

مكتبة عبد الحكيم

كلية الآداب - جامعة القاهرة

الأبعاد الكلامية وفلسفية
في فكر البلاغي ونفدي
عند الجاحظ

Editions
Al-Adab

مكتبة الآداب

٤٢ ميدان الأوبرا - القاهرة . ت : ٣٩٠٠٨٦٨

دكتور عبد الحكيم راضي
كلية لآداب - جامعة القاهرة

الأبعاد الكلامية والفلسفية
فى الفكر البلاغى والنقدى
عند الجاحظ

الناشر
مكتبة الآداب

42 ميدان الأوبرا - القاهرة ت: 3900868

الضهرسة أثناء النشر
إعداد الهيئة المصرية العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشؤون الفنية
راضى ، عبد الحكيم
الأبعاد الكلامية والفلسفية فى الفكر البلاغى والنقدى
عند الجاحظ / عبد الحكيم راضى ط ٢ - (الجيزة)
، جامعة القاهرة ، كلية الآداب ، ٢٠٠٦
٣٦٢ ص ، ١٧ × ٢٤ سم
١ - البلاغة العربية - تاريخ ونقد
ديوى ٨١٩,٠٩

صدر هذا الكتاب فى

طبعة محدودة ١٩٨٣

طبعة ثانية ١٩٩٨

الطبعة الثالثة ٢٠٠٦ م

« اللهم إنا نعوذ بك من فتنة القول ، كما
نعوذُ بك من فتنة العمل ، ونعوذ بك من
التكلف لما لا نُحسن ، كما نعوذ بك من
العُجب بما نحسن »

الجاحظ

من مقدمة (البيان والتبيين)

« لصناعة الكلام ... فضيلةٌ على كل
صناعة ، ومزيةٌ على كل أدب ، ولذلك
جعلوا الكلامَ عياراً على كل نظر ،
وزمماً على كل قياس ، وإنما جعلوا له
الأمور وخصّوه بالفضيلة لحاجة كل عالم
إليه ، وعدم استغنائه عنه »

الجاحظ

من رسالته في نفى التشبيه

www.alkottob.com

تَهْيِيد

لقد دُوّن الكثيرُ من المؤلفات حول أعمال الجاحظ .. هذا صحيح ، ودار عددٌ لا بأس به من هذه المؤلفات حول آرائه النقدية .. هذا صحيح كذلك .. ولكن الصحيح أيضا أن كتابات الجاحظ كانت من الغنى والشراء بحيث لم تستنفد هذه البحوثُ الكثيرةُ حول أدبه وفكره وجهوده في النقد والبلاغة كلَّ ما أودعه الرجل في بطون مؤلفاته .

لذلك أعتقد أن هناك فرصةً للمزيد من الكتابة حول تراث الجاحظ بصفة عامة ، ونقده وبلاغته بصفة خاصة ، وذلك لسببين :

أولهما : أن عطاء الرجل كان ثريا إلى حدّ بعيد ، وأن كلماته ما تزال تكشف لنا كلَّ يوم عن مكنونات جديدة لم نتيبنا من قبل .

والسبب الثاني أن الزوايا التي يمكن أن يتناول منها ذلك التراث الضخم لم تُستنفد بعد ، وأغلب الظن أن هذا لن يكون ، ما دام هناك الحوارُ والجدلُ المستمران بين كنوز تراثنا الثمينة وعقول الباحثين القادرين على التقاط مواقع النظر المناسبة إلى هذه الكنوز .

ولقد حظيت الملاحظات والأفكار النقدية والبلاغية عند الجاحظ بالعديد من الدراسات .. منها :

- البيان العربي من الجاحظ إلى عبد القاهر للدكتور طه حسين ١٩٣٢

- البلاغة العربية في دور نشأتها للدكتور سيد نوفل ١٩٤٨ .

- الجاحظ معلم العقل والأدب لشفيق جبرى ١٩٤٨ .

- البلاغة : تطور وتاريخ للدكتور شوقي ضيف ١٩٦٥ .

- أثر القرآن في تطور النقد العربي للدكتور محمد زغلول سلام ١٩٥٢ .
- النقد المنهجي عند الجاحظ للدكتور داود سلوم ١٩٦٠ .
- النزعة الكلامية في أسلوب الجاحظ ، للأب فكتور شلحت اليسوعى . ١٩٦٤ .
- تاريخ النقد الأدبي عند العرب للدكتور إحسان عباس ١٩٧١ .
- مفاهيم الجمالية والنقد في أدب الجاحظ لميشال عاصي ١٩٧٤ .
- آراء الجاحظ البلاغية وتأثيرها في البلاغيين العرب حتى القرن الخامس الهجري للدكتور أحمد فشل ١٩٧٩ .
- نظرية أبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ في النقد الأدبي ، لمحمد عبد الغنى المصرى ، ١٩٨٤ .
- الرؤية البيانية عند الجاحظ لإدريس بلمليح ، ١٩٨٤ .
- أكثر من هذا أن كتاب (البيان والتبيين) قد خُصَّ بالعناية في بعض الدراسات نذكر منها :
- رسالة الشاهد البوشيخي بعنوان (مصطلحات نقدية وبلاغية في كتاب البيان والتبيين) التي تقدم بها إلى كلية الآداب والعلوم الإنسانية - جامعة محمد بن عبد الله بالمغرب ١٩٧٦ / ١٩٧٧ ، وقد نشرت أخيرا في بيروت .
- النظريات اللسانية والبلاغية عند العرب، لمحمد الصغير بناني ١٩٨٦ . وتنصب الدراسة فيه على كتاب (البيان) بصفة عامة ، ثم من المنظور البلاغى بصفة خاصة .
- كما ظفر الكتاب بقسم من البحث الذي أصدره الدكتور عبد السلام

المسدّي بتونس بعنوان (قراءات مع الشّابّي والمتنبّي والجاحظ وابن خلدون) .

وهنا يجدر بنا أن نذكر أن مواقف المؤرّخين لنقدنا العربي القديم من جهود الجاحظ في النقد قد توزّعت باتجاهات ثلاثة :

الأول : التجاهل الكامل من جانب بعض هؤلاء المؤرّخين لدور الجاحظ كناقذ ، وذلك ما فعله طه إبراهيم وأحمد أمين ومحمد مندور - على سبيل المثال .

الثاني : ما نلاحظه لدى معظم الذين تعرّضوا لدور الجاحظ في النقد من دَوْران النظر إلى الآراء والملاحظات النقدية عنده في إطار الحركة العامة للنقد العربي بمعناه الشامل ، وذلك باستثناء ملاحظات قليلة عن خصوصية دوره - أو دور المتكلمين عموماً - في نشأة هذا النقد ثم ازدهاره .

أما الاتجاه الثالث : فتمثّله المؤلفات التي تعرضت صراحة للأثر اليوناني ومداه في الفكر البلاغي والنقدي عند العرب ، إما بصفة عامة مثل :

- بلاغة أرسطو بين العرب واليونان ، لإبراهيم سلامة ، ١٩٥٠ .

- دراسة شكري عياد لكتاب أرسطوطاليس (في الشعر) وتأثيره في

البلاغة العربية ، ١٩٦٧ .

- الأثر الأرسطي في النقد والبلاغة العربيين إلى حدود القرن الثامن

الهجري ، لعباس أرحيلة ، ١٩٩٩ .

وإما باقتفاء هذا الأثر لدى الجاحظ واتخاذة محوراً أساسياً من

محاوير الدرس ، مثل :

- الأثر الإغريقي فى البلاغة العربية من الجاحظ إلى ابن المعتز ، لمجيد

عبد الحميد ناجى ، ١٩٧٦ .

- أثر الفكر اليونانى على الناقدین العربیین : الجاحظ وقدامه بن جعفر ،

لمحمد عبد الغنى المصرى ، ١٩٨٤ .

وقد تراوحت مواقف أصحاب هذه المؤلفات بين إنكار الأثر اليونانى - خاصة الفلسفى - على الجاحظ، والإقرار الصريح به، كما تفاوتت المؤلفات التى أقر أصحابها بهذا الأثر فى تقدير حجمه وقيّمته، وفى منهج العرض، بين التركيز على نقاط محدودة، والجنوح إلى التعميم وتوسيع مدى النظر مما أفضى إلى تغطية مساحات أقل أهمية، والعبور على غيرها مما يتمتع بأهمية أكبر.

أما القاسم المشترك بين هذه الدراسات فهو التغاضى عن خصوصية الثقافة الفلسفية للجاحظ التى انحاز فيها إلى مذهب الطبيعيين ، وعن خصوصية موقفه العقدي ، الذى دفع به إلى تزعم فرقة عُرفت بالانتساب إليه ، وكذلك التغاضى عما كان لالتقاء الفلسفة عنده بالدين ، وكيف انصهرت معارفه الفلسفية فى بوتقة فكره الدينى ومبادئه الكلامية بصفة عامة ، فكان له من كل ذلك مزيج خاص أحسن توظيفه والإفادة منه فى فكره الدينى ومواقفه السياسية ونظراته البلاغية والنقدية ، وذلك ما تحاوله هذه الدراسة التى تسعى - فيما يقدر لها - إلى تحقيق أهداف ثلاثة :

الأول : يتعلق بكتاب (البيان والتبيين) بصفة خاصة ، وهو إعادة النظر

فيه فى ضوء الصلة بين طريقة تأليفه والهدف الذى سعى إليه مؤلفه من ورائه ، إذ إن هذه الطريقة كانت عرضة من جانب كثيرين من القدماء والمحدثين لصور

من الهجوم القائم على تصورات خاصة لما ينبغي أن يكون عليه التأليف في هذا النحو من الموضوعات التي أدار الجاحظ حولها الحديث في كتابه .

والواقع أن كتاب (البيان والتبيين) يحتل في تاريخ النقد العربي مكانا متميزا ، فهو - من ناحية - واحدٌ من الآثار القليلة التي تركتها في نقد الأدب بيئة المتكلمين في تلك الفترة . وهو - من ناحية ثانية - أول أثر هام وصل إلينا يُعنى بالنقد والتحليل لفنون النثر - خاصة الخطابة - إذ سيطر الشعر - قبل ذلك على كل نشاط النقاد تقريبا ، وهو ما تدل عليه عناوين الكتب التي ألفت في تلك الفترة ، مثل (فحولة الشعراء) للأصمعي ، و (طبقات فحول الشعراء) لابن سلام و (قواعد الشعر) لثعلب وغيرها من الكتب الكثيرة التي فُقدت .

وليس الأمرُ أمرَ كتب مدونة ، وإنما يتعلق أكثر ما يتعلق بسيطرة الشعر - الفن العربي الأول - على اهتمام النقاد ، بحيث يظهر تاريخ النقد - خاصة في مراحل الأولى - وكأنه تاريخ لنقد الشعر لا أكثر ، وقد ظلّ الحال على ذلك إلى أواخر عصر بني أمية . . ثم بدأ يتحول إلى صالح النثر - وإن لم يكن هذا الانصرافَ عن نقد الشعر - ذلك أن الخطابة والكتابة أصبح لهما دور أكبر في حياة الدولة الجديدة^(١) ، لا من الناحية الرسمية فحسب بل في مجال الدعوة الإسلامية غير الرسمية كذلك .

وعلى هذا بدأ الاهتمامُ بهما ، وظهر ذلك في إخضاع نماذجهما لنظرات النقاد من ناحية ، وفي الحديث النظريّ عنهما وعن الأصول الواجب اتباعها

(١) مما يلفت النظر في هذا الصدد ما ذهب إليه البعض من أن دولة العباسيين كانت (حلبة الكتاب) خلافا لدولة بني أمية التي كانت (حلبة الشعراء) . يراجع في هذا المعنى تصريحان للحسن بن وهب وإبراهيم بن العباس الصولي في : أخبار أبي تمام ص

فى كل فنّ منهما من ناحية ثانية . وكان من البدايات فى هذا السبيل رسالةُ عبد الحميد بن يحيى (ت ١٣٢) كاتب مروان بن محمد إلى الكتاب^(١) ، وصحيفة بشر بن المعتمر (ت ٢١٠) فى تعليم الخطابة^(٢) .

غير أن هذه - كما قلت - مجرد بدايات موجزة . . أما بسط الكلام وتفصيله فذلك ما اضطلع به كتاب (البيان والتبيين) ثم توالى الحديثُ عنهما بعد ذلك .

ولا يقتصر الحديث فى الكتاب على هذين الفنين ، وإنما تعدّاهما إلى الشعر فى كثير من الأحيان ، وبذلك يقدم الكتابُ تصوّراً شبه متكامل لطبيعة الفنّ الأدبى ووظيفته وأداته بدءاً من مستوى الصوت المفرد ومروراً بالكلمة مقرونة إلى جارتها وانتهاءً بالعمل نفسه ، خطبة أو رسالة أو قصيدة . . . ولا نعى أنه يستوفى البحث فى كل هذه الجوانب أو المستويات، وإنما نعى أنه كان لدى صاحبه على الأقل تصوّرٌ لما يجب أن يكون عليه .

الهدف الثانى : إلقاء المزيد من الضوء على الجهود النقدية والبلاغية التى شاركت بها فئة المتكلمين - كما يقدمها كتاب (البيان والتبيين) وكما تتمثل أيضاً فى المادة النقدية الماثوثة فى بقية كتب الجاحظ . بما تحمله من نظرة خاصة إلى فنّ القول - فى الفترة الواقعة بين بداية القرن الثانى للهجرة

(١) يراجع (جُمهرة رسائل العرب) جمع وتحقيق أحمد زكى صفوت ٢ / ٥٣٤ .

(٢) يراجع نص الصحيفة فى البيان والتبيين ١ / ١٣٥ ، وما بعدها ، والصناعتين للعسكرى ص ١٤٠ وما بعدها . وعن الظروف المساعدة على نهضة الخطابة والحاجة إلى دراستها، يراجع : تمهيد فى البيان العربى . . . لطف حسين ، بحث منشور كمقدمة للطبعة القديمة من (البرهان) لابن وهب - الذى نشر خطأ بعنوان (نقد النثر) - ص ٥ ، ويراجع - أيضاً - الجاحظ : حياته وآثاره ، لطف الحاجرى ٤٢٧ - ٤٢٩ .

ومنتصف القرن الثالث ، وهي الفترة التي تمثل البداية بالنسبة لكثير من العلوم العربية ، ومنها البلاغة والنقد ، إذ لا تزال جهودُ هذه البيئة - في تلك الفترة بالذات - بحاجة إلى حديثٍ مباشرٍ مفصلٍ عما كان لها من أثرٍ في بناء صرح البلاغة والنقد العربيين ، وما أسسته من مقولاتٍ كتب لها أن تعيش وأن تستمر بقوة في كتابات اللاحقين في هذين المجالين .

وقد دخل المتكلمون - خاصة المعتزلة - إلى ساحة النقد والبلاغة من منفذين رئيسيين يتصل أحدهما بجانب الوسائل ، ونعنى به حديثهم عن الخطابة والمناظرة . . ويتصل الآخر بجانب القضايا التي تفرعت عن بعض أصولهم ، ونعنى قضية إعجاز القرآن . وإذا كان من أساتذتنا من يرى أن قضية الإعجاز ليست من القضايا الكلامية الأصيلة^(١) - وهو رأى فيه نظر - فإن ارتباطها بغيرها من القضايا الكلامية الحقيقية ، مثل قضية خلق القرآن ذات الصلة - لدى المعتزلة - بمبدأ التوحيد ، قد أكسبها الكثير من الأهمية في محيط الفكر الكلامي ، فضلا عن أهميتها الخاصة بالنسبة للبحث في قضايا النقد والبلاغة.

الهدف الثالث ، وهو - في الواقع - الهدف الأساسي : الكشف عن التأثير النوعي للثقافة الكلامية والفلسفية للجاحظ على مواقفه في النقد وآرائه في الفن القولي ، وهي المواقف والآراء التي اكتسبت خصوصيتها وتميزها بفعل هذا التأثير ، إذ إن الحديثَ عن الجاحظ في السياق العام لحركة التأليف في النقد العربي والبلاغة العربية ، بل وفي سياق الجهود العامة للمتكلمين ، غير كافٍ على الإطلاق ، وذلك لعدم شمول هذا المستوى من الحديث وعدم

(١) يراجع : (المؤثرات الفلسفية والكلامية في النقد العربي والبلاغة العربية) بحث للدكتور

شكري عياد بمجلة (الأعلام) العراقية عدد أكتوبر ١٩٨٠م ص ٨ .

تغلغله إلى الآثار التي تركها الفكر الكلامي والفلسفي على المواقف النقدية والنظرات الفنية للجاحظ .

أما التعامل مع مادة البحث فيسير في اتجاهين :

الأول : النظر إلى مادة كتاب (البيان والتبيين) كوحدة واحدة تتكامل فيها آراء صاحبه مع الآراء التي تبناها أو انتفع بها لأعلام من المتكلمين ، أو لأعلام من مثقفي عصره ممن كانوا على دراية بالفكر الكلامي بصرف النظر عن مدى قربهم من الاعتزال كمذهب وعقيدة .

الثاني : الانتفاع بكل ما أتبع من مادة نقدية وبلاغية في المؤلفات الأخرى للجاحظ ، وهي مؤلفات كثيرة ومتنوعة في موضوعات بعيدة في ظاهرها عن مجال النقد - كالحیوان والنبات والأجناس والأعراق والاجتماع والفرق الدينية والسياسية ، ومع ذلك ففي طوايا هذه الكتب مادة نقدية ثرية لا غنى عنها للوقوف على الفكر البلاغي والنقدي للجاحظ في أدق خصائصه ، الأمر الذي سوغ لنا تحديد موضوع الكتاب بـ :

الأبعاد الكلامية والفلسفية في الفكر البلاغي والنقدي عند الجاحظ .

فهذا هو الموضوع الفعلي للدراسة ، وإن بدأ أننا نختص كتاب (البيان والتبيين) بمزيد من الضوء وتفصيل الحديث :

فهرس إجمالى

٥

تمهيد

القسم الأول : الجاحظ وكتاب البيان والتبيين

- ١ - الجاحظ والاعتزال ١٧
- ٢ - البيان والتبيين بين مدارس التأليف البلاغى ٢٣
- ٣ - بنية الكتاب فى حدود هدفه ٣١
- بين التنظير والتأديب ٣١
- الوعى بمسلك الاستطراد ٣٧
- الوعى بمبدأ النظام فى الكتاب ٤٣

القسم الثانى : المنطلق العقدي لمبحث البيان

- ١ - مدلول البيان عند المتكلمين ٦٥
- ٢ - النزعة العقلية ودلالة (النُصْبَة) ٧٥

القسم الثالث : دلالة اللفظ بين

المنطلقات العقدية والغاية العملية

- تمهيد ٩٥
- ١ - الصوت ٩٧
- الصوت فى خواصه الطبيعية ٩٨
- الصوت من زاوية المتكلم ١٠٤
- الصوت فى إطار النظام اللغوى ١١٤
- اللاحقون ومبحث الصوت عند الجاحظ ١٢٢
- ٢ - وضوح الدلالة ١٢٩
- ٣ - التوسط بين الابتذال والغرابه ١٣٥
- اللاحقون ومبدأ التوسط بين الابتذال والغرابه ١٤٢

٤ - الملاءمة أو المطابقة ١٥١

- اللاحقون ومبدأ الملاءمة ١٦٨

٥ - عنصر الوحدة في الاثر الادبي ١٧٧

القسم الرابع : التداخل بين المنطلقات
الكلامية والفلسفية في بحث قضية الإعجاز
وانعكاساتها المختلفة

تمهيد : ١٨٧

١ - قضية الإعجاز ، أبعادها وانعكاساتها ١٩١

٢ - قضية اللفظ والمعنى في ضوء قضية الإعجاز ٢١٣

- تأثير جاحظي راجح في الفكر الأشعري ٢٢٤

٣ - الموقف المتسامح من ظاهرة السرقات ٢٣٧

٤ - الشعر إعادة تعريفه في ضوء الموقف العقدي ٢٥١

٥ - السجع في ضوء الموقف الديني ٢٧١

القسم الخامس : أصداء فلسفية وسوفسطائية

١ - الأصداء النقدية لفلسفة الطبائع ٢٨٩

- الطبع بين الأصل الفلسفي والتكيف الديني والعقدي ٢٩٠

- الطبع ومقدرة الارتجال ٣٠٤

- الطبع وموهبة الخلق عند الأديب ٣١٢

- الطبع والقدرة على المحاكاة ٣١٨

٢ - أصداء سوفسطائية (التحسين والتقييح) ٣٢٩

- اللاحقون وموقف الجاحظ من مبدأ التحسين والتقييح ٣٣٨

كلمة أخيرة ٣٤٣

المصادر والمراجع ٣٤٧

القسم الأول

الجاحظ وكتاب البيان والتبيين

www.alkottob.com

www.alkottob.com

(١)

الجاحظ والاعتزال

ليس من شأننا هنا أن نبحث في نشأة المعتزلة كفرقة لها كيانها المتميز من ناحية الموقف الفكري ، ويكفى أن نكون على بينة من أن هذه الفرقة قد نشأت في محيط الحركة الفكرية العامة التي أوجدتها محاولات الفهم لمواضع الخلاف والتشابه في النصّ القرآني ، فضلا عن بعض العوامل السياسية ، وأنهم عرّفوا بمبادئهم الشهيرين (التوحيد والعدل) واتخذوا منهما محورين فرّعوا عليهما بقية المسائل التي أداروا عليها نقاشهم ومواقفهم مثل : حرية الإرادة ، وموقف مرتكب الكبيرة ، والكلام في صفات الله ، وخلق القرآن . . . إلخ . وأنهم عُنوا بدرس الفلسفة والمنطق واتخذوا منهما وسيلة لتثبيت آرائهم ونقض آراء خصومهم ، مما كان له أثره في أساليب الخطابة والحوار والجدل عندهم من ناحية ، وفي آرائهم النظرية في هذه الفنون - وغيرها من فنون القول - من ناحية أخرى .

غير أن من الضروري أن نذكر أن المعتزلة وإن جمعتهم مبادئهم العامة المشهورة في التوحيد والعدل وما تفرّع عليهما من فروع . . . فقد اختلفت بهم المواقف في كثير من القضايا . . . ولذلك انقسموا في داخلهم - بسبب الخلاف في التفاصيل - إلى فرقة صغيرة كالبشرية أتباع بشر بن المعتزات ٢١٠ ، والمُعمرية أتباع مُعمر بن عباد السلمي ت ٢١٥ ، والمريسية أتباع بشر المريسي ت ٢١٨ ، والنظامية أتباع إبراهيم بن سيار النظام (ت بعد ٢٢٠) والثمامية أتباع ثمامة بن أشرس النمري (قتل في خلافة الواثق) . . . إلخ .

وكان من هذه الفرق أيضا الجاحظية ، قال القاضي عبد الجبار: «الجاحظية أصحاب عمرو بن بحر ، أبي عثمان الجاحظ ، كان من فضلاء المعتزلة

والمصنّفين لهم « (١) ، وجاء في (الفرق بين الفرق) للبغدادي أن الجاحظية هم « أتباع عمرو بن بحر الجاحظ ، وهم الذين اغتروا بحُسن بيان الجاحظ في كتبه التي لها ترجمة تروق بلا معنى « (٢) .

ويُوحى استقلالُ الرجل بفرقةٍ خاصة تُنسب إليه باستقلاله بمجموعة من الآراء كونها حول عدد من القضايا ، يقول البلخي ت ٣١٩ « وما تفرد به : القول بأن المعرفة طباع ، وهي مع ذلك فعلٌ للعارف وليست باختيار له ، وهو يوافق ثمامة في أنه لا فعل للعباد على الحقيقة إلا الإرادة ، ولكنه يقول في سائر الأفعال إنها تُنسب إلى العباد على أنها وقعت منهم طباعاً وأنها وجبت بإرادتهم . وليس يجوز أن يكون أحد يبلغ فلا يعرف الله « (٣) .

ويذكر المسعودي أنه « كان غلام إبراهيم بن سيار النظام ، وعنه أخذ ومنه تعلم « (٤) .

وجاء في (سرح العيون شرح رسالة ابن زيدون) أنه « اشتغل على أبي إسحاق النظام . . . بمذهب الاعتزال « (٥) .

وواضح أن ثقافته تتضمّن في مكوناتها العناصر الكلامية والفلسفية فهو يتلقى الاعتزالَ على النظام ، ويتأثر بثمامة بن أشرس - زعيم فرقة الثمامية من المعتزلة - في القول بأن العباد ليس لهم فعل غير الإرادة ، بينما يلوح في

(١) فرق وطبقات المعتزلة ، تحقيق الدكتور النشار ص ٢١٦ ، والملل والنحل للشهرستاني ٧٥ / ١ ، وهو ينقل عن القاضي عبد الجبار .

(٢) الفرق بين الفرق ١٠٥ .

(٣) أبو القاسم البلخي ، مقالات الإسلاميين - باب ذكر المعتزلة ٧٣ من مجموعة (فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة) نشر فؤاد السيد . . تونس د . ت

(٤) مروج الذهب ٤ / ١٠٩ ط . بيروت .

(٥) سرح العيون شرح رسالة ابن زيدون لابن نباتة ص ٢٤٨ حققه أبو الفضل إبراهيم - دار

الفكر العربي - مصر ١٩٦٤ .

حديثه عن (الطباع) صدى الفلسفة الطبيعية ، يقول القاضى عبد الجبار ،
«وقد زاد على ذلك (يعنى على القول بالإرادة) بإثبات الطبائع للأجسام ،
كما قال الطبيعيّون من الفلاسفة ، وأثبت لها أفعالا مخصوصة ويضيف أن
مذهب الجاحظ هو بعينه مذهبُ الفلاسفة ، إلا أن الميل منه ومن أصحابه إلى
الطبيعيين منهم أكثر منه إلى الإلهيين» وأنه «قد طالع كثيرا من كتب الفلاسفة
وخلط وروج كثيرا من مقالاتهم بعبارته البليغة» (١).

وجاء فى (سرح العيون ...) أنه « تأمل كتبَ الفلاسفة ومال إلى
الطبيعيين منهم ، وسادَ على المتكلمين منهم بفصاحته وحسن عبارته » (٢).

وفى مثل هذه التصريحات ما يؤكد معرفة الرجل بالتراث اليونانى خاصة
فى جانبه الفلسفى - حتى عصره ، وهو ما يؤكد ورودَ أسماء كثيرين من
هؤلاء الفلاسفة وأسماء كتبهم فى مواضع عديدة من مؤلفاته (٣) .

وتدل إشاراتُه الكثيرةُ إلى أرسطو على معرفته بتناج هذا الفيلسوف الذى
يبدو أنه كان يعرف عنه الكثيرَ من التفاصيل ، وهو ما يعزّزه وصفه له بأنه

(١) فرق وطبقات المعتزلة ٢١٦ ، ٢١٧ ، وهذه الأخبار بنصها فى (الملل والنحل) ١ / ٧٥ .

(٢) سرح العيون ص ٢٤٩ .

(٣) من أعلام الفلسفة والفكر اليونانى الذين وردت أسماءهم فى مؤلفات الجاحظ :
أرسطاطاليس ، أفلاطون ، إقليدس ، بطليموس ، جالينوس ، ديمقريطس ، هرمس .
راجع : البيان والتبيين ٢٧/٣ ، الحيوان ٧٤/١ ، ٨٠ ، ٩٠ ، ١٠١ ، ورسالة فى
الحنين إلى الأوطان ، ورسائل ٣٨٧/٢ ، الترييع والتدوير - رسائل - ٧٢ / ٣ ، الرد على
النصارى - رسائل ٣ / ٣١٤ ، ٣١٥ حيث يرد حديث الجاحظ عن بعض هؤلاء الفلاسفة
وعن كتبهم باعتبارها موجودة فى أيدي الناس . ويشير كراتشكوسكى إلى ميل الجاحظ
إلى الفلسفة الطبيعية ، راجع : البديع عند العرب ص ٤٢ - ضمن (دراسات فى تاريخ
الادب العربى) .

كان « بكيء اللسان غير موصوف بالبيان »^(١) ولعل مما يدعم القول بعمق معرفته به ما نسبه البعض إليه من سلخ معانى كتاب الفيلسوف اليونانى عن (الحيوان) وتضمنينها كتابه الذى يحمل نفس الاسم ، والذى يطلق عليه بعض القدماء اسم (طبائع الحيوان) ، وهو اتهام يعززه أصحابه برغبة الجاحظ فى ترويج مقاله عن (الطبائع)^(٢).

والواقع أن المتكلمين قد نظروا إلى الثقافة الفلسفية على أنها جانب مهم فى تكوين المتكلم ، بحيث لا يتحقق له التمكن من مهمته إلا بإتقان هذا الجانب ، يقول الجاحظ : « ولا يكون المتكلمُ جامعا لأقطار الكلام ، متمكنا فى الصناعة ، يصلح للرياسة .. حتى يكون الذى يُحسن من كلام الدين فى وزن الذى يحسن من كلام الفلسفة ، والعالم عندنا هو الذى يجمعهما »^(٣) وفى وصفه لكتابه (الحيوان) يقدمه بقوله : « وهذا كتابٌ تستوى فيه رغبة الأمم ، وتتشابه فيه العربُ والعجم ، لأنه وإن كان عربيا أعرابيا ، وإسلاميا جماعيا .. فقد أخذ من طرف الفلسفة وجمع بين معرفة السماع وعلم التجربة »^(٤).

ولست أريد الاستطرادَ فى تأكيد هذا الجانب ، فقد وقف عليه كثيرون ممن تعرضوا للحديث عن المعتزلة وأصحاب الكلام عموما^(٥) كما أن شيئا مما قدمنا عن هذه الجوانب عن ثقافة الرجل لا يُراد لذاته وإنما لما يمكن أن يكونَ

(١) بلاغة أرسطو بين العرب واليونان ٧٣/٧٤ ، حيث يورد المؤلف احتمال صحة هذا الوصف .

(٢) ممن قال بهذه التهمة : الإسفرايينى فى (التبصير فى الدين ...) والبغدادى فى (الفرق بين الفرق) .

(٣) الحيوان ٢ / ١٣٤ .

(٤) الحيوان ١ / ١١ .

(٥) راجع - مثلا - البلاغة تطور وتاريخ ٣٥ ، وأدب المعتزلة ١٤٠ .

له من انعكاساتٍ على آرائه في الفن القولى . ويكفى أن نذكر فيما نحن بصدده أن عدداً لا بأس به من الآراء والمبادئ التى نادى بها الفلاسفة والسوفسطائيون قد لوحظ صداها في كتابات الجاحظ وكلام من ينقل عنهم ويعتمد آراءهم ، ويعُد البعض من هذه المبادئ : مبدأ المطابقة بين الكلام وحال المخاطب ، وهو ما عُرف بمطابقة الكلام لمقتضى الحال^(١) ، وكذلك مبدأ الحديث عن الشيء وضده ، أو تحسين الشيء وتقييحه^(٢) .

كما ستبين أن آراءه في قضايا (المعرفة) و (الإرادة) و (الطباع) وكذلك معرفته بنظرية الأوساط . . . كل ذلك لم يكن بعيداً عن مواقفه ونظراته الخاصة إلى جوانب الفن القولى ، وهو ما يعيننا تسجيله ، أعنى - كما سبق القول - تسجيل ما كان للفكر الكلامى والفلسفى لدى الرجل من تأثير على رؤيته للفن القولى .

على أن الجاحظ لم يكن من أولئك المتكلمين المنحصرين فى دائرة الفكر الكلامى والفلسفى فحسب ، أعنى أن شهرته لم تكن مستمدة من كونه مجرد متكلم كما هو الحال مع أمثال النظام أو ثمامة أو بشر الميسى وغيرهم وإنما كان يستمد شهرته من هذا الجانب ، كما كان يستمدها من هذه المؤلفات الكثيرة التى خلفها فى مختلف فروع الثقافة التى عُرفت فى عصره والتى تنم عن اطلاع واسع عميق على تراث الفكر الإنسانى حتى وقته ، سواءً فى ذلك التراث العربى أو تراث الأمم الأخرى الذى جرت ترجمته .

وقد مر بنا الحديث عن الجانب الأخير ، أعنى ثقافته بتراث الأمم الأخرى ، أما ثقافته العربية فيكفى لمعرفة أن نقراً فى بعض تراجمه أنه «العلامة النحويّ، اللغويّ، الإخباري، المتكلم المعتزلي ، وأحد رؤوسهم . . .»

(١) بلاغة أرسطو بين العرب واليونان ٣١ والنزعة الكلامية فى أسلوب الجاحظ ٩٣ .

(٢) النزعة الكلامية فى أسلوب الجاحظ ٩٤ .

وأنه « سمع من أبي عبيدة مَعْمَر بن المثنى وأبي سعيد عبد الملك بن قريب الأصمعي ، وأبي زيد سعيد بن أوس الأنصاري . وأخذ علم النحو عن أبي حسن الأخفش - وكان صديقه . . . وتلقّف الفصاحة عن العرب شفها بمربد البصرة »^(١) .

وقد انعكست هذه الثقافة الواسعة في تنوع مؤلفاته وغناها وشمولها .

جاء في ياقوت : « وقال المرزباني : قال أبو بكر أحمد بن علي . . . وله كتب كثيرة مشهورة جليلة في نُصرة الدين وفي حكاية مذهب المخالفين ، والآداب والأخلاق ، وفي ضروب من الجِدِّ والهزل . . . وإذا تدبر العاقلُ أمر كتبه علم أنه ليس في تلقيح العقول وشحذ الأذهان ومعرفة أصول الكلام وجواهره ، وإيصال خلاف الإسلام ومذاهب الاعتزال إلى القلوب كتبٌ تشبهها »^(٢) .

ويعد كتاب (البيان والتبيين) - أو (البيان والتبيين) كما ذهب بعض الباحثين مؤخرًا - من أهم هذه الكتب ، إن لم يكن أهمها جميعًا ، يقول المسعودي « وله كتب حسان ، منها كتاب (البيان والتبيين) وهو أشرفها ، لأنه جمع فيه بين المثور والمنظوم ، وغرر الأشعار ومستحسن الأخبار ، وبليغ الخطب ما لو اقتصر عليه مقتصرٌ لاكتفى به »^(٣) وجاء في ياقوت ما يدل على أن الكتاب قد دخل إلى الأندلس في حياة الجاحظ وقبل موته بحوالي عشرين عامًا على الأقل^(٤) مما يدل على مكانة الكتاب وقيمته لدى الدارسين في عصره وبعد عصره .

(١) إرشاد الأريب ١٦ / ٧٦ .

(٢) ياقوت - إرشاد الأريب ١٦ / ٧٦ .

(٣) مروج الذهب ٤ / ١٠٩ .

(٤) الإرشاد لياقوت ١٦ / ١٠٥ ، ١٠٦ .

(٢)

البيان والتبيين

بين مدارس التأليف البلاغي

ويبدو أن التعدد في ثقافة الرجل ومصادر تفكيره كان وراء الاختلاف في طابع كتابه ، وذلك ما نجده في محاولات البعض من المحدثين سلكه ضمن هذه المدرسة أو تلك من مدارس التأليف البلاغي ، معتمدين على نص لأبي هلال العسكري في (الصناعتين) يوازن فيه بين منحيين من مناحي التأليف ، أطلق على أحدهما (مذهب المتكلمين) وعلى الآخر (مقصد صنّاع الكلام من الشعراء والكتاب)^(١) .

ومع ذلك فليس بوسعنا أن نسلم بما لدينا من تفسيرات المحدثين لمقصد أبي هلال في نصّه المشار إليه ، على الأقل فيما يتعلق بموقع الجاحظ في (البيان والتبيين) بين هذين المنحيين .

فالدكتور سيد نوفل قد فهم من عبارة أبي هلال هذه أن الجاحظ يتمي - في هذا الكتاب - إلى الفريق الثاني - فريق صنّاع الكلام من الشعراء والكتاب - وقال عنه : إنه « في جملة رجل أديب اتبع طريقة أدبية تُعنى بإيراد النماذج والإكثار من الأمثلة والآثار الأدبية شعرها ونثرها ، وقد عرّف له هذا المتأخرون ، فقال أبو هلال - بعد أن قرر أنه شارحٌ للجاحظ ومنظم للمتفرق عنده ، وبعد أن تحدث في الفصل الأول موجزا عن ماهية الفصاحة والبلاغة - (وليس الغرض من هذا الكتاب سلوك مذهب المتكلمين ، وإنما قصدت فيه مقصد صنّاع الكلام من الشعراء والكتاب) وهذا صريح في الدلالة في أنه قد اتبع الجاحظ في سلوك طريقة صنّاع الكلام من الشعراء

(١) الصناعتين ١٥ .

والكتاب ، وأن الجاحظ لم يسلك طريقة المتكلمين «^(١) .

أما الأستاذ أمين الخولى فيحدثنا - اعتمادا على القرائن ، وعلى الأدلة التى من بينها عبارة أبى هلال - عن طريقتين فى التأليف البلاغى ، الأولى : طريقة المتكلمين ، والثانية : طريقة الأدباء . « فأما الطريقة الأولى فتمتاز بخاصة أهلها المتكلمين فى الجدال والمناقشة ، والتحديد اللفظى والعناية بالتعريف الصحيح والقاعدة المقررة والإقلال من الشواهد الأدبية وعدم العناية بالناحية الفنية فى خصائص التراكيب ، وتقدير المعانى الأدبية ، واستعمال المقاييس الحكمية الفلسفية المعتمدة على قواعد منطقية أو نظريات خلقية ، أو مقررات طبية فى الحكم الأدبى دون نظر إلى معانى الجمال وقضايا الذوق»^(٢) .

« وأما الطريقة الثانية وهى طريقة الأدباء فى درس البلاغة فتمتاز بالإكثار المسرف من الشواهد الأدبية نثرها وشعرها ، والإقلال من البحث فى التعريف والقواعد والأقسام وتعتمد فى النقد الأدبى على الذوق الفنى وحاسة الجمال أكثر من اعتمادها على تصحيح الأقسام وسلامة النظر المنطقى ، ولا ترجع فى ذلك إلى أصول الفلسفة من خُلُقيات أو غيرها ، ونرى هذا فى مثل كتابة أبى هلال فى (الصناعتين) يسوق فى المقام الواحد عشرات الأمثلة والشواهد من القرآن والحديث وكلام العرب نثرا وشعرا ، ويعتمد فى النقد الأدبى على الذوق غير مكثف بالصحة العقلية والسلامة النظرية »^(٣) .

ويضع الأستاذ الخولى أبا عثمان الجاحظ ضمن أصحاب الطريقة الأولى ،
ففى حديثه عن صلة البلاغة فى دور نشأتها بالفلسفة - وهى الصلة التى

(١) البلاغة العربية فى دور نشأتها - سيد نوفل ١٧٦ .

(٢) البلاغة العربية وأثر الفلسفة فيها - ضمن كتاب (مناهج تجديد) ص ١٥٩ .

(٣) أمين الخولى ، المرجع السابق ١٦٠ ، ١٦١ .

تجلت في أن البلاغة « عاشت في كنف رجال الفلسفة وتحت رعايتهم » وأن « جمهرة الأقلام التي خدمتها أقلامُ فلاسفة أو متفلسفين » - يعدّ من هؤلاء المتفلسفين « سهّل بن هارون . . . وكان حكيما يتعاطى الفلسفة ، وأبا عثمان عمرو بن بحر الجاحظ . . . وكان حكيما قرأ كتب الفلاسفة من اليونان والفرس والروم والهند ، وكان رأس فرقة في الاعتزال نُسبت إليه فسُميت (الجاحظية) . . . »^(١) .

الجاحظ - إذن - في تقدير الأستاذ الخولى من أصحاب المدرسة الكلامية في التأليف البلاغى الذين يعلن أبو هلال تنكب طريقهم في كتابه . وهو في تقدير الدكتور نوفل من مذهب صناع الكلام من الشعراء والكتاب ، وهذا ما يزيد من تعقد المشكلة . فمن المفروض - وفقا لتقدير الأستاذ الخولى - أن نجد في كتاب (البيان) كل سمات مدرسة المتكلمين ، أو معظم هذه السمات من جدل ومناقشة وتحديد لفظى وعناية بالتعريف والقاعدة والإقلال من الشواهد الأدبية . . . إلخ ، وذلك - فى واقع الأمر - ما لا نجد ، باستثناء النقل لعدد من تعاريف بعض المصطلحات دون تدخل - غالبا - وباستثناء المناقشة والجدل اللذين هما طابع كتابة الجاحظ بوجه عام . كما أنهما - فى الحقيقة - غير قاصرين على كتابات المتكلمين ، ويكفى أن نشير إلى ابن الأثير - ضياء الدين - وهو فى تقسيم الأستاذ الخولى من مدرسة الأدباء لنجدته - خاصة فى (المثل السائر) - من أكثر الناس جدلا ومناقشة واهتماما بالحدّ والتعريف اللذين نجدهما عند بلاغى آخر من نفس طريقة الأدباء - عند الخولى - وهو البهاء السبكى .

فإذا جئنا إلى المبررات التى يمكن أن تكون وراء تقسيم الدكتور نوفل وسلّكه للجاحظ فى مدرسة صناع الكلام من الشعراء والكتاب . . وجدنا

(١) نفس المرجع ١٤٥ ، ١٤٦ .

لدى الجاحظ كثرة الشواهد والأمثلة ، ووجدنا الابتعاد - فى أغلب الأحيان - عن الحدود والتعريفات والقواعد ، وهذه كلها من سمات طريقة الأدباء - كما يشرحها الأستاذ الخولى - وبالتالى فهى تقرّب الجاحظ - فى البيان والتبيين - من حدود هذه الطريقة ، وعلى العكس من ذلك نجد أبا هلال نفسه لا يُسقط مبدأ الحدّ والتعريف من كتابه : فالباب الأول عنده - مثلا - فى (الإبانة عن موضوع البلاغة فى أصل اللغة وما يجرى معه من تصرف لفظها وذكر حدودها) ^(١) ، والفصل الأول من الباب السابع فى (حدّ التشبيه) ^(٢) كما أن منحى النّظام واضح فى كل أبواب الكتاب وفصوله على نحو قد يفوق ما عند المتكلمين من معاصريه - كالرّماني والباقلاني - فى مؤلفاتهم البلاغية ، بحيث لا نستطيع أن نقول إن ما رفضه أبو هلال من (مذهب المتكلمين) هو التحديد والتنظيم ، كما أننا لا نستطيع القول بأنه رفض مذهبهم فى أن يكون البحثُ البلاغى وسيلة إلى معرفة الإعجاز القرآنى ، لأنه صريح فى مقدمة كتابه فى القول بأن « أحق العلوم بالتعلّم ، وأولاها بالتحفظ - بعد المعرفة بالله جلّ ثناؤه - علم البلاغة ومعرفة الفصاحة الذى به يُعرف إعجاز كتاب الله تعالى » ^(٣) .

وإذن فما الذى رفضه أبو هلال من مذهب المتكلمين فى التأليف البلاغى؟
ثم هل كان أمامه - أو فى ذهنه - نموذجٌ آخرٌ غير كتاب الجاحظ وجّه إليه
الرفض ؟

وبالنسبة للسؤال الثانى فقد كانت هناك مؤلفات لعدد من المتكلمين تنطلق
جميعها من قضية الإعجاز ، ويتسم الحديثُ فيها بالعموم ليشمل بالنقاش ما

(١) الصناعتين ص ١١ .

(٢) المصدر نفسه ص ٢٤٤ .

(٣) المصدر نفسه ص ٧ .

وقفوا عليه من قضايا العبارة الأدبية ، من هذه المؤلفات : (النكت فى إعجاز القرآن) للرماني ت ٣٨٦ ، و (بيان إعجاز القرآن) للخطابي ت ٣٨٨ . وربما كان أمامه أيضا عدد من الكتب فى نظم القرآن مما لم يصل إلينا ، ككتاب أبى بكر السجستاني (عبد الله بن أبى داود ت ٣١٦) وكتاب أبى زيد البلخي (أحمد بن سليمان ت ٣٢٢) وكتاب ابن الإخشيد (أبو بكر أحمد بن على المعتزلى ت ٣٢٦) ، وجميعها تحمل عنوان (نظم القرآن) . غير أن معرفة الكتب التى كانت فى تصوره وهو يرفض سلوك مذهب المتكلمين لا تُغنى عن محاولة التبصّر بحقيقة ما وَجَّه إليه رفضه من هذا المذهب ، وهنا نعود إلى عبارة العسكرى ، وإلى السياق الذى جاءت فيه . . . لقد جاءت هذه العبارة فى نهاية الفصل الأول من الباب الأول ، وهو الفصل الذى عقده (للإبانة عن موضوع البلاغة فى اللغة وما يجرى معه من تصرف لفظها ، والقول فى الفصاحة وما يتشعب منه) ، وفيه يستعرض بعض الدلالات اللغوية لكلمتى (البلاغة) و (الفصاحة) ليتطرق منها إلى بعض دلالاتهما الاصطلاحية ، ثم يصرح فى نهاية الفصل بقوله : « وليس الغرض فى هذا الكتاب سلوك مذهب المتكلمين ، وإنما قصدت مقصد صنّاع الكلام من الشعراء والكتاب ، فلهذا لم أُطِلْ الكلام فى هذا الفصل »^(١) . فهو لا يُطيل الكلام لأنه لا يقصد إلى سلوك مذهب المتكلمين ، وإذن فالإطالة فى رأيه من سمات مذهبهم ، وبالتالي فالاختصار هو السمة البارزة لمن يقصد مقصد صنّاع الكلام من الشعراء والكتاب . غير أن أبا هلال نفسه لم يسلم من هذه الإطالة فى كتابه ، كما أن الإيجاز أصبح سمة لكتابات بعض المتكلمين ، وبذلك يبقى الوصف بالإطالة تعريفا غير مانع ، وهو غير جامع بالقطع ، لصفات طريقة المتكلمين .

(١) الصناعتين ١٥ .

وهنا تُسَعَفنا بعضُ نصوص من الجاحظ نفسه يشير فيها إلى بعض معالم (طريقة المتكلمين) في التأليف، من ذلك قوله في مطلع بعض رسائله: «كما نحب أن يخرج هذا الكتابُ تاماً، ويكون للأشكال الداخلية فيه جامعا . . . حتي يُجْتَنَّب فيه العويصُ، والطرق المتوعرة، والألفاظ المستنكرة، وتلزيق المتكلفين، وتلفيق أصحاب الأهواء من المتكلمين»^(١).

وهناك نص آخر يصفُ فيه - علي لسان أحد قرائه - طريقة المتكلمين - أو بعضهم - في التأليف: «وقلت: اكتب إلي كتاباً تقصد فيه إلى حاجات النفوس، وإلى إصلاح القلوب . . . دون الذي عليه أكثر المتكلمين من التطويل، ومن التعمق والتعقيد ومن تكلف مالا يجب وإضاعة ما يجب»^(٢).

إن تأملَ النص الأخير على وجه الخصوص وعرضَ ما فيه على كلام العسكري عن كتاب الجاحظ، ثم على كلامه عن كتابه هو (الصناعتين) يكاد يكشف عن الصفة - أو الصفات التي رفضها أبو هلال مما ورد في كتاب الجاحظ حقيقة - أو توهما من أبي هلال نفسه - فالتطويل والتعمق والتعقيد وترك ما يجب وإقحام مالا يجب والخوض في تعقيدات المذاهب - وهو مضمون النص الأول - هي العيوب التي يمكن القول إن العسكري قد أخذها على طريقة المتكلمين في التأليف ربما وجد بعضها في كتاب الجاحظ، ومن هنا كان وصفه له بأن «الإبانة عن حدود البلاغة وأقسام البيان والفصاحة مبثوثة في تضاعيفه، ومنتشرة في أثنائه، فهي ضالة بين الأمثلة لا توجد إلا بالتأمل الطويل والتصفح الكثير، وبالتالي كان ما وعد به من مجيء كتابه «مشملا على جميع ما يُحتاج إليه في صنعة الكلام - نثره ونظمه - ويستعمل في محلوله ومعقوده من غير تقصير وإخلال وإسهاب وإهدار»^(٣).

(١) كتاب النساء - رسائل ١٥٢/٣ .

(٢) فصل من صدر كتاب الجاحظ في خلق القرآن - رسائل الجاحظ ٣ / ٢٨٥ .

(٣) الصناعتين ١١ .

فالإحاطة بالموضوع، وإيضاح جوانبه وعدم الخروج عنه ، والتعرض لكل أقسامه دون إخلال يُوقع في الغموض أو إسهاب يورث التشتت هي الصفات التي قصد إليها العسكري ، وذلك في مقابل إطالة الجاحظ ، وتشعب الحديث في كتابه بدرجة قد تتوه معها - على غير الخبير بطريقة الجاحظ - بعض الحقائق ، وينسى بعضها الآخر وليس غير ذلك من طريقة المتكلمين يمكن نسبه إلى كتاب الجاحظ . وهنا نعود إلى الحديث عن سلك الكتاب في نظام إحدي المدرستين لنجد أن القطع بانتمائه لإحدهما غير دقيق ، لأن الجاحظ في الواقع عالمٌ وحده ، ومن الصعب إخضاع طريقته في (البيان والتبيين) لنظام بعينه في التأليف ، فمن ناحية : يرفض الرجل - وهو المتكلم المعتزلي - أن يستخدم المتكلمون ألفاظهم الخاصة في غير مقامات الكلام ، ولا شك أنه كان على وعي بأن الحديث فيما يتصل بالأنواع الأدبية خلاف الحديث في قضايا الفلسفة والكلام ، والناظر في مؤلفاته يتبين لديه تلك القدرة العجيبة على الاستغراق في الموضوع الذي يكتب فيه حتى ليظن القارئ أنه لا يحسن غيره .

من هنا كان ذلك المنحى الأدبي في السرد وإيراد كل ما يتصل بموضوع القول بطريقة تفوت على القارئ أي شعور بطول الحديث أو الملل من القراءة . وإذا كنا قد اخترنا هنا الحديث عن الأبعاد الكلامية والفلسفية في نقد الجاحظ مما ورد في كتاب (البيان) وغيره من كتبه فإن وقوف الرجل عند هذه الأبعاد وصدوره عنها في فكره لا يعنى بالضرورة أن طريقة العرض عنده هي طريقة المتكلمين . أكثر من هذا أن جنوحه إلى الإطالة والسرد وسوق النماذج والخروج من لفظة إلى أخرى ، لم يكن - كما ظن الكثيرون - مسلكاً بلا ضابط ولا هدف ، فقد كان الرجل - كما سنرى - قاصداً لصنيعه ، واعياً بالهدف منه . وهذا ما يكشف عنه الحديث عن بنية الكتاب في حدود هدفه .

www.alkottob.com

بنية الكتاب في حدود هدفه

بين التنظير والتأديب :

في حديثه عن (علم الأدب) يطالعنا ابنُ خلدون في مقدمته بأنه سمع من شيوخه في مجالس التعليم أن أصولَ هذا الفنِّ وأركانه أربعةٌ دواوين هي :

(أدبُ الكاتب) لابنِ قُتيبة

وكتابُ (الكامل) للمبرِّد

وكتاب (البيان والتبيين) للجاحظ

وكتابُ (النوادر) لأبي عليّ القالي^(١)

والواقع أن كتابَ (البيان والتبيين) ينفرد من بين الكتب التي ذكرها ابنُ

خلدُونُ بأكثرَ من ميزة ، فهو إلى جانب كونه أحدَ المؤلفات الكبرى في (علم الأدب) - بمفهوم القدماء - يُعدّ - تقريبا - أقدمَ المراجع العربية التي تعرّضت للبحث في نظرية الفن الأدبي كما يتمثل في فنّ الخطابة وفنّ الجدل والمناظرة وغيرهما من الأشكال الأدبية كالشعر والرسائل ، اللذين كثيرا ما ينسحبُ عليهما الكلامُ عن الخطابة^(٢) .

ويبدو أن الوصفَ الأخير للكتاب - أعنى النظرَ إليه كمرجع في نظرية الفن القوليّ - قد سيطرَ على نظرة كثير من المحدثين إلى الكتاب ، بحيث أغفلوا - غالبا - صفته الأخرى ، وهي كونه كتابا في (علم الأدب) أيضا ،

(١) مقدمة ابن خلدون . ط . كتاب الشعب ص ٥٢٢ .

(٢) في أولية الجاحظ في التأليف في نظرية الفن القولي يُراجع : تمهيد في البيان العربي من

الجاحظ إلى عبد القاهر لطفه حسين ص ٣ ، والبديع عند العرب لكراتشكولسكى ص ٤١ ،

وبلاغة أرسطو بين العرب واليونان لإبراهيم سلامة ص ٦٩ .

والتقد المنهجي عند الجاحظ لداود سلوم ص ٨٨ .

وكان لهذا الموقف من جانب المحدثين نتيجة أساسية هي وصفه بالاستطراد والميل إلى الخروج كثيرا عن موضوعه الأصلي ، وهو استنتاج طبيعي في هذه الحالة ، فإذا كان الموضوع الأساسي للكتاب في تقديرهم هو نظرية الفن القولى بوجه عام ، أو - على الأقل - مجموعة من النظرات الأساسية التي تشكل عماد هذه النظرية . . فإن إيراد هذه النماذج والمقتطفات من شتى أنواع الأدب يعدُّ استطرادا وخروجا على الموضوع الأساسي ، مع ملاحظة أن ذلك يحتلُّ القسم الأكبر من الكتاب مما يجعل استخلاص نظرات الجاحظ وآرائه في فن القول لا يتأتى سهلا ميسورا ، وإنما هو في حاجة إلى جهد القارئ ورحابة صدره .

هذه الظاهرة هي التي توضح لماذا كانت طريقة الجاحظ في تأليف الكتاب عرضة لانتقاد الكثيرين من القدماء والمحدثين ، ممن نظروا إليه على أنه مؤلف من أساسه في نظرية الفن القولى ، فصرح كراتشكوسكى بأن الجاحظ « ليس من الكتاب الذين يسمحون لغيرهم بالاقتراب منهم دون أن ينالهم عناء»^(١) والسبب في ذلك أن « استطراداته الكثيرة تؤدي به إلى الخروج عن الموضوع الذى يبحث فيه إلى مواضيع أخرى »^(٢) .

ووصف آخرون صنيع الجاحظ بأنه أخرج كتابه « عن كونه كتابا للبيان بكثرة خروجه واستطراده وردوده وأمثله»^(٣) بل إن البعض قد غلب صفة (الأدب) على الكتاب فوصفه بأنه «مختارات من الأدب من آية قرآنية أو حديث، أو شعر أو حكمة أو خطبة، ممزوجة بما له من آراء في مسائل عدة»^(٤) .

(١) البديع عند العرب - ضمن (دراسات في تاريخ الأدب العربى) ص ٤١ .

(٢) المرجع السابق ص ٤٠ . (٣) النقد المنهجي عند الجاحظ - داود سلوم - ص ٨٨ .

(٤) ضحى الإسلام لأحمد أمين / ١ / ٣٩٠ ط ٩٣٤ ، ويورد الأب فكتور اليسوعى قول كارادى فو عن الجاحظ « أن الموضوع عنده ليس إلا وسيلة للاستطراد » راجع : النزعة الكلامية فى أسلوب الجاحظ ص ٨٧ .

وقد سبق إلى مثل هذا التصور بعض القدماء منهم أبو الحسين إسحاق بن إبراهيم بن سليمان بن وهب الكاتب (ق ٤) صاحب كتاب (البرهان في وجوه البيان) ، وأبو هلال العسكري ت ٣٩٥ صاحب (الصناعتين) ، ثم الباقلاني ت ٤٠٣ هـ في (إعجاز القرآن) . والكتاب الأول من أساسه في معارضة (بيان) الجاحظ من حيث طريقة تأليفه التي تصعب معها الإحاطة بمسائله لأنه « إنما ذكر فيه أخباراً متخلة وخطبا متخبة ، ولم يأت فيه بوصف البيان ، ولا أتى على أقسامه في هذا اللسان ، فكان . . . غير مستحق لهذا الاسم الذي نُسب إليه »^(١) لذلك حاول صاحب (البرهان) - فيما يقول - أن يذكر في كتابه « جملاً من أقسام البيان آتية على أكثر أصوله محيطة بجماهير فصوله ، يعرف بها المبتدئ معانيه ويستغنى بها الناظر فيه »^(٢) .

ونفس المأخذ تقريباً يصرح به أبو هلال ، فكتاب (البيان والتبيين) في رأيه أكبر الكتب المؤلفة في (البلاغة ومعرفة الفصاحة) وأشهرها « وهو . . . كثير الفوائد ، جمّ المنافع ، لما اشتمل عليه من الفصول الشريفة ، والفقر اللطيفة ، والخطب الرائعة ، والأخبار البارة ، وما حواه من أسماء الخطباء ، وما نبه عليه من مقاديرهم في البلاغة والخطابة ، وغير ذلك من فنونه المختارة ، ونعوته المستحسنة إلا أن الإبانة عن حدود البلاغة وأقسام البيان والفصاحة ماثورة في تضاعيفه ، ومتشيرة في أثنائه ، فهي ضالة بين الأمثلة لا توجد إلا بالتأمل الطويل والتصفح الكثير »^(٣) .

وواضح أن الانتقاد عند كل من الرجلين موجة إلى ظاهرة انعدام النظام والتبويب في كتاب الجاحظ ، وهو ما حاول كل منهما أن يتلافاه عن طريق

(١) البرهان في وجوه البيان ٥١ ، ٥٢ .

(٢) البرهان ٥٢ .

(٣) الصناعتين ١٠ ، ١١ .

إحكام النّظام ، والترتيب الدقيق لمباحث كتابه ، والإقلال بقدر الإمكان مما عدّ من قبيل الاستطراد عند الجاحظ .

ولا يخرج انتقاد الباقلاني عن ذلك تقريبا ، بل لقد ذهب إلى عدم قدرة الجاحظ على أن يُخلي كلامه من الاختيار من كلام غيره و « مما يوشح به كلامه من بيت سائر ومثل نادر وحكمة مُمهّدة منقولة وقصة عجيبة مأثورة »^(١) .

على أن من القدماء - كما رأينا - من نظروا إلى الكتاب باعتباره كتابا في (علم الأدب) ، والأدب - في تعريف هؤلاء - هو حفظ أشعار العرب وأخبارها ، والأخذ من كل علم بطرف ، يريدون من علوم اللسان أو العلوم الشرعية من حيث متونها فقط^(٢) .

والواقع أن الناظر في كتاب (البيان والتبيين) لا يسعه إلا أن يأخذ في الاعتبار كلاً من الوصفين أعني كون الكتاب مؤلفا في (علم الأدب) من جهة ، وكونه يحتوى على عدد من النظرات الهامة في الفن القولى من جهة أخرى .

فهل كان هناك ازدواج في عقلية الرجل حينما جمع في مؤلف واحد بين القواعد والأصول المتصلة بفن القول وبين النماذج والنصوص والمختارات التي كان إفراطه في إيرادها سببا في وصف البعض للكتاب بأنه كتاب في (علم الأدب) ؟

إن نظرة أخرى في حديث ابن خلدون عن علم الأدب والمقصود منه تساعد على إجابة صحيحة عن السؤال ، يقول عن علم الأدب : « هذا العلم

(١) إعجاز القرآن ٢٤٧ ، ٢٤٨ .

(٢) مقدمة ابن خلدون ٥٢١ .

لا موضوع له ينظر في إثبات عوارضه أو نفيها، وإنما المقصودُ عند أهل اللسان ثمرته، وهي الإجابة في فني المنظوم والمنثور على أساليب العرب ومناحيهم، فيجمعون لذلك من كلام العرب ما عساه تحصل به الملكة من شعر عالي الطبقة، وسجع متساوٍ في الإجابة ومسائل من النحو واللغة مبثوثة أثناء ذلك متفرقة يستقرى منها الناظر في الغالب معظم قوانين العربية مع ذكر بعض من أيام العرب يفهم به ما يقع في أشعارهم منها، وكذلك ذكر المهيم من الأنساب الشهيرة والأخبار العامة. والمقصود بذلك كله ألا يخفى على الناظر فيه شيء من كلام العرب وأساليبهم ومناحي بلاغتهم إذا تصفحه، لأنه لا تحصل الملكة من حفظه إلا بعد فهمه فيحتاج إلى تقديم جميع ما يتوقف عليه فهمه^(١).

وواضح أن كتب الأدب بالمفهوم الذي ساقه ابن خلدون لم تكن تؤلف بغير هدف، وواضح أيضا أن إيراد المختارات والنماذج الكثيرة في كتاب الجاحظ لم يكن بغير تصور لفائدة ما من وراءها، وأنه لم يعد في ذلك ما صنعه البعض - كابن طباطبا العلوي ت ٣٢٢ - حين جمع إلى كتابه (عيار الشعر) - وهو في أصول الفن الشعري - كتابا آخر سماه (تهذيب الطبع) وقال إن الهدف من ورائه أن « يرتاض من تعاطى قول الشعر بالنظر فيه ، ويسلك المنهاج الذي سلكه الشعراء ، ويتناول المعاني اللطيفة كتناولهم إياها ، فيحتذي على تلك الأمثلة في الفنون التي طرقت أقوالهم فيها »^(٢).

فهدف التدريب وتكوين الذوق الفني لدى القارئ لم يكن غائبا عن أذهان أصحاب ذلك الضرب من التأليف، ومنهم الجاحظ، كما لم ينسوا ذكره صراحة^(٣).

(٢) عيار الشعر ص ٧ .

(١) مقدمة ابن خلدون ٥٢١ ، ٥٢٢ .

(٣) من المحدثين من تنبه إلى هدف التدريب العملي وصل الذوق والتمكين من الإجابة من وراء هذه الاختيارات الكثيرة - راجع : الجاحظ : حياته وآثاره ، لطفه الحاجري ص ٤٣١ ، (النثر الفني وأثر الجاحظ فيه) لعبد الحكيم بلبع ص ٢٦٥ - ٢٦٧ .

وهكذا جاء الكتاب - كما قلنا - جامعا بين كونه مؤلفا في نظرية الفن القولى وكونه مؤلفا في علم الأدب ، ولم يكن مؤلف الكتاب غافلا عن الصفة الأخيرة فيه أعنى كون الكتاب مؤلفا في علم الأدب أيضا ، وقد نقل ضمن ما نقل عن غيره تعريفا لعلم الأدب مَعزُواً إلى محمد بن علي بن عبد الله ابن عباس ، يقول فيه : « كفاك من علم الأدب أن تَرَوِيَّ الشاهدَ والمثل »^(١) ثم يفتح في موضع آخر بابا بعنوان (كلام في الأدب)^(٢) كما ينقل قول شَيْبِ بن شَيْبَةَ « أطلب الأدب فإنه دليل على المروءة وزيادة في العقل وصاحب في الغربية وصلة في المجلس »^(٣) وليس ذلك كله سوى صدق لما آمن به الجاحظ من أن « الإنسان بالتعلم والتكلف » وأنه « بطول الاختلاف إلى العلماء ومُدَارَسَةِ كُتُبِ الحُكَمَاءِ يَجُودُ لفظه ، وَيَحْسُنُ أدبُهُ »^(٤) .

وأبسط النتائج التى يُمكن أن تُرتبها على وَصْفِ الكِتَابِ على هذا النحو . . الحدُّ من تَهْمَةِ المِيلِ إلى فَوْضَوِيَّةِ التَّالِيفِ التى كثيرا ما تُوجه إلى الجاحظ ، وعلى الأخص في هذا الكتاب ، وكذلك الحدُّ من الاتهام بانعدام شخصيَّةِ المؤلف فيه^(٥) ، إذ من الواضح أن كثيرا مما جاء فى الكتاب مما وُصِفَ بأنه استطراد من المؤلف ونُقُولٌ عن غيره إنما قُصِدَ به - عن عَمْدٍ - تقديم أكبر

(١) البيان والتبيين ١ / ٨٦ .

(٢) البيان ٣ / ٢٦٧ ويراجع ٣ / ٢٤٠ (ذكر حروف من الأدب) .

(٣) البيان ١ / ٣٥٢ .

(٤) البيان ١ / ٨٦ : وتراجع نصوص أخرى تكشف عن معنى (الأدب) عنده فى (البيان) فى (مصطلحات نقدية وبلاغية) الشاهد البوشينى ٦٣ ويذكر كلام الجاحظ عن (المدارس) بقول معاصره ابن سلام : (إن كثرة المدارس لتعدى على العلم) طبقات فحول الشعراء ١ / ٦ ، ٧ .

(٥) هذا الاتهام الأخير يوجهه إلى الجاحظ الدكتور طه حسين . راجع : تمهيد فى البيان العربى من الجاحظ إلى عبد القاهر ص ٣ .

قَدْر من نماذج القول الجيّد منشوره ومنظومه لتكونَ في متناولِ المطلعين على كتاب يتعرّض في المقام الأول لنظراتٍ في فن القول ، ويستهدفُ تكوينَ ذوق فني لدى قارئه ، أو تقوية ما قد يكون لديه من هذا الذوق .

الوصي بمسلك الاستطراد :

وكما قلنا . . . كان الرجل واعيا بقيام كتابه على دعامتين ، إحداهما : مايسوقه من أفكار ونظراتٍ تتصل بأصول الفن القولي . والأخرى : هذه الاختيارات العديدة التي يزخر بها الكتاب ، والتي يتضح وعيُه بتقديمها عن عمدٍ في كثير من المواضع ، من مثل قوله في مقدمة الجزء الثاني إن قصده كان الحديثَ عن مطاعن الشعوبية على العرب ، ولكنه رأى أن يقدمَ بدلا من ذلك بعضَ الاختيارات من كلام الرسول صلى الله عليه وسلم وكلام السلف من المتقدمين^(١) ، ثم يُردفُ ذلك بحديث عن خطب العرب ، وبعض صفاتها وحرصه على تقديم نماذج منها :

« اعلم أن جميعَ خطب العرب . . . على ضربين : منها الطوال ومنها القصار . . . وقد أعطينا كلَّ شكلٍ من ذلك قِسْطه من الاختيار ، ووقيناه حظه من التمييز . . . هذا سوى ما رسمنا في كتابنا هذا من مقطعات كلام العرب الفصحاء ، وجُمْل كلام الأعراب الخُلص ، وأهل اللسن من رجالات قريش والعرب وأهل الخطابة من أهل الحجاز ، ونُتف من كلام النساك ، ومواعظ من كلام الزهاد »^(٢) .

ثم يأخذ في الوفاء بما وعد به ، فيقدم ما شاء من كلام الرسول صلى الله عليه وسلم ، وخطبه ، وخطب الصحابة وأقوالهم ، ثم يقول « قد ذكرنا

(١) البيان والتبيين ٥/٢ .

(٢) البيان ٧/٢ .

من كلام رَسُولِ الله صلى الله عليه وسلم وخطبه صدرًا ، وذكرنا من خطب السلف « . ثم يعدُّ بتقديم المزيد : وسنذكر من مقطعات الكلام وتجاوب البلغاء ومواعظ النساك ، ونقصدُ من ذلك إلى القصار دون الطوال ، ليكون ذلك أخفَّ على القارئ ، وأبعدَ من السآمة والملل . ثم نعود بعد ذلك إلى الخطب المنسوبة إلى أهلها إن شاء الله »^(١) .

ولا يلبث بعد ذلك أن يصرِّح - بما يؤكد يقظته التامة إلى ما يصنع :

« وقد ذكرنا من مقطعات الكلام ، وقصار الأحاديث بقدر ما أسقطنا به مؤونة الخطب الطوال .

وسنذكر من الخطب المسندة إلى أربابها مقدارًا لا يستفرغ مجهود مَنْ قراها ، ثم نعود بعد ذلك إلي ما قصرَ منها وخفَّ ، وإلى أبوابٍ قد تدخل في هذه الجملة وإن لم تكن مثل هذه بأعيانها »^(٢) .

والصلة بين هذا النصِّ وما سبقه واضحة ، فهو هنا يعلن أنه قدم من الاختيارات ما سبق أن وعدَّ به في النصِّ السابق . كل ذلك عن عمدٍ ووعي بما يقدم من المواد التي قد يكون بعضها بالذات مرغوبًا من قارئ الكتاب أو مَنْ قُدِّم إليه . ومن هذا القبيل - أعني توجيه مادة معينة إلى قارئ بعينه - ما صرح به من قوله : « كانت العادة في كتب الحيوان أن أجعل في كل مصحف من مصاحفها عشرَ ورقات من مقطعات الأعراب ونوادير الأشعار لما ذكرتَ عجبك بذلك فأحببتُ أن يكون حظُّ هذا الكتاب في ذلك أوفر إن شاء الله »^(٣) .

(١) البيان ٦٦/٢ .

(٢) البيان ١١٧/٢ .

(٣) البيان ٢٠٢/٣ .

وهكذا يستمر فى الإعلان عن العديد من الاختيارات من شتى ضروب القول ، فإذا ما قدّم ضرباً تلاه بغيره ثم وعدّ بثالثٍ ليقدمه فى مكان لاحق ، وهكذا^(١) .

إلى جانب هذا الهدف التعليمى وراء تقديم الجاحظ لاختياراته واستطراده يطالعنا هدفٌ آخر عمليٌ لا ينفصل عن هدفه الأسمى فى تثبيت الأفكار الأساسية لكتابه . . هذا الهدف هو دفع السامة والملل عن قارئ الكتاب ، وحثّه على مواصلة القراءة والمثابرة عليها .

ويدل حديثُ الجاحظ - فى غير كتاب البيان أيضا - على إيمانه بأمرين يتصل أولهما بالنفس البشرية عموماً ومدى قدرتها على تلقى العلم واستيعابه ، ويتعلق الآخرُ بمثقفى عصره على وجه الخصوص .

وفيما يتصل بالنفس البشرية يرى أن « من شأن النفوس الملالة لما طال عليها وكثُرَ عندها »^(٢) ، وأن « الأسماع قد تملّ الأصوات المطربة والأوتار الفصيحة والأغانى الحسنة إذا طال ذلك عليها »^(٣) ، وأن « العلم - وإن كان حياة العقل . . . فإن حكمه حكم الماء وجميع الغذاء الذى إذا فضل عن مقدار الحاجة عاد ذلك ضرراً » ، وبالتالي « فليس لنا أن نكون من الأعوان على ذلك ، ومن الجاهلين بما عليه طبائع البشر ، فإن أقواهم ضعيف وأنشطهم سؤوم ، وإن كانت حالاتهم متفاوتة فإن الضعف لهم شامل ، وعليهم غالب »^(٤) .

(١) راجع البيان ٥/٣ ، ٦٨/٣ .

(٢) رسالة فى كتاب الفتيا - رسائل ٣١٨/١ .

(٣) مفاخرة الجوارى والغلمان - رسائل ٩١ / ١ .

(٤) رسالة فى كتاب الفتيا - رسائل ٣١٨/١ ، ٣١٩ .

أما بالنسبة لمثقفى عصره فهو سيئ الظن بهم وبقدرتهم على التحصيل والصبر على مشقة العلم ، ولذلك نسمع قوله بعقب بعض تصريحاته فى وجوب الترفق فى عرض أبواب الكتب : « ولولا سوء ظنى بمن يظهر التماس العلم فى هذا الزمان ويذكر اصطناع الكتب فى هذا الدهر ، لما احتجت فى مدارسهم واستمالتهم وترقيق نفوسهم وتشجيع قلوبهم . . . إلى هذه الرياضة الطويلة ، وإلى كثرة هذا الاعتذار ، حتى كأن الذى أفئده إياهم أستفيده منهم ، وحتى كأن رغبتى فى صلاحهم رغبة من يرغب فى دنياهم ويتضرع إلى ما حوته أيديهم » (١) .

وفى مواجهة هذه الحال يسلك الجاحظ طريقا مزدوجا يقوم على التدرج فى تقديم مادته وحسن عرضها من ناحية ، ثم التنويع فيها من ناحية ثانية . ويظهر أخذه بطريقة التدرج فى عرض مادته من قوله فى بعض المواضع من كتاب الحيوان : « ولا بأس بذكر ما يعرض ، ما لم يكن من الأبواب الطوال . . . فإن ذلك مما لا يخف سماعه ولا تهش النفوس لقراءته . . . وأنا كاتب لك بعد هذا - إذ كنت قد أملتك بالتطويل . . . ولا أرى أن أزيد فى سآمتك وأحمالك استفراغ طاقتك . . . ولكنى أبدأ بصغار الأبواب وقصارها ومحقراتها وملاحها لئلا تخرج من الباب الأول إلا وأنت نشيط للباب الثانى ، وكذلك الثالث والرابع إلى آخر ما أنا كاتبه لك إن شاء الله » (٢) .

هذا عن التدرج فى عرض المادة استجابة لطبيعة النفس البشرية فى ضعفها وقلة صبرها على مشقة العلم . وأما التنويع فيلجأ إليه أيضا كوسيلة إلى نفس الهدف وإلى اجتذاب قارئه النافر من الإطالة ، والمستعصى على الاستمرار

(١) الحيوان ٥ / ١٥٥ .

(٢) الحيوان ٥ / ١٥٣ ، ١٥٤ .

فى موضوع واحد: «فإن ملّلتَ الكتابَ ، واستثقلتَ القراءةَ فأنت حينئذٍ أعذر . . . وما عندى لك من الحيلة إلا أن أصوِّره لك فى أحسن صورة ، وأقلِّبك منه فى الفنون المختلفة ، فأجعلك لا تخرج من الاحتجاج بالقرآن الحكيم إلا إلى الحديث المأثور ، ولا تخرج من الحديث إلا إلى الشعر الصحيح ، ولا تخرج من الشعر الصحيح الظريف إلا إلى المثل السائر الواقع» (١) .

وهذا هو الأسلوب الذى سار عليه فى (البيان والتبيين) سعياً وراء الهدف نفسه . من ذلك ما جاء بِعَقْبِ حديثِ وأشعارٍ فى كراهية البعض لإنجاب الإناث من قوله :

« وهذا البابُ يقع فى كتاب الإنسان . . . ولكن قد يجرى السببُ فيجرى معه بقدر ما يكون تنشيطاً لقارئ الكتاب: لأن خروجه من الباب إذا طال لبعض العلم، كان ذلك أروحَ على قلبه، وأزيد فى نشاطه إن شاء الله» (٢) .

ويقول فى موضع آخر :

« قد ذكرنا . . . فى صدر هذا الكتاب من الجزء الأول ، وفى بعض الجزء الثانى كلاماً من كلام العقلاء البلغاء ، ومذاهب من مذاهب الحكماء والعلماء . وقد روينا نواذرَ من كلام الصبيان والمُحرَّمين من الأعراب ، ونواذرَ كثيرةً من كلام المجانين وأهلِ المرّة من المُوسوسين ، ومن كلام أهل الغفلة من النوكى . . . فجعلنا بعضها فى باب الاتعاظ والاعتبار وبعضها فى باب الهزل والفكاهة ، ولكل جنس من هذا موضعٌ يصلح له ، ولا بد لمن استكده الجدّ من الاستراحة إلى بعض الهزل» (٣) .

(١) الحيوان ٥/١٥٥ ، ١٥٦ .

(٢) البيان ١/١٨٦ .

(٣) البيان ٢/٢٢٢ .

ومن هذا القبيل تصريحه في غير هذا الموضع بأن :

« وجه التّديير في الكتاب إذا طال أن يداوى مؤلفه نشاطَ القارئ له ،
ويسوقه إلى حظّه بالاحتيال له ، فمن ذلك أن يُخرجه من شيء إلى شيء ،
ومن باب إلى باب ، بعد أن لا يخرجه من ذلك الفن ، ومن جمهور ذلك
العِلْمُ »^(١) ، وكذلك قوله عند ذكر بقية النوكى والحمقى : « وأحببنا ألا
يكون مجموعا في مكان واحد إبقاءً على نشاط القارئ والمستمع »^(٢) .

ومر بنا أن التنويع قد يكون بالخروج إلى بعض فنون الهزل ، وهنا يؤكد
الجاحظ أن هذه الفنون لا تقل أهمية عن غيرها من ألوان الجِدِّ التي يتشعب
إليها الحديث ، على أساس أنها وسيلة إلى الجِدِّ وطريق إليه ، وهذا ما يشرحه
الجاحظ ، في نصّ من (الحيوان) ردّاً على من عاب عليه هذا المسلك :
« وهذا كتابٌ موعظة وتعريف . . . وقد غلّطك فيه بعضٌ ما رأيتَ في أثنائه
من مزح لم تعرف معناه ، ومن بطلالة لم تطلع على غورها ، ولم تدر لم
اجتلبت ولا لأيّ رياضة تُجسّمت تلك البطلالة . ولم تدر أن المزاح جدٌّ إذا
اجتلبَ ليكون علةً للجِدِّ ، وأن البطلالة وقارٌ ورزاة إذا تكلفتَ لتلك العاقبة .
ولما قال الخليل بن أحمد : لا يصل أحدٌ من علم النحو إلى ما يُحتاج إليه
حتى يتعلّم مالا يُحتاج إليه ، قال أبو شمير : إذا كان لا يتوصّل إلى ما
يحتاج إليه إلا بما لا يحتاج إليه ، فقد صار ما لا يحتاج إليه يُحتاج إليه »^(٣) .

ذلك هو تبريره لظاهرة الاستطراد أو ما يبدو أنه كذلك ، في
بعض جوانبها ، لقد حاول أن يسخر بعض هذه المادة لخدمة قراءة

(١) البيان ٣/٣٦٦ .

(٢) البيان ٥/٤ .

(٣) الحيوان ١/٣٧ ، ٣٨ .

الكتاب نفسه، ولذلك لجأ إلى طريقة التدرج ثم التنويع بإيراد بعض المختارات البعيدة بدرجة ما عن الموضوع المعروض^(١).

الوعى بمبدأ النظام فى الكتاب :

غير أن عملية التنويع هذه لم تستولِ على انتباه الرجل فتجعله ينسى الخطّ الأساسى ، أو الموضوع الرئيسى للكتاب ، أو - بعبارة دقيقة - خصوصية ذلك الموضوع . وهنا نقف عند ظاهرة أساسية فى الكتاب وهى : الوعى بمبدأ النظام فيه .

وهذا الوعى يتضح فى أكثر من مظهر ، من بينها :

- ١ - النصّ على ما ليس من موضوع الكتاب .
- ٢ - الوعى بترتيب مادة الكتاب فى داخله .
- ٣ - الوعى بالهدف من الاختيارات الكثيرة التى يوردها - بعيداً عن هدف التنويع للتسلية .

أما عن المظهر الأول وهو النص على ما ليس من موضوع الكتاب فيتجلى فى قصره الحديث فى كثير من الموضوعات والإحالة فيها على كتب أخرى له ، لأنّ هذا الموضوع أو ذاك ليس من موضوعات (البيان والتبيين).

(١) جدير بالذكر أن الجاحظ يعتمد نفس الأسلوب فى غير (البيان) من مؤلفاته ، ومنها كتاب (الحيوان) حيث يصرّح بنفس الهدف من الاستطراد بالخروج من موضوع إلى موضوع ، وأنه تجديد نشاط القارئ وجذبه إلى مزيد من القراءة . راجع (الحيوان) ٩٢/١ ، ٩٣ ، ١٥/٦ ، كما أن من القدماء من أشاروا إلى قصد الجاحظ إلى هذا الهدف ، كالمسعودى ، راجع مروج الذهب ١٠٩/٤ ط بيروت . ومن الدارسين المحدثين من سجل متابعة بعض القدماء للجاحظ فى هذا المسلك ، كابن قتيبة فى (عيون الأخبار) والمحسن التنوخى فى (نشوار المحاضرة) ، راجع : النشر الفنى وأثر الجاحظ فيه لعبد الحكيم بليغ ص ١٩٩ ، ٣١١ ، ٣١٢ .

من ذلك ما جاء بعقب حديثه ، الذي سبقت الإشارة إليه ، عن بُغض البعض لإنجاب البنات من قوله : « وهذا الباب يقع في (كتاب الإنسان) وفي فصل ما بين الذكر والأنثى تاما ، وليس هذا الباب مما يدخل في باب البيان والتبيين »^(١) .

وفي تعليقه لتلقيب واصل بن عطاء بـ (الغزّال) يتعرض لعدد من الألقاب التي لحقت عدداً من الأشخاص ، ثم يقول : « وهذا الباب مُستقصى في كتاب (الأسماء والكنى) ، وقد ذكرنا جملةً منه في كتاب (أبناء السراى والمهيرات)^(٢) . ثم يكرر نفس التصريح في معرض الحديث عن بعض من كان له كنيّتان إحداهما فى الحرب والأخرى فى السلم : « وهذا الباب مستقصى مع غيره فى أبواب الكنى والأسماء ، وهو وارد عليكم إن شاء الله »^(٣) .

وينقل عن إبراهيم بن هانىء - أحد معاصريه - كلاماً فى الصفات الخلقية المفضلة فى بعض الفئات ، ثم يقول :

« وهذا الباب يقع فى (كتاب الجوارح) مع ذكر البرص والعرج والعسر . . . وغير ذلك من علل الجوارح ، وهو وارد عليكم - إن شاء الله - بعد هذا الكتاب »^(٤) .

كما يُورد شعراً للأعشى ، وآخر لبشار فى وصف المرأة الجميلة ووصف لونها ، ثم يقول :

(١) البيان والتبيين / ١ / ١٨٦ .

(٢) البيان / ١ / ٣٤ .

(٣) البيان / ١ / ٣٤٣ .

(٤) البيان / ١ / ٩٥ .

« ولبشّار - خاصّة - في هذا الباب ما ليس لأحدٍ ، ولولا أنه في كتاب (الرجل والمرأة) وفي باب القول في الإنسان في (كتاب الحيوان) ألتق وأزكى ، لذكرناه في هذا الموضوع »^(١) .

كما جاء قوله في موضع آخر :

« ولولا الإشارة لم يتفاهم الناس معنى خاصّ الخاصّ ، ولجهلوا هذا الباب البتّة ، ولولا أن تفسير هذه الكلمة يدخل في باب صناعة الكلام لفسرتها لكم »^(٢) .

ويقول - في سياق الحديث عن منافع العصا :

« والذي نحنُ ذاكروه من ذلك في هذا الموضوع قليلٌ من كثير ما ذكرنا في كتاب (العرجان) ، فإذا أردتموه فهو هناك موجودٌ إن شاء الله »^(٣) .

وربما تكون الدلالة هنا بالسلب ، أعني أن الحديث ليس مباشرا ولا صريحا عن موضوع الكتاب ، ولكن مما لا شك فيه أن النصّ على أن الكلام في هذا الموضوع أو ذاك لا يدخل ضمن ما ينبغى الحديث عنه في كتاب يعالج قضية (البيان والتبيين) له دلالة على تصوّر الرجل لما يدخل في إطار هذا الموضوع ، وما يخرج عن هذا الإطار .

أما المظهر الثاني وهو الوعى بترتيب مادة الكتاب في داخله فواضح من أحاديثه المتكررة عن الموضوع المناسب لهذا الموضوع أو ذاك والوعى بما سوف يقدم من أبواب وما سيذكر من أحاديث ، وعلى سبيل المثال : يقول في حديثه في (باب البيان) :

(١) البيان ١/٢٢٥ .

(٢) البيان ١/٧٨ .

(٣) البيان ٣/٧٤ .

« وكان في الحق أن يكون هذا الباب في أول هذا الكتاب ولكننا أخرناه لبعض التدبير »^(١).

وفي حديثه عن البيان وسؤال موسى عليه السلام ربه أن يحلّ عقدة لسانه يقول :

« وسنقول في شأن موسى عليه السلام ومسألته في موضعه من هذا الكتاب إن شاء الله »^(٢). ليرد الحديث بعد ذلك عن موسى عليه السلام في مسألتين : الأولى : عقدة لسانه ، وطبيعتها وسؤاله الله سبحانه أن يحلها - وذلك في سياق الحديث عن البيان والعي وما يعترى اللسان من الآفات^(٣) .
والمسألة الثانية : هي عصاه ، والكلام عن المآرب التي أودعها الله سبحانه فيها ، ونفعها له ، وذلك في (كتاب العصا) من الجزء الثالث^(٤) .

ومعنى هذا أنه كان على بينة من إمكان الانتفاع بحديث موسى عليه السلام من هاتين الزاويتين ، ومن هنا كانت إشارته - أو وعده - في مطلع كتابه بسوق الحديث عن موسى ومسألته في موضعه من الكتاب .

ومن هذا القبيل وعيه بما ينوي سؤقه من أخبار خطباء القبائل وترتيبهم ، وهو ما كرر الوعد به في أكثر من موضع :

« وسنذكر كلام قس بن ساعدة ، وشان لقيط بن معبد . . . وخطباء إياد إذا صرنا إلى ذكر خطباء القبائل إن شاء الله »^(٥) .

« وإذا صرنا إلى ما يحضرنا من تسمية خطباء بني هاشم وبلغاء رجال

(١) البيان ٧٦/١ .

(٢) البيان ٨/١ .

(٣) البيان ٣٦/١ ، ٣٧ ، ٢٧/٤ ، ٢٨ .

(٤) البيان ٣١/٣ - ٣٣ ، ٣٥ ، ٨٩ ، ٩٠ ، ١١٣ ، ١٢٢ .

(٥) البيان ٥٢/١

القبائل . . . ولأننا عسى أن نذكرَ جُمْلَةً من خطباءِ الجاهليين والإسلاميين
والبدويين والحَضْرِيِّين ، وبعضَ ما يحضُرنا من صفاتهم وأقدارهم ومقاماتهم ،
وبالله التوفيق « (١) .

فإذا أَعَدَّهُ العجزُ والمَرَضُ عما وَعَدَ به من تنظيمِ العَرَضِ وترتيبِ
الأولوياتِ فيه لم يَنْسَ وعده وإنما نراه يعتذرُ عن عدمِ الوفاءِ به ، لأنه يعرفُ
ما ينبغي وإن كان لا يستطيع تحقيقه ، وهكذا جاء تصريحه :

« كان التدبيرُ في أسماءِ الخُطباءِ وحالاتِهِم وأوصافِهِم أن نذكرَ أسماءَ أهلِ
الجاهليةِ على مراتبِهِم ، وأسماءَ أهلِ الإسلامِ علي منازلِهِم ، ونجعلَ لكلِ
قبيلةٍ منهم خطباءً ، ونقسَمَ أمورَهُم بابًا بابًا على حَدِّته ، ونقدِّمَ مَنْ قدَّمه اللهُ
ورسولُهُ عليه السلامِ في النَّسَبِ ، وفضلَهُ في الحَسَبِ ، ولكنِّي لما عجزتُ عن
نَظْمِهِ وتنزيده تكلَّفتُ ذكرَهُم في الجُمْلَةِ ، واللهُ المُستعانُ » (٢) .

والاعتذارُ هنا خاصٌّ بِمسألةِ تنظيميةِ بحتة ، أي أنه لم ينقصُ شيئاً من
مادته ، وإنما هو لم يستطع - فقط - أن ينسُقها على النحو الذي وعد به .

وقريب من هذا مسلكُهُ في الحديثِ عن مطاعنِ الشُعوبيةِ على العربِ في
اتِّخاذهِم العِصِيَّ والمَخاصِرَ عند الخُطابةِ . . لقد صرَّحَ قرب نهايةِ الجزءِ الأولِ
بقوله :

(١) البيان ٩٢/١ .

(٢) البيان ٣٠٦/١ ، وقد يكون من المفيد هنا أن نشير - مجرد إشارة - إلى معاصرة الجاحظ
لابن سلام الجُمُحيّ ت ٢٣١ هـ صاحب (طبقات فحول الشعراء) الذي قسم شعراءه
وفقاً لزمَنهم إلى جاهليين وإسلاميين ، وأن نُبدى مجردَ تساؤلٍ عن احتمال أن يكون
الجاحظ قد فكَّر في أن يقدم تقسيماً للخُطباءِ إلى طبقاتِ جاهليةٍ وطبقاتِ إسلاميةٍ ، موازياً
لتقسيمِ ابنِ سلامٍ لشعرائه ، وإن كان الجاحظ لم يحقق عمليةَ التقسيمِ على نحوِ عملي .

« وقد طعنت الشعوبية على أخذ العرب في خطبها المخصرة والقناة والقضب . . . بكلام مستكره سنذكره في الجزء الثاني إن شاء الله »^(١).

وهنا نلاحظ أنه لم ينسَ وعده ، حتى بعد أن بدأ له أن يؤجل ذلك إلى الجزء الثالث ، فجاء قوله في مقدمة الجزء الثاني :

« أردنا - أبقاك الله - أن نبتدئ صدر هذا الجزء . . . بالرد على الشعوبية في طعنهم على خطباء العرب وملوكهم . . . ولكننا أحببنا أن نصير صدر هذا الباب كلاما من كلام رسول رب العالمين والسلف الصالحين »^(٢).

فإذا جاء صدر الجزء الثالث وفي بوعده وقال :

« نبدأ على اسم الله بذكر مذهب الشعوبية . . . وبمطاعنهم على خطباء العرب . . . »^(٣).

وكثيرا ما تُصادفنا في الكتاب تنبيهات من مثل :

« ثم رجع بنا القول إلى الكلام الأول . . . » ٥٧/١ ، ٩٦

« ثم رجع القول إلى ذكر الإشارة » ٩١/١

« وتلحق هذه المعاني بأخواتها قبل . . . » ١١١/١

« ويصير هذا الشعر وما أشبهه مما وقع في هذا الباب إلى الشعر الذي

في أول الفصل » ٢١٧ / ١ .

وهذا يعني أن لكل نص في الكتاب موضوعا ، وأن لكل موضوع موضعا ينبغي أن تتجمع فيه النصوص المتصلة به ، فإذا ابتعد النص المتصل بأحد الموضوعات عن مكانه فلا بد من الإشارة إلى ذلك .

(١) البيان ٣٨٣/١ .

(٢) البيان ٥/٢ .

(٣) البيان ٥/٣ ، ٦ .

فإذا جدَّ خبرٌ أو موضوعٌ أو حديثٌ عن شخصٍ يمكن الإفادةُ منه في أكثر من موضعٍ . . . أسرع بالإشارة إلى ذلك والتنبيه على المواضع التي يمكن أن يفادَ فيها بهذا الخبر أو الحديث . من ذلك حديثه عن أبي الأسود الدؤلي وأنه كان قد جمع شدةَ العقل وصوابَ الرأي وجودةَ اللسان وقولَ الشعر ، وهو يعدُّ في هذه الأصناف ، وفي الشيعة ، وفي العرجان وفي المفاليج « ثم يقول : وعلى « كل شيء من هذا شاهدٌ سيقع في موضعه إن شاء الله تعالى »^(١) .

أكثر من هذا نلاحظ حرصه على أن يسوقَ المبرر لكل ما يمكن أن يكون هدفًا للسؤال مما يتعلق بترتيب مادة الكتاب . . ومن هذا القبيل تعليقه - في سياق الكلام عن فضائل العصا واتخاذ الأنبياء لها - لتقديم الكلام عن سليمان عليه السلام قبل الكلام على عددٍ من الأنبياء الذين اتخذوها : « قال أبو عثمان : وإنما بدأنا بذكر سليمان صلى الله عليه وسلم لأنه من أبناء العجم ، والشعوبية إليهم أميلُ ، وعلى فضائلهم أحرصُ ، ولما أعطاهم الله أكثرُ وصفًا وذكرا »^(٢) .

وهو حرصٌ على تبرير صنيعٍ لعله لو ترك تبريره ما كان لیسأل عنه أحدٌ ، ولكنها الدقة والوعى بالنظام في هذه العقلية الكبيرة .

أما المظهر الثالث للوعى بالنظام فيتجلى في وعيه بالهدف من هذه الاختيارات الكثيرة والوظائف التي تؤديها في بنية الكتاب وفي سبيل هدفه ، فهذه الاختيارات إما للحفظ والذاكرة ، وإما للتدريب وتهذيب الطبع ، وإما للتدليل على صحة القضايا والفروض التي يطرحها .

ومن مظاهر تنبُّههِ إلى الوظيفة الأولى تصريحه - بعد كلام لمحمد بن علي ابن عبد الله بن عباس . . . بقوله :

(١) البيان ١/ ٣٢٤ .

(٢) البيان ٣/ ٣١ .

« وهذا كلامٌ شريفٌ نافعٌ ، فاحفظوا لفظه وتدبروا معناه »^(١) وقوله - بعد
قطعة في أسيلم بن الأحنف الأسدي : -

« وهذا الشعر من أشعار الحفظ والمذاكرة »^(٢) .

وقوله في موضع آخر :

« ونذكر هنا أبيات شعرٍ تصلح للرواية والمذاكرة »^(٣) .

كذلك يبدأ الجزء الثالث بقوله :

« هذا - أبقاك الله - الجزء الثالث من القول في البيان والتبيين ، وما شابه
ذلك من غرر الأحاديث . . . وبعض ما يجوز في ذلك من أشعار المذاكرة
والجوابات المنتخبة »^(٤) .

أما الالتفات إلى الوظيفة الثانية - أعني تهذيب الطبع والمساعدة على
الإجادة في القول - وهي نتيجة طبيعية للهدف الأول - فيتجلى في مثل قوله :
« ومتى كان اللفظ . . . كريما في نفسه متخيرا من جنسه وكان سليما من
الفضول ، بريئا من التعقيد ، حبيب إلى النفوس واتصل بالأذهان ، والتحم
بالعقول . . . وخف على ألسن الرواة وشاع في الآفاق ذكره ، وعظم في الناس
خطره ، وصار مادة للعالم الرئيس ورياضة للمتعلّم الریض »^(٥) .

ومر بنا تصريحه بأن « الإنسان بالتعلم والتكلف ، وبطول الاختلاف إلى
العلماء ومُدارسة كتب الحكماء يجود ويحسن أدبه »^(٦) وهو يعني أن أحد
أهدافه من إيراد هذه النصوص والاختيارات مساعدة شدة الأدب على الإتيان
والإجادة .

(٢) البيان ١/ ٣٩٦ .

(٤) البيان ٣/ ٥ .

(٦) البيان ١/ ٨٦ .

(١) البيان ١/ ٨٥ .

(٣) البيان ٢/ ١٨٦ .

(٥) البيان ٢/ ٨ .

والواقع أنّ الناظر المتأنّي في الكتاب يمكنه أن يجد المبرّر المقبول لكل ماورد فيه مما يُعدُّ لدى البعض من قبيل التطويل . فليس ثمة نصّ إلا وله وظيفة، وإذا صرفنا النظر عن مجموعة الاختيارات من الخطب وأقوال السلف وأقوال الزهاد والنسّاك ، والنوادر من المعلمين والحمقى . . . إلخ ووظيفتها من التهذيب والتدريب والحثّ على المذاكرة معروفة . . . ثمّ عدنا إلى كثير من إطلاقاته واستشهاداته الكثيرة لوجدنا أنّ لكل منها دوره - في غالب الأحيان ، إن لم يكن في كل الأحيان .

والدليل على ذلك أنّ النصّ الوارد على سبيل الاستطراد لا يعرّى من صلة ما بالموضوع الأصلي للحديث ، ومن هنا تتنوع النصوص المستطرّد إليها بتنوع الموضوعات الأساسية ، وتكون استطراداته عندئذ بمثابة الإطار، أو الخلفيّة التي تُعمّق من فهم القارئ للنصّ الأساسي كما تزيد - في الوقت نفسه - من قيمة النصّ الأصلي .

ولننظر كيف أتى بالمثل على تجنّب واصل بن عطاء ت ١٣١ هـ للنطق بصوت الراء في كلمة يُنددُ فيها بالشاعر بشار بن بُرد ويكفره : فالجاحظ يبدأ بذكر لثغة واصل ، وقبحها وشناعيتها ، ويزيد أنه كان طويل العنق جداً، ولذلك قال بشار :

مَالِي أَشَايِعُ غَزَالًا لَهُ عُنُقٌ كَنَنْقِي الدَّوَّانَ وَلِي وَإِنْ مَثَلًا

ثم يقول : « فلما هجأ واصلًا ، وصوّب رأيي إبليس في تقديم النار على الطين ، وقال :

الأرضُ مظلمةٌ والنارُ مشرقةٌ والنارُ معبودةٌ منذ كانت النارُ

وجعل واصل بن عطاء غزالًا ، وزعم أنّ جميع المسلمين كفروا بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم . . . قال واصل بن عطاء عند ذلك : (أما لهذا

الأعمى ، المُلحد ، المُشَنَّف ، المكني بأبي مُعاذ من يقتله ؟ أما والله لولا أن الغيلة سَجِيَّةٌ من سَجَايا الغالية لبعثتُ إليه من يبعجُ بطنه على مضجعه ، ويقتله في جَوْفِ منزله ، وفي يومِ حَفْلِهِ) « ، لينقل لنا الجاحظ - بعد ذلك ما يُروى عن أبي حفص عمر بن أبي عثمان الشَّمْرِيّ من إيضاحاتٍ على مقدرة واصلٍ في اختيار الكلمات الخالية من الرأء بدلا من مُرادفاتها المشتملة عليها ، وإن كانت هذه المرادفات أفصحَ من وجهة النظر اللغوية البحتة^(١) .

هذا مثلٌ لكيفية تقديمه للأخبار والنصوص موضع الشواهد ، وواضح أنه يعود إلى الوراثة ليُورد ما يمكن أن يُسمى بـ (قصة النص) أو (إطار النص) بحيث يشعر القارئ بشيءٍ من تسلسل الإيراد وتتابع الانتقالات .

وبقى لدينا موضع - أو مواضع - الاستشهاد ذاتها في النص وتلك هي الكلمات الخالية من الرأء مثل : المُشَنَّف والمُلحد ، وبعثتُ ومضجعه ، فهذه الكلمات جاءت بدلا من مرادفات مشتملة على الرأء هي - على الترتيب - (المُرَعث ، الكافر ، أرسلت ، فراشه) .

وهنا لا يدعُ الجاحظ هذه القضية تفلت من يده . . فالكلمات التي تجنبها واصل هي الأفصح ، ولكنه اضطرَّ إلى تركها ليتخلصَ من عيبٍ لسانه في نُطقِ الرأء ، وهنا - وعلى سبيل ما يبدو دفاعا عن واصلٍ من ناحية ، وضرباً لمثلٍ فذٍ في تغلب الخطيب على أحد العيوب الخطيرة في النطق من ناحية أخرى - يلجأ الجاحظ إلى تعميم الظاهرة ، فيقول :

« وقد يستخف الناسُ ألفاظا ويستعملونها وغيرها أحقَّ بذلك منها » وأن العامة ربما استخفتُ أقلَّ اللغتين وأضعفهما ، وتستعمل ما هو أقلُّ في أصل اللغة استعمالاً وتدعُ ما هو أظهرُ وأكثرُ ، ولذلك صرنا نجدُ البيتَ من الشعر

(١) البيان ١٦/١ - ١٩ .

قد سَارَ ، وَلَمْ يَسِرْ ما هو أجودُ منه ، وكذلك المثلُ السائرُ^(١) .

فالظاهرةُ - إذن - أعنى شُيُوعَ الأضعفِ أو المفضولِ وخُمُولَ الأقوى أو
الفاضلِ - أعمُّ من الألفاظِ التي تَخْلُو من الرأى .

ولا يَقْنَعُ الجاحظُ بهذا حتى يبلغَ بالقضية من العمومِ مَدَى يَتَجَاوَزُ ظاهرةَ
اللغةِ كُلِّها ، والشعرَ ، والأمثالَ ، إلى بعضِ ظواهرِ الاجتماعِ ، فـ «قد يبلغُ
الفارسُ والجَوَادُ الغايةَ فى الشهرةِ ، ولا يُرْزَقُ ذلكَ الذِّكْرَ والتَّنْوِيهَ بعضُ من
هُوَ أَوْلَى بذلكِ منه . . . » وكذلك الأمرُ فى الخطبِ ، فقد يُرْزَقُ الخطيبُ من
الشَّهْرَةِ ما غيرُهُ أَوْلَى به منه^(٢) .

وواضحٌ أنّ المسألةَ قد تَجَاوَزَتْ طبقاتِ الفصاحةِ فى الكلامِ وتركِ الناسِ
للفصيحِ واستعمالَ ما هو أقلُّ فصاحةً . . . إلى ظاهرةِ اشتهاهِ المفضُولِ وخُمُولِ
الفاضلِ من الكلماتِ وأبياتِ الشعرِ والأمثالِ والفُرْسَانِ والخطباءِ ، وكأننا أمامَ
المبدأِ الشيعى الزيدى فى جوازِ إمامةِ المفضولِ مع وجودِ الأفضل^(٣) ، كل ذلكِ
- فيما يبدو - من أجلِ تبريرِ ما صنَّعه وأصلُّ فى استخدامِ كلماتٍ غيرِها
أفصحُ منها ، وإن كانت هى الكلماتِ الأنسبُ بالقياسِ إلى عاهته^(٤) .

فإذا كانت القضيةُ المعروضةُ هى مقدرةُ واصلِ وبلاغتهِ - رغمِ عاهتهِ -
فليس هناكِ ما يمنعُ من إيرادِ أشعارِ فى مدحهِ بهذهِ الصفةِ وأخرى فى هجائهِ
وهجاءِ المعتزلةِ ، وثالثةٌ فى الردِّ عليها وتفنيدِ ما جاء بها . . .^(٥) .

(١) البيان ٢٠ / ١ .

(٢) الموضوع السابق .

(٣) جدير بالذكر أن كثيرا من المعتزلة أيضا قالوا بهذا المبدأ . مقالات الإسلاميين ١٣٤ / ٢ .

(٤) يسلك الجاحظ هذا الأسلوب كثيرا ، فى البيان والتبيين ، وفى غيره من كتبه ، راجع -

على سبيل المثال - البيان والتبيين ١٤ / ٢ ، ١٥ ، الحيوان ١٠٢ / ٢ ، ١٠٣ .

(٥) البيان ٢١ / ١ - ٣٤ .

وهكذا يتسلسل الحديث فى الكتاب دون أن يُحسَّ القارئ لا بالملل ولا بأن صاحب الكتاب قد أقحم شيئاً لا لزوم له ، لأنه ما من شيء مما يورده فى سياق موضوع من الموضوعات إلا وله غالباً عُلقة بهذا الموضوع من زاوية ما . فالحديث عن الحروف التى تدخلها اللُّثغة^(١) ذو صلة بحديث واصل ، وحديث واصل نفسه ذو صلة بما كان قبله من حديث فى العِيّ والحَصْر ونقص آلة البيان ، وكذلك الحديث عن عيوب الخطابة وعيوب الخطيب من الاستعانة بالغريب ، والتشادق والنظر فى عيون الناس ، ومسّ اللّحية ، والخروج مما بُنيَ عليه أول الكلام وما يقابل ذلك من حديث منسوب لأبى دُواد بن حَرِيز عن الخطابة وصفة الخطيب الجيد^(٢) وكأنما قصد بهذا الحديث عن أعلى مراتب الإجازة فى الخطابة أن يكون فى مقابل ما سبق من الحديث عن عيوب الخطيب ، وبالذات عيوب النطق وما يعترى اللسان والحلق من الآفات .

فإذا اختتم الكلام عن أبى دُواد بن حَرِيز بذكر عدد من الأبيات الشعرية له ، ووصفه بأنه « كان أحداً من يجيد قريضَ الشعر وتَحْسِيرِ الخُطب » عقب ذلك بقوله : « وفى الخطباء من يكون شاعراً . . . وربما كان خطيباً فقط ، ويّن اللسان فقط »^(٣) . . . فإذا وصل إلى بشار بن برد - باعتباره شاعراً وخطيباً^(٤) - استطرد من ذلك إلى الحديث عن المطبوعين من الشعراء ، وهم « بشار العُقَيْلى ، والسّيد الحِميرى ، وأبو العتاهية وابنُ أبى عِيّنة »^(٥) ، فإذا وصل إلى العتّابى باعتباره ممن يجمعون بين الخطابة والشعر والرسائل . . تحدث عن بديعه ، ثم تحدث عن شعراء البديع ، وهم : العتّابى وبشار وابنُ هرمة^(٦) .

(٢) ٤٤/١ .

(١) ٤٣ - ٣٤/١ .

(٤) البيان ٤٩/١ .

(٣) البيان ٤٤/١ ، ٤٥ .

(٦) البيان ٥١/١ .

(٥) البيان ٥٠/١ .

وقد يجعل الخبرَ وُصلةً إلى الخبر ، والحديثَ عن الشخص وُصلةً للحديث عن غيره ، مثلاً : يتكلم عن عبيد الله بن زياد بن ظبيان - قال له أشيم بن شقيق بن ثور « ما أنت قائلٌ لربك وقد حملتَ رأسَ مُصعبَ بنِ الزبير إلى عبد الملك بن مروان ؟ قال : اسكُتْ فانت يوم القيامة أخطب من صَعَصَعَةَ بنِ صُوحان إذا تكلمت الخوارج » ثم يقول الجاحظ : « فما ظنك ببلاعة رجل عبيد الله بن زياد يضرب به المثل . وإنما أردنا بهذا الحديث خاصةً الدلالة على تقديم صَعَصَعَةَ بنِ صُوحان في الخطب »^(١) .

وعلى هذا النحو تمضى موضوعاتُ الكتاب يأخذ كل منها بطرف الآخر، حتى ليصعب على قارئه في بعض الأحيان أن يجد مكاناً للتوقف عنده نظراً لشدة التجاذب بين الأفكار في المواضيع المختلفة .

ومع ذلك فمن الصعب وصف هذا المسلك بأنه تزيد من الرجل ، قد يوصف الكتاب بشيء من اختلال الترتيب - وهو ما أحسه الجاحظُ واعتذر عنه وحاول تلافى آثاره - أما التزيّد فنادرًا ما يمكن تسجيله . والدليل على ذلك أن نَظَرَ في الأشعار التي احتواها الكتاب ، والتي قد يتبادر أنها مجرد نصوص جيدة للحفظ والمذاكرة فحسب - شأن الاختيارات في الكتب الأخرى - لنجد أن للكثير منها وظائفَ أساسيةً بحيث يتداخل وجودها ويتلاحم عضويًا مع بقية حلقات السياق الذي جاءت فيه مهما تكن الموضوعات التي تدور حولها هذه الحلقات :

وأبرز الوظائف التي نلمحها لهذه النصوص وظيفة الوثيقة العلمية التي يستشهد بها على فكرة معينة ، أو إثبات فرض معين^(٢) . . . ومن هذا القبيل الأشعار الواردة في قُبْح العبيِّ والحَصْر كصفتين مضاويتين للبيان^(٣) والأشعار

(٢) البيان ١/ ٣٢٦ ، ٣٢٧ .

(١) البيان ١/ ٣٢٦ ، ٣٢٧ .

(٣) تنبه إحسان عباس إلى هذه الوظيفة . يراجع : تاريخ النقد . . ص ٩٤ .

الواردة في حسن الحديث ، وأن بذل الحديث الحَسَن للضيف جانبٌ من قِراه^(١) ، وكذلك الأشعار التي سجلها في صفة التنافر في أبيات الشعر وكلماته^(٢) ، فإذا كان الحديث عن خطيب مرموق فإن ما قيل فيه من الأشعار - حياً وميتاً - يمثل مادة خصبة لا يتركها الجاحظ^(٣) ، ومن هذا القبيل ما مرّ بنا مما قيل في واصل ابن عطاء سواء في التنويه به أو الهجوم عليه .

ويفصح الجاحظ في كثير من الحالات عن وعيه بهذا المسلك وذلك في تقديمه للأشعار في المواضع المختلفة ، نحو قوله في سياق الحديث عن الدلالة بالإشارة - « وقد قال الشاعر في دلالات الإشارة »^(٤) وقوله في سياق الحدث عن دلالة النُّصبة : « ومتى دل الشيءُ على معنى فقد أخبرَ عنه ، وإن كان صامتا ، وأشار إليه وإن كان ساكنا . . . وقال عنترة بن شدّاد العبسي - وجعل نعيبَ الغراب خبيراً للزاجر . . . »^(٥) ، وقوله : « وما قالوا في الإيجاز وبلوغ المعاني بالألفاظ اليسيرة »^(٦) .

وربما عقد الأبواب المستقلة ليورد من الشعر ما قيل في أحد موضوعات الكتاب ، ومن هذا القبيل ما أورده « بما قالوا في صفة اللسان »^(٧) ، و « ذكر ما قالوا في مديح اللسان بالشعر الموزون واللفظ المنثور »^(٨) ، و « باب آخر في ذكر اللسان »^(٩) و « باب شعر وغير ذلك من الكلام مما يدخل في باب الخطب »^(١٠) « باب منه آخر : ووصفوا كلامهم في أشعارهم فجعلوها كبرود العصب ، وكالحلّل والمعاطف والديباج والوشى »^(١١) وكذلك ما أورده من

(٢) البيان ٩/١ - ١١ .

(٤) البيان ٧٨/١ .

(٦) البيان ١٤٩/١ .

(٨) ١ البيان / ١٦٦

(١٠) البيان ٣١٨/١ .

(١) البيان ٣/١ - ٦ .

(٣) البيان ٦٦/١ .

(٥) البيان ٨١/١ ، ٨٢ .

(٧) البيان ١٥٩/١ .

(٩) البيان ١٧٢/١ .

(١١) البيان ٢٢٢/١ .

«باب ما قيل في المخاصر والعِصَى وغيرهما»^(١) و «باب آخر من الشعر مما قالوا في الخطب واللِّسَن والامتداح به والمديح عليه»^(٢) و «باب ما قالوا فيه من الحديث الحسنِ الموجزِ المحذوفِ والقليلِ الفُضُولِ»^(٣).

ومن ناحية أخرى فإن كثيرا من النصوص الواردة في الكتاب إن هي إلا شواهدُ وأمثلة على الظواهر التي يتناولها بالحديث كالسجع والازدواج والبديع - كما فهمه - والإيجاز ، وغير ذلك . ومن هذا القبيل الأشعارُ التي يوردها كأمثلة على استخدام بعض الخطباء لألفاظ المتكلمين دون حاجةٍ من المناسبة^(٤) والأشعارُ التي استخدم أصحابها مثل هذه الألفاظ على سبيل التملح^(٥) ، وكذلك الأشعار التي أدخل فيها أصحابها بعض الألفاظ الفارسية^(٦) وبالمثل النصوص الكثيرة التي أوردها وفتح لها أبوابا خاصة مثل «باب من الأسجاع في الكلام»^(٧) و «باب أسجاع»^(٨) و «باب من مزدوج الكلام»^(٩) و «باب من الكلام المحذوف»^(١٠) .

وربما لفته الظاهرةُ فراح يسجل أمثلتها دون ذكر اسمها : كالذي فعله في عدد من الآيات التي تشتمل على صور من الطباق^(١١) وربما سمى الظاهرة ، أو نقل اسمها عن من ينسب إليه ثم راح يورد الأمثلة عليها كما فعل في حديثه عن (المثل) وحديثه عن (البديع)^(١٢) . والحقيقة أنه لا تُعوزُه المناسبةُ ليضم نصاً إلى آخر . فقد تأتي المناسبةُ من اشتراك الموضوع بين النصين ، أو اشتراك

(٢) البيان ٢٣١/١ .

(٤) البيان ١٤٠/١ .

(٦) البيان ١٤١/١ - ١٤٤ .

(٨) البيان ٢٩٧/١ .

(١٠) البيان ٢٧٨/٢ .

(١٢) البيان ٥٥/٤ .

(١) البيان ٣٧٠/١ .

(٣) البيان ٢٧٦/١ .

(٥) البيان ١٤١/١ .

(٧) البيان ٢٨٤/١ .

(٩) البيان ١١٦/٢ .

(١١) البيان ١٤٩/١ - ١٥٢ ، ٧٢/٣ .

الظواهر الأسلوبية - كالإيجاز والإطناب - أو الظواهر البديعية - كالازدواج والسجع والطباق - بل إن الكلمة الواحدة قد تشدُّ في أحد النصوص فإذا به يتوقف ليجمع الأمثلة المشتمة عليها ، وعلى سبيل المثال : يتحدث عن قبيلة عكُل ، ويقول إن فيهم شعراً وفصاحة ثم يذكر ما زعمه يونس من « أن عكُلا أحسنُ الناس وجوهاً في غيبِ حربٍ » وقول بعض بني تميم :

خَلِيلِي الْفَتَى الْعُكْلِيَّ لَمْ أَرِ مِثْلَهُ تَحَلَّبُ كِفَاهِ نَدَى شَائِعِ الْقَدْرِ
كَأَنَّ سُهَيْلًا - حِينَ أَوْقَدَ نَارَهُ بَعْلِيَاءَ لَا يَخْفَى عَلَى أَحَدٍ يَسْرَى

ثم يقول : « ولم أكتب هذا الشعرَ ليكون شاهداً على مقدار حظهم في الشرف ، ولكن لنضمه إلى قول جرّان العود :

أَرَأَيْبُ لَمَحًا مِنْ سُهَيْلٍ كَأَنَّهُ إِذَا مَا بَدَأَ مِنْ آخِرِ اللَّيْلِ يَطْرَفُ^(١)

وواضح أن كلمة (سُهَيْل) هي الجامع بين النصين .

وقد يبدأ الأمر بالتفاتة إلى كلمة مشتركة - كما حدث هنا - فيورد ما اشتمل عليها من نصوص ، ولا يتجاوز ذلك ، وقد يتجاوزه فينتقل انتباهه إلى ظاهرة فنية - كالطباق - فإذا به يستمر في إيراد النصوص المشتمة على الظاهرة متجاوزاً الجامع الأول - أو السبب الأول - وهو الاشتراك في هذه الكلمة أو تلك .

من ذلك إirاده لقول محمد بن يسير في وصف قسيّ ضمن أبيات :

عُطِفَ السَّيَاتُ مَوَانِعُ فِي عَطْفِهَا تُعْزَى إِذَا نُسِبَتْ إِلَى عَصْفُورٍ

ثم يقول : « ذهب إلى قوله :

(١) البيان ٣٩/٤ ، ٤٠ . ويراجع في استهواء الكلمة الواحدة له وجمع النصوص المشتمة

- قى كفه مُعْطِيَةً مُنْوع
- وهذا مثل قوله : ● خرقاءُ إلا أنها صنّاع
- وهذا مثل قوله : ● غادر داءً ونجا صححها
- ومثل قوله : ● حتى نَجَا من جَوْفه وما نَجَا (١)

وكما نرى : فإن الجامع بين بيت ابن يسير والشطر الذى يليه هو كلمة (موانع) وكلمة (منوع) ، ولكن الأمر يختلف بين الأشطر الأربعة الأخيرة ، فظاهرة المطابقة - وليس مادة الكلمات - هى التى تجمعها ، وهى - بطبيعة الحال - التى لفتت نظر الجاحظ إليها .

وقد يبدأ الأمر بكلمة - كما مرّ - ثم يستطرد إلى ذكر نماذج من استخداماتها فى عدد من الدلالات التى تتحملها الكلمة ، بما قد يودى إليه ذلك من الوقوف على قضايا نقدية ، أو لغوية . ومن ذلك حديثه عن معنى (وِزْنُ الكلام) و (الكلام الموزون) مما ورد فى كلام بعض الشعراء ، جاء عنده :

« وما ذكروا فيه الوِزْنَ قوله :

زِنِي الْقَوْلَ حَتَّى تَعْرِفِي عِنْدَ وِزْنِهِمْ إِذَا رَفَعَ الْمِيزَانَ كَيْفَ أَمِيلُ (٢)

ثم قال :

« وباب منه آخر ، ويذكرون الكلامَ الموزونَ ويمدحون به ويفضلون إصابة

المقادير ، ويذمون الخروج من التعديل . »

و (وِزْنُ الكلام) هنا - أى عنده - يعنى إيراد كل كلمة أو صفة بالقدر

اللازم بغير نقص ولا زيادة ، ومن هنا كان هجاء الشاعر لبعضهم :

(١) البيان ٧٢/٣ .

(٢) البيان ٢٢٦/١ .

ما شئت من بَغلة سَفَواءَ ناجيةٍ ومن أثاثٍ وقولٍ غيرِ موزونٍ
وكان فخرُ بعضهم :

فإن أكَ مَعْرُوقَ العِظَامِ فإِننسى إذا ما وزنتِ القومَ بالقومِ وأزنُ
وكان مدحُ مالكِ بنِ أسماءَ لبعضِ نساته :

وحدِيثُ أَلَدَهُ هو مِمَّا ينعتُ الناعتونَ يوزنَ وزنَا

ثم تأتي قضية إصابة المقدار - في الكلام ، وفي الحظوظ من كل شيء :
الطعام والماء . . . إلخ .

من هنا كان قولُ جعفر بن سليمان « ليس طيبُ الطعام بكثرة الإنفاق
وجودة التوابل ، وإنما الشأن في إصابة المقدار »^(١) .

« وقال طرفة في المقدار وإصابته :

فَسَقَى ديارَكَ - غيرَ مُفسِدِها - صَوَّبُ الرِّيعِ وديمةٌ تَهْمِي

طَلَبَ الغَيْثَ على قدرِ الحاجة ، لأن الفاضلِ ضارٌّ »^(٢) .

ومن إصابة المقدار - فيما يبدو - وضعُ الشيء إلى جوار ما يُشبهه ، أي
إلى جوار ما حَقَّه أن يوضع معه . ومن هنا « قال بعض الشعراء لصاحبه :
(أنا أشعرُ منك ، قال : ولمَ ؟ قال : لأننى أقول البيتَ وأخاه ، وأنتَ تقول
البيتَ وابنَ عمِّه) وعابَ رُوْبَةُ شعرَ ابنه عُقْبَةَ فقال : (ليس لشِعْرِهِ قرآنٌ .
وجعلُ البيتِ أخا البيتِ إذا أشبههُ وكان حَقُّهُ أن يوضعَ إلى جنبه » .

وهنا تُشَدُّ صفة (الأخوة) هذه فيقول : « وعلى هذا التأويل قال

الأعشى :

(١) هذه النصوص في (البيان) ٢٢٧/١ .

(٢) البيان ٢٢٨/١ .

أبا مِسْمَعٍ أَقْصِرْ فَإِنَّ قَصِيدَةَ متى تَاتِكُمْ تَلْحَقُ بِهَا أَخَوَاتُهَا
وقال الله عز وجل ﴿ وما نُزِيهِمْ مِنْ آيَةٍ إِلَّا هِيَ أَكْبَرُ مِنْ أُخْتِهَا ﴾ وقال
عَمْرُو بْنُ مَعْدِي كَرِبَ :

وَكُلُّ أَخٍ مُفَارِقُهُ أَخُوهُ لَعَمْرُ أَبِيكَ إِلَّا الْفَرَقْدَانِ ^(١)
هذه القرابة - المجازية طبعاً - لا تلبث أن تشده إلى ذكر قراباتٍ أخرى من

نفس المستوى .

« قال الهذلي :

أَعَامِرُ لَا أَلُوكَ إِلَّا مُهَنَّدًا وَجِلْدَ أَبِي عِجْلِ وَثِيْقِ الْقَبَائِلِ
ويعنى بـ(أبي عجل) : الثور . وقالوا فيما هو أبعد من هذا ، قال ابن
عَسَلَةَ الشَّيْبَانِيَّ ، واسمه عبد المسيح :

وَسَمَاعٌ مُدْجِنَةٌ تَعْلُنَا حَتَّى نَنَامَ تَنَامَ الْعِجْمِ
فَصَحُوتُ وَالنَّمْرَى يَحْسِبُهَا عَمَّ السَّمَاكِ وَخَالَةَ النَّجْمِ ^(٢)

ويظل يُورد الأمثلة على هذه (القرابات المجازية) إلى أن يقول : « فهذا
مما يدلّ على توسّعهم في الكلام وحمل بعضه على بعض واشتقاق بعضه من
بعض » ^(٣) .

لننظر الآن كيف تطرق الحديث من (وَزْنَ الْكَلَامِ) أي سَوِّقِهِ عَلَى أْتَمِّ
وَجْهِ مِنَ الدَّقَّةِ ، إلى حديث (إِصَابَةِ الْمِقْدَارِ) إلى حديثِ الْمَشَابَهَةِ بَيْنَ آيَاتِ
الشَّعْرِ و (الْمَأْخَاةِ) بينها ، وإلى ذكر هذا الْعَدَدِ مِنَ الْقَرَابَاتِ الْمَجَازِيَةِ . .

(١) هذه النصوص في (البيان) ٢٢٨/١ .

(٢) البيان ٢٢٩/١ .

(٣) البيان ٢٣٠/١ .

ليخرج إلى نتيجة عامة هي «توسّعهم في الكلام وحمل بعضه على بعض...»
وهذه هي طريقة الجاحظ : أن لا يأتي بالنص عارياً عن سياقه أو خبره ، وأن
لا يدع استغلال النصّ - ما أمكن - لتقديم أكبر قدرٍ من الفائدة لقارئه .

أما الظاهرة الأهم بالنسبة لنا فهي أن هذه الاستطرادات كثيراً ما تنجلي
عن لمحة أو نظرة من نظراته المتعلقة بأصول الفنّ القولي وذلك كحديثه السابق
عن (القرآن) بين الآيات - هذا القرآن الذي فصلّ فيه القول في أكثر من
موضع . وكحديثه عن توسّعهم في الكلام وحمل بعضه على بعض ...

وهذه - غالباً - هي الطريقة التي ترد بها نظراته وآراؤه في الفنّ القولي ،
والمبادئ التي تحكمه ، إذ ترد هذه النظرات في سياقات قد يكون ظاهرها
الاستطراد والإطالة بينما تحمل في حقيقتها الوعيّ بمبدأ الترتيب والنظام .

القسم الثاني

المنطلق العقدي لمبحث البيان

www.alkottob.com

www.alkottob.com

(١)

مدلول البيان عند المتكلمين

في حديثه عن (الباب الخامس من البديع) يقول ابن المعتز : « هو مذهب سماه عمرو الجاحظ : المذهب الكلامي »^(١) ، ثم يُورد من أمثلة هذا الباب عند المحدثين قولَ أبي عبد الرحمن العَطَوِي :

فَوَحَّسَ الْبَيَانَ يَعْضُدُهُ الْبُرُ هَانَ فِي مَأْقَطِ أَلَدِّ الْخِصَامِ
مَا رَأَيْنَا سِوَى الْحَبِيبَةِ شَيْئًا جَمَعَ الْحُسْنَ كُلَّهُ فِي نِظَامِ
هِيَ تَجْرِي مَجْرَى الْأَصَالَةِ فِي الرَّأْيِ وَمَجْرَى الْأَرْوَاحِ فِي الْأَجْسَامِ^(٢)

وليس من هدفنا الآن أن نتحدث عن المقصود بالمذهب الكلامي ولا عن الأمثلة التي قدمها ابن المعتز للمحدثين أو القدماء ، فإن ما استوقفنا هنا هو هذا القسم الذي تضمنه بيتُ العَطَوِيِّ - القسم بالبيان مُعَضِّدًا بِالْبُرْهَانِ . وإذا كان قاموسُ الشاعر يدلُّ على نوع ثقافته - مع احتمال صدق العكس - فإن من المفيد هنا أن نذكر أن العَطَوِيَّ هذا قد وُصِفَ بأنه « أحد المتكلمين المتقدمين ، وكان إذا حضر مجلسا غلب عليه بيراعته وفصاحته » وأنه كان « يذهب مذهب الحسين النجار » من المُجْبِرَةِ^(٣) .

ذلك هو ما يجعلنا نرى في هذا القسم دلالةً على اتساع الحديث في موضوع (البيان) - خاصة في القرن الثالث - لا بمعناه اللغوي العام وإنما باعتباره مبحثًا من مباحث المتكلمين^(٤) وإذا كان ما أورده الجاحظ في كتابه

(٢) المصدر السابق ٥٤ .

(١) كتاب البديع لابن المعتز ٥٣ .

(٣) طبقات الشعراء لابن المعتز ٣٩٤ .

(٤) أشار داود سلوم إلى أن (البيان) له باب معلوم في علم الكلام ، وأن (البيان) الذي في علم الكلام ليس هو البيان الذي في علم البلاغة ، ثم لم يذهب في توضيح هذا القول إلى أبعد من ذلك . يراجع : النقد المهجى عند الجاحظ ٨٤ ، ٨٥ .

كافيا في هذا الصدد فإن انسياب الكلمة على لسان الشاعر المتكلم مشفوعة بأخرى مما يقترن بها من نفس المجال - وهي كلمة (البرهان) - يُعدّ شاهداً مؤيِّدا لهذا الرأي ، وذلك - في تقديرنا - هو ما دفع أصحاب معاجم المصطلحات إلى الحديث عن مصطلح (البيان) ومدلوله عند الفقهاء والمتكلمين خاصة .

وقد حصر البعض معانى الكلمة فى المعاجم العربية فى ثلاثة هى : «الظهور، والإظهار، وما به يتم ذلك»^(١) وهناك من ذهب إلى أن المعنى الأخير - معنى ما يتم به الظهور والإظهار - هو الذى شاع فى بيئة المتكلمين، فصرّح التهانوى بأن « من نظر إلى إطلاقه (يعنى البيان) على ما يحصل به البيان - كأكثر الفقهاء والمتكلمين - قال : (هو الدليل الموصل بصحيح النظر إلى اكتساب العلم بما هو دليل عليه) . وعبارة بعضهم : (هو الأدلة التى بها نتيّن الأحكام) قالوا : والدليل على صحته أن من ذكر دليلا لغيره وأوضحه غاية الإيضاح يصح لغة وعرفا أن يقال : تم بيانه ، وهذا بيان حسن ، إشارة إلى الدليل المذكور . وعلى هذا: بيان الشيء قد يكون بالكلام والفعل والإشارة والرمز ، إذ الكل دليل ومبين ، ولكن أكثر استعماله فى الدلالة بالقول . فكل مفيد من كلام الشارع وفعله ، وسكوته واستبشاره بأمر وتنبهه بفحوى الكلام على علة بيان ، لأن ذلك دليل »^(٢) .

ونحن لا نتخذ من نصوص المتأخرين حجة على الجاحظ فى مدلول الاصطلاح ، كما لا نحاول أن نحصى المعانى التى وردت بها الكلمة فى كتابه .. ولكننا نسجل هنا - مستأنسين بعبارة التهانوى - أن الحديث عن

(١) مصطلحات نقدية وبلاغية فى كتاب (البيان والنتيّن) للجاحظ ص ١١٣ .

(٢) كشاف اصطلاحات الفنون /١ / ٢٢٠ .

(البيان) قد تواتر في كتب أصحاب الأصول - على الأقل منذ (رسالة) الشافعيّ ت ٢٠٤^(١) - ومروراً بمؤلفات مثل (المعتمد) لأبي الحسين البصري ت ٤٣٦^(٢) و (التبصرة) للشيرازي ت ٤٧٦^(٣) و (المستصفى) للغزالي ت ٥٠٥^(٤) و (المحصول) للرازي ت ٦٠٦^(٥) و (المغنى) للخبازي ت (٦٩١)^(٦) ... مما يرجح لدينا أن يكون مبحث (البيان) قد بدأ مبحثاً أصولياً ، وأن مفهومه حينئذ كان هو : الدليل الذي يُتَبَيَّنُ منه الحكم ، وأنه غلب على هذا الدليل أن يكون هو النصّ اللغوي - القرآني على وجه الخصوص - وهو مسارٌ طبيعيّ في ضوء ما وصف به الله سبحانه كتابه العزيز من أنه (بيان للناس)^(٧) وأنه جاء (تبيّناً لكلّ شيء)^(٨) ليأخذ المصطلحُ بعد ذلك طريقه إلى الاتساع ليشمل الفعل والإشارة وغيرهما من طرق (البيان) .

ولننظر الآن في تعريف الجاحظ - أو حديثه - عن البيان ، يقول : «والبَيَانُ اسمٌ جامعٌ لكلِّ شيءٍ كشفَ لك قناعَ المعنى ، وهتَكَ الحِجَابَ دُونَ الضَّمِيرِ ، حَتَّى يُفْضِيَ السَّمْعَ إِلَى حَقِيقَتِهِ وَيَهْجُمُ عَلَى مَحْصُولِهِ ، كَائِنًا مَا كَانَ ذَلِكَ الْبَيَانُ ، وَمِنْ أَيِّ جِنْسٍ كَانَ الدَّلِيلُ .. » ثم يقول :

« وجميع أصناف الدلالات على المعاني من لَفْظٍ وغير لَفْظٍ خمسةُ أشياء ... أولها اللفظ ، ثم الإشارة ثم العَقْدُ ثم الخطُّ ، ثم الحَالُ التي تُسَمَّى

(١) ص ٥٣ وما بعدها .

(٢) ٣١٦/١ وما بعدها .

(٣) ص ٢٠٧ وما بعدها .

(٤) ٣٦٤/١ وما بعدها .

(٥) ج ١ ق ٣ ص ٢٥٩ وما بعدها .

(٦) ص ١٢٥ وما بعدها .

(٧) آل عمران ١٣٨ .

(٨) النحل ٨٩ .

(نصبة) . والنصبة هي الحال الدالة التي تقوم تلك الأصناف . ولا تقصر عن تلك الدلالات^(١) ومعنى هذا أن وسائل البيان عنده - أو ما به يتم البيان - ليست قاصرة - كما هو الحال عند البلاغيين المتأخرين - على اللغة منطوقة ومكتوبة ، لأنها تشمل - إلى جانب ذلك - كلاً من الإشارة والعقد (الحساب) و (النصبة) ، مما يدخل في حديث المتكلمين عن البيان وأن منه ما يكون بالكلام والفعل والإشارة والرمز . . . إلخ .

ومن السهل إيراد حديثه عن الدلالة - أو البيان - بالإشارة والخط والعقد مجملاً ، وأما حديث (النصبة) وحديث البيان باللفظ فهما بحاجة إلى تفصيل أوسع ، لارتباط حديث النصبة بحديث المعتزلة عن العقل ودوره في تبين دلالة الموجودات ومعانيها ، وصدور الجاحظ في حديثه عن هذه الدلالة عن موقف كلامي له أبعاده الخاصة التي لا يفهم بدونها ، ثم لارتباط حديث (اللفظ) عنده بموقفه من عدد كبير من القضايا كقضية المعنى ، وإعجاز القرآن ، والشعر ، والعبارة الأدبية عموماً ، وكذلك لما لهذه الدلالة من علاقة بأحد فنون القول الرئيسية في عهد الجاحظ ، وفي بيئة المتكلمين بصفة خاصة ، وهو فن الخطابة ، وأخيراً لأن ما بقي لدى اللاحقين من آراء الجاحظ حول فن القول عموماً مستمد من حديثه عن الدلالة باللفظ بصفة خاصة .

أما البيان بالخط فإن أبرز خصائصه أنه « يُقرأ بكل مكان ، ويُدرس بكل زمان » وبذلك تكون الكتابة هي الوسيلة الأنجح في نقل المعلومات من مكان إلى آخر ومن عصر إلى عصر^(٢) . وباستثناء إيراده لما جاء في بعض المواضع

(١) البيان ٧٦/١ ويلاحظ أن كلمة (الدلالة) في النص الثاني مستخدمة بمعنى (الدال) من

باب تسمية الشيء بمصدره . . . راجع المفردات في غريب القرآن للراغب الأصفهاني ١٧٣ .

(٢) البيان ٨٠ / ١ ، ويراجع : الحيوان ٤٧/١ ، ٤٨ . و (فصل من صدر كتابه في

المعلمين) - رسائل - ٢٧/٣ ، ٢٨ .

من القرآن الكريم عن القلم والكتابة يُلاحظ أن الجاحظ لا يقدم أية تفاصيل عن هذه (الدلالة) وأنه يتحدث عن الخط كوسيلة للتسجيل لا كأسلوب من أساليب الإنشاء .

أما الإشارة فتكون « باليد وبالرأس وبالعين والحاكِب والمنكب - إذا تباعد الشخصان - وبالثوب والسيف » . . . إلخ^(١) ويقول إن « من شأن المتكلمين أن يшиروا بأيديهم وأعناقهم وحوابهم ، فإذا أشاروا بالعصي فكأنهم قد وصلوا بأيديهم أيدياً آخر^(٢) ، وإن « المتكلم قد يشير برأسه ويده على أقسام كلامه وتقطيعه ، ففرقوا ضروب الحركات على ضروب الألفاظ وضروب المعاني »^(٣) .

وهذه هي صورة الإشارة ، أو صورها ، أما وظيفتها فإنها تساعد اللفظ على أداء المراد منه ، وهي من تمام حسنه - كما يقول - حتى إن المتكلم « لو قبضت يده ومنع حركة رأسه لذهب ثلثا كلامه » وهذه عبارة الجاحظ يشفعها بقول عبد الملك بن مروان : « لو ألقيت الخيزرانة من يدي لذهب شطر كلامي »^(٤) ثم يقول : « وقد تنوب الإشارة عن اللفظ ، كما قد تغنى عن الخط ، خاصة في الأمور التي يسترها بعض الناس من بعض ويخفونها من الجليس وغير الجليس ، كما أن مداها أبعد من مدى الصوت ، وبالتالي فإن الصوت لا يُغنى غناءها في المسافات البعيدة حيث لا يصلح أداة للتفاهم بين المتخاطبين من بعيد^(٥) .

(٢) البيان ١١٦/٣ .

(١) البيان ٧٩ / ١ .

(٤) البيان ، الموضع السابق .

(٣) البيان ١١٩/٣ .

(٥) البيان ٧٩/١ ، والجدير بالذكر أن حديث الجاحظ عن الوظائف التي تؤديها الإشارة بمدلولها عنده يلتقى معه حديث أصحاب (علم الحركة الجسمية) عن الوظائف التي تؤديها هذه الحركة . يراجع : دراسات في علم اللغة ، فاطمة محجوب ١٠٣ ، ١٠٤ .

وأما البيان بالعقد فلم يقدم الجاحظ عنه شيئا ذا بال ، وكل ما عرفه به أنه « الحسابُ دونَ اللفظِ والخطِّ » ثم راح يورد عددا من الشواهد على فضيلته - فضيلة الحساب - كقوله تعالى : ﴿لَتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابِ﴾ وقوله ﴿الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ﴾ . ثم قال : « وَالْحِسَابُ يَشْتَمِلُ عَلَى مَعَانٍ كَثِيرَةٍ وَمَنَافِعٍ جَلِيلَةٍ ، وَلَوْلَا مَعْرِفَةُ الْعِبَادِ بِمَعْنَى الْحِسَابِ فِي الدُّنْيَا لَمَا فَهَمُوا عَنِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ مَعْنَى الْحِسَابِ فِي الْآخِرَةِ » (١) .

والشيء الذي لم يوضحه الجاحظ هو الكيفية التي يتم بها الحسابُ (دونَ اللفظِ والخطِّ) ، أعني أن هناك كَيْفِيَّةً معينةً لنوع خاص من الحساب يتم عن غير هذين الطريقين ، ولكن الجاحظ لم يتحدث بشيء عن هذه الكيفية ، خاصةً في كتاب البيان ، أما في كتاب (الحيوان) فيصادفنا تصريحه - في سياق الحديث عن فضائل اليد - بأن من هذه الفضائل كونها وسيلةً للعقد ، يعني أن العقد نوعٌ من الحساب يتم بواسطة حركةٍ أو حركاتٍ من يد الحاسب (٢) ، ثم لم يزد على ذلك زيادة ذات بال .

وقد جاء في كتب اللاحقين ما يوضح المراد به ، ويفهم من كلام الصولي في (أدب الكتاب) أن هذا النوع من الحساب كان يتم بواسطة الأصابع وتحريكها على نحو مخصوص ، وأن الكتاب أغرموا به وتركوا الحساب الهندي - هذا الذي تدونُ علاماته ، « لأنَّ له آلة ، ورأوا أنَّ ما قلتُ آلتُه

(١) البيان / ١ / ٨٠ .

(٢) الحيوان / ١ / ٤٩ ، يقول عن وظائف اليد : « من ذلك حفظها وقسطها من منافع الإشارة ،

ثم نصيبها في تقويم القلم ، ثم حفظها في التصوير ثم حفظها في الصناعات ، ثم حفظها

في العقد ... ، وتراجع / ١ / ٤٥ حيث يشير إلى أن العقد مما يدرك بالنظر واللمس ،

وينصح في صدر كتابه في المعلمين بأن يعلم الصبيان (حساب العقد) دون (الحساب) الهندي

(الهند) لأن الأول - كما يفهم من كلامه - أسهل . رسائل / ٣ / ٣٩ .

وانفردَ الإنسان فيه بألة من جسمه كان أذهب في السرّ ، وأليقَ بشأن الرياسة ، وهو ما اقتصروا عليه من العَقْد والبَنان وعنى بعضُ الكتاب بذلك حتى خفَّ عقْدُه وصار يلحقُ بينانه مثل ما يلحق ببصره ، ولا يستبين الناظر مواقع أنامله « (١) .

وأورد البغدادي في (خزانة الأدب) قول الفرزدق في هجاء جرير :

إنا لنضربُ رأسَ كلِّ قبيلة وأبوك خلفَ أتانه يتقملُ
يَهزُّ الهَرَاعَ عقْدُه عند الحُصَى بأذلِّ حيث يكونُ من يتدلُّ

ثم قال : « و (عَقْدُه) فاعل (يَهزُّ) وهو بِفَتْحِ العين المهملة وسكون القاف وفسره ابنُ حبيب في (شرح المناقضات) وابنُ قتيبة في (أبيات المعاني) ، وقالوا : (يعني عقده الثلاثين ، وهو هيئة تناول القملة بإصبعين : الإبهام والسبابة) » .

ثم قال : « واعلم أن العقود والعقد نوعٌ من الحساب يكون بأصابع اليدين يقال له (حساب اليد) ، وقد ورد منه في الحديث : (وعقد عقْد تسعين) وقد ألفوا فيه كتباً وأراجيز » (٢) .

وجاء في (مفتاح السعادة . . .) : « والمراد بالعقود عقود الأصابع ، وقد وضعوا كلاً منها بإزاء أعداد مخصوصة ، ثم رتبوا لأوضاع الأصابع : أحاد وعشرات ومئات وألوف ، حتى وضعوا قواعدَ يتعرّف بها حساب يمكن بها معرفة عشرة آلاف بيد واحدة .

وهذا عظيم النفع للتجار ، سيما عند استعجام كل من المُتبايعين لسان

(١) أدب الكتاب ٢٣٩ .

(٢) خزانة الادب للبغدادي ١٤٦/٣ ، ١٤٧ ط . بولاق ، ويراجع كتاب (المعاني الكبير)

لابن قتيبة ٥٨٤/١ ، ٦٨٠/٢ ط . دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن ١٩٤٩ .

الأخر ، وعند عدم حضور آلات الكتابة . . . وكان هذا العلمُ يستعمله الصحابة رضوان الله تعالى عليهم أجمعين ، كما وقع في الحديث في كيفية وضع اليد على الفخذين في التشهد أنه عقد خمساً وخمسين . . . وكذا السلف لما ذكروا أقسام الدلالات من أنها طبيعية أو وضعية ، وكل منها إما لفظية أو غير لفظية . . . مثلوا للوضعية الغير اللفظية بالخطوط والعقود والإشارات والتّصّب . . . وأرادوا بالعقود : عقود الأصابع الموضوع كلّ منها بإزاء عدد مخصوص^(١) .

وواضح الآن في ضوء حديث الصّولى والبغدادى وطاش كبرى زادة كيف أن العقد - إحدى وسائل الدلالة عند الجاحظ - كان طريقة في الحساب خلاف اللفظ والخط ، وهو - بذلك - قريب الشبّه بالإشارة من حيث كونه وسيلة من وسائل الإيضاح البصرية ، وكونه يعتمد على الحركة وأخيراً كون أدوات اليد التى هى وسيلة من وسائل الإشارة أيضاً^(٢) كما أن كليهما داخل في تقسيم اللاحقين ضمن الدلالات الوضعية غير اللفظية وإن كانت دلالة - من واقع حديثهم - أكثر تحديداً ، وهو ما جعل الجاحظ يسوّى في الوظيفة بينه وبين الحساب^(٣) .

-
- (١) مفتاح السعادة ومصباح السيادة فى موضوعات العلوم ، لطاش كبرى زادة ٣٩٥/١ .
(٢) يراجع : الحيوان ٤٩/١ حيث يعترف الجاحظ باضطرابهم فى التمييز بين العقد والإشارة .
(٣) تحدث إبراهيم اليازجى صاحب مجلة (البيان) عن هذا النوع من الحساب ، مجيباً عن سؤال خاصّ به لبعض القراء وقال : « إنهم كانوا يستعملون فنونا من الحساب بينونها على عقد الأصابع ، أشهرها ما يعرف عندهم بـ (المخرجة) التى فسرها بعضهم بأنها (المناهدة بالأصابع) ثم نقل عن تاج العروس إحالة إلى (الأوقيانوس) فى توضيح كيفية المخرجة عن عاصم ، وقد لخص اليازجى كلام عاصم بما يتضح معه أن المخرجة هى ما عناه الجاحظ والقدماء عموماً بـ (العقد) ، تراجع مجلة البيان لإبراهيم اليازجى السنة الأولى ج ٢ أول أبريل ١٨٩٧ ص ٨٨ - ٩٤ .
من ناحية أخرى نجد أن هذه الطريقة فى الحساب كانت معروفة لدى الرومان ، وقد أطلقوا عليها اسم (حساب الأصابع) ،

وأما البيان باللفظ ، فسوف نؤجل الحديث عنه - مؤقتا - وذلك لتشعب الحديث عنه وارتباطه بعدد كبير من القضايا الأساسية في البحث البلاغي لدى اللاحقين ، وكذلك لأهمية تقديم الحديث عن (الدلالة الخامسة) ، أو المعنى الخامس من معانى البيان عند الجاحظ وهو النّصبة . وإذا كان ترتب هذه الدلالة أو هذا المعنى قد جاء عنده متأخرا - بعد الإشارة والخط والعقد واللفظ - فإن من الملائم - فى تقديرى - أن نقدم الحديث عنه لعدة اعتبارات أهمها ما يتمثل فى حديثهم عن هذه الدلالة من نزعَةٍ عقليةٍ عُرِفَ بها المعتزلة فى النظر إلى مُعْطَيَاتِ الكَوْنِ ، والعمل على استفادة العبرة منها، واتخاذها دليلا على حكمة الخالق سبحانه والعمل على إظهار هذا الدليل والكشف عنه بكل أصناف الدلالات السابقة من خطّ وعقد وإشارة، ولفظ أيضا ، بحيث يبدو الحديثُ عن هذه الأصناف - كما سنرى - صادراً فى أصله عن هذه الدلالة - أو هذا الصنف - كما يقول الجاحظ ، وهو (النّصبة) .

= يراجع :

E. A. Bechtel, The Finger Counting among the Romans in the Fourth Century, pp. 25 FF.

www.alkottob.com

(٢)

الفرقة العقلية

ودلالة النصب

من اللافت فيما سبق من حديث الجاحظ عن هذه الدلالات تمييزه بين كل منها من حيث مادتها ووظيفتها ، ينطبق هذا على الدلالات الأربع الأولى - الإشارة واللفظ والخط والعقد - وإن كان حديثه عن الدلالة الرابعة - دلالة العقد - قد وقف فقط عند بعض صفاتها بالسلب .

أما حديثه عن (النصب) فقد جاء مجملاً ، وربما غامضاً . وقد أحسن بذلك بعض الدارسين ، ووصف كراتشكوفسكى هذه الدلالة بأنها غير واضحة تماماً^(١) ، يقصد في حديث الجاحظ عنها طبعاً ، غير أن هذا الوصف يصدق على حديثه المباشر في المواضع القليلة التي أجمل فيها الحديث عن هذه (الأصناف) في (البيان والتبيين) أو في (الحيوان) .

ولكن من الممكن فهم المراد بها إذا نحن وسعنا دائرة البحث إلى حديث المعتزلة عن العقل ودوره عندهم ، واعتماده أداة وثيقة في تحصيل المعرفة عن طريق التأمل في معطيات الكون وإعمال القياس واستنباط البرهان في سبيل الاستدلال على عظمة الله من خلال النظر والكشف عن عظمة مخلوقاته .

ويتردد الحديث في (البيان والتبيين) وغيره من مؤلفات الجاحظ عن العقل كقوة تمكن صاحبها من سلامة التمييز وصواب الحكم ، ويتمتع بها الإنسان المثالي أو الإنسان الكامل في نظر معاصريه ، خاصة أصحاب الفكر الاعتزالي منهم .

(١) البديع عند العرب - ضمن (دراسات في تاريخ الأدب العربي) ٤٢ .

من ذلك ما أورده على لسان محمد بن علي بن عبد الله بن عباس من قوله عن بعض أهله : « إنى لأكره أن يكون مقدارُ لسانه فاضلاً على مقدار علمه ، كما أكره أن يكونَ مقدارُ علمه فاضلاً على مقدار عقله »^(١) ، وما قاله عمرو بن عبيد - فى نفس المعنى - من أنهم « كانوا يكرهون أن يزيدَ منطقُ الرجل على عقله »^(٢) وقول بعض الأولين : « مَنْ لَمْ يَكُنْ عَقْلُهُ أَغْلَبَ خِصَالِ الْخَيْرِ عَلَيْهِ ، كَانَ حَتْفُهُ فِي أَغْلَبِ خِصَالِ الْخَيْرِ عَلَيْهِ »^(٣) .

وأما مصدرُ هذه الأهمية للعقل فيقول الجاحظ : « إن الحواسَّ لتكذبُ ، وما الحكم القاطعُ إلا للذهن ، وما الاستبانةُ الصحيحةُ إلا للعقل ، إذ كان زماماً على الأعضاء ، وعياراً على الحواسَّ »^(٤) ، وهو يصف العقل بأنه (وكيلُ الله) لدى الإنسان^(٥) ، وأنه هو الذى يميز الإنسانَ عن غيره من المخلوقات لأن « الفرقَ الذى بين الإنسانَ والبهيمة... ليس هو الصورة... إنما هو الاستطاعةُ والتمكينُ ، وفى وجود الاستطاعةِ وجودُ العقلِ والمعرفة »^(٦) وإنما اختصه الله بهذه الهبة لأسبابٍ منها تمكينه من العلم بما ينفعه وما يضره ليأتي ما ينفعه ويتجنب ما يضره ، والعقل هو (الآلة) التى تمكّنه من ذلك وبدونها لا يكون قصدٌ إلى صواب ولا عدول عن خطأ .

(١) البيان ٨٥ / ١ .

(٢) البيان ١١٤ / ١ .

(٣) البيان ٨٦ / ١ .

(٤) التبريع والتدوير - رسائل ٥٨ / ٣ .

(٥) المعاش والمعاد - رسائل ٩٢ / ١ .

(٦) الحيوان ٥٤٣ / ٥ . ويجب التذكير بأن هذا الموقف الاعتزالي فى الإعلاء من شأن العقل لا

يخلو من مؤثرات فلسفية يونانية ، خاصة تأثير أفلاطون .

يراجع فى قيمة العقل عند أفلاطون واعتماده علة لكل شيء : الفلسفة عند اليونان ،

د. أميرة حلمي مطر ص ١٧٥ ، ١٧٦ .

يقول : « وكيف يأتي أربح الأفعال . . . من رُكّب في شراسة السباع وغباوة البهائم ، ثم لم يُعطَ الآلة التي بها يستطيع التفرقة بين ما عليه وله ، والعلم بمصالحه ومفاسده . . . وبها يعرف عواقب الأمور وما تأتي به الدهور . . . وهذا كله لا يُنال إلا بغريزة العقل »^(١) .

وسبب آخر أكثر وضوحًا واتصالًا بمفهوم البيان في حديث المعتزلة ، أعنى سببا لامتياز الإنسان بالعقل ، وهو : التأمل والاعتبار والتفكير في الخلق وُصولًا إلى عظمة خالقه . ويلوح هذا السببُ في كلام الجاحظ مبررًا أساسيا لمنح الله العقل للإنسان ، بل إن اختصاصه بهبة العقل هذه يلوح حجة عليه موجبة لإعمال هذا العقل فيما يوصل إلى معرفة الله ، وإلا لم يكن هناك معنى لاختصاصه بهذه الهبة . .

« أفظن أن الله عز وجل يخصّ بهذه الخصال بعضَ خلقه دون بعض ثم لا يطالبهم إلا كما يطالبُ بعضَ من أعدمه ذلك وأعرأه منه ؟ فلم أعطاه العقلَ إلا للاعتبار والتفكير ؟ ولم أعطاه المعرفةَ إلا ليؤثّر الحقّ على هواه؟ ولم أعطاه الاستطاعةَ إلا لإلزام الحُجّة ؟ »^(٢) .

وما دام الأمر كذلك فإن هناك تلازما بين وجود العقل ووجود الحُجّة أو الدليل ، فما دامت الحُجّة موجودةً ومادام الدليل حاضرا فإن وظيفة العقل هي الاستدلال ، ولا معنى لتعطيل العقل عن وظيفته مادام مجالُ العمل موجودا .

ويتحدّث الجاحظ عن هذا المجال مرة تحت اسم (الحُجّة) ومرة تحت اسم (الدليل) . والحُجّة أو الدليل نوعان : (عيانٌ ظاهر) - أو (شاهد عيان يدلّ على غائب) - و (خبرٌ قاهر) - أو (خبرٌ يدلّ على صدق) .

(١) حجج النبوة - ضمن رسائل الجاحظ - ٢٣٦/٣ ، ٢٣٧ .

(٢) الحيوان ٥٤٣/٥ ، ٥٤٤ .

«والعقل هو المستدلّ ، والعِيان والخبر هما علة الاستدلال ، وأصله . ومُحال كَوْنُ الفرع مع عدم الأصل ، وكون الاستدلال مع عدم الدليل » ، لماذا لان «العقل مُضْمَنٌ بالدليل والدليل مُضْمَنٌ بالعقل ، ولا بد لكل واحد منهما من صاحبه ، ليس لإبطال أحدهما وجهٌ مع إيجاب الآخر»^(١) .

ولا يعيننا هنا حديثه عن الخبر كمادة للاستدلال ، وإنما يعيننا حديثه عن العيان والمشاهدة ، أو مُعْطِيَات العالم الواقعة تحت حِسّ الإنسان ، فهذا هو المجال الذى يرتبط به حديثه عما سماه (النُّصْبَة) والتي ذكرها باعتبارها إحدى وسائل البيان ، أو لنقل باعتبارها مادة للبيان .

إن العالم كلّهُ مجال للتأمل والتفكير - أو للاعتبار كما يقول الجاحظ كثيرا - بُغْيَة استخلاص الحكمة والوصول إلى الدليل ، حتى الإنسان ذاته هو نوعٌ من الدليل أيضا ، ولكنه يمتاز بإدراكه لذلك ، خلافا للجَمَاد والحيوان الأعجم ، فهذه أدلة لا تُدْرِك كونها أدلةً ، وبذلك يكون لدينا «دليلٌ لا يستدلّ» - وهو الجَمَاد والحيوان الأعجم - و « دليلٌ يستدلّ » - وهو الإنسان - « فشارك كلُّ حيوانٍ - سوى الإنسان - جميعَ الجَمَاد فى الدلالة وفى عدم الاستدلال ، واجتمع للإنسان أن كان دليلا مستدلا »^(٢) .

ويكاد الجاحظُ يصرّح بأن عملَ الأداة أو الحاسة هو الذى يبرّر وجودها ، ولأجل هذا العمل كان خَلَقُ الله لها . ف « لولا استعمالُ المعرفة لما كان للمعرفة معنى ، كما أنه لولا الاستدلالُ بالأدلة لما كان لوضع الدلالة معنى ،

(١) حجج النبوة - ضمن رسائل الجاحظ ٢٢٥/٣ ، ٢٢٦ ، ومعروف أن الاستدلال كوظيفة عقلية يلعب دوراً بارزاً فى بناء المنطق الارسطى . يُراجع : الفلسفة عند اليونان ص ٢٥٣ .

(٢) الحيوان ١/٣٣ .

ولولا تمييز المضار من المنافع ، والردي من الجيد بالعيون المجعولة لذلك لما جعل الله عز وجل العيون المدركة ^(١) .

وإذن فمعنى الموجودات - أو غاية وجودها - هو التفكير فيها بمعنى أن تكون مادة للتفكير وصولاً إلى الاستدلال على عظمة الله . « وقد قال الله عز وجل : ﴿ فانظر إلى آثار رحمة الله ، كيف يُحيي الأرضَ بعد موتها . إن ذلك لمُحيي الموتى ، وهو على كل شيء قدير ﴾ فانظر كما أمرك الله ، وانظر من الجهة التي ذلك منها ، وخُذ ذلك بقوة ^(٢) .

« وقد قال عز وجل : ﴿ وإن تدعهم إلى الهدى [لا] يهتدوا . وتراهم ينظرون إليك وهم لا يبصرون ﴾ * فاحذر أن تكون منهم ، وتمنّ ينظر إلى حكمة الله وهو لا يبصرها ، وتمنّ يبصرها بفتح العين واستماع الأذان ، ولكن بالتوقف من القلب والتثبت من العقل ، وبتحفيظه وتمكينه من اليقين والحجة الظاهرة ^(٣) .

وعنده أن كل ما في الكون يؤدي إلى هذه النتيجة : اليقين ، نتيجة للحجة الظاهرة ، حتى ما بدا وكأنه مختلف أو متناقض « ألا ترى أن الجبل ليس بأدلاً على الله من الحصة ؟ وليس الطأووس المستحسن بأدلاً على الله تعالى من الخنزير المستقبح ، والنار والثلج وإن اختلفا في جهة البرودة والسخونة فإنهما لم يختلفا في جهة البرهان والدلالة ... فلا تذهب إلى ما

(٢) الحيوان ٢١٢/٤ .

(١) الحيوان ١١٥/٢ .

(*) هذا ما جاء في (الحيوان) ٢١١/٤ ، أوردناه كما هو، ونص الآية ١٩٨ من سورة الأعراف هو ﴿ وإن تدعوهم إلى الهدى لا يسمعون ولا يبصرون ﴾ ولم يرد الفعل (يدعو) فعلاً لأداة الشرط (إن) مسنداً إلى ضمير المخاطب المفرد - على نحو ما ورد في نص الجاحظ - إلا مرة واحدة في سورة الكهف آية ٥٧ في قوله تعالى ﴿ وإن تدعهم إلى الهدى فلن يهتدوا إذا أبدا ﴾ ، ووضح أن في النص - كما أورد الجاحظ - تداخلا بين آيتي (الكهف) و (الأعراف) . ونرجح أن الجزء الأسود هو من آية الكهف وقد استبدلت فيه (لا) ب (لن) ، وهو غير وارد في القرآن الكريم .

(٣) الحيوان ٢١١/٤ .

تُريك العين واذهب إلى ما يُريك العقل « لأن « العقل هو الحُجة»^(١) وإنك
«لو وقفتَ على جناح بعوضة وقوف مُعتبرٍ ، وتأملتَه تأمل متفكّر ، بعد أن
تكون ثاقب النظر، سليم الآلة، وغوّاصا على المعانى... لمألتَ مما توجدك
العبرة من غرائب... الطوامير الطوال، والجلود الواسعة الكبار، ولرايت أن له
من كثرة التصرف فى الأعاجيب، ومن تقلبه فى طبقات الحكمة...
ولتَبَجَسَ عليك من كوامن المعانى ودفائنها ومن خفيات الحِكم وينابيع
العلم»^(٢).

ويصرّح فى موضع آخر - فى معرض الدفاع عن جدك بعض المعتزلة حول
بعض الحيوان أو الطير - بأنه « ليس لقدّر الكلب والديك فى أنفسهما
وأثمانهما ومناظرهما ومحلّهما من صدور العامة أسلفنا هذا الكلام وابتدأنا
بهذا القول ، ولسنا نقف على أثمانهما من الفضّة والذهب... وإنما نتنظرُ
فيما وضعَ الله عزّ وجلّ فيهما من الدلالة عليه ، وعلى إتقان صنّعه وعلى
عجيب تدبيره ، وعلى لطيف حكمته ، وفيما استخزنهما من عجائب المعارف
وأودعهما من غوامض الأحساس... ودلّ بهما على أن الذى البسهما ذلك
التدبير وأودعهما تلك الحِكم يُحبّ أن يُفكّر فيهما ويُعتبرَ بهما ، ويُسبّح الله
عزّ وجلّ عندهما ، فغشى ظاهرهما بالبرهان ، وعمّ باطنهما بالحكم ، وهيج
على النظر فيهما والاعتبار بهما ليتعلّم كلُّ ذى عقل أنه لم يخلق الخلق سدى
ولم يترك الصّور هملا... وأنه لا يخطئه من عجيب تقديره ، ولا يعطله
من حلّى تدبيره ، ولا من زينة الحكم ، وجلال قدرة البرهان»^(٣).

فلا يخلو موجودٌ كائنا ما كان كبيراً أو صغيراً ، قبيحاً أو جميلاً من
حكمة مودعة فيه ، ومعنى كامنٍ وراءه ولا يلزم لتبيين هذه الحكمة واستخراج
هذا المعنى إلا العقل القادر على تأمل الظواهر والغوصِ إلي ما وراءها ، فهذا

(١) الحيوان ١/٢٠٦ ، ٢٠٧ .

(٢) الحيوان ١/٢٠٨ ، ٢٠٩ .

(٣) الحيوان ٢/١٠٩ ، ١١٠ .

هو المبرر الذى من أجله منحَ اللهُ للإنسان هذه الهبة .. العقل .
إن معطيات الكون تُصبح - على هذا الأساس - إحدى وسائل الدلالة أو
الإخبار والكشف .. شأنها شأن اللفظ أو الخط أو الإشارة أو العَقْد بمعناه
الذى سبق الحديثُ عنه ، غير أن الدلالة فى هذه الوسائل جميعاً مباشرة
وصريحة ، لأن لكلّ منها صورةً واضحة المعالم تُباين صورة سواها ، أما
عُنصر الدلالة فى هذه الوسيلة - النُصبة - فهو كامن متخفٌ وفى حاجة إلى
من يتبينه ، ومع ذلك فهو موجود ومائل - أو منتصبٌ - لكل من يعتبر
ويتأمل .

لقد تدرّج الجاحظُ فى شرح مراده بهذا الاصطلاح - أو لنقل بعبارة
دقيقة : إن فى الإمكان التدرّج معه لمحاولة فهم مراده ، ولا بأس هنا
بالاستعانة بنصوصه فى (الحيوان) كلما تطلّب الأمر ذلك .. يقول فى
(البيان) : إن النُصبة هى « الحالُ الدالّةُ التى تقومُ مقامَ تلك الأصناف ، ولا
تقصر عن تلك الدلالات »^(١) ثم يقول بعد ذلك إنها « الحالُ الناطقة بغيرِ
اللفظ ، والمُشيرة بغير اليدِ ، وذلك ظاهر فى خَلْقِ السّموات والأرض ، وفى
كل صامتٍ وناطقٍ ، وجّامدٍ ونّامٍ ، ومقيمٍ وظّاعينٍ وزائدٍ وناقصٍ . فالدلالة
التي فى المّوات الجّامد كالدلالة التى فى الحيوان الناطق ، فالصّامت ناطق من
جهة الدلالة ، والعجماءُ مُعربة من جهة البرهان ، ولذلك قال الأول : (سَلِّ
الأرضَ فقلْ : مَنْ شقّ أنهارك وغرس أشجارك ، وجنى ثمارك ؟ فإن لم
تُجِبْكَ حواراً أجابتك اعتباراً) . . . ومتى دلّ الشئُ على معنى فقد أخبر عنه
وإن كان صامتاً ، وأشار إليه وإن كان ساكتاً »^(٢) .

وليس ثمة خلافٌ بين حديثه عن (البيان) فى كتاب (الحيوان) وحديثه
عنه فى كتاب (البيان والتبيين) فيما يتعلّق بالوسائل الأربع الأولى : اللفظ
والخط والعقد والإشارة ، أما فيما يتعلّق بالنُصبة أو - كما سمّاها فى كتاب

(١) البيان ٧٦/١ .

(٢) البيان ٨١/١ ، ٨٢ .

الحيوان : (بيان الدليل الذى لا يستدل) أو (الخصلة الخامسة) فإن التركيز أوضح فى الكتاب الأخير على الربط بين وجود الكائنات المختلفة - أو هذه الأدلة كما يراها - وبين وجوب استخلاص الدليل منها . ف « الخصلة الخامسة ما أوجد من صحة الدلالة وصدق الشهادة ووضوح البرهان فى الأجرام الجامدة والصامتة والساكنة التى لا تتبين ولا تحس ولا تفهم ولا تتحرك إلا بداخل يدخل عليها »^(١) .

وهذا ما ذكره فى موضع آخر من (الحيوان) ، فقد « جعل البيان على أربعة أقسام : لفظ وخط وعقد وإشارة ، وجعل بيان الدليل الذى لا يستدل (= كل الكائنات فى العالم ما عدا الإنسان) تمكينه المستدل من نفسه ، واقتياده كل من فكر فيه إلى معرفة ما استخزن من البرهان وحشي من الدلالة ، وأودع من عجيب الحكمة ، فالأجسام الخرس الصامتة ناطقة من جهة الدلالة ، ومُعَرَّبَةٌ من جهة صحة الشهادة على أن الذى فيها من التدبير والحكمة مُخْبِرٌ لمن استخبره ، وناطق لمن استنطقه »^(٢) .

ثم يقول - مؤكداً أن هذه الخصلة ، أو هذا النوع ، هو أحد أقسام البيان - « فموضوع الجسم ، ونصبته دليل على ما فيه ، وداعية إليه ، ومنبهة عليه ، فالجماد الأبكم الأخرس من هذا الوجه قد شارك فى البيان الإنسان الحي الناطق . فمن جعل أقسام البيان خمسة فقد ذهب أيضا مذهبا له جواز فى اللغة ، وشاهد فى العقل »^(٣) .

وواضح أن البيان ، أو الدلالة ، هنا من طبيعة خاصة ، وأنها بحاجة إلى من يتبينها ، وأن الأداة المعتمدة إلى ذلك هى العقل . . تلك الهبة التى منحها الله للإنسان وأوجب عليه استخدامها فيما يساعده على كشف أسرار عظمته .

(١) الحيوان ٤٥/١ .

(٢) الحيوان ٣٥/١ .

(٣) الحيوان نفس الموضع .

وقد يكون من المفيد هنا أن نذكر أن مصدرَ الجاحظ في القول بهذا النوع ، أو هذا الصَّنْف من أصناف البيان ، هو منطق أرسطو ، وذلك ما شَهِدَ به معاصروه وتناقله اللاحقون بعده ، جاء في (الرسالة العذراء) المنسوبة إلى إبراهيم بن المدبر ت ٢٧٩ - مما يبدو في بعض مواضعه نقلا عن الجاحظ - « والدَّالُّ على المعنى أربعة أصناف : لفظ وإشارة وعقد وخط . وذكر أرسطاطاليس خامسا وهي التي تسمى (النَّصْبَة) ، وهي الحالة الدالة التي تقوم مقام تلك الأصناف الأربعة »^(١) . وهذا ما ذكره كلُّ من ابن عبد ربه ت ٣٢٢^(٢) وأبو طاهر البغدادي ت ٥١٧^(٣) ، أعنى التصريح بنسبة هذه (النَّصْبَة) التي تحدث عنها الجاحظ إلى أرسطو في كتاب المنطق . وأوضح من ذلك دلالة أن يرد مصطلحُ (النَّصْبَة) - بلفظه - علماً على إحدى المقولات العشر في كتاب المقولات (قاطيغورياس) . إذ يذكر الخوارزمي (أبو عبد الله أحمد بن يوسف الكاتب ت ٣١٧) أن المقولة السابعة هي «الوَضْع» ويُسمى النَّصْبَة ، وهي مثل القيام والعود والاضطجاع والالتكاء في الحيوان ، ونحو ذلك ، وفي غيره من الأشياء»^(٤) .

ولعل في هذا ما يؤكد معرفة الجاحظ المباشرة بمنطق أرسطو وما يحمل على إعادة النظر في تاريخ دخول الفكر اليوناني إلى الساحة العربية ، وفي مدى إفادة العرب من هذا الفكر . . ومن ناحية أخرى فهو يؤكد الأساس الفلسفي لهذا الملحظ ، ثم التطويع الذي لحق به على أيدي متكلمي المعتزلة ، خاصة الجاحظ^(٥) ، وذلك ليلائم بحوثهم وقضاياهم التي أثاروها خدمة

(١) الرسالة العذراء في موازين البلاغة وأدوات الكتابة ، منسوبة إلى إبراهيم بن المدبر ، ضمن رسائل البلغاء ١/٢٤٧ .

(٢) العقد الفريد ٤/١٨٨ .

(٣) قانون البلاغة ٦١ .

(٤) مفاتيح العلوم ٨٧ ، وفي مبحث المقولات الأرسطية - ومن بينها (الوَضْع) يراجع: الفلسفة عند اليونان ص ٢٥٤ ، وتراجع أيضا: رسالة في تعريف المقولات وأقسامها مع بيان مذهب الحكماء والمتكلمين فيها للشيخ محمد أبي عليان الشافعي ط - مطبعة الرغائب د.ت .

(٥) يراجع : أدب المعتزلة لعبد الحكيم بليغ ٢٥٥ ، ٢٥٦ .

لعقيدتهم ، والتي كان من بينها الحث على التفكير والتدبر والاستدلال بالخلق على الخالق^(١) .

بذلك نرى الصلة الوثيقة بين مبحث (البيان) عموماً ، وخاصة تلك الوسيلة غير العادية - النصبية - وبين مجالات البحث عند متكلمي المعتزلة .. ونحن لا نتعسف بالنص على هذه الصلة ، فإن حديث الجاحظ عن (البيان) في كتاب (الحيوان) وإن كان يسير في خط حديثه في (البيان والتبيين) .. فإنه أوضح فيما نحن بصدده ، إذ ينطلق من صميم الحديث عن حكمة الله التي أودعها خلقه ، وتلك الدلالات الكامنة وراء الكائنات بمختلف أجناسها وأنواعها ومراتبها :

« إن العالم بما فيه من الأجسام على ثلاثة أنحاء : متفق ومختلف ومُتضاد . وكلها في جملة القول جماد ونام . . . ثم النامي على قسمين : حيوان ونبات . . . ثم لا يخرج الحيوان بعد ذلك في لغة العرب من فصيح وأعجم^(٢) .

ولا يخلو أي من هذه الأقسام من حكمة ومن دلالة ، على خلاف بينها فهناك من يعي هذه الدلالة - وهو الإنسان - وما لا يعيها - وهو كل الموجودات ما عدا الإنسان . « فاستوى بذلك الشيء العاقل وغير العاقل في جهة الدلالة على أنه حكمة ، واختلفا من جهة أن أحدهما دليل لا يستدل ، والآخر دليل يستدل ، فكل مستدل دليل وليس كل دليل مستدل ، فشارك كل حيوان - سوى الإنسان - جميع الجماد في الدلالة وفي عدم الاستدلال ، واجتمع للإنسان أن كان دليلاً مستدلاً ، ثم جعل للمستدل سبب يدل به على وجوه استدلاله ووجوه ما نتج له الاستدلال ، وسموا ذلك بياناً^(٣) .

(١) يراجع في هذا : أدب المعتزلة - لعبد الحكيم بليغ ١٣٥ والنزعة الكلامية في أسلوب الجاحظ ٩٦ .

(٢) الحيوان ٢٦/١ - ٣١ .

(٣) الحيوان ٣٣/١ .

وواضحٌ كيفَ جاءَ الحديثُ عن (البيان) طبيعياً من خلال الحديث عن الأقسام المختلفة للموجودات في العالم ، وكيف احتاجَ أحدُ هذه الأقسام وهو الإنسان - (الدليل المستدل) - إلى « سبب يدلُّ به على وجوه استدلاله » فكان ذلك هو البيان .

ويرى الجاحظ أن هذه العملية : (البيان) ، أو الكشف عن وجوه الاستدلال عمليةٌ ضرورية لاستمرار حياة الناس وتسيير مصالحهم وأمور معاشهم ، وهو مدخل آخر أخصُّ من المدخل السابق وإن كان نابعا منه ، فمن خلال حاجة كل إنسان إلى غيره ، ثم حاجة النوع الإنساني إلى ما سخر الله له من شتى المخلوقات ، ثم ما فرضه الله على هذا الإنسان من ضرورة التفكير في هذه الكائنات وتأملها والاعتبار بما يرى منها .. فقد « وصلَ بين عقولهم وبين معرفة تلك الحكم الشريفة وتلك الحاجات اللازمة بالنظر والتفكير ، وبالتنقيب والتنقيب ، والتثبت والتوقف ، ووصل معارفهم بمواقع حاجاتهم إليها ، وتشاعرهم بمواضع الحكم فيها بالبيان عنها ، وهو البيان الذي جعله الله تعالى سببا فيما بينهم ، ومعبرا عن حقائق حاجاتهم»^(١) .

وهكذا يتبين لنا مدى تمشي البحث في موضوع (البيان) مع المداخل التي انطلق منها متكلمو المعتزلة في تحكيم النظر العقلي ، واتخاذ العقل أداة لاستخلاص القياس والوصول إلى البرهان من خلال التأمل في معطيات الكون والعمل على استكناه حكمة الخالق ، وتلك الحكمة التي أودعها الله مخلوقاته التي تقوم بأنفسها أدلة شاهدة على عظمة خالقها ، والتي يقوم وجودها في ذاته بمثابة الدعوة الصريحة إلى التفكير فيها واستخلاص الدلالة منها . ثم (البيان) عن هذه الدلالة - بمعنى الإبانة - والتعبير عنها .

وبذلك يتبين لنا بزوغُ الحديث عن البيان بالإشارة وبالخطِّ والعقد وكذلك الحديث عن البيان باللفظ من مهاد الحديث عن بيان (النُصبة) أو بيان الأشياء

بذواتها ، هذا البعد الخاص الذى يحتلّ فى تفكير المعتزلة منزلة خاصة ، بمعنى أنّ حاجة الإنسان إلى التعبير عمّا يتكشف له من أسرار الكون وعظمة الخلق هى التى أدت إلى اصطناع هذه الوسائل وإلى الحديث عنها .

وإن كنا نسارع إلى القول بأنّ الجَمْع بين هذه (الأنواع) من البيان من لفظ وخط وعقد وإشارة ونصبة ، والذى قد يبدو محاولة للجمع بين متفرقات .. لا يبدو كذلك للمتأمل فى فلسفة المعتزلة ، هذه الفلسفة التى تقوم على نظرة شاملة إلى الكون ، نظرة توحد بين الأسباب والنتائج أو بين المثير والاستجابة ، وترى فى الطرفين المتقابلين وجهين لجوهر واحد^(١) .

ومن هنا كان مصطلح (البيان) مُجْزِئًا فى نظر الجاحظ للتعبير عن أكثر من معنى ، وليس من الدقة أن نقول - كما ذهب آخرون - بأنّ البيان عنده - كمتكلّم - قد غلبَ عليه معنى الوسيلة ، أو ما به يتمّ البيان ، فالواقع أنّ المصطلح عنده غنيٌّ بالدلالة إلى حدٍّ يمكن معه القولُ إنه يتضمّن - على الأقل - المعانى الثلاثة التى سبقت الإشارة إليها : معانى الظهور ، والإظهار ، وما به يتمُّ ذلك .. وإنّ فى هذه (الأبعاد) التى ذكرها - أو ما سماه بأصناف الدلالات على المعانى - ما يؤيد ذلك . فاللفظ والإشارة والعقد والخط كلُّ منها (بيانٌ) - أى وسيلة للبيان - تُستخدَمُ فى (البَيانِ) - بمعنى الإظهار والكشف عن جوانب الحكمة فى المخلوقات - ودافعُ الإظهار هنا هو (بيانُ) الكائنات - بمعنى ظهورها وتجليها لتأملها ، وتبينه وجوه الدلالة - أو العبرة - فيها ، واستجابته لذلك بـ (البيانِ) عنها ، أى التعبير بواسطة وسائله من لفظ وإشارة وخط وعقد .. وهكذا

وهكذا نجد من النسهل دورانُ المصطلح - أو إدارته - بين هذه المعانى الثلاثة ليدوَّ الترابطُ المحكمُ بينها بما يكشف عن منطوق الجمع فى حديث الجاحظ عن (البيان) بين ما يدخل فى عدادِ الوسيلة إلى التعبير ، وما يتمى

(١) راجع : الحيوان ١ / ٢٠٤ .

إلى جانب المعبر عنه ثم ما يمتُّ بصلةً إلى عملية الإظهار والتعبير ذاتها من زاوية فاعل الإظهار أو التعبير نفسه .

أما القولُ بأن معنى الدلالة باللفظ هو الذى غلب على الاصطلاح فهذا يصدق على صنيع اللاحقين ، حيث يبدو أن الأصل الذى صدر عنه المدلولُ المتكامل للاصطلاح قد نُسيَ ، أو لنقلُ إن بيئات معينة قد تبنت من مدلولات الاصطلاح ما يناسب حاجاتها واهتمامها ؛ وأوضحُ مثلٌ لذلك ما نجده عند عبد القاهر - وهو الشديد الإعجاب والتأثر بالجاحظ - من انتقاده الشديد لبعض أصناف البيان التى ذكرها الأخير ، وقوله - مستنكرا - «ترى كثيرا منهم لا يرى له - { أى للبيان } - معنى أكثر مما يرى للإشارة بالرأس والعين وما يجده للخط والعقد»^(١) وبذلك اقتصر على معنى الدلالة باللفظ ، وهذا فى الحقيقة جزء من مدلول الاصطلاح ، ولكنه على أى حال كان الجزء القابل للاستمرار والعموم . . . أما عن استمراره فلأن علاقته بالمنطق الكلامى الذى صدر عنه حديثُ النصبه علاقةٌ غير مباشرة ، وبالتالي لم يتأثر بالظروف التى خمدت معها البحثُ العقليّ فى مقولة (النصبه) ، أعنى ظروف نكسة المعتزلة وتنحيّتهم عن مكان الصدارة فى ساحة الفكر الدينى . وأما عن قابلية هذا الجزء من المدلول للعموم فمصدرها حديثُ الجاحظ عن قضايا اللفظ والعبارة الأدبية عموما ، رغم ما يبدو فيه من غلبة الاهتمام بالخطابة والجدل والمناظرة . . إذ كثيرا ما يجيء حديثه قابلا للانسحاب على غير هذه من فنون القول ، خاصة الشعر، بل إنه فى أحيان كثيرة يُفرد الشعر بالحديث ، أو يجمع بينه وبين غيره من الفنون التى جعلها محور اهتمامه . . .

ومن ناحية أخرى . . فقد يعود القول بغلبة معنى الدلالة باللفظ على مصطلح البيان إلى حديث الجاحظ فى بعض المواضع من (الحيوان) حيث يصرّح بأن تسمية الخط والإشارة والعقد بيانا إنما كان من قبيل التشبيه بـ (بيان اللسان) يقصد دلالة اللفظ^(٢) .

(٢) الحيوان ٥/٦ .

(١) دلائل الإعجاز ص ٢١ .

وبذلك كان من السهل على اللاحقين من البلاغيين أن يجردوا حديثه في هذه الأمور من متعلقاته الكلامية وأن يُبقوا على ما يتصل بالعبارة الأدبية على إطلاقها، وهو موقف بلوره السجلماسي الذي صرح بأن «(البيان) اسم مشترك من قبل أنه مقولٌ بعموم وخصوص، إذ كان مقولاً بعموم على كل شيء وقع فيه بيانٌ على الإطلاق، فهو جنسٌ وكُلِّيٌّ تحته أربعة أنواع؛ وهي: الكلام والإشارة والحال والعلامة... ومقولا بخصوص على النوع الأول من هذا الجنس وهو الكلام فقط دون سائر تلك الأخر... وهذا المعنى المقول عليه الاسم بخصوص هو المعنى الذي يقصده علماء البيان في هذه الصناعة»^(١).

ومع ذلك فقد تابع الجاحظ في الحديث عن هذه الأقسام - أو في مجرد ذكرها - عددٌ من اللاحقين - من بينهم بعض الفقهاء والمتكلمين - كابن قتيبة^(٢) وصاحب الرسالة العذراء^(٣) وابن عبد ربه^(٤) وابن وهب^(٥) والرماني^(٦) والباقلاني^(٧) وأبي طاهر البغدادي^(٨). على خلاف في عدد الأقسام التي وقف عندها كلٌ منهم، وفي تمسكهم بنص مصطلحات الجاحظ، فبينما يحدثنا ابن قتيبة عن «الاستدلال بالعين والإشارة والتصبية» ينقل صاحب (الرسالة العذراء) وابن عبد ربه والبغدادي - كما سبق أن مرّ بنا - مصطلحاته بعينها، كما نقلوا مجمل كلامه عنها. ووقف الرماني والباقلاني والسجلماسي على أقسام: الكلام والحال والإشارة والعلامة، وإن أشاروا إلى اختصاص الكلام وحده بالحديث عن (البيان) أو (حسن البيان).

(١) المنزح البديع في تجنيس أساليب البديع للسجلماسي ٤١٤، ٤١٥.

(٢) عيون الأخبار ١٨١/٥، ١٨٢ ط. دار الكتب ١٩٢٥.

(٣) الرسالة العذراء ٢٤٧/١.

(٤) العقد الفريد ١٨٨/٤، ويراجع نهاية الأرب ٨/٧.

(٥) البرهان ص ٧٣ وما بعدها.

(٦) النكت في إعجاز القرآن - ضمن ثلاث رسائل - ١٠٦.

(٧) إعجاز القرآن ٢٧٤.

(٨) قانون البلاغة ٦١.

ويتضمن مدلول (الكلام) عند هذا الفريق كلاً من (اللفظ) و (الخط) عند الجاحظ ، وإن كنا نعتزف بأن صدقَ هذا الحكم يتوقف على معرفة المقصود بمصطلح (العلامة) ، أو - بعبارة أدق - معرفة ما يقابل هذه اللفظة من مصطلحات الجاحظ . أما (الحال) فمقصود بها ما يقابل (النّصبة) في حديثه ، خاصة وقد عرفها بأنها « الحال الدالة » أو « الحال الناطقة بغير اللفظ » - أى إنه استخدم كلمة (الحال) في شرح المراد بهذه (النّصبة) ، ويبقى مصطلح (الإشارة) مشتركاً بين الجميع دون أن يظفر - كأحدى وسائل البيان غير اللفظية - بشرح خلاف ما قدّمه الجاحظ . وإن كنا لا ننسى أن نذكر بتحوّل المصطلح - مصطلح الإشارة - دلاليّاً بعد ذلك إلى معنى الإيجاز ، أو مرتبة من مراتب الإيجاز .

ومع ذلك فليس فى وسعنا إلا أن نسجّل للجاحظ تلك النظرة الشاملة التى وسّع من خلالها فى أصناف الدلالة على المعانى لتشمل اللفظ وغيره، وليجعل من الجميع - بلغة السيميولوجيين - علامات أو دوالاً ، منها ما هو لفظي مسموع ، وما هو خطي مقروء ، وما هو حركي منظور . وحتى ما كان صامتاً ساكناً من هذه الأصناف - وهو ما تحدّث عنه باسم (النّصبة) - فإنه لا يعدو أن يكون من قبيل العلامات الطبيعية التى تحمل دلالاتها فى سياق المنظومة السيميوطيقية^(١) . أكثر من هذا يعترف السيميوطيقيون بمثل حديثه عن الإنسان - ذلك الدليل المستدلّ - ومن هؤلاء بيرس ch. S.Peirce الذى يرى أن « الإنسان فى كليته علامة ، وفكره أيضاً علامة ، وكذلك مشاعره »^(٢) .

وأكبر استفادة من منطلقات الجاحظ فى هذا السبيل ما نجده عند ابن وهب

(١) (علم العلامات - السيميوطيقيا - مدخل استهلالي) فريال جبورى غزول . فى : مدخل

إلى السيميوطيقيا ص ١٠ - ١٢ .

(٢) (سيميولوجيا اللغة) إميل بنفست - ترجمة سيزا قاسم . فى : مدخل إلى السيميوطيقيا

(أبو الحسين إسحاق بن إبراهيم بن سليمان) فى كتابه (البرهان فى وجوه البيان) وذلك رغم ما وجهه إلى كتاب الجاحظ من نقد .

لم يستخدم ابن وهب - على الأقل فى عناوينه الرئيسية - أيًا من مصطلحات الجاحظ الخمسة - (اللفظ والخط والعقد والإشارة والنسبة) فالبيان عنده على أربعة أقسام ، أوله أربع وسائل أو حالات هى : الاعتبار والاعتقاد والعبارة والكتاب^(١) .

وتقابل (العبارة) ما يعنيه الجاحظ بـ (اللفظ) كما يقابل (الكتاب) ما عناه بـ (الخط) ، أما (الاعتبار) و (الاعتقاد) فيقعان كلاهما ضمن دائرة ما سماه الجاحظ بـ (النسبة)^(٢) ، فهو يتحدث فى بيان الاعتبار عن أن « الأشياء تبين بذواتها لمن تبين ، وتعبر معانيها لمن اعتبر وأن بعض بيانها ظاهر وبعضه باطن { و } أن الظاهر من ذلك ما أدرك بالحس كتيبنا حرارة النار وبرودة الثلج على الملاقاة لهما ، أو ما أدرك بنظرة العقل التى تتساوى العقول فيها { وأن } الباطن ما غاب عن الحس واختلفت العقول فى إثباته » و { أن } الظاهر مستغن بظهوره عن الاستدلال عليه والاحتجاج له ، لأنه لا خلاف فيه ، والباطن هو المحتاج إلى أن يستدل عليه بضروب الاستدلال ، ويعتبر بوجوه المقاييس والأشكال . والطريق إلى علم باطن الأشياء فى ذواتها والوقوف على أحكامها ومعانيها من جهتين وهما : القياس والخبر^(٣) .

ثم يتحدث عن (القياس) متأثرا على نحو واسع بكتب المنطق التى وصفها بأنها « جعلت عيارا على العقل »^(٤) .

(١) مما تجدر الإشارة إليه أن مصطلح (النسبة) قد ورد عند ابن وهب - كمصطلح فرعى -

ضمن « الأشياء التى يقع الوصف بها » البرهان ص ٨٣ .

(٢) علم البيان لبدوى طبانة ٢١ .

(٣) البرهان ٧٣ .

(٤) البرهان ٨٦ ، وفى سعة استفادة ابن وهب من منطق أرسطو - خاصة من كتابيه (تحليل

القياس) و (الجدل) يراجع : تمهيد فى البيان العربى من الجاحظ إلى عبد القاهر

ص ٢٢ ، ٢٣ .

ويُضيف أن « كلّ مطلوب فإما أن يكون موجوداً أو غير موجود ، وأن الموجود إما أن يكون موجوداً بالحس - كالمشؤمات والمبصرات . . . وإما أن يكون موجوداً بالعقل كوجودنا ما غاب عنا وكوجودنا الجوهر الباري - عز وجل - وإنما وجودنا بالعقل من الأشياء الغائبة التي لا تحس في ذاتها وإنما نتلقط مبادئ المعرفة بها من الحس . . . وأن ما يظهر من ذلك عند التأمل له دليل على أن الأشياء لم تكن بالاتفاق وأنها من قصد حكيم دبرها وأحكم ما صنعه منها »^(١) .

أما (بيان الاعتقاد) عند ابن وهب فهو جزء مكمل لبيان الاعتبار أو مرحلة تالية مكملة له ، ذلك « أن الأشياء إذا بينت بذواتها للعقول وترجمت عن معانيها وبواطنها للقلوب صار ما ينكشف للمتئين من حقيقتها معرفة وعلماً مركزين في نفسه »^(٢) .

وواضح مما تقدم تأثر ابن وهب بحديث الجاحظ عن دلالة الأشياء بذواتها على حكمة خالقها مما ورد في (الحيوان) و (البيان والتبيين) . وتجدر الإشارة إلى أن مصطلح (الاعتبار) الذي استخدمه ابن وهب قد تردّد كثيراً على لسان الجاحظ وغيره ممن يتبنّى آراءهم ، في معرض الحديث عن دلالة (التّصبة) أو (الحال . . .)^(٣) أي أن صاحب (البرهان) وإن تجنب المصطلح الأساسي الذي استخدمه الجاحظ فإنه لم يسلم من التأثر بمصطلحاته الجانبية التي اعتمد واحداً منها - كما نرى - وهو (الاعتبار)^(٤) .

(٢) البرهان ١٠١ .

(١) البرهان ٨١ .

(٣) راجع - على سبيل المثال - البيان ٨١/١ ، الحيوان ٢٠٨/١ ، ١٠٩/٢ ، ١١٥ ، ٥٤٣/٥ ، رسالة (حجج النبوة) - ضمن رسائل الجاحظ - ٢٣٦/٣ .

(٤) تجدر الإشارة إلى ما يبدو من سعة تأثر ابن وهب بالجاحظ في غير (البيان والتبيين) و (الحيوان) . من ذلك ما يبدو من تأثره في حديثه عن (الخبر) - خاصة خبر الاستفاضة والتواتر - بحديث الجاحظ في (حجج النبوة) عن (الخبر القاهر) أو (الخبر الذي يدل على صدق) باعتباره أحد نوعي الدليل ، أو الحجّة ، وهما : العيان والخبر . فإذا أضفنا إلى ذلك قوله : « إنه بهذا النوع من الأخبار الزمنا الله - عز وجل - حجج الأنبياء عليهم السلام » وأنه يشير إلى كتاب له بعنوان (الحجّة) أدركنا شدة تعلقه بالجاحظ في كل ما يتصل بحديثه عن نوع البيان ، أو وسيلته التي يتزعمها العقل بتأمله في الموجودات واعتباره بها .

يبقى لدينا - ونحن بصدد تأثر اللاحقين بحديث الجاحظ عن (النّصبة) -
أو « الحال الناطقة » - يبقى لدينا احتمالٌ نظرحة في صورة سؤال عما إذا كان
حديثُ البعض من هؤلاء اللاحقين عن ضرب من المعانى يتوصل إليه الشاعر
- أو الأديب عموماً - نتيجة لمشاهداته وما يقع تحت حسه مما يحيط به ، إذا
كان هذا الحديثُ ذا صلة بحديث الجاحظ ؟

ومن الممكن أن يكون الجواب بالإيجاب إذا أخذنا في اعتبارنا أن مقولة
(النصبة) هذه تقوم - في بعض جوانبها - على فكرة الأدلة أو البراهين أو
المعانى التى يمكن استخلاصها بالتأمل فى الموجودات مما يحيط بنا ، ويفرض
وجوده على حواسنا ومغزاه على عقولنا . . وهذا - تقريبا - هو المنحى الذى
انتحاه البعض فى حديثهم عن المعانى من حيث شيوعها وندرتهما ، أو عمومها
وخصوصها ، إذ عدوا من النادر أو الخاصّ هذه المعانى التى يتوصل إليها
صاحبها « عند الخطوب الحادثة ، ويتنبه [لها] عند الأمور النازلة الطارئة » ،
وهذا هو نص أبى هلال^(١) ، ومضمون حديث ابن الأثير^(٢) . ولكن عبارة
العَلوى فى (الطراز) أوضح دلالة وأقرب فى الفاظها إلى حديث الجاحظ ،
فهو يتحدث عن (المرتبة الأولى) من المعانى ، وهى عنده « ما يكون
مقتضبا على جهة الابتداء من نفسه يقصد الأديب ، من غير أن يكون مقتديا
بمن قبله ويكون ذلك على ما يعرض من مشاهدة الحال ، وما يعرض من
الأمور الحادثة »^(٣) .

وتذكرنا (مشاهدة الحال) عند العَلوى بـ (الحال الدالة) أو (الحال
الناطق) عند الجاحظ ، ويرد على الذهن أن يكون حديثُ النصبة عند الأخير
قد تخلص لدى لاحقيه من ملابساته الكلامية ، وليبقى منه - لديهم - ما
يتصل بعملية استخراج المعانى - أو استنباطها - من المشاهدات والمناسبات التى
تعرض للأديب . ومع ذلك فليس فى وسعنا هنا إلا أن نُبقى على هذه الفكرة
كمجرد فرض ، بل مجرد سؤال .

(١) الصناعتين ٧٥ . (٢) المثل السائر لابن الأثير ٣٦٣/٢ .

(٣) الطراز . . . للعلوى ١٨٧/١ .

القسم الثالث

دلالة اللفظ بين المنطلقات العقدية

والغاية العملية

www.alkottob.com

www.alkottob.com

تمهيد

قُلْتُ إنَّ الحَدِيثَ عَنِ الوَسَائِلِ الأَرْبَعِ ، أَوِ الأَصْنَافِ الأَرْبَعَةِ لِلدَّلَالَةِ عِنْدِ الجَاحِظِ - دَلَالَةُ اللَّفْظِ وَدَلَالَةُ الخَطِّ وَدَلَالَةُ الإِشَارَةِ وَدَلَالَةُ العَقْدِ - قَدْ بَزَغَ مِنْ مَهَادِ الحَدِيثِ عَنِ الصَّنْفِ الخَامِسِ ، أَوِ الدَّلَالَةِ الخَامِسَةِ عِنْدَهُ - وَهِيَ (النُّصْبَةُ) . وَهُوَ تَقْرِيرٌ مُتَنَزِعٌ مِنْ كَلَامِ الجَاحِظِ وَمَا صرَّحَ بِهِ مِنْ أَنَّ اللهَ سَبَّحَانَهُ ، وَقَدْ أَوْدَعَ الكَائِنَاتُ كُلَّ هَذِهِ الأَسْرَارِ وَحَمَلَهَا كُلَّ تِلْكَ المَعَانِي ، وَمَنَحَ الخَلْقَ هِبَةَ العَقْلِ لِاكتشافِ ذَلِكَ كُلِّهِ . . . فَإِنَّهُ سَبَّحَانَهُ مَنَحَهُمُ الوَسَائِلَ للتعبيرِ عَمَّا يَتَبَيَّنُ لَهُمْ مِنْ أَسْرَارِ عَظَمَتِهِ البَادِيَةِ فِي عَظَمَةِ مَخْلُوقَاتِهِ ، وَمَنْ ثَمَّ كَانَ (البَيَانُ) بِأَصْنَافِهِ الأَرْبَعَةِ ، وَمِنْهَا اللَّفْظُ .

وَلَا يَبْعَدُ تَصْوِيرُ الجَاحِظِ عَلَى هَذَا النَحْوِ عَنِ الخَطِّ العَامِ الَّذِي سَارَتْ فِيهِ مَبَاحِثُ المَتَكَلِّمِينَ فِي سَعِيهَا الرَامِي إِلَى فَهْمِ الكَوْنِ وَالوَصُولِ إِلَى تَصَوُّرِ يَشْبَعُ فُضُولَ العَقْلِ للعَلاقَةِ بَيْنَ عَالَمِ الأَلُوْهِيةِ وَعَالَمِ الحَسِّ الَّذِي يَعِيشُهُ البَشَرُ . وَفِي هَذَا السِّيَاقِ كَانَ مِنَ المَوْضُوعَاتِ الَّتِي ثَارَ الجِدْلُ حَوْلَهَا قِضِيَّةُ (الكَلَامِ) وَظَاهِرَةٌ (الصَّوْتِ) ، وَيَبْدُو أَنَّهَا بَدَأَتْ حَوْلَ صِفَاتِ اللهِ سَبَّحَانَهُ ، وَوَصِفِهِ بِأَنَّهُ (مَتَكَلِّمٌ) (١) .

وَهِيَ قِضِيَّةُ فَضْفَاضَةٍ كَمَا نَعْرِفُ - أَعْنَى قِضِيَّةِ الصِّفَاتِ - وَلَكِنْ مَا يَعْنِينَا هُوَ تَسَرُّبُ حَدِيثِ الوَصْفِ بـ (الكَلَامِ) إِلَى نَاحِيَةِ الإِنْسَانِ . فَ«اِخْتَلَفُوا فِي كَلَامِ الإِنْسَانِ هَلْ هُوَ صَوْتٌ أَوْ لَيْسَ بِصَوْتٍ؟ وَهَلِ الصَّوْتُ جِسْمٌ أَوْ عَرَضٌ؟ فَقال قائلون : كَلَامُ الإِنْسَانِ صَوْتٌ ، وَهُوَ عَرَضٌ ، وَقَدْ يَكُونُ بِاللِّسَانِ مَسْمُوعًا ، وَفِي القَرِطَاسِ مَكْتُوبًا ، وَفِي القُلُوبِ مَحْفُوظًا . . . وَقَالَ قائلون : كَلَامُ الإِنْسَانِ لَيْسَ بِصَوْتٍ ، وَهُوَ عَرَضٌ ، وَكَذَلِكَ الصَّوْتُ عَرَضٌ . . . وَقَالَ

قائلون : الصوت جسم لطيف ، وكلامُ الإنسان تقطيعُ الصَّوتِ ، وهو عَرَضٌ ، وهذا قولُ النِّظامِ « (١) .

وطبيعيّ أن لا تُناقش كلّ هذه الموضوعات في كتاب يُفترض أنه ليس كتاباً في علم الكلام ، ومع ذلك فقد جاء حديثُ الجاحظ في كتابه عن الصَّوتِ و (دلالة اللفظ) حاملاً للكثير من الأصداء التي صدرت عن مناقشة هذه الموضوعات في كتب المتكلمين .

إلى جانب ذلك المنطلق العقديّ نجد لدينا منطلقاً آخرَ هو المنطلق العمليّ ، وأعنى به اهتمام المتكلمين بفنون الخطابة والجدل والمناظرة باعتبارها وسائلَ إلى جذب المستمعين وإقناع السائلين وإفحام الخصوم . وهو مدخل لا يقل أهمية عن سابقه في الحث على دراسة مثل هذه الموضوعات .

(١)

الصوت

الحديث المباشر عن (دلالة اللفظ) فى كتاب
(البيان) مختصرٌ جداً، أما الحديث غير المباشر فإنه
يتشتر فى الكتاب وفى عدد من المؤلفات الأخرى
للجاحظ، ويتشعب إلى ما يتصل بالصوت
مجرداً، أعنى الصوت فى خواصه الطبيعية بعيداً
عن الاستعمال ، ثم الصوت حالَ صدوره من
المتكلم ، والعوارض التى قد تعرض له أثناء عملية
النطق به ، ثم ما يتصل به من حيث كونه أثراً
لغويًا قابلاً للسمع حين يكون منطوقاً ، وللقراءة
حين يكون مدوناً ، بما يشتمل عليه هذا الأثر من
مفردات ، ثم حين تلتئم هذه المفردات فى تراكيبٍ
تحمل المعنى الذى تهدف إليه (عملية البيان) من
الأساس .

الصوت فى خواصه الطبيعية :

ويصدر الجاحظ فى هذه الناحية عن أن « الصوت هو آلة اللفظ والجوهر الذى يقوم به التقطيع ، وبه يوجد التأليف » وأنه « لن تكون حركات اللسان لفظا ولا كلاما موزونا ولا مشثورا إلا بظهور الصوت »^(١) وبهذا يتلبس المصطلح عنده فى هذا السياق بمعنى (الإظهار) ليصبح صفة تتصل باللسان والقدرة على النطق السليم^(٢) يتضح ذلك من استخدامه للمصطلح فى عدد من المواضع ، منها استشهاده على قيمة البيان بقوله تعالى : ﴿ وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم ﴾ « وقوله - معقبا - « لأن مدار الأمر على البيان والتبين ، وعلى الإفهام والتفهم ، وكلما كان اللسان أبين كان أحمد ، وكما أنه كلما كان القلب أشد استبانة كان أحمد »^(٣) .

فاليان هنا - كما سبق القول - عملية تتصل باللسان والقدرة على النطق السليم ، ومن هنا جعلوه ضد (العي) الذى هو عدم القدرة على الإبانة والإفصاح ، فإذا قال الشاعر الأموى حميد الأرقط :

أنا ولم يعدله سحبان وائل بيانا وعلمًا بالذى هو قائل
فما زال عنه اللقم حتى كأنه من العي لما أن تكلم بأقل

(١) البيان ٧٩/١ ، وقد لاحظ شوقى ضيف هذه الرابطة فى تفكير الجاحظ بين الحاجة إلى صحة المخارج وسلامة الأداء الصوتى وبين عقد الجاحظ فصولا للحديث فى هذه الموضوعات . يراجع : البلاغة تطور وتاريخ ص ٣٤ . هذا ، ويميز الجاحظ فى بعض السياقات بين وظيفة الصوت ووظيفة اللفظ ، فاللفظ الأقرب الحاجات والصوت لما هو أبعد من ذلك قليلا ، ويبدو أنه يقصد أن الصوت - بعيدا عن التقطيع والمعنى المحدد - يمكن أن يصل إلى مدى أبعد من اللفظ المقطع الحامل لمعنى محدد ، يراجع الحيوان

. ٤٧/١ ، ٤٨

(٢) البيان ١١/١ .

(٣) البيان ، نفس الموضع .

علق الجاحظ بقوله : سَحْبَانُ : مثلٌ في البيان ، وباقِلٌ مثلٌ في العِيِّ^(١) وهي مقابلة تتمشى مع وصفه لأرسطو - صاحب المنطق - بأنه « كان ... بكى اللسان غير موصوف بالبيان ، مع علمه بتمييز الكلام »^(٢) كما تتمشى مع ما ذهب إليه في موضع آخر من أن (رداءة البيان) مرادفٌ لـ (عي اللسان)^(٣) بما هو معروف من أن بكاءة اللسان هي قلة كلامه وتعسر النطق عليه ، وأن العِيِّ هو عدم القدرة على الإبانة .

ومن هنا كان نفورهم مما يورث العِيِّ ، ويقدم في مقدرة البيان ، فقد سئل زيد بن علي : « أَلصَّمْتُ خَيْرٌ أَمْ الكَلَامُ ؟ قال : أَخْزَى اللّهُ المُسَاكَنَةَ فما أفسدها للبيان ، وأجلبها للحصر ، واللّه للممارة أسرع في هدم العِيِّ من النار في يبس العرفج » ، ويُعقَّب الجاحظ بقوله : « وقد عرف زيد أن الممارة مذمومة ، ولكنه قال : الممارة على ما فيها أقل ضرراً من المساكنة التي تورث البُلْدَةَ ... وتولد أدواء أيسرها العِيِّ »^(٤) .

ويذكر الجاحظ كيف أحسّ واصل بن عطاء بـ « أن البيان يحتاج إلى تمييز وسياسة ... وإلى تمام الآلة وإحكام الصنعة وإلى سهولة المخرج وجهارة الصوت وتكميل الحروف »^(٥) ومفهومٌ أن (الآلة) هنا : آلة الصوت ، أى سلامة الأسنان وكلّ ما يتعلق بإخراج اللفظ على نحو طبيعي .

ومعلوم أن واصل بن عطاء كان ألغ شنيع اللُّغَةِ ، ومن هنا كان ذلك

(١) البيان ٦/١ .

(٢) البيان ٢٧/٣ .

(٣) البيان ١٢/١ .

(٤) البيان ٣١٣/١ ، ٣١٤ .

(٥) البيان ١٤/١ .

الإحساسُ بـ (نقص الآلة) - آلة الصوت - الذى هو بدوره آلة اللفظ الذى هو - أى اللفظ - سبيلُ البيان . ولذلك جعلوا النقصَ فى آلة اللفظ - من عاهات تتخونُ أعضاءَ النطق - نقصاً فى آلة البيان ، وقال سهل بن هارون (ت ٢١٥) : « لو عرف الزنجي فرط حاجته إلى ثنياه فى إقامة الحروف وتكميل آلة البيان لما نزع ثنياه »^(١) . ومن هنا كانت الحُبْسَةُ فى لسان موسى عليه السلام نقصاً فى بيانه عيِّره به فرعونُ ووصفه - كما جاء فى القرآن الكريم - بأنه « لا يكاد يُبين » ، ومن هنا كان سؤالُ موسى رَبَّهُ عزَّ وجلَّ أن يحلَّ هذه العقدة من أجل « إبلاغ رسالته والإبانة عن حُجته والإفصاح عن أدلته »^(٢) . ومن أجل ذلك كان (ذهاب الحروف) - بمعنى عدم القدرة على إخراجها واضحةٌ بسبب ذهاب الأسنان - سبباً فى (فسَاد البيان)^(٣) .

ومن هذه الزاوية كان التخوفُ من ترك كلمة (البيان) على إطلاقها ، فما دامت الكلمة على إطلاقها تحمل معنى (مطلق الإبانة) فليس ثمة ما يمنع من أن يتمَّ التَّبَيُّنُ - أو الفهم - من جانب المتلقى دون بيان جيد من المتكلم ، إذ قد يكون المتكلمُ أَلْكَنَ أو أَلْثَغَ أو غيرَ ذلك ، ثم يفهمه المتلقى لخبرته بطريقته ، أو - بعبارة الجاحظ - للنقص الذى فى المتلقى لآ لإحسان المتكلم .

ومن هنا بدأ حديثهم عن (حسن البيان) وليس مجرد (البيان) تحمُّزاً من إفادة أو إفهام يتمُّ بغير نُطقٍ سليم ، أو (بيانٍ حسن) ، وهكذا أخذ اصطلاحُ (حُسْنِ البيان) أو (البيان الحَسَن) أو (البيان العجيب) يتردُّ فى سياق الحديث عن حُسْنِ النُّطقِ وسلامة التعبير . ويتحدَّثُ الجاحظُ عن العتَّابى (ت ٢٢٠) كواحد ممن يجمعون الخطابة والشعر الجيد والرسائل الفاخرة

(١) البيان ٥٨/١ .

(٢) البيان ٧/١ .

(٣) البيان ٦١/١ .

مع (البيان الحسن)^(١) ، كما يذكر أن « حسن الإشارة باليد والرأس من تمام (حُسن البيان) باللسان »^(٢) .

وهكذا كان على خطيب متكلمٍ مثل وأصيلٍ أن يتخلص من استخدام صوت الرأء - حيث كانت تُسْمَعُ - بالرغم من أن مراده قد يُفهم مع استخدامه ، لأن الأمر ليس مجردَ البيان وإنما (حسن البيان) ، « ومن أجل (حسن البيان) رام أبو حذيفة [واصل] إسقاط الرأء من كلامه وإخراجها من حروف منطقته »^(٣) .

والواقع أن حديثَ الجاحظ المتكرر في (البيان والتبيين) عن سلامة النطق وسهولة المخارج وما جرى هذا المجرى من الصفات المدوحة في المتحدث ، ثم حديثه في عكس ذلك عن عيوب النطق وسقوط الأسنان واللثغ واللكن وغيرها ، كل ذلك واردٌ في إطار الحديث عن هذه الصفة أو هذا الفعل المسمى بـ (البيان) والذي هو في هذه السياقات حَدَثٌ من قبيل الصَوْت المنطوق يستقبله المتلقى عن طريق السمع لتكون الحصيلة هي فهم المتلقى لمراد المتكلم وحسن استقباله له .

هذا الجانب من مدلول مصطلح (البيان) هو الذي يبرر حديثَ الجاحظ في الأصوات والمخارج وعيوبها وصفات الجودة فيها وسلامة أعضاء النطق عند المُبِين عموماً ، وعند الخطيب بصفة خاصة
وإذا كان مبحثُ الأصوات والحديثُ عن مخارج الحروف وسلامتها وقوتها ، واختلافها وتوافقها قد بدأ في مؤلفات اللغويين ، وبالذات عند

(١) البيان ٥١/١ .

(٢) البيان ٩٥/١ .

(٣) البيان ١٥/١ .

الخليل بن أحمد ، فقد كان للجاحظ فضل انتقال هذا البحث - من منطلق تطبيقي - إلى مؤلفات البلاغين ، فلم يستمر وقفا على المؤلفات اللغوية المعنية ببحث الصوت بعيدا عن التفكير في استعماله ، أو - بعبارة أدق - بعيدا عن قيمته ، وإنما غدا الحديث فيها مبحثا أساسيا في كثير من كتب البلاغة وعدد من المؤلفات التي تعرضت لقضية الإعجاز القرآني .

ويذكر ابنُ سنان الخفاجي ت ٤٦٦ في (سر الفصاحة) ثلاث فئات من المهتمين - أو الذين يجب أن يهتموا - بالبحث الصوتي ، وهذه الفئات هي (المتكلمون) و (أصحاب النحو) و (أهل نقد الكلام) ، ويقول : « إن المتكلمين وإن صنفوا في الأصوات وأحكامها ، وحقيقة الكلام ما هو فلم يبينوا مخارج الحروف ، وانقسام أصنافها ، وأحكام مجهورها ومهموسها وشديدها ورخوها . وأصحاب النحو وإن أحكموا بيان ذلك فلم يذكروا ما أوضحه المتكلمون ، الذي هو الأصل والأس . وأهل نقد الكلام فلم يتعرضوا لشيء من جميع ذلك ، وإن كان كلامهم كالفرع عليه »^(١) .

ويعيننا من كلام ابن سنان هنا ما قرره في نهاية النص من أهمية البحث في الأصوات لعملية النقد وتمييز الكلام ، وتصريحه بأن كلام النقاد كالفرع على بحث الأصوات . وأما ما يأخذه على النحاة ، وأنهم لم يذكروا ما أوضحه المتكلمون ، وما يأخذه على المتكلمين من إغفال بعض مباحث الأصوات ، فإن من الطبيعي أن يكون لكل من أصحاب هذه الدراسات جهة خاصة من جهات الاهتمام بالموضوع ، وبالتالي فليس يلزم النحوي في بحث الأصوات ما يلزم المتكلم ، والعكس صحيح أيضا ، كما أن نظرة الناقد قد تتجاوز ما يقف عليه النحوي أو المتكلم من جهة ، وتقتصر عنه من جهة ثانية وهكذا .

(١) سر الفصاحة ص ٥ .

وعلى سبيل المثال : فليس مما يشغل بال الناقد كثيرٌ من المباحث الكلامية النظرية فى الأصوات ، وأن الصوت عرَضٌ ليس بجسم ولا صفة لجسم وأن الدليل على أنه ليس بجسم أنه مدرك بحاسة السمع وأنه لو كان جسماً لكانت الأجسام جميعها مدركة بحاسة السمع ، وأن فى علمنا ببطلان ذلك دليلاً على أن الصوت ليس بجسم ، والدليل على أنه ليس بصفة لجسم ... أنه لا يجوز أن يكون صفة ذاتية لتجدده ، وأن دوامة غير واجب ... إلخ^(١) .

فمثل هذه المباحث التى عنيَ بها المتكلمون من منطلقات منطقية وعقدية ليست مما يهم الناقد فى شيء ، وإن كان من مباحثهم ما يهّمه بطبيعة الحال .

والسؤال هنا : إلى أى فريق من هؤلاء ينتمى صاحب (البيان والتبيين) أو - بعبارة دقيقة - إلى أى هذه البيئات ينتمى حديثُ الأصوات فى كتابه خاصة فى ضوء ما نعرفه من أنه واحد من المتكلمين ، وأحد زعماء المعتزلة - وليس من شك فى إفادة الجاحظ من المنطلقات الكلامية فى الحديث عن الصوت ، وأن كلام الإنسان إنما يتم باللسان ، وأنه صوت ، وأنه يحدث من تقطيع الصوت . ومع ذلك فهو لم يذهب بعيداً عن الهدف العملى الذى وجه إليه كتابه ، وهو رَسْم الطريق إلى ما يُمكن الخطيبَ والمناظرَ والمجادلَ من تحقيق هدفه من خطبته أو مناظرته أو جدله^(٢) ، وذلك بتمكينه من أصول فنه

(١) راجع فى طرف من ذلك : سر الفصاحة ، حيث يعرض ابن سنان وهو من المعتزلة - نقلاً

من آراء بعض أصحاب الاعتزال فى قضايا من هذا النوع ص ٦ .

(٢) تجدر الإشارة هنا إلى ما ذهب إليه الدكتور الحاجرى من أن الجاحظ « لم يكن يعنى بالبيان

غير صناعة الكلام كما تظهر فى الخطابة من ناحية والمناظرة من ناحية أخرى » راجع :

الجاحظ ، حياته وآثاره ص ٤٢٦ . ومع الاعتراف بأن هذين المجالين كانا محل اهتمام

الجاحظ والمتكلمين عمومًا ، فإننا لا ننسى أن حديث الجاحظ كثيراً ما كان يمتد ليشمل

الشعرَ والفن القوليّ بوجه عام .

وإحكام أدواته ، ومن بين هذه الأدوات - أو الآلات - كانت قوة الصوت ومقدرة النطق ، وسلامة مخارج الأصوات .

الصوت من زاوية المتكلم :

فى هذا السياق جاء حديث الجاحظ عن الأصوات من زاوية المتكلم فى حال السلامة والاكتمال من ناحية ، وحال الآفة والنقص من ناحية ثانية ، وتتمّة عليه كان الحديث عن الأصوات من زاوية اللغة : ما يكثر دورانه فى اللغة وما يقلّ دورانه ، ما يتوافق مع غيره وما لا يتوافق ، ما يسهل نطقه . . . إلخ ، ليتحول مدلول الاصطلاح إلى معنى ما يتمّ به البيان ، أو الوسيلة إلى ذلك ، مع ملاحظة انحصار هذه الوسيلة هنا فى دائرة اللغة المنطوقة دون غيرها من وسائل البيان كالإشارة أو العقد أو الخط .

ولا يستغرق حديث الجاحظ عن الصوت من زاوية المتكلم فى حال سلامته حيّزا واسعا ، ولا يتعدى الأمر عدداً من التصريحات بحبهم لجهازة الصوت وقوته ، وتفضيلهم لسلامة المخارج ووضوحها ، ونحو قوله : إنهم « كانوا يمدحون الجهير الصوت ، ويذمّون الضئيل الصوت ، ولذلك تشادقوا فى الكلام ، ومدحوا سعة الفم ، وذمّوا صغر الفم »^(١) .

ونراه يحكى عدداً من الأخبار عن أصحاب الأصوات القوية الجهيرة ف « قد كان العباس بن عبد المطلب . . . جهير الصوت ، وقد مدح بذلك ، وقد نفع الله المسلمين بجهازة صوته يوم حنين »^(٢) .

ثم يورد - كعادته - عدداً من الشواهد الشعرية فى الموضوع فى شدة الصوت يقول الأعشى فى وصف الخطيب .

(١) البيان ١ / ١٢٠ ، ١٢١ .

(٢) البيان ١ / ١٢٣ .

فيهم الخصبُ والسّماحةُ والنّجُ سدة جمعاً والخاطب الصّلاق^(١)

« وما مدح به العماني هارون الرشيد . . . قوله :

جهيرُ العطاس ، شديد النّياط جهيرُ الرّواء جهيرُ النغم^(٢)

وقيل في بعضهم :

إنّ صاحَ يوماً حسبت الصّخر منحدرًا

والريح عاصفةً والموج يلتطم^(٣)

وقال العجير السلولي في شدة الصوت :

فجئتُ وخصمي يصرفون نيوبهم
لدى كلِّ موثوقٍ به عند مثلها
جهيرٌ وتمدّ العنان منأقل
لو أنّ الصخور الصّمّ يسمعن صلقتنا

كما قُصبتُ بين الشفّارِ جـزور
لهُ قدّمٌ في الناطقين خطير
بصيرٌ بعورات الكلام خبير
لرُحْنٍ وفي أغراضهنّ فطور^(٤)

وقال شبة بن عقال بعقب خطبة له :

الأ ليت أمّ الجهم والله سامع
عشية بذّ القوم جهري ومنطقي

تري حيثُ كانت بالعراق مقامي
وبذّ كلام الناطقين كلامي^(٥)

وتشير التشبيهات والصفات التي تتضمنها الأشعارُ والأقوال في صفات الخطباء ومواقفهم إلى أهمية تلك المواقف وصعوبتها وخطورتها في كثير من

(١) البيان ١/١٢٤ .

(٢) البيان ١/١٢٦ .

(٣) البيان ١/١٢٩ .

(٤) البيان ١/١٢٣ ، ١٢٤ .

(٥) البيان ١/١٢٧ .

الأحيان ، ولذلك شُبِّهت بمنازلة الأقران والخصوم ، ووُصِفَ الردُّ بأنه رَجْمٌ بالحجارة ، ووُصِفَ الكلامُ بأنه يؤثّر في الصخور .

ويبدو المَجَازُ متجاوبا ومطرّداً في هذه الناحية ، فهم يتحدّثون عن (قوة الضروس والأنياب واللّحيين) في سياق الحديث عن قوة الصوت والكلام . . والعكس . . . (١) ويتساق مع هذا تعبيرٌ بعضهم عن غلبة بعض الشعراء لشاعر آخر بقوله : (لقد أكله) وما قاله أبو يعقوب الخُرَيْمِيُّ : « ما رأيت كثلاثة رجال يأكلون الناسَ أكلاً . . » وإنما عنى بـ (الأكل) هنا : السيطرة على أهل المجلس بالكلام وحُسن الحديث (٢) .

وواضحٌ أن الصوت القوي الجهرَ كان أداةً ضروريةً من أدوات الجدل والمناظرة - خاصة لدى المتكلمين - ويشرح لنا الجاحظ السبب في حاجتهم إلى رَفَعِ الصوت والظروف التي فرضت عليهم هذه الحاجة في نصّ من (صناعة الكلام) ، فهذه الصناعة « لا يكادُ تظهر قوتها ولا يُبلَغُ أقصاها إلا مع حضور الخصم ، ولا يكادُ الخصمُ يبلغُ محبته منها إلا برفع الصوت وحركة اليد ، ولا يكادُ اجتماعهما يكون إلا في المحفَلِ العظيم والاحتشاد من الخصوم . ولا تحتفل نفوسهما ، ولا تجتمع قوتُهما ولا تجودُ القوةُ بمكنونها وتُعطي أقصى ذخيرتها . . . إلا يومَ جَمْعٍ ، وساعةَ حفلٍ . وهذه الحال داعيةٌ إلى حُبِّ الغلبة » (٣) .

(١) البيان ١ / ١٣٠ ، ١٣١ .

(٢) البيان ١ / ١٣١ ، ١٣٢ .

(٣) صناعة الكلام - رسائل الجاحظ ٤ / ٢٤٧ .

من هنا كان عيبتهم لدقة الصوت ، فقال بشار يهجو بعض الخطباء :

ومن عجب الأيام أن قمت ناطقاً

وأنت ضئيلُ الصوتِ متفخُ السحر^(١)

كما عابوا ضيقَ الأفواه ، لأنه يدلّ على ضآلة الصوت ، فقال الشاعر :

لحى الله أفواهَ الدبى من قبيلة

إذا ذكرتُ فى النَّائباتِ أمورُها

وقال آخر :

وأفواه الدبى حَامُوا قليلاً

وليس أخو الحماية كالضَّجُورِ

قال الجاحظ :

« وإنما شبه أفواههم بأفواه الدبى لصغر أفواههم وضيقها »^(٢)

على أن الحديثَ عن العيوب - عيوب الصوت - ونواحي القصور فيه أدقّ

وأكثرُ تفصيلاً من مجرد هذه الصفة المجملة فى ضآلة الصوت ودقته . . إذ

يطالعنا الحديثُ التفصيليُّ عما يعترى أعضاء النطق من الآفات الحادثة وعمّا قد

يكون بها من عيوب خلقية ، ثم ما قد يعترضها من عيوب بسبب مخالطة

العجم أو النشأة بينهم . . . إلخ . وتأتى هذه الأسباب مجملة فى قوله :

« والذي يعترى اللسانَ مما يمنع من البيان أمورٌ : منها اللُّثغة التى تعترى

الصبيان إلى أن ينشئوا ، وهو خلاف ما يعترى الشيخَ الهرمَ الماحجَ المسترخيَ

الحنك ، المرتفع اللثة ، وخلاف ما يعترى أصحابَ اللكن من العجم ، ومن

ينشأ من العرب مع العجم »^(٣) .

(١) البيان ١/١٢٤ .

(٢) البيان ١/١٢٢ ، ويراجع ما أورده ضمن (باب آخر من الشعر مما قالوا فى الخطب

واللسن والامتداح به والمديح عليه) البيان ١/٢٣١ وما بعدها .

(٣) البيان ١/٧١ .

ويمكن أن نتبين فى هذا النص من حيث المبدأ - ثلاثة أنواع من العيوب :

- ١ - اللُّغ ، وهو شىء خَلِقَى .
- ٢ - العيوب الحادثة بسبب تقدّم العُمُر وما يلحق الأعضاء بسببه من أمراض تؤدى إلى عَجْزها عن أداء وظائفها .
- ٣ - الصفات النُّطْقِيَّة الخاصَّة الناتجة عن التأثير بلغات أخرى غير العربية وبالعوادات النُّطْقِيَّة المستمدة من طبائع هذه اللغات .

ويتحدث الجاحظ عن (الحروف التى تدخلها اللُّغَة) ويقول : « هى أربعة أحرف : القاف ، والسين ، واللام ، والراء . فاما التى على الشين المعجمة فذلك شىء لا يَصَوْرُه الخط ، لأنه ليس من الحروف المعروفة ، وإنما هو مخرج من المخارج ، والمخارج لا تُحصى ولا يوقَف عليها
فَاللُّغَة التى تعرض للسين تكون ثاء ، كقولهم لأبى يَكْسُوم : (أبى يَكْثُوم)

والثانية اللُّغَة التى تعرض للقاف ، فإن صاحبها يجعل القاف طاء فإذا أراد أن يقول : قُلْتُ له ، قال : (طُلْتُ له)

وأما اللُّغَة التى تقع فى اللام فإن من أهلها من يجعل اللام ياء فيقول بدل جملٌ : (جَمَى) ، وآخرون يجعلون اللام كافا

وأما اللُّغَة التى تقع فى الراء فإن عددها يُضعف على عدد لُّغَة اللام ، لأن الذى يعرض لها أربعة أحرف « فهناك من يجعل الراء ياءً ، ومن يجعلها غَيًّا ، ومن يجعلها ذالا ، ومنهم من يجعلها ظاءً ^(١) .

ثم يقول : « وأما اللُّغَة الخامسة التى كانت تعرض لواصل بن عطاء

(١) البيان ١/٣٤ ، ٣٥ .

ولسليمان بن يزيد العدوي الشاعر ، فليس إلى تصويرها سبيل . وكذلك اللثغة التي تعرض في السين كنعو ما كان يعرض لمحمد بن الحجاج كاتب داود بن محمد كاتب أم جعفر ، فإن تلك أيضا ليست لها صورة في الخط تُرى بالعين ، وإنما يصورها اللسان وتتأدى إلى السمع .

وربما اجتمعت في الواحد لثغتان في حرفين كنعو لثغة شوشى صاحب عبد الله بن خالد الأموي فإنه كان يجعل اللام ياءً والراء ياءً^(١) .

ثم يعدد مجموعة من عيوب النطق ويذكر الاسم الخاص بكل عيب منها ويرجع في ذلك إلى لغويين متمرسين من أمثال الأصمعي وأبي عبيدة :

« قال الأصمعي : إذا تَتَعَّعَ اللسانُ في التاء فهو تَمْتَامٌ ، وإذا تَتَعَّعَ في الفاء فهو فَافَاءٌ ...^(٢) .

وقال أبو عبيدة : إذا أدخل الرجلُ بعضَ كلامه في بعض فهو أَلْفٌ ، وقيل : بلسانه لَفَفٌ

وكان يزيد بن جابر قاضي الأزارقة ، بعد المُقْعَطِلِ ، يقال له : الصَّمُوتُ ، لأنه لما طال صمته ثقل عليه الكلام ، فكان لسانه يلتوى ولا يكاد يُبين^(٣) .

« ويقال ؛ في لسانه حُبْسَةٌ ، إذا كان الكلام يثقل عليه ولم يبلغ حدَّ الفأفاء والتَمْتَامِ . وقال : في لسانه عُقْلَةٌ ، إذا تعَقَّلَ عليه الكلام^(٤) .

فإذا قالوا في لسانه حُكْلَةٌ فإنما يذهبون إلى نقصان آلة النطق وعجز أداة اللفظ حتى لا تُعرف معانيه إلا بالاستدلال^(٥) .

(١) البيان ٣٦/١ .

(٢) البيان ٣٧/١ .

(٣) البيان ٣٨/١ .

(٤) البيان ٣٩/١ .

(٥) البيان ٤٠/١ .

أما عن الصفات الخاصة الناتجة عن التأثر بالعادات النطقية والخواص الصوتية المستمدة من لغات أخرى غير العربية فيطلق الجاحظ على هذه الصفات : اللُكْن .

« ويقال في لسانه لُكْنَة إذا أدخل بعض حروف العجم في حروف العرب ، وجذبت لسانه العادة الأولى إلى المخرج الأول »^(١) .

ويذكر من اللُكْنِ زيادًا الأعجم وكان يجعل السين شينا والطاء تاء ، وسُحَيْمًا عبد بنى الحَسْحَاسَ وكان يجعل الشين سينا ، وعبيد الله بن زياد ، وكان يجعل الحاء هاء^(٢) ، وصُهَيْبَ بن سنان النَّمْرِيَّ - صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم - وكان يجعل الحاء هاء^(٣) . وإنما أُتِيَ عبيدُ الله بن زياد في ذلك أنه نشأ في الأساورة عند شيرويه الأسواري زوج أمه مَرَجَانَةَ^(٤) .

أما عن العيوب الحادثة في النطق فأبرز أسبابها سقوطُ الأسنان ، وللحديث هنا جانبه العملي ، على أساس ما لسلامة الأسنان واكتمالها من دور في قوة إخراج الأصوات وسلامة النطق عند الخطيب ، وهو ما أطلق عليه سهل بن هارون : « إقامة الحروف وتكميل آلة البيان »^(٥) .

وبسبب من ذلك كان الحرصُ على سلامة الأسنان « قال أبو الحسن المدائني : لما شدَّ عبدُ الملك أسنانه بالذهب قال : (لولا المنابرُ والنساء ما باليت متى سقطت)^(٦) ، والمقصود بالمنابر طبعاً : الخطابة على المنابر ، لأنَّ القدرة على الإبانة كانت إحدى جهات المفاضلة بين الخطباء . ويحكون أن الجُمُحِيَّ « خطب خطبة نكاح أصاب فيها معاني الكلام ، وكان في كلامه

(٢) البيان ١ / ٧١ .

(١) البيان ١ / ٤٠ .

(٤) البيان ١ / ٧٣ .

(٣) البيان ١ / ٧١ ، ٧٢ .

(٦) البيان ١ / ٦٠ .

(٥) البيان ١ / ٥٨ .

صغير يخرج من موضع ثناياه المنزوعة ، فأجابه زيدُ بنُ علي بن الحسين بكلام
في جودة كلامه ، ألا أنه فضّله بحسن المخرج والسلامة من الصغير ^(١) .
ويروون عن يونس بن حبيب قوله في تأويل قول الأحنف بن قيس
مفتخرا .

أَتَمَّنِي فَلَمْ تَنْقُصْ عِظَامِي وَلَا صَوْتِي إِذَا جَدَّ الْخُصُومُ

« قال : إنما عنى بقوله (عظامي) أسنانه التي في فمه ، وهي التي إذا
تَمَّتْ تَمَّتْ الْحُرُوفُ ، وَإِذَا نَقَّصَتْ نَقَّصَتْ الْحُرُوفُ » ^(٢) .

ومن هنا كان سقوطُ الأسنان مانعا من التعرُّض لموقف الخطابة « قالوا ولم
يتكلم معاويةً على منبر جماعةٍ منذ سقطت ثناياه في الطَّسْتِ » ^(٣) .

وطبيعيّ ألا نتوقع بحثا متقدما في علم الصَّوْتِ النطقى ، ومع ذلك
يحدثنا الجاحظُ عن مجموعةٍ من الملاحظات في هذا المجال منها :

١ - أن سقوطَ جميع الأسنان أصلحُ في الإبانة من سقوطِ بعضها وبقاء
بعضها .

٢ - أن عَظْمَ سَمَكِ اللَّحْمِ الذى فيه مَغَارِزُ الأسنان أنفعُ في الإبانة لمن سقطت
جميعُ أسنانه من تَشْمِيرِهِ وَقِصْرِ سَمَكِهِ ^(٤) .

٣ - أن عَظْمَ اللِّسَانِ أنفعُ في هذه الحالة من دقته ^(٥) .

٤ - أما بالنسبة لمن سقطتُ بعضُ أسنانه .. فتتفاوت مقدرةُ النطقِ عنده
بتفاوت الأصوات المنطوقة ، فمن هذه الأصوات ما يسهل نطقه وما

(٢) البيان ٥٩/١ .

(٤) البيان ٦١/١ ، ٦٢ .

(١) البيان ٥٨/١ ، ٥٩ .

(٣) البيان ٦٠/١ .

(٥) البيان ٦٣/١ .

يصعب نطقه . فالميم والباء من السهل نطقهما بصفة عامة ،
وهما « أول ما يتها في أفواه الأطفال كقولهم : (ماما) و (بابا)
لأنهما خارجان من عمل اللسان ، وإنما يظهران بالتقاء الشفتين » ثم
يقول : « وليس شيء من الحروف أدخل في باب النقص والعجز من فم
الاهتم ، من الفاء والسين إذا كانا في وسط الكلمة ، فأما الضاد فليست
تخرج إلا من الشدق الأيمن ، إلا أن يكون المتكلم أعسرَ يسراً ، مثل
عمر بن الخطاب رحمه الله ، فإنه كان يخرج الضاد من أي شدة شاء ،
فأما الأيمن والأعسر ، فليس يمكنهم ذلك إلا بالاستكراه الشديد»^(١) .

٥ - أما اللثغ فتفاوت هي الأخرى في درجات قبحها ، وبالتالي في مدى
إحساس صاحبها بأفة النطق عنده ، ف « اللثغة التي في الرء إذا كانت
بالياء فهي أحقرهن وأضعهن لذي المروءة ، ثم التي على الظاء ، ثم التي
على الذال ، فأما التي على الغين فهي أيسرهن »^(٢) أو - كما يقول في
موضع آخر « هي أقلها قبحا وأوجدتها في ذوى الشرف وكبار الناس
وبلغائهم وعلمائهم »^(٣) .

وقد يتخذ الحديث منحى عمليا ينظر في إمكانية التغلب على هذا العيب
- خاصة إذا كان يسيرا ، فيذكر أن لثغة الرء التي على الغين يمكن التغلب
عليها « ويقال إن صاحبها لو جهد نفسه جهده وأحد لسانه ، وتكلف مخرج
الرء على حقها والإفصاح بها لم يك بعيدا من أن تجيبه الطبيعة ويؤثر فيها
ذلك التعهد أثرا حسنا »^(٤) .

(١) البيان ٦٢/١ .

(٢) البيان ٣٦/١ .

(٣) البيان ١٥/١ ، ٣٧ .

(٤) البيان ٣٦/١ .

« وقد كانت لثغة محمد بن شبيب المتكلم بالغين ، وكان إذا شاء أن يقول : عمرو ، ولعمري ، وما أشبه ذلك على الصّحة . . . قاله ، ولكنه كان يستثقل التكلفَ والتهيؤَ لذلك »^(١) .

على أن أقوى محاولة للتغلب على عيب النطق بسبب اللثغ هي تلك التي حاولها واصل بن عطاء في التغلب على لثغته في الرأ ، وينضح حديث الجاحظ عنه في هذه الناحية بالذات بكثير من الإعجاب واستعظام تلك القدرة التي مكنت صاحبها من إسقاط صوت الرأ من كلامه ، ومع ذلك ففي هذا الصنيع من واصل ما يصور لنا إلى أي مدى كانت القدرة على البيان وقوة الصوت وسلامة المخارج صفات أساسية في مواقف الخطابة والجدل والمناظرة بين زعماء الفرق الدينية المختلفة .

« ولما علم واصل بن عطاء أنه ألثغ فاحش اللثغ ، وأن مخرج ذلك منه شنيع ، وأنه إذا كان داعية مقالة ورئيس نحلة ، وأنه يريد الاحتجاج على أرباب النحل وزعماء الملل ، وأنه لا بد له من مقارعة الأبطال ، ومن الخطب الطوال ، وأن البيان يحتاج إلى تمييز وسياسة ، وإلى ترتيب ورياضة ، وإلى تمام الآلة وإحكام الصنعة ، وإلى سهولة المخرج وجهارة المنطق ، وتكميل الحروف وإقامة الوزن ، وأن حاجة المنطق إلى الحلاوة والطلاوة ، كحاجته إلى الجزالة والفخامة ، وأن ذلك من أكثر ما تستمال به القلوب وتثنى به الأعناق وتزين به المعاني ومن أجل الحاجة إلى حسن البيان ، وإعطاء الحروف حقوقها من الفصاحة ، رام أبو حذيفة إسقاط الرأ من كلامه وإخراجها من حروف منطقته ، فلم يزل يكابد ذلك ويغالبه ويناضله ويساجله ويتأني لستره والراحة من هجنته ، حتى انتظم له ما حاول ، واتسق له ما أمل » .

(١) البيان ٣٦/١ .

ثم يقول الجاحظ في نعمة -تسعر بروعة هذا العمل : « ولولا استفاضةُ هذا الخبر وظهورُ هذه الحال ، حتى صار لغرابته مثلاً ، ولطرافته معلماً ، لما استجزنا الإقرار به والتأكيد له ، ولستُ أعنى خطبهُ المحفوظةَ ورسائله المخلدةَ ، لأن ذلك يحتمل الصنعة ، وإنما عنيت حاجةَ الخصوم ومناقلةَ الأكفاء ومفاوضةَ الإخوان »^(١) .

والحديث في (البيان والتبيين) عن واصل ومحتته وسيطرته على عاهته طويل ، وهناك الكثير من الأمثلة على محاولاته الناجحة في استبدال الكلمات التي ليس فيها الرأء بمرادفاتهما مما يشتملُ على الرأء . ولكن وجهَ العظمة في صنيعه من وجهة نظر الجاحظ ليس في أنه تخلص من مجرد صوتٍ من أصوات اللغة فحسب وإنما من صوت كثيرِ الدّوران فيها ، بحيث تمثل عمليةً تجنبه وترك استخدام الكلمات التي تشتمل عليه - وهي كثيرة - مجازفةً لا يتعرّض لها إلا بليغٌ واثق من نفسه وقدراته^(٢) .

الصوت في إطار النظام اللغوي :

وهنا ينتقل الحديث عن الأصوات من جانب الأديب - الخطيب - إلى جانب النصّ اللغوي ليترك الجاحظُ أبواب مبحث طريف من مباحث الأصوات في اللغات مما يتصل بدرجات شيوخ الأصوات في اللغة . . . ليدخل الحديث - عندئذ إلى نطاق المعنى الثالث لكلمة (البيان) - معنى ما به يكون البيان ، وهو اللغة . وينقل عن أبي حفص عمر بن أبي عثمان الشّمريّ

(١) البيان ١٤ ، ١٥ .

(٢) جدير بالذكر أن صنيع واصل هذا قد فتح أمام الأدباء والشعراء - خاصة بعد شيوخ الصنعة البديعة فتح لهم باباً في تجربة الإنشاء مع إسقاط أحد حروف الهجاء ، وجرب بعضهم إنشاء قصائد بعدد حروف الأبجدية مع إسقاط حرف في كل مرة .

إعجابَه بواصلٍ في عدم ظهور التكلف على كلامه « مع امتناعه من حرف كثير الدوران في الكلام »^(١) ، ثم ينقل بيتين أنشدهما أبو محمد اليزيدي :
وخلّة اللفظ في الياءات إن ذكرت كخلّة اللفظ في اللّامات والألف
وخصّلة الرّاء فيها غير خافية فاعرّف مواقعها في القول والصحف
وقال : « يزعم أن هذه الحروف أكثر تردادا من غيرها ، والحاجة إليها أشدّ ، واعتبر ذلك بأن تأخذ عدة رسائلَ وعدة خطب من جملة خطب الناس ورسائلهم فإنك متى حصّلت جميع حروفها ، وعددت كل شكل على حدة علمت أن هذه الحروف الحاجة إليها أشدّ »^(٢) .

وواضح أنه يذهب إلى منحى إحصائيّ في إثبات معدلات تواتر الأصوات في نصوص اللغة ، ليؤكد أنّ هذا الصوت الذي تجنّبه واصلٌ ليس صوتا هامشيا . . فالعكس هو الصحيح ، أي أنه صوت كثير الدوران في مفردات اللغة ، مما يجعل إسقاط المتكلم له من حروف منطِقِه عمليةً غايةً في الصعوبة .

وهنا ينطلق - كعادته - إلى ظاهرة أعم ، وهي أنه « لكل لغة حروفٌ تدور في أكثر كلامها كنحو استعمال الروم للسين ، واستعمال الجراميّة للعين . وقال الأصمعي : ليس للروم ضادٌ ، ولا للفرس ثاءٌ ولا للسرياني ذال »^(٣) ، ومعنى هذا أن من الأصوات ما يقلّ - أو ينعدم - في بعض اللغات ، ومنها ما يكثرُ دورانه فيها ، وهو مبحث يُهمّ المشتغلين بمقابلة اللغات .

(١) البيان ١٦/١ .

(٢) البيان ٢٢/١ .

(٣) البيان ٦٤/١ ، ٦٥ .

أما ما يقعُ في دائرة بحثنا من حديثه في هذا السياق فهو ما صرح به من أن هناك - في داخل اللغة الواحدة - أصواتًا لا يتلاءم بعضها مع بعض ، أو - بعبارة الجاحظ : أصواتًا لا تتقارَنُ . وهنا تتسع دائرة الحديث لديه عن هذا (الاقتران) لينقسم إلى (اقترانِ الحروف) و (اقترانِ الألفاظ) .

وفيما يتصل بالمستوى الأول - اقتران الحروف - يقول الجاحظ « إن الجيم لا تقارن الظاء ولا القافَ ولا الطاء ولا الغين^(١) بتقديم ولا بتأخير . والزاي لا تقارن الظاء ولا السينَ ولا الضادَ ولا الذالَ بتقديم ولا بتأخير . وهذا باب كبير ، وقد يكتفى بذكر القليل حتى يستدل به على الغاية التي إليها يجرى^(٢) .

وسوف نرى كيف توسع اللاحقون في هذا البحث ، وتجاوزوا ما وقف عنده الجاحظ مما يدخل في عداد القوانين الصوتية إلى بحث في أسباب التنافر بين بعض الأصوات وأسباب التلاؤم بين بعضها الآخر وتجاوزوا هذه الأصوات التي لا تتضامُّ أبداً إلى غيرها مما تفاوتت عند اجتماعها درجات التلاؤم والتنافر بينها تبعاً لطبيعتها ، أو طبيعة موقعها في الوحدة الصرفية ، وربما تبعاً لطبيعة مخارجها^(٣) .

(١) البيان ٦٩/١ .

(٢) البيان ٦٩/١ .

(٣) ممن تعرّضوا لهذا بشيء من التفصيل : ابن سنان الخفاجي في مقدمة (سرّ الفصاحة) وهو يعرض لآراء بعض اللغويين من معاصري الجاحظ والسابقين عليه . ودخل ابن الأثير في النقاش ، ورفض الاحتكام إلى منطوق البعد والقرب في المخارج كعلة للتلاؤم أو التنافر ، ورأى أن الأصوات من قبيل المحسوسات وبالتالي فإن الأولى الاحتكام إلى الذوق في الحكم بتلاؤمها أو تنافرها . يراجع : سرّ الفصاحة . والمثل السائر ، وقد صار الخلوص من تنافر الأصوات وتنافر الكلمات شرطاً أساسياً من شروط الفصاحة . ينظر الإيضاح للقرظيني ص ٢ - ٤ .

أما عن المستوى الآخر - اقتران الألفاظ - فيصرّح الجاحظُ بأنه « من ألفاظ العرب ألفاظ تتنافر ، وإن كانت } مجموعة في بيت شعرٍ لم يستطع المنشدُ إنشادها إلا ببعض الاستكراه . فمن ذلك قول الشاعر :

وَقَبْرُ حَرْبٍ بِمَكَانٍ قَفْرٍ وَلَيْسَ قَرَبَ قَبْرِ حَرْبٍ قَبْرٌ
ولما رأى من لا علم له أن أحدا لا يستطيع أن يُنشد هذا البيت ثلاث مراتٍ في نسقٍ واحدٍ فلا يتتبع ولا يتلجلج ، وقيل لهم إن ذلك إنما اعتراه إذا كان من أشعار الجن صدقوا بذلك»^(١) .

ومن ذلك قول ابن يسير في أحمد بن يوسف حين استبطاه :

هل معينٌ على البكا والعويل أم معزٌّ على المصاب الجليل
ميتٌ مات وهو في ورق العيب ش مقيمٌ به وظلّ ظليل
في عداد الموتى وفي عامري الدن يا أبو جعفر أخى وخليلي
لم يمّت ميتة الوفاة ولكن مات عن كل صالح وجميل
لا أذيل الأمال بعدك إنى بعدها بالآمال حقّ بخيل
كم لها وقفةٍ بباب كريم رجعت من نداءه بالتعطيل

ثم قال :

لم يضرها والحمد لله شيءٌ وانشئت نحو عزفٍ نفسٍ ذهول

ويعقب على البيت الأخير قائلا :

« فتفقد النصف الأخير من هذا البيت ، فإنك ستجد بعض ألفاظه يتبرأ

من بعض»^(٢) .

(١) البيان ٦٥/١ .

(٢) البيان ٦٦/١ .

وواضح أن الجاحظ يقف هنا عند تنافر الكلمات بعضها مع بعض داخل الحيز القولي الواحد وليس عند الأصوات المفردة داخل الوحدة الصرفية ، كما هو الشأن في الحديث عن (اقتران الحروف) وإن كان الناظر في المثالين اللذين أوردهما لتنافر الألفاظ يلحظ أن سبب التنافر هو تكرار حروف بعينها في الكلمات المتعاقبة ، بما ينتج عن تكرارها من الإحساس بثقلها على النطق وعدم حُسْنِهَا في السمع ، ومن ذلك تكرار القاف والراء والباء في كثير من كلمات البيت الأول . أما الشطر الأخير من قطعة ابن يسير ، فسوف نرى أن اللاحقين قد أدرجوه تحت ما أسموه بتتابع الإضافات ..

ويُفِيضُ الجاحظ - كعادته - في شرح فكرته عن تنافر الألفاظ ، وتسعفه مروياته من الشعر في التدليل على رأيه فيورد مما أنشده خلف الأحمر :

وبعضُ قَرِيضِ القَوْمِ أولادِ عَلةٍ يَكُدُّ لسانَ الناطقِ المتحفظِ

ومما أنشده أبو البيداء الرياحي :

وشِعْرُ كَبْعَرِ الكَبْشِ فرَّقَ بينَهُ لسانُ دَعِيٍّ في القَرِيضِ دَخِيلِ

ليشرح معنى تشبيه الشعر بـ (أولاد العلات) بأنه « إذا كان الشعرُ مستكرها ، وكانت ألفاظ البيت من الشعر لا يقع بعضها مماثلا لبعض ، كان بينها من التنافر ما بين أولاد العلات ، وإذا كانت الكلمة ليس موقعها إلى جنب أختها مرضيا موافقا ، كان على اللسان عند إنشاد ذلك الشعر مؤونة»^(١).

ولا شك أن وصف مثل هذا الشعر في الشطر الثاني من البيت بأنه (يكُدُّ لسانَ الناطقِ) مما يؤكد هذا المعنى .

(١) البيان ١/ ٦٦ ، ٦٧ .

أما التشبيه بـ (بَعْر الكبش) فقد ذهب صاحبه « إلى أن بَعْر الكبش يقع متفرقا غير مُؤْتَلَف ولا متجاور . وكذلك حروف الكلام وأجزاء البيت من الشعر ، تراها مُتَفَقَّةً مُلْسًا ، ولينة المعاطف سهلة ، وتراها مختلفة متباينة ومتنافرة مُسْتَكْرَهَةٌ تشقّ على اللسان وتكده ، والأخرى تراها سهلة لينة ورطبة مواتية ، سلسلة النظام خفيفة على اللسان ، حتى كأن البيت بأسره كلمة واحدة وحتى كأن الكلمة بأسرها حرف واحد » (١) .

كما يستغل حديثا لرؤبة بن العجاج الشاعر الأموي في وصفه لشعر ابنه عُقْبَةَ بنِ رُوْبَةَ بأنه ليس له (قِران) (٢) ، ويوحى السياق هنا بأن لكلمة (القران) معنى التلاؤم والانسجام بين أصوات الكلمات (٣) وهو ما يفتقده شعرُ عقبة في نظر أبيه ، مما استحق معه أن يكون هدفا للانتقاد . لأن أجود الشعر من هذه الناحية - كما يصفه الجاحظ - هو « ما رأيت متلاحم الأجزاء سهل المخارج ، فتعلم بذلك أنه أفرغ إفراغا واحداً وسُبِك سبكا واحداً ، فهو يجري على اللسان كما يجري الدهان » (٤) .

وقد يكون من اللافت أن ينصب حديثُ الجاحظ عن تلاؤم الأصوات وتنافرها على الشعر دون الخطابة ، والواقع أن هذا المسلك يتكرر عنده ، أعني تبادل تعميم الأصول بين الشعر والخطابة ، وفي كثير من الأحيان يتحدد المبدأ أو الأصل في ضوء الحديث عن الخطابة كنوع أدبي ، ثم يعم الأخذ به ، أو تطبيقه ، على الشعر ، وقد يحدث العكس - كما نرى هنا - إذ تتحدد

(١) البيان ٦٧/١ .

(٢) البيان ٦٨/١ .

(٣) يستغل الجاحظ حديث القرآن مرة أخرى في سياق آخر هو سياق الوحدة بين أبيات

القصيدة . انظر ٢٢٨/١ .

(٤) البيان ٦٧/١ .

الأصولُ في ضوء الحديث عن الشعر لتبقى مع ذلك صالحة للانطباق على
الخطابة .

وهو مسلك لا يتنافى - كما قد يبدو في الظاهر - مع الروح العلمية ذلك
أن محورَ الحديث هنا هو النصّ اللغوي من حيث هو مجموعة من الأصوات
المنطوقة في المقام الأول ، وحين يكون الحديث متعلقا بإمكانات النطق فإنّ
التسوية بين الشعر والخطابة تصبحُ ممكنة . فإذا تذكرنا أن الوسيلة الغالبة
لإذاعة الشعر - حتى ذلك الوقت - كانت هي الإلقاء الشفوي في المناسبات
والأسواق ومجالس الحكام وحلقات العِلم - شأن الخطابة في هذه الناحية ،
تبين لنا من ناحية أن الرجل لم يزايله الصواب في هذه التسوية بين الفنين في
الحديث عن بعض القيم الصوتية التي تعمّهما ، ومن ناحية أخرى يتبين لنا
عدمُ الدقة في القول بتركيز الكتاب على الخطابة دون سائر الأنواع الأدبية
الأخرى^(١) هذه التي لا تكاد تذكر في الكتاب - كما يدعى أصحاب هذا الرأي
- ومن بينها الشعر بطبيعة الحال .

لنقف الآن عند حصيلة هذا الحديث في الأصوات من زاويتيهِ : زاوية
المتكلم وزاوية الكلام ، لنجد أنّ لدينا ثلاثة موضوعات رئيسية ينقسم إليها
هذا الحديث :

(١) يرى الشاهد البوشيخي أن تركيز الجاحظ وعنايته كانت مسخرة للحديث عن الخطابة
الشفوية « وأما البلاغة الكتابية أو (بلاغة القلم) فلم يكدهم بها ، وأما بلاغة الشعر
فلم تكدهم تذكر » وهو رأي محلّ نظر ، راجع مصطلحات نقدية وبلاغية ٩٨/١ ويراجع
أيضا : في اهتمام الجاحظ بقضايا الشعر خاصة : البيان ٥١/١ ، ٦٧ ، ٢٠٥ ، ٢ / ٨ ، ٩ .

الأول : أحد الجوانب الهامة في مكونات الخطيب وصفاته ونعنى ما يتعلق بمقدرة النطق عنده . ونحن نذكر أن بيئة المتكلمين قد ركزت على هذه الناحية كثيرا - أعنى كل ما يتعلق بمظهر الخطيب وهيئته وشارته وقدراته الخاصة في فنه . وليس الحديث عن جهازة الصوت وسعة الأفواه ، ومدح اللسن ، والحديث عن أثر الإشارة في نفوس السامعين إلا صورا من اهتمامهم بشخص الخطيب في جميع أحواله ، ومن بينها مقدرة النطق وسلامة المخارج عنده .

الثاني : البحث في تلاؤم الأصوات المفردة وتنافرها داخل الوحدة الصرفية .

الثالث : البحث في تلاؤم الكلمات وتنافرها داخل الحيز القولى المركب .

وقد كُتِبَ لكل من الموضوعين الأخيرين أن يستمر على نحو أو آخر فى مباحث اللاحقين - أما حديث الخطيب وهيئته وصفاته عامة فيبدو أنه توقف، كما توقف الحديث المباشر عن الخطابة - إلا قليلا من الإشارات العابرة فى كتب البلاغة والنقد ، خاصة تلك التى عارضت كتاب الجاحظ كالبرهان لابن وهب^(١) ، أو تلك التى شرحت كالصناعتين للعسكري^(٢) ، ونقول: الحديث المباشر، لأن الأثر الذى تركته مدرسة المتكلمين على البحث البلاغى بإسقاط كل ما يتعلق بالخطابة على العبارة الأدبية عامة من شعر وترسل وغيرهما ، قد ظل ساريا حتى بعد توقف الحديث المباشر عن الخطابة . أما حديث الخطيب فقد اختفى - كما قلنا - ربما لاختفاء الأسباب

(١) البرهان ١٩١ ، ٢١١ .

(٢) الصناعتين ١٤٢ .

التي أدت إلى ازدهار الخطابة من البداية^(١).

اللاحقون ومبحث الصوت عند الجاحظ :

وشأن تأثير الجاحظ في لاحقيه في العديد من النواحي . . أثر حديثه عن تنافر الأصوات وتوافقها في كثير من اللاحقين سواء من كان حديثه دائرا حول صفة الإعجاز في القرآن الكريم ومن كان حديثه في قضايا البلاغة والنقد بصفة عامة .

فمن الباحثين في الإعجاز القرآني الذين تأثروا بحديث الجاحظ عن التنافر والانسجام في الأصوات أبو الحسن علي بن عيسى الرماني ت ٣٨٦هـ في رسالته (النكت في إعجاز القرآن) . لقد ذهب الرماني إلى اعتبار صفة (التلاؤم) في الكلام من أقسام البلاغة التي هي إحدى جهات الإعجاز في القرآن . ف « وجوه إعجاز القرآن تظهر من سبع جهات منها البلاغة ، والبلاغة على عشرة أقسام » ، منها (التلاؤم)^(٢) ونراه يعرفه بأنه « نقيض التنافر » وأنه « تعديل الحروف في التأليف . . . فكلما كان أعدل كان أشد تلاؤما » وهو يشرح معنى التعديل بأنه التوسط بين القرب الشديد والبعد الشديد في مخارج الأصوات ، لأن هذين الطرفين - البعد الشديد والقرب الشديد - هما سببا التنافر ، وإذا كان « السبب في التلاؤم تعديل الحروف في التأليف » فإن السبب في التنافر « ما ذكره الخليل من البعد الشديد أو القرب الشديد ، وذلك أنه إذا بعد البعد الشديد كان بمنزلة الطفر ، وإذا قرب القرب

(١) من الآثار المتبقية من حديث الأصوات من زاوية المتكلم - حديث البعض عن (فصاحة

المتكلم) وأنها « ملكة يقتدر بها على التعبير عن المقصود بلفظ فصيح » راجع : الإيضاح

للقزويني ٩/١ .

(٢) النكت في إعجاز القرآن - ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن - ص ٧٥ ، ٧٦ .

الشديدَ كان بمنزلة مَشِيِّ المقيّد ، لأنه بمنزلة رفع اللسان ورده إلى مكانه ، وكلاهما صعب على اللسان ^(١) .

ويستطرد إلى الحديث عن فائدة التلاؤم ومنها « حُسْن الكلام فى السمع وسهولته فى اللفظ وتقبُّل المعنى له فى النفس لما يرد عليها من حُسْن الصورة وطريق الدلالة » ^(٢) .

ثم يقسم التأليفَ إلى « متنافر » ، ومتلائم فى الطبقة الوسطى ومتلائم فى الطبقة العليا « ويقول : إن القرآن كَلَّه من المتلائم فى الطبقة العليا أما المتلائم فى الطبقة الوسطى والمتنافر فمن كلام البشر ، ويكشف المثال الذى أورده لكل من هذين المستويين عن تأثره بالجاحظ واستمداده منه سواء فى ذلك المثال المشهور على التنافر وهو البيت المجهول النسبة (وقبر حرب البيت)

أو الأبيات المنسوبة إلى أبى حبة النميرى ، والتي أوردها الجاحظ مثالا على غير المتنافر :

(رمتنى وستر الله بينى وبينها . . . الأبيات) ^(٣)

وهنا نقف لنلاحظ على حديث الرماني عن (التلاؤم) و (التنافر) عددا من الملاحظات ، منها :

- ١ - أنه لم يميز فى حديثه عن هاتين الصفتين بين ما يختص بالصوت داخل الوحدة الصرفية وما يختص بالكلمات المتتابعة فى الحيز القولى المركب .
- ٢ - أنه - رغم ذلك - يفصل قليلا فى أسباب التنافر وأسباب التلاؤم وذلك

(١) المصدر السابق ٩٤ ، ٩٦ .

(٢) النكت ٩٦ .

(٣) النكت ٩٥ ، ويراجع البيان ٦٥/١ ، ٦٨ .

بحديثه - الذى يستمدّه من الخليل - عن القُرب الشديد والبُعد الشديد فى مخارج الأصوات كسببين للتنافر ، ثم بتقسيمه للمخارج صراحةً إلى « ما هو من أقصى الحلق ، و . . . ما هو من أدنى الفم ، و . . . ما هو فى الوسائطِ بين ذلك »^(١) .

وإذا كان مثلُ هذا التقسيم يميل بكلامه إلى حيّز الأصوات المفردة داخلَ الكلمة ، فإن الأمثلة التى ساقها تشير إلى التركيز على الكلام المركب .

أما الجاحظ فقد ميز - كما سبق أن رأينا - بين ما سماه (اقتران الحروف) وما سماه (اقتران الألفاظ) ، ولكنه - من ناحية أخرى - وقف عند مجرد تسجيل الظاهرة من واقع استخدام اللغة دون البحث عن الأسباب ، أو القوانين التى تحكمها .

٣ - أن الرمانى قد نقل الحديث عن الأصوات من زاوية المتكلم ، وزاوية النصّ اللغوى إلى زاوية المستمع والمتلقى عموماً ، وبالتالي راح يتحدث عن خصائص صوتية يدركها السمع ويحسنُ بسببها الكلام فيه ، وقال : إن مثل ذلك « مثل قراءة الكتاب فى أحسن ما يكون من الخطّ والحرف ، وقراءته فى أقرب ما يكون من الحرف والخطّ ، فذلك متفاوت فى الصورة ، وإن كانت المعانى واحدة »^(٢) وإن كان لم يتجاوز كثيراً حديث الجاحظ عن دور تمام آلة النطق وقوة مخارج الحروف فى استمالة القلوب وتزيين المعانى^(٣) .

أما الباقلانى فقد نقل حديثَ الرمانى عن (التلاؤم) دون إضافة^(٤) .

(١) النكت ٩٦ .

(٢) الموضوع السابق .

(٣) يراجع البيان ١٤ / ١ .

(٤) إعجاز القرآن ٢٦٩ ، ٢٧٠ .

وقسم ابنُ سنانُ شروطَ الفصاحةِ إلى ما يُوجدُ في اللَّفظةِ الواحدةِ على انفرادها وما يُوجدُ في الألفاظِ المنظومةِ بعضها مع بعض ، وقد يكونُ في هذا ما يشيرُ إلى حديثِ الجاحظِ عن (اقترانِ الحروفِ) و (اقترانِ الألفاظِ) .
والشرطُ الأولُ مما يجبُ في اللفظةِ المفردةِ « أن يكونَ تأليفُ تلكِ اللفظةِ من حروفٍ متباعدةِ المخارجِ » ، ويعلّلُ هذا الشرطُ بأن « الحروفُ التي هي أصواتٌ تجرى من السمعِ مجرى الألوانِ من البصرِ ، ولا شكُ في أن الألوانِ المتباينةِ إذا جُمِعتْ كانت في المنظرِ أحسنَ من الألوانِ المتقاربةِ وإذا كان هذا موجوداً على هذه الصفةِ (و) لا يحسنُ النزاعُ فيه كانت العلةُ في حسنِ اللفظةِ المؤلفةِ من الحروفِ المتباعدةِ هي العلةُ في حسنِ النقوشِ إذا مزجت من الألوانِ المتباعدةِ »^(١) .

ويقابلُ هذا الشرطُ في اللَّفظةِ المفردةِ عنده على مستوى التأليفِ - أو الألفاظِ المنظومةِ « أن يجتنبَ الناظمُ تكرّرَ الحروفِ المتقاربةِ في تأليفِ الكلامِ كما أمرناه بتجنبِ ذلكِ في اللفظةِ الواحدةِ ، بل هذا في التأليفِ أقبحُ »^(٢) .

ويوردُ الكثيرَ من الأمثلةِ من بينها ما أورده الجاحظُ من أمثلةٍ للمتنافرِ وغيرِ المتنافرِ ، ثم يذكرُ ما ذهب إليه الرّمانى من تقسيمِ التأليفِ إلى ثلاثةِ أضربٍ هي : المتنافرِ والمتلائمِ في الطبقةِ الوسطى والمتلائمِ في الطبقةِ العليا^(٣) ، ويرفضُ هذا التقسيمَ الثلاثى ، ويؤزى « أن التأليفَ على ضربين : متلائمِ ومتنافرِ »^(٤) ، ويمكنُ القولُ : إنه بهذه القسمةِ الثنائيةِ يعودُ إلى تقسيمِ الجاحظِ

(١) سر الفصاحة ٥٤ .

(٢) سر الفصاحة ٨٧ .

(٣) سر الفصاحة ٨٨ .

(٤) سر الفصاحة ٩٠ .

الذى تحدث عن (المتنافر الذى يتبرأ بعض ألفاظه من بعض) ثم (ما لا تتباين ألفاظه ولا تتنافر أجزاؤه)^(١) .

وقد حاول كل من الرمانى وابن سنان أن يسجل خطوةً أبعد فى الكشف عن السبب وراء تنافر الأصوات ، فذهب الرمانى - كما سبق - إلى أن ذلك يعود إلى القرب الشديد أو البعد الشديد فى مخارج الأصوات ، أما ابن سنان فيرى أن القرب وحده هو سبب التنافر يقول : « ولا أرى التنافر فى بعد ما بين مخارج الحروف ، وإنما هو فى القُرب ، ويدلّ على صحة ذلك الاعتبار ، فإن هذه الكلمة (ألم) غير متنافرة ، وهى مع ذلك مبنية من حروف متباعدة المخارج . . . وعلى مذهبه كان يجب أن يكون هذا التآليف متنافرا ومتى اعتبرت جميع الأمثلة لم ترّ للبعد الشديد وجهًا فى التنافر على ما ذكره ، فأما الإدغام والإبدال فشاهدان على أن التنافر فى قرب الحروف دون بعدها ، لأنهما لا يكادان يردان فى الكلام إلا فرارا من تقارب الحروف . . . وإذا ثبت ما ذكرناه فقد بان أن تكررّ الحروف والكلام يذهب بشرط من الفصاحة »^(٢) .

ومع تتابع التآليف فى البلاغة ظلّ مبحثُ الأصوات مما يتعلق بتنافرها وتلاؤمها - داخلَ الكلمة وعلى مستوى الكلام ظلّ هذا المبحث قاسما مشتركا فى هذه المؤلفات رغم اختلاف وجهات أصحابها وآرائهم فى سبب التنافر والتلاؤم وفى المعيار الذى يحتكم إليه فى القول بأى من الصفتين .

(١) البيان ٦٥ / ١ - ٦٧ .

(٢) سر الفصاحة ٩١ ، وليس من المستبعد أن يكون عبد القاهر قد نظر إلى تمييز الجاحظ فى الحديث عن الأصوات بين ما يتصل بالحروف وما يتصل بالكلمات عند تضامها ، وذلك فى حديثه - أعني حديث عبد القاهر - عن الفرق بين قولنا (حروف منظومة) و(كلم منظومة) ، وإن كان لهذا الحديث وجهةً أخرى غير وجهة حديث الجاحظ .
يراجع : دلائل الإعجاز ص ٤٩ .

فابن الأثير يحتكم إلى السمع ويرى أنه « إذا كان اللفظٌ لذيذاً في السمع كان حسناً » وأن « ما استلذَّه السمعُ منها (يعنى من الألفاظ) فهو الحسن ، وما كرهه ونبا عنه فهو القبيح »^(١) بينما يذهب العلويّ إلى أن « مستند الإعجاب في حُسن تأليف اللفظة من هذه الأحرف العربية إنما هو الذوق السليم والطبع المستقيم »^(٢) .

أما ما يتعلق بالألفاظ المركبة في تلاؤمها وتنافرها فقد ورد عندهما ضمن حديث (المعاطلة) وفرّق ابن الأثير - يتابعه العلوى - بين ما كان راجعاً إلى (تكرير الحروف) « وهو تكرير حرف واحد أو حرفين في كل لفظة من ألفاظ الكلام المنثور أو المنظوم فيثقل حينئذ النطق به »^(٣) وبين ما « يتضمن مضافات كثيرة »^(٤) .

وواضح أنهما مجرد شارحين أو معقبين على أمثلة الجاحظ مما جاء به دون تفريغ أو تقسيم .

كذلك حرصَ السكاكي ومتابعوه على تأكيد صفة الخلوّ من التنافر ، وجعل صاحبُ (المفتاح) سلامة المفردة من هذا العيب شرطاً في فصاحتها^(٥) .

وقسم الخطيبُ القزويني - أشهرُ شراحه - شروطَ الفصاحة إلى ما يتعلق بالمفرد وما يتعلق بالكلام المركب ، وجعل من شروط فصاحة المفرد « خلوصه من تنافر الحروف »^(٦) أما في الكلام المركب فقد اشترط لفصاحته « خلوصه

(١) المثل السائر ١/١٤٩ .

(٢) الطراز ... ١/١٠٨ .

(٣) المثل السائر ١/٢٩٦ والطراز ٣/٥١ ، ٥٢ .

(٤) المثل السائر ١/١٠٣ والطراز ٣/٥٧ .

(٥) مفتاح العلوم للسكاكي ١٩٦ .

(٦) الإيضاح للخطيب القزويني ٢/١ .

من تنافر الكلمات « أيضاً^(١) ، وقال إن من التنافر (يقصد فى الكلام المركب) « ما تكون الكلمات بسببه متناهية فى الثقل على اللسان، وعسر النطق بها متتابعة كما فى البيت الذى أنشده الجاحظ:

وقبرٌ حَرْبٍ بِمَكَانٍ قَفْرٍ وليسَ قُرْبَ قَبْرِ حَرْبٍ قَبْرٌ

بذلك تتكامل أجزاء الصورة ، ويتضح جلياً مدى تأثير الجاحظ فى هذه الناحية ، أعنى ما يتصل بصفة التلاؤم فى أصوات الكلمة المفردة والكلمات المتتابعة ، وإذا كان بعض البلاغيين قد أرجع بعض قوانين التنافر والتلاؤم إلى الخليل . . فليس من شك فى أنه كان للجاحظ فى بيانه فضلٌ تطويع تلك النظرات المجردة فى الأصوات لدى الخليل وغيره من اللغويين لمقتضيات الاستخدام الفنى ، وذلك بالربط بين الخصائص الصوتية للكلمة وقيمتها فى الاستعمال من جانب المتكلم ، ثم قيمتها فى السمع من جانب المتلقى .

ومن ناحية أخرى رأيناه يمدّ الحديثَ ليشمل الكلامَ المركّبَ ، وعلاقة الكلمة - تلاؤماً أو تنافراً - بمجاوراتها ، وهو ما أفاد منه بلاغيون مثل عبد القاهر ، وما دخل لدى المتأخرين ضمن حديثهم فى (فصاحة الكلام المركّب)، مثلما دخل حديثه عن الكلمة المفردة ضمن ما عرف بـ (فصاحة المفرد) .

(١) الإيضاح ٤/١ .

وضوح الدلالة

إذا كان حديثُ الجاحظ عن الصوت المفرد والصوت داخلَ الكلمة الواحدة ثم داخلَ الكلام المتعاقب حديثاً عن (مادة اللفظ) في ذاته فإن هناك جوانبَ أخرى مما يتصل باللفظ أيضاً قد تطرّق إليها الحديثُ ، منها ما يتصل بالعلاقة بين اللفظ ومعناه ، أو - بعبارة أدق - دلالة اللفظ على معناه ، ومنها ما يتصل بفصاحة اللفظ ومدى تداوُلِهِ ، وموقعه في الاستعمال بين الابتذال والغربة .

وفيما يتصل بالعلاقة بين اللفظ ومعناه ينوّه الجاحظ بقوة هذه العلاقة بما يُفضى إلى ما أطلق عليه (وضوح الدلالة) ، ويرفض ما من شأنه الحيلولة دون هذا الوضوح ، ولذلك يتبنى عدداً من التصريحات التي تهاجم استخدامَ المشترك من الألفاظ بما يُحوج إلى الشرح والتفسير .

في هذا السياق يأتي حديثُ الجاحظ عن (أحسن الكلام) وأنه « ما كان قليلاً يغنيك عن كثيره ، ومعناه في ظاهر لفظه »^(١) كما يجيء ما نقله عن بعضهم في صفات الكلام البليغ وأن الكلام « لا يستحق اسمَ البلاغة حتى يسابقَ معناه لفظه ولفظه معناه ، فلا يكون لفظه إلى سمعك أسبق من معناه إلى قلبك »^(٢) كما يصف ثمامة بن أشرس بأنه « لم يكن لفظه إلى سمعك بأسرع من معناه إلى قلبك » وينقل عن بعض الكتاب قوله في مدح ثمامة : إن « معاني ثمامة الظاهرة في ألفاظه الواضحة في مخارج كلامه ، كما وصف الخريّمى شعرَ نفسه في مديح أبي دُلف حيث يقول :

له كَلِمٌ فيك معقولةٌ إزاء القلوبِ كركبٍ وقوفٍ^(٣)

(٢) البيان ١/ ١١٥ .

(١) البيان ١/ ٨٣ .

(٣) البيان ١/ ١١١ .

ولا ننسى أن من معانى (البيان) الإيضاح ، ومن هنا « مدح {الله} القرآن بالبيان والإفصاح ، وبِحُسْنِ التفصيل والإيضاح ، وبجودة الإفهام وحكمة الإبلاغ» (١) .

كذلك يصرح الجاحظ بأنه « على قدر وضوح الدلالة وصواب الإشارة وحسن الاختصار ودقة المدخل يكون إظهار المعنى . وكلما كانت الدلالة أوضح وأفصح وكانت الإشارة أبين وأنور كان أنفع وأنجح » ثم يورد من تعريفاته للبيان أنه « الدلالة الظاهرة على المعنى الخفي » (٢) .

فإذا جئنا إلى الشروط التي تجب مراعاتها لتحقيق هذه الصفة ، نجد نصيحة جعفر بن يحيى ، وقد سُئِلَ : ما البيان : فقال « أن يكون الاسم يحيط بمعناك ، ويُجَلَى عن مغزائك ، وتُخْرِجُه من الشركة . . . والذي لا بد منه أن يكون سليما من التكلّف ، بعيدا من الصنعة ، بريئا من التعقّد ، غنيا عن التأويل » .

ويعقب الجاحظ بأن ذلك - يعنى تعريف جعفر بن يحيى للبيان - هو تأويل قول الأصمعي - أى شرحه - « البليغ من طَبَّقَ المَفْصِلِ وأغناك عن المفسر » (٣) .

كما نجد - فى هذا السياق - ما جاء فى الصحيفة الهندية : « ومن علم حق المعنى أن يكون الاسم له طبقا وتلك الحال له وفقا ، ويكون الاسم له ، لا فاضلا ولا مفضولا ولا مقصرا ولا مشتركا ولا مضمنا » (٤) .

(١) البيان ٨/١ .

(٢) البيان ٧٥/١ .

(٣) البيان ١٠٦/١ .

(٤) البيان ٩٣/١ .

و (إحاطة الاسم بالمعنى) و (تَجَلِيَّتُهُ عن المغزى) فى كلام جعفر بن يحيى ، و (كونه طبقاً للمعنى) و (ليس فاضلاً عنه ولا مفضولاً) فى صحيفة الهند ، وكذلك (مجيئه غنياً عن التفسير) فى كلام الأصمعى . . .
كلها خصائص مفضية إلى صفة (الوضوح) التى يظهر من نصوص (البيان والتبيين) أن هناك عيين يُخلان بها ، أحدهما : استخدام المشترك من الألفاظ ، والآخر التعقد .

ويشرح العسكرى - أبو هلال - مقصود جعفر بن يحيى بـ (الشركة) وما ورد فى الصحيفة الهندية عن (المشترك) بقوله : « هو أن يريد الإبانة عن معنى فيأتى بالفاظ لا تدلّ عليه خاصة ، بل تشترك معه فيها معانٍ آخر فلا يعرف السامع أيها أراد ، وربما استبهم الكلام فى نوع من هذا الجنس حتى لا يوقف على معناه إلا بالتوهم »^(١) والعسكرى بذلك يكشف عن تنبّه الجاحظ إلى واحد من العيوب المخلة بفصاحة الكلمة ، وهو مجيئها من المشترك اللفظى فى مقام يحتاج فيه إلى التحديد .

أما الصفة الأخرى ، أو العيب الآخر الذى يجب اجتنابه فهو (التّعقد) ، ويبدو من حديثهم فى وجوب عدم استخدام المشترك أن العيب فى ذلك ينطلق من اللفظ المفرد ، وإن كان أثره يعم التركيب المشتمل عليه ، - بينما يتصل عيب (التعقد) بتركيب الكلام كله ، وإلا فاللفظ المفرد لا يوصف فى ذاته بأنه معقد أو غير معقد . وسبق ورود الإشارة إلى هذه الصفة فى كلام جعفر بن يحيى . كما نجد الإشارة إليها والتحذير منها فى صحيفة بشر بن المعتمر « وإياك والتوعر ، فإن التوعر يسلمك إلى التعقيد والتعقيد هو الذى يستهلك معانيك ويشين أفاظك »^(٢) .

(٢) البيان ١/ ١٣٦ .

(١) الصناعتين ٣٨ ، ٣٩ .

وقد دأبَ اللاحقونَ على المناداة بوضوح الدلالة في الكلام بخُلوه من استخدام المشترك ومن التعقيد ، فنقل ابنُ رُشيق عن عبد الله بن محمد بن جميل المعروف بالباحث - ضمن حديث له في تعريف البلاغة - أن من شرائطها (وضوح الدلالة)^(١) كما نقل حديث جعفر بن يحيى في النهى عن التعقيد وعن استخدام مشتركات الألفاظ^(٢) .

ويذكر حازم القرطاجنى ت ٦٨٤ أن مما يوقع في غموض المعانى مما يعود إلى اللفظ « أن تكون اللفظة - أو الألفاظ - مشتركة ، فتدل على معنيين أو أكثر » وقال : « يجب للناظم أن ينوطَ باللفظة - أو الألفاظ - التى بهذه الصفة من القرائن ما يُخلص معناها إلى المفهوم الذى قصده حتى يكون المعنى مستبيناً ، وذلك حيث يقصد البيان . وينبغى ألا يكثر من هذا النوع حيث يقصد الإبانة عن المعانى »^(٣) .

كما أصبح (التعقيد) في كتب اللاحقين من العيوب المخلة بفصاحة الكلام المركب ، وربطَ ابنُ أبى الإصبع بين التعقيد وسوء التركيب فقال : « إياك وتعقيد المعانى بسوء التركيب . . . فإن خير الكلام ما سبق معناه إلى القلب قبل وصوله إلى السمع » ثم ينقل عن عليّ بن عيسى الرمانى قوله إن أسباب الإشكال فى الكلام ثلاثة من بينها « إيقاع المشترك »^(٤) .

كما جعل كلُّ من الفخر الرازى ت ٦٠٦^(٥) والسكاكى ت ٦٢٦^(٦) ونجم الدين بن الأثير الحلبي ت ٧٣٨^(٧) وابن القيم ت ٧٥١^(٨) جعلوا الخلوصَ من

(٢) العمدة ١/٢٤٩ .

(١) العمدة ١/٢٤٧ .

(٤) تحرير التحبير ٤١٩ .

(٣) منهاج البلغاء ١٨٥ .

(٦) مفتاح العلوم ص ١٩٦ .

(٥) نهاية الإيجاز فى دراية الإعجاز ص ٩ .

(٨) كتاب الفوائد ص ٩ .

(٧) جوهر الكثر ص ٣٧ .

التعقيد شرطاً لفصاحة الكلام . وقسمه بعضهم إلى تعقيد (لفظي) وآخر (معنوي) ، ويتصل النوع الأول بصور من الإخلال بتركيب الكلام ، أما النوع الآخر فيتمثل في صور من بعد العلاقة في الاستخدام المجازي^(١) .

وبطبيعة الحال لم يقف الجاحظُ عند هذه التفاصيل ولكنه قدّم لنا - وهو يتحدث عن دلالة اللفظ - نوعين من العيوب التي وقف عندها اللاحقون من البلاغيين ، كما قدم المصطلحين الدالين على هذين العيبين ، وهما : الاشتراك والتعقيد .

(١) يراجع : الإيضاح للخطيب القزويني ٦/١ .

www.alkottob.com

التوسط بين الابتذال والغرابة (مقتضى الموقف الجماهيري)

رأينا وقوفَ الجاحظ عند صفتي (الاشتراك) و (التعقّد) باعتبارهما من العيوب القادحة في (وضوح الدلالة) ، ورأينا أن (الاشتراك) صفة تختصّ بالعلاقة بين اللفظ والمعنى ، أو بين الدال والمدلول حيث يتعدّد المدلول في حالة اللفظ المشترك ، وأن (التعقّد) صفة تلحق التركيب . . أي أن كلاً من هاتين الصفتين تتعلق باللفظ مفرداً ومركباً في سياق الاستعمال .

ونأتى الآن إلى صفة أخرى ، ولكنها هذه المرة صفة مطلوبة في اللفظ وإن كانت لا تتعلق به في ذاته أو في سياقه الوارد فيه ، وإنما تتعلق بتاريخه وموقعه على خريطة الحصييلة اللغوية ، أعني موقعه بين طرفي الغرابة والحوشية من ناحية . والشيوخ والابتذال من ناحية أخرى .

وفي هذا الصدد عرّفَ عن الجاحظ تحمسه لما شاعت تسميته بـ (مذهب الوسط) ، يعنى الوسط الواقع بين طرفي الغرابة والابتذال ، ومدار الحديث هو الألفاظ المفردة . وقد جاء على لسانه في سياق الحديث عن الكتاب أنه لم ير أمثلاً طريقة في البلاغة منهم ، « فإنهم قد التمسوا من الألفاظ ما لم يكن متوعراً وحشياً ولا ساقطاً سوقياً^(١) ، وهذا هو مستوى الألفاظ الذي أعلن وجوب التمسك به في مكان آخر فقال : « وكما لا ينبغي أن يكون اللفظ عامياً وساقطاً سوقياً - فكذلك لا ينبغي أن يكون غريباً وحشياً ، إلا أن يكون المتكلم بدوياً أعرابياً ، فإن الوحش من الكلام يفهمه الوحش من الناس ، كما يفهم السوقى رطانة السوقى^(٢) .

وواضح أن نوعية الألفاظ التي يرتضيها الجاحظُ بصفة عامة هي تلك النوعية الوسطى بين الغريب الوحشيِّ والمبتذلِّ السوقيِّ - كما يقول - وهو يصرح بهذا الموقع الوسط - فعلا - في بعض المواضع من كتابه ، ففي أعقاب عددٍ من الأقوال فيما يكونُ لحلاوة اللفظ من أثر في متلقيه يطالعنا قوله : « فالقصد في ذلك أن تجتنب السوقيَّ والوحشيَّ ، ولا تجعل همك في تهذيب الألفاظ ، وشغلك في التخلص إلى غرائب المعاني » ثم يقول : « وفي الاقتصاد بلاغٌ ، وفي التوسط مجانبة للوعورة ، وخروجٌ من سبيل من لا يحاسب نفسه ، وقد قال الشاعر :

عليك بأوساطِ الأمور فإنها نجاةٌ ولا تركبُ ذكولاً ولا صعباً
وقال الآخر :

لا تذهبَنَّ في الأمور فرطاً لا تسألنَّ إن سألتَ شططاً
وكُنْ من الناسِ جميعاً وسطاً

ثم يقول : « وليكن كلامك ما بين المقصر والغالي ، فإنك تسلم من المحنة عند العلماء ومن فتنة الشيطان . وقال أعرابي للحسن : علمني دينا وسوطاً لا ذاهبا شطوطاً ، ولا هابطاً هبوطاً ، فقال له الحسن :

لئن سألتَ ذاك . . إن خير الأمور أوساطها » (١) .

وكما نرى يحلو للجاحظ أن يطيل ، ولكن إطالته ليست بغير فائدة وإنما هي الإطالة التي يخرج منها القارئُ بعمق الفكرة لدى الكاتب ، حتى ليظنُّ المرء أن هذا الموقف عنده نتيجة لاعتناقه لنظرية الأوساط الأرسطية في القول

بأن الفضيلة وسط بين طرفين كلاهما رذيلة^(١) ، والتي ظهر صداها - في قضية الأخلاق - في بعض كتبه الأخرى^(٢) .

وبذلك يمكن القول إن هذه النظرة تمثل موقفاً ثابتاً ومتصلاً لدى الجاحظ ، فقد وصف نفسه في بعض رسائله بأنه « متوسط المذهب »^(٣) . ورأى أن من حكمة الله أن « قسم الصنع بين جميل أفعاله محبوبها ومكروهها . . . وكل ذلك ليردنا إلى الاقتصاد ، ويعرفنا أن الفضيلة في تعديل الأمور »^(٤) .

(١) قد يكون مما له دلالة في هذا الصدد ما نجده من القول بمبدأ الوسط - أو القصد - لدي شاعر وأديب معتزلي من الجيل اللاحق علي الجاحظ هو أبو العباس الناشئ الأكبر (ت ٢٩٣) يقول في شرح معني (القصد) :

القصدُ شيء كل ما دونه نقصٌ وما جاوزه فضلٌ
وكل ضدين رأيتهما جوراً ، وما بينهما عدلٌ

وواضح أن القصد هنا يعني التوسط بين التقصير والإفراط ، وهما الطرفان اللذان وصفهما بأنهما (جَوْر) أو- بلغة الصياغة العربية للمبدأ الارسطي : التقصير والإفراط هما الطرفان اللذان يُعدّ كل منهما رذيلة ، لتبقى الفضيلة - أو العدل بلغة الشاعر - محصورة في التوسط أو (القصد) . البصائر والذخائر للتوحيدى ٢٦٨/٢ .

ومما له دلالة في هذا الصدد أن كلا من اليونانيين والرومان قد عرفوا مثل هذا الأسلوب المتوسط بين الابتدال والغرابة ، وقد عرف به من اليونانيين ثراسوماخوس -Thrasuma- chos الذي عاش في النصف الأخير من القرن الخامس قبل الميلاد ، وقد نوّه به الناقد ديونوسوس الهاليكارناسي . النقد الأدبي عند اليونان - د . محمد صقر خفاجة ص ٢٥ ، كما أوجب هوراس - أحد شعراء الرومان ونقادهم - على الشاعر أن تكون ألفاظه وسطاً بين الغرابة والابتدال . مذاهب الأدب في أوربا - الكلاسيكية - د . عبد الحكيم حسان ص ٣٢ .

(٢) يذكر الدكتور الحاجري أن آثار نظرية الأوساط الارسطية في الأخلاق قد ظهرت عند الجاحظ في غير موضع من رسائله ، كالمعاش والمعاد والتربيع والتدوير . راجع الجاحظ ، حياته وآثاره ٣٢٢ .

(٣) إرشاد الأريب لياقوت ٧٧/١٦ . (٤) البصائر والذخائر لأبي حيان ٢٣١/١ - ٢٣٣ .

ومعنى (تعديل الأمور) هنا هو التوسط بين التفريط والإفراط ، وهو ما يطلق عليه (الاقتصاد) ..

وقد يكون من المناسب هنا أن نشير إلى رأى الجاحظ فى (الحُسن) وتعريفه له بأنه « التمام والاعتدال » ثم قوله « ولست أعنى بالتمام تجاوزَ مقدار الاعتدال كالزيادة فى طول القامة وكدقة الجسم أو عظم الجارحة من الجوارح ، أو سعة العين أو الفم مما يتجاوزُ مثله من الناس المعتدلين فى الخلق ، فإن هذه الزيادة متى كانت فهى نقصان من الحُسن وإن عُدت زيادة فى الجسم فكل شيء خرج عن الحدِّ فى خُلُقٍ - حتى فى الدين والحكمة اللذين هما أفضل الأمور - فهو قبيح مذموم ، وأما الاعتدال فهو وزن الشيء لا الكمية ، فوزن خلقة الإنسان اعتدال محاسنه وألا يفوت شيء منها شيئاً... »^(١) .

وتستمر نظرة الجاحظ لتشمل العواطف والانفعالات والوان السلوك والأخلاق أيضاً ، وقد حدّث المبرد قال « سمعتُ الجاحظ يقول : كلّ عشق يسمّى حبا ، وليس كل حبّ يسمّى عشقا ، لأنّ العشق اسم لما فضل عن المحبة ، كما أن السرف اسم لما جاوز الجود ، والبخل اسم لما قصّر عن الاقتصاد ، والجبن اسم لما فضل عن شدة الاحتراس ، والهوج اسم لما فضل عن الشجاعة »^(٢) وحدث يموت بن المزرع عن خاله الجاحظ قال : يحبُّ للرجل أن يكون سخياً لا يبلغ التبذير ، شجاعاً لا يبلغ الهوج ، محترساً لا يبلغ الجبن ، ماضياً لا يبلغ القحّة ، قوالاً لا يبلغ الهذر ، صموتاً لا يبلغ العي ، حليماً لا يبلغ الذل ، منتصراً لا يبلغ الظلم ، وقوراً لا يبلغ البلادة ،

(١) كتاب القيان - رسائل ٢ / ١٦٢ ، ١٦٣ .

(٢) الإرشاد لياقوت ٨٨/١٦ . وفى بسط رأيه فى التوسط فى مجال العواطف والأخلاق يُراجع (فصل من صدر كتابه فى النساء) - رسائل ٣ / ١٣٩ ، ١٤٠ ، ورسائل المعاش والمعاد - رسائل ١ / ١١٠ ، ١١١ .

نافذا* لا يبلغ الطيش ، ثم وجدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم قد جمع ذلك فى كلمة واحدة ، وهى قوله : خير الأمور أوساطها^(١) .

ويمكن الرجوع فى تعزيز هذه النظرة إلى بعض عباراته ، كالتى نجدها وهو بصدد الدفاع عن (البيان) فى مواجهة مهاجميه المنادين بالصمت والمدافعين عنه مستندين إلى ما يروى عن الرسول صلى الله عليه وسلم من قوله (شُعبتان من شُعب النفاق : البذاء والبيان ، وشعبتان من شعب الإيمان : « الحياء والعِي » ، فيقول ضمن كلام كثير : « ونحن نعوذ بالله أن يكون القرآن يحث على البيان ورسول الله صلى الله عليه وسلم يحث على العِي ، ونعوذ بالله أن يجمع رسولُ الله صلى الله عليه وسلم بين البذاء والبيان ، وإنما وقع النهى على كل شىء جاوزَ المقدار ، ووقع اسمُ العِي على كل شىء قَصَرَ عن المقدار .

فالعِي مذموم ، والخطل مذموم ، ودين الله تبارك وتعالى بين المقصّر والغالى ولكننا نقول : إن الحياء اسمٌ لمقدارٍ من المقادير ، ما زاد على ذلك المقدار فسَمَّهُ ما أحببت ، وكذلك الجودُ اسمٌ لمقدارٍ من المقادير ، فالسَّرَف اسمٌ لما فضل عن ذلك المقدار . وللحزم مقدارٌ ، فالجبن اسمٌ لما فضلَ عن ذلك المقدار . وللاقتصادِ مقدارٌ فالبُخل اسمٌ لما خرَجَ من ذلك المقدار^(٢) .

لذلك فليس غريبا أن يتصل هذا الموقف عنده بنظرته إلى اللغة ، وكأنه يرى أنه إذا كانت وَحْشِيَّةُ الألفاظِ و غرابَتُها رذيلةً من ناحية ، وكانت عاميَّتُها

* وردت الكلمة فى (الإرشاد) « نافدا » وأظن أن الصواب (نافذا) .

(١) الإرشاد ١٦ / ١١٠ .

(٢) البيان ٢٠٢ / ١ .

وابتدائها رذيلة من الناحية الأخرى . . فإن الفضيلة إنما تكون في التوسط بين هذين الطرفين - أو المستويين .

ويبدو أنه وجد من ظروف الحياة العباسية وما طرأ على اللغة والفكر والثقافة عموماً من تطوراتٍ ما حَبَدَ لدى الجاحظٍ مثلَ هذا الموقف ، أو ما دفعه إلى ضرورة المطالبة برفض هذين الطرفين على مستوى اللغة ، أعنى الإغراب الشديد والتوعُر من ناحية ، والتسهُّل والابتدال والتخثُّث من ناحية ثانية .

أما عن رفض الإغراب والتوعُر فقد صرَّح الجاحظُ نفسه بأن العباسيين « دولتهم عجمية خراسانية »^(١) ، وبالتالي فقد باتَ الإغراب لدى بعض كتابهم أمراً مستهجنًا ، خلافاً لما كان يُمكن أن يُقبل في عهد بني أمية الذين وُصف دولتهم بأنها كانت « عربية أعرابية »^(٢) .

ومع ذلك يبدو أنه كان يرفض الإغراب عموماً خاصة من الكتاب . وذلك ما يظهر في انتقاده ليحيى بن يعمر الذي أورد بعض كلامه ثم قال : « فإن كانوا إنما رَوَوْا هذا الكلامَ لأنه يدلُّ على فصاحة ، فقد باعده الله من صفة البلاغة والفصاحة ، وإن كانوا إنما دونوه في الكتب وتذاكروه في المجالس لأنه غريبٌ فأبيات من شعر العجاج وشعر الطرماح وأشعار هذيل تأتي لهم - مع حسن الرصف - على أكثر من ذلك ، ولو خاطب بقوله : (إِنَّ سَأَلْتِكَ ثَمَنَ شُكْرِهَا وَشَبْرِكَ أَنْشَأْتَ تَطْلُهَا وَتَضْهَلُهَا) الأصمعيّ لظننتُ أنه سيجهل بعض ذلك ، وهذا ليس من أخلاق الكتاب ولا من آدابهم »^(٣) .

وقريب من هذا انتقاده لكلام أبي علقمة النحويّ ولما ينسب إلى غلام

(١) البيان ٣/٣٦٦ .

(٢) البيان ، نفس الموضع .

(٣) البيان ٣٧٨ ، ٣٧٩ .

متقعر حاول أن يُغرب على أبي الأسود الدؤلى نفسه ، وحكاية نوادرهما فى ذلك^(١) كما يحدثنا عن أولئك المتحدلقين من المتكلمين الذين يصطنعون ألفاظ المتكلمين ومصطلحاتهم فى الخطابة بغير مناسبة ، وهو مسلك يُفضى - بطبيعة الحال - إلى الإغراب على السامعين من غير المتكلمين^(٢) .

غير أن كراهية الإغراب لا تعنى الجنوح إلى المبتذل والسوقى وما هو خارج عن الفصيح ، فهذا هو الطرف الآخر الذى يقف ضده الجاحظ وهو يحدثنا عن أولئك الشعراء الذين راحوا يتملحون باصطناع بعض كلام الفرس فى أشعارهم كالعمانى وأبى العذافر الكندى وأسود بن أبى كريمة وغيرهم^(٣) وهو مسلك مناقض على أى حال للفصاحة ، ونحن نعرف أن احتمالات الوقوع فى اللحن والركيك والعامى قد ازدادت مع مجيء دولة العباسيين إلى الحكم وسيطرة العناصر غير العربية ، وبعد العهد بفصاحة البدو . . . ومن هنا - فيما يبدو - كان ذلك الموقف من الجاحظ فى المطالبة بمسلك وسط بين الغريب المهجور والعامى المبتذل ، تلبيةً لحاجة عملية تتمثل فى الاستجابة لذوق العصر - برفض الغريب والجنوح إلى السهل الواضح المفهوم من ناحية - وفى الاحتراس مما قد تُفضى إليه المبالغة فى هذه الاستجابة من قبول العامى المبتذل الخارج عن حدود الفصاحة من ناحية ثانية .

ويبدو أن ذلك كان مطلباً عاماً لدى المعنيين بفنون القول - على الأقل من الوجهة النظرية - إذ تصادفنا تلك النصيحة فى صحيفة بشر بن المعتمر ت ٢١٠ : « فإن أمكنك أن تبلى من بيان لسانك ، وبلاغة قلمك ولطف

(١) البيان ، نفس الموضع .

(٢) البيان ١ / ١٤٠ .

(٣) البيان ١ / ١٤١ - ١٤٤ .

مداخلك واقتدارك على نفسك إلى أن تفهم العامة معاني الخاصة ، وتكسوها الألفاظ الواسطة التي لا تلتف عن الدهماء ولا تجفو عن الأكفاء ، فأنت البليغُ التامُ»^(١) بذلك يقدم حديثُ بشرٍ ما يرجح لدينا أن الحرصَ على صفة التوسط هذه كان مبدأ أمله ، في البداية ، طبيعة موقف الخطابة ، وربما موقف الوعظ ، وكلاهما يتطلب توجيه الحديث إلى جمهور يتفاوت أفرادُه ذكاءً وثقافةً وعمراً وموقفاً من المتكلم ، وبالتالي يكون المستوى الوسط من الألفاظ هو الأقرب دائماً إلى جميع الأطراف ، وإن تباعدت هذه الأطراف فيما بينها . ونحن نستأنس في طرح هذا الرأي بما سنلقاه بعد قليل - من حديث الجاحظ عن صفة أخرى مخالفة - هي صفة الملاءمة - تلك التي احتفل بها وأطال الحديث عنها استجابةً لدواعي موقف آخر ، هو - فيما نتصور - موقف المناظرة والجدل .

اللاحقون ومبدأ التوسط بين الابتدال والغرابة :

وقد ترك ذلك الموقفُ من لغة الأدب آثاره على اللاحقين الذين نصَّ بعضهم صراحةً على نسبته إلى الجاحظ .

وتبدو متابعة السير على هذه الآراء - مع الإحساس بتغير العلاقات اللغوية والثقافية ، لدى ابن قتيبة الذي ينصح شاديّ الأدب بـ «أن يدع في كلامه (التعير) و (التعيب)» ، وقد مثل له بما روى عن يحيى بن يعمر من عبارته التي مرت بنا مما ورد في (البيان والتبيين) ، يقول ابن قتيبة : «فهذا وأشباهه كان يُستقلُّ والأدب غَضٌّ والزمان زمان ، وأهله يتحلون فيه بالفصاحة ويتنافسون في العلم . . . فكيف به اليوم مع انقلاب الحال ؟»^(٢) .

(١) البيان ١/١٣٦ .

(٢) أدب الكاتب لابن قتيبة ١٤ ، ١٥ . وجدير بالذكر أن أمثله للغريب هي نفس الأمثلة التي استشهد بها الجاحظ في (البيان والتبيين) .

وواضح أنه يرى أن الوقت لم يعد يحتمل استخدام الغريب والوحشي من الألفاظ ، ولهذا تصادفنا نفس النصيحة في (الشعر والشعراء) حيث يذكر ضمن ما يستحبّه للشاعر ، أن يختار « أسهلّ الألفاظ ، وأبعدها من التعقيد والاستكراه ، وأقربها من أفهام العوام » ثم يقول : « وكذلك أختار للخطيب إذا خطب والكاتب إذا كتب ، فإنه يُقال : أسير الشعر والكلام : المُطْمَعُ ، يراد : الذي يُطمع مَنْ سمعه ، وهو مكان النجم من يد المتناول »^(١) .

ومن اللافت أن عيبي (التّعير) و (التّعيب) اللذين ذكرهما ابن قتيبة في (أدب الكاتب) ونسبهما إليه أسامة بن منقذ (ت ٥٨٤) فيما بعد^(٢) هما من المآخذ التي سجلها الجاحظ في حديثه عن بعض عيوب الخطباء قال : « ثم اعلم - أبقاك الله - أن صاحب التّشديق والتّعير والتّعيب من الخطباء ... مع سماجة التكلف ... أعذر من عيى يتكلف الخطابة^(٣) » وفي هذا دليل على متابعة ابن قتيبة للجاحظ - رغم هجومه عليه في بعض المواضع - ومتابعته له سواء في مصطلحاته التي يستخدمها ، أو أمثلته التي يستشهد بها .

ويكشف الجدل بين أصحاب البحري وأصحاب أبي تمام عن أن هذا الموقف من اللغة قد غدا أصلا يُحتكم إليه ، على الأقل من زاوية المدافعين عن البحري ، الذي وصف الأمدى شعره بأنه « ليس فيه سفاسف ولا رديء ولا مطروح » وأنه لهذا « صار مستويا يشبه بعضه بعضا »^(٤) وأنه « كان يتجنب التعقيد ومستكرة الألفاظ ووحشي الكلام »^(٥) .

(١) الشعر والشعراء ١ / ١٠٣ .

(٢) البديع في نقد الشعر ١٦٢ .

(٣) البيان ١ / ١٣ .

(٤) الموازنة للأمدى ٣ / ١ .

(٥) الموازنة ٤ / ١ .

أما أنصاره الذين حكى الأمدى دفاعهم . فقد قالوا : إنه « كان يتعمد حذف الغريب والوحشي من شعره ليُقربه على فهم من يمدحه »^(١) على حين سار أبو تمام في طريق مضاة . إذ « تعمد أن يدلّ في شعره على علمه باللغة وبكلام العرب فتعمد إدخال ألفاظ غريبة في مواضع كثيرة من شعره »^(٢) .

وكانت النتيجة - فيما يقولون - هي سيرورة شعر البحترى ورواجه وكساد شعر أبي تمام وعدم سيورته ، والسبب هو تشبه أبي تمام - وهو الشاعر الحضري - بأهل البدو في استعمال الغريب ، وتحضّر البحترى - وهو الشاعر البدوي أصلا - ومسايرته لروح العصر بوضوح عبارته وسهولة ألفاظه^(٣) .

وعلى نفس المنوال سار القاضي الجرجاني ، وقد لاحظ جنوح المحدثين إلى سهولة الألفاظ واختيار ما كان لنا سلسا ، كما لاحظ عزوفهم عما كان من الألفاظ جافيا غريبا وبعيدا مطرّحا ، ورأى أن ذلك مسلك طبيعي يبرره اتساع ممالك العرب وكثرة الحواضر ، ونزوع البوادي إلى القرى وفشو الأدب والتظرف بين الناس^(٤) ، ولذلك رحّب به ودافع عنه ، وانتقد أبا تمام لأنه « حاول من بين المحدثين الاقتداء بالأوائل في كثير من ألفاظه ، فحصل منه على توغير اللفظ »^(٥) .

ثم يشرح القاضي حقيقة موقفه من مستوى اللغة التي يرتضيها فيقول :
« ومتى سمعتني أختار للمحدث هذا الاختيار ، وأبعثه على الطبع وأحسن له

(١) الموازنة ٢٦/١ .

(٢) الموازنة ٢٥/١ .

(٣) الموازنة ٢٧/١ .

(٤) الوساطة ١٨ .

(٥) الوساطة ١٩/١ .

التسهيل ، فلا تظنن أنى أريد بالسّمح السّهل : الضعيف الركيك ، ولا باللّطيف الرشيق : الخنث المؤنث ، بل أريد النمط الأوسط : ما ارتفع عن الساقط السوقيّ وانحط عن البدوى الوحشى^(١) وتلك هى - بعينها - نعمة الجاحظ فى المناداة بالفاظ وسط بين الغريب الوحشى والمبتذل العامى .

ولا شك أنها نفس النعمة التى نجدها عند أبى هلال فى هجومه على الغريب ، وعنده أن من فضائل المعرفة بعلم البلاغة والفصاحة القدرة على تجنّب الغريب والوحشى عند الإنشاء وعند الاختيار أيضا^(٢) .

وبهذا جاءت نصيحته : « لا ينبغى أن يكون لفظك وحشياً بدوياً وكذلك لا يصلح أن يكون مبتذلاً سوقياً . والمختار من الكلام ما كان سهلاً جزلاً لا يشوبه شيءٌ من كلام العامة وألفاظ الحشوية ، وما لم يخالف فيه وجه الاستعمال »^(٣) وهو يواصل الحديث على هذّي من موقف الجاحظ ف : « الشعر كلام منسوج ، ولفظ منظوم ، وأحسنه ما تلاءم نسجه . . . ولم يستعمل فيه الغليظ من الكلام فيكون جلفاً بغيضاً ، ولا السوقي من الألفاظ فيكون مهلهلاً دُونَاً »^(٤) . ثم يقول : « وقد غلب الجهل على قوم فصاروا يستجيدون الكلام إذا لم يقفوا على معناه إلا بكدّ ، ويستفصحونه إذا وجدوا ألفاظه كزّة غليظة وجاسية غريبة ، ويستحرقون الكلام إذا رأوه سلساً عذبا وسهلاً حلوا ، ولم يعلموا أنّ السهل أمنع جانباً وأعزّ مطلباً ، وهو أحسن موقعا وأعذب مستمعاً . ولهذا قيل : أجود الكلام السهل الممتنع »^(٥) .

(٢) الصناعتين ٨ .

(١) الوساطة ٢٣/١ ، ٢٤ .

(٣) الصناعتين ١٥٤ ، ١٥٥ ، وتراجع ص ٤٥٨ فى خبر عن الخليفة المأمون يصف فيه البليغ

بأنه الذى « لا يكره المعانى على إنزالها فى غير منازلها ولا يتعمد الغريب الوحشى ولا

الساقط السوقي »

(٥) الصناعتين ٦٦ ، ٦٧ .

(٤) الصناعتين ٦٦ .

ومن الملاحظ لدى أبي هلال وصفُ هذه اللغة الوسط بأنها ممتنعةٌ رغم سهولتها ، أى أنها مع ما يبدو من قابليتها للفهم وإحساس متلقيها أن فى إمكانه أن يأتي بما يماثلها فهى صعبة التحقق لا يتمكن منها إلا الأديبُ الحاذق . ومرّ بنا مثل هذا المعنى فيما ذكره ابن قتيبة من قولهم (أسيرُ الشعر والكلام المطمَعُ ، يُراد : الذى يطمع فى مثله من سمعه وهو مكان النجم من يد المتناول) . .

ورغم النقد الذى وجهه إلى الجاحظ كلُّ من ابن وهب والباقلانى ، فإن كلاً منهما يتبنى نفس المبدأ وينادى به ، فيتحدث ابنُ وهب عن (الأوصاف التى إذا كانت فى الخطيب سُمى سَدِيداً) فيجعل منها : « أن لا يظن أن البلاغة إنما هى الإغراب فى اللفظ والتعمق فى المعنى ، فإن أصلَ الفصيح من الكلام ما أفصحَ عن المعنى ، والبليغُ ما بلغ المراد ، ومن ذلك اشتقا . فأفصح الكلام ما أفصح عن معانيه ولم يحوج السامع إلى تفسيرٍ له بعد أن لا يكون كلاماً ساقطاً ولا للفظ العامة مشبهاً » .

وابن وهب يتابع الجاحظَ فى هذا المذهب أيضاً - وهو ناقل عنه لا محالة - مع محاولة لإعادة الصياغة ، وتتكشف هذه المتابعة حين نسمع قوله بعقب ما مرّ : « وليس ينكر مع ذلك أن يكلم أهلُ البادية بما فى سجيّتها علمه ، ولا ذُوو اللَّب بما فى مقدار أدبهم فهمه »^(١) ونحن نذكر عبارة الجاحظ بعقب تحذيره من غرابة اللفظ ، وقوله : « إلا أن يكون المتكلمُ بدوياً أعرابياً فإن الوحشيّ من الكلام يفهمه الوحشيّ من الناس - كما يفهم السوقى رطانة السوقى »^(٢) .

(١) البرهان فى وجوه البيان لابن وهب ٢٠٦ .

(٢) البيان ١/١٤٤ .

أما الباقلاني فإنه يعلن عن إعجابه بأبي تمام في اختياره لأشعار (الحماسة) لأنه «تنكب المستنكر الوحشيّ والمبتذلّ العاميّ وأتى بالواسطة»، ويرى أن «الكلام موضوعٌ للإبانة عن الأغراض التي في النفوس ، وإذا كان كذلك وجب أن يُتخير من اللفظ ما كان أقربَ إلى الدلالة على المراد ، وأوضحَ في الإبانة عن المعنى المطلوب . ولم يكن مستكرهَ المطلع على الأذن ولا مستنكر المورد على النفس حتى يتأبى بغيرته في اللفظ عن الإفهام . . . ويجب أن يتنكب ما كان عاميًّا اللفظ مبتذل العبارة»^(١).

ومع نموّ التأليف المتخصّص في الفصاحة غدت صفتا (التوعرّ والوحشية) و (الابتذال والعامية) من الصفات التي تذكر دائما ضمن ما يخل بفصاحة اللفظ . ومما له دلالة في هذا الصدد على دور الجاحظ في تأصيل هذا الموقف من طرفي الغريب والعامي لدى اللاحقين ، ما نجده عند ابن سنان الخفاجي الذي يتحدث عن هذين العيين وينسب القول بهما صراحة إلى الجاحظ .

فمن شروط الفصاحة في الكلمة المفردة « أن تكون الكلمةُ - كما قال أبو عثمان الجاحظ - غير متوعرة وحشية » ومنها « أن تكون الكلمة غير ساقطة عامية - كما قال الجاحظ أيضا »^(٢).

ولا بد هنا من الإشارة إلى معجب آخر بالجاحظ ، وهو إلى جانب ذلك أحد من تمثلوا فلسفة أرسطو ونظراته في الشعر ، وهو حازم القرطاجني

(١) إعجاز القرآن ١١٧ .

(٢) سر الفصاحة ٥٦ ، ٥٧ ، ٦٣ ومما له دلالة في عمق أثر الجاحظ على كتاب ابن سنان - إلى جانب النقل المباشر عنه - أن كلام ابن سنان في هذه القضية يكاد يكون بسطا لما أجمله الجاحظ .

راجع البيان والتبيين ١/٣٧٨ حيث نجد نفس الأسماء الواردة في حديث الجاحظ هي الواردة عند ابن سنان ، كما نجد نفس الأمثلة تقريبا .

(ت ٦٨٤) الذي يصادفنا عنده الحديثُ في (معرف دال على طرق المعرفة بما يكون به وضوحُ المعانى أو غموضُها) حيث يقسم أسباب الغموض إلى (ما يرجع إلى المعانى أنفسها) و (ما يرجع إلى الألفاظ والعبارات المدلول بها على المعنى) و (ما يرجع إلى المعانى والألفاظ معا)^(١).

ثم يذكر من أسباب الغموض الراجعة إلى الألفاظ والعبارات « أن يكون اللفظ حُوشيا أو غريبا أو مشتركا ، فيعرض من ذلك ألا يعلم ما يدلّ عليه اللفظ ، أو يتخيل أنه دلّ في الموضوع الذى وقع فيه من الكلام على غير ما جيء به للدلالة عليه فيتعذر فهم المعنى لذلك »^(٢).

وهو يكرر نفس الرأى فى موضع آخر ، ويقول : إن « الواجب على الشاعر أن يتجنب . . . ما توغل فى الحوشية والغرابية ما استطاع حتى تكون دلالة على المعانى واضحةً وعبارته مستعذبة »^(٣).

وليست بنا حاجة إلى الإطالة أكثر من ذلك ، وحسبنا أن نشير إلى أن حديث الجاحظ فى رفض الغرابية والسوقية ، والقول بالتوسط بينهما قد أصبح ضمن شروط الفصاحة فى اللفظ لدى اللاحقين سواء فى ذلك من نص صراحة على هذين الطرفين مثل أسامة بن منقذ^(٤) وضياء الدين بن الأثير^(٥) وكمال الدين البحرانى^(٦) ونجم الدين بن الأثير الحلبي صاحب (جوهر

(١) منهاج البلاغ ١٧٢ .

(٢) منهاج البلاغ ١٧٣ .

(٣) منهاج البلاغ ١٨٤ ، ١٨٥ .

(٤) البديع فى نقد الشعر ١٦٢ ، وجدير بالذكر أن أسامة يتحدث عن عيسى (التقعير) و(التقيب) وينسب القول بهما لابن قتيبة ، مع أنهما من مصطلحات الجاحظ فى البيان مما نقله عنه ابن قتيبة .

(٥) المثل السائر ١/١٥٥ ، ١٥٦ ، ١٥٧ ، ١٦٨ ، ١٨٠ - ١٨٢ .

(٦) أصول البلاغة ص ٤٤ .

الكنز^(١) ويحيى بن حمزة العلوى فى (الطراز)^(٢) أو من وقفوا على صفة الغرابة والحوشية محذرين منها مطالبين بأن يبتعد الأدباء عنها إلى النمط الفصيح الجارى على قوانين العربية كالسكاكى^(٣) والخطيب القزوينى^(٤) وغيرهما . أو أولئك الذين حدّدوا مطلبهم فى صفةٍ أطلقوها على هذا المستوى المتوسط ، فسموه بـ (المتمع) - كما مرّ عند ابن قتيبة - أو (السهل الممتنع) - كما مرّ فى كلام أبى هلال وكما نجد عند ابن القيم^(٥) .

وليس من شك أن مطلبَ التوسّط بين الغرابة والابتذال ذو صلة بما سبق من حديث الجاحظ عن (وضوح الدلالة) - بمجانبة التعقيد ومجانبة استخدام المشترك من الألفاظ - ولا شك أنه - من الوجهة المبدئية - مطلبٌ منطقيّ ، وقد يكون من الطبيعيّ لذلك ألا نعدم إشارات إليه لدى بعض من سبقوا على الجاحظ ، ومع ذلك فيبدو أن عبارات الجاحظ ونقوله التى استند إليها هى التى كُتِب لها السيطرةُ على صياغةِ هذا المطلب لدى اللاحقين الذين يبدو كلامهم فى وجوبِ التخلّى عن الغريب والمبتذل مجردَ تنويع على كلمات الجاحظ الذى لا نملك إلا تسجيل المبدأ باسمه نظرا لأصالته فى تفكيره ، والتقاءه مع عقيدته ، وصدوره عنه فى مجالات الدين والأخلاق والعواطف والاجتماع والجمال ، ثم طرّده له فى مجال اللغة والأدب تحت إلهام موقف الخطابية .

(١) جوهر الكنز ص ٣٧ ، ٣٩ .

(٢) الطراز ١/١١٥ ، ١١٦ .

(٣) مفتاح العلوم ١٩٦ .

(٤) الإيضاح ٣/١ ، ٤ .

(٥) الفوائد ٢٢٣ .

www.alkottob.com

الملاءمة او المطابقة

(مقتضيات المواقف النوعية الخاصة)

رأينا كيف أمعن الجاحظ في دفاعه عن مسلك التوسط بين الغرابة والابتدال في اختيار الأديب لألفاظه ، وكيف كانت روافده في ذلك متعددة: بين منطلق ديني إسلامي شعاره : خيرُ الأمور أوساطها ، ومنطلق فني عضدته ظروف الحضارة العباسية وإلحاحُ موقف الخطابة - فيما نقدر - ، وثقافة يونانية أمدته بصياغة مذهبية مستضيئا بنظرية الأخلاق عند أرسطو، تلك التي ترى أن الفضيلة وسط بين طرفين كلاهما رذيلة . كما رأينا كيف طردَ الجاحظ هذا المبدأ في عدد آخر من المجالات كالسلوك والأخلاق والعواطف والجمال وغيرها ، وأنه كان موقفا في فكرته وفي عرضه لها .

ومع ذلك نجدنا مضطرين إلى تذكر القول بأن التعميم قد يكون مظنة للزلل ، ذلك أن الإطلاق النظري أو المثالي كثيرا ما يصطدم بالنسبية التي يفرضها الواقع . ودليلنا - مما نحن بصدده - حديثُ الجاحظ في صفات اللفظة ووجوب التوسط في اختيارها بين صفتي الغرابة والابتدال . فهذا الحديثُ الذي يُحتمل صدوره لديه عن متطلّبات موقف جماهيري هو موقفُ الخطابة والوعظ ، وإن كان قد صيغ في قالب منطقي وطُبع بطابع فلسفي ، يصطدم عنده هو نفسه بالحديث عن صفةٍ أخرى تبدو لصيقةً بالدور العملي والنفعي للفن القولي في بيئة المتكلمين ، خاصة حين يكون جدلا أو مناظرة.

أما هذه الصفة فيمكن أن نطلق عليها صفة (الملاءمة) ، أو إذا استخدمنا مصطلح المتأخرين من البلاغيين - قلنا : (المطابقة) ، وهي تتسع لتشمل

عدداً كبيراً من المستويات أو الأحوال التي يكون عليها، أو يكون فيها ، أو يتعرض لها ، الأثر القولى .

وإذا كان (المطلق) و (النسبى) يصطرعان فى مجال الحديث عن الأدب وأصوله بأكثر مما يصطرعان فى أى مجال آخر ، فإن الانتصار غالباً ما يكون للنسبى ، ذلك أن ارتباط الأدب بمجتمعه - حضارة ولغة وثقافة وعقيدة . . . إلخ - قد جعل الركون إلى قوانين مطلقية : عملية صعبة ، مما أفسح الطريق أمام النسبية المرنة فى مواجهة الشامل والمطلق من المبادئ أو الأصول .

من هنا يأتى حديثُ الجاحظ عن هذه (الملاءمة) أو (المطابقة) وكأنه رجوعٌ عن صفة (التوسط) فى اختيار اللفظ بين الغرابة والابتدال ، التى سبق استعراضُ حديثه عنها . بل إن هذا (التوسط) الذى تحدث عنه ونادى به لا يمكن أن يُفلى هو نفسه من طابع النسبية ، ذلك أن الصفتين ، أو الطرفين اللذين ربط بهما صفة التوسط هذه غيرُ مطلقين^(١) . . نعم ، إن الغرابة أو الحوشية صفة نسبية ، وكذلك الابتدال أو العامية ، والدليل على ذلك أن صدق الوصف بأىٍ منهما يتوقف على المتلقى الذى لا يمكن أن يكون واحداً فى كل الأحوال والأزمان ، وبالتالي فليس من الموضوعية القول بإمكان الاتفاق على هذا المستوى الوسط الذى تمس له الجاحظ وكأنه وجد فيه الحلّ لتعدد مستويات المتلقين واختلافهم فى موقف الخطابة ومواجهة الجماهير من مختلف المستويات .

لذلك كان الحديثُ عن (الملاءمة) بمثابة الاستدراك على حديث التوسط ،

(١) جدير بالذكر أن الجاحظ قد اضطر إلى التوقف فى بعض المواضع التى يتكلم فيها عن (السوقية) و (العامية) ليشرح مراده بـ (العوام) من الناس ، ومن ناحية أخرى نراه يقرر أن طبقة الخاصة ذاتها تتفاضل فى طبقات ، وهو ما يؤيد رأينا فى صعوبة الوصول إلى تحديد دقيق لمعنى العامى والخاصى من اللفظ . البيان ١٣٧/١ .

بل يمكن القول إنه إكمالٌ لذلك الحديث ، لأن معنى هذه الملاءمة - أو المطابقة- أن تجيء عبارةً البليغ وأفكاره على وفق ما تقتضيه تلك المواقف النوعية المتخصصة للكلام ، نحو مواقف الجدال أو المناظرة ، التي نرجح أنها كانت الباعث على نشوء هذا المبدأ ، وإن عمّ الأخذ به - بعد ذلك - في غيرها من المقامات .

وقبل كل شيء علينا أن نعرف أن إصابة الغرض من الكلام هدفٌ يحرص عليه المتكلمون ، بل يكاد يكون هدفاً وحيداً يسعى إليه المتكلم ويتوسل إليه بكل ما يتاح له من وسائل تعتمد كلها تقريباً على إجادة القول ومعرفة المدخل الملائم إلى المستمع أو القارئ .

ويذكر الجاحظ أنهم « يفضلون إصابة المقادير ، ويذمون الخروج من التعديل »^(١) .

وأنهم « يمدحون الحذق والرفق ، والتخلص إلى حبات القلوب وإلى إصابة عيون المعاني » ، ثم يذكر مصطلحاتهم في ذلك ، فهم « يقولون : أصاب الهدف إذا أصاب الحق في الجملة ، ويقولون : قرطس فلان ، وأصاب القرطاس ، إذا كان أجود إصابة من الأول . فإن قالوا : رمى فأصاب الغرة ، وأصاب عين القرطاس ، فهو الذي ليس فوقه أحد . ومن ذلك قولهم : فلان يفلّ الحزّ ويصيب المفصل ويضع الهناء مواضع النقب »^(٢) .

ورغم غلبة المجاز على عباراتهم في هذا السبيل فإن دلالتها واضحة ، وهي تدور كلها حول اتجاه الكلام إلى الغرض المراد منه وكونه من الوضوح للسامع والمناسبة له من جميع النواحي ، وللموضوع الذي يدور حوله بحيث

(١) البيان ١/ ٢٢٧ .

(٢) البيان ١/ ١٤٧ .

يصل مضمونه كاملا إلى متلقيه فيُحدثُ الأثرَ المطلوب . ويرى البعض أن «الجاحظ هو الذى وضع فى البلاغة قاعدة (لكلِّ مقامٍ مقال) والتى حورها البلاغيون المتأخرون إلى القاعدة التالية عندما عرفوا البلاغة بأنها (الكلام حسب مقتضى الحال)»^(١) .

ومسألة الأولية دائما مسألة شائكة ، ومع ذلك فلسنا نشك فى أن المحيط العام الذى اكتنف نشأة علم الكلام ، والقضايا التى ثار حولها الجدلُ والنقاشُ والمناظرة ، وكذلك المواقف التى دعت إلى الإكثار من المخاطبة بُغية استمالة المجادل أو المناظر . . . كل أولئك كان وراء التنقيب فى عمق عن الوسائل التى تجذب انتباه المتلقى إلى المتحدث ، والخطيب أيضا ، والأنصبياع لقوله والانقياد له ، وقد تشعبت هذه الوسائل بين ما يتصل بالقول ذاته وما يتصل بزمن القول ، ثم ما يتصل بحال المتلقى من حيث استعدادهُ للمتلقى وطاقته عليه . . إلى غير ذلك .

ويؤمن الجاحظ بمبدأ أساسى هو أنه « ليس فى الأرض لفظٌ يسقطُ ألبتة ، ولا معنى يبور حتى لا يصلحَ لمكانٍ من الأماكن »^(٢) .

وإذا كان الأمر كذلك فما معنى أن يكون هناك كلامٌ بليغٌ وآخر غير بليغ؟ وما معنى تفاوت المتحدثين والخطباء فى مراتب الإجابة والقدرة على تحقيق الغرض من الكلام ؟

هنا يتدخل شرط (الملاءمة) ودور المتكلم الذى يجب عليه « أن يعرف أقدارَ المعانى ويوازنَ بينها وبين أقدارِ المستمعين وبين أقدارِ الحالات ، فيجعل لكل طبقةٍ من ذلك كلاما ، ولكلِّ حالةٍ من ذلك مقاما ، حتى يقسم أقدار

(١) النقد المنهجي عند الجاحظ ٩١ ، والنزعة الكلامية لليسوعى ٩٣ .

(٢) البيان ٩٣/١ .

الكلام على أقدار المعانى ، ويقسم أقدار المعانى على أقدار المقامات ، وأقدار المستمعين على أقدار تلك الحالات ،^(١) .

ويكشف هذا النصُّ عن كثير من أبعاد صفة الملاءمة عند الجاحظ وعند المتكلمين عموماً ، إن هناك - على الأقل - الملاءمة بين الألفاظ والمعانى ، وبين هذين العنصرين والمستمعين ، وكذلك بينهما وبين المناسبة أو الغرض الذى يُقال فيه الكلام ، وربما تمتد إلى أبعادٍ أخرى كالبحث فى ملاءمة وقت الكلام للمتلقى ، والبحث - أحياناً - فى الملاءمة بين الكلام وبين المتحدث ذاته .

وفيما يتعلق بالملاءمة بين اللفظ والمعنى ، فإن هناك ضرباً من المعانى يجب أن يعبرَ عن كل منها باللفظ الملائم له ، ويُطلق الجاحظ على المعنى أوصافاً معينة كالمعنى الكريم ، والمعنى الشريف ، والمعنى السخيف ... إلخ .

ويرى أن لكل ضربٍ من هذه الضروب ما يناسبه من اللفظ ، وينقل الجاحظ قولَ بشر بن المعتز : « مَنْ أَرَاغَ مَعْنِي كَرِيماً فَلْيَلْتَمِسْ لَهُ لَفْظاً كَرِيماً ، فَإِنْ حَقَّ الْمَعْنَى الشَّرِيفَ اللَّفْظَ الشَّرِيفَ »^(٢) ويضيف أن « سخيفَ الألفاظ مشاكلٌ لسخيفِ المعانى ، وقد يُحتاج إلى السخيفِ فى بعض المواضع ، وربما أمتعَ بأكثر من إمتاع الجزلِ الفخْمِ من الألفاظِ والشريفِ الكريمِ من المعانى »^(٣) ، وقد يكون فى ذلك ما يوضح غرضَ الجاحظ فى مدحه

(١) البيان ١/١٣٩ .

(٢) البيان ١/١٣٦ .

(٣) البيان ١/١٤٥ .

لثمامة بن أشرس بأنه « كان ... معناه في طبقة لفظه »^(١) .

وقد ردّد نفس المبدأ في بعض رسائله « إنّ لكل معنى شريف أو وضيع ، هزل أو جدّ ، وحزم أو إضاعة ، ضرباً من اللفظ هو حقّه وحظّه ونصيبه الذي لا ينبغي أن يجاوزه أو يقصّر دونه »^(٢) .

ولا تقف الملاءمة بين اللفظ والمعنى على (طبقة) المعنى و (طبقة) اللفظ ، أو (مستواهما) ، فهناك بعد آخر هو (الكمّ) ، كمّ اللفظ اللازم للتعبير عن معنى معين ، وينقل الجاحظ من الصحيفة الهندية التي أورد ترجمتها في (البيان) أن « من علم حقّ المعنى أن يكون الاسم له طبقاً ... ويكون الاسم لا فاضلاً ولا مفضولاً ، ولا مقصراً^(٣) » .

والواقع أن هذه الملاءمة بين اللفظ والمعنى لا تُراد لذاتها بقدر ما تُراد من أجل تحقيق الغرض من الكلام بالتأثير في المتلقى ، يقول « ومتى شاكل ... ذلك اللفظ معناه ، وأعرب عن فحواه ، وكان لتلك الحال وفقاً ... كان قميناً بحسن الموقع ، وبارتفاع المستمع »^(٤) .

وفي هذا النص ما يشير إلى بُعد آخر من أبعاد صفة الملاءمة وهو المناسبة بين الكلام بعنصريه : اللفظ والمعنى من ناحية ، والمتلقى - أو المتلقين - من

(١) البيان ١١/١ وجدير بالذكر أن الجاحظ يردد هذا المبدأ في (الحيوان) ، يقول : « ولكل ضرب من الحديث ضرب من اللفظ ولكل نوع من المعاني نوع من الأسماء ، فالسخيف للسخيف ، والتخفيف للتخفيف ، والجزل للجزل ... وإن كان في لفظه سخف وأبدلت السخافة بالجزالة صار الحديث الذي وضع على أن يسر النفوس يكرهها ويأخذ باكظامها » ٣٩/٣ .

(٢) فصل من صدر كتابه في المعلمين ، رسائل ٤٠/٣ .

(٣) البيان ٩٣/١ .

(٤) البيان ٧/٢ ، ٨ .

ناحية ثانية . وهذا البعد نفسه يتفرع : فهناك ما يتصل بعنصر (الكَم) - وهو هنا يشمل الكلام بعنصريه : اللفظ والمعنى - وهناك ما يتصل بعنصر (المستوى) .

وحين نأتى إلى عنصر (الكَم) نجد غالبَ الرأى على كراهية التكرار والإطالة خشيةً إملال السامع ، وهنا يقابلنا هذا الحوار بين ابن السَّمَاك وجاريتته التى أخذت عليه كثرة الترداد فى كلامه فقال : « أَرَدُّهُ حَتَّى يَفْهَمَهُ مِنْ لَمْ يَفْهَمَهُ »^(١) ، كما يقابلنا دفاعُ إياس بن معاوية المَزْنَى عن إكثاره من الكلام وإطالته بحُجَّة أنه خَيْرٌ ، وأن « الزيادة من الخَيْر خير »^(٢) .

وفى المقابل ترفض جاريةُ ابن السَّمَاك حجته فى الدفاع عن تكرار الحديث للإفهام ، وترى أنه « إلى أن يفهمه من لا يفهمه { يكون } قد مله من فهمه »^(٣) كما يردّ الجاحظُ على حُجَّة إياس بأن « للكلام غايةً ولنشاط السامعين نهايةً ، وما فَضِّلَ عن قدر الاحتمال ودعا إلى الاستئقال والمَلال فذلك الفاضلُ هو الهَذْر ، وهو الخَطَل ، وهو الإسهاب الذى سمعتَ الحكماء يعيرونه »^(٤) .

وانطلاقاً من المبدأ نفسه يقرّر فى موضع آخر « أن الكلام لا ينبغى أن يكثر وإن كان حسناً كله ، إذ كان السامعُ لا ينشط له ، وجازَ قدر احتماله ، لأن غاية المتكلم انتفاعُ المستمع ، وقد قال الأولون : (قليلُ الموعظة مع نشاط الموعوظ خيرٌ من كثيرٍ وافق من الأسماع نبوةً ومن القلوب ملالةٌ) ، قال بكرُ بن عبد الله المَزْنَى : (ليس الواعظُ من جهل أقدار السامعين ، وإنابة المرتدّين ، وملالة المستطرفين »^(٥) .

(٢) البيان ١/ ٩٩ .

(١) البيان ١/ ١٠٤ .

(٤) البيان ١/ ٩٩ .

(٣) البيان ١/ ١٠٤ .

(٥) رسالة فى نفى التشبيه ، رسائل ١/ ٢٨٩ . وأنا أرجح قراءة الواعظ بالنصب على أنه خير

مقدم لـ (ليس) إذ يقصد النص أن من جهل أقدار السامعين ليس واعظاً .

ومع ذلك فإن الإطلاق - هنا أيضا - مظنة للزلل ، خاصة حين يتعلق بمتغير هو حالات المتلقين وطاقاتهم ومستوياتهم ، وهنا يذكر الجاحظ أن «الله عز وجل ردّد ذكر قصة موسى وهود وهارون وشعيب وإبراهيم ولوط وعاد وثمود ، وكذلك ذكر الجنة والنار وأمور كثيرة . . لأنه خاطب جميع الأمم من العرب وأصناف العجم ، وأكثرهم غبيّ غافل أو معاند مشغول الفكر ساهي القلب» (١) .

وبذلك تنصير النسبية في ظاهرة التكرار أيضا حين يقرّر الجاحظ أن «جملة القول في التردّد أنه ليس فيه حدٌّ ينتهي إليه ، ولا يؤتى على وصفه ، وإنما ذلك على قدر المستمعين ومن يحضّره من العوامّ والخواصّ» (٢) ، بل إن النسبية هذه تمتد لتشمل العلاقة بين (كمّ) الكلام والموضوع ، وهذا ما يوضّحه نصٌّ من (الحيوان) يكشف عن المراد بـ (الإيجاز) و (الإطالة) وأنهما نسبيان بالقياس إلى ما يتطلبه موضوع القول : «والإيجاز ليس يعنى به قلة عدد الحروف واللفظ ، وقد يكون الباب من الكلام من أتى عليه فيما يسع بطن طومارٍ فقد أوجز ، وكذلك الإطالة ، وإنما ينبغي له أن يحذف بقدر ما لا يكون سبباً لإغلاقه ، ولا يردّد وهو يكتفى في الإفهام بشطره ، فما فضلَ عن المقدار فهو الخطل» (٣) .

أما عنصّر (المستوى) فتبدو ملاحظته انطلاقاً من الاعتقاد بأن «كلام الناس في طبقات ، كما أن الناس أنفسهم في طبقات» (٤) وقد جاء في الصحيفة الهندية التي أوردت ترجمتها : أن على المتكلم أن « لا يكلم سيد الأمة بكلام الأمة ، ولا الملوك بكلام السوقة » وأن « يكون في قواه فضل

(٢) البيان ١/١٠٥ .

(٤) البيان ١/١٤٤ .

(١) البيان ١/١٠٥ .

(٣) الحيوان ١/٩١ .

التصرف في كل طبقة»^(١) وهو ما يتمشى مع ما قرره الجاحظ في موضع آخر: «إن الوحشي من الكلام يفهمه الوحشي من الناس كما يفهم السوقي رطانة السوقي»^(٢) وفي هذا السياق تأتي نصيحة بشر بن المعتمر لمن ينشد التقدم في صنعة الأدب: يجب «أن يكون لفظك رشيقا عذبا وفخما سهلا ويكون معنك ظاهرا مكشوبا وقريبا معروفا إما عند الخاصة إن كنت للخاصة قصدت، وإما عند العامة إن كنت للعامة أردت»^(٣).

ومبدأ النسبية هنا واضح على أساس أن الصفة المطلوبة هي (الملاءمة) للمستوى أيًا كان، ف«المعنى ليس يشرف بأن يكون من معاني الخاصة، وكذلك ليس يتضع بأن يكون من معاني العامة، وإنما مدار الشرف على الصواب وإحراز المنفعة مع موافقة الحال وما يجب لكل مقام من المقال، وكذلك اللفظ العامي والخاصي»^(٤).

من هذه الزوايا - زاوية الملاءمة بين مستوى الكلام ومستوى المتلقي - يوجب الجاحظ على الأديب - حتى لو كان متكلمًا - أن يتجنب استخدام ألفاظ المتكلمين إذا لم يكن في الموقف ما يحتاج إلى ذلك، كأن يكون خطابه موجهاً إلى قوم لا يحسنون فهم ألفاظ المتكلمين، أو كان كلامه في موضوع لا صلة له بالكلام، إذ إن استخدام ألفاظ المتكلمين في هذه الحالة يشكل نوعاً من الإغراب على المستمع وبالتالي يمثل خروجاً على مبدأ من أهم المبادئ التي سعى إلى تأكيدها أعلام المتكلمين ممن مارسوا نقد الكلام وتمييزه، وهو وجوب مجيء الكلام مناسباً لمتلقيه وللموضوع الذي يدور حوله.

(١) البيان ٩٢/١ .

(٢) البيان ١٤٤/١ .

(٣) البيان ١٣٦/١ .

(٤) البيان ١٣٦/١ .

وعلى العكس من ذلك فإنه « إن عبّر عن شيء من صناعة الكلام واصفاً أو مجيباً أو سائلاً ، كان أولى الألفاظ به ألفاظ المتكلمين ، إذ كانوا لتلك العبارات أفهم ، وإلى تلك الألفاظ أميل ، وإليها أحنّ وبها أشغف»^(١) .

وتشير القرائن إلى تحمُّس الجاحظ لهذا المبدأ ، وقد ردّده - قبل ذلك في كتاب (الحيوان) ، فقال « لكل صناعة ألفاظٌ قد حصلت لأهلها بعد امتحان سواها فلم تلتزق بصناعتهم إلا بعد أن كانت مشاكلاً بينها وبين تلك الصناعة . وقبيحٌ بالمتكلم أن يفتقر إلى ألفاظ المتكلمين في خطبة أو رسالة أو مخاطبة العوامّ والتجار ، أو في مخاطبة أهله وعبدته وأميته ، أو في حديثه إذا تحدّث أو خبره إذا أخبر . وكذلك فإنه من الخطأ أن يجلب ألفاظ الأعراب وألفاظ العوامّ وهو في صناعة الكلام داخلٌ ، ولكل مقام مقال ، ولكل صناعة شكل»^(٢) .

ذلك هو المبدأ الذي ارتضاه فريقُ النقاد من المتكلمين ، وارتضاه الجاحظُ ، وهذا جانب من تطبيقه : ألا تستخدم ألفاظ المتكلمين في غير صناعة الكلام . ويبدو أن عنصر (المستوى) لم يقف عند مجرد ملاءمة مستوى اللفظ أو

(١) البيان ١/١٣٩ .

(٢) الحيوان ٣/٣٦٨ ، ٣٦٩ . وله في ص ٣٦٨ نصّ آخر جيد في هذا المعنى . ويبدو أنّ هذا الإلحاح من الجاحظ على مبدأ الملاءمة بين موضوع القول - أو مجاله ومناسبته - والألفاظ الواجب استخدامها هو احتراز مما يقع فيه البعض من الانسياق ، أو الانقياد لما يحسن من الألفاظ الغالبة عليه ، دون حاجة من موضوع القول ومجاله إذ « لكل قوم ألفاظ حظيت عندهم ، وكذلك كلّ بليغ في الأرض وصاحب كلام مشور ، وكلّ شاعر في الأرض وصاحب كلام موزون ، فلا بدّ من أن يكون قد لهج وألف ألفاظاً بأعينها ، ليديرها في كلامه ، وإن كان واسع العلم غزير المعاني كثير اللفظ » الحيوان ٣/٣٦٦ .

المعنى لمستوى المتلقى ، وإنما امتد ليشمل جانب التمثيل والاستشهاد - تمثيل المتكلم واستشهاده على ما يقول ، وهنا تجميء نظرتهم إلى رجاحة عقل المتكلم وقدرته على وزن أفكاره وكلماته وإشاراته وتمثيلاته ، وفي هذا السياق يُورد الجاحظ قولَ خالد بن عبد الله القسريّ لعمر بن عبد العزيز «مَنْ كَانَتْ الْخَلَافَةُ قَدْ زَانَتْهُ فَقَدْ زَانَتْهَا ، وَمَنْ كَانَتْ شَرَفَتْهُ فَقَدْ شَرَفَتْهَا ، فَانْتَ كَمَا قَالَ الشَّاعِرُ :

وَتَزِيدِينَ أَطِيبَ الطَّيِّبِ طَيِّبًا أَنْ تَمْسِيَهُ أَيْنَ مِثْلِكَ أَيْنَا
وَإِذَا الدَّرَّ زَانَ حُسْنَ وَجْهِهِ كَانَ لِلدَّرِّ حُسْنٌ وَجْهِكَ زَيْنَا

وهنا يقول عمر : « إِنْ صَاحَبَكُمْ أُعْطِيَ مَقُولًا وَلَمْ يُعْطَ مَعْقُولًا » (١) .

وواضح أن الاستشهادَ بشعرٍ في الغزل ، وبهذه الرقعة ، هو الذي لفتَ عمرَ وجعله يصرح بأن المتكلم ليس له معقول - أي عقل - بصرف النظر عن جودة الألفاظ التي اختارها في ذاتها وجودة الكلام في ذاته ، إذ إن التوفيقَ أخطأه بسبب انعدام الملاءمة بين معنى البيتين اللذين جاء بهما - وهو الغزل - والغرض الذي يتحدث فيه - وهو المدح - ثم كون الخليفة نفسه هو المدوح ، وهو الذي يتلقى ذلك الكلام .

ومن هنا كان التوجيهُ إلى رجاحة عقل المتحدث خشيةَ الوقوع في مثل هذا اللون من عدم الملاءمة . فنقلوا عن محمد بن علي بن عبد الله بن عباس قوله عن بعض أهله « إني لأكره أن يكونَ مقدارُ لسانه فاضلا على مقدارِ علمه ، كما أكره أن يكونَ مقدارُ علمه فاضلا على مقدارِ عقله » (٢) .

ومع أن هذا الحديثَ الذي يُعلى من شأن (العقل) يلتقى مع نظرة المتكلمين ، خاصة من المعتزلة ، في اعتماد العقل أداة وثيقة للمعرفة ، فإننا

(١) البيان ١/ ١٩٥ .

(٢) البيان ١/ ٨٥ .

نغض النظر الآن عن هذه الناحية لننظر إلى اعتمادهم له أداة إلى تحقيق صفة الملاءمة في الكلام ، ونعنى أنه أداة بها يُعرف ما يلائم وما لا يلائم ، أو لنقل: ما يليق وما لا يليق^(١) .

ومن الملاحظ في المثال الذي يمثله النصّ المرويّ عن عمر بن عبد العزيز أن عدم الملاءمة يشمل كلّاً من جانبي الموضوع والمتلقى ، والواقع أن هذين الجانبين كثيراً ما يتداخلان ، ويكون عدم الملاءمة بالنسبة إلى المتلقي هو من قبيل عدم الملاءمة بالنسبة للغرض أيضاً .

وهناك بعدّ آخر من أبعاد الملاءمة ، وهو الملاءمة بين الكلام من ناحية ، والغرض والموقف الذي يساق فيه الكلام من ناحية ثانية ، ومن العبارات التي أتت على هذه الناحية إجمالاً ما شرّحوا به بيت أبي دؤاد بن حريز .

يرمُونُ بِالْحُطْبِ الطَّوَالَ وَتَارَةً وَحَيَّ الْمَلَاظِحَ خَيْفَةَ الرِّقَابِ

قالوا : « فذكر المبسوط في موضعه ، والمحذوف في موضعه ، والمؤجّز والكنائية ، والوحيّ باللّحظ ودلالة الإشارة »^(٢) . ومعنى هذا أن لدينا الأسلوب ولدينا الموقف الذي يلائمه ، والذي لا يصلح فيه أسلوب آخر سواء ما يتعلق بالطول والقصر أو ما يتعلق بصور التّجوّز أو ضروب التراكيب .

ولا بأس هنا من إيراد نصّ من (الحيوان) يقول : « وجدنا الناس إذا خطّبوا في صلح بين العشائر أطالوا ، وإذا أنشدوا الشعر بين السّمّاطين في مديح الملوك أطالوا . وللإطالة موضعٌ وليس ذلك بخطل ، وللإقلال موضع

(١) يصادف القارئ لكتاب الحيوان (باب من أراد أن يمدح فهجاً) ١٦١/٥ ، ويقوم على

رصد أخطاء المادح في اختيار اللفظ المعبر عن الصفة التي يريد إلحاقها بمدوحه بما يفضى

إلى عكس مراده من الكلام .

(٢) البيان ٤٤/١ .

وليس ذلك من عجز^(١).

وفى هذا السياق يجيء حديثهم عن السنن المتبعة فى الخطابة فى المواقف المختلفة ، فيذكر ابن المقفع أن « السنة فى خطبة النكاح أن يطيل الخاطب ويقصر المجيب » ، وأن المتبع فى « الخطب بين السّماطين وفى إصلاح ذات البين » هو « الإكثار فى غير خطل والإطالة فى غير إملال^(٢) » ، وأن النخار بن أوس العُدري كان « إذا تكلم فى الحمالات وفى الصّبح والاحتمال وصّاح ذات البين وتخويف الفريقين من التّفانى والبوار كان ربّما ردّد الكلام على طريق التّهويل والتخويف^(٣) » وخلافا لهذا قُوبل بالتقدير موقف عبد الله بن الحَسَن - وقد أوجز فى كلامه عقب مقتل زيد بن على بن الحسين - لأنّ المقام « لم يكن مقام سرور^(٤) » .

وهنا تجد النسبية مكانها فسيحاً كما هو دائما ، لأن مدار الأمر - كما هو واضح - على الموقف الذى يُقال فيه الكلام ، فهو الذى يقتضى الإطالة ، وهو الذى يقتضى التقصير ، وبذلك لا يكون طولُ الخطبة فى ذاته أو قصرها فى ذاته عيبا ، أو ميزة ، لأن تحديد ذلك يعود إلى الموقف ، وذلك ما يقرّره الجاحظ ، ف « جميع خطب العرب ... على ضربين ، منها الطوال ومنها القصار ، ولكلّ ذلك مكانٌ يليق به وموضعٌ يحسن فيه^(٥) » .

ولا يقتصر الأمر فى التلازم مع الموقف على صفتى الإيجاز والإطناب وإنما يتعداهما إلى صفتى الوُضوح والمباشرة من ناحية والإبهام والتلميح من

(١) الحيوان ٩٢/١ ، ٩٣ .

(٢) البيان ١١٦/١ .

(٣) البيان ١٠٥/١ .

(٤) البيان ٣١٢/١ .

(٥) البيان ٧/٢ .

ناحية ثانية ، وهنا يصادفنا ما نقله الجاحظ عن بعض أهل الهند من أن «جماع البلاغة البصر بالحجة ، والمعرفة بمواضع الفرصة . . . ومن البصر بالحجة والمعرفة بمواضع الفرصة : أن تدع الإفصاح بها إلى الكناية عنها ، إذا كان الإفصاح أوعر طريقة»^(١) ولذلك قالوا : «رُب كناية تُربى على إفصاح ، ولحظ يدل على ضمير»^(٢) .

ويقابل ذلك - على طريق النسبية المشروعة هنا - ما صرح به أبو يعقوب الخريّمى - شارحا بعض أقوال ابن المقفع فى الحديث عن البلاغة - «إن الكناية والتعريض لا يعملان فى العقول عمَل الإفصاح والكشف»^(٣) .

وهناك أبعاد لصفة الملاءمة غير هذه ، منها ما يتصل بالمتلقى ، ليس من ناحية ملاءمة الكلام له . . . وإنما من ناحية اختيار الوقت الملائم لاستعداده للسمع أو التلقى عموما ، والمدى الذى يمكن أن يمتد إليه حماسه وقدرته على التلقى ، وهو بُعد أوجدته سيطرة اعتبارات الخطابة والوعظ وتوجيه الحديث إلى الغير بصفة عامة .

وفيما يتصل باستعداد المتلقى وحماسه تقابلنا مجموعة من النصائح من بينها قول مطرف بن عبد الله : « لا تُطعم طعامك من لا يشتهي » ، ومعناه عند الجاحظ « لا تقبل بحديثك على من لا يقبل عليه بوجهه »^(٤) ومنها قول ابن مسعود « حدث الناس ما حدجوك بأبصارهم ، وأذنوا لك بأسماعهم . . . وإذا رأيت منهم فترة فأمسك »^(٥) وهى نصائح يلتقى معها ما أورده

(١) البيان ١/٨٨ .

(٢) البيان ٧/٢ .

(٣) البيان ١/١١٧ .

(٤) البيان ١/١٠٣ ، ١٠٤ .

(٥) البيان ١/١٠٤ .

الجاحظ على لسان بعض أهل الهند من وجوب « التماسِ حُسْنِ الموقعِ والمعرفة بساعات القول »^(١) وتدور جميعها على اختيار الوقت الملائم من زاوية المتلقى ، أى الوقت الذى يكون فيه قادرا على الاستيعاب والفهم دون فتور أو ملل .

وبعدُ آخر هو الملاءمة بين الكلام وقائله ، وقد يبدو الحديثُ عن هذا البُعد غريبا بعض الشيء ، ولكن هذه الغرابة تزول فى ضوء ما نعرفه عن عناصر نجاح الخطيب - أو المتحدث - فى تلك البيئة ، هذه العناصر التى تشمل كلَّ ما يتصل بشخص المتحدث مظهراً وهيئةً ومقدرةً على الحديث ، وقبل ذلك : مدى ابتعاده عن التكلّف ، وترتبط الملاءمةُ بين المتحدث ولغتهُ بالجانب الأخير ، وبمقتضاه أوجبوا على المتحدث ألا يصطنع لغةً أو مستوى لغويًا غيرَ ما يُجيد ، وقررَ أبو دؤاد بن حريز أن « التشادقُ من غير أهل البادية بُغضٌ »^(٢) وأوجب الجاحظُ عدم استخدام الغريب والوحشى من الكلام « إلا أن يكونَ المتكلمُ بدويا أعرابيا »^(٣) ، كما نجد تصريحه باستقباح اللحن ممن اكتسبوا مظهر المعربين المدققين ، ف « أقبح اللحن لحنُ أصحاب التّفكيرِ والتّعبيرِ والتّشديدِ والتّمطيطِ والجهورةِ والتّفخيمِ ، وأقبحُ من ذلك لحنُ الأعرابِ النازلين على طرقِ السّابِلةِ وبقرُبِ مجامعِ الأسواقِ »^(٤) .

وفى الطّرف المقابل نصادف تصريحه بأنّ « اللحن من الجوارى الطّراف ومن الكواعبِ التّواهد ومن الشّوابِ الملاح ، ومن ذوات الخدور الغرائر أيسر ، وربما استملح الرجلُ ذلك منهنّ ما لم تكن الجاريةُ صاحبةً تكلفٍ »^(٥) .

(١) البيان ٨٨/١ .

(٢) البيان ٤٤/١ .

(٣) البيان ١٤٤/٢ .

(٤) البيان ١٤٦/١ .

(٥) نفس الموضوع .

ومعنى هذا أن هناك علاقة بين تقبّل المتلقّى للكلام وبين صدوره من صاحبه على سجيته وبغير تكلف ، والعكس أيضا صحيح أعنى العلاقة بين استهجان المتلقى للحديث وبين تكلف القائل واصطناعه لغة أو مستوى لغويا خلاف المعتاد منه . وأطراد النسبية ملاحظ هنا أيضا ، فالمستوى اللغوى الواحد يُستحسن من متحدثٍ ويُستهجن من آخر ، وذلك انطلاقا من تلاؤمه ، أو عدم تلاؤمه ، مع المعهود من هذا المتحدث .

وظاهر هذا أن هناك تعارضا بين مبدئين ، أحدهما : وجوب التزام ما يناسب المتلقين ويلائمهم ، والآخر هو التزام ما يليق بالمتحدث ويلائمه ، ومفهوم المبدأ الأول هو صرف النظر عن لغة المتحدث ، ومفهوم المبدأ الثانى هو صرف النظر عن حاجات المستمعين .

ولكن التعارض قائم فى الظاهر فحسب ، لأن هاتين الصفتين - أو هذين الشرطين - لا يُطلب تحققهما فى وقت واحد وفى مناسبة واحدة ، وإنما يشترط أحدهما تبعاً لاختلاف الأحوال والمقامات .

وهنا نجد التفريق بين نوعين من المواقف ، أحدهما الموقف الذى يوجه فيه الكلام إلى جمهور من المتلقين بهدف التأثير فيهم على نحو من الانحاء ، وفى هذا النوع تكون صفة الملاءمة للمتلقى ضرورية ، أما النوع الآخر من المواقف فهو الموقف الذاتى ، حيث حديث الإنسان عن نفسه ، وتعبيره عن عواطفه وهنا يكون من حقه أن يصطنع اللغة التى تُرضيه . . وهذا ما يفهم من كلام الجاحظ تعقيبا على حديث التنقيح والتهذيب فى شعر زهير والخطبة وغيرهما ممن عرفوا بـ (عبيد الشعر) ، قال : « ومن تكسب بشعره والتمس به صلوات الأشراف والقادة ، وجوائز الملوك والسادة ، فى قصائد السّماطين ، وبالطّوال التى تُشدّ يوم الحفل ، لم يجد بدأ من صنيع زهير

والخطيئة وأشباههما ، فإذا قالوا في غير ذلك أخذوا عَفْو الكلام وتركوا
المجهود»^(١) .

وهنا يجب التأكيد على أن الاعتبارات الخاصة بالخطابة والمحاورات
والمناظرة قد جعلت الغلبة لصالح المتلقين ، أعنى أن هذه الاعتبارات قد
رجّحت من كفة الاهتمام بما يلائم حال المستمع دون ما يتصل بحال المتكلم
الذى أوجبوا عليه أن يكون قادرا على مخاطبة كل نوع من المتلقين بما يليق
به ويلائمه فقالوا : إن عليه أن « لا يكلم سيد الأمة بكلام الأمة ، ويكون في
قواه فضل التصرف في كل طبقة »^(٢) ، ومعناه كما جاء في (الصناعتين) :
« أن يكون صائغ الكلام قادرا على جميع ضروبه ، متمكنا من جميع فنونه ،
لا يعتاص عليه قسم من جميع أقسامه » ذلك أن المقدم « في صنعة الكلام هو
المستولى عليه من جميع جهاته ، المتمكن من جميع أنواعه »^(٣) .

وإذا صدق شرح أبي هلال على نص الصحيفة الهندية الواردة في (البيان)
- وهذا ما يؤكد الواقع في بيئة المتكلمين زمن الجاحظ - صح ما قلناه من
تغليبهم كل ما يتصل بحال المستمع من جميع الجهات بحيث أوجبوا على
البليغ أن يستجيب لهذه الحال في كل تقلباتها وأن يكون قادرا على هذه
الاستجابة ، وهو موقف يلتقى مع ما سيقابلنا من نظرتهم إلى الأدب على أنه
(خَلْق) وإلى الأديب على أنه (خَالِق) أى قادر على تصوّر شتى الحالات
وتمثيلها وتصويرها بصرف النظر عن مروره بتجارب أو خبرات عملية تتصل
بهذه الحالات .

(١) البيان ١٣/٢ ، ١٤ .

(٢) البيان ٩٢/١ .

(٣) الصناعتين ٢٩ .

من هنا - فيما يبدو - جاءت تفرقتهم بين مقتضيات موقف الخطابة والوعظ ، أو الموقف الجماهيري ومقتضيات موقف المناظرة ، والجدل ، أو الموقف النوعي المتخصص ، وقد رأينا فيما سبق كيف اقتضى الموقف الأول الحرصَ علي الأسلوب الوسط واللغة الواقعة بين مستويي الغرابة والابتدال ، بينما اقتضى الموقف الآخر والذي يعنى الحديث المتخصص ، توجيه الكلام بالقدر اللازم والمستوى المناسب ، ومن هنا جاء حديث الملاءمة تحول هو الآخر إلى مبدأ عام يشمل الشعر والنثر ، على نحو ما حدث بالنسبة لمستوى اللغة الوسط .

اللاحقون ومبدأ الملاءمة

هذه الأسس التي أرساها الجاحظ خاصة بمبدأ (الملاءمة) لقيت رواجاً ، وشاعت لدى اللاحقين من المهتمين بالتنظير للفن القولي على خلاف في نقاط التركيز من واحد إلى آخر .

فلقيت فكرة ملاءمة الكلام لطبقات المخاطبين تفصيلاً واسعاً لدى معاصري للجاحظ هو صاحب (الرسالة العذراء في موازين البلاغة وأدوات الكتابة) ، فقال يخاطب قارئه : « وخاطبُ كلاً على قدر أبهته وجلالته ، وعلوه وارتفاعه ، وتفطنه وانتباهه . واجعل طبقات الكلام على ثمانية أقسام : فأربعة منها للطبقة العلوية ، وأربعة دونها ، ولكل طبقة منها درجة ، ولكل قسمة حظ ، ولا يتسع للكاتب البليغ أن يقصر بأهلها عنها ، ويقلب معناها إلى غيرها . . . ولكل طبقة من هذه الطبقات معان ومذاهب يجب عليك أن تراعيها في مراسلتك إليهم في كتبك ، وتزن كلامك في مخاطبتهم بميزانه»^(١) .

(١) الرسالة العذراء - ضمن رسائل البلغاء - ٢٢٩/١ ، ٢٣٠ .

ويتداخلُ حديثُهُ في وجوب ملاءمة الكلام لطبقة المخاطب مع الحديث عن ملاءمة اللفظ للمعنى : « فلا تعتدّ بالمعنى الجزل ما لم تُلبسه لفظًا جزلاً لائقاً بمن كاتبته ومشابها لمن راسلته . فإن إلباسك المعنى - وإن شرف وصلح - لفظاً مختلفاً عن قدر المكتوب إليه . . . تهجينٌ للمعنى ، وإخلالٌ بقدره ، وظلمٌ لحقّ المكتوب إليه ، ونقصٌ مما يجبُ له »^(١) .

ويستمرّ نفسُ الخطّ عند ابن طباطبا ، ونراه يلحظ مسألة الملاءمة داخل الكلام الواحد ، وذلك بتحقيق صفة التجانس فيه : إن الشاعر « إذا أسس شعره على أن يأتي فيه بالكلام البدويّ الفصيح لم يخلط به الحضريّ المولد وإذا أتى بلفظة غريبة أتبعها أخواتها ، وإذا سهل ألفاظه لم يخلط بها الألفاظ الوحشيّة النافرة الصعبة القيادة »^(٢) .

ونحن نعلم أن خروج أبي تمام على هذا المبدأ كان من أسباب الهجوم عليه لدى معاصريه ومن جاءوا بعدهم^(٣) .

كذلك وقف ابن طباطبا عند ملاءمة الكلام لمتلقيه ، وحديثه - كما هو معروف - منصبّ على الشعر ، وقد أوجب على الشاعر أن « يُحضر لبه عند كلّ مخاطبة ووصف ، فيخاطب الملوك بما يستحقونه من جليل المخاطبات ويتوقّى حطّها على مراتبها ، وأن يخلطها بالعامّة ، كما يتوقّى أن يرفع العامّة إلى درجات الملوك . ويعدّ لكل معنى ما يليق به ، ولكل طبقة ما يشاكلها »^(٤) .

(١) الرسالة العذراء ٢٣٠ ، ٢٣١ .

(٢) عيار الشعر ص ٦ .

(٣) الوساطة بين المتنبي وخصومه ٢٢ .

(٤) عيار الشعر ص ٦ .

وليس ذلك كل ما وقف عنده ابن طباطبا من مظاهر الملاءمة . . لقد توقف عند ناحيةٍ أخرى أغلب الظن أن وراءها بعضَ حديث الجاحظ في الموضوع . فقد أورد في (عيار الشعر) عدداً من (الأبيات التي زادت قريحةً قائلها على عقولهم) وتشتمل جميعها على معانٍ لا تلائم الأغراض التي قيلت فيها ، وتشير الصفة التي استخدمها ابن طباطبا - والتي تشتمل على كلمتي (القريحة) و (العقول) - إلى موضعين في (البيان) يتعلق الحديثُ فيهما بصفة (الملاءمة)^(١) .

وينطبق مضمونُ النقد الذي أورده الجاحظ على لسان عمر بن عبد العزيز على نوع المآخذ التي يسجلها ابن طباطبا على أبياته التي (زادت قريحةً قائلها على عقولهم) ، فالأشعار الواردة عنده تنقصها صفة الملاءمة للغرض الذي قيلت فيه . . فكثيرٌ يصف الخليفة بأنه يتوددُ إليه ، وجريير يؤكد أنه لو أراد أن يسوقَ إليه الخليفةَ أعداءه لأنفذ الخليفةَ إرادته ، ومثل هاتين الفكرتين لا تناسبان غرضَ المدح وما يرمى إليه الشاعرُ من تعظيم شأن الخليفة . كما أن ما يتمناه كثيرٌ من تحوُّله وتحوُّل حبيبته إلى بعيرين يرعيان في الخلاء بعيداً عن الناس ، أو ما تمناه جنادة بن نجيمة من موت محبوبته ليستريح من شدة حبه لها . . فكرتان لا تلائمان الغزل الذي قصد الشاعر إليه .

وتوسَّع قدامتهُ في الحديث عن صفة (الملاءمة) خاصةً في سياق الحديث عن أغراض الشعر من مدح وهجاءٍ ورتاء . . . إلخ . ويعطى حديثه عن المدح صورةً لحرصه على تحقيق هذه الصفة خاصةً ما يتصل بطبقات المخاطبين^(٢) ويطرق قدامتهُ مستوى الملاءمة بين اللفظ والمعنى وذلك تحت

(١) البيان والتبيين ١/٨٦ ، ١/١٩٥ .

(٢) نقد الشعر ٨١ ، ٨٢ .

مصطلح (الاتلاف) بينهما ، ويذكر ضمن إحدى خصائص هذا الاتلاف -
وهي (المساواة) - كَوْنُ « اللَّفْظِ مَسَاوِيًّا لِلْمَعْنَى حَتَّى لَا يَزِيدَ عَنْهُ وَلَا يَنْقُصُ
عَنْهُ »^(١) ، وهو شرط يتعلّق بعنصر (الكمّ) - كما سبق القول - وقد شاع
القولُ به في بيئة المتكلمين ، واحتفى به الجاحظُ - كما رأينا - في بيانه .

وكمتكلّم يعرف قيمةَ صفة الملاءمة في كل مستوياتها يشير ابنُ وهب في
(البرهان) كثيرا من العناصر التي تتحقق من خلالها هذه الصفة ، فذكر من
عناصر (الصّواب) عند البليغ « أن يعرف أوقات الكلام وأوقات السكوت
وأقدارَ الألفاظ وأقدارَ المعاني ، ومراتبَ القول ومراتبَ المستمعين له ،
وحقوقَ المجالس وحقوقَ المخاطبات فيها ، فيعطى كلّ شيء من ذلك حقه
ويضمه إلى شكله ، ويأتيه في وقته وبحسب ما يوجبه الرأى له »^(٢) .

وهو حديث لا يبعد كثيرا عن حديثِ بشر بن المعتمر في صحيفته وما
جاء في الصحيفة الهندية . . . فالمراد بمعرفة الأديب أقدار المعاني « أن يأتيَ
بالمعنى فيما يليقُ به من اللفظ » - أما « معرفة مراتب القول ومراتب المستمعين
له » فتتيجتها « حُسْنُ التَّلَطُّفِ فِيهِ وَالِإِتْيَانُ بِهِ عَلَى تَقْدِيرِ وَتَمْرِينِ لِسَامِعِهِ ،
وَحَسَنِ حِيلَةٍ فِي إِيرَادِ مَا يُقْبَلُ عَلَيْهِ وَتَجْنِيهِهِ مَا يُنْكَرُهُ »^(٣) .

كذلك وقف ابنُ وهب - في سياق حديثه عن (أدب الجدل) - عند
استخدام ألفاظ المتكلمين وقال : « إن للمتكلمين من أهل هذه اللغة أوضاعا
ليست في كلام غيرهم ، مثل الكيفيّة والكميّة والمائيّة والكمون والتولد والجزء
والطفرة وأشباه ذلك ، فمتى كلّم به غيرهم كان المتكلمُ بذلك مخطئا ومن

(١) نقد الشعر ١٥٠ .

(٢) البرهان في وجوه البيان ٢٢٥ ، ٢٥٦ .

(٣) المصدر السابق ٢٥٩ .

الصواب بعيدا ، ومتى خرج عنها في خطابهم كان في الصناعة مقصرا .
وكذلك للمتقدمين من الفلاسفة والمنطقيين أوضاع متى استعملت مع متكلمي
أهل هذا الدهر وأهل هذه اللغة كان المستعمل لها ظالما وأشباه من كالم العامة
بكلام الخاصة ، والحاضرة بغير أهل البادية ، فمن ألفاظهم :
السُّلُوجُ سُمُوسٌ وَالهِيُولَى وَالْقَاطَاغُورِيَّاسُ وَأشباه ذلك مما إذا خاطبنا به
متكلمينا أوردنا على أسماعهم مالا يفهمونه إلا بعد أن نفسره ، فكان ذلك
عيا وسوء عبارة ووضعاً للأشياء في غير مواضعها ^(١) .

والواقع أن الحديث عن (وضع الأشياء في غير مواضعها) - أو في
مواضعها - هو نفسه حديثُ الملاءمة بين اللغة والموضوع والمتلقين ، وهو المبدأ
الذي انطلق منه بشرُّ بنُ المعتمرِ والجاحظُ ، والذي يمثل اتجاه المتكلمين بصفة
عامة . وقد وقفَ عنده متكلمٌ آخرٌ معتزليٌّ هو ابنُ سنان الخفاجي
(ت ٤٦٦) وتوسع في الحديث عنه ليشمل كلَّ الأساليب التي تُستخدم في لغة
الأدب . وقد جعل « من وضع الألفاظ موضعها ألا يُستعمل في الشعر
المنظوم والكلام المشهور من الرسائل والخطب ألفاظ المتكلمين والنحويين
والمهندسين ومعانيهم ، والألفاظ التي تختص بها أهلُ المهن والعلوم ، لأن
الإنسان إذا خاض في علم وتكلم في صناعة وجبَ عليه أن يستعمل ألفاظَ
أهل ذلك العلم وكلام أصحاب تلك الصناعة » ^(٢) ثم يقول - مؤكداً رسوخَ
قدم الجاحظ في اعتناق المبدأ ، ومعتزفاً في نفس الوقت بالأخذ عنه - : وبهذا
شرفَ كلامُ أبي عثمان الجاحظ ، وذلك أنه إذا كاتب لم يعدل عن ألفاظ

(١) البرهان لابن وهب ٣٤٣ ، وجدير بالذكر أن ابن وهب يستطرد على نفس النحو الذي

استطرد عليه الجاحظ في الحديث عن تملُّح البعض باستخدام ألفاظ المتكلمين في أشعارهم

مثل أبي نواس وإبراهيم بن سيار النظام . راجع ٢٤٤ .

(٢) سر الفصاحة ١٥٨ .

الكتاب ، وإذا صنف في الكلام لم يخرج عن عبارات المتكلمين ، فكأنه في كل علم يخوض فيه لا يعرف سواه ولا يحسن غيره «^(١) .

وفي (منهاج البلغاء) لحارم القرطاجنى ت ٦٨٤ يصادفنا (مَعْرِفٌ دَالٌ عَلَى طَرِقِ الْمَعْرِفَةِ بِأَنْحَاءِ النَّظْرِ فِي الْمَعَانِي مِنْ حَيْثُ يَكُونُ فَهْمُهَا مَتَوَقِّفًا عَلَى أَمْرٍ مَا مِنْ صِنَاعَةٍ أَوْ غَيْرِهَا ، أَوْ تَكُونُ غَيْرَ مَتَوَقِّفَةٍ عَلَى شَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ) .

وعنده أن من المعانى (ما يحتاجُ في فهمه إلى مقدمة من معرفة صناعةٍ أو حفظ قصة) وما (لا يحتاجُ في فهمه إلى مقدّمة) والنوع الثانى هو « المعانى الجمهورة التى يشترك فى فهمها الخاصّ والعام ، وعليها مدارُ معظم المعانى الواقعة فى الأغراض المألوفة من الشعر ، وهى مستحسنة فيه » .

أما المعانى (التى يُحتاجُ فى فهمها إلى مقدمة) فهى ضربان : «ضربٌ يتوقف فهمه على المعرفة بصناعةٍ ما ، لكون المعنى من تلك الصناعة ، أو لكون العبارة الدالة عليه من عبارات أهل تلك الصناعة ، وضربٌ يتوقف فهمه على حفظ قصةٍ ما ، لكون المعنى متعلقًا بتلك القصة » .

وما يهمنى هو حديثه عن الضرب الأول ، وهو يرى أن « المعانى التى يتوقف فهمها على المعرفة بصناعةٍ ما لا يحسن إيرادها فى الشعر إذا وُجد عنها مندوحة ، ولا يحسن فيه أيضا أن تؤخذ ألفاظٌ قد نقلت إلى علمٍ ما فتجعل العبارة بها صالحةً لما تدلّ عليه فى ذلك العلم ، والمتكلم لا يريد إلا المعنى الذى تدلّ عليه فى أصل اللغة »^(٢) .

ويقول : إن استعمال هذه المعانى والعبارات المتعلقة بصنائع أهل المهن «أشدُّ قبحا من استعمال الألفاظ الساقطة المبتذلة » .

(١) سر الفصاحة ١٥٨ ، ١٥٩ .

(٢) منهاج البلغاء ١٨٨ .

وواضح أنه يربط بين سقوط المعنى وابتذاله وسقوط اللفظ وابتذاله وكذلك بين وضوح المعنى ووضوح اللفظ وحُسنه ، وهذا ما يؤكد قوله : « فأما المعانى الخارجة عن صنائع أهل المهن وعمما يُحتاج فى فهمه إلى مقدمة فهى التى يجب أن يُكثر من استعمالها ، فإن منزلتها من المعانى منزلةُ الألفاظِ المستعملة المفهومة التى ليست بعامةٍ ساقطة ولا متوغرة وحشية ، ... فأما المعانى التى يتوقف فهمها على المعرفة بعلم أو صناعه فمزلتها من المعانى منزلة استعمال اللفظ الحوشى الذى لا يفهمه إلا الأقل من خاصة الأدباء » (١) .

وكما نرى فالحديث عنده أعرضُ من حديث الجاحظ ، فالجاحظ يتحدث عن ألفاظ العلوم أو الصناعات الأخرى ، وبالذات ألفاظ المتكلمين ، أما حازم فيتحدث عن أكثر من صورة من صور الإحالة على ما لا يعرفه عامة الجمهور وإنما تقتصر معرفته على بعض خاصة المثقفين ، سواء فى ذلك الإحالة على العلوم والصناعات المختلفة أو الإحالة على القصص والأخبار على تفاوتها فى الشهرة والوضوح ، وهو يضم إلى ذلك الألفاظ المستخدمة فى هذه الصناعات والعلوم ، وبذلك يتسع مجال حديثه بالنسبة لما وقف عنده الجاحظ ، وإن كان ذلك هو الأصل .

ثم يتسع حديثه من زاوية أخرى حين نراه يتسامح فى إيراد هذا الذى حظره بشرط أن يكون بناءً الكلام عليه . يقول :

« إن تبين هذا فالواجب ألا يُستعمل فى الشعر من الأخبار إلا ما شهر ، والأ يستعمل فيه شيءٌ من معانى العلوم والصنائع ، ولا شيء من عباراتهم إذا كان الغرضُ مبنيًا على ما هو خارج عن تلك العلوم والصنائع . فأما إذا

(١) منهاج البلاغ ١٨٩ .

كان غرضُ الشعر مبنياً على وصفِ أشياءٍ علميةٍ أو صناعيةٍ ومحاكاتها والتخييل في شيءٍ شيءٍ منها ، فأيرادُ تلك المعاني والعبارات غيرُ معيبٍ في ذلك الغرض ، لأن للشاعر أن يحاكي شيئاً (شيئاً) من جميع الموجودات ويخيّل في واحدٍ واحدٍ منها ما تميلُ إليه النفوسُ أو تنفرُ منه ^(١) .

وواضح أن حازماً يتناول المسألة بصورةٍ أرحبٍ مما تناولها به الجاحظ ومن تابعه ، أو - بعبارةٍ دقيقة - تناولها من أكثر من زاوية ، فبينما يمنعُ الجاحظُ تماماً استخدامَ مصطلحات المتكلمين في الشعر - إلا على سبيل التملّح - نجد للمسألة عند حازم أكثر من وجه ، فهذه الألفاظ بمعانيها الاصطلاحية إما أن تكونَ هناك مندوحةً عن استعمالها أو لا ، فإذا كانت هناك مندوحةً عن استعمالها فإن استعمالها في الشعر - في هذه الحالة - لا يحسنُ ، وإن لم يكن هناك مندوحةً عن استعمالها فلا بأس من ذلك ، ويبدو أن الحالة الأخيرة هي تلك التي يكون غرضُ الشاعر فيها مبنياً على محاكاةٍ هذه المعاني ، وذلك حقّه ، لأن له أن يحاكي ما شاء من الموجودات .

ثم يقدم عدداً من الأمثلة على استخدام مصطلحات العلوم في غير موضعها ، ودون أن يكون الكلامُ مبنياً عليها . قال : « وما تسبب فيه إلى ذكر ما ليس الكلام مبنياً عليه من المعاني الكلامية والنحوية قول أبي تمام :

مودّةٌ ذهبٌ ، أثمارها شبهٌ وهمّةٌ جوهرٌ معروفها عرضٌ

لأن الجوهرَ والعرضَ من ألفاظ المتكلمين الخاصة بصناعتهم . وقوله في ما يرجع إلى صناعة النحو :

خرقاءٌ يلعبُ بالعقولِ حبابها كتلاعِبِ الأفعالِ بالأسماءِ ^(٢)

(١) منهاج البلاغ ١٩٠ .

(٢) منهاج البلاغ ١٩٠ ، ١٩٢ .

ثم ينقل عن الجاحظ هذا الخبر من البيان والتبيين :

« وحكى أبو عثمان الجاحظ قال : (أنشدتُ أبا شُعَيْبِ القَلَّالَ أبياتَ أبى نواسِ التى أولها :

وَدَارِ نَدَامَى عَطَّلُوها وَأَدَلَّجُوا بِها أَثْرٌ مِنْهُمُ جَدِيدٌ وَدَارَسُ

فقال : (هذا شعرٌ لو نقرتَ فيه طَنًّا) فوصفه من طريق صناعته «

ثم يقول حازم :

« وقد أوردنا هذه الأمثلة على غير ما أوردتها غيرنا . فكل ما انتسب إلى صناعة من الصنائع ، انتساباً ما ذكر من حيث هو معنى راجعٌ إليها أو عبارةٌ مستعملة فيها ، فليس يحسن استعماله فى الشعر ، إذ الواجب أن يُقتصرَ بالأشياء على ما هى خاصةٌ به ، والأى يُخلطُ فنّ بفنّ ، بل يستعمل فى كل صناعة ما يخصها ويليق بها ، ولا يُشَابُ بها ما ليس منها «^(١).

ونحن نعتذر عن هذه الإطالة فى الاقتباس من كتاب حازم . . غير أن الوضوح الذى عرِضتْ به فكرة الملاءمة بين الموضوع والألفاظ المستخدمة فى عرْضِهِ والجمهور المتلقى ، ثم تعميمه ذلك على المعانى والألفاظ ، واقترابه الشديد من الجاحظ إلى حد الصدور عن أفكاره ونقل أمثله التى استقلّ بتوجيه بعضها على نحو خاصّ ، كل ذلك كان مشجعاً على هذه الإطالة التى تكشف عن عمق تأثير الجاحظ وأفكاره فى (البيان) ليس إلى القرن السابع الهجرى فى الشرق فحسب ، وإنما فى غرب الأمة الإسلامية أيضاً .

عنصر الوحدة في الأثر الأدبي

رأينا كيف شملت عناية الجاحظ الأثر الأدبي على مستوى الصوت المفرد، وعلى مستوى الأصوات المجتمعة في وحدة صرفية واحدة ثم على مستوى تتابع الكلمات داخل النص، كما شملت اللفظ من ناحية دلالاته ووجوب الوضوح في هذه الدلالة، ومن ناحية تاريخه وموقعه في الاستعمال بين الابتدال والغرابة، ثم علاقة اللفظ بمعناه، وبمطلقه وبالموضوع الذي جيء باللفظ في سياق التعبير عنه... إلخ.

ومعنى ذلك أن الجاحظ قد شمل بملاحظاته الأثر القولي في مفرداته وتركيبه، وتجيء مراعاته لعنصر الوحدة في هذا الأثر مؤكدة لهذه الحقيقة، كما يجيء حديثه عن هذه الوحدة شاملاً - كعادته - لكل من الخطابة والشعر، وهو ما تكشف عنه النقول الكثيرة والآراء التي يقف في صفها ويدافع عنها.

وينقل في هذا الصدد ما رواه إسحاق بن حسان بن قوهي من حديث ابن المقفع عن البلاغة، وقوله: «ليكن في صدر كلامك دليل على حاجتك، كما أن خير أبيات الشعر البيت الذي إذا سمعت صدره عرفت قافيته»، ثم ينقل ما يبدو أنه شرح من راوى الخبر على كلام ابن المقفع: «كأنه يقول: فرّق بين صدر خطبة النكاح وبين صدر خطبة العيد وخطبة الصلح وخطبة التواهب، حتى يكون لكل فن من ذلك صدر يدل على عجزه، فإنه لا خير في كلام لا يدل على معنك، ولا يشي إلى مغزائك، وإلى العمود الذي إليه قصدت، والغرض الذي إليه نزلت»^(١).

وسوف نرى أن الحديث عن وجوب دلالة (صدر) الخطبة - أو مقدمتها

(١) البيان ١/١١٦.

- على موضوعها قد انتقل إلى الشعر وتُدوول لدى اللاحقين . أما فيما يتصل بوحدة الخطبة فإن الجاحظ يواصل حشد الآراء في تأييدها وينقل بصفة خاصة الأقوال في التحذير من نسيان ما جاء في بداية الخطبة أو - بعبارة أبي دؤاد بن حريز التي ينقلها الجاحظ - التحذير من « الخروج مما بُني عليه أول الكلام »^(١) .

كما ينقل أحاديثهم في تذكر الخطيب لأول كلامه ، رغم طول خطبته ، ورغم ما قد يكون من شغب عليه أو مقاطعة له : « وأنشد أبو عبيده في الخطيب يطول كلامه ويكون ذكورا لأول خطبته ، وللذي بنى عليه أمره وإن شغب شاغب فقطع عليه كلامه ، أو حدث عند ذلك حدث يُحتاج فيه إلى تدبير آخر ، وصل الثاني من كلامه بالأول ، حتى لا يكون أحد كلاميه أجود من الآخر ، فأنشد :

وإن أحدثوا شغبا يقطع نظمها فإنك وصال لما قطع الشغب

ولو كنت نساجا سددت خصاصها بقول كطعم الشهد ما زجه العذب^(٢)

ومن هذا المنطلق يجيء وصفه لخالد بن صفوان بأنه « كان أذكر الناس لأول كلامه ، وأحفظهم لكل شيء سلف من منطقه »^(٣) .

ويبدو أن تذكر الخطيب لأول كلامه ، وعدم خروجه عنه كان مسألة أساسية ولازمة في عملية الخطابة ، بحكم الدوافع العملية التي أوجدت الحاجة إلى هذا الفن ، إذ إن طابع الدفاع والرد والمحاورة قد فرض نفسه بما أوجب على المتكلم أن يتثبت بأفكاره ، وبالبداية التي ابتدأ بها ، والرأي الذي

(١) البيان ٤٤ / ١ .

(٢) البيان ٢١٥ / ١ .

(٣) البيان ٣٣٩ / ١ .

يدافع عنه ، مهما تكن محاولات التشويش عليه أو مقاطعته .

وسبق القول إن حديث الوحدة عنده يشمل الشعر إلى جانب الخطابة ، وفي هذا الصدد ينقل عن آخرين ويتبنى آراءهم ، وقد نقل حديثا للشاعر الأمامى رُوْبَةَ بنِ العَجَّاج يصف ابنه عُقْبَةَ بأنه « ليس لشعره قرانٌ » ، ويشرح قوله بأنه « يريد قرانَ التَّشَابُه والموافقَة »^(١) كما ينقل قولَ الشاعر عمرَ بنِ لَجَّأَ لبعض الشعراء : « أنا أشعرُ منك . . . لأنى أقول البيتَ وأخاه وأنت تقولُ البيتَ وابنَ عمه » ، ويقول الجاحظ « وجعل البيتَ أخا البيت إذا أشبههُ وكان حقهُ أن يُوضع إلى جنبه »^(٢) .

وقد انتفع الجاحظ بحديث (القرآن) هذا فى مناسبةٍ أخرى ، هى حديثُهُ عن التلاؤم بين الأصوات وعدم التنافر فيما بينها ، وسمى ذلك (قرانا) أيضا ، وهو هنا ينتفع به فى سياق الحديث عن الوحدة فى القصيدة ، وهذه الوحدة التى تتحقق بوضع البيت إلى جانب ما يُشبهه أو يوافقهُ . ونقل ابنُ قتيبة هذا الحديثَ عن الجاحظ ، وعلق عليه بقريب من عباراته ، فشرح وصفاً رُوْبَةَ لابنه بانعدام (القرآن) فى شعره بأنه « يريد أنه لا يقارن البيتَ بما يُشبههُ »^(٣) ، وهى عبارة قريبة من عبارة الجاحظ « يريد قرانَ التَّشَابُه والموافقَة » ، أكثر من هذا يستغل ابنُ قتيبة النصيحة التى نقلها الجاحظُ عن ابن المقفع بأن يكون فى صدر الكلام دليل على حاجة المتكلم وما قرره من « أن خيرَ أبيات الشعر البيتُ الذى إذا سمعت صدره عرفت قافيته » ، فذهب ابنُ قتيبة إلى أن « المطبوعُ من الشعراء من سمحَ بالشعر واقتدر على القوافي وأراك فى صدر بيتِهِ عجزَهُ وفى فاتحته قافيته »^(٤) ، وهذا - كما نرى - مجرد

(٢) البيان ١/٢٢٨ .

(١) البيان ١/١٠٥ ، ١٠٦ .

(٤) الشعر والشعراء ١/٩٠ .

(٣) الشعر والشعراء ١/٩٠ ، ٢/٦٠١ .

نسج على ما أورده الجاحظ في (البيان) حول وحدة العمل الأدبي .

وسبق أن ذكرنا أن حديث الوحدة في (البيان والتبيين) ينصب تارة على النثر ممثلاً في الخطب ، وأحياناً على الشعر ، وينصب أحياناً على التسوية بينهما ، وقد توزعت هذه الاتجاهات عدداً من اللاحقين وإن يكن الجميع قد تشبثوا بمبدأ المناسبة بين مقدمه العمل والفكرة الأساسية فيه سواء كان شعراً أو نثراً .

وتلقانا في هذا الصدد نصيحة صاحب (الرسالة العذراء) - وهو ينقل في أحيان كثيرة عن الجاحظ - يقول « ليكن في صدر كتابك دليل واضح على مرادك ، وفي افتتاح كلامك برهان شاهد على مقصدك ، حيثما جريت فيه من فنون العلم ونزعت نحوه من مذاهب الخطب والبلاغات »^(١) . وحديثه - كما نرى - منصب على النثر من الرسائل والخطب .

وأما حديث التسوية بين فنون النثر والشعر في مراعاة الوحدة فنجد عند ابن طباطبا الذي يقرر أن « أحسن الشعر ما ينتظم القول فيه انتظاماً ينسق به أوله مع آخره على ما ينسقه قائله ، فإن قُدِّم بيت على بيت دخله الخلل كما يدخل الرسائل والخطب إذا نُقِض تأليفها » ثم قال : « يجب أن تكون القصيدة كلها ككلمة واحدة في اشتباه أولها بآخرها نسجاً وحسناً وفصاحة وجزالة ألفاظ ودقة معان »^(٢) وذهابه إلى أن تكون القصيدة ككلمة واحدة يذكر بما جاء في (البيان) من وصف الجاحظ للمتلثم من الشعر بأن ألفاظه « تراها سهلة لينة . . . سلسلة النظام ، . . . حتى كأن البيت بأسره كلمة واحدة ، وحتى كأن الكلمة بأسرها حرف واحد »^(٣) .

(١) الرسالة العذراء ص ٢٣٦ - ضمن (رسائل البلغاء) .

(٢) البيان ٦٧/١ .

(٣) عيار الشعر ١٢٦ .

أكثرُ من هذ يصادفنا عنده هذا التصريح : « ينبغي للشاعر أن يتأمل تأليفَ شعره وتنسيقَ أبياته ، ويقف على حسن تجاورها أو قُبْحه فيلائم بينها لتتنظم له معانيها ، ويتصلَ كلامه فيها ، ولا يجعل بين ما قد ابتداء وصفه وبين تمامه فصلا من حشو ليس من جنس ما هو فيه ، فينسى السامعُ المعنى الذى يسوقُ القولَ إليه »^(١) .

وهذا هو مضمون ما تردّد كثيرا فى البيان والتبيين - وإن يكن خاصا بالخطيب - من أن عليه ألا يخرج من أول ما بُنى عليه الكلام^(٢) .

وينقل أبو طاهر البغدادي ت ٥١٧ ما أورده الجاحظ منسوبا إلى بعض أهل الهند من ضرورة تذكر البليغ لما عقّد عليه أولَ كلامه^(٣) ، أما الكلاعى (أبو القاسم محمد بن عبد الغفور ق ٦) فينقل عن ابن جنّى قوله « وإذا كان المرسلُ حاذقا أشارَ فى تحميده إلى ما جاء بالرسالة من أجله » ثم يقول : « وهذه عادة لابنِ عبدِ كان مشهورةٌ وقد قدّمنا . . . فى فصل (العنوان) أن الإشارة فيه إلى الغرض المذكور ، والمعنى المراد أصلُ جليل » يفتقر العنوان إليه ، فيجب المحافظةُ عليه ، وإذا كان هذا رأينا فى العنوان فما ظنك بصدر الكتاب ؟ وكان أبو الطيّب الجعفى ينحو فى غزل قصائده إلى غرض مقاصده ، وقد نبهنا فى كتابنا الموسوم بالانتصار على ذلك^(٤) .

أما ابنُ الأثير فيتحدّث عن المبادئ والافتتاحات ، ويقول إن « حقيقة هذا النوع أن يُجعل مطلعُ الكلام من الشعر أو الرسائل دالا على المعنى المقصود

(١) عيار الشعر ١٢٤ .

(٢) البيان ٩٣/١ ، والرأى وارد فى الصحيفة الهندية التى نقل ترجمتها وقد نقله وعزاه إلى الجاحظ أبو طاهر البغدادي فى قانون البلاغة ٥٥ .

(٣) قانون البلاغة ٥٥ .

(٤) إحكام صنعة الكلام للكلاعى ص ٦٦ ، ٦٧ .

من ذلك الكلام : إن كان فتحا ففتحها ، وإن كان هناءً فهناءً أو كان عزاءً فعزاء ، وكذلك يجرى الحكمُ في غير ذلك من المعانى . وفائدته أن يعرف من مبدأ الكلام ما المراد به ^(١) .

وذهب العلوى فى (الطراز) نفس المذهب فقال : « ينبغى لكل من تصدى لمقصد من المقاصد وأراد شرحه بكلام أن يكون مفتتح كلامه ملائماً لذلك المقصد دالاً عليه ، فما هذا حاله يجب مراعاته فى النظم والنثر جميعاً ^(٢) .

وكلامُ ابن طباطبا والكلاعى وابن الأثير والعلوى ينصب على الوحدة بين مقدمة العمل الأدبى وغرضه ، سواء كان شعراً أو نثراً ، وهناك من خصوا الشعرَ بكلامهم على المناسبة بين الافتتاح والغرض ، واشتهر الحاتمى بكلماته حول هذا الموضوع ، ويصادفنا انتقاده للمتنبى بسبب ابتداءاته المتشائمة لقصائد المديح ، يقول « لأن كل صنف من صنوف القول يقتضى نوعاً من أنواع الابتداء ، وضرباً من ضروب الاستفتاح لا يصلح لغيره فينبغى للمادح . . . أن يفتح شعره بما يكون دالاً على غرضه ، ومشيراً إلى مراده ^(٣) » وقريب من هذا القول ما ذهب إليه صاحب (جوهر الكنز) من أنه « لا ينبغى للشاعر أن يقدم على الرثاء نسيباً ولا غزلاً ، ولا يذكر ما ييسط النفس ويستدعى المسرة . . . كما أن الرائي لا ينبغى أن يخلط كلامه بما يدل على اللذة ومسرة القلب . . . كذلك المادح لا ينبغى أن يخلطه بما يدل على القبض ومساءة النفس ^(٤) .

(١) المثل السائر ٢/٢٣٥ ، ٢٣٦ ، ويراجع ٢٤٩ حيث يتحدث عن وجوب الملاءمة فى افتتاح الرسائل .

(٢) الطراز ٢/٢٦٦ .

(٣) الرسالة الموضحة للحاتمى ٦٧ ، ولعل فى كلام الحاتمى ما يذكر بما شرحوا به كلام ابن المقفع - الذى نقله الجاحظ - من وجوب التفريق بين صدور الخطب بحسب موضوعاتها .

(٤) جوهر الكنز ٥٣١ ، ٥٣٢ .

ويغلبُ على الظن أن حماسَ الجاحظَ لصفة الوحدةِ في الأثر القوليّ وحشدهُ لكثير من الأقوال التي تجبّد هذه الصفة وتخصّ عليها ، ثم شرحه وتوجيّه لها ، قد بثّ في اللاحقين هذا الحماسَ لهذه الصفة في العمل وغرضه الأساسى .

ولا يفوتنا في هذا الصدد أن نشير إلى نصّ في (الحيوان) يحمل دلالةً في غاية الأهمية ، وذلك من جهتين : الأولى : حرص الجاحظِ على عنصر الوحدةِ في العمل الأدبى - وهو القصيدة في هذه المرة - والثانية ما يمثله من نظرة الجاحظِ إلى طبيعة عملية الخلق الأدبى ، وطبيعة مقدرة الخلق لدى الأديب ، والتي تدخل فيها قدرته على (المحاكاة) أحياناً ، ليس على نحوٍ حرفى مطابق للواقع ، وإنما في تصرف يفضى إلى إعادة تشكيل الواقع وفقاً لمقتضيات الفن .

ويتعلّق النصّ الذى نُقدّم لإيرادهِ بمشهد صيد الوحش الذى يتكرر كثيراً في القصيدة العربية ، يقول الجاحظ « ومن عادة الشعراء - إذا كان الشعرُ مرثيةً أو موعظةً أن تكون الكلابُ التى تقتلُ بقر الوحش ، وإذا كان الشعرُ مديحاً . . . - أن تكون الكلابُ هى المقتولة ، ليس على أن ذلك حكايةٌ عن قصةٍ بعينها ، ولكن الثيران ربما جرّحت الكلابَ ، وربما قتلتها ، وإما فى أكثر ذلك فإنها تكون هى المصابة والكلابُ هى السالمة والظافرة»^(١) .

إن واحدةً من عبارات هذه الفقرة يمكن أن تقود إلى الاقتناع بالتكامل فى تفكير الرجل ، وأعنى قوله : « ليس على أن ذلك حكايةٌ عن قصة بعينها » فمادامت وقائعُ المشهد لا تحكى واقعاً بعينه ، فهى تخضع لمقدرة الشاعر ورغبته فى تشكيلها على نحوٍ دون آخر ، وإذن فهو صاحب هذا التشكيل أو

خالقه . ويؤمن الجاحظ بأن عملية الإبداع تخضع لما يطلق عليه (طَبْعُ) الأديب ، ويعنى عنده القوة التى تمكن الأديب من الإجابة فيما (طَبْعُ) على أن يُجيد فيه ، بصرف النظر عن تجارب حياته أو خبراته فى الواقع فإذا قُدر له أن يتعرض لـ (الحكاية) لبعض عناصر هذا الواقع فإن بمقدوره - إن كان مطبوعا على ذلك - أن يتجاوز عن حرفية النقل إلى نوع من إعادة خلق هذا الواقع فيكون لها من الأثر ما ليس للواقع المحاكى نفسه . وهذه مسألة سنزيدها إيضاحا فى مكانها ، عندما نعرض لاستمداد الجاحظ من فلسفة الطبائع من اليونان ، وانتفاعه بهذه الفلسفة فى توجيه نظراته الفنية فى الأدب والشعر بصفة خاصة .

ومن ناحية أخرى فإن هذا النحو الخاص من التشكيل المتأبى على مجارة الواقع بتفاصيله ، إنما يجيء محققا لنوع من الوحدة ، وحدة الخيط الشعورى فى القصيدة ، على أساس ما تثيره هزيمة الثور الوحشى القوى المتمكن - أمام الكلاب الضعيفة الهينة الشأن من شعور باختلال ناموس العلاقات بين الأحياء وسيطرة الأضعف وأندحار الأقوى ، وما يصحب ذلك من ميل إلى التأمل وشعور بالانقباض مما يلائم جوّ الرثاء أو الوعظ . . ثم ما يثيره انتصار الثور وهزيمة الكلاب من الإحساس باستمرار ناموس الطبيعة فى بقاء الأقوى واندثار الضعيف ، وما يصحب هذا من شعور الانبساط والثقة بالوجود فى معرض المديح .

ذلك بعض ما نراه فى هذا النص الذى كان لا بد من الوقوف عنده لما نلمحه فيه من تكامل مع حديثه فى (البيان) - وفى (الحيوان) أيضا - عن (الطبع) - أو مقدرة الخلق لدى الأديب - وكذلك مع حديثه فى (البيان) عن قدرة البعض على (الحكاية) ، وهى الأحاديث التى تتردد فيها أصداء فلسفة طبيعية واضحة صبغت بصبغة إسلامية ، كما تظهر فيها تأثيرات أرسطية أيضا ، على نحو ما سنرى فيما بعد .

خالقه . ويؤمن الجاحظ بأن عملية الإبداع تخضع لما يطلق عليه (طَبْعُ) الأديب ، ويعنى عنده القوة التى تمكن الأديب من الإجابة فيما (طَبْعُ) على أن يُجيد فيه ، بصرف النظر عن تجارب حياته أو خبراته فى الواقع فإذا قُدر له أن يتعرض لـ (الحكاية) لبعض عناصر هذا الواقع فإن بمقدوره - إن كان مطبوعا على ذلك - أن يتجاوز عن حرفية النقل إلى نوع من إعادة خلق هذا الواقع فيكون لها من الأثر ما ليس للواقع المحاكى نفسه . وهذه مسألة سنزيدها إيضاحا فى مكانها ، عندما نعرض لاستمداد الجاحظ من فلسفة الطبائع من اليونان ، وانتفاعه بهذه الفلسفة فى توجيه نظراته الفنية فى الأدب والشعر بصفة خاصة .

ومن ناحية أخرى فإن هذا النحو الخاص من التشكيل المتأبى على مجارة الواقع بتفاصيله ، إنما يجيء محققا لنوع من الوحدة ، وحدة الخيط الشعورى فى القصيدة ، على أساس ما تثيره هزيمة الثور الوحشى القوى المتمكن - أمام الكلاب الضعيفة الهينة الشأن من شعور باختلال ناموس العلاقات بين الأحياء وسيطرة الأضعف وأندحار الأقوى ، وما يصحب ذلك من ميل إلى التأمل وشعور بالانقباض مما يلائم جوّ الرثاء أو الوعظ . . ثم ما يثيره انتصار الثور وهزيمة الكلاب من الإحساس باستمرار ناموس الطبيعة فى بقاء الأقوى واندثار الضعيف ، وما يصحب هذا من شعور الانبساط والثقة بالوجود فى معرض المديح .

ذلك بعض ما نراه فى هذا النص الذى كان لا بد من الوقوف عنده لما نلمحه فيه من تكامل مع حديثه فى (البيان) - وفى (الحيوان) أيضا - عن (الطبع) - أو مقدرة الخلق لدى الأديب - وكذلك مع حديثه فى (البيان) عن قدرة البعض على (الحكاية) ، وهى الأحاديث التى تتردد فيها أصداء فلسفة طبيعية واضحة صبغت بصبغة إسلامية ، كما تظهر فيها تأثيرات أرسطية أيضا ، على نحو ما سنرى فيما بعد .

القسم الرابع

التداخل بين المنطلقات الكلامية والفلسفية

في بحث قضية الإعجاز

وانعكاساتها المختلفة

www.alkottob.com

www.alkottob.com

تمهيد

قلتُ إن المتكلمين - خاصة المعتزلة - قد دخلوا إلى ساحة النقد الأدبي من منفذين ، أحدهما يتصل بجانب الوسائل ، وهو اهتمامهم بفن الخطابة ، والآخر يتصل ببعض القضايا التي تفرّعت عن بعض أصولهم وهو البحث في إعجاز القرآن .

وهنا يجب التنبيه إلى مسألتين :

الأولي : الأهمية التي تتمتع بها قضية الإعجاز - إثباته وجهاته وتفصيل كل من هذه الجهات - في مباحث المتكلمين ، وليس أدلّ على ذلك - علمياً - من أن موضوع الإعجاز يمثل قاسماً مشتركاً في مجادلاتهم بصرف النظر عن اختلاف الآراء في جهته ، فضلاً عن هذه الوفرة من الكتب الدائرة حوله ، والتي يحمل بعضها - صراحة - في عنوانه معنى البحث فيه ^(١) .

أكثر من هذا أن اهتمام المتكلمين بموضوع الإعجاز في جانبه البلاغي هو الذي دفعهم إلى الخوض في نقد الكلام شعره ونثره ، وإلى تأليف الكتب في ذلك ، ويعترف حازم القرطاجني بأن « الذي يُورطهم في هذا [يعني الحديث في نقد الشعر] أنهم يحتاجون إلى الكلام في إعجاز القرآن ، فيحتاجون إلى معرفة ماهية الفصاحة والبلاغة . . . فيفزعون إلى مطالعة ما

(١) من هذه الكتب - مثلاً - (النكت في إعجاز القرآن) للرماني ، و (إعجاز القرآن) للباقلاني و (دلائل الإعجاز) لعبد القاهر ، و (نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز) للفخر الرازي و (الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز) لسيحي بن حمزة العلوي . وقد ذكر السيوطي في (الإتقان) في (النوع الرابع والستين) وهو في إعجاز القرآن ، عدداً ممن أفردوا الإعجاز بالتصنيف .

تيسر من كتب هذه الصناعة» (١) .

أما الباقلاني فينعى على كل من المشتغلين بعلم العربية والمشتغلين بعلم الكلام أنهم لم يعطوا موضوع الإعجاز حقه من اهتمامهم مع أنه أولى بهذا الاهتمام ، مما شغلوا به أنفسهم من موضوعات كلامية أو نحوية ليس لها نفس الأهمية . ويقول : « وقد كان يجوز أن يقع ممن عمل الكتب النافعة في معانى القرآن وتكلم في فوائده من أهل صنعة العربية وغيرهم من أهل صناعة الكلام أن يبسطوا القول في الإبانة عن وجه معجزته والدلالة على مكانه ، فهو أحق بكثير مما صنّفوا فيه من القول في (الجزء) و (الطفرة) ودقيق الكلام في (الأعراض) وكثير من بديع الإعراب وغامض النحو ، فالحاجة إلى هذا أمس ، والاشتغال به أوجب» (٢) .

وهو تعميم غير دقيق من حازم ، ومبالغة من الباقلاني ، لأن كثيرين من المتكلمين لم يعتمدوا في معرفة بلاغة القرآن المعجزة على مطالعة كتب الآخرين في الفصاحة والبلاغة كما يقول حازم ، وإنما ساهموا في التأليف فيهما ، كما ألفوا الكثير من الكتب في الإعجاز خلافا لما يقوله الباقلاني .

والمهم أن ذلك لم يكن تطفلا منهم على ميدان البحث البلاغي والنقدي ، لسبب جوهرى هو أهمية هذا البحث لمعرفة الإعجاز . . ثم لأهمية قضية الإعجاز في إطار المباحث الكلامية (٣) ، وهذا ما يكشف عنه أبو هلال العسكري في مقدمة الصناعتين : « إن أحق العلوم بالتعلم . . . بعد المعرفة

(١) منهاج البلغاء لحازم ٨٧ .

(٢) إعجاز القرآن ص ٥ .

(٣) فى القصد من دراسة البلاغة والتأليف فيها إلى الغاية الكلامية من معرفة الإعجاز ، يراجع بحث (البلاغة العربية وأثر الفلسفة فيها) للأستاذ أمين الخولى - ضمن كتاب (مناهج

تجديد) ص ١٦٧ - ١٦٩ .

بِاللهِ جَلَّ ثَنَاؤُهُ - عِلْمُ الْبَلَاغَةِ وَمَعْرِفَةُ الْفَصَاحَةِ الَّذِي بِهِ يُعْرَفُ إِعْجَازُ كِتَابِ
اللَّهِ تَعَالَى ، النَّاطِقِ بِالْحَقِّ ، الْهَادِي إِلَى سَبِيلِ الرُّشْدِ ، الْمُدْلُولِ بِهِ عَلَى صِدْقِ
الرِّسَالَةِ ، وَصِحَّةِ النَّبُوءَةِ . . . فَيَنْبَغِي مِنْ هَذِهِ الْجِهَةِ أَنْ يُقَدَّمَ اقْتِبَاسُ هَذَا الْعِلْمِ
عَلَى سَائِرِ الْعُلُومِ بَعْدَ تَوْحِيدِ اللَّهِ ، وَمَعْرِفَةِ عَدْلِهِ ، وَالتَّصْدِيقِ بِوَعْدِهِ وَوَعِيدِهِ
عَلَى مَا ذَكَرَهُ ، إِذْ كَانَتْ الْمَعْرِفَةُ بِحِصَّةِ النَّبُوءَةِ تَتَلَوُ الْمَعْرِفَةَ بِاللَّهِ جَلَّ اسْمُهُ ^(١) .
وَعِنِّي عَنِ الْقَوْلِ أَنَّ التَّصْدِيقَ بِكِتَابِ اللَّهِ يَقْتَرِنُ بِالتَّصْدِيقِ بِرِسَالَةِ رَسُولِهِ ،
وَهُمَا يَتَلَوَانِ الْإِيمَانَ بِاللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ ^(٢) وَأَنَّ التَّصْدِيقَ بِكِتَابِ اللَّهِ يَعْنِي التَّصْدِيقَ
بِكُلِّ مَا جَاءَ فِيهِ ، وَمِنْ ذَلِكَ أَنَّهُ مُعْجِزٌ لِلْبَشَرِ ، فَاتَّقُ لِقُدْرَتِهِمْ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ
أَنْ يِعَارِضُوهُ أَوْ يَحَاكُوهُ ^(٣) . هَذَا هُوَ مَوْقِعُ قَضِيَّةِ الْإِعْجَازِ فِي مَبَاحِثِ الْمُتَكَلِّمِينَ
وَمَوْقِعِ الْبَحْثِ فِيهَا بَيْنَ مَبَاحِثِ الْعَقِيدَةِ وَمَا يَتَّصِلُ بِتَّصْدِيقِ رِسَالَةِ الرَّسُولِ
وَالكِتَابِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْهِ وَالصِّفَاتِ الَّتِي وَصِفَ بِهَا هَذَا الْكِتَابُ .

المسألة الثانية : أن قضية الإعجاز ، وهي القضية المحورية في الموقف
الكلامى للجاحظ ، ليست مثارة على نحو صريح ومباشر في كتاب (البيان
والتبيين) ، وهو العمل المحوري في الآثار النقدية للجاحظ ، وقد يعود
السبب إلى اختصاصه قضية الإعجاز بكتاب مستقل ، هو كتابه المفقود في
(نظم القرآن) ، ومع ذلك فهذه القضية مثارة في كثير من كتبه الأخرى ،
وفي كتب الفرق التي تعرضت لموقف الجاحظ في هذه القضية .

أما بالنسبة لموضوع كتابنا هذا فإن حديث الجاحظ في قضية الإعجاز

-
- (١) الصناعتين ٧ ، ٨ ، وينظر : إعجاز القرآن للباقلاني ص ١٠ .
(٢) يراجع : البقرة آية ١٧٧ ، ٢٨٥ ، والنساء آية ١٣٦ ، والتحريم آية ١٢ .
(٣) في تكفير منكر الإعجاز يراجع : (الفصل) لابن حزم ١٤/٣ ، ويشير الجاحظ إلى رده
في بعض كتبه على من يزعم أن تأليف القرآن ليس بحجة ، و « أنه تنزيل وليس بيهان
ولا دلالة » ، فصل من صدر كتابه في خلق القرآن ، رسائل ٢٨٧/٣ .

يكتسب أهمية من جهتين :

الأولي : انعكاس الموقف الكلامي للجاحظ فيها على نظراته الفنية وآرائه في عددٍ من الموضوعات التي جاء رأيه فيها ونظرته إليها صدىً لموقفه في قضية الإعجاز . فالموقف من الشعر ومن السجع ومن السرقات ومن علاقة اللفظ بالمعنى ودور كلٍ منهما في بناء العمل الأدبي . . . كلها موضوعات يُحتاج في فهمها وتفسير رأيه فيها إلى معرفة موقفه في هذه القضية ، وهو الموقف الذي انعكس على آرائه الفنية في هذه الموضوعات .

الثانية : ما يحمله حديثُ الجاحظ في بعض جهات الإعجاز من تأثيراتٍ فلسفيةٍ معينةٍ حكمتُ موقفه فيها ، كما وجهت - على نحو ما سنرى - موقفه في عددٍ آخرٍ من القضايا الفنية ، خاصةً ما يتصل بموهبة الإبداع لدى الأديب ، واختلافها من أديبٍ لآخر ، ومن بقعةٍ لأخرى ، بل ومن أمةٍ إلى أخرى كذلك .

(١)

قضية الإعجاز أبعادها وانعكاساتها

التفرد المتمثل في صفة
- أو صفات - غير مسبوقه ، وغير
قابله للتكرار بواسطة البشر .. هو
وجه الإعجاز القرآنى - أو
خاصته - فى نظر الجاحظ .
فالقرآن قد « خالف ... جميع
الكلام الموزون والمتشور ، وهو مشور
غير مقفى على مخارج الأشعار
والأسجاع^(١) ، والإنسان إذا عرف
صنوف التأليف عرف مَبَايِنَةَ نظم
القرآن لسائر الكلام^(٢) »

وتحمل هذه التصريحات إشارةً ضمنيةً إلى إحدى جهات الإعجاز فى القرآن الكريم وهى أشهر ما قيلَ به من هذه الجهات ، أعنى إعجازه من جهة نظمه ، أو بلاغته الفريدة المتميزة الفائقة جميع ما للبشر من صنوف البلاغات .

وهناك جهةٌ أخرى ، ولكنها محدودة الأصداء كجهة من جهات الإعجاز ، وإن كانت بالغه الأهمية من حيث مصدرها ، وتلك هى القولُ

(١) البيان ١/ ٣٨٣ .

(٢) مقالة العثمانية - ضمن رسائل الجاحظ - ٣١/٤ .

بالصِّرفة ، أى صرف الله العربَ عن معارضة القرآن - لا على أن فى الإمكان معارضته لولا هذه الصِّرفة ، ولكن تزيتهاً من الله لكتابه على أن يكون مطمئناً لمحاولاتهم ، ومطمئناً لمعارضتهم . يقول :

« ومثلُ ذلك ما رفع من أوهام العربِ وصرفِ نفوسهم عن المعارضة للقرآن بعد أن تحداهم الرسولُ بنظمه ، ولذلك لم نجدَ أحداً طمع فيه ولو طمع فيه لتكلفه ولو تكلف بعضهم ذلك فجاء بأمرٍ فيه أدنى شبهة لعظمتِ القصةُ على الأعرابِ وأشباه الأعرابِ والنساءِ وأشباه النساءِ ، ولألقى ذلك للمسلمين عملاً ، ولطلبوا المحاكمةَ والتراضى ببعض العرب ، ولكثر القيل والقال »^(١) .

وواضحٌ أن الصِّرفةَ التى قال بها الجاحظُ ليست هى الصِّرفة التى يرى أصحابها أنه كان فى مقدور العربِ محاكاةَ القرآنِ ومعارضته لولا صرفِ الله لهم ، فالجاحظ يرى أن الله صرفهم بمعنى جعلهم عاجزين أو - بعبارة أخرى - جبلاً طبيعتهم على هذا العجز عن إمكان المعارضة ، فلم تكن هناك قوةٌ ثم أزيلت أو مقدرَةٌ ثم حُجبت ، وإنما هى طبيعة البشر ممن سبق على القرآنِ ومن عاصره أو جاء بعد ذلك ، طبيعة العجز عن مثل هذا العمل ، بل إن الجاحظ يجعل الاقتناعَ بهذا العجزِ شرطاً من شروط الإيمان بأن القرآنَ معجز ، وذلك إلى جانب شرطِ العلمِ بمباينةِ نظمه لسائر الكلام :

«إذا عرّف صنوفَ التأليفِ عرّفَ مباينةَ نظم القرآنِ لسائر الكلام، ثم لا يكتفى بذلك حتى يعرفَ عجزه وعجزَ أمثاله، عن مثله، وأنَّ حكمَ البشرِ حكمٌ واحدٌ فى العجزِ الطبيعى، وإن تفاوتوا فى العجزِ العارضِ»^(٢) .

وبذلك نجد أنفسنا أمام أصداء الفلسفة الطبيعية وموقف الجاحظ من مسألة

(الطبايع) في صيغتها الإسلامية التي ارتضاها ، مما سنعرض له فيما بعد في
القسم الخامس . . فانصراف الناس عن معارضة القرآن جاء استجابة لما طبعهم
الله عليه لأن كل إنسان - تبعاً لهذه الرؤية - يتصرف وفقاً لطبيعته التي ركبها
الله فيه ، ولهذا كان انصرافهم عن المعارضة مقروناً بإقرارهم بالعجز عنها ،
لأن هذا العجز فيهم (طبعي) وليس عارضاً .

فيذا جئنا إلى الصفة الحادثة التي تفرّد بها القرآن وعجز الناس عن
محاكاتها ، وسألنا عن جهة هذه الصفة ، كانت جهتها هي « نظم البديع
الذي لا يقدر على مثله العباد »^(١) والذي « صار من أعظم البرهان ،
و . . . من أكبر الحجج »^(٢) وتذكر المصادر أن الجاحظ قد ألف كتاباً بعنوان
(نظم القرآن)^(٣) وهو مفقود ، ولكن الإشارات المتناثرة في بعض مؤلفات
الجاحظ تشير إلى تعلق هذه الصفة بعنصر التركيب والتأليف دون المفردات أو
الحروف ، وأنه لهذا السبب كان اتجاه التحدي بالدعوة إلى الإتيان بعدد من
سوره ، أو حتى بسورة واحدة :

(١) الحيوان ٩٠ / ٤ ، ويعلن الجاحظ أنه كان يرضى من مخالفته في قضية خلق القرآن - يقصد
اتباع ابن حنبل - بأن يقولوا « القرآن . . . صوت ، وذو تأليف وذو نظم وتوقيع
وتقطيع . . . » خلق القرآن ، رسائل ٢٩٠ / ٣ .

(٢) البيان ٣٨٣ / ١ وفي ٢٩٥ / ٣ يصرح بأن « عجز العرب عن مثل نظم القرآن حجة على
العجم .

(٣) وردت الإشارة إلى هذا الكتاب في مؤلفات الجاحظ في (خلق القرآن) - رسائل
٢٨٧ / ٣ ، الحيوان ٩ / ١ ، ١٣١ / ٣ . أما عند غيره ففي كتاب (الانتصار والرد على ابن
الراوندي الملحد) لابن الخياط المعتزلي ص ٢٢ ، وفي (إعجاز القرآن) للباقلاني ص
٦ ، ٢٤٨ وفي إرشاد الأريب لياقوت ١٠٧ / ١٦ ، و (تحرير التجبير) لابن أبي الأصبع
ص ٨٩ ، وغيرها .

« لأن رجلاً من العرب لو قرأ على رجل من خطبائهم وبلغائهم سورةً واحدةً طويلةً أو قصيرةً ، لتبين له في نظامها ومخارجها ، وفي لفظها وطبعها أنه عاجزٌ عن مثلها . ولو تحدى بها أبلغ العرب لظهر عجزه عنها . وليس ذلك في الحرف والحرفين ، والكلمة والكلمتين »^(١) .

ويرى الجاحظُ أنّ اعتماد النظم بمقدار السورة حدًّا أدنى للقدر المعجز من شأنه أن يُبعد احتمالات القول بأنّ في القرآن تكراراً لبعض ما كان يعرفه العرب ، وذلك بسبب اشتماله على بعض كلماتٍ كانت تجري على ألسنتهم ، فالتحدى بالنظم على مستوى السورة - على الأقل - يبعد مثل هذا الاتهام ، ويدعمُ صفة التفرد فيه والمجىء على غير مثال سابق :

« ألا ترى أنّ الناسَ قد كان يتهبّأ في طبائعهم ويجرى على ألسنتهم أن يقول رجلٌ منهم : الحمد لله ، وإنا لله ، وعلى الله توكلنا ، وربنا الله ، وحسبنا الله ونعم الوكيل ، وهذا كلّهُ في القرآن ، غير أنه متفرّقٌ غيرُ مجتمع ، ولو أراد أنطقُ الناسِ أن يؤلّف من هذا الضرب سورةً واحدةً طويلةً أو قصيرةً ، على نظم القرآن وطبعه ، وتأليفه ومخرجه لما قدرَ عليه ولو استعان بجميع قحطان ومعدّ بنِ عدنان »^(٢) .

النظم - إذن - متعلّقٌ بالتركيب والتأليف ، أي بجانب اللفظ ، وهو حكمٌ نستمدّه مما سبق من كلام الجاحظ في تعلق النظم بالتأليف دون الكلمِ المفردة أو ما في حكمها ، كما تُعضّده دعوةُ القرآن نفسه إلى المعارضة ، فالنبي صلى الله عليه وسلم قد دعاهم إلى معارضته ، وأكثر من مراجعتهم في ذلك حتى ظهر عجزهم ، ويضيف الجاحظ :

(١) حجج النبوة - الرسائل - ٢٢٩/٣ ، وتراجع ص ٢٧٣ ، ٢٧٤ أيضاً .

(٢) الموضوع السابق ص ٢٢٩ .

« ولو لم يكن النبي صلى الله عليه وسلم تحدّاهم بالنظر^(*) والتأليف ، ولم يكن أيضا أراحَ علتهم حتى قال تعالى ﴿ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ ﴾ ، وعارضوني بالكذب ، لقد كان فى تفصيله له . . . وتقديمه له واحتجاجه ، ما يدعو إلى معارضته ومغالته . . . »^(١) .

وقد يبدو فى النص شيء من الاضطراب ، ولكن ما تحمله العبارة القرآنية من طلب المعارضة حتى بما كان مفترى ، ثم ما جاء على لسان الجاحظ - مما يبدو توضيحاً على نص الآية - من قوله (وعارضوني بالكذب) . . يجعلنا نوافق مع الدكتور زغلول سلام على أن إعجاز القرآن عند الجاحظ « متّصل بالنظم وحده ، بصرف النظر عما يحويه القرآن من المعانى »^(٢) .

وإذا كان لنا أن نستأنسَ لذلك الرأى بموقف آخر من مواقف الجاحظ فليكن حديثه عن التكرار فى القرآن ، وما ذهب إليه من أن « الله عز وجل ردّد ذكر قصة موسى وهود ، وهارون وشُعيب . . . وكذلك ذكّر الجنة والنار وأمور كثيرة »^(٣) ويمكن القول إن هذا الضرب من التكرار يتعلق بالمضامين دون الصياغة - أو النظم - وبالتالي فهو غير مخلّ بالصفة التى باينَ بها القرآن غيره من الكلام ، والتى بها كان معجزا ، وهى (النظم) الذى يتحتم - وفقا

(*) هكذا فى النص ، وأرجح أن تكون مصحّفة عن (النظم) .

(١) حجج النبوة - رسائل - ٢٧٧/٣ ، والنص القرآنى جزء من آية ١٣ من سورة هود ، وقد يكون من المفيد مراجعة ما نقله السيوطى - فى الإتقان - منسوبا إلى الجاحظ مما يبدو توضيحا على سياق هذه الآية ومناسبة نزولها - يراجع : النوع الرابع والستون فى إعجاز القرآن .

(٢) أثر القرآن فى تطور النقد العربى ص ٧٧ .

(٣) البيان ١٠٥/١ .

لنظرة الجاحظ - أن يكون متعلقاً بصياغة الكلام وتركيبه دون محتواه .

ونضيف أن اعتبارَ النظم في جانب اللفظ والصياغة دون المحتوى يتمشى مع بقية مواقف الرجل - كما سنرى - سواء في حديثه عن الشعر أو العلاقة بين اللفظ والمعنى أو قضية السرقات وغير هذه من القضايا .

أمامنا - كما نرى - موقفٌ متعدد الجوانب من حيث تكوينه ، واحتمالاتُ تأثيره في اللاحقين ، ثم وجوه الصلة بينه وبين نظرة الرجل في عدد من الموضوعات الأخرى التي تعرّض للحديث عنها .

لدينا أولاً استخدامُه لمصطلح (النظم) كعلم على الخاصة الفنية التي تفرّد بها نصُّ القرآن الكريم ، والتي تمثل جهة الإعجاز فيه^(١) ، ولدينا القطعُ بمخالفة هذا النظم لكلّ المعروف من أقسام تأليف الكلام عندهم ، ولدينا احتسابُه للقدر الذي وقع به التحدّي والمعارضة بمقدار السّورة على الأقل ، وأخيراً لدينا تعلقُ هذه الخاصة بجهة اللفظ والصياغة دون المحتوى . وفي كلّ من هذه الجوانب وجَدَ الجاحظُ متابعين متحمسين ، خاصة من بين أولئك المتكلمين الذين تصدّوا لقضية الإعجاز .

وفيما يتّصل باستخدام مصطلح (النظم) وتأليف الجاحظ كتاباً يحمل عنوانَ (نظم القرآن) يطالعنا عددٌ من المؤلفات التي تحمل نفس العنوان وتدورُ حولَ نفس الموضوع ، منها كتاب (نظم القرآن) لأبي بكر عبد الله بن أبي

(١) من المعروف أن مصطلح (النظم) واستعماله في بيئة الدرس النقدي مستعار من مجال الصناعات خاصة صناعة العقود والقلائد ، أما في مجال الحديث عن إعجاز القرآن فقد استخدم المصطلح قبل الجاحظ أستاذه أبو إسحاق إبراهيم بن سيار النظام (ولنلاحظ اللقب نفسه) وإن كان في سياق الرفض لأن يكون إعجاز القرآن في نظمه ، وهو ما اعتبر من فضائحه عند مخالفيه . يراجع : الملل والنحل للشهرستاني ٧١/١ ، التبصير في الدين للاسفرائيني ص ٧٢ .

داود السجستاني ت ٣١٦ ، وكتاب (نظم القرآن) لأبى زيد البلخي ت ٣٢٢ ، وكتاب ابن الإخشيد (أبو بكر أحمد بن علي المعتزلي ت ٣٢٦) بعنوان (نظم القرآن) أيضا .

ويذهب الأستاذ السيد أحمد صقر إلى أن هؤلاء المؤلفين قد قلّدوا الجاحظ في تسمية كتابه^(١) . ويبدو أيضا أن كتاب (إعجاز القرآن في نظمه وتأليفه) لمحمد بن يزيد الواسطي المعتزلي ت ٣٠٦ إنما اتخذ عنوانه بالنظر إلى عنوان كتاب الجاحظ وموضوعه كذلك .

وليس بين أيدينا أيُّ من هذه الكتب فنعرف شيئا عن محتوياتها باستثناء ما يلوح من عناوينها ، ولذلك نقفُ عند مماثلة هذه العناوين لعنوان كتاب الجاحظ كدليلٍ مبدئيٍّ على عمق تأثير الرَّجل فيمن جاءوا بعده خاصة أصحابَ دراسات الإعجاز ، وذلك ما تؤيده نصوص الكُتب الموجودة التي بين أيدينا ، وإن كانت لا تحمل نفس العنوان ، فقد صرّح الخطّابي ت ٣٨٨ بأن القرآن « إنما صار معجزا لأنه جاء بأفصح الألفاظ في أحسنِ نظومِ التأليف مضمناً أصح المعاني »^(٢) ، وجعل الباقلانيّ الوجهَ الثالثَ من وجوه إعجاز القرآن « أنه بديعُ النّظم عجيبُ التأليف متناه في البلاغةِ إلى الحدِّ الذي يُعلمُ عجزُ الخلق عنه »^(٣) .

ثم ظفر مصطلح (النظم) كَعَلِمَ على الصفة المعجزة في القرآن بما لم يظفر به مصطلح بلاغيٍّ آخرُ وذلك عند عبد القاهر الجرجاني ت ٤٧١ الذي وقف عليه كتابه (دلائل الإعجاز) ورسالته (الشافية) ، وقد اتسع مجالُ

(١) مقدمة تحقيق كتاب (إعجاز القرآن) للباقلاني ص ٩ .

(٢) بيان إعجاز القرآن - ضمن ثلاث رسائل - ٢٧ .

(٣) إعجاز القرآن ٣٥ .

تطبيق المصطلح عنده ليصبح دالاً على الجهة التي يقع فيها التفاضل في الكلام
عموماً . لذلك نجدُ عنده مثلَ هذا التصريح : « وقد علمتَ إطباق العلماءِ
على تعظيم شأن النظم وتفخيم قدره ، والتنويه بذكره ، وإجماعهم أن لا
فضل مع عدمه ، ولا قدرٌ للكلام إذا هو لم يستقم له ، ولو بلغ في غرابة
معناه ما بلغ ، وبتَّهم الحكمَ بأنه الذي لا تمامَ دونه ولا قوامَ إلا به وأنه
القطبُ الذي عليه المدارُ والعمود الذي به الاستقلال»^(١) .

وفي سبيل الوصول إلى أن النظم هو مدار الإعجاز - ومدارُ الفضيلة في
الكلام عموماً - يهاجمُ عبدُ القاهر مفضلَى الكلامِ بمعناه حتى ولو كان من
المعاني النادرة^(٢) والمعنى في ذاته ليس معيياً ولا قليلَ الشأن ولكنه وحده لا
يجعل من الكلام شعراً ، ثم إن الاقتصارَ عليه في التفضيل يُبطل قيمةَ النظم
والتأليفِ والمزية الحاصلة بهما ، والتفاوت الممكن بين المنشئين فيهما^(٣) .

كذلك يهاجمُ عبدُ القاهر مفضلَى الكلامِ بلفظه « لأنَّ العلمَ بالألفاظ هو
علمٌ بأوضاع اللِّغة لا تفاضلَ فيه »^(٤) ولأنَّ الكليمَ المفردة لا يُمكن أن تكونَ
كلاماً وشعراً دون أن يحدثُ فيها النظمُ الذي هو - بالتأكيد - المقصودُ عند كلِّ
حديث يتوهمُ منه أنه خاصٌّ باللفظ^(٥) . وهكذا يصل في النهاية إلى القول بأن
الإعجاز « لم يبقَ إلا أن يكون في النظم والتأليف »^(٦) .

وبذلك يلتقي طرفاً الدائرة ، ويُعيد استنتاجُ عبدِ القاهر ما سبق أن قرره

(١) دلائل الإعجاز ١١٦ .

(٢) الدلائل ١٩٤ .

(٣) الدلائل ١٩٧ ، ١٩٨ .

(٤) الدلائل ٣٠٣ .

(٥) الدلائل ٣٧٣ ويراجع ٣٦٩ ، ٣٠١ ، ٣٠٢ .

(٦) الدلائل ٣٠٠ .

الجاحظ ، واستمرّ على الإقرار به كثيرٌ من اللاحقين ، أعنى أن إعجاز القرآن
كامن في طريقة نظمه وتأليفه^(١) .

فإذا جئنا إلى مباينة هذه الطريقة للمعهود في كلام العرب قبل نزول
القرآن وجدنا متابعة العلماء للجاحظ في هذا الجانب أيضا ، فصرح الطبري
في مقدمة تفسيره بأنه « إذا كان تفاضلُ مراتب البيان وتباين منازل درجات
الكلام بما وصفنا قبل .. وكان الله تعالى ذكره ... أحكم الحكماء وأحلم
الحلماء ، كان معلوما أن أبين البيان بيانه وأفضل الكلام كلامه ، وأن قدر
فضل بيانه - جلّ ذكره - على بيان جميع خلقه كفضله على جميع عباده »^(٢) .

وليس حديثُ الرمانى عما سماه (نقض العادة) - وهو عنده إحدى
جهات الإعجاز - سوى استمرار لكلام الجاحظ في مباينة نظم القرآن لسائر
المعروف من أنواع القول عند العرب ، ويظهرُ ذلك حين نقرن بين كلام
الرجلين ، ونحن نذكر ما قاله الجاحظ من أن القرآن قد « خالفَ جميعَ
الكلام الموزون والمثور »^(٣) وأنه « ليس يعرف فروقَ النظم ... إلا مَنْ عَرَفَ
القصيد من الرجز ، والمخمس من الأسجاع ، والمزدوج من المثور والخطب
من الرسائل ... فإذا عرف صنوفَ التأليف عَرَفَ مباينةَ نظم القرآن لسائر
الكلام »^(٤) .

ولا يخرج الرمانى عن هذا المضمون ، وذلك في تصريحه بأن العادة
كانت جاريةً بضروب من أنواع الكلام معروفةٍ ، منها الشعرُ ومنها السجعُ

(١) يراجع في وجوه إعجاز القرآن - ومنها (النظم) كلام لابن سراقه والقاضى عياض

وغيرهما في (الإتيان) ١٢٢/٢ .

(٢) تفسير الطبري ٧/١ .

(٣) البيان ٣٨٣/١ .

(٤) مقالة العثمانية - رسائل - ٣١/٤ .

ومنها الخطب ومنها الرسائل ومنها المثور الذي يدور بين الناس في الحديث ،
فأتى القرآن بطريقة مفردة خارجة عن العادة ، لها منزلة في الحسن تفوق به
كل طريقة^(١) .

وتابع الباقلاني نفس النعمة ، وقد ربط - مثل الرماني - بين إعجاز القرآن
وبين خروجه عن العادة المألوفة في أقسام الكلام المعروفة ، وصرح بأنه « ليس
في العادة مثل للقرآن يجوز أن يعلم قدرة أحد من البلغاء عليه »^(٢) ، وقال
« إن نظم القرآن ... خارج عن المعهود من نظام جميع كلامهم ، ومباين
للمألوف من ترتيب خطابهم ... وذلك أن الطرق التي يتقيد بها الكلام
البديع المنظوم تنقسم إلى أعاريض الشعر على اختلاف أنواعه ، ثم إلى أنواع
الكلام الموزون غير المقفى ، ثم إلى أصناف الكلام المعدل المسجع ، ثم إلى
معدل موزون غير مسجع ، ثم إلى ما يرسل إرسالا ... وقد علمنا أن
القرآن خارج عن هذه الوجوه ومباين لهذه الطرق »^(٣) . ثم يعقد فصولا
مستقلة في نفى أن يكون القرآن جاريا على أساليب الشعر أو السجع
المعروفة^(٤) .

وإلى نفس المنحى في مباينة وجه الإعجاز في القرآن للمعهود من كلام
العرب ذهب عبد القاهر : « فقد انتفى الشك ، وحصل اليقين الذي تسكن
معه النفس ، ويطمئن عنده القلب أنه معجز ناقض للعادة »^(٥) ، ولخص
القضية في (دلائل الإعجاز) على نحو منطقي ، فقال : إن الوصف الذي

(١) النكت في إعجاز القرآن - ثلاث رسائل - ١١١ .

(٢) إعجاز القرآن ٢٧ .

(٣) إعجاز القرآن ٣٥ ، ويراجع ٢٨٧ .

(٤) تراجع ص ٥١ ، ٥٧ وما بعدها .

(٥) الرسالة الشافية . ضمن ثلاث رسائل - ١٢٨ .

كان به القرآن معجزاً « ينبغي أن يكون وصفاً قد تجدد بالقرآن ، وأمرًا لم يوجد في غيره ، ولم يُعرف قبل نزوله »^(١) وهذا الأمر أو الوصف هو (النظم) الذي يجب أن يتميز عن سائر أنواع الكلام المعروفة :

« معلوم أن المعول في دليل الإعجاز على النظم ، ومعلوم كذلك أن ليس الدليل في المجيء بنظم لم يوجد من قبل فقط ، بل في ذلك مضموماً إلى أن يبين ذلك النظم من سائر ما عُرف ويُعرف من ضروب النظم وما يعرف أهل العصر من أنفسهم أنهم يستطيعونه البيّنونة التي لا يعرض معها شك لواحد منهم أنه لا يستطيعه »^(٢) . ولست بحاجة إلى تكرار القول بتأثير ما ذهب إليه الجاحظ من مباينة نظم القرآن لما كان شائعاً لدى العرب من صنوف القول على أولئك العلماء ، سواء منهم السنيّ مثل الطبري أو المعتزلي كالرّماني أو الأشعري كالباقلاني وعبد القاهر .

أما الاعتداد في القدر المعجز بما كان في مقدار السورة - على الأقل - فمطلب جاء به القرآن نفسه ، جاء في (الإتقان) مما يبدو أنه نقل عن (فتح الباري) « ولما جاء به النبي عليه الصلاة والسلام إليهم ، وكانوا أفصح الفصحاء ... تحدّاهم على أن يأتوا بمثله ... فلم يقدرُوا ، كما قال تعالى : ﴿ فليأتوا بحديث مثله إن كانوا صادقين ﴾ - الطور ٣٤ - ثم تحدّاهم بعشر سورٍ منه في قوله تعالى : ﴿ أم يقولون افتراه ، قل فأتوا بعشر سورٍ مثله مفتريات وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين ﴾ - هود ١٣ - ثم تحدّاهم بسورة في قوله : ﴿ أم يقولون افتراه قل فأتوا بسورة مثله .. ﴾ - يونس ٣٨ - ثم كرر في قوله : ﴿ وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا

(١) دلائل الإعجاز ٢٩٩ .

(٢) الشافية ١٣٣ .

فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ ﴿ - البقرة ٢٣ - (١) .

وواضحٌ أن الحدَّ الأدنى الذي قالوا بِتَحَقُّقِ الإعجاز فيه هو السورة طالَّتْ أم قصُرَتْ ، وقد رأينا ذهابَ الجاحظ إلى أن جَعَلَ التَّحْدِي يكون في مقدار السورة على الأقل ، من شأنه أن يدفع القولَ بوجود التكرار في القرآن استناداً إلى وجودِ بعض المفردات والمركبات البسيطة التي وردت في نصوصه مما كان مستعملاً في كلام الناس قبل نزوله .

وهو توجيهٌ أخذ به كلٌّ مَنْ جاء بعدَ الجاحظ ، سواء في إخراجهم لبعض العبارات المتميزة التي اتفقت في كلام بعض الأدباء من حين المعجز ، أو في تأكيدهم على أن المعارضة الحقيقية يجب أن تتَّجَهَ إلى جملة الأثر المعارض ، وليس إلى جزئياته التي يسهل محاكاتها أو إحلال أجزاء أخرى محلها .

فوصفَ الخطابي بعضَ المحاولات لإنشاء كلام على نَسَقِ بعض سُورِ القرآن بأنها « استراقٌ واقتطاعٌ من عُرْضِ كلام القرآن ، واحتذاء لبعض أمثلة نظومه .. » وقال إن « سبيلَ من عارضَ صاحبه في خُطبة أو شعر أن ينشئَ له كلاماً جديداً ويحدثَ له معنى بديعاً ، فيجاريه في لفظه ويباريه في معناه ... وليس بأن يتحيّف من أطراف كلام خصمه فينسف منه ، ثم يبدلَ كلمةً مكان كلمة ، فيصلَ بعضه ببعض وصلَ ترقيع وتلفيق » (٢) .

والخطابي يعتدُّ بوحدة الموضوع في إحدى صورتى المعارضة عنده ، ويقبل بتعدده في الصورة الأخرى (٣) ، ولكنه في كلتا الصورتين يؤكد على ضرورة

(١) الإتيان ١١٧/٢ . (٢) بيان إعجاز القرآن ٥٧ ، ٥٨ .

(٣) المصدر السابق ٥٨ ، ٦٥ ، ومن أمثلة الصورة الأولى عنده : المعارضة التي جرت بين امرئ القيس وعلقمة بن عبدة في وصف كلٍّ منهما فرسه . ومن أمثلة الصورة الثانية ، وقد وصفها بأنها « نوع من الموازنة بين المعارضة والمقابلة » أن تختلف الأغراض التي يقول فيها الشعراء ثم يُحكَّم على مدى براعة كلٍّ منهم في بابه .

توجه المعارضة إلى جملة العمل لا إلى أجزائه ، وهو رأي يتمشى مع موقف الجاحظ في أن اشتمال العمل على بعض المفردات والتراكيب الجزئية المستعملة من قبل لا يغض من جدته ، وهو ما يقابله ألا يكون اشتمال العمل على بعض المفردات الجديدة أو أجزاء التراكيب الجديدة مُدخلاً له في حيز الجديد المعجز .

والى هذا المنحى فى نفي أن يكون تغيير بعض أجزاء السورة داخلاً فى معارضتها .. ذهب الرمانى : « فإن قال قائل : فلعل السور القصار ممكن للناس ، قيل له : لا يجوز ذلك من قبل أن التحدى قد وقع بها فظهر العجز عنها ... فإن قال قائل : « فإنه يمكن فى القصار أن تُغير الفواصل فيجعل بدل كل كلمة ما يقوم مقامها ، فهل يكون ذلك معارضة ؟ قيل له : لا ، من قبل أن المفحم يمكنه فى قوافى الشعر مثل ذلك ، وإن كان لا يمكنه أن ينشئ بيتاً واحداً ، ولا يفصل بطبعه بين مكسور وموزون »^(١) .

ولعل أوسع شرح لفكرة الجاحظ فى عدم إخلال الجزئيات المكررة بجدة القدر الذى وقع به التحدى وإعجازه .. ما نجده عند الباقلانى : إن « معنى قولنا (إن القرآن معجز) على أصولنا : أنه لا يقدر العبادُ عليه ، وقد ثبت أن المعجز الدال على صدق النبى صلى الله عليه وسلم لا يصح دخوله تحت قدرة العباد ... وإنما لا يقدر العبادُ على الإتيان بمثله لأنه لو صح أن يقدرُوا عليه بطلت دلالة المعجز ... »^(٢) .

ولا يمنع الباقلانى أن يتفق للبلغاء من البشر أن يقع فى إنشائهم شيء من الكلام النادر الرفيع المستوى المقارب لمرتبة المعجز ، ولكن ذلك لا يطرد لهم

(١) النكت للرمانى ١١١ ، ١١٢ .

(٢) إعجاز القرآن ٢٨٨ .

بما يصل إلى المقدار الذي وقع به التحدى ، وهو السورة .
ويرى الباقلانى أن هناك صفتين تكتنفان ما يقعُ فى كلام البشر من
عبارات نادرة رفيعة المستوى :

الأولى : ما سبقت الإشارةُ إليه من عدم الاطراد بما يبلغُ المقدارَ المعجز
وهو السورة ، فـ « القدرُ الذى يفوتُ الحدَّ فى البيان ويتجاوزُ الوهمَ ويشذُّ
عن الصنعة ، ويقذفهُ الطبعُ فى النادر .. قليلٌ ، كالبَيْتِ البديعِ والقطعةِ
الشريفةِ التى تتفقُ فى ديوانِ شاعر ، والفقرةُ تتفقُ فى رسالةِ كاتب .. ذلك
أمرٌ قليل . ولو كان كلامُهُ كلُّهُ يطردُ على ذلك المسلك ، ويستمرُّ على ذلك
المنهج ، أمكنَ أن يدعى فيه الإعجاز .. ونحن لم نُنكر أن يستدرِكَ البشرُ
كلمةً شريفةً ولفظةً بديعةً ، وإنما أنكرنا أن يقدرُوا على مثلِ نَظْمِ سورةٍ أو
نحوها » (١) .

أما الصفة الثانية : فهى أن ما يقع للبشر من ذلك إنما يكون اتفاقاً
ومصادفةً وليس عن قدرةٍ ووعى ، « واعلم أن الكلامَ يقعُ فيه الأبلغُ والبليغُ ،
ولذلك كانوا يسمّون الكلمةَ يتيمةً ، ويسمّون البيت الواحدَ يتيماً ..
وكذلك يقع فى الكلام البيتُ الوحشِيُّ والناذر ، والمثلُ السائر ، والمعنى
الغريبُ ، والشئُ الذى لو اجتهد له لم يقع عليه ، فيتفق له ويصادفه » (٢) .

فبلاغة البشر - حتى الرائعُ منها - محدودةٌ بعدم الاطراد من ناحية ،
وبالوقوع مصادفةً من ناحية ثانية ، وعكس ذلك نظم القرآن « فليس له مثالٌ
يحتذى عليه ، ولا إمام يقنتدى به ، ولا يصح وقوعُ مثله اتفاقاً كما يتفق
للشاعر البيتُ النادر . والكلمةُ الشاردة والمعنى الفذُّ الغريب والشئُ القليلُ

(١) إعجاز القرآن ٢٨٥ .

(٢) إعجاز القرآن ٢٥٦ ، ٢٥٧ .

العجيب .. لأن ما جرى هذا المجرى ، ووقع هذا الموقع فإنما يتفق للشاعر في لَمَع من شعره ، وللكاتب في قليل من رسائله ، وللخطيب في يسير من خطبه . ولو كان كل شعره نادراً ومثلاً سائراً ومعنى بديعاً ولفظاً رشيقاً ، وكلّ كلامه مملوءاً من رونقه ومائه ومُحَلَّى ببهجته وحُسن رُوَاثه ، ولم يقع فيه المتوسط بين الكلامين ... ولا الباردُ المستقل والغثُ المستنكر .. ولم بين الإعجاز في الكلام ، ولم يظهر التفاوتُ العجيبُ بين النظام والنظام^(١) .

ومن اللافت عند الباقلائي أنه يجمع - في إطار الحديث عما يقع مصادفة ولا يطرد من بلاغات البشر - يجمع بين ما يقع في الصياغات الثرية وما يكون من أبيات الشعر ، فالكلمة الرائعة التي تقع للأديب قد تكون في خطبة أو رسالة أو مثل ... إلخ ، وقد تكون بيتاً شعرياً ، ولكن أيّاً من ذلك لا يجعل الكلام معجزاً لأنه وقع مصادفة ولأنه لم يبلغ الحجم الذي إليه وقع التحدى .

ويضيف الباقلائي - على سبيل التأكيد لعدم الاعتداد بما ليس مقصوداً بما يقل عن الحجم المشترط - أن « صورة الشعر قد تتفق في القرآن ، وإن لم يكن له حكم الشعر »^(٢) ، وهي قضية واسعة - أعنى قضية العبارات المتزنة في القرآن والحديث - ولكننا نسجل هنا أن ما ذهب إليه الباقلائي هو حاصل كلام الجاحظ في مسألتين ، أولاهما : الكلمات والتراكيب الجزئية المشتركة بين القرآن وكلام البشر مما لا يُخلّ بصفة الإعجاز في النصّ القرآني . والثانية : العبارات المتزنة في القرآن ، والتي لا تندرج تحت تعريف الشعر بسبب من قلّة حجمها وعدم القصد إلى صفة الوزن فيها . فكما أن اشتمال القرآن على بعض الكلمات والعبارات المستعملة في كلام البشر لا يُخلّ بتفرد

(١) إعجاز القرآن ١١٢ .

(٢) إعجاز القرآن ٢٨٥ .

نظمه وإعجازه ، وكما أن اشتماله على بعض ما جاء على أعاريض الشعر لا يجعل منه شعرا ، لأن تلك العبارات لا تبلغ مقدار السورة ، ولأن تلك الأجزاء المتزنة لا تبلغ مقدار الشعر ، ولا قصد إلى صفة الوزن فيها - وهذه هي نظرة الجاحظ - فإن مقلوب هذه النظرة عند الباقلاني يتمثل في أن وقوع بعض العبارات الفذة الرائعة في كلام الأديب ، نثرا أو شعرا لا يجعل كلامه معجزا ، للسببين نفسيهما . وهما : عدم أطراد هذه العبارات وقلة حجمها عن مقدار السورة - وهي القدر المتحدى إليه - ثم وقوعها في كلام الأديب مصادفة واتفاقا ، وعدم استطاعته - لو أراد - أن يجعل كلامه كله من قبيلها وعلى نفس مستواها .

ويلفتنا لدى الباقلاني ما يقرره من أن اقتصار البشر على هذا المستوى غير المعجز من كلامهم إنما كان بتقدير الله سبحانه لهم ، لأنه « أقدروهم على حدٍّ محدودٍ وغايةٍ في العرفِ مضروبة ، لعلمه بأنه سيجعل القرآن معجزا ، ودلّ على عظم شأنه بأنهم قدروا على ما بيننا من التأليف ، وعلى ما وصفنا من النظم ، من غير توقيف ولا اقتفاء أثره ، ولا تحدد إليه ، ولا تقريع .. ولو لم يكن جرى في المعلوم أنه سيجعل القرآن معجزا لكان يجوز أن تجرى عادات البشر بقدر رائد على ما ألفوه من البلاغة ، وأمر يفوق ما عرفوه من الفصاحة » (١) .

ولست أشك في أن هذه هي فكرة الصرفة على النحو الذي قال به الجاحظ ، وقد سبق القول إن الصرفة عنده ليس معناها أنه كان في مقدور العباد أن يأتوا بكلام في مستوى نظم القرآن ثم صرفوا عن ذلك ، ولكنها تعنى أن الناس بطبيعتهم جيلوا غير قادرين على بلوغ هذا المستوى ، ولذلك

سمعنا حديث الجاحظ عن الفرق بين (العَجْزِ العَارِضِ الذي يجوزُ ارتفاعه) و (العَجْزِ الطَّبِيعِيِّ) (أو العَجْزِ الذي هو صفةٌ بالذات)^(١) والعَجْزِ العَارِضِ قابل للزوال ، ويتفاوت فيه البشر ، وأما العَجْزِ الطَّبِيعِيِّ أو العَجْزِ الذي هو صفةٌ بالذات فهذا ما يشتركون فيه وهو غيرُ قابل للزوال ، لأنه جزء من طبيعتهم ، والعلمُ به يؤدي إلى العلمِ بإعجاز القرآنِ وبعدم القدرة على معارضته ، فإذا انصرفوا عن هذه المعارضة فليس ذلك لأنهم صُرفوا عند نزوله ، بل لأنهم خُلِقُوا هكذا غيرَ قادرين على تجاوز مستوى بلاغتهم إلى مستوى بلاغة القرآن المعجزة . وأظن أن هذا هو مضمون نصِّ الباقلائي^(٢) .

وهكذا يطرد تأثير موقف الجاحظ في قضية إعجاز القرآن بكل جوانبه ، فمن تكييف مصطلح (النظم) وإقراره في حقل دراسات الإعجاز ، إلى إثبات صفة التفرد في أسلوب القرآن ، وإلى توجيه ما استقرَّوا عليه من جعل السورة هي الحد الأدنى للقدر المعجز . . . واستغلال هذا الإقرار في رفض أن يكون اشتغال القرآن على بعض العبارات الجزئية الواردة في كلام البشر قادحا في تفرده وإعجازه .

ولعلنا نذكر أنه بقي أمامنا سؤال رابع هو : بِم يتعلّق النظم ، أو فيم يتحقّق ؟ أيكون تحقّقه في جانب اللفظ أم في جانب المعنى ؟ وسبق أن رأينا لدى الجاحظ ما يوحي بتعلّق النظم عنده بجانب الصياغة أو اللفظ المركّب بطبيعة الحال .

(١) تراجع : مقالة العثمانية - رسائل - ٣١/٤ .

(٢) ممن ظهرت عندهم آثار فكرة (الصُرْفَة) بمفهومها المتأثر بفكرة الجاحظ عن (التسخير) : الراغب الأصفهاني في تفسيره ، يراجع ما نقله عنه السيوطي في النوع الرابع والستين في إعجاز القرآن .

ويبدو أن هذه النظرة قد شاعت بدورها حتى عند مَنْ لم يذكروا ذلك صراحة ، أو مَنْ عمدوا إلى استخدام مصطلحاتٍ غيرِ النَّظم - كالبلاغة والفصاحة - للدلالة على وجه الإعجاز في القرآن . والواقع أن جانبَ المعنى لم يظفر بكثير من النقاش بالقياس إلى جانب اللفظ ، لا لأن المعنى شأنه أقلّ ، ولكن لأنه الجانبُ الثابت المستقر ، أو الذى لا يقبل نقاشا بالقبول أو الرفض أو الزيادة والنقصان ، وحتى ما كان منه إخبارا بالغيب ، أو بما كان من أحداث الماضي . . فقد نُظر إليه على أن « إعجازه ليس براجع إلى القرآن من حيث هو قرآن ، بل لكونها حاصلة من غير سبق تعليم وتعلم ويكون الإخبار بالغيب إخبارا بالغيب ، سواء كان بهذا النَّظم أو بغيره ، مؤدّى بالعربية أو بلغة أخرى ، بعبارة أو إشارة »^(١) .

ولعلّ أوسع متابعةٍ للجاحظ في القول بأن (النظم) متعلق باللفظ هي التي نجدها عند اثنين من الأشاعرة هما الباقلاني وعبد القاهر .

وقد عقّد الباقلانيّ فصلا (فيما يتعلّق به الإعجاز) ، وجاء فيه أنه « إن قال قائل : بينوا لنا ما الذى وقع التحدّي إليه ؟ ... قيل : الذى تحدّاهم به : أن يأتوا بمثل الحُرُوف التى هى نَظْم القرآن ، منظومةً كنظمها ، متتابعةً كتتابعها ، مطّردة كاطّرادها ، ولم يتحدّهم إلى أن يأتوا بمثل الكلام القديم الذى لا مثل له »^(٢) .

ولكى يكونَ كلامُ الباقلاني مفهوما وتوجيهنا له منطقيا ، نقول إن الباقلانيّ يصدّر في حديثه عن نظرية الأشاعرة في (الكلام النفسى) ، وبمقتضاها يرون أن كلامَ الله الحقيقى هو الكلامُ القديم القائم بذاته ، وأن ما

(١) تفسير الأصفهاني - نقلا عن (الإلتقان) للسيوطى ١٢٠ / ٢ .

(٢) إعجاز القرآن ٢٦٠ .

نزل على أنبيائه في كتبه ما هو إلا أماراتٌ على هذا الكلام وعباراتٌ عنه ، وهذه العباراتُ تختلف فتكون « قولاً بلسانٍ على حُكم أهل ذلك الزمان »^(١) ولذلك اختلفت اللغاتُ التي نزلت بها الكتبُ السماوية ، وإن لم يختلفُ كلامُ الله القديم القائم بذاته . وكلام الباقلاني صريحٌ في أن التحدى غيرُ واقع بالنسبة للكلام القديم ، إذ ليس في مقدورِ أحد أن يطلع عليه أو يأتي بمثله ، وبالتالي جاء التحدى متعلقاً بالعبارات عنه ، وهى بالنسبة للقرآنِ حروفُه وكلماتُه المنظومةُ في متابعتها واطرادها .

وطبيعى ألا يشمل التحدى جانبَ المعنى - فهو واردٌ في غير القرآن من الكتب السماوية الأخرى ، ومع ذلك فهى ليست معجزة في نظمها وتأليفها ، مع اشتمالها على المعانى ذاتها ، فلم يبق إلا أن يكون التحدى بنظم القرآن ، وأن يكون متّجهاً إلى جانب اللفظ والصياغة دون المعنى .

وقد يُقال إن الباقلانيّ يصدر في ذلك عن نظريةٍ كلامية خاصة بفرقه ، ونحن لاننكر ذلك ، ولكننا نرى أن نظرة الأشاعرة خاصةً بقضية خلق القرآن ، وأنهم وجدوا حلّها في القول بقدم الكلام النفسى وحدث العبارة عنه . أما القول بأن هذه العبارة هى النظم وتعلق هذا النظم بالألفاظ والصياغة ، فتكملة نقدية ، يلوح فيها - فى تصوّرى - آثارُ الجاحظ التى قد تمتدّ - من مدخل آخر - إلى فكرة قدم الكلام النفسى ذاتها ، وتطرد - فى الوقت نفسه - إلى اختيار الجهة التى يُقبل التحدى بها ، واستبعاد الجهات التى لا يصحّ فيها .

أما عبد القاهر - الذى يحرص على عرض حجج خصومه على أوسع نطاق - فيورد قولهم إن الواحد من البلغاء « قد تواتيه العبارةُ ويطيعه اللفظُ فى صنف من المعانى (و) يمتنع عليه مثل تلك العبارة وذاك اللفظُ فى صنف آخر

(١) يراجع الانصاف للباقلاني ١٠٦ .

«وبالتالى» فلعلَّ العجز الذى ظهر فيهم عن معارضة القرآن لم يظهر لانهم لا يستطيعون مثل ذلك النظم ، ولكن لانهم لا يستطيعون مثل ذلك النظم فى مثل معانى القرآن» (١) .

ويرفض عبدُ القاهر السؤالَ من أساسه ، فهو « سؤالٌ لا يتَّجه حتى يقدرَ أن التحدى كان إلى أن يُعبروا عن معانى القرآن أنفسها وبأعيانها بلفظ يشبه لفظه ونظم يوازي نظمه ، وهذا تقديرٌ باطل ، فإن التحدى كان إلى أن يجيئوا فى أى معنى شاءوا من المعانى بنظم يبلغُ نظمَ القرآن فى الشرف أو يقرب منه . ويدل على ذلك قوله تعالى : ﴿ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوْرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ ﴾ أى مثله فى النظم ، وليكن المعنى مفترى كما قلتم ، فلا إلى المعنى دُعيتُم ولكن إلى النظم» (٢) .

ونحن نذكرُ استشهادَ الجاحظ بنفس الآية ، ثم إتباعه لها بقوله - على لسان الرسول - ﷺ (وعارضُونى بالكذب) ، وهو ما اتخذناه دليلاً على تجاوز المعارضة - أو التحدى - لجانب المعنى وتعلقه بجانب اللفظ ، وهو ما نجد القول به مفصلاً عند عبد القاهر .

ويبدو أن مجال الحديث عن جانب الإعجاز فى النظم قد أفادَ على نحو مباشر من معطيات الفلسفة الأرسطية ، خاصة ما يتعلق بفكرة الهيولى والصورة ، أو العلة المادية والعلّة الصوريّة ، فالرأغبُ الأصفهانيّ يتحدث عن إعجاز القرآن مما يتعلق بنفسه (٣) ، ويرى أن هذه الجهة للإعجاز إما أن تتعلق « بفصاحته وبلاغته أو بمعناه » ، ثم يقول : « أما الإعجاز المتعلق بفصاحته

(١) الشافية ١٣٨ .

(٢) الشافية ١٤١ .

(٣) يذكر الراغب أن للإعجاز وجهين « أحدهما إعجاز يتعلق بنفسه ، والثانى بصرف الناس عن معارضته » .

وبلاغته فلا يتعلق بعنصره الذى هو اللفظ والمعنى ، لأن الفاظه الفاظهم . . . ولا بمعانيه ، فإن كثيراً منها موجودة فى الكتب المتقدمة قال تعالى : ﴿ وإنه لفي زبر الأولين ﴾ . . . فإذاً النظم المخصوص صورة القرآن ، واللفظ والمعنى عنصره ، وباختلاف الصور يختلف حكم الشيء واسمه ، لا بعنصره ، كالحاتم والقرط والسوار ، فإنه باختلاف صورها اختلفت أسماؤها ، لا بعنصرها الذى هو الذهب والفضة والحديد . فإن الحاتم المتخذ من الفضة ومن الحديد يسمى خاتماً وإن كان العنصر مختلفاً . وإن اتخذ حاتم وقرط وسوار من ذهب اختلفت أسماؤها باختلاف صورها وإن كان العنصر واحداً . . . فظهر من هذا أن الإعجاز المختص بالقرآن يتعلق بالنظم المخصوص ، وبيان كون النظم معجزاً يتوقف على بيان نظم الكلام ،^(١)

وهو - كما نرى - تنظير للمسألة يتجاوز بها الصياغة القديمة المبسطة لقضية اللفظ والمعنى ، مستضيئاً بأرسطو فى حديثه عن (المادة) و(الصورة) مع استخدام كلمة (العنصر) فى مقابل (المادة) أو (الهيكلى) فى حديث الفيلسوف اليونانى ، وإن كان ما يعيننا هو النتيجة . . . أعنى انحياز صفة الإعجاز فى نظم القرآن إلى جانب اللفظ أو الصياغة ، وهو ما يؤكد حديث الراغب فى أعقاب ذلك عن (مراتب تأليف الكلام) التى تفضى إلى تشكّل هذه الصورة المخصوصة التى يُطلق عليها : النظم^(٢) .

ويبدو أن القول بأن الإعجاز فى الألفاظ قد أصبح هو الرأى الغالب وذلك فى مواجهة الإحالة فيه على بعض الجوانب الغيبية أو التى لا تعود إلى النص القرآنى فى ذاته ، جاء فى الإتيان : « زعم قوم أن التحدى وقع بالكلام القديم الذى هو صفة الذات . . . وهو مردود لأن ما لا يمكن الوقوف عليه لا يتصور التحدى به ، والصواب ما قاله الجمهور : إنه وقع بالدال على القديم ، وهو الألفاظ »^(٣) .

(١) تفسير الأصفهاني - نقلا عن (الإتيان) للسيوطى ١٢٠ / ٢ .

(٢) الإتيان ١٢١ / ٢ .

(٣) الإتيان ١١٨ / ٢ .

www.alkottob.com

قضية اللفظ والمعنى

في ضوء قضية الإعجاز

رأينا كيف انتهى الأمر إلى غلبة القول بأن اللفظ هو الجانب الذي تكمن فيه صفة التفرد في نظم القرآن المعجز ، ورأينا أيضا كيف أن إثارة السؤال عن موضع التفرد - أو جهته - في النظم ، وما إذا كان في اللفظ أو في غيره إنما كان في إطار الحديث عن إعجاز القرآن .

وهذه - فيما يبدو - بعض آثار هذه القضية - قضية الإعجاز - أعني بروز قضية اللفظ والمعنى على نحو منظم ، ثم الميل بصفة التفرد والامتياز في النظم القرآني إلى جانب اللفظ . ويذكر الدكتور شكري عياد « أن الخصومة حول اللفظ والمعنى ما كانت لتشتد هذه الشدة لو لم تغدّها دوافع اعتقادية وأخرى سياسية واجتماعية »^(١) ، وينقل عن المرحوم الأستاذ أمين الخولي تنيبه إلى أن هذه المشكلة « قد نشأت في جو ديني ، فبدأت حول القرآن وأنه اللفظ والمعنى أو المعنى فقط » وأنه « كان لهذه النشأة الدينية أثرها في تلوين المشكلة عند البلاغيين »^(٢) .

ويذهب الدكتور إحسان عباس - في تحليل ما تصوّره تحييزا من الجاحظ للشكل على حساب المعنى في العمل الأدبي - يذهب إلى أن الجاحظ « وجد أن الإعجاز لا يفسر إلا عن طريق النظم ، ومن آمن بأن النظم حقيق برفع البيان إلى مستوى الإعجاز لم يعد قادرا علي أن يتبنى نظرية تقديم المعنى على اللفظ »^(٣) .

(١) كتاب أرسطوطاليس (فن الشعر) . . . للدكتور شكري عياد ٢٤٧ ، ٢٤٨ .

(٢) المرجع السابق ٢٤٨ (هامش) .

(٣) تاريخ النقد الأدبي عند العرب ٩٨ .

ونحن نتخذ من هذه النقول دعماً لما نراه من أن ما انتهى إليه موقفُ الجاحظِ في جهة الإعجاز ، أو موضعه ، وأنه اللفظ ، قد انعكس على موقفه من قضية اللفظ والمعنى في الآثار الأدبية عموماً ، فعرف بتقديم جانب اللفظ في الكلام على عنصر المعنى أو المحتوى . ومع إيماننا بانصراف اهتمام الجاحظ فعلاً إلى جانب اللفظ - بمعنى التركيب والصياغة - فإن دقة الموقف تقتضى منا سؤالاً عما إذا كان الجاحظ قد بدأ بالإعلاء من شأن اللفظ فغض - تلقائياً - من شأن المعنى ، وهو ما يفهم من كلام الدكتور عباس في هذا الموضع بالذات . . . أو أنه بدأ بالابتعاد عن شأن المعنى فكان طبيعياً أن يتجه إلى تسليط الضوء على اللفظ ؟ وهنا يلوح أن الافتراض الثاني هو الصحيح ، وذلك في ضوء موقفه من قضية الإعجاز ، أو - بعبارة أدق - في ضوء الشروط التي قالوا بضرورة توافرها في الأثر المعجز ، وأبرزها تفرده ، فكان من الضروري الاتجاه إلى عنصر يقبل بتحقق هذه الصفة ، وقد اتضح للمتحدثين في الإعجاز أن عنصر المعنى في القرآن قد لا يقوم بهذه الصفة ، إذ إن فيه كثيراً من المعاني الدائرة حول مكارم الأخلاق - مما ورد في الشعر القديم ، خاصة شعر المدح - وكذلك المعاني التي وردت في الكتب السماوية قبله مما يتعلق بالالوهية وقصص الأنبياء . . . وغير ذلك .

وهكذا يأتي الاتجاه إلى اللفظ طبيعياً في ضوء البحث في قضية الإعجاز وموقف الجاحظ فيها دون أن يكون هناك قصد إلى الغض من المعنى أو الحط من شأنه^(١) .

(١) من المفيد هنا التأكيد على تقدير الجاحظ لجانب المعنى في العمل الأدبي ، فعنده أن « شرَّ البلغاء مَنْ هَيَّا رَسْمَ المعنى قبل أن يهَيِّئَ المعنى ، عشقاً لذلك اللفظ ، وشغفاً بذلك الاسم حتى صار يجرُّ إليه المعنى جرّاً ، ويلزّمه به إلزاماً ، حتى كان الله تعالى لم يخلق لذلك المعنى اسماً غيره » فصل من صدر كتابه في المعلمين - رسائل ٤٠ / ٣ ، ونراه ينعى على « من كانت غايته انتزاع الالفاظ » فيحمله « الحرص عليها والاستهتار =

وانطلاقاً من ذلك الموقف في اعتماد جانب اللفظ - أو الصياغة - أساس القيمة في العمل الأدبي .. كانت نقول الجاحظ في (البيان والتبيين) لما يعضد ذلك الموقف ، من ذلك تعريف عمرو بن عبيد للبلاغة بأنها « تزين المعانى بالألفاظ المستحسنة في الأذان المقبولة عند الأذهان »^(١) ، وما نقله عن (بعض الربانيين) من « أن المعنى إذا اكتسى لفظاً حسناً وأعاره البليغ مخرجاً سهلاً ، ومنحه المتكلم دلاً متعشّقاً صار في قلبك أحلى ، ولصدرك أملاً . والمعانى إذا كُسيَت الألفاظ الكريمة والبست الأوصاف الرفيعة تحولت في العيون عن مقادير صورها ، وأرَبَّتْ على حقائق أقدارها ، بقدر ما زُيِّنَتْ ، وحسب ما زُخِرَتْ ، فقد صارت الألفاظ في معانى المعارض ، وصارت المعانى في معنى الجوارى »^(٢) .

وقد نصادف لدى البعض من معاصري الجاحظ ما يفهم منه اعتدادهم بجانب اللفظ في العمل الأدبي ، نحو ما يروى عن الأصمعي من قوله إن أشعر الناس « من يأتي إلى المعنى الخسيس فيجعله بلفظه كبيراً ، أو إلى الكبير فيجعله خسيساً »^(٣) ولكن الفرق كبير بين مثل هذه التصريحات العابرة عند أمثال الأصمعي وما يشكل موقفاً ثابتاً متصلاً لدى الجاحظ ومجموعة المتكلمين ممن سلكوا نفس السبيل ، فإلى جانب الموقف من الإعجاز يبدو

= بها إلى أن يستعملها قبل وقتها ويضعها في غير مكانها « المصدر السابق ٤١/٣ ،

كما يشبه المعنى بالروح واللفظ بالبدن . رسالة في الجدّ والهزل - رسائل ٢٦٢/١ .

ومع هذا ينبغي التفريق بين تقدير عنصر المعنى والإقرار بأهميته وأنه لا كلام على الحقيقة

بدونه ، وبين جعله محور المزية ومناط براعة الأديب في العمل الأدبي ، فذلك ما يرفضه

الجاحظ ومعه جمهور النقاد العرب ، وأشهرهم في ذلك عبد القاهر الجرجاني .

(١) البيان ١١٤/١ .

(٢) البيان ٢٥٤/١ .

(٣) نقد الشعر لقدماء ١٧٠ .

عنصر المعنى وكأنه لم يكن الشاغلَ الأوّل لدى أصحاب الفرق، فهؤلاء قومٌ كانت لهم أفكارهم التي ارتضوها وثبتوا عليها، فكانت طريقة شرحها واستمالة الناس إليها وجذبهم نحوها هي شغلهم الشاغل، وانحصرت هذه الطريقة في رأيهم في الصورة اللفظية الحسنة^(١).

من هنا كان ذلك العزف المتكرر على ضرورة تخيير اللفظ، أي أن يجيء لفظُ البليغ (متخيرا)، ومرّ بنا حديثُ عمرو بن عبّيد عن (تخير اللفظ في حُسن الإفهام) ونُضيف إلى ذلك ما جاء في مطلع الصحيفة الهندية التي نقل الجاحظُ ترجمتها من أن «أولّ البلاغة اجتماعُ آلة البلاغة، وذلك أن يكون الخطيب رابط الجأش... متخير اللفظ»^(٢) وما وصّف به أعرابيةً أجادت القول من أنها «قد أتت على حاجتها بالكلام المتخير»^(٣) وما صرّح به من أنه «متى كان اللفظ... كريما في نفسه متخيّرًا من جنسه... حُبب إلى النفوس واتصل بالأذهان والتحم بالعقول...»^(٤).

في ضوء هذا الموقف من الصورة اللفظية كان تحفُّظ الجاحظ أمام تعريف العتابي - الشاعر المتكلم - للبلاغة، وللبليغ بأنه «كلُّ من أفهمك حاجته من غير إعادة ولا حُبسة ولا استعانة»^(٥) فتطوّر بتوجيه كلامه إلى حيث لا

(١) راجع حديث الجاحظ في البيان عن واصل بن عطاء وإحساسه بالحاجة إلى (تمام الآلة) - يعني جودة النطق - وقوله «إن حاجة المنطق إلى الحلاوة والطلاوة كحاجته إلى الجزالة والفخامة، وأن ذلك من أكثر ما تُستمالُ به القلوب وتُثنى به الأعناق وتزِين المعاني» البيان ١٥/١.

(٢) البيان ٩٢/١.

(٣) البيان ٤٠٨/١.

(٤) البيان ٨/٢.

(٥) البيان ١١٣/١.

يتناقض مع شرطه الأساسى فى الكلام البليغ ، وهو حُسن العبارة وجمال الصياغة ، فقال إن « العتابى حين زعم أن كل من أفهمك حاجته فهو بليغ . . لم يعن أن كل من أفهمنا من معاشر المولدين والبلديين قصده ومعناه بالكلام الملحون والمعدول عن جهته ، والمصروف عن حقه ، أنه مَحْكوم له بالبلاغة كيف كان . . . وإنما عنى العتابى : إفهامك العرب حاجتك على مجارى كلام العرب الفُصحاء » (١) .

ومعنى هذا أن مجرد الإفهام لا يكفى لوصف الكلام بالبلاغة ، فلا بد إلى جانب ذلك من صورة لفظية حسنة ، وهذا ما سار عليه العسكرى - متابعا الجاحظ - فالبلاغة هى « كل ما تبلى به المعنى قلب السامع فتمكنه فى نفسه كتمكته فى نفسك ، مع صورة مقبولة ومعرض حسن » ثم قال : « وإنما جعلنا حُسن المعرض وقبول الصورة شرطا فى البلاغة لأن الكلام إذا كانت عبارته رثة ومعرضه خلقا لم يُسم بليغا ، وإن كان مفهوم المعنى » (٢) . ثم يواصل اقتفاء خطى الجاحظ فيلتقط تعريف العتابى للبليغ بأنه (كل من أفهمك حاجته) معقبا بآنا « لو حملنا هذا الكلام على ظاهره لَلزم أن يكون الالكن بليغا لأنه يفهمنا حاجته ، بل ويلزم أن يكون كل الناس بلغاء حتى الأطفال ، لأن كل أحد لا يعدم أن يدل على غرضه بعجمته أو لكتته أو إشارته » (٣) .

ثم يقول : « ومن الدليل على أن مدار البلاغة على تحسين اللفظ أن الخطب الرائعة والأشعار الرائقة ما عملت لإفهام المعانى فقط ، لأن الرديء من الالفاظ يقوم مقام الجيد منها فى الأفهام ، وإنما يدل حُسن الكلام وإحكام

(١) البيان ١/١٦١ ، ١٦٢ .

(٢) الصناعتين ١٦ .

(٣) الصناعتين ١٧ .

صنعته . . . على فضل قائله «^(١)» .

وتلك بعينها نعمةُ الجاحظ بتنوعٍ يحاول أن يكون مغايرا ، وإن كان مصدره لا يخفى على من له معرفة بموقف الجاحظ من القضية .

وينطبق ذلك على موقف ابن وهب (ق ٤) صاحب (البرهان فى وجوه البيان) وأحد معارضى الجاحظ فى كتابه ، فعنده أن البلاغة هى « القول المحيط بالمعنى المقصود ، مع اختيار الكلام وحسن النظام وفصاحة اللسان » ثم يقول : « إنما أضيف إلى الإحاطة بالمعنى (اختيار الكلام) لأن العامى قد يُحيط قوله بمعناه الذى يريد ، إلا أنه بكلام مردول من كلام أمثاله فلا يكون موصوفا بالبلاغة . . . »^(٢) .

وقد ذهب الرماني إلى نفس الرأى فى تفرقة بين مطلق (البيان) و(حسن البيان) ، وكلاهما من المصطلحات التى استخدمها الجاحظ على أى حال ، يقول الرماني : و « ليس كل بيان يُفهم به المراد فهو حسن ، من قبل أنه قد يكون على عيب وفساد . . . وحسن البيان على مراتب ، فأعلاها مرتبة ما جمع أسباب الحسن فى العبارة من تعديل النظم حتى يحسن فى السمع ويسهل على اللسان »^(٣) .

وهى تفرقة تمشى مع تعريفه لبلاغة الكلام بأنها « إيصال المعنى إلى القلب فى حسن صورة من اللفظ » ، وهو يرفض أن تقتصر على إفهام المعنى ، « لأنه قد يُفهم المعنى متكلمان أحدهما بليغ ، والآخر عيبى »^(٤) .

(٢) البرهان فى وجوه البيان ١٦٣ .

(٤) الصناعتين ٦٤ .

(٣) النكت ١٠٦ ، ١٠٧ .

(٤) النكت ٧٥ . ويرفض السجلماسى (ق ٨٨) إطلاق مصطلح (حسن البيان) ويرى أن

مصطلح (البيان) بذاته كافٍ فى الدلالة على المراد بـ (حسن البيان) ، وينسب الخطأ

فى ذلك إلى الرماني ، مع أن استعمال المصطلح الأخير والتحرز الكامن وراء =

وواضح أن الجميع يدورون في فلك الجاحظ وفريقه الذين تحمّسوا لجانب اللفظ وضرورة العناية به انطلاقاً من أنه صاحب الأثر الأكبر في عملية التأثير في المتلقى ، ومن أنه - أي اللفظ الحسن والمتخير - هو محور براعة الأديب وافتنانه ، وليس دقة المعنى وغرابته ، وهذا عين ما ذهب إليه أنصارُ البحتري - فيما ذكر الأمدى - ف « الشعر أجودُه أبلغُه ، والبلاغة إنما هي إصابة المعنى وإدراك الغرض بألفاظ سهلة عذبة مستعملة سليمة من التكلف . . . فإن اتفق مع هذا معنى لطيفٌ ، أو حكمة غريبةٌ أو أدب حسنٌ فذاك زائدٌ في بهاء الكلام ، وإن لم يتفق قام الكلام بنفسه . . . قالوا : وإذا كانت طريقة الشاعر غيرَ هذه الطريقة وكانت عبارته مقصرة عنها أو لسانه غيرَ مدرك لها ، حتى يعتمدَ دقيقَ المعانى من فلسفة يونان أو حكمة الهند أو أدب الفرس ، ويكون أكثرُ ما يورده منها بألفاظ متعسفة ونسج مضطرب . . . قلنا له : قد جئتَ بحكمة وفلسفة ومعانٍ لطيفة حسنة فإن شئتَ دعوناك حكيماً أو سميناًك فيلسوفاً ، ولكن لا نسميك شاعراً ولا ندعوك بليغاً ، لأن طريقتك ليست على طريقة العرب ولا على مذاهبهم»^(١) .

لماذا ؟ لأن « دقيق المعانى موجودٌ في كل أمة وفي كل لغة »^(٢) ولأن « سوء التأليف ورداءة اللفظ يذهب بطلاوة المعنى الدقيق ويفسده ويعميه . . . وحسنُ التأليف وبراعةُ اللفظ يزيد المعنى المكشوف بهاء وحسناً ورونقاً حتى

= هذا الاستعمال يعود إلى الجاحظ في البيان والتبيين . يراجع المترج البديع في تجنيس أساليب البديع للسجلماسى ص ٤١٥ . وفى موقف الجاحظ وتكامل المفهوم عنده مع المصطلح المستخدم يُراجع موضعان في البيان والتبيين - على الترتيب : ١/١٦١ ، ١٦٢ ، ١٥/١ .

(١) الموازنة ١/٤٢٤ ، ٤٢٥ .

(٢) الموازنة ١/٤٢٣ .

كانه قد أحدث فيه غرابة لم تكن ، وزيادة لم تعهد ... ،^(١) .

ومعنى مجيء الشعر على (طريقة العرب ومذاهبهم) هو - فيما نرى - نفس ما عناه الجاحظ في تخريجه لعبارة العتابي ، وأنه عنى : الإفهام (على مجارى كلام العرب الفصحاء) كما أن فحوى قولهم إن (دقيق المعانى موجود فى كل أمة وفى كل لغة) وهو نفس فحوى عبارة الجاحظ فى (الحيوان) : (المعانى ... يعرفها العجمى والعربى ...) أما أن (حسن التأليف وبراعة اللفظ يزيد المعنى بهاء وحسنا ورونقا حتى كأنه قد أحدث فيه غرابة لم تكن ، وزيادة لم تعهد) فمذهب يمكن الرجوع به إلى تلك الفقرة التى نقلها الجاحظ عن (بعض الربانيين) من أن (المعنى إذا اكتسى لفظا حسنا ... صار فى قلبك أحلى ولصدرك أملا) ، وأن (المعانى إذ كسيت الألفاظ الكريمة ... تحولت فى العيون عن مقادير صورها وأربت على حقائق أقدارها) .

وليس فى مقدورنا أن نتبع ذلك التيار الضخم فى الوقوف إلى صف الألفاظ - متابعه للجاحظ ولما حشده فى بيانه من نُقولٍ أحسن تخريجها وتوجيهها إلى حيث يُريد - وبحسبنا أن نشير إلى صنيع ابن رشيق ت ٤٥٦ الذى عقد بابا (فى اللفظ والمعنى) استعرض فيه عدداً من مواقف النقاد فى هذه المسألة ، ثم قال : « وأكثرُ الناس على تفضيل اللفظ على المعنى ، سمعتُ بعض الحذاق يقول : قال العلماء : اللفظُ أغلى من المعنى ثمناً وأعظم قيمة ، وأعزّ مطلباً ، فإن المعانى موجودةٌ فى طباع الناس ، يستوى الجاهلُ فيها والحاذقُ ، ولكنّ العملَ على جودة الألفاظ وحسن السبك وصحة التأليف ... وبعضهم - وأظنه ابن وكيع - مثل المعنى بالصورة واللفظ

بالكسوة (*) ، فإن لم تقابل الصورة الحسناء بما يشاكلها ويليقُ بها من اللباس فقد بُخِستَ حقها وتضاءلت في عين مُبصرها .

وقال عبد الكريم - وكان يؤثر اللفظَ على المعنى كثيرا في شعره وتأليفه :
« الكلام الجزلُ أغنى عن المعانى اللطيفة من المعانى اللطيفة عن الكلام الجزلُ ،
وإنما حكاه ونقله نقلا عن روى عنه النحاس » (١) .

ويستمر صاحب العمدة في نقوله ، وفي ذكر الأسماء التي يعزرو إليها هذه الآراء ولكن الكلام برمته يشي بعبارات الجاحظ وتصريحات نقاده ، وانظر إلى الجزء الأخير من الكلام الذي نقله ابنُ رشيق عن بعض الحذاق : (المعانى موجودة ... يستوى الجاهلُ فيها والحاذقُ ، ولكن العملَ على ...) لتجد صدى عبارة الجاحظ (المعانى مطروحة في الطريق ...) أما كلام ابنِ وكيع ، وتمثيله المعنى بالصورة واللفظ بالكسوة فيبدو متابعاً باهتة لما جاء في كلام ذلك الرباني الذي نقله الجاحظ : (فقد صارت الألفاظ في معاني المعارض وصارت المعاني في معاني الجوارى) ... وهكذا لم يعد بمقدور الكثيرين من اللاحقين أن يتخلوا عن إثارة هذه المسألة والحديث عنها وفتح الأبواب والفصول المستقلة لها .

على أن أقوى المدافعين عن مذهب الجاحظ في هذه القضية هو عبدُ القاهر الجرجاني (ت ٤٧١) ، ومعروف أن لعبد القاهر فيها مسلكا متشعبا ، ولكنه قابلٌ للاستيعاب على أي حال ، وما يعيننا هو تعويله شبهُ الكامل في بعض مراحل صياغته لنظريته .. على الجاحظ : « واعلم أنك لستَ تنظر في

(*) هذا كلام ابن رشيق ، والذي في (المنصف) لابن وكيع أن « المعنى اللطيف في اللفظ

الشريف كالحسناء الحالية » - المنصف ص ٧ .

(١) العمدة ١/ ١٢٧ .

كتاب صُنّف في شأن البلاغة ، وكلام جاء عن القدماء إلا وجدته يدلُّ على فسادِ هذا المذهب { يعنى تقديمَ الكلامِ بمعناه } . . . وإذا نظرتَ في كتبِ الجاحظ وجدته يبلغُ في ذلك كلَّ مبلغ ، ويتشدّد غاية التشدّد ، وقد انتهى في ذلك إلى أن جعلَ العلمَ بالمعاني مُشترَكًا ، وسوى فيه بين الخاصّة والعامّة^(١) ثم ينقل خبراً ورد في الحيوان عن تَفنيدِ الجاحظ لمسلِكِ أبي عمرو الشيباني في اختياره الشعر بسبب استحسان معناه ، كما ينقل تعقيبه المشهورَ على ذلك المسلك : « وذهب الشيخُ إلى استحسان المعاني ، والمعاني مطروحةٌ في الطريق وإنما الشأن في إقامة الوزن وتخسير اللفظ وسهولة المخرج وصحة الطبع وكثرة الماء ، وجودة السبك ، وإنما الشعرُ صياغةٌ وضربٌ من التصوير^(٢) .

وليس بوسع المرء أن يتغاضى عما قد يكون من صلة بين الجزء الأخير من كلام الجاحظ (وإنما الشعر صياغةٌ ، وضربٌ من التصوير) وبين ما يقوله عبد القاهر من « أن سبيل الكلام سبيل التصوير والصياغة ، وأن سبيل المعنى الذى يعبر عنه سبيلُ الشيء الذى يقع فيه التصويرُ والصوغُ ، كالفضة والذهب يصاغ منهما خاتم أو سوار ، فكما أن محالاً إذا أنت أردتَ النظر في صوغِ الخاتم ، وفي جودة العمل وردائه ، أن تنظرَ إلى الفضة الحاملة لتلك الصورة ، أو الذهب الذى وقع فيه العملُ وتلك الصنعةُ ، كذلك محالٌ إذا أردتَ أن تعرفَ مكان الفضل والمزية في الكلام أن تنظرَ في مجرد معناه . . . »^(٣) .

ومن ناحية أخرى فليس بوسع المتصفح لكلام عبد القاهر عن الصورِ العديدة التى يكون عليها المعنى نتيجة إخراجِه فى كُسوة لفظية حسنة . . . أن

(١) الدلائل ٢٥٦ .

(٢) الدلائل ٢٥٦ ، ٢٥٧ .

(٣) الدلائل ٢٥٧ ، ٢٥٨ .

لا يلحظ احتمال الصلة بين هذا المنحى فى كلامه ، وبين بعض الأحاديث المشابهة التى نقلها الجاحظ فى كتابه ، نحو ما مرّ بنا من حديث عمرو بن عبيد عن البلاغة وتعلقها بـ (تزيين) المعانى بالألفاظ المستحسنة فى الأذان المقبولة عند الأذهان ، كما مرّ بنا كلام بعض الربانيين فى أن (المعانى إذا كُسيّت الألفاظ الكريمة ، وألبست الأوصاف الرفيعة تحولت فى العيون عن مقادير صورها وأريت على حقائق أقدارها) ..

هذه الفكرة فى أن المعنى يكتسى باللفظ الجيد صورةً جديدة غير التى كان عليها بحيث يصبح وكأنه خلاف ما كان .. نكاد نلمحها وراء حديث عبد القاهر عن قيمة اللفظ فى تحسين صورة المعنى ، أو فى إخراجه فى صورة جديدة لم تكن له .. فـ « إن سبيل المعانى سبيل أشكال الحلى كالحاتم والشنف والسوار ، فكما أن من شأن هذه الأشكال أن يكون الواحد منها غفلاً ساذجاً لم يعمل صانعه فيه شيئاً أكثر من أن يأتى بما يقع عليه اسم الحاتم إن كان خاتماً ، والشنف إن كان شنفاً .. وأن يكون مصنوعاً بديعاً قد أغرب صانعه فيه .. كذلك سبيل المعانى : أن ترى الواحد منها غفلاً ساذجاً عامياً موجوداً فى كلام الناس كلهم ثم تراه نفسه وقد عمد إليه البصير بشأن البلاغة وإحداث الصور فى المعانى فيصلع فيه ما يصنع الصنع الحاذق ، حتى يُغرب فى الصنعة ، ويدق فى العمل ، ويبدع فى الصياغة ...

وإذا قد عرفت ذلك فإن العقلاء إلى هذا قصدوا حين قالوا: إنه يصح أن يعبر عن المعنى الواحد بلفظين ثم يكون أحدهما فصيحاً والآخر غير فصيح ، كأنهم قالوا: إنه يصح أن تكون ها هنا عبارتان أصل المعنى فيهما واحد ثم يكون لإحدهما تحسين ذلك المعنى وتزيينه وإحداث خصوصية فيه وتأثير لا يكون للأخرى»^(١) وأظن أن هذا بعينه هو مضمون العبارات التى سبقت لدى الجاحظ .

(١) دلائل الإعجاز ٣٨٤ .

فإذا تذكرنا أن عبد القاهر يتوجّه هجومه على مفضلي الكلام بمعناه بالقول بأن هذا الموقف « يُفضي بصاحبه إلى أن يُنكر الإعجاز ويُبطل التحدّي من حيث لا يشعر ، وذلك أنه إن كان العمل على ما يذهبون إليه من أنه لا يجب فضل ومزية إلا من جانب المعنى . . . فقد وجب أطراح جميع ما قاله الناس في الفصاحة والبلاغة وفي شأن النظم والتأليف ، وبطل أن يجب بالنظم فضل وأن تدخله المزية . . . وإذا بطل ذلك فقد بطل أن يكون في الكلام معجز^(١) . إذا تذكرنا ذلك ، أعنى هذه الصلة التي يعقدها عبد القاهر بين كون الإعجاز في النظم وكون المزية في اللفظ ، ثم تذكرنا أن للجاحظ كتابا في (نظم القرآن) وأنه هو الآخر كان يرى أن مزية الكلام في لفظه ، بدأ لنا بعد ولاء عبد القاهر - الأشعري - لتعاليم الجاحظ - المعتزلي - ثم تأكد لنا - من جديد - قيام نفس الرابطة لدى الجاحظ بين اعتبار مزية الكلام في لفظه واعتبار النظم في القرآن هو مدار إعجازه .

تأثير جاحظي راجع في الفكر الأشعري :

وعلى ذكر أشعرية عبد القاهر وعمق تأثيره بالجاحظ ، وما بدأ لنا قبل ذلك من سعة تأثير الباقلاني - الأشعري أيضا - به ، يلوح لنا بعد آخر من تأثير الأشاعرة بالجاحظ . . ليس في قضية اللفظ والمعنى على نحو مطلق هذه المرة ، ولكن في صميم المقولة التي شهروا بها ، مقولة (الكلام النفسى) التي قامت في الأصل على اقتراح حل لمشكلة عقديّة ، قدم - بدوره - تصورا متميزا للعلاقة بين عنصرى اللفظ والمعنى في النصّ القرآني ، ليعود هذا التصور فيفرض نفسه على بحث قضية الإعجاز وموقعه بين هذين العنصرين :
ومن المعروف أن الأشاعرة قالوا بهذه الفكرة كحل لمشكلة (خلق القرآن)

(١) الدلائل ٢٥٧ ، ٢٥٨ .

والتي كان طرفاها : السنة من ناحية ، وقالوا بقدم القرآن ، والمعتزلة من ناحية أخرى ، وقالوا بخلقه ، أى بحدوثه . فجاء الأشعري (ت ٣٢٤) وقال : إن كلام الله « واحد ، هو : أمرٌ ونهى ، وخبرٌ واستخبارٌ ، ووعدٌ ووعدٌ ، وهذه الوجوه ترجع إلى اعتباراتٍ فى كلامه ، لا إلى عددٍ فى نفس الكلام . والعباراتُ والألفاظُ المنزلةُ على لسان الملائكة إلى الأنبياء عليهم السلام دلالاتٌ على الكلام الأزلى ، والدلالةُ مخلوقةٌ محدثةٌ ، والمدلولُ قديمٌ أزلى ، والفرق بين القراءةِ والمقروءِ والتلاوةِ والمتلوِّ كالفرق بين الذكرِ والمذكورِ ، فالذكرُ محدثٌ والمذكورُ قديمٌ » ويضيف الشهرستاني أن «الكلامَ عند الأشعري معنى قائمٌ بالنفسِ سوى العبارة ، والعبارةُ دلالةٌ عليه من الإنسان» (١) .

ويلتقط الباقلاني الخيطَ من شيخ فرقة مفسلاً ومحاوِلاً إفساح الطريق أمام الفكرة إلى رحاب التطبيق :

« يجب أن يُعلم أن الكلام الحقيقي هو المعنى الموجود فى النفس ، لكن جعل عليه أماراتٌ تدلّ عليه ، فتارةً تكون قولاً بلسانِ على حكم أهل ذلك اللسان وما اصطلحوا عليه وجرى عرفهم به وجعله لغةً لهم ، وقد بين تعالى ذلك بقوله : (وما أرسلنا من رسولٍ إلا بلسانِ قومِهِ ليُبَيِّنَ لَهُمْ) فأخبر تعالى أنه أرسل موسى عليه السلام إلى بنى إسرائيل بلسانِ عبرانيّ فأفهم كلامَ الله القديم القائمَ بالنفسِ بالعبرانية ، وبعثَ عيسى عليه السلام بلسانِ سريانيّ فأفهم قومه كلامَ الله القديم بلسانهم ، وبعثَ نبينا صلى الله عليه وسلم بلسانِ العربِ فأفهم قومه كلامَ الله القديم القائمَ بالنفسِ بكلامهم ، فلغةُ العربِ غيرُ لغةِ العبرانية ، ولغةُ السريانيةِ غيرُهما ، لكنّ الكلامَ القديم القائمَ بالنفسِ شىءٌ واحدٌ لا يختلف ولا يتغير . . . » (٢) .

وحديثه حتى الآن مُنحصر في دائرة القرآن الكريم ، ومحاولة التوفيق -
على النحو الذي تبناه الأشعري ، أو عُرف عنه - بين القول بأنه قديم ،
والقول بأنه محدث - وقد استطاع الباقلاني أن ينادي بذلك المستوى (النفسي)
القائم بالذات الإلهية عن كل طموح إلى التحدي أو المعارضة من جانب
البشر ، إذ إن هذا المستوى قديم قائم بالذات لم يطلع عليه أحد ، ولا هو
قابلٌ لذلك ، أما المستوى القابل - نظرياً - للتحدي والمعارضة - فهو ما دُعِيَ
الخلق إلى معارضته ، وهو هذا النظم المخصوص ، الذي نُزِلَ على الرسول
بلغتنا العربية .

« إن قال قائلٌ : بينوا لنا ما الذي وَقَعَ التحدي إليه ؟ أهو الحروفُ
المنظومةُ أو الكلامُ القائم بالذات ؟ أو غير ذلك ؟ قيل : الذي تحدّاهم به أن
يأتوا بمثل الحروف التي هي نظمُ القرآن ، منظومةٌ كنظمها ، متتابعةٌ كتتابعها ،
مطرّدةٌ كاطرادها ، ولم يتحدّهم إلى أن يأتوا بمثل الكلام القديم الذي لا مثلَ
له . وإن كان كذلك فالتحدي واقع إلى أن يأتوا بمثل الحروف المنظومة التي
هي عبارةٌ * عن كلام الله تعالى في نظمها وتأليفها ، وهي حكايةٌ لكلامه
ودلالاتٌ عليه ، وأماراتٌ له ، على أن يكونوا مستأنفين لذلك ، لا حاكين بما
أتى به النبي صلى الله عليه وسلم .

ولا يجب أن يُقدّر مقدرٌ أو يظنّ ظانٌ أننا حين قلنا : إن القرآن معجزٌ ،
وأنه تحدّاهم إلى أن يأتوا بمثله - أردنا غيرَ ما فسّرناه ، من العبارات عن الكلام
القديم القائم بالذات . وقد بينا قبلَ هذا أنه لم يكن ذلك معجزاً لكونه عبارةً
عن الكلام القديم ، لأن التوراة والإنجيلَ عبارةٌ عن الكلام القديم ، وليس

* كلمة (عبارة) هنا بمعنى (تعبير) ، وقوله : (عبارة عن كلام الله تعالى) أي : (تعبير
عن كلام الله تعالى) .

ذلك بمعجز في النظم والتأليف» (١).

وهنا يلفتنا عند الباقلاني طرده للقضية على مستوى كلام البشر، فكلامهم - أيضا - هو معنى قائم بالذات ، تختلف طرق الدلالة عليه وتتنوع . . ولكنها تظل مجرد طرق وعبارات عن هذا (المعنى) أو (الكلام) القائم في نفس المتكلم . . وأدلته على ذلك حاضرة من القرآن ومن واقع الحياة ، يقول : « فصحَّ أن الكلام الحقيقي هو المعنى القائم بالذات دون غيره * ، وإنما الغير دليل عليه بحكم التواضع والاصطلاح . . . وكذلك قد يدل على الكلام الحقيقي القائم بالذات الرموز والإشارات ، وقد بين ذلك تعالى بقوله في قصة زكريا عليه السلام : (آيَتِكَ أَلَّا تَكَلَّمَ النَّاسُ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزًا) يعني أن لا تفهم الكلام القائم بنفسك باللسان ، وإنما أفهمه بالرمز والإشارة ، ففعل كما أمره تعالى . . . وكذلك الأخرس الذي لا ينطق باللسان ولا يسمع الصوت ، إنما يفهمنا كلامه القائم بنفسه وتفهمه كلامنا القائم بأنفسنا بالإشارة دون نطق اللسان ، فحصل من هذه الجملة أن حقيقة الكلام على الإطلاق في حق الخالق والمخلوق إنما هو المعنى القائم بالذات ، لكن جعل لنا دلالة عليه ، تارة بالصوت والحرف نطقا ، وتارة بجمع الحروف بعضها إلى بعض كتابة . . . وتارة إشارة ورمزا» (٢).

(١) إعجاز القرآن ٢٦٠ . وكلام الباقلاني معناه : أن نظم القرآن وتأليفه لم يكن معجزا لمجرد أنه عبارة { = تعبير } عن الكلام القديم ، لأن كلا من التوراة والإنجيل أيضا عبارة عن الكلام القديم ، وإنما كان القرآن معجزا من جهة هذا النظم المخصوص ، لا من جهة أنه عبارة عن الكلام القديم ، إذ إن هذه الصفة - أي كونه عبارة عن الكلام القديم - تشاركه فيها الكتب السماوية الأخرى .

* يقصد : دون وسيلة التعبير عنه التي هي اللفظ ، فاللفظ دليل على الكلام النفسي ، أو عبارة عنه ، وهو غيره .

(٢) الإنصاف ١٠٧ ، ١٠٨ .

كلام البشر إذن هو على الحقيقة معان قائمة في نفوسهم ، وبالتالي فإن عنصر المزية فيه ومجال المفاضلة هو طريقة الدلالة عليه - خاصة حين تكون أصواتاً منظومة أو حروفاً مكتوبة - وليس هذه الأغراض التي هو عبارة عنها. . وهو تصور يتسق مع موقف الباقلاني في إعجاز القرآن ، حيث إن النظم - أو الحروف المنظومة مما وقع به التحدي - ليس إلا عبارة عن كلام الله القديم - أي تعبيراً عنه ودلالةً عليه - وفي هذه العبارة تكمن خاصة الإعجاز وجهة التحدي ، أي الصفة التي كان بها معجزاً والتي تحدى العرب إليها ، وليس في (الكلام القديم) الذي هو (معنى قائم بالذات)^(١).

فإذا شئنا أن نقرب المسافة بين كلام الرجل في شقيه - ما يتصل بالقرآن وما يتصل بكلام البشر - قلنا : إن ما هو قائم بالذات لا يصبغ التحدي به ، وليس محلاً للمفاضلة ، لأنه في حالة القرآن ليس مما يطلع عليه أحد ، وفي حالة كلام البشر لا يكون معروفاً قبل العبارة عنه .

وهنا لا نملك المقاومة لإغراء هذه الفقرة من (بيان) الجاحظ : «قال بعض جهابذة الألفاظ ونقاد المعاني : المعاني القائمة في صدور الناس ، المتصورة في أذهانهم ، والمتخلجة في نفوسهم ، والمتصلة بخواطرهم ، والحادثة عن فكرهم ، مستورة خفية ، وبعيدة وحشية ، ومحجوبة مكنونة ، وموجودة في معنى معدومة ، لا يعرف الإنسان ضمير صاحبه ولا حاجة أخيه وخليطه ، ولا معنى شريكه والمعاون له على أموره . . . وإنما يحيى تلك المعاني ذكرهم لها ، وإخبارهم عنها ، واستعمالهم إياها ، وهذه الخصال هي التي تقربها من الفهم ، وتجلبها للعقل وتجعل الخفي منها ظاهراً ، والغائب

(١) لقد ظفر موقف الباقلاني من قضية الإعجاز وصوره لها في ضوء نظرية (الكلام النفسي) يبحث ممتاز كتبه أستاذي الدكتور شكري عياد ، تراجع مجلة (الأقلام) العراقية عدد أكتوبر

شاهدا ، والبعيدَ قريبا . وهى التى تلخّصُ الملتبسَ ، وتحلّ المنعقدَ ، وتجعلُ المهملَ مقيدا ، والمقيّدَ مطلقا ، والمجهولَ معروفا والوحشى مألوقا . . . وعلى قدرِ وضوح الدلالة وصوابِ الإشارة وحُسن الاختصارِ ودقّة المدخل ، يكون إظهار المعنى ، وكلما كانت الدلالة أوضح وأفصح ، وكانت الإشارة أبين وأنور كان أنفع وأنجع .

ثم يقول الجاحظ : « والدلالة الظاهرة على المعنى الخفى هو البيان الذى سمعت الله عز وجل يمدحه ويدعو إليه ، ويحثّ عليه . بذلك نطق القرآن ، وبذلك تفاخرت العرب وتفاضلت أصناف العجم »^(١) .

قلتُ فيما سبق إنه يلوحُ على قول الباقلانى بأن الإعجاز فى النظم آثارُ موقفِ الجاحظ فى الموضوع ، وأن هذه الآثارَ (قد تمتد إلى فكرة قدم الكلام النفسى ذاتها) لدى الأشاعرة^(٢) . ويبدو أننا وصلنا إلى مرحلة اختبار ذلك الفرض ، ولنسلط الضوء أولا على هذه العبارات من كلام الجاحظ :

«المعاني القائمة فى صدور الناس . . . المتخلجة فى نفوسهم»

«مستورة خفية . . . ومحجوبة مكنونة ، وموجودة فى معنى معدومة»

«يُحى تلك المعانى ذكرهم لها وإخبارهم عنها ، واستعمالهم إياها»

«على قدرِ وضوح الدلالة ، وصوابِ الإشارة ، يكونُ إظهار المعنى»

ثم لنجرب - ثانيا - هذه المقارنة : فإذا كان الكلام الأزلى هو عند

(١) البيان ٧٥ / ١ .

(٢) قد يكون مما له دلالة هنا استشهاد الباقلانى على رأيه فى الكلام النفسى بسيتين مما رواه

الجاحظ فى (البيان والتبيين) ، أولهما هو :

إن الكلام من الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا .

الأشعريّ (معنى قائم بالـنفس) فهل يفوتنا حديثُ الجاحظ عن (المعاني القائمة) في صدور الناس . . . المتخلّجة في نفوسهم) ؟ وإذا كان المعنى القائم بالنفس عند الأشعري هو (الموجود في النفس) عند الباقلاني ، فهل يفوتنا وصفُ الجاحظ لهذه المعاني بأنها (موجودة في معنى معدومة) ؟

وإذا كانت هذه المعاني عند الأشعريّ والباقلاني هي غيرُ العبارة عنها ، وكانت العبارة عنها دلالةً من الإنسان عليها ، فهل تفوتنا عبارةُ الجاحظ (وعلى قدر وضوح الدلالة يكون إظهارُ المعنى) ؟

أما ما ذهب إليه الباقلاني من أنه (قد يدلُّ على الكلام الحقيقيّ القائم بالنفس الرموزُ والإشارات) وأن (حقيقة الكلام على الإطلاق في حقّ الخالق والمخلوق إنما هو المعنى القائم بالنفس ، لكن جعل لنا دلالةً عليه تارةً بالصوت والحرف نطقاً ، وتارةً بجمع الحروف بعضها إلى بعض كتابةً . . . وتارةً إشارةً ورمزاً) . . أقول : إنّ كلمات الباقلاني في هذا الموضع تمسك بخناق ما قاله الجاحظ عن (أصناف الدلالات) . . لقد رأينا تعريفه للبيان بأنه (الدلالة الظاهرة على المعنى الخفيّ) ، ثم قوله : إن جميع أصناف الدلالة على المعنى من لفظ وغير لفظ خمسة أشياء ، أولهما : اللفظ ثم الإشارة ثم العقد ، ثم الخطّ ثم الحال التي تسمى نصبة . ومعنى هذا أن عبارة الباقلاني قدتضمنت - إلى جانب المعنى القائم بالنفس - ثلاثة من أصناف الدلالة على المعاني عند الجاحظ هي : اللفظ ، ويسميه الباقلاني النطق . والخطّ ويسميه الباقلاني الكتابة ، ثم الإشارة وهي مصطلح مشترك بين الرجلين .

وهنا نتساءل : أليست هذه بعينها هي فكرة الكلام القائم بالنفس - أو (المعنى القائم بالنفس) والذي لا يُعرفُ إلا إذا أُخبرَ عنه أو دُلَّ عليه ، لا

بمضمونها أو فكرتها العامة فحسب ، وإنما بنصّ الفاظها أيضاً ؟ والإجابة في رأينا بالإيجاب ، على الأقل فيما يتصل بكلام البشر ، أو - بعبارة أدق - ما يتصل بالعلاقة بين معانى كلامهم وطرق تعبيرهم عنها ، ونضيف أن القول بأن كلام الإنسان «هو معنى قائم بالنفس لا يحلّ باللسان» هو أحد الآراء العديدة التي طرحها المتكلمون قبل الأشعري^(١) ، وبالتالي فحديث الجاحظ عن (المعاني القائمة في صدور الناس المتخلّجة في نفوسهم) ليس مجرد مصادفة ، أو مجرد رأى يشتمل عليه واحد من كتبه ، وإنما هو رأى ثابتٌ عنده ، وتصوّرٌ مطردٌ لديه ، تعزّزه شواهدٌ أخرى من كلامه ، إذ «لا يكون اللفظُ اسماً إلا وهو مضمّنٌ بمعنى ، وقد يكونُ المعنى ولا اسمَ له ، ولا يكونُ اسمٌ إلا ويكونُ له معنى»^(٢) ، ونحن نلفت النظرَ إلى قوله : (قد يكون المعنى ولا اسم له) الذى يشكّل فى نظرنا أصلاً ينطلق منه إلى إمكان وجود المعانى وقيامها بالنفس قبل التعبير عنها بمختلف وسائل التعبير وصوره . كما أنّ لفكرة أبعادها فى مباحث المتكلمين ، وذلك ما تكشف عنه مجادلاتهم حول كلام الإنسان ، وهل هو صوت أو ليس بصوت^(٣) وهل يكون بغير اللسان^(٤) ، وهل يتكلم الإنسان بكلام غير مسموع أم لا يتكلم إلا بكلام مسموع^(٥) . إلخ .

وقد رأينا أنّ ما ربّبه الباقلاّننى على كَوْنِ الكلام الحقيقى معنى قائماً بالنفس من إمكان تنوع العبارة عنه من لفظٍ أو خطٍّ أو إشارة أو رمز . . . إنما

(١) مقالات الإسلاميين للأشعري ٩٩/٢ .

(٢) رسالة فى الجدّ والهزل - رسائل ٢٦٢/١ .

(٣) مقالات الإسلاميين ٩٩/٢ .

(٤) مقالات الإسلاميين ١٠٦/٢ .

(٥) مقالات الإسلاميين ٢٤٩/٢ .

هو حاصل بقية كلام الجاحظ فى الموضوع . وإذا كان الباقلانى قد اقتصر من صور الدلالة التى ذكرها الجاحظ على اللفظ والكتابة والإشارة، وأضاف الرمز . . فإن المبدأ لا يزال مطرداً ، أعنى تنوع طرق الدلالة على المعنى دون المعنى نفسه ، الذى هو قائم فى نفس صاحبه وسابق على التعبير عنه .

وهنا نعود إلى فرضنا الذى سبق طرّحه بتأثر الأشعرى والباقلانى بالجاحظ فى هذا الشطر من حديثه عن المعانى القائمة بالنفس ، لتعيد تأكيد سلامة الفرض وصحة النتائج التى ترتبت عليه ، هذا على الرغم مما قد يلوح من احتمال تأثر الباقلانى بغير الجاحظ ممن خاضوا فى هذه القضية، إذ يبدو أن التطبيق النقدى - أو لنقل الحل النقدى - كان يشغل الباقلانى ، وأنه وجد فى الجاحظ - على الرغم من جهره بمخالفته ونقده^(١) - وجد فيه رائده فى توزيع اهتمامه بين قضايا العقيدة وقضايا النقد الأدبى ، كما وجد لديه فكرة النظم جاهزة بكل تفاصيلها التى جاءت - رغم سبقها على الباقلانى والأشعرى معا - جاءت متسقة مع قولهما بأن المعجز ليس هو الكلام النفسى أو المعنى القائم بالذات وإنما هو الحروف المنظومة التى هى عبارة عن هذا الكلام ، أى : تعبير عنه .

فإذا تذكرنا أن الأشعرى نفسه بدأ معتزلياً ثم استقل بعد ذلك وأن المسلك الأشعرى فى صميمه مسلك توفيقى^(٢) . . رجّح لدينا أن يكون تصور الجاحظ فى (بيانه) للعلاقة بين اللفظ والمعنى ، والقول بقيام المعنى فى نفس صاحبه

(١) من الأمثلة على هذه المخالفة رأى الباقلانى فى كتاب (نظم القرآن) للجاحظ ، وهو صريح

فى اطلاعه عليه بقريئة نقده له . يراجع: إعجاز القرآن ص ٦ ، أما نقده لأسلوب

الجاحظ وإنشائه فتراجع فيه ص ٢٤٨ .

(٢) فى تفسير مسلك الأشاعرة بالبحث عن وجه للقول بقدم كلام الله ينظر : سرّ الفصاحة

لابن سنان ص ٣٠ ، ٣١ .

إلى أن يُعبّر عنه بإحدى طُرق الدلالة عليه . . قد تسلل إلى بيئة الأشاعرة ليكون هذا التصور هو الملهم المباشر للباقلاني في حديثه عن قيام معانى العباد وأغراضهم في نفوسهم قبل عبارتهم عنها ، فضلا على احتمال أن يكون هذا التصور نفسه هو مصدر الأشعري - المعتزلي السابق - أيضا ، في القول بفكرة (الكلام النفسي) ، أو (المعنى القائم بالذات) التي أقام عليها علاجه لقضية خلق القرآن .

هنا يصل بنا الحديث إلى منعطف جديد يتعلق هذه المرة بمصدر الجاحظ نفسه في هذه الفكرة - فكرة سبق المعانى وكونها في النفس وتعاقب وسائل التعبير عنها مما أطلق عليه اسم (الدلالات) .

لقد أورد أستاذنا شكري عياد نص الجاحظ الذي سبق وقوفنا عنده^(١) ثم قال : « إننا لا نكاد نشك في أن الجاحظ أخذ أصل الفكرة من قول أرسطو في أول كتاب العبارة : (إن ما يخرج بالصوت دال على الآثار التي في النفس ، وما يكتب دال على ما يخرج بالصوت . وكما أن الكتاب ليس هو واحداً بعينه للجميع ، كذلك ليس ما يخرج بالصوت واحداً بعينه لهم ، إلا أن الأشياء التي ما يخرج بالصوت دال عليها أولاً - وهي آثار النفس - واحدة بعينها للجميع ، والأشياء التي آثار النفس أمثلة لها - وهي المعانى - توجد أيضاً واحدة للجميع)^(٢) .

وكان قد وصف كلام الجاحظ في فصله الذي عقده للحديث عن (البيان) - وهو الفصل الذي يبدأ بالنص الذي نتحدث عنه - بأنه « محاولة مقتضبة غير منظمة للنظر إلى البيان على أنه نوع من الدلالة » وقال : « إنها فكرة مأخوذة

(١) راجع ص ٢١٣ من هذا الكتاب .

(٢) كتاب أرسطو طاليس في الشعر . . . شكري عياد ص ٢٣٢ .

من المنطق^(١).

مصدر الجاحظ ، إذن ، فى حديثه عن المعانى الخفية الكامنة وأصناف الدلالة عليها هو - فى رأى أستاذنا - كلام أرسطو فى كتاب العبارة ، وربما كان وراء عقد هذه المشابهة بين كلام الرجلين حديث كل منهما عن (معان) - أو آثار فى النفس - كامنة خفية ، ووسائل ظاهرة للعبارة عنها أو الدلالة عليها . . غير أنه ثمة فرق بين منحى الرجلين ، فأرسطو يجعل الصوت هو الوسيلة الأصلية لهذه الدلالة ، بينما تجمي الكتابة دالة على الصوت لا على المعانى ، فنحن ندلّ على ما فى نفوسنا بالصوت ، ثم ندلّ على الصوت بالكتابة ، وذلك ما نجد تفصيله فى تلخيص كل من ابن سينا وابن رشد لكتاب العبارة^(٢) ، فى حين يجعل الجاحظ من أصناف الدلالات الخمسة : اللفظ والكتابة - أو الخط - والعقد ، والإشارة ، والنسبة ووسائل ، أو أصنافا للدلالة ، قد ينفرد بعضها ، وقد يشاركه غيره ، كما هى حال اللفظ والإشارة .

ثم هو - أى الجاحظ - لا يجعل من هذه الأصناف مجرد دوال منطقية محايدة ، شأنها شأن مواء الهرة أو حممة الفرس - كما هو حديثه فى (الحيوان) الذى قرنه الدكتور شكرى إلى حديث أصناف الدلالة فى (البيان)^(٣) ، لأن البيان عند الجاحظ وإن كان فى مطلق معناه هو (الدلالة الظاهرة على المعنى الخفى) فإن من أصنافه - خاصة اللفظ - ما يترقى إلى

(١) المرجع السابق ٢٣١ .

(٢) العبارة لابن سينا ص ٢ ، ٣ ، تلخيص كتاب أرسطو طاليس فى العبارة لآبى الوليد بن رشد ص ١٢ ، ١٣ .

(٣) تراجع ص ٢٣١ ، ٢٣٢ من دراسة د. شكرى عياد (كتاب أرسطوطاليس فى الشعر ...) .

مراتب متسامية استحقَّ بسببها البيانُ أن يُمدح في كتاب الله ، وأن يُتفاخرَ به من جانب العرب وأصناف العجم .

من ناحية أخرى ينبغي ألا نتوقف كثيراً عند كلمة (الدلالة) تأييداً لنسبة حديث الجاحظ إلى المنطق - حتى مع صحة هذا الرأي - وذلك لما سبق أن أشرنا إليه من تلبُّس كلمة الدلالة بأبعادٍ فنية جعلت من البيان باللفظ مستوى راقياً من الحديث حقيقياً بالفخر من جانب المبدع ، جديراً بالمدح من جانب المتلقين . ثم إننا إذا تأخرنا قليلاً إلى زمن الأشعري ، ثم إلى الباقلاني ، حيث الكلامُ في قضية خلق القرآن وإعجازه ، فسوف نشهد انحيازَ كلمة (الدلالة) انحيازاً كاملاً إلى جانب اللفظ ، وبالذات اللفظ الوارد على نحو مخصوصٍ هوَ النظم المعجز .

هناك ، إذن فرق بين أصل الفكرة لدى أرسطو ، وبين صورتها المتطورة عند الجاحظ ، ومع ذلك فإن هذا الفرق ليس شاسعاً بالدرجة التي تمنع من احتمال أخذ الجاحظ لها من الفيلسوف اليوناني . وإذا كان قد سبق لنا تسجيلُ ما قرره معاصرو الجاحظ واللاحقون عليه من أخذه لدلالة الحال - أو التَّصْبِية - الصَّنْف الخامس من أصناف الدلالة على المعاني عنده - من مقولة (الوضع) - إحدى المقولات العشر عند أرسطو - فليس ثمة ما يمنع من موافقة أستاذنا فيما ذهب إليه من أخذ الجاحظ لأصل فكرته في المعاني القائمة بالنفس ووسيلة التعبير عنها باللفظ من أرسطو ، وهي الفكرة التي فصل فيها الجاحظُ بعد ذلك أي تفصيل ، وأثر بها في لاحقيه أي تأثير .

ونضيف إلى ذلك - تأييداً لرأى أستاذنا - نصاً هو في مجمله أثرٌ من آثار الفكرة الأرسطية نستشعر منه إمكانَ تحوُّل حديث أرسطو في كتاب العبارة إلى كلام مفصّل في مسألة اللفظ والمعنى ، من ذلك المنظور الجاحظي أولاً ، الأشعري بعد ذلك .

جاء في كتاب (مواد البيان) لعلی بن خلف الكاتب (الفه سنة ٤٣٧):
«أما حدُّ صناعة الكتابة ، فإنها صناعةٌ ترسمُ صوراً دالَّةً على الألفاظ دلالةً
الألفاظ على الأوهام ... لأن الخطَّ تَرَبُّ اللفظِ وقسيمه ... لأنه لا سبيل
إلى رسم صورَه الموضوعه للدلالة على الألفاظ إلا بعد توسط اللفظ بينها
وبين الأوهام القائمة في النفس ، حتى إن من يكتبُ وهو صامتٌ لا بد أن
يكون مشكلاً للفظ في نفسه قبل أن تنقله يده خطأ إلى طرسه ، وكذلك
الناظر في الكتاب من غير جَهْرٍ لا بد له من حكاية اللفظ بضميره ليكون ذلك
سبيلاً إلى تمييز معناه وتحصيله ...»

ولذلك قال صاحب المنطق : (إن النطقَ نطقان : نطقٌ داخلٌ ، وهو
صور المعاني القائمة في النفس ، ونطقٌ خارجٌ ، وهو الألفاظ المعبرة عن تلك
الصور) فأطلق على صور المعاني اسم النطق ، ولا نطق فيها يقرعُ الأسماع .
وإذا انتظم الخطُّ ما ينتظمه اللفظ ، وانتظم اللفظُ ما ينتظمه الأوهام ، فقد
اشتمل الرسمُ على كلِّ ما يُحيط به دائرة الصناعة ، ولم يخرج عنه شيءٌ مما
هو لها ،^(١)

وواضح أن في النصِّ ما يطمئن إلى الصلة بين كلام الجاحظ وكلام
أرسطو في كتاب (العبارة) ، كما أن فيه ما يطمئن إلى إمكان تطوُّر النصِّ
الأصلي - نصِّ الترجمة الأرسطية القديمة - إلى نحو ما آلت إليه عند الجاحظ ،
الذي تحوَّلت عبارته من جهة إلى مشروع حديث عن الكلام النفسي والمعنى
القائم بالنفس والدلالة عليه ، ومن جهة أخرى إلى مشروع حديث في قضية
اللفظ والمعنى مطلقاً . هذا فضلاً عن مزيج المصطلحات المعدلة والمطعمة في
نفس الوقت بكلمات الجاحظ ، مما يدخل في عداد المرادفات لمصطلحات
الترجمة القديمة ، مثل (الأوهام القائمة في النفس) وما أطلق عليه (نطق
داخل) و (نطق خارج) ، مما يدلُّ على استقرار المفاهيم الأرسطية وتمثلها
في محيط الثقافة الإسلامية والعربية .

(١) مواد البيان لابن خلف ٣٠ ، ٣١ .

(٣)

الموقف المتسامح من ظاهرة السرقات

إذا كان علينا أن نثبت هذه النتيجة التي يحملها هذا العنوان - وهي تسامحُ الجاحظ في ظاهرة السرقات - أي تسامحه في تسجيلها وعدّها عيباً ، فإنّ علينا أن نذكر أنّ موقفه من هذه الظاهرة لا يمكن أن يفهمَ على حقيقته إلا في ضوء موقفه في قضية الإعجاز وقضية اللفظ والمعنى .

وسبق أن عرفنا أنه قد نحا في القضية الأولى ناحية القول بالإعجاز في النظم ، ثم ما لحق ذلك من القول بأن القدر المعجز الذي اتجه إليه التحدي هو السورة أو قدرها من الكلام . أما في القضية الثانية - اللفظ والمعنى - وهي من آثار القضية الأولى ، فقد رأينا كيف جاء موقفه فيها متسقاً مع موقفه في قضية الإعجاز ، فإذا كان إعجاز القرآن في نظمه ، وكان موقع النظم في ناحية الشكل ، أو اللفظ ، كان معنى هذا أن اللفظ عنده هو مناط القيمة ومحور المزية الفنية ، وأن المعنى - على أهميته وقيمته - ليس محلاً لقيمة فنية . . ذلك ما حملته دائماً تصريحاته النظرية ، وما ينبئ به سلوكه في جانب التطبيق .

وهنا نجىء إلى موقفه من ظاهرة السرقات ، فنلاحظ أن الجاحظ لم يتخذ موقفاً متشددًا ، بل يكاد لا يتخذ موقفاً أصلاً ، وكل ما عنده إزاءها لا يعدو تسجيل الظاهرة ثم المرور عليها دون تعليق غالباً . أما المصطلحات الواردة عنده فمنها :

(الأخذ) ، وهو أشيعها ، وقد ورد عدة مرات ، منها ما قاله بعقب شطر حميد بن ثور الهلالي ، قال : « ولعل حميداً أخذه عن النمر بن تولب »^(١)

وقوله عن كلام لعمر بن ذرّ : « وهذا كلام أخذهُ عمرُ بنُ ذرّ عن عمر بن الخطاب رحمه الله ^(١) » كما ينقل كلاماً لأحد خطباء الإسكندر ، ثم يقول : « فأخذهُ أبو العتاهية ، فقال ... » ^(٢) .

الذهاب إلي كلام الأول ، فقال بعقب شطر لأبى العتاهية : « ذهب إلى قول الأول ... » ^(٣) ، وقد يستعمل عبارة (الذهاب إلى قول الشاعر) ^(٤) . أو (الذهاب إلى مثل معنى قول الشاعر) ^(٥) ، وهى جميعاً تحمل نفس المعنى .

الاحتذاء ، وورد الاحتذاء فى كلام الجاحظ بعقب شعرٍ أورده لأبى يعقوب الخريمى ، ثم قال : « ويظنون أن الخريمى إنما احتذى ... على كلام أيوب بن القرية » ^(٦) .

النقل حيث يقول بعقب قول لأحد الأعراب : « يظنون أنه نقل قولَ دريد ابن الصمة فى الخنساء ... » ^(٧) .

العدوان ، السرقة ، الادعاء ، الاستعانة ، التنازع ... وقد جاءت كلها بلفظ الفعل فى نصّه المشهور حول أبيات عترة : « إن هو [يعنى الشاعر] لم يعدّ على لفظه فيسرقَ بعضه أو يدّعه بأسره ، فإنه لا يدع أن يستعين بالمعنى ، كالمعنى الذى تتنازعه الشعراء فتختلف ألفاظهم » ^(٨) .

الاستراق والاختلاس والاعتصاب وقد جاءت فى صيغة اسم المفعول فى نصّ تدلّ فيه على صفات فى الكلام الناتج عن حسن الإفادة مما يطلع عليه البليغ بغية تلقيح ذهنه وشجذ قريحته ، إذ تخرج الألفاظ حينئذ

(١) البيان ١ / ٢٦٠ . (٢) البيان ١ / ٤٠٨ ، ويراجع ١ / ٢٩٥ أيضاً .

(٣) البيان ١ / ١٥٤ . (٤) البيان ١ / ١٧٨ .

(٥) البيان ١ / ١٩٩ . (٦) البيان ١ / ١١٢ .

(٧) البيان ١ / ١٠٧ . (٨) الحيوان ٣ / ٣١١ .

«غير مسترقة ولا مختلسة ولا مغتصبة»^(١) .

هذا ، وربما وردت بعض المصطلحات على السنة أشخاص ممن روى لهم أو حكى عنهم ، فيصادفنا مصطلحُ (السَّرَق) ومصطلح (التَلْفِيق) في شعر أوردَه لأبي مَسْمَار العُكْلِي ، في سياق مدحه لأحد الخطباء والتعريض بغيره^(٢) كما ورد مصطلح (التَلْقِيح) - تَلْقِيح كَلامٍ بِكلامٍ - على لسان أبي عبيد الله الكاتب^(٣) .

تلك أمثلة من المصطلحات التي وصف بها الجاحظُ مسلك الشعراء والأدباء في السرقة ، جاءت في سياق عبارات غاية في التحفظ والحياد ، مع وضوح روح التسامح إزاء هذه الظاهرة التي تمرّ أمثلتها أمام عينه دون حساسية ، سواء كانت السرقةُ في الفكرة المجردة أو في الصورة القولية المعبرة عنها .

وقد ذهب إحسان عباس إلى تعليل تسامح الجاحظ في سرقة المعاني بأن «عصرَ الجاحظ كان يشهدُ بوادرَ حملةٍ عنيفةٍ يقوم بها النقادُ لتبيين السرقة في المعاني بين الشعراء ، ولا نستبعدُ أن يكون الجاحظُ قد حاول الردَّ على هذا التيار مرتين : مرةً بأن لا يشغلَ نفسه بموضوع السرقات كما فعل معاصروه ، ومرةً بأن يقرّر أن الأفضلية للشكل لأن المعاني قدرٌ مشتركٌ بين الناس جميعاً»^(٤) .

وكلام الدكتور عباس في معرض تبرير مسلك الجاحظ فيما قال عنه إنه تحيّزٌ للشكل وللصياغة ضدّ المعنى ، وهذه في ذاتها - أعني وصف موقفه

(١) من كتابه في المعلمين - رسائل ٤١/٣ .

(٢) البيان ١٣٣/١ .

(٣) البيان ٢٩٥/١ .

(٤) تاريخ النقد ... ٩٨ ، ٩٩ .

بأنه (تحيّر) ضدّ المعنى - مسألة محلّ نظر ، ولكن ما نناقشه هو انطلاقه من ذلك إلى القول بأنّ تسامح الجاحظ إنّما كان في سرقة المعانى ، أى أنه لا يرى السرقة في المعنى ، وإنّما تكون في اللفظ ، وأن هذا يتمشى مع مذهبه في تفضيل الشكل دون المحتوى ، ومن هنا يتهم الجاحظ بالتناقض مع نفسه تناقضاً لم يتنبه إليه ، وذلك عندما قرّر - أى الجاحظ - وقوع السرقة في (معنى) بيتين لعنترة .

والواقع أن المسألة بشقيها تحتاج إلى مراجعة - أعنى القول - بذهاب الجاحظ إلى إسقاط السّرْقِ في المعنى - دون اللفظ (بمعنى الشكل أو الصورة القولية) والعلّة التي ساقها لذلك - وكذلك القول بتخليه عن ذلك المبدأ حين سجّل سعى الشعراء إلى سرقة المعنى في بيتي عنترة .

وفيما يتصل بالنقطة الأولى نلاحظ أن الأمثلة التي سجّل فيها السرقة لا يقتصر الاشتراك فيها على عنصر الشكل - أو اللفظ - وإنّما تتراوح بين الاشتراك في المعنى والاشتراك في الصّورة اللفظية ، أو فيهما معاً ، فمن أمثلة الاشتراك في المعنى قول حميد بن ثور :

أرى بصرى قد رابني بعدَ صِحّةٍ وحسبك داءً أن تصحّ وتسلّما

فقال : « لعلّ حميدا أن يكون أخذه عن النمر بن تولب ، فإن النمر

قال :

يُحِبُّ الْفَتَى طَوْلَ السَّلَامَةِ وَالْغَنَى فَكَيْفَ تَرَى طَوْلَ السَّلَامَةِ يَفْعَلُ^(١)

وما سجّله من أخذ أبي العتاهية لقوله :

وكانت في حياتك لى عطاتُ فانت اليوم أو عظُ منك حيا

من قول بعض الخطباء عند موت الإسكندر :

«الإسكندرُ كان أمسٍ أنطق منه اليومَ ، وهو اليومَ أوعظُ منه أمسٍ»^(١)

وقد تكون الفكرةُ المأخوذةُ ملفوفةً في أحدِ قوالبِ الصنعةِ كالطَباقِ - مثلاً - ليصبحَ قاسماً مشتركاً بين الآخذِ والمأخوذِ منه ، ومن هذا القبيلِ ما سجَّله من ذهابِ أبي العتاهيةِ في قوله :

* أَسْرَعُ فِي نَقْصِ امْرِئٍ تَمَامُهُ *

إلى معنى كلامِ الأولِ « كلُّ ما أقامَ شَخْصَ ، وكل ما ازدَادَ نَقْصَ »^(٢) ومنه أيضاً أخذُ عمرَ بنِ ذرٍّ لقوله « إنا لم نَجِدْ لك - أن عصيتَ اللهَ فينا - خيراً من أن تُطيعَ اللهَ فيك » من قولِ عمرِ بنِ الخطابِ « وإنك - والله - ما عاقبتَ من عصَى اللهَ فيكَ بِمِثْلِ أن تُطيعَ اللهَ فيه »^(٣).

وقد يكون الاشتراكُ في صورة تشبيهيةِ عمادها التشخيصُ ، فهو يُورد قولَ الخريبيِّ :

لَهُ كَلِمٌ فِيكَ مَعْقُولَةٌ إِزَاءَ الْقُلُوبِ كَرَكِبٍ وَقُوفٌ

ويقول إنهم « يظنون أن قولَ الخريبيِّ إنما احتذى ... على كلامِ أيوبِ ابنِ القريّةِ حين قال له بعضُ السّلاطينِ : ما أعددتَ لهذا الموقفِ ؟ قال : ثلاثةَ حروفٍ ، كأنهنَّ ركبٌ وقوفٌ : دُنْيَا وَآخِرَةٌ وَمَعْرُوفٌ »^(٤).

وقد تؤخذ الفكرةُ من صورةٍ تمثيليةِ ، فقول التميميِّ :

(١) البيان ٤٠٧/١ ، ٤٠٨ .

(٢) البيان ١٥٤/١ .

(٣) البيان ٢٥٩/١ ، ٢٦٠ .

(٤) البيان ١١١/١ ، ١١٢ .

إن الندى حيث ترى الضغاطاً والجاه والإقدام والنشاطاً

ذهب فيه إلى قول الشاعر (وهو بشار)

يَسْقُطُ الطَّيْرُ حَيْثُ يَنْتَرِحُ الْحَبَّ بٌ وَتُغْشَى مَنَازِلُ الْكِرْمَاءِ (١)

وقد يكون عكس ذلك ، أى تؤخذ الصورة التمثيلية من وصف مجرد ،
ومن هذا القبيل قول الأعرابي فى وصف بليغ « كان . . . يضع الهناء مواضع
النُّقب » قال الجاحظ « يظنون أنه نقل قول دُرَيْدِ بْنِ الصَّمَّةِ فى الحَنَسَاءِ :

مَا إِنْ رَأَيْتُ وَلَا سَمِعْتُ بِهِ كَالْيَوْمِ طَالِيَّ أَيْتَقِي جُرْبِ
مَبْذُولًا تَبْدُو مُحَاسِنُهُ يَضَعُ الْهِنَاءَ مَوَاضِعَ النَّقْبِ

فقد جاءت الصفة على الحقيقة عند دُرَيْدِ - وتحولت العبارة بمعناها فى
كلام الأعرابي إلى مثل يُطلق بغير معناه الحقيقى (٢) .

وواضح من الأمثلة أن الجاحظ لا يقف عند نوع واحد من السرقات
فهناك - كما رأينا - السرقة فى المعنى والسرقة فى الصورة - وسرقة المعنى من
الصورة والصورة من المعنى . كل ذلك يجعلنا نتوقف أمام قول الدكتور عباس
: إن الجاحظ يسقط السرقة فى المعنى - أى لا يسجله ولا يقول به - ويقصره
على الشكل .

أما أن ذلك المسلك كان رداً منه على « بوادر حملة عنيقة . . . لتبيان
السرقة فى المعانى » فذلك ما لم يوضحه الدكتور عباس ، خاصة ما يتعلق
بهذه (الحملة) التى جاء ذكرها فى حديثه ، والتى لا يلحظ المؤرخ لها أثرا
واضحاً يحمله على مثل هذا التسليم الذى جاء فى كلام الدكتور عباس .

(١) البيان ١/ ١٧٧ ، ١٧٨ .

(٢) البيان ١/ ١٠٧ .

وهنا نأتى إلى النقطة الثانية وهى تسجيله التناقض على الجاحظ ، حين تصور أنه سجل السرقة في (معنى) بيتين لعنترة ، وهنا نلاحظ أمرين :

الأول : أن تسجيل السرقة فى المعنى - بفرض انطباقه على مثال عنترة ليس جديداً على مواقف الجاحظ ، وإن كان على قلة .

الثاني : أن الدكتور عباس قد قيّد نفسه بكلمة (المعنى) الواردة فى كلام الجاحظ ، دون نظر إلى المثال ذاته ، فالمثال عبارة عن صورة يشبه فيها الذباب - أو (النحل) فى تفسير البعض - فى حركة ذراعيه ، بالإنسان الأجذم الذى يقدح زنادا . . . وكانت هذه الصورة هى محور انتباه الشعراء الذين حاولوا الاقتداء بعنترة^(١) .

وعلى ذلك فالسرقة هنا ليس فى (المعنى) - بمعنى (الفكرة) المجردة - وإنما هو فى الصورة القولية بمعناها الواسع الذى يشمل مثل هذا التشبيه .

ومن ناحية أخرى فإن الجاحظ لم يخطئ حين أطلق كلمة (المعنى) على الصورة فى أبيات عنترة ، فذلك مسلك قد دأب عليه النقد العربى القديم فى تبادل إطلاق كلمتى (المعنى) و (اللفظ) على مدلولات واحدة ، مما كانت نتيجة خلطا واضطرابا شكّا منهما عبد القاهر ، واضطرّ بسببهما - كما هو

(١) البيان ٣/ ٣٢٦ ، والبيتان موضع الشاهد هما قول عنترة فى وصف روضة :

فترى الذبابَ بها يغنى وحده هزجاً ، كفعل الشارب المترنم
غرداً يسن ذراعَه بذراعِه فعل المكب على الزناد الأجذم

ورواية (الحيوان) : « يحك ذراعَه » بدلا من « يسن » ، وهو يقدم البيتين فى (البيان) بقوله : « قالوا : لم يدع الأول للآخر معنى شريفا ولا لفظا بهيّا إلا أخذه ، إلا بيت عنترة . . . » ، ويقابل هذا فى (الحيوان) قول الجاحظ : « إلا ما كان من عنترة فى صفة الذباب ، فإنه وصفه فأجاد صفته ، فتحامى معناه جميع الشعراء » البيان ٣/ ٣٢٦ وهى الصياغة التى اعتمد عليها الدكتور عباس . تاريخ النقد ص ١٠٠ .

معروف - أن يستخدم مصطلحاتٍ مثل (المعنى) و (معنى المعنى) و (المعنى الأول) و (المعنى الثانى) .. إلخ .

وإذن فالجاحظ لا يقصر القولَ بالسَّرْقِ على ما كان فى الصورة اللفظية - أى الشكل - فحسب ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإنّ مثالَ عترة بالذات لا يخرج السرقةً فيه عن هذه الصورة .

ومع ذلك تظل ملاحظةُ الدكتور عباس ، وكلّ ملاحظات الذين سجّلوا للجاحظ تسامحه فى الأخذ .. قائمة^(١) وفى رأينا أن السببَ لا يعود إلى مجرد انتصاره لمذهب الشكل رداً على مَنْ سجّلوا السرقةً فى المعنى ، فهذه مقدّمة غيرُ مؤكّدة ، بل لعلها تكون غيرَ موجودة أصلاً . ومع ذلك يلوح موقف الجاحظ فى مناصرة الشكل مجرد نتيجة . نعم ، إن انتصارَ الجاحظ لمذهب الشكل يُلوح لنتيجةٍ وليس مقدّمة ، مسبباً وليس سبباً ، إنه نتيجة موقف الجاحظ من قضية الإعجاز والجهة التى كان منها القرآن معجزاً ، وكيف كان من الضرورى أن تتوافر فى هذه الجهة صفةُ التفرد .. فكان الاهتداءُ إلى جهة النّظْم ، وإلى جانب اللفظ فيه^(٢) .

ليس هذا فحسب وإنما لحقت بهذا المنطلق عدّة تقييدات من شأنها أن تُخرج بعضَ ما قد يتلبس بأسلوب القرآن ، أو يقترّب من روعةِ النّظْمِ فيه ، فاستبعدت الألفاظُ والعباراتُ الجزئية المشتركة بين القرآن وكلام البشر من أن تكون معجزةً فى ذاتها ، أو يكون الاشتراك فيها سبباً للإخلال بمبدأ التفرد فى

(١) من القائلين بتسامح الجاحظ فى السرقات داود سلوم ، يراجع : النقد المنهجي عند الجاحظ ص ٩٥ ، والشاهد البوشيخي ، يراجع : مصطلحات نقدية وبلاغية ص ٥٧ .

(١) جعل الدكتور إحسان عباس .. فى بعض المواضع - موقف الجاحظ فى تفسير الإعجاز بالنظم واحداً من الأسباب التى أدته إلى الإعلاء من شأن اللفظ .

نظم القرآن ، بل إن عبارات من المتّزن في القرآن مما يبلغ مقدار البيت من الشعر ، قد رُئي أنها غير مُخلّة بإعجازه ولا بخروجه عن أسلوب الشعر ، كذلك أُخرجت المعاني من ميدان المفاضلة والتحدّي .. لماذا ؟ لأنها مما يتكرّر ، وهي متكررة في القرآن ، الذي اشتمل على الكثير مما ورد في الكتب السماوية قبله ، أو ورد على السنة الأنبياء والمصلحين والحكماء .

وإذا كان الأمر كذلك .. بدأ من الطبيعي ألا يكون تداول مثل هذه العناصر الجزئية غير المخلة بالإعجاز .. ألا يكون تداول هذه العناصر في كلام البشر قادحا في أصالة الأثر الذي استُغلت فيه .. ويبدو أن لذلك علاقة بمسألة المقدار الذي وقع التحدّي إليه في القرآن - وهو السورة - ومعروف في مؤلفات النقد العربي أن ملاحظة الأخذ إنما تكون في الجزئيات غالبا ، في بيت أو شطر من بيت وربما في عبارة أو كلمة ، وإذا كان البعض ممن لم تشغلهم قضية الإعجاز قد جعلوا من وقوع السرّق في مثل هذا القدر مشكلة كبيرة^(١) ، فإن ذلك لم يكن موقف القائلين بالإعجاز في النظم ، وذلك انطلاقا من عدم اعتدادهم بمثل هذه المقادير التي يسجل فيها السرّق ، إذ هي جزئيات يمكن التجاور عنها في سياق العمل الكامل . فإذا كان الأخذ في المعنى فليست هناك مشكلة ، لأن تكرار المعنى قد قبِل على نحو منطقي في نص القرآن^(٢) دون أن يغضّ منه أو يخلّ بإعجازه ، فطبيعيّ عندئذ ألا يكون

(١) يراجع في هذا - على سبيل المثال : الموازنة للآمدي ٣٤٦/١ وما بعدها مما وقف عنده الآمدي متقدّما أبا الضياء بشر بن يحيى الكاتب في تسجيل السرّق على البحترى في جزئيات لا ينبغي الاعتداد بها . وفي موقف مشابه يراجع الوساطة للقاضي الجرجاني ٢٠٩ وما بعدها ، وينظر في موضوع السرقات عموما : مشكلة السرقات في النقد العربي للدكتور محمد مصطفى هدّارة .

(٢) يراجع في هذا : الإتيان للسيوطي - النوع الرابع والستون في إعجاز القرآن - حيث يورد الراغب الأصبهاني ت ٥٠٢ - علة منع أن يكون القرآن معجزاً بمعانيه بوجود كثير منها في الكتب المتقدّمة .

تكراره في كلام البشر عملية معيبة .

قلتُ في بداية هذا الحديث إن تسامحُ موقف الجاحظ في ظاهرة السرقات لا يمكن أن يُفهم أو يُفسر إلا في ضوء موقفه من قضية الإعجاز وقضية اللفظ والمعنى . وقد لمسنا الأثر الصادر عن موقفه في القضية الأولى وهنا نحاول تلمس ما كان للقضية الثانية من تأثير .

معظم الذين تعرّضوا للجاحظ في موقفه من اللفظ والمعنى يرجعون إلى تعليق له مشهورٍ على موقف اللّغوي الكوفي أبي عمرو الشيباني (ت بين ٢٠٦ ، ٢١٣هـ) في تفضيله لبيتين من الشعر بمعناهما ، والخبر في (الحيوان) ، ولا بأس من الاستعانة به والنظر في هذه العبارة التي اتخذ منها عبدُ القاهر فيما بعد سندَه في تنفيذ حُجج المناصرين للمعنى^(١) يقول الجاحظ: « وذهب الشيخُ إلى استحسانِ المعنى ، والمعاني مطروحةٌ في الطريق يعرفها العجمي والعربي ، والبدوي والقروي والمدني ، وإنما الشأنُ في إقامة الوزن ، تخيير اللفظ وسهولة المخرج . . . وفي صحّة الطبع وجودة السّبك ، وإنما الشعر صناعةٌ وضرب من النّسج ، وجنس من التصوير^(٢) .

يقول الدكتور شكري عياد : إن هذه العبارة « تبدو ذات دلالة مزدوجة فهي من جهة رَدُّ على الشعبيّة الذين ادّعوا لليونان والفرس السّبوق على العرب (بالحكمة) ، وترديدٌ لمزاعم الجاحظ أن العرب انفردوا عن سائر الأمم بفضيلة اللّسن وبديهة الشعر ، وهي من جهة أخرى قبول لمبدأ الفلسفة الأرسطية التي تقدّم الصورة على الهيولى ، أو الشكل على المادّة^(٣) .

(١) الدلائل ٢٥٦ ، ٢٥٧ . (٢) الحيوان ٣/ ١٣١ ، ١٣٢ .

(٣) المؤثرات الكلامية والفلسفية . . . ص ١٠ .

والحقيقة أن عبارة الجاحظ مغريةً بهذا التفسير فعلا ، خاصةً ما يتصل بطواعيتها لنظرية أرسطو في الصورة والهيولى ، وسبق أن قلتُ إنها كانت رائدَ عبد القاهر في مقارنته التي عقدها بين الشعر وعددٍ من الفنون كالصياغة والنسج والتصوير ، وأضيف هنا أن تعريفَ الشعر - أو وصفه - بأنه (صياغة) - وهي الرواية التي اختارها عبد القاهر ، وأفضّلها - وبأنه (نَسَجٌ) ، و(تَصْوِيرٌ) ، يُبيح لنا القولَ إن عملية الصياغة ، ونتاجها خلافُ المادّة المصوّغة ، وكذلك عملية النسج ونتاجها ، والتصوير وحاصله ، فهاتان خلافُ المادّة التي جرى عليها النسجُ ، وخلافُ اللون الذي استخدمه الرسّام في تصويره ، والشعر بالتالى . . هو حاصلُ صنعة الشاعر ، وهو خلافُ ما أُجريت عليه أو قامت به هذه الصنعة ، وكما أن المهمّ في تلك الصناعات هو ناتجها وليس الموادّ التي قامت بها من معدن أو خَيْط أو لون ، فكذلك الحالُ في الشعر ، المهم في حاصلُ صنعة الشاعر ، أو الصورة التي انتهى إليها ، أما المادّة التي قامت بها هذه الصورة ، والتي يُوحى سياق النصّ بأنها المعاني فليس لها نفس الأهمية ، ليس في ذاتها ، وإنما من حيث هي عنصرٌ من العناصر التي يقوم عليها الشعر ، والسببُ في ذلك أنها خارج نطاق صنعة الشاعر ، هي بمثابة (المادّة الأولى) كما يقول الدكتور إحسان في موضع آخر^(١) .

والمادّة الأولى ليست محلّ تفاضل ، لأنها (مطروحة في الطريق) ، وهنا يمكننا أن نستضىء بعبارة لابن رشيق ، قدّم بها نصّاً نقله عن سابقيه ويحمل - في رأينا - روحَ تصريح الجاحظ عن (المعاني المطروحة في الطريق)

(١) تاريخ النقد ٤٢٣ ، ٤٢٤ ، حيث يقارن د. عباس بين عبد القاهر والجاحظ ، وحيث يبدو فهمه - في هذا الموضع - لموقف الجاحظ أقرب إلى ما نراه . وجديرٌ بالتنبيه أن ثمة اختلافًا بين ما كتبه الدكتور إحسان عن الجاحظ في حديثه الخاصّ به ، وما كتبه عنه في سياق كلامه عن عبد القاهر .

قال ابن رشيقي . . . « قال بعضُ العلماء : اللفظُ أغلى من المعنى ثمنًا . . . فإن المعاني موجودةٌ في طباعِ النَّاسِ يستوى الجاهلُ فيها والحاذقُ ولكنَّ العملَ على جودةِ الألفاظِ وحُسنِ السَّبكِ . . . »^(١) .

إن ما يلفتنا في هذا النص ليس فقط عبارة (يستوى فيها الجاهلُ والحاذقُ) وما فيها من شبهَ بعبارة الجاحظ (يعرفها العجمي والعربي والبدوي والقروي) ولا قوله إن مدارَ (العمل على جودةِ الألفاظِ وحُسنِ السبكِ وصحة التاليف) وما فيه من شبهِ بقول الجاحظ (إنما الشأن في . . . تخيير اللفظ . . . وجوده السبكِ) . . إلخ ليس هذا فقط ما يلفتنا الآن ، وإنما يلفتنا قوله - أو قول من نقل عنه - « إن المعاني في طباعِ الناس » فهذه العبارة تُعيدنا بقوة إلى الجاحظ ، وإلى حديث (الطَّبَاع) عنده ، وأن المعرفةَ طباع ، كما أن الأفعالَ طباعٌ أيضًا ، وأن الإنسان لا يفعل سوى الإرادة ، ونحن نذكر انتقادهم له في هذا الجزء من آرائه ، وقولهم إنَّ ما يصدر عن الإنسان بطبعه على هذا النحو لا يستحق الإنسانُ عليه ثوابا أو عقابا لأنه ليس من كَسْبِهِ ، وإذا كانت المعاني (مطروحةً في الطريق) - كما يقول - فإنَّ من الطبيعي أن لا تكون من كَسْبِ الإنسان ، أو مما أراده ، إذ إن معرفته بها تحدثُ له طبعًا ودون قصدٍ منه ، وعلى ذلك فلا يحقُّ له أن يدعي ملكيتها ، إذ هي ملكٌ للجميع ، ومن حق الجميع استخدامها دون أن يتهمهم أحد بسرقتها^(٢) .

وإذا صح هذا الفرضُ كُنَّا أمام تفسيرٍ لموقفه المتسامح من ظاهرة السرقات ،

(١) العمدة ١٢٧/١ .

(٢) مما يمكن الاستضاءةُ به في هذا السياق ما جاء على لسان أبي سعيد السيرافي - ت ٣٦٨ - في مناظرته لمتي بن يونس المنطقي ، من قول أبي سعيد : « إن المعاني لا تكون يونانية ولا هندية » (الإرشاد ٢٠٥ / ٨ ، فهل يعني هذا أنها عامّة بين البشر ، وأن السيرافي عنى ما عناه الجاحظ بقوله : يعرفها العربي والعجمي . . . إلخ ؟

خاصةً في جانب المعنى ، تفسير مستمدٌ من موقفه في قضية المعرفة بالذات ، وكان المعنى هو العنصر الطبيعي في الأثر الأدبي ، العنصر الذي لا فضل للأديب فيه ولا أحقية له به ، لينحصر جهده - عندئذ - في العنصر الآخر ، عنصر الصياغة ، فذلك هو مجالُ فكره وإرادته ، وبالتالي يصير خاصاً ويصح فيه ادعاءُ ملكيته ، بشرط أن يبلغ مقداراً معيناً يُثبت إعمالَ الفكر ويؤكد وجودَ الإرادة ، لنتقى في هذه النقطة ببعض شروطهم في قضية الإعجاز مما يتعلق بالقدر المتحدى إلى معارضته، وهو السورة . فإذا قلَّ الأثر الأدبي عن حجم معين أسقطَ من الاعتبار كأثرٍ أدبي ، وإذا قلَّ عن المقدار الذي يُقالُ فيه بالسُرقة ، لم يُعدَّ ذلك عيباً ، وخرج من عداد ما يوصف بأنه مسروق .

بذلك تتداخلُ المنطلقاتُ العقديَّةُ والتأثيراتُ الفلسفية في هذا الجانب من الموقف النقدي للرجل ، جانب التسامح في سرقة المعنى ، والتجاوز - في سرقة اللفظ - عما قلَّ عن مقدار معين ، وهو وإن لم يقل ذلك صراحةً فإنه مفهومٌ من القرائن ومن مسلك المتأثرين به من اللاحقين عليه . ثم إننا سنراه مبسوطاً في حديثه عن الشعر وتبرئة العبارات المتزنة في القرآن ، مما لا يزيد عن مقدار البيت ، من أن تكون شعراً وأن تكون قاذحة - بالتالي - في صفة الإعجاز .

وإذا كان لنا أن نفترض نوعاً من الترتيب أو المُوالاتة بين هذه المنطلقات والمؤثرات بدا لنا أن موقفه في قضية الإعجاز كان هو الدافع إلى التفكير في الظاهرة ، وأن فلسفة أرسطو قدّمت صيغةً للحلّ ، وأن موقفه من قضية المعرفة ساهم بإعطاء المبرر المقبول^(١) .

(١) يذكر جرونباوم في معرض حديثه عن تأثر عبد القاهر بالجاحظ في نظريته المتسامحة في سرقة المعنى لأنه شائع ومباح ، أن هذه النظرة كانت شائعة في العصور القديمة ، =

وعلى ذكر التكامل فى نظرات الرجل وموقفه وتطبيقاته يبدو من المناسب أن نشير إلى إفادة المتكلمين ومنهم الجاحظ من هذه الرخصة - رخصة التسامح فى الانتفاع بالقدر المسموح به من معانى الغير أو صياغته - ونحن نعرف أن محور تركيزهم من الناحية العملية هو الخطابة والمناظرة والجدل ، ونعرف أن هذه الفنون تقبل فى نسيجها صوراً من الاقتباس وضرب المثل وتضمين أقوال الآخرين فى ثناياها ، خاصة فى ضوء ما هو معروف من ضيق هذه المقامات على المتحدثين فيها ، فأباحوا أن يستمدوا فى خطبهم من القرآن الكريم^(١) كما أباحوا الاستشهاد بالشعر فى رسائلهم - إلا أن تكون إلى خليفة^(٢) ، ويؤمن الجاحظ نفسه بمبدأ يعتقد فى أهميته وهو أنه « ليس فى الأرض لفظ يسقطُ البتة ، ولا معنى يُور حتى لا يصلح لمكان من الأماكن »^(٣) فلكلّ كلام موضع يصلح له ويمكن أن يُستغلّ فيه .

ويعدُّ إنشاء الجاحظ نفسه مثلاً واضحاً على هذه الطريقة فى حشد كلام الآخرين وتوظيفه فى سياق كلامه ، وقد تنبه الباقلانى إلى هذه الظاهرة فقال : « وأنت تجدُّ قومًا يرون كلامه قريباً ، ومنهاجَه معيباً ، ونطاقَ قوله ضيقاً ، حتى يستعين بكلام غيره ، ويفزع إلى ما يُوشح به كلامه ، من بيت سائر ومثل نادر ، وحكمة ممهّدة منقولة ، وقصة عجيبة ماثورة . وأما كلامه فى أثناء ذلك فسطور قليلة وألفاظ يسيرة »^(٤).

وليس ينتظر من كانت هذه طريقته فى الإنشاء أن يتشدد فى انتفاع المنشئ بكلام غيره واستمداده منه ، وإن ظلت الدوافع الحقيقية إلى الموقف النظرى أقوى وأسبابها أوسع من مجرد الحاجة إلى سلوك أسلوب معين فى الإنشاء .

= وأنها ترجع لدى اليونان إلى إيسقراط Isocrates ويحيل على Panegyricus

(viii) 70 .

يراجع فى ذلك :

Grunbaum (G. E. V.) The Concept of Plagiarism in Arabic

Theory p. 241.

(٢) البيان ١١٨/١ .

(١) البيان ١١٨/١ ، ٦/٢ .

(٤) إعجاز القرآن الكريم ٢٤٨ .

(٣) البيان ٩٣/١ .

الشعر

إعادة تعريفه في ضوء الموقف العقدي

وعلى مستوى الحدود والتعريفات أسهم الجاحظُ في إضافة بعض القيود إلى تعريف الشعر ، بل لعله أعطى لهذا التعريف حدوده التي احتفظ بها فيما بعد . . . وإن كنا نسارع فنقول : إن المسألة ليست مجرد تعريف جديد للشعر ، بقدر ما هي رؤيةٌ جديدةٌ نابغة من موقف عقديّ ثابتٍ عُرفَ به الرجل ، وصدر عنه في نظرتِه إلى الأدب عموماً ، والشعر على وجه الخصوص .

ويبدو أن تعريف الشعر حتى عهد الجاحظ قد دار في فلك المأثور عن اللّغويين من حديث عن اشتقاق مادة (الشعر) ، جاء في كتاب (الزينة) : «وإنما سموه شعراً لأنه الفطنة بالغوامض من الأسباب ، وسمّوا الشاعر شاعراً لأنه كان يفطن لما لا يفطن له غيره من معاني الكلام وأوزانه يقال : شعرت بالشيء شعراً وشعوراً ، وبعضهم يقول : مشعورة ، وقال أبو سعيد : هو (شعرة) فحذفوا الهاء . قال : وهو مثل الدربة والفطنة ، وهو على وزن فعلة . قال : وقيل له شاعر لأنه يشعُر بالشيء ويفطن له . قال : ومنه قولهم : لبت شعري ، أي : لبتني أشعُر به »^(١).

وإذا دققنا النظر في هذا التعريف وجدناه خلواً من كلّ ما يتعلق بجانب الشكّل ، سواء عنصر الوزن أو عنصر القافية ، أو المقدار الذي يمكن تسميته شعراً ، إنه ببساطة تعريفٌ غير جامع ولا مانع ، نعم لأنه لا يستقصى صفات

(١) كتاب الزينة لأبي حاتم الرازي ٣١/١ ، ويراجع في مثل هذا التعريف الاشتقاقى :

البرهان في وجوه البيان ١٦٤ ، العمدة لابن رشيق ١١٦/١ ، نضرة الإغريض في نضرة

القرىض للمظفر العلوى ٧ .

الشعر ، وبالتالي فإن نقص التعريف يفتح الباب للدخول ما ليس من الشيء المعرف فيه . . وبالتالي فأى كلام يشعر فيه صاحبه بما لا يشعر به غيره . . قابل للدخول تحت هذا التعريف .

وحتى عندما حاول البعض ، مثل قدامة ، أن يتجنبوا هذا الاتساع في التعريف فإنهم ركنوا إلى تعداد عناصر الشكل ، غافلين - في حدود التعريف على الأقل - عما يتعلق بخصوصية اللغة الشعرية .

وليس يعنينا هنا أن نُثبت أن الجاحظ قد قدم تعريفا للشعر أفضل من تعريف غيره له ، بقدر ما تعنينا حقيقة تدخل موقفه العقدي في تشكيل نظرتة إلى الفن الشعري .

أما مناسبة هذا التدخل - الذي فرض على المتكلمين ، وعلى طوائف أخرى من العلماء ، خاصة المشتغلين بدراسة القرآن والحديث والمهتمين بهما - فهي ما ورد في القرآن الكريم ، وما ورد على لسان الرسول صلى الله عليه وسلم ، من عبارات تتفق في وزنها مع بعض بحور الشعر المعروفة . فقد ذكروا من القرآن الكريم مواضع مثل قوله تعالى ﴿ وَجِئْنَا كَالْجَوَابِ وَقُدُورِ رَاسِيَاتٍ ﴾ سبأ ١٣ . وكقوله : ﴿ مَنْ تَزَكَّى فَإِنَّمَا يَتَزَكَّى لِنَفْسِهِ ﴾ - فاطر ١٨ . وقوله : ﴿ وَيُخْزِهِمْ وَيَنْصَرِّكُمُ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِينَ ﴾ التوبة ١٤ . كما رَوَوْا على لسان الرسول صلى الله عليه وسلم قوله :

أنا النبي لا كذب أنا ابن عبد المطلب

وقوله : هل أنت إلا إصبع دميت وفي سبيل الله ما لقيت؟

فأما علماء الكلام فكان عليهم من منطلق السعي إلى إثبات إعجاز القرآن وتفردّه عن سائر ما عُرف من أساليب البشر وطرائق كلامهم أن يثبتوا أن ما جاء في القرآن من هذه العبارات المتزنة لا يدخل في نطاق الشعر .

وأما المفسرون فكان عليهم أن يتصدّوا لما تكرّر في القرآن الكريم من نفى الشعرية عن القرآن ، ونفى الشعرية عن الرسول صلى الله عليه وسلم . وأما علماء الحديث فكان عليهم التصدي لموقفين متعارضين وردت بهما الأحاديث النبوية ، أحدهما يتمشى مع ما جاء في القرآن من نفى الشعرية عن الرسول^(١) ونفى الشعرية عن كلامه^(٢) ، والآخر يتعارض معه ، إمّا بتلك العبارات المتزنة التي رُويت عنه ، وإمّا بتلك المواقف المشجّعة للشعر ، والأحاديث التي تنوّه به ؛ ممعنة في ذلك إلى حدّ وصفه بالحكمة .

لقد سعى الجميع - كما قلنا - إلى غاية واحدة هي نفى صفة الشعر عن القرآن وكلام الرسول . أمّا المسالك فكانت متعدّدة بعضها لا يدخل فيما نحن بصدده من الحديث عن تغيير الجاحظ في حدّ الشعر ، ولكنّ ذكره يُعدّ ضروريّاً لتكملة الصورة .

لقد تساءل البعض عن صحّة نسبة هذه الأقوال إلى الرسول صلى الله عليه وسلم ، وما إذا كانت لغيره وأنه نطق بها متمثلاً ، أو قالها من قبل نفسه غير قاصدٍ لإنشائها فجاءت موزونة^(٣) . وتساءل آخرون حول صحّة الرواية

(١) كقوله تعالى : ﴿ وما هو بقولٍ شاعرٍ قليلاً ما تؤمنون ﴾ الحاقة ٤١ .

(٢) من ذلك قوله تعالى : ﴿ وما علمناه الشعرَ وما ينبغي له إن هو إلا ذكرٌ وقرآنٌ مبين ﴾ يس ٦٩ . والمشهور أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان لا ينطق الشعر ، ولا يرويه ، وأنه كان إذا احتاج إلى ذكر شيء من الشعر فيه شاهد على أمر معيّن أو قصة - مثلاً - طلب إلى بعض أصحابه مثل أبي بكر رضى الله عنه روايته ، فإذا اضطر إلى قول ذلك بنفسه غير النظم بتقديم أو تأخير حتى لا ينطقه موزوناً ، راجع المحرّر الوجيز لابن عطية ١٢ / ٣٢٠ وفتح القدير للشوكاني ٤ / ٥٣٩ .

(٣) نصرة الإغريض في نصرة القريض للمظفر بن الفضل العلوى ٣٨١ ، وفتح البارى ١٠ / ٥٥٧ ، ٥٥٨ وفيه أخبار كثيرة حول الشكّ في صدور هذه العبارات عن الرسول

التي وردت بها هذه الأقوال ، وما إذا كان الرسولُ قد نطق بها موزونةً فعلا ، أو نطق بها على نحو مغاير يسلبها صفة الوزن^(١) .

وعَمَد آخرون على رأسهم الخليل بن أحمد ت ١٧٥ والأخفش الأوسط ت ٢١٥ إلى إخراج الأوزان التي التقت معها عباراتُ الرسول - خاصة مشطورَ الرجز - من حيز الشعر^(٢) .

لكن جميع تلك المحاولات لم تُفلح ، لقد غلبَ القولُ بأن هذه العبارات قد صدرت فعلا عن الرسول ، وصدرت عنه متزنة كما رُويت ، كما غلب القولُ بأن الرجزَ بكل تنويعاته داخلٌ في الشعر .

وبذلك بقيت المشكلة ، وكان لا بدَّ أن تبقى ، لأنها - بفرض التغلب عليها في حالة كلام الرسول - وهو ما لم يحدث - لم يكن من الممكن التغلبُ عليها إزاء النصِّ الثابت الموثق ، وهو القرآن ، إذ لم يكن لتُجدي إزاءه تلك الحيل التي اصطنعوها مع حديث الرسول من الشك في النصِّ نفسه ، أو الشك في طريقة روايته ، أو ملابساته ... إلخ .

من هنا جاءت محاولة الجاحظ التي أشرنا إليها والتي نحنُ بصدد الكشف عن ملامحها ، لوضع حدٍّ للشعر يساعِدُ في القضاء على المشكلة من جذورها ، وقد جاءت محاولته في سياق الردِّ على الطاعنين في القرآن وكلام

(٤) نضرة الإغريض ، الموضع السابق . ومسائل الرازي وأجوبتها من غرائب آي التنزيل ، لمحمد بن أبي بكر الرازي ٢٩٠ ، وفتح الباري ١٠/٥٥٧ ، حاشية الشهاب الخفاجي على تفسير البيضاوي ٧/٢٥١ .

(٢) في موقف الخليل يراجع : إعجاز القرآن للباقلاني ٥٤ ، الكشاف للزمخشري ٣/٣٢٩ ، العمدة لابن رشيق ١/١٨٥ ، مسائل الرازي وأجوبتها ٢٩٠ ، فتح القدير للشوكاني ٤/٥٤٠ . وفي موقف الأخفش يراجع : تهذيب الأسماء واللغات للنووي ٣/١٦٣ ، ١٦٤ وفتح القدير للشوكاني ٤/٥٤٠ .

الرسول بأن فيهما شعراً ، يقول الجاحظ راداً على هذه المطاعن : « ويدخل على من طعن في قوله : ﴿ تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ ﴾ وزعم أنه شعر ، لأنه في تقدير (مُسْتَفْعِلُنْ مَفَاعِلُنْ) ، وطعن في قوله في الحديث عنه (هَلْ أَنْتَ إِلَّا إِصْبَعٌ دَمِيَّتِ ؟ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ مَا لَقِيتِ) ، فيقال له : اعلم أنك لو اعترضت أحاديث الناس وخطبهم ورسائلهم ، لوجدت فيها مثل (مستفعلن مستفعلن) كثيرا و (مستفعلن مفاعِلُنْ). وليس أحدٌ في الأرض يجعل ذلك المقدار شعرا. ولو أن رجلا من الباعة صاح : (مَنْ يَشْتَرِي بِأَذْنَجَانَ) لقد كان تكلم بكلام في وزن (مستفعلن مفعولات) . وكيف يكون هذا شعراً وصاحبه لم يقصد إلى الشعر ؟ ومثل هذا المقدار من الوزن قد يتهاى في جميع الكلام ؟ ، وإذا جاء المقدار الذي يُعلم أنه من نتاج الشعر ، والمعرفة بالأوزان والقصد إليها كان ذلك شعرا . وهذا قريبٌ ، والجواب سهل والحمد لله ،^(١)

ويشير الجاحظ هنا عدداً من الملاحظات حول تعريف الشعر ، فمجرد مجيء الكلام موافقا لأحد بحور الشعر لا يكفي لأن يُعدَّ شعراً ، إذ لا بد من شرطين ليوصف الكلام بأنه شعر ، الشرط الأول يتعلق بالكم ، ولم يوضح النص على وجه الدقة المقدار الذي إذا بلغه الكلام الموزون صح أن يُسمى شعراً ، واكتفى بالحديث عن (المقدار الذي يُعلم أنه من نتاج الشعر) ولكن من الواضح أنه لا يكفي بما يساوى مقدار بيت واحد^(٢) . والشرط

(١) البيان ٢٨٨/١ ، ٢٨٩ .

(٢) يشير ابن رشيق في (العمدة) إلى « رأى من رأى أن الشعر ما جاور بيتاً وانفتحت أوزانه وقوافيه » ١٥١ / ١ ، ويحمل كلام ابن رشيق دلالة مزدوجة ، فهو إلى جانب دلالة الصريحة على رفض اعتبار البيت الواحد شعراً ، يشير - ضمناً - إلى وجود من قال بهذا الرأي .

الثانى هو نية القائل وقصده إلى قول الشعر ، وبالتالي فإن مجيء بعض عبارات المتكلم موزونة ووزن الشعر ، لا يعنى أنها شعر ، ما دام قائلها لم يقصد إلى أن يقول شعرا .

والصلة واضحة بين انتحائه هذا المنحى فى اشتراط الكم والقصد وتلك المواضع من القرآن والحديث التى وافقت وزن الشعر وتعرضت بالتالى لمطاعن الطاعنين على القرآن .

ويؤكد هذا الفرض ما سبق أن أشرنا إليه من اقتصار التعريفات الأولى للشعر لدى اللغويين على تحليل المدلول الاشتقاقي للكلمة ، ثم ما نراه من عدم الوقوف فى تعريف الشعر لدى النقاد المتخصصين الذين لم يلتفتوا إلى البعد الكلامي فى الموضوع عند أي من هذين الشرطين اللذين أضافهما الجاحظ ، وهى الإضافة التى كان لها ما يبررها بالفعل ، وذلك لسببين :

أحدهما : أنه لم يكن هناك - عمليا - ما يمنع من اعتبار البيت الواحد شعرا ، لأن المسألة لم تكن حُسمت من الوجهة التنظيرية ، وبالتالي تظل مسألة الكم مفتوحة ، أو لأن المسلك التطبيقي والتصريحات الصادرة عن بعض الشعراء وغيرهم كانت تُفيد إمكان عدّ البيت الواحد شعرا . وهذا هو مضمون السؤال الذى وجّه إلي ابن المقفع ت ١٤٢ : « لِمَ لا تجوز البيت والبيتين والثلاثة ؟ »^(١) ، وفى إجابة عن سؤال مشابه يقول أبو المهوش الأسدى : « لم أجد المثل السائر إلا بيتا واحداً ، ولم أجد الشعر السائر إلا بيتا واحداً »^(٢) . وحين سُئل الجَمَازُ نفس السؤال أجاب :

أقول بيتًا واحدًا أكتفى بذكره من دون أبيات^(٣)

(٢) البيان ٢٠٧/١ .

(١) الحيوان ٣/١٣٢ .

(٣) العمدة ١/١٨٧ .

وجاء في (اللسان) : «وربما سموا البيت الواحد شعراً ، حكاة الأخفش»^(١) .

والآخر : أن شرطَ القصدِ لم يكن ملتفتاً إليه من أحد ، بل كان الشائعُ أن الشاعر إنسانٌ ملهمٌ ، سواء كان ذلك الإلهام بفعل شيطان يُمدّه بالشعر - كما كانت عقيدة الجاهليين - أو كان إلهامه من الله تعالى . وفي الأغاني خبرٌ عن أبي العتاهية ت ٢١١ يرى فيه أن أكثر الناس يتكلمون بالشعر وهم لا يعلمون^(٢) ومعنى الخبر أنه يُسمى ما لم يُقصدَ إليه شعراً . ويقول أبو حاتم الرازي ت ٣٢٢ عن العرب : إنهم « تكلموا بالشعر الرصين ، المحكم بالمعاني ، الموزون بالعروض ، المقوم بالأنحاء ، من غير أن يعرفوا عروضاً أو نحواً ، بل أيدهم الله بقليله ، وألهمهم وزنه وترتيله »^(٣) .

ومعلوم أن أبا حاتم متأخر عن الجاحظ ، كما كان أبو العتاهية معاصراً له ، ولكننا نستأنس بحديث أبي حاتم ونرى فيه ترديداً لا اعتقاد قديم راسخ بصفة الإلهام في الشاعر ، وهي الصفة التي تشير إلى عدم الاعتداد بالقصد^(٤) .

مثل هذه المواقف والتصريحات هي التي تُعطي لصنيع الجاحظ أهميته من جهة ، وتبرز الدافع الكلامي وراءه من جهة ثانية . ويبدو أن المسألة كانت في نظر الملتفتين إليها على غاية من الخطورة ، وهو ما يكشف عنه موقف

(١) لسان العرب (شعر) . وقد ذكر بن جني أن أبا الحسن الأخفش كان يقول إن كل بيت

في القصيدة «شعر قائم برأسه» الخصائص ١ / ٢٤٠ .

(٢) أغاني ٣٩ / ٤ .

(٣) الزينة ٣٩ .

(٤) في كتاب يحمل عنوان (العروض) منسوب للأخفش الأوسط كلام مؤداه أن مسألة الإرادة

كانت مشاركة بينه وبين بعض معاصريه ، وأنه هو كان يعارض القول بها انظر : العروض

عالم متعدد الاهتمامات مثل الخليل ، وموقف ناقد متكلم متفلسف مثل الجاحظ ، وقد رأينا كيف عمّد الأوّل إلى إخراج مشطور الرجز من أن يكون شعراً ، وذلك لإسقاط صفة الشعر عمّا جاء من هذا الوزن على لسان الرسول، صلى الله عليه وسلم ، وهو ما تابعه عليه الأخفش الذي بالغ في إخراج المزيد من الأوزان من حيز الشعر لنفس الغرض^(١) .

وكما نلاحظ ، كان مسلك كل من الخليل والأخفش ومن تابعهما عنيقاً في التعامل مع المشكلة ، بل كان غير واقعيّ ، إذ عمداً إلى إنكار صفة الظاهرة من الأساس ، أي إنكار كون الرجز ، أو بعض ضروبه ، شعراً ، ولذلك رُدّت محاولتهما وتعرّضت للكثير من النقد .

وفي المقابل اتّسم مسلك الجاحظ بالذكاء والواقعيّة ، ولذلك قبل رأيه وأخذ به من جانب المفسّرين وأصحاب الحديث والمتكلّمين ممن عناهم البُعد الدينيّ والكلاميّ في الموضوع ، فضلاً عن كثير من النقاد والمتخصصين والمهتمين بحديث الشعر في عدد من المجالات ، فقد حرص الجميع على أن يضمّنوا تعريف الشعر هذين الشرطين اللذين جاء بهما الجاحظ .

ومن هذا القبيل تعريف ابن فارس ت٣٩٥ للشعر بأنه : « كلام موزون ، مقفى ، دالّ على معنى ، ويكون أكثر من بيت » ثم يقول : « وإنما قلنا هذا لأنّ جائزاً اتفاق سطر واحد بوزن يشبه وزن الشعر من غير قصد . فقد قيل إنّ بعض الناس كتب في عنوان كتاب (للأمير المُسيّب بن زهير من عقاب بن شبة بن عقاب) فاستوى هذا في الوزن الذي يسمى (الخفيف) ولعلّ الكاتب لم يقصد به شعراً . وقد ذكر ناس في هذا كلمات من كتاب الله جل ثناؤه

(١) تهذيب الأسماء واللغات ١٦٣/٣ حيث ينقل عن ابن القطّاع أن الأخفش يرى أن مشطور

الرجز ومنهوكه ، ومشطور السريع ، ومنهوك المنسرح ليس بشعر .

كرهنا ذكرها . وقد نزه الله جل ثناؤه كتابه عن شبه الشعر ، كما نزه نبيه صلى الله تعالى عليه وآله وسلم ^(١) .

ومن الواضح أن ابن فارس قد ربط بين الشرطين - شرط الكم ، وشرط القصد إلى قول الشعر ، وأنه من حيث الكم يشترط تجاوز البيت الواحد ، وأنه يعتبر بلوغ هذا المقدار دليلاً على نية القائل وقصده إلى قول الشعر، على أساس أن البيت الواحد لا يدل على هذا القصد ، وواضح أيضاً أن منطلقه في هذين الشرطين هو الرغبة في تنزيه كلام الله تعالى وحديث رسوله عليه السلام عن أن يكون فيهما شعر .

ففي محيط البيئة الدينية يعتبر الباقلائي (ت ٤٠٣) من أشهر من تناولوا قضية الشعر من هذا المنطلق ، منطلق الدفاع عن القرآن والحديث ونفي الشعر عنهما ، وهو يعرض للمزاعم الكثيرة في وصف القرآن بأنه شعر ووصف الرسول صلى الله عليه وسلم بأنه شاعر ، ثم يقف عند ما زعمه البعض من وجود مصاريع من الشعر أو أبيات تامة مفردة أو متتابعة ، وإلى محاولات الشعراء تضمين بعض عبارات القرآن الموافقة لأوزان الشعر في أشعارهم . ويعيننا من ردوده الكثيرة المتسمة بطابع الحماس الديني ما نقله عن سابقه في الدفاع من قولهم :

« إن البيت الواحد وما كان على وزنه لا يكون شعراً ، وأقل الشعر بيتان فصاعداً ، وإلى ذلك ذهب أكثر أهل صناعة العربية من أهل الإسلام . وقالوا - أيضاً - إن ما كان على وزن بيتين ، إلا أنه يختلف وزنهما أو قافيتهما فليس بشعر » ^(٢) .

(١) الصاحبى ، لابن فارس ٤٦٥ .

(٢) إعجاز القرآن للباقلاني ٥٣ ، ٥٤ .

وذلك بعينه هو شرط الكَمِّ ، فالشعر لا يكون أقل من بيتين ، ويضيف أن هذين البيتين لا بد أن يكونا من نفس الوزن والقافية ، فإن اختلف في أحدهما الوزن أو القافية عنهما في الآخر لم يكن شعرا ، أى أن شرط الكَمِّ هنا لم يعد مطلقا ، وإنما أضيف إليه شرط الاطراد على وزن واحد وقافية واحدة .

أما شرطُ القَصْدِ إلى قول الشعر ، فيُضيفُ الباقلاني مما نقله عن سابقيه : « ثم يقولون : إن الشعر إنما يُطلق متى قَصَدَ القاصِدُ إليه على الطريق الذي يُتعمدُ ويسلك ، ولا يصح أن يتفق مثله إلا من الشعراء ، دون ما يستوى فيه العاميُّ والجاهلُ والعالمُ بالشعر واللسان وتصرفه ، وما يتفق من كل واحد فليس يكتسب اسمَ الشعر ولا صاحبه اسمَ الشاعر ، لأنه لو صح أن يُسمى كل من اعترض في كلامه ألفاظٌ تتزن بوزن الشعر أو تنتظم انتظام بعض الأعاريض ، كان الناس كلهم شعراء ، لأن كل متكلم لا ينفك من أن يعرض في جملة كلام كثيرٍ يقوله ، ما قد يتزن بوزن الشعر وينتظم انتظامه » (١) . وقد خرج من ذلك إلى نتيجة هي أن صورة الشعر قد تتفق في القرآن ، وإن لم يكن له حكم الشعر» (٢)

ومرة أخرى يجيء شرط القصد مخرجا لكل ما جاء في كلام الناس ومحاوراتهم مما يوافق أوزان الشعر من أن يكون شعرا .

ويضيفُ الباقلاني دليلا جديداً على أن ما يرد على السنة الناس من عبارات موزونة لا يكون شعرا ، وهو يستمد هذا الدليل من مجال البحث في سرقات الشعر ، حيث يسقط النقادُ تهمة السرقة عما توارد فيه الشاعر مع

(١) إعجاز القرآن ٥٤ .

(٢) إعجاز القرآن ٢٨٥ .

غيره حين يكون التواردُ في جزءٍ من البيت ، ومفهومُ كلامه أنهم لا يعدُّون هذا الجزء الذي يتواردُ فيه الشاعران سرقةً ، على أساس أنه غيرُ مقصودٍ إليه ، وإنما وقعَ في كلامهم عفواً ومن غيرِ تعمُّدٍ ، وبالتالي فإنه لا يدخل فيما يُعدُّ شعرا .

ثم يعمّم المبدأ انطلاقاً من التواردُ في جزء البيت إلى وقوع الأجزاء المنظومة عفواً في الكلام المنثور ، يقول :

« فإذا صحَّ ذلك في بعض البيت ولم يمتنع التواردُ فيه ، فكذلك لا يمتنع وقوعه في الكلام المنثور اتفاقاً غير مقصودٍ إليه ، فإذا اتفق لم يكن ذلك شعرا . . . فثبت بهذا أن ما وقع هذا الموقع لم يُعدَّ شعرا ، وإنما يعد شعرا ما إذا قصده صاحبه تأتي له ولم يمتنع عليه » (١) .

ويرى الباقلاني أن التوارد غير المقصود يمتنع فيما يبلغ مقدار البيتين ، لأن هذا المقدار يدل على القصد إلى قول الشعر ، يقول :

« فأما الشعرُ إذا بلغ الحدَّ الذي بيننا ، فلا يصح أن يقع إلا من قاصدٍ إليه » .

ويعرِّج على وزن الرجز ويقول :

« إنه يعرض في كلام العوام كثيراً ، فإذا كان بيتاً واحداً فليس ذلك بشعر ، وقد قيل إن أقل ما يكون منه شعرا أربعة أبيات بعد أن تتفق قوافيها ، ولم يتفق ذلك في القرآن بحال ، فأما دون أربعة أبيات منه ، أو ما يجرى مجراه في قلة الكلمات فليس بشعر . وما اتفق في ذلك من القرآن مختلف الروي ، ويقولون : إنه متى اختلف الروي خرجَ عن أن يكون شعرا » (٢) .

(١) إعجاز القرآن ٥٥ .

(٢) إعجاز القرآن ٥٥ ، ٥٦ .

وهكذا يحاول الباقلاني - شأن سابقه من المتكلمين - أن يسلك كل سبيل ممكن من أجل هدف واحد هو نفي القول بأن في القرآن شعرا ، وكان السبيل الذي اختاره هو نفس السبيل الذي ساروا فيه ، أعنى العمل على التضييق في مفهوم الشعر بإضافة عدد من القيود مما يتعلق بالكم وبنيّة القائل ، حتى يمكن إخراج ما يخلُّ بهذين الشرطين من حيز الشعر المعترف به .

وقد استمر اللاحقون من النقاد على التعلق بهذين الشرطين ، أو بأحدهما عند تعريفهم للشعر ، وظهر عند بعضهم نفس السبب الكامن وراءهما ، ومن هؤلاء : ابن رشيق القيرواني ت ٤٥٦ الذي نلاحظ عنده المزج بين تعريف قدامة للشعر بما يضمه من عناصر : القول - أو الكلام - والوزن والقافية والمعنى - وبين شرط النية - أو القصد - الذي استمده من المتكلمين . وتحت عنوان (باب حد الشعر وبنيته) يقول : « الشعر يقوم - بعد النية - من أربعة أشياء ، وهي : اللفظ والوزن والمعنى والقافية ، فهذا هو حد الشعر ، لأن من الكلام موزوناً مقفياً وليس بشعر ، لعدم القصد والنية - كأشياء اتزنت من القرآن ، ومن كلام النبي صلى الله عليه وسلم ، وغير ذلك مما لم يطلق عليه أنه شعر »^(١) .

وهذا نفسه ما نجده في تعريف الشعر في كتاب مخطوط يُنسب إلى ابن الأثير ت ٦٣٧ قال :

« والشعر قول موزون مقفياً دالاً على معنى مفتقر إلى نية »^(٢) .

(٢) العمدة لابن رشيق ١١٩/١ .

(٣) كفاية الطالب في نقد كلام الشاعر والكاتب ، مخطوط ينسب إلى ضياء الدين بن الأثير ، مكتبة الشيخ محمد سرور الصبان بمكة المكرمة ص ١٠ . وقد طبع هذا الكتاب بتحقيق الدكتور النبوي عبد السلام الواحد شعلان - الزهراء للإعلام العرب - مصر ١٩٩٤ .

وما نجده عند المظفر بن السعيد العلوي (ت ٦٥٦) فيما عرّف به الشعر من أنه :

« عبارة عن ألفاظٍ منظومة تدلّ على معانٍ مفهومة ، وإن شئت قلت : الشعرُ عبارة عن ألفاظٍ منضُودة تدلّ على معانٍ مقصودة »^(١) .

وقد حدّ صاحب (جوهر الكنز) ت ٧٣٧ الشعر بأنه :

« اللفظ الدالّ على معنى ، المقصودُ فيه الوزنُ والقافية »^(٢) .

كما قرر النواجي (محمد بن حسن) ت ٨٥٩ أن الشعر :

« قولٌ مقفَى ، موزونٌ بالقصد ، يدلّ على معنى »^(٣) .

والوصف بالقصد - أو النية - في كلام ابن رشيّق متّجه إلى الأثر الشعريّ كلّهُ ، وهو في كلام المظفر العلوي متّجه إلى المعنيّ ، وفي كلام النواجي متّجه إلى الوزن ، على حين يتّجه في كلام ابن الأثير الحلبي إلى كلّ من الوزن والقافية . وأياً كانت الجهة التي يتّجه إليها القصدُ فإن بإمكاننا القولَ إن هذا الشرط هو بقيةُ ذلك التخوّفِ القديم الذي أثير الحديثُ عنه في بيئة المتكلمين - أو البيئة الدينية على النحو العام - التخوّف من وصف القرآن والحديث بأنّ فيهما شعراً بسبب ورود بعض عباراتهما موافقةً لبعضِ بحور الشعر المعروفة ، وهو التخوّف الذي انتقل إلى اللاحقين من القدماء مصوغاً في عبارة الجاحظ ، والذي ظلّت أصدأؤه تتردّد لديهم ممثلة في الإشارة دائماً إلى تلك العبارات الموافقة لوزن الشعر سواء من القرآن الكريم أو الحديثِ

(١) نصرّة الإغريض في نصرّة القريض للمظفر العلوي ١٠ .

(٢) جوهر الكنز ٤٠٧ .

(٣) مقدمة في صناعة النظم والنثر ٢٧ .

الشريف ، مما ورد بعض أمثله في (البيان والتبيين) (١) .

وهنا نجد أنه لا بُدَّ من عودة إلى الجاحظ ، وقد سبق القولُ إنَّ النصَّ على ضرورة (القصد) كشرطٍ لوصف الأثر المقول بأنه من قبيل الشعر . . هذا النص يمكن تفسيره من زاوية هدفه بالرغبة في إخراج كل ما ورد في القرآن والحديث من عبارات متزنة . . إخراجها من أن تكون شعراً ، باعتبار ذلك مطلباً إسلامياً عاماً من جهة ، ومطلباً عقدياً خاصاً من جهة أخرى ، أعنى نفى صفة الشعر عن القرآن والحديث ، ونفى صفة الشاعرية عن الرسول . غير أن من الممكن في نفس الوقت أن نجد تفسيره من حيث مصدره بموقف الجاحظ من مسألة (الإرادة) ، ومعروف أن من المسائل التي قال بها - كمتكلم - إنه لا فعل للعباد على الحقيقة سوى الإرادة ، وأنه ليس للعبد من فعل سواها ، وأما سائر أفعاله فتقع منه طباعاً ، وهي الفكرة التي أخذها عن ثمامة بن أشرس النميري - زعيم فرقة الشامية من المعتزلة (٢) .

(١) جدير بالذكر تنبه بعض المحدثين إلى أولية الجاحظ في إثارة حديث (القصد) في تعريفه للشعر ، وإلى الرّبط بين ذلك وبين الرغبة في نفى الشعر عن القرآن والحديث ، فقد نقل محقق (عجاز القرآن) للباقلاني - الأستاذ السيد أحمد صقر - نصّ الجاحظ - من البيان والتبيين - تعقيباً على كلام الباقلاني في الموضوع . يراجع : إعجاز القرآن ص ٥٤٥ - (٣) ، وقال : محقق كتاب (مقدمة في صناعة النظم والنثر) ، تعقيباً على تعريف النواجي للشعر وما ورد فيه من شرط القصد ، إن ذلك احترازٌ عما جاء موروناً اتفاقاً لبعض الآيات الشريفة . . . وكبعض كلام الرسول صلى الله عليه وسلم ، تراجع ص ٢٧ ، ٢٨ . وجدير بالذكر والتنويه أن يتنبه إلى نفس الأمر المثقف والصحفي اللبناني إبراهيم اليازجي ت ١٩٠٦ - راجع مجلة الضياء مقال (الشعر) - السنة الثانية - ج ١ سبتمبر ١٨٩٩

(٢) سبق الحديث عن هذا ، ويمكن مراجعته في (باب ذكر المعتزلة) من مقالات الإسلاميين لأبي القاسم البلخي ص ٧٣ ، و(فرق وطبقات المعتزلة) للقاضي عبد الجبار ٢١٦ ، ٢١٧ ، (والفرق بين الفرق) للبيدادي ١٠٥ ، و (الملل والنحل) للشهرستاني ١٧٥/١ .

وواضح أن من الممكن تطبيق هذا القول على موقفه في رفض أن يكون ما جاء من العبارات المتزنة - في القرآن أو الحديث - شعرا ، لماذا ؟ لأنَّ عنصرَ الوزنِ فيها ليس من أفعالِ قائله ، وهو ليس من أفعاله لأنه لم يقع بإرادته ، وما لم يقع بإرادة فاعله لا يكون فعلا له ، وبالتالي فالرسول عليه الصلاة والسلام ليس شاعرا ، لأنه لم يقصد إلى جعل هذه العبارات في كلامه موزونةً ، والقرآنُ ليس شعرا لأنَّ الله سبحانه لم يرد له أن يكون كذلك ، وقد نفى عنه صفة الشعر كما نفاها عن كلام الرسول . .

ومع ذلك تبقى الظاهرة - ظاهرة العبارات الموزونة في القرآن والحديث - وتبقى الحاجة إلى دليل على عدم إرادتها أو القصد إليها وكان ذلك وراء إضافة هذا الشرط الجديد ، الذي غفَلَ عنه أصحاب التعاريف الاشتقاقية للشعر وكذلك أصحاب التعريف الشكلى ، أقصد شرط الكَمِّ ، فلكى يكون عنصرُ الوزن مراداً من قائله يجب أن يبلغ (المقدار الذى يُعلم أنه من نتاج الشعر والمعرفة بالأوزان والقصد إليها) ، وإلا كان غير مراد ، وبالتالي لم يكن شعرا ، فكان بلوغ مقدار معين من القول الموزون هو الدليل على إرادة الوزن ، فإذا انتفى هذا الشرط انتفت الإرادة ، وبطلت نسبة الفعل إلى فاعله لعدم إرادته .

ومع أن الجاحظ هو الذى قَدَّمَ - على نحو عملى - قيد القصد أو الإرادة مضيئاً له إلى حدِّ الشعر ، بقصد إخراج المتزن من عبارات القرآن وحديث الرسول من أن يكون شعراً . . فإنه - مثل كثير من الرواد - لم يفصل كثيراً في صياغة ما قدّمه ، وإن كان ما قدّمه معروفاً والهدف من ورائه ظاهراً ، أما التفصيل - خاصة في قيد الإرادة - والربط الواضح الصريح بالهدف فنظف به

لدى اللاحقين ، ومنهم ابن القطّاع الصّقليّ ت ٥١٥ فيما تخصّه عنه النّوويّ (ت ٦٧٦) ، فبعد إيرادِهِ لما ذهب إليه الأَخفش من إخراج الأوزان التي وافقت بعض أقوال الرسول من حيز الشعر ، يقول النّوويّ : « قال ابن القطّاع : وهذا الذي زعمه الأَخفش وغيره غلطٌ بيّن ، وذلك أن الشاعر إنّما سُمي شاعراً لوجوه ، منها أنه شعرَ القولَ وقصدهُ وأرادهُ واهتدى إليه ، وأتى به كلاماً موزوناً على طريقة العَرَبِ ، مقفًى . فأما إذا خلا من هذه الأوصاف أو بعضها فلا يستحقّ أن يُسمى شاعراً ، ولا قوله شعراً ، بدليل أنه لو قال كلاماً موزوناً مقفًى غيرَ أنه لم يقصد به الشعر ولم يقفه لم يُسمَ ذلك الكلام شعراً ولا قائله شاعراً بإجماع العُلَماءِ والشعراء . وكذلك لو قفاهُ وقصدَ به الشعرَ غيرَ أنه لم يأت به موزوناً ، وكذلك لو أتى به موزوناً مقفًى ثم إنه لم يقصد به الشعرَ ولا أرادهُ لم يستحقّ ذلك ، بدليل أن كثيراً من الناس يأتون بكلام موزون مقفًى ، غيرَ أنهم ما شعروا به ولا قصدوه ولا أرادوه فلا يستحقّون التسميةَ بذلك

والنبيُّ صَلَّى اللهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لم يقصد بكلامه ذلك الشعرَ ، ولا شعرَ له ، ولا أرادهُ ، ولا يُعدُّ ما وافق الموزونَ شعراً لذلك ، وإن كان كلاماً موزوناً . فموافقة الإنسان الشعرَ في الوزن مع عدم القصد من قائله والإرادة له لا حكمَ له « (١) .

والربطُ واضح في كلام ابن القطّاع بين النصّ على شرط القصد أو الإرادة وبين إخراج المتزن الذي لم يستوفِ هذا الشرطَ من حدّ الشعر ، والمقصود الأول بنفي الشعر عنه هو المتزن من عبارات القرآن وكلام الرسول . هذا الربطُ نفسه نجده عند الرازي (محمد بن أبي بكر ت ٦٦٦) الذي صرح بأن « حدّ

(١) تهذيب الأسماء واللغات للنووي ٣/١٦٣ ، ١٦٤ .

الشعر : قولٌ موزونٌ مقفى مقصود به الشعر ، والقصدُ منتفٍ فيما رُوِيَ عنه صلى الله عليه وسلم ^(١) « كما نجده لدى الجرجاني - السيد الشريف ، علي ابن محمد ت ٨١٦ - ، فعنده أن « الشعرُ لغةٌ : العلمُ ، وفي الاصطلاح : كلام موزون مقفى على سبيل القصد ، والقيدُ الأخير يخرج نحو قوله تعالى ﴿ الَّذِي أَنْقَضَ ظَهْرَكَ ﴾ ورفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ ﴿ فإنه كلام مقفى موزون ، لكن ليس بشعر ، لأن الإتيانَ به موزونًا ليس على سبيل القصد ^(٢) .

من ناحية أخرى يبدو أن الجاحظ قد قدّم بقيد (الإرادة) هذا ، وهو ما سُمى أيضًا بـ (القصد) لدى كثيرين - يبدو أنه قدّم - دون أن يدري - حلاً لذلك التعارض - أو ما بدا أنه تعارضٌ - بين موقفين للرسول - صلى الله عليه وسلم - أحدهما : عدم قوله للشعر ونفيه عن نفسه ونفى القرآن له عنه ، والآخر : ما رُوِيَ عنه من سماع الشعر والإثابة عليه والإعجاب به إلى حدّ قوله : (إنّ من الشعر لحكمة) .

لقد قدّر لبعض اللاحقين أن يوفق بين هذين الموقفين عن طريق التفصيل في جهة (الإرادة) أو (القصد) ، وهنا نذكر أن كلّ ما سبق من حديث الإرادة أو القصد كان متجهًا إلى القول الموزون ، وما إذا كان صادرًا عن قصد أو جاء بلا قصد ، ولم يُشِرْ أحدٌ إلى أيّ متّجهٍ آخر للقصد - أو الإرادة في حالة انحسارهما عن الوزن . أما الفخر الرازي (ت ٦٠٦) فقد فصّل في المسألة على أساس الفرق بين ما يقصده (الشارع) - صاحب الشرع - وما يقصده (الشاعر) ، « فالشارعُ يكونُ اللفظُ منه تبعًا للمعنى ، والشاعرُ يكون المعنى منه تبعًا للفظ ، لأنه يقصد لفظًا به يصحُّ وزنُ الشعر أو قافيته ،

(١) مسائل الرازي وأجوبتها من غرائب آي التنزيل ٢٩٠ .

(٢) التعريفات ١١٢ .

فيحتاج إلى التَّحْيِيلُ لمعنى يأتي به لأجل ذلك اللفظ ، وعلى هذا نقول :
الشعر هو الكلام الموزون الذي قَصِدَ إلي وزنه قصداً أولياً .
وأما مَنْ يقصد المعنى فيصدر موزوناً مقفى فلا يكونُ شاعراً ،
الا ترى إلى قوله تعالى ﴿ لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تَحِبُّونَ ﴾ ليس بشعر ؟
والشاعر إذا صدر منه كلامٌ فيه متحرّكاتٌ وساكناتٌ بعددٍ ما في الآية تقطيعه
بفاعلاتن فاعلاتن يكون شعراً ، لأنه قصد الإتيانَ بالفاظ حروفها متحرّكة
وساكنة كذلك ، والمعنى تَبَعَهُ ، والحكيم قصد المعنى فجاء على تلك
الألفاظ .

وعلى هذا يحصل الجواب عن قول مَنْ يقول إنَّ النبيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ
وَسَلَّمَ ذَكَرَ بَيْتَ شِعْرٍ ، وهو قوله : أنا النبي لا كذبُ أنا ابنُ عبدِ المطلبِ ،
أو بيتين ، لأننا نقول : ذلك ليس بشعر لعدم قصده إلى الوزن والقافية .
وعلى هذا لو صدرَ من النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كلامٌ كثيرٌ موزونٌ مقفى لا
يكون شعراً ، لعدم قصده اللفظَ قصداً أولياً .

ثم يقول الرازي - وهو ما نجد فيه حلاً لشبهة التعارض التي سبقت
الإشارة إليها : « وها هنا لطيفة ، وهي أن النبيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال
(إن من الشعر لحكمة) يعنى : قد يقصد الشاعرُ اللفظَ فيوافقه معنىً حكيمٌ ،
كما أن الحكيمَ قد يقصدُ معنىً فيوافقه وزنٌ شعريٌّ . لكنَّ الحكيمَ بسبب ذلك
الوزن لا يصير شاعراً ، والشاعرُ بسبب ذلك الذكر { يقصد المعنى الحكيمُ }
يصير حكيمًا ، حيث سَمَى النبيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شعره حكمةً . . .
وذلك لأن اللفظَ قالبُ المعنى ، والمعنى قلبُ اللفظِ وروحه ، فإذا وُجِدَ
القلبُ لا نظرَ إلى القالبِ ، فيكون الحكيمُ الموزونُ كلامه حكيمًا ، ولا
يُخرجه عن الحكمةِ وزنُ كلامه ، والشاعرُ الموعظُ كلامه حكيمًا (١) .

ذلك أقصى ما وصل إليه توظيفُ شرط الإرادة - أو القصد - هذا الشرطُ الذي أضافه الجاحظُ - عملياً - إلى تعريف الشعر ، لقد وُظفَ أولاً في إخراج العبارات المتزنة من القرآن وكلام الرسول من حدِّ الشعر ، ثم وُظفَ ثانياً - وكان ذلك بعد زمن الجاحظ - في حلّ التعارض بين إعجاب الرسول صلى الله عليه وسلم بالشعر وإسباغ صفة الحكمة على بعض نماذجه ، وبين نفيه عن نفسه ونفى القرآن عنه أن يكون شاعراً أو يكون كلامه شعراً ، وكان ذلك هو المنحى الواقعى الأمثل في التعامل مع المشكلة ببعدها الإسلامى العام المتصل بنفى الشاعرية عن الرسول ونفى الشعرية عن كلامه وكلام الله المنزل عليه ، وبعدها العقديّ الخاصّ المتصل بجهة إعجاز القرآن ، وكونه معجزاً بنظمه المخصوص وليس من جهةٍ يشترك فيها مع كلام البشر .

وقد وصفنا ذلك المنحى بأنه واقعى ، نظراً لقابليته للتطبيق وسهولة الأخذ به ، وهو ما يتأكد إذا تذكرنا مسلك كلّ من الخليل والأخفش اللذين أرادا إخراج ، أو إلغاء ، أوزان موجودة بالفعل بسبب التقائها مع عبارات القرآن والحديث ، وهو موقف فيه ما فيه من الاندفاع وعدم الواقعية ، وقد لقي من ردّ اللاحقين وانتقادهم ورفضهم له ما يؤكده بقاء هذه الأوزان مستقرةً ومعترفاً بشعريتها وشاعرية أصحابها .

أما منحى الجاحظ ، أو توجهه ، فقد أداه إلى الاحتكام إلى قصد المتكلم وإعادة النظر فى مقدار العبارة الموزونة ، وكلاهما - الاحتكام إلى قصد المتكلم وإعادة النظر فى عنصر الكم - سبيل مشروع ، لا يمسّ وجود الظاهرة ولا يُخلّ بجوهر الفن . أما أنه لا يمسّ وجود الظاهرة . . فواضح من أنه لم ينكر وقوع تلك العبارات المتزنة فى كلام الرسول صلى الله عليه وسلم ، والتي ورد مثلها فى القرآن الكريم ، وأما عدم الإخلال بجوهر الفن فيبدو من

أنه لم يذهب - كما فعل الخليل والأخفش - إلى إنكار شعرية الأوزان التي وافقتها تلك العبارات من القرآن والحديث .

وكل ما فعله بالنسبة لعنصر الكمّ هو نوع من إعادة النظر في القدر الذي يسمّى شعراً ، وهو تصرفٌ له ما يُماثلُه في مقياس النقاد العرب الذين اختلفوا - بالزيادة والنقصان - في عدد أبيات القصيدة وعدد أبيات المقطوعة^(١) ، وبالتالي فليس ثمة ما يمنع من وقوع الاختلاف في القدر الذي يُسمّى شعراً .

وأما الاحتكام إلى قصد المتكلم فمبدأ تقرّ به النظرية الدلالية العربية على نطاق واسع ، فبناءً على قصد المتكلم يكتسب الخبرُ معنى الإنشاء ، ويكتسب الإنشاء معنى الخبر ، وتتعدّد دلالاتُ الأسلوب الإنشائي الواحد - كاستفهام والأمر والنهي التي يخرج كلٌّ منها إلى معانٍ عديدة بناءً على قصد المتكلم وموقفه من المتلقى - وكذلك تتعدّد - لنفس السبب - دلالات الجملة الخبرية وتتفاوت من النقيض إلى النقيض .

وذلك هو المبدأ الذي أخذ به الجاحظ : الاحتكام في اعتبار الكلام شعراً أو غير شعر إلى قصد المتكلم الذي يدلّ عليه المعرفةُ بصاحبه ، كما يؤكّده مقدار ما صدر عنه من العبارة الموزونة .

وبناء عليه أعاد تعريف الشعر بإضافة شرطى (الكمّ) و (القصد) وهو ماجرت عليه البيئة الدينية وبقيّة النقاد الذين تابَعوا النص على هذين الشرطين .

(١) يراجع العمدة لابن رشيق ١/١٨٨ ، ١٨٩ .

(٥)

السجع

في ضوء الموقف الديني

والموقفُ من السَّجْع والنقاشِ حوله ينبع ، هو الآخرُ ، من قضية كلامية ، شأنه في ذلك شأن الحديث عن الشعر ، ولقد تعرضت ظاهرة التماثل في الحرف الأخير من الفقر المتعاقبة مما عرف غالباً باسم (السَّجْع) للنقاش من زاويتين :

الأولي : الموقف منه بين القبول والرفض ، أو الاستحسان والاستهجان .

الثانية : وجوده ، أو عدم وجوده في القرآن .

وقد شارك في الحديث حول المسألة الثانية كثير من المتكلمين والبلاغيين أمثال الأشعري والرماني والباقلاني وابن سنان الخفاجي وابن الأثير وبهاء الدين السبكي والسعد التفتازاني وابن القيم وغيرهم .

وقد انقسم هؤلاء إلى فريقين :

أحدهما ينفي السجع عن القرآن ، ويسمى ما ورد فيه من تماثل الحروف في أواخر الفقر (فَوَاصِلَ) . ومن هؤلاء : الأشعري^(١) والرماني^(٢) والباقلاني^(٣) ، وغيرهم .

أما الفريق الآخر فقد أثبت وجود السجع في القرآن ، وسمّاه بذلك ولم يجعل التسمية مشكلة كما فعل الفريق الأول . ومن هؤلاء : ابن سنان

(١) إعجاز القرآن للباقلاني ٥٧ .

(٢) النكت في إعجاز القرآن ٩٧ .

(٣) إعجاز القرآن ٥٧ .

الخفاجى^(١) وابن الأثير^(٢) وابن القيم^(٣) وغيرهم .

ولم يشارك الجاحظ فى النقاش حول النقطة الثانية ، وأمسك عن إبداء
الرأى فى وجود السجع فى القرآن أو عدم وجوده^(٤) وهو موقف يثير التساؤل
خاصة فى ضوء ما يتكرر فى صفحات الكتاب من حماسه لظاهرة السجع
ودفاعه عنها ، لولا ما هو معروف عن الظروف التى أحاطت بالرجل كواحد
من أفراد فرقة المعتزلة ، هذه التى توقفت العمل بمبادئها وتعرض أفرادها
للاضطهاد خاصة بسبب بعض الأفكار حول القرآن كمشكلة خلّقه - مثلا -
وبالتالى فقد يكون من المحتمل أن يعود توقّف الجاحظ عن الإقرار بوجود
السجع فى القرآن أو نفي وجوده فيه إلى مثل تلك الظروف ، وإن كان
حماسه للظاهرة ودفاعه عنها فى كلام البلغاء ، وتخريجه لما ظن من حديث
الرسول صلي الله عليه وسلم أنه فى كراهة السجع . . كل هذه قرائن تشير
إلى قبول الرجل لوجود السجع فى القرآن وفى كلام الرسول ، ولكنه لم يشأ
أن يكشف عن رأيه صراحة نظرا لحساسية الظروف وحساسية كل ما يتصل
بالقرآن خاصة حين يكون الأمر متعلقا بإثبات ظاهرة محلّ جدل وليس نفيها،
كما هو الحال فى قضية الشعر .

أما عن الموقف من السجع بين القبول والكرهية - أو بين الاستحسان

(١) سر الفصاحة ٦٤ .

(٢) المثل السائر ١/١٩٣ .

(٣) الفوائد ٢٢٨ . وقد أعيد نشر هذا الكتاب سنة ١٩٩٥ تحت عنوان (مقدمة تفسير ابن

القيب) مع التأكيد على خطأ نسبته لابن القيم .

(٤) الفاصلة فى القرآن لمحمد الحسناوى ١١٥ ، وإن كان يفهم من كلامه فى بعض المواضع أن

السجع موجود فى القرآن ولكنه فيه ليس على مجراه فى كلام العرب . راجع وصفه لنظم

القرآن بأنه « مثور غير مقفى على مخارج الأشعار والأسجاع » البيان ١/٣٨٣ .

والاستهجان .. فقد خاض فيه الجاحظ ، وأعلن قبوله له ، ووقف مدافعا عنه بقوة ، وذلك فى سياق الردّ على من عارضوه محتجين بقول الرسول عليه السلام لرجل سَجَعَ أمامه « فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (أَسَجَّ كَسَجَعِ الجاهلية) ؟ »^(١) هو إذن موقفٌ دينى ، ما دام الأمرُ يتعلق بحديثٍ للرسول عليه السلام يحمل حكما معينا فى موضوع ما ..

وهنا يحشد دفاعه ، ويلجأ أولا إلى سوق الدليل العملى على تقبله ، يقول :

« وقد كانت الخطباءُ تتكلم عند الخلفاء الراشدين ، فيكونُ فى تلك الخطبِ أسجاعٌ كثيرةٌ فلا ينهونهم . وكان الفضل بن عيسى الرقاشى سجّاعا فى قصصه ، وقد كان عمرو بن عبّيد وهشام بن حسان وأبان بن أبى عياش يأتون مجلسه »^(٢) .

والجاحظُ بهذه الأخبار يريد أن يقول إن السجعَ كان مقبولا لدى الخلفاء والمتكلمين والفقهاء والمحدثين ، وهو دليلٌ عملى على تقبل الظاهرة ، ومن ناحية أخرى نراه يلجأ إلى القياس المنطقى فى البرهنة على قبوله واستبعاد أن يكون الرسولُ قد رفضه ، إذ ينقل عن بعضهم قوله :

« وجدنا الشعرَ من القصيدِ والرّجزِ قد سمعه النبىُّ صلى الله عليه وسلم فاستحسنه وأمر به شعراءه . وعامةُ أصحابِ رسول الله صلى الله عليه وسلم قد قالوا شعرا قليلا كان ذلك أم كثيرا . . . فالسجعُ والمزّوجُ دونَ القصيدِ والرّجزِ ، فكيف يُحلّ ما هو أكثر ويحرّم ما هو أقلّ »^(٣) .

(١) البيان ١ / ٢٨٧ .

(٢) البيان ١ / ٢٩٠ ، ٢٩١ .

(٣) البيان ١ / ٢٨٧ ، ٢٨٨ .

وينظر هذا الدليلُ إلى خاصّة الموسيقى في السّجع ، فإذا كان الشعر - وهو أحظى بهذه الخاصّة من السّجع - قد قُبِلَ ، فكيف يُرفض السّجع وهو لا يبلغ في موسيقاه مبلغَ الشعر ؟ .

هذا فضلا عما له من دورٍ في تقييد الكلام وعدم تفلّته ، والمساعدة على بقاءه وحفظه ، وقد سئل عبدُ الصّمد بن عيسى الرّقاشي عن سبب إثارة السّجع على غيره من المثور فعلّل ذلك بأن :

« الحفظُ إليه أسرع ، والأذان لسماعه أنشطُ ، وهو أحقُّ بالتقييد وبقلة التفلّت » .

ثم برهن على ذلك بما ذهب إليه من بقاء الموزون من كلام العرب وضياع أكثر المثور^(١) .

ولكن الأخبارَ متواترةٌ حول زجرِ الرسول لبعض من استعمل السّجع في حضرته ، على خلافٍ في المناسبات والعبارات ، وهنا يُضطرّ الجاحظ إلى سوقِ المبرّر وراء ذلك ، أعني وراء بعض عباراتِ الرسول الموهمة بكراهته للسّجع .

« وكان الذي كرهه الأسجاع بعينها - وإن كانت دون الشعر في التكلّف والصنعة - أن كُهان العرب الذين كان أكثرُ الجاهليّة يتحاكّمون إليهم ... كانوا يتكهّنون ويحكمون بالأسجاع ... قالوا : فوقع النهي في ذلك الدهر لقرب عهدهم بالجاهلية ولبقيتها فيهم وفي صدور كثير منهم » .
ثم يقول : « فلما زالت العلة زال التحريم »^(٢) .

(١) البيان ١/ ٢٨٧ .

(٢) البيان ١/ ٢٨٩ ، ٢٩٠ .

وشأن السجع في ذلك شأن شعر المشركين في رثاء قتلى بدر ، كقصيدة أمية بن أبي الصلت التي نهي عن روايتها « فلما زالت العلة زال النهي »^(١).

وما دام الأمر كذلك ، أعني أن العلة في تحريم السجع قد زالت ، وأن العرف قد صار جاريا باستخدام السجع لدى الخطباء في مجالس الخلفاء ، ولدى القصاص الذين كان جمهورهم من المتكلمين والفقهاء . . فلا يبقى سوى الحديث عن أفضل صور السجع ، والمواضع التي يُحمد فيها استخدامه ، وهنا ينقل الجاحظ عن بعض مصادره أهم شرط من الشروط التي يجب توافرها في السجع الجيد ، فقد نقل عن هؤلاء ما معناه أن السجع يجود : « إذا لم يطل . . . القول ، ولم تكن القوافي مطلوبة مجتلبة أو ملتمة متكلفة . . . لأن الكلام إذا قلّ وقع وقوعاً لا يجوز تغييره ، وإذا طال الكلام وجدت في القوافي ما يكون مجتلباً ومطلوباً مستكرهاً »^(٢).

ويلفت قارئ النص ورود عدد من المصطلحات الخاصة بصفات القافية مثل (القافية المطلوبة) أو (المجتلبة) أو (الملتمة المتكلفة) أو (المستكرهة) . وهي تذكر بمجموعة من الصفات المماثلة وردت في كلام بشر بن المعتمر ٢١٠ من خلال نصيحته التي يقدمها للمبتدئ في صناعة الأدب : فحين « تجد اللفظة لم تقع موقعها ولم تصر إلى قرارها وحقها من أماكنها المقسومة لها ، والقافية لم تحل في مركزها وفي نصابها ، ولم تتصل بشكلها ، وكانت قلقة في مكانها نافرة من موضعها ، فلا تُكرهها على اغتصاب الأماكن ، والنزول في غير أوطانها »^(٣).

وواضح أن القافية (القلقة) في مكانها (النافرة) من موضعها ، والتي (لم

(٢) البيان ٢٨٨/١ .

(١) البيان ٢٩١/١ .

(٣) البيان ١٣٨/١ .

تحلّ في مركزها) هي نفسها (المُجْتَلَبَة) و (المُلْتَمَسَة المتكَلِّفَة) و (المستكرهَة) ، فجميع هذه الصفات تشير إلى ما يكون وارداً من الكلمات في نهاية السّجعة ، أو البيت الشعري - مما عُرِف بالقافية - لمجرد إكمال الكلام والمحافظة على تماثل الحرف الأخير ، أي إلى ما يكون فيه القائل منصرفاً إلى توفية حقّ الجانب الصوتي دون جانب المعنى .

وتلك هي الثُّغرة التي رُمِيَ منها السّجّع عند من عابوه ، فقد قالوا إن المعنى فيه يتبع اللفظ ، لأن حرصَ القائل يكون متّجهاً في المقام الأول إلى تحقيق التماثل الصوتي في آخر السجعة أو البيت من الشعر وجلب الكلمات التي تحقق هذا الهدف بصرف النظر عن حاجة المعنى إليها أو عدم حاجته وبصرف النظر عن انسجامها مع غيرها مما يسبقها في الجملة من الثر أو في البيت من الشعر^(١) .

وذلك ما جعلهم يخشون إطالة الكلام المسجوع ، خوفاً مما تؤدّي إليه الإطالة من التكلف واستكراه القوافي ، وانصراف القائل إلى ارضاء جانب اللفظ وإغفال حاجة المعنى . وعلى خلاف ذلك جاء المثال الذي أورده للسجع الجيد ، وهو قول الأعرابي لعامل الماء : « حُلَّتْ رِكَابِي ، وَخُرُقْتُ ثِيَابِي ، وَضُرِبْتُ صِحَابِي »^(٢) . فإنّ كلمات القوافي في هذه الفقرة لا يمكن أن يُستبدل بها غيرها لأنها أنسب الكلمات في مواقعها ، وإنما كانت كذلك لأنها عبّرت عن المعنى الذي قصد القائل إلى التعبير عنه دون تكلف .

بذلك نجد أمامنا مجالين لتأثير الجاحظ ، أو - بعبارة أدقّ - لتأثير نقاد (البيان) في مباحث السّجّع ، وذلك انطلاقاً من القبول المبدئي لظاهرة السجع .

(١) ممن رموا السجع بهذا العيب الرماني ، راجع : النكت ٩٧ .

(٢) البيان ٢٨٨/١ .

الأول : قيامُ السَّجْعِ الجيّدِ على مراعاةِ المعنى ، وعدمِ استبدالِ جانبِ اللفظِ بعنايةِ المتكلمِ .

الثانى : وهو غيرُ بعيدٍ من المجالِ الأولِ ، ويتمثلُ فى الحديثِ عن (قَلَق) القافية ، أو (نُفُورِها) ، أو (اجتلابِها) و (استكراهِها) .

ومن الملاحظِ أنهم يُطلقون لفظة (القافية) على الحرفِ الأخيرِ أو الكلمةِ الأخيرة من الفقرةِ المسجوعة ، ومعروفٌ أن كلمة (القافية) قد آل بها الاستعمالُ إلى أن يستقل بها ميدانُ الشعر ، ومع ذلك فإن هذا الاتساعَ فى دلالة الكلمة ، بإطلاقها على نهاياتِ الجملِ المسجوعة بالإضافة إلى نهاياتِ الأبياتِ الشعريةِ أيضاً ، يشير إلى مرحلة من عدمِ التّحددِ فى مدلولاتِ المصطلحات ، وكذلك عدمِ الوضوحِ بالنسبة لمجالاتِ استخدامِ كلِّ مصطلحٍ .

من هنا فليس ثمة ما يمنع من استشرافِ تأثيرِ الحديثِ عن (القافية) باعتبارها نهايةِ الفقرةِ المسجوعة . . على كلامهم عن القافية باعتبارها الجزء الأخير من البيتِ الشعرى ، إذ يبدو أن حديث (التنافر) و (القلق) والاستكراه - وأضداد هذه الصفات - قد عمّ القافية فى الشعر أيضاً .

فإذا جئنا إلى موقفِ القبولِ للسَّجْعِ حين يجرى طبيعياً مراعيًا لجانبِ المعنى بغيرِ تكلفٍ وجدنا كثيرين من مؤيدى هذا الموقفِ من بينهم ابنُ وهب (ق ٤) والعسكرى ت ٣٩٥ وابنُ سنانٍ وعبدُ القاهر وابنُ الأثير ، وغيرهم .
فمن أوصافِ البلاغة عند ابن وهب : « السَّجْعُ فى موضعه وعند سماحةِ القول به ، وأن يكونَ فى بعضِ الكلامِ لا فى جميعِهِ . . . فأما أن يلزمه الإنسانُ فى جميعِ قوله . . . فذلك جهلٌ من فاعله وعيٌّ من قائله . . .

فأما إذا أتى به فى بعض كلامه ومنطقه ، ولم تكن القوافى مجتلبةً متكلّفة ولا متمحّلة مستكرّمة ، وكان ذلك على سجيّة الإنسان وطبعه ، فهو غير منكر ولا مكروه^(١) .

ووقف العسكرى عند حُسْنِ السَّجْعِ و وروده فى القرآن وكلام الرسول وكلام البلغاء ثم قال : « فكلّ هذا يُؤدّن بفضيلة التسجيع على شرط البراءة من التكلّف والخلوّ من التعسّف »^(٢) .

ويتضح عند ابن سنان الخفاجى تأثره بما جاء فى (البيان والتبيين) من حديثٍ عن السجع وصفات الجودة فيه ، وكذلك حديث القوافى وتمكّنها . وموقفه من السجع هو موقف الجاحظ فى قبول ما كان جيداً منه :

« والمذهب الصحيح أن السجع محمودٌ إذا وقع سهلاً متيسراً بلا كلفة ولا مشقة ، وبحيث يظهر أنه لم يقصد فى نفسه ، ولا أحضره إلا صدقُ معناه دون موافقة لفظه ، ولا يكون الكلام الذى قبله إنما يُتخيّل لأجله ، ووردَ ليصير وُصلةً إليه ، فإنّا متى حمدنا هذا الجنس من السجع كنا قد وافقنا دليلَ مَنْ كرهه وعملنا بموجبه ، لأنه إنما دلّ على قُبْح ما يقع من السَّجْع بتعمّل وتكلّف »^(٣) .

ثم ينقل كلامَ بشر بن المعتمر - من صحيفته التى أوردها الجاحظ - فى نفور القوافى وقلقها وعدم وقوع الألفاظ مواقعها ، ونراه يقبله ، ويقول إن « هذا كلام صحيحٌ يجب أن يُقتدى به فى هذه الصناعة »^(٤) .

(١) البرهان فى وجوه البيان ٢٠٨ ، ٢٠٩ .

(٢) الصناعتين ٢٦٧ .

(٣) سر الفصاحة ١٦٤ .

(٤) سر الفصاحة ١٦٥ .

ولعل أبرز المتابعين للجاحظ في موقفه من السجع هو عبدُ القاهر الجرجاني ، ولعلَّ أبرزَ القرائن على هذه المتابعة اتخاذُ عبد القاهر نفسَ موقف الجاحظ في الصّمت عن مسألة وجودِ السّجع في القرآن أو عدم وجوده ، وقد لاحظ الدارسون أن عبد القاهر قد « بين ... في (أسرار البلاغة) صفاتِ التّجنيس والسّجع المطبوعين ، ومثل لهما من الحديث النبويّ وكلام البلغاء ، ولم يتعرض لسجع القرآن خاصّة ، ولم يمثل للسجع عامة بشيء منه »^(١).

وهو موقف لافتٌ حقاً ، خاصة إذا تذكّرنا أشعريّة عبد القاهر ، وأن الأشاعرة هم الذين تزعموا القولَ بنفي السّجع عن القرآن ، أي أنهم خاضوا في المسألة واتخذوا لأنفسهم موقفاً متميزاً ، ولكن عبد القاهر قد تخلّى في هذه المسألة بالذات عن موقف فرقة ، وآثر متابعة الجاحظ في موقفه الصامتِ إزاءها .

ويبدو أنّ السبب هو إعجابُه الشديد بالجاحظ ، هذا الإعجاب الذي يتبدّى لمن يتصفحُ كتبَ عبد القاهر ، وعلى سبيل المثال : (أسرار البلاغة) حيث يمثل للأسلوبِ الجيّد في الإنشاء من كلام الجاحظ^(٢) ، وقد راح - مثله - يذمُّ الإكثار من استخدام ألوانِ البديع - كالتّجنيس والسّجع .. قال : « وقد تجد في كلام المتأخرين الآنَ كلاماً حمل صاحبه فرطُ شغفه بأمور ترجع إلى ما له اسمٌ في البديع إلى أن ينسى أنه يتكلم ليفهم ، ويقولُ ليبيّن ، ويخيّل إليه أنه إذا جمع بين أقسام البديع في بيتٍ فلا ضير أن يقع ما عناه في عمياء ، وأن يُوقع السامع من طلبه في خبط عشواء »^(٣).

(١) الفاصلة في القرآن ص ١١٦ ، وهو ينقل عن (صور البديع - فن الأسجاع) للجندي

. ١٧١/٢

(٢) أسرار البلاغة ٩ ، ١٠ .

(٣) أسرار البلاغة ٩ .

ثم قال : « ولهذه الحالة كان كلامُ المتقدمين الذين تركوا فضلَ العناية بالسَّجْع ، ولزموا سجيّة الطَّبْع ، أمكنَ في العقول ، وأبعدَ من القلق ، وأوضحَ للمراد ، وأفضلَ عند ذوى التَّحصيل . . . وأبعدَ من التعمدُ الذى هو ضرب من الخداع بالتزويق »^(١) .

ثم قال بعد ذلك : « وعلى الجُملة فإنك لا تجد تجنيسًا مقبولًا ، ولا سجعًا حسنًا حتى يكونَ المعنى هو الذى طلبه واستدعاه وساقَ نحوه ، وحتى تجده لا تبتغى به بدلًا ، ولا تجد عنه حولا »^(٢) .

وهو يعطى العديد من أمثلة التجنيس المستحسن ، وأمثلة السجع ، ويلاحظ أن معظم أمثله للسَّجْع مما أورده الجاحظ بنصه فى (البيان) ، بل إنه ينقل تعقيبَ الجاحظ بعقب المثال الذى أورده على لسان الأعرابي يشكو إلى عامل الماء (حَلَاتَ رِكَابِي ، وشَقَقْتُ ثِيَابِي وضربتَ صحابي) وكيف أنكر عاملُ الماء سجعَه فسأل الأعرابي : « فكيف أقول ؟ » .

قال عبد القاهر : « وذاك أنه لم يعلم أصلحَ لما أراد من هذه الألفاظ ، ولم يرهُ بالسَّجْع مَخِلا بمعنى أو محدثًا فى الكلام استكراها ، أو خارجا إلى تكلف واستعمالٍ لما ليس بمعتاد فى غرضه . وقال الجاحظ : لأنه لو قال حَلَاتُ إبلى أو جمالى أو نُوقى أو بُعرانى أو صِرْمَتِي لكان لم يعبرَ عن حقِّ معناه ، وإنما حلَّت رِكَابُهُ ، فكيف يدع الرُّكَّابَ إلى غير الرُّكَّاب ؟ »^(٣) .

ثم يقول : « فقد تبين من هذه الجُملة أن المعنى المقتضى اختصاصَ هذا النحو بالقبول هو أن المتكلمَ لم يَقْدُ المعنى نحو التَّجْنِيسِ والسَّجْع ، بل قاده

(١) أسرار البلاغة ٨ .

(٢) أسرار البلاغة ١٠ .

(٣) أسرار البلاغة ١٣ .

المعنى إليهما ، وعثر به عليهما حتى إنه لو رام تركهما إلى خلافهما مما لا تجنيس فيه ولا سجع ، لدخل من عُقُوق المعنى وإدخال الوَحْشَة عليه في شبيه بما يُنسَبُ إليه المتكَلِّفُ للتجنيس المستكره والسجع النافر^(١) .

وفى هذا ما يؤكد تأثيرَ موقف الجاحظ على عبد القاهر فى هذه القضية .

أما ابن الأثير فينصّ هو الآخر على أن من أهمّ شروطِ الجودةِ فى السجع « أن يكون اللفظُ فيه تابعا للمعنى ، لا أن يكون المعنى فيه تابعا للفظ ، فإنه يجيءُ عند ذلك كظاهِرٍ مُموهٍ على باطنٍ مُشوّهٍ » ثم ينصحُ الأديبَ بالآلا يجعلُ همّةَ استيفاءِ اللفظِ الذى يحققُ السجعَ ، يقول :

« فإذا فعلتَ ذلكَ فإنه هو الذى يُذمُّ من السجعِ ويُستقبح ، لما فيه من التكلّفِ والتعسّفِ ، وأما إذا كانَ محمولا على الطّبعِ غيرَ متكلّفٍ فإنه يجيءُ فى غايةِ الحُسْنِ ، وهو أعلى درجاتِ الكلامِ »^(٢) .

وواضحٌ لدى الجميع أن الفيصلَ فى مجيءِ السّجعِ مقبولا هو مجيءُ كلماته - خاصة كلمة النهاية - فى مكانها دون أن تكون مستدعاةً لمجرد مراعاةِ السجعِ . . ويبدو أن اشتراكَ الشعرِ مع السجعِ فى خاصّةِ التقفية هو الذى دَعَا إلى المماثلةِ بينهما من حيث احتمالُ الاضطرابِ فى كلِّ منهما بسببِ الحاجةِ إلى مراعاةِ نهايةِ الجملةِ فى النثرِ ، ومراعاةِ نهايةِ البيتِ - أى القافية - فى الشعرِ .

وسبقَ أن رأينا نُقَادَ (البيان) يُطلقون كلمةَ (القافية) على كلِّ من النهايتينِ مما فتح البابَ أمامِ انسحابِ الحديثِ فى (قلِّقِ) القافية و(اجتلابها) و(استكراهها) على الشعرِ أيضاً .

فابنُ طباطبات ٣٢٢ يتحدثُ عن (الأشعارِ المُحكّمةِ وأضدادها) وعن

(١) الموضوع السابق .

(٢) المثل السائر ١/١٩٧ ، وراجع ١٩٩ .

(القوافى القلقة في مواضعها والقوافى المتمكنة في مواقعها) ^(١) ، ومن صفات (الأشعار المحكمة) عنده أنها « لا استكراه في قوافيها ولا تكلف في معانيها » ^(٢) وأما أصدادُ الأشعار المحكمة عنده فهي « الأشعار الغثة الألفاظ ، المتكلفة النسيج ، القلقة القوافى » ^(٣) .

وأما قدامة بن جعفر (ت ٣٣٧) فقد تحدّث في (نعت ائتلاف القافية مع ما يدلّ عليه سائر البيت) وذلك « أن تكونَ القافية معلقة بما تقدّم من معنى البيت تعلّقَ نظمٍ له ، وملاءمةٍ لما مرّ فيه » ^(٤) وانطلاقاً من هذه الصفة الحسنة كان من عيوب ائتلاف المعنى والقافية عنده : (التكلف في طلب القافية) ، وذلك « أن تكونَ القافية مستدعاةً قد تكلف في طلبها فاشتغلَ معنى سائر البيت بها » ^(٥) .

ثم قال : « ومن عيوب هذا الجنس : أن يؤتى بالقافية لتكون نظيرةً لأخواتها في السجع ، لا لأن لها فائدةً في معنى البيت » ^(٦) .

كما تحدّث الحاتمي (ت ٣٨٨) في (حلية المحاضرة) عن (القوافى المتمكنة) وأورد عدداً من أمثلتها في الشعر ^(٧) .

كما عقد العسكري فصلاً في (ذكر المقاطع والقول في الفصل والوصل) ^(٨) وقال : إن « من حسن المقطع جودة الفاصلة ، وحسن موقعها وتمكّنها في موضعها ... » ^(٩) . وشرح ذلك بـ « أن تكونَ الفاصلة لائقةً بما

(٢) عيار الشعر ٤٩ .

(٤) نقد الشعر ١٦٧ .

(٦) نقد الشعر ٢٢٤ .

(٧) حلية المحاضرة - رسالة على الآلة الكاتبة ١ / ١٢٥ .

(١) عيار الشعر ٣٢ .

(٣) عيار الشعر ٦٧ .

(٥) نقد الشعر ٢٢٣ .

(٨) الصناعتين ٤٥٨ .

(٩) الصناعتين ٤٦٦ .

تقدمها من ألفاظ الجزء من الرسالة أو البيت من الشعر ، وتكون مستقرة في قرارها متمكنة في موضعها حتى لا يسُدَّ مسدّها غيرها^(١) . وعلى ذلك فإن من عيوب القوافي « أن تكون القافية مستدعاة لا تُفيد معنى ، وإنما أوردت ليستوي الروي فقط »^(٢) .

وتحدث ابن سنان في سرّ الفصاحة عن قوافي الشعر ، فقال « إنها تجرى مجرى السجع ، وأن المختار منها ما كان متمكناً يدلُّ الكلام عليه وإذا أنشد صدر البيت عرفت قافيته »^(٣) .

وقال المظفر بن السعيد العلوي : « ينبغي للشاعر أن يتجنب تكلف القوافي واستدعاءها مع إبانها وامتناعها ، فإنه يشغل معنى البيت بقافية قد أتى بها متكلفة صعبة ، فهو عيب قد نصّ العلماء عليه »^(٤) : ثم قال :

« وقد يجيء من القوافي ما يقع موقعا لو اجتهد الشاعر أن يسُدَّ غيره مسدّه لأعياء ذلك وعناؤه ، وتعذر عليه نقض ما أسسه فيه وبناءه ، وعلى مثله يجب أن ينقّب الشاعر »^(٥) .

ويقول ابن أبي الإصبع : إن الذين جاءوا بعد قدامة قد أطلقوا على (اتتلاف القافية مع ما يدلُّ عليه سائر البيت) اسم (التّمكين) والواقع أننا نجد الحديث عن (القوافي المتمكنة في مواقعها) لدى ابن طباطبات ٣٢٢ ، أي لدى معاصر لقدامة .

(١) الصناعتين ٤٧٠ .

(٢) الصناعتين ٤٧١ .

(٣) سرّ الفصاحة ١٧١ .

(٤) نضرة الإغريض ٤٣٠ .

(٥) نضرة الإغريض ٤٣٣ .

أما ابنُ أبي الإصبع نفسه فقد أبقي في علاجه للظاهرة على مصطلح قدامة ، أعنى (ائتلافَ القافية مع ما يدلُّ عليه سائرُ البيت) وقال : « هو أن يمهدَ الناثرَ لسجعةٍ فقرته ، أو الناظمُ لقافية بيته تمهيدا تأتي القافيةُ به متمكِّنةً في مكانها ، مستقرَّةً في قرارها ، مطمئنةً في موضعها ، غير نافرة ولا قلقة ، متعلِّقا معناها بمعنى البيت كلُّه تعلقا تاما بحيث لو طُرِحَتْ من البيت اختلَّ معناه واضطرب مفهومه » (١) .

كما تحدث صاحب (جوهر الكنز) عن (مساواة اللفظ للمعنى وائتلافه) ، وقال إنه أقسام « منها ما يساوى اللفظُ المعنى ، وتكون القافيةُ مؤتلفةً مع بقية الكلام ، ويسمى هذا النوع بـ (التمكين) » (٢) .

وقد أبقي ابنُ حجة على مصطلح (التمكين) وإن قال إن منهم مَنْ سماه (ائتلافَ القافية) ، ثم أورد تعريفه على نحو مقاربٍ لما عند ابن أبي الإصبع (٣) . وأضاف وصفَ القافية المتمكِّنة بأنها تكون غير (مستدعاة) .

وهي صفةٌ ترددت كثيرا لدى نقاد (البيان والتبيين) خاصة في مجال الحديثِ عن الخطابة ، إذ كان (استدعاء) اللفظ والتعبُّ في البحث عنه - خاصة في نهاية السجعة - من الصفات القادحة في مقدرة الخطيب ومدى استعداده - أو (طبعه) .

ويمكننا أن نقول - مطمئين - إن حديث (الطبع) في هذا السياق - سياق الحديث عن السجع - لم يكن لدى الجاحظ منفصلا عن نظرة الرجل الفلسفية في مسألة (الطبائع) ، كما أن دفاعه عن السجع - حين يجيء مطبوعا غير متكلَّف - إنما جاء منه تصحيحا لما رأى أنه خطأ في فهم واحدٍ من أحاديث

(١) تحرير التحبير ٢٢٤ .

(٢) جوهر الكنز ٢٠٠ .

(٣) خزنة الأدب ٤٣٨ ، ٤٣٩ .

الرّسول عليه السلام ، وفهم مناسبتة ، وبذلك لا يعدم الحديثُ - من ناحية
المبدأ - منطلقه الدينى ، ولا تعدم الصفة المرغوبة فى السّجع - منطلقها
الفلسفى . ونحن نذكر عباراته الكثيرة فى ذم (التكلف) كما نعرف أنّ من
مظاهر هذا (التكلف) عدم اكتفاء المتكلم بما يأتيه عفواً ، وإصراره على
(استدعاء) البعيد الشارد من اللفظ ، بما قد يُوقعه فى (تنافر) الألفاظ أو
(قلقها) أو (عدم تمكّنها) ، كل ذلك من أجل السّجع ، وهو ما يرفضه
الجاحظ ومجموعة نقاد (البيان) الذين ينقل آراءهم . أمّا ما يرتضيه الجاحظُ
فهو المسلك المقابل الدالُّ على (الطبع) فى أخذ عفوَ الكلام ، والرّضا بما
سمحت به الغريزة .

وربما نسيّ اللاحقون - أو بعضهم - منطلقاتِ الرجل فى الدفاع عن
السّجع وصفاتِ المقبول منه ، ولكن آثار هذه المنطلقات قد ظلت باقيةً متمثلةً
فى قبول السّجع من ناحية المبدأ ، وفى تفضيل المطبوع منه مما روعى فيه
جانبُ المعنى مع مجيء القوافى متمكنةً فى مواضعها مع سحب كلمة (القافية)
على الكلمة الأخيرة فى الجملة من النثر والكلمة الأخيرة فى البيت من الشعر
على حدّ سواء .

www.alkottob.com

القسم الخامس

أصداء فلسفية وسوفسطائية

www.alkottob.com

www.alkottob.com

(١)

الأصداء النقدية

لفلسفة الطبائع

تمهيد :

قلتُ إن كثيراً من مواقف الجاحظ وآرائه في قضايا الأدب إنما تُفهم على وجهها الصحيح بالرجوع إلى الموقف العقدي للرجل ، وإنه بدون ذلك قد يُساء فهم هذه الآراء ، تماماً مثل ما يحدث عند بتر النصوص من سياقاتها وحملها على معاني لا تؤيدها هذه السياقات .

ومن الأمثلة على الوقوع في هذين المأخذين معا ما ذهب إليه صاحب (النقد المنهجي عند الجاحظ) الذي وقّف عند نصّ من كتاب (الحيوان) يتحدث فيه الجاحظ عن قلة الشعر - أو انعدامه - في بعض القبائل العربية ، ثم يقول المؤلف : إنه - أي الجاحظ - « عجزَ عن تعليل هذه الظاهرة لماذا حدثت أولاً ، كما لم يستفد من تطبيقاتها في كثرة الأشعار المنسوبة إلى شعراء اليمن كما هو ظاهر ثانياً^(١) » .

ومدخل المؤلف في مؤاخذه الجاحظ هو أنّ الجاحظ لم يساير القول بالانتحال في الشعر الجاهلي استناداً إلى قلة الشعر في بعض القبائل اليمنية ، وهو مدخل لا يتوافق مع سياق النصّ الذي جاء في معرض الحديث عن اختلاف الطبائع بين القبائل في قول الشعر أو عدمه ، وفي جودة الشعر أو رداءته .. إلخ . وهو ما تكمله نصوص أخرى واردة في كثير من كتبه كما سنرى .

(١) النقد المنهجي عند الجاحظ ، لداوود سلوم ٢٨ .

والواقع أن الجاحظ يقدم لنا - خلافا لما يقوله المؤلف - تعليقه للظاهرة في إطار السياق الذي ذكرها فيه ، فكثرة الشعر في قبيلة وانعدامه في غيرها ، وشاعرية شاعر وفحوم غيره « إنما ذلك عن قدر ما قسم الله لهم من الحظوظ والغرائز والبلاد والأعراق » (١).

ويفتح علينا التعليل الذي ساقه الجاحظ وحديثه عن (الحظوظ) و(الغرائز) بالذات بابا للحديث عن قضية لها وزنها في كل من جوانبها الكلامي والفلسفي والنقدي ، وهي قضية (الطبع) أو (الطبيعة) في تفكير الجاحظ . فهي في جانبها الكلامي ذات صلة وثيقة بمقولة الجبر والاختيار ، هذه التي تمثل واحدا من أهم محاور الجدل في الفكر الديني ، وهي في جانبها الفلسفي تعضد الفكر النقدي لدى الجاحظ وتُمدّه بتفسير لموهبة الأديب وماهية الأدب ، شعره ونثره ، وبالذات ما يتصل بهذا السؤال المزدوج : هل الأديب معبر أو هل هو خالق؟ وهل الأدب تعبير أو هل هو خلق .

الطبع بين الأصل الفلسفي والتكليف الديني والعقدي :

يصورُ الحديثُ العاجل عن قضية الجبر والاختيار في الفكر الإسلامي أن المسلمين انقسموا فريقين ، أحدهما يقول بأن الإنسان مُجبرٌ - مسيرٌ - في كل أفعاله ، والفريق الآخر - وهم المعتزلة - يقولون بأنه مخيرٌ - وحرٌ - في كل أفعاله .

وليس يعنينا - ولا هو في إمكاننا الآن - التعرضُ لمدى دقة هذا التقسيم ، ولكن مما يعنينا الوقوفُ عنده نسبة القول بحرية الإنسان في أفعاله إلى المعتزلة ،

(١) الحيوان ٤ / ٣٨٠ ، ٣٨١ .

وذلك بحكم أن الجاحظ واحدٌ منهم ، وأن للمسألة صلةً بقضية نقدية كما سبق القول .

والواقع أن هذه المسألة تحتاج إلى وقفة خاصة في ضوء انقسامهم إلى فرق متعددة ، وما بين كل فرقة وأخرى من خلاف في هذه المسألة . ثم في ضوء الموقف - أو الرأي - الخاص لهذا المفكر أو ذاك - والذي يمكن استخلاصه من شمول النظر إلى تصريحاته والمصطلحات التي يستخدمها ودلالاتها عنده من واقع استعماله لها على وجه الخصوص .

وهنا لا يمرُّ مصطلحٌ مثل (الطبع) أو (الطبيعة) وغيرهما من المصطلحات التي تحمل معنى مقاربيًا دون ملاحظة ، فالذين ترجموا للجاحظ يذكرون أنه قرأ الفلاسفة ومال إلى الطبيعيين منهم دون الإلهيين^(١) ، والمطلع على مؤلفات الجاحظ يلاحظ ترددَ أسماء عدد من هؤلاء الفلاسفة وغيرهم في ثنايا كلامه^(٢) .

ولا شك أن هذا المنحى عنده من شأنه أن يلقى الضوء على ما يُنسب إليه من آراء في المعرفة وفي أفعال العباد ، وهي الآراء التي يمكن أن تلقى - بدورها - الضوء على موقفه من قضية (الطبع) - أو (الطبيعة) - في مجال الشعر والأدب والأخلاق والسلوك عموماً .

يذكر أبو القاسم البلخي أن « مما انفرد به { الجاحظ } القول بأن المعرفة طباعٌ ، وهي مع ذلك فعل للعارف وليست باختيار له » كما يذكر أنه « يوافق

(١) فرق وطبقات المعتزلة ٢١٦ ، ٢١٧ ، ويراجع : الملل والنحل ٧٥/١ .

(٢) راجع - مثلاً - البيان والتبيين ٢٧/٣ ، والحيوان ١٠١/١ ، ورسالة الرد على النصارى - رسائل الجاحظ - ٣/٣١٥ حيث تتردد أسماء بعض الفلاسفة من بينهم ديمقريطس وجالينوس ، وهما من الفلاسفة الطبيعيين .

ثُمَامَةٌ فِي أَنَّهُ لَا فِعْلَ لِلْعِبَادِ عَلَى الْحَقِيقَةِ إِلَّا الْإِرَادَةَ ، وَلَكِنَّهُ يَقُولُ فِي سَائِرِ الْأَفْعَالِ إِنَّهَا تُنْسَبُ إِلَى الْعِبَادِ عَلَى أَنَّهَا وَقَعَتْ مِنْهُمْ طَبَاعًا ، وَأَنَّهَا وَجَبَتْ بِإِرَادَتِهِمْ ^(١) . وَقَالَ الْقَاضِي عَبْدُ الْجَبَّارِ : إِنَّهُ «انْفَرَدَ عَنْ أَصْحَابِهِ بِمَسَائِلَ مِنْهَا قَوْلُهُ إِنَّ الْمَعَارِفَ كُلَّهَا ضَرُورَةٌ طَبَاعٌ ، وَلَيْسَ شَيْءٌ مِنْ ذَلِكَ مِنْ أَعْمَالِ الْعِبَادِ ، وَلَيْسَ لِلْعَبْدِ كَسْبٌ سِوَى الْإِرَادَةِ ، وَتَحْصُلُ أَعْمَالُهُ مِنْهُ طَبَاعًا كَمَا قَالَ ثُمَامَةٌ ^(٢) .

وَعِبَارَةٌ (التَّبْصِيرُ فِي الدِّينِ . . .) أَوْضَحُ فِي مَعْنَى أَنَّ الْمَعْرِفَةَ عِنْدَهُ طَبَاعٌ ، فَ « كُلُّ مَنْ عَرَفَ شَيْئًا فَلَمَّا يَعْرِفُهُ بِطَبْعِهِ لَا بَأْنَ يَتَعَلَّمُهُ وَلَا بَأْنَ يَخْلُقُ اللَّهُ تَعَالَى لَهُ عِلْمًا بِهِ ^(٣) .

وَالْوَاقِعُ أَنَّ هَذَا الْمَوْقِفَ لَدَى الْجَاحِظِ مِنَ الدَّقَّةِ وَالْحَسَّاسِيَّةِ بِدَرَجَةٍ كَبِيرَةٍ ، وَهِيَ حَسَّاسِيَّةٌ مَزْدُوجَةٌ ، يَجِيءُ شَطْرُهَا مِنْ نِسْبَةِ فِكْرَتِهِ عَنِ الطَّبَاعِ إِلَى الْفَلَسَفَةِ الطَّبِيعِيَّةِ بِمَا هُوَ مَعْرُوفٌ عَنِ أَصْحَابِ هَذِهِ الْفَلَسَفَةِ مِنَ الْإِحْتِكَامِ فِي تَفْسِيرِ السَّلُوكِ ، بَلْ فِي نَشْوءِ الْخَلْقِ إِلَى الْعُنَاصِرِ الطَّبِيعِيَّةِ الْأَرْبَعَةِ وَهِيَ : النَّارُ وَالْمَاءُ وَالْهَوَاءُ وَالْأَرْضُ ، أَوْ إِلَى بَعْضِهَا دُونَ الْبَعْضِ ، أَوْ تَغْلِيْبُ بَعْضِهَا عَلَى بَعْضٍ ^(٤) .

(١) (ذكر المعتزلة) - من مقالات الإسلاميين - لأبي القاسم البلخي ص ٧٣ ، وينقل المرتضى هذا الرأي في أماليه ١٩٤/١ .

(٢) فرق وطبقات المعتزلة ص ٢١٦ والملل والنحل للشهرستاني ٧٥/١ .

(٣) التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين ، للاسفرائيني ص ٤٩ .

(٤) يتردد ذكر هذه العناصر في كتابات الجاحظ ، ويسمّيها في بعض المواضع (الأركان الأربعة) ، راجع - مثلاً - الحيوان ٢٧/١ . ويلاحظ أن القول بهذه العناصر الأربعة هو قول بعض الفلاسفة الطبيعيين لا جميعهم ، وعلى رأس القائلين بها أنبأذوقليس (٤٩٠ - ٤٣٠ ق.م) ، وقد أخذ قول الأيونيين بالمواد الثلاث : الماء والهواء والنار - وأضاف إليها عنصر التراب ، واعتبر الجميع عناصر وأصولاً لكل منها كيفية خاصة ، الحار للنار والبارد للهواء والرطب للماء واليابس للتراب ، وتحدث الأشياء وكيفياتها بانضمام هذه العناصر وانفصالها بمقادير مختلفة ، على نحو ما يخرج المصور بمزج الألوان صوراً شبيهة بالأشياء الحقيقية . يراجع : تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم . ص ٣٥ ، ٣٦ .

أما الشطر الآخر من حساسية الموقف فيأتي من أن هذا القول يُخِلُّ - أو هكذا يبدو في ظاهره - بمبدأ حرية الإنسان في أفعاله وقدرته عليها ، وأنه من أجل ذلك يُثاب أو يُعاقب بسببها ، وهو المبدأ الذي شاعت نسبتُهُ إلى المعتزلة مما جعل موقفَ الجاحظ في نسبة الأفعال والمعارف إلى الطباع هدفاً للنقد ، فوصفَ البغداديّ هذا الموقفَ بأنه (من ضلالاته) ، وقال إنه إذا صدق ما يُحكى عنه من قوله بأنه « لا فعلَ للعباد إلا الإرادة ، وأن سائر الأفعال تُنسب إلى العباد على معنى أنها وقعت منهم طبعاً ، وأنها وجبت بإرادتهم » فإنه يلزمه على هذا القول « ألا يكون الإنسان مصلباً ولا صائماً ولا حاجباً ولا زانياً ولا سارقاً ولا قاذفاً ولا قاتلاً . . . لأنه لم يفعل - عنده - صلاةً ولا صوماً ولا حجاً ولا زنيّاً ولا سرقةً ولا قتلاً ولا قذفاً ، لأن هذه الأفعال - عنده - غيرُ الإرادة ، وإذا كانت هذه الأفعال التي ذكرناها - عنده - طبعاً لا كسباً ، لزمه أن لا يكون للإنسان عليها ثوابٌ ولا عقاب ، لأن الإنسان لا يثاب ولا يعاقب على ما لا يكون كسباً له ، كما لا يثاب ولا يعاقب على لونه وتركيب بدنه ، إذ لم يكن ذلك من كسبه»^(١) .

ويردّد الإسفراييني هذا النقدَ بعد أن ينقلَ ما نُسب إليه من هذه الآراء :
« . . . أما قوله إن العبدَ لا يفعل إلا الإرادة فيوجب أن لا يكون العبدُ فعلَ صلاةً ولا حجاً ، وألا يكون قد فعل من موجبات الحدود مثل السرقة والزنا شيئاً .

وأما قوله : إن المعارفَ ضروريةٌ فإنه يوجب ألا يكون ثوابٌ ولا عقاب على أفعاله الموجودة منه ، وهذا خلافُ قول المسلمين «ثم يقول الإسفراييني : وإنما صنّف كتاب (طبائع الحيوان) لتمهيد هذه البدعة الشنعاء ، أراد أن يقرر

(١) الفرق بين الفرق للبغدادي ص ١٠٥ .

فى نفوس مَنْ يطالعه هذه البدعة ، ويزينها فى عينه . . .

وقد ركب الجاحظُ على قوله هذا قولاً هو شرٌّ من هذا فقال : إن الله تعالى لا يدخل أحداً النار ، ولكن النار بطبعها تجذبُ إلى نفسها أهلها ثم تُمسكهم فى جوفها خالداً مخلداً ، وهذا يوجب أن يقال فى الجنة مثل هذا ، فيقال إنها تجذب أهلها إلى نفسها بطبعها ، فيبطل الرغبة والرهبه والثواب والعقاب من الله تعالى « (١) » .

واستقاء الموقف من كلام الخصوم يجعل التصور ناقصاً ، لذلك يحسن الرجوع إلى كلام الجاحظ فى بعض مصادره الأخرى بحثاً عن اكتمال الصورة ، وهنا نجد تصريحه بأن العلة وراء هذه الطباع واختلافها هو الله سبحانه وتعالى ، وأن القول بها لا يناقض التوحيد .

ويدخل الجاحظ إلى إقرار هذا المبدأ من مدخل أوسع فى التوفيق بين الفلسفة وعلم الكلام ، وكأنه بذلك يمهد للجمع بين الفلسفة والدين على نحو أعم : « ولا يكون المتكلم جامعاً لأقطار الكلام متمكناً فى الصناعة . . . حتى يكون الذى يُحسن من كلام الدين فى وزن الذى يُحسن من كلام الفلسفة ، والعالم عندنا هو الذى يجمعهما ، والمصيب الذى يجمع بين تحقيق التوحيد وإعطاء الطباع حقائقها من الأعمال » .

ثم يقول : « ومن زعم أن التوحيد لا يصح إلا بإبطال حقائق الطباع فقد حملَ عجزه على الكلام فى التوحيد ، وكذلك إذا زعم أن الطباع لا تصح إذا قرنتها بالتوحيد ، ومن قال فقد حمل عجزه على الكلام فى الطباع . وإنما يئأس منك الملحد إذا لم يدعك التوفر على التوحيد إلى بخس حقوق

الطبائع « . ثم يؤكد موقفه في الجمع بين التوحيد والإقرار بالطبائع معترفاً من
الوجهة المبدئية بصعوبة هذا المسلك :

« ولعمري إن في الجمع بينهما بعض الشدة ، وأنا أعوذُ بالله تعالى أن
أكونَ كلما غمز قناتي بابٌ من الكلام صعبُ المدخل نقضتُ رُكناً من أركان
مقالتي » (١) .

ويبدو أنه كان يرى أن التوفيق بين القول بالتوحيد والقول بالطبائع يُعدُّ
مقدمة لقبول الحديث في مجال الفلسفة والكلام ، بل لقبول ما يُترجم من
فلسفات الأمم الأخرى والثقة به . يقول في معرض التشكيك في فهم ما
يُترجم من كتب أجنبية إلى العربية : « هذا قولنا في كتب الهندسة والتنجيم
والحساب واللّحون ، فكيف لو كانت هذه الكتب كتبَ دينٍ وإخبار عن الله
عزّ وجل بما يجوز عليه ممّا لا يجوز عليه ، حتى يريد أن يتكلّم على تصحيح
المعاني في الطبائع ، ويكون ذلك معقوداً بالتوحيد » (٢) .

وهكذا يصل إلى أنه لا تناقض ، وأن كلامه في الطبائع (معقودٌ
بالتوحيد) – كما يقول – وبالتالي فكل مسلكٍ للخلق أو عمل ، أو ميل من
الميل ، إنما هو استجابة لما طبعه الله عليه ، ووجهه نحوه بحكم نشأته
وفطرته :

« اعلم . . . أن كل أمة وقرن . . . وجدتهم قد برعوا في الصناعات
وفضلوا الناس في البيان أو فاقوهم في الآداب . . . فإنك لا تجدهم في الغاية
وفي أقصى النهاية إلا أن يكون الله قد سخّرهم لذلك المعنى بالأسباب ،
وقصرهم عليه بالعلل التي تقابل تلك الأمور وتصلح لتلك المعاني » (٣) .

(٢) الحيوان ١/ ٧٧ .

(١) الحيوان ٢/ ١٣٤ ، ١٣٥ .

(٣) مناقب الترك ، رسائل ١/ ٦٧ .

ويعتم القول فى موضع آخر فيقرر أن « الذى قسم الله - عز اسمه - بين الناس من ذلك ... كما صنع فى طينة الأرض ، فجعل بعضها حجراً ، وبعض الحجر ياقوتاً ، وبعضه ذهباً ، وبعضه نحاساً وبعضه رصاصاً... »^(١).

وتصبح عبارته فى بعض المواضع أكثر صراحةً فى نسبة كل شيء إلى تقدير الله سبحانه وتيسيره الخلق لما أراد له لهم : « ولولا أن الله تعالى أراد تشريف العالم وتربيته ، وتسويد العاقل ورفع قدره ، وأن يجعله حكيماً ، وبالعواقب عليهما ، لما سخّر له كل شيء ، ولم يسخره لشيء ، ولما طبّعه الطبع الذى يجيء منه أريبٌ حكيم ، وعالمٌ حلیم . كما أنه - عز ذكره - لو أراد أن يكون الطفل عاقلاً ، والمجنون عالماً لطبّعهم طبع العاقل ، ولسوّاهم تسوية العالم ، كما أراد أن يكون السبع وثاباً والحديد قاطعاً والسّم قاتلاً ، والغذاء مقيماً ، فكذلك أراد أن يكون المطبوع على المعرفة عالماً والمهيأ للحكمة حكيماً »^(٢).

والجاحظ بذلك يقدم الصياغة الدينية لفكرته عن الطبائع ، وذلك تعديلاً على نظرة الفلاسفة الطبيعيين فى رد هذه الطبائع إلى المادة ، أو العناصر الطبيعية التى ينسبون إليها مبدأ الخلق والتأثير فيه . . . وكأنه بذلك يردّ على مخالفيه الذين ردّوا قوله فى الطبائع إلى مصادر من الفلسفة الطبيعية ، ثم جعلوا ذلك سبباً لتكفيره .

ويبقى الجانب الآخر - جانب الجبر والاختيار ، أو قدرة الإنسان على أفعاله - وهنا يطالعنا الجاحظ - على سبيل التوجيه الاعتزالي للفكرة - بأن هذه القوة ، أو هذه الغريزة ، أو الاستعداد ، والذى يظهر من كلام خصومه

(١) مناقب الترك ١/٣٣ ، ٣٤ .

(٢) حجج النبوة - رسائل الجاحظ ٣/٢٣٩ .

أنه - عنده - مفروض على الإنسان ، يطالعنا بأن هذا الاستعداد ليس مفروضاً ، وأن الإنسان ليس مجبراً عليه ولا مدعواً إليه على نحو ظاهر .

وهنا يلفتنا عنده مصطلح (التسخير) هذا الذي يفهم منه معنى هداية الله الناس إلى ما يريد له من دون إجبار أو دعوة ظاهرة ، وهذا ما يلفتنا في استخدامه لهذا اللفظ بعقب حديثه عن مخالفة الله سبحانه بين طبائع الناس بما يجعل كلا منهم يختار خلاف ما يختار غيره من عمل أو سكن أو تسمية . . إلخ ، « فسخرهم على غير إكراه ، ورغبهم من غير دعاء » .

ويقول بعقب حديثه عن المصلحة في ذلك وأنها المعاشية بينهم رغم اختلاف طبائعهم : « فقد صار بهم التسخير إلى غاية القناعة »^(١) ثم يعلن صراحة أن في المسألة مستويين : ظاهراً وباطناً ، وأن الإنسان في الحقيقة موجّه - أو مسخر - لإرادة الله ، ولكنه في الظاهر مخير غير مكره على شيء : ف «لولا اختلاف الأسباب لتنازعا بلدة واحدة واسماً واحداً وكُنية واحدة .

فقد صاروا - كما ترى - مع اختيار الأشياء المختلفة ، إلى الأسماء القبيحة والألقاب السمجة ، والأسماء مبذولة ، والصناعات مباحة ، والمتاجر مطلقة ووجوه الطرق مُخلّاة . ولكنها مطلقة في الظاهر مقسمة في الباطن ، وإن كانوا لا يشعرون بالذي دبّر الحكيم من ذلك ، ولا بالمصلحة فيه .

فسبحان من حبب إلى واحد أن يسمى ابنه محمداً ، وحبب إلى آخر أن يسميه شيطانا ، وحبب إلى آخر أن يسميه عبد الله ، وحبب إلى آخر أن يسميه حمارا . لأن الناس لو لم يخالف بين عللهم في اختيار الأسماء والكنى جاز أن يجتمعوا على شيء واحد ، وكان في ذلك بطلان العلامات وفساد المعاملات^(٢) . . . فسبحان من خالف بين طبائعهم وشرائعهم

(١) حجج النبوة - رسائل - ٢٤٣/٣ .

(٢) المصدر السابق ٢٤٤/٣ ، ٢٤٥ .

ليتفقوا على مصالحهم في دنياهم ومرآشدهم في دينهم»^(١).

والجاحظ في هذا الحديث غير بعيد مما أجمع عليه المعتزلة من أن الله سبحانه قد خلق الخلق لينفعهم لا ليضرهم^(٢)، وإن كان يُلاحظ - من ناحية أخرى - أنه يبذل جهدا غير قليل في سبيل التوفيق بين ما ذهب إليه من نسبة الطباع إلى الله سبحانه - بما تقود إليه أصحابها من أفعال - وبين موقفه في إطار مذهبه العقدي ، وهذا هو الذي حدا به إلى القول بأن أفعال العباد مطلقة في الظاهر مقيدة في الباطن . ولأن هذا الحل من جانبه لا يسد الباب على مطاعن الخصوم ، فقد بادر إلى ربط هذا التقييد - أو هذا التوجيه غير المباشر من الله سبحانه - بمصلحة الناس :

« واعلم أن الله تعالى إنما خالف بين طبائع الناس ليوفق بينهم ، ولم يحب أن يوفق بينهم فيما يخالف مصلحتهم ولولا أن الله تعالى أراد أن يجعل الاختلاف سببا للاتفاق والاتلاف ، لما جعل واحدا قصيرا والآخر طويلا ، وواحدا حسنا وآخر قبيحا وواحدا ذكيا وآخر غبيا ، ولكن خالف بينهم ليختبرهم ، وبالاختبار يُطيعون ، وبالطاعة يسعدون ، وفرق بينهم ليجمعهم ، وأحب أن يجمعهم على الطاعة ليجمعهم على المثوبة . فسبحانه وتعالى ما أحسن ما أبلى وأولى ، وأحكم ما صنع لأن الناس لو رغبوا كلهم عن عار الحياكة لبقينا عراة ولو رغبوا عن الفلاحة لذهبت الأقوات ولبطل أصل المعاش . فسخرهم على غير إكراه ، ورغبهم من غير دعاء .

ولولا اختلاف طبائع الناس وعللهم لما اختاروا من الأشياء إلا أحسنها ومن البلاد إلا أعدلها ، ومن الأمصار إلا أوسطها . ولو كانوا كذلك

(٢) مقالات الإسلاميين ١/ ٢٩١ .

(١) حجج النبوة - رسائل ٣/ ٢٧٣ .

لتنجزوا على طلب الأواسط ، وتشاجروا على البلاد العليا ، ولما وسعهم بلد ، ولما تم بينهم صلح ، فقد صار بهم التسخير إلى غاية القناعة^(١) .

وإذا كانت هذه الصورة من توجيه القول وتفسير المواقف من شأنها العمل على اكتمال الموقف الجاحظي في محيطه ، فإنها لا تقضى على ما أخذ المخالفين ، خاصة فيما يتعلق بمبدأ الثواب والعقاب ، ذلك أن الإنسان - والكائنات كلها - تظل مدفوعة بطباعها التي أودعها الله فيها، حتى وإن لم يكن أي منها عارفا بهذه الطبيعة ، فهو مسخر دون أن يدري ومدفوع دون أن يشعر .

وهنا يبرز سؤال هام عن دور كل من العقل وحرية الاختيار في ضوء هذا الحديث عن الطبع ، أو الطبيعة ، ومصدر أهميته أمران ، الأول : ما هو معروف عن المعتزلة عموما من احترام حرية الإنسان وحرية عقله ورأيه . والثاني : كلام الجاحظ نفسه عن ضرورة التفكير ووجوب أعمال الإنسان عقله في كل ما يقع تحت حسه من موجودات ، ووجوب الاهتداء بهديه . . . إلخ .

ونحن - بدورنا - إنما نُثير السؤال لأنه سبق لنا الحديث عن العقل ودوره في تفكير المعتزلة وفي فلسفة الجاحظ على وجه الخصوص ، كما سبق أن رتبنا على ذلك الدور توصله إلى اعتماد الموجودات كلها أدلة على حكمة الخالق وعظمته ، كما رتبنا عليه ارتضاءه لما أطلق عليه اسم (النُصبة) كأحد أصناف (البيان) عنده ، وهي - بتبسيط شديد - الدلالة التي يستخلصها العقل - أو تظهر للعقل - من تأمل محتويات الكون التي تقوم بذاتها دليلا على حكمة الخالق وقدرته .

(١) حجج النبوة - رسائل - ٢٤٣/٣ .

ومرة أخرى تُطالعنا عنده محاولةٌ للتوفيق بين دور العقل ودور الطبع في الإنسان . وفي تقدير الجاحظ أن الناس لا يستغنون عن النظر ولا عن البحث والتَّنْقِير ، فهو طريقُهُم إلى اتساع المعرفة والعلم بوحداية الله وآلائه ، « وهذا كله لا يُنال إلا بغريزة العقل »^(١) ثم يقول : « إن الغريزة لا تنال ذلك بنفسها بما باشرته حواسها ، دون النظر والتفكير والبحث والتصفح ، ولن ينظر ناظرٌ ولا يفكر مفكرٌ دون الحاجة التي تبعثُ على الفكرة وعلى طلب الحيلة . ولذلك وضع الله تعالى في الإنسان طبيعة الغضب وطبيعة الرضا وطبيعة البخل والسخاء والجزع والصبر والرياء والإخلاص والكبر والتواضع والسخط والقناعة فجعلها عروقا ، ولن تفي قوة غريزة العقل بجميع قوى طبائعه وشهواته حتى يُقيم ما اعوجَّ منها ، ويسكن ما تحرك دون النظر الطويل الذي يشدها والبحث الشديد الذي يشحذها والتجارب التي تحنكها . . . ولن يكثر النظر حتى تكثر الخواطر ، ولن تكثر الخواطر حتى تكثر الحوائج ، ولن تبعد الرؤية إلا لبعدها غاية وشدة الحاجة »^(٢) .

فالطباع من الله سبحانه ، وهي دوافعٌ تبعث في الإنسان حبَّ العمل والسعي لتحقيق ما تقتضيه ، وعندئذ يحتاج إلى أعمال عقله - أو غريزة العقل كما يقول - هذه الغريزة التي تقوى وتشتد بدوام النظر والتجربة والبحث ، وذلك كله ما تحركه الحوائج وبعدها الغايات .

فالطباع والعقل قوتان أودعهما الله تعالى في الإنسان ، أولاهما تدفعه إلى مجارة شهواته ورغباته ، وربما أجبرته على إتيان ما لا يرضى ، والأخرى مهمتها التوجيه والسيطرة والترشيد . أولاهما قوة إخضاع وتسيير ،

(١) حجج النبوة - رسائل الجاحظ ٣/ ٢٣٧ ، ٢٣٨ .

(٢) حجج النبوة - رسائل الجاحظ ٣/ ٢٣٧ ، ٢٣٨ .

والأخرى قوة إقناع وتخيير ، وإذا كانت الأولى - أعنى الطبائع - فى تصوير الجاحظ لها - من شأنها أن تُعفى الإنسان من مسؤوليته عما يفعل ، فإن الثانية - وهى العقل - تضع الإنسان فى موضع المسؤولية بما قومت ونظرت واختارت ، بعد أن عرفت الأوامر والنواهى ، وموضع الإباحة وموضع الحظر ، وبذلك كان الترغيب والترهيب ، ولذلك كان الثواب والعقاب .

وإذن فالقول بأن الطبائع من الله سبحانه ، وأنه هو الذى طبع الإنسان على كذا وكذا من الصفات والأخلاق ، لا يعنى أن الإنسان غير مختار ، وأنه - بالتالى - فى حلٍّ من المسؤولية عن أفعاله ، ذلك أن الله قد جعل فى مقابل هذه القوة اللأمسؤولة - الطبع - التى أودعها كل المخلوقات عاقلة وغير عاقلة - جعل فى مقابلها قوة أخرى مسؤولة ، خص بها الإنسان ، وهى العقل والاستطاعة ، التى عن طريقها يتأمل ويميز ثم يختار ، وبالتالى تصح محاسبته ، يقول الجاحظ :

« اعلم أن الله جل ثناؤه خلق خلقه ثم طبعهم على حبّ اجترار المنافع ودفع المضارّ . . . هذا فىهم طبع مركّب وجبلّة مفطورة ، لا خلاف بين الخلق فيه . . . فلما كانت هذه طبائعهم أنشأ لهم من الأرض أرزاقهم ، وجعل فى ذلك ملاذّ لجميع حواسهم ، فتعلقت به قلوبهم ، وتطلعت إليه أنفسهم ، فلو تركهم وأصل الطبيعة مع ما مكن لهم من الأرزاق المشتهاة فى طبائعهم ، صاروا إلى طاعة الهوى ، وذهب التعاطف والتبارّ ، وإذا ذهب ذلك سبباً للفساد . . . فعلم الله أنهم لا يتعاطفون ولا يتواصلون ولا ينقادون إلا بالتأديب ، وأن التأديب ليس إلا بالأمر والنهى ، وأن الأمر والنهى غير ناجعين فىهم إلا بالترغيب والترهيب اللذين فى طباعهم ، فدعاهم بالترغيب إلى جنته ، وجعلها عوضاً عما تركوا فى جنب طاعته ، وزجرهم بالترهيب

بالنار عن معصيته . . . ولو تركهم - جل ثناؤه - والطباع الأول جرّوا على سنن الفطرة وعادة الشيمة «^(١) .

والمقصود بـ (الطباع الأول) هذه القوى الفطرية فى الإنسان ، التى تدفعه نحو شهواته ولذاته مما يجعله فى حاجة إلى العقل ، فهو « الآلة التى يقوى بها على عصيان طبائعه ومخالفة شهواته » و « بها يستطيع التفرقة بين ما عليه وله ، والعلم بمصالحه ومفاسده »^(٢) .

وبذلك يدفع وجود العقل وما خوطب به دعوى المهاجمين للطباع ، فقد جعل الله فى مقابل كل ما يُغرى به الطبع والهوى زاجراً ورادعاً من العقل . فإذا كان الإنسان قد طُبع على حبّ النساء فقد منع الزنى ، وإذا كان قد حُبب إليه الطعام فقد منع الحرام ، « وجُعِلتُ فيه استطاعة هذا وذاك » فإذا اختار الهوى على الرأى فذلك مسؤوليته واختياره الذى يحاسب عليه^(٣) .

وواضح من هذه السياقات أن العقل هو أداة المراقبة والتمييز والاختيار وأنه موكل بمقاومة أهواء الإنسان ونزواته مما يدفعه إليه طبعه . ومع ذلك يجب أن نتقبّل هذه العبارات فى ضوء حديث الجاحظ - فى إجماله - عن الطبع ، خاصة ما يفهم من كلامه من أن طبيعة كل إنسان تؤدى إلى إنفاذ مشيئة الله فيه ، وأنها هى التى تحرك العقل إلى التفكير فى التوصل إلى ما تقوده إليه .

بذلك يبدو الحثّ على إعمال العقل والتفكير إنما هو من قبيل الحثّ على إنفاذ إرادة الله التى لا بدّ أن تقع بإنفاذ الإنسان لها منطلقاً من طبيعته التى ركبها الله فيه ، على النحو المفضى إلى إنفاذ هذه المشيئة .

(١) المعاش والمعاد - رسائل ١/١٠٢ - ١٠٤ .

(٢) حجج النبوة - رسائل ٣/٢٣٦ ، وتراجع ٢٣٧ ، ٢٣٨ ، ٢٤٤ .

(٣) كتمان السرّ وحفظ اللسان (بتصرف) - رسائل ١/١٤٥ .

فالعقل نفسه يعمل في دائرة الطبع ، ويبدو وكأنه أداة لتحقيق مقتضياته ، وكان الله سبحانه وقد منحنا هبة العقل إنما منحنا الوسيلة التي تُعين الطبع على تحقيق رغباته بما تُحكّم وتدبّر وتخطط وتبرر .

وهذا هو الذي يفسّر لنا استمرار الناس على اختلاف طبائعهم واقتناع كل منهم بما طُبِعَ عليه ، ورضاه بما اختاره ، حتى مع كَوْنِ حظه أقلّ من حظ سواه ، لأنه مَسوقٌ إلى اختياره من داخله بواسطة طبعه ، مقتنعٌ وراض به بواسطة عقله .

وإذا كان الحديث قد كثر على لسان الجاحظ فيما يتصل بوجوب أعمال العقل والنظر والتأمّل في الكون لإدراك حكمة الله في خلقه ، فإن إيجاب ذلك لم يكن منصباً على إدراك الموافقات بقدر انصبابه على إدراك المفارقات والمتضادات التي يبدو تضادها في الظاهر مع توافقها في الغاية ، وبذلك كان إدراك الاختلاف والتناقض في ظواهر الأشياء في الكون هدفاً من أهداف النظر العقلي ، ولا شك أن اختلاف الطبائع وتناقضها هو إحدى صور الاختلاف والتناقض في هذا العالم . . . وبذلك ينبغي للعقل أن يسجلها وأن يقرّها ويحترمها ، بل وأن يعمل على استمرارها ، ففي ذلك مصلحة الكون كما يقول الجاحظ في بعض السياقات ، وبذلك تبقى الطبائع على اختلافها ، ويستمرّ كل إنسان ميسراً لما خلق له - بنصّ الحديث - أو قادراً على إتيان ما طُبِعَ عليه بلغة الجاحظ^(١) .

وبذلك تبقى معضلة الموقف العقدي كما هي ، وعلينا نحن أن نتركها حيث هي ، وأن نحاول التركيز على ما كان لها من أصداء في موقف الجاحظ من قضية (الطبع) وغيرها من قضايا الإنتاج الأدبي .

(١) يراجع في هذا : الحيوان ١/١٤١ حيث يفيض الجاحظ في شرح مبدأ التسخير وكيف حُبب الله سبحانه إلى كل إنسان عمله وصناعته .

الطبع ومقدرة الارجمال :

الإبداع الأدبي والفنى عموما فى نظر الجاحظ هو ، مثل كلِّ الصناعات والأخلاق والسلوك ، ناتجُ هذه القوةِ أو هذه الموهبةِ أو الاستعداد الذى يسمّى (الطبع) . ولذلك نراه يعتبره شرطا أساسيا فى الأديب الحقيقى ، ومقدمة لا بد منها لكل أدب جيد ..

وهذا ما يؤكد لنا هذا النصّ الذى ينقله الجاحظ وينسبه إلى أبى دؤاد بن حريز من قوله : « رأسُ الخطابة الطبع وعمودها الدربة وجناحها رواية الكلام ... »^(١) ، وواضح أن (الطبع) هنا بإزاء مجموعة من الوسائل أو الأدوات المكتسبة ، مما يُحمّله مدلول الموهبة الفطرية التى تمثل أهمّ عنصر نوعي فى تكوين الخطيب .^(٢) أو الأديب عموما ، بحيث يكون انعدامه سببا فى خروج الإنسان من عالم الأدب - أو عالم الفن بأسره -^(٣) . وبهذا جاءت نصيحة بشر بن المعتز فى صحيفته : « فكن فى ثلاث منازل : فإن أولى الثلاث أن يكون لفظك رشيقا عذبا وفخما سهلا .. فإن كانت المنزلة الأولى لا تواتيك ... ولا تسمح لك عند أول نظرك ... وتجد اللفظة لم تقع موقعها ... فلا تكرهها .. فإنك إذا لم تتعاط قرص الشعر الموزون ، ولم تتكلف اختيار الكلام المشور ، لم يعبك بترك ذلك أحد ، فإن أنت تكلفتها - ولم تكن حاذقا مطبوعا ... عابك من أنت أقل عيبا منه ... فإن ابتليت بأن تتكلف

(١) البيان ٤٤/١ .

(٢) أشرت إلى هذا فى بحثى عن (المصطلح النقدي بين وصف الكلام ووصف المتكلم) راجع :

مجلة الثقافة - أعداد ١٠١ ، ١٠٢ ، ١٠٣ (فبراير ، مارس ، أبريل ١٩٨٢) .

(٣) يبدى الجاحظ تعجبه الشديد « تمن يموت مغنيا وهو لا طبع له فى معرفة الوزن » وعن «قد

مات على أن يذكر بالجوود ... وهو أبخل خلق الله طبعاً» ، الحيوان ٢٠٢/١ ، ٢٠٣ .

القول . . . ولم تسمح لك الطباع في أول وهلة . . . فلا تعجل ولا
تضجر ، ودعه . . . وعاوده عند نشاطك وفراغ بالك ، فإنك لا تعدم
الإجابة والمواتاة إن كانت هناك طبيعة أو جرئت من الصناعة على عرق^(١) .
فتوافر (الطبيعة) أو (الطبع) شرط أساسى لاستطاعة القول ، أو لإنتاج
الأدب عموماً .

وعلى ذلك ينصح الجاحظ بالمحافظة على هذه الموهبة - فى حالة وجودها
- وتنميتها بالمران والمعاودة : « وأنا أوصيك ألا تدع التماس البيان والتبيين إن
ظننت أن لك فيهما طبيعة ، وأنها يناسبانك بعض المناسبة ويشاكلانك فى
بعض المشاكلة ، ولا تهمل طبيعتك فيستولى الإهمال على قوة القريحة ،
ويستبد بها سوء العادة »^(٢) .

وذهب الدكتور إبراهيم سلامة إلى الربط بين حديث الجاحظ وما نقله من
حديث بشر فى صحيفته وبين كلام أرسطو عن الاستعداد العقلى الموصل إلى
الابتكار الفنى لدى الأديب^(٣) ، ومع أن هذا التوجيه لكلام الجاحظ وكلام
بشر - بربطه إلى حديث أرسطو - يُقرُّ بمنطلق فلسفى لحديث الرجلين . . . فإننا
نرى أن حديث (الطبع) - أو (الطبيعة) - عند الجاحظ يصدر فى الأساس
عن الموقف العقدى للرجل ، وهو الموقف الذى صدر - بدوره - عن ثقافته
الفلسفية التى تعود إلى ما هو أقدم من عصر أرسطو من عصور الفلسفة
اليونانية ، والذي راح يطبقه فى مجال النقد الأدبى والحكم على الأدباء .
وتتعدد المظاهر الدالة على اتّصاف الأديب بهذه الطبيعة الخاصة ، ويذكر

(٤) البيان ١/١٣٦ - ١٣٨ .

(٢) البيان ١/٢٠٠ .

(٣) بلاغة أرسطو بين العرب واليونان ص ٥٧ .

الجاحظ من هذه المظاهر القدرة على القول ارتجالاً وعلى البديهة ، دون حاجة إلى الروية والتأمل ، ودون حاجة إلى الاستمداد من زاد ثقافى سابق ، أو إلى الاعتماد على قواعد الصنعة المتوارثة ، ويربط فى هذا السياق بين المسلك الأخير وبين صفة يعتبرها مقابلة للطبع ، وهى صفة (التكلف) التى يصف بها خطباء الفرس على وجه التحديد ، على حين يصف العرب بـ : (الطبع) ، لماذا ؟ لـ « أن كل كلام للفرس ، وكل معنى للعجم فإنما هو عن طول فكرة وعن اجتهاد رأي وطول خلوة ، وعن مشاورة ومعاونة وعن طول التفكير ودراسة الكتب ، وحكاية الثانى علم الأول ، وزيادة الثالث فى علم الثانى ، حتى اجتمعت ثمار تلك الفكر عند آخرهم . وكل شىء للعرب فإنما هو بديهة وارتجال وكأنه إلهام وليست هناك معاناة ولا مكابدة ولا إجمالة فكر ولا استعانة . وإنما هو أن يصرف وهمه إلى الكلام . . . فتأتيه المعانى أرسالا وتثال عليه الألفاظ انثيالاً . ثم لا يقيد على نفسه ، ولا يدرسه أحداً من ولده . وكانوا أميين لا يكتبون ، ومطبوعين لا يتكلمون ، وكان الكلام الجيد عندهم أظهر وأكثر ، وهم عليه أقدر . . . وخطباؤهم للكلام أوجد ، والكلام عليهم أسهل ، وهو عليهم أيسر من أن يفتقروا إلى تحفظ ، ويحتاجوا إلى تدارس . . . فلم يحفظوا إلا ما علق بقلوبهم والتحم بصدورهم واتصل بعقولهم ، من غير تكلف ولا قصد ولا تحفظ ولا طلب ،^(١) .

وكلامه عن العرب ومظاهر الطبع فيهم صريح فى التعبير عن نظرتة فى صدور الأفعال عن فاعليها طباعاً ، وبالتالي فإن خطابة العربى تصدر عنه دون جهد أو معاناة ، وإنما فى سهولة ويسر ، وفى اللحظة التى يتجه بنيتة إلى القول ، إذ تستجيب طبيعته على الفور دون حاجة

إلى الاستمداد من مددٍ سابقٍ أو قريحةٍ أخرى . لماذا ؟ لأنهم « مطبوعون لا يتكلفون » ولأنهم مطبوعون فإنهم لا يفتقرون إلى حفظ ولا يحتاجون إلى تدارُس ، فإذا حفظوا شيئاً « لم يحفظوا إلا ما علقَ بقلوبهم والتحم بصدورهم واتصل بعقولهم من غير تكلف ولا قصد ولا تحفظ ولا طلب » ، لأن القصدَ والتحفظَ والطلبَ من دلائل التكلف ، وهم ليسوا متكلفين .

وينضح هذا الموضوع من النصِّ بموقفه من قضية المعرفة وأنها طِبَاع ، وأن مَنْ عرف شيئاً فلإنما يعرفه بِطبعه لا بأن يتعلمه ، ولا بأن يخلق الله تعالى له علماً به . . . وهؤلاء هم العرب لا يحفظون « إلا ما علق بصدورهم واتصل بعقولهم من غير تكلف » ، وإذن فهم يعرفون ما يعرفونه طِباعاً ، كما يقولون ما يقولونه طِباعاً أيضاً ، وذلك ما دامت المعرفة فى نظر الجاحظ (ضرورية) وليست (نظرية) ، لأن المعرفة الضرورية هى التى تحصل بلا اكتساب وبلا نظر ، فهى ليست من فعل الإنسان ، لأنها متولدة إما من اتجاه الحواس أو من اتجاه النظر^(١) وبذلك يبرأون من صفة (التكلف) التى تعنى الاعتمادَ على المحفوظ من كلام الغير ، ومراعاة قواعد الصنعة المتوارثة والتعبُد لها ، وذلك ما كانت عليه بلاغة الفرس وخطاباتهم .

ويؤكد الجاحظ تفوق الإنتاج الصادر عن الطبع فيقول : إن «الذى تجودُ به الطبيعةُ سهواً رهواً مع قلة لفظه وعدد هجائه أحمدُ أمراً وأحسنُ موقعا من القلوب ، وأنفعُ للمستمعين من كثيرٍ خرج بالكد والعلاج»^(٢) .

ولهذا يصف كلام الرسول صلى الله عليه وسلم بأنه : « جَلَّ عن الصنعة ونُزَّه عن التكلف »^(٣) ، ويقول : إن الله سبحانه نزه رسوله « . . . ولم

(٢) البيان ٢٨/٤ ، ٢٩ .

(١) ضحى الإسلام ١٣٢/٣ .

(٣) البيان ١٧//٢ .

يرغبه في صنعة الكلام والتعبُّد لطلب الألفاظ والتكلف لاستخراج المعاني . . . فإذا رأت مكانه الشعراء وفهمته الخطباء . . . علموا أنهم لا يبلغون بجميع ما معهم مما قد استفرغهم واستغرق مجهودهم . . . قليلا مما يكون معه على البداهة والفجاءة ، من غير تقدم في طلبه ، واختلاف إلى أهله» (١) .

تلك هي دلالة الارتجال في نظر الجاحظ ، إنه دليل على صدور المتكلم عن (طبعه) - أو طبيعته - وعدم اعتماده على الاستمداد من غيره ، وهو الاستمداد الذي كان - في رأيه - تابع بلاغة الفرس .

ويذهب إبراهيم سلامة إلى الربط بين احتفال الجاحظ بمقدرة الارتجال وبين معرفته بارتجال السوفسطائيين : « فنحن رأيناه يقارن بين العرب وبين غيرهم في الارتجال ، وقد أثبت لهم ، أو أثبت غلبته على عوارضهم الخطائية ، فهو إذن لا بد أن يكون قد سمع عن السوفسطائيين ، إلا يكن عن طريق (الخطابة) فعن طريق (المنطق) - وهو من أوائل (علوم الأوائل) التي اشتغل بها العرب منذ امتدت أبصارهم إلى التراث القديم - وأنا نعلم أن السوفسطائيين كانوا مرتجلين . . . ويظهر أن الجاحظ الذي عرف المنطق والجدل بعد ترجمتهما وقبل ترجمة كتاب الخطابة خشي أن يغلب ارتجال السوفسطائيين ارتجال العرب فدافع عن العرب ، وضغط على غيرهم » (٢) .

ومع أن هذا التعليل لاحتفال الجاحظ بالقدرة على الارتجال بتأثيره بالسوفسطائيين ومعرفته بالارتجال عندهم عن طريق المنطق أو الخطابة لأرسطو - كما ذهب الدكتور سلامة - لا يعدم توافقا مع أهداف بحثنا في الكشف

(٤) البيان ٣٠ / ٤ .

(٢) بلاغة أرسطو بين العرب واليونان ٧٤ ، ٧٥ .

عن التأثيرات الكلامية والفلسفية فى نقد الجاحظ . . فإننا نرى أن حديثَ الرجل عن الارتجال مرتبطٌ بحديثه عن (الطبع) ، هذا الذى يستمدُّ من موقفه من الكيفية التى تقعُ بها أفعالُ العباد وتُحصلُ بها معارفُهم ، وبذلك لا يخرج حديثُ الارتجال عنده عن كونه من مظاهر الطبع ، وأن المطبوعَ بإمكانه أن يقول متى حميَ للقول وجذبته المناسبة ، بغير أن يكون وراءه زادٌ ثقافىً مكتوبٌ أو تراكماتٌ يستمدُّ منها كما يفعل المتكلمون ، لأن الطبيعة مُغنية فى ذلك ، ولا حاجةٌ إلى السعى فى طلب المعرفة اكتفاءً بما يُمدّه به طبعه ، وذلك ما دامت المعرفة عنده طباعاً ، وما دامت تقع لصاحبها ضرورة وبغير قصد إلى تعلم ، وهذا ما تؤيده نصوصٌ أخرى من الحيوان :

« وقال ابن إسحاق : كلف ابنُ يسيرِ الكتُبَ ما ليس عليها . . . إن الكتبَ لا تُحى الموتى ، ولا تحوّلُ الأحمقَ عاقلاً ولا البليدَ ذكياً ، ولكن الطبيعة إذا كان فيها أدنى قبولٍ فالكتبُ تشحذُ وتفتق ، وترهفُ وتشفى»^(١) .

أكثرُ من هذا يتضح من كلامه أن صفةَ (الطبع) وتحصيلُ المعرفة طباعاً ، وكذلك القدرة على الارتجال . . صفاتٌ ، أو قدراتٌ ، يشترك فيها الإنسان وسائرُ الكائنات الحية ، فهذه الكائنات قادرةٌ - كالإنسان - على إتيان ما سخرها الله له ، وطبعها عليه ارتجالاً :

« والقسمة الأخرى ما أودع صدورُ صنوفِ سائرِ الحيوان من ضروبِ المعارف ، وفطرها عليه من غريبِ الهدايا . . . وكيف أعطيَ كثيراً منها من الحسِّ اللطيف والصنعةِ البديعة من غيرِ تأديبٍ وتشقيفٍ ، ومن غيرِ تقويمٍ وتلقينٍ ، ومن غيرِ تدريجٍ وتمرين ، فبلغتُ بعفوها وبمقدارِ قُوى فطرتها من البديهة والارتجال ، ومن الابتداء والاقتراب ، ما لا يقدرُ عليه حذاقُ رجال

الرأى وفلاسفة علماء البشر ، يَدِّ ولا آلة ... لا من جهة الاقتضاب والارتجال ، ولا من جهة التعسف والاقتدار «^(١) .

وهذه كلها نصوصٌ صريحة في أن الطبيعة - أو الطَّبَاع - هي الأساس في كل ما يمهَّر فيه الإنسان بدليل أن غير الإنسان من المخلوقات الحية له نصيبه من المعارف والقدرة على الإحسان فيما طُبِعَ عليه ارتجالاً وبغير تعليم ، حيث يلعب مبدأ (التسخير) دوره في توافق الفكر عند الجاحظ ؛ يقول :

« وجعل سائر الحيوان - وإن كان يُحسنُ أحدها ما لا يحسنُ أحذقُ الناس - متى أحسنَ شيئاً عجيباً لم يمكنه أن يُحسنَ ما هو أقربُ منه في الظن ، وأسهلُ منه في الرأى ، بل لا يُحسنُ ما هو أقربُ منه في الحقيقة ، فلا الإنسان جعلَ نفسه كذلك ، ولا شيءٌ من الحيوان اختارَ ذلك ، فأحسنتُ هذه الأجناسُ بلا تعلمٍ ما يمتنع على الإنسان وإن تعلم «^(٢) .

فعالم الحيوان بأسره - بما فيه الإنسان - خاضعٌ لنفس القانون - قانون (التسخير) والطبع - - وضرورية المعرفة بلا تعلم ، والقدرة على الارتجال ، مما يوضح أصالة الفكرة لدى الجاحظ وانطلاقها من الموقف العقدي عنده ، سواء ما يتصل بمشكلة الاختيار والجبر أو بمشكلة المعرفة وأفعال العباد .

وهناك مسألة جانبية تتصل بهذه النقطة - أعنى موقفَ الجاحظ من صفة (الطبع) بين العرب وغيرهم ، خاصة في مظهره المتمثل في الارتجال .. فهناك من ذهب إلى وصفه بالاضطراب في موقفه من نسبة البلاغة والخطابة إلى العرب وغيرهم ، وذكر ، على سبيل التعليل ، عصبية للعرب واندفاعه للرد على الشعوبية ، مما دفعه إلى أن « يُجهد نفسه في محاولات كثيرة ليثبت

(١) الحيوان ١/ ٣٥ ، ٣٦ .

(٢) الحيوان ١/ ٣٦ ، ٣٧ .

الأصالة للبلاغة العربية ، وقد رأينا مضطربا : مرة يثبت البلاغة للعرب وحدهم ومرة يُثبتها لهم وللفرس ، وثالثة ينفيها عن غير العرب « (١) .

ويبدو أنه ليس ثمة اضطراب في موقف الرجل ، فهو صريح في نسبة الخطابة للعرب وللفرس ، و « جملة القول أنا لا نعرف الخطب إلا للعرب والفرس » (٢) . وهذا لا يناقض كلامه بعد ذلك في إثبات القدرة على الخطابة للعرب طبعاً ، وإثباتها للفرس تكلفاً ، فإذا اتخذ من القدرة على الارتجال دليلاً على الطبع ، ثم أعقب ذلك بقصر الارتجال على العرب دون غيرهم ، لم يكن في ذلك تناقض أبداً ، لأن الرجل لا يثبت الصفة وينفيها من جهة واحدة ، وإنما من جهتين .

وقد يكون من المفيد هنا أن نُضيف - على سبيل الإنصاف للرجل ودفع تهمة التناقض أو العصبية - أن كلمة (البلاغة) عنده تدل على كل من الأدب الإنشائي والأصول المتعلقة بهذا الأدب ، فإذا أثبت (البلاغة) للعرب ومثل لها بخطابتهم وأشعارهم ونفاها عن اليونان والهند ، فهو صادق ، لأنه لم يعرف القدر الكافي من إنشاء هؤلاء ، فإذا عاد فأثبتها لهم واستمدت من تعاريفها عندهم (٣) فإنما يعنى هذه المبادئ والأصول المتعلقة بالفن القولى - أى شيئاً غير ما نفاه عنهم ، وبالتالي فلا تناقض .

والواقع أن تمشى حديثه عن ارتجال العرب وقدرتهم على القول دون اعتماد على محفوظ أو رجوع إلى قاعدة .. تمشى هذا الحديث مع موقفه العقدي دليل حاسم على عدم تدخل العصبية في هذا الموضوع بالذات ،

(١) بلاغة أرسطو بين العرب واليونان .

(٢) البيان ٢٧/٣ .

(٣) البيان ٨٨/١ وما بعدها .

فبداوة العرب وأميئتهم قبل الإسلام أمرٌ راجح ، وموقفه من قضية المعرفة وأنها طبع موقفٌ ثابت ، وبذلك لا يبقى أمامنا غيرُ الإقرار بتساوقِ المبدأ العقدي مع الموقف النقدي للرجل من ناحية ، وتمشى هذين مع الموقف القومي الذي يدافع عنه من ناحية ثانية .

ويرجع هذا الرأي أن حديث الارتجال عنده يجيء في سياق الرد على الشعورية في مطاعنهم على خطباء العرب ، والتي من بينها « ترك اللفظ يجرى على سجيته وعلى سلامته حتى يخرج على غير صنعة ولا اجتلاب تأليف ولا التماس قافية ولا تكلف لوزن »^(١) . وقد استطاع بقدرته على الاحتجاج والجدل أن يقلب الموقف لصالح العرب ، متخذاً من بداوتهم وأميئتهم وانعدام الآثار المدونة عندهم ، مع قدرتهم على الخطابة وتفوقهم فيها مثلاً حياً على كفاية (الطبع) لجبر النقص في المحصول الثقافي ، ليتحول هذا النقص في ثقافتهم إلى اعتراف بالزيادة في موهبتهم ، ويتحول اعتماد الفرس على تراثهم الثقافي إلى سبب للغضب منهم ، لأنهم ممن « حفظ علم غيره ، واحتذى على كلام من كان قبله »^(٢) ، فهم متكلفون .

الطبع وموهبة الخلق عند الأديب :

انطلاقاً من مبدأ التسخير وانسياق كل كائن في الاتجاه الذي تُمليه طبيعته يؤمن الجاحظ بأن اختلاف الطباع يترتب عليه اختلاف الصناعات والفنون وألوان النشاط التي يتجه إليها الإنسان ، بما في ذلك اختلاف صور النتاج الأدبي . وبوسعنا أن نجد لهذه النتيجة مقدّماتها الشاملة التي تعم جميع أصناف الخلق في نص من كتاب (الحيوان) - وهو زاخرٌ بالأراء في فلسفة

(١) البيان ٦/٣ .

(٢) البيان ٢٨/٣ .

الطبائع - « زعم أناس أن كل إنسان فيه آلة لمرفق من المرافق وأداة لمنفعة من المنافع ، ولا بد لتلك الطبيعة من حركة وإن أبطأت ، ولا بد لذلك الكامن من ظهور ، فإن أمكنه ذلك بعثه ، وإلا سرى إليه كما يسرى السم في البدن ، ونمى كما ينمى العرق ، كما أن البذور البرية والحبة الوحشية الكامنة في أرحام الأرضين لا بد لها من حركة عند زمان الحركة ، ومن التفتق والانتشار في إبان الانتشار . . . ولذلك صار طلب الحساب أخف على بعضهم ، وطلب الطب أحب إلى بعضهم ، وكذلك النزاع إلى الهندسة ، وشغف أهل النجوم بالنجوم . . . وتجد حرصهم على قدر العِلل الباطنة المحركة لهم ، ثم لا تدري كيف عرض لهذا هذا السبب دون الآخر إلا بجملة من القول ، ولا تجد المختار لبعض هذه الصناعات على بعض يعلم لم اختار ذلك في جملة ولا تفسير^(١) .

هذه - كما سبق القول - هي المقدمة الشاملة : إن كل كائن في العالم - نباتا أو حيوانا أو إنسانا - يتحرك ويتصرف ويتفوق ويمهّر فيما هيأته له طبيعته . فإذا جئنا إلى الإنسان خاصة ، وجدنا ما صرح به في (البيان) من أنه قد يكون الرجل له طبيعة في الحساب ، وليس له طبيعة في الكلام ، وتكون له طبيعة في التجارة وليست له طبيعة في الفلاحة ، وتكون له طبيعة في الحُداء أو في التَّغْيِير أو في القراءة بالألحان ، وليست له طبيعة في الغناء - وإن كانت هذه الأنواع كلها ترجع إلى تأليف اللّحون . . . ويكون له طبع في صناعة اللّحون ولا يكون له طبع في غيرها . ويكون له طبع في تأليف الرسائل والخطب والأسجاع ولا يكون له طبع في قرص بيت شعر . . . وفي الشعراء من لا يستطيع مُجاوزة القصيد إلى الرجز ، ومنهم من لا يستطيع

(١) الحيوان ١/٢٠١ ، ٢٠٢ .

مجاورة الرّجَز إلى القصيد ، ومنهم من يجمعهما . . . وفي الشعراء من يخطب وفيهم من لا يستطيع الخطابة ، وكذلك حال الخطباء في قريض الشعراء (١) .

وعبارة النصّ أوضح من أن تحتاج إلى شرح ، وربما تكون أحوج إلى انتزاع خلاصتها في عبارة مركزة ، تحمل مفتاح موقف الجاحظ في هذه المسألة ، وذلك ما يحمله عنوان على أحد الأبواب في (البيان والتبيين) ، إذ يطالعنا بـ (أن يقول كل إنسان على قدر خلقه وطبعه) (٢) .

(الطبع) - إذن - هو القوة الكامنة وراء اتجاه الإنسان إلى حرفته أو إلى الفن الأدبي - أو الفنون - التي يمهّر فيها ، ووجوده - وحده - كاف لإقدار الإنسان على أن يبدع في العمل أو الفن الذي يهيئه له ، بصرف النظر عن ظروف حياته أو تجاربه أو أى من المؤثرات الخارجية عليه ، وهذا ما يقودنا إليه حديث الجاحظ عن قلة الشعر - أو انعدامه - في بعض القبائل رغم توافر الدوافع ، وكثرت في بعضها الآخر ، ربّما مع عدم وجود الدافع ، وهؤلاء هم بنو حنيفة « مع كثرة عددهم ، وشدة بأسهم ، وكثرة وقائعهم . . . لم تر قبيلة أقل شعراً منهم ، وفي إختوتهم عجل قصيد ورجز وشعراء ورجازون ، وليس ذلك لمكان الخصب وأنهم أهل مدرّ وأكألو تمر ، لأنّ الأوس والخزرج كذلك ، وهم في الشعر كما قد علمت ، وكذلك عبد القيس النازلة قرى البحرين ، فقد تعرف أنّ طعامهم أطيب من طعام أهل اليمامة ، وثقيف أهل دار ناهيك بها خصباً وطيباً ، وهم وإن كان شعرهم أقل . . . فإن ذلك القليل يدلّ على طبع في الشعر عجيب ، وليس ذلك من

(١) البيان ١/٢٠٨ ، ٢٠٩ .

(٢) البيان ٢/١٧٥ وما بعدها .

قَبْلِ رِداءِ الغِذاءِ ، ولا من قلة الخصب الشاغل والغنى عن الناس . . وإنما ذلك عن قدر ما قَسَمَ اللهُ لهم من الحُظوظ والغرائز والبلاد والأعراق^(١) .

وواضح أن الجاحظ يُلغى دَوْرَ المؤثرات الخارجية - خاصة البيئية منها^(٢) - كما يلغى دَوْرَ الأحداث التي يتعرض لها المجتمع والتي قد تكون بمثابة المثير أو الدافع إلى القول ، وذلك اكتفاءً منه بعامل (الطبع) هذا الذي يمثل قدرةً مستقلة خاصةً تمكّن صاحبها - بل تدفعه - إلى نوع الإنتاج الذي يناسبها .

وسبق أن أشرت إلى أن هذه النظرة من الجاحظ تناقض ما ذهب إليه معاصره ابنُ سلام من اعتبار الدافع الخارجي - خاصة أحداث السلام والحرب - بمثابة العامل المؤثر في الشعر قلةً وكثرةً^(٣) ، وأضيف هنا - تأكيداً لا طراد المواقف لدى كل من الرجلين : أن ابنَ سلام يعول على التجربة الشخصية للشاعر ويرى فيها مبرراً لرقى إنتاجه حين يجيء تعبيراً عن هذه التجربة ، في الوقت الذي يُلغى فيه الجاحظُ تأثيرَ هذه التجربة ، ليس هذا فحسب ، وإنما يصرح بإمكان تفوق الشاعر في غرضٍ لا تربطه به تجربةٌ شخصية .

والمثل على ذلك موقفُ ابن سلام بين جميلٍ وكثيرٍ وموقف الجاحظ بين جرير والفرزدق ، وبينما يصرح ابنُ سلام بأن جميلاً مقدّم على كثيرٍ في النسيب ، ويتبع ذلك بقوله : « وكان جميلٌ صادق الصبابة ، وكان كثيرٌ

(١) الحيوان ٤ / ٣٨٠ ، ٣٨١ .

(٢) يعترف الجاحظ في عدد من المواضع في كتبه ورسائله بأثر البيئة في طبائع السكان من الإنسان والحيوان ، راجع - على سبيل المثال : البيان والتبيين ٣ / ٢٩١ ، الحيوان ٤ / ٧٠ ، ٧١ ، ٧٤ ، مناقب الترك - رسائل ١ / ٦٣ ، كتاب البغال - رسائل ٢ / ٣١٢ ، ٣١٣ .

(٣) طبقات فحول الشعراء لابن سلام ١ / ٢٥٩ ، والإشارة المذكورة واردة في بحث للمؤلف نشر بمجلة (الثقافة) وسبقت الإشارة إليه .

يتقولُ ولم يكن عاشقا»^(١) بما يفهم معه أن صدق تجربة الحب عند جميل كان وراء تفوقه في شعر الغزل ، على حين أن تقولَ كثيرَ وزيفَ عاطفته كان سببا في تأخر منزلته في الغزل . في مقابل ذلك الموقفِ يطالعنا تصريحُ الجاحظ - في سياق الحديث عن (الطبع) الذي يجتذب كلا إلى فنه أو صناعته . . «وهذا الفرزدق ، وكان مُستهترا بالنساء ، وكان زيرَ غوان ، وهو ، في ذلك ، ليس له بيتٌ واحدٌ في النسبِ المذكور . . . وجريرٌ عفيفٌ لم يعشقُ امرأة قط وهو مع ذلك أغزلُ الناس شعرا»^(٢) .

والواقع أن الجملةَ الأخيرة من النص - وهي في وصف جرير - تفتح أمامنا آفاقا واسعة للقول حول موقف الجاحظ من ماهية الفن وموقعه بين مقولتي (التعبير) و (الخلق) ، وذلك في ضوء نظره الخاصة إلى (الطبع) ، فإذا كان جريرٌ - كما يقول الجاحظ (أغزلُ الناس شعرا) رغم أنه لم يعشق في حياته قط ، فمعنى هذا أن هناك من هو أغزلُ الناس واقعا وليس أغزلهم شعرا ، ومن هو أغزلهم شعرا وليس أغزلهم واقعا ، لأنه ليس من الضروري أن يجتمع الأمران : تجربة الحب والتفوق في شعر الغزل .

ومعنى هذا أن الجاحظ يقطع الطريق على الدافع الخارجي تماما ، ويُلغى ضرورة أن يجيء الفن تعبيرا عن تجربة عاناها المبدع ، ليبقى الأمر معلقا ب (الطبع) أو (الطبيعة) التي قد يُجيد صاحبها في نوع أدبيّ دون نوع ، أو في غرض دون آخر ، ليتحول الفن في نظره إلى مقدرة تمكن صاحبها من التفوق فيما يجتذبه إليه طبعه ، ويصبح الفنان خالقًا لا يتوقف إبداعه على مُثيرٍ أو تجربة تبعثه على القول وتدمغ بطابعها إنتاجه المنبثق عنها .

(١) المصدر السابق ٥٤٥/٢ .

(٢) البيان ٢٠٨/١ ، ٢٠٩ .

وليس بإمكان الباحث في تاريخ نقدنا العربي أن يُغفل ما قد يكون من وشائج الصلة بين هذه النظرة من الجاحظ وبين حديث قدامة عن النسيب بالذات ، فالنسيب عند قدامة هو ذكر الغزل « والغزل هو التصابي والاستهتار بمودات النساء ، ويقال في الإنسان إنه غزل إذا كان متشكلاً بالصورة التي تليق بالنساء . . . وإذ قد بان أن الذي قلناه على ما قلنا فيجب أن يكون النسيب الذي يتم به الغرض هو ما كثرت فيه الأدلة على التهاك في الصباية ، فتظاهرت فيه الشواهد على إفراط الوجد واللوعة ، وما كان فيه من التصابي والرقه أكثر مما فيه من الحشن والجلادة »^(١) .

ثم يقول قدامة : « وما أختم به القول : أن المحسن من الشعراء فيه هو الذي يصف من أحوال ما يجده ما يعلم به كل ذي وجد حاضر أو دائر أنه يجد - أو قد وجد - مثله ، حتى يكون للشاعر فضيلة الشعر »^(٢) .

والمقصود بـ (فضيلة الشعر) هنا : الإجابة فيما أخذ فيه الشاعر وليس ما يعتقده حقيقة ، أي قدرته على خلق - أو تصوير - ما يكون عليه المحب أو الغزل ، وليس معاناته فعلا - لما يعانیه ، أو إحساسه بما يحس ، فالمعاناة والإحساس في الواقع مسألة أخرى غير القدرة على تصويرهما في الشعر . . . فهذه القدرة ، وحاصلها من الإجابة في القول هي مدار فضيلة الشاعر ، وهذا ما يشرحه - مرة أخرى : فـ « وصف الشاعر . . . هو الذي يستجاد لا اعتقاده ، إذ كان الشعر إنما هو قول ، فإذا أجاد فيه القائل لم يطالب بالاعتقاد ، لأنه قد يجوز أن يكون المحبون معتقدين لأضعاف ما في نفس هذا الشاعر من الوجد ، فحيث لم يذكره وإنما اعتقدوه فقط لم يدخلوا في

(١) نقد الشعر لقدامة ١٢٣ .

(٢) نقد الشعر ١٢٦ .

باب مَنْ يُوصَفُ بالشعر^(١) .

وبهذا نفهم من كلام قدامة - معنى وصف الجاحظ لجرير بأنه (أغزلُ الناس شعرا) ، أى أغزلهم فى شعره ، بمعنى أنه أكثرُ قدرةً على تصوير كلِّ صفات المحبِّ وأحواله ، وما يشعر معه كل إنسان أن فيما قال شيئا لعله أحسنه أو تعرَّض له . . . ولا بد أن يُحسَّه - أو يتعرَّضَ له - كل واحد من المحيِّين ، وهذا هو المعنى الذى قصدناه عندما قلنا إن الجاحظ يؤمن بأن الفن مقدرة على (الخلق) وأن الفنان هو صاحب هذه المقدرة .

الطبع والقدرة على المحاكاة :

صدى آخر من أصداء موقف الجاحظ فى قضية (الطبع) ، ونعنى به حديثه عن قُدرة المحاكاة - أو الحكاية - لدى الإنسان ، وهو يجعل هذه المهارة قاصرةً على النوع الإنسانى لما حباه الله به من قدرات تمكَّنه من أداء الحكاية .

وهنا يلفتنا هذا النصّ من (البيان والتبيين) حول مقدرة البعض فى حكاية الأصوات وحركات الأجسام . والنص بعقب الحديث عن صعوبة إخراج بعض الأصوات على متكلمى اللغة من غير أبنائها . . يقول الجاحظ :

« ومع هذا إنا نجدُ الحاكِيةَ من الناس يحكى ألفاظَ سكان اليمن مع مخارج كلامهم لا يغادرُ من ذلك شيئا ، وكذلك تكونُ حكايتُهُ للخراسانى والأهوازى . . . وغير ذلك ، نعم حتى تجده كأنه أطبعُ منهم ، فإذا ما حكى كلامَ الفأفاء فكأنما قد جُمعت كلُّ طُرْفَة فى كلِّ فأفاء فى الأرض فى لسان واحد . وتجدّه يحكى الأعمى بِصورٍ يُنشئها لوجهه وعينيّه وأعضائه ، لا تكاد

(١) المصدر السابق ١٢٨ .

تجد من ألف أعمى واحداً يجمعُ ذلك كله ، فكأنه قد جمعَ جميعَ طُرْفِ حركات العميان في أعمى واحد .

ولقد كان أبو دُبُوبَةَ الزَّنجِي ... يقف بباب الكَرْخ ... فينهُقُ فلا يبقى حمار مريض ولا هرم حسير ولا متعب بهير إلا نهق ، وقبل ذلك تسمع نهيق الحمار على الحقيقة فلا تنبث لذلك ... حتى كان أبو دُبُوبَةَ يحركه ، وقد كان جمعَ جميع الصور التي تجمع نهيق الحمار فجعلها في نهيق واحد .

وكذلك كان في نُبَاح الكلاب ، ولذلك زعمت الأوائل أن الإنسان إنما قيل له : العَالَمُ الصَّغِيرُ سليلُ العَالَمِ الكَبِيرِ لأنه يَصوِّرُ بيديه كلَّ صورة ، ويحكى بفيه كلَّ حكاية ... وإنما تهياً وأمكن الحكاية لجميع مخارج الأسماء لما أعطى الله الإنسان من الاستطاعة والتّمكين ، وحين فضّله على جميع الحيوان بالمنطق والعقل والاستطاعة ، فبطول استعمالِ التكلّف ذلّت جوارحه^(١) .

هذا النصّ - في تصوّري - غاية في الأهمية لأسباب منها :

- أن (الحكاية) بالمدلول الذي يفهم من كلام الجاحظ لا تعدم منطلقاً فنياً أرسطياً ، وذلك فيما ذهب إليه من تعلقها بالنوع كلاً وليس بفرد من أفرادهِ . وقد سجل الدكتور الحاجري هذه الملاحظة وقال : « لسنا نملك لقاء هذا الذي لاحظهُ الجاحظ عن المحاكاة ، وقرّره في مساق هذه الأمثلة التي أوردها من أنّ هذه المحاكاة لا تحاكي الشخصَ وإنما تحاكي النوع ، ولا تتعلق بالخاصّ المعين وإنما تتعلق بالعامّ الشائع ، إلا أن نذكرَ نظريةَ أرسطو التي قررها في أكثر من موضع في كتاب الشعر عن المحاكاة ، فهو يقرر مرة أن

(١) البيان والتبيين ١/٦٩ ، ٧٠ و (التكلّف) هنا بمعنى التدرّب والمران .

الشعر هو تقليد العام لا تقليد الخاص، وذلك في سياق التفرقة بين الشعر والتاريخ ، ويقول مرة أخرى: إن الشاعر ينبغي أن يصنع نموذجًا للخليقة التي يريد أن يصورها»^(١).

— إن استخدام الجاحظ لمصطلحي (العالم الصغير) و (العالم الكبير) يشير إلى منطلق فلسفي يوناني ، وقد سجل هذه الملاحظة الدكتور الجاجري أيضا تسجيلًا على سبيل الفرض الذي رجّحه عنده تعقيبُ الجاحظ على الأمثلة التي أوردها للمحاكاة بقوله : « ولذلك زعمت الأوائل أن الإنسان إنما قيل له (العالم الصغير) سليلُ (العالم الكبير) لأنه يصورُ بيده كل صورة ويحكى بضمه كل حكاية . . . » يقول الدكتور الجاجري : « وأكبر الظن أنه يعنى بهم [بالأوائل] هنا فلاسفة اليونان»^(٢).

— أما بالنسبة لنا فإن في النصّ ربطًا للقدرة على الحكاية بصفة (الطبع)، وهذا واضحٌ في موضعين : أولهما قوله عن صاحب الحكاية (حتى تجده كأنه أطبع منهم) — يعنى ممن يحاكيهم — وثانيهما حين يعلل هذه القدرة بما (أعطى الله الإنسان من الاستطاعة والتمكين) . وبذلك نجد المبررَ لهذه المواولة — من جانبنا — بين حديث الطبع وحديث الحكاية ، إذ تصبح القدرة على الحكاية بمثابة القدرة أو المهارة في فنّ من الفنون التي يُطبع الناسُ عليها ويمهرون فيها ، وبذلك لا تعدم منطلقها الفلسفيّ عنده ، شأنها شأن (الارتجال) أو (مقدرة الخلق) عند الأديب .

(٢) الجاحظ : حياته واثاره للدكتور طه الجاجري ص ٤٣٤ ، ٤٣٥ .

(٣) نفس المرجع ص ٤٣٦ .

أما الصلة المحتملة بين حديث الجاحظ عن (الحكاية) وبين نظرية المحاكاة عند أرسطو فسنتكفي في إثباتها بمتابعة تساؤلات الدكتور الحاجري حول نصّ الجاحظ في (البيان) ، محاولين أن نقدم إجابة لبعض هذه التساؤلات ، ونبدأ بالإجابة عن سؤال ورد عنده في نهاية النقاش ، ولكننا نعتبر الإجابة عنه مقدمة لبعض ما سبق من نقاط المناقشة .

لقد تساءل عن احتمال أن يكون مصدر الجاحظ في استخدام مصطلحي (العالم الصغير) و (العالم الكبير) هو فلاسفة اليونان ، انطلاقاً من إسناد الجاحظ لإطلاق هذه الصفة على الإنسان إلى (الأوائل) ، وأضاف في حاشية الصحيفة الكلمتين المقابلتين لهذين المصطلحين باللغة الفرنسية ، ثم أبقى على فرضه - في تواضع العالم - عند مجرد التساؤل وقال : « يبقى علينا بعد ذلك أن نرى مصداقها في كتب الفلسفة اليونانية ، ولعله يتفق لنا ذلك بعد ، ولا سيما إذا كانت كلمتا (العالم الصغير) و (العالم الكبير) اصطلاحين يونانيين في أصلهما كما نحسب »^(١) .

والواقع أن المصطلحين من مصطلحات الفلسفة اليونانية بالفعل ، وقد ورد مصطلح (العالم الكبير) ضمن عنوان لكتاب منسوب للفيلسوف اليوناني الطبيعي ليوكيبوس Leukippos^(٢) ، كما ورد مصطلح (العالم الصغير) Mikros Kosmos في بعض الشذرات الباقية من آثار دمقريطس Democritus (٤٦٠ ق . م)^(٣) ، وهو مثل سابقه من الفلاسفة الطبيعيين . ويبدو أن الجاحظ كان على معرفة بهذا الفيلسوف ، وقد ورد ذكره في أكثر من موضع من كتبه^(٤) .

(١) الجاحظ : حياته وآثاره للحاجري ٤٣٦ .

(٢) الفلسفة عند اليونان ، دكتورة أميرة حلمي مطر - دار النهضة العربية مصر ١٩٧٧ .

(٣) "KOSMOS" A Greek-English Lexicon , Oxford, 1977

(٤) على سبيل المثال كتاب الرد على النصارى - رسائل الجاحظ ٣/٣١٥ والحيوان ١/١٠١ ، =

من ناحيةٍ أخرى يتكررُ ورودُ هذين المصطلحين في غير (البيان والتبيين) من مؤلفات الجاحظ ، في سياقات تنضح بفلسفته الطبيعية بوضوح ، فهو يتحدث في (كتاب المعلمين) عن قدرة الإنسان على التعلم ، وعلى تعليم غيره من أبناء نوعه ، ومن الحيوان ، أصنافَ المهارات . . ثم يقول :

« وإنما قيل للإنسان (العالم الصغير) سليل (العالم الكبير) لأن في الإنسان من جميع طبائع الحيوان أشكالاً من ختل الذئب وروغان الثعلب ووثوب الأسد . . . وهذا كثير ، وهذا باب . ولأنه يحكى كلَّ صوتٍ فيه ، ويصوّر كلَّ خطِّ يده ، ثم فضله الله تعالى بالمنطق والرؤية وإمكان التصرف»^(١) .

وجاء في (الحيوان) : «أو ما علمت أن الإنسان . . . إنما سمّوه (العالم الصغير) سليل (العالم الكبير) لِمَا وجدوا فيه من جَمْعِ أشكال ما في العالم الكبير . ووجدنا له الحواسَّ الخمسَ ، ووجدوا فيه المحسوسات الخمس ، ووجدوه يأكل اللحم والحبَّ ، ويجمع بين ما تقتاتُه البهيمة والسبع . . . وسمّوه (العالم الصغير) لأنهم وجدوه يصوّر كلَّ شيءٍ بيده ، ويحكى كلَّ صوتٍ بفمه ، وقالوا : ولأن أعضاءه مقسومةٌ على البروج الاثني عشر ، والنجوم السبعة ، وفيه الصفراء - وهي من نتاج النار ، وفيه السوداء ، وهي من نتاج الأرض ، وفيه الدّم - وهو من نتاج الهواء ، وفيه البلغم وهو من نتاج الماء ، وعلى طبائعه الأربع وُضِعَتُ الأوتاد الأربعة . . . فجعلوه العالمَ الصَّغِيرَ إذ كان فيه جميعُ أجزائه وأخلاقه وطبائعه ، ألا ترى أن فيه طبائعَ

= ويرد فيه باسم ديمقراط ، وعلى العموم فإن ديمقريطيس من الفلاسفة الذين عرفوا في ساحة الفكر العربي ، راجع : الملل والنحل للشهرستاني ١٥٨/٢ ، ١٧٠ .

(١) كتاب المعلمين - رسائل ٢٧/٣ ، ٢٨ .

الغضبِ والرّضا ، وآلة اليقين والشكِّ والاعتقادِ والوقف ، وفيه طبائعُ الفطنة والغباوة والسلامة والمكر ، والنصيحة والغشّ والوفاء والغدر . . . والحب والبُغض . . . وما لا يحصى عدده ،^(١) .

وإنما أطلنا في اقتباس النصوص لنؤكد صدق الظنّ لدى الدكتور الحاجرى بنسبة مصطلحي (العالم الصغير) و(العالم الكبير) عند الجاحظ إلى فلاسفة اليونان ، ونضيف أنها من مصطلحات الفلسفة الطبيعية على وجه الخصوص ، هذه الفلسفة التي سار الجاحظُ في ركابها وتأثر بأصحابها ، كما نضيف ملاحظة التلازم بين استخدامه لهذه المصطلحين - خاصة مصطلح (العالم الصغير) وبين الحديث عن مقدرة الإنسان على حكاية الأصوات والخطوط - أو الصّور - وغيرها .

أكثر من هذا يطالعنا ابنُ النديم في (الفهرست) بكتابين للنظام أستاذ الجاحظ ، أحدهما (كتاب في العالم الكبير) والآخر (كتاب العالم الصغير) ، مما يدلّ على أن هذين المفهومين كانا معروفين عند غير الجاحظ من فلاسفة المعتزل^(٢) .

فإذا اطمأننا إلى هذه المقدمة أصبحت مهمتنا في ترجيح التأثير بنظرية المحاكاة الأرسطية أسهل ، وهنا نعود إلى الدكتور الحاجرى الذي لاحظ - كما سبق أن عرضنا - هذا التلاقى بين ما يفهم من كلام الجاحظ من أن المحاكاة لا تكون للشخص وإنما للنوع وما جاء في كلام أرسطو من أن الشعرَ هو تقليدٌ للعامّ لا للخاصّ ، وهي خطوة طيبة في هذا السبيل ، وإن يكن الدكتور الحاجرى قد عاد بعد ذلك إلى التوقف « فنظرية المحاكاة نظرية معروفة

(١) الحيوان ١/ ٢١٢ - ٢١٤ .

(٢) الفهرست ٢٠٦ .

عند اليونان على هذا النحو الذي ذكرنا ، والصلة بين حديث الجاحظ عن (الحاكية) وبين هذه النظرية صلة لا يملك الإنسان إلا أن يلاحظها ويقف عندها ويتساءل عنها ، وإن يكن حديث هؤلاء اليونانيين عنها من ناحية الفن وأنه في مناحيه المختلفة تقليدٌ للطبيعة ، وحديث الجاحظ عنها من وجهة نظرٍ أخرى بعيدة عن هذا الاعتبار^(١).

وفي تقديري أن حديث الجاحظ ليس بعيداً من النظرية اليونانية خاصة في صياغتها الأرسطية ، كما أن النموذج الذي اختاره الجاحظ للحاكية ، والموضوعات التي اتخذها مجالاً للمحاكاة ليست بعيدة عن الصورة اليونانية لها ، ولا ننسى أن المحور الأساسي في حديث أرسطو عن المحاكاة في الشعر هو المسرح ، بما يعنيه هذا من قيام الممثلين بإلقاء الشعر والتعبير بالحركات عن المواقف التي يمثلونها ، وبالتالي فتقليد حركات الأعمى والأعرج والفأفأ ليست بعيدة عن روح الأداء التمثيلي .

ولا بأس هنا في الاستعانة بنصٍّ من (جوامع الشعر) للفارابي ، وهو - بطبيعة الحال - صورة واضحة من حديث أرسطو الغامض الذي تضمه الترجمة العربية القديمة لكتاب الشعر . . . « إن محاكاة الأمور قد تكون بفعل ، وقد تكون بقول ، فالذي بفعل ضربان ؛ أحدهما : أن يحاكي الإنسان بيده شيئاً مثل أن يعمل تمثالاً يحاكي به إنساناً بعينه أو شيئاً غير ذلك ، أو يفعل فعلاً يحاكي به إنساناً أو غير ذلك »^(٢).

وكما نرى تتعلق المحاكاة الأرسطية في بعض جوانبها بالفعل الذي يتفرع إلى إبداع منتج محسوب يقوم بمهمة المحاكاة ، أو القيام بفعلٍ مباشر يحقق

(١) الجاحظ ، حياته وآثاره للحاجري ص ٤٣٥ .

(٢) جوامع الشعر للفارابي ص ١٧٣ .

هذه المحاكاة . . وهذه الصورة الأخيرة هي محور حديث الجاحظ .

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى يصادفنا هذا النص في (الحيوان) ولا بأس باستشارته هنا : « والإنسان العاقل – وإن كان لا يُحسِنُ يَنبِي كهيئة وكر الزنبور ونسج العنكبوت – فإنه إذا صار إلى حكاية أصوات البهائم وجميع الدواب ، وحكاية العميان والعرجان والفأفء ، وإلى أن يصور أصناف الحيوان بيده . . بلغ من حكايته الصور والصوت والحركة ما لا يبلغه المحكي » (١) .

ولا يستطيع الناظر في هذا النص إلا أن يلاحظ اتساع مجال المحاكاة – أو الحكاية – لدى الجاحظ ، فهي تشمل – كما يقول – الصورة والصوت والحركة ، ومعنى ذلك أنه يقترب بها من مجالاتها المعروفة عند أرسطو الذي تحدث عن المحاكاة في الموسيقى والرسم والشعر . ومن ناحية أخرى فليس بوسع الإنسان أن يمر على النص دون الوقوف على العبارة الأخيرة التي تسجل للحكاية أنه يبلغ « من حكاية الصورة والصوت والحركة ما لا يبلغه المحكي » فالحاكية إذن لا يقدم صورة مطابقة للواقع ، سواء لأنه يقدم تجريداً للنوع – كما يفهم من نص (البيان) – أو لأنه يتفوق على الأصل المحكي كما هي دلالة نص (الحيوان) ، وهذه – كما نرى – أبعاد أرسطية في نظرية المحاكاة ، ومعروف أن كلا من أفلاطون وأرسطو قد تشبث بهذه الكلمة (المحاكاة) -MI- MESIS ، فاستخدمها أفلاطون في معرض الهجوم على الشعر ، فهو – عنده – محاكاة (= تقليد) للعالم المحسوس الذي هو بدوره تقليد لعالم المثل ، ولذلك يكون الشعر تقليدا للتقليد . أما أرسطو فقد تقبل الاصطلاح وفسره من جديد . . مضيفا على مدلوله عمقا وخصوبة ، وناظرا إليه في ضوء نموذج الفن والأدب اليوناني (٢) ، فالشاعر باعتباره إنسانا محاكيا مثل

(١) الحيوان للجاحظ ٦/٤٦٥ ، ٤٦٦ .

(٢) BUTCHER, Aristotle's Theory of Poetry and Fine Arts, p. 122 .

الرسام أو أىّ فنان آخر تتراوح محاكاته للأشياء بين ثلاثة أنحاء : محاكاة الأشياء كما كانت وكما تكون ، محاكاة الأشياء كما يقال عنها أو يُظنّ بها ، محاكاة الأشياء كما ينبغي أن تكون»^(١) ، ويعلق بوتشر BUTCHER على العبارة الأخيرة : (إن الفنان يمكنه محاكاة الأشياء كما ينبغي أن تكون) بقوله : إن الفنان « بإمكانه أن يَضَعَ نُصْبَ عَيْنِهِ نموذجاً تصوّرياً ، وعلى الفور نرى أنه لا محلّ هنا للتقليد العارى أو للنقل الحرفى من عالم الواقع »^(٢) .

وتعليق بوتشر إنّما هو فى سياق الدفاع عن مفهوم المحاكاة عند أرسطو ، ولهذا يتشبّث بأحد مستويات المحاكاة ، هذا الذى يتطلّع الشاعرُ فيه إلى تجاوز الأصل المحاكى ، ومع ذلك فهو - كما قلت - مستوى واحد من مستويات المحاكاة عند أرسطو ، وهو يلتقى بطبيعة الحال مع حديث الجاحظ عن بلوغ الحاكية فى حكايته ما لا يبلغه الأثر المحكى ، وربما التقى مع المستوى الآخر المتعلق بتجريد النوع ومحاكاته دون أفرادها ، فإذا أضفنا إلى ما سبق من نصوص الجاحظ هذا النص من كتابه (البخلاء) - تعقياً منه على عبارة وردت فى إحدى النوادر - « ولا يُعجبني هذا الحرفُ الأخيرُ ، لأن الإفراط لا غاية له ، وإنما نحكى ما كان فى الناس ، وما يجوزُ أن يكونَ فيهم مثله »^(٣) ظهر لنا فى هذا النص التقاء معنى المحاكاة عنده مع كلِّ من مستواها الأوّل عند أرسطو - مستوى محاكاة الأشياء كما كانت وكما تكون ، ثم أيضاً مع مستوى محاكاة الأشياء كما ينبغي أن تكون .

وهناك نصوص غير ما سبق تفيد وقوفه عند المحاكاة بمعنى إعادة الأشياء كما هى - أو كما كانت - وذلك فى حديثه عن ضرورة حكاية نوادر

(١) Ibid, 97 .

(٢) Ibid, 122 .

(٣) البخلاء ، ط بيروت ، ص ٢٩٣ .

الأعراب والمولدين كما صدرت عن أصحابها^(١).

ويبدو أن (الحكاية) كانت فناً مستقلاً بذاته ، وليس لدينا وثائقٌ صريحةٌ في ذلك اللهم إلا الأخبار العابرة من مثل خبر الجاحظ عن أبي دَبَّوبَة ومن مثل قوله عن علوية المغنى إنه « كان واحد الناس فى الرواية وفى الحكاية وفى صنعة الغناء وجودة الضرب »^(٢).

كما يحدثنا الجاحظ عن ضرورة (حكاية) النوادر بألفاظها سواء كانت معريةً أو ملحونة : « ومتى سمعت بنادرة من كلام الأعراب فإياك أن تحكيها إلا مع إعرابها ومخارج ألفاظها فإنك إن غيرتها ... خرجت من تلك الحكاية وعليك فضل كبير »^(٣).

ويبدو أنها انتشرت فى بيئة المغنين أكثر من غيرها من البيئات وهذا ما يظهر من النص السابق عن علويه ، كما يظهر من بعض الأخبار فى (الأغاني)^(٤) ، وجاء فى (يتيمة الدهر) فى حديثِ الثعالبي عن الشاعر أبى الورد « أنه كان من عجائب الدنيا فى المطايبة والمحاكاة ، وكان يخدم مجلسَ المهلبى الوزير ، ويحكى شمائلَ الناس وألسنتهم فيؤديها كما هى ، فيعجبُ الناظرَ والسامعَ ويضحك الثكلان »^(٥).

(٤) البيان ١/١٤٥ ، ١٤٦ ، وفى الحيوان (مثل من حكاية الجاحظ نفسه لبعض كلام النظام ملحنونا ، حيث يدافع عن مسلكه فى حكاية كلامه كما هو . الحيوان ١/٢٨١ ، ٢٨٢ ، وجدير بالذكر أن من اللاحقين من تابع الجاحظ فى هذا الاتجاه ، ومنهم ابن قتيبة فى مقدمة (عيون الأخبار) راجع : (الشر الفنى وأثر الجاحظ فيه) لعبد الحكيم بلبع ص ٢٨٧ ، ٢٨٨ .
(٢) البيان ١/١٣٢ .

(٣) راجع - على سبيل المثال أخبارا عن ابن حمدون ومحمد الزف وعمرو بن بانه فى قدرتهم على حكاية أصوات المغنين . فى الأغاني ٥/٤١٥ ، ١٤/١٨٩ ، ١٥/٢٦٩ .

(٤) المصدر السابق .

(٥) يتيمة الدهر فى محاسن أهل العصر لأبى منصور الثعالبي ٢/٣٧٧ .

www.alkottob.com

(٢)

أصداء سوفسطائية

(التحسين والتقييح)

في الوقت الذي كان النقاد من اللغويين - أمثال أبي عمرو بن العلاء والأصمعي وأبي عبيدة - يشغلون أنفسهم بما أطلق عليه (الخطأ) أو (الغلط) في المعاني . . مما سجلوه على الشعراء بدءاً بالجاهليين وانتهاء إلى معاصريهم من العباسيين ، والذي عنوا به - غالباً - عدم الدقة في مطابقة الوصف للواقع ، أو عدم إطلاق الكلمة الدقيقة لغوياً في التعبير عن فكرة أو صفة ، نجد لدى الجاحظ ونقاد (البيان) نغمة أخرى من نوع خاص . . يحق للأديب بمقتضاها أن يتحرر من التقييد الحرفي بالواقع ، أو - على الأقل - يحق له أن يتصرف في عرضه . . وهذه هي النغمة التي نجد بعض أصدائها في حديث العتّابي عن البليغ ، وأنه القادر على «إظهار ما غمض من الحق ، وتصوير الباطل في صورة الحق»^(١) .

لم يرفض الجاحظ هذه الدعوة عند مناقشته لها ، وكل ما شغل به نفسه هو تصحيحها - أو تصحيح شطريها الآخر - حيث يرى العتّابي أن البلاغة هي مجرد إفهام السامع مراد القائل . فقال الجاحظ إنه - أي العتّابي - لم يقصد الإفهام بالكلام الملقون والمعدول عن جهته وإنما عنى الإفهام « على مجارى كلام العرب الفصحاء »^(٢) .

ومعنى ذلك قبوله لدعوة العتّابي إلى (تصوير الباطل في صورة الحق) وهو فهم يمكن الاحتجاج له بما صرح به في مواضع أخرى من (البيان) ، من

(١) البيان ١/ ١١٣ .

(٢) البيان ١/ ١٦١ ، ١٦٢ .

ذلك إيرادُهُ لقول الشاعر :

أَلَا رَبَّ خَصْمٍ ذِي فُنُونٍ عَلَوْتُهُ وَإِنْ كَانَ أَلْوَى يُشْبِهَ الْحَقَّ بَاطِلُهُ

ثم تعقيبه بقوله : « فهذا هو معنى قول العتّابي (البلاغة إظهار ما غمض من الحقّ ، وتصوير الباطل في صورة الحق) »^(١) وكذلك إيرادُهُ لبيت أبي الطّروق الضّبيّ - أحد شعراء المعتزلة - في مدح محمد بن شبيب المتكلّم :

عَلِيمٌ بِإِبْدَالِ الْحُرُوفِ ، وَقَامِعٌ لِكُلِّ خَطِيبٍ يَغْلِبُ الْحَقَّ بَاطِلُهُ^(٢)

ثم لقول الأعرابي في مدح حمّاس بن ثامل :

وظنّني به بين السّماطين أنّه سَيْنَجُو بِحَقٍّ أَوْ سَيْنَجُو بِبَاطِلٍ

ويذكر أنهم « قالوا في حُسن البيان ، وفي التخلّص من الخصم بالحق وبالباطل ، وفي تخليص الحق من الباطل ... »^(٣).

ومسلك الجاحظ نفسه - كأديب - يشير إلى احتفاله بهذه المقدرة ، وتزخر مؤلفاته الكثيرة بالعديد من محاولات مدح الأشياء وذمّها ، والكلام في الشيء ونقيضه ، وقد اعترف له بهذه القدرة أولئك الذين عارضوه وهاجموه ، ووصفه ابن قتيبة بأنه من بين المتكلمين « أحسنهم للحجة استشارة وأشدّهم تلطفاً لتعظيم الصّغير حتى يعظم ، وتصغير العظّيم حتى يصغر ، ويبلغ به الاقتدار إلى أن يعمل الشيء ونقيضه ، ويحتج لفضل السّودان على البيضان ، وتجدّه يحتج مرة للعثمانية على الرافضة ، ومرة للزيدية على العثمانية وأهل السنّة ، ومرة يفضل عليّاً ومرة يؤخّره »^(٤).

(٢) البيان ١ / ٥ .

(١) البيان ١ / ٢٢٠ .

(٣) البيان ١ / ٢١٢ .

(٤) تأويل مختلف الحديث ٥٩ .

ويبدو أن هذا المسلك - على مستوى الإنشاء - وتلك التصريحات والتخريجات - على مستوى التنظير - تحمل أصداءً من تعليمات ذلك النفر من معلّمي الخطابة اليونانيين الذين عُرفوا باسم السّوفسطائيين ، والذين ازدهر نشاطهم حوالى القرن الخامس والقرن الرابع قبل الميلاد ، وعُرف منهم أمثال بروتاغوراس Protagoras وبرودكوس Prodicus وجورجياس Gorgias وهيبياس Hippias وغيرهم .

وقد عنى ذلك الفريق بتعليم الخطابة والجدل وركّزوا فى دروسهم على كيفية التغلب على الخصم والانتصار عليه بكل الوسائل الممكنة ، ولهذا كانوا يدرّبون تلاميذهم على المغالطة ، وعلى تأييد الفكرة ونقيضها ، وعلى تحسين الشيء ثم تقبيحه ، وذلك دون مراعاة لأدنى قواعد الأخلاق أو الصدق . ولهذا لَحِقَ بكلمة (سُوفسطائى) Sophistês والتي تعنى (المعلّم) كثيرٌ من التحقير بسبب مسلكهم ، فأصبحت تدلّ على الكذب والمغالطة ، وأصبح السّوفسطائيون عُرضةً لهجوم الفلاسفة منذ عهد سُقراط^(١) .

ويرى المرحوم الدكتور إبراهيم سلامة أن تعاليم السّوفسطائيين قد وصلت إلى العرب عن طريق أرسطو - فى منطقهِ وجدله - ف « انتقل معه السّوفسطائيون ، وعرفوهم » وأنهم - أى العرب - وهم « أهل جدلٍ ولَدَدٍ ، قبلوا السوفسطائيين راضين أو كارهين ، فى حوارهم وجدلهم وبعض خُطَبهم المدفوعة بالعوامل السياسية ... » ثم يقول : « وأكثر ما تلمح آثار السّفْسَطَةِ

(١) يُراجع فى ذلك : تاريخ الفكر الفلسفى ٩٧ ، تاريخ الفلسفة اليونانية ٤٥ .

ويراجع أيضاً مادة Rhetoric فى : A Dictionary of world literature
Aristotle's Poetics and Rhetoric, introduction by T. A. Moxon, p. Vii.

فى الجدل ، وبن المتكلمين « (١) .

ثم يعزز ذلك بما ورد فى (البیان والتبیین) من صحيفة متخصصة فى تعليم الخطابة - هى صحيفة بشر بن المعتمر - التى تتضمن « خطة مُستوفاة لشرائط البلاغة والخطابة ، لا تقلّ عن الخطة التى كان يعرضها السوفسطائيون على شباب الأثينيين » (٢) .

ومر بنا أن الجاحظ قد قبل من نقاده ، وارتضى من نفسه ، بعض ما يُذكر بمواقف السوفسطائيين ومبدئهم فى تحسين الشئ وتقييحه والدفاع عن الأفكار حتى ما كان منها باطلا . ومع ذلك يطالعنا بعدد من المواقف يرفض فيها من الناحية الأخلاقية هذا المسلك ، وينقل فى هذا الصدد نعيهم على الحجاج أنه كان « ربما يتكلم على منبره ويذكر حُسن صنيعه إلى أهل العراق ، وسوء صنيعهم إليه حتى إنه ليخيّل للسامع أنه صادق مظلوم » (٣) . كما ينقل قول بعضهم عنه إنه « كان يتزين تزِين المومسة ، يصعد على المنبر فيتكلم بكلام الأخيار ، وإذا نزل [عمل] عمل الفراعنة ، وأكذب فى حديثه من الدجّال » (٤) .

ثم يسرد خبرا عن : غيلان بن خرشة الضببى وكيف مدح نهر أم عبد الله بالبصرة ، وحسنه إرضاءً لوالبها عبد الله بن عامر ، ثم ذمه وقبحه إرضاءً لزياد . قال الجاحظ :

(١) بلاغة أرسطو بين العرب واليونان ص ٢٩ . وفى ترجيح تأثر الجاحظ بالسوفسطائيين

يراجع: الثر الفنى وأثر الجاحظ فيه ، عبد الحكيم بليغ ٢٦١ ، ٢٦٢ .

(٢) بلاغة أرسطو ص ٣٠ .

(٣) البيان ١/١١٧ .

(٤) البيان ١/٣٩٧ .

« فالذين كرهوا البيان إنما كرهوا مثل هذا المذهب ، فأما نفس حُسن
البيان فليس يذمه إلا من عجزَ عنه ، ومن ذمَّ البيان مدح العيِّ وكفى بذلك
خَبَالاً »^(١) .

وواضح أن الجاحظ مع (حُسن البيان) على طول الخط ، لولا هذه
الشوائب من الكذب أو النفاق ، وكأنه - هو الذي لم يرفض دعوة العتّابي -
كان يتمنى أن يجد السبيلَ إلى التوفيق بين الأمرين ، أى : كيف يمكن
للأديب أن يكون بيانه حسناً ، وأن يتمكن من تقرير ما يريد فى نفوس
جمهوره ؟ ولذلك نراه يُعجب بمسلك عمرو بن الأهتم فى تلك القصة التى
تعود إلى عصر الرسول ، وإلى واقعة قدوم وفد بنى تميم على الرسول صلى
الله عليه وسلم ، إذ يُروى أن الرسول سأل عمرو بن الأهتم - أحد أعضاء
الوفد - عن الزبيرِ بن بَدْر فوصفه بأوصافٍ حسنة ، ثم جدَّ من المشاحنة
بينهما ما جعل عمرا يصفه بأوصاف سيئة ، والرسول عليه الصلاة والسلام
يسمع ، يقول الخبير : « فلما رأى أنه خالف قوله الآخر قوله الأول ، ورأى
الإنكارَ فى عيني رسول الله ، قال : (يا رسول الله : رضيتُ فقلتُ أحسنَ
ما علمتُ ، وغضبتُ فقلتُ أقبحَ ما علمت ، وما كذبتُ فى الأولى ، ولقد
صدقتُ فى الآخرة) فقال رسولُ الله صلى الله عليه وسلم : (إنَّ من البيان
لسِحراً) »^(٢) .

وإعجابُ الجاحظ بحديث عمرو لا يمكن حمله إلا على حبه لحسن البيان
مع مراعاة الصدق ، ونحن لا ننسى أن مبحث (الصدق والكذب) من مباحث
المتكلمين^(٣) ، وأن للجاحظ - كمتكلم - موقفاً من هذه المسألة ، وعنده أن

(١) البيان ١/ ٣٩٥ .

(٢) البيان ١ ، ٥٣ ، ٣٤٩ .

(٣) مقالات الإسلاميين ٢/ ١١٨ .

اعتقاد المتكلم ، وعدم اعتقاده ، أساسان لوصف خبره بالصدق أو الكذب^(١) ومن هنا كان ترحييه بالصدق في كلام البلغاء ، فهو يصف الرسول عليه الصلاة والسلام بأنه كان « لا يلتمس إسكات الخصم إلا بما يعرفه الخصم ، ولا يحتج إلا بالصدق ، ولا يطلب الفلج إلا بالحق »^(٢) ، كما يستبعد أن تكون شكوى عمر بن الخطاب - رضى الله عنه - من خطبة النكاح بسبب اضطراره إلى تزكية الخاطب زورا ، ومدحه بما ليس فيه ، قال : « ولعمري إن هذا التأويل ليجوز إذا كان الخطيب موقوفا على الخطابة ، فأما عمر بن الخطاب - رحمه الله - وأشباهه من الأئمة الراشدين فلم يكونوا ليتكلفوا ذلك إلا فيمن يستحق المدح »^(٣) .

ونراه يوافق النظام في وصفه لشهادة بعضهم بأنها غير صادقة ، والسبب أن المتكلم يستغل ظاهرة الاشتراك في دلالات الألفاظ ، كما يستغل إمكانات التوسع المجازي ، بما يعطى لظاهر كلامه معنى يتبين عند التحقيق أنه خلاف الواقع ، وإن كانت الألفاظ تؤديه^(٤) . ومن هذا المنطلق ينقل الجاحظ كلمة عامر بن عبد قيس : « الكلمة إذا خرجت من القلب وقعت في القلب وإذا خرجت من اللسان لم تتجاوز الأذان »^(٥) ، كما نجد تصريحه في بعض رسائله بأن « أنفع المدائح للمدح ، وأجداها على المدوح ، وأبقاها أثرا ، وأحسنها

(١) يراجع : الإيضاح للقزويني ١ / ١٥ .

(٢) البيان ٢ / ١٧ .

(٣) البيان ١ / ١١٧ .

(٤) البيان ٣٧٧ / ٣٣٨ ، ومن أمثلة هذه الشهادات التي يُستغل فيها غموض الألفاظ وصف

بعضهم لرجل بأنه (رزين المجلس نافذ الطعنة) فحسبوه سيذا فارسا ، فنظروا فوجدوه

خيّاطا ، ودافع الشاهد عن نفسه بقوله : هو يطيل الجلوس ، ويطعن بالإبرة .

(٥) البيان ١ / ٨٣ ، ٨٤ .

ذِكْرًا ، أن يكون المديحُ صِدْقًا وللظاهر من حال الممدوح موافقا ، وبه لا نقا ، حتى لا يكون من المعبرِّ عنه والواصفِ له إلا الإشارةُ إليه ، والتنبيهُ عليه^(١) .

وحصيلة ما سبق واضحة ، وهى أن الجاحظَ بقدر ما يسمح للأديب باستغلال براعته فى إفحام خصمه وحمله على الإقرار بما يقول ، فإنه حريص - فى نفس الوقت - على التزام الصدق بقدر الإمكان .

وقد استطاع - فيما يبدو - أن يجد الحَلَّ المناسبَ لهذه المعضلة ، وذلك فيما لاحظته من مسلك العرب فى مدح الشيء وذمه ، فهم لا يقعون فى تناقض ، لأنهم لا يمدحون ويذمون من نفس الجهة ، ف « العربى يعاف الشيء ، ويهجو به غيره ، فإن ابتلى بذلك فخرَّ به ، ولكنه لا يفخر به لنفسه من جهة ما هجا به صاحبه » ويقول : « إن الناس يغلطون على العرب ، ويزعمون أنهم قد يمدحون الشيء الذى قد يهجون به ، وهذا باطل ، فإنه ليس شىء إلا وله وجهان وطرفان وطريقان . فإذا مدحوا ذكروا أحسن الوجهين وإذا ذموا ذكروا أقبح الوجهين »^(٢) . ف « لكل نصيب من النقص ، ومقدار من الذنوب ، وإنما يتفاضل الناس بكثرة المحاسن وقلة المساوى ، فأما الاشتمال على جميع المحاسن والسلامة من جميع المساوى دقيقتها وجليلها وظاهرها وخفيها .. فهذا لا يُعرف »^(٣) .

ومعنى ذلك أن الجاحظَ كان يرى فى الموضوع الخارجى مصدراً للفكرة - أو الصفة - التى يُريد أن يقرِّرها البليغ ، ففى كل موضوع صفاته المحمودة

(١) رسالة مناقب الترك - رسائل - ٣٦/١ .

(٢) الحيوان ١٧٤/٥ ، ١٧٥ ، وقد نقل حارم الجزء الاخير من هذا النص فى منهاج البلغاء ص

٧٤ ، وجزءه الأول فى ص ١٣٨ .

(٣) مناقب الترك - رسائل - ٣٧/١ .

وصفاته المذمومة ، وما على البليغ عند إرادة الوصف بأى من النوعين إلا أن يردّد فكره فى الموضوع - أو فى الجهة التى ينوى تناوله منها - ليقع على بغيته فى مدحه أو ذمه .

وفى هذا يختلف الجاحظُ عن السّوفسطائيين ، فأولئك قد انطلقوا إلى مسلكهم فى التحسين والتقبيح من مبدئهم فى أنّ « الإنسان مقياسُ كلِّ شىء »^(١) وهو ما أدّى بهم إلى العزوف عن البحث فى الوجود الخارجى ، والعمل على تفسيره على نحو موضوعى بصرف النظر عن النفع الشخصى كما كان الشأن عند أسلافهم من الفلاسفة الطبيعيين^(٢) . وقد جرّم ذلك إلى اعتماد مبدأ النسبية فى كلِّ شىء ، فى الأخلاق والدين والقانون والمعرفة^(٣) وكان رعيهم برؤوتاجورأس يعلم الناس « أن ليس هناك وجودٌ خارجى مستقل عما فى أذهاننا ، فما يظهر للشخص أنه الحقيقة يكون هو الحقيقة له ، فإذا اختلفنا فى رؤية شىء .. فما أراه أنا حقٌّ بالنسبة لى ، وما تراه أنتَ حقٌّ بالنسبة لك ... فليس هناك شىء يسمى حقًا فى ذاته ، أو فى الواقع ، أو نحو ذلك »^(٤) .

وكان ذلك - أعنى اعتمادهم الإنسانَ مقياسًا لكلِّ شىء ، وسعيهم إلى سيطرة الفرد على الحياة من أجل منفعته ، ونظرتهم النسبية إلى الأشياء والقيم - رائداهم فى تعليم الشباب اليونانى فنون البلاغة والخطابة والجدل ، فلم يقيموا للأخلاق حسابًا ، وإنما « قصدوا إلى تعليم الشباب كيف يخدمون

(١) قصة الفلسفة اليونانية ٦٢ ، ٦٦ ، وتاريخ الفكر الفلسفى ٩٧ ، ١٠٠ .

(٢) تاريخ الفكر الفلسفى ٩٩ .

(٣) تاريخ الفكر الفلسفى ١٠١ - ١٠٣ .

(٤) قصة الفلسفة اليونانية ٦٧ وتراجع ص ٦٨ .

الفكرة كائنة ما كانت ، وعلى أى وجه كان . . . بالحق أو الباطل «^(١) . فلم يكن يُهمُّهم الدفاعُ عن الحق بقدر ما كانت تدفعهم الرغبةُ الخالصةُ فى الانتصار على الخصم مهما يكن الثمن ، وذلك عن طريق الغموض الذى يعترى اللغة أثناء الحوار ، واستعمالِ هذا الغموض فى التلاعب بالالفاظ^(٢) .

وبذلك انفصل القولُ عن موضوعه ، وأصبحَ أهمُّ شىء هو إفحامُ الخصم بزخرف القول ، بصرف النظر عن موضوع القول وموقف المتكلم منه ، وقد روى عن أحدهم (جورجياس) أنه قال : « ليس من الضرورى أن تعلم شيئا عن الموضوع لتُجيب ، وقال إن فى استطاعته أن يُجيب كلَّ سائل عن كل ما يسأل »^(٣) .

وواضح أنه لا مكانَ لمبدأ الأخلاق أو لعنصر الصدق فى تفكير السفسطائيين ، خاصةً فى تفكيرهم البلاغى ، وذلك خلاف ما سار عليه الجاحظ . وهو فرق طبيعى ، فالجاحظ ونقاده يصدرون من منطلق دينى ، وحتى فى منطلقهم العقدى الخاص لم يكن هناك عملياً ما يحملهم على قبول ما قرره السوفسطائيون من مبدأ التحسين والتقييح للأشياء والأفكار بعيداً عن حقائقها ، ونحن نذكر حديثَ عمرو بن عبّيد عن وظيفة البلاغة وأنها « تقريرُ حُجة الله فى عقول المكلفين . . . وتزيين . . . المعانى فى قلوب المرّيدين »^(٤) . . . وحتى فى المواضع التى سمح فيها الجاحظُ بتجاوز الموضوع الخارجى فإنه شرط هذا التجاوز بما يمكن أن يكون فى الواقع ، الواقع الخارجى أو حتى

(١) قصة الفلسفة اليونانية ٦٥ ، وتاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ص ٤٥ .

(٢) تاريخ الفكر الفلسفى ١٠٠ ويراجع : قصة الفلسفة اليونانية .

(٣) قصة الفلسفة ٦٥ .

(٤) البيان ١ / ١١٤ .

واقع النفس ، وبذلك لم يتنكر لموضوع القول على نحو ما فعل السوفسطائيون ، كما لم يتنكر لمبدأ الخلق ، وورد كلمة (المنفعة) على لسان واحد من نقاده - هو بشر بن المعتمر - لا يعنى أبداً أن المتكلمين قد جعلوا من المنفعة المادية هدفاً لحياة الفرد ، فالمنفعة عندهم عامة ، والمقصود بها هداية الجميع إلى الدين القويم وصحة العقيدة ، هذا على حين أن كلمة (الفضيلة) ذاتها لدى السوفسطائيين لم يكن لها هذا المعنى الخلقى الذى تدل عليه الآن ، وإنما كانت تعنى مهارة الشخص فى أداء مهنته^(١) .

وبذلك يبقى لحديث الجاحظ عن التحسين والتقييح طابعه المستقل - بالرغم من احتمالات تأثره بالسوفسطائيين ، على الأقل من حيث حرصه - ولو نظرياً - على عنصر الصدق ، وعلى ضرورة مراعاة موضوع القول ، والجوانب التى يمكن النظر منها إليه .

اللاحقون وموقف الجاحظ من التحسين والتقييح :

لقد تقبل اللاحقون هذه الفكرة عن طريق الجاحظ ، واستمر الحديث عنها وتجاوز الخطابة إلى غيرها من الأنواع الأدبية - خاصة الشعر - الذى قصر البعض عليه حديثهم عن التحسين والتقييح ، وجاء الوقت الذى اندرج فيه هذا الحديث ضمن فنون البديع ، ونظر البعض فيه إلى مطلق التحسين والتقييح دون تقييد بالموضوع ، فأبو هلال العسكري يحدثنا عن أحد الفنون البديعية التى توصلت - بزعمه - إليها ، وهو فن (التلطف) وقال « هو أن تتلطف للمعنى الحسن حتى تهجنه ، وللمعنى الهجين حتى تحسنه »^(٢) ، وهو

(١) قصة الفلسفة ٦٥ .

(٢) الصنائع ٤٤٥ .

بذلك يأخذ المبدأ على إطلاقه ، ويعودُ فيه إلى ذلك التعريف للبلاغة الذى نَسَبَهُ الجاحظ إلى العتّابى ، ونسبه أبو هلال إلى ابنِ المقفّع ، ممسكا بما فى ذلك التعريف من قولهم إنها « تصوير الحقّ فى صورة الباطل » معلنا تأييده له « وذلك أن الأمر الظاهر الصحيح الثابت المكشوف ينادى على نفسه بالصّحة ، ولا يُحوج إلى التكلف لصحته . . . وإنما الشأنُ فى تحسين ما ليس بحسَن وتصحيح ما ليس بصحيح ، بضرب من الاحتيال والتحيل ، ونوع من العِلل والمعارض والمعاذير ، ليخفى موضع الإشارة ، ويغمض موقع التقصير ، وما أكثر ما يحتاج الكاتب إلى هذا الجنس عند اعتذاره من هزيمة ، وحاجته إلى تغيير رَسْم أو رفع منزلة دَنِيءٍ له فيه هَوَى ، أو حطّ منزلة شريف استحقّ ذلك منه . . . فأعلى رُتَبِ البلاغة أن يحتجّ للمذموم حتى يُخرجه فى معرض المحمود ، وللمحمود حتى يُصيرَه فى صورة المذموم»^(١) .

وكما قلنا فإنه يتمسك بأصل الباب — كما يقول — ويجعل من التحسين والتقبيح مسلكًا مستقلا عن قضية الأخلاق ، وربما عن حقيقة موضوع القول ذاته ، أما وسيلتهُ فهى (الاحتيال والتحيل ، والعلل والمعارض والمعاذير) ، وهى من قبيل الوسائل التى كان يستغلّها السوفسطائيون التى تعمل على تمويه الحقيقة ولفت الانظار بعيدا عن واقع صفات الموضوع .

والذى يُهمنا هو أن أبا هلال قد جانب الخطّ الأخلاقى فى النظر إلى عملية التحسين والتقبيح ، وذلك ما فعله عددٌ آخرٌ من البلاغيين ، ومن هؤلاء ابنُ أبى الإصبع والنويرى وابنُ حجة الحموى ، وقد بحثه هؤلاء تحت اسم (التغاير) ، وقد عرفه ابن أبى الإصبع بأنه « تضادُّ المذهبين إما فى المعنى الواحد بحيث يمدح إنسانا شيئا ويذمه ، أو يذم ما مدحه غيره ، أو يفضل

(١) الصناعتين ٥٩ . ويبدو أن عبارة (تغيير رسم) صحتها (تغيير رسم) .

شيئا على شئ ثم يعود فيجعل المفضول فاضلا ، أو يفعل ذلك مع غيره فيجعل المفضول عند غيره فاضلا ، وبالعكس .. «^(١) . وحول هذا المفهوم دار تعريف النويرى وابن حجة^(٢) .

على أن هناك من حرصوا على عدم مجافاة الواقع ، أو - على الأقل - على عدم الابتعاد عنه وعدم الوقوع فى التناقض .. عند العمل على تحسين موضوع أو تقييحه ، ومن هؤلاء ابن رشيقي وابن سنان وحازم القرطاجنى ، أما ابن رشيقي ، فقد استخدم مصطلح (التغاير) قبل هؤلاء الذين تحدثنا عنهم ، وقال : « هو أن يتضاد المذهبان فى المعنى حتى يتقاوما ثم يصحاحا جميعا »^(٣) ، والذي يلفتنا عنده هو اعترافه بإمكان صحة المعنيين - أو الوصفين - جميعا ، الوصف بصفات الحُسن والوصف بصفات القُبْح ، ويبدو أنه يرمى بذلك إلى النظر إلى الشئ من جهتين على النحو الذى رسمه الجاحظ .

ويذكر ابن سنان الخفاجى أن من صحة التقسيم فى المعانى تجنب الاستحالة والتناقض ، وهو - أى التناقض - ما يكون بالجمع بين المتقابلين من جهة واحدة . وقال إن التقابل على أربع جهات : « إما على طريق المضاف ... وإما على طريق التضاد ... وإما على طريق العدم والقنية ... وإما على طريق النفى والإثبات ... فإذا ورد فى الكلام جمع بين متقابلين من هذه المتقابلات من جهة واحدة فهو عيب فى المعنى ، ف ... إذا كانا من جهتين لم يكن الكلام مستحيلا »^(٤) .

ثم يقول : « على أن تجنب هذا فى القصيدة - وإن كانوا قد أجازوه -

(١) تحرير التحرير ٢٧٧ وما بعدها .

(٢) نهاية الأرب ٧ / ١٤٥ ، وخزانة الأدب ١٠٢ .

(٣) العمدة ٢ / ١٠٠ .

(٤) سر الفصاحة ٢٢٩ ، ٢٣٠ .

أحسنُ وأولى ، وقد قال أبو عثمان الجاحظ (إن العربَ تمدح الشيءَ وتذمه ، لكنهم لا يمدحون الشيءَ من الوجه الذي يذمونه به) وما أحسنَ ما قال أبو عثمان ، لعمرى إنهم على ذلك يتصرف قولهم ^(١) .

ويعدّ حازم القرطاجنى شارحا ممتازا لفكرة الجاحظ من هذه الناحية ، « إذا حُقِّقَ القولُ وُجِدَتِ الأقاويلُ أيضا فى تقبيح الحسن وتحسين القبيح قد تكون صادقة ، لأن كل شيء حسن يُقصد محاكاته وتخيله ، وإن كان أحسنَ ما فى معناه ، فقد يوجد فيه وصفٌ مستقبَّح ، وكذلك الشيء القبيح فإنه وإن كان لا أقبحَ منه ، قد يوجد فيه وصفٌ مستحسن ^(٢) ثم ينقل جزءاً من عبارة الجاحظ التى تقف إلى جوار هذا المعنى والتى أوردها ابنُ سنان ^(٣) .

ويبدو أن حازما يتأثر ابنُ سنان فى حديثه عن جهات التقابل بين المعانى ، وهذا ما يؤكده ذكره له ونقله لإحدى عباراته فى نفس الموضوع ، ولكن ما يعيننا هو تأثره - مثل ابن سنان - بالجاحظ ، وانطلاق حديثه عن التحسين والتقبيح - كحديث ابن سنان - من نفس منطلق الجاحظ ، ثم استشهاده - مثل ابن سنان أيضاً - بعبارة الجاحظ التى اعتبرت دستوراً للمسلك المختار فى هذا الأسلوب ^(٤) .

(١) سر الفصاحة ٢٣١ .

(٢) منهاج البلغاء ٧٣ .

(٣) منهاج البلغاء ٧٤ .

(٤) منهاج البلغاء ١٣٧ ، ١٣٨ .

www.alkottob.com

كلمة أخيرة

بالرغم من دخولى إلى هذا البحث عن اقتناع كامل بأهمية موضوعه فإننى لم أحاول أن أفرض نفسى على مادته أو نتائجه بأى صورة تُخل بموضوعية هذه النتائج ، لقد تحدّد موضوع البحث من الأساس تحت إلحاح مادته ، وتحدّدت نتائجه فى ضوء استقراء هذه المادة واستنطاقها دون أن تكون هناك أفكارٌ سابقة أو تدخلٌ فى توجيه مضامين المادة ، اللهم إلا التدخل بهدف الفهم ثم التسجيل والتنظيم .

وليس من قبيل الأفكار السابقة يدخلُ بها الباحثُ إلى بحثه أن يشكّ فيما سبق إليه من آراء حول الموضوع ، أو أن لا يكتفى بما وجدَ من هذه الآراء ، فذلك الشكّ هو المبررُ المشروعُ لإعادة النظر فى أى موضوع سبق بحثه ، كما أن عدم الاكتفاء بما طُرِح من أفكار سابقة هو المدخل إلى طرْح المزيد من الأفكار ، وإلى كل إضافة تقدّمها الأجيال المتعاقبة إلى من يلونهم .

ولم يكن الشكّ فيما قيل حول الآراء النقدية للجاحظ ولطائفة المتكلمين عموماً هو الدافع إلى هذا البحث بقدر ما كان عدم الاكتفاء بما قيل دافعاً إلى ذلك ، فالحديثُ عن الجهود النقدية عموماً للمتكلمين ليس كافياً . . . فضلاً عن الحديث عن أبعاد منطلقاتهم الكلامية أو أصداؤها على آرائهم ومواقفهم النقدية . وهو حكمٌ ينسحب على الجاحظ الذى يُعد أول ناقد له وزنه فى بيئة المتكلمين .

ومع كثرة ما كُتب عنه فقد بدأ الحديثُ عن الأبعاد الكلامية والفلسفية فى نقده شاحباً بالنظر إلى ما كُتب عن الجوانب الأخرى من إنتاجه . ولهذا كان لا بدّ من أن يُوضع موضع الاختبار الفعلى كلّ ما قيل عن اعتزالية الجاحظ واستقلاله بفرقةٍ خاصة ، وما عُرف عنه من آراء فى مسألة المعرفة والأفعال

والإرادة ، وكذلك ما ذُكر من اطلاعه على آراء الفلاسفة من الطبيعيين وميله إليهم وتأثره بهم ، وبالمثل موقفه من إعجاز القرآن وذهابه إلى أن (النظم) هو مدارُّ هذا الإعجاز ، وأنه متعلِّق باللفظ والصياغة دون المعنى - وما كان لذلك الموقف من انعكاسات على نظرتَه في عدد من القضايا كاللفظ والمعنى والسَّرقات والشعر والسَّجع ... إلخ .

ولقد حرصت بقدر الإمكان على ألا أتجاوز المحورَ الأصلي للحديث ، ولذلك لم ألتفت كثيراً إلى قضايا النقد المألوفة مما تُدوولُ بينه وبين غيره من النقاد ما لم يكن لهذه القضايا صلةً ببعض المسائل الكلامية أو الفلسفية ، فقضايا مثل البديع - تاريخه ومصطلحاته - والانتحال ، وصور من تصعيب المشيِّ على نفسه والتزامه ما لا يلزمه - نحو صنيع واصلٍ في إسقاط الرأى من كلامه وما تبع ذلك من سلوكِ اللاحقين نفسَ المسلك في إسقاط بعض الحروف من إنشائهم ، دون حاجة إلى ذلك - مثل هذه القضايا وغيرها عدلتُ عن إقحامها في البحث تقيداً بموضوعه الأصلي من ناحية ، وإيماناً بأنَّ في كتاب (البيان) وبقية كتب الجاحظ الكثيرَ من الجوانب الأخرى التي تحتاج إلى إلقاء الضوء عليها لتتكشَّف - إذا توافرت لها الحساسية الكافية من القارئ - عن كثير من الحقائق التي تُهم مؤرخ الأدب والنقد .

إن معجم مصطلحات الجاحظ ، والأنواع الأدبية التي يُشير إليها وطبيعة المؤثرات الوافدة وزمن وفودها ومدى قابليتها للفهم من جانب النقاد في تلك الفترة .. كلها موضوعات جديرة بالاهتمام والنظر .

وهناك سؤال لا بد من إثارته يتعلِّق بحركة الترجمة من الآثار الأجنبية إلى العربية - وهو : لماذا جاءت ترجمة (الصحيفة الهندية) التي أوردَها الجاحظُ في (البيان) سَلْسَةً العبارة قوية البناء ، واضحة مفهومة ، وذلك

خلاف ما عرف من تراجم كتاب الشعر الأرسطى مثلاً ، حتى تلك التي جرت بعد عصر الجاحظ ، فهل كان عامل اللغة هو السبب ؟ أو أن عامل (الموضوع) - موضوع الخطابة والبلاغة هو الذي يسر لهم قبول مثل تلك الصحيفة ؟ ، أم أن الجاحظ نفسه كان يتدخل بما نسميه (إعادة الصياغة) فجاءت لغة الصحيفة - كما جاءت لغة صحيفة بشر بن المعتمر - أقرب إلى أسلوب الجاحظ ؟ .

هذه مجرد تساؤلات ، وهناك الكثير غيرها ، وإذا كنت قد تصديتُ لمحاولة الإجابة عن عدد منها فإن ذلك لا يعنى إطلاقاً أن الكلمة الأخيرة قد قيلت ، أو أن هناك زعماً بإمكان قولها . إن كل ما يملكه الباحث إزاء هذه الموضوعات هو إسلام نفسه لمادته ، والعمل على فهمها في ضوء ملابساتها المتاحة ، وهي عملية أقرب إلى إعادة بناء التاريخ بكل ما فيها من مجازفات ، ولعل في ذلك شافعاً لما قد يكون في البحث من وجوه النقص ، وما أكون قد وقعت فيه من أخطاء .

www.alkottob.com

المصادر والمراجع

الأمدي (أبو القاسم الحسن بن بشر)

الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري - تحقيق : السيد أحمد صقر - ط ٢ ،
دار المعارف ، ١٩٧٢ .

الدكتور إبراهيم سلامة

بلاغة أرسطو بين العرب واليونان - الطبعة الثانية - مكتبة الأنجلو المصرية -
١٩٥٢ .

إبراهيم بن المدبر (أبو اليسر إبراهيم بن محمد)

الرسالة العذراء في موازين البلاغة وأدوات الكتابة - منشورة ضمن
(رسائل البلغاء) جمع : محمد كرد علي .

ابن الأثير الحلبي (نجم الدين أحمد بن إسماعيل)

جوهر الكنز (تلخيص كنز البراعة في أدوات ذوى البراعة) ، تحقيق
الدكتور محمد زغلول سلام - منشأة المعارف - الإسكندرية .

الدكتور إحسان عباس

تاريخ النقد الأدبي عند العرب - دار الثقافة - بيروت - الطبعة الثانية
١٩٧٨ .

الأستاذ أحمد أمين

ضحى الإسلام - الجزء الثالث - الطبعة السادسة - مكتبة النهضة المصرية -
١٩٦٢ .

الأستاذ أحمد أمين ، والدكتور زكي نجيب محمود

قصة الفلسفة اليونانية - مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ط - ٧ -

. ١٩٣٥

الأستاذ أحمد زكي صفوت

جمهرة رسائل العرب - شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي -

الطبعة الأولى ١٩٣٧ .

أسامة بن منقذ

البدیع فی نقد الشعر - تحقيق د. أحمد أحمد بدوى والدكتور حامد عبد

المجيد - شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر - ١٩٦٠ .

الإسفرايينى (أبو المظفر شاهفور بن طاهر بن محمد)

التبصير فى الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين . تعليق :

محمد زاهد الكوثرى ، مكتبة نشر الثقافة الإسلامية ، القاهرة ١٩٤٠ .

الأشعري (الإمام أبو الحسن علي بن إسماعيل)

مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين - بتحقيق محمد محيي الدين عبد

الحميد - مكتبة النهضة المصرية - الطبعة الأولى ١٩٥٠ .

ابن أبي الإصبع المصري (زكي الدين عبد العظيم بن عبد

الواحد)

تحرير التحبير فى صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن - تحقيق د.

حبنى محمد شرف - المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - ١٩٦٣ .

د. أميرة حلمي مطر

الفلسفة عند اليونان - دار النهضة العربية - ١٩٧٧ .

الأستاذ أمين الخولي

البلاغة العربية وأثر الفلسفة فيها - بحث منشور بكتابه (مناهج تجديد
...) الطبعة الأولى - دار المعرفة - ١٩٦١ .

الباقلاني (أبو بكر محمد بن الطيب)

- إعجاز القرآن - تحقيق السيد أحمد صقر - دار المعارف - الطبعة الثالثة
١٩٧١ .

- الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به - تحقيق : محمد زاهد
الكوثري - الطبعة الثانية - مؤسسة الخانجي - ١٩٦٣ .

البحراني (كمال الدين ميثم)

أصول البلاغة - تحقيق : د. عبد القادر حسين - دار الشروق - مصر -
١٩٨١ .

الدكتور. بدوي طبانة

علم البيان - الطبعة الثانية - الأنجلو - مصر - ١٩٦٧ .

البغدادي (أبو منصور عبد القاهر بن طاهر)

الفرق بين الفرق ، وبيان الفرقة الناجية منهم - تحقيق طه عبد الرؤوف
سعد - مؤسسة الحلبي وشركاه (د . ت) .

التهانوي (محمد بن علي الفاروقي)

كشاف اصطلاحات الفنون - حققه د. لطفى عبد البديع - ترجم نصوصه
الفارسية د. عبد النعيم حسنين - المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة
والطباعة والنشر ١٩٦٣ .

الثعالبي (أبو منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل)

يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر - تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد - دار الفكر - بيروت - الطبعة الثانية - ١٩٧٣ .

الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب)

- البخلاء - ط ٢ - دار اليقظة العربية - دمشق - ١٩٦٢ .
- البيان والتبيين - تحقيق عبد السلام هارون - مؤسسة الخانجي - مصر - ط ٣ - د . ت .

- رسائل الجاحظ - تحقيق عبد السلام هارون - مكتبة الخانجي ١٩٦٤ .
- الحيوان - تحقيق عبد السلام هارون - شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر - ١٣٥٧ هـ .

أبو حاتم الرازي (أحمد بن حمدان)

كتاب الزينة في الكلمات الإسلامية العربية - عارضه بأصوله وعلق عليه :
حسين بن فيض الله الهمداني - ط ٢ ، القاهرة ١٩٥٧ .

الخانمي (أبو علي محمد بن الحسن)

- حلية المحاضرة في صناعة الشعر - تحقيق جعفر الكتاني رسالة ماجستير
مخطوطة بمكتبة جامعة القاهرة - ١٩٦٩ .
- الرسالة الموضحة في ذكر سرقات أبي الطيب المتنبي وساقط شعره -
تحقيق محمد يوسف نجم - بيروت ١٩٦٥ .

حازم القرطاجني (أبو الحسن)

منهاج البلغاء وسراج الأدباء - تحقيق محمد الحبيب بن الخوجة - تونس

ابن حجة الحموي

خزانة الأدب - المطبعة الخيرية - ١٣٠٤هـ .

ابن حجر العسقلاني (أحمد بن علي)

فتح الباري بشرح صحيح الإمام ... البخاري - حققه محب الدين الخطيب - المكتبة السلفية - الطبعة الثانية ١٤٠٠هـ .

ابن حزم الأندلسي (أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد)

الفصل في الملل والأهواء والنحل - مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح .

الخطابي (أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم)

بيان إعجاز القرآن - ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن - تحقيق محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام - دار المعارف - ط ٢ - ١٩٦٨ .

الخطيب القزويني (جلال الدين محمد بن عبد الرحمن)

الإيضاح - بتحقيق لجنة من أساتذة كلية اللغة العربية بالجامع الأزهر ، مطبعة السنة المحمدية ، د . ت .

ابن خلدون (أبو زيد ولي الدين عبد الرحمن)

- مقدمة ابن خلدون - ط . كتاب التحرير - مصر - ١٩٦٦ .

الخوارزمي (أبو عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف)

مفاتيح العلوم - مكتبة الكليات الأزهرية - ط ٢ - ١٩٨١ .

ابن الخياط المعتزلي (أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن

عثمان)

الانتصار والرد على ابن الراوندى الملحد - مطبعة دار الكتب المصرية

. ١٩٢٥

الدكتور داود سلوم

النقد المنهجي عند الجاحظ - مطبعة المعارف - بغداد - ١٩٦٠ .

الراغب الاصفهاني (الحسين بن محمد)

المفردات في غريب القرآن - تحقيق محمد سيد كيلاني - مكتبة مصطفى

البابي الحلبي ١٩٦١ .

ابن رشد (أبو الوليد محمد بن أحمد)

تلخيص كتاب أرسطوطاليس في العبارة . تحقيق وتعليق الدكتور محمد

سليم سالم مصر - مطبعة دار الكتب ١٩٧٨ .

ابن رشيق (أبو علي الحسن بن رشيق الأردني)

العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده - تحقيق محمد محيي الدين عبد

الحميد - بيروت - ١٩٧٢ .

الرماني (أبو الحسن علي بن عيسى)

النكت في إعجاز القرآن - ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن - دار

المعارف - مصر - (انظر الخطابي) .

السجلماسي (أبو محمد القاسم)

المتزَع البديع في تجنيس أساليب البديع - تقديم وتحقيق : علال الغازي -

الرباط ١٩٨٠ .

السكاكي (أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر)

مفتاح العلوم - الطبعة الأولى - مصطفى البابي الحلبي - مصر ١٩٣٧ .

ابن سلام الجمحي (محمد بن سلام)

طبقات فحول الشعراء - قرأه وشرحه : محمود محمد شاكر مطبعة المدني

- القاهرة - ١٩٧٤ .

ابن سنان الخفاجي (أبو محمد عبد الله بن محمد بن سعيد)

سرّ الفصاحة تحقيق عبد المتعال الصعيدي - مكتبة محمد علي صبيح -

القاهرة ١٩٦٩ .

الدكتور سيد نوفل

البلاغة العربية في دور نشأتها - مكتبة النهضة المصرية ١٩٤٨ .

السيوطي (جلال الدين عبد الرحمن)

الإتقان في علوم القرآن - شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي .

الشافعي (الشيخ محمد أبو عليان)

رسالة في تعريف المقولات وأقسامها ، مع بيان مذهب الحكماء

والمتكلمين فيها ، مطبعة الرغائب د . ت .

الشاهد البوشيخي

مصطلحات نقدية وبلاغية في كتاب البيان والتبيين للجاحظ ، دار الآفاق

الجديدة - بيروت - الطبعة الأولى ١٩٨٢ .

الدكتور شكري محمد عياد

- كتاب أرسطوطاليس في الشعر ، نقل أبي بشر متى بن يونس القناني

من السرياني إلى العربي . حققه مع ترجمة حديثة ودراسة لتأثيره في البلاغة

العربية - دار الكاتب العربي - ١٩٧٦ .

- المؤثرات الفلسفية والكلامية فى النقد العربى والبلاغة العربية - بحث
نشر بمجلة (الأقلام) عدد أكتوبر - العراق ١٩٨٠ .

الشهرستاني (أبو الفتح محمد عبد الكريم بن أبى بكر)

الملل والنحل - تحقيق : عبد العزيز محمد الوكيل - مؤسسة الحلبي
وشركاه - القاهرة د . ت .

الدكتور شوقى ضيف :

البلاغة ، تطور وتاريخ - دار المعارف ١٩٦٥ .

الصولي (أبو بكر محمد بن يحيى)

- أدب الكتاب ، المكتبة العربية ، بغداد ، ١٣٤١هـ .

- أخبار أبى تمام - تحقيق : خليل عساكر وآخرين - بيروت .

ضياء الدين بن الأثير (أبو الفتح نصر الله بن محمد)

- كفاية الطالب فى نقد كلام الشاعر والكاتب - مخطوط - بمكتبة الشيخ

محمد سرور الصبان - بمكة المكرمة . وقد طبع بعد ذلك بتحقيق الدكتور

النبوى عبد الواحد شعلان - الزهراء للإعلام العربى - مصر - ١٩٩٤ .

- المثل السائر فى أدب الكاتب والشاعر - بتحقيق محمد محيى الدين عبد

الحميد - شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبي ١٩٣٩ .

طاش كبرى زادة (أحمد بن مصطفى)

مفتاح السعادة ومصباح السيادة فى موضوعات العلوم - مراجعة وتحقيق :

كامل كامل بكري ، عبد الوهاب أبو النور - دار الكتب الحديثة - مصر .

الدكتور الطاهر أحمد مكي

دراسة فى مصادر الأدب - الطبعة الثانية - دار المعارف - مصر - ١٩٧٠ .

أبو طاهر البغدادي (محمد بن حيدر)

قانون البلاغة - تحقيق د. محسن غياض عجيل - مؤسسة الرسالة -

بيروت - ١٩٨١ .

ابن طباطبا العلوى (محمد بن أحمد)

عيار الشعر ، بتحقيق د. طه الحاجرى ، د. محمد زغلول سلام -

المكتبة التجارية ١٩٥٦ .

الدكتور طه الحاجري

الجاحظ : حياته وآثاره - الطبعة الثانية - دار المعارف ١٩٦٩ .

الدكتور طه حسين

البيان العربى من الجاحظ إلى عبد القاهر - بحث منشور كمقدمة للطبعة

القديمة من كتاب (البرهان) لابن وهب - الذى نشر خطأ - تحت عنوان (نقد

النثر) لقدماء . لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٣٨ .

الدكتور عبد الحكيم بلبع

أدب المعتزلة إلى نهاية القرن الرابع الهجرى - الطبعة الثالثة - دار نهضة

مصر - القاهرة - ١٩٦٩ .

الدكتور عبد الحكيم حسان :

مذاهب الأدب فى أوربا دراسة تطبيقية مقارنة - الكلاسيكية - دار المعارف

- ط ٢ - مصر ١٩٧٩ .

ابن عبد ربه (أبو عمر أحمد بن محمد)

العقد الفريد - شرحه وضبطه : أحمد أمين ، أحمد الزين ، إبراهيم الأبياري ط . لجنة التأليف والترجمة والنشر - ١٩٤٠ .

عبد القادر بن عمر البغدادي :

خزانة الأدب - تحقيق وشرح : عبد السلام هارون . بدء نشرها سنة ١٩٦٧ عن دار الكاتب العربي ثم : الهيئة المصرية العامة للكتاب ثم مكتبة الخانجي .

عبد القاهر الجرجاني (أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن

- أسرار البلاغة - تحقيق ه . ريتز - استانبول ١٩٥٤ . وقد أعاد تحقيقه الأستاذ محمود محمد شاكر ونشرته دار المدني بجدة ١٩٩١ .

- دلائل الإعجاز - تعليق وشرح محمد عبد المنعم خفاجي - ط ١
١٩٦٩ - مكتبة القاهرة . وقد أعاد تحقيقه الأستاذ محمود محمد شاكر - مصر
- ١٩٨٤ .

- الرسالة الشافية - ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن .

العلوي (يحيى بن حمزة العلوي)

الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز - ط . المقتطف -
مصر ١٩١٤ .

علي بن خلف الكاتب

مواد البيان - تحقيق الدكتور حسين عبد اللطيف - منشورات جامعة الفاتح
- ليبيا - ١٩٨٢ .

الفارابي (أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان)

جوامع الشعر - تحقيق محمد سليم سالم - منشور مع تلخيص كتاب
أرسطوطاليس فى الشعر ، لأبى الوليد بن رشد ، منشورات المجلس الأعلى
للشئون الإسلامية - القاهرة ١٣٩١ - ١٩٧١ .

د. فاطمة محجوب

دراسات فى علم اللغة - دار النهضة العربية - ١٩٧٦ .

الفخر الرازي (الإمام فخر الدين محمد بن عمر)

نهاية الإيجاز فى دراية الإعجاز - مطبعة الآداب والمؤيد بمصر ١٣١٧ .

الأب فكتور شلحت اليسوعي

النزعة الكلامية فى أسلوب الجاحظ - دار المعارف - مصر - ١٩٦٤ .

أبو القاسم البلخي ، والقاضي عبد الجبار ، والحاكم

الجشمي

فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة (اختيارات اكتشفها وحققها المرحوم فؤاد

سيد) الدار التونسية للنشر - تونس .

القاضي الجرجاني (أبو الحسن علي بن عبد العزيز)

الوساطة بين المتنبى وخصومه - تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم ، على

محمد البجاوى ، ط ٣ ، دار إحياء الكتب العربية - عيسى البابى الحلبي

وشركاه - ١٩٦٦ .

القاضي عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الأسد آبادي

فرق وطبقات المعتزلة - تحقيق : د. على سامى النشار ، وعصام الدين

محمد على - دار المطبوعات الجامعية ١٩٧٢ .

ابن قتيبة (أبو محمد عبد الله بن مسلم)

- أدب الكاتب ، بيروت ، عن طبعة ليدن .
- تأويل مختلف الحديث - صححه وضبطه - محمد زهرى النجار - مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة ١٩٦٦ .
- الشعر والشعراء - تحقيق وشرح : أحمد محمد شاكر - دار المعارف - ١٩٦٦ .
- عيون الأخبار - ط . دار الكتب المصرية ١٩٢٥ .
- كتاب المعانى الكبير فى آيات المعانى - الطبعة الأولى - حيدر آباد الدكن ١٩٤٩ .

قدامة بن جعفر (أبو الفرج)

- نقد الشعر - تحقيق كمال مصطفى - مكتبة الخانجي - مصر - ط ٣ - ١٩٧٨ .

ابن القيم (شمس الدين أبو عبد الله محمد)

- كتاب الفوائد المشوق إلى علوم القرآن وعلم البيان - الطبعة الأولى - ١٣٢٧ - على نفقة محمد أمين الخانجي . وقد نشر هذا الكتاب مؤخراً على أنه (مقدمة تفسير ابن النقيب فى علم البيان والمعانى والبديع) بتحقيق د . زكريا سعيد على ، عن مكتبة الخانجي بالقاهرة ١٩٩٤ - ١٩٩٥ .

كراتشكوفسكي (أغناطيوس)

- البديع عند العرب - بحث منشور ضمن كتاب (دراسات فى تاريخ الأدب العربى) مترجم عن الروسية - موسكو ١٩٦٥ .

الكلاهي (أبو القاسم محمد بن عبد الغفور الاشبيلي)

إحكام صنعة الكلام - تحقيق محمد رضوان الداية - دار الثقافة - بيروت

١٩٩٦ .

محمد الحسناوي

الفاصلة في القرآن - دار الأصيل للطباعة والنشر - حلب - ١٩٧٧ .

الدكتور محمد رغلول سلام

أثر القرآن في تطور النقد العربي - دار المعارف ، ط ٣ - ١٩٦٨ .

الدكتور محمد صقر خفاجة :

النقد الأدبي عند اليونان - دار النهضة العربية - مصر - ١٩٦٢ .

د. محمد علي أبو ريان

تاريخ الفكر الفلسفي (الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون) دار

الجامعات المصرية ط ٥ ، ١٩٧٣ .

المسعودي (أبو الحسن علي بن الحسين بن علي)

مروج الذهب ومعادن الجوهر - دار الأندلس - بيروت - ١٩٨٤ .

ابن المعتز (عبد الله بن المعتز)

- البديع - نشر أغناطيوس كراتشكوفسكى - ١٩٣٣ .

- طبقات الشعراء - تحقيق: عبد الستار أحمد فراج - دار المعارف ١٩٥٦ .

ابن نباتة المصري (جمال الدين)

سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون - تحقيق محمد أبو الفضل

إبراهيم - دار الفكر العربي ١٩٦٤ .

النواجي (شمس الدين محمد بن حسن)

مقدمة فى صناعة النظم والنثر - تحقيق د. محمد بن عبد الكريم - دار
مكتبة الحياة - بيروت - د. ت .

النووي (أبو زكريا محيي الدين بن شرف)

- تهذيب الأسماء واللغات - إدارة الطباعة المنيرية - مصر - د. ت .

النويري (شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب)

نهاية الأرب فى فنون الأدب - نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية
- د. ت .

أبو هلال العسكري (الحسن بن عبد الله بن سهل)

كتاب الصناعتين - تحقيق البجاوى وأبى الفضل إبراهيم - دار إحياء الكتب
العربية - ١٩٥٢ .

ابن وكيع التنسي (أبو محمد الحسن بن علي)

المنصف فى نقد الشعر وبيان سرقات المتنبي ومشكل شعره - تحقيق :
محمد رضوان الداية - دمشق ١٩٨٢ .

ياقوت الحموي

إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب - مؤسسة عيسى البابى الحلبي وشركاه .

يوسف كرم

تاريخ الفلسفة اليونانية - لجنة التأليف والنشر ١٩٣٦ .

مراجع باللغة الإنجليزية

- Bechtel (E.A.), The Finger Counting among the Romans in the fourth Century c/. Ph. IV (1909) pp. 25 FF.
- Butcher (S.H.), Aristotle's theory of Poetry and Fine Arts, London, Macmilan, 3ed ed. 1952 .
- Grunbaum (G. E. V.), The concept of Plagiarism in Arabic Theory, Journal of Near Eastern Studies vol. III, oct. 1944, pp. 234 FF.
- Liddell (H. G.) and Scott (R.),
A Greek - English Lexicon, Oxford, 1968, S. V. Rhetoric .
- Moxon T. A., Aristotle's Poetics and Rhetoric ... Essays in classical Criticism, introduction by T. A. Moxon . London and New York, Last Printed 1955 .
- Shipley (J.), Dictionary or World Literature .

رقم الإيداع : ٤٥٧٦ لسنة ٢٠٠٦ م

الترقيم الدولي: 2- 747 - 241 - 977 I.S.B.N.:

