ولا نعتقد أن الإسلام حرمها . . فأين مارثي فيه الرسول ؟ اقرأ ما كتب في سيرة ابن هشام لترى كم كان المستوى الفني متديناً<sup>(١)</sup> .

إذن ، ما هو التعليل الصائب للمشكلة التي نعالجها في هذه الدراسة ؟ يقينا أن هنالك أزمة في القيم الجمالية للشعر عانى منها الشعراء زمن صدر الإسلام .

## ٧ - الفن الشعري

لقد شغل تعريف الفن عباقرة العالم طوال العصور . وكان ، وما يزال ، لكل فيلسوف تعريف للفن متأثر بنوع الفلسفة التي ينتمى إليها ، والثابت لإجماعهم تقريباً على أن للإنسان حاجة دفينية إلى تذوق الفن والتمتع به . وليس المجال هنا مفتوحاً للخوض في مختلف النظريات الفلسفية حول الموضوع . ولكننا مع الرأي القائل إن الفن ، ببساطة ، عبارة عن إشاعة النظام في الفوضى . فالموسيقى ينظم آلاف النوبات بطريقة معينة تنفي عنها الفوضى في الأصوات وتؤلف بين متنافرات الألحان . والنحات يصوغ من الحجر الصلد المتكاثف بغير نظام تماثلاً متقن الصنعة بحيث تمحي علام الأضطراب عن تلك الكتلة . والرسام يراوح بين ظلال الألوان بشكل يبعث الراحة في نفس الناظر . وكذلك الراقص . . وما إلى ذلك ، ويمكننا اعتبار أي عمل يشيع النظام في كومة من الفوضى عملاً فنياً . فالمهندس الذي يخطط جسراً

(١) انظر : ابن هشام ، سيرة ابن هشام ، ج ٤ ، ص ٣١٧ - ٣٢٢ . ويكفي مثال واحد

لحسان بن ثابت :

ما بال عينك لاتنسام كأنما	كحلت مآقيا بكحل الأرسد
جزعا على المهدي أصبح ثاويماً	يا خير من وطىء الثرى لاتبعد
وجهي يقيك الترب لطف ليثي	غيبت قبلك في بقيق الفرقد
بأبي وأمي من شهدت وفاته	في يوم الاثنين ، النبي المهتدي
فظالت بعد وفاته متلبدا	متلدا ياليتي لم أولسد
أقيم بعدك بالمدينة بينهم	ياليتي صبحت سم الأسود
أوحل أمر الله فينا عاجلا	في روحه من يومنا أومن غد . الخ

ولا يشك قارئ في أن معانيها على شيء من العادية المفرطة . قارن هذا بموثية أبي العلاء المعري في فقيه حنفي ، تجد الفوارق جمة متباعدة .

والطبيب الذى يستأصل وربما والطاهى الذى يطهو لونا من الطعام . . كلهم فنانون يدخلون النظام فى فوضى المادة . وبما أن الإنسان بحاجة للتمتع بالفن ، فإنه يرتاح لدى معاينة عمل يضئ النظام على الفوضى . ويتصور هذا النظام بخصر واحد يطغى على جميع عناصره ، الإيقاع ، **rythem** . ولا يعنى هذا بالضرورة نقرات متعاقبة متتالية على نسق إيقاع الطبل ، بل يكون ضرباً من تكرار الوحدات المحددة ، كاللون أو الرقم أو الحركة أو الصورة . . الخ .

والشاعر بدوره فنان . فن فوضى الأحرف والكلمات والمعاني ، يخلق الشاعر مزيجاً جديداً رائعاً ، نطلق عليه اصطلاحاً : الشعر . فما هى مقومات الشعر ! ؟

وهنا أيضاً أخرجت قرائح نقاد الأدب عشرات النظريات فى ماهية الشعر وتعريفه وتكوينه ومصدره . . الخ . ولكننا من رأى القائل أن الشعر والنثر نوعان من الفن الذى يعتمد الكلام مادة له يشيع فيها النظام لغة وأصواتاً يخرجها الإنسان ويستسيغها الإنسان الآخر . وبالتالي ، ما الفرق بين النثر والشعر ؟

يختلف الشعر عن النثر بأن الأول يمتاز بالصورة (image) التى يطلقها فى مخيلة المستهلك ، كما يمتاز بالإيقاع ، ومن هنا قالوا إن الشعر موسيقى ناطقة . وهناك فوارق جملة بين الصورة الشعرية المعتمدة على جنوح الخيال وتداعى الصور والأفكار ، وبين الصورة النثرية المعتمدة فى المقام الأول على التحديد والفردية فى الرمز والوحدة فى الإيضاح ، تأمل :

لا تعجبنى يا سلم من رجل ضحك المشيب برأسه فىكى  
وخط الشيب فوديه فحزن

كلاهما يؤدى المعنى ، ولكن الأول يستدرج إلى ذهن القارئ صوراً وأفكاراً تتداعى بسرعة ورعونة لا يجدها إذا ما قرأ الصورة الثانية .

أما الإيقاع ، فن أبرز عناصر الفن الشعرى . هو تكرار . يقصر أو يطول ، ينتظم الفوضى ويسودها . وللإيقاع أهمية قصوى فى حياة الإنسان . أنه يشكل الراحة فى أسمى معانيها . ونحن نعلم أن سنة الطبيعة فى المادة هى الركود **inertia** . فالتكرار يوفر جهد مباشرة العمل بكل ما فى المباشرة من تعب وكد وتأهب ورهبة . والإنسان ينزع دوماً كأى ذرة من ذرات الكون إلى الركود . . حيث يحتفظ بأقل مقدار من الطاقة . هذه سنة الطبيعة . ولا ندى أن هذا الجسم البشرى عبارة عن ذرات جامدة تتصرف بلا عقل ، وإنما بسنة الطبيعة القاهرة ! والتكرار يوفر للإنسان هذا الركود .

لنأخذ الإنسان العاقل منذ تكونه جينياً في رحم الأم ، يكبر هذا الجنين على رنين رتيب . . نبض قلب الأم . ويستمرى جسمه هذا النبض لأنه يمثل مرحلة الركود التام . . إذ لا جوع ولا عطش ، ولا برد ولا حر . . منتهى الركود . ولعل الجنين إلى الرحم ، وهي حالة نفسية ينزع إليها الإنسان غريزياً ، هي عبارة عن شوق باطنى إلى حالة الركود تلك . . فكأنه يفطر منذ تكوينه على الارتياح لذبذبات الإيقاع الرتيب . ولو أخذنا الطفل ، لرأينا من شففه العظيم بالتكرار ما يعجب . فهو لا يكمل عن تكرار عمل أو سماع قصة أو قول جملة . . الخ . إن أنماط الفنون كافة عندما تكرر للطفل ترى فيها عنصر التكرار طاغياً بلا هوادة .

يقودنا هذا إلى نقطة هامة وهي خاصية التوقع . إن أجمل إحساس يفتننا هو أن نتوقع شيئاً ثم نراه يحدث بمخالفات توقعنا له . إن من أمتع التجارب في حياة الإنسان أن يرصد شيئاً للمستقبل ثم يراه يتحقق . تأمل لذة العالم المخترع الذى ييلور مقولة بعينها ثم يجرى عليها سلسلة تجارب . . ألا يوافق القارىء معنا أن آخر عملية في تجربته تكون أكثر لحظات حياته توتراً وتأملًا ورهبة دفينه من الفشل ، ثم يتحقق ما افترضه . . حقا ، يكون هذا العالم أسعد إنسان لحظة تحقيق ما رصد !

من نفس الباب ، قافية الشعر ، بعد أن تقرر القافية في البيت الأول ، تصبح لذة سماع القافية المرصودة نشوة حقيقية للسامع . ومن نفس الباب ، قفلة المقطع الموسيقى . . واللازمة في الأغنية . . ووفاء الصديق في الملمات . . وما إلى ذلك . هذا التوقع المتبوع بتحقيق الإرادة ، هو قبة النشوة ومنتهى لذة التكرار . ولكن يجب أن نحذر أن كثرة التردد أو التكرار تورت في النهاية شعورا عكسياً ، السأم وهو عنصر خطر ممت . فإذا انتاب الملل المستهلك قضى على الأثر الفنى قضاء مبرما .

هكذا نرى الشعر : صورة تنقلنا إلى عوالم آخر ، وإيقاع يؤكد لذة التكرار وثموة التوقع . كلاهما تنسيق حاد يشيع في فوضى الكلام نظاماً يورث الراحة النفسية المبتغاة .

عرفوا الشعر قديماً بأنه كلام موزون مقفى يدل على معنى . ونحن لا نرى في هذه العناصر الثلاثة ما يخالف تعريفنا للشعر ، فالوزن الذى زعموا أنه يجب أن يكون في أعاريض الخليل ، هو الإيقاع عندنا ، والقافية هي التكرار المنتظم في نظرنا ، والمعنى هو الصورة الشعرية . لكن القدامى أفرطوا في تبسيطهم حتى جعلوا ضمن الشعر كل كلام جاء على أوزان الخليل وحسن لفظه أو معناه أو قصر أحدهما عن الآخر أو قصر كلاهما . . ونحن نرفض ذلك ، لأن هنالك من أنماط الشعر ما لم يأت على أوزان الخليل وخلا من « المعنى » الحسن الذى يلهثون وراءه ولربما كانت ألفاظه غير متخيرة حسب قواعد صرفهم ونحوهم ومعاجمهم . ولعل

الجمود الذي دب في جسم الشعر العربي من أواسط القرن الخامس الهجري حتى حملة نابليون على مصر نابع عن استهلاك المعاني والقوافي والأوزان .

ولكن كيف عرف العرب الجاهليون وميزوا ما بين كلام نثرى وآخر شعري؟ لم يكونوا يعرفون أعاريض الخليل كى يفرقوا بين الكلام المنظوم على إيقاعها والكلام المشور . هل القافية هي الدليل الوحيد؟ كلا فالسجع الذي عرف قديماً يتحلى بنفس الفكرة . أغلب الظن أن فطرة الإنسان ونزوعه نحو الفن ، وهي حاجة غريزية لا قدرة له على تجاهلها ، هي التي جعلته يفرق ما بين الكلام المنتظم سلك الفن الشعري والكلام الفارط على سلكه . كان الكلام الذي يحوى صوراً شعرية ، صوراً تنقلهم إلى عوالم آخر ، وينتظمه الإيقاع ، بتكراره وخاصة التوقع التي فيه ، كان يلاقى في نفوسهم ارتياحاً نفسياً جيداً لأنه يشبع رغبة الإنسان إلى التمتع بالفن . وهذه الرغبة نجح إلى تصنيفها في باب التنفيس Catharsis .

ونحن ممن يعتقدون بأن الإنسان دائم الرغبة إلى التجربة الفنية . ونوع التجربة هذه مرهون بالثقافة السائدة للأمة . فإن بعض الأمم تفضل الرقص ، أو الموسيقى ، أو الرسم . أما العرب في العصر الجاهلي فلأسباب تتعلق بنمط حياتهم الاجتماعي وبيئتهم الطبيعية ، جنحوا إلى اتخاذ الفن الشعري قنالا يشبعون منها رغبتهم إلى التجربة الفنية . وإن شئت قل اتخذوه باباً يمارسون من خلاله آلية التنفيس . وقد كان يفي بهذا الغرض إلى حد بعيد . وهذا ما وصفه الفداي بأن الشعر كان علم العرب في الجاهلية ولم يكن لهم علم أصح منه .

#### ٨ - القرآن الكريم والحاجة إلى الفن الشعري

خلصنا في القسم السابق إلى النتيجة الأساسية في هذه الدراسة وهي : الحاجة الإنسانية لدى العربي الجاهلي إلى تنويع الفن الشعري .

كان العربي يجد وفاء هذه الحاجة في سماع منظومات الشعراء الجاهليين . ولما نعاين نماذج الشعر الجاهلي نشعر أن كافة ما تحدر إلينا من ذلك العصر يسير ضمن ثلاثة خطوط لا يجيد عنها . الصور الشعرية التقليدية ، الأوزان المأتمزة في الغالب ما لا يزيد عن خمسة أبحر من بحر الخليل الخمسة عشر ، القافية الموحدة للتصيدة . بكلمة تقولب الشعر العربي بعد امرئ القيس في قالب واحد ، صلب ومحكم ، هو الشعر العامودي ! واستمر على هذا المنوال ما لا يقل عن مائة عام ليتصور القارئ الرشيد معنا هذه الصورة . في كل موسم أدبي ، كسوق عكاظ ، كان العربي الجاهلي يضرب أكباد الإبل سعياً وراء إرواء ظمئه للتجربة الفنية ، وهي عنده شعرية فقط . وكانت تجربته سنة بعد سنة تدور في حظيرة واحدة : الشعر العامودي .

هذا التكرار المستحب في أول الأمر المرغوب فيه بعد الاعتقاد عليه المتشوق له طوال العام فيما يلي ذلك ، لا بد أن يورث المستهلك في أواخر المطاف بوادر الشعور بنجية الأمل من جراء انعدام اللذة المبتغاة من التجربة الفنية نتيجة المبالغة في التكرار . لا شك أن الحالة الأخيرة صارت تستأثر بكثيرين من ذوي المشاعر المهرفة الذين بدأوا يميلون إلى تجربة شعرية جديدة . ثم تأتي الدعوة الإسلامية فتقلب الأوضاع السائدة رأساً على عقب معجزتها هذا الكتاب البليغ الفصيح الذي وصل الذورة في الإبداع البياني . وقبل أن نلقى نظرة على تفاعل الإنسان العربي الجاهلي المتشوق إلى التجربة الفنية مع هذا الكتاب ، لا بد من توضيح بعض نقاط تتعلق بأسلوبه الجديد .

#### ٩ - الخصائص الفنية في الأسلوب القرآني

أول ما يسأل في هذا المقام : هل القرآن نثر أم شعر ؟ لقد نفي القرآن عن نفسه صفة الشعر ، أو أن آياته أبيات شعرية . وقد نفي القرآن أيضاً أن يكون الرسول شاعراً . ولسنا معنيين بالهمة الثانية طالما سلمنا أن القرآن وحى يوحى ليس للرسول فيه إلا عنصر التبليغ .

لكن لماذا اتهم المشركون الرسول بأنه شاعر وأن القرآن شعر ؟ ذلك أن الشاعر في الجاهلية كانت له منزلة أكثر من منزلة الفنان ، كان يحتسب حكماً ، له شيطان يأتي الشعر في روعه ، فيبوح الشاعر بكلام الشيطان . وهذه التهمة . بما تلقيه من ظلال الشك على رجل يبشر بدين من عند الله ، تكون أشد تهمة وأكبر تليساً . إذن نفي القرآن الشعر عن نفسه وعن الرسول ، هو نفي ما يستتبع الشعر والشاعر في الجاهلية من أوصاف ليست من النبوة في شيء . وبما أن الرسول حارب كل الزعماء الروحيين الجاهليين لأنهم ينطلقون من مبدأ الشرك أولاً وآخر ، فقد أخذ المسلمون التابعون هذا النفي من الفاحية المطلقة ، ونسوا الاستثناء القرآني : « إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات . . . » .

نحن ، إذن ، أمام تحديد خاص بالشعر والشعراء ينطبق عليهم زمن الجاهلية ومستهل الدعوة الإسلامية .

أما اليوم ، والشاعر في نظرنا فنان أصيل يشيع النظام في فوضى المادة ، وليس صاحب دعوة روحية معينة ، فإن نظرنا إلى أسلوب القرآن الكريم يجب أن يختلف . لننظر في أسلوب القرآن إذن باحثين عن خصائصه الفنية الخالصة .

الصور القرآنية ، بلا أدنى شك ، صور لا مثيل لها في الأدب العربي . اترك جانباً الجاني الدينية كالحض على التوحيد ونبد الشرك وإقامة حدود الدين ، وتأمل معنا هذه الصورة الرهيبة لأساسة إنسانية فذة :

« حتى إذا جاء أمرنا وفار التنور قلنا احمل فيها من كل زوج إثين واهلك ، إلا من سبق عليه القول ومن آمن ، وما آمن معه إلا قليل ، وقال اركبوا فيها باسم الله مجراها ومرساها إن ربي لغفور رحيم ، وهي تجرى بهم في موج كالجبال ونادى نوح ابنه وكان في معزل يا بني اركب معنا ولا تكن مع الكافرين ، قال سأوى إلى جبل يعصمني من الماء ، قال لا عاصم اليوم من أمر الله إلا من رحم ، وحال بينهما الموج فكان من المغرقين ، وقيل يا أرض إبلعي ماءك ويا سماء أقلعي ، وغيض الماء وقضى الأمر واستوت على الجودي وقيل بعداً للقوم الظالمين » . (سورة هود : ٤٠ - ٤٤) .

انظر إلى مأساة الوالد يرى مد الماء يرتفع فوق كل شيء ، ويرى عنده ابنه . . ويرى السفينة تجرى في موج كالجبال . . فيطلق الوالد آخر دعوة لابنه ، ويزداد الولد عنتاً . . وينتهي المشهد بالمأساة : حال بينهما الموج فكان من المغرقين ، انظر إلى التراجيديا بألم عينها . . وإلى الطبيعة في أشد حالاتها . . إن هذا المشهد هو أعنف ما تصوره القرائح . . ناهيك باللغة المتوثبة المعبرة عن سرعة الموج وتقلبه . هذا المشهد ، عبارة عن مقاطع ، كل مقطع عبارة عن موجة هائلة من الشعور الإنساني . . تقضى عليها موجة من ماء كالجبل . . فترى الإنسان عظمتة في آن وضعفه في الآن التالي . أليس هذا منتهى الفن الشعري ؟

ثم انظر معنا في هذا المشهد الرهيب ، ولاحظ خاصية الالتفات البلاغية :

« المال والبون زينة الحياة الدنيا ، والباقيات الصالحات خير عند ربك ثواباً وخير أملاً »  
ويوم نسير الجبال وترى الأرض بارزة ، وحشرناهم فلم نغادر منهم أحداً ، وعرضوا على ربك صفواً ، لقد جئتمونا كما خلقناكم أول مرة بل زعمتم أن لن نجعل لكم موعداً ، ووضع الكتاب فترى المجرمين مشفقين مما فيه ويقولون يا ويلتنا ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها ووجدوا ما عملوا حاضرا ولا يظلم ربك أحداً » (سورة الكهف ٤٦ - ٤٩) .

هل يتصور القارئ المنظر بحيث يقيه بعدد الكلمات التي مرت؟ طبعاً لا . وهل يظن الإنسان أمام هذا المشهد المهيب فاقد التحرك والشعور ؟ طبعاً لا لأن هذه الآيات تحرك كائن النفس لما فيها من صور غاية في الفن الشعري .

ويمكننا المضي على هذه الشاكلة مراحل طويلة ، فالقرآن الكريم مليء بمثل هذه المشاهد المفعممة بالأحاسيس . . ولكن لنتق نظرة على عنصر آخر من عناصر الفن القرآني ، ألا وهو الإيقاع .

إن للآيات القرآنية نغماً موسيقياً حاداً . . إيقاعاً داخلياً يبلغ أحياناً مرتبة الوزن أو البحر الشعري يقول أوزيرون أحد نقاد الأدب الأوروبيين أن النثر له إيقاع داخلي ، ولكن إذا

ما تجاوز حداً معيناً يضحى له رنين الشعر ، وفي حقيقة الأمر أن سورة « اقرأ » سورة ينظمها الإيقاع الداخلي ما بين النهر والارحاء (Stress - Unstress) انتظاماً يكاد يكون كلياً ، أو سورة الناس أو سورة الفجر . . الخ . إن الإيقاع الداخلي عنصر مميز للأسلوب القرآني في غالبية آياته .

وهناك عنصر ثالث ، وهو عنصر التكرار . وقد كتب عنه القدامى كثيراً . وله أنواع : أما تكرار المعنى ، أو الصورة ، أو تكرار الصيغة التركيبية ، أو تكرار اللفظة ، أو تكرار الآية بنفسها ، كله يؤدي صلصلة موسيقية تامة .

هذه العناصر الثلاثة : الصورة ، الإيقاع ، التكرار ، هي عناصر الفن الشعري الذي نعتبره اليوم ، لا عناصر الشعر الجاهلي بما فيه من خلفيات دينية يرفضها الإسلام .

#### ١٠ - تفاعل الإنسان مع التجربة الشعرية

عندما يقرأ الإنسان شعراً فنياً خالصاً ينقله بلمحة موجزة إلى عوالم آخر ، يصاب بعوارض جسمانية يسميها الفرنسيون : Frison . وخير ترجمة لها في العربية : قشعريرة . والتعبير الفرنسي شائع جداً لدى أهل العلم في الأدب . هذه الهزة يعقبها انفعالات جسدية عند الإنسان ، عبر عنها العربي قديماً بالطرب .

هناك كثير من المشاهد والتجارب تورث القشعريرة في البدن . ولكن يعيننا منها فقط ما تورثه التجربة الفنية الشعرية . فهل كان المسلمون الأولون يتوصلون إلى تلك العوارض الجسدية المسماة بالقشعريرة لدى قراءة القرآن الكريم ؟

#### ١١ - القرآن مثافي تقشعر لها الجلود

لتأمل سوياً في هذه الآية القرآنية :

« الله نزل أحسن الحديث كتاباً متشابهاً مثافي تقشعر منه جلود الذين يحشون ربهم ثم تلين جلودهم وقلوبهم إلى ذكر الله ذلك هدى الله يهدي به من يشاء ومن يضل الله فما له من هاد » . (سورة الزمر : ٢٣) .

تأمل ! حتى أن القرآن نفسه يصف آياته بأنها مبعث القشعريرة . . أو مبعث الانفعال الجسدي الذي يواكب الإنسان لدى معاناة التجربة الفنية . فهل هناك من شك في أن الآيات القرآنية ، في صورها الشعرية وإيقاعها الداخلي وتكرارها الموقع ، ألفاظ صيغت صياغة فنية معينة تورث في نفس السامع ما تورثه التجربة الفنية ؟ نحن لا نشك في ذلك أبداً

أما ما وصف المشركون به القرآن فإنه ينضوى تحت نفس الفكرة ، فكرة التشعيرية . ولنا في حديث الوليد بن المغيرة أبلغ دليل . قال الوليد : « إن لقوله لحلاوة ، وأن أصله لعذق وأن فرعه بلحاة »<sup>(١)</sup> . كما أن لنا في وصف عمر بن الخطاب القرآن قبل إسلامه دليلاً بليغاً آخر . فقد قال عمر بعد أن قرأ في سورة طه : « ما أحسن هذا الكلام وأكرمه ! » أو برواية أخرى : فلما سمعت القرآن رق له قلبي ، فبكيت ودخلني الإسلام ! »<sup>(٢)</sup> ونحن نعلق أهمية كبرى على العبارة الأخيرة ، فهي صادرة عن رجل كان من أغلظ الظلام على الرسول قبل أن يسلم ، فيقلب عمر بعد الإسلام إلى أشد الناس حداً على المسلمين ، كأن مشاعره وغرائزه مرت بالتطهير الفني عندما قرأ كثيراً من القرآن الكريم .

## ١٢ - الخاتمة

عالجنا مشكلة تدنى المستوى الفني للشعر في صدر الإسلام . فبعد أن عرضنا أبعاده وشرحنا أقوال مؤرخي الأدب في ذلك ، انتقلنا إلى توضيح السبب الذي أدى إلى تدنى مستوى الشعر فنياً في تلك الحقبة الزاهرة .

قلنا إن العربي في الجاهلية ، كالأإنسان أقي كان ، يحتاج إلى معاناة التجربة الفنية لما فيها من تجاوب مع غرائزه الفطرية . ولما كان نوع الفن عند الجاهليين مقتصرًا على الشعر ، تملك الكثيرين منهم في أواخر العصر الجاهلي سأم في نتيجة التكرار الملل الذي بلى به الشعر العربي . وينزل القرآن الكريم ويشيع بين العرب كافة . . لا بل تضحى قراءته فرضاً على كل مسلم . وينتقل المستهلك المشحوذ العاطفة إلى نوع من الشعر جديد كل الجدة ، ليست له صلة بالقديم الجاهلي لا من قريب ولا بعيد . فصوره جديدة ، وإيقاعه جديد وموسيقاه جديدة ، ولما كان هذا الفن الجديد يني بالاكْتفاء من ناحية معاناة التجربة الشعرية الخالصة ، أصبح لزاماً على الشعراء أن يحاكيوا الأسلوب الجديد<sup>(٣)</sup> . هناك عقبتان حالتنا دون التقليد

(١) راجع الحاشية رقم ٦ من هذه الدراسة

(٢) راجع : ابن هشام ؛ سيره ابن هشام ، ج ١ ، ص ٣٧٠ ، ص ٣٧٢ .

(٣) يقول طه حسين في معرض حديثه عن أسلوب القرآن وأن أحداً لم يحاك أسلوبه :

« أن أهم الأسباب للإنتاج الأدبي إنما هي المحاكاة . فإذا قال الشاعر البليغ قصيدة وأعجب الناس بها فهم من يروها ، ومنهم من لا يكتفى بهذه اللذة ، بل يحاول أن يحاكيها ويأتى بأمثالها . وعلى هذا النحو ينتج الشعر ، ويكن الشعراء تلاميذ ومقلدون . فن هذه الناحية ، نستطيع أن نطمئن إلى أن القرآن لم يجد له مقلداً ولم يجد له تلميذاً . . . »

من حديث الشعر والنثر ، ( القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٦٥ ) ، ص ٢٥ .

والحاكاة . الأولى دينية سياسية ، فإن حاول أحدهم ، كان كأنه يتقبل تحدياً إلهياً ، وهذا كفر بحد ذاته ، وإن أحدهم جرؤ على ذلك ، فإن الأمر سيعجزه . كما أننا لن نجد نماذج صحيحة من محاكاة الذين قاموا بتحدي القرآن ، لأن تلك النماذج من دون شك قد عدل عنها إلى ما هو سقيم كى يمثل به المؤلفون القداحى على عجز العرب كافة عن الإتيان بمثل القرآن . على أية حال ، لم ينجح أحد من هؤلاء قطعاً ، وإلا كنا سمعنا عن ذلك النجاح كثيراً . أما العقبة الثانية ، والأهم ، فهى الأزمة فى القيم الجمالية التى ولدها القرآن .

فالقيم الجمالية للشعر فى الجاهلية كانت عاموده المعروف وصوره الشعرية المكرورة . جاء القرآن قلب هذه القيم ، بصور جديدة وعمود جديد كل الجدة . أما النفوس فإنها أقبلت على هذا الجديد كل الإقبال . . . وهويته وتعلقت به إلى حد جعلها تترك كل ما عداه أو خالفه فى النطق والعنصر . بكلمة أخرى ، قلب الأسلوب الجديد القيم القديمة رأساً على عقب ! ونشأت أزمة عنيفة من جراء ذلك لدى الشعراء . فاهم بقادريين على التجديد فى الأسلوب القديم لأنهم مهما حاولوا فإن مسهك الفن الشعرى قد عزف عن التقليد القديم واستقبل الجديد بكل قلبه ووجدانه . أى أن هذه الصور والمعاني الجديدة طوع إيقاع جديد ونغم جديد ، ولكنها تنبو عن الإيقاع القديم كل النبو . فبعد أمد قصير من انتشار القرآن بين العرب . أدرك الشعراء الفحول أن هذا الأسلوب الجديد أرقى وأملح فى النفس ، ولكن لا سبيل إليه ، فعجمه الشعرى<sup>(١)</sup> لم يطوع بعد ليناسب معجمهم الشعرى ، وصوره الشعرية تخبطهم بمراحل ، وموسيقاه أرحم وأعمق ، ناهيك بالتكرار الذى لم يحسنوا هم منه إلا القافية . فأثروا البقاء على القديم ليخدموا به الدعوة الجديدة كسجل تاريخى ، لا أكثر .

وهناك نقطة أخرى مهمة فى هذا المقام . نحن نعلم أن القرآن كان ينزل تبعاً للحاجة ، إما سابقاً لها ، وأغلب الأحيان تابعاً لها ليفصل فى نزاع أو تردد ، أما الشعراء ، فقد كانت منظوماتهم تستغرق منهم وقتاً طويلاً . أمامك مدرسة زهير ، مدرسة الحوليات ، أو الشعر المحكك . لم يصفهم أهل العلم بأنهم عبید الشعر ؟ لكن دواعى النظم فى صدر الإسلام كانت تستوجب السرعة الفائقة فى الأداء . ولما كان الشعر العربى الجاهلى شعر مناسبات على الأرجح ، أصبحت عملية الإبداع والبقاء فى محور الأحداث والمناسبات عملية صعبة . فالشاعر أمام اختياريين : الاعتزال أو الهبوط . ولما كان الموقف الثانى لا يضير الشاعر لأن المسهك انتقل بنفسه إلى مكان آخر يستمد منه انفعالات التجربة الفنية ، ترك للشعراء صناعة أى نوع

(١) نقصد بالمعجم الشعرى : POETIC DICTION

من الشعر مهما كان مستواه طالما وفي حاجة المناسبة ، وغالباً ما كانت حاجتها سياسية أو حرية ليس إلا . ولأن الشعراء كانوا يتكسبون من شعرهم ، وصعب عليهم الاختيار الأول ، الاعتزال ، من وجهة اقتصادية بحجة .

هذه التعليقات ، باعتقادنا الراسخ ، هي أسباب تدفئ المستوى الفني للشعر في صدر الإسلام . أزمة في القيم الجمالية عانى منها الشعراء مدى أربعين عاماً على الأقل ، يضاف إليها حاجة اقتصادية ملحة وحادة أنزلت مستواهم الشعري كلياً إلى مستوى متدن جداً .

ولا بد من إبداء ملاحظة عابرة في هذا المقام ، أن الخطباء ، وهم أهل بسطة في فن القول ، لم يفيدوا شيئاً من الأسلوب القرآني ، لاختلاف أسلوبه جذرياً عن أسلوب النثر من كافة الوجوه<sup>(١)</sup> .

كيف عاد مستوى الشعر فارتقى ؟ لقد حصل تحول جذري في مفهوم المسلمين للقرآن بعد أربعين سنة أو يزيد . أضحى كتاباً مقدساً يكتب بين طيات الصفحات ويصنع في كتب توزع على الأمصار ويستعمل كنص مقدس فوق اللذة المبتغاة من معاناة التجربة الفنية . وتعاورت نصوصه أيدي القراء والمفسرين فأفسدوا الذوق الفني للمسلمين بتكريس هذا الكتاب بعيداً ، بعيداً جداً عن كونه كتاباً أدبياً خارق الأسلوب . . . معجز السبك ! لقد أضحى كتاباً معجزاً في تشريعاته وحكمه وإخباره بالغيب . عندها بدأ العرفي يطلب المتعة من التجربة الفنية في شيء آخر . . فارتد إلى ما قبل الإسلام وطلب الشعر الجاهلي . فنشأت مدرسة لرواية هذا الشعر . ثم شرع الشعراء ينظمون من جديد على غرارهم . ولكن هيات ، فقد مروا بمراحل عديدة من التطورات الاجتماعية والاقتصادية والفكرية ، طوعاً أو كرها ، حتمت عليهم التطور والتجديد<sup>(٢)</sup> . ولكننا الآن أصبحنا في العصر الأموي !

أبلغ دليل على أن نظرة المسلمين إلى القرآن من حيث الأسلوب تطورت ، أنهم بعد قرنين من الزمان ، فات عليهم السبب الرئيسي الوحيد الذي جعل القرآن يعجز العرب كافة يوم كان ينزل منجماً ، لقد بدأ علماء «إعجاز القرآن» يشتطون في تحديد الأسباب . . لدرجة حدت بالنظام ، الفيلسوف الديني القدير ، أن يأخذ بمبدأ «الصرفة» ، مع ما فيه من ظلم حقيقي للواقع الذي عاشه القرآن خلال الخمسين سنة الأولى على مبتدأ نزوله ، وما دمننا

(١) راجع : طه حسين ، من حديث الشعر والنثر ، ص ٢٥ .

(٢) يلتفت انتباه القارئ إلى كتاب الدكتور شوقي ضيف المذكور في الجاشية رقم ١٣

من هذه الدراسة .

في هذا الباب ، فإن غالبية من كتب من القدامى عن فكرة الإعجاز كان يضرب في صحارى التيه . أما أصدقهم رأياً وأثقبهم بصيرة فقد كان عبد القاهر الجرجاني الذي أشار بأن القرآن يتفرد بالنظم ! خاصية النظم هي حسن سبك اللفظة إلى اللفظة بحيث تنقل الصورة التي تشاء ، ولو غيرت لفظة إلى رديفها أو قدمت وأخرت لاختلفت الصورة ، بل وضاعت عن المقصود ، فلان نظم ألفاظ القرآن كان بحيث عجز العرب عن تقليده ، يكون القرآن معجز الأسلوب .

فإعجاز القرآن المنبثق من نظم ألفاظه ، هو الذي شده الشعراء وزرع قيمهم الجمالية . وقد كان هذا النظم شعري الفن من الطراز الأول .

رسالة في غريب اللغة  
للأبي بكر بن الأنباري

تحقيق الدكتور إبراهيم خليلته شعاع



## المؤلف :

محمد بن القاسم بن محمد بن بشار بن الحسين بن بيان بن سماعة بن فروة بن قطن بن دعامة أبو بكر بن الأنباري النحوي الحنبلي البغدادي .

ولد في الأنبار ، وهي بلدة قديمة على شاطئ الفرات ، تبعد عشرة فراسخ عن بغداد ، ولد يوم الأحد لإحدى عشرة ليلة خلت من رجب سنة إحدى وسبعين ومائتين .

وتوفي ببغداد في داره ليلة عيد النحر سنة ثمان وعشرين وثلاثمائة ، وبذلك يكون عاش سبعا وخمسين سنة .

وكان إماماً في نحو الكوفيين ، صدوقاً ، زاهداً ، متواضعاً ، فاضلاً ، أديباً ، ثقة ، من أهل السنة ، وكان من الصالحين .

وكان ذا يسار وحال واسعة نظراً لاتصاله بالخليفة أفي العباس أحمد بن المقتدر الذي لقب بالراضي بالله ، وبويج بالخلافة سنة اثنين وعشرين وثلاثمائة ، وكان بذلك الخليفة العشرين من خلفاء بني العباس ، اتصل به أبو بكر بن الأنباري ، وتردد إلى أولاده ، يعلمهم ، نظراً لما امتاز به أبو بكر من ملكة الحفظ .

## نسبة الرسالة :

لم نجد أحداً من القدماء ، ينسب هذه الرسالة لأبي بكر بن الأنباري ، وهذا يثبت أن من ترجموا له لم يحصوا كل أعماله ، والدليل على ذلك أن أبا بكر بن الأنباري روى ديوان عامر بن الطفيل وهذا لم يذكره أحد ممن ترجموا له<sup>(١)</sup> وعاش أبو بكر بن الأنباري ما بين سنتي ( ٢٧١ هـ - ٣٢٨ هـ ) وسنجد أبا منصور محمد بن أحمد الأزهرى الذى عاش ما بين سنتي ( ٢٨٢ هـ - ٣٧٠ هـ ) وأدرك أبا بكر بن الأنباري ، واعتمد عليه الأزهرى فى كتابه « تهذيب اللغة » وعد أبا بكر من رجال الطبقة الخامسة<sup>(٢)</sup> ويقول الأزهرى عنه : « ومنهم أبو بكر محمد بن القاسم بن القاسم بن محمد بن بشار الأنباري النحوي ، وكان واحد عصره ، وأعلم من شاهدت بكتاب الله ومعانيه وإعراجه ، ومعرفته اختلاف أهل العلم فى مشكله . وله مؤلفات حسان فى علم القرآن ، وكان صائناً لنفسه ، متقدماً فى صناعته . معروفاً بالصدق ، حافظاً ، حسن البيان ، عذب الألفاظ ، ولم يذكر لنا إلى هذه الغاية من الناشئين بالعراق وغيرها أحد يخلفه ، أو يسد مسده »<sup>(٣)</sup> .

ولقد نقل الأزهرى فى موضعين عن أبى بكر ، وسماه ، وذلك حيث يقول الأزهرى : « أبو بكر : الكساء بفتح الكاف ممدود : المجد والشرف والرفعة . حكاه أبو موسى هارون ابن الحارث قال الأزهرى : وهو غريب »<sup>(٤)</sup> .

ويقول أبو بكر بن الأنباري فى « رسالة فى غريب اللغة » :

« الكساء بفتح الكاف : المجد والشرف »<sup>(٥)</sup> .

والموضع الآخر الذى نقل فيه الأزهرى عن أبى بكر بن الأنباري ، وسماه أيضاً . قول الأزهرى : « قال أبو بكر : قال أبو العباس : قال أبو عبيدة : يقال : القرم بواء . أى ، سواء . ويقال : ما فلان لفلان ببواء ، أى : ماهو بكفاء »<sup>(٦)</sup> .

( ١ ) يراجع ديوان عامر بن الطفيل ٩ دار صادر بيروت ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م .

( ٢ ) تهذيب اللغة ١/٢٠ .

( ٣ ) تهذيب اللغة ١/٢٨ .

( ٤ ) تهذيب اللغة ١٠/٣١١ ( كسا ) .

( ٥ ) رسالة فى غريب اللغة ٢ .

( ٦ ) تهذيب اللغة ١٥/٣٩٧ م .

ويقول أبو بكر الأنباري : « والبواء : التكافؤ : افلان بواء بفلان ، أي : ما هو بكفاء له » (١) .

وهذا يثبت ، بما لا يدع مجالاً للشك ، أن الكلام الذي نقله الأزهرى عن أبي بكر صحيح النسبة ، وبالتالي فإن نسبة هذه الرسالة لأبي بكر بن الأنبارى صحيحة أيضاً .

---

( ١ ) رسالة في غريب اللغة ١٧ .

## وحدة الطريقة في الشرح :

كما أن شرح بعض الكلمات يكاد يكون متطابقاً ، وذلك مثل قول أبي بكر بن الأبنباري في « رسالة في غريب اللغة » صفحة ٢٥ : « والمسيط » بئر يكون جنبها بئر أخرى فتحماً ، ويصير ماؤها منتناً ، ويسيل منها إلى التي تليها ، فلا يشرب من ذلك الماء .

وقوله في كتاب « المذكر والمؤنث » صفحة ٢٣٩ :

وقال الأصمعي : يقال بئر صغيظ ، وهي الركية ، تكون إلى جنبها ركية أخرى ، فتحماً من الحمأة ، فيصير ماؤها منتناً ، فيسيل إلى ماء العذبة ، فيفسده ، فلا يشربه أحد .

وقول أبي بكر بن الأبنباري في مادة « شمل » في « رسالة في غريب اللغة » صفحة ٣٢ :

والشمل ريح . يقال : ريح شمال وشمل وشمل وشمل وشمال وشمول ويقول في كتاب « المذكر والمؤنث » صفحة : ٢١٠ و ٢١١ :

ويقال هبت الشمال ، وهبت الشمال ، وهبت الشامل ، وهبت الشمّل ، وهبت الشمّل ، وهبت الشمول وقول أبي بكر بن الأبنباري في « رسالة في غريب اللغة » صفحة ٣٧ :

والمروس : البكرة التي تميل في شق ، فغزول الحبل عن موضعه .

وقوله في « المذكر والمؤنث » صفحة ٢٦٥ :

ويقال : بكرة مروس وممراس ، وهي التي لا تزال تميل في شق ، فيخرج الرشاء من مدرجته عليها .

وقول أبي بكر بن الأبنباري في « رسالة في غريب اللغة » صفحة ٤٣ :

الدلوق : الناقة التي تكسرت أسنانها ، فهي تمج الماء إذا شربت .

وقوله في كتاب « المذكر والمؤنث » صفحة ٢٥٩ :

وناقة دلوق : وهي التي تكسرت أسنانها ، فتمج الماء إذا شربت .

## الانجاء الكوفي :

وكان أبو بكر بن الأنباري إماماً في نحو الكوفيين ، ونجد هذا الاتجاه واضحاً في هذه الرسالة بالرغم من صغرها ، فهو ينقل عن الكوفيين آراءهم ، وكثيراً ما نقل آراء القراء التي وصلت إليه عن طريق أبي العباس ثعلب أستاذه ، ومما يؤيد هذا الاتجاه قوله في « رسالة في غريب اللغة » صفحة ٢١ : « قال القراء ويقال : رجل نكّل ونكّل ، ومثل ومثل ، وبدل وبدل ، وشبه وشبه . ولم يسمع في « فعل » و « فعل » غير هؤلاء الأربعة الأمثلة » .

فنقل أبي بكر عن القراء مناصرة لرأى الكوفيين ، وتبدو موافقة أبي بكر الضمنية على قول القراء : « الأربعة الأمثلة » لأنه لم ينتقده ، لأن المنقول عن الكوفيين تعريف الاسمين في كل عدد مضاف إلى معدوده ، فأجازوا نحو : « الثلاثة الأنواب »<sup>(١)</sup> .

ومن المسلم به أن أبا بكر بن الأنباري كان « أحفظ من تقدم من الكوفيين »<sup>(٢)</sup> .  
وأنه كان « على مذهب الكوفيين »<sup>(٣)</sup> .

---

(١) شرح الكافية للاسترايادي ٢٧٧ ، شرح الكافية لابن الحاجب ٥٢ ، مبسوط الأحكام ١٢١ ، المنياب ١٥١ ، المقرب ٤٤ .  
(٢) طبقات النحويين والنحويين للزبيدي ١٥٤ .  
(٣) البلغة في تاريخ أئمة اللغة ٢٤٥ .

## أبو بكر اللغوى :

وأبو بكر بن الأنبارى من اللغويين الكوفيين الذين نقلت كتب اللغة عنهم ، ومن ذلك أن الأزهرى قد نقل عنه قوله : « وقال أبو بكر : العامة تحظىء فتظن أن الزوج اثنان ، وليس ذلك من مذاهب العرب ، إذا كانوا لا يتكلمون بالزوج موحداً في مثل قولهم : زوج جام ، ولكنهم يثنونه فيقولون : عندى زوجان من الحمام ، يعنون ذكراً وأنثى » (١) .

وهذا فى كتاب « المذكر والمؤنث » لأبى بكر بن الأنبارى صفحة ١٩٦ . كما نقل عنه الأزهرى قوله : « وقال ابن الأنبارى : يقال للنساء هلمن وهلممن » (٢) .

وهذا فى كتاب ( المذكر والمؤنث ) لأبى بكر بن الأنبارى صفحة ٤١٣ . ولقد استفاد على بن أحمد بن سيده اللغوى النحوى الأندلسى المتوفى سنة ٤٥٨ هـ فى كتابه « المخصص » مما قاله أبو بكر بن الأنبارى ، ولقد وجدت معظم الشواهد التى فى كتاب أبى بكر بن الأنبارى « المذكر والمؤنث » قد استشهد بها ابن سيده فى كتابه « المخصص » ومثال ذلك ما ورد فى المخصص ١٢/١٧ عند كلام ابن سيده عن الفؤاد .

كما نقل الصاغانى ( المتوفى سنة ٦٥٠ هـ ) فى كتابه « ما تفرده به أئمة اللغة » بعض آراء أبى بكر بن الأنبارى ، ومنها :

« قال ابن الأنبارى : قال السجستاني : سمعت من الأعراب من يقول السروال : سروال بالشين معجمة ، كأنه سمعه بالفارسية ، وهو لا يعرفه ، فحكاه » (٣) .

وهذا فى كتاب « المذكر والمؤنث » لابن الأنبارى صفحة ١٥١ .

كما نقل ابن منظور ( ٦٣٠ هـ - ٧١١ هـ ) ما قاله أبو بكر بن الأنبارى عن سامراء فى لسان العرب ١٦/١٩ روى .

(١) تهذيب اللغة ١٥٢/١١ زوج .

(٢) تهذيب اللغة ٣١٧/٦ هلم .

(٣) ما تفرده به أئمة اللغة للصاغانى - مخطوط رقم ٤١٨ - لغة دار الكتب القاهرة .

## إملاء أبي بكر بن الأنباري :

ويمكننا أن نسلك هذه الرسالة ضمن ما كان يمليه أبو بكر بن الأنباري ، وهناك شواهد كثيرة تؤيد أنه كان يملئ كتبه ورسائله ، ومنها مثلاً : « وكان أبو بكر بن الأنباري ، يملئ كتبه المصنفة ومجالسه المشتملة على الحديث والأخبار والتفاسير والأشعار ، كل ذلك من حفظه »<sup>(١)</sup> . ومنها أيضاً : « ومات ابن الأنباري ، فلم نجد من تصنيفه إلا شيئاً يسيراً ، وذلك أنه كان يملئ من حفظه . . . وكان أكثر ما يمليه من غير دفتر ولا كتاب »<sup>(٢)</sup> . ومنها : « وكان يملئ من حفظه ، لا من كتاب ، وكانت عادته في كل ما يكتب عنه من العلم هكذا في كتبه المصنفة ، وأماله المشتملة على الفوائد اللغوية والنحوية والأخبار والتفاسير والأشعار »<sup>(٣)</sup> .

---

( ١ ) نزعة الألباء في طبقات الأدباء ٢٦٥ .

( ٢ ) إنباه الرواة على أنباه النحاة ٢/٢٠١ و ٢٠٤ و ٢٠٧ .

روى عن أبيه القاسم بن محمد بن بشار أبي محمد الأنباري النحوي<sup>(١)</sup> وكان أبو العباس محمد بن يونس الكرمي أكبر شيخ له<sup>(٢)</sup> وأخذ عن شيخه أبي العباس أحمد بن يحيى ثعلب النحو واللغة<sup>(٣)</sup> وسمع من إبراهيم الحرثي وهو لإبراهيم بن إسحاق بن بشير بن عبد الله ابن ديم أبو إسحاق الحرثي<sup>(٤)</sup> ومحمد بن يحيى المروزي<sup>(٥)</sup> وعبيد الله بن عبد الرحمن الواقدي<sup>(٦)</sup> وأحمد بن فرح<sup>(٧)</sup> وإسماعيل بن إسحاق القاضي<sup>(٨)</sup> . ومحمد بن هارون التمار<sup>(٩)</sup> وإدريس بن عبد الكريم<sup>(١٠)</sup> وأحمد بن سميل الأشثاني<sup>(١١)</sup> وسليمان بن يحيى الغبي<sup>(١٢)</sup> وأحمد بن الهيثم بن خالو البراز<sup>(١٣)</sup> كما تتلمذ على محمد بن أحمد بن النعمان<sup>(١٤)</sup> والحسن بن الحباب<sup>(١٥)</sup> .

- (١) تلخيص ابن مکتوم ٢٢٨ ومرآة الجنان ٢/٢٩٤ وطبقات النحاة واللغويين ٢٣٣ وغاية النهاية في طبقات القراء ٢/٢٣٠ وشذرات الذهب ٢/٣١٥ والأنساب ٤٩ - ب .
- (٢) المنتظم ٦/٣١٢ والبداية والنهاية ٢٢/١٩٦ ومرآة الجنان ٢/٢٩٤ وتذكرة الحفاظ ٣/٦٠ وطبقات النحاة واللغويين ٢٣٣ وشذرات الذهب ٢/٣١٥ والأنساب ٤٩ - ب .
- (٣) المنتظم ٦/٣١٢ وتلخيص ابن مکتوم ٢٢٨ ومرآة الجنان ٢/٢٩٤ والبداية والنهاية ١١/١٩٦ وغاية النهاية في طبقات القراء ٢/٢٣٠ وطبقات النحاة واللغويين ٢٣٣ وشذرات الذهب ٢/٣١٥ والأنساب ٤٩ - ب وروضات الجنات ٤/٨٦ وتاريخ الأدب العربي لبر وكلمان ٢/٢١٤ .
- (٤) طبقات الخنابلة ٢/٦٩ وبغية الوعاة ١/٤٠٨ .
- (٥ ، ٦ ، ٧) غاية النهاية في طبقات القراء ٢/٢٣٠ .
- (٨) عقد الجمان للمبني ٤٧٦ حوادث سنة ٣٢٠ - ٣٣٠ - ٥ وطبقات الخنابلة ٢/٦٩ والمنتظم ٦/٣١٢ والبداية والنهاية ١١/١٩٦ وتذكرة الحفاظ ٣/٦٠ وغاية النهاية في طبقات القراء ٢/٢٣٠ وطبقات النحاة واللغويين ٢٣٣ وشذرات الذهب ٢/٣١٥ والأنساب ٤٩ - ب .
- (٩ ، ١٠ ، ١١ ، ١٢) غاية النهاية ٢/٢٣٠ وطبقات النحاة واللغويين ٢٣٣ .
- (١٣) طبقات الخنابلة ٢/٦٩ وتذكرة الحفاظ ٣/٦٠ وطبقات النحاة واللغويين ٢٣٣ والأنساب ٤٩ - ب ومقدمة شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات ٦ .
- (١٤) طبقات النحاة واللغويين ٢٣٣ والأنساب ٤٩ - ب .
- (١٥) غاية النهاية في طبقات القراء ٢/٢٣٠

## تلاميذه :

ومن تلاميذه :

إبراهيم بن علي بن سيسخت<sup>(١)</sup> ومحمد بن أخى ميمى<sup>(٢)</sup> وأبو سويد<sup>(٣)</sup> وأبو عبد الله ابن بطة<sup>(٤)</sup> وأبو الفتح بن بدهن<sup>(٥)</sup> وأحمد بن محمد بن الجراح<sup>(٦)</sup> وأحمد بن نصر<sup>(٧)</sup> وأبو بكر بن تواب بن يزيد الموصلى<sup>(٨)</sup> وأبو القاسم إسماعيل بن سويد بن إسماعيل بن سويد العدل<sup>(٩)</sup> والحسين بن خالوية<sup>(١٠)</sup> وأبو عبد الله الحسين بن محمد الأطروش الصيرفى<sup>(١١)</sup> وأبو الحسن الدارقطى<sup>(١٢)</sup> وعبد العزيز بن عبد الله الشعيرى<sup>(١٣)</sup> وعبد الله بن الحسين السامدى<sup>(١٤)</sup> وعبد الواحد بن أبى هاشم<sup>(١٥)</sup> وأبو على القالى إسماعيل بن القاسم<sup>(١٦)</sup> وأبو عمر ابن حيوية الخزاز<sup>(١٧)</sup> وأبو القاسم زيد بن رفاة القاسمى<sup>(١٨)</sup> وأبو الحسين بن البواب<sup>(١٩)</sup>

- 
- (١) غاية النهاية فى طبقات القراء ٢٣٠/٢ .
  - (٢) تذكرة الحفاظ ٦١/٣ وغاية النهاية فى طبقات القراء ٢٣٠/٢ .
  - (٣ ، ٤) طبقات الخنابلة ٦٩/٢ .
  - (٥) طبقات القراء لابن الجزرى ٢٣٠/٢ وطبقات النحاة واللغويين ٢٣٣ .
  - (٦) تذكرة الحفاظ ٦١/٣ .
  - (٧) تذكرة الحفاظ ٦١/٣ وغاية النهاية فى طبقات القراء ٢٣٠/٢ وطبقات النحاة واللغويين ٢٣٣ .
  - (٨ ، ٩) طبقات النحاة واللغويين ٢٣٣ ، ٢٣٤ .
  - (١٠) غاية النهاية فى طبقات القراء ٢٣٠/٢ وطبقات النحاة واللغويين ٢٣٣ .
  - (١١) طبقات النحاة واللغويين ٢٣٣ .
  - (١٢) طبقات الخنابلة ٦٩/٢ وتلخيص ابن مکتوم ٢٢٨ وتذكرة الحفاظ ٦١/٣ وطبقات النحاة واللغويين ٢٣٣ وغاية النهاية فى طبقات القراء ٢٣٠/٢ وشدرات الذهب ٣١٥/٢ والأنساب ٤٩ - ب وروضات الجنات ٨٦/٤ .
  - (١٣ ، ١٤ ، ١٥ ، ١٦) غاية النهاية فى طبقات القراء ٢٣٠/٢ ، ٢٣١ وتذكرة الحفاظ ٦١/٣ وطبقات النحاة واللغويين ٢٣٣ .
  - (١٧) طبقات الخنابلة ٦٩/٢ والأنساب ٤٩ - ب وتذكرة الحفاظ ٦١/٣ وطبقات النحاة واللغويين ٢٣٣ .
  - (١٨) طبقات النحاة واللغويين ٢٣٤ .
  - (١٩) طبقات النحاة واللغويين ٢٣٣ والأنساب ٤٩ - ب .

وصالح ابن إدريس<sup>(١)</sup> وأبو الحسين عبد الله بن القاسم بن الصواف<sup>(٢)</sup> وأبو بكر محمد ابن الحسن بن مأمون الهاشمي<sup>(٣)</sup> وأبو بكر محمد بن عزيز بن أحمد بن عزيز الغزيي السجستاني<sup>(٤)</sup> وأبو مسلم محمد بن أحمد الكاتب شيخ الداني<sup>(٥)</sup> .

ويمكننا أن نجد أصول التأليف في الغريب غريب القرآن والحديث واللغة ، وشرح معاني ألفاظها عند أساتذة ابن الأثيري ، كما نجد فروعه عند بعض تلاميذه .

ومن أساتذته أبوه القاسم بن محمد بن بشار ، وصنف « غريب الحديث »<sup>(٦)</sup> وأبو العباس أحمد بن يحيى ثعلب ، ومن مصنفاته « معاني القرآن ، ومعاني الشعر ، وغريب القرآن ، والفصح »<sup>(٧)</sup> .

وإبراهيم الحرثي ، وصنف كتباً كثيرة ، منها « غريب الحديث »<sup>(٨)</sup> .

ومن تلاميذه : أبو بكر محمد بن عزيز السجستاني الذي صنف « غريب القرآن » ويروي أن السجستاني كان يقرأ كتابه على أبي بكر بن الأنباري « فكان يصلح له فيه مواضع »<sup>(٩)</sup> وأبو الحسن الدارقطني ، ومن تصانيفه كتاب « المختلف والمؤتلف » في الحديث<sup>(١٠)</sup> وأبو علي القالي إسماعيل بن القاسم ، ومن تصانيفه « البارع في اللغة ، و : فعلت وأفعلت »<sup>(١١)</sup> .

والحسين بن أحمد بن خالوية ، ومن تصانيفه « كتاب ليس »<sup>(١٢)</sup> ولا يمكن الحكم بمدى تأثير أبي بكر بن الأنباري بشيوعه بغير قراءة ما كتبه هؤلاء الشيوخ في هذا الموضوع ، ويصدق هذا أيضاً على من تأثر به من تلاميذه .

( ١ ) غاية النهاية ٢/٢٣٠ وطبقات النحاة واللغويين ٢٣٣ .

( ٢ ) ، ٣ طبقات النحاة واللغويين ٢٣٣ ، ٢٣٤ .

( ٤ ) تاريخ الأدب العربي - بروكلمان ٢/٢١٦ .

( ٥ ) غاية النهاية ٢/٢٣٠ وطبقات النحاة واللغويين ٢٣٤ .

( ٦ ) بغية الوعاة ٢/٢٦١ .

( ٧ ) بغية الوعاة ١/٣٩٧ .

( ٨ ) بغية الوعاة ١/٤٠٨ .

( ٩ ) نزهة الألباء في طبقات الأدباء ٣١٤ .

( ١٠ ) وفيات الأعيان ٣/٢٩٧ و ٢٩٨ .

( ١١ ) بغية الوعاة ١/٤٥٣ .

( ١٢ ) بغية الوعاة ١/٥٣٠ .

## كتبه

وكان يملئ كتبه ، ولم أجد احتمالاً لنسخه لبعض كتبه إلا فيما جاء بكتاب الأضداد المطبوع في لندن سنة ١٨٨١ صفحة ٢٧٥ ، إذ جاء بآخره :

فرغ منه العيد الفقير إلى الله سبحانه الراجي عفوه وغفرانه محمد بن سنجر الخازندار المعظمي في غرة شهر رمضان المبارك سنة اثنتين وخمسين وسبعمائة . . . ونقله من خط مؤلفه الإمام أبي بكر محمد بن القاسم بن محمد بن بشار الأنباري .

وكان أبو بكر بن الأنباري مخزير الإنتاج ، ومن كتبه :

أدب الكاتب ، ولم يتمه<sup>(١)</sup> والأضداد وهو مطبوع<sup>(٢)</sup> وكتاب الألفات<sup>(٣)</sup> والأمالى<sup>(٤)</sup> والأمثال<sup>(٥)</sup> وإيضاح الوقف والابتداء في كتاب الله عز وجل ، حققه محيي الدين عبد الرحمن رمضان ، وهو من مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق في جزئين طبع سنة ١٣٩١ هـ ، ١٩٧١ ميلادية<sup>(٦)</sup> ، وخلق الإنسان<sup>(٧)</sup> وخلق

(١) إنباه الرواة ٢٠٨/٣ وطبقات المفسرين للداودي ٢٨٠ وإرشاد الأريب إلى معرفة الأديب ٧٦/٧ وكشف الظنون ٤٨/١ وروضات الجنات ٨٦/٤ وشرح القصائد السبع الطوال الجاهليات ٨ ومقدمة كتاب إيضاح الوقف والابتداء ١٥/١ .

(٢) تاريخ بغداد ١٨٤/٣ وطبقات الخنايلة ٧١/٢ والمنظّم ٣١٣/٦ وإنباه الرواة ٢٠٤/٣ و ٢٠٨ وطبقات المفسرين للداودي ٢٨٠ وإرشاد الأريب إلى معرفة الأديب ٧٦/٧ ووفيات الأعيان ٧١٩/١ وتذكرة الحفاظ ٦١/٣ وعيون التواريخ سنة ٣٢٨ صفحة ٢١٠ وروضات الجنات ٨٥/٤ ودائرة معارف القرن العشرين ٦٣٤/١ ودائرة المعارف الإسلامية ٥/٣ وتاريخ الأدب العربي لبروكلمان ٢١٥/٢ والأعلام ٢٢٧/٧ وشرح القصائد السبع الطوال الجاهليات ٨ وإيضاح الوقف والابتداء ١٤/١ .

(٣) طبقات المفسرين للداودي ٢٨٠ وإرشاد الأديب إلى معرفة الأديب ٧٧/٧ وتاريخ العرب ٢١٦/١ وشرح القصائد السبع الطوال الجاهليات ٨ وإيضاح الوقف والابتداء ١٥/١ .

(٤) إشارة التعمين مخطوط ، لإرشاد الأريب إلى معرفة الأديب ٧٦/٧ وعيون التواريخ سنة ٣٢٨ صفحة ٢١٠ ، الأعلام ٢٢٧/٧ وشرح القصائد السبع الطوال الجاهليات ٨ .

(٥) وفيات الأعيان ٧١٨/١ وعيون التواريخ سنة ٣٢٨ صفحة ٢١٠ والأعلام ٢٢٧/٧ ودائرة معارف القرن العشرين ٦٣٣/١ وشرح القصائد السبع الطوال الجاهليات ٨ .

(٦) الأنساب ٤٩ - ب ، إنباه الرواة ٢٠٨/٣ وإرشاد الأريب إلى معرفة الأديب ٧٦/٧ ، الكامل ١١٨/٨ ، والمختصر في أحوال البشر ٨٧/٢ وغاية النهاية في طبقات القراء ٢٣١/٢

والبداية والنهاية ١٩٦/١١ وعقد الجمان القسم الثالث من الجزء ١٨ حوادث سنة ٣٢٥ إلى سنة ٣٣٠ - هـ ، عيون التواريخ سنة ٣٢٨ صفحة ٢١٠ ، وطبقات المفسرين للداودي ٢٧٩ ، ٢٨٠

وكشف الظنون ١٤٧٠/٢ وتاريخ الأدب العربي لكارل بروكلمان ٢١٥/٢ والأعلام ٢٢٦/٧ ، ودائرة المعارف الإسلامية ٦/٣ وشرح القصائد السبع الطوال الجاهليات ١٥ وإيضاح الوقف

والابتداء ١٦/١ .

(٧) وفيات الأعيان ٧١٨/١ وعيون التواريخ سنة ٣٢٨ صفحة ٢١٠ وكشف الظنون

٧٢٢/١ ودائرة معارف القرن العشرين ٦٣٣/١ والأعلام ٢٢٧/٧ وشرح القصائد السبع الطوال الجاهليات ٨ .

الفرس<sup>(١)</sup> كما روى أبو بكر بن الأنباري ديوان عامر بن الطفيل عن أحمد بن يحيى ثعلب ،  
ولقد طبع الديوان في لندن ١٩١٣ ميلادية ، كما طبع في بيروت سنة ١٣٩٩هـ-١٩٧٩ م ،  
ولم يذكره أحد ممن ترجموا له .

وكتاب الرد على من خالف مصحف عثمان ( أو مصحف العامة )<sup>(٢)</sup> .

وله رسالة المشكل في الرد على ابن قتيبة وأبي حاتم السجستاني<sup>(٣)</sup> وله « الزاهر »  
في معاني الكلمات التي يستعملها الناس في صلاتهم ودعائهم وتسيبهم وعبادة ربهم  
في ثلاثة مجلدات مأخوذة بالتصوير الشمسي عن نسخة خطية محفوظة بمكتبة كوبريلي  
بالآستانة بها نقص من آخرها ورقمها ٥٨٨ لغة بدار الكتب بالقاهرة<sup>(٤)</sup> وله ملحق فقد  
اختصره الإمام أبو القاسم عبد الرحمن بن اسحق الزجاجي المتوفى سنة ٣٤٠ هـ وله شرح  
الجاهليات<sup>(٥)</sup> حققه الأستاذ عبد السلام محمد هارون ونشره تحت عنوان « شرح القصائد  
السيح الطوال الجاهليات » .

وله شرح شعر الأعشى<sup>(٦)</sup> ، وشرح شعر زهير بن أبي سلمى<sup>(٧)</sup> وشرح شعر النابغة

- 
- ( ١ ) وفيات الأعيان ٧١٨/١ وعيون التواريخ سنة ٣٢٨ صفحة ٢١٠ ودائرة معارف القرن  
العشرين ٦٣٣/١ وشرح القصائد السبع الطوال الجاهليات ٨ .
- ( ٢ ) طبقات الحنابلة ٦٩٢،٢ والأنساب ٤٩ - ب وإرشاد الأريب إلى معرفة الأديب ٧٧/٧  
وتفسير القرطبي ٥/١ وعيون التواريخ سنة ٣٢٨ صفحة ٢١٠ وطبقات المفسرين ٢٨٠ وتاريخ  
الأدب العربي لكارل بروكلمان ٢/٢١٦ وشرح القصائد السبع الطوال الجاهليات ٨ وإيضاح الوقف  
والابتداء ١/١٦ .
- ( ٣ ) تاريخ بغداد ٣/١٨٤ وإنباه الرواة ٣/٢٠٤ وإرشاد الأديب إلى معرفة الأديب ٧٦/٧  
وفيات الأعيان ١/٧١٩ وروضات الجنات ٤/٨٥ ودائرة معارف القرن العشرين ١/٦٣٤ .
- ( ٤ ) إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب ٧٦/٧ وتفسير القرطبي ١/٢٤٥ وإشارة التميمي  
مخطوط، وتلخيص ابن مکتوم ٢٢٩ وعيون التواريخ سنة ٣٢٨ صفحة ٢١٠ وطبقات المفسرين  
لداودي ٢٨٠ وكشف الظنون ٢/٩٤٧ والأعلام ٧/٢٢٦ ودائرة المعارف الإسلامية ٣/٥ وشرح  
القصائد السبع الطوال الجاهليات ٩ وإيضاح الوقف والابتداء ١/١٥ .
- ( ٥ ) تاريخ بغداد ٣/١٨٤ وطبقات الحنابلة ٢/٧١ وإنباه الرواة ٣/٢٠٤ ، ٢٠٨ والمنظّم  
٣١٣/٦ وإرشاد الأريب إلى معرفة الأديب ٧٦/٧ وفيات الأعيان ١/٧١٩ وتذكرة الحفاظ  
٣/٦١ وعيون التواريخ سنة ٣٢٨ صفحة ٢١٠ وطبقات المفسرين لداودي ٢٨٠ وروضات الجنات  
٤/٨٥ ودائرة معارف القرن العشرين ١/٦٣٤ وإيضاح الوقف والابتداء ١/١٥ .
- ( ٦ ، ٧ ) إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب ٧٦/٧ وعيون التواريخ سنة ٣٢٨ صفحة  
٢١٠ وطبقات المفسرين لداودي ٢٨٠ وروضات الجنات ٤/٨٦ وإيضاح الوقف والابتداء ١/١٥ .

الجمهدى<sup>(١)</sup> وشرح الكافي<sup>(٢)</sup> وشرح معلقة زهير<sup>(٣)</sup> طبعت أولاً في مجلة الشريقات ثم على حدة باعتناء ويشر G.Rescher وشرح معلقة عنتره<sup>(٤)</sup> وشرح المفضليات<sup>(٥)</sup> .

ويرى الأستاذ محمد عبد السلام هارون أن نسبة شرح المفضليات إلى أبي بكر بن الأنباري فيها تجوز ، ويرى أنه إنما روى هذا الشرح عن والده الذي صنع الشرح بنفسه ، كما يظهر ذلك جلياً في مقدمة الشرح . وأخذ بوجهة نظره بعد اطلاعي على شرح المفضليات .  
وشعر الراعي<sup>(٦)</sup> وضمائر القرآن<sup>(٧)</sup> وعجائب علوم القرآن<sup>(٨)</sup> وغريب الحديث<sup>(٩)</sup>

---

(١) إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب ٧/٧٦ وعيون التواريخ سنة ٣٢٨ صفحة ٢١٠ وإيضاح الوقف والابتداء ١٥/١ .

(٢) تاريخ بغداد ٣/١٨٤ وإنباه الرواة ٣/٢٠٤ والمنتظم ٦/٣١٣ وإرشاد الأريب إلى معرفة الأديب ٧/٧٦ ووفيات الأعيان ١/٩٧١ وعيون التواريخ سنة ٣٢٨ صفحة ٢١٠ وروضات الجنات ٤/٨٥ ، ودائرة معارف القرن العشرين ١/٦٣٤ وشرح القصائد السبع الطوال الجاهليات ٩ .

(٣) معجم المطبوعات العربية والمعربة ١/٤٢ والأعلام ٧/٢٢٦ .

(٤) ذكر صاحب الأعلام ٧/٢٢٧ أنها مطبوعة .

(٥) ونسبه إلى أبي بكر : إنباه الرواة ٣/٢٠٨ وإرشاد الأريب إلى معرفة الأديب ٧/٧٦ وطبقات المفسرين للداودي ٢٨٠ وشرح القصائد السبع الطوال الجاهليات ٩ وإيضاح الوقف والابتداء ١٥/١ .

(٦) إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب ٧/٧٧ وطبقات المفسرين للداودي ٢٨٠ وإيضاح الوقف والابتداء ١٥/١ .

(٧) شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات ٩ .

(٨) طبقات الحنابلة ٢/٦٩ والأعلام ٧/٢٢٦ .

(٩) طبقات الحنابلة ٢/٦٩ و ٧١ وتاريخ بغداد ٣/١٨٤ وإنباه الرواة ٣/٢٠٤ و ٢٠٨ والمنتظم ٦/٣١٣ والأنساب ٤٩ - ب وإرشاد الأريب إلى معرفة الأديب ٧/٧٦ ووفيات الأعيان ١/٧١٩ وتذكرة الحفاظ ٣/٦١ ومرآة الجنان ٢/٢٩٤ وعيون التواريخ سنة ٣٢٨ صفحة ٢١٠ وطبقات المفسرين ٢٨٠ وروضات الجنات ٤/٨٥ ، ٨٦ وتاريخ الأدب العربي لكارل بروكلمان ٢/٢١٦ ودائرة معارف القرن العشرين ١/٦٣٤ ودائرة المعارف الإسلامية ٣/٦ والأعلام ٧/٢٢٧ وشرح القصائد السبع الطوال ٩ وإيضاح الوقف والابتداء ١٥/١ .

والكسافى<sup>(١)</sup> واللامات<sup>(٢)</sup> والمجالسات<sup>(٣)</sup> والمذكر والمؤنث<sup>(٤)</sup> وما عمل أحد أتم منه .  
ومسائل ابن شنيوذ أو نقض مسائل ابن شنيوذ<sup>(٥)</sup> والمشكل في معاني القرآن ، وبلغ إلى  
سورة طه ، وما أتمه<sup>(٦)</sup> والمقصود والممدود<sup>(٧)</sup> والموضح في النحو<sup>(٨)</sup> والهاءات في كتاب الله<sup>(٩)</sup>

(١) إنباه الرواة ٢٠٨/٣ وإرشاد الأريب ٧٦/٧ وطبقات المفسرين ٢٨٠ وشرح القصائد  
السيح الطوال ١٠ وإيضاح الوقف والابتداء ١٤/١ .

(٢) إنباه الرواة ٢٠٨/٣ وإرشاد الأريب ٧٦/٧ وعيون التواريخ سنة ٣٢٨ صفحة ٢١٠  
وطبقات المفسرين ٢٨٠ وكشف الظنون ١٤٥٣/٢ وروضات الجنات ٨٦/٤ وشرح القصائد  
السيح الطوال الجاهليات ١٠ وإيضاح الوقف والابتداء ١٥/١ .

(٣) إنباه الرواه وسمها المجالس ٢٠٨/٣ وإرشاد الأريب ٧٧/٧ وطبقات المفسرين ٢٨٠  
وشرح القصائد السيح الطوال الجاهليات ١٠ .

(٤) تاريخ بغداد ١٨٤/٣ وطبقات الحنابلة ٧١/٢ وإنباه الرواة ٢٠٤/٣ و٢٠٨ والمنتظم  
٣١٣/٦ وإرشاد الأريب ٧٦/٧ وعيون التواريخ سنة ٣٢٨ صفحة ٢١٠ وطبقات المفسرين  
لداودي ٢٨٠ وكشف الظنون ١٤٥٧/٢ وروضات الجنات ٨٥/٤ وتاريخ الأدب العربي لكارل  
بروكلمان ٢١٦/٢ ودائرة معارف القرن العشرين ٦٣٤/١ وشرح القصائد السيح الطوال الجاهليات  
صفحة ١٠ .

(٥) إنباه الرواة ٢٠٨/٣ وإرشاد الأديب ٧٧/٧ وعيون التواريخ سنة ٣٢٨ صفحة  
٢١٠ وطبقات المفسرين ٢٨٠ وشرح القصائد السيح الطوال الجاهليات ١٠ وإيضاح الوقف  
والابتداء ١٥/١ .

(٦) تاريخ بغداد ١٨٤/٣ وطبقات الحنابلة ٧١/٢ وإنباه الرواة ٢٠٤/٣ و٢٠٨ والمنتظم  
٣١٣/٦ والأنساب ٤٩ - ب وإرشاد الأريب ٧٦/٧ وطبقات المفسرين للداودي ٢٨٠ وشرح  
القصائد السيح الطوال الجاهليات ١٠ وإيضاح الوقف والابتداء ١٦/١ .

(٧) إرشاد الأريب ٧٧/٧ وإنباه الرواة ٢٠٨/٣ ووفيات الأعيان ٧١٨/١ وعيون  
التواريخ سنة ٣٢٨ صفحة ٢١٠ وطبقات المفسرين للداودي ٢٨٠ وكشف الظنون ١٤٦٢/٢  
ورروضات الجنات ٨٦/٤ ودائرة معارف القرن العشرين ٦٣٣/١ وشرح القصائد السيح الطوال  
الجاهليات ١٠ وإيضاح الوقف والابتداء ١٥/١ .

(٨) إنباه الرواة ١٠٨/٣ وإرشاد الأريب ٧٦/٧ وطبقات المفسرين للداودي ٢٨٠  
وكشف الظنون ١٩٠٥/٢ وروضات الجنات ٨٦/٤ وشرح القصائد السيح الطوال الجاهليات ١٠  
وإيضاح الوقف والابتداء ١٤/١ .

(٩) تاريخ بغداد ١٨٤/٣ وإنباه الرواة ٢٠٤/٣ ، ٢٠٨ والمنتظم ٣١٣/٦ وإرشاد  
الأريب ٧٦/٧ ووفيات الأعيان ٧١٩/١ وإشارة التعيين لمخطوط رقم ١٦١٢ تاريخ دار الكتب  
بالقاهرة وعيون التواريخ سنة ٣٢٨ صفحة ٢١٠ وكشف الظنون ١٤٧١/٢ وروضات الجنات  
٨٥/٤ ودائرة معارف القرن العشرين ٦٣٤/١ والأعلام ٢٢٦/٧ وشرح القصائد السيح ١٠ وإيضاح  
الوقف ١٦/١ .

وكتاب في الآيات القرآنية التي استبدلت الماء فيها تاء<sup>(١)</sup> ومن المحتمل أن يكون هذا الكتاب ملخصاً من كتاب اللغات في كتاب الله وكتاب الهجاء<sup>(٢)</sup> وله كتاب ، «الواسط»<sup>(٣)</sup> والواضح في النحو<sup>(٤)</sup> .

- 
- (١) دائرة المعارف الإسلامية ٦/٣ وتاريخ الأدب العربي لبروكلمان ٢/٢١٦ وشرح القصائد السبع ١٠ .
- (٢) إنباه الرواة ٣/٢٠٨ وإرشاد الأريب ٧/٧٧ وطبقات المفسرين للداودي ٢٨٠ وروضات الجنات ٤/٨٦ وشرح القصائد السبع ١١ .
- (٣) أمالي ابن الشجري ٢/١٤٧ .
- (٤) طبقات المفسرين ٢٨٠ وإرشاد الأريب إلى معرفة الأديب ٧/٧٦ وعيون التواريخ سنة ٣٢٨ صفحة ٢١٠ وروضات الجنات ٤/٨٦ ومقدمة شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات ١١ ومقدمة إيضاح الوقف والابتداء ١/١٤ .

شعره :

ولم أجد لأبي بكر بن الأنباري ديواناً مخطوطاً ولا مطبوعاً ، كما لم أعر على ما يشير إلى أن له ديواناً ، وكل ما وجدته هو « لابن الأنباري شعر لطيف »<sup>(١)</sup> و « الشعر المروى عنه قليل »<sup>(٢)</sup> وما ورد إلينا من شعره يدل على نفس تنبض بالحياة ، وتقدر الجبال ، وتتصدى لعوادى الأيام ، ولا تزيدهما الملمات إلا تماسكاً وصلابة بالرغم من أنه يعرف حق المعرفة أن الموت ملاقيه .

ومن شعره :

إذا زيد شراً زاد صبراً ، كأنما  
هو المسك ما بين الصلاة والنهر  
فإن فتيت المسك يزداد طيبه  
على السحق والحراصطبار أعلى الضر<sup>(٣)</sup>

ومن أماليه :

فهلأ منعم - إذ منعم كلامها -  
سقى الله أطلالاً بأكتيبة الحمى  
خيالاً يوافقني على النأي هادياً  
وإن كن قد أبدين للناس مايا  
منازل ، لومرت بهن جنازتي  
لقال الصدى : يا صاحبي انزلا بيا<sup>(٤)</sup>

وأملى أيضاً :

وبالهضبة البيضاء ، إن زرت أهلها  
خرجن لخوف الريب من غير ريبة  
مها مهملات ، ماعليهن سائس  
عنائف ، باغى للهو ممن آئس<sup>(٥)</sup>

وله شعر في الفراق وشكوي الزمان ، ومنه :

حين تردت رداء الهوى واستحكمت لي عقد السود  
فرقت الأيام ما بيننا ما أولع الأيام بالبعد<sup>(٦)</sup>

وقوله :

ولما رأيت البين قد جد جده ولم يبق إلا أن تزول الركائب  
وقفنا ، فسلمنا سلام محالس فردت علينا أعين وحواجب<sup>(٧)</sup>

(١) مجمع الأدباء ٣١١/١٨ .

(٢) المحمدون من الشعراء وأشعارهم ٢٣٨ .

(٣) ٣ ، ٤ ، ٥ مجمع الأدباء ٣١١/١٨ و ٣١٢ .

(٤) ٦ ، ٧ المحمدون من الشعراء وأشعارهم ٢٣٨ .

## معاني مادة ( غ ر ب )

من معاني مادة ( غ ر ب ) في لسان العرب « الماء » فالغرب الماء الذي يسيل من الدلو<sup>(١)</sup> و « غروب الأسنان » : « الماء الذي يجري عليها ، الواحد غرب<sup>(٢)</sup> كما تطلق . . . « الغروب » على « الدموع حين تخرج من العين<sup>(٣)</sup> وعلى « الخمر<sup>(٤)</sup> و « الذهب وقيل الفضة<sup>(٥)</sup> .

ثم أصبحت تطلق على المكان الذي يشقه الماء ، وهو « مسيل الدمع<sup>(٦)</sup> أو ما يقع في هذا المسيل من « عرق في مجرى الدمع يسقى ، ولا ينقطع . . . سقيه<sup>(٧)</sup> أو « شجر<sup>(٨)</sup> .

ثم أصبحت تطلق على ما يحمل فيه الماء من دلو ، الغرب : « الدلو<sup>(٩)</sup> أو قلدح ، « والغرب القلدح<sup>(١٠)</sup> أو راوية « الغرب : الرواية التي يحمل عليها الماء<sup>(١١)</sup> وقد تحمل هذه الرواية إلى مسافة بعيدة أثناء نزوح العرب وبعدهم عن أوطانهم ، فأصبح العرب يقولون : الغرب وهو « البعد<sup>(١٢)</sup> ، والغربة والغرب « النزوح عن الوطن والاغتراب<sup>(١٣)</sup> والصلة واضحة بين معاني الغريب في اللغة وهذا المعنى الأجنبي ، وهناك صلة بين الغريب والمهاني السابقة . . . تتكشف بالتأمل فاللفظ يعد غريب المعنى ، لا يتناوله الفهم ، إلا بعد معاناة فكر ، أو هو كلام من بعدت به الدار من قبائل العرب ، فإذا وقعت إلينا الكلمة من لغاتهم ، استغربناها ، وبهذا تكون الغرابة مسألة نسبية : فما يكون غريباً في مكان أو زمان معينين قد لا يكون غريباً في مكان وزمان آخرين .

وترجع أسباب الغرابة في بعض الألفاظ إلى أنها ليست منسوبة لقائل معين على الإطلاق ونستطيع عن طريق البحث أن ننسب بعضها لقبائل معينة ، وسنجد أن بعضها الآخر غير عرقي .

ومثال ما يمكن نسبته إلى بعض القبائل قول المؤلف : « الخموش »

فالمؤلف يقول : « الخموش : البعوض »

( ١ - ٧ ) لسان العرب ( غرب ) .

( ٨ ) معجم مقاييس اللغة ٤/٤٢١ ( غرب ) .

( ٩ - ١٢ ) لسان العرب ( غرب ) .

( ١٣ ) لسان العرب ( غرب ) .

ولكن صاحب اللسان يقول : « الحموش : البعوض ، بفتح الخاء في لغة هذيل »<sup>(١)</sup> وهي من قبائل الحجاز « وتنقسم إلى قسمين شمالي وجنوبي ، وتقع ديار هذيل الشامي أطراف مكة من جهة الشرق والجنوب ، وبالأخص في أطراف مكة والطائف . . . وأما القسم الثاني فيدعى هذيل اليمن »<sup>(٢)</sup> كما أن المؤلف يقول :

وما الغزى ، والعدى ، والندى ، والطفل ؟

ويقول : إن العدى : الذين يقاتلون مشاة . ويكتفى بذلك ، ولكن صاحب اللسان يورد تفصيلا حيث يقول :

« يقال : رأيت عدى القوم مقبلا ، أى من حمل من الرجالة دون الفرسان . وقال أبو عبيد : العدى جماعة القوم بلغة هذيل »<sup>(٣)</sup> .

كما أن بعض الألفاظ ليس عربى الأصل ، ومن هنا تأتي غرابته ، والدليل على ذلك قول المؤلف : وما المثاب ، والملاّب ، والملاث ، والمهل ؟

ويشرح الملاّب بقوله : « والملاّب ضرب من الطيب »<sup>(٤)</sup>

ولكن هذه الكلمة غير عربية بدليل قول صاحب اللسان :

« الملاّب : ضرب من الطيب فارسى »<sup>(٥)</sup> .

وقول الجواليقي في المعرب ( و « الملاّب » فارسى معرب ، وقد تكلمت به العرب ، وهو ضرب من الطيب )<sup>(٦)</sup> .

---

( ١ ) لسان العرب (خمش) .

( ٢ ) معجم قبائل العرب ٣/١٢١٣ عمر رضا كحالة .

( ٣ ) لسان العرب (عدا) .

( ٤ ) رسالة في غريب اللغة صفحة ٢٦ .

( ٥ ) لسان العرب (لوب) .

( ٦ ) المعرب ٣٦٤ .

## تاريخ الغريب :

عرفنا أن أبا بكر بن الأنباري كان يحفظ « ثلاثة عشر صندوقاً . . . ومائة وعشرين تفسيراً من تفاسير القرآن بأسانيدھا »<sup>(١)</sup> وأنه قد اتصل بالخليفة الراضي الذي بويع بالخلافة سنة ٣٢٢ هـ وتردد إلى أولاده يعلمهم ، وأن التأليف في غريب القرآن والحديث واللغة قد بدأ منذ منتصف القرن الثاني من الهجرة حيث ألف أبو سعيد أبان بن تغلب رباح البكري المتوفى سنة ١٤٦ هـ « غريب القرآن »<sup>(٢)</sup> ، وأبو فيد مؤرخ السدوسي المتوفى عام ١٩٥ هـ الذي ألف « غريب القرآن »<sup>(٣)</sup> وفي القرن الثالث الهجري نجد أبا عمرو إسحاق بن مرار الشيباني المتوفى سنة ٢٠٦ هـ الذي ألف « الغريب المصنف »<sup>(٤)</sup> و « غريب الحديث »<sup>(٥)</sup> وأبوعبيدة معمر بن المثنى المتوفى سنة ٢١٠ هـ. وصنف الحجاز في غريب القرآن والأمثال في غريب الحديث<sup>(٦)</sup> وأبوعبيدة القاسم بن سلام المتوفى سنة ٢٢٤ هـ ، وجمع كتاباً في الغريب المصنف<sup>(٧)</sup> وعبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري النحوي اللخوي ( ٢١٣ هـ - ٢٦٧ هـ ) وصنف إعراب القرآن ومعاني القرآن وغريب القرآن ومشكل القرآن ، وغريب الحديث<sup>(٨)</sup> .

وفي القرن الرابع نجد أبا بكر بن الأنباري المتوفى سنة ٣٢٨ هـ ، كما أننا نجد محمد بن عزيز السجستاني المتوفى سنة ٣٣٠ هـ وصنف غريب القرآن<sup>(٩)</sup> .

وهناك على بن حمزة البصري النحوي أبو نعيم المتوفى سنة ٣٧٥ هـ ، وصنف الرد على أبي حمزة الكلابي ، والرد على أبي عمرو الشيباني في نوادره ، والرد على أبي عبيد في المصنف والرد على ابن السكيت في الإصلاص ، والرد على ثعلب في الفصيح<sup>(١٠)</sup> ونجد أبا الحسين

(١) نزهة الألباء ٣٦٧ .

(٢) بغية الوعاة ٤٠٤/١ .

(٣) بغية الوعاة ٣٠٥/٢ .

(٤) كشف الظنون ١٢٠٩/٢ .

(٥) بغية الوعاة ٤٣٩/١ .

(٦) بغية الوعاة ٢٩٥/٢ وكشف الظنون ١٢٠٣/٢ .

(٧) كشف الظنون ١٤٠٢/٢ .

(٨) بغية الوعاة ٦٣/٢ .

(٩) بغية الوعاة ١٧١/١ .

(١٠) بغية الوعاة ١٦٥/٢ .

الحسن على بن عمر الدارقطني المتوفى سنة ٣٨٥ هـ الذي ألف في غريب اللغة<sup>(١)</sup> وصنف كتاب « السنن » و « المختلف والمؤتلف »<sup>(٢)</sup> .

وفي أواخر القرن الرابع وأوائل الخامس نجد أبا عبيد أحمد بن محمد بن محمد الهروي المتوفى سنة ٤٠١ هـ ، وألف الغريبيين ( غريب القرآن والحديث )<sup>(٣)</sup> .

وفي العصور المتأخرة نجد القاضي نور الدين أبا التناء محمد بن أحمد الفيومي المعروف بابن خطيب جامع الدهشة المتوفى بمجامة سنة ٨٣٤ هـ ، وألف كتاباً سماه « التقريب في علم الغريب »<sup>(٤)</sup> .

فإذا كان هذا هو الوضع بالنسبة لأبي بكر بن الأنباري فإن سابقه ولاحقه قد ألفوا في غريب القرآن والحديث واللغة ، ولا بد أن يسير هو في الاتجاه الذي خطه سابقه ، وتبعه لاحقه ، فلقد ألف في القرآن الكريم كتاباً وصل إلينا وهو كتاب إيضاح الوقف والابتداء في كتاب الله عز وجل ، حققه محيي الدين عبد الرحمن رمضان<sup>(٥)</sup> .

كما أنه ألف كتاب الزاهر في معاني الكلمات التي يستعملها الناس في صلاتهم ودعائهم وتسيبهم وعبادة ربهم<sup>(٦)</sup> .

وألف كتاب المشكل وغريب الحديث .

وكان أبو بكر بن الأنباري رجلاً كثير الحفظ للغة وللقرآن الكريم وأحكامه ، وهذه الرسالة هي خطوة في بيان مدى تمكنه من اللغة ، وهي عبارة عن تحد لمعاصريه لأنه خاطب كلا منهم قائلاً :

يا مدعى علم الغريب والتقريض والمثل . . .

ووجه هذه الرسالة لمن يهتمون بعلم الغريب ، وكان نظم الرسالة من مجزوء الرجز مقيداً للمؤلف في بعض الأحيان لأنه أعاد بعض الألفاظ بذاتها أو بمشتقاتها ، وذلك مثل قوله :

( ١ ) كشف الظنون ٢ / ١٢٠٨ .

( ٢ ) وفيات الأعيان ٣ / ٢٩٧ و ٢٩٨ .

( ٣ ) بغية الوعاة ١ / ٣٧١ .

( ٤ ) الموجود منه الجزء الأول ورقه ٧٩١ - ب بمكتبة بلدية الاسكندرية .

( ٥ ) هو من مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق طبع سنة ١٣٩١ هـ - ١٩٧١ م .

( ٦ ) في ثلاثة مجلدات مأخوذة بالتصوير الشمسي عن نسخة خطية محفوظة بمكتبة كوبريل

بالأستانة ، بها نقص من آخرها ، ورقها ٥٨٨ لغة بدار الكتب القاهرة .

وما الأبيض ، والغريض ، والربيض والوحل ؟ (صفحة ٣٦) .

وقوله : وما البسوس والممصوس والمروس والوحل ؟ (صفحة ٣٧) .  
وقوله :

وما الشمال ، والعدام ، والسطاق ، والرجل (صفحة ٧) .

وما الهجول ، والدحول ، والدحول ، والذحول ، والرجل (صفحة ٤٤) .

وما القذور ، والمصور ، والمفخور ، والرجل (صفحة ٤٤) .

كما استخدم بعض الألفاظ ومترادفاتها ، مثل قوله :

وما الطراب والطراب والحجاب والعبل (صفحة ٤٠) .

وقوله : وما الشيع ، والرقاع ، والنزاع والرجل (صفحة ٤٥) .

فكلمتا الطراب والنزاع متقاربتان في المعنى : فالنزاع الإبل التي تحن إلى أوطانها ،  
والطراب : الإبل التي تطرب إلى أوطانها ، وتحن إلى ذلك .

كما استخدم صيغتين مختلفتين من مادة واحدة حيث قال :

وما العسيل ، والرحيل ، والجديل ، والطفل ؟ (صفحة ٤٨) .

وما الرحول ، والبتول ، والمكول ، والشكل ؟ (صفحة ٥٠) .

والرحيل البعير القوى على المشى ، وناقرة رحيلة ، والرحول : الناقاة القوية على الارتحال .  
وهذه الرسالة لم يقسمها المؤلف إلى أجزاء ، يضم كل منها مفردات موضوع بعينه :

فلا نظام يجمعها ، ولا ترتيب يؤلف بينها ، بل تأتي حسب توارد الخواطر وما يقتضيه  
الوزن وتعدد ألفاظ اللغة في المعاني المختلفة التي يعدها المؤلف من الغريب .

ولا نستطيع أن نطلب من المؤلف أن يكون منهجياً في شرحه : يبدأ بالمعنى الحسى للمادة ،  
ثم يتطور بالمعنى حتى تأخذ الكلمة معناها المجرد ، فهذه نظرة مازالت غير واردة في المعاجم  
العربية ، وبدأ التنبيه لها الآن في بعض معاجم اللغة التي تضعها الهيئات العلمية ، مثل  
المعجم الكبير الذي أصدر مجمع اللغة العربية بالقاهرة الجزء الأول والثاني منه .

كما أن المؤلف يذكر في أغلب الأحيان معنى واحداً للكلمة ، ويعده معنى أساسياً ،  
ولا يهتم بالمعاني الثانوية للكلمة التي قد تنصارع مع المعنى الأساسي ، وتقضى عليه ، وتصبح  
هي المعنى الأساسي .

ومن أمثلة جمعه بين المعنى الحسى والمجرد لكلمة واحدة قوله :

النصيف : الخمار ، والنصيف أيضاً النصيف ( صفحة ١١ ) .

والمعنى الحسى للكلمة هو الخمار ، والمجرد هو النصيف .

ومثال اكتفائه بمعنى واحد للكلمة بينما هي قد تدل على معنيين مختلفين قوله « النديد :  
الصد صفحة ( ١١ ) ولكنها في لسان العرب تدل على « الضد والشبه<sup>(١)</sup> ويمكن حملها على  
معنى المماثلة فإذا توافرت الشروط المشابهة كانت بمعنى المشابهة ، وإذا لم تتوافر كانت  
بمعنى الضدية .

ناهيك عن ربط اللفظ بالمكان والزمان والقبيلة التي أوجدته ورسم الخرائط للهجات  
فهذا لم يدر في ذهن بشر من الأقدمين .

---

( ١ ) لسان العرب ( ندد ) .

## وصف النسخة :

اطلعت على نسخة وحيدة في مكتبة البلدية بالاسكندرية ، وعنوانها « رسالة في غريب اللغة » لأبي بكر محمد بن القاسم الأنباري ، مكتوبة بالخط النسخ بقلم عادى سنة ١٢٩٦ هـ كتبت الأسئلة بالخير الأحمر ، والشرح بالخير الأسود ، وعدد صفحاتها عشرون صفحة ، في كل صفحة خمسة وعشرون سطراً تقريباً ، ومسطرة الصفحة ٢٤ سم - ١٦,٥ سم . ورقم النسخة بالمكتبة ٥٧٨٤ - ج لغة .

ولقد وصلت إلينا هذه النسخة بعد أن تعاورتها أيدي ناسخين ، أحدهما يدعى « أحمد » حيث يقول ( صفحة ٣ ) :

قال كاتب هذه النسخة أحمد : ولم يتعرض الشارح لبعض ألفاظ مثل « الجهم » في البيت الماضي و « الأتى » في هذا البيت .

أما الكاتب الآخر فهو عبده عيسى محمد الذى كتب هذه النسخة في ٢٩ من رجب الذى هو من شهور سنة ١٢٩٦ ولقد مزج الكاتب في بعض الأحيان - بين خط النسخ والرقعة ، كما يبدو أنه ينقل من نسخة أخرى . ولقد وصلت إلينا هذه النسخة ، وبها بعض الأخطاء ، ومنها قوله ( صفحة ١٠ ) والسهم : الرمح الجارة ، وصحتها كما هي في لسان العرب ( سهم ) :

الريح الجارة .

وقوله صفحة ( ١١ ) : القبل والجماعات . و « الواو » هنا زائدة .

وقوله ( صفحة ١١ ) ويأتيهم العذاب قبل . وصحتها : أو يأتيهم العذاب قبلا .

وقوله ( صفحة ١٨ ) والنبل فيه ثلاث وجوه ، وصحتها ثلاثة .

وقوله ( صفحة ٢٣ ) وقد ياص ييوص يوصا ومياصا : إذا تقدم ، وصحتها : وقد باص ييوص بوصاً ومياصاً إذا تقدم .

وقوله ( صفحة ٢٤ ) ومضته أموضه موصا ، وصحتها : ومضته أموصة موصا ، لأن الموص الغسل .

وقوله ( صفحة ٣٨ ) والصفوف الناقاة تجمع بين فحلين ، وصحتها : تجمع بين محلين

وقوله ( صفحة ٣٩ ) الثبات : الزاد ، وصحتها : الثبات

وقوله (صفحة ٤٣) الذلوق الناقاة التي تكسرت أسنانها ، وصحمتها : الذلوق .  
كما أن الكاتب قد أضاف على النص بعض الأقوال التي لم ترد فيه أصلاً ، وذلك مثل  
قوله صفحة ١٢ :

« قال كاتب هذه النسخة أحمد : ولم يتعرض الشارح لبعض ألفاظ مثل « الجهم »  
في البيت الماضي و « الأتى » في هذا البيت ، ولأشرحهما . » وقوله صفحة ١٣ :  
« قال كاتبه : والزجل نظم ملحون » .

وقوله صفحة ٢١ : قال كاتبه : « قوله تعالى : فأما الزبد فيذهب جفاء » .

وقرأ رؤية بن العجاج : فيذهب جفالا » .

وبالنص بعض الأخطاء الإملائية مثل قوله صفحة ٢٠ :

الحظل : الخطاء . وصحمتها : الخطأ .

ولم يستخدم الكاتب علامات الترقيم ، والأخطاء التي وقع فيها تعنى أنه لم يكن على علم  
بما يكتب ، بل كان مجرد ناقل ردىء .



هـ رسالة في غريب

في غريب اللغز لابن

الانباري

رضي الله

عنه

م





بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ عَدَّةٌ لِلْقَائِمِ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ  
صَلَّى اللَّهُ تَمَالِي عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَعَلَيْهِ وَعَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ الشَّيْخُ أَبُو بَكْرٍ مُحَمَّدُ بْنُ الْقَاسِمِ  
الْبُنَابِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ فِي الْفَرِيدِ مِنَ اللَّفْظِ

يَا مَدْعَى عِلْمِ الْفَرِيدِ وَالْقَرِيضِ وَالْمَثَلِ  
قَالَ أَبُو عَيْدَةَ الْقَرِيضُ هُوَ الْقَصْدُ فِي الشَّرْخِ صَاحِبُ رُونَ الرَّجَزِ  
مَجْزُؤِي مَا الْقَرِيضُ وَالشَّقِيحُ وَالزَّلْزَلُ  
الْقَرِيحُ الْمَلِيحُ وَقِيلَ الْمَجِبُ وَالشَّقِيحُ الْقَبِيحُ وَالْأَلْبُ الْبَرِيحُ  
وَمَا الْقَمَارُ وَالْقَمَارُ ، وَالْحَبَارُ وَالسَّغْلُ

الْعَمَارُ وَاحِدٌ مِمَّا عَمَّرَ طَهَّرَ الْعَمَائِمُ بِالْإِخْلَافِ وَخْتَلَفُوا فِي الْعَمَارِ فَقِيلَ هُوَ السَّاحِجُ  
وَقِيلَ الْأَسُّ وَقِيلَ الْأَكْلِيلُ مِنَ الرَّجْحَانِ وَقِيلَ هُوَ مَعْنَى تَوْلَامِ عُمَرَ كَرَّمَ اللَّهُ وَجْهَهُ وَالْحَبَارُ الْخَوْ  
فِي الْأَرْضِ وَالسَّغْلُ الْبَزَالُ وَسُوءُ الْغَدَاةِ

وَمَا الْكُتَّاءُ وَالنَّوَادُ وَالْحَمَّاءُ وَالْمَذَلُ  
الْكُتَّاءُ بِنِجْعِ الْكَافِ الْبُحْدُ وَالرُّقُ وَالنَّوَادُ هُوَ الْعُصْمُ مِنْ قَوْلِكَ أَيُّهُ نَعْوًا  
أَيُّ وَيُسِي مَعْنَى حَيْدٍ وَالْحَمَّاءُ شَيْءٌ تَرَاهُ مِنْ تَحْتِ التَّرَابِ وَقِيلَ تَرَاهُ مِنْ  
تَحْتِ الثُّوبِ وَالْمَذَلُ الضَّرْبُ

وَمَا الرَّهَاطُ وَالرَّهَاطُ وَالرَّهَاطُ وَالْعَبْرُ جَمْعُ  
الرَّهَاطِ هَلْدِي شَقِيقٌ مِثْلُ السَّيُورِ تَأْتُرُ بِهِ الْجَارِيَةُ وَالرَّهَاطُ الْمَنْطُ وَالرَّهَاطُ  
السِّفَاطُ يَلْتَمِسُ عَلَيْهِ اسْتَرْطُهُ وَأَزْدَرْدُهُ وَالْبَيْتُ مَرْقُ الْأَرْضِ وَهُوَ شَجَرٌ  
وَمَا الْجِرَارُ وَالْكُهَامُ وَالذَّرَانُ وَالْحَدَّانُ

الْجِرَارُ السِّيفُ الْقَاطِعُ وَالْكُهَامُ الْكَنْبَرُ وَهُوَ بَيْضُ الرَّجْلِ الْبَيْتُ وَجَمْعُهُ كُهُمٌ وَكَذَلِكَ  
الذَّرَانُ مِثْلُ الْكُهَامِ فِي الْوَصْفِ وَالْحَدَّانُ انْسِلَاقُ الْعَيْنِ حَيْثُ لَا يَجِدُ حُدًّا  
إِذَا انْسَلَقَتْ مِنْ بَكَامٍ وَغَيْرِهِ

وَمَا الْأَوَارُ وَالْأَوَامُ وَالْأَيَّامُ وَالرَّعْلُ  
الْأَوَارُ احْتِرَاقُ الْجُوفِ وَشِدَّةُ نَلْبِهِ وَالْأَوَامُ انْتِهَابُ الْعَطَشِ وَالْأَيَّامُ  
الرِّخَاكُ وَيُقَالُ لَهُ الْأَيَّامُ وَالْهَيَّامُ الدَّوَاءُ وَالرَّعْلُ الْهَمُّ يُقَالُ مَا لَفَلَانُ  
رَعْلُ

وهي

وَدَلَّابِجَاهُ بِالْآءِ

من بارف

ط



وما الشفوع والقطوع والإلوع والسجل  
 الشفوع الناقة التي تجمع بين تحلين والقطوع التي تسرع انقطاع  
 لبنها والإلوع الضجور والسجل الدلو الفكية  
 وما الرحول والبثول والمكول والشكل  
 الرحول الناقة القوية على الدر محال والبثول المرافة التي لا تريد  
 النكاح ويقال ذلك للعقيدة والأصل فيه من ترك النكاح  
 والمكول البئر التي يخرج ماؤها قليلا قليلا والشكل المشكل  
 وما الشروف والخصوف والرصوف والطول  
 الشروف الناقة البيرة والخصوف التي اذا اتت علي مضى بها نتجت  
 اي والرصوف ذلك والرصوف المرافة الصغيرة الفرج والطول  
 الرسن

وما القلين والبرين والتبين والشفل  
 القلين جمع قلة وهو يهود يلعب به الصبيان والبرين  
 جمع برة وهي خشبة تلون في ابيض البعير  
 والتبين جمع تباث والشفل  
 المشفول ثم والمجدده  
 رب العالمين بحانه  
 ونعالي عمتا  
 يصفون

تم علي يد كاتبه الفقير الي الله تعالى المجدد عمده عيسى محمد عفي عنه آمين  
 في ٢٩ رجب الذي هو من شهر رجب ١٢٩٦ هـ



٢- (أ) بسم الله الرحمن الرحيم . لا إله إلا الله عدة للقائه ، محمد رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، وعلى آله وصحبه وسلم ( هـ ) . قال الشيخ أبو بكر محمد بن القاسم الأنباري ، رحمه الله ، في الغريب<sup>(١)</sup> من اللغة :

- يا مدعى علم الغريب ، والقريض<sup>(٢)</sup> ، والمثل<sup>(٣)</sup> :

قال أبو عبيدة : القريض هو القصيد من الشعر خاصة ، دون الرجز .

- عجل جواني : ما القريح<sup>(٤)</sup> ، والشقيح<sup>(٥)</sup> ، والألل<sup>(٦)</sup> ؟

القريح : المليح ، وقيل : العجيب ، والشقيح : القبيح ، والألل : البريق .

- وما العمار<sup>(٧)</sup> ، والعمار<sup>(٨)</sup> ، والخيار<sup>(٩)</sup> ، والسغل<sup>(١٠)</sup> ؟

العمار واحدها عمارة ، وهي العمائم بلا خلاف . واختلفوا في العمار : فقيل هو

( هـ ) كذا في الأصل بإعادة « وسلم » مرة أخرى .

( ١ ) الغريب : الغامض من الكلام ( لسان العرب ١٣٢/٢ غرب ) .

( ٢ ) قال ابن بري : وقد فرق الأغلب العجلي بين الرجز والقريض بقوله :

أرجزا ، تريد ، أم قريضاً : كليهما أجد مستريضاً .

... القريض الشعر . . . والشعر قريض ( لسان العرب ٨٤/٩ قرص ) .

( ٣ ) والمثل : الشيء الذي يضرب لشيء مثلاً . فيجمل مثله . وفي الصحاح ما يضرب به من

الأمثال ( لسان العرب ١٣٣/١٤ مثل ) .

( ٤ ) القراح : الخالص كالقريح ( تاج العروس ٢٠٥/٢ قرح ) .

( ٥ ) شقق الله فلاناً . مثل قبحه الله ( لسان العرب ٣٣٠/٣ شقق ) .

( ٦ ) الألل بالفتح : السرعة والبريق ورفع الصوت ( لسان العرب ٢٦/١٣ ألل ) .

( ٧ ) العمار والعمارة كل شيء على الرأس من عمامة أو قلنسوة ، أو تاج ، أو غير ذلك

( لسان العرب ٢٨٣/٦ ) .

( ٨ ) العمار : الآس ، وقيل : كل ريحان عمار . . . وقيل معناه : عمرك الله وحيالك ،

وليس بقوى وقيل العمار هنا أكاليل الريحان ( لسان العرب ٢٨٣/٦ عمر ) .

( ٩ ) الخيار من الأرض مالان واسترخى ( لسان العرب ٣٠٩/٥ خير ) .

( ١٠ ) السغل الدقيق القوائم الصغير الجثة الضميف . . . والأسغان الأغذية الرديئة ، ويقال

باللام ( لسان العرب ٣٥٨/١٣ سغل ) .

- الساج<sup>(١١)</sup> وقيل الآس ، وقيل الإكليل من الریحان ، وقيل هو من قولهم : عمرك الله .  
والخبار : الرخو من الأرض ، والسغل : الهزال ، وسوء التغذية .  
— وما الكساء<sup>(١٢)</sup> ، والتواء<sup>(١٣)</sup> ، والجماء<sup>(١٤)</sup> ، والمذل<sup>(١٥)</sup> ؟  
الكساء : بفتح الكاف والمجد والشرف . والتواء : هو الوسم ، من قولك :  
أثبته تواء ، أى : وليس معى أحد . والجماء : شخص الشىء ، تراه من تحت التراب ،  
وقيل تراه من تحت الثوب . والمذل : الضجر .  
— وما الرهط<sup>(١٦)</sup> ، والمشاط<sup>(١٧)</sup> ، والسرط<sup>(١٨)</sup> ، والعبل<sup>(١٩)</sup> ؟  
الرهاط : جلد يشقق مثل السيور ، تأثرز به الجارية . والمشاط : المشط . والسرط :

- (١١) الساج : شجر يعظم جداً ، ويذهب طولاً وعرضاً . . . وله رائحة طيبة (لسان العرب  
١٢٧/٣ سوج) .  
(١٢) الكساء : التهذيب — أبو بكر : الكساء بفتح الكاف ممدود والمجد والشرف والرفعة .  
حكاه أبو موسى هارون بن الخارث . قال الأزهرى : وهو غريب (لسان العرب ٨٨/٢٠ كسا)  
أبو بكر : الكساء بفتح الكاف ممدود : المجد والشرف والرفعة . حكاه أبو موسى هارون  
ابن الخارث قال الأزهرى : وهو غريب . (تهذيب اللغة ٣١١/١٠ كسا) .  
(١٣) التواء : من سمات الإبل ، وسم كهيئة الصليب طويل ، يأخذ الخد كله (لسان العرب  
١١٤/١٨ توا) وجاء تواء : أى فرداً . . . وقيل هو إذا جاء قاصد ألا يعرجه شىء ، فإذا أقام  
ببعض الطريق فليس بتو . هذا قول أبي عبيد (لسان العرب ١١٣/١٨ توا) .  
(١٤) الجماء : شخص الشىء تراه من تحت الثوب (لسان العرب ١٦٧/١٨ جمى) .  
(١٥) المذل : الضجر والقلق (لسان العرب ١٤٣/١٤ مذل) .  
(١٦) الرهط : جلد ، بقدر سبورا ، عرض السير أربع أصابع ، أو شبر ، تلبسه الجارية  
الصغيرة قبل أن تدرك ، وتلبسه أيضاً ، وهى حائض . قال : وهى نجدية ، والجمع رهاط (لسان  
العرب ١٧٧/٩ رهط) .  
(١٧) المشط ، والمشط ، والمشط ما مشط به ، وهو واحد الأمشاط ، والجمع أمشاط ومشاط  
(لسان العرب ٢٧٩/٩ مشط) .  
(١٨) سيف سراط وسراطى : قاطع ، يمر فى الضريبة ، كأنه يشترط كل شىء ، يلتمه  
(لسان العرب ١٨٥/٩ سراط) .  
(١٩) العبل بالتحريك : الهدب ، وهو كل ورق مفتول غير منبسط ، كورق الأرنطى  
والأثل والظرفاء وأشباه ذلك . (لسان العرب ٤٤٧/١٣ عبل) .  
( \* ) فى الأصل كلمة المشط بكسر الميم .

السيف يلثم كل شئ يقع عليه استرطه ، وازدرده . والعبل : ورق الأرتى ، وهو شجر .

— وما الجراز (٢٠) ، والكهام (٢١) ، واللذدان (٢٢) ، والحذل (٢٣) ؟

الجراز : السيف القاطع ، والكهام : الكليل وهو أيضاً الرجل الجبان ، وجمعه كههم ، وكذلك اللذدان مثل الكهام في الوصف ، والحذل : انسلاق العين . حذلت (٢٤) تحذل حذلا إذا انسلقت من بكاء أو غيره .

— وما الأوار (٢٥) ، والأوام (٢٦) ، والأيام (٢٧) ، والرعل (٢٨) ؟

الأوار : احتراق الجوف ، وشدة تلهبه ، والأوام : الهاب العطش ، والأيام : الدخان ، ويقال له : الإيام ، والهيام (٢٩) : الدواء ، والرعل : الهم ،

٧ — ب يقال : ما لفلان / رعل غير حاجتك ، يعنى ما له هم غيرها .

---

(٢٠) الجراز من السيوف الماضى النافذ (لسان العرب ١٨٢/٧ جرز) .

(٢١) سيف كهام وكهيم : لا يقطع ، كليل عن الضربة . . وكهيمته الشائد : نكسته عن الإقدام ، وجيته . (لسان العرب ٤٣٤/١٥ كهيم) .

(٢٢) سيف كهام وددان بمعنى واحد : لا يمضى (لسان العرب ٧/١٧ ددن) .

(٢٣) الحذل في العين حمرة ، وانسلاق ، وسيلان دمع ، وانسلاقتها : حمرة تعترها (لسان العرب ١٥٧/١٣ حذل) .

(٢٤) كتب في الهامش : من باب فرح .

(٢٥) الأوار بالضم : شدة حر الشمس ، ولقح النار ، ووهجها ، والعطش . وقيل : الدخان والهب . (لسان العرب ٩٥/٥ أور) .

(٢٦) الأوام بالضم العطش ، وقيل : حره ، وقيل : شدة العطش ، وأن يضج العطش . . . والإيام : الدخان (لسان العرب ٣٠٤/١٤ أوم) .

(٢٧) والأوام : الدخان (لسان العرب ٣٠٧/١٤ أيم) .

والإيام الدخان . . . والأوام أيضاً دخان المشتار . . وهذه الكلمة واوية ويائية (لسان العرب ٣٠٤/٤ أوم) .

(٢٨) المسترعل : الذى ينهض في الرعيل الأول ، وقيل هو الخارج في الرعيل ، وقيل هو

قائدها ، كأنه يستحثها (لسان العرب ٣٠٦/١٣ رعل) والرعاة الحماقة (لسان العرب ٣٠٧/١٣ رعل) .

(٢٩) الهيام : داء شبيه بالحمى (تهذيب اللغة ٤٧٠/٦ هوم) .

الهيام : داء يصيب الإبل من ماء تشربه مستنقماً (تهذيب اللغة ٤٦٨/٦ هوم) .

— وما النَّحْوَص (٣٠) ، والشَّصُوص (٣١) ، والشموس (٣٢) ، والوَعَل (٣٣) ؟

النحوص : الأتان التي لم تحمل ، والشصوص : الناقة التي ذهب لبنها ، وجمعها شصائص . والشموس : الرجال السمي الخلق ، وجمعه : شمس . والوعل : تيس الجبل ، والجمع : أوعال .

— وما الخبير (٣٤) ، والخبير (٣٥) ، والدرين (٣٦) ، والنقل (٣٧) ؟

الخبير : الأكار (٣٨) ، والخبير : الحسن الوجه الجميل ، وجمعه : حبار ، والدرين : ما ييس من البقل . والنقل : الرجل الشديد الخصومة ، الجيد الكلام على البديهة .

---

(٣٠) النحوص : الأتان الوحشية الحائل ... وقيل التي في بطنها ولد ..... النحوص من الأتان التي لا لبن لها ... التي منها السمن من الحمل . ويقال هي التي لا لبن بها ولا ولد لها (لسان العرب ٣٦٤/٨ نحص) .

(٣١) الشصوص : الناقة التي لا لبن لها ، وقيل : القليلة اللبن ... والجمع شصائص ، وشصاص ، وشصص . (لسان العرب ٣١٣/٨ شصص) .

(٣٢) رجل شمس : صعب الخلق .. عسر في عداوته ، شديد الخلاف على من عانده . والجمع : شمس ، وشمس (لسان العرب ٤١٩/٧ شمس) وشمست الدابة : جمعت ومنعت ظهرها (لسان العرب ٤١٩/٧ شمس) .

(٣٣) الوعل : تيس الجبل ... والجمع : أوعال ، ووعل ، ووعل ، ووعلة الأخيرة اسم للجمع . (لسان العرب ٢٥٧/١٤ وعل) .

(٣٤) الخبير : الأكار (لسان العرب ٣١٠/٥ خبير) .

(٣٥) الخبير : الحسن والبهاء (لسان العرب ٢٢٩/٥ خبير) .

(٣٦) الدرين والدرانة : يبيس الحشيش ، وكل حطام من حفص ، أو شجر ، أو أحرار يقول وذكورها إذا قدم فهو درين (لسان العرب ٩/١٧ درن) .

(٣٧) النقل : حضور المنطق والجواب (لسان العرب ٢٠٠/١٤ نقل) والنقل : مراجعة الكلام في صخب (لسان العرب ٢٠٠/١٤ نقل) .

(٣٨) كتب في الهامش : الزراع . والأكار : الحراث (لسان العرب ٨٥/٥ أكر) .

(٣٩) الأسدان والسدون : ما جلل به الهودج من الثياب ، وأحدها سدن الجوهري : الأسدان لغة في الأسدال . وهي سدل الموادج (لسان العرب ٦٩/١٧ سدن) .

— وما السدين (٣٩) ، والرَّيُود (٤٠) ، والهُتُون (٤١) ، والجذَل (٤٢) ؟

السدين : ما جلل به الهودج . ويقال : السدول باللام . والريود : شماريخ الجبال ، واحدها ريد . والهُتُون : مصدر هتنت السماء ، تَهْتَن هتنا وهتونا وتَهْتَانَا ، وهتلت هتلا وتَهْتَلَا وهتولا — إذا صببت ، يقال : سماء هتلت وهتن . والجذَل : الفرح . يقال : جذل الرجل يجذل جذلا — إذا فرح .

— وما اللفييف (٤٣) ، والفرييد (٤٤) ، والفريير (٤٥) ، والحدَل (٤٦) ؟

اللفييف : جلد الغر ، والفرييد : العقد من الخرز ، ويكون من الغوالي (٤٧) . والفريير : ولد البقرة — والحدَل : أن يشرف أحد المنكبين ، ويطمئن الآخر . يقال : رجل أحدل ، وامرأة حدلاء بينة الحدَل .

— وما القدييد (٤٨) ،

(٤٠) الريد : حرف من حروف الجليل . . . والجمع أرياد . . . والجمع الكثير ريود ( لسان العرب ١٧٤/٤ ريد ) .

(٤١) هتنت السماء : تَهْتَن ، هتنا ، وهتونا ، وهتانا ، وتَهْتَانَا ، وتَهْتَانَتْ : صببت . وقيل : هو من المطر فوق المظل . ( لسان العرب ٣١٠/١٧ هتن ) هتلت السماء ، وهتنت ، تهتل ، هتلا ، وهتولا ، وتَهْتَلَا ، وهتلانا : هطلت . . . وقيل الهتلان المطر الضعيف الدائم ( لسان العرب ٢١٣/١٤ هتل ) .

(٤٢) جذل يجذل جذلا فهو جذل وجذلان وامرأة جذلى مثل فرح وفرحان ( لسان العرب ١١٣/١٣ جذل ) .

(٤٣) طعام لفييف إذا كان مخلوطاً من جنسين فصاعداً ( لسان العرب ٢٣١/١١ لفييف ) .

(٤٤) الفرييد : الدر إذا نظم ، وفصل بغيره ( لسان العرب ٣٢٩/٤ فرد ) .

(٤٥) القرا : الفصيل أو الحوار ( الاشتقاق ٤٩١ ) .

(٤٦) الحدَل : إشراف أحد العاتقين على الآخر ، وهو أحدل . قال : وقيل هو المائل المنق من خلقة أو وجع ، لا يملك أن يقيمه . ( لسان العرب ١٥٦/١٣ حدل ) .

(٤٧) في الأصل : الغوالي .

(٤٨) القدييد : الصوت ، وقيل : شدته . . . والقدادون : الفلاحون . وفي حديث النبي صلى الله عليه وسلم : « إن الجفاء والقسوة في القدادين » . . . قال الأصمعي : وهم الذين تعلقوا أصواتهم في حروثهم وأموالهم ومواشيهم وما يبالغون منها ( لسان العرب ٣٢٦/٤ قدد ) .

والعميم<sup>(٤٩)</sup> ، والجميم<sup>(٥٠)</sup> ، والثَّلَل<sup>(٥١)</sup> ؟

الفديد : الصياح والجلبة ، يقال : قد فد الرجل ، يفد فديداً إذا رفع صوته . ومنه قول النبي ، صلى الله تعالى عليه وسلم : « إن الجفاء والقسوة في الفدادين .  
والعميم : السيد من الرجال ، الجميم : ما اجتمع على الماء من قدر . والثَّلَل : الهلاك .  
يقال : أثل الله عرشه ، أى أهلكه الله تعالى .

— وما الكلام<sup>(٥٢)</sup> ، والدكاع<sup>(٥٣)</sup> ، والهذام<sup>(٥٤)</sup> ، والرجل<sup>(٥٥)</sup> ؟

الكلام : الأرض الصلبة التي فيها حجارة . والدكاع : القيء .

٣ أ والهذام : السيف القاطع / ، والرجل : مسایل الماء في الوادي .

— وما الهياط<sup>(٥٦)</sup> ، والمياط<sup>(٥٧)</sup> ، والزياط<sup>(٥٨)</sup> ، والسَمَل<sup>(٥٩)</sup> ؟

(٤٩) عم مشتق من الشيء الكثير العظيم . فرس عم : عظيم الخلق ( الاشتقاق ٥٣٧ ) العميم : الطويل من الرجال والنبات ( لسان العرب ٣٢٠/١٥ عم ) .

(٥٠) الجم والجميم : الكثير من كل شيء ( لسان العرب ٣٧١/١٤ جمم ) الجم : الفوغاه والسفل ( لسان العرب ٣٧٥/١٤ جمم ) والجميم النبت الذي طال بعض الطول ، ولم يتم ( لسان العرب ٣٧٤/١٤ جمم ) .

(٥١) ثل إذا هلك . . . ابن سيده : الثلل بالتحريك الهلاك ، ثلث الرجل أثله ثلا وثللا . . .  
وثل عرش فلان ثلا هدم ، وزوال أمر قومه ( لسان العرب ٩٥/١٣ ثلل ) .

(٥٢) الكلام : أرض غليظة صليبية ، أو طين يابس . قال ابن دريد : ولا أدري ما صحته ( لسان العرب ٤٣٠/١٥ كلم ) .

(٥٣) الدكاع : وهو سعال . . . وقيل الدكاع داء يأخذ الإبل والحيل في صدورهما كالسعال ( لسان العرب ٤٤٥/٩ دكع ) .

(٥٤) سيف هذام : قاطع حديد ( لسان العرب ٨٨/١٦ هذم ) .

(٥٥) الرجل مسيل الماء من الحرة إلى السهلة . شمر : الرجل مسایل الماء واحدها رجلة . ( لسان العرب ٢٩٠/١٣ رجل ) .

(٥٦ ، ٥٧) قال الفراء : الهياط أشد السوق في الورد ، والمياط أشد السوق في الصدر ،  
ومنى ذلك بالخيء والذهاب . الخيافي : الهياط الإقبال والمياط الإديار . غيره : الهياط اجتماع الناس

للصلح ، والمياط التفرق عن ذلك ( لسان العرب ٣٠٢/٩ هيط ) .

(٥٨) الزياط : المنازعة ، واختلاف الأصوات . . . الزياط : الصياح . ( لسان العرب ١٨٠/٩ زييط ) .

(٥٩) سمل الثوب يسمل سمولا ، وأسمل : أخلق . . . السمل : الخلق من الثياب . ( لسان العرب ٣٦٧/١٣ سمل ) .



الحصير : الملك ، لأنه محجور عن أعين الناس . والحصير : السجن قال الله تعالى :  
 « وجعلنا جهنم للكافرين حصيراً » ( ٨ ك الإسراء ١٧ ) أى سجننا . والقطيع : السوط .  
 والنزيف الذى قد ذهب عقله من السكر ، وأصله منزوف . وقد نَزَفَ الرجل ينزف  
 إذا ذهب شرابه ، ونَزِفَ إذا ذهب عقله . والغلل : الماء يجرى فى أصول الشجر .

— وما العِداد (٧١) ، والرتاج (٧٢) ، والبجاد (٧٣) ، والعصل (٧٤) ؟

العداد : الأشياء التى تأتى لوقت ، نحو الحمى الربيع (٧٥) والغب (٧٦) والسم الذى يقتل  
 لوقت معروف . والرتاج : الباب . والبجاد : الكساء . والعصل : نبت ، يشبه القاقل (٧٧) .  
 وهو نبت يشبه الحى عالم (٧٨) ، وهو الذى تسميه العامة القاقلى (٧٩) .

— وما اللجون (٨٠) ، والدفون (٨١) ، والحموش (٨٢) ، والحمل (٨٣) ؟

(٧١) العداد : هو الشيء يأتى لوقته ، مثل الحمى الغب والربيع ، وكذلك السم الذى يقتل  
 لوقته ، وأصله من العدد ( لسان العرب ٢٧٤/٤ ، ٢٧٥ عدد ) .

(٧٢) الرتاج : الباب العظيم ، وقيل هو الباب المغلق ( لسان العرب ١٠٤/٣ رتج ) .

(٧٣) البجاد : الكساء ( لسان العرب ٤٣/٤ بجد ) .

(٧٤) العصل : شجر يشبه الدفلى ، تأكله الإبل ، وتشرب عليه الماء كل يوم . وقيل  
 هو حمض ، ينبت على المياه ، والجمع عَصَلٌ ( لسان العرب ٤٧٦/١٣ و ٤٧٧ عصل ) .

(٧٥) الربيع فى الحمى إتيانها فى اليوم الرابع ، وذلك أن يحم يوماً ويترك يومين لا يحم ويحم  
 فى اليوم الرابع ، وهى حمى ربيع ( لسان العرب ٤٥٥/٩ ربيع ) .

(٧٦) الغب من الحمى أن تأخذ يوماً ، وتدع آخر ، وهو مشتق من غب الورد ، لأنها  
 تأخذ يوماً وترفه يوماً . وهى حمى غيب على الصفة للحمى ( لسان العرب ١٢٧/٢ غيب ) .

(٧٧) قاقلة : ثمر نبات هندي هو الهليل .. والعامة تقول : حب هان ( معجم أسماء النباتات  
 الواردة فى تاج العروس ١٢١ ) .

(٧٨) لوفى كطوبى : نبات يشبه حى العالم أو نوع منه ( معجم أسماء النباتات الواردة فى  
 تاج العروس ١٤١ ) .

(٧٩) القاقلى : نبت ( لسان العرب ٨١/١٤ ققل ) .

(٨٠) ناقة لجون : ثقيلة المشى . . . قال بعضهم : لا يقال : جمل لجون ، إنما تخصص به

الإناث . وقيل : اللجان واللجون فى جميع الدواب كالخران من ذوات الحافر منها ( لسان العرب  
 ٢٦٢/١٧ لجن ) .

(٨١) الدفون من الإبل والناس الذاهب على وجهه فى غير حاجة كالأبق وقيل : الدفون  
 من الإبل التى تكون وسطهن إذا وردت . ( لسان العرب ١٢/١٧ دفن ) .

(٨٢) الحموش : البعوض ، يفتح الخاء فى لغة هذيل ... واحده خموشة ( لسان العرب ١٨٨/٨ خمش ) .

(٨٣) همل : أى مهمل ، لا رعا لها ، ولا فيها من يصلحها ، ويهدبها ، فهى كالضالة .

( لسان العرب ٢٣٥/١٤ همل ) .

اللجون : الناقة المبطئة في السير ، وقد يوصف الذكر بذلك . والدفون : البعير الذي يمد عنقه في السير ، وقد توصف الأنثى بذلك . والخموش : البعوض . والهمل : الإبل التي تركب رؤوسها<sup>(٨٤)</sup> ، وتمضي على وجوهها .

— وما الغزى<sup>(٨٥)</sup> ، والعدى<sup>(٨٦)</sup> ، والندى<sup>(٨٧)</sup> ، والطفل<sup>(٨٨)</sup> ؟

الغزى : الغزاة . والعدى : الذين يقاتلون مشاة . والندى : المجلس قال الله تعالى : « وأحسن نديا » (٧٣ ك مريم ١٩) والطفل عند مغيب الشمس .

— وما الضياع<sup>(٨٩)</sup> ، والسهم<sup>(٩٠)</sup> ، والثغار<sup>(٩١)</sup> ، والحليل<sup>(٩٢)</sup> ؟

الضياع : اللبن الذي يكثر ماؤه . والسهم : الريح الحارة<sup>(٩٣)</sup> . والثغار المواضع التي يخاف أهلها . والحليل : بطائن جفون السيوف .

---

(٨٤) في الأصل رؤوسها .

(٨٥) الغزو : السير إلى قتال العدو وانتباهه . . . ورجل غاز من قوم غزى . . . وغزى (لسان العرب ٣٥٩/١٩ غزا) .

(٨٦) عدى : يقال رأيت عدى القوم مقبلا ، أى من حمل من الرجالة دون الفرسان ، وقال أبو عبيد : العدى جماعة القوم بلغة هذيل . (لسان العرب ٢٥٨/١٩ عدا) .

(٨٧) الندى : المجلس ماداموا مجتمعين فيه ، فإذا تفرقوا عنه فليس بندى . (لسان العرب ١٨٨/٢٠ ندى) .

(٨٨) الطفل : الشمس عند غروبها . (لسان العرب ٤٢٨/١٣ طفل) .

(٨٩) الضياع والضياع : اللبن الرقيق الكثير الماء . (لسان العرب ٣٥٩/٣ ضياع) .

(٩٠) السهم : الريح الحارة ، واحدها وجمعها سواء (لسان العرب ٢٠٢/١٥ سهم) .

(٩١) الثغر : الموضع الذي يكون حدا فاصلا بين بلاد المسلمين والكفار ، وهو موضع الخافة من أطراف البلاد . . . والجمع من ذلك كله : ثغور (لسان العرب ١٧١/٥ ثغر) ثغر العدو ما يلى دار الحرب . والجمع ثغور والثغرة بالضم الناحية من الأرض (التقريب في علم الغريب ٤٩/١ ثغر) متخطوط .

(٩٢) الخلة : بطانة يغطي بها جفن السيف ، تنقش بالذهب وغيره ، والجمع : خلل وخلال . (لسان العرب ٢٣٣/١٣ خال) .

(٩٣) في الأصل : الريح الجارة ، والتصحيح من لسان العرب ٢٠٢/١٥ سهم (وتاج العروس ٣٥٢/٨ سهم) .

— وما البساط (٩٤) ، والملاط (٩٥) ، والخماط (٩٦) ، والوهل (٩٧) ؟

البساط : النوق التي معها أولادها ، واحدها : بسط . والملاط : سمة تكون على عنق البعير : والخماط : الخمر التي أخذت ريحاً وطعماً ، ولم تستحکم ، وهو جمع الخمطة . والوهل : الفزع .

— وما المصاع (٩٨) ، والقذاع (٩٩) ، واليراع (١٠٠) ، والوكل (١٠١) ؟

المصاع : القتال ، والقذاع : المنازعة . واليراع : القصب ، واحدها : يراعة . والوكل : الذي يكل أمره إلى الناس .

— وما النديد (١٠٢) ، والتصنيف (١٠٣) ، والمعين (١٠٤) ، والقبيل (١٠٥) ؟

النديد : الضد ، يقال : فلان ندى ونديدى . والتصنيف : الخمار ، والتصنيف أيضاً : النصف ، والمعين : هو الخمر من قول المفسرين . وقال أهل اللغة المعين الجارى الظاهر .

---

(٩٤) البساط : جمع بسط ، وهي الناقة التي تركت ولدها ، لا يمنع منها ولا تعطف على غيره ، وهي عند العرب بسط ويسوط . وجمع بسط بساط ( لسان العرب ١٢٨/٩ بسط ) .

(٩٥) الملاط سمة في عرض عنق البعير والناقة ( لسان العرب ٢٢٧/٩ غلط ) .

(٩٦) الخمطة الخمر التي أخذت ريحاً ( لسان العرب ١٦٧/٩ خمط ) .

(٩٧) الوهل : الفزع ( لسان العرب ٢٦٤/١٤ وهل ) .

(٩٨) ماصع قرنه ماصعه ومصاعاً : جالده بالسيف ونحوه ( لسان العرب ٢١٤/١٠ مصع ) .

(٩٩) القذع : الفحش من الكلام الذي يقبح ذكره ( لسان العرب ١٣٣/١٠ قذع ) .

(١٠٠) اليراع : القصب . واحده يراعة ( لسان العرب ٢٩٥/١٠ يراع ) .

(١٠١) الوكل الذي يكل أمره إلى غيره ( لسان العرب ٢٦١/١٤ وكل ) .

(١٠٢) الند : الضد والشبه . . . ويقال : ند فلان ونديده ونديته ، أي مثله وشبهه

( لسان العرب ٤٣٠/٤ ندد ) .

(١٠٣) العرب تسمى النصف التصنيف ، كما يقولون في الشعر العشير وفي الثمن الثمين . .

والتصنيف : الخمار ( لسان العرب ٢٤٥/١١ نصف ) .

(١٠٤) المعين : الماء السائل ، وقيل الجارى على وجه الأرض وقيل : الماء العذب الغزير

( لسان العرب ٢٩٨/١٧ معن ) .

(١٠٥) أو يأتهم العذاب قبلاً . . فن قال قبلاً فهو جمع قبيل . المعنى : أو يأتهم العذاب

ضروباً . ( لسان العرب ٦٠/١٤ قبل ) .

(١٠٦) في الأصل : القبيل والجماعات .

والقبيل : الجماعات<sup>(١٠٦)</sup> من العذاب ، وهو جمع قبيل . قال الله عز وجل : « أو يأتيهم العذاب قبلاً »<sup>(١٠٧)</sup> ( ٥٥ ك الكهف ١٨ ) .

— وما القلام<sup>(١٠٨)</sup> ، والعيام<sup>(١٠٩)</sup> ، والجهم<sup>(١١٠)</sup> ، والقيل<sup>(١١١)</sup> ؟

الثلام : الصيقل<sup>(١١٢)</sup> ، والعيام : الذى لا خير عنده . يقال : رجل عيام إذا كان ثقيلاً لا خير عنده<sup>(١١٣)</sup> . والقيل : المعاينة . قرأ جماعة من القراء : « وحشرنا عليهم كل شيء قبلاً » ( ١١١ ك الأنعام ٦ ) .

— وما الصبي<sup>(١١٤)</sup> ، والسرى<sup>(١١٥)</sup> ، والآتى<sup>(١١٦)</sup> ، والزجل<sup>(١١٧)</sup> ؟

قال أبو عبيدة : الصبي : طرف السيف . والسرى : النهر الصغير . ( قال كاتب هذه النسخة أحمد : ولم يتعرض الشارح لبعض ألفاظ مثل الجهم فى البيت الماضى<sup>(١١٨)</sup> ، والآتى فى هذا البيت ، ولأشرحهما ، فإذا أقول إن الآتى السيل ، لقول بعضهم : سفها لجلسى إن تركت أتى سى السيل ، واستنخيت بالوشل

( ١٠٧ ) فى الأصل : ويأتيهم .

( ١٠٨ ) التلمة بالضم فى الحائط وغيره : الخلل ، وثلمت الإناء ، أثلمه بالكسر تلماً كسرتة من حافته . ( القريب فى علم القريب ٥٠/١ تلم مخطوط ) .

( ١٠٩ ) العيام الغليظ الخلق فى حق . وقيل : هو النهر الأحمق ( لسان العرب ٢٧٣/١٥ عم ) .

( ١١٠ ) الجهم النيم الذى قد هراق ماءه مع الريح ( تهذيب اللغة ٦/٦٧ جهم ) والجهم بالفتح

السحاب الذى لا ماء فيه ، أو الذى قد هراق ماءه مع الريح ( تاج الغروس ٨/٢٣٥ جهم ) .

( ١١١ ) أو يأتيهم العذاب قبلاً ، قيل معناه : عياناً . . . أو يأتيهم العذاب معاينة ( لسان

العرب ٦٠/١٤ قيل ) .

( ١١٢ ) الصيقل : شحاذ السيوف وجلاؤها والجمع صياقل وصياقلة ( لسان العرب ١٣/٤٠٣

صقل ) .

( ١١٣ ) لم يشرح كلمة : الجهم .

( ١١٤ ) صبي السيف : حده ( لسان العرب ١٨٤/١٩ صيا ) .

( ١١٥ ) السرى : النهر ( لسان العرب ١٠١/١٩ سرا ) .

( ١١٦ ) قيل للسيل الذى يأتى من بلد قد مطر فيه إلى بلد لم يمطر فيه أتى ( لسان العرب ١٦/١٨ -

أتى ) .

( ١١٧ ) الزجلة بالضم الجماعة من الناس . وقيل هى القطعة من كل شيء وجمعها زجل

( لسان العرب ٣٢٢/١٣ زجل ) .

( ١١٨ ) لم يشرح كلمة الجهم .

والوشل يأتي شرحه<sup>(١١٩)\*</sup> والزجل : الجماعات ، واحدها زجلة .

٤ - ( أ ) وما الوريد<sup>(١٢٠)</sup> ، والوتين<sup>(١٢١)</sup> ، والبرير<sup>(١٢٢)</sup> والزجل<sup>(١٢٣)</sup> ؟

قال أبو عبيدة : الوريد عرق في الحلق . وقال ابن عباس : الوريد نياط القلب والوتين : نياط القلب . والبرير : ثمر الأراك ، وهو شجر ببلاد مكة واحده أراكة - والزجل : الصوت .

( قال كاتبه : والزجل نظم ملحون ) \* .

- وما اللهيد<sup>(١٢٤)</sup> ، والحريد<sup>(١٢٥)</sup> ، والخضيد<sup>(١٢٦)</sup> والسبل<sup>(١٢٧)</sup> ؟

اللهيد : البعير الذي قد ضغطه الحمل . والحريد : المنفرد . والخضيد اللين الرطب . والسبل : المطر .

( ١١٩ ) تراجع صفحة ١٩ .

الوشل بالتحريك الماء القليل ، يتحلب من جبل أو صخرة ، يقطر منه قليلا قليلا ، لا يتصل قطره . ( لسان العرب ٢٥١/١٤ وشل ) .

( \* ) زيادة من الناسخ .

( ١٢٠ ) الوريد : عرق تحت اللسان ( لسان العرب ٤٧٣/٤ ورد ) .

( ١٢١ ) الوتين : عرق في القلب إذا انقطع مات صاحبه . . . وقيل هو نياط القلب ( لسان العرب ٣٣٢/١٧ وتن ) .

( ١٢٢ ) البرير : ثمر الأراك . . الواحدة من جمع ذلك بريرة ( لسان العرب ١٢٠/٥ بر ) .

( ١٢٣ ) الزجل بالتحريك اللعب والجلبة ورفع الصوت ، وخص به التطريب ( لسان العرب ٣٢١/١٣ زجل ) .

( ١٢٤ ) البعير اللهيد الذي إذا أصاب جنبه ضغطة من حمل ثقيل ، فأورثه داء ، أفسد عليه رثته ، فهو ملهود ( لسان العرب ٣٩٩/٤ لهد ) .

( ١٢٥ ) حى حريد : منفرد ، متعزل من جماعة القبيلة ، ولا يخالطهم في ارتحالهم وحلوله . ( لسان العرب ١٢١/٤ حرد ) .

( ١٢٦ ) خضد الإنسان يخضد خضداً إذا أكل شيئاً رطباً ( لسان العرب ١٤١/٤ خضد ) .

( ١٢٧ ) السبل المطر بين السحاب والأرض ، حين يخرج من السحاب ولم يصل إلى الأرض . ( لسان العرب ٣٤٢/١٣ سبل ) .

( \* ) زيادة من الناسخ .

- وما الدريس (١٢٨) ، والشريس (١٢٩) ، والسريس (١٣٠) ، والمغل (١٣١) ؟
- الدريس : ثوب خلق ، وجمعه : درسان . والشريس : السئء الخلق . والسريس : العنين . والمغل : وجع يصيب الدابة والرجل في أجوافهما .
- وما اللُّعاع (١٣٢) ، والشعاع (١٣٣) ، والبجاع (١٣٤) ، والخضل (١٣٥) ؟
- اللُعاع : جمع لعاعة ، هو أول ما يبدو من النبات ، وهو أخضر . واللعاعة أيضاً لذة الدنيا . والشعاع : النفس المنتشرة الرأي . والشعاع أيضاً انتشار الدم . والبجاع : الثقل . والخضل : البلبل .
- وما الصليب (١٣٦) ، والصيب (١٣٧) ، والخبيب (١٣٨) ، والكفل (١٣٩) ؟
- 
- (١٢٨) درست الثوب أدرسه درساً ، فهو مدروس ودريس ، أي أخلقته ومنه قيل للثوب الخلق دريس (لسان العرب ٣٨١/٧ درس) .
- (١٢٩) الشرس : السئء الخلق . ورجل شرس وشريس وأشرس : عسر الخلق شديد الخلاف . (لسان العرب ٤١٧/٧ شرس) .
- (١٣٠) السريس : هو العنين من الرجال (لسان العرب ٤١٠/٧ سرس) .
- (١٣١) المغل : وجع البطن (لسان العرب ١٤٨/١٤ مغل) .
- (١٣٢) اللعاع : أول النبات . . واحده لعاعة . ومنه قيل في الحديث «إمما الدنيا لعاعة» يعنى أن الدنيا كالنبات الأخضر قليل البقاء ومنه قولهم : «ما بقى في الدنيا إلا لعاعة» أي بقية يسيرة (لسان العرب ١٩٥/١٠ لعع) .
- (١٣٣) يقال : ذهبت نفسى شعاعاً إذا انتشر رأيها ، فلم تتجه لأمر جزم شعاع الدم : ما انتشر إذا استن من خرق الطننة (لسان العرب ٤٧/١٠ شعع) .
- (١٣٤) ألقى بعه وبعاعه أي ثقله (لسان العرب ٣٦٣/٩ بيعع) .
- (١٣٥) أخضل الثوب دمه : بله (لسان العرب ٢٢٠/١٣ خضل) .
- (١٣٦) قال علقمة في ديوانه ٤ بها جيف الحسرى ، فأما عظامها فبيض ، وأما جلدها فصليب . و «الصليب» الودك الذي يخرج من الجلد ، وقيل : الصليب اليايس الذي لم يدبغ . الصليب ضرب من سمات الإبل . . . خطان أحدهما على الآخر (لسان العرب ١٧/٢ صلب) .
- الصليب : وهو الودك (تهذيب اللغة ١٩٥/١٢ صلب) .
- الصليب الودك (جمهرة اللغة ٢٩٨/١ صلب) .
- الصليب الودك ، وفي الصحاح : ودك العظام (تاج العروس ٣٣٧/١ صلب) .
- (١٣٧) قيل الصيب هو الدم (لسان العرب ٦/٢ صيب) .
- (١٣٨) الخبيب : ضرب من العدو .. وقد خبت الدابة ، تخب بالضم خباً وخيباً وخيبياً ، واختبت . (لسان العرب ٣٣٠/١ خبيب) .
- (١٣٩) الكفل بالتحريك : المعجز . وقيل ردف المعجز (لسان العرب ١٠٧/١٤ كفل) .

الصليب : الجلد الذى لم يدبغ ، ويقال : هو العلامة أيضاً . وجمعه : صلب . ويقال : هو الودك ، وهو ما يدوب من الشحم والإلية .  
والصيب : الدم . والخيب : ضرب من السير . يقال : خب نجب خيبا والكفل : العجز .

— وما الجريض (١٤٠) ، والجهيض (١٤١) ، والمهيض (١٤٢) ، والشلل (١٤٣) ؟

الجريض الذى يمرض (١٤٤) بريقه عند الموت . والجهيض : الولد الذى تلقته الناقة قبل وقته . والمهيض : الجناح الذى كسر كسراً ثانياً .  
والشلل : السوق .

— وما القُرور (١٤٥) ، والحُرور (١٤٦) ، والعبور (١٤٧) ، والخليل (١٤٨) ؟

القُرور : الماء البارد ، وهو مشتق من القر والقررة ، وهو البرد .  
والحُرور : ريح حارة ، تهب بالليل ، والسموم تهب بالنهار . قال الله تعالى : ( ولا الظل

(١٤٠) القريض والجريض يحدثان بالإنسان عند الموت : فالجريض تبلى الريق والقريض صوت الإنسان ( لسان العرب ٣٩٩/٨ جرض ) .  
(١٤١) الجهيض السقط الذى قد تم خلقه ، ونفخ فيه الروح من غير أن يعيش ( لسان العرب ٤٠١/٨ جهض ) .

(١٤٢) هاض العظم يبيضه هيضاً فانهاض : كسره بعد الجبور أو بهد ما كان ينجز ، فهو مهيض ( لسان العرب ١١٧/٩ هيض ) .  
(١٤٣) شلته شلا طردته . . شل يشل إذا طرد ( تهذيب اللغة ٢٧٦/١١ شلل ) .

(١٤٤) حررضه المرض ، وأحررضه إذا أشقى منه على شرف الموت . . المحرض : الهالك مرضاً . . أحررضه المرض فهو حررض وحاررض إذا أفسد بدنه ، وأشقى على الهلاك ( لسان العرب ٤٠٣/٨ حررض ) .

(١٤٥) القر البرد عامة . . والقُرور الماء البارد ، يفصل به ( لسان العرب ٣٩١/٦ قور ) .  
(١٤٦) الحُرور : الريح الحارة بالليل ، وقد تكون بالنهار . . السموم الريح الحارة بالنهار ، وقد تكون بالليل . ( لسان العرب ٢٥٠/٥ حرر ) .

(١٤٧) وأما العبور فهى مع الجوزاء تكون نيرة ، سميت عبوراً لأنها عبرت الحجر ، وهى شامية ( لسان العرب ٢٠٤/٦ عبر ) .

(١٤٨) الخليل بالتسكين الفساد . . ابن سيده : الخليل فساد الأعضاء حتى لا يدرى كيف يمضى ( لسان العرب ٢٠٨/١٣ خيل ) .

الجيل جنون أو شبهه فى القلب ( لسان العرب ٢١٠/١٣ خيل ) .

ولا الحرور) (٢١ ك فاطر ٣٥) وقال / في موضع آخر : « عذاب السموم » (٢٧ ك الطور ٥٢) . والعبور نجم يطلع بعد الجوزاء . وإنما قيل له عبور ؛ لأنه يقطع السماء عرضاً ، وليس شيء يقطع عرضاً غيره . وهو الذي كان أبو كبشة يعبده (١٤٩) والخيل : الشكل ، وهو فساد الأعضاء .

— وما الدهاس (١٥٠) ، والمهراس (١٥١) ، والرساس (١٥٢) ، والدأل (١٥٣) ؟

الدهاس : تراب لين . والمهراس : بقلة لها ثمر ، مثل التبغ ، وفيها شوك كأنياب الكلاب . والرساس : الآبار . والدأل : النشاط .

— وما الرّباب (١٥٤) ، والرّباب (١٥٥) ، والحجاب (١٥٦) ، والصعل (١٥٧) ؟

الرباب جمع ربابة ، وهي الإضبارة من التداح التي تكون فيها القداح والرباب أيضاً قوم من العرب . والرباب : سحاب ، دون سحاب السماء ، وهو الذي يدنو من الأرض وهو أيضاً اسم امرأة . والحجاب طرائق الماء ، قال الأصمعي : هو أمواج الماء . وقال قوم : هو الشامات التي تكون في الماء ، واحدها حبابة . وقيل : هو النفاخات التي تكون في الماء ، واحدها حبابة . والصعل : صغر الرأس ، ودقة العتق .

(١٤٩) أبو كبشة رجل من خزاعة ، خالف قريشاً في عبادة الأوثان ، وعبد الشعري العبور (لسان العرب ٢٢٩/٨ كبش) .

(١٥٠) الدهاس : هو كل لين سهل ، لا يبلغ أن يكون رملاً ، وليس بتراب ولا طين (لسان العرب ٣٩٢/٧ دهن) .

(١٥١) المهراس بالفتح شجر كبير الشوك . (لسان العرب ١٣٤/٨ هرس) .

(١٥٢) الرس : البئر القديمة ، والجمع رساس (لسان العرب ٤٠٢/٧ رس) .

(١٥٣) الدالان بالدال مشى الذي كأنه يبني في مشيه من النشاط ، ودأل يدأل دالاً ودالاناً ختله (لسان العرب ٢٤٨/١٣ دأل) .

(١٥٤) الربابة شبيهة بالكثافة ، يكون فيها السهام ، وقيل هي شبيهة بالكثافة يجمع فيها سهام الميسر (لسان العرب ٣٩١/١ ريب) الرباب أحياء ضبة وثور وعكل وتم وعدى (لسان العرب ٣٨٨/١ ريب) .

(١٥٥) الرباب بالفتح سحاب أبيض ، وقيل : هو السحاب ، واحده ربابة . وقيل : هو السحاب المتعلق الذي تراه كأنه دون السحاب ... وبها سميت المرأة الرباب (لسان العرب ٣٨٧/١ ريب) .

(١٥٦) حجب الماء وحبيه وحبابه بالفتح طرائقه . وقيل : حبابه نفاخاته وفقاقيمه التي تطفو ، كأنها القوارير ... وقيل : حجاب الماء معظمه (لسان العرب ٢٨٦/١ حجب) .

(١٥٧) الصعل والأصعل الدقيق الرأس والعتق (لسان العرب ٤٠٢/١٣ صعل) .

- وما الزَّناء (١٥٨) ، والتَّلاء (١٥٩) ، والبواء (١٦٠) ، والهبل (١٦١) ؟

الزَّناء : الخاقن ، ويقال للذى ء الخلق أنه لزناء ، وللذى يقارب خطوه .

ويقال لحفرة القبر زناء لضيقها . والتلاء : الحوالة . يقال : أتليت فلاناً على فلان إذا أحلته عليه ، والاسم التلاء . والبواء : التكافؤ . يقال : ما فلان بواء بفلان ، أى ما هو بكفء له . والهبل : الشكل . ويقال : هبلته أمه هبلاً إذا شكته .

- وما السنين (١٦٢) ، والشتين (١٦٣) ، والقطين (١٦٤) ، والرتل (١٦٥) ؟

السنين : هبوب الريح . والشتين : الصوت ، يقال : قد شن شناً .

والقطين : الأنباع ، وهو أيضاً سكان الدار . والرتل من قولهم :

ثغر رتل بين الرتل . والرتل : اجتماع الناس ، وهو حسن الشعر أيضاً .

- وما الغطاط (١٦٦) ، والمقاط (١٦٧) ،

(١٥٨) أصل الزناء الضيق ، ومنه الحديث : لا يصلين أحداً وهو زناء ، أى مدافع البول (لسان العرب ٨٠/١٩ زناً) الزنو يهمز ولا يهمز ، وهو الارتقاء في الجبل زناً يزنو زنوا ، وزناً يزناً زناً (جمهرة اللغة ٣/٢١ زنو) .

(١٥٩) التلاء الحوالة ، وقد أتليت فلاناً على فلان ، أى أحلته عليه (لسان العرب ١٨/١١٢

تلا) .

(١٦٠) أبو بكر : البواء التكافؤ . يقال : ما فلان ببواء لفلان ، أى ما هو بكفء له

(لسان العرب ١/٢٩ بواً) .

(١٦١) الهبل : الشكل ، هبلته أمه : شكته (لسان العرب ١٤/٢١٠ هبل) .

(١٦٢) السنائن : الرياح ، واحدها سنيئة (تهذيب اللغة ١٢/٣٠٥ سنن) . . . والسنيئة . . .

سنائن : الريح (القاموس المحيط ٤/٢٣٩ سنن) .

(١٦٣) شن الماء على شرايه يشته شناً صبه صبا ، وفرقه (لسان العرب ١٧/١٠٨ شن) .

(١٦٤) القطين : السكان في الدار . . . والقطين تجماع الملك وماليكه . . . والقطين :

الخدم والأنباع والحشم (لسان العرب ١٧/٢٢٢ قطن) . . .

(١٦٥) الرتل : حسن تناسق الشيء . وثغر رتل ورتل حسن التنصيد (لسان العرب ١٣/٢٨١

رتل) .

(١٦٦) الغطاط القطا بفتح الغين ، وقيل ضرب من القطا ، واحده غطاطة (لسان العرب

٩/٢٣٧ غطط) .

(١٦٧) المقاط جبل صغير ، يكاد يقوم من شدة قتله . . . وقيل هو الجبل أياً كان ،

والجمع مقط مثل كتاب وكتب (لسان العرب ٩/٢٨٣ مقط) .

- الغطاط : ضرب من القطا ، وهو ذكوره وإنائه . والمقاط : حبل مدمج .  
 والبساط الصحارى الواسعة . والنبل فيه ثلاثة (١٧٠) وجوه أو أوجه . قال أبو عمرو  
 الشيباني : النبل العقل والصغير ، وهو أيضاً العظام الكبار . ويقال : رجل نبيل من  
 قوم نبل ، وهو العظيم أيضاً ، وهو حجارة الاستنجاء أيضاً .  
 — وما الجواد (١٧١) ، والحوار (١٧٢) ، والهيام (١٧٣) ، والوشل (١٧٤) ؟  
 الجواد : النعاس ، وهو أيضاً العطش . يقال : جيد الرجل ، يجاد ، وبه جواد شديد ،  
 أى عطش . والحوار : ولد الناقة . ويقال في جمعه حيران وحوران .  
 والهيام داء يصيب الجوف من العطش . والوشل : الماء القليل .  
 — وما الفلاط (١٧٥) ، والقراط (١٧٦) ، والسلاط (١٧٧) ، والضهل (١٧٨) ؟

- (١٦٨) البساط والبسيطة الأرض المريضة الواسعة . . . وقال الفراء : أرض بساط وبساط  
 مستوية لا نبل فيها (لسان العرب ١٢٧/٩ بسط) .  
 (١٦٩) قال بعضهم : نبيل أى عاقل . . . يقال للعظام نبل والسنار نبل . . . والنبل حجارة  
 الاستنجاء (لسان العرب ١٦٤/١٤ نبل) .  
 (١٧٠) في الأصل : ثلاث .  
 (١٧١) جيد الرجل ، يجاد جواداً فهو مجود إذا عطش . . . وقد جيد فلان من العطش يجاد  
 جواداً وجودة . . . ويقال للذى غلبه النوم مجود ، كأن النوم جاده ، أى مطره (لسان العرب  
 ١١٢/٤ و ١١٣ جود) .  
 (١٧٢) الحوار ولد الناقة حين يوضع إلى أن يفطم ، ويفصل . . . والجمع أحورة وحيران  
 . . . وقد قالوا : حوران (لسان العرب ٣٠١/٥ حور) .  
 (١٧٣) الهيام بالضم أشد العطش (لسان العرب ١١٢/١٦ هم) .  
 (١٧٤) الوشل : بالتحريك الماء القليل (لسان العرب ٢٥١/١٤ وشل) .  
 (١٧٥) الفلاط : الفجأة ، لثة هذيل ، لقيته فلطاً وفلاطاً ، أى فجأة . هذلية . . . وأقلطه  
 أمر : فاجأه . (لسان العرب ٢٤٧/٩ فلط) .  
 (١٧٦) القرط الشنف ، قيل الشنف في أعلى الأذن ، والقرط في أسفلها ، وقيل القرط  
 الذى يملق في شحمة الأذن . والجمع أقراط وقراط وقروط وقرطة . (لسان العرب ٢٥٠/٩ قرط)  
 (١٧٧) السلطة السهم الطويل ، والجمع سلاط (لسان العرب ١٩٤/٩ سلط) .  
 (١٧٨) الضهل : الماء القليل . (لسان العرب ٤٢١/١٣ ضهل) .

الفلاط : المفاجأة ، يقال : قد أفلطها الليل ، أى فاجأها . والقراط : القرط . والسلاط  
نصال حداد طوال . والضهل الشئ القليل .

— وما العرار (١٧٩) ، والعرار (١٨٠) ، والزمار (١٨١) ، والخطل (١٨٢) ؟

العرار : شجرة لما ثمرة صفراء . والعرار : صوت الظالم ، وهو ذكر النعام . والزمار  
صوت الأنثى من النعام . والخطل (١٨٣) .

— وما القصيص (١٨٤) ، والسجير (١٨٥) ، والشجير (١٨٦) ، والوقل (١٨٧) ؟

القصيص والإجرد (١٨٨) شجرتا الكأة (١٨٩) . والسجير : الصديق ، والشجير القريب .  
والوقل : الارتفاع .

(١٧٩) العرار : نبت طيب الريح . قال ابن برى : وهو الرجس البرى . . . واحده  
عرارة . (لسان العرب ٢٣٥/٦ عرد) .

(١٨٠) عر الظلم ويمر عرارا ، وعار يعار معارة وعرارا ، وهو صوته : صاح . . .  
وزمرت النعام زمارا . وفي الصحاح زمر النعام يزمر زمارا (لسان العرب ٢٣٢/٦ عرد) .

(١٨١) الزمار بالكسر صوت النامة . وفي الصحاح صوت النعام . وزمرت النعام تزمر  
زمارا : صوتت . وقد زمر النعام يزمر بالكسر زماراً ، وأما الظلم فلا يقال فيه إلا عار ويعار  
(لسان العرب ٤١٦/٥ زمر) .

(١٨٢) الخطل : الكلام الفاسد الكثير المضطرب (لسان العرب ٢٢٢/١٣ خطل) .

(١٨٣) في الأصل : الخطاء .

(١٨٤) القصيصة شجرة تنبت في أصلها الكأة ، ويتخذ منها الفسل ، والجمع قصائص  
وقصيص (لسان العرب ٣٤٣/٨ قصص) .

(١٨٥) السجير : الصديق . وجمعه سجراء (لسان العرب ١١/٦ سجر) .

(١٨٦) الشجير : الغريب والصاحب (لسان العرب ٦٤/٦ شجر) .

(١٨٧) وقل في الجبل يقل وقلا ووقولا وتوقل توقلا : صعد فيه (لسان العرب ٢٦٠/١٤  
وقل) .

(١٨٨) الإجرد نبت يدل على الكأة ، واحده إجردة (لسان العرب ٩١/٤ جرد) .

(١٨٩) الكأ : نبات ، ينقض الأرض ، فيخرج كما يخرج الفطر (لسان العرب ١٤٣/١  
كأ) .

- وما النهاء<sup>نهاء</sup> (١٩٠) ، والجفء (١٩١) ، والجفأل (١٩٢) ، والذهل (١٩٣) ؟

النهاء : الزجاج . والجفء : ما جفاه الماء ، فرمى به (قال كاتبه : قوله تعالى : فأما الزبد فيذهب جفاء (١٧ م الرعد ١٣) وقرأ رؤبة بن العجاج : فيذهب جفالا) . والجفأل : القطع من الغيم . يقال : قد جفألت الريح السحاب إذا قطعت . والجفأل : الشعر الكثير . والذهل : الشغل . قال الله تعالى : « تذهل كل مرضعة عما أرضعت » (٢ م الحج ٢٢) .

- وما القصيم (١٩٤) ، والقضم (١٩٥) ، والصريم (١٩٦) ، والنكل (١٩٧) ؟

قال أبو الحسن الخياfi : . : القصيم : السويق . والقضم : الصحيفة . والصريم : الليل .

(١٩٠) النهاء : القوارير . . . وقيل : هو الزجاج عامة . . . وقال القالي : النهاء يضم أوله : الزجاج (لسان العرب ٢٠/٢٢١ نهي) .  
(١٩١) جفاء السيل : وهو ما يتدفق من الزبد والوسخ ونحوها (لسان العرب ١٨/١٦٢ جفا) .

(١٩٢) الريح تجفل السحاب ، أي تستخفه ، فتمضى فيه ، واسم ذلك السحاب الجفل . والجفأل من الشعر : المجتمع الكثير . . . والجفأل من الزبد كالجفء . وكان رؤبة يقرأ : فأما الزبد فيذهب جفالا (١٧ م الرعد ١٣) (لسان العرب ١٣/١٢٠ و ١٢١ جفل) .  
(١٩٣) الذهل : تركك الشيء ، تتناساه على عمد ، أو يشغلك عنه شغل (لسان العرب ١٣/٢٧٥ ذهل)  
(١٩٤) ربما كانت القضم ؛ لأن « القضم شاعر الدابة » لسان العرب ١٥/٣٨٨ قضم ، والسويق ما يتخذ من الخنطة والشعر (لسان العرب ١٢/٣٦ سوق) .  
(١٩٥) القضم الجلد الأبيض يكتب فيه . وقيل هي الصحيفة البيضاء (لسان العرب ١٥/٣٨٩ قضم) .

(١٩٦) الصريم الليل والصريم النهار ، ينصرم الليل من النهار ، والنهار من الليل (لسان العرب ١٥/٢٢٩ صرم) .  
(١٩٧) رجل نكل : قوى مجرب شجاع ، وكذلك الفرس . وفي الحديث : « إن الله يحب النكل على النكل بالتحريك . . . يعني الرجل القوي المجرب على الفرس القوي المجرب . . . يقال : رجل نكل ونكل . . . ويقال أيضاً رجل بدل وبدل ، ومثل ومثل ، وشبه وشبه . قال : ولم نسمع في فعل وفعل بمعنى واحد غير هذه الأربعة الأحرف والمنكل إسم الصخر هذلية . (لسان العرب ١٤/٢٠٢ نكل) .  
( \* ) زيادة من الناسخ .

( \*\* ) اسمه عند ياقوت (علي بن المبارك) وقيل علي بن حازم ، أبو الحسن الخياfi أخذ عن الكسائي وأبي زيد ، وأبي عمرو الشيباني والأصمعي وأبو عبيدة ، وعماته علي الكسائي . وأخذ عنه القاسم بن سلام وله النوادر المشهورة .

قال الله تعالى : « فأصبحت كالصريم » ( ٢٠ م القلم ٦٨ ) معناه : كالليل . قال يعقوب ابن السكيت : هو من الأضداد ، يكون لليل والنهار . والنكل : الرجل القوى / . والفرس القوى المحرب : قال التحي ، صلى الله تعالى عليه وسلم : « إن الله يحب النكل على النكل » يريد به الرجل والفرس في سبيل الله . قال الفراء : ويقال : رجل نكل ونكل ، ومثل ومثل ، وبدل وبدل ، وشبه وشبه ، ولم يسمع في « فعل » و « فعل » غير هؤلاء الأربعة الأمثلة .

— وما النصاح<sup>١٩٨</sup> ، واللياح<sup>١٩٩</sup> ، والسراح<sup>٢٠٠</sup> والأكل<sup>٢٠١</sup> ؟

النصاح : الخيط ، والمنصحة : الإبرة . واللياح : الأبيض . والسراح : الذئب .

جمعه : سراحين ، واحدها : سرحان . والأكل : ألم تجده الناقة في بطنها إذا خرج شعر ولدها . ويقال : قد أكلت الناقة ، تأكل ، أكلا ، وناقة أكلة إذا وجدت ذلك .

— وما الحضيض<sup>٢٠٢</sup> ، والقضيض<sup>٢٠٣</sup> ، والقضيض<sup>٢٠٤</sup> ، والنجل<sup>٢٠٥</sup> ؟

الحضيض : نفس الأرض . والقضيض : الكل ، يقال : جاء القوم قضهم بقضيضهم ، أى كلهم . والقضيض : الماء المتفرق المتغير . والنجل : سعة العين والحسن . ويقال : عين نجلاء ، وأعين تجل .

( ١٩٨ ) النصاح : الخيط . . . والمنصحة : المحيطة ، والمنصح : المحيط ( لسان العرب ٤٥٦/٣ نصح ) .

( ١٩٩ ) أبيض لياح ولياح إذا بولغ في وصفه بالبياض ( لسان العرب ٤٢٣/٣ اوح ) .

( ٢٠٠ ) السرحان : الذئب . والجمع : سراح وسراحين ، وسراحي بغير نون . وأما السراح في جمع السرحان فغير محفوظ . . . والسرحان والسيد : الأسد بلغة هندي ( لسان العرب ٣١٠/٣ و ٣١١ سرح ) .

( ٢٠١ ) أكلت الناقة تأكل أكلا إذا نبت وبر جنينها في بطنها ، فوجدت لذلك أذى وحكة في بطنها وناقة أكلة على « فقلة » إذا وجدت الماء في بطنها من ذلك ( لسان العرب ٢٣/١٣ أكل ) .

( ٢٠٢ ) الحضيض : القرار من الأرض عند منقطع الجبل ( لسان العرب ٤٠٦/٨ حضض ) .

( ٢٠٣ ) جاءوا قضهم وقضيضهم أى بجمعهم لم يدعوا وراءهم شيئاً ولا أحداً ( لسان العرب ٨٧/٩ قضض ) .

( ٢٠٤ ) القضيض : المتفرق من ماء المطر والبرد ( لسان العرب ٧٣/٩ قضض ) .

( ٢٠٥ ) النجل بالتحريك سعة شق العين مع حسن ( لسان العرب ١٧٠/١٤ نجل ) .

— وما المناص (٢٠٦) ، والمياص (٢٠٧) ، والمناص (٢٠٨) ، والنهل (٢٠٩) ؟

المناص : التأخر . وقد ناص ينوص إذا تأخر (٢١٠) (قال الله تعالى) (٢١١) : « ولات حين مناص » (٣ ك ص ٣٨) معناه : وليست هذه الساعة حين تأخر ، والمناص : التقدير (٢١٢) . وقد باص يبوص بوصاً ومباصاً : إذا تقدم . والمناص الذهاب . يقال : ناص الرجل ينوص توضاً ومناضاً إذا ذهب . والنهل : العطش . والنهل : العطشان . ويكون الناهل : الريان . والنهل الذي هو من الأضداد ، والنهل الشرب الأول والرى جميعاً .

— وما الرقوب (٢١٣) ، والعصوب (٢١٤) ، والقطوب (٢١٥) ، والعلل (٢١٦) ؟

الرقوب : الذي لا يعيش له ولد . والعصوب : الناقة التي لا تدر إلا على العصب ، وهو شد فخذيها . والقطوب : المرأة القطبة ، وهو أن تجمع ما بين عينيها . والعلل : الشرب الثاني .

(٢٠٦) ناص للحركة نوصاً ومناصاً تهباً ، وناصر ينوص نوصاً ومناصاً ومنيصاً تحرك وذهب . . . قال الله عز وجل : « ولات حين مناص » (٣ ك ص ٣٨) أي لات حين مهرب ، أي ليس وقت تأخر وفرار ، والنوص : الفرار ، والمناص : المهرب (لسان العرب ٣٧١/٨ نوص) .

(٢٠٧) في الأصل : والمياص وصحتها : والمياص ؛ لأن : البوص الفوت والسيق والتقدم باصه يبوصه بوصاً فاستباص : سبقه وفاته (لسان العرب ٢٧٣/٨ بوص) .

(٢٠٨) ناص فلان ينوص نوصاً ذهب في البلاد (لسان العرب ١١٥/٩ نوص) .

(٢٠٩) النهل : الرى والعطش (لسان العرب ٢٠٥/١٤ نهل) .

(٢١٠) كتب بعدها في الأصل : والمياص .

(٢١١) زيادة ليست في الأصل .

(٢١٢) المناص : الملبجأ والمفر (لسان العرب ٣٧١/٨ نوص) .

(٢١٣) الرقوب في اللغة الرجل والمرأة إذا لم يعيش لهما ولد ، لأنه يرقب موته ، ويرصده خوفاً عليه (لسان العرب ٤١١/١ رقب) .

(٢١٤) العصب الناقة التي لا تدر حتى يعصب فخذاها ، أي يشدان بالعصابة (لسان العرب ٩٣/٢ عصب) .

(٢١٥) قطب يقطب زوى ما بين عيني ، وعبس ، وكلح من شراب وغيره ، وامرأة قطوب (لسان العرب ١٧٤/٢ قطب) .

(٢١٦) العلل : الشربة الثانية . وقيل الشرب بمد الشرب تبعاً (لسان العرب ٤٩٥/١٣ علل) .

— وما الرقيص (٢١٧) ، والرحيص (٢١٨) ، والنحيص (٢١٩) ، والضل (٢٢٠) ؟

/ الرقيص: القنأة المكسرة ، والرحيص : الثوب المغسول . يقال : رخصت الثوب أرخصه رخصاً ، ومصته أموصه موصاً (٢٢١) والنحيص : السنان المرقق . والضل : الضلال ، وهو الضال .

— وما الثغام (٢٢٢) ، والسوام (٢٢٣) ، والثغام (٢٢٤) ، والدول (٢٢٥) ؟

السام طير صغار ، واحده سمامة ، وهو يشبه اللحم . والسوام : الإبل . والثغام نبت أبيض ، وهو أيضاً شائص (٢٢٦) الثمر والزهر . وهو جمع ثغامة . والدول : النيل التي تذهب وتجيء .

— وما النسيس (٢٢٧) ، واللديس (٢٢٨) ، والغميس (٢٢٩) ، والطلل (٢٣٠) ؟

(٢١٧) ترفض الشيء إذا تكسر ، ورفضت الشيء ، أرفضه رفضاً ، فهو مرفوض ورفض كمرته . ورفض الشيء ما تحطم منه ، وتفرق ( لسان العرب ١٦/٩ رفض ) .  
(٢١٨) الرخص : الفصل . رخص يده والإتاه والثوب وغيرها يرخسها ويرخصها رخصاً : غسلها ( لسان العرب ١٣/٩ رخص ) .  
(٢١٩) نخضت السنان والنصل فهو منحوض ونخض إذا رققته وأحدته ( لسان العرب ١٠٣/٩ نخض ) .

(٢٢٠) الضلال ، والضلالة . . . والضلل محركة ضد الهدى ( القاموس المحيط ٥/٤ ضلل ) .  
(٢٢١) في الأصل : ومضته أموضه موصاً وصحتها ومصته أموصه موصاً لأن : الموص : الفصل ماصه يموصه موصاً غسله ، ومصت الشيء : غسلته ( لسان العرب ٣٦٣/٨ موص ) .  
(٢٢٢) السام : ضرب من الطير ، نحو السمان واحده سمامة . وفي التهذيب : ضرب من الطير دون القطا في الخلقة . . . وفي الصحاح : ضرب من الطير ( لسان العرب ١٩٧/١٥ سم ) .  
(٢٢٣) السوام والسائمة : الإبل الراعية ( لسان العرب ٢٠٣/١٥ سوم ) .  
(٢٢٤) الثغام : نبت أبيض الثمر والزهر ، يشبه بياض الشيب به ( لسان العرب ٣٤٥/١٤ ثغم ) .

(٢٢٥) الدول : النيل المتداول ( لسان العرب ٢٦٩/١٣ دول ) .  
(٢٢٦) الشيص والشيصاء بكسرهما الثمر الذي لا يشتد نواه ، وإنما يتشيص إذا لم يلحق ( التقريب في علم الغريب ٢٠٦/١ شيص ) .

(٢٢٧) النسيس : الجهد ، وغاية كل شيء . ( لسان العرب ١١٦/٨ نسس ) .  
(٢٢٨) اللديس : الناقة الكثيرة اللحم ، مثل اللكيك واللديس ( لسان العرب ٩٠/٨ لدس ) .  
(٢٢٩) والشيء الغميس الذي لم يظهر للناس ، ولم يعرف بعد . . . والليل غميس ( لسان العرب ٣٦/٨ غمس ) .

(٢٣٠) الطلل : ما شخص من آثار الديار ( لسان العرب ٤٣٢/١٣ طلل ) .

النيس : المنح ، ويقال : القوة : واللديس : الناقة الكثيرة اللحم .

والغميس : سواد الليل . والظلل : ما شخص من آثار الديار .

— وما الفسيط (٢٣١) والمسيط (٢٣٢) والضفيط (٢٣٣) والأسل (٢٣٤) ؟

الفسيط : قلامة ظفر الخنصر . والمسيط : بئر ، يكون جنبها بئر أخرى ، فتحماً ،  
ويصير ماؤها منتناً ، ويسيل منها إلى التي تليها ، فلا يشرب من ذلك الماء . والضفيط :  
المضغوط . والأسل : الرماح .

وما البليل (٢٣٥) ، والهديل (٢٣٦) ، والحفيل (٢٣٧) ، والرسل (٢٣٨) ؟

البليل : الريح الباردة . والهديل : فرخ ضاع على عهد نوح ، عليه السلام ، فالطير  
تبكى عليه . ويقال : ذكر الحمام . ويقال : هدير الحمام هو الهديل . والحفيل الجماعة .  
والرسل جماعة بعد جماعة .

(٢٣١) الفسيط قلامة الظفر (لسان العرب ٢٤٦/٩ فسط) .

(٢٣٢) المسطة البئر العذبة ، يسيل إليها ماء البئر الآجنة ، فيفسدها (لسان العرب ٢٧٨/٩ مسط) .

(٢٣٣) الضفيط : الركية تكون إلى جنبها ركية أخرى ، فتحماً ، وتندفن ، فيتن ماؤها ،  
ويسيل ماؤها إلى العذبة ، فيفسدها ، فتلك الضفيط والمسيط (لسان العرب ٢٧٨/٩ مسط) والضفيط  
ركية ، يكون إلى جنبها ركية أخرى ، فتندفن إحداها ، فتحماً ، فيتن ماؤها ، فيسيل في ماء  
العذبة ، فيفسدها ، فلا يشرب .

... الضفط والضفطة عصر شيء إلى شيء (لسان العرب ٢١٦/٩ ضفط) .

(٢٣٤) الأسل : نبات له أغصان كثيرة دقاق بلا ورق . . . والأسل الرماح على التشبيه به  
في اعتداله وطوله واستوائه ودقة أطرافه .

(لسان العرب ١٤/١٣ - أسل) .

(٢٣٥) البليل والبليلة : ريح باردة مع ندى ، ولا تجمع (لسان العرب ٦٧/١٣ بلل) .

(٢٣٦) تزعم الأعراب في الهديل أنه فرخ كان على عهد نوح ، عليه السلام ، فات ضيمة  
وعطشاً ، فيقولون : إنه ليس من حمامة إلا وهي تبكى عليه . . . وقيل : الهديل : ذكر الحمام  
(لسان العرب ٢١٥/١٤ هدل) .

هدر البعير هديراً ، أي : ردد صوته . . . وهدر الطائر وهدل يهدل ويهدل هديراً وهديلاً  
(لسان العرب ١١٨/٧ و ١١٩ هدر) .

(٢٣٧) وجمع حفل وحفيل كثير ، وجاءوا بحفيلتهم وحفلتهم أي بأجمعهم (لسان العرب

١٦٧/١٣ حفل) .

(٢٣٨) الرسل : قطع بعد قطع (لسان العرب ٢٩٨/١٣ رسل) .

وما المثاب (٢٣٩) ، والملاّب (٢٤٠) ، والملاّث (٢٤١) ، والمهل (٢٤٢) ؟

المثاب : المرجع ، من قولهم : قاب يثوب ، مثابة . قال الله تعالى : « وإذ جعلنا البيت مثابة للناس » (١٢٥ م البقرة ٢) . والملاّب : ضرب من الطيب . والملاّث : الالتحاف بالإزار .

والمهل بضم الماء ، هو ردىء / الزيت . والمهل بتسكينها كل ما أذبتنه من فضه ، أو ذهب أو نحاس .

— وما الشثيت (٢٤٣) ، والصتيت (٢٤٤) ، والنحيت (٢٤٥) ، والعطل (٢٤٦)

الشثيت : المتفرق ، وجمعه : شثى . قال الله عز وجل : « تحسبهم جميعاً ، وقلوبهم شتى » (١٤ م الحشر ٥٩) أى متفرقة . والصتيت : الجماعة . والنحيت : التابوت والعطل : القوس التى لا وتر عليها لها\* .

(٢٣٩) ثاب الرجل يثوب ثوباً وثوباناً : رجع بعد ذهابه . . . والمثابة الموضع الذى يثاب إليه أى يرجع إليه مرة بعد أخرى . ومنه قوله تعالى : « وإذ جعلنا البيت مثابة للناس وأمتا » . (١٢٥ م البقرة ٢) (لسان العرب ١/٢٣٦ و ٢٣٧ ثوب) .

(٢٤٠) الملاّب : ضرب من الطيب ، فارسى . (لسان العرب ٢/٢٤٣ لوب) .

(٢٤١) لاث الشىء لوثاً : أداره مرتين ، كما تدار العمامة والإزار (لسان العرب ٣/٧ لوث) .

(٢٤٢) المهل : اسم يجمع معدنيات الجواهر . . . وقيل هو رقيق الزيت . والمهل : كل فلز أذيب . قال : والفلز جواهر الأرض من الذهب والفضة والنحاس . (لسان العرب ١٤/١٥٥ و ١٥٦ مهل) .

(٢٤٣) الشثيت : المتفرق . . . وقوم شتى : متفرقون ، وأشياء شتى (لسان العرب ٢/٣٥٣ شتت) .

(٢٤٤) الصتيت : الفرقة من الناس فى جلبة ونحوها (لسان العرب ٢/٣٥٧ صتت) .

(٢٤٥) والنحيتة : جذم شجرة ، ينحت ، فيجوف كهيئة الحب للنحل (لسان العرب ٢/٤٠٣ نحت) (الحب الجرة الضخمة ، والحب الحايية . . . وهو فارسى معرب) (لسان العرب ١/٢٨٧ حب) .

(٢٤٦) قوس عطل : لا وتر عليها (لسان العرب ١٣/٤٨١ عطل) .

(٥) ربما يكون أحد الحرفين قد زاده الناسخ .

- وما العرين (٢٤٧) ، والمئين (٢٤٨) ، والدَّهَيْن (٢٤٩) ، والوَصْل (٢٥٠) ؟  
 العرين : موضع الأسد . والمئين : الحبل الخلق . وكل شيء ضعيف فهو مئين . والدهين :  
 التي قد ذهب لبنها . والوصل : الخصلة الدائمة .  
 — وما الغضيض (٢٥١) والمضيض (٢٥٢) والقبض (٢٤٣) واللَّحْل (٢٥٤) ؟  
 الغضيض : المنكسر من الطرف . والمضيض : الشديد . والقبض : السريع . والدحل :  
 اللحاء .  
 وما الرحاض (٢٥٥) والكراض (٢٥٦) والجهاض (٢٥٧) والفضل (٢٥٨) ؟  
 الرحاض : الأشتان (٢٥٩) . والكراض : ماء الفحل . والجهاض : الناقة تلقى ولدها  
 غير تام . والفضل المرأة المتفضلة في ثوب جديد .

- (٢٤٧) العرين والعريضة مأوى الأسد الذي يألفه . (لسان العرب ١٥٣/١٧ عن) .  
 (٢٤٨) المئين : الحبل الضعيف ، وحبل مئين : مقطوع (لسان العرب ٣٠٣/١٧ من) .  
 (٢٤٩) الدهين من الإبل الناقة البكيفة القليلة اللبن التي يمرى ضرعها فلا يدر قطرة ، والجمع :  
 دهن . (لسان العرب ١٨/١٧ دهن) .  
 (٢٥٠) الوصلة : الاتصال (لسان العرب ٢٥٤/١٤ وصل) .  
 (٢٥١) غرض طرفه وبصره : . . . كفه ، وخفضه ، وكسره . (لسان العرب ٦١/٩  
 غرض) .  
 (٢٥٢) أمضى : أحرقتى ، وشق على (لسان العرب ١٠٠/٩ مضض) .  
 (٢٥٣) القبيض من الدواب : السريع نقل القوائم (لسان العرب ٨١/٩ قبض) .  
 (٢٥٤) الدحل نقب ضيق فيه ، ثم يتسع أسفل حتى يمشی فيه ، وربما أنبت السدر (لسان  
 العرب ٢٥٢/١٣ دحل) .  
 (٢٥٥) الرحض الشنة ، والمزادة الخلق (القاموس المحيط ٣٤٣/٢ رحض) .  
 ثوب رحض لا غير : غسل حتى خلق (لسان العرب ١٣/٩ رحض) .  
 (٢٥٦) الكراض : ماء الفحل . والكراض في لغة طيء : الخداج (لسان العرب ٩٣/٩  
 كراض) .  
 (٢٥٧) أجهضت الناقة إجهاضاً ، وهي مجهض : ألقته ولدها لتغير تمام ، والجمع مجاهيض . . .  
 والاسم الجهاض ، والولد جهيض (لسان العرب ٤٠٠/٨ و ٤٠١ جهض) .  
 (٢٥٨) وامرأة فضل . . . وثوب فضل ، ورجل فضل : متفضل في ثوب واحد . . .  
 والتفضل والتوشح أن يخالف اللابس بين أطراف ثوبه على عاتقه (لسان العرب ٤١/١٤ فضل)  
 (٢٥٩) الشن والشنة الخلق من كل آنية صنعت من جلد ، وجمعها شنان .  
 وحكى الخياني : قرية أشنان . . والشن : القرية الخلق (لسان العرب ١٠٧/١٧ شن) .

— وما البسيل (٢٦٠) ، والسليل (٢٦١) ، والشليل (٢٦٢) ، والجزل (٢٦٣) ؟

البسيل : شجاع . ويقال : بسيل وباسل . والسليل : الولد . ويقال : سلال وسليلة .  
وسلالة ، والسليل أيضاً واد . والشليل : درع ليس بالسايغ .  
والجزل : الذين لا سلاح معهم ، وأحدهم أعزل ومعزل ، إذا كان لا يحمل السلاح .

— وما الشوار (٢٦٤) ، والشنار (٢٦٥) ، والحسار (٢٦٦) ، والجزل (٢٦٧) ؟

الشوار : متاع يحمل على ظهر الإبل ، وهو أيضاً (٢٦٨) فرج الرجل . ويقال : أبدى الله شوارك ، أى عورتك . والشنار : العيب والكلام القبيح .  
يقال للمرأة ذات العيوب .

والحسار : شجر ، واحده حسارة . والنزل : الريح والهاء ، وهى الزيادة .

---

(٢٦٠) باسل ، وبسل ، وبسيل . . . والبسالة الشجاعة ، والباسل الشديد ، والباسل :  
الشجاع (لسان العرب ٥٦/١٣ بسل) .

(٢٦١) السليل : الولد ، سمي سليلا ، لأنه خلق من السلالة . . . والسلالة والسليل الولد ،  
والأنثى سليلة . والسليل واد واسع (لسان العرب ٣٦١/١٣ و ٣٦٢ سليل) .

(٢٦٢) الشليل : الغلالة التى تلبس فوق الدرع . وقيل هى الدرع الصغيرة القصيرة ، تكون  
تحت الكبيرة . (لسان العرب ٣٨٤/١٣ شليل) .

(٢٦٣) العزل والأعزل الذى لا سلاح معه ، فهو يعتزل الحرب . . . معازيل واحدهم معزال  
(لسان العرب ٤٦٨/١٣ عزل) .

(٢٦٤) الشَّوار والشَّوار والشَّوار . . . متاع البيت . . . وشوار الرجل : ذكره وخصياه  
واسته . وفى الدعاء : أبدى الله شواره . . . أى عورته (لسان العرب ١٠٥/٦ شور) .

(٢٦٥) الشنار : العيب والعار . (لسان العرب ٩٩/٦ شنر) .

(٢٦٦) الحسار من العشب ، ينبت فى الرياض ، الواحدة : حسارة .

(لسان العرب ٢٦٤/٥ حسر) .

(٢٦٧) النزل : الريح والفضل ، وكذلك النَّزْل . والنزل بالتحريك ريع ما يزرع أى زكاؤه  
وبركته (لسان العرب ١٨٢/١٤ نزل) .

(٢٦٨) فى الأصل كتب بعد أيضا : ح .

— وما القفار (٢٦٩) والقصار (٢٧٠) والطوار (٢٧١) والبعل (٢٧٢) ؟

القفار : الطعام الذى لا آدم معه . والقصار : المرجع والغاية . ويقال : قصرك ، وقصارك ، وقصاراك . والطوار : الناحية والحذاء . والبعل ما شرب من الأرض من غير سقى صماء ولا غيرها . وقال قوم : البعل ما شرب ماء السماء ، وهو العذى (٢٧٣) أيضاً .

— وما الوسيج (٢٧٤) ، والنبيج (٢٧٥) ، واللبيج (٢٧٦) ، والكلل (٢٧٧) ؟

الوسيج : سير لين . والنبيج : الصوت . واللبيج : المضروب به الأرض . والكلل : الخال .

— وما الضروس (٢٧٨) ، والعسوس (٢٧٩) ، والقسوس (٢٨٠) ، والثقل (٢٨١) ؟

(٢٦٩) قفر الطعام قفرا : صار قفاراً . وأقفر الرجل : أكل الطعام بلا آدم ( لسان العرب ٤٢٣/٦ قفر ) .

(٢٧٠) يقال : قصرك أن تفعل كذا ، أى حسبك وكفايتك وغايتك ، وكذلك قصارك وقصاراك . ( لسان العرب ٤٠٧/٦ قصر ) .

(٢٧١) الطور والطوار ما كان على حذو الشيء ، أو بجذائه . ورأيت جبلاً بطوار هذا الحائط أى بطوله ( لسان العرب ١٧٩/٦ طور ) .

(٢٧٢) البعل كل شجر أو زرع لا يسقى . وقيل البعل والعذى واحد ، وهو ما سقطت السماء ... والبعل من النخل ما شرب بهروقه من غير سقى ولا ماء السماء . وقيل : هو ما اكتفى بماء السماء ( لسان العرب ٦٠/١٣ بعل ) .

(٢٧٣) العذى اسم للموضع الذى يثبت فى الصيف والشتاء من غير نبع ماء ، والعذى بالتسكين الزرع الذى لا يسقى إلا من ماء المطر لبعده من المياه . . . وقيل العذى من النخيل ما سقطت السماء ، والبعل ما شرب بهروقه من عيون الأرض من غير سماء ولا سقى . وقيل : العذى : البعل نفسه . ( لسان العرب ٢٧١/١٩ عذا ) .

(٢٧٤) الوسيج ضرب من سير الإبل . . . وهو مشى سريع ( لسان العرب ٢٢١/٣ وسج ) .

(٢٧٥) النباج : الشديد الصوت . . . وقد نبج ينبج نبيجاً ( لسان العرب ١٩٥/٣ نبج ) .

(٢٧٦) لبيجه بالمصا ضربه ، وقيل هو الضرب المتتابع . . . ولبيج البعير بنفسه : وقع على الأرض ( لسان العرب ١٧٦/٣ لبيج ) .

(٢٧٧) السكلة أيضاً : حال الإنسان ( لسان العرب ١١٥/١٤ كلل ) والسكلل محركة الخال ( القاموس المحيط ٤٧/٤ كلل ) .

(٢٧٨) ناقة ضروس ، وهى التى تمض حالبها . . . وناقة ضروس عضو سبعة الخلق . وقيل هى العضوض لتذب عن ولدها ( لسان العرب ٤٢٤/٧ ضرس ) .

(٢٧٩) العسوس : قيل هى التى تضجر ، ويسوء خلقها ، وتتنحى عن الإبل عند الحلب أو فى المبرك ( لسان العرب ١٦/٨ عسس ) .

(٢٨٠) قسوس : إذا ضجرت ، وساء خلقها عند الغضب ( لسان العرب ٥٧/٨ قسس ) .

(٢٨١) امرأة ثقّال : رزان ( لسان العرب ٩٢/١٣ ثقل ) .

الضروس : الناقة السيئة الخلق . والعسوس : الناقة التي تضجر عند الحلب ، ويقال :  
القليلة اللبن ، إذا طلب درها . والقسوس بمنزلة العسوس . والثقل الرزانة .

— وما الرذى (٢٨٢) والهدى (٢٨٣) والورى (٢٨٤) والرمل (٢٨٥) ؟

الرذى : الضعيف الذى قد أعيا ، فطرح . والهدى : ينقسم على أربعة أقسام : يكون  
الهدى الجبار ، ويكون العروص ، ويكون الأسير ، والهدى ما أهدى إلى بيت الله عز  
وجل . والورى : الزند الذى إذا قدح أورى . والرمل : الشية ، وهى العلامة .

— وما السيال (٢٨٦) ، والبجال (٢٨٧) ، والرمل (٢٨٨) ، والشمل (٢٨٩) ؟

السيال : شجر ، واحده سيالة . والبجال : الضخم ، يقال : رجل بجال . والرمل :  
السرجين (٢٩٠) .

والشمل : ريح . يقال ريح شمال وشمل وشمل / وشمال ، وشامل (٢٩١) ، وشمول .

(٢٨٢) الرذى : الضعيف من كل شيء . . . . وقد أُرذيت ناقتي إذا هزلتها وخلقتها (لسان  
العرب ٣٤/١٩ و ٣٥ رذى) . . . أرذى . . ناقته خلقتها وهزلها (القاموس المحيط ٣٣٦/٤ رذى) .  
(٢٨٣) الهدى والهدية : العروس . . . والهدى : الأسير . . . والهدى : ما أهدى إلى  
مسكة من النعم . والهدى الرجل ذو الحرمة ، يأق القوم ، يستجير بهم ، أو يأخذ منهم عهداً  
(لسان العرب ٢٠/٢٣٤ هدى) وقال ثعلب : الهدى بالتخفيف لغة أهل الحجاز والهدى بالثقل  
على «فعليل» لغة بني تميم وسفلى قيس (لسان العرب ٢٠/٢٣٤ هدى) .  
(٢٨٤) ورى الزند يرى . . . وهو وار وورى : انتقد (لسان العرب ٢٠/٢٦٦ ورى) .  
(٢٨٥) الرمل خطوط في يدي البقرة الوحشية ورجليها ، يخالف سائر لونها (لسان العرب  
١٧/٣١٧ رمل) .

(٢٨٦) السيال : شجر ، له شوك أبيض . . . واحده سيالة (لسان العرب ١٣/٣٧٤ سيل) .  
(٢٨٧) رجل بجال وبجبل : إذا كان ضخماً (لسان العرب ١٣/٤٧ بجل) .  
(٢٨٨) الدمال بالفتح السرجين . . . ويقال للسرجين الدمال لأن الأرض تصلح به (لسان  
العرب ١٣/٢٦٦ و ٢٦٧ دمل) .

(٢٨٩) والشال الريح التي تهب من ناحية القطب ، وفيها خمس لغات : شمل . . . وشمل . . .  
وشمال . . . وشمال . . . وشامل (لسان العرب ١٣/٣٨٨ شمل) .

والشال كسلام الريح تقابل الجنوب مؤنثة ، ويقال شمال بالهمز كجفمر وشمل بالنقل  
والحذف ، وشامل على القلب ، وشمل كفلس (التقريب في علم الغريب ١/٢٠٢ شمل) .  
(٢٩٠) السرجين والسرجين ما تدمل به الأرض (لسان العرب ١٧/٧٠ سرجن) .  
(٢٩١) في الأصل : وشمل ، والتصحيح من (لسان العرب ١٣/٣٨٨ شمل) .

— وما الوشيق (٢٩٢) والمشيق (٢٩٣) والخريق (٢٩٤) والسبل (٢٩٥) ؟

الوشيق : لحم يطبخ ، ويتشعل ، ويببس . والمشيق : الضامر المشوق . والخريق :  
الرياح الشديدة . والسبل : المطر (٢٩٦).

— وما الخنيف (٢٩٧) ، والمسيف (٢٩٨) ، والمنيف (٢٩٩) ، والجليل (٣٠٠) ؟

الخنيف : ثوب من الكتان ، أردأ ما يكون منه ، وجمعه خنفاء ، وخنف . والمنيف :  
المشرف . والمسيف الذى قد ذهب ماله . ويقال الذى قد ذهب عقله . ويقال : الذى  
وقع فى إبله السواف ، وهو داء . والجليل من العيوب .

— وما الرزام (٣٠١) ، والحمام (٣٠٢) ، والحيام (٣٠٣) ، والحول ؟ (٣٠٤)

(٢٩٢) الوشيق والوشيقة : لحم يغلى فى ماء ملح ، ثم يرفع . . . وقيل يقعد ، ويحمل فى  
الأسفار ، وهى أبهى قديد يكون ( لسان العرب ٢٦١/١٢ وشق ) .

(٢٩٣) فرس مشيق ومشوق أى ضامر ( لسان العرب ٢٢١/١٢ مشق ) .

(٢٩٤) الخريق من أسماء الرياح : الباردة الشديدة الهبابة ، كالخروق . والليئة السهلة ضد  
( القاموس المحيط ٣٣/٣ حرق ) .

(٢٩٥) السبل بالتحريك المطر ( لسان العرب ٣٤١/١٣ سبل ) .

(٢٩٦) كتب فى الهامش : تقدم ٥ . تراجع صفحة ١٣ .

(٢٩٧) الخنيف : أردأ الكتان ، وثوب خنيف : ردىء ، ولا يكون إلا من الكتان  
خاصة . وقيل الخنيف : ثوب كتان أبيض غليظ . وجمع كل ذلك خنف ( لسان العرب ٤٤٧/١٠  
و ٤٤٨ خنف ) الخنف : واحداً خنيف . . . وهو جنس من الكتان أردأ ما يكون منه ( تهذيب  
اللغة ٤٣٩/٧ خنف ) والخنيف ثوب من كتان خشن ، والجمع : خنف ( الاشتقاق ٤٩٣ ) .

(٢٩٨) المسيف : هو الذى ذهب ماله من السواف ، وهو داء يأخذ الإبل ، فيهلكها . . .  
السواف : مرض المال . . . مرض الإبل ( لسان العرب ٦٧/١١ سوف ) .

(٢٩٩) طود منيف أى عال مشرف ( لسان العرب ٢٥٦/١١ نوف ) .

(٣٠٠) جأل . . . وكفرج جألانا محركة عرج ( القاموس المحيط ٣٥٥/٣ جأل ) وربما

قالوا « جيل » بالتحنيف ، ويتركون الياء مصححة ( لسان العرب ١٠١/١٣ جأل ) .

(٣٠١) رازم فى أكله : إذا خلط بعضاً ببعض ( لسان العرب ١٣٠/١٥ رزم ) .

(٣٠٢) حم الشيء ، وأحم أى قدر ، فهو محوم ( لسان العرب ٤١/١٥ حمم ) .

(٣٠٣) حام الطائر وغيره حول الشيء يحوم حوماً وحوماناً ، أى دار . . . وحياماً وحؤوماً

( لسان العرب ٥٢/١٥ حوم ) .

(٣٠٤) حول أى تحویل . . . يقال : قد حال من مكانه حولا ( لسان العرب ١٩٩/١٣

حول ) .

الرزام : الخلط . يقال : رزم الخبز بالأدم . والحمام : القدر . يقال : قد حم على فلان ،  
أى قدر عليه . والحيام : الدورات . يقال : حام حوم الشيء حياماً . والحول : التحول .  
قال تعالى : « لا يبغون عنها حولا » ١٠٨ ك الكهف ١٨ .

- وما الهزيم (٣٠٥) ، والأميم (٣٠٦) ، والبهيم (٣٠٧) ، والنمل (٣٠٨) ؟

الهزيم : المنشق بالمطر ، والأميم القذى قد شج آمة ، وهى الشجة التى تهجم على أم الدماغ .  
والبهيم : الأسود الذى لا يخالطه لون آخر . والنمل : النمام .

- وما الفريص (٣٠٩) ، والدليص (٣١٠) ، والحصيص (٣١١) ، والعجل (٣١٢) ؟

الفريص : جمع فريصة ، وهى لحمة فى مرجع الكتف . ويقال فى جمعها الفرائص .  
والدليص : الذى يبرق . ويقال : هو الأملس ، ويقال : ماء الذهب . والحصيص :  
الذى قد سقط عنه شعره . والعجل : الماء والطين قال الله تعالى : خلق الإنسان من  
عجل (٣٧ ك الأنبياء ٢١) وقال ابن عباس : « لما نفخ فى آدم الروح نهض قبل أن  
يبايح » .

(٣٠٥) الهزيم : السحاب المتشقق بالمطر (لسان العرب ٩٣/١٦ هزم) .

(٣٠٦) الآمة : الشجة . والمأمومة : أم الدماغ المشجوجة . . . ورجل أميم ومأموم الذى  
يهذى من أم رأسه . . . الأميم : حجر يشدخ به الرأس (لسان العرب ٢٩٩/١٤ أم) .

(٣٠٧) ليل بهيم لا ضوء فيه إلى الصباح . . . والبهيم ما كان لوناً واحداً ، لا يخالطه غيره  
سواداً كان أو بياضاً (لسان العرب ٢٢٣/١٤ و ٣٢٤ بهيم) .

(٣٠٨) رجل نمل : نمام (لسان العرب ٢٠٣/١٤ نمل) .

(٣٠٩) الفريصة : اللحم الذى بين الكتف والصدر . . . قيل جمعها : فريص وفرائص  
(لسان العرب ٣٣٢/٨ فرص) .

(٣١٠) الدليص : البريق . . . اللين البراق الأملس . . . والدليص أيضاً ذهب له بريق .  
(لسان العرب ٣٠٣/٨ دلص) .

(٣١١) الحاصّة هى العلة التى تحصى الشعر وتذهب . . . والحصيص اسم ذلك الشعر (لسان  
العرب ٢٧٨/٨ و ٢٧٩ حصص) .

(٣١٢) العجل : الطين والحماة (لسان العرب ٤٥٤/١٣ عجل) .

- وما الوقيص (٣١٣) ، والويص (٣١٤) ، والفيص (٣١٥) ، والعجل (٣١٦) ؟
- الويص : المدقوق (٣١٧) والفيص : النبات الذي ظهر منه مقدار ما ينتف باليد . ويقال للمقاش : تمّاص . والنامصة التي تنتف الشعر عن وجهها . والعجل جمع عجلة ، وهي الزادة من الزاد .
- وما الشناح (٣١٨) ، والبراح (٣١٩) ، والرداح (٣٢٠) ، والقزل (٣٢١) ؟
- الشناح : الطويل . والبراح : ما برز من الأرض ، وظهر . والرداح : الثقيلة العجيزة من النساء . والقزل : ذهاب لحم الساقين من دقهما .
- وما اللميم (٣٢٢) ، والذميم (٣٢٣) ، والحميم (٣٢٤) ، والعطل (٣٢٥) ؟
- الذميم بالمهملة السمع ه الحقيق . يقال : وجه ذميم ، ورجل ذميم ، وتثنى دميمان ، ويجمع : دميمون . ويقال : شيء ذميم بالمعجمة . وفي التأنيث امرأة ذميم . والحميم : الرجل الكلف في الحاجات ، المهتم بها . والحميم أيضاً : الماء الحار . والعطل : المرأة الحسنة الجسم .
- 
- (٣١٣) وقص عنقه ، يقصها وقصاً : كسرها ودقها (لسان العرب ٣٧٥/٨ وقص) .
- (٣١٤) الوييص : البريق (لسان العرب ٣٧٣/٨ ويص) .
- (٣١٥) فيص : نبت يقدر ما يمكن أخذه ، أى هو يقدر ما ينتف ويجز (تهذيب اللغة ٢١٢/١٢ تمص) .
- (٣١٦) العجلة : الزادة . وقيل : قربة الماء ، والجمع عجل مثل قربة وقرب (لسان العرب ٤٥٥/١٣ عجل) .
- (٣١٧) لم يشرح معنى كلمة : الوييص .
- (٣١٨) الشناح والشناحي والشناحية من الإبل : الطويل الجسم (لسان العرب ٣٣٠/٣ شح)
- (٣١٩) براح الأرض : وهو البارز الظاهر (لسان العرب ٢٣٢/٣ برح) .
- (٣٢٠) امرأة رداح : عجزاء ، ثقيلة الأوراك ، تامة الخلق (لسان العرب ٢٧٣/٣ رداح)
- (٣٢١) القزل : دقة الساق ، وذهاب لحمها (لسان العرب ٧٤/١٤ قزل) .
- (٣٢٢) ورجل ذميم قبيح ، وقيل : حقير . وقوم دمام ، والأنثى دميمة ، وجمعها دمام ودمام (لسان العرب ٩٨/١٥ دم) .
- (٣٢٣) اللذم نقيض الملح . . . وأذمه وجده ذمياً ومذموماً (لسان العرب ١١٠/١٥ دم) .
- (٣٢٤) حنى الأمر ، وأحمنى : أهنئ ، واحتم له أتم . والحميم : الماء الحار (لسان العرب ٤٢/١٥ حم) .
- (٣٢٥) العطل : تمام الجسم وطوله .
- ( \* ) كتبت في الأصل : السهيج .

- وما الأنيض (٣٢٦) ، والغريض (٣٢٧) ، والرييض (٣٢٨) ، والوحد (٣٢٩) ؟
- الأنيض : النيضة ، وكذلك الإقاضة ، وهو خلاف النضج . والغريض : اللحم الطرى .  
والرييض : الغم الرابضة . والوحد : مصدر وحل الرجل وحلا إذا مشى في الوحد ،  
وهو الماء والطين المختلط .
- وما البسوس (٣٣٠) ، والهموس (٣٣١) ، والمروس (٣٣٢) والوحد (٣٣٣) ؟
- البسوس : الناقة التي لا تدر إلا على البساس ، وهو أن يرفق بها ، وتدارى .  
والهموس : الذي يخفى سيره . والمروس : البكرة التي تميل في شق ، فيزول الجبل عن  
موضعه . والوحد : المتوحد نفسه .
- وما النهم (٣٣٤) ، والشكيم (٣٣٥) ، والصميم (٣٣٦) ، والقلل (٣٣٧) ؟ /

- (٣٢٦) الأنيض : خفتان الأسماء (القاموس المحيط ٣٣٦/٢ أنض) الأنيض من اللحم الذي  
لم ينضج (لسان العرب ٣٨٤/٨ أنض) .
- (٣٢٧) الفريض : الطرى (لسان العرب ٥٩/٩ غرض) .
- (٣٢٨) الرييض : الغم في مرايضها (لسان العرب ٩/٩ ريض) .
- (٣٢٩) الوحد بالتحريك الطين الرقيق الذي ترتطم فيه الدواب . . . وحل وبالكسر يوحد  
وحلا فهو وحل وقع في الوحد (لسان العرب ٢٤٩/١٤ وحل) .
- (٣٣٠) أبست بالإبل عند الحلب ، وهو صوت الراعي ، تسكن به الناقة عند الحلب .  
وناقة بسوس : تدر عند الإساس (لسان العرب ٣٢٥/٧ بسس) .
- (٣٣١) سمى الأسد هموساً لأنه يهمن همساً ، أى يمشى مشياً بخفية ، فلا يسمع صوت وطئه .  
وأسد هموس : يمشى قليلاً قليلاً . (لسان العرب ١٣٨/٨ همس) .
- (٣٣٢) مرس الجبل يمرس مرساً ، وهو أن يقع في أحد جانبي البكرة بين الخطاف والبكرة .  
وأمرسه : أعاده إلى مجراه . . . وبكرة مروس إذا كان من عاداتها أن يمرس جبلها ، أى يتشب  
بينها وبين القعو (لسان العرب ١٠٠/٨ مرس) .
- (٣٣٣) وحل بالكسر يوحد وحلا فهو وحل وقع في الوحد (لسان العرب ٢٤٩/١٤ وحل)  
الوحد بالتحريك الطين الرقيق الذي ترتطم فيه الدواب (لسان العرب ٢٤٩/١٤ وحل) .
- (٣٣٤) نهم ينهم بالكسر فهما ، وهو صوت ، كأنه زحير ، وقيل صوت فوق الزئير . . .  
والنهام طائر شبه الهمام ، وقيل هو البوم ، وقيل البوم الذكر (لسان العرب ٧٤/١٦ و ٧٥ نهم) .
- (٣٣٥) الشكيم والشكيمة في اللجم الحديدية المعترضة في فم الفرس . . . والجمع : شكائم  
وشكيم وشكيم (لسان العرب ٢١٦/١٥ شكيم) .
- (٣٣٦) صميم كل شيء : خالصه (لسان العرب ٢٤٠/١٥ صمم) .
- (٣٣٧) قوم قليلون وأقلاء وقلل وقللون يكون ذلك في قلة العدد ، ودقة الحفة . وقوم قليل  
أيضاً (لسان العرب ٨٢/١٤ قلل) .

النهم : صوت الهامة . والشكيم : جمع شكيمة ، وهي حديدية معترضة من فم الدابة .  
والصميم : الخالص . والقفل : جمع قليل . يقال : قوم قليل .

— وما القصبص (٣٣٨) ، والبريص (٣٣٩) ، والرصبص (٣٤٠) ، والنفل (٣٤١) ؟

القصبص : ضرب من النبات . والبريص : نهر . والرصبص : المنضم بعضه إلى بعض .  
والنفل : المنتن .

— وما الزحوف (٣٤٧) والصفوف (٣٤٣) والكنوف (٣٤٤) والنفل (٣٤٥) ؟

الزحوف : الناقة التي تجر رجليها ، وتمسح الأرض بهما . والصفوف : الناقة تجتمع بين  
مخيلين (٣٤٦) والكنوف : الناقة التي تبرك في كنفها الإبل ، أي تنزل ناحيتها . والنفل :  
الثقل .

— وما السواد (٣٤٧) ، والسواد (٣٤٨) ، والسواد (٣٤٩) ، والشغل (٣٥٠) ؟

السواد : الشخص . والسواد : السوار ، مصدر ، يقال : يقال ساودت الرجل مساودة ،  
وسوادا . والسواد : الاسم منه . والشغل : الشغل . يقال : شغل ، وشغل ، وشغل .

(٣٣٨) القصبص : شجرة ، تنبت في أصلها الكفاة ، ويتخذ منها النسل ، والجمع :  
قصاص وقصبص (لسان العرب ٣٤٣/٨ قصص) .

(٣٣٩) بريس : نهر في دمشق (لسان العرب ٢٧١/٨ برص) .

(٣٤٠) رص البنيان يرصه رصاً فهو مرصوص ورصبص . . . أحكمه وجمه ، وضم  
بعضه إلى بعض . وكل ما أحكم وضم فقد رص (لسان العرب ٣٠٦/٨ رصص) .

(٣٤١) نفل الأديم إذا عفن وتهرى في الدباغ ، فينفسد ويهلك (لسان العرب ١٩٤/١٤ نفل) .

(٣٤٢) الزحوف من النوق التي تجر رجليها إذا مشت (لسان العرب ٣٠/١١ رحف) .

(٣٤٣) الصفوف : الناقة التي تجتمع بين مخيلين في حلبة واحدة (لسان العرب ٩٦/١١ صفف) .

(٣٤٤) الكنوف من النوق التي تبرك في كنفه الإبل ، لتق نفسها من الريح والبرد . . .

وقيل الكنوف التي تبرك ناحية من الإبل ، تستقبل الريح لصحتها (لسان العرب ٢٢٠/١١ كنف) .

(٣٤٥) الثقل بمعنى الثقل وجمه أثقال (لسان العرب ٩٣/١٣ ثقل) .

(٣٤٦) في الأصل : تجمع بين فحلين ، والتصحيح من (لسان العرب ٩٦/١١ صفف) .

(٣٤٧ ، ٣٤٨ ، ٣٤٩) السواد : الشخص . . . والسواد : السواد .

وساد الرجل سوداً ، وساوده سواداً : كلاهما ساؤه ، فأدنى سواده من سواده ، والاسم  
السواد والسواد . . . والذي عندي أن السواد مصدر ساود ، وأن السواد الاسم (لسان العرب

٢١٠/٤ سود) .

(٣٥٠) الشغل والشغل والشغل والشغل والشغل كله واحد ، والجمع أشغال وشغول (لسان العرب

٢٧٨/١٣ شغل) .

- وما البتات (٣٥١) ، والشظاة (٣٥٢) ، والطيأت (٣٥٣) ، والمقل (٣٥٤) ؟
- البتات : الزاد . والشظاة : عظيم لاصق بالذراع . والطيأت : القصد . والمقل : داء يصيب الحمل والناقة في أرجلهما . يقال : عقل البعير ، وبعير أعقل ، وناقة عقلاء .
- وما الصنى (٣٥٥) ، والنقى (٣٥٦) ، والنقى (٣٥٧) ، والطحل (٣٥٨) ؟
- الصنى : الحجارة . والنقى : ما تطاير من ماء الرشاء (٣٥٩) على ظهر المستقى ، والنقى : الحواري والطحل : وجع الطحال . يقال : طحل الرجل ، يطحل طحلا .
- وما الطراب (٣٦٠) ، والطراب (٣٦١) ، والخاب (٣٦٢) ، والميل (٣٦٣) ؟

(٣٥١) في الأصل : البتات ، وصحتها : البتات :

الزاد والجهاز ، والجمع آبة .

(لسان العرب ٣١٢/٢ بقت) .

(٣٥٢) الشظاة : عظيم لازق بالوظيف . . . وقيل الشظى عظيم لازق بالذراع (لسان العرب

١٦٢/١٩ شظى) .

(٣٥٣) الطية : الوطن والمنزلة والنية . . . والجمع طيات ، وقد يخفف في الشعر (لسان

العرب ٢٤٥/١٩ طوى) .

(٣٥٤) بعير أعقل ، وناقة عقلاء بينة العقل ، وهو التواء في رجل البعير واتساع ، وقد

عقل . والمقال : داء في رجل الدابة ، إذا مشى ظلع ساعة ، ثم انبسط ، وأكثر ما يمتري في الشتاء

(لسان العرب ٤٩٠/١٣ عقل) .

(٣٥٥) الصفاة الحجر الصلد الضخم . . . وجمع الصفاة صفوات وصفا مقصور ، وجمع

الجمع أصفاء ، وصنق وصنق (لسان العرب ١٩٧/١٩ صفا) .

(٣٥٦) النقى : ما وقع عن الرشاء من الماء على ظهر المستقى ؛ لأن الرشاء ينفيه . وقيل : هو

تطاير الماء عن الرشاء عند الاستقاء (لسان العرب ٢١١/٢٠ نقى) .

(٣٥٧) النقى : الحواري (لسان العرب ٢١٤/٢٠ نقى) الحواري : الدقيق الأبيض ، وهو

لباب الدقيق وأجوده وأخلصه (لسان العرب ٣٠٠/٥ حور) .

(٣٥٨) طحل طحلا عظم طحاله فهو طحل ، وطحل طحلا شكاً طحاله .

(لسان العرب ٤٢٣/١٣ طحل) .

(٣٥٩) في الأصل : الرشا .

(٣٦٠) الثرب : الجبل الصغير ، وقيل الروابي الصغار ، وجمع ظراب . (لسان العرب

٥٧/٢ و ٥٨ ظرب) .

(٣٦١) وإبل طراب : تنزع إن أوطانها (لسان العرب ٤٦/٢ طرب) .

(٣٦٢) اللجب : الطريق الواسع ، واللاحب مثله (لسان العرب ٢٣٣/٢ لجب) .

(٣٦٣) الميل : الفقير . . . العالة : الفقراء ، جمع عائل (لسان العرب ٥١٦/١٣

و ٥١٧ ميل) .

الطراب : جبال صغار . والطراب : الإبل التي تطرب إلى أوطانها ، وتمن إلى ذلك .  
والحجاب : الطريق . والعيل : الفقراء ، واحدهم عائل (٣٦٤) .

— وما الشماع (٣٦٥) ، والوقاع (٣٦٦) ، والبضاع (٣٦٧) ، والوهل (٣٦٨) ؟

الشماع : المزاح والضحك . والوقاع : يستنقع فيها الماء ، واحدها وقبة . والبضاع :  
الردىء من الشراب . يقال : شرب حتى بضع . والوهل : النزع . يقال : وهل يوهل  
فهو وهل (٣٦٩) .

— وما السلاف (٣٧٠) ، والنطاف (٣٧١) ، والطراف (٣٧٢) ، والنغل (٣٧٣) ؟

السلاف : ما يسيل من العنب قبل أن يعصر . والنطاف : ما يسيل منه قليلا قليلا . والطراف :  
قبة من آدم . والنغل : الفساد .

— وما الذميل (٣٧٤) ، والدويل (٣٧٥) ، والرعييل (٣٧٦) ، والنصل (٣٧٧) ؟

(٣٦٤) في الأصل : عايل .

(٣٦٥) الشماع : اللهب واللعب ( لسان العرب ٥٢/١٠ شمع )

(٣٦٦) الوقبة : نقرة في من حجر في سهل أو جبل ، يستنقع فيها الماء . ( لسان العرب

٢٨٧/١٠ وقع )

(٣٦٧) إذا شرب حتى يروى قال : بضعتم أبضع ، وقد أبضعني ( تهذيب اللغة ٤٨٧/١ بضع )

وإذا شرب حتى يروى قال : بضعتم أبضع ، وماء باضع وبضيع نيمر ( لسان العرب ٣٦٠/٩ بضع ) .

(٣٦٨) و (٣٦٩) الوهل بالتحريك الفزع . وقد وهل يوهل فهو وهل ومستوهل . والنظ

معاد ، تراجع صفحة ١٠ ( لسان العرب ٢٦٤/١٤ وهل ) .

(٣٧٠) سلاف الخمر وسلافها أول ما يعصر منها ، وقيل هو مسال من غير عصر ( لسان

العرب ٦٠/١١ سلف ) .

(٣٧١) النطفة الماء القليل يبقى في الدلو . . . . . والجمع نطف ونطاف ( لسان العرب

١٢٣/١١ طرف ) .

(٣٧٢) النغل بالتحريك فساد الأديم في دباغه ( لسان العرب ١٩٤/١٤ نغل ) .

(٣٧٤) الذميل : صرب من سير الإبل . وقيل : هو السير اللين ما كان ، وقيل : هو فوق

النتق ( لسان العرب ٢٧٥/١٣ ذمل ) .

(٣٧٥) الدويل : التبت المسمى اليابس . . . الكلاؤ الدويل الذي أتت عليه سنتان ، فهو

لا خير فيه ( لسان العرب ٢٦٩/١٣ دول ) .

(٣٧٦) وأما الرعييل فهو اسم كل قطعة متقدمة من خيل وجراد وطير ورجال ونجوم وإبل

( لسان العرب ٣٠٥/١٣ رعل ) .

(٣٧٧) أنصلت الريح ، ونصلته : جعلت له نصلا ، وأنصلته : نزلت نصله . . . وهو

من الأضداد ( لسان العرب ١٨٦/١٤ نصل ) .

الذميل : ضرب من السير فوق الحنق من الإبل . والدويل : ما يس من النبت ، وجف .  
والرعيل : القطعة من الخيل والناس والإبل وغيرها . والنصل : الذى قد سقط نصله .  
ويقال : نصل ، وتناصل .

— وما الرداع (٣٧٨) ، والدعاع (٣٧٩) ، والقلاع (٣٨٠) ، والكفل (٣٨١) ؟

الرداع : النكس فى العلة . والدعاع : شجر تأكله البادية إذا أصابها الجذب . والقلاع :

داء يصيب الصبيان فى أفواههم . والكفل الذى لا يثبت على السرج ، ويقال كفل .

— وما الدلوق (٣٨٢) ، والعلوق (٣٨٣) ، والدحوق (٣٨٤) ، والبطل (٣٨٥) ؟

الدلوق : الناقة التى تكسرت أسنانها فهى تمج الماء إذا شربت . والعلوق التى تشم بأنفها

وتزين برجلها . والدحوق التى تخرج رحمها (٣٨٦) عند النتاج . والبطل : الباطل .

— وما الكزوم (٣٨٧) ، والرؤوم (٣٨٨) ، والرحوم (٣٨٩) ، والغفل (٣٩٠) ؟

(٣٧٨) الردع : النكس . . . ردع إذا نكس فى مرضه . . . الرداع : النكس ( لسان

العرب ٤٨١/٩ ) .

(٣٨٠) القلاع والخراع واحد ، وهو أن يكون البعير صحيحاً ، فيقع ميتاً . . . والقلاع

بالتخفيف من أدواء الفم والخلق . . . وقيل هو داء يصيب الصبيان فى أفواههم ( لسان العرب

١٠/١٦٥ و١٦٧ ) .

(٣٨١) الكفل : الذى لا يثبت على ظهر الدابة ( لسان العرب ١٠٨/١٤ كفل ) . ورجل

كفل من قوم أكفال ، لا يثبتون على الخيل ( جمهرة اللغة ١٥٧/٣ كفل ) .

(٣٨٢) الدلوق والدلقاء الناقة التى تكسر أسنانها من الكبر ، فتمج الماء ( لسان العرب ١١/٣٩٢ )

وفى المتن والشرح : الدلوق .

(٣٨٣) العلق التى ترام بأنفها ، وتمنع درتها ( لسان العرب ١٤٠/١٢ علق ) .

(٣٨٤) دحقت الناقة وغيرها برحمها ، تدحق دحقاً ودحوقاً ، وهى داخق ودحوق ،

أخرجتها بعد النتاج ، فانت ( لسان العرب ١١/٣٨٤ دحق ) .

(٣٨٥) بطل الشيء ، يبطل بطولاً إذا تلف ، وأبطلته إبطالاً . والبطل والباطل واحد ( جمهرة

اللغة ١/٣٠٨ بطل ) وبطل الشيء يبطل بالصم بطلائاً فسد ، أو سقط حكه ، ومنه ، ومثله ، بطل

أى لم يؤخذ به القاتل ( التقريب فى علم الغريب ١/٣٣ بطل ) مخطوط

(٣٨٦) فى الأصل : والدحوق التى تخرجها عند النتاج .

(٣٨٧) الكزوم من الإبل الهرمة من النوق التى لم يبق فى فيها ناب . وقيل ولا سن من الهرم .

( لسان العرب ١٥/٤٢٢ كزم ) .

(٣٨٨) رُممت الناقة ولدها إذا تعطفت عليه ترأمة رُمماناً ، وهى رائم ، ورؤوم ، والولد

الرئم أيضاً ( جمهرة اللغة ٣/٢٥٢ رم - ١ - و - ى ) .

(٣٨٩) امرأة رحوم : إذا اشتكت بعد الولادة رحمها .

(٣٩٠) أغفلت الشيء : تركته غفلاً ، وأنت له ذاكر . . . والاسم الغفلة والغفل ( لسان

العرب ١٠/١٤ غفل ) .

الكزوم : الناقة المنسة . والرؤوم : التي إذا أخذجت (٣٩١) ، ومات ولدها عطفت على غيره ، فرأه . والرحوم : التي تشتكى رحمها بعد الولادة . والغفل : المتخافلون : نساء غفل ، ورجال غفل .

— وما المهجول (٣٩٢) ، والدحول (٣٩٣) ، والذحول (٣٩٤) ، والرجل (٣٩٥) ؟

المهجول : جمع هجل ، وهو المطمئن من الأرض . والدحول جمع دخل ، وهو ثقب صغير ضيق ، ثم يتسع من أسفله حتى يمشى فيه الماء . والذحول جمع ذحل بالمعجمة ، وهو الحقد . والرجل : الراجل . يقال : فلان رجل ، أى راجل (٣٩٦) .

— وما القذور (٣٩٧) ، والمصور (٣٩٨) ، والفخور (٣٩٩) ، والرجل (٤٠٠) ؟

القذور : الناقة التي لا تبرك مع الإبل ، بل تبرك ناحية عنهم . والمصور التي يذهب لبنها ، ويقبل . والفخور : العظيمة الضرع . والرجل : الرجالة (٤٠١) .

---

(٣٩١) في الأصل : أخذجت .

(٣٩٢) المهجل : المطمئن من الأرض . . . والجمع أهجال وهجال وهجول ( لسان العرب ٢١٣/١٤ هجل ) .

(٣٩٣) الدحل : نقب ضيق فيه ، ثم يتسع أسفله حتى يمشى فيه ، وربما أنبت السرور . . . والجمع أدحل وأدحال ودحال ودحول ودحلان ( لسان العرب ٢٥٢/١٣ دحل ) وكتبت الكلمة في المتن بالنون أى : والدحون وفي الشرح باللام : والدحول .

(٣٩٤) الذحل : قيل هو العداوة والحقد ، وجمعه أذحال وذحول ( لسان العرب ٢٧٢/١٣ ذحل ) .

(٣٩٥) و(٣٩٦) وتقول : هذا رجل : أى راجل ( لسان العرب ٢٨٣/١٣ رجل ) وتراجع صفحة ٧ .

(٣٩٧) القذور من الإبل المتحنى . والقاذور والقاذورة من الإبل التي تبرك ناحية منها ، وتستبد ، وتنافرها عند الحلب . ( لسان العرب ٣٩٠/٦ قذر ) .

(٣٩٨) المصور من المعز خاصة ، وهي التي انقطع لبنها ، والتمصر القليل من كل شيء . ( لسان العرب ٢٣/٧ مصر ) .

(٣٩٩) الناقة الفخور العظيمة الضرع الضيقة الأحاليل ( لسان العرب ٣٥٥/٦ فخر ) .

(٤٠٠) و(٤٠١) الرجل : جماعة الراجل ، وهم الرجالة والرجال ( تهذيب اللغة ٢٩/١١ رجل ) وتراجع صفحة ٧ .



- وما الدفوف (٤١٧) ، والسلوف (٤١٨) ، والخنوف (٤١٩) ، والخصل (٤٢٠) ؟

الدفوف : العقاب ، يقال : عقاب دفوف إذا كانت تمر على وجه الأرض وهي تدف .  
والسلوف (٤٢١) . والخنوف : الناقة التي تقلب خف يديها إلى وحشها ، وهو جانبها  
الأيمن . والخصل : الندى .

- وما الذمول (٤٢٢) ، والجفول (٤٢٣) ، والنسول (٤٢٤) ، والعصل (٤٢٥) ؟

الذمول : المسرعة . والجفول : الداهية الماضية . والنسول : المسرعة . من قوله تعالى :  
« من كل حذب ينسلون » (٩٦ ك الأنبياء ٢١) . والعصل : العوج .

- / وما الأفييل (٤٢٦) ، والوييل (٤٢٧) ، والتميل (٤٢٨) ، والشمل (٤٢٩) ؟

الأفييل : الصغير من الإبل ، وهو بمنزلة الفصيل . والوييل : الوحش ، الذي لا يمرئ  
من الطعام . ويقال : الشديد . من قوله تعالى : « فأخذناه أخذاً ويلاً » (١٦ ك المزمل  
٧٣) . والتميل : جمع ثميلة ، وهو ما يبقى في الجرن والحوض من العلف والماء .

(٤١٧) عقاب دفوف للذي يدنو من الأرض في طير انه إذا انقض ( لسان العرب ٣/١١ دقف )  
(٤١٨) السلوف : الناقة تكون في أوائل الإبل إذا وردت الماء ( القاموس المحيط ١٥٩/٣ سلف )  
(٤١٩) خنفت البعير يخنفت خنفاً إذا سار ، فقلبت خف يده إلى وحشيه ، وناقته خنوف .  
( لسان العرب ٤٤٦/١٠ خنفت ) .

(٤٢٥) خصل وأخصل إذا ندى ( لسان العرب ٢٢١/١٣ خصل ) وتراجع صفحة ١٤ .

(٤٢١) لم يشرحها المؤلف .

(٤٢٢) ناقة ذمول . . . يسير ذميلاً : أى سيراً سريعاً ليناً ( لسان العرب ٢٧٥/١٣ ذمل ) .

(٤٢٣) ربح جفول : تجفل السحاب ، وريح مجفل وجافلة : سريعة ( لسان العرب ١٢٠/١٣

جفل ) .

(٤٢٤) نسل في العدو ينسل نسلًا ونسلًا أى أسرع ( لسان العرب ٧٥/١٣ نسل ) .

(٤٢٥) العصل : الالتواء في الشيء ( لسان العرب ٤٧٥/١٣ عصل ) .

(٤٢٦) الإفال والأفائل : صفار الإبل بنات الخاض . . . والأفييل الفصيل ( لسان العرب )

( ١٨/١٣ أفل ) .

(٤٢٧) ماء وبيل ووبىء وخيم إذا كان غير مرىء ، وقيل : هو الثقل الغليظ جداً ( لسان

العرب ٢٤٦/١٤ بيل ) .

(٤٢٨) الثميلة : البقية تبقى من العلف والشراب . . . والجمع ثميل ( لسان العرب ٩٧ و٩٦/١٣

ثمل ) .

(٤٢٩) يقال : ثمل وثل بالتحريك . . . وجمع الله ثملهم ، أى ماتشتت من أمرهم ، وفرق

الله ثمله أى ما اجتمع من أمره ( لسان العرب ٣٩٣/١٣ ثمل ) .

(والشمل) (٤٣٠) والشمل واحد : يقال : جمع الله شملك ، أى ما تفرق من أمرك .

— وما العسيل (٤٣١) ، والرحيل (٤٣٢) ، والجديل (٤٣٣) ، والطفل (٤٣٤) ؟

العسيل : الذى يكنس به العطار ما يسحقه من المسك وغيره .

والرحيل : البعير القوى على المشى ، وناقة رحيلة . والجديل (٤٣٥) الزمام ، وهو اسم فحل من الإبل . والطفل والطفل واحد (٤٣٦) وهو الصغير .

— وما الجلود (٤٣٧) ، واللدود (٤٣٨) ، والكنود (٤٣٩) ، والربل (٤٤٠) ؟

الجلود : الناقة التى ذهب لبنها من غير باس . ويقال : أتان جدود . فإذا كان من باس ، قيل ناقة جداء . واللدود : ما سقى من الإنسان فى أحد شتى القم . والكنود : الكفور ، ويقال البخيل وقال أبو الحسن : اللوام لربه ، الذى يعد المصائب ، وينسى النعم . والربل : الكثير اللحم .

(٤٣٠) فى الأصل : والشمل واحد ، والتصحيح من ( لسان العرب ٣٩٣/١٣ شمل ) .

(٤٣١) العسيل مكنسة الطيب ، وهى مكنسة شعر ، يكنس بها العطار بلاطه من العطر (لسان

العرب ٤٧٤/١٣ عسل) .

(٤٣٢) ناقة رحيلة أى شديدة قوة على السير ، وكذلك جبل رحيل ( لسان العرب ٢٩٦/١٣

رحل) .

(٤٣٣) الجدل : شدة القتل . . . ومنه قيل لزمام الناقة جدل . . . وجديل فحل لمهرة بن

حيدان ( لسان العرب ١٠٨/١٣ و١١٢ جدل ) .

(٤٣٤) الطفل : الصغير من أولاد الناس والدواب ( لسان العرب ٤٢٧/١٣ طفل ) .

(٤٣٥) فى الأصل : والجديل .

(٤٣٦) ويكون الطفل واحد وجمعاً مثل الجنب ، وغلام طفل إذا كان رخص القديمين

واليدنين ( لسان العرب ٤٢٧/١٣ طفل ) .

(٤٣٧) الجداء من كل حلوبة الناهية اللبن عن عيب ، والجدودة القليلة اللبن من غير عيب ،

والجمع جدائد وجداد . . . وناقة جدود وهى التى انقطع لبنها ( لسان العرب ٨١/٤ جدد ) .

(٤٣٨) اللدود ماسق الإنسان فى أحد شتى القم . ولديدا القم : جانباه . وإنما أخذ اللدود من

لديدى الوادى ، وهما جانباه . (لسان العرب ٣٩٥/٤ لد) .

(٤٣٩) كند يكند كنودا : كفر النعمة . . . وقوله تعالى : « إن الإنسان لربه لكنود »

( ٦ ك العاديات ١٠٠ ) قال الحسن : لوام لربه ، يعد المصيبات ، وينسى النعم . . . وقيل :

هو الذى يأكل وحده ، ويمنع رفته ، ويضرب عبده ( لسان العرب ٣٨٥/٤ كند ) .

(٤٤٠) الربالة : كثرة اللحم . ورجل ربيلى : كثير اللحم ( لسان العرب ٢٧٩/١٣ ربل ) .

— وما القذوم (٤٤١) ، والكتوم (٤٤٢) ، والجموم (٤٤٣) ، والخبل (٤٤٤) ؟

القذوم : البئر التي تقذف بالماء ، وهي السريعة إيابة الماء . والكتوم : الناقة التي لا تكاد ترغو . والجموم : الفرس السريع العدو الشديد . والخبل : الذي يجبل الإنسان ، أي يفسد أحوالهم . ويقال : وهو خبل .

— وما المكود (٤٤٥) ، والرफود (٤٤٦) ، والصعود (٤٤٧) ، والسهل (٤٤٨) ؟

المكود : الناقة التي يدوم غزرها . والجمع : مكائد . والرفود : التي تملأ الرقد ، وهو القدح الكبير والمخلب . والصعود : العقبة الشاقة ، ويقال ذلك للناقة إذا خدجت لسته أشهر ، أو سبعة ، أو ثمانية فعطفت على ولدها الذي من عام أول ، والسهل : السهل ضد الحزن .

— / وما الشفوع (٤٤٩) ، والقطوع (٤٥٠) ، والمألوع (٤٥١) ، والسجل (٤٥٢) ؟

(٤٤١) بئر قذوم : كثيرة الماء . . . يقذف بالماء : أي يدفعه ( لسان العرب ٣٧٢/١٥ قذم) .  
(٤٤٢) والكتوم أيضاً الناقة التي لا ترغو إذا ركبا صاحبها ، والجمع كتم ( لسان العرب ٤١٠/١٥ كتم ) .

(٤٤٣) جمت البئر فهي تجم جموما إذا كثرت ماؤها واجتمع . . . يقال ذلك في الماء والسير ( لسان العرب ٣٧٢/١٤ جسم ) الجم : وكصبور . . . فرس كلما ذهب منه جرى جاء جرى آخر ( القاموس المحيط ٩٣/٤ جسم ) .

(٤٤٤) الخبل بالتسكين الفساد . . . والخبل جودة الحنق بلا جنون . . . والخبال : الفساد ( لسان العرب ٢٠٨/١٣ و٢٠٩ خبل ) .

(٤٤٥) وناقة مكود ومكداء إذا ثبت غزرها ، ولم يتقص . . . والجمع مكد وإبل مكائد ( لسان العرب ٤١٨/٤ مكد ) .

(٤٤٦) الرَفْد والرَفْد والمَرْفَد والمَرْفَد العس الضخم ، وقيل : القدح العظيم الصخم . . . والرَفود من الإبل التي تملؤه في حلبة واحدة ، وقيل : هي الدائمة على محلها . ( لسان العرب ١٦٣/٤ رقد ) .

(٤٤٧) الصعود / العقبة الشاقة . والصعود من الإبل التي ولدت لغير تمام ، ولكنها خدجت لسته أشهر ، أو سبعة ، فعطفت على ولد عام أول ( لسان العرب ٢٣٨/٤ و٢٤٢ صعد ) .

(٤٤٨) السهل نقيص الحزن ( لسان العرب ٣٧١/١٣ سهل ) .

(٤٤٩) الشفوع من الإبل التي تجمع بين محليين في حلبة واحدة ، وهي القرون . ( لسان العرب ٥٠/١٠ شفوع ) .

(٤٥٠) ناقة قطوع : ينقطع لبنها سريعاً ( لسان العرب ١٥٢/١٠ قطع ) .

(٤٥١) المألوع : الضجور . ( لسان العرب ٢٥٤/١٠ هلع ) .

(٤٥٢) السجل الدلو الضخمة المملوءة ماء ( لسان العرب ٣٤٦/١٣ سجل ) .

الشفوع : الناقة التي تجمع بين محلبين<sup>(٤٥٣)</sup> والقطوع التي تسرع انقطاع لبنها . والهلوع : الضجور : الدلو العظيمة .

- وما الرحول<sup>(٤٥٤)</sup> ، والبتول<sup>(٤٥٥)</sup> ، والمكول<sup>(٤٥٦)</sup> ، والشكل<sup>(٣٥٧)</sup> ؟

الرحول : الناقة القوية على الارتحال<sup>(٤٥٨)</sup> ، والبتول : المرأة التي لا تريد النكاح ، ويقال ذلك للعفيفة ؛ والأصل فيه من ترك النكاح . والمكول : البئر التي يخرج ماؤها قليلاً قليلاً . والشكل : المشكل .

- وما الشروف<sup>(٤٥٩)</sup> ، والخصوف<sup>(٤٦٠)</sup> ، والرصوف<sup>(٤٦١)</sup> ، والطول<sup>(٤٦٢)</sup> ؟

الشروف : الناقة الكبيرة . والخصوف : التي إذا أتت على مضرها نتجت<sup>(٤٦٣)</sup> .  
والرصوف : المرأة الصغيرة الفرج . والطول الرسن .

(٤٥٣) تراجع مادة « الصفوف » صفحة ٣٨ .

(٤٥٤) الرحول من الإبل التي تصلح أن ترحل ، وهي الراحلة . . . الراحلة من الإبل البعير القوى على الأسفار والأحمال ، وهي التي يختارها الرجل لمركبه ورحله على التجابة وتمام الخلق ، وحسن المنظر . ( لسان العرب ٢٩٤/١٣ رحل ) .

(٤٥٥) البتول من النساء المنقطع عن الرجال ، لا أرب لها فيهم ( لسان العرب ٤٤/١٣ بتل ) .

(٤٥٦) المكول من الآبار التي يقلل ماؤها ، فتستجم حتى يجتمع الماء في أسفلها .

( لسان العرب ١٥١/٢٤ مكل ) .

(٤٥٧) شكل الأمر ، وأشكل : اشتبه ( القريب في علم الغريب ٢٠٠/١ شكل ) .

(٤٥٨) تراجع مادة « الرحيل » صفحة ٤٨ .

(٤٥٩) الشارف : الناقة التي قد أسنت ( لسان العرب ٧٤/١١ شرف ) والشارف الناقة التي

قد أسنت ، و(قد) شرفت تشرف شروفاً ( تهذيب اللغة ٣٤٣/١١ شرف ) ناقة شارف : مستنة . . .  
والجمع شرف بضمسين ويسكن ( القريب في علم الغريب ١٩٤/١ شرف ) .

(٤٦٠) الخصوف هي التي تنتج بعد الحول من مضرها بشهر ( لسان العرب ٤٢١/١٠ خصف ) .

(٤٦١) الرصوف : الصغيرة الفرج ( لسان العرب ٢٠/١١ رصف ) .

(٤٦٢) الطول : الحبل الطويل جداً ( لسان العرب ٤٣٨/١٣ طول ) .

(٤٦٣) كتب بعدها : أي والرصوف ذلك .

وما القلين (٤٦٤) ، والبرين (٤٦٥) ، والتين (٤٦٦) ، والشغل (٤٦٧) ؟

القلين : جمع قلة ، وهو عود يلعب به الصبيان . والبرين : جمع برة ، وهي خشبة تكون في أنف البعير . والتين جمع تبان . والشغل : المشغول .

ثم ، والحمد لله رب العالمين ، سبحانه وتعالى عما يصفون .

تم على يد كاتبه الفقير إلى الله تعالى الممجد عبده عيسى محمد عني عنه آمين

في ٢٩ رجب الذي هو من شهور سنة ١٢٩٦

---

(٤٦٤) القلة : عودان يلعب بهما الصبيان . والجمع : قلات وقلون وقلون ( لسان العرب ٦١/٢٠ قلو) .

(٤٦٥) البرة الحلقة في أنف البعير . . . والجمع برة وبرى وبرين وبرين ( لسان العرب ٧٥/١٨ برى ) .

(٤٦٦) التبان شبه السراويل الصغير ، تذكره العرب ( تهذيب اللغة ٣٠٣/١٤ تبان ) .

(٤٦٧) شغله الشيء يشغله شغلا وشغلا وشغلا وشغلا ، وأشغله لفة رديئة ( التقريب في علم الغريب ١٩٨/١ شغل ) .

وهو شغل ككتف ومشتغل ، وفتح الفين نادر ( القاموس المحيط ٤١٢/٣ شغل ) .

## مراجع التحقيق

### المخطوطة :

- ١ - التقريب في علم الغريب للقاضي نور الدين أبي الشناء محمد بن أحمد الفيومي المعروف بابن خنيط جامع الدهشة المتوفى بحماة سنة ٨٣٤ هـ .  
الموجود منه الجزء الأول فقط ، ورقه ٧٩١ - ب بمكتبة بلدية الاسكندرية .

### المطبوعة :

- ٢ - الاشتقاق لأبي بكر محمد بن الخطين بن دريد الأزدي .  
تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون - الناشر مؤسسة الخانجي بمصر (١٣٧٨ هـ - ١٩٥٨ م) .  
مطبعة السنة المحمدية .
- ٣ - تاج العروس من جواهر القاموس لمحب الدين أبي الفيض السيد محمد مرتضى الحسيني الواسطي الزبيدي الحنفي (١١٤٥ هـ - ١٢٠٥ هـ) (١٧٣٢ م - ١٧٩١ م) نسخة في عشرة أجزاء الطبعة الأولى . المطبعة الخيرية بمصر ١٣٠٦ هـ .
- ٤ - تهذيب اللغة لأبي منصور محمد بن أحمد الأزهري (٢٨٢ هـ - ٣٧٠ هـ) (٨٩٥ م - ٩٨٠ م) حققه ، وقدم له عبد السلام محمد هارون - راجعه محمد علي النجار ١٣٨٤ - ١٩٦٤ المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر . الدار المصرية للتأليف والترجمة .
- ٥ - جوهرة اللغة لأبي بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي البصري ولد بالبصرة سنة ٢٢٣ هـ - ٩٣٤ م الطبعة الأولى حيدر آباد الدكن ما بين سنتي (١٣٤٤ هـ - ١٣٤٥ هـ) .
- ٦ - القاموس المحيط تأليف محمد الدين محمد بن يعقوب الفيروز أبادي الطبعة الثانية (١٣٧١ هـ - ١٩٥٢ م) شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر .
- ٧ - لسان العرب لأبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم الأنصاري (٦٣٠ هـ - ٧١١ هـ) طبعة مصورة عن طبعة بولاق (١٣٠٨ هـ - ١٨٩١ م) .
- ٨ - معجم أسماء النباتات الواردة في تاج العروس للزبيدي .  
جمع وتحقيق محمود مصطفى الدمياطي . المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر الدار المصرية للتأليف والترجمة . مطبعة لجنة البيان العربي ١٩٦٥ .

# الزمخشرى والقراءات

د. ثبات صبع



حظى القرآن الكريم وقرآته بعناية بعض النحاة ، إذ حاول بعضهم إعرابه وبيان معانيه وأوجه آياته ، واحتج آخرون لقرآته الشواذ ، وحاولوا تبين وجهها من العربية ومدى موافقتها لأساليبها . وقد لفت انتباهنا في دراستنا للدكتوراه عن ( مواقف النحاة من القراءات حتى نهاية القرن الرابع الهجري ) أن نحاة هذه الفترة جميعاً لا يفرقون في مواقفهم من القراءات بين قراءة سبعية أو عشرية أو شاذة ، وإنما يستشهدون بقراءات من كل نوع ، ويوجهون بعضها أحياناً ، وذلك إذا لم يخالف ما هو مشهور من القواعد . أما إن خالفها فإن الفرق يظهر بين من سمّناهم بالأثريين المحايدين ، ومن سمّناهم بالقياسيين ، إذ يقبل الأولون القراءة على علاقتها ، على حين يؤولها الآخرون لتخضع للقواعد ، أو يرمونها بالقبح أو اللحن أو الرداءة على التفصيل الذي ذكرناه في مكانه ، مع اختلاف في درجة القياس بين علماء الفريق القياسي أنفسهم ، فمنهم من قل طعنه للقراءات ، ومنهم من بالغ في الطعن والرمي بالقبح والخطأ واللحن . وقلنا في نهاية هذا البحث إن القرون الأربعة الأولى من الهجرة فترة أثرت فيها تلاها من فترات ، وظهرت بصماتها واضحة على الفكر النحوي فيما وليها من قرون .

وفي هذا البحث حاولنا الكشف عن مدى صدق هذه المقولة ، فاخترنا الإمام محمود ابن عمر الزمخشري المتوفى سنة ٥٢٨ هـ لئلا نرى كيف تعامل مع القراءات القرآنية في كتابه القيم :  
الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل .

وهو كتاب مشهور من كتب التفسير القيمة ، لكن الزمخشري - على عادة المفسرين - لم يخله من التعرض للغويات الآيات أحياناً من صرف ونحو وأصوات ، كما أنه لم يغفل دراسة القراءات القرآنية التي وردت في بعض الآيات ، ولو بذكرها دون التعرض لواحدة منها بأي نوع من التوجيه ، كأن يقول في قوله تعالى : « وعلى أبصارهم غشاوة » ( البقرة ٧ ) : « وقرئ ( غشاوة ) بالكسر والنصب ، و ( غشاوة ) بالضم والرفع ، و ( غشاوة ) بالفتح والنصب ، و ( غشاوة ) بالكسر والرفع ، و ( غشاوة ) بالفتح والرفع والنصب ، و ( غشاوة ) بالعين غير المعجمة والرفع ، من العشاء »<sup>(١)</sup> . فهذه سبع قراءات - سوى المشهورة - في كلمة واحدة ذكرها الزمخشري ذكرًا مجردًا ، دون أن يتعرض لأية قراءة منها بنوع من التوجيه .

(١) الكشاف / ١ : ٤١ ، وانظر : إعراب القرآن لأبي جعفر النحاس / ١ : ١٨ ،

والإتحاف / ٢٧٩ والمختصر / ٢ .

ومثل هذه الظاهرة توجد لها نماذج متعددة في الكشف<sup>(٢)</sup>. لكن الأغلب الأعم في تناول الزمخشري للقراءات هو التعرض لها ، استشهاده بها ، أو توجيهاً لها ، أو حكماً عليها بما يفهم منه القبول أو الرفض ، مهتماً في مواطن كثيرة بالرسم المصحفي ، ومتغافلاً عنه في بعض المواطن. ومن ثم ندرس مواقفه من القراءات تحت النقاط الآتية :

### أولاً : استشهاده بالقراءات :

وتحدد طريقة الزمخشري في الاستشهاد بالقراءات العناصر الآتية :

#### (أ) الاستشهاد على معنى لغوي بقراءة قرآنية :

ويمثل ذلك تعليقه على قوله تعالى : « اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ » (البقرة ١٥) إذ قال : « ويمدُّهم في طغيانهم : من مد الجيش وأمدّه ، إذا زادت وألحق به ما يقويه ويكثره ، وكذلك مد الدواء وأمدّها : زادها ما يصلحها ، ومددت السراج والأرض : إذا استصلحتهما بالزيت والسماد . ومدّه الشيطان في الغي وأمدّه : إذا واصله بالسواوس حتى يتلاحق غيه ، ويزداد انهماكاً فيه . فإن قلت : لم زعمت أنه من المدد دون المد في العمر والإملاء والإمهال ؟ قلت : كفاك دليلاً على أنه من المدد دون المد قراءة ابن كثير وابن محيصن ( ويمدُّهم ) وقراءة نافع ( وإخوانهم يمدُّونهم ) على أن الذي بمعنى أمهله إنما هو ممد له جمع اللام كأملى له »<sup>(٣)</sup> .

وعند تعرضه لقوله تعالى : « إني نذرت للرحمن صوماً » (مريم ٢٦) فسر الصوم بالصمت مستدلاً على ذلك بأنه في مصحف عبد الله : صمتاً ، وعن أنس بن مالك مثله<sup>(٤)</sup> .

#### (ب) الاستشهاد على توجيه صرفي بقراءة :

فالفعل ( يجادعون ) في قوله تعالى : « يجادعون الله والذين آمنوا » (البقرة ٩) على وزن ( يفاعلون ) ، وهو من الأوزان التي تقتضي المشاركة في الفاعلية والمفعولية في أغلب أحوالها ، ومن ثم طرح الزمخشري هذا التساؤل ورد عليه : « فإن قلت : هل للاقتصار بجادعت على

(٢) أنظر صفحات ١١ - ٥٦ - ٩٤ - ١١١ - ١١٨ - ١١٩ - ١٥٩ من الجزء الأول

على سبيل الأمثلة .

(٣) الكشف / ١ : ٥١ .

(٤) السابق / ٣ : ١٠ وانظر نماذج أخرى في صفحات ١٠٨ - ١٢٨ - ١٥٣ من

الجزء الأول .

واحد وجه صحيح؟ قلت : وجهه أن يقال : غنى به (فَعَلْتُ) ، إلا أنه أخرج في وزن (فَاعَلْتُ) ، لأن الزنة في أصلها للمغالبة والمباراة ، والفعل متى غولب فيه فاعله جاء أبلغ وأحكم منه إذا زاوله وحده من غير مغالب ولا مبار ، لزيادة قوة الداعى إليه . ويعضده قراءة من قرأ : (يَجِدُّونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا) وهو أبو حنيفة «(٥)» .

فالوزن المستعمل في القراءة المشهورة (يُفَاعِلُونَ) ، بيد أنه بمعنى الثلاثي المجرد (يَفْعَلُونَ) والدليل على ذلك قراءة أبي حنيفة في الآية نفسها .

(ج) الاستشهاد بقراءة على توجيه نحوى :

كما حدث عند تعرضه لقوله عز وجل : « وما يُشعِرُكُمْ أنها إذا جاءت لا يؤمنون » (الأنعام ١٠٩) إذ كان من بين المعاني التي طرحت لـ (أَنَّ) بفتح الهمزة (٦) ، أن تكون مؤدوية وظيفة (لعل) ، كما في قول العرب : ايت السوق أنك تشتري لحمًا ، أى : لعلك فيكون معنى الآية : وما يشعركم لعلها إذا جاءت لا يؤمنون ، وتقوى هذا التوجيه قراءة أبي : لعلها إذا جاءت لا يؤمنون (٧) .

وعند تعرضه لقوله تعالى : « فلما أضاءت ما حوله ذهبَ اللهُ بنورهم وتركهم في ظلماتٍ لا يبصرون » (البقرة ١٧) قال إن (أضاء) في الآية متعدية ، « ويحتمل أن تكون غير متعدية مسندة إلى (ما حوله) والتأنيث للحمل على المعنى ، لأن ما حول المستوقد أماكن وأشياء . ويعضده قراءة ابن ابي عبلة : (ضَاءَتْ) . . . . . » (٨) .

وهذه اللفتة النحوية في (أضاء) عرضت مرة ثانية عند دراسة قوله تعالى : « كلما أضاء لهم مشوا فيه » (البقرة ٢٠) إذ قال : « وأضاء : إما متعد بمعنى : كلما نور لهم مشى ومسلكاً أخذوه ، والمفعول محذوف ، وإما غير متعد بمعنى : كلما لمع لهم مشوا في مطرح نوره وملئى ضوءه ، ويعضده قراءة ابن ابي عبلة : كلما ضاء لهم » (٩) .

(٥) السابق / ١ : ٤٤ وانظر نموذجين آخرين في صفحتى ٧١ ، ١١٦ .

(٦) القراءة بكسر الهمزة لابن كثير وأبي عمرو وأبي بكر بخلف عنه ، والباقون بفتحها .

التيسير / ١٠٦ .

(٧) الكشاف / ٢ : ٤٥ .

(٨) السابق / ١ : ٥٥ .

(٩) السابق / ١ : ٦٥ وانظر نماذج أخرى في صفحات ١٠ - ١٠٩ - ١١٥ - ١١٨ -

١٤٣ - ٢٠٩ - ٤٢٤ من الجزء الأول ، وصفحتى ١٦٥ - ٢٤٦ من الجزء الثانى ، وصفحتى

١٠٩ ، ١١٠ من الجزء الرابع .

وقد وضع من النماذج التي قدمناها ، أو أشرنا إليها ، أن الزمخشري لا يفرق في الاستشهاد بين متواتر القراءات وشاذها ، كما أن القراءات تكون - في الغالب - سنده الوحيد فيما يراه ، دون اعتماد على شاهد آخر من شعر أو نثر ، وأنه يهتم بصورة واضحة في جل القراءات التي يوردها بذكر اسم القارئ ، ولا يغفل ذكره إلا في أحيان نادرة (١٠) .

ويعتبر عنصر الاستشهاد بالقراءات أقل العناصر وروداً في الكشف ، بالقياس إلى توجيهها مثلاً ، وذلك أمر طبيعي ، لأنه ليس كتاب قواعد ، وإنما هو كتاب تفسير ، فرماه الأساسي هو الكشف عن وجوه القراءات الواردة فيما يتناول ، وتوجيهها الوجهة اللغوية التي تتلاءم معها .

#### ثانياً : توجيهه للقراءات :

وتوجيه الزمخشري للقراءات لا يتبع سنة واحدة ، ولا يسير على نمط فرد ، وإنما يختلف التوجيه بين قراءة وأخرى ، وذلك ما توضحه النقاط الآتية :

#### (أ) توجيهه القراءة صوتياً :

ويتمثل ذلك في قوله عن قراءة أيوب السخيتاني : « ولا الصَّالِينَ » .

(الفاتحة ٧) بالهمز ، وقراءة عمرو بن عبيد : « ولا جَانَّ » (الرحمن ٥٦ ، ٧٤) إن « هذه لغة من جد في الحرب من التقاء الساكنين . ومنها ما حكاه أبو زيد من قولهم : شَابَةٌ وَدَابَةٌ (١١) .

وقد استشهد ابن جنى بهاتين القراءتين على ما ذهب إليه من أنه إذا التقى ساكنان أحدهما ألف ، فقد يتخلص من التقاء الساكنين بتحريك الألف ، فتتقلب إلى همزة (١٢) .

ومثل ذلك ما حدث عند تعرضه لقوله تعالى : « قُلْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلَا أَدْرَاكُمْ بِهِ » (يونس ١٦) حيث قال : ولا أدراكم به : ولا أعلمكم به على لساني . وقرأ الحسن : ولا أدراكم به ، على لغة من يقول : أعطائه وأرضائه ، في معنى : أعطيته وأرضيته ، وتعضده

(١٠) انظر مثلاً ج : ١ ص ١١٩ ، ١٢٣ ، و ٢ ص ٨٣ ، ٣١٠ .

(١١) الكشف / ١ : ١٤ وانظر ٣ ص ٢٧٦ .

(١٢) انظر : المنصف / ١ : ٢٨١ ، والخصائص / ٣ : ١٤٧ ، ١٤٨ ، وسر صناعة

الإعراب / ١ : ٨٢ ، ٨٣ ، والمختب / ٢ : ٣٠٥ .

قراءة ابن عباس : ولا أنذرتكم به . ورواه الفراء : ولا أدراأتكم به ، بالهمز (١٣) ، وفيه وجهان : أحدهما : أن تقلب الألف همزة ، كما قيل : كَبَّأْتُ بِالْحَيْجِ ، وَرَبَّأْتُ الْمَيْتَ ، وَحَلَّأْتُ السُّوقَ ، وذلك لأن الألف والهمزة من وادٍ واحد . ألا ترى أن الألف إذا مسها الحركة انقلبت همزة . والثاني : أن يكون من درأته إذا دفعته ، وأدراؤه إذا جعلته دارئاً ، والمعنى ولا جعلتكم بتلاوته خصماء تدرأوني بالجدال وتكذبوني (١٤) .

وقراءة الهمز التي وجهها الزمخشري رماها بعض النحاة بالغلط . فقد روى ابن خالويه قول النحاة : « غلط الحسن ، كما أن العرب قد تغلط في بعض ما لا يهمز فيه مزونه » ، يقولون : حَلَّأْتُ السُّوقَ ، وإنما هو حَلَّيْتُ ، يشبهونه بحَلَّأْتُ الإِبِلَ ، إذا زجرتها عن الماء (١٥) ، كما كرر ذلك في موطن آخر ، فقال : « قرأ الحسن : ولا أدراكم به (كذا) مهموزا ، وهو غلط عند أهل النحو ، لأنه من دريت (١٦) » .

لكن الزمخشري التمس للقراءة مخرجين : أحدهما يذهب بها مذهب القلب الصوتي ، والثاني يجعل الصيغة كلها من مادة معجمية مهموزة هي (درأ) ، لكنه لم ينح باللائمة على القراءة .

وفي قوله تعالى : « وإذا السماء كِثَّابًا » (التكوير ١١) قرأ ابن مسعود (قشطت) بالقاف ، فقال الزمخشري : « واعتقاب الكاف والقاف كثير . يقال : لبكت الثريد ولبقته ، والكافور والقافور » (١٧) .

وهناك مواطن أخرى متعددة يظهر فيها اعتماد الزمخشري على الأصوات والصرف في توجيه بعض القراءات (١٨) .

#### (ب) توجيه القراءة نحويًا :

وهذا الجانب أبرز جوانب التوجيه فيما تناوله الزمخشري من قراءات . ونكتفي بذكر الأمثلة الآتية :

(١٣) ما في المختصر : أن الحسن قرأ « ولا أدراأتكم به » بالهمزة وتاء المتكلم ، وهي موافقة لرواية الفراء . انظر المختصر / ٥٦ .

(١٤) الكشاف / ٢ : ٢٦٣ ، وانظر توجيهاً مشابهاً لهذا في قراءة من قرأ (فإما تزئين) بالهمزة = ٣ ص ١٠ .

(١٥) إعراب ثلاثين سورة / ٤٠ .

(١٦) السابق / ٨٥ .

(١٧) الكشاف / ٤ : ٥٦٦ .

(١٨) انظر = ١ ص ٢٣ و = ٢ ص ١٥٧ ، ٣١٠ و = ٤ ص ٥٧٠ على سبيل الأمثلة .

١ - في قوله تعالى « الحمد لله » (الفاتحة ١) وردت أربع قراءات - رفع (الحمد) وكسر لام الجر « الحمد لله » وهي قراءة الجمهور (١٩) ، ونصب (الحمد) مع كسر اللام ، وهي منسوبة لابن عيينة ورؤية (٢٠) ، وكسر دال (الحمد) إبتاعاً لكسرة لام الجر ، وهي مروية عن الحسن (٢١) ، وضم لام الجر إبتاعاً لضممة الدال ، وهي مروية عن إبراهيم بن أبي عبلة (٢٢) .

وليس في قراءة الجمهور إشكال ، فهي جملة اسمية من مبتدأ وخبر ، أما القراءة بالنصب فقد وجهها الزمخشري على أن (الحمد) مفعول مطلق ، كأنه من المصادر التي تنصبها العرب بأفعال مضمرة في معنى الإخبار ، كقولهم : شكرا وكفرا وعجبا ، وقال إن العدل بها عن النصب إلى الرفع على الابتداء إنما هو للدلالة على ثبات المعنى واستقراره ، ومنه قوله تعالى : « قالوا سلاماً قال سلام » (الذاريات ٢٥) ، رفع السلام الثاني للدلالة على أن إبراهيم عليه السلام حياتهم بتحية أحسن من تحيتهم ، لأن الرفع دال على معنى ثبات السلام لهم دون تجده وحدثه ، والمعنى : نحمد الله حمداً .

أما القراءتان الأخيرتان فلحوظ فيهما الإبتاع ، على تنزيل الكلمتين منزلة كلمة لكثرة استعمالهما مقترنتين . وأشرف القراءتين قراءة إبراهيم ، حيث جعل الحركة البنائية تابعة للإعرابية التي هي أقوى ، بخلاف قراءة الحسن (٢٣) .

ويلاحظ في الآية السابقة أن توجيه القراءتين الأوليين نحوي ، على حين يعد توجيه الأخيرتين من قبيل التوجيه الصوتي ، وهذا ما استدعته القراءات الواردة في الآية .

وليس الزمخشري بسباق في هذا التوجيه ، إذ كانت للقراء مثل هذه التوجيهات في هذه القراءات حين تعرض لها (٢٤) ، كما أن أبا جعفر النحاس لم يفتل أمثال هذه التوجيهات ، بل زاد على ذلك أن نسب القراءتين الأخيرتين إلى قبيلتين عربيتين فقال : « وحكى القراء : (الحمد لله) و (الحمد لله) . قال أبو جعفر : وسمعت علي بن سليمان يقول : لا يجوز من هذين شيء عند البصريين . قال أبو جعفر : وهاتان لغتان معروفتان موجودتان ، في كل

(١٩) انظر الإتحاف / ٧٦ .

(٢٠) انظر المختصر / ١ .

(٢١) انظر الإتحاف / ٧٦ والمختصر / ١ .

(٢٢) المختصر / ١ .

(٢٣) الكشاف / ١ : ٧ ، ٨ .

(٢٤) انظر : معاني القرآن للقراء / ١ : ٣ ، ٤ .

واحدة منهما علة . وروى إسماعيل بن عياش عن زريق عن الحسن أنه قرأ ( الحمد لله ) . وقال إبراهيم بن أبي عبلة ( الحمد لله ) . وهذه لغة بعض بني ربيعة ، والكسر لغة تميم . فأما اللغة في الكسر فإن هذه اللفظة تكثر في كلام الناس ، والضم ثقيل ، ولا سيما إذا كانت بعد كسرة ، فأبدلوا من الضمة كسرة ، وجعلوها بمنزلة شيء واحد . والكسرة مع الكسرة أخف ، وكذلك الضمة مع الضمة ، فلهذا قيل ( الحمد لله ) « (٢٥) .

٢ - في قوله تعالى : « وإذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات فأتمهن قال إني جاعلك للناس إماماً قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدى الظالمين » ( البقرة ١٢٤ ) ، قرئت برفع ( إبراهيم ) ونصب ( ربه ) « (٢٦) ، كما قرئت ( الظالمون ) بالرفع ، وهي قراءة عبد الله بن مسعود « (٢٧) ، وهي القراءة التي قال عنها الزجاج « وهي جيدة ، ولا ينبغي أن يقرأ بها ، لأنها خلاف المصحف » « (٢٨) ، فقال الزمخشري عن الأولى : « والمعنى : أنه دعاه بكلمات من الدعاء فعل المختبر هل يجيبه إلهن أم لا ؟ فإن قلت : الفاعل في القراءة المشهورة بلى الفعل في التقدير ، فتعلق الضمير به إضمار قبل الذكر ، قلت : الإضمار قبل الذكر أن يقال : ابتلى ربه إبراهيم ، فأما ابتلى إبراهيم ربه ، أو ابتلى ربه إبراهيم ، فليس واحد منهما بإضمار قبل الذكر . أما الأول فقد ذكر فيه صاحب الضمير قبل الضمير ذكراً ظاهراً ، وأما الثاني فأبراهيم فيه مقدم في المعنى ، وليس كذلك : ابتلى ربه إبراهيم ، فإن الضمير فيه قد تقدم لفظاً ومعنى فلا سبيل إلى صحته » « (٢٩) .

وقال عن القراءة الثانية : « وقرئ : الظالمون ، أي من كان ظالماً من ذريتك لا يناله استخلافى وعهدى إليه بالإمامة ، وإنما ينال من كان عادلاً بريئاً من الظلم » « (٣٠) .

ومثل هذا ما قاله عند تعرضه لقوله تعالى : « فتلقى آدم من ربه كلمات » ( البقرة ٣٧ ) بنصب ( آدم ) ، ورفع ( كلمات ) ، وهي قراءة ابن كثير ، إذ وجهها على أن الكلمات استقبلته بأن بلغته واتصلت به « (٣١) .

وهذه القراءات الثلاث - من وجهة نظرنا - أولى بها أن توجه على ما ذهب إليه ابن

(٢٥) إعراب القرآن لأبي جعفر النحاس / ١ : ٦٠٥ .

(٢٦) نسبا الزمخشري إلى أبي حنيفة وابن عباس ، على حين نسبا ابن خالويه لأبي الشعثاء .

انظر : الكشاف / ١ : ١٣٧ ، والمختصر / ٩ .

(٢٧) معاني القرآن للفراء / ١ : ٧٦ ، والمختصر / ٩ .

(٢٨) معاني القرآن وإعرابه للزجاج / ١ : ١٨٥ .

(٢٩) الكشاف / ١ : ١٣٧ .

(٣٠) السابق .

(٣١) الكشاف / ١ : ٩٦ ، والتيسير / ٧٣ .

الطراوة من أن الفاعل قد ينصب إذا هُمَّ المعنى وأمن اللبس ، فقد سمع من كلام العرب :  
 خرق الثوب المسامر ، وكسر الزجاج الحجر ، برفع أولهما ونصب ثانيهما (٣٢) ، « فاعتمدوا  
 على القرينة المعنوية وهي (الإسناد) ، وأهلوا الحركة ، إذ لا يصح أن يسند الحرق إلى الثوب ،  
 وإنما يسند إلى المسامر ، فعلم أيهما فاعل وأيهما مفعول » (٣٣) .

وإذا أمكن تخريج قراءتي (كلماء) و(الظالمون) على المشاركة في الحدث بين الفاعل  
 والمفعول ، لأن ما تلتاك فقد تلتيته ، وما نلته فقد نالك ، فإن هذا غير ممكن في قراءة :  
 « وإذ ابتلى إبراهيم ربه » إذ غير ممكن القول بأن من ابتلاك فقد ابتليته ، كما أنه من الجفافة  
 للخضوع والاستسلام للربوبية أن تفسر على أن إبراهيم دعا ربه بكلمات من الدعاء فعل المختبر  
 هل يجيبه إلهين أم لا ؟ ولكن الممكن أن يقال : إن علاقة الإسناد قد اتضحت ، وأمن اللبس  
 لوضوح المعنى ، فجاء المفعول مرفوعاً ، والفاعل منصوباً . ولعل هذا يؤدي ما ذهب إليه  
 ابن الطراوة مستأنساً بقراءة ابن كثير : « فتلقى آدم من ربه كلمات » بنصب (آدم) ورفع  
 (كلمات) .

٣ - في قول الله سبحانه وتعالى : « ولو أراذوا الخروج لأعدوا له عدة » (التوبة ٤٦)  
 قرأ زر بن حبیش : (عِدَّة) (٣٤) ، فقال عنها الزمخشري : قرىء : عِدَّة ، بمعنى : عِدَّتُهُ ،  
 فعل بالعِدَّة ما فعل بالعدة من قال :

• وأخلفوك عِدَّ الأمر الذي وَعَدُوا •

من حذف تاء التأنيث وتعويض المضاف إليه منها » (٣٥) .

ومعنى ذلك أن كلا من (عِدَّة) و (عِدَّة) يستويان في انتهاء كل منهما بتاء ، بصرف  
 النظر عن كون التاء في الثانية عوضاً عن فاء الكلمة المحذوفة ، ومثل هذه التاء يجوز أن تحذف  
 عند الإضافة ، لأن المضاف والمضاف إليه بمنزلة الشيء الواحد . وعلى مثل هذا الاتجاه وجه  
 التحاة حذف التاء من « وإِقَامِ الصَّلَاةِ » (النور ٣٧) .

٤ - في قوله تعالى : « إِنَّ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ » (طه ٦٣) قرأ أبو عمرو (إن هذين  
 لساحران) فقال الزمخشري إنها على الجهة الظاهرة المكشوفة ، أى : إن فاسمها منصوباً ،  
 فخبها مرفوعاً . وقرأ ابن كثير : (إن هذان لساحران) فعدها الزمخشري من باب (تحفيف

(٣٢) شرح التصريح / ١ : ٢٦٩ ، ٢٧٠ .

(٣٣) اللغة العربية : ميناها ومعناها / ٢٣٤ .

(٣٤) المختصر / ٥٣ .

(٣٥) الكشاف / ٢ : ٣١٦ .

(إن) فيكون اسمها ضمير الشأن ، وخبرها الجملة الاسمية بعدها ، واللام هي الفارقة بين (إن) النافية والمخففة من الثقيلة . وقرأ أبي : (إن ذان إلا ساحران) ولم يتعرض لها ، ولعل ذلك راجع لوضوحها فهى فى حكم : ماذا إن إلا ساحران ، فـ (إن) نافية . وقرأ ابن مسعود : (أن هذان ساحران) بفتح (أن) وبغير لام . فاعتبر الزمخشري المصدر المؤول بدلا من النجوى - فى قوله تعالى : « وَأَسْتُرُوا النَّجْوَى » ( طه ٦٢ ) .

أما القراءة المشهورة فقال إنه قيل فيها « هى لغة بلحرت بن كعب ، جعلوا الاسم المنفى نحو الأسماء التى آخرها ألف كمصا وسُعَى ، فلم يقبلوها ياء فى الجر والنصب . وقال بعضهم (إن) بمعنى (نعم) ، و (ساحران) خبر مبتدأ محذوف ، واللام داخله على الجملة ، تقديره : لهما ساحران . وقد أعجب به أبو إسحاق » (٣٦) .

٥ - قرأ اليزيدى قوله تعالى : « وإن كانت لكبيرة إلا على الذين هدى الله » (البقرة ١٤٣) برفع (كبيرة) ، فوجهها الزمخشري على زيادة (كان) ، كما زيدت فى قول الفرزدق :

فكيف إذا مررت بدار قوم وجيران لنا كانوا كرام

فيكون الأصل فى الآية : وإن هى لكبيرة ، كما كان الأصل فى البيت : وجيران لنا كرام (٣٧) . وغير هذه المواضع كثير مما يمكن أن يدخل فى باب التوجيه النحوى للقراءات (٣٨) .

(ج) توجيه بعض القراءات على أنها لغات :

ومثل هذا النوع من التوجيه منتشر فى ثنايا الكشاف ، مما يدل على تمكن صاحب الكتاب من لغته ، وإطلاعه على كثير من اللهجات . ومن أمثلة ذلك ما يلى :

١ - فى قوله تعالى : « وَيُمَدُّهُمْ فِي طَغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ » (البقرة ١٥) قرأ زيد بن على (فى طَغْيَانِهِمْ) بكسر الطاء ، فقال الزمخشري : هما لغتان كَلْفَيَانٌ ولِقْيَانٌ ، وُعْيَانٌ ، وُعْيَانٌ (٣٩) .

٢ - فى قوله تعالى : « فَإِنْ زَلَلْتُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْكُمْ الْبَيِّنَاتُ فاعلموا أن الله عزيز حكيم » (البقرة ٢٠٩) قرأ أبو السمال (زَلَلْتُمْ) بكسر اللام الأولى فقال الزمخشري : هما لغتان نحو : ظَلَلْتُ وظَلَلْتُ (٤٠) .

(٣٦) السابق / ٣ : ٥٦ .

(٣٧) السابق / ١ : ١٥٠ ، ١٥١ .

(٣٨) أنظر ١ ص ٨ - ٩ - ٢٧ - ١٢٣ - ١٢٩ - ١٤٥ - ١٦٣ - ٢٢١ - ٢٢٤ ،

٢ ص ١٥٧ ، و ٣ ص ٦١ ، و ٤ ص ٢٤ - ٥٠ - ١٧٨ على سبيل الأمثلة .

(٣٩) الكشاف / ١ : ٥٢ .

(٤٠) السابق / ١ : ١٩٢ .

- ٣ - في قوله عز من قائل : « وَلَا تَوَكَّنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمْ النَّارُ » (هود ١١٣)  
قرأ أبو عمرو بكسر التاء وفتح الكاف (تَوَكَّنُوا) ، فوجهها الزنجشري « على لغة تميم في  
كسرهم حروف المضارعة إلا الباء في كل ما كان من باب تَعْلَمُ يَعْلَمُ . ونحوه قراءة من قرأ  
(فَتَمَسَّكُمْ النَّارُ) بكسر التاء » (٤١) .
- ٤ - في قول الله سبحانه : « ثُمَّ اسْتَخْرَجَهَا مِنْ وَعَاءِ أَخِيهِ » (يوسف ٧٦) قرأ الحسن  
(وُعَاءِ) بضم الواو ، فقال الزنجشري : إنها لغة (٤٢) .
- ٥ - في قوله تعالى : « إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ » (البقرة ٢٤٨) قرأ أبي وزيد  
ابن ثابت (التابوه) بالهاء ، فقال الزنجشري : هي لغة الأنصار (٤٣) .
- ٦ - في قوله عز شأنه : « فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ » (البقرة ٣٨)  
قرئت (فمن تبع هدى) بقلب ألف المتصور ياء وإدغامها في ياء المتكلم المفتوحة ، فوجهها  
الزنجشري على لغة هزيل (٤٤) .
- ٧ - في قوله تعالى : « فَكُلِّي وَاشْرَبِي وَقَرِّي عَيْنًا » (مريم ٢٦) قرىء (قَرِّي)  
بالكسر ، فقال إنها لغة نجد (٤٥) .
- ٨ - في قوله تعالى : « قَالَ هِيَ عَصَايَ » (طه ١٨) قرأ ابن أبي إسحاق (عَصَايَ)  
على لغة هذيل (٤٦) .
- ٩ - في قوله تعالى : « لَا تَقْرَءُوا عَلَى اللَّهِ كَذِبًا فَيَسْحِكَكُمْ بِعَذَابٍ » (طه ٦١) قرىء  
(فَيَسْحِكَكُمْ) ، فقال الزنجشري : « والسحت لغة أهل الحجاز ، والإسحات لغة أهل نجد  
وتميم » (٤٧) .
- ١٠ - في قوله تعالى : « قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ » (النمل ٦٥)  
وجه رفع لفظ الجلالة على البدل من (مَنْ) على الرغم من أنه ليس من جنس المستثنى منه

(٤١) السابق / ٢ : ٣٢٨ .

(٤٢) السابق / ٢ : ٣٨٢ .

(٤٣) السابق / ١ : ٢٢٣ .

(٤٤) السابق / ١ : ٩٧ .

(٤٥) السابق / ٣ : ١٠ .

(٤٦) السابق / ٣ : ٤٥ .

(٤٧) السابق / ٣ : ٥٦ .

(استثناء منقطع) ، وذلك على لغة بني تميم حيث يقولون : ما في الدار أحد إلا حمار ، يريدون : ما فيها إلا حمار ، كأن أحداً لم يذكر ، ومنه قوله :

عشية لا تُغني الرياح مكانها ولا التبل إلا المشر في المصم (٤٨)

١١ - في قوله تعالى : « وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شيئاً » (الحجرات ١٤) قرئت : لا يَلِتِكُمْ ، ولا يَأْتِكُمْ ، فقال الزمخشري : « أئنه السلطان حقه أشد الألت ، وهي لغة غطفان - ولغة أسد وأهل الحجاز : لانه لينا » (٤٩) .

ومثل هذا المنهج في تناول القراءات القرآنية يحمد لصاحبه ، فأساس التيسير في القراءات في حديث الأحرف السبعة هو تمكين كل ذى لهجة أن يقرأ بما تقتضى به لهجته مادامت القراءة متصلة الإستاد ، غير مخالفة لرسم المصحف ، موافقة للعربية ولو بوجه . ولذا نعتقد أن أغلب القراءات القرآنية يمكن أن تنسب إلى لهجة من اللهجات ، أو توجه على لغة من لغات العرب المبتوثة في التراث (٥٠) .

(د) توجيه أكثر من قراءة على الاستواء في التصريف :

وهذا العنصر شبيه بالعنصر السابق ، فاستواء القراءتين في التصريف لا يعدو أن يكون من تعدد اللغات . لكن الزمخشري خص مثل هذا النوع بهذا التعبير ، لأنه قد يسبق إلى الفهم أن في إحدى القراءتين قلباً مكانياً ، فأراد نفي هذا الفهم من الأذهان . ويمثل ذلك قوله تعالى : « يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حُدُودَ الْمَوْتِ » (البقرة ١٩) ، حيث قرأ الحسن : (من الصواعق) ، فقال الزمخشري : « وليس بقلب للصواعق ، لأن كلا البناءين سواء في التصريف ، وإذا استويا كان كل واحد منهما بناء على حياله . ألا تراك تقول : صقعه على رأسه ، وصقع الديك ، وخطيب مصقع : مجهر بخطبته . ونظيره : جبد في جذب ، ليس بقلبه ، لاستوائهما في التصرف » (٥١) .

وقريب من ذلك إيراده أكثر من قراءة مع الحكم عليها بأنها سواء في المعنى ، كما حدث في قوله تعالى : « وَلَا تَيْمَمُوا الْحَبِيبَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ وَلَسُمَّ بِأَخْذِهِ إِلَّا أَنْ تُخَمِّضُوا فِيهِ » (البقرة ٢٦٧)

(٤٨) السابق / ٣ : ٢٩٧ .

(٤٩) السابق / ٤ : ٢٩٩ .

(٥٠) انظر : القراءات واللهجات للأستاذ : عبد الوهاب حمودة ، واللهجات العربية في القراءات القرآنية للأستاذ الدكتور : عبده الراجحي .

(٥١) الكشاف / ١ : ٦٤ ، ٦٥ .

إذ قرأ عبد الله : وَلَا تَأْتَمُّوْا ، وقرأ ابن عباس : وَلَا تَيْمَمُوْا ، بضم التاء ، فقال الزمخشري : وَيَكْمَهُ وَيَتَمَّهُ وَتَأْتَمُّهُ وَتَأْتَمُّهُ سِوَاهُ فِي مَعْنَى : قَصْدُهُ (٥٢) . كما قرأ الزمخشري : (تَغْمَضُوا فِيهِ) فقال الزمخشري : « وَأَغْمَضُ وَغَمَضُ بِمَعْنَى : وَعَنَهُ : تَغْمَضُوا ، بضم الميم وكسرها . من غمض يغمض ويغمض » (٥٣) .

(هـ) توجيه ما يرى فيه إشكالا من بين القراءات المتعددة :

ويمثل ذلك قوله تعالى : « حَقِيقٌ عَلَىٰ أَلَّا أَقُولَ عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقُّ » (الأعراف ١٠٥) ، حيث وردت فيها إلى جانب القراءة المشهورة ثلاث قراءات أخرى : الأولى : قراءة نافع (حَقِيقٌ عَلَىٰ أَلَّا أَقُولَ) ، والثانية : قراءة عبد الله (حَقِيقٌ أَنْ لَا أَقُولَ) ، والثالثة : قراءة أبي (حَقِيقٌ بَأَنَّ لَا أَقُولَ) . ولم ير الزمخشري في ثلاث القراءات غير المشهورة إشكالا ، فقال عن المشهورة : « وفي المشهور إشكال ، ولا تخلو من وجوه : أحدهما : أن تكون مما يقبل من الكلام لأن الإلباس ، كقوله :

« وتشقى الرماح بالضياطرة الحُمْرِ »

ومعناه : وتشقى الضياطرة بالرماح ، وحقيقٌ على أن لا أقول ، وهي قراءة نافع . والثاني : أن ما لزمك فقد لزمته ، فلما كان قول الحق حقيقاً عليه كان هو حقيقاً على قول الحق ، أى : لازما له . والثالث : أن يضمن (حقيق) معنى (حريص) . . . . . والرابع - وهو الأوجه - الأدخل في نكت القرآن : أن يعرق موسى في وصف نفسه بالصدق في ذلك المقام ، لاسيما وقد روى أن عدو الله فرعون قال له - لما قال : (إني رسولٌ من رب العالمين) - كذبت ، فيقول : أنا حقيقٌ على قول الحق ، أى واجبٌ على قول الحق أن أكون أنا قائله والقائم به ، ولا يرضى إلا بمثل ناطقاً به » (٥٤) .

وما كان أغنى القراءة عن مثل هذا التوجيه المتشعب الآراء ، لو وجهت على قيام (على) بوظيفة الباء ، وحروف الجر - كما هو مشهور في النحو - تتبادل المواضع ، أو على تضمين (حقيق) معنى (أمين) ، فيكون المعنى على الأول : حقيقٌ بألا أقول على الله إلا الحق وهو منطوق قراءة أبي ، ومفهوم قراءة عبد الله ، ويكون المعنى على الثاني : أمين على ألا أقول على الله إلا الحق . ولا إشكال في القراءة على هذين التخريجين ، وأقربهما إلى منطق اللغة - في نظرنا - هو تخريج (على) على أنها بمعنى الباء .

(٥٢) السابق / ١ : ٢٤٠ .

(٥٣) السابق / ١ : ٢٤١ .

(٥٤) السابق / ٢ : ١٠٧ ، ١٠٨ .

(و) توجيه قراءة مستعينا بقراءات أخرى :

ويستوى في هذا العنصر أن تكون القراءة المستعان بها قراءة ثانية في الآية موضع التوجيه ، أو في آية أخرى لا صلة لها بالآية المدروسة إلا في تشابه الظاهرة اللغوية .

فن القليل الأول ما قال به عند تعرضه لقوله تعالى : « وَلَا يُضَارُّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ » (البقرة ٢٨٢) حيث رأى أن (يضار) يحتمل البناء للفاعل والمفعول ، يشهد للاحتالين قراءة عمر رضى الله عنه : (ولا يُضَارِر) بالإظهار والكسر ، وقراءة ابن عباس رضى الله عنه : (ولا يُضَارَر) بالإظهار والفتح ، والمعنى : نهى الكاتب والشهيد عن ترك الإجابة إلى ما يطلب منهما ، وعن التحريف والزيادة والنقصان أو النهي عن الضرار بهما ، بأن يعجلا عن مهم ، ويَلْزَما ، أو لا يعطى الكاتب حقه من الجمل ، أو يحمل الشهيد مؤنة مجيئة من بلد» (٥٥) .

ومن ذلك أيضاً ما حدث في توجيهه قوله تعالى : « وَقَضَيْنَا إِلَيْهِ ذَلِكَ الْأَمْرَ أَنَّ دَابِرَ هُوَلَاءِ مَقْطُوعٌ مُصْبِحِينَ » (الحجر ٦٦) ، حيث جعل (أن دابر هؤلاء مقطوع) بفتح الهمزة - وهى القراءة المشهورة - تفسيراً لذلك الأمر ، أى : بدلا منه ، أو عطف بيان ، وفي إبهامه وتفسيره تفخيم للأمر ، وتعظيم له . أما قراءة الأعمش بالكسر (٥٦) فتوجه على الاستئناف كأن قائلنا قال : أخبرنا عن ذلك الأمر ، فقال : إن دابر هؤلاء ، وفي قراءة ابن مسعود : وقلنا إن دابر هؤلاء ما يشهد لقراءة كسر الهمزة (٥٧) . كما أن بالإمكان توجيه كسر الهمزة على تضمين القضاء معنى القول ، وتكون قراءة ابن مسعود سنده ودليله (٥٨) .

ومن الاستعانة بقراءة في آية أخرى ما حدث في توجيه قوله تعالى : « إِنْ كَانَتْ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً » (يس ٢٩) حيث قرأ أبو جعفر المدنى (صيحة) بالرفع ، فوجهها الزمخشري « على كان التامة ، أى : ما وقعت إلا صيحة ، والقياس والاستعمال على تذكير الفعل ، لأن المعنى : ما وقع شئ إلا صيحة ، ولكنه نظر إلى ظاهر اللفظ وأن الصيحة في حكم فاعل الفعل ، ومثلها قراءة الحسن (فَأَصْبَحُوا لَا تَرَى إِلَّا مَسَاكِيْمًا) ، وبيت ذى الرمة :

◦ وَمَا بَقِيَتْ إِلَّا الضُّلُوعُ الْجُرَاشِيُّعُ ◦ (٥٩)

(٥٥) السابق / ١ : ٢٥٠ .

(٥٦) انظر المختصر / ٧١ .

(٥٧) الكشف / ٢ : ٤٥٥ .

(٥٨) أنظر : معاني القرآن للقراء / ٢ : ٩٠ .

(٥٩) الكشف - ٤ : ٩ .

هذا على الرغم من أنه حين تعرض لقراءة الحسن : « لا تُرَى إلا مساكنهم » (الأحقاف ٢٥) قال إنها ليست بالقوية (٦٠) .

وهكذا يستخدم الزمخشري القراءات - حتى الشاذ منها - في توجيه القراءات الأخرى ، ليسلم له التفسير الذي يذهب إليه ، وكأنه بهذه الطريقة يفسر القراءة بالقراءة .

(ز) توجيه قراءة مستعياً بحديث شريف :

ويتمثل ذلك أصدق تمثيل في حديثه عن قوله تعالى : « قَنَ قَرَضَ فِيهِنَّ الْحِجَّ فَلَا رَفَّتْ وَلَا فُسُوقٌ وَلَا جِدَالَ فِي الْحِجِّ » (البقرة ١٩٧) ، حيث وردت القراءة المشهورة ببناء الثلاثة على الفتح ، على أن (لا) نافية للجنس ، « وقرأ أبو عمرو وابن كثير الأولين بالرفع والآخر بالنصب ، لأنهما حملا الأولين على معنى النهى ، كأنه قيل : فلا يكونن رفث ولا فسوق ، والثالث على معنى الإخبار بانتفاء الجدال ، كأنه قيل : ولا شك ولا خلاف في الحج ، وذلك أن قريشاً كانت تحالف سائر العرب فتقف بالمشعر الحرام ، وسائر العرب يقفون بعرفة ، وكانوا يقدمون الحج سنة ويؤخرونه سنة ، وهو النسيء ، فرد إلى وقت واحد ، ورد الوقوف إلى عرفة ، فأخبر الله تعالى أنه قد ارتفع الخلاف في الحج . واستدل على أن المهى عنه هو الرفث والفسوق دون الجدال بقوله صلى الله عليه وسلم : « ومن حج فلم يرفث ولم يفسق خرج كهيثة يوم ولدته أمه » وأنه لم يذكر الجدال « (٦١) .

(ح) توجيه ما يظن تعارضه مع القواعد المعروفة :

قرىء قوله تعالى : « فَبَشِّرْ نَاهُ بِإِسْحَاقَ وَمِنْ وَّرَاءِ إِسْحَاقَ يَعْقُوبَ » (هود ٧١) ، بضمه الباء من (يعقوب) وفتحها . أما قراءة الرفع فليست بمشكلة ، إذ توجه على الابتداء ، كما ذهب إلى ذلك كثير من النحاة ومنهم الزمخشري ، كما وجهها أبو جعفر النحاس على الفاعلية على أن التقدير : ومن وراء إسحاق يحدث يعقوب (٦٢) . وأما القراءة بفتح الباء فظاهرها أن (يعقوب) معطوف على (إسحاق) ، مجرور مثله بالفتحة نيابة عن الكسرة ، لأنهما ممنوعان من الصرف للعلمية والعجمة ، وهو ما ذهب إليه الكسائي والأخفش وأبو حاتم (٦٣) . وفي

(٦٠) السابق / ٤ : ٢٤٣ .

(٦١) السابق / ١ : ١٨٤ .

(٦٢) إعراب القرآن / ٢ : ٤٨٦ ، وقد قرأ ابن عامر وحمزة وحفص بنص الباء ،

والباقون برفعها . التيسير / ١٢٥ .

(٦٣) السابق .

هذا الظاهر من وجهة نظر الجمهور مخالفة ، إذ فصل بين حرف العطف والمعطوف بقوله ( من وراء إسحاق ) ، وحرف العطف قائم بوظيفة الجار ، ولا يفصل بين الجار والمجرور ، ومن ثم ذهب الزمخشري إلى أن ( يعقوب ) منصوب عطفاً على ( إسحاق ) لأنه في حكم المنصوب ، « كأنه قيل : ووهبنا لها إسحاق ، ومن وراء إسحاق يعقوب ، على طريقة قوله :

..... ليسوا مصلحين عشرةً ولا ناعبٍ .....» (٦٤)

فكما أن ( ناعب ) عطف بالجر على توهم دخول الجار على خير ليس ، كأنه قيل : ليسوا بمصلحين ولا ناعبٍ ، فكذلك الأمر في عطف ( يعقوب ) بالنصب على توهم نصب ( إسحاق ) .

والفرق بين المشبه والمشبه به أمر واضح ، فإذا كان دخول الباء على خير ليس أمراً مطرداً ، صح - بناءً عليه - العطف على خبرها المنصوب بالجر على توهم زيادة الباء ، فإن ذلك غير مشهور في الفعل ( بشر ) ولا مطرد فيه ، ومن ثم يكون هذا التخريج الذي ذهب إليه الزمخشري نوعاً من التحمل والتكلف اللذين لاداعي لهما ، والأصح أن يحمل نصب ( يعقوب ) على فعل مضمّر يدل عليه ( بشرناها ) ، أي : ووهبنا لها يعقوب - كما ذهب إلى ذلك أبو جعفر النحاس (٦٥) - ، أو : وآتينها يعقوب - كما ارتأى ذلك ابن جني - (٦٦) .

ومن قبيل توجيه ما يظن تعارضه مع مشهور القواعد تفسيره لقراءة ابن مسعود : (عجب) بالرفع في قوله تعالى : « أَكَاَنَ لِلنَّاسِ عَجَبًا أَنْ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ رَجُلٍ مِّنْهُمْ » ( يونس ٢ ) ، فالقراءة المشهورة بنصب (عجباً) على أنه خبر ( كان ) مقدم ، والمصدر المؤول ( أن أوحينا ) اسمها مؤخر . أما على قراءة ابن مسعود فيكون (عجب) اسم ( كان ) وهو نكرة ، و ( أن أوحينا ) الخبر وهو معرفة ، كما في قول حسان بن ثابت :

كَأَن سَبِيئَةً مِّن بَيْتِ رَأْسٍ يَكُونُ مَزَاجِهَا عَسَلٌ وَمَاءٌ

وجمهور النحاة على أن ذلك لا يكون إلا في ضرورة الشعر ، كما في البيت السابق ، وقول القطامي (٦٧) .

فِي قَبْلِ التَّفْرِقِ يَا ضَبَاعًا وَلَا يَكُ مَوْقِفٌ مِّنْكَ الْوَدَاعَا

(٦٤) الكشاف / ٢ : ٣٢١ .

(٦٥) إعراب القرآن / ٢ : ٤٨٦ .

(٦٦) الخصائص / ٢ : ٣٩٥ ، ٣٩٧ .

(٦٧) انظر : معنى اللبيب / ٢ : ٨٤ .

ويبدو أن الزمخشري يميل ميل جمهور النحاة فقال : « والأجود أن تكون (كان) تامة ،  
 و( أن أوحينا ) بدلا من عجب » (٦٨) . وهو ما ارتآه جمهور النحاة - ومنهم الزمخشري في  
 توجيه قوله تعالى : « أَوَلَمْ تَكُنْ فَلَِمَ آيَةٍ أَنْ يَعْلَمَهُ » (الشعراء ٢٩٧) برفع ( آية ) و ( تكن ) ،  
 بالناء (٦٩) ، حيث خرجت هذه القراءة على وجهين ، أحدهما : جعل ( تكن ) تامة ، فتكون  
 اللام متعلقة بها ، و( آية ) فاعلها ، و ( أن يعلمه ) بدلا من ( آية ) . وثانيهما : أن يكون اسم  
 ( تكن ) ضمير الفصاة ، أو ضمير الشأن ، والمصدر المؤول ( أن يعلمه ) مبتدأ ، و ( آية )  
 خبره ، والجملة خبر ( تكن ) ، أو ( آية ) اسم تكن ، و ( لهم ) خبرها ، و ( أن يعلمه ) بدل ،  
 أو خبر المحذوف (٧٠) .

وكل هذه التخريجات نبتت من اعتداد المتناولين للقراءة بقاعدة مفادها أنه إذا اجتمع  
 في اسم كان وخبرها معرفة ونكرة فإن المعرفة أولى بأن تكون اسمها على أن تكون النكرة هي  
 الخبر . بيد أن الزجاج أجاز وقوع اسم كان نكرة وخبرها معرفة اعتمادا على قراءة آية  
 الشعراء السابقة ، وذهب ابن خالويه مذهبه فيها وإن جعل قراءة الجمهور أولى (٧١) .

ومثل التخريجات السابقة للآيتين اللتين سبق التعرض لهما لاتيسر للنحاة في قول الله  
 تعالى : « وما كانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مَكَاءً وَتَصَدِيَةً » ( الانفال ٣٤ ) ، بنصب (صلاتهم)  
 ورفع ( مكاء وتصدية ) في رواية عن عاصم (٧٢) . ومن ثم أجاز ذلك ابن خالويه في العربية  
 اتساعاً على بعد (٧٣) . وحاول ابن جنى - على الرغم من عدم رضاه عن هذا السلوك اللغوي  
 واعتباره خاصاً بضرورة الشعر مثل الجمهور - أن يجد مخرجاً لهذه القراءة تمثل في أمرين :  
 أولهما : أن نكرة الجنس تفيد مفاد معرفته ، تقول : خرجت فإذا أسدٌ بالباب ، فتجد  
 معناه معنى قولك : خرجت فإذا الأسد بالباب ، لافرق بينهما . فأنت في الموضعين لا تريد  
 أسداً معيناً ، وإنما تريد واحداً من هذا الجنس ، فكذلك ( مكاء وتصدية ) في هذه القراءة  
 مراد بها الجنس فأفادت مفاد معرفته ، فكأنه قال : وما كانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا الْمَكَاءُ  
 وَالتَّصَدِيَةُ ، أى : إلا هذا الجنس من الفعل .

وقانئهما : أنه يجوز مع النفي من جعل اسم كان وأخواتها نكرة مالا يجوز مع الإيجاب ،

(٦٨) الكشاف / ٢ : ٢٥٧ .

(٦٩) انظر التيسير / ١٦٦ .

(٧٠) راجع : إعراب القرآن المنسوب للزجاج - ١ : ٢٨٠ ، والكشاف / ٣ : ٢٦٤ ،

والمغنى / ٢ : ٨٥ ، والإتحاف / ٢٠٥ .

(٧١) الحجة في القراءات السبع / ٢٤٤ .

(٧٢) المختصر / ٤٩ .

(٧٣) الحجة / ١٤٧ .

فلما دخل النثى هذه القراءة قوى وحسن جعل اسم كان نكرة . فهذا تسهل هذه القراءة ، ولا يكون فيها من القبح واللحن ما ذهب إليه بعضهم (٧٤) .

ويمكننا أن نخرج من هذا النقاش بقاعدة مفادها أنه يجوز وقوع اسم (كان) نكرة وخبرها معرفة ، في النثر ، إذا تخصصت النكرة نوعاً من التخصيص ، بأن تكون اسم جنس ، أو تكون مسبوقه بنى أو شبهه ، أو تكون موصوفة ، كما وضح ذلك في تخريج الآيات السابقة . وهو مذهب قريب من إجازة بالنكرة إذا تحققت فيها المسوغات السابقة .

أما الشعر فله لغته الخاصة وأسلوبه في التعبير مما يجعل مثل هذا السلوك اللغوي جائزاً فيه دونما شروط ، وهو ما ذهب إليه جمهور النحاة . وإن كان البيتان اللذان أوردنا شاهدين على ذلك يمكن تخريج أولها على أن (عسل وماء) جنسان - كما ذهب إلى ذلك ابن جني - ، وثانيهما على أن النكرة (موقف) خصصت بالموصف (منك) .

(ط) توجيه بعض القراءات على مغمور القواعد :

بما يذكر للزمخشري أنه تعرض - في بعض الأحيان - لقراءات تخالف مقتضى القواعد في ظاهرها ، فحاول تفسيرها ، ووجد لها مخرجاً من قواعد النحو . ومن ذلك :

١ - زيادة الموصول بين موصول آخر وصلته في قراءة زيد بن علي : « والذِينَ مَنْ قَبْلَكُمْ » (البقرة ٢١) ، على أن (مَنْ) موصولة مقحمة بين (الذِينَ) وصلتها تأكيداً ، كما أقحم جرير في قوله :

يَا تَيْمِّمَ تَيْمِّمَ عَمْدِي لَا أَبَا لَكُمْ .

تياً الثاني بين الأول وما أضيف إليه ، وكإقحامهم لام الإضافة بين المضاف والمضاف إليه (٧٥) .

٢ - إهمال (أَنْ) حملاً على (ما) ، ورفع المضارع بعدها في قراءة مجاهد : « لَمَنْ أَرَادَ أَنْ تَيْمِّمَ الرِّضَاعَةَ » (البقرة ٢٣٣) برفع (تَيْمِّمَ) (٧٦) .

(٧٤) انظر : المحتسب / ١ : ٢٧٨ ، ٢٧٩ .

(٧٥) الكشاف / ١ : ٦٩ .

(٧٦) السابق / ١ : ٢١٢ ، وانظر المختصر / ١٤ . ويلاحظ أن ابن هشام والشيخ خالد الأزهرى نسبها إلى ابن محيصن . وما في الالتحاف أن ابن محيصن قرأ بفتح الياء من (تَيْمِّمَ) ورفع (الرضاعة) ، فلعل الأمر التيسر عليهما . راجع : المغنى / ١ : ٢٩ ، وشرح التصريح - ٢ : ٢٢٢ ، والالتحاف / ٩٦ .

٣- إسكان الواو في نهاية المضارع المعتل بها في موقع النصب في قراءة الحسن : « أو يعفو  
الذي بيده عقدة النكاح » (البقرة ٢٣٧) بسكون الواو ، « وإسكان الواو والباء في موضع  
النصب تشبيه لها بالألف ، لأنهما أختاهما » (٧٧) .

٤- حذف الضمير العائد على المبتدأ من جملة الخبر بصرف النظر عن كون المبتدأ  
(كلاً) وما أشبهها في العموم والافتقار ، كما في قراءة السلمي ويحيى : « أَفَحَكِّمُ الْجَاهِلِيَّةِ  
يَبْغُونَ » (المائدة ٥٠) « برفع (الحكم على الابتداء ، وإيقاع (ببغون) خيراً ، وإسقاط  
الراجع عنه كإسقاطه عن الصلة في : (أهدنا الذي بعثت الله رسولا) ، وعن الصفة في :  
الناس رجلا : رجل أهدت ورجل أكرمت ، وعن الحال في : مررت بهند يضرب زيد » (٧٨) .

٥- حذف العائد المرفوع الواقع مبتدأ على الرغم من قصر الصلة ، وهو مذهب الكوفيين  
في قراءة من قرأ : « تماماً على الذي أحسن » (الأنعام ١٥٤) برفع (أحسن) ، (٧٩) و « مثلاً  
تأبى بعوضة » (البقرة ٢٦) برفع (بعوضة) (٨٠) .

٦- حذف المضاف وإبقاء المضاف إليه مجروراً في قراءة بعض القراء : « تُرِيدُونَ  
عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ » (الأنفال ٦٧) بجر (الآخرة) ، على أن المراد : والله يريد  
عرض الآخرة ، على التقابل ، يعنى : ثوابها (٨١) .

٧- دخول لام الأمر على فعل المخاطب في قراءة : « فَبِذَلِكَ فَلْتَمَرَّحُوا » (٨٢) (يونس ٥٨) ،  
مؤيداً ذلك بقول الرسول في بعض الغزوات : « لِتَأْخُذُوا مَصَافِكُمْ » (٨٣) ، وهو ماعده  
جمهور النحاة قليلاً (٨٤) .

٨- جواز العطف على معمولي عاملين في قوله تعالى : « إِنَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ

(٧٧) الكشاف / ١ : ٢١٨ .

(٧٨) السابق / ١ : ٤٩٩ وانظر المختصر - ٣٢ .

(٧٩) تنسب إلى الحسن والأعمش كما في الإنحاف / ١٣٢ ، ونسبها الزنجشري إلى يحيى

ابن يعمر . الكشاف / ٢ : ٦٣ .

(٨٠) نسبها ابن خالوية إلى رؤبة بن العجاج ، وعزاها أبو حيان إلى الضحاك وابن أبي عبلة

ورؤبة وقطرب . المختصر / ٤ ، والبحر / ١ : ١٢٣ .

(٨١) الكشاف / ٢ : ١٨٥ .

(٨٢) القراءة بالتاء لرويس ، وافقه الحسن والمطوعي ، وهي قراءة أبي وأنس رضى الله

عنها ، ورفعت إلى النبي صلى الله عليه وسلم . الإنحاف / ١٥٢ .

(٨٣) الكشاف / ٢ : ٢٧٧ .

(٨٤) أنظر المغني / ١ : ١٨٦ ، وشرح التصريح / ١ : ٥٥ ، ٢ : ٢٤٦ .

لآياتٍ للمؤمنين . وفي تَحَلِّقِكُمْ وما يَبِثُّ مِنْ دَابَّةٍ آياتٍ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ . واختلاف الليل والنهار وما أنزَلَ اللهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ رِزْقٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وتصریف الرياح آياتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ » (الجنائفة ٣ ، ٤ ، ٥) ، إذ اتفق القراء على نصب (آيات) الأولى لأنها اسم (إن) . أما الثانية والثالثة فقرأهما بالنصب حمزة والكسائي ويعقوب ، على حين قرأها الباقون بالرفع (٨٥) .

وموطن الاستدلال في الآية الثالثة ( رقم ٥ ) ، إذ عطف ( اختلاف ) بالجر على ، ( السموات ) ، و ( آيات ) بالنصب على ( آيات ) الأولى ، فمطوف على معمولي عاملين . وكذلك الأمر في قراءة الرفع ، لكن ( آيات ) سيكون عاملها الابتداء ، لأنها تكون حينئذ محطوفة هي محل ( إن ) واسمها (٨٦) .

ولو حاول الزمخشري في القراءات الأخرى ماحول في هذا النحو لوجد لها مخرجاً من قواعد النحو ، ولما اضطر إلى التهجيم عليها . ونحن نعد هذا السلوك في توجيه القراءات على مغمور القواعد مما يحمد للزمخشري دونما أدنى شك .

(ى) توجيه أكثر من قراءة دون ميل لإحداها :

في الكشف مواطن كثيرة مما تعرض فيه الزمخشري لتوجيه قراءات متعددة وردت في النص القرآني المتناول ، بيد أنه لم يرجح قراءة على قراءة ، ولم يظهر منه ما يوحى بميله إلى إحدى القراءات دون أخواتها ، فكأنها جميعاً على قدم واحدة أمامه . والأمثلة على ذلك كثيرة (٨٧) ، نذكر منها :

١ - عند تعرضه لقوله تعالى : « وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ » (البقرة ٢٨٠) قال : « (إلى ميسرة) : إلى يسار ، وقرىء بضم السين ، كَمَقْبَرَةٍ وَمَقْبَرَةٍ ، وَمَشْرِفَةٍ وَمَشْرِفَةٍ . وقرىء بهما مضافين بحذف التاء عند الإضافة ، كقوله :

« وَأَخْلَفُواكَ عَلَى الْأَمْرِ الَّذِي وَعَدُوا » .

وقوله تعالى : « وَإِقَامِ الصَّلَاةِ » (٨٨) .

(٨٥) انظر : التيسير / ١٩٨ ، والإتحاف / ٢٤٠ .

(٨٦) الكشف / ٤ : ٢٢٥ .

(٨٧) انظر : صفحات ١٣٠ - ١٣١ - ١٣٥ من الجزء الأول و ص ٣٣٨ من الجزء

الثاني ، على سبيل الأمثلة .

(٨٨) الكشف / ١ : ٢٤٧ .

ولم يتعرض لأية قراءة مما ساقه بالترجيح ، مع أن قراءة (إلى ميسره) من بين ما لحنه أبو جعفر النحاس وقال إنه لا يجوز (٨٩) .

٢- في قوله تعالى : « ومن يَكْتُمُهَا فَإِنَّهُ أُمٌّ قَلْبَهُ » ( البقرة ٢٨٢ ) وجه القراءة المشهورة على أن (أم) خبر (إن) ، و (قلبه) فاعل له . أما من قرأ (قلبه) بالنصب ، فعده تمييزاً ، على حد (سفة نفسه) ، « وقرأ ابن أبي عبله : أم قلبه ، أى : جعله أمماً » (٩٠) .

مع أن في توجيه القراءة الثانية على التمييز ما يمكن أن يكون موضع خلاف ومثار نقاش ، لأن التمييز معرفة ، ولا يميز ذلك بعض النحاة ، فضلاً عن أنه وصم ذلك الشذوذ عند تعرضه لتوجيه قوله تعالى : (سفة نفسه) على أن (نفسه) تمييز ، ومن ثم التمس توجيهاً آخر مفاده أن يكون (نفسه) منصوباً على نزع الخافض ، فيكون أصله : (سفة في نفسه) (٩١) .

٣- في قوله سبحانه وتعالى : « كَلَّمْنَا نَفْسًا زَائِقَةً الْمَوْتِ » ( آل عمران ١٨٥ ) . قرئت برفع (ذائقة) دون تنوين مضافة إلى الموت إضافة لفظية ، وقرأ اليزيدى (ذائقة الموت) بالتنوين ، ونصب (الموت) على الأصل ، وقرأ الأعمش بطرح التنوين مع النصب ، واكتفى الزمخشري بهذه التوجيهات فلم يرجح أيّاً منها على الآخرين ، وإنما اكتفى في قراءة الأعمش بأن ذكر لها مثيلاً من الشعر في قول أبي الأسود الدؤلى :

فألفيته غير مستعجب ولا ذاكر الله إلا قليلاً

دون أن يعلق على ذلك بشيء (٩٢) . مع أن المشهور في أمثال ذلك تحريك التنوين لالتقاء الساكنين ، ويقل إجراء التنوين مجرى أحرف العلة فيحذف ، كما ورد في قراءة قوله تعالى : « قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ اللهُ الصَّمَدُ » ( الإخلاص ) ، ٢ (بجذف التنوين من (أحد) (٩٣) ، وكذلك حذف التنوين من (عزير) في قراءة من قرأ قوله تعالى : « وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللهِ » ( التوبة ٣٠ ) (٩٤) . وهما الآيتان اللتان عد الزجاج حذف التنوين فيهما ضعيفاً ، والتمس الآية

(٨٩) إعراب القرآن / ١ : ١٣٥ ، وانظر المختصر / ١٧ .

(٩٠) الكشاف / ١ : ٢٥٢ .

(٩١) انظر الكشاف / ١ : ١٤١ ، ١٤٢ .

(٩٢) السابق / ١ : ٣٤٥ .

(٩٣) هي قراءة نصر بن عاصم وأبي عمرو ، ورويت عن عمر رضى الله عنه ، كما في

المختصر - ١٨٢ .

(٩٤) قرأ بالتنوين عاصم والكسافى ويعقوب ، ووافقهم الحسن واليزيدى ، وباقي الأربعة

عشر يقرأون بغير تنوين . الإتحاف / ١٤٥ .

التوبة وجهاً يكون فيه الخبر محذوفاً ويكون (ابن) نعتاً<sup>(٩٥)</sup> ، ولم يتقبلها الزمخشري نفسه برحابة صدر ، فقال :

« وأما قول من قال : سقوط التنوين لالتقاء الساكنين كقراءة من قرأ (أَحَدُ اللَّهِ) أو لأن الابن وقع وصفاً والخبر محذوف وهو (محبودنا) ، فتحمل عنه مندوحة<sup>(٩٦)</sup> ، ورأى أن من نون (عزير) فقد جعله عربياً ، ومن منع تنوينه فقد عده أعجمياً ، فيه مع العجمة التعريف .

ثالثاً : تناقضه في موقفه من بعض القراءات :

يتفق النحاة على جواز الجمع بين الساكنين في حالتين اثنتين :

الأولى : إذا كان أول الساكنين حرف مد ولين ، وثانيهما أحد مثلين مدغمين ، مثل دَابَّةٌ وَالطَّامَةُ وَالضَّالِّينَ وَمَدَامَتَانِ .

الثانية : حالة الوقف .

أما فيما سوى هاتين الحالتين فهناك خلاف بين النحاة . فمنهم من يجوز ذلك إذا كان أول الساكنين حرف مد ولين ، كما في قراءة نافع : « وَبِحَيِّى » (الأنعام ١٦٢) بإسكان ياء (بِحَيِّى) <sup>(٩٧)</sup> ، كما أن هناك من يجوز التقاء الساكنين إذا كان الثاني مدغماً في مثله ، بصرف النظر عن كون الأول حرف مد ولين ، مثل قوله تعالى : « فَا اسْطَاعُوا » (الكهف ٩٧) بإسكان السين وتشديد الطاء في قراءة حمزة<sup>(٩٨)</sup> .

وجمهور النحاة على عدم جواز الجمع بين الساكنين إلا في الحالتين الأولىين ، ويعتبرون ما سواهما خطأ . ويبدو أن الزمخشري تابع للجمهور في ذلك . فعند تعرضه لقوله تعالى : « وَلَا تَتَّبِعَنَّ سَبِيلَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ » (يونس ٨٩) قال : « وقرئ (وَلَا تَتَّبِعَنَّ) بالنون الخفيفة ، وكسرهما لالتقاء الساكنين ، تشبيهاً بنون التثنية<sup>(٩٩)</sup> .

(٩٥) معاني القرآن وإعرابه / ٢ : ٤٨٩ ، ٤٩٠ .

(٩٦) الكشاف / ٢ : ٢٠٦ ، ٢٠٧ ، ولعل العبارة الأخيرة : فتمحَّل عند مندوحة ،

أى : أن هذا التأويل تكلف لا داعي له .

(٩٧) التيسير / ١٠٨ .

(٩٨) انظر الحجة لابن خالويه / ٢٠٨ والتيسير / ١٤٦ .

(٩٩) الكشاف / ٢ : ٢٨٧ .

وعند تعرضه لقراءة نافع : « يَا بَشْرَايَ » (يوسف ١٩) بسكون الياء قال : « وليس بالوجه ، لما فيه من التقاء الساكنين على غير حدة ، إلا أن يقصد الوقف » (١٠٠) .

وحين تعرض لقراءة « حَاشَ يَلْتَمِسُ » (يوسف ٣١) بإسكان الشين ، قال : « وهى ضعيفة ، لما فيها من التقاء الساكنين على غير حدة » (١٠١) .

وفى قوله تعالى : « فَاذْبَعُونَا أَسَدَكُمْ بِوَرْقِكُمْ » (الكهف ١٩) قال : « وعن ابن محيصن أنه كسر الواو وأسكن الراء وأدغم ، وهذا غير جائز ، لا لتقاء الساكنين لا على حدة » (١٠٢) .

ومعنى ما سبق كله أن الزمخشري يبيح نهج جمهور النحاة في عدم إجازة التقاء الساكنين إلا في الموضعين اللذين اتفق الجميع عليهما . ولكنه حين تعرض لقوله تعالى : « وَلَا تَنَازَعُوا فِي الْأَنْفَالِ (٤٦) » قال : قرئء بتشديد التاء (١٠٣) ، وقبلها قال عن قوله تعالى : « وَلَا تَعْتَدُوا فِي السَّبْتِ » (النساء ١٥٤) : « وقرئء : لَا تَعْتَدُوا ، وَلَا تَعْتَدُوا ، بادغام التاء في الدال » (١٠٤) والأخيرة مروية عن نافع . ولم يتعرض الزمخشري لأى من القراءتين بالآدم ، مما قد يفهم منه رضاه عنهما ، مع أن فيهما - خاصة قراءة نافع - صورة صارخة لالتقاء الساكنين في غير ما قرر النحاة ، مع أنه لم يقبل مثل هذا الوضع في قراءة قوله تعالى : « فَاشْطَبِعُوا أَنْ يَظْهَرُوهُ » (الكهف ٩٧) بإسكان السين وتشديد الطاء في قراءة حمزة حيث قال : « وأما من قرأ بادغام التاء في الطاء ففلاقي بين ساكنين على غير الحد » (١٠٥) .

فهل نعد ذلك من الزمخشري تناقضاً في موقفه من القراءات ؟

الحق أننا لا نملك أدلة الحكم بهذا التناقض ، لأن القراءتين اللتين تعرض لهما دون إصدار حكم يمكن أن تخرج أولاهما ( وَلَا تَنَازَعُوا ) على أن أول الساكنين حرف مدولين وثانيمها أحد مثلين مدغمين ، وإن كان الالين من كلمة والمدغمان من كلمة أخرى . أما الثانية فلعله كان يقرؤها بإشمام العين حركة ما فلا يلتقي ساكنان ، أو أنه غفل عن إصدار الحكم عليها كما أصدره على بقية أخواتها من القراءات التي سبق التعرض لها في هذا الصدد .

(١٠٠) السابق / ٢ : ٣٥٢ .

(١٠١) السابق / ٢ : ٣٦٣ .

(١٠٢) السابق / ٢ : ٥٥٤ .

(١٠٣) السابق / ٢ : ١٧٧ .

(١٠٤) السابق / ١ : ٤٥٣ وانظر الإتحاف - ١١٧ .

(١٠٥) السابق / ٢ : ٥٨٤ وانظر التيسير - ١٤٦ .

## رابعاً : الحكم بالجوذة والحسن وأشباههما :

كان الزمخشري أحياناً يوجه أكثر من قراءة في الآية ، ثم يحكم على إحدى القراءات بأنها أفضل من الأخرى ، أو يصفها بالبلاغة أو الفصاحة ، إلى غير ذلك من الصفات التي تشعر بالتميز ، وتوحى بالميل إلى بعض القراءات دون بعض . ومن النماذج التي حدث فيها ذلك :

١ - عند تعرضه لقوله تعالى : « **إِنْ تَعَفَّ عَنْ طَائِفَةٍ مِنْكُمْ تُعَذِّبْ طَائِفَةٌ بِأَنَّهُمْ كَانُوا مُجْرِمِينَ** » (التوبة ٦٦) قال : « وقرأ مجاهد : **إِنْ تُعَفَّ عَنْ طَائِفَةٍ** ، على البناء للمفعول مع التأنيث ، والوجه التذكير ، لأن المسند إليه الظرف ، كما تقول : سير بالدابة ، ولا تقول : **سِيرَتْ** بالدابة ، ولكنه ذهب إلى المعنى ، كأنه قيل : **إِنْ تُرْحَمَ طَائِفَةٌ** ، فأنت لذلك ، وهو غريب ، والحيد قراءة العامة : **إِنْ يُعَفَّ عَنْ طَائِفَةٍ** بالتذكير ، و**تُعَذِّبُ طَائِفَةٌ** بالتأنيث . وقرئ : **إِنْ يُعَفَّ عَنْ طَائِفَةٍ يُعَذِّبُ طَائِفَةٌ** ، على البناء للفاعل ، وهو الله عز وجل » (١٠٦) .

في الآية إذن أربع قراءات : المشهورة ، ولم يتعرض لها ، وقراءة مجاهد ، وهي مثار الإشكال لتأنيث الفعل بلا موجب ، ثم ما أسماه هو قراءة العامة ، وأخيراً الرابعة التي لا تختلف عن المشهورة إلا في بدء فعلى الشرط بالياء . ولم يشأ الزمخشري الموازنة بين القراءتين الأولى والأخيرة ، فأسلوب الالتفات من التكلم إلى الخطاب أو الغيبة ، أو العكس ، كفيل ببيان عدم تخالفهما . أما قراءة مجاهد فكانت بحاجة إلى تخريج لما في ظاهرها من خروج على القواعد ومن هنا كانت القراءة المطابقة للقواعد أجدد منها ، كما حكم الزمخشري .

٢ - في قوله تعالى : « **أَوْ كَصَيْبٍ مِنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ** » (البقرة ١٩) قال : وتكثير (صَيْبٍ) ، لأنه أريد به نوع من المطر الشديد هائل ، وفيه مبالغات من جهة التركيب والبناء والتكثير ، وقرئ (كصائب) ، والصيب أبلغ (١٠٧) .

٣ - في قوله تعالى : « **يَكَادُ الْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَارَهُمْ** » (البقرة ٢٠) قال : « وقرأ مجاهد (يَخْطِفُ) بكسر الطاء ، والفتح أفصح وأعلى » (١٠٨) .

٤ - عند تعرضه لقوله سبحانه : « **وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَى حَيَاةٍ** » (البقرة ٩٦) قال : « فإن قلت : لم قال (على حياة) بالتكثير ؟ قلت : لأنه أراد حياة مخصوصة ، وهي الحياة المتطاولة ، ولذلك كانت القراءة بها أوقع من قراءة أبي (على الحياة) » (١٠٩) .

(١٠٦) السابق / ٢ : ٢٢٤ .

(١٠٧) السابق / ١ : ٦٢ ، ٦٣ بتصرف .

(١٠٨) السابق / ١ : ٦٥ .

(١٠٩) السابق / ١ : ١٢٥ .

٥ - في قوله تعالى : « فما كاتَّ جواب قومه إلا أن قالوا » (النمل ٥٦) قال : « وقرأ الأعمش (جواب قومه) بالرفع ، والمشهورة أحسن » (١١٠) .

٦ - في قوله عز من قائل : « الله الذى خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ » (الروم ٥٤) قال : « قرىء بفتح الضاد وضمها ، وهما لختان ، والضم أقوى فى القراءة ، لما روى ابن عمر رضى الله عنهما قال : قرأتها على رسول الله صلى الله عليه وسلم من ضَعْفٍ فَأَقْرَأَنِي مِنْ ضَعْفٍ » (١١١) .

وواضح أن أحكام الزمخشري على مثل هذه القراءات ، وتفصيل بعضها على بعض ، يعتمد فى أساسه على مدى توافر القراءات مع مشهور القواعد ، أو اتفاقها مع الذوق العربى الذى يجعل فى صيغ المبالغة من الشحنة الدلالية ما ليس فى اسم الفاعل ، وفى التنكير من العموم والشمول ما ليس متوافراً فى التعريف .

خامساً : تقوية قراءة مستعيناً بقراءات أخرى :

يختلف هذا العنصر عن سابقه فى الأدلة التى يتكىء عليها الزمخشري فى الحكم بالقوة أو التفضيل ، إذ كان المعتمد فيما سبق على الذوق اللغوى ومدى توافر القراءات مع القواعد . أما هنا فلدليل التفضيل قراءة أخرى فى الآية نفسها . ومن نماذج ذلك :

١ - فى قول الله سبحانه وتعالى : « إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَا تُسْأَلُ عَنْ أَصْحَابِ الْجَحِيمِ » (البقرة ١١٩) روى الزمخشري أربع قراءات فى الفعل (تسأل) : المشهورة ، بالبناء للمجهول ورفع المضارع على أنه إخبار منى بلا ، والقراءة الثانية بالجرم على اعتبار (لا) ناهية والجملة إنشائية ، ثم قراءة عبد الله : (ولن تُسأل) فىكون الفعل خبرياً منفياً بن ، وقراءة أبى : (وما تُسأل) فىكون كذلك خبرياً منفياً بما .

وقد فضل الزمخشري القراءة الأولى - وهى المشهورة - لأن قراءتى عبد الله وأبى تعضدانها ، فقد اجتمعت الثلاث على كون الفعل خبرياً وكونه مبنياً للمجهول ، وتفردت القراءة الثانية بكون الفعل إنشائياً ومبنياً للمعلوم ، ومن ثم خفت كفتها (١١٢) .

٢ - عند توجيهه لقول الله سبحانه وتعالى : « يستبشرون بنعمة من الله وفضل وأن الله لا يضيع أجر المؤمنين » (آل عمران ١٧١) وجه القراءة بفتح همزة (أن) على أنها وما دخلت

(١١٠) السابق / ٣ : ٢٩٥ .

(١١١) السابق / ٣ : ٢٨٢ .

(١١٢) السابق / ١ : ١٣٦ .

عليه معطوفة على النعمة والفضل ، وعد القراءة بالكسر مقصوداً بها الابتداء ، وعلى أن الجملة اعتراض ، مستشهداً بقراءة ابن مسعود : « والله لا يُضَيِّحُ » إذ تقوى القراءة بكسر همزة (إن) (١١٣) .

وقد فعل شيئاً قريباً من هذا في قول الله سبحانه وتعالى : « وَلَنْ نُغْنِيَ عَنْكُمْ فِتْنَتَكُمْ شيئاً ولو كَثُرَتْ وَأَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ » (الأنفال ١٩) ، إذ قرئت (أَنَّ) بالفتح فوجهها على أن المعنى : ولأن الله مع المؤمنين كان ذلك . كما قرئت بالكسر ، فعد ذلك أوجه من الفتح ، إذ تعضده قراءة ابن مسعود : « والله مع المؤمنين » (١١٤) .

وواضح مما قدمنا أن الزمخشري يستعين بالقراءات الشواذ لتقوية ما يميل إليه من قراءات متواترة ، وليس ذلك - فيما نرى - اعتداداً بالقراءة الشاذة في حد ذاتها ، ولكنه اعتداد بما ينصر قياسه ، ويقوى مذهبه .

سادساً : ذهابه في القراءة مذهباً يفهم منه أن القارئ يقرأ بما يرى :

وضع العلماء - كما سبق أن بينا - مقاييس لصحة القراءات ، تتمثل في صحة السند ، وموافقة العربية ولو بوجه ، وموافقة أحد المصاحف العثمانية ولو احتمالاً . وبناء على ذلك لم يجوز أحد القراءة بالقياس المطلق ، فليس لأحد - إذن - أن يقبل قراءة قارئ من القراء إلا إذا ثبت أخذه عن فوّه بطريق المشافهة والسماع ، حتى يتصل الإسناد بالصحابي الذي أخذ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهذه المبادئ متفق عليها بين علماء القراءات واللغويين بوجه عام .

لكن الزمخشري نددت منه في بعض المواطن عبارات يفهم منها أن القارئ يقرأ بما يراه ، تعينه على ذلك فصاحته وتمكُّنه من العربية . ومن هذه المواطن :

١ - عند مناقشته لقول الله سبحانه وتعالى : « إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا » (البقرة ٢٦) حيث قرئت (بعوضة) بالنصب والرفع ، وجه قراءة الرفع على وجهين : أن تكون (ما) موصولة ، و (بعوضة) خبر لمبتدأ محذوف ، والجملة صلة (ما) . والوجه الثاني أن تكون (ما) استفهامية ، وخبرها كلمة (بعوضة) ، ورسم هذا

(١١٣) السابق / ١ : ٣٣٩ وانظر : معاني القرآن وإعرابه للزجاج / ١ : ٥٠٥ ، وقد قرأ الكسائي وحده بكسر الهمزة على الاستئناف ، أما الباقر فقرأوا بالفتح . العيسير - ٩١ ، والإتحاف - ١٠٩ .  
(١١٤) الكشاف / ٢ : ١٦٣ .

الوجه بأنه (حسنٌ جميل) ، ثم قال : « وهذه القراءة تعزى إلى رؤية بن العجاج ، وهو أمضغ العرب للشبح والقيصوم ، والمشهود له بالفصاحة ، وكانوا يشبهون به الحسن . وما أظنه ذهب في هذه القراءة إلا إلى هذا الوجه ، وهو المطابق لفصاحته » (١١٥) .

ولن نعلق على ذلك بأكثر مما علق به أحمد بن المنير الاسكندري صاحب (الانتصاف) الذى قال : « وأما تبججه بالعثور على الوجه الذى ظن أن رؤية بن العجاج راعاه في قراءته فكلام ركيك ، توهم أن القراءة موكولة إلى رأى القارىء وتوجيهها لها ونصرتة بالعربية وفصاحته في اللغة . وليس الأمر كذلك . بل القراءة على اختلاف وجوهها وبعدها حرفها : سنة تنبج ، وسماع يقضى بنقله ، الفصيح وغيره على حد سواء ، لا حيلة للفصيح في تحسر شيء منه عما سمعه عليه . وما يصنع بفصاحته في القرآن الذى بدد كل فصاحة وعزل كل بلاغة . فالصحيح والمعتقد أن كل قارئ معزول إلا عما سمعه فوعاه ، وتلقته من الأفواه ، فأذاه إلى أن ينتهى ذلك إلى استماع من أفصح من تطق بالضاد : سيدنا محمد عليه أفضل الصلاة والسلام ، فتأثله هذا الفصل فإن فاهمه قليل » (١١٦) .

٢ - عندما تعرض لقول الله سبحانه : « هُنَالِكَ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْحَقِّ » (الكهف ٤٤) حيث قرئت (الولاية) بفتح الواو وكسرها (١١٧) ، وجه الفتح على أنها بمعنى النصره والتولى ، والكسر على أنها بمعنى السلطان والملك ثم انتقل إلى كلمة (الحق) فقال : « وقرىء (الحق) بالرفع والجر ، صفة للولاية والله . وقرأ عمرو بن عبيد بالنصب على التأكيد ، كقولك : هذا عبدُ الله الحق لا الباطل ، وهى قراءة حسنة فصيحة ، وكان عمرو بن عبيد من أفصح الناس وأنصحهم » (١١٨) .

وقد علق على ذلك ابن المنير فقال : « وقد تقدم الإنكار عليه في مثل هذا القول ، فإنه يومهم أن القراءة موكولة إلى رأى الفصحاء واجتهاد البلغاء ، ففتفاوت في الفصاحة لتفاوتهم فيها ، وهذا منكر شنيع . . . . » .

٣ - في قوله تعالى : « إِنَّا آَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ سَلَاسِلَ وَأَغْلَالًا وَسَعِيرًا » (الإنسان ٤) قال : « وقرىء سلاسل غير منون ، وسلاسل بالنون ، وفيه وجهان : أحدهما أن تكون النون بدلا من حرف الإطلاق ، ويجرى الوصل مجرى الوقف . والثانى أن يكون صاحب القراءة به ممن صرّى برواية الشعر ومرن لسانه على صرف غير المنصرف » (١١٩) .

(١١٥) السابق / ١ : ٨٦ ، ٨٧ .

(١١٦) هامش ص ٨٦ من الجزء الأول من الكشاف .

(١١٧) قرأ بكسر الواو حمزة والكسائي . التيسير - ١٤٣ .

(١١٨) الكشاف / ٢ : ٥٦٦ وحاشية (١) .

(١١٩) السابق / ٤ : ٥٣٣ وحاشية (٤) .

ويعلق على ذلك أيضاً ابن المنير فيقول : « وهذا من الطراز الأول ، لأن معتقده أن القراءة المستفيضة غير موقوفة على النقل المتواتر عن النبي صلى الله عليه وسلم في تفاصيلها ، وأنها موكولة إلى اجتهاد القراء واختيارهم بمقتضى نظرهم كما مرّ له . وطوّق على ذلك ههنا فجعل تنوين سلاسل من قبيل الغلط الذي يسبق إليه اللسان في غير موضعه لتمرنه عليه في موضعه . والحق أن جميع الوجوه المستفيضة منقولة تواتراً عنه صلى الله عليه وسلم ، وتنوين هذا على لغة من يصرف في نثر الكلام جميع ما لا ينصرف إلا ( أفعل ) ، والقراءات مشتملة على اللغات المختلفة » .

ولسنا بحاجة إلى مزيد تعليق بعدما كفانا صاحب ( الانتصاف ) بثبوت الرد على ما ذهب إليه صاحب ( الكشاف ) في هذا الصدد .

سابعاً : طعنة بعض القراءات وتهجمه على القراء :

لم يسلم الزمخشري من الوقوع فيما وقع فيه غيره من النحاة من طعن للقراءات وتهجم على القراء ، ووصم ما لم يتمش مع قواعد النحو بكل الأوصاف غير المقبولة من ضعف وسماجة وخطأ ، إلى آخر تلك القائمة من الأوصاف التي تضعه على قدم وساق في صفوف النحاة القياسيين ، إن لم يكن من أسبقهم في هذا الصدد . وسنكتفي بعرض نماذج متعددة لهذه الظاهرة ، مراعين تعدد الأوصاف التي كان يطلقها على القراءات لتبيين مدى قياسيته :

١ - قرأ حمزة قوله تعالى : « ولا يحسبن الذين كفروا سبّوا إنهم لا يعجزون » ( الأنفال ٥٩ ) بالياء في ( لا يحسبن ) ، وقرأها كذلك حفص وابن عامر ( ١٢٠ ) ، فقال عنها الزمخشري : « وقرأ حمزة : ولا يحسبن - بالياء - على أن الفعل للذين كفروا ، وقيل فيه : أصله أن سبّوا ، فحذفت ( أن ) كقوله : ( ووسّ آياته يريكم البرق ) ، واستدل عليه بقراءة ابن مسعود رضي الله عنه : أُنْتَهُمْ سَبُّوا . وقيل : وقع الفعل على ( أنهم لا يعجزون ) ، على أن ( لا ) صلة ، و ( سبّوا ) في محل الحال ، بمعنى : سابقين ، أى : مفلتين هاربين . وقيل معناه : ولا يحسبنهم الذين كفروا سبّوا ، فحذف الضمير لكونه مفهوماً . وقيل : ولا يحسبن قبيل المؤمنين الذين كفروا سبّوا . وهذه الأقاويل كلها متمحطة ، وليست هذه القراءة التي تفرد بها حمزة بِنَبْرَةٍ » ( ١٢١ ) .

وليس حمزة متفرداً بهذه القراءة ، وإنما يشاركه فيها حفص وابن عامر كما سبق أن بينا .

( ١٢٠ ) التيسير / ١١٧ .

( ١٢١ ) الكشاف / ٢ : ١٨٠ ، ١٨١ .

٢ - عند تعرضه لقراءة حمزة : « وَأَتَقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ » (النساء ١)  
بجر (الأرحام) قال : « والجر يعطف الظاهر على المضمر ، وليس بسديد » (١٢٢) .

وهو في ذلك مُسايِر لمذهب جمهور النحاة الذين لا يميزون العطف على الضمير المجرور دون إعادة الجار ، ويعملون ذلك خاصاً بالشعر نظراً لطبيعته الأسلوبية ووقوعه تحت تأثير بعض القيود الفنية ، ومن ثم هاجموا هذه القراءة كلما تعرضوا لها (١٢٣) .

٣ - قرأ أبو السمال (فَرَعَتْ) بكسر الراء في قوله تعالى : « فَإِذَا فَرَعْتَ فَاصْبَ » (الشرح ٧) ، فقال الزمخشري : وليست بفضيحة (١٢٤) .

٤ - قال عن همز الواو في قوله تعالى : « لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ » ، (التكاثر ٦ ، ٧) : وقرئ (لَتَرُونَّ) بالهمز ، وهي مستكرهة ، لأن ضمة الواو عارضة لالتقاء الساكنين (١٢٥) ، وهي القراءة التي قال عنها ابن جنى من قبل : « هذا على إجراء غير اللازم مجرى اللازم ، غير أنه ضعيف مردول ، وذلك أن الحركة فيه لالتقاء الساكنين ، وقد كررنا في كلامنا أن أعراض التقاء الساكنين غير محفول بها » (١٢٦) .

٥ - قرأ أبو جعفر : « لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا » (البقرة ٣٤) بضم التاء للاتباع ، فقال الزمخشري : « ولا يجوز استهلاك الحركة الإعرابية بحركة الاتباع إلا في لغة ضعيفة » (١٢٧) .

وقرأ نافع : « قَالَ هَلْ عَسَيْتُمْ » (البقرة ٢٤٦) بكسر السين ، فحكم عليها الزمخشري بالضعف (١٢٨) . وفي قوله تعالى : « مَا أَنَا بِمُصْرِخِكُمْ وَمَا أَنتم بِمُصْرِخِيَّ » (إبراهيم ٢٢) قرأ حمزة والأعمش ويحيى بن وثاب وحران بن أعين بكسر الياء من (بمصرخي) . فقال عتمة الزمخشري : « وهي ضعيفة » واستشهدوا لها بيت مجهول :

قال لها : هل لك ياتافي <sup>١</sup> قالت له : ما أنت بالمروضي <sup>٢</sup>

(١٢٢) السابق / ١ : ٣٥٦ ، وانظر التيسير / ٩٣ .

(١٢٣) انظر : معاني القرآن للقراء / ١ : ٢٥٢ ، ٢٥٣ ، وإعراب القرآن للنحاس /

١ : ٢٠٢ ، ٢٠٣ ، والحجة لابن خالوية / ٩٤ ، ٩٥ .

(١٢٤) الكشاف / ٤ : ٦١٦ .

(١٢٥) السابق / ٤ : ٦٣٢ .

(١٢٦) المحتسب / ٢ : ٣٧١ ، وانظر المختصر / ١٧٩ حيث نسب القراءة بالهمز إلى أبي

عمرو بن العلاء .

(١٢٧) الكشاف / ١ : ٩٥ ، والقراءة بضم التاء لأبي جعفر وافقه الشنوبذى ، كما في

الإتحاف / ٨٢ .

(١٢٨) الكشاف / ١ : ٢٢٢ ، وانظر ٤ : ٢٥٧ ، والتيسير - ٨١ .

وكانه قدر ياء الإضافة ساكنة ، وقبلها ياء ساكنة ، فحركها بالكسر لما عليه أصل التاء الساكنين ، ولكنه غير صحيح ، لأن ياء الإضافة لا تكون إلا مفتوحة حيث قبلها ألف في نحو : عصائى ، فما بالها وقبلها ياء ؟ فإن قلت : جرت الياء الأولى مجرى الحرف الصحيح لأجل الإدغام فكأنها ياء وقعت ساكنة بعد حرف صحيح ساكن ، فحركت بالكسر على الأصل . قلت : هذا قياس حسن ، ولكن الاستعمال المستفيض الذى هو بمنزلة الخبر المتواتر تتضاءل إليه القياسات « (١٢٩) .

هذا مع أن القراءة بكسر ياء المتكلم لغة بنى يربوع ، وأجازها قطرب وأبو عمرو بن العلاء ، وقال الفراء : إنه سمعها عن العرب ، على الرغم من تهجمه هو أيضاً عليها « (١٣٠) .

٦- قرأ ابن محيصن : « ومن كَفَرَ فَأَمْتَعَهُ قَلِيلاً ثُمَّ أَضْطَرَّهُ إِلَى عَذَابِ النَّارِ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ » ( البقرة ١٢٦ ) بإدغام الضاد فى الطاء ( فأطره ) فقال عنها الزمخشري : « وهى لغة مرذولة ، لأن الضاد من الحروف الخمسة التى يدغم فيها ما يجاورها ولا تدغم هى فيما يجاورها ، وهى حروف ( ضم شفر ) » « (١٣١) .

وقد حكم الحكم نفسه على قراءة من قرأ : « وَأَوْنَا مَنَاسِكَنَا » ( البقرة ١٢٨ ) بإسكان الراء ، قياساً على فخذ وفخذ ، « وقد استردلت ، لأن الكسرة منقولة من الهمزة الساقطة ، دليل عليها ، فإسقاطها إجحاف » « (١٣٢) .

٧- فى قوله سبحانه وتعالى : « وَإِنْ تَبَدُّوا مَا فِى أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخَفُّوهُ بِحَسْبِكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَغْفِرْ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ » ( البقرة ٢٨٤ ) قال : « وقرئ : فيغفر ويعذب ، مجزومين عطفاً على جواب الشرط ، ومرفوعين على : فهو يغفر ويعذب . فإن قلت : كيف يقرأ الجازم ؟ قلت : يظهر الراء ويدغم الباء ، ومدغم الراء فى اللام لاحت مخطيء خطأ فاحشاً ، ورواه عن أبى عمرو مخطيء مرتين ، لأنه يلحن ، وينسب إلى أعلم الناس بالعربية ما يؤذن بجهل عظيم . والسبب فى نحو هذه الروايات قلة ضبط الرواة . والسبب فى قلة الضبط قلة الدراية ، ولا يضبط نحو هذا إلا أهل النحو » « (١٣٣) .

فهو يصم القارئ باللحن والإفحاش فى الخطأ ، ويرى الراوى بالجهل بالعربية وقلة

(١٢٩) الكشف / ٢ : ٤٢٩ .

(١٣٠) انظر : معانى القرآن للفراء / ٢ : ٧٦ والإتحاف / ١٦٥ .

(١٣١) الكشف / ١٣٩ ، وانظر : إعراب القرآن للنحاس / ١ : ٧٥ .

(١٣٢) السابق / ١ : ١٤٠ .

(١٣٣) السابق / ١ : ٢٥٣ .

الدراية ، مع أن كتب القراءات تقول : « وأبو عمرو يدغم الراء في اللام إذا تحرك ما قبلها نحو : « لِيَغْفِرَ لَكَ » (الفتح ٢) وشبهه ، وكذلك إن سكن ما قبلها وانكسرت هي أو انضمت نحو : « المَصِيرَ لَا يَكْلَفُ » (البقرة ٢٨٥ ، ٢٨٦) و « كَتَابَ الْمُجَارِ لُفِي » (المطففين ٧) وشبهه « (١٣٤) ، ولكن مثل ذلك لا يرضى الزمخشري ولا من سار على هديهم من النحاة ، لأن الراء حرف فيه تكرير ، فكأنه إذا أدغمه فقد أدغم حرفاً مشدداً ، وإدغام المشدد فيما بعده خطأ بإجماع . فأما ما روى عن أبي عمرو فهو ضعيف ، لردائه في العربية ، ولأن الرواية الصحيحة عن أبي عمرو الإظهار ، لأنه رأس البصريين ، فلم يلك ليجتمع أهل البصرة على شيء وسيدهم على ضده . (١٣٥) ولم لا يكون ذلك الهجوم والتناول على القراء ، مادامت القضية أنه لا يضبط نحو هذا إلا أهل النحو ؟ .

٨- في قوله تعالى : « كَذَّبَتْ أَصْحَابُ الْأَيْكَةِ الْمُؤْسِلِينَ » (الشعراء ١٧٦) قال : « قرىء أصحاب الأيكة بالهمزة وبتخفيفها ، وبالجر على الإضافة وهو الوجه . ومن قرأ بالنصب وزعم أن ليغة بوزن ليلة : اسم بلد ، فتوهم قاد إليه خط المصحف ، حيث وجدت مكتوبة في هذه السورة وفي سورة (ص) بغير ألف ، وفي المصحف أشياء كثيرة كتبت على خلاف قياس الخط المصطلح عليه ، وإنما كتبت في هاتين السورتين على حكم لفظ اللانظ » (١٣٦) .

ومعلوم أن هذه اللفظة قد وردت ساقطاً منها ألفاها في سورتي الشعراء (١٧٦) ، وص (١٣) ، على حين أُثبتت في آيتي الحجر (٧٨) و ق (١٤) . وابن كثير ونافع وابن عامر يقرأون آيتي الشعراء وص بلام مفتوحة من غير همزة ولا ألف قبلها ، وفتح التاء ، والباقون بالألف واللام مع الهمزة وخفض التاء . والذي في الحجر و ق بهذه الترجمة (١٣٧) . فلو كان القارئ واحداً - كما زعم الزمخشري - لما سرى هذا الوهم على آيتي الحجر و ق ، فضلاً عن أن فتح التاء ليس رواية فرد ، وإنما تآزر على القول به ثلاثة من القراء المعتد بهم ، وناهيك بابن كثير ونافع وابن عامر من أئمة .

٩- قرأ ابن عامر : « وكذلك زَيْنٌ لكثيرٍ من المشركين قتل أولادهم شركائهم » (الأنعام ١٣٧) ببناء (زين) للمجهول ، ورفع (قتل) نائباً عن الفاعل مضافاً إلى (شركائهم) ونصب ( أولادهم ) ، فقال عنها الزمخشري : « وأما قراءة ابن عامر : قتل أولادهم

(١٣٤) التيسير / ٢٧ .

(١٣٥) انظر : المتقضب / ١ : ٢١٢ ، وإعراب ثلاثين سورة / ١٢ ، ١٣ .

(١٣٦) الكشاف / ٣ : ٢٦١ ، ٢٦٢ .

(١٣٧) التيسير / ١٦٦ .

شركائهم ، برفع القتل ، ونصب الأولاد ، وجر الشركاء ، على إضافة القتل إلى الشركاء ،  
والفصل بينهما بغير الظرف ، فثيء لو كان في مكان الضرورات ، وهو الشعر ، لكان  
سمحاً مردوداً ، كما سمح ورد :

• زَجَّ القلوص أبي مزادة •

فكيف به في الكلام المنشور؟ فكيف به في القرآن المعجز بحسن نظمه وجزالته؟ والذي  
حمله على ذلك أن رأى في بعض المصاحف ( شركائهم ) مكتوباً بالياء . ولو قرأ بجر  
الأولاد والشركاء - لأن الأولاد شركائهم في أموالهم - لوجد في ذلك مندوحة عن هذا  
الارتكاب « (١٣٨) » .

وهو ماردده عند تعرضه لقراءة : « تَخَلَّفَ وَعَدَهُ رُسُلِهِ » ( إبراهيم ٤٧ ) بجر الرسل  
ونصب الوعد ، إذ قال : « وهذا في الضعف كمن قرأ : قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ شَرِكَائِهِمْ » (١٣٩) .  
وتعليق الزمخشري على آية الأنعام يحمل كثيراً من التجاوزات ، وينوء بكثير من  
الآهات التي سبق أن نوهنا عنها ، ومنها :

١- رد القراءة والحكم عليها بالسماجة ، لأنها خالفت قياساً نحوياً معروفاً ، مع أنه قال  
في موضع سابق : إن الاستعمال المستفيض الذي هو بمنزلة الخبر المتواتر تتضاءل إليه القياسات  
٢- الحكم على الراوي بالوهم ؛ لأنه قرأ بناء على خطأ بعض المصاحف .

٣- تصريحه بما يوهم أن القراء لا يتلقون القراءات عن سابقهم ، ولا يهتمون بالسند ،  
وإنما يقرأون بما يرونه مما يطابق أقيسة النحاة وقواعد النحو ، وإلا فما معنى قوله : « ولو قرأ  
بجر الأولاد والشركاء لوجد في ذلك مندوحة عن هذا الارتكاب » ؟ .

وقد سبق أن اقتبسنا رد ابن المنير عليه في موضعين سابقين مما تردى فيه في هذه الحقبة .  
وهكذا لم تسلم القراءات المخالفة للقياس النحوي ، ولا القارئون بها ، من آهات  
الزمخشري ، وهو بذلك لا يختلف عن سابقيه من النحاة القياسيين الذين يرفعون القواعد  
في وجه القراءات ، فما وافق قواعدهم قبلوه ، وما خالفها رفضوه وردوه .

• (١٣٨) الكشاف / ٢ : ٥٥ .

• (١٣٩) السابق / ٢ : ٤٤١ .

ثامناً : موقفه من الرسم المصحفي :

لم يكن موقف الزمخشري من الرسم المصحفي موقفاً ثابتاً ومبدئياً ، فقد نددت منه في بعض الأحيان عبارات يفهم منها اعتداده بالرسم المصحفي واهتمامه به ، وكثرت إشاراتِه إلى بعض القراءات بأنها في مصاحف أهل الحجاز والشام ، أو بأنها في مصحف عبد الله ، أو مصاحف مكة ، أو المصحف الإمام . لكنه في أحيان أخرى كان يحكى قراءات ظاهرها مخالف لرسم المصحف ، ويوجه بعضها تارة أخرى ، مما حدا بنا إلى القول بأنه لم يكن يعتد بالرسم المصحفي فيما يقبل من قراءات أو يرفض .

أما حكايته قراءات ظاهرها مخالف لرسم المصحف الإمام فتمثل في نماذج متعددة نذكر منها مايلي دونما تعليق :

١- في قوله تعالى : « وما يُضِلُّ به إلا الفاسقين » ( البقرة ٢٦ ) قرأ زيد بن علي « وما يُضِلُّ به إلا الفاسقون » (١٤٠) .

٢- في قوله تعالى : « لا يُنَالُ عهدى الظالمين » ( البقرة ١٢٤ ) قرأ عبد الله بن مسعود : الظالمون (١٤١) .

٣- في قوله تعالى : « وابتغوا ما كتب الله لكم » ( البقرة ١٨٧ ) قرأ الأعمش : وأتوا (١٤٢)

٤- في قوله تعالى : « ذلك أدنى أن لا تعولوا » ( النساء ٣ ) قرأ طاوس : أن لا تيعولوا (١٤٣)

٥- في قوله تعالى : « فالصالحات قانتات حافظات للغيب بما حفظ الله » ( النساء ٣٤ ) قرأ ابن مسعود : « فالصالح قوائت حوافظ للغيب بما حفظ الله فأصلحوا للين » (١٤٤)

٦- في قوله تعالى : « فإذا لا يُؤْتُونَ الناسَ نقيراً » ( النساء ٥٣ ) قرأ ابن مسعود : « فإذا لا يُؤْتُوا » على إعمال ( إذا ) عملها ، وهو النصب (١٤٥) .

٧- في قوله تعالى : « ولا آمين البيت الحرام » ( المائدة ٢ ) قرأ عبد الله : « ولا آمي البيت الحرام » على الإضافة (١٤٦) .

(١٤٠) السابق / ١ : ٨٩ .

(١٤١) السابق / ١ : ١٣٧ .

(١٤٢) السابق / ١ : ١٧٤ .

(١٤٣) السابق / ١ : ٣٦١ .

(١٤٤) السابق / ١ : ٣٩١ .

(١٤٥) السابق / ١ : ٤٠٤ .

(١٤٦) السابق / ١ : ٤٦٨ .

٨- في قوله تعالى: « وَالْوِزْنَ يُوزِنُهُ الْحَقُّ » (الأعراف ٨) قرئت (القسط) مكان (والحق) (١٤٧).

٩- في قوله تعالى: « وَإِذَا صُرِفَتْ أَبْصَارُهُمْ » (الأعراف ٤٧) قرأ الأعمش: « وإذا قُلبت » (١٤٨).

١٠- في قوله تعالى: « يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ » (الأنفال ١) قرأ ابن مسعود: يسألونك الأنفال ، بدون ( عن ) (١٤٩).

١١- في قوله تعالى: « فَعَمَّيْتُمْ عَلَيْكُمْ » (هود ٢٨) قرأ أبي: « فَعَمَّيْتُمْ عَلَيْكُمْ » (١٥٠).

١٢- في قوله تعالى: « إِنْ كَانَتْ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً » (يس ٢٩) قرأ ابن مسعود: ( زَقِيَّةٌ ) بدلا من ( صَيْحَةٌ ) من زقا الطائر يزقو ويزقي ، إذا صاح (١٥١).

فهل تعنى هذه النماذج كلها - وغيرها كثير - أن الزخشرى كان يتعامل مع القراءات جميعاً باعتبارها مادة لغوية صالحة للتناول ، بصرف النظر عن كونها موافقة للمصحف الإمام أم غير موافقة ؟

إذا كان هذا الاستنتاج سليماً فلم يختار بعض القراءات وفضلها على غيرها وفضحها بحجة أنها ثابتة في المصحف الإمام ، أو لموافقها خط المصحف ؟

يقول: « والصرط : من قلب السين صاداً لأجل الطاء ، كقوله : مسيطر ، وقد تشم الصاد صوت الزاي » وقرىء بهن جميعاً ، وقُصِّحَاهُنَّ لإخلاص الصاد ، وهي لغة قريش ، وهي الثابتة في الإمام » (١٥٢).

وقال عن الهاء في « آتِيهِ » (الأنعام ٩٠) إنها للوقف ، وتسقط في الدرج . واستحسن لينار الوقف لثبات الهاء في المصحف (١٥٣).

وعند تعرضه لقوله تعالى: « ما هذا بشراً » (يوسف ٣١) قال: « وإعمال ( ما ) عمل

(١٤٧) السابق / ٢ : ٦٩ .

(١٤٨) السابق / ٢ : ٨٥ .

(١٤٩) السابق / ٢ : ١٥٣ .

(١٥٠) السابق / ٢ : ٣٠٥ .

(١٥١) السابق / ٤ : ٩ .

(١٥٢) السابق / ١ : ١٢ .

(١٥٣) السابق / ٢ : ٣٤ .

( ليس ) هي اللغة التدمية الحجازية بها ورد القرآن . ومنها قوله تعالى : « ما هنّ أمهاتهم » .  
 ومن قرأ على سليقته من بنى تميم قرأ ( بشره ) بالرفع ، وهي قراءة ابن مسعود . وقرىء :  
 ما هذا بشرى ، أى : ما هو مملوكك لثيم ( إن هذا إلا ملكك كريم ) ، تقول : هذا بشرى ،  
 أى : حاصل بشرى ، بمعنى : هذا بشرى ، وتقول : هذا لك بشرى أم بكرى ؟ والقراءة  
 هي الأولى ، لموافقها المصحف ، ومطابقة بشر الملك « (١٥٤) » .

وفى قوله تعالى : « لا أقسم بيوم القيامة » ( القيامة ١ ) قال : « وقرىء : لأقسم ، على  
 أن اللام للابتداء ، وأقسم : خبر مبتدأ محذوف ، معناه : لأننا أقسم ، قالوا : ويعضده أنه  
 فى الإمام بغير ألف « (١٥٥) » .

لكنه فى جانب آخر ذكر قراءات أخرى متعددة منها بالمصاحف التى وردت فيها ،  
 كأن يقول : فى « ووصى بها إبراهيم نبيه » ( البقرة ١٣٢ ) : « قرىء ( وأوصى ) ، وهى  
 فى مصاحف أهل الحجاز والشام « (١٥٦) » ، وفى قوله عز من قائل : « جاءوا بالبينات والزبر »  
 ( آل عمران ١٨٤ ) قال : « فى مصاحف أهل الشام : وبالزبر ، وهى المصحف « (١٥٧) » ،  
 وفى قوله سبحانه : « وأن هذا صراطى مستقيماً فاتبعوه » ( الأنعام ١٥٣ ) يقول : « وقرأ  
 الأعمش : وهذا صراطى ، وفى مصحف عبد الله : وهذا صراط ربكم ، وفى مصحف أبى :  
 وهذا صراط ربك « (١٥٨) » .

وفى قوله تعالى : « تجرى تحمها الأنهار » ( التوبة ١٠٠ ) يقول : « وفى مصاحف أهل  
 مكة : تجرى من تحمها ، وهى قراءة ابن كثير ، وفى سائر المصاحف : تحمها ، بغير من « (١٥٩) » .

وفى قول الله سبحانه : « ليتأكلوا من تمره وما عملته أيديهم » ( يس ٣٥ ) قال : « وقرىء  
 على الوجه الأول - يعنى توجيه ( ما ) على الموصولية - : ( ما عملت ) من غير راجع ، وهى  
 فى مصاحف أهل الكوفة كذلك . وفى مصاحف أهل الحرمين والبصرة والشام مع الضمير « (١٦٠) »

فكيف نفسر هذا الخلط فى موقف الزمخشري من رسم المصاحف عموماً ؟

(١٥٤) السابق / ٢ : ٣٦٤ .

(١٥٥) السابق / ٤ : ٥٢٧ .

(١٥٦) السابق / ١ : ١٤٣ .

(١٥٧) السابق / ١ : ٣٤٤ .

(١٥٨) السابق / ٢ : ٦٣ .

(١٥٩) السابق / ٢ : ٢٣٩ .

(١٦٠) السابق / ٤ : ١٢ وانظر نماذج أخرى فى صفحة ٢٤٢ من الجزء الثانى ، وصفحات

٤٤ ، ٢٦٩ ، ٣٢٤ من الجزء الثالث ، وصفحة ١٧٧ من الجزء الرابع .

يبدولى أن احتجاجة برسم المصحف الإمام لم يكن إلا حيث تكون القراءة موافقة لمقاييسه متوائمة مع ما انتهى إليه من قواعد ، غير خارجة على المشهور مما تواضع عليه علماء النحو السابقون له . أما ذكره للمصاحف الأخرى غير مصحف الإمام فلم يكن ذلك احتجاجاً بها ولانصرة لها ، وإنما كان ذكراً مجرداً لتنبية القارئ على المكان الموجودة فيه ، خاصة إذا كان في أغلبها خروج على عنصر الموافقة للرسم المصحفي . لكن ذلك - كما سبق أن قلنا - لم يكن التزاماً التزمه الزمخشري ، ولا منهجاً سار عليه في كل القراءات التي تعرض لها .

وبعد هذه الجولة الطويلة مع ( الزمخشري والقراءات ) لا يخامرنا أدنى شك في اتجاهه إلى النحاة القياسيين الذي يعملون مقاييسهم فيما يقابلهم من قراءات ، ويرفعون القواعد في وجه الروايات ، فما وافق القياس والقواعد قبلوه ، وما خالفها أولوه ، وإلا شذّذوه ورفضوه ولحنوه ، ملقين بالآلوم أحياناً على القراء ، ومتهمين إياهم في بعض المواطن بعدم الدراية ، وواصفين إياهم أحياناً بالوهم . وزاد الزمخشري على هؤلاء جميعاً ما بدر منه في بعض المواقف مما يفهم منه أن القارئ يقرأ برأيه معتمداً على فصاحته ، ناسياً في هذا المجال أن القراءة سنة يأخذها الخلف عن السلف ، وليست رأياً يُزى ، ولا اجتهاداً شخصياً من القراء .

إن الزمخشري - من خلال مواقفه من القراءات التي وضحناها - واحد من فريق النحاة القياسيين ، بل من أشدهم علواً في تناول القراءات المخالفة للأقيسة النحوية .

شعبان صلاح

## مصادر البحث

- ١ - إتخاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر للبنا الدمياطى - ط : الحلبي القاهرة ١٣١٧ هـ .
- ٢ - إعراب ثلاثين سورة من القرآن الكريم لابن خالويه مطبعة دار الكتب المصرية القاهرة ١٣٦٠ هـ .
- ٣ - إعراب القرآن لأبي جعفر النحاس تحقيق ودراسة : زهير غازى زاهد .  
دكتوراه بمكتبة جامعة القاهرة .
- ٤ - إعراب القرآن المنسوب للزجاج تحقيق ودراسة : إبراهيم الاييارى قسم ١  
القاهرة ١٩٦٣ م .
- ٥ - البحر المحيط لأبي حيان - القاهرة ١٣٢٨ هـ .
- ٦ - التيسير في القراءات السبع لأبي عمرو الداني - عنى بتصحيحه : أوتوبرتزل  
استانبول ١٩٣٠ م .
- ٧ - الحجة في القراءات السبع لابن خالويه تحقيق د . عبد العال سالم بيروت ١٩٧١ م
- ٨ - الخصائص / لابن جنى تحقيق : محمد على النجار - ط : ٢ بيروت .
- ٩ - سر صناعة الإعراب لابن جنى > : ١ تحقيق : مصطفى السقا - محمد الزفزاف ،  
إبراهيم مصطفى ، عبد الله أمين - القاهرة ١٩٥٤ م .
- ١٠ - شرح التصريح على التوضيح للشيخ خالد الأزهرى - القاهرة ١٣١٢ هـ .
- ١١ - القراءات واللهجات - عبد الوهاب حمودة - ط : ١ القاهرة ١٩٤٨ م .
- ١٢ - الكشاف للزمخشري ط : ٢ ، وبذيله أربعة كتب :  
- الانتصاف للإمام أحمد بن المنير الأسكندرى .  
- الكاف الشاف في تخريج أحاديث الكشاف للحافظ بن حجر العسقلانى .  
- حاشية الشيخ محمد عليان المرزوقى على تفسير الكشاف .

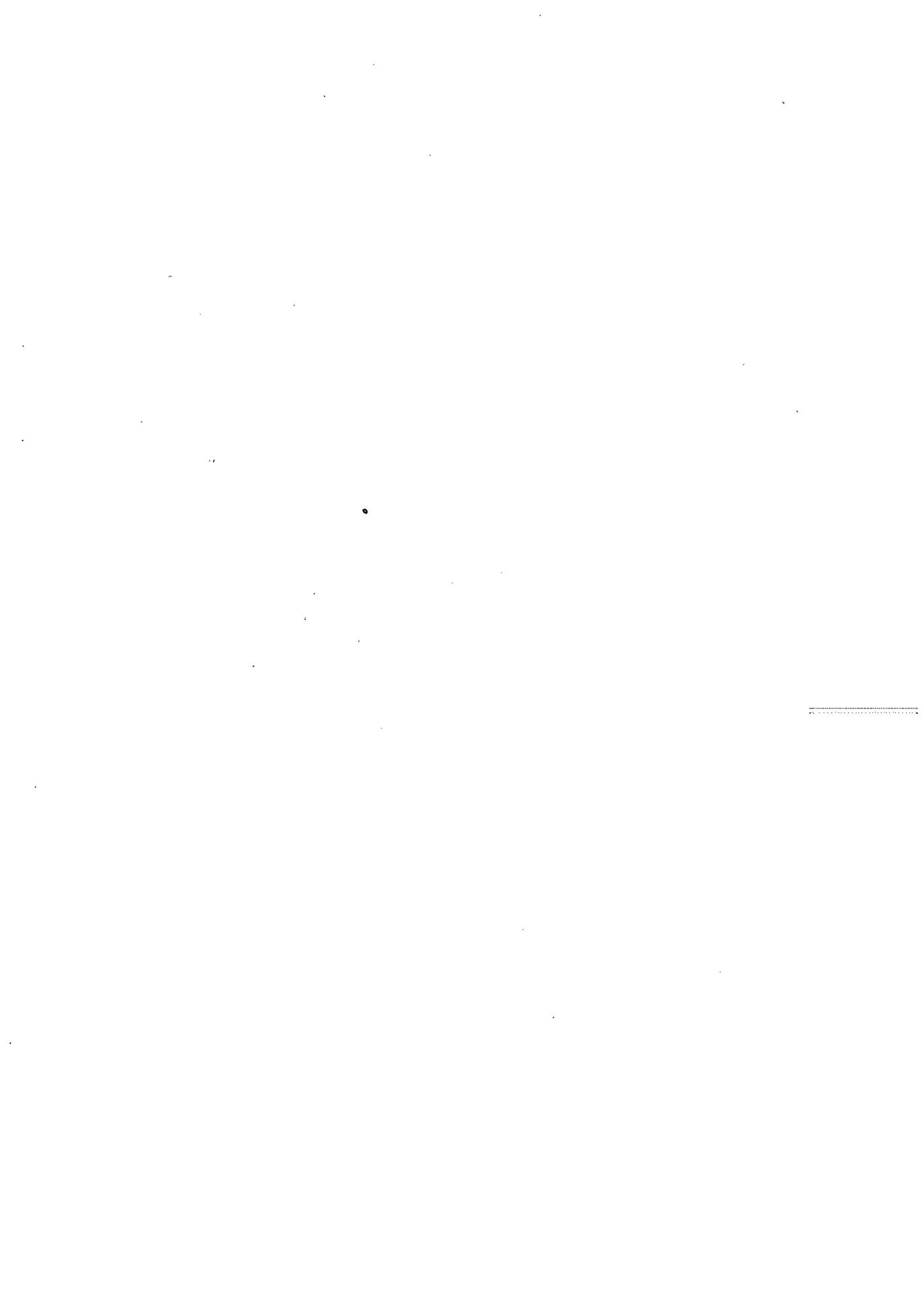
- مشاهد الإنصاف على شواهد الكشاف للشيخ محمد عليان المذكور .
- رتبه وضبطه وصححه: مصطفى حسين أحمد - المكتبة التجارية بالقاهرة ١٣٧٣ هـ -  
١٩٥٣ م .
- ١٣ - اللغة العربية : مباحثا ومعناها - د . تمام حسان - القاهرة ١٩٧٣ م .
- ١٤ - اللهجات العربية في القراءات القرآنية - د . عبده الراجحي القاهرة ١٩٦٨ م .
- ١٥ - المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات لابن جني تحقيق : علي النجدي -  
د . عبد الحلیم النجار - د . عبد الفتاح شلي - ح : ١ سنة ١٩٦٦ م ، ح ٢ سنة ١٩٦٩ م
- ١٦ - مختصر في شواذ القرآن من كتاب اليبديع لابن خالويه . عنى بنشره : برجشترامر  
المطبعة الرحمانية القاهرة ١٩٣٤ م .
- ١٧ - معاني القرآن للفراء :
- ج ١ : تحقيق أحمد يوسف نجاتي ومحمد علي النجار .  
دار الكتب المصرية ١٩٥٥ م .
- ج ٢ : تحقيق ومراجعة : محمد علي النجار  
الدار المصرية للتأليف والترجمة ١٩٦٦ م .
- ج ٣ : تحقيق : د . عبد الفتاح شلي ومراجعة علي النجدي  
الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٢ م .
- ١٨ - معاني القرآن وإعراجه لازجاج . تحقيق د . عبد الجليل عبده شلي  
ج ١ : ١٩٧٣ م ، ج ٢ : ١٩٧٤ م القاهرة .
- ١٩ - مغنى اللبيب عن كتب الأعراب لابن هشام القاهرة ١٣٥٦ هـ .
- ٢٠ - المقتضب للمبرد تحقيق : محمد عبد الخالق عزيمة - ط : المجلس الأعلى للشئون  
الإسلامية بالقاهرة ١٣٨٦ هـ .
- ٢١ - المنصف شرح التصريف : لابن جني تحقيق : إبراهيم مصطفى وعبد الله أمين -  
القاهرة ج ١ ، ٢ : ١٩٥٤ م ، ج ٣ : ١٩٦٠ م .



# موقف ابن خلدون من نظرية الشعر

د. عبدالمهدي زاهر

---



لم يكن باستطاعة ابن خلدون أن يعيش بمنزل عن الأحداث السياسية التي شهدها عصره ، وقد حاول بسبب فهمه لهذه الأحداث أن يعكس في فلسفته ما كان لواقعه السيء من أصداء ، ويعبر عن آمال مجتمعه في تغيير هذا الواقع .

وإذا كنا نرى في مقدمة ابن خلدون صورة المجتمع الذي بلغ آخر مراحل الحضارة وأوشك على الانهيار فإننا نتعرف من حديثه فيها على روح المجتمع الجديد الذي يريد له أن يبعث .

والحضارة لا تقوم بغير فلسفة ، وقد حاول ابن خلدون أن يضع الفلسفة التي تعاود بها الحضارة الإسلامية الأندلسية دورة الحياة بعد ملاحظته من بوادر انهيارها .

وإذا كان ابن خلدون قد حاول بفلسفته أن يضع الدعامة الفكرية التي تستند إليها الحضارة الإسلامية الأندلسية والحضارة الإسلامية بعامة في محاولة النهوض فقد حاول بحديثه عن الشعر في مقدمته أن يشير إلى الدور الذي يمكن أن يؤديه الفن في بعث هذه الحضارة .

وإذا كان الفيلسوف ابن خلدون قد حاول أن يكتشف قوانين تكون الحضارات وانهيارها ، فإن الإنسان العربي الأندلسي المسلم في داخله قد أفرعه ما يراه من بوادر انهيار حضارة قومه فحاول بفكره أن يتلمس طريق بعثها وما يمكن أن يقوم به الدين والفكر والفن في سبيل تلك الغاية .

وسواء تأثر ابن خلدون بجمهورية أفلاطون كما يقول الباحثون<sup>(١)</sup> أو لم يتأثر بها فالذي يعيننا أن التأمّل في مقدمته يكشف عن أنه كان يطمح إلى أن يصبح العالم الإسلامي كله — والوطن الأندلسي منه بخاصة — مدينة فاضلة قوية بسيطة موحدة مجاهدة ، تعود بها إلى الإسلام أمجاده الأولى ، وتعود بها الحياة العربية إلى القوة التي كانت لها قبل الإسلام وفي القرون الأولى من تاريخه .

ومقدمة ابن خلدون تتضمن أحد عشر فصلا تتصل كلها بنظرية الأدب في التراث العربي . ويدل تضمن المقدمة هذه الفصول على إدراك ابن خلدون لما بين الأدب والحضارة من صلوات . وبرغم أنه لا يشير إلى هذه الصلوات إشارة صريحة فإن تناوله لبعض مباحث الأدب بين

---

(١) دى بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ترجمة الدكتور أبو ريدة ص ٤٠٤ من الطبعة الرابعة ، القاهرة ١٩٥٧ .

ماتناوله من مباحث الحضارة يدل على أن صلة الأدب بالحضارة لم تكن شيئاً غريباً عليه . وهو لا يوضح في تلك الفصول أو في غيرها تصويره للدور الحضارى للأدب ، وإن دل اهتمامه بالأدب بهذه الصورة الواضحة وفي هذا السياق خاصة على أنه كان يرى للأدب دوراً رائداً في صنع الحضارة . وهو يقترب بهذا من النظرة الحديثة التي تذهب إلى أننا ينبغي أن نبحث عن المضمون الأدبي في الحضارة لا عن المضمون الحضارى في الأدب .

ويزيد تقديرنا لموقف ابن خلدون من هذه القضية إذا عرفنا أن أكثر الباحثين المعاصرين عندنا ما يزالون يعدون الأدب تابعاً للحضارة ، يستمد قيمته من تصوير مظاهرها ؛ ولا يرون له في تكوينها دوراً .

وإذا كان ابن خلدون لا يحدد تصويره للدور الحضارى للأدب ، فإن حديثه عن الشعر وتبنيه نظريته التي حددها النقد القديم والتي كانت قد تغيرت في زمنه يدلان على أنه كان يدرك طبيعة الدور الذي يقوم به الشعر في صنع الحضارة أو إحيائها .

وموقف ابن خلدون من نظرية الشعر وثيق الصلة بنظريته في الحضارة ونعني بذلك أن نظريته في الحضارة وفهمه للطور الحضارى الذي كانت الأمة الإسلامية تمر به في عصره هما اللذان جعلاه يدعو إلى مادعت إليه نظرية الشعر في التراث الذي سبقه ، ويتخلى عما أضافه نقاد الشعر وعلاؤه إلى تلك النظرية من تعديل أو تطوير .

وقد انتهى ابن خلدون من دراسة الحضارات إلى أن الجماعة تنشأ بدافع غريزة الاجتماع التي فطر عليها الإنسان ، فتنشأ الأسرة والقبيلة ، ثم تتغلب قبيلة وتنشأ الرياسة والملك ؛ وتنتقل القبيلة من حياة الظعن إلى حياة الإقامة أى تنشئ مدينة ، ثم تأخذ بالترف الذي يصحب حياة الحضارة ، ولا يزال الترف يفت في عضدها حتى يفنيها . فالحضارة نهاية تطور المدنية . والملك وما يصحبه من انفراد بالمجد والجذع لأنوف المنافسين ، وما ينهى إليه من ترف ومن فراغ لتحصيل ثمرات الملك مما تنزع إليه طباع البشر ، ولما يحصل فيه من ركون الناس إلى الدعة والراحة ، وما يعرض في ذلك من فساد الأخلاق ومسايرة الشهوات ، وذهاب خلق البسالة والشجاعة ، كل هذا يوهن عزم الدولة حتى يأتي شعب فقير فيستولى عليها . فالحضارة غاية العمران ، وهى مؤذنة بفساده<sup>(٢)</sup> .

وقد لاحظ ابن خلدون بوادر انهيار الحضارة من حوله ، وهاله ما لاحظ ، فحاول اكتشاف السبيل التي يمكن بها تجنب الانهيار . حاول الإنسان فيه أن يتخلص من أسر النظرية

(٢) تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ٤١٤ - ٤١٥ .

التي وضعها الفيلسوف ، فضمن مقدمته ما يمكن أن يهدى قومه إلى تجنب الانهيار واستعادة القوة التي كانت وبدء دورة حضارية جديدة .

ويرى ابن خلدون أن العودة إلى البادية هي أولى خطوات إقامة الحضارة أو بعث الحضارة وهو يقول في ذلك : البدو أصل للمدن والحضر وسابق عليهما لأن أول مطالب الإنسان الضروري ، ولا ينتهي إلى السكالم والترف إلا إذا كان الضروري حاصلًا ، فخشونة البداوة قبل رقة الحضارة . ولهذا نجد التمدن غاية للبدوى يجرى إليها وينتهي بسعيه إلى مقترحه منها<sup>(٣)</sup> .

وليس ضرورياً أن يعود معاصروه إلى البادية الحقيقية ، ولكنه قصد أن يستعيدوا بساطة البدو واحتمالهم وترايطهم ، وعدم ركونهم إلى حياة اللذعة والترف ، ويستعيدوا كذلك ما يكون من قوة تعلقهم بالكون وبالناس .

وهو عندما يوازن بين أهل الحضر وأهل البدو إنما يوازن بين الضعف الذي انتهى إليه الأندلسيون في زمنه والقوة التي كانت لآبائهم عندما كانوا يسكنون البادية : وأهل الحضر لكثرة ما يعانون من فنون الملاذ وعوائد الترف والإقبال على الدنيا والعكوف على شهواتهم منها قد تلوثت أنفسهم بكثير من مذمومات الخلق والشر ؛ وبعدت عليهم طرق الخير ومسالكه بقدر ما حصل لهم من ذلك حتى لقد ذهبت عنهم مذاهب الحشمة في أحوالهم ، فنجد الكثير منهم يقذعون في أقوال الفحشاء في مجالسهم وبين كبرائهم وأهل محارمهم ، لا يصددهم عنه وازع الحشمة لما أخذتهم به عوائد السوء في التظاهر بالفواحش قولاً وعملاً . وأهل البدو وإن كانوا مقبلين على الدنيا مثلهم ، إلا أنه في المقدار الضروري لا في الترف ولا في شيء من أسباب الشهوات واللذات ودواعيها فعوائدهم في معاملاتهم على نسبتها ، وما يحصل فيهم من مذاهب السوء ومذمومات الخلق بالنسبة إلى أهل الحضر أقل بكثير . فهم أقرب إلى الفطرة الأولى ، وأبعد عما ينقطع في النفس من سوء الملكات بكثرة العوائد المذمومة وقبحها فيسهل علاجهم عن علاج الحضر<sup>(٤)</sup> .

ويذهب ابن خلدون إلى أنه : قد يتضح فيما بعد أن الحضارة هي نهاية العمران وخروجه إلى الفساد ، ونهاية الشر والبعد عن الخير . فقد تبين أن أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضر<sup>(٥)</sup> .

(٣) ابن خلدون : المقدمة ص ١١٢ ط دار الشعب ، القاهرة ١٩٧٠ .

(٤) المقدمة ص ١١٢ - ١١٣ .

(٥) المقدمة ص ١١٣ .

وإذا كان ابن خلدون قد اكتشف تلك الحقيقة من حقائق تاريخ الحضارة ، فهو لم يرد أن يستسلم لها أبناء أمته ممن بلغوا بالحضارة آخر الطريق . أراد لهم أن ينبذوا الترف ويتخلصوا من الشر ، ويعودوا إلى البساطة التي طيحت حياة آبائهم وإلا اندثروا وقضى عليهم جيل جديد متحمس من الغرباء الطامعين . وهو بهذا يضع أيدي أبناء أمته على سر البقاء ومقاومة الفناء الذي يتمثل في أن يسارعوا أو يسارع جيل منهم - عندما يشعرون بأن الحضارة التي صنعوها بلغت أوجها - بالعودة إلى حياة البساطة عن طريق إحياء التراث القديم ومحاكاته ، ونبذ الترف والإفلاخ عن الشر .

ولا يفتأ ابن خلدون يلح على تأكيد شجاعة أهل البدو ، لأنه كان يراها أسلوب الخلاص . وهو يكتفي بالمقارنة بين البدو والحضر ، بين القوة والضعف ؛ ولا يخلص من ذلك إلى توجيه نصح أو وصية ، فالمقارنة التي يعقدها تكفي لتوضيح ما يقصد .

ولأنه رأى ما فعل بقومه التحضر والنعومة والترف فهو يقول لهم : إذا كانت الأمة وحشية كان ملكها أوسع . وذلك لأنهم أقدر على التغلب والاستبداد واستعباد الطوائف لتدربهم على محاربة الأمم سواهم ، ولأنهم ينزلون من الأهلين منزلة المفترس من الحيوانات العجم (١) .

وهو يقدر هذه الوحشية ، ويفضلها على نعومة الترف والفساد ، ويرى فيها سبيل الخلاص ولا يفتأ يعود إليها في مقدمته مرة بعد أخرى .

وهو لا يريد أن يعود أبناء أمته إلى الوحشية بغير سند من العقيدة التي توجه هذه الوحشية وجهة نافعة ، لأنه يعرف أن الحضارة لا تقيمها القوة وحدها .

تلك آراء ابن خلدون التي ساقها في المقدمة ، وحدد فيها لأبناء أمته بأسلوب غير مباشر طرق استعادة القوة وإحياء الحضارة التي توشك على الانهيار .

وهو لا يكتفي بهذه الآراء ، وإنما يختار أن يدعمها بالموقف الذي وقفه من نظرية الشعر . فهو عندما يتحدث عن الشعر لا يتناول نظريته التي استقرت في زمنه ، ولكنه يعود إلى النظرية في صورتها الأولى ، ويضرب صفحاً عن كل ما أدخل على النظرية في عصره وقبل عصره من تجديد أو تطوير يتصل بجوانب الشعر الفنية أو الموضوعية .

فراه يقول عن الشعر : لا يكتفي فيه ملكة الكلام العرفي على الإطلاق ، بل يحتاج بخصوصه

إلى تल्प ومحاولة فى رعاىة الأساللب اللى اآآصآه العرب بها واسآعمالها<sup>(٧)</sup>. أى أنه لاىآفى امآلاك ناصبىة اللآة أو إآآاة النآم؁ وأهم منها رعاىة الأساللب اللى اآآصآ العرب الشعر بها . وهو بقصد بالعرب عرب الآاهلبىة وصآر الإسلام؁ الذىن كانوا فى الطور الأول من أطوار بناء الحضارة؁ ىآصفون بالآآمس لآدف والإبمان بعقبىة .

وأساللب العرب اللى يعرضها ابن آآلون فى هذا السباق تصآر كلها عن روح مآآمصمة مآآلعة . وهى كلها لآآشب أساللب التعببر الشعرى فى عصره وقبل عصره؁ ولكنها آرجع كما قلنا إلى الطور الأول من أطوار التعببر الشعرى العربى .

فهو بقول إن سؤال الطلول فى الشعر ىكون بآآاب الطلول كقول الشاعر :

باآارمبىة بالعلبآاء فالسآء

وفى آآاب الطلول إآفاء الآبىة على الآآاء وبآ الروح فىه وإقامة صلة ببنه وببن الإنسان؁ وفى هذا كله آقوىة للروابط اللى آربط الإنسان بالآبىة .

وبقول إن سؤال الطلول ىكون بسؤاله السقىا لها من البرق كقول الشاعر :

بابرق طالع منآلا بالآبرق واحآ السآاب لها آآاء الأبآق

ومآآابىة البرق اسآآبآ له وآقوىة لصلة الإنسان بالآون؁ وسؤاله السقىا للآلول لإآبآ للآآربآب وإعآاة الآبىة إلى الماضى آآى لاآموت وبموت معه الآلق بما كان وما ىكون وفىه آقوىة لصلة ببن السماء والأرض ىطلبها الشاعر؁ ىشعر معها بآوره وبصلآه الوآبقة بهآه الرابطة الآوىة .

وبقول ابن آآلون إن من أساللب الرآاء عنآهم الإنكار على من لم ىآفآع للمبآ من الآآآاء؁ كقول الآآرببىة :

أبا شآبر الآآبور مالك مورقأ كأنك لم آآآع على ابن طربف

والذى ىآكر على الآآآاء أنها لم ىآفآع للمبآ ىكون إنكاره على الأآبآ أكبر؁ وإنكاره على الإنسان من ببن الأآبآ أكبر وأآبر؁ وىزبآ عن ذلك إنكاره على من كان من قوم المبآ ومن ىشاركه الإنآاء إلى أمة واحآة وعقبىة واحآة .

ومن أساللب الرآاء اللى ىشبر إليها ابن آآلون كذلك الآسآبىل على الأكوان بالمصببىة لآقآه كقوله :

(٧) المآآمة ص ٥٣٥ .

وفيه ما فيه من أدلة الصلة الوثيقة بين الإنسان والكون التي تجعله يحزن ويفضب ويخشي ويسعد ، ويعيش مواقف الحياة بقوة يتخلص بها مما أصابه من السأم والملل اللذين أحدهما الترف وأوجدهما الحضارة .

هذه الروح من التحمس للحياة والدين وللكون كله هي التي أراد ابن خلدون بدعوته إلى محاكاة أساليب العرب الأوائل أن يستعيدوا شعراء عصره ، ليعيدوا بها إلى الجنس العربي قوته التي أقام بها الحضارة .

ويحدد ابن خلدون صلة الشعر بعلوم النحو والبلاغة والعروض في قوله : ولندكر هنا سلوك الأسلوب عند أهل هذه الصناعة وما يريدون بها في إطلاقهم ؛ فاعلم أنها عبارة عنهم عن المنوال الذي ينسج فيه التراكيب أو القالب الذي يفرغ فيه . ولا يرجع إلى الكلام باعتبار إفادته أصل المعنى الذي هو وظيفة الإعراب ، ولا باعتبار إفادته كمال المعنى من خواص التراكيب الذي هو وظيفة البلاغة والبيان ، ولا باعتبار الوزن كما استعمله العرب فيه الذي هو وظيفة العروض . فهذه العلوم الثلاثة خارجة عن هذه الصناعة الشعرية . وإنما يرجع إلى صورة ذهنية للتراكيب المنتظمة كلية باعتبار انطباقها على تركيب خاص . وتلك الصورة ينزعها الذهن من أعيان التراكيب وأشخاصها ويصيرها في الخيال كالقالب أو المنوال ، ثم ينتقى التراكيب الصحيحة عند العرب باعتبار الإعراب والبيان فربصها فيه رصاً كما يفعله البناء في القالب أو النساج في المنوال ، حتى يتسع القالب بمحصول التراكيب الوافية بمقصود الكلام ، ويقع على الصورة الصحيحة باعتبار ملكة اللسان العربي فيه . فإن لكل فن من الكلام أساليب تختص به وتوجد فيه على أنحاء مختلفة<sup>(٨)</sup> .

وابن خلدون ينمرد بهذا الرأي الذي ينادى بأن علوم النحو والبلاغة والعروض خارجة عن الصناعة الشعرية ، بمعنى أن إجادتها ليست شرطاً لإجادة الشعر . وهو لا يعبر عن رأيه باعتدال ، ولكنه يعد العلوم الثلاثة خارجة عن صناعة الشعر ، أي أنها لاتتصل بها . وكأنه يريد بهذا ألا يكتب الشعر من لا يمتلك ملكته ، مجرد أنه يجيد النحو أو البلاغة أو العروض . أراد أن يقضي على التكلف حتى يعود للشعر توهجه الذي كان في العصر الأول ، ويعود معه إلى الناس تمسهم الذي كان . وهو يتصور أن إجادة الشعر تنشأ من التعرف على الأساليب التي استخدمها العرب في كتابة فنونه المختلفة ، ولا يقصد بالأساليب العبارات ، ولكنه يقصد طرقهم في النظر والمخاطبة والتناول . ويدل النظر إلى الأساليب التي أشار إليها على أنه

(٨) المقدمة ص ٥٢٥ - ٥٢٦ .

يريد من الشاعر أن يستعيد طريقة العربي الذي كان بسبيل إنشاء حضارة جديدة في التعامل مع الحياة والكون .

ويقول ابن خلدون عن لغة الشعر : وليس كل ما يصح في قياس كلام العرب وقوانينه العلمية استعملوه ، وإنما المستعمل عندهم من ذلك أنحاء معروفة يطلق عليها الحافظون لكلامهم تدرج صورتها تحت تلك القوانين القياسية . فإذا نظر في شعر العرب على هذا النحو وبهذه الأساليب الذهنية التي تصير كالتقوالب كان نظراً في المستعمل من تراكيبيهم لا فيما يقتضيه القياس<sup>(٩)</sup> .

وهو هنا لا يدعو إلى استخدام كل ما تسمح باستخدامه قوانين العربية وقياسها ، ولكن الذي يعنيه أن يكون هذا الصحيح مما جرى العرب على استخدامه . أى أن العبرة عنده بالحى الذي يحمل فكر أصحابه ومشاعرهم لا بالصحيح فحسب ، لأن صحته وحدها لا تكفى في جعله ذا تأثير .

ويقول عن لغة الشعر كذلك : ولا يستعمل فيه من الكلام إلا الأفصح من التراكيب والخالص من الضرورات اللسانية ، فليهجرها ، فإنها تنزل بالكلام عن طبقة البلاغة . وقد حذر أئمة اللسان عن المولد وارتكاب الضرورة . إذ هو في سعة منها بالعدول عنها إلى الطريقة المثلى من الملكة<sup>(١٠)</sup> .

ولا يصدر حذر ابن خلدون وقوع المولد وارتكاب الضرورة عن رغبته في موافقة أئمة اللسان ، فكثيرون منهم في عصره وقبل عصره كانوا يميزونهما ، ولكن لأن المولد عنده دخيل على اللغة التي حملت فكر الأمة ومشاعرها في عصر القوة ، والضرورة خروج على أصول هذه اللغة لا يرتكبه أبناؤها الذين يعشقون تراثها . ويكثر استخدام المولد والضرورة عند الغرياء الدخلاء الذين أغروا أبناء الأمة بالحمول ونشدان اللذة ، وبعدوا بهم عن قوتهم التي كانت .

وابن خلدون هنا أكثر تشدداً من النظرية التقليدية نفسها التي كانت تسمح بالضرورات ولا تعدها عيوباً .

وينتقل ابن خلدون إلى الحديث عن أساليب الشعراء الأوائل وصلتها بالقواعد فيقول :

(٩) المقدمة ص ٥٣٧ .

(١٠) نفس المصدر .

إن مؤلف الكلام هو كالبنا أو النساخ ، والصورة الذهنية المنطبقة كالتقاليد الذي يبنى فيه أو المتوال الذي ينسج عليه ، فإن خرج عن القالب في بنائه أو على المتوال في نسجه كان فاسداً . ولا تقولن إن معرفة قوانين البلاغة كافية في ذلك ، لأننا نقول : قوانين البلاغة إنما هي قواعد علمية وقياسية تفيد جواز استعمال التراكيب على هيأتها الخاصة بالقياس ، وهو قياس علمي صحيح مطرد كما هو قياس القوانين الإعرابية . وهذه الأساليب التي نحن نقررها ليست من القياس في شيء إنما هي هيئة ترسخ في النفس من تتبع التراكيب في شعر العرب ، لجريانها على اللسان حتى تستحکم صورتها فيستفيد بها العمل على مثاها والاحتذاء بها في كل تركيب من الشعر (١١) .

وهذا القالب أو المتوال الذي لا يريد ابن خلدون من الشعراء أن يخرجوا عليه هو روح العرب في التعبير عن موقفهم من الكون ، والعرب الذين يقصدهم هم عرب الجاهلية وصدر الإسلام . وتعبير دعوته إلى جعل طرق هؤلاء الأوائل في التعبير قالباً ينسج المحدثون من الشعراء على متواله عن رغبته في أن تتوحد من جديد نظرة العرب إلى الأشياء والناس والكون كله ؛ ليس هذا فحسب بل أن يعود للعرب حجم للحياة وتطلعهم إلى بناء كيان قوى يحمل طابعهم وطابع دينهم . وتدل إشارته إلى أنه لا يعنى أن يستخدم الشعراء ما يتفق من قوانين البلاغة مع القياس على أنه يستهدف إعادة التعبير الحي لا التعبير الصحيح فحسب الذي لا تكفي صحته في جعله قادراً على التأثير أو الإيحاء .

ويقول ابن خلدون عن التجنيس : وأكثر من أخذ بهذا الثمن وبالغ فيه في سائر أشعار كلامهم كتاب المشرق وشعراؤه لهذا العهد ، حتى إنهم ليخلون بالإعراب في الكلمات والتصريف إذا دخلت لهم في تجنيس أو مطابقة لا يجتمعان معها ، فيرجعون ذلك الصنف من التجنيس ويدعون الإعراب ويفسدون بنية الكلمة عساها تصادف التجنيس (١٢) .

ويبدو من حديث ابن خلدون عن التجنيس أنه لا يقر الشعراء على استخدامه أو على الإكثار من استخدامه ويتفق هذا مع باقي نظراته . فالتجنيس وسيلة من وسائل إحلال حقيقة استطائية جديدة محل الحقيقة القديمة ، وهذا مالا يريد ابن خلدون . فهو يريد أن يعيد الحقيقة القديمة التي ارتبطت بالقوة والطموح والجهاد . ولما كان الإكثار من التجنيس في رأى أصحاب نظرية الشعر في طورها الأول يعد زخرفة وتكلفاً فن الطبيعي ألا يؤيد ابن خلدون الشعراء في استخدامهم له ، وهو الذي يريد أن يعود الشعر إلى صورته الأولى .

---

(١١) المقدمة ص ٥٣٩ .

(١٢) المقدمة ص ٥٣٤ .

ويقول ابن خلدون عن وحدة البيت : وينفرد كل بيت منه بإفادته في تراكيبه حتى كأنه كلام وحده مستقل عما قبله وما بعده . وإذا أفرد كان تاماً في بابه في مدح أو تشييب أو رثاء . فيحرص الشاعر على إعطاء ذلك في البيت ما يستقل في إفادته . ثم يستأنف في البيت الآخر كلاماً آخر كذلك . ويستطرد للخروج من فن إلى فن ومن مقصود إلى مقصود بأن يوطىء المقصود الأول ومعانيه إلى أن تناسب المقصود الثاني ، ويبعد الكلام عن التنافر (١٣) .

ووحدة البيت التي يقررها ابن خلدون ويدعو إليها كانت جزءاً من نظرية الشعر في طورها الأول ، تغيرت فيما تغير من أركان النظرية قبل زمن ابن خلدون بقرون . وانتشر استخدام التضمين الذي يربط البيت بما يليه ربطاً لا يقوم معه البيت وحده ، ولا يستغنى عن سواه . والتضمين لا يجعل النص الشعري يتركب من وحدات متساوية منتظمة بل من وحدات مختلفة متفاوتة الطول . وقد كانت الوحدات المتساوية في الشعر القبلي تعكس وضع الفرد في القبيلة ، كما كانت هذه الوحدات في شعر صدر الإسلام تعكس إيمان المسلمين بأن كل فرد ككل فرد آخر يمكن أن يفتي واحد عن غيره لأن كلامهم جائز الوجود ، والوحيد الذي لا يفتي عنه غيره هو الله . والاعتقاد بأن البقاء للقبيلة ثم لله بعد ذلك يجعل الفرد دائم الاستعداد للبذل في سبيل هذه القوة الجديرة بالبقاء . وهذه هي الروح التي أراد ابن خلدون للشاعر الأندلسي العربي المسلم أن يستعيد لها لبيثها في نفوس من يرددون شعره أو يستمعون إليه .

ويقول ابن خلدون عن ضرورة التزام الوزن الواحد : ويراعى فيه انفاق القصيدة كلها في الوزن الواحد حذراً من أن يتساهل الطبع في الخروج من وزن إلى وزن يقاربه ، فقد يخفى ذلك من أجل المقاربة على كثير من الناس (١٤) .

وتجيء دعوة ابن خلدون إلى التنبيه للأوزان في عصر اختلطت فيه وقبله الأوزان في النص الواحد وتداخلت ، وظلت - في الأندلس خاصة - على هذا التداخل والاختلاط قروناً .

وتصدر دعوة ابن خلدون عن رغبته في أن تستعيد الذات العربية إيقاعها المحدد غير المختلط أو الملتبس وهو الإيقاع الذي يكون للذات في الطور الأول من أطوار حضارتها قبل أن تتصل بالثقافات الأخرى ، وتحتك بأبناء حضارات مغايرة تمر بطور آخر غير الطور الذي تمر به ، وينتج عن هذا تغير إيقاع الذات التي أقامت الحضارة الجديدة واختلاطه بغيره من الإيقاعات .

(١٣) المقدمة ص ٥٣٥ .

(١٤) نفس المصدر .

ويقول ابن خلدون عن الأوزان كذلك : وليس كل وزن يتفق في الطبع استعملته العرب في هذا الفن ، وإنما هي أوزان مخصوصة يسميها أهل تلك الصناعة البحور ، بمعنى أنهم لم يجدوا للعرب في غيرها من الموازين الطبيعية نظماً (١٥) .

ولاشك في أن التفعيلات العربية يمكن أن تتشكل منها مئات الأوزان الطبيعية ، أى التي تكون بطبيعتها إيقاعاً منتظماً . وقد استخدم الوشاحون قبل عصر ابن خلدون عشرات الأشكال التي ركبوها من البحور المهملة ومعكوس البحور ومتداخل البحور ؛ كما أضافوا إلى هذا كله عديداً من الأوزان بتجنيد الأوزان المعروفة وتذليلها ، أو يجزئها وشطرها ونهكها . والتجديدات العروضية قائمة قبل الوشاحين فيما صنعه الشعراء العباسيون وغيرهم . ولكن ابن خلدون يرفض هذا كله ، ويعود إلى قواعد النظرية التقليدية فيطالب بأن يراعى الشاعر الأوزان التي استخدمها العرب الأوائل ، لا تلك التي يمكن أن يبتكرها الشعراء أو يبتكروها .

وتصور دعوة ابن خلدون إلى استخدام الأوزان التي استخدمها العرب الأوائل حينئذ إلى استعادة إيقاع الذات العربية إبان قوتها ، والتخلي عن التجديدات الإيقاعية التي استحدثها الشعراء في عصور التقدم الحضارى الذى ضعف فيه التحمس ، واستنام العرب إلى ما أقاموا من دولة كبرى فانغمسوا في الترف ، وأصبح الفن عندهم وسيلة من وسائل الاستمتاع لا أسلوباً من أساليب التمرد وتصوير الطموح والرغبة في إملاء الإرادة على الحياة .

ويقوم ابن خلدون في النهاية بتعريف الشعر فيقول عنه : الشعر هو الكلام البليغ المبني على الاستعارة والأوصاف ، المفصل بأجزاء متفقة في الوزن والروى مستقل كل جزء منها في غرضه ومقصوده عما قبله وبعده ، الجارى على أساليب العرب المخصوصة به (١٦) .

وهو يعود في هذا التعريف إلى الإلحاح على جرى الشعر على أساليب العرب المخصوصة به إلى الدرجة التي لا يعد معها الكلام المنظوم غير الجارى على تلك الأساليب شعراً . ويؤكد كذلك أهمية الوزن الواحد والروى الواحد اللذين يعكسان ما يشده من انتظام إيقاع الذات العربية الأندلسية ووحدة الرباط الذى يربط أفرادها ، وقد كان كلاهما موجوداً في عصر القوة الأول . ويتفق هذا كله مع ما تصوره من دور للشعر في استعادة القوة التي كانت ، وتجنب الانهيار الحضارى الذى ظهرت بوادره في عصره .

---

(١٥) نفس المصدر .

(١٦) المقدمة ص ٥٢٨ .

دور الشوام في الحركة الوطنية  
المصرية إبان فترة الاحتلال البريطاني

د. محمد أنيس



المجتمع المصرى فى فترة بحثنا هذا كان خليطاً من عناصر كثيرة ، فأغلبية المصريين من المسلمين ثم هناك الأقباط واليهود والأرمن والسوريون ثم العناصر الغربية من الأوربيين والأمريكيين . ولما كانت الفترة السابقة على الاحتلال قد شهدت عصر الانقلاب الفكرى فى تاريخ مصر ، فقد كان طبيعياً أن تتحدد مواقف هذه العناصر المتعددة من التيارات الفكرية السائدة فى ذلك الوقت ، أو بمعنى آخر كان لابد أن يتحدد موقف هذه العناصر من الحركة الوطنية .

وقد يكون من المفيد أن نفرّد دراسة خاصة عن موقف السوريين أو الشوام من الحركة الوطنية ، لا لأن هذه العناصر السورية تمثل أغلبية عديدة بين قطاعات المجتمع المصرى<sup>(١)</sup> ولا لأنها أسهمت إسهاماً إيجابياً فى مسيرة الحركة الوطنية ، ولكن لأن هذه الأقلية السورية كان لها ثقل نوعى فى طبيعة الحياة المصرية فى كافة جوانبها : الثقافية والاقتصادية والاجتماعية . ومما لا شك فيه أن هذا الثقل النوعى كان له انعكاساته على الحركة الوطنية إما سلباً وإما إيجاباً . وتبدأ قصة الالتحام المباشر والتفاعل لهذه العناصر السورية مع المجتمع المصرى بوصول تلك الهجرات الشامية التى وفدت إلى مصر فى عصر اسماعيل إما فراراً من الاضطهاد الحميدى أو أثر أزمة صناعة الحرير<sup>(٢)</sup> .

وتحددت نوعية هذه العناصر الشامية تبعاً لذلك ، فأغلبها ينتمى إلى طبقى التجار والمثقفين وترتب على ذلك أن أصبح لهذه العناصر تأثير واضح فى الحياة الثقافية والاقتصادية فى مصر . فن الناحية الثقافية شغلت أعداد كبيرة منهم وظائف الدولة لإتقانها اللغات الأجنبية من ناحية ، ولكفاءتها من ناحية أخرى<sup>(٣)</sup> .

ولكن الدور الخطير الذى لعبته هذه العناصر هو تصدى جماعات منها للحركة الفكرية فى مصر ، وذلك بإصدار الصحف وترجمة أمهات الكتب والمؤلفات الأوربية على نطاق واسع ، فقدموا للمجتمع المصرى أعمال كبار الأدباء الأوربيين من أمثال لافونتين ومولير

---

( ١ ) يقدر الدكتور فارس نمر عدد السوريين فى مصر فى ذلك الوقت بخمسة وثلاثين ألفاً ( انظر : المقطم - ٢٩ يناير سنة ١٩١٠ - النهضة الدستورية وسياسة العثمانيين فى الديار المصرية ) .  
( ٢ ) محمد أنيس : التطور السياسى للمجتمع المصرى ص ١٦٧ .  
( ٣ ) محمد أنيس - التطور السياسى للمجتمع المصرى ص ١٦٧ .

وراسين وروسو وأتاتول فرانس و هييجو . وبمعنى آخر فقد كان السوريون يمثلون « المعبر الفكري » - على حد تعبير الدكتور يونان لبيب رزق - في مصر بحيث قدموا للمصريين « تيار الفكر العلمى والتحررى » الذى ساد بريطانيا وفرنسا آنذاك<sup>(٤)</sup> .

ومن الناحية الاقتصادية كان السوريون يقومون بصفة أساسية بأعمال السمسة والرهونات على القطن بين الفلاحين<sup>(٥)</sup> إلى جانب بعض الأعمال في مجال الزراعة والصناعة<sup>(٦)</sup> . ويبدو أن المصالح الاقتصادية السورية في مصر قد اتسعت اتساعاً كبيراً حتى قدرها صاحب « المنار » في عام ١٩٠٧ بنحو خمسين مليون جنيه<sup>(٧)</sup> .

على أية حال لقد كان للسوريين آثار بعيدة المدى في الحياة المصرية الثقافية والمالية . ويهمننا في هذا الموضوع أن نبين انعكاس ذلك على الحركة الوطنية .

نقول مبدئياً إن هناك عوامل كانت تدفع السوريين إلى ممالة سلطات الاحتلال :

١ - فالسوريون أقلية في مصر ومن شأن الأقلية دائماً أن تنزع إلى الالتجاء إلى السلطة .

٢ - وهم من ناحية أخرى « بلا وجدان وطنى » كما يقول عنهم سلامة موسى<sup>(٨)</sup> ، وهذا ما جعلهم لايتخرجون في ممالة الاحتلال .

على هذا الأساس جرت علاقة السوريين بالاحتلال ، وبيادهم الاحتلال ودأ بود فرأينا كرومر ينبرى للدفاع عنهم حين حاول رياض باشا رئيس الوزراء عام ١٨٩٥ أن يستصدر قانوناً يحرم على الشاميين تولى مناصب الدولة المصرية وهنا يتصدى كرومر لرياض باشا ويقول له إن مثل هذا القانون لن يرى النور « طالما أن هناك جندياً بريطانياً واحداً في شوارع القاهرة »<sup>(٩)</sup> .

( ٤ ) يونان لبيب رزق - الحياة الحزبية في مصر في عهد الاحتلال البريطانى ص ١٥ .

( ٥ ) محمد أنيس - المرجع السابق ص ١٦٧ .

( ٦ ) وقد ذكر الدكتور فارس نمر أن أكثر من ٨٠ ٪ من السوريين يشتغلون في الزراعة والصناعة والتجارة ( انظر خطبة الدكتور فارس نمر في جمعية الاتحاد والإحسان السورية الثمانية بطنطا في المقطم - ١ فبراير سنة ١٩١٠ - النهضة الدستورية وسياسة الثمانين في الديار المصرية ) .

( ٧ ) المنار - ٨ سبتمبر سنة ١٩٠٧ - العصبية الجنسية واللواء .

( ٨ ) يونان لبيب رزق - الحياة الحزبية في مصر ص ١٦ .

( ٩ ) وهذا ما ذكره كرومر نفسه في كتابه « مصر الحديثة » ( انظر محمد أنيس - التطور

السياسى للمجتمع المصرى ص ١٦٨ ) .

هذا الموقف كان من شأنه بالطبع أن يدفع المصريين إلى التشكك في موقف السوريين. ثم ازدادت الهوة اتساعاً بين الفريقين بوقوف السوريين ضد أماني المصريين الوطنية ، كما أن الاحتلال كان يعمد إلى توسيع هذه الهوة باستغلال المنافسة بين المثقفين المصريين والعناصر الشامية التي كانت تحتل مناصب الدولة في مصر<sup>(١٠)</sup> .

لذلك وصلت الأمور بين المصريين والشوام إلى أزمة حادة عام ١٨٩٥ وصلت برياض باشا أن يحاول منع السوريين من تقلد مناصب الدولة في مصر على نحو ما ذكرنا ويظل الموضوع كذلك إلى أن يخلف جورست كرومر .

إذن بدأت فترة الاحتلال بتوتر في العلاقات بين السوريين والمصريين . وبهنا في هذا الموضوع أن نبين تطورات الموقف بين الفريقين وانعكاسه على الحركة الوطنية .

كانت الصحافة أبرز المجالات التي ظهر فيها ذلك التوتر بين المصريين والسوريين . وتصدت كثير من الصحف للدفاع عن السوريين وخاصة المقطم والمنار والأخبار ومصر والوطن ودارت بين هذه الصحف شبه الأجنبية والصحف الوطنية وعلى رأسها الأواء والجريدة مساجلات واتهامات أضاعت كثيراً من وقت وجهد الحركة الوطنية المصرية .

كما أن الصحافة السورية نصبت من نفسها مدافعة عن المصالح الاحتلالية . وكان من شأن ذلك أن يدفع إلى مزيد من الصدام بينها وبين الصحافة الوطنية . ومن هنا نستطيع أن نقول إن الصحافة الشامية كانت - بلا شك - عينا على الحركة الوطنية .

فحينما ينتقد المصريون الإعانة المصرية للسودان سنة ١٩٠٧ يتصدى المقطم للدفاع عن الاحتلال في هذه المسألة ويهاجم المصريين الذين يعترضون عليها<sup>(١١)</sup> .

وحينما تثور قضية الجامعة الإسلامية والجامعة المصرية تتخذ جريدة « الوطن » من ذلك الموضوع ذريعة للتهجم على الوطنيين فتوفد هذه الجريدة مندوبها إلى أحمد عرابي ويدور بينهما حوار يقرر فيه أحمد عرابي أنه كان يدعو إلى الجامعة المصرية وليس الجامعة الإسلامية ، ويقرر عرابي أيضاً « أن كل من في مصر مصرى محض » وأن الدعوة إلى الجامعة الإسلامية لتحقيق أمنية وطنية عامة « طيش وهوس »<sup>(١٢)</sup> وبالطبع كان يهدف السوريون

(١٠) محمد أنيس - التطور السياسي للمجتمع المصرى . ص ١٦٨ .

(١١) الجريدة - ٢٨ ديسمبر سنة ١٩٠٧ - مصر والسودان ودفاع المقطم عن الإنكليز .

(١٢) الوطن - ٢٦ أكتوبر سنة ١٩٠٧ - ماذا يقول عرابي - حديث مع زعيم مصر القديم -

بقلم جورج طنوس .

من ذلك إلى تقرير مصرتهم ونفى تلك التهمة التي ألصقتها بهم مصطفى كامل وهي إطلاق اسم « الدخلاء » عليهم .

كما تدافع جريدة « مصر » عن السوريين ضد تهجم حافظ عوض عليهم في إنجلترا ووصفه إياهم « بالدخلاء » (١٣) .

وتهاجم جريدة « المنار » محمد فريد وجدى وتقرر أن صحف السوريين أكثر انتشاراً من صحيفته (١٤) .

وفي عام ١٩٠٧ تطالب جريدة « الأخبار » بتعيين عضو في مجلس شورى القوانين من السوريين أو اليهود أو الأرمن حتى تتمتع هذه الأقليات بحقوقها الساسية والمدنية (١٥) .

ويثور الجدل بين اللواء والمنار في سنة ١٩٠٧ ويتصدى المنار للدفاع عن السوريين أمام هجوم اللواء ويقول إن طعن اللواء على السوريين المقيمين في مصر طعن على جميع السوريين وأن ذلك من شأنه أن يوجد العداوة والبغضاء بين الشعبين المصري والسوري ، وأنه لا يمكن أن يستهان بعداء السوريين المقيمين في مصر « فإنهم أصحاب قوة مالية تقدر بنحو خمسين مليون جنيه وقوة أدبية لا تحتاج إلى تعريف » (١٦) .

ويدافع « شبلي شميل » عن السوريين ضد تعريض المؤيد بهم فيذكر على صفحات جريدة « الأخبار » أن آثار فضلهم ظاهرة للجميع ، وجرائد المعارضين بهم نفسها تشهد بذلك (١٧) .

كما تلجأ الصحف السورية إلى محاولات الإثارة في أكتوبر سنة ١٩٠٨ ينشر المقطم عريضة تجار وأعيان طنطا إلى المعتمد البريطاني التي يطالبونه فيها بحفظ الأمن بمناسبة مازعه من أن بعض المصريين قد ضربوا اثنين من السوريين والبوليس يقتادهما (١٨) .

وفي يناير سنة ١٩١٠ نشر المقطم خطبة الدكتور فارس نمر في جمعية الاتحاد والإحسان

(١٣) مصر - ٧ أغسطس سنة ١٩٠٧ - المصريون في لندن .

(١٤) المنار - ١٠ أغسطس سنة ١٩٠٧ .

(١٥) الأخبار - ١٠ يولييه سنة ١٩٠٧ - الأعضاء الدائمون في مجلس الشورى .

(١٦) المنار - ٨ سبتمبر سنة ١٩٠٧ - العصبية الجنسية واللواء .

(١٧) الأخبار - ٢٨ سبتمبر سنة ١٩٠٧ - عود على بدء - الدكتور شبلي شميل .

(١٨) المقطم - ١٥ أكتوبر سنة ١٩٠٨ - عريضة أعيان طنطا وتجارها إلى معتمد بريطانيا

المظمى .

السورية العثمانية بطنطا ، وهي خطبة على جانب كبير من الأهمية أوضح فيها الدكتور فارس نمر خلاصة أفكار السوريين السياسية وحدد موقف السوريين من المصريين .

وقد ذكر الدكتور فارس نمر أن المبدأ السياسي الذى عرف به السوريون منذ أكثر من عشرين عاماً هو أنهم يتمنون زوال الاحتلال ، وسبيل الوصول إلى هذه الغاية عنده هي « أن نسعى كلنا ونجد في سبيل الإصلاح وترقية الأمة بالعلوم والمعارف وتربيتها على المبادئ الوطنية القويمة . وهذه الطريقة يمكن أن نختصرها كثيراً إذا حاسنا المختلين واستعنا بهم على إصلاح أحوالنا واكتسبنا ثقتهم بنا » (١٩) .

ويرى الدكتور فارس نمر أن المسألة المصرية السياسية يمكن حلها على يد الدولة العلية إذا أصبحت دولة دستورية قوية وقادرة على حفظ سيادتها على مصر - وفي هذه الحالة فسوف تخرج إنجلترا من مصر حيث تكون قد اطمأنت على مصالحها فيها . لهذا يدعو الدكتور فارس نمر إلى أن يبذل السوريون في مصر جهودهم في سبيل إعلاء كلمة الدولة العلية في مصر وتثبيت أركانها فيها واكتساب ثقة الإنجليز في قوة الدولة العلية ومنعها (٢٠) .

ويتحدث الدكتور فارس نمر عن علاقة السوريين بالمصريين فيذكر فضلهم على المصريين في النواحي الاقتصادية والثقافية وأنهم في طليعة المصريين الساعين إلى حفظ التجارة والصناعة والزراعة في أيدي المصريين بدلا من أن تنحصر كلها في أيدي الأوربيين .

وأخيراً يحدد الدكتور فارس نمر الخطوط السياسية الأساسية التي يسير عليها السوريون في مصر فيقول « إننا نعقد العزائم ونجمع الهمم على حفظ شرف عنصرنا . . . . وأن نغار على خير مصر ووطننا الحالى كما نغار على خير سورية ووطننا الأصلي وأن نحافظ على صدق الولاء لجلالة سلطاننا الأعظم وسمو خديويتنا المعظم وأن نكون عوناً لإخواننا الوطنيين على كل ما يرقى الوطن المصرى ويرفع شأن الأمة المصرية » (٢١) .

وإذا كانت أفكار الدكتور فارس نمر تمثل الاعتدال في بداية عام ١٩١٠ ، فإن تيار الاعتدال هذا لم يستمر بل سرعان ما شهد شهر مارس من ذلك العام تصاعداً في التوتر والمواجهة

---

(١٩) المقطم - ٢٩ يناير سنة ١٩١٠ - النهضة الدستورية وسياسة الثمانيين في الديار المصرية - خطبة الدكتور فارس نمر .

(٢٠) المقطم - ١ فبراير سنة ١٩١٠ - النهضة الدستورية وسياسة الثمانيين في الديار المصرية - خطبة الدكتور فارس نمر .

(٢١) المقطم - ١ فبراير سنة ١٩١٠ - النهضة الدستورية وسياسة الثمانيين في الديار المصرية - خطبة الدكتور فارس نمر .

بين الصحف السورية وعلى رأسها « المقطم » والصحف الوطنية وعلى رأسها جريدة « الشعب » لسان حال الحزب الوطنى فى ذلك الوقت .

فالمقطم يذكر أن السوريين حينما أتوا إلى مصر نشروا فيها روح الحرية والنشاط وأفادوا مصر فى حكومتها وزراعتها وصناعتها وتجارها وصحافتها وفى كل عمل من أعمالها الاجتماعية، وحتى السودان ساعد السوريين على فتحه وتنظيم حكومته وإدارة أعماله ثم يدعو المقطم السوريين إلى عدم الاهتمام بنائم المفسدين الذين يضرمون نار العداوة بين المصريين والسوريين<sup>(٢٢)</sup> .

وفى أبريل سنة ١٩١٠ يكتب المقطم فى ذات الموضوع وينشر رداً مطولاً على مقالة للشيخ جاويش فى جريدة الشعب<sup>(٢٣)</sup> .

هذا وقد حاول السوريون تكثيف جهودهم فى مصر بخلق تكتلات تجمع شتاتهم وتمكنهم من المشاركة الفعالة فى الأمور السياسية والاجتماعية . وأغنى بذلك الالتفاف حول الحزب الوطنى الحر من ناحية ، وإنشاء الجمعيات السورية من ناحية أخرى .

فالحزب الوطنى الحر كان يتكون أساساً من الأقباط والمسيحيين السوريين ، إلى جانب بعض أغنياء المصريين<sup>(٢٤)</sup> ، وكان طبيعياً أن يتبنى الحزب مطالب ومصالح هذه العناصر السورية .

أما الجمعيات فكان أهمها « جمعية الاتحاد والإحسان السورية العثمانية بطنطا » التى كانت تقوم بمساعدة فقراء السوريين ودفن موتاهم وتزويج الفتيات السوريات<sup>(٢٥)</sup> وهى أغراض خيرية اجتماعية ، ولكن ذلك لم يمنعها من أن تقوم بنشاط ملحوظ فى الناحية السياسية.

وقد تزايدت ميول السوريين فى عام ١٩٠٨ إلى إنشاء الجمعيات السورية . وينضح ذلك من كثرة الرسائل التى وردت إلى « كرد على » - وهو أحد مثقفهم البارزين - فى هذا الصدد . ولكن « كرد على » لا يوافق على ذلك ويعد هذا من بقايا الصراعات التى كانت قائمة بين السوريين والمصريين ويرى أن السوريين لو أنشأوا لأنفسهم جمعية تضم شتاتهم لكان شرها أكثر من خيرها<sup>(٢٦)</sup> .

---

(٢٢) المقطم - ٣٠ مارس سنة ١٩١٠ - السوريون وحزب الثورة - بقلم فريق من

العثمانيين .

(٢٣) المقطم - ٥ أبريل سنة ١٩١٠ - رد على تنصل - بقلم فريق من العثمانيين .

(٢٤) Landau-Parliaments and Parties in Egypt, P. 143. (٢٤)

(٢٥) مصر - ٣٠ يوليو سنة ١٩٠٧ - جمعية الاتحاد السورى بطنطا .

(٢٦) المؤيد - ٢٥ مايو سنة ١٩٠٨ - النزلاء المسلمون - كرد على .

هذا ويدعوننا الحديث عن التكتلات السورية في مصر إلى الحديث عن مدرسة المقطم .  
فقد كان معظم الكتاب الذين التفوا حول المقطم من الشوام وكان رئيسا التحرير نمر وصروف  
من الشوام ، وقد كان من المعروف أنهما أدوات في أيدي الإنجليز<sup>(٢٧)</sup> ومن ثم فقد كونا  
حول المقطم مدرسة موالية للاحتلال ومدافعة عن مصالح السوريين من ناحية أخرى .

وبالرغم من تنصل بعض السوريين من أصحاب المقطم وإعلانهم صراحة أن مسئولية  
أفكارهم إنما تقع على عاتقهم وحدهم ولا تشمل جميع السوريين<sup>(٢٨)</sup> إلا أن المقطم يظل رغم  
ذلك يمثل وجهة نظر السوريين بصفة عامة . ولا يستبعد أن يكون تنصل بعض السوريين  
من مسئولية ما ينشر في المقطم نوعاً من التكتيك السياسي لمواجهة عنف هجوم الصحافة  
الوطنية على أصحاب المقطم الذين كانوا قد انحازوا نهائياً إلى جانب الاحتلال .

هذا ولا بد أن نشير إلى أن السوريين في الآستانة كانوا يناصرون ويؤازرون إخوانهم  
السوريين المقيمين في مصر . ففي خطاب من إسماعيل لبيب إلى محمد فريد في يولية سنة  
١٩٠٩ يقول له فيه إن « حزب الآستانة الذي يرأسه الآن خليل حمادة وأعضائه جميع الشوام  
مثل حسن حمادة ورفيق وحقي وصديق وشكري وشوقي وغيرهم كثيرون يسعون في إسكات  
الجرائد وفي الحط من قدر الحزب ( الوطني ) وتشويه أعماله »<sup>(٢٩)</sup>.

... ..

كان طبيعياً أن تصطدم العناصر الوطنية في مصر بالشوام بصفة عامة والقاطنين في مصر  
بصفة خاصة ومن ثم وجدنا تهجم الوطنيين المستمر عليهم .

فالوطنيون المصريون يطلقون على السوريين لقب « الدخلاء » الذين لا يحق لهم التكلم  
في شئون مصر<sup>(٢٨)</sup> ويهاجم محمد فريد وجدى الشيخ محمد رشيد رضا وطلب منه ألا يتكلم  
في شئون الأمة المصرية<sup>(٢٩)</sup> .

(٢٧) أحمد عبد الرحيم مصطفي - تاريخ مصر السياسي ص ٤٨ .

(٢٨) المنار - ٨ سبتمبر سنة ١٩٠٧ - النصية الجنسية واللواء . يقول المنار عن أصحاب  
المقطم ( إن من السوريين من هو مخالف لهم في الرأي والسياسة ومنهم من يفيضهم ويطن فيهم )  
أنظر أيضاً : الجريدة - ٧ أكتوبر سنة ١٩٠٧ - صدق حزب الأمة بقلم الدكتور صمادة - كما  
تقول في ذلك جريدة « الأخبار » - أما السوريون فهما كانت آراؤهم في السياسة فانهم لم يبدوها  
ولا أنابوا أحداً لإبدائها عنهم فلا يجوز أن يسألوا عن تأنكلز المقطم ولا عن إسلام الأهرام «  
( الأخبار - ٢٦ أكتوبر سنة ١٩٠٧ - في سبيل السوريين بيان وإيضاح ) .

(٢٩) خطابات محمد فريد - مطروف رقم ٤ . خطاب رقم ٥ - دار الوثائق المصرية بالقاهرة .

ويصم الوطنيون المصريون السوريين بأنهم أدوات الاحتلال وأعوانه وأنهم لا يصدرن إلا عن تحزب للإنجليز ، وممالأة للاحتلال<sup>(٣٠)</sup> .

ووصل الأمر بالواء إلى اتهام السوريين بأنهم يدعون إلى فرض الحياة الإنجليزية على مصر<sup>(٣١)</sup> .

ولما كان الواء يعتبر أصحاب المقطم ممثلين للسوريين فقد وجه لهم أشد الهجوم فالواء يخاطب أصحاب المقطم قائلاً : « فيا أيها الدخلاء المشاؤون بالوشاية ، الغرباء عن جميع الأوطان ، الدساسون الخناسون ، المنكرون للجميل ، المقابلون بالإساءة والخير بالبشر الذين استؤجروا على بلادنا ولا كرامة للمأجور »<sup>(٣٢)</sup> .

كما يصف الواء أصحاب المقطم - في رده على تقرير جورست - بأنهم « الدخلاء في كل بقعة من الأرض الوطنيون في كل خزانة من خزائن البنوك والمصارف »<sup>(٣٣)</sup> .

.....

وبالرغم من هذا التوتر القائم بين السوريين والمصريين نجد محاولة مغلظة من جانب أحمد لطفي السيد - أحد أقطاب الحركة الوطنية - لوضع حد لهذا التوتر في عام ١٩٠٩ . فينشر في « الجريدة » اقتراحه الخاص بضرورة السماح للسوريين المقيمين في مصر بمزاولة حقوقهم السياسية والتمتع بالجنسية المصرية والإسهام في الحركة الوطنية<sup>(٣٤)</sup> .

ولكن هذه الدعوة المخلصة لم تلق قبولا من جانب السوريين فوجدنا أحدهم يرد على هذا الاقتراح بأن السوريين يترفعون عن أن يعدوا أنفسهم بلا وطن ولو طالت الغربة وليس انتمصر عندهم سوى « مصلحة فقط »<sup>(٣٤)</sup> كما أن الصحف الاحتلالية تولت تحريض السوريين على رفض هذا الاقتراح<sup>(٣٥)</sup> .

(٣٠) الواء - ٥ أغسطس سنة ١٩٠٧ - حديث حافظ عوض إلى جريدة الديلي كرونكل في ٢٧ يولية سنة ١٩٠٧ .

(٣١) المنار - ٨ سبتمبر سنة ١٩٠٧ - العصبية الجنسية والواء .

(٣٢) حديث حافظ عوض إلى جريدة الديلي كرونكل في ٢٧ يولية سنة ١٩٠٧ في الواء -

٥ أغسطس سنة ١٩٠٧ - انظر أيضاً : الجريدة - ٢٨ ديسمبر سنة ١٩٠٧ - مصر والسودان ودفاع المقطم عن الإنكليز .

(٣٣) الواء - ١٠ أغسطس سنة ١٩٠٧ - خطاب إلى محرر الواء تحت عنوان « أعداء مصر »

(٣٤) الواء - أول أبريل سنة ١٩٠٩ - لا كرامة للمأجور .

(٣٥) الواء - ٨ مايو سنة ١٩٠٩ - الرد على تقرير السير غورست .

على أية حال فقد شهدت فترة الاحتلال البريطاني لمصر توتراً في العلاقات بين السوريين والمصريين . وزاد من حدة هذا التوتر محاولة الاحتلال توسيع الهوة بين الفريقين ومن ثم نستطيع أن نقول إن حركة العناصر السورية لم تكن إيجابية للحركة الوطنية المصرية ، بل ربما يكون من الأدق أن يقال إنها كانت - في واقع الأمر - عبئاً على الحركة الوطنية وعقبة في سبيل تقدمها ، إلا إذا استثنينا من ذلك ما أفادته الحركة الوطنية بصورة غير مباشرة من نشاط هذه العناصر السورية في المجال الاقتصادي والثقافي .

وربما كانت هذه الأزمة بين العناصر الشامية والحركة الوطنية المصرية من الأمثلة المبكرة في تاريخ مضر الحديث عن كيفية نجاح الاحتلال في تمزيق الحركة الوطنية وإرباكها بممارك جانبية حتى لا تنفرغ لقضيتها الأصلية وهي محاربة الاحتلال نفسه . ويبقى السؤال حول قضية الشوام في مصر كالسؤال حول الفتنة الطائفية بين المسلمين والأقباط المصريين في عامي ١٩١٠ ، ١٩١١ باقياً : بمعنى أنه مما لاشك فيه أن الاحتلال هو المحرك للأزميتين ولكن ما هي مسئولية قيادات الحزب الوطني في عجزها عن التصدي لمواجهة الأزميتين<sup>(٣٦)</sup>؟

---

(٣٦) ارجع إلى فكرة الجامعة المصرية إلى :

الجريدة - ٥ ، ٩ أكتوبر سنة ١٩٠٩ - الجامعة المصرية - أحمد لطفى السيد - انظر أيضاً أحمد لطفى السيد « قصة حياتي ص ١٣٨ » . وكذلك الجريدة - ١٠ أكتوبر ١٩٠٩ - الجامعة المصرية كذلك ما قالته « النازت » و « بورس اجبسيان » في الجريدة - ١٠ أكتوبر سنة ١٩٠٩ - الجامعة المصرية .



تشارلس ساندرس بيرس

أبو البراهمة

د. أبو بكر السقاف

---



نشأت البراجتية كذهب فلسفي في السبعينات من القرن الماضي ، ونشر أول ما يمكن أن يطلق عليه هذه الصفة في عام ١٨٧١ ، وذلك في ( النادي الميتافيزيقي ) الذي كونه مجموعة من أساتذة هارفارد وكان تشارس ساندرس بيرس ووليم جيمس من أعضاء هذا النادي وكذلك عالم النفس رايت والمحامي غرين .

ولكن ظهور الفلسفة البراجتية يمكن أن يؤرخ له بنشر مقال بيرس (١٨٣٩-١٩١٤)<sup>(١)</sup> « تثبيت الاعتقاد » و « كيف نجعل أفكارنا واضحة » وذلك في العامين (١٨٧٨-١٨٧٩) وقد صاغ في المقالة الثانية « مبدأ بيرس » المشهور الذي ينطوي بصورة شديدة الكثافة والإيجاز على فحوى الفلسفة البراجتية ونظريتها في المعرفة . ومن العجيب أن المقالين بقيا في ظلال النسيان طوال العشرين عاماً التالية لنشرهما ، ولم تكتب لها حياة جديدة إلا في القرن العشرين .

كان بيرس شخصية متعددة المواهب : عالماً طبيعياً ، وكبائياً ، وفلكياً ، وذا اهتمام بالجيولوجيا وفلسوفاً ومنطقياً ، ورياضياً ، وهو مؤسس علم الإشارات ( العلامات ) ( السميوطيقا ) . وكان محافظاً في السياسة ، وجعل همه الأكبر طوال حياته تثبيت أسس الاعتقاد . ورفضه للمادية في الفلسفة كان قائماً على اقتناع راسخ ، ويكشف عن هذا الرفض قوله مرة : ( أنه لم يتفوه بجملة واحدة يمكن أن تكون تأكيداً لأي اتجاه مادي ) . وهذه دقة يغبط عليها ، ولاندري كيف استطاع وهو عالم طبيعي أن يتجنب كل الجمل التي من شأنها أن تجره إلى لون من المادية ، وإن لم يعن ذلك خروجه من حظيرة الدين المسيحي .

وإذا ما أردنا أن نتتبع مصادر بيرس الفكرية فإننا نجد ( كانت )<sup>(٢)</sup> في مقدمة

---

Popular Science Morthry. (Fixation If Belief). Nov. 1877 (١)

How to make our Ideas Clear ?) Jan. 1878

(٢) راجع إن شئت ما كتبه جون ديوي في :

Charles S. Peirce. Chance, Love and Logic N.Y 1965 p. 501

حيث يوضح ديوي كيف درس بيرس فلسفة « كانت » ونقد بوجه خاص « نقد العقل الخالص » . ولا شك أن فلسفة كانت بثنائيتها المروقة: الشيء والشيء في ذاته ، التي تترتب عليها ضرب من =

الذين ألهموه وكذلك مدرسى القرون الوسطى الأوروبية كما أن أثر القس ( باركلي ) واضح في تفكيره . ويجد بعض مؤرخي الفلسفة أغسطس وألبرت الكبير وأبيلاز وأنسلم ضمن الفلاسفة الذين أثروا في نشأة البراجماتية ولكن إدراج د . سكوت وأوكام ضمنهم قول غير دقيق فالاسميون أعلنوا أولوية التجربة على التجريد . ويشير إلى هذا على (٣) .

ويبرس على حد تعبير ميجر مثالي في الميتافيزيقا ، وواقعي في نظرية المعرفة (٤) ونجد أثر مدرسى القرون الوسطى واضحاً في تأكيد البراجماتية المنفعة الكامنة في الدين . ويؤكد بيرس أنه يفضل أن يفكر مثل الواقعيين (٥)

وأما أثر باركلي في البراجماتية فإن مؤسسها يوضح في رسالته إلى جيمس حيث يقول ( إن باركلي يستحق أكثر من أى إنسان آخر أن ينسب إليه إدخال البراجماتية في الفلسفة ولم يكن دورى إلا الصياغة الدقيقة ) (٦) ويقول في رسالة أخرى عن ( مبدأ بيرس ) ( لقد درسته كما لو كان إنجيلا منطقياً ، وهو مثل منهج باركلي الذى لم ينجز صياغته ) (٧) إن البراجماتية لا تستغرق كل تفكير برس ، فهناك جوانب من فكره لها صلة وثيقة بالمشكلة الميتافيزيقية ، وكذلك بفلسفة العلم .

ولم ينشر بيرس بعد المقالين السابقين شيئاً له علاقة بالبراجماتية ، ولكن ظهور جيمس ونشاطه جدد اهتمامه بهذه الفلسفة ، فنشر في ١٩٠٤ « ما البراجماتية » وقد أعاد تلخيص

---

=اللا أدوية يمرت لبيرس الوصول إلى نزعة نسبية في نظرية المعرفة، استبدلت صدق المعرفة بالافتناع الشخصى أو الاعتقاد كما ستوضح فيما يلي .

أى أن بيرس الذى بدأ متأثراً بكانت ، انتهى إلى نقده تحت تأثير فلسفة هيوم وباركلي . ويشير جوود إلى أن مجموعة من الفلاسفة اتخذوا المنهج البراجماتى وسيلة للاحتجاج على النزعة الواحدية التى كانت سائدة في ذلك الزمان .

C.E. Joad, Guide to Philosophy N.Y. 1964 p. 448

W.B. Gallie. Peirce and Pragmatism. Edenb. 1952 p. 152 (٣)

F. Hayer. A History of American Thought Calif 1951, p. 245 (٤)

Studies in the Philosophy of Charles Sanders Peirce, Camb. (٥)

Mass. 1952, p. 238

R. Perry. The Thought and Charactor of W. James Boston (٦)

1935 p. 425

Collected Papers of Charles Snaders Peirce. Harvard Wnivesity (٧)

Press, V.6.P. 484

(Collected Paper)

فيما يلي :

أفكار البراجماتية الأساسية ، التي ضمها مقالته ، ونجد في هذا الكتاب نظرية الشك والاعتقاد ونظرية المعنى وهذه جذور البراجماتية .

ولا يمكن أن نوافق جيمس على أسلافه المفكرين الذين ذكروهم<sup>(٨)</sup> فقد حرص على اكتشاف ملامح براجماتية عند سقراط وأفلاطون ، بل وعند بولس الرسول وسليمان ، ناهيك عن هكسلي وداروين . ولعله دون أن يقصد أكد أن البراجماتية تستعير قسماً عدة من فلسفات متنوعة ، دون أن يخرجها ذلك من نطاق المثالية الذاتية ذات المنحى الوضعي الصريح .

ولعل العنوان الترمي لكتاب جيمس يدل على هذا الملمح في البراجماتية .

وقد دقق البراجماتي الإيطالي باتيني في وصف البراجماتية ، إذ شبهها بممر في فندق تطل عليه عدة غرف ، وبمكف في إحداها إنسان على الدراسات الجالية وآخر يشتغل بالكيمياء وثالث يصلي راکماً ، ورابع مثالي ميتافيزيقي يتفكر في نسقه الفكري . ولما كانت كل هذه الغرف تطل على الممر فإن المرور به ضروري لدخول الغرف والخروج منها ويمكن القول بأن هذا الممر المشترك بين هذه الغرف هو بمثابة الأساس المثالي الذي يوحد بين مناهج ساكني الغرف .

لعل هذا الفصل المريح بين البحوث المختلفة يعود في أحد جوانبه إلى فكرة قديمة لبيرس مفادها أن الوضعية عند سبنسر لن تفلح في الدفاع عن الدين ( فروح العلم معادية للدين )<sup>(٩)</sup> ويذهب بيرس إلى أبعد من ذلك فوضعية سبنسر التي راجت في بريطانيا وأمريكا عاجزة عن صد المادية ، بل هي قدر محتوم يهدد الدين<sup>(١٠)</sup> .

فلم يبق إلا أن يوجه تفكيره في منحنى ( ممكن ومفيد لرجال العلم الاشتغال به بحيث يتيح فرصاً للبحث العلمي ولا يحطم العقيدة الدينية )<sup>(١١)</sup> ومنذ البداية أراد بيرس للمنهج البراجماتي أن يدحض المادية ويؤسس المثالية كمنهج وحيد يجعل الحقيقة ممكنة في العلم<sup>(١٢)</sup> .

---

W. James, Pragmatism. A New Name For Some Old Ways of ( ٨ )  
Thinking N.Y., 1907, pp. 23-107

Collected Papers. V.6.P. 484 ( ٩ )

C.S. Peirce. Values in a World of Chance .N.Y. 1958, p. 137 ( ١٠ )

( ١١ ) نفس المرجع .

( ١٢ ) ص ( ١١ ) .

يقدم لنا الباحث الأمريكي المعاصر هارى ويلز (١٣) صورة مفصلة للحياة الفكرية التي سادت أمريكا فيما بين ١٨٧٨ و ١٨٩٨ متتبعاً تطور الأفكار التي أدت إلى ظهور البراجماتية ويرى ويلز أن تأثير البراجماتية في حياة الفكر في العالم الجديد لا يضاويه تأثير آخر . بما في ذلك مدرسة التحليل النفسى التي يأتي ترتيبها بعد البراجماتية في هذا المضمار (١٤) .

لم يكن بيرس مؤسس هذه الفلسفة هو الذى أعلنها على الناس بل كان هذا من الرجل الثانى في هذه المدرسة وهو وليج جيمس وكان ذلك في خطاب ألقاه بجامعة كاليفورنيا عام ١٨٩٨ بعد عام من نشر كتابه (إرادة الاعتقاد) وسرعان ما انتشرت البراجماتية كالنار في الهشيم . فنشر جيمس بعد ذلك مجموعة محاضرات جمعها تحت عنوان : « البراجماتية . اسم جديد لبعض طرق التفكير القديمة » . وتم نقل هذا الكتاب إلى كثير من اللغات الأوروبية . وقد أشرنا إليه في المامش رقم (٨) .

أصدر جون ديوى في ١٩٠٣ كتابه دراسات في نظرية المنطق . ثم توالى كتيبه في المنطق والتربية والثقافة ، وفي بريطانيا أصدر شيلر (دراسات في الزعة الإنسانية) مؤسساً خارج أمريكا تياراً برجماتياً إنكليزياً أراد له أن يتميز بالزعة الإنسانية .

وقد نشأت تيارات برجماتية في إيطاليا ، وفي فرنسا والت المجلة الفلسفية نشر هذه الفلسفة وأقرب تيار إلى البراجماتية في فرنسا هو فلسفة الفعل التي يمثلها بدرجات متفاوتة بلونديل ، وبرجسون ، وقد أطلق بلونديل اسم البراجماتية على فلسفته منذ ١٨٨٨ . ونشر مقال بيرس : ( كيف نجعل أفكارنا واضحة ) في وقت واحد تقريباً في كل من أمريكا وفرنسا .

كونت الكتب التي نشرت في اللغات الأوروبية في النصف الأول من القرن العشرين مكتبة كبيرة متنوعة ، بعضها يشرح آراء كلاسيكى الفلسفة البراجماتية ، والآخر يبسطها وثالث يبحث لها عن مصادر في الفكر الفلسفى العام ، هذا إلى جانب إنتاج جون ديوى الغزير نفسه وتلاميذه لاسيما في مجال المنطق ونظرية التربية .

ماسر هذا الانتشار الواسع للبراجماتية ؟ لعل ذلك يعود إلى تلبية الحاجة ملحة في الحياة الفكرية في العالم الرأسمالى : الولايات المتحدة وأوروبا . وتمثل في ضرورة التأسيس الفكرى للفعل الإنسانى ، للجهود الفردية والجماعية ، وقد أصبحت في القرن العشرين من

---

(١٣) هارى ك . ويلز البراجماتية فلسفة الادبريالية ط / الروسية موسكو ١٩٥٥ ( المداخل )

(١٤) المقدمة ) Harry K. Wells. The Failure of Psychoana Iysis

أكثر موضوعات الفلسفة المعاصرة رواجاً ، وحاولت كل فلسفة الإسهام فيها على وجه من الوجوه ، إلى درجة يمكن القول معها بأنها الملمح المميز لفلسفة القرن العشرين .  
وإذا ما عدنا إلى القرنين الثامن والتاسع عشر فإننا نجد أن الفلسفة الكلاسيكية الألمانية قد اهتمت بهذه المسألة في إطار تصورهما ومنحاهما الفلسفي ، ورغم وضوحها عند فشته إلا أنها أشد وضوحاً في فلسفة هيغل .

ومن محاولة الفكر الفلسفي النوفيق بين الثورة المادية التي طرأت على كل مناحي الحياة وبين الفكر نشأت هذه الحاجة الجديدة إلى تأسيس الفعل الإنساني نظرياً . فلم يسبق أن تغير وجه الإنسان كما حدث في الثورة الصناعية التي أدخلت الرأسمالية إلى مدارج التاريخ الإنساني . وهكذا بدأت الهرطقة الخجول التي أكدت بأن في البدء كان الفعل لا الكلمة فهو الذي يعيد تصوير الأشياء والأحوال في الطبيعة والمجتمع ، وقد كان جوته أول من أشار إلى أولوية الفعل ، كما نجدها عند «كانت» في صورة بالغة التجربة في فكرة التركيب القبلي . واتخذت صورة محددة عند فشته في نظرية الفعل التي غدت لديه خاصة مميزة للفاعلية الإنسانية . فاعلية الأنا . وأما هيغل فقد بسط القول في الفعل والنشاط التطبيقي وإن كان الفعل هنا يكاد يكون مستغرقاً في فاعلية روحية . وحاول فيورباخ إرساء قواعد فاعلية إنسانية ذات صفة مادية ولكن يبدو أن إلحاحه الأساسي كان ينصب على تأكيد فاعلية الإنسان باعتباره نوعاً .

وقد استرعت هذه القضية انتباه ماركس في موضوعاته عن فيورباخ ، ورغم الطابع الأولي والتخطيطي لهذه الموضوعات فإننا نجد فيها طرحاً يربط لأول مرة بين عالم الأشياء الموضوعية والتغيير الاجتماعي الثوري الذي يناط بالكائن الاجتماعي . وفيها ينقد بوعي ووضوح آراء فيورباخ ، وقد تابع ماركس بعد ذلك فحص وتحليل هذه القضية في المخطوطات الاقتصادية الفلسفية وفي الأيدولوجية الألمانية ، ثم في رأس المال .

ظلت أفكار ماركس الأساسية بعيدة عن أنظار الفلاسفة في الغرب ، ولم تدخل هذه القضية دائرة اهتمامهم إلا في نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين وذلك عند الكانتين الجدد . فقد أصبحت المعرفة العلمية عندهم هي الصياغة المنطقية والتركيب النظري للمقولات التي ترسم خريطة العالم ، والتي تتطابق مع العالم في فلسفة هوية من نوع خاص ، فيكون العالم نتاج النشاط العلمي . قوة التفكير البشري تتركب العالم . وذلك بدلا من أن يكون العلم بقوانينه صورة عقلية للعالم الموضوعي . ولم يلتفت الكانتيون الجدد إلى الحياة اليومية فقد كانت في نظرهم لا تستحق اهتمام الفلسفة والعلم (١٥) .

(١٥) موريس كوين . الفكر الأمريكي ط / الروسية موسكو ١٩٦٨ .

إنه من الواضح أن الكانتين الجدد يرددون آراء (كانت) المعروفة ، وقد أشار (كانت) إلى أن كل قسم من أقسام المذهب الطبيعي إنما يتطوى على العلم بالقدر الذى يحتويه من الرياضة ، ولكنها لديهم غدت أكثر حدة بعد أن مزجوها بآراء هيجل التى تقول بأن الفكر خالق الواقع . كما أن مصطلح الحقيقة البراجماتية ورد فى « نقد العقل الخالص » عنده (براجما - عمل فى اليونانية) -

دأبت الفلسفة على النظر إلى مسألة المعرفة فى إطار المعرفة العلمية ، ولذا فقد مضى الكانتيون الجدد فى هذا الطريق وجعلوا موضوعها المفضل العلوم الطبيعية . قد طغت الرياضة عليها فى هذه المرحلة ، حتى يصح أن نقول أنها أصبحت رياضية المنهج كما أن التجارب العلمية غدت أقل تجلياً للعيان ، فتميزت عن التجارب العلمية فى القرون السابقة . لأنها أخذت تقطع صلتها بالطابع التجريبي البسيط شيئاً فشيئاً ، وكانت النتيجة أن صورة العالم كما يرسمها العلم أصبحت بعيدة عن الحس السليم (الطبيعى) الذى يشيع فى المستوى العامى للوعى . .

يمكن السبب المعرفى للجنوح المثالى عند الكانتين إلى طغيان الرياضة على العمل العلمى ، فكان أن يسر ذلك إلى درجة كبيرة فصم نظرية المعرفة لديهم عن النشاط الإنسانى فى حياة كل يوم ، ونظرية المعرفة نواة فلسفتهم ، تحرر الفعل الإنسانى من كل القيود عندهم ، فأصبح نشاطاً للفكر الذى يهدف إلى معرفة العالم . وجعلوا هذا هدفاً للأوحد . والنشاط الفكرى هنا مملكة ذات استقلال ذاتى يكاد يكون مطلقاً .

لم تكن هذه سمة مميزة للمدارس الفلسفية فى ذلك الوقت . ومن هنا قوة هذا الملمح الكلاسيكى فيها والمدارس النموذجية لهذه المرحلة إنما هى تلك التى تمثلت فكرة الفاعلية الإنسانية ولم يكن لها هدف معرفى شبيه بهدف الكانتين الأوحد ج وكان لنظرية دارون فى نهاية القرن التاسع عشر أثر قوى فى هذه المدارس لاسمياً نظرية الانتخاب الطبيعى ، واللازم مع الوسط . وقد ألف ديوى كتابه (تأثير داروين فى الفلسفة) وأكد فيه على دور نظرية أصل الأنواع فى تكوين البراجماتية .

لم يعد التفكير بعد نظرية داروين القدرة الإنسانية الفريدة التى يعتمد عليها فى معرفة الواقع الموضوعى ، بل واحداً من أنواع عديدة للنشاط الحيوى الذى تقوم به الحياة العضوية بقصد حماية الكائن الحى وتطوره . فأصبحت وظيفة العقل بناء على هذا التصور تلبية حاجات الكائن الحى الذى يتفاعل مع وسطه وتتوقف صفة أو نوع هذه الحاجة على الجانب الذى يؤكده هذا الفيلسوف أو ذاك . فعند برجسون تصبح وظيفة العقل توجيه فعل الإنسان فى عالم الأجسام الصلبة ، عالم الأشياء ، وكل ماله علاقة بالمكان وهندسته مهما تغيرت أحواله

وأتماطه ، وهو موجه أساساً نحو صناعة الأدوات التي تكفل إيجاد الطيبات المادية للإنسان فليس من شأن العقل المعرفة ، بل الفعل . وقد ميز برجونون نوعين من المعرفة : المعرفة التي ترمى إلى المصلحة ، والمعرفة التي لا ترمى إلى أية مصلحة . والأولى مرتبطة بالفعل ومفيدة وذات طابع عقلي ، ولكنها عاجزة عن معرفة الحياة . وبكلمة العلم . وأما النوع الثاني من المعرفة فلا ارتباط له بالفعل من الأساس ، إنه غير نافع وطابعه حدسي ، كالفن والفلسفة<sup>(١٦)</sup> .

كان نيته هو الذي أضفى على المعرفة صبغة داروينية بالغة الوضوح فكل فعل إنساني في نظره هادف ويسعى إلى المنفعة ، وجميع صورته يراها نيته مسخرة لخدمة مبدأ الوجود الأساسي : « إرادة القوة » . و ( المعرفة سلاح إرادة القوة ) .

وإذا كانت المعرفة ليست إلا سلاحاً لمبدأ أو أصل آخر فإنه من المنطقي أن يتم البحث عن أمثل الوسائل من حيث التأثير وضمان الحد الأقصى من النجاح . وعليه فإنه يمكن القول بأن صدق الحكم يطرد مع درجة تأثيره ، بل إن الصدق يعادل المنفعة وهذا ما يجده بالفعل عند نيته .

بيد أن نيته وكذلك برجونون لم يتحررا من تأثير الفلسفة التقليدية ، رغم شرحهما لوجهة نظر جديدة فقد افترض نيته أن الفكرة يجب أن تناسب الواقع ، ولكنه في نفس الوقت اعتبر التفسير الفلسفي ، وكل مخطط منطقي وهماً أو ضلالاً مفيداً . وهذا استنتاج يتسق مع مقدماته التي تجعل المعرفة مؤهلة لخدمة هدف أسمي هو البقاء والطموع نحو ( إرادة القوة ) .

يدل ظهور مذهب نيته وبرجونون في بلدين أوروبيين في زمان واحد تقريباً على ميل عميق في الحياة الفكرية نحو إعادة النظر في طبيعة المعرفة جذرياً ومن كل وجوهها . فتوى العقل أصبحت موجهة نحو إرضاء مطالب العمل الهادف والبحث عن أفضل الأساليب المناسبة للاستجابة الناجحة على كل واقع طبيعي أو اجتماعي . لقد حلت الذات صاحبة المصلحة محل الذات المعرفية الكلاسيكية الطامحة للمعرفة الصافية والحقيقة المطلقة<sup>(١٧)</sup> . إن الذات الجديدة لا تمخض بالحقيقة بما هي حقيقة . وكل أدوات المعرفة التي طورتها الفلسفة الكلاسيكية وكذلك أهدافها المطلقة لم تكن للذات الجديدة إلا وسيلة لحل مشاكل معرفة عملية عينية .

- 
- (١٦) تستحق مدرسة ماربورج بالذات اهتماماً خاصاً لتأثيرها في ذرانية جون ديوى . وأبرز ممثليها : كوهن ، وكاسيرر وناتورب .  
(١٧) ملليل . البراجماتية الأمريكية موسكو ١٩٥٧ بالروسية الباب الأول .

لقد وجدت الاتجاهات التي كانت بدوراً عند نيتشة وبرجسون نهايتها المنطقية في الفلسفة البراجماتية .

كان هذا تلبية لتطور غير وجه الحضارة الرأسمالية بالعلم والتكنولوجيا ، إذ لم يقتصر التأثير القوي على وسائل المواصلات وبناء المدن العملاقة بل امتد إلى السياسة وتركيب السكان . والمستوى الثقافي وتبجلى في تغير مستوى الحياة وأسلوبها . حدث هذا التغير الكبير في فترة قصيرة من الزمن .

ولكن البراجماتية بالدرجة الأولى نتاج الحياة الأمريكية في القرن التاسع عشر وهي ماكانت لتكون نبأً أمريكياً خالصاً لولا تعبيرها عن الحياة الأمريكية الجديدة في هذا القرن حدث انعطاف بالغ التأثير وعاصف في الولايات المتحدة الأمريكية . لقد انفتحت أمامها آفاق جديدة بعد انتهاء حرب الاستقلال . فازدادت وتائر التطور الاقتصادي والصناعي وازدهرت التجارة والبنوك ، والمواصلات والزراعة ولكن التطور الصناعي كان في المقدمة لاسيما منذ الثلاثينات فقد فاق الإنتاج الصناعي عام ١٨٥٠ الإنتاج الزراعي لأول مرة من حيث القيمة .

كانت الحرب الأهلية في أمريكا مهمازاً آخر للتطور الصناعي فقد كانت لها دلالة تاريخية تقدمية كبيرة ، فهزيمة الجنوب أفسحت المجال للتطور الرأسمالي ، ورغم أن إلغاء العبودية لم يكن نافذاً المقبول في أمريكا فإنه كان قراراً تاريخياً هاماً فقد أثر في شكل الإنتاج الزراعي فأصبح يقوم بالأساس على الزراعة الواسعة ، وبذلك كان الركن الثاني في ازدهار الرأسمالية إلى جانب الصناعة<sup>(١٨)</sup> .

احتلت الولايات المتحدة الأمريكية المركز الأول من حيث الإنتاج الصناعي في عام ١٨٩٤ وأصبحت في نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين الدولة النموذج في الحضارة البرجوازية . فتطورها لا نظير له في تاريخ الرأسمالية ، إذ مكنتها من ذلك عدة عوامل منها اتساع مساحتها والتكنولوجيا الحديثة التي أمكن زرعها في واقع غير مثقل بتاريخ طويل كما هو الحال في أوروبا ، وساعد على ذلك المستوى الثقافي للجهاير ، والحريات السياسية التي بلغت مستوى لا يجده في أي بلد في ذلك الوقت . كما أن أمريكا لم تعرف الإقطاع ، الأمر الذي أسرع بالتطور الرأسمالي . ووجهت الحرب الأهلية ضربة قوية إلى النظام العبودي ، الذي كان يقف في طريق تطور البلاد . إن المستوى الديمقراطي ،

---

(١٨) ولیم فورستر دراسة في الفكر السياسي الأمريكي ط / الروسية موسكو ١٩٥٣

والمساواة الصورية أمام القانون وحق كل فرد في إدراك النجاح وكذلك الدعاية للمشروع الفردي ، كل ذلك كان يجرى في مناخ لم تعرفه أوروبا في ذلك الزمان وقد صاحب هذا التطور تفاعل التنافس الاجتماعي إلى درجة عظيمة فرد العمال كطبقة على الاضطهاد ، من قبل أرباب العمل بمزيد من التنظيم<sup>(١٩)</sup> فتأسس في (١٨٥٧) النادي الشيوعي ، وأنشأت الأهمية أول فروعها في ١٨٦٧ ، وانتقل إلى أمريكا في ١٨٧٢ المجلس العام للأهمية وتشكلت في ١٨٦٩ ( جماعة فرسان العمل النبلاء ) وأسس الحزب الاشتراكي في ١٨٧٦ والاتحاد العام للعمل في ١٨٨١ والحزب الاشتراكي الديمقراطي في ١٨٩٧ .

زادت هذه الأحداث من شدة الصراع الفكري ، وأمدته كومونة باريس بسبب جديد. وكان هناك شعور بأن أمريكا لم تكن مستقلة فكرياً ، وذلك لفترة طويلة بعد نيل الاستقلال السياسي<sup>(٢٠)</sup> .

وأما المناخ الفكري السائد في الجامعات فقد كان مشبعاً بالزعة الدينية . وعندما نشأت البراجماتية في السبعينات من القرن الماضي كانت استجابة لهذا التطور الذي واجه الفكر السائد . كان على أمريكا الرأسمالية المزدهرة أن تتحرر عقلياً وتقدم فلسفتها المعبرة عن ( الروح الأمريكية ) . فكانت البراجماتية أول إسهام حقيقي وأصيل . فهي إبداع فكري وفلسفي رغم أن مصادرها أوروبية إلا أنها نبتت محلي يعبر عن الخصائص النوعية للحياة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية في أمريكا . وبما يدل على عنف مقاومة النكر الديني حربه ضد الداروينية التي امتدت حتى ١٩٢٥ عندما حوكم المدرس سكوبس فيما عرف بقضية القردي في ولاية تينيسي . ويرى جيمس « أن الداروينية طردت فكرة الخلق من عقول الناس إلى الأبد ففقد التأليه بذلك أساسه »<sup>(٢١)</sup> .

ومن هنا فإنه لا يكفي التأكيد على أن البراجماتية كانت فقط ردّاً على المثالية المطلقة بل لعل ردها عليها إنما كان نتيجة لإدراك مؤسس البراجماتية وكبار مفكريها جيمس وديوي على فشلها في التصدي للزعات المادية . وسوف نجد بعد سنوات نفس التبريرات النظرية عند إعلان البراجماتيين الإنكليز بيانهم في ( المثالية الشخصية ) التي أرادوا لها أن تتلافى أوجه القصور في الشخصية .

(١٩) نفس المرجع ص ٣١٧ وما بعدها .

Herbert W. Schneider, A History of American Philosophy (٢٠)

N.Y., 1963 p. 8

W. James. Essays on Pragmatism N.Y. 1948 p. 153 (٢١)

يري سانتيانا أن الفلاسفة الأمريكيين يظنون براجاتيين في حقيقتهم مهما ادعوا ومهما اقتبسوا من أفكار ، وهذا صحيح إذا ما قصد به أنهم وظفوا لحظات من فلسفات أخرى لتثبيت أسس البراجاتية . ومن هنا إدراك بيرس وجيمس ضرورة مواجهة الفكر المادى بالفلسفة الوضعية .

ولعل هذا يفسر اقتباسها كثيراً من أدوات الفلسفة وآرائها ( ميل وسبنسر ) وكذلك ماخ . أعلن جيمس أكثر من مرة أنه يطمح إلى كتابة شيء يشبه ( المبادئ الأولى ) على غرار كتاب سبنسر .

إن هذا التطور المتميز لأمريكا في المجالين الاجتماعى والاقتصادى والفكرى يفسر ازدهار البراجاتية كفلسفة للفاعلية الإنسانية ، حيث للنشاط والمبادرة الفردية وروح الربح والتسابق مكان بارز في قيم المجتمع أكثر مما لتأمل أو الدراسة النظرية التى لم تحظ إلا بقسط ضئيل من الاهتمام والتقدير . ولاشك في أن هذا الأساس الفكرى العام لا يجب أن يجعلنا نوحده بين الوعى العامى أو الروح البراجاتية السائدة وبين الفلسفة البراجاتية ولكن ارتباطهما أمر لاشك فيه أيضاً .

يقول نقاد البراجاتية إنها تساوى بين المنفعة والحقيقة ، وهذا نقد لا يستطيع البراجاتية دفعه ، ولكن لعله أقرب إلى الدقة القول بأى ما يميز البراجاتية كفلسفة إنما هو استبدالها الذات المعرفية بالذات صاحبة المصلحة . فهما تنوعت أساليب الذات الأولى فاكتمبت طابعاً تجريبياً أو تأملياً مجرداً فإنها دائماً تنطلق من ذات تملك قدرات التجريب والتفكير وتضع أمامها هدفاً واحداً : إشباع حاجتها إلى المعرفة ، وانشغلت نظرية المعرفة عما عدا ذلك ، ولم يتضح الخطأ الكامن في هذا المنحى إلا بعد أكثر من ألفى عام .

وأما البراجاتيون فإنهم قد رسموا لأنفسهم أنموذجاً ، ووضعوا في مركزه الذات التى تحركها الحاجة إلى الفاعلية الهادفة ، وعاد مفهوم الغاية الذى أراحته الفلسفة الحديثة ليحل محله التفسير الميكانيكى ، وذلك في صورة الفاعلية الهادفة لذات تضع غاية بقصد إشباعها . وكفت المعرفة عن كونها هدفاً مطلقاً بل تحولت إلى أداة لتحقيق النوازع النفسية والحاجات الاجتماعية والأخلاقية ، وكلها على تنوعها مرتبطة بالفاعلية .

يصور البراجاتيون المؤسسون ، جيمس وديوى وشيلر أن هذا كان بمثابة إعادة بناء الفلسفة ، وأهموا كل تاريخ الفلسفة السابق على البراجاتية بالإغراق في التأمل وانقطاع الصلة بالحياة وعدم القدرة على الاستجابة لحاجات البشر . ونجد عند ديوى محاولة لتفسير الاجتماعى لهذا الحل الأساسى في الفلسفة فعزاه إلى تقسيم العمل الذى ساد في اليونان القديم ،

حيث انفصل التأمل والنشاط الفكري عن العمل اليدوي وتفرغ له بعض من ملاك العبيد .  
فنشأ التقابل بين العمل اليدوي والتأمل العقلي ، وبين المادي والذهني وبين النظرية والتطبيق  
وسرى في كل تاريخ الفلسفة (ه) . وألغى هذا الفصام على يد البراجماتية وحدها فتصالح  
العقل والفاعلية الإنسانية ، وغدا الجهد النظري ممكناً في حال واحدة فقط : عند ارتباطه  
بالتطبيق . وخدمة له . ولم يكن جيمس أو شيلر أقل سخطاً على الفلسفة التقليدية من ديوى ،  
فقد صبا غضبهما على التصور التقليدي للمعرفة وأمهامه باللامبالاة بالواقع ، الذي يستعصى  
إدراكه على الإنسان المتأمل . ويريان أن المشغول بالمعرفة في الحياة الواقعية ليس ذاتاً مجردة  
بل إنسان حتى تحركه عواطفه وحاجاته ومصالحه ، فهو لا يمكن أن يكون غير مهال بما  
سيكون عليه العالم المدرك كما أنه يرفض أن يدركه مرة واحدة فقط كواقع موضوعي  
مستقل عنه . وإذ يندفع في هذا العالم فإنه يصوغ من مادة الخبرة المرنّة واقعاً يحتاج إليه ويقدر  
على صياغته ، فالعالم يصبح على الصورة التي يصنعها .

إن الفصل بين المعرفة والتطبيق ملمح قديم في الفلسفة البرجوازية ، ولكنه أيضاً يوجد  
بوجه من الوجوه في البراجماتية ، رغم ما يبدو في هذا القول من مفارقة . فالبراجماتية ترى  
أن الفاعلية يجب أن تستند على مبدأ الفاعلية القصوى ( المثلى ) ومهمة العقل إنما هي ضمان  
الفاعلية ، بينما يبدو أن الطرح الأصوب للمسألة إنما يكون في القول بأن الفعل يجب أن يقوم  
على المعرفة التي تختبر بالتطبيق العملي وقد يبدو أنه لا يوجد فرق بين الفكرتين إلا في التعبير  
بينما الفرق كامن في التأويل الفلسفي للعلاقة بين المعرفة والفاعلية ، وليس علينا لكي نقتنع  
بهذا الفرق إلا أن نفحص فكرة الذات صاحبة المصلحة .

من المعروف أن حب المعرفة نشأ في ارتباط وثيق بالعمل الإنساني ، فكانت الفاعلية  
أساس المعرفة ، وكلما زادت معارف الإنسان بما حوله أصبح تأثيره في الوسط أكثر توفيقاً  
وقد عرفت الفلسفة الغربية هذه الفكرة في صورة قول معروف « المعرفة قوة » فالتصدد  
من المعرفة أصبح الحصول على القوة والسلطة ، وليس المعرفة الحقة فقط .

ومع تزايد أهمية شعار « المعرفة قوة » تنبه نيتشة والبراجماتيون إلى أن النجاح لا يتطلب  
دائماً المعرفة الحقة ، بل المقدرة ، وهو ما يشير إليه الفرق بين أن تعرف وأن تعرف كيف...

( ه ) من الواضح أن المركزية الأوروبية كانت وراء هذه الأفكار ، فلو أتى ديوى نظرة  
عجل على تاريخ الفلسفة في الشرق القديم ، الهند والصين ، مثلاً لأدرك أن الفلسفة هناك ارتبطت  
بالفاعلية ولكن دون أي نزوع برجماتي أو عملي بالدلالة الفردية الضيقة .

ولا نغنى بالمعرفة الحقة هنا المعرفة المطلقة ولكن المفهوم الجدلى للمعرفة النظرية والذي يجعلها نسبية ، وهذا يعنى أن كل نظرية تنطوى على لحظة ضلال أو خطأ .

لم يمنع اعتقاد الناس بصحة مبادئ الهندسة الإقليدية من اكتشاف الخطأ فيها بعد أن اعتمدوا عليها سنوات طويلة - وكانت نافعة ، بل ولا تزال ضمن حدودها فجمال الهندسة الإقليدية لا يتداخل مع مجالها . ويقدم لنا تاريخ الفكر الاجتماعى أكثر من مثال على أن الأفكار غير الصحيحة كثيراً ما تنمو ونشاط الجماعات والأمم لسنوات بل وقرون طويلة . ولكن هذا لا يعنى أن المعرفة النظرية لا تفرق بين الخطأ والصواب . لأنه مادامت التفاعلية قد تحققت فإن الصواب أو الحقيقة فى العلم وفى الحياة الاجتماعية لا معنى له ، فالقول بذلك يؤدى إلى أن هذه المعارف زائفة . والأمر ليس على هذه الصورة . فكل المعارف تنطوى على أساس موضوعى ، مهما كانت نسبته وإلا ما أمكن لاختيارها العمل أن ينجح تاريخياً . ومجال الحياة الاجتماعية التاريخية أكثر تعقيداً من مجال المعرفة العملية الطبيعية . والبراجماتية إذ تضع الذات صاحبة المصلحة فى مركز تفلسفها تعلن بذلك معارضتها لكل نزعة علمية أو مادية والأساس المعرفى الذى تبدأ منه البراجماتية هو إطلاقها لجانب من جوانب المعرفة وشروطها وهو هنا الذات ، وهذا الإطلاق نجده فى صورة متعددة فى المذاهب الفلسفية المثالية .

إن المثالية لا يمكن أن تنظر إلى العالم الموضوعى مستقلاً عن الوعى ، بينما تفسر الوضعية التجريبية كل ما يمكن أن يدرك تفسيراً مثالياً إذ تحصره فى مفهومها للتجربة الذى يجعل كل محتوى الواقع الموضوعى تابعاً للتأويل الذاتى للتجربة ( الخبرة ) والنتيجة تؤول الخبرة بمصطلحات الرغبات والأهداف الإنسانية ، وبالأفعال ونتائجها وعمليات التكيف وردود الفعل وبمدى نجاح هذه جميعاً ، والبراجماتية حصيلة لكل هذه النظريات والأفكار مركبة فى كل واحد .

ولما كانت البراجماتية قد أكثرت من الحديث عن معارضتها للمثالية وفى مقدمتها مثالية ديكارت فإن أبحاث أنصارها تكاد تخلو من تحليل ميتافيزيقا بيرس ، التى يكتفى بالإشارة إليها إشارة عابرة .

ديكارت وبيرس :

يقول فش / م / بدأت المرحلة الكلاسيكية لفلسفتنا برفض واع من بيرس لديكارت وكل وريثة تراثه . . . وأصبح نقد ديكارت القاسى منذ ذلك الوقت ، موضوعاً ثابتاً فى الفلسفة الأمريكية (٢٢) .

M. Fish. Classic American Philosophy ed. by M. Fish. (٢٢)

N.Y. 1951 (المقدمة)

وقد نشأت العقيدة البراجماتية بالفعل في سياق نقد بيرس عقلانية ديكرات فأولى مقالات بيرس في مجلة الفلسفة التأملية في عام ١٨٦٨ جعلت من نقد ديكرات مسألتها المركزية، ولذا اهتم بها الباحثون في تاريخ البراجماتية ، فهي تقطع الصلة بالتقاليد الفلسفية السابقة ، فالمسائل الأساسية عند ديكرات أصبحت موضوع تقدير بيرس : الشك المنهجي والحدس ومبدأي الوضوح والتمييز .

اتخذ ديكرات الشك الشامل منهجاً ليمهد الطريق أمام المعرفة المطلقة التي يمكن الوثوق بها . وكذلك لكي يزيح كل ما يعوق المعرفة من : رواسب العقائد الشائنة والأفكار السائدة والاعتصام بأقوال السابقين . فلم يرض ديكرات بالحس السليم ( الطبيعي ) ولا بالخبرة العابرة ( العشوائية ) التي تتم بالمصادفة ، ولا بالافتناع الذاتي ، ولذا طفق يبحث عن الأساس المنطقي الذي يجعل هذه الفكرة أو تلك صادقة حقاً . وضع ديكرات وجود العالم الموضوعي ، موضع الشك رغم أنه لم يشك أبداً في وجوده ، فقد أراد أن يعرف سبب تسليمنا بهذا الوجود . لم يكتف ديكرات بالعقيدة ، إنه يريد أن يقف على أرض صلبة ليقيم عليها بناء شامخاً من المعرفة الحقة والمطلقة .

أما بيرس فإنه يذهب في تفسير الشك مذهباً يناقض منطلقات ديكرات ، فهو يفسر الشك تفسيراً نفسياً ، فواقعة الشك تملك زمام ذات مجرية ، ولذا فلا معنى للحديث عن الشك الشامل المطلق عند بيرس ، بل هو ينكره كل الإنكار ويرى أنه لا يمكن أن يكون له وجود في الواقع ذلك لأن الإنسان لا يمكن عملياً أن يشك في كل شيء . وقد قال بيرس مرة ، أن تكتب على ورقة : « أنا أشك » لا يعني أبداً أنك تعاني بالفعل من الشك حقاً ، وعلينا أن لا نعتقد بأنه يمكن أن نشك بنفس السهولة التي نكذب بها . ويمكن للإنسان أن يشك في حال واحدة وذلك عندما تتوافر لديه أسباب شك واقعية أو تجريبية . يقول بيرس : لا يمكن أن نبدأ من الشك التام ، إذ علينا أن نبدأ دائماً من مجموع الأفكار المسبقة ومن كل المعتقدات التي في نفوسنا ، فليستقط النظاهر بأننا نشك في أمر ما عندما نتفلسف ، بينما نعلم في أعماق نفوسنا أننا لا نشك فيه (٢٣) .

قد يبدو للوهلة الأولى أن بيرس لم يفهم ديكرات ، ودور الشك المنهجي والأمر ليس كذلك البتة . إن بيرس يطرح مفهوماً مختلفاً عن مفهوم ديكرات في التفكير والتفكير ، فالشك عند ديكرات مقدمة لمعرفة مطابقة للعالم ، أي صادقة ، بينما لا يهتم بيرس بهذه القضية في هذا السياق . والتفكير عند ديكرات موجه نحو الخارج إنه تفكير في العالم ، له مضمون

موضوعي ، ودلالة معرفية . وعند بيرس ذو دلالة باطنية إذ يرتبط في الأساس بمحالات النفس بالشك والاعتقاد عند الإنسان ، كما أنه محصور في نطاق المعتقدات والأفكار الجاهزة والموروثة ، إنه لا ي طرح المحتوى الموضوعي للمعرفة على بساط البحث .

ويفسر لنا هذا رفض بيرس للمعرفة الحدسية . جعل ديكارت الحدس الأساس المنطقي للمعرفة التي يمكن الوثوق بها . وأسس عليه مبادئه الأولى المطلقة . والترتيب والعلاقة بين الأفكار هو نفس الترتيب والعلاقة بين الأشياء في نظر ديكارت واسبينوزا ومن هنا قولها بأن التفكير المنطقي القائم على أسس ومقدمات صحيحة يعكس نظام وتركيب العالم الواقعي ويعيد تركيبها وصياغتها ، لأن هذا التركيب عقلا في جوهره . وبيرس يقبل كمنطقي بأن المعرفة إنما هي علاقات بين تصورات أو مفهومات مترابطة . ولكنه لا يخل بعلاقة الأفكار بالأشياء ، إن ما يهيم إنما هو الأفكار باعتبارها مضمون المعرفة أي بالقدر الذي تشكل به محتوى وعينا . وهو لا يهتم ببلوغ معارف حقة كما أن مشكلة المبادئ الأولى أو المقدمات وطرق الوصول إليها تبدو مسائل قد فقدت أهميتها بالنسبة إليه .

يرفض بيرس فكرة المعرفة المباشرة في مظهرها الحسي والعقلي ، لأنها تعارض موقفه الفينومينالي . يعرف بيرس المعرفة الحدسية بأنها تلك التي لا تكون معرفة وسيطة شرطاً لها ، وما هو مباشر يمكن أن يعرف على أنه موضوع مفارق أي خارج نطاق المعرفة الإنسانية وخارج الذات الواعية ومدركاتها .

لا يرفض بيرس وجود موضوع ترنسندنتالي ولكنه يصر على أن موضوعاً كهذا لا يمكن أن يحدد أي ضرب من ضروب المعرفة . إنه يظل خارج نطاق المعرفة الممكنة شأنه في ذلك شأن الشيء في ذاته في فلسفة كانت .

بيد أن بيرس لا يقول إن هذا الموضوع لا يمكن أن يعرف كما يؤكد كانت ، إنه لا يولييه أي اهتمام . ولذلك يضمن بيرس صفة الإطلاق على واقعة واحدة في مسار التفكير المنطقي فالاستنباط يتخذ من المفهومات الجاهزة أدواته ، وموضوع التفكير المنطقي بالدرجة الأولى هو استخراج معارف جديدة من تلك التي بين أيدينا ، ويرفض إمكان وجود الانطباعات الحسية الأولية ، وأية مبادئ أولى للمعرفة بصفة عامة .

يرى بيرس أن كل معرفة تحددها معرفة أخرى فهي ممكن أن تستخرج منها أو تصادر عنها . فلا وجود للمقدمات الأولى أو لمبادئ المعرفة فكل معرفة مسبقة بمعرفة أخرى . ومسار المعرفة لا بداية له ولا نهاية ، إنه يعرف أمراً واحداً : الانتقال الدائم من معرفة إلى أخرى .

كان ديكرات يرى أن المعرفة يعبر عنها في صورة أحكام وأفكار وتكون هذه الأحكام والأفكار صحيحة بقدر حظها من الوضوح والتميز ، بينما يرفض بيرس هذا المبدأ رفضاً قاطعاً . فديكرات في نظره لم يفرق بين الفكرة الواضحة وبين الفكرة التي تبدو لنا واضحة . وبيرس محق في هذا النقد . ويرى أن مسألة وضوح الأفكار لا يمكن أن يكون الحدس أو تأمل الأفكار وسيلة لبلوغها .

وإذا كان ديكرات يجعل الفكرة حاملاً للمعرفة فإن المبدأ الأساسي الذي يريد بيرس إرساءه لا يعترف بأن أية فكرة يمكن أن تنطوي في ذاتها على معرفة . ويمكن أن تعرف هذه الفكرة في ضوء نظرية بيرس في المعرفة التي تقول بأن التفكير وكل معارفنا إنما تقوم على العلامات ( أو الرموز ) .

وهذه الفكرة خصبة في حد ذاتها وقد سبق أن تطرق إليها هوبس وكذلك لوك ولكنها لم تطور لدى أتباعهما . وقد بعثها بيرس ولكن في سياق نظريته الفينومينالية في المعرفة ، التي تميل بها جانباً عن المنحى الموضوعي الذي كان لها عند هوبس ولوك .

الفكر والإحساس ليسا إلا علامات . وهما لا ينطويان على معرفة في حد ذاتهما والدلالة الفارقة على العلامة أنها تحتاج إلى تأويل ، فهي تشير إلى شيء ما ، ولكن لا يمكن أن يعرف على وجه التحديد ومن هنا حاجتها إلى التفسير ، وهذا لا يمكن أن يتم إلا بوساطة أو مساعدة علامة أخرى . فالتفسير هنا يعني ترجمة معنى من المعاني إلى معنى آخر ، أو علامة إلى علامة أخرى ، والعلامة الأخرى دائماً هي كذلك بقدر ما تكون صالحة للترجمة إلى علامة ثالثة وهكذا إلى ما لا نهاية .

يصبح مسار المعرفة سلسلة لانهاية لها ولا بداية . وتبدو هذه عملية صورية محرومة من المحتوى ، فلا وجود لأي محتوى آخر فيها غير ترجمة العلامات إلى بعضها البعض . فهذا وحده المضمون الذي يضعه فيها بيرس منذ البداية .

إن الموضوع الترنسيدنتال مستثنى من هذه العملية . إنه خارجها ولا يمكن أن يكون مصدر العلامات . ويجب أن يبحث عنه في نهاية مسار المعرفة وليس في بدايتها بيد أنه لا يمكن إدراكه أبداً .

هذا جانب أساسي في نظرية بيرس الفينومينالية التي تستند إلى ( السيميوطيقا ) وقد صاغها ليعارض نظرية ديكرات العقلانية في المعرفة .

لم تتمكن هذه النظرية من حل مسألة دلالة العلامة أو معناها بيد أن هذه الصعوبة كانت

حافراً للعناية بها ، وقد كونت صرح تصور بيرس للتفكير ومانتج عنها من آراء في الحقيقة والواقع أساس العقيدة البراجماتية .

وقد عكف بيرس سنوات طويلة على مشكلة العلامات دون أن يكون لها صلة ملحوظة بالبراجماتية .

### الشك والاعتقاد :

يكون هذا البحث أساس الفلسفة البراجماتية ، وهو موجه في وقت واحد ضد العقلانية عند ديكارت وضد نظرية الانعكاس المادية ، التي تكونت نتيجة لتفسير غير دقيق لبعض آراء داروين . ويمكن تلخيص محتوى هذا البحث أو النظرية في مايلي : -

التفكير نشاط يحاول التكيف تماماً مثل الجسم في الوسط . هناك إذن تعارض بين وظيفة التكيف التي يقوم بها التفكير وبين الوظيفة المعرفية له . فالتفكير يفهم كمنشأ موجه نحو العالم المحيط بالإنسان بقصد ضبط العلاقة بين الجسم والوسط أو البيئة وليس بهدف معرفة العالم . ومن هنا يركز بيرس على أن التفكير يبحث عن ردود فعل مثلى وعن تلبية حاجات الجسم التي تولدها عملية التلاؤم . ويذكرنا هذا التصور برأى نيتشه الذي يجعل العقل أداة في يد « إرادة القوة » أو وسيلة للحصول على الأشياء عند برجسون ، أو وسيلة لحفظ التوازن بين الجسم والوسط كما عند أفيناريوس ( النقدية التجريبية ) .

يحتج المفهوم النفى البيولوجى لهذه النظرية وراء الصورة النفسية السلوكية وفحواها أن الإنسان يعيش في العالم ولا بد أن ينشط في ظروف مختلفة محاولاً التلاؤم معها ، ولديه منذ البداية عادة الفعل ، وهي بديل للفرائز أو تنشأ عنها جزئياً ، وعندما يعيها الإنسان تكون مايسميه بيرس عقيدة أو اعتقاداً ، إن الاعتقاد إذن هو الاستعداد للفعل في اتجاه محدد . وإذا ما تبين أن اعتقادين يحفزان للقيام بفعل واحد بعينه فإن بيرس يرى أنه لا وجود لأى اختلاف بينهما فنحن أمام فكرة واحدة عبر عنها بكلمات مختلفة .

يتجلى الوجه النفسى الآخر للاعتقاد في الهدوء أو الطمأنينة إذ يكون العقل في حال رضا لأنه مملوء بكل الاعتقادات الممكنة التي تكون الوعى الإنسانى . ولكن يمكن أن تضطرب هذه الحال بفعل الظروف المختلفة ، فيعقها الشك . وحال الشك عند بيرس لايسببها عائق يقف أمام الفعل الإنسانى ، وهو ماسيقزله جون ديوى فيما بعد . فالشك عند بيرس يقترن بحال نفسية أو عقلية تعقب تصادم الآراء أو نشوء مصاعب نظرية . الشك

نقيض الاعتقاد ويصعبه شعور مقلق وغير سار ولذا يحاول الإنسان التخلص منه بأسرع ما يمكن . والجهد الذى يقوم به لطرد الشك وبلوغ الاعتقاد ( اليقين ) يسميه بيرس بحثاً ويربطه بعلاقة هوية مع التفكير والحكم المنطقي<sup>(٢٤)</sup> .

استعار بيرس مفهوم الاعتقاد كاستعداد للفعل من عالم النفس « أ . بين » والفرق بينهما متمثل فى أن ( بين ) كان يرى فى هذا الاستعداد معياراً أو صفة من صفات الاعتقاد بينما جعله بيرس استعداداً يملئ على الفعل أن يتجه وجهة محددة وهو فى نفس الوقت محتوى الاعتقاد الأوحى .

إن جوهر نظرية الشك والاعتقاد يتلخص فى تأكيد بيرس على أن الهدف الوحيد للتفكير إنما هو إزاحة الشك وبلوغ الاعتقاد . إن نشاط الفكر يسببه منبه نسميه الشك ، ويتوقف عند بلوغ الاعتقاد ، وعليه فإن بلوغ الاعتقاد وظيفة الفكر الوحيدة<sup>(٢٥)</sup> . ولما كان الاعتقاد يعنى اكتساب عادة الفعل فإنه يمكن أن نقول : إن كل وظيفة الفكر هى إنتاج عادة الفعل وكذلك كل ما يرتبط بالفكر دون أن تكون له علاقة بأهداف الفكر ، فهذه أمور تثبت عليه دون أن تكون جزءاً منه .

ونحن هنا أمام التقطة الحرجة فى نظرية الشك والاعتقاد وهى واحدة من ثلاث مسائل محورية فى البراجماتية بأسرها . ألا يمكن أن يكون الاعتقاد وهو عادة ذاتية على الفعل ، وحال هدوء عقلى ذا محتوى موضوعى يعكس العالم المادى ويكون معرفة حقيقية عنه ؟ يجيب أحد دارسى بيرس المعاصرين عن هذا السؤال بالإيجاب<sup>(٢٦)</sup> .

يبدو للوهلة الأولى أن هذه لإجابة مقنعة ، ، ولكنها فى واقع الأمر تصدر عن تجاهل أو عدم معرفة القضية الأساسية فى البراجماتية التى تؤكد على أن وظيفة وهدف الفكر إنما هى على وجه الحصر إزاحة الشك وبلوغ الاعتقاد . « وعندما ينزاح الشك أخيراً ، ولا يهم بأية وسيلة تم ذلك ، فإن هدف التفكير قد تحقق »<sup>(٢٧)</sup> .

لاشك أن بيرس يدرك تمام الإدراك أن الناس كثيراً ما يصلون إلى الاعتقاد بوسائل

---

Collected Papers V.5 p.374 (٢٤)

« « « p.394 (٢٥)

« « « p.400 (٢٦)

H. Wen thenerbery Pragmatism of Ch. S. Peirce Copenhagen 1962

p. 75 (وما بعدها)

Collected Papers V.7. p.324 (٢٧)

ليست لها أية علاقة بالمعرفة الحقة . إن فحوى نظرية الشك والاعتقاد تلخصها عبارة : « ولايهم بأية وسيلة يتم ذلك » وهو ما يؤكد ه بيرس بقول آخر غاية في الوضوح : يمكن أن نتخيل أن هذا غير كاف ، وإتينا لانطمح إلى الحصول على رأى بل على صائب ولكن فليفحص هذا الخيال بالتجربة عندئذ سيظهر لنا أنه لايقوم على أساس . لأنه ما أن نبلغ اعتقاداً صلباً حتى نشعر بالرضا الكامل ، بصرف النظر عن كون هذا الاعتقاد صادقاً أم كاذباً . إن أكثر ما نستطيع تأكيده هو أننا نبحت عن اعتقاد يمكن أن نفكر فيه دائماً على أنه حق . ولكننا نفكر دائماً في كل اعتقاداتنا على أنها صحيحة وصادقة . وتأكيد هذا ليس إلا تحصيل حاصل (٢٨) .

إن أحد أتباع جيمس يذهب بهذه الفكرة إلى نهايتها المنطقية إذ يقول « العالم من يكذب لينفع المجتمع والكاذب من يكذب لينفع نفسه » (٢٩) .

ويتضح من هذا المبدأ البراجماتي أن مسألة الصدق والكذب كما عرفتها الفلسفة التقليدية لوجودها في البراجماتية فقد جرى استبدال الفكرة أو الرأى بقدرة الفكرة أو الرأى على رفع الشك ، الذى يحدث فينا اليقين والرضا النفسى . فالإنسان العادى أو العالم لايسعى إلى المعرفة الحقة أو الخالصة لأن هدفه اليقين الراسخ ومن هنا فإن مشكلته الأولى والأخيرة إنما هي بلوغ اليقين وليس معرفة الحقيقة .

إن بيرس لم يقصد بنظرية الشك والاعتقاد أن يعالج حالات نفسية يواجهها كل من يشتغل بالبحث ، فإن أهميتها تتجاوز المستوى النفسى المحض ، لأنه يريدنا أن تكون أساس منهج العلم ، وقد كان يريد دمج المقالين المذكورين في كتاب « المنطق » الذى كان يعتزم نشره ، ومن هنا يتضح أن نظرية الشك والاعتقاد أساس نظرية المعرفة لدية والتي وضع في أساسها المشكلة النفسية بدلا من المشكلة المنطقية .

يرى بيرس أن الرضا الذى يحصل عليه الباحث من العقيدة المطمئنة يفوق أى عدم رضا آخر ، ويورد هذه الفكرة عند الحديث عن منهج العناد أو المثابرة الذى يتلخص في التمسك القوى بالموقف مهما كان النقد الموجه إليه ودون أى اهتمام بعلاقة هذا الموقف بالوقائع . ومن الجلى أن نظرية الشك والاعتقاد مصدر منهج المثابرة ، والعيب الوحيد الذى وجدته بيرس فيه أنه لايمكن تطبيقه في الحياة العملية . فالإنسان كائن اجتماعى وعندما تصطلم

آراؤه بمعتقدات غيره فإنه يصعب عليه أن يحتفظ برسوخ آرائه . فهي لا تنسم بهذه الصفة إلا إذا أقرها الجميع . ومن هنا فإن « المشكلة إنما تكمن في تثبيت الاعتقاد في الجماعة لافى الفرد » (٣٠) .

واجه كثير من المفكرين هذه المشكلة وكثيراً ما اتخذ المرجع أو الحجة وسيلة لتثبيت الاعتقاد فكانت الدولة أو الكنيسة المرجع المعتمد الذى يقر ثبناً بالآراء الصحيحة ويطارده المرافقة . ولا يخفى بيرس رضاه عن هذا الطريق « لا يوجد منهج أفضل من هذا بالنسبة للجياهير » (٣١) .

ولكن بيرس يريد وضع منهج للعلم فينتقل من مبحث الشك والاعتقاد إلى المنهج العقلى . وفلاسفة الميتافيزيقا يستخدمونه دائماً لإضفاء طابع عقلى على معتقداتهم وإظهار انسجامها مع العقل . ولا يختلف المنهج العقلى فى جوهره عن مبدأ المثابرة الذى تحول على يد جيمس إلى فكرة ( إرادة الاعتقاد ) .

« مبدأ بيرس » ومنهج العلم :

عندما يرى بيرس الأساس الوطيد للمعرفة الإنسانية يجب أن يستند لا إلى النزوات الإنسانية بل إلى أساس لا يمكن أن تؤثر فيه هذه النزوات والرغبات ، فإنه يعرب بذلك عن موقف لا يختلف فيه معه أحد . ويجعل بيرس هذا الأساس مائلاً فى منهج العلم وفرضيته الأساسية :

توجد أشياء واقعية لها خصائص لا تتوقف البتة على آرائنا عنها ، وهذه خصائص واقعية تؤثر فى أحاسيسنا وفقاً لقوانين ثابتة . وعلى الرغم من أن إحساساتنا مختلفة باختلاف علاقاتنا بموضوعات خبراتنا ، فإننا نستطيع بوساطة التفكير أن نعرف حقيقة الأشياء فى الواقع ، وكل إنسان يملك خبرة كافية وفكراً يمكن أن يصل إلى نفس الحقيقة أو الاستنتاج (٣٢) .

ينتطوى منهج العلوم على لحظات ثلاث :

١ - أن موضوع العلم عالم موضوعى قائم بذاته على العلم أن يصفه ويفسره . وأن الطبيعة لا تتبع آراء الإنسان حتى عندما تجمع البشرية عليها ، ولا يبقى عندئذ أمامنا إلا أن فتكيف مع واقع الأمر فى الطبيعة . . . . فعلى الإنسان أن يصنفى إلى ماتقوله الطبيعة (٣٣) .

٢ - يرى بيرس محقاً أن التسليم بذلك يقودنا لا إلى رأى واحد بل وإلى حكم صائب على الواقع .

Collected Papers V.5 p. 382

(٣٠)

« « « p. 386

(٣١)

« « « p. 384

(٣٢)

« « « p. —

(٣٣)

ومن الواضح أن هذا كله لا يتحقق ونظرية الشك والاعتقاد فإن ذلك يعنى أن الاعتقاد يجب أن يتوافق مع الوقائع . يمكن أن يقول البرجماتيون إن الاعتقاد يصبح راسخاً لأنه صائب أو منطقي ، وإذا كان الأمر كذلك فإن نظرية الشك والاعتقاد فائضة عن الحاجة فإنها لا تقدم شيئاً إلى النظرية العلمية ولا تيسر طرائق البحث كما أنها لا تنفي المنطق بمفهوم جديد للعلم وكل هذه أمور تبقى على حالها المعروف .

٣- إن دلالة الحظين السابقين تتضح من رأى بيرس فيهما فإن التسليم بالواقع الموضوعي ليس إلا فرضاً يتخذ وسيلة لبوغي الاعتقاد الراسخ ، ويبرر هذا الفرض بقدر ما يكون منهج العلم فعالاً في تثبيت الاعتقاد . ولكن هذا الفرض لا يمكن أن تبرهن عليه العلوم على الرغم من أنها تقوم عليه وكأن بيرس يضع الواقع « بين قوسين » كما سوف يقول هسرل بعد سنوات .

إن بيرس محق في أن كل علم من العلوم يضع أمامه مسائل تدرج ضمن مجاله ولا يبحث في مسألة الواقع الموضوعي بصفة عامة . ولكن بيرس لا يتحدث هنا عن كل علم على حدة بل على منهج العلم بصفة عامة ، والفلسفة تتمسك عند الحديث عن واقعية العالم الموضوعي بكل النتائج المعرفية للعلوم المتخصصة في مجالات مختلفة ، وبكل تاريخ المعرفة البشرية ، وكذلك بكل نتائج النشاط البشري الاجتماعي . ولهذا النتائج عندما تؤخذ ككل واحد دلالة تتجاوز مجال كل علم وتصبح لها قيمة فلسفية عامة . وهذا أمر لا يقره بيرس .

إن منهج العلم يصبح مدرجاً في نزعة شك واضحة نجدها في نظرية الشك والاعتقاد وهو بذلك يصبح وسيلة من الوسائل التي يصطنعها الإنسان لتثبيت الاعتقاد ومن الواضح في هذا السياق أن بيرس لا يأخذ منهج العلم مأخذ الجد ، وكذلك التسليم بموضوعية الواقع واستقلاله عنا . فما أن يقر ببعض المقدمات الصالحة لتأسيس منهج العلم حتى يتراجع عنها ، ولعل « مبدأ بيرس » ، الذي ينصب على نظرية المعنى يوضح ذلك .

لاشك أن اتباع منهج العلم يؤدي إلى معرفة علمية بالواقع ، بطبيعة الأشياء كما هي ، بصفاتها وخصائصها ، وهذه المسلمة العلمية البسيطة والواضحة لا تقرها البرجماتية . لأنها تعامل معارف العلماء وفق نظرية الشك والاعتقاد وشأنها في ذلك شأن كل المعارف الإنسانية الأخرى فهي ليست إلا عادة واستعداداً للفعل ومن هنا يتعدى الجمع بين الموقفين المذكورين ، إلا إذا قلنا إن العلماء عندما يؤكدون هذه الحقيقة أو تلك ويجعلونها صفة أو خاصية في الأشياء الطبيعية فإنهم لا يشيرون إلى هذه الأشياء في الطبيعة بل إلى خيراتهم وعاداتهم واستعدادهم للفعل . وهذا التخريج البراجماتي البعيد المدى هو ما يقوم به « مبدأ بيرس » الذي يقدم نظرية المعنى البراجماتية . وقد طرحه للإجابة عن السؤال التالي : كيف تجعل أفكارنا

واضحة؟ وهذه مسألة سبق أن طرحها ديكرارت . ويرس يقدم بديلاً للتصور العقلاني لهذه المسألة . ومن هنا قوله بأن أقصى درجة في الوضوح يمكن الوصول إليها عندما نفلح في الإشارة إلى معنى الفكرة ، أو مغزاها ودلالاتها ، فما الدلالة؟  
 المعنى أو الدلالة من المصطلحات ذات المعاني المتعددة فلا يزال المناطقة والفلاسفة يناقشون معنى المعنى أو دلالة الدلالة ، وبعد بيرس نفسه أول من طرح هذه المشكلة على بساط البحث ، جعل المعنى مصطلحاً وأداة من أدوات المنطق<sup>(٣٤)</sup> . وقد وضع مشكلة العلامة في مركز اهتمامه في دراساته المتعلقة بالسيميوطيقا . بينما بحث مشكلة المعنى في أعماله السابقة على هذه الدراسات باعتبارها مشكلة مفهومات وتصورات دون أن يجعل لها علاقة بدلالة العلامات . وهذا تفريق صائب .

وإن تبادل إلى الذهن أن من الطبيعي أن نبحث عن المعنى في العلاقة القائمة بين الأشياء أو الموضوعات وبين الأفكار ، بيد أن بيرس لا يقبل ذلك . وهو مخلص لمنحاه الفينومينالي العام إذ يبحث عن المعنى خارج نطاق العلاقة بالموضوعات أو الواقع الموضوعي بصفة عامة ، أي في علاقة المعنى بالذات ، في دلالة المعنى بالنسبة للذات . وقد صاغ بيرس نظريته هذه فكانت أساس البراجماتية ، فجعل المعنى ( أو الدلالة ) مساوياً لنتائج العملية يقول بيرس :  
 « انظروا إلى النتائج العملية التي نتوقع أن يحدثها مفهومنا عن موضوع من الموضوعات إن مفهومنا عن هذه النتائج هو مفهوم كامل عنه ، أي عن الموضوع<sup>(٣٥)</sup> .

ويوضح بيرس مصطلح « النتائج العملية » بأنها ذات شقين : « دلالة الشيء إنما هي ببساطة ما يستدعيه من عادات »<sup>(٣٦)</sup> . وهكذا يصبح لمبدأ الشك والاعتقاد الذي يؤكد أن الاعتقاد استعداد للفعل معنى أنطولوجيا بفضل مبدأ بيرس ، فيفقد الواقع تلك الصفة الموضوعية التي أضفها عليه منهج العلم ، فلم يعد هذا المبدأ يعني شيئاً سوى عادة الفعل . ولما كانت كل ردود أفعالنا وعاداتنا تنشأ من إدراكنا الحسي فإن بيرس يجعل الشق الثاني من النتائج العملية مرتبطاً بالإحساسات المتعلقة بهذه الفكرة أو تلك . يقول بيرس :  
 إن فكرتنا عن أي شيء من الأشياء هي فكرة تحدث فينا نتائج الحسية<sup>(٣٧)</sup> .

وتبدو لنا هذه الصياغة متناقضة . فإذا كان الموضوع ( الشيء ) يحدث آثاراً عملية فإنه

Collected Papers V.5	p. 175	(٢٤)
« « «	p. 18	(٢٥)
« « «	p. 400	(٢٦)
« « «	p. 401	(٢٧)

يجب أن يكون مستقلاً عنها ، بينما يؤكد « مبدأ بيرس » أن مفهومنا عن كل النتائج العملية إنما هو مفهوم كامل عن الشيء ، فلا شيء فيه أكثر من ذلك مطلقاً (٣٨) .

ويوضح جيمس ذلك قائلاً : إذا أردنا أن نبلغ الوضوح الكامل في أفكارنا عن أي موضوع من الموضوعات فإن علينا أن نستوضح النتائج العملية التي يمكن تصورهما لهذا الموضوع ، وما الإحساسات التي نتوقعها فيه ومارد الفعل الذي علينا إعداده وعندئذ فإن مفهومنا عن مجموع هذه النتائج القريرية والبعيدة هو بعينه مفهومنا الكامل عن الشيء لأن هذا المفهوم له دلالة إيجابية « (٣٩) .

ولا ينسجم مع هذا التصور الذي يقدمه بيرس ويشرحه جيمس قول البراجماتيين بأن هذا المنهج نفس ما يقدم العلماء في تعاملهم ، أو قول بيرس بأن مبدأه ليس إلا تفسيراً للقول المأثور في المسيحية من ثمارهم تعرفونهم . وهذا التأويل يبدو لنا محاولة لحجب محتوى المبدأ الحقيقي الذي يؤكد به بيرس وكذلك جميع البراجماتيين أن النتائج العملية وعادة الفعل تكون كل محتوى الموضوع أي أن مفهومنا عنها يستغرق الموضوع استغراقاً كاملاً . وقد تجنب بيرس في « محاضرات في البراجماتية ، ١٩٠٣ » الحديث عن هذا الموضوع واكتفى بتعريف البراجماتية بأنها « مذهب يرى أن كل مفهوم هو مفهوم عن النتائج العملية المتصورة» .

ونجد عنده أحياناً تقديماً للجانب السلوكي من الأمر ، وهو ما يلح عليه البراجماتيون ، المعاصرون ، يرى (سندى هو ك) أن مفهوم كلمة : « إنسان » بالنسبة لبيرس ليس مجموع إحساساتنا بل مجموع ردود أفعالنا التي تختلف عن ردود أفعالنا على موضوع آخر كالحجر أو النجم . ويمكن القول إن هذه التنويعات على القاعدة الثانية للبراجماتية تقوم بجزء المفهومات والتفكير المنطقي بعيداً عن الواقع الموضوعي .

إن الفرق بين هذا المفهوم البراجماتي والمثالية الذاتية عند ( باركلي ) يتمثل في أنه لم يتحدث عن العادة وأنه وحد بصورة واضحة بين الموضوع ومجموع إحساساتنا ، بينما يصل بيرس إلى نفس النتيجة من خلال تأويلاته لمصطلح المنهى .

Collected Papers V.5 p. 412 (٣٨)

W. James. Pragmatism and For Essays from The Meaning of (٣٩)

Trwth N.Y. 1959 p. 43

Collected Papers V.5 p. 416 (٤٠)

« « « p. 419 (٤١)

يستخدم بيرس أكثر من تصور لهذه النظرية فهو أحياناً يستخدم المفهوم الأرسطي التقليدي ، ولكنه عندما يقوم بتحليل الطبيعة المعرفية للحقيقة فإنه ينصرف عن تصور أرسطو المادى في أساسه ويقدم لنا بديلاً براجماتياً لها . ويشتمل ذلك في القول بأن الحقيقة والتفكير بصفة عامة يحددان خارج العلاقة بموضوعات الواقع ، فهما حالتنا وعى الذات .

يقول بيرس في مقاله ماالبراجماتية : إذا كان مصطلحاً كما : الصدق والكذب يعرفان وفق مصطلحي الشك والاعتقاد فذلك أمر حسن ، وعندئذ فإنكم تتحدثون عن الشك والاعتقاد فقط . وأما إذا كنتم تعنون بالصدق والكذب أمراً لايعرف بمصطلحي الشك والاعتقاد فإنكم عندئذ تتحدثون عن الجواهر التي لايمكن أن نعرف عن وجودها شيئاً والتي على نصل أو كام يترها . وإن مشكلتكم ستغدو أكثر بساطة لو قلتم إنكم تريدون بلوغ الاعتقاد الذي لايتطرق إليه الشك بدلا من قولكم إنكم تريدون معرفة الحقيقة .

فالحقيقة إذن مانعتده . وهذا المفهوم العام في البراجماتية ، ومن هنا فلا غرابة أن يقول بيرس « إننا نعتبر كل اعتقاداتنا صادقة » وهذا يترتب على تعريف الحقيقة بمصطلحي الشك والاعتقاد ، فالحقيقة توجد بالاعتقاد . فما دنا نعتقد في قضية من القضايا ، فإن الشك فيها أو وضعها موضع تساؤل أمر لا معنى له على الإطلاق في البراجماتية ، يقول بيرس : إن مالا تستطيعون أن لا تعتقدوا فيه بأية صورة من الصور ، ليس اعتقاداً خاطئاً إن هذا يعنى بكلمات أخرى أنه بالنسبة إليكم حقيقة مطلقة .

وهذا يعنى أن هذه الحقيقة كاذبة بالنسبة لأولئك الذين لايقبلونها . ومن هنا تصبح الحقيقة مسألة مفرقة في النسبية . ولما كان بيرس كمنطقي وعالم لايستطيع إلا أن يلاحظ تغير الحقائق ، فهو يسلم بذلك . ولم يستطع أن يؤكد النسبية المطلقة للحقيقة حتى داخل فلسفته البراجماتية ، وهو الأمر الذي قام به البراجماتيون من بعده . فقد كان بيرس يؤكد على أن الحقيقة واحدة في كل مسألة من مسائل العلم وهي عامة وصادقة بالنسبة للجميع ولا يتوقف صدقها على واحد من العلماء على حدة .

يبد أنه ظل متمسكاً برأيه في أن الحقيقة لاتعرف إلا في إطار مصطلحي الشك والاعتقاد وهذا يعنى خارج نطاق المبالغة بالواقع الموضوعي .

يرواح تفكير بيرس في مسألة الحقيقة بين قطبين تمثل أحدهما فكرة الصدق والكذب

كفهومين منطقيين ومعرّفين ويمثل الآخر الشك والاعتقاد كحالين نفسيين للذات العارفة ونظريته في الشك والاعتقاد قائمة على الخلط بين المنطق وعلم النفس .

وإذا ما تتبعنا مصدر هذا الخلط فإننا نجد أبعاداً غوراً ويتجاوز العقيدة البراجماتية نفسها . كان بيرس يقول بأنه لا وجود لشيء لا يمكن أن يعرف ، وهنا يتكلم كلام الواثق من أن العالم المحيط بنا يمكن فهمه وسبر أغواره آجلاً أم عاجلاً بالوصول إلى معرفة مطابقة للحقائق الموضوعية في العالم الطبيعي . ولكن بيرس شاهد أمهات كثير من الحقائق التي كانت مطلقة ، شأنه في ذلك شأن أقرانه من العلماء في نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين . فقد اتضح أن مبادئ أفلاطون التي عدت لقرون طويلة مثال المعرفة الحقة ليست على تلك الصلابة التي ادعها وأنها لا تملك الدقة الصارمة التي أضفيت عليها ، كما أن بيرس كان يدرك جيداً كعالم طبيعة أن الوقائع في العالم لا تتطابق تطابقاً كاملاً مع الصيغ والقوانين التي يقدمها العلم عنها ، وأنه لا يوجد قياس دقيق لمجرى هذه الوقائع لا يمكن اكتشاف الخطأ فيه .

لقد تجلّى هذا الموقف لبيرس مأزقاً . فكيف وأين يمكن الحصول على ضمان المعرفة ، الذي يعصمنا من الضلال والخطأ . وندكرنا هذا بديكارت كيف يمكن أن نصل إلى اليقين المطلق بصدق حقائقنا ؟ أليس ماندعوه حقيقة ليس في واقع الأمر إلا ما لا يستطيع أحد العلماء الشك فيه اليوم . شغلت هذه المشاكل عقل بيرس فترة طويلة ، على الرغم من مذهبه البراجماتي . وحاول العثور على حل لها في قوله بأن العلم الإنساني معرض للخطأ من حيث المبدأ . أي لا « عصمة » لأية معرفة بشرية .

كانت معالجته للعلاقة بين المعرفة النسبية والمطلقة تؤذن باقترابه من تصور جدلي لها ولكن منهجه كان يبعده عن أي تصور جدلي للمسألة بله حلها . فهو لم يضع الحدود بين المعرفة المطلقة ، والمعرفة الموضوعية من جهة ، ومن جهة أخرى غاب عنه ذلك المحتوى الموضوعي لمعارفنا ، فلم يبق إلا الجنوح نحو النزعة النسبية . وزادتها نظراته الدينية والمتالية شدة . ودفع هذه النزعة نحو الخلط بين الجانب النفسي من المعرفة وبين الجانب المنطقي منها . وهذا أساس العقيدة البراجماتية .

صاغ بيرس رأيه في الحقيقة في خاتمة المطاف ضمن بحثه الدائب عن الاعتقاد فهي في نظره ذلك الرأي أو الاعتقاد الذي يمكن أن يصل إليه جماعة العلماء غير محدودة وعندئذ سوف تبلغ « اعتقاداً نهائياً وجازماً وضرورياً » (٤٢) وحتى إذا افترضنا بأن البحث المستمر

بلا نهاية أمر ممكن ، فليس هناك ما يجعلنا نقر بأنه سوف يسلمنا إلى نتيجة واحدة في صدقها وشوؤها . والصدق والشمول لازمان للحقيقة . وقد تفرغ إليهما بيرس بالأمل فلنستمع إليه : « إن كل محبي العلم يلهمهم الأمل الوضاء ، في أن البحث العلمي المستمر لفقرة كافية سوف يحل المسائل المطروحة حلاً صائباً في كل معضلة يواجهها . . وهذا الأمل العظيم مجسد في مفهوم الحقيقة والواقع . والرأى الذى يتوصل إليه بالإجماع من مجموعة من الباحثين هو مانسميه حقيقة والموضوع في هذا الرأى هو الواقع (٤٣) .

إن إطار البراجماتية لا يتسع لهذه الفكرة ولا يمكن استنتاجها من مقدماتها ومن هنا يلزم لتطبيقها الانتقال إلى نسق فكرى آخر . ويغدو هذا أكثر وضوحاً عندما نعرف ما يقصد بيرس بالواقع . كثيراً ما يعرف بيرس الواقع بكونه ذلك المستقل عن أفكارنا عنه . بينما نجد هنا في مسألة الإجماع موضوعاً للرأى النهائى القطعى الذى يصل إليه الباحثون . الرأى هنا يحدد الواقع نفسه . يحاول بيرس الغاء التناقض بأن يجعل الواقع يحتوى الفكر ولكن ليس فكر الآحاد بل الفكر بصفة عامة ، والذى يتجلى في آراء ومعتقدات جماعة غير محدودة من العلماء ومن هنا يغدو رأيه في المصير أو القدر واضحاً ، وذلك في نطاق فلسفته التأملية الميتافيزيقية .

لاحظ الباحث مورفى أن بيرس يرى « كل العقول الفردية ليست إلا عقولاً تابعة للعقل الكوفى . وهى بمثابة نسق تتبع هذا النسق الأعلى ، وتقوم بدورها كنسق تابعة وهى التى يعقد عليها بيرس الآمال » ويلاحظ مورفى محقاً أن النظرة الأولى تجعلنا نعتقد أن بيرس صاحب نزعة تجريبية في سبعينات القرن الماضى ، ذلك لأن بيرس حاول ربط مثالته الميتافيزيقية بالزرعة القينومينالية .

ويعضى مورفى في نقده وتحليله « إن المبدأ البراجماتى بحكم نشأته لم يكن جزءاً من نظرية العلم ، بل وجزءاً من نسق ميتافيزيقى ، وكان عليه أن يوضح أن المنهج العلمى نفسه يفترض مثالية ميتافيزيقية وجندرية ، تنطوى على تضمين غائى واضح ومحدد . إن ما يبدو في الظاهر نزعة تجريبية في سلسلة « المقالات الشهرية العلمية » ليس إلا قناعاً ، فهدف بيرس كان إعادة تركيب نظرة نحو العالم من وجهة نظر غائية وميتافيزيقية متطرفة (٤٤) .

تنفى عقيدة بيرس البراجماتية الحقيقية إلى المستقبل البعيد المجهول ، ولذا لا تستطيع أن

تقول لنا شيئاً عن الطرق التي تمكنتنا من تمييز الصدق من الكذب . وكل ما نجده عنده أن « الحقيقة تتميز عن الكذب في كون الأفعال التي تبني عليها تقودنا إلى الهدف الذي نصبو إليه ، وليس بعيداً عنه » (٤٥) .

أصبح هذا الفهم للحقيقة لب البراجماتية فالحقيقة النجاح المبني على اعتقاد ما ولذا نقر بصدقها . إن بيرس وضع أسس هذه الفكرة وإن لم يفصلها . وكان على الذين جاءوا من بعده أن يقوموا بهذه المهمة . ولذا يقول مؤرخو الفلسفة الأمريكية إن وليم جيمس وجون ديوى هما مؤسساً البراجماتية (٤٦) .

لم يوافق بيرس على توسيع مدلول البراجماتية فأعلن في ١٩٠٥ رفضه لمصطلح البراجماتية ، ولكن هذا لا يغير من الحقيقة التاريخية شيئاً ، فهذه الفلسفة تعود إليه في أسسها وأفكارها الموجهة وإن شهدت تطوراً كبيراً على يد جيمس وديوى وغيرهما والذين خلاصوها من بعض تناقضاتها الموجودة عند بيرس . .

تاریخ ملخص الخرائط الأوربية  
لكليمن مندينيور

د. روبرت ويلسون

---



في سنة ١٩٧٤ صدرت خريطة للجمهورية العربية اليمنية ، أعدتها وزارة الدفاع البريطانية للمساعدة على تخطيط مشاريع التطوير في الجمهورية العربية اليمنية ، كما نقرأ ذلك في أسفل صفحاتها الثماني ، فيمكن أن تعتبر تلك الخريطة بداية مرحلة جديدة في إنتاج الخرائط للشطر الشمالي من اليمن ، لأنها تمثل تقدماً كبيراً من الناحية الفنية ، مع أنها ناقصة من نواح أخرى ، وخصوصاً في تسمياتها .

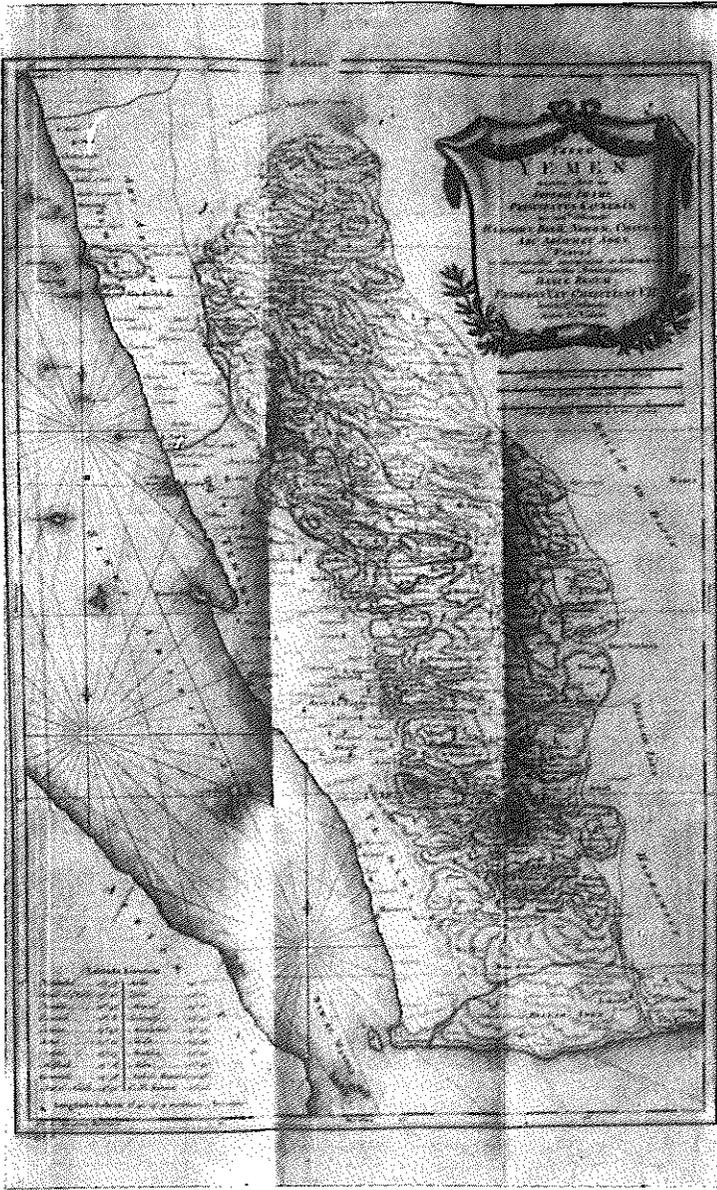
تبعها خارطة أخرى على مقياس ١:٥٠٠,٠٠٠ طبعت سنة ١٩٧٨ بالحروف الأوربية ، وصدرت بالعربية سنة ١٩٧٩ ، تشرتهما إدارة المسح الخارجي البريطانية مساعدة للحكومة اليمنية .

والآن يقوم المشروع اليمني البريطاني للخرائط بإعداد خريطة مفصلة كبيرة المقياس للجمهورية وقد ظهرت بعض صفحاتها منذ ١٩٧٩ ، والعمل مستمر حتى الآن .

أريد هنا أن أذكر بعض الخرائط التي سبقت هذه الخرائط الجديدة في إطار تاريخ ملخص للخرائط الأوربية منذ نيبور (Niebuhr) ، الذي وصل إلى اليمن سنة ١٧٦١ . أما المصدران الرئيسيان لمثل هذا التاريخ فهما «The penetration of Arabia» (النشوذ إلى الجزيرة العربية) لمؤلفه «D.G. Hogarth» ، ومقدمة أطروحة الألماني Josef Werdeckers التي نشرت تحت عنوان «A contribution to the geography and cartography of north-west Yemen»

وسوف أركز اهتمامي هنا على الخرائط التي تشمل المنطقة الواقعة إلى شمال صنعاء ، بعضها لليمن كلها ، وبعض مناطق محدودة أو للطرق التي سلكها المستكشفون والباحثون في اليمن .

بدأت معرفة أوروبا العلمية لليمن بوصول البعثة الدانماركية إلى اليمن سنة ١٧٦١ ، وهي التي اشتهرت ببعثة نيبور - كان نيبور مساح البعثة ، وهو الوحيد الذي رجع إلى بلاده . أما الآخرون ، فاتوا في اليمن أو في طريق العودة وقام نيبور بكتابة تقرير البعثة الذي نشر باللغة الألمانية سنة ١٧٧٢ وبالفرنسية سنة ١٧٧٣ ، فترجم إلى الإنجليزية بعد ذلك بعشرين سنة .



١ - خريطة نيبور لليمن ( من تقريره للبعثة الدانمركية )

لم تصل البعثة الدانماركية إلى اليمن بدون معرفة لجغرافية اليمن إطلاقاتاً ، بل جاؤوا بخريطة  
الفرنسي « D'Anville » ( دانفيل ) التي نشرت سنة ١٧٥١ ولكن الخرائط الأوربية  
للجزيرة العربية ولليمن قبل نيبور استمدت من المصادر الكلاسيكية وتقارير المسافرين أو من  
تقارير الملاحين وخرائطهم . وكانت هذه الخرائط معتمدة فيما يتعلق بالسواحل : ولكن  
أكثر المعلومات والأسماء التي وردت فيها عن المناطق الداخلية كانت خيالية أوفى غير مكانها  
الصحيح .

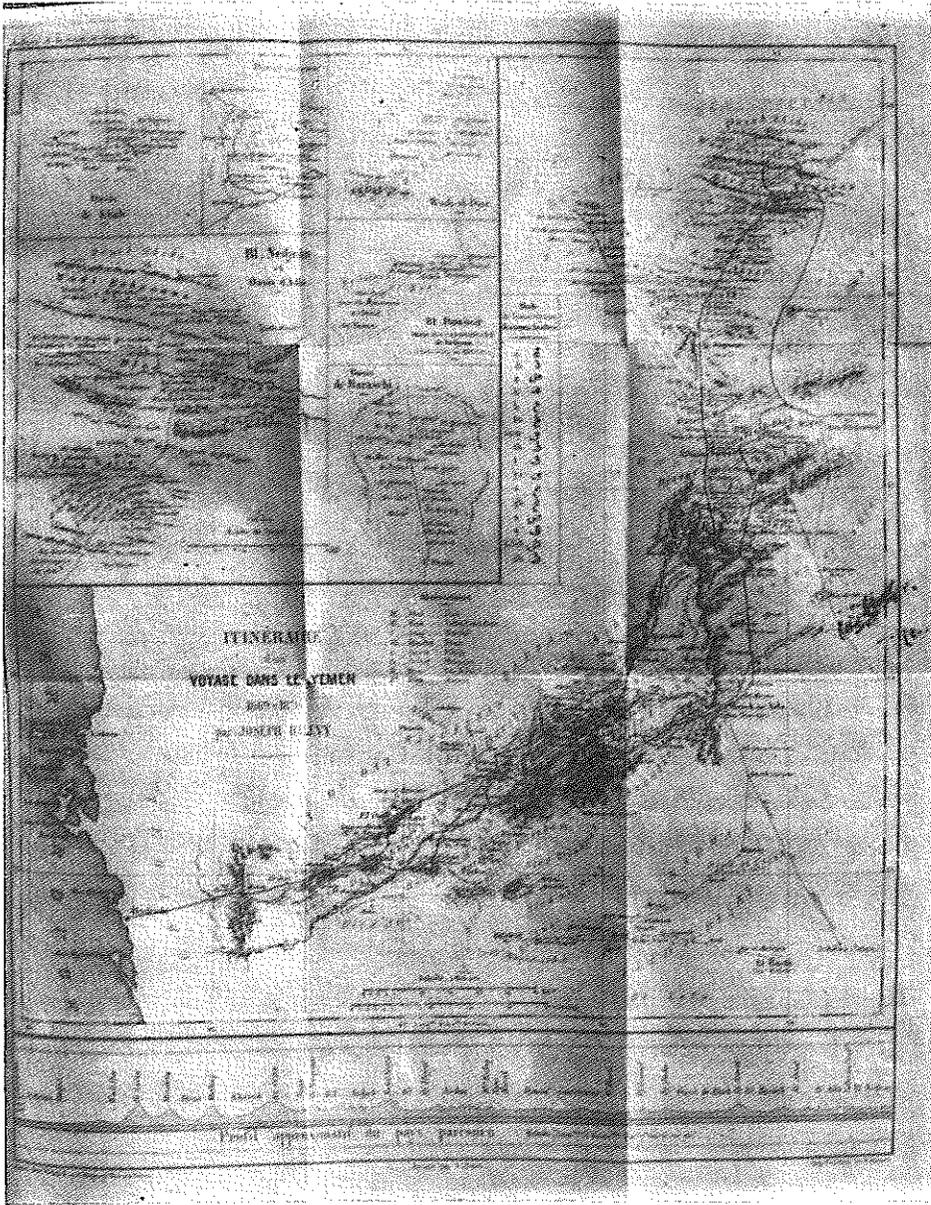
ضمن نيبور في تقريره خريطة لليمن غير أنها صغيرة وفيها الكثير من الأخطاء وبصورة  
خاصة مايتعلق بالجزء الشمالي من اليمن ، ويرجع ذلك إلى أن أعضاء البعثة لم يتجاوزوا صنعاء  
إلى الشمال ، فاضطروا إلى الاعتماد على المعلومات الشفوية . أما شكل اليمن كما يظهر  
في الخريطة فشوه إلى حد بعيد ، ومع ذلك مثلت تقدماً هائلاً ، وعلى كل فإنها تكفي كدليل  
عام لمواقع مدن اليمن وقراها وتضاريسها الرئيسية .

ظلت خريطة نيبور من أهم المصادر الجغرافية لليمن لأكثر من قرن ، غير أن العلاقات  
بين أوروبا واليمن تغيرت بوصول البريطانيين إلى طرف اليمن الجنوبي .

في الربع الثاني من القرن التاسع عشر دخلت القوات البريطانية مدينة عدن ، وأخذ  
البريطانيون يجمعون معلومات جديدة عنها ، كما سافر بعضهم وغيرهم من الأوروبيين  
من عدن شمالاً لزيارة « اليمن الداخلية » أو « اليمن العليا » ونشر بعضهم يومياتهم ومذكراتهم  
وأرفقوا بها أحياناً خرائط بسيطة لرحلاتهم ، واستخدم الجغرافيون الأوروبيون هذه  
المذكرات والخرائط فيما بعد ، مع أنها كثيراً ما كانت قصيرة أو مليئة بالأخطاء . وعلى  
ذلك لم تؤد هذه المذكرات إلى توسيع معرفة الأوروبيين لما وراء صنعاء شمالاً ، بل  
اقتصرت على المناطق الجنوبية منها .

بدأ الاكتشاف الحقيقي للجزء الشمالي من اليمن بعد زيارة نيبور بمائة سنة تقريباً في سنة  
١٨٦٩ حين وصل الفرنسي « Joseph Halevy » ( جوزيف هالفي ) إلى اليمن لزيارة  
مدينة نجران . غادر صنعاء متنكراً بزى يهودى واتجه نحو الشرق ليتجنب بلاد حاشد  
وبكيل ، ثم مر بنواحي جبل يام وجبل نهم والجوف وسار حتى وصل إلى نجران في  
أواسط سنة ١٨٧٠ . وزار أيضاً مأرب وشاهد آثارها وسجل عدداً من نقوشها .

بعد رجوعه إلى فرنسا نشر تقاريره في مجلة الجمعية الجغرافية الفرنسية في سنتي  
١٨٧٣ و ١٨٧٧ ، وأرفق بها خريطة بمقياس ١:٦٠٠,٠٠٠ وسجل فيها أسماء القرى  
والواحات والجبال والوديان الواقعة على طريقه وعلى جانبيها ، وضمن خريطة رحلته  
خرائط كبيرة المقياس للواحات الرئيسية التي مر بها .



٢ - خريطة هاليني

ثم صدرت خريطتان جديدتان لليمن ، الأولى سنة ١٨٨٤ ، وهي للجزء الجنوبي من اليمن والثانية في سنة ١٨٨٦ للجزء الشمالي .

كانت الأولى خريطة الإيطالي « Renzo Manzonei » ( رنزو مانزوني ) الذي سكن في تعز من ١٨٧٧ إلى ١٨٨٠ ونشر مذكراته عن اليمن في كتابه « El Yemen » ( اليمن ) باللغة الإيطالية سنة ١٨٨٤ وقد احتوى كتابة على خارطة لما بين صنعاء وعدن وصمها « G.E. Fritsche » ( جي . إي . فريتشه ) بمساعدة المعلومات التي زوده بها مانزوني وبعض المصادر الأوربية السابقة وهي معينة في الكتاب .

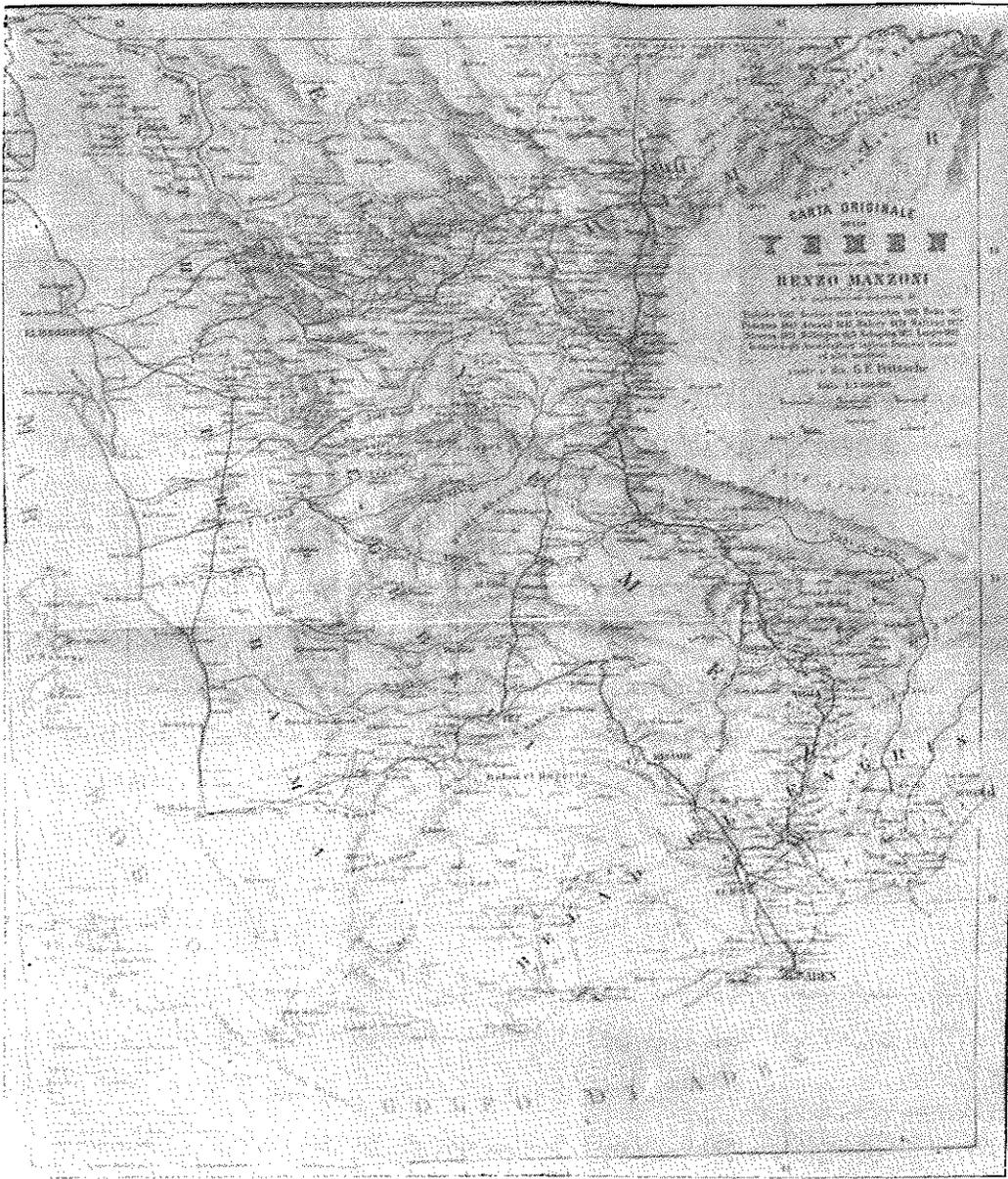
أما الثانية فقد كانت خريطة الروسي « Eduard Glaser » ( إدوارد جلازر ) الذي جاء إلى اليمن للمرة الأولى سنة ١٨٨٢ قاصداً السفر إلى شمال صنعاء ولكنه لم يستطع أن يجاوز مدينة عمران في رحلته الأولى نتيجة مشاكل واجهته من قبل قبيلتي حاشد وبكيل المشهورتين ، واقنع باستكشاف بعض المناطق الواقعة إلى غرب شمال صنعاء ، منها ناحية حجة وكحلان عفار والسودة وغيرها .

غير أنه عاد مرة ثانية إلى اليمن سنة ١٨٨٤ وقام برحلة إلى بلاد حاشد وأرحب بمرافقة عساكر من الترك .

نشر جلازر تقاريره في مجلة « Petermanns Geographische Mitteilungen » من حين إلى آخر ، وظهرت فيها سنة ١٨٨٦ خارطة للمناطق التي زارها جلازر إلى شهر أبريل ١٨٨٥ . ومن الجدير بالذكر أن جلازر كان معاصراً للألماني « David H. Mueller » ( دافيد مولار ) الذي حقق ونشر كتاب « صفة جزيرة العرب » لأبي محمد الحسن بن أحمد الهمداني وجاء جلازر بنسخة من ذلك الكتاب المهم ، وحاول أن يضيظ الأسماء الجغرافية التي ذكرها الهمداني وأن يمدد ملاحظاتها .

كانت خريطة جلازر رسماً مؤقتاً ، ولاشك بأن جلازر أراد أن ينشر نسخة محققة فيها بعد : وأخذ معه صورة لها ليحققها عندما جاء إلى اليمن للمرة الثالثة لزيارة مأرب سنة ١٨٨٩ .

جمع جلازر في أثناء رحلاته إلى اليمن كمية كبيرة من المعلومات الجغرافية والأثرية ، كما سجل عدداً كبيراً من النقوش « الحميرية » ولكنه لم يتمكن من أن يكمل تنظيم مذكراته قبل وفاته سنة ١٩٠٨ . وقد قام بذلك العمل عدد من المختصين منذ بداية القرن العشرين . كانت الخريطة التي صدرت سنة ١٨٨٦ أول خريطة للمنطقة الشمالية الغربية من اليمن التي أُجريت بجهود فردية ، كما كانت خريطة هاليفي أول خريطة للمنطقة الشرقية .



٣ - خريطة الايطالى رنزو مانزوني

كان أول من حاول أن يرسم خريطة كاملة لليمن بالاستعانة بخريطة مانزوفى لليمن الجنوبي وخريطة جلازر لليمن الشمالى هو الباحث الإنجليزى «Henry Kay» ( هـرى كى ) الذى أراد أن يعد خريطة توضيحية لكتابه عن تاريخ اليمن فى العصور الوسطى ، وهو ترجمة وتحقيق لتاريخ عمارة اليمنى ومقتطفات من الجندى وابن خلدون ، فوجد كى أن الخريطين مشوهتان ، وكتب فى مقدمته للخريطة التى رسمها :

« إن الصعوبات التى يجب على الدارس أن يتغلب عليها تنضح عند محاولة التوفيق بين خريطتى الدكتور جلازر والمستر مانزوفى وخاصة فيما يتعلق بالحدود التى كان ينبغي أن تنفق عليها الخريطتان تماماً ولكننا نجد أن الاختلاف بينهما كبير . »

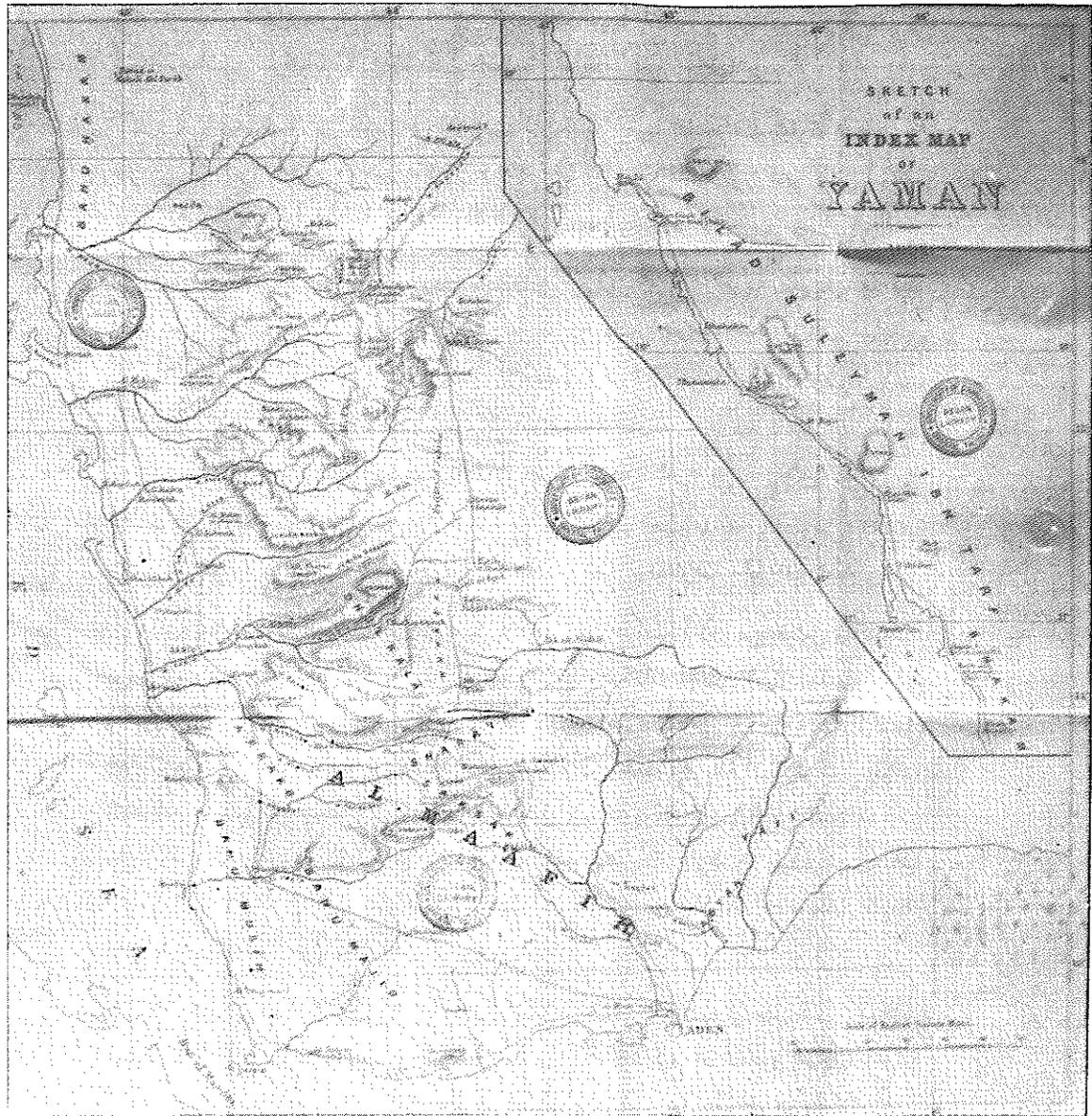
ويتضح ذلك الاختلاف فى خريطة الجنوب الغربى للجزيرة العربية التى أعدها قسم الخبابرات العسكرية البريطانى سنة ١٨٩٣ حيث نجد إلى جنوب صنعاء اسمين متباعين بعدة أميال ، وهما « Hizjez » ( من خريطة جلازر ) ، و « Esiaz » ( من خريطة مانزوفى ) وهما بالحقيقة محل واحد أى « حزيز » .

أما خريطتنا كى والخبابرات البريطانية فلم تمودا ذاتى أهمية اليوم، ولكنه من الجدير بالذكر أن خريطة كى من أحسن وأوضح الخرائط التى رسمت ملحقة بالنصوص التاريخية ونجح إلى درجة عالية فى الجمع بين المعلومات التاريخية والمعارف الجغرافية المعاصرة .

استعادت الدولة العثمانية اليمن فى سنة ١٨٧٢ بعد غياب أكثر من قرنين ، فقامت برسم العديد من الخرائط لولاية اليمن ، منها خريطة أركان الجيش العثمانى المسماة « يمن ولائى خريطسى » المؤرخة ١٣٢٣ هـ ( ١٩٠٧ م ) على مقياس ١:٢٥٠.٠٠٠ وتشمل اليمن كلها ، من عدن جنوباً إلى عسير شمالاً . ويبدو من هذه الخريطة أن الأتراك لم يعرفوا اللغة العربية تماماً ، فنجد فيها كثيراً من الأخطاء فى كتابة الأسماء ( الأمر الذى انعكس على الخرائط الأوربية التالية لها ) غير أن هذه الخريطة مازالت مفيدة حيث أنها تشير إلى المدن والقرى التى اعتبرها الترك مهمة ، كما نجد فى الخريطة أسماء بعض القبائل اليمنية التى لا تظهر على الخرائط الأخرى .

لا توجد فى هذه الخريطة أية إشارة إلى أشكال الجبال ، وتشبه فى ذلك أكثر الخرائط السابقة ، إلا أن مجارى الوديان واضحة فيها ، ومن ثم نستطيع أن نتصور أشكال الجبال العامة . رسمت على الخريطة شبكة خطوط الطول والعرض على افتراق درجة واحدة . أما خطوط الطول . فتحسب اعتباراً من اسطانبول .

قبل مغادرة الأتراك اليمن اتفقوا مع شركة فرنسية على مشروع لبناء سكة حديدية من



۱ - خریطه می

الحديدية إلى صنعاء عن طريق وادى سهام ، ومن الحديدية إلى تعز عن طريق تهامة ، ثم من تعز إلى صنعاء ، قام المهندسان الرئيسيان « Beneyton, Zabarowski » ( بنيتون وزاباروسكى ) برسم خارطة مفصلة للخطين وتوجد من هذه الخريطة نسختان مطبوعتان في « The Royal Geographical Society » ( الجمعية الجغرافية الملكية ) في لندن ، وتشمل الخريطة عدداً كبيراً من أسماء القرى والجبال ، ولكنها مقتصرة على شريط ضيق على جانبي الخط .

كانت نية المهندسين أن يمدا السكة الحديدية إلى مدينة عمران في البون ، ونجد هناك خطأ كبيراً في الخريطة فيما يتعلق بالمواقع بالنسبة لعمران ، وقرية بنى زبير وجبل ضين ، كما لاحظ ذلك الباحث الألماني « Josef Werdecker » ( جوزيف فردكر ) .

في سنة ١٩١٦ جمع المقدم « F.R. Maunsell » ( مونسل ) كل ما يعرف عن اليمن في خريطته « South West Arabia » التي أعدها للقيادة العامة للجيش البريطاني .

ذكر مونسل أن المصادر التي استخدمها هي :

خريطة محمية عدن ( سنة ١٩١٤ ) .

خريطة « South West Arabia » ، ١٨٩٣ .

خريطة مازرني .

خريطة تركية لا يبين اسمها ولا سنة نشرها .

خرائط بحرية .

خريطة بنيتون .

لاحظ فردكر أن اسم جلازر لم يذكر بين مصادر هذه الخريطة ، كما لم يذكر سابقاً على خريطة « South West Arabia » البريطانية التي طبعت سنة ١٨٩٣ ، مع أن مما لاشك فيه أن أعمال جلازر شكلت مصدراً هاماً للخرائط البريطانية لليمن . ويرجع سبب إهماله إلى سوء العلاقات البريطانية الألمانية آنذاك .

كانت خريطة مونسل أهم خريطة أوربية لليمن في النصف الأول من القرن العشرين . مقياسها ١ بوصة إلى ٤ أميال ، يعنى ٢٥٣٢٤٤٠ : ١ ورسمت عليها شبكة خطوط الطول والعرض للمراجعة كما بين الرسام مجارى الوديان ، ودل على الجبال باستخدام الترتين ( الخطوط الصغيرة ) ويبدو للوهلة الأولى بأن البريطانيين كانوا على معرفة تامة باليمن

بسبب الدقة المتناهية التي تبدو على أشكال الجبال في تلك الخريطة . غير أن هذه الأشكال غير صحيحة ومشوهة لأنه لم يحدث لأى أوروبى رؤية معظم هذه الجبال .

استخدم الألمانى « Ludwig Forrer » ( لودفيج فورر ) هذه الخريطة لتحقيق مواقع كثير من الأسماء التي يذكرها الهمدانى عندما ترجم إلى اللغة الألمانية مايتعلق بالين من كتاب « صفة جزيرة العرب » ، ولكنها محدودة الفائدة اليوم .

زار الجيولوجى الفرنسى « Lamare » ( لامار ) الين مرتين ، في ١٩٢٤ و ١٩٣٠ ولم يستطع أن يرى أجزاء كثيرة من الين أثناء زيارته الأولى ، ولكنه بعد عودته سنة ١٩٣٠ قام بعدد من الرحلات ، منها رحلة من صنعاء إلى حجة والعودة عن طريق كحلان عفار وشبام كوكبان ، ورحلة أخرى إلى ذمار ويريم . وقد نشر ضمن تقريره في مجلة « La Géographie » الفرنسية خريطة مفصلة لمنطقة صنعاء - حجة ، وخريطة ثانية يوضح فيها جزءاً من الطريق بين صنعاء ويريم . ويوجد أيضاً في نفس المجلة مقاطع (Profiles) رسمها لامار لطرق صنعاء - الحديدة ، وصنعاء - حجة ، وصنعاء - ذمار - يریم .

في سنة ١٩٣٤ ظهرت خريطتان مهمتان لجزء من الين وهما خريطة « Hermann von Wissmann » ( هيرمان فون فيسمان ) ، وخريطة « Josef Werdecker » ( جوزيف فردكر ) ، أما الأولى ، فأعدها فون فيسمان ليرفقتها بالكتاب الذى كتبه هو و« Carl Rathjens » ( كارل راثنيز ) وصفاً وتقريراً لرحلتهما إلى الين في سنى ١٩٢٧-١٩٢٨ ، تتكون الخريطة من ثلاث صفحات وهى :

١- الحديدة .

٢- ماين الحديدة وصنعاء .

٣- صنعاء ونواحيها الغربية والشمالية .

مقياس الخريطة ١:١٠٠,٠٠٠ وتبين فيها خطوط العرض والطول كل عشر دقائق . دل فون فيسمان على التضاريس بواسطة خطوط الشكل ( وهى مثل خطوط المناسيب ، غير أنها لا تدل على ارتفاعات معينة ) . كل من الصفحات الثلاث مشوهة إلى حد ما ، وخصوصاً في المنطقة الواقعة إلى شرق شمال صنعاء حيث نجد ، مثلاً ، جبل ذى مرمر على بعد ١٠ كيلومترات من مكانه الحقيقى .

استعان فون فيسمان بمخاريط سابقه إلى الين ، وبين طرقهم في خريطته ، يوجد لها أيضاً فهرس شامل في الكتاب نفسه .



مازالت خريطة فون فيسيان مفيدة ، حيث أنها تشمل على عدد كبير من أسماء التضاريس  
الثانوية ولا تقتصر على أسماء القرى والتضاريس الرئيسية فحسب .

أما خريطة فردكر ، فهي الخريطة الثانية التي رسمت باستعمال المعلومات الجغرافية  
الواردة في مذكرات جلازر . كان أول من درس مذكرات جلازر لإنتاج خريطة هو  
« A. Feurstein » ( فويرستين ) الذي رسم خريطة لما بين صنعاء ومأرب ضمن  
في كتاب ألفه « Mueller, Rhodokanakis » ( مولر و رودوكاناكيس ) حول رحلة  
جلازر إلى مأرب سنة ١٨٨٩ ، وصدر الكتاب سنة ١٩١١ . استعمل فويرستين  
ملاحظات جلازر ، ونسخة من الخريطة التي نشرها جلازر سنة ١٨٨٦ حققها جلازر  
نفسه ، وبعض المعلومات والخرائط المحلية الصغيرة التي رسمها جلازر في مذكراته .

أما فردكر ، فبحث رحلات جلازر الأولى إلى المناطق الواقعة إلى شمال صنعاء  
وغربها، ونشرت خريطته للمرة الأولى على مقياس ١:٣٠٠,٠٠٠ في مجلة «Petermanns  
Mitteilungen» سنة ١٩٣٤ ، ثم ظهرت مرة أخرى في سنة ١٩٣٩ على مقياس  
١:٢٠٠,٠٠٠ عندما طبعت رسالة فردكر المسماة

“A contribution to the geography and cartography of north-west Yemen  
based on the results of the exploration of Eduard Glaser”

وجد كل من فويرستين وفردكر أن معطيات جلازر لم تكن دقيقة بشكل كاف  
( ويفسر ذلك فردكر بأن بعض آلات جلازر انكسرت أثناء رحلاته المبكرة ) فواجهها  
بعض الصعوبة في رسم خريطتهما ، ونتيجة لذلك نجد مثلاً أن خريطة فردكر مشوهة في  
طرفها الشرقي الشمالي . عندما طبعت رسالة فردكر سنة ١٩٣٩ أرفق بخريطته صورة ثانية  
لها باللغة العربية .

توضح الخريطتان شبكة خطوط العرض والطول للمراجعة ولها فهرس ( بالحروف  
الأوربية ) غير أن هناك خطأ في تسجيل الأرقام في طرفي خطوط الطول في النسخة العربية،  
وتختلف عن الحقيقة بخمس دقائق .

مازالت خريطة فردكر مفيدة ، وخصوصاً لباحثي أعمال الهمداني لأن جلازر بحث  
عن الأسماء التي ذكرها الهمداني في كتابه « صفة جزيرة العرب » وحقق مواقع الكثير  
منها .

يبدو أن الأوربيين لم يلبسوا دوراً كبيراً في رسم خرائط اليمن بعد بداية الحرب  
العالمية الثانية حتى بداية السبعينات ، فالخرائط الرسمية البريطانية والأمريكية التي صدرت

أثناء الستينات كانت مرتكزة على خريطة عربية لليمن ، وربما أن هذه هي « أول خريطة للجمهورية » ولم أستطع حتى الآن أن أجد نسخة للأصل ، ولكن يوجد في كتاب « الأطراف المعنية في اليمن » بقلم محمد أحمد نعمان صورة مصغرة منها .

كان مقياس هذه الخرائط ( المينية والبريطانية والأمريكية ) ١:٥٠٠,٠٠٠ . أما البريطانية فنشرت سنة ١٩٦٦ وتكون من صفحة واحدة . هي مزودة بشبكة مراجعة لا تنطبق على أى نظام دولي ، وتستخدم خطوط المناسب للإشارة إلى التضاريس وتوضح بألوان للطبقات (layer tints) ، الأسماء التي تظهر على الخريطة هي نفس الأسماء التي تظهر في الأصل العربي ، بالإضافة إلى بعض الأسماء القبلية تستمد من الخرائط البريطانية السابقة ، ويوجد بين أسماء الأماكن عدد من الأخطاء التي تؤكد أن أصلها هي الخريطة العربية وذلك لأن بعض الأسماء غير واضحة في الأصل ، أما الخريطة الأمريكية ، فعدد أسماء الأماكن أقل ، ولا تستعمل خطوط المناسب بل اعتمدت على أسلوب التظليل لتبين أشكال الجبال .

أما مجموعة الخرائط الجديدة ، فترسم على أكثرها شبكة المراجعة (International Transverse Mercator) (المركاتورية المستعرضة الدولية) ، بالإشارة أيضاً إلى خطوط الطول والعرض ، وبالإضافة إلى الخرائط التي رسمتها بريطانيا وترسمها حتى الآن يوجد عدد كبير من الخرائط المرسومة للمشاريع المحلية .

إن بعض الخرائط الأوربية القديمة صعبة الاستعمال ، لأنه لم تكن هناك طريقة عملية لترجمة الأسماء من الحروف العربية إلى الحروف الأوربية ولأن بعض الباحثين لم يعرفوا اللغة العربية تماماً ، والآن تستعمل في أكثر الخرائط طريقة BGN/PCGN (هيئة الأسماء الجغرافية - الأمريكية - واللجنة الدائمة للأسماء الجغرافية - البريطانية) لترجمة الأسماء ، وتساعد هذه الطريقة على إعادة الأسماء الجغرافية إلى الحروف العربية .

المقصود من هذا التاريخ الملخص إعطاء فكرة عامة لتطور الخرائط الأوربية لليمن وربما تجعلنا خرائط المشروع النهي - البريطاني وغيرها من الخرائط الحديثة في غنى عن الخرائط السابقة - ولكن لها قيمة ، كغيرها من الوثائق التاريخية ، بكونها وصفاً لليمن وانعكاساً لمعرفة أوروبا لها أثناء القرنين الماضيين .

## References المراجع

- Forrer, L., Suedarabien nach al-Hamdani's "Beschreibung der Arabischen Halbinsel", (Abhandlungen fuer die Kunde des Morgenlandes, XXVII, 3, 1942), repr. Liechtenstein, 1966.
- Glaser, E., "Meine Reise durch Arhab und Hashid", *Petermanns Geographische Mitteilungen*, 1884, 170 ff., 204 ff.
- "Von Hodeidah nach San (à) "Petermanns Geographische Mitteilungen, 1886, 1 ff., 30 ff.
- Halévy, J., "Voyage au Nejrán", *Bulletin de la Société de Géographie*, 6, VI, 1873, 5-31, 249-73, 581-606; 6, VIII, 1877, 466-79.
- Hogarth, D.G., *The penetration of Arabia*, London, 1904.
- Kay, H.C., *Yaman, its early mediaeval history*, London, 1892.
- Lamare, P., "L'Arabie heureuse : le Yémen", *La Géographie*, 1924, 1-23.
- "Resultats d'une mission au Yémen", *La Géographie*, 1930.
- Manzoni, R., *El Yemen*, Rome, 1884.
- Mueller, D. and Rhodokanakis, N., *Glaser's Reise nach Marib*, Vienna, 1913.
- Niebuhr, C., *Description de l'Arabie*, Amsterdam, 1774.\*
- Rathjens, C. and von Wissmann, H., *Landeskundliche Ergebnisse (Rathjens- v. Wissmannsche Suedarabien Reise, III)*, Hamburg, 1934.
- Werdecker, J., "Neue Karte eines Teiles von Nordwest-Jemen", *Petermanns Geographische Mitteilungen*, 1934, 148-51.
- "A contribution to the geography and cartography of north-west Yemen", *Bulletin de la Société Royale de Géographie d'Egypte*, XX, 1939-42.

محمد أحمد نعيان ، الأطراف المعنية في اليمن .

ه أنظر أيضاً : هانسن (ثوركلد) « من كوبنهاجن إلى صنعاء » ترجمة م . ا . الرعدى ،

بيروت ، ١٩٧٩ .

الخرائط ( غير التي تظهر في الكتب أو المجلات )

**Maps :**

Intelligence Division, War Office, U.K., **South Western Arabia**, 1:633,600, London, 1893.

Beneyton, A. and Zabarowski, M.A., **Chemin de Fer Hodeidah-Sanaa**, 1 : 250,000, n.d.

Maunsell, F.R., Geographical Section, General Staff, U.K., **South-West Arabia**, GSGS 3108, 1 : 253,440, London, c. 1916.

Geographical Section, General Staff, U.K., **The Yemen**, GSGS 4972, 1 : 500,000, London, 1966.

أركان الجيش العثماني بين ولايتي خريطسي « ، اسطانبول ، ١٣٢٣ هـ .  
الخرائط الجديدة :

**Recent Maps of the Yemen Arab Republic :**

Ministry of Defence, U.K., **The Yemen Arab Republic and Surrounding areas**, 1 : 250,000, U.K., 1974, 8 sheets.

Ministry of Overseas Development, U.K., (Directorate of Overseas Surveys), **Yemen Arab Republic**, 1 : 500,000, U.K., 1978.

« الجمهورية العربية اليمنية » ، ١ : ٥٠٠,٠٠٠ ، المملكة المتحدة ، ١٩٧٩  
— **Yemen Arab Republic**, 1 : 50,000, U.K., 1979

Steffen, H. et al., **Administrative division and land use in The Yemen Arab Republic**, 1 : 500,000, Berne, 1977.

— **Population distribution, administrative division and land use in the Yemen Arab Republic**, 1 : 50,000, Berne, 1977.



and as the myth is revealed, Milkman learns that his grandfather could literally fly. Inflamed with this notion of a heritage replete with greatness and power, Milkman moves beyond personal unbalance to a declaration of his human capacity to mold the worst of his life into a more meaningful form of his own choosing. Macon Dead, his wife, and his house have silenced the song in order to live the emptiness of a dead, middle-class life. Macon prefers to forget his great grandfather Solomon. His prestige and money do not allow for free association with the likes of Pilate, who holds all the vestiges of former African superiority. Not only does the song of Solomon provide Milkman with the inheritance which will free him from the present and allow him to live the future armed with full knowledge of his past, it also promises to cauterize the wound festering between Milkman and Macon. Milkman "could hardly wait to get home. To tell his father" ( p. 329). Leaping with joy, he shouts to those near him, "You think Macon Dead was something ? Huh. Let me tell you about his daddy" (p. 329).

Toni Morrison draws on the interdependence of personal and social experience to shape her tragic theme of self-discovery. Like Shakespeare's Hamlet, Toni Morrison's Milkman demonstrates that tragic exultation that we feel at the close. Milkman's felt release, and union with the larger whole, constitutes that element of religious mystery-catharsis and atonement-traditionally connected with the idea of tragedy.

#### NOTES

( 1 ) Maud Bodkin, "A Study of 'The Ancient Mariner' And of The Rebirth Archetype," in *Archetypal Patterns in Poetry*. London : Oxford University Press, 1943, p. 60.

( 2 ) Toni Morrison, *Song of Solomon*. New York : Alfred A. Knopf, 1978, p. 13. All further references to this work appear in this text.

( 3 ) Bodkin, p. 24.

you in good stead, and that you take good care of it, because you don't have anything else ... I don't make roses anymore, and you have pissed your last in this house" (pp. 214-215).

Milkman is enraged by Magdelene's pronouncement, yet his pride and impetuosity (part of his tragic flaw) are illuminated. At the same time, however, Morrison justifies his anger because even though Milkman admits Magdelene's reading of him, Milkman would be less than cowardly not to acknowledge his faults as well as his strengths. Realizing that his environment fully renders him exhausted, Milkman leaves Michigan to look for the gold which his father tells him that Pilate has probably hidden in a cave in Virginia.

Virginia is the place in which Macon and Pilate were born. Certain that he will find the gold and then trade it into currency, Milkman anticipates becoming rich and leaving behind the memories that disturb his psychic rest. Although seemingly in control of the fears and anxieties that marked his earlier years as he travels to Virginia, Milkman's conscience shifts back to prior misgivings when he discovers that no gold exists. Nevertheless, Milkman stumbles upon a more vital and useful treasure than any amount of gold could compare with in the rhyming chant of children at play in the street : "Solomon done fly / Solomon done gone / Solomon cut across the sky / Solomon gone home" (p. 303). These lines imitate the song that Milkman remembers Pilate singing frequently as she made her home made wine. Moreover, the stored meanings in these words offer Milkman a nourishing folk tradition. The history within this myth holds the key to Milkman's ultimate discovery of self-worth and self-discovery; and more importantly, it ushers his tragic lament into an exultation-his longed for embrace with life. In search not only for the gold, Milkman's subconsciousness pushes him to inquire about the past life of Pilate and his father, Macon. After several disappointments, Milkman's efforts are rewarded when he visits Susan Byrd ( a long time member of this Virginia community) who pieces together the history of his ancestry that Milkman hears in the children's song. Solomon, the man alluded to in the song, was Macon's grandfather and Milkman's great grandfather;

racial experience which we may 'enjoy' in responding to that 'social inheritance' of meanings stored in language ... comes to us from our ancestors, and wakens into activity the potentialities of our inherited nature". In such racial or collective experience as Bodkin discusses, Morrison's pairing of Milkman and Guitar manifests this idea of the greater power of language and the individual's discovery of self through the significance of words which store meanings of our social inheritance. Milkman constantly voices moral judgements against the wise and shrewd people who Guitar insists on as being his only salvation. Overwhelmed by the truth that appears to surface, however, in Guitar's plea, Milkman embraces Guitar's serious efforts to help Milkman relate to the power of common words and their source. Also, Milkman comes to realize the tragic nature of his universe, hidden in a mysterious code of words, symbols, and behavioural conduct, through this world which constantly closes in around him despite the good intentions of Milkman and those near him.

Milkman's revolt against his parents, and the dead bourgeois reality in which they live signal his initial downfall. Subsequently, he seeks meaning and purpose in his life by having an incestuous love affair with his cousin Hagar, Pilate's granddaughter. Even though Milkman clearly exploits Hagar's love and then rejects it, he is redeemed by the obvious display of her naivete and a shallow mind that is unable to deal with life seriously. His final downfall culminates in a heated argument with his sister Magdelene as he passes judgement on his sister Corinthians' secret love affair with a common man. Magdelene indicts Milkman :

"What do you know about somebody not being good enough for somebody else ? And since when did you care whether Corinthians stood up or fell down ? You've been laughing at us all your life. Corinthians. Mama. Me. Using us, ordering us, and judging us : how we cook your food; how we keep your house... You have yet to wash your own underwear, spread a bed, wipe the ring from your tub, or move a fleck of your dirt from one place to another. And to this day, you've never asked one of us if we were tired, or sad, or wanted a cup of coffee... You are a sad, pitiful, stupid, selfish, hateful man. I hope your littel hog's gut stands

munity, and above all, his linkage to his family. But the awakening of his provoked conscience prompted by his spiritual brother and only friend, Guitar, inaugurates Milkman's discovery of self in the community and his family. Although Milkman's inability to transcend Guitar's radical posturings frequently creates a breakdown in communication between the two, Guitar senses a need to assume full responsibility in liberating Milkman by taking "him to the woman who had as much to do with his future as she had his past" (p. 36). Macon threatens Milkman with severe punishment should he lounge in the company of this unkempt "snake". The reader learns that Pilate is Macon's sister whom he intends to hide from his son and the community. For Macon, Pilate depicts all of the vices of common living that offend his bourgeois taste. Besides, Macon believes that Pilate holds back some gold that he should inherit.

Persuaded by Guitar and pushed by his own irritating sense of curiosity, Milkman, along with Guitar, moves to make her acquaintance. Pilate yells to Guitar :

"Who's your little friend ?"

"This here's Milkman".

"Do he talk ?" ...

"Yeah, He talk. Say something" ...

Milkman took a breath, held it, and said, "Hi".

Pilate laughed. "You say 'Hi' to pigs and sheep when you want 'em to move. When you tell a human being 'Hi', he ought to get up and knock you down" (p. 37).

Thus, Milkman meets his aunt; and defying Macon's wishes that he stay away from Pilate, Milkman's frequent visits with her give him the missing link, through a useful piece of oral history that Pilate chants, which will bring him closer to the realization of the inherent paradox of every orthodox tragic hero-that man is both fated and responsible.

Bodkin's allusion to racial experience offers a key concept to our understanding of how the vital function of language shares in the discovery of Milkman's essential self. "Of more importance", she writes, "the

room house with his estranged mother who uses him in one of her two secret indulgences :

... the one that involved her son-and part of the pleasure it gave her came from the room in which she did it. A damp greenness lived there... She sat... holding her son on her lap staring at his closed eyelids and listening to the sound of his sucking. Staring not so much from maternal joy as from a wish to avoid seeing his legs dangling almost to the floor... He was too young to be dazzled by her nipples, but was old enough to be bored by the flat taste of mother's milk, so he came reluctantly, as to a chore...(2)

Ruth relies upon these unusual meetings to fill the void of an absent husband who abhors her existence. Unconcerned for the indelible scar this obviously leaves on Milkman's conscience, Ruth reveres this act she accepts as wholesome recreation, while Milkman sinks deeper into the loss of selfawareness. He withdraws and becomes singled out as a "peculiar" child by those who chance to see him.

Divested of the more natural stages of childhood rearing, Milkman reaches puberty thoroughly alienated and hostile towards his family. In keeping with the strict idea that the actions of the tragic hero cannot be motivated by a single vice, Morrison raises more sympathy for Milkman's hardheartedness and justifies his anger by rendering the hollowness of his black middle-class family life. Macon Dead, Sr. (Milkman's father) appears hell-bent upon raising his son to be a mirror reflection of himself : the tradition of no social interaction with, but constant exploitation of poor blacks. Macon demands that Milkman become partner in his real estate business which is nothing more than a slum landlord's haven. In addition, Milkman's two sisters, Magdelene and Corinthians, have adapted quite well to the strictures of their bourgeois status and frequently remind him that his skin is much blacker than theirs. Moreover, Milkman is constantly faced with the decision in which he must choose not between alternate goods, nor even good or evil, but between two evils. Milkman's reality suffers from a real sense of one living in a tragic universe.

Given the shortcomings of his rearing, Milkman matures into a man-child who has little knowledge of himself, his relationship with the com-

that the form of tragedy-the character of its essential theme-reflects the conflict within the nature of any self-conscious individual and his craving for oneness with the group-family or community-of which he is a part. The sense of guilt which haunts the child whose emerging self-will drives him into collision with his parents echoes that guilt that shadowed the early individuals who broke the bonds of tribal feeling and custom; and the personal and racial memories combine in our participation in the tragic hero's arrogance and fall. But with the emotionally pre-determined fall of the hero goes a pre-determined resurrection. The life-force which, in one manifestation, perishes, renews itself in another. So the tragic lament passes into exultation.<sup>(1)</sup>

Moreover, Bodkin's idea that the conflict of generations, and the tragic hero's tendency towards self-assertation establish the distinctive tragic attitude which puts Morrison's novel in motion. In this small, Michigan municipality which provides the initial setting for *Song of Solomon*, the town echoes an air of uncertainty, indecision, and doubt for Milkman Dead, the tragic hero. The entire population seeks life's amenities in unfamiliar places : at bedsides of dead fathers, laying naked with and kissing the decaying, old corpse; in old houses, drinking and buying love potions and strange, homemade liquors; or, inside bat-ridden caves, hunting the skeletal remains of human bodies. Heir to rumors of family incest and burdened with the emptiness of a dead bourgeois reality, Milkman Dead lives a marginal existence. This gnawing sense of living in the shadow of an unknown reality culls and forces Milkman to seek historical truth, to strike out in anger at his family and community, and to soar into his immediate past for an incisive awareness of self. The element of mystery-derived from the religious concepts of catharsis and atonement-surrounding Milkman's life offers that which is extremely characteristic of the tragic conflict. While this lends itself to the tragic hero's death or fall, it paves the way for his resurrection.

Milkman's conscience is marred at a very early age. Bereft of imagination in his childhood years, and having no contact with children his own age, Milkman spends most of his growing days in the cold, dark, twelve-

A close reading of Toni Morrison's **Song of Solomon** yields its meaning through the form of tragedy. Definitions of tragedy have varied amongst critics; at the same time, however, most critics agree that tragedy can be defined by its structure, the kind of action it portrays, or the theme it embodies. Moreover, no matter how extreme the meaning of tragedy differs amongst critics, the common denominator of tragedy is the awareness that tragedy engages itself in the causes of human suffering. To say that tragedy offers a simple answer to the complex question of what causes man to suffer defies the essential nature of tragedy; tragedy does not lend itself to answer the question it asks; rather, it gives us an opportunity to know what is involved in the answer.

Since serious tragedy is not designed to tell us that man suffers because he has a single tragic flaw in his character, it does give us the tools we need to unearth the mysteries of the world in which we suffer. Classical tragedy accounts for man's suffering by showing him as imperfect, or evil; at odds with supernatural forces outside himself; or, as a victim of his society. Modern tragedy, however, tends to de-emphasize the one conventional categorization of human suffering (man inundated by supernatural powers); instead, it is replaced by anything from arcane archetypal fears to inherited diseased family bonds. Tragedy that is well conceived acknowledges the many causes of man's sufferings in one form or another; like all tragedy, **Song of Solomon** attempts to examine the causes of its tragic hero's suffering by giving the reader an honest representation of his suffering, avoiding an easy and unconvincing explanation of it. What this essay proposes, then, is a discussion of **Song of Solomon** as an example of modern tragedy whose theme embodies examples of archetypal fears and diseased inheritance which offers an explanation for the cause of Morrison's tragic hero's suffering, arrogance and fall. As a basis for this discussion, I find Maud Bodkin's "Archetypal Patterns In Tragic Poetry" a useful essay which links up classical tragedy with modern tragedy. She puts forth the idea

**Toni Morrison's Song of Solomon : Catharsis and Atonement**

**Jerome E. Thornton**

---



24. **Henry Vaughan and the Hermetic Philosophy**, Unpublished Ph. D. Thesis, The University of Nottingham, 1961, p. 4.
25. **On the Mystical Poetry of Henry Vaughan**, pp. 13-17.
26. **Masques of God : Form and Theme in the Poetry of Henry Vaughan**, (University of Pittsburgh Press, 1972), p. 225.
27. **The Works**, p. 419-420.
28. **The Works**, pp. 732-3.
29. **The Works**, p. 406.
30. **The Works**, p. 169.
31. **The Works**, p. 732.
32. **The Works**, p. 282.
33. **The Works**, p. 284.
34. **Outflying Philosophy**, (London, 1952), p. 229.
35. "The Palm-tree", **The Works**, p. 490.
36. John Smith Shairp, **Platonism in English Poetry of the Sixteenth and Seventeenth Centuries**, (New York, 1903), p. 203
37. "Vaughan and Wordsworth" *op. cit.*, p. 322.
38. "They are all gone into the world of light", 11.17 - 20, **The Works**, p. 484.
39. Helen Macmaster, *op cit.*, p. 322.
40. „The Theme of Pre-existence and Infancy in **The Retreat**". **Philological Quarterly**, (1941)
41. 11.106-110, **Daphnida and Other Poems** by Edmund Spenser, ed. by R.W. Renwick, London, 1929, p. 131.
42. **The Mystical Element in the Metaphysical Poets of the Seventeenth Century**, London, 1948, p. 223.
43. **Wordsworth Poetical Works**, ed. Thomas Hutchinson, Oxford Univ. Press, 1978, pp. 460&2.
44. "The Immortality Ode", **English Romantic Poets**, ed. M.A. Abrahams, Oxford University Press, 1968, pp. 123-143.
45. **Ibid.**, p. 125.
46. **Ibidl.**, p. 125.
47. **Ibid.**, p. 126.
48. **Ibid.**, pp. 128-9.
49. **Ibid.**, p. 138.

## Notes

1. *England's Antiphons* (London, MacMillan & Co., 1868), p. 255.
2. *Ibid.*, p. 256.
3. *Ibid.*, p. 256.
4. *A Household Book of English poetry*, (London, Macmillan & Co., 1870)
5. *The Works of Henry Vaughan*, ed. L.C. Martin, (The Clarendon Press, Oxford, 1957), p. 419.
6. *The Works in Verse and Prose of Henry Vaughan, Silurist*, (London, 1871), pp. lvi-lvi.
7. *Ibid.*, pp. lxxv-lxxxvi.
8. *Ibid.*, lxviii.
9. *Silex Scintillans Sacred Poems and Private Ejaculations*, (London, 1885), p. 8.
10. Italics mine.
11. *Sketches in History and Poetry*, (Edinburgh, 1887), p. 370.
12. This point will be elaborated later on.
13. "Henry Vaughan : Silurist", *The Monthly Review*, Vol. 11 (1903), p. 115.
14. *A History of English Poetry*, (London, MacMillan & Co., 1903), p.240.
15. p. li.
16. "Wordsworth and Hermes Trismegistus", *PMLA* Vol. XXXIII, p. 241.
17. *Studies in Literature*, (Cambridge University Press, 1918).
18. "Vaughan's Influence upon Wordsworth's Poetry", *Modern Language Notes*, Vol. 37.
19. "Vaughan and Wordsworth", *Review of English Studies*, Vol. II (1935).
20. These points will be elaborated later on in this paper.
21. "Henry Vaughan and The Theme of Infancy", *Seventeenth Century Studies Presented to Sir Herbert Grierson*, (Oxford, 1938), p. 243.
22. "The Theme of Pre-Existence and Infancy in "The Retreat" *Philological Quarterly*, 1941.
23. *Henry Vaughan, Some Studies in Religious Individualism*, Unpublished M.A. Thesis, The University of Nottingham, 1954, pp. 298-300.

Nature. The concluding lines, like the final words uttered by the hero of a great tragedy, express honestly and deeply the poet's feeling of sorrowful acceptance of his declining poetic powers :

Thanks to the human heart by which we live,  
Thanks to its tenderness, its joys, and fears,  
To me the meanest flower that blows can give  
Thoughts that do often lie too deep for tears.

(11.204-7, p. 462)

These are the thoughts which are brought to mind by a great tragedy.

Thus we see, after this examination of Wordsworth's "Ode", that the poem is quite different from Vaughan's "The Retreat", for it is not about childhood in the first place. It is an expression of the poet's feeling of the decline in his poetic powers. If the theme of Pre-existence occurs in the two poems, this does not mean that Wordsworth was directly influenced by his seventeenth century predecessor. As mentioned before, this theme has been the common heritage of many poets since Plato's *Phaedrus*.

that Wordsworth stresses the note of hope inspite of the decline he mentioned earlier :

What though the radiance which was once so bright  
Be now for ever taken from my sight, E

... ..

We will grieve not, rather find  
Strength in what remains behind

(11.179-180 and 11.183-4, p. 462)

He strikes this note of hope in the "primal sympathy", the "soothing thoughts that spring Out of human suffering". (11.187-8,p. 462) This notion of being involved in society and human suffering is an echo of Wordsworth's well-known lines in "Tintern Abbey" :

For I have learned  
To look on nature, not as in the hour  
Of thoughtless youth; but learning oftentimes  
The still sad music of humanity.

(11.88-91, p. 164)

Thus one sees in Stanza X a shift in the poet's mood of sympathy. Another relation grows up between the realtion of man to Nature-the relation of man to man. This new relation will lead to another change in the aspect of Nature itself. This interesting change occurs in the last Stanza :

The Clouds that gather round the setting sun  
Do take a sober colouring from an eye  
That hath kept watch o'er man's mortality

(11.200-202, p. 462)

The clouds will take a sober colouring from the poet's watchful eye. The whole stanza forms a moving prayer uttered by the poet of Nature, to the "Fountains, Meadows, Hills, and Groves" that their loves should not be separated. He lives to "love the Brooks" and the lovely "innocent brightness of a new-born Day". The lines are an echo of "Tintern Abbey" and Wordsworth the "worshipper of Nature".

At last, Wordsworth finds comfort and peace of mind which is similar to the "peace of God that passeth all understanding" in the bosom of

Hence in a season of calm weather  
Though inland far we be,  
Our Souls have sight of that immortal sea  
Which brought us hither,  
Can in a moment travel thither,  
And see the Children sport upon the shore,  
And hear the mighty waters rolling evermore.

(11.165-171, p. 462)

One sees in these lines one of the visionary dreams enjoyed by Wordsworth in his poetic creation and which is denied by Trilling as mentioned earlier. It is obvious that in the whole stanza, the child's recollection of his heavenly home, exists in the recollection of the Man.

Now we consider a series of statements put by Trilling in his argument : "for it (The Ode) is not about poetry, it is about life... he is not saying farewell to poetry, he is saying farewell to Eden."<sup>(49)</sup> It seems to me that Trilling here is playing upon the words "poetry" and "life" as if they were quite different. On the contrary, one sees no separation or distinction between the two for a poet like Wordsworth who sees the poet as "a man speaking to men". Poetry and life are one for Wordsworth. The "Ode" is his farewell to his declining poetic powers.

The climax of the note of Hope in the "Ode" occurs in the last two stanzas. Stanza X opens in a joyous hymn to Nature :

The sing, ye Birds, sing, sing a joyous song !  
And let the young Lambs bound  
As to the tabor's sound !  
We in thought will join your throng,  
Ye that pipe and ye that play,  
Ye that through your hearts today  
Feel the gladness of the May !

(11.172-8, p. 462)

It is obvious that the musical rhythm of the lines is in line with the note of gaiety and hope on the part of the poet. What is more interesting is

In Stanza VII Wordsworth elaborates man's life on earth in its various troubles and cares which hasten the separation from his celestial origin. We read about the various occupations such as the "wedding", the "festival" the "mourning", and the "funeral". We also read about man's "dialogues of business, love, or strife" One notices a touch of irony in man's behaviour in the following lines :

The little Actor cons another part;  
Filling from time to time his 'humorous stage'  
(11.102-3, p. 461)

Man is playing a part in the tragi-comedy of his life on earth.

In Stanza VIII we have a series of antitheses which creates the atmosphere of man's tragic and desperate state on earth. The gap is tremendous between what he was and what he is; his "exterior semblance doth belie Thy Soul's immensity" (11.108-9, p. 461). The climax of this note of despair occurs in the last lines of the stanza :

Full'soon the Soul shall have her earthly freight,  
And custom lie upon thee with a weight,  
Heavy as frost, and deep almost as life !  
(11.130-2, p. 461)

Recollections of the past and the poet's child hood occur again and again in Stanza IX. The theme of Pre-existence comes to the surface once more. Consider the following lines :

The thought of our past years in me doth breed  
Perpetual benediction.  
... ..  
the simple creed  
Of Childhood, whether busy or at rest,  
With new-fledged hope still flattering in his breast  
(11.137-8 and 11.140-2, p.,461)

Wordsworth refers to this period of early innocence in such phrases as "those first affections", "Those shadowy recollections", "the fountain-light", and the "master-light" of man's life. The stanza ends in an "Intimation of Immortality from Recollections of Early Childhood" :

In Stanza V the doctrine of Pre-existence is suggested by Wordsworth in the lines :

Our birth is but a sleep and a forgetting :  
The Soul that rises with us, our life's Star,  
Hath had elsewhere its setting,  
And cometh from afar :  
Not in entire forgetfulness,  
And not in utter nakedness,  
But trailing clouds of glory do we come  
From God, who is our home :

(11.58-65, p. 460)

Though the doctrine of Pre-existence here is not as direct and straightforward as it is expressed by Vaughan in "The Retreat", yet as mentioned earlier in this study, Wordsworth did not borrow it from his elder seventeenth century predecessor, but perhaps from his friend and brothersoul, Coleridge who by his turn got it from the common origin, Plato's Phaedrus. The decline in the poet's visionary gleam is obvious in the stanza through the various stages of "our infancy", "the Youth", and finally, "the Man" In infancy and childhood that gift is relatively strong, but it fades as we move forward into earthly life :

At length the Man perceives it die away,  
And fade into the light of common day

(11.75-6, p. 460)

In Stanza VI the lines

The homely Nurse doth all can  
To make her Foster-child, her Inmate Man,  
Forget the glories he hath known,  
And that imperial palace whence he came.

(11.81-4, p. 461)

elaborate the process of man's decline as he lives on the earth. He forgets the glories of his origin and the "imperial palace" of the heaven of God from which he came.

the "sweet May-morning", and the sun which "shines warm". We feel the poet's feeling of ecstasy in his words, "I feel-I feel it all" and "I hear, I hear, with joy I hear !" which intensifies his sense of loss which is quite obvious in the concluding lines :

But there's Tree, of many, one,  
A single Field which I have looked upon,  
Both of them speak of something that is gone :

... ..  
Whither is fled the visionary gleam ?  
Where is it now, the glory and the dream ?

(11.51-3 and 11.56-7,p. 460)

Again the word "But", as in a previous stanza, suggests a tone of change in the poet's mood, with its tragic climax in the last terrible puzzling question.

Then Trilling goes on to substantiate his argument by explaining the way in which Wordsworth wrote his poetry. He says, "Wordsworth tells us how he made poetry; he says he made it out of the experience of his senses as worked upon by his contemplative intellect, but he nowhere tells us that he made poetry out of visionary gleams, out of glories, or out of dreams"<sup>(48)</sup>It seems that Trilling differentiates between two essential aspects of the poetic creative activity : the sensual intellectual contemplation, and the visionary spiritual dream. One sees the poetic creation (the poem) to be the natural product of both, as there are certain essential elements to make any poem : a physical, a mental, and a spiritual element. So Trilling's argument in this respect is not acceptable.

The second half of the „Ode" is divided into two main sections : the first, consisting of Stanzas V,VI,VII, and VIII attempts an answer to the question at the end of Stanza IV in notes of despair; whereas the second (Stanzas IX,X, and XI) produces an answer to the same question in notes of hope. Trilling sees in this a mark of „contradiction", but one sees in it the natural movement of the poet's line of thought during the the process of poetic creation. The shift from despair to hope is quite healthy, for what is important for us is the final note of hope.

But yet I know, where'er I go

That there hath past away a glory from the earth

(11.17-18, p. 460)

The word "But" suggests a change of mood; Wordsworth now at the time of writing his "Ode" does "know" that something happened around him. He feels that some sort of decline has taken place concerning the "glory" of the earth. After reading the stanza as a whole, one can not accept Trilling's illogical argument.

The meaning of the first four lines in Stanza III is quite clear; there comes to the poet "a thought of grief" while he is aware of the visionary change in himself :

Now, while the birds thus sing a joyous song,

And while the young lambs bound

As to the tabor's sound,

To me alone there came a thought of grief :

(11.19-22, p. 460)

The word "alone" suggests that the poet is the only creature who is grieved due to the decline in his poetic vision. It is true that in the next lines he enjoys some sort of transitory "relief". I call it transitory for after his momentary meditation on the gaiety of Nature (the cataracts, the mountains the Winds, Land and sea) he falls again in the mood of grief. Hence, we have the final desperate prayer in the last three lines :

Thou Child of Joy,

Shout round me, let me hear thy shouts, thou  
happy Shepherd-boy !

(11,34-6, p.460)

Trilling avoids commenting on the note of despair in this prayer; it is obvious that the poet prays to hear the shout of the "Child of Joy" to relieve him from his grief.

In Stanza IV, Wordsworth achieves the culmination of his sense of loss. His feelings are sharpened by means of a series of antitheses with the "blessed Creatures", the laughing "heavens", the "adorning" earth,

Whither is fled the visionary gleam ?

Where is it now, the glory and the dream ?

(11.56-7, Works, p. 460)

and the next seven stanzas, answering that question, and itself divided into two parts, of which the first is despairing, the second hopeful<sup>(46)</sup>. Though we may accept Trilling's attempt at classifying the poem in this way, yet we shall disagree with him in his further discussion.

Dealing with Stanza I, Trilling cares only for explaining the first part of it which is a relatively simple statement. "There was a time" when all common things seemed clothed in "celestial light", when they had the "glory and the freshness of a dream." It is clear that the opening lines here are about nature (meadow, grove, and stream) when it seemed fresh and glorious in the poet's eyes when he was young. The lines are quite dissimilar to the opening lines of Vaughan's "The Retreat" as they do not suggest or imply any reference to or notion of childhood as in the case of Vaughan's Concerning this first stanza, Trilling does not care to explain the meaning of the second part of it, for the simple reason that the remaining lines are not in line with his way of thought. These are the lines :

It is not now as it hath been of yore;

Turn wheresoe'er I may,

By night or day,

The things which I have seen I now can see no more.

(11.6-9, p. 460)

The meaning is clear; the poet expresses a note of change, change for the worse, which is the decline in the poet's poetic vision of Nature.

The second stanza, according to Trilling's interpretation, goes on to develop the first mood, speaking of the ordinary and physical kind of vision and suggesting further the meaning of "celestial" But the fallacy of Trilling's argument is obvious when he says, "We must remark that in this stanza Wordsworth is so far from observing a diminution of his physical senses that he explicitly affirms their strength."<sup>(47)</sup> Trilling's words cannot be easily accepted when one considers the last two lines of the stanza :

The poem in general is a supreme poetic statement about childhood in relation to the soul's possible Pre-existence and certain divine origin. As Itrat Husain sees it, Vaughan could not depend on the "philosophic mind" of Wordsworth, unaided and unilluminated by the grace of God<sup>(42)</sup>. Vaughan, thus, idealizes childhood as a state of grace in two ways : as an unsullied state of innocence, and also as the child retained some memory of his celestial home. Vaughan believes that only through the recovery of this state of grace man could attain the purity of self again. Thus it is evident that the idealization of childhood by a partial mystic like Vaughan is based on the realization of the fact that the instinctive purity, innocence, and simplicity of childhood are the qualities which a man should possess before he can hope to enter the kingdom of God.

Now we turn to Wordsworth's "Ode : Intimations of Immortality from recollections of Early Childhood"<sup>(43)</sup>, which is quite a different poem. One sees in the poem, as the following discussion will show, Wordsworth's conscious farewell to his art, or as known in the criticism on the poem, "a dirge song over his departing powers". In this respect, the "Ode" is seen as the parallel poem to Coleridge's "Dejection : An Ode" which is Coleridge's farewell to his shaping spirit of creation.

Lionel Trilling,<sup>(44)</sup> rather recently, comes out with an opposite attitude trying to break down this common understanding of Wordsworth's "Ode" as a dirge song, for he considers such an interpretation of the poem as "erroneous". It is true that the "Ode" is a difficult poem to understand; the difficulty lies not in its diction or even in its syntax, but in certain statements which may seem to be ambiguous such as "the visionary gleam" of Section IV or "the philosophic mind" of Section X.

Trilling sees the "Ode" as „a poem about growing, ...up" and that "it is concerned with ways of seeing things and then with ways of knowing... with ways of acting."<sup>(45)</sup> Throughout his paper, Trilling goes on making his new, though unconvincing, interpretation of the poem.

Trilling divides the poem into two parts : the first four stanzas ending in the question.

Words like "travell back", "tread again" "once more", and "where first" suggest that this is not our first existence. The doctrine of Pre-existence is implied in these lines for the second time in the poem. The "glorious traine" suggests the company of God; whereas the "City of Palme trees" suggests the Biblical Jericho : "And the south, and the plain of the valley of Jericho, the city of palm trees, unto Zoar" (Deut. 43:3). This is the shady city of God, the heavenly Jerusalem.

The cry occurring in line twenty-seven suggests man's tragedy in this life on earth; the following lines elaborate this tragic fate :

But (ah!) my soul with too much stay  
Is drunk, and staggers in the way.

The word "stay" is full of suggestions; it suggests remaining in this place (on earth); it may also suggest restraint of his passionate desire for God; and finally it may suggest delay or hesitation in approaching God. Being drunk by the world and its temptations, the soul "staggers", cannot walk steadily towards its aim, God. This notion is echoed by Vaughan in another poem of his, "Man, " (The Works, p. 476) :

Man hath stil either toyes, or Care,  
He hath no root, to one place is ty'd,  
But ever restless and Irregular  
About this Earth doth run and ride,  
He knows he hath a home, but scarce knows where,  
He sayes it is so far  
That he hath quite forgot how to go there.

(11.15&21)

The final lines of the poem :

Some men a forward motion love,  
But I by backward steps would move,  
And when this dust falls to urn  
In that state I came return

naturally point back to the opening lines. Here one sees the paradoxical backward motion in order to move forward to achieve the final stage of man's pilgrimage in this life towards God and Eternity.

of God as a little child, he shall not enter therein". in two lines of remarkable poetic charm :

An age of mysteries ! which he  
Must live twice, that would Gods face see  
( "Childehood, 211.35-6, p. 521)

It is only by becoming childlike again that we shall behold the face of God.

"My first-love" in line eight is obviously Christ as evidenced by Revelation, 2:4, "Nevertheless I have somewhat against thee, because thou hast left thy first love". The image in line ten is again of Christ "first love" whose "bright-face" the poet is longing to see a glimpse of. Lines eleven to fourteen :

When on some gilded Cloud, or flowre  
My gazing soul would dwell an houre,  
And in those weaker glories spy  
Some shadows of eternity

Express Vaughan's conception of Nature as a means to reach God. It is through the "gilded Cloud" or the cloud lit by the Sun, or the "flowre" that the poet can see God. Vaughan is not a pantheist for whom Nature is a synonym for God; Nature leads him to the God of Nature.

In the phrase "Bright shootes of everlastingnesse" we have the image of purity and innocence of the soul. Professor Martin refers us to Feltham where the phrase is used to describe the Soul. The poet, in lines fifteen to twenty, feels through his „fleshy dresse or body the shooting innocence of Man's soul".

The nostalgia in the following lines vividly expresses the poet's longing for his childhood :

O how I long to travell back  
And tread again that ancient track !  
That I might once more reach that plaine,  
Where first I left my glorious traine,  
From whence th'Inlightned spirit sees  
That shady City of Palme trees (11.21-26)

existence or direct derivation from God. The critic says that "The Retreat" is less outspokenly Platonic than the "Hymne", and perhaps the following lines may illustrate this :

the soule, the which derived was  
At first, out of that great immortall Spright,  
By whom all live to love, whilm did pas  
Downe from the top of purest heavens hight,  
To be embodied here.<sup>(41)</sup>

Hughes goes on to defend Vaughan against the trend of modern criticism and says that the nostalgia for a lost beauty is not "puerile" as T.S. Eliot said. There is nothing more puerile in this nostalgia whether in "The Retreat" or in „Childehood" than in the words of Christ, "Verily I say unto you, Except ye be converted and become as little children, ye shall not enter into the Kingdom of heaven" (Matthew 18:3).

Vaughan in „The Retreat" does not praise the child as the "seer" and "prophet", but idealizes the innocence of his spirit and his nearness to God :

Happy those early dayes : when I  
Shin'd in my Aagell-infancy.

It was his angelic quality of the soul and by his "white, Celestiall thought" that he could still have "a glimpse of his (God) bright face" of line ten. The memory of the "bright" face of God dazzles his eyes as did the vision of the pure and endless light of Eternity :

I cannot reach it; and my striving eye  
Dazzles at it, as at eternity.  
( "Childehood," 11.1-2, *The Works*, p. 520)

And though he could not attain that state of pure innocence again, he still keeps its memory when he asks :

Why should I not love childe-hood still ?  
( "Childehood," 1.20, *The Works*, p. 521)

Later on in the same poem Vaughan echoes Christ's words in Luke 10:15, "Verily I say unto you, Whosoever shall not receive the Kingdom

from God on his earthly journey. For this life to Vaughan is like a great circular journey; birth and death begin at the same point. Thus death for Vaughan is to be eagerly sought that the individual may rejoin his Source, God :

But I by backward steps would move,  
And when this dust falls to the urn  
In that state I came return.

(11/30/32)

Death for Vaughan is not terrible but desirable as it brings man to his source. This is also clear in his vivid apostrophe to death in one of his well known lyrics :

Dear, beauteous death ! the Jewel of the Just,  
Shining nowhere, but in the dark ;  
What mysteries do lie beyond thy dust ;  
Could man outlook that mark ! (38)

As we shall see later on in Wordsworth's "Ode" there is no such belief in the idea of a return to childhood; for Wordsworth, life is not a circular journey as in the case of Vaughan; it is a progressive evolution from one state to another "during which the spirit is encouraged to believe in its immortality by recollections of childhood".<sup>(39)</sup>

It is true that Vaughan's belief in Pre-existence is definite in "The Retreat", but in no other poem of his does he express this doctrine which definitely lies beyond the range of Christianity. One sees in this respect that Pre-existency suggested itself to Vaughan solely as a poetic means to establish the innocence of childhood. This was his poetic truth, and it is valid only within the bounds of that one poem. On the contrary, he does meditate on the opposite doctrine of the Resurrection in poems such as "Resurrection and Immortality" (*The Works*, p. 400), "The Evening Watch" (*The Works*, p. 425), and "Burial" (*The Works*, p. 427).

Merriet Hughes<sup>(40)</sup> holds a remarkable comparison between Vaughan's "The Retreat" and Spenser's "Hymne of Beautie", and comes to the conclusion that Vaughan's poem was not written to affirm the soul's Pre-

home, "that this life should be a round pilgrimage from the Divine to the Divine."<sup>(37)</sup> It is true that for Vaughan man in this life is a pilgrim, and that life is a pilgrimage; so man's vocation is to be incorporated into the Divine. To long for Heaven was to revive dream memories; as he says "Celestial natures still aspire for home".<sup>(35)</sup> Vaughan tells us that man's restlessness springs from the fact that he knows he has a home; but it is so far he has forgotten the way there. The following lines express man's dilemma :

He knocks at all doors, strays and roams,  
Nay hath not so much wit as some stones have  
Which in the darkest nights point to their homes,  
By some hid sense their Maker gave ;  
Man is the shuttle, to whose winding quest  
And passage through these looms  
God order'd motion, but ordain'd no rest.

( "Man", *The Works*, p .477, 11.21-28)

Readers who know Coleridge's sonnet written when he heard of the birth of his first son may remember the following lines :

...some have said

We lived ere yet this fleshly robe we wore

One sees in these lines a clear-cut reference to the doctrine of Pre-existence, and one suggests in this respect that Wordsworth, under the influence of his friend Coleridge, echoes in his "Ode" the idea of the soul's Pre-existence. Also Coleridge in a footnote to these lines refers his readers to the source of that doctrine : Plato's *Phaedrus* in which we read Plato's account of the Pre-existence of the soul in a world of pure ideas before its descent into the body.<sup>(36)</sup> It is probable that the three poets have drawn from a common source.

In Vaughan's "The Retreat", one finds no insistence upon "the simple creed of childhood" as Helen MacMaster says.<sup>(37)</sup> The epithet "Angell-infancy" in line two implies that the soul in infancy is nearer to God since it has just parted from its celestial home. According to Vaughan's belief in the doctrine of Man's Fall, as the babe grows older, he travels away

In the opening lines of the poem Vaughan longs for the lost innocence of childhood and develops the idea of childhood purity. Words like "happy," "shin'd", "Angell-infancy", "white, Ciestiall" suggest the innocence and purity of man's childhood. In Vaughan's poetry the epithet "white" is repeatedly used as a symbol of innocence. The word for him has its associations as fair, happy, holy, and blessed. It occurs with such associations in another poem, "The Search" : "the white days of primeval innocence".<sup>(29)</sup>

The phrase „my second race" in line four suggests in a definite way the doctrine of the Pre-existence of the soul. Here Vaughan appears to be asserting the Platonic idea that the soul not only exists after death, but also existed before birth, in which state it was acquainted with divine perfection at first hand. So as the soul grows it forgets the pure Image it once knew. As a result, knowledge of God or of human purity becomes an exercise of the memory. It is noteworthy in this respect that there is an echo of this notion in Vaughan's prose writings, "...and compare any appointed time here with the portion preceding it".<sup>(30)</sup> "As Professor Martin says," "The Platonic relationship is evident;" but he adds," the distinguishing feature is the blending of the Platonic doctrine with a belief in the special innocence of children, as suggested in Mark 10 : 14-15 But when Jesus saw it, he was much displeased, and said unto them, Suffer the little children to come unto me, and forbid them not; for of such is the kingdom of God. Verily I say unto you, Whosoever shall not receive the kingdom of God as a little child, he shall not enter therein".<sup>(31)</sup> Again we can trace two echoes of this Platonic doctrine of the Pre-existence of the soul in Vaughan's prose writings : "If Soules were Pre-existent, as one Origen dreamt, as Cebes, Plato, Hermes, and other Philosophers, the great Fathers of Heretics, have affirmed".<sup>(32)</sup> and "that Soules (if they were preexistent)".<sup>(33)</sup>

As the doctrine of Pre-existence lies outside the range of the Christian Creed, a Christian writer like Robert Secourt tries to justify Vaughan's expression within the Christian and in particular the Catholic Creed. Sencourt claims that Vaughan says that the world is appointed for our second race but the dominant belief that he expresses is that heaven is our

Or had the black art to dispence  
 A sev'rall sinne to ev'ry sence,  
 But felt throught all this fleshly dresse  
 Bright shootes of everlastingnesse. 20  
 O how I long to travell back  
 And dread again that ancient track :  
 That I might once more reach that plaine,  
 Where first I left my glorious traine,  
 From whence th'Inlightned spirit sees 25  
 That shady City of Palme trees;  
 But (ah!) my soul with too much stay  
 Is drunk, and staggers in the way.  
 Some men a forward motion love,  
 But I by backward steps would move, 30  
 And when this dust falls to the urn  
 In that state I came return.<sup>(27)</sup>

The title of the poem signifies a 'return' to the early period of childhood, and its theme is Vaughan's wish to return to that early stage of man's innocence and purity. The first remark on "The Retreat" is that it should be always studied side by side with Vaughan's other poem "Childhood" (*The Works*, pp. 520-1). The two poems complement one another like W.B.Y. Yeats' two poems "Byzantium" and "Sailing to Byzantium". Professor Martin suggests that the essence of vaughan's thought in "The Retreat" is set forth in the *Hermetica*, Libellus X. 15b (ed. W. Scott, i. 197) :

Look at the soul of a child, my son, a soul that has not yet come to accept its separation from its source; for its body is still small, and had not yet grown to its full bulk. How beautiful throughout is such a soul as that : It is not yet fouled by the bodily passions; it is still hardly detached from the soul of the Kosmos. But when the body has increased in bulk, and has drawn the soul down into its material mass, it generates oblivion; and so the soul separates itself from the Beautiful and Good, and no logner partakes of that; and through this oblivion the soul becomes evil.<sup>(28)</sup>

no evidence of direct borrowing.<sup>(24)</sup> Rudrum does not care for finding out that evidence; for Wordsworth, through his association with Coleridge, was in contact with a system of thought which has fundamental similarities with Hermeticism. Because he sees the Hermetic philosophy as one of major elements in Vaughan's poetry, it is not surprising if we find that Wordsworth and Vaughan have something in common.

James D. Simmonds, a recent critic of Vaughan, gives us a historical survey of the relationship between "The Retreat" and the "Ode" and finally reiterates R.A.Durr's<sup>(25)</sup> conclusion that the image of Vaughan in "The Retreat" is to be read symbolically, that its source is the Bible, and "that it is sharply distinguished from Wordsworth's view of childhood in the *Intimations of Immortality*."<sup>(26)</sup>

After this rather lengthy survey of the Vaughan-Wordsworth relationship, and in order to come to an intelligible conclusion concerning this point of controversy, we will attempt an intensive analysis and understanding of both "The Retreat" and the "Ode".

For the benefit of the reader we quote "The Retreat" in full :

Happy those early dayes : when I  
Shin'd in my Angell-infancy.  
Before I understood this place.  
Appointed for my second race,  
Or taught my soul to fancy ought 5  
But a white, Celestiall thought,  
When yet I had not walkt above  
A mile, or two, from my first love,  
And looking back (at that short space),  
Could see a glimpse of his bright-face; 10  
When on some gilded Cloud, or flowre  
My gazing soul would dwell an houre,  
And in those weaker glories spy  
Some shadows of eternity;  
Before I taught my tongue to wound 15  
My Conscience with a sinfull sound,

she introduces a brief history of the beginning and growth of the "enthusiastic but ill-considered belief that Wordsworth must have been influenced by Vaughan". It was impossible for her to believe that Wordsworth knew Vaughan at the time of writing his "Ode" on the basis of a number of facts : Wordsworth's silence upon the subject of Vaughan in his Preface and notes; his omission of Vaughan in the **Poems and Extracts** presented to Lady Mary Lowther; the absence of any reference to Vaughan in Dorothy Wordsworth's **Journal**, and in the letters of Wordsworth, Coleridge, and Lamb. MacMaster admits in the last part of her study that there are similar ideas to be found in the poems of Vaughan and Wordsworth, but this proves that "each in his own way was influenced by doctrines which have been pointed out by Plato."<sup>(20)</sup>

L.C. Martin, the modern editor of Henry Vaughan, stresses the correspondences between Vaughan's poetry with that of Wordsworth as both were poets of nature and they recommended a communing with it to get its moral or spiritual effects, and also they were poets of childhood which they represent as a time when the soul, fresh from its Source and unspotted by the world, is superior to the grown man in having clever spiritual perceptions.<sup>(21)</sup> Professor Martin, however, dismisses completely the idea that Wordsworth was influenced by Vaughan, and sheds his doubts on the validity of Archbishop Trench's evidence that Wordsworth owned a copy of **Silex Scintillans**. As the title of his paper suggests, Professor Martin discusses the theme of the Platonic Pre-existence in "The Retreat" which will be dealt with later on in the present study.

Merritt Y. Hughes, in her essay on "The Retreat", produced one of the highly scholarly discussions of the theme of Pre-existence in the poem.<sup>(22)</sup>

In his unpublished M.A. Thesis, S.R. Smith discusses the Vaughan-Wordsworth relationship and like Professor Martin, comes to the conclusion that Wordsworth was not influenced at all by Vaughan's "The Retreat".<sup>(23)</sup>

A.W. Rudrum in his unpublished Ph.D. Thesis, however, is convinced that the similarity between Vaughan and Wordsworth goes much deeper than is usually thought; but he sees, insipite of this, that there seems to be

Canon Beeching, in his Introduction to *Poems of Henry Vaughan Silurist*, puts this question in a rather doubtful way, "The influence on Wordsworth, however, is certain, though curiously Wordsworth does not refer to Vaughan in any of his prefaces".<sup>(15)</sup> One can easily see the contradiction in Beeching's statement as he states that Vaughan's influence on Wordsworth "is certain" and at the same time he cannot prove it as there is no reference to Vaughan's poetry in any of Wordsworth's prefaces.

Edward Baldwin takes Grosart's conclusion for granted when he says, "The proof of Vaughan's influence upon Wordsworth in writing the *Ode* Grosart has given in detail in his edition of Vaughan and need not be repeated."<sup>(16)</sup>

Arthur Quiller-Couch<sup>(17)</sup>, after referring to Wordsworth's "Ode" and the legend that Wordsworth borrowed his thought from Vaughan's "The Retreat", suggests that not only for Vaughan, but for many of the seventeenth century writers, man's fall from grace was a preoccupation, and that these theological poets and preachers (including Milton the great) were intrigued by man's lapse from a state of innocence. One sees in Quiller-Couch's argument an implication that Vaughan is not the direct influence on Wordsworth's poem as this was the vogue of seventeenth century religious poetry.

L.R. Merrill<sup>(18)</sup> attempts an orderly paralleling of passages from the "Ode" with passages in Vaughan's "The Retreat". A close examination of the quoted passages reveals that they are scarcely parallel. Merrill says that each poem opens with a description of the world as it appears in beauty to the child. Then as the child grows up to manhood, there comes the gradual absorption of the spirit in the consideration of the material things of life. But though he says that "the substance of the two poems is much the same," he admits that they differ quite a little in their conclusions. It seems to me that Merrill misread the poems and as a result of this misreading he comes to the previous erroneous conclusion which will be discussed later on in this study.

Helen MacMaster, in her excellent article<sup>(19)</sup> demolishes this theory of Wordsworth's indebtedness to Vaughan. In the first pages of her article,

(p. 520), "Quickness" (p. 538), "The Dawning" (p.451), "The World" (p. 466), "Resurrection and Immortality" (p. 400),... beyond all questions, went to 'feed' Wordsworth in his most august meditative moods".<sup>(8)</sup> Again, one sees in Grosart's efforts nothing more than generalizations without any intensive examination of any of the poems listed in his essay. Moreover, his words, "beyond all questions" show that he, as a critic, takes matters for granted without any proper examination.

William Clare reiterates previous critics when he says, "Since the discovery that Wordsworth had in his scanty library a copy of the *Silex Scintillans*, well read and with notes in his own handwriting, it is no longer a matter of conjecture that his thought was largely influenced by that of Vaughan, or that "The Retreat" has provided, so to speak, the ground plan of the 'Ode on the Intimations of Immortality'.<sup>(9)</sup> After echoing Archbishop Trench's theory, Clare goes on expressing his regret that Wordsworth did not complete the work, by making the closing thought of "The Retreat" the closing thought also of the "Ode". One sees in this notion naive and simple minded criticism which may be due to the critic's orthodox Christian thought that we go back to God, as we came from Him, with the hearts of little children.

Another critic, John Campbell Shairp, after referring to Archbishop Trench's theory, states it as a solid fact that Wordsworth was influenced by Vaughan's "The Retreat", "So Wordsworth, we may be sure<sup>(10)</sup>, had read "The Retreat," and if he read it could not have failed to be arrested by it. No doubt, the whole conception is expanded by Wordsworth into a fullness of thought and a splendour of imagery which Vaughan has nowhere equalled. "<sup>(11)</sup>Shairp goes on discussing the points of resemblance between the two poets which as he sees them "numerous and remarkable". He mentions in particular the Platonic belief in the Pre-existence of man's soul, that this is not our first state of existence, that we are haunted by broken memories of an ante-natal life.<sup>(21)</sup>

Edith Sichel<sup>(13)</sup> and W.J. Courthope<sup>(14)</sup> echo the same notion of the similarity between Vaughan and Wordsworth, and the latter's debt to his seventeenth century predecessor.

we go back whence we came, ever returning on our former traces, only upon a higher level, on the next upward coil of the spiral, so that it is a going back and a going forward ever and both at once".<sup>(3)</sup>

Archbishop Trench<sup>(4)</sup> produced a testimony of an unauthentic letter from an unknown correspondent that Wordsworth owned a copy of Vaughan's *Silex Scintillans* including "The Retreat", and he tried to establish the theory of Vaughan's influence upon Wordsworth's "Ode".<sup>(5)</sup>

Grosart, one of the early editors of Henry Vaughan, after quoting "The Retreat" in full, and after passing a few commentary remarks, jumps to an unsubstantiated conclusion when he says, "Now look at 'The Retreat, in its fruitfulness, a century and a half afterwards in Wordsworth: and which result were there nothing more would make Henry Vaughan a benefactor in the region of our noblest Poetry."<sup>(6)</sup> Again, like Macdonald before him, Grosart tries to link Vaughan's "The Retreat" to Wordsworth's "Ode" as its originator and "benefactor" without proper examination of the text of the two poems. In the same essay, however, Grosart is sorry and perplexed that Wordsworth did not name Henry Vaughan or do homage to his faculty of seeingness as between the relations of Nature and Man, and conversely. He quotes Wordsworth's words, "The poetry of the period intervening between the publication of *Paradise Lost* and the "Seasons", does not contain a single new image of external nature; and scarcely presents a familiar one from which it can be inferred that the eye of the Poet had been steadily fixed upon his object, much less that his feelings had urged him to work upon it in the spirit of genuine imagination".<sup>(7)</sup> There is no need for Grosart to be sorry or perplexed for the simple reason that Wordsworth was never influenced by Vaughan in spite of the legend spread by Archbishop Trench that Wordsworth had a copy of Vaughan's *Silex Scintillans* in his own library. Grosart refers to Archbishop Trench's *Household Book of English Poetry* (1968) and Dr. George Macdonald's *Antiphon* (1871) to confirm Wordsworth's debt to his predecessor. Later on in his essay, Grosart claims that other poems of Vaughan such as "The Stone" (*The Works of Henry Vaughan*, ed L.C. Martin, The Clarendon University Press, 1957, p. 514), "Childhood"

In this paper an attempt is made to elaborate the difference between Henry Vaughan's "The Retreat" and William Wordsworth's "Ode : Intimations of Immortality from Recollections of Early Childhood" through an intensive comparative examination of the two poems. The history of the relation between the two poems is interesting, for critics and students of the two poets differ in their judgements; so a brief survey of such history may be helpful to the reader of the present paper.

The first critic who mentioned Wordsworth's debt to Vaughan was George Macdonald who says, "Whether 'The Retreat' suggested the form of the 'Ode' is not of much consequence, for the 'Ode' is the outcome at once and essence of all Wordsworth's theories; and whatever he may have drawn from the 'Retreat' is glorified in the 'Ode'."<sup>(1)</sup> One sees in this statement a mere generalization unsubstantiated with solid evidences from the texts of both poems. This is no more than a personal impression felt by Macdonald's individual literary taste. Macdonald does make a comparison of several fragmentary lines from the two poems, but only in a short space of two pages with the result that such a comparison is thin and unsatisfactory. Again, Macdonald, without enough textual explanation, passes the following judgement, "Wordsworth's poem is the profounder in its philosophy, as well as far the grander and lovelier in its poetry, but in the moral relation Vaughan's poem is the more definite of the two, and gives us in its close, poor as that is compared with the rest of it, just what we feel is wanting in Wordsworth's - the hope of return to the bliss of Childhood."<sup>(2)</sup> One sees in this judgement the critic's prejudice against Henry Vaughan in general, as the poet was not given his due in literary criticism before the advent of the twentieth century. Again, Macdonald was under the influence of Wordsworth's reputation as the poet of the "philosophic mind," though he tried to give Vaughan some of his due in "the moral relation" when he refers to the concluding lines of "The Retreat" and "the hope of return to the bliss of childhood". He expresses this "bliss" very neatly when he says, "For the movements of man's life are in spirals :

**Vaughan's "The Retreat" and Wordsworth's "Ode : Intimations of  
Immortality from Recollections of Early Childhood"**

**Bahgat Riad Salib**

---



رقم الايداع بدار الكتب

---

١٩٨٤ / ٦٢٠٠





-----



.....

...

