

المؤتمر العلمي الدولي الثاني التحولات الجمالية في الفنون والعلوم

أ. صياد فطيمة

أ. عجوط محمد

عنوان المداخلة: فن الخط العربي؛ روافد لامتناهية ماضيا، وتطور مُطرد في الحاضر.

الملخص:

إنّ تميّز الخط العربي بالاتصال، أي قابليته لاكتساب أشكال هندسية مختلفة من خلال المد والرجع والاستدارة والتشابك، وحيث أنّ الكثير من القواعد التي وضعها ابن مقلة ربطت الخط العربي بالرياضيات مثل (النسبة الفاضلة)، ولكون ذلك الخط وعاء للسان العربي المرتبط بتصور لا نهائي للوجود؛ فإنّه لا إلغاء كمال أتاتورك للحرف العربي بعد دور رائد للمدرسة العثمانية في تطوير فن الخط، ولا الحداثة والذكاء الاصطناعي أعاقا فنا ذي روافد لا متناهية على التطور بصورة مطردة، بل إن خصائصه المذكورة جعلته يعرف أنواعا من التحسين والتطوير والتحديث وابتداع أشكال جديدة منه لا حصر لها، ويتكوّن بأيّة صورة مع مدرسة تحسين الخطوط العربية منذ نشأتها عام ١٩٢٢ إلى يومنا. كما أنّ الحداثة منحت هذا الخط العربي إضافات زادت من جمالياته، فمع وجود الألوان الحديثة والزخارف الجميلة التي رافقت الخط ظهرت لوحات رائعة، وهكذا فقد استفاد فن الخط العربي من الحداثة لإبراز جمالياته وتطويرها. وإذا كان، بعد أن صار فنا زخرفيا، استُخدم في القطع الخزفية والنسيج والزجاج والأباريق والثريات والسيوف والخوذ والدروع والمدافع؛ فإنّه صار اليوم يتشكّل هو ذاته في صورة السيف والإبريق وغيرهما، فلا غرو أن يقول بابلو بيكاسو: "أردت الوصول إلى أعلى نقطة في فن الرسم، لكنني وجدت أنّ الخط العربي سبقني منذ زمن طويل"، وذلك الذي نتطلع إلى بيانه كمظهر من أحد أهم مجالات الفن الإسلامي في صورته المعاصرة.

المداخلة:

إذا كان أصل الخط العربي محلّ خلاف بين الباحثين؛ فإنّه مما لا جدال فيه أمران، أولهما أنّ ذلك الخط، فضلا عن تفرده وجماليته التي لا تُضاهى، عرف تطورا منقطع النظير قياسا بغيره من الحروف. وثانيهما أنّ ذلك النمو اللامتناهي كان ظاهرة

لاحقة من الناحية التاريخية لظهور الإسلام، الأمر الذي يؤكد علاقة اللزوم بين اتساع الخط العربي وما هو رسم له، أي النص الديني المتمثل في القرآن والسنة الشارحة لأحكامه والمفصلة لمجمله، والحاملين معا لتصور الوجود ولمضمون فكري يتعين بيان طبيعته مقارنة بما سبقه، وعندئذ يمكن الوقوف على سر التطور المشار إليه، وتأكيد تلك الرابطة اللزومية المذكورة.

الخط العربي، روافد متعددة وتطور لامتناه:

أيّا كان أصل الخط العربي الذي هو فن وتصميم الكتابة في مختلف اللغات التي تستعمل الحروف العربية، فإننا نرى في الاختلاف، سواء بين القدامى أو المحدثين، حول المصدر الذي اشتق منه ذلك الخط مظهرا من المظاهر الدالة على خصوصيته وتنوع مشاربه؛ فسواء كان يعود إلى الخط المسند بأنواعه من صفوي وثمودي ولحياني وحميري أو سبئي كما يرى الأقدمون، أو كان منبثه الخط الآرامي المتولد من الخط الفينيقي مثلما يذهب إليه المحدثون (الكردي، ١٩٣٩م)، الصفحات (١٦-١٥)، فإن التطور المتسارع الذي سيعرفه بعد حركة بطيئة لا يمكن أن يُفسر في جانب منه إلا بتعدد الجداول التي سقت شجرته الوارفة وأرضه الخصبة.

وبالفعل، كانت مسيرة هذا الخط العربي، الذي انتقل إلى العرب في جزيرتهم من أي منبع كان، بطيئة جدا، وبغض النظر عن محاولة تعليل ذلك بأميتهم وعدم استقرارهم، فإن الملاحظ أن ذلك الخط قفز قفزات سريعة بعد مجيء الإسلام، وهكذا لم يبلغ الخط العربي مبلغ العلم والفن إلا عندما نشأت دولة إسلامية تعددت فيها مراكز الثقافة المتنافسة كالكوكة والبصرة والشام ومصر بادئ الأمر، ودخل في الإسلام أصحاب لغات أخرى اعتبروا هجوهم باللسان العربي أحب إليهم من مدحهم بغيرها كما ذهب إليه البيروني، وإذا كان التطور المشار إليه بدأ مع الخلافة الراشدة وكتابة المصحف الشريف، ثم زاد مع الأمويين والعباسيين، فإنه بلغ أوجّه مع الفرس والأتراك وغيرهم حيث حظي بالإجلال والتقدير منذ قبولهم الإسلام ديناً، فاستخدموا حروفه في لغتهم، وأدوا دورا مهما في بلوغ الخط العربي مرتبة الإبداع الفني (جمال، ٢٠١٠، صفحة ٢٣).

أولا: من حيث الأنواع، هذا الخط العربي الذي بدأت معالم بروزه إلى الوجود برسم بدائي في الجاهلية، كما يوضحه مثلا نقش النمارة وهو شاهد قبر امرئ القيس (مراد، ٢٠٠٣م، صفحة ٥٠)، ثم بسيط في نوع واحد هو الخط المدني البدائي البسيط وهو المستعمل في رسائل الرسول عليه الصلاة والسلام إلى الملوك يدعوهم إلى الإسلام (مراد، ٢٠٠٣م، الصفحات ٥٣-٥٤)، سيتطور مثل المتتالية الهندسية إلى أنواع لا حصر لها؛ ذلك لأنه بعد أول تطوير له عند كتابة المصحف الذي أمر الخليفة

الراشدي عثمان بن عفان بكتابتته، خطّ الخطّ العربي مدارج الرقي خصوصا في العصر العباسي، إذ بعد ابتكارات أبي علي بن الحسين بن مقلة (٨٨٦-٩٣٩م) وهندسته لحروف الخط وقواعدها، عرف نموا مطردا من جهة الأنواع؛ ففضلا عن الخطوط المسماة باسم الخطاط الذي أوجدها مثل الياقوتي أو المستعصمي نسبة إلى ياقوت المستعصمي الخطاط في بلاط المستعصم، والريحاني نسبة إلى علي بن عبيدة الريحاني المتوفى عام ٥٢١٩هـ، والغزلاني باسم مصطفى غزلان المصري المتوفى عام ١٣٥٦هـ، هناك الخط الكوفي والبصري والواسطي والمعلقي والمصري والتباري والقيرواني والقرطبي والشامي والمدني والمكي والأندلسي والعراقي وغير ذلك نسبة إلى المدن والباق التي ظهر فيها.

كما أن هناك الخط الكوفي أقدم الأنواع، والرقعة، والنسخ، والثلاث، والفارسي، وخط الإجازة أو التوقيع، والديواني، وخط الطغراء. ثم إنّ النوع الواحد يتفرع إلى أنواع أخرى، فمثلا الكوفي تطور حتى زادت أنواعه على سبعين نوعا؛ فهو عموما منه المدور والمحزّر والمشجّر والمربع والمتداخل، ثمّ منه الكوفي المغربي كالقيرواني والأندلسي والقرطبي والفاسي والتونسي والجزائري، ومنه الكوفي المشرقي الذي ينقسم بدوره إلى أنواع كثيرة مثل المبسط أو المحزّر كذلك الذي في مسجد ابن طولون بالقاهرة، وإيراني مبسط كتبت به نسخ القرآن الكريم في إيران. ومثل النوع التزييني الذي منه المشجّر والمورق والمزهر والمظفر والمعشق والموشح، ومنه أيضا البنائي أو المعلقي الذي منه المبسط والمتوسط والمعدّد والمترايط ممّا يُرى في الأبنية والمساجد التي تعود إلى عهد التيموريين والصفويين في أصفهان ومشهد ببلاد فارس (ط١، ١٩٩٣م، الصفحات ١٣٩-١٤٠). وفي العصر العباسي بعدما اشتهر رئيس الخطاطين ابن البواب علي بن هلال، المتوفى عام ٤١٣ هـ، توالى بعده تلامذته فبلغت أنواع الخط نحو ثمانين نوعا ممّا لا نظير له البتّة في أية أمة أخرى.

وحتى بعد سقوط الدولة العثمانية التي عرف الخط العربي فيها تطورا كبيرا، لم تتوقف مسيرته من حيث ابتكار أنواع جديدة، فلقد أضاف خطاطو العصر الحديث بعدا جماليا جديدا للخط العربي، فأصبح الخط العربي فنا تشكيليا له عناصره ومقوماته الخاصة به، كما أنّ تميّزه بكونه متصلا، أي قابلا لاكتساب أشكال هندسية مختلفة من خلال المد والرجع والاستدارة والتشابك، وبالتالي التحسين والتطوير والتحديث وابتداع أشكال جديدة منه لا حصر لها (مراد، ٢٠٠٣م، صفحة ٢٩٢)، يجعله يتكوّن بأية صورة، ولعلّ الحاسوب والذكاء الاصطناعي كفيلا بهذا الجانب، فلا خوف منهما على اللسان العربي وخطه، وإن كان ما تخطه يد الخطاط من بني البشر أجمل وأروع.

ثانياً: من جهة المخطوط أو المكتوب عليه؛ تطور الخط العربي من الكتابة على السعف، وهو الطرف العريض من جريد النخل، والألواح من أكتاف الغنم وغيرها من العظام، والرقاع أي الجلود، والخاف أي الحجارة العريضة البيض التي تشبه اللوح مثلما فعل الصحابة وهم يكتبون أي القرآن بادئ الأمر برسم بسيط، إلى أن صار فنا زخرفيا وجزءا رئيسا وهاما من أجزاء الزخرفة في الفن العربي الإسلامي، فالخط العربي استُخدم في مجالات لا حصر لها كالكتب والأضرحة والأعمدة والمساجد والقصور والعمائر الدينية والمدنية، وفي القطع الخزفية والنسيج والزجاج والأباريق والثريات والسيوف والخوذ والدروع والمدافع (النقوش الكتابية على المدافع منذ العصر العثماني)، والنقود والمسكوكات عموماً.

ثالثاً: ولو استعرنا المعنى من هنري برغسون عندما تحدّث عن الانتقال من الإنسان الصانع إلى الإنسان الحكيم، فإننا نقول أنّ الخط العربي تطور من مرحلة العمل إلى مرحلة النظر، أي من مجرد كونه ظهر مثل غيره من الخطوط كوسيلة لرسم اللغة وحفظها وبيانها إلى علم له قواعده وضوابطه سموه علم رسم الحروف؛ فالخط العربي ليس مجرد فن من فنون الحضارة الإسلامية، بل هو علم من علوم العربية الإثني عشر المسماة علم الأدب، ولذا عرفوه بقولهم: «علم يُحترز به عن الخطأ لفظاً وخطاً في كلام العرب» (الهوري، ٢٠٠٥م، صفحة ٢٩)، وألحقه الأصولي والنحوي أبو عمرو عثمان الشهير بابن الحاجب (١١٧٤-١٢٤٩م) بعلم الصرف في كتابه (الشافية في علم التصريف)، بينما ذيل جلال الدين السيوطي (١٤٤٥-١٥٠٥م) علم النحو ببعض قواعد ذلك العلم الفريد بين الحضارات كما هو الحال في خاتمة (كتابه جمع الجوامع)، وشرحه (همع الهوامع في شرح جمع الجوامع).

رابعاً: من جهة الانتشار، لم يبق الخط العربي في حدود مدينة الكوفة التي انتقل إليها من الحجاز، وإنّما انتشر في أرجاء المعمورة انتشاراً سريعاً في غير بلاد العرب، واستعمل في كتابة لغات أخرى؛ فالأمم التي اعتنقت الإسلام قدّست الشكل لقدسية المضمون، وعشقت جمالَ الحامل لجلال المحمول، وهكذا كُتبت بالخط العربي لغات الشعوب الفارسية من فرس وأفغان وطاجيك وبلوش، كما كُتبت به اللغات الأوردية والماليزية والإندونيسية والتاميلية ولغات الهند، وكذا اللغات الأفريقية كالسواحلية والهوسا واليوروبا، واستخدمته بعض الشعوب الأوربية لفترة من الزمن في البلقان، وكتب به المسلمون اليوغسلافيون لغتهم البوسنية، إلى غير ذلك كاللغة الزنجبارية والكردية والصومالية، وكُتبت بالخط العربي لغات الشعوب التركية من أوزبك وتاتار وتركمان وأتراك وتركستان وإيجور وقرغيز (عبادة، ١٩١٥م) وفي

شمال إفريقيا كتب المهدي بن تومرت (١٠٧٧-١١٣٠م) الأمازيغية بالحرف العربي ابتداء من القرن الثاني عشر مثلما هو بين في كتابه (أعز ما يطلب)، ومن ذلك أيضا (كتاب الحوض) و(كتاب بحر الدموع= أسيف إيمطاون)، أولهما يتناول قواعد الفقه وفق المذهب المالكي، وثانيهما في قضايا التصوف، ولقد ألفا في القرن الثامن عشر بلسان تاشلحيت ودُّونا بالحرف العربي من طرف الفقيه محمد وعلي أوزال (الهوزالي) من أهل سوس، والذي كان بارعا في الحساب والرياضيات في القرن السابع عشر الميلادي.

جمال الرسم وجمال المضمون:

يُستنبط مما سلف أنّ القرآن المُنزل بلسان عربي هو الذي حرّك قاطرة الإبداع الخطي إلى أرقى المراتب، متجاوزا به مجرد أداة للتعبير إلى وعاء قابل للتوسيع بما يحمله من خطاب إلهي تخشع وتتصدّع لجلاله الجبال؛ إذ نتيجة لتنافس الخطاط في كتابة القرآن وزخرفته بلغ الخط العربي مستوى من الجمال لا يُضاهى البتة، فهذا ملك الروم راقه منه اعتدأله وهندسته وتكوينه رغم عدم قراءته له، فقال لما وصله كتاب خطّه الوزير سليمان بن وهب (٨٠٦-٨٨٥م) من كبار الكتاب أيام الخليفة العباسي المعتمد: «ما رأيت للعرب شيئا أحسن من هذا الشكل، وما أحسدهم على شيء حسدي على جمال حروفهم» (مراد، ٢٠٠٣م، صفحة ٢٨٥). والحاصل من كلّ ذلك أنّ الخط المشار إليه يرتبط باللسان العربي الذي نزل به القرآن، ومثلما يؤكد القرآن: ﴿ولو أن ما في الأرض من شجر أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله﴾ (لقمان: ٢٧)، فإنّ لسان العرب أوسع الألسنة مذهبا بحيث لا يحيط بجميع علمه إنسان غير نبي، كما يقرر الإمام محمد بن إدريس الشافعي (١٥٠-٢٠٤هـ) (الدين، ١٩٨٧، صفحة ٦٥)، وعليه فاللغة العربية ليست من أرقى لغات العالم لكثرة مرونتها وسعة اشتقاقها فحسب، ولا هي تختلف عن مثيلاتها في تركيب الجملة وطريقتها في عرض معالم الكون وكفى، بل ولارتباطها بالوحي ارتباطا وثيقا، وليس أدلّ على ذلك من أنّ القرآن الذي نزل بها إنما هو كلام الله تعالى، « فالقرآن العظيم وحي، ولكنه يزيد على الوحي لأنّه كلام الله تعالى الذي صدر عن ذاته العلية مباشرة بالحرف الذي يُعبّر عن المعنى، بخلاف غير القرآن العظيم من الوحي » (الفاضل، ١٩٧٤، صفحة ١٤٨).

تأسيسا على ذلك، عمل البعض على إضفاء صفة القداسة على اللغة العربية، وذلك بردها أصلا إلى التوقيف والإلهام، مما يعطيها طابعا ميتافيزيقيا واضحا؛ فلغة(آدم) عليه السلام كانت اللغة العربية التي أُوتِيها (إسماعيل) عليه السلام بعده إلهاما، ولما سُئل الرسول عليه الصلاة والسلام عن سرّ فصاحته أجاب: « كانت لغة إسماعيل قد درست، فجاء جبريل عليه السلام فحفظنيها »، مثلما ينقله جلال الدين

السيوطي (٨٤٩-٩١١هـ) في المزهر عن ابن عساكر في تاريخه (الدين، ١٩٨٧، صفحة ٣٠). ومهما يكن الأمر، فإنّ ما يهمنا هنا هو إثبات مباينة اللغة العربية للغات الأخرى، ليس فقط من حيث ما تعارف عليه كلّ مجتمع من رسومها واصطلاحاتها، بل ومن جهة روحها وما تتضمنه من أفكار. ولأنّ الخط العربي نقش دالٌّ على اللسان العربي؛ فإنّ ذلك الخط لا يتميّز بقيم جمالية فحسب، بل هو بدوره مرتبط بالوحي وذو طابع ميتافيزيقي واضح، وعليه مثلما علّم جبريل عليه السلام النبي صلى الله عليه وسلّم اللغة كما ذكر السيوطي، يروي أبو الحسين أحمد بن فارس (٩٤١-١٠٠٤م) في كتابه (الصاحبي في فقه اللغة) أنّ أول من كتب الخط العربي آدم عليه السلام، ثم ينقل عن ابن عباس رضي الله عنه قوله أن إسماعيل عليه السلام هو أول من وضع الكتاب العربي (الحلبي، صفحة ١٠). والذي نقصد إليه من كلّ ما سلف أنّ كون اللغة العربية أوسع اللغات ولذلك لا يحيط بجميع علمها إنسان غير نبي، هو الذي من شأنه أن يفسر ذلك التطور اللامتناهي والانتشار اللامحدود للخط العربي.

الخط العربي ومراتب الوجود:

هذا، وليس قصدنا من القول بأنّ الخط عرف ذلك التطور والانتشار، فضلا عن جماليته وقداسته، مجرد الإشارة إلى دور القرآن الكريم في إثراء اللسان العربي بألفاظ جديدة من الناحية المعجمية، فذلك ممّا سبق إليه الباحثون، ولكن المراد إنّما هو بيان توسيع التصور القرآني لدلالة اللفظ من الناحية الماصدية، ولبيان ذلك نقول أنّ مراتب وجود شيء ما أربعة منها الخط، فلو عبّرنا عن الشيء بـ: "شجرة" مثلا؛ فمن البين أنّ للشجرة وجود عيني يتمثل في تحققها خارج الذهن من حيث أنّها أمر حسي، ووجود ذهني هو تصورها في العقل، ووجودها في اللسان لفظا، ورابعا وجودها خطأ من حيث أنّ هذا الأخير نقش أو رسم يدلّ على ما في الكلام، وهذا بدوره دال على ما في العقل من معان مستمدة من الأشياء المتحققة في العيان، ولا شك أنّ الوجود الرابع يمثل وعاءً يتشكّل وفقا لمضامين وجود الشيء في اللغة المعبرة عن المعنى المستوحى من الوجود الحقيقي للأشياء. وينقل صاحب (المطابع المصرية) البيت الذي جمع فيه الفارسكري عمر بن محمد المصري تلك المراتب في مؤلفه (جمع الإعراب وجوامع الآداب) (أبو، ٢٠٠٥م، صفحة ٣٩)

مراتب الوجود أربع فقط *** حقيقة تصور لفظ فخط

الخطاب القرآني وتجاوز الفقر الوجودي:

إذا كان ذلك واضحا، يتعيّن الرجوع إلى اللغة العربية قبل الإسلام من حيث دلالتها العقلية لنجد أنّ الموضوعات التي قيل فيها الشعر الجاهلي الذي يمثل أرقى مظاهر الحياة العقلية يومئذ «هي موضوعات محدودة ضيقة، هي ظل حياة الصحراء

(...) والحق أنهم (= الشعراء) في البيان واللعب بالألفاظ كانوا أقدرَ منهم على الابتكار وغزارة المعنى» (أمين، ١٩٦٩، صفحة ٥٩)، وليست لغة اليونان مثلاً، أو غيرها يومئذ، بأحسن حال من العربية من هذه الزاوية.

نعم، اللغة اليونانية هي لسان حضارة بلغ التنظير فيها مستوى عالياً، واشتهر فلاسفتها باحتقار الجزئي المحسوس طلباً للكلي المجرد، ولكن هذا الأخير ليس سوى تجريد لما هو عيني محسوس في نهاية المطاف؛ فأرسطو الذي قرر أنه لا علم إلا بما هو كلي، ووضع نظريته المنطقية لأجل العلم، لا يُفرّق بين الوجود والثبوت بتأثير من لغته ومضمونها الفكري، ويلزم عن ذلك أنه لا يمكن أن نثبت الحمل في القضية المنطقية ذات الصورة: موضوع-محمول، أو الجملة المكونة من مبتدأ وخبر، إلا لما هو موجود وجوداً عينياً في الخارج. وحتى لو لم نهمل الفرق الأساسي بين الوجود العيني والوجود الذهني؛ فإنّ الثاني لا يعدو كونه صورة مجردة من الأول، وذلك مادامت الكليات ليست سوى تجريد للمحسوسات كما أكد أرسطو بعد رفضه للمثل المفارقة، والأجناس العالية ليس فوقها جنس آخر، إذ إليها ينتهي التجريد. وهذا عينه موقف الواقعيين الذين لا يثبتون الحمل إلا لما هو موجود في الخارج، وبعبارة أخرى لا يخبرون في جملهم إلا عن شيء موجود وجوداً عينياً، فما في الأذهان مطابق لما في الأعيان. وفي إطار هذا التصوّر الأنطولوجي الذي ينظر إلى الوجود على أنه متناه ومحدود، وحيث لا يمكن تصوّر ماهية شيء دون أن يكون موجوداً، وحيث موضوع القضية أو المبتدأ المخبر عنه، هو إما جنس وإما نوع أساسه التجريد؛ يتعدّز القول باللامتناهي الرياضي (= *Infini mathématique*)، والصفر والعدد الأصمّ والعدد التخيلي، فضلاً عن القول بعوالم ممكنة أين تظلّ الحقائق قائمةً حتى وإن لم يوجد عالم الأعيان أو العقل ذاته.

نعم، يُنسب اكتشاف العدد الأصمّ مثلاً إلى فيثاغورس اليوناني، لكن «عجزت الرياضيات اليونانية عن الوصول إلى فكرة الأعداد الصماء، لأنّ العدد الأصمّ أو اللامعقول هو عدد لانهائي (...) ولهذا لم يستطع اليونانيون أن يؤمنوا بمثل هذه المسائل في الرياضيات التي أنشئوها» (بدوي، ١٩٨٤، صفحة ١٦٥). وحتى عندما أدت نظرية فيثاغورس- Pythagore إلى فكرة اللامتناهي، «تساءل كيف لا تستقيم نظريته الهندسية بالنسبة إلى الكثير من الأعداد وهي الأعداد الصماء، واعتبر ذلك (فضيحة) كتمها إلا عن تلاميذه وأوصاهم بالألّا يكشفوا سرّها لكي لا يصيبهم شر» (الفندي، ١٩٦٩، صفحة ٣٤).

وفي مقابل ذلك التصوّر الضيق للوجود، وبالأحرى الفقر الأنطولوجي الواضح الذي تعبر عنه اللغة عند أرسطو في صورة قضية أو جملة خبرية يُستمد

صدقها من مطابقتها للواقع، يوضح ابن خلدون (٧٣٢-٨٠٨هـ) غنى الوجود في التصور الإسلامي؛ فهو بعد أن ذكر أن الفلاسفة زعموا أن الوجود الحسي وما وراء الحسي يُدرك بالأقيسة العقلية، وهذا لا اعتقادهم أن ما ينتهي إليه التجريد من معان كلية ينطبق على جميع المعاني والأشخاص. وبعد القول بإدراك عقلائي صرف، يُشترط بمن يرغب في الحصول عليه أن يتخلص من الحس والمحسوسات، فضلا عن الإدراك الحسي الاختباري، يؤكد « أن هذا الرأي الذي ذهبوا إليه (يقصد الفلاسفة) باطل بجميع وجوهه، فأما إسنادهم الموجودات كلها إلى العقل الأول واكتفاؤهم به في الترقّي إلى الواجب، فهو قصور عما وراء ذلك من رتب خلق الله، فالوجود أوسع نطاقا من ذلك، ويخلق ما لا تعلمون » (خلدون، ٢٠٠٠م، صفحة ٥١٥).

هذا، والجملة الأخيرة من كلام صاحب المقدمة جزء من آية قرآنية (سورة النحل: الآية ٠٨)، والقرآن «يُعَقَّب بها على خلق الأنعام للأكل والحمل والجمال...» ليظل المجال مفتوحا في التصور البشري لتقبُّل أنماط جديدة من أدوات الحمل... فلا يغلق تصورهم خارج حدود البيئة، وخارج حدود الزمان الذي يُظلمهم. فوراء الموجود في كل مكان وزمان صور أخرى، يريد الله للناس أن يتوقعوها، فيتسع تصورهم وإدراكهم « (قطب، ١٩٨٨، صفحة ٢١٦١)، ولا شك أن في هذا ما يخالف تماما الروح اليونانية وروح الحضارات السابقة التي لم تستطع أن تتصور الزمان والمكان على أنهما لانهائيان، بل إنها كانت تمثل الآلهة على صورة نهائية.

لنعد بعد هذه الإشارات إلى الخطاب القرآني ونفحص مسألة اختلاف حولها الأشاعرة والمعتزلة في علم الكلام الإسلامي، وهي مسألة وثيقة الصلة بمبحث من مباحث اللغة هو مبحث الاسم والمسمى، كما أنها تخدم الغاية التي قصدنا إليها، وتلك هي مشكلة مفهوم الشيئية (Choséité) حيث الاختلاف حول إن كان لفظ (شيء) يساوق الوجود، أي الشيء هو الوجود، والوجود هو الشيء، وبالتالي تكون الشيئية مرادفة للوجود والثبوت مثلما ذهب إليه آخر أبرز فلاسفة الحضارة اليونانية أرسطو، والمتضمن في رؤيته للغة وإلى مثل هذا الرأي ذهب الأشاعرة، أم أن الأمر خلاف ذلك، بمعنى أن مفهوم الشيئية لا يوجب الوجود، وبالتالي يكون المعدوم شيئا، وتأسيسا على ذلك يمكننا تصوّر ما لا وجود له في الخارج، والحكم على التصورات الذهنية والإخبار عنها، وإن كانت معدومة كما ذهب إليه المعتزلة، ودون أن نكون طرفا في الجدل بين الفرقتين، يبدو لنا أن القراءة الاعتزالية للفظ (الشيء) في النص القرآني تبدو صحيحة إلى حدّ ما، إذ لا يُعقل أن يكون الشيء مساوقا للوجود في جميع السياقات التي ورد فيها، كما لا يُتصوّر أن الشيئية لا توجب الوجود في كلّ ذلك العدد الذي تكرر فيه لفظ الشيء في القرآن الكريم، من هنا يتّضح أن بعض السياقات التي

ورد فيها لفظ الشيء في القرآن ثباين التصور الأرسطي الذي يربط بين برهان الوجود وبرهان الماهية، أي كون حقيقة الشيء تقتضي وجوده بالضرورة، وبالتالي لا يمكن تصور حقائق لا وجود لها وجودا عينيا.

هذا، والحق أولا أن لفظ (الشيء) في اللغة اسمٌ مشترك المعنى، ولذلك فهو ما يصح أن يُعلم أو يُخبر عنه أو يُحكم عليه أو به، فيشمل الموجود والمعدوم، مُمكنا كان أو محالا، ويقع على الواجب والممكن والممتنع، مثلما نصّ عليه سيبويه في كتابه حين قال أن الشيء يقع على كل ما أخبر عنه (الشريف، ٢٠٠٩، صفحة ١٣١).

ومن جهة ثانية إن السياق الذي وردت فيه لفظة (الشيء) في آيات من التنزيل الحكيم، لا يمكن أن نفهم منه إلا ما يبين ذلك، أي أن الشيء أعمّ من الوجود، والشيئية غير الوجود في الأعيان. وعليه فالثبوت والوجود العيني غير مترادفين، بل إن الأول أعمّ من الثاني كما عبّرت عنه فرقة المعتزلة ببراعة.

من ذلك قوله تعالى دلالة على التنزيه المطلق لله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (الشورى: ١١)، فلا يمكن أن نفهم من هذه الآية المحكمة أن المقصود بالشيء الموجود العيني فحسب، وأن الشيئية (Choséité) توجب الوجود كما هو الحال عند أرسطو، بل إن التنزيه المطلق للذات العلية يقتضي القول أن الله جلّ وعلا مخالف لكل ما يخطر على البال من تخیلات وتصوّرات فضلا عما هو موجود وجودا عينيا، وبالتالي فتصوّر العقل لحقائق الأشياء لا يقتضي كونها موجودة متحققة بالضرورة.

ومن هذا القبيل قوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ﴾ (فصلت: ٥٤)، ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنْزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾ (الحجر: ٢١)، ﴿وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ (الأنعام: ٨٠). ومن ذلك أيضا قوله تعالى: ﴿إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ﴾ (الحج: ١٠)، أين أخبر عن يوم القيامة ووصفه بالشيئية قبل وجوده، ويوم القيامة معدوم في الماضي والحاضر، لكنه معلوم لله جلّ وعلا، وكذا قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا﴾ (الكهف: ٢٣)، حيث وصف ما لم يوجد بعد بالشيئية. فالشيء عند المعتزلة لا يرادف الوجود، وهذا الذي عبّر عنه فلاسفة الإسلام متأثرين بالمعتزلة عندما ميّز ابن سينا مثلا بين وجود الشيء وماهيته، إذ ما دام الوجود ليس جزءا من ماهية الشيء إلا بالنسبة للواجب الوجود بذاته تعالى؛ فإن العقل يمكنه تصوّر ماهيات الأشياء دون اعتبار وجودها، وفي ذلك يقول الشيخ الرئيس: «إنك قد تفهم معنى المثلث، وتشكّ هل هو موصوف بالوجود في الأعيان، أم ليس بموجود، بعدما تمثّل عندك أنه من خطّ وسطح، ولم يتمثّل لك أنه موجود» (دنيا، صفحة ١)، وهذا خلافا لأرسطو حيث

الشيء يساوق الوجود، ووجود الشيء عين ماهيته، ولذلك لا سبيل إلى أن نتعرّف ما هو الشيء دون أن نعلم أنّه موجود.

والحاصل من ذلك أن الشيئية لا تدل على الموجودات العينية فحسب، بل تشمل التصورات الذهنية. وواضح أننا إزاء تصورين متباينين للوجود إذن؛ تصوّر أرسطي ضيق أساسه التجريد () ممّا هو عيني، وتصور صوري () قائم على إمكانية تصوّر المعلوم الممكن، ولذلك أوجد علماء الإسلام في هذا التصور الأنطولوجي الواسع فكرة الخلاء واللانهاية، وقرّر أنّ العدد التخيلي الذي هو عدد افتراضي والعدد الأصمّ والصفر أعداداً، «وبالتالي توسّعت نظرية الأعداد من مفهوم العدد الطبيعي (Le nombre naturel) القائم على التجريد أي على التصور التجريدي إلى مفهوم العدد الحقيقي (Le nombre réel) القائم على التصور الصوري» (٨٥)، (١٩٩٣)، ذلك لأنّ الأعداد الطبيعية (N) الأكثر ألفاً مجموعة جزئية من مجموعة الأعداد الصحيحة (Z) المؤلفة من الأعداد الموجبة والسالبة، وهذه الأخيرة مجموعة جزئية من مجموعة الأعداد الكسرية (Q) حيث يمكن التعبير عن العدد بكسر ذي بسط صحيح ومقام طبيعي لا يساوي الصفر، وهذه الثالثة بدورها مجموعة جزئية من مجموعة الأعداد الحقيقية (R) التي يمكن تصوّرها بأنّها أعداد غير متناهية على خط مستقيم، فعالم مقال الأعداد الحقيقية إذن أوسع من عالم مقال الأعداد الطبيعية، وهذه الأخيرة قابلة للعدّ ممّا يؤكّد الأصل الحسي لها خلافاً للأولى، وعليه يتأكّد ما ذكرناه من كون التصوّر الصوري المستوحى من الخطاب القرآني يتضمّن التصوّر المجرد ويزيد عليه.

ولاشك أنّ غنى مفهوم (الشيء) ذلك هو الذي دعا الخوارزمي، وهو يؤسس علم الجبر، إلى استعمال كلمة (شيء) للدلالة على قيمة أو عدد مجهولين، علماً أن كلمة (شيء) عنده أعمّ من (مال)، وهذه الكلمة تعني الشيء غير المحدد في كثير من المواضع في القرآن الكريم كما بيّنا.

وفي إطار هذا التصوّر الصوري اللامتناهي للوجود، يتأكّد أنّ الشيئية عند الخوارزمي غير الوجود، فصاحب (الجبر والمقابلة) الذي عبّر عن الجذر أو المجهول بالحدّ (شيء) عرف العدد الأصمّ (Nombre irrationnel) الذي قال عن جذره: «أنّه تقريب لا تحقيق لأنّ جذره لا يعلمه إلا الله» (محمد، ١٩٦٨، صفحة ٥٥)، والعدّد الأصمّ هذا لا يمكن إيجاد جذره إلاّ على وجه التقريب مثل: $\sqrt{2}$ ، $\sqrt{3}$ ، $\sqrt{10}$ ، □، فهذا الأخير كما هو معلوم يساوي (٣,١٤)، لكن تقسيم (٢٢) على (٧) يساوي أكثر من (٣,١٤)، حيث أنّ (٧ × ٣,١٤) يساوي عدداً لا يتناهي في الاقتراب من

(٢٢)، ولا يساوي (٢٢) تماما، وهذا عكس العدد الذي له جذر صحيح مثل: $\sqrt{9}$ ، فإن جذرها ثلاثة.

ثم إننا «إذا نظرنا إلى ألفاظ القرآن الكريم نلاحظ ظاهرة جديدة تؤكد ما سلف من زاوية أخرى وتوضحه؛ وهي وجود ألفاظٍ معبّرة عن تصوّرات (concept) لها محتوى مفهومي مُجرّد، أو ما يُسمّى بالصوّر الذهنية، التي تُدرّك إدراكا عقليا، وليس إدراكا حسيّا» (أحمد، ٢٠٠٦، صفحة ٥٤)، مثال ذلك الملائكة والجنّة والحوض والكرسي والميزان والصراط والعرش والعدم والخلود والقلم واللوح، وفي هذا الصدد قال الفارابي: «لا تظن أنّ القلم آلة جمادية أو اللوح بسيط أو الكتابة نقش مرقوم» (نصر، ١٣٠٥ هـ، صفحة ٨٩)، فتلك الألفاظ القرآنية ممّا يدرك إدراكا عقليا صرفا، إذ الصورة هنا غير مُنتزعة من المجال الحسيّ بواسطة الإدراك الحسيّ والتجريد، وليس في عالم الأعيان من تلك المفاهيم المذكورة إلّا الأسماء، وهذا الذي ذهب إليه عبد الله بن عباس رضي الله عنه عندما قال: «ليس في الجنّة شيء ممّا في الدنيا إلّا الأسماء» (الجامع الصحيح، جلال الدين السيوطي، رقم: ٧٦١٤)، فما ورد في النص القرآني لا يشارك الأشياء التي في الدنيا ممّا تدرك حسيّا إلّا في الأسماء دون المسميات، ذلك لأنّ هذه الأخيرة ممّا لا عين رأت ولا أذن سمعت، وبالتالي فكأنها لا يمكن للعقل تصوّره.

الخاتمة:

وقصارى القول إنّ الخطاب القرآني يتضمّن تصوّرا للوجود يتجاوز معطيات الحس المتناهية، ويبدو أن غنى الوجود ذلك خصيصة يتصف بها اللسان العربي، وبالتالي يتميّز بها الخط الذي هو رسم لذلك اللسان، كما أنّه بدوره مرتبة من مراتب وجود الشيء. فالخط العربي وعاء للسان العربي، وهذا الأخير تعبير عن خطاب إلهي لا تحيط العقول بشيء ممّا يتضمنه من علم إلّا بما شاء الله جلّ وعلا، وبالتالي فذلك التطور اللامتناهي والانتشار اللامحدود لا يفسران إلّا بضرورة اتساع الوعاء لحمل نص قرآني من لدن حكيم خبير.

إنّ التصوّر الرحب للوجود ذلك اخترنا لبيان لفظة (شيء) التي لم يستخدمها الخوارزمي اعتباطا للدلالة على المجهول في الجبر، ووجدنا أنّ السياق الذي وردت فيه يؤدّن بأنطولوجيا تتجاوز اللامحدود إلى تصوّر اللانهائي، وذلك مادام كلّ ما يخطر على البال من تصوّرات فضلا عن الموجود العيني مخالف لله جلّ وعلا، الأوّل بلا ابتداء والآخر بلا انتهاء، أي اللامتناه، وإذا كان الفكر السابق لم يستطع تصوّر فكرة اللانهائية، فإنّ المعتزلة قرروا بأن الله «لا يوصف بأنه متناه» (الحמיד،

١٩٨٥، صفحة ٢١٦)، وهذا قبل المسيحية و(ديكارت) (Descartes) (١٥٩٦-١٦٥٠م).

أدت فكرة اللانهاية تلك إلى قفزة هامة في تاريخ الرياضيات مما يضيق المجال لتفصيله، ويكفي القول هنا أنّ تطور الرياضيات شرط لازم لتطور كل جوانب الحضارة أيا كانت بجميع مظاهرها من علم وفن، ولذلك علاقة وطيدة بالتطور اللامتناهي للخط العربي؛ ذلك لأنّ من أوجه تسمية أنواع الخط النسبة إلى مقاديرها كخط الثلث والنصف والثلثين، كما أنّ الكثير من القواعد التي وضعها ابن مقلة ربطت الخط العربي بالرياضيات مثل (النسبة الفاضلة)، ومن جهة ثالثة نعلم أن الخط الكوفي مثلاً بجميع أنواعه هو خط ذو طابع هندسي، ومن أنواعه الكوفي المبسط الذي يميل إلى التضليع والتربيع، كما أن الخط الكوفي الهندسي تُحدّد فيه الحروف بأشكال هندسية، وبالتالي فأساسه هندسي بحث.

إنّ التصور الرحب للوجود الذي يتضمنه اللسان العربي، وخصائص الخط الحامل لتلك الأنطولوجية اللامتناهية يضمنان له البقاء والتطور حتى في عصر الذكاء الاصطناعي، ذلك لأننا اليوم إزاء أنماط جديدة من الخطوط ممّا يدخل في إمكانيات الحاسوب المحتملة، وهكذا بعد الخط الكوفي والرقعة والنسخ وغيرها، نجد اليوم الخط المنتفخ، والمنتفخ الحر، والفيف، والموزون مما لا حد له.

١. ابن خلدون. (٢٠٠٠م). المقدمة. لبنان: المكتبة العصرية.
٢. ابن سينا، ا، تحقيق سليمان دنيا. لإشارات والتنبيهات، الإلهيات، ط٢. مصر: دار المعارف.
٣. ابن عاشور محمد الفاضل. (١٩٧٤). المحاضرات المغربية. تونس: الدار التونسية للنشر.
٤. ابن فارس، تحقيق السيد أحمد صقر، عيسى البابي الحلبي. الصاحب في فقه اللغة. القاهرة.
٥. أبو الحسن الأشعري. تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد. (١٩٨٥). مقالات الإسلاميين، الطبعة الثانية الجزء الأول. لبنان: دار الحداثة.
٦. أبو الوفاء نصر الهوريني. (٢٠٠٥م). المطالع النصرية للمطابع المصرية في الأصول الخطية ط١. القاهرة: مكتبة السنة.

٧. أبو الوفاء نصر الهوريني. (٢٠٠٥م). المطالع النصرية للمطابع المصرية في الأصول الخطية، ط١. القاهرة: مكتبة السنة.
٨. أحمد أمين. (١٩٦٩). فجر الإسلام، ط ١٠. بيروت، لبنان: دار الكتاب العربي.
٩. الجرجاني السيد الشريف. (٢٠٠٩). التعريفات. القاهرة: دار الطلائع للنشر والتوزيع.
١٠. الخوارزمي محمد بن موسى تحقيق علي مصطفى مشرفة و محمد مرسى محمد. (١٩٦٨). الجبر والمقابلة. مصر: دار الكتاب العربي.
١١. السيوطي جلال الدين. (١٩٨٧). المزهرة في علوم اللغة وأنواعها، الجزء الأول. بيروت: المكتبة العصرية.
١٢. الفارابي أبو نصر. (١٣٠٥ هـ). فصوص الحكم، ط٢. إيران: مطبعة أمير.
١٣. حبيب أفندي بيدابيش تر: سامية محمد جمال. (٢٠١٠). الخط والخطاطون، ط١. مصر: المركز القومي للترجمة.
١٤. حبيب الله فضائلي، ترجمة محمد التونجي ، ط١. (١٩٩٣ م). أطلس الخط والخطوط. دمشق، سوريا: مكتبة لسان العرب.
١٥. حسان صبحي مراد. (٢٠٠٣م). تاريخ الخط العربي بين الماضي والحاضر ط١. ليبيا: الدار الجماهيرية للنشر.
١٦. سيد قطب. (١٩٨٨). في ظلال القرآن، ط ١٥، المجلد الرابع. لبنان: دار الشروق.
١٧. عبد الرحمن بدوي. (١٩٨٤). موسوعة الفلسفة، ط١، ج٢. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
١٨. عبد الفتاح عبادة. (١٩١٥م). انتشار الخط العربي في العالم الشرقي والعالم الغربي. مصر: مطبعة الموسكي.
١٩. فريجة، أحمد موساوي، ، الجزائر،، ، ص: ٨٥. (جويلية- ديسمبر، ١٩٩٣). تحليل القضية الحملية عند أرسطو ابن سينا وغوتلوب، العدد الثاني، المدرسة العليا للآداب والعلوم الإنسانية. مجلة المبرز ، صفحة ٨٥.

٢٠. محمد ثابت الفندي. (١٩٦٩). فلسفة الرياضة، ط١. بيروت: دار النهضة العربية.

٢١. محمد طاهر الكردي. (١٩٣٩م). تاريخ الخط العربي وآدابه. مصر: المطبعة التجارية.

٢٢. موساوي أحمد. (٢٠٠٦). كتاب الشخصية المحمدية في ميزان المنطق والعقل، ضمن: رحلة الرصافي من المغالطة إلى الإلحاد، ط ١. سورية: الأوائل للنشر والتوزيع.

المراجع:

- (١) أحمد أمين، فجر الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط ١٠، ١٩٦٩م.
- (٢) الأشعري أبو الحسن، مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار الحديث، لبنان. الطبعة الثانية: ١٩٨٥. الجزء الأول.
- (٣) بدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٨٤. ج ٢
- (٤) بيدايش حبيب أفندي، الخط والخطاطون، تر: سامية محمد جمال، المركز القومي للترجمة، مصر، ط١، ٢٠١٠م.
- دار الكتب العلمية، بيروت، التهانوي محمد بن علي، كشف اصطلاحات الفنون، (5 ط 2006، 2006

الرجاني السيد الشريف، التعريفات، دار الطلائع للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٩
 (٦) الحلبي أحمد بن يوسف، عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط ١، ١٩٩٦، ج ٢.

(٧) ابن خلدون: المقدمة، المكتبة العصرية، لبنان، ٢٠٠٠م
 (٨) الخوارزمي محمد بن موسى، الجبر والمقابلة، تحقيق علي مصطفى مشرفة و محمد مرسي محمد، دار الكتاب العربي، مصر، ١٩٦٨.
 (٩) سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، لبنان، الطبعة (١٥). ١٩٨٨. المجلد الرابع.

(١٠) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، الإلهيات، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، مصر الطبعة الثانية، دت

(١١) السيوطي جلال الدين، المزهرة في علوم اللغة وأنواعها، المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٨٧، الجزء الأول

- (١٢) صبحي حسان مراد، تاريخ الخط العربي بين الماضي والحاضر، الدار الجماهيرية للنشر، ليبيا، ط١، ٢٠٠٣م
- (١٣) ابن عاشور محمد الفاضل، المحاضرات المغربية، الدار التونسية للنشر، ١٩٧٤م.
- (١٤) عبادة عبد الفتاح، انتشار الخط العربي في العالم الشرقي والعالم الغربي، مطبعة الموسكي، مصر، ١٩١٥م
- (١٥) الفارابي أبو نصر، فصوص الحكم، مطبعة أمير، قم، إيران، ط٢، ١٣٠٥ هـ
- (١٦) ابن فارس، الصحابي في فقه اللغة، تحقيق السيد أحمد صقر، عيسى البابي الحلبي، القاهرة، دت
- (١٧) فضائلي حبيب الله، أطلس الخط والخطوط، ترجمة محمد التونجي، مكتبة لسان العرب، دمشق، سوريا، ط١، ١٩٩٣م
- (١٨) الفندي محمد ثابت، فلسفة الرياضة، دار النهضة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٦٩.
- (١٩) الكردي محمد طاهر، تاريخ الخط العربي وآدابه، المطبعة التجارية، مصر، ١٩٣٩م.
- (٢٠) الكفوي أبو البقاء، الكليات، مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان، ط٢، ١٩٩٨.
- (٢١) موساوي أحمد، كتاب الشخصية المحمدية في ميزان المنطق والعقل، ضمن: رحلة الرصافي من المغالطة إلى الإلحاد، الأوائل للنشر والتوزيع، سورية، ط ١، ٢٠٠٦
- (٢٢) الهوريني أبو الوفاء نصر، المطالع النصرية للمطابع المصرية في الأصول الخطية، مكتبة السنة، القاهرة، ط١، ٢٠٠٥م.
- (23) تحليل القضية الحمالية عند أرسطو، ابن سينا وغوتلوب فريجة، بقلم أحمد موساوي، ضمن مجلة (المبرز)، المدرسة العليا للآداب والعلوم الإنسانية، الجزائر، العدد الثاني، جويلية- ديسمبر، ١٩٩٣