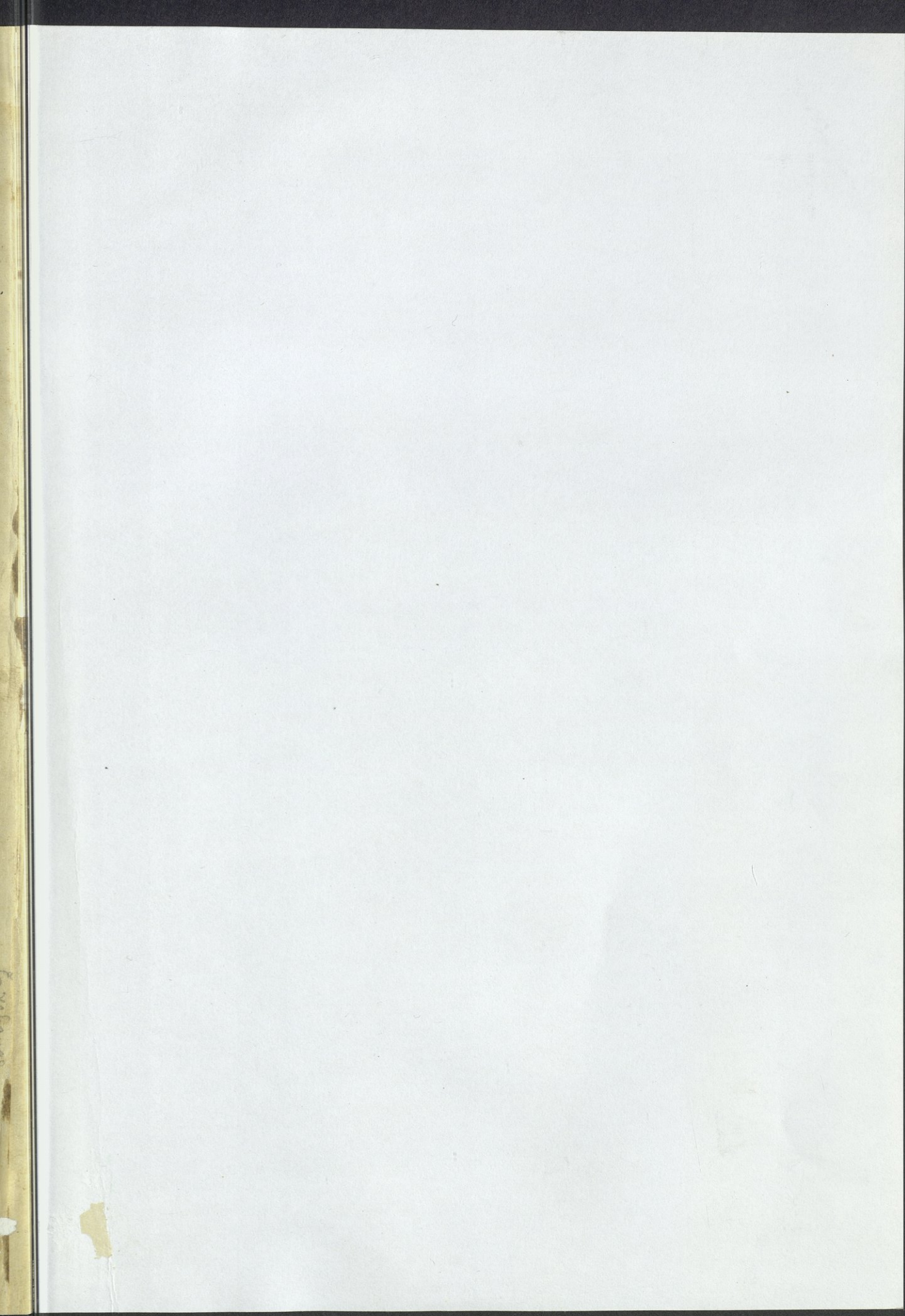


U. D. LIBRARY

AMERICAN
UNIVERSITY OF
BEIRUT



W.B. LORAN



٢٢٥
٩
٢
٨٠٨
Q672 nA
e-2
الجامعة المصرية
مطبوعات كلية الآداب
"المطبوع الخامس عشر"

كتاب
نقد المتن

لأبي الفرج قدامة بن جعفر الكاتب البغدادي

ابن جعفر

بتحقيق

و
عبد الحميد العبادي
أستاذ مساعد بكلية الآداب

طه حسين
عميد كلية الآداب
(سابقاً)

Cat. Oct. 1931

49963

مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة

١٣٥١ هـ - ١٩٣٣ م

Exchange



فهرس الموضوعات

صفحة		صفحة	
٥٠	باب من اللحن	١	مقدمة المؤلف
٥٢	» فيه الرمز	٤	باب قسمة العقل
٥٤	» من الوحي	٥	» فيه ذكر وجوه البيان
٥٥	» من الاستعارة	٥	» فيه البيان الأول وهو
٥٧	» فيه الأمثال	١٤	» "الاعتبار"
٥٨	» من اللغز	١٥	» في ذكر القياس
٥٩	» من الحذف	٢٢	» الخبر
٦٠	» من الصرف	٣١	» في البيان الثاني وهو "الاعتقاد"
٦١	» من المبالغة	٣٦	» في البيان الثالث وهو "العبارة"
٦٢	» فيه القطع والعطف	٤٤	» الاشتقاق
٦٣	» فيه التقديم والتأخير	٤٧	» فيه ما اعتلت فائده
٦٤	» تأليف العبارة — الكلام	٤٨	» فيه ما أعلت عينه
٨٢	» على الشعر	٤٨	» ما أعلت لأمه
٩٩	» فيه المنشور وماء جاء فيه —	٤٩	» فيه التشبيه
١٠٢	» الكلام على الخطابة والترسل		
١١١	» في اختيار الرسول		
١١٨	» فيه الجدل والمجادلة		
	» فيه أدب الجدل		
	» فيه الحديث		

(*) قد وضعت أرقام هذا الفصل والذي يليه أسفل الصفحات تمييزاً لها عن أرقام متن الكتاب .

70

البيان العربي

من الجاحظ الى عبد القاهر^(١)

لطفه حسين

عند ما أخذ الجاحظ يناضل الشعوبية ، قريبا من منتصف القرن الثالث ، أعلن في شيء من المجازفة لا يخلو من التفككة لسذاجته أن اليونان لم يظهر فيهم من يستحق أن يسمى (خطيبا) . وقد يتزل فيعترف لهم بالزعامة في الفلسفة ألا أنه ينعت أرسطو نفسه في كتاب البيان والتبيين (بأنه بكى اللسان غير موصوف بالبيان مع علمه بتميز الكلام وتفصيله ومعانيه وخصائصه) ثم يقول (وهم يزعمون أن جالينوس كان أنطق الناس ، ولم يذكروه بالخطابة ولا بهذا الجنس من البلاغة)^(٢) .

ويؤكد الجاحظ في موضع آخر أن " البديع " وهو لفظ كان يطلق لذلك العهد على وجوه البلاغة كلها ، أمر خاص بالعرب مقصور عليهم ، وأن سواهم من شعوب الأرض كان يحمله جهلا مطلقا^(٣) .

فالفرس عنده قوم لهم بلاغة ، ولكنها بلاغة مصنوعة متكلفة متعملة ، لا يصل اليها الخطيب إلا بعد كثير من الدرس والتفكير ، وبعد أن يحاول أن يحكى من تقدموه . في حين أن البلاغة العربية مرتجلة طبيعية ، كأنها الماء يتفجر من ينبوعه . هذا الى أن الرسائل التي يضيفونها الى الفرس غير مقطوع بصحة نسبتها اليهم ،

(١) ترجم هذا البحث عبد الحميد العبادي عن الأصل الفرنسي الذي وضعه طه حسين ونشر الى يسار هذا الكتاب . (٢) البيان والتبيين ج ٣ ص ١٢ (٣) البيان والتبيين ج ٣ ص ٢١٢

وينبغي الاحتراس ممن اشتهر بالكتابة من الموالى كابن المقفع ، وعبد الحميد ، وأبي عبيد الله ، وغيرهم ممن لا يشق عليهم أن يضعوا هذه الرسائل ويخلوها القدماء^(١) .

وأما الهند ، فيقول الجاحظ أن "لهم معاني مدونة وكتبا مجلدة لا تضاف الى رجل معروف ولا إلى عالم موصوف ، فهي كتب متوارثة وآداب على وجه الدهر سائرة مذكورة"^(٢) .

فهل نستخلص من هذه النبذة كلها أن ذلك البياني الكبير كان شديد الجهل بأدب الأعاجم ؟ لقد كان الجواب عن هذا السؤال يكون (نعم) لولا أننا نعرف صاحبنا ، ونعرف ما يتصف به من حب للفارقة والأغراب ، ومن حماسة متقدمة صادقة في الانتصار للعرب على خصومهم من الأعاجم قد تؤدي به الى التناقض . والواقع أن الجاحظ بأمراده كل هذه الغرائب قد نسي أو تناسى أنه تحدث إلينا في الجزء الأول من هذا الكتاب نفسه عن تصور الأعاجم للبلاغة فقال " قيل للفارسي ، ما البلاغة ؟ قال معرفة الفصل من الوصل . وقيل لليوناني ، ما البلاغة ؟ قال تصحيح الأقسام واختيار الكلام . وقيل للرومي ، ما البلاغة ؟ قال حسن الاقتضاب عند البداهة ، والغزارة يوم الأتالة . وقيل للهندي ، ما البلاغة ؟ قال وضوح الدلالة واتهاز الفرصة وحسن الإشارة"^(٣) .

ويتحدث إلينا الجاحظ أيضا أن معمرا أبا الأشعث سأل بهلّة ، وكان من أطباء الهند الذين استقدمهم يحيى بن خالد البرمكي "ما البلاغة عند أهل الهند ؟ قال بهلّة ، عندنا في ذلك صحيفة مكتوبة لا أحسن ترجمتها لك ، ولم أعالج هذه الصناعة فأثق من نفسي بالقيام بمضايقتها وتلخيص لطائف معانيها . قال معمّر ، فلقمت بتلك الصحيفة الترجمة فاذا فيها ... " ثم يورد الجاحظ ترجمتها أو ترجمة بعضها على أقل تقدير^(٤) .

(١) البيان والتبيين ج ٣ ص ١٣ (٢) البيان والتبيين ج ٣ ص ١٢

(٣) » » ج ١ ص ٤٩ (٤) » » ج ١ ص ٥١ — ٥٢

فالجاحظ إذا لم يقل ما قال إلا بعد أن سمع شيئاً يروى عن آداب الأعاجم وبلاغتهم، ولكن من المرجح جداً أنه لم يع منها سوى صورة غامضة غير دقيقة، وأنه إنما عرف إرشادات لا قواعد، وشذرات لا كتباً؛ ومن المؤكد أنه لم يعرف شيئاً عن (كتاب الخطابة) لأرسطو، وكلما عرض لذكر المعلم الأول، وقليل ما يفعل ذلك، لم يذكر له سوى التعريف المشهور "الإنسان حي ناطق".

ومع ذلك فالعرب لم يخطئوا حين عدوا الجاحظ مؤسس البيان العربي؛ وليس ذلك لأنه قد وصل بجهده الخاص إلى قاعدة بيانية بعينها، فشخصيته القوية تكاد تكون معدومة في كتابه (البيان والتبيين) ولكن لأنه قد جمع في هذا الكتاب طائفة من النصوص توضح لنا توضيحاً حسناً كيف كان العرب يتصورون البيان في القرن الثاني والنصف الأول من القرن الثالث، وتعطينا صورة مجملة لنشأة البيان العربي أن لم تسمح لنا بتأريخ هذه النشأة. وأن من يكلف نفسه عناء قراءة (البيان والتبيين) على ضخامته وخلوه من النظام، يصل إلى هذه النتائج الثلاث: —

(أولاً) أن العرب من نهاية العصر الجاهلي أخذوا يخضعون صناعة الكلام لنقد أولي، ولكنه في أغلب الأحوال سديد لأنهم كانوا يعملون فيه على سلامة الذوق. ولقد بلغ بهم الأمر أن استكشفوا عيوباً فنية في النظم ووضعوا من النصيح والإرشاد ما قد يفيد كلاً من الخطيب والشاعر في صناعته. فهم مثلاً يحذرون الشاعر من أن يتورط في عيوب معينة قد تلحق القافية، ويعرفون كيف يؤاخذونه في حالي الغلو والتقصير؛ ثم هم يتقدمون إلى الخطباء أن يراعوا مقتضى الحال، فيوجزوا أو يطيلوا على وفق المقام، وأن يفتتحوا خطبهم بحمد الله والثناء عليه، ويوشحوها بأى من الذكر الحكيم. وكتاب (البيان والتبيين) حافل باقتباسات من الشعر والنثر، كلها تدور حول هذه الصورة الموجزة لأسلوبهم في النقد، وكلها تصعد إلى أواخر العصر الجاهلي والقرن الأول للهجرة.

(ثانياً) أن العرب منذ القرن الثاني أخذوا يعنون بصناعة الكلام عناية شديدة ، وقد دفعهم الى ذلك أمران : أولهما ما كان بين الأحزاب السياسية في ذلك العصر من صراع تحول الى عقيدة نظرية في الكوفة والبصرة ، أكبر أمصار العراق في ذلك الزمان . وثانيهما الحركة الفكرية القوية التي ظهرت في ذلك العهد نفسه ، فلم تكن مساجد الكوفة والبصرة يومئذ مجرد مساجد يتعبد فيها المسلمون ويفصل في أفضيتهم ، بل كانت فوق ذلك مدارس يغشاها العلماء لتدريس اللغة والنحو والحديث والفقه ، والأخباريون ليقصوا على سامعيهم أخبار المغازي والفتوح والفتن ، وزعماء الأحزاب السياسية والفرق الدينية للجدل والمناظرة . وكان يجلس الى هؤلاء جميعاً أفتاء من الناس ما بين مسلم ، ويهودي ، ونصراني ، ومجوسي ، وما بين عربي عاقل من هو طموح تستهويه فصاحة اللسان ، وأعجمي مثقف نشط ولكنه متبرم بحاله غير راض عنها . لا شك أن من يتصدى للكلام أمام هؤلاء ينبغي أن يكون موفور الحظ من وضوح العبارة ، وظهور الحجّة ، وخفة الروح ، والقدرة على الأفهام . ومن ثم نشأ بحث دقيق عما ينبغي أن يتحلى به الخطيب من الصفات ، وما ينبغي أن يتجنبه من العيوب ؛ سواء أكان ذلك من حيث الكلام أم من حيث الهيئة والاشارة .

وكتاب الجاحظ حافل بملاحظات قيدت عند سماع هذه الخطب . فيروى أن "الجمحي خطب خطبة أصاب فيها معاني الكلام وكان في كلامه صفيير يخرج من موضع ثناياه المنزوعة^(١) ، فأجابه زيد بن علي بن الحسين بكلام في جودة كلامه إلا أنه فضله بحسن المخرج والسلامة من الصفيير" . و يروى أن واصل بن عطاء "كان ألغ فاحش اللثغة فرام أسسقاط الراء من كلامه ... فلم يزل يكابد ذلك ويغالبه ... حتى انتظم له ما حاول واتسق له ما أمل" ^(٢) و يروى عن أبي شمر أنه "كان اذا نازع لم يحرك يديه ولا منكبيه ولم يقلب عينيه ولم يحرك رأسه حتى كأن

(١) البيان والتبيين ج ١ ص ٣٤ (٢) البيان والتبيين ج ١ ص ٨

كلامه يخرج من صدع صخرة^(١) ويروى عن آخر أنه "كان يتخنجح ويتجلجج ويمسح
لحيته ويقول عند مقاطع كلامه : يا هناء ، ويا هذا ، واسمع مني ، واستمع الي ،
وأفهم عني ...^(٢) ! " 

وهكذا وصلوا شيئاً فشيئاً الى أن وضعوا للعاني والألفاظ وهيئة الخطيب من
القواعد ما نجد متفرقا في (البيان والتبيين) .

(ثالث) في ذلك الوقت عينة أخذت تظهر طبقة مفكرة جديدة، هي طبقة
عمال الديوان وكتاب الخلفاء . وكان عظم هذه الطبقة أعاجم ، من الفرس ، وأهل
الجزيرة ، والسرمان ، والقبط . وكان أفرادها جميعا قد ثقفوا بلغاتهم الأصلية ، ثم حذقوا
فوق ذلك العربية ، مع سوء التلفظ بها أحيانا . هذه الطبقة كانت تلي للخلفاء
ورؤساء الدولة المناصب الادارية والكتابية . وقد أدخلت بذلك على اللغة العربية
أساليب لم يعهدها العرب من قبل ، وسلكت في الكتابة طرقا أخذت بها من كان
تحت أيديها من العمال . ومن ثم أصبحت الكتابة أمرا يتنافس فيه ، وتدوّن
الملاحظات الخاصة به ، وتلقن أصوله للبتدئين . والجاحظ نفسه يثني على هذه
الطبقة فيقول : (أما أنا فلم أرقوما قط أمثل طريقة في البلاغة من الكتاب ،
فانهم قد التمسوا من الألفاظ ما لم يكن متوعرا وحشيا ولا ساقطا سوقيا^(٣)) .

من ذلك ترى أن جهود المتكلمين والساسة والكتاب قد تضامنت في القرن
الثاني في أنتاج ذلك البيان العربي الذي يصوره لنا كتاب الجاحظ . وإذا فالقول
بأن هذا البيان عربي بحت ، قول مبالغ فيه ، لأنه لا نزاع في أن الكتاب والمتكلمين ،
وجلهم من الأعاجم ، قد ساهموا فيه . كما أن القول بأنه أعجمي بحت وفق بينه
وبين اللغة العربية ، كما وفق من قبل بين البيان اليوناني واللغة اللاتينية ، قول غير مستقيم

(١) البيان والتبيين ج ١ ص ٥١ (٢) البيان والتبيين ج ١ ص ٢٦ و ٢٢ و ٦٣

(٣) البيان والتبيين ج ١ ص ٤١ — ٤٢ (٤) البيان والتبيين ج ١ ص ٧٦

مقدمة في البيان العربي

لأنه لا نزاع في أن العرب هم أيضا قد ساهموا فيه . أضف الى ذلك أن الفوارق التي كانت بين لغة القرآن وبين اللغات الأعجمية ذات الثقافة لذلك العهد ، كانت من الجسامة بحيث يستحيل معها مجرد التوفيق بين اللغة العربية وبين أى بيان أعجمي ، واحدا كان أو أكثر . بل ليس صحيحا انه كان قد وجد حتى منتصف القرن الثالث بيان عربي تام التكوين ، وكل ما في الأمر أنه وجدت جهود صادقة مفيدة كانت ترمى الى انشاء هذا البيان ، ووضع قواعده ، وتلقينها للطلاب المبتدئين في مدارسهم .^(١)

ومن اليسير أن نتبين في البيان العربي لذلك العهد ثلاثة عناصر مختلفة : العنصر العربي وهو واضح شديد الوضوح ، ثم العنصر الفارسي الذي يميل الى البراعة والظرف في القول والهيئة ، ثم العنصر اليوناني الذي يتصل بالمعاني خاصة من حيث دقتها والعلاقة بينها وبين الألفاظ ، أى من حيث المبدأ الذي يدعو اليه أرسطو ، مبدأ وجوب الملاءمة بين الخطبة وبين السامعين لها .

وإذا أردنا تبويب هذا البيان فانه يقع في أربعة فصول قصار :

- (١) الكلام على صحة مخارج الحروف ، ثم على العيوب التي سببها اللسان أو الأسنان أو ما قد يصيب الفم من التشوه .
- (٢) الكلام على سلامة اللغة ، والصلة بين الألفاظ بعضها وبعض ، والعيوب الناشئة من تنافر الحروف تنافرا يحجبه السمع .
- (٣) الكلام على الجملة ، والعلاقة بين المعنى واللفظ ، ثم على الوضوح والإيجاز والأطناب ، والملاءمة بين الخطبة والسامعين لها ، والملاءمة بين الخطبة وموضوعها .
- (٤) الكلام على هيئة الخطيب وأشاراته .

(١) البيان والتبيين ج ١ ص ٧٥ (٢) البيان والتبيين ج ١ ص ٢٠ و ٢١ و ٢٢
و ٢٤ و ٣٢ و ٣٣ و ٣٧ و ٤٠ (٣) البيان والتبيين ج ١ ص ٥٨ و ٦٣ و ٦٤
(٤) البيان والتبيين ج ١ ص ٧٥ وما بعدها .

من ذلك نرى أن مجال البيان العربي حتى منتصف القرن الثالث كان محدودا جدا ، وأنه كان لا يزال أمام النقاد وعلماء البيان ميدان فسيح يعملون فيه ، وأن ما أحرزه البيان من التقدم لذلك العهد كان ضئيلا ، وبخاصة إذا قيس الى تقدم النحو . إلا أنه تقدم قيم على كل حال .

٢

الى هنا كان الأدب العربي شديد الملاءمة لما يلابسه من الظروف ، وإذا كان السعي في هذا العهد نحو إنشاء بيان منظم بطيئا ثقيلا الخطى ، فإن الشعر والنثر قد تطورا فيه تطورا سريعا جدا ، حتى أصبح بينهما وبين عهديهما القديم بون شاسع ، وذلك بفضل ما كان للأعاجم الذين اشتغلوا بالعلوم والآداب من الأثر النافع فيهما . لقد أثرت الهيلينية في الأدب العربي البحت من طريق غير مباشر بتأثيرها أولا في متكلمي المعتزلة الذين كانوا جهابذة الفصاحة العربية غير مدافعين ، والذين كانوا بتضلعهم من الفلسفة اليونانية ، مؤسسي البيان العربي حقا . نعم ، لا نستطيع أن نقطع بأنهم كانوا مطلعين على البيان اليوناني لعهدهم ، ولكن لا شك أن تفكيرهم الفلسفي قد أعدهم لأن يتصوروا صناعة الكلام كما كان يتصورها اليونان من بعض الوجوه . ويكفي في التدليل على صحة هذه الدعوى أن تقارن وأنت تقرأ الجاحظ بين مذهبهم في نقد الشعر والنثر ، وبين مذهب آخر عربي خالص ، هو مذهب اللغويين أمثال ابن سلام . فستضح لك الفرق بين الفكر العربي الخالص الذي كاد يحتفظ بيداوته كاملة غير منقوصة ، وبين الفكر العربي الذي كان ذا صبغة يونانية قوية .

على أن تأثير الهيلينية في الأدب العربي إنما بلغ غايته على أيدي الشعراء والكتاب الذين كانوا من أصل أعجمي ، وكانوا قد تأثروا بالآداب اليونانية تأثرا ما ، فأصبحوا يستمدون وحي خواطرهم من الأدب اليوناني ، أما مباشرة بالأخذ عن الأصول اليونانية ، أو من طريق غير مباشر ، بالاطلاع على ما نقل الى اللغة العربية من التأليف اليونانية

(١) طبقات الشعراء .

المختلفة . ولنمثل لذلك بأبي تمام الشاعر . فيقال أن أباه كان نجاراً نصرانياً من بعض قرى دمشق^(١) وكان يسمى (تدوس) . فلما اعتنق أبو تمام الإسلام غير اسم أبيه على ما يظهر بفعله (اوسا) وانتسب إلى قبيلة طى . وأن من ينظر في شعره مع ذلك يجده مبيناً مبينة واضحة للشعر العربي المعروف لذلك العهد ، لا من حيث أن أبا تمام أفرط في استعمال التشبيه والمجاز وغيرهما من وجوه البيان، ولكن لأنه يختلف عمن تقدمه ومن عاصره من الشعراء في تصوّره للشعر نفسه ، وفي شدة أخذه نفسه بتحديد المعاني ووحدة القصيد ، وفي كلفه بوصف الطبيعة ، وميله إلى المعاني الفلسفية يضمنها شعره أياً كان الموضوع الذي ينظم فيه . وقد راع أبو تمام معاصريه بما ابتدع في الشعر، ولم يفرغ الناس بعد من الجدل في محاسن شعره وعيوبه ، وهو شعر نلاحظ الأثر اليوناني ماثلاً فيه من غير مرأى .

من الممكن أن نجري هذا الحكم عينه على الكتاب الذين كانوا يشغلون المناصب العالية في دواوين الأمويين والعباسيين . وإذا كنا على يقين من أن ابن المقفع فارسي الأصل ، فنحن لا نعرف شيئاً ما عن أصل عبد الحميد بن يحيى . بيد أننا عند ما نقرأ القليل الباقي من منشأته ، لا يسعنا إلا أن نعترف بما (للهيلينية) من الأثر البين في هذه المنشآت ، معنى ومبنى . والحق أن عبد الحميد كان أحد كتاب القرن الثاني الأقلاء الذين فهموا (الفصول) كما كان يفهمها علماء البيان من اليونان . ونفس بناء جملة يظهر تأثراً واضحاً بالهيلينية ، فهو يضع الصفة من الجملة حيث يقتضى المعنى وضعها ولو أغضب النحاة بعض الشيء^(٢) . ويشبهه في ذلك أحمد بن يوسف الذي كان من كتاب المأمون ، والذي لا شك في أنه من أصل قبطي .

لا مرأى في أن أدبنا العربي قد استفاد من ذلك الأثر غير المباشر المستمد من الهيلينية . ولقد كانت الفائدة تكون أتم لو أن الذين نشروا الفلسفة اليونانية

(١) أنظر ترجمته في ابن خلدان .

(٢) أنظر الكتاب الذي كتبه باسم آخر الخلفاء الأمويين مروان بن محمد إلى ولي عهده في نظام الحرب .

بين العرب ظلوا على حيطتهم وحذرهم، فلم يخرجوا من دائرة البحث النظرى الى الأدب نفسه، ولم يسيطوا عليه سلاطنتهم. ثم لو أن نقلة السريان لم ينقلوا الى العربية بصفة خاصة كتابي (الخطابة) و (الشعر) لأرسطو. قد يبدو في هذا القول شيء من التناقض، ولكن الواقع أنه منذ أخذ الفكر اليوناني يدعي جهارا حق التشريع للكتاب والشعراء، قام هؤلاء الكتاب والشعراء فحملوا من ناحيتهم على منطق المعلم الأول حملة رجعية قوية تصوورها لنا أبيات البحترى التي يخاطب بها المناطق فيقول:

كفتمونا حدود منطقكم والشعر يغنى عن صدقه كذبه
ولم يكن ذو القروح يلهج بال منطق ما نوعه وما سببه
والشعر لمح تكفى إشارته وليس بالهذر طوالت خطبه

كما تصوورها أيضا مقدمة كتاب (أدب الكاتب) حيث يسخر ابن قتيبة من أهل المنطق، وتقسيمهم لصور القضايا المنطقية سخريه مرة قاسية. *كذلك ابن السكيت في المثال*

لم يوجد حتى منتصف القرن الثالث غير بيان عربي واحد، اذا صح انه كان لا يزال في دور الطفولة وانه كان مضطربا فقد كان ملائما للظروف خصبا، مؤلفا في شيء من الانسجام بين الروح العربي والروح الفارسي والروح اليوناني. ثم وجد من ذلك الوقت بيانان: أحدهما عربي محافظ لا يقرب الفلسفة اليونانية إلا في كثير من التحفظ والاحتراص، والآخر يوناني كان يجهر بالأخذ عن أرسطو، وبذلك تعرض لحملات المحافظين المنكرة وألستهم الحداد.

على أن من الخطأ البين أن نعتقد أن البيان الذي نعتناه بالمحافظة قد سلم من أثر الغارة الهيلينية. فقد يكون عجيبا على أقل تقدير أن يظهر أول كتاب في البيان العلمى في ذات الوقت الذى ظهرت فيه ترجمة (كتاب الخطابة) لأرسطو. ومع ذلك فهذا الذى كان. لقد ترجم حنين بن اسحاق (كتاب الخطابة) ومن المحتمل أن هذه الترجمة ظهرت بعد وفاة الملاحظ أى في النصف الثانى من القرن الثالث

لأن حنين بن اسحاق توفي سنة ٢٩٨ هـ . في هذه الفترة عينها وضع أمير المؤمنين الشاعر التعس عبد الله بن المعتز، كتاب (البديع) .

لم أطلع على كتاب (البديع) هذا ولكن الذين نقلوا عنه أكثروا من ذكره كثرة تمكنتنا من تصوّره، فهو عبارة عن تعداد لأنواع البديع، مع الاستشهاد لكل منها بشواهد مقتبسة من كلام القدماء والمعاصرين لابن المعتز، ومع الموازنة بين هذه الشواهد بعضها وبعض . وهم يقولون أن ابن المعتز أحصى في كتابه ثمانية عشر نوعا من أنواع البديع ؛ من يدرسها في كتاب معاصره قدامة بن جعفر ، وفي كتب الذين جاءوا بعده، يلحظ فيها لا محالة أثرا بينا للفصل الثالث من كتاب (الخطابة) وبعبارة أدق، للقسم الأول من الفصل الثالث، وهو الذي يبحث في "العبارة" .

لقد كان تصوّر هؤلاء المؤلفين من العرب للتشبيه، والمجاز، والمقابلة، ووزن الكلام والفصول، قريبا مما نجده في الموضع المذكور من كتاب (الخطابة) . نعم انهم تحاشوا أن ينقلوا عن المعلم الأول جميع الأمثلة التي كان يمثل بها، لا شيء أكثر من أنهم لم يفهموا هذه الأمثلة . غير أنهم أوردوا مرة أحد أمثلة أرسطو؛ فعند ما يقرر أرسطو أن المجاز يقوم على التشبيه يقول "عند ما يقول (هوميروس) في حديثه عن أخيل (كركالأسد)، فهذا تشبيه، وعند ما يقول (كر هذا الأسد)، فهذا مجاز، لأنه لما كان الرجل والحيوان في هذا المثال ممثلين شجاعة، صح أن يسمى أخيل أسدا على سبيل المجاز" خذ أي كتاب من كتب البيان العربي، فستجد فيه هذا المثال سوى أنه قد استعمل فيه لفظ (زيد) المألوف في شواهد البلاغة والنحو، بدلا من (أخيل) وإذا فقد فهم العرب هذا المثال .

والواقع أن علماء البيان من العرب على نعمتهم (كتاب الخطابة) لم يكفوا عن أن يعنوا به ويحرصوا عليه غاية الحرص . نعم انهم لجهلهم التام بنظم اليونان وآدابهم لم يستطيعوا فهم الأنواع الخطابية وما يتصل بها، ولا الشواهد التي استخلصها أرسطو

(١) الخطابة : الكتاب الأول والثالث — الفصل الرابع — الفقرة الأولى .

من غرر الأدب اليوناني؛ ولكن لا شك في أنهم بأزاء ذلك وجدوا فصولا أخرى تتحدث اليهم عن أشياء يعرفونها ويجدونها دائما في شعرهم الخاص، وأنهم أيضا قد عثروا في مواضع مختلفة من كتاب (الخطابة) على أفكار عامة وقريبة من متناولهم ومحققة الفائدة لشعرائهم وكتابهم، فلم لا يستسيغون من هذا الكتاب المغلق كل ما يلائم عقولهم وآدابهم؟ الجواب أنهم على ما اعتقد قد فعلوا ذلك، وأنهم فعلوه على نحو يستثير الإعجاب حقا. والواقع أنه ليس من بين العلوم العربية الدخيلة علم كالبيان هضمه العرب واستمره، وبخاصة من أواخر القرن الثالث الى نهاية القرن الرابع. بذلك أصبح البيان علما عربيا من جميع الوجوه: عربي من جهة الروح، عربي من جهة المادة، عربي من جهة الشواهد، حتى ليخيل اليينا ألا صلة بينه وبين أي بيان آخر. هذا هو السبب في أن بعض مؤلفي العرب اعتقد باخلاص أن البيان العربي غير مدين للأعاجم في شيء؛ فابن الأثير الذي عاش في القرن السابع يقول في (المثل السائر^(١)): "اعلم أن المعاني الخطابية قد حصرت أصولها وأول من تكلم في ذلك حكماء اليونان غير أن ذلك الحصر كلي لا جزئي ... لا جرم أن ذلك الحصر لا يستفيد بمعرفته صاحب هذا العلم ولا يفتقر اليه فان البدوى البادى راعى الإبل ما كان يمر شيء من ذلك بفهمه ولا يخطر بباله، ومع هذا فانه كان يأتي بالسحر الحلال ان قال شعرا أو تكلم نثرا (فان قيل) أن ذلك البدوى كان له ذلك طبعاً وخليقة ... فالجواب عن ذلك أني أقول ان سلمت اليك أن الشعر والخطابة كانا للعرب بالطبع والفطرة فماذا تقول فيمن جاء بعدهم من شاعر وخطيب تحضروا وسكنوا البلاد ولم يروا البادية. (فان قلت) أن هؤلاء وقفوا على ما ذكره علماء اليونان وتعلموا منه (قلت لك في الجواب) هذا شيء لم يكن ولا علم أبو نواس شيئا منه ولا مسلم بن الوليد

(١) ص ١٨٦ من طبعة بولاق.

ولا أبو تمام ولا البحتري ولا أبو الطيب المتنبي ولا غيرهم . وكذلك جرى الحكم في أهل الكتابة كعبد الحميد وابن العميد والصابي وغيرهم .
لم يكن في طوق هذا البيان المحافظ أن يثبت لهجوم العقل اليوناني طويلا ، ولم يكن هذا في الحق يسيرا . لقد أنشأ متكلموا المعتزلة هذا البيان ، اذا صح هذا التعبير ، وتعهدوه ، وقلماء كان يقلت من أيديهم . وقد بقي أقرب الى الأدب منه الى الفلسفة ما بقي أولئك المتكلمون يدرسون الأدب العربي وينهلون من موارده العذبة . فلما أصبحوا أكثر اشتغالا بالفلسفة منهم بالأدب ، أصبح بيانهم أقرب الى الفلسفة منه الى الأدب ، ولذلك لم يكن عبد القاهر الجرجاني عند ما وضع في القرن الخامس كتاب (أسرار البلاغة) المعتبر غرة كتب البيان العربي إلا فيلسوفا يجيد شرح أرسطو والتعليق عليه . وانا لنجد في كتابه المذكور جرائم (الطريقة التقريرية) التي أودت بالبيان العربي في القرن السادس . على أن لنا عودة الى كتاب عبد القاهر ، فلنرجع الآن الى النصف الثاني من القرن الثالث ، لنرى كيف نما البيان الثاني ، وهو البيان اليوناني .

٣

نلاحظ قبل الخوض في هذا الموضوع أن فلاسفة العرب لم يكونوا أجود فهما لمعظم (كتاب الخطابة) من المتكلمين وعلماء البيان . لقد كانوا مثلهم يجهلون (الهيلينية) كلها ، عدا الفلاسفة بطبيعة الحال ، وكانت النظم السياسية اليونانية ديمقراطية كانت أو أرستقراطية ، ونظام القضاء اليوناني شيئا غريبا بالإضافة اليهم جميعا ، لأن العرب لم تعرف من النظم السياسية غير الخلافة ، ولا من النظم القضائية غير قضاء الفرد . كذلك لم تكن لديهم صورة واضحة لأنواع الخطابة السياسية وأنواع الخطابة القضائية ، وإن كانوا من ناحية أخرى لهم يصر بالخطب الرسمية التي كانت تلقى عادة في المحافل بين أيدي الخلفاء والأمراء ورؤساء الدولة . على أن الفلاسفة والأدباء يستوون في أنهم كانوا جميعا يفهمون حق الفهم القسم الخاص (بالعبارة) من (كتاب الخطابة) . ولكن الأولين كانوا أحسن من الآخرين فهما لما يقول فيه (أرسطو)

عن الأخلاق والانفعالات ، دون أن يلحظوا البتة ما يرتبه عليها من القيمة الأدبية . ثم أن الفلاسفة لم يحاولوا أن يأخذوا الكتاب بالعمل بـ (كتاب الخطابة) ولا الشعراء بـ (كتاب الشعر) الذي ترجمه متى بن يونس في القرن الرابع ، والذي لم يفهمه أحد على الإطلاق كما سنرى بعد قليل . وكل الذي حاولوه هو أنهم وضعوا للغة العربية بيانا عقليا يستند الى الفلسفة أكثر من استناده الى أى شىء آخر . ولما لم يفهموا من أرسطو إلا ما قاله عن (العبارة) فانهم لم يلحظوا أى فارق بين ما هو (شعر) وما هو (خطابة) وكل ما يفرق عندهم بين الشعر والنثر إنما هو الوزن والقافية . ولما كان لهما علم خاص هو العروض فقد أصبح النثر والشعر عندهم متساويي الحظ من (العبارة) فما يقولونه عن أحدهما يقولونه عن الآخر ، وقواعد البلاغة التي يطبقونها على النثر ، تنطبق عندهم على الشعر ، وإن يكن ثمة فارق ، فهو في الواقع أمر تقديرى .

(كان أول ما ظهر من تشريع الفلسفة للأدب ، كتابا في الشعر لقدامى بن جعفر اسمه (نقد الشعر) وقدامى هذا كان في أول أمره نصرانيا ثم اعتنق الاسلام في أواخر القرن الثالث ، وربما كان ذلك لتحسن مكانته في الديوان ببغداد . درس الفلسفة وبخاصة المنطق ، وكتب رسائل شتى في موضوعات متنوعة بعضها يتصل بادارة الدولة وبعضها بالأدب . وقد استغل كتابه (نقد الشعر) (وقد طبع في عام ١٣٠٢ عن النسخة المحفوظة بمكتبة كبريل بالقسطنطينية) كل مؤلف جاء بعده دون أن يقول كلمة واحدة يقر فيها له بالفضل . ونحن عند ما نقرؤه نحس من أول فصوله أننا بازاء روح جديد لا عهد لنا بمثله من قبل . أنظر مثلا كيف يعرف الشعر ويحلل هذا التعريف ، فستجد ذلك شيئا تقريريا محضا . فهو يقول (أنه قول موزون مقفى يدل على معنى . فقولنا (قول) دال على أصل الكلام الذى هو بمنزلة الجنس للشعر وقولنا (موزون) يفصله مما ليس بموزون ، اذ كان من القول موزون وغير موزون . وقولنا (مقفى) فصل بين ما له من الكلام الموزون قواف وبين ما لا قوافى له ولا مقاطع ، وقولنا (يدل على معنى) يفصل بين ما جرى من القول على قافية ووزن مع

دلالة على معنى مما جرى على ذلك من غير دلالة على معنى) ثم يمضى قدامة حتى يقول (فأذ قد تبين ... أن الشعر هو ما قدمناه فليس من الاضطرار اذا أن يكون ما هذه سبيله جيدا أبدا ولا رديئا أبدا، بل يحتمل أن يتعاقبه الأمران مرة هذه وأخرى هذه على حسب ما يتفق؛ فحينئذ يحتاج الى معرفة الجيد وتمييزه من الرديء^(١)).

اذا كانت هذه العبارة تدل على منتهى التفكير الفلسفى، فهى من غير شك لا تفيد أن المؤلف قد فهم (كتاب الشعر) أو أنه على أقل تقدير ينقل عنه. ذلك بأن أرسطو ينحى باللائمة فى كتابه هذا على من يسمحون الكلام المنظوم شعرا^(٢)؛ وعنده أن الوزن والمعنى وحدهما لا يكفيان فى تكوين الشعر.

ويمكن المضى فى قراءة (نقد الشعر) دون أن نلمح أثرا ما لنظرية (المحاكاة) المشهورة والتي هى جوهر (كتاب الشعر). وإذا فلا بد من أحد أمرين، فاما ان قدامة لم يطلع على كتاب (الشعر) لأنه لم يكن ترجم بعد الى اللغة العربية، أو أنه قد اطلع على الأصل اليونانى أو على ترجمة سريانية له، فلم يتيسر له فهمه.

على أنه اذا كان قدامة يجهل (كتاب الشعر) فقد كان على أحاطة تامة بـ (كتاب الخطابة) وقد فهم منه كل ما يمكن أن ينتفع به وطبق ما فهمه على الشعر العربى. فهم أولا كل ما ورد فى القسم الخاص (بالعبارة) عن التشبيه، والمجاز، والمقابلة، والفصول، وغير ذلك، ثم انتفع بكل الجزء الذى يتصل منه بالأخلاق والانفعالات. ثم عرف كيف ينتفع بما فهم فى كتابه (نقد الشعر) وذلك عند بيانه كيف يكون المديح وكيف يكون الهجاء. وقد أنفق قدامة مجهودا طريفا فى رد سائر الفنون الشعرية الى المديح والهجاء ليخضعها كلها لنظرية أرسطو المتعلقة (بالمنافرات). فليس الرئاء عنده إلا مديحا، وإذا فينبغى أن تستعمل فيه قواعد المديح، مع ملاحظة أن يكون الفعل ماضيا لا مضارعا، فلا يقال (أنه شجاع) أو (أنه جواد) ولكن (كان شجاعا)

(٢) كتاب الشعر: الكتاب الأول — الفقرة ٦

(١) نقد الشعر ص ٣

و (كان جوادا) . وكذلك الشأن في معاتبة الأصدقاء والشكوى منهم فهي نوع من الهجاء ، وكل ما في الأمر أنه ينبغي أن تصطنع الرفق في عتبك وشكواك ، حتى لا تفقد صداقة من تعاتب . والغزل والتشبيب بالنساء يعتبران من المديح إلا أنه ينبغي أن يختار الشاعر من المعاني والألفاظ ما به يستعطفهن ويؤثر في قلوبهن . هنا نلاحظ بطبيعة الحال أثر النظرية التي تقول بوجود الملاءمة بين الخطبة وبين حال المخاطب .

كذلك يستغل قدامة نظرية أخرى لأرسطو في كثير من الاقتناع بصحتها . تلك نظرية (الغلو) الذي يميزه أرسطو على ما هو معروف للشعراء في جميع الأحوال ، وللخطباء في أحوال خاصة . فبعد قدامة (الغلو) مما يمتاز به فحول الشعراء ، وينحى على أنصار الاعتدال ومن يرون الاقتصار على الحد الأوسط ، زاعما أنهم ليس لهم أن يطلبوا إلى الشاعر ، من حيث هو شاعر ، أن يتوخى الصدق ، بل ولا أن يتقيد بالأخلاق نفسها .

مما تقدم نرى أنه عند ما حاول الفكر اليوناني للمرة الأولى أن يسيطر على الأدب العربي ، كانت محاولته قاصرة على الشعر ، وانها لم تستند في ذلك إلا على كتابي (المنطق) و (الخطابة) اللذين جاء بهما مؤسس (الليسية) .

لم يعف أدباء العرب فيما بعد هذا الجزء الفلسفي من كتاب قدامة من شديد استنكارهم قل ذلك أو أكثر ، في حين أنهم بالغوا في استغلال الجزء الذي يتصل منه بالبيان البحت . بل لقد اتخذوا ذلك الجزء مثالا ينسجون على منواله ، واجتهدوا أن يضيفوا أنواعا من البديع جديدة إلى العشرين التي ضمنها قدامة كتابه . نذكر من هؤلاء الأدباء على سبيل المثال أبا هلال العسكري المتوفى في أواخر القرن الرابع ، فقد أحصى في كتاب (الصناعتين) خمسة وثلاثين نوعا من أنواع البديع^(١) .

(١) انظر «الصناعتين» ص ٢٠٤ وما بعدها .

ثم يحاول الفكر اليوناني مرة أخرى أن يشرع للأدب العربي. ومحاولة هذه المرة توصف في وقت واحد بأنها جريئة جدا ، واسعة النطاق جدا ، مبتكرة جدا . وهي تمثل في رسالة محفوظة بمكتبة الاسكوريال تحت رقم ٢٤٢ وستنشرها قريبا كلية الآداب المصرية . عنوان هذه الرسالة (نقد النثر) وهي تنسب الى قدامة بن جعفر الذي سبق الكلام عليه ، ولكن المطالع عليها يرى أنها لا يمكن أن تكون له ، بل هي في الغالب لكاتب شيخي ظاهر التشيع قد صنف كتباً عدة في الفقه وعلوم الدين يشير اليها ويحيل عليها في شيء من الطمأنينة والارتياح ويرى بروكلمان أن واضع هذه الرسالة تلميذ لقدامة اسمه أبو عبد الله محمد بن أيوب ^(١) . على أن هذه مسألة سيحققها زميلي العبادي في غير هذا الموضع . أما نحن فنقتصر في هذا المقام على تحليل هذه الرسالة تحليلاً موجزاً ولكنه كاف في الدلالة على أهمية ما تتحمله الفلسفة اليونانية من سلطان على البيان العربي في القرن الرابع .

يقتر المؤلف في الفصل الأول أن الانسان إنما فضل بالعقل ، وأن العقل نوعان : موهوب ومكسوب ، وأن الموهوب يشبه البسطن والمكسوب يشبه الغداء ، ثم يبين أن ترجمان العقل والدليل عليه إنما هو (البيان) . وفي الفصل الثاني يعترفنا أن البيان على أربعة أوجه : (١) بيان الأشياء بذواتها ، (٢) البيان الذي يحصل في القلب عند إعمال الفكرة واللب ، (٣) البيان الذي هو نطق باللسان ، (٤) البيان بالكتابة التي تبلغ من بعد أو غاب . والمؤلف يثبت وجود كل وجه من هذه الوجوه وبلاغته بأدلة من القرآن . وفي الفصل الثالث يبين أن بيان الأشياء بذواتها بعضه ظاهر وبعضه باطن ، وأن الظاهر ما أدرك بالحوس ، فاستغنى بظهوره عن الاستدلال عليه والاحتجاج له ؛ وأما الباطن فهو ما غاب عن الحس ، واختلفت العقول في إثباته ، وأن الطريق الى علمه من جنسين : "القياس

(١) أنظر « دائرة المعارف الإسلامية » مادة (قدامة) .

والخبر". وفي الفصل الرابع، يورد المؤلف صورة وجيزة واضحة "للقياس" وأنواعه فيحلله، وفي أثناء تحليله له يوضح لنا الحد، والوصف، والمقولات، ويبين طريقة استعمالها في اللغة العربية، وينبه على أنه قد أخذ كل ذلك الفصل من كتب المناطق. وفي الفصل السادس يتكلم على "الخبر" فيبين أنه على نوعين: يقين وتصديق. والمؤلف في هذا الفصل يجري على نهج فقهاء المسلمين ومتكلميهم، مع ميل ظاهر نحو التشيع. وفي الفصل السادس يحمل المؤلف الكلام على الوجه الثاني من أوجه البيان وهو (الاعتقاد) المتفرع عن الوجه الأول. والمؤلف لا يأتي في هذا الفصل أيضاً بجديد، فالقياس والخبر يحدثان فينا إما حقاً لا شبهة فيه، أو علماً مشتبهاً يحتاج إلى تقويته بالاحتجاج فيه، أو باطلاً لا شك فيه. ونحن يجب علينا أن نصدق الأول اعتقاداً وعملاً، وأن نكذب بالثالث، وأن نتوقف عند الثاني ونحتاط قبل أن نعرض له بتصديق أو تكذيب. كل ذلك ينطبق على أصول الفقه وعلم الكلام، ولكن مع ميل ظاهر إلى التشيع على عادة المؤلف. وفي الفصل السابع يتكلم المؤلف على الوجه الثالث من أوجه البيان، وهو البيان بالقول، ولكنه في الواقع يضمّنه الكلام على الوجه الرابع، وهو البيان بالكتابة. والقول عنده نوعان، فمنه ظاهر غير محتاج إلى تفسير، ومنه باطن يتوصل إليه بالاستدلال والخبر. ويستشهد المؤلف في كلامه هنا بشواهد مأخوذة من القرآن. ثم يلخص خواص القضية المنطقية، فيقول إن منها ما هو عام شامل للسان العربي وغيره، ومنها ما هو خاص يختلف باختلاف اللغات، ثم يعد الخواص العامة مستعينا في ذلك بالمنطق والفقه وعلم الكلام. وفي الفصل الثامن، والتاسع، والعاشر، والحادي عشر، يورد المؤلف من قواعد النحو ما يتعلق بالاشتقاق، وصيغ الأسماء والأفعال. وليس في الفصول المذكورة ابتكار ما بل هي في الواقع لا تخرج عن كونها مجرد تقليد للفصلين العشرين، والحادي والعشرين من (كتاب الشعر) لأرسطو، وفي الفصل الثاني عشر إلى الرابع والعشرين يتكلم على التشبيه، والجن في أحواله المختلفة، والرمز، والوحي، والاستعارة، والأمثال، والغز،

والحذف، والصرف، والمبالغة، والقطع والعطف، والتقديم والتأخير، والاختراع،
والتعريب؛ وفي ذلك كله يعتمد المؤلف على أرسطو. وفي الفصل الخامس والعشرين
يقسم المؤلف الكلام الى منظوم ومنثور، ثم يعرف (البلاغة) التي يستوى عنده فيها
المنظوم والمنثور، فيقول "انها القول المحيط بالمعنى المقصود مع اختيار الكلام وحسن
النظام، وفصاحة اللسان"، ثم يدافع عن الشعر فيقول أن أرسطو ذكره في (كتاب
الجدل) وجعله حجة مقنعة، وأنه احتج في كثير من كتب السياسة بقول (أوميرس)؛
ولكن أهم من ذلك كله عنده أن النبي (صلعم) قد سمع الشعر وأمر من كان شاعرا
من أصحابه بهجو أعدائه. ثم يسرد المؤلف فنون الشعر، آتيا على محاسنه وعيوبه
في كلام قريب من كلام قدامة في (نقد الشعر). وهو لا يرى بأسا بأن يغلو الشاعر
ويسرف في تعبيره، مفضلا الغلو على الاعتدال، محيلا في ذلك كله على أرسطو الذي يحيز
بل يستعذب الكذب في الشعر. وفي الفصل السادس والعشرين، يتكلم على المنثور
فيقول انه أربعة أنواع: خطابة، وترسل، وجدل، وحديث. ثم يأخذ في الكلام من
حيث البلاغة على الخطابة والترسل، فيعرفهما ويبين محاسنهما وعيوبهما، ويقارن
بينهما معتمدا بصفة خاصة على الجاحظ فيما يتعلق بالخطابة من حيث الفصاحة
والإلقاء، وعلى كتاب الدواوين والخطاطين فيما يتعلق بالرسائل من حيث بلاغتها
ورشاقتها. ونلاحظ أنه يضرب المثل بأرسطو وأقليدس في الإيجاز، لأنهما
كما يقول (لم يأتيا في شيء من كلامهما بما يتهيأ لأحد أن يختصره أو يأتي بأقل
من لفظهما) كما يضرب المثل بجالينوس ويوحنا النحوى في الإطالة والإسهاب.
ثم يضيف الى ذلك عادة شواهد عربية مأخوذة من أحاديث النبي صلى الله عليه
وسلم، ومن كبار الكتاب حتى القرن الثالث. وفي الفصل السابع والعشرين يتكلم على
الترسل. وفي الفصل الثامن والعشرين يتكلم على الجدل، فيذكر قواعده على نحو
ما هو وارد في (كتاب الجدل) لأرسطو، وعلى حسب مواضع المتكلمين والفقهاء
الإسلاميين. وفي الفصل التاسع والعشرين يتكلم على ما ينبغي أن يتصف به المجادل

البارع من الصفات الخلقية، والخلقية، والمنطقية، والأدبية، مستعينا في ذلك كله بالقرآن والسنة ومواضع المتكلمين والفقهاء، ومقالات الفلاسفة. ثم يتكلم في الفصل الأخير من الرسالة على الحديث، فيبين أن له وجوها كثيرة، منها الجدل والهزل، والصدق والكذب، والسخيف والجزل... الخ. ويهدي المؤلف الى القارئ نصائح تقوم على الأخلاق والذوق السليم يبين فيها متى وكيف وأين يستخدم كل وجه من هذه الوجوه.

لا جرم أنا هنا بأزاء بيان جديد كل الجدة، بيان لا يستمد غذاءه من الأدب العربي البحت وخطابة أرسطو وشعره فحسب، ولكنه يستفيد في تكوين بنيته من منطق أرسطو، وبخاصة كتابيه (أناطيقا) و(طوبيقا)^(١) هذا البيان الجديد في حقيقة الأمر يقصد الى تكوين الخطيب والشاعر والكاتب وذلك بأن يجعل لكل منهم أولا فكريا مستقيما، ثم لسانا ناطقا يحسن به التعبير عما يحول بخاطره؛ ثم هو يهديه بعد ذلك الى خير أساليب الأداء واللقاء. ونحن لسنا بحاجة الى أن نقول أن حظ هذا البيان ذي الصفة الفلسفية المحضة لم يكن خيرا من حظ (نقد الشعر) لقدامة، ذلك بأن أدباء العرب مضوا يكتبون على النحو الذي أشرنا اليه منذ قليل.

أريد أن أفف هنا وقفة يسيرة لأبين ما كان لكتابي (الخطابة) و(الشعر) من أثر مباشر تام في الفكر العربي، أو بعبارة أدق في الفكر الاسلامي. ولا أعني بذلك إلا الفكر الفلسفي الذي يعنى بالنظر المجرد دون أية غاية عملية. فمنذ تم نقل كتابي (الخطابة) و(الشعر) إلى اللغة العربية، عدهما فلاسفة المسامير متممين لمنطق أرسطو، وتناولوهما بالتحليل والشرح. من ذلك تحليل ابن رشد وشرحه، وتحليل ابن سينا وشرحه لهما في كتاب (الشفاء).

ولست متعزضا في هذا المقام لما كتب ابن رشد عنهما. فذلك غير خاف على القارئ من جهة، ثم هو من جهة أخرى لا يتفق بوجه من الوجوه مع معاني

(١) أي كتابي (تحليل القياس) و(الجدل).

أرسطو . ذلك لأن ابن رشد لم يفهم هذه المعاني فحرفها جهدا استطاعته . قد نسال أنفسنا ونحن نقرأ ابن ارشد عن سبب هذا التحريف ، أهو قصور الفيلسوف القرطبي ، أم فساد ترجمة (الخطابة) و (الشعر) ؟ لا شك أن ابن رشد لم يفهم على أقل تقدير كتاب (الخطابة) لأن ترجمة هذا الكتاب صحيحة بقدر الامكان ومن المستطاع قراءة مقدار صالح منها ، على ما في ذلك من المشقة ، في نسخة من ترجمة (الأرغانون) محفوظة بالمكتبة الأهلية بباريس (تحت رقم ٢٣٤٦ مخطوطات شرقية) وربما تولت كليتنا نشرها يوما ما . هذه الترجمة بعيدة جدا عن أن توصف بالتحريف والسقم ، وإن كانت منقولة عن ترجمة سريانية .

وإذا فلا عجب أن يكون ابن سينا فهم كتاب (الخطابة) فهما لا بأس به وقد حلله في (الشفا) تحليلا دقيقا وشديد القرب من الأصل . فهو يقسمه إلى أربع مقالات : الأولى تقع في سبعة فصول يلخص فيها ويشرح آراء أرسطو العامة في تعريف (الخطابة) وفي العلاقة بينها وبين (الجدل) والصناعات الأخرى ، وفي فائدتها ، وفي البرهان الخطابي ، والأنواع الخطابية ، وغير ذلك . ثم المقالة الثانية وتقع في تسعة فصول : الثلاثة الأولى منها في الخطابة السياسية ، والرابع في خطابة المنافرة ، والخامس والسادس والسابع والثامن في الخطابة القضائية ، والتاسع في التصديقات التي ليست عن صناعة كما يقول ابن سينا . ثم المقالة الثالثة وتشتمل على ستة فصول : تبحث الأربعة الأولى منها في (الانفعالات) ، ويبحث الخامس في الأنواع المشتركة بين الأنواع الخطابية الثلاثة ، ويبحث السادس في الفرق بين المقدمات الجدلية والخطابية وفي إعطاء أنواع نافعة في التصديقات بأصنافها . ثم المقالة الرابعة ، وتقع في خمسة فصول : تبحث الثلاثة الأولى منها في (العبارات) ويبحث الرابع في أحوال القول الخطابي ، وحاجتها في كل نوع من الأنواع الثلاثة الخطابية ، ويبحث الخامس في السؤال والجواب الخطابين ، وفي خاتمة الكلام الخطابي .

يتضح من ذلك أن المقالين الأولى والثانية تقابلان الكتاب الأول من كتاب (الخطابة) بشكله الذي نعرفه ، والمقالة الثالثة تقابل الكتاب الثاني ، والمقالة الرابعة تقابل الكتاب الثالث .

وبعد ، فهل هذا التقسيم الرباعي لكتاب (الخطابة) من صنع ابن سينا أم هل هو قديم ؟ هذا سؤال يهم المهلبين الذين لا يزالون يبحثون عن التقسيم القديم لكتاب (الخطابة) وليس في الامكان أن نجيب عنه حتى نحل رموز النسخة التي أشرنا إليها منذ هنية ويتم نشرها .

قد نكون مبالغين إذا قلنا أن ابن سينا أحاط علما بكتاب (الخطابة) ، ولكن لا شك في أنه أحاط بجوهره . أنظر إلى كلامه على أنواع الحكومة كما أوردها أرسطو في (كتاب الخطابة) فن الحل أن مشوب بالغموض والإيهام ، في حين أنه قد فهم حق الفهم ما يصف به أرسطو كل نوع منها . ثم أنظر إلى كلامه على نظام القضاء عند اليونان ، فهو لا يوصف بالدقة ولا بالوضوح ، لأن ابن سينا لا يعرف نظام قضاء الجماعة ، فهو يسمى (الالتهام) (شكاية) و (الدفاع) (اعتذارا) وكثيرا ما يتكلم كلام الأديب حين ينبغي أن يتكلم كلام رجل القانون . إلا أنك تجده قد فهم فهما يستثير الإعجاب كل ما يقوله أرسطو عن (الانفعالات) وتجده وصفه لأخلاق الاحداث ، والشبان ، والشيب ، مطابقا للأصل مطابقة رائعة . ويكاد تصوره (للعبرة) يكون صحيحا لا غبار عليه . ومع هذا كله فإن سينا نفسه لا يغفل أن ينبه على أن كتاب (الخطابة) بعيد عن الفكر العربي ، ويلفت النظر مرارا إلى أن به أشياء خاصة باليونان ، ويصرح في عدة مواضع بأنه لم يفهم جملا بعينها واردة في كتاب (الخطابة) بل لقد بلغ به الأمر أن اتهم الترجمة بعدم الدقة ، وود لو استطاع الرجوع إلى الأصل اليوناني ،

(١) الشفا : الخطابة : المقالة الثالثة : الفصل الرابع .

(٢) » : » : » : الثالث .

وكثيرا ما يستعصى عليه فهم الشواهد التي يوردها أرسطو فيحذفها وينبه على ذلك ، كما أنه كثيرا ما ينبو ذوقه عن أسماء الأعلام اليونانية فيذهبها أو يكتفى بذكر مدلولاتها . فاذا أورد شاهدا أخطأ في إيرادها . مثال ذلك استعماله (أفروديت) مكان (ديونيسوس) في المقال الخاص بالاستعارة المناسبة ، واختصاره قصة سيمونيدس دون أن يذكر اسمه حين رفض أن يمدح البغلة السابقة ، لأنه لم يرض ما قدم إليه من أجر ، ثم أرضى فمدحها واصفا إياها بأنها ابنة الفرس ذى الجناحين . وقد يتنصر لنفسه فيستبدل بالشواهد اليونانية شواهد عربية مأخوذة من الأدب العربي والفقه ومن الحديث أحيانا كما صنع عند كلامه على (خاتمة الكلام الخطابي) ، فبعد أن أورد على نحو ما فعل أرسطو عبارة ليسياس المشهورة (هذا الذى قلته ، وسمعتموه ، والحكم لكم) عقب عليها بقوله (كما يقال عندنا : أقول قولى هذا ، واستغفر الله العظيم لى ولكم ، أنه غفور رحيم) .

على أن ابن سينا لم يحدد فهم كتاب (الشعر) كما فهم كتاب (الخطابة) ولسنا ندرى أيرجع ذلك الى سقم الترجمة العربية لهذا الكتاب أم الى أن الفيلسوف لم يوفق الى فهمه ؟ ومهما يكن من الأمر فهذا السؤال لا يمكن الاجابة عنه إلا بعد الاطلاع على ترجمة كتاب الشعر الواردة في نسخة المكتبة الأهلية بباريس . هذا وكثيرا ما يكون تحليل ابن سينا لكتاب الشعر مجرد لغو لا معنى له ، فالتراجمى عنده هى المديح ، والكوميدي هى الهجاء ، والملحمة هى الأدب . أما الأمثال والأعلام والملاحظات الدقيقة التى يلاحظها أرسطو طالس على ما يتميز به كل نوع من أنواع الشعر فابن سينا يخلط بينها خلطا شديدا .

لكن ابن سينا قد فهم حق الفهم (نظرية المحاكاة) ، وجاء بصورة صحيحة للصناعة الشعرية وللوسائل التى يتوسل بها فى التغلب على الصعاب التى تعترض

(١) الشفا : الخطابة : المقالة الرابعة : الفصل الثانى .

(٢) » : » : » : » : الأول .

(٣) » : » : » : » : الخامس .

الشاعر . وجملة القول أنه قد فهم كل ما يمكن أن يفهمه شرقى يجهل الآداب اليونانية كلها . فهم أصولا عامة ، وأصولا قد تنطبق على الأدب العربي من بعض الوجوه ، وهو نفسه يعترف بذلك^(١) .

نلاحظ قبل أن نختم هذا الفصل أن الفصول السبعة التي تشتمل على تحليله لكتاب الشعر تتفق اتفاقا تاما مع الجزء الباقي من (كتاب الشعر) ، فلم يعرف الشرقيون اذا نسخة كاملة من هذا الكتاب .

٤

لم تلق (خطابة) ابن سينا ولا (شعره) قبولا لدى الفلاسفة الذين جاءوا من بعده وكان كل اعتمادهم على تصانيفه . فأخذ هذان الفنان يتضاءلان على مر الزمن حتى انحصرا في فصاين يقعان كلاهما في أسطر معدودات تذييل بها كتب المنطق . ولا يعجب القارئ من تناهي الأمر الى هذه الحال ، فالفلاسفة والمناطقه أصبحوا لا يكادون يفقهون من الخطابة والشعر شيئا ، فلم يكونوا اذا ليحفلوا بهما ، وكانوا فوق ذلك قد استغرقهم مجادلات تقريرية أقل ما توصف به أنها تافهة عديمة الجدوى .

على أن مجهود ابن سينا لم يكن ليذهب عبثا ، لقد عرب كتاب (الخطابة) اذا صح هذا التعبير ، وجعله في متناول الفكر العربي ، وبذلك هيأ أسباب التوفيق بين البيانيين اللذين عاشا جنبنا الى جنب دون أن يستطيعا تلاقيا وتآلفا .

وقد تحقق هذا التوفيق في القرن الخامس على يد عبد القاهر الجرجاني الذي سبق ذكره . صنف عبد القاهر كتابين يعتبران بحق أنفس ما كتب في البيان العربي . هما (أسرار البلاغة) و (دلائل الإعجاز) . فعندما تقرأ أولهما نكاد نجزم بأن المؤلف قرأ الفصل الذي عقده ابن سينا (للعبارة) وأنه فكر فيه كثيرا ، وحاول أن يدرسه دراسة نقد وتمحيص . والواقع أنه درس (الحقيقة) و (المجاز) فتبين له أن تصوّر القدماء

(١) الشفا : كتاب بالشعر : الفصل الأول والفصل الثامن .

✓ للبحر مضطرب غير مستقيم ، فانهى لتوضيح مبهمه وجلاء غامضه . فقسم المجاز الى نوعين (مجاز لغوى) و (مجاز عقلى) ثم قسم المجاز اللغوى الى نوعين : أحدهما يقوم على التشبيه ، وأما الآخر فعباره عن كل لفظ استعمل مكان لفظ آخر اصله بينهما . وبعد فنحن نعرف مجاز أرسطو الذى يميز اطلاق اسم الجنس على النوع ، واسم النوع على الجنس ، واسم النوع على نوع آخر . فمجاز أرسطو هذا هو ما يسميه عبد القاهر (مجازا مرسل) وأما المجاز الذى يقوم على التشبيه ، والذى يسميه أرسطو (صورة) فيسميه عبد القاهر (استعارة) وهو لفظ كان القدماء يطلقونه على المجاز بكافة أنواعه . ولكى يقرر عبد القاهر مذهبه هذا ، يتعمق فى دراسة المجاز والتشبيه تعمقا لم يسبق اليه ، ولكن من غير أن يخرج بحال من الحدود التى رسمها أرسطو . وأما (المجاز العقلى) فهو من ابتكار عبد القاهر ، ويصح أن نسميه (المجاز الكلامى) لأنك اذا قلت مع عبد القاهر (أنبت الربيع البقل) فهذا مجاز ، لأن الربيع لا ينبت البقل ، ولكن الذى ينبت هو الله تعالى . ويتفق عبد القاهر جهدا غير قليل فى الدفاع عن مجازة هذا ، وتميزه عن المجاز المعروف . ولكن لا شك فى أن الأساس الذى يبنى عليه هذا التمييز محل للنظر .

أما كتاب (دلائل الأعجاز) فيحاول فيه عبد القاهر أن يثبت (أعجاز القرآن) وهو أمر جعله علماء الكلام الغرض من البيان من عهد بعيد . ولكى يصل عبد القاهر الى هذه الغاية يبدأ بحثه بنقض نظريتين قديمتين : أحدهما تجعل جمال الكلام فى اللفظ ، والأخرى تجعله فى المعنى . ثم ينتهى به البحث الى أن الجمال ليس فى اللفظ ولا فى المعنى ، وإنما هو فى نظم الكلام ، أى فى الأسلوب . ثم يحاول بعد ذلك أن يبين فى كون جمال الأسلوب وروعه ، فيدرس (الجملة) بالتفصيل ، منفردة ومتصلة ، فيضطره البحث الى الكلام على أهمية حروف العطف ، وقيمة الأيجاز والأطناب ، وضرورة مطابقة الكلام لمقتضى الحال ، وبذلك يضع أساس (علم المعانى) المشهور .

ولا يسع من يقرأ (دلائل الإعجاز) إلا أن يعترف بما أنفق عبد القاهر من جهد صادق، خصب، في التأليف بين قواعد النحو العربي وبين ما لأرسطو في الجملة، والأسلوب، والفصل، من الآراء العامة. وقد وفق عبد القاهر فيما حاول توفيقا يدعو إلى الإعجاب.



لم يتقدم البيان العربي بعد عبد القاهر أى تقدم، بل لقد أخذ على العكس من ذلك في التأخر والانحطاط. ومنذ القرن السابع جعل يفقد كل صفة أدبية له، ويصبح فريسة للشرح والمقرررين الذين شغلوا بالجدل فيما ليس بشيء وكادوا يجهلون الأدب العربي جهلا تاما.

مما تقدم نرى أى طريق طويل شاق سلكه البيان العربي منذ نشأته في أوائل القرن الثاني إلى أن بلغ في القرن الخامس درجة كمال كان من سوء الحظ نزر الفائدة قليل الجدوى. ولعلنا نكون قد أوضحنا في هذا البحث بما فيه الكفاية أنه كان في جميع أطواره وثيق الصلة بالفلسفة اليونانية أولا وبالبيان اليوناني أخيرا. وإذا لا يكون أرسطو المعلم الأول للمسلمين في الفلسفة وحدها، ولكن له إلى جانب ذلك معلمهم الأول في علم البيان.

تحقيق

في حياة قدامة، ونسبة كتاب (نقد النثر) اليه، ونسخة ذلك الكتاب الخطية
المحفوظة بالأسمكوريال، ونشرها
لعبد الحميد العبادي

١

هو أبو الفرج قدامة بن جعفر بن قدامة بن زياد، المعروف بالكتاب البغدادي،
لا نعرف له نسباً فوق جدّه زياد المذكور، وانقطاع نسبه على هذا النحو قرينة على
أنه غير عربي الأصل، وقد يكون من سلالة بعض نصارى العراق الذين عاشوا
في كنف الدولة الفارسية القديمة. وفوق ذلك لا نعرف شيئاً عن زياد ولا عن
ابنه قدامة^(٢).

أما جعفر بن قدامة فقد اختلفت فيه الروايات، فصاحب الفهرست يقول^(٣)
”أنه ممن لا يفكر فيه ولا علم عنده“ ويتابعه في ذلك ياقوت في (معجم الأدباء)^(٤) في حين
أن الخطيب البغدادي يقول في ترجمته^(٥) ”جعفر بن قدامة بن زياد، أحد مشايخ
الكتاب وعلمائهم، وافر الأدب، حسن المعرفة، وله مصنفات في صنعة الكتابة
وغيرها، وحدث عن أبي العيّن الضريّر، وحماد بن اسحاق الموصلي، ومحمد بن مالك
الخزاعي ونحوهم، وروى عنه أبو الفرج الأصبهاني“.

(١) هذه كنيته في أغلب المصادر، غير أن ابن تقي بردي يكتبه بأبي جعفر (أنظر النجوم الزاهرة
ج ٢ ص ٣٢٣، طبع ليدن).

(٢) لفت نظري زميلي الأستاذ أحمد أمين إلى قول الجاحظ في كتاب الحيوان (ج ٥ ص ٣٣)
”قال قدامة حكيم المشرق“ ولكنني لم أعتد على نص يفيد أن قدامة هذا هو جده المترجم.

(٣) ص ١٣٠ (طبعة ليبزج). (٤) ج ٦ ص ٢٠٣.

(٥) تاريخ بغداد، ج ٧ ص ٢٠٥ (طبعة القاهرة).

وهذه العبارة توافق ما يقوله عن جعفر علماء آخرون بعضهم متقدم على الخطيب وبعضهم متأخر عنه؛ فالأصبهاني يروي عنه أخبارا كثيرة، بل لقد نقل عن كتاب له قصيدة قالها مصعب بن عبد الله الزيري في رثاء اسحاق الموصلي^(١). والمطرزي شارح مقامات الحريري والمتوفى سنة ٦١٠ يقول في كتاب (نقد الشعر) "وقيل هو لوالده جعفر"^(٢) ثم يورد عبارة الخطيب. ونجد في ترجمة قديمة للبلاذري المتوفى سنة ٢٧٩ ويرى المستشرق ده غويه أنها للقريري، أن جعفر بن قدامة كان ممن روى عن البلاذري^(٣). فهل نستخلص من كل ذلك أن صاحب الفهرست قد وهم في أمر جعفر بن قدامة وأن ياقوت تابعه في وهمه، وأن الصحيح من أمر جعفر ما ذكره الخطيب، وجاء مطابقا لرواية الأصبهاني ولما يقول عنه المطرزي ومترجم البلاذري؟ نعتقد أن هذا ما ينبغي أن يستقر عليه الرأي في أمر جعفر ابن قدامة.

كان جعفر على دين أسرته وهو النصرانية، والظاهر أنه نشأ بالبصرة التي توطنتها أسرته ثم انتقل الى بغداد حيث تضلع من الثقافة الاسلامية على عادة كثير من ذمي الدولة الاسلامية لذلك العهد، فروى عن البلاذري، وحدث عن أبي العيلاء، وحماد ابن اسحق الموصلي، ومحمد بن مالك الخزاعي، وابن خرداذبه الجغرافي المشهور ولا شك أن المراد بالتحديث هنا رواية الأخبار لا التحديث بحديث رسول الله. ثم تولى الكتابة بالديوان بشهادة الخطيب، واتصل بالبلاط العباسي، فالأصبهاني يروي عنه أخبارا تفيد اتصاله بالخليفة المكتفي بالله وانقطاعه الى

(١) الأغاني ج ٥ ص ١٣٣ (طبع بولاق).

(٢) الإيضاح : الورقة ٤٠.

(٣) فنوح البلدان : بتحقيق ده غويه ص ٦.

(٤) Journal Asiatique 1862, 5, 155 suiv.

(٥) توفي سنة ٣٠٠ هـ.

تحقيق في حياة قدامة

عبد الله بن المعتز^(١) . أما وفاته فالراجح عندي أنها كانت حوالى سنة ٣١٠ هـ وهى السنة التى يظن بعضهم خطأ أن ابنه قدامة توفى فيها ، مع أن الثبت كما سيحىء أن قدامة توفى سنة ٣٣٧ هـ . ثم أن القول بوفاة جعفر حوالى سنة ٣١٠ هـ يتفق مع أخذه عن ذكرنا من العلماء ، ومع اتصاله بالخليفة المكتفى بالله المتوفى سنة ٢٩٥ هـ وانقطاعه الى ابن المعتز المتوفى سنة ٢٩٦ هـ . ولا يتعارض مع ذلك كون الأصبهاني (٢٨٤ - ٣٥٦ هـ) قد أخذ عنه ، فابن خلكان يقول أن الأصبهاني قضى خمسين سنة فى تأليف (كتابه الأغاني) وذلك يفيد أنه شرع حوالى سنة ٣٠٦ هـ يجمع مادة كتابه الكبير ، وإذا يكون قد اتصل بجعفر قبل وفاته بزمان غير يسير . والظاهر أنه قرأ على جعفر كتابا له فى الأدب فكان ذلك مناط روايته عنه . يؤكد ذلك قوله "حدثني جعفر بن قدامة" و "وأخبرني جعفر بن قدامة" و "نسخت من كتاب جعفر بن قدامة" .



وكما يحيط الغموض بحياة جعفر فانه يحيط كذلك بحياة ابنه أبى الفرج قدامة ابن جعفر على عظم قدره وعلو شأنه فى العلم والأدب . فالمصادر لا تعين سنة ميلاده ولا تقطع فى سنة وفاته ، كما أنها لا تورد شيئا مفصلا عن حياته العلمية ولا عن حياته العامة . غير أن ياقوت يروى أنه أدرك زمن ثعلب والمبرد وأبى سعيد السكرى وابن قتيبة وطبقتهم ، وأنه سأل ثعلبا (المتوفى سنة ٢٩٢ هـ) عن أشياء فيستفاد من ذلك أنه ولد حوالى سنة ٢٧٥ هـ على تقدير أن سنه لم تكن تقل عن خمسة عشر عاما وقت سؤاله ثعلبا . ثم ينقل ياقوت عن ابن الجوزى أنه توفى سنة ٣٣٧ هـ فى خلافة المطيع ، ولكنه يعقب على ذلك بتخطئة ابن الجوزى فى هذا الخبر ، بحجة أنه عنده كثير التخليط فيما تفرد به من الأخبار ، ويقول أن آخر ما علم

(١) الأغاني ح ٩ ص ١٤٤ - ١٤٥ (طبع بولاق) .

(٢) أنظر فهرس مكتبة الاسكوريال لدرنبورغ (ح ١ رقم ٢٤٢) .

(٣) وفيات الأعيان ح ١ ص ٤٧٥ - ٤٧٦ (طبع بولاق) .

(٤) الأغاني ح ٥ ص ١٢٨ (طبع بولاق) .

تحقيق في حياة قدامة

من أمر قدامة انما كان سنة ٣٢٠ هـ . وكما يخطئ ياقوت ابن الجوزي فانه يجهل من قال أن قدامة كتب لبنى بويه بحجة أنه كان أقدم منهم عهدا . ونحن نرى أن ياقوت لم يوفق في الأمرين ، فبدلا من أن يأخذ من تظاهر الروايتين قرينة على صحتهما فانه يخطئهما معا . أما نحن فنلاحظ هذا الاتفاق بين الروايتين ونقول بصحةهما ونزيد أن المطرزي يقول ” وظنى أنه أدرك أيام المقتدر بالله وابنه الراضى بالله “ وأن أبا المحاسن بن تغرى بردى يروى عن الذهبي أنه توفى في العام المذكور^(١) ، وأنه قد جاء على الورقة الأولى من النسخة الخطية من (كتاب الخراج) أن قدامة توفى سنة ٣٣٧ وعلى هذا التقدير يكون قدامة قد نيف على الستين ، وهى سن تناسب مع مكانته الأدبية العالية ، ومع ما خلف من آثار علمية كثيرة قيمة .

لاشك أن قدامة نشأ ببغداد ، ولعله ولد بها أيضا ؛ وقد أسلم في حدثه على يد الخليفة المكتفى بالله كما يذكر ابن النديم ، والظاهر أن أباه كان قد طاب نفسا بذلك وسره أن يرى ابنه يعتقد دينا كان يمنعه هو من الدخول فيه تقادم السن واستقرار مكانته في المجتمع . وعلى أثر هذا الحادث الهام في حياة قدامة انفسح أمامه مجال العمل والأمل ، فأكب على دراسة العلوم الإسلامية ليعتد نفسه لصناعة الكتابة التى احترفها أبوه من قبل ، والتي كانت تتطلب إذ ذاك ثقافة عالية . فلما استوفى من ذلك حظا موفورا التحق بالديوان فتولى سنة ٢٩٧ مجلس الزمام في الديوان المعروف بمجلس الجماعة . ثم ما زال يتقلب في الأعمال الديوانية حتى صارت اليه رياسة الكتاب على ما يظهر ؛ فياقوت ينقل عن أبي حيان أنه حضر مجلس الوزير الفضل بن الفرات وقت مناظرة أبي سعيد السيرافى ومتى المنطقى في سنة ٣٢٠ هـ وكلامه في صدر المنزلة السادسة من كتاب الخراج يفيد تزعمه على الكتاب وقت وضع ذلك الكتاب الذى يرى ده غويه أن قدامة ألفه حوالى سنة ٣١٦ هـ . وضمنه حوادث وقعت في العام

(١) النجوم الزاهرة ج ٢ ص ٣٢٣ من طبعة ليدن .

المذكور والأعوام القلائل التي تلتها، وأنه قد رجع فيه الى السجلات الرسمية^(١). فلما دخل بنو بويه بغداد سنة ٣٣٤ هـ كتب لهم قدامة، وكل ما يلاحظ عليه من أثر ذلك الانقلاب السياسى الخطير أنه جارى بنى بويه بعض الشيء فى مذهبهم الدينى أو السياسى، فان على كتابه (نقد النثر) مسحة من التشيع المعتدل غير المتطرف. وقد ظل يكتب لهم على ما يظهر الى أن توفى عام ٣٣٧ هـ.

كان قدامة من أوسع أهل زمانه علما وأغزرهم مادة؛ أخذ بنصيب وافر من ثقافة عصره الاسلامى، فبرع فى اللغة، والأدب، والفقه، والكلام، والفلسفة، والحساب. وكان يمدّه فى كل ذلك ذكاء قوى وطبع سليم، وشغف بالاطلاع والتحصيل شديد؛ هذا الى خلق قويم ونفس عالية تجافت به عن تبذل العامة وأسفافها، وبذلك أصبح مثالا جميلا للعالم الاسلامى المذهب فى أوائل القرن الرابع الهجرى. والمصادر كلها مجمعة على نعتيه بالفضل، والبلاغة، والفلسفة، والبراعة فى الحساب والمنطق. فابن النديم يقول "وكان قدامة أحد البلغاء الفصحاء والفلاسفة^(٢) الفضلاء ومن يشار اليه فى علم المنطق" ويقول الحريرى^(٣) "..... ولو أوتى بلاغة قدامة" والمطرزى^(٤) يقول "هو أبو الفرج قدامة ... المضروب به المثل فى البلاغة ... وقيل هو أول من وضع الحساب" ويقول ياقوت^(٥) "فقرأ واجتهد وبرع فى صناعتى البلاغة والحساب وهو لائح على ديباجة تصانيفه وإن كان المنطق فى ذلك الزمان لم يتحضر تحريره الآن. واشتهر فى زمانه بالبلاغة ونقد الشعر وصنف فى ذلك كتباً".

(١) Bibl. Geog. Arab. VII., XXII.

(٢) الفهرست ص ١٣٠

(٣) مقدمة «المقامات».

(٤) الايضاح : الورقة ال ٤٠

(٥) معجم الأدباء : ج ٦ ص ٢٠٤

تحقيق في حياة قدامة

والحق أن ما وصل إلينا من مصنفات قدامة يدل على تأثره الشديد بالثقافات الأربع التي كانت تقوم عليها يومئذ المدنية الإسلامية : العربية والفارسية واليونانية والهندية . أما تمكنه من الثقافة العربية فظاهر في كتابيه (نقد الشعر) و (كتاب الألفاظ) والأول يدل على بصر بالشعر العربي وتذوق له لا نجد له مثيلا فيما وصل إلينا من الكتب السابقة عليه . والثاني ، وقد طبع حديثا بمصر ، يدل على إحاطة تامة بمفردات اللغة العربية ، وعلى ذوق موسيقى في تخير الألفاظ وتأليفها لا نعجب من توافره لرجل يعد ثاني اثنين وضعوا علم البديع ، هما عبد الله بن المعتز وقدامة بن جعفر . وأما تأثره بالثقافة الفارسية فيؤخذ من تلك الفصول التي عقدها في كتاب (الخراج) وجعل موضوعها ما يسميه علماء المسلمين بالآداب السلطانية وهي من قبيل ما كتبه ابن المقفع في ذلك الموضوع نفسه . على أن كتاب الخراج يحوى فوق ذلك فصولا أخرى قيمة في جغرافية الدولة الإسلامية لذلك العهد وخاصة نظمها المالية . وأما تأثره بالثقافة اليونانية فيظهر واضحاً في كتابي (نقد الشعر) و (نقد النثر) كما بين الدكتور طه حسين في بحثه المتقدم عند كلامه على هذين الكتابين . وأما تأثره بالثقافة الهندية فيستفاد من براعته في الحساب براءة جعلت المطرزي يقول "وقيل هو أول من وضع الحساب" .

ولقدامة طريقة في التأليف فذة طريقة تجمع الى غزارة المادة وعمق التفكير ، حسن الترتيب وسهولة العبارة وإيجازها . وقد بعثه على انتهاج هذه الطريقة قصده في كثير من كتبه الى أن تكون سهلة التناول والاستظهار على ناشئة الكتاب الذين يعدون أنفسهم لتقليد الأعمال الديوانية . وهو يصرح بذلك في صدر المنزلة السادسة من (كتاب الخراج) فكتبه من قبيل كتب ابن قتيبة ، وإن كان قدامة أروع أسلوباً وأمثل طريقة وأشدّ تأثراً بالعلوم الدخيلة في العربية .

كان قدامة وافر العلم متنوّعه وكذلك كان إنتاجه العلمى . فابن النديم يحصى من مصنفاته اثني عشر كتاباً : (١) كتاب الخراج . (٢) كتاب نقد الشعر . (٣) كتاب صابون الغم . (٤) كتاب صرف الهم . (٥) كتاب جلاء الحزن . (٦) كتاب درياق الفكر . (٦) كتاب السياسة . (٨) كتاب الرد على ابن المعتز فيما عاب به أبا تمام . (٩) كتاب حشو حشاء الجليس . (١٠) كتاب صناعة الجدل . (١١) كتاب الرسالة في أبي على بن مقسلة وتعرف بالنجم الثاقب . (١٢) كتاب نزهة القلوب وزاد المسافر .

على أن هذا الثبوت لا يمحصر كل تصانيف قدامة ، فالمطرزى يضيف إليه (كتاب الألفاظ) . وياقوت يزيد عليه (كتاب زهر الربيع في الأخبار)^(٢) ثم أن حاجى خليفة يضيف إليه تفسيراً لبعض مباحث أرسطو^(٣) . فهل نأخذ من ذلك الاستدراك المتتابع أنه ربما كانت لقدامة مؤلفات أخرى ضاعت ونسيت نفس أسمائها ؟ مهما يكن من شيء فينبغى ألا نتخذنا هذه الكثرة العددية لمؤلفات قدامة ، فقد يكون أغلبها مجرد رسائل قصار ، وقد يكون بعضها لأبيه ثم نسب إليه خطأ ، فالأصحبانى يقول (نسخت من كتاب جعفر بن قدامة) والخطيب البغدادي يقول عن أبيه (وله مصنفات في صنعة الكتابة وغيرها) والمطرزى يحدثنا أن بعضهم يرى أن كتاب (نقد الشعر) ليس لقدامة وإنما هو لأبيه جعفر .

ومهما يكن من شيء فليس من بين الكتب المنسوبة في المصادر التي بأيدينا الى قدامة كتاب اسمه (نقد النثر) أو (كتاب البيان) وهو الذى تولينا نشره هنا . وليس من

(١) "الايضاح" الورقة ٤٠

(٢) معجم الأدباء ، ج ٦ ص ٢٠٤

(٣) "ولأبي الفرج قدامة بن جعفر تفسير بعض المقالة الأولى من كتاب سمع الكيان" . كشف

الظنون ج ٣ ص ٦١٩ - ٦٢٠ (طبعة ليبزج ١٨٣٥ - ١٨٥٨ م) .

بينها كذلك كتاب واحد من الكتب الأربعة التي يذكر صاحب (نقد النثر) أنها له ويحيل عليها وهي : (١) كتاب الحجة . (٢) كتاب الإيضاح . (٣) كتاب التعبد . (٤) كتاب أسرار القرآن . وقد رجعت الى ما كتبه المستشرقون في هذا الموضوع فلم أظفر بباطل . فده سلان لم يذكر شيئاً عن الكتب المذكورة في مقاله عن قدامة المنشور بالمجلة الأسبوعية ، وكذلك ميخائيل الغزيري الذي يخط في أمر قدامة وكتابه (نقد النثر) ودرنبورغ صاحب فهرس المخطوطات العربية المحفوظة بالاسكوريال لا يقول على كلام الغزيري ويأخذ من العبارة التي على الورقة الأولى من نسخة (كتاب نقد النثر) المحفوظة بالاسكوريال أن مادة (نقد النثر) لقدامة وأن صياغتها لأبي عبد الله محمد بن أيوب ، ويعقب على ذلك بقوله أنه لا يعرف شيئاً عن ابن أيوب المذكور ويتابعه في ذلك بروكلمان^(٤) وهيوار^(٥) متابعة تامة . بازاء ذلك كله شك الدكتور طه حسين في نسبة الكتاب الى قدامة ، ومن رأيه أنه قد يكون لفيقه شيعي غير معروف ، على أنه قد عهد الى تحقيق هذه المسألة نفياً أو إثباتاً .

وقبل أن أدلى برأى في هذا الموضوع أقول ان المرحوم العلامة الشيخ محمد محمود الشنقيطي عند ما اطلع على كتاب (نقد النثر) بالاسكوريال لم يشك في أنه لقدامة وكتب يقول "كتاب نقد النثر المسمى بكتاب البيان ، مما عني بتأليفه أبو الفرج قدامة بن جعفر الكاتب البغدادي ، وهو كتاب نفيس ، لا نظير له في فنه ، يحتاج اليه ، وما وقفت عليه بالمشرق . وقد ألف كتاباً آخر سماه بنقد الشعر ولكنه بالنسبة لهذا صغير جداً"^(٧) .

(١) Journal Asiatique, 1862. Série 5. XX, 155, suiv.

(٢) Casiri, Bibliotheca Arabico-Hispana Escorialensis CCXLII.

(٣) Derenbourg, Mss. de l'Escorial, I, 147.

(٤) Encyclopédie de L'Islam : Kudāma.

(٥) Littérature Arabe 294-295

(٦) أنظر بحثه السابق في البيان العربي ، ص ٢٠

(٧) أنظر تقريره رقم ٢٤٣ (مكتبات) بدار الكتب المصرية ص ١١

أما نحن فبعد طول البحث ثبت عندنا أن الكتاب المذكور لقدامة كما جاء على الورقة الأولى منه . ودليلنا على ذلك ما يأتي :

(أولاً) أن الكتاب لا بد أن يكون قد كتب في عصر قدامة (٢٧٥؟ - ٥٣٣٧هـ)، فأسلوبه وطريقته وروحه الفلاسفي اليوناني ، كل ذلك يشير في جلاء ووضوح الى أنه من آثار القرن الرابع وليس من آثار أى عصر سابق عليه . ثم أنه ليس من بين الأعلام الكثيرة الواردة به علم واحد يمكن أن يقال أنه متأخر عن عصر قدامة تأخراً يذكر .

(ثانياً) ان المقارنة الموضوعية بين كتابي (نقد النثر) و (نقد الشعر) ترى تقارباً عجيباً في كثير من المعاني فضلاً عن طريقة التعبير عنها ، مما يرجح أن الكتابين صدرا عن أصل واحد ، ولأهمية هذا التقارب نورد ما يأتي على سبيل المثال :

(١) يعرف قدامة الشعر في كتابه (نقد الشعر) فيقول (١) ... أنه قول موزون مقفى يدل على معنى فقولنا "قول" دال على أصل الكلام الذي هو بمنزلة الجنس للشعر . وقولنا "موزون" ، يفصله مما ليس بموزون إذ كان من القول موزون وغير موزون ، وقولنا "مقفى" ، فصل بين ما له من الكلام الموزون قواف وبين ما لا قوافي له ولا مقاطع ، وقولنا "يدل على معنى" ، يفصل ما جرى من القول على قافية وزن مع دلالة على معنى مما جرى على ذلك من غير دلالة على معنى (وجاء في تعريف البلاغة في كتاب (نقد النثر) (٢) ... وحدها عندنا أنه القول المحيطة بالمقصود مع اختيار الكلام ، وحسن النظام ، وفصاحة اللسان . وإنما أضفنا الى "الاحاطة بالمعنى" "اختيار الكلام" ، لأن العامي قد يحيط قوله بمعناه الذي يريده إلا أنه بكلام مرذول من كلام أمثاله ، فلا يكون موصوفاً بالبلاغة ، وزدنا "فصاحة اللسان" لأن الأعجمي واللحان قد يبلغان

(١) نقد الشعر ص ٣ (طبع الجوانب) .

(٢) نقد النثر ص ٦٦

تحقيق في حياة قدامة

مرادهما بقولهما فلا يكونان موصوفين بالبلاغة . وزدنا "حسن النظام" ، لأنه قد يتكلم الفصيح بالكلام الحسن الآتى على المعنى ولا يحسن ترتيب ألفاظه وتصيير كل واحدة منها مع ما يشاكلها فلا يقع ذلك موقعه) . وهذه العبارة الأخيرة نتفق مع موضوع (كتاب الألفاظ) لقدامة كل الاتفاق .

(٢) يصوب قدامة في (نقد الشعر)^(١) امرأ القيس حين قال :

فلو أن ما أسعى لأدنى معيشة كفانى ولم أطلب قليل من المال
ولكنما أسعى لمجد مؤئل وقد يدرك المجد المؤئل أمثالى
مع قوله في موضع آخر :

فتملاً بيتنا أقطا وسمنا وحسبك من غنى شيع ورئ

فيقول (فان من عابه زعم أنه من قبيل المناقضة حيث وصف نفسه في موضع بسمو الهمة وقلة الرضا بدنى المعيشة، وأطرى في موضع آخر القناعة وأخبر عن اكتفاء الانسان بشبعه وره) ويمضى في تصويب امرئ القيس وتبرئته من التناقض حتى يقول (لأن الشاعر ليس يوصف بأن يكون صادقا، بل انما يراد منه اذا أخذ في معنى من المعانى كائنا ما كان أن يجيده في وقته الحاضر، لا أن ينسخ ما قاله في وقت آخر) وجاء في (نقد النثر)^(٢) (فأما وضع المعانى في مواضعها التي تليق بها، فكقول امرئ القيس في غنفوان أمره وجدة ملكه :

فلو أن ما أسعى لأدنى معيشة كفانى ولم أطلب قليل من المال
ولكنما أسعى لمجد مؤئل وقد يدرك المجد المؤئل أمثالى

فوضع طلب الرفعة وسمو المنزلة موضعها اذ كان ملكا، لأن ذلك يليق بالملك، ثم وضع القناعة لما زال عنه ملكه وصار كواحد من رعيته لأن ذلك أولى بمن هذه منزلته، فقال :

(١) نقد الشعر ص ٥ - ٦ (طبع الجوانب) .

(٢) نقد النثر ص ٨١

ألا إلا تكن أبل فمعزى كأن قرون جلتها العصي
إذا ما قام حالها أرنت كأن الحى بينهما نعي
فتملاً بيتنا أقطا وسمنا وحسبك من غنى شيع وري

(٣) يقول قدامة في (نقد الشعر)^(١) في جواز الاختراع والوضع (فاني لما كنت آخذا في معنى لم يسبق اليه من يضع لمعانيه وفنونه المستنبطة أسماء تدل عليها احتجت أن أضع لما يظهر من ذلك أسماء اخترعتها وقد فعلت ذلك والأسماء لا منازعة فيها إذ كانت علامات ، فان قنع بما وضعته من هذه الأسماء ، وألا فليخترع كل من أبى ما وضعته منها ما أحب فانه ليس ينازع في ذلك) وجاء في (نقد النثر)^(٢) (وكل من استخرج علما أو استنبط شيئا وأراد أن يضع له اسما من عنده ويواطئ عليه من يخرج به اليه ، فله أن يفعل ذلك ... وقد ذكر أرسطاطاليس ذلك وذكر أنه مطلق لكل أحد احتاج الى تسمية شيء ليعرفه به أن يسميه بما شاء من الأسماء) .

(٤) يقول قدامة في (نقد الشعر)^(٣) في تفضيل الغلو في الشعر على الاعتدال (فلنرجع الى ما بدأنا بذكره من الغلو والاقتصار على الحد الأوسط ، فأقول أن الغلو عندى أجود المذهبين وهو ما ذهب اليه أهل الفهم بالشعر والشعراء قديما ، وقد بلغني عن بعضهم أنه قال أحسن الشعر أكذبه ، وكذا نرى فلاسفة اليونانيين في الشعر على مذهب لغتهم) وجاء في (نقد النثر)^(٤) (وللشاعر أن يقتصد في الوصف أو التشبيه أو المدح أو الذم ، وله أن يبالغ ، وله أن يسرف حتى يناسب قوله المحال ويضاهيه ، ولا يستحسن السرف والكذب والأحالة في شيء من فنون القول

(١) نقد الشعر ص ٦

(٢) نقد النثر ص ٦٤

(٣) نقد الشعر ص ١٩

(٤) نقد النثر ص ٧٩

تحقيق في حياة قدامة

إلا في الشعر . وقد ذكر أرسطاطاليس الشعر فوصفه بأن الكذب فيه أكثر من الصدق، وذكر أن ذلك جائز في الصناعة الشعرية .

نكتفي بهذا القدر من المقارنة ، ثم نحيل القارئ على ما يقول قدامة في (نقد الشعر)^(١) عن الاستحالة والمناقضة في الشعر، وعلى ما جاء في (نقد النثر) عن الخلاف والمناقضة عند المتكلمين ؛ فسيجد القولين يكادان يكونان شيئاً واحداً . وعندى أن كلام قدامة في (نقد الشعر) لا يختلف في جوهره عما جاء عن المنظوم في (نقد النثر) وليس الفرق بينهما إلا فرق ما بين الإيجاز والتفصيل في الموضوع الواحد .

هذا ولا تتأتى المقارنة بين (نقد النثر) وبين كتابي (الخراج) و (الألفاظ) لاختلاف موضوعاتها ومع ذلك لا يعدم قارئها شاهداً على أنها كلها صادرة عن قلم واحد، فتعريف قدامة للكتابة في أول المنزلة السابعة من كتاب (الخراج) إنما هو من قبيل تعريفه الشعر في (نقد الشعر) والبلاغة في (نقد النثر)^(٢)، ثم أن إشارته في (نقد النثر)^(٣) إلى التحلية التي يستعملها الكتاب في تعريف الأشخاص تشير إلى كلامه على هذا الموضوع تفصيلاً في كتاب (الخراج)^(٤)، كما أن جعله "حسن النظام" شرطاً في البلاغة^(٥) يشير إلى موضوع كتاب (الألفاظ) .

لذلك كله نعتقد أن مؤلف (نقد النثر) هو نفس مؤلف كتب (الخراج) و (نقد الشعر) و (الألفاظ)، هو قدامة بن جعفر .

بقيت ثلاثة أسئلة يجب الجواب عنها :

أولاً - كيف عرف الكتاب (بنقد النثر) مع أن اسمه الحقيقي (كتاب البيان)؟

(١) نقد الشعر ص ٧٩ (٢) نقد النثر ص ١٠٧ - ١٠٨

(٣) نقد النثر ص ٦٦ (٤) نقد النثر ص ١٨

(٥) كتاب الخراج، صدر المنزلة الخامسة . (٦) نقد النثر ص ٦٦

تحقيق في حياة قدامة

ثانياً - بم نفس عدم ذكر كتب (الحجة) و (الايضاح) و (التعبد) و (أسرار القرآن) ضمن ما ورد من كتب قدامة بالمصادر التي بأيدينا ؟
ثالثاً - من أبو عبدالله محمد بن أيوب المذكور على الورقة الأولى من النسخة الخطية ؟ وهل له صلة بقدامة أو بالكتاب مطلقاً ؟

نجيب عن السؤال الأول بأن الاسم الحقيقي للكتاب هو من غير شك (كتاب البيان) كما جاء بالورقتين الأولى والأخيرة من النسخة الخطية، وأن قدامة وضعه على سبيل المعارضة لكتاب (البيان والتبيين) للجاحظ والاستدراك به عليه وقد صرح بذلك في مقدمته^(١) ، وليكون كتباً سهل التناول على ناشئة الكتاب ؛ وأن غلبة اسم (نقد النثر) عليه إنما ترجع الى أن كلام المؤلف على (المشور) أطول وأجود فصول الكتاب من غير نزاع . وربما كان (كتاب الجدل) الذي ينسبه اليه صاحب الفهرست عبارة عن الفصلين اللذين عقدهما فيه قدامة بعنوان (باب فيه الجدل والمجادلة) و (باب فيه أدب الجدل) واللذين هما خير مصداق لقول ابن النديم عن قدامة (... ممن يشار اليه في علم المنطق) . ومما هو جدير بالذكر في هذا المقام أن نسختي (نقد النثر) و (نقد الشعر) الخطيتين المحفوظتين بالأسكوريال مجموعتان في مجلد واحد وأن الأولى دون الثانية، هي التي تحمل اسم قدامة^(٢) .

ونجيب عن السؤال الثاني بآنا نرى أن الكتب الأربعة المذكورة أما أن تكون قد ضاعت وفات المؤرخين ذكرها، كما فات ابن النديم ذكر كتاب (زهر الرياض) وكما فات ياقوت ذكر كتاب (الألفاظ) أو أنها مجتزء فصول وردت في كتب قدامة . وسواء أصح هذا التقدير أم ذاك فقد أفادت الكتب المذكورة قدامة النصراني الأصل والنشأة قبولاً لدى صابغاء المسلمين، تدل عليه العبارة الواردة بالورقة الأولى من (نقد النثر) وهي (رضى الله عنه وأرضاه) .

(١) نقد النثر ص ١

(٢) أنظر فهرس درنبرغ رقم ٢٤٢ ح ١

تحقيق في حياة قدامة

وأما أبو عبد الله محمد بن أيوب، فقد رأينا أن خلاصة رأى المستشرقين فيه ما يراه درنبورغ من أنه كان تلميذا لقدامة، وأنه أخذ عنه مادة الكتاب، ثم تولى هو صياغتها. وقد تبين لى أن درنبورغ لم يستمد رأيه هذا من مصدر قديم، وأنه إنما أخذه من ظاهر العبارة الواردة بالورقة الأولى من الكتاب وهى (كتاب نقد النثر، مما عنى به أبو الفرج قدامة بن جعفر البغدادى، رضى الله عنه وأرضاه، للشيخ الفقيه المكرم أبى عبد الله محمد بن أيوب بن محمد، نفعه الله به، وهو الكتاب المعروف بكتاب البيان) فقد ظن أن كلمة (الفقيه) متعلقة بكلمة (عنى) مع أن اللام فى الكلمة الأولى تفيد الملك، بمعنى أن نسخة الكتاب لأبى عبد الله المذكور. ولا أدل على ذلك من قول الكاتب (للشيخ الفقيه المكرم ... نفعه الله به) هذا وليس بالكتاب على الإطلاق شئ يفيد أن مؤلفه أو محرره أندلسى.

ومبلغ الرأى عندى فى ابن أيوب المذكور أنه فقيه أندلسى من أهل القرن السابع الهجرى على أكثر تقدير. والقرينة على ذلك أمران: (١) تصدير اسمه بكلمة (الفقيه) على عادة علماء الأندلس والمغرب، وهو اصطلاح يقابله عند المشاركة لفظ (الامام) و(العالم). (٢) كنيته بأبى عبد الله، وهى كنية شاعت فى الأندلس فى عصورها الأخيرة. وأما أنه من أهل القرن السابع على أكثر تقدير فالقرينة عليه شيئان كذلك: (١) خط نسخة الكتاب فهو يشبه خط الكتب العربية الأندلسية التى كتبت فى الزمن المذكور، وذلك من حيث رسم الحروف وأعجامها، ثم أسلوب الدعاء الوارد فى آخر النسخة المخطوطة، فهو من قبيل الأدعية والاستغفارات الدينية التى شاعت فى العصور الإسلامية المتأخرة.

٣

ونورد هنا كلمة وجيزة عن النسخة التى اعتمدنا عليها فى نشر هذا الكتاب. فهى النسخة المخطوطة المحفوظة بمكتبة الاسكوريال تحت رقم ٢٤٣ من فهرس درنبورغ. وهى النسخة الخطية الوحيدة لهذا الكتاب فى العالم فيما نعرف، وقد

أحضرت صورتها من أسبانيا في خريف عام ١٩٢٩ . وهى مكتوبة بالخط المغربى وعدد أوراقها ٥٧ ورقة ، وليس بها تاريخ كتابتها للأسف ، غير أنى أرجح كما بينت من قبل أنها كتبت فى القرن السابع الهجرى ، وقد ذكر على الورقة الأولى منها أنها صارت الى ملك أمير المؤمنين عبد الله الحسنى صاحب مراكش أى فى القرن العاشر الهجرى . ويظهر أنها نقلت هى ونسخة (نقد الشعر) عن النسخة التى جابت من المشرق الى الأندلس فى أواخر القرن الرابع على عهد الحكم المستنصر الذى كان جماعة للكتب القيمة .

٤

وعند ما قررت لجنة النشر بالجامعة المصرية طبع هذا الكتاب ، تولينا ضبطه وترقيمه وفهرسته ، وبهذه المناسبة أسدى خالص الشكر الى حضرة عبد الرحيم محمود افندى المصحح بدار الكتب المصرية ، فهو الذى تولى ضبط ماورد فى الكتاب من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ، كما أسديه الى حضرة محمد نديم افندى ملاحظ مطبعة دار الكتب المصرية ، فقد حرص على أن تطبع المقدمة الفرنسية بالمطبعة المذكورة على صعوبة طبع الحروف العربية بالرسم الافرنجى الذى اصطلح عليه المستشرقون .

وقد أثبتنا بهامش النسخة المطبوعة ما يقابل صفحاتها من أوراق النسخة المخطوطة تيسيرا للمراجعة والمقابلة على من يريد هما . وقد اعترضنا بالنسخة الأصلية كثير من الألفاظ المحزنة والمصحفة ، فما اهتمدنا فيه الى وجه الصواب أثبتناه فى المتن مصححا ونهنا عليه فى الهامش ، وما استعصى ، أبقيناه على حاله وأشرنا اليه فى الهامش بعبارة (كذا بالأصل) .

وبعد ، فنحن نعتقد أننا بما تجشمتنا من جهد فى نشر هذا الكتاب قد أحيينا أثرا قويا من آثار السلف نرجو أن يعم نفعه إن شاء الله ٤

القاهرة فى شعبان سنة ١٣٥١ هـ . (ديسمبر سنة ١٩٣٢ م) .

(١) تولى من عام سنة ٩٦٥ الى عام ٩٨١ هـ .

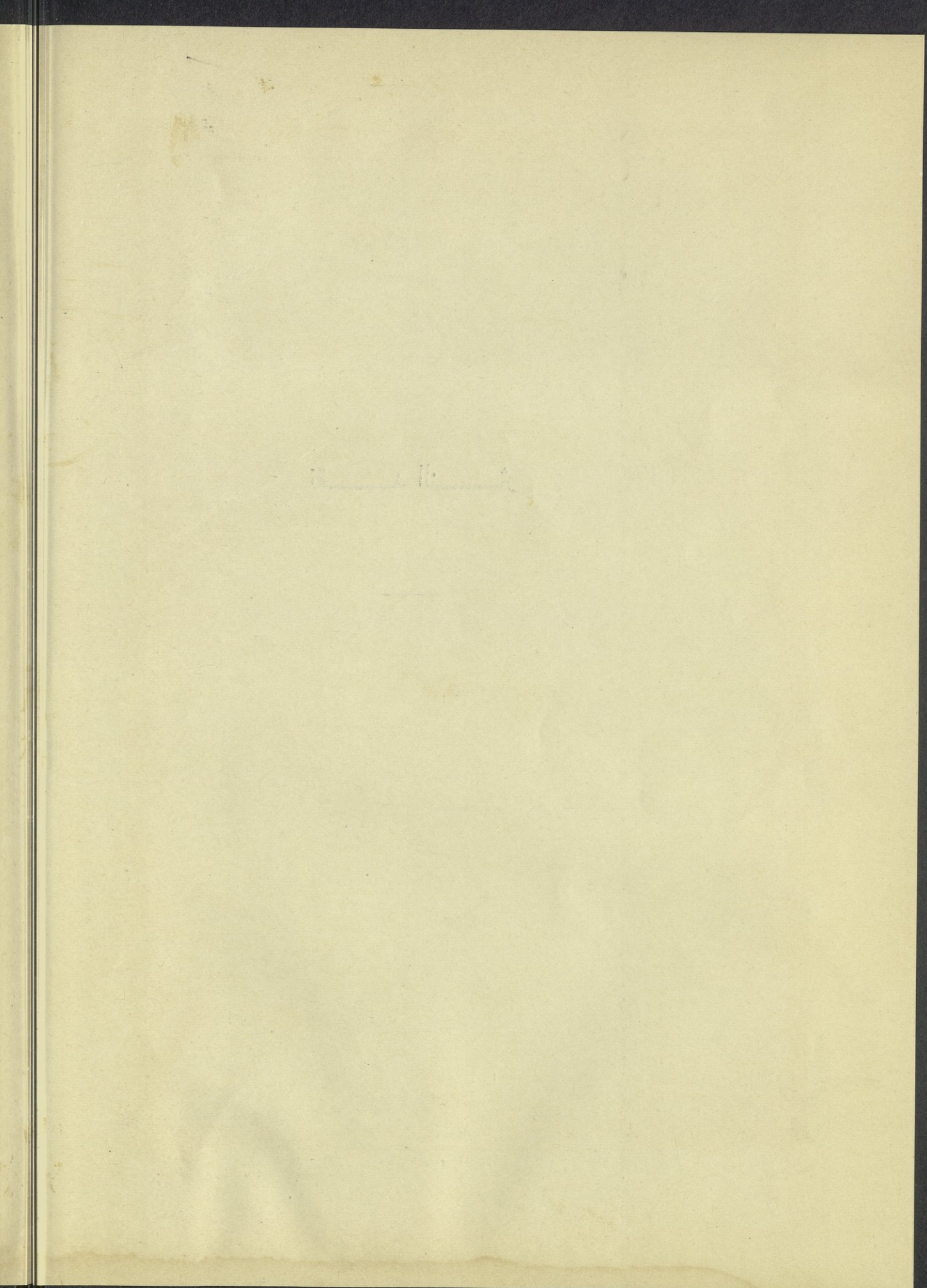
Received of the Hon. Secy. of the Navy
the sum of \$100.00 for the purchase of
the sum of \$100.00 for the purchase of
the sum of \$100.00 for the purchase of
the sum of \$100.00 for the purchase of
the sum of \$100.00 for the purchase of

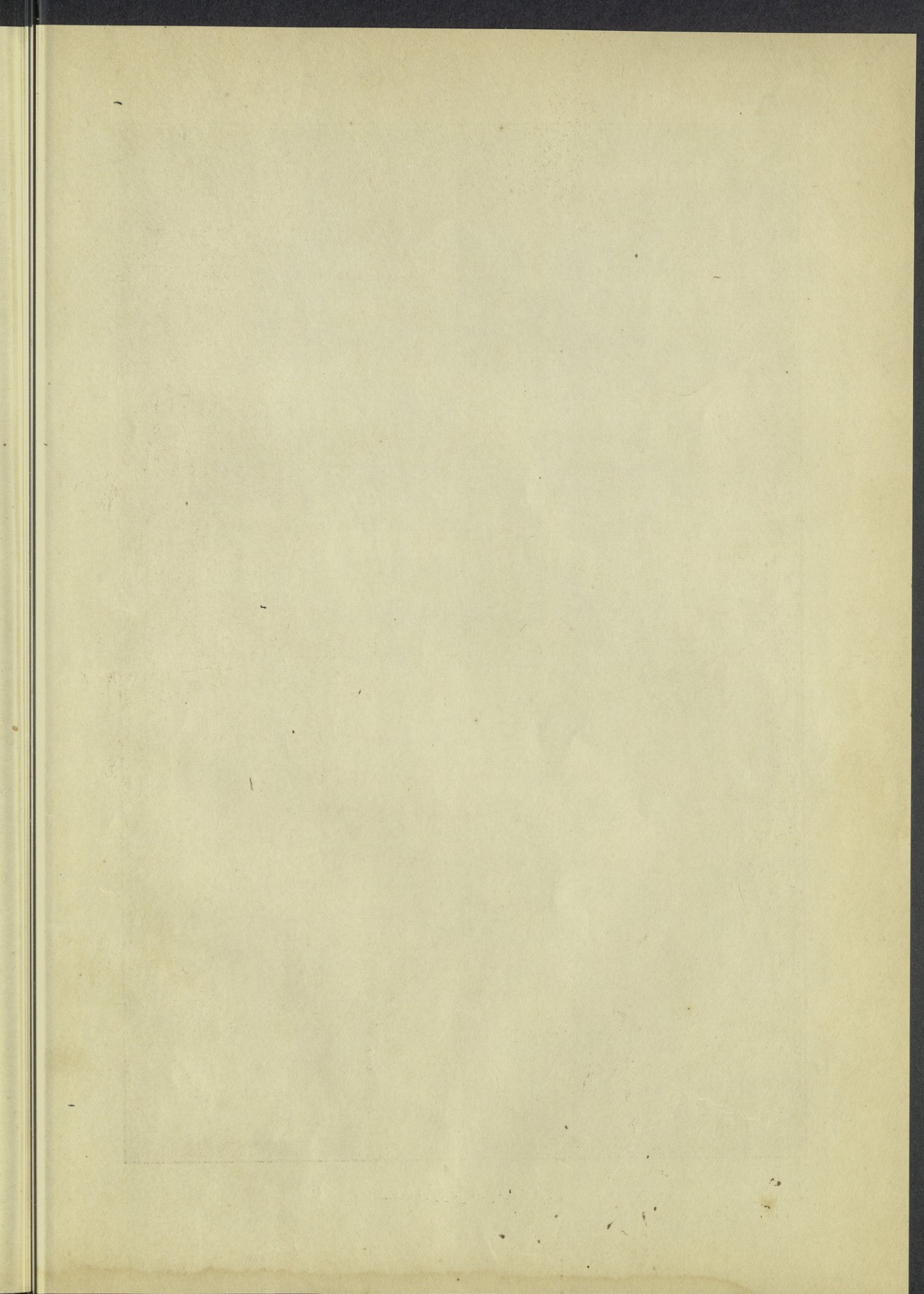
the sum of \$100.00 for the purchase of
the sum of \$100.00 for the purchase of
the sum of \$100.00 for the purchase of
the sum of \$100.00 for the purchase of
the sum of \$100.00 for the purchase of
the sum of \$100.00 for the purchase of

the sum of \$100.00 for the purchase of
the sum of \$100.00 for the purchase of
the sum of \$100.00 for the purchase of
the sum of \$100.00 for the purchase of
the sum of \$100.00 for the purchase of
the sum of \$100.00 for the purchase of

نقد النثر

—





بسم الله الرحمن الرحيم



صلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وسلم . إن أولى ما افتتح به اللبيب كتابه ،
وابتدأ به الأديب خطابه ، ما افتتح الله به القرآن ، وجعله آخر دعوى أهل الإيمان .
فالحمد لله شكرا لنعمته ، واعترافا بمتته . وصلى الله على محمد وعترته ، والأخير
من ذريته .

وأما بعد ، فإنك ذكرت لى وقوفك على كتاب عمرو بن بحر الجاحظ الذى سماه
”كتاب البيان والتبيين“ وأنت وجدته إنما ذكر فيه أخبارا متخلّة ، وخطبا متخبة ،
ولم يأت فيه بوصف البيان ، ولا أتى على أقسامه فى هذا اللسان ؛ وكان عند ما وقفت
عليه ، غير مستحق لهذا الاسم الذى نسب اليه . وسألتنى أن أذكر لك جملا من أقسام
البيان ، آتية على أكثر أصوله ، محيطة بجاهير فصوله ، يعرف بها المبتدئ معانيه ،
ويستغنى بها الناظر فيه ؛ وأن أختصر لك ذلك لئلا يطول له الكتاب ؛ فقد قيل
”إن الإطالة أكثر أسباب الملالة“ ؛ فتناقلت عن إجابتك إلى ما سألت ، لما قد
حدّرت منه وجهرت عنه العلماء من التعرض لوضع الكتب ، إذ كانت نتائج
اللب ؛ وكان المتجاسر على تأليفها إنما يبدى صفحة عقله ، ويبين عن مقدار علمه

(١) فى الأصل : « له » .

وجهه . ثم رأيت حق الصديق عند العلماء فوق حق الشقيق ؛ ووجدتهم يجعلون الإخوان من عدد الزمان . فقال علي عليه السلام : « المرء كثير بأخيه » . وسئل بعضهم فقيل له : أيما أحب إليك أخوك أم صديقك ؟ فقال : إنما أحب أنى إذا كان صديق . وقال قائلهم : « الإخوان الصادق أقرب من النسب الشابك » . وقال بعض الفلاسفة : « الأصدقاء نفس واحدة في أجساد متفرقة » . وقال علي رضوان الله عليه : « ثلاثة لا يعرفون إلا في ثلاثة مواطن : لا يعرف الشجاع إلا عند الحرب ، ولا يعرف الحليم إلا عند الغضب ، ولا يعرف الصديق إلا عند الحاجة » . فلما تذكرت ذلك وتدبرته تحملت لك تأليف ما أحببته ورسمته ، على علم منى بأن كتابي لا بد أن يقع في يد أحد رجلين : إما عاقل يعلم أن الصواب قصدى والحق إرادتى ، وأن نية الرجل أولى به من عمله ، فيتغمد سهوا إن وقع منى ، ويغتفر زللا إن صدر عنى ، ويعود بفضل حلمه على زللى ، ويصلح بعمله خطئى ، فقد وجب ذلك عليه لى ، لا عترافى قبل اقترافى ، وإقرارى بالتقصير الذى ركب فى حيلة مثلى ؛ وإما جاهل أحب الأشياء إليه عيب ذوى الأدب والتسرع إلى تهجينهم وذكر مساوئهم ، وذلك لمنافرتة إياهم وبعد شكله من أشكالهم . ومن أراد عيبا وجده . ومن فحص عن عثرة لم يعدمها . وكان يقال : « من حسد إنسانا اغتابه ، ومن قصر عن شيء عابه » . ولذلك قيل : « من جهل شيئا عاداه » . وقال علي رضوان الله عليه « عداوة الجاهل للعلم على قدر قلة انتفاعه به » . وقال الشاعر :

وأسرع ما علمت بظهور غيب * على عيب الرجال ذوو العيوب

(١) فى الأصل : « فان » .

ويروى :

... .. بظهر غيب * إلى ذكر العيوب ذوو العيوب

فمن كانت هذه حاله ، كان اللبيب حقيقا بترك الحفل به ، وقلة الاكتراث له .

وقد ذكرت في كتابي هذا جملا من أقسام البيان ، وفقرا من آداب حكماء أهل هذا اللسان ، لم أسبق المتقدمين إليها ، ولكنني شرحت في بعض قولي ما أجملوه ، واختصرت في بعض ذلك ما أطالوه ، وأوضحته في كثير منه ما أوعروه ، وجمعت في مواضع منه ما فزقوه ، ليخف بالاختصار حفظه ، ويقرب بالجمع والإيضاح فهمه . وما توفيق إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب .



وأما بعد ، فإن الله خلق الإنسان وفضله على سائر الحيوان وأنطق بذلك القرآن ، فقال عز وجل : ^(١) «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» . وإنما فضله على سائر أهل جنسه بالعقل الذي به فرق ^(٢) بين الخير والشر ، والنفع والضر ، وأدرك به ما غاب عنه وبعد منه . والدليل على أن الله عز وجل إنما فضل الإنسان بالعقل دون غيره ، أنه لم يخاطب إلا من صح عقله واعتدل تمييزه ، ولا جعل الثواب والعقاب إلا لهم ، ووضع التكليف عن غيرهم من الأطفال الذين لم يكمل تمييزهم والمجانين الذين فقدوا عقولهم . فالعقل



(١) أورد المؤلف كثيرا من الآيات القرآنية في أثناء هذا الكتاب فوجدنا فيه بعض التعريف فأثبتناه

كما هو وارد في المصحف الشريف من غير تنبيه على مواضع التعريف .

(٢) في الأصل (الذي به فرق به) بتكرار « به » .

حجة الله على خلقه ، والدليل لهم إلى معرفته ، والسبيل إلى نيل رحمته . وقد أتت الرواية : "إن الله عز وجل لما خلق الخلق ثم العقل بعدهم ، استنطقه ثم قال : أقبل ، فأقبل ، ثم قال له : أدبر ، فأدبر ، فقال : وعزني وجلالي ما خلقت خلقا هو أحب إليّ منك ولا أكثرتك إلا فيمن أحب ، أما إني إياك أمر وأنهى ، وإياك أعاقب وأثيب ، وبك آخذ وبك أعطي " . وروى عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال لهشام : "يا هشام إن لله مجتئين : حجة ظاهرة وحجة باطنة ، فأما الظاهرة فالرسل ، وأما الباطنة فالعقل " . وعنه عليه السلام أنه قال : "حجة الله على العباد النبي ، والحجة فيما بين العباد وبين الله العقل " . ولولا العقل الذي بان به ذوو التمييز من ذوى الجهل ، لما كان بين الإنسان وبين سائر الحيوان فرق في تولد ولا نمو ، ولا حركة ولا هدوء ، ولا أكل ولا شرب ، لأن سائر البهائم شركاؤه في ذلك . فبالعقل إذا تنال الفضيلة ، وهو عند الله أقرب وسيلة .

باب قسمة العقل

والعقل ينقسم قسمين : موهوب ومكسوب . فالموهوب : ما جعله الله في جبلة خلقه ، وهو الذي ذكره في كتابه حيث يقول : ﴿ وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ . وقد فضل الله في هذه الموهبة بعض خلقه على بعض على مقدار علمه فيهم كما فضل بعضهم على بعض في سائر أخلاقهم وأفعالهم ، فقال : ﴿ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سَخِرِيًّا ﴾

وَرَحْمَةُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ) . وإنما فعل الله ذلك للصالحين لهم . ونحن نبين الصلاح في ذلك ووصفه فيما نستأنف من كتابنا هذا إذا صرنا إليه .

(٣)

والمكسوب : ما أفاده الانسان بالتجربة والعبر، والأدب والنظر؛ وهو الذى ندب الله عز وجل اليه فقال: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ . وجعل من أعطاه العقل الغريزي ثم أهمله وترك شحذه بالأدب والتفكر والتمييز والتدبر كالأنعام، وعرفنا أن مصيرهم الى النار، فقال : ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَٰئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾ . إلا أن العقل الموهوب أصل — والموهوب القطب — والمكسوب فرع . والأشياء بأصولها، فاذا صح الأصل صح الفرع، وإذا فسد فسد . وقد شبه بعض القدماء العقل الغريزي بالبدن وشبهه المكتسب بالغذاء، فكما أن الغذاء لا يستحيل إلا بالأبدان المحيلة له ولا ينفع إلا بحصوله فيها، فكذلك العقل المستفاد بالأدب لا يتم إلا بالعقل الغريزي . وكما أن البدن إذا عديم الغذاء لم يكن له بقاء، فكذلك العقل الغريزي إذا عديم الأدب . وإذا صح العقل الموهوب كان بمنزلة الصحيح الذى يستمرئ الغذاء وينتفع به . وإذا فسد كان بمنزلة البدن المريض الذى لا يشتهى الغذاء؛ وإن حمل منه عليه ما لا تدعوه طبيعته اليه كان زائدا فى مرضه واستحال الى الداء الذى هو الغالب عليه . ولذلك قيل: "إن الأدب يذهب عن العاقل السكر ويزيد الأحمق سكرًا" . وقال الله عز وجل: ﴿قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءً وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ

عَلَيْهِمْ عَمَى أُولَئِكَ يُنَادُونَ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ) . وأحمد الناس عند الحكماء أحصاهم عقلا
وأكثرهم علما وأدبا . وقد قال الله عز وجل : ((إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الضُّمُّ الْبُكْمُ
الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ)) . وقال : ((قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ)) .
وقال : ((يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ)) . وأخبر بعاقبة من أهمل
نفسه وضيع عقله فقال عز وجل : ((وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ
السَّعِيرِ . فَأَعْتَرَفُوا بِذَنبِهِمْ فَسُحْقًا لِأَصْحَابِ السَّعِيرِ)) . فمن لم يتفكر بقلبه وينظر بعقله ،
لم ينتفع بهذا الجوهر الشريف الذي وهبه الله عز وجل له . وإلى التفكير ندب الله
عباده وبالاعتبار أمرهم ، فقال : ((أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ
وَالْأَرْضَ ... الْآيَةَ)) . ((أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِهِمْ مِنْ جَنَّةٍ)) . وقال : ((فَأَعْتَبُوا
يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ)) . وقال : ((أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ)) . وروى في الخبر : ” فِكْرَةٌ
سَاعَةٌ خَيْرٌ مِنْ عِبَادَةٍ سَنَةً ” . وروى عن الصادق عليه السلام في كلام له : ” ولكل
شئ دليل ، ودليل العقل الفكر ، ودليل الفكر الصمت ” . فبالفكر والاعتبار ، يتقى
الزلل والعتار ، وبالتجارب ، تعرف العواقب وتدفع النوائب . فاذا تفكر الانسان
وتدبر ونظر واعتبر وقاس ما يدلله عليه فكره بما جربه هو ومن قبله ، تبين له ما يريد
أن يتبينه ، وظهر له معناه وحقيقته . وقد ذكر الله عز وجل البيان وامتدحه وامتدح
بأنه علمه الانسان ، فقال عز وجل : ((الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَّمَهُ
الْبَيَانَ)) . وجعله (أعنى كتابه) ، تبياناً لكل شئ وجعله قرآناً ، وجعل رسله مبينين
لخلقه ، فقال عز وجل : ((وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ)) .
وقال : ((أَلَمْ تَرَ أَنَّ الْكُتُبَ أُنْزِلَتْ)) . وقال : ((أَلَمْ تَرَ أَنَّ الْكُتُبَ أُنْزِلَتْ)) . وقال : ((أَلَمْ تَرَ أَنَّ الْكُتُبَ أُنْزِلَتْ)) .
رسول مبين)) .

باب فيه ذكر وجوه البيان

والبيان على أربعة أوجه ، فمنه بيان الأشياء بذواتها وإن لم تُبن بلغاتها ، ومنه البيان الذى يحصل فى القلب عند إعمال الفكرة واللب ، ومنه البيان الذى هو نطق باللسان ، ومنه البيان بالكتاب الذى يبلغ من بُعد أو غاب .

فالأشياء تبين للنظر المتوسم والعقل المتبين بذواتها وبمعجيب تركيب الله فيها وآثار صنعته فى ظاهرها ، كما قال عز وجل : **﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّمُتَوَسِّمِينَ﴾** . وقال : **﴿وَلَقَدْ تَرَكْنَا مِنْهَا آيَةً بَيِّنَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾** . ولذلك قال بعضهم : قل للأرض من شق أنهارك ، وغرس أشجارك ، وجنى ثمارك ، فإن هى أجابتك حوارا وإلا أجابتك اعتبارا . فهى وإن كانت صامتة فى أنفسها فهى ناطقة بظاهر أحوالها . وعلى هذا النحو استنطق العرب الربع وخاطبت الطلل ؛ ونطقت عنه بالحوار ، على سبيل الاستعارات فى الخطاب . وقد قال الله عز وجل فى هذا المعنى : **﴿أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ كَانُوا مِنْ قَبْلِهِمْ﴾** . وقال الشاعر :

يا ربعِ بَشْرَةٍ بالجناب تكلم وأين لنا خبراً ولا تستعجم
مالي رأيتك بعد أهلك موحشاً خلقاً كحوض الباقر المتهدم

فاستنطق ما لا ينطق بلسانه ، لأن أحواله مظهرة لبيانه . وقال آخر ، وأجاب عن صامت غير مجيب ، لما ظهر من حاله للقلوب ، :

فأجهشت للتوباد حين رأيته وكبر للرحمن حين رآنى
فقلت له أين الذين عهدتهم حواليك فى عيش وخير زمان

فقال مَضَوْا واستودعوني ديارهم ومن ذا الذي يبق على الحدّان

وإنما تعبر هذه الأشياء لمن اعتبر بها، وتبين لمن طاب البيان منها؛ ولذلك جعل الله الآية لمن توسم وتفكر، وعقل وتذكر، فقال: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّلْمُتَوَسِّمِينَ﴾ و﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾. و﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ و﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً لِّقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ﴾. فهذا وجه بيان الأشياء بذواتها لمن اعتبر بها وطلب البيان منها.

فاذا حصل هذا البيان للتفكر صار عالماً بمعاني الأشياء، وكان ما يعتقد من ذلك بياناً ثانياً غير ذلك البيان وخص باسم «الاعتقاد». ولما كان ما يعتقد الإنسان من هذا البيان يحصل في نفسه غير متعلّ له إلى غيره، وكان الله عز وجل قد أراد أن يتم فضيلة الإنسان، خلق له اللسان وأنطقه بالبيان، فخبر به عما في نفسه من الحكمة التي أفادها والمعرفة التي اكتسبها، فصار ذلك بياناً ثالثاً أوضح مما تقدمه وأعم نفعا؛ لأن الإنسان يشترك فيه مع غيره، والذي قبله إنما ينفرده وحده. إلا أن البيانين الأولين بالطبع فلا يتغيران، وهذا البيان والآتي بعده بالوضع فهما يتغيران بتغير اللغات، ويتباينان بتباين الاصطلاحات، ألا ترى أن الشمس واحدة في ذاتها، وكذلك هي في اعتقاد العربي ثم العجمي، فاذا صرت إلى اسمها وجدته في كل لسان من الألسن بخلاف ما هو في غيره؛ وكذلك الكتاب، فإن الصور والحروف تتغير فيه بتغير لغات أصحابه وإن كانت الأشياء غير متغيرة بتغير الألسن المترجمة عنها.

ولشرف البيان وفضيلة اللسان قال أمير المؤمنين عليه السلام: «المرء مخبوء تحت لسانه فاذا تكلم ظهر». وهذا من أشرف الكلام وأحسنه وأكثره معنى

وأخصره، لأنك لا تعرف الرجل حق معرفته إلا إذا خاطبته وسمعت منطقته، ولذلك قال بعضهم وقد سئل "في كم تعرف الرجل؟" قال: «ان سكت ففى يوم وان نطق ففى ساعة». وقال بعض الحكماء: «إن الله عز وجل أعلى درجة اللسان على سائر الجوارح وأنطقه بتوحيده». وقال الشاعر:

وهذا اللسان بريد الفؤاد يدل الرجال على عقله

وقال الآخر: **زهير**

وكأن ترى من معجب لك صامت زباده أو نقصه في التكلم

واللسان هو ترجمان اللب و بريد القلب والمبين عن الاعتقاد بالصحة أو الفساد وفيه الجمال، كما قال الله عز وجل: (وَأَتَعَرَّفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ). وكما قال النبي صلى الله عليه وسلم وقد سأله العباس رضى الله عنه بعرفة فقال: فيم الجمال يا رسول الله؟ فقال: "في اللسان". إلا أنه لما كان النقص للناس شاملاً، والجهل في أكثرهم فاشياً، وكان كثير منهم يسرع إلى القول في غير موضعه، ويعجب بما ليس بمعجب من منطقته، احتاطت العلماء على الدهماء بأن أمروهم بالصمت، ومدحوه عندهم، وأعلموهم أن الخطأ في السكوت أيسر من الخطأ في القول، وقالوا كلهم: «عثرة اللسان لا تستقال»، وقال الشاعر:

* وجرح اللسان بجرح اليد *

وقال آخر:

يموت الفقى من عثرة بلسانه وليس يموت المرء من عثرة الرجل^(١)

(١) بهامش الأصل إزاء هذا البيت: تمامه:

ففسدته من فيه ترمى برأسه * وعثرته بالرجل تبرى على مهل

ثم بازاء هذه الأسطر بالأصل حاشية غير واضحة.

وعرفّ فوهم أن الفائدة في الصمت لصاحبه ، والفائدة في النطق لغيره . وقال بعضهم وقد سئل عن لزومه الصمت فقال : « أسكت لأسلم وأنصت لأعلم » .

يالح في صم
الصمت

وقيل : « الصمت حكمٌ وقليل فاعله » . وقال أمير المؤمنين عليه السلام : « من كثّر كلامه كثّر سقطه » ، قال : وقال النبي صلى الله عليه وسلم : « وهل يَكُفُّ الناس على مناخرهم في نار جهنم إلا حصائد ألسنتهم » . وقال بعض الفلاسفة لرجل سمعه يكثر الكلام : « يا هذا أنصف أذنك من لسانك ، فانما جعل لك أذنان ولسان واحد لتسمع أكثر مما تقول » . وقال الشاعر :

وفي الصمت سترٌ للغبي وإنما * فضيحةٌ لب المرء أن يتكلما

وكل هذا إنما أرادوا به حجر الناس عن الكلام فيما لا يعلمون والنسرع إلى إطلاق ما لا يُحْصَلون . وكما أن الصمت في أوقاته وعند الاستغناء عنه حسن ، فإن الكلام في أوقاته وعند الحاجة إليه أحسن . وقد روى عن علي بن الحسين رضي الله عنه قول انتظم معنى ما أرادته العلماء في النطق بأخصر قول وأشبهه بكلام أمثاله ، فقال : « السكوت عما لا يعينك أمثل من الكلام فيه ، والكلام فيما يعينك خير من السكوت عنه » . وحسب الأديب أن يستشعر هذا القول فإنه يهجم به على محاسن الأمرين إن شاء الله .

وقد يصمت الإنسان ويستعمل الكتمان لمخافة ، أو رِقبة ، أو إسرار عداوة أو بغضة ، فيظهر في حركاته ولحظاته ما يُبين عن ضميره ويبدى مكنونه ، مثل ما يظهر من الدمع عند فقد الأحبة ، ومن تغير النظر عند معاينة أهل العداوة . ولذلك قال الشاعر :

إذا لقيناهم نَمَتْ عيونهم * والعينُ تظهر ما في القلب أو تصفُ

وهذا من بيان الأشياء بذواتها وهو من الباب الأول .

(٢٥)

ثم إن الله عز وجل لما علم أن بيان اللسان مقصور على الشاهد دون الغائب ، وعلى الحاضر دون الغابر ، وأراد تعالى أن يعم بالنفع في البيان جميع أصناف العباد ، وسائر آفاق البلاد ، وأن يساوى فيه بين الماضين من خلقه والآتين ، والأقولين والآخرين ، ألهم عباده تصوير كلامهم بحروف اصطاحوا عليها ، فخلدوا بذلك علومهم لمن بعدهم ، وعبروا به عن ألفاظهم ، ونالوا به ما بعد عنهم ، وكلت بذلك نعمة الله عليهم ، وبلغوا به الغاية التي قصدها عز وجل في إفهامهم وإيجاب الحجة عليهم . ولولا الكتاب الذي قيد على الناس أخبار الماضين لم تجب حجة الأنبياء على من أتى بعدهم ولا كان النقل يصح عنهم . ولذلك صارت الأمم التي ليس لها كتاب قليلة العلوم والآداب . وقد امتدح الله عز وجل تعليم الكتاب في كتابه وبين احتجاجة على الناس فقال : ﴿ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴾ . وقال عز وجل : ﴿ أَوَلَمْ تَأْتِهِم بَيِّنَةٌ مَا فِي الصُّحُفِ الْأُولَى ﴾ . وقال : ﴿ اسْتَوْنِي بِكِتَابٍ مِنْ قَبْلِ هَذَا أَوْ أَثَارَةٍ مِنْ عِلْمٍ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾ .

وكل هذه الأقسام التي ذكرناها من البيان لا تخلو من أن تكون ظاهرة جلية أو باطنة خفية ، وذلك لما دبره الله عز وجل في هذا من الحكمة والدلالة عليه ، لأنه جعل بعض خلائقه محتاجا إلى البعض ، فالظاهر محتاج إلى الباطن لأنه معنى له ، والباطن محتاج إلى الظاهر لأنه دليل عليه . وكذلك سائر مصنوعات الله عز وجل محتاج بعضها إلى بعض ، ليعلم الإنسان أنه ليس يستغنى شيء بنفسه ويقوم بذاته غير الله تعالى ، وكل ما سواه

فإنما هو بغيره . ولو جعل تبارك وتعالى الأشياء كلها ظاهرة لتساوى الناس في العلم ولم يتفاضلوا فيه . وفي تساوى الناس ، حتى لا يكون فيهم رؤساء متبعون وأتباع مطيعون ، بوارهم . وقد قيل : " لا يزال الناس بخير ما تباينوا ، فإذا تساوا هلكوا " . وعلى ما قلناه دبرهم . وقال في كتابه : ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ ... ﴾ إلى آخر الآيات ، فجعل علم آدم بما أظهره له وأخفاه عن ملائكته دليلاً على فضله ورياسته وأنه المستحق من بينهم ما أفضى إليه من خلافته ، لأن من حكمه ألا يسوى بين العالم وغيره . ولو سوى بين الملائكة وبينه في علم ما علمه إياه لم يكن هناك تفاضل يوجب له المنزلة التي جعلها له . ولو جعل تقدست أسمائه الأشياء كلها خفية لم يكن إلى علم شيء سبيل ولتساوى الناس في الجهل ، لكنه بحكمته ومقتن صنعته جعل بعضها ظاهراً مستغنياً بظهوره عن طلبه ، وبعضها باطناً يحتاج^(١) إلى إظهاره والفحص عنه ، وجعل الظاهر دليلاً على الباطن وسماً إليه . ولم يقنع من عباده بعلم الظاهر من الأشياء حتى يعرفوا معانيه وباطن تأويله ، ودم من اقتصر على علم ظواهر الأمور دون بواطنها ونفى العلم عنهم فقال : ﴿ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ . يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ ﴾ . وشبه من حمل التوراة حمل حفظ لظاهرها من غير تدبر لمعانيها بالحمار ، فقال : ﴿ مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا ﴾ . وقال في ذم قوم : ﴿ بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعَلَمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ ﴾ . وقال : ﴿ وَكَذَلِكَ يَخْتَبِكَ رَّبُّكَ وَيَعْلَمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ ﴾ . وقال الرسول صلى الله عليه وسلم : " نية المؤمن خير من عمله " ، والنية باطنة والعمل ظاهر . ولذلك لم يقنع بعلم الباطن

(١) في الأصل : « يحتاج » .

والعمل به دون الظاهر . وقال عز وجل : ﴿ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ ﴾ ، وأعلمنا أن بالظاهر تقام الحجة فقال : ﴿ قُلْ سَمُّوهُمْ أَمْ تُنَبِّئُونَهُ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي الْأَرْضِ أَمْ يَظَاهِرُونَ الْقَوْلَ ﴾ . وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : "الإيمان عقد بالقلب وقول باللسان وعمل بالأركان" . وليس الإيمان بالتحلي ولا بالتمنى ، ولكنه ما وقر في النفوس وصدقته الأعمال . وذلك لأن النية مغيبة عنا ، وليس يعلمها إلا الله عز وجل وصاحبها ، وإنما يستدل عليها بالقول والعمل . ألا ترى أن الانسان إنما تعرف حكمته الباطنة بما يظهر من صحة قوله وإتقان عمله ! وبين في العقل أنه لما كان الظاهر سببا الى الباطن وعلة لنيله والوصول اليه [وجب] (١) أن يكون معلقا به وغير منفصل منه ، وأن يكون ما يدرك من فضيلة العلم منسوباً اليهما لاشتراكهما في إيضاحه ؛ لأن العلة بالمعلول تدرك ، والمعلول بالعلة يوجد ، وألا يكون الأمر كما ظن قوم أردلوا علم الظاهر وتركوا العلم والعمل به ، وهم مع ذلك مقترون أنهم لا يصلون الى علم الباطن والإيضاح عن حقيقته إلا به . بفعلوا ما لا تدرك الحاجة إلا به غير محتاج اليه ، وهذا هو المحال البين . ولو كان الأمر كما ظنوا لبطلت حقوق الناس وتعطلت تجارتهم وفسدت معاملاتهم وسقطت أخبارهم ، لأنهم إنما يعملون في جميع ذلك على الظاهر دون الباطن ؛ ووضح هذا يغني عن الإطالة فيه .

(١) زيادة يقتضيا السياق .

باب

فيه البيان الأول وهو "الاعتبار"

قد قلنا إن الأشياء تبين بذواتها لمن تبين، وتعبّر بمعانيها لمن اعتبر، وإن بعض بيانها ظاهر وبعضه باطن؛ ونحن نذكر ذلك ونشرحه فنقول:

إن الظاهر من ذلك ما أدرك بالحس، كتيبنا حرارة النار وبرودة الثلج عند الملاقاة لهما، وما أدرك بفطرة العقل التي تتساوى العقول فيها مثل تبييننا أن الزوج خلاف الفرد وأن الكل أكثر من الجزء. والباطن ما غاب عن الحس واختلقت العقول في إثباته. فالظاهر 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 في ذاتها والوقوف على أحكامها ومعانيها، من جنسين، وهما "القياس، والخبر". ومجتنا في القياس أن الله قد قاس في كتابه فقال لمن حرم وحلل وهو جاحد للرسل الذين يأتون بالتحريم والتحليل: ﴿أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ وَصَّاكُمْ اللَّهُ بِهَذَا﴾. وقال: ﴿قُلْ اللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾. فلما لم يمكنهم أن يدعوا أن الله عز وجل شافهم بذلك وكان من قولهم واعتقادهم إبطال الرسل الذين يؤدون عن الله عز وجل أمره، تبين لهم أن الذي شرعوه لأنفسهم ضلال وبهتان، من غير حجة ولا سلطان؛ فقال لهم بعد أن تبين ذلك منهم: ﴿فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا لِيُضِلَّ النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾. ومن الحديث ما حدث به زبيد الإيامي قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "كل قوم على رقية من أمرهم ومفلحة عند أنفسهم يردون على من سواهم". والحق في ذلك يعرف بالمقايضة عند ذوى الألباب.

وأما الخبر فحجتنا فيه من الكتاب قول الله عز وجل : ﴿ فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ . ﴿ فَسْأَلِ الَّذِينَ يَقرءُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ ﴾ . ولم يكن ليأمر بمسألهم إذا لم نعلم ، إلا وأخبارهم تفيدنا علما وتزيل عنا شكا . ومن الأثر قول رسول الله صلى الله عليه وسلم : ”نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها فأذاها“ . وقوله : ”لِيُبلِّغَ الشَّاهِدُ الْغَائِبَ مِنْكُمْ“ . ولم يأمر بذلك إلا وإبلاغ الشاهد الغائب يوجب الحجّة ، واستماع الغائب من الشاهد يكسب علما وفائدة .

باب في ذكر القياس

والقياس في اللغة التمثيل والتشبيه ، وهما يقعان بين الأشياء في بعض معانيها لا في سائرهما ، لأنه ليس يجوز أن يشبه شيء شيئا في جميع صفاته ويكون غيره ^(١) . والتشبيه لا يخلو من أن يكون تشبيها في حد أو وصف أو اسم . فالشبه في الحد هو الذي يحكم لشبهه بمثل حكمه إذا وجد ، فيكون ذلك قياسا صادقا وبرهانا واضحا . ٢٧ والشبه في الوصف هو الذي يحكم لشبهه به في بعض الأشياء فيكون صادقا ، وفي بعضها فيكون كاذبا . والشبه في الاسم غير محكوم فيه بشيء إلا أن يكون الاسم مشتقا من وصف ، ونحن نمثل ذلك فنقول : إن حلول الحركة في المتحرك لما كانت حدا له وجب أن يكون كل ما حلت فيه الحركة متحركا ، وهذا حق لا مطعن فيه ، فأما السواد الذي هو من أوصاف الحبشى فليس حيث وجدناه حكما لحامله بأنه حبشى ، ومتى قلنا ذلك كنا مبطلين ، ولكنا إذا قلنا إن بعض من يوصف بالسواد

(١) في الأصل : « فتكون عبرة » ، وظاهر أنه تحريف .

حبشى صدقنا . وأما زيد الذى هو من الأسماء فليس بموجب أن يكون بينه وبين غيره ممن اتفق له هذا الاسم مماثلة ولا مشابهة إلا أن يكون الاسم مشتقا من وصف فيلحق ما شاركه فى ذلك الاشتقاق ما يلحقه ، مثل الأبيض الذى يسمى به كل من غلب البياض عليه لأنه مشتق منه . والاشتباه فى الأسماء لا يوافق بين معانيها إذا اختلفت ذواتها ، فإن الهوى الواقع على هوى النفس مخالف للهواء الذى بين السماء والأرض وإن اتفقا فى الاسم ، وكذلك اختلاف الأسماء إذا اتفقت المعانى لا يوجب اختلافا فى المعنى ، كالنأى والبعد ، وكلاهما واقع على معنى واحد . فن أراد أن يحكم الأمر فى القياس فليصحح الكلام وليتفقد أمر الحد والوصف ويتأمل ذلك تأملا شافيا حتى لا يجعل الوصف الذى يوجب الحكم الجزئى فى موضع الحد الذى يوجب الحكم الكلى ، وأن يثبت فى القضاء ولا يعجل فى الحكم ، فإن العجل موكل به الزلل . وقد قالت الحكماء : "إن أحد أسباب الخطأ فى القضية قصر مدة الروية" . وأكثر من غلط فى القياس إنما غلط من سوء التمثيل ومساحة النفس فى ترك التحصيل والمبادرة إلى الحكم بغير روية ولا فكرة .

وليس يجب القياس إلا عن قول يتقدم فيكون القياس نتيجة ذلك ، كقولنا إذا كان الحى حساسا متحركا فالإنسان حى . وربما كان ذلك فى اللسان العربى مقدمة أو مقدمتين أو أكثر على قدر ما يتجه من إفهام المخاطب . فأما أصحاب المنطق فيقولون : إنه لا يجب قياس إلا عن مقدمتين لأحدهما بالأخرى تعلق . والقول على الحقيقة كما قالوا . وإنما يكتفى فى لسان العرب بمقدمة واحدة على التوسع وعلم المخاطب . والتأنيج : أحدها ما صدر عن قول مُسَلَّم فى العقل



صباح
مساء

(١) لا خلاف فيه فتكون النتيجة عنه برهانا، كقولنا: إذا كان الزوج ماركب من عديدين متساويين فالأربعة زوج . والأخرى ما صدر عن قول مشهور إلا أنه مختلف فيه فتكون النتيجة عنه إقناعا، كقولنا إذا كان حق البارئ عز وجل واجبا علينا لأنه علة لوجودنا فقد وجب حق الوالد أيضا علينا . وصحة هذه النتيجة إنما تقع بالاحتجاج لمقدمتها حتى يعترف بها من لا يعترف ثم تصح . والثالثة ما صدر عن قول كاذب وضع للغالطة، كقولنا: إن اللصوص يخرجون بالليل للسرقة، ففلان سارق لأنه خرج بالليل، وهذا باطل، لأن السارق ليس هو سارق من أجل خروجه ولا كل من خرج بالليل فهو سارق .

و "الحد" مأخوذ من أصل الشيء الذي منه كونه وفصله الذي به ينفصل من غيره . فإن حد الحى هو الجسم الحساس المتحرك، فالجسم أصله، والحساس والمتحرك فصلاه اللذان ينفصل بهما من غيره من الأجسام التي لا تتحرك ولا تحس . وكذلك حد الدار فانه مأخوذ من المدينة والمحلة التي هي منهما ومن الجهات التي تنفصل بها من غيرها . وليس يتجه الحكم في سائر المذاهب على شيء غير محدود ولا منفصل . ألا ترى أنه متى شهد شاهدان على رجل بحق عند قاض احتيج أن يشهد الشهود بنسبه الذي هو أصله، وبعينه واسمه اللذين هما فصلاه اللذان ينفصل بهما من غيره؛ فان عرفوا ذلك وشهدوا به وإلا لم يمض القاضى حكما عليه . وكذلك الحق في نفسه فإنه يحتاج إلى أن يذكر أصله من الورق أو الذهب وفصله من الوزن والتقد، فيقال ورقاً وزن سبعة أو عينا مثاقيل، فإذا فعل ذلك كان الحكم ماضيا بيقين من القاضى أنه قد أصاب الحكم فيما أمر به .

(٢٨)

(١) في الأصل: "... عنده برهانا" .

(٢) في الأصل « محصل » .

(٣) في الأصل: « أمره » .

وأما "الوصف" فهو ذكر بعض الأشياء التي تخص الشيء وليست ثابتة على حده، كما يقال في الدار: إنها الواسعة أو الضيقة أو المبنية بالحصى والآجر، وكما يقال في الرجل الطويل الأسمر الأفق، وكل هذه أوصاف لا تأتي على الحد بل يشترك الموصوف بها غيره فيها، ومثل ذلك التحلية التي يستعملها الحكام والكتاب فيمن لم يعرفوه باسمه وعينه ونسبه، فيكون وصفهم الرجل بحليته مقنعا فيما يمكن من الاحتياط إذا لم يجدوا سبيلا إلى غير ذلك.

وأما "الاسم" فليس يقع به حكم البتة إلا أن يكون مشتقا من وصف كالأبيض، فإنما يسمى بهذا الاسم كل من غلب البياض على لونه. والاشتقاق والوصف يعمل فيهما على الأغلب والأكثر. ألا ترى أن الزنجي حامل للبياض في ثغره وفي بياض عينيه، وأن الرومي حامل للسواد في حدقيه وشعره. ولا يسمى الزنجي أبيض بما فيه من البياض ولا الرومي أسود بما فيه من السواد، لكن يسميان بالأغلب على ألوانهما. وإن دعت ضرورة إلى ذكر ما في الأسود من البياض أو في الأبيض من السواد لم يطلق ذلك لهما حتى ينسب إلى العضو الحامل له، فيقال الأبيض الثغر، والأسود الشعر. واعلم أن القول المنفي ليس بموجب حكما غير حكم النفي وليس يحصل منه تشبيه ولا تمثيل يقع بهما قياس، وذلك كقولنا: زيد غير قائم وعمرو غير قائم، فقد نفينا عنهما جميعا القيام ولم تثبت لهما جميعا اجتماعا في معنى آخر، لأنه قد يجوز أن يكون أحدهما قاعدا والآخر مضطجعا، وكلاهما غير القيام. وكذلك إذا نفيت عن جسمين البياض لم تثبت لهما اجتماعا في لون آخر من الحمرة أو الصفرة أو السواد. ولو شهد شاهدان عند حاكم بأن فلانا لم يبع ضيعته من فلان لم يكن ذلك بموجب ألا يكون فلان ملكها عليه، لأن^(١) للملك وجوها

(١) في الأصل (الان) بزيادة (ان) بعد ألا.

كثيرة غير البيع ؛ ولذلك قالت القدماء : إن صفات البارئ عز وجل إنما ينبغي أن تكون بالسلب (يعنون النفي) ؛ لأنه لا يحصل منه في النفس ما يقع به تشبيهه .

واعلم أن كل مطلوب فإما أن يكون موجودا أو غير موجود ، وأن الموجود إما أن يكون موجودا بالحس كالمشمومات والمذوقات والأجسام والأشكال وما أشبه ذلك ، وإما أن يكون موجودا بالعقل كوجودنا ما غاب عنا وكوجودنا الجوهر والبارئ عز وجل . وأن ما وجد بالعدل والعقل من الأشياء الغائبة التي لا تحس في ذواتها ، فإنما تُتَلَقَّط مبادئ المعرفة بها من الحس ، فيعرف الجوهر بالأعراض المحمولة فيه ، كما يعرف ذو اللون باللون وذو العدد بالعدد ، وكما يعرف البارئ عز وجل بمصنوعاته وآثار فعله ؛ فإن ما يظهر من ذلك عند التأمل له دليل على أن الأشياء لم تكن بالاتفاق وأنها من قصد حكيم دبرها وأحكم ما صنعه منها .

ودلالة الشيء تكون بأحد أربعة أوجه : إما "بالمشاكلة" وقد ذكرنا جملا منها . وإما "بالمضادة" فإن الضد يكسب معرفة الضد ؛ فإنا إذا عرفنا الحياة وعلمنا أنها بالحس والحركة عرفنا ضدها الذي هو الموت وأنه بعدم الحس والحركة ؛ وإذا انتفى أحد الضدين ^(١) وجب الآخر ضرورة إذا كان الضدان لا واسطة لهما ^(٢) كالموت والحياة والحركة والسكون والضيء والظلام ؛ فأما إذا كانت بينهما واسطة فليس الأمر كذلك ، وذلك كالسواد والبياض اللذين بينهما الحمرة والصفرة والخضرة ،

(١) في الأصل : « وإذا انتفى في أحد الضدين وجب في الآخر... » بزيادة كلمة « في » في الموضعين .

(٢) في الأصل : « بالموت » بآباء بدل الكاف .

وكالقيام والقعود اللذين بينهما الاضطجاع والركوع والسجود. فنحن نعرف بالسواد ضده الذى هو البياض ، وبالقيام ضده الذى هو القعود . وإن نفينا السواد عن شئ لم يجب له البياض ضرورة، كما أنا إذا نفينا عن الشئ الحياة وجب له الموت ضرورة، لأن الحياة والموت لا واسطة لهما. وهذه أضداد لها وسائط. وإما "بالعرض" كما يعرف الجسم بالطول والعرض . وإما "بالفعل" كما يدل الولد على الوالد والباب على النجار . فالمعقول من الموجودات التى لا تحس لا يجد ، لأن الحد مأخوذ من الأصل والفصل كما قلنا . والأشياء المعقولة ، التى لا تحت الحس تقع وليست لها مادة تكون أصلا لها ولا تتفصل أيضا من غيرها من المعقولات انفصالا طبيعيا فيستعمل ذلك فى حدها ، فإنما تعرف بأسمائها وتوصف بأوصاف غير محيطية بحدودها ؛ فيقال فى الجوهر : الذى يحل المتضادات فى أنواعه من غير تبدل يلحقه فى ذاته ؛ ويقال فى البارئ : إنه القديم الذى هو علة لمصنوعاته ، وأشبه هذا . ألا ترى أن موسى عليه السلام لما سأله فرعون : ﴿ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ . قَالَ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنَّ كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴾ . ولما قال : ﴿ فَمَنْ رَبُّكُمْ يَا مُوسَى قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى ﴾ ، فوصفه بأفعاله ولم يحده لامتناع الحد فى ذاته .

قال : (والأشياء التى يقع بها الوصف تسعة ، وهى أعراض كلها . فمنها الحال ، كقولنا زيد ظريف . ومنها العدد ، كقولنا المال درهمان . ومنها المكان ، كقولنا زيد خلفك . ومنها الزمان ، كقولنا جاءنى زيد أمس . ومنها الاضافة ، كقولنا هذا

(١) لعل كلمة "قال" زيادة من النسخ .

ابن زيد . ومنها القُنية ، كقولنا هذا مالك و غلامك . ومنها النُصبة ، كقولنا زيد مضطجع وقاعد . ومنها الفاعل ، كقولنا يضرب زيد . ومنها المنفعل ، كقولنا زيد مضروب ، لا يكون وصف بغير هذه التسعة . فالحال قد تكون لازمة فتسمى هيئة ، كيباض القطن وسواد الفحم ، وتكون غير لازمة فتخص باسم العرض كصفرة الوجل وحمرة النخل . والعدد منه منفصل ومنه متصل ، فالمتصل ما كان له واسطة تجمع طرفيه وصار متصلا بالمادة ، كالدرهم والدرهمين والأشكال والأماكن . والمنفصل ما انفصل عن المادة ولم تكن له واسطة تجمع بين طرفيه ، كالواحد والاثنين وكالزمان الذي هو حركات الفلك المنفردة . والاضافة نسبة شيء إلى شيء يدور كل واحد منهما على صاحبه ، فإن الصديق صديق صديقه ، والجار جار جاره . والقُنية وهي الملك تشبه المضاف من جهة الاضافة إلا أنها تخالفه بأنها لا تدور على الشيء ، لأننا إن قلنا في المال إنه مال زيد فليس يجوز أن نقول في زيد إنه زيد المال كما قلنا في المضاف . وضد القُنية العدم . وليس يستحق المعدم اسم العدم إلا بعد استحقاقه اسم القُنية ، لأننا لا نسمى الطفل فقيرا ، ولا جرو الكلب أعمى ؛ لأن الطفل لم يستحق أن يملك شيئا فيعدمه ، وكذلك جرو الكلب لم يستحق أن يكون بصيرا فيعمى . والنُصبة تشارك الحال ، وهي انتصاب الجسم وما يشاهد عليه من قيام أو قعود أو انحراف إلى بعض الجهات المحيطة به . وهي ست جهات : فوق ، وتحت ، وخلف ، ويمين ، وشمال ، وأمام . والفاعل هو الموقع فعلة بغيره . وفعله ربما كان باقى الأثر كأثر النجار في السرير ، أو غير باقى الأثر كضرب زيد عمرا . والمنفعل هو القابل لوقوع فعل الفاعل به وتأثيره فيه . وقد يفعل الشيء بطبعه ويفعل باختياره . فالفاعل بالطبع لا يتمتع من الفعل في كل

أوقاته وعلى كل أحواله ، كالنار التي تحرق كل ما لاقاها في سائر الأوقات وعلى كل الأحوال . والفاعل بالاختيار هو الذى يفعل إذا أراد فعله ويمتنع منه متى آثر الامتناع منه ، كالكتاب الذى متى شاء كتب ، ومتى شاء أمسك عن الكتابة . ويقال فى المختار إذا أمسك عن الفعل وهو قادر عليه متى هم به فاعل بالاستطاعة وبالقوة ، كالكتاب الذى يسمى بهذا وإن كان ممسكا عن الكتابة ، لأنه مستطيع لها متى هم بها ، فإذا فعل الكتابة كان كاتباً بالفعل .

(٢)

وأشكال البحث والسؤال تسعة أنواع : فأولها البحث عن الوجود بـ «هل» ، تقول : هل كان كذا وكذا ؟ فيقال نعم أولا . والثانى البحث عن أنواع الموجودات بـ «ما» ، تقول : ما الانسان ؟ فيقال الحى الناطق ، وما رأيك فى كذا وكذا ؟ فيقال رأيى الفلانى . والثالث البحث عن الفصل بين الموجودات بـ «أى» ، تقول : أى الأشكال المربع ؟ فيقال : هو الذى تحيط به أربعة خطوط . والرابع البحث عن أحوال الموجودات بـ «كيف» ، تقول : كيف الانسان ؟ فيقال : مستصعب القامة . والخامس البحث عن عدد الموجودات بـ «كم» ، تقول : كم مالك ؟ فيقال عشرون درهما . والسادس البحث عن زمن الموجودات بـ «متى» ، تقول : متى كان هذا ؟ فيقال فى زمن الرشيد . والسابع البحث عن مكان الموجودات بـ «أين» ، تقول : أين زيد ؟ فيقال : فى الدار . والثامن البحث عن أشخاص الموجودات بـ «من» ، تقول : من خرج ؟ فيقال : زيد . و «من» لا تستعمل إلا فى المسئلة (١) عمن يميز ويعقل . والتاسع البحث عن علل الموجودات بـ «لم» . وليس يقع الجدل

(١) فى الأصل : «عما» .

وفي الحجة إلا العلة ، ولا يجب الحق والباطل إلا فيها . ونحن نذكر اعتبار العلل والواجب منها والفساد اذا صرنا الى ذكر الجدل في كتابنا إن شاء الله .

فهذه حمل في وجوه الاستدلال والقياس تدل ذا اللب على ما يحتاج اليه . ومن أراد استيعاب ذلك نظر في الكتب الموضوعة في المنطق ، فإنما جعلت عمادا وعيارا على العقل ومقومة لما يُخشى زلله ، كما جعل البركار لتقويم الدائرة ، والمسطرة لتقويم الخط ، وجعل الميزان مثالا للقياس والموازنة بين المتشابهين لئلا تقع المحارفة والبخس في الحقوق ، وليكون الانسان على يقين من الإصابة في ذلك . وقد أتى المتقدمون جميع هذه الأحوال بما فيه كفاية لمن فهم .

(١١)

باب الخبر

وأما الخبر، فمنه يقين، ومنه تصديق :

فاليقين ينقسم ثلاثة أقسام ، أحدها خبر الاستفاضة والتواتر الذي يأتي على ألسن الجماعة المتبينة همهم وإراداتهم وبلدانهم ، ولا يجوز أن يتلاقوا فيه ويتواطئوا عليه ، فذلك يقين يلزم العقل الاقرار بصحته . وبهذا النوع من الأخبار ألزمنا الله حجج الأنبياء ونحن لم نشاهدهم ولم نر آياتهم ولم نسمع احتجاجهم على قومهم ؛ وذلك من تسخير الله الناس حتى تقوم الحجة ، وإلا فكل واحد من الناس يجوز عليه الصدق والكذب ، فإذا تواترت أخبارهم كان ذلك زائدا حقا لما قدمنا ، وليس النواتر فعلهم فيجوز أن يفعلوا ضده ، وإنما هو شاهد لصدقهم ودليل عليه . والدليل غير المدلول عليه . فقولهم محتمل للصدق والكذب لأنه فعلهم وهم ممكنون

مختارون؛ والتواتر والاستفاضة معنى آخر ليس من فعلهم ولا اختيارهم ، وهو دليل الصدق إذا وُجد . وليس هذا في أخبار العدول دون الفساق ولا المؤمنين دون الكفار ، لكنه في أخبار الجماعة كلها . ولو كان لا يقبل من التواتر إلا ما أتى به أهل الإيمان لم يكن لأحد من المخالفين علوم ينقلونها ولا أخبار يرثونها . وقد تكلمنا في هذا الباب في كتابي (الحجة) و(الايضاح) بما أغنى عن إعادته ، وليس يخالفنا فيه أحد من أهل ملتنا فنحتاج إلى زيادة في الشرح له والاحتجاج فيه .

والثاني خبر الرسل عليهم السلام ومن جهر من الأئمة الذين قامت البراهين والنجح من العقل عند ذوى العقول على صدقهم وعصمتهم ، وظهور المعجزات التي لا يجوز أن تكون بنوع من الحيل وليس في طبع البشر الأتيان بمثلها على أيديهم ؛ فدلّت من ليس علم المعقولات والتمييز بين المتشابهات من شأنه ، على أن هذه الأشياء إنما أُجريت على أيديهم ليعلم أنهم عن الله عز وجل نطقوا ، وعليه في إخبارهم عنه صدقوا ؛ فتعم الحجة بهم الغافل والجاهل ، والمميز والعاقل ، ولا تكون للناس على الله حجة بعد الرسل . ولو لم تكن أخبارهم حجة توجب في عقل من شاهد الأنبياء والأئمة أو نقلت [إليه] أخبارهم نقلا يوجب الحجة ، تصديقها ، لما قال عز من قائل : ﴿ لَيْتَ لَا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ ﴾ ، ولما أمر الله بطاعتهم فقال : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ ﴾ ، لأن الله عز وجل لا يأمر بطاعة من يعلم أنه يعصيه أو يكذب عليه . وقد ذكرنا هذا الباب في كتاب الأيضاح بما أغنى عن إعادته والإطالة فيه .

(١) في الأصل : « في إخباره » . (٢) زيادة يقتضيها السياق .

(٣) سياق الكلام يقتضي أن يكون « تصديقها » معولاً « توجب » الأولى .

والثالث ما تواترت أخبار الخاصة به مما لم تشهد العامة، فإن تواترهم في ذلك نظير تواتر العامة . وقد بين الله عز وجل لزوم ذلك ووجوب التصديق به، فقال: ﴿ أَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ آيَةٌ أَنْ يَعْلَمَهُ عُلَمَاءُ بَنِي إِسْرَءِيلَ ﴾ ؛ فجعل علماءهم مع علمهم وهم الخاصة به، حجة على العامة .

وأما خبر التصديق فهو الخبر الذي يأتي [به]^(١) الرجل والرجلان والأكثر فيما لا يوصل الى معرفته من القياس والتواتر ولا أخبار المعصومين ولا يُعلم الا من جهة الآحاد، وذلك مثل الفُتيا في حوادث الدين التي ابتلي بها قوم دون آخرين، فسألوا عنها فخبروا بالواجب فيها، فنقلوا ذلك ولم يعرفه غيرهم . وليس يقع ذلك في أصول الدين التي يتساوى الناس فيها وفي فرضها . والناس محتاجون الى الأخذ بهذه الأخبار في معاملاتهم ومتاجراتهم ومكاتباتهم، فان ذلك أجمع مما لا يقوم البرهان على صدق الخبر به من عقل ولا تواتر ولا خبر معصوم ؛ وانما يُعمل في جميعه على خبر من حسن الظن به ولم يُعرف بفسق ولم يظهر منه كذب . وقد أبي قبول خبر الواحد قوم من أهل الملة مع اقرارهم بأن النبي صلى الله عليه وسلم قد بلغ من نأى عنه^(٢) بالواحد من أصحابه والاثنين ، وبلغ النساء المخدرات اللواتي ليس من شأنهن البروز بما ألزمهن إياه من قبول أخبار أزواجهن وآبائهن وأبنائهن، وكل هؤلاء آحاد . وقد استقصينا الكلام في هذا في كتاب الحجّة .

وقد يُستنبط علم باطن الأشياء بوجه ثالث وهو الظن والتخمين، وذلك فيما لا يوصل اليه بقياس ولا يأتي خبر . وفي الظن حق وباطل ؛ ولذلك قال الله

(١) زيادة يقتضيا السياق .

(٢) في الأصل : « ما » بدل « من » .

عز وجل : « إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ » ، وقال في موضع آخر فأخرجه مخرج اليقين « وَوَظَنُوا
أَنْ لَا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ » . وظن كل امرئ على مقدار عقله ، فان كان عقله
صحيحا وتميزه معتدلا وعلمه ثاقبا وسلم من متابعة الهوى فيما يوقع الظن فيه ، فقد
صدق ظنه . وقد قيل : « ظن الرجل قطعة من عقله » . وقيل : « ما ازدحمت
الظنون على سر إلا أظهرته » . وقال أردشير : « الظنون مفاتيح اليقين » . قال
الشاعر :

الألمعى الذى يظن لك الظن كأن قد رأى وقد سمعا

وقال آخر :

تناصرت الظنون عليك عندى و بعضُ الظن كالعلم اليقين

وقد حكم عمر بن الخطاب فى القوم الذين قاسمهم أموالهم بهذا النحو ؛ فانه
قاسمهم على الظن فيهم ، ولو تبين خيانتهم أموال المسلمين لما وسعه أن يأخذ بعض
ذلك ويدع عليهم بعضه ، لكنه لما ظهر له منهم ما يوجب التهمة ولم يقو
فى نفسه قوة اليقين ، قاسمهم . ومن الظن العيافة والقيافة والزجر والكهانة
وإستخراج المعنى والمترجم من الكتب ، فكل ذلك إنما ابتدأه الظن . والتطير ،
فمرة يجعلون الغراب دليلا على الغربة ، والبان على البين ، والقضب على قضب
النوى ، فيزجرون على الأسماء واشتقاقها دون المعانى ، كما قال الشاعر :

رأيت غراباً ساقطاً فوق قَضْبَةٍ من القَضْب لم ينبت لها ورق خضرُ
فقلت غرابٌ لا غترابٌ ، وقَضْبَةٌ لقضب النوى ، هذى العيافة والزجرُ

ومرّة يزجرون على الأحوال، فيكروهون الأعضب، والأعور، والناقص الخلق،
لما فيهم من التقصير عن التمام، ويكروهون الشيخ لإدبار عمره، والأحذب لظهور
عاهته، كما قال الشاعر :

ولم أَعُدْ في أمرٍ أُؤَمِّلُ نُجْحَهُ فقابلني إلا غُرَابٌ وأُرْبُ
فإن كان من إنسٍ فلا شك كافرٌ وإلا فشيخٌ أعورٌ العين أحذب

وإنما يتشاءمون بالأرب لقصر يديها، فكأنه إذا مَدَّ يده إلى شيء يريد نيله
فقابلته أرب، فقد بيّنت له وهي قصيرة اليد أن يده تقصّر عن نيل ما أرادته ومدّ إليه
يده . وقد روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سمع بعض القافة وقد رأى رجل
أسامة بن زيد ورجل أبيه يقول: هذه أقدام بعضها من بعض، فسّر بذلك . وحكم
أهل الحجاز بقول القافة في الولد من الأمة إذا جمده أبوه أو شك فيه .

فإذا أردت أن يصدّق ظنك فيما تطلبه بالظن مما لا تصل إلى معرفته بقياس
ولا خبر، فاقسم الشيء الذي يقع فيه ظنك إلى سائر أقسامه في العقل وأعط كل
قسم حقه من التأمل، فاذا اتجه لك أن الحق في بعض ذلك على أكبر الظن وأغلب
الرأي جزمته عليه وأوقعت الوهم على صحته؛ وذلك أن تظن بإنسان لك عداوة ولا
يتبين ذلك في تغير وجهه ولا نبوّ طرفه عنك ولا في شيء مما يظهر من فعله بك،
فتحضر الأشياء التي توقع العداوة بين المتعادين ببالك، وهي الشركة، والمناسبة،
والمنازعة، والميراث، والجوار، والمنزلة المتنازعة، والخلاف في الديانة، والحقد،
والترّة، والإساءة المتقدمة، وما أشبه ذلك من الوجوه الموجبة للعداوة، ثم تنظر،
فإن اجتمعت بينكما تلك الأحوال أو أكثرها أوقعت وهمك على أنه لك عدو،
وكان قوة التوهم منك في ذلك على حسب كثرة ما يجتمع بينكما من الأحوال

الموجبة للعداوة ، فتجنبته وعاملته معاملة العدو الذي قد بان أمره ؛ وإن وجدته
 ينفرد ببعضها ، استبريت^(١) صحة الظن ، بأن تنظر : هل يجمعكما بعض ما يوجب
 اللطف والمودة ويزيل بلية تلك الخلّة : من موافقة في مذهب أو إحسان متقدم
 أو غير ذلك ، ثم وازنت بين الخلل الموجبة للعداوة والخلل الموجبة للصدقة ، وكنت
 في حيز الأقوى من الصنفين . وإن لم تجد بينكما ما يوجب العداوة أزلت عن قلبك
 باب الظنة ، وكنت على ما لم تزل عليه لصاحبك من الثقة . وقد استخرج أمير المؤمنين
 عليه السلام أشياء من الأحكام لما عدم البينات فيها وتجاهد أهل الدعوى ولزموا
 الإنكار ، بهذا النوع من الاستخراج ؛ فمن ذلك أنه لما أتى بامرأتين وصبي وادعت
 كل واحدة منهما أن الصبي ابنها ، أعمل فكره وظنه ، فعلم أن من شأن الوالدة الرقة
 على ولدها والمحبة لدفع الآفة عنه ، فقال لقنبر : خذ السيف واقطع الولد نصفين وادفع
 إلى كل واحدة منهما نصفه ؛ فلما سمعت الوالدة بذلك أدركها الاشفاق فقالت :
 أنا أسمع بحصتي لصاحبي ؛ فعلم أنه ابنها فسامه إليها . وكذلك فعل بالرجلين اللذين
 ادّعى كل واحد منهما أن الآخر عبده ، فانه علم ما يتداخل النفس من الجزع عند
 معاينة الموت وأن تلك الحال تذهل عن لزوم الدعوى وتشتغل عن طلب الحجة ،
 فقدمهما ومدّ أعناقهما وقال لبعض أصحابه : اضرب عنق العبد ، فثنى العبد عنقه
 حذرا من السيف ، وظهر بذلك أنه العبد دون الآخر فسامه إلى صاحبه . فكل
 هذه الأحوال التي عددناها إنما تقع أوائلها بالظن ؛ فان شهد لها ما يخرجها إلى اليقين
 صارت يقينا وإلا كانت تهمة وظنة وإثما . ألا ترى أنك تظن بالترجمة أنها حروف
 ما ، فإذا أدركتها في سائر المواضع التي تثبت صورها فيها وامتنحتها فوجدتها مصدقة

(١) يقال : استبرأت الشيء ، إذا بلغت غايته لتقطع الشبهة عنك فيه ، خففت همزه .

لظنك، حكمت بصحتها، وإذا خالفت علمت أن ظنك لم يقع موقعه فأوقعته على غير تلك الحروف، الى أن تصح لك. ويشهد لما قلناه من أن الظن إذا لم يشهد له ما يقويه ويحققه فليس ينبغي أن يلتفت اليه، قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ثلاث لا يسلم منهن أحد الطيرة والظن والحسد"، قيل فما المخرج منهن يا رسول الله؟ قال: "إذا تطيرت فلا ترجع وإذا ظننت فلا تحقق وإذا حسدت فلا تبغ".

وقد حصل لنا الآن من علوم ما تبين عنه الأشياء بذواتها "يقين" وهو ما تعترف العقول بصحته ويلزمها الإقرار به، و"تصديق" وهو ما تقتنع النفوس به وإن كان في الممكن أن يقع غيره أوكد من موقعه، و"ظن" قد احتيط فيه حتى وقع موقع اليقين عند مستعمله. وقد شبهت القدماء اليقين من هذه العلوم بحكم القاضي، و"التصديق" بحكم صاحب المظالم، و"الظن" بحكم صاحب الشرطة. وطلبوا في الأشياء اليقين، فإذا وجدوه تركوا غيره، وإذا عدموه طلبوا الإقناع الذي يقع به التصديق، فإن وجدوه أخذوا به، وإن لم يجدوه أعمالوا الظن حتى يستخرجوا به ما يحتاجون إليه. وكذلك الحقوق إنما تطلب من الحكام بالبينّة العادلة والشهادة القاطعة فيما يحضره العدول. فإن كان الحق مما لم تشهد العدول طلبوا الإقناع، وطلب من أصحاب المظالم بالكشف ومسألة أهل الخيرة من المستورين والمجاورين. فإن كان مما لم يشهده أحد وأخذ سرا، طلب من صاحب الشرطة فيوقع الظن على أهل التهمة، وقد جرت عادته بالريسة، فيبسط عليهم ويحتال في تقريرهم الى أن يظهر ما عندهم. وقد يجوز أن يكون فيمن توقع التهمة عليه من هو برىء إلا أنه لا يوصل الى استخراج الحقوق من اللصوص وأشباههم إلا بمثل هذه الحال. ولو طلب في ذلك البينة من العدول المرضيين وأخيار المستورين من المجاورين ما تمياً استخراج

(١٤)

سرقة أبدا . فليس في هذه الأحكام الثلاثة إذاً خرج كل واحد منها من معدنه وجرى على ترتيب ما وضع له ما ينسب الى جور ولا ظلم . ولكن إن اختلفت مواقعها ومخارجها ، فقضى القاضى بالكشف والمسئلة ، وقضى صاحب المظالم بالظن والتهمة ، وقضى صاحب الشرطة بالعدول والبيئة ، نسب كل واحد منهم الى الجور ، لعدوله عما توجبه رتبته وخروجه عن الرسم الذى رُسم له . وكما لا يُستغنى بواحد من هؤلاء الحكم الثلاثة عن باقيهم ، فكذلك لا يستغنى فى استخراج بواطن العلوم بواحد من هذه الوجوه التى ذكرناها عن سائرهما . وهذا فيما أردنا ذكره من الاعتبار مقنع إن شاء الله .

(١) فى الأصل : « ... فى هذه الأحكام الثلاثة ما إذا خرج » بزيادة "ما" .

باب

في البيان الثاني وهو "الاعتقاد"

قد قلنا : إن الأشياء إذا ثبتت بذواتها للعقول وترجمت عن معانيها وبواطنها للقلوب ، صار ما ينكشف للثنين من حقيقتها معرفةً وعلمًا مركزين في نفسه . وهذا البيان على ثلاثة أضرب . فمنه حق لا شبهة فيه . ومنه علم مشتببه يحتاج إلى تقويته بالاحتجاج فيه . ومنه باطل لا شك فيه .

فأما الحق الذي لا شبهة فيه فهو علم اليقين . واليقين ما ظهر عن مقدمات طبيعية ، كظهور الحرارة للتطبيب عند توقد اللون وسرعة النبض واحمرار البول ، أو عن مقدمات ظاهرة في العقل ، كظهور تساوى الأشياء إذا كانت مساوية لشيء واحد ، وكظهور زيادة الكل على الجزء . أو عن مقدمات خُلقية مسالمة بين جميع الناس ، كظهور قبح الظلم ، وكل خبر أتى على التواتر من العامة أو التواتر من الخاصة أو سماع من الأنبياء والأئمة . وكل هذا يوجب العلم ؛ ومن شك في شيء منه كان آثماً ، ولذلك صار من شك في الباري تعالى كافراً ، لأن نتيجة المعرفة به عن مقدمات ظاهرة للعقل ، وكذلك من شك فيما تواترت به الرواية أو تضمنه الكتاب الذي نقله من تجب بنقله الحجّة .

(١٤)

وأما المشتبه الذي يحتاج إلى التثبت فيه وإقامة الحجّة على صحته ، فكل نتيجة ظهرت عن مقدمات غير طبيعية ولا ظاهرة للعقل بأنفسها ولا مسالمة عند جميع الناس ، بل تكون مسالمة عند أكثرهم أو تظهر للعقل بغيرها وبعد الفحص عنها والاستدلال عليها ، وذلك كراى كل قوم في مذاههم وما يحتجون به لتصحيح اعتقاداتهم ، وكل خبر أتى به الآحاد والجماعات التي لا تبلغ أن تكون تواتراً بل

يجوز على مثلهم في العدة الاجتماع على الكذب والاتفاق عليه إذا كانوا عدولا ولم يخالف قولهم ما جرى به العرف والعادة ، وذلك مثل روايات كل قوم فيما اعتقدوه وأخبارهم عن أهل العدالة عندهم فيما اجتنبوه ، وكل ظن قوي شواهد وكان الاحتياط في الرأي والدين تغلبه . وكل هذه الأمور التي عدناها فإنما يأتي العلم بها على طريق التصديق لا على اليقين ، والحجة على معنى الإقناع لا البرهان ، وهي توجب العمل ولا توجب العلم ؛ وليس على من شك فيها إثم ولا لوم ، وذلك كالحكم بالشاهدين وتصديقهما في الحقوق ، وإن كنا لا نعلم حقيقة قولهما ولا نشهد بصحة غيبيهما ، لأنهما قد يجوز أن يكونا كاذبين ، إلا أن علينا العمل بما شهدا به إذا كانا عدلين مرضيين . وكذلك ما أتانا من الأخبار في الأحداث التي تنقض الوضوء : من الدم السائل والفقهية في قول العراقيين ، والملامسة ومس الذكر في قول أهل الحجاز ، فإن ذلك كله يوجب العمل على من صحت عنده عدالة المخبر له وليس يوجب العلم ، ولا يكون من شك في ذلك أو جمده آثما . وأما الظن فإنه إذا قوي شواهد وعضده من الرأي ما يوجهه ، فإنما يجب العمل عليه ولا يجب العلم بحقيقته . والفرق بينه وبين ما يأتي من الأخبار عن الآحاد ومن القياس المقنع أن ذلك مقبول على ظاهره ؛ فإننا نقبل كل خبر جاءنا به من لا تهمه بكذب ، وكل نتيجة ظهرت عن مقدمة [صح^١] استعملها عند أهل النظر وإن لم نشهد بصحة ذلك ؛ ولنا نقبل الظن على ظاهره ولا نعمل عليه إلا إذا شهد له غيره ، فهو نخبر الفاسق أو الكافر الذين لا يكذبون ولا يصدّقان فيه ، إلى أن يظهر لسامعهما ما يوجب التصديق أو التكذيب فيعمل عليه .

وأما الباطل الذي لا شك فيه فما ظهر عن مقدمات كاذبة مخالفة للطبيعة مضادة للعقل ، أو جاء في أخبار الكاذبين الذين يخبرون بالحال وما يخالف العرف

(١) زيادة يقتضيها السياق .

والعادة ؛ وذلك مثل اعتقاد السوفسطائية أنه لا حقيقة لشيء ، وأن الأمور كلها بالظن والحسبان . واعتقادهم حقيقة ما يقولونه دليل على أن الأشياء لها حقائق في أنفسها وأنهم مبطلون في دعواهم . وكأخبار النصارى عن المسيح بأنه كان بشرا فصار إلها ، وكان محدثا فصار قديما ، وأن الواحد الذى هو جزء للثلاثة ثلاثة من غير تفريق ، وأن الثلاثة التى هى كل للواحد واحد من غير جمع وتركيب ، وإتيانهم فى ذلك بالحال الذى لا يعقل . ولما أن كان الله عز وجل قد أمرنا بأن نعتقد الحق ونقول به ، وألا نعتقد الباطل ولا ندين به ، فقال : **﴿ وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ ﴾** ، وقال : **﴿ أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِمْ مِيثَاقُ الْكِتَابِ أَنْ لَا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ وَدَرَسُوا مَا فِيهِ ﴾** ، وعرفنا زهوق الباطل وخسران أهله ، فقال : **﴿ وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا ﴾** ، وقال : **﴿ وَخَسِرَ هُنَالِكَ الْكَاذِبُونَ ﴾** ، وجب أن يحتاط العاقل لنفسه ودينه فلا يعتقد إلا حقا ، ولا يكذب إلا باطلا ، ولا يقف إلا عند شبهة ، وحتى لا يكون ممن شهد بما لم يعلم أو كذب بما لم يحيط بعلمه .

وإذا نظرنا فى الثلاثة الأضرب التى قدّمنا ذكرها وجدنا من الواجب أن نعتقد صحة جميع ما ذكرنا أنه يقين وحق لا شبهة فيه ، ونشهد بصحة ذلك فلا نتخالفنا **﴿ ١٥ ﴾** الشكوك فيه ؛ فإنما متى شككنا فى شيء منه أخطأنا وأثمنا كما قلنا قبل هذا الموضع ، وأن ننظر فما أتى من الصنف الثانى الذى قد وقع الاشتباه فيه وادعى كل قوم إصابة الحق فيه ، فإن كان مما أتى من جهة الآحاد والقياس احتطنا فيه بتصحيح المقدمات التى هى نتيجة وحراستها من المغالطة التى قدّمنا ذكرها . فإذا صحّت ميزناها على كم وجه تقال إن كانت مما يقع لفظه على معان كثيرة ، وننظر أى وجه

منها هو مراد المتكلم في قوله ؛ فاذا ميزنا ذلك استخرجنا فصولها التي تنفصل بها من غيرها حتى يظهر الحد الذي يُفرق بينها وبين ما يباينها . فاذا فعلنا ذلك صححنا التشبيه وألحقنا كل شيء بما يشبهه . فاذا أتينا بذلك على هذا الترتيب والتحصيل صح لنا ما نريد تصحيحه بالقياس إن شاء الله . وإن كان مما أتى من جهة الآحاد^(١) من الخبر والجماعات القليلة العدد احتيط في ذلك أولاً بعرضه على العقول ، فإن باينها وضادها فهو باطل ، وإن لم ينافها وكان مما يجوز في العقل وقوع مثله ، يثبت^(٢) في أمر نقلتها حتى لا تؤخذ إلا ممن ظهرت عدالته ولم يتهم بكذب ولا وهم في خبره ولم يكن فيما خبر به جاراً إلى نفسه ولا دافعاً عنها ، ولم يعارضه خبر مثل خبره يبطل ما خبر به . وبجميع ما ذكرنا قد جاء القرآن وجرى الأحكام ؛ فقال الله عز وجل : **(وَأَشْهِدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنكُمْ)** . وقال : **(إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبِيٍّ فَتَّبِعُوهُ أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ)** . وأجمعت الأمة على ألا تقبل دعوى أحد لنفسه ولا شهادته فيما جرت إليها أو دفع عنها ، وعلى أن الأخبار إذا تكافأت بطلت . ثم إن كان الخبر من أمر الدين عرض على كتاب الله عز وجل الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ؛ فإن وجد مخالفاً خلافاً مضاداً علم أنه ليس من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لأن رسول الله لا يضاد كتاب الله . وإن كان الخلاف من جهة خصوص وعموم ، وناسخ ومنسوخ ، ومحكم ومتشابه ، ومجمل ومفسر ، كان ذلك معمولاً عليه مأخوذاً به على الشرائط التي ذكرناها في كتاب (التعبد) . وإن لم يوجد لذلك أصل في كتاب الله وكان مما يجوز التعبد به فليس ينبغى أن يدفع ؛ لأن الله عز وجل قد شرع على لسان

(١١)

(١) فصل بين الآحاد والجماعات بـ « من الخبر » الذي هو بيان لـ « ما » .

(٢) في الأصل : « يثبت » .

رسوله صلى الله عليه وسلم شرائع لم يثبتها في كتابه ؛ فنهى رجم الزاني المحصن ،
 واليمين مع الشاهد ، وتحريم كل ذى ناب ومخلب ، وأشباه لذلك . ولذلك قال
 رسول الله صلى الله عليه وسلم : " أوتيت الكتاب ومثله معه " ، أى من السنن التى
 شرعها الله على يديه . وروى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال : « لا ألفين أحدكم
 متكئا على أريكته يأتيه الأمر من أمرى فيقول لا أدري ما وجدت في كتاب الله
 عملت به » ؛ بل يؤخذ ذلك إذا أتى عن الثقات وكان مما يجوز أن يتعبد الله به عباده
 ولم يضاد العقل والكتاب . وإذا أتت أخبار الثقات بالشئ وضده ، ولم يكن فى نقله
 الخبرين من يهتم بقلة ضبط ولا وهم ، ولم يكن الخلاف فى ذلك من جنس ما قدمنا ،
 إلا أنه من رواية الشيعة عن الأئمة عليهم السلام ، فقد علم أنهم عليهم السلام
 لا يأمررون بالشئ وضده لأئمتهم حكما ، والمناقضة عن الحكماء منفية ، فقد أحاط العلم بأن
 سبب الخلاف فى ذلك إنما هو خروج الجواب فى أحد الحالين على سبيل التقية ؛ والتقية
 إنما هى فيما خالف فتيا العامة ؛ فلذلك أوصوا عليهم السلام فيما يؤثر عنهم ولا يختلف
 فيه علماءهم بأن يعمل فيما تضادت به الرواية عنهم بما خالف فتيا العامة
 وعملها . وإن نقل الينا أصحابهم عليهم السلام مالا نعلم مخرجه ، وقفنا فيه ووكنا
 إلى عالمه ، ولم نعتقد فى شئ منه تصديقا ولا تكذيبا ، الى أن يتبين لنا ما يوجب
 أحدهما فنعتقده ، اذ كان اعتقاد الباطل عندنا كدفع الحق ؛ وبذلك أمرونا فقالوا :
 « الأمور ثلاثة : فأمر يتبين لك رشده فاتبعه ، وأمر يتبين لك غيه فاجتنبه ، وأمر
 اشتبه عليك فكله الى عالمه » . وهذا ما فى الاعتقاد ، وبالله التوفيق والسداد .

باب

فيه البيان الثالث وهو "العبارة"^(١)

وأما البيان بالقول فهو العبارة. وقد قلنا انه يختلف باختلاف اللغات، وإن كانت الأشياء المبيّن عنها غير مختلفة في ذواتها، وإن منه ظاهرا ومنه باطنا، وإن الظاهر منه غير محتاج إلى تفسير، وإن الباطن هو المحتاج إلى التفسير، وهو الذى يتوصل إليه بالقياس والنظر والاستدلال والخبر. ونحن نذكر الآن ذلك بشرحه إن شاء الله فنقول :

إن الذى يوصل إلى معرفته من باطن القول بالتمييز والقياس، مثل قول الله عز وجل : ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾، وهو لم يفوض إليهم أن يعملوا بما أحبوا ولم يخلهم من الأمر والنهى . ومثل قوله : ﴿مَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾، وهو لم يطلق لهم الكفر ولم يحجم إياه . فهذا وإن كان ظاهره التفويض إليهم فإن باطنه التهديد لهم والوعيد. ويدل على ذلك بعقب هذا : ﴿إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِنْ يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا﴾ . وأما ما يوصل إليه بالخبر فمثل "الصلاة" التى هى فى اللغة الدعاء، و"الصيام" الذى هو الإمساك، و"الكفر" الذى هو ستر الشئ، فلولما أتانا من الخبر فى شرح مراد الله فى الصلاة والصيام ومعنى الكفر، لما عرفنا باطن ذلك ولا مراد الله فيه ولا كان ظاهر اللغة يدل عليه، بل كنا نسمى كل من دعا

(١) قد ضمن المؤلف هذا الباب كلامه على الوجه الرابع من أوجه البيان عنده وهو "البيان بالكتاب" .

(١٧)

مصليا، وكل من أمسك عن شيء صائما، وكل من ستر شيئا كافرا، فلما أتانا الرسول صلى الله عليه وسلم بحدود الصلاة من التكبير والركوع والسجود والتشهد، وبحدود الصيام من ترك الأكل والشرب والنكاح نهرا، وأن الكافر الذي يحجد الله ورسله، وصلنا إلى علم جميع ذلك بالخبر، ولولاه ما عرفناه. وللغة العربية التي نزل بها القرآن وجاء بها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم البيان، وجوه وأحكام ومعان وأقسام، متى لم يقف عليها من يريد تفهم معانيها واستنباط ما يدل عليه لفظها، لم يبلغ مراده ولم يصل إلى بغيته. فمنها ما هو عام للسان العرب وغيرهم، ومنها ما هو خاص له دون غيره، ويجمع ذلك في الأصل الخبر والطلب.

والخبر كل قول أفدت به مستمعه ما لم يكن عنده، كقولك: قام زيد، فقد أفدته العلم بقيامه. ومن الخبر ما يتسدى المخبر به، فيُخصّ باسم "الخبر". ومنه ما يأتي به بعد سؤال فيسمى "جوابا" كقولك في جواب من سأل: ما رأيك في كذا؟ فتقول رأيي كذا. وهذا يجوز أن يكون ابتداء منك فيكون خبرا، فإذا أتى بعد سؤال كان جوابا كما قلنا.

والطلب كل ما طلبته من غيرك، ومنه الاستفهام، والدعاء، والنداء، والتمنى، لأن ذلك كله طلب. فإنك إنما تطلب من الله بدعائك ومسئلتك، وتطلب من المنادى الاقبال عليك أو إليك، وتطلب من المستفهم منه بذل الفائدة لك. ومن الاستفهام ما يكون سؤالا عما لا تعلمه لتعلمه، فيُخصّ باسم "الاستفهام". ومنه ما يكون سؤالا عما تعلمه ليُقرّ لك به، فيسمى "تقريراً". ومنه ما يكون ظاهره الاستفهام ومعناه التوبيخ كقوله: ﴿أَلَمْ يَأْتِكُمْ رَسُلٌ مِنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا﴾. ومن السؤال ما هو محذور، ومنه ما هو مفقوض. فالمحذور

ما حظرت فيه على الحبيب ان يجيب إلا ببعض السؤال ، كقولك : ألجأ أكلت أم خبزاً؟ فقد حظرت عليه أن يجيبك إلا بأحدهما . والمفوض كقولك : ما أكلت؟ فله أن يقول ما شاء من المأكولات ، لأنك فوضت الجواب اليه . وليس في صنوف القول وفنونه ما يقع فيه الصدق والكذب غير الخبر والجواب . إلا أن "الصدق والكذب" يستعملان في الخبر ، ويستعمل مكانهما في الجواب "الخطأ والصواب" ، والمعنى واحد وإن فرق اللفظ بينهما . وكذلك يُستعمل في الاعتقاد في موضع الصدق والكذب "الحق والباطل" ، والمعنى قريب من قريب .

والخبر منه جزم ، ومنه مستثنى ، ومنه ذو شرط^(١) . فالجزم مثل زيد قائم ، وقد جازمت في خبرك على قيامه . والمستثنى : قام القوم إلا زيدا ، فقد استثنيت زيدا ممن قام . وذو الشرط : إذا قام زيد صرت اليك ، فانما يجب مصيره اليه إذا قام زيد ، فهو معلق بشرط . وكل واحد من هذه المعاني إما أن يكون مثبتاً وإما أن يكون منقياً ، فالمثبت : كقولك قام زيد ، والمنفى ما قام زيد . والمستثنى من المثبت منقياً ، والمنفى إذا استثنى منه مثبت . وليس يخلو الخبر المثبت أو المنفى من أن يكون واجباً أو ممتنعاً أو ممكناً . فالواجب مثل حر النار وثرها^(٢) لأنه واجب في طبعها . والممتنع مثل حرارة الثلج ، لأن ذلك ممتنع في طبعه . والممكن مثل قام زيد لأنه قادر عليه وجائز أن يقع وألا يقع .

(١) ورد في هامش الأصل هنا : « أنظر كيف عدّ الجملة الشرطية من باب الخبر مع أنها مما لا يحتمل الصدق والكذب » .

(٢) في الأصل : « أو منقياً » .

(٣) كذا في الأصل .

ثم لا يخلو الخبر بعد هذا كله من أن يكون عما مضى مثل قام زيد ، أو عما يستقبل^(١) مثل يقوم زيد ، أو عما أنت فيه مثل قولك قائم زيد . ولا يخلو بعد ذلك من أن يكون عاما كلياً ، أو خاصاً جزئياً ، أو مهملاً . فكل ما ظهر فيه حرف العموم فهو عام ، كقولك كل القوم جاءنا ، وجميع المال أنفقت . ومنه قول الله عز وجل : ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ﴾ ؛ فهذا لا يجوز أن يراد به الخصوص لظهور حرف العموم فيه . وكل ما ظهر فيه حرف الخصوص فهو خاص ، كقولك : بعض المال قبضت ، ومن القوم من جاءنا ، ومثله قول الله عز وجل : ﴿ وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَن يَتَّخِذُ مَا يُنْفِقُ مَغْرَمًا ﴾ ؛ فهذا لا يجوز أن يراد به العموم لظهور حرف الخصوص فيه . وما لم يظهر فيه حرف العموم ولا حرف الخصوص فهو مهمل ، وقد يكون عاما وقد يكون خاصاً ؛ واعتباره أن تنظر : فإن كان في الأشياء الواجبة أو الممتنعة فهو عام وإن كان لفظه واحداً ، كقول الله عز وجل : ﴿ بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ ﴾ لأنه من الواجب أن يكون كل أحد على نفسه بصيرة . وإن كان في الممكن فهو خاص كقول الله عز وجل : ﴿ الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ ﴾ ؛ فهذا خاص ، وهذا لفظه على الجماعة لأن القول ممن قال والجمع ممن جمع ، من الأشياء الممكنة ، وجائز أن يقع منهم وألا يقع . فهذا أصل يعمل به في الخاص والعام والمهمل . ومن البين للعقل أن الأخبار المثبتة الجازمة في الأمر الواجب ، ماضياً ، ومستقبلاً ، وما أنت فيه منها ، وعامها ، وخاصها ، ومهملها ، صدق أجمع ؛

(١) في هامش الأصل هنا : « في هذا الكلام دليل على أن الفعل المضارع أولى بالمستقبل من الحال ، وهو خلاف مذهب الخذاق من النحاة » .

(٢) في الأصل : « فيه » .

وأن منفيات ذلك كله كذب ، وأن مثبتات هذه الأخبار في الأحوال التي قدمنا ذكرها إذا كانت في الممتنع فهي كذب ، ومنفياتها صدق ، وأن جميع هذه الأخبار في هذه الأحوال إذا جاءت في الأمر الممكن فقد يكون صدقا وقد يكون كذبا . وقد دللنا على جمل ما يعرف به الصدق في ذلك من الكذب ولم نستقصها لئلا يطول الكتاب بها وهي في كتب المنطقيين مشروحة . فمن أراد علمها فليطلبها هناك إن شاء الله .

واعلم أن من الأخبار أخبارا تقع بها الفائدة ولا يحصل منها قياس يوجب حكما . فمن ذلك الخبر المنفي ، فإنه يفيدنا انتفاء الشيء الذي ينفيه ولا يحصل منه قياس يوجب في نفوسنا حكما . ومثال ذلك قولنا : زيد غير قائم ، فلم يحصل لنا من هذا القول غير العلم بانتفاء القيام عنه ، ثم لسنا ندرى على أي حال هو من قعود أو اضطجاع أو سجود . والخبر الذي بشرط لا يحصل في النفس منه حكم ، لأننا إذا قلنا : إذا قام زيد صرت إليك ، فليس يحصل في نفس المخاطب علم بمصير المخاطب إليه لأنه معلق بقيام زيد الذي يجوز أن يقع وألا يقع .

والكذب إثبات شيء لشيء لا يستحقه ، أو نفي شيء عن شيء يستحقه ، والصدق ضد ذلك ، وهو إثبات شيء لشيء يستحقه ، أو نفي شيء عن شيء لا يستحقه . والخلف في القول إذا كان وعدا دون غيره ، وهو أن يعمل خلاف ما وعد ، فيقال أخلف فلان وعده ولا يقال كذب . وقد يخلف الرجل الوعد بفعل ما هو أشرف منه ، فلا يقال أخلف وعده ، وذلك كرجل وعد رجلا بشوب فأعطاه ألف دينار ، فقد تفضل عليه ، وإن كان قد عمل به خلاف ما وعده ، فلا يسمى

ذلك مخلفا لوعده . وبهذا تعلق من أبطل الوعيد ، فزعموا أن إنجاز الوعد كرم وأن إخلاف الوعيد عفو وتفضل ، وأنشدوا :

وكنتم إذا أو عدته أو وعدته لأخلف إيعادى وأنجز موعدى

وعليهم في ذلك كلام لأهل الحق ليس هذا موضعه .

والنسخ في الحكم تبديله برفعه ووضع غيره مكانه . وأصله في اللغة وضع الشيء مكان غيره إذا كان يقوم مقامه ، ومنه نسخ الكتاب ، لأنه وضع غيره موضعه وإقامته مقامه ، ومنه قوله عز وجل : ﴿ مَا تَنَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا ﴾ . والنسخ لا يكون في الخبر لأن الخبر إذا تبدل عن حاله بطل ، وفي بطلان قول الصادق وجوب الكذب لا محالة ؛ وليس يجوز للصادق أن يخبر بخبر فيكون ضده وتقيضه صدقا ، إلا أن يكون خبره الأول معلقا بشرط أو استثناء ، كما وعد الله قوم موسى عليه السلام دخول الأرض المقدسة إن أطاعوه في دخولها ، فلما عصوه حرّمها عليهم فلم يدخلها أحد منهم ؛ وكما وعد قوم يونس العذاب إن لم يتوبوا ، فلما تابوا كشف عنهم عذاب الخزي في الحياة الدنيا ؛ وإلى هذا المعنى تذهب الشيعة في البدء على قبح هذه اللفظة وبشاعة موقعها في الاسماع . فأما الخبر إذا لم يكن معلقا بشرط ولا بشيء مما ذكرنا ، فلا يجوز أن يقع غيره موقعه ، فيكون صدقا ، ولذلك قال الله عز وجل : ﴿ مَا يُبَدِّلُ الْقَوْلَ لَدَيَّ وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ ﴾ .

والمعارضة في الكلام المقابلة بين الكلامين المتساويين في اللفظ . وأصله من عارضت السلعة بالساعة في القيمة والمبايعة . وإنما تستعمل المعارضة في التقيّة ، وفي مخاطبة من خيف شره فيرضى بظاهر القول ويختص في معناه من الكذب

الصراح، وذلك مثل قول بعضهم وقد سأله بعض أهل الدولة العباسية عن قوله في لبس السواد ، فقال : وهل النور إلا في السواد ! وأراد نور العين في سوادها فأرضى السائل ولم يكذب . وكقول شريح وقد خرج من عند عبد الملك في الساعة التي مات فيها وقد سئل عن حاله ، فقال : تركته يأمر وينهى ؛ فلما خُص عن ذلك قال تركته يأمر بالوصية وينهى عن النوح . وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ” رأس العقل بعد الإيمان بالله عز وجل مداراة الناس “ . ومن المعارضة قول مؤذن يوسف : (أَيَّتَهَا الْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ) ، وهم لم يسرقوا الصَّوَاع ، وإنما غنى سرقته إياه من أبيه . وإذا كان الكذب إنما استتبع في العقل وخرج عن شريعة العدل من أجل أنه مخالف لحقيقة الأشياء في أنفسها من غير نفع يقصده به — حتى قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ” الكذب مُجَانِبٌ لِلْإِيمَانِ “ ، وقال الله عز وجل : (وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ مِمَّا كَانُوا يَكْذِبُونَ) ، وسُمِّي الكاذبين ظُلَمَةً ولعنهم فقال : (وَيَقُولُ الْأَشْهَادُ هَؤُلَاءِ الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى رَبِّهِمْ أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ) — كان الكذب إذا أريد به الإصلاح العام والمنفعة الحقيقية مطلقاً ، وقد روى : ” لا كَذَبَ إِلَّا فِي ثَلَاثَةِ مَوَاطِنَ كَذَبَ فِي حَرْبٍ وَكَذَبَ فِي إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ وَكَذَبَ الرَّجُلُ لَامِرَاتِهِ لِيَرْضِيَهَا بِهِ “ . وقال أمير المؤمنين رضي الله عنه : ” الكذب كله إثم إلا ما نفع به مسلماً أو دفع به عن دين “ . وليس يدخل كذب الإنسان لنفع نفسه وضرر غيره في هذا المعنى ، لأن النفع الحقيقي هو الذي لا يقع به ضرر على وجه . وقد استعمل الناس أشياء ظاهرها كذب ولهم فيها معان تخرجها عنه ، كتكثيتهم الصبي بأبي فلان ، وهو لم يستحق أن يكون أباً ،

وربما تُوفِّي قبل أن يولد له، وربما وُلِدَ له فسُمِّي ولده بغير ما كُنِيَ به، فهذا على ظاهره كذب؛ ولذلك أبته رهبان النصارى وجماعة من أهل الأديان. والذي تقصد به العرب بذلك في الصغير التفاؤل له بالحياة وطول العمر والولد؛ وتقصد به في الكبير وذوى الشرف التعظيم له عن التسمية باسمه. ولذلك ترى السلطان إذا شرف وزيرا من وزرائه أو وليًّا من أوليائه كناه. وقد تجعل العرب للرجل الكنية والكنتين والثلاث على مقدار جلالته في النفوس. ومن كان له كُنًى أمير المؤمنين وحمزة رضوان الله عليهما، ومن العرب عامر بن الطفيل وعمرو بن معديكرب وغيرهما، وذلك معروف في أخبارهم. ومما استعملت فيه العرب التفاؤل تسميتهم أبناءهم أسدًا تفاؤلا بالشجاعة والنجدة والبسالة، وكلبا تفاؤلا بالحراسة والوفاء والمحافظة، وأشباه ذلك مما سمو به. ومما قلبوه عن معناه وسموه بضد ما يستحقه على سبيل التفاؤل أيضا "المفازة" وإنما هي مهلكة، و"السليم" للأسوع وإنما هو التالف. ومما أرادوا به التعظيم له ولرؤسائهم أيضا اللقب كلقبهم بذي يزن، ومكلم الذئب، والباقر، والصادق، والرضى، وأشباه ذلك. واللقب يجرى على وجهين: أحدهما بالاشتقاق والتمثيل، كلقبهم الغريص بالغريص لتشبيههم إياه في بياضه بالإغريص وهو الطلع؛ والآخر بالاتفاق كلقبهم بالقليزر والدحماك. وربما لقبوا الإنسان بغير لسان العرب، كلقبهم بالإخشييد وبرجيس. ومما جرى من الألقاب على جهة التعظيم تلقيب الخلفاء أنفسهم ومن رفعوا منزلته من أوليائهم، وذلك مشهور يغنى عن تمثيله. ومن اللقب ما جرى على سبيل الذم، كلقبهم بذيئ العبد، ورأس الكلب، وأنف الناقة قبل أن يمدح بنوه بذلك.

فهذه أقسام العبارة التي يتساوى أهل اللغات في العلم بها . فأما العرب فلهم استعمالات أخر من الاشتقاق، والتشبيه، والجن، والرمز، والوحى، والاستعارة، والأمثال، واللغز، والحذف، والصرف، والمبالغة، والقطع، والعطف، والتقديم، والتأخير، والاختراع . ونحن نذكرها بوجيز من القول ليعرفها الناظر في هذا الكتاب ويحيط بأقسام معانى كل منها إن شاء الله . فمن ذلك :

باب الاشتقاق

وهو ما اشتق لبعض الألفاظ من بعض، كما يشتق من الزيادة اسم زيد وزيد ومزيد ويزيد . وهو مأخوذ من شقك الثوب أو الخشبة، فيكون كل جزء منهما مناسباً لصاحبه في المادة والصورة .

قال : وللأسماء والأفعال في اللغة العربية أبنية يُحتاج إلى معرفتها في الاشتقاق والتصريف . فمن ذلك الأسماء . وأقل ما جاء منها على حرفين مثل "من" و"ما" وما أشبه ذلك . وليس يجوز أن يكون اسم أقل من حرفين ؛ لأن المتكلم لا يجوز له أن يتبدئ نطقه إلا بمتحرك ولا أن يقف إلا على ساكن ، فصار أقل الأسماء على حرفين لذلك . ولما أشبه ما كان على هذا المثال حروف المعاني، مُنع من التصرف وجعل مبنيًا . وأصل البناء على السكون إلا ما كان قبل آخره ساكن فيحرك لانتقاء الساكنين . فأما ما يبنى منه على الفتح فلخفة الفتحة نحو كيف ، وأين ، وأمام . وأما ما يبنى على الكسر فالأسماء الساكنة إذا حُرِّك حرك إلى الكسر مثل أمس وحَدَّام . وأما ما يبنى منه على الضم فما أعرب في بعض الأماكن ، مثل قبل وبعد ، فانك

إذا أضفتها أعربت، وإذا أفردتهما بنيتهما على الضم، فرقاً بينهما وبين ما لا يعرب على حال. وشرح هذا في كتب اللغة وهو يُغْنِينَا عن الإطالة فيه. ثم تلي ذلك بالثلاثي، وهو ما بُنِيَ على ثلاثة أحرف وله عشرة أمثلة: فَعَلَ مثل رَجُل. وفَعَلَ مثل جَمَل. وفَعَلَ مثل كَتِف. وفَعَلَ مثل بُرْد. وفَعَلَ مثل كَبِش. وفَعَلَ مثل عَطَر. وفَعَلَ مثل عُنُق. وفَعَلَ مثل عَصَد. وفَعَلَ مثل صَرَد. وفَعَلَ مثل إِبِل. ثم تلي ذلك بالرباعي، وهو على خمسة أبنية: فَعَّلَ مثل جُلْجُل. وفَعَّلَ مثل جَعْفَر. وفَعَّلَ مثل سَمِمْ. وفَعَّلَ مثل دِرْهَم. وفَعَّلَ مثل قَطَر. ثم تلي ذلك بالخماسي، وله أربعة أمثلة: فَعَّلَلَ مثل سَقَرَجَل. وفَعَّلَلَ مثل جَرْدَحَل وفَعَّلَلَ مثل جَحْمَرِش. وفَعَّلَلَ مثل خُرْعِيل. وسائر الأسماء التي تتجاوز خمسة أحرف فإنما تلحقها زيادات ليست من نفس بناء الاسم، مثل عنكبوت وأشباهه. والحروف التي تسمى حروف الزوائد عشرة، وهي: الهمزة، واللام، والياء، والواو، والميم، والتاء، والنون، والسين، والألف، والهاء.

وليس يأتي في الأفعال السالبة شيء على أقل من ثلاثة أحرف ولا أكثر من أربعة أحرف إلا ما لحقته الزيادة. وللثلاثي ثلاثة أبنية: وهي فَعَلَ مثل ضَرَب، وفَعَّلَ مثل كَرَّمَ، وفَعَّلَ مثل عَلِمَ. فأما فَعَّلَ لمَّا لم يسمَّ فاعله كضَرَبَ فليس بأصل وهو يدخل في كل بناء. والرباعي السالم له بناء واحد وهو فَعَّلَلَ مثل دَحْرَج. وإذا لحقته الزوائد صارت خمسة عشر بناءً. فمن الأبنية التي تلحقها الزوائد تسعة أبنية في أولها الهمزة، وهي ألف الهمزة التي هي ألف الوصل، وهي افتعل نحو افتقر. واستفعل نحو استخرج. وانفعل نحو انطلق. وافعلَّلَ نحو احرَّجِم. وآفَعَلَ نحو احمز. وآفَعَلَ نحو احماز. وآفَعُولَ نحو احرَّوْط. وآفَعُولَ نحو اغدوْدن. وآفَعَّلَ

نحو اقشعر . وبناء واحد في أوله ألف القطع نحو أخرج . وخمسة لا ألف في أولها وهي : فاعل مثل قاتل . وتفاعل مثل تعاقد . وفعل مثل كسر . وتفعل مثل تكسر . وتفعلل مثل تدحرج . ولكل زيادة من هذه الزيادات معنى تُحدثه في الفعل إذا دخلته ، وذلك مثل قولنا : "خرج زيد" فهذا بلا زيادة يدلنا على خروج زيد بإرادته . وإذا قلنا : "أخرج عمرا زيد" فزدنا ألف القطع كان المخرج لعمرو غيره . وكقولنا : "قال زيد خيرا" ؛ فإذا بنينا من ذلك فاعل قلنا : "قاول زيد عمرا" ، فصار الفعل من اثنين فعل كل واحد منهما بصاحبه كفعل صاحبه به . وكقولنا "كسر زيد القدرح" فيدل على وقوع الكسره ؛ فإذا قلت : "كسر زيد القدرح" دلت على ترداد الفعل وتكراره . وتقول : "اعتل زيد" فيدل على علته ، فإذا قلت "تعال زيد" دلت بذلك على أنه أظهر علة وليس بعليل . وكذلك كل مثال من هذه الأمثلة يفيد معنى ليس في الآخر . فإذا أردت أن تستق من الانطلاق اسما للفعل قلت "منطلق" . وإن أردت أن تستق منه اسما للفعول قلت "منطلق به" . وإن أردت أن تستق منه فعلا ماضيا قلت "انطلق" . وإن أردت أن تستق فعلا مستقبلا قلت "ينطلق" . وإن أردت أن تأمر منه قلت "انطلق" . وإذا نهيت عنه قلت "لا تنطلق" . فهذا وجه الاشتقاق في الأسماء والأفعال . فأما "الأمر" فكل فعل كان يأتي مستقبلا متحركا فإنك تُسقط علامة الاستقبال منه وتقر الباقي على بناءه ، فيكون أمرا ، مثل دحرج يدحرج ، الأمر منه "دحرج" . وما كان ثانيا مستقبلا ساكنا فليست تصل إلى النطق به مبتدئا فلا بد من أن تدخل الهمزة لتتوصل بها إلى النطق ، وتسمى ألفا على المجاز لا على الحقيقة ، لأن الألف لا تكون إلا ساكنة .

(١) في الأصل : « تعال » فك الإدغام .

فما كان في الرابعي فهي ألف قطع، مثل أخرج يخرج، فتكون في الأمر "أخرج"، وهذه الألف مفتوحة على كل حال. وما كان من ذلك في الثلاثي فهو ألف وصل، وحركتها فيما كان ثالثه مضموما في المستقبل بالضم، نحو قولك في يخرج "أخرج". وفيما كان ثالث مستقبله مفتوحا أو مكسورا بالكسر نحو قولك في يضرب "اضرب" وفي نفع ينفع "إنفع". وليس يحى فَعَلَ يَفْعَلُ إلا فيما كان موضع عين الفعل فيه أو لامه أحد حروف الحلق، فأما ما ليس فيه في هذين الموضعين حرف من حروف الحلق فانما يحى على يَفْعَلُ بالكسر وَيَفْعُلُ بالضم إلا أحرفاً جئن نوادر، منها أَبِي يَأْبَى وَرَكَنَ يَرْكُنُ وَقَلَى يَقْلَى وَعَشَى اللَّيْلُ يَغْشَى إِذَا أَظْلَمَ. والمعتل من الأفعال ما كان في موضع العين أو الفاء أو اللام حرف من حروف المد واللين، وهي: الألف، والياء، والواو. ولها أحكام في التصريف إن أردنا أن نستوعبها طال بها الكتاب، لكننا نذكر جملاً من ذلك تدلّ ذا القريحة على باقيها.

باب فيه ما اعتلت فاؤه

كل واو كانت في الفعل فاء، وكان الماضي منه على فَعَلَ والمستقبل على يَفْعَلُ، فإنها تسقط في المستقبل، نحو وَعَدَ يَعِدُ، وَوَزَنَ يَزِنُ. فان كان مستقبله على يَفْعُلُ وماضيه على فَعَلَ صَحَّتْ، نحو وَضُوْ يَوْضُوْ. وإذا كان ماضيه على فَعَلَ ومستقبله على يَفْعَلُ صَحَّتْ نحو وَلِعَ يُولَعُ، وَوَجَلَ يَوْجَلُ.

باب فيه ما أُعْلِتْ عينه

كل واو تكون عينا للفعل الذى على فَعَلْ فانها تجعل فى الماضى ألفا لفتح ما قبلها، وتسكن فى المستقبل وتصح، نحو قال يقول وعال يعول . وكذلك الياء إذا وقعت هذا الموقع، نحو باع يبيع وكال يكيل . وتسقط الواو فى المفعول، نحو مَقُول ومِكِيل، والأصل مكيول ومقوول . وكل واو وياء تحركا بأى حركة كانت وقبلهما فتحة، فانهما يُقلبان ألفا نحو طَالَ ونَامَ . وإذا اجتمعت الياء والواو وسبقت الأولى منهما بالسكون قلبت الواو ياء وأدغمت فى الأولى . فمما سبقت الياء الواو فيه قولهم سَيِّد، وأصله سَيُود . ومما سبقت فيه الواو الياء قولهم لويته لَيَّآ، وأصله لَوَيَّآ . وكل واو أو ياء وقعتا بعد ألف زائدة جاز أن تبدل همزة، نحو قائم وهائم . وكل واو انضمت وهى أول الفعل فهمزها جائز، نحو أَقْبَتُ وَوَقَّتُ، وأَجَلْتُ^(١) ووَجَّلْتُ . وكل واو انكسرت فى أول الحرف فهمزها جائز، نحو وشاح وإشاح ووَكَّاف وإكَاف .

باب ما أُعْلِتْ لامه

كل واو وياء فى آخر الفعل سكنتا وانضم ما قبل الواو وانكسر ما قبل الياء صحتا، نحو نعدو ونمضى . وإن كانت فى الأسماء وانكسر ما قبلها أسكنت فى الرفع والخفض وفتحت فى النصب، نحو قاض ورأيت قاضيا . فاذا أضيف ذلك

(١) يلاحظ أن "أجلت" من الأجل لا من الوجل .

أودخلته الألف واللام صحتا . وكل واو في آخر الفعل قبلها ضمة أو ياء قبلها كسرة ،
فانهما تُسكان في الرفع ، وتفتحان في النصب ، وتحذفان في الجزم ، نحو زيد
يغزو ولم يغز ولن يغزو . وإن كانت في آخره ألف ساكنة ، أُقِرَّت على سكونها
في الرفع والنصب وحذفت في الجزم ، نحو يسعى ويخشى ، ولن يسعى ،
ولم يسع .

باب فيه التشبيه

وأما التشبيه فهو من أشرف كلام العرب وفيه تكون الفطنة والبراعة عندهم .
وكلما كان المشبه منهم في تشبيهه ألطف ، كان بالشعر أعرف ، وكلما كان بالمعنى
أسبق ، كان بالحدق أليق .

والتشبيه ينقسم قسمين : تشبيه للأشياء في ظواهرها وألوانها وأقذارها
كما شبهوا اللون بالخمرة ، والقَدَّ بالغصن ، وكما شبه الله النساء في رقة ألوانهن بالياقوت ،
وفي نقاء ألبسارهن بالبيض . قال تعالى : ﴿ كَأَنَّهُنَّ بَيْضٌ مَكْنُوتٌ ﴾ . وكما
قال الشاعر :

كَأَنَّ بَيْضَ نَعَامٍ فِي مَلَا حَفْهَا إِذَا اجْتَلَاهُنَّ قِيْظٌ لَيْلُهُ وَمِدُّ

وقال آخر :

أَيَا شَبَهَ لَيْلَى لَا تُرَاعِي فَإِنِّي لَكَ الْيَوْمَ مِنْ بَيْنِ الْوَحُوشِ صَدِيقُ
فَعَيْنَاكِ عَيْنَاهَا وَجِيدُكِ جِيدُهَا خَلَا أَنَّ عَظْمَ السَّاقِ مِنْكَ دَقِيقُ

وقال آخر :

وردتُ اعتسافاً والثرياً كأنها على قِمة الرأس ابن ماء مُحَلَّق^(١)

ومنه تشبيه في المعاني ، كتشبيهم الشجاع بالأسد ، والجواد بالبحر ، والحسن الوجه بالبدر ، وكما شبه الله أعمال الكافرين في تلاشيها مع ظنهم أنها حاصلة لهم بالسراب الذي إذا دخله الظمان الذي قد وعد نفسه به لم يجده شيئاً . وكما شبه من لا ينتفع بالموعظة بالأصم الذي لا يسمع ما يخاطب به ، وشبه من ضل عن طريق الهدى بالأعمى الذي لا يبصر ما بين يديه . هذا النوع من التشبيه ، قال الشاعر^(٢) :

فإنك كالليل الذي هو مُدركي وإنِ خلتُ أن المتأى عنك واسعُ

وقال الآخر :

هو البحر من أى النواحي أتيتَه فليجته المعروف والجودُ ساحلهُ

وهذا كثير في القول وفي القرآن والشعر ، وما ذكرنا منه دليل على ما تركنا إن شاء الله .

باب من اللحن

وأما اللحن فهو التعريض بالشئ من غير تصريح ، أو الكناية عنه بغيره ، كما قال الله عز وجل : ﴿ وَلَوْ نَشَاءُ لَأَرَيْنَاكُمْ فَلَعَرَفْتَهُمْ بِسِيَاقِهِمْ وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ ﴾ . والعرب تفعل ذلك لوجوه ، وهي تستعمله في أوقات ومواطن . فمن ذلك

(١) ابن ماء : كل ما لازم الماء من الطير .

(٢) كذا في الأصل .

ما استعملوه للتعظيم ، أو للتخفيف ، أو للاستحياء ، أو للبُقية ، أو للإنصاف ، أو للاحتراس . فأما ما يستعمل من التعريض للإعظام فهو أن يريد مرید تعريف مَنْ فوقه قبلاً إن فعله ، فيعرض له بذلك من فعل غيره ويقبح له ما ظهر منه ، فيكون قد قبَّح له ما أتاه من غير أن يواجهه به ، وفي ذلك يقول :

أَلَا رَبُّ مَنْ أَطْنَبْتُ فِي ذَمِّ غَيْرِهِ لَدِيهِ عَلَى فَعْلٍ أَتَاهُ عَلَى عَمْدٍ
لِيَعْلَمَ عِنْدَ الْفَكْرِ فِي ذَاكَ أَنَّهَا نَصِيحَتُهُ فِيمَا خَطَبْتُ بِهِ قَصْدِي

وأما التعريض للتخفيف فهو أن تكون لك إلى رجل حاجة فتجيئه مسألاً ولا تذكر حاجتك ، فيكون ذلك اقتضاءً له وتعريضاً بمرادك منه ، وفي ذلك يقول :

أَرْوَحُ لِتَسْلِيمٍ عَلَيْكَ وَأَغْتَدِي وَحَسْبُكَ بِالتَّسْلِيمِ مَنَى تَقَاضِيَا

وأما التعريض للاستحياء فكالكتابة عن الحاجة بالنحو والعذرة ، والنحو : المكان المرتفع والعذرات : الألفية ، وبالغائط وهو الموضع الواسع ، فكفى عن الحاجة بالمواضع التي تقصد لوضعها فيها . وكما كنى عن الجماع بالسر ، وعن الذكر بالفرج ، وإنما الفرغ ما بين الرجلين . وكما تقول لمن كذب : ليس هذا كما تقول .

وأما التعريض للبُقية فمثل تعريض الله عز وجل بأوصاف المنافقين وإمساكه عن تسميتهم إبقاء عليهم وتألقاً لهم ، ومثل تعريض الشعراء بالديار والمياه والجبال والأشجار بُقيةً على الأفهم وصيانةً لأسرارهم وكتماً لذكرهم . ومنه قول الشاعر :

أَيَا أَثَلَاتِ الْقَاعِ مِنْ بَطْنِ تُوَيْحٍ حَنِينِي إِلَى أَفْيَائِكَ طَوِيلُ

ومنه قول الآخر :

أَلَا يَا سَيَّالَاتِ الرَّحَائِلِ بِاللَّوَى عَلَيْكُنَّ مِنْ بَيْنِ السَّيَّالِ سَلَامٌ

وهذا باب تكثير فيه الشواهد من الشعر وغيره . وقد صرح بعض الشعراء عن

المراد به فقال :

أَدُورُ وَلَوْلَا أَنْ أَرَى أُمَّ جَعْفِرٍ بِأَيَّاتِكُمْ مَا دَرْتُ حَيْثُ أَدُورُ

وأما التعريض للإِنصاف فكقول الله عز وجل : ﴿ وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًىٰ

أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴾ . ومنه قول حسان بن ثابت في مناضلته بعض من هجا رسول الله عليه السلام :

أَتَهْجُوهُ وَلَسْتَ لَهُ بِكَفٍ فَشَرُّكُمْ لِحَيْرِكَا الْفِدَاءِ

وأما التعريض للاحتراس . فهو ترك مواجهة السفهاء والأندال بما يكرهون

وإن كانوا لذلك مستحقين ، خوفاً من بؤادهم وتسرعهم ، وإدخال ذلك عليهم

بالتعريض والكلام اللين . وفي ذلك يقول الله عز وجل : ﴿ وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ

مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ ﴾ . وقال لموسى وهارون في فرعون : ﴿ فَقُولَا

لَهُ قَوْلًا لِّنَا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى ﴾ .

باب فيه الرمز

وأما الرمز فهو ما أُخفي من الكلام . وأصله الصوت الخفي الذي لا يكاد

يفهم ، وهو الذي عناه الله عز وجل بقوله : ﴿ قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قَالَ آيَتُكَ

(٢٤)

أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمَزًا . وإنما يستعمل المتكلم الرمز في كلامه فيما يريد طيه عن كافة الناس والإفشاء به إلى بعضهم ، فيجعل للكلمة أو للحرف اسماً من أسماء الطير أو الوحش أو سائر الأجناس أو حرفاً من حروف المعجم ، ويطلع على ذلك الموضع من يريد إفهامه ، فيكون ذلك قولاً مفهوماً بينهما مرموزا عن غيرهما .

وقد أتى في كتب المتقدمين من الحكماء والمتفلسفين من الرموز شيء كثير ، وكان أشدهم استعمالاً للرمز أفلاطون . وفي القرآن من الرموز أشياء عظيمة القدر جليلة الخطر ، وقد تضمنت علم ما يكون في هذا الدين من الملوك والممالك والفتن والجماعات ومُدد كل صنف منها وانقضائها ، ورمزت بحروف المعجم وبغيرها من الأقسام كالتيين والزيتون والفجر والعاديات والعصر والشمس ، وأطلع على علمها الأئمة المستودعون علم القرآن . ولذلك قال أمير المؤمنين رضى الله عنه : « ما من مائة تخرج إلى يوم القيامة إلا وأنا أعلم قائدها وناعقها وأين مستقرها من جنة أو نار » . وروى عن ابن عباس رضى الله عنه أنه سئل عن الم ، وح ، وطسم وغير ذلك مما في القرآن من هذه الحروف فقال : « ما أنزل الله كتاباً إلا وفيه سر ، وهذه أسرار القرآن » . وهى حروف الجمل ، ومنها كان على يعلم حساب الفتن . فهذه الرموز هى أسرار آل محمد . ومن استنبطها من ذوى الأمر وقف عليها فعلم جليل ما أودعهم الله إياه من الحكمة . وقد ذكرنا مما تأدى إلينا من تفسير ذلك في كتابنا الذى لقبناه (بأسرار القرآن) ما أغنى عن إعادته هاهنا . فإن رغبت في النظر فيه فاطلبه تقف عليه إن شاء الله .

باب من الوحي

وأما الوحي فإنه الإبانة عما في النفس بغير المشافهة على أى معنى وقعت : من إيماء ،
ورسالة ، وإشارة ، ومكاتبة . ولذلك قال الله عز وجل : ﴿ وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُلِّمَهُ
اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا ﴾ .

وهو على وجوه كثيرة . فمنه «الإشارة» كما قال الله عز وجل : ﴿ نَخْرُجُ عَلَى قَوْمِهِ
مِنَ الْمُحَرَابِ فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا ﴾ . ومنه «الوحي المسموع من الملك»
كقول الله عز وجل : ﴿ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيُ يُوحَىٰ عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ ﴾ . ومنه «الوحي
في المنام» وهو الرؤيا الصحيحة ، كما قال الله تعالى : ﴿ وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ
أَرْضِعِيهِ ﴾ . ولذلك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « الرؤيا الصالحة جزء من
سنة وأربعين جزءا من النبوة » . ومنه «الإلهام» كما قال الله عز وجل : ﴿ وَأَوْحَىٰ
رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا ﴾ ، أى ألهما . ومنه «الكتاب» ، يقال
منه وحيت الكتاب إذا كتبه ؛ قال الشاعر :

ما هيَّج الشوق من أطلالِ دارسٍ أضحتُ خلاءَ كوحى خطه الواحى

ويقال منه : وحيت أحى ، كما يقال : وفيت أفى . ومن الوحي «الإشارة باليد»
و«الغمز بالحاجب» و«الإيماض بالعين» ، كما قال الشاعر :

وتوحى إليه باللحاظ سلامها مخافةً واش حاضرٍ وريب

وقال آخر :

أشارت بطرف العين خيفةً أهلها إشارةً محزونٍ ولم تتكلم

فأيقنتُ أن الطرف قد قال مرحباً وأهلاً وسهلاً بالحبيب المسلم

وقال آخر :

أشارت بأطراف كأن بناتها أنايبُ در قمعت بعقيق
وقالت كلاك الله في كل مشهد مكانك من قلبي مكان شقيق

باب من الاستعارة

وأما الاستعارة فإنما احتيج إليها في كلام العرب لأن ألفاظهم أكثر من معانيهم ، وليس هذا في لسان غير لسانهم ؛ فهم يعبرون عن المعنى الواحد بعبارات كثيرة ربما كانت مفردة له وربما كانت مشتركة بينه وبين غيره ؛ وربما استعاروا بعض ذلك في موضع بعض على التوسع والمجاز ، فيقولون إذا سأل الرجل الرجل شيئاً فبخل به عليه : "لقد بخله فلان" ، وهو لم يسأله لبخل وإنما سأله ليعطيه ؛ لكن البخل لما ظهر منه عند مسئلته إياه جاز في توسعهم ومجاز قولهم أن ينسب ذلك إليه . ومنه قول الشاعر :

* فلموت ما تلد الوالدة *

والوالدة إنما تطلب الولد ليعيش لا يموت ، لكن لما كان مصيره إلى الموت جاز أن يقال : للموت ولدت . ومثله في القرآن : ﴿ وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجَابًا مَسْتُورًا . وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا ﴾ ؛ وذلك أنهم كانوا عند تلاوة القرآن قد حجبوا قلوبهم عن تفهمه وصدفوا بأسماعهم عن تدبره ، فجاز أن يقال على المجاز والاستعارة : إن الذي تلا ذلك

عليهم جعلهم كذلك . والدليل على ما قلناه وأن حقيقة الأمر أنهم هم الفاعلون لذلك دون غيرهم ، قول الله عز وجل في موضع آخر : ﴿وَلِيَّ كُفَّاتٍ دَعْوَتُهُمْ لِيُغْفِرَ لَهُمْ جَعَلُوا أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ وَاسْتَغْشَوْا ثِيَابَهُمْ وَأَصْرُوا وَاسْتَكْبَرُوا اسْتِكْبَارًا﴾ . ومثل الأول قوله : ﴿وَلَا تُطِيع مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا - الْآيَةَ﴾ ، لما غفل عن الذكر كان بمنزلة من بخل عند المسئلة ، فجاز أن يقال للذي أذكره قد أغفله وقد أغفل قلبه ، كما جاز أن يقال للذي سأل ذلك فبخل عليه قد بخله . ومن الاستعارة ما قدمناه من إنطاق الربع وكل ما لا ينطق إذا ظهر من حاله ما يشاكل النطق . ومما جاء من هذا النوع في القرآن قوله : ﴿يَوْمَ نَقُولُ لِلَّذِينَ هَلْ آمَنَّا بِهِ قُلُوبُكُمْ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ﴾ ، لما جاز أن تحتل مزيدا من الكافرين حسن أن يقال : قالت وهل من مزيد . وكذلك قوله : ﴿ثُمَّ أَسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ ، وذلك لما كانتا عن إرادته من غير استصعاب عليه ولا عصيان له ، جاز أن يقال إنهما قالتا أتينا طائعين . وكذلك قوله : ﴿فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ فَأَقَامَهُ﴾ ، لما كانت الإرادة من أسباب الفعل وكان وقوع الفعل يتلوها ، جاز لما قد كاد أن يقع وقرب وقوعه أن يقال أراد أن يقع . ومثل ذلك قول الشاعر :

* امتلأ الحوض وقال قطني *

أى لما لم تكن فيه سعة لغير ما قد وقع فيه من الماء ، جاز على الاستعارة أن يقال : قد قال حسبي ، وهذا شائع في اللغة كثير .

باب فيه الامثال

(١) فأما الحكماء والأدباء والعلماء فلا يزالون يضربون الأمثال ، ويدينون للناس تصرف الأحوال ، بالنظائر والأشبهاء والأشكال ؛ ويرون هذا النوع من القول أنجح مطلباً ، وأقرب مذهباً . ولذلك قال الله عز وجل : ﴿ وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ ﴾ . وقال : ﴿ وَسَكَنْتُمْ فِي مَسَاكِينِ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ وَتَبَيَّنَ لَكُمْ كَيْفَ فَعَلْنَا بِهِمْ وَضَرَبْنَا لَكُمْ الْأَمْثَالَ ﴾ .

وإنما فعلت العلماء ذلك لأن الخبر في نفسه اذا كان ممكناً فهو يحتاج الى ما يدل عليه وعلى صحته ، والمثل مقرون بالحجة . ألا ترى أن الله عز وجل لو قال لعباده : إني لا أشرك أحداً من خلائقي في ملكي لكان ذلك قولاً محتاجاً الى أن يدل على العلة فيه ووجه الحكمة في استعماله ؛ فلما قال : ﴿ ضَرَبَ لَكُمْ مَثَلًا مِنْ أَنْفُسِكُمْ هَلْ لَكُمْ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ شُرَكَاءَ فِيمَا رَزَقْنَاكُمْ فَأَنْتُمْ فِيهِ سَوَاءٌ تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنْفُسَكُمْ ﴾ ، كانت الحجة من تعارفهم مقرونة بما أراد أن يخبرهم به من أنه لا شريك له في ملكه من خالقه ؛ لأنهم عالمون [أنهم] لا يقرون أحداً من عبيدهم على أن يكون فيما ملكوه مثلهم ، بل يأنفون من ذلك ويدفعونه ، فان الله عز وجل أولى بأن يتعالى عن ذلك . فلذلك جعلت القدماء أكثر آدابها وما دونته من علومها بالأمثال والقصص عن الأمم ونطقت ببعضه على ألسن الوحش والطيور . وإنما أرادوا

(١) في الأصل : « فلم » .

(٢) زيادة يقتضها السياق .

بذلك أن يجعلوا الأخبار مقرونةً بذكر عواقبها، والمقدمات مضمومةً إلى نتائجها، وتصريف القول فيها، حتى يتبين لسامعه ما آلت إليه أحوال أهلها عند لزومهم الآداب أو تضييعهم إياها . ولهذا بعينه قص الله علينا أفاصيص من تقدمنا من عصاه وآثرهواه نخسر دينه ودنياه؛ ومن اتبع رضاه فجعل الخير والحسن عقباه وصير الجنة مثواه ومأواه؛ وقال في مثل ذلك : (وَلَقَدْ وَصَّلْنَا لَهُمُ الْقَوْلَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ) .

باب من اللغز

وأما اللغز فإنه من ألغز اليربوع ولغز إذا حفر لنفسه مستقيماً ثم أخذ يمينته ويسرته ليعمى بذلك على طالبه . وهو قول استعمل فيه اللفظ المتشابه طلباً للمعاني والمحاكاة . والفائدة في ذلك في العلوم الدنيوية رياضة الفكر في تصحيح المعاني، وانخراجها على المناقضة والفساد إلى معنى الصواب والحق، وقدح الفطنة في ذلك واستنجاد الرأي في استخراجه؛ وذلك مثل قول الشاعر :^(١)

رَبِّ ثَوْرٍ رَأَيْتُ فِي بُحْرٍ نَمِلِ * وَنَهَارٍ فِي لَيْلَةٍ ظَلَمَاءُ

والثور هاهنا : القطعة من الأقط، والنهار : فرخ الحبارى . فإذا استخرج هذا صح المعنى، وإذا حُل على ظاهره كان محالاً . وكذلك قال الشاعر :

فَأَصْبَحْتُ وَاللَّيْلُ لِي مَلْبَسٌ * وَأَصْبَحْتُ الْأَرْضُ بُحْرًا طَمَى

(١) في الأصل : « واستنجاد الرأي وفي استخراجه » .



فأصبحتُ : أشعلت المصباح ، ولو أُحْمِل على الصبح لتناهى القول وفسد . والفائدة في استعمال ذلك في الدين المعارضة التي ذكرناها وقلنا : إن للإنسان استعمالها عند التقية حتى يخرج بها الكلام عن الكذب باشتراك الاسم . ومن هذه الأسماء المشتركة : المجنون الذي به الخبل ، والمجنون الذي قد جَنَّهُ الليل . والنبيذ الذي يشرب ، والنبيذ الصبي المنبوذ . والعلي المرتفع ، والعلي الفرس الشديد . والجرح المصدر من الجراح ، والجرح الكسب . والطعن بالرح ، والطعن في العرض . والبطن ضد الظهر ، والبطن من العرب . والفخذ العضو ، والفخذ من القبيلة . والبعل الزوج ، والبعل النخل الذي يشرب ماء السماء . واليد الجارحة ، واليد النعمة ، واليد القدرة . وأشباه هذا كثير . وقد جمعه أهل اللغة . ومن جوده وجمع أكثره ابن دُرَيْد في كتاب (الملاحن) .
فان أردته فاطلبه فيه إن شاء الله .

باب من الحذف

وأما الحذف فإن العرب تستعمله للإيجاز والاختصار والاكتفاء بيسير القول إذا كان المخاطب عالماً بمرادها فيه ؛ وذلك كقوله عز وجل : ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّقُوا مَا بَيْنَ أَيْدِيكُمْ وَمَا خَلْفَكُمْ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ وسكت عن تمام الكلام لعلم المخاطب به فكان تقدير ذلك : «وإذا قيل لهم اتقوا ما بين أيديكم وما خلفكم استكبروا وتمادوا وعتوا» . وكذلك قوله : ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ وَأَنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ حَكِيمٌ﴾ حذف ما بعده لعلم المخاطب به ؛ فكان تقديره « ولولا فضل الله عليكم ورحمته لعذبكم بما فعلتم » . ومن ذلك قول الشاعر :^(١)

(١) بازاء هذا اللفظ في الأصل : هو امرؤ القيس .

أَجِدْكَ لَوْ شِئْتُ أَنَا رَسُولُهُ سَوَاكَ، وَلَكِنْ لَمْ نَجِدْ لَكَ مَدْفَعًا

أَرَادَ لِدَفْعِنَاهُ وَلَكِنْ لَمْ نَجِدْ لَكَ مَدْفَعًا. فَحُذِفَ اكْتِفَاءُ بَعْلَمِ الْمُخَاطَبِ بِمَا أَرَادَ. (١)
ومثله قوله :

فَلَمَّا أَجْرَزْنَا سَاحَةَ الْحَيِّ وَانْتَحَى بَنَّا بَطْنَ حِقْفٍ ذِي قَفَافٍ عَقْنَقِلِ (٢)

وهذا كثير في كلام العرب ؛ وإذا مرّت بك عرْفَتُهُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ .

باب من الصرف

وأما الصرف فإنهم يصرفون القول من المخاطب إلى الغائب، ومن الواحد إلى الجماعة ؛ كقوله عز وجل : (حَتَّىٰ إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِمْ بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ) .
وكقول الشاعر :

وَتِلْكَ الَّتِي لَا وَصَلَ إِلَّا وَصَالُهَا وَلَا صُرْمَ إِلَّا مَا صَرَمَتِ يَضِيرُ

وقال آخر :

يَا لَهْفَ نَفْسِي كَانَ جَسَدُهُ خَالَهُ وَبَيَاضُ وَجْهِكَ لِلتَّرَابِ الْأَعْفَرِ

(١) بأزاء ذلك في الأصل : « هو امرؤ القيس » .

(٢) بهامش الأصل : « ركام » بدل « قفاف » وكتب فوقه : « معا » . يشير إلى أن فيه

الروايتين .

باب من المبالغة

وأما المبالغة، فمن شأن العرب أن تبالغ في الوصف والذم، كما من شأنها أن تختصر وتوجز، وذلك لتوسعها في الكلام واقتدارها عليه، ولكل من ذلك موضع يستعمل^(١) فيه. وسيترك في موضعه إذا صرنا إلى ذكره إن شاء الله.

والمبالغة تنقسم قسمين، أحدهما في اللفظ، والآخر في المعنى. فأما المبالغة في اللفظ فتجري مجرى التأكيد، كقولنا: "رأيت زيدا نفسه"، و"هذا هو الحق بعينه"، فتؤكد زيدا بالنفس، والحق بالعين، وإن كان قولك: "هذا زيد" و"هذا هو الحق"، قد أغنياك^(٢) عن ذكر النفس والعين، ولكن ذلك مبالغة في البيان. ومنه قول الشاعر:

— أَلَا حَبْدًا هِنْدُ وَأَرْضٌ بِهَا هِنْدُ وهند أتى من دونها النأى والبعْدُ

وأما المبالغة في المعنى فإنحارج القول على أبلغ غايات معانيه، كقوله عز وجل: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يُدْعِي اللَّهُ مَغْلُوبَةً﴾، وإنما قالوا: إنه قد قتر علينا؛ فبالغ الله عز وجل في تقبيح قولهم فأخرجه على غايات الذم لهم. ومن المبالغة في المعنى قول الشاعر:

— وفيهن ملهى لللطيف ومنظرٌ أنيقٌ لعين الناظر المتوسم

فلم يرض أن يكون فيهن ملهى وإن كان ذلك مدحا لهن حتى قال "للطيف"، لأن اللطيف لا يلهو إلا بفائق؛ وقال: "ومنظر أنيق"، وهذا في الوصف مجزئ، فلم

(١) زيادة يقتضها السياق.

(٢) يلاحظ أن "أغنياك" مستند إلى "قولك" وهو مفرد، وثني باعتبار المقول.

يكتف به حتى قال: "لعين الناظر المتوسم" لأن الناظر اذا كرر نظره وتوسم تبينت له العيوب عند توسمه وتكراره نظره؛ ولذلك قال الشاعر:

يزيدك وجهه حسناً إذا ما زدته نظراً

ومن هذا المعنى قول الشاعر أيضاً:

فلما صرح الشر فأمسى وهو عريان

مشينا مشية الليث غدا والليث غضبان

(١) فلم يرض بتصريح الشر حتى عراه من كل ما يستره؛ ولم يرض بمشية الليث حتى جعله غضبان . وأشبه هذا كثير في القرآن .

باب فيه القطع والعطف

وهو واضح لمن أراد أن يعرفه ، وهو في القرآن كثير؛ فما قطع الكلام فيه وأخذ في فن آخر من القول ثم عطف عليه بتمام القول الأول قوله: ((حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَمْهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ - إلى آخر الآية)) . ومثله: ((حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخُزَيْرِ وَمَا أَهَلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبْعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ذَلِكَ فِيسْقُ الْيَوْمَ يَلْسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنَ)) ، ثم قطع وأخذ في كلام آخر فقال: ((الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ

(١) في الأصل: « بمشيته حتى جعله ... »

دينًا) ، ثم رجع الى الكلام الأول فقال : (فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمِهِ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ) . ومثل ذلك ما حكاه عن لقمان في وصيته لابنه إذ قال له : (يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ) ، ثم قطع وأخذ في فن آخر فقال : (وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَى وَهْنٍ) ، الى قوله : (فَأَنْبِئْكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ) ، ثم رجع الى تمام القول الأول في وصية لقمان فقال : (يَا بُنَيَّ إِنَّهَا إِنْ تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ فَتَكُنْ فِي صَخْرَةٍ أَوْ فِي السَّمَوَاتِ أَوْ فِي الْأَرْضِ يَأْتِ بِهَا اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ) ، الى آخر الآيات .

باب فيه التقديم والتأخير

وأما التقديم والتأخير فكقوله : (وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَكَانَ لِزَامًا وَأَجَلٌ مُسَمًّى) ، أراد ولولا كلمة سبقت من ربك وأجل مسمى لكان لازما . وكقوله : (وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَهُمْ رِزْقًا مِنَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ شَيْئًا وَلَا يَسْتَطِيعُونَ) أراد ما لا يملك لهم رزقا من السموات والأرض ولا يستطيعون شيئا . وفيما ذكرنا دليل على ما لم نذكره إن شاء الله .

باب من الاختراع

وأما الاختراع فهو ما اخترعت له العرب أسماء مما لم تكن تعرفه . فمما سموه باسم من عندهم كسميتهم الباب في المساحة بابا ، والجريب جريبا ، والعشير عشيرا .

ومنه ما عرّبه وكان أصل اسمه أعجميا كالقسطاس المأخوذ من لسان الروم، والشطرنج
 (١) المأخوذة من لسان الفرس، والسجل المأخوذ من لسان الفرس أيضا. وكل
 من استخرج علما أو استنبط شيئا وأراد أن يضع له اسما من عنده ويواطئ عليه
 من يخرج به إليه، فله أن يفعل ذلك. ومن هذا الجنس اخترع النحويون: اسم
 الحال، والزمان، والمصدر، والتمييز، والتبرية. واخترع الخليل العروض، فسمي
 بعض ذلك: الطويل، وبعضه المديد، وبعضه الهزج، وبعضه الرجز. وقد ذكر
 أرسطاطاليس ذلك وذكر أنه مطلق لكل أحد احتاج إلى تسمية شيء ليعرفه به
 أن يسميه بما شاء من الأسماء. وهذا الباب مما يشترك العرب وغيرهم فيه وليس
 مما ينفردون به.

باب تأليف العبارة

واعلم أن سائر العبارة في كلام العرب إما أن يكون منظوما وإما أن يكون
 منشورا. والمنظوم هو الشعر، والمنثور هو الكلام.

والشعر ينقسم أقساما. منها: "القصيد" وهو أحسنها وأشبهها بمذاهب الشعراء.
 ومنها "الرجز" وهو أخفها. والراجز: الساقى الذى يسقى الماء. وكان الأصل
 فى الأراجيز أن يرتجز بها الساقى على دلوه إذا مدها، ثم أخذت الشعراء فيه، فلحق
 بالقصيد. ومنها "المُسَمَّط" وهو أن يأتى الشاعر بخمسة أبيات على قافية ثم يأتى بيت
 على غير تلك القافية، ثم يأتى بخمسة أبيات على قافية أخرى، ثم يعود فيأتى بيت على قافية

(١) فى الأصل بعد الفرس هنا: « أيضا » وهى مما ياباه السياق.

البيت الأول، وكذلك إلى آخر الشعر. ومنه "المزدوج" وهو ما أتى على قافيتين إلى آخر القصيدة. وأكثر ما يأتي وزنه على وزن الرجز. وفي الشعر والنثر جميعا تقع البلاغة والى والايجاز والإسهاب؛ إلا أن البلاغة والايجاز إذا وقعوا في الشعر والقول قضى للشاعر بالفُج. والى والإسهاب إذا وقعوا في الشعر والقول كان الشاعر أعذر، وكان العذر عن المتكلم أضيق. وذلك لأن الشعر محصور بالوزن، محصور بالقافية، فالكلام يضيق على صاحبه. والنثر مطلق غير محصور فهو يتسع لقائله. فما تساوى القول والشعر فيه من هذا الفن فحكم للشاعر فيه بالفضل قول بعضهم في بعض كتب الفتوح: « فكانت معاقله تعقله، وما يُحرزه يُرزّه »، وقال الشاعر:

وإن يَبْنِ حيطاناً عليه فإنما أولئك عُقالته لا معاقله

وقيل لبعضهم وقد أطال الوقوف في الشمس، فقال: الظلُّ أريد، وقال الشاعر:

تقول سُلَيْمى لو أقمْتَ سررتنا ولم تدرِ أنى للمقام أطوفُ

وأشبه هذا كثير. فأما عذرهم للشاعر في التقصير واغتفارهم له العيوب، فقد جَوَّزوا له من قَصْر الممدود، وحذف الحركة، وتخفيف الهمز، وصرف ما لا ينصرف، ما لم يبيحوه للتكلم. وأجازوا له أيضا في الوزن استعمال الزحاف والحرم، وفي القافية الإكفاء، والإقواء، والسناد، والإيطاء، والتضمين، وكل ذلك عيوب، وعلى من استعمل البديهة وقال الشعر على الهاجس والسجية أقل عيباً منها على من استعمل الروية والتفكر وكرر النظر والتدبر. وقد ذكر الخليل وغيره من أوزان الشعر وقوافيه ما يغنى من نظره فيه ويغنينا عن تكلف شرح ذلك له، إذ كنا

نرى أن تكلف ما قد فرغ منه عيب لا فائدة فيه ، إلا أنا نذكر جملة من ذلك في باب استخراج المعنى تدعو الضرورة إلى ذكرها فيه إن شاء الله .

وقد ذكر الناس البلاغة ووصفوها بأوصاف لم تشتمل على حدها . وذكر الجاحظ كثيرا مما وُصفت به ، وكل وصف منها يقصر عن الإحاطة بحدّها . وحدّها عندنا أنه القول المحيط بالمعنى المقصود ، مع اختيار الكلام ، وحسن النظام ، وفصاحة اللسان . وإنما أضفنا إلى الإحاطة بالمعنى اختيار الكلام ، لأن العامي قد يحيط قوله بمعناه الذي يريده إلا أنه بكلام مردول من كلام أمثاله ، فلا يكون موصوفاً بالبلاغة . وزدنا فصاحة اللسان ، لأن الأعجمي والحنّان قد يبلغان مرادهما بقولهما ، فلا يكونان موصوفين بالبلاغة . وزدنا حسن النظام لأنه قد يتكلم الفصيح بالكلام الحسن الآتي على المعنى ولا يحسن ترتيب ألفاظه وتصيير كل واحدة منها مع ما يشاء كلها فلا يقع ذلك موقعه . فما أتى في نهاية النظم قول أمير المؤمنين رضي الله عنه في بعض خطبه : « أين من سعى واجتهد ، وجمع وعدد ، وزخرف ونجد ، وبني وشيد ! » ، فأتبع كل حرف بما هو من جنسه وما يحسن معه نظمه . ولم يقل : أين من سعى ونجد ، وزخرف وشيد ، وبني وعدد . ولو قال ذلك لكان كلاما مفهوماً ومن قائله مستقيماً ، وكان مع ذلك فاسد النظم قبيح التأليف .

والشاعر من شعر يشعر شعرا وهو شاعر ، والشعر المصدر . ونظيره الكافل ، يقال : كفّل يكفّل كفلاً وهو كافل ، ومنه سُمّي ذو الكفل ذا الكفل . وإنما سُمّي شاعراً لأنه يشعر من معاني القول وإصابة الوصف بما لا يشعر به غيره . وإذا كان إنما يستحق اسم الشاعر بما ذكرنا ، فكل من كان خارجاً عن هذا الوصف

البلاغة

الشعر

فليس بشاعر وإن أتى بكلام موزون مقفى . وقد كره قوم قول الشعر واصطناعه ؛ وإنا الشعر كلام موزون ، فما جاز فى الكلام جاز فيه ، وما لم يجز فى ذلك لم يجز فيه . وقد سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم الشعر واستنشد ، وأثاب عليه ، وأنشد فى مسجده وعلى منبره . وقال حسان : ” أَهْجُ قُرَيْشًا وَمَعَكَ رُوحُ الْقُدُسِ “ . وقال : ” إِنْ مِنَ الشَّعْرِ حُكْمٌ “ . ومما احتج به من كرهه ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من قوله : ” لَأَنْ يَمْتَلِئَ جَوْفُ أَحَدِكُمْ قَيْحًا حَتَّى يَرِيَهُ خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَمْتَلِئَ شَعْرًا “ ، وما روى عنه فى شأن امرئ القيس وقوله : ” ذلك رجل مذكور فى الدنيا منسى فى الآخرة يأتى يوم القيامة ومعه لواء الشعراء حتى يوردهم النار “ . وهذا القول منه عليه السلام خاص فى كفار الشعراء . والدليل على ذلك إجماع الأمة على أن حسان بن ثابت وكعب بن زهير وغيرهما من شعراء المؤمنين الذين كانوا يناضلون عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بأشعارهم ويجاهدون معه بألستهم وأيديهم ، خارجون عن جملة من يرد النار مع امرئ القيس . وقد وصف رسول الله صلى الله عليه وسلم حسان بن ثابت بذلك [لأنه] جاهد معه بيده ولسانه ، وأقعد كعب بن زهير على منبره وأنشد :

* بَانتَ سَعَادُ فَقَلْبِي الْيَوْمَ مَتَبُولٌ *

حتى إذا بلغ إلى قوله :

إِنَّ الرُّسُولَ لَنُورٍ يَسْتَضَاءُ بِهِ وَصَارُمٌ مِنْ سَيُوفِ اللَّهِ مَسْلُورٌ

(١) يقال : ورى القبح جوفه (وزان وعى) إذا أفسده .

(٢) زيادة يقتضيا السياق .

أوما إلى الناس باستماع قوله . وقد قلنا : إن كل مهمل من الأخبار إذا كان في الأمر الممكن فهو خاص . وهذا في الممكن فهو خاص . ويزيد ما قلناه وضوحا قول الله عز وجل : ﴿ وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ . أَلَمْ تَرَأَهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَمِيمُونَ . وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ ﴾ . ثم بين مراده وأنه خاص في الكفار منهم ومن تعدى الحق وفسق ، فقال : ﴿ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا وَانْتَصَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ ﴾ . وأما قوله : "لأن يمتلي جوف أحدكم قيحا حتى يريه خير له من أن يمتلي شعرا" ، فإن المعقول من معنى الامتلاء أن يشغل المائل للشيء جميع أجزائه حتى لا يكون فيها فضل لغيره . وإن كان هذا هكذا فإنما أراد النبي صلى الله عليه وسلم بهذا القول من امتلاء جوفه من الشعر حتى لا يكون فيه موضع للذكر ولا لحفظ القرآن ولا لعلم الشرائع والأحكام والسنة في الحلال والحرام . وهذا ظاهر لمن تدبره . ويزيده وضوحا ما روى عنه عليه السلام من أنه سمع قوما يقولون فلان علامة ، فقال : "وما هو علامة" ؟ فقليل يعلم أيام العرب وأشعارها وأنسابها ووقائعها ؛ فقال : "ذلك علم لا ينفع من علمه ولا يضر من جهله ، وإنما العلم آية محكمة أو فريضة عادلة أو سنة قائمة وما خلاهن فهو فضل" . ولم يزل الشعر ديوان العرب في الجاهلية ، لأنهم كانوا أميين ، ولم تكن الكتابة فيهم إلا لأهل الحيرة ومن تعلم منهم . فإنما حُفِظَتْ ما تُرثها وأخبار أوائلها ومذكور أحسابها ووقائعها ومستحسن أفعالها ومكارمها بالشعر الذي قيل فيها ونقلته الرواة عن شعرائها . ولولا الشعر ما عُرف جود حاتم طيء ، وكعب بن مامة ، وهيرم بن سنان ، وأولاد جفنة . لكن الذي قيل فيهم من الشعر أشاد بذكورهم وبين عن خرمهم ؛ فقال الفرزدق في حاتم طيء :

على ساعةٍ لو أن في القوم حاتمًا على جوده ضنّت بها نفس حاتم
وقال زهير في هريم :

من يلق يومًا على علاّته هريمًا يلق الساحة منه والندى خُلُقًا
لونا حى من الدنيا بمكرمةٍ أفق السماء لتالت كُفّه الأفقا

وقال آخر :

(٣١)

فما كعب بن مامة وابن سعدى بأجود منك يا عمر الجوادا
إلى غير هذا مما قيّد على الأبطال ذكر شجاعتهم ، وشهر في الناس ذكركم ، وعرفنا
به غناهم في مواقعهم ، وآثارهم في وقائعهم . فقال عنترة :

ولقد شفى نفسى وأبرأ سقمها قول الفوارس ويك عنترة أقدم

وقال الآخر :

وفككتنا غلّ أمرى القيس عنه بعد ما طال حبسه والغناء

وقال آخر :

أليسوا بالألى قسّطوا قديمًا على النعمان وابتدروا السّطاعا
وهم وردوا الكلاب على تميم بجيش يبلع الناس ابتلاعا

وقد ذكر أرسطاطاليس الشعر في "كتاب الجدل" فجعله حجة مقنعة إذا كان
قديمًا ، واحتج في كثير من كتب السياسة بقول أوميرس شاعر اليونانيين . وقول
رسول الله صلى الله عليه وسلم أحقّ بالتقدمة وأولى بالاتباع ، وقد قال : "إن من
الشعر لحكمًا" . ورؤى عن بعض السلف : « أمر بوا القرآن والتمسوا غريبه

في الشعر» . وقيل : «حسبك من الأدب أن تروى الشاهد والمثل» . وقال معاوية لابنه : «يا بُنَيَّ اِرْوِ الشعرَ وَتَحَلَّقْ بِهِ ، فلقد هممتُ يومَ صَفِّينَ بِالْفِرَارِ مَرَّاتٍ ، فما ردَّني عن ذلكَ إلا قولُ ابنِ الإطنَّابَةِ :

أَبْتُ لِي هِمَّتِي وَأَبَى بِلَائِي وَأَخَذِي الْحَمْدَ بِالْثَمَنِ الرَّبِيحِ
وَأَقْدَامِي عَلَى الْمَكْرُوهِ نَفْسِي وَضَرَبِي هَامَةَ الْبَطْلِ الْمُسِيحِ
لَأُدْفَعَ عَنْ مَكَارِمَ صَالِحَاتٍ وَأُحِمِّي بَعْدُ عَنْ عِرْضٍ صَحِيحِ

وقال عبد الملك بن مروان لمؤدَّب ولده في وصيته إياه : «وعلمهم الشعر يُجِدُّوا وَيُنَجِّدُوا» .

وللشعراء فنون من الشعر كثيرة تجمعها في الأصل أصناف أربعة، وهي : المديح، والهجاء، والحكمة، واللهو. ثم يتفرع من كل صنف من ذلك فنون، فيكون من المديح : المراثي ، والافتخار ، والشكر ، واللفظ في المسئلة ، وغير ذلك مما أشبهه وقارب معناه . ويكون من الهجاء : الذم ، والعتب ، والاستبطاء ، والتأنيب ، وما أشبه ذلك وجانسه . ويكون من الحكمة : الأمثال ، والترهيد ، والمواعظ ، وما شاكل ذلك وكان من نوعه . ويكون من اللهو : الغزل ، والطَّرد ، وصفة الخمر ، والمجون ، وما أشبه ذلك وقاربه . فما اجمعوا على استحسانه من المديح قوله :

عَلَى مُكَثِّرِهِمْ حَقٌّ مَنْ يَعْتَرِيهِمْ وَعِنْدَ الْمُقِيلِينَ السَّامِحَةُ وَالْبَدَلُ^(١)

(١) البيت من قصيدة لزهير مطلعها :

سلا القلب عن سلى وقد كاد لا يسلو * وأقفر من سلى التعانق فالثقل

وفي الأصل : "والبر" وهو تحريف .

وقال آخر :

يجودُ بالنفس إذ ضنَّ البخيلُ بها والجودُ بالنفس أقصى غاية الجودِ

ومن المراثي قولُ الخنساء :

ولولا كثرةُ الباكينِ حولي على إخوانهم لقتلتُ نفسي
وما يكون مثل أخى ولكن أغزى النفس عنه بالتأسي

وفي الشكر قوله :

لأشكرنك معروفاً هممت به إن اهتمامك بالمعروف معروفُ

وفي الافتخار قوله :

أخذنا بآفاق السماء عليكم لنا قمرها والنجوم الطوالعُ

وفي الهجاء قوله :

فغض الطرف إنك من نمير فلا كعباً بلغت ولا كلاباً

وفي الاستبطاء قوله :

كلانا غني عن أخيه حياته ونحن إذا متنا أشد تغانياً

وفي الحكمة قوله :

ستبدي لك الأيام ما كنت جاهلاً ويأتيك بالأخبار من لم تزود

وفي الزهد قوله :

إذا امتحن الدنيا ليبك تكشفت له عن عدو في ثياب صديق

وفي الوعظ قوله :

وما الناس إلا هالكٌ وابنُ هالكٍ وذو نسبٍ في الهالكين عريق

وفي اللهو والمبادرة قوله :

كم من مؤخرٍ لذةٍ قد أمكنتُ لغدٍ وليس غدٌ له بمواتٍ

وفي الغزل قوله :

وما ذرّفت عيناك إلا لتضربي بسهميك في أعشارٍ قلبٍ مُقتلٍ

وفي الطرد قوله :

فعادى عداءً بين ثورٍ ونعجةٍ دراكاً ولم ينضج بماءٍ فيغسل

وفي الخمر قوله :

لا يسكن الليلُ حيث حلت فدهرُ شربها نهارُ

ويحتاج الشاعر إلى تعلُّم العروض ليكون معياراً له على قوله وميزاناً على ظنه ؛
والنحو ليصلح به من لسانه ويُقيم به إعرابه ، والنسب وأيام العرب والناس
ليستعين بذلك على معرفة المناقب والمثالب ، فيذكرهما فيمن قصده بمدح أو ذم ؛
وأن يروى الشعر ليعرف مسالك الشعراء ومذاهبهم وتصرّفهم فيحتذى منها جهم
ويسلك سبيلهم . فإذا لم يجتمع له هذا فليس ينبغي أن يتعرّض لقول الشعر ، فانه
ما أقام على الإمساك معذور . فمتى تعرّض لما يظهر فيه عيبه وخطؤه كان
مذموماً . وقد قال الشاعر :

الشعرُ صعبٌ وطويلٌ سلمه إذا ارتقى فيه الذي لا يعلمه

زلّت به على الخضيض قدمه يريد أن يعرّبه فيعجمه

(١) كذا في الأصل وظاهر أن في تنبيه الضمير توسعاً .

(١)
فاذا كملت فيه هذه الأدوات ورأى من طبعه انقياداً لقول الشعر وسماحةً به
قاله وتكلفه، وإلا لم يُكرِه عليه نفسه؛ فالقليل مما تسمَح به النفس ويأتى به الطبع
خيرٌ من الكثير الذى يُجمل فيه عليها. وإن أعين مع هذا بأن يكون فى شرف من
قومه ومحل من أهل دهره، كان قليلٌ ما يأتى به من الصواب كثيراً، وكثيره
جليلاً خطيراً؛ ولذلك قال الشاعر:



وخير الشعر أكرمُه رجالاً وشر الشعر ما قال العبيدُ

وقال على بن الجهم فى قريب من هذا المعنى:

وما أنا ممن سار بالشعر ذكُّه ولكن أشعارى يسيرُ بها ذكرى
ولا كلُّ من قاد الجياد يسوسها ولا كلُّ من أجرى يقال له مجرى

والذى يسمَّى به الشعر فائتقاً، ويكون إذا اجتمع فيه مستحسنات راقية، صحة
المقابلة، وحسن النظم، وجزالة اللفظ، واعتدال الوزن، وإصابة التشبيه، وجودة
التفصيل، وقلة التكلف، والمشاكلة فى المطابقة. وأضداد هذا كله معيبة تمجُّها
الآذان، وتخرج عن وصف البيان. وأما صحة المقابلة فمثل قول الشاعر:

أميل مع الدمام على ابن عمى وأحمل للصدى على الشقيق
وأفرق بين معروفى ومنى وأجمع بين مالى والحقوق

فأحسن القسمة فى المقابلة، ومال مع من ينبغى أن يُمال معه، وحمل على
من يحسن الحمل عليه، وفرق بين ما ينبغى أن يفرقه، وجمع بين ما ينبغى أن يجمعه.
وأساء الآخر المقابلة حين يقول:

(١) فى الأصل: «انفاذا لقول الشعر».

أموت إذا ما صدّ عني بوجهه ويفرح قلبي حين يرجع للوصل
 بفعل صدّ الموت فرح القلب ، وصدّ الصدّ بوجهه الوصل ، وهذه مقابلة قبيحة ؛
 ولو قال :

أموت إذا ما صدّ عني بوجهه وأحيا إذا ملّ الصدود وأقبلا
 بفعل جزاء الموت الحياة ، وجزاء الصدّ بالوجه الإقبال ، لكان مصيبا . وأما حسن
 النظام فكقوله :

متاركة اللئيم بلا جواب أشدّ على اللئيم من الجواب
 وكقوله :

يا أيها المتحلّي غير شيمته إن التخلّق يأتي دونه الخلق

فهذا نظم حسن جميل له رونق غير مجلّ . فأما قول الشاعر :

أمّ سَلامٍ أئيبٍ عاشقاً يعلم الله يقينا ربّه
 أنكم في عينه من عيشة فاعلميه ياسليمي حسبه

فقبيح النظم ، بادى العوار ، ظاهر الاضطراب ، مختلف غير مؤتلف . وأما جزالة
 اللفظ فكقوله :

وعلى عدوك يا ابن عمّ محمدٍ رصداً ضوء الصبح والإظلام
 فاذا تنبّه رُعتّه وإذا غفّا سلّت عليه سيوفك الأحلام

وأما سخافة اللفظ وركا كته ، فمثل قول الشاعر :

يا عُتب سيّدتي أما لك دينٌ حتى متى قلبي لديك رهينٌ

فأنا الصبور لكل ما حَمَلْتَنِي وأنا الشقيُّ البأس المسكينُ
وأما اعتدال الوزن فكقوله :

إنما الذلفاء همي فليدعني مَنْ يلومُ

أحسنُ الناس جميعاً حين تمشي أو تقومُ

أصلُ الجبل لترضى وهي للجبل صرومُ

فهذا شعر ليس فيه معنى فائق ولا مثل سابق ولا تشبيه مستحسن ولا غزل مستطرف ؛ إلا أن اعتدال وزنه قد كساه جمالا، وصير له في القلوب حالا . فاذا جئت الى قول امرئ القيس :

وتعرف فيه من أبيه شمائلًا ومن خاله ومن يزيد ومن حجرٍ

سماحةً ذا وبرًا ووفاءً ذا ونائلَ ذا إذا صحا وإذا سكرُ

وجدته قد أتى من الوصف ما لم يأت به أحد، ومدح أربعة في بيت، وجمع لواحد فضائل الأربعة في بيت آخر، وجعل ما مدحه به سجية له في صحوه وفي سكره، ففارق في هذه الأحوال كل شاعر ؛ إلا أن اضطراب وزنه، وكثرة الزحاف فيه قد هجناه، وعن حدّ القبول قد أخرجاه .



وأما الإصابة في التشبيه فكقول الشاعر :

فإنك كالليل الذي هو مُدركي وإن خلت أن المتأى عنك واسعُ

وكقول الشاعر :

كأن مُثَارَ النقع فوق رؤوسهم وأسيافنا ليلٌ تهاوت كواكبه

التشبيه

ومما سلك شاعره سبيل التشبيه فأساء ولم يُحسن، قوله :

خطا طيفٌ مَجْنٌ في حبالٍ متينةٍ تمدُّ بها أيدٍ إليك نوازع

وقول الآخر :

ألا إنما ليلى عصا خيزرانةٍ إذا لمسوها بالأُكفِّ تلين

وأما سهولة القول وقلة التكلف فكقول الآخر :

خير المذاهب في الحاجات أنجحها وأضيقُ الأمر أدناه من الفرج

فهذا لفظ سهل قريب قد جرى فيه صاحبه على سجيته وعادته ؛ فإذا جئت

إلى قول الآخر :

وما مثله في الناس إلا مُملَكًا أبو أمِّه حتى أبوه يقاربه

وجدته قد تكلف تكلفا غير خفى على سامعه ؛ فالقلوب له آبية ، والآذان عنه

نايبة . وأما جودة التفصيل فكقوله :

بيضٌ مفارقنا تغلي مراجلنا نأسوا بأموالنا آثار أيدينا

وكقول الآخر :

بيضاء في دنج صفراء في نعج كأنها فضة قد مسها ذهب

فأما المطابقة والمشاكلة فيها فكقول الشاعر :

نُعَرِّضُ للطعان إذا التقينا وجوها لا تُعَرِّضُ للسباب

وقول الآخر :

سمّوه أحمدَ فالأسلام يحمده ^(١) والدهر كاسم أبيه مرعٌ خصبُ

(١) في الأصل : « محمده » .

(٣٤)

ومما ينبغي للشاعر أن يلزمه فيما يقوله من الشعر ألا يخرج في وصف أحد ممن يرغب إليه أو يرهب منه أو يهجو أو يمدحه أو يغالزه أو يهازله عن المعنى الذي يليق به ويشاكله؛ فلا يمدح الكاتب بالشجاعة، ولا الفقيه بالكتابة، ولا الأمير بغير حسن السياسة؛ ولا يخاطب النساء بغير مخاطبتهن؛ ولكن يمدح كل أحد بصناعته، وبما فيه من فضيلته، ويهجو برذيلته ومذموم خليقته، ويغالز النساء بما يحسن من وصفهن ومداعبتهن والشكوى إليهن. فإن في مفارقتها هذه السبيل التي قد نهجناها وسلوكه غير هذه الطريق، وضعا للأشياء في غير مواضعها. وإذا وضعت الأشياء في غير مواضعها قصرت عن بلوغ أقصى مواقعها. ولذلك قال الأمين لأبي نواس: إذا قلت في الخصيب:

إذا لم تَرُ أرض الخصيب ركابنا فأى فتى بعد الخصيب تزور

فماذا أبقيت لي؟ قال قولي يا أمير المؤمنين:

إذا نحن أثنين عليك بصالح فأنت كما نثنى وفوق الذي نثنى

وإن جرت الألفاظ يوماً بمدحة لغيرك إنساناً فأنت الذي نعني

وقد لعمري أحسن الأمين التبكيت^(١) لأبي نواس ووضعه موضعه، وأحسن أبو نواس الاعتذار وتلافى ما فرط منه. ومما وضع في غير موضعه فعيب وإن كان في معناه جيداً قوله:^(٢)

فقلت لها يا عز كل مصيبة إذا وطئت يوماً لها النفس ذلت

(١) في الأصل: «التنكيب».

(٢) في الأصل: «قوله يوماً» زيادة كلمة «يوماً».

فقالوا : لو قال هذا في الزهد كان من أشعر الناس . وكذلك قول الآخر :

يمشين رهواً فلا الأعجازُ خاذلةٌ ولا الصدورُ على الأعجازِ تتكلُّ

فقالوا : لو وُصف بهذا النساء لكان من أشعر الوصف وأعزل الشعر .

ومما ينبغي له أيضاً أن يجتهد فيه أن يكون معنى كل بيت ولفظه متساويين

حتى يتم المعنى بتمام اللفظ، كما قال الشاعر :

ولا يُواتيك فيما ناب من خلقي إلا أخو ثقةٍ فانظر بمن تشق

فهذا بيت قد تم معناه بتمام لفظه من غير حشو ولا تضمين . وكذلك قوله :

وقف الهوى بي حيث أنتِ فليس لي متأخرٌ عنه ولا مُتقدمٌ
أجد الملامّة في هواك لذينةً حباً لذكرِك فليأمنني اللوم

فأما إذا تم المعنى قبل تمام البيت فالشاعر حينئذ محتاج إلى حشو البيت بما لا

فائدة فيه من اللفظ، وذلك [مثل] ^(١) قول الشاعر :

وقد أروح إلى الخانوتِ يتبعني شاوٍ مشلٌ شلولٌ شلّ شلّ شلّ

وإن تم البيت قبل أن يتم معناه احتاج إلى أن يضمّن البيت الثاني تمام المعنى،

كقول الشاعر :

وجناح [مخصوص] ^(٢) تحيّف ريشه ريبُ الزمانِ تحيّف المقرّاضِ

فهذا لا يقوم بنفسه ولا يُبين عن معنى ما أريد به حتى يأتي بمعناه في البيت

الثاني، وهو :

(١) زيادة يقتضيها السياق .

(٢) مخصوص : متساقط الشعر . ومكان هذه الكلمة في الأصل بياض . غير أن بالهامش تكميلاً

لهذا النقص لا يظهر منه إلا «وص» وألحق كلمة تناسب المقام وتنتهي بهذين الحرفين هي «مخصوص» .

فنعشته ووصلت ريش جناحه وجبرته يا جابر المنهاض

وجميعا معيبان، فينبغي أن نتجنبهما ما وجدت السبيل الى ذلك . واعلم أن الشاعر إذا أتى بالمعنى الذى يريد أو المعنيين فى بيت واحد كان فى ذلك أشعر منه إذا أتى بذلك فى بيتين . وكذلك إذا أتى شاعران بذلك ، فالذى يجمع المعنيين فى بيت أشعر من الذى يجمعهما فى بيتين . ولذلك فضل قول امرئ القيس :

كأن قلوب الطير رطباً ويابساً لدى وكرها العناب والحشف البالى

على قوله :

كأن عيون الوحش حول خبائنا وأرجلنا الجزع الذى لم يُثَقِّبْ

٣٥

لأنه جمع فى البيت الأول وصف شيئين لشيئين ، وإنما وصف فى هذا شيئاً بشيء . وللشاعر أن يقتصد فى الوصف أو التشبيه أو المدح أو الذم ، وله أن يبالغ ، وله أن يسرف حتى يناسب قوله المحال وبضاهيه . ولا يستحسن السرف والكذب والإحالة فى شيء من فنون القول إلا فى الشعر . وقد ذكر أرسطاطاليس الشعر فوصفه بأن الكذب فيه أكثر من الصدق ، وذكر أن ذلك جائز فى الصناعة الشعرية . فما اقتصد الشاعر فيه قوله :

يُخْبِرُكَ مَنْ شَهِدَ الْوَقِيعَةَ أَنِّي أَغَشَى الْوَعَى وَأَعَفَّ عِنْدَ الْمَغْنَمِ

ومما بالغ فيه قوله :

يَطْعَنُهُمْ مَا ارْتَمَوْا حَتَّى إِذَا اطَّعَنُوا ضَارَبَ حَتَّى إِذَا مَا ضَارَبُوا اعْتَنَقُوا

فجعل له عليهم فى كل حال من أحوال البسالة والشجاعة فضلاً ومبالغة . ومما أسرف فيه الشاعر حتى أخرجه الى الكذب والمحال وهو مع ذلك مستحسن قوله :

(١) تَغَطَّيْتُ مِنْ دَهْرِي بِظِلِّ جَنَاحِهِ فَعَيْنِي تَرَى دَهْرِي وَلَيْسَ يَرَانِي
فَلَوْ تُسْأَلُ الْأَيَّامُ عَنِّي مَا دَرَّتْ وَأَيْنَ مَكَانِي مَا عَرَفَنَ مَكَانِي

(ومما يزيد في حسن الشعر ويمكن له حلاوة في الصدر حسن الإنشاد وحلاوة
النغمة، وأن يكون قد عمد إلى معاني شعره فجعلها فيما يُشاكلها من اللفظ، فلا يكسو
المعاني الجدية ألفاظاً هزلية فيُسخفها، ولا يكسو المعاني الهزلية ألفاظاً جدية
فيستونحها سامعها، ولكن يُعطي كلَّ شيء من ذلك حقَّه ويضعه موضعه، ويمتثل
في ذلك ما وصف به الشاعر بعض الحذاق بترتيب الكلام فقال :

أَخُو الْحَدِّ إِنْ جَادَدْتَ أَرْضَاكَ جِدَّهُ وَذُو بَاطِلٍ إِنْ شِئْتَ أَهْلَاكَ بَاطِلُهُ

(٢٢٥) وَأَلَا يَجْعَلُ شَعْرَهُ كُلَّهُ جِدًّا فَيُسْتَقْبَلُ، إِذْ كَانَتْ النُّفُوسُ رُبَّمَا مَلَّتِ الْحَقَّ وَاسْتَقْبَلَتْهُ،
وَاحْتَاجَتْ إِلَى أَنْ تَمْتَرِيَ نَشَاطُهَا وَتُبْقِي جَمَامَهَا شَيْءًا، وَأَلَا يَجْعَلُ شَعْرَهُ كُلَّهُ هَزْلًا
فَيَكْسِدُ عِنْدَ ذَوِي الْعُقُولِ، وَلَكِنْ يَخْلُطُ جِدًّا بِهَزْلٍ، وَيَسْتَعْمَلُ كَلًّا فِي مَوْضِعِهِ وَعِنْدَ
أَهْلِهِ وَمَنْ يَنْفَقُ عِنْدَهُ. وَمَنْ عَرَفَ هَذَا الْمَعْنَى فِي الشَّعْرِ وَأَخَذَ فِيهِ، وَأَرَبَى فِيهَا أَتَى
مِنْهُ عَلَى مَنْ تَقَدَّمَ أَبُو نُؤَاسٍ، فَإِنَّهُ يَقُولُ :
(٣)

أَنْتَ أَمْرٌ أَوْلَيْتَنِي نِعَمًا أَوْهَتْ قُوَى شَكْرِي فَقَدْ ضَعُفَا
لَا تُحْدِثَنَّ إِلَيَّ عَارِفَةً حَتَّى أَقُومَ بِشُكْرٍ مَا سَلَفَا

ويقول أيضا :

تَنَازَعَ الْأَحْمَدَانِ الشَّبَهَ بَيْنَهُمَا خَلَقًا وَخُلُقًا كَمَا قَدْ الشَّرَّ كَانَ

(١) كذا في ديوان أبي نواس، وفي الأصل : « تَغَطَّيْتُ مِنْ يَحْيَى » .

(٢) في الأصل : « أَرَبَى » .

(٣) (إن) نافية وبإزاء هذا الكلام كلمة بهامش الأصل غير واضحة .

شبهان لا فرق في المعقول بينهما معناهما واحد والعدة اثنان

حتى يقول :

عَتَقْتُ فِي الدِّنِّ حَتَّى هِيَ فِي رِقَّةٍ دِينِي

ويقول :

وَالْطَّنَى مَوَاجِرًا^(١) وَاذْهَبِي أَنْتِ خَفِّي
لَسْتُ مَا عَشْتُ مُدْخَلًا أَصْبَعِي بُحْرَ عَقْرِب

فاجتباها العلماء لما جد فيه . وقال أبو عمرو أو غيره : لولا ما أخذ فيه أبو نؤاس من الإرفاث لاحتججنا بشعره . واجتباها الخلقاء وأهل المنزل لمجونه ولما هزل فيه . فأما وضع المعاني في مواضعها التي تليق بها ، فكقول امرئ القيس في عنفوان أمره وجدة ملكه :

فَلَوْ أَنَّ مَا أَسْعَى لِأَدْنَى مَعِيشَةٍ كَفَانِي وَلَمْ أَطْلُبْ قَلِيلًا مِنَ الْمَالِ
وَلَكِنَّمَا أَسْعَى لِلْمَجِيدِ مُؤْتَلٍ وَقَدْ يُدْرِكُ الْمَجْدَ الْمُؤْتَلُ أَمْثَالِي

فوضع طلب الرفعة وسمو المنزلة موضعها إذ كان مالكا ، لأن ذلك يليق بالملوك ، ثم وضع القناعة موضعها لما زال عنه ملكه وصار كواحد من رعيته ، لأن ذلك أولى بمن هذه منزلته ، فقال :

أَلَا إِلَّا تَكُنْ إِبِلٌ فِعْزَى^(٢) كَأَنَّ قُرُونًا جَلَّتْهَا الْعِصَى
إِذَا مَا قَامَ حَالِهَا أَرَنْتُ كَأَنَّ الْحَيَّ بَيْنَهُمْ نَعِي
فَتَمَلَأَ بَيْتَنَا أَقِطًا وَسَمْنًا وَحَسْبُكَ مِنْ غِنَى شَيْعٍ وَرِي

(١) رواية هذا الشطر في كتاب أخبار الحسن بن هاني لابن منظور المخطوط المحفوظ بدار الكتب المصرية : "إبتغى لي مواجرا" وانخطاب فيه لا امرأة تزوجها فبقى معها سخابة يوم ثم طلقها آخره .
(٢) كذا في شرح ديوانه لأبي بكر عاصم بن أيوب . وفي الأصل : « إذا لم » .

وينبغي لمن كان قوله للشعر تكسباً لا تأدباً أن يحمل إلى كل سوق ما ينفق فيها ، ويخاطب كل مقصود بالشعر على مقدار فهمه . فإنه ربما قيل الشعر الجيد فيمن لا يفهمه فلا يحسن موقعه منه ؛ وربما قيل الشعر الداعر لهذه الطبقة فكثرت فائدة قائله لفهمهم إياه . ولهذا المعنى قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في حديث ترويه عنه الشيعة : ” إنا أمرنا معشر الأنبياء بأن نكلم الناس على مقادير عقولهم “ . وقال الشاعر :

وأترلني طول النوى دار غربية إذا شئت لاقيت الذي لا أشاكه
بجاهلته حتى يقال سجيّة ولو كان ذا عقلٍ لكنت أعاقله
فهذا ما حضرنا في أقسام الشعر المنظوم ، وهو متنع إن شاء الله .

باب فيه المنشور وما جاء فيه

وليس يخلو المنشور من أن يكون خطابةً ، أو ترسلاً ، أو احتجاجاً ، أو حديثاً . ولكل واحد من هذه الوجوه موضع يُستعمل فيه :

فالخطب يُستعمل في إصلاح ذات البين ، وإطفاء نائرة الحرب ، وحمالة الدماء ، والتسديد للملك ، والتأكيد للعهد في عقد الأملاك ، وفي الدعاء إلى الله عز وجل ، وفي الإشادة بالمناقب ، ولكل ما أريد ذكره ونشره وشهرته في الناس .

والترسل في أنواع من هذا ، وفي الاحتجاج على المخالفين من أهل الأطراف ، وذكر الفتوح ، وفي المعاتبات والاعتذارات ، وغير ذلك مما يجري في الرسائل

والمسكتبات . والبلاغة في الجميع واحدة، والعنى قريب من قريب . إلا أن الخطابة لما كانت مجموعة من قائلها ومأخوذة من لفظ مؤلفها وكان الناس جميعاً يرمقونه ويتصفّحون وجهه ، كان الخطأ فيها غير مأمون، والحصر عند القيام بها مخوفاً محذوراً . فأما الرسائل فالإنسان في فسحة من تحكيكها وتكرير النظر فيها، واصلاح خلل إن وقع في شيء منها، ثم هي نافذة على يد الرسول أو طي الكتاب، فقد كُنِيَ صاحبها المقام الذي ذكرناه، والحصر الذي وصفناه . فلهذا صار الخطيب إذا ساوى المترسل في البلاغة كان له الفضل عليه، كما كان الفضل للشاعر إذا ساوى المتكلم في تجويد المعاني وبلاغة اللسان . وقد قال عبد الله بن الأهمتم : «إني لست أعجب من رجل تكلم بين قوم فأخطأ في كلامه أو قصر عن حجته، لأن ذا الحجا قد تناله الخجلة ويذكره الحصر ويعزب عنه القول ؛ ولكن العجب ممن أخذ دواة وقرطاساً وخلا بفكره وعقله ، كيف يعزب عنه باب من أبواب الكلام يريد به، أو وجهه من وجوه المطالب يؤمّه » .

وقد ذكرنا المعاني التي يصير بها الشعر حسناً وبالجملة موصوفاً، والمعاني التي يصير بها قبيحاً مردولاً . وقلنا : إن الشعر كلام مؤلف، فما حسن فيه فهو في الكلام حسن، وما قبيح فيه فهو في الكلام قبيح . فكل ما ذكرناه هناك من أوصاف حد الشعر، فاستعمله في الخطابة والترسل ؛ وكل ما قلناه من معاييه فتجنبه ها هنا .

ثم إنه يخص الخطابة والترسل أشياء نحن نذكرها . ونبتدئ باشتقاق الخطابة والترسل من اللغة فنقول : إن الخطابة مأخوذة من خَطَبْتُ أَخْطُبُ خطابة، كما يقال كتبتُ أكتب كتابةً . واشتق ذلك من «الخطب» وهو الأمر الجليل، لأنه إنما يُقام بالخطب في الأمور التي تجلّ وتعظم . والاسم منها خاطبٌ مثل راحم ؛ وإذا جعل وصفاً

لازما قيل خطيب، كما قيل في راحم رحيم. وجعل رحيم أبلغ في الوصف وأبين في الرحمة؛ وكذلك لا يسمى خطيباً إلا من غاب ذلك عليه وعلى وصفه وصار صناعةً له. والخطبة الواحدة من المصدر كالقومة من القيام والضربة من الضرب. وإذا جمعتها قلت خُطِبَ مثل جمعة وجمع. والخطبة اسم المخطوب به وجمعها خطب مثل كسرة وكسر. فأما المخاطبة فيقال منها: خاطبت أخاطب مخاطبةً، والاسم الخطاب، مثل قاتلته أقاتله مقاتلةً، والاسم القتال.

والتَّرسَّل من ترسَّلتُ أترسَّلُ ترسَّلاً وأنا مُترسِّل، كما يقال توقفت أتوقَّفُ توقفاً وأنا مُتوقِّف. ولا يقال ذلك إلا لمن يكون فعله في الرسائل قد تكرر، كما لا يقال تكسَّر إلا لمن تردَّد عليه الفعل في الكسر. ويقال لمن فعل ذلك مرَّةً واحدة أرسل يُرسل لإرسالاً وهو مُرسل، والاسم الرسالة، أو راسل يُراسل مراسلةً فهو مُراسل، وذلك إذا كان هو ومن يُراسله قد اشتركا في المراسلة. وأصل الاشتقاق في ذلك أنه كلام يُراسل به من بعد أو غاب، فاشتق له اسم الترسُّل، والرسالة من ذلك. والخطبة والخطاب اشتقا من الخطب والمخاطبة، لأنهما مسموعان.

فمن أوصاف الخطابة: أن تُفتَّح الخطبة بالتحميد والتمجيد، وتُوشَّح بالقرآن وبالسائر من الأمثال؛ فان ذلك مما يزين الخطب عند مستمعيها وتعظم به الفائدة فيها. ولذلك كانوا يُسمَّون كلَّ خطبة لا يذكر الله في أولها البتراء، وكلَّ خطبة لا تُوشَّح بالقرآن والأمثال الشوهاء. ولا يتممُّ في الخطب الطوال التي يُقام بها في المحافل بشيء من الشعر. فان أحب أن يستعمل ذلك في الخطب القصار والمواغظ والرسائل، فليفعل، إلا أن تكون الرسالة الى خليفة فان محله يرتفع عن التمثيل بالشعر في كتاب اليه، ولا بأس بذلك في غيرها من الرسائل. وأن يكون

الخطيبُ أو المترسل عارفاً بمواقع القول وأوقاته واحتمال المخاطبين له ، فلا يستعمل الإيجاز في موضع الإطالة فيُقصر عن بلوغ الإرادة ، وألا يستعمل الإطالة في موضع الإيجاز فيتجاوز مقدار الحاجة ، الى الإضجار والملالة ، وألا يستعمل ألفاظ الخاصة في مخاطبة العامة ولا كلام الملوك مع السُّوقَة ، بل يُعطى كلُّ قوم من القول بمقدارهم ويزنهم بوزنهم ؛ فقد قيل : « لكلِّ مقام مقال » . وإذا رأى من القوم إقبالا عليه وانصاتا لقوله فأحبوا أن يزيدهم ، زادهم على مقدار احتمالهم ونشاطهم . وإذا تبين منهم إعراضاً عنه وتثاقلاً عن استماع قوله خفف عنهم . فقد قيل : « مَنْ لَمْ يَنْشُطْ لِكَلَامِكَ فَارْفَعْ عَنْهُ مَوْئِنَةَ الاسْتِمَاعِ مِنْكَ » . وليس يكون الخطيب موصوفاً بالبلاغة ولا منعوفاً بالبلاغة والخطابة ، إلا بوضع هذه الأشياء مواضعها ، وأن يكون على الإيجاز إذا شرع فيه قادرا ، وبالإطالة إذا احتاج إليها ماهرا . وقد وصف بعضهم البلاغة بما قلناه فقال وقد سئل عنها — : « هي الاكتفاء في مقامات الإيجاز بالإشارة ، والاقتدار في مواطن الإطالة على الغزارة » . وقال الشاعر في هذا المعنى :

يَرْمُونَ بِالْخَطْبِ الطَّوَالَ وَتَارَةً وَحَى الْمَلَا حِظْ خِيفَةَ الرُّقَبَاءِ

وقال جعفر بن يحيى : « إذا كان الإكثار أبلغ كان الإيجاز تقصيرا ، وإذا كان الإيجاز كافيا كان الإكثار هذرا » ؛ فبين ما يُحمد من الإيجاز وما يُحتاج إليه من الإكثار . فأما المواضع التي ينبغي أن يستعمل كلُّ واحد منها فيه فإن الإيجاز ينبغي

(١) يلاحظ أن « وألا يستعمل » معطوف على « فلا يستعمل » كما هو واضح من سياق الكلام

لا على « وأن يكون الخطيب ... » حتى يصح ذكر « أن » المصدرية .

أن يُستعمل في مخاطبة الخاصة وذوى الأفهام الثاقبة الذين يجترئون بيسير القول عن كثيره ويُجملُه عن تفسيره، وفي المواعظ والسنن والوصايا التي يُراد حفظُها ونقلُها، ولذلك لا ترى في الحديث عن الرسول عليه السلام والأئمة شيئا يطول، وإنما يأتي على غاية الاختصار والاختصار، وفي الجوامع التي تُعرض على الرؤساء فيقفون على معانيها ولا يُشغلون بالانكثار فيها. وأما الإطالة: ففي مخاطبة العوام ومن ليس من ذوى الأفهام ومن لا يكتفى من القول بيسيره، ولا يفتق ذهنه إلا بتكريره وإيضاح تفسيره. ولهذا استعمل الله عز وجل في مواضع من كتابه تكرير القصص وتصريف القول، ليُفهم من بعد فهمه ويُعلم من قَصُر علمه، واستعمل في موضع آخر الإيجاز والاختصار، لذوى العقول والأبصار. فما روى من الخطب القصيرة والرسائل الموجزة والألفاظ المختصرة ما نحن ذا كروه أو بعضه ليدل على سائره. فمن ذلك خطبة للنبي صلى الله عليه وسلم وهي أن قال بعد حمد الله والثناء عليه: "أيها الناس، كأت الموت في الدنيا على غيرنا كُتِب، وكأت الحق فيها على غيرنا وجب، وكأت الذين [تُسبِح من] الأموات [سَفَر] عما قليل إلينا راجعون، نُبوئهم أجداثهم، ونأكل ترائبهم، كأننا نُخلدون بعدهم. قد نسينا كل واعظة وأمینا كل جائحة. طوبى لمن شغله عييه عن عيوب الناس، وأنفق من مالٍ أكتسبه من غير معصية، ورحم أهل الذل، وخالط أهل الفقه والحكمة. طوبى لمن أذل نفسه، وحسنت خليقته، وصحّت سريره، وعزل عن الناس شره، وأنفق الفضل من ماله، وأمسك الفضل من قوله، ووسعته السنة، ولم يعدّها إلى البدعة".

(١) التكملة عن صبح الأعشى، وموضع التكملة الأولى في الأصل بياض.

خطبة أخرى له عليه السلام :

حَمْدُ اللَّهِ وَأَثْنِي عَلَيْهِ ثُمَّ قَالَ : "أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ لَكُمْ مَعَالِمَ فَاثْتَهُوا إِلَى مَعَالِمِكُمْ ، وَإِنْ لَكُمْ نَهَايَةٌ فَقِفُوا عِنْدَ نَهَايَتِكُمْ . إِنَّ الْمُؤْمِنَ بَيْنَ غَايَتَيْنِ ، بَيْنَ أَجَلٍ قَدْ مَضَى لَا يَدْرِي مَا اللَّهُ صَانِعٌ فِيهِ ، وَبَيْنَ أَجَلٍ قَدْ بَقِيَ لَا يَدْرِي مَا اللَّهُ قَاضٍ فِيهِ . فليأخذ امرؤُا (٢٣٨) مِنْ نَفْسِهِ لِنَفْسِهِ ، وَمِنْ دُنْيَاهُ لِآخِرَتِهِ ، وَمِنْ الشَّبِيبَةِ قَبْلَ الْكِبَرِ ، وَمِنْ الْحَيَاةِ قَبْلَ الْمَوْتِ . وَالَّذِي نَفْسٌ مَحْدُودَةٌ بِمَدِيدِهِ مَا بَعْدَ الْمَوْتِ مِنْ مُسْتَعْتَبٍ ، وَلَا بَعْدَ الدُّنْيَا مِنْ دَارٍ ، إِلَّا الْجَنَّةُ أَوْ النَّارُ" .

خطبة قُتَيْبِ بْنِ سَاعِدَةَ الَّتِي رَوَاهَا عَنْهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ

ذَكَرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ رَأَاهُ بَعْكَاطٍ عَلَى جَمَلٍ أَحْمَرٍ وَهُوَ يَقُولُ : "أَيُّهَا النَّاسُ اجْتَمِعُوا ثُمَّ أَسْمَعُوا وَعُوا ، مَنْ عَاشَ مَاتَ ، وَمَنْ مَاتَ فَاتَ ، وَكُلٌّ مَاهُوَ آتٍ . يَا مَعْشَرَ إِيَادٍ ! أَيْنَ تُمُودُ وَعَادُ ! وَأَيْنَ الْآبَاءُ وَالْأَجْدَادُ ! وَأَيْنَ الْمَعْرُوفُ الَّذِي لَمْ يُشْكَرْ ! وَأَيْنَ الظُّلْمُ الَّذِي لَمْ يُنْكَرْ ! أَقْسَمُ قُتَيْبٌ قَسَمًا حَقًّا إِنَّ اللَّهَ لَدِينًا هُوَ أَرْضَى عَنْهُ مِنْ دِينِكُمْ . ثُمَّ أُنْشِدَ شِعْرًا ، فَهَلْ مَنْ يَحْفَظُهُ ؟ فَقَالَ بَعْضُهُمْ : أَنَا أَحْفَظُهُ ، فَقَالَ : هَاتِهِ ، فَأُنْشِدَ :

فِي الدَّاهِبِينَ الْأَوَّلِينَ	نَ مِنْ الْقُرُونِ لَنَا بَصَائِرُ
لَمَّا رَأَيْتُ مَوَارِدًا	لِلْوَيْ لَيْسَ لَهَا مَصَادِرُ
وَرَأَيْتُ قَوْمِي نَحْوَهَا	يَمِضِي الْأَصَاغِرُ وَالْأَكْبَارُ
لَا يَرْجِعُ الْمَاضِي وَلَا	يَبْقَى مِنَ الْبَاقِينَ غَابِرُ
أَيَقْنَتُ أَتَى لَا مَحَا	لَهُ حَيْثُ صَارَ الْقَوْمُ صَائِرُ

ومن كلام أمير المؤمنين رضى الله عنه فى الحكمة وألفاظه القصار المشتبهة :
 "المرء محبوب تحت لسانه . قيمة كل امرئ ما يحسن . اعرف الحق تعرف أهله .
 العلم ضالة المؤمن . أغنى الغنى العقل ، وأفقر الفقر الحُقى . الدنيا دار ممر ، إلى دار
 مقر ، والناس فيها رجالان : رجل ابتاع نفسه فأعتقها ، ورجل باع نفسه فأوبقها .
 إذا قدرت على عدوك فاجعل الصفح عنه شكراً للقدرة عليه . الصبر مطية لا تكبو ،
 وسيف لا ينبو . عمرت البلدان بحُب الأوطان . كُفِرَ النعمة لؤم ، وصحبة
 الأحمق شؤم . اتباع الهوى يصد عن الهدى . الجور الغضب فى الدار رهن بخرابها .
 ما ظفر من ظفر الإثم به . الغالب بالشر مغلوب " .

ومن كلام غيره :

"من الظفر تعجيل اليأس من الممتع . من لم يعرف شر ما يؤلى لم يعرف خير
 ما يبلى . الكريم للكريم محل . الموت فى قوة وعز خير من الحياة فى ذل وعجز .
 لا زوال للنعمة مع الشكر ، ولا بقاء لها مع الكفر . شفيع المذنب إقراره ، وتوبته
 اعتذاره . تجب المرء بنفسه أحد حساد عقله . امنع الناس من عريضك ، بما لا ينكرونه
 من فعلك . من أقل أحدا هابه ، ومن قصر عن شئ عابه . جهل المرء بقدره ،
 إهلاك منه لنفسه . الصبر حيلة من لا حيلة له . حسبك من شر سماعه . أستر عورة
 أخيك ، لما يعرفه فيك . من خف على عدوه ، ثقل على صديقه . من أسرع إلى
 الناس بما يكرهون ، رموه بما يعلمون وما لا يعلمون " . وهذا كثير يطول به الكتاب ،
 وإنما ذكرنا بعضه ليدل على سائر إن شاء الله .

ومن الرسائل القصيرة الآتية على المعانى الكثيرة ، رسالة النبى صلى الله عليه
 وسلم إلى مسيئمة لما كتب إليه :

”من مُسَيِّمَةِ رسول الله الى محمد رسول الله . أما بعد ، فإن الله عز وجل قَسَمَ الأرضَ بيننا ولكنْ قُرَيْشٌ قَوْمٌ غُدُرٌ“ . فكتب اليه : ”من محمد رسول الله ، الى مسيئة الكذاب . أما بعد ، فإن الأرضَ لله يورثها مَنْ يشاء من عباده والعاقبةُ للَتَّقِينَ“ .

ورسالة يزيد بن الوليد الى مروان بن محمد ، وقد بلغه عنه بعضُ التحسُّس عن بيعته ، فكتب إليه : ”من عبد الله أمير المؤمنين يزيد بن الوليد ، الى مروان بن محمد . أما بعد ، فاني أراك تُقدِّم رجلاً وتؤخرُ أخرى . فاذا أتاك كتابي هذا ، فاعتمدْ على أَيْتَمَها شئتَ . والسلام“ .

فصلٌ للحسن بن وهب : ”فأَسْأَلُ الله أن يُبَلِّغني أَملي فيك ، فإنها دعوة على قصرها طويَلة“ .

ولسليمان بن وهب : ”وإنَّ الدَّولَ إذا أَقْبَلَتْ كَثُرَتِ العُدَّةُ وإن أَقْلَبَتِ العَدَدُ ، وإذا أدْبَرَتْ كَثُرَتِ العَدَدُ وَأَقْلَبَتِ العُدَّةُ“ .

ولأحمد بن سليمان : ”والنعم ثلاث : مُقِيمَةٌ ، وَمُتَوَقِّعَةٌ ، وَغَيْرُ مُحْتَسِبَةٍ ؛ فحَرَسَ الله لك مُقِيمَها ، وَبَلَّغَكَ مُتَوَقِّعَها ، وَأَتَاكَ ما لم تُحْتَسِبَ منها“ . وله أيضا : ”واعلم أنَّ الحقَّ لمن أَصابه ، لا لمن أَخْطَأه وقد أَرَادَه“ .

ولمحمد بن عبد الملك : ”ولو لم يكن من فضل الشكر إلا أنه لا يُرى إلا بين نعمةٍ مقصورةٍ عليه أو زيادةٍ منتظرةٍ به ...“ .

ولأبي الربيع الى يحيى بن خالد في اختيار العمال : ”وليس لك أن تقول لربِّك : لم نجِدْ ، وأنت لم تَجْتَهِدْ“ . ولابن مُكْرَم : ”وَأَسْأَلُكَ عفوَ إمكانك في حاجتي ،

وَأَصْنَنْ لَكَ جُهْدِي فِي شُكْرِكَ“ . وفصل في تعزية : ”وخيرُ حواشي نِعَمِكَ ما نَفَدَ وَوَقَاكَ ، أَوْ بَقِيَ فَسَلَّاكَ“ . وفصل آخر : ”والناس متقاربون حتى يحدث لأحدهم غِنًى مُوسِعٌ ، أَوْ فَقْرٌ مُدْقِعٌ ، أَوْ سُكْرٌ سُلْطَانٌ ، أَوْ نُبُوَّةٌ زَمَانٌ ؛ أَوْ خَوْفٌ يَتَّصِلُ بِهِ خَوَرٌ ، أَوْ أَمْنٌ يَدْعُو إِلَى بَطَرٍ“ .

آخر في فصل من كتاب : ”ومن نكد الزمان أنني ما عاشرتُ أحداً إلا أنزلتني عِشْرَتُهُ بَيْنَ صَبْرٍ عَلَى أَذَى أَوْ فِرَاقٍ عَلَى قَلْبٍ“ . آخر : ”والاعتذارُ منك تَفَضُّلٌ ، وَمِمَّا تَتَّصِلُ“ .

ومن مَوْجَزِ التوقيعات : وَقَعَ أَبُو صَالِحٍ بْنُ يَزْدَادٍ إِلَى رَجُلٍ أَذْنِبَ : ”قَدْ تَجَاوَزْتُ عَنْكَ ، فَإِنْ عُدْتَ أَعَدْتُ إِلَيْكَ مَا صَرَفْتَهُ عَنْكَ“ . وإلى آخر خافه : ”ليس عليك بأسٌ ، مَا لَمْ يَكُنْ مِنْكَ بَأْسٌ“ . وإلى آخر أدلَّ بكفاية : ”أدلت فأملت ، فَاسْتَصَغَرَ مَا فَعَلْتَ تَتَلَّ مَا أَقَلْتَ“ . ووقع المأمون إلى عامل له شَيْئاً : ”قَدْ كَثُرَ شَاكُوكُ ، فَإِذَا عَدَلْتَ ، وَإِلَّا اعْتَرَلْتُ“ . ووقع في أمر الجند : ”لَا يُعْطَوُا عَلَى الشَّغَبِ ، وَلَا يُحْجَوُا إِلَى الطَّلَبِ“ . ووقع طاهر بن الحسين : ”والله لئن هَمَمْتُ لِأَفْعَلَنْ ، وَلِئِنْ فَعَلْتُ لِأُبْرَمَنَّ ، وَلِئِنْ أُبْرَمْتُ لِأُحْكَنَّ“ . ووقع يحيى بن خالد في نكبتة إلى رجل سألَه عن حاله : ”أَحْسَنُ النَّاسِ حَالاً فِي النِّعْمَةِ مَنْ ارْتَبَطَ مُقِيمَهَا بِالشُّكْرِ ، وَاسْتَرْجَعَ مَاضِيَهَا بِالصَّبْرِ“ . ووقع محمد بن خالد إلى عامل له : ”أَجْرُ أُمُورِكَ عَلَى مَا يَكْسِبُكَ الشَّنَاءُ ، وَيَكْسِبُنَا الدَّعَاءُ ؛ وَاعْلَمْ أَنَّهَا أَيَّامٌ تَنْقُضُ ، وَأَعْمَارٌ تَنْتَهِي ؛ فَإِذَا ذَكَرُ جَمِيلٌ ، أَوْ خِزْيٌ طَوِيلٌ“ .

وإن رُمِنَا أَنْ نَأْتِيَ بِكُلِّ مَا سَمِعْنَا فِي هَذَا الْبَابِ مِنْ مَخْتَصَرِ الدَّعَاءِ وَالْوَصَايَا وَقَصِيرِ التَّوْقِيعَاتِ وَالْخُطَبِ ، طَالَ عَلَيْنَا وَشَغَلْنَا عَمَّا إِلَيْهِ أَجْرُنَا . وَإِنَّمَا ذَكَرْنَا مِثَالاً

يحتذى عليه اللبيب، ويستن به الأديب؛ فأما الخطب الطوال، والرسائل الكبار، فهي مدقونة موجودة في كتب الناس.

ومن برع في المعنيين من الإيجاز والإطالة، فسلم في الإيجاز من التقصير، وفي الإطالة من الإسهاب والتكثير؛ وتقدم الناس جميعاً في ذلك كتقدمه في سائر فضائله، أمير المؤمنين عليه السلام، وله من الخطب الطوال المشهورة: الزهراء، والغراء، والبيضاء، وغيرهن مما قد حُل عنه ونُقِل إلينا من قوله.

وإنما تحسن الإطالة وبسط الكلام كما قلنا في تفسير الجمل، وتكرير الوعظ، وإفهام العامة. ويليق ذلك بالأئمة والرؤساء ومن يقتدى به ويؤخذ عنه؛ فأما العامة والجمهور فلا يليق ذلك بهم، ولا ينبغي أن يتركوا يستعملونه، فإنها لقاح التباين، وسبيل الاختلاف، وسبب التششت. وقد روى أن عمّاراً رحمه الله تكلم يوماً فأوجز؛ ف قيل له: "لو زدتنا!" فقال: "أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم باختصار الخطب". ولهذا المعنى قال شاعر الخوارج:

كُنَّا أَنَا سَاءَ عَلَى دِينٍ فَفَرَقْنَا قَدَّعُ الْكَلَامَ وَخَلَطُ الْجِدِّ بِاللَّعِبِ
مَا كَانَ أَغْنَى رَجَالاً ضَلَّ سَعِيهِمْ عَنِ الْجِدَالِ وَأَغْنَاهُمْ عَنِ الْخُطْبِ



ومن استعمل في قوله وكتبه الإيجاز والاختصار من القدماء، ليُهَوِّنَ بذلك حفظ كتبه على من يُريد حفظها ويُقَرَّبَ على ناقل كتبه وأقواله نقلها، أرسطاطاليس وأقليدس، فإنهما لم يأتيا في شيء من كلامهما بما يتهيأ لأحد أن يختصره، أو يأتي بمعناهما بأقل من لفظهما. ومن استعمل الشرح والإطالة منهم ليفهم المتعلم،

وَيُفَصِّلُ الْمَعَانِيَ لِلْمُتَفَهِّمِ، جَالِينُوسُ وَيُوحَنَّا النَّحْوِيُّ ^(١). وَكُلُّ قَدْ قَصَدَ مَقْصِدًا
لَمْ يَرُدَّ بِهِ إِلَّا النِّفْعُ وَالْخَيْرُ.

ومن الأوصاف التي إذا كانت في الخطيب سُمِّيَ سديدًا، وكان من العيب معها
بعيدًا، أن يكون في جميع ألفاظه ومعانيه جاريًا على سجيته غير مُستَكْرِهٍ لطبيعته
ولا متكلفٍ ما ليس في وسعه؛ فإن التكلف إذا ظهر في الكلام هَجَنَهُ وَقَبَّحَ مَوْقِعَهُ.
وحسبك من ذم التكلف أن الله عز وجل أمر رسوله صلى الله عليه وسلم بالتبرؤ
منه، فقال: ﴿قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُتَكَلِّفِينَ﴾. وألا يظن أن
البلاغة إنما هي الإغراب في اللفظ والتعمق في المعنى، فإن أصل الفصح من
الكلام ما أفصح عن المعنى، والبلغ ما بلغ المراد؛ ومن ذلك اشتقا. فأفصح
الكلام ما أفصح عن معانيه ولم يُحَوِّجِ السامع إلى تفسير له، بعد ألا يكون كلامًا
ساقطًا أو لألفاظ العامة مشبهًا. ولذلك قال بعضهم في وصف البلاغة: "هي أن
يتساوى فيها اللفظ والمعنى، فلا يكون اللفظ أسبق إلى القلب من المعنى ولا المعنى
أسبق إلى القلب من اللفظ". وليس يُنْكَرُ مع ذلك أن يُكَلِّمَ أهل البادية بما في سجيته
علمه، ولا ذوو الأدب بما في مقدار أدبهم فهمه؛ وإنما يُنْكَرُ أن تُكَلِّمَ الحاضرة
والمولودون من الغريب بما لا يعرفون وبما هم إلى تفسيره محتاجون، وأن تُكَلِّمَ
العامة السخفاء بما تُكَلِّمُ به الخاصة الأدياء. وإنما مثل من كلَّم انسانًا بما لا يفهمه
وبما يحتاج إلى تفسير له كمثَل من كلَّم عربيًا بالفارسية؛ لأن الكلام إنما وُضِعَ
ليعرف به السامع مراد القائل، فإذا كلَّمه بما لا يعرفه فسواء عليه أكان ذلك
بالعريية أم بغيرها. فما جرى في هذا الباب مجراه المعهود، وسُلك به سبيله

(١) في الأصل «أو» بدل واو العطف.

المقصود، وأتى به طريقه المحمود، قول طخفة بن زهير النهدي لرسول الله صلى الله عليه وسلم في كلام له طويل أغرب فيه : "ولنا نعم همل أغفال، ما تبض ببال؛ ووقير قليل الرسل كثير الرسل، أصابتها سنة حمراء مؤزلة ليس لها علل ولا نهل"؛ فقال النبي صلى الله عليه وسلم : "اللهم بارك له في محضها ونحضها ومدقها؛ واحبس راعيها في الدثر، بيانع الثمر؛ واجزر له التمد، وبارك له في المال والولد"؛ في كلام له طويل . وكقول الآخر له في بعض سؤاله إياه : "أيدالك الرجل امرأته يارسول الله؟" قال : "نعم، إذا كان مفرحاً" . فهذا كلام من السائل والمسئول والقائل والمحجب، حسن مأثور، لأنه مفهوم بين من يخاطب به . وإنما يستنكر من ذلك الموضوع غير موضعه والمخاطب به غير أهله؛ كقول أبي علقمة النحوي "وقد عثر فسقط فاجتمعت عليه العامة، فقال : "ما بالكم تنكأ كئون على كأنما تنكأ كئون على ذى جنة، افرقعوا عني"؛ وكقول آخر من أهل زماننا : "كنت في عقابيل من عتلى فتلقعت بالعفشليل"، فهذا وشبهه منكر قبيح لا ينبغي أن يستعمله ذو عقل صحيح . وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : "إياكم والتشادق" . وقال : "أبغضكم إلى الثرثارون المتفهمقون" . وقال : "من بدا جفا" .

(٤٤)

ومن أوصاف البلاغة أيضا السجع في موضعه، وعند سماحة القريحة به، وأن يكون في بعض الكلام لا في جميعه . فإن السجع في الكلام كمثل القافية في الشعر، وإن كانت القافية غير مستغنى عنها والسجع مستغنى عنه؛ فأما أن يلزمه الإنسان في جميع قوله ورسائله وخطبه ومناقلاته فذلك جهل من فاعله، وعي من قائله . وقد روي الكراهية فيه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، فروى أن رجلاً سأله فقال : "يارسول الله أرأيت من لا شرب ولا أكل، ولا صاح فاستهل، أليس

مثل ذلك يُطَلَّ؟“؛ قال فقال: ”أَسْبِجُ كَسْبِجِ الْجَاهِلِيَّةِ!“^(١) وإنما أنكر صلى الله عليه وسلم ذلك، لأنه أتى بكلامه مسجوعا كله، وتكلف فيه السجع تكلف الكُفَّان. وأما إذا أتى به في بعض كلامه ومنطقه ولم تكن القوافي مختلفة متكلفة، ولا مُتَمَحِّلَةً مُسْتَكْرَهَةً، وكان ذلك على سَبِيحَةِ الْإِنْسَانِ وطبعه، فهو غير منكرو ولا مكروه؛ بل قد أتى في الحديث: ”ويقول العبد مالى مالى، وما له من ماله إلا ما أكل فأفنى أو لبس فأبلى أو أعطى فأمضى“. ومما تكلم به بعض أهل هذا العصر فأتى بالسجع فيه محمودا، ومن الاستكراه بعيدا، قوله: «والحمد لله الذى ذَنَرَ الْمِنَّةَ لَكَ، وَأَتَحَرَّهَا حَتَّى كَانَتْ مِنْكَ، فَلَمْ يَسْبِقْكَ أَحَدٌ إِلَى الْإِحْسَانِ إِلَى، وَلَمْ يَحَاضِكْ أَحَدٌ فِي الْإِنْعَامِ عَلَيَّ؛ وَلَمْ تُنْقَسِمِ الْأَيَادِي شُكْرِي فَهُوَ لَكَ عَتِيدٌ، وَلَمْ تُخْلُقِ الْمِنْ وَجْهِي فَهُوَ لَكَ مَصُونٌ جَدِيدٌ؛ وَلَمْ يَزَلْ ذِمَامِي مَضَاعًا حَتَّى رَعِيْتَهُ، وَحَقٌّ مَبْخُوسًا حَتَّى قَضَيْتَهُ؛ وَرَفَعْتَ مِنْ نَظَرِي بَعْدَ انْخِفَاضِهِ، وَبَسَطْتَ مِنْ أَمَلِي بَعْدَ انْقِبَاضِهِ؛ فَلَيْسَ أَعْتَدَ يَدًا إِلَّا لَكَ، وَلَا مِثْمَةً إِلَّا مِنْكَ، وَلَا أَوْجَهَ رَغْبِي إِلَّا إِلَيْكَ، وَلَا أَتَكَلَّى فِي أَمْرِي بَعْدَ اللَّهِ إِلَّا عَلَيْكَ؛ فَصَانَكَ اللَّهُ عَنْ شُكْرِ مَنْ سِوَاهُ، كَمَا صَنَعْتَنِي عَنْ شُكْرِ مَنْ سِوَاكَ». ومما يبين هذا مما وُضِعَ غَيْرَ مَوْضِعِهِ قَوْلُ صَدِيقٍ لَنَا فِي فَصْلِ مِنْ رَقْعِيَّةٍ لَهُ: «وَرَزَقَنِي عَدْلَكَ، وَصَرَفَ عَنِّي خَذْلَكَ». وقوله أيضا: «وَلَقَدْ جَلَّتْ عِنْدِي بَابُنِ فَلَانِ الْمَصِيبَةِ، وَعَظُمَتِ الشَّصِيبَةُ». وقول آخر في صدر رُقْعَةٍ: «أَطَالَ اللَّهُ بَقَاءَكَ لِي خَصِيصًا، وَلَا وِدَائِكَ فَيَصُوصَا». ولقد شهدت مرة ابن التُّسْتَرِيِّ^(٢) وكان يتقعر في منطقته، ويطلب السجع في كتبه، ويستعمل الغريب في ألفاظه، وقد لقي امرأة عجوزا

٤٢

(١) كذا في البيان والتبيين . وفي الأصل : « كسبج في الجاهلية » بزادة كبة « في » .

(٢) في الأصل : « البستري » بالباء .

فقال لها : « حَلَّيْ عَنْ سَنَنِ الطَّرِيقِ يَا حَمَّة » ، فظننت أنه قال لها : « يا حُجْبَة » فتعلقت به وصاحت : « يا معشر المسلمين ، نصراني يقول لمسلمة يا حُجْبَة ! » ، فأخذته الأيدي والنعال حتى كاد أن يَتَلَف . ولو كان لزوم السجع في القول والاعراب فيه وفي اللفظ هما البلاغة لكان الله عز وجل أولى باستعمالهما في كلامه الذي هو أفضل الكلام ، ولكان النبي صلى الله عليه وسلم والأئمة المهديون قد استعملوهما ولزموا سبيلهما وسلكوا طريقهما ، فأما ولسنا واجدين فيما في أيدينا من كلامهم استعمال السجع والغريب إلا في المواضع اليسيرة ، فهم أولى بأن يُقْتَدَى بهم ويحتذى بمنهاجهم ممن قد نبت في هذا الوقت من هؤلاء الذين ليس معهم من البلاغة إلا ادعاءؤها ، ولا من الخطابة إلا التحلي باسمها .

ومما يزيد في حسن الخطابة وجلالة موقعها جَهَارَةُ الصوت ، فإنه من أجل (١)

أوصاف الخطباء . ولذلك قال الشاعر :

جَهِيرُ الكلامِ جَهِيرُ العُطَا س شديدُ النَّيَاطِ جَهِيرُ النَّعَمِ

وقال آخر :

إن صاح يوماً حَسِبْتَ الصَّخْرَ مَنْحَدَرًا والريحَ عاصفةً والموجَ يلتطمُ
وذم آخر بعض الخطباء برقة الصوت وضآلته فقال :

ومن عجبِ الأيامِ أن قمتَ خاطبًا وأنت ضئيلُ الصوتِ متنفخُ السَّحْرِ

وليس يلتفت في الخطابة إلى حلاوة النغمة إذا كان الصوت جهيرًا ، لأن

٢٤٢

حلاوة النغمة إنما تُرَاد في التلحين والإنشاد دون غيرهما . وليس ينبغي للخطيب أن يَحْصَرَ عند رَئِي الناس بأبصارهم إليه ، ولا يعبأ بالكلام عند إقبالهم عليه . فقد

(١) في الأصل : « أحد » .

رُوى أَنَّ عثمان رضى الله عنه لما بُويع له ، صعد المنبر فحصر وأرتج عليه ، فقال :
«أيها الناس إنكم إلى إمام عادلٍ أحوجُّ منكم إلى إمامٍ قائلٍ . وإن أبا بكر وعمر كانا
يُعِدَّانِ لهذا المقام مَقَالًا ، وستأتِيكم الخطبةُ على وجهها إن شاء الله» . وأرتج على آخر
وقد رَفِيَ المنبر فنزل وأنشأ يقول :

فإِلا أَكن فيكم خطيبًا فإننى بسيفي إذا جدَّ الوَعْيُ لخطيبٍ

فكان يقال : لو قاله وهو على المنبر كان من أخطب الناس . وقد استعاذ الشاعر
من الحصر والعي فقال :

أَعِذْنِي رَبِّ مِنْ حَصْرٍ وَعِيٍّ وَمِنْ نَفْسٍ أَعْلَجَهَا عِلَاجًا

وينبغي له أن يتَّقى خيانةَ البديهة في أوقات الارتجال ، ولا يغتره انقياد القول
له في بعض الأحوال ، فيركب ذلك في سائر الأوقات وعلى جميع الحالات . فإن وثق
بانقياد القول له ومساعدته إياه ، فأتى بالبديهة بما يأتي به غيره بعد الروية ، فذلك
الخطيب الذى لا يُعادلُه خطيب ، والأديب الذى لا يُوازِيه أديب ؛ وبذلك وصف
الشاعر بعضهم فقال :

قَهَرَ الْأُمُورَ بَدِيعَةً كَرِوِيَّةً مِنْ غَيْرِهِ وَقَرِيحَةً كَتَجَارِبٍ

وَأَنْ يُقِلَّ التَّنَحُّجُ ، وَالسُّعَالُ ، وَالْعَبَثُ بِاللَّحِيَّةِ ؛ فَإِنْ ذَلِكَ عَنْدهُمْ مِنْ دَلَائِلِ الْعِيِّ .
وفيه يقول الشاعر :

— وَمِنْ الْجَبَائِرِ مَقُولٌ مُتَعَتِّعٌ جَمُّ التَّنَحُّجِ مُتَعَبٌ مَبْهُورٌ

ومما يدلُّ أيضًا عندهم على الحصر وتَصَعُّبِ القول وشِدَّتِه على القائم به ، العَرَقُ ؛

قال الشاعر :

لله دَرَّ عامرٍ إذا نَطَقَ في حَقْلٍ أُمْلَكٍ وفي تلك الحَلَقِ
ليس كَقُومٍ يَعْرِفُونَ بالسُّرْقِ من كُلِّ نَضَّاحِ الدَّفَارِي بِالْعَرَقِ

ويُروى أن يزيد بن عُمر بن هُبَيْرَةَ تكلم بحضرة هشام فأحسن ؛ فقال هشام :
« ما مات من خَلَفَ هذا » ؛ فقال الأبرش الكلبي : « ليس هناك ، أما ترى
جبينه يَرْتَجُّ لِضَيْقِ صَدْرِهِ ! » ؛ فقال له يزيد : « ما لذلك رَجَّح ! ولكن لِقَعُودِكَ
في هذا الموضع » . وكانوا يَتَعَاطَوْنَ سَعَةَ الْأَشْدَاقِ وتبين مخارج الحروف ،
وَيَمْتَدِّحُونَ بذلك وبطول اللسان وَيَعُدُّونَهُمَا من آلات الخطابة ؛ قال الشاعر :

تُشَادِقُ حَتَّى مَالٍ بِالْقَوْلِ شِدْقُهُ وَكُلُّ خَطِيبٍ لَا أَبَا لَكَ أَشْدُقُ

وروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال لحسان : « ما بقي من لسانك ؟ »
فأخرجه حتى ضرب بطرفه أرنبته ، ثم قال : « والله ما يسرني به مَقُولٌ من مَعَدَّةِ
والله لو وضعته على صخر لَفَلَقَهُ أو على شَعَرٍ لَحَلَقَهُ » .

وينبغي للخطيب ألا يستعمل في الأمر الكبير الكلام الفطير الذي لم يحمره
التدبر والتفكير ؛ فيكون كما قال الشاعر :

وَذِي خَطَلٍ فِي الْقَوْلِ يَحْسِبُ أَنَّهُ مَصِيبٌ وَمَا يَعْرِضُ لَهُ فَهُوَ قَائِلُهُ
بل يكون كما قال الآخر :

وَقُوفٌ لَدَى الْأَمْرِ الَّذِي لَمْ يَبَيِّنْ لَهُ وَيَمِضِي إِذَا مَا شَكَّ مَنْ كَانَ مَاضِيَا

وَأَنْ يَكُونَ لِسَانُهُ سَالِمًا مِنَ الْعُيُوبِ الَّتِي تَشِينُ الْأَلْفَاظَ ، فَلَا يَكُونُ أَلْتَفُّ ،
وَلَا فُأَفَاءٌ ، وَلَا ذَارِئَةً ، وَلَا تَمْتَامًا ، وَلَا ذَا حُبْسَةٍ ، وَلَا ذَا أَلْفَفٍ ؛ فَإِنْ ذَلِكَ أَجْمَعَ

مما يذهب ببهاء الكلام، ويهجن البلاغة، وينقص حلاوة النطق . وقد ذكر أن
 واصل ابن عطاء كان قبيح اللثة على الرء، وكان إلى المناقلات وارتجال الخطب لأهل
 نحلته ومستحسني دعوته محتاجا، فراض لسانه حتى أخرج الرء من منطقته، وخطب
 خطبة طويلة تدخل في عادة أوراق لم يلفظ فيها بالرء، فكان مما يُعَدُّ من فضائله
 وعجيب ما اجتمع فيه . ويروى أن زيد بن علي رحمه الله خطب بعد خطبة خطبها
 الجمحي فأحسنها وأجادها، إلا أن الجمحي كان بأسنانه فليح شديد، فكان يصغر
 في كلامه، فلمسا تساوى كلامهما في الوزن وحسن النظم وإصابة المعنى وسلم زيد
 ابن علي رحمه الله من الصغير الذي كان في كلام الجمحي، فُضِّل عليه، فقال عبد الله
 ابن معاوية بن جعفر يصف خطبة زيد :

قَلْتُ قَوَادِحُهَا وَتَمَّ عَدِيدُهَا فَلَهُ بِذَلِكَ مَرِيَّةٌ لَا تُتَكَّرُ

فهذه جمل ما يحتاج إليه في الخطابة إذ كانت مسموعة . فأما الرسائل فهي
 مستغنية عن جَهارة الصوت وسلامة اللسان من العيوب، لأنها بالخط، فتحتاج
 إلى أن تُشاهد، ويُساعد حسنُ الخط، فإن ذلك يزيد في بهائها ويُقرِّبها
 من قلب قارئها . والأصل في الخط أن تكون حروفه بيّنة قائمة، ومن الإشكال بعيدة
 سالمة . ثم إن كان مع صحته وبيانه حلوا حسنا كان ذلك أزيد في وصفه . وألا
 يُستعمل به التخفيف الذي يُعَمِّيه إلا مع من جرت عادته بقراءة مثل ذلك واستعماله،
 كنعجو ما جرت عادة الكتاب في تعليق الميم، وإقامة الكاف وتصيير شكلة^(١) عليها
 تفرق بينها وبين اللام، ومد السين وتصيير شكلة عليها، أو تنقيط ثلاث نقط من
 تحتها . فإن استعمال ذلك مع من جرت عادته باستعماله كاستعمال الغريب مع من

(١) في الأصل : « وتصيير كل شكلة » بزيادة كلمة « كل » .

يفهمه ؛ واستعمال إقامة الحروف على حقائقها وأصول أشكالها كاستعمال المعهود من الكلام المصطلح عليه مع سائر الناس . وألا يمدّ الحروف التي لم تجر العادة بمدّها ؛ فإن أبا أيوب رحمه الله كان يقول : « المدة في الخط في غير موضعها لحن في الخط » . وأن يتفقد قلمه بقطه وتسويته ؛ فإن أبا أيوب رحمه الله كان يقول : « القلم الرديء كالولد العاق » . ومما يزيد الخط حسنا ، ويُمكن له في القلوب موضعا ، شدة سواد المداد وجودة لآفة الدواة ، فإنه يجرى من الخط مجرى القطن من الثوب ؛ فمتى كان القطن رديء الجوهر ، لم ينفع النساج حذقه ؛ ووضع من الثوب سوء جوهره ، وإن أحكم الصانع صنعته .

باب في اختيار الرسول

والذي يحتاج إليه المرسل في الرسول ، حتى يكون عند ذوى العقول ليبيّا ، ومن الصواب قريبا ، أن يختاره حتى يكون أفضل من بحضرته في عقله ، وأدبه ، وضبطه ، وعارضته ، ودينه ، ومروءته . فقد كان يقال : « ثلاثة تدلّ على أهلها : الهدية على المهدى ، والرسول على المرسل ، والكتاب على الكاتب » . وكان يقال : « رسول المرء مكان رأيه ، وكتابه مكان عقله » . ولذلك جعل الله عز وجل رساله أفضل خلقه ، وأخبر أنهم اصطفاهم على العالمين وقال : ﴿ اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ ﴾ . وإنما وجب أن يختار العاقل رسوله لأنه قد أقامه فيما يؤديه عنه مقامه ؛ فعليه أن يجعله أفضل من بحضرته ؛ وعلى الرسول أن يؤدى ما حُمِّل ، كما قال الله عز وجل : ﴿ فَاتَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ ﴾ . وكما قال : ﴿ فَهَلْ عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ ﴾ .

المُبين)، وإنما وجب عليه البلاغ لأن الرسالة أمانة، فعليه أن يؤدّيها، لأن الله عز وجل يقول: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾. وليس للرسول أن يزيد في الرسالة ولا أن ينقص منها، لأن ذلك خيانة للأمانة، إلا أن يكون المرسل قد فوّض إليه أن يتكلّم عنه بما رأى. وقد قال الشاعر:

فإن كنت في حاجة مُرسلاً فأرسل حكماً ولا توصه

وإنما أمر بذلك لأن الحكيم إذا وصّيته لم يتجاوز وصيتك وإن كان الرأي عنده خلافها، فربما ضرك بترك الأصوب عنده وأتباع أمرك، ولا لوم عليه في ذلك. وإذا فوّضت إليه عمل بحكمته ورأيه. وقد روى في هذا المعنى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم وجه علياً عليه السلام في بعض أموره، فقال له: «أكون يا رسول الله في الأمر إذا وجهتني كالسكة الموجهة إذا وضعت للمسيح، أو يرى الشاهد ما لا يرى الغائب؟» ففوّض إليه لما رأى منه خيراً ووثق برأيه، وقال لغيره من سائر الناس: «نصر الله أمراً سمع مقالتي فوعاها وأذاها»، ولم يفوّض إليهم لقلّة ثقته بهم. فعلى العاقل أن يستشعر هذا المعنى في رُسله. فإذا أرسل من يثق بأمانته وعقله، فوّض إليه أن يقول عنه ما يراه أولى بالصواب عنده، وإذا لم يكن بهذه المتزلة إلا أنه أفضل من يقدر عليه للوقت وصّاه ألا يتجاوز قوله. وعليه أن يتخير من الرسل من لا تكون فيه العيوب التي نذكرها أو بعضها، وهي: الخدّة، فإن صاحبها ربما فقد عقله، وليس من الحزم أن يُقيم الإنسان مقامه من يفقد عقله. والحسد، فإن صاحبها عدو نعم الله عز وجل ولا يحب أن يرى لك ولا لغيرك حالاً مستقيمة، ومتى رأى شيئاً من ذلك حمله حسدُه على أن يُفسده. والغفلة، فإن صاحبها لا يضبط ما يحمله عنك ولا يعود به إليك. والعجلة، فإن صاحبها لا يضع

الأشياء على مواضعها ويسبق بها أوقات فرصتها . وقد قيل : « رَبِّ عَجَلَةٍ تَهَبُ رَيْثًا » . وقال الشاعر :

قد يدرك المتأني بعض حاجته وقد يكون مع المستعجل الزللُ

والنسيمة ، فإنها تُفسد الإخاء ، وتُكدر الصفاء ، ولا يتم معها أمر ، ولا تنجح لمستمعها طلبة ؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم قال : ” استعينوا على نُجْحِ حوائجكم بالكتمان ” ؛ فمن خالف ذلك كان بعدم التوفيق جديرا ، وبالحرمان حقيقا . والكذب ، فإنه مجانب للإيمان ، وليس لمكذوب رأى ، وإذا اعتمد الإنسان في أمره على من يكذبه ، كان في ذلك شينه وعطبه . والضجر ، فليس للضجور صبر على حفظ الأسرار في رسالة ولا تأدية أمانة . والعجب ، فإن صاحبه منه في غرور ، وربما حمله على أن يخالفك فيما يضربك فيه . والهدر ، فإن من كثر كلامه كثرت سقطته ، ومن أسقط لم يحفظ سر صاحبه وأبداه ، وإن لم يكن ذلك مغزاه .



فإذا سلم الرسول من هذه العيوب ، وكان مع ذلك أديبا أو مقاربا لوصف الأديب ، بلغ للمرسل بإذن الله مراده ، وأمين ضره وفساده . فهذه عمدة ما يحتاج إليه في اختيار الرسول . وإن اتفق للمرسل مع ذلك أن يكون الرسول مقبولا للصورة ، حسن الاسم ، كان ذلك زائدا في توفيق الله عز وجل . وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسأل الوافد عن اسمه ، فإن كان حسنا تفاعل به وأعجبه ، وإذا كان مكروها غيره .

وعلى الذي تؤدي إليه الرسالة أن يسمعها ، ولا يلوم الرسول إن أغلظ له فيها ، فليس على رسول لوم . فإن أحب أن يقابله بمثل رسالته فعل . فقد أباحه الله



ذلك بقوله: ((فَمَنْ أَعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ يَمِثِلْ مَا أَعْتَدَى عَلَيْكُمْ))؛ فإن أمسك وعفا، فالعفو أقرب للنقوى، وأولى بالرأى عند ذوى الحجا .

باب فيه الجدل والمجادلة

وأما الجدل والمجادلة فهما قول يُقصد به إقامة الحجة فيما اختلف فيه اعتقاد المتجادلين . ويستعمل في المذاهب ، والديانات ، وفي الحقوق ، والخصومات ، والتَّصُلُّ في الاعتذارات ، ويدخل في الشعور في النثر .

وهو ينقسم قسمين : أحدهما محمود ، والآخر مذموم . فأما المحمود فهو الذى يُقصد به الحقُّ ويُستعمل به الصدق . وأما المذموم فما أُريد به المماراة والغلبة، وطُلب به الرياء والسُّمعة . وقد جاء في القرآن مدح ما ذكرنا أنه محمود، وذم ما ذكرنا أنه مذموم، وتواتر فيه قول الحكماء والفاظ الشعراء ؛ فقال الله عز وجل : ((وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِآثِي هِيَ أَحْسَنُ)) . وقال : ((يَوْمَ تَأْتِي كُلُّ نَفْسٍ تُجَادِلُ عَنْ نَفْسِهَا)) . وقال في إبراهيم : ((وَحَاجَهُ قَوْمُهُ قَالَ اتَّخَذُوهُ فِي اللَّهِ وَقَدْ هَدَانِ)) . وقال : ((وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ)) . وبذلك تعبد أنبياءه وصالحى عباده، فقال عز وجل : ((ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِآثِي هِيَ أَحْسَنُ)) . وقد أجمعت العلماء وذوو العقول من القدماء على تعظيم مَنْ أفصح عن حُجَّتِهِ وَبَيَّنَّ عَنْ حَقِّهِ ، واستنقاص مَنْ عجز عن إيضاح حقه وقصر عن القيام بحُجَّتِهِ . ووصف الله عز وجل قريشاً بالبلاغة في الحجة، واللَّدَد في الخصومة، فقال : ((لَتُنذِرَ بِهِ قَوْمًا لُدًّا)) . وقال : ((فَإِذَا ذَهَبَ الْحَوْفُ

سَلِّقُوا بِاللِّسَانِ حَدَادِ أَشْجَةٍ عَلَى الْخَيْرِ . وقال : (وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ) . وقال : (وَإِنْ يَقُولُوا تَسْمَعُ لِقَوْلِهِمْ كَأَنَّهُمْ) . وذم من لا يقيم حجته ، ولا يبين عن حقه في خصومته ، وشبههم بالولدان والنسوان ، فقال : (أَوْ مَنْ يَنْشَأُ فِي الْحِلْيَةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ) . وقال الشاعر :

وإن أمراً يعياً بتبيين حقه إذا أتركت عند الخصام القرائح
لأبائه إن كان في بيت قومه وللحسب المأثور عنهم لفاصح

وأما ما جاء في ذم التعنّت والمراء وطلب السمعة والرياء وقصد الباطل وركوب الهوى ، فقول الله عز وجل : (هَآئِنٌ هَؤُلَاءِ جَادَلْتُمْ عَنْهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَمَنْ يُجَادِلُ اللَّهَ عَنْهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَمْ مَنْ يَكُونُ عَلَيْهِمْ وَكِيلًا) . وقوله : (وَالَّذِينَ يُجَاحِدُونَ فِي اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا اسْتَجِيبَ لَهُمْ دَاحِضَةٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ) . ووصف رسول الله صلى الله عليه وسلم صديقاً كان له في الجاهلية ، فقال : « كان لا يشارى ولا يمارى » . وقال : « من تسمع سمع الله به » . وقال بعضهم : « المراء يفسد الإخاء » . وأنشد :

فدع المراء إذا نطقت فإنه يُغري بك الأعداء والحسادا

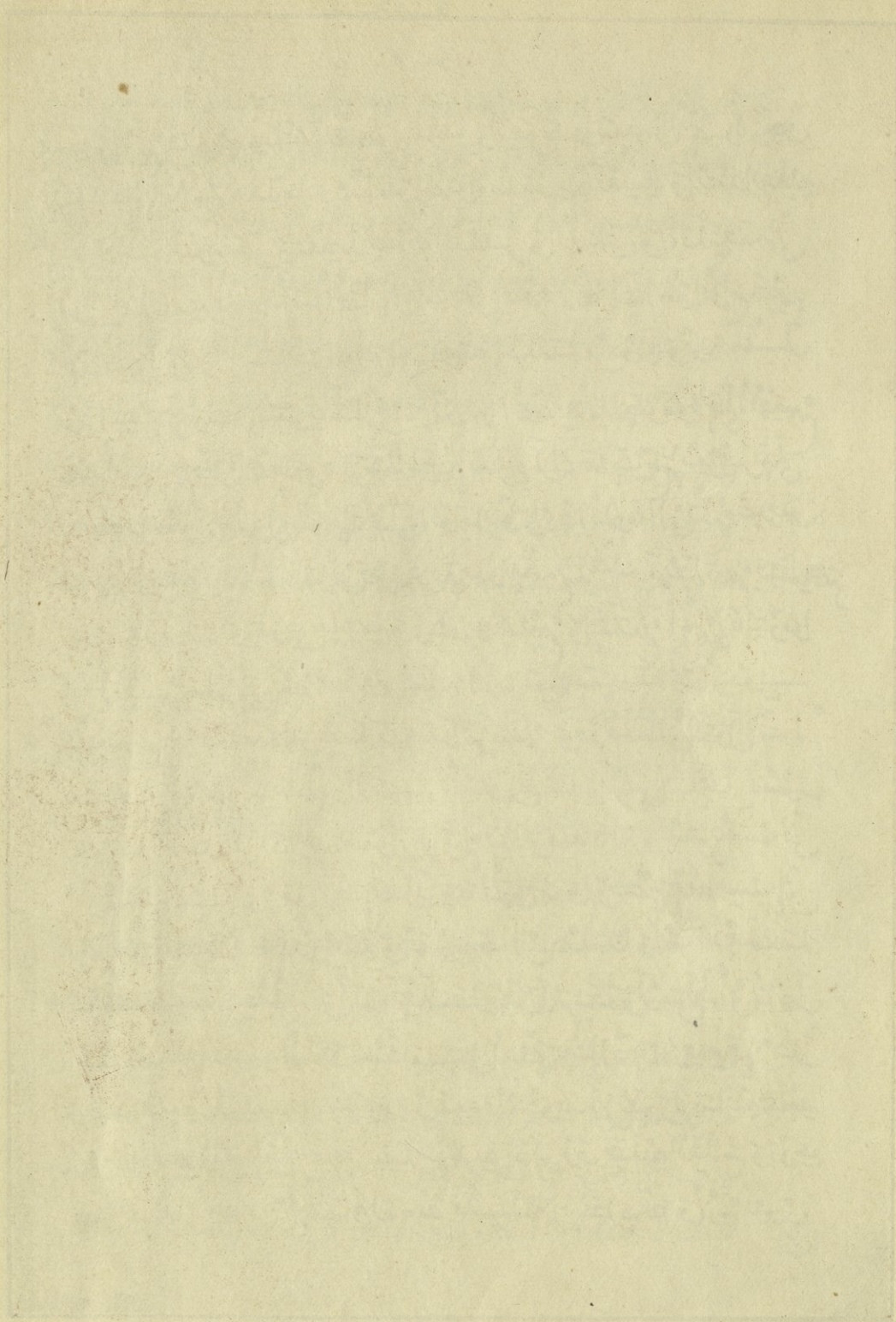
وقال : « دمع المراء لقلة خيره » . وقال أمير المؤمنين رضى الله عنه لأبن الكواء : « سل تفقها ولا تسأل تعثا » .

وحق الجدل أن تبني مقدماته مما يوافق الخضم عليه ، وإن لم يكن في نهاية الظهور للعقل . وليس هذا سبيل البحث ، لأن حق الباحث أن يبني مقدماته مما

هو أظهر الأشياء في نفسه وأبينها لعقله ؛ لأنه يطلب البرهان ، ويقصد لغاية التبيين والبيان ، وألا يلتفت إلى إقرار مخالفته فيه . فأما المجادل ، فلما كان قصده أنه إنما هو إلزام خصمه الحجة ، كان أؤكد الأشياء في ذلك أن يلزمه إياها من قوله ؛ وذلك مثل قول الله عز وجل لليهود لما أراد إلزامهم الحجة فيما حرموه على أنفسهم بغير أمر ربهم : ﴿ كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حَلَالًا لِّبَنِي إِسْرَءِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَءِيلُ عَلَى نَفْسِهِ مِنْ قَبْلِ أَنْ تُنَزَّلَ التَّوْرَةُ قُلْ فَأْتُوا بِالتَّوْرَةِ فَاتْلُوهَا إِنَّ كُنْتُمْ صَادِقِينَ . فَمِنْ أَفْتَرَى عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴾ ، فجادلهم بكتابتهم الذي يقرّون به وبفرض ما فيه ووجوبه عليهم ، وأعلمهم أنهم إذا حرّموا على أنفسهم ما لم يُحرّمه الله في كتابهم الذي هذه سبيله في وجوب التسليم له فقد ظلموا واعتدوا ، وهذا لازم لهم .

وقد قلنا : إن الجدل إنما يقع في العلة من بين سائر الأشياء المسئول عنها ، وليس يجب على المسئول الجواب إلا بعد أن يأذن في السؤال ، فإن لم يأذن فله ذلك وليس ينسب إلى انقطاع ولا محاجة . فإن أذن فقد لزمه الجواب ، وإن قصر عنه نُسب إلى العجز .

وطب العلة يكون على وجهين : إما أن تطلبها وأنت لا تعلمها لتعلمها ؛ وإما أن تطلبها وأنت تعلمها ليقرّ لك بها ، وليس لك أن تُجادل أحدا في حق يدّعيه إلا بعد مسئلته عن العلة فيما أدّعه فيه ؛ فإن كان علمك بعلة قد تقدّم في شهرة مذهبه ، فالأحوط أن تقرّره بما بَيّ عليه أمره ، لئلا يجحد بعض ما ينتحله أهل مذهبه إذا وقف عليه الكلام ويدّعي أنه مخالفهم فيه ؛ فإن أمنت ذلك منه فلا عليك أن تُجادله وإن لم تقرّره بعلة . وأثنان لا يلزمك منهما سؤال ، ولا يجب



لها عليك جواب : أحدهما من سألك عن العلة في شيء ادّعيته فأخبرته بها، وهي مما يجوز أن يعلل ذلك الشيء بمثله فطالبك بعلّة للعلة، فطالبته في ذلك غير لازمة ومسئلته ساقطة، لأن ذلك يوجب أن يطالب بعلّة للعلة ثم كذلك إلى مالا نهاية له. والآخر من أراد مناقضتك في مذهبك ولم ينصب لنفسه مذهباً يجب له عليك فيه بخالفتك إياه المخاصمة، فليس تلزمك له حجة في ذلك ولا يجب له عليك فيه سؤال، مثال ذلك أن رجلاً لو سار إلى بعض الأئمة والحكام برجل قد قتل رجلاً أو أخذ ماله وأقام البينة على ذلك، ثم لم يكن وليّ الدم، ولا صاحب المال، ولا وكيله لصاحب الدم من أوليائه، ولا لصاحب المال، لم يكن للأئمة ولا للحكام أن يقيموا حداً عليه أو يطالبوه برد ما أخذ إذ كان الدافع له والمطالب بذلك فيه غير مستحق للطالبة بما يجب عليه من الحكم.

والعلل علتان : قريبة، وبعيدة. فالقريبة ما كان المعلول واليهاً. والبعيدة ما كان بينه وبينها غيره، وذلك كالولد الذي علته القرينة النكاح، وعلته البعيدة والداه. وللعلل وجوه: (منها) اعتبارها، فإن أطردت في معلولاتها صحّت، وإن قصّرت عن شيء من ذلك علم أنها غير صحيحة؛ ومثال ذلك أن الحركة لما كانت علّة للمتحرّك، كان قولنا إذا سئلنا عن الجسم المتحرّك: ما علّة حركته؟ فقلنا: حلول الحركة فيه، قولاً صحيحاً، لأنه يطرّد في معلولاته ويوجد في كل جسم متحرك. فإذا سئلنا عن العلة في حركة الجسم، فقلنا: لأنه جسم، كان ذلك باطلاً، لأنه قد تكون أجسام لا حركة فيها. و(منها) أن تكون العلة في صحة الشيء هي العلة في بطلان ضده، إذا كان ضداً لا واسطة له، وقد مضى تمثيل ذلك. و(منها) أن العلة في الشيء إذا كانت من اجتماع شيئين

أو أكثر من ذلك ، لم تكن واجبةً إذا انفرد بعض تلك الأشياء ؛ مثل رجل أراد قلب حجرٍ ثقيلٍ فلم يُطقه ، فلما عاونه عليه غيره وتأيدت قواهما قلباه ؛ فليس العلة في الاستقلال به أحدهما ، لأن كل واحد منهما عاجز عنه إذا انفرد به ، وإنما العلة اجتماعهما . ومن هذا المعنى يحتاج للتواتر بأنه حجة وإن كان كل واحد من المخبرين يجوز عليه الكذب . و(منها) أن العلة إذا كانت مأخوذة مما يوافق الخصم فيه ، فلامطعن له فيها ، وذلك مثل قول موحد سألَه مشبّه عن العلة في قوله : إنا الله ليس بجسم ، فقال لاجتماعنا على أنه ليس يشبهه شيء ، فلو كان جسماً لكان مثل الأجسام في معنى الجسمية . فإذا كانت العلة مأخوذة مما يخالفك فيه الخصم ، فليس يجوز أن تحتج عليه بها إلا بعد أن تعلمه أن علتك مأخوذة مما يخالفك فيه ، وأنه لا سبيل لك إلى تعريفه صحتها إلا بعد أن تصحح عنده المقدمات التي أوجبتها ؛ وذلك بكواب موحد سألَه مُلحد عن العلة في إثبات الرسل ، فليس يمكنه أن يبين ذلك إلا بعد أن يدل على الباري ؛ فإذا صحح في نفس خصمه أنه موجود وأقر له بذلك ، ذكر العلة في الرسل ، فأما قبل ذلك فلا سبيل له إلى إيجاده العلة في ذلك . و(منها) أن الجدل في العلة والسؤال عنها ماض في سائر ما يخالفك فيه خصمك ، فإذا صرت إلى ما يوافقك فيه فليس لك أن تسأله عن العلة ولا أن تُجادله فيها ، لأنك حينئذ تكون مجادلاً لنفسك ، اللهم إلا أن يكون سؤالك عن العلة في ذلك لتقرّره بها ثم تأخذه بطردها في شيء — وقد أباه — حكمه حكم ما وافقك فيه ؛ وذلك كقولك لمن وافقك على إثبات الباري عز وجل وهو مجسم : مادليلك وعلتك اللذان أوجبت بهما وجود الباري عز وجل ؟ فيدلّ على ذلك بما يشاهده من تأليف الأجسام ، ووجودها بعد أن لم تكن وتناهيها وتركيبها وآثار الصنعة فيها ، فتكون علتها في ذلك هي العلة

في أن صانعها لا يشبهها ولا يكون مثلها، وأنه متى كان جسماً لزمه حكم الأجسام في الحاجة إلى صانع غيره . و(منها) أت المعارضة في الجدل صحيحة، وإن كان قوم قد أبوها وقالوا إنها لا مسألة ولا جواب، وليس الأمر كما ظنوا . والمعارضة هنا المقابلة، كما يقال: عارضت السلعة إذا بعثها بمثلها . فإذا قابلت بين الأمرين والعنتين وطالبت خصمك بأن يحكم للشيء بما توجبه العلة في نظيره، كان ذلك واجباً . وقد عارض الله عز وجل من أبي البحث وأستنكره مع إقراره بابتداء الخلق واختراعه، فقال: ﴿ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ . قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴾ ؛ فالزمهم الله ألا ينكروا إعادتهم بعد أن فقدوا مع إقرارهم بابتداء الله إياهم وما كانوا . وكل زيادة تقع في المسئلة أو العلة من جنس المسئلة فليس ذلك بخروج عنها، وأما ما خالف معنى المسئلة والعلة فهو خروج وتخليط .

وقد ذكر المتكلمون "الخلاف والمناقضة" وكثيراً ما يستعملون بعض ذلك في موضع بعض . ونحن نبيّن كل واحد منهما، ونرسم فيه ما يُعرف به الفرق بينه وبين الآخر، فيستعمل كل واحد منهما في موضعه .

"فالمناقضة" في اللغة المفاعلة، من نقضت البناء والغزل وغيرهما، فإذا بنى الإنسان قوله على إثبات شيء لشيء بعينه ثم نقضه عنه، أو بنى قوله على نفي شيء عن شيء بعينه ثم أثبت له، فكأنه قد نقض ما بنى وأستحق اسم المناقضة . وإنما جُعِلَ ذلك على المفاعلة، لأن المجادلة لا تقع إلا بين اثنين . وإنما تقع المناقضة في الكلام إذا كان الخبر عنه واحداً والخبر واحداً ولم تتشابه الأسماء ولا الأخبار في لفظها مع

(٢٨)

(١) في الأصل: « يعنيه » وهو تصحيف . (٢) في الأصل: « المناقضة » .

اختلاف معانيها، وكان الزمان في القول واحداً، والمكان واحداً، والنسبة في الاستطاعة واحدة، ثم اختلفا في تلك بالإيجاب والنفي، فتلك المناقضة . فأما إذا لم يكن الخبر عنه واحداً في الاسم، كقولنا : زيد قائم وعمرو غير قائم، فليس ذلك مناقضة. وإذا لم يكن الخبر واحداً في اللفظ، كقولنا : زيد قائم وزيد غير قائم، فليس ذلك مناقضة . وإذا اتفقت الأخبار واختلفت معانيها، كقولنا : إسحاق مغنّ وإسحاق غير مغنّ، ونحن نريد بإسحاق الأول الموصلي وبالأخر الظاهري، فليس ذلك مناقضة. وإذا اشتبهت الأخبار واختلفت معانيها، كقولنا : زيد أسود من عمرو [وليس زيد أسود من عمرو] ، ونحن نريد بأحدهما الأسود، وبالأخر السواد الذي هو ضدّ البياض، فليس ذلك مناقضة، وإذا اختلف الزمان في القول فقلنا : زيد قائم وزيد غير قائم، وأردنا أن زيدا قائم الساعة وغير قائم في غد، فليس ذلك بالمناقضة . وإذا اختلف المكان في ذلك فقلنا : زيد خارج وزيد غير خارج، وأردنا أنه خارج من داره وغير خارج من المدينة، فليس ذلك مناقضة . وإذا اختلفت النسبة في الاستطاعة والفعل، فقلنا : زيد كاتب وزيد غير كاتب، ونحن نريد أنه يحسن الكتابة ويستطيعها متى أرادها وهو غير كاتب بيده في حال الإخبار عنه ، لم تكن مناقضة . فهذا معنى المناقضة .

وأما "الخلاف" فهو ما خالف الشيء الشيء فيه في بعض ما ذكرناه، ولم تجتمع له شروط المناقضة التي وصفناها ، وأكثر ما وقع من الخلاف في الشرائع خاصة من جهة النسخ، أو التشابه في الأسماء والأخبار، أو من جهة الخصوص والعموم،

(١) سياق الكلام يقتضى أن يعطف « والفعل » على « الاستطاعة » كما يدل عليه التمثيل الآتي .

(٢) زيادة يقتضيا السياق .

أو من جهة الإجمال والتفسير، أو من جهة الرأي، والتخيير، وقد ذكرنا ذلك بشرحه في "كتاب التعبد" بما أغنى عن إعادته، إلا أنا نذكر من ذلك جملاً تدلّ عليه .

أما "الاختلاف من جهة النسخ" فهو أن يكون الشيء محزوماً ثم يحلل، أو محللاً ثم يحترم، أو مفروضاً ثم يترك، أو متروكاً ثم يفرض . فيعلم الأول قوم ولا يعلمون النسخ فيعملون بما علموا، ويعرف النسخ آخرون يأخذون بما عرفوا، فيقع الخلاف بينهم من هذا الوجه؛ وذلك مثل المسح على الخفين، فإن الشيعة تزعم أنه منسوخ، والعامة ماضية على الأول، وكلتة التي تزعم العامة أنها منسوخة، والشيعة ماضية فيها على الأمر الأول . وإنما خالف النسخ المناقضة، لاختلاف الأوقات، وأن الوقت الذي حرم فيه الحلال غير الوقت الذي حلّ فيه الحرام .

وأما "الاختلاف من جهة التشابه في الأسماء والأخبار" فنل تحريم المسكر، فإن قوما حملوه على أنه الشراب الذي هذا نعتة فحرموا قليل النيد وكثيره، وقوم حملوه على أنه الجزء الذي يسكر دون غيره، فأحلّوا منه ما كان دون ذلك من السكر، فوقع الاختلاف بينهم لاحتمال التأويل .

وأما "الخصوص والعموم" فهو أن يُعم بالنهي شيء ثم يُخص نوع منه بالتحليل، أو يُعم بالتحليل جنس ثم يُخص نوع منه بالتحريم؛ وذلك كتحليل الله البيع جملة، واختصاص رسول الله صلى الله عليه وسلم بتحريم الدرهم بالدرهمين، والدينار بالدينارين، والرطب بالتمر، وأشبه ذلك . وقد ذهب هذا التخصيص على عبد الله ابن عباس، فكان يبيع الدرهمين بالدرهم إذا كان نقداً، فوقع الخلاف بينه وبين غيره من هذا الوجه .

٤٩

وأما "الإجمال والتفسير" فكقوله عز وجل : ﴿ وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَأَسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةٌ مِنْكُمْ . فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسَكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا ﴾ . ثم إنه فسر السبيل فقال : "خذوا عنى ، قد جعل الله لهن سبيلا : البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام ، والثيب بالثيب جلد مائة والرجم" . وقد حمل الشرة أمر السبيل على ظاهر القرآن ، وأبطلوا الرحم ، وكذلك فعلوا فى الحمر الأهلية وكل ذى ناب من السباع ومخلب ، لأنهم أخذوا فى ذلك بالجملة من قوله : ﴿ قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ ... الى آخر الآية ﴾ وذهب عليهم التفسير ، فوقع الخلاف بينهم وبين الجماعة من هذا الوجه .

وأما "الرأى" فهو أن ترد الحادثة على بعض العلماء ، ولا يكون عنده فيها حكم لله ولا سنة لرسوله ، فيجتهد رأيه فيأخذ الناس ذلك عنه ، ثم يبلغه الحكم فى ذلك فيدع رأيه ويرجع الى ما بلغه من حكم الله ورسوله ، ويتمسك أتباعه بما حملوه عنه ، لأنهم لا يعلمون برجوعه ؛ ولذلك قال ابن مسعود : « وَيُلِّىْ لِلنَّاسِ مِنْ زَلَّةِ الْعَالَمِ » ؛ لأنه يجتهد رأيه ثم يؤخذ عنه ثم يبين له الصواب فى غير ما رأى فيرجع اليه ، ويذهب الأتباع بما سمعوا ؛ فيقع الخلاف من هذا الوجه .

وأما التخيير فكالإقامة مثنى مثنى أو فردى فردى ، وكتخيير الله عز وجل فى كفارة اليمين فى الطعام أو الكسوة أو تحرير الرقبة .

فهذه جمل ما فى الخلاف والمناقضة ، وهى تكفى وتغنى إن شاء الله .

باب فيه أدب الجدل

وهو أن يجعل المجادل قصده الحق، وبغيته الصواب، وألا تحمله قوة إن وجدها في نفسه، وصحة في تمييزه، وجودة خاطره، وحسن بديته، وبيان عارضته، وثبات حجته، على أن يسرع في إثبات الشيء وتقضيه، ويشرع في الاحتجاج له ولضده، فإن ذلك مما يذهب بهاء علمه، ويطفئ نور فهمه، وينسبه به أهل الورع والديانة إلى الإلحاد وقلة الأمانة، ولذلك أطرح الناس الراوندى ومن أشبهه على قوتهم في الجدل وتمكنهم من النظر؛ وليعلم أن عواقب طلاقة اللسان، وجناتيات البيان، على كثير من الناس كثيرة غير مجودة. ولذلك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «ما أوتي امرؤ شراً من طلاقة اللسان». وأخذ أبو بكر رضى الله عنه بطرف لسانه وقال: «هذا الذى أوردنى الموارد». وألا تسحره الكثرة والقلة فيما يطلبه من الحق، فيقلد الأكثرين، أو يريد التكبر عليهم، أو التكثر بهم، أو التروّس عليهم بمتابعتهم، فقد ذم الله الكثرة ومدح القلة فقال: «إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَقَلِيلٌ مَا هُمْ». وقال: «وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ». وألا يقلد الحكم الفاضل [في] كل ما يأتى به إذ كان غير مأمون منه الخطأ، فقد يخطئ العاقل ويصيب الجاهل؛ ولذلك قال أمير المؤمنين للحارث بن حوط: «يا حارث إنه ملبوس عليك، إن الحق لا يعرف بالرجال، ولكن أعرف الحق تعرف أهله». وأن يخرج عن قلبه التعصب للأباء فإن الله يقول: «وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا». وأن يعتزل الهوى فيما يريد إصابة الحق فيه، فإن الله يقول: «وَلَا تَتَّبِعِ

(١) فى الأصل: «وصحته». (٢) زيادة ليست فى الأصل.

الهُوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ . وَأَلَّا يَنْقَادَ لَزُخْرُفَةِ الْقَوْلِ وَظَاهِرِ رِيَاءِ الْخَصْمِ ؛
فَقَدْ حَذَّرَ اللَّهُ مِنْ هَذِهِ الطَّبَقَةِ عَلَى أَيْدِي أَنْبِيَائِهِ فَقَالَ : ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ
قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ . وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى
فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ ﴾ . وَقَالَ :
﴿ وَإِذَا رَأَوْهُمْ تَعْجَبُكَ أَجْسَامُهُمْ وَإِنْ يَقُولُوا تَسْمَعُ لِقَوْلِهِمْ ﴾ . وَقَالَ الْمَسِيحُ
فِي الْإِنْجِيلِ : ” احْذَرُوا الْأَنْبِيَاءَ الْكَذِبَةَ الَّذِينَ يَأْتُونَكُمْ بلباسِ الْمَحْلَانِ وَقُلُوبِ
الذَّئَابِ “ . وَأَلَّا يَقْبَلَ مِنْ ذِي قَوْلٍ مُصِيبٍ كُلِّ مَا يَأْتِي بِهِ لِمَوْضِعِ ذَلِكَ الصَّوَابِ
الوَاحِدِ ، وَلَا يَرُدَّ عَلَى ذِي قَوْلٍ مُخْطِئٍ فِيهِ كُلِّ مَا يَأْتِي بِهِ لِمَوْضِعِ ذَلِكَ الْخَطَأِ الْوَاحِدِ ،
بَلْ لَا يَقْبَلُ قَوْلًا إِلَّا بِحُجَّةٍ وَلَا يَرُدُّهُ إِلَّا لَعَلَّةٍ ، وَيَكُونُ فِي ذَلِكَ كَالْوِزَانِ الْحَادِقِ
الْمُتَّفَقِ لِمِيزَانِهِ وَصَنَاجَتِهِ ؛ فَإِنَّ الْخَطَأَ فِي الرَّأْيِ أَعْظَمُ ضَرَرًا مِنَ الْخَطَأِ فِي الْوِزْنِ . وَأَلَّا
يُجَادِلَ وَيُبْحَثَ فِي الْأَوْقَاتِ الَّتِي يَتَغَيَّرُ فِيهَا مِزَاجُهُ وَيَخْرُجُ عَنْ حُدِّ الْإِعْتِدَالِ ، لِأَنَّ
الْمِزَاجَ إِذَا زَادَ عَلَى حُدِّ الْإِعْتِدَالِ فِي الْحَرَارَةِ ، كَانَ مَعَهُ الْعِجْلَةُ وَقِلَّةُ التَّوَقُّفِ وَعَدَمُ
الصَّبْرِ وَسُرْعَةُ الضَّجْرِ ، وَإِذَا زَادَ فِي الْبُرُودَةِ عَلَى حُدِّ الْإِعْتِدَالِ أَوْرَثَ السَّهْوَ وَالْبَلَادَةَ
وَقِلَّةَ الْفُطْنَةِ وَإِبْطَاءَ الْفَهْمِ . وَقَدْ قَالَ جَالِينُوسُ : إِنَّ مِزَاجَ النَّفْسِ تَابِعٌ لِمِزَاجِ الْبَدَنِ .
وَأَنْ يَتَجَنَّبَ الْعِجْلَةَ وَيَأْخُذَ بِالتَّثَبُّتِ ، فَإِنَّ مَعَ الْعِجْلِ الزَّلَلَ . وَأَلَّا يَسْتَعْمَلَ التَّجَاجُ
وَالْمُحَاكَ ، فَإِنَّ الْعَصْبِيَّةَ تَغْلِبُ عَلَى مَسْتَعْمَلِهَا فُتْبَعِدَهُ عَنِ الْحَقِّ وَتَصْدَهُ عَنْهُ . وَأَلَّا
يُعْجَبَ بِرَأْيِهِ وَمَا تَسَوَّلَهُ لِنَفْسِهِ ، حَتَّى يُفْضِيَ بِذَلِكَ إِلَى نَصِيحَاتِهِ ، وَيُلْقِيهِ إِلَى أَعْدَائِهِ ،
فَيَصْدُقُونَهُ عَنْ عِيُوبِهِ ، وَيُجَادِلُونَهُ وَيَقِيمُونَ الْحُجَّةَ عَلَيْهِ ، فَيَعْرِفُ مِقْدَارَ مَا فِي يَدَيْهِ
إِذَا خُولِفَ فِيهِ ؛ فَإِنَّ كُلَّ مُجْرٍ بِخِلَاءٍ يُسَرُّ ؛ وَمَنْ لَمْ يَشْعُرْ بِرَأْيِهِ وَلَمْ يَدْرِ أَنَّهُ فِي غَرَرٍ
مِنْ لَفْظِهِ ، كَانَ بَعِيدًا مِنْ نَيْلِ شِفَائِهِ . وَأَنْ يَتَجَنَّبَ الْكَذِبَ فِي قَوْلِهِ وَخَبْرِهِ ، لِأَنَّهُ

خلاف الحق، وإنما يريد بالجدال إبانة الحق واتباعه . وأن يتجنب الضجر وقلة الصبر، لأن عمدة الأمر في استخراج الغوامض وإثارة المعاني الصبر على التأمل والتفكير؛ ولذلك قال أمير المؤمنين عليه السلام : ” منزلة الصبر من الإيمان منزلة الرأس من الجسد، ولا إيمان لمن لا صبر له “ . وأن يكون منصفاً غير مكابر، لأنه إنما يطلب الإنصاف من خصمه ويقصده بقوله وحجته . فإذا طلب الإنصاف بغير الإنصاف فقد طلب الشيء بضده وسلك فيه غير مسلكه . وأن يجتهد في تعلم اللغة ويتقهر في العلم بأقسام العبارة فيها، فانه إنما يتهيأ له بلوغ ما يقتضى الجدل بلوغه من قسمة الإنسان الأشياء إلى ما تنقسم اليه، وإعطاء كل قسم منها ما يجب له، والاحتباس من اشتراك الأسماء واختلاط المعاني، باللغة والمعرفة بها . وأن يتحرز من مغالطات المخالفين ومشبّهات المؤهين ؛ وأن يحلم عما يسمع من الأذى والنّبر، ولا يشغب إن شاغبه خصمه، ولا يردّ عليه إن أربى في كلامه، بل يستعمل الهدوء والوقار، ويقصد مع ذلك لوضع الحجّة في موضعها، فإنّ ذلك أغلظ على خصمه من السب . وربما أراد الخصم باستعمال الشغب قطع خصمه، وأن يشغل خاطره عن إقامة حجته؛ فإذا أعرض المجادل عن ذلك ولم يتحرك له طبعه ولم يشغل ذهنه، جمع مع قهر خصمه والاستظهار عليه ظهور حله للناس ومعرفة الحضور بوقاره ونقص خصمه وخفته . وأن يتجنب الجدال في المواضع التي يكثر فيها التعصب لخصمه . فإنه لا يعدم فيها أحد شيئين : إما الغيظ فتقصر قريحته، وإما الحصر فيعيأ بحجته . وألا يستصغر خصمه ولا يتهاون به وإن كان صغير المحلّ في الجدل؛ فقد يجوز أن يقع لمن لا يؤبه له الخاطر الذي لا يقع لمن هو فوقه في الصناعة . وقد أوصى

القدماء بالاحتراس من العدو وألا يُستصغر صغير منه . والخصم عدو، لأنه يجاهدك
بلسانه ، وهو أقطع سيفيه ، كما قال أردشير؛ وقد قال حسان بن ثابت :

لساني وسيفي صارمان كلاهما ويبلغ مالا يبلغ السيف مذودى

(٥١)

وأن يصرف همته إلى حفظ النكت التي تتر في كلام خصمه : مما يبنى منها
مقدماته ويُنتج منها نتائجها ، ويصحح ذلك في نفسه ، ولا يشغل قلبه بتحفظ
جميع كلام خصمه ، فإنه متى اشتغل بذلك أضاع ما هو أحوج إليه منه .
وألا يكلم خصمه وهو مقبل على غيره أو مستشهد بمن حضر على قوله ، فإن ذلك
سوء عشرة وقلة علم بأدب الجدل وظهور حاجة الى معونة من حضر إليه .
وألا يجيب قبل فراغ السائل من سؤاله ، ولا يبادر بالجواب قبل تدبره واستعمال
الروية فيه . وأن يعلم بعد هذا أنه لا يعتد في المجادلين الحدّاق حتى يكون بحسن
بديته وجودة عارضته وحلاوة منطقته ، قادرا على تصوير الحق في صورة الباطل ،
والباطل في صورة الحق ، متى شرع في ذلك ، وإقامة كل واحد منهما في النفوس
مقام صاحبه . فقد وصف الشاعر بعض الجدلّيين بذلك فقال :

يسرك مظلوما ويرضيك ظالماً ويميل إن حمّلتَه كل مغرم

وقال آخر :

ألا ربّ خصم ذي بيانٍ علوته وإن كان ألوى يغلب الحق باطله

وليستشعر مع هذا أن الأنفة من الانقياد للحق عجز، وأن الاعتراف به والبخوع
له عز ، فلا يمتنع من قبول الحق إذا وضح له ، ولا يكون قصده في الجدل
ألا يُقَطَّع ، فإن من كان لم يزل في ذلك غرضه تنقل من مذاهبه وتلون في دينه ،

ولأنما ينبغي له أن يعتقد من المذاهب ما قام البرهان عليه إن كان مما يقوم عليه برهان، أو وضحت الحجّة المقنعة فيه إن كان مما لا يوجد عليه برهان، ويناضل عن ذلك من ناضله، ويجادل من جادله. فإن وقع عليه من هو أحسن عارضة منه، وألحن بحجته، وقصر هو عن عبارته في إيضاح حقه، لم يتصور له الحق الذي قام في نفسه بصورة الباطل إذا هو قصر عن حجته، وألا يسحره بيان خصمه، فيظن أن حقه قد بطل لما انقطع هو عن الزيادة عليه، بل يدع الكلام في الوقت إذا وقف عليه، ويعاود النظر بعد الفكر والتأمل، فإنه لا يعدم من نفسه إذا استنجدها ولاذ بها مخرجاً مما قد نزل به إن شاء الله.

وليعلم مع هذا أن الانقطاع ليس بالسكوت فقط والتقصير عن الجواب، لكنّ المكابرة، ومحمد الصورة، والخروج عن حدّ الانصاف إلى الحاجة، والتنقل من مذهب إلى مذهب وعلة إلى علة، كله انقطاع، وهو أقبح عند ذوى العقول من السكوت؛ وقد قال الشاعر:

وإذا تنقل في الجواب مجادل
دلّ العقول على انقطاع حاضر

واعلم أن السائل أشدّ استهتاراً واستظهاراً من المحيب، لأنّ له أن يروى في المسئلة قبل إطلاقها، والمحيب في غفلة عما يريده السائل؛ فليس ينبغي للمحيب أن يأذن في السؤال إلا بعد أن يعلم في أى معنى هو؛ فإن أحس من نفسه القوة على الجدل فيه، وإلا لم يأذن. فإذا أذن فقد تضمن الجواب، فإن لم يجب فقد عجز، وإن أجاب فلم يقنع أو وقف الكلام عليه فلم يردّد ولم يرجع إلى قول خصمه، فقد انقطع. وإذا استأذن السائل فأذن له فلم يسأل، فقد عجز. وإن تبرّع عليه بالأذن من غير أن يستأذن، فإنه لم ينسب إلى عجز ولا انقطاع، لأنه

خَيْرٌ فِي ذَلِكَ . والإقناع الجواب الذي يوجب على السائل القبول ؛ فإن لم يقبل ولم يرد فقد انقطع . وإن مال المجيب نحو السائل ولم يكن ذلك اعتقاده فقد حاز خَوْفاً من الانقطاع ؛ وكذلك إن ادعى أن الجواب قد أقنعه ثم لم يرجع إليه ويعتقده فقد حاز خَوْفَ الانقطاع . وإذا أقنع المجيب السائل فقد زال عنه ما انعقد عليه من تَضَمُّنِ الجواب . والتقصير من السائل والمجيب دون إظهار الحجة في تحقيق ما تجادل فيه وإبطاله من حيث تُقَرُّ به النفس وإن جحدته اللسان ، إِمَّا من الذي قَصَرَ عن الزيادة أو من الذي نَكَلَ عن الجواب . والفُلجُ في الجدَل إظهار الحجة التي تُنقَع ، والغالب هو المظهر لذلك .

(٥٢)

ثم إن للمتكلمين من أهل هذه اللغة أوضاعاً ليست في كلام غيرهم مثل الكيفية ، والكمية ، والمائية ، والكمون ، والتولد ، والجزء ، والطفرة ؛ وأشباه ذلك ، فمتى كَلَّمَ به غيرهم كان المتكلم مخطئاً ومن الصواب بعيداً ، ومتى خرج عنها في خطابهم كان في الصناعة مقصراً . وكذلك للمتقدمين من الفلاسفة والمنطقيين أوضاع متى استعملت مع متكلمي أهل هذا الدهر وهذه اللغة كان المستعمل لها ظالماً وأشبه من كلم العامة بكلام الخاصة ، والحاضرة بغريب أهل البادية . فمن ألفاظهم السولوجسموس ، والهيولى ، والقاطاغورياس ، وأشباه ذلك مما إذا خاطبنا به متكلميها أوردنا على أسماعهم ما لا يفهمونه إلا بعد أن نُفسِّره وكان ذلك عيًّا وسوء عبارة ووضعاً للأشياء في غير موضعها . ومتى اضطررنا حال إلى أن نكلهم بهذه الأشياء ، عبرنا لهم عن معانيها بألفاظ قد عهدوها ، فقلنا في مكان السولوجسموس القرينة ، وفي موضع الهيولى المادة ، وفي موضع القاطاغورياس المقولات ، وكذلك ما أشبهه من ألفاظ الفلاسفة .

Syllogism
ال

وقد أتى في شعر من لا بس الكلام والجدل وعاشر أهلها من ألفاظ المتكلمين ما استطرف، لأنه خوطب به من يعلمه وكلم به من يفهمه، فمن ذلك قول أبي نؤاس:

تأمل العين منها محاسناً ليس تنفد
وبعضها قد تناهى وبعضها يتولد^(١)

وقوله^(٢):

تركت مني قليلاً^(٣) من القليل أقل
يكاد لا يتجزأ أقل في اللفظ من لا

وقول النظام:

أفرغ من نور سمائي مصوراً في جسم إنسي
وافتقر الحسن إلى حسنه بخل عن تحديد كفي

فأما مخاطبة من لم يلبس الكلام ويعرف أوضاع أهله بألفاظ المتكلمين وأوضاع الجدلين، فهو جهل من قائله وخطأ من فاعله. ويلحق من ركب من سوء البناء ما لحق من قال في بعض خطبه في دار الخلافة: "ثم إن الله بعد أن سوى الخلق وأنشاهم، ومكن لهم لا شأهم". وكما لحق الآخر حين خطب فقال: "وأخرجه الله من باب اللئسية إلى باب الأئسية". وعلى أن العوام والطغام ومن لا علم له بالكلام، إذا سمعوا ألفاظاً لم يعهدها ولم يفهموا على معانيها، ربما اعتقدوا في قائلها الكثير واستحلوا دمه. ولذلك شهد بعض سفلة العوام على الخليل وأصحابه بالزندقة، لما

(١) في الأصل «يتزيد» غير أن رواية «البيان والتبيين» هي المناسبة للقام.

(٢) وبها مش الأصل "وقبله":

يا عاقد القلب مـنى هلا تذكرت حلا!

(٣) وفي «البيان والتبيين» (قلي).

سمعهم يذكرون أجناس العروض ويُقطِّعون الشعر، فورد عليه من ذلك ما لم يفهمه،
فطن أنه زندقة؛ فقال الخليل فيه :

لو كنت تعلم ما أقول عذرتني أو كنت أجهل ما تقول عذلتك^(١)
لكن جهلت مقالتي فسببتني وعلمت أنك جاهل فعذرتك

وهذا ما في باب الجدل وأدب المجادل، وفيه بلاغ للمميز العاقل؛ إن شاء الله .

باب فيه الحديث

وأما الحديث، فهو ما يجري بين الناس في مخاطباتهم، ومناقلاتهم، ومجالسهم .
وله وجوه كثيرة؛ فمنها: الجد والهزل، والسخيف والجزل، والحسن والقيح،
والملاحون والفصيح، والخطأ والصواب، والصدق والكذب، والنافع والضار، والحق
والباطل، والناقص والتام، والمردود والمقبول، والمهمم والفضول، والبلغ والعي .

فأما الجد، فانه كل كلام أوجبه الرأي وصدر عنه، وقصد به قائله ووضعه
موضعه، وكان مما تدعو الحاجة اليه . وباستعمال ذلك وبالإمساك عما سواه أوصت
الحكماء، فقالوا : "مَنْ عَلِمَ أَنَّ كَلَامَهُ مِنْ عَمَلِهِ قَلَّ كَلَامُهُ إِلَّا فِيمَا يَعْنِيهِ" . وقالوا :
"مَغْبُوءٌ مَنْ مَضَى عَمْرُهُ فِي غَيْرِ مَا خُلِقَ لَهُ" . وقال الله : ﴿ اَلْحَسِبْتُمْ اَنْمَّا خَلَقْنَاكُمْ
عَبَثًا وَاَنْتُمْ اِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ﴾ . ووصف نبيه فقال : ﴿ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ اِنْ هُوَ
اِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴾ .

وأما الهزل، فما صدر عن الهوى . والناس في استعماله على ضربين :

(١) في الأصل : « ما أقول » .

أما الحكماء والعلماء ، فاستعملوه في أوقات كلال أذهانهم وتعب أفكارهم ، ليستجموا به أنفسهم ويستدعوا به نشاطهم ويروحوها به عن قلوبهم ، خوفاً من ملالتها وكلالتها ، وأمروا بذلك فقالوا : ”رَوِّحُوا الْقُلُوبَ تَعِ الذِّكْرَ“ . وقالوا : ”رَوِّحُوا عَنِ الْقُلُوبِ ، فَإِنَّ لَهَا سَامَةً كَسَامَةِ الْأَبْدَانِ“ . ومن قصد هذا بالهزل فالحمد أراد ، لأنه قصد المنفعة وما يوجبها الرأي في سياسة عقله ونفسه ، وإيحاء فكره وقلبه . وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يمزح ولا يقول إلا حقاً . وقال عمر رضي الله عنه في أمير المؤمنين رحمة الله عليه : ”هو والله لها لولا دُعَابُهُ فِيهِ“ . وقال الشعبي : ”وَصَلْتُ بِالْعِلْمِ وَنَلْتُ بِالْمَلْحِ“ ، وذلك لما عليه النفوس من استئثار الحق والحد ، واستخفاف اللهو والهزل .

وأما السفهاء والجهال ، فاستعملوه للخلاعة والمجون ومتابعة الهوى ، وذلك المذموم الذي قد عاب الله مستعمله ، ومدح المعرض عنه ، فقال فيمن غابه :
 ﴿وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انفَضُّوا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِمًا﴾ . وقال : ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا﴾ . وقال فيمن مدحه بالإعراض عنه : ﴿وَإِذَا سَمِعُوا اللَّغْوَ أَعْرَضُوا عَنْهُ﴾ . وقال في موضع آخر :
 ﴿وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا﴾ . وقد أوصت العلماء بتجنب هذا الفن من الهزل فقالوا : ”إِيَّاكَ وَالْمِزَاحَ فَإِنَّهُ يَجْزِيْ عَلَيْكَ السَّفَلَةَ“ . وقالوا : ”الْمِزَاحُ السَّبَابُ الْأَصْغَرُ“ . وقال أمير المؤمنين رضي الله عنه : ”مَنْ أَكْثَرَ مِنْ شَيْءٍ عُرِفَ بِهِ ، وَمَنْ كَثُرَ ضَحْكُهُ قَلَّتْ هَيْبَتُهُ ، وَمَنْ مَزَحَ اسْتَخِفَّ بِهِ“ .

وأما السخيف من الكلام ، فهو كلام الرعاع والعوام الذين لم يتأدبوا ولم يستمعوا كلام الأدباء ولا خالطوا الفصحاء ، وذلك معيب عند ذوى العقول ، لا يرضاه لنفسه

إلا مائق جهول . إلا أن الحكماء ربما استعملته في خطاب من لا يعرف غيره طلباً^١ لإفهامه، كما أنه ربما تكلف الإنسان لمن لا يحسن العربية بعض رطانة الأعاجم ليفهمه . فاذا جرى استعمال اللفظ السخيف هذا المجزى، وغُزِي به هذا المغزى، كان جائزاً . وللفظ السخيف موضع آخر لا يجوز أن يُستعمل فيه غيره، وهو حكاية النوادر والمضاحك وألفاظ السخفاء والسفهاء؛ فإنه متى حكاها الإنسان على غير ما قالوه، خرجت عن معنى ما أريد بها وبردت عند مستمعها؛ وإذا حكاها كما سمعها وعلى لفظ قائلها، وقعت مرقعها وبلغت غاية ما أريد بها؛ ولم يكن على حاكمها عيب في سخافة لفظها .

الحافظ
اللغة
العربية

وأما الجزل من الكلام، فهو كلام الخاصة والعلماء، والعرب الفصحاء، والكتاب الأدباء، الذي قد تقدّم وصفه في الشعر والخطابة . وليس شيء أصون على جزالة الكلام وخروجه عن تحريف ألفاظ العوام، من مجالسة الأدباء ومعاشرة الخطباء وحفظ أشعار العرب ومناقلاتهم، والمختار من رسائل المولدين الأدباء ومكاتباتهم؛ ولذلك كانت ملوك بني أمية يُخرجون أولادهم إلى البوادي، لينشئوهم على الفصاحة وجزالة اللفظ؛ وله أيضاً علم الناس أولادهم الرسائل، وروّوهم أشعار القدماء، وحفظوهم القرآن، وأمروهم بتجويده، وأمروهم بالقراءة^(٢) والإنشاد ليعتادوا الكلام الجزل، وتتنق به لهواتهم، وتدلّ به ألسنتهم، وتتشكل بتلك الأشكال ألفاظهم؛ فإن التخلّق يأتي دونه الخلق، والعادة كالطبيعة. ولا شيء أفسد للكلام ولا أضّر على المتكلم ولا أعون على سخافة اللفظ من معاشرة أصدقاء من ذكرنا وطول ملابتهم واستماع قولهم . فينبغي لمن أراد تجنب الكلام

(١) في الأصل : « لمن لا يحسن بالعربية » . (٢) في الأصل : « بتخفيفه » .

(٣) تدل : تنقاد وتسلس، وفي الأصل : « تدل » بالذال المهملة .

السخيف ولزوم الجزل الشريف ، أن يتقى معاشرة من يفسد بمعاشرته بيانه ، كما ينبغي أن يلزم معاشرة من تصلح معاشرته لسانه .

وأما البليغ ، فقد ذكرناه حين وصفنا البلاغة ما هي ، وأتينا بأشياء مما حضرنا ذكره من القول البليغ الموجز ، وأغنى ذلك عن إعادته .

والعبيّ ضد البلاغة ، وهو مذموم من الرجال ، محمود في النساء ؛ لأن العبيّ والحَصْر يجري منهن مجرى الحياء والخَفَر . ولذلك قال امرؤ القيس :

فَتُورُ الْقِيَامِ قَطِيعُ الْكَلَا مَ تَفْتَرُّ عَنْ ذِي غُرُوبٍ خِصَرُ

وقال آخر :

لَيْسَ يُسْتَحْسَنُ فِي وَصْفِ الْمَوَى عَاشِقُ يُحْسِنُ تَأْلِيفَ الْحُجَجِ

وقد يستحسن أيضا الحَصْر والعبيّ في المسئلة ، وعند وصف الفاقة والخلة ، لأنهما يدلّان على كرم الطبع والأنفة من حال المسئلة والتصوّن عن ذكر الخلة . وقد مدح الله قوما بمثل هذا فقال : ﴿ يَحْسِبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعْقِيفِ تَعْرِفُهُمْ بِسَيَأُهُمْ لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِحْقَافًا ﴾ .

وأما الحسن من الكلام ، فهو كل ما كان في معالي الأمور وفي محاسنها .

وأحسنه الدعاء إلى الله ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . وقد قال الله عز وجل :

﴿ اللَّهُ نَزَلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِي تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ﴾

﴿ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ ﴾ . وقال : ﴿ وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنِّي مِنَ الْمُسْلِمِينَ ﴾ ، ثم يتلوه كل ما كان من مكارم الأخلاق ؛

فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : " بُعِثْتُ لَأَتَمَّ مَكَارِمَكُمْ " . وكل ما كان من دعاء إلى بر ، وتعطف ، وإصلاح ، وتألف ، وخير يُجْتَلَب ، وشرٌّ يُجْتَنَب ، فهو من حسن الكلام وجميله ، ومما يستعمله أهل العقل والحكمة ويثابرون عليه ولا يرون تركه ولا السكوت عليه ؛ لأن ترك استعمال الحسن قبيح ، ورأى من أهمله غير صحيح .

والقيح من الكلام ، ما كان في سفساف الأمور وأرادلها : كالنيمة ، والغيبة ، والسعاية ، والكذب ، وإذاعة السر ، والمكر ، والخديعة ، فكل ذلك قبيح لأنه من مذموم الأخلاق ومعيب الأفعال . وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : " إن الله يحب معالي الأمور ويكره سفافها " . وذر الله النيمة فقال : ﴿ وَلَا تَطْعُ كُلَّ حَلِافٍ مِثْنٍ هَمَّازٍ مَشَاءٍ نَبِيمٍ ﴾ . وقال في الغيبة : ﴿ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبَ بَعْضُكُم بَعْضًا ﴾ . وقال في الكذب : ﴿ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ ﴾ . وقال في السعاية : ﴿ لَوْ خَرَجُوا فِيكُمْ مَا زَادُوكُمْ إِلَّا خَبَالًا وَلَا أُضَاعُوا خَلَالَكُمْ يَغْوِيكُمُ الْفِتْنَةُ وَفِيكُمْ سَمَاعُونَ لَهُمْ ﴾ . وقال في النفاق : ﴿ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ وَلَنْ تَجِدَهُمْ نَصِيرًا ﴾ . وقال في المكر : ﴿ أَفَأَمِنَ الَّذِينَ مَكَرُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ يَخْسِفَ اللَّهُ بِهِمُ الْأَرْضَ أَوْ يَأْتِيَهُمُ الْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ ﴾ . وقال في إذاعة السر : ﴿ وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ ﴾ . وقال في الخديعة : ﴿ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ ﴾ . وإذا أردت أن تنفي عن نفسك وقولك القبيح ، فانظر ما استقبلته من فعل غيرك وقوله فتجنبه فإنه القبيح ، وما استحسنته منهما فأتبعه

فإنه الحسن . ولا تسامح نفسك بأن تستحسن منها ما تستقبحه من غيرك؛ فقد قال الشاعر :

وأبدأ بنفسك فإنها عن غيها فإذا انتهت عنه فأنت حكيم

وأما الفصيح من الكلام فهو ما وافق لغة العرب، ولم يخرج عما عليه أهل الأدب . ولتصحيح ذلك وُضع النحو . وجمعه وُضعت الكتب في اللغة وذكر المستعمل منها، والشاذ، والمهمّل . وحق من نشأ في العرب أن يستعمل الاقتداء بلغتهم ولا يخرج عن جملة ألفاظهم، ولا يقنع من نفسه بمخالفتهم فيخطئوه ويُلحّنوه .

واللحن ما خالف اللغة العربية وخرج عن استعمال أهلها وما بنى عليه إعرابها . وهو معيب عند الأدباء في الجملة، وعلى من يأخذ نفسه بالإعراب ويتكلم بالغريب من لغة الأعراب أعيب . ويروى أن عمر رضى الله عنه كان يضرب على اللحن . فأما العرب فإذا لحن الواحد منهم لقربه من الحاضرة ونزوله على طريق السابلة، سقطت عند أهل اللغة منزلته، ودُفعت ورُفضت لغته . وإنما يصح الإعراب لأحد رجلين : إما أعرابي بدوي قد نشأ حيث لا يسمع غير الفصاحة والإصابة، فيتكلم على حسب عادته وسجيته، ومتى خوطب باللحن لم يفهمه، مثل ما يحكى عن رجل قال له بعض الأعراب قولاً، فقال له الرجل : "كيف أهلك؟" فقال له الأعرابي : "قتلا بالسيف إن شاء الله"؛ فظن الأعرابي أنه إنما سأله كيف يموت . ولو قال له : "كيف أهلك" لأجابه بجوابه . ويروى أن الوليد قال لرجل : "من ختنك؟" قال : "يهودي" . فضحك الوليد منه، فقال : "لعلك أردت من ختنك، فهو فلان بن فلان" . وإما للولد الذي قد تأدّب ونظر في النحو واللغة وأخذ بهما

نفسه ومّرر عليهما لسانه ، حتى صار ذلك عادة له . فأما لغيرهما فليس يصح إعراب . وربما اغتفر في دهرنا هذا اللحن والخطأ للإنسان في كلامه لكثرة اللحن في الناس وأنه قد فشا وعظم وفسدت الفصاحة بخالطة العرب الأعاجم والأقباط وسائر الأجناس . فأما في الكتاب فغير مغتفر له ذلك ، لأن الطرف يتكرر نظره فيه ، والروية تحول في إصلاحه ، وليس كمثل الكلام الذي يجري أكثره على غير روية ولا فكرة .

وأما المواضع التي يجب أن يستعمل اللحن فيها ويُتعمد له في أمثالها ويكون ذلك مما يوجب الرأي ، فهو عند الرؤساء الذين يلحنون ، والملوك الذين لا يُعربون . فمن الرأي لدى العقل والحنكة والحكمة والتجربة ألا يُعرب بين أيديهم ، وأن يدخل في اللحن مدخلهم ، ولا يُريهم أن له فضلاً عليهم ؛ فإن الرئيس والملك لا يجب أن يرى أحدا من تَباعه فوقه ؛ ومتى رأى أحدا منهم قد فضّله في حال من الأحوال نafسه وعاداه وأحب أن يضع منه . وفي عداوة الرؤساء والملوك لمن تحت أيديهم البوار . ومن ذلك ما يحكى عن بعض من تكلم في مجلس بعض الخلفاء الذين كانوا يلحنون فلحن فعوتب على ذلك ؛ فقال : ” لو كان الإعراب فضلاً لكان أمير المؤمنين إليه أسبق ” . وسأل الوليد رجلاً عن سِنِيهِ فقال : ” كم سِنِيكَ ؟ ” ؛ فقال : ” أربعين ” ؛ قال : ” لَحَنْت ” ؛ فقال : ” إنما أتبعك يا أمير المؤمنين ” ؛ قال : ” فكم سنوك ؟ ” ؛ قال : ” أربعون ” . وقد يُستملح اللحن في الجوارى والإماء وذوات الحدّانة من النساء ، لأنه يجري مجرى الغرارة منهن وقلة التجربة . وفي ذلك يقول الشاعر :

وحديث اللّذه هو ممّا تشبهه النفوسُ يوزنُ وزنا

مَنْطِقُ صَائِبٍ وَتَلَحُّنُ أَحْيَا نَا وَخَيْرُ الْحَدِيثِ مَا كَانَ لَحْنًا

ولست أدري كيف صار اللحن عند هذا الشاعر خير الحديث، وأظنه أراد أملح الحديث، فاضطره الوزن إلى أن جعل في موضع ذلك "خير الحديث". وقد تأول له بعض الناس فقال: إنما أراد باللحن الفطنة للعاني. ومنه قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إنكم لتتعاكمون إلى ولعل أحدكم ألحن بحجته" يريد: أفطن لها، وما أتى في هذا التأويل بشيء لأن قوله "منطق صائب" قد أتى على إصابة المعنى^(١) فما وجه فطنتها لذلك أحيانا؟ ! .

وأما الخطأ والصواب، فإن الصواب كل ما قصدت به شيئاً فأصبحت المقصد فيه ولم تعدل عنه. ومنه قيل: «سهم صائب»، و«أصبحت الغرض». وصواب القول من ذلك مأخوذ. ويقال: «قول صائب» من صاب يصوب وهو صائب، مثل قال يقول وهو قائل. و«قول مصيب»، من أصبعت في القول أصيب إصابة وأنا مصيب والقول مصيب أيضاً، كما تقول أردت الشيء أريده إرادة وأنا مرید. والقول المصيب هو مما أُعطي المفعول فيه اسم الفاعل، مثل «راحلة» وإنما هي مرحلة، و«عيشة راضية» وإنما هي مرضية. وقد مدح الله عز وجل الصواب فقال: ﴿يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا لَا يَتَكَبَّرُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَقَالَ صَوَابًا﴾. ومن الصواب أن يعرف أوقات الكلام، وأوقات السكوت، وأقدار الألفاظ، وأقدار المعاني، ومراتب القول أيضاً، ومراتب المستمعين له، وحقوق المجالس وحقوق المخاطبات فيها، فيعطى كل شيء من ذلك حقه، ويضمه إلى شكله،

(١) في الأصل «فيا ...» .

وبأتيه في وقته وبحسب ما يوجبه الرأي له ، فإنه متى أتى الانسان بكلام في وقته ، أنجحت طلبته ، وعظمت في الصواب منزلته ؛ ولذلك ترى من له الحاجة الى الرئيس يرقب لها وقتا يراه فيه نشيطا فيكلمه ، لأنه متى كلمه وهو ضيق الصدر أو مشغول ببعض الأمر كان ذلك سبب حرمائه وتعدّر قضاء حاجته . وارتقأ الأوقات التي تصلح للقول وانتهاز الفرصة فيها إذا أمكنت ، من أكثر أسباب الصواب وأوضح طرقه . ثم متى سكنت عن الكلام في الأوقات التي يجب أن يتكلم فيها لحقه من الضرر بترك انتهاز الفرصة مثل ما يلحقه من ضرر الكلام في غير وقته . ولذلك قال أمير المؤمنين رضى الله عنه : "إتھزوا الفرص فإنها تمر مرة السحاب" .

وللسكوت أوقات هو فيها أمثل من الكلام وأصوب . فمنها السكوت عن جواب الأحق والهازل والمتعنت ؛ وفي ذلك يقول الشاعر :

وَأَصُمْتُ عَنْ جَوَابِ الْجَهْلِ جُهْدِي وَبَعْضُ الصَّمْتِ أَلْبَغُ فِي الْجَوَابِ

وقال بعضهم : "رب سكوت أبلغ من منطق" . ومنها السكوت عن مقابلة السفیه على سقّفه ، واللئيم على ما ينالك منه ، والتصوّن عن إجابتهما ، والحلم عما يبدر منهما . وقد مدح الله الحلم فقال : ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ﴾ . وسمى نفسه الحلیم . وقال الشاعر :

وَلَمْ أَرْ مِثْلَ الْحِلْمِ زَيْنًا لِصَاحِبٍ وَلَا صَاحِبًا لِلرَّءِ شَرًّا مِنَ الْجَهْلِ

وقال الله عز وجل في وصف المؤمنين وتزّهمهم عن مقابلة الجاهلين : ﴿وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا﴾ . وقال : ﴿وَإِذَا سَمِعُوا اللَّغْوَ أَعْرَضُوا عَنْهُ﴾ . وقال : ﴿وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾ . وقال الشاعر :

متاركة اللئيم بلا جواب أشد على اللئيم من الجواب

وقال آخر :

وقد أسمع القول الذى كاد كلما إذا ذكرته النفس قلبى يصدع

فأبدي لمن أبداه منى بشاشة وأنى مسرور بما منه أسمع

وما ذاك من عجيب به غير أنى أرى أن ترك الشر للشر أقطع

٥٧

والحلم إنما هو عن نظيرك أو من هو دونك . فأما من هو فوقك أو مساط عليك
فليس يسمى السكوت عن مقابلته حلما ، بل هو باب التقية أشبه ، و بالمداراة أليق ؛
وبذلك أوصى الشاعر حين يقول :

بني إذا ما سامك الدهر قادر عليك فإن الذل أخرى وأحرز

ولا تحم في كل الأمور تعززا فقد يورث الذل الطويل التعز

ومما يستحسنه الأدباء ويراه صوابا كثير من العلماء : الحلم عن النظر ومن هو دون
النظر ، لأنه يبين عن فضل الإنسان في نفسه ويرفعه عن مقابلة من جهل عليه^(١)
ووضع نفسه لأذيته ، وقد قيل : " من عاجل نفع الحلم ، كثرة أعوان الحليم على
الجاهل " ، والتقية والمداراة للسلطان والرئيس في دفع المرهوب من جهتهم^(٢)
واجتناب المحبوب منهم ؛ ومقابلة من يرى نفسه فوقك ، ويتوهم أن إمساكك^(٣)
عنه خوفا منه ، فيجترئ عليك بحلمك وسكوتك عنه فيما ينبوك منه . ولذلك

(١) في الأصل هامش أزاء هذا الكلام غير واضح .

(٢) أى مواجهته .

(٣) في الأصل : « بحلمك عنه ويكون سكوتك الخ » .

قال الله عز وجل : ﴿ فَمَنْ أَعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ مِمَّا أَعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ ﴾ .
 وقال : ﴿ وَلَمَنْ أَنْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولَٰئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ ﴾ . وإنما كان الصواب
 في مقابلة مَنْ هذه حاله ، لأن في مقابله قطعاً لمادة أذيته ، وردعاً له عن معاودة
 مثل فعله ؛ وقد قال الشاعر :

إذا كنت عند الحلم تزداد جرأة على وعند العفو والصفح تجهل
 ردعتك عني بالتجاهل والحنأ فإنهما عندي لمثلك أمثل

وقال آخر :

أَلَا لَا يَجْهَلُنَّ أَحَدٌ عَلَيْنَا فتجهل فوق جهل الجاهليتنا

وأما أقدار الألفاظ وأقدار المعاني ، فهو أن يأتي بالمعنى فيما يليق به من
 اللفظ ، وقد مضى الكلام فيه بما أغنى عن إعادته . وأما مراتب القول ومراتب
 المستمعين له ، فقد تقدم القول فيه . وبالله التوفيق .

كل "البيان" بحمد الله تعالى وحسن عونه
 والصلاة التامة على سيدنا محمد نبيه وعبد

دليل الكتاب

أمير المؤمنين [أنظر على رضى الله عنه]

٤٨ ، ١٠ ، ٢٨ ، ٤٢ ، ٤٣ ، ٥٣ ،

٦٦ ، ٨٨ ، ٩١ ، ١٠٣ ، ١١١ ،

١١٣ ، ١١٩ ، ١٢٦

الأمين ٧٧

بنو أمية ١٢٠

الأنجيل ١١٢

أوميرس ٦٩

آل محمد ٥٣

أياد ٨٧

أبو أيوب ٩٩

(ب)

البدء ٤١

برجيس ٤٣

أبو بكر الصديق ٩٦ ، ١١١

(ت)

ابن التستري ٩٤

التقية ٣٥ ، ٤١ ، ٥٩

(١)

أئمة ٢٤ ، ٣٥ ، ٥٣ ، ٩٥

إبراهيم عليه السلام ١٠٢ ، ١٠٦

الأبرش الكلبي ٩٧

ابن الأطنابة ٧٠

أحمد بن سليمان ٨٩

الأخشيد ٤٣

أردشير ٢٦ ، ١١٤

أرسطاطاليس ٦٤ ، ٦٩ ، ٧٩ ، ٩١

الأرض المقدسة ٤١

أسامة بن زيد ٢٧

اسحاق الظاهري ١٠٨

اسحاق الموصلي ١٠٨

اسرائيل ١٠٤

أفلاطون ٥٣

أقليدس ٩١

أمرؤ القيس ٥٩ ، ٦٠ ، ٦٧ ، ٦٩

٧٥ ، ٧٩ ، ٨١ ، ١٢١

(خ)	تميم ٦٩
الخصيب ٧٧	التوراة ١٠٤
الخليل بن أحمد ٦٤، ٦٥، ١١٧	(ث)
الخنساء ٧١	ثمود ٨٧
الخوارج ٩١	(ج)
(د)	الجاحظ ٦٦ [أنظر "عمرو بن بحر"]
ابن دريد ٥٣	جالينوس ١١٢، ٩٢
الدولة العباسية ٤٢	الجاهلية ١٠٣، ٩٤
(ذ)	جعفر بن يحيى ٨٥
الذلقاء ٧٥	جفنة (أولاد) ٦٨
ذو الكفل ٦٦	الجمحي ٩٨
(ر)	(ح)
الراوندي ١١١	حاتم طي ٦٩، ٦٨
أبو الربيع ٨٩	الحارث بن حوط ١١١
الرسول (عليهم السلام) ٢٤	الحجاز ٢٧
رسول الله (صلم) ٩، ١٢، ١٣، ١٤، ١٥، ٢٧، ٢٩، ٣٤، ٣٥، ٣٧	حجر (الكندى) ٧٥
٤٢، ٦٧، ٦٩، ٨٢، ٨٦، ٩١	حسان بن ثابت ٥٢، ٦٧، ٩٧، ١١٤
٩٢، ٩٣، ٩٧، ١٠٠، ١٠٣	الحسن بن وهب ٨٩
١٠٩، ١١١، ١١٩، ١٢٢، ١٣٥	حمزة بن عبد المطلب ٤٣
[أنظر أيضا "مجد صلم" و "البي صلم"]	الحيرة ٦٨
الرضا ٤٣	

(ع)

عاد ٨٧

عامر بن الطفيل ٤٣

العباس بن عبد المطلب ٩

أبو عبد الله عليه السلام ٤

عبد الله بن الأهم ٨٣

عبد الله بن عباس ٥٣، ١٠٩

عبد الله بن معاوية بن جعفر ٩٨

عبد الملك بن مروان ٤٢، ٧٠

عثمان بن عفان ٩٦

العرب ٦٤

عزة (بنت حميد) ٧٧

عكاظ ٨٧

أبو علقمة النحوي ٩٣

علي بن أبي طالب ٥٣، ١٠٠

[أنظر أيضا "أمير المؤمنين"]

علي بن الجهم ٧١

علي بن الحسين ١٠

عمر (بن عبد العزيز) ٦٩

عمر بن الخطاب ٢٦، ٩٦، ١١٩

١٢٣

عمرو بن بحر الجاحظ ١

[أنظر أيضا "الجاحظ"]

روح القدس ٦٧

الروم ٦٤

(ز)

زبيد الأياحي ١٤

زهير بن أبي سلمى ٦٩

زيد بن علي ٩٨

(س)

سليمان بن وهب ٨٩

السوفسطائية ٣٣

(ش)

الشرأة ١١٠

شريح ٤٢

الشطرنج ٦٤

الشعبي ١١٩

الشيعة ٣٥، ٤١، ٨٢، ١٠٩

(ص)

الصادق عليه السلام (جعفر) ٦

أبو صالح بن يزداد ٩٠

صفيين ٧٠

(ط)

طاهر بن الحسين ٩٠

طخفة بن زهير النهدي ٩٣

أبو عمرو (بن العلاء) ٨١

عمرو بن معد يكرب ٤٣

عمار بن ياسر ٩١

عنصرة ٦٩

(ف)

الفرزدق ٦٨

الفرس ٦٤

فرعون ٥٢، ٢٠

الفلاسفة ١١٦

(ق)

القرآن ٣٤

قريش ١٠٢، ٦٧

قس بن ساعدة ٨٧

قنبر ٢٨

(ك)

كعب (قبيلة) ٧١

كعب بن زهير ٦٧

كعب بن سعدى ٦٩

كعب بن مامة ٦٨، ٦٩

الكلاب ٦٩

كلاب (قبيلة) ٧١

ابن الكواء ١٠٣

(ل)

لقمان ٦٣

ليل (العامرية) ٧٦

(م)

المأمون ٩٠

المتكلمون ١٠٧، ١١٦، ١١٧

محمد بن خالد ٩٠

محمد بن عبد الملك ٨٩

محمد (صلعم) ٨٩ [أنظر أيضا "رسول الله"

و"النبي صلعم"]

مروان بن محمد ٨٩

ابن مسعود ١١٠

المسيح (عليه السلام) ٣٣، ١١٢

مسيح (المتنبئ) ٨٨، ٨٩

معاوية بن أبي سفيان ٧٠

ابن مكرم ٨٩

مكلم الذئب ٤٣

موسى (عليه السلام) ٢٠، ٤١، ٥٢

(ن)

النبي (صلعم) ٩، ١٠، ٢٥، ٦٨

٨٦، ٨٧، ٨٨، ٩٥، ١٠١، ١٠٨

[أنظر "رسول الله" و"مجد صلعم"]

النظام ١١٧

النعمان (بن المنذر ملك الحيرة) ٦٩

(ى)	نمير ٧١
يحيى بن خالد ٨٩، ٩٠	أبونواس ٧٧، ٨٠، ٨١، ١١٧
يزيد ٧٥	(هـ)
يزيد بن عمر بن هبيرة ٩٧	هارون ٥٢
يزيد بن الوليد ٨٩	هرم بن سنان ٦٨، ٦٩
اليهود ١٠٤	هشام ٤
يوحنا النحوى ٩٢	هشام (بن عبد الملك) ٩٧
يوسف (عليه السلام) ٤٢	(و)
يونس (عليه السلام) ٤١	واصل بن عطاء ٩٨
	الوليد بن عبد الملك ١٢٣، ١٢٤



وكان تمام طبع كتاب "نقد النثر" بمطبعة دار الكتب المصرية
 فى يوم الأحد ٩ ذى القعدة سنة ١٣٥١ هـ (٥ مارس سنة ١٩٣٣ م) ٦
 محمد نديم
 ملاحظ المطبعة بدار الكتب المصرية

La rhétorique en effet ne fera plus aucun progrès ; bien au contraire. A partir du VII^e siècle, elle commence à perdre tout caractère littéraire et devient la proie des scholastiques qui raisonnent dans le vide et qui ignorent presque totalement la littérature arabe. On voit qu'il fut long et enchevêtré, le chemin que la rhétorique arabe a parcouru, depuis sa naissance au début du II^e siècle jusqu'à sa maturité, malheureusement inféconde, au V^e siècle. J'espère avoir montré suffisamment qu'elle a été pendant toute son existence en rapport étroit avec la philosophie grecque d'abord, avec la rhétorique grecque ensuite. Aristote ne fut donc pas pour les Musulmans le "premier Maître" en philosophie seulement, il le fut aussi en rhétorique.

mot substitué à un autre pour un rapport entre eux. On reconnaît bien là la métaphore d'Aristote dans laquelle on emprunte le nom du genre à l'espèce, de l'espèce au genre, ou de l'espèce à l'espèce; c'est ce qu'ʿAbd al-Ḳāhir appelle métaphore libre (*maḍjāz mursal*). La métaphore basée sur l'analogie est appelée "image" chez Aristote; ʿAbd al-Ḳāhir lui donne le nom de "istiʿāra" (emprunt), que les anciens employaient indistinctement pour toute métaphore. C'est en voulant éclaircir cette notion qu'ʿAbd al-Ḳāhir approfondit d'une façon vraiment originale la métaphore et la comparaison, sans dépasser en aucune façon le cadre d'Aristote. La deuxième catégorie, qu'il appelle métaphore rationnelle, et qu'il invente, nous pourrions l'appeler métaphore théologique. Lorsqu'on dit: "le printemps a donné des fleurs", il y a métaphore, car le printemps ne donne pas de fleurs, c'est Dieu qui les donne; et ʿAbd al-Ḳāhir dépense un effort considérable pour démontrer la légitimité de sa métaphore et la distinguer de la métaphore ordinaire. On pourra contester le bien-fondé de cette distinction.

Dans l'autre livre, ʿAbd al-Ḳāhir veut démontrer que le Coran est un miracle; c'est le but que les théologiens assignaient à la rhétorique depuis déjà longtemps. Pour y arriver, il commence par réfuter deux théories antérieures; l'une faisait résider la beauté du discours dans les mots, l'autre dans les idées. Il veut la voir dans le style et essaie de montrer en quoi consiste la beauté du style. Pour cela il étudie minutieusement la phrase, d'abord en elle-même, ensuite dans son rapport avec les autres phrases. Il arrive ainsi à démontrer l'importance de la conjonction, à apprécier la valeur de la concision et de l'ampleur, et à prouver la nécessité d'accorder le discours avec les auditeurs et avec les circonstances, et ainsi il fonde la fameuse science d'al-maʿānī.

Quand on lit ce livre, on reconnaît que l'auteur déploie un effort sérieux et fécond pour réaliser l'harmonie entre les règles de la grammaire arabe et les idées générales d'Aristote pour la phrase, le style et la période. Il y a admirablement réussi; et si *Djāhiz* est le vrai fondateur d'une rhétorique arabe, ʿAbd al-Ḳāhir est celui qui en a achevé l'édifice.

comprendre : des idées générales, ou des idées qui correspondent à quelque chose dans la littérature arabe. Du reste, il le reconnaît lui-même⁽¹⁾.

Remarquons en passant que les sept chapitres dans lesquels il donne l'analyse de la Poétique correspondent exactement à la partie qui nous est restée de ce traité : les Orientaux n'en ont donc pas connu un exemplaire complet.

IV

Cette rhétorique et cette poétique d'Ibn Sīnā n'ont pas eu la faveur des philosophes qui sont venus après lui, et qui ont vécu sur ses ouvrages. Elles se sont réduites, à la longue, à deux chapitres de quelques lignes chacun à la fin de tout traité de logique. Cela n'a rien d'étonnant. Ces deux arts n'intéressaient plus les philosophes et les logiciens qui n'y comprenaient rien, et qui se sont laissé absorber par des discussions scholastiques plus qu'arides.

Cependant, l'effort d'Ibn Sīnā n'est pas resté vain. Il a pour ainsi dire arabisé la Rhétorique, l'a rendue accessible à l'esprit arabe, et facilité ainsi l'accord entre les deux rhétoriques qui vivaient côte à côte sans pouvoir s'entendre.

Le pas décisif qui réalisa cet accord fut fait au V^e siècle par cet 'Abd al-Kāhir dont nous avons parlé plus haut, et qui a écrit deux livres qu'on considère justement comme les deux chefs-d'œuvre de la rhétorique arabe : "Asrār al-Balāgha" (les secrets de l'éloquence) et "Dalā'il al-I'djāz" (les preuves du miracle). Quand on lit le premier, on a l'impression très forte que l'auteur a lu le chapitre d'Ibn Sīnā sur l'élocution, qu'il y a beaucoup réfléchi, qu'il a essayé d'en faire l'étude critique. En effet il étudie le nom propre et la métaphore ; il trouve que la notion que ses prédécesseurs avaient de la métaphore est confuse ; il tâche de l'éclaircir en la divisant en deux catégories : métaphore linguistique (*madjāz lughawī*) et métaphore rationnelle (*madjāz 'aklī*). Dans la première il distingue deux sortes, l'une basée sur l'analogie, l'autre étant tout

(1) *Shifā'*, Poétique, chapitre I et VIII.

torique pour l'esprit oriental, et attire plus d'une fois l'attention sur des particularités grecques. Plus d'une fois aussi il déclare ne pas comprendre certains passages de la Rhétorique et même accuse la traduction d'inexactitude et voudrait pouvoir consulter le texte grec⁽¹⁾. Très souvent, les exemples que donne Aristote le déroutent: il les supprime et vous en avertit. Très souvent aussi, les noms grecs le rebutent: il les écorche ou les paraphrase. S'il lui arrive de citer un exemple, il le défigure: dans l'exemple de la métaphore à proportion, Aphrodite est mise à la place de Dionysos⁽²⁾; l'histoire de Simonide refusant de louer le mulet vainqueur⁽³⁾ parce qu'on ne l'avait pas assez payé, et puis l'appelant "fille de la cavale ailée" quand il eut obtenu satisfaction, est résumée, mais il n'est pas question du nom du poète, etc. . . En revanche, Ibn Sīnā remplace les exemples grecs par des exemples arabes, tirés de la littérature, du droit et quelquefois de la sunna. Pour la péroraison, après avoir cité d'après Aristote la fameuse phrase de Lysias: "j'ai dit, vous avez entendu, vous voilà instruits, jugez" il ajoute: chez nous, l'orateur termine en disant: je dis, en invoquant la bénédiction de Dieu grand sur vous et sur moi"⁽⁴⁾.

Si Ibn Sīnā a bien compris la Rhétorique, il n'en est pas de même pour la Poétique. Est-ce la traduction qui était mal faite? Est-ce le philosophe qui ne l'a pas comprise? C'est une question à laquelle on pourra répondre quand on aura lu la traduction de la Poétique dans le manuscrit de la Bibliothèque Nationale. Toujours est-il que l'analyse donnée par Ibn Sīnā est un véritable charabia. Pour lui, la tragédie c'est la louange, la comédie c'est la satire, l'épopée c'est la morale. Quant aux exemples, aux noms, et aux remarques si pénétrantes d'Aristote sur la caractéristique de chaque genre, Ibn Sīnā en fait une véritable salade.

Cependant, il a parfaitement saisi la théorie de l'imitation, et il a donné une idée exacte de l'élocution poétique et des moyens de résoudre les difficultés poétiques. En somme, il a compris ce qu'un Oriental, ignorant tout de la littérature grecque, pouvait

(1) *Shifā'*, Rhétorique, III chap. III.

(2) " IV " II.

(3) " IV " I.

(4) " IV " V.

raisonnement dans la rhétorique, les genres oratoires, etc... Les trois premiers chapitres de la deuxième partie traitent du genre politique, le quatrième du genre épideictique, les cinquième, sixième, septième et huitième du genre judiciaire, du bien et du mal, le neuvième des preuves indépendantes de l'art. Les quatre premiers chapitres de la troisième partie traitent des passions, le cinquième des lieux communs, le sixième de la différence entre la proposition qui sert dans la dialectique et celle qui sert dans la rhétorique, du système, des différentes sortes de l'enthymème. Les trois premiers chapitres de la quatrième partie traitent de l'élocution, le quatrième des parties du discours et de ce qui convient à chaque genre oratoire, le cinquième de la question, de la réponse et de la péroraison.

Donc les deux premières parties correspondent au I^{er} livre de la Rhétorique tel que nous le connaissons, la troisième au II^{ème} livre, la quatrième au III^e.

Cette division de la Rhétorique en quatre parties est-elle d'Ibn Sīnā, ou est-elle ancienne ? C'est une question qui pourra intéresser le hellénistes qui cherchent encore l'ancienne division de la Rhétorique et à laquelle on ne pourra répondre que lorsque le manuscrit dont nous parlions tout à l'heure sera déchiffré et publié. Il serait peut-être exagéré de dire qu'Ibn Sīnā a tout à fait bien compris la Rhétorique ; mais nul doute qu'il en ait saisi l'essentiel. Evidemment, ses idées sont vagues sur les formes de gouvernement telles qu'Aristote les consigne dans la Rhétorique ; mais il comprend parfaitement bien le caractère qu'Aristote attribue à chaque gouvernement. Evidemment ses idées ne sont ni précises ni claires sur l'organisation de la justice chez les Grecs ; il ne comprend pas le tribunal qui se compose de plusieurs juges ; il appelle l'accusation plainte, la défense excuse, et donne quelquefois l'impression de l'homme qui parle littérature au lieu de parler droit. Mais il comprend admirablement tout ce que dit Aristote sur les passions. Sa description des mœurs des jeunes gens⁽¹⁾, des vieillards et des hommes faits est frappante de ressemblance avec le texte. Sa compréhension de l'élocution est presque sans reproche. Du reste, Ibn Sīnā lui-même se rend compte de l'étrangeté de la Rhé-

(1) *Shifā'*, Rhétorique, III, chap. IV.

Logique d'Aristote, et surtout de l'Analytique et de la Topique pour former son système. Au fond, cette rhétorique nouvelle prétend former l'orateur, le poète ou l'écrivain en le dotant d'un bon esprit d'abord, d'une bonne langue pour s'exprimer ensuite, et en lui apprenant enfin l'attitude convenable. Inutile de dire que la chance de cette rhétorique tout à fait philosophique ne fut pas plus heureuse que celle de la poétique de Ḳudāma. Les littérateurs arabes continuèrent à écrire selon la façon que j'ai indiquée tout à l'heure.

Je voudrais maintenant m'arrêter un instant sur une influence directe et totale de la Rhétorique et de la Poétique sur l'esprit arabe, ou plus exactement musulman. Il s'agit de l'esprit philosophique qui n'avait aucun but pratique et qui ne s'occupait que de spéculation pure. Dès que la Rhétorique et la Poétique furent traduites, les philosophes musulmans s'en sont emparés et les ont considérées comme deux parties intégrantes de la Logique d'Aristote. Ils les ont analysées et commentées. De ces analyses et commentaires, nous possédons ceux d'Ibn Sinā dans le *Shifā'*, et ceux d'Ibn Rushd.

Je ne m'arrêterai pas sur ceux d'Ibn Rushd, qui sont bien connus et qui ne répondent guère aux idées d'Aristote. Ibn Rushd, ne les ayant pas comprises, les a déformées tant qu'il a pu. On s'est demandé en le lisant si cette déformation venait de l'incompréhension du philosophe de Cordoue, ou d'une mauvaise traduction de la Rhétorique et de la Poétique. Le doute n'est plus permis, du moins pour la Rhétorique; car la traduction arabe de ce traité était aussi bonne que possible; on peut encore en lire, quoique difficilement, une bonne partie dans un manuscrit de la traduction de l'Organon, qui se trouve à la Bibliothèque Nationale, à Paris, sous le n°. 2346 (manuscrit oriental) et que notre Faculté essaiera de faire revivre. On se rendra alors compte qu'elle est très loin d'être mauvaise, bien que faite sur une traduction syriaque.

Aussi n'est-il pas étonnant qu'Ibn Sinā l'ait à peu près bien comprise. L'analyse qu'il en donne dans le *Shifā'* est exacte et la suit parfois de très près. Il la divise en quatre parties (*maḳālas*): Dans la première partie en sept chapitres il résume, en les commentant, les idées générales d'Aristote sur la définition de la rhétorique, ses rapports avec la dialectique et les autres arts, son utilité, le

et en prose, définit l'éloquence, qui est la même dans les deux genres, à savoir l'expression juste de l'idée dans des mots corrects, bien choisis et bien liés entre eux. Il défend ensuite la légitimité de la poésie, disant qu'Aristote reconnaît dans la Topique qu'on peut employer la poésie comme moyen de convaincre, qu'il cite beaucoup de vers d'Homère dans la Politique. Mais surtout l'auteur se réclame du Prophète, qui entendait volontiers la poésie et excitait ses poètes à attaquer ses ennemis. Il énumère ensuite les genres poétiques et résume les qualités et les défauts de la poésie. Cela rappelle bien les idées de *Ḳudāma* dans sa poétique. Il admet l'exagération du poète et la préfère à la modération, s'appuyant sur Aristote, qui tolère et goûte même le mensonge poétique. Dans le chapitre XXVI, il traite de la prose. Il y en a quatre sortes : le discours, la correspondance, la discussion et la conversation. Il commence par l'éloquence oratoire et épistolaire ; dans le même chapitre, il les définit, en résume les qualités et les défauts, les compare entre elles, s'appuyant surtout sur *Djāhiz* en ce qui concerne l'éloquence et l'action oratoire, et sur les écrivains de la chancellerie et les calligraphes en ce qui concerne l'éloquence et l'élégance épistolaires. Remarquons qu'il donne Aristote et Euclide comme exemples de concision, car, dit-il, il n'y a pas moyen de résumer ce qu'ils ont écrit, et Galien et Jean le grammairien comme exemples de l'ampleur ; il y ajoute de nombreux exemples arabes depuis le Prophète jusqu'aux grands écrivains du III^e siècle. Dans le chapitre XXVII, il parle du messenger, dans le chapitre XXVIII de la dialectique ; il en pose ici les règles selon la Topique d'Aristote et les habitudes consacrées par les théologiens et les juristes musulmans. Dans le chapitre XXIX il parle des qualités morales, physiques, logiques et littéraires d'un bon polémiste, il se sert à la fois du Coran, de la sunna, des habitudes des théologiens, des juristes et des écrits philosophiques. Au chapitre suivant, il parle de la conversation. Il en est plusieurs sortes : sérieuse, plaisante, véridique, mensongère, vulgaire, élevée, etc. . . . L'auteur donne des conseils tirés de la morale et du bon sens pour montrer quand, comment et où on peut se servir de ces différentes façons de converser.

Nous sommes ici devant une rhétorique toute nouvelle, qui ne s'alimente plus seulement de la rhétorique arabe pure, et de la Rhétorique et de la Poétique d'Aristote, mais qui se sert de la

sortes, claire et obscure. La première est évidente et n'a pas besoin de démonstration; la seconde se découvre et se démontre, ou par le syllogisme, ou par le témoignage. Dans le quatrième chapitre, l'auteur donne une idée, sommaire mais claire, du syllogisme et de ses différentes sortes, il l'analyse et profite de cette analyse pour expliquer la définition, la description, les catégories, et montrer le moyen de s'en servir en langue arabe; il dit, du reste, qu'il emprunte tout ce chapitre aux ouvrages de logique. Le cinquième chapitre traite du témoignage. Il y en a deux sortes: l'une implique la certitude; l'autre la probabilité. L'auteur suit ici les juristes et les théologiens musulmans, avec un penchant nettement chiite. Dans le sixième chapitre il résume la deuxième sorte d'expression: c'est un résultat de la première; aussi l'auteur n'en dit rien de nouveau; le syllogisme et le témoignage produisent en nous une certitude, une probabilité ou bien un sophisme; nous sommes tenus d'accepter la première aussi bien en croyance qu'en action, de refuser la troisième, et de prendre des précautions avant d'accepter ou de refuser la deuxième. Tout cela est conforme aux règles juridiques et théologiques, toujours avec un penchant chiite. Le septième chapitre définit la troisième sorte d'expression, qui implique au fond la quatrième, à savoir la parole et l'écriture. Il y a deux sortes de parole: la première est claire et se comprend par elle-même, la seconde est obscure: il faut, pour la comprendre, ou bien le raisonnement, ou bien le témoignage; les exemples sont tirés du Coran. L'auteur résume ensuite tout ce qui concerne la proposition; il y a des qualités qui sont communes à la proposition dans toutes les langues, d'autres qui lui sont particulières selon la langue. L'auteur se sert de la logique, de la jurisprudence et de la théologie pour énumérer les premières. Dans les chapitres VIII, IX, X et XI, il emprunte à la grammaire certaines règles concernant la dérivation, la formation du nom et du verbe. Il n'y a là d'ailleurs aucune originalité quant au fond, c'est une imitation pure et simple des chapitres XX et XXI de la Poétique. Les chapitres XII à XXIV traitent de la comparaison, de l'allusion et de ses différentes circonstances, du symbole, de l'insinuation, de la métaphore, des paraboles, de l'énigme, de la suppression d'une phrase ou d'une partie de la phrase, du détournement, de l'exagération, de la coupure, de la reprise, de l'inversion, de l'invention et de l'emprunt. L'auteur s'appuie ici sur Aristote. Dans le chapitre XXV il divise la parole en vers

Les littérateurs arabes blâmeront plus tard plus ou moins violemment la partie philosophique du livre de Ḳudāma et exploiteront à l'excès la partie purement rhétorique. Ils la prendront même comme modèle et essaieront de découvrir d'autres figures et ornements en plus des vingt que Ḳudāma a énumérés. Al ū Hilāl par exemple les porte, à la fin du IV^e siècle, à trente cinq⁽¹⁾.

Une deuxième tentative de l'esprit philosophique pour légiférer en matière littéraire est à la fois très hardie, très large et très originale. On la trouve dans le manuscrit de l'Escorial que la Faculté des Lettres du Caire présente aujourd'hui dans ce volume. Ce manuscrit, qui a pour titre "Naḳd al-Nathr" (critique de la prose), est attribué à ce Ḳudāma dont nous venons de parler; mais à la lecture on s'aperçoit que Ḳudāma ne peut pas l'avoir écrit. C'est l'œuvre d'un chiite très convaincu qui avait déjà écrit plusieurs ouvrages de théologie et de droit qu'il mentionne et auxquels il renvoie avec complaisance. Brockelmann pense que c'était un élève de Ḳudāma nommé Abū 'Abd Allāh Muḥammed b. Aiyūb⁽²⁾. C'est une question que mon collègue 'Abbadi traite ailleurs. Je me contente ici de donner de ce livre une analyse sommaire, mais qui sera plus que suffisante pour démontrer l'importance des prétentions que la philosophie grecque s'arrogeait sur la rhétorique arabe au IV^e siècle.

Dans le premier chapitre, l'auteur pose comme principe que l'homme se distingue par la raison, qu'il y a deux raisons, la première innée, la seconde acquise, et il compare la première au corps, la deuxième à la nourriture. Il démontre ensuite que la parole est l'interprète de la raison. Dans le deuxième chapitre, il distingue quatre sortes d'expression: 1^o. l'expression des choses par elles-mêmes, 2^o. les idées que l'intelligence déduit des choses, 3^o. la parole par laquelle les hommes se communiquent les idées, 4^o. l'écriture par laquelle les hommes se communiquent la parole. Et l'auteur trouve dans le Coran de quoi prouver l'existence et l'excellence de chacune des quatre expressions. Dans le troisième chapitre il explique que l'expression des choses par elles-mêmes est de deux

(1) Voir Kitāb al-Sina'atāin p. 204 et suivantes.

(2) Voir Encyclopédie de l'Islam, article Ḳudāma b. Dja'far.

qui appelaient poésie les vers traitant de la physique⁽¹⁾. Pour lui, le rythme et le sens ne suffisaient pas pour constituer la poésie.

On peut continuer la lecture de ẖudāma, on ne trouvera dans son livre aucune trace de la fameuse théorie de l'imitation qui est l'essence même de la Poétique: c'est donc que notre auteur n'a pas connu l'ouvrage, qui n'était pas encore traduit au moment où il écrivait, ou qu'il ne l'a pas compris s'il l'a lu dans le texte, ou dans une traduction syriaque.

Par contre, il connaissait parfaitement la Rhétorique, en comprenait et appliquait à la poésie arabe tout ce qui était susceptible de lui profiter. D'abord tout ce qui concerne l'élocution: comparaison, métaphore, antithèse, rythme etc. . . Ensuite toute la partie qui touche à la morale et aux passions dans la Rhétorique, est bien utilisée dans la poétique de ẖudāma: comment on peut louer, comment on peut faire la satire. ẖudāma fait un effort amusant pour ramener les autres genres poétiques à la louange et à la satire pour pouvoir les soumettre à la théorie d'Aristote concernant le genre oratoire épidictique; en effet, pleurer un mort, c'est le louer, par conséquent il faut appliquer ici les règles de la louange, sauf que vous employez le verbe au passé et non au présent; ne dites pas il est courageux, ou généreux, mais il fut courageux ou généreux; se plaindre d'un ami, c'est une sorte de satire; seulement atténuez de façon à ne pas perdre son amitié; chanter l'amour d'une femme ou sa beauté, c'est la louer, seulement en sachant choisir les idées et les mots susceptibles de la toucher et de l'attendrir. Ici la théorie de la convenance entre le discours et celui à qui il s'adresse intervient tout naturellement.

Une autre théorie d'Aristote que ẖudāma utilise avec beaucoup de conviction, est celle de l'exagération, qu'Aristote permet, comme on sait, aux poètes et même aux orateurs dans certains cas. ẖudāma en fait le privilège du vrai poète et attaque violemment les partisans de la modération en disant qu'on n'a pas le droit d'exiger du poète en tant que poète d'être vrai ni même d'être moral.

On le voit, cette première tentative de l'esprit hellénistique pour dominer la littérature arabe se contente de dominer la poésie et ne s'appuie que sur la Logique et la Rhétorique du fondateur du Lycée.

(1) Poétique, chap. I, parag. VI.

une poétique et une rhétorique. Pour eux, la seule différence entre la poésie et la prose provient du rythme et de la rime; or il y a une science spéciale qui traite de ces deux objets; prose et poésie ont une part égale à l'élocution; donc ce qu'on peut dire de l'une, on peut parfaitement l'appliquer à l'autre; les figures de rhétorique valent pour l'une et pour l'autre; la différence n'est au fond que quantitative.

Cependant la première manifestation de cette législation philosophique pour la littérature est une poétique, "Naḳd al-Shi'r" de Ḳudāma b. Dja'far. Ḳudāma était un chrétien converti à la fin du III^e siècle, probablement pour améliorer sa situation à la chancellerie de Baghdād. Il cultivait la philosophie et particulièrement la logique; il écrivit de nombreux traités touchant des sujets différents, aussi bien administratifs que littéraires. Son "Naḳd al Shi'r" (dont le manuscrit qui se trouve à Köprülü, fut publié à Constantinople en 1302 de l'hégire) fut utilisé par tous les auteurs postérieurs à Ḳudāma sans toutefois qu'ils lui en fussent plus reconnaissants. A la lecture, on s'aperçoit dès le premier chapitre qu'on a affaire à un esprit tout à fait nouveau. D'abord la définition de la poésie et l'analyse de cette définition sont de pure scholastique: "la poésie, dit-il, est une parole rythmée, rimée, qui a un sens. Le mot "parole", c'est le genre qui comprend vers et prose. Le mot "rythmée" est une différence qui exclut la prose libre. Le mot "rimée" est une autre différence qui exclut la prose rythmée. Le mot "qui a un sens" est une troisième différence qui exclut les paroles rythmées et rimées qui ne disent rien".

"Puisqu'il en est ainsi, continue Ḳudāma, on conçoit facilement que la poésie n'est pas nécessairement bonne ni mauvaise. C'est un art comme les autres, qui peut donner la mauvaise production, la moyenne et la bonne, il en est donc d'elle comme des autres arts, il faut y avoir des règles pour distinguer les bonnes et les mauvaises productions"(1).

Si on discerne dans ce passage l'esprit philosophique à l'excès, on est sûr que l'auteur ne connaît pas, ou du moins ne copie pas, la Poétique d'Aristote. On sait en effet qu'Aristote y blâme ceux

(1) Naḳd al-Shi'r, p. 3.

très rarement. Tant que ces théologiens cultivèrent la littérature arabe et puisèrent à sa source vive, leur rhétorique garda une empreinte littéraire très forte et peu philosophique. Du jour où ils s'occupèrent plus de philosophie que de littérature, leur rhétorique devint plus philosophique que littéraire. Déjà, au V^e siècle, lorsque 'Abd al-Kāhir écrit son "Asrār al-Balāgha" (secrets de l'éloquence), qu'on considère comme le chef d'oeuvre de la rhétorique arabe, c'est un philosophe qui écrit; un philosophe qui écrit bien, mais en commentateur d'Aristote, et l'on sent dans son livre les germes d'une scholastique qui va tuer définitivement la rhétorique arabe un siècle plus tard. Nous reparlerons du livre d'Abd al-Kāhir. Revenons pour le moment à la seconde moitié du III^e siècle pour essayer de voir comment se développa l'autre rhétorique, celle qui était grecque.

III

Remarquons tout d'abord que les philosophes arabes n'ont pas mieux compris que les théologiens et les rhéteurs la plus grande partie de la Rhétorique d'Aristote. Ils ignoraient comme eux tout de l'hellénisme, à part, bien entendu, la philosophie. Les assemblées politiques, démocratiques ou aristocratiques, le régime judiciaire grec, étaient fort étrangers aux Arabes qui ne connaissaient comme forme de gouvernement que le Khalifat, comme régime judiciaire que le tribunal d'un juge unique. Aussi ne se sont-ils pas fait une idée claire du genre oratoire politique ni du genre oratoire judiciaire. Par contre ils étaient bien familiarisés avec les discours d'apparat qui se prononçaient souvent dans les grands jours devant les Khalifes, les princes et les dignitaires de l'Etat. Tout comme les littérateurs, ils ont bien compris la partie de la Rhétorique qui parle de l'élocution; mais mieux qu'eux ils ont compris ce qu'Aristote y dit de la morale et des passions, sans toutefois en avoir saisi la portée littéraire. Aussi n'ont-ils pas prétendu imposer la Rhétorique d'Aristote telle quelle aux écrivains arabes, encore moins la Poétique, qui fut traduite plus tard, au IV^e siècle, par Mattā b. Yūnus, et qui ne fut comprise par personne, comme nous allons le voir tout à l'heure. Ils ont voulu fonder pour la langue arabe une rhétorique rationnelle, basée sur la philosophie tout d'abord. N'ayant compris d'Aristote que ce qu'il dit de l'élocution, ils ne font guère de différence entre

rhétorique arabe, vous trouverez cet exemple, sauf qu'Achille est remplacé par le nom arabe classique en rhétorique et en grammaire: Zaid; les Arabes avaient compris cet exemple-là.

Le fait est que la Rhétorique d'Aristote a rebuté les auteurs arabes sans toutefois cesser de les intéresser à l'extrême. Ignorant tout à fait les institutions et la littérature grecques, ils ne pouvaient comprendre ni les genres oratoires, ni tout ce qui s'y rapporte, ni les exemples qu'Aristote tire des chefs-d'œuvres de la littérature grecque. Par contre, d'autres chapitres leur parlaient de choses qui leur étaient familières, qu'ils trouvaient constamment dans leur propre poésie. Ils rencontraient aussi çà et là des idées qui leur étaient accessibles, d'une portée générale et d'une utilité incontestable, aussi bien pour les poètes que pour les prosateurs. Pourquoi n'auraient-ils pas assimilé de cette œuvre difficile tout ce qui convenait à leur esprit et à leur littérature? C'est, je crois, ce qu'ils ont fait, et de façon vraiment admirable. Dans aucune des sciences empruntées à l'étranger l'assimilation n'a jamais été aussi parfaite, surtout à la fin du III^e siècle et pendant tout le IV^e. La rhétorique est alors une science tout à fait arabe, arabe par l'esprit, arabe par la structure, arabe par les exemples; on se tromperait tout à fait si on n'était pas prévenu, et on s'explique que quelques auteurs arabes aient cru sincèrement que leur rhétorique ne devait rien à l'étranger. "Et pourquoi pas? comparaison, métaphore, antithèse se trouvent dans toutes les langues; la littérature arabe en est pleine; on les trouve dans la poésie préislamique, dans le Coran, dans la poésie islamique; personne ne peut prétendre que les poètes et les orateurs arabes aient attendu le philosophe grec pour leur apprendre à faire des comparaisons ou des métaphores; et puisque poètes et orateurs ont découvert tout seuls ces figures, pourquoi les savants critiques ne les auraient-ils pas découverts dans leurs œuvres littéraires?" Ainsi, ou à peu près, parlait Ibn al-Athīr⁽¹⁾ au VII^e siècle.

Cependant cette rhétorique conservatrice n'a pas pu résister trop longtemps à l'accaparement de l'esprit grec. Ce n'était vraiment pas commode. Fondée pour ainsi dire par les théologiens mu'tazilites, elle fut développée par eux et ne leur a échappé que

(1) Voir al-Mathal al-sa'ir (éd. Bulak) p. 186.

deux : l'une arabe, conservatrice, ne touchant à la philosophie grecque qu'avec beaucoup de réserve et de circonspection, l'autre grecque, se réclamant ouvertement d'Aristote et s'exposant aux attaques violentes, au mépris cinglant des conservateurs.

On se tromperait fort, du reste, si on croyait que la rhétorique dite conservatrice a réussi à se mettre à l'abri de l'invasion hellénistique. Car ce serait une chose pour le moins étrange que le premier écrit de rhétorique systématique coïncide avec la traduction de la Rhétorique d'Aristote. Probablement cette traduction faite par Ishāk ibn Hunain parut après *Djāhiz*, pendant la deuxième moitié du III^e siècle, étant donné que le traducteur mourut en 298. C'est justement à cette époque que le malheureux *Khalife* poète Ibn al-Mu'tazz fit paraître son livre "al-Badī".

Je ne connais pas le livre d'Ibn al-Mu'tazz, mais il est tellement cité par les auteurs qui l'ont suivi que l'on peut s'en faire une idée. C'était une énumération des figures de rhétorique, avec pour chacune d'elles beaucoup d'exemples anciens et contemporains, et des comparaisons entre ces exemples. Ibn al-Mu'tazz avait réuni, dit-on, dix-huit figures. Or, lorsqu'on étudie ces figures telles qu'on les trouve chez son contemporain *Ḳudāma* et chez les auteurs qui suivirent, on ne peut pas n'y pas voir l'influence manifeste du troisième livre de la Rhétorique d'Aristote, ou plutôt de la première partie de ce troisième livre, qui touche à l'élocution. L'idée que ces auteurs arabes se faisaient de la comparaison, de la métaphore, de l'antithèse, du rythme, de la période, est à peu de chose près celle que nous trouvons dans cette partie de la Rhétorique. Les Arabes se gardèrent bien de prendre tous les exemples du Premier Maître, mais c'est simplement parce qu'ils ne les comprirent pas. En effet, ils donnent le même exemple une fois ; lorsqu'il veut établir que la métaphore se base sur la comparaison, Aristote dit : "lorsque (Homère) dit en parlant d'Achille : il s'élança comme un lion, il y a comparaison—lorsqu'il a dit : ce lion s'élança, il y a métaphore ; l'homme et l'animal étant tous deux pleins de courage, il nomme par métaphore Achille un lion"⁽¹⁾. Prenez n'importe quel manuel de

(1) Rhétorique L. III, ch. IV, par. I.

même de sa phrase accuse un hellénisme très visible dans la façon d'employer les épithètes et de les placer là où l'idée veut qu'elles soient placées, au risque de mécontenter un peu les grammairiens⁽¹⁾. On pourrait faire des remarques analogues à propos d'Aḥmed ibn Yūsuf, écrivain à la cour d'al-Ma'mūn, et dont l'origine copte ne fait pas de doute.

Assurément cette influence indirecte de l'hellénisme sur notre littérature lui fut profitable. Elle aurait pu l'être davantage si ceux qui propageaient la philosophie grecque avaient continué à être discrets, s'ils n'avaient pas aspiré à dépasser les limites spéculatives et à étendre leur pouvoir sur la littérature même, si surtout les traducteurs syriens ne s'étaient pas avisés de traduire la Rhétorique et la Poétique d'Aristote. Cela paraît paradoxal ; c'est pourtant une vérité que du jour où l'esprit grec prétendit légiférer ouvertement pour les écrivains et les poètes, une réaction forte de la part de ceux-ci se produisit contre la Logique du Premier Maître. On s'en rendra compte en lisant ces trois vers d'al-Buḥturī à l'adresse des logiciens :

“Vous imposez à notre poésie les définitions de votre logique – fi donc ! le mensonge de la poésie vaut mieux que votre véracité. Le grand Imru' al-Ḳais ne s'occupait pas de logique, ne se demandait pas ce que c'était, ni d'où elle venait. La poésie est un éclair dont le signe doit suffire, ce n'est pas le bavardage au discours trop long”.

On s'en rendra compte aussi en lisant la préface du livre d'Ibn Ḳutaiba, “L'Art d'Ecrire” (Adab al-Ḳātib), où l'auteur se moque, avec quelle dureté, des logiciens et de la division qu'ils donnent de la proposition.

Jusqu'ici, il n'y avait qu'une seule rhétorique arabe, jeune, maladroite, il est vrai, mais agréable, féconde, alliant avec harmonie les esprits arabe, persan et hellénistique. Désormais il y en aura

(1) Voir la lettre qu'il écrivit au nom du dernier Khalife umayyade Marwān au prince héritier sur l'organisation de la guerre.

façon des Grecs. Il suffit, pour s'en convaincre, de comparer, en lisant Djāhiz, leur critique de la poésie et de la prose à une autre critique, purement arabe celle-là, qu'on trouve chez les philologues, chez Ibn Sallām⁽¹⁾ par exemple. On se rendrait compte alors des différences qui existent entre le pur esprit arabe resté presque nomade et l'esprit arabe fortement hellénisé.

L'influence hellénistique s'exerçait ensuite par l'intermédiaire des poètes d'origine étrangère plus ou moins hellénisés, soit que ces auteurs puisassent leur inspiration directement aux sources grecques, soit qu'ils utilisassent les ouvrages grecs de toutes sortes qui se traduisaient alors. Voyons par exemple Abū Tammām: on le disait fils d'un chrétien des environs de Damas⁽²⁾, un marchand de vin qui s'appelait Théodose; converti à l'islam, le poète changea, paraît-il, le nom de son père en "Aws" et se trouva une généalogie arabe dans la tribu de Ṭaiyī. Sa poésie pourtant diffère beaucoup de la poésie arabe connue jusque là, non seulement parce qu'il abuse de la comparaison, des métaphores et d'autres figures de rhétorique, mais surtout parce qu'il s'éloigne de ses devanciers et de ses contemporains dans sa conception même de la poésie, dans le soin extrême qu'il porte à la précision des idées, à l'unité du poème, dans son amour bien marqué pour la description de la nature, et sa prédilection pour les idées philosophiques, qu'il sème dans ses vers, quel qu'en soit le sujet. Aussi a-t-il choqué ses contemporains, et on n'a pas encore fini de discuter les qualités et les défauts de cette poésie où l'influence hellénistique est incontestable.

On pourrait en dire autant de pas mal de prosateurs qui occupèrent de hautes fonctions à la cour des Umayyades et à celle des 'Abbassides. Si nous sommes sûrs qu'Ibn al-Muḳaffa' était Persan, nous ne savons rien sur l'origine de 'Abd al-Ḥamīd, et quand on lit le peu qui reste de ses écrits, on ne peut pas se défendre d'y voir la marque indiscutable de l'hellénisme, autant dans les idées que dans la forme. C'est un des rares écrivains du II^e siècle qui ont vraiment compris la période comme les rhéteurs grecs. La forme

(1) "Classement des poètes".

(2) Voir sa biographie dans Ibn Khallikān.

surtout les idées, leur précision, leurs rapports entre elles et les mots. Déjà on y trouve l'idée, chère à Aristote, de la convenance qu'il faut établir entre le discours et les auditeurs.

Cette rhétorique pourrait tenir, si on voulait l'ériger en système, dans quatre chapitres bien courts :

(1) Indications concernant la bonne prononciation des lettres, les défauts provenant de la langue ou des dents, de l'étroitesse ou de la mauvaise conformation de la bouche.

(2) Indications touchant la pureté du langage, les rapports entre les mots, les défauts provenant d'une sonorité trop désagréable à l'oreille.

(3) Indications sur la phrase, les rapports entre les idées et les mots : clarté, concision, ampleur, convenance entre le discours et le sujet dont on parle.

(4) Indications concernant les attitudes et les gestes.

On le voit, le domaine de la rhétorique arabe jusqu'au milieu du III^e siècle est bien étroit. Il restait devant les critiques et les rhéteurs bien des champs à exploiter. Le progrès est mince, surtout quand on le compare au progrès réalisé par les grammairiens, mais il est quand même appréciable.

II

Jusqu'ici, la littérature arabe s'était fort bien accommodée de cet état de choses, et si l'élaboration d'une rhétorique systématique se faisait très lentement, la poésie et la prose évoluaient très rapidement et s'éloignaient fort de leur origine ancienne grâce à l'influence féconde de ces étrangers qui cultivaient à la fois les sciences et les lettres. L'hellénisme influençait la littérature pure d'une façon indirecte, d'abord par l'intermédiaire des théologiens mu'tazilites, qui étaient les maîtres incontestés de l'éloquence arabe, et qui furent les vrais fondateurs de la rhétorique. Ils étaient très imprégnés de philosophie grecque, et si l'on ne peut pas assurer qu'ils étaient au courant de la rhétorique hellénistique, nul doute que leur esprit philosophique ne les disposât à concevoir l'art de la parole un peu à la

(3) En même temps une nouvelle classe intellectuelle commençait à se faire jour, celle des secrétaires et des écrivains à la cour. C'étaient pour la plupart des étrangers, des Persans, des Mésopotamiens, des Syriens et des Coptes, tous connaissant admirablement l'arabe, quoique le prononçant mal⁽¹⁾ quelquefois, et tous cultivés dans leurs langues. Ils tenaient l'administration, écrivaient pour les Khalifes et pour les hauts fonctionnaires. Ils introduisaient dans la langue arabe des manières étrangères et tenaient à ce que leurs subordonnés les imitassent. De là, rivalité entre ces écrivains, enseignement donné aux débutants, remarques notées sur l'art d'écrire. Aussi Djāḥiẓ déclare que pour lui, nul ne sait comme eux manier le parole et en faire l'interprète la plus fidèle, la plus éclairée et la plus prenante⁽²⁾.

De l'effort des théologiens, des politiciens et des écrivains naît au II^{me} siècle la rhétorique arabe que représente le livre de Djāḥiẓ. Dire que c'est une rhétorique purement arabe serait exagéré puisqu'on voit l'apport incontestable des écrivains et des théologiens, qui sont en majorité des étrangers. Dire que c'est une rhétorique tout à fait étrangère ajustée à la langue arabe comme la rhétorique grecque fut ajustée à la langue latine serait aussi erroné. L'apport arabe ne peut pas être contesté. Les différences entre la langue du Coran et les langues étrangères qui avaient de la culture à cette époque sont telles qu'une simple adaptation d'une ou de plusieurs rhétoriques étrangères était impossible. Il n'est même pas exact de dire que jusqu'à la moitié du III^{me} siècle, il y eut une rhétorique arabe vraiment constituée. Mais il y a eu un effort très appréciable et très fécond pour constituer cette rhétorique, arriver à en formuler quelques règles et à les enseigner dans les écoles⁽³⁾. On pourrait démêler trois éléments distincts: l'élément arabe, net et très clair⁽⁴⁾, l'élément persan, ayant trait surtout à la finesse et à l'élégance de la parole et de l'attitude⁽⁵⁾, enfin l'élément hellénistique,⁽⁶⁾ touchant

(1) Al-Bayān wa'l-Tabyīn I, p. 41—42.

(2) „ I, p. 76.

(3) „ I, p. 75.

(4) „ I, p. 20—21, 22, 24, 32, 33, 37 40.

(5) „ I, p. 4—58—63—64.

(6) „ I, p. 75 et suiv.

époque, devient doctrinaire dans les deux grandes villes de l'Irak ; ensuite par un puissant mouvement d'idées qui se produisit en même temps. Les mosquées de Baṣra et de Kūfa n'étaient pas seulement des lieux où les fidèles pratiquaient le culte et où les juges rendaient la justice : des professeurs y enseignaient aussi la langue, la grammaire, la "sunna" et la jurisprudence ; des narrateurs y racontaient la "sīra", les conquêtes et les révolutions ; des représentants des partis politiques et des sectes religieuses s'y donnaient rendez-vous pour s'affronter. Une foule diverse s'amassait autour de tous ces hommes. Il y avait là l'Arabe oisif, fier, ambitieux, épris d'éloquence, l'étranger cultivé, actif et mécontent ; il y avait le musulman, le juif, le chrétien et l'adepte de Zoroastre. On comprend que ceux qui parlaient devant cette foule tenaient à être clairs, entendus de tous, convainquants et brillants. De là naquit une recherche minutieuse des qualités et des défauts de l'orateur, tant pour ce qui concerne la parole même que pour les attitudes et les gestes.

Le livre de Djāḥiẓ est plein des remarques qu'on notait en entendant ces discours. "L'un a bien parlé, il était aussi fort que son interlocuteur ; mais il avait malheureusement perdu ses dents de devant, sa parole était désagréable, certaines lettres produisaient une sorte de sifflement, aussi fut-il vaincu⁽¹⁾". — "L'autre, qui ronçait les *r* en "ghain", avait une très mauvaise diction ; aussi s'astreignit-il à supprimer les *r* de ses discours ; il y réussit et fit l'admiration de tous ses auditeurs"⁽²⁾. — "Un autre parlait sans bouger, sans remuer aucun de ses membres, sans faire passer aucune expression sur son visage, on aurait dit que sa parole sortait d'un roc"⁽³⁾. — "Un quatrième gesticulait, flattait sa barbe, répétait de temps en temps certains mots : m'entendez-vous, holà, écoutez bien"⁽⁴⁾.

Ainsi, petit à petit, on était arrivé à formuler certaines règles touchant les idées, les mots et les attitudes, et nous les trouvons éparpillés dans le livre de Djāḥiẓ.

(1) Al-Bayān wa'l-Tabyīn I, p. 34.

(2) „ I, p. 8.

(3) „ I, p. 51.

(4) „ I, p. 26, 62-63.

Il n'est donc pas sans avoir entendu parler de littérature et de rhétorique étrangères. Mais très probablement il n'en avait que des idées vagues et peu précises; il en connaissait des préceptes plutôt que des règles, des bribes plutôt que des livres. A coup sûr, il ne connaissait rien de la Rhétorique d'Aristote. Les rares fois où il parle du Premier Maître, il n'en cite que la fameuse définition: "l'homme est un animal parlant."

Cependant les Arabes ne se trompent pas quand ils considèrent Djāhiz comme le fondateur de la rhétorique arabe. Ce n'est pas qu'on puisse attribuer à son effort personnel d'avoir découvert telle ou telle règle de la rhétorique; la personnalité très forte de Djāhiz est presque effacée dans son livre "al-Bayān wa'l-Tabyīn". Mais il a le grand mérite d'avoir réuni une foule de préceptes qui représentent bien l'idée que les Arabes se faisaient de la rhétorique au II^e siècle et dans la première moitié du III^e et qui nous permettent, sinon de préciser l'histoire de la rhétorique arabe dans ses origines, du moins de nous en faire une idée approximative. Trois conclusions se dégagent très nettement de la lecture, parfois pénible, de ce livre touffu et incohérent:

(1) Les Arabes, depuis la fin de l'époque pré-islamique, soumettaient la parole à une critique rudimentaire mais très souvent juste parce qu'elle s'appuyait sur le bon sens. Ils allaient même jusqu'à découvrir des défauts techniques dans la versification et à formuler quelques conseils à l'usage des poètes et des orateurs. Ils mettaient par exemple les poètes en garde contre tels défauts de la rime, savaient leur reprocher des exagérations et des défaillances, exigeaient de l'orateur certaines attitudes, lui recommandaient d'être concis ou loquace selon les circonstances, de commencer son discours par la louange de Dieu et de l'orner de quelques versets du Coran. Le livre de Djāhiz est parsemé de citations, vers et prose, touchant cette ébauche de critique et remontant toutes à la fin de l'époque djāhilité et au I^{er} siècle de l'hégire.

(2) A partir du II^e siècle, les Arabes commencèrent à réfléchir sérieusement sur l'art de manier la parole. Ils y ont été amenés d'abord par la lutte des partis politiques qui, précisément à cette

Pour les Hindous, ils ont, dit toujours Djāhiz, des idées mises en écrit, des livres mis en volumes, sans les attribuer à un auteur quelconque; c'est une sorte de sagesse éternelle qui passe d'une génération à une autre.⁽¹⁾

Pouvons-nous déduire de tout ce passage que notre grand rhéteur ignorait vraiment les littératures étrangères? Oui, évidemment, si nous ne connaissions notre homme, son amour du paradoxe et son zèle ardent et sincère pour défendre les Arabes contre leurs détracteurs étrangers, au risque même de tomber dans la contradiction. En effet, en écrivant toutes ces étrangetés, Djāhiz avait oublié, ou voulu oublier, que dans la première partie de ce même livre il racontait comment les peuples étrangers concevaient l'éloquence. On a dit au Persan, explique Djāhiz: "en quoi consiste l'éloquence?" Il répondit: "dans la connaissance exacte du rattachement et du détachement des phrases". Ayant posé la même question au Grec, celui-ci lui dit: "dans la justesse de la division et le bon choix du mot". Le Romain répondit: "dans la bonne improvisation, quand on est pris au dépourvu, et dans la richesse des idées, quand on est obligé d'allonger le discours". Quand ce fut le tour de l'Hindou, il déclara: "l'éloquence, c'est l'art d'être clair, de bien saisir l'occasion quand elle se présente, et de savoir insinuer quand vous ne pouvez pas être franc."⁽²⁾

Djāhiz raconte aussi qu'un de ses amis, Ma^cmar Abu'l-Ash^cath, demanda à Bahlah, un des médecins hindous que Yahyā le Barmécide fit venir de l'Inde: "en quoi consiste l'éloquence chez les Hindous?". Le médecin répondit: "Nous avons sur cet art une page écrite que je ne pourrais pas vous traduire, n'ayant pas exercé ce métier". — "J'ai montré, dit Ma^cmar, cette page aux interprètes, et voilà ce qu'elle contenait". Et Djāhiz nous en rapporte la traduction, du moins en partie.⁽³⁾

(1) Al-Bayān wa'l-Tabyīn I II, p. 12.

(2) „ I, p. 49.

(3) „ I, p. 51 - 52.

LA RHÉTORIQUE ARABE *

de Djahiz à 'Ābd al-Kāhir

I

Partant en guerre contre les Shu'ūbiyas, Djahiz, vers le milieu du III^e siècle, déclare avec une fougue amusante par sa naïveté, que les Grecs n'ont jamais eu un orateur véritable. Il daigne leur reconnaître la prépondérance en philosophie. Mais Aristote lui-même n'avait pas, d'après lui, la langue déliée et ne savait pas s'exprimer avec éloquence, bien qu'il connût à fond l'art de la parole, ses qualités et ses parties. L'on dit, continue Djahiz, que Galien était le meilleur parleur de son temps; cependant on ne nous dit pas qu'il fut orateur ou éloquent en aucun genre. (1)

Plus loin, Djahiz affirme que le "badīc", mot qui signifie à cette époque toutes les figures de la rhétorique, était une chose particulière aux Arabes et absolument ignorée des autres peuples. (2)

Quant aux Perses, Djahiz leur reconnaît de l'éloquence, mais il pense que c'est une éloquence artificielle, voulue, recherchée, à laquelle l'orateur n'arrive qu'après beaucoup d'études, de réflexion, et en essayant d'imiter ses devanciers, alors que l'éloquence arabe est spontanée, naturelle, telle l'eau sortant d'une source. Au reste, on n'est pas sûr de l'authenticité des livres attribués aux Perses et on devrait se mettre en garde contre les écrivains musulmans d'origine persane tels qu'Ibn al-Muḳaffa', 'Abd al-Ḥamīd, Abū 'Ubaid Allāh et d'autres, qui pouvaient fabriquer ces livres et les attribuer aux anciens. (3)

(*) Etude présentée au XVIII^eme Congrès des Orientalistes à Leiden le 11 Septembre 1931.

(1) Al-Bayān wa 'l-Tabyīn III, p. 12.

(2) " " 212.

(3) " " 13.

LA RHÉTORIQUE ARABE

de Djalil A. Abd al-Karim

PAR

TAHA HUSAIN

LA RHÉTORIQUE ARABE

de Djahiz à 'Abd al-Kâhir

PAR

TAHA HUSSAIN

THE NEW YORK PUBLIC LIBRARY

UNIVERSITÉ ÉGYPTIENNE

Recueil de travaux publiés par la Faculté des Lettres

15^{me} Fascicule

NAKD AN-NATHR

Par

Kudama B. Dja'far

Al Kātib Al-Baghdādī

Édité par

TAHA HUSSAIN

Ex-doyen de la Faculté des Lettres

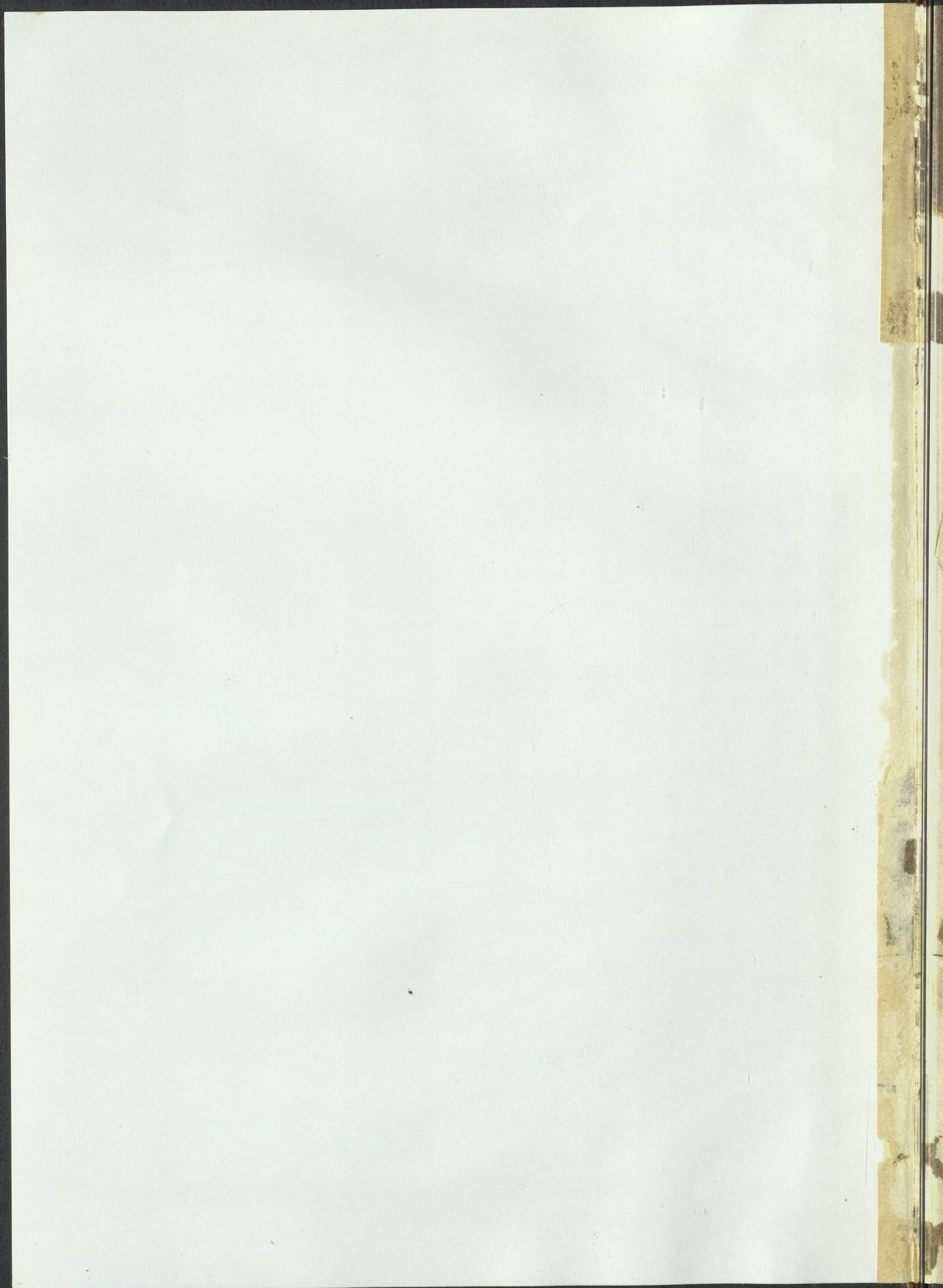
‘Ā. Ḥ. EL-‘ĀBBADI

Prof.-adjoint à la Faculté des Lettres

LE CAIRE

Imp. de la Bibliothèque Égyptienne

1933



U B LIBRARY

DATE DUE

[illegible]

AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT LIBRARY

AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT LIBRARIES



00511322

