

مجلة

مجمع اللغة العربية بدمشق

« مجلة المجمع العلمي العربي سابقاً »

مجلة محكمة فصلية

المحرّم ١٤٣٢ هـ

كانون الثاني ٢٠١١ م

مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق

((مجلة المجمع العلمي العربي سابقاً))

أنشئت سنة ١٣٣٩ هـ الموافقة لسنة ١٩٢١ م

المدير المسؤول: الأستاذ الدكتور مروان المحاسني، رئيس المجمع

رئيس التحرير: الأستاذ الدكتور محمود السيد، نائب رئيس المجمع

لجنة المجلة

الدكتور عبد الله واثق شهيد

الدكتور مكّي الحسني الجزائري

الدكتورة ليلى الصباغ

الدكتور مازن المبارك

الدكتور ممدوح خسارة

الدكتور عيسى العاكوب

الدكتور محمد محفل

الدكتور عبد الإله نبهان

الدكتور أحمد قدور

أمين المجلة: الدكتور محمود الحسن

أغراض المجلة:

إن أغراض المجلة مستمدة من أغراض المجمع الواردة في قانونه ولائحته الداخلية، وأبرزها: المحافظة على سلامة اللغة العربية، وجعلها وافية بمطالب الآداب والعلوم والفنون، وملائمةً لحاجات الحياة المتطورة، ووضع المصطلحات العلمية والتقنية والأدبية والحضارية، ودراستها وفق منهج محدد، والسعي لتوحيدها في الأقطار العربية كافة.

خطة المجلة وشروط النشر فيها:

- أن يُرفق الكاتب بحثه بالسير الذاتية والعنوان البريدي والإلكتروني، مع تعهد بأن البحث غير مستل من أطروحة جامعية، وغير منشور من قبل، ولم يُرسل إلى جهة أخرى.
- ألا يقلّ البحث عن عشر صفحات وألاً يزيد على ثلاثين صفحة من صفحات المجلة، وعدد الكلمات في الصفحة الواحدة لا يزيد عن (٢٥٠) كلمة. أما المقالات فيقبل منها ما يقلّ عن عشر صفحات.
- أن يخلو البحث من أي إساءة إلى الكتاب والباحثين أو غيرهم، وأن يحترم المعتقدات الدينية والفكرية للشعوب.
- أن تكون البحوث والمقالات المرسلة إلى المجلة منضدة، وأن تشفع بقرص حاسوبي ليزري مسجلة عليه، أو مرسلة بالبريد الإلكتروني.
- أن يلتزم الباحث المنهج العلمي في كتابة المراجع وأسماء المؤلفين في متن البحث وحواشيه.
- تنشر المجلة البحوث والمقالات التي ترد إليها بعد أن تخضع للتقييم السري.
- ترتّب البحوث والمقالات وفق اعتبارات فنية.
- البحوث والمقالات التي لا تُنشر لا تردّ إلى أصحابها.
- تُعطى الحواشي أرقامًا متسلسلة من بداية البحث حتى نهايته. وتذكر حواشي كل صفحة في أسفلها.
- توضع الكلمات العربية (أو المعربة) قبل مقابلها الأجنبي عند ورودها أول مرة، نحو: تقانة (Technology)، حاسوب (Computer)، نفسية (Psychologic).
- من الضروري أن يُعى الكاتب بعلامات التقييم: النقطة، الفاصلة، إلخ....
- ترسل البحوث والمقالات إلى المجلة على العنوان:

العنوان البريدي: دمشق ص.ب ٣٢٧

البريد الإلكتروني: E- mail: mla@net. Sy

تُنشر المجلة في موقع المجمع على الشبكة (الإنترنت): www.arabacademy.gov.sy

فهرس الجزء الأول من المجلد السادس والثمانين

البحوث والدراسات

- | | | |
|-----|----------------------|---|
| ٧ | د. محمود السيد | دور المسؤولين في نشر اللغة العربية |
| ٢١ | د. مازن المبارك | الرحيل وراء الكلمات |
| ٤١ | د. أحمد محمد قدّور | اللسانيات والمشكلات اللغوية الراهنة |
| ٦٣ | د. محمد بلاسي | وقوع المعرّب في القرآن الكريم |
| ٨٣ | د. أحمد دهمان | البهاء زهير الأزدّي وتنازع الولاء لوطنين |
| ٩٥ | د. عبد الهادي خضير | المغايرة الأسلوبية في القرآن الكريم |
| ١١٣ | د. عبد الكافي المرعب | «قد» اسمًا وحرَفًا: دلالاتها واستعمالاتها |
| ١٣٩ | د. محمد علي محمود | الشعر وأثره في بناء الثقافة |
| ١٥٥ | د. محمد الأمين خلادي | حديث: «يا بن آدم» دراسة أسلوبية جمالية |
| ١٨٥ | د. أحمد علي محمد | صورة أنطاكية في المحيلة السردية العربية |
| ٢٠١ | د. ماهر كبّاش | المعادلات الموضوعية في شعر الحنين |
| ٢١٩ | د. ضياء الدين القالش | أثر القرائن في الحكم على الألفاظ بالغرابة |

المقالات والآراء

- ٢٣٧ د. مكّي الحسني ... صفحة لغة: إلّا...؛ وإلّا...؛ وإلّا...
٢٣٩ د. ممدوح خسارة النحت بين الإيقاع والتوازن
٢٤٣ د. عمر شابسيغ خمسون عامًا من الكتابة العلمية
٢٥١ د. عبد الإله نبهان كتاب الأمثال الصادرة عن بيوت الشعّر
٢٦٣ د. عبد الكريم الأشر صورة تراثية فريدة للزهد
٢٧٣ د. نزيه كسبي تعليم اللغة العربية وآفاقها في فرنسا

أبناء جمعية وثقافية

- ٢٨٧ أعضاء مجمع اللغة العربية في مطلع عام ٢٠١١
٣٠٣ الكتب والمجلات المهداة إلى مكتبة المجمع في الربع الرابع من
عام ٢٠١٠

دور المسؤولين في نشر اللغة العربية في مؤسساتهم وتنميتها

د. محمود السيد(*)

نحاول في هذا البحث الموجز أن نتعرف مفهوم المسؤولية أولاً، ثم نقف على دور المسؤولين الرسميين في نشر اللغة العربية في مؤسساتهم، والمسؤولين في الجمعيات الأهلية والمجتمع المدني في ذلك النشر والتنمية.

أولاً - مفهوم المسؤولية

المسؤولية لغةً هي مصدر صناعي من «مسؤول»، والمسؤول هو اسم مفعول وهو ذو المسؤولية، فالمسؤول من رجال الدولة هو المنوط به عمل تقع عليه مسؤوليته، والمسؤولية هي حال من يسأل عن أمر تقع عليه تبعته، فيقال: أنا بريءٌ من مسؤولية هذا العمل، والمسؤولية من الناحية الأخلاقية هي التزام الشخص بما يصدر عنه قولاً أو عملاً، وهي من الناحية القانونية: الالتزام بإصلاح الخطأ الواقع على غيرك طبقاً لقانون.^(١)

(*) عضو مجمع اللغة العربية بدمشق.

(١) محمد أبو حرب - المعجم المدرسي - وزارة التربية السورية ١٤٠٦ هـ ١٩٨٥ م ص ٤٧٦.

وإذا كان المسؤول هو المنوط به عمل في مجال معين تقع عليه مسؤوليته، ويتحمل تبعاته، فإن المسؤولية تجاه اللغة العربية إنما هي مسؤولية المجتمع بأفراده كلهم، أفراده، ومسؤولية الأمة بأبنائها جميعاً، مادامت اللغة العربية هي اللغة الأم الموحدة والموحدة على الصعيد القومي، وعلى أبناء الأمة كافة أن يكونوا بررة بأهمهم، أوفياء لها، حافظين عهدها، ومدافعين عن حدودها وحرمتها.

وإذا كان الحديث النبوي الشريف ينص على أن كلاً منا راعٍ ومسؤول عن رعيته، مسؤولية الحاكم تجاه كل فرد من رعيته، فإن النهوض باللغة الأم والارتقاء بها هي مسؤولية جماعية، ولا يمكن أن يكون ذلك الارتقاء ملقى على كاهل جهة معينة دون غيرها، إنه مسؤولية مجتمعية «مسؤولية مجامع اللغة والجامعات، ووزارات التربية، والإعلام، والمنظمات الثقافية، والاتحادات والنقابات، وخطباء المساجد والكنائس، ومسؤولية وجهاء النخبة وبسطاء العامة، ومسؤولية الناشر والشاعر والعامل والكاتب والقارئ والمدرس والطالب، ذلك لأن اللغة الأم هي التي ترعى كل ناطق بها، وكأنه طفلها الوحيد والأثير، تزهر وتنمو إن تمرد عليها شعراؤها، ولا تضيق ذرعاً بصرامة علمائها، وتغفر للعامة تجاوزها، ولا تحرم النخبة من تميزها»^(٢).

ولما كانت اللغة تشتمل على الكلمات والبنى والأنماط، وكان الفهم الدقيق للمعاني التي تحملها تلك المفردات والقوالب اللغوية يتوقف على سلامتها اللغوية، كان على حملة الأقلام أن يدركوا حجم الأمانة والمسؤولية المنوطة بهم تجاه أبناء أمتهم، من حيث الحرص على الغذاء الفكري المقدم بلغة سليمة، ولكم يساقط في أسماعنا الكثير من انحرافات بعض حملة الأقلام عن أمانة القلم الذي أقسم الله به، وكان عليهم أن يتسلحوا بالغنى

(٢) الدكتور نبيل علي - الثقافة العربية وعصر المعلومات - عالم المعرفة - الكويت ٢٠٠١

الثقافي والزيادة الفكرية والثروة الخلقية التي تتيح لهم أن يكونوا أهلاً لحمل هذه الأمانة الثقيلة.^(٣)

وإذا كانت اللغة العربية هي الرباط الذي يجمع بين أبناء الأمة العربية الواحدة في أقاليمها المتعددة، فإن معرفتها أيضاً، وفهمها فهماً دقيقاً، هو حلم الكثيرين من أبناء الدول الإسلامية غير العربية، التي التزم معظمها الحرف العربي من قبل، وظلّ محافظاً عليه حتى الوقت الحاضر، بسبب كتابة القرآن الكريم به. وثمة تاريخ مشترك للعلاقة الثقافية بين العرب وأبناء الدول الإسلامية، وإن توفير وسائل تعليم اللغة العربية لهؤلاء يسهم أيما إسهام في تعرّف الثقافة العربية والتفاعل معها.

ثانياً- اللغة محور الثقافة

إن التنمية الشاملة والمستدامة تستدعي المشاركة على كل المستويات، وإن أي سياسة ترمي إلى تحديد مسيرة الحياة لتحقيق مستقبل مشترك لها، لا بد لها أن تأخذ العوامل والأبعاد الاجتماعية والثقافية بالحسبان، وتجيء اللغة في مقدمة هذه العوامل، إذ بها يتم التقارب بين قطاعات المجتمع الواحد، ويتقارب بعضها من بعضها الآخر.

وتحدر الإشارة إلى أن الثقافة هي التي تحدد تقدم المجتمع وليس السياسة، وهي جوهر العملية التنموية ومحورها، على أن تكون هذه الثقافة إيجابية عقلانية تقدمية، لا جامدة سلبية منغلقة ومؤمنة بالسحر والخرافات والتعصب والتزمت، ذلك لأن «ثقافة التنمية تحتاج إلى عقل منفتح غير متعصب، ونقدي يقبل الاختلاف، ويسعى إلى الاتفاق على أسس مقبولة عقلية وعقلانية، فنحن محتاجون إلى تفتح فكري، وروح نقدية، وإلى فكر يحارب الإحباط في أنفسنا أو الذي في نفوس بعضنا».^(٤)

(٣) الدكتور شكري فيصل - الثقافة الأدبية - معهد الدراسات العربية - القاهرة ١٩٦٠ ص ٢٨.

(٤) الدكتور محمد عابد الجابري - مستقبل الثقافة العربية في ظل العولمة الثقافية - الكلمة - العدد

وإذا كان للعولمة جانب مضيء في انفتاح الثقافات بعضها على بعض فإن لها جانباً مظلماً يتجلى في هيمنة ثقافة الأقوياء، وفرض ثقافة ذات قطبية واحدة ولغة واحدة على ثقافات الشعوب الأخرى ولغاتها الوطنية. ومن هنا «كان على أبناء الأمة العربية مقاومة ثقافة الاحتراق، وحماية هويتنا القومية وخصوصيتنا الثقافية من الانحلال والتلاشي بتأثير موجات الغزو الثقافي الذي يمارس علينا وعلى العالم أجمع بوسائل العلم والتقانة (التكنولوجيا)». (٥)

والثقافة التي تقتضيها المرحلة التي نعيش فيها في ظل العولمة هي الثقافة العلمية، «ثقافة الانطلاق التي تركز على العقل والتجربة والحرية والقيم الإنسانية والتي تنطوي على قيم الحق والخير والجمال، ثقافة الإيمان بقيمة العمل والإبداع، ورفض جميع مظاهر الترف والإسراف والاستهلاك والتملك والتزلف والاستكبار والغش والخداع والواسطة والمحسوبية والفساد والتعصب». (٦)

وإذا كان المجتمع العربي ينشد من أجل تحقيق التنمية المستدامة فيه ثقافةً تنموية، تنطلق إلى مشهد حضاري إنساني، يسمو بأفراد الأمة إلى آفاق حضارية إنسانية جديدة، فإن محور الثقافة المنشودة إنما هو اللغة، وما اللغة العربية إلا الثقافة العربية التي حملت أفانين الحضارة العربية الإسلامية إلى العالم، والثقافة العربية التي تسود على نطاق الساحة القومية ماضياً وحاضراً ومستقبلاً.

ولم يعد مستقبل الثقافة العربية مقتصرًا على التعليم، على أهميته، أو على مشكلة الكتاب، على تصاعد دوره وتنوع وسائل تيسيره وإشاعته، وإنما «أصبح المستقبل أفقًا من

(٥) المرجع السابق ص ١٣٨.

(٦) د. علي وطفة- الممانعة الثقافية للتنمية في العالم العربي- مجلة المعرفة السورية- العدد ٥٦٩

شباط ٢٠١١ ص ٩٦.

الإمكانات المتعددة التي تتعدد فيها وسائط الثقيف، التي وصلت إلى درجة هائلة من الانتشار الإعلامي الجماهيري بواسطة التلفاز على وجه الخصوص، وظهور الدور المتصاعد للمواقع الثقافية على الشبكة (الإنترنت)، وكان من نتيجة التعقد اللافت في علاقات العمل الثقافي وأدوات إنتاجه أن اتسع معنى الثقيف العام ليشمل جهود وزارات التربية والتعليم والثقافة والإعلام والشباب والعمل والأوقاف والاتصالات وغيرها. وتتناغم في هذه الجهود أدوار المؤسسات الحكومية، والقطاع الخاص، وتنظيمات المجتمع المدني، بالقدر الذي تتعاضد فيه مصالح متعددة من الداخل والخارج، تستعين بأحدث منجزات الثورة المعلوماتية»^(٧).

وفي عصرنا الحالي، عصر العلم والتقانة والمعلوماتية، أضحت اللغة هي الوجود ذاته، وغدا هذا الوجود مرتبطاً بثقل الوجود اللغوي على الشبكة (الإنترنت)، وبات سؤال الهوية: من أنا؟ ومن نحن؟ مطروحاً بشدة وعلى أوسع نطاق، وباتت اللغة المنظار الذي يرى فيه الفرد العالم من حوله، ويرى فيه الآخرون مستوى هويته الحضارية وذاتيته الثقافية في الوقت نفسه.

وإذا كان الفرد حريصاً على تقديم الصورة الوردية عنه إلى الآخرين، وكانت اللغة هي التي تحمل هذه الصورة الوردية بمختلف ضروبها وأبعادها الثقافية رسماً ونحتاً وموسيقى ومسرحيات ومسلسلات وكلمة مسموعة ومقروءة ومرئية.. الخ، وكانت اللغة هي الجسر الذي تعبر عليه الأجيال من الماضي إلى الحاضر، ومن الحاضر إلى المستقبل، إضافةً إلى أنها تعمل على تتين العلاقة بين أفراد المجموعة البشرية، فإن المسؤولية في تقديم الصور الإيجابية لا تقع على عاتق فرد واحد أو جهة معينة، وإنما هي مسؤولية المجتمع كله.

ثالثاً- دور المسؤولين في نشر اللغة العربية

(٧) د. عبد الله التركماني- خواطر يرسم القمة العربية للثقافة- مجلة العربي العدد (٦٢٦) يناير

غني عن البيان أن الثقافة هي محور منظومة التنمية المستدامة، وجزء من البنية الأساسية لأي مشروع نهضوي عربي، وإن أدبيات التنمية الحديثة- والثقافة في القلب منها ومحورها- ترى أن نجاح عملية التنمية يتطلب تكامل أضلاع مثلث الدولة والقطاع الخاص والمجتمع المدني، وأن أي استراتيجية للعمل الثقافي العربي لا بد أن تنطلق بدورها من إقامة شراكة بين المؤسسات الثقافية الرسمية ومبادرات القطاع الخاص المعني أحياناً بالعمل الثقافي، ومنظمات المجتمع المدني ذات الصلة.

ولا بد من الأخذ بالحسبان أن التنمية المستدامة لا تتعلق بالعالم المادي وحده، ولا بفتحة واحدة في المجتمع، وإنما تهتم بمختلف شرائح المجتمع. ولما كانت اللغة مؤسسة اجتماعية إنسانية كما سبقت الإشارة إلى ذلك من قبل، كان الاهتمام بها والحرص عليها يقع على كاهل أبناء المجتمع كافة، وليس على جهة واحدة منه، أو شريحة واحدة، أو مؤسسة واحدة.

وطالما قرأنا تعليقات صحفية تحمّل مجامع اللغة العربية وحدها مسؤولية تردي مستوى الأداء اللغوي تارة، وتحمل وزارات التربية والتعليم وحدها ذلك التردّي تارة أخرى، ووزارات الإعلام وحدها تارة ثالثة. وفات هؤلاء جميعاً أن فئات المجتمع كافة تتحمّل المسؤولية، وأن المسؤولين في القطاع الرسمي والخاص وفي المجتمع المدني يسهمون أيما إسهام في النهوض باللغة في حال التزامهم بها وإيمانهم بدورها الوطني والقومي في لمّ شمل أبناء الأمة كافة.

ونحاول فيما يلي تبيان جانب من المسؤولية في القطاع الرسمي، وجانب آخر في المجتمع المدني والجمعيات الأهلية.

١- الجهود الرسمية: يحتاج النهوض باللغة إلى توعية المواطن بأهمية لسانه الذي يتكلم به أبناء قومه، وما يقدمه اللسان من سيادة وتنمية. ولم تحصل التنمية في كل بلاد العالم الحية باللسان الأجنبي، وإنما بلسان أهل البلاد. ومن هنا تحرص الأمم

الحية على العناية بلغاتها الوطنية، وتعمل على نشرها على أوسع نطاق إن في داخل بلادها أو في خارجها، موفرة لذلك جميع الإمكانيات. وإذا وقفنا على دور بعض المسؤولين في نشر اللغة العربية وذلك في قطاعي التعليم والإعلام فإننا نلاحظ الآتي:

أ- المسؤولون عن التعليم: غني عن البيان أنه لا تنمية اقتصادية دون تنمية بشرية، ولا تنمية بشرية دون الاهتمام بالتربية والتعليم، ولا تقدم بالتربية والتعليم دون استعمال اللغة الوطنية، ولا تقدم نوعيًا دون ترقية اللغة الوطنية، ولا تقدم للعرب دون استعمال لغتهم القومية.

وإذا كان على المسؤولين عن التعليم غرس محبة العربية والانتماء إليها والافتخار بها وبأجداد العروبة ماضيًا وحاضرًا، وتقوم السنة المتعلمين وتنمية خبراتهم وقدراتهم على إدراك نواحي الجمال والتناسق والنظام، وإكسابهم المهارات اللغوية، وتزويدهم بما يساعدهم على تفهم سلوك الآخرين، وإدراك قيم الأشياء وصحة الحكم عليها، فإنهم مسؤولون عن إيجاد الوسائل المحققة للأهداف المرسومة للعملية التعليمية. ومن هذه الوسائل والإجراءات:

١- تنقية البيئة التعليمية التعليمية في التعليم ما قبل الجامعي وفي التعليم الجامعي من التلوث اللغوي، بتوفير القدوة الحسنة من المعلمين والمدرسين الأكفيا المجددين إعدادًا جيدًا والمؤهلين تأهيلًا راقياً، والمدرسين باستمرار على المستجدات، على أن يخصص حيز من دورات التدريب المستمر للمعلمين والمدرسين كافة للتدريب على استعمال اللغة السليمة محادثة وكتابة وقراءة.

٢- غرس الشغف باللغة في نفوس الدارسين من خلال:

- أ- اختيار المحتوى الملائم النابض بالحياة والمستجيب لاهتمامات المتعلمين وحاجاتهم.
- ب- تقديم المحتوى مضبوطًا بالشكل في المراحل الأولى، وضبط ما يخشى منه اللبس في المراحل التالية.
- ج- تنوع طرائق التدريس وتحقيق المرونة فيها والانتقائية في ضوء المواقف

والمستويات.

د- استخدام التقانة والوسائل المعينة الشائقة والجذابة.

هـ- تنويع مصادر المعرفة.

و- تشجيع المواهب وتكريم أصحابها.

ز- الإكثار من المناشط اللاصفية والمطالعة الحرة.

ح- إكساب المتعلمين مهارات التعلم الذاتي الذي هو أساس للتعلم المستمر

مدى الحياة.

٣- الوقوف على مستوى الأداء بكل دقة وذلك بطريق الاختبارات الموضوعية.

٤- وضع سلامة اللغة شرطاً في التعيين والترقية، إن في التعليم ما قبل الجامعي

أو في التعليم الجامعي.

٥- تكليف الموفدين إلى الجامعات الأجنبية ترجمة رسائلهم في الماجستير

والدكتوراه إلى اللغة العربية، واعتبار ذلك شرطاً في التعيين على غرار ما تقوم به

الجامعات السورية.

٦- اشتغال الكتب المؤلفة باللغة العربية في ميادين المعرفة والعلوم المختلفة على

ثبت بالمصطلحات المستعملة في هذه الكتب باللغتين الأجنبية والعربية، على أن تعتمد

هذه المصطلحات من المجالس المختصة لتعتمدها الجامع اللغوية فيما بعد بعد دراستها.

ب- المسؤولون عن الإعلام: غني عن البيان أن للإعلام دوراً كبيراً في إشاعة

الفصيحة على الألسنة مادام يدخل إلى كل بيت، ويتسمر حول برامج الصغار

والكبار معاً في الأعم الأغلب. ويمكن للمسؤولين عن هذا القطاع:

١- بث البرامج الدرامية المصوغة بعربية سهلة وواضحة، فيها روح العامية وثوب

الفصيحة.

- ٢- بث البرامج الموجهة للأطفال على أن يتوفر فيها عنصر التشويق واللغة الملائمة والمناسبة لهم.
- ٣- الحؤول دون الإعلانات بالعامية والكلمات الأجنبية، والحرص على أن تكون بالعربية السليمة.
- ٤- عقد دورات تدريبية مستمرة للعاملين في الإعلام المسموع والمقروء والمرئي بغية تحسين الأداء.
- ٥- تنقية الأخبار والترجمات من الأخطاء اللغوية.
- ٦- الحرص على استخدام العربية السهلة في الحوارات واللقاءات الثقافية.
- ٧- رصد المصطلحات الإعلامية الأجنبية، ووضع البديل العربي المناسب لها بالتعاون مع مجامع اللغة العربية، وتعميمها بالكلمة المسموعة والمرئية والمقروءة بعد اعتمادها.
- ٨- بث برامج تعنى بتسليط الأضواء على أمهات الكتب القديمة والمعاصرة، وإجراء حوارات حولها.
- ٩- بث برامج تسلط الأضواء على النتاجات الفكرية لمشاهير الأدباء والمفكرين ممن خدموا العربية.
- ١٠- الإكثار من الأغاني المؤداة بالفصيحة في القطاعين العام والخاص وفي الإذاعة المسموعة والمرئية.

٢- جهود المجتمع المدني والجمعيات الأهلية: إن التنمية الشاملة المستدامة لن تتحقق إلا بتفعيل المجتمع المدني، ويتولد عن المجتمع المدني مجتمع ديمقراطي. وما تحققت تجربة جيدة إلا كان وراءها مجتمع مدني له أفكار مستقبلية تعمل على التغيير، مجتمع ينتج الأفكار، ويهمه الشأن العام، ولكن لا يمكن أن تتحقق الفائدة المرجوة إلا بتكاتف الجهود الرسمية وخاصة الجهاز التنفيذي للإدارة إلى

جانب جهود المجتمع المدني.

إن العودة إلى توسيع الاستشارة باب من أبواب المشاركة في تحمل المسؤولية، بل هو باب كبير من أبواب الديمقراطية، ذلك لأن الحلول الحقيقية تكون بين الناس وما يفكرون فيه، ويعملون له، ولا تكون الحلول في الأبراج العاجية والأماكن المنعزلة، ولا فيما تخطط له «النخب المتعالية عن محيطها ومجتمعها، ولا من تلك الفئات التي لا تحيا هموم المجتمع، ولا تكون الحلول في بطون الكتب، ولا في الصالونات الثقافية، وإنما في العمل بين الناس».^(٨)

وتقوم الجمعيات الأهلية بدور كبير في ترسيخ التشارك والحرية كي تنطلق مكامن الإبداع في مناحي الحياة كافة، وبند القيود المفروضة على أي حراك اجتماعي أو اقتصادي أو سياسي، إلا أن العلاقة بين هذه الجمعيات والجهات الأخرى في المجتمع، وبالحكومة ومؤسسات التشريع، ينبغي لها أن تكون ودية بغية تفعيل القوانين المتعلقة باللغة والإعلام وأجهزته ورجاله، ليكونوا لسان حال العربية، وبأصحاب القرار السياسي ليكونوا إلى جانبها.

وعلى المسؤولين في هذه الجمعيات الولوج إلى لحمة المجتمع والتحرك بإيجابية لتطبيق الدساتير والقوانين التي تنص على استعمال العربية في جميع التعاملات الرسمية في الدوائر الحكومية كافة، ومراقبة التجاوزات التي تراها على واجهات المحال التجارية وفي الشوارع، ومراقبة البرامج الموجهة إلى الأطفال في الرياض والتلفزة والإعلام.. إلخ. والواقع أن هذه الجمعيات تستطيع أن تؤثر في الرأي العام، وأن تؤثر في الوقت نفسه في صاحب القرار، وأن تعمل على التوعية، وأن تسهم في العملية التعليمية

(٨) محمد عثمان الخشت - المجتمع المدني - ط١ - وزارة الثقافة المصرية - الهيئة العامة لقصور

الثقافة - سلسلة الشباب - القاهرة ٢٠٠٤ ص ٥.

التعليمية، وأن تقوم بمناشط لغوية في جميع المجالات (محاضرات، ندوات، مناظرات، مسابقات، تكريم، إقامة معارض، عرض مسرحيات وخاصة للأطفال، عرض أفلام، إزالة التلوث اللغوي وتصحيح الأخطاء في اللافتات والإعلانات والشوارع، إقامة مهرجانات، تخصيص أسابيع للاحتفاء باللغة، نصب لوحات في الساحات العامة، وفي الأماكن الرئيسية والشوارع، تتضمن أقوالاً في اللغة، الإسهام في حملات نحو الأمية، طبعت نشرات ومطويات توعوية، الإسهام في إجراء البحوث العلمية.. الخ.

وإن المهم في عمل هذه الجمعيات هو الخروج من المكاتب وعدم الاكتفاء بالتنديدات المتلاحقة، وإنما بالعمل الجاد في الميدان. وجميل جداً الإفادة من تجارب الأمم الأخرى في حمايتها لغتها، فقد حمل الرجال اليعاقبة Jacobites في الثورة الفرنسية فكر التنوير للغة الفرنسية، فعزّزوا شعار «لغتي هي حياتي». وكان منطلقهم الثوري في الميدان الثقافي إنشاء نظام عام للتعليم بالفرنسية لا غير، وحملت مبادئهم اللغات الثلاث: لا للهجات، لا للغات المحلية، لا للهجين اللغوي.

وسعوا بغية تجسيد شعارهم في الحرية والإخاء والعدالة إلى تخلص اللغة الفرنسية من اللهجات حفاظاً على صفاء لغتهم، بدءاً من المدرسة إلى الجامعة مروراً بالشارع. وكل خطأ عندهم يعد تعدياً على الهوية الفرنسية سعياً إلى أن تكون الفرنسية هي الوطن كما قال ألبير كامو: «الفرنسية هي وطني»، وقال آخرون: اللغة الفرنسية هي روح الأمة، ومتى فقدت الأمة روحها فقدت وجودها.^(٩)

وأقام الفرنسيون مؤسسات وجمعيات لحماية اللغة الفرنسية في داخل فرنسا وفي ما وراء البحار، وبنفقات كبيرة جداً مع إغراءات تشجيعية هامة، وسُنّت قوانين من

(٩) الدكتور صالح بلعيد- دور المنظمات القطرية والإقليمية في التعريب- ندوة الجزائر- تعريب

التعليم والتنمية البشرية- المجلس الأعلى للغة العربية- تشرين الأول ٢٠١٠.

أجل استعمال الفرنسية دون غيرها، وكل متعد يغرم بغرامات مالية، ويحصل أحياناً التهديد بالسجن، ومن الإجراءات المؤدية إلى نشر الفرنسية أن الجمعيات المدنية فرضت في فرنسا يوماً سنوياً لإجراء اختبار في الإملاء يشترك فيه كل الفرنسيين، وترصد جوائز قيّمة للفائزين، وتهبُّ الجماهير في وجه من يرتكب الخطأ في لغته الفرنسية.

وفي دولة كندا «مقاطعة الكيبك الناطقة بالفرنسية» ثمة مقاضاة للمعتدين على اللغة، وتنتشر الفرنسية في وسائل الإعلام، وثمة ترجمة فورية إلى الفرنسية في الأشرطة والأفلام، وجوائز للمتفوقين في الفرنسية كل عام، ومهرجانات في المناسبات العامة، وتخصيص أسبوع كامل للاحتفاء بالفرنسية، ونصب لوحات في الشوارع تقول: «إنني أحب اللغات جميعاً، ولكنني أفضل لغتي».

وفي سلطنة بروناي تُمنع اللافتات والإعلانات وكل ما يلصق في الشوارع أمام الجمهور إذا كان بالأجنبية، والمجتمع المدني يراقب ذلك.

وفي السويد ثمة رقابة على اللغة، وتعمل الجمعيات على إزالة الفساد اللغوي، وترعى المتعلمين في البيوت بتقديم المساعدة لهم، وتعمل على مكافحة كل أشكال التلوث اللغوي، وتقدم إغراءات مالية لمتعلمي السويدية. وفي السنوات الأخيرة أدخلوا تَعْلُم السويدية شرطاً للحصول على الجنسية.

وفي كوريا لغة واحدة في المدرسة والجامعة والشارع، وثمة إخلاص وتَفَانٍ في خدمتها، ولا يمكننا أن ننسى وصية القائد الفيتنامي «هوشي مينة» لأبناء أمته عندما قال: «حافظوا على صفاء لغتكم حفاظكم على صفاء عيونكم».

وخلاصة القول في دور المسؤولين في نشر اللغة العربية في مؤسساتهم وجمعياتهم أن نجاح العمل يستلزم تكاتف الجهود وتكاملها على الصعيدين الرسمي والمدني، وأن

للجمعيات دورًا في التوعية اللغوية، واستجلاب النخب الوطنية في كل المواقع، والحضور في الشوارع والمدارس والإدارات، وفي مواقع القرار بصورة دائمة لمراقبة الصحة اللغوية، على غرار ما تفعله في الدول المتقدمة، كما أن هذه الجمعيات يمكن أن تكون حلقة وصل بين العلماء المتخصصين وأفراد المجتمع من خلال البحوث والدراسات والمحاضرات التي تسهم في التوعية اللغوية والعمل التطوعي لنشر اللغة الوطنية الذي يعد من أقدس الواجبات.

وتحتاج هذه الجمعيات إلى كسب ود الإعلام، فما من قضية ساندها الإعلام إلا كان النجاح حليفها وصار لها أنصار.^(١٠)

وتجدر الإشارة إلى أن بعض الجمعيات الثقافية في المجتمع المدني في بعض الدول العربية تتبع وزارة الشؤون، ولا بد من نقل تبعيتها إلى وزارة الثقافة لتؤدي دورها المنوط بها على أحسن وجه.

وثمة من يقترح إلى جانب تشكيل جمعيات أهلية لحماية اللغة العربية والدفاع عنها في الوطن العربي، إحداث جمعيات نوعية تخصصية تعنى بالقضايا اللغوية، ومن هذه الجمعيات النوعية المقترحة:^(١١)

- ١- جمعية تعريب لغة الموضوعات الأجنبية.
- ٢- جمعية التوعية اللغوية.
- ٣- جمعية تهجين اللغة العربية (البحث عن الكلمات الأجنبية في اللغة العربية).

(١٠) الدكتور صالح بلعيد- المرجع السابق ص ٣١.

(١١) الدكتور مصطفى عبد السميع محمد- دور المجتمع المدني في دعم اللغة العربية- رؤية مستقبلية- ندوة تنسيق التجارب العربية في مجال التعريب وتحديات العولمة- مكتب تنسيق التعريب - معهد الدراسات التربوية بجامعة القاهرة-القاهرة- أكتوبر ٢٠١٠.

٤- جمعية ثقافة اللغة العربية على أنها وعاء للثقافة وأداة للتواصل بين أبناء الأمة ووسيلة صناعة الثقافة.

٥- جمعية الخطابة العربية.

٦- جمعية صحيح اللغة العربية.

٧- جمعية الرواية العربية.

٨- جمعية الشعر العربي.

٩- جمعية علم اللغة العربية

١٠- جمعية علم اللغة العربية الاجتماعي.

١١- جمعية القصة العربية القصيرة.

١٢- جمعية اللغة العربية للدعاة في الدول الأجنبية.

١٣- جمعية نقد اللغة العربية الإعلامية.

وإذا كنا نطمح إلى أن تخصص الجمعيات الأهلية في المجتمع المدني حيزاً من نشاطاتها وفعاليتها للقضايا اللغوية، فإن الرؤية المستقبلية المقترحة في تخصيص جمعيات نوعية على الصعيدين القطري والقومي تسهم أيما إسهام في تنمية اللغة العربية وسيورتها ونشرها على أوسع نطاق، ولكن ما لا يدرك كله لا يترك جله، وعملنا في نشر اللغة العربية وتنميتها يحتاج إلى عمق الانتماء، وصلابة الإيمان، وقوة العزيمة، وشحذ الإرادة، والإقدام، والتفاؤل بمستقبل الأمة، ولغتها الخالدة.

الرحيل وراء الكلمات

د. مازن المبارك(*)

تحدثت في محاضرة سابقة عن المشايه بين خصائص اللغة وخصائص الأمة الناطقة بها، وهو موضوع طويل سينشر قريباً إن شاء الله^(١).

ثم رأيت مما يتصل بذلك الموضوع جانباً قريباً منه لم أتعرض له، وهو موضوع الهجرة أو الرحلة أو السياحة والتنقل بين البلاد المختلفة، سواء أكان السائح شخصاً أم كلمة.

من الناس من يهاجر من وطنه الذي ولد فيه، ويتركه لسبب من الأسباب الداعية إلى الهجرة، ويستقرّ في البلد الذي هاجر إليه. ومنهم من تطول هجرته حتى تغلب عليه مظاهر البلد الجديد... ثم يأتي أولاده ثم أحفاده فلا يبقى عليهم أثر من مظاهر البلد القديم!!.. ومن المهاجرين رجال يظلّون مهما تطلّ هجرتهم محتفظين بمظاهر الوطن الأول.

(*) عضو مجمع اللغة العربية بدمشق.

(١) نشر في الجزء الثالث من سلسلة (هذه سبيلي) وعنوانه «وهذا لسان عربي ميين» الصادر

عن دار البشائر بدمشق في مطلع شهر آذار من سنة ٢٠١١م.

ومن الطريف المضحك أن بعض الناس إذا سافر لسنة أو أشهر إلى بلدٍ ما ثم عاد إلى وطنه، تكلف أن تظهر على لسانه آثار رحلته، فإذا حدثك تظاهر أن لهجة البلد الذي كان فيه تغلبه، فتظهر في نطق بعض الكلمات، فلو كان عائداً من لندن مثلاً وكان يحدثك بالعربية، تعمد أن تغلبه الإنكليزية التي أصبحت عنده عادة ليسرع بالقول *sorry* آسف، معتذراً إليك، موهماً إياك أن ذلك حقيقة غالبية وليست تمثيلاً مصطنعاً يحكي لك من خلاله أثرًا من آثار رحلته! إنه يريد أن يخبرك أنه كان يعيش هناك...!

وكلنا يعرف من أخبار المهاجرين والراجلين والسائحين ما أعرف؛ عن ثبات شخصياتهم ورسانة تصرفاتهم، وسلوك ألسنتهم، وعن اهتزاز الشخصية، وحققة التصرف، ووطانة اللسان.

ولما كنت أحب أن أعيش مع اللغة أكثر مما أعيش بين الناس، وأهوى أن أعاشر المفردات أكثر مما أهوى أن أعاشر الأفراد، فقد رحلت وأرحل وراء بعض الكلمات الراحلة أو المهاجرة، أتعرّف منها قصصها ومسيرة رحلتها وآثار هجرتها. وطالما بثُّ أستمع إلى قصة كلمة تقصّ عليّ فيها رحلتها من موطنها، وتنقلها بين البلدان..، فأصغي وأتحرك وأرحل وأسجل ما أسمعته وما أشاهده وما أحسّ به... صدّقوني أن الكلمة عندي كالإنسان؛ إنها ذات جسد، ذات جسم، ذات أعضاء، إنها ذات روح، ذات معي، ذات حياة، ذات حركة، بل ذات حركات تنتقل خلالها زماناً ومكاناً ودلالة. وذلك كلّه عندي معي من معاني قولنا إن الكلمة كائن حيّ، أصلها جذرها، وتناسلها الاشتقاق منها، وجسدها بنيتها وصيغتها، وأعضاؤها حروفها، وروحها معناها، وحركتها تطوّر دلالتها وتغيّر معناها بين بلد وبلد، أو بين عصر وعصر.

إن لبعض الكلمات عندي سيرة ذاتية لا تقل روعة عن سيرة بعض كبار الأدباء، بما مرّ في حياتها من أحداث، وبما مرّت به من مغامرات، وبما تركته في سامعيها أو قارئها من آثار وانطباعات.

سبحان من غرس في كل نفس هواها، وجعل هواي في صبايا لغتي، وكل كلمات لغتي صبايا، وكم من كلمة مرّت عرضاً في نصّ أدبٍ أو بيت شعرٍ وقفنتني، لفتنتني، شدّنتني، أسرتني، سحرتني:

لهوى النفوس سريرة لا تُعلم عَرَضًا نظرت وخلصت أني أسلم!
 أنا الواله الذي عشق الكلمات، أنقل فؤادي من هوى واحدة إلى هوى أخرى، وأنقل أذني وعيني من نصّ إلى نصّ، ومن بيت إلى بيت، ومن آية إلى آية، وكلما طربت أذني والتدّت نفسي بكلمة تمّنت أن يكون لكل عضوٍ من أعضائي أُذن، وأن يكون جسمي كلّهُ أذناً، وأن تكون نفسي مسرحاً للذات، ليشعر كل ما فيّ بما شعرت به أذني، وبما لدّت به نفسي، أي ليشعر كلّي بما شعر به بعضي، فأكون كمن تمّنى ذلك ممن عشق اللغة وذاقها، وفهم معنى «إن من البيان لسحرا» وأدرك نعمة الله تعالى الذي ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ ﴿عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ [الرحمن: ٣-٤]

الرحلة الأولى:

مع كلمة: (البوصلة) أو الموصلة

سألني أخ كريم عن كلمة «البوصلة»، وهي الأداة التي يستخدمها الناس للاستدلال على الجهات عامة وعلى جهة القبلة خاصة؛ يريد أن يعرف أها أصلٌ عربي أم أنها دخيلة؟

إن كلمة «بوصلة» انتقلت إلينا من اللغة الإيطالية عن طريق الترك، وهي في الإيطالية *Boussola*، وتعني الأداة التي يستعملها الناس لتعيين الجهات، وقد

أخذها الأتراك ليستدلوا بها على جهة مكة المكرمة من أجل استقبال الكعبة في الصلاة، وأبقوها على لفظها فقالوا «البوصلة»، وانتشر استعمالها كما شاع اسمها الذي نقلوه بحروفه ولفظوه بحروف عربية. ولعل هذه الكلمة من أوائل الكلمات التي عزّبتها أو صححتها لجنة التعريب التي شكلتها الحكومة العربية سنة ١٩١٩م وأعادتها إلى أصل عربي فقالت إنها «الموصلة» لأنها توصل المستهدي إلى اتجاه القبلة، وإنها تغيّرت بعض حروفها في طريق هجرتها من العرب إلى الغربيين عن طريق الترك. وإن كنت لم أجد للموصلة ذكراً من قبل، لأن العرب كانوا يسمونها (الحقّة) أي الصندوق. وما رأيت للموصلة ذكراً إلا في حاشية وردت في كتاب تعليم المشاة، وهو الكتاب الذي عزّته لجنة التعريب، ترجمه رشيد بقدونس، ونظر فيه وهذبه عبد القادر المبارك ونظير زيتون، وطبع في دمشق بمطبعة الحكومة العربية سنة ١٩١٩م.

ويجدر بنا أن نقف عند كلمة «البوصلة» وأن نتبع شيئاً من تاريخها لنعرف نشأتها وصانعها ودخولها في الرحلات البحرية وأثرها في تقدم علم البحار، ثم نراها مهاجرة بين الأقوام وبين اللغات.

إن الكتب التي تناولت تاريخ السفر في البحر وتاريخ الاكتشافات الجغرافية وأخبار الرخالة كثيرة، وهي موزعة ما بين قديمة وحديثة، وعربية وأجنبية. وإن كثيراً منها كان حين يتعرض لأوليات الرحلات وأوائل أدوات البحارة، يُشيد بفضل العرب وينوّه بإسهاماتهم في تقدم علوم البحار، فلقد كان العرب (الفينيقيون أول أمة بحرية في التاريخ، وكانوا من أمهر الخبراء في بناء السفن، وتنظيم وتحديد الطرق البحرية والرحلات التجارية بين الشرق والغرب)^(٢). وكذلك اشتهرت دولة معيّن العربية ثم دولة سبأ العربية، ثم دولة حمير العربية بحياة بحرية وصنع أساطيل، وبنشاط تجاري

(٢) زهير الكتيبي: أحمد بن ماجد، العرب و المسلمون و البحر ص ١٤

بحري. واستمر الاهتمام بالبحر بعد الإسلام، وعُرفت في أيام الخلفاء حملات بحرية، وذهبت سفن معاوية إلى جزيرة قبرص غير مرة، وجاء في تاريخنا اسم معركة «ذات الصواري» التي تدل باسمها على كثرة السفن التي شاركت فيها، حتى قال الخضرى في كتابه عن الدولة الأموية: «إن الدولة الإسلامية في عهد عثمان أصبحت دولة بحرية بما صار إليها من مراكب الروم وبما استحدثته معاوية وعبد الله ابن سعد بن أبي السرح من مراكب»^(٣).

ولندع حديث التاريخ وما يرويهِ لنا عن نشاط الأساطيل الإسلامية وإعدادها ومدى ما سيطرت عليه من بحار ومحيطات يحدثنا عنها د. حسين مؤنس في كتابه «تاريخ المسلمين في البحر المتوسط» كما يحدثنا زهير الكنتي عن النشاط البحري عند العرب والمسلمين في الباب الأول من كتابه^(٤)، لنقف عند البحار أحمد بن ماجد المتوفى بعيد سنة ٩٠٦هـ / ١٥٠٠م وعن اختراعه لما يسمى اليوم بالبوصلية.

عُرف ابن ماجد بلقب «رئان البرّين»، برّ العرب وبر العجم^(٥)، كما عُرف أيضاً بالمعلم. تخرّج ابن ماجد، في معرفة البحر ومراكبه، بأبيه الذي كان من المعلمين الكبار في معرفة البحار وأحوالها والمراكب وأوضاعها وما يتطلبه السفر في البحر، وترك في ذلك أرجوزة مشهورة نظمها وجمع فيها خبرته. وكان ابنه كثيراً ما يفيد منها كما ذكر في كتابه «الفوائد في أصول علم البحر والقواعد».

وكذلك كان ابن ماجد ينظم الأراجيز ويضمّننها خبرته وإرشاداته وتوجيهاته ونصائحه لمن يأتي بعده ويمتحن مهنته من راكبي البحار وفرسان المحيطات.

(٣) أحمد بن ماجد، العرب و المسلمون و البحر ص ٣١.

(٤) المصدر السابق من ص ٥ - ص ٧٦.

(٥) انظر حياة ابن ماجد مفصلة في كتاب «ابن ماجد الملاح» لأنور عبد العليم.

بلغ ابن ماجد درجة الأستاذية في عصره أو رياسة الريابنة الذين اشتهر بينهم بالتدين والخلق وإتقان علوم الملاحة البحرية والملاحة الفلكية، وهي علوم متلازمة عند أهل البحر لا تنفع الأولى دون الثانية؛ لأنها تعتمد عليها في معرفة الأنواء ومعرفة مواقع النجوم للاهتداء بها، وكأنها الصُّوَى التي تُنصب أدلَّةً على طرق المسافرين «وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ التُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ» [الأنعام: ٩٧] ومن يَعِد إلى أراجيز ابن ماجد يجد فيها أحاديثه المفصلة عن الرحلات ومواعيدها المناسبة، والرياح وأحوالها وأوقات هبوبها وخطورها، وعن كل ما يحتاج إليه الرِّبَان من علم البحار والكواكب والأفلاك والأنواء والآلات.

وأصبحت لابن ماجد شهرة عالمية جعلت مَنْ يكتب بلا تثبت يقرن اسمه باكتشاف طريق الهند، زاعماً أنه كان المرشد الذي استعان به فاسكودي غاما^(٦) بل كان «ابن ماجد أسد البحر ربان فاسكودي غاما الذي طاف حول الأرض»^(٧) وكذلك جاء في كتاب «الملاح العربي أحمد بن ماجد» أنه خبِرَ البحار وقهرها، ورافق أمير البحر البرتغالي فاسكودي غاما في رحلته إلى بلاد الشرق فكان له خبيرٌ دليلٌ^(٨). وقد شك في هذه الرواية الأستاذ إبراهيم خوري في كتابه «أحمد بن ماجد» ونفاها، كما ناقشها ونفاها الأستاذ زهير الكتيبي وعدّها «أسطورة» لا تستحق التعليق عليها^(٩).

(٦) انظر ما كتبه بولس الخوري في مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق م ١ ص ٢٨٠ و ٢٨٢.

(٧) المصدر السابق.

(٨) من كتاب «الملاح العربي أحمد بن ماجد» للأستاذ ياسين الحموي نقلاً، عن مجلة المجمع

العلمي العربي بدمشق م ٢٣ ص ١٣٢

(٩) «أحمد بن ماجد» للأستاذ زهير الكتيبي ص ١٨١ - ١٩٨

وعزا المستشرق غابريال فزان تفوق الملاحاة البرتغالية في القرنين الخامس عشر والسادس عشر إلى المعلومات التي أخذها البرتغال من العرب منوهاً بفضل ابن ماجد^(١٠).

وكانت «البوصلة» أحد اختراعات ابن ماجد كما ذكر هو نفسه ذلك في كتابه «الفوائد في أصول علم البحر والقواعد» فقال: «ومن اختراعنا في علم البحر تركيب المغناطيس على (الحقّة) بنفسه، ولنا فيه حكمة كبيرة لم تودع في كتاب»^(١١). قال ابن ماجد في إحدى أراجيزه:

وجَدَدِ الآلَةَ قَبْلَ السَّفَرِ كحُقَّةٍ أو كقياسٍ أو حجرٍ

ولما كانت الحُقَّة تُعرَّفُ المسلمون باتجاه القبلة في مكة فقد قال ابن ماجد عنها:

كشفتُ شكوكَ المسلمين بقبلة يصلّى بها في مشرقٍ ومغرب^(١٢)

والحُقَّة في العربية هي الصندوق الصغير، وفي المعجم أنها وعاء ذو غطاء يُصنع من عاج أو زجاج أو خشب^(١٣). وقد ذكر الأستاذ زهير الكتيبي بعد حديث مطوّل عن شهادات العلماء من عرب ومستشرقين أن البوصلة بشكلها الأخير المعروف ووضع المغناطيس فيها هي من اختراع ابن ماجد^(١٤).

(١٠) مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق م ١ ص ٢٨٢

(١١) أحمد بن ماجد للكتبي ص ١٧٧

(١٢) المصدر السابق ٢٤٦

(١٣) في القاموس المحيط: وعاء من خشب

(١٤) أحمد بن ماجد ص ١٧٧

كما ذكر تطورها ومراحل صنعها على يد مخترعيها وفق الترتيب الزمني^(١٥)، وانتهى إلى أن الحقة انتقلت إلى أوروبا عن طريق العرب خلال الحروب الصليبية، وأن حقة ابن ماجد وصلت إلى الإيطاليين في أوائل القرن السادس عشر الميلادي وسموها (البوصلة) وهي الترجمة الحرفية لكلمة الحقة العربية^(١٦).

يقول الأستاذ الكتبي بعد شرحه عمل الإبرة المغناطيسية التي تُرَكَّب على رأس محور مثبت في صندوق «حقة» أو في بيت الإبرة: «إن هذا الأمر لم يتحقق إلا على يد أحمد بن ماجد نحو عام ١٤٥٠/٥٨٥٤م»^(١٧) ويتابع: «أما الأوربيون فقد انتقلت إليهم فكرة الإبرة المغناطيسية واستعمالها عن طريق العرب خلال الحروب الصليبية، كما انتقلت للإيطاليين بعد ذلك. وقد تعددت تسميات الأوربيين للحقة، وهي في الإيطالية *Boussola*»^(١٨).

وقد بقي البحارة يذكرون فضل ابن ماجد على كل من ركب البحر؛ فقد ذكر برثن الإنكليزي أن بحارة عدن في سنة ١٨٥٤م كانوا قبل السفر يتلون الفاتحة إكراماً للشيخ ابن ماجد مخترع الإبرة المغناطيسية (البوصلة)، ولا ريب أن المقصود بالشيخ ماجد هو ابن ماجد لا سواه»^(١٩).

ولست أدري بعد هذه الجولة الطويلة مع ابن ماجد وحقته؛ هل كان البحارة

(١٥) أحمد بن ماجد ص ١٧٩

(١٦) الكتبي ص ١٨٠.

(١٧) المصدر السابق ص ١٧٧.

(١٨) المصدر السابق ص ١٧٨، وانظر كتاب الأستاذ الكتبي من ص ١٧٨ - ١٨٠ حيث تجد

حديثه عن أسبقية العرب عامة وابن ماجد خاصة في اختراع الحقة واستعمالها.

(١٩) مجلة مجمع دمشق، مجلد ١ ص ٢٨٥.

يستعملون كلمة الحقّة، وكان الناس يقولون عنها الموصلة أو البوصلة كما ينقلها الحجاج الأتراك، وأن لجنة التعريب التي عملت في كتاب تعليم المشاة الذي أشرت إليه في أول المقال هي التي عرّبت البوصلة بالموصلة!

وبعد، فقد كان لكلمة «البوصلة» فضل عليّ؛ إذ ألزمتني قراءة كتب عشت فيها مع البحر ومراكبه، والبحارة ورحلاتهم وأدواتهم، وعرفت حياة قاهر البحر الملاح العربي أحمد بن ماجد، وجعلتني أقدر جهود العلماء الذين ألفوا وترجموا كثيراً مما يتصل بالنشاط العربي والإسلامي في عالم البحار من أمثال: إبراهيم خوري ويعقوب بكر ومحمد ياسين الحموي وحسن صالح شهاب وأنور عبد العليم. وكان آخر ما قرأته وأفدت منه كتاب «أحمد بن ماجد، العرب والمسلمون والبحر» للأستاذ زهير الكندي، وهو كتاب جامع لأخبار النشاط العربي الإسلامي في عالم البحار، وفي حياة ابن ماجد والحديث عن اختراعاته ومؤلفاته...، مما ينتهي بالقارئ إلى إدراك فضل العرب والمسلمين على الحضارة الإنسانية وريادتهم. وهم الذين خرجوا من الصحراء. في ركوب البحر وأسبقيتهم في علوم البحار ووضع أصولها وقواعدها. وتبقى آثارهم في هذه العلوم من خرائط وآلات وأدوات شاهدة على ما قدموه للحضارة الإنسانية.

الرحلة الثانية:

مع السيدة مرثت من هي مرثت؟

زارني منذ أشهر صديق لي، وقال إن زوجته وضعت مولودًا، وتريد أن تسمّيها «مرثت»، تيمّنًا باسم صديقة مصرية عزيزة عليها.. فاستمهلها حتى يسأل عن عروبة هذا الاسم ومعناه. فَرِحْتُ بسؤال الصديق وشكرته وأثنت على موقفه، لأن كثيرين من الناس يستحسنون الأسماء بألفاظها دون اهتمام بمعناها! قلت له: اسمع يا صاحبي، فأنا أعرف السيدة مرثت المصرية، وأعرف نسبها وأصلها ومعنى اسمها.

فحجب لهذه المصادفة التي توهم معها أنني أعرف صديقة زوجته، وراح يستعجلني بلهفة ليعرف ما يريد عن «مرقت»، فقلت: إن (ميرقت) سيّدة عربية من مكّة، ومن أسرة ذات شأن، يحترمها لنسبها العرب والمسلمون، وينادونها «مرّوة»، ولها أخ عزيز أيضاً على العرب والمسلمين اسمه «صفا»، وقد ذكرهما الله تبارك وتعالى في كتابه العزيز وقال: ﴿إِنَّ الصِّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَبَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾ [البقرة: ١٥٨].

وقد خرجت السيدة مروة ذات مرة أو ذات سنة مع وفود الحجاج من الأتراك، وهم معروفون بتدينهم وحبهم للتبرك بكل أثر مقدّس، فأحبّوا مروة وأعجبوا بها، واصطحبوها للعيش بينهم، وألبسوها زيّاً تركيّاً؛ فكسروا الميم ونطقوا الواو العربية (ف) بالتركية، فأصبحت «مرقت» ولو نزعنا عنها ثوبها التركي لعادت مروة العربية المكيّة القرآنية.

ولكنّ اختلاط الأتراك بالمصريين منذ أيام محمد علي باشا، وشدة امتزاجهم بهم وعيشهم بينهم وتزاوجهم فيما بينهم، أخذوا عنهم كثيراً من العادات في المأكل والملبس والسلوك، وكان من جملة ما أخذوه كلمات وأسماء أعجبوا بها وأحبّوها وأطلقوها على كثير من أسماء أبنائهم وبناتهم وشوارعهم دون أن ينزعوا عنها الأثر التركي، بل لقد أخذوا مع مروة أباها «الصفا» الذي جعله الأتراك «صفوت» وكتبوه حين كانت لغتهم التركية عثمانية تكتب بحروف عربية، فرسموه بالتاء المفتوحة، وأخذوا معه، وبتلك الصورة من الرسم أسماءً أخرى كثيرة مشابهة له مثل: شوكت وبهجت وحشمت وفكرت وعزّت وجودت وعصمت وحكمت...، ومعظم هذه الأسماء عربيّة قرآنية، تكتب في العربيّة بتاء مربوطة، وقد أخذناها عنهم ثانية فأبقاها الكثيرون خطأ بالرسم العثماني، وإن كان في العربية لهجة قديمة لا يقاس عليها، تقف على الهاء

وقوفها على التاء، ومن تلك اللهجة: ما نقله ابن جني في كتابه «الخصائص» من أن من العرب مَنْ شَبَّه الوقف بالوصل في نحو قولهم: «عليه السلام والرحمت» يعني أنهم حملوا الرحمة التي يوقف عليها بالهاء على الوصل ودرج الكلام، فقالوها بالتاء وقفًا، وعليه قول أبي النجم:

صارت نفوسُ القوم عند الغلصمتِ وكادت الحُرّة أن تُدعى أمث^(٢٠)

يعني الغلصمة والأمة، والغلصمة هي رأس البلعوم.

وعلى هذا فمِرفت عربيّة مكّية الأصل والمنشأ، نقلها الأتراك إلى بلادهم وألبسوها زِيَّهم، وأخذها عنهم المصريون الذين أَحَبُّوها واستحقَّقوا لفظها، فعاشت بينهم بزِيَّها التركي. والأولى أن تعود إلى زِيَّها العربي حين تدخل بلدًا عربيًّا كمصر والشام. والمروة لغةٌ هي الحجارة الرقيقة البيضاء التي تلمع كالبرق إذا أصابتها الشمس، ومنها حجارة يُقندح بها^(٢١). وكذلك ينبغي أن تعود أسماء صفوة وجودة وشوكة وبهجة وأمثالها إلى صورتها العربية وأصولها القرآنية كما في قوله تعالى: ﴿فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ﴾ [النمل: ٦٠]. وقوله: ﴿وَتَوَدُّونَ أَنَّ غَيْرَ ذَاتِ الشَّوْكَةِ تَكُونُ لَكُمْ﴾ [الأنفال: ٧]. وقوله: ﴿وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ﴾ [النور: ٢]. وقوله: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ [البقرة: ٢٦٩].

إن هذه الأسماء، مؤنثةٌ ومدكّرة، ينبغي أن تعود بعد طول اغتراب، إلى حضن العروبة، وإلى نسبها العربي، نطقًا وخطًا.

الرحلة الثالثة:

(٢٠) الخصائص ١/٣٠٤.

(٢١) الاشتقاق لابن دريد ١٢٨.

مع كلمة (الكحول)

استعملت كلمة (العَوَل) في العربية للدلالة على الصُّدَاعِ والسُّكْرِ، وهي من غاله أي أهلكه كاغتاله، والغول يغتال العقل، كما أن الخمرة تُخَمِّرُ العقل وتستره لأنها تخامرة أي تخالطه، جاء في الشعر:

وما زالت الخمرة تغتالنا وتذهب بالأول الأول

وأما شراب الجنّة فلا عَوَل فيه. قال تعالى: ﴿يُطَافُ عَلَيْهِمْ بِكَأْسٍ مِنْ مَعِينٍ * بَيْضَاءَ لَذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ * لَا فِيهَا عَوَلٌ وَلَا هُمْ عَنْهَا يُنْزِفُونَ﴾ [الصفات: ٤٥ - ٤٧].

وكان الرأي أن كلمة (الكحول) مأخوذة من كلمة (العَوَل) أصلاً، لأن الغريين أخذوا العَوَل فقالوا الكول (*Alcohol*) ثم أخذ العرب الكول فقالوا: الكحول.

ولكن الرحلة وراء (الكحول) وتتبع تاريخها وتنقلها وتطور دلالتها عند الغريين يدلّ على أنهم أخذوا كلمة (الكحول) من كلمة (الكحل) العربيّة، وأنهم نقلوا معناها في القرن السادس عشر للدلالة على المادّة الناتجة من تقطير الخمر، وأنها منذ القرن التاسع عشر أصبحت كلمة (الكحول) تدلّ على الخمرة حصراً.

ويؤكد معجم أوكسفورد أن كلمة الكحول مأخوذة من الكلمة العربيّة (الكحل)، كما يؤكد ذلك أستاذنا الدكتور عبد الكريم اليافي، ويدعو إلى العودة في العربيّة إلى استعمال كلمة (الغول) ومشتقاتها للدلالة على الكحول وما يستخرج ويُصنّع منها^(٢٢).

الرحلة الرابعة:

مع كلمة (أطلس)

(٢٢) مجلة مجمع اللغة العربية المجلد ٥٩ ج ٢ ص ٢٨٥.

الرحلة مع كلمة (أطلس) بدأت منذ كنت طالبًا في المرحلة الثانوية من دراستي، وكادت تكون رحيلاً في متاهات من الوهم والضلال! وما أكثر الرخالة الذين ضلّوا الطريق وعانوا من مشكلات الضياع.

لقد كنت أهوى رسم الخرائط، وأتبع الأطالس الجغرافية أنقل منها صور الدول والجبال والسهول والأنهار وألونها... وما فكّرت يوماً بمعنى كلمة (أطلس) التي توضع عنواناً على كتاب الخرائط. وحين بلغت المرحلة الثانوية في الدراسة ألقى علينا أستاذ الأدب نصّاً للفرزدق يصف فيه الذئب ويقول:

وأطلسَ عسّالٍ وما كان صاحباً دعوتُ بناري مؤهّناً فأتاني

وعلمت عندئذ أن الأطلس هو الذئب، سمّاه الشاعر بلونه؛ لأن الطلّسة هي لون السواد إلى الكُدرة أو لون العُبرة إلى السواد.

أنعشت كلمة (أطلس) في قصيدة الفرزدق ما كنت أهواه من الأطلس الجغرافي، وحركت فيّ الفضول اللغويّ إلى معرفة العلاقة بين الأطلسين: أطلس الحيوان وأطلس الخرائط، وحاولت أن أكتب بحثاً، وأنا في السنة الأولى في الجامعة، عن الأطلس في ضوء ما كنت أظنه من أن كل ما توافق بين لغتين فالأصل فيه ما عندنا نحن العرب وعبثاً حاولت الربط بين الأطلسين.

ففي العربية: طلس الشيء تعني محاه، وطلس الصحيفة: مسح كل ما فيها، ولو كان الخو لكلمة فيها أو سطرٍ لقلنا طمس بالميم؛ لأن الطلس أعَمّ وأشمل من الطمس، ويطلقون على ما يمسح به اللوح اسم الطلّاسة، والطلّسة كما رأينا لون بين الكُدرة والسواد. وليس لشيء من ذلك علاقة بالخرائط التي يجمعها الأطلس الجغرافيّ.

إن كلمة (أطلس) انتقلت إلينا، واستقرت بيننا، ولم نفكر بترجمة أو تعريب لأنها وافقت شبيبتها عندنا بنيةً ولفظاً، بل استقبلناها كما يستقبل العربُ الغريباء

ويكرمونهم ولا يسألون عن أنسابهم!

إن كلمة أطلس، في إحدى الأساطير اليونانية، اسم لواحد من الجبابرة، تمرد على ربّ الأرباب، وقاد ثورة عليه، فعوقب بأن حوّل إلى كتلة صخرية كبيرة هي اليوم جبال الأطلس.

وفي رواية أخرى لتلك الأسطورة أن أطلس عوقب بأن يحمل السماء على كتفيه فحملها، وظهرت صورته وقد طأطأ رأسه وحمل الكرة السماوية على كتفيه، وأعجبت هذه الصورة العالم البلجيكي الذي وضع كتاباً فيه مجموعة من الخرائط، فوضعها على غلاف كتابه، وانتشرت في العالم حتى أصبحت علماً على كل كتاب يضم مجموعة من الخرائط الجغرافية.

وهناك نوع آخر من الرحلة، تنتقل الكلمات فيه من لغة إلى أخرى مع بقاء الأصل في موطنه، وتعيش الكلمة مستعملة في اللغتين معاً، ولكنها تصاب بشيء من التحريف في النطق باللغة المستعيرة، تبعاً لعادات الأقوام والشعوب في نطق الحروف، مما يذكرنا بحياة مروة ومرفقت في العربية والتركية معاً، ولكنّ هذا النوع من الانتقال يحافظ فيه اللفظ المنتقل على شيء من صورته وصوته، مما يبقى دليلاً على غرته في إحدى اللغتين، وهو ما يعرف بالتداخل اللغوي، وفي كتب التراث اللغوي أعداد كثيرة من الألفاظ التي دخلت العربية واستعملها العرب قبل الإسلام وبعده، وفي كتب (الدخيل) مزيد من البيان لمن أراد المزيد.. كما أن العربية أمدت كثيراً من اللغات بكثير من ألفاظها؛ عرفت ذلك اللغة الفارسية والإسبانية والمالطية حتى كان لتلك اللغات معاجم أو دراسات تبين ما دخلها من مفردات عربية... بل إن اللغة المالطية يكاد العربي يفهم الحديث بها لكثرة ما فيها من لغته، فالورد ورد، والوردة وردا، والطفل تفل، والحليب هليب، والاسم اسم، والمرأة مارا...، ولكل من اللغات

الإسبانية والبرتغالية والمالطية معجم يبيّن عروبة العربي من كلماتها، وليست ظاهرة التداخل أو الاقتراض اللغوي ظاهرةً حديثة، ولا هي مقتصرة على لغة دون لغة. ولست أكتّم أنني لم أرحل وراء تلك الكلمات التي تنقلت بين اللغات، وآثرت أن تكون رحلتي داخلية، لا تنتقل الكلمة فيها من مكان إلى مكان، ولا من لغة إلى لغة، ولكنها تنتقل من معنيّ كانت تدلّ عليه إلى معنى آخر أصبحت تدلّ عليه، إنه نوع من تطوّر الدلالة، أو هو رحلة معنوية لا تشمل بنية الكلمة وإنما تقتصر على انتقال المعنى وتغيّره بين عصر وعصر. ولست أريد الحديث عن تطوّر الدلالة وأسبابه فذلك أمر تكفّلت به كتب فقه اللغة وعلم الدلالة، ولكنني أقف عند بعض الرحلات المعنوية لكلمات نُسيّت أو كادت تُنسى أصولها.

من ذلك كلمات عاشت ألفاظها وهجرت معانيها الأولى، وما زالت تعيش حاملة معانيها الثانية، فمنّ من العرب اليوم يستعمل كلمة المجد لامتلاء بطن البعير بالعلف، بعد أن أصبح المجد يدلّ على امتلاء صاحبه بصفات النبيل والشرف أبًا عن جدّ؟ ومنّ يستعمل كلمة الحقد لاحتباس المطر في السماء بعد أن أصبح الحقد يدلّ على احتباس العداوة في الصدر؟

على أن هناك كلمات انتقلت لتدلّ على معان جديدة، ولكنها لم تتخلّ عن معانيها القديمة، وبقي السياق التي تأتي الكلمة فيه مرشدًا إلى المعنى المراد. وذلك ككلمة (الإفك) مثلاً، فأفك الشيء أفكًا في اللغة قلبه، ومنه جاءت تسمية قوم لوط بأصحاب المؤتفكة، وجاء التعبير القرآني ﴿وَالْمُؤْتَفِكَاتُ بِالْحَاطِطَةِ﴾ [الحاقة: ٩] لأن قراهم اتفكّت بهم، أي قلبت فجعل عاليها سافلها، وانتقل معنى الكلمة من هذا القلب الماديّ للأرض، إلى معنى آخر هو قلب الحقيقة رأسًا على عقب، فأصبح الإفك يعني أشدّ أنواع الكذب، بل هو الكذب الذي لا يشوبه شيء

من الصدق، ﴿إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِنْكُمْ﴾ [النور: ١١] وأصبح المعروف بهذا النوع من الكذب هو الأفك ﴿وَيْلٌ لِّكُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ﴾ [الجاثية: ٧].

وقد تشعبت المذاهب وتختلف الطرق بمن يرحل وراء الكلمات حتى لا يدري أيّ طريق يسلك؟ من هذه الكلمات التي تُتعب الرحلة وراءها مثلاً كلمات الملائكة، والإقليد، والمدينة...

أما الملائكة والملائك فجمع ملك، والمملك تستعمل للواحد وللجمع. ولن أرحل وراءها؛ فإن الاختلاف في أصلها جعلهم يتحدثون عنها في «مَلَك» وفي «ألك» وفي «لأك».. ومع ذلك فجزورها كلّها عربيّة، والقول فيها أسهل من القول في «الإقليد» التي ذهب بعضهم إلى أنها من قَلَد التي يقال فيها قلد الماء في الحوض أي جمعه، وقلد الشيء على الشيء لواه عليه، والإقليد والمقلد هو المفتاح.. وذهب آخرون إلى أن أصلها (كليد) وهي لغة يمنية، ورأى غيرهم أنها روميّة الأصل، والجمع أقاليد، وقيل إنها بمعنى العنق، وهو من القلادة، وهي ما أحاط بالعنق، وتقلد السيف حمله، ومن الجاز قلده الوزارة... وقالوا في قوله تعالى: ﴿لَهُ مَقَالِيدُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [الزمر: ٦٣]. إن المقاليد تعني المفاتيح أو الخزائن، وهي جمع مقلاد أو مقليد أو مقلد، فهو سبحانه خالق كل شيء وفتاح بابه. ومنهم من زعم أن مقاليد جمع لا واحد له من لفظه.

وأما كلمة (المدينة) فنقف عندها لأنها أسهل مما سبق في رحلة الملائكة والإقليد. قال بعضهم: إن (المدينة) من (مدن) بمعنى أقام، وفعل مدّن فعلٌ مُمات، ومنه (المدينة) على وزن فَعيلة وجمعها مدائن، وهي تعني مكان الإقامة. وقال آخرون: إن المدينة من (دِين) بمعنى مُلك، وإن وزنها مُفَعلة وجمعها (مدائن)، والمدينة معناها المملكة، وقد أطلق العرب على الأمة اسم المدينة، وعلى العبد اسم المدين، لأنهما

مملوكان، وقالوا إن قوله تعالى: ﴿إِنَّا لَمَدِينُونَ﴾ [الصفات: ٥٣] معناه إِنَّا عبيد لرب العالمين. وقال بعضهم: إنها من (الدِّين) أي الجزء، وهي في القرآن بمعنى إِنَّا لَمَجْزِيُونَ. ويضاف إلى هذا رأي آخر، وهو أن «المدينة» من الدِّين، وهو في اللغة القرض إلى أجل، وِدْنْتُ الرجلَ وأدنته: أقرضته، فأنا دائن، وهو مَدِينٌ. ولقد كانت الحياة قديماً تقتضي أن يجرث ويزرع ويحصد أهل القرية، وينتجون ما يبيعونه لسكان المدينة الذين يستدينون الحبوب والثمار والخضراوات وكل ما تنتجه القرية للاستهلاك وللتجارة، فهم أي أهل المدينة مَدِينُونَ لأهل القرية، فالمدينة مدينة أي مقترضة مستدينة. ولعل ما يَقْوِي هذا المعنى أن القرية نفسها من (قَرَى) أي أطعم وأضاف، فقَرَى الضيف يَقْرِيه قَرَى: أضافه، والقَرَى ما يُقَدَّم للضيف، ومقدّمه هو القاري، كما أن (القاري) في اللغة هو ساكن القرية، وأما النسبة إليها فقَرَوِيٌّ.

أفلا يجوز أن نقول إن الأصل أن القرية تزرع وتحصد ثم تقري المدينة وتطعمها دِينًا إلى أجل، والمدينة تستدين فهي مدينة أي مقترضة من القرية!

إن كل ذلك يمكن أن يكون، والله أعلم أي ذلك كان؟

وآخر خطوات هذا الرحيل وراء الكلمات، رحيل يتهدى المرء فيه إلى حقيقة معانيها مستعيناً بما توحى به جذورها أي أصولها اللغوية.

وهو رحيل أنصح أن يقوم به دارسو النصوص ومفسروها، لأنه كثيراً ما يساعد على الوضوح، ويُخرج المفسر من متاهات الزيغ والانحراف. ويجنبه ما يشبه عليه من المعاني، وينقذه من اللبس والضلال. فلقد قرأت لبعض الذين أقحموا أنفسهم في تفسير القرآن الكريم عجائب أكتفي هنا بذكر واحدة منها تتصل بما نحن بصدد.

قال كاتب: إن كلمتي القرآن والكتاب لا يصح في العربية أن تكونا بمعنى واحد؛ لأنهما عطف إحداهما على الأخرى في قوله تعالى: ﴿تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ وَقُرْآنٍ

مُبينٍ» [الحجر: ١] والعطف في العربية يقع بين المتغايرات، يعني أنه لا يجوز أن نعطف الشيء على نفسه، فعطف (القرآن) على (الكتاب) يعني أنه غيره. فلنرحل وراء أصول الكلمات لنهتدي إلى الحق الذي تهدي إليه اللغة، إذا كنا نريد الحق أولاً، وإذا كنا نعرف أساليب العرب في لغتها ثانياً.

إن كلمة (قرآن) مصدر لقرأ، نقول: قرأ قراءةً وقرأناً، مثل شكر شكرًا وشكرانًا، وكفر كفرًا وكفرانًا، وغفر مغفرةً وغفرانًا، فالقرآن مصدر كالشكران والغفران، وقد وردت في كتاب الله مصدرًا في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ﴾ [القيامة: ١٨] أي قراءته، ثم أطلقت الكلمة علمًا على كلام الوحي الإلهي المقروء. ومثلها في العربية (القريان) فهي مصدر للفعل ثم أُطلقت (قريان) على الذبيحة التي يُتقرب بها إلى الله. وأما الكتاب فمن الكتب أي الجُمع - كما في تاج العروس - يقول: كَتَبَ السَّقَاءَ والمزادة والقربة يكتبه كِتْبًا أي خرز به بسَيْرين، [يعني شريطين من الجلد] وهو أن يسدّ فمه حتى لا يقطر منه شيء، كاكْتَبَهُ إذا شدّه بالوكاء. وقال: سمعت أعرابيًا يقول: كتبت فم السَّقَاء فلم يستكتب... وكتب قريتك أي خرزها، وكتبها شدّ رأسها.

ولاشك أن هذه المعاني كانت عند الأعراب قبل أن تكون في حياتهم كتابة وصحف وتسجيل أو تدوين. ومن معنى الجمع سَمَّوا الكتيبة في الجيش لأنها مجموعة من الجنود، كما أن الكتاب مجموع كلمات وسطور وصحف. وعلى هذا نصف الوحي الإلهي الذي أنزل على قلب الرسول الأمين بأنه (قرآن) إذا قرأناه، ونصفه بأنه (كتاب) إذا كتبهناه وسجّلناه، فهو قرآن وكتاب، وهما صفتان لشيء واحد هو كلام الله تعالى، وانظروا إلى دقة كلام من يعرف العربية ويفرق بين المعاني، ففي كتب الفقه (باب حكم ما كتبت فيه القرآن) ولم يقولوا باب حكم الكتاب ولا حكم القرآن!

وفيه: (يجب أن يكون مُمسك مكتوب القرآن على وضوء) ولم يقولوا باب ممسك القرآن!! وإن عطف الصفات في العربية أكثر من أن يستشهد له، أفلا يجوز أن نقول: هذه الكتب لشوقي الشاعر والكاتب والمؤرخ، والشاعر هو الكاتب، وهو المؤرخ، وهو هو شوقي نفسه، أليس في كلام الله تعالى أنه هو الأوّل والآخِرُ والظاهر والباطن؟ فهل أحدها غير الآخر؟! ولكن المعاني هي التي تستدعي أن نذكر الشيء ببعض صفاته في موضع، وبعضها الآخر في موضع آخر، كما تستدعي أن نجتمع بين صفات الشيء الواحد ولو كثرت في بعض المواضع. إن الكلام حين يوصف بالقراءة فهو مقروء وقرآن، وحين يوصف بالكتابة فهو مكتوب وكتاب، وقد جاء القرآن والكتاب صفتين للوحي الإلهي، ورحم الله من قال - وهو الإمام مجاهد -: «لا يَحِلُّ لأحدٍ يؤمن بالله واليوم الآخر أن يتكلم في كتاب الله إذا لم يكن عارفاً بلغات العرب»^(٢٣).

وأختم بطرفة يعلمنا فيها فتى عربيّ حكمة خلاصتها أن يضع المرء نفسه في حدود قدرته، وأن يضع المتكلم كل كلمة في موضعها من خطابه.

قالوا: إن وفداً دخل على الحجاج، وكان معهم غلام، فأراد الحجاج أن يختبر فصاحته، فقال له: يا غلام هل حفظت القرآن؟ فقال: وهل خفت عليه من الضياع فأحفظه؟ قال: هل جمعت القرآن؟ فقال: وهل هو مُفَرَّقٌ فأجمعه؟ قال: هل استظهرت القرآن؟ فقال: لست ممن يتخذ القرآن ظهرياً. قال: ويحك ماذا أقول؟ قال: قل هل وَعَيْتَ القرآن، هل استوعبت القرآن؟^(٢٤)

ذلك مَثَلٌ من أبناء أمةٍ تعرف لغتها، وتعرف لكل كلمة معناها، ولكل معنى

(٢٣) البرهان للزركشي ٢٩٢/١.

(٢٤) وَعَى الحديث: حفظه وفهمه. واستوعب الحديث: تلقاه واستوفاه.

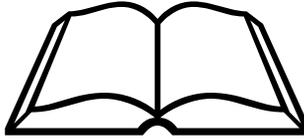
موضعه. وليثق القراء أن الرحيل وراء الكلمات حلو وممتع ومفيد، وأنهم واجدون في السيرة التاريخية للكلمة ما لا يجدون من اللذة في قراءة مسيرة كثير من أصحاب السير. ولقد تجمّع عندي من الكلمات المهاجرة، ما عاد منها وما لم يعد، عدد كبير، ولو رويت أخبار رحلتها لما وسعها كتاب.. قدّمت أمثلة منها وتركت الكثير. فلقد رأيتني في هذه الأيام التي أسرع فيها نحو النهاية ألاحق الكلمات، وأتودّد إليها، ويلاحق غيري دنياه، ويتودّد إلى مناصبها، لقد رأيتني وكأنني أبحر وحدي في عُمر لم يعد يتّسع لمثل هذا الإبحار، فقلت مع القائل:

تقلّدتني الليالي وهي مُدبرةٌ كأنني صارم في كفّ مُنهزم

وحسبي أن أقول للشباب، ولكل من يستطيع البحث والإبحار في العلم:

«اطلبوا العلم، فإنكم إن احتجتم إليه كان لكم مالا، وإن استغنيتم عنه كان

لكم كمالا».



اللسانيات والمشكلات اللغوية الراهنة

د. أحمد محمد قدّور (*)

١ - تمهيد (اللسانيات ومهمّاتها في المجالات الاجتماعية)

يتطلب الحديث عن اللسانيات والمشكلات اللغوية الراهنة الإشارة إلى ما واجهته اللسانيات من أزمات تتعلق بالأطر المعرفية والمصطلحات والجدوى العلمية، وتعدّد المدارس وتباين مجالات الاستفادة، ونحو ذلك^(١). وليس خافيًا أن اللسانيات تجاوزت الكثير من الأزمات، ورسّخت وجودها في المجال الأكاديمي، والمجال الثقافي، وصارت جزءًا من العلوم المتداولة والمناهج المرغوبة ولا سيما في النقد والأسلوبية والسيمائية والتداولية وغير ذلك.

لكن وجهًا آخر من وجوه أزمة اللسانيات يتجلّى في عدم الاهتمام بالمشكلات اللغوية في الوطن العربي، وقلة الأعمال العلمية في اختصاص اللسانيات الاجتماعية أو «علم اللغة الاجتماعي»، وهو أحد فروع اللسانيات التطبيقية. وربما قلّل هذا الوضع من الاقتناع بجدوى اللسانيات العملية، وزاد عدد المشككين بأهمية اللسانيات في

(*) أستاذ اللسانيات وفقه اللغة في كلية الآداب بجامعة حلب.

(١) انظر: قدور، أحمد محمد، اللسانيات وآفاق الدرس اللغوي، ص ١١ وما يليها.

المجالات الدراسية الأخرى عامة^(٢).

إنّ المشكلات التي يعرض لها علم اللغة الاجتماعي كثيرة ومتنوعة، إنه يعرض للتنوعات اللغوية في المجتمع الواحد، وموقع هذه التنوعات من اللغة النموذجية أو المشتركة، ومشكلات التواصل اللغوي بين الأمم والجماعات التي تستعمل لغات مختلفة، وما تسببه الثنائية أو التعددية اللغوية في الوطن الواحد^(٣). ويطمح علم اللغة الاجتماعي إلى إيجاد حلول لتلك المشكلات، من خلال البحوث العلمية الدقيقة التي تشمل علاقة اللغة بالسياسة والتعليم والدين والثقافة، وكل المجالات الاجتماعية التي تتصل باستعمال اللغة ومستوياتها المحكية واللهجية والفنية.

ويضع علم اللغة الاجتماعي أمام صانع السياسات المعلومات العلمية وخرائط التوزع اللغوي واللهجي، ويحدّد مناطق الثنائيات اللهجية أو اللغوية، ويرصد آراء السكان تجاه السياسة اللغوية، كما يضع جملة من القضايا التي تمثل مشكلات تعترض بلداناً كثيرة، منها:

- ١- وضع مقاييس للكتابة الصحيحة والكلام الجيّد، وتسهيل سيرورة اللغة في المجتمع.
- ٢- تحديد المستوى الواجب استعماله في المجال الرسمي ووصفه وصفاً علمياً.
- ٣- ملاءمة اللغة بوصفها وسيلة تعبير طبيعي للشعب الذي يستعملها.
- ٤- قدرة اللغة على أن تكون أداة للإبداع الفكري والأدبي، وقياس هذه القدرة دورياً.
- ٥- اختيار لغة التعليم ومستوى التواصل التربوي، ومتابعة التنفيذ ورصد النتائج بالتعاون مع الجهات المختصة.

(٢) انظر: أحمد محمود، عشاري، «أزمة اللسانيات في العالم العربي»، مجلة العربية للدراسات

اللغوية، العدد (٢-١)، ١٩٨٨، ص ١٠.

(٣) انظر: بشر، كمال، علم اللغة الاجتماعي، مدخل، ص ٤٧.

- ٦- ترجمة الأعمال الأدبية ترجمةً منهجية لرفد اللغة الوطنية بالجديد.
- ٧- اعتماد اللغة المناسبة للعلوم والبحوث، وتنسيق ذلك مع الجامعات والمجامع اللغوية.
- ٨- توجيه حركة الصراع بين اللغة الرسمية واللهجات، ولا سيما على صعيد الإعلام.
- ٩- التوازن بين مقتضيات اللغة الوطنية الأم، وضرورة استعمال المحكية.
- ١٠- تحديد المكان الذي تشغله اللغة الأجنبية في مجتمع الحياة والمعرفة والتعليم.
- ١١- تعيين المجالات التي تكون فيها اللغة مشكلة تواصل اجتماعي.
- ١٢- التعاون مع الجهات المؤثرة في اللغة، كالمؤسسات الدينية واتحادات الأدباء والصحفيين والإعلاميين^(٤).

ويبقى عمل الدولة العمل الأساسي في مجال التخطيط اللغوي ورسم السياسة اللغوية وتنفيذها لما تملكه من سلطة، ولا سيما إذا أحسنت التعاون مع الجمعيات والمجامع والنقابات والمراكز الاجتماعية الأهلية. وكلما كانت الدولة في هذا الصدد صادرة عن معطيات علمية يكوّنها أصحاب الاختصاص، كان تقبلها مناسباً، ولم تحتج إلى ضرورات الفرض القسري.

ويرى عشاري أحمد محمود أنّ أفضل مدخل لتجاوز أزمة اللسانيات (التطبيقية) ينطلق من الجانب المعرفي، ويتمثل في جدول أعمال أو توجيهات للبحث اللساني في الوطن العربي الذي يعاني مشكلات لغوية متعددة، لم يعد مقبولاً تجاهلها أو تجاوزها بمنطق التعميم السياسي وفرض الآراء المثالية. ويرى عشاري أنّ هناك مجموعتين من البحوث التي يجب إجراؤها، هما:

(٤) انظر: زكريا، ميشال، «السوسيو- ألسنية والصراعات اللغوية»، مجلة الفكر العربي المعاصر،

أ- البحوث الأساسية الكبرى، كالمسح اللغوي للسودان، ومشروع الرصيد اللغوي لمنطقة المغرب العربي، ومشروع بحوث اللغة العربية المعاصرة في السودان. إن المسح اللغوي مثلاً ضروري لدول عربية أخرى، مثل موريتانيا والصومال وجيبوتي والجزائر ودول الخليج العربي ودول عربية أخرى، ويدخل في هذه البحوث التنوع اللغوي ووصف اللهجات علمياً وتقديم المعطيات للساسة وأصحاب القرار.

ب- الموضوعات المتعددة الجوانب، وهي موضوعات تستدعي تضافر معارف ونظريات ومناهج متعددة، كالتعريب والمصطلح العلمي واللهجات وتعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها وتحليل الخطاب السياسي والإعلامي^(٥).

وسيعرض هذا البحث لعدد من المشكلات اللغوية الراهنة، مما يدخل في مجال البحوث اللغوية الاجتماعية كعلاقة الدولة والقومية باللغة، والتوزيع اللغوي في الوطن العربي، والصراع اللغوي، والازدواجية اللغوية ومشكلة المحكية واللهجات. ولن يعرض البحث للقضايا اللغوية الكبرى كالتعريب والتعليم والنزاعات اللغوية وتحليل الخطاب السياسي والإعلامي، لما تنطوي عليه هذه القضايا من أديبات واسعة، وما تحتاجه من جهود لا يمكن لهذا البحث الوجيز أن ينهض بشيء منها.

٢- الدولة والقومية واللغة

إنّ مفهوم «الدولة - الأمة» الأوربي لم يستطع العرب في العصر الحديث تحقيقه بسبب فرض التجزئة، وإيجاد فلسفات سياسية تعتمد مشروع الدولة - الإقليم، أو ماعبر عنه ب «القطر»، ثم بالدولة القطرية. وأغلب الدول التي قامت على أساس القطر ليس لها مستند حقيقي من الأرض والثقافة واللغة يسوغ استقلالها عن أحواتها. ولا شك في أن الاستعمار الغربي حاول اصطناع هويات دينية أو تاريخية أو إثنية

(٥) انظر: عشاري، مرجع سابق، ص ٢٤ - ٢٩.

لتسهّل عليه إنشاء الكيانات القطرية وترسيخها. وأكبر مثال على ذلك وأوضحه ما فعلته بريطانيا وفرنسة بعد الحرب العالمية الأولى من تقسيم بلاد الشام، وما فعلته بريطانيا من تقسيم لبلدان الخليج العربي، ونحو ذلك. وقد أدى التقسيم القطري إلى مشكلات سكانية مختلفة، كما أدى في بعض حالاته إلى تقسيم لغوي أو لهجي ظهرت آثاره فيما بعد/ ومعروف أن المجتمعات العربية أو الولايات إبان الخلافة العثمانية على مدى أربعة قرون كانت تنضوي تحت راية الإسلام الذي يجعل اللغة العربية رابطة أساسية بين المسلمين، وإن كانوا يتحدثون لغات أخرى. وحين ظهرت فكرة القومية العربية مطلع القرن العشرين، نُحّي القوميون الاختلافات الإثنية واللهجية، ووضعوا اللغة العربية الفصحى أساساً لمشروعهم في الوحدة والنهضة، وأخذوا بالمفهوم الاكتسابي للغة، لا المفهوم العرقي الانتسابي.

وهكذا حدث تباين بين مفهومات: الأمة والدولة والقومية، فالأمة أو «الوطن العربي» كيان ثقافي لغوي تتقاسمه دول عربية، ولا يتجسّد في دولة واحدة. أما الدولة «القطرية» فهي تعبير عن سلطة سياسية على جزء من الوطن الكبير، له حدوده التي رسمها الاستعمار الغربي وثبتها المعاهدات والقوانين الدولية. أما القومية فهي مشروع العرب في النهضة المستند إلى «العروبة»، والساعي إلى وحدة سياسية في دولة حديثة لها أبعاد تاريخية وإرث حضاري. وتبرز «الأقليات» في الدول العربية بين التمتع بالمواطنة والمساواة غالباً، والنفور من القومية العربية والهوية العربية. ولم يكن أصلاً ما يشير إلى وجود أقليات قومية ذات نزوع انفصالي، لأن العيش المشترك مع مكونات المجتمع العربي ذي الطابع الإسلامي، والتلاحم العميق بين عناصر المجتمع، كان يقي طموح الأقليات في الحدود المقبولة وطنياً. لكنّ عدم الارتياح إلى القومية العربية ومشروعها تحوّل لدى بعض الأقليات بسبب التشجيع الخارجي، إلى نزوع نحو تكوين أقليات قومية لها مشروعها المناهض للأمة وطابعها العربي. ولا شكّ في أنّ خطاب

الأقليات وحقوق الإنسان والتدخل في شؤون الدول تحت راية الأمم المتحدة، أحدث مشكلات للكثير من الدول العربية وظّفت في سياق صراع الإيرادات وطمس الهوية والإمعان في التفتيت^(٦).

ولا شكّ في أن رسوخ الطابع العربي في اللغة والتاريخ والأدب والعادات وغيرها على امتداد ألف وخمسمئة عام متواصلة، يؤكد الدور المركزي الذي أدته اللغة العربية في صياغة التشكل المجتمعي، ويرغم التباعد الجغرافي والتجزئة القسرية والضعف السياسي والتقهقر الاقتصادي في حقب ليست بالقليلة من تاريخ الأمة. «لقد تشكلت الأمة العربية بصورتها الراهنة على أرضية الأصول المشتركة، وامتزاج الأعراق في هوية إسلامية عربية»^(٧).

وهناك أسس لقلق جدّي على الاستقرار السياسي إذا تحوّلت الدولة إلى دولة ذات تعددية قومية. وهذا ما يبدو جلياً - كما يقول رالف فاسولد - في دول صارت لغات الأقليات العرقية فيها رمزاً للشعور القومي. فالمعروف أن الدول ذات القوميات الواحدة تكون أكثر استقراراً من الدول التي تبرز فيها قوميات منافسة، لأنّ الإحساس بالأمة - ولو كانت الحالة قطرية - أكثر صعوبة في دولة ذات تعددية قومية منه في دولة أحادية القومية^(٨).

(٦) انظر: كوثراني، وجيه، «مقاربة منهجية في مصطلح الدولة والأمة في الزمن السياسي للنهضة العربية»، مجلة الوحدة، العدد (٣١-٣٢)، ١٩٨٧، ص٧. وقدور، مقالات في اللغة والهوية.

(٧) انظر: أبو نضال، نزيه، «اللغة القومية: الحقائق التاريخية والتشويهات الراهنة»، مجلة الوحدة، العدد (٣٣-٣٤)، ١٩٨٧، ص٣١. وانظر للتوسع: اللغة العربية والوعي القومي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

(٨) انظر: ميشال زكريا، مرجع سابق، ص١٦٤، وانظر: فاسولد، رالف، علم اللغة الاجتماعي للمجتمع، ص٦، ص٤٧. وقدور، مقالات في اللغة والهوية.

ومن المؤكد أنّ المجموعات العرقية التي تكوّن الأمة هي من التمازج بحيث يصعب فصل أيّ منها في تاريخه ومعتقده ولغته وعاداته عن باقي أجزاء الأمة. لقد امتزج العرب في المشرق بكل المهاجرين أو المجاورين من الكرد والشيشان والترك والأرمن، كما امتزجوا، بل كانوا امتدادًا للأشوريين والكلدان والسريان والبربر وغيرهم من الشعوب القديمة. كما امتزجوا بالمجموعات الحامية والإفريقية، واشتركوا مع جميع هذه الأقوام في تاريخ واحد ومصير مشترك.

ويبدو أنّ الكثير من المشكلات اللغوية للأقليات الإثنية يأخذ طريقه إلى الحلّ عن طريق إحياء الروابط المشتركة والاندماج الثقافي والتعليم والإعلام. وليست هناك خطورة في أن يتكلم الناس بلغاتهم أو لهجاتهم في حياتهم، إنما الخطورة في اتخاذ هذه اللغات أو اللهجات أساسًا للانفصال وتهديد وحدة الدولة. ويبقى مضماران رئيسان تصبح فيهما اللغة مشكلة لتسيير أمور الدولة: الإدارة العامة للحكومة والتعليم، وهما من مظاهر السيادة والوحدة الوطنية. ومن المؤكد أنّ مواجهة هذه المشكلات بالبحث العلمي ورسم سياسات مرنة سيفوّت الفرص المرتقبة للاستعمار الأمريكي في تفتيت دول الأمة وأقطارها، على النحو الذي سعى إليه في العراق والصومال والسودان، أو ما يسعى إليه في المغرب وموريتانيا والجزائر ومصر، أو ما تؤيده فيه القوى الغربية من خطاب الأقليات عامة وحقوق الإنسان والمرأة والعمالة الوافدة ونحو ذلك. في الوقت الذي تتغاضى فيه هذه القوى عن الاحتلال والقتل والتخريب والتهويد وحصار الملايين في فلسطين وقتل المدنيين في أفغانستان، وفي العراق حيث مازال مسلسل الدم جاريًا ومشروع التقسيم قائمًا.

٣- التوزّع اللغوي

تتميز أغلب دول العالم - كما يقول هارالد هارمان - بتنوّع لغوي يقع بين ١٠-١٠٠ لغة. ومن الملامح المميزة لعالم الدول الحديثة حسب ذلك هو تكوين

سكاني متعدّد القوميات في مجتمع متعدد الثقافات ذي لغات عديدة^(٩). ويتابع هارمان قائلاً «إن الأسرة الدولية لا تعرف سوى حالات استثنائية قليلة من التجانس اللغوي. تبقى التصورات المثالية حول كيان ذي لغة واحدة موحدة حالة طوبائية لا يمكن الوصول إليها في معظم المجموعات اللغوية. حتى في المناطق التي يتولد فيها من وجهة نظر اللغة الانطباع وكأن هناك لغة واحدة سائدة، نشاهد اختلافات ثقافية إثنية محتبئة في زاوية ما»^(١٠). والتنوع اللغوي حقيقة لا يمكن إنكارها، وإن اختلفت وجهات النظر إليها. فالمجتمع يضمّ أقليات لغوية على أيّ نحو من الأنحاء، كما أنه متأثر أحياناً بلغة المستعمر، أو أنه يعاني من لغات التعليم الأجنبية المفروضة، أو يعيش إلى جانب ملايين المهاجرين الغرباء الذين يكوّنون عالماً بابلياً من اللغات.

وفي الوطن العربي أساساً العرب ولغتهم، وما لها من صور لهجية محكية لانعدها هنا من باب التنوع اللغوي، وفيه المجموعات الإفريقية كالنوبيين والدينكا وغيرهم كثير، وفيه المجموعات الأمازيغية المتعددة من مصر إلى المغرب وبعض دول الصحراء الإفريقية الكبرى، وفيه المجموعات التركية والكردية والأرمنية، ومجموعات أخرى أقلّ عدداً، وفيه العمالة الآسيوية الوافدة في دول الخليج العربي. وهناك أيضاً مراكز البحوث والجامعات الأجنبية التي تشكل جزراً لغوية داخل بعض بلدان الوطن العربي. وقد أحصى هارمان اللغات المستعملة في بعض الدول العربية التي توفّرت لها البيانات اللازمة، على هذا النحو^(١١):

١- السودان (١٣٤) لغة.

٢- الإمارات (٩) لغات.

(٩) انظر: هارمان، هارالد، تاريخ اللغات ومستقبلها، عالم بابلي، ص ٦٨.

(١٠) هارمان، ص ٦٩.

(١١) انظر: هارمان، ص ٦٧-٦٨.

٣- السعودية وموريتانية وعمان (٨) لغات.

٤- الأردن (٧) لغات.

٥- اليمن (٦) لغات.

٦- جزر القمر وجيبوتي والكويت ولبنان (٤) لغات.

٧- البحرين وقطر (٣) لغات.

ويرى عشاري أحمد محمود أنّ المجموعات اللغوية تتوزع على هذا النحو:

١- المجموعة التي تتحدث اللغة العربية فقط، لكن لها قدرات متباينة على المستوى اللهجي قريباً أو بعداً عن الفصحى الرسمية لغة التعليم والإدارة.

٢- المجموعة التي تتحدث لغة وطنية خاصة بها لغةً أولى، وتتحدث لهجة عربية محاكاة للمجتمع وتنحرف في التعليم بالفصحى أسوة بالعرب. كالترکمان والأكراد والنوبيين والأمازيغ وغير هؤلاء.

٣- المجموعة التي تتحدث لغاتها الوطنية فقط سواء أكانت من لغات البلد أم كانت من لغات أخرى مهاجرة، ولا يعرفون من العربية ولهجاتها ما يعدّ معرفة ما مثل هؤلاء في السودان وموريتانيا والصومال وجيبوتي والجزائر والعراق والعمالة الوافدة إلى الخليج العربي^(١٢).

٤- المجموعة التي تتحدث لغات مستوردة - أو لغة المستعمر- في الثقافة والسياسة، وتتكلم لهجة ما ولا تمارس التعليم بالفصحى، مثل هؤلاء في لبنان، ومصر إبان حكم أسرة محمد علي.

ويقود التنوّع اللغوي إذا توفرت له الشروط الملائمة، كالإحساس بالغبن وذيق مبادئ الاستقلالية والمطامع السياسية، إلى صراع لغوي قد يقضي على الشعور بالوحدة والانتماء والارتباط بالعوامل المشتركة بين أبناء المجتمع. وهناك حلول متعدّدة

(١٢) انظر: عشاري، مرجع سابق، ص ١١-١٢.

للصراع اللغوي، منها التهجير القسري لمجموعات كبيرة من السكان، وتوزيعهم بين عدد من الأقاليم، أو اعتماد لغة أجنبية لتسيير أمور الدولة والتعليم عامة، كما حدث في الهند حين اعتمدت اللغة الإنجليزية على أنها حلّ مؤقت، بانتظار توسّع اللغة الهندية وبعض اللغات الأخرى وانتشارها لتحلّ محلّ الإنكليزية^(١٣). ومن المعروف أنّ عددًا من الدول الحديثة عانت من الصراع اللغوي كالاتحاد السوفيتي السابق والاتحاد اليوغسلافي المنحل، والمملكة البلجيكية والصين الشعبية وكندا وأيرلندا، والكثير من الدول الإفريقية وبعض الدول العربية، وفلسطين بعد الاحتلال والهجرة اليهودية الواسعة، وامتداد ذلك إلى ما يعرف بأراضي عام ١٩٦٧، ولا سيما الضفة الغربية، ومدينة القدس التي يجري فيها صراع سكاني وديني وثقافي لفرض واقع التهويد ومحو كلّ آثار التعريب. ويلاحظ أنّ العراق بعد الاحتلال الأمريكي اتجه نحو ثنائية لغوية رسمية عربية- كردية لتسويغ التقسيم التدريجي الفعلي على أسس عرقية أو طائفية، وإذكاء الصراعات على مناطق متنازع عليها، على حساب عناصر الثقافة المشتركة والدين والتاريخ.

واتجهت بعض الدول الإفريقية إلى اعتماد لغة وطنية واحدة من مجموع لغات كثيرة، وجعلها لغة رسمية، مع الاعتراف باللغات أو اللهجات الأخرى داخل الدولة دون محاولة القضاء عليها^(١٤).

وبناءً على ما تقدّم يلاحظ أنّ هناك تنوعًا لغويًا في الوطن العربي، وهو أمر طبيعي تفرضه حقائق تاريخية. ويمكن تصنيفه على هذا النحو:

١- تنوع بين اللغة المشتركة «العربية ولهجاتها»، ولغات الأقليات الإثنية القديمة أو المجاورة أو المهاجرة حتى الحرب العالمية الأولى.

(١٣) انظر: زكريا، مرجع سابق، ص ١٦٥-١٦٦.

(١٤) انظر: زكريا، ص ١٦٥.

٢- تنوع بين اللغة المشتركة «العربية ولهجاتها»، ولغات أجنبية، كالفرنسية في لبنان وبعض بلدان المغرب العربي ولا سيما الجزائر وموريتانية.

٣- تنوع بين اللغة المشتركة «العربية ولهجاتها»، ولغات المهاجرين الآسيويين إلى بلدان الخليج العربي خاصة وعدد من البلدان الأخرى عامة.

وقد اتخذ النوع الأول طابعاً حاداً في المشرق العربي مع ظهور القوى الانفصالية الكردية، وما جرّته من صراعات مسلّحة، وفي المغرب العربي مع بروز خطاب الهوية الخاص بالسكان الأمازيغ مما سنعرض له بعد قليل.

أما النوع الثاني فاتخذ طابع التعريب والفرنجة وفرض لغة المستعمر، وما زالت آثاره باقية في لبنان، وفي بعض بلدان المغرب العربي، وقد برزت صور منه حديثة في بعض بلدان الخليج نتيجة الغزو الثقافي والتعليمي. ويبقى النوع الثالث الذي يمثل حالة طارئة، لكنها واسعة، محتاجاً إلى توصيف علمي يرصد أوضاعه وآثاره في اللغة العربية ولهجاتها.

وسنقف في هذا الجزء من البحث عند ثلاثة أمثلة للتنوع اللغوي الذي وصفناه قبل قليل. والمثال الأول هو لبنان. إذ ما زالت مشكلة (ازدواجية) اللغة العربية والفرنسية تهمّ لبنان في الكثير من مجالات الحياة والتعليم والسياسة. وإذا صحّ أنّ كلّ شيء قابل للتسييس في لبنان، فإن هذه المشكلة وجدت شكلاً سياسياً طائفيّاً يدعي أن المجتمع المسيحي يجسّد اللغة الفرنسية وثقافتها، وأن المجتمع الإسلامي يمثل اللغة العربية وثقافتها. وهذا ادعاء اعتباطي يهدر القيم الثقافية الجامعة للغة العربية في لبنان وغيره، ويتجاهل هوية لبنان وكيانه السياسي العربي الذي قام على أساس توافق مكوناته على إنشاء دولة واحدة لها انتماءها العربي الصريح^(١٥). ويلاحظ أن المدارس

(١٥) انظر: الفيتوري، الشاذلي، «الازدواجية اللغوية والازدواجية الثقافية في الوطن العربي»، ترجمة

وتلخيص رشيد بناني، مجلة الوحدة، العدد (٦١-٦٢)، ١٩٨٩، ص ٩٠-٩١.

الدينية ذات المرجعيات الأجنبية والمراكز الثقافية الغربية تغذي أشكال التنوع اللغوي في لبنان، وتحاول إبقائه ضمن مجموعة المشكلات الطائفية والإيديولوجية والاقتصادية التي يعاني منها لبنان. ويرى بعض دعاة (الازدواجية) ضرورة حضارية في استعمال اللغة الفرنسية، ولا سيما في التعليم العالي والعادات والتقاليد وإبراز العلامات الدالة على مجتمع متفرنج. ولا شك في أن هذه المشكلة التي يبدو أنها آخذة في التراجع ينبغي أن تخضع للبحث العلمي والوصف المحايد لكشف مداها وآثارها وما لها من صلات بالثقافة والدين ونحو ذلك من علاقات اجتماعية.

ومن آثار الاستعمار الفرنسي الثنائية بين العربية والفرنسية في بلدان المغرب العربي. إذ فرض المستعمر لغته على الحياة والتعليم والإدارة عشرات السنين، وأبقى نفوذه اللغوي قبل رحيله عن هذه البلدان. وإذا كانت الثنائية التي أشرنا إليها في لبنان اتخذت طابعاً دينياً طائفيّاً، فإنها في المغرب العربي اتخذت طابعاً ثقافياً استعماريّاً مقاوماً للتعريب. وما زالت آثار الثنائية هناك تظهر في التعليم والصحافة والبحث العلمي ونحو ذلك.

والمثال الثاني هو الثنائية بين اللغة العربية واللهجات (أو اللغات) الأمازيغية في المغرب العربي. ويرى هارمان في هذا السياق أن اللغة العربية موجودة في إفريقية منذ زمن طويل، وهي اللغة الأم للقسم الشمالي من القارة، إذ لا يمكن عدّها لغة مستوردة في أيّ حال من الأحوال. ولهذا تصنّف المكانة الرسمية المتميّزة للغة العربية في مصر وليبية والجزائر وموريتانية وتونس والمغرب على أنها لغة (إندوغلوسية)، أي وطنية داخلية^(١٦). ويضيف هارمان أنّ أربعين بالمئة من سكان المغرب (المملكة المغربية) يتحدثون إحدى لغات البربر المتعدّدة. وإن كانت حالة لغة الأكثرية في المغرب تتجه على المدى البعيد نحو تكاثر عدد الناطقين بالعربية، نظرًا لزيادة وتيرة اندماج غير

(١٦) انظر: هارمان، مرجع سابق، ص ١٠٧.

العرب في المجتمع المغربي^(١٧). ومن المؤكد أن معطيات الاستشراق والجامعات الغربية والقوى الاستعمارية المباشرة، عملت على إقصاء اللغة العربية وتقوية النزعات الإقليمية وإحلال اللغات الأوربية محلّ العربية. وتأتي الادعاءات المشككة في عروبة الشمال الإفريقي في هذا السياق مع كل الأساليب غير العلمية. فقد «تم التنظير للمنطق العرقي وإذكاء روح التعصّب الديني والطائفي بدعوى حق التعددية والاختلاف وإحياء التراث الشعبي واللغات المحلية»^(١٨). ويرى محمد الفضيلي «أن البحث في تاريخ المنطقة يؤدي بنا وبالباحثين ذوي الوعي الحضاري والخبرة السياسية والتاريخية، أمثال عثمان سعدي إلى الإقرار بحقيقة لا يمكن إنكارها، وهي أن أصل سكان الوطن العربي واحد. وقد أثبت علم الحفريات ذلك»^(١٩). وهناك إصرار غربي ولا سيما فرنسي على إثبات اختلاف الشمال الإفريقي (أي المغرب العربي) عن الشرق الأوسط (أي المشرق العربي)، وتغذية الدراسات الأمازيغية في الجامعات الفرنسية. وتحتاج هذه المشكلة من الوجهة العلمية إلى تناول دقيق يدرس اللهجات القديمة ويظهر علاقاتها بالعربية، ويتيح لها فضاء ثقافيًا ضمن الإطار العربي العام الذي يمثل الوحدة الدينية والثقافية والإقليمية للمجتمع كلّ. وليس خافيًا في هذا الصدد ما تتعرض له الهوية العربية منذ عقد التسعينيات من القرن الماضي من تهديد حقيقي بعد موجات من الهجوم على القومية العربية والناصرية والجامعة الإسلامية من قبل. إنه إمعان في التمزيق والتفتيت واصطناع هوية غريبة (شرق أوسطية) على أنقاض الهوية العربية المتمثلة في اللغة والدين أساسًا^(٢٠).

والمثال الثالث على التنوع اللغوي هو ما يتجلى في عدد من بلدان الخليج العربي،

(١٧) انظر: هارمان، ص ٧٩.

(١٨) انظر: الفضيلي، محمد، «حول بعض الدعاوى الإثنية في المغرب العربي»، مجلة الوحدة،

العدد (٩٣)، ١٩٩٢، ص ١٣٣.

(١٩) الفضيلي، ص ١٣١.

(٢٠) الفضيلي، ١٣٠.

ولا سيما دولة الإمارات. فقد بدأت شركات النفط منذ وقت مبكر بالاستعانة بالعمال الأجانب لإشيد البنى الأساسية وضمان عمل المنشآت. ففي عام ١٩٧٢ وصل عدد هؤلاء إلى نحو ثمانمئة ألف، وخلال سنتين وصل عددهم إلى نحو مليون ومئتي ألف، ثم توالى أعدادهم بالتزايد حتى بلغت الملايين. وليس غريباً أن نجد شبه مستوطنات آسيوية في الكويت ودول الخليج الأخرى. فقد أفادت المجموعات المهاجرة من الليبرالية التي تشيع في الأنظمة الحاكمة، وتداولت صحفها وأسست مدارسها واستوردت منتجات بلدانها وأشاعت أنماط عيشها دون ضغوط قاهرة^(٢١). إنَّ المهاجرين الهنود والباكستانيين والبنغاليين والسريلانكيين والكوريين والصينيين وغيرهم يشكلون تجمعات لغوية غير قابلة للاندماج، ومثيرة لحالات لغوية لهجية تؤثر في هوية الخليج العربية، إضافة إلى المسائل الدينية والتربوية ذات الحساسية الخاصة. لقد فضّلت معظم دول الخليج العمالة الآسيوية على العمالة العربية، ما عدا بعض الاستثناء المتصل باستقبال اللاجئين الفلسطينيين الراغبين في العمل والإقامة المؤقتة، من دون أن يكون هؤلاء منتمين إلى هذه الدول من الناحية القانونية (أي أن تتحول هذه الدول إلى دول مضيغة للاجئين). ومن الطبيعي أن يتطلع المهاجرون العرب - وأغلبهم من أصحاب الكفاءات العالية - إلى الإقامة المديدة، والحصول على الجنسية أسوة - على الأقل - بالكثير من الإيرانيين. غير أن هذا التفضيل للآسيوي على العربي لن يجنب الخليج المشكلات السكانية، إذ لا يمكن استيراد العمال دون احتمال بروز صراع اجتماعي ولغوي وثقافي وديني. إنَّ مثل هذه الصراعات المتوقعة تحتاج إلى سياسة اقتصادية ذات جوانب ثقافية، كما تحتاج إلى بحوث علمية، وتوجيه تربوي وإعلامي يتفق وهوية الخليج العربي قبل أن تصل الأمور إلى تشكيل أقليات عرقية أو

(٢١) انظر: الدنيا، محمد «حول الخليج العربي وحركة الهجرة إلى منطقتهم»، مجلة الوحدة، العدد

قومية أو دينية. وتبدأ المنظمات الدولية التي ترصد عيونها الدول النامية بالحديث عن حقوق الأقليات وحرية الإنسان وأنظمة العمل والمشاركة في قيادة المجتمع.

٤ - ازدواجية اللغوية (اللغة الفصحى واللهجات المحكية)

تشير ازدواجية اللغة Diglossie إلى حقيقة عامة تدل على أن المتحدثين يستعملون شكلاً لغوياً في حالة ما، وشكلاً لغوياً آخر في حالة أخرى. ولاحظ فرجسون Ferguson أنّ هناك حالة أخرى تتمثل في وجود شكلين لغويين للغة واحدة يستعملهما المجتمع بالتساوي^(٢٢). وتجب الإشارة إلى أنّ ازدواجية اللغة هنا تختلف عن استعمال لغتين منفصلتين على النحو الذي مرّ بنا في الفقرة السابقة في التنوع اللغوي أو التعدّد أو الثنائية بين لغات مختلفة. وفي اللغة العربية يلاحظ بداية المستوى الفصح الممثل في لغة القرآن الكريم والأدب والمدونات والاستعمال الرسمي، وهو ما نعبّر عنه بالعربية الفصحى، وهي اللغة المشتركة، ويلاحظ أيضاً أشكال عامية «دنيا» هي لهجات محكية شفوية متعدّدة تختلف من بلد عربي إلى آخر، بل من مدينة إلى أخرى، أو أقلّ من ذلك^(٢٣). وذهب فرجسون لتطبيق ازدواجية اللغة على أربعة مجتمعات لغوية، هي العربية ولهجاتها، واليونانية الحديثة، والألمانية المتحدث بها في سويسرة، ولغة هيتي المزيج. ويهمّنا في هذا الصدد الوقوف على أسس ازدواجية اللغة العربية ولهجاتها، لما لها من خطورة على وحدة المجتمع وأهمية اللغة في السياسة. وهناك اختلافات واضحة بين الفصحى ولهجاتها المحكية في عدد من الأسس، كالوظيفة والمقام والتراث والاكتساب والتقييس والثبات والقواعد والمعجم والأصوات^(٢٤).

(٢٢) انظر: فاسولد، مرجع سابق، ص ٥٧.

(٢٣) انظر: فاسولد، ص ٥٨، وانظر: وافي، علي عبد الواحد، اللغة والمجتمع، ص ١٤٩ وما يليها.

(٢٤) انظر: فاسولد، الموضوع نفسه.

ففي المقام تبرز الحالات التي تستدعي استعمال الفصحى الرسمية كالاحتفالات الدينية والخطب السياسية والمحاضرات الجامعية وأخبار الإذاعات والتلفزات والكتابة الصحفية والأدب. على حين يترك اللهجات حالات أخرى كالمحادثة مع الباعة والخدم والعمال والسائقين، وكذلك المحادثة مع الأسرة والأصدقاء والزملاء، والمسلسلات الشعبية الاجتماعية، والتعليقات الصحفية الساخرة، والأغاني الشعبية.

وفي المقام يلاحظ أن استعمال الفصحى يدلّ على مقام أرفع وأكثر جدية، على حين أن استعمال اللهجات المحكية يدلّ على ملامح شعبية أو طبيعية غير متكلّفة. والناس عامة يتطلعون إلى استعمال الفصحى، ويحاولون ذلك، كلما دعاهم المقام إليه كاللقاء في التلفزة، والحديث في السياسة، وقراءة الشعر الفصيح. أما التراث فإنّه يمدّد الفصحى بعمق تاريخي وغنى معرفي متنوّع ولا سيما المعرفة الدينية، ولذلك ينظر إلى الفصحى المعاصرة على أنّها امتداد لذلك التراث المدوّن الذي يلقي الاحترام العفوي من الناس على اختلاف مستوياتهم. على حين أن اللهجات المحكية لا تملك عامة تراثاً مدوّنًا له تلك الخصائص، كما أنّها لتعدّها لا ترقى لتؤجّد الوعي الجمعي لأبناء اللغة.

أما الاكتساب فيتصل بتعلّم اللغة بداية. فاللهجات المحكية يكتسبها الأطفال من الأهل بطريقة طبيعية. أما الفصحى فتتعلّم غالبًا بعد اكتساب اللهجة المحكية، وتؤخذ الفصحى خلال التعليم الرسمي أو خلال تعليم القرآن الكريم في المساجد والمنازل. ويتطلب إتقان الفصحى حفظ الكثير من قواعد النحو والصرف واستظهار النصوص الأدبية ومداومة القراءة والتحصيل. ولا يتطلب اكتساب اللهجات في مراحل مختلفة من العمر سوى الاتصال اليومي والانخراط في المجتمع من دون الحاجة إلى تعليم مقصود.

وفي التقييس «ليس من المستغرب أن الشكل الأعلى من اللغة هو القياس بالوسائل المعتادة للتقعيد الرسمي. فهناك كتب المعجم والنحو، ومرشدات النطق، وكتب القواعد للاستعمال الصحيح للهجة العليا. كما أن حروف الأبجدية وقواعد التهجية راسخة للهجة العليا»^(٢٥). وعلى العكس مما تقدّم قلّ أن نجد اهتمامًا واسعًا بالدراسات والقواعد للهجات المحكية، إن تدوين أيّ منها غير متيسر لافتقارها إلى قواعد تهجية راسخة، مع عدم الرغبة في كتابة اللهجات أو تقعيدها أصلاً. وتشير دراسة فرجسون إلى أن ازدواجية اللغة ظاهرة ثابتة، وربما استمرت عدة قرون^(٢٦). ويمكن التخفيف من حدّة الازدواجية بتطوير مستوى تواصلية تترقى فيه اللهجات المحكية، وتبسّط فيه الفصحى مع المحافظة على خصائصها الثابتة للوصول إلى أقرب درجة من الاستعمال الفصيح. ومن المؤكد أن آثار انتشار التعليم ووسائل الإعلام والاتصال والمواصلات وتمازج المجتمعات واضحة في الاتجاه نحو الفصحى في الوطن العربي^(٢٧).

وفي القواعد تتجلى أشياء من الاختلاف بين الفصحى ولهجاتها المحكية مع أنها جميعًا تنتمي إلى اللغة نفسها. فهناك تبسيط للقواعد، واقتصار على حالات معينة في استعمال الأدوات والظروف، وإهمال الإعراب والانتكاء على مواقع الكلمات للدلالة على الوظائف النحوية، والتصريف في الجموع والتذكير والتأنيث، والإبدال والتصريف في الأصوات، ونحو ذلك مما هو شائع في اللهجات. وربما كان إهمال الإعراب أبرز تغيير لهجي إضافة إلى التغييرات الصوتية والصرفية والتوسع في الدخيل. أما المعجم

(٢٥) انظر: السابق، ص ٦٢.

(٢٦) انظر: السابق، ص ٦٦.

(٢٧) انظر في هذا الموضوع: موسى، نهاد، قضية التحوّل إلى الفصحى في العالم العربي الحديث،

دار الفكر، عمان ١٩٨٧م.

والثروة اللفظية فهما مدار اختلاف بين الفصحى واللهجات. إذ تشترك الفصحى واللهجات في الكثير من الأصول المعجمية أصلاً، لكنها تتباعد كثيراً أو قليلاً في المفردات الاصطلاحية والعلمية والفنية، كما تختلف في التعامل مع الإمكانيات الاشتقاقية والظواهر الدلالية كالترادف والمشارك والأضداد. ولا يمكن أن يقاس غنى الفصحى الدلالي بأي لهجة مهما كانت. فاللهجات تعتمد «معجمًا» محدودًا من الأصول، وتقتصر على مجالات دلالية معينة بحسب البيئة، كالمفردات الزراعية أو التجارية أو الحرفية، وتقتصد كثيراً فيما سواها.

وتبقى الاختلافات الصوتية أحد أبرز جوانب الاختلاف بين الفصحى ولهجاتها. فالفصحى لها نظامها الصوتي الثابت في القراءات القرآنية المتداولة نطقًا وسماعًا. على حين أنّ اللهجات لها بعض الخصائص الصوتية الناجمة عن تطوّر الأصوات أو اقتباس أصوات أجنبية أو اعتماد صور لهجية قديمة. وربما كانت الخصائص الصوتية من أولى علامات ظهور لهجة لها ما يميزها من غيرها من اللهجات. وقد يمتدّ بعض هذه الخصائص، إذ يصبح عادة نطقية، إلى نطق الفصحى نفسها، فيختلف عندئذ أداء العراقي للفصحى عن أداء المصري أو الشامي أو المغربي أو السوداني.

ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ هذه الازدواجية عبّرت عنها أدبيات واسعة منذ القرن الثامن عشر، وأخذت عنوانًا للصراع بين الفصحى والعامية. وقد بدأ بعض المستعمرين الإنجليز في مصر حملة على الفصحى، زاعمين أنّ تعلق المصريين بالفصحى هو سبب فقدهم قوة الاختراع^(٢٨). كما أثّرت جملة من المطاعن على هذه اللغة. منها أنّها لغة قديمة عاجزة عن مجاراة الحياة الحديثة، وأنّها لغة أدبية لا تصلح للعلوم الجديدة، وأنّ قواعدها صعبة وتعلّمها شاقّ، وأنّ العامية بأي شكل من

(٢٨) انظر: اللغة العربية، القسم الثاني: الفصحى والعامية، تحرير وتقديم محمد كامل الخطيب، سلسلة:

قضايا وحوارات النهضة العربية (٢٨)، وزارة الثقافة، دمشق ٢٠٠٤، ص ٣ وما يليها.

أشكالها أسهل من الفصحى وأقرب إلى الناس، وأن خطّها وإملاءها صعب على عكس الكثير من اللغات الأجنبية وغير ذلك.

لكنّ الفصحى هي اللغة المشتركة فعلاً بين أبناء الوطن الكبير على اختلاف لغاتهم أو لهجاتهم، فهي لغة الدين والتاريخ والثقافة. وقد نجح التعليم حين جعلها لغته الرئيسة منذ ظهور دولة محمد علي في مصر بدءاً من ١٨٠٥م، وظهرت فيها ألوف المصطلحات في شتى العلوم والآداب والفنون، وترجم إليها من المراجع والكتب والنشرات والوثائق الجَمّ الغفير، ونشرت آثارها القديمة محقّقة، ووضعت بين أيدي العلماء والمتعلمين، وكتب بها أدب حديث ذو فنون منذ قرن ونصف تقريباً، واعتمدت لغة رسمية للدول العربية ولعدد من المنظمات الدولية، وصارت جزءاً من المشروع القومي ومرتكزاً للوحدة المنشودة، وأنشئت لأجلها الجامع اللغوية (أقدمها مجمع دمشق الذي أسّس عام ١٩١٩)، والمؤسسات العلمية كمكتب تنسيق التعريب في الرباط وغيره. ومع أن الفصحى كما أشرنا أنجزت الكثير لتكون اللغة المناسبة للحياة، فإنّ الأوضاع الراهنة تنبئ بانتكاسة لها أمدائها وأشكالها المتأثرة بحال الأمة وقوّتها. فمن الملاحظ حالياً أن هناك قصداً لإبعاد الفصحى عن الإعلام المرئي والمسموع، وإشاعة العاميات في الكثير من القنوات التلفزية الموجهة لتهدم قيم المجتمع، وإشاعة ثقافة السحر والشعوذة والمسابقات الرخيصة والفن الهابط والانحلال الأخلاقي. كما أن هناك قصداً لدى بعض الجهات المنتفذة في بلدان الوطن العربي الكبير لتدريس باللغات الأجنبية ولا سيما الإنجليزية، وافتتاح فروع للجامعات الأجنبية والمدارس الخاصة التي لا تدرّس بالعربية. ويلاحظ أيضاً أنّ تهاوياً واضحاً صار يسمّ التعليم العام في معظم أرجاء العروبة، مع بقاء الأمية عائناً أمام التنمية الثقافية. وأن هناك محاولات لإبعاد الفصحى عن الحياة، وتفضيل العاميات عليها في الإعلان ووسائل الاتصال والأسواق والعلامات التجارية ونحوها. كما أنّ هناك

محاولات أشرنا إلى بعضها في هذا البحث لتوليد ثنائيات لغوية مزاحمة، كما في العراق والمغرب والسودان.

إنّ وجود لهجات محكية متعدّدة أمر طبيعي لا يثير مشكلة ما لم يوظف التوظيف المغاير، وإنّ أي دراسات علمية تجرى على اللهجات المحكية لأغراض لسانية تخدم المجتمع ووحده، أمرٌ مختلف تمامًا عن إنشاء معاجم لهذه اللهجات واصطناع قواعد وضوابط، واستخلاص خصائص، وإيجاد آداب خاصة بها، لأن ذلك سيفضي إلى تحويلها إلى لغات مستقلة، وفي ذلك من المشكلات ما لا يخفى على أحد.

٥ - خاتمة

إنّ المشكلات اللغوية الراهنة مشكلات اجتماعية ذات آثار سياسية من دون شكّ. وليس هذا غريبًا لارتباط اللغة بالهوية والدولة والقومية والأقليات. لقد أكّد هذا البحث أنّ وجود مظاهر للتعدّد اللغوي والازدواجية اللغوية في دول الوطن العربي شيء طبيعي لا ينكره أحد، لكن الخطورة تكمن في افتعال المشكلات وإعادة صياغة القضايا وصرف الأنظار عن الأهداف الكامنة، لأن ذلك كلّه يأتي غالبًا بتوجيه وتمويل من مراكز البحوث الأجنبية، التي تتخذ من هذه المظاهر الاجتماعية أسبابًا للتدخل في الشؤون الخاصة للأمة. وإنّ اللسانيات ولا سيما اللسانيات الاجتماعية جدية يبحث كلّ المشكلات الاجتماعية، بالمنهج العلمي القائم على الوصف والنقد والاقتراح، والوسائل العلمية المعتمدة، لكي لا تبقى البحوث الاجتماعية عامة والبحوث اللسانية المتصلة بها خاصة، موضع شكّ وحذر من المواطنين والمسؤولين العرب على حدّ سواء.

المصادر والمراجع

- أبو نضال، نزيه، «اللغة القومية: الحقائق التاريخية والتشويهات الراهنة»، مجلة الوحدة، السنة الثالثة، العدد (٣٣-٣٤) حزيران وتموز ١٩٨٧، المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط.
- أحمد محمود، عشاري، «أزمة اللسانيات في العالم العربي»، المجلة العربية للدراسات اللغوية، معهد الخرطوم الدولي للغة العربية، المجلد السادس، العدد الأول/ العدد الثاني، جمادى الآخرة ١٤٠٨هـ - فبراير ١٩٨٨م، الخرطوم، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم.
- بشر، كمال، علم اللغة الاجتماعي، مدخل، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط. ١٩٩٧م.
- الخطيب، محمد كامل، اللغة العربية، القسم الثاني، الفصحى والعامية، سلسلة قضايا وحوارات النهضة العربية (٢٨)، وزارة الثقافة، دمشق ٢٠٠٤.
- الدنيا، محمد، «حول الخليج العربي وحركة الهجرة إلى منطقتيه»، مجلة الوحدة، السنة السابعة، العدد (٨٢-٨٣) يوليو وأغسطس ١٩٩١، المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط.
- زكريا، ميشال، «السوسيو ألسنية والصراعات اللغوية»، مجلة الفكر العربي المعاصر، العددان (٢٧-٢٨)، حريف ١٩٨٣، مركز الإنماء القومي، بيروت.
- فاسولد، رالف، علم اللغة الاجتماعي للمجتمع، ترجمة إبراهيم بن صالح محمد الفلاحي، جامعة الملك سعود، الرياض ٢٠٠٠م.
- الفضيلي، محمد، «حول بعض الدعاوى الإثنية في المغرب العربي»، مجلة الوحدة، السنة الثامنة، العدد (٩٣) أيار ١٩٩٢، المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط.

- الفيتوري، الشاذلي، «الازدواجية اللغوية والازدواجية الثقافية في الوطن العربي»، ترجمة وتلخيص رشيد بناني، مجلة الوحدة، السنة السادسة، العدد (٦١/٦٢) تشرين أول وتشرين ثانٍ ١٩٨٩، المجلس القومي للثقافة العربية.
- قدور، أحمد محمد: - اللسانيات وآفاق الدرس اللغوي، دار الفكر، ط. أولى ٢٠٠١، دمشق.
- مقالات في اللغة والهوية، دار الرفاعي ودار القلم العربي بحلب، ط. أولى ٢٠٠٩ حلب.
- كوثراني، وجيه، «مقاربة منهجية في مصطلح الدولة والأمة في الزمن السياسي للنهضة العربية»، مجلة الوحدة، السنة الثالثة، العدد (٣١-٣٢) نيسان وأيار ١٩٨٧، المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط.
- مركز دراسات الوحدة العربية، اللغة العربية والوعي القومي، مجموعة بحوث ومناقشات، بيروت ١٩٨٦م.
- موسى، نهاد، قضية التحول إلى الفصحى في العالم العربي الحديث، دار الفكر، عمان ١٩٨٧م.
- هارمان، هازالد، تاريخ اللغات ومستقبلها، عالم بابلي، ترجمة سامي شمعون، مراجعة محمد حرب فزات، المجلس الوطني للثقافة والفنون والتراث، قطر، الدوحة ٢٠٠٦م.
- وافي، علي عبد الواحد، اللغة والمجتمع، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة ١٩٧١م.

إطالة علمية جديدة حول: وقوع المعرّب في القرآن الكريم

د. محمد بلاسي (*)

لقد عرّف علماء اللغة المعرّب بأنه: ما استعملته العرب من الألفاظ الموضوعية لمعانٍ في غير لغتها^(١).

وعند قراءتنا للقرآن الكريم تصادفنا بعض الكلمات الموجودة في غير لغة العرب، مثل: ﴿إِسْتَبْرَقَ﴾^(٢)، و﴿أَسْفَارًا﴾^(٣)، و﴿طَوْبَى﴾^(٤)... وغيرها من الكلمات التي لو

(*) باحث في الأدب والتراث من مصر.

(١) المزهري للسيوطي، تحقيق محمد أحمد جاد المولى وآخرين ١/ ٢٦٨، ط ٣- دار التراث.

(٢) وردت هذه الكلمة في قوله تعالى: ﴿وَيَلْبَسُونَ ثِيَابًا خُضْرًا مِنْ سُنْدُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ﴾ [الكهف: ٣١].

كما وردت في سورة الدخان: آية ٥٣، والرحمن: ٥٤، والإنسان: ٢١. وهي كلمة فارسية الأصل ومعناها: الديداج الغليظ؛ ولمزيد من التفصيل، راجع: المعرّب في القرآن الكريم. دراسة تأصيلية دلالية: د. محمد السيد علي بلاسي، ص ٩٨، ٩٩ (رسالة ماجستير مخطوطة محفوظة بكلية اللغة العربية - جامعة الأزهر).

(٣) وردت هذه المفردة في قول الله ﷻ: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ

يَحْمِلُ أَسْفَارًا﴾ [الجمعة: ٥] وهي كلمة سريانية الأصل ومعناها الكتب. راجع: المعرّب في القرآن الكريم. دراسة تأصيلية دلالية: د. محمد السيد علي بلاسي، ص ١٠٢؛ تجد مزيداً من الإيضاح.

(٤) وردت هذه المفردة في قوله تعالى: ﴿طَوْبَى لَكُمْ وَحُسْنُ مَآبٍ﴾ [الرعد: ٢٩] وهي كلمة حبشية

الأصل وتعني: الجنة. لمزيد من الإيضاح، راجع المعرّب في القرآن الكريم، دراسة تأصيلية دلالية: ص ١٨٣.

طبقتنا عليها مقاييس العجمة - التي اصطلح عليها العلماء^(٥) -؛ لوجدنا مطابقة^(٦).
 فهل هذه الكلمات معرّبة إذن؟ وإذا كانت كذلك، فكيف نوفّق بين هذا وبين قوله
 سبحانه وتعالى عن القرآن الكريم بأنه ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ [الشعراء: ١٩٥]؟!
 ولعظم هذه القضية؛ فلقد لاكتها ألسنة أعداء الإسلام، واتخذوها مرتعاً خصباً
 ونافاذة رحبة للنيل من اللغة العربية، والتقليل من شأن القرآن الكريم!
 ونحمد الله على أن قيّض لهم من يقف أمامهم ويفنّد ما زعموه، ويرد عليهم بأدلة
 قاطعة وبراهين ساطعة لا يطاولها الشك ولا الريب^(٧).

العلماء ووقوع المعرّب في القرآن الكريم

إن قضية كقضية وقوع المعرّب في القرآن الكريم، لا شك أنها من القضايا الشائكة،
 التي استحوذت على فكر كثير من علمائنا الأجلّاء، قديماً وحديثاً، وتباينت آراؤهم
 حولها، وتضاربت وجهة نظرهم إزاءها! ومع من هذا كله، فلقد كانت معالجتهم لتلك
 القضية، معالجة موضوعية تحفها سياجات من المنهجية؛ ولذلك نراهم وقد انقسموا
 حيالها إلى فُرقاء ثلاثة:

الفريق الأول:

ويرى عدم وقوع المعرّب في القرآن الكريم.

وقال بهذا جمع غفير من العلماء العرب والصحابة منهم: الإمام الشافعي، وابن جرير
 الطبري، وأبو عبيدة معمر بن المثنى، وابن فارس، ومجاهد، وعكرمة، وغيرهم من جلة

(٥) انظر: الزهر: للسيوطي، ١ / ٢٧٠، ولمزيد من التفصيل؛ راجع: المعرّب في القرآن الكريم.

دراسة تأصيلية دلالية: ص ١٩، ٢٠، وهامشها.

(٦) لقد أحصيت الكلمات المعرّبة في القرآن الكريم؛ فوجدتها تربو على المئة والستين كلمة، بعد

استقصاء شامل لها في كتب اللغة والتعريب والمعاجم العربية والقواميس الأجنبية.

(٧) راجع: كتاب أصل العرب ولغتهم بين الحقائق والأباطيل، د. عبد الغفار هلال، وفيه يرد

على كتاب: مقدمة في فقه اللغة العربية: د. لويس عوض. كما راجع: المعرّب في القرآن

الكريم.. دراسة تأصيلية دلالية: د. محمد السيد علي بلاسي، ص ٧٢ - ٨٤.

العلماء وكبار الباحثين القدماء. ومن المحدثين: الشيخ أحمد محمد شاكر، والدكتور عبد العال سالم مكرم.

ولقد تمسك هذا الفريق لتدعيم وجهة نظره ببعض الأمور منها^(٨):

١- صراحة التعبير عن القرآن الكريم بأنه عربي في جميع الآيات التي تناولت ذلك. مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [يوسف: ٢]. وقوله سبحانه وتعالى: ﴿كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ [فصلت: ٣]. وقوله ﴿عَلَىٰ لِسَانِهِ نَزَّلْنَا الْقُرْآنَ لِلْعَالَمِينَ ﴿١٩٣﴾ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿١٩٤﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴿١٩٥﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ [الشعراء: ١٩٣-١٩٥].

يقول الإمام الشافعي - رحمه الله -: فأقام حجته بأن كتابه عربي، في كل آية ذكرناها، ثم أكّد ذلك بأن نفى عنه - جلّ ثناؤه - كل لسان غير لسان العرب في آيتين من كتابه. قال الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ نَعَلِمَ أَنَّهُمْ يَخُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾ [النحل: ١٠٣]. وقال: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ﴾ [فصلت: ٤٤].

وشدّد الإمام الشافعي النكير على من ادّعى أن في القرآن من غير لغة العرب شيئاً، فقال: وقد تكلم في العلم من لو أمسك عن بعض ما تكلم فيه لكان الإمساك أولى به وأقرب من السلامة له إن شاء الله. فقال منهم قائل: إن في القرآن عربياً وأعجمياً، والقرآن دلّ على أنه ليس من كلام الله شيء إلا بلسان العرب. ووجد قائل هذا القول

(٨) راجع: الإتقان في علوم القرآن: للسيوطي، ١/ ١٧٨، ط ٤- مصطفى الباي الحلبي سنة ١٣٩٨هـ. والمهذب فيما وقع في القرآن من المعرّب: للسيوطي (المقدمة) ص ٩ وما بعدها، تحقيق د. إبراهيم محمد أبو سكين، ط. الأمانة ١٤٠٠هـ. وقضية التعريب في القرآن الكريم: د. عبد الغفار هلال، مقال منشور بمجلة منبر الإسلام، عدد ذي القعدة ١٣٩٩هـ، ص ٢٥ وما بعدها.

من قبل ذلك تقليدًا له وتركًا للمسألة عن حجته ومسألة غيره ممن خالفه. وبالتقليد أغفل من أغفل منهم والله يغفر لنا ولهم^(٩).

ويقول أبو عبيدة - معمر بن المثنى -: إنما أنزل القرآن بلسان عربي مبين. فمن زعم أن فيه غير العربية فقد أعظم القول^(١٠).

ويقول الشيخ أحمد محمد شاکر: لا يعقل أن تكون كلمة من كلمات القرآن - حاشا الأعلام - دخيلة على لغة العرب^(١١).

٢- لو كان في القرآن الكريم من غير لغة العرب شيء لتوهم متوهم أن العرب إنما عجزت عن الإتيان بمثله؛ لأنه أتى بلغات لا يعرفونها^(١٢).

٣- ما رواه ابن جرير عن ابن عباس - رضي الله عنهما - وغيره من تفسير ألفاظ القرآن أنها بالفارسية أو الحبشية أو النبطية أو نحو ذلك، إنما اتفق فيها توارد اللغات، فتكلمت بها العرب والفرس والحبشة بلفظ واحد.

يقول الإمام الشافعي: ولا ننكر إذا كان اللفظ قيل تعلمًا أو نطق به موضوعًا، أن

(٩) انظر: الرسالة: للإمام محمد بن إدريس الشافعي، بتحقيق وشرح أحمد محمد شاکر، ص ٤١، ٤٢، ٤٧، ط. مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الأولى ١٣٥٨ هـ.

(١٠) راجع: الإتيان: للسيوطي، ١ / ١٧٨. والصاحبي: لابن فارس، ص ٤٦، تحقيق السيد أحمد صقر، ط. عيسى البابي الحلبي سنة ١٩٧٧ م.

(١١) المعرب: للجواليقي، تحقيق أحمد محمد شاکر، (مقدمة المحقق) ص ١١، ١٢، ط ٢ دار الكتب سنة ١٣٨٩ هـ.

(١٢) هذا الرأي لابن فارس. انظر: الصاحبي ص ٤٦. هذا، وقد تحقق فعلاً ما تكهنه العلامة ابن فارس، ورأينا في هذا العصر أحد المبشرين المدعو (الخوري حداد) يتخذ من ورود المعرب في القرآن سلمًا يرتقي به إلى الطعن في إعجازه. وقد خصصنا له في هذا البحث مبحثًا للرد عليه بعد تفنيد مزاعمه.

يوافق لسان العجم أو بعضها قليلاً من لسان العرب كما يتفق القليل من ألسنة العجم المتباينة في أكثر كلامها، مع تنائي ديارها، واختلاف لسانها، وبعد الأواصر بينها وبين من وافقت بعض لسانه منها^(١٣).

ويقول أبو عبيدة - معمر بن المثنى -: وقد يوافق اللفظ اللفظ ويفارقه ومعناها واحد، وأحدهما بالعربية والآخر بالفارسية، أو غيرها. فمن ذلك: الإستبرق بالعربية، وهو الغليظ من الديداج، وهو استبره بالفارسية^(١٤).

٤- لا يكتفي الأستاذ أحمد شاکر بأن تلك الألفاظ عربية، ولعلها من توافق اللغات - كما يقول الشافعي وأبو عبيدة: بل يرى أنه يحتمل أن تكون تلك الألفاظ عربية الأصل ونقلت إلى غير العرب^(١٥).

يقول الشيخ أحمد شاکر - رحمه الله -: والعرب أمة من أقدم الأمم، ولغتها من أقدم اللغات وجوداً، كانت قبل إبراهيم وإسماعيل، وقبل الكلدانية والعبرية والسريانية، وغيرها، بله الفارسية. وقد ذهب منها الشيء الكثير بذهاب مدنيّتهم الأولى قبل التاريخ؛ فلعل الألفاظ القرآنية، التي يظن أن أصلها ليس من لسان العرب، ولا يُعرف مصدر اشتقاقها، لعلها من بعض ما فُقد أصله وبقي الحرف وحده^(١٦).

٥- من خصائص اللغة العربية أنها متسعة جداً. ولا يبعد أن تكون مثل تلك الكلمات التي وردت في القرآن الكريم، والتي يُظن أنها أعجمية أن تكون عربية ولكن نظراً لاتساع اللغة خفيت على العلماء. ولا أدل على هذا من أنه خفي على ابن عباس - وهو من هو في اللغة - معنى كلمة (فاطر).. فيروي عن نفسه قوله: «كنت لا أدري ما فاطر

(١٣) الرسالة: للإمام الشافعي، ص ٤٤، ٤٥.

(١٤) الصحاحي: لابن فارس، ص ٤٣، ٤٤.

(١٥) قضية التعريب في القرآن الكريم: د. عبد الغفار هلال، ص ٢٧.

(١٦) المعرّب: للجواليقي، مقدمة المحقق، ص ١٣.

السموات والأرض حتى أتاني أعرابيان يختصمان في بئر، فقال أحدهما لصاحبه: أنا فطرتهما أي بدأتهما»^(١٧).

فلا يبعد - إذن - أن تكون مثل تلك الكلمات الأعجمية التي وردت في القرآن الكريم من هذا القبيل.

ويؤكد هذا ما ورد عن الشافعي - رحمه الله - أنه قال: «ولسان العرب أوسع الألسنة مذهباً، وأكثرها ألفاظاً، ولا نعلمه يحيط بجميع علمه إنسان غير نبي»^(١٨).

٦- يرى البعض: أن تلك الألفاظ التي وردت في القرآن الكريم إنما وجدت في لغة العرب لأنها أوسع اللغات وأكثرها ألفاظاً، ويجوز أن يكونوا سبقوا إلى هذه الألفاظ. وهذا الرأي لأبي المعالي شيدلة.

٧- يجزم الدكتور عبد العال سالم مكرم في بحث له نفياً أن يكون في القرآن كلمات من أصل أجنبي، فيقول: «فإني لا أستطيع أن أقبل ما يدعيه بعض العلماء والرواة من أن القرآن الكريم اشتمل على كلمات أعجمية»^(١٩). ويذهب في بيان عربية هذه الكلمات - المقول بأعجميتها - إلى طريقة أخرى غير ما ذكر.

ويوضح وجهة نظره تجاه هذا الموضوع فيقول^(٢٠): إن لغة احتكت بغيرها من اللغات الأخرى فأثرت فيها، ووصلت إلى هذه الدرجة من التطور لا بد أن تكون موردًا لغيرها من اللغات الأخرى، تمدها بما تحتاج إليه من مفرداتها الواسعة، وبمرور الزمن أصبحت هذه المفردات العربية لبنات في بناء هذه الأمم، ولا يصح في مجال التفكير السليم أن نقول:

(١٧) تفسير ابن كثير: ٣/ ٥٤٦، ط. مكتبة التراث الإسلامي بحلب سنة ١٤٠٠ هـ.

(١٨) الرسالة: للإمام الشافعي، ص ٤٢.

(١٩) دفاع عن كتاب الله تعالى: قضية الكلمات الأعجمية في القرآن الكريم: د. عبد العال سالم

مكرم. مقال منشور بمجلة الوعي الإسلامي: العدد ٨٢ - شوال ١٣٩١ هـ، ص ١٣.

(٢٠) المرجع السابق: ص ٢٠ - ٢١.

إن القرآن الكريم استعارها من هذه اللغات، إذا قلنا ذلك، فهذا تحكّم لا تسنده إلا هذه الأخبار التي ذكرها الرواة، وهي أخبار واهية تتعارض مع صريح القرآن الكريم حينما يقول: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ [يوسف: ٢].

ومن العجب حقاً أن ندعي أن مفردات اللغة العربية التي عاشت هذا العمر الطويل وتطورت هذا التطور الكبير، تمثلها هذه المعاجم اللغوية، أو هذه الروايات التي جمعها لنا رواة العرب حينما بدؤوا يدوّنون اللغة.

أجل، لقد أحسنّ بهذه الحقيقة راوية من كبار الرواة، وعميد من عمداء اللغة، إنه أبو عمرو بن العلاء الذي يقول: «ما انتهى إليكم مما قالته العرب إلا أقله ولو جاءكم وافراً لجاهكم علم وشعر كثير»^(٢١).

على أن العقل لا يمكن أن يُسلّم بأعجمية هذه الكلمات من ناحية أخرى، فهذه الكلمات - كما يقول السيوطي - أكثر من مئة لفظة، وهو عدد قليل جداً بالنسبة إلى كلمات القرآن الكريم التي تبلغ في رواية الفضل بن شاذان عن عطاء بن يسار سبعمائة وسبعين ألف كلمة، وأربعمائة وسبعمائة وثلاثين كلمة^(٢٢).

فما السرّ إذن في أن يمد القرآن الكريم يده لأخذ هذه الكلمات - المئة - من لغات العجم. هل اللغة فقيرة إلى هذا الحدّ، فتطلب المعونة بهذه الكلمات، كيف ذلك؟! وهي اللغة التي لا تستطيع أن تجاريها لغة أخرى في مجال الاتساع، كيف ذلك؟! وهي اللغة التي تحفظ للمعنى الواحد المتين من الألفاظ.

٨- قضى الله تعالى أن ينذر العرب بلسانهم العربي وفقاً لقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ﴾ [إبراهيم: ٤]. وهذا يتضح أيضاً من آيات الذكر الحكيم قال

(٢١) المرجع السابق ص ٢١، نقلاً عن الاقتراح: ص ٢٧.

(٢٢) المرجع السابق ص ٢١، نقلاً عن البرهان للزركشي ج ١ ص ٢٤٩. وراجع: الإتيان:

للسيوطي ص ٩٣، ١٨٠ وما بعدها.

تعالى: ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ﴾ [التوبة: ١٢٨]، وقال: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ [الجمعة: ٢]، وقال: ﴿وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَلِقَوْمِكَ﴾ [الزخرف: ٤٤]، فخصَّ قومه بالذكر معه، وقال: ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ [الشعراء: ٢١٤]، وقال: ﴿وَلِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا﴾ [الأنعام: ٩٢]، وأم القرى (مكة) وهي بلده وبلد قومه، فجعلهم في كتابه خاصة، وأدخلهم مع المنذرين عامة^(٢٣).

الفريق الثاني:

ويرى وقوع المعرب في القرآن الكريم.

وبهذا الرأي قال جمهرة كبيرة من العلماء والفقهاء منهم: العلامة السيوطي، والعلامة ابن جني، وحَبْرُ الأمة ابن عَبَّاس، والإمام الجويني، وابن النقيب، وأبو ميسرة، والضحاك، وبه قال سعيد بن جبير من القدماء. ومن المحدثين الدكتور رمضان عبد التواب وغيره كثير.

وحجة هؤلاء الذين قالوا بوقوع المعرب في القرآن الكريم ما يلي^(٢٤):

١- ما أخرجه ابن جرير بسند صحيح عن أبي ميسرة التابعي الجليل قال: في القرآن من كل لسان.

(٢٣) قضية التعريب في القرآن الكريم: د. عبد الغفار هلال، ص ٢٦، نقلاً عن الرسالة للإمام الشافعي، ص ٤٧، ٤٨ بتصرف. الصواب كما جاء في طبقات فحول الشعراء لابن سلام الجمحي ط: ٢٣ بشرح العلامة المرحوم محمود محمد شاكر. «ما انتهى إليكم مما قالت العربُ إلا أفله، ولو جاءكم وافراً لجاءكم علمٌ وشعر كثير».

(٢٤) راجع: الإلتقان: للسيوطي، ١/ ١٧٨، ١٧٩. والمهذب: للسيوطي، (المقدمة) ص ١٢، وما بعدها. وقضية التعريب: د. هلال، ص ٢٧.

ونقل الثعلبي^(٢٥) عن بعض العلماء أنه: «ليس لغة في الدنيا إلا وهي في القرآن». فهذه إشارة إلى أن حكمة وقوع هذه الألفاظ في القرآن أنه حوى علوم الأولين والآخرين، ونبأ كل شيء، فلا بدّ أن تقع فيه الإشارة إلى أنواع اللغات والألسن، لتتم إحاطته بكل شيء؛ فاختير له من كل لغة أعذبها وأخفها، وأكثرها استعمالاً للعرب.

٢- من خصائص القرآن على سائر كتب الله المنزلة: أنها نزلت بلغة القوم الذين أنزلت عليهم، لم ينزل فيها شيء بلغة غيرهم عليهم، والقرآن احتوى على جميع لغات (لهجات) العرب وأنزل فيه بلغات غيرهم من الروم والفرس والحبشة شيء كثير.

٣- النبي ﷺ مرسل إلى كل أمة، وقد قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ﴾ [إبراهيم: ٤]. فلا بدّ أن يكون في الكتاب المبعوث به من لسان كل قوم وإن كان أصله بلغة قومه هو.

٤- وقوع الأعلام الأعجمية في القرآن الكريم، واتفق النحاة على أن منع صرف هذه الأعلام إنما هو للعلمية والعجمة. وإذا اتفق على وقوع الأعلام فلا مانع من وقوع الأجناس^(٢٦).

٥- ما أخرجه ابن جرير قال: حدثنا ابن حميد، حدثنا يعقوب القمي عن جعفر بن أبي المغيرة عن سعيد بن جبيرة قال: قالت: قريش لولا أنزل هذا القرآن أعجمياً وعريباً، فأنزل الله تعالى: ﴿لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ﴾ [فصلت: ٤٤]، فأنزل الله بعد هذه الآية القرآن بكل لسان، فيه (حجارة من سجيل) فارسية^(٢٧).

(٢٥) هو أبو إسحاق أحمد بن محمد (٤٢٧هـ). انظر: مقدمة المذهب للسيوطي، هامش ص ١٤.
(٢٦) الإتقان: للسيوطي، ١ / ١٧٨. وراجع: قضية التعريب في القرآن الكريم: د. عبد الغفار هلال، ص ٢٧ وهامشها.

(٢٧) انظر: تفسير الطبري، ١ / ٦، ط. دار الفكر بيروت سنة ١٣٩٨هـ.

٦- يشير ابن جني إلى أن: ما قيس على كلام العرب فهو من كلام العرب. ويُنقل عن أبي علي قوله: فإنك إذا قلت: «طاب الحُشْكُنَان» فهذا من كلام العرب؛ لأنك بإعرابك إياه قد أدخلته كلام العرب^(٢٨).

ويستشف أحد الباحثين من قول ابن جني السابق، ومن اعترافه في بعض كتبه كالمحتسب بأعجمية بعض الكلمات الواردة في القرآن، مثل: درهم والسجل... استنتج الباحث من كل هذا: بأن علمنا ابن جني من القائلين بورود المعرب في القرآن الكريم - وإن لم يُصرِّح بذلك-؛ حيث إنه يؤمن بأن اللفظ الأجنبي بعد صقل العرب له وتهذيبه يصبح عربيًّا، فلا مانع من وقوعه في القرآن الكريم^(٢٩).

وقريب من مفهوم ابن جني يشير الدكتور رمضان عبد التواب إلى أن: الكلمة المعربة تصبح عربية باستعمال العرب إياها على منهاجهم في لغتهم؛ ولذلك يرى أنه من العبث إنكار وقوع المعرب في العربية الفصحى والقرآن الكريم^(٣٠).

هذا، ولقد ردَّ هذا الفريق على الفريق الأول دعواه ببعض الأمور^(٣١):

١- أجابوا عن قوله تعالى: ﴿قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ [يوسف: ٢]، بأن الكلمات اليسيرة بغير العربية لا تخرجه عن كونه عربيًّا، كما أن القصيدة الفارسية - مثلاً - لا تخرج عن كونها فارسية بورود كلمة عربية فيها.

(٢٨) راجع: الخصائص: لابن جني، ١/ ٣٥٧، بتحقيق محمد علي النجار، ط٣- عالم الكتب

سنة ١٤٠٣هـ.

(٢٩) راجع: ابن جني اللغوي: د. عبد الغفار حامد هلال، ص ٦٨٤. (رسالة دكتوراه مخطوطة محفوظة بمكتبة كلية اللغة العربية - جامعة الأزهر تحت رقم ١٤٨).

(٣٠) انظر: مجلة كلية اللغة العربية - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض: العددان الثالث عشر والرابع عشر، ١٤٠٣ - ١٤٠٤هـ، ص ١٠٩، من مقال للدكتور رمضان عبد التواب بعنوان: العربية الفصحى وتحديات العصر.

(٣١) راجع الإتقان: للسيوطي، ١/ ١٧٨، والمهذب: للسيوطي (المقدمة) ص ١٢.

٢- وأجابوا عن قوله تعالى: ﴿الْأَعْجَمِيُّ وَعَرَبِيٌّ﴾ [فصلت: ٤٤]، بأن المعنى من السياق: أكلام أعجمي ومخاطب عربي.

الفريق الثالث:

ويتزعمه أبو عبيد القاسم بن سلام، ويرى تصديق الفريقين - السابقين - معاً، حيث وازن بين رأي شيخه أبي عبيدة ورأي السلف الصالح، وانتهى إلى القول بعربية هذه الألفاظ بعد أن عرّبتها العرب.

يقول أبو عبيد: «فهؤلاء أعلم بالتأويل من أبي عبيدة، ولكنهم ذهبوا إلى مذهب وذهب هذا إلى غيره. وكلاهما مصيب إن شاء الله، وذلك أن هذه الحروف بغير لسان العرب في الأصل، فقال أولئك على الأصل، ثم لفظت به العرب بألسنتها، فعرّبه فصار عربياً بتعريبها إيّاه، فهي عربية في هذه الحال، أعجمية الأصل»^(٣٢).

وهذا هو الذي جزم به ابن جرير، ومال إليه الجواليقي وابن الجوزي وآخرون من القدماء. ومن المحدثين الشيخ عبد القادر المغربي.

يقول الأستاذ عبد القادر المغربي: إن الكلمة الأعجمية إذا استعملتها العرب على مناهجها أصبحت عربية أو نقول: تحولت عربية بحيث يصح أن ينزل بها الوحي الإلهي، فمن قال: إنها عربية كان صادقاً ومن قال: إنها أعجمية كان صادقاً، فهي أعجمية في الابتداء، عربية في الانتهاء، وعلى هذا يكون قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ [يوسف: ٢] حقاً وصدقاً، وفي القرآن على هذا كثير من الكلمات المعرّبة^(٣٣).

(٣٢) انظر المعرّب: للجواليقي، ص ٥٣. والعربية الفصحى وتحديات العصر: د. رمضان عبد التواب، ص ١٠٨، ١٠٩. وقارن ب: المهذب: للسيوطي، (المقدمة) ص ١٨.

(٣٣) قضية التعريب في القرآن الكريم: د. عبد الغفار هلال، ص ٢٨، نقلاً عن: الاشتقاق والتعريب: للأستاذ المغربي، ص ٨٣.

وُشير الأستاذ المغربي إلى أن المعرَّب عربي لأدلة هي:

١- قول الخليل: ليس في كلام العرب على وزن (فَعَلَل) غير درهم ثم عدَّد كلمات آخر ثلاثاً مع أن (درهم) معرَّب من الرومية.

٢- المعرَّب تجري عليه أحكام العربي من تصرف فيه، واشتقاق منه مثل كلمة (لجام) معرب (لغام) أو (لكام) الفارسية، وقد جمع على (لجم) ككتب، وصغر على (لجيم) وأتى الفعل منه بمصدر وهو (الإلجام) وقد أجمه فهو ملجم وغير ذلك، واستعمل في المعاني المجازية مثل أجمه الماء: إذا بلغ منه موضع اللجام من الفرس وهو الفم، وفي الحديث: (التقيّ ملجم) أي أنه مقيد اللسان لا يطلقه فيما لا يحل له الشرع من الخوض في الباطل، وهكذا^(٣٤).

ومن ثم؛ لا ينبغي أن تقطب ما بين عينيك في وجه الكلمات المعرَّبة أو تُسيء إليها بإهمالها والإعراض عنها^(٣٥).

هل في القرآن معرَّب؟

قبل أن أتعرض لمناقشة آراء العلماء - والتي سقتها سابقاً - في قضية وقوع المعرَّب في القرآن الكريم؛ لا بدَّ أن أسوق بعض الحقائق العلمية المسلّم بها لدى جميع العلماء، وهي:

١- إن تبادل التأثير والتأثر بين اللغات قانون اجتماعي إنساني، أقام عليه فقهاء اللغة المحدثون أدلة لا تحصى. والعربية في هذا المضمار ليست بدعاً من اللغات الإنسانية^(٣٦)، فلقد اقترضت قبل الإسلام وبعده ألفاظاً أجنبية كثيرة، ولم يجد العرب القداماء في هذا غصاضة أو ضيراً بلغتهم التي أحبوها واعتزوا بها^(٣٧).

(٣٤) المرجع السابق: ص ٢٧، ٢٨، نقلاً عن: الاشتقاق والتعريب: للأستاذ المغربي ص ٤٨ - ٥٠.

(٣٥) نفس المرجع: ص ٢٩، نقلاً عن: الاشتقاق والتعريب للأستاذ المغربي ص ٥١.

(٣٦) دراسات في فقه اللغة: د. صبحي الصالح ص ٣١٤، ٣١٥ - بتصرف.

(٣٧) من أسرار اللغة: د. إبراهيم أنيس، ص ١٠٩.

٢- إن العربية تمتاز عن غيرها من اللغات بظاهرة الإقراض أكثر من الاقتراض لأسباب وعوامل تتعلق بجوها الخاص ونسيجها الذاتي ومنشئها الأصيل^(٣٨).

٣- إن العربية لتفتقر عن غيرها من اللغات ببراعتها في تمثيلها للكلام الأجنبي، عن طريق صوغه على أوزانها، وإنزاله على أحكامها، وجعله جزءاً لا يتجزأ من عناصر التعبير فيها^(٣٩).

٤- كان دأب العرب في جاهليتهم، أنه تجري على ألسنتهم بعض الألفاظ التي يحتاجون إليها، من لغات الأمم المجاورة لهم، بعد أن ينفخوا فيها من روحهم العربية ويتلقفها الشعراء منهم فيدخلوها في أشعارهم وأرجازهم. وبمرور الزمن، أليف الناس استعمالها وصارت جزءاً من لغتهم، وربما نسوا أصلها في كثير من الأحيان^(٤٠).

٥- لا خلاف بين العلماء في جواز استعمال المعرب، وهو ما استعمله فصحاء العرب من كلمات دخيلة^(٤١).

مما سبق يتضح لنا: أنه ما دام العرب في جاهليتهم قد اقتبسوا ألفاظاً من لغات أجنبية وفق قانون التأثير والتأثر بين اللغات-، والعلماء قد اتفقوا جميعاً على جواز استعمال هذا اللون، المسمّى بـ«المعرّب»؛ فإنني أرى أنه لا ضير من وقوع المعرّب في القرآن الكريم.

ذلك إنه لا يحط من فصاحة الكلمة المعرّبة كونها معرّبة، كما لا يحط وجودها من شأن الكلام الذي هي فيه؛ فتداول العرب لها قد أكسبها سمة عجيبة صيرتها في مستوى

(٣٨) دراسات في فقه اللغة: ص ٣٤٨، ٣٤٩. وراجع ص ٣٥ وما بعدها .

(٣٩) المرجع السابق: ص ٣١٤ - بتصريف يسير - .

(٤٠) مجلة كلية اللغة العربية - جامعة الإمام محمد بن سعود: العددان ١٣، ١٤، ص ١٠٨. من مقال للدكتور رمضان عبد التواب بعنوان: العربية الفصحى وتحديات العصر.

(٤١) فقه اللغة: د. علي عبد الواحد وافي، ص ٢٠٧.

الألفاظ العربية العريقة في عروبتهها؛ فما قيس على كلام العرب فهو من كلامهم - على حدّ تعبير ابن جني رحمه الله - .

كما لا يغض هذا من شأن القرآن ولا من اللغة العربية، بل يبيّن قدرة العرب ومرونة عقليتهم على تمثّل الألفاظ الأجنبية، وطواعية لغتهم لهم في ذلك، حتى ليصبح اللفظ الأجنبي في موقعه أفصح من نظيره العربي؛ فلو حاولنا أن نرفع لفظ ﴿إِسْتَبْرَقَ﴾ من قوله تعالى: ﴿مُتَّكِنِينَ عَلَى فُرْشٍ بَطَائِنُهَا مِنْ إِسْتَبْرَقٍ﴾ [الرحمن: ٥٤]، لنضع مكانه كلمة «حرير» - مثلاً -، لما وقع اللفظ الثاني موقع الأول من الفصاحة والبلاغة^(٤٢).

ولتوضيح هذا؛ نسوق قول السيوطي: وقد رأيت الجويني ذكر لوقوع المعرّب في القرآن فائدة أخرى فقال: «إن قيل إن ﴿إِسْتَبْرَقَ﴾ ليس بعربي وغير العربي من الألفاظ دون العربي في الفصاحة والبلاغة، فنقول: لو اجتمع فصحاء العالم وأرادوا أن يتركوا هذه اللفظة ويأتوا بلفظة تقوم مقامها في الفصاحة لعجزوا عن ذلك. فمثلاً كلمة ﴿إِسْتَبْرَقَ﴾ إن أراد الفصيح أن يترك هذا اللفظ ويأتي بلفظ آخر لم يمكنه؛ لأن ما يقوم مقامه إما لفظ واحد أو ألفاظ متعددة، ولا يجد العربي لفظاً واحداً يدل عليه لأن الثياب من الحرير عرفها العرب من الفرس، ولم يكن لهم بها عهد ولا وضع في اللغة العربية للدجاج الثخين اسم، وإنما عربوا ما سمعوا من العجم واستغنوا به عن الوضع لقلّة وجوده عندهم وندرة تلفظهم به. وأما إن ذكره بلفظين فأكثر فإنه يكون قد أخلّ بالبلاغة، لأن ذكر لفظين لمعنى يمكن ذكره بلفظٍ تطويل؛ فُعْلِمَ بهذا أن لفظ ﴿إِسْتَبْرَقَ﴾ يجب على كل فصيح أن يتكلم به في موضعه ولا يجد ما يقوم مقامه. وأي فصاحة أبلغ من ألا يوجد غيره

(٤٢) أصل العرب ولغتهم بين الحقائق والأباطيل: د. عبد الغفار هلال، ص ٩١، ط. أولى - دار الطباعة المحمدية سنة ١٤٠١هـ. وراجع: محاضرات في فقه اللغة العربية: د. عبد الله العازي ص ٢٩، بدون ذكر الطباعة والتاريخ.

مثله؟!«^(٤٣).

ويؤكد هذه الحقيقة الرافيعة إذ يقول: «ولذا قال العلماء في تلك الألفاظ المعرّبة التي اختلطت بالقرآن: إن بلاغتها في نفسها أنه لا يوجد غيرها يُعني عنها في مواقعها من نظم الآيات، لا إفراداً ولا تركيباً وهو قول يحسن بعد الذي بيناه»^(٤٤).

وهكذا الشأن مع بقية الكلمات الأعجمية التي وردت في القرآن الكريم، «ولا تعارض في هذا بين كون القرآن الكريم مُنزلاً بلسان عربي مبين، وبين وجود تلك الكلمات الأعجمية الأصل فيه؛ لأن هذه الكلمات نطق بها العرب واستعملوها على منهاجهم فأصبحت عربية، ثم نزل القرآن وفيه هذه الألفاظ التي نطقت العرب بها»^(٤٥).

من هنا، ومن عرض ما سبق، يتضح لنا: أن المعرّب وارد في القرآن الكريم، وأنه لا سندٌ قوياً يمكن أن يتكئ عليه الفريق الأول القائل بعدم وقوع المعرّب في القرآن الكريم؛ ولتأكيد هذه الحقيقة؛ نرد على حجج هذا الفريق بما يلي:

١- الأدلة القوية التي استند إليها العلماء القائلون بوقوع المعرّب في القرآن.

٢- إن هذا الفريق يترأسه كوكبة من الفقهاء الفضلاء، ولا شك أن أهل الفقه لهم مجالهم الخاص بهم، وليسوا على درجة أهل اللغة في معرفة دقائقها وأسرارها. ويؤكد هذا ما نقله الجواليقي عن أبي عبيدة أنه قال: «فهؤلاء أعلم بالتأويل من أبي عبيدة»^(٤٦). ويوضح هذا المفهوم الدكتور إبراهيم محمد أبو سكين، ص ٥٣، ط ٤، مطبعة الأمانة سنة ١٤٠٠هـ. مجاهد

(٤٣) المهذب: للسيوطي، (المقدمة)، ص ١٥ - ١٨، بتصرف.

(٤٤) إعجاز القرآن والبلاغة النبوية: مصطفى صادق الرافعي، ص ٧٢، ٧٣، الطبعة الثامنة - دار الكتاب العربي، بيروت، د.ت.

(٤٥) فقه اللغة: د. إبراهيم محمد أبو سكين، ص ٥٣، ط ٤، مطبعة الأمانة سنة ١٤٠٠هـ.

(٤٦) المعرّب للجواليقي، ص ٥٣.

وعكرمة) أعلم بالتأويل من أبي عبيدة»^(٤٧).

فعل مرد إنكار أبي عبيدة وصحبه لوقوع المعرّب في القرآن، يرجع إلى ذلك - فيما نرى - ولا أملك إلا أن أقول لهم كما قال أستاذنا الدكتور يحيى الجندي من قبل: عجب وأي عجب، كيف تستعملون الألفاظ المعرّبة في كلامكم ولغتكُم وتداولونها على ألسنتكم، وتلفظون بها في خطبكم ومحافلكم، وبعد ذلك تأبون وجودها في القرآن، وترفضون بشدة وتعارضون بكل ما أوتيتم من قوة وجود ذلك فيه؟!^(٤٨).

٣- التعصب الديني الذي غلب على المنكرين؛ حرصاً منهم على عدم الخوض في أمر ظنوه يمس الناحية الدينية، وأن الخوض فيه هو خوض في الدين، وأن الذين يقولون بالمعرّب في القرآن إنما يرتكبون إثماً أو معصية، ما دام أن الأمر يمس القرآن الكريم»^(٤٩).

ولا أدل على هذا، من قول الشيخ أحمد شاعر من أنه: «لا يعقل أن تكون كلمة من كلمات القرآن - حاشا الأعلام - دخيلة على لغة العرب»^(٥٠). مع أن الشيخ شاعر - رحمه الله - معترف بالمعرّب عمومًا، حيث حقق كتاب المعرّب للجواليقي، ولكنه مع هذا كله كان عند تحقيقه للكلمات الأعجمية في القرآن من غير الأعلام - والواردة في هذا الكتاب - كان يتحين لها الاشتقاق العربي حتى يثبت عربيتها؟ أو «تعسفات الاشتقاقين لا يشهد لها شبهة فضلاً عن حجة»^(٥١).

(٤٧) من أسرار اللغة: د. أنيس، ص ١١١.

(٤٨) قضية التعريب ومتطلبات العصر: د. يحيى محمود علي الجندي، ص ٢٤٤، (رسالة دكتوراه مخطوطة محفوظة بالمكتبة المركزية لجامعة الأزهر، تحت رقم ١٨٨).

(٤٩) المرجع السابق: ص ٢٥٥. وراجع: منار الإسلام: العدد الخامس، جمادى الأولى ١٤١٠هـ، مقال: كيف وقف الشافعي وابن حنبل والغزالي وابن قتيبة في وجه الفكر

الغربي؟ للأستاذ أنور الجندي، ص ٦٩.

(٥٠) المعرّب: للجواليقي: مقدمة المحقق، ص ١١، ١٢.

(٥١) المزهر: للسيوطي، ١/ ٤٠٣.

٤- ما ذكره أصحاب هذا الفريق من أن الكلمات المقولة بأعجميتها إنما هي من باب توارد اللغات.

أقول: إن الذي دعاهم إلى هذا هو «تعصبهم للغة العربية وابتغاؤهم الكمال لها»^(٥٢)، مع أن اللغة العربية كغيرها من اللغات يجري عليها قانون التأثير والتأثر المعروف.

أما ما ذكره الشيخ أحمد شاکر - رحمه الله - من أن تلك الألفاظ عربية الأصل ونُقلت إلى غير العرب. فهذا ضرب من الحدس والتخمين؛ حيث «إن تحديد المستعار غير الأعلام في أية لغة أمر يحتاج إلى مشقة وعناء؛ فالحكم بقدم لغة وحداثة أخرى جدٌ عسير، كما أن الحكم بالأخذ يحتاج إلى الكثير من المقدمات العلمية الضرورية، مع تقديرنا أن مبدأ الأخذ أو الاستعارة أمر مسلّم به بين اللغات»^(٥٣).

٥- إن ما أشار إليه الدكتور عبد العال سالم مكرم، في طيّه رد عليه؛ حيث أشاد بمكانة العربية بين رصيفاتها، وعلى هذا لا بدّ أن تكون موردًا لغيرها من اللغات الأخرى. أقول: هذا لا ينفي أن تكون العربية قد اقتضت من غيرها من اللغات، فهي تقتض مثلما تُقترض، وفق قانون التأثير والتأثر المعروف، وإلا فكلام الدكتور مكرم السابق يُفهم أنه يريد - من حيث لا يقصد - أن يلغي بابًا عظيمًا في اللغة، ألا وهو «التعريب». وهذا مما لم يقل به أحد من قبل!

أما ما ذكره الدكتور مكرم من أن كلمات القرآن المقول بأعجميتها أكثر من مئة لفظة، وهو عدد قليل جدًّا بالنسبة إلى كلمات القرآن الكريم والبالغ عددها سبعمائة وسبعين

(٥٢) قضية التعريب في القرآن الكريم: د. عبد الغفار هلال، ص ٢٩، نقلاً عن فقه اللغة:

د. نجاء، ٤/٦٣.

(٥٣) المرجع السابق: ص ٢٨، وراجع: من أسرار اللغة: د. أنيس، ص ١٠٨.

ألف كلمة، وأربعمئة وسبعًا وثلاثين كلمة، فما السرُّ إذن في أن يمد القرآن الكريم يده لأخذ هذه الكلمات المثمة من لغات العجم؟!

أقول: إن نسبة المعرّب في القرآن إلى جانب كلماته، تكاد تكون مقارنة - في نظرنا- لكمية الألفاظ المعرّبة بالنسبة إلى الألفاظ العربية في اللغة العربية. والسر في أن القرآن أخذ هذه الحفنة من الألفاظ الأعجمية هو نفس السر الذي دعا العربية إلى اقتراض بعض ألفاظ من غيرها حيث الحاجة إليها، وأنه لا يوجد في العربية ما يقوم مقامها، على نحو ما وضعنا آنفًا.

ولنا كلمة حاسمة للخلاف:

أقول: إن موضوعًا شائكًا كموضوع وقوع المعرّب في القرآن الكريم، لا بدّ من نظرة علميّة سديدة بحيث يمكن الفصل فيه، ولن يتأتى هذا إلا من معطيات علم اللغة المقارن، حيث الوقوف على حقيقة الألفاظ القرآنية التي نُسبت إلى لغات مختلفة ومحاوله تأصيلها؛ للوقوف على أصل لغة هذه الكلمات؛ وبذلك يمكن أن تقال الكلمة الفاصلة ويقفل باب الصراع الفكري في هذه القضية على أسس علمية سليمة بعيدة عن منطق الهوى المتجرد.

هذا، ونظرًا لأنني - بتوفيق الله وعونٍ منه - أخذت على عاتقي محاولة تأصيل هذه الكلمات المقول بأعجميتها - كما سيتضح فيما بعد - ومع الصعوبة البالغة التي لاقيتها في تأصيل هذه الكلمات، فإنني توصلت - بحمد الله - إلى نتيجة أستطيع منها أن أجزم بوقوع المعرّب في القرآن الكريم.

فأقول: وبعد خلاف بين العلماء طال أمده مدّة تزيد عن أربعة عشر قرنًا من الزمان، فإنني اليوم أجيء لأحسم هذا الخلاف، مؤكّدًا قبل كل شيء: أن علماءنا الفضلاء كان لهم العذر، لأن علم اللغة المقارن لم يظهر إلا في أواخر القرن الثامن عشر

الميلادي^(٥٤)، ولو أن عالماً مفضلاً كالإمام الشافعي وأصحاب مذهبه في الإنكار عايشوا هذا الوقت لقالوا بوقوع المعرّب في القرآن الكريم بل ونادوا بذلك!؟

بعد هذه المقدمة، فإنني أستسمح إمامنا الشافعي وأبا عبيدة^(٥٥) - رضوان الله عليهما - كي أشرح وجهة نظري لهما ولأصحاب مذهبه من المعارضين لوقوع المعرّب في القرآن الكريم، فأقول: إن من المسلم به لدى جمهور علماء الأمة وفقهائها أن الرسم العثماني توقيفي لا تجوز مخالفته^(٥٦). وإذا كان الأمر كذلك، فما الحكمة من كتابة بعض الكلمات في المصحف الشريف بصورة تخالف ما عليه أصول الخط العربي!؟

مثال ذلك: كلمة (حرام) لماذا كُتبت في المصحف بدون ألف!؟ وكلمة (مشكاة) لماذا كتبت بالواو بعد الكاف!؟ وكلمة (صلاة) لماذا كتبت بالواو بعد اللام.

أقول: كل هذا لحكمة، وهي إثبات ورود المعرّب في القرآن الكريم!

فكلمة (حرام) - مثلاً - كُتبت بدون ألف؛ نظرًا لأنها مأخوذة من الكلمة الحبشية (حَرَم) - بدون ألف - والتي تعني في هذا اللسان: وجب؛ والمتمشي مع السياق القرآني، والله أعلم بمراده.

وكلمة (مشكاة) - مثلاً - رسم المقطع الثاني بالواو، فكتبت هكذا (مشكواة)؛ لأنها

(٥٤) راجع: علم اللغة: د. علي عبد الواحد وافي ص ٥٣ وما بعدها.

(٥٥) أبو عبيدة: معمر بن المثنى (ت ٢٢٨). راجع ترجمته في كتاب: البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة: للفيروزآبادي، ص ٢٢٤، ط أولى - جمعية إحياء التراث الإسلامي.

(٥٦) راجع: الصاحبي: لابن فارس (ت ٣٩٥هـ) تحقيق السيد أحمد صقر ص ١٠ وما بعدها، ط عيسى البابي الحلبي ١٩٧٧م. والبرهان في علوم القرآن: للإمام الزركشي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ١/ ٣٧٦، وما بعدها، ط. ثانية - عيسى البابي الحلبي.

في العربية مأخوذة من الكلمة الحبشية: maskōt، والتي أصلها: maškōt والمحركة بالضم الممدود؛ فكتبت بالواو دلالة على أصلها الحبشي، والله أعلم بمراده. أما كلمة (صلاة): كتبت بالواو بعد اللام؛ لأنها من الكلمة السريانية: صَلُوتَا: salōtā، بالواو!

هذا، ولقد وجدت أن للقراءات القرآنية دخلاً - أيضاً - في تأكيد وقوع المعرب في القرآن الكريم إضافة إلى ما ذكرت؛ حيث إن بعض القراءات توافق الصورة الأصلية للكلمة المعرّبة في لغتها - فمثلاً كلمة (قيوم) قرأها ابن مسعود - كما ورد في كتاب المصاحف للسجستاني ص ٥٩: (القيّام)، وهذا يوافق الكلمة في أصل لغتها - وهي الآرامية-؛ حيث إنّها في هذه اللغة بالفتحة الممدودة، وتنطق: kayyām^(٥٧).

مما سبق يتضح: أن ورود مثل هذه الكلمات بهذه الصورة، لدليل قاطع على أنّها معرّبة، وقد وردت في القرآن بنفس صورتها في لغتها الأصلية، وهذا سر يضاف إلى أسرار إعجازه؛ ولعله كُشف اليوم ليحسم الموقف في قضية طالما احتدم حولها النقاش والخلاف، وبالله التوفيق.

(٥٧) راجع: التطور النحوي للغة العربية: ص ٢٢٤ وهامشها.

البهاء زهير الأزدي وتنازع الولاء لوطين

د. أحمد دهمان(*)

تعريف بالشاعر^(١)

هو أبو الفضل زهير بن محمد بن علي بن يحيى بن الحسن بن جعفر بن منصور بن عاصم المهلبي العتكي، الأزدي، الملقب بهاء الدين، المعروف بالبهاء زهير... ينتهي بنسبه إلى المهلب بن أبي صفرة، ولد في وادي نخلة قرب مكة المكرمة سنة ٥٨١ هـ ولما شبَّ انتقل به أهله إلى بلدة قُوص في صعيد مصر؛ إذ كانت من أهم الحواضر آنذاك^(٢) وفيها نشأ وتلقى علومه، وبدأ حياته الأدبية، حيث اتصل بحاكمها الأمير مجد الدين بن إسماعيل اللمطي ومدحه سنة ٦٠٧ هـ كما اتصل بملوك الأسرة الأيوبية

(*) عضو مراسل في مجمع اللغة العربية بدمشق.

(١) ترجمته في: وفيات الأعيان ٢ / ٣٣٢ - ٢٣٨ النجوم الزاهرة ٧ / ٦٢ شذرات الذهب ٥ / ٢٧٦ حسن المحاضرة ١ / ٢٤٣ البداية والنهاية ١٣ / ١٧٧ مقدمة ديوانه - دار صادر -

بيروت ٥ - ١٠.

(٢) النجوم الزاهرة ٦ / ٢٣٦.

وأمرائها، ومنهم الملك العادل، وأنشده قصيدة في قلعة دمشق ٦١٢ هـ والملك الكامل ٦١٨ هـ بعد انتصاره على الصليبيين في معركة دمياط. ثم انتقل البهاء إلى القاهرة سنة ٦٢١ هـ حيث غدا على صلة قوية ومباشرة بالبيت الأيوبي، فوثق صلته بالملك الصالح نجم الدين أيوب، إلى أن توفي سنة ٦٤٧ هـ وإن ساءت العلاقة بينهما قبيل وفاة الملك الصالح؛ لأنه كان سريع الغضب، يعاقب على الوهم، ثم اتصل الشاعر بالناصر صاحب الشام، وله فيه مدائح، ولكنه لم يحظَ لديه بمنزلة مرضية، إذ اضطرت أحواله بعد وفاة الملك الصالح، واعتزل في داره مدة من الزمن، وإبانها أصيب بالمرض العظيم الذي حلَّ بمصر (الطاعون) إلى أن توفي في ٤ / ذي القعدة ٦٥٦ هـ عن خمسة وسبعين عامًا، وهو العام الذي سقطت فيه بغداد على أيدي التتار والمغول ودُفن بالقرب من قبة الإمام الشافعي رحمته الله بالقرافة الصغرى في القاهرة.

عاش البهاء في العصر الأيوبي الذي شهد الحروب الطاحنة مع الصليبيين الغزاة الذين وجَّهوا إلى مصر، التي استعصت عليهم، ثلاث حملات في عهد الملك العادل (ابنه الكامل) والصالح نجم الدين، فأدت إلى أن يعيش الناس في حالٍ مزرية من القحط والغلاء والفقر والمجاعة والأوبئة، كما أثرت هذه الظروف في الأوضاع الاجتماعية والسياسية والأدبية، غير أن سلبيات هذا العصر تجلَّت إيجابًا في الحياة الثقافية والأدبية خصوصًا، حيث ازدهرت وشهدت نهضة عارمة قادها عدد كبير من العلماء والمبدعين والمؤرخين، بتشجيع من الملوك والأمراء الذين تنافسوا في احتضان هؤلاء، وفي بناء المدارس والمكتبات ودور العلم والطب والعبادة، فكان من أشهر الأعلام: القرطبي وابن عساكر والنووي وابن قدامة وابن مالك وابن منظور وابن الأثير وابن خلكان... وغيرهم. ومن الشعراء ابن منير الطرابلسي وابن القيسراني والشاغوري وابن عُنين وابن التعاويذي وابن الساعاتي والبهاء زهير...

ثقافته ومنزلته الأدبية:

تلقي البهاء العربي المهلبي الأزدي، العلوم السائدة في عصره في قوص، فبرع في علوم الحديث والفقه واللغة والنحو والبلاغة والأدب. وصفه ابن خلكان بأنه «من فضلاء عصره وأحسنهم نظمًا ونثرًا وخطًا، ومن أكثرهم مروءة»^(٣)، وبعد أن أثنى عليه ابن تغري بردي قال: «وبرع في النظم والنثر والترسل، وله الشعر الرائع الفائق»^(٤)، وقد تولى رئاسة ديوان الإنشاء في عهد الملك الصالح، وكان يلقبه بالصاحب، وهي منزلة تعادل الوزارة، ومن يتسّمها ينبغي أن يكون على درجة عليا من البلاغة والبيان، والتمكن من اللغة والنحو وسائر العلوم العربية والدينية والأساسية^(٥)، فظهرت هذه العلوم جميعًا في شعره، إذ كان يكثر من ذكر المصطلحات العلمية والكلامية والحديث والنحو والفقه، كما عُرف كغيره من شعراء عصره بكثرة الاقتباس من القرآن الكريم والتضمين من الشعر القديم، كما تميّز أسلوبه الفني بأنه السهل الممتنع.

شخصية البهاء:

أما عن شخصيته وسلوكه، فقد أجمع القدماء على حسن أخلاقه وفضله وعموم نفعه^(٦)، إذ كان الرجل شديد الوفاء، يرضى العهد ويصونه، ساعيًا في الخير والتوسط بين الناس، والسعي في حاجاتهم، يقول مخاطبًا غيره من الناس^(٧): [الطويل]

تعال فعاهديني على ما نريده فإني مليء بالوفاء زعيم
ومع فقره، كان كريمًا معطاءً، راضي النفس، ذا همّة عالية، يقول: [الطويل]

(٣) وفيات ١ / ٢٤٢.

(٤) النجوم الزاهرة ٧ / ٦٢.

(٥) صبح الأعشى ١ / ١٠١.

(٦) وفيات الأعيان ١ / ٢٤٢ النجوم الزاهرة ٧ / ٦٢ الشذرات ٥ / ٢٧٦ البداية والنهاية ١٣ / ١٧٧.

(٧) ديوانه ٢٢.

وما ضاقت الدنيا على ذي مُروعةٍ ولا هو مسدودٌ عليه رحابُها
فقد بشّرني بالسعادة همّتي وجاء من العلياء نحوي كتابها

والبهاء الذي كان وزير الملك الصالح، لم ينشغل بالمنصب عن هموم الناس وحاجاتهم، بل كان شديد الوفاء، عظيم الاحترام، جواداً، وهذا ما جعله من فضلاء عصره والعصور التالية، علماً وخلقاً، وحلماً وأمانة... وهذه مقومات شخصية من احتلَّ حبُّ الوطن نبضَ عروقه، فكان حينه وشوقه مظهر انتمائه إلى أمة مجيدة الأصل، وإلى وطن عزيز يقيم فيه، فكان ولاؤه مترجحاً بين الحجاز ومصر، حيث ولد ونشأ، ثم أقام حتى مات.

البهاء زهير وقضية الانتماء:

ربما كان الدافع إلى بحث هذا الموضوع، ما نصادفه من آراء بعض الباحثين المعاصرين الذين يحاولون أن يطبعوا شخصية الشاعر بطابع المجتمع الذي يعيش فيه، حتى إن كانت جذوره، أو أصوله، أو نسبه، مختلفة عن أهل هذا العصر. هذا ما نقف عليه عندما تحدث أستاذنا الدكتور زغلول سلام عن ابن عُنين الشاعر^(٨) وكذلك خليل مردم عن الشاعر نفسه^(٩) إذ وصفه الأول بأنه مصري الروح والدعابة والظرف، ووصفه الثاني بأنه شامي الروح والهوى. ونجد الأمر ذاته عند مصطفى عبد الرزاق الذي يقول عن البهاء زهير إنّه «مصري المنشأ، مصري الروح، مصري العاطفة»^(١٠).

ففي شعره ما عبّر فيه عن الحنين والتشوق إلى مصر خصوصاً، عندما يتعد

(٨) الأدب في العصر الأيوبي ٣٠٢.

(٩) الشعراء الشاميون ٢٦٤.

(١٠) البهاء زهير ٢.

مكانياً عنها، كأن يوفد في سفارة، بوصفه وزيراً لديوان الإنشاء، فينطلق لسانه بشعر وجداني عميق الشوق، قوي التعبير عن الانتماء والانزراع في تربة الوطن، وعلى الأخص عندما يتعرض لهجوم أو عدوان صليبي، عندئذٍ يعلو حب الوطن على أية مواقف، فيتحول إلى شعور نبيل، وعاطفة متدفقة متأججة. والبهاء ليس بدعاً في ذلك، فشعراء العصر الأيوبي كانوا يشترقون إلى دمشق أو القاهرة، مدفوعين بعاطفة وطنية أو تريبوية، خلافاً لرأي الدكتور بدوي الذي يقرر أن حنين البهاء مبعثه ما وجدته من سعادة في المكان الذي حلَّ فيه^(١١). فالصفات التي ذكرناها عن أخلاقه ووفائه، وحبه للناس، تجعل هذه المشاعر تتجاوز الإطار الضيق، إلى المدى العام الواسع الذي يشمل الوطن الكبير، سواء أكان هذا الوطن مصر، أم الحجاز المحتد والأصل والجدور.

البهاء وحب مصر:

نشأ البهاء في مصر، فأحبها وتعلّق بها، وشُغف بكل ما هو جميل فيها فجرى هذا الومق في عروقه، وتفجر في مواقد إبداعه شعراً رقيقاً، فيه التشوق كلما بُعد عنها في سفارة أو غياب. وكان عدوان الصليبيين عليها يدفعه إلى التمسك بهذه الأحاسيس وتعزيزها، والانزراع في حرثها الطيب. ولعل ما عُرف عن البهاء من كريم الخصال ورفيع القيم والتعلّق بمن يحب كان خلف هذا الحب العظيم لمصر كلها، وليس للقاهرة وحدها، كما يبدو في قوله متشوقاً^(١٢): [الطويل]

أَزْحَلُ مِنْ مِصْرَ وَطَيْبِ نَعِيمِهَا وَأَيُّ مَكَانٍ بَعْدَهَا لِي شَائِقُ
وَأَتْرُكُ أَوْطَانًا تَرَاهَا لِنَاشِقٍ هُوَ الطَّيِّبُ لَا مَا ضُمَّتَهُ المِفَارِقُ

(١١) الحياة الأدبية في عصر الحروب الصليبية ١١٨ - ١٢٠.

(١٢) ديوانه ٢٣٠.

بلاذُ تروُقُ العَيْنَ والقلبَ بهجةً وتجمعُ ما يهوى تقِيٌّ وفاسق

فهو لا يهجر وطنه الذي يتجدد فيه الجمال، وتنتشر فيه البهجة والسرور، لأن ترابه مسك، وطبيعته الخلابة تسرُّ كل ناظر، سواء أكان مؤمنًا أم فاسقًا، فحب الوطن في نظره ليس مقتصرًا على فئة اجتماعية دون سواها، لأنه إنسان مسكون بعشق مصر. ويث حنينه وتشوقه كل مكان في مصر، داعيًا لها بالسقيا الدائمة، محملاً النسيم العليل مواجده، لأنها جنه الرضوان، فَحَرُّهَا طَيِّبٌ، ورمُلُهَا ذهب، وحبها لها أبدي: (١٣) [الطويل]

سقى واديًا بينَ العريشِ وِزْرَقَةٍ من العَيْثِ هَطَّالُ الشَّايِبِ هَتَّانُ
وَحَيَّا النَّسِيمَ الرُّطْبُ عَيِّي إِذَا سَرَى هِنَالِكَ أوطَانًا إِذَا قِيلَ أوطَانُ
بِلَادٌ مَتَى مَا جِئْتَهَا جِئْتَ جَنَّةً لَعَيْنِكَ مِنْهَا كَلَّمَا شِئْتَ رِضْوَانُ
تُمَثِّلُ لِي الأَشْوَاقُ أَنَّ تُرَابَهَا وَحِصْبَاءَهَا مِسْكٌ يَفُوخُ وَعِثْيَانُ
فِيَا سَاكِنِي مِصْرٍ تُرَاكُمُ عِلِمَتُمْ بَأَيِّ مَا لِي عَنْكُمْ الدَّهْرُ سُلْوَانُ
عَسَى اللهُ يَطْوِي شُقَّةَ البُعْدِ بَيْنَنَا فَتَهْدَأُ أَحْشَاءُ وَتَرْقَأُ أَجْفَانُ

فهو محبٌ لمصر، معجب بها، لكنه يحب البلاد جميعًا، وتلك نظرة إنسانية: [الطويل]
ولم أرَ مِصْرًا مِثْلَ مِصْرٍ تَرَوْقِي وَلَا مِثْلَ مَا فِيهَا مِنَ العَيْشِ وَالْحَقْفِضِ
وَبَعْدَ بِلَادِي فَالْبِلَادُ جَمِيعُهَا سَوَاءٌ فَلَا أُخْتَارُ بَعْضًا عَلَى بَعْضِ
إِذَا لَمْ يَكُنْ فِي الدَّارِ لِي مِنْ أَجَبَةٍ فَلَا فَرْقَ بَيْنَ الدَّارِ أَوْ سَائِرِ الأَرْضِ

وتلك جوانب وجدانية ذات نزوع إنساني نبيل وراسخ، يؤكد لها إصراره على وصف شتى مظاهر طبيعة مصر، وما فيها من جامدٍ وحيي. وكأننا إزاء شاعر

رومانسي بيث الطبيعة أحزانه وآماله شوقاً وهياماً، وحينئذاً إلى أرض الكنانة التي يفدي أيامه فيها بما بقي له من عمر... فهل كان حنينه للحجاز كذلك؟ وهل كان وجدانُ البهاء زهير نهب تنازع الولاء والحب للوطن المحتد، أو لوطن الإقامة؟.

الحجاز في شعر البهاء :

ذكرنا أن الشاعر وُلد في الحجاز، بالقرب من مكة المكرمة، ثم انتقل به أبوه وهو في مقتبل العمر إلى قوص بمصر، ثم عاش حياته كلها في مصر. أما الحجاز فلا نجد في ديوانه إلا قصيدتين تحدّث فيهما عن أيام صباه، وشوقه وحبّه لها، وعهده بها، وفيهما يبدو الحنين القوي، والأحاسيس المتدفقة، والعاطفة الصادقة، وقد بدأ كلاً منهما بالحنين، وكأنّ هذا الشعور النبيل مفتاح القصيدتين، ففي القصيدة الأولى، ومطلعها: [الطويل]

أحْنُ إِلَى عَهْدِ الْمُحَصَّبِ مِنْ مِيَّي وَعَيْشٍ بِهِ كَانَتْ تَرِفٌ ظِلَالُهُ

يربط بين الحنين والمواضع التي يحتضنها الوطن الأم - الحجاز - والزمن الجميل الذي قضاه هناك، واصفاً هواءه ورملة وعزته وقداسته، والحببية فيه، وهي الرمز النقي للوطن، فهو عندما يتذكر الأيام الجميلة يعتريه حزن وشوق شديداً:

وَأَدْكُرُ أَيَّامَ الْحِجَازِ وَأَنْثِي كَأَنِّي صَرِيحٌ يَعْتَرِيهِ حَبَالُهُ

ويعرّج في مقدمة القصيدة على ديار الحببية، وقد أضناه الشوق إليها، فيخاطب

الصديق:

فَعَرَّضْ بِذِكْرِي حَيْثُ تَسْمَعُ زَيْتَبُ وَقُلْ لَيْسَ يَخْلُو سَاعَةً مِنْكَ بِأَلُهُ

عَسَاهَا إِذَا مَا مَرَّ ذِكْرِي بِسَمْعِهَا تَقُولُ فَلَانَ عِنْدَكُمْ كَيْفَ حَالُهُ؟

فهو يوحد بين الزمان والمكان عندما يذكر الحببية، ويتذكر صباباته، بنغم شجي وعاطفة جياشة، ولوعة مشوق إلى الجذور وأهله، وقد عزف هذه الأنغام الشجية على

قيثارته الحزينة.

وفي قصيدته الثانية يقول^(١٤): [الطويل]

سقى الله أرضاً لسْتُ أنسى عُهودَها ويا طولَ شَوْقي نحوها وَحَنيي

فالدعاء بالسقيا تعبير عن رغبة عارمة في استمرار الحياة في الحمى ممرعاً - حصباً، جميلاً كشعور البهاء تجاهه، وهو فيها مدفوع بنوازع الانتماء والإخلاص، خصوصاً عندما يتنم بذكر المواضع المقدسة، كالمقام وزمزم. فالانتماء يعني الهوية والانزاع في تربة الوطن، وحدة الشعور بالولاء والارتباط... ويتذكر أيام الدعة والهدوء والطمأنينة والأمان، وهو يعاني، كغيره، ويلات الحرب، وظلم المعتدين الغزاة الطامعين في مصر وغيرها من أجزاء الوطن الكبير، فهل كان تشوقه إلى الحجاز وحنينه إلى كل شيء فيه هروباً مؤقتاً من واقع بائس مضطرب في مصر؟ ربما... صحيح أن ذكريات الطفل تدفعه إلى الحنين، إلا أن الرغبة المكبوتة في العيش الهنيء في مصر كانت الدافع الأكبر، يقول:

تَدَكَّرْتُ عَهْدًا بِالْمَحْصَبِ مِنْ مِيٍّ وَمَا دُونَهُ مِنْ أْبْطَحٍ وَحِجْوِنِ
وَأَيَّامَنَا بَيْنَ الْمَقَامِ وَزَمَزِمِ وَإِخْوَانَنَا مِنْ وَافِدٍ وَقَطِينِ
إِذِ الْعَيْشُ نَضْرٌ فِيهِ لِلْعَيْنِ مَنْظَرٌ وَإِذْ وَجْهُهُ غَضٌّ بِغَيْرِ غَضُونِ

فهل الذكريات بديل جميل لواقع معيش مزعج؟ فيه الحروب الصليبية، والقحط والمجاعة والغلاء، والظلم والتفاوت الطبقي، وانتشار البدع والخرافات، والشعوذة والفساد وغير ذلك؟!!

فإذا كان شعر البهاء صدى لمجريات حياته، فإن الشاعر شاهد على عصره الذي أضرت به الحروب الصليبية وما أصاب الحياة بسببها من ويلات، وهذا ما دفع

الشاعر إلى أن يتعرض لها، بطبع هادئ خالٍ من العنف والإقناع، وبلغة شعرية مناسبة للعامية، يصوغ بها مقطعات ذات أوزان قصيرة مؤثرة في النفوس، أو تقدم على شكل ومضة شعرية، أو نفثة مخزون.

البهاء والنصر على الغزاة:

إن الجانب المضيء من شعره يبدو في تسجيله النصر المبين الذي حققه الأيوبيون في مصر على الغزاة الصليبيين في ثلاث حملات دفع المعتدون فيها خسائر فادحة، فالشاعر لم يكتف بتسجيل النصر والإشادة به فحسب، ولكنه أسهم بشعره في بث روح الجهاد، والحض على القتال للدفاع عن الأمة، وتخليد ذكرى المجاهدين، الشهداء، أو الأحياء الذين استبسلوا في المقاومة حتى النصر.

وتعد قصيدته الرائية^(١٥) نموذجًا لشعر الحرب في هذا العصر، وهي من غرر الشعر العربي، وفيها يقول مهنئًا الملك العادل^(١٦) الذي طرد الغزاة من دمياط سنة ٦١٨هـ [الطويل]:

بِكَ اهْتَزَّ عِطْفُ الدِّينِ فِي حَلَالِ النَّصْرِ وَزُدَّتْ عَلَى أَعْقَابِهَا مِلَّةُ الْكُفْرِ
فَقَدْ أَصْبَحَتْ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ نِعْمَةً تُقَصِّرُ عَنْهَا قُدْرَةُ الْحَمْدِ وَالشُّكْرِ
يَقِلُّ بِهَا بَدَلُ النَّفْسِ بِشَارَةٍ وَيَصْغُرُ فِيهَا كُلُّ شَيْءٍ مِنَ النَّدْرِ
فِيَا مَلِكًا سَامَى الْمَلَائِكِ رِفْعَةً ففِي الْمَالِ الْأَعْلَى لَهُ أَطْيَبُ الذِّكْرِ

ففي هذه القصيدة الملحمة قدم البهاء ذروة إبداعه الفني، إذ عبّر عن فرحة الانتصار وكيف كان فخرًا للعرب أجمعين، لأنه حقق لهم الأمن، وحررهم من غدر

(١٥) ديوانه ١٢١-١٢٤.

(١٦) هو الملك العادل نور الدين بن عماد الدين زنكي مؤسس الدولة الزنكية.

الصليبيين:

وما فَرِحْتُ مِصْرُ بِذَا الْفَتْحِ وَحَدَّهَا لقد فَرِحْتُ بَعْدَ أَكْثَرِ مِنْ مِصْرٍ
 فَلَوْ لَمْ تَقُمْ بِاللَّهِ حَقَّ قِيَامِهِ لَمَا سَلِمَتْ دَارُ السَّلَامِ مِنَ الدُّعْرِ
 وفي غمرة الفرحة لا ينسى وطنه الأول فهو يهدي النصر للرسول الأعظم ﷺ:
 فَمَنْ مَبْلَغُ هَذَا الْهِنَاءِ لِمَكَّةٍ ويشربَ تَنْهِيهِ إِلَى صَاحِبِ الْقَبْرِ
 فبهذا النصر استرجع الملك العادل (دمياط) قهراً من العدا، وطهرها بقوة المحاربين
 الأشداء.. فلماذا لا تكون ليلة النصر كليلة القدر:

فِي لَيْلَةٍ قَدْ شَرَّفَ اللَّهُ قَدْرَهَا وَلَا غُرُوَ إِنْ سَمَّيْتُهَا لَيْلَةَ الْقَدْرِ

وتبدو في هذه القصيدة العاطفة القوية الصادقة، والدقة الواقعية في تصوير الحدث من دون مبالغة أو تلفيق، والنزعة العروبية الشاملة التي تشي بإيمان راسخ لدى الشاعر بوحدة أمة العرب، وكون هذا النصر لهم جميعاً، بل مهدى إلى أهله في الحجاز، وإلى صاحب القبر ﷺ. كما نجده، خلافاً لنهج شعراء عصره، لا يكثر من البديع، وأدوات الزخرفة البلاغية، بل هو يميل إلى الطبع، وتقديم القصيدة بناءً متكاملًا، موحدًا الموضوع، على قيثارة البحر الطويل، الذي تدل تفعيلاته المتطاولة على طول النفس، والثبات على الموقف، والصبر الذي حقق النصر. أما صورته الفنية فهي واضحة الأبعاد، وصفية الغاية، فيها الكثير من التناص مع صور لبشار وأبي تمام والمتنبي، وهذا دليل على ثقافة الشاعر، واعترافه بفضل إبداع سابقه من الشعراء.

شعرية البهاء، وشاعريته:

كان البهاء زهير شاعر الانتماء القومي، لأمة العرب عمومًا، وخصوصًا لوطنين نشأ في أولهما وتعرف الحياة، وأقام في الثاني، وشارك في أحداثه وظروفه وهو مصر، وكانت

روح الانتماء عنده منسجمة مع رؤاه الإنسانية والقومية. أما أسلوبه فيتصف بأنه السهل الممتنع، الأقرب إلى الطبع منه إلى الصنعة، أو التأنق في التعبير. وموضوعاته الشعرية كلها غنائية الطابع، وجدانية الروح تتناول الحنين إلى الوطن، والنقد الاجتماعي، والنسيب، والوصف، والمديح المرتبط بالنصر وتصوير معارك العزة والفخار في عصره، فهو بحق في مقدمة أعلام شعراء ذلك العصر وأدبائه، بل هو زعيم المدرسة الشعرية المصرية الثانية التي كان القاضي الفاضل زعيم الأولى منهما، والتي تميّزت باستمداد مادتها الشعرية من بيئة مصر الشعبية، وطُبع شعرائها بطابع الظرف وخفة الروح والدعابة والمجون أحياناً، فضلاً على الإيمان الراسخ بحب الوطن، بتأثير الظروف السياسية والاجتماعية السائدة، حتى إن حب الوطن بلغ درجة التقديس والعبادة، كما يقول الدكتور زغلول^(١٧). هذا إضافة إلى الحب العميق الراسخ للسلام بوصفه المطلب المخلّص من حال الشدة والبؤس والخوف والقلق، وكذلك الرقة في الطبع، والإخلاص للآخرين، والميل الغريزي للفكاهة والتندر، ومن ذلك قول البهاء يستثقل مجلس شيخ إمام كلما حضر^(١٨): [مجزوء الرّمل]

كلمًا قلتُ استرحنا جاءنا الشيخُ الإمامُ
فاعترانا كلُّنا منْ — هُ انقباضٌ واحتشامُ
فهو في المجلسِ فَدَمٌ ولنا فهوَ فِدامُ
وعلى الجملةِ فالشيءُ — حُ ثقيلٌ والسلامُ

ومن شعره اللاهني حديثه عن الخمرة ومجالسها ومتعلقاتها، هذا فضلاً على شعر المديح ووصف الحرب وشعر المناسبات، والاهتمام بالجوانب العقلية وقضايا العام من منطلق طب وفلسفة وما يتصل بها من اصطلاحات.

(١٧) ينظر: الأدب في العصر الأيوبي ٣٠٩ - ٣١٠ - ٣٥٣ - ٣٦٣.

(١٨) ديوانه - القاهرة ٢٣٦ طبعة دار صادر ٢٠٦ - القدم: العبي والأحقق.

وكان يكثر من التعبيرات العامية، وقد يهمل - أحياناً - قواعد اللغة، ويميل إلى استعمال اللغة الدارجة، تأكيداً للنزعة الشعبية التي عُرف بها. هذا إضافة إلى استعماله أساليب التعبير المختلفة كالتشبيه، والاستعارة، والكناية، والاقْتباس، والتضمين والتورية، والألغاز... وغيرها.

وبجانب الشعر كان للبهاء إسهام في النثر الفني، تجلّى في عدد من الرسائل، إذ كان صاحب ديوان الإنشاء في عهد الملك الصالح نجم الدين أيوب، وكتب له. وبعد: فقد كان البهاء أديباً متميزاً، وشاعراً كبيراً، وعلماً مشهوراً في القرن السابع الهجري، عاش عصره بجلده وهزله، وقوته وضعفه، وكانت شخصيته المحببة لدى الخاصة والعامّة، تدفعه إلى التعبير عن نبض الناس ليرسم البسمة على شفاه البسطاء، ويرضي نزعات الناس ورغباتهم، وقبل ذلك ليعبر عن حنينه إلى وطنيه الحجاز ومصر، بلغة مناسبة للإيقاع النفسي، ونهج فني معتدل، استعمل فيه البديع من دون تكلف أو مبالغة، فجاء شعره سهلاً - ظهرت قيمته - كما يقول بروكلمان، في قصائده الغنائية القصيرة العديدة، فكان شعره المتحرر من كل قيود الشعر القديم يجد صدًى في نفوس المثقفين المحدثين في مصر، وإن استعمل القالب القديم في مدح السلطان والرؤساء^(١٩).

المغايرة الأسلوبية في القرآن الكريم آراء وملاحظات

د. عبد الهادي خضير نيشان(*)

تعددت أوجه الإعجاز القرآني، بتعدد اهتمامات دارسيه وتنوع معارفهم وتحدد علوم عصرهم، فكلما أصاب العالم المسلم نصيباً من المعرفة والإلمام في حقل من حقول العلم، راح يتلمس في آيات القرآن الكريم ما يعزز مكتشفات هذا العلم وحقائقه، يدفعه إلى ذلك اعتزاز كبير بما في القرآن الكريم من معجزات وأسرار، وثقة مطلقة بأن الله سبحانه وتعالى لم يجعل هذا الكتاب العظيم مخصوصاً بقوم معينين أو عصر بذاته، فإعجازه باقٍ ما بقيت السماوات والأرض.

فلا غرابة أن تزداد وجوه الإعجاز القرآني وتتنوع من سبعة أوجه، كما عرضها الرماني (٣٨٦هـ)^(١) إلى أكثر من خمسة وثلاثين وجهاً أحصاها السيوطي (٩١١هـ)^(٢). حتى إذا جاء العصر الحديث، وانحالت على أبنائه علوم مختلفة ومعارف

(*) باحث في الأدب والتراث من العراق.

(١) في رسالته النكت في إعجاز القرآن، ضمن كتاب ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، ص ٦٩.

(٢) في كتابه (الإتقان في علوم القرآن) ص ١٧٤.

شتى، جال العلماء المسلمون في رحاب القرآن الكريم كي يستنبطوا وجوهًا للإعجاز غير ما تقدم منها، فكان الإعجاز العلمي والإعجاز الطبي والإعجاز العددي والإعجاز النفسي... إلى غير ذلك من وجوه توفّر على عرضها أكثر من باحث في هذا الباب^(٣). ويبقى الإعجاز البلاغي أول وجوه الإعجاز جذبًا للانتباه وأكثرها شيوعًا وأوفرها حظًا من اهتمام الدارسين على امتداد الأزمان والحقب، وإذا كان السلف الأول من الصالحين ممن شهدوا نزول القرآن، ومن جاء بعدهم من التابعين وتابعيهم قد آمنوا بالقرآن وإعجازه فطرة، لسلامة قرائحهم وصفاء أذواقهم، ومعرفتهم بأسرار لغتهم، وإيمانهم أن هذه الدرجة الرفيعة من البلاغة لا يمكن أن تكون من صنع البشر، ولا في مقدورهم، فإنهم لم يحاولوا البحث في أسرار إعجازه، بل شغلوا بتدبر آياته وتفهم أحكامه بعد أن صار القرآن الكريم دستورًا لحياتيهم الفانية والباقية.

ولكن الأجيال اللاحقة، ولا سيما بعد منتصف القرن الثاني للهجرة، عاشت في انفتاح حضاري واسع، انهالت بسببه ثقافات متنوعة وديانات مختلفة وأفكار من أقطاب الدنيا الأربعة، يساعدها في ذلك القدر الكبير من الحرية الفكرية التي هيأتها طبيعة المجتمع العباسي الجديدة، القادرة على استيعاب كل هذا التلون الحضاري والفكري، فظهرت أولى محاولات التشكيك في أمور الدين، والإعجاز القرآني واحد من الأمور التي عرض لها أصحاب الأفكار المنحرفة كالزنادقة والشعوبيين، ومن ناصرهم من أصحاب الديانات الأرضية التي لم تصمد أمام شريعة الإسلام الواضحة والمحكمة، كالمانوية والزرادشتية والمزدكية والثنوية والبوذية، فضلاً عن أصحاب النفوس المريضة من الديانتين المسيحية واليهودية.

(٣) ينظر على سبيل المثال: المعجزة الكبرى لمحمد أبو زهرة ص ١٠٠ وما بعدها، والقرآن

يتحدى للأستاذ أحمد عز الدين خلف الله ص ١٦٦ - ٢٠٧.

فكان لابد لعلماء الإسلام من أن ينبهوا للوقوف بوجه هؤلاء المشككين، دفاعاً عن الإسلام وشريعته، وحرصاً منهم على ألاّ تزيغ قلوب بعض الجهلة وضعاف الإيمان، فدارت بين الفريقين سجالات كلامية ومشافهات نظرية، لتظهر اللبنة الأولى لعلم الكلام، وصار أصحاب هذا العلم الجديد يُعرفون بـ(المتكلمين)... ويبدو أن هذه الحالة قد شغلت النصف الثاني من القرن الثاني الهجري وامتدت إلى القرن الثالث الهجري، حيث ظهرت النظريات الرئيسية في الإعجاز القرآني وأبرزها القول بـ(الصّرفة) التي نُسبت للنظام (٢٢٠هـ) وما أريد إثباته في هذا المقام أن هذه النظرية (الصرفة) لم تفهم حق فهمها، ذلك أنها لم ترد إلينا في واحد من كتب القائلين بها سواء في ذلك النظام، أو من تابعه فيما ذهب إليه، وإنما جاءت نتف منها في كتب الرافضين لها والرادين عليها، ولا ندري ماذا نقل هؤلاء من أفكار هذه النظرية، وماذا تركوا؟، وهل استطاعوا أن يفهموها حقاً كما عرضها أصحابها، أم أنهم اكتفوا بعرضها بما يسهل عليهم الرد عليها، يدفعنا إلى ذلك أن كثيراً من ردود هؤلاء الرافضين للصرفة هي أقرب للبديهييات التي لا تخفى على أحد منا ، فكيف تراها خفيت على عالم كالنظام؟.

ثم جاءت كتب (نظم القرآن) ردّاً علمياً وعملياً على أولئك المشككين في بلاغة القرآن أو إعجازه، فكانت كتب الجاحظ (٢٥٥هـ) ومحمد بن يزيد الواسطي (٣٠٦هـ) والحسن بن علي بن نصر الطوسي (٣٠٨هـ) وعبد الله بن أبي داوود السجستاني (٣١٦هـ) وأبي زيد البلخي (٤٢٢هـ) وابن الإخشيد (٣٢٦هـ). وهنا أود أن أستفهم عن سر ضياع كل كتاب في إعجاز القرآن يحمل اسم (نظم القرآن) ويشمل ذلك كتاب محمد بن يزيد الواسطي (إعجاز القرآن في نظمه وتأليفه) وأغرب من ذلك أن يضيع كذلك شرحه اللذان شرحه بهما عبد القاهر الجرجاني (٤٧١هـ) الذي كادت أن تصلنا كل كتبه؟! .

لم تكن دراسات إعجاز القرآن البلاغي لتأخذ منحى واحداً ، أو اتجاهًا مفردًا في دراسته، فقد تنوعت، وصار لكل منها اتجاهها الخاص في ناحية من نواحي الإعجاز البلاغي للقرآن الكريم، ومن ذلك الدراسات التي عُنيت بما سمي «المتشابهات» أي الآيات التي تتكرر في القرآن الكريم في أكثر من موضع، مع تغيير بسيط في آية عن الآية الأخرى سواء بتقديم وتأخير، أو ذكر وحذف، أو تعريف وتنكير، أو بتغيير في صيغة لفظة من ألفاظها أو باستبدال لفظة بأخرى، فقد استوقف هذا التشابه، الذي صار سمة واضحة في أسلوب القرآن الكريم، الدارسين بعد أن تنبهوا عليه وحاولوا إحصاءه أولاً كما فعل الكسائي (١٨٩هـ) في كتابه (متشابه القرآن)^(٤)، ولكن اللاحقين تعمقوا بدراسة هذه الآيات المتشابهة^(٥)، وقد تميزت في هذا الباب دراسات ثلاث هي بحسب ترتيبها الزمني:

- ١- درة التنزيل وغرة التأويل في بيان الآيات المتشابهات في كتاب الله العزيز للشيخ الإمام أبي عبد الله محمد بن عبد الله الخطيب الإسكافي المتوفى سنة (٤٢٠هـ).
- ٢- أسرار التكرار في القرآن الكريم لتاج القراء محمد بن حمزة بن نصر الكرمانى المتوفى سنة (٥٠٥هـ) وسمي كذلك «البرهان في متشابه القرآن».
- ٣- ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل في توجيه المتشابه من آي التنزيل للإمام أبي جعفر أحمد بن إبراهيم بن الزبير الثقفي الغرناطي المتوفى سنة (٧٠٨هـ).

(٤) حققه د. صبيح التميمي، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس ط ١٩٩٤م، نقلاً عن «أسرار التشابه الأسلوبى» ص ١١.

(٥) للوقوف على الكتب التي عُنيت بالمتشابه في القرآن الكريم (المطبوع والمخطوط منها) ينظر معجم الدراسات القرآنية ٦٠١-٦١٣.

وينبغي ألاّ لا يبعد عن أذهاننا تلك الجهود القيّمة التي بذلها غير هؤلاء العلماء في وقفاتهم عند هذه الآيات المتشابهات ، وفي مقدمة أولئك المفسرون الذين أشاروا إليها من خلال تفسيرهم لكل آيات الكتاب الكريم ومنهم الزمخشري (٥٣٨هـ) في تفسيره (الكشاف) والرازي (٦٠٦هـ) في كتابه (أسرار التنزيل وأنوار التأويل)... وانتهاءً بأبي السعود (مصطفى العمادي) المتوفى (٩٨٢هـ) في كتابه (إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم). وكذلك البلاغيون العرب الذين كانت لهم وقفاتهم المتميزة في كتبهم البلاغية، ولا سيما ابن الأثير (٦٣٨هـ) في كتابيه (المثل السائر) و(الجامع الكبير) وابن أبي الإصبع المصري (٦٥٤هـ) في كتابيه (تحرير التحبير) و(بديع القرآن) والزرکشي (٧٩٤هـ) في كتابه (البرهان في علوم القرآن).

وسار على خطا هؤلاء العلماء الكبار عدد من الباحثين المحدثين، مقلدين أولاً، ثم محاولين الاجتهاد في هذا الباب ما وسعهم علمهم، وما فتح الله عليهم به، ويأتي في مقدمة هؤلاء أستاذنا الدكتور فاضل صالح السامرائي، الذي يمكن أن يُعد بحق رائد هذا النوع من الدراسات القرآنية، ليس في العراق فحسب، بل في عموم وطننا العربي، فقد بدأ هذا اللون من الدراسات منذ سبعينيات القرن الماضي، وأثمرت جهوده عن عدد من الكتب القيمة، أبرزها (التعبير القرآني) و(بلاغة الكلمة في التعبير القرآني) و(لمسات بيانية) و(على طريق التفسير البياني) ... وسرعان ما تلقّف طلبة الدراسات العليا في العراق هذا النهج في الدراسة القرآنية، وصارت دراساتهم في مرحلتي الماجستير والدكتوراه تنهل من كتب علمائنا المتقدمين، وممازاده وضوحاً أستاذنا الدكتور فاضل السامرائي في كتبه. ويمكن أن نُشير في هذا الباب إلى كتاب الدكتور شلتاغ عبود (أسرار التشابه الأسلوبي في القرآن الكريم) الذي يمكن أن نعه من أبرز الدراسات الحديثة في باب المتشابه القرآني.

ولا نشك أبداً في قيمة جهود هؤلاء العلماء والباحثين - قدماء ومحدثين - وما نزال ننظر بعين الإعجاب إلى كثير من التفاتاتهم العميقة لبعض أسرار هذا التشابه الأسلوبي وما طرأ على الآيات من تغيير، وتعليقه دلاليًا، بما ينم~ على إجلال كبير للقرآن الكريم ولغتنا العربية . ولكن تشكلت لدينا - بعد الاطلاع على كثير من هذه الجهود - ملاحظات نرى أن من المفيد إثباتها هنا... وهي :-

١- لقد درج الباحثون في هذه الآيات التي تتكرر داخل السورة الواحدة أو في سور مختلفة من القرآن الكريم بتغيير بسيط - أشرنا إلى طبيعته - على تسميتها (المتشابه) أو (التكرار)، سواء في ذلك القدماء والمحدثون، ابتداءً من الكسائي في كتابه (متشابه القرآن) مرورًا بالكرماني في كتابه (أسرار التكرار) وانتهاءً بالدكتور شلتاغ عبود في كتابه (أسرار التشابه الأسلوبي في القرآن الكريم)^(٦)... ونحن نرى أن تسمية هذا اللون من الدراسات القرآنية (تشابهاً) أو (تكراراً) هو من المفارقة لأن هذه الدراسات لم تصب جهدها على دراسة سبب هذا التشابه أو التكرار في الآيات القرآنية المتشابهة، وإنما على ما وقع فيها من تغيير أو تبديل، فالدراسة قائمة على (التغيير) الذي طرأ على الآية في تقديم وتأخير أو ذكر وحذف، أو تعريف وتنكير، أو تغيير صيغة إلى أخرى أو استبدال لفظة بغيرها، مما يشكّل نوعاً من المغايرة الأسلوبية بين الآيات المتشابهات، المتعلقة باختلاف السياقات التي جاءت فيها، ولذا ندعو إلى تسميتها (المغايرة الأسلوبية) في القرآن الكريم التي نراها أكثر توفيقاً في التعبير عن طبيعة هذه الدراسات القائمة على دراسة أسرار هذه المغايرة الأسلوبية، لا على ما في الآيات من تشابه.

(٦) ينظر ما قاله الدكتور شلتاغ عبود عن تداول أربعة مصطلحات في الكتب التي عُنت بهذه الظاهرة الأسلوبية في القرآن الكريم هي (التشابه) و(التفنن والتنوع) و(التصريف) و(التكرار). يُنظر كتابه: أسرار التشابه الأسلوبي في القرآن الكريم، ص ١١ - ٢٠.

٢- أهملت هذه الدراسات إهمالاً واضحاً وجلياً، جوانب أخرى من مكونات الأسلوب، مما يمكن أن يكون سبباً في هذه (المغايرة الأسلوبية)، ومن ذلك (السياق الصوتي)، فقد تجاهلت هذه الدراسات أثر السياق الصوتي في التغيير الذي يطرأ على الآية.

وسنحاول أن نورد هنا بعض الأمثلة على ذلك مما وقع فيه بعض علمائنا القدماء وباحثينا المحدثين :-

قال تعالى ﴿مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلٍ فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِائَةٌ حَبَّةٍ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٦١].

وقال تعالى ﴿وَقَالَ الْمَلِكُ إِنِّي أَرَى سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعَ عِجَافٍ وَسَبْعَ سُنبُلَاتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَاتٍ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي رُؤْيَايَ إِنَّ كُنْتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ﴾ [يوسف: ٤٣].

فبين الآيتين مغايرة أسلوبية في قوله تعالى في سورة البقرة ﴿سَبْعَ سَنَابِلٍ﴾ [الآية ٢٦١] بجمع التكسير وفي سورة يوسف ﴿سَبْعَ سُنبُلَاتٍ﴾ بجمع المؤنث السالم، وقد فُسر ذلك بالمقام، إذ إن مقام سورة البقرة هو مقام التكرير ومضاعفة الأجر فجاء بها على (سنابل) لبيان التكرير، أما في سورة يوسف فجاء بها (سنبلات) على لفظ القلة لأن السبعة قليلة ولا مقتضى للتكرير . فجاء لكل موضع بما يقتضيه السياق^(٧). ولا شك في أن السؤال سيبرز لكل من يقرأ هذا التفسير لهذه المغايرة الأسلوبية ... وهو كيف ساغ لهؤلاء الباحثين أن يتكلموا على قلة وكثرة وقد جرى تحديد العدد ب (سبع)؟، وكيف يمكن أن يرد هذا العدد دلالة على الكثرة في مقام وعلى القلة في مقام آخر؟ وإذا كانت (السبعة قليلة) كما صرَّح الدكتور فاضل

(٧) يُنظر التفسير القيم ١٥٤-١٥٥ والبرهان ٤/ ٢٦ و(التعبير القرآني) ص ٣٩.

السامرائي فهل أن إضافتها إلى جمع التكسير كافية لنقل دلالتها إلى الكثرة؟ إنني أرى أن ما قيل عن مقام الكثرة والقلة لا يصدق على هذه المغايرة الأسلوبية في هاتين الآيتين، بل أذهب أبعد من ذلك فأقول إن الاستعمال القرآني هذا ربما يضعف ما قرره اللغويون من أن جمع التكسير دال على الكثرة وأن جمع المؤنث السالم دال على القلة، فقد حدد العدد (سبعة) وأضيف إلى جمع التكسير مرة وإلى جمع المؤنث السالم مرة أخرى، فلا أرى أن هناك دلالة على قلة أو كثرة وأرى أن مسوغ استعمال جمع المؤنث السالم (سنبلات) في سورة يوسف جاء مراعاة للسياق الصوتي للآية إذ سبقها لفظ (بقرات) وجاء بعدها لفظ (يابسات) وكلاهما جمع مؤنث سالم فكان الأوفق (صوتياً) استعمال جمع المؤنث السالم (سنبلات). أما في سورة البقرة فلم يكن هناك سياق صوتي تقتضي مراعاته فجاءت (سنابل) على الشائع والجاري في استعمالها جمعاً لسنبلة .

وقال تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ﴾ [المائدة: ٩].

وقال تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾ [الفتح: ٢٩].

وقف الخطيب الإسكافي عند قوله تعالى: ﴿مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ﴾ وسبب رفعها في الآية الأولى ونصبها في الثانية فقال «لأن الأولى خطاب لقوم حثهم على توخي العدل فيما يحكمون به، وهو أعم من حث الصحابة الذين ذكروهم في آخر سورة الفتح وأثنى عليهم بالشدة على الكفار والرحمة للمؤمنين ... فخص هؤلاء بصريح المغفرة، وذكر أنه وعدهم ذلك وقال في الآية الأولى ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ فكان إخباراً عن وعده إياهم فقط ثم أتى بـ *بِحَبْرٍ* ثانٍ فقال ﴿هُم مَغْفِرَةٌ﴾ على معنى: إن قاموا بذلك ولم يجبطوه بالسيئات، ولم يعلق المغفرة بوعد فيعزوها إليه،

وفي الآية الثانية حقق المغفرة لهم وعدى الفعل إليها، وكان كالحكم بأنهم يوافون الآخرة بأعمالهم الصالحة، وقد وعدهم الله تعالى عنها المغفرة والأجر العظيم فلاق بكل آية ماخصت به^(٨) .

والذي أراه أن إنعام النظر في السياق الصوتي للآيتين سيفسر لنا سبب رفع (مغفرة وأجر عظيم) في السورة الأولى ونصبها في السورة الثانية ويغينا عن هذا التأويل الذي أجهد الخطيب الإسكافي نفسه في الوصول إليه، ففي سورة المائدة قال تعالى في الآية التي بعد الآية المقصودة ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ﴾ [المائدة: ١٠] ولاشك في أن التوافق الصوتي واضح بين (عظيم) و(جحيم) أما في سورة الفتح فإن القضية ستكون جلية ولا تحتاج إلى كبير عناء للوصول إلى أثر السياق الصوتي في اختيار النصب ﴿مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾ فمنذ الآية الأولى لسورة الفتح يأتي المنصوب وصفته ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا﴾ [الفتح: ١] ثم تتابع المنصوبات وصفاتها ﴿صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا﴾ ﴿نَصْرًا عَزِيزًا﴾ ﴿عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ ﴿فَوْزًا عَظِيمًا﴾، ﴿عَذَابًا أَلِيمًا﴾ وصولاً إلى الآية الأخيرة ﴿مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾، فهل هناك شك في أن السياق الصوتي هو علة هذه المغايرة الأسلوبية.

إننا نرى أن السياق الصوتي حاكم مهم في اختيار صيغ ألفاظٍ وردت في مواضع في القرآن الكريم مع أنها نادرة الاستعمال أو قليلة الورد في كلام العرب، بل إنها لم ترد حتى في القرآن الكريم إلا في موضعها الذي اقتضى السياق الصوتي ورودها فيه، وهو ما سكت عنه الباحثون في الفروق الدلالية في ألفاظ القرآن الكريم ولم يشيروا إليه في دراساتهم، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا لَا يَرْجُونَ حِسَابًا﴾ ﴿وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا كِذَابًا﴾ ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ كِتَابًا﴾ ﴿فَدُوفُوا فَلَنْ نَزِيدَكُمْ إِلَّا عَذَابًا﴾ ﴿إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ

مَفَازًا ﴿١﴾ حَدَائِقَ وَأَعْنَابًا ﴿٢﴾ وَكَوَاعِبَ أَتْرَابًا ﴿٣﴾ وَكَأَسَا دِهَاقًا ﴿٤﴾ لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا
وَلَا كِذَابًا ﴿٥﴾ [النبا: ٢٧-٣٥] .

فليست صيغة (كِذَابًا) من الصيغ التي شاع استعمالها عند العرب ، كما أنها لم ترد في القرآن الكريم في غير هذين الموضعين من سورة النبا، ولا أجد مسوغاً لاستعمال هذه الصيغة سوى مراعاة السياق الصوتي متمثلاً بالألفاظ: حسابًا، كتابًا، عذابًا، أعنابًا ، أترابًا، فجاءت (كذابًا) فاصلة قرآنية تشاكل ما اكتنفها من صيغ صوتية لتعطي الآيات القرآنية هذا التدفق الصوتي المتمثل بالألفات الممدودة والباءات المتفجرة ، فكانت خصوصية صوتية لهذه الآيات تميزها من غيرها مما ورد مشابهاً لها في سور أخرى من القرآن الكريم ... والذي يجلب الانتباه أن الكتب التي عُثيت بالمتشابه ووقفت عند (سنابل) و(سنبلات) لم تقف عند هذه الصيغة، مع أنها وقفت عند آيات أخرى من سورة النبا^(٩).

ومثل هذا صيغة (خُسْر) في قوله تعالى ﴿وَالْعَصْرِ ﴿١﴾ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ ﴿٢﴾ [العصر: ١-٢] إذ لم تَشِعْ هذه الصيغة عند العرب شيوع (خسران) وحتى القرآن الكريم لم ترد فيه هذه الصيغة إلا في موضعين، أحدهما هذا من سورة العصر، والآخر في قوله تعالى ﴿فَدَاقَتْ وَبَالَ أَمْرِهَا وَكَانَ عَاقِبَةُ أَمْرِهَا خُسْرًا﴾ [الطلاق: ٩].

فيما وردت صيغة (خسران) في ثلاثة مواضع في القرآن الكريم وصيغة (خسارًا) في ثلاثة مواضع أخرى. وأرى أن حاكم هذا الاستعمال هو السياق الصوتي في سورة العصر، وكذلك في سورة الطلاق إذ سبقتها فواصل قرآنية هي (يسر)، (أجر)، (أخرى)، (نكر).

وأجدنا مضطرين إلى التسليم بمراعاة السياق الصوتي في كثير من آيات القرآن الكريم ، سواء في ذلك الآيات المتشابهات وغير المتشابهات ، إذ بماذا يمكن أن نفسر

(٩) يُنظر درة التنزيل، ٥٧ وأسرار التكرار، ٢١٣-٢١٤، وملاك التأويل، ٥٠٠-٥٠١.

تشنية لفظ (جنة) الدالة على (الجنة الأخروية) في سورة الرحمن ﴿جَنَّاتٍ﴾ من [الآية ١٥] وعدم ورودها في غير هذه السورة، أليس لغلبة التشنية على سورة الرحمن كلها أثرٌ في استعمال صيغة ﴿جَنَّاتٍ﴾ مراعاة للسياق الصوتي، فضلاً عن الفاصلة القرآنية (الألف والنون) التي تكاد تكون لازمة لفواصل الآيات جميعها في السورة... وهل لدى التفسير الدلالي ما يمكن أن يفسر هذه التشنية بغير ما ذهبنا إليه؟.. ولاشك في أن بالإمكان إيراد أمثلة أخرى لآيات قرآنية كان السياق الصوتي فيها واضحاً في إثثار صيغة على أخرى أو تقديم لفظ على آخر... إلى غير ذلك من وجوه المغايرة الأسلوبية التي أشرنا إليها^(١٠).

٣- كثير من الباحثين في الفروق الدلالية بين الآيات المتشابهات أو ما سميهاها (المغايرة الأسلوبية) ذهبوا إلى أن أي تغيير في الآية المكررة عن سابقتها حتى لو كان في حرف واحد، لا بدّ من أن يكون وراءه فرق دلالي، عليهم تلمّسه، وهو ما صرّح به الخطيب الإسكافي في قوله «إذا أورد الحكيم تقدست أسماءه آية على لفظة مخصوصة، ثم أعادها في موضوع آخر من القرآن، وقد غيرَ فيها لفظة عمّا كانت عليه في الأولى فلا بد من حكمة هناك تُطلب، فإذا أدركتموها فقد ظفرتهم، وإن لم تدركوها، فليس لأنه لا حكمة هناك بل جهلتم»^(١١). وهكذا أجهد هؤلاء الباحثون أنفسهم في الوصول إلى هذه (الحكمة) حتى لو كان ذلك بالمغالاة أو البعد في التفسير.

(١٠) يمكن الإشارة هنا إلى آيات أخرى كقوله تعالى: ﴿وَالصَّخْرَ﴾ و﴿لِيَالٍ عَشْرٍ﴾ و﴿الشَّفْعِ وَالْوَتْرِ﴾ و﴿اللَّيْلِ إِذَا يَسِرُّ﴾ [الفجر: ١- ٤]، بحذف (ياء) يسري، وقوله تعالى في السورة نفسها ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ﴾ إِرْمَ دَاتِ الْعِمَادِ ﴿الَّتِي لَمْ يُخْلَقْ مِثْلُهَا فِي الْبِلَادِ﴾ وَتَمُودَ الَّذِينَ جَابُوا الصَّخْرَ بِالْوَادِ ﴿[الفجر: ٦- ٩]. بحذف (ياء) الوادي.

وما أريد قوله هنا أن هذه (الحكمة) التي يشير إليها الخطيب الإسكافي ليست هي (الدلالة) فقط، فما المانع أن تكون هذه (الحكمة) هي مراعاة السياق الصوتي، أو هي لون من المغايرة الأسلوبية حتى لا يكون التكرار تأمناً، فتكون المغايرة نوعاً من التنوع في الألفاظ، وعدم إخراج الكلام على أسلوب واحد، بما يوقظ ذهن القارئ ويحفزه إلى القراءة. مع التذكير بحقيقة مهمة، هي أن كثيراً من الآيات (المتشابهات) موضوع (المغايرة الأسلوبية) قد جاءت في قصص الأنبياء وأخبار الأقوام البائدة أو السابقة لنبوّة النبي محمد ﷺ ممن لم تكن العربية لسانهم، فكلامهم منقول في القرآن الكريم بالمعنى لا باللفظ، فكيف يتأتى لنا دراسة هذه الأساليب وربطها بالمقامات التي جرى الكلام فيها، وهو ليس كلامهم وإنما هو كلام القرآن عنهم، وهو ما صرح به الخطيب الإسكافي في قوله «إن ما أخبر الله تعالى به من قصة موسى عليه السلام وبني إسرائيل، وسائر الأنبياء (صلوات الله عليهم وسلامه) وما حكاه من قولهم قوله عليه السلام لهم، لم يقصد إلى حكاية الألفاظ بأعيانها وإنما قصد إلى اقتصاص معانيها، وكيف لا يكون كذلك واللغة التي خوطبوا فيها غير العربية، فإذا حكاية اللفظ زائلة وتبقى حكاية المعنى، ومن قصد حكاية المعنى كان مخيراً بأن يؤديه بأي لفظ أراد، وكيف شاء»^(١٢).

إن كلام الخطيب الإسكافي في غاية الأهمية، بل لعلنا لا نغالي إذا قلنا إنه في غاية الخطورة، ذلك أنه يستلزم أن يعيد أصحاب الفروق الدلالية بين الألفاظ، النظر في الذي قالوه في القصص القرآني والحوادث التي تجري على ألسنة شخوصها، وهم في غالبيتهم ليسوا عرباً ولا يتكلمون العربية، وبذلك يصبح الحديث عن الفروق الدلالية بين صيغة وأخرى أو استعمال صيغة دون أخرى مراعاة للمقام، ضرباً من التعسف

والمغلاة اللذين لا يُقبلان، ولنضرب أمثلة مما وقع فيه بعض باحثينا من مغلاة وُبعد في التفسير قد لا نتفق معهم فيه.

من ذلك الفرق بين صيغتي الفعل (تستطع) و(تسطع) اللتين وردتا على لسان الرجل الصالح (الخضر كما يقال) الذي أصرّ النبي موسى عليه السلام على مصاحبته، ولكنه لم يستطع السكوت على ما قام به فخاطبه الرجل الصالح بالقول ﴿سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا﴾ [الكهف: ٧٨]، ثم قال بعد أن فسّر له كل ما مر به ﴿ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا﴾ [الكهف: ٨٢].

فقد وقف الدكتور فاضل السامرائي عند الآيتين وفسر المغايرة بين الصيغتين بقوله (وذلك أن المقام في الآية الأولى مقام شرح وإيضاح وتبيين، فلم يحذف من الفعل، وأما الآية الأخرى فهي مقام مفارقة ولم يتكلم بعدها بكلمة وفارقه فحذف من الفعل^(١٣) أي إن أستاذنا يرى أن المتكلم (الرجل الصالح) كان في أول حديثه في مقام الشرح فلديه من الوقت ما يكفي فقال ﴿تَسْتَطِعْ﴾ أما في الآية الثانية فقد أنهى شرحه فأراد أن يختصر لأنه في مقام المغادرة ولا وقت لديه فقال ﴿تَسْطِعْ﴾... ولا أعتقد أن أجدنا يمكن أن يقنعه ما قاله أستاذنا فرقاً بين الصيغتين، وكم يستغرق صوت (الناء) من الوقت حتى يكون فارقاً بين مقامي الشرح والاختصار، فأما إذا ذكرنا بمقولة الإسكافي السابقة من أن لغة المتحاورين ليست هي العربية، فيصبح كل ما قاله أستاذنا غير مقبول ولا معقول.

ما أريد قوله: إن المغايرة الأسلوبية سواء في الآيتين السابقتين أو في كثير من آيات القرآن الكريم مقصودة لذاتها، أي إن المراد هو الابتعاد عن التكرار اللفظي ورتابة الأسلوب، بتنويع الألفاظ والصيغ أو إخراج الكلام على أساليب مختلفة، تطرية للسامع وتحفيزاً له، وذلك أن القرآن الكريم - كما هو معلوم هو كتاب نصح

وإرشاد، وتذكير وعظة، وهذه المواضيع كلها تستلزم تكراراً في المعاني، وهذا هو واقع كثير من الآيات القرآنية، فكانت المغايرة الأسلوبية سواء بتقدم وتأخير أو ذكر وحذف أو تعريف وتنكير أو تغيير في صيغة الألفاظ أو استعمال المرادفات بما لا يجعل الآيات المتشابهة متطابقة تمام المطابقة، بما يسمح باندساس بعض عيوب التكرار في الأسلوب البشري إلى النص القرآني، ما دام هذا النص قد وجد أصلاً لمخاطبة البشر.

ولابدّ من الإشارة هنا إلى أننا لسنا أول من دعا إلى ذلك، فهذا الزمخشري على علمه الواسع وفهمه الثاقب لا يجد فرقاً بين قوله تعالى: ﴿وَإِذِ اسْتَسْقَى مُوسَى لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ نَيْنًا﴾ [البقرة: ٦٠] وقوله تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى إِذِ اسْتَسْقَاهُ قَوْمُهُ أَنْ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْبَجَسَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ نَيْنًا﴾ [الأعراف: ١٦٠] في استعمال الفعل (انفجرت) في سورة البقرة و(انبجست) في سورة الأعراف ويرى بأن المعنى واحد وهو الانفتاح بسعة وكثرة^(١٤)... ولا يرى بأساً في اختلاف العبارتين إذا لم يكن هناك تناقض... ولا يغيب عن بالنا أن الزمخشري هو صاحب الرأي المشهور بضرورة المغايرة الأسلوبية في الكلام ونقله من أسلوب إلى أسلوب «لأن الكلام إذا نقل من أسلوب إلى أسلوب كان ذلك أحسن تطرية لنشاط السامع، وإيقاظاً للإصغاء إليه من إجراءاته على أسلوب واحد»^(١٥)... وبذلك فإن المغايرة الأسلوبية في الآيات المتشابهة عند الزمخشري مقصودة لضمان وصول الرسالة للمتلقي وضمان انشداده إليها.

ومن العلماء الذين رأوا في المغايرة الأسلوبية أو المتشابهات ضرباً من التنوع الأسلوبية الزركشي الذي عرّف (المتشابه) بأنه «إيراد القصة الواحدة في صور شتى وفواصل مختلفة».

(١٤) الكشف: ٣ / ٥٨٢.

(١٥) م. ن: ١ / ٥٠.

ويكثر في إيراد القصص والأنباء، وحكمته التصرف في الكلام وإتيانه على ضروب، ليعلمهم عجزهم عن جميع طرق ذلك: مبتدأ به ومتكرراً»^(١٦).

ويلاحظ ان الزركشي أفصح عن (الحكمة) من إيراد المتشابهات، التي أشار إليها الخطيب الإسكافي في قوله السابق، ولم يقصر ذلك على الدلالة بل نراه يصرح أنها في التفنن في الأساليب وإخراج الكلام بأشكال عدة ... كما أنه يشير إلى (حكمة) أخرى لم يلتفت إليها كثيرون ممن بحثوا في المغايرة الأسلوبية وهي قطع الطريق على المشككين في إعجاز القرآن البلاغي ذلك أنه لم يقدم لهم تركيباً واحداً للجملتها وإنما تراكيب مختلفة دون أن ينقص تكرار الكلام من فصاحته فهو بذلك يتحداهم لا بلون واحد من ألوان التعبير، ولا بصيغة واحدة منه، وإنما بتراكيب مختلفة، وكلها معجزة بالنسبة لهم .

ولكن يبدو أن الغلبة صارت للباحثين في الفروق الدلالية بين الآيات المتشابهات، حتى صارت مقولة اللغويين المعروفة، «إن زيادة المبنى تؤدي إلى زيادة المعنى» دستورهم الذي لا يقبلون نقاشاً فيه، بل صارت بديهية لا يرقى إليها مخالفة، مع أن كثيراً من أساليب التعبير في اللغة العربية وصيغها تخالف هذه القاعدة بشكل صريحة، فماذا يمكن أن نقول مثلاً عن «التصغير» أليس هو زيادة في المبنى، ولكنه نقص في المعنى؟ وماذا يمكن أن نقول عن الإطناب بأشكاله وصيغته المختلفة؟ وهو لون مهم من ألوان البلاغة عند العرب... هل ترى أن مقولتهم هذه تتسق وهذا الأسلوب من أساليب التعبير في العربية؟ إننا ملزمون بالتأكيد مراراً أن المغايرة الأسلوبية في الآيات المتشابهات في القرآن الكريم، فيها من الفروق الدلالية ما يتسق وسيق كل آية، سواء في ذلك السياق اللفظي أو السياق العام للآية، ولكن ما ندعو إليه هو ألا تكون الدلالة، أو بعبارة أوضح (الفروق الدلالية) هي همنا الوحيد في

هذه المغايرة الأسلوبية، بما يدفعنا إلى المغالاة والتنكر لكثير من حقائق الأسلوب القرآني وخصائصه، وسنورد أمثلة لما وقع فيه علماءنا وباحثونا من عدم الدقة أو المبالغة في التأويل حرصاً منهم على إثبات الفروق الدلالية بين الآيتين المتشابهتين.

فقد ورد في كثير من الآيات المتشابهات وبطريقة المغايرة الأسلوبية استعمال صيغة الفعل (أنزل) و(نزل) في الحديث عن القرآن الكريم والكتب السماوية الأخرى كقوله تعالى: ﴿نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنْزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ﴾ [آل عمران: ٣].

فقد استعملت مع القرآن صيغة (نزل) فيما استعملت مع التوراة والإنجيل صيغة (أنزل) فسارع الباحثون في الفروق الدلالية إلى تبيان هذه المغايرة الأسلوبية يقول الغرناطي: «والجواب عن ذلك أن لفظ (نزل) يقتضي التكرار لأجل التضعيف فقوله تعالى ﴿نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ﴾ مشيراً إلى توصيل المنزل وتنجيحه بحسب الدعاوى وأنه لم ينزل دفعة واحدة، أما لفظ أنزل فلا يعطي ذلك إعطاء نزل وإن كان محتملاً، وكذا جرى في أحوال هذه الكتب، فإن التوراة إنما أوتيتها موسى ﷺ جملة واحدة في وقت واحد... وأما الكتاب فنزل مقسماً من لدن ابتداء الوحي»^(١٧).

وكلام الغرناطي واضح في اختصاص الفعل (نزل) بالقرآن الكريم لنزوله مفرقاً، واختصاص (أنزل) بباقي الكتب السماوية لنزولها دفعة واحدة، ولا أدري لماذا سكت الغرناطي عن قوله تعالى بعد هذه الآية مباشرة ﴿مَنْ قَبُلَ هُدًى لِنَاسٍ وَأَنْزَلَ الْقُرْآنَ﴾ [آل عمران: ٤] كما أن استعراض مواضع ورود الفعلين (نزل) و(أنزل) في الآيات التي تتحدث عن القرآن الكريم والكتب السماوية الأخرى لا نجد فيها هذا التخصص الذي يشيرون إليه كقوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيَّ عَبْدِهِ الْكِتَابَ﴾ [الكهف:

(١٧) ملاك التأويل: ٧٦، ويُنظر بلاغة الكلمة: ٦٦.

[١] و﴿اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ﴾ [الشورى: ١٧] و﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ﴾ [آل عمران: ٧] و﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ﴾ [البقرة: ٢٣].

وحتى في استعمال هاتين الصيغتين في غير الكلام على القرآن الكريم أو الكتب السماوية الأخرى، لم تخصص إحدى هاتين الصيغتين باستعمال دون آخر ففي إشارة القرآن الكريم إلى قدرة الله سبحانه على إنزال المطر من السماء نوب بين الصيغتين دون أن يقتصر على صيغة دون أخرى فكما قال سبحانه:

﴿وَلَقَدْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِ مَوْتِهَا لِيَقُولُوا اللَّهُ﴾ [العنكبوت: ٦٣].

قال كذلك: ﴿وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ﴾ [البقرة: ٢٢] وبذلك لا نرى موجباً لقصر صيغة ما على استعمال بعينه.

ومن المواضع التي استوقفنا في جهود هؤلاء الباحثين حديث أستاذنا الدكتور فاضل السامرائي عن المغايرة الأسلوبية في حذف نون (تكن) في آية وإثباتها في آية أخرى في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَلَا تَكُ فِي ضَيْقٍ مِمَّا يَمْكُرُونَ﴾ [النحل: ١٢٧] وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَلَا تَكُنْ فِي ضَيْقٍ مِمَّا يَمْكُرُونَ﴾ [النمل: ٧٠] إذ علل ذلك بالقول «وذلك إن السياق مختلف في السورتين فالآية الأولى نزلت حين مثل المشركون بالمسلمين يوم أحد... فوقف رسول الله ﷺ على حمزة وقد مثل به فرآه مبقور البطن فقال: أما والذي أحلف به لئن أظفرتني الله بهم لأمثلن بسبعين مكانك.. فقد أوصاه ربنا بالصبر ثم نهاه أن يكون في ضيق من مكروهم فقال له: ﴿وَلَا تَكُ فِي ضَيْقٍ مِمَّا يَمْكُرُونَ﴾ أي لا يكون في صدرك ضيق مهما قلّ فحذف النون من الفعل إشارة إلى ضرورة حذف الضيق من النفس أصلاً، وهذا تطييبٌ مناسب لضخامة الأمر وبالغ الحزن وتخفيفٌ لأمر الحدث وتهوينه على المخاطب فخفف الفعل بالحذف إشارة إلى تخفيف الأمر وتهوينه

على النفس . أما الآية الثانية فهي في سياق المحاجة في المعاد وهو مما لا يحتاج إلى مثل هذا التعبير»^(١٨)، وأستاذنا في حقيقة الأمر يعيد ما كان قاله الكرمانى قبله عند وقوفه عند هاتين الآيتين، ولكن الكرمانى زاد على الدكتور فاضل بشيعين: الأول إشارته إلى كثرة حذف النون من (تكن) تخفيفاً من غير قياس، والثاني أن الحذف جاء موافقاً لما قبلها وهو قوله (ولم يك من المشركين)... ولا أزيد هنا على إشارة الكرمانى إلى أن هذا الحذف شائع في كلام العرب ، ولا أرى موجباً لإجهاد النفس في الوصول إلى علة له في الآية.

وما أريد أن أنتهي إليه في بحثي هذا هو أن المغايرة الأسلوبية في التعبير القرآني مطلوبة لذاتها، ففيها تنوع في أساليب التعبير وخروج على رتابة التكرار، ومراعاة للسياق الصوتي، فضلاً عما يمكن أن يكون وراء ذلك من فروق دلالية يقتضيها السياق، ولكن دون أن نقصر جهدنا على جانب واحد من هذه الجوانب حتى إذا لم نصل إلى ما نبتغيه بسهولة، رحنا نغالي في التأويل والتعليل علنا نظفر بشيء جديد يشد انتباه السامعين لما نقوله، فليس كل مغايرة أسلوبية هي مغايرة دلالية ضرورةً، فماذا يمكن أن نقول، أو يقول أصحاب هذه النزعة الدلالية في قوله تعالى: ﴿قَالَتْ مَنْ أَنْبَأَكَ هَذَا قَالَ نَبَّأَنِي الْعَلِيمُ الْحَبِيرُ﴾ [التحریم: ٣] فماذا يمكن أن يكون وراء هذه المغايرة الأسلوبية بين صيغتي الفعل (أنبأ) و(نبأ) سوى المغايرة ذاتها تنويحاً للألفاظ وتفنناً في العرض، بما يجلي ثراء الأسلوب القرآني وتنوعه وبقائه آية في الإعجاز البلاغي على ما فيه من تكرار وتشابه.

«قد» اسمًا وحرَفًا دلالاتها واستعمالاتها

د. عبد الكافي توفيق المرعب^(*)

لا شك أنَّ اللهجاتِ وليدُهُ ظروفٍ مختلفةٍ: «جغرافيةٍ، واقتصاديةٍ، وسياسيةٍ، واجتماعيةٍ». ولا يمكن انتشار لغةٍ من اللغاتِ إلا بعد تعدّد لهجاتها، فتظهر لهجةٌ أهلِ المدَرِّ إلى جانب لهجةِ أهلِ الوَبَرِ، وتتميّز لهجةُ الشمالِ من لهجةِ الجنوبِ. والرحلةُ والتجارةُ لهما أثرٌ كبيرٌ في اتصال لهجةٍ بأخرى. وللعربيةِ لهجاتها قديمًا وحديثًا، فإلى جانب لهجةِ قريشٍ عُرفَت في الجاهلية لهجاتٌ أخرى. ويبدو أثرها واضحًا في المترادفاتِ والأضدادِ، والقراءاتِ السبعِ وما جاوزهما، والشواهدِ النَّحْوِيَّةِ واختلافِ مدلولها^(١). ومن هذه المترادفاتِ: «قَدٌ وَقَدِي وَقَدِي، وَقَطٌ وَقَطِي وَقَطِي، وَبَجَلٌ وَبَجَلِي وَبَجَلِي» بمعنى «حَسَبٌ أو حَسْبِي»، و«قَدٌ» بمعنى «هل وربّ وما»، وهي مدار بحثنا عن «قد» اسمًا وحرَفًا.

(*) أستاذ النحو في جامعة البعث بحمص.

(١) انظر لهجات العرب ص ٧-٨ بتصرف.

«قد» تأتي في الكلام اسماً وحرفاً، فإذا جاءت اسماً فهي على ضربين:

١- «قد» التي تأتي اسماً مرادفاً لـ «حسب».

٢- «قد» التي تأتي اسماً لفعل ماضٍ بمعنى «كفى».

ثانياً: «قد» حرفاً وله معانٍ كثيرةٌ سنقف عليها فيما بعد.

«قد» الاسمية التي تأتي بمعنى «حَسَبُ»:

دلالاتها اللغوية:

إذا جاءت «قد» اسميةً فهي: «كلمةٌ دلَّت على معنى كائنٍ في نفسها، من غير

حاجة إلى انضمام كلمة أخرى إليها لاستقلالها بالمفهومية»^(٢). أي: إذا جاءت

«قد» اسماً، فهي كلمة تدل على الاكتفاء دون أن تنضمَّ إلى كلمة أخرى لفهم

معناها. قال المبرد: (٣) «تكون «قد» اسماً إذا كانت في موضع حسب». أي:

«حسب» كلمة دلَّت على معنى في نفسها من غير أن تنضمَّ إلى كلمة أخرى، إذ

تعني كافياً، وكافٍ كلمة شأنها شأن «قد» التي تأتي اسماً بمعنى «حسب».

و«قد مثل قط، وقط مثل بجل»، وكلها تعني حسباً. أما «قد وقط وبجل» من

حيثُ اللغَةُ فهي:

«قد»: يدل على قطع الشيء طولاً، قال ابن فارس: (٤) «قد: القاف والبدال أصل

صحيح يدل على قطع الشيء طولاً ثم يستعار، يقولون: قدذت الشيء قدًّا إذا قطعته

طولاً، ويقولون: هو حسن القد أي التقطيع في امتداد قامته».

و«قط»: يدل على قطع الشيء عرضاً بسرعة، قال ابن فارس: (٥) «قط: القاف

والطاء أصل صحيح يدل على قطع الشيء بسرعة عرضاً».

(٢) انظر شرح الحدود النحوية للفاكهي ص ٢٦٢.

(٣) المقتضب ١/١٨٠.

(٤) مقاييس اللغة ٥/٦.

و«بَجَلٌ» يدل على الكفاف والاحتساب، قال ابن فارس: (٦) «الباء والجيم واللام أصول ثلاثة: أحدها الكفاف والاحتساب، والآخر الشيء العظيم، والثالث عِرْق. فالأول قولهم: بَجَلٌ بمعنى حَسْبٍ. يقول منه أَبْجَلَنِي كذا كما يقول كفاني و أحسبني». إذن «قَدْ وَقَطُّ» لغةً: يدلان على قطع الشيء طولاً وعرضاً، و«بَجَلٌ» يدل على الاكتفاء والاحتساب.

استعمالاتها:

«قَدْ وَقَطُّ» لغتان يستعملان في «حَسْبٌ»، قال الخليل: (٧)

«قَدْ مِثْلُ قَطُّ عَلَى مَعْنَى حَسْبٍ، تَقُولُ: قَدِي أَي حَسْبِي، قَالَ النَّابِغَةُ (٨):

قَالَتْ أَلَا لَيْتَمَا هَذَا الْحَمَامُ لَنَا إِلَى حَمَامَاتِنَا وَنَصْفُهُ فَقَدٍ».

جاءت «قَدْ» في بيت النابغة مبنيةً بمعنى «حسبي» أي كافٍ لنا. وقال طرفة: (٩)

أَحْيَى ثِقَةً لَا يَنْشِي عَنْ ضَرْبِي إِذَا قِيلَ مَهلاً قَالَ حَاجِرُهُ قَدِي

كذلك استُعملت «قَدِي» في بيت طرفة مبنيةً بمعنى حَسْبِي أيضاً. ف«قَدْ وَقَدِي»

سَيَانٌ مِنْ حَيْثُ الْمَعْنَى وَالْبِنَاءُ لَشَبَهَهُمَا بِ«قَدْ» الْحَرْفِيَّةِ .

وتستعمل «قَدْ» استعمال «حَسْبٌ» من حيثُ المعنى والإضافة، إذ تضاف «قَدْ» إلى

كل ما تضاف إليه «حَسْبٌ»، إلا أنَّ حَسْبًا تضاف إلى ياء المتكلم من غير نون الوقاية،

قال ابن مالك: (١٠) «تكون «قَدْ» بمعنى «حَسْبٌ»، أي كافٍ فتوافقها في الإضافة إلى

المفعول، وفي لزوم أحد جزأي الابتداء، كقولك: «قَدْ زِيدِ دَرْهَمًا: كما تقول: «حَسْبُ زَيْدٍ

(٥) مقاييس اللغة ١٣/٥.

(٦) مقاييس اللغة ١/١٩٩.

(٧) كتاب العين ٥/١٦.

(٨) ديوانه ٢٤، و انظر الكتاب ١٣٧/٢، والدرر اللوامع ١/٢١٦.

(٩) ديوانه ٤٢.

(١٠) شرح التسهيل ٤/١٠٧.

درهمٌ»، ف «قد» في هذا اسم لمرادفتها لما ثبت اسميئته معنى واستعمالاً، وهي مبتدأ و«درهم» الخبر، ولكنها مبنية على السكون لوضعها على حرفين وشبهها ب«قد» الحرفية فلم يظهر فيها الرفع. وتضاف «قد» إلى كل ما تضاف إليه حسب، إلا أنّ حسباً تضاف إلى ياء المتكلم مجردةً من نون الوقاية كقوله: (١١)

فإمّا كرامٌ موسرون لقيتُهُم فحسبي من ذي عندهم ما كفانيا

ف «حسبي» أضيفت إلى ياء المتكلم من غير نون الوقاية في بيت الشاعر.

وتستعمل «قد» مبنية على السكون استعمال «حسب» غالباً، لأنها على حرفين إذ ضارعت «قد» الحرفية وهذا لا يعني أنّها لا تأتي معرفة بالرفع، قال الكفوي: (١٢) «وتأتي «قد» معرفة بالرفع، نحو: «قد زيد درهم» أي حسب زيد درهم». ف«قد» مبتدأ مرفوعٌ و«درهم» خبره.

أما «قط» التي تأتي بمعنى «حسب» فهي ساكنة الطاء، قال الخليل (١٣): «قط:

خفيفة هي بمنزلة حسب، يقال: «قطك هذا الشيء أي: حسبك»، قال الراجز (١٤):

امتأ الحوض وقال قطني حسبي روئيداً قد ملأت بطني

ف «قط» ساكنة في قول الخليل جاءت بمعنى حسب. و«قطني» في بيت الراجز

جاءت بمعنى «حسبي» ف «قط وقطني» متساويان من حيث المعنى، وأما «بجل» ساكنة

اللام فهي تأتي بمعنى «حسب» أيضاً، قال الخليل (١٥): «بجل بمنزلة حسب، وهو مجزوم

(١١) البيت لـ منظور بن سحيم الفقعسي، انظر شرح التسهيل ١٠٧/٤ .

(١٢) الكلّيات ٦١/٤-٦٢، وانظر مغني اللبيب ٥٢٦/٢، والمساعد على تسهيل الفوائد

٢٠٨/٣، ومعجم أسماء الأفعال ص ١٠٤، والتاج (قدد).

(١٣) كتاب العين ١٤/٥.

(١٤) البيتان في مجالس ثعلب ١٥٨/١، وإصلاح المنطق لابن السكيت ٥٧، ٣٤٢.

(١٥) كتاب العين ١٣٤/٦ بتصرف يسير.

لاعتماده على حركة الجيم، ولأنه لا يتمكن في التصريف، قال الراجز^(١٦):

نحن بني ضَبَّة أصحابُ الحملِ ردّوا علينا شيخنا ثمَّ بَجَلْ

وقال لييد: ^(١٧)

فمتى أهْلِكَ فلا أخْفِلُهُ بَجَلِي الآن من العيش بَجَلْ

فـ «بَجَلْ» في بيت الراجز جاءت ساكنة، وفي بيت لييد مضافةً إلى ياء المتكلم

فهي مكسورة اللام بسبب الإضافة، وكلٌّ منهما جاء مبنيًّا بمعنى «حسب».

وقطي مثل قدي تأتي مبنيّةً بمعنى حسبي، قال أبو عمرو الشيباني: ^(١٨) «قال:

وقطي وأنشد:

قطي أبدًا من دِكْرٍ ما عندَ سالمٍ وما بي إلا اليأسُ بعد التلومِ

وقال: قطي منه أي حسبي منه». وبجلي مثل حسبي، ومنه الحديث ^(١٩): «فألقي

تمراتٍ في يده، وقال: بجلي من الدنيا أي حسبي منها».

ويأتي «قدي وقدي» اسمًا مبنيًّا مرادفًا لـ «حسي» أيضًا، فهما سواء في المعنى، قال

ابن دريد ^(٢٠): «وأما قولهم: قدي من كذا وكذا في معنى حسبي، ويقولون: قدي وقدي في

معنى حسبي». وقال الأزهري ^(٢١): «قال الليث: قدٌ مثل قط، تقول: قدي وقدي».

مما قاله ابن دريد والأزهري، يبدو أول وهلة أنّ «قدي» أصلٌ و«قدي» فرع

محمول عليه. قال الجوهرى ^(٢٢): «وأما قولهم: «قدك» بمعنى «حسب»، فهو اسم،

(١٦) البيتان للأعرج المعني وهما في شرح الحماسة للمرزوقي ٢٩١/١.

(١٧) ديوانه ١٩٧.

(١٨) كتاب الجيم ٧٤/٣، وانظر اللسان (قطط).

(١٩) انظر النهاية في غريب الحديث والأثر ٩٨/١، واللسان والتاج (بجل).

(٢٠) جمهرة اللغة ١١٣/١ و ٢٦٧/٢.

(٢١) تهذيب اللغة ٢٦٧/٨.

(٢٢) الصحاح (قدد) ٥٢٢/٥.

تقول : قدي وقديني أيضًا على غير قياس، لأن هذه النون إنما تزداد في الأفعال وقاية لها، مثل ضَرَيْني وشتَمَني. قال الراجز^(٢٣):

قَدِينِي مِنْ نَصْرِ الْخَبِيثِينَ قَدِي لَيْسَ الْإِمَامُ بِالشَّحِيحِ الْمَلْحَدِ

وأما قوله: «قديني» بالنون على غير قياس فلعله سهوٌ وقع فيه الجوهري، إذ جعل هذه النون مخصوصةً بالأفعال لا غير، قال ابن بري^(٢٤): «وليس كذلك، وإنما تزداد وقاية لحركة أو سكون في فعل أو حرف، كقولك في «من وعن» إذا أضفتها إلى نفسك «مئي وعئي»، فزِدَتْ نون الوقاية لتبقى نون «من وعن» على سكونها، وكذلك في «قد وقط». ف«قدي وقطي» لا بدّ من النون فيهما، وإن حُذفت في الشعر فهي لضرورة شعريّة، قال سيبويه^(٢٥): «وقد جاء في الشعر: «قطي وقدي». فأما الكلام فلا بدّ فيه من النون، وقد اضطر الشاعر فقال: قدي، شَبَّهَهُ بحسبي لأنّ المعنى واحد».

وقال ابن يعيش^(٢٦): «والشاهد في البيت حذف النون من «قدي» تشبيهاً لها بحسبي إذ كان معناها واحدًا، وإثباتها هو المستعمل لأنّها في البناء ومضارعة الحروف بمنزلة «من وعن» فألزموها النون قبل الياء لئلا يُغيَّر آخرها عن السكون». وقال الرضي^(٢٧): (و«من وعن وقد وقط») كذا قال الجزولي: إنّ إثبات النون فيها هو الأشهر).

وقال ابن مالك^(٢٨): «قد» تضاف إلى الياء مجرّدة، ومع نون الوقاية، قال الشاعر:

(٢٣) نُسِبَ الرَّجَزُ إِلَى حَمِيدِ الْأَرْقَطِ، وَنَسَبَهُ ابْنُ يَعْيشَ إِلَى أَبِي بَجْدَلَةَ، وَقِيلَ: هُوَ أَبُو نَخِيلَةَ.
والبیتان فی الكتاب ٣٧١/٢.

(٢٤) انظر اللسان (قدد).

(٢٥) الكتاب ٣٧١/٢، وانظر شرح أبيات مغني اللبيب ٨٤/٤، واللسان (قدد).

(٢٦) شرح المفصل لابن يعيش ١٢٤/٣، وانظر اللسان (قدد).

(٢٧) شرح الرضي على الكافية ٤٥٣/٢.

إذا قال قدني قال بالله حَلْفَةً لتغني عني ذا إنائك أجمعاً

مما جاء به سيبويه، وابن بري، وابن يعيش، وابن مالك، والرضي في هذا الموضع وهو مجيء نون الوقاية مع «قد وقط ومن وعن»، أي «قدني وقطني ومي وعي» هو الأشهر. وهذا لا يعني أنّ حذف النون من «قدني وقطني ومي وعي» غير جائز البتة، إذ «جاء عن بعض العرب «مني وعني» بحذف نون الوقاية، وأنشد بعضهم:

أيها السائلُ عنهم وعني لستُ من قيسٍ وليست قيسُ مني

وهو قليل في الاستعمال وإن كان القياس لا ياباه كل الإباء من حيث كانت حروفاً، والحروف قد تأتي بالنون والياء نحو: «مني وعني» وقد تأتي بالياء وحدها نحو: «بي ولي»، فلذلك حذفها حملاً لها على غيرها من الحروف^(٢٩).

وثمة تبادل واضح بين «قد وقط» وهما بمعنى حسب، لكن لم يتمكنا في التصريف إلا في حال الإضافة، قال الخليل^(٣٠): «قد وقط لغتان في حسب لم يتمكنا في التصريف، فإذا أضفتها إلى نفسك قُوِّيتا بالنون، فقلت: «قدني وقطني» كما قَوَّوا «عني ومي ولدني» بنون أخرى».

لكن اختلف الكوفيون والبصريون في نون «قطني وقطني»، فالفريق الأول جعلها في محلّ نصبٍ مثل نون كفاني، والفريق الثاني جعلها عماداً لا محلّ لها من الإعراب. قال الخليل^(٣١): «قال أهل الكوفة: معنى «قطني» كفاني، والنون في موضع النصب

(٢٨) شرح التسهيل ٤ / ١٠٧ بتصرف يسير، والبيت لحرث بن عتاب الطائي، وهو في شرح المفصل لابن يعيش ٨ / ٤٥٥، والدرر اللوامع ٤ / ٢١٧. وجاءت «قدني» مبنية بمعنى حسب عند البصريين، واسم فعل بمعنى يكفي عند الكوفيين. الدرر اللوامع ٤ / ٢١٩.

(٢٩) انظر شرح المفصل لابن يعيش ٣ / ١٢٥، وشرح الرضي على الكافية ٢ / ٤٥٣، وقيس في الموضوعين غير منصرف للعلمية والتأنيث المعنوي لأنه بمعنى القبيلة.

(٣٠) كتاب العين ٥ / ١٤، و انظر اللسان (قطط).

(٣١) كتاب العين ٥ / ١٤، و انظر الجني الداني ص ٢٥٣-٢٥٤ بتصرف يسير، و اللسان (قطط).

مثل نون كفاني، لأنك تقول: «قد عبد الله درهم». وقال أهل البصرة: الصواب فيه الخفض على معنى «حسب زيد وكفني زيد»، وهذه النون عماد. ومنعهم أن يقولوا: «حسبني» لأنّ الباء متحركة، والطاء هناك ساكنة، فكروها تغييرها عن الإسكان، وجعلوا النون الثانية من «لدي» عماداً للياء.

مما تقدم نرى أنّ نون الوقاية التي دخلت على «قد وقط»، فقالوا: «قدي وقطني» دخلت على «من وعن» في حال الإضافة، فقالوا: «مني وعني» ليسلم الحرف الساكن من الكسر، أولاً ترى أنّ سيويه قال^(٣٢): «سألته رحمه الله عن قولهم: «عني وقدي وقطني ومني ولدي»، فقلت: ما بالهم جعلوا علامة إضمار المجرور هاهنا كعلامة إضمار المنصوب؟ فقال: إنّه ليس من حرف تلحقه ياء الإضافة إلا كان متحركاً مكسوراً، ولم يريدوا أن يحركوا الطاء التي في «قط» ولا النون التي في «من»، فلم يكن لهم بدٌّ من أن يجيئوا بحرف لياء الإضافة متحرك، إذ لم يريدوا أن يحركوا الطاء ولا النونات، لأنّها لا تذكر أبداً إلاّ وقبلها حرف متحرك مكسور. وكانت النون أولى لأنّ من كلامهم أن تكون النون والياء علامة المتكلم» ويبدو مما تقدم أنّ نون الوقاية تدخل على الأفعال والأسماء والحروف غالباً لتقيها من الكسر تارة، وتبقي على سكونها تارة أخرى.

وإذا جاءت «قد» اسماً شددت، لأنه لا دليل على ما حذف منها، قال الجوهري^(٣٣): «وإن جعلته اسماً شددته فقلت: «كتبت قدّاً حسنة»، وكذلك «كيّ وهو ولو»، لأنّ هذه الحروف لا دليل على ما نقص منها، فيجب أن يزداد في أواخرها ما هو من جنسها، وتدغم، إلاّ في الألف فإنّك تهمزها». لكن لا يجوز التضعيف في

(٣٢) الكتاب ٢/٣٧٠-٣٧١، وانظر المخصص لابن سيده ٦٣/١٤.

(٣٣) الصحاح (قدد) ٢/٥٢٢، وانظر اللسان (قدد).

الصحيح، بل يقتصر على المعتل، قال ابن بَرِي^(٣٤): «إِذَا كَانَ التَّضْعِيفُ فِي الْمُعْتَلِّ كَقَوْلِكَ فِي «هُوَ» اسْمَ رَجُلٍ: «هَذَا هُوَ، وَفِي لَوْ: هَذَا لَوْ، وَفِي: فِي هَذَا فِي»، وَأَمَّا الصَّحِيحُ فَلَا يَضَعَّفُ، فَتَقُولُ فِي «قَدْ»: «هَذَا قَدْ، وَرَأَيْتَ قَدًا، وَمَرَرْتَ بِقَدٍ، كَمَا تَقُولُ: هَذِهِ يَدٌ، وَرَأَيْتَ يَدًا، وَمَرَرْتَ بِيَدٍ». وَمَا جَاءَ بِهِ ابْنُ بَرِي هُوَ الصَّوَابُ تَبَعًا لِقَوْلِ سَيَّبِيهِ: ^(٣٥) «أَلَا تَرَى أَنَّكَ لَوْ جَعَلْتَ «فِي وَلَوْ» اسْمًا تَقَلَّتْ،» أَي ضَعَّفْتَ، وَلَمْ يَقُلْهُ فِي الصَّحِيحِ، وَمَا وَرَدَ عِنْدَ الْجَوْهَرِيِّ لَعَلَّهُ سَهُوٌ مِنْهُ.

وَأَمَّا «حَسَبٌ» فَهِيَ بِمَعْنَى الْاِكْتِفَاءِ، قَالَ سَيَّبِيهِ: ^(٣٦) «وَأَمَّا حَسَبٌ فَمَعْنَاهَا الْاِكْتِفَاءُ». وَيُقَالُ: حَسَبْتُكَ أَي كَفَاكَ، وَيُقَالُ: أَحْسَبُنِي مَا أَعْطَانِي: أَي كَفَانِي قَالَتْ امْرَأَةٌ مِنْ بَنِي قَشِيرٍ ^(٣٧):

وَنُقْفِي وَلَيْدَ الْحَيِّ إِنْ كَانَ جَائِعًا وَنُحْسِبُهُ إِنْ كَانَ لَيْسَ بِجَائِعٍ

أَي: نَعْطِيهِ حَتَّى يَقُولَ حَسْبِي.

وَمَّا تَقَدَّمَ رَأْيُنَا أَنَّ «قَدْ» الْاِسْمِيَّةَ تَدَلُّ عَلَى مَعْنَى «قَطَّ وَبَجَلَّ وَحَسَبُ» وَكُلُّهَا تَعْنِي الْاِكْتِفَاءَ وَالْاِحْتِسَابَ. وَتَسْتَعْمَلُ «قَدْ وَقَطَّ وَبَجَلَّ» اسْتِعْمَالَ «حَسَبُ» إِذَا كَانَتْ أَسْمَاءً. وَتَسْتَعْمَلُ «قَدْ وَقَدِي وَقَدْنِي، وَقَطَّ وَقَطِي وَقَطْنِي، وَبَجَلَّ وَبَجَلِي وَبَجَلِّي وَحَسَبُ وَحَسْبِي» اسْتِعْمَالَ وَاحِدًا فِي حَالِ اسْمِيَّتِهَا، مَعَ بَعْضِ التَّفَاوُتِ فِي الْاِسْتِعْمَالِ بِسَبَبِ تَمَكُّنِ بَعْضِهَا وَضَعْفِ بَعْضِهَا الْآخَرَ.

(٣٤) انظر اللسان (قدد).

(٣٥) الكتاب ٤/ ٢١٨.

(٣٦) الكتاب ٣/ ٤٧٩، و انظر اللسان (حسب).

(٣٧) انظر اللسان (حسب). ونقفيه أي نؤثره بالقفية، وهي ما يؤثر به الضيف والصبي.

وبعد أن تحدّثنا عن «قد» الاسميّة التي ترادف «حَسْبُ». لا بدّ أن نقف على «قد» الاسميّة التي تأتي اسماً لفعلٍ ماضٍ بمعنى «كفى».

١- «قد» الاسميّة التي تأتي اسماً لفعلٍ ماضٍ بمعنى كفى:

«قد» الاسميّة تأتي اسماً لفعلٍ ماضٍ بمعنى «كفى»، فترفع فاعلاً وتنصب مفعولاً به، وتستعمل استعمال أسماء الأفعال، ولا يظهر معها الضمير، أي: ضمير الفاعل كـ «ألف الاثنيين وواو الجماعة ونون النسوة وياء المخاطبة». قال ابن مالك: (٣٨) «قد» اسم فعلٍ ماضٍ بمعنى كفى، تستعمل استعمال أسماء الأفعال، فيتمُّ بها الكلام مع الفاعل، ولا يبرز معها ضميره وتنصب المفعول، كقولك: «قد زيداً درهماً، والدرهماً قد زيداً» ولا يجوز «قدا» كما يجوز «كفياً» لأنّ «قد» اسم فعلٍ «قد» الاسميّة التي تستعمل بمعنى «كفى» أقلّ تمكّناً من «كفى» أي: من الفعل، لأنّها فرعٌ محمولٌ على أصلٍ إذ هذا شأن أسماء الأفعال، فلا يقال: «قدا وقدوا وقدنّ وقدي»، كما يقال: في «كفى: كفياً وكفوا وكفَيْنَ واكفِي».

وإذا كانت «قد» اسماً لفعلٍ بمعنى «كفى» فيلزمها نون الوقاية مع ياء المتكلم، قال المرادي (٣٩): (إذا كانت «قد» اسم فعلٍ بمعنى «كفى» فيلزمها نون الوقاية مع ياء المتكلم، كما تلزم مع سائر أسماء الأفعال، والياء المتصلة في موضع نصب).

ويبدو أنّ «قد» التي تأتي بمعنى «كفى» يكون المفعول به معها تارةً اسماً ظاهراً، نحو: «قد خالداً درهماً»، وتارةً ضميراً متصلاً للمتكلم أو المخاطب أو الغائب، نحو: «قدني درهماً وقدك درهماً وقده دراهم معدودات». قال ابن هشام (٤٠): (وقد المستعملة اسم فعلٍ مرادفة لـ«يكفي»، يقال: «قد زيداً درهماً، وقدني درهماً»، كما

(٣٨) شرح التسهيل لابن مالك ٤/ ١٠٦ بتصرّف يسير .

(٣٩) الجنى الداني ص ٢٥٤ بتصرّف يسير، وانظر الكليات ٤/ ٦١-٦٢ بتصرّف.

(٤٠) مغني اللبيب ٢/ ٥٢٦ بتصرف يسير، وانظر شرح أبيات مغني اللبيب ٤/ ٨٣.

يقال: «يكفي زيداً درهمٌ ويكفيني درهمٌ»، وقوله:

قَدِّني من نَصْرِ الخَبِيئِ قَدِّي

تحتمل «قد» الأولى أن تكون مرادفة لـ «حسب» على لغة البناء، وأن تكون اسم فعل، وأمّا «قدي» الثانية فتحتمل الأول، والثاني على أن النون حذفت للضرورة).

وتأتي «قد» اسمًا لفعلٍ بمعنى «كفى أو يكفى أو ليكف». قال ابن عقيل: (٤١) «قد» اسم فعلٍ تعامل معاملة أسماء الأفعال من تحمّل الضمير، ولزوم نون الوقاية مع ياء المتكلم، وعلى هذا يكون معناها: «كفى أو يكفى»، وقيل: «ليكف عبد الله»، وهذا لا يكون تفسيرًا لما ناب الاسم عنه). أي إذا كانت «قد» اسمًا بمعنى «حسب» كقولك: (قد عبد الله درهم) أي: (حسب عبد الله درهم) أو (قدي درهم)، فالياء في محلّ جرٍّ بالإضافة، وكذلك «عبد الله»، وهذا هو مذهب البصريين، وخالفهم الكوفيون كما تقدّم.

وبعد أن تحدّثنا عن «قد» الاسمية والفعلية لابدّ من الحديث عنها حرَفًا صرفًا.

ثانيًا: «قد» حرَفًا دلالاتها واستعمالاتها:

بعدما وقفنا سابقًا على «قد» الاسمية والفعلية وتناولنا ضروب دلالاتها واستعمالاتها، لابد لنا من الوقف عليها حرَفًا محضًا وعلام يدل وكيف يستعمل؟.

دلالاتها:

إذا كان «قد» حرَفًا فهو كلمة لا يفهم معناها إلا بضمّ غيرها إليها، ف«قد» الحرفية تعد من الحروف الهوامل المختصة بالأفعال، (٤٢) قال سيبويه: (٤٣) «قد» من الحروف التي لا يليها بعدها إلا الفعل).

(٤١) المساعد على تسهيل الفوائد لابن عقيل ٢٠٧/٣ بتصرف يسير.

(٤٢) انظر معاني الحروف للرماني ص ٩٨.

(٤٣) الكتاب ١١٤/٣ بتصرف يسير.

ويشترط فيه التصرف والإخبار والإثبات والتجرد من النواصب والجوازم وحرف التنفيس، قال ابن هشام^(٤٤): «قد» الحرفية مختصة بالفعل المتصرف الخبري المثبت المجرد من جازم وناصب وحرف تنفيس). أي: «قد» حرفاً «تدخل»^(٤٥) على الفعل الماضي بشرط أن يكون متصرفاً، وعلى المضارع بشرط تجرده من جازم وناصب وحرف تنفيس).

و«قد» حرفاً لا يفهم معناه إلا مع غيره، ولا يدخل إلا على الأفعال. قال الجوهري:^(٤٦) (قد مخففة حرف لا يدخل إلا على الأفعال). أي: إذا كانت «قد» حرفاً فلا تدخل على الأسماء والحروف، لأنها مختصة بالأفعال، لذلك صارت جزءاً من الفعل لا تعمل فيه، لأنها أصلاً من الحروف الهوامل. قال الرماني:^(٤٧) (وإنما لم تعمل فيه لأنها صارت كأحد أجزائه). وموضع هذه الحروف من الفعل موضع الألف واللام من الاسم. قال ابن يعيش:^(٤٨) (ومنزلة هذه الحروف من الفعل منزلة الألف واللام من الاسم، لأن «السين وسوف» يقصران الفعل على زمان دون زمان، وهي بمنزلة «الألف واللام» التي للتعريف، و«قد» توجب أن يكون الفعل متوقعاً، وهو يشبه التعريف أيضاً). إذ لا يفصل بين «قد» والفعل فاصل كـ«الألف واللام» التي للتعريف. قال سيبويه^(٤٩): «قد» لا يفصل بينها وبين الفعل بغيره). لكنَّ النحويين اختلفوا في هذا الفصل بين «قد» والفعل، فمنهم من جوزه بالقسم الذي لا يأتي بمعنى زائد وإنما يأتي لتوكيد معنى الجملة على

(٤٤) مغني اللبيب ٢/ ٥٢٨ - ٥٢٩.

(٤٥) انظر الجني الداني ص ٢٥٤.

(٤٦) الصحاح (قدد) ٢/ ٥٢٢.

(٤٧) معاني الحروف ٩٨، وانظر مغني اللبيب ٢/ ٥٢٩.

(٤٨) شرح المفصل ٨/ ١٤٨.

(٤٩) الكتاب ١/ ٩٨ و ٣/ ١١٤.

خلاف السين وسوف. قال ابن يعيش^(٥٠): (إنَّ «قد» اتسعت العرب فيها لأَنَّها لتوقَّع فعل، وهي منفصلة مما بعدها، فيجوز الفصل بينها وبين الفعل بالقسم لأنَّ القسم لا يفيد معنىً زائدًا، وإِنَّمَا هو لتوكيد معنى الجملة فكان كأحد حروفها). قال الشاعر^(٥١):

أَحَالِدُ قَدَ وَاللَّهِ أَوْطَأَتَ عَشْوَةً وَمَا الْعَاشِقُ الْمَظْلُومُ فِينَا بَسَارِقُ

فالشاعر فصل بين «قد» والفعل «أوطأت» بجملة القسم، وهو جائز في كلام العرب، كما قاله ابن يعيش وغيره^(٥٢).

ومن النحويين مَنْ أنكر هذا الفصل وعدّه قبيحًا لشدّة اتصال «قد» بما تدخل عليه من الأفعال.

كقول الشاعر^(٥٣):

فَقَدَ وَاللَّهِ بَيِّنَ لِي عَنَائِي بِوَشْكَ فِرَاقِهِمْ صُرْدٌ يَصِيحُ

أراد الشاعر: فقد بيّن، ففصل بين «قد» والفعل «بيّن» بجملة القسم.

قال ابن جني^(٥٤): (هذا قبيحٌ لقوّة اتصال «قد» بما تدخل عليه من الأفعال، ألا تراها تُعتدُّ مع الفعل كاجزءٍ منه. ولذلك دخلت اللام المراد بها توكيد الفعل على «قد»

(٥٠) شرح المفصل ٨ / ١٤٨.

(٥١) قائله أخطّ ليزيد بن عبد الله البجليّ موجّهًا بهذه الأبيات إلى خالد بن عبد الله القسريّ، وكان خالد واليًا على العراق من قبل هشام بن عبد الملك، وكان خالد أمر بقطع يد يزيد، فلمّا قرأ الأبيات علم صدق قوله، وعفا عنه. انظر مغني اللبيب ٥٢٩/٢ الحاشية «٤» والبيت في الجني الداني ص ٢٦٠، وفي شرح التسهيل ١٠٨/٤.

(٥٢) قاله الزمخشري في المفصل ص ٣١٧، و الخوارزمي في التخمير ١٣٣/٤، والمالقي في رصف المباني ص ٣٩٢، والمرادي في الجني الداني ص ٢٦٠، وابن هشام في مغني اللبيب ٥٢٩ / ٢.

(٥٣) البيت في الخصائص ١ / ٣٣٠ و ٢ / ٢٣٩، ومغني اللبيب ٥٣٠/٢، وشرح أبيات المغني ٤ / ٨٩. والصدرد: طائر أبقع ضخم الرأس يكون في الشجر.

(٥٤) الخصائص ٢ / ٣٩١.

في نحو قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ﴾ [الزمر: ٦٥]، وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ﴾ [البقرة: ١٠٢]. ومن النحويين مَنْ كان أقلَّ تشددًا في هذه المسألة، إذ جَوَزَ الفصلَ بين «قد» والفعل لضرورةٍ شعريَّة، قال المالقي^(٥٥): (وهي مع الفعل مختصةً به، لازمة له، تقوم مقام الجزء، فلأجل ذلك لا يجوز الفصل بينها وبينه إلا في الضرورة، كقوله:

فقد والله بيِّنَ لي عنائي بوشكٍ فراقهم صُرْدٌ يصيخُ)

ومنهم من عدَّ الفصلَ حسنًا بين «قد» والفعل، ولم يعدّه كذلك في الألف واللام التي تدخل على الاسم، والسين وسوف التي تدخل على الفعل بسبب توسعهم في «قد».

قال الخوارزمي:^(٥٦) (إنَّما حَسَنَ الفصلَ بين «قد» والفعل، ولم يَحْسُنْ في الألف واللام وسوف والسين، لأنَّهم إذا توسَّعوا في «قد» بإفرادها وطرح ما بعدها لدلالة ما تقدّمها عليه فالألف يتوسَّعوا فيه بالفصل أولى).

مما تقدّم تبيَّنَ مَنْ منع الفصلَ بين «قد» والفعل^(٥٧) وَمَنْ عدَّه قبيحًا، وَمَنْ عدَّه حسنًا، وَمَنْ عدَّه ضرورةً شعريَّةً، وَمَنْ جَوَّزه لأنَّ العرب اتَّسعت به ففصلت بين «قد» والفعل» بالقسم. ويبدو أنَّ الفصلَ بين «قد» والفعل ليس مقصورًا على الشعر، لأنَّ ثمة شواهد يعتدُّ بها في الحديث النبوي، إذ جاء في حديث رسول الله ﷺ قوله:^(٥٨) (... يانبيَّ الله قد والله أوفى الله ذمتك)، وقوله^(٥٩) أيضًا: (قد والله راودتُ بني إسرائيل)، ومثله كثيرٌ في الحديث الشريف.

(٥٥) رصف المباني ص ٣٩٣.

(٥٦) التخمير للخوارزمي ١٣٤/٤ بتصرف يسير.

(٥٧) كسيبويه إذ قال: «ولو قلت: سوف زيدًا أضربُ لم يحسن، أو قد زيدًا لقيتُ لم يحسن لأنها إنما وضعت للأفعال» الكتاب ١/٩٨.

(٥٨) انظر صحيح البخاري ٢/٩٧٩.

(٥٩) انظر صحيح البخاري ٦/٢٧٣٦.

وحجّوزوا ترك الفعل بعد «قد» إذا دلّ عليه دليل، قال الزمخشري^(٦٠): (ويجوز ترك الفعل بعدها إذا فهم كقوله: ^(٦١))

أفد الترحُّلُ غير أنّ ركبنا لما تزلُّ برحالنا وكأنّ قد

أي: كأن قد زالت لقرب وقت زوالها ودنوّه، فحذف الجملة.

وبعدما وقفنا على دلالات «قد» حرفًا، لا بدّ من الوقوف على استعمالاتها.

استعمالاتها :

تستعمل «قد» حرفًا في سبعة معانٍ:

١- التوقع: تستعمل «قد» حرفًا للتوقع، إذ قال الخليل^(٦٢): (وأما «قد» فحرف يوجب الشيء، كقولك: «قد كان كذا»، والخبر أن تقول: «كان كذا وكذا» فأدخل «قد» تأكيدًا لتصديق ذلك). وقال سيبويه^(٦٣): (وأما «قد» فجواب لقوله: «لما يفعل».) وزعم الخليل أنّ هذا الكلام لقوم ينتظرون الخبر، وهو جواب لقوله: «أفعل» كما كانت «ما فعل» جوابًا لـ«هل فعل»؟ إذا أخبرت أنّه لم يقع و«لما يفعل».)

إذن «قد» حرفًا جوابًا لقولك: «لما يفعل» أي أنّ «قد» وما دخلت عليه هي جواب لقوم ينتظرون خبرًا.

وقال المبرد^(٦٤): (وتكون «قد» حرفًا جاء لمعنى، فإذا كانت كذلك فلها موضعان من الكلام: أحدهما: أن تكون لقوم يتوقعون الخبر، نحو قولك: (هل جاء زيد) فيقول لك: «قد جاء»، وتقول: «لما يأت» فيقول لك: «قد أتى»). أي: تقول: (قد مات

(٦٠) المفصل ٣١٧، وانظر التحمير ١٣٤/٤ .

(٦١) البيت للتأبغة الذي انظر ديوانه ص ٨٩ والمفصل ٣١٧.

(٦٢) العين ١٦/٥، وانظر تهذيب اللغة ٨/ ٢٦٧ والصحاح (قد) ٥٢٢/٢ واللسان والتاج (قد).

(٦٣) الكتاب ١١٣/٣ - ١١٤ و ٢٢٣/٤ - ٢٢٤.

(٦٤) المقتضب ١/ ١٨٠.

فلان) ولو أخبره وهو لا ينتظره لم يقل: (قد مات فلان) ولكن يقول: (مات فلان) وقال ابن فارس^(٦٥): («قد» جواب لمتوقع وهي نقيض «ما» التي للتفي، وليس من الوجه الابتداء بها إلا أن تكون جوابًا لمتوقع، وقوله **﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ﴾** [المؤمنون: ١]، على المعنى لأنّ القوم توقعوا علم حالهم عند الله تبارك اسمه، فقيل لهم **﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ﴾** والحقيقة ما ذكرناه).

وقال المرادي^(٦٦): (قد ترد للدلالة على التوقع مع الماضي والمضارع، وذلك مع المضارع واضح، نحو: «قد يخرج زيد». ف«قد» هنا تدل على أنّ الخروج متوقع، أي: منتظر. وأمّا مع الماضي فتدلّ على أنّه كان متوقعًا منتظرًا، ولذلك يستعمل في الأشياء المترقّبة).

وقال أبو حيّان^(٦٧): (لا يتحقق التوقع في «قد» مع دخوله على الماضي، لأنّه لا يُتوقع إلا المنتظر، وهذا قد وقع). إذ خالف أبو حيّان قول ابن مالك^(٦٨): (وتكون حرفًا فتدخل على فعلٍ ماضٍ متوقع، أي: منتظر، لتقريبه من الحال).

(٦٥) الصاحبي ٢٤٠. وانظر الأزهية في علم الحروف ٢١١-٢١٣، والمفصل ص ٣١٦، وتفسير الكشاف للزمخشري ٦١/٢ والإيضاح في شرح المفصل لابن الحاجب ٢/٢٣٧ وثمار الصناعة في علم العربية ص ١٨١، وكشف المشكل في النحو ١/٢٢٤، والتخمير ٤/١٣٣، وشرح المفصل لابن يعيش ٨/١٤٧، والإقليد في شرح المفصل ٤/١٨١١، وشرح الرضي على الكافية ٤/٤٤٤، ووصف المباني في شرح حروف المعاني ٣٩٢-٣٩٣.

(٦٦) الجنى الداني ٢٥٤.

(٦٧) الجنى الداني ٢٥٥، وانظر المساعد على تسهيل الفوائد ٣/٢٠٩، وجمع الهوامع ٤/٣٧٨.

(٦٨) التسهيل ٢٤٢، وانظر شرحه لابن مالك ٤/١٠٦، ١٠٨، والمساعد على تسهيل الفوائد ٣/٢٠٩.

ومَّا تقدّم من أقوال النحويين على «قد» حرفًا للتوقُّع . قال جلُّهم: إنَّها تأتي للتوقُّع مع الماضي والمضارع معًا. وإنَّ خالف بعضهم الجمهور، وقصر التوقُّع مع «قد» على الفعل المضارع، كأبي حيَّان الأندلسي.

فالمعنى الأول لـ «قد» الحرفية هو «التوقُّع»، وأما الثاني فهو التقريب.

٢- التقريب: تستعمل «قد» حرفًا لتقرَّب الماضي من الحال إذا دخلت عليه كقولك: «زررتك وقد جاء أخوك» أي: صار مجيء الأخ في حال الزيارة، أي: في وقتها. قال الرماني: (٦٩) (وإذا دخلت على الماضي قرَّبته من الحال، وذلك قولك: «قد جاء»، ولهذا حسن أن يقع الماضي في موضع الحال، تقول: «رأيتك وقد قام زيد» أي: في هذا الحال. وقد تحذف وهي منويَّة، فمن ذلك قوله: ﴿أَنْتُمْ مِنْ لَكَ وَاتَّبَعَكَ الْأَرْذُلُونَ﴾ [الشعراء: ١١١] أي: «وقد اتبعك»، وكذلك قوله: ﴿أَوْ جَاءُوكُمْ حَصْرَتٌ صُدُوْرُهُمْ﴾ [النساء: ٩٠] أي: «قد حصرت»، وتضم مع الماضي أيضًا إذا وقع خبرًا لكان كقوله تعالى: ﴿إِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدًّا مِنْ ذُبُرٍ﴾ [سورة يوسف: ٢٧] أي: «قد قُدَّ»، ومن ذلك قول النابغة الذبياني (٧٠):

أَمَسْتُ خِلاَةً وَأَمَسَى أَهْلُهَا احْتَمَلُوا أَخْنَى عَلَيْهَا الَّذِي أَخْنَى عَلَيَّ لُبْدِ

أي: قد احتملوا). أي: دخول «قد» على الماضي يُقرِّبه من الماضي المجهول إلى الزمن الحالي، وإذا حذف «قد» من الكلام فهي منويَّة كما جاء في الآيات السابقة، وهذا رأي الجمهور من البصريين. (٧١)

(٦٩) معاني الحروف للرماني ص ٩٨ - ٩٩ بتصرف يسير، وانظر حروف المعاني للزجاجي ص

١٣، والمفصل ص ٣١٦، وشرح المفصل ١٤٧/٨ والتخمير ٤/ ١٣٣.

(٧٠) ديوانه ص ١٦ و انظر معاني الحروف للرماني ص ٩٩. أخنى: أفسده الدهر، ولبد: من نسور لقمان الحكيم.

(٧١) أجمع البصريون على أنه لا يجوز أن يقع الماضي حالاً إلا إذا كانت معه قد ظاهرة أو مقدّرة، انظر الإنصاف في مسائل الخلاف ١/ ٢٥٢.

وقال ابن الحاجب: (٧٢) (فأما معنى التقريب فيه فهو أنك إذا قلت: «قد قام زيد» كان دالاً على أنّ قيامه قريبٌ من إخبارك، بخلاف قولك: «قام زيد» فإنه ليس فيه هذه الدلالة، فثبت أنّها مستفادة من «قد»).

فوضح ابن الحاجب قدر استفادة الماضي من «قد» التي قرّبت من حال الإخبار، شريطة أن يقع الماضي حالاً لفظاً أو تقديرًا، وإلا كان الماضي من دون «قد» فاسدًا من حيث المعنى، في هذه المسألة برأي ابن الحاجب، إذ قال قوم من النحويين: (٧٣) لا حاجة إلى تقديرها وهو الأظهر.

وقال ابن مالك: (٧٤): («قد» تكون حرف تقريب فتدخل على فعل ماضٍ متصرفٍ، أي منتظر، لتقريبه من الحال). أي: فعل ماضٍ غير جامدٍ، ولا يجوز «قد» مع (٧٥) «ليس وعسى ونعم وبئس» الجامدات لأهنّ للحال. وأما قول عدي (٧٦):

لولا الحياءُ وأنّ رأسي قد عسا فيه المشيبُ لزرتُ أمّ القاسمِ

ف«عسا» هنا بمعنى اشتدّ، وليست «عسى» الجامدة).

ومّا تقدّم من أقوال النحويين، تبين أنّ «قد» إذا دخلت على الماضي قرّبت من الحال، وإذا لم تظهر معه فهي منوّة عند جمهور البصريين، ما عدا الأخفش.

(٧٢) الإيضاح في شرح المفصل ٢/٢٣٥-٢٣٦، وانظر الإقليد في شرح المفصل ٤/١٨١١.
(٧٣) هذا ما قاله الكوفيون، والأخفش من البصريين، انظر الإنصاف في مسائل الخلاف ١/٢٥٢.

(٧٤) شرح التسهيل لابن مالك ٤/١٠٨.

(٧٥) انظر مغني اللبيب ٢/٥٣٤ - ٥٣٥، وشرح الرضي على الكافية ٤/٤٤٥.

(٧٦) البيت لعدي بن الرقاع العاملي، وهو في ديوانه ١٢٢، وفي مغني اللبيب ٢/٥٣٥، وشرح أبيات المغني ٤/٩٦، واللسان (عث)، والتاج (عسا). ورواية الديوان واللسان: (عث) أي فسد.

ونقل ابن هشام^(٧٧) عن ابن عصفور^(٧٨) قوله: (إِنَّ الْقِسْمَ إِذَا أُجِيبَ بِمَضٍ مُتَصَرِّفٍ مُثَبِّتٍ، فَإِنْ كَانَ قَرِيبًا مِنَ الْحَالِ جِيءَ بِ«اللام» و«قد»، نحو: ﴿تَاللَّهِ لَقَدْ أَتْرَكَ اللَّهُ عَلَيْنَا﴾ [يوسف: ٩١] وَإِنْ كَانَ بَعِيدًا جِيءَ بِ «اللام» وحدها، كقول امرئ القيس: ^(٧٩)

حلفتُ لها بالله حَلْفَةً فَاجِرٍ لناموا فما إن من حديث ولا صالي

جاءت اللام وحدها في قوله: «لناموا» لأنَّ الفعل بعيدٌ عن الحال.

والظاهر^(٨٠) في الآية والبيت عكس ما قاله ابن عصفور، إذ المراد في الآية: لقد فضلك الله علينا بالصبر وسيرة المحسنين،^(٨١) والمراد في البيت أنهم ناموا قبل مجيئه. ومقتضى كلام الزمخشري^(٨٢) أنّها في نحو: «والله لقد كان كذا» للتوقع لا للتقريب، فإنه قال في تفسير قوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا﴾ [الأعراف: ٥٩]، فإن قلت: فما بهم لا يكادون ينطقون بهذه اللام إلا مع قد، وقلّ عنهم نحو قوله:

حلفتُ لها بالله حَلْفَةً فَاجِرٍ لناموا فما إن من حديث ولا صالي

(٧٧) انظر مغني اللبيب ٢ / ٥٣٧ - ٥٣٨ والجنى الداني ١٣٥ بتصرف.

(٧٨) انظر المقرّب لابن عصفور ٢٢٦. والآية ليست فيه.

(٧٩) ديوانه ٣٢، والبيت في المقرّب ٢٢٦، وفي تفسير الكشاف ٢ / ١١٢، وفي الجنى الداني ١٣٥، وفي رصف المباني ١١٠، وفي مغني اللبيب ٢ / ٥٣٨، وفي شرح أبيات مغني اللبيب ٤ / ١٠٢، والصالي: الذي يصطلي النار. يقول: لما خوّفتني من السّمّار أقسمت لها كاذبًا أن ليس منهم أحدٌ إلا نائمًا.

(٨٠) انظر مغني اللبيب ٢ / ٥٣٨ - ٥٣٩.

(٨١) انظر تفسير الكشاف ٢ / ٥٠٢.

(٨٢) انظر تفسير الكشاف ٢ / ١١٢ - ١١٣.

قلتُ^(٨٣): (لأنَّ الجملة القسمية لا تساق إلاَّ تأكيداً للجملة المُقسَّم عليها التي هي جوابها، فكانت مَظَنَّةً لمعنى التوقُّع الذي هو معنى «قد» عند استماع المخاطب كلمة القسم).

ولا تكون «قد» للتوقُّع والتفريب فقط، وإنما تقع أيضاً للتقليل.

٣- التقليل: تستعمل «قد» للتقليل إذا دخلت على المضارع فهي تقلل من

وقوع الفعل، نحو: «قد يشفى المريض، وقد ينجح المهمل».

قال الرماني:^(٨٤) (وإذا دخلت على المستقبل دلَّت على التقليل، كقولك: (قد

يفعل وقد يخرج أي: ذلك قليل منه). وإذا دخلت «قد» على المستقبل المجرَّد من

ناصب أو جازم أو حرف تنفيس دلَّت على التقليل، قال الرضي:^(٨٥) (وتدخل على

المضارع المجرَّد من ناصب وجازم وحرف تنفيس، فينضاف إلى التحقيق في الأغلب،

التقليل، نحو: «إنَّ الكذوبَ قد يصدق»، أي: بالحقيقة يصدر منه الصدق، وإن كان

قليلاً). وقال الزمخشري:^(٨٦) (وتكون للتقليل بمنزلة ربَّما إذا دخلت على المضارع،

كقولهم: إنَّ الكذوبَ قد يصدق). شبَّه الزمخشري «قد» التي تأتي للتقليل مع المضارع

بـ «ربَّما» التي تأتي للتقليل تارة، كقول الشاعر^(٨٧):

ألا ربَّ مولودٍ وليس له أبٌ وذي ولدٍ لم يَلده أبوان

وللتكثير تارة أخرى كما سيأتي.

وتقليل المضارع في الإخبار يدل على تقريبه من الحال، كقولك: (قد ينبو

صارمك). وإذا دخلت على المستقبل تستعمل معه استعمال «ربَّما» التي تفيد

التقليل، كما تقدّم في قول الزمخشري.

(٨٣) أي الزمخشري، انظر تفسير الكشاف ٢ / ١١٣.

(٨٤) معاني الحروف للرماني ص ٩٩.

(٨٥) شرح الرضي على الكافية ٤ / ٤٤٥.

(٨٦) المفصل ص ٣١٧، وانظر الأزهية في علم الحروف ٢١٢، و التخمير ٤ / ١٣٤.

(٨٧) نسب البيت إلى رجلٍ من أزد السّرة، وهو في الكتاب ٢ / ٢٢٦ و ٤ / ١١٥، ١٥٤.

وقال المالقي^(٨٨): (وقد تكون تقيلاً، وهو أيضاً قليل كقول الشاعر^(٨٩)):

قد أترك القِرْنَ مصفراً أنامله كأنّ أثوابه مجّت بفرصادٍ

والإخبار في جميع ذلك لا يخالفها فهو الخاص بما الذي تبقى به).

مما تقدّم ألا ترى^(٩٠) (أنّ التقريب في الحقيقة تقليل المسافة بين الشئين، والتقليل تقريب الأجزاء بعضها من بعض، فكيفما كانت فهي متصرفّة في الفعل، إما بالتقريب: فتقرّبُ زمانَ الوقوع من زمان الإخبار، وإمّا بالتقليل فتقلل وقوعَ الفعلِ نفسه بتباعد زمانه، ألا تراهم كيف بعدوا أزمنة وقوع الصدق بعضها عن بعض بتقليل وقوع الصدق نفسه فيها منه، فكأثمّ قالوا: يقع ذلك منه أحياناً على الشذوذ والندرة). إذن «قد» تستعمل للتوقع تارة، وللتقريب تارة أخرى، وللتقليل ثلاثة. ولا بدّ من الوقوف على «قد» التي تفيد التكثير عند أصحابها.

٤- التكثير: تستعمل «قد» حرفاً للتكثير، وتكون بمنزلة «ربّما» قال

سيبويه^(٩١): (وتكون «قد» بمنزلة «ربّما»، قال الشاعر:

قد أترك القِرْنَ مصفراً أنامله كأنّ أثوابه مجّت بفرصادٍ

كأنّه قال: «ربّما»). أي: ربّما أترك، إذ استعملت «ربّما» في معنى التكثير حتى

صارت كالحقيقة^(٩٢). فإنّ الشاعر تمدّح^(٩٣) بقتله قرنه وتركه إياه مصفراً الأنامل،

(٨٨) رصف المباني ص ٣٩٢، وانظر الجني الداني ٢٥٧-٢٥٨.

(٨٩) البيت ل عبيد بن الأبرص، وهو في ديوانه ص ٤٩.

(٩٠) انظر الإقليد في شرح المفصل ٤ / ١٧١١.

(٩١) الكتاب ٤ / ٢٢٤، والمحكم والمحيط الأعظم لابن سيده ٦ / ١١٤.

(٩٢) انظر شرح الرضي على الكافية ٤ / ٢٨٧.

(٩٣) انظر الإقليد في شرح المفصل ٤ / ١٨١٢ بتصرف يسير. أي: إنّ قرع فناؤك من الغاشية

والزوار الذين كانوا يقصدون ذراك، ويطرون حراك فلا تهتم بذلك، فكثيراً ما أقام بذلك

الفناء الزوار، فقد جعل الخلوّ بإزاء الازدحام من الناس كما ترى، وذلك لا يتحقق إلا

بكنة الإقامة. الإقليد ٤ / ١٨١٢.

والإنسان إنّما يتمدّح بما يكثر لا بما يقلُّ ويُنزَرُ! وهذا من باب حمل النقيض على النقيض، وهو باب عندهم واسع، وقد صنع مثل هذا بـ «ربّما» أيضًا، ألا ترى إلى قوله: (٩٤)

فإن تُمسِّ مهجورَ الفناء فرّبما أقام به بعدَ الوفودِ وفودُ
وذلك لا يتحقّق إلا بكثرة الإقامة.

وقال المبرّد (٩٥): وتكون «قد» في موضع «ربّما»، كقوله (٩٦):

قد أترك القرنَ مصفرًّا أنامله كأنّ أثوابه مجت بفرصادٍ
وقوله: (٩٧)

وقد أقودُ أمامَ الخيلِ سلّهبةً َّ يَهدي لها نسبٌ في الحي معلومٌ

أي: ربّما أترك، وربّما أقود، إذ جاءت «ربّما» بمعنى التّكثير في هذين البيتين. ممّا تقدّم من أقوال النحويين تبين أنّ الأصل في «قد» التي تأتي بمنزلة «ربّما» هو للتقليل كما تقدّم، وإذا ما جاءت للتّكثير فهو مستفاد من السياق. وتستعمل «قد» مع الماضي والمضارع للتّحقيق كما سنرى.

٥- التّحقيق: تستعمل «قد» حرفًا للتّحقيق، فتدخل على الماضي والمضارع لإزالة الشك عنه، وتتحقيق معناه. قال ابن مالك: (٩٨) تكون «قد» حرف تحقيق، فتدخل على

(٩٤) البيت في تفسير الكشاف ٣ / ٢٦٠، والإقليد في شرح المفصل ٤ / ٨١٢.

(٩٥) المقتضب ١ / ١٨١، وانظر شرح الرضي على الكافية ٤ / ٤٤٥، والجنى الداني ٢٥٨ - ٢٥٩،

ومغني اللبيب ٢ / ٥٤٢ - ٥٤٣ بتصرف يسير، والكلّيات ٤ / ٦٢، واللسان والتاج (قدد).

(٩٦) تقدّم تخريجه في ص ١٧.

(٩٧) البيت لعلّمة بن عبدة، وهو من قصيدة في المفضّليات ٤٠٣. وفرس سلّهبة: الطويلة من

الخيال، يهدي بها: يقودها نسب لا ينقطع لأنّها ذات عرق كريم.

(٩٨) شرح التسهيل لابن مالك ٤ / ١٠٨، وانظر مغني اللبيب ٢ / ٥٤٤ - ٥٤٥.

كلّ من بناء المضارع والماضي لتقرير معناه، ونفي الشك عنه، ودخولها على الماضي كثير، كقوله تعالى: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا﴾ [المجادلة: ١]، وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ نَادَانَا نُوحٌ﴾ [الصافات: ٧٥]، وقوله: ﴿وَلَقَدْ عَاهَدْنَا إِلَى آدَمَ﴾ [طه: ١١٥]، ومن دخولها على المضارع قوله: ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ﴾ [البقرة: ١٤٤]، وقوله: ﴿قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الْمُعَوِّقِينَ مِنْكُمْ﴾ [الأحزاب: ١٨]. إذا دخلت «قد» حرفًا على الماضي والمضارع،^(٩٩) فتنفيذ مع الماضي:^(١٠٠) التوقع والتقريب والتحقيق. ومع المضارع:^(١٠١) التوقع والتقليل والتحقيق والتكثير.

٦- النفي: ربّما تستعمل «قد» حرفًا للنفي وتأتي بمنزلة «ما» النافية التي يُنصب الجواب بعدها، كما سُمِعَ عن بعض الفصحاء. قال ابن سيده^(١٠٢): (وتكون «قد» بمنزلة «ما»، فينفي بها. سُمِعَ بعض الفصحاء يقول: (قد كنت في خيرٍ فتعرّفه). أي: (ما كنت في خيرٍ فتعرّفه) بنصب تعرّفه.

ونقل ابن هشام عن ابن سيده^(١٠٣) بأنّ «قد» تأتي بمعنى «ما» النافية، قال:^(١٠٤) (السادس: النفي، حكى ابن سيده: «قد كنت في خيرٍ فتعرّفه» بنصب «تعرف») لكنّ ابن هشام لم يسلم بهذا قائلًا: (هذا غريب) علمًا أنّه نقل نصًّا آخر في هذا الباب عن ابن مالك^(١٠٥) هو قوله: (وإليه أشار في التسهيل، بقوله: وربّما نُفي بـ «قد» فنُصب

(٩٩) انظر الجنى الداني ٢٥٩، والكلّيات ٤/٦٢.

(١٠٠) انظر الجنى الداني ٢٥٩، وشرح الرضي على الكافية ٤/٤٤٥.

(١٠١) انظر الجنى الداني ٢٥٩، وشرح الرضي على الكافية ٤/٤٤٥، والكلّيات ٤/٦٢.

(١٠٢) المحكم والمحيط الأعظم ٦/١١٥، وانظر الكلّيات ٤/٦٢، واللسان والتاج (قدد).

(١٠٣) انظر المحكم والمحيط الأعظم لابن سيده ٦/١١٥.

(١٠٤) انظر مغني اللبيب ٢/٥٤٥.

(١٠٥) انظر التسهيل لابن مالك ص ٢٣١، وشرح التسهيل له ٤/٣٤-٣٥، والمساعد على

تسهيل الفوائد لابن عقيل ٣/٩٠، ومغني اللبيب ٢/٥٤٥.

الجواب بعدها). وخالفهما بما إذ قال: (١٠٦) (وهو أن يكون كقولك لِكُدُوبٍ: «هو رجلٌ صادقٌ»، ثم جاء النصب بعد «قد» نظرًا إلى المعنى، وإن كان صاحب القولين حكما بالنفي لثبوت النصب، فهو غير مستقيمٍ لحيء قوله: (١٠٧)

سَأَتَرَكَ مَنْزِلِي لِبَنِي تَمِيمٍ وَأَلْحَقْتُ بِالْحِجَازِ فَأَسْتَرِيحَا
وقراءة بعضهم (١٠٨): ﴿بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ﴾ [الأنبياء: ١٨]
بالنصب).

مما تقدم تبين أن «قد» حرفًا تستعمل للنفي، وتأتي بمنزلة «ما» النافية، هذا ما سُمِعَ عن بعض الفصحاء كما تقدم، إذ رجَّح العلماء السماع على القياس.
وتأتي «قد» حرفًا ترادفها «هل» أي: تستعمل «هل» في بعض معانيها استعمال «قد».

٧- مرادفة «قد» لـ «هل»: قال ابن مالك: (١٠٩) عن قد (وترادفها «هل») إذ تستعمل «هل» حرفًا في أحد معانيها استعمال «قد»، وتكون بمنزلة «هل» وتأتي مع الفعل قال سيبويه: (١١٠) (وكذلك «هل» إنما تكون بمنزلة «قد» ولكنهم تركوا الألف إذ كانت «هل» لا تقع إلا في الاستفهام). ووافق المبرد سيبويه، ووضح قوله قائلًا: (١١١) ومنها «هل» وهي للاستفهام، نحو قولك: (هل جاء زيد)، وتكون بمنزلة

(١٠٦) انظر مغني اللبيب ٢/ ٥٤٦ بتصرف يسير .

(١٠٧) البيت في الكتاب ٣/ ٣٩، وفي تفسير الكشاف ٣/ ١٠٧، وتفسير البحر المحيط ٦/ ٢٨٠، وأوضح المسالك ٤/ ١٩٧.

(١٠٨) انظر تفسير الكشاف ٣/ ١٠٧، وتفسير البحر المحيط ٦/ ٢٨٠، وأوضح المسالك ٤/ ١٩٧، وقال الزمخشري قراءة النصب فيها ضعف، ووافقه أبو حيان.

(١٠٩) شرح التسهيل لابن مالك ٤/ ١٠٩، وانظر المساعد على تسهيل الفوائد ٣/ ٢١١.

(١١٠) الكتاب ٣/ ١٨٩.

(١١١) المقتضب ١/ ١٨١-١٨٢، وانظر شرح الرضي على الكافية ٤/ ٤٤٦-٤٤٧، وشرح

«قد» في قوله **وَجَلَّ**: ﴿هَلْ أُنْتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ [الإنسان: ١] لَأَتَّخِذَنَّهَا عَنْ حُدِّ الاستفهام، وتدخّل عليها حروف الاستفهام، نحو قولك: «أم هل فعلت»، وإن احتاج الشاعر أن يلزمها الألف فعل، كما قال: (١١٢)

سائلٌ فوارسَ يربوعَ بشدَّتنا أهْلُ رأونا بسفح القف ذي الأكم

إذن جاءت «هل» بمعنى «قد» لأتَّخِذَنَّهَا خرجت عن حدِّ الاستفهام بدخول أحد حروفه عليها، كقولك: «أهل قمت» ووافق الفراء (١١٣) والزجاج (١١٤) وابن الأنباري (١١٥) والزمخشري (١١٦) وأبو حيّان (١١٧) وغيرهم (١١٨) سيويوه، محيء «هل» بمعنى «قد».

وحالفهم ابن هشام في المغني معتذرًا بأنّه لم يرَ في كتاب سيويوه ما قاله: إنّ «هل» تكون بمنزلة «قد». علمًا أنّ نصّ سيويوه جاء واضحًا في الكتاب. فلعلّ ابن هشام لم يتسنَّ له الوقوف على نسخة الكتاب التي وقف عليها النحويون الذين سبقوه، أو غاب عنه نصُّ الكتاب.

مما تقدّم تبين أنّ «قد» حرفًا ترادفها «هل»، وتأتي «هل» بمعنى «قد» عند جُلِّ النحويين والمفسّرين كما مرّ في الآيات السابقة.

(١١٢) البيت لزيد الخيل الطائي قاله في غارة أغارها على بني يربوع، فأصاب منهم و قتل وسي، والبيت في المقتضب ٤ / ١٨٢، وفي مغني اللبيب ٤ / ٣٣٦، وفي شرح أبيات المغني ٦ /

.٧٦

(١١٣) انظر معاني القرآن للفراء ٣ / ٢١٣.

(١١٤) انظر معاني القرآن للزجاج ٥ / ٢٥٧.

(١١٥) انظر البيان في إعراب غريب القرآن لابن الأنباري ٢ / ٤٨٠.

(١١٦) انظر المفصل ص ٣١٩، وتفسير الكشاف ٤ / ٦٦٥.

(١١٧) انظر تفسير البحر المحيط ٨ / ٣٨٥.

(١١٨) انظر حروف المعاني للزجاجي ص ٢، ومعاني الحروف للرماني ص ٩٩.

هذا ما خَلَصْتُ إليه أن «قد» تُسْتَعْمَلُ اسماً وحرفاً. أما «قد» اسماً فهي على ضربين: أحدهما: اسم يكون بمعنى حسب. وثانيهما: اسم فعل ماضٍ بمعنى كفى، تستعمل استعمال أسماء الأفعال.

وإذا كانت «قد» اسماً فهي مثل قط، وقط مثل بجل، وبجل مثل حسب. وقد وقدي وقديني، وقط وقطي وقطني، وبجل وبجلي وبجلي، وحسبي سواء، وكلها تعني الاكتفاء والاحتساب، وهي أقلّ تمكّناً من حسب.

وأما «قد» التي تأتي اسماً لفعل ماضٍ بمعنى كفى فهي ترفع فاعلاً وتنصب مفعولاً به، نحو قولك: «قد زيداً درهمان، وقدك درهم، وقدني درهم».

وأما «قد» حرفاً صرفاً فتستعمل في سبعة معانٍ:

- ١- التوقع ٢- والتقريب ٣- والتقليل ٤- والتكثير ٥- والتحقيق ٦- والنفي
- ٧- واستعمال «هل» بمعنى «قد» في أحد معانيها .



الشعر وأثره في بناء الثقافة

د. محمد علي محمود*

الثقافة من أنفس ما تدخره الأمة من كنوز، وأجل ما تتحلّى به بين الأمم، ولعلّ سطور التاريخ تشهد أن العلم هو السرّ الكامن وراء ما وصلت إليه بعض الشعوب من رُقيّ، وتشهد أن أبواب الخلود لم تُفتح إلا لمن امتلك مفاتيح المعرفة، واستضاء بنور العقل، وأوقد في نفسه نار العزيمة، وأشعل في قلبه نور الإنسانية، ورؤى أزهير سلوكه من رحيق الخلق القويم، واستمسك وهو في ميادين الخوف بجبال الشجاعة والنبات.

ولا شك أن للثقافة موارد وينابيع، لا بُدّ من معرفتها أولاً، ثم إذا عرف المرء طريقه إليها فما عليه إلا أن يُجدّد السير مسلحاً بالصبر، ناظرًا في آفاق الأمل، نافيًا عن عينيه رماد الملل، متيقظًا ينتظر بتلهّف كلّ نجم جديد يُشعّ في ليالي العمر، وكلّ شمس تُشرق في نهار الحياة، حريصًا على ألا تفوته تحت سماء العلم قطرة مطر، ولا في أرض المعرفة حبة رمل، متيقنًا بمذهب أبي عمر بن العلاء: «أنه يحسن بالمرء أن يتعلّم ما دام يحسن به أن يعيش»^(١).

(*) باحث في الأدب والتراث من مصر.

(١) العقد الفريد لابن عبد ربه.

وموارد الثقافة واسعة، لكنني سأقتصر في هذه المحاضرة على واحد منها ألا وهو الشعر. فأبَيِّن أهميته في حياتنا وحياة أجدادنا، ثم أتحدَّث عن أثره في بناء الثقافة، وتوظيفه في الارتقاء بأساليب التعبير، وتنمية المحاكمات العقلية والتفكير.

أهمية الشعر في الحضارة العربية:

نظر العرب إلى الشعر على أنه خزانة المعرفة، وموطن الحكمة، فقد روى البخاري في صحيحه أن النبي ﷺ قال: «إن من الشعر حكمة». كما روى عنه أنه قال: «أصدق كلمة قالها الشاعر كلمة لبيد: ألا كل شيء ما خلا الله باطل». وهذا يدل على أن النبي ﷺ كان يرفع من شأن الشعر، ويرى أن فيه علماً وصدقاً وخيراً. وفي البخاري أيضاً أن النبي ﷺ كان يوم الخندق ينقل التراب، وهو يرتجز برجز قاله عبد الله بن رواحة، بعد أن تصرَّف ببعض الألفاظ بحيث أدى المعنى دون الوزن، ولعل ذلك من أدبه مع القرآن الكريم ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشُّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ﴾ [يس: ٦٩] والرجز هو:

اللهمَّ لولا أنت ما اهتدينا
ولا تصدقنا ولا صلينا
فأنزلنَّ سكيناً علينا
وثبَّت أقدامنا إن لاقينا
إنَّ الأعداء قد بغوا علينا
إنَّ أرادوا فتنةً أينا

وروى مسلمٌ عن عمر بن الشريد، عن أبيه، أنه قال : ردت رسول الله ﷺ يوماً. فقال «هل معك من شعر أمية بن أبي الصلت شيئاً؟» قلت: نعم. قال «هيه» فأنشدته بيتاً. فقال «هيه» ثم أنشدته بيتاً. فقال «هيه» حتى أنشدته مئة بيت.

والمعروف أن أمية لم يكن مسلماً، وفي هذا دليل على أن النبي كان يُعجب بالشعر، ويحب أن يسمعه، حتى روى الترمذي أن الصحابة كانوا يتناشدون الشعر ويتذاكرون أشياء من أمر الجاهلية، وهو ساكت فرمما يتبسم معهم. وروى الترمذي أيضاً أنه كان يتمثل بشعر ابن رواحة، ويقول: ويأتيك بالأخبار من لم تزود. وهذا شطر قاله طرفة بن العبد، وهو من شعراء الجاهلية، والبيت بتمامه:

ستبدي لك الأيام ما كنت جاهلاً ويأتيك بالأخبار من لم تزود

وكان الصحابة يهتمون بالشعر ويحضون على تعلمه، فقد روى الحاكم في مستدركه أن ابن عباس - رضي الله تعالى عنهما - قال: إذا خفي عليكم شيء من القرآن فابتغوه في الشعر، فإنه ديوان العرب.

وروي أن عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - قال: تعلموا محاسن الشعر، فإنه يدل على مكارم الأخلاق.^(٢) وروي أنه كان لا يكاد يعرض له أمرٌ إلا أنشد فيه بيت شعر.^(٣) وهذا يدل بلا شك على مبلغ اهتمام الصحابة بالشعر، وحضهم على حفظه وروايته.

وروي أن عتبة بن أبي سفيان قال لعبد الصمد مؤدب أولاده: وعلمهم كتاب الله، ثم رَوِّهم من الشعر أعفّه، ومن الحديث أشرفه، ولا تُخرِجهم من علمٍ إلى غيره حتى يُحكّموه، فإن ازدحام الكلام في السمع مَضَلَّةٌ للفهم، وعلمهم سبب الحكماء

(٢) ربيع الأبرار للزمخشري.

(٣) البيان والتبيين للحافظ.

وأخلاق الأدباء، وجنبهم محادثة النساء، وتهذّبهم بي وأدّبهم ذوني.^(٤) وهذا القول يحوي على إيجازه نظرية متكاملة في التربية والتعليم، والشعر فيها يأتي بالمرتبة الثانية بعد القرآن الكريم من حيث وجوب تعلّمه وحفظه.

مما تقدّم يظهر أن للشعر مكانةً عند النبي ﷺ وأصحابه، ومن جاء بعدهم، وأنهم كانوا يروون الأشعار ويحفظونها، ويُدرّسونها لأبنائهم، وكان هذا دأب الناس في العصور اللاحقة. فما الفوائد التي نجنيها من حفظ الشعر وقراءته؟

إن فوائد الشعر ووظائفه أكثر من أن تُحصى، بل إن منها ما هو خفيّ يكتسبه الإنسان ويُحصّله، وهو لا يعلم. ويُمكن القول بأن الفوائد العامة التي يجنيها الإنسان من حفظ الشعر وقراءته، تصبّ في أربعة اتجاهات عامة، هي: اكتساب اللغة وصقل اللسان، وتزويد العقل بالمنطق والتجارب وأصول المحاكمات، وتنمية الحسّ الجمالي وتحقيق التوازن النفسي، وتقويم السلوك الفردي والجماعي. وإذا تحقّقت كل هذه الأمور في الإنسان ارتقى في مدارج الكمال، وذلك هو الغرض المنشود من المبادئ والقيم، والغاية المرجوة من العلوم والفلسفات والأديان.

أولاً- اكتساب اللغة وصقل اللسان:

الشعرُ مهما تنوعت تعريفاته فهو كلمات، والذي يعدُّ نفسه ليكون كاتباً أو خطيباً أو متكلماً لا بدّ له من ذخيرة لغوية، يعتمد عليها في التعبير عن أفكاره وتجاربه. وهذه الذخيرة كامنة في مصادر كثيرة، أهمها الشعر، وتأتي أهميته من سهولة حفظه، وبساطة تناوله، وقربه من النفس، وتنوّع أبوابه ومدخله. فمنه إذاً يكتسب الإنسان اللغة، ويتعرّف طرائق استعمالها، ويفهم مقاصدها.

(٤) البيان والتبيين للحافظ.

ولننظر إلى قول ابن الفارض:

قلبي يُحَدِّثُنِي بِأَنَّكَ مُتَلَفِّفِي رُوحِي فِدَاكَ عَرَفْتَ أَمْ لَمْ تَعْرِفِ
 مَا لِي سِوَى رُوحِي وَبِأَذْلِ نَفْسِهِ فِي حُبِّ مَنْ يَهْوَاهُ لَيْسَ بِمُسْرِفِ
 وَاسْأَلْ نَجْوَمَ اللَّيْلِ هَلْ زَارَ الْكَرَى جَفَنِي وَكَيْفَ يَزُورُ مَنْ لَمْ يَعْرِفِ
 لَوْ أَنَّ رُوحِي فِي يَدِي وَوَهَبْتُهَا لِمُبَشِّرِي بِشُدُومِكُمْ لَمْ أَنْصِفِ

إن قراءة هذه الأبيات مثلاً تُكسب القارئ ألفاظاً تُضاف إلى ما يختزنه عقله، وتجعله أمام صورة محبوب لم تكن من مُدركاته. وهذا المحبوب يصدق عليه أن يكون من البشر، ويصدق عليه أن يكون الخالق سبحانه. فقراءة الشعر وحفظه تزيد من إمكانات التعبير والفهم ودقة التصوّر، إضافة إلى مداعبة النفس بنغمات خفيفة.

أما قلة المطالعة فإنها تُورث عيباً في اللسان، وفقراً في القريحة، وجفاء في الطبع، وسوءاً في الفهم، وفي هذا المقام يُروى أن الأعشى مدح رجلاً اسمه المخلّق الكلابي بقصيدة طويلة ذكر فيها كرمه، فأقبل أشرف الناس عليه وخطبوا بناته لأجلها، فلما اتَّفَق أن زار بلاد فارس، سمع به كسرى فأرسل إليه، وطلب منه أن يُنشدَه بعضَ شعره، فأنشده القصيدة التي قالها في المخلّق، ومطلعها:

أَرِقْتُ وَمَا هَذَا الشُّهَادُ المِوَزُّقُ وَمَا بِي مِنْ سَقَمٍ وَمَا بِي مَعَشَقُ

فقال كسرى: فسروا لنا ما قال! فقالوا: ذكر أنه سهر من غير سقمٍ ولا عشق! فقال كسرى: إن كان سهر من غير سقمٍ ولا عشق فهو لص! (٥)

وذلك لأنه نظر إلى الأعشى بأعين القضاة والولاة، ولم ينظر إليه بأعين الشعراء، ولو كان يعتاد مطالعة الشعر وإنشاده لعرف أن المرء يسهر من غير عشق أو مرض، ودون أن يكون لصاً.

(٥) الشعر والشعراء لابن قتيبة.

ثانياً- تزويد العقل بالمنطق والحكمة والتجارب وأصول المحاكمات:

الشعر يحوي بين أنغامه وقوافيه خلاصة الحكمة والتجارب، ويكفي أنّ الشاعر سُمِّي بذلك لأنه - كما يقول ابن رشيّق - « يشعر بما لا يشعر به غيره، فإذا لم يكن عند الشاعر توليد معنى ولا اختراعه، أو استطراف لفظ وابتداعه ... كان اسمُ الشاعر عليه مجازاً لا حقيقة».

فالشاعر الحقُّ كان من أكثر الناس علماً وحكمةً، فإذا لم يكن كذلك لم يصدق عليه الاسم، ولن يشيع ما قاله، ولن ينشده الناس إلا إذا شأؤوا أن يسخروا منه أو ينتقصوا قدره، لذلك فمن يقرأ الشعر ويحفظه فقد أقام في رياض الحكمة والمعرفة، يشتمُّ أزهارها، ويروى بمائها، ويهنأ في ظلالها، وينتقي ما يحلو له من ثمارها. ولننظر إلى قول أبي تمام:

وطُولُ مُقَامِ المِرِّءِ فِي الحَيِّ مُخْلِقٌ لِدِيَابِحَتَيْهِ فَاغْتَرِبَ تَتَجَدَّدُ
فَإِيَّ رَأَيْتُ الشَّمْسَ زِيدَتِ مَحَبَّةً إِلَى النَّاسِ أَنْ لَيْسَتْ عَلَيْهِمِ بِسَرْمَدِ

فهنا عمد الشاعر إلى إثبات فكرته وتوثيق تجربته بتمثيل من الواقع، فكان أدعى إلى الإقناع، ويروى أن عُمارة بن عَقِيل بن الشاعر جرير حين سمع الأبيات قال: لله درّه! لقد تقدّم في هذا المعنى جميع من سبّقه على كثرة القول فيه، حتى حَبَّب إلى الناس الاغتراب.^(٦)

وقال المتنبي في خولة أخت سيف الدولة:

وَهُمُّهَا فِي العُلَا وَالْمَجْدِ نَاشِئَةٌ وَهَمُّ أَتْرَاجِهَا فِي اللُّهُوِّ وَاللَّعِبِ
وَإِنْ تَكُنْ خُلِقْتَ أَنْشَى لَقَدْ خُلِقْتَ كَرِيمَةً غَيْرَ أَنْشَى العَقْلِ وَالْحَسَبِ
وَإِنْ تَكُنْ تَغْلِبُ العَلْبَاءَ غُنْصُرُهَا فَإِنَّ فِي الحَمْرِ مَعْنَى لَيْسَ فِي العَنْبِ

(٦) أخبار أبي تمام للصبولي.

فهنا يذكر أن خولة من البشر، ولكنها تفوّقت عليهم، وهذا ليس مُحالاً، بدليل أن الخمرة تفوّق على العنب، وهي بنته. وهذا الدليل «أتى النفس من طريق الحواس والطباع»،^(٧) لذلك تقبله النفس وتأنسُ به، وتُفَضِّلُه على الدليل الذي يأتيها من طريق العقل، كأن يُقال مثلاً: إن الشيء الذي يتولّد من الشيء إما أن يُساويه، أو يتفوّق عليه، أو ينزل دونه، وخولة من البشر وتفوّقت عليهم. وواضح أن الدليل الأول - كما يقول عبد القاهر الجرجاني: «أمسُّ بالنفس رحماً، وأقوى لديها ذمّاً، وأقدم لها صُحبة، وأكدّ عندها حرمة».^(٨)

ومن أهم وظائف الشعر في البناء العقلي الحثّ على التأمل في الموجودات، وفي تلك المغيّبات خلف الزمن والطبيعة. ولعلّ التأمل من أقدس خصائص العقل الإنساني، إذ به يستنطق المرء الجماد، ويفرّ من عالمه الضيّق إلى عالم ليس له حدود، يتنقل فيه بسرعة البرق على أجنحة الخيال، مُحرِّراً روحه من قيود الجسد، مخلّقاً بها في أرجاء الدنيا وملكوت السماء، ومن أمثلة التأمل في الشعر قول ابن خفاجة على لسان الجبل الذي استنطقه:

وقال: ألا كم كنت ملجأ قاتل	وموطن أواه تبتل تائب
وكم مر بي من مدبج ومؤوب	وقال بظلي من مطي وراكب
فما كان إلا أن طوتهم يد الردى	وطارت بهم ريح النوى والنوائب
فما خفق أيكي غير رجفة أضلع	ولا نوح ورقي غير صرخة نادب
فأسمعني من وعظه كُلاًّ عبرة	يُترجمها عنه لسان التجارب
وقُلتُ وقد نكبتُ عنه مطيبي	سلامٌ فإننا من مُقيمٍ وذاهبٍ

(٧) أسرار البلاغة للجرجاني.

(٨) أسرار البلاغة للجرجاني.

ومّا يُحصِّله قارئ الشعر، إضافة إلى التدرّب على توثيق التجارب والإقناع بالأدلة المحسوسة والتأمل، سرعةً البديهة وحسنُ الجواب، وذلك مما يقرؤه من سير الشعراء ومجالسهم، ومن أمثلة ذلك:

أن شاعرًا أتى المأمون يبغي العطاء، فقال للمأمون: لقد قلت فيك شعراً، فقال: أنشدنيهِ. فقال:

حياك رب الناس حياكا إذ بجمال الوجه رقّاكا
بغداد من نورك قد أشرقت ووَرَّقَ العودُ بجـدواكا

فأراد المأمون أن يُمازحه، فأطرق ساعة، وقال: يا أعرابي، وأنا قد قلت فيك شعراً، وأنشد يقول:

حياك ربُّ الناس حياكا إن الذي أمّلتَ أخطاكا
أتيت شخصاً قد خلا كيسه ولو حوى شيئاً لأعطاكا

فقال: يا أمير المؤمنين، الشعر بالشعر حرام، فاجعل بينهما شيئاً يستطاب. فضحك المأمون وأمر له بجال. (٩)

ومن ذلك أن بعضهم كتب إلى أحد الأمراء:

رأيت في النوم أني مالك فرساً ولي وصيف وفي كمي دنانير
فقال قوم لهم فهم ومعرفة: خيراً رأيت وللمال التياسير
اقصص منامك في دار الأمير تجد تفسيرَ ذاك، وللأحلام تفسير!

فوقع الأمير على الكتاب: أضغاث أحلام وما نحن بتأويل الأحلام بعالمين!

ومن هذا الباب ما يتعلمه القارئ من محاكمات خاصة بالشعر، إذ كثيراً ما يقدم الشاعر تعليقات تقبلها النفس وتطمئن إليها لطرافتها وغرابتها، مع أنها لو وردت في

(٩) إعلام الناس بما وقع للبرامكة للإتليدي.

النثر لما كان لها في ميزان العقل قيمة. ومن ذلك قول المتنبي في قصيدته التي يُفضّل فيها نساء البادية على نساء الحواضر:

حُسْنُ الحِضَارَةِ بِمَجْلُوبٍ بِتَطْرِيَةِ وَفِي البَدَاوَةِ حُسْنٌ غَيْرٌ بِمَجْلُوبٍ
وَمِنْ هَوَى كُلِّ مَنْ لَيْسَتْ مُؤَهَّهً تَرَكْتُ لَوْنَ مَشِيبي غَيْرَ مَخْضُوبٍ

فهو يعلل أنه رغب عن خضب شبيهه، لعشقه النساء اللواتي لا يعرفن الجمال المصطنع. وهذا التعليل تقبله النفس، وتستلذ بتريده وتكراره، مع أنه لا يثبت أمام حاكم العقل. وقد قيل في هذه القصيدة: «لو لم تُفضّل البادية بشعرٍ إلا هذا لكان فيه مقنع وكفاية».^(١٠)

ثالثاً- تنمية الحسن الجمالي وتحقيق التوازن النفسي:

إن الحسن الجمالي هو الذي يُمكن الإنسان من المقارنة بين الخير والشر، والحسن والقبح، وهو الذي يُرسّخ في النفس الإنسانية حبّ الفضيلة والقيم، فيتحرّك سلوك الإنسان باتجاه الخير والطهر والجمال.

ولعلّ من أهم وظائف الشعر، على اختلاف موضوعاته - أنه يُنمي الحسن الجمالي، لأن ما من فكرة أو تجربة يطرحها الشعر، إلا وهي مكسوة بعواطف الشاعر وأحاسيسه، وتصل إلى قلب القارئ من هذا الباب، فتوقظ شعوره وتستبجح وجدانه لتغرس فيه المواقف اتجاه الخير والشر، تلك المواقف تتمثل في حبّ الخير ومراقبه، والنفور من الشرّ ومهاويه.

فهذا أبو تمام يدعو في شعره إلى الترفع عن الدناءة والمخازي والغدر واللؤم، والتمسك بالوفاء والحياء وحسن الفعل، يقول:

(١٠) اللآلي في شرح أمالي القالي للبكري.

إِذَا جَارَيْتَ فِي خُلُقٍ ذَنْبِيًّا فَأَنْتَ وَمَنْ تُجَارِيهِ سَوَاءُ
رَأَيْتُ الْخُرَّ يَجْتَنِبُ الْمَخَازِي وَيَحْمِيهِ عَنِ الْعَدْرِ الْوَفَاءُ
وَمَا مِنْ شِدَّةٍ إِلَّا سَأَيْتِي هَذَا مِنْ بَعْدِ شِدَّتِهَا رِخَاءُ
لَقَدْ جَرَّبْتُ هَذَا الدَّهْرَ حَتَّى أَفَادَتْنِي التَّجَارِبُ وَالْعَنَاءُ
فَلَا وَاللَّهِ مَا فِي الْعَيْشِ خَيْرٌ وَلَا الدُّنْيَا إِذَا ذَهَبَ الْحِيَاءُ
لَتَيْمِ الْفِعْلِ مِنْ قَوْمِ كِرَامٍ لَهُ مِنْ بَيْنِهِمْ أَبَدًا غُورَاءُ

وفي هذه الأبيات يُظهِرُ لنا الشاعر صورةً قبيحةً للؤم، وهذه الصورة تزداد قَتَامَةً وتنفيرًا، حين يقيمُ اللئيمُ بين قومِ كرام، فيبدو كالكلب في صورة إنسان، وفي هذا غير قليل من تنفير الطبع من هذه الصورة، والرغبة في التبرؤ منها. وذلك يُسهم في تنمية الحسِّ الجمالي.

ومما قرأته في تنمية الحسِّ الجمالي بالقيم أبيات قالها شاعر مجهول في الوفاء، متخذًا من شخصية مجنون ليلي مادة لفكرته ودعوته، قال: ^(١١)

رَأَى الْمَجْنُونُ فِي الْبَيْدَاءِ كَلْبًا فَجَرَّ لَهُ مِنَ الْإِحْسَانِ دَيْلًا
فَلَامُوهُ عَلَى مَا كَانَ مِنْهُ وَقَالُوا: لِمَ أَنْتَ الْكَلْبُ نَيْلًا
فَقَالَ: دَعُوا الْمَلَامَ فَإِنَّ عَيْنِي رَأَتْهُ مَرَّةً فِي حَيِّ لَيْلَى

وهذا جبران يدعوننا إلى التأمل في لحظات السعادة التي نمرُّ بها، وإلى التزوُّد منها، وألا نسمح للملل واليأس أن يحجب ما في حياتنا من جمال، إنه يعرضُ ذلك بعد أن فاتته فرصة المتعة ومضت، وكأنه يُحْثُنَا على تدارك ما فاته قبل أن يفوتنا نحن، فيقول:

يَا زَمَانَ الْحُبِّ هَلْ يَغْنِي الْأَمَلُ بِخُلُودِ النَّفْسِ عَنِ ذِكْرِ الْعُهُودِ

(١١) درة الأسرار لمحمد بن قاسم الحميري.

أَوْ يُدَانِينَا وَيُنْسِينَا الْمَلَلِ سَكْرَةَ الْوَصْلِ وَأَشْوَاقَ الصُّدُودِ
 لَوْ عَرَفْنَا مَا تَرَكْنَا لَيْلَةً تَنْقُضِي بَيْنَ نِعَاسٍ وَرَقَادِ
 لَوْ عَرَفْنَا مَا تَرَكْنَا لِحْظَةً تَنْشِي بَيْنَ خُلُوفٍ وَسُهَادِ
 لَوْ عَرَفْنَا مَا تَرَكْنَا بُرْهَةً مِنْ زَمَانِ الْحُبِّ تَمْضِي بِالْبَعَادِ

ولعل الشكوى من أقرب موضوعات الشعر إلى القلوب، لأن الناس جميعاً، وإن كانت السعادة تظهر على بعضهم، فهم شركاء في الحزن، وهذا هو السبب الذي يجعل الأغاني الحزينة مقبولة عند الجميع، على عكس أغاني الفرح.

والقارئ حين يتصل بأشعار الشكوى يحسُّ بأنها تُحاكي ما في قلبه من ضيق وهموم، فيتفاعل معها وينفعل، ثم ينفصل عنها بالتأمل والرضا، ويشعر أحياناً بأن للألم متعة، وللحزن لذة، وهكذا يعتاد البحث عن الجمال حتى في لحظات القهر والعذاب. قال المتنبي شاكياً من الضيق والهموم والغربة وقد أدركه العيد:

عَيْدٌ بِأَيَّةِ حَالٍ عُدْتُ يَا عَيْدُ بِمَا مَضَى أَمْ بِأَمْرٍ فَيْكَ بُجْدِيدُ
 أَمَّا الْأَجْبَةُ فَالْبَيْدَاءُ دُونَهُمْ فَلَيْتَ دُونَكَ بَيْدًا دَوْهَا بَيْدُ
 لَمْ يَتْرُكِ الدَّهْرُ مِنْ قَلْبِي وَلَا كَيْدِي شَيْئًا تُتِمُّهُ عَيْنٌ وَلَا جِيدُ
 يَا سَاقِيَّ أَحْمَرٍ فِي كُوُوسِكُمْ أَمْ فِي كُوُوسِكُمْ هَمٌّ وَتَسْهِيدُ
 أَصْحَرَةٌ أَنَا مَالِي لَا تُحَرِّكْنِي هَذَا الْمِدَامُ وَلَا هَذَا الْأَغَارِيدُ
 إِذَا أَرَدْتُ كُمَيْتَ اللَّوْنِ صَافِيَةً وَجَدْتُهَا وَحَبِيبَ النَّفْسِ مَفْقُودُ
 مَاذَا لَقِيتُ مِنَ الدُّنْيَا وَأَعْجَبُهُ أَنِّي بِمَا أَنَا بَاكِ مِنْهُ مَحْسُودُ

فهذه الأبيات تتضمن مشاعر حزن، وألمًا عميقًا، وحين يقف معها القارئ بعقله وإحساسه، يجدها تتناغم مع ما تحتزنه نفسه من حزن وألم، فيجني منها المواساة، ويتلذذ بمداعبتها لروحه المغموسة في ظلم الحياة.

والتوازن النفسي، أو البناء النفسي السليم، من أهم أهداف الفلسفات والعلوم والأديان، والذي يقرأ الشعر يجد فيه كل ما يؤمله من تحقيق الذات، ومداعبة الرغبات المكتوبة. وقد يذهب بعضنا إلى القول بأن الشعراء يتكلمون في الرضا والغضب، والتفاؤل واليأس، والرحمة والقسوة، فكيف نأخذ عنهم مواقفنا ونظرتنا إلى الحياة؟

والحقيقة أنهم يتكلمون في كل تلك الحالات، ويهيمنون في كل الأودية، ولكن في كل ذلك فائدة، فإن دعا الشاعر إلى خلق محمود أئدناه، وإن دعا إلى غير ذلك ففيه فائدة هي تطهير النفس من المواقف غير المألوفة في العرف والتقاليد، ولننظر مثلاً إلى قول المتنبي مصبوراً حقدّه على الناس:

مَنْ الْحِلْمِ أَنْ تَسْتَعْمِلَ الْجَهْلَ دُونَهُ إِذَا اتَّسَعَتْ فِي النَّاسِ طُرُقُ الْمِظَالِ
وَأَنْ تَرِدَ الْمَاءَ الَّذِي شَطَرُهُ دَمٌ فَتُسْقَى إِذَا لَمْ يُسَقَ مَنْ لَمْ يُزَاحِمِ
وَمَنْ عَرَفَ الْأَيَّامَ مَعْرِفَتِي بِهَا وَبِالنَّاسِ رَوَى رُحْمَهُ غَيْرَ رَاحِمِ

فظاهر هذه الأبيات أنها تدعو إلى القسوة في معاملة الناس، وإلى الانتقام منهم، وهذا لا يتوافق مع العرف الإنساني، ولكن قبل أن ندعوا إلى رفضها، علينا أن نتساءل ماذا يحصل في نفوسنا حين نقرأها؟

الذي يحصل أن كل إنسان مرّت به ظروف تعرّض فيها لظلم الناس وإيذائهم، ونشأت في قلبه رغبة الانتقام، ولكنه كبتها تحت سلطان العرف والتقاليد، والحسن الجمالي الذي يمتدح العفو والمسامحة. وحين يقرأ هذه الأبيات يُحسّن بتناغم إحساس الشاعر مع إحساسه، فيميل إلى الطمأنينة، على حين أن مضمونها مرفوض سابقاً،

فلا خوف من بناء موقف فكريّ عليه.

ولهذا السبب نرى أن كثيراً من الأفكار نقبلها من الشعر ولا نقبلها من النثر، ومن أمثلة ذلك، ما زعمه أحد الشعراء أنه سأل عطاء بن أبي رباح عن حكم القبلة حرام هي أم حلال، قال: (١٢)

سألتُ الفتى المكِّيَّ: هل في تزاوِرٍ وقُبلةٍ مُشتاقِ الفؤادِ جُنَاحِ
فقال: معاذَ اللهِ أن يُذهبَ التُّقى تلاصُقَ أكبادٍ هِجْنَ جِراحِ

وفيما يلي أبيات يذكر فيها صاحبها ما يبئّه بين كلماتها من حرارة الدمع، وصدق العاطفة، وأسرار الحب، وخلاصة التجارب، كل ذلك يهديه للقارئ، ليتلذذ عبر مرآة الأبيات بما يُحسُّه هو من عاطفة تجيش وألم يشتعل، يقول: (١٣)

سَقَيْتُ الشَّعْرَ من دمع العيون ومن شوق الفؤادِ ومن حيني
وعُدْتُ به وقبَلْتُ القوافي فأبكاني وفجَّرت لي شجوني
فهانذا أعانقه مطيعاً وأمزج فيه شكِّي باليقينِ
وأخرج فيه ما تُخفي ضلوعي من الأسرارِ والحُبِّ المصونِ
فيأنسُ مَنْ يُطالعُه ويسلو وأنسبُ فيه ويلي للحنونِ

رابعاً- بناء القيم وتقويم السلوك الفردي والجماعي:

قال عمر بن الخطاب: تعلّموا الشّعْر فإن فيه محاسنٌ تُبتغى ومساوئٌ تُتقى. وقال عبد الملك بن مروان للشّعبيّ معلّم أبنائه: «وعلمهم الشّعْرَ يَنجُدُوا ويمجُدُوا، أي

(١٢) أخبار النساء لابن الجوزي.

(١٣) الأبيات لصاحب البحث.

يكونوا فُرسانًا وُكُرماءً». (١٤) وقال معاوية: «يجب على الرجل تأديب ولده، والشعرُ أعلى مراتب الأدب». (١٥)

فللشعر أثر في بناء القيم كالشجاعة والمروءة والعفة والصدق والكرم، لأن الشاعر حين يفتخر بالقيم أو يمدح بها أحدًا فإنه يجلوها في صورٍ محببةٍ إلى النفوس، وحين يهجو فإنه يُظهر اختراق القيم في صورة تنفرُ منها الطباع ويستحيي منها الإنسان، ويدخل شعره النفس بلا استئذان، وقبل أن يطرق باب العقول.

رُوي أن معاوية قال: علّموا أولادكم الشعرَ فإني أدركتُ الخِلافةَ ونلتُ الرئاسةَ ووصلتُ إلى هذه المنلة بأبياتِ ابنِ الإطنابة، فإني يومَ الحريرِ كلّمنا عزمثُ على الفرارِ أنشدتُ قوله:

أَبَتْ لِي عِقَّتِي وَأَبِي بِلَائِي وَأَخْذِي الْحَمْدَ بِالثَّمَنِ الرِّيحِ
وَقَوْلِي كُلَّمَا جَشَأَتْ وَجَاشَتْ مَكَانِكَ تُحَمَّدِي أَوْ تَسْتَرِيحِي

فأثبتُ وأقول: مكانك تُحمّدي أو تستريحي. (١٦)

وهذا قطري بن المُجاعة، يثبت في ساحات القتال، مُردِّدًا أبياته التي خرّجت على كلِّ لسان، ورَدَّدها من بعده كلُّ من وقف في تلك المواقف، قال مُصَبِّرًا نفسه:

أَقُولُ لَهَا، وَقَدْ طَارَتْ شِعَاعًا مِنْ الْأُتْطَالِ: وَيُحِكْ لَا تُرَاعِي
فَإِنَّكَ لَوْ سَأَلْتِ بَقَاءَ يَوْمٍ عَلَى الْأَجْلِ الَّذِي لَكَ لَنْ تُطَاعِي
فَصَبْرًا فِي بَحَالِ الْمَوْتِ صَبْرًا فَمَا نَيْلُ الْخُلُودِ بِمُسْتِطَاعِ

(١٤) نور القبس للحافظ اليعموري.

(١٥) العمدة لابن رشيق.

(١٦) نضرة الإغريض للمظفر العلوي.

قال ابنُ حَلِّكان: «وهذه الأبيات تشجع أجبن خلق الله، وما أعرف في هذا الباب مثلها، وما صدرت إلا عن نفس أبيّة وشهامة عربية»^(١٧).
ومن القيم التي يُرَسِّخُها الشَّعرُ العِفَّةُ، إذ معظمُ الشعراء أمرُوا بالعِفَّةِ وحصَّنوا عليها، إما أمرًا صريحًا، وهذا كثير، وإما في تهيئة النفس لها دون تصريح، وهذا أيضًا كثير، ولكنه مما يُحصِّله المرء وهو لا يدري، ومن أمثلة ذلك قول العباس بن الأحنف متعرِّلاً:

أبكي الَّذِينَ أَذاقوني مَوَدَّتَهُمْ حَتَّى إِذَا أَيْقَظوني لِلهَوَى رَقَدوا
جاروا عَلَيَّ وَلم يوفوا بِعَهْدِهِمْ قَدْ كُنْتُ أَحسَبُهُمْ يُوفونَ إِنْ عَهَدوا
لأُخْرِجَنَّ مِنَ الدُّنْيا وَحُبُّكُمْ بَيْنَ الجَوَانِحِ لَمْ يَشعُرِ بِهِ أَحَدُ

فالقارئ حين يُطالع هذه الأبيات، تصطبُعُ نفسه بحالة من الألم المرضي، ومسحة من الحزن المحبَّب، فيكتفي من المحبوب بأن يمنحه لحظات مثل هذه اللحظات التي عاشها تحت سلطان الأبيات، ويكون ذلك داخل أسوار الفضيلة والعفة لا خارجها.

وهناك فرق كبير بين أن يتلقَّى الإنسان هذه القِيم من أفواه الخطباء والمرشدين، وبين أن يحصلها عن طريق الشَّعر بلغة الطَّباع والعواطف، فالطريق الأول طويل لأنه يأتي من جهة العقل، والنفسُ تشكُّ في كل ما يأتيها من العقل ويُخالف رغباتها، وبين الرفض والقبول رحلة طويلة من التردُّد، وبين الميل إلى المنفعة أو الرغبة أمد طويل من الصراع النفسي والتفكير.

أما الطريق الثاني - وهو طريق الشعر - فإنه يدخل إلى النفس مباشرة، ثم يتسلَّل إلى العقل بين اللحظة والأخرى، واضعًا فيه حجرًا فوق حجر في بناء المبدأ إلى أن

(١٧) وفيات الأعيان لابن حَلِّكان.

يكتمل. فتكون النفس هي التي فرضته على العقل وثبتته فيه، كما لو تحوّل اللصُّ إلى تائب زاهد، وألقى بعد ذلك وعظه على القاضي.

فالشعر إذاً وسيلة لبناء القيم والمبادئ، وتشجيع الإنسان على التحرك نحو طموحه، تحرك العالم بدقائق الأمور، وما تُفضي إليه الدروب، وفي هذا الباب يصدق قول أبي تمام:

ولولا جلال سنّها الشعْرُ ما دَرَت بُعَاةُ العُلا مِن أَيْنَ تُؤْتَى المكارِمُ

ولحفظ الشعر أثر كبير في بناء شخصية الإنسان، لأنه يشعر بأن له في ميدان العلم والمعرفة نصيباً. وللشعر أيضاً دور عظيم في إغناء المجالس بالحديث والحوار. فقديمًا كانت المجالس تُدار على أخبار الشعراء ونوادرهم وألغازهم ومحاسن شعرهم، وفي ذلك قال أبو نواس:

أَتَبَّعُ الظُّرْفَاءَ أَكْتُبُ عَنْهُمْ كَيْمًا أَحَدَّثَ مَنْ أَحَبُّ فَيَضْحَكَا

مما سبق يتضح أن للشعر أثرًا عظيمًا في بناء الثقافة والشخصية، وله فوائد كثيرة، يُمكن تلخيصها فيما روي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قال: «تَحْفَظُوا الأشعارَ وطالعوا الأخبار، فإنَّ الشعْرَ يدعو إلى مكارم الأخلاق، ويعلِّمُ محاسن الأعمال، ويبعثُ على جميل الأفعال، ويفتقُ الفطنة، ويشحذُ القريحة، ويجدو على ابتناء المناقبِ وادّخار المكارم، وينهى عن الأخلاقِ الدنيئة، ويزجرُ عن مُوافَعةِ الرِّيبِ، ويحضُّ على معالي الرِّيبِ». (١٨)

(١٨) نُضرة الإغريض في نُضرة القريض للمظفر العلوي.

حديث: «يا بن آدم» وخصيصات الترداد أسلوبياً (دراسة أسلوبية جمالية في الخطاب النبوي)

د. محمد الأمين خلادي (*)

المقدمة

أسلوب التكرار نكتة بيانية لا تقل أهمية عن جمال الإيجاز؛ وهذا مما يذيع في خطابه ﷺ إذ جمع بين الإيجاز والتكرار معاً في نظم بديع الصنعة ممتلئ بنور الهدى، وللتكرار والتكرير مرادفات ومعادلات بيانية معجمية لا تُعد ولا تحصى في علم العربية البديع خاصة؛ حيث إن الترداد كالتكرار، بل وقد أخذ صوراً عجبية في البيان العربي «رَدَّهُ رَدًّا ومردًّا ومردودًا و رِدِّيدي، صرفه... والترداد الترديد... والارتداد الرجوع»^(١)؛ فالتريد و الترداد كالتكرير والتكرار .

وهذا الأسلوب له غاياته البيانية والتوصيلية والإقناعية، وقد ورد في القرآن العظيم وغيره كي يؤدي رسالة مخصوصة للمتلقين في أسبقة معينة؛ وقد قيل عن التكرار إنه «أبلغ من التأكيد وهو من محاسن الفصاحة خلافاً لبعض من غلط، وله فوائد منها التقرير ، وقد قيل، الكلام إذا تكرر تقرر»^(٢).

(*) باحث في الأدب والتراث من الجزائر.

(١) محيي الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط، دار الجليل، بيروت لبنان، ج ١، ص ٣٠٤. كما ينظر: لسان العرب مادة رَدَّ، وكذا في المزهرة صيغة تَفَعَّل.

(٢) عبد الرحمن جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، دار الفكر، بيروت لبنان،

ج ٢، ص: ٦٦، ٦٧ .

ومنه فالحديث القدسي يشع بدلالات جليلة ليس من المهين الخوض فيها إلا على بَيِّنَةٍ من الرجوع إلى القرآن الكريم لمعرفة خصائصه، وكذا البيان النبوي، إلا أن الأمر الجلل في بحث هذا البيان يكون مدعاة إلى الحذر، والتحوُّط في الوقت نفسه يحمل الدارسين على الالتفات إلى هذه الخُطْب، فهي جنيسة الخطاب القرآني، فليس من العدل في منهجية البحث العلمي الصُدُّ عن بحثها والتخوُّش منها دون علة موضوعية.

نموذج الدراسة

عن أبي هريرة - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله ﷺ: «إن الله عز وجل يقول يوم القيامة: يا ابن آدم مرضت فلم تعدني. قال: يا رب كيف أعودك؟ وأنت رب العالمين. قال: أما علمت أن عبي فلاناً مرض فلم تعده. أما علمت أنك لو عدته لوجدتني عنده؟. يا ابن آدم استطعمتك فلم تطعمني. قال: يا رب وكيف أطعمك؟. وأنت رب العالمين. قال: أما علمت أنه استطعمك عبي فلان فلم تطعمه؟ أما علمت أنك لو أطعمته لوجدت ذلك عندي؟ يا ابن آدم استسقيتك فلم تسقني. قال: يا رب كيف أسقيك؟ وأنت رب العالمين. قال: استسقاك عبي فلان فلم تسقه. أما إنك لو سقيته وجدت ذلك عندي». (٣)

ولبيان الشبكة التكرارية وتموضعها هنا يحسن بالدراسة بسطُ بعض الخصائص اللغوية والبيانية والجمالية، في مستويات تتقصى ابتناء اللغة والدلالة في حوار مشهدي يعرض يوم قيام الناس لرب العالمين؛ لكنه مشهد سبقي الدلالة، والحضور التوقعي، لأنه يحصل في الدنيا، فجرّد فعل القراءة؛ فالمستويات إطلاقات مختلفة من أوجه متقلبة عديدة تضيء مخزون الدلالة وفيض الجمال البياني.

(٣) الأحاديث القدسية الربانية، د. عبد الرحمن طالب، دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران، الجزائر،

مستويات النظم البياني في الترداد

١- المستوى الإفرادي:

تتنازع هذا المستوى بينتان صرفيتان متماشجتان تؤلفان شبكة البيان النصي في هذا الحديث، وعملية الإسناد تُحدّث بين الضمائر والأفعال؛ فهما بينتان بهما يصطنع تماسك النص وتواشج أجزاء الخطاب.

ومعلوم في هذا النص حضور شبكة ضمائية كثيفة تتنوع بين المتكلم والمخاطب والغائب، وهي أطراف الرسالة البيانية ضمن تعاقبية الحوار سؤالاً وجواباً، استخباراً وإقراراً؛ وتلك محادثة مشهدية تمت وقائعها الفعلية في الزمن الماضي الحقيقي / الدنياوي، لكنها محادثة مستقبلية موصولة بالزمن المنتظر الأخروي؛ ومهما يكن من سحر هذه المشهدية، فإن البناء اللغوي ميسر للمتلقي كي يربط بين الحاصل والمرتبب معتمداً الوحدات البيانية التصويرية المجتمعة من خلال تعاقب الضمائر بالأفعال على اختلاف الجمل فعليتها واسميتها وشبهها كما في الجداول التالية:

العبد ٣ (المخبر عنه/ الغائب هو)	ابن آدم ٢ (المتلقي/ المخاطب أنت)	الله ١ (المرسل / المتكلم أنا)	أطراف الرسالة الضمير الجلي (المتصل)
لم تعده (الهاء)	أعودك (الكاف)	مرضت (التاء)	
لو عدته (الهاء)	أما علمت (التاء)	فلم تعدني (الياء)	
عنده (الهاء)	أما علمت (التاء)	عبدني (الياء)	
أنه (الهاء)	أنك (الكاف)	لوجدتني (الياء)	
فلم تطعمه (الهاء)	لوعده (التاء)	استطعمتك (التاء)	
لو أطعمته (الهاء)	لوجدتني (التاء)	فلم تطعمني (الياء)	

(الجدول ١): إسناد الضمائر المتصلة.

٢ ابن آدم (المرسل / المتكلم أنا)	الله ١ (المرسل إليه/المخاطب أنت)	طرفا الرسالة نوع الضمير
وأنت رب العالمين وأنت رب العالمين	وأنت رب العالمين وأنت رب العالمين	الضمير الجلي (المنفصل)

(الجدول ٢) إسناد الضمير المنفصل الجلي

أطراف الرسالة	١ من المرسل (ابن آدم)	٢ من المرسل (الله)	٣ العبد (المخبر عنه / الغائب)
نوع الضمير	إلى المرسل إليه (الله)	إلى المرسل إليه (ابن آدم)	
الضمير الخفي المقدر (المحذوف)	أعودك (أنا) أطعمك (أنا)	فلم تعديني (أنت) لم تعده (أنت)	مرض (هو) استطعمك (هو)

(الجدول ٣) إسناد الضمير الخفي المقدر المحذوف

طرفا الرسالة	١ المتكلم عن الله النبي صلى الله عليه وسلم	٢ المتكلم عن ابن آدم النبي صلى الله عليه وسلم
نوع الضمير	صلى الله عليه وسلم	صلى الله عليه وسلم
الضمير الخفي المقدر (الغائب / هو)	يقول يوم القيامة قال أما علمت	يا رب كيف أعودك قال يا رب وكيف أطعمك

(الجدول ٤) إسناد الضمير الخفي المقدر الغائب

طرفا الرسالة	١ المرسل (الله)	٢ المرسل إليه (ابن آدم)
نوع الضمير	المتكلم أنا	المخاطب: أنت
الضمير الخفي المقدر (المنادي والمنادى) من العالي إلى السافل	يا ابن آدم (الداعي) يا ابن آدم يا ابن آدم	يا ابن آدم (المدعو) يا ابن آدم يا ابن آدم

(الجدول ٥) إسناد الضمير الخفي المقدر بالنداء

طرفا الرسالة	١ المرسل (ابن آدم)	٢ المرسل إليه (الله)
نوع الضمير	المتكلم أنا	المخاطب أنت
الضمير الخفي المقدر (المنادي والمنادى) من السافل إلى العالي	يا رب (الداعي) يا رب يا رب	يا رب (المدعو) يا رب يا رب

الجدول ٦) إسناد الضمير الخفي المقدّر بالنداء

ومبحث الضمائر ذو حضور أساسي في بنية الخطاب؛ وهو موجود بكثرة متنوعة متعددة مع إيجاز الرسالة البيانية الجامعة بين السرد والحوار، وبنية الضمائر تلك ذات صُنُفوت مختلفة حسب تلك الجداول لتنماز الوظائف والدلالات كما أنه «لا يخفى الدور الذي تقوم به الإحالة ضميرية كانت أو إشارية، في ربط أجزاء خطاب معين»^(٤)، ففاعلية الإحالة لها تظهر بارز هو عملية الإسناد والربط بين الضمير والمحال إليه، أكان فعلاً أو اسماً وبشقي صورته وأنواعه ما بين جلي (متصل) و(منفصل) وخفيّ مقدّر، لذلك تخص الدراسة الضميرَ بعناية بتفعيله التردادي الدلالي والجمالي، ما دامت الضمائر «تكتسب أهميتها بصفقتها نائبة عن الأسماء والأفعال والعبارات والجمل المتتالية؛ فقد يحل ضمير محلّ كلمة أو عبارة أو جملة أو عدة جمل. ولا تقف أهميتها عند هذا الحدّ؛ بل تتعداه إلى كونها تربط بين أجزاء النص المختلفة، شكلاً ودلالة»^(٥)، ولهذا يجد المتلقي يسراً في زمنية الاستيعاب سرعة وسيولة دلالية، بسبب الاقتصاد البياني وتكثيف العبارة واختزالها ببنية الضمير عنها خاصة اختزالية الضمير المستتر (الخفي) والمتصل، ففيهما انضغاط أقوى منه في الضمير الجلي (المنفصل)، والضمير مع بنيته القصيرة في مسافة البيان يضم محمولاً طويل النفس الدلالي، وهذا من جمالية الضمير في بيانية العربية وإيقاعها الثرّ، ثم إن انتشار الضمائر في الخطاب يصنع من شبكته الوحدات الدالة المتلاقحة فيما بينها، فلا مجال للتفكك في متواليات الكلام، مما يعزز روح التماسك النصي وتنوير الفكر المبتغاة.

فمثلاً عبارة (يا ابن آدم مرضت فلم تعدني) تجمع حشدًا من الضمائر التي لا

(٤) لسانيات النص، محمد خطاي، المركز الثقافي، بيروت، لبنان، ط ١: ١٩٩١م، ص ١٧٣.

(٥) علم اللغة النصي، صبحي إبراهيم الفقي، ج ١، ص ١٣٧.

غنى عنها في دلالة الكلام؛ فحفيتها المستتر ضمير المتكلم المنادي الداعي في الوقت نفسه لا بد من ضمير المخاطب المدعو، لأن الرسالة الندائية تستوجب طرفين، ثم ضمير جلي متصل في فعل (مرضت) متكلم وكذا ضمير خفي مقدر للمخاطب (فلم تعديني) في حين ضمير جلي متصل (ياء المتكلم) فالعبارة أوجز ما يكون لكن الترداد الضميري فيها قد ورد خمس تارات ليعلم دوره في تناسج الخطاب، لأن الضمير من أكد الروابط في صناعة النص والجملة وإقامة الدلالة.

ومن فاعليات التموضع الضميري الأداء التوصالي بالإحالة القبلية والبعدية مثل (أما علمت أن عبدي فلاناً مرض فلم تعده)، فتاء (علمت) تحيل إلى هاء (تعده) بعدياً، كما أن الضمير «هو» الخفي في (عبدي) تحيل بعدياً إلى (فلان) وتحيل إلى ضمير هو في فعل (مرض) والهاء المتصلة في فعل (تعده) وهذه إحالات بَعْدِيَّة، في حين أن عملية الإحالة تجري قبلاً كلما ربط ضمير لاحق بسابقه لتتبعين حدود الفعل وحدته والضمير ووصفه، وكل يؤدي إلى تناغم في السياق وتراص المكونات البيانية بدلالاتها الخاصة والعامة؛ وترداد ضمائر بأنواعها المكثفة المتكاثرة تنشئ تضاماً^(٦) مُحكماً في البنية. وترداد ضمائر الغائب في الإخبار بنفي العبادة والإطعام والإسقاء له دلالة التراخي الذي اتصف به ابن آدم وتخاذله في الاستباق إلى الخير، وفي ضمائر الهاء المتكررة صورة مشهدية قائمة دالة على ضياع العبد المحتاج وقد تُرك شأنه. وإضافة إلى الدلالة العميقة هاته فإن ثمة وظيفة تلاصق قوي بين العبارات بقوة ارتكاز الهاءات «وضمير الغائب يذكر فيكون قرينة لفظية دالة على الارتباط بمذكور متقدم، وذلك أن الشيء لا يضمّر إلا بعد جري ذكره أو قيام دلالة عليه تنزل منزلة ذكره؛ أي إن قرينته دائماً هي قرينة المرجع التي تفيد الارتباط والمطابقة»^(٧) ومن آليات النظم الصريفي البديع للبنية الضمائية أن تكررت عبارة (وأنت رب العالمين) ثلاث مرات

(٦) أي مطلق التضام والتصاف.

(٧) نظرية اللغة والجمال في النقد العربي، تامر سلوم، دار الحوار، سورية، ط ١، ص ٨٠.

تعتيياً بعد فُجاءة ابن آدم بأن الله تعالى يُعاد ويُطعم ويُسقى مجازاً، يحيل إلى إسناد الأفعال البشرية إلى الله تعالى علامة على تكفل الله الشافي الرزاق بكل ما يعلق دوابه وعباده خاصة، ثم إن عبارة (وأنت رب العالمين) بتزادها إقراراً مقتنع وإشهاداً مذنبٍ قد ضيِّع أجوراً وحاد عن أمر الله تعالى؛ وابن آدم يخاطب صاحب الجلال تعالى مُركِّزاً على ضمير (أنت) وفيه إعظام؛ لذلك لا يرد ترداد الضمير إلا لأداء غاية بلاغية مثل «خطاب المستحضر في القلب والذهن، ويكثر هذا في خطاب الذات الإلهية».^(٨)

ومن المباحث الصرفية التي هي ظاهرة في نسيج الخطاب القدسي المدرس بعد مبحث الضمير، مبحث الفعل ذي العلامات الظاهرية الناتجة التي تستوجب الدرس، ويمكن اختزالها في تحليين اثنين؛ هما صيغة استفعل والصيغة المركبة من حرف النفي والفعل؛ والتحليل الصرفي لا يجرز موقعه في السياق إلا إذا اتسم بتفعيل دلالي جمالي صيغي في نظم النص «ومن هنا فإن دلالات هامة تتوقف على معرفتنا بفاعلية اللغة، ويمكن القول بوجه عام إن البناء الصرفي لن يكون فعلاً ما لم يكن مرتكزاً على نشاط التركيب أو فاعلية السياق. أما البناء الذي ينظر إليه بمعزل عن هذه الفاعلية أو هذا النشاط فلا بد أن يكون قريب المرمى واضحاً».^(٩) وبرهان تلك الفاعلية اشتراط فعلي (استطعمتك / استطعمك) و(استسقيتك / استسقاك) على طرفي الفعل وهما ابن آدم وعبد الله (أخوه)؛ فتركيب بناء النص يقوم على تنازع كل الأطراف على عمليتي الإطعام والإسقاء.

والصيغتان ذواتا دلالة تحمل فعل الترداد في طُلاب الطعام والماء زمناً طويلاً، وصيغتهما استفعل لها «معانٍ أشهرها الطلب»^(١٠)، وتزادها يوحى بالإلحاح وقد وردا من جهتين، جهة أولى من الله تعالى وجهة ثانية من العبد، ثم إن ورودهما على

(٨) في جمالية الكلمة، حسين جمعة، اتحاد الكتّاب العرب، دمشق، ٢٠٠٢، ص ١٢٠.

(٩) نظرية اللغة والجمال في النقد العربي، تامر سلوم، ص ٩٩.

(١٠) التطبيق الصرفي، عبده الراجحي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٨، ص ٤٠.

هذه الشاكلة يؤكد انتفاء استجابة الطلب من ابن آدم الذي رد أخاه من غير إطعام أو إسقاء، فقبول الإلحاح بالإصرار والإعراض، فكانت الصيغة هاته مختارة لتنقل صورة ابن آدم والعبد، وذلك بفعل حركية الفعل المتوثبة، وبرغم مجيء الصيغة حاملة لدلالة المضي المستمر في النظام اللغوي، فإنها في منظومة الجمال ولدى المتلقي قبل يوم القيامة ذات فاعلية مشهدية تستقرب البعيد وتستعجل المنظور فتجعله مشهودًا حاضرًا قريبًا؛ وههنا تكمن إبلاغية المشهد الأخرى في بيانية الحديث القدسي، وفيه ما فيه من إنقاذ النفس البشرية قبل وقوع الواقعة، وكم هي هذه الخصيصة مشهورة في نصوص عدة، لأن شأنها خطير حساس في الأدكار والوعظ والردع والتنبية بل الإقناع والإشهاد، وشدة مثل هذه المعاني والدلالات تكون باعثًا حقيقيًا (موضوعيًا) لاجتلاب البناء المخصوص الذي يفني بحقها كهذا الترداد الصيغي (استفعلتك/ استفعلك/ استفعلتك)^(١١)، إضافة إلى الإيقاع الناجم عن صيغ كهذه هو ظل الصيغة المختارة المترجم للموقف النفسي.

وأما الصيغ المركبة الجميلة المترددة في النص فهي (فلم تعده)، (فلم تطعمه)، (فلم تسقه)، «ونعني بالصيغة المركبة البنية الصرفية المتكونة من حرف + فعل أو من فعل الكينونة وما مائه + فعل، حيث يعد الحرف و الفعل أو فعل الكينونة وما مائه صيغة واحدة ذات دلالة واحدة، هذه الصيغ المركبة قد شكلت ظاهرة أسلوبية متميزة»^(١٢)، وهي أكد في التميز حين ترد في إطار الترداد، وبالأخص في نص مكثف غير طويل، كهذا الحديث القدسي؛ فجمع بين جماليتين من الإعجاز في أعلى مكان ترداد عبارات

(١١) وحروف الزيادة (ا. س ت) وقد دخلت على الفعل دلالة الخبر الإنكاري، وهو ضرب بلاغي ينقل إنكار المخاطب طلب العبد السائل، وهذا يعزز وظائف الترداد الصيغي بلاغيًا... انظر: الأسس النفسية لأساليب البلاغة العربية، مجيد عبد الحميد ناجي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط١: ١٤٠٤ هـ-١٩٨٤ م، ص ١٤٠.

(١٢) البنية اللغوية لبردة البوصيري، رابح بوحوش، د.م.ج، الجزائر، ١٩٩٣، ص ٩٧.

مخصوصة مع إيجاز وقصد ليس بالكلام المسهب المسترسل.

وفي تلك الصيغ اجتماع بين حرف النفي والجزم (لم) والفعل المضارع (تفعل) وهي تعبر عن الماضي المستديم^(١٣) وقد انتفى فيه الفعل، فحال العبادة والإطعام والإسقاء منعدم، ولكن إعجازية هذه الصيغة المركبة في الخطاب القدسي أنها في سياقها السردي معلقة بيوم القيامة لتحيل إلى ما مضى، أما من جهة السياق المشهدي فإنها تحيل إلى حاضر المتلقي ومستقبله؛ وهذا من فوائد الإطلاق في عبارة (يا ابن آدم) وهي جملة مختارة في الخطاب القدسي مثلها مثل قوله تعالى في كثير من السياقات القرآنية (يا أيها الناس)؛ جملة تؤسس لخاصة من خاصيات التلقي في بيانية النص القدسي وإبلاغيته.

وليس يخفى هنا إيقاع الترداد الصيغي والصرفي لهذه العبارات، وقد تقابلت أدوات النفي (لم) لتحدث صوتاً يشي بانقطاع الصلة والمودة بين الطرفين، إضافة إلى إيقاع صيغة (تفعله) التي تتعاقب على الأذن في نهاية كل مفصل لتوحي بنهاية كل مشهد على حدة، مما ينشر نغمة جرسية في الفواصل بسبب التناسب النغمي، مما يؤدي بالصوت إلى أن ينتقل إلى الحركة وكأنها صورة المنع التي يُواجه بها المسؤول ذلك السائل أو المريض، وترداد الحروف الساكنة في تلك الصيغة (لم تفعله) دلالة ترداد المنع وربما الطرد والقهر والنهر...

«وهناك نوع من الألفاظ يرسم صورة الموضوع، ولكن لا يجرسه الذي يلقيه في الأذن، بل بظله الذي يلقيه في الخيال، وللألفاظ كما للعبارات ظلال خاصة يلحظها الحس البصير، حينما يوجه إليها انتباهه، وحينما يستدعي صورة مدلولها الحسية»،^(١٤) والأستاذ سيد قطب يوضح مهمة المتلقي في تقبل الصورة السمعية ومدى أثر تلك المهمة في عملية التلقي والتوصيل، حتى إنه وصف المتلقي ذاك بأنه بصير وصاحب

(١٣) ينظر: اللغة العربية معناها ومبناها، تمام حسان، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، ص ٢٤٧.

(١٤) التصوير الفني في القرآن الكريم، سيد قطب، دار الشروق، بيروت، لبنان، ص ٧٨-٧٩.

انتباه؛ ولعل مثل هذه الحال سبب من أسباب الصناعة المشهدية في الخطاب القدسي ولما تقع زمنيته النهائية بعد، لكنه واقع في زمنية ابتدائية توقظ المتلقي قبل فوات الفرصة بآليات تبيانية كالترداد الصيغي والصرفي والصوتي والإيقاعي، وهي مستويات تتداخل فيما بينها كما يرى الباحث هنريش بليث.^(١٥)

٢- المستوى التركيبي: بحثُ ظاهرة الترداد التركيبي قائم أساسًا على بنية الخطاب القدسي المدروس في أنه ذو بنية حوارية مشهدية، مما هيا للتركيب أن تنقسم قسمين الإنشاء والخبر، والملاحظ غلبة الحوار على السرد واحتواؤه له، كما أن هذه التراكيب تختصر في نظام المثاني والأزواج التركيبية التي تؤالف بين الإنشاء والخبر» إن ثنائية الجملة العربية، خبرية وإنشائية، ترسّخت في النص لتخدم ثنائية الضدية»،^(١٦) والشكل التالي يعكس هذه الهندسة التركيبية للحديث المدروس:

فصيلا التركيب الأول:

يا ابن آدم مرضت فلم تعدني.

يا ابن آدم استطعمتك فلم تطعمني.

يا ابن آدم استسقيتك فلم تسقني.

فالفصيلا الأولى افتتاحية توظف النص الكامل، وأسلوبها النداء الذي هو قناة الإرسال بين ذات الله تعالى والمخاطب (ابن آدم)؛ وفحوى الرسالة (مرضت فلم تعدني)؛ فالإطار التركيبي للفصيلا إنشائي ندائي على أساس الحوار، في الوقت نفسه

(١٥) ينظر: البلاغة والأسلوبية، هنريش بليث، تر: د. محمد العمري، منشورات دار سال، المغرب، ط ١: ١٩٨٩، ص ٤١-٤٢.

(١٦) بنية الخطاب الشعري، مرثية بكر بن حماد نموذجًا (مقال)، مجلة الفضاء المغاربي، الشيخ بوقرية، جامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م، ع ١، ص ١٥٥.

يضم رسالة الإعلام بالمرض وعدم الزيارة وهذا خبر يتلو الإنشاء؛ ومنه فالفصيحة مجموع تركيبين كالزوج؛ والأمر نفسه للرسالتين (استطعمتك فلم تطعمني) (استسقيتك فلم تسقني)، والمتدبر في تركيب الخبر يجد ثنائية فرعية بين فعلين فعل الإيجاب ثم فعل السلب في كل الرسائل الثلاث؛ ومنه يلاحظ فعل الترداد التركيبي التفرعي في الفصيحة الذي يؤكد غاية واحدة هي عصيان المخاطب (المرسل إليه)، والنداء «لا تستقيم بينته النحوية والدلالية إلا باعتماد عناصره الثلاثة: أداة النداء، والمنادى وجواب النداء، فنعده إذن نوعاً من أنواع الحمل العربية؛ لأنه نمط لغوي، متميز في اللغة العربية، ذو معنى تام. وتفيد هذه النتيجة أن مصطلح (الجملة الندائية) أدق المصطلحات»^(١٧)

فأداة النداء (يا) والمنادى (ابن آدم) وجواب النداء (مرضت فلم تعدني) وهو تركيب أسلوبى منتظم الأجزاء ووجه من أوجه الإرسال والتواصل، والترداد واضح في النداء ثلاث مرات كلها تحث المنادى على الانتباه إلى فحوى الرسالة.

أما الفصيحة الثانية:

قال: يا رب كيف أعودك؟ وأنت رب العالمين.

قال: يا رب كيف أطعمك؟ وأنت رب العالمين.

قال: يا رب كيف أسقيك؟ وأنت رب العالمين.

وفيها تكرار النداء وهو طلب ينبعث الآن من المرسل إليه على شاكلة التعجب والاندهاش؛ نداء مصحوب باستفهام وكلاهما أسلوبان إنشائيان يعدان من سمات الحوار القائم بين الله تعالى وابن آدم، فجواب النداء يرد الآن إنشائيًا لاضطراب يعلق بالمرسل إليه (كيف أعودك؟/ كيف أطعمك؟/ كيف أسقيك؟) وهي تركيبات تردادية تُظهر الجو النفسي المتوتر للمتكلم في مشهد ذي هول أمام عظمة الله تعالى، لكن

(١٧) خصائص الخطاب الشعري في ديوان أبي فراس الحمداني، دراسة صوتية تركيبية، محمد

الجميل في هذه التراكيب الاستفهامية الثلاثة المتباعدة في جنيسها الندائية هو منح المتلقي صورة هذا الهول الموقفي في زمن سابق لحدوثه الفعلي، وهنا مَكْمَنُ الإبلاغ لهذه التراكيب التي تنطق بلسان ابن آدم (على ضمير المطلق) منادياً كأنه يدعو ويلتجئ إلى الله تعالى وقد ظلم نفسه مستفهماً في حيرة من أمره لا يدري كيف يحامي عن نفسه!

فاهرع بالتكبيات الندائية إلى الله تعالى متجانسة متشابهة وهي صورة واحدة متوحدة، لكنها تتردد ثلاث مرات بدفعات مختلفات غير متحدة في استفهامات متجددة. وتتضمن الفصيحة زوجاً، ذاك الشق الأول منه، وقد غالب فيه الإنشاء الخبر ببناء واستفهام، حتى إذا انقضت مرحلة الطلب والجلبة والفرع أعقبتها مرحلة الوعي والهدوء واليقين بتكوين خبري يثبت الربوبية لله تعالى، في ترداد تركيبه لازمي فيه إظهار وإقرار بذكر المتلقي حقيقة الرجوع إلى الله تعالى والفرار إليه في كل الأحوال والأحوال.

والفصيحة الثالثة :

قال : أما علمت أن عبدي فلاناً مرض فلم تعده؟

قال : أما علمت أنه استطعمك عبدي فلان فلم تطعمه؟

قال : أما استسقاك عبدي فلان فلم تسقه؟

وهنا يُذَكَّرُ الله تعالى مخلوقه ابن آدم، والتذكير يكون في تركيب استفهامي ردّاً على صيغة التركيب الاستفهامي الذي توجه به ابن آدم من قبل مندهشاً متعجباً جاحظ العينين باهت الوجه، إلا أن الاستفهام هنا إحالة إلى تقرير ما لم يؤده ابن آدم من واجب الزيادة والإطعام والإسقاء، وكأن فيه غرضاً بلاغياً يفيد التوبيخ، وقد حدثت الفصيحة الثالثة بتنوع في الترداد وهندسة تركيبية فلم يقع التناظر المتكافئ في وحدات الأزواج كما في الفصيلتين السابقتين، فلا أثر للتطابق الكامل عدا في وحدات فعل القول (قال) وبه إدارة المحادثة المشهدية ولفظ (عبدي) ثم أداة النفي

(فلم) أما الوحدات البوقاي فإنها تشاكلت في غير تطابق كامل، إذ ورد في الاستفهامين الأول والثاني اتحاد في وحدة (أما علمت) فقط، واتحد الاستفهام الثاني مع الثالث في وحدة (فلان)؛ وفي هذه المخالفات البيانية إيماءات دقيقة إلى اختلاف أنظمة التراكيب وهي الإيحاء بتخاذل ابن آدم عن فعل الخير في كل تلك الحالات التي أملت بأخيه، والتخاذل ذاك هو الباحث على تنوع الوحدات وتباينها قليلاً بين الحضور والغياب؛ فعبرة (أما علمت) تستقر في الزوج الأول والثاني من الفصيصة ولم تستقر في الزوج الثالث ذلك لأن ترددها في الأول والثاني ضروري ذكره حيث تحقق ترداد (أما علمت) في الزوج الثاني إلحاحاً وزيادة في التفرير، لكنه غاب في الزوج الثالث لأن سياق الاستسقاء أخطر من المرض والجوع، فالعطش يستوجب النجدة بأسرع وقت فوري، وهذه آلية أسلوبية مبالغتها حيث حذف الترداد الثالث (أما علمت) للإخطار بأمر أبلغ في الدلالة وأكد بالانتباه والعناية.

وعن فنية التلوين ذكرًا لا حذفًا تباين الأزواج في ذكر العبد وثمة وقفة أسلوبية ترددية موحية (أن عبدي فلانًا/ أنه استطعمك عبدي فلان) (استسقاك عبدي فلان) فلا تجانس في التردادات سوى لفظ (عبدي) وهذا ثبوت له إيماءة إلى حال العبد المريض الجائع الظامئ، ووصف لصورة البؤس والحاجة كما في الترداد تقرير لانتساب العبد إلى الله تعالى في ضمير الياء المتصل وهنا ظل دلالي على عناية الله تعالى لهذا المخلوق وكبير حرمة في عينه رَبِّكَ في حين ثمة تحول للتردادات الأخرى بين الأزواج حضورًا وغيابًا، فالتأكيد بأن وَرَدَ في الزوج الأول لأنه زوج يبتدأ به في التأكيد، أما في الزوج الثاني فلم يؤكد بالأداة في هيئتها الأولى وإنما أضيف إليها الهاء للربط والإحالة إلى العبد نفسه، علامة على كبر الخطيئة التي وقع فيها المرسل إليه، في حين لا أثر لأداة التوكيد في الزوج الثالث إطلاقًا تبعًا لسياق الحذف الذي أصاب عبارة (أما علمت) فسقطت من الزوج الثالث؛ وتلك شجاعة أسلوبية تكتف ببيانية

النص فتشع أدبية تؤثر في المتلقي فتحرز المكانة المناسبة، بل تشرك المتلقي في الاستيعاب وصنع الصورة وتزيد الترداد تلويناً أسلوبياً يعده عن الرتابة الجافة الساكنة؛ فهو ترداد يتمسوق والقصد الأسلوبي ويتلاقح معه.

وثمة التحالف في لفظ (فلان) فجاء في الزوج الأول بهيئة (فلاناً) تنويناً بالنصب، وأما في الزوج الثاني والثالث (فلان) تنويناً بالرفع؛ واللفظ نكرة فيؤدي معنى الإطلاق، لأن صورة هذا العبد واحدة في التعميم، لكنها في الواقع تسري مسرى التخصيص، فيخص هذا الاسم كل من جرى عليه هذه الحال من المرض والعوز، والتنوين مع التنكير يُشرب التركيب بأدبية مائزة تشد بنية التركيب فتؤكد دلالته، ويدعو الدكتور حسين جمعة هذا «تنوين التمكين ويقال له تنوين الصرف، لأنه يلحق الاسم المعرب المصروف»^(١٨) فهذه الوحدة البنائية أضفت على التركيب توشية خاصة في الدلالة؛ ولما كان كذلك فإن النصب المبتدئ به (فلاناً) يتناسب وسياق التأكيد بعد (أن) كما أن الخطاب يبدأ بإطلاق التنكير وتنوين النصب، وكأن المرسل إليه لم يتبّن بعد ذلك العبد، وأما في تنوين النكرة رفعاً ضمن الزوجين التاليين ففي ذلك إشعار للسامع أن العبد قد عُلم بعد تركيب الزوج الأول من الخطاب، كما أن السياق في الرفع تبع للفاعلية المسندة إلى العبد وحركية المشهد خلاف الرصد الأولي في اسمية الزوج الأول (أن فلاناً) وثبوتيته، علمًا أن اللزومية بفعل (مرض) اختصت بالنكرة المنونة (فلاناً) الواصفة ذلك العبد، لكن النكرة المنونة (فلاناً) تستدعي اشتراكه مع المرسل إليه؛ فحركة التنوين تنقل السامع والقارئ إلى مشاهد بما يستحضر الصورة وتحولها من هيئة إلى أخرى تبعًا لتحالف الحركة «وتغدو قضية التعريف أو التنكير حالة من حالات اللغة في عملية التشكيل والصياغة وعلاقتها بالدلالة فهي بحق أثر في ممتع ورسالة تؤدي وظائف محددة كما قال رومان جاكوبسون، وقد أدرك جمالية ذلك كله عبد

(١٨) في جمالية الكلمة، حسين جمعة، ص ١٦٣.

القاهر الجرجاني خاصة والبلاغيون الآخرون عامة»،^(١٩) وفضلاً عن التمتع الفني في تلك الحال وهي تنكير (فلاناً/ فلان)، فإن ثمة وظيفة التقنيع والإقناع الدلالي، وهي تكفل قارئاً ناجحاً، وتلك أعظم غاية من رسالة الناص.

وعن الفصيحة الرابعة فإنها فيصل ما في تلك المحاورة وردود المرسل إليه، وهو الإعلام بالمصير وخيبة المرسل إليه الذي هان عليه أن يعطل فعل الخيرات فيوء بالحرمان من رضا الله تعالى، وكم هي حرمة الله تعالى لابن آدم لو خشى ربه، أما يكفيه أن يكون ربه موجوداً عنده يستجيب لأوامره ونواهيه فرائضه ونوافله...؟!!

أما علمت أنك لو عُدتني عنده؟

أما علمت أنك لو أطعمته لوجدت ذلك عندي؟

أما إنك لو سقيته لوجدت ذلك عندي.

وهذه الأزواج التراكيبية زيادة في تعميق الاستفهام من الرب تعالى إلى ابن آدم، وقد أصرَّ على عدم استجابته لأخيه في حاجته والتلطف به، فجاءت التراكيب مزدانة بمضاعفة الطلب الاستفهامي بأسلوب التركيب الشرطي، وبهذا تضاعف أزواج الفصيحة هذه بحيث يحتوي زوج الاستفهام العام وهو إنشائي طلي، زوجاً خبرياً يتلوه بجملة اسمية متصدرة بأن، في حين يتضمن الزوج الخبري هذا تركيب الشرط الذي ينقسم ثلاثة أقسام، أداة الشرط ثم فعله ثم جوابه؛ وهذه الكثافة في تراكيب الفصيحة الأخيرة تحكي نهاية المشاهد القصصية في هذا الموقف المتصور ذهنياً الواقع محتواه في الدنيا عملياً المحاسب به يوم الآخرة.

(١٩) في جمالية الكلمة، حسين جمعة، ص ١٦٥.

٣- المستوى التردادي: باجتماع المكوّنات الإفرادية للنص القدسي من الصرف إلى المعجم إلى التركيب يتبيّن مجال المكون الصوري الكلي العام، وله ثلاثة أوجه بارزة هي:

أ- الترداد الدلالي العام للموضوع:

مع تنوّع الموضوعات الجزئية من المرض والعيادة والاستطعام وعدمه والاستسقاء وعدمه، فإن الموضوع الذي هو وحدة النص/ الخطاب مكون دلالي متوحد فحواه إيصال الدلالة الكلية الناطقة بمتقابلات معنوية، تتقلّب بين أوامر الرب وَعَلَى وعدم استجابة ابن آدم لها، وهي صور معنوية تخضع لسرد زمني ترتيبيّ تؤكد فاء العطف، وبهذه الدلالة تتضاعف زمنية الحكيم الخطابي لتحيل إلى زمنين غابرين، زمن الأمر بفعل المعروف، وزمن عدم الاستجابة للأمر، ثم زمن غابر مستدم هو زمن التذكير العالق بقراءة النص وتلقيه في كل زمان ومكان ولدى أي إنسان تلقى النص.

ومن آليات توصيل الدلالة بين المرسل والمرسل إليه هذه المنظومة التركيبية من المعطوفات والمعطوفات عليها؛ فهي حامل بياني على جمع الدلالة ثم تركيب صورة المعنى الكلي بعد الأجزاء، فيحمل المتلقي نفسه على المناظرة بين السابق واللاحق والكائن والمنعدم والحاضر والغائب، فتجتمع لديه الرسالة تامة غير منقوصة، ولهذا «يذهب أحمد المتوكل إلى أن المبدأ الذي يحكم العطف هو التناظر»^(٢٠)، وهذا في صدد الحديث عن مبدأ الإشراك في المستوى الدلالي.

والحديث عن الإشراك في الدلالة مدعاة إلى ذكر الأدلة الموضوعية والمعنوية التي تهيئ الإشراك الدلالي، كوجود المولى تعالى الأمر، وابن آدم المتلقي وقد حاد عن طلب المولى، فينتقل مجرى الإشراك من المعنى إلى المعنى ممثلاً في الجمل المعطوفة المتناسقة يشد بعضها بعضاً فتكتمل صورة الدلالة.

(٢٠) لسانيات النص مدخل إلى انسجام الخطاب، محمد خطابي، ص ٢٦٣.

وقارئ هذا النص لا يجد اختلافاً بين تلك الترددات الثلاثة وإن اختلفت في جزئياتها فإنها تفصيل وبسط للموضوع الواحد، وثمة علاقة جامعة بين المعطوف والمعطوف عليه هي علاقة التضاد في غالبها (مرضت فلم تعديني / استطعمتك فلم تطعمني / استسقيتك فلم تسقني).

وبتركيز متروّ يُلغي الدارس حقلاً دلالياً متوحداً مجملاً في هذه المثاني الأوائل (مرضت فلم تعديني / استطعمتك فلم تطعمني / استسقيتك فلم تسقني)، فيحتاج الإجمال إلى تفصيل يبيّن آخر شأنه ما بين علاقة الإجمال بالتفصيل لذا «ينظر عادة إلى العلاقات التي تجمع أطراف النص أو تربط بين متوالياته (أوبعضها) دون بُدوّ وسائل شكلية تعتمد في ذلك عادة، ينظر إليها على أنّها علاقات دلالية، مثال ذلك علاقات العموم / الخصوص، السبب / المسبب، الجمل / المفصل...، وهي في نظرنا علاقات لا يكاد يخلو منها نص يحقق شرطَي الإخبارية والشفافية مستهدفاً تحقيق درجة معينة من التواصل، سالكاً في ذلك بناء اللاحق على السابق».^(٢١)

وحضور هذه العلاقة بقطبيها مشروط وجود أحدهما بالآخر علامة علمية حتمية على فاعلية التردد ونفاذية إبلاغيتها، والجميل أنّها ترددية احتزالية لا تطول مسافتها الزمنية، بل إنّها مركّزة مكثّفة تفي بالدلالة المتغيّاة في أسرع وقت وبأدقّ إفهام.

والمحاورة بين الله تعالى وابن آدم تفصيل تمديدي يُعين قوة الدلالة والمعنى (قال: يا رب كيف أعودك؟ وأنت رب العالمين؟ قال: أما علمت أن عبدي فلاناً مرضَ فلم تعده، أما علمت أنك لو عدته لوجدتني عنده؟...)

فالثنى الأول الجمل (يا ابن آدم مرضت فلم تعديني) قد يؤدي بالمتلقي إلى الإغماض والإغلاق حتى حد الإلغاز فلا يعقل درجة الدلالة العليا وهي نسب المرض إلى الذات العلية (الخالق الشافي سبحانه وتعالى)، وبيننا هو كذلك إذا به متلقّ يُسعّفُ

(٢١) لسانيات النص مدخل إلى انسجام الخطاب، محمد خطابي، ص ٢٦٨، ٢٦٩.

به فتنشر له الدلالة الجملة المكتّمة نشرًا في المثاني الثواني، والمحمول بمعية المنشور يعضد انسجام الخطاب وتضام أجزاءه ويُفسّر غوامض النص وإغرابه.

ب- إيقاعية الحديث القدسي وتردادها:

يمكن تقسيم الإيقاعية في الحديث القدسي تقسيمين هما:

إيقاعية داخلية منشؤها بناء الصوت ومباني الألفاظ والسياقات التركيبية المنتظمة بائتلاف أو اختلاف، ثم إيقاعية خارجية صائتة تبرزها الفواصل القدسية تبعًا لمفاصل الدلالات الكبرى والصغرى؛ ومهما يكن لا يمكن تمييز ما بين الإيقاعيتين هاتين إلا من جهة الدراسة التدرجية، فهما صنعتان إعجازيتان متماشجتان حكمهما البياني المعنى الكلي للنص وبه يجتمعان لا يفترقان.

والإيقاع الداخلي تبع للفظ وهندسة الصوت، و«إذا كان مظهر تجلي الإيقاع الخارجي هو الحركات والسكنات المتزنة في مددها ومقاديرها وأدوارها، فإن مظاهر تجلي الإيقاع الداخلي هو منطوق اللغة بوجه عام، فالأصوات اللغوية إيقاعية بالقوة، وإيقاعية بالفعل إذا انتظمت وحايثت في انتظامها وتوزيعها في النص انتظامًا وتوزيعًا صوتيًا ينتج الإيقاع»^(٢٢).

وثمة خصيصات نغمية إذا ما تكرر وفي عقد صوتي قد انتظمت وترتبت وفيه تموضعت، نشأ عن ذلك إيقاع ينبعث من استحابة النفس وتعاملها معه بتلق يجد برّده القارئ والسامع لأن ثمة روحًا تصطفي ذاك الاصطفاف الصوتي والتركيبية؛ فإن تلك الروح مشعة بنور اللغة المنتقاة وغايتها إفهام الإنسان وإقناعه ما دامت لغة الوحي والحق تبارك وتعالى ارتضاها للخلق ابتغاء إقبالهم على أموراته ونفورههم عن منهيته.

(٢٢) الشعر الصوفي القديم في الجزائر إيقاعه الداخلي ووظيفته، د. مختار حبار، د.م.ج، وهران،

وإيقاعية الحديث القدسي داخليًا نوعان؛ نوع أفقي يتكون من توحد الترددات الإيقاعية مقدوفة ذات وحدة معنوية (يا ابن آدم مرضت فلم تعدني، قال: يا رب كيف أعودك؟ وأنت رب العالمين. قال: أما علمت أن عبدي فلانًا مرض فلم تعده. أما علمت أنك لو عدته لوجدتني عنده)؛ فالتوقع لدى متلقي هذا الترداد يظل حيًا ثابتًا ما دامت الوحدة المعنوية تُسرد مشهدًا واحدًا، وكل الترددات متناغمة ذات نفس متشابه في توالٍ حركي ينهمر في صوتية نفسية مخصوصة؛ إذ التردادة (يا ابن آدم مرضت فلم تعدني) حاملة المتلقي على توقع التردادة (قال: يا رب كيف أعودك؟) ذلك أن المخاطب محمول على الإجابة رغم أنه، وهذا من إعجاز التوقع الإيقاعي وتلقيه في الخطاب القدسي فهو موسوم بإيجاد الاستجابة لدى متلقيه، بل له من قوة الجرس الخفي ما يُثبث حسًا مشهديًا ضاجًا إليه يُدفع المتخيلُ وعليه يحمل حملًا، وهكذا يصير أمر كل الترددات الإيقاعية الأفقية وهي منظومة بنغمية المسافة البيانية المؤقتة بقدر محسوب يُملي على المتلقي - سامعًا وقارئًا وناظرًا - تحسُّس الإيقاع القدسي الذي تطمئن إليه النفس قبل السمع لأنه يخاطب الروح في الإنسان والعظمة في الذهن والوجدان في القلب، ولهذا فحياة الإيقاع من عطاء المعنى وغناه، لا من نعم الصوت واللفظ حيث الدلالة هي الآخذة بلُبِّ المتلقي فيكون إيقاعًا حسيًا نفسيًا فوق جرس الصوت الذي «يوحى في نفس المتلقي، تخيل صور ذهنية تناسب إيقاعه، وتُشيع في نفسه جوًّا نفسيًا معينًا، والبلاغيون التراثيون قد عبروا عن هذه الظاهرة بتجسيدهم الصورة التي يوحىها جرس اللفظة بشخوص حية تتناسب والجو الموسيقي النفسي الذي يحدثه إيقاع الجرس».^(٢٣)

والأمر نفسه يتكرر مع باقي الترددات الإيقاعية الأفقية، ما دامت مسافات البيانية المزمّنة واحدة متناغمة ليتم تشابه الوحدة المعنوية فيما بينها وبين الوحدة المعنوية

(٢٣) الأسس النفسية لأساليب البلاغة العربية، د. مجيد عبد الحميد ناجي، ص ٥٦.

التي تليها، فيتفق وقع المشهد السابق مع المشهد اللاحق لتطابق هناك قد اتحد مع إيقاعية النغم؛ لهذا لا كبيرَ فرقٍ يذكر فيما بين الأثر الذي تتركه تردادة الإيقاع في المرض والعيادة وبين تردادة الاستطعام والإطعام كما تردادة الاستسقاء والإسقاء، والأثر غاية كبرى من الحديث القدسي إقناعًا وتوقعًا، لذلك يظل الشعور بمضمون هذه المشاهد كالإيقاع النفسي والدلالي المتردد كلما قرئ هذا النص أو سمع، وبأخص في حال الحوار المشهدي المتوقع «وهكذا نجد في هذا الحوار الجو الذي ينقل لنا أجواء الآخرة.. من أجل أن نعيد النظر في مواقفنا في الدنيا».^(٢٤)

وأما النوع الثاني في الإيقاع الداخلي فعمودي يختص بتخالف الوحدات المعنوية من جهة الانتقال من حقل إيقاعي دلالي أول إلى آخر تالي؛ أي إن الإيقاع العمودي الخفي يتم بفعل المقارنة بين وقع المشهد السابق ثم اللاحق؛ فإن صورة الإيقاع من مفصل (يا ابن آدم مرضت فلم تعدني. قال: يا رب كيف أعودك؟ وأنت رب العالمين. قال: أما علمت أن عبدي فلانًا مرض فلم تعده. أما علمت أنك لو عدته لوجدتني عنده) إلى مفصل (يا ابن آدم استطعمتك فلم تطعمني. قال: يا رب وكيف أطعمك؟ وأنت رب العالمين قال: أما علمت أنه استطعمك عبدي فلان فلم تطعمه؟ أما علمت أنك لو أطعمته لوجدت ذلك عندي؟) هي صورة التقابل بين معنى خفي قرَّ في خلد المتلقي حتى إذا ما استجمع دلالة ذلك المعنى وقع معنى خفي آخر فوقه يؤكد تكرارية اللفظ المطابق للمعنى نفسه كما بين (يا ابن آدم) الأولى والثانية والثالثة؛ ففعل الواحدة تلو الأخرى يحدث الإيقاع العمودي الخفي خفاء الأثر الذي تتركه نداءات من الرب تعالى إلى الإنسان، وقس على ذلك في كل أجزاء الترددات الإيقاعية الأخرى.

(٢٤) الحوار في القرآن، محمد حسين فضل الله، ج ٢، ص ١٧٩.

وتشابهك الإيقاع الخفي الأفقي مع الإيقاع الخفي العمودي يقيم نسجًا إيقاعيًا خصبيًا تتيقظ له النفس وإليه تهفو، متجاوزة نغم الصوت إفرادًا وتركيبًا «ذلك لأن الإيقاع في حقيقته ليس ما صفق في الأذن فحسب، ولكنه أيضًا ما أثار الوجدان وحرك المشاعر وحمل على الانفعال الداخلي»،^(٢٥) مما يثبت أن النفس محط الإيقاع الأصيل، فلو كانت الأسماع محل الإيقاع لحق لغير العقلاء أن يتأثر بالإيقاع؛ فالنفس البشرية المتلقية خطأ ما هي نفس مؤثر فيها فتغدو مؤولة ما وقر في أقطارها بعد تلقي الأذن؛ ولا يتم ذلك إلا بتوفر شرطين هما تنظم وحدات إيقاعية خفية تتوالى في دفعات بيانية ثابتة المسافة، ثم فاعلية الترداد في المتلقي وقد شد ذهنه به؛ وهذا كله قد تكفلت به بعض المناهج مثل «علم الأسلوب التطبيقي بفرعيه، السياقي والأثري، قد أسهم في إيضاح الحدث الأدبي انطلاقًا من فحص المكونات اللغوية... على حين تحرص أسلوبية التحليل الأكبر - أي أسلوبية الأثر - على اكتشاف الظاهرة الفنية من خلال المكان الذي يجسم في الأثر الواردة فيه، لذلك يستتاع أن نسميها أيضًا أسلوبية الظواهر».^(٢٦)

فمهمة علم الأسلوب التطبيقي السياقي تُعنى بدراسة الشرط الأول الذي يخص تلك الوحدات الإيقاعية المتوالية وهي تفعل فعلها النغمي المخزون داخل النفس المتلقية، ثم علم الأسلوب التطبيقي الأثري وهو مخصوص بدراسة الشرط الثاني أي جس نبض الفاعلية التردادية في ذلك المتلقي؛ ومنه لا يتحقق كمال التأثير والتأثر والاستجابة إلا بعد تحقق النظام الإيقاعي شكلاً وجوهراً، وهذا من غايات الأدكار الذي دعا إليه القرآن الكريم، وهو قريب ههنا في إيقاعية البيان القدسي؛ حيث الإيقاع المشهدي هو ذخيرة التأثير النفسي الجواني، الذي يتحول إلى هاجس يظل مرتبطاً بالمتلقي ما ارتبط هو

(٢٥) الشعر الصوفي القديم في الجزائر، مختار حبار، ص ٢٩.

(٢٦) التضافر الأسلوبي وإبداعية الشعر، نموذج (ولد الهدى)، (مقال)، مجلة فصول، د. عبد

السلام المسدي، مصر، يناير، فبراير، مارس، ١٩٨٣، مج ٣، ع ٢، ص ١٠٩.

نفسه بتلك الرسالة ضمن الخطاب، من أجل ذلك فإن القراءة وتكرارها واحدة من الحوامل الحقيقية على تذوق الترداد الإيقاعي داخله «وهو كامن في نسيج اللفظة المفردة، وتركيب الجملة الواحدة وهو يدرك بحاسة خفية وهبة لدية»^(٢٧).

وأما الإيقاع الخارجي في هذا الخطاب المدروس فيمكن استيضاحه في الأمثلة التالية، مع التركيز على ما بين الفاصلة القرآنية والفاصلة القدسية^(٢٨) من علاقات تشكيلية وتأثيرية رسالية تتشابه تشابهاً يحيل المتدبر إلى وحدة الخطابين مصدرًا وإبلاغًا.

ومنه فالحديث عن الفاصلة القدسية غير مطروق - فيما أرجح مما قرأت - لكنه حديث لا يبعد عن الفاصلة القرآنية، مع أن الحديث القدسي يختلف عن القرآن العظيم في حقيقة التلاوة، إذ الحديث القدسي يقرأ قراءة الحديث الشريف، ومهما يكن فإن هذا الفارق الصوتي التنغمي الترجيعي لا يكون حاجزًا لمنع ما بينهما من كبير ائتلاف.

والفاصلة القدسية مثل «الفاصلة في القرآن الكريم لها مزية هامة ترتبط بما قبلها من الكلام بحيث تنحدر على الأسماع انحدارًا، وكأن ما سبقها لم يكن إلا تمهيدًا لها، وبحيث إذ حذفت لاختل المعنى في الآية، ... فليست فواصل القرآن مجرد توافق ألفاظ وأوزان، بل لها علاقة وثيقة بما قبلها من نص في الآية»^(٢٩).

وهذا القول يتضمن بعضًا من خصائص الفاصلة القدسية بحق وهي:

أ/ ارتباط الفاصلة بما قبلها أي التطابق الدلالي بين رأس الجملة القدسية ومفتتحها وما بينهما من دوالٍ ومكونات بيانية؛ والارتباط صنو الترابط وكلاهما مظهر بياني ينسج صورة الخطاب القدسي، إذ ما كان للفاصلة أن تكون لولا التمهيد

(٢٧) سيد قطب، التصوير الفني، ص ٨٨.

(٢٨) الفاصلة القدسية على منوال الفاصلة القرآنية ما دام الخطاب موصولاً بمصدرية إلهية إعجازية.

(٢٩) الفاصلة القرآنية، د. عبد الفتاح لاشين، ص ٣٧، ٣٨، وينظر: الإتيان في علوم القرآن

ص ٩٦ - ١٠٠، والبرهان في علوم القرآن، الزركشي، ج ١، ص ٧٧.

الدلالي الأول الذي يؤول إلى منتهاها، فهي موقع الوقف وعنده يستقر المعنى كاملاً متكاملًا.

ب/ إن آلية الحذف التي إن أصابت الفاصلة ووقع سقوطها فإنها علامة على إيقاع التماسك الدلالي داخل انسجام الخطاب وإبلاغ الرسالة الوظيفية؛ بل هو ما يتوقعه القارئ/المتلقي لأن الفاصلة توقيع بياني للنفس الصوتي والمدد الدلالي للجملة المفيدة، وفي هذا يقول الدكتور عبد العزيز طليمات معلقًا على الوقع الجمالي عند «وولف إيزر» «إن الوقع الجمالي، مع أنه منبثق من النص ذاته، الذي هو مصدره، فإنه يؤدي إلى تمثلات لدى القارئ هي ما يصبح الوقع نفسه»،^(٣٠) ولا ريب في هذا ضمن النص المدروس حيث إن ابن آدم هو المقصود بالنداء وذلك دلالة عظمى على عناية الخطاب الإلهي والإسلامي بوزن الإنسان وإشعاره بذلك.

ج/ والفاصلة القدسية لم تُسق لإيقاع التوازن الصوتي والجرسي وإنما رسالتها موضوعية تخدم المعنى وتسير في ظله وإمارته.

وعلى هذا نقول إن الفاصلة القدسية في هذا النموذج ذات فضاءين جزئيين ثم كلي وفحوى هذا كما يأتي:

الفضاء الجزئي يخص المعاني الثواني التي يتكون منها كل مفصل على حدة وهي (يا ابن آدم مرضت فلم تعدني) (قال يا رب كيف أعودك وأنت رب العالمين) (قال أما علمت أن عبدي فلانًا مرض فلم تعده) (أما علمت أنك لو عدته لوجدتني عنده)؛ فهذه فواصل ثوان يتوقف عندها المعنى الجزئي الدائر في فلك السرد والحوار ضمن تداولية تنقسم بيانيتها بتناظم جرسى خاص ينظم الدلالات ويرسخها في

(٣٠) الوقع الجمالي وآليات إنتاج الوقع عند وولف غانغ إيزر (مقال)، مجلة دراسات سيميائية أدبية

لسانية، د. عبد العزيز طليمات، مطبعة النجاح الجديدة، المغرب، ١٩٨٦، ع ٥٤، ص ٥٠.

المتلقي، وهي فواصل نغمية ضمائية في غالبها تحيل إلى الأعلام الذين بهم تقوم فاعلية الحوار والسرد من ضمير رب العزة جلّ وعلا، وابن آدم المخاطب وأخيه السقيم (فلم تعديني/ فلم تعده/ عنده)، ثم هناك فاصلة تتقاطع ونظام الفاصلة القرآنية ذات تنغيم معجز وترنيم عذب المخرج عميق الدلالة (رب العالمين)، ويمكن اعتباره تناصًا إيقاعيًا يحيل إلى مدى التعالق المشترك في نظم الخطاب المعجز بين القرآن العظيم والحديث القدسي.

وفضاء هذه الفواصل الثواني منضغط بناؤه محبوك نسجه مكتنز مضمونه مع قصر الجمل الفواصلية، وهي سريعة في إيقاعيتها الفورية والبرقية لأنها تتناغم والوقع الحدتي الذي يجتزله المشهد القيامي (يوم القيامة)؛ وهذا من تجليات الفواصل القرآنية القصيرة «ولما كانت هذه الموسيقى القرآنية إشعاعًا للنظم الخاص في كل موضع، وتابعة لقصر الفواصل وطولها، كما هي تابعة لانسجام الحروف في الكلمة المفردة، ولانسجام الأنفاظ في الفاصلة الواحدة ... وحيثما تلا الإنسان القرآن أحس بذلك الإيقاع الداخلي في سياقه؛ يبرز بروزًا واضحًا في السور القصار، والفواصل السريعة، ومواضع التصوير والتشخيص بصفة عامة». (٣١) فحسم الموقف المشهدي في يوم الحساب يُعبّر عنه بجمل قصيرة، فتترادف الفواصل القدسية مُعلمة مُندرة بالماعات الإيقاع المشحون بدلالات المصير والأحكام الربانية الماضية في قدرها وقضائها...!

أما الفضاء الكل فموقعه المعاني الرئيسية وهي المفاصل الثلاثة كلها بأحيازها ودلالاتها كتقسيم فواصلي قدسي عام وفيه تجليات إعجازية منها:
أ/ تتمثل الفاصلة القدسية الرئيسية في ترداد بنية نغمية تتصل بذات الله تعالى إيجاءً بالمؤئل موئله سبحانه وتعالى وإليه المآب، وهي الوحدات:

(٣١) التصوير الفني، سيد قطب، ص ٨٤، ٨٥.

(... لوجدتني عنده / ... لوجدت ذلك عندي / ... وجدت ذلك عندي)، هي أحياء الميقاع^(٣٢) المعجز حيث يلتقي الدال بالمدلول في منتهى الفاصلة ورأس الجمل القدسية المنبئة عن كمال المعنى الأول وهو وجود ذاته تعالى عند ذلك المريض، والمعنى الثاني وهو وجود المطعم ثوابه عند الكرم الوهاب والمعنى الثالث هو وجود الساقى غوثه بين يدي الرحمن المنعم يوم لا راحم إلا هو.

فالمعاني الثلاثة هي موقوتة مُبَيَّنة،^(٣٣) وقتها زمنية سرد المشهد وإبلاغ رسالته للمتلقى، وبيئتها رأس الجملة القدسية وواصلتها المعلنة عن لفظة معينة من المشهد الذي يعرض الموقف والحساب والجزاء.

ب/ مما أخذ بلي وعلی ذائقتي استحوذ، هذا النظام الإيقاعي القدسي وهو يتموضع في نظم نغمي يحفظ ماء المعنى ويتجلى في تشكل جمالي مائز عن إيقاعات الإبداع البشري؛ وكأنه ترسيخ إعجازي يعضد بنية الإيقاع في القرآن الكريم ويمهد إيقاعية الحديث الشريف وخطب النبي ﷺ.

وشاكلة هذا الإيقاع الفاصلي الرئيسي يحمل صفة التناسب والتقابل الإيقاعيين المعجزين معاً وذلك فيما يلي:

١/ التناسب الإيقاعي في فواصل أشباه الجمل (عنده/ عندي/ عندي)؛ وهو إيقاع مكرر بإيقاعية الصوت المعجز وتناغم الشبّه الحرفي ترتيباً ودلالة وعدداً وكذا تناغم الشبه في قالب المعجز وزنته متحرراً وساكناً:

(٣٢) كقولنا الميقات، وهو مجمع زمان الشيء ومكانه كالإحرام، والميقاع من فعل وقع ويقع موقعاً ووقعاً وإيقاعاً، فالميقاع مجمع زمكانية النغم المعجز.

(٣٣) ويراد تحديد بيئتها المكانية وموقعها في النص.

ح = حركة س = ساكن س = (ح) = متحرك رفعًا بالأصل وساكن بالوقف	}	عندَه / ُ عندي عندي
ترسيمة (تناسب الإيقاع الفاصلي في إعجاز الترداد القدسي)	}	ح س ح س (ح) ح س ح س ح س ح س

ولا يكاد السامع / المتلقي يسجل اختلافًا في الشبه الإيقاعي صوتًا وزنة معجزين في سوى ضمير الفاصلة القدسية الأولى وبه يُختم رأسها؛ لأن ثمة تناغمًا إيقاعيًا ضميريًا آخر، في أفقية رابطة بين ضمير الهاء (عنده) والضميرين العائدين على العبد المريض (فلم تعده/ لو عدته)؛ فلهذا تطابق الإيقاع على الإيقاع وعليه وقع لوحدة الضمير المقصود به الغائب (المريض)، وكذلك للوحدة الدلالية إذ لو تمت زيارة المخاطب المريض لتطابق وجود الذات العلية - عند المريض - على وجود الزيارة؛ فالهاء في الفاصلة إعجاز بالمخالفة الإيقاعية، تنماز به عن الفاصلتين الأخريين تبعًا للأداء الدلالي والرسالي، وليس جريًا وراء تناسب الدال في ذاته ولذاته، ومنه فالمتلقي المدكر «لنظام السجع أو الفواصل في القرآن يجده قد اتخذ في بعض الأحيان وسائل قد تخالف الأصل والقياس في اللغة، ولم يكن في هذا ضرورة لجأ إليها القرآن أو إكراهًا للسجعة لأن تأتي فيما اختير لها من مكان.. وإنما كان ذلك مما شاء للإيقاع الصوتي في السياق، وساعد على ذلك تحمل الكلمة نفسها لذلك الوضع الجديد.. وكان الأهم من هذا هو ما تحدثه الكلمة في صورتها الصوتية المختارة من إيجاءات نفسية عميقة

فتكون بهذا قد أحدثت أثرها المطلوب، وما أقدر ألفاظ القرآن - وهي تستغل خصائصها الصوتية - على التعبير والتصوير». (٣٤)

ومعنى هذا أن من آيات الإعجاز اختصاص القرآن الكريم وكذا الحديث القدسي بسمات متفردة عن غيره من أنواع الخطاب والبيان، فالإعجاز وتر لا كفو له - ولا نقول إن الإعجاز خروج عن الشعر والنثر - فهو أعلى من أن يقارن بغيره؛ ومصدريته الربانية تحمله على أن يتصف بإيقاع معجز أيضاً لا يشعر فيه المرء بإكراه أو إحلال في غير موضعه المناسب معه.

وكلمة (عندي) ذات حمولة دلالية أحدثت جديد البناء لما يتفق ومقام المخاطب والمتكلم والغائب؛ ولأن الصورة الصوتية لوحدة الفاصلة (عندي) دالة على ملك الواحد القهار وقد تجلت عياناً في مشهد المحشر وروعه، ذات ضمير حضوري يثبت صفة الحياة والقيومية له تبارك وتعالى، وهذا في الفاصلتين الثانية والثالثة، وأما الأولى فوحدها (عنده) أبلغ في ذلك الملك وأدخل لأنه ذو الجلال والإكرام وهو النافع والمانع؛ فلتنوع المعاني الإعجازية وموضوعاتها تنوعت الفواصل فلم تتكرر إلا لأداء دلالة جديدة عميقة.

٢/ والفنية المعجزة الأخرى في إيقاع هذه الفواصل أنها من قسم المتوازي (٣٥) وهو اتفاق الفاصلتين «في الوزن وحروف السجعة» - والمراد هنا ما أسميته زنة القلب المعجزة والصوت المعجز في منتهى الفاصلة ورأسها -، وهذا يتخذ تقابلاً متناغماً يمايز عن الوحدات الإيقاعية السابقة في مدارج الجمل وتضاعيفها؛ لذلك ظلت إيقاعية (العندية) فاصلة قدسية لازمية بها تحتم جمل المفاصل إعلاناً للوقع الدلالي وتمازج تشرب الأذن لنغماته وأجрасه.

(٣٤) النقد الأدبي دراسات نقدية وأدبية حول إعجاز القرآن، د. صلاح الدين محمد عبد

التواب، ج ٢، ص ١٨٥.

(٣٥) ينظر: الإتقان، السيوطي، ج ٢، ص ٩٦-١٠٠ وغيرها.

٣/ وإيقاعية التقابل في الفاصلة القدسية التردادية واحدة من أظهر تجليات التماسك النصي والانسجام الخطابي في شد عضدية البنية الداخلية والخارجية لهذا النموذج المشهدي التصويري؛ فالفاصلة آلية من آليات التناغم الدلالي والتناسق النظمي للآيات الكرّمة^(٣٦) وتجميع الصورة الإيقاعية الواحدة للوحدة الخطابية التي اتضحت في لازمة الإيقاع (عنده/ عندي/ عندي).

والتماشح بين الإيقاع الفاصلي القدسي والترداد اللازمي بيّن إعجازه وهنا وبه تماسك بُنى الدوال ومقاطع الإيقاع ويقع بعضها على بعض من جهة التّضام المعنوي والإحالي ثم التطابق النغمي.

والفواصل الإيقاعية القدسية تُظهر دقائق الإنعامات الربانية على العبد المؤمن التقى، إذا أخذ بالأوامر والنواهي واتقى شر الميعاد؛ فإنها إيقاعات ملأى باستجاشته فما عليه إلا الاستجابة لربه عساه من الجحيم ينجو وبالنعيم يفوز.

٤/ وثمة علاقة وطيدة العرى بين المتلقي وإعجاز التماسك الخطابي بسبب كثير من الآليات البنائية والدلالية والإيقاعية كالفاصلة القدسية التردادية، وهي تتواتر على ذلك المتلقي بالتذكير والتأكيدية المسددة؛ والبشر مجبولون فطرة على ذلك التفاعل السمعي الإيقاعي منذ تفتح السمع لدى الصبي وقد خرج إلى الكون وحباه الله تعالى بالبصر والفؤاد في السؤال عنها؛ وبالسمع يُتمتع بالإيقاع في الخطاب وكم هو كذلك متفرد في الخطب الإعجازية «... والإيقاع في حدّ ذاته يشكّل متعة حسية لكل الناس، ومتعة فكرية جمالية للذين يستطيعون تذوقه في الأعمال الفنية، وهو يبدو في جميع الفنون على هيئة تكرار لعنصر ثابت، وعلى هيئة تناسب وتناسق وتوافق»^(٣٧).

(٣٦) ينظر: التصوير الفني، سيد قطب، ص ٨٤-٨٩.

(٣٧) موسوعة الإبداع الفني، د. نبيل راغب، مكتبة ناشرون، الشركة المصرية العالمية للنشر

لونجمان، لبنان، ط١، ١٩٩٦م، ص٥٩.

وتكرار وجود الذات العلية والطعام والشراب ضمن الفواصل في مكان (العندية) وقد تردد ثلاثاً مكون نغمي يحفر أثره في السامعة وهي تصغي إلى جلال الخطاب بهذا الجمال المستماز المتجسد في الفاصلة وزنتها المعجزة (عنده/ عندي/ عندي) كي ييسر ادّكاره فيترك أثره الفيّاض في نفس المتلقي؛ ولهذا فتشكّال المتحرك والسكن بترداد هندسي معجز مكون بدلالات عالية المقام يصنع صنعا متقنا يهر المخاطب ويحملة على التدبر وتوقع الموقف والتواؤم مع المثير البياني الإيقاعي، ولهذا يرى «ريتشاردز» أن الوزن هو «الشكل المعقد الخاص للتتابع الإيقاعي الزمني، وهو الوسيلة التي تمكن الكلمات من أن يؤثر بعضها في البعض الآخر على أكبر نطاق ممكن»،^(٣٨) وهذا هو سحر الإيقاع أنه يسري في صورة الخطاب كله وبذلك يوقع الانسجام والتضام الذي يُبلغ توصالية فائزة ينعم بها المتلقي.

٥/ ومن الإعجاز نكتة التناص وهو الترداد بالعدول والانزياح وأدعوه «الاستيراث»، إذ إن الخطاب المعجز يستورث المبنى والمعنى تردداً وظيفياً كهذه الفواصل التردادية المقدسة التي تكرر الوجودية وكيونة الذات العلية في شهود الحياة الدنيا بصورة مخصوصة منزّهة لله سبحانه وتعالى إذ يقول في كتابه ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَاهُمْ كَسْرَابٍ بِقَيْعَةٍ يُحْسِبُهُ الظَّمَانُ مَاءً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ [النور: ٣٩]، وهذه الآية الكريمة تبرز لزومية فعل الوجود للعندية (شبه جملة الظرف: عند)؛ وهي بيان حقيق بالترداد العُدولي الاستيراثي بأخذ نص من آخر؛ وذات الله تعالى الواجد الحي القيوم يحاسب كل نفس بما قدّمته من خير أو شر «ووجد هذا الكافر وعد الله بالجزاء على عمله

بالمِرصاد فوفاه حسابه عمله الذي جازاه عليه»^(٣٩)؛ فالوجود وجود وعد الله تعالى الذي لا يخلف الميعاد.

ولهذا فإيقاعية الفواصل القدسية ضرب من أضرب التناسل الإعجازي الذي يوقع تشاركاً في إيضاح الصورة وإيجاد التذكير وضرب المثال للقياس عليه استدلالاً وإسقاطاً كوجود ذلك الآدمي ربّه لو زار أخاه العبد المريض؛ ومنه فالحديث القدسي خطاب يفسر القرآن الكريم وهما من مشكاة الإعجاز سيّان.



(٣٩) تفسير البحر المحيط، محمد بن يوسف أبو حيان الأندلسي، مج ٦، ص ٤٢٣.

صورة أنطاكية في المخيلة السردية العربية

د. أحمد علي محمد (*)

المقدمة:

لا يضمّر هذا البحث الموجز في قرارته أغراضاً كثيرة، فغاية ما يسعى إليه إمعان النظر في الجانب الأسطوري المرسوم في المخيلة العربية لمدينة أنطاكية، وبيان السبب الذي جعل من تلك الصورة رمزاً أضيف إلى مجمل الأساطير والرموز العربية. من أجل ذلك، كان لا بُدَّ من التّظر أولاً في بعض المصادر الأدبية، ومن ثم الانتقال إلى المدونات السردية، لإبراز تلك الصورة وتحليل ما تنطوي عليه من معانٍ ورموز.

أنطاكية في المصادر العربية:

ذكر المعري أنّ أنطاكية في كلام العرب تُقالُ على الفأل، لذا فهي مؤلفة من أنطى بمعنى أعطى، وكية على وزن فعلة من كويت، كما تقول: الطية من طويت، والنية من نويت^(١). وفي موضع آخر قال: «وكأنيّ به وقد مرّ بأنطاكية فذكر قول امرئ القيس:

(*) أستاذ الأدب والنقد في جامعة البعث بحمص.

(١) أبو العلاء المعري (رسالة الصاهل والشاحج) طبع بحمص ١٩٧٨ م ص: ١١٢.

عَلَوْنَ بِأَنْطَاكِيَّةَ فَوْقَ عَقْمَةٍ كَجُرْمَةٍ نَحْلٍ أَوْ كَجَنَّةٍ يَثْرِبِ

وخطر له أنّ النطك، وهو اللفظ الذي يجب أن تُشتق منه أنطاكية لو كانت عربية، مهملاً لم يحكه مشهور من الثقات». (٢) والحق أنّ أنطاكية بتشديد الباء، كما أورد ابن منظور في اللسان كلمة رومية (٣) وأصلها أنطيوخيا (٤)، وربما نُسبت كما يورد النويري، إلى أنطيوخوس الذي جرت حكايةُ بنائه المدينة بحرى النوادير فقيل إنّه «سير حكماً ووزراءً لاختيار مكان يكون طيب الهواء والماء، قريباً من البحر والجبل، فوجدوا هذا المكان، واختاروه؛ لأنّه جبلي بحري يحكم عليه الهواء الغربي، وعيون الماء العذبة حوله والبحيرة الحلوة شرقيه والبحر المقلوب، وهو العاصي، خارج سورها وعليه طواحينها، وفيه المراكب تحمل الغلات إليها وغير ذلك، فعزفوا ملكهم هذه الصفات، فأمر ببنائها، وأخرج النفقات، وطلبوا حجراً جيداً لبنائها فوجدوه في مسافة يومين منها، فاستعمل لها من الرجال والبنائين ثمانين ألفاً وثمانئة رجل، ومن العجل ستمئة عجلة، وألف وتسعمئة حمار، ومئة زورق لنقل الحجارة فنجزت في ثلاث سنين ونصف» (٥).

تتميز بعض المصادر أنطاكية الشام، الموصوفة في الكلام الأنف من أنطاكية الروم، المعنية بالحديث النبوي الشريف الذي ذكر بأنها مدينة من مدائن جهنم كما سنعرض لاحقاً.

تعرّف العرب أنطاكية بعد أن فتحها أبو عبيدة بن الجراح في عهد أمير المؤمنين

(٢) أبو العلاء المعري (رسالة الصاهل والشاحج) طبع بمصر ١٩٧٨م، ص: ١١٢.

(٣) أبو العلاء المعري (رسالة الغفران) تحقيق بنت الشاطئ ط دار المعارف ١٩٥٢م، ص: ٣٢١.

(٤) ابن منظور (لسان العرب) طبعة بيروت، م : نطك.

(٥) ابن العديم (بغية الطلب في تاريخ حلب) تحقيق د. سهيل زكار طبع دار الفكر بدمشق

١٩٧٨م، ص: ٢٤٤/٣.

عمر بن الخطاب رضي الله عنه، نحو سنة خمس عشرة للهجرة، وكانت كما يذكر ابن الأثير «عظيمة الذكر عند المسلمين، فلما فتحت كتب عمر إلى أبي عبيدة، أن رتب بأنطاكية جماعة من المسلمين، واجعلهم بها مرابطة، ولا تحبس عنهم العطاء»^(٦).

أنطاكية كما يورد ابن العديم «مدينة عظيمة ليس في الإسلام ولا في بلد الروم مثلها، لأنها في لحف جبل، وهو من شرقها مطل عليها لا تقع عليها الشمس إلا بعد ساعتين من النهار...»^(٧).

وجاء في كلام بعض المفسرين أن الله تعالى قد ذكر أنطاكية في قوله: ﴿وَاضْرِبْ لَهُم مَّثَلًا أَصْحَابَ الْقَرْيَةِ إِذْ جَاءَهَا الْمُرْسَلُونَ﴾ [الزمر: ١٣]. فقال ابن كثير: «اشتهر عن كثير من السلف والخلف أن هذه القرية أنطاكية، رواه ابن إسحاق فيما بلغه عن ابن عباس وكعب الأحبار ووهب بن منبه...»^(٨).

وفي قوله: ﴿حَتَّىٰ إِذَا أَتَىٰ أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَفْعَمَ أَهْلَهَا﴾ [الكهف: ٧٧]، فسماها هنا قرية، ثم سماها مدينة في قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ﴾ [الكهف: ٨٢]. وذكر ابن العديم أن ابن عباس رضي الله عنه قال: إنها أنطاكية^(٩).

كما جرى ذكرها، كما أشرنا آنفاً، في بعض شعر امرئ القيس، وقيل إنه ذكرها غير مرة كما ذكر ما حولها من الجبال والأمكنة في شعره فمن ذلك قوله:

بكى صاحبي لما رأى الدرب دونه وأيقن أننا لاحقان بقيصرا

فقال الشارحون: الدرب جبل، وهو حاجز بين أنطاكية وطرسوس^(١٠).

(٦) المصدر السابق.

(٧) المصدر السابق.

(٨) المصدر السابق.

(٩) النويري (نهاية الأرب) طبع في القاهرة ١٩٩٢م ص: ٤/٣٢٠.

(١٠) ابن العديم (بغية الطلب) ص: ٣/٢٣٥.

وذكرها زهير بن أبي سلمى في قوله:

وعالين أنطاكيّة فوق عقمة وراذ الحواشي لونه لون عندم
وكذلك انطوى بعض كلام البحري على ذكرها، ولاسيما وصفه اللوحة التي
كانت على أحد جُدُر إيوان كسرى، فيها صورة تمثل معركة أنطاكية التي دارت بين
الروم والفرس وقد أشار إليها في قوله:

فإذا ما رأيت صورة أنطاكيّة لة ارتعت بين روم وفُرس
والمنايا موائل وأنو شروا ن يُزجي الصفوف تحت الدُرس
ومن الشعراء الذين نزلوا أنطاكية ودار ذكرها وذكر أهلها كثيراً في كلامهم
القيسراني، إذ قيل إنّه دخلها سنة أربعين وخمسة للهجرة، وأقام فيها مدة، وكان
شَبَّ بإفريقيات من نساها سلبن لبّه لزرقه أعينهن فقال:

لقد فتنتني فرنجيّة نسيم العبير بها يعبؤ
ففي ثوبها غصن ناعم وفي تاجها قمر مشرق
وإن تك في عينها زرقه فإن سنان القنا أزرق
ثم قال في وصف أنطاكية:

وأحريا في الثغور من بلد يضحك حسناً كأنه ثغر
ترى قصوراً كأنها يبع ناطقة في خلالها الصور
هالات طاقتهن أهلة ييسم في كل هالة قمر
سوافر كلما شعرن بنا برقعهن الحياء والخفر
من كل وجه كأن صورته بدر ولكن ليله شعر
فهو إذا ما السلو حاربه كان لتلك الضفائر الظفر

واشتهر في أنطاكية شعراءٌ منهم أبو الأعين الأنطاكي، قد عُرفَ برقة غزله فمن شعره في هذا الباب قوله:

لا وحلو الهوى ومن التجني وبخط العذار في ورد خده
لأذيبنَّ وجنتيه بلحظي مثل ما أذاب قلبي بصدده

تقول العرب في حديثها لكلِّ شيءٍ يأتيها من جهة الشام هو أنطاكي،^(١١) وكان الرشيدُ ممن أحب سكنها، «وقد استطابها، وكره ذلك أهلها، فقال له شيخ منهم: يا أمير المؤمنين ليست هذه من بلدانك قال كيف؟ قال: لأنَّ الطيبَ الفاخر يتغير فيها حتَّى لا ينتفع، والسلاح يصدأ فيها ولو كان من قلع الهند، فتركها ورحل.»^(١٢) من الواضح أن ثمة جانباً قصصياً انطوى عليه الخبر الأنفي؛ لأنَّ الرشيد لو أراد أن يجعلها مدينة له في الثغور لما عطفه قول القائلين عن ذلك، فالقضية كما نراها قصصية هدفها بيان قيمة هذه المدينة عند العرب المسلمين ليس أكثر، وما يدخل هذا الخبر في حيِّز الأسطورة انصراف الرشيد عن السكن في هذه المدينة، ليس خوفاً من تغيير الطيب، بل خوفاً من أن تصدأ السيوف، لأنه ممن كان يغزو عاما ويحج عاما.

وروي أنَّ أنطاكية كانت آخرَ معاقل الروم في الشام، فلما هزمت جيوش هرقل في اليرموك، خرج منها حتَّى إذا أتى الرُّها، فاستقبل الشام وقال: السلام عليك يا سورية سلام مودع لا يرى أنه يرجع إليك أبداً.^(١٣)

أنطاكية في المدونات السردية:

(١١) الحميري (الروض المعطار في خبر الأقطار) ص: ٢٣٦.

(١٢) ابن العديم (بغية الطلب) ص: ٣-٢١٩.

(١٣) المصدر السابق.

١ - التنين:

ذكر الجاحظ أنه كان بأنطاكية تنين، زاد في فرع الناس منها، وكان ذلك مما يرويه أهل الشام وأهل البحرين وأهل أنطاكية، يقول: «رأيت الثلث الأعلى من منارة مسجد أنطاكية أظهر جدهً من الثلثين الأسفلين، فقلت لهم: ما بال هذا الثلث الأعلى أجد وأطرى؟ قالوا: لأن تنيناً ترقع من بحرنا هذا، فكان لا يمر بشيء إلا أهلكه، فمر على المدينة في الهواء، محاذياً لرأس هذه المنارة، وكانت أعلى مما هي عليه، فضربه بذنبه ضربة، حذفت من الجميع أكثر من هذا المقدار، فأعادوه بعد ذلك ولذلك اختلف في المنظر»^(١٤).

أنت ترى من هذه الرواية التي جاء بها الجاحظ، أنه أسهم في صناعة الخبر، وفي الوقت نفسه وجه إليه سهام الشك، وهذا يدل على أن عقل الجاحظ علمي، يوظف الجانب الأسطوري في الخبر للإمتاع ليس غير، انظر كيف يفحوك بقوله إن بأنطاكية تنيناً، ثم ينسب هذه القولة إلى أهل الشام وأنطاكية والبحرين، وأنت تلاحظ أن ثمة مباحدة بين هذه الأمكنة، ولا تعرف لماذا ذكر البحرين هنا وقرنها بالشام وبأنطاكية، وكأنه يريد أن يحيلنا على الجانب الحكائي للرواية ليس غير، أو أنه يريد أن يرسل في النفس اعتقاداً أن ثمة متخيلاً سردياً لبس الحكاية، ثم يمضي ليؤكد المسألة التي نجمت عنها الأسطورة، أو الذي نجم عنه التفسير الأسطوري بمعنى أدق، فزعم أنه رأى المنارة رأي العين، ورأى ثلثها الأخير يختلف عن سائر أجزائها، وهذا منحى تجريبي في فكر الجاحظ وفي سلوكه، والسؤال هل حقاً رأى الجاحظ المنارة رأي العين، أم تراءت له من وصف الواصفين؟ ثم يعرض على لسان أهل أنطاكية العلة في ذلك، وهو في ذلك مجرد ناقل.

(١٤) الحميري (الروض المعطار) ص: ٣٩.

إن الجاحظ لا يستسلم للأسطورة إذن، ولا يعرضها على جهة التصديق، فهو ذو عقل علمي تجريبي كما قلنا، وليس ذلك فحسب بل إنه لا يريد من قارئه أن يستسلم لأسطورة التنين التي ذُكرت آنفًا، وإنما أراد أن يصرف الأذهان إلى ما تثيره الأسطورة من فنتة وجمال وسحر إذا ما عرضت بين أطواء الكلام، وفي الوقت نفسه لا يدع عقل السامع ينصهر فيما يورده لهذا يبادر إلى نقض الاعتقاد بحقيقة الأسطورة في قوله: «ولم يزل أهل البقاع يتدافعون أمر التنين، ومن العجب أنك تكون في مجلس وفيه عشرون رجلاً، فيجري ذكر التنين، فينكره بعضهم، وأصحاب التثبيت يدعون العيان والموضع قريب، ومن يعاينه كثير، وهذا اختلاف شديد».^(١٥)

وبقيت من كلام الجاحظ عبارة لا بد من تسليط الضوء عليها وهي أن التنين زاد من فرع الناس من أنطاكية، وهذه إحالة على صورتها في الذاكرة العربية، لكونها مكانًا عجائبيًا ظهر فيها تين، والتنين أسطورة، مختلف في جوهرها وفي هيئتها، يقول الدميري: «التنين ضرب من الحيات، كأكبر ما يكون منها، وكنيته أبو مرداس، وهو أيضًا نوع من السمك، وقال القزويني: إنه شر من الكوسج»^(١٦) في فمه أنياب مثل أسنة الرماح، وهو طويل كالنخلة السموق، أحمر العينين مثل الدم، واسع الفم والجوف، براق العينين، يتلع كثيرًا من الحيوان، يخافه حيوان البر والبحر، إذا تحرك يمجج البحر لشدة قوته، وأول أمره يكون حية متمردة، تأكل من دواب البر ما ترى، فإذا كثر فسادها، احتملها ملك وألقاها في البحر، فتفعل بدواب البحر ما كانت تفعله بدواب البر، فيعظم بدنها، فيبعث الله لها ملكًا آخر يحملها فيلقها في يأجوج ومأجوج.^(١٧)

(١٥) الجاحظ (الحيوان) ص: ٣/٧٦.

(١٦) المصدر السابق.

(١٧) الكوسج: سمكة عظيمة، فارسية معربة.

ومن صفات التنين أنه في غاية الضخامة، وقد زعم بعضهم كما يروي الدميري أنه رأى تيناً طوله نحو فرسخين، ولونه كلون النمر، مفلساً كفلوس السمك، له جناحان عظيمان على هيئة جناحي سمكة، ورأسه كرأس الإنسان، وهو ضخم كالتل، وأذناه طويلتان، وعينه مدورتان كبيرتان جداً.^(١٨)

والتنين في أغلب المصادر حية لها سبعة رؤوس، وهو كذلك نجم في السماء، ودابة في البحر، ومن عجب أن لا تُرى إلا في بحر أنطاكية، ثم تضرب منارة مسجدها، وقد انداحت للتنين صور شتى في المدونات السردية، وكلها صور تبعثها الأحلام، كالذي ترويه الكتب عن حديث مالك بن دينار حين سئل كيف كانت توبته فقال: «كنت منهماً على شرب الخمر، وكانت لي جارية، فولدت لي بنتاً، فلما دبت على الأرض ألفتني وألفتها، وكنت كلما شربت الخمر جاءت إلي وأهرقتها علي، ثم إنهما ماتت، فلما كانت ليلة النصف من شعبان، وأنا نائم سكران، فرأيت كأن القيامة قد قامت، فالتفت فإذا بتنين عظيم، وهو أعظم ما يكون، وقد فتح فاه، وهو مسرع إلي، فوليت هارباً منه مرعوباً... فصاح صائح ارجع إليّ فلست من أهلها، فاطمأنت إلى قوله فرجعت، فإذا بالتنين قد قرب مني وتحيرت في أمري، وإذا به ابنتي التي ماتت...».^(١٩)

ومؤدى ذلك الرمز أنه ضرب أسطوري، كان قد تأصل في المخيلة الأدبية العربية، ولما جاء الجاحظ حفز العقل على استدعائه بصورة واقعية، فربطه بمكان محدد، أعني أنطاكية، ذلك لأنه انفرد فيما رواه آنفاً، وبذلك يكون قد صنع هذا الخبر السردى مسبقاً عليه لبوساً عجائبياً، وكان أجراه مجرى الأحاديث والأخبار الموصولة بالمكان، فنسبه إلى أنطاكية مستفيداً من صورتها الفريدة التي تحتلها في الذاكرة الأدبية والثقافية العربية.

(١٨) الدميري (حياة الحيوان الكبرى) طبعة بولاق القاهرة سنة ١٢٧٥ هـ ص: ٤/١٣.

(١٩) المصدر السابق.

٢- الجردان:

زعم الجاحظ «أن جردان أنطاكية تعجز السنانير، وقد جلا عنها قوم وكرهها آخرون لمكان جردانها، وهي التي فجرت المسنأة، حتى كان ذلك سبب الحسر بأرض سبأ، وهي المضروب بها المثل، وسيل العرم مما تؤرخ بزمانه العرب، والعرم المسنأة وإنما كان جرداً.^(٢٠) ولم يقل أحد غير الجاحظ هذا القول فيما اطلعت عليه، أقصد أن تكون جردان أنطاكية هي التي فجرت مسنأة سد مأرب، وذكر في موضع آخر: «أن السبب الذي سلطه الله تعالى على العرم، وهو مسنأة جنبي بلاد سبأ جرداً، فهو الذي خرقة، وبدل نعمتهم بؤساً، وملكهم يباباً وعزهم ذلاً إلى أن عادوا فقراء.^(٢١)

لا شك أنك تلاحظ كيف يصنع الجاحظ أخباره، إذ يبدأ كلامه بنقل الأقوال، حتى ليبدو كأنه يروي كلاماً مسنداً، لا يبعث في النفس شكاً، أو يحدث في العقل جدلاً، ثم يقحم نفسه فيما يرويه، فإذا به يروي جانباً من الخبر زاعماً أنه رأى العين، وأنت لا تخالف الجاحظ فيما رآه، مع أنك تخالفه فيما رواه، فهو هنا يقول لك إن جردان أنطاكية خربت سد مأرب، وهذا قول يسوقه للإدهاش، ولا يبعث في النفس طمأنينة ولا يحدث فيها قناعة أيضاً، لأنه ضرب من الأساطير، والأسطورة تختزن كما تعلم صوراً شتى منها ما يتصل بالفكر ومنها ما يتصل بالاعتقاد، فالذي يعرضه الجاحظ هنا يتصل بالفكر، ذلك أن الأسطورة لما أسندت خراب سد مأرب إلى جرد أنطاكية، كأنها دلت على مواطن الخطر التي كان يجذرها العرب، من أجل ذلك كان فتوحها مبدداً المخاوف ومزيلاً الأخطار.

وثمة جانب حقيقي فيما عرضه الجاحظ من أسطورة جرد أنطاكية، وهو الجانب الذي يشير إلى جسارتها وقوتها وتغلبها على السنانير، وقد ذكر ذلك في قوله:

(٢٠) ابن الجزي (الزهر الفائح في ذكر من تنزه عن الذنوب والمقايح) ص: ١١٨ .

(٢١) الجاحظ (الحيوان) تحقيق عبد السلام هارون طبع بمصر ١٩٤٥م، ص: ٢٦٦/٣.

«لعمري إن جردان أنطاكية لتساجل السنانير في الحرب التي بينها، وما يقوم لها ولا يقوى عليها إلا الواحد بعد الواحد، وهي بخراسان قوية جداً وربما قطعت أذن النائم، وأنا رأيت سنوراً عندنا ساور جرداً في بيت الحطب، فأفلت الجرذ منه ففقاً عين السنور». (٢٢)

وكان أجمع من تكلم على جرد أنطاكية وفتراتها أنها كثيرة جدا ويصعب اصطياها أو الإيقاع بها، فذكر ابن العديم: «ويقال إن أنطاكية كثيرة الفأر، وذكر ذلك أبو عمرو القاسم بن داوود الطرسوسي في شعر له فقال:

والبق لا يدخلها ويتصل لكن بها فأرٌ عظيم كالورل (٢٣)

وهنالك شاعر يسمى بأبي الزعل الجرمي نزل أنطاكية، فلقي من جردانها شراً

فقال يهجوها:

يا رُبَّ شُعْثٍ برى الإسأدُ أوجهها	ومنزل الحكم في طه وحاميم
أتح لشيخ ثوى بالشام مغترباً	نائي المصير بعيد الدار مهموم
تكففته قريبات الخطى دُكُنْ	وقص الرقاب لطيفات الخراطيم
حجنُ المخالب والأنياب نابته	غلب الرقاب رحييات الحيازيم
ثاروا لهن فما تنفك من قنصٍ	لك ذبالة مقاءٍ وعلجوم
حتى أبيت وزادي غير منعكم	على النزيل ولا كرزي بمعكوم

ومن الواضح أن كثرة الجرذ في أنطاكية يشير إلى كثرة خيراتها، ذلك لأن العرب تكني بقلة الجرذ على الفقر وقلة الزاد، وروي أن أعرابية قالت لأحد الخلفاء: أشكو إليك قلة الجرذان، فقال: ما أحسن هذه الكناية، لأكثر من جردانك، فأمر لها بطعام كثير ومال». (٢٤)

(٢٢) المصدر السابق.

(٢٣) المصدر السابق.

(٢٤) الورل: دابة على حلقة الضب، إلا أنه أعظم منه.

أما قوتها وقهرها السنانير وقتل بعضها بعضاً، فمؤشر على عدم فحولتها، فقد ذكر الزمخشري أن الجرذ إذ خصي أكل الجرذان أكلاً لا يقوم له شيء منها، وقالوا: الخصي من كل جنس أضعف من الفحل إلا الجرذ، فإنّ الخصاء يحدث فيه شجاعة وجرأة لا يدع الجرذان الكبار التي غلبت الهررة وبنات عرس إلا قتلها»^(٢٥).

وفي هذين الأمرين مؤشر دال على كثرة خيرات أنطاكية وذلك لكثرة جردانها، إذ كثرة الجرذان تدل على الخير الكثير كما قلنا، وفي الوقت نفسه تنفي عنها الفحولة، لأن نقص الفحولة يفضي إلى الكثرة وطول البقاء والشجاعة وشدة البأس، فهل كانت في مخيلة العرب صور مشابهة للروم عامة؟

كان أبو تمام قد تعرض لمعنى فريد في هذا الباب عرضة في بائيته الخالدة التي أرتج فيها موقعة عمورية التي قاد المعتصم فيها العرب المسلمين إلى النصر فقال:

كم أحرزت قُضْبُ الهندي مصلتةً تهتز من قُضْبٍ تهتز في كُثْبِ
بيضٌ إذا انتضيت من حجبها رجعت أحق بالبيض أتراباً من الحجب

قال ابن الأثير: القضب السيوف والقضب القدود على حكم الاستعارة، وكذلك البيض السيوف والبيض النساء، وهذا من النادر الذي لا يتعلق به أحد.^(٢٦) بمعنى أنه أراد أن السيوف التي كانت بيد المحاربين العرب في عمورية أشبهت من حيث النحول أجساد حاملها، فاهتزت قلوب النساء الروميات لما شاهدن تلك السيوف تهتز بيد رجال يضاهونها نحولاً وخفة ورشاقة، فسلبوا بذلك قلوب الغواني من نساء الروم، فصاروا أحق بهم من أزواجهم. وما ذلك إلا لاجتماع الفحولة مع الشجاعة فيهم، وهي صفة لم تنهياً للروم الذين أبدوا شجاعة في تلك المعركة ولكن بغير فحولة، وقد علمت نساؤهم ذلك فيهم، ولولا ذلك لما فتنت بالعرب.

٣. كرسى سليمان عليه السلام:

(٢٥) العسكري (الصناعتين) تحقيق محمد أمين خانكة طبعة الأستانة سنة ١٣٢٠م، ص: ٤٣٣.

(٢٦) الدميري (حياة الحيوان الكبرى) ص: ٢٢٤/٤.

أورد النويري أن «كرسي سليمان عليه السلام مما عمله صخر الجني، وكان سليمان أمره باتخاذها ليجلس عليه للقضاء، وأمره أن يعمله بديعاً مهولاً بحيث إنه إذا رآه مبطلٌ أو شاهدٌ زور ارتدع وتهيب. قال: فعمل له الكرسي، وكان من أنياب الفيلة وفصصه بالياقوت واللؤلؤ والزبرجد وأنواع الجواهر، وحفّه بأربع نخلات من ذهب، شماريخها من الياقوت الأحمر والزبرجد الأخضر، على رأس نخلتين طاووسان من ذهب، وعلى رأس النخلتين الأخريين نسران من ذهب، بعضها يقابل بعضاً، وجعل مقابل جنبي الكرسي أسدين من ذهب، على رأس كل أسد منهما عمود من الزمرد الأخضر، وعقد على النخلات أشجار كروم من الذهب، عناقيدها من الياقوت الأحمر.

قالوا: وكان سليمان إذا أراد صعوده وضع قدميه على الدرجة السفلى فيستدير الكرسي كله بما فيه دوران الرحي المسرعة، وتنشر النسور والطواويس أجنحتها، ويبسط الأسدان أيديهما، ويضربان الأرض بأذناهما، وكذلك كان يفعل في كل درجة يصعد فيها سليمان، فإذا استوى بأعلاه أخذ النسران اللذان على النخلتين تاج سليمان فوضعه على رأسه، ثم يستدير الكرسي بما فيه ويدور معه النسران والطاووسان والأسدان ماثلان برؤوسهما إلى سليمان ينضحن عليه من أجوافها المسك والعنبر، ثم تناوله حمامة من ذهب جائئة على عمود من جوهر من أعمدة الكرسي النورة فيفتحها ويقرؤها على الناس ويدعوهم إلى فصل القضاء...

ولما توفي سليمان عليه السلام، وجاء بختنصر إلى بيت المقدس أخذ الكرسي وحمله إلى أنطاكية، وأراد أن يصمد عليه، ولم يكن له علم بالصعود عليه ولا معرفة بأحواله، فلما وضع قدمه على الدرجة رفع الأسد يده اليمنى فضربه ضربة شديدة دقه ورماه، فحمل بختنصر، ولم يزل يعرج منه ويتوجع إلى أن مات، وبقي الكرسي بأنطاكية، حتى غزاهم ملك من ملوك الشام يقال له كواس بن سدراس فهزم خليفة بختنصر وردَّ الكرسي إلى

بيت المقدس، فلم يستطع أحد من الملوك الصعود إليه، فوضع تحت الصخرة فغاب فلم يعرف له خبر ولا يدري أحد أين هو والله أعلم بالصواب.^(٢٧)

ما يلفت النظر فيما رواه النويري من أمر كرسي سليمان عليه السلام، أن يختصر ملك بابل، وكان قد أهلك بني إسرائيل، كان قد حمله إلى أنطاكية، ثم جاء ملك تسميه الحكاية بكواس بن سدراس ليعيده إلى بيت المقدس، وهذا الرجل ليس معروفاً في المصادر العربية سوى ما جاء به النويري من خبر إعادته الكرسي إلى بيت المقدس، مما يكشف الجانب الأسطوري في هذه الحكاية وجعل أنطاكية مكاناً للأحداث، ويدل على أنها من متخيلات السرد القصصي ولا سيما القصص الديني.

٤- مريم المجدلانية:

كانت مريم المجدلانية على نحو ما يصور النويري «من قرية من قرى أنطاكية يقال لها مجدل، وكانت مريم من أوسط نساء بني إسرائيل حسباً، وكانت أجلاً نسائهم، وأكثرهم مالاً، وكانت تستحاض فلا تطهر أبداً، وخطبها أشراف بني إسرائيل وملوكهم فامتنعت من إجابتهم فظنوا أن ذلك ترفعاً، وإنما كان بسبب ما يعرض لها، فلما ظهر عيسى عليه السلام، وشاع ذكره أتته في جملة المرضى ليشفيها، فحججت أن تسأله لكثرة الناس حوله، فجاءت من ورائه فمسته بيدها فزال عنها ما كانت تشكو وطهرت وآمنت بعيسى وأنفقت مالها فيما أمر به من وجوه البر فصارت فقيرة فتبتلت وتخلت للعبادة...».^(٢٨)

٥- ألواح موسى :

ورد في المدونات العربية أن أنطاكية لا تمر عليها سحابة إلا مطرهما، وإن ذلك

(٢٧) النويري (نهاية الأرب) ص: ٤٣٩/٤.

(٢٨) المصدر السابق.

لبقية من رفاض ألواح موسى عليه السلام في غار في جبل من جبالها.^(٢٩) ويعرض النويري حديث الثعلبي بأن «الله تعالى بعث جبريل عليه السلام إلى جنة عدن فقطع منها شجرة، فاتخذ منها تسعة ألواح طول كل لوح منها تسعة أذرع بذراع موسى، وكذلك عرضه، وكانت الشجرة من زمرد أخضر، ثم أمر الله تعالى جبريل أن يأتيه بسبعة أغصان من سدرة المنتهى فجاء بها فصارت جميعاً نوراً فيما بين السماء والأرض فكتب التوراة، وموسى يسمع صرير القلم، ثم أمر الله تعالى موسى أن يأخذها بقوة ويقرئها قومه...».^(٣٠)

٦- قبر حبيب النجار:

أورد الحميري في كتابه «الروض المعطار» أن أنطاكية مدينة كثيرة المياه، متسقة الأسواق، والطرقات. بساتينها اثنا عشر ميلاً، وفي داخل أسوارها أرجاء وبساتين وخانات وأسواق ومبانٍ، ويُعمل بها من الثياب المصمتة الجياد العتابي والتستري والأصبهاني... ويقال لها مدينة حبيب النجار، وبها الكف التي يقال إنها ليحيى بن زكريا عليهما السلام... وكان بأنطاكية فرعون من الفراعنة، فبعث الله تعالى إليهم رسلاً، وفيهم نزل قوله تعالى: ﴿وَاضْرِبْ لَهُم مَّثَلًا أَصْحَابَ الْقَرْيَةِ إِذْ جَاءَهَا الْمُرْسَلُونَ﴾ [الزمر: ١٣].^(٣١) ف قيل إن المرسلين رسل عيسى عليه السلام: شمعون وبالوص وشمعان الصفا، أدّوهم الرسالة، فكذبوهم، فجاء حبيب النجار من أقصى المدينة ونهاهم عن أذاهم وأظهر إيمانه وكان قبل ذلك ينحت الأصنام فهده الله، قال قتادة: خرقوا ترقوته وسلّكوا فيها سلسلة وعلقوه في سور المدينة فأهلكهم الله بالصيحة.^(٣٢)

(٢٩) الحميري (الروض المعطار) ص: ٣٩.

(٣٠) النويري (نهایة الأرب) ص: ٥٣٣/٤.

(٣١) الحميري (الروض المعطار) ص: ٤١.

(٣٢) المقدسي (البدء والتاريخ) ص: ٣٣٣/٢.

وزعم بعض المؤرخين «أن سوق أنطاكية كان المتصل منها مقدار ما بين بلخ والري، وهذا قريب من أربعمئة فرسخ، وأتاهم جبريل عليه السلام وصاح بهم صيحة واحدة فهدموا وصاروا رميماً، ومن دخل أنطاكية رأى قبراً وسط سوقها منحرفاً عن قبلة المسلمين يزعمون أنه قبر حبيب النجار». (٣٣)

٧- أنطاكية من مدائن جهنم:

وقع في بعض كلام العرب أن أنطاكيّة الموصوفة في المصادر العربية أنطاكيّة الشام، وهي من أعمال حلب، كانت من أعظم المدن وأجمل الأماكن، وهنالك مدينة أخرى تسمى أنطاكيّة الروم التي أحرقتها العباس بن الوليد بن عبد الملك، وهي المعنية بما أورده أبو حذيفة إسحاق بن بشر عن الحسن، على نحو ما يعرض ابن العديم: إن مدينة أنطاكية من مدائن جهنم، (٣٤) فقال ابن العديم والدليل على أنّها أنطاكيّة المحترقة، ما روي عن أبي هريرة قال رسول الله ﷺ: «أربع مدائن في الدنيا من الجنة: مكة والمدينة وبيت المقدس ودمشق، وأربع مدائن من النار: روميّة وقسطنطينية وأنطاكية وصنعاء». قال إدريس: «يعني أنطاكيّة المحترقة». (٣٥)

وذكر ابن منظور: «عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: أربع مدائن من مدائن الجنة وأربع مدائن من مدائن النار، فأما مدائن الجنة فمكة والمدينة وبيت المقدس ودمشق. وأما مدائن النار فالقسطنطينية وطبرية وأنطاكية المحترقة وصنعاء». قال أبو عبد الله السقطي: ليست هي صنعاء اليمن، وإنما هي صنعاء بأرض الروم. وذكر البلاذري أن أنطاكية المحترقة ببلاد الروم أحرقتها العباس بن الوليد بن عبد

(٣٣) المصدر السابق.

(٣٤) ابن العديم (بغية الطلب) ص: ٣/٣٤٢.

(٣٥) المصدر السابق.

الملك. (٣٦)

- الخاتمة:

برزت أنطاكية في المدونات التاريخية والسردية العربية، كما تقدم، مكاناً عجائبيًا، انطوى على مخلوقات أسطورية كالتنين، وليس ذلك فحسب بل تحولت حيواناتها إلى أساطير كالجرذان التي خربت سد مأرب، وفي ذلك مؤشر كما قدمنا يحيل على الخطر الذي كان يتهدد العرب من الجهة التي فيها أنطاكية، لكونها من حواضر الشام التي أخضعها الروم لسלטتهم، ثم غدت بعد فتحها من أجلّ المدن الشامية، وكان الرشيد قد رغب في الإقامة فيها، وهذا مؤشر آخر على أهمية المدينة، وأما الصور الأسطورية العجبية التي رسمتها المخيلة العربية لأنطاكية فصدرت عن المدونات التاريخية والأسفار الدينية فتتمثل بكونها المدينة التي نقل إليها كرسي سليمان عليه السلام بطريق الملك البابلي بختنصر بعد قضاؤه على بني إسرائيل، وكذلك كانت من المدن التي ذكرت في القرآن الكريم في أكثر من موضع. فهذه المؤشرات جميعًا تسهم في جعل أنطاكية رمزًا أدبيًا ثرا شديدا الصلة بالمخيلة العربية، ووثيق الصلة بالثقافة العربية.

المعادلات الموضوعية في شعر الحنين عند العرب

د. ماهر كبّاش (*)

تقوم المعادلات الموضوعية عادةً على تصوير الانفعالات بما يوازيها ويساويها من الصور؛ وتشكّل نموذجًا سلوكيًا يعوّض عمّا ينقص الشخصية في تعبيرها عمّا في داخل النفس من المشاعر؛ ولاسيّما في شعر الحنين؛ ومنّ هنا تعددت الصور التي استعملها الشعراء العرب للتعبير عن معاني الحنين، أو عمّا يؤدّي إليها؛ وبدت في أكثر الأحيان بمشاركات وجدانية تفتح بها العوالم الداخلية على العوالم الخارجية للتخفيف من وطأة الهموم وشدة الشوق؛ وبذلك تقابل العوالم الخارجية الذات، وتعادلها موضوعيًا؛ وتكشف النقاب عن عوالمها الداخلية المرهّنة بأحزانها المختزنة، وأشواقها الحبيسة، وآمالها الضائعة؛ وفي هذا السياق فرضت بعض الصور نفْسَهَا في التعبير عن تلك العوالم، فصارت صورة الحمام مثلاً معادلاً موضوعيًا نمطيًا له دلالاته النفسية المعرّبة عن مواقع الحنين؛ وهي لا تنفصل عن جذورها التاريخية؛ وتشكّل بعض الصور الأخرى مثل الوطن والطلل والريح والنخلة معادلاتٍ موضوعية أيضًا لا تقلّ عن الصورة السابقة شأنًا وجمالاً؛ وهي في مجملها صور لها دلالاتها الفنية التي ترقى بالشعر ليستوعب التجربة الإنسانية؛ وهو استيعاب له إيجاءاته الحميمية في مشاعر الناس بما اشتملت عليه نفوسهم من مشاعر مماثلة أو مشابهة.

(*) باحث في الأدب من جامعة دمشق.

إنَّ شعر الحنين باب واسع مفتوح على أفق العواطف الإنسانية التي لا يمكن أن نقف فيها عند حدود؛ ولعلَّ الحب من أبرز تلك العواطف؛ ولهذا لا يمكننا أن نقطع حيوطَ الترابط بينه وبين الأصدقاء التي أَلفنا بعضها في الوقوف على الأطلال وما فيه من الشكاوى والبكائيات، فهو حديث موصول معه، ولاسيما أنَّ الحب - كما يرى نجيب البهيتي - لا يزال العاطفة الأولى والشعور الأكبر الذي ترسم حوله الصور الأدبية الكبرى في كلِّ العصور. ولأنَّ الهائنين به قلَّة إلى جانب الشاقين به، فقد كان لشِعْرِ الغزل الباكي المنزلة الباقية التي جعلته يغلب غيره، ولا يقوم بإزائه أيٌّ فن^(١). ويرى د. وهب رومية أنَّ الغزل مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالحنين والشوق، وخاصة في المقدمات الغزلية التي رأى أنَّها في الحقيقة هي مقدمات في الحنين لا في الغزل^(٢). ويرى (فاديه = vadet) أنَّ العرب قد أدركوا منذ النسيب ألمَّ الحنين والرغبة في لقاء الوطن والمحبوبة، وأنه لم تُصنَّع قبلهم تلك السلسلة من اللقاءات المخففة والأناشيد الحنينية المسماة (بنشيد الأنشاد) إلاَّ مما سبقَ ذِكره؛ وأنَّ الحوار الوهمي مع الرفاق أو الطلل الخالي هو في الحقيقة حوار مع الحب، وأنَّ البكاء على الدار هو من النسيب المكثَّف، وإليه يصعد في نهاية الأمر الحنين وعبادة الغائبة؛ والغياب هو بكل تأكيد رحيل المحبوبة، ولكنه أيضاً قلبٌ حزين منعزل حملت المحبوبة معها سرَّه. ويتساءل في ذلك عن وطن الشاعر أين مكانه حينئذٍ، ثم يصل إلى نتيجة مفادها أنَّ للقلب وطنه، وهو وطن الحبيبة أو الذكر أو العهد، وأنَّ موضوع الغريب ليس ببعيد عن ذلك كله، ولاسيما لدى من فقدوا أوطانهم في سبيل المحبوبة أو حبها^(٣).

(١) تاريخ الشعر العربي، نجيب البهيتي: ص ٤٦١ - ٤٦٢.

(٢) قصيدة المدح، د. وهب رومية: ص ٦١٩ - ٦٣٣.

(٣) الغزل عند العرب، (فاديه = vadet): ٣٠/٢ - ٣٥، ٦٩.

أما نحن فلا نستغرب بعد هذا أن نرى شاعرًا يجعل الوطن معادلاً للحبيبة، فيمزج بينهما، ويقول: (٤)

رَشَاءُ أَحْسَنُ إِلَى هَوَاهُ كَأَنَّهُ وَطَنٌ وُلِدْتُ بِأَرْضِهِ وَنَشَيْتُ
ولا نَسْتَعْرَبُ أَيضًا أَنْ نَرَى غَرِيبًا تَسْتَعْرِ فِيهِ نَارَ الْحَنِينِ كَلَمَا هَبَّتْ عَلَيْهَا نَسَائِمُ
الذكريات، فيقول: (٥)

لا يُذَكِّرُ الرَّمْلُ إِلَّا حَنًّا مُعْتَرِبٌ لَهُ إِلَى الرَّمْلِ أَوْطَارٌ وَ أَوْطَانٌ
وأية ذكريات هذه سوى تلك التي تعبر عن ذلك الحنين الأصيل الراسخ في نفس الإنسان العربي للعودة نحو الصحراء العربية؟! .. إنها العودة إلى حيث تجد نفس المهاجر العربي كل ما يسد حاجاتها، ويشبع رغباتها في أوطان يحتزلها وطن واسع واحد تمثله تلك الصحراء بكل ما فيها من معاني الحب والأمومة والاتساع والقداسة. وهو ما نراه ممثلًا في مواضع من الشعر العربي بـ (نجد) ذلك الرمز المكاني الخالد في ذاكرة العربي ووجدانه، والمعبر عن الانتماء للجذور وتحقيق الذات في أرض الطهارة والنقاء؛ وهو ما نراه في قول الشاعر: (٦)

أَلَا يَا صَبَا نَجْدٍ مَتَى هَجَّتِ مِنْ نَجْدٍ لَقَدْ زَادَنِي مَسْرَاكِ وَجَدًّا عَلَى وَجْدٍ
وقديمًا قال بعض الحكماء: «إِنَّ مِنْ عِلَامَةِ وِفَاءِ الْمَرْءِ وَحُسْنِ دَوَامِ عَهْدِهِ حَنِينَهُ إِلَى إِخْوَانِهِ، وَشَوْقَهُ إِلَى أَوْطَانِهِ، وَإِنَّ مِنْ عِلَامَةِ الرَّشْدِ أَنْ تَكُونَ النَّفْسُ إِلَى مَوْلِدِهَا مُشْتَاقَةً، وَإِلَى مَسْقَطِ رَأْسِهَا تَوَاقَّةً» (٧).

(٤) ديوان ابن حمديس الصقلي: ص ٧٢ .

(٥) ديوان الشريف الرضي: ص ٨٦٩ .

(٦) ديوان ابن الدمينه: ص ٨٥، ونسبه القالي في (ذيل الأمالي: ص ١٠٤) ليزيد بن الطثرية.

(٧) التنبيه والإشراف، المسعودي: ص ٥٤ .

ولهذا لا غرابة أن نجدَ حالَ كلِّ مَنْ فارَقَ وطنَه هكذا، فلا يفارقه الشوق والحنين مادامَ صَحَبُ الغربة لا يهدأ في نَفْسِهِ؛ فإذا بك تراه يشعر أن نَفْسَهُ بمفارقة معادها المألوف قد فارقت جسدَها، فهلكت، فيقول: ^(٨)

فَقَدْ أَلْفَتُهُ النَّفْسُ حَتَّى كَأَنَّهَا لَهَا جَسَدٌ إِنْ بَانَ غُودِرْتُ هَالِكَا

وإنَّ ذلكَ الحنين الجارف هو ما يجعل الشاعر القديم يشعر بالتمزق والشتات في بلدٍ آخر يحنّ فيه روحه أو قلبه إلى بلده حيث الأحبة والأهل والأصحاب وسكّن النفس، فإذا به ينشد قائلاً: ^(٩)

الجِسْمُ فِي بَلَدٍ وَالرُّوحُ فِي بَلَدٍ يَا وَحْشَةَ الرُّوحِ بَلْ يَا غَرِيَةَ الجَسَدِ

ولم يقتصر هذا المعنى على الشاعر القديم فحسب، وإنما ظلّ يتردد في نفوس الشعراء حتى عصرنا الحديث، ولاسيما لدى شعراء المهجر الذين عبّروا عن حنين الروح الذي لا يمكن أن ينفصم عن الوطن أو يغادره، مع ابتعاد الجسد عنه، وكما هي حال (أبي شادي) في قوله: ^(١٠)

وتُعْتَرِبُ الجِسْمُ إِذَا تَنَاءَتْ وَلَا تَنْأَى النَفْسُ عَلَى التَّنَائِي

أو حال نسيب عريضة الذي عبّر عن عظم شوقه من خلال شعوره بالانفصام والارتمان بقوله: ^(١١)

الأهلُ أهلي وأطلالُ الحِمَى وطني وساكنو الربعِ أترابي وأقراني
قد كنتُ أشتاقُهُمُ والعينُ تنظرهمُ يا عِظْمَ شَوْقي على بُعْدٍ وهجرانِ
أنا المهاجرُ ذو نَفْسَيْنِ واحدةٍ تسيّرُ سيّري وأخرى رهنِ أوطاني

(٨) ديوان ابن الرومي: ص ١٨٢٦.

(٩) ديوان ابن عبد ربّه: ص ٦٤.

(١٠) الشعلة، أحمد زكي أبو شادي: ص ١٢٢.

(١١) الأرواح الحائرة، نسيب عريضة: ص ٢٤٥، ٢٤٧.

فالوطن في حقيقته يحتزل كل المعاني المعبرة عن القداسة التي يمكن أن يتنامى الشعور بالانتماء إليها من أسرار ذلك الحنين على تنوعه بصوره الشئى . إنَّها قداسة الحب المعبر عنه بهذا الانتماء المتنامي، ولكنها لا تقتصر على اتخاذ الشاعر الوطنَ معادلاً موضوعياً للحبيب، أو لمشاعره تجاهه كما رأينا سابقاً، فقد يغدو لديه معادلاً موضوعياً لأُمَّه ولطفولته المعبرة عن حاجته إلى العودة للتفيؤ في ظلِّ نعيم تلك الأم المُتَّقَد بفرقها. ولعلَّ قصيدة شاعر المهجر جورج صيدح: (حنين إلى دمشق) من الأمثلة التي يمكن أن تعبّر عن ذلك المعنى، وهو ما يتوضح من سياق أبياتها التي نجتزئ منها قوله: (١٢)

أنا وليدك، يا أمأه! . كم مَلَكْتُ ذكراكِ نَفسي وكم ناجاكِ وجدانُ
منذُ افترقنا نعيمُ العيشِ فارقني والهَمُّ والغمُّ أشكالُ وألوانُ

وعندما يرى إلياس قنصل في كتابه: (أدب المغتربين) أنَّ مثل هذا الحنين هادئ تحدوه الذكريات، وأنَّ وطن الشاعر يغدو لديه المثل الأعلى للجمال^(١٣)، نتساءل: وأيِّ جمالٍ أعلى من رمز الأمومة، وأيِّ حنينٍ أهدأ وأرقِّ في دفعه من ذلك الحنين المتدفق نحو كل ما يفيض به هذا الرمز من معاني الطهر والقداسة والعطاء والحنان؟!.. ولا غرابة عندئذٍ أن نرى شاعرًا (يبحث عن أمومةٍ في وطن الإنسان)^(١٤)، أو في عينيِّ حبيبته وحيث (على كتفيها يحط اليمام الغريب)^(١٥)، أو ييئ شكواه إلى أمه ممزوجة بصراخاته المذبوحة حنيناً إلى الوطن، فيقول: (أماه ليتك ترجعين،.. أين أنتِ؟ أتسمعين صرخاتِ قلبي؟ وهو يذبحه الحنين إلى العراق)^(١٦).

(١٢) حكاية مغترب في ديوان شعر، جورج صيدح: ص ١٢٧.

(١٣) أدب المغتربين، إلياس قنصل: ص ٧٦ - ٧٧.

(١٤) ديوان أدونيس: ٢/ ص ١٣٢.

(١٥) ديوان أمل دنقل: ص ٣٠٧.

(١٦) ديوان بدر شاكر السياب: ص ٦١٦ - ٦١٧.

ولا غرابة أيضاً أن يُخْتَرَلَ صدى الحنين ذاك في شعرنا القديم بهذا المعنى، أو بمعادلات أخرى عديدة، فتكون الغربية فيها مشتركة ومتبادلة، وبذلك لم يعد الشاعر يكتفي بالبكاء على أطلال دار الأحبة والشكوى إليها كما هو معتاد، بل راح يخرجها عن صمتها لنجدها تشكو له هي الأخرى مما أصابها من فرقة أهلها، كما في قول أحد الأعراب: (١٧)

وتشكو إليّ الدارُ فُرْقَةَ أهلها وبي مثلُ ما بالدارِ مِنْ فُرْقَةِ الأهلِ
وإذا كان الشاعر العباسي أبو نواس قد سخر ممن ييكي على الأطلال، أو ممن يقيم حواراً معها، وكانت الخمر في نظره هي ما تستحق أن يُسألَ عنها كما في قوله: (١٨)

عاج الشقيُّ على رسمٍ يُسائلُهُ وعجّتُ أسألُ عن حَمَارَةِ البلدِ
فإنه في الوقت نفسه كشفَ عن الأسلوب المتبع لدى كثير من الشعراء، وهو ما تبدو به المساءلة، في حدِّ ذاتها، تقتضي أن يقيم الشاعر حواراً مع الآخر، وفي تلك الإقامة تنكشف ملامح شقائهما معاً على حقيقتها. ومع ذلك لم يستطع أبو نواس في إحدى حالات شجونه إلا أن يتبرأ مما أنكره سابقاً، فعاد إليه، واتخذ معادلاً موضوعياً لحنينه وأحزانه التي عصفت بها الدهر فملأت قلبه ووجدانه، فقال: (١٩)

أرْبَعُ البلى! .. إنَّ الخشوعَ لبادٍ عليك وإيَّيَّ لمْ أخنكْ ودادي
فإن كنتَ مهجورَ الفنا فيما رمَتْ يدُ الدهرِ عن قوس المنونِ فؤادي

(١٧) مطالع البدور، الغزولي: ص ٦١٢.

(١٨) ديوان أبي نواس: ص ٤٦.

(١٩) ديوان أبي نواس: ص ٤٧١.

فإذا كان هذا هو شأن من يُعَدُّ مِنْ أَقْلٍ الشعراء اهتمامًا بالرسوم، فلا شكَّ أنَّ سواه قد استغرقه ذلك التقليد إلى حدِّ كبير، ولاسيما حينما تفعل الغربة بالشاعر ما فعلته بوطنه، فيغدو كل منهما رسمًا موحشًا يحاكي الآخر من غير انقطاع، كما كان حال ابن حمديس الصقلي في قوله: (٢٠)

لَقَدْ أَرَكَبْتَنِي غَرْبُهُ الْبَيْنِ غَرْبَةً إِلَى الْيَوْمِ عَنْ رَسْمِ الْحِمَى بِي تَرَسُّمٌ
ولما رأى النيلوفر مرَّةً وجدَّ فيه مثلما وجدَّه مِنْ قَبْلُ فِي ذِكْرِي رَسْمِ الْحِمَى وَهُوَ
بَعِيدٌ عَنْهُ، فَاتَّخَذَهُ هُوَ الْآخَرَ مَعَادِلًا مَوْضُوعِيًّا يَحَاكِي بِهِ ذَاتَهُ الْمَغْتَرِبَةَ، فَهَتَفَ قَائِلًا:
(٢١)

هُوَ ابْنُ بِلَادِي كَاغْتَرَابِي اغْتَرَابُهُ كِلَانَا عَنِ الْأَوْطَانِ أَرْعَجُهُ الدَّهْرُ
فالغربة لها علاقة عميقة الصلة بالإنسان على قدرٍ ما لها من العلاقة بالمكان، أو بما ينتمي إلى ذاك المكان؛ ولهذا، كما ذكر الجاحظ في: (رسالة الحنين عن الأوطان)، «كانت العرب إذا غزت أو سافرت حملت معها من تربة بلدها رملاً وعفراً تستنشقه» (٢٢). ولهذا أيضاً أضحي العربي في ترحله وتغربه قديماً وحديثاً يشعر بما شعر به ابن حمديس مِنْ أَنَّهُ يَذُوقُ كَالنَّبَاتِ الْمُنْتَرِعِ مِنْ أَرْضِهِ، فَاتَّخَذَهُ مَعَادِلًا مَوْضُوعِيًّا لِدَاتِهِ. وكانت النخلة في ذلك من أكبر الرموز المحسَّمة وأوضحها للتعبير عن ارتباط العربي بوطنه البعيد الأول، ولما تمثَّله من شموخ وأصالة في الانتماء يتجلىان في قوَّة جذورها الممتدة في الأرض التي زُرِعَتْ فيها كامتدادها في نفس الغريب النائي عن وطنه. وقد لجأ الشعراء قديماً إلى استعمال ذاك الرمز معادلاً موضوعياً يعبر عن

(٢٠) ديوان ابن حمديس: ص ١٨٥.

(٢١) رسائل الجاحظ ٢/٣٩٢.

(٢٢) اتجاهات الشعر العربي في القرن الثاني الهجري، د. هدارة: ص ١٨١.

المشاركة الوجدانية، ولاسيما في القرن الثاني للهجرة حينما غدا هذا اللون اتجاهًا عامًا فيه، كما أشار إلى ذلك د. محمد مصطفى هدارة نقلاً عن أحد المستشرقين الإسبان^(٢٣).

وما يسترعي الانتباه في هذا اللون من الحنين أن يُرى فيه ما يُرى من بكاء على الأطلال؛ وبذلك لا تتم المشاركة الوجدانية إلاّ بسفح العبرات، وهكذا كان شأن عبد الرحمن الداخل بما أحسّ به حين كان في الأندلس بعيداً عن نخل المشرق غريباً عن دياره، فتحدّث إلى نخلة مفردةٍ وجدّها معه هناك، فقال: ^(٢٤)

يا نخلُ أنتِ غريبةٌ مثلي في العَرَبِ نائيةٌ عن الأُصلِ
لو أنها تبكي إذا لبكت ماءَ الفراتِ ومَنبت النُّخلِ

وقد بقي ذاك التماثل في شعرنا القديم لا يخرج عن تلك الصورة أو ما يشبهها^(٢٥)، ولكنه ابتعد قليلاً عن البكاء في شعرنا المعاصر؛ فإذا بالغريب فيه يبدو لا يساوي إلاّ (نخلةٌ علّمَتْها الكأبةُ أنها ترجمان)،^(٢٦) فينادي: (أبحث عن سحابة خضراء تمسح عني الكأبة / فمنّ يا تُرى تحت ظلال نخلةٍ يدفني / فوطني بعيد؟ ... / يا نخلةً في وطني النائبي أتذكرين / غناءنا الحزين؟).^(٢٧)

ولم يكن غناء الشاعر الحزين قديماً إلاّ بكاءً في أكثر الأحيان، ومن هنا ظهر في شعره معادلٌ موضوعيٌّ آخر يتمثل بنوح الحمام، فكان ينسجم ويتمثل إلى حدٍّ بعيد مع

(٢٣) اتجاهات الشعر العربي في القرن الثاني الهجري، د. محمد مصطفى هدارة: ص ١٨١.

(٢٤) كما في أبيات مطيع بن إياس في مخاطبته نخلتي حلوان، وهي في أغاني الأصفهاني:

.٢٣١/١٣

(٢٥) ديوان أدونيس: ١٢٦/٢.

(٢٦) ديوان عبد الوهاب البياتي: ٣٤/٢ - ٣٥، ٥٥٥/١.

(٢٧) الرموز في الفن، الأديان، الحياة، فيليب سيرنج: ص ١٨٩ - ١٩٠.

ما تزخر به الأضالع من حسرات، وتصدح به المواجه من تأوهات، وتذرفه المدامع من العبرات. ثم صار ذلك المعادل الرمزي الأكثر شيوعاً في الشعر العالمي والآلاف) حين أراد من الطوق الذي يلازم عنق الحمامة أنه يلازم الإنسان أيضاً في الحنين والحب، فلا يفارقه أبداً^(٢٨). فالحب حاجة ملحة للإنسان ومتطلب ضروري لحياته، وكذلك الأمر لدى الحمام، إذ قلما نجد حمامة من غير أليف. ولما كان من مناقب الحمام - كما يرى الجاحظ - حبه للناس وأنس الناس به،^(٢٩) فقد بقي مستمراً في ارتباطه بحياتهم، ولم يتقيد أو يبق محصوراً في نطاق ظروف مكانية أو زمانية تأثرت بها كل من الأطلال أو الناقة أو غيرها، وبهذا شارك الناس في حياتهم، فاتخذوه رمزاً للتواصل فيما بينهم، فاستعاروا أجنحته لإرسال رسائلهم المكتوبة أو المشدود بها إلى أحببتهم، ولا سيما حين أحسوا أن للحمام حرية مفتقدة لديهم، وتظهر من نزوعه إلى الآفاق وتحليقه متجاوزاً المسافات، وتحقيقه من الأعلى رؤية أوسع مدى.

هكذا كان إحساس عنتره ممثلاً للشعراء الجاهليين في أحاسيسهم حين اتخذ من الطائر معادلاً موضوعياً لذاته بما تختزنه من أحزان وشعور بالفقد، فشعر أن كلاً منهما مكمل للآخر بما ينقصه، فقال: ^(٣٠)

عزبي جناحك واستعير دمي الذي أفنى ولا يفنى له جزيان
حتى أطيّر مسائلاً عن عبلة إن كان يمكن مثلي الطيران

وبذلك لا يتم التواصل إلا ببكاء أحد الطرفين أو كليهما معاً، فإذا سمع شاعر صوت حمامة تنادي أليفها، كان سريع الاستجابة بما استشارته من ذكريات لديه، فإذا

(٢٨) طوق الحمامة، ابن حزم الأندلسي: ص ٣٦ - ٣٧.

(٢٩) الحيوان، الجاحظ: ٣ / ١٤٧.

(٣٠) ديوان عنتره: ص ٩٦.

به يسفح الدموع ولسان حاله يقول: (٣١)

إذا نادى قرينته حمامً جرى لصابتي دمعٌ سفوح

وقد كان نوح الحمام غالباً ما يتردد في فضاءات الحنين، وبذلك أضحي معادلاً موضوعياً مُستَعْدَباً في الذات الشاعرة التي تجد صِنُوهَا فيه، ومستعدباً أيضاً لدى العرب قاطبةً، وهو ما عبّر عنه الغزولي بقوله: (ولم تزل العرب تستحسن سجع الحمام وتغريد البلبل، وأعراب وادي القرى يأنسون بتغريدهن، ويقيمون أصواتهن مقام المزامير والأوتار) (٣٢). ولهذا كان الشاعر القديم مفتتنًا بسجع الحمام ونوحه، وبتلك المشاركة الوجدانية التي دعته إلى أن يقول (٣٣):

فبتُّ أشكو وتشكو فوق أيكتهَا وبات يهفو ارتياحًا بيننا الغصنُ

ويُعَدُّ ابن خفاجة الأندلسي من أكثر الشعراء القدماء اهتمامًا بالطبيعة وما فيها من عناصر ناطقة، وكان من أبرز تلك العناصر لديه نُوْحُ الحمام الذي قال فيه (٣٤):

وحسبكَ من صبِّ بكى وحمامةٍ فلم يُدرْ شوقًا أيما الصَّبِّ منهما

ولم يتعد الصوفيون عن ذلك الأسلوب المعتمد على إقامة الشاعر منهم حوارًا مع الآخر من خلال بثهما معًا الشجو والشكوى، واستثارة كل منهما مشاعر صاحبه يبعث ذكرياته مجددًا، فيغرق كلاهما بعدها في الحنين والبكاء، كما هي الحال لدى العفيف التلمساني في قوله (٣٥):

فلي شجني ولها شجوها فأشكو الأسي وهي تشكو الإسار

تُذكرني بالهديل البكا وأذكرها بالحنين الدير

(٣١) ديوان حميد بن ثور الهلالي: ص ٦٥.

(٣٢) مطالع البدور، الغزولي: ص ٥٨٠.

(٣٣) ديوان ابن زيدون: ص ٣١٢.

(٣٤) ديوان ابن خفاجة: ص ٢٣٣.

(٣٥) ديوان العفيف التلمساني: ورقة ٢٢/آ.

فإذا كان الأسي، كما في هذين البيتين، نتيجةً طبيعية يؤول إليها الإسار، فهذا يعني أن كلاً من طرفي الحوار محاصرٌ وأسيرٌ في شجوه وأساه، وأهما يشتركان في النهاية معاً في حوارٍ واحدٍ يبقى هو الآخر مرثناً بالبكاء وحبيس الحنين والذكريات. وإذا كان من الطبيعي أن تكون لغة الحوار الصوفي مشبعة أو مشحونة بالرموز، فإنها في مثل ذلك اللون تتركز رموزها في شجو الحمام، فتتجه فيه للتعبير عن التطلع إلى الحرية المتشوق إليها، وذلك للخروج من حالة الأسر والحصار تلك بواسطة ارتقاء الروح، ممثلةً بالحمامة للعودة إلى أصلاتها في ديارها حيث منازل التقديس العليا، فتبتعد عما يتطلبه الجسد المرتبط بعالم المادة الأرضي.

وبذلك تصبح الحمامة، كما عبّر عنها محيي الدين بن عربي، أحد واردات التقديس والرضا والنور والتنزيه، لأنها روح غُلُوبِيَّةٌ طروب تحنّ إلى أصلاتها بما أتت به من طيب نعمات الاستدعاء إلى الاتصال الذي هو الحشر الأول بالموت، والحنين من باب الرأفة والتعطف الذي للوالد على ولده، ومنّ الجزئي حنين الولد إلى والده والشخص إلى وطنه، ويغدو فيه البكاء شجواً في حقّ المحزون وغناء في حقّ المسرور،^(٣٦) وهو ما نراه ممثلاً في قوله:^(٣٧)

ناحتْ مُطَوَّقَةً فَحَنَّ حَزِينُ	وشجاه ترجيعٌ لها وحنينُ
جرت الدموعُ من العيونِ تَفَجُّعًا	لَحْنِيْنَهَا فَكَأَنَّ هُنَّ عَمِيُونُ
طارحَتْهَا تَكُلًّا بِفَقْدِ وَحِيدِهَا	والتُّكُّلُ مِنْ فَقْدِ الْوَحِيدِ يَكُونُ
طارحَتْهَا وَالشَّجْوُ يَمْشِي بَيْنَنَا	مَا إِنْ تَبَيَّنَ وَإِنِّي لِأَبِينُ

(٣٦) ترجمان الأشواق، محيي الدين بن عربي: ص ٤٠، ٤٨ - ٤٩، ١٩٧.

(٣٧) ترجمان الأشواق، ابن عربي: ص ٤٨ - ٤٩.

وكما طابَ للشاعر القديم مناجاة بنات الهديل وأسراب القطا، وأنسَ بمحادثة الحمامة والورقاء، دأبَ الشاعرُ الحديث على مصاحبة الطيرِ وبثها نجواه، فقد بلغَ من ألفَةِ الشاعر المهجري للطائر أنه وجدَ فيه صورةً لنفسه، ورمزًا لوجوده على غرار ما ناجى به الشاعر القروي هذا العصفور: (٣٨)

هل أنتَ - يا عصفور - مثلي غريبٌ هل لك مثلي إخوةٌ في الوطن؟
هل أنتَ مثلي هاجسٌ بالحبيب من ذا الذي تهواه يا طيرٌ من؟

وقد يقيم الشاعر المهجري حوارًا مع الحمامة لا يحصلُ بمثل تلك التساؤلات التي صحبتُ بها نفس القروي، بل يحصلُ - شأنه في ذلك شأن الشاعر القديم - بالتأثير والتأثير، وذلك بإثارة المشوق وتبادل الشكوى، كما هي الحال لدى رشيد أيوب في قوله: (٣٩)

وكم هيَّجتُ قلبَ المشوقِ حمامةً بتغريدها من فوقِ أعصانها الخُضرِ
كأني وإياها غريبانِ نشتكِي صروفَ الليالي والليالي بنا تزري

أمّا شعراء العصر الحديث الذين تقادفتهم المهاجر الأخرى غير الأمريكية، فقد وجدوا في الطائر أيضًا ما وجده أجدادهم فيه من أصداء تنمُّ على ما يتوقّد في أنفسهم من مشاعر الحنين والأسى والألم المصاحبة للاغتراب. وقد كان شعراء الشام من أبرز هؤلاء، فهذا (خير الدين الزركلي) أثارَ له طائرٌ حينما كان بمصر ذكرياته، فكتبَ قصيدةً عنوانها: (نجوى) بجزءٍ منها قوله: (٤٠)

أذكرتني ما لستُ ناسيةً ولربِّ ذكري جدّدتُ حزنًا

(٣٨) ديوان القروي ص ٤٠٤.

(٣٩) الأبيويات، رشيد أيوب: ص ٤٢.

(٤٠) ديوان خير الدين الزركلي: ص ٢١.

وذاك بدوي الجبل لم يجد بديلاً من تشبيه نفسه بالطائر التائه الممزَّق، وذلك حين عبَّرَ بقصيدة عنوانها: (غربة الروح) عن قلقه الروحي وإحساسه بوجوده المغترب، ومنها: (٤١)

أنا كالطيرِ أَلْفُ صحراءٍ لَقَّتْهُ هُ مهيضَ الجناحِ شَلَوْا مزيقا
غربتي قد سئمتُ غُرْبَةَ رُوحِي ومَلَلْتُ التَّغْرِيبَ والتَّشْرِيقا

أمَّا شاعر الشام شفيق جبري فقد افتتح ديوانه بقصيدة، وأسماه باسمها: (نوح العندليب)، وقال في تعليقه عليها: (والحقيقة أي لم أُعَنَّ بنوح العندليب، وإنما عنيت بنوحي، ولم أتغنَّ بأشجانها، وإنما تغنَّيتُ بأشجاني، إلاَّ أنَّ هذا العندليب كان سبيلاً إلى النوح وإلى التغني). (٤٢) وكان الوطن وراء هذا الشجن وذاك التغني في موضوعاته الشعرية كلها، ولهذا نراه يحتتم قصيدته المشار إليها بتساؤل تظهر فيه تلك المشاركة الوجدانية في حب الوطن من خلال ذاك البكاء وتلك الدموع التي طالما ذرفها كثيرون قَبْلَهُ من الشعراء، فيقول: (٤٣)

أَتبكي العنادلُ أوطانها ولا يندبُ المرءُ أوطانهُ

وقد وجدَ الشعراء المعاصرون في الطير أيضاً معادلاً موضوعياً لدواهم الباحثة عن الحرية والمفتقدة للوطن ولجذورها وأصالتها؛ ومن هؤلاء كان البياتي الذي نجح في من ديوانه بعضَ العبارات الشعرية المعبرة عن ذلك الظمأ الداخلي لديه إلى الحرية والعودة إلى وطن مفقود: (سنوات المنفى / علّمت الطائر وهو يموت أن يبقى حرّاً ينتظر

(٤١) ديوان بدوي الجبل: ص ٢٤٩، ويرجى أيضاً مراجعة قصيدته: (البلبل الغريب) فيه: ص ١٦٩.

(٤٢) نوح العندليب: ص ٦، ولهذا التعليق نظائر تتكرر في مواطن عديدة من الديوان كما في:

ص ٧ و ٩.

(٤٣) نوح العندليب، شفيق جبري: ص ٦.

الفجر)، (وطارت الحمامة، وعاد جثماني إلى تهامة / وعندما فتحت عيني كانت الغمامة)، (كانت طيور الجنة المفقودة توظف في غنائها طفولتي الشريفة)، (إلهي أعذني إلى وطني عندليب)، (لماذا عندليب الحب طار عندما مات النهار)، (ومتى عشتار للبيت مع العصفور والنور تعود؟).^(٤٤)

تأثر الشعراء المعاصرون بلا ريب في ذلك بالشعراء الغربيين الذين تماهوا مع الطائر، ولاسيما طائر الحب العندليب إذ اتخذوه معادلاً موضوعياً للذات والشعور الإنساني، ورمزاً للريح أو الروح الطليق كما هي الحال في هزار (بليك) أو أغنية العندليب لـ (كيتس). ولكن هذا لا يعني انسلاخ كل هؤلاء عن التراث الإنساني أو عن الجذور الإنسانية لذلك التماهي، وهي ما وجدناه لدى الصوفيين حيث غدا الطائر لديهم رمزاً لبعث الروح، ولدى (فرجيل) حين استعمل تغريد العندليب بدلاً من نواح (أورفيوس) على (يوربيدس)، وما نجد أصالته تعود أيضاً إلى ما استعمل في الكتاب المقدس للإشارة إلى رمز الحمامة المعادل للروح أو الريح التي تمنح الإبداع للشاعر والوحي للبشرية.^(٤٥)

ومن هنا نجد أنّ الريح تظهر في شعرنا العربي كأنها معادل آخر لا يقل أهمية عن الحمامة لما في الرياح من المعاني المنسجمة أيضاً مع الحرية والحياة، وبما تحمله في شجوها من أصداء الحنين، وتتضمن به أجنحتها من رسائل الشوق وتحمله في طياتها من سلام؛ فإذا ما هبتت وجدّ الغريب فيها النَّفْسَ الشوقي المبعوث من أنفاسه اللاحق بالحبيب ليردّه إليه، فينشد قائلاً:^(٤٦)

وَبَلِّغِهِمْ سَلامًا مِنْ أَحِي شَجَنٍ فِي قَلْبِهِ مِنْ فَراقِ القَوْمِ أَشجان

(٤٤) ديوان عبد الوهاب البياتي: ١/٤٠٠، ٤٠٦، ٢/١٥٠، ١٧٩، ٢٦٠، ٢٨٢.

(٤٥) انظر حول ما ذكرته: الخيال الرومانسي، موريس بورا: ص ٢٠ - ٢١، ٣٥٤ - ٣٥٥.

(٤٦) ترجمان الأشواق، محيي الدين بن عربي: ص ٣١.

وقد يجد فيها روح أمه تطير لتصل إليه فيقول (آه لعلَّ روحًا في الرياح/ هي روح أمي هزَّها الحب العميق)^(٤٧). وإذا ما أحسَّ بمرارة الفجيرة نتيجة الفقد رأى فيها وفي الحمائم ما ينوب عنه في العزاء والبكاء، فينشج قائلاً:

«شجا الريحَ فازدادتُ حنينًا لفقدِهِ وأحدثتُ شجواً في بكاءِ الحمائم»^(٤٨)

ويمتد هذا الحزن وذاك البكاء ليشملا في الشعر القديم والحديث كل عناصر الطبيعة والحياة والكون على تنوعها، فإذا الغريب رأى الغمام استعطفه، وقال: «ألم يأن أن يبكي الغمام على مثلي»،^(٤٩) وكذا هي حاله عندما يلوح له البرق أو تبلل وجنتيه قطرات من المطر، أو حين تتحول ناقته إلى معادل موضوعي يهيجه بكأؤها، فيقول:^(٥٠)

بكتْ ناقتي ليلاً فهاج بكأؤها فؤادًا إلى أهل الوريعة أصورا
وحنت حنينًا منكراً هيَّجتْ به على ذي هوىٍ من شوقِهِ ما تنكرا

وقد يتمثل الشاعرُ الحزينُ مشاعرَ الأمومة لدى الحيوان ويختزنها في داخله، فيصبح ألم الفقد لديه أكبر من فجيرة الأمومة لدى الحيوان الذي يتخذه معادلاً ربما لا يرقى إلى مستوى عواطفه وفجيئته وآلامه وأحزانه، فيقول:^(٥١)

تداعتْ له الأحرانُ من كلِّ جهةٍ فحنَّ كما حنَّ الظؤارُ السواجعُ^(٥٢)

(٤٧) ديوان بدر شاكر السياب: ص ٦١٥ - ٦١٦ ؛ وانظر ما يمثله صوت الريح من دلالات وأسرار كما بيَّنه د. نعيم الباني في كتابه: (تطور الصورة الفنية في الشعر العربي الحديث: ص ٢١٣).

(٤٨) ديوان أبي تمام: ٢٥٨ / ٣.

(٤٩) ديوان ابن زيدون : ص ١١٢.

(٥٠) ديوان الفرزدق: ٣٤٥/١ ، وفيه: «الوريعة»: موضع لبني دارم، و «أصور»: أميل.

(٥١) ديوان قيس بن ذريح: ص ٦٧ .

(٥٢) الظؤار: جمع ظئر؛ وهي العاطفة على غير ولدها المرزعة له من الناس والإبل (لسان العرب: ظأر).

ثمَّ إذا رأى أمَّ خَشْفٍ هائمة على وجهها بحثًا عن خشفها الذي افترسته
الوحوش، يصفها بقوله: (٥٣)

تهيم فلا تدري إلى أين تنتهي موهَّةً حَيْرَى تجوب الفيافيا
وحين يقارن نفسه بما يشند شعوره بألمه، فإذا به يقول: إنها ليست

(بأوجع مَيِّ يومَ شدُّوا رحالهم ونادى منادي الحي أن لا تلاقيا) (٥٤)

وإذا ما أوى إلى جبل سمع صدى قلِّقه الوجودي فيه، وكان النواح لا يفارق أيضًا
كلماته، فيقول: (٥٥)

فما خفق أيكي غير رجفة أضلع ولا نوحٍ ورقي غير صرخة نادب
وما غيَّضَ السلوانُ دمعي وإنَّمَا نرَفْتُ دموعي في فراق الصواحبِ
فحتَّى متى أبقى ويظعن صاحبٌ أودَّعُ منه راجلاً غَيْرَ آيبِ

ولم يقف الشعراء عند هذه النماذج من الحنين للتعبير عن المشاركة الوجدانية في
غريبتهم، بل تعدَّوها إلى أنواع أخرى، كثيرًا ما نجد أنها لا تغرب عنها الدموع أيضًا،
ومثال ذلك قول الخطيري في الناعورة: (٥٦)

أبدًا هكذا تئنُّ بشجْوٍ وعلى إلفها تدور وتبكي

وتظل تحاكي الشاعر بأنينها وشجوها، فيقول: (٥٧) (أحنُّ إذا حنَّ وأبكي إذا
بكت)، وحين يرى شمعةً فيجد فيها ذاته المدوَّبة يقول: (٥٨) (بكت مثل ما أبكي
وفاضت دموعها).

(٥٣) ديوان تميم بن المعز لدين الله الفاطمي: ص ٤٦٢.

(٥٤) المصدر السابق نفسه: ص ٤٦٢.

(٥٥) ديوان ابن خفاجة ص ٤٣.

(٥٦) المستطرف، الأبيشيبي: ص ٤٣٨.

(٥٧) المستطرف: ص ٤٣٨.

(٥٨) مطالع البدور، الغزولي: ص ١٠١.

ولم يكن إدراك قيمة المشاركة الوجدانية مبتدعاً، بل كانت له جذوره في البكاء على الأطلال وفي غيرها، أو في المعادلات الموضوعية التي امتدت ظلها في أمداء غربة الشاعر لتجعله جزءاً من الطبيعة وتزيده التصاقاً بها، فيندمج فيها عبر العصور بما يشبه الحلول الصوفي المتبادل في كل أشكالها من دون تقييد أو تحديد؛ وإنما لا نغفل في هذا كله عن الأساس الإنساني في تلك المشاركات الوجدانية التي تتخذ من الآخر معادلاً موضوعياً للذات المغتربة، وقد يكون الآخر إنساناً كما هي حال البارودي الذي سمع باكية بليل، فقال: ^(٥٩)

بكيْتُ لها ولم أفهم صداها وقد يبكي من الطربِ الغريبُ

ووضَّح د. عبده بدوي سبب تلك المشاركات الوجدانية بواسطة البكاء في كون الإنسان العربي يهرب من الشكوى عادةً، فإذا به يتعامل مع مَنْ يبكي ويشكو عنه، فيتخذه قناعاً ليلقي همَّ الغربة عليه، فيصبح ذلك القناع معادلاً موضوعياً للشاعر ^(٦٠). ويرى د. وهب رومية أنَّ الأقنعة يمكن أن تتعدد في قصيدة واحدة. ^(٦١) أمَّا في شعرنا المعاصر فقد كادت الأقنعة تختفي منها تلك البكائيات من دون استغناء الشعراء فيها عن التماثل والتوحد في التجربة الإنسانية، وغدت تلك الأقنعة أكثر من أن تحصى، فاختفى (أمل دنقل) وراء قناع عنتره وزرقاء اليمامة وسيزيف وشهريار والسندباد، واختبأ (أدونيس) مثله وراء كثير من أقنعة الأساطير والتاريخ، ولاسيما الأقنعة التي تمثِّل كلاً من تموز وطائر الفينيق وصقر قريش ^(٦٢). وذكر (البياتي) في تجربته

(٥٩) ديوان البارودي: ص ٨١.

(٦٠) الغربة المكانية في الشعر العربي، عبده بدوي: (مجلة عالم الفكر: ١٥ / ١ / ص ٣٥).

(٦١) شعرنا القديم والنقد الجديد، د. وهب رومية: ص ١٩٥، وانظر أيضاً ما ذكره عن الذات المتعنة من

خلال مواقع الحنين، وعن نقيضها المتمثل بالذات السافرة في: ص ١٨٣ - ٢٦٧.

(٦٢) انظر: المدينة في الشعر العربي المعاصر، د. مختار أبو غالي: ص ٢٠٨، ٢٣٥، ٢٤٤،

٣١٦، وديوان أدونيس: ٦٨ / ٢، ١١١.

الشعرية أنَّ القناع هو الاسم الذي يتحدث بوساطته متجردًا من ذاتيته، وذكر أسماء كثير من المدن والشخصيات النموذجية التاريخية والأسطورية العربية والإنسانية التي حاول أن يستبطنها فتداخلت بذلك لديه وجوه وأقنعة الموتى والأحياء الواحد بالآخر، واختفى الظل بالظل.

وقد أدرك د. وهب رومية ما يمكن أن يجري فيه الحكم على كل ما ذكرناه سابقًا حين قال: (إنَّ السياق هو منبع العلاقات والهوية والانتماء، ففي السياق تتجلى علاقة الذات الشاعرة بالآخر، واشتباكها به سواء أكان هذا الآخر بشرًا أم حيوانًا أو أشياء أو زمنًا أو مكانًا، وقد يعبر عن تواصل الشاعر مع الغريب الذي لا انتماء له سوى الغربة، إنَّ كان يصح أن تكون الغربة انتماء، والذي هو نظير الشاعر ومعادله)؛ وحين تحدث عن وحدة الغربة من خلال قول الشاعر: (إنَّ الغريب يسعد الغريب).

وقد كان حقًا أن تكون الغربة وحدة وانتماء، وهو ما أدركه من قبل امرؤ القيس حين عبّر عن إحساسه الداخلي وهو على عتبة الموت أن في قرابة الغربة نسبا ربما كان أقوى وأمتن من قرابة الدم حينما قال: (٦٣) (وكلُّ غريبٍ للغريبِ نسيبٌ)؛ وإنَّ هذا الانتماء إلى الآخر يعبر بطريقة ما عن معادل موضوعي مماثل أو مواز للآخر؛ وهو ما يمكن ملاحظته واضحًا في الشعر عامة، وفي شعر الحنين خاصة.

(٦٣) ديوان عبد الوهاب البياتي: ٤٠٨/٢ - ٤١٢، ٢٤٨ - ٢٤٩.

أثر القرائن في الحكم على الألفاظ بالغربة عند البلاغيين

د. ضياء الدين القالشي (*)

مقدمة:

اشترط البلاغيون لفصاحة المفرد شروطاً، استقرت عند أكثر متأخريهم في ثلاثة شروط: الخلو من التناثر، والغربة، ومخالفة القياس التصريفي.

ويتناول هذا البحث الشرط الثاني بالدراسة؛ إذ وقف على أنّ أكثر البلاغيين جعلوا هذا الشرط مقياساً للحكم على فصاحة الألفاظ مقطوعة عن سياق الكلام وقرائنه، وما يحيط به من أحوال ومقامات، فجعلهم ذلك غرضاً لسهام المتقدين، وموضوعاً للاستدراك والتنقيص، وإن كان بعض البلاغيين قد تعرّض لأثرها فيه.

لذا يُحاول هذا البحث تتبع كلام البلاغيين في هذا الشرط، ورصد أثر القرائن فيه؛ للوقوف على حقيقة الأمر، ولبيان أكان البلاغيون جميعاً قد عولوا على هذا الشرط مهملين مراعاة السياق والقرائن أم كان ذلك مذهباً لطائفة منهم، سعياً إلى تجلية الحق، وفض النزاع بين القدماء والمحدثين في هذه القضية.

(*) باحث في علوم اللغة العربية من جامعة البعث بجمص.

ولا بُدُّ قبل الولوج في البحث من الوقوف على معنى القرائن وبيان أهم أقسامها، وأثرها في الكلام، والتأصيل لعلاقة مفهوم الفصاحة بالقرائن، وموقف العلماء من فصاحة المفرد، للوقوف على المشكلة التي يطرحها هذا البحث.

معنى القرائن وأثرها في الكلام:

تعرّف القرينة بأثما: الأمر الدالُّ على الشيء من غير الاستعمال فيه. أو ما يُفصِّح عن المراد لا بالوضع^(١). فدلالة القرينة عقلية لا وضعية^(٢).

وتنقسم القرائن قسمين: مقالية وحالية، وقد يقال لفظية ومعنوية^(٣). وتحت كلِّ قسم أنواع كثيرة؛ فالمقالية قد تكون كلامًا سابقًا أو لاحقًا أو سيقًا، والحالية قد تكون حالاً للسامع أو المتكلم أو ما يحيط بهما، وقد تكون عُرفًا أو عادةً، أو مقامًا من مقامات الكلام، أو قصّةً أو مناسبة^(٤)، إلى غير ذلك مما لا يحصى كثرة؛ ولذا تبه البلاغيون على أنّ القرائن غيرٌ مُنحصرة^(٥)، ولا سيّما الحالية، لتنوّع الأحوال واتّساعها لا إلى غاية.

وللقرائن آثارٌ ظاهرة في فهم الكلام وبيانه وإيضاحه، قال ابن جني (ت ٣٩٢هـ): «لأنهم قد يصلون إلى إبانة أغراضهم بما يُصحبونه الكلام ممّا يتقدّم قبله أو يتأخّر بعده، وبما تدلُّ عليه الحال»^(٦)، وقال: «وإنما يعتمد في تحديد العَرَض... بما يصحب الكلام من أوّله أو آخره أو بدلالة الحال، فإن لها في إفادة المعنى تأثيراً

(١) انظر: شرح الرسالة السمرقندية ٥٧، وحاشية الصبّان عليه ٣٠-٣١، والتعريفات ٢٢٣.

(٢) انظر الأطول ١/٢٨٥.

(٣) انظر: الإشارات والتنبيهات ٦١، والإيضاح ٧٦، وكشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ١٣١٥/٢.

(٤) انظر في أنواع القرائن: مفتاح العلوم ٣٢٩-٣٣١، والإيضاح ١٠٥، ١٧٣-١٧٥، ٢٩٩-٣٠١، والإشارات والتنبيهات ٦١-٦٤، والجملة العربية والمعنى ٦٠-٦٨.

(٥) انظر الإيجاز لأسرار الطراز ١٢٤.

(٦) المنصف ١/٢٥٥.

كبيراً»^(٧)، وإن كان ابن جني لم يصرِّح بلفظ القرينة هاهنا فقد صرِّح بها في مواضع أخرى^(٨).

وقال الزركشي (ت ٧٩٤هـ) في إحدى القرائن وهي دلالة السِّيَاق: «فإنها تُرشدُ إلى تبيينِ المِخْمَلِ، والقَطْعِ بعدمِ احتمالِ غيرِ المراد، وتخصيصِ العامِّ، وتقييدِ المِطْلَقِ، وتنوُّعِ الدَّلالةِ، وهو من أعظَمِ القرائنِ الدَّالَّةِ على مرادِ المتكلمِ»^(٩).

ومن آثارها تسويغُ استعمالِ بعضِ الألفاظِ المِشْتَمِلَةِ على نوعٍ من الغرابة، على نحو ما سيظهر في هذا البحث.

فصاحة المفرد وعلاقتها بالقرائن والسِّيَاق عند البلاغيين:

وردَ مصطلحُ الفصاحةِ عندَ الجاحظِ (ت ٢٥٥هـ) على وجهين: وجهٌ يكون فيه داخلاً تحت البلاغة، وذلك عند ربطه بمقاييسه بالقرائن والسِّيَاق، إذ تكونُ الفصاحةُ عندئذٍ خاضعة لقانون مطابفة الكلام لمقتضى الحال؛ ووجهٌ يكون فيه مفارقاً لمفهوم البلاغة، وذلك حين تُحاكَمُ به ألفاظٌ أُحِلَّتْ بالفصاحةِ إجمالاً لا تنفَعُ معه القرائن، وعندَها تكونُ الفصاحةُ أمرًا تابعًا لِلُغَةِ لا للبلاغة وقوانينها^(١٠)، «وبذلك يكون الجاحظ أول مَنْ سَنَّ النَّظَرَ إلى خصائصِ اللفظِ مُفْرَدًا وموَلَّفًا»^(١١).

وعلى هذا مَضَى الإمام عبد القاهر (ت ٤٧١ أو ٤٧٤هـ)، غير أنه أهمل بعض مقاييسِ الفصاحةِ الداخلة تحت حيزِ البلاغةِ، اكتفاءً بجديته عن النَّظْمِ، وأثر السِّيَاق اللغوي في تغيير صفات بعض الألفاظِ، ونَبَّهَ على أَنَّ الوَجْهَ الثانيَ لِلْفَصَاحَةِ لا تأثيرَ له في المزايَا التي تَحْدُثُ في النَّظْمِ، فَظَنَّ بعضُ النَّاسِ أَنَّهُ أغفل شأنَ المفردِ، واحتَقَلَ

(٧) المنصف ١/٢٥٥.

(٨) انظر الخصائص ١/٣٠٠، ٣٤٩، ١٩/٢، ٣٨١، ٤٤٤.

(٩) البرهان في علوم القرآن ٢/٢٠٠.

(١٠) انظر البيان والتبيين ١/١٤-١٥، ١٨-١٩، ١٦٢.

(١١) التفكيك البلاغي عند العرب ٤٣٥.

بالتركيب وحده. والحقُّ أنه يمتنع منعا ظاهرا أن يُقتصر في معنى الفصاحة على وَصْفِ اللفظ، وذلك قوله: «وهذه شبهة أخرى ضعيفة، عسى أن يتعلّق بها مُتعلِّقٌ مَن يُقدِّم على القول من غير رويّة: وهي أن يدعي أن لا معنى للفصاحة سوى التلاؤم اللفظي، وتعديل مزاج الحروف حتى لا يتلاقى في التطق حروف تثقل على اللسان»^(١٢)، ويُسلّم بعض التسليم «أن يكون تلاؤم الحروف وجهًا من وجوه الفضيلة، وداخلًا في عداد ما يُفاضلُ به بين كلامٍ وكلامٍ على الجملة...؛ لأنه ليس بأكثر من أن نَعْمَدَ إلى (الفصاحة) فنُخرِجَها من حيز (البلاغة والبيان)، وأن تكون نظيرًا لهما، وفي عداد ما هو شبههُما من (البراعة) و(الجزالة) وأشباه ذلك، مما ينبىء عن شرف النظم... أو أن نجعلها اسمًا مشتركًا يقع تارة لما تقع له تلك، وأخرى لما يرجع إلى سلامة اللفظ مما يتثقل على اللسان. وليس واحد من الأمرين بقادح فيما نحن بصدده»^(١٣).

ظاهر من هذا النص أن الفصاحة عنده بمعنى البلاغة، غير أنه لا يرى حرجًا على من يخصّ الفصاحة بضرب من نعوت الألفاظ، ما لم يقصر المزية والفضيلة عند ذلك عليها. وهذا ما فهمه منه بعض القدماء، قال السعد (ت ٧٩٢هـ): «فإن حصول كلامه فيه هو أن الفصاحة تُطلق على معينين»^(١٤)، ويؤكد هذا الفهم قول عبد القاهر في موضع آخر: «وهل يقع في وهم وإن جهد، أن تتفاضل الكلمتان المفردتان، من غير أن يُنظر إلى مكان تقعان فيه من التأليف والنظم، بأكثر من أن تكون هذه مألوفة مستعملة، وتلك غريبة وحشية، أو أن تكون حروف هذه أحف، وامتزاجها أحسن، ومما يكُدُّ اللسان أبعد؟»^(١٥).

وعلى هذا الفصل الضيق في معنى الفصاحة جرى أكثر متأخري البلاغيين،

(١٢) دلائل الإعجاز ٥٧.

(١٣) دلائل الإعجاز ٥٩، وانظر فيه ص ٣٩٦، ٤٥٨-٤٥٩، وأسرار البلاغة ٦.

(١٤) المطول ٢٩.

(١٥) دلائل الإعجاز ٤٤، وانظر فيه ص ٥٢٢.

فكأنهم كانوا يَرْتُوبُونَ مِنْهُ مِثْلَ هَذَا التَّسْلِيمِ لِيَجْعَلُوا مِنْهُ قَانُونًا لِلْفَصَاحَةِ^(١٦).

لكنَّ الذي مَدَّ الكلامَ على الفصاحَةِ ومقاييسها، وأفردها عن البلاغةِ إفرادًا ظاهرًا ابنُ سنانِ الخفاجي (ت ٤٦٦هـ)، وخصَّصَ لذلك كتابًا، قال عنه بعض الباحثين: «سُرُّ الفصاحَةِ هو أكملُ محاولةٍ في التراثِ البلاغيِّ لضبطِ مقاييسِ الفصاحَةِ، وأنصَحَ شهادةً عن المآزقِ التي وقعَ فيها علماءُ البلاغةِ نتيجةً فصَّلهم بينَ الألفاظِ والمعاني، وإرادةِ الانتصارِ لهذا الشُّقِّ أو ذاك»^(١٧).

والفصاحَةُ عندَ ابنِ سنانٍ مِنَ الظُّهورِ والبيانِ، والفَرْقُ بينها وبينَ البلاغةِ: أنَّ الفصاحَةَ مقصورةٌ على وَصْفِ الألفاظِ، والبلاغةُ لا تكونُ إلاَّ وصْفًا للألفاظِ مع المعاني^(١٨).

وانبنى على هذا الفَصْلِ بينَ الفصاحَةِ والبلاغةِ قَطْعُ مقاييسِ فصاحَةِ المفردِ عن القرائنِ والسِّيَاقِ^(١٩)؛ لأنَّ تعليقَ شروطِ الفصاحَةِ بقرائنها وسياقاتها يجعلها عائدةً إلى مطابقتها مُقتضى الحَالِ، فتدخلُ بذلك تحتَ رايةِ البلاغةِ، ويختفي الفَرْقُ بينهما.

وجاء ابنُ الأثيرِ (ت ٦٣٧هـ) فسارَ على نهجِ ابنِ سنانٍ، فأرجعَ الفصاحَةَ إلى الظُّهورِ والبيانِ^(٢٠)، وجعلها محتصَّةً باللفظِ المفردِ والمركَّبِ دونِ المعنى، بخلافِ البلاغةِ التي هي شاملةٌ للألفاظِ مع المعاني^(٢١)؛ فبقي مُصيِّرًا على الفصلِ بينَ الفصاحَةِ والبلاغةِ.

(١٦) انظر ذلك الفَصْلَ عندهم في: نهاية الإيجاز ٣١، ٣٥-٤٨، ٥٦-٥٧، ٧١، ومفتاح العلوم ٥٢٦، والإيضاح ٧٢-٧٤، وغيرها.

(١٧) التفكير البلاغي عند العرب ٤٤١.

(١٨) انظر سر الفصاحَةِ ٦٦-٦٧.

(١٩) جعلَ ابنُ شروطِ فصاحَةَ المفردِ ثمانية أشياء، ولم يتعرَّضْ في واحدٍ منها لأثر القرائنِ والسِّيَاقِ. انظر سر الفصاحَةِ ٧٣-١١٩.

(٢٠) انظر المثل السائر ١/٩٠، والجامع الكبير ٧٧.

(٢١) انظر المثل السائر ١/٩٢، ٩٤، والجامع الكبير ٧٧، ٧٩-٨١.

وقد عُنيَ بخصائص المفرد، وما يعتريه مِنْ حُسْنٍ وَفُوحٍ لذاته^(٢٢)، وتعرّض لأثرِ التركيبِ في صفاتِ بعضِ المفرداتِ^(٢٣). وهو - وإن تأثر في مواضع من كتبه بعبدِ القاهر وكلامه في النَّظْمِ وأثره في اللفظ^(٢٤) - تابع لابن سنانٍ في معظم تأليفه، إذ جرى في الغالبِ على قسمته، وإن زادَ عليه، وخالفه في أشياء^(٢٥).

ويُذكرُ لابن الأثيرِ أنه أعادَ ربطَ شروطِ فصاحةِ المفردِ بالقرائنِ والسيّاق، متجاوزاً طرفاً من القطيعة التي أحدثها ابنُ سنانٍ في جعله هذه المقاييسَ مُنبَته الصلّة بما يُمكنُ أن يطرأ على الكلامِ من اعتباراتٍ يفرضها الزّمانُ والمكانُ والميتكلّمُ والسّامعُ^(٢٦).

على أنه اضطرب في أمرِ التعويلِ على القرائنِ، فيُعْلِنُ في موضعٍ إلغائها، وذلك قوله: «ينبغي أن تعلم أن الذي نستحسنه نحن في زماننا هذا هو الذي كان عند العربِ مُستحسنًا، والذي نستقيحُه هو الذي كانَ عندهم مُستقبَحًا»^(٢٧)، وقوله: «وحسُنُ الألفاظِ وقبحُها ليسَ إضافيًا إلى زيدٍ دونَ عمرو، أو إلى عمروٍ دونَ زيدٍ؛ لأنّه وَصَفُ ذاتيٍّ لا يتغيّرُ بالإضافة»^(٢٨). ثم يعودُ إلى اعتبارِ هذه القرائنِ في تفصيلِ الحديثِ عن شروطِ الفصاحةِ، فيصرّحُ في بعضها بأنّها ليستَ وصفًا ذاتيًا للألفاظِ، بل هي شيءٌ تابعٌ للنّسبِ والإضافاتِ^(٢٩).

وكانَ الأولى به إلغاؤها والثباتُ على ذلك اعتمادًا على ما تابع به ابنُ سنانٍ في

(٢٢) انظر المثل السائر ٩١/١، ١٦٩-١٧٥، ١٨٠-١٨٢، والجامع الكبير ٥٧-٦٥.

(٢٣) انظر المثل السائر ١٦٤/١-١٦٩، ٢٠١-٢٠٤، ٢٩٨، والجامع الكبير ٦٥-٦٧-٢٧١-٢٧٢.

(٢٤) انظر المثل السائر ٢٩٦/١، والجامع الكبير ٦٦-٦٧، وقارن بدلائل الإعجاز ٤٦-٤٧.

(٢٥) انظر المثل السائر ١٧٢/١، ١٧٥، ٢٠٤، والجامع الكبير ٣٤، ٥٨، ٧٧-٧٩.

(٢٦) انظر المثل السائر ١٧٥/١-٢٠٤.

(٢٧) المثل السائر ١٧١/١.

(٢٨) المثل السائر ١٧٢/١.

(٢٩) انظر المثل السائر ١٧٥/١-٢٠٤.

الفصل بين الفصاحة والبلاغة؛ أو التحويل عليها تعويلاً تاماً، وعندها ينبغي أن يُخفّف من حماسه للفظ المفرد وعنايته بشأنه، ليضيق عنده مفهوم الفصاحة حين يُطلق على الخلو، ويتسع حين ينضوي تحت البلاغة، فيصيرُ بذلك من أنصار عبد القاهر، لذا فهو فيما ذهب إليه متأرجح بين ابن سنان وعبد القاهر.

وهذا هو موضع الإشكال عند ابن سنان وابن الأثير، وهو الحاجز الذي يفصل بينهما وبين عبد القاهر، فعبد القاهر حين رضي الفصل بين البلاغة والفصاحة اشترط أن تُفصّر الفصاحة على حدّ ضيقٍ جدّاً من نعت الألفاظ، كتلك الوحشية المتوعّرة التي يُقبّح استعمالها مهما كانت القرائن والسياقات، أمّا الألفاظ الغريبة التي يُنظرُ فيها إلى القرائن المحيطة بها والسّياق الواردة فيه، فالحديثُ عنها يدخلُ تحت الفصاحة المرادفة للبلاغة.

واقترى أكثر المتأخرين بابن سنان في مفهوم الفصاحة^(٣٠)، فكان أثر القرائن فيها ضعيفاً جدّاً، يوشكُ أن يكون غائباً، ولعلّ هذا من أسباب الجمود الذي يظهر في هذا المبحث عندهم، إذ قطعوه عنه ملايساته قطعاً تاماً، بعد أن فصلوا بين البلاغة والفصاحة، فأهملوا الطرف الآخر من مقاييس الفصاحة المتعلقة بالقرائن والسّياق، الداخلة تحت مفهوم البلاغة. وهذا هو محلُّ الإشكال في تأليفهم، وسبب هجوم كثيرٍ من المحدثين عليها، وهو المعوّل الذي وسّع الهوة بين كتبهم وكتب المتقدمين كالجاحظ وعبد القاهر.

بعد هذا التتبّع التاريخي لأثر القرائن والسّياق في شروط فصاحة المفرد، سنقفُ عند واحدٍ من تلك الشروط، وهو «الخلوص من الغرابة»، لتبيّن ذلك الأثر فيه، وبيان مذاهب العلماء في العناية به.

تأصيل مصطلح «الغرابة» عند البلاغيين:

(٣٠) انظر مفتاح العلوم ٥٢٦، والإيضاح ٧٢-٧٤، والإشارات والتنبيهات ٤-١٠.

من المقاييس التي اعتدّ بها البلاغيون في فصاحة المفرد الخلوص من الغرابة، وقد أوضح لنا الخطابي (ت ٣٨٨هـ) معنى الغرابة بقوله: «الغريب من الكلام إنما هو الغامض البعيد من الفهم»^(٣١)، وهي عند السَّعد (ت ٧٩٢هـ): «كون الكلمة وحشيةً غير ظاهرة المعنى ولا مأنوسة الاستعمال»^(٣٢). وعلى هذا المعنى استقرَّ أكثر متأخري البلاغيين. وقد يعبر عن الغرابة بالوحشية أو الحوشية، ونقل الآمدي (ت ٣٧٠هـ) معنى الحوشي عن أهل العلم، فقال: «وكذلك فسروا معنى حوشي الكلام، وهو اللفظ الغريب الذي لا يتكرر في كلام العرب كثيراً؛ فإذا وردَ وردَ مُستَهجناً»^(٣٣)، وتبّه عبد القاهر على أنّ الحوشي والغريب بمعنى، فقال: «فَقَرَنَ تَبَّعَ (الحوشي) - وهو الغريب من غير شبهة - إلى (المعاطلة) التي هي التعقيد»^(٣٤). واستعمال مصطلح الغرابة والوحشية كثيرٌ عند جمهور البلاغيين والنقاد^(٣٥)، من مثل قول الجاحظ (ت ٢٥٥هـ): «وهَجَرَ الوحشيَّ الغريب»^(٣٦).

وإن كانت بعضُ نصوصِ القدماءِ تدلُّ على عَيْبِ الوحشيِّ الغريبِ وكرهته وإخلاله بالفصاحة^(٣٧)، كالذي مرَّ من كلامِ الجاحظِ، فإنَّ مواضعَ أخرى من كلامهم تدلُّ على أنه قد يُقبَلُ في بعضِ الأحوالِ، كقولِ الجاحظِ: «وكما لا ينبغي أن يكون اللَّفْظُ عاميًّا، ولا ساقطًا سوقياً، فكذلك لا ينبغي أن يكونَ غريباً وحشياً، إلا أن

(٣١) غريب الحديث ٧٠/١.

(٣٢) المطول ١٨، وانظر الإيضاح ٧٣.

(٣٣) الموازنة ٢٩٣/١، وانظر العمدة ١٠٤٢/٢، والمثل السائر ١٧٥/١.

(٣٤) دلائل الإعجاز ٣٩٨.

(٣٥) انظر البيان والتبيين ١٤٤/١، والشعر والشعراء ١٠١/١، والرسالة العذراء ٣٥، وغيار الشعر ٨-٩، ونقد الشعر ١٧٢-١٧٦، ودلائل الإعجاز ٤٤، ٣٩٦-٣٩٩، وغيرها.

(٣٦) البيان والتبيين ١٧/٢.

(٣٧) انظر البيان والتبيين ١٤٤/١، ١٣٧، ٣٧٧-٣٨٠، والرسالة العذراء ٣٥.

يكون المتكلم بدويًا أعرابيًا»^(٣٨).

ولعل ما يحلُّ هذا الإشكال ما ذهب إليه ابن الأثير أن الوحشي ضربان: غريبٌ قبيحٌ: يستوي الناس في استقباحه، ولا يختلف فيه عربيٌّ بادي، ولا قرويٌّ متحصّرٌ؛ وغريبٌ حسنٌ: يختلف باختلاف النسب والإضافات، ومنه غريب القرآن وغريب الحديث^(٣٩)، ثم قال بعد ذلك: «والعرب إذن لا تلام على استعمال الغريب الحسن من الألفاظ، وإنما تلام على الغريب القبيح. وأما الحضريُّ فإنه يلام على استعمال القسامين معًا، وهو في أحدهما أشدُّ ملامةً من الآخر»^(٤٠)، وأيًا كان نوع الغريب فإن استعماله مشروطٌ بالاعتدال، وتجنُّب الإفراط؛ «لأنَّ الغريب لم يكثر في كلام إلا أفسده»^(٤١).

الغريب القبيح:

وهذا الضرب من الغريب الوحشي كثيرٌ ما يردُّ ذكره عند العلماء مصحوبًا ببعوتٍ تدلُّ على كراهته وعيبه، إذ يُنعت بالمتوعر، والغليظ، والبغيض، والعكر، والمستنكر. ويضاف فيه إلى الغرابة الكراهة في السمع، قال ابن الأثير: «فلا تظنَّ أنَّ الوحشي من الألفاظ ما يكرهه سمعك، ويثقل عليك النطق به، وإنما هو الغريب الذي يقلُّ استعماله. فتارةً يخفُّ على سمعك، ولا تجدُّ به كراهةً، وتارةً يثقل على سمعك، وتجدُّ منه الكراهة... وإذا كان اللفظ بهذه الصفة فلا مزيد على فظاظته وغلاظته، وهو الذي يُسمَّى (الوحشي الغليظ) ويُسمَّى أيضًا (المتوعر) وليس وراءه في القبح درجة أخرى»^(٤٢).

(٣٨) البيان والتبيين ١/١٤٤.

(٣٩) انظر المثل السائر ١/١٧٥-١٧٦، ولم يكن قسمه هذا التقسيم في الجامع الكبير ٤١-٤٩.

(٤٠) المثل السائر ١/١٨٢.

(٤١) الصناعتين ٣.

(٤٢) المثل السائر ١/١٨٠-١٨١.

ولعلَّ هذا النوع هو الذي قَصَدَ إليه القزوينيُّ (ت ٧٣٩هـ) فيما لَحَّصَه من شروطِ فصاحةِ المفرد، وذلك قوله: «والغرابَةُ: أن تكونَ الكلمةُ وحشيَّةً لا يظهرُ معناها فيحتاجُ في معرفته إلى أن ينقَرَّ عنها في كُتُبِ اللغةِ المبسوطةِ، كما روي عن عيسى بنِ عمرِ النحويِّ أنَّه سقطَ عن حمارٍ؛ فاجتمعَ عليه الناسُ، فقالَ: (ما لكم تكأكأتم عليَّ تكأكؤكم على ذي جنَّةٍ؟ افرنقوا عني)»^(٤٣) أي: اجتمعتم تنحوا. أو يُجَرِّحَ لها وجه بعيد، كما في قول العجاج^(٤٤):

وفاجمًا ومرسِنًا مُسَرَّجًا

فإنَّه لم يُعرَفَ ما أراد بقوله: (مُسَرَّجًا) حتى اختلِفَ في تحريجه؛ ف قيل: هو من قولهم للسيوف: (سُرِّيحيَّة) منسوبة إلى قين يُقال له: (سُرِّيح)، يريد أنه في الاستواء والدقة كالسيِّف السُرِّيحيِّ. وقيل: من السَّراج، يريد أنه في البريق كالسراج»^(٤٥)، فلم يلتفتِ القزوينيُّ في حديثه عن الغريبِ إلى ما يُلايسُ الألفاظَ وما يَحْتَفُّ بها من القرائن؛ لأنَّ مثلَ هذا الغريب لا يصيرُ مقبولاً باختلافِ هذه الملايسات.

يؤكدُ ذلك أنَّ الخبرَ الذي أتى به القزوينيُّ شاهدًا على هذا الغريبِ، استشهد به الجاحظُ في حديثه عن الغريبِ البغيضِ البعيدِ من الفصاحةِ والبلاغةِ^(٤٦)، إذ قالَ عن خبرٍ آخرَ ذكره في السِّياقِ نفسه: «ولو خاطبَ بقوله... الأصمعيُّ، لظننتُ أنَّه سيجهلُ بعضَ ذلك»^(٤٧).

(٤٣) الخبر لعيسى بن عمر في الصحاح ٦٦/١، ٣/١٢٥٨، وهو لأبي علقمة النحوي في:

البيان والتبيين ٣٧٩/١-٣٨٠، وعيون الأخبار ١٦٣/٢، ولهما في نصره الثائر ١٦٨.

(٤٤) ديوانه ٣٤/٢، وفي معاهد التنصيص ١٤/١ لرؤبة بن العجاج.

(٤٥) الإيضاح ٧٣، وأكثره من سرِّ الفصاحة ٧٨، ٨٥-٨٦.

(٤٦) انظر البيان والتبيين ٣٧٧/١-٣٨٠.

(٤٧) البيان والتبيين ٣٧٨/١-٣٧٩.

ورأى الدكتور بدوي طبانة أن تمثيل البلاغيين بـ(مُسَرِّج) أو نحوه أَدْخَلَ في باب المشترك الذي يحتمل أكثر من معنى منه في باب الغريب؛ لأنَّ كلَّ معنى من المعاني التي ذكرها لهذه الكلمة يصحُّ المعنى بها، ولا يوصفُ اللفظُ بالغرابة إلا لخفاء معناه، لا لتعدد معانيه. ثم ردَّ ما وقع في هذا اللفظ من الغموض إلى غياب قرينة تُعيِّن المقصود^(٤٨).

وفيما ذهب إلى الدكتور طبانة نظر؛ إذ ليست هذه الكلمة من باب المشترك؛ وهو: «اللفظ الواحد الدالُّ على معنيين مختلفين فأكثر دلالةً على السواء عند أهل تلك اللغة»^(٤٩)، فهذا إذا ورد في سياقٍ، وصاحبته قرينة ترجح أحد معانيه كان، وإلا بقي مُحتملاً لمعانيه المعروفة عند أهل اللغة، أما كلمة (مُسَرِّج) فهي مما سَلَكَ الشاعر فيه مَسَلَكًا غريبًا، لم يُعرف قصده فيه، حتى بُعِدَ عن أهل اللغة، فحاولوا تخريجه على وجوه بعيدة، كلُّ واحدٍ منها غريبٌ وحشيٌّ؛ فليست الغرابة في تعدد وجوهه، بل في الوجوه نفسها؛ يدلُّ على ذلك قول ابن يعقوب المغربي (ت ١١١٠هـ): «المعلوم في أخذ (فعل) بتشديد العين للنسبة: كونه لا على طريق التشبيه، وكونه من الثلاثي ك(فَسَّقْتَه): نسبه للفِسْق، ولهذا كان غريبًا لعدم جريانه على النظير، فافتقر إلى تكلف موجب لصعوبة الفهم، ولخفائه اختلفوا في تخريجه»^(٥٠)، فمثل هذا لا تنفع معه القرائن؛ لشدة غموضه وغرابة مسلكه.

على أن حازمًا القرطاجني (ت ٦٨٤هـ) رأى أن الشاعر إذا اضطرَّ إلى مثل هذا الغريب، فعليه أن يحيطه بقرائن تكشف عن معناه، فقال: «والواجب على الشاعر أن يجتنب من هذا ما توغَّل في الحوشية والغرابة ما استطاع حتى تكون دلالته على المعاني واضحةً وعبارته مستعذبةً. ومتى لَزَّه إلى شيءٍ من ذلك اضطرَّ وأمكنه أن يَقْرَنَ

(٤٨) انظر معجم البلاغة العربية ٤٧٧-٤٧٨، ومحاضرات في علم المعاني ٢٢.

(٤٩) المزهري ٣٦٩/١.

(٥٠) مواهب الفتاح ٨٤/١.

باللفظة ما يُهْتَدَى به إلى معناها من غير أن يكون ذلك حشواً كان الأمر في ذلك أشبه»^(٥١).

وكلامه - كما هو ظاهر - خالٍ من التمثيل، ويُلَوِّح أنَّ ما ذهب إليه حازمٌ لا يخلو من تكلف، فأبى للشاعر المضطر إلى مثل هذا النوع من الغريب أن يَحْفَه بما يكشف عن معناه ثم لا يكون ذلك حشواً، أَوْلَيْسَ من الأسهل عليه أن يعمد إلى إخراج معناه على صورة أخرى يستغني بها عن هذا الغريب وما فيه من الضرورة، وعن تكلف الإتيان بقرائن توضّحه ولا تُوقِعُه في الحشو؟

هذا إذا اضطرَّ الشاعر فلم يجد عن اللفظ الغريب بُدّاً في الهيئة التي أخرج عليها كلامه، أما إن كانت عن هذا اللفظ مندوحة، فليس للشاعر أن يَعْدِلَ عنها؛ ولهذا عابوا لفظه «جَحِيْش» في قول تَابُطٍ شراً^(٥٢):

يَظُلُّ بِمَوْمَاءٍ وَيُمْسِي بِغَيْرِهَا جَحِيْشًا وَيَعْرُورِي ظَهْرَ الْمَهَالِكِ

لأنها بمعنى «فريد» وهذه لفظة حسنة رائعة، وتلك قبيحة مُنْكَرَةٌ، ولو وُضِعَتْ هذه في هذا البيت موضع تلك لما احتلَّ شيء من وزنه^(٥٣).

على أنَّ الدكتور محمد النويهي قد ذهب مذهباً غريباً في استعمال هذه اللفظة عند تَابُطٍ شراً، فقال: «استعمل (جَحِيْشًا) ولم يستعمل (وحيداً) لأنَّ اللفظ الذي استعمله أكثرُ غرابةً وأقوى وحشةً فهو أكبر ملاءمةً لمعناه»^(٥٤)، فهو مع وقوفه على أنَّ للفظ ما يعوّض عنه يرى أنه أحسن للمقام وأولى بالاستعمال، وقد ردَّ عليه أحدُ الباحثين بقوله: «وإذا كان الدكتور النويهي يُسَلِّمُ بأنَّ هذه الكلمة غريبةٌ جافةٌ،

(٥١) منهاج البلاغ ١٨٥.

(٥٢) ديوانه ١٥٢، ويعرُوري: يركب، والموماء: المفازة.

(٥٣) انظر المثل السائر ١٨١/١، والطرارز ١١٤/١.

(٥٤) الشعر الجاهلي ٨١/١.

فكيف تتلاءم مع معناها الذي لا يدركه إلا الباحثون في المعاجم؟ وإذا كان الدكتور النويهي يرى أنّ هذه اللفظة تناسب الشاعر لأنّه يدرك دلالتها عندما استعملها في أبياته فإنّ ذلك لا يجري على المستمعين»^(٥٥).

وغاب عن الدكتور النويهي أنّ هذا النوع من الغريب معيبٌ مطلقاً، لا يحسن في مقام من المقامات من أيّ قائلٍ كان^(٥٦).

الغريب الحَسَن:

وهو الغريب الذي تنفع معه القرائن، ويختلف باختلاف النّسب والإضافات، كما مضى من كلام ابن الأثير. وعلى هذا يحمل قول البلاقلاني (ت ٤٠٣هـ): «والكلام الغريب واللفظة الشديدة الميائنة لَسَجِ الكلام قد تحمد إذا وقعت موقع الحاجة في وصف ما يلائمها، كقوله عزّ وجلّ في وصف يوم القيامة: ﴿إِنَّا نَخَافُ مِنْ رَبِّنَا يَوْمًا عَبُوسًا قَمْطَرِيرًا﴾ [الإنسان: ١٠]. فأما إذا وقعت في غير هذا الموقِع، فهي مكروهةٌ مذمومةٌ، بحسب ما تُحمد في موضعها»^(٥٧).

أنواع من القرائن المؤثرة في هذا النوع الغريب:

ففي هذا الضرب من الغريب راعى البلاغيون والنقاد كثيراً مما يحيط باللفظة، وعلى ذلك قد تُحمد أو تُدّم؛ فمن القرائن التي نظروا إليها حال المتكلم وطبعه، قال القاضي الجرجاني (ت ٣٧٥هـ): «وقد كان القوم يختلفون في ذلك، وتباين في أحوالهم، فيرقُّ شعر أحدهم ويصلب شعر الآخر، ويسهل لفظ أحدهم، ويتوعر منطلق غيره؛ وإنما ذلك بحسب اختلاف الطبائع، وتركيب الخلق؛ فإنّ سلامة اللفظ تتبع سلامة الطبع، ودماثة الكلام بقدر دماثة الخلق، وأنت تجد ذلك ظاهراً في أهل عصرك وأبناء زمانك، وترى الجاني الجلف منهم كثر الألفاظ، معقّد الكلام، وعمر الخطاب... وترى رقة الشعر أكثر ما

(٥٥) علم الفصاحة العربية ٢٢٤.

(٥٦) انظر المثل السائر ١/١٨١، ومواهب الفتاح ١/٨٣.

(٥٧) إعجاز القرآن ١٧٧.

تأتيك من قِبَلِ العاشقِ المتيمِّمِ والعزْلِ المتهالكِ»^(٥٨).

ونظروا إلى الزمانِ والمكانِ؛ فما كان من الوحشي مقبولاً من القدماء لا يُقبَل من المتأخرين، وما يُعَدَّرُ فيه أهل البادية وجفافة الأعراب من استعمال الغريب لا يُعَدَّرُ فيه أهل الحواضر؛ ولما ذهب إليه العلماء أسبابٌ تظهر فيما سيأتي من كلامهم.

قال قدامة بن جعفر (ت ٣٣٧هـ): «وهذا الباب مجوِّزٌ للقدماء ليس من أجل أنه حسنٌ لكن لأنَّ من شعرائهم من كان أعرابياً قد غلبت عليه العجرفة... ولأنَّ من كان يأتي منهم بالوحشي لم يكن يأتي به على جهة التطلُّب له، والتكلُّف لما يستعمله منه، لكن لعادته وعلى سجيّة لفظه، فأما أصحاب التكلُّف لذلك، فهم يأتون منه بما ينافر الطبع وينبو عنه السمع»^(٥٩)، وقال المرزباني (ت ٣٨٤هـ) في حديثه عن شعر أبي تمام: «ولم نَعِبْ من هذه الألفاظ شيئاً، غير أنّها من الغريب المصدود عنه، وليس يحسن من المحدثين استعمالها؛ لأنّها لا تجاوزُ بأمثالها، ولا تتبع أشكالها؛ فكأنّها تشكو الغربية في كلامهم»^(٦٠)، وقال الآمدي (ت ٣٧٠هـ) في حديثه عن أبي تمام أيضاً: «ولو جاء هذا في شعر أعرابي لما أنكرناه؛ لأنَّ الأعرابي إنما ينظم كلامه المشور الذي يستعمله في مخاطباته ومحاوراته»^(٦١).

وكما اعتدوا بحال المتكلم وجعلوها إحدى القرائن التي يناط بها قبول الوحشي الغريب، فكذلك دعوا إلى مراعاة حال السامع وطبعه وبيئته، وأوضح نصّ يكشف عن هذا قول الجاحظ: «وكما لا ينبغي أن يكون اللفظ عامياً، وساقطاً سوقياً،

(٥٨) الوساطة ١٧-١٨.

(٥٩) نقد الشعر ١٧٢-١٧٣، وانظر الموازنة ١/٢٤-٢٥، والوساطة ١٩، والرسالة الموضحة ٢٦، والمنصف لابن وكيع ١/١٥٤، والمثل السائر ١/١٧٦، ١٨٢.

(٦٠) الموشح ٣٨٦.

(٦١) الموازنة ١/٤٧١، وانظر الجامع الكبير ٤٢.

فكذلك لا ينبغي أن يكون غريباً وحشياً، إلا أن يكون المتكلم بدوياً أعرابياً؛ فإن الوحشي من الكلام يفهمه الوحشي من الناس، كما يفهم السُّوقي رطانة السُّوقي»^(٦٢)، فقله: (يفهمه) إشارة إلى السامع، فكما أنّ الأعرابي يتكلم بلغته البدوية، فكذلك ينبغي أن يُكلم بها؛ ولذا كان النبي - ﷺ - يخاطب الأعراب بلغتهم، قال ابن الأثير: «وفصاحة رسول الله - ﷺ - لا تقتضي استعمال هذه الألفاظ، ولا تكاد توجد في كلامه إلا جواباً لمن يخاطبه بمثلها»^(٦٣)، وقال التنوخي عن الوحشي: «ولا يكون ذلك معيماً إلا إذا قام مقامه غيره من البين لأكثر الناس، وليس ذلك بالنسبة إلى من كانت لغته من العرب، ولا من تكلم معهم به»^(٦٤)، ولذلك عاب العلماء على من يخالف هذا الأمر، فيخاطب بالغريب من ليس محلاً لسماعه، قال أبو هلال العسكري (ت ٣٩٥هـ): «وربما غلب سوء الرأي، وقلة العقل على بعض علماء العربية؛ فيخاطبون السُّوقي والمملوك الأعجمي بألفاظ أهل نجد، ومعاني أهل السّراة»^(٦٥)، ثم ساق أمثلة على من وضع الوحشي في غير أهله.

وعلى هذا الأصل بنى التنوخي دفاعه عن استعمال المعري (ت ٤٤٩هـ) للوحشي في لزومياته، فقال: «وليس في لزوميات الشيخ أبي العلاء ما يخاطب به ممدوحاً ولا مهجوراً ولا امرأةً ولا معشوقاً، فيخاف من سوء فهمه، وإنما خطابه لحكماء الناس وأئمة الأدب ومن تبحر في معرفة كلام العرب»^(٦٦).

وانفرد ابن الأثير باستخراج قيد لاستعمال الوحشي، وهو أن يناط بجنس الكلام الذي يأتي فيه، فقال: «على أنّ هذا الموضوع يحتاج إلى قيدٍ آخر، وذلك استخراجته أنا

(٦٢) البيان والتبيين ١/١٤٤.

(٦٣) المثل السائر ١/١٨٠.

(٦٤) الأقصى القريب ٣٥.

(٦٥) الصناعتين ٢٧.

(٦٦) الأقصى القريب ١١٧.

دون غيري، فإني وجدتُ الغريب الحَسَنَ يَسُوغُ استعماله في الشعر ولا يسوغ في الحُطْبِ والمكاتبات، وهذا ينكره من يسمعه حتى ينتهي إلى ما أوردته من الأمثلة، ولربّما أنكره بعد ذلك إمّا عنادًا، وإما جهلاً، لعدم الذوق السليم عنده»^(٦٧).

سامح الله ابن الأثير، أريد أن يُكرِه الناس حتى يُسَلِّموا برأيه، فكأنه آنس فيما ذهب إليه غرابةً، وحشي أن يُردَّ، فقال ما قال. والناظر في الأمثلة التي أوردتها يجد أنه إمّا أورد أشعارًا فيها غريبٌ رآه مقبولاً، ثم ذكر أنّها لو وردت في كلامٍ منشور من كتابٍ أو خطبة لعيبت على مستعملها، من غير أن يمثّل لذلك من الخطب والمكاتبات، أو جاء بأشعار وخطب لمُحدِّثين فيها ألفاظٌ غريبة، وذكر أنّها في الشعر أحسنُّ منها في الحُطْبِ^(٦٨)، ونسيّ أنه قال قبلها بقليل إنّ الحضريّ المُحدِّث يُلام على استعمال الغريب القبيح والغريب الحسن^(٦٩)، على أنّ بعض الألفاظ الغريبة التي مثل بها، وردت في الشعر في مقامٍ يختلف عن مقامها في النثر، وحينئذ لا تحسُن الموازنة^(٧٠).

ومن أشهر الأمثلة على تعليق مُلاءمة الوحشي وحسنه على القرائن لفظةً (ضيزي) من قوله تعالى: ﴿تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَى﴾ [النجم: ٢٢]، وقد تحدّث عنها ابن الأثير ورأى أنّها في موضعها لا يسُدُّ غيرها مسدّها، إذ جاءت اللفظة على الحرف المسجوع الذي جاءت السورة جميعها عليه، ثم قال: «إذا جئنا بلفظة في معنى هذه اللفظة قلنا: قسمةٌ جائرة، أو ظالمة. ولا شك أنّ (جائرة) أو (ظالمة) أحسنُّ من (ضيزي) إلّا أنّنا إذا نظمنا الكلام، فقلنا: (ألكم الذكر وله الأنثى، تلك إذن قسمة ظالمة)، لم يكن النّظْم كالنّظْم الأوّل، وصار الكلام كالشيء المعجوز، الذي يحتاج إلى

(٦٧) المثل السائر ١/١٨٢-١٨٣.

(٦٨) انظر المثل السائر ١/١٨٣-١٨٤.

(٦٩) انظر المثل السائر ١/١٨٢.

(٧٠) انظر المثل السائر ١٨٣-١٨٥.

تمام، وهذا لا يخفى على مَنْ له ذَوْقٌ ومعرفةٌ بنظم الكلام»^(٧١).

وكلامُ ابن الأثير هاهنا كلامٌ مَنْ يتطلّب السّرّ ثم لا يجد البيان عنه، إذ بيّن التلاؤم الصوتي للكلمة مع سياق الآية وفواصلها، لكنّه لم يشرح لنا صلة ذلك بالمعنى والعرضِ المعبر عنه في الآية، ولعلّ أحسنَ مَنْ أبان عن قَصْدِ ابن الأثير وزاد عليه الرافعي؛ إذ أحكم ارتباط غرابة الكلمة بالمعنى الذي سيقت من أجله، فقال: «فكانت غرابة اللفظ أشدّ الأشياء ملاءمةً لغرابة هذه القسمة التي أنكرها، وكانت الجملة كلّها كأنّها تُصوّرُ في هيئة النطق بما الإنكار في الأولى والتحكّم في الأخرى؛ وكان هذا التصوير أبلغ ما في البلاغة، وخاصة في اللفظة الغريبة التي تمكّنت في موضعها من الفصل، ووصفت حالة المتهمّك في إنكاره من إمالة اليد والرأس بهذين المدّين فيها إلى الأسفل والأعلى، وجمعت إلى كل ذلك غرابة الإنكار بغرابتها اللفظية»^(٧٢)، ولم يكتفِ الرافعي بما ذكره ابن الأثير من ملاءمة الكلمة لفواصل السورة، بل تحدّث عن ائتلاف موسيقاها بما جاء قبلها، فقال: «وإن تعجب فعاجب لنظم هذه الكلمة الغريبة وائتلافه على ما قبلها، إذ هي مقطعان: أحدهما مدّ ثقيل، والآخر مدّ خفيف، وقد جاءت عقب عُنتين في (إذن) و(قسمة) وإحدهما خفيفةٌ حادّة، والأخرى ثقيلة متفشّية، فكأنّها بذلك ليست إلا مجاورةً صوتيةً لتقطيع موسيقي»^(٧٣).

وبهذا نجد أنّ الرافعي قد بيّن لنا مُرادَ ابن الأثير بملاءمة هذه الكلمة للنّظم، وحُسن موضعها، وزاد عليه في بيان أثر موسيقاها في أداء المعنى المراد، على غرابتها وقلة استعمالها بالقياس إلى ما يُقابِلها في المعنى.

(٧١) انظر المثل السائر ١/١٧٧.

(٧٢) تاريخ آداب العرب ٢/٢٣٠.

(٧٣) تاريخ آداب العرب ٢/٢٣٠.

الخاتمة:

نخلصُ إلى أنّ الفَصْلَ بينَ الفصاحةِ والبلاغةِ حَمَلَ على النَّظَرِ إلى شروطِ فصاحةِ المفردِ كالخلوصِ من الغرابةِ، بعيدًا عن أثرِ القرائنِ والسِّيَاقِ فيها، وهذا ما تجلَّى عند ابنِ سنانٍ في «سرِ الفصاحةِ»، ومتأخري البلاغيينِ ما كان، من أجلِ هذا بدا حديثهم عن هذه الشروطِ جامدًا لا حياةَ فيه.

وانتهى البحثُ إلى أنّ متقدمي البلاغيينِ اعتنوا بأثرِ القرائنِ في شروطِ الفصاحةِ، ومنها الخلوصِ من الغرابةِ، وتبيّن من كلامِ ابنِ الأثيرِ أن الغريبَ عند القدماءِ نوعان:

غريبٌ قبيحٌ لا أثرٌ للقرائنِ في قبوله؛ لأنّه مردودٌ البتة، وهذا هو النوعُ الذي قصده متأخرو البلاغيينِ في شروطِ فصاحةِ المفردِ، وردَّ البحثُ ما ذهب إليه بعضُ المحدثين: أنّ تمثيلِ هؤلاءِ البلاغيينِ بكلمةِ «مُسْرَجٍ» في بيتِ العجاجِ أدخَلَ في المشتركِ منه في بابِ الغريبِ، وردَّ ما ذهب إليه بعضهم في استحسانِ لفظِ من هذا الغريبِ في بيتِ لتأبطِ شرًّا، كان البلاغيونَ قد عابوها عليه.

وغريبٌ حَسَنٌ راعى فيه البلاغيونَ أثرَ القرائنِ الحاليّةِ والمقاليّةِ، من حالِ المتكلمِ وطبعه، وزمانِ استعماله ومكانه، وحالِ السامعِ وما يتّصلُ بها، وسياقِ الكلامِ الواردِ فيه، وملاءمته للغرضِ المعبّرِ عنه.

وردَّ البحثُ ما انفرد به ابنُ الأثيرِ من تعليقِ استعمالِ الوحشيِّ الغريبِ بجنسِ الكلامِ؛ لأنّ ما ساقه من الأمثلةِ لا يساعده على ما ذهب إليه.

ووقفَ البحثُ على جهدِ ابنِ الأثيرِ في التعويلِ على السِّيَاقِ في استحسانِ الغريبِ، واجتهادِ الرافعي في بيانِ كلامه والزيادةِ عليه.

إِلَّا...؛ وَإِلَّا...؛ وَإِلَّا لَ...

د. مكّي الحسني (*)

تكون هذه الأداة^(١):

- ١- للاستثناء، نحو: جاء الطلاب إلا سعيداً.
 - ٢- للحصر، نحو: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ﴾ [آل عمران: ١٤٤].
 - ٣- وقد تكون مركبة من (إن) الشرطية و(لا) النافية، وذلك إن وليها فعل مضارع، ظاهر أو مقدر، نحو ﴿إِلَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ﴾ [التوبة: ٤٠].
- قال الأحوص:

فطلّقها فلست لها بكفءٍ وإلاّ يعلّ مفرّقك الحسام

[إلاّ = إن لا] حذف فعل الشرط من التركيب للعلم به، والأصل:

وإن لا تطلّقها يعلّ مفرّقك الحسام.

نلاحظ أن الكلام المقدّر بعد (إن) نقيض الكلام قبلها: طلّقها - لا تطلّقها.

● تكلمم بخيرٍ وإلاّ فاسكّت! المعنى: تكلم بخير وإن لا تتكلم بخير فاسكّت!

هنا أيضاً الكلام المقدّر بعد (إن) نقيض الكلام قبلها: تكلمم - لا تتكلم.

● لا تسبخ في الماء البارد وإلاّ مرضت. المعنى: لا تسبخ في الماء البارد وإن

[لا تمتثل: تسبخ] مرضت. [لا تسبخ - تسبخ]

٤- وقد تكون مركبة من (إن) التي بمعنى (لو) الوصلية^(٢)، و(لا) النافية.

(*) عضو مجمع اللغة العربية بدمشق.

(١) انظر مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، المجلد ٨٤ / ١ / ١٧٥: الأداة إلاّ المتبوعة بفعل.

- سأورد أولاً أمثلة على استعمال (إن) بمعنى (لو):
- الحريص وإن كثر ماله بخيل! [أي ولو كثر ماله بخيل].
 - أكرمه وإن أساء إليك! [أي ولو أساء إليك].
 - ذلك عصرٌ مضى وإن بقيت آثاره...
- قال عباد بن سليمان الصيمري (أحد رجال الاعتزال المشهورين في عصر المأمون):
 إنَّ بين اللفظ ومدلوله مناسبةً طبيعيةً حاملةً للواضع على أن يضع، وإلاَّ لكان
 تخصيص الاسم المعين بالمسمّى المعين ترجيحًا من غير مرجح^(٣)!
 المعنى: ... على أن يضع، ولو ليس بينهما مناسبة لكان تخصيص...
 نلاحظ هنا أيضًا أن الكلام المقدّر بعد (لو) نقيض الكلام قبلها:
 بين اللفظ ومدلوله مناسبة - ليس بينهما مناسبة.
- ... إنها مصادفة لم يقصد إليها ابن جني، وإلاَّ لسلك هذا المثال في باب
 الاشتقاق الكبير.^(٤) المعنى: ... ولو قصد إليها لسلك هذا المثال. [لم يقصد-
 قَصَدًا]
- ... وهذا ليس مصدره فقدان الحركات الإعرابية، وإلاَّ لكان يجب أن يكون
 فهمًا تامًا من كل وجه.^(٥) المعنى: ... ولو كان مصدره فقدان لكان...
 ليس مصدره فقدان - كان مصدره فقدان.
- ... هذا لا يصلح شاهدًا على إسماعين وإلاَّ لَقِيل...^(٦)
 المعنى: ... ولو يصلح لَقِيل... [لا يصلح - يصلح].

(٢) مكي الحسني، نحو إتقان الكتابة العلمية في اللغة العربية / ٢٤٣. مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق. ط ٢ / ٢٠١١ م.

(٣) د. صبحي الصالح، دراسات في فقه اللغة / ١٥٠. دار العلم للملايين، ١٩٨٣.

(٤) المرجع السابق / ١٤٧.

(٥) المرجع السابق / ١٣٨.

(٦) بحر العوام فيما أصاب فيه العوام، للإمام ابن الخنيلي الحلبي / ٢٣.

الندوة الدولية الأولى للحرف العربي في النحت بين الإيقاع والتوازن

د. ممدوح خسارة(*)

السادة الحضور الكرام

لا شك في أن علاقة الفن بالحرف علاقة وشيخة، ذلك أن الحرف ما هو إلا رسمٌ للصوت والرّسم فنٌّ وأيّ فن!!

وإذا كانت هذه المنطقة العربية قد أعطت للعالم أول أبجدية رَمَزَتْ فيها إلى الأصوات وجسّدتها بأشكال، فإن هذه المنطقة قد ابتكرت وطورت رسومًا لأحرف هذه الأبجدية، تتسم بالوضوح والتميّز هي الخط العربي أو خط الجزم كما كان يسميه أهل الحيرة.

وإذا اختلف المؤرخون في تحديد موطن نشأة هذا الخط، هل هو الحيرة أم اليمن، وفي أشياء أخرى حوله، فإن ذلك لا يغيّر من حقيقة أن هذا الخط الذي رُسمت به أصوات أو حروف المهجاء العربي هو ابتكار عربي خالص، وأنه جزء أصيل من ثقافتنا

(*) عضو مجمع اللغة العربية بدمشق.

العربية الإسلامية، التي وظّفته أحسن توظيف عندما جعلته ميداناً لفن الرسم والتصوير، بعدما نهى الإسلام عن الرسوم المشخّصة لما فيه روح، في عصر كانت النفوس فيه قريبة عهدٍ بمجسّدات الآلهة الوثنية من أصنام وأشكال. فصار الحرف العربي بخطوطه التي تطورت وتجاوزت السبعين نوعاً، ميداناً لفن يحقق الرغبة في التعبير الجمالي الذي فطر عليه الإنسان، ولا يتناقض هو ومتطلبات الشريعة والمعتقد إذ ذاك، وصار الخط العربي هو الفن الأول للكتابة العربية التي ساعدت بُنيّتها، وما يمتنع به هذا الخط من مرونة وقابلية للمدّ والرجع والاستدارة والتزوية والتشابك والتداخل والتركيب، على الارتقاء به إلى درجات عليا من تعبيرات الجمال وعلى مواكبته مستجدات الحضارة والتقدّم في الخامات والصناعات، وصار القرآن الكريم هو الرياض والأدواح التي يتأنق بها هذا الفن الرائع، جامعاً جمال صنّع المخلوق إلى جلال صنّع الخالق.

فتسابقت إلى الأخذ به واعتماده لغات الشعوب الإسلامية في مشارق الأرض ومغربها، فزادنت به الأُرديّة وازدهت به الفارسية وزهت به التركيّة، فأخذت به ثلاثون لغة من لغات القارة السمراء، قبل أن يفعل الاستعمار الغربي فعلته باستبدال الأدنى بما هو خير.

ولعل من المفيد بل من المفيد حتماً في هذا المقام أن أشير إلى أمور ثلاثة هامة.

الأول: هو كم كان على خطأ وجَهْلٍ أولئك الذين دَعَوْا في ثلاثينيات وأربعينيات القرن الماضي إلى هجر الألفباء العربية - وهي الركن العريق من ثقافتنا اللغوية والفنية - وأن تستبدل بها الأحرف اللاتينية، تحت حجج شتى لا تَبْرَأُ أيُّ منها من لَوْنَةِ العقوق لثقافة هذه الأمة، والشهوة المنحرفة للارتقاء في أحضان الثقافة الاستعمارية الغالبة وقتئذٍ؟ وقد تبَيَّن فيما بعد أن نفرّاً من هؤلاء الدعاة ربما كان يرمي

عن قوس بعض المستشرقين الذين ما كانوا يضمرون الخير للغتنا العربية، فقد ذكر المرحوم الأستاذ سعيد الأفغاني أن المستشرق (مرغليوث) جاء إلى دمشق مكلّفًا من الخارجية البريطانية، وقابل المرحوم محمد كرد علي رئيس المجمع العلمي العربي بدمشق وطلب إليه اتخاذ قرار بالتخلّي عن الحرف العربي واعتماد الحرف اللاتيني. فلما يئس من دمشق ومجمعها العلمي غادر إلى طهران التي لم يكن حظه فيها أسعد من مثيله في دمشق. فما كان يا ترى مقدار الأذى والضرر اللذين سيلحقان بهذه الثقافة لو لم تجد تلك الدعوات المشبوهة قاماتٍ صلبة وقلوبًا ذكية تقف في وجه حملة التغريب والليتنة تلك؟

الثاني: أنه كان لخطاطي الشام قديمًا وحديثًا القُدْحُ المعلّي والسَهْمُ الأوفى من الموهبة والإبداع مما جعلهم يمتازون عن أقرانهم في هذا الفن «إذ تعود أصول الخطوط الموزونة إلى خط التقوير الذي كانت بداية ارتقائه الفني في الشام بعد تعريب الدواوين في عهد الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان، واختراع نوع من الورق عُرف بالقرطاس الشامى، وتُنسب التَّقْلَةُ في هذا الارتقاء إلى (قُطْبَةُ) المحرّر الشامى. وفي بداية العصر العباسي طوّر كلٌّ من الضحّاك بن عجلان الشامى ثم إسحاق بن حمادٍ ما بدأه قطبة... وعلى ما أسّسه خطاطو الشام بُنيت خطوط جديدة وطوّرت في الأقاليم العربية الأخرى كمصر والمغرب والأندلس.

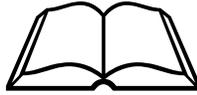
وفي العصر الحديث تعتزّ الشام دمشقيّتها وحلبها، بنخبة جلييلة من الخطاطين يسعدنا أن يكون بيننا ثلة كريمة منهم، تصل حاضر فنون ثقافة أمتنا وجمالياتها بماضيها، وتحقّق التواصل الحضاري بين أجيالها المتعاقبة.

الثالث: أن مجمع اللغة العربية وهو الحريص - مع رصفائه من الجماع العربية - على حماية اللغة العربية والدود عن ثروتها وكنوزها الأدبية والعلمية والفنيّة يعدُّ الحرف

العربي والخط العربي من أعظم التجليات الحضارية لهذه الأمة، وهو يدعو إلى المحافظة عليه كما يدعو إلى تطوير فن الخط بما يتلاءم هو والثقافة الحديثة، فقد أثبتت اللغة العربي قدرتها على التواءم مع كل إنجازات العصر وتقاناته والحرف العربية في القلب من هذه اللغة.

أشكر لكم دعوتكم مجمعنا للمشاركة في افتتاح ندوتكم (الندوة الأولى للحرف العربي في النحت بين الإيقاع والتوازن) ونرى فيها إسهاماً طيباً في الجهود الرامية لصون الثقافة العربية والحفاظ على خصوصيتها في وجه العولمة أو الأمركة الثقافية، التي ستنهزم أمام إصرار الثقافات العالمية العريقة، التي هي نوافذ تفتح كل واحدة منها على إطلالة بهيئة من هذا الكون الكبير، الذي جعل الله اختلاف الألسنة والألوان فيه من آياته.

بارك الله أعمالكم وأنجح مسعاكم يا من نحتتم الحجر الصلد حروفاً وأنطقتم الحروف جمالاً. والسلام عليكم.



خمسون عامًا من الكتابة العلمية تأليفًا وترجمةً

د. عمر شابسيغ (*)

خمسون عامًا وأكثر ولم أتوقف عن التأليف والترجمة العلميَّين باللغة العربية، وأحيانًا بلغات أجنبية، وكانت الكتابة هذه حافزًا لي أحيانًا للانطلاق إلى آفاق أخرى من الكتابة غير الكتابة العلمية. تخرَّجت من الجامعة مهندسًا كهربائيًا في الاتصالات في عام ١٩٥٨ وكانت سورية في بداية نهضتها العلمية، ولم تكن فيها إلا جامعة واحدة هي الجامعة السورية ولم تكن فيها كلية هندسة إلا كلية واحدة للهندسة العامة في حلب من ضمن الجامعة السورية، ولذلك لم تكن توجد مراجع علمية للدراسة الجامعية باللغة العربية. وكل ما كان متوفرًا هو الكتب العلمية في المدارس الثانوية وبعض الكراسات في مدارس الجيش. وكانت مدرسة الإشارة تُخرِّج ضباطًا من حملة الثانوية العلمية ليكونوا ضباطًا في سلاح الإشارة المسؤول عن الاتصالات في القوات المسلحة.

(*) عضو مجمع اللغة العربية بدمشق.

بدأت في عام ١٩٦٠م بترجمة كتاب اللاسلكي من اللغة الإنكليزية ليكون مرجعاً تدريسيّاً لمدرسة الإشارة. وظهر الكتاب في مجلدين باللغة العربية كانت تلك هي التجربة الأولى لي في الترجمة.

أغلب مواضيع هذا الكتاب كانت مؤسسة على كتب الفيزياء لمرحلة الدراسة الثانوية التي كانت باللغة العربية. فلم أجد صعوبة في ترجمة الكتاب، خصوصاً أن لغته الإنكليزية كانت بسيطة. وعندما كنت أتعرض لمصطلح لم أصادفه سابقاً كنت أحاول أن أجد المصطلح العربي المقابل لغويّاً لأرى أعطي نفس المعنى التقني للمصطلح الإنكليزي؟ كمثال على ذلك، في المرحلة الأولى من ترجمة الكتاب جاءت كلمة screening وكان المقابل اللغوي لها: الحَجَب أو السِتْر. وعندما درسته النص الإنكليزي وجدت أن المعنى التقني هو حَجَب أو سِتْر عنصر إلكتروني لمنع وصول إشعاعات كهرومغناطيسية خارجية إليه، أو لمنع خروج إشعاعات كهرومغناطيسية منه تؤثر في العناصر الأخرى في جهاز. وبذلك وجدت أن المعنى اللغوي يتناسب مع المعنى التقني فقررت استعمال مصطلح (السِتْر). مثال آخر كان لي شرف وضعه بالعربية وهو مصطلح oscilloscope الإنكليزي وهو اسم لجهاز إلكتروني يقوم بإظهار شكل التيار الكهربائي الداخل إليه على شاشة إلكترونية، فقسمت هذا المصطلح إلى قسمين هما osci بمعنى اهتزاز وscope بمعنى منظر أو إظهار وقلت سأسمي هذا الجهاز باسم راسم الإشارة فهو يرسم على شاشته الإشارة الكهربائية الداخلة إليه، ورأيت أن هذا المصطلح العربي يفني بالغرض المطلوب من التسمية الأجنبية، ولا تزال هذه التسمية مستعملة حتى الآن. من ناحية أخرى قابلت كلمة dynamic أثناء الترجمة فقلت لنفسي هل أترجمها إلى مصطلح (حركي) ووجدت أن هذه الكلمة العربية قد لا تفي بالمعنى المطلوب. في تلك الأيام كانت أهم مؤسسة تقنية في

الاتصالات هي المؤسسة العامة للاتصالات التي كان اسمها مؤسسة البريد والبرق والهاتف. وكنت قد تعرفت بعدد من المهندسين الجيدين فيها، وكان هؤلاء مرجعي النهائي في ترجمة المصطلحات الأجنبية في هذا المجال وكنت أشاورهم. وبعد التشاور وجدنا أن تعريب هذه الكلمة كما هي أي (ديناميكي) سيؤدي الغرض ويدخل مصطلحًا معرّبًا إلى اللغة العربية حتى يأتي من هو أفضل منا فيجد كلمة عربية لهذا المصطلح وهكذا كان.

الأمثلة من هذا الكتاب كثيرة في موضوع المصطلحات، ولن أدخل في تفاصيلها أكثر من ذلك. أمر آخر تعلمته أثناء ترجمتي لهذا الكتاب هو في موضوع الصياغة. فقد قيل لي بأن أكثر الجمل في اللغة العربية هي جمل فعلية وليست اسمية، وكون اللغة الإنكليزية وكثير من اللغات الأجنبية تبدأ فيها الجمل بالفاعل ثم الفعل فإن ترجمة النص الإنكليزي كما هو سيؤدي إلى أن كامل الكتاب سيكتب بجمل اسمية وهو الأمر الذي استطعت أن أتجاوزه بأن وجهت اهتمامي لصياغة الجمل بحيث لا تغلب عليها صفة الجمل الاسمية.

من الأمور الهامة الأخرى التي تعلمتها أثناء ترجمتي لهذا الكتاب هو ألا أقوم بالترجمة الحرفية إطلاقًا بل بترجمة المعنى، فأصبحت أقرأ الجملة الإنكليزية كاملة ثم أصوغها بنفسني كما أريد باللغة العربية، لتعطي المعنى الذي قصده الكاتب في الإنكليزية، وهذا مبدأ أساسي من مبادئ الترجمة في كل اللغات. فالترجمة الحرفية تكون ركيكة وتظهر للقارئ كأنها لغة أجنبية مكتوبة بالعربية ويستطيع أي شخص أن يقول مثلاً: هذه لغة عربية - إنكليزية.

نادرًا ما كنت ألقأ إلى المعاجم فالمعاجم العلمية كانت قليلة في اللغات الأجنبية وغير موجودة أساسًا باللغة العربية، وكان على من ينبري للكتابة العلمية تأليفًا وترجمة

أن يقوم هو بالجهد الرئيسي في ذلك ثم يتشاور مع مختصين آخرين. ومن الكلمات الإنكليزية التي استطعت أن أضع بصمتي عليها في ذلك الوقت كانت كلمة frequency وكنت تسمع الإذاعات العربية تقول بأنها تبث على موجة بذبذبة قدرها كذا. انتهت إلى أن كلمة (ذبذبة) لا تعطي المعنى المطلوب تمامًا ورأيت استعمال كلمة (تردد) للدلالة على ما كان يسمى بالذبذبة ووجدتها أنسب. وبعد التشاور مع مهندسي مؤسسة الهاتف ومؤسسة الإذاعة ومع أمثالهم من مهندسين مصريين يعملون في هذه المجالات وافق الجميع ودخلت هذه الكلمة (تردد) قاموس المصطلحات العلمية العربية وانتشرت. - ويا للأسف - فالظاهر أننا أمة لا يعجب الفردَ فينا إلا ما يريده ويفعله هو. أفاً قبل سنتين في قاموس المعلوماتية بمن غير كلمة (تردد) بعد مرور خمسين عامًا على استعمالها وانتشارها وأقولها صراحة: هذا التغيير كان من نفس المنطلق أي من المنطلق الشخصي لإثبات الشخصية ومثله كثير. فبدلاً من أن ينظروا في المصطلحات الجديدة الخاصة بما يسمونه المعلوماتية وأنا أسميه علم الحوسبة، قاموا بالبحث في المصطلحات القائمة التي لها مقابل عربي. وهذا المصطلح بالذات ليس مصطلحاً معلوماتياً بل هو مصطلح هندسي كهربائي أو ميكانيكي فقط. هذه العملية فيها ضياع للوقت والجهد وأنا أراها الآن أيضاً في مجالات أخرى حيث يُعاد النظر في كثير من المصطلحات التي ثبتت.

بدأت القفزة الكبيرة في الإلكترونيات والاتصالات في أواسط سبعينيات القرن العشرين، وبدأنا نرى كمًا هائلاً من المصطلحات الجديدة تتدفق علينا، وأصبح واجباً وطنياً وقومياً، وبغية متابعة التطورات العلمية، أن توضع المقابلات العربية للمصطلحات الجديدة لإدخالها في كتب التعليم الجامعي.

سأعود إلى بعض الأمثلة من ثلاثة كتب لي اثنان من وضعي (ترجمت بعض المواد

وألفت الأخرى) والثالث ترجمة كاملة. في الكتاب الأول، وهو مرجع جامعي ترجمت بعض فصوله وكتابة الفصول الأخرى، بدأت تظهر المصطلحات الجديدة في علم الاتصالات، والتي لم نكن نعرفها في ستينيات القرن العشرين، وإذ بنا في ثمانينيات ذلك القرن يدخل هذا الكم الهائل منها إلى العلم. ونضرب مثلاً على ذلك كلمة **coherent** ومشتقاتها وهي كلمة أصبحت تدل على نوع من أنواع الاتصالات الخاصة بالأقمار الصناعية بوجه خاص. في علم الاتصالات تستعمل هذه الكلمة للدلالة على مجارة إشارة محلية للإشارة اللاسلكية الداخلة بزواية الطور. فلما دخلت إلى مفهوم الاتصالات من هذا النوع أثناء كتابتي لذلك الكتاب رأيت أن أستعمل كلمة (متجانس) للتعبير عن تلك الدلالة وأثبتتها كذلك في الجامعة ومركز البحوث، ولم يكن أحد قد تطرق سابقاً في كلتا الجهتين إلى المصطلح. كان هذا الكلام في أواخر ثمانينيات القرن العشرين. في أوائل تسعينيات ذلك القرن كلفني المركز العربي للتعريب والترجمة والتأليف والنشر ترجمة أحد أكثر كتب الاتصالات حداثة في ذلك الوقت، وهو كتاب (أنظمة الاتصالات الإلكترونية المتقدمة) وأصبح كتاب تدرسي جامعيًا. هنا سأطرق إلى نفس المصطلح **coherent** الذي كان قد اعتمد له بأنه (متجانس). أثناء دراسة هذا الموضوع تبين لي أن مصطلح تجانس لا يعبر بدقة عما يجري، وفكرت باستعمال إحدى كلمتين (ترابط) أو (تماسك). إلا أنه كان قد جرى استعمال كلمة (ترابط) للدلالة على المصطلح **correlation** وانتشر هذا الاستعمال. ولذلك كان من المنطقي استعمال تعبير (تماسك) وخصوصاً أنه يدل دلالة كاملة على معنى وعمل المصطلح الإنكليزي.

ومع التقدم الهائل في مجال الإلكترونيات والاتصالات ازداد عدد المصطلحات الجديدة أُسبًا. ويبلغ عدد المصطلحات الجديدة التي تدخل إلى اللغة الإنكليزية كل أسبوع

بين (٣٠ - ٣٥) مصطلحًا (طبعًا في كل مناحي الحياة وإن كان أغلبها تقنيًا).

كثيرًا ما تستعصي بعض الكلمات على الترجمة حتى لو استعمل التعريب فيها فتكون في بعضها أصواتٌ غيرُ متعارفة في العربية الفصيحة ولو أنها قد توجد في بعض اللهجات العامية، مثل لفظ حرف الجيم من قبل إخوتنا المصريين في مدينتي القاهرة والإسكندرية فقط. ومثال ذلك مصطلح رياضي معروف منذ مدة وبدأ يدخل بقوة في هندسة الاتصالات وله تطبيقات عملية كبيرة. المصطلح هو ergodic.

سألت بعض أساتذة الرياضيات فبعضهم لم يعرف وبعضهم أجاب بأنها تستعمل كما أي (إرغودية) على أساس لفظ حرف الغين كحرف الجيم عند بعض المصريين، غير أن ذلك لم يجد هوًى في نفسي. عدت إلى بعض المعاجم فوجدت أن كلمة ergo هي كلمة يونانية قديمة تعني: (إذن) أو (لذلك) أي تدل على نتيجة. وعدت إلى المعنى التقني للكلمة في اللغة الإنكليزية فوجدت أنها تعني أن المتوسط الرياضي لعينات من تابع معين تتجه مع الزمن إلى المتوسط الحقيقي المتوقع للتابع على المدى البعيد، ولذا فإن أي تابع يحقق هذه الخاصية يعتبر تابعًا إرغوديًا وهو يحقق بالنتيجة (لذلك، إذن) معنى الجذر اليوناني للكلمة.

وهكذا رأيت أن أترجم كلمة (ergodic) لأول مرة بالعربية باسم (النتائج المتوسط الحقيقي). وبدأت باستعماله وسأعرض هذه التسمية على لجنة الرياضيات في مجمع اللغة العربية، ولا يعيب هذه الترجمة أنها مؤلفة من ثلاث كلمات باللغة العربية مقابل كلمة واحدة أجنبية لأن اعتماد اللفظ الواحد باللغة العربية للمصطلح لا يجوز أن يكون قانونًا لعدم صحته.

هناك ملاحظة في التأليف والترجمة العلميين في اللغة العربية. المصطلحات في كثير من اللغات الأجنبية هي كلمات مركبة تتألف من جذر ويتغير المعنى بإضافة بادئة كما

يتغير المعنى بإضافة لاحقة للجزر. لذلك يصادف المؤلف أو المترجم أحياناً صعوبة في إيجاد مصطلح من كلمة واحدة مقابل المصطلح الأجنبي المحتوي على بادئة ولاحقة، وعندها يضطر إلى وضع أكثر من كلمة واحدة للمصطلح باللغة العربية مقابل مصطلح أجنبي هو في حقيقة الأمر ليس كلمة واحدة.

مثال ذلك كلمة (use) بالإنكليزية التي تعني (يستخدم أو يستعمل). إلا أنه بإضافة بادئة ab لتصبح الكلمة abuse يصبح المعنى (يسيء الاستخدام) ولا يمكن ترجمة هذه الكلمة إلا بكلمتين. وهذا الأمر ينطبق على التأليف والترجمة العلميين بقدر أكبر مما ينطبق على لغة التخاطب اليومي، نظرًا لأن المصطلحات الأجنبية أغلبها من أصول لاتينية أو جرمانية تستعمل البادئات واللاحقات بقدر كبير وتستعمل كثيرًا في كثير من المصطلحات العلمية.

وتتصف اللغات الأجنبية أيضًا بصفة دمج كلمتين أو أكثر لتصبح كلمة جديدة. ومن الأمثلة على ذلك في الاتصالات مصطلح autocorrelation وهذا المصطلح لا يمكن أن يترجم إلى اللغة العربية إلا بكلمتين (الترابط الذاتي).

هناك ميزة للغة الإنكليزية أنه يمكن فيها اشتقاق فعل من أي اسم أو صفة. ونضرب مثالاً: الصفة random عشوائي أي غير منتظم. وتستعمل هكذا في علم الاتصالات والرياضيات، ولكن أحد الأسماء المشتقة من هذه الكلمة و randomization يعني جعل شيء ما عشوائيًا، ولم أجد له مقابلًا في العربية. قلت لنفسي أبتدع وأترجمها (عشوّة) ثم أعرضها لاحقًا على المجمع لاتخاذ قرار بها. وبدأت باستعمال هذه الترجمة في كتاب علمي حديث جدًا في علم الاتصالات. وأظن أنها مع انتشارها في هذا الكتاب ستنتشر لدى الجميع خصوصًا بين أساتذة المادة في الجامعات السورية.

لا شك أن التأليف والترجمة العلميين باللغة العربية بحاجة إلى جهد، ولا يجوز بسبب ذلك أن يستسلم المؤلف أو المترجم للحل السهل عندما يُصادف مصطلحًا جديدًا لم يُعرَّب بعد. وعليه السعي في ذلك ما استطاع دون كلال أو ملال. وأتذكر الآن أسلافنا الذين عربوا التدريس الجامعي في بلدنا وكانت تلك خطوة جبارة ولا شك جزاهم الله خيرًا ولا شك بأنهم يستحقون كل الاحترام والتقدير.

أما أن نقول بأن العلم يأتينا من الغرب فيجب أن نأخذه كما هو بمصطلحاته الأجنبية فهو أمر خطير وفيه استهانة بالحضارة العربية العظيمة، واستهانة بقدرات اللغة العربية. فبعد أكثر من ثمانين عامًا من تعريب التعليم الجامعي أثبت ذلك أنه لم يؤخر طلابنا عن غيرهم، بل بالعكس أصبحوا يفهمون العلم بلغتهم فيستوعبونه بعمق أكبر. وعندما يسافرون للتخصص أو للعمل تجدهم يُبرزون في مجالاتهم أكثر من العرب الذين درسوا في بلدتهم العلم بلغة أجنبية.



كتاب الأمثال الصادرة عن بيوت الشعراء*

تأليف أبي عبد الله حمزة بن الحسن الأصبهاني ت بعد ٣٥١ هـ

تحقيق د. أحمد بن محمد الضيّب

د. عبد الإله نبهان (**)

التأليف في الأمثال بدأ مبكراً عند العرب، ويذكر رودلف زلهام أن الاشتغال بذلك يرجع إلى أوائل عصر الخلفاء الأمويين، ومنذ بداية الدولة العباسية ظهر التأليف في هذا الضرب، فكان هناك كتاب للمفضل الضبيّ (ت نحو ١٧٠ هـ) وهناك كتابان آخران لمعاصري المفضل لم يصلنا إلينا وهما كتاب الأمثال لأبي عمرو بن العلاء (ت ١٥٤ هـ) والأمثال ليونس بن حبيب الضبيّ (ت ١٨٢ هـ) ثم كثر بعد ذلك، وجاء أبو عبيد القاسم بن سلام (ت ٢٢٤ هـ) وأخذ كتب الأمثال التي أُلّف فيها من قبله وزاد عليها وأخرج كتابه الجامع «كتاب الأمثال» الذي شرحه واختصره أبو عبيد البكري الأندلسيّ (ت ٤٨٧ هـ) في كتاب «فصل المقال في شرح كتاب الأمثال» وبعد أبي عبيد

(*) صدر الكتاب عن دار المدار الإسلامي ٢٠٠٩ - بيروت.

(**) عضو مجمع اللغة العربية بدمشق.

ظهر عدد من الكتب. والذي يهمنا هو كتب الأمثال الشعرية التي يمثلها البيت الشارد ، أو الحكمة التي يطلقها البيت. وقد ذكر محقق كتاب حمزة أن أبا الحسن المدائني (ت ٢١٥ هـ) صنف جملة من الأعمال يمكن أن تعدّ باكورة كتب الأمثال الشعرية وعدّ خمسة كتب في هذا المجال ، ثم يأتي كتاب الأبيات السائرة لأبي العميثل (ت ٢٤٠ هـ) ثم كتاب «الأبيات السائرة» لأبي المنهال (ت ؟) معاصر أبي العميثل. ثم كتاب المبرد (ت ٢٨٥ هـ) وعنوانه : أعجاز أبيات تغني في التمثيل عن صدورها، ولأبي العباس ثعلب (ت ٢٩١ هـ) كتاب الأبيات السائرة ، ولعبد العزيز بن يحيى الجلودي (ت ٣٣٢ هـ) ولابن فارس (ت ٣٩٥ هـ) كتاب أبيات الاستشهاد وكان ابن فارس يعرف حمزة وذكره في إحدى رسائله. وبعد حمزة ألفت كتب كثيرة على هذا النمط الذي يعتمد إيراد الحكّم في أبيات الشعر أو في أشطار منه.

أما حمزة الأصبهاني مؤلّف كتابنا هذا فقد كان أديباً معروفاً مشهوراً له بالبراعة والبلاغة وحسن التأليف وقد سلكه الثعالبي (ت ٤٢٩ هـ) في ظرفاء الأدباء الذين جمعوا فصاحة البلغاء إلى إتقان العلماء ، ووعورة اللغة إلى سهولة البلاغة، من أمثال أبي القاسم صاحب (ت ٣٨٥ هـ) وأبي الفتح المراغي (ت ٢٧١ هـ) وأبي بكر الخوارزمي (ت ٣٨٣ هـ) والقاضي أبي الحسن علي بن عبد العزيز الجرجاني (ت ٣٩٢ هـ) وأبي الحسين أحمد بن فارس، كما أثنى عليه القفطي (ت ٦٤٦ هـ) بقوله «المؤدب الفاضل الكامل، المصنف، المطلع، الكثير الروايات، كان عالماً في كل فن، وصنف في ذلك، وتصانيفه في الأدب جميلة، وفوائده الغامضة جمّة» وأقول: لو لم يُثنِ عليه هؤلاء الأئمة لأثنت عليه مصنفاته وأشاعت فضله مؤلفاته، لكثرة ما نثا فيها من الفوائد، وحشا فيها من الفرائد، وحسبك دليلاً على علمه وبراعته وفضله كتابه «التنبيه على حدوث التصحيف» وكتابه الآخر «الدرة الفاخرة في الأمثال السائرة». هذا العالم على علمه وفضله لم يحفظ له تاريخ مولد محدد ولا تاريخ وفاة معين ، فقد اختلف مترجموه في

تاريخ ميلاده متردد بين سنتي ٢٧٠ و ٢٨٠ هـ وترددوا في تاريخ وفاته بين سنتي ٣٥٠ و ٣٦٠ هـ وكذلك المعاصرون من مستشرقين وعرب. نشر لحمزة عدد من الكتب منها الكتابان المشار إليهما آنفاً، إضافة إلى ديوان أبي نواس الذي صدر في عدة مجلدات، ثلاثة منها بتحقيق إيفالد فاجنر والرابع بتحقيق غريغور شولر ، وهذا الكتاب الذي نعرّف به. اعتمد محققه نسخةً خطية فريدة لا ثاني لها فيما هو معروف، وهي مخطوطة برلين وهي نسخة خزائنية مكتوبة بعناية واضحة، لم يدون فيها اسم الناسخ ولا تاريخ النسخ، وعليها عدة تمليكات منها تملك بخط الإمام جلال الدين السيوطي (ت ٩١١ هـ). ورجّح المحقق أن المخطوط ينتمي إلى القرن السادس الهجري، ونبه إلى أنّ ما أشار إليه الدكتور فؤاد سزكين عن وجود نسخة أخرى من الكتاب في طهران ليس صحيحاً لأنه ثبت لدى المحقق أنّ تلك النسخة إنما هي نسخة عن كتاب «الدرّة الفاخرة».

قدّم حمزة الأصبهاني لكتابه بمقدمة وضّح فيها مراده من الكتاب ووضح ما اشتمل عليه قال : «هذا كتاب ألفتّه في أمثال الشعر ، أودعته السوائر من أبياته ، والشواهد من أنصافها، إذ كانت أمثال العرب القديمة إنما صدّر أكثرها عن قرائح الشعراء فسارت على ألسن الدّهماء على تقادم أزمنة أولئك القدماء ، لما تسابق همم شعرائهم إلى الكشف عن بنات صدورهم ، ببيان القريض ، المقيد بقوافيه ، المخلدة لهم آثار صنيعهم، ثم على عادة أولئك القدماء ، جرى الذين جاؤوا من بعدهم ، قرناً بعد قرن، في زمن بعد زمن...» وذكر أنّ من الشعراء «من ضمّن شعره أمثالاً قديمة فخرجت بيوته بألفاظه ، فجاءت أبياته ذات أمثال كقول مسكين الدارمي (ت ٨٩ هـ) :

وإذا الفاحش لاقى فاحشاً فهناكم وافق الشنّ الطبق

إنما الفحش ومن يعتاده كغراب السوء ما شاء نَعق

«وفي الشعراء مَنْ اخترع ألفاظاً سارت عنه أمثالاً كقول ابن دريد (ت ٣٢٢هـ):
 الناسُ مثلُ زمانهم قَدَّ الحذاءِ على مِثَالِه
 ورجال دهرِك مثل دهر رك في تصرّفه وحالِه»
 «وفي الشعراء مَنْ ضمّن شعره أمثالاً متقدّمةً مخترعةً، فسارت بذلك بيوت شعره
 في الناس كقول البيهقي يحيى بن المبارك (ت ٢٠٢ هـ) :
 ورأسُ أمرٍ لامرئٍ خيرٌ له من ذنبه
 حتفُ امرئٍ لسانه في جِدِّه أو لعبه
 ليس الفتى كلُّ الفتى إلا الفتى في أدبه
 وبعضُ أخلاقِ الفتى أولى به من نسبه»
 «وفي أبيات الأمثال ما صدره مثلٌ سائر ، وعجزه مثلٌ سابق كقول الحطيئة (ت ٣٠٥هـ):
 مَنْ يفعلِ الخيرَ لا يعدمُ جوازِيه لا يذهبُ العرفُ بين الله والناسِ»
 وفي أبيات الأمثال ما يقع المثل منه في ثلاثة مواضع، إذا وقفت على موضعٍ انقدّ
 منه مثلٌ برأسه كقول النابغة الذبياني (١٨ ق. هـ) :
 ولستَ بمسْتَبِقٍ أخاً لا تلمُّه على شعثٍ، أيُّ الرجالِ المهذبِ؟!
 وفي أبيات الأمثال ما يُتمثل بعجزه دون صدره كقول الشاعر:
 شربنا وأهرقنا على الأرضِ سؤرنا ولالأرضِ من سؤرِ الكرامِ نصيب

ثم ذكر حمزة الأصبهاني في خبر إعجاب الرسول ﷺ بأبيات من الشعر وذكر
 قوله «إنّ من الشعر حكماً كما أنّ من البيان سحراً» ثم ذكر عناية اليونان بشعر
 الحكمة الجاري مجرى المثل ، ثم تحدث عن عناية الفرس بأخبارهم وتدوينها وقلبها إلى

أشعار تجيء كلها على بحر واحد ، وأن أمثالهم على تدوينهم لها ، ونمائها على الدهور لم تعشُر أمثال العرب ، ثم فصل القول في أقسام كتابه .
قسم حمزة كتابه إلى سبعة أبواب ، وقسم كل باب إلى عددٍ من الفصول تفاوتت بين باب وآخر .

فالباب الأول خُصص لذكر الأمثال التي جاءت في أنصاف الأبيات وقد جعله في خمسة عشر فصلاً تحوي ألفاً وستمئة وأربعة وسبعين مثلاً .
ولكن ما الفرق بين فصلٍ وآخر ، وما معيار تعداد هذه الفصول ؟
إنها الكلمة الأولى من المثل الذي هو نصف بيت ، فالفصل الأول من الباب الأول هو لما وقع في أوله ؛ قد ، هل ، لو ، زب :

- قد قدر الله ما كلُّ امرئٍ لاقٍ

- قد طرقت ببيكرها أم طبق

- قد ضلَّ مَنْ كانت العميان تهديه

- قد ذلَّ مَنْ ليس له صاحب

وبعد أن أورد ستين مثلاً بدأت بـ «قد أو لقد أو وقد» انتقل إلى «هل» :

- هل ما ترى خلقاً يعود جديداً ؟!

- هل يستطيع جوادٌ غيرَ تبريز

- هل يستعدّ القرنُ للخطران

- وهل يُجمع السيفانِ ويُحكِّ في غمِّدِ

ثم انتقل إلى «لو» ثم إلى «رب» ثم إلى الفصل الثاني من الباب الأول فيما وقع أوله «يا» «عن» ، «من» ، «من» ، «ما» ، «لا» أما الفصل الثالث فقد خُصص لما وقع في أوله «ألا» ، «أما» ، «لما» وخُصص الرابع لما وقع في أوله «ما» «لن» «ليس» وتمضي الفصول من الخامس إلى الخامس عشر على هذا النحو ، كل فصل يُخصص لبعض الكلمات المبدوءة بها أنصاف الأبيات :

«لكنّ، لكنّما، لكنّ» «إتّما، إنّ، إنّ» «لعلّ، عسى، بئس» «على، إلى، في»
«عند، بين، إذا» «أيّ، كيف، كم، متى» «كفى، كلّ، بعض، ذو» «هو، هي،
ذاك، تلك» «جُمْلٌ من كلمات المعاني» «ما وقع في أوله حرف من حروف المعجم
على تواليها» «فيما وقع في أوله حرف من الحروف الزوائد».

أما الباب الثاني فقد جاء لذكر الأمثال في الأبيات الصحاح، وقسم تقسيم
الباب الأول إلى خمسة عشر فصلاً على الترتيب نفسه بحسب الكلمة التي يبدأ بها
البيت، واشتمل على ألف وخمسة وسبعين مثلاً، فمن المبدوء بـ «قد» قول صالح
بن عبد القدوس (ت نحو ١٦٠ هـ):

قد يلامُّ البريء من غير جُرمٍ وتُغطّى من المسيء الذنوبُ
وقول الأعشى:

قد يترك الدهرُ في خلقاءٍ راسيةٍ وهنّا، ويُنزِلُ منها الأعصمَ الصدعا
وقول غيره:

قد نرى الأيامَ لا تُدني الذي يُرتجى منها ونجترُّ الأجل
وهكذا ينتقل من «قد» إلى «هل» إلى «لو» إلى «زُب» وإلى غيرها كما فعل
في الباب الأول.

أما الباب الثالث فقد خُصص للأبيات القصار السوائر بيتين بيتين وهو اثنا
عشر فصلاً ستمئة مثلاً وكسرٌ، وقد اعتمد هذا الباب على مشطور الرجز، وبذلك
يكون كل شطرٍ مثلاً وكل شطرين بيتين وإن كتبا على شكل البيت:

قد أصبح الذمّ لباسَ الناس والحمد أعلى ثمن الأعراس
قد يذهب الشيء ولا يعود من ذا الذي يُرجى له الخلود؟
قد تُقطع الأيام بالتمّي قد يولع الإدلال بالتجّي

وتسير الفصول على ما سارت عليه في الفصول السابقة أي حسب الكلمة التي تبدأ بها مجموعة الأبيات (الأمثال).

أما الباب الرابع فقد حُصص للأبيات الطوال السوائر بيتين بيتين وهو عشرة فصول ، مئتان وسبعون مثلاً ، كذلك كان تقسيم الفصول حسب الكلمة التي يبدأ بها البيت الأول من كل بيتين كقول سابق البربري (ت نحو ١٠٠ هـ) :

قد ينفع الأدب الأحداث في مهلٍ وليس ينفع بعد الكبرة الأدب
إن الغصون إذا قومتها اعتدلت ولا تليئُ إذا قومتها الخشبُ
وكقول العتاهية بن أبي العتاهية :

قد أفلح سالم الصموتُ كلامُ راعي الكلام قوتُ
ما كل نطقٍ له جوابُ جوابُ ما يُكره السكوتُ

أما الباب الخامس فقد حُصص لأبيات ذات أمثال منقولة من الفارسية إلى العربية وهو أربعة فصول في أربعمئة مثل، وقد خص حمزة هذا الباب بمقدمة وجيزة قال فيها :

«وأمثال هذا الباب كثيرة جداً، قد تولّى نقلها الحدّاق من الشعراء وغير الحدّاق، فأودعت منها هذا الباب معني بيت ، اخترتها من جملة ألفي بيت، وفيما اخترت أيضاً تفاوت في الجودة والرداءة» ويبدو أن حمزة كان حريصاً على كتابة الأبيات الأصل بالفارسية تحت الأبيات المنقولة إلى العربية لكنه عدل عن ذلك تجنباً للتصحيف، وقال وفيما أودعت هذا الباب أمثال من نقل أبي نواس وصالح بن عبد القدوس، وهي السليمة من الشوائب، وأبيات أبي نواس أكثر، وأبيات صالح أحكم وهن: قد، لا، يا، مَنْ، إذا، إنّ، كم، كل، ثم أورد الأمثال بيتاً بيتاً ومن أمثلة تلك الأبيات:

مَنْ كان في العقل أحاً إفادَهُ أحوجهُ العقلُ إلى الزيادة

مَنْ كَانَ ذَا مَحَبَّةٍ لِلْبَقْرَةِ أَضْمَرَ لِلْعُجُولِ مِنْهَا أَوْفَرَهُ
 مَنْ رَامَ جَدًّا وَثَبَةً فِي الْبَيْرِ لَمْ يَطْلُبِ الْمَرْقَاةَ لِلتَّدْبِيرِ
 وَمِنْ ذَلِكَ هَذِهِ الْأَبْيَاتُ الْمَبْدُوءَةُ بِ «إِذَا»:

إِذَا كَانَ رَبُّ الدَّارِ لِلطَّبْلِ ضَارِبًا فَلَا تَلِمِ الصَّبِيانَ فِيهَا عَلَى الرِّقْصِ
 إِذَا وَتَرْتَ امْرَأًا فَاحْذَرِي عِدَاوَتَهُ مِنْ يَزْرَعُ الشُّوكَ لَا يَحْصُدُ بِهِ عِنَبًا
 إِذَا مَا أَرَادَ اللَّهُ إِهْلَاكَ نَمَلَةٍ سَمَتْ بِجَنَاحِهَا إِلَى الْجَوِّ تَصْعَدُ

ولم يستقم تنظيم الفصول لحمزة في هذا الباب كما استقام له فيما قبلها، لذلك وجدناه يعقد الفصل الثالث من الباب الخامس لما نُقِلَ كلٌّ مثلٍ منه إلى عدة أبيات لطول قصته وكثرة حكايته ومثال ذلك قول ربيعة الرقيي (ت ١٩٨هـ):

وَأَنْتِ كَذْبَاحُ الْعَصَافِيرِ دَائِبًا بِسَكِينِهِ ، وَالْعَيْنُ بِالْدمْعِ تَهْمَلُ
 فَلَا تَنْظُرِي مَا تَعْمَلُ الْعَيْنُ وَانظُرِي إِلَى الْكَفِّ مَاذَا بِالْعَصَافِيرِ تَعْمَلُ
 فَلَوْ كَانَ ذَا رَحْمٍ بِهِنَّ وَرَأْفَةٍ لَكَفَّ يَدًا لَيْسَتْ عَنِ الذَّبْحِ تَمُطَّلُ

وكالأبيات المنسوبة إلى خالد بن جيلويه الكاتب أو إلى نصر بن منيع :

وَثَبَ الثَّعْلَبُ يَوْمًا وَثَبَةً شَهْوَةٌ مِنْهُ لَعَنْقُودِ عِنَبِ
 ثُمَّ لَمَّا لَمْ يَنْلَهُ قَالَ : ذَا حَامِضٌ لَيْسَ لَنَا فِيهِ أَرْبُ
 كَانَ فِي ذَاكَ يَعْرِزِي نَفْسَهُ حِينَ لَمْ يَقْدِرْ عَلَيْهِ فَذَهَبَ

أما الباب السادس فقد جاء في جملٍ من الأمثال مختلفة الفنون من المنظوم والمثنوي. وفي الفصل الأول من هذا الباب عدل حمزة عن الترتيب بحسب الكلمة الأولى إلى إيراد الأبيات على الألف المقصورة وقد بلغت أربعة وسبعين ومئة بيت ومثال ذلك :

أَصَاحَ هَلْ يَصْحُو فِتْيَ لَجٍّ بِهِ سَكَّرَ شَبَابٍ وَتَبَارِيخُ هَوَى

أما ترى العيش مُعارًا بينما لايسه مبتهج إذ انسرى
يا لائم الدهر على أفعاله هل حفل الدهر بلومٍ أو أوى
الدهر لا يُعتب مَنْ عاتبه ولا لديه رأفة بمن شكَا
أما الفصل الثاني فقد جعله للحكم النثرية التي نظمت شعراً، ويبدو أن معظمها
للناشئ الأكبر، وهو شاعر عباسي توفي بمصر سنة ٢٩٣هـ ومن أمثلة ذلك قول أحدهم:

القصد شيءٌ كل ما دونه ، ولا يضُرُّ فقدُ ما فوقه. قال الناظم:
نقصٌ وما جاوزه فضلٌ
ومن ذلك قول الآخر : قيمة كل امرئٍ ما يحسنُ. قال الناظم :

وحيلةٌ كل فتى فضلُهُ وقيمة كل امرئٍ علمُهُ
وقال الآخر: السكوت عن جواب الجاهل جوابٌ ، وترك عتاب الصديق على
زلته عتاب. فنظمه الناظم وزاد على معناه ما يُحتمل فقال :

إني ليهجرني الصديق تجنيًا فأريه أنّ لهجره أسبابا
وأراه إن عاتبته أغريته فأرى له ترك العتاب عتابا
وإذا بليتٌ بجاهلٍ متحكّم يجدُ المحال من الأمور صوابا
أوليئته مئى السكوت وربما كان السكوت عن الجواب جوابا

أما الفصل الثالث من الباب السادس فقد خُصص لحكم ذات أمثال سارت عن
أفواه ملوك الفرس وعلمائها، لم يظفر حمزة بها شعراً فأثبتها نثرًا وقدم لها بمقدمة تحدث
فيها عن أقسام الكلام والسجع والمزدوج والنثر ومن هذه الحكم:

لا يُعني الحدّر إذا حمّ القَدْرُ.

إذا حمّ القَدْرُ زَمّ البصر.

إذا حاق القضاء ضاق القضاء.

وقد أورد أيضاً أخباراً عن الفرس وغيرهم اشتملت في تضاعيفها على حكم وكلامٍ للعقلاء.

أما الباب السابع فقد خُصص لذكر جمل من المقطعات تحوي سوائر أبيات فيها مضمّنات قد جرت في التضمين مجرى الأمثال، وقد اشتمل هذا الباب على مقطوعات قيلت في طيلسان ابن حرب وحمار طيّاب وشاة سعيد ، فمن ذلك أبيات الحمدوي المتوفى في القرن الثالث للهجرة في شاة سعيد :

أبا سعيدٍ لنا في شاتِك العبرُ كانتُ وما إنْ لها بولٌ ولا بعُرُ
وكيف تبْعُرُ شاةٌ عندكم مكثتُ طعأمها الأبيضان : الشمسُ والقمر
لو أنها أبصرتُ في نومها علفًا غنّتْ له ودموع العين تحدر :
«يا حارمي لذّة الدنيا بما رحبتُ إني ليقنعني من وجهك النظرُ»

وقد رتبت المقطوعات على القوافي وفي نهايته قال المؤلّف: تمت من الكتاب الأبواب ذوات الأمثال. ثم عقد فصلاً أخيراً وسمّاه بأنه فصلٌ ذو أشباه، وقسمه إلى سبعة فنون جعل الفن الأول في التشبيهات الواقعة على الأشخاص العُلويّة، فهم مثلاً يشبّهون السماء بجلد الأفعى ومحبك الدرع ويصْرَح من زجاج فيه درّ منشور، ويشبهون الشمس عند طلوعها بترسٍ من ذهب وبمرآةٍ مجلّوة، وعند إصغائها للمغيب بمرآة في يد أشلٍّ وبعينٍ أحول وبعينٍ ساورها النوم. وخصص الفن الثاني لذكر التشبيهات الواقعة على الأركان الأربعة: الهواء والنار والماء والأرض. أما الفن الثالث فقد ذكرت فيه التشبيهات الواقعة على النبات كالنرجس والأترج والنارنج والشقائق والنيلوفر، وخصص الفن الرابع لذكر التشبيهات الواقعة على الحيوان كالخيل والنوق والغزلان وبقر الوحش وكلاب الصيد والبازي والحمامة والديك... وخصص الفن الخامس للتشبيهات الواقعة على الإنسان كالتشاييه المنصبة على الممدوح وعلى الفتى وعلى المهجّو من الرجال ، وعلى النساء مدحًا وتشبيهاً، ثم يأتي تشبيه الخيال والطيف والكتابة والعبرة والمنطق والشيب والمصلوب.. وجاء الفن السادس في التشبيهات

الواقعة على الجيوش والحروب والأسلحة، فأورد تشبيهات تتعلق بالإقدام في الحرب، وتشبيه السيف والرماح والرايات والدروع وما إلى ذلك، وجاء الفن السابع في ذكر تشبيهات واقعة على أشياء شتى وختم الكتاب بقوله:

«إلى ها هنا انتهى بي الجمع لما صلح إيداعه هذا الفصل من بدائع الأشباه التالية لسوائر الأمثال ، ويتعب شديد أمكن انتزاع جمل هذا التشبيه من أشعار الشعراء، إذا لم تكن موجودة في مصنفات الأدباء. وقد وصلتها بفن يشاكلها في ترتيب القريض مروى عن ابن الرومي» وما ذكره حمزة ها هنا كلام أُدخل في باب البلاغة، وكأنه يصلح أن يكون رسالة مفردة في ذلك. فقد تحدث عن الناعت والعائب والحاكمي وضروب المنعوت، والنعوت المحمودة، والجمع بين أجزاء المنعوت، والمطابقة والترصيع واعتدال الوزن وإتقان البناء، واشتقاق لفظ من لفظ: «العذر مع التعذر واجب» وعكس النظم من بناء اللفظ: «اشكر مَنْ أنعم عليك وأنعم على مَنْ شكرك» وتلخيص العبارة بألفاظ مستعارة:

«هو أملس ليس فيه مستقر لخير ولا لشر» وإيراد الأقسام موفورة التمام وتصحيح المقابلة بمعانٍ متعادلة وغير ذلك مما هو في هذا الباب. وختم الكلام بذكر كلمات من فصيح السجع يستدلّ بها على اقتدار السجّاعين.

وقال أبو عبد الله حمزة بن الحسن الأصبهاني مؤلفه: تمّ الكتاب ولم يتمّ الغرض، لأن قصدي كان أن يخرج على الضّعف مما هو، فألجأني التعب الذي لحقني في جمعه ونظّمه إلى أن اقتصررت على هذا المقدار وأخرجته عجاله، وتركتُ تتبّع ما في أبوابه وفصوله لانتزاع مكرّر يقع فيه وإسقاطه».

وإذا كان حمزة قد بذل جهداً هائلاً في جمع مادة كتابه هذا ، فإن الجهد الذي بذله المحقق المتقن الدكتور أحمد بن محمد الضبيّب لا يقلّ بحال عمّا بذله المصنّف، لقد أراح حمزة نفسه من ذكر قائل الشعر ، فعنى المحقق نفسه بذلك فنسب كل ما

أمكن نسبته لأصحابه مع الرجوع إلى دواوينهم وكتب المختارات الأخرى، وضبط النصوص ضبطاً محكماً، ولعل نظرةً إلى مصادر التحقيق ومراجعته، تقدّم صورة عن مقدار ما بذله المحقق في البحث عن أبيات الأمثال.

ومن الجدير بالذكر أيضاً أن بعض هذه الأبيات خلت منها دواوين أصحابها، وإضافةً إلى الضبط ونسبة الأبيات فقد ترجم المحقق لكثير من الأعلام ومنهم المغمورون، كما أنه رَقَم الأبيات ترقيمًا متسلسلاً من ١ حتى ٥٥١٩ ووضع للكتاب الفهارس الضرورية التي تدل المراجع على طلبته.

وهكذا يمكن أن نعد كتاب حمزة الموسوم بـ «كتاب الأمثال الصادرة عن بيوت الشعر» من الكتب التي أتقن تأليفها وأتقن تحقيقها*.

(*) نشير هنا إلى الكتب المطبوعة مما ورد ذكره في هذا التعريف :

- ١- أبيات الاستشهاد لابن فارس، نشر ضمن نواذر المخطوطات بتحقيق عبد السلام هارون. القاهرة - الباي الحلبي ١٩٧٢.
- ٢- الأمثال لأبي عبيد القاسم بن سلام. نشر بتحقيق د. عبد المجيد قطامش - مكة المكرمة - مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي ودار المأمون بدمشق ١٩٨٠.
- ٣- أمثال العرب للمفضل الضبي. تحقيق د. إحسان عباس. بيروت - دار الرائد العربي ١٩٨١.
- ٤- الدرّة الفاخرة في الأمثال السائرة لحمزة الأصبهاني. تحقيق د. عبد المجيد قطامش. دار المعارف - القاهرة ١٩٧٢.
- ٥- رسالة في أعجاز أبيات تغني عن صدورها للمبرد. تحقيق عبد السلام هارون. نواذر المخطوطات - الباي الحلبي - القاهرة ١٩٧٢.
- ٦- فصل المقال في شرح كتاب الأمثال لأبي عبيد البكري. تحقيق عبد المجيد عابدين وإحسان عباس. الخرطوم ١٩٨٥.

صورة تراثية فريدة للزهد (عليّ بن المأمون)

د. عبد الكريم الأشر (*)

نقع، في بعض ما وصل إلينا من كتب التراث، على صفحات مختارة فقدنا اليوم أصولها، وحفظتها عنها كتب أخرى لها صلة بأخبارها، على مثال «كتاب التّوَّابين^(١)» لابن قدامة المقدسي^(٢)، الذي روى فيه، عن إبراهيم بن الجنيد، في كتاب لم يصل إلينا، سمّاه «زهد الملوك»، خبراً مشيراً تُستخلص منه صورة إنسانية فريدة لولدٍ

(*) باحث ومحقّق سوري، وأستاذ الأدب الحديث والنقد في جامعة دمشق سابقاً، وعضو مراسل في مجمع اللغة العربية بدمشق.

- (١) دار الكتب العلمية - بيروت، بتحقيق: عبد القادر الأرناؤوط (ص ١٧٤ - ١٨٢).
- (٢) موفق الدين، عبد الله بن أحمد بن قدامة بن نصر. نُسب إلى بيت المقدس، لقرب القرية التي نشأ فيها، من جبل نابلس. عاش زمناً طويلاً في دمشق، وسكن «الصالحية» فنُسب إليها أيضاً. في أخباره كلام طويل يثير العجب. يقولون: إنه أكمل ما يزيد على مئة مجلد! خصّب غنيّ المعرفة، يصلح أن يكون مثلاً في العلم والزهد. يعدُّ من كبار الحنابلة، ومن كتبه كتاب في «فضائل الشام»، وكتاب «المغني في الفقه». وله «الخلاص بين العلماء» في عشرين مجلداً! توفي في دمشق (٦٢٠هـ)، ولا يُعرف قبره فيها.

من أولاد المأمون، لم تحفل به كتب التاريخ، ونكاد لا نعرف عنه اليوم شيئاً كبيراً نذكره به، بعيداً من هذا الخبر.

والذي نريد أن نقف عنده، في النص الذي اخترناه، من هذا الكتاب، غنى الصورة، من جوانبها الفنية، على نحو لا تعيننا معه نسبته إلى ابن قدامة، أو لإبراهيم بن الجنيد، أو لواحدٍ ممن روى عنهم. ولا يعيننا أيضاً ما يمكن أن يكون راويه تزيد فيه لغرض العظة والاعتبار، إذ هو، في النهاية، نصٌ حفظته لنا كتب التراث العامة، نحاول أن نعمل على تحديده ما نصل إليه من معانيه، ومن خصائصه الفنية وقيمه الجمالية.

يبدأ النص بالتعريف بصاحب الصورة، كما لو كان كاتبه سعى إلى أن يخطَّ خطوطها الأولى، قبل أن ينصرف إلى سرد الوقائع والأحداث التي خالطتها. يقول:

«ذكر إبراهيم بن الجنيد، عن صالح بن عبد العزيز، قال: أخبرني عمي عبد الحميد بن محمد: أنّ المأمون كان يجد بابنه (عليّ) وجداً شديداً^(٣)، ويقدمه على جميع أولاده. وكان من أحسن الناس وأجملهم، مع أدبٍ وفصاحة. قال عبد الحميد: وكنت إذا دخلت الدار أميل إليه فأسلم عليه، فأرى معه حياءً وبشاشة، ولا أرى فيه كبراً ولا عزّاً. يضاحك خدمه ويلطف جلساءه. ثمّ أسخى من رأت عيناى وأحسنه خُلُقاً وأطيبه نفساً. وكنت إذا رأيته لا أكاد أصرف وجهي عنه من حسنه وجماله!»

خطوطٌ تطالعنا بفيضٍ من جمال التكوين، في مجموع سماته الظاهرة والخفية: البشاشة، والحسن، والملاطفة، والحياء، والسخاء، ورقة الجنب، وطيب النفس... تُهيئ لفهم موقف أبيه المأمون منه، ومواجهة الوقائع التي انتهت به إلى الموت، زاهداً بكل ما نشأ عليه من مظاهر النعيم، شريداً متخفياً مطرّحاً في بعض الخانات! فمثل هذه الصورة الفريدة لزهّد الإنسان، وهو في أعلى المراتب الاجتماعية كفايةً ومكانة وقدرة، اقتضت تقديم التعريف بصاحبها على النحو الذي نراه.

(٣) وجد به - يجد وجداً: أحبه حباً شديداً. والوجد: الحب الشديد.

ثم لا بدّ من أن تكون لهذه النهاية الفاجعة مقدماتها وأسبابها: جاءه الخادم في يوم «صائفٍ شديد الحرّ له سموم^(٤)»، يدعوهُ إلى مقابلة أبيه المأمون. فيمتنع بحجة الرغبة في اتقاء أذى الحرّ، ثم يستجيب بعد الإلحاح، إذ كان المأمون «لا يصبر عنه ساعة»، فيحضر الطعام، ثم يقوم فيخرج من المجلس، وينصرف إلى قصره، فيُفرش له «في بعض مُسْتَشْرِفِهِ»، ويقعد على سرير، عليه غلالة، يتأمل دجلة وينظر إلى الناس!

وهنا تأتي اللحظة المقدّرة، تمهّد لوقوع الانقلاب العميق وحضور بواعثه: «فبينما هو كذلك، إذ نظر إلى حَمَالٍ قد أقبل عند الزوال^(٥)، عليه دُرَاعَةٌ صُوفٍ بيضاء بالية، بلا قميص تحتها، ولا سراويل عليه، وقد شدّ على رجليه خِرْقًا من الحرّ، ولبس نعلين متخرّقين، وعلى رأسه خِرْقَةٌ، وعلى عنقه كُرْزُنة^(٦) وطَبَقُهُ. فأتى دجلة وقعد في بعض السفن، والأمير ينظر إليه، مستشرفٌ عليه، لا يصرف بصره عنه. فوضع طبقه وكُرْزُنه، وخلع نعليه، وألقى الخِرْقَ عن رجليه، ودنا من دجلة وغسل يديه ورجليه، وانصرف إلى موضعه، فأخرج جِرَابًا^(٧) له، ففتحه وأخرج منه كِسْرًا يابسةً مختلفة الألوان، وأخرج منه قَصْعَةً خشبٍ، فغسل قَصْعَتَهُ وجعل فيها ماءً، وألقى تلك الكِسْرَ في الماء الذي في القصعة. ثم أخرج صُرَّةً ففتحتها، وأخرج منها مِلْحًا فنثره على الخبز، وقليل سَعْتِرٍ، وتركها مقدار ما بلّ الكِسْرَ. ثم ترَبَّع على الرمل، وسمّى الله تبارك وتعالى وأكل أكل رجلٍ يشتهي الطعام، وفزَّ^(٨) مع ذلك يشكر الله تعالى، والأمير عيناه إليه!

(٤) السَّموم: الريح الحارة، وسمّت الريحُ: أحرقت.

(٥) الظهيرة.

(٦) الكُرْز: الخُرْج والجُوَالِق. والكُرْز: القارورة، والجمع: كِرْزَان.

(٧) الجِرَاب: وعاء يُحْفَظ في الزاد ونحوه.

(٨) فزَّ الرجل: نشط وتوقّد. رجلٌ فزَّ: خفيف خِفَّة الحركة.

استيفاء التفصيلات في الصورة هنا، في اللباس والحركة والغذاء، والوقوف على دقائقها، تفرضه لوازم القرار الذي يتخذه (عليّ)، من بعد، بالخروج عن سَمْتِه، ومفارقة عالمه المترف الناعم إلى عالم الحرمان والزهد في مُتَع الحياة التي اعتاد أن ينصرف إليها! ثم يرسل الأمير مَنْ يدعو الحَمَّال إليه، فيمتنع، إذ هو «يكره دخول الدار». ثم يقوم، على كَرِهٍ، فيدخل عليه، فيجري بينهما حوار طويل.

«يسأله: من أهلها أنت؟ [يقصد بغداد].

قال: نعم.

قال: ما صناعتك؟

قال: ما ترى... الحَمْل!

قال: وكم عيالك؟

قال: نحن عيال الله، لي والدة عجوز مُقَعَّدة، وأخت عمياء زَمَنَة^(٩)!

قال: فأهل وولد؟

قال: مالي أهل ولا ولد.

قال: فكم يكون الكسب؟

قال: على قدر ما أرزق، إلا أنه لا ينصرم يوم إلا ونحن في كفاية من فضل الله تعالى.

قال: فتطيق الحمل كل يوم؟

قال: إذا صليتُ الفجر خرجت فتعرضت للرزق إلى وقت الزوال. ثم أتفرغ

لنفسي إلى فراغي من صلاة العصر، وأُجِمُّ^(١٠) نفسي، من العصر إلى الليل.

(٩) زمن زمانة: مرض مرضًا يدوم زمنًا طويلًا. والزَّمن: وصف من الزمانه، وهي العاهة أيضًا.

(١٠) أُجِمَّ الإنسان: استراح. وأُجِمَّ الفرسَ جَمَامًا: أراحها.

قال: أفليس تكون بالليل جَمَامًا^(١١)؟

قال: إن أجمت نفسي بالليل تركني فقيرًا يوم القيامة!

فقال: إني رأيتك تأكل وحدك، كيف لا تأكل مع والدتك وأختك؟

قال: إنهما يصومان فأجعل عشائي مع فِطْرهما!

قال: أخرج الكيسر.

ففتح جِرابه فأخرج منه كِسْرًا يابسة، أسود وأحمر وأبيض. فنظر إليها الأمير ساعة

يتأملها متفكرًا.

ثم قال: يا شاكر! [ينادي غلامه] إيتني بخمسة آلاف درهم صحاح فأدفعها إليه

ليصلح بها حاله.

قال: أيها الأمير! أنا غني عنها، لا حاجة لي فيها!

ويعود (عليّ)، بعدها، إلى نفسه، فيذكر، مع ما رأى من الحمال وسمع منه،

رجالاً زهدوا في متاع الدنيا ورحلوا عنها. «خرجوا من الدنيا خِماصًا جِماعًا حفاةً عراة،

لم تأكل الأرض منهم شحمًا ولا لحمًا... بليت الجلود على العظام والعروق.

» ثم أخرج ساعدًا كأنه قضيب فضية مستديرة شحمًا ولحمًا، فقال: إنَّ هذا

الساعد، مع هذا البدن، رُيِّ بالأطعمة والأشربة... ليلى في التراب كما بلي ساعد

الحمال! وأرسل عينيه فبكى فأكثر البكاء، وغلمانه من حوله.

«وانصرف إلى موضعه وهو متفكر قد ذهب نشاطه. ثم التفت إلى ندمائه، فقال:

- يا قوم! لو شهدتم طعام أمير المؤمنين، ورأيتم ما يُرْفَع ويُوضَع من صنوف

الأطعمة! ثم جعل يصف ذلك الطعام: لو رأيتم الطعام الذي يُجْبَز قد تُنَوَّق^(١٢) في

بياضه وجودته وطحنه... تُوقَد ناره بالقصب، فإذا سكن وهجه، بُحَّر التَّنور بالعود

(١١) الوصف بالمصدر.

(١٢) تُنَوَّق في الأمر: أجاده.

القَمَارِي^(١٣)، وَخُبِزَ بِصَنُوفِ الطَّعَامِ... وَهَذَا الْحَمَالُ طَعَامُهُ مَا قَدْ رَأَيْتُمْ، وَمَائِدَتُهُ طَبَقٌ مِنْ سَعْفِ النَّخْلِ. ثُمَّ طَأَطَأَ رَأْسَهُ وَجَعَلَ يَنْكُتُ بِإِصْبَعِهِ عَلَى الْحَصِيرِ سَاعَةً...
 ثُمَّ أَرْسَلَ عَيْنِيهِ فَبَكَى فَأَكْثَرَ الْبَكَاءَ، وَنَحْنُ قِيَامٌ عَلَى رَأْسِهِ. ثُمَّ قَالَ:
 يَا غَلَامُ! ارْفَعْ هَذِهِ الْآلَةَ^(١٤) قَبِّحَهَا اللَّهُ، فَمَا أُمُومَهَا لِلْقُلُوبِ وَأَضْرَبَهَا وَأَذْهَبَهَا!
 فَرُفِعَتْ، وَصُرْفُ النَّدْمَاءِ وَالْخُدَمِ وَالْغُلَمَانِ وَبَقِيَ وَحْدَهُ مَتَفَكِّرًا لَا يَأْذَنُ لِأَحَدٍ عَلَيْهِ،
 حَتَّى إِذَا مَضَى بَعْضُ اللَّيْلِ، نَادَانِي:

- يَا شَاكِرُ!

قُلْتُ: لِبَيْكَ أَيُّهَا الْأَمِيرُ!

قَالَ: دُونَكَ الْخِزَانُ فَاحْفَظْهَا مَعَ جَمِيعِ مَا فِي الدَّارِ، فَإِنِّي مَنْطَلِقٌ إِلَى سَيِّدِي،
 (وَأَنَا أَظُنُّ أَنَّهُ يَعْنِي بِسَيِّدِهِ: أَبَاهُ).

فَخَرَجَ وَعَلَيْهِ إِزَارٌ قَدْ أَخَذَهُ عَلَى رَأْسِهِ، وَنَعْلٌ طَائِقٌ قَدْ وَضَعَهَا فِي رِجْلِهِ، وَقَالَ:

- لَا يَتَّبِعُنِي مِنْكُمْ أَحَدٌ بِشَمْعٍ!

فَخَرَجَ وَمَعَهُ غَلَامٌ صَغِيرٌ، وَتَخَلَّفَ عَنْهُ الْخُدَمُ وَالْغُلَمَانُ. فَلَمَّا أَصْبَحْنَا افْتَقَدْنَا
 الْغَلَامَ إِلَى ارْتِفَاعِ النَّهَارِ. فَجَاءَ الْغَلَامُ فَسَأَلْتُهُ عَنْهُ، فَقَالَ:

- لَمْ يَدْخُلْ دَارَ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ، وَلَكِنَّهُ أَخَذَ نَحْوَ الدَّجَلَةِ^(١٥)، وَقَالَ لِي:

- قِفْ مَوْضِعَكَ هَذَا، لَا تَبْرَحْ!

فَلَا أُدْرِي أَيْنَ ذَهَبَ، إِلَّا أَنَّهُ دَنَا مِنْ مَلَّاحٍ فَنَاولَهُ دَنَانِيرَ، وَقَالَ:

- لِي حَاجَةٌ مَهْمَةٌ بـ «وَاسِطٌ» فَتَعَجَّلْ لِي... (وَهُوَ لَا يَعْرِفُهُ).

(١٣) نسبة إلى قَمَار (موضع).

(١٤) ما يُجْتَمَعُ عَلَيْهِ مِنْ ضُرُوبِ الْأَطْعَمَةِ وَالْأَشْرِيَةِ.

(١٥) عَرَّفَ النَّهْرَ.

فأدخله الزورق ومضى به.... واشترى طبقًا كهيئة ما رأى من زيّ الحَمَّال، وجعل الطبق على عاتقه، يعمل على مقدار قُوَّتِهِ... لا يردّ ما أُعطي. بالنهار صائم يحمل على رأسه، وبالليل قائم يصلي. يمشي حافيًا حتّى تقطّعت رجلاه. يبيت في المساجد يتخلّلها كي لا يُفْظَن به. فلم يَزَلْ كذلك يعمل ويعبد ربّه سنين!

وأمرير المؤمنين لما وقف على أمره كتب، في جميع الآفاق، إلى العمال في كلّ بلدة أن يُطَلَب وتُوضع عليه العيون، فلم يوقّف على أمره. قال: فمرض في بعض المساجد، وتغيّرت حاله. فلما اشتدت به العلة دخل بعض الخانات بالبصرة، فاكترى غرفة وألقى بنفسه على بارية^(١٦). فلما أيس من نفسه دعا صاحب الخان، فناوله خاتمه ورقعةً محتومة، فقال:

- يا هذا! إذا أنا قضيتُ نحبي فاخرج إلى صاحبكم - يعني الوالي - فأرهِ خاتمي وعرفّه موضعي وناولهُ هذه الرقعة!

فلما قضى^(١٧) سجّاه وخرج نحو باب الأمير... فأراه الخاتم. فلما نظر إليه الوالي عرفه، وقال:

- ويحك! أين صاحب الخاتم؟ قال:

- في الغرفة، في الخان ميّت!

وناوله الرقعة محتومة مكتوبًا عليها: «لا يفكّها إلاّ المأمون أمير المؤمنين!» فركب الأمير حتى أتى الخان، وحوّله إلى قصره وطلّى عليه الكافور والمسك والعنبر، ولقّه في قَبَاطِي^(١٨) مصر، وحمله في الماء إلى المأمون. وكتب إليه يعرّفه قصته، وأنه وجدته في

(١٦) البارية، والبارياء: الحصير (فارسي معرّب).

(١٧) مات.

(١٨) القبطية: ثياب من كتّان، بيض. منسوبة إلى القبط. والجمع: قَبَاطِي وقُبَاطِي.

غرفة على بارية، في بعض الخانات، ما تحته مهاد، ولا عنده باكية، مسجى، مغمض العينين مستنير الوجه، طيب الرائحة!.... وبعث إليه خاتمه ورقته. فلما وصل كتابه إلى أمير المؤمنين، وأدخل (علي) عليه، قام فكشف عن وجهه وانكب عليه يقبله ويكي. ووقعت الصيحة والضجيج في الدار. ثم فك الرقعة فإذا فيها مكتوب بخطه: «يا أمير المؤمنين! اقرأ سورة الفجر إلى رابع عشرة آية فاعتبر بها، واعلم أن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون»....

ثم قال: سؤوا عليه.

فدخل الخدم فأطبقوا عليه ألواحه. ثم قال:

- أحيلاوا عليه التراب.

وهو واقف يصيبه الغبار، والخدم قيام معهم المناديل، يردون عنه الغبار. فقال:

- إليكم عني، يلى (علي) في التراب، وتردون عني الغبار؟...

والرقعة في يده لا يضعها. فدعا محمد بن سعد الترمذي^(١٩) فأمره أن يقرأ سورة (الفجر). فجعل يقرأ والمأمون يكي حتى بلغ ﴿إِنَّ رَبَّكَ لَبَلْمُرْصِدٍ﴾ [الفجر ٤١] فأمسك....

سعى (علي بن المأمون)، في هربه من مظاهر الثراء والبذخ في قصور الخلافة، إلى ما سعى إليه (بوذا^(٢٠)) قبله (ت ٤٨٣ ق.م)، في التخلص من تكاليفها، في قصر أبيه الثري، حاكم المقاطعة الهندية، بعد أن تزوج وأنجب، فهام على وجهه، على ما

(١٩) أحد أصحاب السنن. ولد بترمذ (قرب بلخ)، وتفرغ لجمع الحديث وحفظه (ت ٢٧٩هـ).

وهو في المعاجم: محمد بن عيسى.

(٢٠) معناها في السنسكريتية: «المنور أو المستنير».

جاء في أخباره، شارداً يفكر في خلاص الإنسان، حتى هدّه التعب، فقعد تحت شجرة التين المقدسة، حيث تلقى رسالة التنوير الكبرى: التجرد والزهد، التماساً لخلاص الروح، بالإقلاع عن الشهوات والمطامع، والتخلص من قيودها، انتهاءً إلى الفناء التام في الروح الجامع (النرفانا)، والاستراحة إلى التوحد به، والانصراف معه إلى حياة التأمل وسكينتها.

لابدّ إذن من أن يكون في تكوين الرجلين، من عمق الإحساس بالأشياء، ما جعلهما يرفضان حياتهما التي نشأ عليهما، وينفران من الالتزام بقيودها، ويتجهان إلى حياة أخرى، عمادها التمسك والزهد في متع الحياة كلها، والانصراف عن إغراءاتها، في سعيهما إلى سكينه الروح العليا، والرضا بالعيش في آفاقها الواسعة، سعيًا إلى الفناء التام عند (بوذا)، وإلى كسب الآخرة عند عليّ بن المأمون، والقيام بما تفرضه الحياة من واجب العمل، والرضا العميق بغاياته المرسومة، والاستراحة إليه، على مثال ما رأى عليه الحمال، عند شاطئ دجلة، قانعًا بما هو فيه، راضيًا بما يأتيه، مكتفيًا بنعيم الرضا عنه.... وجهٌ آخر من وجوه الفناء التام فيه، رغبةً في التحرر من قيود الشهوات والمطامع!

وفي النص، كما نرى، تفصيل رؤية مؤثرة لهذه الحال، في مظهر (عليّ) بعد الموت: «مسجّي، مغمض العينين، مستنير الوجه، طيب الرائحة!» وقد سخّر النصُّ نزعَةَ التفصيل، في الوصف، لهذا الغرض: يقظة الإحساس بقدر السكينه في الروح، والاكتفاء بها عما تزيّن لصاحبها من التمتع بشهوات الحياة الغنية: «تربّع على الرمل، وسمّى بالله... وأكل أكل رجلٍ يشتهي الطعام، وفرّ مع ذلك يشكر الله...».

وسخّر النص نزعَةَ التفصيل أيضًا للوقوف على دقائق المشهد، في نواحيه كلها،

وتمكين أثره في النفس: «والأمير عيناه عليه».... و«رَدَّها إلى جرابه مع كُسيراتٍ بقيت».... ولتتبع حركة المواقف وسطوع صورها: «وحَمَلَه في الماء إلى المأمون... ما تحته مهاد، ولا عنده باكية... وبقي [المأمون] بعده، لا يذكره إلا بكى، وهو مكروب لا يرتاح للذة ولا لشهوة، وينتاب مجلسه الفقهاء يصبرونه».... «... وهو واقف يصيبه الغبار، والخدم قيام معهم المناديل، يردون عنه الغبار»... «لو رأيتم الطعام الذي يُخْبِرُ قد تُنَوِّقُ في بياضه وجودته وطحنه... تُوقد ناره بالقصب، فإذا سكن وهجه نُجِّرُ التنور بالعود القمّاري، ونُخبز بصنوف الطعام».... «وأخرج منه قسعة خشب، فنشره على الخبز، وقليل سَعْتِرٍ، وتركها مقدار ما بَلَّ الكِسْر...» «ففتح جرابه فأخرج منه كِسْرًا يابسةً... أسود وأحمر وأبيض».

على أن هذا التفصيل الموجّه لإحكام الأثر في نفس من يتتبعه، طوته، من النواحي الفنية، حركة السرد في النص، في تماسكها وترابط مواقفها وأحداثها، واستجابة اللغة الأليفة السهلة لها، في منظومة متألّفة يزيد الحوار الحي من حرارة استجابتها، وقوة أثرها، من الجوانب الإنسانية والفنية معًا.

نعم! قد يكون في النص ترئد ومبالغة لغرض الإرشاد والوعظ، كما أشرنا من قبل، لكن هذا لا يعني غير المتمسكين بالتدقيق في أحداث التاريخ. فأما طالبو الإمتاع الفني، فلا يعينهم إلا بالقدر الذي ينال الكلام فيه من صنعة الفنية، وقيمها الجمالية، مع صرف النظر عن قدرتنا في تصديق ما انتهى إليه (علي بن المأمون)، على شاكلة ما يقول بعض المؤرخين فيما انتهى إليه (بوذا)، من قبل، في نسبه، أو نسبة بعضه، إلى الأساطير.

وقد يدعونا هذا ومثله إلى دراسة ما يضمُّ تراثنا من النصوص الحيّة في كتب التراث الخاصة ببعض جوانب المعرفة الإنسانية وملابساتها الفريدة.

تعليم اللغة العربية وآفاقها في فرنسا من خلال تجربتي الشخصية

د. نزيه كسيبي (*)

يقول ألفونس لامارتين:

«لابدّ: من فهم الماضي من دون الندم عليه؛ التعامل مع الحاضر مع تحسينه؛
الأمّل بالمستقبل مع تحضيره».

الإشكال المطروح هو الآلية التي يمكن استعمالها لإقناع الآباء والأبناء بشرح فائدة
اختيار العربية وضرورتها، وكيف نحب إلى التلميذ متابعة تعلم العربية بعد اختيارها.

المواضيع التي سنتناولها:

- مقدمة عن هياكل تعليم العربية في فرنسا.

أولاً: إطار الجمعيات العلمانية والمراكز الثقافية.

ثانياً: الإطار الديني الإطار.

ثالثاً: إطار تعليم اللغة والثقافة الأصلية.

(*) أستاذ في المعهد المتوسط التجاري - ستراسبورغ.

١- مشكلات هذا التعليم.

٢- المقارنة التربوية.

٣- ماذا نعلم في المرحلة الابتدائية؟

رابعاً- إطار وزارة التربية الفرنسية في المرحلة الإعدادية والثانوية:

١- موقف الآباء والأبناء والمؤسسة التربوية من اختيار العربية.

٢- فوائد هذا الاختيار.

٣- العالم يتكلم العربية.

٤- حلول ومقترحات في إطار اللغة والثقافة الأصلية ووزارة التربية الفرنسية.

نجد في كثير من المدن الفرنسية الكبيرة أربعة هياكل لتعليم العربية:

أولاً- إطار الجمعيات العلمانية والمراكز الاجتماعية الثقافية: التعليم فيها

ذو طابع علماني، وقلة من التلاميذ يتبعون هذا الإطار.

ثانياً- الإطار الديني: والمقصود به التعليم الذي تنظمه المساجد وأماكن

العبادة: الهدف الأول للآباء الذين يرسلون أبناءهم لمتابعة هذه الدروس هو تعلّم

الدين، والثانوي على نحو العربية لقراءة القرآن، وعدد متابعي هذه الدروس ضخم.

يبدو أن البحث عن الهوية هو وراء هذا الاهتمام، ومع نجاح هنا وهناك فإن أكثر من

يقوم بالتعليم هم طلاب غير مختصين لا تربويّاً ولا لغويّاً، كما أنهم في كثير من

الأحيان يستعملون طرائق تعليمية تُحوّرت! هل بسبب قلة الإمكانيات؟ ثم إن

التلاميذ يترددون على هذه الدروس في عطلة نهاية الأسبوع، ولاسيما يوم الأحد،

وبلغ عددهم نحو ستين ألفاً حسب بعض التقارير.

ثالثاً- إطار تعليم اللغة والثقافة الأصلية ELCO وهو الإطار الذي يهمننا اليوم.

١ - مشكلات هذا التعليم:

يشعر بعض التلاميذ بشيء من الضياع أو التَّوَهُ في عدم وضوح الأمر في تعلم هذه اللغة وثقافتها، مع الجهد الكبير الذي يقوم به المعلمون المغاربة، وهم في أكثرهم محتصون بالتعليم الابتدائي. ومشكلة ما يعلّم للطفل وكيفية هذا التعليم تلقى بكاهلها علينا جميعاً في بلاد المهجر.

- ومن مشاكل هذا التعليم:

أ- كون ساعات تعليم العربية غير مناسبة ولا تشجع التلاميذ على المحيىء إلى الدرس، فهي غير مندمجة في ساعات التدريس الأخرى، بل تكون في كثير من الأحيان خارج الدوام. ثم إن التلميذ يبدأ غالباً بتعلم هذه اللغة في المرحلة الابتدائية في مدرسة المحي الذي يسكن فيه، ثم لا يجد متابعة لهذا الأمر في المرحلة الإعدادية.

ب- معلمو العربية غير مندمجين في الهيئة التعليمية بل يمكن القول إنهم في كثير من الأحيان مهمشون، ولأن ساعاتهم قليلة في كل مدرسة فإن ذلك يعمق هذا التهميش. ثم إن هذا التعليم يقتصر على التلاميذ المهاجرين، وليس هو لكل التلاميذ. ومع أن هناك محاولات لاستقبال من شاء لتعلم هذه اللغة في بعض المدارس تبقى هذه المحاولات نادرة بالواقع اليومي. ومن بين ما اقترحه الراحل جاك برك في تقريره المشهور في سنة ١٩٨٥ تغيير التسمية *Langues et cultures d'origine* تعليم اللغات والثقافات الأصلية، إلى *Langues et cultures d'apport* تعليم اللغات والثقافات المساهمة، لما يمكن أن تساهم به لغة المنشأ والثقافة العربية من إغناء للفرنسية.

ولتندمج بذلك في النظام التعليمي الفرنسي عوضاً من أن تظل كأنها مستضافة في المدارس تحت اسم تعليم لغات الدول المتعاونة مع فرنسا *Enseignement de langue en Coopération (ELC)*

وقد أعلنت هذه السنة وزارة التربية الفرنسية أن تعليم اللغة والثقافة الأصلية يجب أن يُقترح بدءاً من العام الدراسي القادم، على كل التلاميذ من أي أصل كانوا ومنهم ذوو الأصول الفرنسية، وهذه خطوة مهمة لتطوير تعليم العربية.

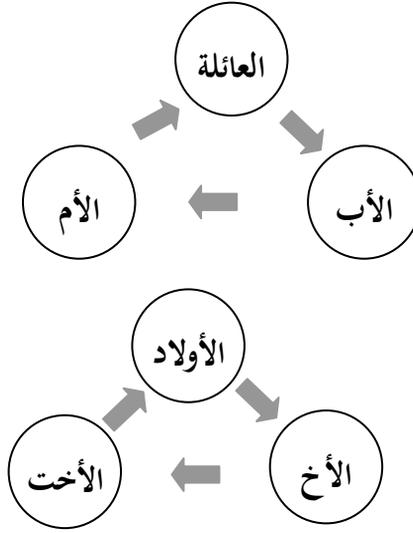
٢- المقاربة التربوية:

المشكلة التي يثيرها التعليم في المرحلة الابتدائية تكمن في نوعية المقاربة التربوية: إذ تختلف تبعاً لموطن المعلم الأصلي من دولة إلى أخرى. وكثير من المعلمين في هذا النطاق يلقنون العربية كلغة أم وليس كلغة أجنبية، مع أن المتلقنين وُلدوا في فرنسا ولغتهم - وأكاد أقول - وثقافتهم الغالبة هي الفرنسية، فهم بحاجة إلى وسائل تربوية خاصة.

أ- إن طرقنا التعليمية تعتمد على الكتاب فقط وفي كثير من الأحيان ليس هناك مقررات مناسبة للأطفال في فرنسا، وننسى أن هناك وسائل تقنية حديثة، وعلى معلم العربية أن يستعملها.

ب - لم يعد دور مدرس اللغة دور خطيب بل دور مهربّ (نوتي يساعد الحراقة على العبور!).

- لا بد أيضاً من الابتعاد عن إعطاء قائمة بالمفردات باللغتين الأجنبية والعربية لأن هذه القوائم مقبرة. وعلى المدرس أن يعطي الكلمات على نحو تراثي على شكل دوائر: فعندما أتكلم عن الأسرة أعطي كلمات وتعابير ذات صلة بذلك: الأخ والأخت والابن والبنات والأب والأم، وهذا ما يساعد على تدكّر الكلمات في سياقها. وعندما أضع الكلمات أضعها ضمن شبكة على شكل شجري ضمن مجموعة ذات دلالة و ذات معنى متقارب.



ت- إن التلاميذ ينظرون إلى كثير من مدرسي العربية نظرة أناس ماضويين

Passéistes

يتعلقون بماضي العرب والمسلمين دون الحديث عن الحاضر، الماضي متألق

والحاضر باهت كتيب!!!

فيجب البحث عن مفاتيح ومداخل للحديث عن الماضي والذاكرة: فإذا كنت أود الحديث مثلاً عن إدريس الثاني الذي أسس مدينة فاس سنة ٨٠٩ وعن المرينيين (القرن الثالث عشر - القرن الخامس عشر) الذين جعلوا منها عاصمة ، فإني أبحث عن صور واقعية معاصرة مع التلاميذ عن طريق الشبكة العنكبوتية (الإنترنت)، وهذا ما سيساعد المعلم على الحديث عن تاريخ بناء هذه المدينة؛ يجب أن يعرف المتلقي أن الثقافة العربية ليست ميتة وإنما حاضرة حية.

ومع ذلك فإن هذه الدروس في المرحلة الابتدائية سواء أكانت في اليوم الدراسي

أو خارج الدوام الرسمي، تعدّ نشاطاً مدرسياً رسمياً وليس نشاط جمعيات.

ث- التقرير المنشور عن ELCO في مارس/آذار ٢٠٠٦ الصادر عن التفتيش العام للغة العربية في فرنسا^(١)، لا يهتم هذه الدروس بأنها ذات طابع ديني، وإنما بأنها غير مقنعة وتستعمل أساليب للتعليم لا تتناسب مع التطورات التقنية الحديثة في تعليم اللغات الأجنبية. ويغيب فيها الربط بين العامية والفصحى.

ويتحدث التقرير عن الدور الإيجابي للمعلمين في إيجاد حلول للمشكلات في المدرسة كوسيط بين الآباء والمدرسة، وأن هذا التعليم يساهم في محاربة الإخفاق المدرسي، ومن الأفضل أن يندمج بيداغوجيا/تربوياً في النظام المدرسي العام. فتعليمها في هذا الإطار ثروة لا يستهان بها على حدّ تعبير لوفالوا المفتش العام للغة العربية في فرنسا، وذات أهداف متقاربة مع التعليم الوطني في فرنسا بالمقارنة بالتعليم الذي تقوم به بعض الجمعيات.

وعوضاً عن الانتقاد غير المجدي، قامت أكاديمية ستراسبورغ بعدة دورات مشتركة ما بين معلمي الدول المغاربية الثلاث ومدّرسي المرحلة الإعدادية الذين يدرّسون العربية في الإطار الرابع أي الإطار التربوي الفرنسي الذي ستحدث عنه فيما بعد.

٣- ماذا نودّ أن نعلم الطفل في المرحلة الابتدائية؟

أ- لا بد في هذه المرحلة من التركيز على اللغة الشفهية وأن نحجب إليه هذه اللغة ونأخذ بيده ليستلذها باكتشافها وفهمها والتكلم فيها.

ب- واللغة المستعملة هي العربية الفصحى، ولكن من دون رفض الاستعمالات اللهجية وخاصة في سن الطفولة، علينا أن نبين له أن ما تعلمه في

(١) RAPPORT n°٢٠٠٥-٠٩٠ - Mars ٢٠٠٦ et s'intitule « L'enseignement de la langue et de la culture d'origine » rapporteurs : Jean DAVID et Bruno LEVALLOIS (٣٧ pages).

البيت أمر ممتاز، وأن هناك لغة جامعة للعالم العربي نجدها في الكتب والصحافة وفي القرآن، هل من ضير في أن يعرف التلميذ عندما يقدم نفسه: مَنْ (شكون) أنت؟ أنا خالد. ما- واش (شنو/شو) اسمك؟ أنا سميرة. فين/وين/ أين ساكن؟ في ليون.

إن الانتقال من العامية إلى الفصحى أفضل من الرفض وأفضل من التكلم بالفرنسية، وإدراك التلميذ لمستويين من اللغة المحلية واللغة الجامعة أمر في غاية الأهمية. واكتشاف اللهجات الأخرى غير لهجة غالبية التلاميذ في القسم يجري عن طريق الحكايات، والشعر، والأغاني والدعاية/ الإشهار، ومقاطع من الأفلام... أما اللغة المكتوبة فتكون بالعربية الفصحى... ما ينتظر من التلميذ في آخر المرحلة الابتدائية هو أن يعرف مستويات التعبير والتواصل بالعربية. إذن يجب أن يكون الاهتمام أولاً بلغة التخاطب، ثم بالكتابة بالأحرف العربية.

واللغة المطلوبة هي القريبة من الواقع اليومي: فلا نعلم التلميذ:

هذا بابٌ - معي كتابٌ جميلٌ، بل: هذا باب - معي كتاب جميل

لا نخلق تناقضات بين المعلم والأب والواقع، لا نزيك التلميذ، لا نلجمه برفض ما تعلم لدى والديه، يجب تشجيعه وأن يشعر أن كل من حوله يهتم بما يقوله ويتعلمه - يجب أن يشعر بالسعادة والاتزان في هذا الدرس لا أن يشعر بالضغط.

من الواجب إعطاء معنى لما يتعلمه، مشروع بسيط أو كبير للتعلم، لا ندرس العربية من أجل درسها بل لأننا بحاجة إليها في مشروع ما.

وقد أفاجئ البعض بالقول: لا نودّ تخريج سيويهييين ضليعين في العربية!!! كل ما نودّه هو أن يجد التلميذ اللذة في اكتشاف هذه اللغة وثقافة آباءه، وأن يتابع هذه اللذة الاستكشافية باختياره لهذه اللغة في المرحلة الابتدائية، ومن بعد ذلك في المرحلة

الإعدادية. واللغة التي يتعلمها التلميذ ذات بُعد ثقافي على ألا يقتصر البعد الثقافي على الدولة المعنية فقط بل يتجاوزها إلى الثقافة المغاربية...

٤ - المقاربة المغاربية لتعليم العربية :

لقد صدر أخيراً بالتعاون مع وزارة التربية الفرنسية والدول المغاربية الثلاث برنامج تعليم العربية للمرحلة الابتدائية. ولم يُنشر رسمياً بعد، ولكنه خطوة ممتازة لتحديد مضامين التعليم وأطرها، وأثقل لكم هنا الصفحة الأولى من البرنامج الذي يعتمد على اللغة المحكية المبسطة:

وفيما يتعلق الثقافي نحن لا نكتفي بتعليم لغة حيادية كلغة المطارات، بل لا بد من تشجيع تعلم لغة التواصل الحاملة لثقافة عربية واسعة تشمل الثقافة المغربية وأعياده الدينية...

رابعاً: تعليم العربية في إطار وزارة التربية الفرنسية في المرحلة الإعدادية والثانوية: يمكن القول: إن فرنسا كانت - إلى عهد قريب - الوحيدة في أوروبا التي تدرس العربية كلغة أجنبية أولى أو ثانية أو ثالثة حسب الأقسام في المراحل الإعدادية والثانوية، ولها نفس الصفة شأنها في ذلك شأن أي لغة أجنبية تعلم في فرنسا، ويمكن للتلميذ أن يقدمها في امتحان الشهادة الثانوية، مع النظر إليها وللغة الإيطالية والبرتغالية كلغات نادرة...

وقد صدرت مقالات ودراسات عديدة في الصحف والمجلات الفرنسية عن وضع تعليم العربية في فرنسا، كان آخرها المقال الذي نشرته جريدة لوموند بعنوان ذي إيحاء صادم: «اللغة العربية مطرودة من الأقسام»! بتاريخ ٠٨/٠٩/٢٠٠٩، وقد أثار كثيراً من الجدل في فرنسا حتى على مستوى مجلس الشيوخ.

فأعداد التلاميذ لا تتجاوز ٧٣٠٠ تلميذ أي نصف عددهم سنوات السبعين.

واهتمام السلطات المعنية في فرنسا باللغة الصينية جعل كثيراً من التلاميذ يختارونها، إذ يبلغ عددهم نحو ١٥٠٠٠ تلميذاً، وفي البرتغالية ١٢٠٠٠، والروسية ١٤٠٠٠ والعبرية ٧٠٠٠. وكان هذا الإخفاق هو من عوارض مشكلات الجالية المغربية في فرنسا. حتى إن أحد الأساتذة يقول: «إن تعليم هذه اللغة في مازق شأنه شأن من يتكلم هذه اللغة». ويخال المرء أن المهاجرين يهجرونها وأن الفرنسيين من أصول مختلفة يرفضونها!! بل إن أحد الوزراء من أصول مغربية دافع عن الصينية ليتعلمها تلاميذ المناطق المحرومة، أو ما يسمى بالمناطق ذات الأولوية في التعليم حيث يسكن أكثر المهاجرين، وأن هذا التعلم للصينية سيساعد المهاجرين على الاندماج في المجتمع الفرنسي!!! وهذا الصنيع يترجم على الأرض برفض كثير من مديري المؤسسات التعليمية تعليم العربية «لكي لا تضر صورة المؤسسة أو لكي لا يأتي إليها نوع معين من التلاميذ». فالزمن الذي كان فيه في الستينيات أكثر من يختارون العربية من أصول فرنسية قد ولى!

فصورة اللغة العربية في مخيلة الفرنسيين وحتى المهاجرين صورة باهتة متدهورة، لأن هذه الجالية مهمشة وذات أوضاع اقتصادية غير لائقة...

وهذه النظرة السوداوية جعلت أحد المسؤولين يقول لي إن كل نشاط من أجل تشجيع تعلم العربية هو كصنيع دون كيشوت!

١- ما موقف الآباء والأبناء من اختيار العربية في المراحل المختلفة؟

يبلغ عدد التلاميذ المسجلين من ذوي أصول مغربية (المغرب والجزائر وتونس) في المرحلة الابتدائية وفق إحصاءات ٢٠٠٩-٢٠١٠ نحو ٤٩٠٠٠ (تسعة وأربعين ألفاً) في فرنسا: من ذوي أصول مغربية قرابة ٢٨٢٤٧، وجزائرية ١٥٧٤٠ وتونسية ٥١٢٤ أي خمسة أضعاف من اختار العربية كلغة أجنبية في المراحل الإعدادية

والثانوية (نحو ٧٣٠٠)، مع زهاء ٤٠٠٠ إلى ٥٠٠٠ طالب في المرحلة الجامعية والمدارس العليا.

ويتساءل المرء عن أسباب قلة عدد التلاميذ بالمقارنة بأعدادهم الحقيقية، وعن أسباب عزوف من اختاروا العربية في المرحلة الابتدائية عن متابعتها في المرحلة الثانوية، فعدد من يختارها في المرحلة الثانوية عدد ضئيل (حتى لا نقول سخيف).

أ- من هذه الأسباب - فيما يبدو - أن الأهداف ليست هي نفسها. فتعليمها في المرحلة الابتدائية يهدف إلى إقامة رابط بين المتلقن وبلده الأصلي، في حين أن وزارة التربية الفرنسية تعتبر تعليم العربية لغةً أجنبية يساعد على إغناء الثقافة العامة للتلميذ وعلى انفتاحه على العالم، شأنها في ذلك شأن الإنكليزية والإسبانية والألمانية.

ب- هل هناك مشكلة ثقة كما يقول أحدهم؟: كأن الآباء يتقنون أكثر بتعليم العربية التي تؤخذ على عاتق الدول المغاربية أكثر مما تحميه وزارة التربية الفرنسية.

ت- أو كأن تأثير الأهل في الطفل أقوى في المرحلة الابتدائية منه في المراحل الأخرى اللاحقة، فهو الذي يقرر في المرحلة الإعدادية.

ث- ويبدو أن العائلات المغاربية في طريقها إلى الاندماج بل وإلى الانصهار في السواد الأعظم. فبعض الآباء يرى أن لافائدة من تعلم هذه اللغة لكون الأبناء لن يرجعوا إلى بلد آبائهم الأصلي. وبدقيق العبارة أن الأطفال من ذوي أصول مغاربية وعربية يريدون أن يكونوا مثل زملائهم جاك وكريستين. ويرون أن تعليم العربية وثقافتها في المرحلة الابتدائية يضيع الفرصة عليهم للاندماج على نحو أفضل باختيار أبنائهم الإنكليزية والإسبانية مثل كل الناس، مع أنهم يستطيعون اختيار العربية إلى جانب الإنكليزية.

ج- نظرة الآباء إلى هذه اللغة على أنها غير مفيدة تدخل في اللاوعي لدى الطفل الذي يريد أن يتخلص من كل ما يذكره بوضعه المأساوي... وهذا يخلق مشكلات نفسية واجتماعية بحثًا عن الهوية الضائعة...

يُضاف إلى ذلك أن بعض مديري المؤسسات التعليمية لا يشجعون كثيرًا على اختيار هذه اللغة، ومنهم من يرفض أن تُعلّم في إعداديتهم. وإن وجدت هذه المؤسسة التي توفر من ضمن الاختيارات اللغوية اللغة العربية فهي بعيدة عن الحي الذي يسكنه التلميذ، أو أن تعليمها يجري في إعدادية تقع في منطقة ذات أولوية أي المناطق الصعبة في فرنسا... وهذا لا يشجع تلاميذ الأحياء الأخرى على المجيء إلى هذا الحي الصعب...

٢- فوائد هذا الاختيار للطفل:

ونظرًا إلى أن دول المغرب العربي تعمل منذ مدة على وضع مقارنة مغاربية مشتركة لتعليم العربية وثقافتها، وهذا ما نرحّب به، فإن ذلك سيساعد على إقامة تعاون أكبر ما بين الطرفين لرفع مستوى التعليم ولتشجيع التلاميذ على اختيار هذه اللغة: فبتعلمها يجدون شيئًا من أصولهم، وبها يشعرون بشيء من الاتزان النفسي والثقافي وهذا ما يؤول بهم إلى النجاح. وبذلك يكتسبون قدرة على التكيف كبيرة في حياتهم اليومية والدراسية. ولا بد من تعميم استقبال تلاميذ من أصول مختلفة لتعم الفائدة ولترشيد الإنفاق.

فهناك أمر مشترك بين الإطارين: هو تعليم العربية. فمدرسو العربية في الإطار التربوي الفرنسي مهتمون كثيرًا بالتلاميذ الذين اختاروا العربية في المرحلة الابتدائية لإقامة أقسام جديدة تسمى اللغة المزدوجة بدءًا من القسم السادس (القسم الأول أو السنة الأولى) في المرحلة الإعدادية. فليس هناك منافسة بين الطرفين بل تكامل.

٣- العالم يتكلم العربية:

أ- إن العالم يتكلم العربية مع BBC ومع قناة ال ٢٤ وقناة الحرة الأمريكية والقناة الروسية وأخيراً بدأت قناة تركية تبث بالعربية، وأن الفصحى تتقدم تقدماً كبيراً مع قناة الجزيرة والعربية بالمقارنة بسنوات الخمسينيات والستينيات حيث كانت العامية المصرية هي المسيطرة.

ب- ثم إن الصورة ليست دائماً سوداوية، فمع كل الصعاب جرى افتتاح أقسام العربية هنا وهناك في المدارس المهنية، وافتتاح أقسام ذات لغات ثنائية كالإنكليزية مع العربية، أو قسم شرقي أفضى إلى قيام رحلة إلى الدار البيضاء مع تلاميذ هذا القسم، وحصل تبادل ومراسلات مع إعدادية المتني في حي الصخرة السوداء، وجاء تلاميذ هذه الإعدادية إلى ستراسبورغ وأقاموا عند مراسليهم في ستراسبورغ. فعندما تريد شيئاً تناله تستطيع!

ج- هناك نشاطات تتمثل في الالتقاء بين مدرّسي العربية، بغية إيجاد حلول لمعضلات تعليم العربية مع إقامة معارض ونشرات عن تعليم العربية: إقامة هذه المعارض في الأزلزاس جعل الصحافة المكتوبة ووسائل الإعلام المرئية تتحدث عن العربية، بل ونشرت مرة الجريدة المحلية في ستراسبورغ صفحة كاملة عن اللغة العربية نتيجة إقامة مشروع مع التلاميذ حول هذا الأمر نُشرت حكايات لقمان مع تمارين وفورنت بحكايات لافونتين، وثمة معجم لغوي له علاقة بالسيارات تجدونه محملاً على موقع أكاديمية ستراسبورغ.

ت- ووضعت صفحات ويب عن العربية في كثير من مواقع الأكاديميات الفرنسية. ويجري العمل الآن على إقامة موقع على مستوى فرنسا كلها عن اللغة العربية بدلاً من الموقع الحالي في فرساي...

ما أود قوله: إنه مع غياب سياسة واضحة لدى الوزارة المعنية، ومع غياب التشجيع على افتتاح أقسام العربية هنا وهناك، يجب عدم الاستسلام بل على

العكس من ذلك يجب إبراز الأعمال والنجاحات والمشاريع التي تعطي صورة مشرقة عن العربية، وهذا الكلام موجه لكافة المراحل التعليمية.

٤- اقتراحات :

فالعربية يمكن أن تتطور من خلال:

- تعليم لغتين أجنبيتين بدءًا من القسم السادس.
- افتتاح أقسام عالمية (هناك قسمان منهما فقط على مستوى فرنسا واحد في باريس والآخر في غرونوبل) وأقسام شرقية يمكن أن تشجع فئات عديدة لاختيارها.
- تطوير تعليمها في المدارس المهنية (خاصة التعليم الفندقى وميدان السياحة والمطاعم).
- وضوح الرؤية في تعليمها على المستوى الوزاري.
- إدماج تعليم ELCO داخل المؤسسة التربوية حتى لا تظل مهمشة.
- إظهار أهمية تعليمها لجميع التلاميذ من أي أصل كان، والقول بأنها مختلفة عن الفرنسية اختلافًا كليًا يعد سببًا إضافيًا لاختيارها. أحب أن أقول خلافًا لما يعتقد البعض: إن تدريس العربية يساعد على تعلم اللغة الفرنسية، ففي ذلك إغناء لمدرجات التلميذ وقدراته العقلية وإغناء لثقافته بانفتاحه على الآخر، فاللغة هي الناقل الأساسي للثقافة العربية الإسلامية.
- تحسين تكوين المدرسين على الوسائل التعليمية التقنية الحديثة ومتابعة ذلك دوريًا: ويجب أن تأخذ وزارة التربية الفرنسية على عاتقها إقامة دورات تدريبية ليوأكب المعلم التطورات التقنية الحديثة في تلقين اللغة.
- تشجيع الاتصال ما بين التلاميذ الذين يتعلمون العربية في الخارج مع أقرانهم في المغرب عن طريق المراسلة بالعربية والفرنسية: مثلاً قسم في ستراسبورغ يعرّف تلاميذ قسم آخر في الرباط معالم المدينة أو العكس. ويمكن أن يحدث ذلك بالمراسلة المكتوبة أو بالإنترنت شفهيًا... وهذا ما يساعد على تحفيز التلاميذ وعلى توظيف قدراتهم وعلى خلق حاجة لهم لتعلم العربية... لا بد من خلق مشروع للتعليم ليكون ما يتعلمونه ذا

معنى كما قلت من قبل؛ كما تقول مفتشة اللغة العربية الجديدة السيدة تاردي، ظاهرة **visible** - أن يقوم مدرس العربية بجعل اللغة مرئية أمام الآخرين من خلال نشاطات مختلفة. تنظيم معارض، إقامة مسرحيات بالعربية يشاهدها مجموع التلاميذ، إقامة حفلات غنائية بالعربية يقوم بها التلاميذ أمام الآخرين، مع تنظيم رحلات يشارك فيها دارسو العربية وغير دارسي العربية...

- إنشاء مجموعة عمل لتطبيق الاقتراحات التي سيخرج بها هذا المؤتمر. وتتكوّن مجموعة العمل هذه من مجلس الجالية، ومن الباحثين والمدرسين في فرنسا وغيرها من الدول الأجنبية، تكون مهمتها السهر على وضع المقترحات حيّز التنفيذ.

- إنشاء دور ثقافية مغربية لا تقتصر على باريس وبروكسل وروما بل تشمل المدن التي يوجد فيها مجموعة كبيرة من الجالية المغربية مثل مدينة ستراسبورغ...

- إثارة اهتمام الآباء لتشجيع أبنائهم على اختيار العربية مع لغة أجنبية أخرى، والارتباط بثقافة الآباء.

- تشجيع التلاميذ المهتمين بهذه اللغة بإعطاء جوائز مثل الرحلات إلى المغرب والمشاركة في مخيمات تنظم هنا في المغرب... وتوسيع هذا الاهتمام الذي تبديه مؤسسة الحسن الثاني ليشمل تلاميذ المرحلة الإعدادية. يمكن أن يكون الاهتمام بتعليم العربية لتلاميذ أبناء الآباء من أصول مغربية، ولو أنهم قرروا البقاء في بلاد المهجر، تمامًا كما تهتم الجمهورية الفرنسية بالفرانكفونية وتضع لها الإمكانيات. هل نريد أن يضيعوا صلتهم بالوطن وثقافته ولغته كما جرى مع أبناء الجالية العربية التي هاجرت من سورية ولبنان إلى أمريكا اللاتينية في أواخر القرن التاسع عشر؟ لا شك أن كل ذلك سيكلف ماديًا، ولكن أليس بناء الإنسان وبناء المهارات أفضل من بناء العمارات؟

(أنباء جمعية وثقافية)

[١]

أعضاء مجمع اللغة العربية بدمشق
في مطلع عام (٢٠١١م - ١٤٣٢هـ)

أ - الأعضاء

تاريخ دخول المجمع	تاريخ دخول المجمع
٢٠٠١ الدكتور محمد مكّي الحسني	١٩٧٦ الدكتور محمد هيثم الحياط
«أمين المجمع»	١٩٧٩ الدكتور محمد إحسان النص
٢٠٠٢ الأستاذ شحادة الخوري	١٩٧٩ الدكتور محمد مروان المحاسني
٢٠٠٢ الدكتور موفق دعبول	«رئيس المجمع»
٢٠٠٣ الدكتور محمد عزيز شكري	١٩٨٨ الدكتور عبد الله واثق شهيد
٢٠٠٦ الدكتور مازن المبارك	١٩٨٨ الدكتور محمد زهير البابا
٢٠٠٨ الدكتور أنور الخطيب	صار عضواً فخرياً
٢٠٠٨ الدكتور ممدوح خسارة	في ٢٠١٠/٨/١
٢٠٠٨ الأستاذ مروان البواب	١٩٩١ الأستاذ سليمان العيسى
٢٠٠٨ الدكتور عمر شابسيغ	صار عضواً فخرياً
٢٠٠٨ الدكتور محمد محفل	في ٢٠١٠/٧/١١
٢٠٠٨ الدكتور عيسى العاكوب	٢٠٠٠ الدكتورة ليلي الصباغ
٢٠٠٨ الدكتورة لبانة مشوح	٢٠٠١ الدكتور محمود السيد
٢٠٠٨ الدكتور عبد الإله نبهان	«نائب رئيس المجمع»

تاريخ دخول المجمع

- ٢٠٠٢ الدكتور يحيى مير علم
 ٢٠٠٧ الدكتور أحمد الحاج سعيد
 ٢٠٠٧ الدكتور برهان العابد
 ٢٠٠٧ الدكتور صادق فرعون
 ٢٠٠٧ الدكتور عبد الحلیم منصور
 ٢٠٠٧ الدكتور عماد الصابوني

الجمهورية العراقية

- ١٩٧٣ الدكتور محمود الجليلي
 ١٩٧٣ الدكتور يوسف عز الدين
 ٢٠٠٠ الدكتور ناجح الراوي
 ٢٠٠٠ الدكتور أحمد مطلوب «رئيس المجمع»
 ٢٠٠٢ الدكتور محمود حياوي حماش
 ٢٠٠٢ الدكتور بشار عواد معروف
 ٢٠٠٧ الدكتور داخل حسن جريو
 ٢٠٠٧ الدكتور علي القاسمي
 ٢٠٠٧ الدكتور صلاح مهدي الفرطوسي

فلسطين

- ٢٠٠٧ الدكتور أحمد حسن حامد
 «رئيس المجمع»

الكويت

- ١٩٩٣ الدكتور عبد الله غنيم

تاريخ دخول المجمع

- ١٩٩٢ الدكتور عبد الكريم الأشر
 صار عضو شرف
 في ٢٠١١/٢/٢٧
 ١٩٩٢ الدكتور عمر الدقاق
 ٢٠٠٠ الدكتور أحمد دهمان
 ٢٠٠٠ الدكتور عبد السلام الترماني
 ٢٠٠٠ الدكتور عدنان تكريتي
 ٢٠٠٠ الدكتور عدنان حموي
 ٢٠٠٠ الدكتور عدنان درويش
 ٢٠٠٠ الدكتور عمر موسى باشا
 ٢٠٠٠ قداسة البطريرك ماراغناطيوس
 زكا الأول عيواص
 ٢٠٠٠ الدكتور محمد مراياتي
 ٢٠٠٠ الدكتور محمود فاخوري
 ٢٠٠٠ الأستاذ مدحة عكاش
 ٢٠٠٢ الدكتور رضوان الداية
 ٢٠٠٢ الدكتور صلاح كزارة
 ٢٠٠٢ الدكتور عبد الكريم رافق
 ٢٠٠٢ الدكتور علي أبو زيد
 ٢٠٠٢ الدكتور علي عقلة عرسان
 ٢٠٠٢ الدكتورة فاتن محجازي
 ٢٠٠٢ الدكتور محمد حسان الطيان
 ٢٠٠٢ الدكتور محمود الريدواوي

تاريخ دخول المجمع	تاريخ دخول المجمع
٢٠٠٠ الدكتور جابر عصفور	١٩٩٣ الدكتور خالد عبد الكريم جمعة
٢٠٠٢ الدكتور حسين نصار	٢٠٠٠ الدكتور علي الشمالان
٢٠٠٠ الدكتور عبد الحافظ حلمي	٢٠٠٠ الدكتور سليمان العسكري
٢٠٠٠ الدكتور محمود حافظ	٢٠٠٠ الدكتور سليمان الشطبي
رئيس المجمع	٢٠٠٢ الأستاذ عبد العزيز الباطين
٢٠٠٢ الدكتور فاروق شوشة	الجمهورية اللبنانية
أمين المجمع	١٩٧٢ الدكتور فريد سامي الحداد
٢٠٠٢ الدكتورة وفاء كامل فايد	٢٠٠٠ الدكتور عز الدين البدوي النجار
٢٠٠٧ الدكتور نبيل علي	٢٠٠٢ الدكتور أحمد شفيق الخطيب
المملكة المغربية	٢٠٠٢ الدكتور جورج عبد المسيح
١٩٨٦ الأستاذ عبد العزيز بن عبد الله	الجمهورية الليبية
١٩٨٦ الدكتور عبد الهادي التازي	الدكتور علي فهمي خشيم
١٩٨٦ الدكتور محمد بن شريفة	١٩٩٣ «رئيس المجمع»
١٩٩٣ الدكتور عباس الجراري	١٩٩٣ الدكتور محمد أحمد الشريف
٢٠٠٠ الدكتور عبد اللطيف بريش	جمهورية مصر العربية
٢٠٠٢ الأستاذ عبد القادر زمامة	١٩٨٦ الدكتور رشدي الراشد
٢٠٠٢ الدكتور الشاهد البوشيخي	١٩٨٦ الأستاذ وديع فلسطين
الجمهورية العربية اليمنية	١٩٩٢ الدكتور كمال بشر
٢٠٠٠ الدكتور عبد العزيز مقالح	١٩٩٣ الدكتور محمود علي مكّي
	١٩٩٣ الأستاذ مصطفى حجازي
	١٩٩٣ الأستاذ محمود فهمي حجازي

ج- الأعضاء المرسلون في البلدان الأخرى

تاريخ دخول المجمع	الأعضاء المرسلون في البلدان الأخرى	تاريخ دخول المجمع	الأعضاء المرسلون في البلدان الأخرى
	البوسنة والهرسك		جمهورية روسيا الاتحادية
٢٠٠٢	الدكتور أسعد دراكوفيتش	١٩٨٦	الدكتور غريغوري شرياتوف
٢٠٠٢	الدكتور فتحي مهدي		أزبكستان
٢٠٠٢	الدكتور محمد أرناؤوط	١٩٩٣	الدكتور نعمة الله إبراهيموف
	تركية		إسبانية
١٩٧٧	الدكتور فؤاد سركين	١٩٩٢	الدكتور خيسوس ريو ساليديو
١٩٨٦	الدكتور إحسان أكمل الدين أوغلو		ألمانية
	رومانية	١٩٩٢	الدكتور رودلف زهانم
٢٠٠٢	الدكتور نيقولا دوبريشان	٢٠٠٢	الدكتور فولف ديتريش فيشر
	الصين		إيران
١٩٨٥	الأستاذ عبد الرحمن ناجونغ	١٩٨٦	الدكتور فيروز حريجي
٢٠٠٧	الدكتورة أمل قوه شوه هوه	١٩٨٦	الدكتور محمد باقر حجتى
	فرنسة	١٩٨٦	الدكتور مهدي محقق
١٩٨٦	الأستاذ أندره ميكييل	٢٠٠٢	الدكتور محمد علي آذر شب
١٩٩٣	الأستاذ جاك لانغاد	٢٠٠٢	الدكتور محمد علي التسخيري
١٩٩٣	الأستاذ جورج بوهاس	٢٠٠٢	الدكتور محمد مهدي الأصفي
١٩٩٣	الأستاذ جيزار تروبو		باكستان
	الهند	١٩٩٣	الدكتور أحمد خان
٢٠٠٢	الدكتور محمد أجمل أيوب الإصلاحي		

[٢]

أعضاء مجمع اللغة العربية بدمشق الراحلون

أ- رؤساء المجمع الراحلون

مدة تولّيه رئاسة المجمع	رئيس المجمع
(١٩١٩ - ١٩٥٣)	الأستاذ محمد كرد علي
(١٩٥٣ - ١٩٥٩)	الأستاذ خليل مردم بك
(١٩٥٩ - ١٩٦٨)	الأمير مصطفى الشهابي
(١٩٦٨ - ١٩٨٦)	الدكتور حسني سيح
(١٩٨٦ - ٢٠٠٨)	الدكتور شاكر الفحام

ب- أعضاء مجمع اللغة العربية الراحلون

١- الأعضاء

الوفاة		الوفاة	
١٩٥٥	الأستاذ سليم الجندي	١٩٢٠	الشيخ طاهر السمعوني الجزائري
١٩٥٥	الأستاذ محمد البزم	١٩٢٦	الأستاذ إلياس قدسي
١٩٥٦	الشيخ عبد القادر المغربي	١٩٢٨	الأستاذ سليم البخاري
	«نائب رئيس المجمع»	١٩٢٩	الأستاذ مسعود الكواكبي
١٩٥٦	الأستاذ عيسى إسكندر المعلوف	١٩٣١	الأستاذ أنيس سلوم
١٩٥٩	الأستاذ خليل مردم بك	١٩٣٣	الأستاذ سليم عنحوري
	«رئيس المجمع»	١٩٣٣	الأستاذ متري قندلفت
١٩٦١	الدكتور مرشد خاطر	١٩٣٥	الشيخ سعيد الكرمي
١٩٦٢	الأستاذ فارس الخوري	١٩٣٦	الشيخ أمين سويد
١٩٦٦	الأستاذ عز الدين التنوخي	١٩٣٦	الأستاذ عبد الله رعد
	«نائب رئيس المجمع»	١٩٤١	الشيخ عبد الرحمن سلام
١٩٦٨	الأستاذ الأمير مصطفى الشهابي	١٩٤٣	الأستاذ رشيد بقدونس
	«رئيس المجمع»	١٩٤٥	الأستاذ أديب التقي
١٩٧٠	الأمير جعفر الحسيني «نائب	١٩٤٥	الشيخ عبد القادر المبارك
	رئيس المجمع»	١٩٤٨	الأستاذ معروف الأرنؤوط
١٩٧١	الدكتور سامي الدهان	١٩٥١	الدكتور جميل الخاني
١٩٧٢	الدكتور محمد صلاح الدين الكواكبي	١٩٥٢	الأستاذ محسن الأمين
١٩٧٥	الأستاذ عارف النكدي	١٩٥٣	الأستاذ محمد كرد علي
١٩٧٦	الأستاذ محمد بهجة البيطار		«رئيس المجمع»
١٩٧٦	الدكتور جميل صليبا		

<u>الوفاة</u>		<u>الوفاة</u>	
١٩٩٥	الدكتور عدنان الخطيب	١٩٧٩	الدكتور أسعد الحكيم
	«أمين المجمع»	١٩٨٠	الأستاذ شفيق جبري
١٩٩٩	الدكتور مسعود بوبو	١٩٨٠	الدكتور ميشيل الخوري
٢٠٠٠	الدكتور محمد بديع الكسم	١٩٨١	الأستاذ محمد المبارك
٢٠٠١	الدكتور أجمد الطرابلسي	١٩٨٢	الدكتور حكمة هاشم
٢٠٠٢	الدكتور مختار هاشم	١٩٨٥	الأستاذ عبد الكريم زهور عدي
٢٠٠٢	الدكتور عبد الوهاب حومد	١٩٨٥	الدكتور شكري فيصل
٢٠٠٢	الدكتور عادل العوا		«أمين المجمع»
٢٠٠٥	الأستاذ محمد عاصم بيطار	١٩٨٦	الدكتور محمد كامل عياد
٢٠٠٦	الدكتور عبد الحلیم سويدان	١٩٨٦	الدكتور حسني سبح
٢٠٠٧	الدكتور محمد عبد الرزاق قدورة		«رئيس المجمع»
٢٠٠٨	الدكتور شاكر الفتاح	١٩٨٨	الأستاذ عبد الهادي هاشم
	«رئيس المجمع»	١٩٩٢	الأستاذ أحمد راتب النفاخ
٢٠٠٨	الدكتور عبد الكريم الياني	١٩٩٢	الأستاذ المهندس وجيه السمان
٢٠١٠	الأستاذ جورج صدقني		

* * *

٢- الأعضاء المراسلون الراحلون من الأقطار العربية(*)

تاريخ الوفاة	الأعضاء المراسلون الراحلون من الأقطار العربية(*)	تاريخ الوفاة	الأعضاء المراسلون الراحلون من الأقطار العربية(*)
١٩٩٢	الأستاذ مولود قاسم		المملكة الأردنية الهاشمية
١٩٩٨	الأستاذ صالح الخرفي	١٩٧٠	الأستاذ محمد الشريقي
	المملكة العربية السعودية	١٩٩٩	الدكتور محمود إبراهيم
١٩٧٦	الأستاذ خير الدين الزركلي		الجمهورية التونسية
١٩٩٣	الأستاذ عبد العزيز الرفاعي	١٩٦٨	الأستاذ حسن حسني عبد الوهاب
٢٠٠٠	الأستاذ حمد الجاسر	١٩٧٠	الأستاذ محمد الفاضل ابن عاشور
٢٠٠٤	الأستاذ حسن عبد الله القرشي	١٩٧٣	الأستاذ محمد الطاهر ابن عاشور
	جمهورية السودان	١٩٧٦	الأستاذ عثمان الكعاك
	الشيخ محمد نور الحسن	١٩٩٥	الدكتور سعد غراب
٢٠٠٣	الدكتور محيي الدين صابر	...	الدكتور سليم عمّار
٢٠٠٣	الدكتور عبد الله الطيب	٢٠٠٧	الدكتور محمد السويسي
٢٠٠٥	الأستاذ حسن فاتح قريب الله	٢٠٠٩	الدكتور صالح الجابري
٢٠٠٦	الأستاذ سر الختم الخليفة		الجمهورية الجزائرية
	الجمهورية العربية السورية	١٩٢٩	الشيخ محمد بن أبي شنب
١٩٢٥	الدكتور صالح قنباز	١٩٦٥	الأستاذ محمد البشير الإبراهيمي
١٩٢٨	الأب جرجس شلحت	١٩٧٩	محمد العيد محمد علي خليفة

(*) ذكرت الأقطار وفقاً للترتيب الهجائي، والأسماء وفقاً للترتيب الزمني.

تاريخ الوفاة		تاريخ الوفاة	
١٩٩٠	الأستاذ عمر أبو ريشة	١٩٣٣	الأب جرجس منش
١٩٩٧	الدكتور شاكر مصطفى	١٩٣٣	الأستاذ جميل العظم
٢٠٠٠	الدكتور قسطنطين زريق	١٩٣٣	الشيخ كامل الغزي
٢٠٠٠	الدكتور خالد الماغوط	١٩٣٥	الأستاذ جبرائيل رباط
٢٠٠٦	الأستاذ عبد المعين الملوحي	١٩٣٨	الأستاذ ميخائيل الصقال
٢٠٠٦	الدكتور عبد السلام الترماني	١٩٤١	الأستاذ قسطنطين الحمصي
٢٠٠٦	الدكتور عبد السلام العجيلي	١٩٤٢	الشيخ سلمان الأحمد
٢٠٠٨	الدكتور عبد الله عبد الدائم	١٩٤٣	الشيخ بدر الدين العسائي
٢٠١٠	الدكتور صلاح الدين المنجد	١٩٤٨	الأستاذ ادوارد مرقص
	الجمهورية العراقية		
١٩٢٤	الأستاذ محمود شكري الألوسي	١٩٥١	الأستاذ راغب الطباخ
١٩٣٦	الأستاذ جميل صدقي الزهاوي	١٩٥١	الشيخ عبد الحميد الجابري
١٩٤٥	الأستاذ معروف الرصافي	١٩٥١	الشيخ محمد زين العابدين
١٩٤٦	الأستاذ طه الراوي	١٩٥٦	الشيخ عبد الحميد الكيالي
١٩٤٧	الأب انستاس ماري الكرملي	١٩٥٦	الشيخ محمد سعيد العرفي
١٩٦٠	الدكتور داود الجلبي الموصلبي	١٩٥٧	البطريك مار اغناطيوس افلام
١٩٦١	الأستاذ طه الهاشمي	١٩٥٨	المطران ميخائيل بخاش
١٩٦٥	الأستاذ محمد رضا الشبيبي	١٩٦٧	الأستاذ نظير زيتون
١٩٦٩	الأستاذ ساطع الحصري	١٩٦٩	الدكتور عبد الرحمن الكيالي
١٩٦٩	الأستاذ منير القاضي	١٩٨١	الأستاذ محمد سليمان الأحمد
١٩٧١	الأستاذ عباس العزاوي		«بدوي الجبل»
١٩٧٢	الأستاذ كاظم الدجيلي		
١٩٧٣	الأستاذ كمال إبراهيم		

تاريخ الوفاة	فلسطين	تاريخ الوفاة	
		١٩٧٣	الدكتور عبد العزيز الدوري
١٩٢١	الأستاذ نخلة زريق	١٩٧٧	الدكتور ناجي معروف
١٩٤١	الشيخ خليل الخالدي	١٩٨٠	الطبيب اغناطيوس يعقوب الثالث
١٩٤٧	الأستاذ عبد الله مخلص	١٩٨٣	الدكتور عبد الرزاق محيي الدين
١٩٤٨	الأستاذ محمد إسعاف النشاشيبي	١٩٨٣	الدكتور إبراهيم شوكة
١٩٥٣	الأستاذ خليل السكاكيني	١٩٨٣	الدكتور فاضل الطائي
١٩٥٧	الأستاذ عادل زعيتر	١٩٨٤	الدكتور سليم النعيمي
١٩٦٣	الأب أوغسطين مرمجي الدومينيكي	١٩٨٤	الأستاذ طه باقر
١٩٧١	الأستاذ قدرى حافظ طوقان	١٩٨٤	الدكتور صالح مهدي حنتوش
١٩٩٦	الأستاذ أكرم زعيتر	١٩٨٥	الأستاذ أحمد حامد الصراف
٢٠٠٣	الدكتور إحسان عباس	١٩٨٨	الدكتور أحمد عبد الستار الجوارى
٢٠٠٣	الأستاذ أحمد صدقي الدجاني	١٩٩٠	الدكتور جميل سعيد
٢٠٠٣	الدكتور إدوارد سعيد	١٩٩٢	الأستاذ كوركيس عواد
	الجمهورية اللبنانية	١٩٩٦	الشيخ محمد بجمحة الأثري
١٩٢٥	الأستاذ حسن بيهم	١٩٩٨	الأستاذ محمود شيت خطاب
١٩٢٧	الأب لويس شيخو	١٩٩٨	الدكتور فيصل دبدوب
١٩٢٧	الأستاذ عباس الأزهرى	٢٠٠١	الدكتور إبراهيم السامرائي
١٩٢٩	الأستاذ عبد الباسط فتح الله	٢٠٠٢	الدكتور محمد تقي الحكيم
١٩٣٠	الشيخ عبد الله البستاني	٢٠٠٣	الدكتور صالح أحمد العلي
١٩٣٠	الأستاذ جبر ضومط	٢٠٠٥	الدكتور عبد العزيز البسام
١٩٤٠	الأستاذ أمين الريحاني	٢٠٠٥	الدكتور جميل الملائكة
١٩٤١	الأستاذ جرجي بني	٢٠٠٦	الدكتور عبد اللطيف البدرى
١٩٤٥	الشيخ مصطفى الغلايينى	٢٠٠٩	الدكتور حسين علي محفوظ
١٩٤٦	الأستاذ عمر الفاخوري	٢٠١١	أ. هلال ناجي

تاريخ الوفاة	الأستاذ	تاريخ الوفاة	الأستاذ
١٩٢٥	الأستاذ رفیق العظم	١٩٤٨	الأستاذ بولس الخولي
١٩٢٧	الأستاذ يعقوب صروف	١٩٥١	الشيخ إبراهيم المنذر
١٩٣٠	الأستاذ أحمد تيمور	١٩٥٣	الشيخ أحمد رضا (العالمي)
١٩٣٢	الأستاذ أحمد كمال	١٩٥٦	الأستاذ فيليب طرزي
١٩٣٢	الأستاذ حافظ إبراهيم	١٩٥٧	الشيخ فؤاد الخطيب
١٩٣٢	الأستاذ أحمد شوقي	١٩٥٨	الدكتور نقولا فياض
١٩٣٣	الأستاذ داود بركات	١٩٦٠	الأستاذ سليمان ظاهر
١٩٣٤	الأستاذ أحمد زكي باشا	١٩٦٢	الأستاذ مارون عبود
١٩٣٥	الأستاذ محمد رشيد رضا	١٩٦٨	الأستاذ بشارة الخوري
١٩٣٥	الأستاذ أسعد خليل داغر		«الأخطل الصغير»
١٩٣٧	الأستاذ مصطفى صادق الرافعي	١٩٧٦	الأستاذ أمين نخلة
١٩٣٨	الأستاذ أحمد الإسكندري	١٩٧٧	الأستاذ أنيس مقدسي
١٩٤٣	الدكتور أمين المعلوف	١٩٧٨	الأستاذ محمد جميل بيهم
١٩٤٣	الشيخ عبد العزيز البشري	١٩٨٦	الدكتور صبحي الحمصاني
١٩٤٤	الأمير عمر طوسون	١٩٨٧	الدكتور عمر قزّوخ
١٩٤٦	الدكتور أحمد عيسى	١٩٩٦	الأستاذ عبد الله العلابلي
١٩٤٧	الشيخ مصطفى عبد الرازق	٢٠٠٦	الدكتور نقولا زيادة
١٩٤٨	الأستاذ أنطون الجميل	٢٠٠٩	الدكتور محمد يوسف نجم
١٩٤٩	الأستاذ خليل مطران		
١٩٤٩	الأستاذ إبراهيم عبد القادر المازني		
١٩٥٣	الأستاذ محمد لطفي جمعة		
١٩٥٤	الدكتور أحمد أمين		
١٩٥٦	الأستاذ عبد الحميد العبادي		
١٩٥٨	الشيخ محمد الخضر حسين		
			الجمهورية العربية
			الليبية
			الأستاذ علي الفقيه حسن
			جمهورية مصر العربية
			الأستاذ مصطفى لطفي المنفلوطي

تاريخ الوفاة		تاريخ الوفاة	
٢٠٠٦	الدكتور شوقي ضيف	١٩٥٩	الدكتور عبد الوهاب عزام
٢٠٠٧	الدكتور عز الدين إسماعيل	١٩٥٩	الدكتور منصور فهمي
	المملكة المغربية	١٩٦٣	الأستاذ أحمد لطفي السيد
١٩٥٦	الأستاذ محمد الحجوي	١٩٦٤	الأستاذ عباس محمود العقاد
١٩٦٢	الأستاذ عبد الحفي الكتاني	١٩٦٤	الأستاذ خليل ثابت
١٩٧٣	الأستاذ عمال الفاسي	١٩٦٦	الأمير يوسف كمال
١٩٨٩	الأستاذ عبد الله كُنُون	١٩٦٨	الأستاذ أحمد حسن الزيات
١٩٩١	الأستاذ محمد الفاسي	١٩٧٣	الدكتور طه حسين
١٩٩٤	الأستاذ محمد المكي الناصري	١٩٧٥	الدكتور أحمد زكي
٢٠٠١	الأستاذ عبد الرحمن الفاسي	١٩٨٤	الأستاذ حسن كامل الصيرفي
٢٠٠٨	الأستاذ عبد الوهاب بن منصور	١٩٨٥	الأستاذ محمد عبد الغني حسن
٢٠٠٨	الدكتور أمين علي السيد	١٩٩٧	الأستاذ محمود محمد شاكر
٢٠٠٨	الأستاذ الأخضر الغزال	٢٠٠٢	الأستاذ إبراهيم التزوي
	الجمهورية العربية اليمنية	٢٠٠٣	الدكتور عبد القادر القط
٢٠٠٨	الأستاذ القاضي إسماعيل بن علي الأكوع	٢٠٠٣	الدكتور أحمد مختار عمر

٣- الأعضاء المرسلون الراحلون من البلدان الأخرى

إيران		الاتحاد السوفيتي «سابقاً»	
١٩٤٧	الشيخ أبو عبد الله الزنجاني	١٩٥١	الأستاذ كراتشكوفسكي (أغناطيوس)
١٩٥٥	الأستاذ عباس إقبال	١٩٥٧	الأستاذ برتل (إيفكي ادواردوفيتش)
١٩٨١	الدكتور علي أصغر حكمة		إسبانية
١٩٩٥	الدكتور محمد جواد مشكور	١٩٤٤	الأستاذ آسين بلاسيوس (ميكل)
٢٠٠٧	الدكتور هادي معرفت	١٩٩٥	الأستاذ اميليو غارسيا غومز
إيطاليا		ألمانية	
١٩٢٥	الأستاذ غريفي (أوجينيو)	١٩٢٨	الأستاذ هارتمان (مارتين)
١٩٢٦	الأستاذ كاتاني (ليون)	١٩٣٠	الأستاذ ساخاو (إدوارد)
١٩٣٥	الأستاذ غويدي (أغنازيو)	١٩٣١	الأستاذ هوروفيتز (يوسف)
١٩٣٨	الأستاذ نلينو (كارلو)	١٩٣٦	الأستاذ هوميل (فريتز)
١٩٩٦	الأستاذ غريبي (فرنسيسكو)	١٩٤٢	الأستاذ ميتفوخ (أوجين)
	باكستان	١٩٤٨	الأستاذ هرزفلد (أرنست)
١٩٧٧	الأستاذ محمد يوسف البنوري	١٩٤٩	الأستاذ فيشر (أوغست)
١٩٧٨	الأستاذ عبد العزيز الميمني الراجكوتي	١٩٥٦	الأستاذ بروكلمان (كارل)
١٩٩٦	الأستاذ محمد صغير حسن المعصومي	١٩٦٥	الأستاذ هارتمان (ريتشارد)
٢٠١٠	الأستاذ محمود أحمد غازي الفاروقي	١٩٧١	الدكتور ريتز (هلموت)
	البرازيل		

١٩٣٢	الأستاذ بوهل (فرانز)	١٩٥٤	الدكتور سعيد أبو حمرة
١٩٣٨	الأستاذ استروب (يحيى)	١٩٨٤	الأستاذ رشيد سليم الخوري
١٩٧٤	الأستاذ بدرسن (جون)		(الشاعر القروي)
	السويد		البرتغال
١٩٥٣	الأستاذ سيترستين (ك.ف.)	١٩٤٢	الأستاذ لويس (دافيد)
١٩٨٦	الأستاذ ديدرنيغ سفن		بريطانية
	سويسرة	١٩٢٦	الأستاذ إدوارد (براون)
١٩٢٧	الأستاذ مونته (إدوارد)	١٩٣٣	الأستاذ بفن (أنطوني)
١٩٤٩	الأستاذ هيس (ح.ح)	١٩٤٠	الأستاذ مرغليوث (د.س.)
	فرنسة	١٩٥٣	الأستاذ كرينكو (فريتز)
١٩٢٤	الأستاذ باسيه (رينه)	١٩٦٥	الأستاذ غليوم (ألفريد)
١٩٢٦	الأستاذ مالانجو	١٩٦٩	الأستاذ اريري (أ.ج.)
١٩٢٧	الأستاذ هوار (كليمان)	١٩٧١	الأستاذ جيب (هاملتون أ.ر.)
١٩٢٨	الأستاذ غي (أرثور)		بولونية
١٩٢٩	الأستاذ ميشو (بليز)	١٩٤٨	الأستاذ (كوفالسكي)
١٩٤٢	الأستاذ بوبا (لوسيان)		تركية
١٩٥٣	الأستاذ فران (جيريل)		الأستاذ أحمد اتش
١٩٥٦	الأستاذ مارسيه (وليم)	١٩٣٢	الأستاذ زكي مغامر
١٩٥٨	الأستاذ دوسو (رينه)		تشكوسلوفاكية
١٩٦٢	الأستاذ ماسينيون (لويس)	١٩٤٤	الأستاذ موزل (ألو)
١٩٧٠	الأستاذ ماسيه (هنري)		الدانمرك
١٩٧٣	الدكتور بلاشير (ريجيس)		

١٩٨١	الأستاذ آصف علي أصغر فيضي		الأستاذ كولان (جورج)
١٩٩٩	الأستاذ أبو الحسن علي الحسيني الندوي	١٩٨٣	الأستاذ لاوست (هنري)
٢٠٠٥	الدكتور عبد الحلیم الندوي	١٩٩٧	الأستاذ نيكيتا إيليسف
٢٠١٠	الدكتور مختار الدين أحمد		فنلندة
	هولاندة		الأستاذ كرسكو (يوحنا اهتنن)
١٩٣٦	الأستاذ هورغرونج (سنوك)		المجر
١٩٤٣	الأستاذ هوتسما	١٩٢١	الأستاذ غولنزهر (أغناطيوس)
	(مارتينوس تيودوروس)		الأستاذ ماهلر (إدوارد)
١٩٤٧	الأستاذ اراندونك (ك. فان)	١٩٧٩	الأستاذ عبد الكريم جرمانوس
١٩٧٠	الأستاذ شخت (يوسف)		النروج
	الولايات المتحدة الأمريكية		الأستاذ مويرج
١٩٤٣	الدكتور مكدونالد (ب)		النمسا
١٩٤٨	الأستاذ هرزفلد (ارنست)		الدكتور اشتولز (كارل)
١٩٥٦	الأستاذ سارطون (جورج)	١٩٢٩	الأستاذ جير (رودلف)
١٩٧١	الدكتور ضودج (بيارد)	١٩٦١	الدكتور موجيك (هانز)
			الهند
		١٩٢٧	الحكيم محمد أجمل خان

الكتب والمجلات المهداة

إلى مكتبة مجمع اللغة العربية

في الربع الرابع من عام (٢٠١٠)

أ - الكتب العربية

أ. ماجد الفندي(*)

- الأردن دراسة جغرافية: صلاح الدين البحيري، عمان، ١٩٩٤م.
- الأرض وملكيتهما في الأردن: بدري الملقى، الأردن، ١٩٩٤م.
- الاتجاهات الفكرية للثورة العربية الكبرى: د. سهيلة الريحاوي، منشورات لجنة تاريخ الأردن، ١٩٩٢م.
- البيئة السياسية وتطور أعمال البريد: د. سعد أبو دية، مؤسسة آل البيت، عمان، ١٩٩٣م.
- التاريخ السياسي للعلاقات الأردنية - السورية حتى عام ١٩٧٦: د. عبد المجيد الشنان، عمان، ١٩٩٦.
- التعليم العالي في الأردن: د. أحمد يوسف التل، الأردن- عمان، ١٩٩٨م.
- الثروات الطبيعية والطاقة والمياه في الأردن: د. إبراهيم بدران، عمان، ١٩٩٤م.

(*) إجازة في المكتبات من جامعة دمشق.

- الجامع لنصوص الاقتصاد الإسلامي: إشراف د. عبد العزيز الدوري، عمان، ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٢م.
- الحسين بن علي: سليمان موسى، عمان، ١٩٩٢م.
- السياحة والاستجمام في الأردن: د. حابس سماوي، عمان، ١٩٩٤م.
- الشريف الحسين بن علي والخلافة: نفال داود الموفى، الأردن، عمان، ١٩٩٦م.
- الشعراء الجاهليون الأوائل: عادل الفريجات، بيروت: دار المشرق، ٢٠٠٨م.
- الفن التشكيلي في الأردن: محمود صادق، الأردن، عمان، ١٩٩٥م.
- القبيلة في الشعر الجاهلي: د. أحمد إسماعيل النعيمي، عمان: دار الطيار، ٢٠٠٩م.
- القصة القصيرة في الأردن: د. عبد الرحمن ياغي، منشورات لجنة تاريخ الأردن ١٩٩٣م.
- القضية الفلسطينية والقادة الهاشميون: د. خيرية قاسمية، منشورات لجنة تاريخ الأردن، ١٩٩٥م.
- النظام القضائي في الأردن: د. مفلح القضاة، مؤسسة آل البيت، عمان، ١٩٩٣م.
- النشر والمطابع في الأردن والمكتبات: د. فاروق منصور، عمان، ١٩٩٢م.
- المؤتمر السنوي السادس: عمان، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
- الوسطية بين الكلمة والفعل في التجربة الأردنية: د. صبحي جبر العتيبي، عمان، ١٩٩٤م.
- برامج تعليم الكبار ومحو الأمية في الأردن، عبد الكريم الموفى، عمان، ١٩٩٢م.
- بيلوغرافيا عصور ما قبل التاريخ: د. خالد محمود أبو غنيمة، عمان، ١٩٩٦م.
- تاريخ الشركس والأديفة، والشيشان في لواء حوران: جودت حلمي تاشخو، عمان، ١٩٩٤م.
- حقيقة الإعرال والإعراب: راسم الطحان، ألمانيا، ١٩٩٠م.
- فهرس الرسائل الجامعية عن تاريخ الأردن: منشورات لجنة تاريخ الأردن، عمان، ١٩٩٢م.
- كنوز القدس: مجموعة أساتذة مؤسسة آل البيت، الأردن، ١٩٨٣م.
- نظام الحكم في الإسلام والديمقراطية: أبحاث الدورة الثالثة عشرة للمؤتمر العام، مؤسسة آل البيت، ٢٠٠٤م.
- وجوه عرفتها: رياض عبد الله حلاق، دار الضاد بحلب، ٢٠١٠م.

ب- المجالات العربية

أ. ماجد الفندي (*)

المصدر	سنة الإصدار	العدد	اسم المجلة
سورية		١١٦٠، ١١٦١، ١١٦٢، ١١٦٣، ١١٦٤	- الأسبوع الأدبي
سورية	٢٠٠٩م	/٨٢/	- رسالة معهد التراث العلمي العربي
سورية	٢٠٠٨م	١٠٣ - ١٠٤	- دراسات تاريخية
سورية	٢٠٠٩م	١٢٢	- عالم الذرة
سورية	٢٠٠٨	/٢/ مجلد /٢٤/	- مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية
سورية	٢٠٠٩	/١/	- المعلم العربي
الأردن	٢٠٠٧م	عدد /٤/ مجلد /٣/	- اللغة العربية وآدابها
	٢٠٠٨	عدد /٤/ مجلد /٤/	
	٢٠٠٩	عدد /١/ مجلد /٥/	
السعودية	٢٠٠٩م	٦٣	- الأدب الإسلامي
السعودية	٢٠٠٩	٣٩٨، ٣٩٧، ٣٩٦، ٣٩٥	- الفيصل
السعودية	٢٠٠٩م	٣٨٩، ٣٩٠، ٣٩١، ٣٩٢	- المجلة العربية
الكويت	٢٠٠٩	٤٦٨، ٤٦٧	- البيان
الهند	٢٠٠٩	السنة /٣٣/ - ٥ - ٦	- الداعي
الهند	٢٠٠٩م	٦	- صوت الأمة

(*) إجازة في المكتبات من جامعة دمشق.

النشرة الأجنبية:

رَبِي مَعْدَنِي (*)

I- Books:

- The Hunchback of Notre Dame/ Victor Hugo.
- Rich man, Poor man/ Irwin Shaw.
- La Corruptrice.
- Les Trois Mousquetaires/ alexandre Dumas.
- C'est la vie qui triomphe/ A.Charov.
- Israël et les Arabes/ Eric Rouleau.
- Guy de Maupassant.

II- Periodicals:

- Awraq: estudios sobre el mundo àrabee islamico contemporánea, Vol.٢٤ (٢٠٠٧).
- AL-Qantara, Vol.٢٨, N.٢, (٢٠٠٨).
- Ajames, N.٢٣-٢ (٢٠٠٧).
- Resistance, N.١٠(٢٠٠٨).
- Acta Orientalia, Vol.٦١, N.١-٢ (٢٠٠٨).

(*) إجازة في الأدب الفرنسي من جامعة دمشق.

استدراك وتصحيح

د. عبد الإله نبهان

كنا نشرنا في الجزء الثالث من المجلد ٨٥، من مجلة الجمع، تحقيقاً للرسالة الموسومة بالإنصاف في مشاجرة الأسلاف لطاش كبري زادة.

وذكر في التعليق ٣١ ص ٩٠٣ من العدد الثالث أن المؤلف «ربما كان يريد به - أي بالفاضل اليميني - صاحب كتاب الطراز يحيى بن حمزة العلوي ت ٧٢٩هـ».

هذا وقد تبّهنا مشكوراً الدكتور ضياء الدين القالش أن الفاضل اليميني المذكور هو صاحب حاشيتين على الكشاف هما: تحفة الأشراف، ودرر الأصداف. وبالرجوع إلى كشف الظنون ٢: ١٤٨٠ وجدنا أن الفاضل اليميني هو عماد الدين يحيى بن القاسم العلوي ت بعد ٧٥٠هـ. وقد كتب حاشية في مجلدين سماها: درر الأصداف في حلّ عقد الكشاف، فرغ من تأليفها في صفر ٧٣٨هـ، وله حاشية أخرى اسمها تحفة «الأشراف في كشف غوامض الكشاف» ألفها بعد فراغه من الحاشية السابق ذكرها.

له ترجمة في البدر الطالع ٢: ٣٤٠ وكشف الظنون ١٥٤٤ والأعلام ٨: ١٦٣.