



مجلة مجمع اللغة العربية

لبنان

مجلة علمية محكمة

(1445هـ / 2023م)

العدد العشرون

مجلة مجمع اللغة العربية - ليبيا

رقم الإيداع بدار الكتب الوطنية - بنغازي (2008 / 552)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنْ الثَّمَرَاتِ ﴾

(سورة البقرة - من الآية: 126)

مَجَلَّةُ مَجْمَعِ اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ

لَبَّيْنَا

مَجَلَّةٌ عِلْمِيَّةٌ مُحْكَمَةٌ

المشرف العام: أ.د. عبد الحميد عبد الله الهرامة

رئيس المجمع

مدير التحرير: د. الصديق بشير نصر

مدير مكتب الدراسات والتراث

هيئة التحرير

أ.د. محمد مصطفى بن الحاج

أ.د. عمر خليفة بن إدريس

أ. عبد الحميد غيث مروان

أغراض المجلة:

- مجلة المجمع، مجلة دورية محكمة تعنى بنشر دراسات في اللغة العربية وآدابها، والتعريب وترجمة ألفاظ الحضارة ومصطلحاتها، وتحقيق المخطوطات والأبحاث المتعلقة بها.
- قواعد النشر بالمجلة:
- تقبل المجلة البحوث التي تتميز بالجدة والابتكار.
- ألا تكون البحوث مستلة من أطروحة جامعية، وألا تكون منشورة من قبل.
- ترتيب البحوث يخضع لاعتبارات علمية وفنية.
- يرسل الكاتب الذي لم يسبق له الكتابة في المجلة، مع بحثه، سيرته الذاتية العلمية وعنوانه.
- تخضع البحوث المقدمة للنشر للتقويم والتقييم من قبل متخصصين في المجال المعرفي نفسه الذي كتبت فيه تلك البحوث.
- يقدم المقوم تقريراً مفصلاً حول المادة العلمية، يبين فيه مدى انطباق المعايير العلمية (المنهجية) على البحث، موضحاً فيه الجوانب الإيجابية والسلبية، ومدى انطباق المعايير العلمية التي تتعلق بمنهجية الكتابة عليه.
- لا يقبل البحث إلا إذا نال درجة (جيد) فما فوقها.
- البحوث غير المجازة لا تردّ إلى أصحابها، ويكتفى بإبلاغ أصحابها بعدم الموافقة على نشرها دون ذكر الأسباب إلا في الحالات التي تقتضي ذلك.
- لا يتجاوز البحث ٣٠ صفحة. وإذا تعدى ذلك فإن للجنة التحرير بالمجلة أن تجعله في جزئين ينشران في عددين متتاليين، إذا تبين لها أهمية البحث، وذلك بعد استئذان الكاتب أو المؤلف.
- تقبل المجلة البحوث والدراسات وفقاً للمعايير الدولية للنشر كما هي مبينة أدناه.

المعايير الدولية للكتابة:

ينبغي لصاحب البحث أو المقال مراعاة الشروط الآتية المعتمدة في الكتابة، وذلك وفق الآتي:

- 1 - العنوان الرئيس للبحث، يكتب بخط DeoType Naskh ، حجم 18
- 2 - العناوين الداخلية الرئيسة تكتب بخط DeoType Naskh، حجم 16.
- 3 - العناوين الداخلية الفرعية تكتب بخط غامق Traditional Arabic، حجم 16.
- 4 - المتن بخط Traditional Arabic حجم 16.
- 5 - عندما يتفرّع العنوان إلى عناوين أخرى تحته، يسبق بدائرة سوداء.
- 6 - الاقتباسات والشواهد تكتب بخط Arabic traditional حجم 14.
- 7 - توضع قبل الاقتباس علامة تنصيص في أوله هكذا (“) وتوضع في آخره علامة القفل (”) هكذا.
- 8 - لتمييز الاقتباس يزاح من اليمين بمقدار 3 سم، ومن اليسار بمقدار 3 سم. كما هو مبين أدناه.
- 9 - مراعاة تنوين التمكين في آخر الاسم المنصوب، ورسمه على الألف.
- 10 - مراعاة علامات الترقيم.
- 11 - الأرقام الداخلية تكتب بحجم 12.
- 12 - في حالة عدم نقل النص بتمامه والاكتفاء ببعض منه تستعمل علامة الانقطاع هكذا [...] .
- 13 - الهوامش تكتب بالخط Arabic Traditional ، بحجم 11.

14 - النصوص أو الأسماء المكتوبة داخل المتن باللاتينية تكتب بخط Times New Roman، ويرسم مائل italic، بحجم 12، وتكتب داخل الهوامش بالخط نفسه، ولكن بحجم أصغر 10.

15 - عند تكرار المرجع يذكر في الهامش: المصدر السابق ص كذا، أو المصدر السابق والصفحة.

16 - يراعى في قائمة المصادر أن تكتب مرتبة ترتيباً ألفبائياً بحسب ألقاب شهرة المؤلفين، على النحو الآتي:

لقب المؤلف (الشهرة)، اسم المؤلف: اسم الكتاب، رقم الجزء والصفحة، اسم المحقق أو المترجم (إن وجد)، اسم الناشر، رقم الطبعة، تاريخ النشر، بلد النشر. وعند تكرار اسم المؤلف في المصادر يُكتفى بذكر اسمه مرة واحدة، ثم تذكر مؤلفاته على الترتيب، وذلك على النحو الآتي:

• الحصري، أبو إسحاق إبراهيم القيرواني: زهر الآداب وثمر الألباب 2: 133، تحقيق على البجاوي - دار الفكر العربي، الطبعة الثانية، الناشر عيسى البابي الحلبي، 1969، القاهرة.

• شاكر، محمود محمد:

- أباطيل وأسما، ص 501، مطبعة المدني، 1965، القاهرة.

- المتنبي، ص 171، دار المدني (مصورة عن مكتبة الخانجي)، 1987، جدة.

• ضيف، شوقي:

- العصر العباسي الأول، ص 123، دار المعارف، الطبعة الثامنة، 1966، مصر

- تجديد النحو، ص 131، دار المعارف، الطبعة الثالثة، 1982، مصر.

• العكبري، أبو البقاء: شرح ديوان المتنبي، 12: 122، تحقيق إبراهيم السقا، وإبراهيم الإبياري، وعبد الحفيظ شلبي، دار المعرفة، الطبعة الأولى، 1978، بيروت، لبنان.

17 - مراعاة أن تكون الهوامش والتخریجات في ذیل كل صفحة على حدة.
18 - افتتاح البحث بملخص abstract باللغة الإنجليزية أو الفرنسية لا يتجاوز بضعة أسطر. (وهذا ليس ملزماً).

19 - وضع كلمات مفتاحية key words مستلة من مادة البحث، تعین على توسیع رقعة انتشار البحث على الشبكة الدولية للمعلومات.
• ترسل البحوث إلى المجلة على العنوان التالي:

العنوان البريدي: شارع البلدية ص.ب: 551 بريد ميدان الجزائر طرابلس ليبيا

هاتف: 00218-21-4440126

البريد الإلكتروني: Lugha_arabiya@yahoo.com

المحتوى

- 17 تقديم
- 1 - أ. د. خليفة أبوبكر الأسود 19
- في التخطيط المصطلحي (مقترح تحري آلية لترقية المصطلح العلمي)
- 2 - د. رجب على رجب دوامة 69
- الحدث والأثر في اللغة العربية «مقاربة لغوية بلاغية»
- 3 - أ. د. رمضان سعد القماطي 121
- مجالس العلم وألقاب العلماء
- 4 - أ. د. عبد الحميد عبدالله الهرامة 147
- الفرق بين الحق والحقيقة وأثره في الفكر الإسلامي
- 5 - عبد القادر أبو القاسم العيساوي 193
- بين الفصحى والعامية (2)
- 6 - د. علي محمد رحومة 237
- اللغة والثقافة العربية وتحديات العالم الشبكي - كيف ننافس، ونشارك، ونتميز؟
- 7 - د. عمر خليفة بن إدريس 263
- ديوان ابن زكري نص مفتوح على سيرته، ومحددات النهضة الأدبية في بلاده

- 8 - أ.د. فوزية محمد بريون 281
شكيب أرسلان ودوره في القضية الليبية
- 9 - د. محمود محمد ملودة 305
تمظهرات المنهج الاجتماعي في النقد الروائي الليبي
- 10 - أ.د. أحمد يوسف أبو حجر 353
سؤالات نافع ابن الأزرق لعبد الله بن عباس أول الجهود في تفسير معاني غريب
القرآن الكريم

عرض الكتب

- 1 - تاريخ اللغة العربية وتطورها - تأليف محمد الشرقاوي 393
- 2 - موسوعة اللغة العربية واللسانيات 407
- 3 - اللغة العربية - 415
- 4 - فقه التحقيق - من الصنعة إلى العلم - د. فيصل الحفيان 433

أخبار المجمع

- ابرز المشاركات والزيارات واللقاءات 439
- محاضرات الموسم للعام 2023م 445

تقديم

أ.د. عبد الحميد عبد الله الهرامة

(رئيس المجمع)

يُصافحُ أيديكم - حضرات القراء الأفاضل - عددٌ جديدٌ من أعداد مجلة مجمع اللغة العربية الليبي، هو العدد العشرون الذي يصدر في حلَّةٍ جديدةٍ، وخطَّةٍ موسعةٍ تجمعُ بينَ ميزاتِ المنهجين الجديدِ والقديم، فلن تغيبَ عن أنظاركم الموضوعات الثابتة، ولكنكم ستجدون أبواباً أخرى نأمل أن تحظى بقبولكم وتقدّم الجديد المفيد لرصيد المجلة.

وفي هذه الخطة عودةً إلى جعل المجلة نصفَ سنويةٍ كما كانت في بعض الأعداد السابقة، وأن يتراوح عددُ صفحاتها ما بين 250 صفحة إلى 350 صفحة، مع التركيز بصورة أكثر على البحوث الجادة والجديدة، وفتح باب لعرض الكتب المتعلقة باللغة العربية في اللغات الأجنبية، واهتمام بالكتب المصنفة باللغة العربية التي تُظهر عظمة هذه اللغة، وبابٍ لنقد المؤلفات التي تتعرض لتراث الأمة، وخصصنا باباً لترجمة النصوص، وآخر لمحاضرات الموسم الثقافي، مع فتح نافذة للمراسلات والرُّدود إن وُجدت، وإتاحة المجال لنقد موضوعاتِ المجلة، والتعريف بأعضاء المجمع، وغيرها من الموضوعات المتعلقة بعمل المجمع ووظائفه اللغوية والتعليمية والثقافية.

ولا ننسى بهذه المناسبة ذكر المدير السابق لتحرير المجلة العالم والكاتب المتألق والمؤرخ الثبت الدكتور عمار جحيدر الذي قام بإدارة تحرير هذه المجلة منذ سنة 2016 حتى سنة 2022م، وقد وضع بصماته الأولى عندما تولى أمانة تحريرها سنة 2006 فغيَّر مظهرها وأبوأبها لتصبح واحدةً من أبرز الحوليات الجمعية في العالم العربي، وهذه لحظةٌ وفاءٍ نعتزُّ

فيها بجهود هذا العالم الجليل الذي أعطى من وقته وجهده لهذه المجلة ولطبوعة البحوث الجمعية ما جعلهما على ذلك المستوى.

ولا ننسى في الوقت نفسه الأستاذين الفاضلين، د. علي فهمي خشيم ود. محمد وريث اللذين كان لهما فضل السبق والتأسيس، وذلك فضل يُذكر فيشكر، كما نذكر بالشكر والتقدير الأستاذين الفاضلين على الصادق حسنين، والدكتور محمد مسعود جبران، فلكل منهم بصمته المقدرة في التطوير والإغناء.

وإذا كان المجمع قد شهد نشاطاً متميزاً في السنوات العشر الأخيرة من عمره، فسببُهُ تفاعلُ ثلثةٍ كريمةٍ من أعضائه البارزين، الذين كان لعطائهم العلمي أثره الطيب في إغناء المجمع بالأنشطة العلمية والفكرية القيمة. وإننا لنطمح إلى أن يكون هؤلاء العلماء قدوةً حسنةً للأعضاء العاملين والمشاركين الذين حالت ظروفُهُم في الماضي دون المشاركة في أنشطة المجمع بالكتابة أو المحاضرة، بل إنَّ المجمع ليفتح أبوابه دائماً للدائرة الأوسع من دوائر المنتمين إليه، وهم فضاءه الموسع من الباحثين والدارسين والمفكرين داخل الوطن وخارجه.

سدد الله خطا العاملين في خدمة اللغة العربية الشريفة.

رئيس التحرير



في التخطيط المصطلحي (مقترح تحري آلية لترقية المصطلح العلمي)

أ.د. خليفة أبوبكر الأسود

عضو لجنة التخطيط اللغوي بالمجمع

1 - توطئة:

من المعلوم لدى المختصين باللغة العربية والدارسين لعلوم العربية أن عدداً من الجامعات اللغوية قد تم إنشاؤها في البلدان العربية، فضلاً عن وجود مؤسسات بحثية تعنى بترقية اللغة وتطوير مفرداتها، ومن أبرز هذه الجامعات والمؤسسات: المجمع العلمي العربي بدمشق، ومجمع اللغة العربية بالقاهرة، ومجمع اللغة العربية الأردني، والمجمع اللغوي العراقي، ومكتب تنسيق التعريب بالرباط، والبنك الآلي السعودي للمصطلحات (باسم)، وبنك مغربي Lexar بمعهد الدراسات والأبحاث للتعريب بالرباط، ومن المعلوم أيضاً أن هذه الجامعات والمؤسسات هي المناط بها مسألة ترقية اللغة وتطويرها وإثرائها بالمصطلحات العلمية المُعَايَرة الموحدة التي تؤهلها لمسايرة ومواكبة التقدم العلمي التكنولوجي المتسارع في بلدان العالم المتقدمة.

ولن نجانب الصواب إذا قلنا إنّ هذه الجامعات والمؤسسات وبنوك المصطلحات قد جاهدت ولا تزال تجاهد في خدمة اللغة العربية، إلا أنها لم تجعلها ناجحة في مجارة التيار الجارف المتسارع من المصطلحات المستجدة في المجالات العلمية والتكنولوجية. ومرد ذلك القصور في نظري ليس عجزاً في اللغة نفسها ولكن لعدم استغلال كافة إمكانيات اللغة في تطويرها من قبل المخططين اللغويين للوقوف على

ما يجوز توظيفه، وما لا يجوز توظيفه من إمكانيات اللغة من ظواهر صرفية أو نحوية في استيعاب المصطلح العلمي.

ففي الوقت الذي نتفهم حرص المجمعين والمخططين اللغويين على المحافظة على سلامة اللغة وعلى وضع مصطلحات مفهومة ويسيرة الاستعمال ونتفهم أسباب هذا الحرص، إلا أن هذا الحرص على سلامة اللغة وعلى حمايتها من التأثر باللغات الأجنبية لم يجعلها متفتحة ومواكبة لمتطلبات العصر. وقد تجلّت هذه المحافظة في التمسك بالقواعد الكلاسيكية للغة والتشدد في وضع الضوابط والقواعد التي كثيراً ما تجاوزها الاستعمال الحي للغة، إذ إن اعتماد الاستعمال اللغوي تفرضه عوامل لغوية واجتماعية وحضارية عدة، ويساعد اعتماد الاستعمال اللغوي الفصيح على التطور والتآلف مع واقع حال المجتمعات العربية، وهو الذي يستوجب أن نستخلص منه ومن تطبيقاته المطردة الاستنتاجات التي تخدم قضايا تطور اللغة وترقيتها.

لقد كانت العربية في سالف عهدها لغة العلوم والمعارف، وأصبح علماءؤها اليوم عاجزين عن صناعة مصطلحاتها. فمن الواضح أنّ آليات ترقية المصطلح العلمي العربي اليوم تعاني من إجهاد وإعياء في مجارة التناحي المتسارع في توليد المصطلحات العلمية للتعبير عن المفاهيم العلمية المستحدثة والمتداولة في عالمنا المعاصر. فمنذ صدر الإسلام إلى يومنا هذا، نمت وتوسعت اللغة العربية بطرق وآليات محددة لبناء الكلمات وصوغ المصطلحات، وهي: الاشتقاق، والمجاز، والنحت، والتعريب، والاقتراض اللغوي. وتعد هذه الطرق هي الوسائل التقليدية لترقية العربية ونموها، ولا يزال المخططون اللغويون والمترجمون والمعجميون يستعملونه لتطوير اللغة العربية. إلا أن الكم المتزايد للمصطلحات والمفاهيم الأجنبية التي فرضت نفسها على العربية في عالمنا المعاصر جعل هذه الوسائل غير كافية لتوليد كل ما تحتاج إليه العربية من مصطلحات لوسم المفاهيم الجديدة.

ولمناقشة هذه المشكلة واقترح الحلول لمعالجتها نجد المخططين اللغويين العرب ينقسمون إلى قسمين، يحرص القسم الأول منهم الذي تمثله الجامعات والمؤسسات اللغوية الرسمية على التمسك بالطرق والآليات التقليدية التي توسعت بها العربية في القديم (الاشتقاق والمجاز والنحت والتعريب والاقتراض). والاقتراض - عند الضرورة - لأجل تطوير العربية وترقيتها في العصر الحاضر⁽¹⁾.

بينما يذهب القسم الثاني وأغلبهم من المترجمين والمؤلفين والباحث العاملين خارج مؤسسات التخطيط اللغوي الرسمية إلى اعتماد منهج الاستعمال اللغوي⁽²⁾ القائم على قواعد العربية وأوزانها لتكوين تراكيب لغوية تؤدي وظيفة المصطلح، وتصبح مقبولة في الاستعمال اللغوي.

وتهدف هذه الدراسة إلى الدعوة لتبني الإمكانيات النحوية للغة العربية التي يؤيدها الاستعمال اللغوي؛ لتعزيز إمكانياتها في ترقية المصطلح العلمي العربي، حيث تجمع هذه الطريقة بين توظيف التراكيب اللفظية العربية للأعلام والاستعمال المتداول. وقد تأسس الإطار النظري لهذه الدراسة على قواعد العربية ونظامها النحوي وأوزانها⁽³⁾، أما الشواهد المثلة للمركبات المصطلحية المستهدفة فقد ارتأيت تتبعها واستخلاصها

(1) انظر عبد الرحمن وجيه محمد، رسالة دكتوراه بجامعة لندن موسومة « The Role of Derivation in the Process of Neologisation in Modern Literary Arabic (1981) (دور الاشتقاق في تطوير مفردات اللغة العربية المعاصرة)، وانظر، عبد الصاحب مهدي علي، رسالة دكتوراه بجامعة لندن موسومة « A Linguistic Study of the Development of Scientific Vocabulary in Standard Arabic (1987) (دراسة في تطوير المفردات العلمية في العربية المعاصرة) ».

(2) انظر، Khalifa Al-Asswad (1994)، رسالة دكتوراه (بجامعة لندن) موسومة « Lexical Expansion in Arabic: The Role of iDaafa in the Development of Technical Terminology ».

(3) of ، (دور المركب الإضافي في تطوير المصطلح العلمي) / وانظر Aladdin Kharabshah رسالة دكتوراه بجامعة مانشستر (سالفورد) - موسومة : - The Translation of Different Types of Technico- scientific Compounds from English into Arabic , PhD thesis, University of Salford (2003). (دراسة في ترجمة المصطلحات العلمية-التقنية المركبة من الإنجليزية إلى العربية).

(3) انظر، جواد حسني سماعنة «التركيب المصطلحي طبيعته النظرية وأنماطه التطبيقية».

من مصدرين، الأول: أحد إصدارات مكتب تنسيق التعريب بالوطن العربي، وهو أشمل مؤسسة تخطيط مصطلحي تُعنى بتنسيق أعمال المجامع اللغوية العربية في مجال المصطلحات وهو «المعجم الموحد لمصطلحات المعلوماتية (انجليزي - فرنسي - عربي)، والثاني: هو «حزمة المواد التعليمية للرخصة الدولية لقيادة الحاسب الآلي» [ICDL] (International Computer Driving License)، الإصدار الرابع المكون من سبع مقررات تغطي مناهج الرخصة، ويعد حقل الدراسات الحاسوبية أحد المجالات العلمية التخصصية الحديثة لتقنية المعلومات، وقد تم استخلاص هذه الشواهد بحيث يشهد الأول على ممارسات إحدى مؤسسات التخطيط اللغوي العربية بينما يؤكد الثاني على الاستعمال اللغوي.

وتسعى هذه الدراسة إلى التنبيه إلى أن أسباب البطء في عمليات التعريب وتطوير المصطلحات العربية المقابلة للمصطلحات الأجنبية المستحدثة مرجعه التقيد بالآليات المعتمدة قديماً لمواجهة مشكلات عصرية، أما هدفها الأساس فهو اقتراح وإبراز نهج جديد يقوم على عدم الاقتصار على هذه الآليات المعتمدة وحدها لتطوير المصطلح الحديث، وتبني آليات جديدة للوضع المصطلحي قائمة على مقاييس اللغة وأصولها النحوية، عن طريق توظيف الإمكانيات النحوية، متمثلة في المركبات اللفظية، التي تزخر بها العربية للاستفادة منها في تطويرها وترقيتها.

2 - إطار الدراسة وحدودها:

اللغة كائن حي خاضع لناموس التطور، وقد خضعت العربية مثل سائر اللغات للتطور فتنوعت ألفاظها وتطورت بالاشتقاق والمجاز والنحت والتعريب، وإن كل أمة تعزز بلغتها وتريد لها الحياة والاستمرار نظراً للغة من أهمية، إذ إنها الوسيلة للتعبير عن آمال الأمة، وهي التي يكتب بها تاريخ الأمة وحضارتها ومجدها وآدابها وكل ما يتصل بها، كما تنقل للأجيال حضارة أسلافهم وتحفظ لهم تراثهم.

ولأن اللغة هي وسيلة التفاهم والتعامل فلا بد للغة من مسايرة العصر وتطور الحياة في جميع مناحيها حتى تستطيع تلبية حاجات المتكلمين بها. وتعد العوامل المؤثرة في تطور اللغة العربية هي ذات العوامل المؤثرة في تطور أي لغة، وثمة عاملان أساسيان لهما دور في تطور اللغة وترقيتها، الأول يتعلق بخائص اللغة الداخلية من حيث بنيتها صوتاً ولفظاً وتركيباً ودلالة، وأما الثاني فهو عامل خارجي يتعلق بعوامل لها تأثير في تطور الألفاظ ودلالاتها وهي عوامل اجتماعية سياسية اقتصادية، فضلاً عن عوامل التقدم الحضاري والتقني المعاصر، وتمثل هذه العوامل في أثر تغيير النظم السياسية والاقتصادية السائدة في المجتمع على تطور الألفاظ، وأثر الدين في تغيير دلالات الألفاظ، والأثر الناتج عن التغيير الاجتماعي والتطور الحضاري المستمر على تطور الألفاظ وتطور دلالاتها. وقد نمت العربية وتطورت ألفاظها لمسايرة التغيرات الاجتماعية بطرق التوسع اللغوي المعروفة وهي الاشتقاق والمجاز والنحت والتعريب.

وعندما تم اعتماد آليات التطور اللغوي هذه، كانت العربية هي من دخل على اللغات الأجنبية في عقر دارها عن طريق الفتوحات الإسلامية، كما أراد علماء العربية خلال العصر العباسي استيعاب الثقافات المجاورة لبلادهم وتطويرها بترجمة تلك الثقافات العلمية والفكرية، أما في زماننا هذا فقد تغيرت الظروف البيئية للعربية وصارت اللغات الأجنبية هي من يدخل على العربية في دارها بسبب التطور العلمي وتطور أدوات التواصل والاحتكاك المباشر بالثقافات الدولية، مما فرض على العرب واقعاً جديداً، وصارت حاجة العرب إلى استيعاب هذه الثقافات وإنتاجها الحضاري ليس باختيارهم، بل أصبح عاملاً خارجياً ولكنه مرغوبٌ فيه لدى مستعملي اللغة، ويذكر المسدي⁽¹⁾ «أن الفارق شاسع بين موقف العرب اليوم من لغتهم، وموقف أجدادهم منها. ويعزى هذا الفارق إلى الوزن الحضاري الذي كان للأمة العربية

(1) عبد السلام المسدي (مجموعة من الأساتذة الجامعيين)، تأسيس القضية المصطلحية، بحوث ودراسات المصطلح العلمي، المؤسسة الوطنية للترجمة والتحقيق والدراسات، بيت الحكمة - قرطاج، 1989م.

وافقدناه اليوم، وكان من فضل الغلبة التاريخية أن العرب قد تعاملوا في الماضي مع مسألة التطور اللغوي وما إليها من معضلات المصطلح في العلوم والمعارف من موقع القوة، فسلم موقفهم من كل العقد النفسية والفكرية، ولكن ما من شك أن لغة العلم تشكّل اليوم في الواقع العربي معضلة قاسية، فكثير من الباحثين العرب في حقول المعرفة العلمية والتكنولوجية يعمدون إلى اختيار الكتابة بلغة أجنبية بسبب افتقارهم للمصطلح العربي المقابل للمفهوم الثقافي الغربي، وتكاد هذه الظاهرة أن تكون عامة، وهكذا صار الأمر يتطلب، بل يوجب النظر في آليات ترقية اللغة وتطوير هذه الآليات والتوسع فيها استجابة للمتطلب البيئي الذي حدث في محيط العربية.

وتتمحور هذه الدراسة حول كيف يمكن أن يتم تطوير المصطلحات العلمية العربية لكي يتمكن المستخدمون لها من التعبير بلغتهم دون الحاجة إلى اقتراض مصطلحات أجنبية كما هو الحال في غالب الميادين العلمية التكنولوجية اليوم، ومن ثمّ، ينصرف اهتمام هذه الدراسة إلى التأكيد على الظواهر المصطلحية مع عدم الإخلال بالجوانب النحوية الصرفية للغة، وتستند هذه الدراسة على بيانات ترمي إلى استنباط آليات جديدة لتسمية المفاهيم والمبتكرات العلمية التكنولوجية الواردة من المجتمعات المتقدمة إلى البلاد العربية، وبذا فالحافز والمثير الأول لهذه الدراسة لا يعود إلى قصور في جوانب العربية الصوتية والصرفية، بل يرجع إلى عوامل خارجية تتعلق بالتداخل مع الثقافات الأجنبية ولغاتها وأثر ذلك على العربية، أي أن التطور اللغوي المصطلحي للعربية اليوم تحفزه عوامل خارجية تتمثل في التواصل مع الثقافات الخارجية أكثر مما تستثيره العوامل المتعلقة ببنية اللغة. ويصور الجدول التالي الإطار المرجعي لطبيعة هذه الدراسة:

جدول يبين طبيعة دراسات التطور اللغوي⁽¹⁾

تطور لغوي نتيجة لتغيرات حدثت في بنية اللغة	تطور لغوي (مصطلحي) ناتج عن تغيرات ثقافية حضارية	طبيعة ودافعه التطور اللغوي
تطور لغوي (مصطلحي) ناتج عن تغيرات داخلية حدثت في بنية اللغة ذاتها	تطور لغوي (مصطلحي) ناتج عن تغيرات حضارية حدثت داخل المجتمع ذاته	دوافع ومثيرات داخلية
تطور لغوي (مصطلحي) ناتج عن تغيرات خارجية حدثت نتيجة تأثير بنية اللغة بلغات أخرى	تطور لغوي (مصطلحي) ناتج عن تغيرات حضارية واردة من مجتمع آخر (هذه الدراسة)	دوافع ومثيرات خارجية

يوضح الجدول أعلاه، وقوع هذه الدراسة في إطار وحدود التطوير المصطلحي الناتج عن تطور حضاري حدث خارج مجتمع اللغة، ويقصد بالتطور الحضاري إدخال مبتكرات مادية ومفاهيم جديدة من نتاج المدنية الحديثة في ثقافة المجتمع العربي، ومن ثم تتطلب هذه الأشياء المضافة مصطلحات لوصفها ووسمها، ومن الطبيعي أن تقوم الأمة المستوردة للحضارة نتيجة للتواصل بين الأمم والشعوب بترقية لغتها ومصطلحاتها لتستوعب النتاج الحضاري الوافد إليها من الخارج كما هو حال اللغة العربية اليوم.

3 - آليات صوغ المصطلح وتوليده في العربية:

اهتم مجمع اللغة العربية بالقاهرة، وهو أكثر الجامعات العربية اهتماماً بتوليد المصطلحات وتطوير المعجم العربي بتيسير قواعد النحو والصرف؛ بغية تجديد المعجم العربي والفاظه، فاهتم بالطرق والآليات المعتمدة لوضع المصطلحات.

(1) الجدول مقتبس من: Smeaton, B. (1973) Lexical Change Due to Technical Change, as illustrated by the Arabic of Al-Hasa, Saudi Arabia, Indiana University Publication, Bloomington

وكان الرأي السائد في المجمع يرى تلبية حاجات العصر والإسهام في حل المشاكل العملية دون وضع نظام صرفي منسق، فلقد تمّ مزج قضايا عامة بقضايا خاصة ومختصة، كما تشهد على ذلك دراسة الشيخ أحمد الاسكندري الذي كان أول من عالج المسائل الصرفية⁽¹⁾، وقد اعتمد المخططون اللغويون بالمجامع اللغوية وخارجها من اهتماموا بالتطور اللغوي وبترقية المصطلح العربي وقضايا التوليد المصطلحي⁽²⁾، بآليات توليد المصطلح وتطويره إلى أربع آليات أساسية، أبانها مصطفى الشهابي وهي: الاشتقاق والنحت والمجاز والتعريب، وسنعرض فيما يلي تعريفات وتوصيف لهذه الآليات دون التوسع في تطبيقاتها الآن، ولئن شاء معرفة تفاصيل قضايا التوليد الصرفي أن يتبعها في مصادرها المذكورة في الهامش أدناه، وهي:

1- الاشتقاق: من الخصائص السامية للغة العربية أنها لغة اشتقاقية؛ ولذلك لا جرم أن يكون الاشتقاق أهم وسائل التنمية اللغوية فيها، والاشتقاق هو توليد كلمة من جذر صرفي أو من كلمة مع تناسب بين المولّد والمولّد منه في اللفظ والمعنى بحسب قوانين الصرف، وعرفه عبدالقادر المغربي أنه «نزع لفظ من لفظ آخر بشرط تناسبهما في المعنى والتركيب وتغايرهما في الصيغة»⁽³⁾، وقسم النحويون الاشتقاق إلى أنواع منها:

الاشتقاق الصغير: وهو أخذ كلمة من كلمة أخرى مع اشتراك الكلمتين في المعنى واتفاقهما في ترتيب الأحرف الأصلية، كما نشق من الجذر (جلس): جالس، مجلس، جلوس، مجالسة، اجلس، أستجلس، جليس... الخ.

الاشتقاق الكبير ويسمى (التقليب) ويتمثل في تقديم بعض أحرف الكلمة على بعض

(1) راجع، محمد رشاد الحمزاوي، أعمال مجمع اللغة العربية بالقاهرة، مناهج ترقية اللغة تنظيراً ومصطلحاً ومعجماً، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى 1988م، ص 296.

(2) راجع: عبد القادر المغربي، كتاب الاشتقاق والتعريب، مطبعة الهلال 1908م، واسماعيل مظهر، تجديد العربية، مكتبة النهضة، (د. ت.)، ومصطفى الشهابي، المصطلحات العلمية في اللغة العربية في القديم والحديث، مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق، 1955م، ومحمد الحمزاوي، المرجع السابق، وغيرها.

(3) عبد القادر المغربي، كتاب الاشتقاق والتعريب، مطبعة الهلال 1908م.

مثل: (ل - ك - م-) و (ك - م - ل-) و (م - ل - ك -)، الاشتقاق الأكبر، أو الإبدال، وهو انتزاع كلمة من كلمة أخرى مع تناسب بينهما في المعنى والمخرج (لا يشترط بعض العلماء تناسب المخارج في الإبدال) واختلاف في بعض الحروف مثل: قضم (الأكل اليابس)، وخضم (الأكل الرطب). ومثل: ترم وشرم وصرم.

الاشتقاق الكُبار ويسمى (النحت)، وهو ضرب من ضروب الاختصار، حيث تصاغ كلمة من كلمتين أو أكثر مثل: نقحرة (نقل الحروف) وركمجة (ركوب الأمواج) وبرمائي (البر والماء)، أو من جملة مثل الكلمات (حوقل، حيعل، وسبحل، وفذلك).

ويعد الاشتقاق أكثر آليات صوغ المصطلح العلمي المعتمدة لدى المجامع اللغوية العربية إنتاجاً للمصطلحات العلمية. وقد أقرّ مجمع اللغة العربية بالقاهرة «إباحة النحت عندما تُلجئ إليه الضرورة العلمية»؛ ولذلك صار النحت جائزاً في العلوم والفنون للحاجة الملحة للتعبير عن معانيها بألفاظ موجزة، ومن الأمثلة على استعماله: حلماً (خلل بالماء)، ويزموم (يزيل الماء)، ولكر (نزع الكلور)،... الخ

2 - المجاز: وهو عند علماء البيان «لفظ ينقل المتكلم معناه الأصلي الموضوع له إلى معنى آخر بينه وبين المعنى الأصلي علاقة»، ويعتبر نقل الألفاظ من معناها الأصلي إلى معنى علمي أحد وسائل ترقية اللغة، والألفاظ التي تم نقلها من معناها الأصلي إلى معنى علمي كثيرة ومنتشرة في الاستعمال العلمي، وفي مصطلحات الحضارة مثل: القطار، والسيارة، والغواصة، والإبرة، والمطبعة، والجاذبية، والتيار، والمسام،... وغيرها.

3 - التعريب: وهو أحد آليات التطور اللغوي التي يلجأ إليها المخططون اللغويون بعد استنفاد وسائل التطوير والتوليد الأخرى، وهو «أن تتكلم العرب بكلمة على نظام كلامهم وأسلوبهم»⁽¹⁾، وثمة من اشترط أن يكون على وزن عربي، وقد تبوأ التعريب منزلة فاقت

(1) شهاب الدين أحمد الحفاجي، شفاء الغليل: فيما في كلام العرب من الدخيل، تصحيح وتعليق ومراجعة: محمد عبد المنعم خفاجي، مكتبة الحرم الحسيني التجارية الكبرى، 1371هـ - 1952م.

منزلة النحت والمجاز، وخضعت اللغة العربية للتعريب من أول نشأتها كما تخضع له الآن، وعرب العرب الأوائل كثيراً من الألفاظ التي هم في حاجة إليها من شتى اللغات، ويعد التعريب اليوم وسيلة من وسائل التوليد اللغوية التي يلجأ إليها بعد استنفاد وسائل التوليد الأخرى شريطة أن لا يمس استعماله بأصوات اللغة وأوزانها التي يجب المحافظة عليها، وقد رأى مجمع اللغة العربية التمييز بين نوعين من المعرب. أولهما: المعرب من الألفاظ الأعجمية الخاضعة للأوزان العربية. وثانيهما: الألفاظ الأعجمية غير الخاضعة للأوزان العربية وهي ما تعرف بالدخيل أو الاقتراض اللغوي. ومن أمثلة المصطلحات المعربة: بلمرة (polymerisation)، وتغويز (gazification)، وتأكسد (oxydation)، ومن المصطلحات الدخيلة: بلاتين (platine)، وجلسرين (glycerine)، وبوتاسيوم (potasium). وأقر مجمع اللغة العربية بالقاهرة في أعماله وقراراته قياس صيغ كثيرة لم تكن مقيسة عند النحاة القدامى، مثل إقرار سبع صيغ، بعد أن كانت ثلاثة، لاسم الآلة، والتوسع في الاشتقاق من أسماء الأعيان عند الحاجة، كما أقر المجمع «كثيراً من الأساليب المشاعة المنقولة إلى العربية بطريق الترجمة»⁽¹⁾، وغيرها من القرارات. ويتبع هذا الأخذ ما استعمله أعلام العربية المبدعون من المحدثين من أقيسة لغوية جديدة، وعدم الوقوف تجاه التجديد موقف جمود وتشدد وعدم الانحياز للتضييق والحكم على كل اجتهاد في استعمال الألفاظ والتراكيب بالتخطئة، وكأن العربية ليست كائناً حياً يتطور حسب الزمان والمكان ويزداد اتساعاً وحيوية.

وعلى الرغم من الجهود الكبيرة التي بذلها علماء العربية في تصفيتها من الانحرافات التي شاعت فيها على مستوى المفردات والتراكيب، فإن البعض منهم بالغ في الحرص على سلامتها، واستندوا على علة أذخلتهم في دائرة تخطئة الصحيح، ومن بين تلك العلة، قولهم إن المعاجم لم تورد تلك الصيغة أو ذلك التركيب، وما هذه المعاجم إلا جهود فردية لا تحلوا

(1) انظر، عبد اللطيف الشويرف، تصحيحات لغوية، ص: 14.

من النقص، ومهما بلغ علم المرء وذكاؤه فإنه لا يستطيع استيفاء كلام العرب وآثارهم جميعاً. وكذلك قولهم: أن هذا التركيب أو تلك الصيغة لم يرد منها إلا شواهد قليلة فهي شاذة ولا يقاس عليها، وكما سبقت الإشارة، من يستطيع استقراء وإحصاء كل ما قاله العرب من مفردات وصيغ وأساليب؟ ولذلك السبب يستبعدونها من مبدأ القياس وهو الأساس الذي قام عليه النحو العربي.

وتأسيساً على هذا، نرى أن لا تحدّد وسائل ترقية اللغة على المناهج التي أقرّها القدماء الذين كانوا يخططون للغة في زمانهم، بل ينبغي استغلال كافة الإمكانيات التي تزخر بها اللغة لتطويرها لأجل أداء وظائفها، ومن الإمكانيات التي تزخر بها العربية المركبات اللفظية عموماً ومركبات الأعلام على وجه التحديد.

ومن الجدير بالذكر، أن العربية ليست هي اللغة الوحيدة التي تعاني من مشكلة المصطلح العلمي، بل تعاني منه كلّ لغات الشعوب المستوردة للعلوم الحديثة والتقنية في هذا الزمان، ولتكون العربية لغة التواصل بين مستعمليها وبين العلماء والمتعلمين تحتاج أن يتوفر لها شرطٌ أساسٌ وهو تطوير المصطلحات العلمية وترقيتها.

ومادام البحث العلمي مَطْرَدًا والتقدّم الفكريّ والحضاريّ متواصلًا، فلزاماً على أية لغة مواكبة التطور الحضاري، إسوة بغيرها من اللغات الحية، أن تنمو وتزدهر ويتسع مخزونها المصطلحيّ ويتجدد، الأمر الذي لم يتحقق في واقع اللغة العربية بالمرونة والسلاسة المطلوبة، مما يتطلب التدخل العمدي لتيسير هذا الأمر، وهو ما يعرف اليوم بالتخطيط اللغوي المصطلحي.

4 - التخطيط اللغوي المصطلحي:

التخطيط المصطلحي المتفرع عن التخطيط اللغوي الذي صار فرعاً معرفياً جديداً، نشأ حديثاً عن علم اللغة التطبيقي، باعتباره أحد فروع اللسانيات غايته ممارسة التخطيط؛ للتغلب على المشكلات التي تعاني منها اللغات في ميدان المصطلح العلمي التقني.

وكأي نوع من أنواع التخطيط، سواء أكان تخطيطاً سياسياً أم اقتصادياً أم علمياً يبدأ المخطط اللغوي بحصر المشكلات، وتحديد الحاجات. وعلى ضوء الحصر يتم تحديد الأهداف والطرق والوسائل المناسبة لتحقيقها. وبالنظر لمشكلة المصطلح العلمي، موضوع هذه الدراسة، نجد ما هو التخطيط المصطلحي الذي ننشده ليؤدي إلى اقتراح حلول لمشكلات ترقية المصطلح العلمي العربي.

وقد تعددت الأنشطة والممارسات التي تعكس التخطيط المصطلحي، كما تعددت تعاريفه وتوصيفاته في الكتابات والأدبيات التي تناولت هذا الموضوع⁽¹⁾، إذ يعرف (فلبر: Felber 1986)، نقلاً عن (Zirnikhi 2016)، تخطيط المصطلح بأنه «الاجراءات التي ينبغي اتخاذها لأجل تطوير أنشطة منظمة لصوغ المصطلحات تهدف إلى تصنيف معاجم تخصصية». فضلاً عن هذا التعريف، نجد أن حدود تخطيط المصطلح لا تقف عند أنشطة صوغ المصطلحات وتصنيفها بل تتعدى هذا الحد، فيرى هيرمانز Hermans (1991: 688) «أن التخطيط المصطلحي يتمثل في تبرير القرارات ذات العلاقة بتطوير المصطلح التي يتخذها المخططون اللغويون»، ومن ثم يمكننا أن تستنتج من هذين التعريفين أن القاسم المشترك بينهما هو أن التخطيط المصطلحي يقع في مستوى الممارسات والأنشطة العملية وتنفيذ السياسات وليس رسم السياسات. ويؤكد نيدوبتي (Nedobity 1990 : 655)، نقلاً عن (Zirnikhi 2016)، أن التخطيط المصطلحي « جزء لا يتجزأ من تخطيط اللغة الخاصة». وبكلمات أكثر دقة، يعد التخطيط المصطلحي جزءاً من تخطيط لغة العلوم، ولقد ورد وصف التخطيط المصطلحي في دليل السياسات المصطلحية (8 : 2005) أنه «السعي بوعي وإدراك وبطريقة منظمة إلى تطوير لغة خاصة طبقاً لحاجات ومتطلبات التواصل في حقل معرفي محدد». ونستنتج من هذا أمرين مهمين، الأول: هو أن

(1) راجع، Abolfazl Zarnikhi, (2016) Towards a Systemic Model for Terminology Planning, Cambridge Scholars Publishing Lady Stephenson Library, Newcastle upon Tyne, NE6 2PA, UK.

التخطيط المصطلحي جزء لا يتجزأ من إطار أوسع وأشمل وهو تخطيط لغة العلوم، والثاني: أن التخطيط المصطلحي لا يحدث دون الحاجة إليه.

وتقدم هذه الدراسة مقترحاً متمثلاً في آلية لصوغ المصطلح العلمي المركب قائمة على توظيف التراكيب اللفظية للأعلام المركبة في النحو العربي لصوغ مصطلحات علمية مركبة، وهي طريقة رغم توظيفها وشيوعها في إعداد مسارد المعجمات التخصصية التي تنشرها⁽¹⁾ الجامعات والمؤسسات العربية للتخطيط اللغوي، فإن مؤسسات التخطيط اللغوي العربية توظفها ولا تعتمد في سياساتها اللغوية، كما سنرى عند تحليل بيانات هذه الدراسة.

وقد تبلورت فكرة هذا المقترح من خلال دراسات سابقة أجراها الباحث تضمنت مسحاً جزئياً لنوعين من المعاجم المختصة، فكان الأول «معجم مصطلحات العلم والتكنولوجيا» الذي هو نسخة مترجمة من «معجم (ماجرو- هيل) للمصطلحات العلمية»⁽²⁾، وكان الثاني عدداً من المسارد لمصطلحات البترول والصناعات النفطية أقرها ونشرها مجمع اللغة العربية في القاهرة خلال الفترة 1968 إلى 1977 م⁽³⁾. وقد توصلت هذه الدراسة من خلال المسح الميداني للمركبات المصطلحية في المعاجم المتخصصة المذكورة إلى التحقق من الدور الذي تؤديه المركبات اللفظية في تطوير المصطلح العلمي العربي.

ويرى المختصون بالدراسات المصطلحية⁽⁴⁾، أن أزمة المصطلح العلمي العربي تكمن في حصر وتحديد آليات ترقية اللغة على الطرق التقليدية لصوغ المفردات، ورغم أن القائمين

(1) انظر، نبيل عبدالسلام هارون، المعجم الشامل لمصطلحات مجمع اللغة العربية في العلوم التقنية والهندسية، ومسارد المصطلحات المقترحة بمجلة اللسان العربي، منشورات مكتب تنسيق التعريب بالوطن العربي.

(2) راجع، خليفة أبوبكر الأسود، إسهام المترجم في التخطيط المصطلحي دراسة في ترجمة المصطلح وتطوير معاجم الاختصاص، مجلة مجمع اللغة العربية - ليبيا، العدد السابع عشر (1442هـ / 2020م).

(3) راجع، خليفة أبوبكر الأسود، صوغ المصطلح العلمي وتوحيده، الندوة العلمية الرابعة، مجلة مجمع اللغة العربية - ليبيا 2007م.

(4) راجع، د. صالح بلعيد «أين تكمن مشكلة المصطلح العلمي»، وقائع ندوة قضايا المصطلح العلمي في العلوم المادية، مجلة دراسات مصطلحية، العدد الثالث، أصدرها معهد الدراسات المصطلحية، المغرب، (1424هـ - 2003م).

على عمليات صك المصطلحات علماء مختصون ولهم دراية وافية بها، فإنهم منقسمون إلى مجموعتين، لكل منهما اتجاه يتعصب له ورأي يجاح به، إذ يعتقد بعض المخططين اللغويين أن آليات صوغ المصطلح التي وضعها اللغويون القدماء هي الحد الذي يجب أن يقف عنده اجتهادنا في البحث عن ترقية لغتنا. ويؤكد د. بلعيد صالح⁽¹⁾، أن أصحاب هذا الاتجاه يتعصبون للمصطلح التراثي المبني على أساس الآليات المعتمدة التي استعملها الأوائل في صوغ المصطلحات، ويرون أن هذا النهج كافٍ لترقية اللغة المعاصرة كما طوروها قديماً. ولا شك أن هذه الوسائل هي التي ضمنت الاستمرار لحياة اللغة العربية ما يزيد على عشرة قرون متوالية دون إعياء أو توقف، كما صارت هذه اللغة في ظرف قرون قليلة تربط بين شعوب مكنتهم من التعبير عن العواطف والانعكاسات التي تجيش في صدورهم. ويدافع هؤلاء المحافظون عن تمسكهم بالطرق التقليدية المعتمدة لترقية اللغة بحجة المحافظة على تأصل اللغة ذاتها وحمايتها من التداخل مع غيرها من اللغات.

بينما يرى القسم الثاني⁽²⁾، من المخططين اللغويين أن هذه القواعد صلحت لتكون حداً ينتهي عنده اجتهاد أهل اللغة في العصور القديمة، ولكن حاجات هذا العصر تحملنا مرغمين أكثر من أي وقت مضى على توظيف إمكانات العربية كافة للاستفادة منها، ولناخذ منها ما يلائم حاجات حياتنا المعاصرة فنوسع أفق اللغة ونجعلها قادرة على مجازاة اللغات الحديثة من حيث القدرة على الوضع والابتكار، وأن آليات التطور اللغوي المعتمدة غير كافية، وأن العربية الآن فقيرة مصطلحياً وتعتمد على المصطلح المترجم والمقترض؛ ولذلك تحتاج إلى استغلال إمكاناتها وتطوير آليات صوغ المصطلح عن طريق ابتكار طرق وآليات جديدة تقوم على مقاييس اللغة وأوزانها لتلبية حاجاتها وسرعة الاستجابة لمتطلباتها بتوليد مصطلحات مبتكرة كلما جدّ جديد.

(1) المرجع السابق.

(2) راجع، محمد أديب السلاوي، قضية المصطلح العلمي في اللغة العربية، على الرابط:

https://www.arabiclanguageic.org/view_page.php?id=11259.

ويبين الجدول الآتي المبادئ التي أقرتها مؤسسات التخطيط اللغوي والمخططون اللغويون في الوطن العربي واعتمدها بعض الجامعات اللغوية لوضع المصطلحات وتوليدها، وذلك كما أوردها محمود أحمد السيد من خلال إسهامه في ندوة «إقرار منهجية موحدة لوضع المصطلح»⁽¹⁾ التي أقامها مجمع اللغة العربية بدمشق ونشرت في مجلة المجمع:

المبادئ الأساسية في وضع المصطلح وتوليده (طرق توليد المصطلح العلمي)	
المبادئ المعتمدة في مجمع دمشق	
1	البحث في الكتب العربية عن مصطلح مستعمل للدلالة على المعنى المراد تسميته أو ترجمته، ويشترط أن يكون اللفظ الذي استعمله القدماء مطابقاً للمعنى الجديد.
2	البحث عن لفظ قديم يقرب معناه من المعنى الحديث ويطلق على المعنى الجديد (المجاز).
3	البحث عن لفظ جديد لمعنى جديد مع مراعاة قواعد الاشتقاق (الصرفي).
4	اقتباس اللفظ الأجنبي بحروفه على أن يصاغ صياغة عربية، (التعريب).
المبادئ المعتمدة في مجمع اللغة العربية في القاهرة	
1	وضع أسماء جديدة بطرق الاشتقاق والمجاز والنحت.
2	إباحة المحذور في سبيل الضرورة العلمية وتنزيل الحجة منزلة الضرورة.
3	قبول ما استعمله المولودون مما جرى على الألسنة مع إجازة الاشتقاق من أسماء الأعيان.
4	الحفاظ على التراث العربي وإيثار ترجمة المصطلح مع إجازة التعريب.
5	تعريف كل مصطلح تعريفاً علمياً معجبياً.
6	الإبقاء على المصطلح العربي القديم وتفضيله على الجديد إلا إذا شاع الجديد.
7	إجازة استعمال بعض الألفاظ الأعجمية للضرورة.
8	الأخذ بمبدأ القياس في اللغة، ويجوز النحت عندما تلجئ إليه الضرورة العلمية.

(1) راجع، محمود أحمد السيد، المبادئ الأساسية في وضع المصطلح العلمي وتوليده، «ندوة إقرار منهجية موحدة لوضع المصطلح»، مجلة مجمع اللغة العربية - دمشق، عدد خاص، المجلد 75، الجزء الثالث 2000م-1421هـ.

9	ينسب إلى لفظ الجمع عند الحاجة، مثل دولي جماهيري.
10	يجوز جمع المصدر عندما تختلف أنواعه، مثل: إشعاعات، تمديدات.
11	يجوز إدخال "أل" على حرف النفي المتصل بالاسم: اللاهوائي، اللاسلكي.
المبادئ التي اعتمدها المجمع العلمي العراقي	
1	تفضيل اللفظ العربي على المولد والمولد على الحديث إلا إذا اشتهر، واستعمال اللفظ العربي الأصيل إذا كان المصطلح الأجنبي مأخوذاً عنه، مثل الكحول alcohol.
2	تجنب تعريب المصطلح الأجنبي إلا في الأحوال الآتية: إذا أصبح مدلوله شائعاً بدرجة يصعب معها تغييره في حال الأسماء العلمية لبعض العناصر الكيميائية. إذا كان مشتقاً من أسماء الأعلام. إذا كان من أسماء المقاييس أو الوحدات الأجنبية. إذا كان مستعملاً في الكتب التراثية مثل "اسطرلاب".
3	إذا لم يتيسر مصطلح عربي، ففي الاشتقاق والتوليد والقياس والمجاز متسع كبير.
المبادئ التي اعتمدها مجمع اللغة العربية الأردني	
1	المصطلح الأصيل هو المستمد من التراث.
2	المسكوك بالوسائل المتاحة للغة من قياس، اشتقاق، مجاز.
3	يفضل أن يكون المصطلح عربياً تراثياً كلما كان ذلك ممكناً.
4	تحديد المصطلح الأجنبي إذا كان من الشيع والذيوخ بحيث أصبح علماً.
المبادئ التي اعتمدها مكتب تنسيق التعريب	
1	استعمال لفظ عربي واحد مقابل التعبير الأجنبي، ولا تستعمل المترادفات إلا عند الضرورة، وبذلك يتحقق توحيد المصطلحات.
2	وضع مصطلح عربي مقابل كل دلالة إذا كان للمصطلح الأجنبي أكثر من دلالة واحدة.

3	دراسة المصطلح الأجنبي دراسة وافية وتعرّف مدلوله العلمي ومفهومه الدقيق ومعناه الاصطلاحي في حقل الاختصاص قبل الإقدام على وضع مقابله العربي.
4	عدم الاقتصار على اعتماد لغة أجنبية واحدة مصدراً وحيداً للمصطلحات الأجنبية.
5	استعمال الألفاظ الأجنبية المتداولة التي سبق أن استخدمها العلماء العرب الأقدمون، ولا يجتهد في وضع مصطلح جديد دون الأخذ في الحسبان المصطلحات التي وضعتها المجامع واللجان المتخصصة.
6	الاكتفاء بوجود مناسبة أو مشابهة بين مدلول المصطلح اللغوي ومدلوله الاصطلاحي ولا يشترط في المصطلح اللغوي أن يستوعب كل معناه العلمي.
7	الابتعاد عن الكلمات (الألفاظ) المثقلة بمعانٍ عدة.
8	الالتزام قدر الإمكان بالقوائم الدلالية والسوابق واللواحق التي يعدها المجمع الموحد.
9	جواز اللجوء إلى النحت أو التركيب المزجي بشرط أن تكون اللفظة المنحوتة مقبولة أو شائعة.
10	استعمال الكلمات الدخيلة أو المستعربة عند اللزوم.
11	اختيار اللفظ الأسهل من بين مختلف اللغات الأجنبية لنقله إلى العربية بأخف ما يمكن على اللسان العربي دون التزام لغة عربية واحدة.
12	الحرص في استعراب الكلمة على وضعها في صيغة يسهل جمعها والنسبة إليها والاشتقاق منها.
13	اعتبار المصطلح المستعرب عربياً يخضع لقواعد اللغة العربية.
14	جواز التصرف في صيغ النسبة للتمييز أو منع اللبس وجواز النسبة إلى المفرد أو الجمع.

وعلى الرغم من أن الكم الكبير من المصطلحات التي أنتجتها هذه المبادئ والأسس ثم اعتمدها المجامع اللغوية ومكتب تنسيق التعريب، بقيت مشكلة المصطلح العلمي العربي تراوح في مكانها ولم تساير العربية وتيرة وسرعة استيعاب المفاهيم والأفكار الوافدة

من الدول المتقدمة، وبقي السؤال أين تكمن مشكلة المصطلح العلمي العربي بدون إجابة، وللإجابة على هذا السؤال أفاد بلعيد صالح⁽¹⁾، أن أمر المصطلح قد طرح على مستويات عدة، وبعد أربعين عاماً من البحث لم تفصل الندوات العلمية ولا مؤتمرات التعريب ولا الملتقيات اللغوية في مشكلة المصطلح العلمي من حيث التطبيق، وأضاف أن مكن المشكلة يتمثل في جوانب عدة اختصرها بلعيد صالح⁽²⁾، في الفقرات الآتية:

- 1 - عدم اتباع منهجية موحدة لتنميط المصطلحات وتوليدها.
- 2 - طغوة الجانب النظري على التطبيقي في صوغ المصطلح.
- 3 - ظهور نزعة محلية في بعض المصطلحات وعدم اعتماد الدراسات الميدانية على مستوى الوطن العربي باعتماد المشهور والمتواتر عربياً.
- 4 - غياب منهج عام عن منهجيات وضع المصطلح وغياب نظرية خاصة بالحقول المصطلحية.
- 5 - البعد عن محيط الاستعمال الذي يغربل المصطلح ويمنحه الدوام.
- 6 - عدم توظيف التقنيات المعاصرة والاعتماد على البعد القديم للمصطلح متمثلاً في الاشتقاق والمجاز والنحت والتعريب، في الوقت الذي قطعت المؤسسات العالمية أشواطاً في اعتماد التعبير والتنميط واستثمار التقنيات المعاصرة.
- 7 - الافتقار إلى المصادر المعربة وضعف تفعيل عملية التعريب ومؤسسات الترجمة ووجود حواجز ثقافية بين البلدان.

ونجد في هذه اللائحة من الأسس أن الفقرتين الخامسة والسادسة دعوة صريحة إلى عدم اهمال الاستعمال اللغوي الشائع بين مستعملي اللغة، ودعوة بعدم التمسك بالبعد

(1) بلعيد صالح، المرجع السابق.

(2) بلعيد صالح، المرجع السابق.

القديم للمصطلح وحده، بينما نرى لغات العالم تنتهج أبعاداً جديدة لترقية اللغة وتطويرها. وفي هذا الصدد، يقول ابن تيمية⁽¹⁾: «إذا اتسعت العقول وتصوراتها اتسعت عباراتها، وإذا ضاقت العقول والتصورات بقي صاحبها محبوس العقل واللسان»، ويعد توليد المصطلحات عملية إبداعية تقود إلى إضافة عناصر جديدة في المعجم المختص للغة ما يجعلها تتسم بالخلق والوضع، وهي عملية مرتبطة بحركة اللغة في توظيفها للقوالب اللغوية المعهودة وتوليدها لوحدات معجمية جديدة.

وقد ذهب الرواد الأوائل في عصر النهضة العربية ومنهم رفاة الطهطاوي وأحمد فارس الشدياق وابراهيم اليازجي، إلى أنّ اللغة العربية من الاتساع والقدرة بحيث تستطيع التعبير عن معطيات الحياة والعلم الواردة من الخارج بلغة عربية سليمة، وفي الواقع أنّ الحرص على سلامة اللغة ضرورة قومية، إلا أنّ هذا الحرص يجب أن لا يصل إلى درجة التعصب والتزمت ضد كل تطور؛ لأنّ سنّة التطور أقوى من الحواجز التي توضع في طريق اللغة، ولا يمكن الحيلولة دون اللغة وتطورها، وإذا أردنا أن ننشد السلامة اللغوية، فإنها تتحقق أيضاً بطريق الاحتفاظ بأصول اللغة ونظامها النحوي الصرفي وليس بطريقة الجمود. وإن أكمل اللغات وأرقاها هو ما واكب روح العصر واستوعب متطلباته.

ومن الجدير بالذكر، أن العربية فتحت أبوابها منذ القدم للقياس في الألفاظ والتراكيب والأساليب، مما قوى أصولها وعبقريتها في التعبير، ويعد تطبيق مبدأ القياس والأخذ به والتوسع فيه بابتكار أقيسة واستعمالات جديدة من بين الطرق والأدوات المتاحة للغة العربية للتغلب على مشكلة ترقية اللغة وتطوير المصطلح.

وقد ورد لفظ «القياس» مقروناً بمحاولة قدامى النحاة العرب وضع أسس النحو العربي وفي مقدمة هؤلاء أبو الأسود الدؤلي، أول من أسس النحو العربي، ومن بعده عبدالله

(1) ابن تيمية، تقي الدين (د.ت): الرد على المنطقيين، ص 166، تقديم سليمان الندوي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت.

بن أبي إسحاق⁽¹⁾، الذي سار بالدرس النحوي نحو تحديد منهجه البحثي، فقاموا برصد الظواهر المطردة وجعلها قياسية لا تصح مخالفتها، والنظر إلى من خالفها على أنه من الشاذ الذي لا يقاس عليه، وتلقى الخليل بن أحمد العلم على عيسى بن عمر فتأثر بمنهجه في القياس على المطرد من كلام العرب، ولم يترك لنا الخليل كتاباً في النحو ولكن آراءه مبثوثة في كتاب تلميذه سيبويه⁽²⁾. وكان أغلب قياس سيبويه على كلام العرب الموثوق بعريبتهم، وكان قياسه في الأغلب على الكثير، أما القليل فكان عنده من النوادر الذي يحفظ ولا يقاس عليه. وجاء بعد سيبويه نحاة صرفوا جلّ همهم إلى القياس مثل المبرد، وبعضهم ألف فيه ومنهم الأخفش وله كتاب المقاييس، ومنهم أبو عمر الجرمي وكان أكثر اعتدالاً في القياس. ونقول في هذا السياق: ألا يجوز للمتأخرين أيضاً توظيف هذا المبدأ في ترقية المصطلح العلمي؟ فلماذا لا نقيس مركبات مصطلحية على أوزان المركبات اللفظية للأعلام مثل المركب الإضافي والوصفي والإسنادي والعطفي.

5 - امكانيات العربية في صوغ المصطلح العلمي (المركبات اللفظية) أنموذجاً:

ورد في أدبيات الدراسات المصطلحية أن للمصطلح تعريفات عدة، قد أورد زكريا أرسلان⁽³⁾، نقلاً عن علي القاسمي⁽⁴⁾، أن المصطلح «أي رمز يُتفق عليه للدلالة على مفهوم، ويتكون من أصوات مترابطة أو من صورها الكتابية (الكلمات)، وقد يكون كلمة أو عبارة»، وأضاف أرسلان⁽⁵⁾، أن المصطلح «كل اسم عربي أو دخيل، بسيط، أو مركّب، أو معقّد أو مختصر أو رمز يدل على مفهوم معين ومحدد». ويعرّف التوليد المصطلحي⁽⁶⁾ أنه

(1) راجع، محمود نخلة، أصول النحو العربي، دار العلوم العربية، بيروت. ص: 102.

(2) السابق، ص 105.

(3) زكريا أرسلان، تحليل المركب المصطلحي، دراسات مصطلحية: المركب المصطلحي الطي أنموذجاً، العدد السابع 1428هـ-2008م.

(4) معجم مصطلحات علم المصطلح (ISO)، (1087) ترجمة على القاسمي، مجلة اللسان العربي، العدد 22، ص: 206.

(5) انظر، د. زكريا أرسلان المرجع السابق.

(6) المطار، عبد العزيز، المصطلح العربي وقضايا التوليد، مجلة دراسات مصطلحية، العدد السادس، 1427هـ-

2006م، ص: 109-119.

«وضع أو صوغ مصطلح جديد يعبر عن مفهوم محدد اعتماداً على آلية تتحكم في هذا الوضع، لتمكين اللغة من تغطية قصورها التعبيري.

وتنعكس أهمية المصطلح في النصوص العلمية أكثر من انعكاسها في الإبداعات الأدبية، وذلك لارتباط النص العلمي بتصورات ومفاهيم يسعى الكاتب لجماعة من القراء المشتركين معه في تخصصه إلى تواصله معهم، لأن المصطلح يكون جزءاً من اللغة العلمية الخاصة وليس اللغة التي يستعملها عامة الناس في حياتهم اليومية ولذلك من يفهم المصطلح يفهم العلم الذي يعكسه ذلك المصطلح.

ومن المعلوم أن للاستعمال اللغوي هدفين أساسيين، الهدف الأول: تحقيق التواصل اليومي بين متكلمي اللغة الواحدة، والثاني: تحقيق تبادل المعلومات التخصصية بين الذين تجمعهم اهتمامات مشتركة، مثل الصيادلة والأطباء والمهندسين... إلخ، أو ما يعرف باللغة الخاصة لما تشتمل عليه من مصطلحات تخصصية متداولة بين أصحاب المهنة أو الحرفة الواحدة، وتعد اللغة الخاصة أكثر دقة وتحديدًا بالنسبة لمدلولاتها ومعانيها، بينما تتميز اللغة العامة بكثرة الاستعمالات المجازية (تشبيه، واستعارة، وكناية)، والبلاغية (جناس، مطابقة، مقابلة)، واستعمال الأمثال والتعابير الاصطلاحية فيها.

يعد التخطيط المصطلحي جزءاً لا يتجزأ من تخطيط اللغة الخاصة، وللتعبير عن ذلك بدقة، يمكن القول: إن التخطيط المصطلحي جزء من تخطيط لغة العلوم، وهو السعي بوعي وإدراك وبطريقة منظمة إلى تطوير لغة خاصة طبقاً لحاجات ومتطلبات التواصل في حقل معرفي محدد.

وإثر شيوع التخصصات وانتشار تطبيقات العلوم في المجتمع، أصبحت الحاجة ملحة لترقية المصطلح العلمي على نطاق واسع، ومن الممكن تحقق هذه الغاية بالتخطيط لإقرار مبدأ يتم اعتماده ضمن آليات ترقية اللغة وتطوير المصطلح، ألا وهو مبدأ اعتماد التركيب اللفظي ضمن آليات صوغ المصطلح العلمي.

1.5 - الأعلام المركبة و التركيب المصطلحي:

التركيب في اللغة هو وضع شيء على شيء كما جاء في اللسان والقاموس، وركبه تركيباً، وضع بعضه على بعض، والتركيب في الكلمات ما هو خلاف الأصل، إذ الأصل في الكلمات الإفراد، لذا لا يحكم على كلمة بالتركيب ما لم يوجد دليل قاطع على ذلك، والمركب عند النحويين العرب ما تركب من كلمتين فأكثر. ويتألف التركيب اللفظي في العربية من عناصر لغوية (اسم وفعل وحرف) توضع في موضع معين من التركيب، وهذا ما يعرف بالنظم عند عبد القاهر الجرجاني⁽¹⁾ (1982)، ويسمى في الدراسات اللغوية الحديثة البناء أو البنية، وترتبط الكلمات فيما بينها في السياق بعلاقاتها بما قبلها وما بعدها، فالسياق هو المعيار لبيان المعاني الوظيفية للكلمة.

وفي هذا المقام أود التمييز بين التركيب اللفظي الذي يشمل كل أجزاء الكلام (الفعل والاسم والحرف)، والتراكيب منها مركبات أعلام ومنها غير أعلام، فالتراكيب غير الأعلام التي أبانها النحويون مثل: المركب العددي، والظروف المركبة، والأحوال المركبة مثل: أيادي سبأ، وأما الأفعال المركبة فهي مثل: عليك، ولديك، ودونك، وأمامك، وخلفك، بمعنى: «الزم» و«عندك» و«أخذ»، و«تأخر»، و«تقدم» على التوالي، أما الأعلام المركبة التي يبني على وزنها (التركيب المصطلحي)، وعادة ما يركز فيه على الاسم بكافة أشكاله (مصادر، ومشتقات، وصفات)، ويكون الاسم هو نواة التركيب المصطلحي والعنصر الأساسي فيه، ومن المعلوم أن الاسم هو اللفظ الذي يدل على معنى في نفسه دون دلالة على الزمن، ويرتبط الاسم المركب بإضافة تابع له كالصفة أو المضاف لتأكيد الإسمية، ومن علاماته قبول التعريف والتنوين والنداء والحجر والإسناد، على عكس التركيب الفعلي (الجملة) الذي يدل على حدث مرتبط بزمن سواء أفاد معنى في نفسه، أو اقترن بأحد الأزمنة الثلاثة: الحال، أو الاستقبال، أو الماضي. أما المركبات الأعلام فتشمل المركبات الإسمية مثل:

(1) عبد القاهر الجرجاني م دلائل الإعجاز في علم المعاني، تحرير محمد رشيد رضا، دار المعرفة - بيروت (1982م).

- أ - المركب الإضافي، مثل: معالج النصوص، حافظه البيانات، نظام التشغيل.
- ب - المركب البياني (الوصفي)، مثل: جهاز طرفي، برامج تطبيقية، المساح الضوئي.
- وقد يتسع المركب الوصفي فيصبح مركباً إضافياً وصفاً مكوناً من خليط من التركيب الإضافي والتركيب الوصفي، مثل: منهجية النحو العربي وعين شديدة النظر.
- ج - المركب الإسنادي، مثل: قرص مدمج للقراءة فقط، تهيئة القرص المرن.
- د - المركب العطفی، مثل: مرسل ومستقبل، محلل ومبرمج.

وحرصاً على الالتزام بمحدود هذه الدراسة، سأقصر المناقشة على المركبات الأعلام، وتعريف المركبات الأعلام، أو المركب الإسمي المصطلحي بأنه تركيب لغوي يتكون من كلمتين أو أكثر، ويبتدئ باسم نواة المركب الذي يحدده ما بعده من أنواع المحددات (مضاف إليه، أو خبر أو صفة أو معطوف... الخ). وتحدد المركبات الأسمية بنوع العلاقة التي تربطها بالمحددات في التركيب وهي: الإضافة والوصف (البيان) والإسناد والعطف. فينتج عنها أربعة أنواع من مركبات الأعلام تحدها نوع العلاقة التي تربطها بالمحددات في التركيب وهي: المركب الإضافي والمركب الإسنادي والمركب الوصفي (مركب بياني) والمركب العطفی⁽¹⁾.

1.1.5 المركب الإضافي:

وهو ما رُكِب من مضاف ومضاف إليه. ويتكون المركب الإضافي من اسمين، أو أكثر بحيث يكون الثاني بمنزلة التنوين لما قبله، ويكون أولهما مضافاً مرتبطاً بالثاني بعلاقة الإضافة، مثل: عبد الحكيم، وأبوبكر وامرؤ القيس، فيكون بسيطاً من اسمين أو معقداً من ثلاث كلمات فأكثر. ومن المركبات المصطلحية الإضافية البسيطة: براعة الاستهلال، وتحت الحمراء. ومن المركبات الإضافية المعقدة: ارتفاع درجة حرارة الجسم، ارتفاع درجة حرارة الأرض، سرعة دوران النجم.... الخ.

(1) انظر سماعه: التركيب المصطلحي: طبيعته النظرية وأنماطه التطبيقية، وانظر، رضا علي، المرجع في اللغة العربية (دار الفكر د.ت)، ومحمد التونجي، معجم علوم العربية، دار الجيل للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت.

2.1.5 المركب الإسنادي:

الإسناد في مفهوم النحاة عبارة عن ضم إحدى الكلمتين إلى الأخرى على وجه الإفادة التامة، أي على وجه يحسن السكوت عليه، وهو المركب المؤسس على علاقة إسنادية بين نواة المركب (المسند إليه)، وبين الاسم المحدد (المسند)، فيصبح مركباً من مسند ومسند إليه، ومكوناً من جملة اسمية أو فعلية، أي أنه علم منقول من جملة اسمية أو فعلية، مثل: شاب قرناها وبرق نحره، والخير نازل، وجاد الحق. ويتسم المركب الإسنادي بعلاقة ارتباط محكمة بين عنصريه ما يعني أنه يفيد إفادة تامة مقترباً من معنى الجملة، وتحفل المعاجم التخصصية العربية بمثل هذا النوع من المركبات مثل: جزء لا يتجزأ، الإثارة بالتصادم⁽¹⁾.

3.1.5 المركب الوصفي (البياني)

يتكون المركب الوصفي (البياني) عادة من عنصرين لغويين أو أكثر، بحيث يكون أولهما (رأس المركب أو نواته) اسماً موصوفاً ومحددًا بالعنصر الذي يليه. ويكون العنصر الثاني موضعاً المعنى الأول ومرتبباً به بعلاقة تبين (صفة أو بدل أو توكيد)، بحيث يكون الموصوف (نواة المركب) مرتبباً بالمحدد ارتباطاً يتعذر الفصل بينهما دون تقويض الدلالة الاصطلاحية الموحدة الناتجة عن حاصل مجموع المعنى لكلا العنصرين. ويعد المركب الوصفي أكثر أنماط المركب استعمالاً في الوضع المصطلحي قديماً وحديثاً⁽²⁾. ومن الأمثلة التي تعكس هذا النوع من المركبات في الاستعمال اللغوي المعاصر: القاموس المحيط، والمعجم الكبير، والمعجم الوجيز، والمعجم الوسيط، والزاوية القائمة، والأجسام الطافية، والجذر الأصم.

ويتكون المركب الإضافي الوصفي من خليط من التركيب الإضافي والتركيب الوصفي،

وينقسم إلى قسمين على النحو التالي:

(1) راجع، جواد حسني سماعة، المرجع السابق.

(2) راجع، جواد حسني سماعة، المرجع السابق.

1 - اسم مضاف + اسم مضاف إليه + صفة، مثل: منهجية النحو العربي.

2 - اسم + صفة مضافة + اسم مضاف إليه، مثل: عين شديدة النظر، يعرب الجزء الأول حسب موقعه في الجملة ويجر الاسم الثاني بالإضافة إليه وتجر الصفة إذا كانت نعتاً للاسم الأول، فتتبعه في إعرابه مثلاً: إدارة المصادر الطبيعية.

4.1.5 المركب العطفی:

يتكون هذا المركب من معطوف ومعطوف عليه بينهما حرف عطف⁽¹⁾. ويعدّ هذا النمط من المركبات أقل المركبات المصطلحية استعمالاً في المصطلحات العربية؛ لأن حرف العطف ليس سوى أداة ربط بين مصطلحين مستقلين يمكن استعمال كل منهما على حدة؛ ولذلك يخلو هذا النوع من المركبات من أي سمة تحديد مصطلحية مما يوجد في المركبات المصطلحية الأخرى عدا علاقة العطف التي هي علاقة تبعية مطلقة بين المعطوف والمعطوف عليه، ومن أمثلة المركب العطفی: الطبع والطبيعة، المثل والمثال، الهية والأنس، الغيب المكنون والغيب المصون، العدالة والبناء، تاج اللغة وصحاح العربية.

2.5 التركيب المصطلحي

لقد وردت تعاريف مختلفة للفظ التركيب في المعاجم العربية وفي أدبيات النحو العربي، ولكن ما يعيننا في هذا السياق هو التعريف الاصطلاحي للتركيب كما يراه المختصون بالدراسة المصطلحية، فقد عرّف على القاسمي⁽²⁾، التركيب بقوله: «ضم كلمة إلى أخرى بحيث تصبحان وحدة معجمية واحدة ذات مفهوم واحد، وتحتفظ الكلمتان المكونتان للكلمة المركبة الجديدة بجميع صوامتهما وصوائتهما مثل اسم العلم المركب (عبد الله) المكون من كلمتين (عبد) و(الله)، ومثل العدد المركب (احد عشر) المؤلف من كلمتين (أحد) و(عشر). ويعرف صالح بليعيد⁽³⁾، اللفظ

(1) راجع: الشريف الجرجاني، التعريفات وراجع: على رضا، المرجع في اللغة العربية.

(2) على القاسمي، علم المصطلح: أسسه النظرية وتطبيقاته العملية بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 2008م، ص 449.

(3) صالح بليعيد، فقه اللغة العربية، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، بوزريعة - الجزائر 2003م، ص: 108.

المركب بقوله: «التركيب هو الاسناد حيث إن الكلمة لا تُفهم قبل إسنادها إلى غيرها، والتركيب يستند إلى علامات الإعراب التي تضع الكلمة في محلها المناسب»، كما يعرف المركب في علم اللغة بما يدل جزؤه على جزء معناه.

والمصطلح العلمي لا يوضع ارتجالاً، بل لابد لوضع مصطلح ما من اتباع خطوات محددة توصلنا إلى صياغة ذلك المصطلح، وتعد عملية بلورة وفهم المفهوم الذي نود أن نقترح له صيغة أو اسماً هي الخطوة الأولى في وضع المصطلح، وأيضاً ينبغي إيجاد مناسبة أو مشاركة أو مشابهة بين المدلول اللغوي للمصطلح ومدلوله الاصطلاحي، كما أن اتفاق العلماء عليه شرط لا غنى عنه.

ولذلك فالمركب المصطلحي هو عملية تأليف بقصد تسمية مفهوم يتم بمقتضاها تكوين مصطلح من ضم كلمة لأخرى، أو من الجمع بين كلمات عدة على غير سبيل النحت، ينتج عنها ما يسمى مصطلحاً مركباً إن كان مؤلفاً من كلمتين، ومصطلحاً معقداً إن كان مؤلفاً من ثلاث كلمات فأكثر⁽¹⁾، وهكذا فالمصطلح المركب يتكون من كلمتين والمعقد من ثلاث كلمات فأكثر، ولا يعد البناء التركيبي نسقاً جديداً في اللغة العربية، فقد أسماه اللغويون القدامى تركيب الأفراد في مقابل تركيب الإسناد، وقد عرّف ابن يعيش تركيب الأفراد بأنه «أن تأتي بكلمتين وتجعلهما كلمة واحدة بإزاء حقيقة واحدة بعد أن كانتا حقيقتين».

6 - منهجية الدراسة:

ينص تعريف مفهوم التخطيط المصطلحي في دليل السياسات المصطلحية (8 : 2005) كما أسلفت على أنه «السعي بوعي وإدراك وبطريقة منظمة إلى تطوير لغة خاصة طبقاً لحاجات ومتطلبات التواصل في حقل معرفي محدد»، وتقوم هذه الدراسة على استقصاء القوالب اللفظية للمركبات الأعلام التي هي جزء لا يتجزأ من مقومات اللغة وتوظيفها إلى

(1) المرجع السابق.

جانبا آليات صوغ المصطلح المعتمدة لدى المجامع اللغوية (الاشتقاق، والمجاز، والنحت، والتعريب) في ترقية اللغة وصوغ مصطلحات علمية للدلالة على المفاهيم والمبتكرات الحديثة، ويعكس هذا العمل بمفهوم التخطيط اللغوي التدخّل العمدي في تحديد وظائف اللغة.

ومن أجل جمع البيانات اللازمة لتحقيق أهداف هذه الدراسة، تتبع مجموعات من هذه المصطلحات التي تم صوغها طبقاً للتراكيب النحوية للأعلام المركبة استخلصتها من «حزمة المواد التعليمية للرخصة الدولية لقيادة الحاسب الآلي» [ICDL] (International Computer Driving License)، المكونة من سبعة مقررات تغطي المناهج التدريبية لهذه الرخصة، وتعكس هذه البيانات واقع الاستعمال اللغوي لمصطلحات الحاسوب وتقنية المعلومات. ثمّ تتبع مجموعات أخرى من المصطلحات استخلصتها من «المعجم الموحد لمصطلحات المعلوماتية (إنجليزي - فرنسي - عربي)، أحد إصدارات مكتب تنسيق التعريب بالوطن العربي، وقد تمّ اختيار حقل الدراسات الحاسوبية لأنه يمثل أحد المجالات العلمية التخصصية الحديثة، وتم استخلاص هذه الشواهد بحيث يعكس الأول دور الاستعمال اللغوي في ترقية المصطلح، ويشهد الثاني على ممارسات أحد مؤسسات التخطيط اللغوي العربية في هذا المضمار.

7 - تحليل البيانات

نعرض في هذه الفقرة مجموعات المصطلحات العلمية المنتهية في سياقات الاستعمال اللغوي وفي المعجم المختص في مجال علوم الحاسوب وتقنية المعلومات التي تم تتبعها وجمعها، وقد قمت بتصنيف هذه الشواهد للاستعمال المصطلحي طبقاً لآلية أو طريقة صوغها، سواء أكانت بسيطة من مفردة واحدة أم مركبة من كلمتين، فالبسيطة منها (اشتقاقية، أو مجازية، أو معرّبة)، والمركبات بأنواعها. وفي الوقت الذي تعكس هذه الشواهد المثبتة جميعها في جدول (1) إلى (7) تداول المصطلحات العلمية

في الاستعمال اللغوي للعربية المعاصرة نجدتها تعكس أيضاً نسبة إسهام الأعلام المركبة في توليد المصطلحات قياساً إلى نسبة المصطلحات المولدة بالطرق التقليدية المعتمدة لدى مؤسسات التخطيط اللغوي العربية.

ويتبع هذه الجداول، مجموعة جداول أخرى استخلصتها من «المعجم الموحد لمصطلحات المعلوماتية»، نعرضها للتمثيل على ممارسات المخططين اللغويين في المجامع اللغوية، ومكتب تنسيق التعريب في الوطن العربي وأعدّها في هذا السياق شاهداً على توظيفهم للأعلام المركبة في ترقية العربية وتطوير مصطلحاتها، وقد تم استخلاص المصطلحات المتضمنة في الجدول من رقم (8 إلى 14) من المعجم الموحد لمصطلحات المعلوماتية الذي صنّفه ونشره مكتب تنسيق التعريب في الوطن العربي.

جدول رقم (1) أمثلة تعكس توظيف الاشتقاق في

الاستعمال اللغوي بنسبة: 9.9%

ر. م	المصطلح العربي	المصطلح باللغة الإنجليزية	المصطلح العربي	المصطلح باللغة الإنجليزية
1	الراسمة	Folder	مجلد	Folder
2	مراقب	Network	الشبكة	Network
3	الشاشة	Server	الملقم	Server
4	المعدات	Formatting	تهيئة	Formatting
5	تصفّح	Memory	الذاكرة	Memory
6	إدخال	Printer	الطابعة	Printer
7	ضغطة	Icons	رموز	Icons
8	حذف	Access	دخول	Access

جدول رقم (2) أمثلة تعكس توظيف الاقتراض اللغوي في

الاستعمال بنسبة: 2.6%

المصطلح المقترض	المصطلح المقابل باللغة الإنجليزية	ر.م
فيروسات	Viruses	1
وندوز	Windows	2
مايكروسوفت اكسل	Microsoft excel	3
مايكروسوفت	Microsoft word	4
مودم	Modem	5
برنامج	Program	6
ميغا	Mega	7
بايت	Byte	8

جدول رقم (3) أمثلة للمركب الإضافي المصطلحي في

الاستعمال اللغوي بنسبة: 29.3%

ر.م	المركب الإضافي	المصطلح باللغة الإنجليزية	المركب الإضافي	المصطلح باللغة الإنجليزية
1	محرك البحث	Search engine	آلية سوق الشريط	Machine tape advance
2	معالج النصوص	Word processor	أداة التدقيق	Verifier
3	كلمة المرور (كلمة السر)	Pass word	إعادة الإنشاء	Re-establish
4	حقوق النسخ	Copy right	أجهزة الادخال	Input devices

Read roller	اسطوانة القراءة	Data cartridge	حافطة البيانات	5
Small scale integration	إدماج ضيق المدى	Cookies	ملفات الارتباط	6
Feeler pin	إبرة المستشعر	Information Technology	تقنية المعلومات	7
File merging	إدماج الملفات	Information Society	مجتمع المعلومات	8
Hummer firing	إطلاق المطارق	Processing unit	نظام التشغيل	9
Error recovery	استدراك الأخطاء	Information retrieval	استرجاع المعلومات	10

جدول رقم (4) توظيف المركب الاسنادي المصطلحي في

الاستعمال اللغوي بنسبة: 18.8%

المصطلح باللغة الإنجليزية	المركب الاسنادي	المصطلح باللغة الإنجليزية	المركب الاسنادي	ر.م
/ Read in usher in	أدخل في الذاكرة	ADSL	خط اتصال رقمي غير متماثل	1
Unmask	أزال القناع	Computer	جهاز الحاسب الآلي	2
Multimedia	وسائط متعددة	CD ROM	قرص مدمج للقراءة فقط	3
Snap shot dump	إفراغ عند الطلب	WWW	شبكة الويب العالمية	4
De queue	أخرج من الاصطفااف	DVD ROM	قرص رقمي متعدد الاستخدامات	5

/ Shift out shift in	أخرج بالإزاحة	Central Processing Unit	وحدة المعالجة المركزية	6
Readout	أخرج من الذاكرة	Power on self- test	اختبار التشغيل الذاتي	7
Programming aids	أدوات مساعدة للبرمجة	Disk Formatting	تهيئة القرص المرن	8
Voice activated type writer	آلة كاتبة تعمل بالصوت	Synthesizers	أجهزة المكبرات الصوتية	9
		Inkjet printer	الطابعة النافثة للحبر	10

جدول رقم (5) أمثلة توظيف المركب البياني (الوصفي) في

الاستعمال بنسبة: 33.5%

المصطلح باللغة الإنجليزية	المركب البياني (الوصفي)	المصطلح باللغة الإنجليزية	المركب البياني (الوصفي)	رقم
Floppy dick	القرص المرن	Intelligent Terminal	المحطة الطرفية الذكية	1
E. mail	البريد الإلكتروني	Power point presentation	العرض التقديمي	2
E. commerce	التجارة الإلكترونية	Book marks	إشارات مرجعية	3
Spreadsheet	الجداول البيانية	GUI	واجهة المستخدم الرسومية	4
Magnetic roller	أسطوانة ممغنطة	Spelling Check	التدقيق الإملائي	5
Electronic mail	بريد الكتروني	Direct access memory	ذاكرة التواصل المباشر	6

Scanner	الماسح الضوئي	dictating machine	آلة إملائية	7
Peripheral device	جهاز طرفي	Optic fiber	ألياف ضوئية	8
Programs	برامج تطبيقية	Transient command	أمر مرحلي	9
Intranet	الشبكة داخلية	Compensating errors	أخطاء تعويضية	10

جدول رقم (6) أمثلة توظيف المركب العطفي المصطلحي في

الاستعمال اللغوي بنسبة 5.7%

المصطلح باللغة الإنجليزية	مصطلح المركب العطفي	ر.م
	إعدادات التاريخ والوقت	1
Drag and drop	السحب والإفلات	2
	الحدود والتضليل	3
	استيراد و تخطيط	4
Information and communication technology	تقنية المعلومات والاتصالات ICT	5
Basic Input Output System BIOS	نظام الإدخال والإخراج الأساسي	6
Zoom	التكبير والتصغير	7
Copy and paste	النسخ واللصق	8
Move and paste	النقل والنسخ	9
Searching and substitution	البحث والاستبدال	10

جدول رقم (7) إسهام الآليات المعتمدة والمقترحة في

صوغ المصطلح في الاستعمال اللغوي

النسبة	العدد	ألية صوغ المصطلح	ر. م
9.9%	16	الاشتقاق	1
3.2%	6	الاقتراض اللغوي	2
113%.	22	مجموع إسهام الطرق المعتمدة	--
34	54	التركيب الإضافي	3
18	29	التركيب الإسنادي	4
28	44	التركيب البياني (الوصفي)	5
06	10	التركيب العطفي	6
86%	137	مجموع إسهام الطرق المقترحة	

جدول (8) مصطلحات مقترضة استخلصت من المعجم المختص

المصطلح الأعجمي	المقابل العربي	المصطلح الأعجمي	المقابل العربي	ر. م
Video	فيديو	Azerty (keyboard	أزرتي	1
Program Dictionary / lexicon	برنامج (معربة- فارسية) قاموس	Electronics	الكترونيات	2
Magnetism	مغناطيسية	Pica	بيكا (وحدة طباعة الأحرف)	3

LASER	ليزر	Pico	بيكو (جوه من مليون مليون)	4
modem	مودم	Transistor	ترانزستور	5
COBOL	كوبول	Teracycle	تيراسكل	6
Mega	ميغا (مليون)	Giga	جيجا (ألف مليون)	7
Nano	نانو (جزء من ألف مليون)	/ Fax facsimile	فاكس (ناسوخ)	8
Micro	ميكرو (جزء من مليون)	FORTTRAN	فورتران	9
Cipher	شفرة	Silicon	سليكون	10

جدول (9) المصطلحات المولدة بطريقتي

الاشتقاق والمجاز استخلصت من المعجم المختص

المصطلح الأعجمي	المقابل العربي المجازي	المصطلح الأعجمي	المقابل العربي المشتق	ر.م
disturbance	تشويش	Shift	إزاحة	1
Factor	عامل	Sensing	استشعار	2
Hold	احتجاز	Fuse	صهيرة	3
transformer	محوّل	Printer	طابعة	4
Tokens	شارات	ستراب	انقطاع	5
Telex	برقية	Impedance	معاوقة	6
System	نظام	Screen	شاشة	7

substitution	طرح	Efficiency	فعالية	8
Stage	مرحلة	Input	مُدخَل	9

جدول (10) مصطلحات مركبة على أوزان

المركب الإضافي وجدت في المعجم المختص

المصطلح الأعجمي	المقابل العربي	المصطلح الأعجمي	المقابل العربي	ر.م
Data cell	خلية البيانات	Abortion	إبطال الإجراء	1
Print roll	أسطوانة الطبع	Abstraction cycle	دورة التجريد	2
Track ball	كرة التتبع	Access arm	ذراع التوصل	3
Text processing	معالجة النصوص	Adaptability	قابلية التكيف	4
Tape drive	سواقة الشريط	Added value network	شبكة القيمة المضافة	5
Ignore character	رمز التجاهل	Address bus	ناقل العناوين	6
Identification code	شفرة التعرّف	Address mode	منوال العنوان	7
Zero slashing	شطب الأسفار	Pattern recognition	تمييز الأنماط	8
justification	ضبط الهوامش	Flight computer	حاسوب طيران	9
Code elements	عناصر الشفرة	Data collection	جمع البيانات	10

جدول (11) مصطلحات مركبة على أوزان
المركب الوصفي وجدت في المعجم المختص

المصطلح لأعجمي	المقابل العربي	المصطلح الأعجمي	المقابل العربي	ر.م
Special purpose computer	قاموس متخصص	Absolute address	عنوان مطلق	1
Standard interface	وسيط معياري	Abstract number	عدد مجرد	2
Digital incremental plotter	راسمة رقمية تزايدية	Abstract object	موضوع مجرد	3
Significant digit	رقم معنوي / دال	Accented letter	حرف مشكّل	4
Velocity	سرعة اتجاهية	Zero state	حالة صفرية	5
Twisted pair	سلك مزدوج مجدول	Data error	خطأ معطياتي	6
Reflected binary code	شفرة ثنائية منعكسة	Binary relational formation	شكلية ترابطية ثنائية	7
Reverse printing	طباعة عكسية	Secondary failure	عطب قانوني	8
Incoming data	بيانات واردة	Serial number	عدد تسلسلي	9
Volatile memory	ذاكرة متلاشية	Serial interface	بينية متوالية	10

جدول (12) المصطلحات المركبة على أوزان
المركب الإسنادي وجدت في المعجم المختص

المصطلح الأعجمي	المقابل العربي	المصطلح الأعجمي	المقابل العربي	ر.م
Fail safe	مأمون عند التعطيل	Abnormal end	نهاية غير عادية	1
Bit oriented	موجه بالتناثبات	activity conceptual model		2
Electrically alterable read- only-memory	ذاكرة قراء فقط قابلة للتعديل	Addition without carry	جمع بلا ترحيل	3
Integrated management information system	نظام متكامل لإدارة الملفات	Syllabic keyboard	لوحة أزرار بمقاطع لفظية	4
Control unit peripheral	وحدة تحكم في الطرفيات	Write protected	محمي ضد الكتابة	5
Loadable module	وحدة قابلة للتحميل	Millions of instructions per second	مليون تعليمة في الثانية	6
Ineffective time	وقت غير مستخدم	Teleprocessing, remote processing	معالج عن بعد	7
Tape operating system	نظام تشغيل بالشريط	Data flowchart	مخطط انسيابي للبينات	8

Indirect address mode	نمط العنوان غير المباشرة	Authorized user	مستخدم مرخص له	9
Add-on memory	وضع في الاصطفاف	Two-way simultaneous	متزامن في الاتجاهين	10

جدول (13) مصطلحات مركبة على أوزان المركب العطفى وجدت في المعجم المختص

المصطلح الأعجمي	المقابل العربي	المصطلح الأعجمي	المقابل العربي	ر.م
Turn around document	وثيقة ذهاب وإياب	Turn-around time	زمن ذهاب وإياب	1
Input / output control system	نظام ضبط الإدخال والإخراج	Input / output control	ضبط الإدخال والإخراج	2
Read write memory	ذاكرة القراءة والكتابة	Input / output interrupt	انقطاع الادخال والإخراج	3
arithmetic logical unit	وحدة الحساب والمنطق	Cybernetics	علم التحكم والاتصال	4
Input/output routine	وتيرة الإدخال والإخراج	Programmer / analyst	محلل ومبرمج	5
Input / output traffic control	ضبط حركة الإدخال والإخراج	modulator) demodulator	مضمن وكاشف	7

Send / receive unit	وحدة إرسال واستقبال	Input / output port	منفذ ادخال وإخراج	8
Direct input / output	إدخال وإخراج مباشر	Master / slave system	نظام رئيسي وتابع	9

جدول (14) نسبة إسهام آليات صوغ المصطلح المعتمدة والمقترحة في المعجم المختص

النسبة	العدد	آلية صوغ المصطلح	ر.م
0.6	22	التعريب	1
32.5	1025	الاشتقاق	2
33.2	1047	مجموع إسهام مصطلحات الآليات المعتمدة	
31.2	984	المركب الإضافي	1
27.7	873	المركب الوصفي	2
6.8	215	المركب الاسنادي	3
0.7	25	المركب العطفى	4
66.6	2097	مجموع إسهام مصطلحات الآليات المقترحة	

8 - المناقشة:

عندما نراجع هذه الجداول نجد أن الجدول رقم (1) يضم مصطلحات مفردة تمت صوغها بطريقتي الاشتقاق والمجاز (16 مصطلحا) وأسهمت هاتان الآليتان بنسبة بلغت (9.9%) من مجموع المصطلحات التي تمّ تتبعها، ويحتوي الجدول رقم (2) أيضا مصطلحات مقترضة من اللغة الإنجليزية وتم صوغها بطريقة الاقتراض وبنسبة بلغت

(2.2%) من مجموع المصطلحات التي تمّ تتبعها، وتعد هذه الآليات الثلاث من الطرق المعتمدة لدى مؤسسات التخطيط اللغوي في الوطن العرب، أما الجداول الأربعة الأخرى ذات الأرقام (3 - 4 - 5 - 6) فتحتوي على مصطلحات تم صوغها بطرق أو آليات المركبات اللفظية (الأعلام المركبة)، وهي المركب (الإضافي والإسنادي والبياني (الوصفي) والعطفي)، وأن الفرق بين المجموعتين ينعكس في بنية المصطلحات، فالمجموعة الأولى مصطلحات مفردة (وحدة معجمية مفردة)، بينما نجد المجموعة الثانية مصطلحات مركبة من أكثر من كلمة واحدة، أما من الناحية الوظيفية فقد نتج عنها جميعاً (وحدات معجمية مصطلحية بسيطة ومركبة). وتعد الوحدات المعجمية البسيطة مألوفة ومعتمدة لدى مؤسسات التخطيط المصطلحي، أما الوحدات المعجمية المركبة فهي مألوفة ولكن غير معتمدة لدى مؤسسات التخطيط المصطلحي في مداخل معاجم اللغة العربية العامة والمختصة على الرغم من تداولها في الاستعمال، فلم تقرأ أو تعتمد مؤسسات التخطيط اللغوي العربية هذه المركبات ضمن آليات ترقية المصطلح العلمي وتطويره، إذا استثنينا المركبات المزجية مثل: حَضْرَمَوْت، وسيبويه ونقظويه.

وعندما نستعرض واقع حال اللغة العربية من حيث مواكبتها للغات الحديثة في نقل العلوم والتقانة المعاصرة إلى اللغة العربية يظهر لنا جلياً قصور آليات ترقية اللغة المعتمدة عن الوفاء بمحاجتها من المصطلحات وعلى الأخص في معاجم الاختصاص. وهذا ما يدعونا إلى تحريّ آليات وطرق جديدة لترقية المصطلح العلمي العربي.

كما توضح الجداول (3 - 4 - 5 - 6) أعلاه، أنّ نِسَبَ إسهام المركبات اللفظية فيما بينها يتفاوت من نوع إلى آخر، حيث تأتي المركبات الإضافية في صدارة الأعداد بنسبة (39% تقريباً) تليها المركبات البيانية (الوصفية) بنسبة (32%)، وذلك بسبب ارتباط المفاهيم والمسميات بظاهرتي الأحادية والانفراد، فعندما يضاف قسم إلى آخر يفيد تعريفه أو تخصيصه ويدلان على شيء أو مدلول موحد، بينما نجد استعمال مركبات الإسناد والعطف، التي يكثر استعمالهما في التراكيب النحوية ويقل ارتباطهما بالمصطلحات

وفي مجال التسمية؛ ولذلك جاءت نسبة إسهامهما أقل من إسهام مركبات الإضافة والبيان (الوصف).

وأما فيما يتعلق بدقة هذه المركبات من حيث وصف المدلول، نجد أن المصطلحات الإضافية والوصفية أكثر دقة في التسمية مقارنة مع المركبات الإسنادية والعطفية، حيث نجد علاقة قوية تربط بين المضاف والمضاف إليه وتجعل من الإسمين اسماً واحداً، كما نجد علاقة إيضاح قوية تجمع بين الصفة والاسم الموصوف، أما العلاقة التي تربط بين المسند والمسند إليه، رغم أنهما ركنان أساسيان لا يتم معنى التركيب إلا بوجودهما في المركب الإسنادي، إلا أن العلاقة بينهما أقل قوة من علاقتي الإضافة والوصف، بسبب بقاء المسند والمسند إليه شيئاً يكمل أحدهما الآخر، وكذلك حال العلاقة بين المعطوف والمعطوف عليه التي هي علاقة بين تابع (المعطوف) ومتبوع (معطوف عليه)، أي أنهما (الإسناد والعطف) لم يرتقيا إلى مستوى حالتي الإضافة والوصف في الترابط، ولذلك وردت استعمالاتهما بدرجة أقل في التسمية والمصطلحات.

ومن الجدير بالذكر، أن المصطلحات أسماء لأشياء ومفاهيم، والأصل في التسمية المفرد، وجاء التركيب تالياً عندما عجزت المفردات عن التعبير عن كثير من المعاني وبالأخص الدقيقة منها، فاحتاجت اللغة إلى المركبات، لتلبية حاجة اللغة ولترقية قدرتها على التعبير عن المعاني والمفاهيم⁽¹⁾، وهنا صار اعتماد هذه المركبات مصطلحات لتؤدي وظائف الأسماء إلى جانب الألفاظ المفردة⁽²⁾. ومن خلال هذا العرض المصنّف لأنواع المصطلحات العلمية المركبة في حقل المعلوماتية، ظهر بشكل واضح حجم ضعف إسهام الآليات التقليدية المعتمدة في صوغ المصطلح العلمي في

(1) انظر، أيمن الطيب بن ناجي العاني، ترتيب الوحدات المعجمية المركبة في المعجم العربي المعاصر، مركز الملك عبدالله بن عبدالعزيز الدولي لخدمة اللغة العربية، المملكة العربية السعودية، الرياض، 1440هـ، ص: 25.

(2) المرجع السابق.

ترقية اللغة، وغزارة إسهام الآليات غير التقليدية (المصطلحات المركبة) في صوغ المصطلح العلمي، ويؤكد هذا الأمر الاستعمال اللغوي في المجالات التكنولوجية العلمية على وجه الخصوص، وكذلك في أنشطة وممارسات التخطيط المصطلحي المتمثلة في تصنيف المعاجم المختصة، ويوضح الجدول رقم (14) نسبة إسهام الآليات التقليدية المعتمدة لدى مؤسسات التخطيط اللغوي (33.1%)، ونسبة إسهام الآليات المقترحة في هذه الدراسة بنسبة (66.6%)، وهذا يُظهر وبيّن بجلاء فاعلية الآليات المقترحة في ترقية اللغة وتطوير مصطلحاتها التكنولوجية العلمية.

وفضلاً عن هذا، فقد تبين للباحث في دراسة سابقة⁽¹⁾، حول إسهام المترجم في ترقية اللغة والتخطيط المصطلحي، نُشرت في العدد السابع عشر لمجلة مجمع اللغة العربية الليبي، وثبت بالعد والإحصاء أن إسهام الآليات التقليدية المعتمدة لدى المجمع اللغوية ومؤسسات التخطيط اللغوي قليل جداً عندما تُورن بإسهام الآليات المقترحة (الأعلام المركبة)، حيث أسهمت المركبات الوصفية في تلك الدراسة بأكثر من 51.9% من إجمالي المصطلحات التي تمت دراستها، ثم تلتها المركبات الإضافية بنسبة 32.2%، بينما اقتصر إسهام الطرق التقليدية على نسبة 15%، كما يظهر في الجدول رقم (15) أدناه، وهذا مؤشر يدل على الحاجة إلى تبني آليات وطرق جديدة في صوغ المصطلح فضلاً عن الطرق التقليدية المعروفة.

فقد استأثرت، في الدراسة السابقة، آليتي التركيب الإضافي والتركيب الوصفي (وهما ضمن الآليات المقترحة في هذه الدراسة) على نسبة تجاوزت أربعة أضعاف النسبة التي تمثل الآليات التقليدية، إلا أن الآليات التقليدية في هذه الدراسة تم تمثيلها بنسبة الثلث من إجمالي المصطلحات التي تمت دراستها، انظر الجدول التالي:

(1) انظر، خليفة أبوبكر الأسود إسهام المترجم في التخطيط المصطلحي دراسة في ترجمة المصطلح وتطوير معاجم الاختصاص، مجلة مجمع اللغة العربية - ليبيا، العدد 14، (1442هـ/2020م).

جدول (15) يعرض مقارنة بين توظيف الآليات التقليدية واستعمال المركبات الإضافية والوصفية في صوغ المصطلح (مقارنة بين هذه الدراسة ودراسة سابقة)

النسبة المئوية	عدد المصطلحات	طرق وآليات صوغ المصطلح	مصادر المصطلحات	
15.1%	602	الآليات التقليدية المعتمدة لدى مؤسسات التخطيط اللغوي	مصطلحات علمية تكنولوجية (معهد الإنماء العربي)	دراسة سابقة
84.1%	3806	المركبات الإضافية والوصفية		
32.0%	1059	الآليات التقليدية المعتمدة لدى مؤسسات التخطيط اللغوي	مصطلحات الرخصة الدولية للحاسب الآلي	الدراسة الحالية
67.9%	2244	آليات مقترحة (مركبات إضافية ووصفية واسنادية وعطفية)	ومصطلحات معجم الحاسوب	

9 - الخلاصة:

تتطلب مشكلة المصطلح العلمي العربي أن يتبني صنّاع المصطلح نهجًا متفتّحًا يفضي إلى اعتماد آليات جديدة إلى جانب الآليات التي اعتمدها العرب قديماً لأجل ترقية العربية - يتمثل هذا النهج المتفتح في التوسع في أفق طرق وآليات صوغ المصطلح فضلاً عن تجديد الإيمان باللغة والإخلاص في العمل على ترقيتها بتبني جانب الاستعمال اللغوي

في ترقية المصطلح بكل ثقة وشجاعة إذا صار وافيا بالغرض، وتتطلب هذه القضية أيضاً تغليب تحكيم العقل بدل من الركون إلى النقل في ترقية اللغة وتطويرها، أي أنه لزاماً على المصطلحي الإقرار بسياسة الأخذ والعطاء للوقوف مع اللغات الحية ندا للند، مع الاستفادة من المنهجيات الغربية في صوغ المصطلح، دون استنساخها، وهذا هو النهج الذي يجنبنا تفادي الفجوة بين لغتنا ولغات المجتمعات المتقدمة، وتمكين العربية تطبيقاً كما نتعهدنا تنظيراً، لكي تضيق هذه الفجوة بين العربية ولغات الأمم المتقدمة على لغتنا في مجال المصطلح.

فالنهج المتشدد في تطوير اللغة يحافظ على القديم ولكنه يضيق فرص التجديد، ولم يقتصر هذا النهج المتشدد المتعصب للغة على ترقية معاجم الاختصاص في العربية وعلى المصطلح العلمي فحسب، بل عايشته العربية في مجال الدرس الأدبي وتطور الشعر العربي من الشعر الموزون المقفى إلى ما يعرف بالشعر الحر، فقد برزت المعارضة والرفض للشعر الحر في بداية ظهوره، ثم ألفتها الذائقة، وتبدل الرفض والاعتراض إلى قبول وإقرار، وقد أدلى عميد الأدب العربي، طه حسين، برأيه في قضية تطور الشعر العربي الحديث غير المقفى بقوله «إذا استطاع الذين يحبون (يؤيدون) هذا الضرب من الشعر الحديث أن يقدموا لنا ما يُمتنعنا فعلاً، فمن غير المحق أن ننكره ونلتوي عنه، لا لشيء إلا لأنه لم يلتزم بما كان القدماء يلتزمون من القوافي والأوزان»⁽¹⁾.

ونحن نرى الرأي ذاته في ترقية المصطلح العلمي العربي، فإذا تحققت الغاية وأدّت المركبات أو الأعلام المركبة وظيفة الاسم المفرد في تسمية المفاهيم والأشياء فإننا لن ننكرها لمجرد أنّ القدماء لم يستعملوها، وذلك لأننا نعيش في زمن غير زمانهم، وقد تبدّلت أحوال مجتمعا من منتج للمعرفة والعلوم إلى مستهلك لهما، كما تغيّرت البيئة المحيطة باللغة، وصارت العربية في سياق جديد يختلف كثيراً عن السياق الذي كانت تعيشه في القديم.

(1) بدوي طبانة، التيارات المعاصرة في النقد العربي، دار الثقافة بيروت، 1985م، ص: 325.

وفي الختام، إذ أعرض هذا المقترح لا أود أن أكون حكماً عليه، بل أقول إن هذا المقترح لا يعدو كونه فكرة واجتهاداً قابلاً للدرس والتجريب فإن لقي القبول والاستحسان فإنني أدعو المهتمين بهذا الشأن إلى توسيع دائرة الدرس والتجريب باستقصاء المعاجم المختصة وكذلك أدبيات البحوث العلمية التطبيقية والبحثة والإنسانية للتحقق من مدى انتشار استعمال المصطلحات المركبة في صوغ المصطلحات العلمية في الميادين المعرفية كافة للوقوف على جدوى هذه الدراسة من عدمه، هذا ما ارتأيته وما توصلت إليه من خلال هذا الجهد المتواضع، وسيراً على خطى الشيخ عبد القادر المغربي أقول فإن أصبّت في اجتهادي فتلك المثلى، وإن كانت الأخرى فليست بالأولى.

المراجع العربية:

- 1 - ابن تيمية، تقي الدين، الرد على المنطقيين، تقديم سليمان الندوي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت.
- 2 - أرسلان، زكريا، تحليل المركب المصطلحي، دراسات مصطلحية: المركب المصطلحي الطبي أنموذجاً، العدد السابع 1428هـ - 2008م.
- 3 - الأسود، خليفة أبوبكر، إسهام المترجم في التخطيط المصطلحي دراسة في ترجمة المصطلح وتطوير معاجم الاختصاص، مجلة مجمع اللغة العربية - ليبيا، العدد السابع عشر (1442هـ / 2020م).
- 4 - الأسود، خليفة أبوبكر، دور المركب الإضافي في صوغ المصطلح، الندوة العلمية الرابعة: صوغ المصطلح العلمي وتوحيده، جمعيات ندوات (1375هـ - 2007م) مجمع اللغة العربية - ليبيا 2007م.
- 5 - الأسود، خليفة أبوبكر، ترقية اللغة العربية المعاصرة (التطور اللغوي في العربية).

- 6 - البريدي، عبد الله التخطيط اللغوي.... تعريف نظري ونموذج تطبيقي، ورقة بحثية أقيمت في الملتقى التنسيقي للجامعات والمؤسسات المعنية باللغة العربية، مركز الملك عبدالله بن عبدالعزيز الدولي لخدمة اللغة العربية، 7--9 مايو 2013م، الرياض.
- 7 - بلعيد، صالح، «أين تكمن مشكلة المصطلح العلمي»، وقائع ندوة قضايا المصطلح العلمي في العلوم المادية، مجلة دراسات مصطلحية، العدد الثالث، لصدرها معهد الدراسات المصطلحية، المغرب، (2003م).
- 8 - بلعيد، صالح، فقه اللغة العربية، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، بوزريعة/ الجزائر 2003م
- 9 - الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الإعجاز في علم المعاني، تحرير محمد رشيد رضا دار المعرفة - بيروت (1982).
- 10 - الحمزاوي، محمد رشاد، أعمال مجمع اللغة العربية بالقاهرة، مناهج ترقية اللغة تنظيراً ومصطلحاً ومعجماً، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى 1988م.
- 11 - حجازي محمود فهمي، الأسس اللغوية لوضع المصطلح، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة.
- 12 - الحميدي، عبدالرحمن بن عبد الله، الأسماء المركبة: أنواعها وإعرابها، دراسة نحوية، مجلة الدرعية، العدد 29، رابط الموضوع: https://www.alukah.net/literature_language/0/5481/#ixzz62h4lxjGL
- 13 - الخرابشة، علاء الدين، دراسة في ترجمة المصطلحات العلمية-التقنية المركبة من الإنجليزية إلى العربية، رسالة دكتوراه (غير منشورة) بجامعة مانشستر، (سالفورد)، المملكة المتحدة.
- 14 - الخطيب، أحمد شفيق (1993) حول تطوير منهجية وضع المصطلح العربي وبحث سبل نشر المصطلح الموحد وإشاعته، مجلة اللسان العربي، العدد 39 - الرباط، ص: 154-158.

- 15 - الخفاجي، شهاب الدين أحمد، شفاء الغليل: فيما في كلام العرب من الدخيل، تصحيح وتعليق ومراجعة: محمد عبد المنعم خفاجي - مكتبة الحرم الحسيني التجارية الكبرى، 1972م.
- 16 - سماعنة، جواد حسني «التركيب المصطلحي طبيعته النظرية وأنماطه التطبيقية» منتدى مجمع اللغة العربية على الشبكة العالمية ،
<http://www.m-a-arabia.com/vb/archive/index.php/t-21462.html>
- 17 - السيد، محمود أحمد، المبادئ الأساسية في وضع المصطلح العلمي وتوليد، «ندوة إقرار منهجية موحدة لوضع المصطلح»، مجلة مجمع اللغة العربية - دمشق، عدد خاص، المجلد 75، الجزء الثالث 2000م-1421هـ.
- 18 - الشهابي، مصطفى، المصطلحات العلمية في اللغة العربية في القديم والحديث، مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق، ط 2، 1955 م، الشويرف، عبداللطيف أحمد، تصحيحات لغوية، الدار العربية للكتاب، طرابلس، 1997م.
- 19 - طبانة، بدوي، التيارات المعاصرة في النقد العربي، دار الثقافة بيروت، 1985م.
- 20 - العاتي، أيمن الطيب بن ناجي، ترتيب الوحدات المعجمية المركبة في المعجم العربي المعاصر، مركز الملك عبدالله بن عبدالعزيز الدولي لخدمة اللغة العربية، المملكة العربية السعودية، الرياض، 1440 هـ، ص: 21-35.
- 21 - العربية، مؤسسة كيغان بول العالمية، لندن، هنلي - بوسطن، 1986م.
- 22 - العطار، عبدالعزيز، المصطلح العربي وقضايا التوليد، مجلة دراسات مصطلحية، العدد السادس، 1427 هـ- 2006م.
- 23 - علي، عبد الصاحب مهدي، دراسة لغوية عن تطور المصطلحات العلمية في اللغة
- 24 - العيفاوي، جميلة ودليلة شلاي (2013/2012) دور التركيب في توليد المصطلح، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الليسانس في اللغة والأدب العربي، كلية الآداب واللغات، جامعة

أكلي محمد أولحاج - البويرة، dspace.univ-bouira.dz، (نسخة الكترونية) تاريخ الولوج 01/02/2021م.

25 - القاسمي، علي (د.ت) تخطيط السياسة اللغوية في الوطن العربي ومكانة المصطلح الموحد، مجلة اللسان العربي، العدد الثالث والعشرون مكتب تنسيق التعريب، الرباط.

26 - القاسمي، علي، علم المصطلح: أسسه النظرية وتطبيقاته العملية بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 2008م.

27 - القاسمي، علي، علم المصطلح: أسسه النظرية وتطبيقاته العملية بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 2008م.

28 - كوبر، روبرت، التخطيط اللغوي والتغير الاجتماعي، تعريب خليفة الأسود، مجلس الثقافة العام - ليبيا، 2006م.

29 - المعاصرة: دور الإضافة في تطوير المصطلح العلمي، رسالة دكتوراه، جامعة لندن (1986)، غير منشورة موسومة.

30 - معجم مصطلحات علم المصطلح 1087، IOS، ترجمة علي القاسمي، مجلة اللسان العربي، العدد 22، ص: 206.

31 - المغربي، عبد القادر، كتاب الاشتقاق والتعريب، مطبعة الهلال 1908م.

32 - نحلة، محمود، أصول النحو العربي، دار العلوم العربية، بيروت. (د-ت).

33 - هارون، نبيل عبد السلام، المعجم الشامل لمصطلحات مجمع اللغة العربية في العلوم التقنية والهندسية، دار الجيل، بيروت 1411هـ - 1991م.

34 - وجيه، عبد الرحمن حمد، «دور الاشتقاق في تطوير مفردات اللغة العربية المعاصرة»، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة لندن، 1981م.

المراجع الأجنبية:

- 1 - Al-Asswad, Kh. Abubaker (1994) Lexical Expansion in Modern Arabic: The Role of iDaafa in the Development of Technical Terminology, unpublished Ph. D Thesis.
- 2 - Al-Kharabsha, (2003) Translating of Different Types of Technico-Scientific Compounds from English into Arabic, PhD thesis, University of Salford (2003)
- 3 - Smeaton, B. (1973) Lexical Change Due to Technical Change, as illustrated by the Arabic of Al-Hasa, Saudi Arabia
- 4 - Indiana University Publication, Bloomington
- 5 - Wajeeh, A. Hamad (1981) "The Role of Derivation in the Process of Neologisation in Modern Literary Arabic" unpublished Ph. D Thesis.
- 6 - Zarnikhi, Abolfazl, (2016) Towards a Systemic Model for Terminology Planning Cambridge Scholars Publishing Lady Stephenson Library, Newcastle upon Tyne.

الحدث والأثر في اللغة العربية

”مقاربة لغوية بلاغية“

د. رجب علي رجب دومة

جامعة طرابلس/كلية العلوم الشرعية/تاجوراء

قسم اللغة العربية

توطئة:

الحمد لله الذي أنزل القرآن بلسان عربي مبين، وصلى الله وسلم على أفصح من نطق بالضاد وعلى الآلة والصحب ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين أما بعد، فإن لسان العرب لساناً ألوياً بعيداً المُستَمَر⁽¹⁾، قد يذهب عمر المرء قبل بلوغ الشأو فيه، وقد قال الشافعي قديماً لا يحيط بلسان العرب إلا نبي⁽²⁾، ثم لا يذهب على الناس جميعاً منه شيء، وإنما المقصود أنه لا يجتمع عند رجل واحد لا يفوته منه شيء، وهذه كلمة قد تكون باعثاً لبعض العلماء المتقدمين كأبي العباس ثعلب بأن يزعم أنّ كتاب سيبويه ليس من تصنيف سيبويه وحده بل لفيف من العلماء بلغوا أربعين عالماً أو يزيد شاركوا في تصنيفه⁽³⁾، ولسان العرب فيه من الخبايا والاتساع ما جعله المختار لينزل به القرآن العظيم معجزة خاتم النبيين، والمتأمل للسان العربي يرى فيه عجباً.

(1) المستمَر: المستحكم القوي.

(2) يُنظر الشافعي، محمد بن إدريس: الرسالة في علم أصول الفقه ص18، جُدة دار المنهاج 1435هـ-2014م.

(3) يُنظر ابن النديم أبو الفرج محمد بن إسحاق بن محمد الوراق: الفهرست، ص74، ط2، بيروت، دار المعرفة، 1997م.

ولعلمهم كانوا يعدون النحو هو العربية لأنّ المطالع لكتاب سيبويه وهو قرآن النحو كما كانوا يسمونه يجد فيه علوم اللغة مجموعةً، فالعلوم اللغوية من أصوات واشتقاق وصرف ونحو ودلالة بل ومعجم يكاد الكتاب يحيط بها أو بأصولها على أقل تقدير، ولا غرور فالكتاب كتابُ فِكرٍ وعقل، فضلاً عن كونه كتابُ لغة.

إنّ لكلام العرب مَيزةً تخصه فهو متكامل في علومه لا يُستطاع فيها فَصْلُها عن بعضها فالذي يريد أن يفهم النصوص ويعقلها على مراد من قالها لا بد له من كفاية لغوية تمكنه من الدربة والمران على تذوق الكلام العربي.

ولقائل أن يقول ما شأننا بهذا كله ونحن في غمار مسألة صرفية أكل عليها الدهر وشرب؟

وللإجابة عن هذا السؤال العجول الملحاح، ينبغي أن نتعرف على بعض المسائل المتعلقة بالكلام العربي فكما أسلفنا للعربية خصوصية.

• اللغة العربية لغة القرآن الكريم:

اللغة العربية لها صبغة خاصة فهي لغة القرآن الكريم فهذا يكفيها منزلة وشرفاً ولكن اليهود ومن نسج نسجهم لا يريدون حتى أن تذكر العربية ويتمنون أن لو نزل القرآن الكريم بغير العربية.

وبعض أبناء جلدتنا ومن تكلم بالعربية ربما يُصدقون ما يقوله علماء الغرب من دون دليل ملموس أو معقول، فخذ مثلاً قولَ فؤاد حنّا ترزي في مقدمة كتابه (في أصول اللغة والنحو): "اتخذت العربية أصولها من اللغة السامية الأم، فقد بدأت في الأصل لهجةً ساميةً ثم غدت لغةً مستقلةً تشترك واللغات السامية الأخرى في سمات وتختلف عنها في أخرى"⁽¹⁾، فانظر إلى هذا الكلام الخفيف المنيف على الافتراء فمع قلة سطوره فإنه أوقع الناس في أسطورة الاتباع الأعمى لكل ما يأتي من الغرب وما

(1) ترزي، فؤاد حنا: في أصول اللغة والنحو، ص5، بيروت، دار الكتب، 1969م.

الدليل الذي ساقه على سامية العربية إلا ذاك التشابه في بعض السمات إنهم في حقيقة حالهم لا يعرفون شيئاً عن العربية، ولم يقرؤوا من كتب علمائنا الأولين شيئاً ثم هم يريدون أن يجعلوا من العربية ساميةً هذا إن كان للسامية وجود، فهي كذلك من اختراع بعض المحدثين الغربيين⁽¹⁾.

فهل أتردد بالقول في أن اللغة العربية أقدمُ اللغات بل هي أمُّها وأعلها كعباً في البيان بأقصر عبارة وأوجز أسلوب، وذلك لأنها عُرِفَتْ هكذا كاملة لا نقص فيها وما ذلك إلا لتناول عمرها.

لقد نقل ابن فارس في الصاحبي كلاماً يدل على شيء مما ذكرتُ آنفاً فقال: "إن أسماء هذه الحروف داخلية في الأسماء التي أعلم الله جل ثناؤه أنه علمها آدم عليه السلام، وقد قال جل وعز: ﴿عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾⁽²⁾ فهل يكون أولُ البيان إلا علم الحروف التي يقع بها البيان؟ ولم لا يكون الذي علم آدم عليه السلام الأسماء كلها هو الذي علمه الألف والباء والحيم والدال"⁽³⁾، فابن فارس يرى أن العربية توقيف ووحى من عند الله، وهو يسوق الأدلة على ذلك، ثم استأنف فقال: "والدليل على صحة هذا وأن القوم قد تداولوا الإعراب أنا نستقرئ قصيدة الخطيئة التي أولها:

شاقَّتْكَ أَظْعَانُ لَيْلِي
دون ناظرة بواكر

فَنَجِدُ قَوَافِيهَا كُلَّهَا عِنْدَ التَّرْتُّمِ وَالْإِعْرَابِ تَجِيءُ مَرْفُوعَةً، وَلَوْلَا عِلْمُ الْخَطِيئَةِ بِذَلِكَ لِأَشْبَهَ أَنْ يَخْتَلِفَ إِعْرَابُهَا، لِأَنَّ تَسَاوِيَهَا فِي حَرَكَةِ وَاحِدَةٍ اتِّفَاقًا مِنْ غَيْرِ قَصْدٍ لَا يَكَادُ يَكُونُ، فَإِنْ قَالَ قَائِلٌ: فَقَدْ تَوَاتَرَتِ الرِّوَايَاتُ بِأَنَّ أبا الأَسْوَدِ أَوَّلَ مَنْ وَضَعَ الْعَرَبِيَّةَ، وَأَنَّ

(1) القضاة، فوزية على عواد: اللغة العربية أصل اللغات السامية وهي اللغة الأم، ص3، حوليات آداب عين شمس المجلد، 38 يوليو- سبتمبر 2010م.

(2) الرحمن: 4.

(3) كتاب الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها - باب القول على الخط العربي وأول من كتب به، ص 16.

الخليل أول من تكلم في العروض. قيل له: نحن لا ننكر ذلك بل نقول إن هذين العَلَمَيْنِ قَدْ كانا قديمًا وأتت عليهما الأيام وقلًا في أيدي الناس ثُمَّ جددهما هذان الإمامان⁽¹⁾، فهذا كلام لابن فارس قديم وإذا ذُكر اليوم قيل فيه أساطير الأولين!

والسيوطي في مزهره يسوق آثارًا كثيرة في أنّ لغة آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ هي اللغة العربية⁽²⁾، ومع ما في تلك الآثار من كلام فإنها تحتاج إلى دراسة مفردة، تبين مدى حجيتها، وقوتها، ليزول الشك باليقين.

ومن العلماء المعاصرين ذوي الغيرة على العربية من وضع كتابًا في معنى ما يقوله ابن فارس فقد كتب الأستاذ عبد الرحمن أحمد البوريني كتابه (اللغة العربية أصل اللغات كلها)⁽³⁾، وأثبت فيه أن اللغة العربية هي أم اللغات وخص من ذلك اللغة الإنجليزية فقام بدراسة مقارنة بين ألفاظ في اللغة الإنجليزية وردها إلى العربية في جهد مشكور⁽⁴⁾، ومن آخر ما نُشر ما كتبه الأستاذة فوزية القضاة بحثًا بعنوان اللغة العربية أصل اللغات السامية وهي أصل اللغات⁽⁵⁾، درست فيه أصالة العربية للغة الشعوب السامية كالعبرية والحبشية وغيرها وعزّت إلى بعض المستشرقين بأن العربية أصل للغات السامية⁽⁶⁾.

باتت اللغة العربية بعد نزول القرآن طريقًا للفهم السليم، والعقل الصحيح عن الله وعن رسوله والأئمة العلماء، فهي بذلك أضحت آلة للحضارة، وبلاغًا للإنسانية تبلغ بها إلى آفاق السماوات والأرض.

(1) المرجع نفسه.

(2) السيوطي، عبد الرحمن جلال الدين: المزهرة في علوم اللغة وأنواعها، ج1، ص28، بيروت، دار الكتب العلمية، 1998م.

(3) البوريني، عبد الرحمن أحمد: اللغة العربية أصل اللغات كلها، عمّان، دار الحسن للنشر والتوزيع، 1998م.

(4) يُنظر البوريني، اللغة العربية أصل اللغات كلها ص86.

(5) القضاة، فوزية، اللغة العربية أصل اللغات، ص235.

(6) القضاة، فوزية، اللغة العربية أصل اللغات، ص248.

إنَّ كمال العربية وجمالها في القرآن الكريم الذي هو تنزيل رب العالمين بلسان عربي مبين، والمرء الذي يبحث عن أدوات الفهم، وبناء العقل لا مناص له من استعمال اللغة، فاللغة أداة الفكر، وكلما كانت النصوص المكتوبة بلغة ما صادقة، قابلة للتجربة، مؤداها النفع للبشرية، فإن تلك اللغة تكون أقرب ما تكون من الكمال، وهل يمكن أن يتوافر هذا اليوم في غير اللغة العربية؟

لقد جاء في القرآن العظيم ما يؤيد مذهبي هذا فقد قال الله تعالى اسمه: ﴿وَمَنْ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُنِيرٍ ٨﴾⁽¹⁾، وقال جلّ ذكره أيضا: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مِمَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمِمَّا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَهْرَهُ وَبَاطِنَهُ وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُنِيرٍ ٥١﴾⁽²⁾، لقد أعاد الله سبحانه في هاتين الآيتين نصّاً متشابهاً من حيث ألفاظه، وهو قوله «ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير» حيث ورد في هذه الآية من الأفعال فعلا واحدا وهو يجادل في زمن الحال، وفعل المجادلة يدل على حوار ونقاش قال في التاج: الجِدَالُ: هُوَ الْمُفَاوَضَةُ عَلَى سَبِيلِ الْمُنَارَعَةِ وَالْمُغَالَبَةِ⁽³⁾، والمجادلة تتطلب عقلاً ومنطقاً، وقد قال الله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَدِّ لَهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ ١٢٥﴾⁽⁴⁾، وقال كذلك: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا ءَامَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ٤٦﴾⁽⁵⁾، فمصطلح المجادلة معلوم من القرآن، وفيه ما يدل على البحث عن الحق، ثم استعمل الله في الآيتين اسم الناس

(1) الحج: 8.

(2) لقمان: 20.

(3) الزبيدي، تاج العروس، ج 28، ص 191.

(4) النحل: 125.

(5) العنكبوت: 46.

وهو عام للإنس والجن⁽¹⁾، والمتطلب في المجادلة هو الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، إذ المطلوب من المرء أن يعلم مَنْ هو الله سبحانه قبل كل شيء، قال الله تعالى مخاطباً نبيه: ﴿ فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مُتَقَلَّبَكُمْ وَمَثْوَاكُمْ ﴾⁽²⁾، ثم بين الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى آليات المجادلة التي لا بد للمجادل من اكتسابها قبل البدء، فبدأ بالعلم، ثم الهدى، ثم الكتاب المنير، لكن لماذا بدأ الله بالعلم قبل الهدى والكتاب المنير؟

قال الطبري في مجال تأويل هاته الآية: ومن الناس من يخاصم في توحيد الله وإفراده بالألوهة بغير علم منه بما يخاصم به (وَلَا هُدًى) يقول: وبغير بيان معه لما يقول ولا برهان، (وَلَا كِتَابٍ مُنِيرٍ) يقول: وبغير كتاب من الله أتاه لصحة ما يقول، (منير) يقول ينير عن حجته، وإنما يقول ما يقول من الجهل ظناً منه وحسباناً⁽³⁾.

ويقول أبو منصور في تفسيره: (بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُنِيرٍ)، أسباب العلم ثلاثة: العقل، والسنة، والكتاب⁽⁴⁾، ويقول الزمخشري في الكشاف: «المراد بالعلم: العلم الضروري، وبالهدى: الاستدلال والنظر؛ لأنه يهدي إلى المعرفة، وبالكتاب المنير: الوحي، أي يجادل بظن وتخمين، لا بأحد هذه الثلاثة»⁽⁵⁾.

وبأسلوب قريب سهل يمكن القول إن لفظ المنير قيد للكتاب فلا يبيت الكتاب منيراً إلا لمن وقف على العلم الضروري وهو هنا علوم الآلة وأعلها علوم اللغة، ثم ما يتبع ذلك من علوم الحساب والهيئة، وغيرها من العلوم الأساسية، التي

(1) يُنظر الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني: تاج العروس من جواهر القاموس، ج16، ص585، الكويت، مطبعة الكويت، 1965م.

(2) محمد: 19.

(3) الطبري، محمد بن جرير: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج18، ص572، مكة، دار التربية والتراث.

(4) الما تريدي، محمد بن محمد بن محمود: أبو منصور تأويلات أهل السنة، ج8، ص310، بيروت، دار الكتب العلمية، 2005م.

(5) الزمخشري، محمود بن عمر: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ج3، ص146، ط3، القاهرة، دار الريان للتراث، 1987م.

تكفل سلامة الحس والعقل للإنسان فينجح في التعرف إلى ربه، والهدى الذي هو السنة، وأعلاها في ذلك أن يقرأ الموطأ والبخاري ومسلم وسائر الكتب التسعة، ومن فعل ذلك كان حاذقًا للكتاب العظيم، فما يمنعه من أن يدخل في زمرة العلماء إلا سريرته وعزمه!

إن علوم الآلة وأعلاها علوم اللغة التي تقيم اللسان وتقوّم الفكر وتمنطقه، والعجيب أن بعضهم يقول العلم ما قال الله، قال رسوله، وهي كلمة حق وُضعت في غير محلها، من دون تقييد لما يُحتاج إليه لفهمها؛ ليظل الكلام بعدها مستقيماً، فكيف يصح لأحد أن يتكلم بالقرآن والسنة فقط دون معرفة بسنن العرب في كلامها الذي لا يحيط به إلا نبيء كما أسلفنا من قبل، وربما عبّر بعضهم عن فهم الكتاب والسنة بفهم السلف، وكيف يوافق فهمه فهم السلف وهو لا يعي سنن العرب في كلامها، قال الشاطبي في الموافقات «وبيان تعين هذا العلم ما تقدم في كتاب المقاصد من أن الشريعة عربية، وإذا كانت عربية؛ فلا يفهمها حق الفهم إلا من فهم اللغة العربية حق الفهم؛ لأنهما سيان في النمط ما عدا وجوه الإعجاز.

فإذا فرضنا مبتدئاً في فهم العربية فهو مبتدئ في فهم الشريعة، أو متوسطاً؛ فهو متوسط في فهم الشريعة والمتوسط لم يبلغ درجة النهاية، فإن انتهى إلى درجة الغاية في العربية كان كذلك في الشريعة؛ فكان فهمه فيها حجة كما كان فهم الصحابة وغيرهم من الفصحاء الذين فهموا القرآن حجة، فمن لم يبلغ شأوهم؛ فقد نقصه من فهم الشريعة بمقدار التقصير عنهم، وكل من قصر فهمه لم يعد حجة، ولا كان قوله فيها مقبولاً⁽¹⁾، ولذلك فإن علم العربية علم ضروري لمن أراد أن يتكلم في الشريعة أو في غيرها، وهذه أول خصائص العربية، لعلنا نتهياً إلى خصيصة أخرى في اللغة العربية، وهي ما يُعرف باللحن والخطأ في العربية والفرق بينهما؟

(1) الشاطبي، إبراهيم بن موسى: الموافقات في أصول الشريعة، ج5، ص54، دار ابن عفان، 1997م.

• اللحن والخطأ في اللغة:

اللغة أداة الفكر والبيان، والفهم والإفهام⁽¹⁾، وقد ذكروا في تفسير قوله تعالى: ﴿سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ﴾ أن الصرف يكون بعدم فهم القرآن⁽²⁾، ومن أهم أسباب الضعف في الفهم اللحن في الكلام والخطأ في التصريف والاشتقاق، فقد كانت العرب تعد اللحن في الكلام من الرجال عيباً، ومنقصة، حتى أسندوا للنبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وصف اللحن بالضلال⁽³⁾، واستغفروا الله منه، قال الخليل سمعت أيوب لحنَ مرة فقال أستغفر الله⁽⁴⁾، وبعض الصحابة كان يضرب ولده على اللحن⁽⁵⁾، فهو أقبح من الخرق في الثوب، والجدرى في الوجه⁽⁶⁾.

وأصل اللحن كما أورده ابن فارس (395هـ) هو "لحن اللام والحاء والنون له بناء ان يدل أحدهما على إمالة شيء من جهته، ويدل الآخر على الفطنة والذكاء"⁽⁷⁾، وقصد بذلك اللحن بسكون الحاء وهو مصدر لحن يلحن لحنًا فهو لاحن، أي مخطئ، وأما الأصل الآخر فمصدره لحنًا⁽⁸⁾، وفعله من باب فرح لحن يلحن لحنًا فهو لحن، أي فطن.

والأصل الأول بمعنى الخطأ قد يكون في الإعراب، أو الصرف، وهو إلى الصرف أدنى، كقول أحدهم كتبتَ الدرس، وهو يريد نفسه، فالصواب أن يضم تاء الفاعل، لتصير الجملة كتبتُ الدرس، وإن كانت الجملة الأولى صحيحة بحسب قواعد النحو، غير أن اللحن

(1) يُنظر السنباوي، محمد بن محمد بن أحمد: ثمر الثمام شرح غاية الإحكام في آداب الفهم والإفهام، ب ص 63، بيروت، دار المنهاج، 2009م.

(2) يُنظر الدينوري، أحمد بن مروان بن محمد: المجالسة وجواهر العلم، بيروت، دار ابن حزم، 1998م، ج 1 ص 388.

(3) يُنظر النيسابوري، محمد بن عبد الله الحاكم: المستدرک علی الصحیحین، ج 2 ص 516، القاهرة، دار الحرمين، 1997م، كتاب التفسير، تفسير سورة حم السجدة.

(4) يُنظر النحاس، أحمد بن محمد: صناعة الكتاب، ج 1 ص 30، بيروت، دار العلوم العربية، 1990م.

(5) يُنظر النحاس، صناعة الكتاب، مرجع سابق، ج 1 ص 30.

(6) يُنظر ابن عبد ربه، أحمد بن محمد: العقد الفريد، ج 2، ص 308، بيروت، دار الكتب العلمية، 1983م.

(7) ابن فارس، أحمد بن زكرياء: مقاييس اللغة، ج 5، ص 239، القاهرة، دار الفكر، 1979م.

(8) ضُبِطت في النص المحقق بالسكون ولعله سهو، فالفعل من باب فرح ومصدره على فَعَلَ بالفتح.

دخلها بمخالفة مراد المتكلم، وفي هذا الضرب من اللحن قد يدخل فيه الأصلان، الخطأ، والفتنة، فكل خطأ إعرابي أو تركيبى قد يُنحى به إلى ناحية الفتنة والمجاز، ما لم يتحدد المعنى المراد.

وليزداد الأمر وضوحاً ونضرب مثالا بالمصدر من غار غَيْرَة، ومن حار حَيْرَة، بفتح الغين والحاء، فقد يُؤوّل فيه الخطأ الصرفي بالمعنى المجازي، كقول أحدهم غَرْتُ على زوجي غَيْرَة، فيكسر الغين فيكون معناه نفعها بشيء⁽¹⁾، وإن كان يريد الأنفة والحمية على زوجته فلا يكون إلا بفتح الغين⁽²⁾، فيكون المتكلم حائداً عن الصواب وكلامه مشوباً بالخطأ، لأن الغَيْرَة مصدر غار، والغَيْرَة اسم السِيرة⁽³⁾، وهذا اللحن يُعد قبيحاً جداً متى أوقع في الحيرة بالفتح لا الحيرة بالكسر اسم البلد، فالتردد الحاصل من معنى اللحن قد يكون في الإعراب المسمى نحواً، لأنه متجه إلى المعنى المراد فلا يجيد عنه، ولا يوقع المخاطب في التردد والشك⁽⁴⁾، بخلاف اللحن الصرفي أو الاشتقائي الذي يسبب في تغيير المعنى المراد تغييراً كاملاً، وقد ورد عن الفراء أن أول لحن سُمع بالعراق قولهم عصاة⁽⁵⁾، فكان بداية اللحن كانت في الصرف دون الإعراب .

وينبغي أن يُعلم أن الخطأ لا يكون في المنطوق والمكتوب فقط، بل قد يكون هذا أهونهما، وإنما الخطأ واللحن يكونان كذلك من جهة الفهم، فالمخاطب إذا لم يلم بأصول كلام العرب، ومقاييسهم، سيذهل عن معاني كلامهم، وفي مثل هذا معان كثيرة

(1) يُنظر الزبيدي، تاج العروس، ج13، ص284، مادة (غير).

(2) يُنظر ابن السكيت، يعقوب بن إسحاق: إصلاح المنطق، القاهرة، ج1، ص165، دار المعارف، 1949م.

(3) يُنظر ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم: أدب الكاتب، ص335، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1981م، وينظر ثعلب، أحمد بن يحيى: كتاب الفصح، ص282، القاهرة، دار المعارف، ويُنظر الفيومي، أحمد بن محمد بن علي المقرئ: المصباح المنير في شرح الغريب الكبير، ج2، ص54، القاهرة، مطبعة التقدم العلمية، 1322هـ، مادة(غير)، ويُنظر العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر: فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ج11، ص667، الرياض، دار طيبة، 2005م.

(4) يُنظر الميداني، أحمد بن محمد بن أحمد: مجمع الأمثال ج2، ص256، القاهرة، مطبعة المنة المحمدية، 1955م.

(5) يُنظر ابن سيده، علي بن إسماعيل: المخصص، ج15، ص158، بولاق، المطبعة الأميرية، 1316هـ.

وردت عن العلماء، بأن سبب انحراف بعض العلماء عن الصواب هو الجهل بلسان العرب، ومقاييسهم، فضلاً عن هو دونهم من الناس⁽¹⁾.

وهل ما وقع فيه بعضهم من بدع وضلالات إلا بسبب سوء الفهم! وهل يبلغ الناس فهم دينهم إلا بفهم كلام العرب! ومتابعة سننهم، وطرق اشتقاقهم، وقواعد تصريفهم، وفي مناظرة الكِنَاني والمريسي غُنِيَّةً لمعرفة أهمية الإمام بلسان العرب⁽²⁾.

والتأمل لعبارات العلماء يعي أن المقصود باللحن ليس الخطأ في النحو والصرف فقط، بله الاشتقاق كذلك، فقد أورد الخطابي(ت: 388هـ) في غريب الحديث واقعة بين النضر بن شميل (ت: 204هـ)، والمأمون (ت: 248هـ) الذي لحن في رواية حديث، فصَحَّح له النضر الحديث وبيّن له من أين جاء اللحن في هذا الحديث: من تزوج ذات جمال ومال فقد أصاب سِدَادًا من عوز، رواه هشيم بن بشير سدادًا -بفتح السين- فأزال المعنى، وإنما هو السِّداد -مكسورة السين- من سد الخلة، وكل شيء سدّدت به فرجة، أو ردمت به ثلمة فهو سِدَادٌ، ولذلك سمي صمام القارورة سِدَادًا، فأما السِّداد -بفتح السين- فهو مصدر سد رأيي فلان يسد سِدَادًا وكان المأمون قد سمع هذا الحديث من هشيم، فرواه ملحونا كما سمعه اتباعا للرواية⁽³⁾.

وقد قدّم الخطابي الخطأ في التصريف على اللحن في النحو⁽⁴⁾، ولا بن جني (ت: 392هـ) كلام طويل، وتفصيل شائق في اللحن في الصرف⁽⁵⁾، فعُدَّ اللحن في الصرف من

(1) يُنظر ابن عادل الدمشقي، عمر بن علي: الباب في علوم الكتاب، ج6، ص31، بيروت، دار الكتب العلمية، 1998م.

(2) يُنظر الكِنَاني، عبد العزيز بن يحيى: الحيدة والاعتذار في الرد على من قال بخلق القرآن، ص72، ط2، المدينة المنورة، مكتبة العلوم والحكم، 2002م.

(3) يُنظر الخطابي، حمد بن محمد بن إبراهيم: غريب الحديث، ج1، ص55، ط2، مكة المكرمة، جامعة أم القرى، 2001م.

(4) يُنظر الخطابي: غريب الحديث، ج1، ص56.

(5) يُنظر ابن جني، أبو الفتح عثمان: المنصف شرح كتاب التصريف، ج1، ص4، القاهرة، دار إحياء التراث القديم، 1954م.

أشنع اللحن وأقبحه⁽¹⁾، وكذلك عُدَّ الخطأ في الاشتقاق خلطاً في المشتقات، ولبساً في المعاني⁽²⁾، فسعى العلماء إلى وضع قواعد ومقاييس للغة العربية في النحو، والصرف، والاشتقاق، وأسسوا عليها قواعدهم اللغوية، وضوابطهم اللسانية، فالمتعلم للغة العربية في مسيس الحاجة إلى معرفة أسس الاشتقاق، وقواعد التصريف ليجتنب اللحن في الألفاظ، التي تتكون منها العبارات، والجمل، المُعَبَّرَ عنهما بالمباني والمعاني، أو بالألفاظ والتراكيب، ومما سبق يتبين لنا أن للعربية خصيصة مهمة جداً ألا وهي الاشتقاق.

• الاشتقاق

يُعدّ علم الاشتقاق من أدقّ علوم العربية وأشرفها⁽³⁾، وعليه يدور كلام العرب⁽⁴⁾، وبه يُدرك غريب كلام العرب ويُفهم، وهو من أهم وسائل تنمية ألفاظ اللغة العربية واتساعها⁽⁵⁾.

والاشتقاق ثابت بالشريعة والعقل معاً، فقد استعمل الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لفظ اشتقاق الرحم من اسم الله الرحمن⁽⁶⁾، وثبت في شعر العرب⁽⁷⁾، وكلامهم⁽⁸⁾.

- (1) يُنظر ابن بابشاذ، طاهر بن أحمد: شرح المقدمة المحسبة، ج1، ص199، الكويت، المطبعة العصرية، 1977م.
- (2) يُنظر البطلبوسى، عبد الله بن السيد: رسائل في اللغة، ص189، الرياض، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، 2007م.
- (3) يُنظر الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله: البحر المحيط في أصول الفقه، الكويت، ج2، ص71، ط2، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1992م.
- (4) يُنظر ابن فارس: الصحاحي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، ص35-36.
- (5) يُنظر عبد المقصود محمد عبد المقصود: مفهوم الاشتقاق الصرفي وتطوره عند النحويين والأصوليين، ص4، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، 2006م.
- (6) يُنظر الترمذي، محمد بن عيسى: الجامع الكبير، الجليل، دار الصديق، 1432هـ، أبواب البر والصلة، باب ما جاء في قطيعة الرحم باب رقم (9)، حديث رقم 1907، وقال الترمذي حديث صحيح.
- (7) يُنظر حسان بن ثابت الأنصاري: ديوان حسان بن ثابت ص54، ط2، بيروت، دار الكتب العلمية، 1994م.
- (8) يُنظر الزبيدي، أبوبكر محمد بن الحسن: طبقات النحويين واللغويين ص36، ط2، القاهرة، دار المعارف.

وقد صَنَّف كثير من العلماء كتباً ورسائل في الاشتقاق أغلبها لم يصل إلينا⁽¹⁾، ومنها على سبيل المثال رسالة الاشتقاق للمبرد (ت: 258هـ)، والزجاج (ت: 311هـ)، وغيرهم من العلماء⁽²⁾، وبنعمة من الله بلغتنا رسالة الاشتقاق لابن السراج (316هـ)، التي تُعدُّ "أصح ما وُضع في هذا الفن من علوم اللسان"⁽³⁾.

ثم كتب ابن دريد (ت: 321هـ)، كتاباً أسماه الاشتقاق، وموضوعه في اشتقاق أسماء العرب وقبائلهم، وهو كتاب قد سُتِرت قواعد الاشتقاق فيه، واختبأت في أطرافه، فلا تظهر ولا تروض إلا للخبير يقتفي آثارها، ويقف على أسرارها. ولا غنى لطالب الاشتقاق والمقاييس عنه.

وأما ابن فارس (ت: 395هـ) فقد صنع كتاباً عنونه بالمقاييس⁽⁴⁾، وُصف بأنه: "كتاب جليل لم يُصنَّف مثله"⁽⁵⁾، على طريقة الاشتقاق الأكبر⁽⁶⁾، أو الكبير⁽⁷⁾.

ولغيرهم من العلماء إسهامات في هذا الباب لا تخفى كأبي على الفارسي، وابن جني الذي كتب الخصائص في اللغة، وهو كتاب مكتنز بعلم اللغة وأفانين كلام العرب، يُقَعَّد

(1) يُنظر الأصمعي، عبد الملك بن قريب: اشتقاق الأسماء، ص 46، ط2، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1994م.
(2) يُنظر ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن: الاشتقاق، ص 28-29، بيروت، دار الجيل، 1991م.
(3) السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر: المزهرة في علوم اللغة وأنواعها، ج1، ص 287، ط3، القاهرة، مكتبة دار التراث، والزبيدي: تاج العروس، ج1، ص 29.
(4) سبق إلى هذه التسمية أبو الحسن سعيد ابن مسعدة (ت: 210هـ) يُنظر ابن جني، عثمان الأزدي: الخصائص، ج1، ص2، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية، 1957م. ويُنظر الحموي، ياقوت بن عبد الله: إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، ج2، ص1374، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1993م. ولم يذكر الزبيدي في مقدمته المقاييس لابن فارس كمرجع له، وذكر المجلد لابن فارس، ولكنه استشهد بالمقاييس في أكثر من خمس عشرة مادة لغوية فلعله سها عنه في المقدمة رَحْمَةً لِلَّهِ، ويُنظر على سبيل المثال الزبيدي: تاج العروس، ج29، ص266، مادة(شغل).

(5) يُنظر الحموي: إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، ج، ص412.

(6) يُنظر الزركشي: البحر المحيط في أصول الفقه، ج2، ص75.

(7) يُنظر ابن فارس: المقاييس، ج1، ص39.

لمقاييس النحو، والصرف، والاشتقاق، واللغة، فهو من كتب الأصول⁽¹⁾، والمقاييس⁽²⁾، بخلاف ما يراه السيوطي (ت: 911هـ) في الاقتراح حيث حاول أن يوهن من كتاب الخصائص ويقلل من شأنه⁽³⁾، وبث ابن جني كثيراً من قواعد الاشتقاق ومقاييسه بين دفثي الخصائص، الذي مازال بكرًا لم يُشرح سوى حواش مفقودة، أو مختصراً لم يبلغنا⁽⁴⁾.

ومن العلماء الذين فتحوا هذا العلم بمفتاحه، وصرحوا بقواعده ومقاييسه، عالم متأخر قليلاً عن سبق ذكرهم، وقلما يُذكر في هذا المضمار، وهو السكاكي (ت: 626هـ)⁽⁵⁾، الذي قسّم كتابه لثلاثة أقسام بين الأصوات والصرف والاشتقاق، ثم النحو، والبلاغة، وأكثر العلماء الذين شرحوا الكتاب إنما اهتموا بالقسم الثالث منه أعني علم البلاغة، فهو في حالته هذه كالخصائص.

وأما الإمام السيوطي في مزهره فقد اهتم بالاشتقاق، فذكر أصله، وحدّه، وأنواعه، والتغييرات التي تعترى المشتق والمشتق منه، وغير ذلك مما جمعه من أقوال العلماء، فحفظ لنا رَحْمَةُ اللَّهِ كَثِيرًا مما ضاعت أصوله⁽⁶⁾.

• حدُّ الاشتقاق:

إنَّ أغلب مَنْ كتبوا في الاشتقاق قديماً لم يضعوا له حدًّا واضحاً كابن السراج⁽⁷⁾، الذي فصل في معرفة المشتقات بشرطين الأول منهما توافر جميع الحروف الأصلية التي هي

(1) يُنظر ابن جني: الخصائص، ج1، ص2.

(2) يُنظر المرجع السابق.

(3) يُنظر السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن: الاقتراح، ص7، طنطا، دار المعرفة الجامعية، 2006م.

(4) يُنظر ابن أبي أصيبعة، أحمد بن القاسم بن خليفة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء ج2، ص211، القاهرة، المطبعة الوهبية، 1883م.

(5) يُنظر السكاكي، يوسف بن أبي بكر محمد بن علي: مفتاح العلوم، ص25، ط2، بيروت، دار الكتب العلمية، 1978م.

(6) يُنظر السيوطي: المزهر، ج1، ص345 وما بعدها.

(7) يُنظر ابن السراج، محمد بن سهل: رسالة الاشتقاق، د ط، دمشق، 1972م، ص20، ويُنظر جبل، محمد حسن: علم الاشتقاق نظرياً وتطبيقياً، ص24، القاهرة، مكتبة الآداب، 2006م.

الفاء والعين واللام في المشتق والمشتق منه، وإن كانت هناك زيادة في الحركات أو الحروف فلا بأس، ومعنى ذلك إذا نقص اللفظ عن صاحبه فليس بمشتق منه⁽¹⁾، والثاني منهما مختص بالمعنى فلا بد أن يتشاركا في معنى معين، فتقارُب المباني أو اتحادها دليل على الاشتقاق كما اتحاد المعاني دليل على الاشتقاق⁽²⁾.

وكذلك الحال مع الزجاجي (ت: 337هـ) في كتابه "اشتقاق أسماء الله الحسنى" تعرّض لمعنى الاشتقاق فقال: "سميت زكاة لما يكون بعقبها من الزيادة والنماء في المال. فهذا هو معنى الاشتقاق من أن يوضع شيء مستأنفاً على أصل سابق له، وكيف يكون في الاشتقاق شيء أوضح من هذا؟"⁽³⁾، ولعل الرماني (ت: 384) أول من لخص حد الاشتقاق وقرب عبارته فقال: «الاشتقاق اقتطاع فرع من أصل يدور في تصاريفه على الأصل»⁽⁴⁾، وأوجز الزبيدي فقال: «الاشتقاق نتاج وتوليد»⁽⁵⁾، واختار الزركشي بأنه رد لفظ بسيط إلى آخر أبسط منه معنى حقيقة أو مجازاً، لمناسبة بينهما في المعنى والحروف الأصلية⁽⁶⁾، فالاشتقاق بهذا أخص من التصريف⁽⁷⁾، في ملامسة الألفاظ المفردة، التي منها مصادر الأفعال عموماً.

• أركان الاشتقاق:

أركان الاشتقاق أربعة المشتق، والمشتق منه، والمشاركة بين المشتق منه، والمشتق في الحروف الأصلية، والرابع تغيير اللفظ بالحروف، أو الحركات، وتبعاله يتغير المعنى كذلك⁽⁸⁾.

(1) يُنظر ابن السراج: رسالة الاشتقاق، ص20.

(2) يُنظر المرجع السابق.

(3) الزجاجي، عبد الرحمن بن إسحاق: اشتقاق أسماء الله، ص283، ط2، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1986م.

(4) ناصر، بتول قاسم: الحدود في النحو، ص25، مجلة المورد، دار الشؤون الثقافية العامة، وزارة الثقافة والإعلام،

جمهورية العراق، المجلد 23، العدد، 1995م.

(5) الزبيدي: تاج العروس، ج1، ص28.

(6) يُنظر الزركشي: البحر المحيط في أصول الفقه، ج2، ص73.

(7) يُنظر السيوطي: المزهري في علوم اللغة وأنواعها، ج1، ص351.

(8) يُنظر الزركشي: البحر المحيط في أصول الفقه، ج2، ص76.

• أهمية الاشتقاق:

يعدّ العلماء الاشتقاق من مقاييس لغة العرب، قال ابن فارس: ”باب القول على لغة العرب هل لها قياس وهل يشتق بعض الكلام من بعض؟“⁽¹⁾، ويكاد إجماع أهل اللغة ينعقد على وجود القياس في كلام العرب⁽²⁾، وأنهم يشتقون الكلم من بعضه⁽³⁾، ولا يشتقون من كلام العجم⁽⁴⁾.

فعلم الاشتقاق علمٌ بقوانين لسان العرب، ومقاييس كلامهم، قريب جدا من قواعد التصريف، والمتأمل يقف على ذلك عند العرب الفصحاء⁽⁵⁾، وعند العلماء أيضًا في عباراتهم الماثورة في كتبهم، ودواوينهم⁽⁶⁾، ومنعوا القياس إلا على سبيل العرب ونهجهم⁽⁷⁾، فلا يقيس من لا يعرف قوانين الاشتقاق وقواعد الصرف، وأما من كان منهم صافي القرية، قوي الفصاحة، فعلمَ قوانين الاشتقاق وتشربها، ونقّه قواعد التصريف وأتقنها، فله أن يرتجل⁽⁸⁾.

حكى ابن جني عن رؤبة وأبيه ارتجالهما للألفاظ، لما سمّت طبيعتهما العربية، وصفت قريحتهما اللغوية⁽⁹⁾، وعلى نحوٍ من هذا يفهم كلام أبي عثمان المازني عندما قال: ”ما قيس على كلام العرب فهو من كلام العرب“⁽¹⁰⁾، أي من علم مقاييس كلام العرب فله أن يقيس، وهذا الأساس من أهم ما تنبني عليه ضوابطهم في اللغة عمومًا، والاشتقاق خصوصًا، ”لأن المقاييس العلمية إنما هي قوانين وضعها ذوو الفطر الكاملة، تسديدًا وتقويمًا

(1) ابن فارس: الصاحبي، ص35.

(2) يُنظر ابن السراج: رسالة في الاشتقاق، ص19.

(3) يُنظر المرجع السابق، ص35.

(4) يُنظر المرجع السابق، ص31.

(5) يُنظر ابن دريد: الاشتقاق، ص162.

(6) يُنظر ابن سيده: المخصص، ج1 ص17.

(7) «نظر ابن فارس: الصاحبي، ص36.

(8) يُنظر جبل: علم الاشتقاق نظريًا وتطبيقيًا، ص143.

(9) يُنظر ابن جني: الخصائص، ج2، ص25.

(10) يُنظر الزبيدي: تاج العروس، ج31، ص483، مادة(حرم).

لذوي الفطر الناقصة، فإذا اتفق للإنسان في أصل مولده أن يعطى فطرة كاملة استغنى عن تلك المقاييس ووجد الأمور العقلية كأنها مصورة في نفسه⁽¹⁾.

وما لجوؤهم إلى مقاييس الاشتقاق لمعرفة الأصل بين اللفظين إلا دليل على أن الاشتقاق من أهم مقاييس اللغة العربية⁽²⁾، فعلم الاشتقاق متعلق بالمعاني والمباني⁽³⁾.

• أنواع الاشتقاق:

الاشتقاق "ثلاثة أقسام: الاشتقاق الصغير، والاشتقاق الكبير، والاشتقاق الأكبر"⁽⁴⁾، فأما الاشتقاق الصغير فهو "أن تأخذ لفظًا من لفظ آخر لمناسبة في المعنى وجميع الحروف الأصلية وترتيبها نحو ضرب من الضرب"⁽⁵⁾، فجعل شروط الاشتقاق الصغير ثلاثة: المناسبة في المعنى بين الأصل والفرع، والتناسب في جميع الحروف الأصلية، والتناسب في ترتيب تلك الحروف⁽⁶⁾.

وأما الاشتقاق الكبير فهو "أن تأخذ لفظًا من آخر لمناسبة بينهما في المعنى والحروف الأصلية دون الترتيب كجذب من الجذب"⁽⁷⁾، وقعدله ابن جني، وكان شيخه أبو علي يستأنس به⁽⁸⁾.
وأما الاشتقاق الأكبر فهو "أن تأخذ لفظًا من آخر لمناسبة بينهما في المعنى وأكثر الحروف مع تقارب ما بقي في المخرج كنعق من النهق"⁽⁹⁾.

والنوع الأول من أنواع الاشتقاق هو المتعلق به في هذه الدراسة.

(1) البطلوسي: رسائل في اللغة، ص 321.

(2) يُنظر ابن جني: سر صناعة الإعراب، ج 1، ص 167، ويُنظر السكاكي: مفتاح العلوم، ص 28، ويُنظر المبرد، محمد بن يزيد: المقتضب، ج 3، ص 343، القاهرة، مطابع الأهرام التجارية، 1994م.

(3) يُنظر جبل: علم الاشتقاق نظريًا وتطبيقيًا، ص 95.

(4) الفاداني، محمد ياسين عيسى: بلغة المشتاق في علم الاشتقاق، ص 5، د ط، القاهرة، دار مصر للطباعة.

(5) الفاداني: بلغة المشتاق في علم الاشتقاق، ص 3.

(6) يُنظر المرجع السابق، ص 8.

(7) المرجع السابق، ص 6.

(8) يُنظر المرجع السابق، ص 23.

(9) المرجع السابق، ص 6.

• ضوابط الاشتقاق الخارجية:

نظرًا لأهمية هذا الضرب من العلم في اللغة العربية فقد سنّ له العلماء قوانين ظلت ماثرة في حنايا كتبهم، وسطرها السكاكي في المفتاح⁽¹⁾، وهي تدور حول أصول الكلمات من ثلاثي ورباعي وخماسي، والزيادة بالفضل، أو بالثبوت، أو بالامتناع عن الحذف، والحذف لا بد له من أثر يدل عليه، والبدل، والقلب⁽²⁾، وهي شبيهة بقواعد الصرف وآله، فيحكم بها اللغوي صنّعه، وينسج بها صياغته، ويصوغ بها حكمه على الكلمات المشتقات وأصولها، فقال أحد المستشرقين: "القوانين اللغوية أساس كل عمل يمس الاشتقاق، والاشتقاقات الذي يسقطها من حسابه يضيع وقته عبثًا."⁽³⁾

• ضوابط الاشتقاق الداخلية:

لم يكتب العلماء بالضوابط الخارجية بل ضبطوا التغييرات التي قد تحصل بين الأصل وهو المشتق منه، وبين الفرع وهو المشتق، وقد ذكر السيوطي أغلب تلك التغييرات في مزهره، إلا أن اللبس يشوب بعضها بسبب عدم الضبط، فأختُ بفناء الزركشي الذي له فضل السبق، والضبط، والفوائد، فذكر التغييرات الخمسة عشر التي يمكن أن أعدها ضوابط ومعايير في معرفة التغييرات الطارئة على المشتقات، وهي:

1 - زيادة الحرف فقط نحو كريم من الكرم، وضاحك من الضحك، والفائدة هنا أن التغيير في الحركات من فتح وكسر وضم لا يُعدّ تغييرًا، وإنما تغيير الحركة يكون بإسكان المتحرك ويسمى نقصًا، أو تحريك الساكن ويسمى زيادة⁽⁴⁾.

2 - زيادة الحركة فقط، نحو عِلِم من العِلْم، وضرب من الضَّرْب.

3 - زيادتهما معًا، كضارب من الضَّرْب، وعالم من العِلْم.

(1) يُنظر السكاكي: مفتاح العلوم، من ص 16.

(2) يُنظر المرجع السابق، ص 22.

(3) فندريس، جوزيف: اللغة، د ط، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1950م، ص 73.

(4) يُنظر الزركشي: البحر المحيط في أصول الفقه، ج 2، ص 77.

- 4 - نقصان الحرف، كخرج من الخروج، وصل من الصهيل.
- 5 - نقصان الحركة، كأبيض من البياض، وأصبح من الصباح.
- 6 - نقصانها، نحو سِر من السير، وبع من البيع.
- 7 - زيادة حرف ونقصان مادة، نحو تدحرج من الدرجة.
- 8 - زيادة الحركة ونقصان حركة أخرى، نحو اضرب من الضرب، واعلم من العلم، وقال الزركشي إن ألف الوصل لا يعتدُّ بها في التغيير⁽¹⁾.
- 9 - زيادة الحرف ونقصان الحركة، نحو تُحَرَّر من التحرير، وتُعَرِّج من التعرّيج.
- 10 - زيادة الحركة ونقصان الحرف، نحو قَدَّر من القُدرة، ورجِم من الرحمة.
- 11 - زيادة الحرف والحركة مع نقصان حركة أخرى، نحو يضرب من الضرب زيد فيه حرف المضارعة، وحركة عين الكلمة، ونقص من حركة فاء الكلمة⁽²⁾.
- 12 - زيادة الحركة مع زيادة الحرف ونقصانها، نحو قادر من القُدرة، وعاصم العِصمة، حركت العَيْنات، ونقص منها التاء التي في آخر المصدر⁽³⁾.
- 13 - نقصان الحرف مع زيادة الحركة ونقصانها، نحو انصر من النصر، وارحم من الرحمة، زيد فيها حركات العَيْنات، ونقص منها تاء التأنيث وحركات فاء الكلمة وحركتها⁽⁴⁾.
- 14 - نقصان الحركة مع زيادة الحرف ونقصانها، نحو يخرج من الخروج، زيد فيه حرف المضارعة، ونقص منه الواو في المصدر⁽⁵⁾.

(1) يُنظر المرجع السابق.

(2) يُنظر المرجع السابق، ج2، ص80.

(3) يُنظر الزركشي: البحر المحيط في أصول الفقه، ج2، ص81.

(4) ينظر المرجع السابق.

(5) يُنظر المرجع السابق.

15 - زيادة الحرف والحركة معا ونقصانهما معا، كالأحمرار من الحمره، نقصت منه التاء والحركة، وزيدت فيه الراء الأولى والألف التي بعدها وحركة الميم⁽¹⁾.

وهذا التقسيم في المشتقات من حيث الزيادة والنقص من حيث أصلها يُجرُّنا إلى التعرّيج على أهم المعايير للترجيح بين أصول الاشتقاق المتشابهة في المبنى والمعنى.

• الترجيح بين أصول المشتقات:

حرّص العلماء على إرشادنا أن نضلّ في معرفة أصل المشتقات فوضعوا لنا معايير تهدينا عند التردد بين أصليين لاشتقاق كلمة واحدة ، فذكرها أبو حيان في الارتشاف⁽²⁾، ونقلها السيوطي في مزهره من غير عزو⁽³⁾، وهي مرتبة في تسعة معايير :

• الأمكنية يعني تمكن أحد الأصلين في بابه.

• شرف أحد الأصلين.

• ظهور ووضوح أحد الأصلين.

• الخاص أولى من العام.

• السهولة في التصرف.

• القرب من المراد.

• المناسبة بين المشتق والمشتق منه.

• الجوهر مقدم على العرض.

• المطلق مقدم على المضمّن⁽⁴⁾.

ولسائل أن يسأل عن المقصود بالأصل المذكور في معايير أصل المشتقات ما هو؟

(1) يُنظر المرجع السابق.

(2) أبو حيان: ارتشاف الضرب من لسان العرب، ج1، ص24.

(3) يُنظر السيوطي: المزهر، ج1، ص349.

(4) يُنظر جبل: علم الاشتقاق نظريًا وتطبيقيًا، ص287.

• أصل المشتقات:

لا أريد الخوض ابتداء في ذلك الخلاف المنسوب إلى أكبر مدرستين لغويتين مدرسة البصرة، ومدرسة الكوفة، لأنني سأضطر إلى نقض هذا الخلاف وإثبات العكس، فلذلك سأقول إن أصل المشتقات عند الخليل (ت: 170هـ) هو المصدر فقال: "والمصدرُ أصلُ الكلمة الذي تصدُرُ عنه الأفعال" ⁽¹⁾، وسيبويه (ت: 180هـ) قال في الكتاب: «أما الفعل فأمثلة أخذت من لفظ أحداث الأسماء» ⁽²⁾، يعني أن أبنية الفعل الماضي اشتقت من الأحداث التي يصنعها أصحاب الأسماء ⁽³⁾، فهؤلاء هم مشايخ علماء اللغة في البصرة يرون بأصالة المصدر للمشتقات.

وعلماء الكوفة كالكسائي (ت: 189هـ) الذي تتلمذ على الخليل كسيبويه، وبه تخرّج ⁽⁴⁾، ليس له نص صريح في هذه المسألة، ولكن يُنسب إلى المدرسة الكوفية أن الفعل هو أصل المشتقات، غير أنه يبحث متأنّ قد يكون ما ورد عن الكسائي موافقاً لرأي أساتذته من البصريين، ووفقاً لآرائه المبثوثة في بطون الكتب.

جُمع كتابُ الكسائي المشهور بمعاني القرآن برصد عبارات الكسائي في بطون الكتب ⁽⁵⁾، وفي تلك الآراء شيء مما يتعلق بأصالة المصدر للمشتقات، وإن كان بعض ما نُسب للكسائي في هذا الكتاب يحتاج إلى تحقيق ⁽⁶⁾، إلا أن أغلب العبارات المنسوبة فيه إلى الكسائي تدل على أصالة المصدر للمشتقات دون الفعل، كقوله: "غَلَّ يَغُلُّ من الغُلُول" ⁽⁷⁾،

(1) يُنظر الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد: كتاب العين، ج7، ص96، ط2، إيران، مؤسسة دار الهجرة، 1409هـ.

(2) سيبويه، عمرو بن عثمان بن قنبر: كتاب سيبويه، ج1، ص12، ط2، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1982م.

(3) يُنظر السيرافي، الحسن بن عبد الله: شرح كتاب سيبويه، ج1، ص16، بيروت، دار الكتب العلمية، 2008م.

(4) يُنظر النحاس، أحمد بن محمد: صناعة الكتاب، ص42، بيروت، دار العلوم العربية، 1990م.

(5) يُنظر الكسائي، علي بن حمزة: معاني القرآن، أعاد بناءه عيسى شحاتة، ص3، القاهرة، دار قباء، 1998م.

(6) يُنظر النحاس، أحمد بن محمد: إعراب القرآن، ص366، ط2، بيروت، دار المعرفة، 2008م. ويُنظر القرطبي،

محمد بن أحمد الأنصاري: الجامع لأحكام القرآن، ج10، ص201، ط1، بيروت، مؤسسة الرسالة، 2006م.

(7) الكسائي: معاني القرآن ص175.

والغلول مصدر⁽¹⁾، وكذلك قال: "عضين مأخوذ من العضه"⁽²⁾، والعضه مصدر⁽³⁾، وقال أيضاً: "أجوج ومأجوج بالهمز مشتقان من أجيج النار عند الكسائي"⁽⁴⁾، وأجيج مصدر⁽⁵⁾، وقال الكسائي "سعدوا وأسعدوا لغتان ومن ذلك رجل مسعود من سَعِدَ"⁽⁶⁾، فهذه النصوص المنسوبة إلى الكسائي تدل على مذهبه بأن الفعل من المصدر.

وأما الفراء وهو إمام الكوفة بعد الكسائي وتلميذه، فقد نسب الزجاجي في إيضاحه عبارة للفراء تقول إن «المصدر مأخوذ من الفعل، والفعل سابق له وهو ثان له»⁽⁷⁾، ولا توجد هذه العبارة فيما بلغنا من مؤلفات الفراء، وإن وُجد في معاني القرآن ما يؤيد اشتقاق بعض الألفاظ من الفعل فهو مؤول كقوله: "﴿وَلَا تَكُونُوا أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ﴾"⁽⁸⁾، فوحد الكافر وقبلة جمعٌ وذلك من كلام العرب فصيحٌ جيدٌ في الاسم إذا كان مشتقاً من فعل، مثل الفاعل والمفعول⁽⁹⁾، وهو يعني اشتقاق اسم الفاعل الكافر من كَفَرَ وهذا موافق لقول البصريين في ترتيبهم للمشتقات، أو قوله: "وقد يكون الاسم غير مخلوق من فعل"⁽¹⁰⁾، وهي عبارة مرنة لاحتمال أن يكون معنى الفعل هنا هو الحدث المجرد، أو بمعنى الفعل الذي يحمل معنى الزمن.

- (1) يُنظر الزبيدي: تاج العروس، ج30، ص116، مادة(غل).
- (2) الكسائي: معاني القرآن ص175، والعبارة في المحرر الوجيز:«وقال قتادة عضين مأخوذ من العضة وهو السب المفحل، فقريش عضهوا كتاب الله بقولهم هو شعر، هو سحر، هو كهانة، وهذا هو اختيار الكسائي.» فالعبارة لقتادة في الأصل وليست للكسائي، فوهم عيسى في نسبتها إلى الكسائي، يُنظر ابن عطية: عبد الحق بن غالب: المحرر الوجيز في تفسير كتاب الله العزيز، ج3، ص374، بيروت، دار الكتب العلمية، 2001م.
- (3) يُنظر الزبيدي: تاج العروس، ج36، ص422، مادة(عضه).
- (4) الكسائي: معاني القرآن، ص189.
- (5) يُنظر الزبيدي: تاج العروس، ج5، ص397، مادة(أجج).
- (6) الكسائي: معاني القرآن، ص165.
- (7) الزجاجي، عبد الرحمن بن إسحاق: الإيضاح في علل النحو، ص56، ط3، بيروت، دار النفائس، 1979م.
- (8) البقرة: 43.
- (9) الفراء، يحيى بن زياد: معاني القرآن، ج1، ص32، ط3، بيروت، عالم الكتب، 1983م.
- (10) الفراء: معاني القرآن، ج1، ص126.

ولعل أول من صرح من الكوفيين بأصالة الفعل واشتقاق المصدر منه، أبو سعيد المؤدب (ت: 370هـ تقريباً) فقال: "أعلم أن المصدر مشتق من الفعل الماضي ومأخوذ منه، وليس بفعل محض ولا باسم محض"⁽¹⁾، ولم ينسب القول إلى الفراء، وقصارى سنده هشام الضرير⁽²⁾.

ولدينا كتابان في اختلاف المدرستين، أحدهما لابن الأنباري البصري المذهب (ت: 577هـ)، والآخر للعكبري (ت: 616هـ) الذي يعده بعضهم كوفي المذهب⁽³⁾، وكلاهما عاش في القرن السادس الهجري، وكلاهما ناقش مسألة أصالة المصدر في المشتقات، وكلاهما رجح القول بأن المصدر أصل المشتقات، بيد أنهما لم ينسبا لأحد بعينه من الكوفيين القول بأصالة الفعل دون المصدر⁽⁴⁾، فيما نسب العكبري القول بأصالة المصدر إلى سيبويه⁽⁵⁾، والعجيب إثبات المؤلفين للفريقين اشتقاق الاسم من المصدر، في مسألة أصل اشتقاق الاسم⁽⁶⁾، فغلب في ظن الباحث أن الاختلاف ناتج أولاً عن سوء فهم لمصطلحات المتقدمين كتعبيرهم عن المصدر بالفعل، مما اشتبه على بعضهم فزعم ما زعم، ولذلك أشار بعض المستشرقين في مبالغة متأخري النحاة فيما عزوه للبصريين والكوفيين من اختلاف⁽⁷⁾.

والسبب الثاني في هذا الاختلاف هو عدم إحكام صنعة الاشتقاق، والمتبحر فيه جمع بين الرأيين فطنة منه وعلمًا، أعني أبا علي الفارسي، فقال: الصفات مشتقة من الأفعال

- (1) المؤدب، القاسم بن محمد بن سعيد: دقائق التصريف، ص44، بغداد، المجمع العلمي العراقي، 1987م.
- (2) المرجع السابق.
- (3) يُنظر الطنطاوي، محمد: نشأة النحو وتاريخ أشهر النحاة، ص209، ط2، القاهرة، دار المعارف.
- (4) يُنظر الأنباري، عبد الرحمن بن محمد: الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، ج1، ص235، ط4، القاهرة، مطبعة السعادة، 1961م. ويُنظر العكبري: مسائل خلافية في النحو، ص62.
- (5) العكبري: مسائل خلافية في النحو، مرجع سابق، ص63.
- (6) يُنظر الأنباري: الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، ج1، ص6، ويُنظر العكبري، مسائل خلافية في النحو، ص55.
- (7) يُنظر ترزي، فؤاد حنا: الاشتقاق، ص19، ص19، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، 2005م.

لجريانها عليها، فالأفعال أصولها القريبة والمصادر أصولها البعيدة (1)، فالمصدر أصل المشتقات (2)، وعليه يتم ترتيب المشتقات، وتنوعها.

وقد رتب شيخ مشايخنا الفاداني هذه المشتقات من حيث عددها وكيفية اشتقاقها بعضها من بعض، فهي تسعة عنده: الماضي، المضارع، والأمر، والنهي، واسم الفاعل، واسم المفعول، واسم الزمان، واسم المكان، واسم الآلة (3)، ولم يعد الفاداني اسم المصدر من المشتقات (4)، بينما عدده السيوطي كذلك (5)، ودمج الفعل الماضي مع المضارع (6)، ولكن الفاداني رَحِمَهُ اللهُ فَصَلَ بين الماضي والمضارع، في ترتيبه للمشتقات فالأول المشتق من المصدر مباشرة وهو الفعل الماضي، والثاني المشتق من الفعل الماضي وهو الفعل المضارع، ثم سائر المشتقات من الفعل المضارع (7)، ولا ابن فارس في الصاحبي تفصيل يُشبهه ما سبق (8)، وفي بيان مراتب المشتقات والتصريح بأصالة المصدر للفعل، وأصالة الفعل لسائر المشتقات جمع بين المدرستين البصرية والكوفية، فليست كل المشتقات بنفس القوة والواجهة عند المصدر، فبعضها يصدر عنه مباشرة كالفعل الماضي، وبعضها يحتاج إلى واسطة كالفعل المضارع، وبعضها يحتاج إلى واسطتين كاسم الفاعل واسم المفعول، وبعض المحدثين بلغ بالمشتقات أحد عشر، فزاد على ما ذكره الفاداني صيغة المبالغة، واسم التفضيل، واستبدل النهي بالصفة المشبهة (9).

(1) يُنظر المرجع السابق.

(2) يُنظر أبو سعيد: المصدر في القرآن الكريم، ص 437.

(3) يُنظر الفاداني: بلغة المشتاق في علم الاشتقاق، ص 17.

(4) يُنظر الفاداني: بلغة المشتاق في علم الاشتقاق، ص 18.

(5) يُنظر السيوطي: الأشباه والنظائر في النحو، ج 2، ص 153.

(6) يُنظر المرجع السابق.

(7) يُنظر الفاداني: بلغة المشتاق في علم الاشتقاق، ص 17.

(8) يُنظر ابن فارس: الصاحبي، ص 51.

(9) يُنظر أبو معزة، رابع: صور المشتقات الأحد عشر والمصادر المحولة، ص 35، بيروت، دار الكتب العلمية، 2011م.

وبعد هذه التوطئة الطويلة نسبياً والمهمة لغوياً وفكرياً، نصل إلى الكلام عن الحدث والأثر عند اللغويين، فما علاقة الحدث بالمصدر، وما علاقة الأثر باسم المصدر؟

• الحدث وعلاقته بالمصدر عند اللغويين:

لنتعرف إلى الحدث والأثر علينا أن نتعرف إلى المصدر واسم المصدر اللذان يمثلان الوصلة إلى هذين المصطلحين ولنبدأ بالمصدر.

يُعدُّ الخليل أول من أطلق مصطلح المصدر⁽¹⁾، والمصدر عادة ما يأتي ثالثاً عند تصريف الفعل فيقال: فَهَم يَفْهَم فَهَمًا، فَالْفَهَم هنا مصدر، وهو المعروف بالمفعول المطلق، وأما سيبويه فهو من أوائل النحاة الذين عرّفوا المصدر بالحدث: «وأما الفعل فأمثلة أخذت من لفظ أحداث الأسماء»⁽²⁾، وفسر سيبويه مراده بالأحداث بالضرب والحمد والقتل⁽³⁾، فالمصدر عرض حادث⁽⁴⁾، فالمصدر عند سيبويه هو حدث الاسم، أي هو الحدث الذي يُحدثه صاحب الاسم، وهو مفرد الأحداث.

وسيبويه لم يجعل من مصطلح المصدر أو الحدث هجيراً، بل استعمل مصطلح الفعل تعبيراً عن الحدث⁽⁵⁾، وأحياناً يستعمل اسم (الحدثان) دلالة على الحدث⁽⁶⁾.

والمبرد حدّ المصدر بأنه «اسم الفعل، وهو مفعول صحيح، لأن الإنسان يفعل واسم فعله ذلك المصدر»⁽⁷⁾، وهو موافق لتعريف سيبويه.

والزجاجي أعاد كلام المبرد بتصريف وجيز⁽⁸⁾، وزاد ابن جني على دلالة الحدث في

(1) المؤدب: دقائق التصريف، ص 44

(2) سيبويه: كتاب سيبويه، ج 1، ص 12.

(3) يُنظر سيبويه: كتاب سيبويه، ج 1، ص 12.

(4) يُنظر الزبيدي: تاج العروس، ج 5، ص 214، مادة (حدث).

(5) يُنظر سيبويه: كتاب سيبويه، ج 4، ص 40.

(6) يُنظر سيبويه: كتاب سيبويه، ج 1، ص 34

(7) المبرد: المقتضب، ج 3، ص 299.

(8) يُنظر الزجاجي، عبد الرحمن بن إسحاق: الجمل في النحو، ص 34، ط 1، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1984م.

المصدر دلالة على زمان مجهول⁽¹⁾، وأما ابن يعيش (ت: 643هـ) فيرى أن المصدر هو الذي يقع عليه فعل الفاعل⁽²⁾.

وأورد ابن الحاجب (ت: 646هـ) تعريفاً مختلفاً للمصدر فقال: «المصدر اسم الحدث الجاري على الفعل»⁽³⁾، ويَقصد بجريان المصدر على الفعل ألا تنقص حروف أحدهما عن الآخر من دون علة، وهذا التعريف يُخرج اسم المصدر من المصدرية لنقصان حروف المصدر عن الفعل⁽⁴⁾، وأورد ابن سيده للمصدر تعريفان الأول قوله: «المصدر هو اللفظ الجامع لجميع الأشخاص المقصود إلى تعيينها وحصراً ببنيتها وتحديدتها»⁽⁵⁾، كأنه قصد إلى حده لغة أولاً، ثم أردف: «المصدر اسم الحدث الذي تصرف منه الأفعال مثل الضرب تصرّف منه ضرب يضرب وسيضرب، والمصدر للفعل كالمادة المشتركة ولذلك سمّته الأوائل مثلاً»⁽⁶⁾، فتحديد مصطلح المصدر متباين عند العلماء من حيث التسمية فقط، فهو الحدث، وحدث الاسم، واسم الحدث، واسم الحدثان، والفعل، واسم الفعل، والمفعول الحقيقي⁽⁷⁾، والمثال⁽⁸⁾، والمعاني⁽⁹⁾، واسم المعنى⁽¹⁰⁾، والمصدر المصريح، والمصدر المحض⁽¹¹⁾، فثبت لدينا الآن بما لا يدع مجالاً

- (1) ابن جني، عثمان الأزدي، اللمع في العربية، ص44، د ط، عمّان، دار مجدلاوي، 1988م.
- (2) يُنظر ابن يعيش، موفق الدين بن علي: شرح المفصل، ج 1، ص124، القاهرة، إدارة الطباعة المنيرية.
- (3) الأستراباذي، رضي الدين محمد بن الحسن: شرح الرضي على الكافية، ج3، ص399، بنغازي، جامعة بنغازي، 1996م. ويُنظر الكفوي، أيوب بن موسى: الكليات، ص815، ط2، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1989م.
- (4) يُنظر ابن الحاجب، عثمان بن عمر بن أبي بكر: أمالي ابن الحاجب، ص535، د ط، عمّان، دار عمّار.
- (5) ابن سيده: المخصص، ج14، ص127.
- (6) ابن سيده: المخصص، ج14، ص127. ويُنظر الجرجاني، علي بن محمد الشريف: التعريفات، ص333، طبعة جديدة، بيروت، مكتبة لبنان، 1985م.
- (7) السيوطي، عبدالرحمن بن الكمال: الأشباه والنظائر في النحو، ج4، ص114، د ط، بيروت، دار الكتب العلمية.
- (8) يُنظر ابن سيده: المخصص، ج14، ص127.
- (9) يُنظر ابن بابشاذ: شرح المقدمة المحسبة، ص94، ويُنظر ابن يعيش: شرح المفصل، ج1، ص222.
- (10) بدر الدين، محمد بن جمال الدين بن محمد ابن مالك: شرح ألفية بن مالك لابن الناظم، ص160، بيروت، مطبعة القديس جاورجيوس، 1312هـ.
- (11) يُنظر الفراء: معاني القرآن، ج2، ص265، ويُنظر الزبيدي: تاج العروس، ج38، ص157، مادة(رضي).

للكشك أن المصدر هو اسمٌ للحدث، والمقصود بالحدث المعنى القائم بغيره كالضرب، أو بذاته كالطول⁽¹⁾.

وقد يدخل في المصادر ما ليس بمصادر محققة⁽²⁾، فإذا أرادوا التخصيص فإنهم يعبرون أحياناً بالمصدر الأصلي⁽³⁾، أو الحقيقي⁽⁴⁾، الذي يُفيد الحدث الصافي⁽⁵⁾، أو الحدث المحض⁽⁶⁾، الذي عبر عنه سيبويه بالأصل متى ما كان وزنه على فَعْل، قال في الكتاب: «لأن الأصل فَعْل»⁽⁷⁾ وما عُدل به عن وزن فَعْل من المصادر كئي⁽⁸⁾، وبعضهم يُدخل مصدر المرة والهيئة في إطار المصدر الأصلي ويقيده بلفظ المرة والهيئة⁽⁹⁾، ولعل اختلاف تسميات المصدر أدى إلى تعدد أبنيتها، وهي من المشاكل التي تناولتها بعض الدراسات⁽¹⁰⁾.

ومصطلح المصدر يعتريه شيء من الغموض عند الاستعمال، بمعنى متى نستعمل المصدر فيكون مصدرًا، ومتى نستعمله فيكون اسمًا وليس مصدرًا⁽¹¹⁾، ولعل

- (1) يُنظر التهانوي، محمد علي: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج2 ص 1555، ط1، بيروت، مكتبة لبنان، 1996م.
- (2) يُنظر ابن سيده: المخصص، ج4، ص136.
- (3) يُنظر أبو معزة: صور المشتقات الأحد عشر والمصادر المحولة، ص48.
- (4) يُنظر الزبيدي: تاج العروس، ج9، ص305، مادة (وعد)، ويُنظر الزبيدي: تاج العروس، ج25، ص336، مادة (رزق).
- (5) يُنظر السيوطي: الأشباه والنظائر في النحو، ج2، ص152.
- (6) يُنظر الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن: كتاب المقتصد في شرح الإيضاح، ج1، ص582، بغداد، دار الرشيد، 1982م.
- (7) سيبويه: كتاب سيبويه، ج4، ص13، ويُنظر سيبويه: كتاب سيبويه، ج4، ص45.
- (8) يُنظر الغلابي، مصطفى بن محمد سليم: جامع الدروس العربية، ج1، ص162، ط28، بيروت، المكتبة العصرية، 1993م.
- (9) يُنظر حسن، عباس: النحو الوافي، ج3، ص186، ط4، القاهرة، دار المعارف.
- (10) يُنظر أمين، خلود محمد: تعدد أبنية المصادر في القرآن الكريم دراسة بلاغية سورة محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نموذجًا، مجلة العلوم الشرعية، جامعة القصيم، ص485، المجلد7، العدد2، 2014م.
- (11) يُنظر السيوطي: الأشباه والنظائر في النحو، ج4، ص205.

هذا الإشكال كان باعثاً على الاختلاف في المصدر من أي أقسام الكلم هو! فالبصريون يعدونه اسماً كسائر الأسماء⁽¹⁾، والكوفيون يقولون هو ليس فعلاً محضاً ولا اسماً محضاً⁽²⁾، والزيدي في التاج ذكر ضابطاً في التفريق في الاستعمال بين المصدر واسمه، فمنع قولهم رجل السوء بضم السين، لأن السوء اسم، وأجاز رجل السوء، قال: «وإنما يُضاف إلى المصدر الذي هو فعله»⁽³⁾ وهذا مما يحتاج إلى بحث مستقل .

فالمصدر لفظ يُطلق على الحدث، أو العمل، أو الفعل، واسم المصدر من أشد الأبنية التباساً بأبنية المصدر من الثلاثي المجرد، فما اسم المصدر؟ وما علاقة اسم المصدر بالأثر؟

• اسم المصدر والأثر عند اللغويين:

إنّ إطلاق مصطلح المصدر قد يُعدّ مشكلاً في كتب اللغة عموماً، والمعاجم اللغوية خصوصاً، فالعلماء قد يُطلقون لفظ المصدر⁽⁴⁾، ويريدون اسم المصدر⁽⁵⁾، ولذلك تجد بعض العلماء يحرص على بيان الصيغة أم مصدر أم اسم هي؟ كما فعل البخاري في مواطن عدة من الصحيح فيبين معنى الصيغة فقال: «وَالْقُسُومُ الْمَصْدَرُ»⁽⁶⁾، وفي هذا البحث اخترت الكلام عن مصطلح يعبر به عن اسم المصدر مما قد يُسهّم في رفع اللبس والإشكال في التفريق بين المصدر واسم المصدر، وهو مصطلح الأثر.

اسم المصدر مصطلح شائع عند النحاة، وبسبب علاقته الوثيقة بالمصدر فإن ثمت خلطاً بين اسم المصدر والمصدر قد أوقع كثيراً من الكتاب في الخطأ بسبب الغموض واللبس

(1) يُنظر المبرد: المقتضب، ج3، ص267.

(2) يُنظر المؤدب: دقائق التصريف، ص44.

(3) الزيدي: تاج العروس، ج1، ص273، مادة (سوأ)، ويُنظر عطاء، حنان جميل: المصدر بين التنظير والاستعمال، ص71، رسالة متطلبية مقدم لنيل درجة الماجستير في اللغة العربية وآدابها، الجامعة الأردنية، 2003م.

(4) يُنظر الزيدي: تاج العروس، ج10، ص70، مادة (أمر).

(5) يُنظر الزيدي: تاج العروس، ج10، ص70، مادة (أمر).

(6) البخاري، محمد بن إسماعيل: الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله وسننه وأيامه، ج2، ص928. النسخة المعروفة بالسلطانية، كتاب التفسير، باب قوله تعالى إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس، باب 9-10،

الذي صاحب هذا المصطلح، ومن ذلك مثلاً قول بعضهم «التحقيق اسم مصدر»⁽¹⁾، وهو مصدر كما في التاج⁽²⁾، وقال القرطبي (ت: 671هـ): ”صدودًا اسم للمصدر عند الخليل، والمصدر الصد، والكوفيون يقولون هما مصدران“⁽³⁾، ونقل السمين ذلك أيضًا⁽⁴⁾، ومكي كذلك سطره في الهداية عن الخليل بأن الصدود اسم مصدر⁽⁵⁾، وهو عند البيضاوي (ت: 685هـ) مصدر⁽⁶⁾، وما ذكره القرطبي والسمين ومكي في اسمية الصدود مخالف لما ورد في العين: ”صددت عنه بنفسه صدودًا“⁽⁷⁾، وهذا الخلط هو الذي بعث الشدياق لأن يرمي المجد الفيروزآبادي في القاموس بالخلط بين المصدر واسم المصدر⁽⁸⁾، فالفصل بينهما أمر دقيق، يحتاج إلى من يُمعن النظر في أمهات اللغة ودواوين العرب، وقبل ذلك يحتاج إلى دراسة مستفيضة لاسم المصدر وضوابطه.

إن المطالع لكتب التعريفات، والمصطلحات قد لا يظفر بتعريف واضح لاسم المصدر، فهو مصطلح مركب، من اسم، ومصدر، وهما من مصطلحات علوم اللغة عمومًا واللغة العربية خصوصًا، فاتفقت كتب المصطلح على أن اسم المصدر غير جارٍ على فعله⁽⁹⁾، ولكنهم أطلقوا عليه مصطلح اسم معنى، واسم الحدث⁽¹⁰⁾.

- (1) يُنظر عبد الوهاب، سليمان بن عبد الله: التوضيح عن توحيد الخلاق في جواب أهل العراق وتذكرة أولي الألباب في طريقة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، الرياض، ص60، دار طيبة، 1984م.
- (2) يُنظر الزبيدي: تاج العروس، ج25، ص178، مادة (حقق).
- (3) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج6، ص436.
- (4) يُنظر السمين، أحمد بن يوسف بن عبد الدائم: الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، ج4، ص15-16، دمشق، دار القلم.
- (5) يُنظر حموش، مكي بن أبي طالب: الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره، وأحكامه، وجمل من فنون علومه، الشارقة، ط1، جامعة الشارقة، 2008م ج2، ص1373.
- (6) يُنظر البيضاوي، عبد الله بن عمر بن محمد: أنوار التنزيل وأسرار التأويل، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1418 هـ ج3، ص192.
- (7) الخليل: العين، ج7، ص80.
- (8) الشدياق، أحمد فارس: الجاسوس على القاموس، د ط، القسطنطينية، مطبعة الجوائب، 1299هـ ص196.
- (9) يُنظر الكفوي: الكليات، ص815.
- (10) يُنظر المرجع السابق.

ومن أجود المعاني التي فرقوا بها بين المصدر واسمه انحسار اسم المصدر في الدلالة على معان معينة كالأثر أو الهيئة، أو العين⁽¹⁾، وهي من مصطلحات سيبويه للفصل بين العمل والأثر⁽²⁾، وقد استعمل هذه اللفظة بعينها الزمخشري ليفصل بين المصدر واسم المصدر: الريبة، عند تفسيره للآية العاشرة بعد المائة من سورة براءة⁽³⁾، وقد أتى الزبيدي في التاج بجد موجز لاسم المصدر فقال: "هو الاسم الحاصل بالمصدر"⁽⁴⁾، والزيبيدي ميّز المصدر عن اسمه بما يشبه الأثر، ففرّق بين الحجم الذي هو الفعل، والحجامة الحرفة⁽⁵⁾، والمتأمل لكتب اللغة يقف على شيء من الضوابط للتفريق بين المصدر واسم المصدر⁽⁶⁾.

وهذا الاختلاف الواقع بين مصطلحي المصدر واسم المصدر ليس ترفاً لغوياً أو تنطعاً فكرياً⁽⁷⁾، كما يرى عباس حسن بأن اسم المصدر "لا يجري في كتب النحاة الأوائل، ولا أذكر من ساقه منهم في بيان"⁽⁸⁾، بل هو موجود في كتبهم وله ضوابطه، غير أن الاهتمام بجمعها وتتبعها كان ضعيفاً، وبعضهم ازداد شططه فنفي أن يكون لاسم مصدر وجود في العربية⁽⁹⁾، وعلى النقيض تماماً من أطلق العنان لاسم المصدر فوسم به مجموعة كبيرة من المفردات من غير ضابط لتلك الكثرة⁽¹⁰⁾.

- (1) أمين، محمد خلف الله ومحمد شوقي أمين: كتاب في أصول اللغة، ج3، ص36، القاهرة، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، 1969م
- (2) سيبويه: كتاب سيبويه، ج4، ص15.
- (3) يُنظر الزمخشري: تفسير الكشاف، ج3، ص95.
- (4) الزبيدي: تاج العروس ج30، ص183، مادة(فعل)، ويُنظر الكفوي: الكليات، ص816.
- (5) يُنظر الزبيدي: تاج العروس، ج31، ص461، مادة(حجم).
- (6) يُنظر ابن هشام، عبد الله جمال الدين بن يوسف بن أحمد بن عبد الله: أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، ج3، ص20، بيروت، المكتبة العصرية، د.ت.
- (7) يُنظر خلف الله أمين: كتاب في أصول اللغة، ج3، ص30.
- (8) المرجع السابق، ج3، ص37.
- (9) يُنظر الصيداوي، يوسف: الكفاف، دمشق، دار الفكر، 1999م ج2، ص363.
- (10) يُنظر دوزي، رينهارت: تكملة المعاجم العربية، د ط، بغداد، دار الرشيد، 1980م. بلغت الألفاظ التي أطلق عليها اسم المصدر ثمانين لفظة، وعلى سبيل المثال لا الحصر، يُنظر ج5، ص380، مادة (زوج)، ويُنظر ج6، ص302، مادة (شره).

ومع ذلك فإن ابن مالك رَحِمَهُ اللهُ عَدَّ بعض الألفاظ من أسماء المصادر وليست مصادر وذلك لبعدها عن بنيتها عن المصدر الأصلي⁽¹⁾، فتعكم أبو حيان قائلاً: "وليس كل ما خالف القياس من المصادر يقال فيه إنه اسم مصدر، وإلا كانت أسماء المصادر أكثر من المصادر"⁽²⁾.

يُعدّ الخليل من أوائل الذين سَطَرُوا مصطلح اسم المصدر في معجم العين، حيث ذكر اسم المصدر وضابطه فقال: "والخيرة مصدر اسم الاختيار مثل ارتاب ريبة، وكل مصدر إذا كان له أفعل ممدوداً، فاسم مصدره فعّال مثل أفاق يفيق فواقاً وأصاب يصيب صواباً وأجاب يجيب جواباً والمصادر الإفاقة والإصابة والإجابة، وتقول: عَدَّبَ يُعَذِّبُ عذاباً، وهو اسم المصدر، والمصدر التعذيب"⁽³⁾، ولعل مطلع هذه العبارة أصابه شيء من التحريف والتبديل، وهو قوله والخيرة اسم مصدر الاختيار، وهذه الملاحظة مبنية على بعض الجمل والعبارات المشابهة لها كقوله: "والخفية اسم الاختفاء"⁽⁴⁾، وقوله: "والغنية اسم من الاستغناء"⁽⁵⁾، وقد كتبت في ضابط اسم المصدر على وزن فعلة عند الخليل مع الدكتور حنفي دولة رَحِمَهُ اللهُ فليراجع⁽⁶⁾.

وأما سيبويه في الكتاب صريحاً فذكر هذا المصطلح في موطن واحد حيث قال: "ومما جاء اسماً للمصدر"⁽⁷⁾، وزعم بعضهم أن سيبويه أول من ذكر هذا المصطلح في كتاب⁽⁸⁾،

- (1) يُنظر ابن مالك، محمد بن عبد الله بن عبد الله: شرح التسهيل، ج3، ص122، القاهرة، مكتبة هجر، 1990م.
- (2) أبو حيان، محمد بن يوسف: التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل، ج11، ص104، الرياض، كنوز إشبيلية، 2013م.
- (3) الخليل: العين، ج4، ص302.
- (4) الخليل: العين، ج4، ص314. مادة (خفي).
- (5) الخليل: العين، ج8، ص450، مادة (غني).
- (6) يُنظر رجب على رجب، د. حنفي دولة رَحِمَهُ اللهُ، ضابط اسم المصدر على وزن فعلة من الافتعال عند الخليل بن أحمد، المجلة الدولية لدراسات العالم الإسلامي، عدد2، 2019م، ص75.
- (7) سيبويه، كتاب سيبويه، مرجع سابق، ج3 ص274.
- (8) يُنظر محمود، حنان حسن: اسم المصدر المصطلح والدلالة، رسالة لاستكمال متطلبات الحصول على درجة الماجستير في اللغة والنحو، جامعة الشرق الأوسط، كلية الآداب، 2011م، ص36.

وهذا مخالف لما أثبت بأن الخليل هو أول من وثّق هذا المصطلح.

وما أطلق عليه سيبويه مصطلح اسم المصدر كَفَجَار، وَيَسَار، وَبَدَاد، وَمَسَاس، معدولاً عن مصدر، فهو مخالف للخليل في المعنى، وموافق له في وزن اسم المصدر، فالخليل يرى أن هذه الألفاظ نعوت معدولة عن أسماء الفاعلين⁽¹⁾، والسيرافي يذهب في تأويلها مذهب الخليل كذلك⁽²⁾، ويسبق إلى وَهَلِي أن الصواب ما ذهب إليه سيبويه من كونها أسماء مصادر معدولة عن مصدر، فمن قال فجار فهو من الفُجور، وما شابهه من الألفاظ، فهي تجري مجرى تأويل سيبويه لها في الكتاب⁽³⁾، ولعل أصحاب المعاجم تَقَهوا عن سيبويه مقالته في هذا الضرب من الأوزان، فلم يقولوا إلا باسميتها من المصدر، ففجار في التاج «اسم للفجور»⁽⁴⁾، وَبَدَادٍ «معدول عن المصدر»⁽⁵⁾، وَمَسَاس كبداد معدول عن المصدر⁽⁶⁾، وأحياناً عدم عدها في المصادر يفيد أنها من أسماء المصدر كيسار⁽⁷⁾.

وقد كان سيبويه موافقاً للخليل في عده لوزن فِعلة اسماً للمصدر من الافتعال في قوله: «وقد تجيء الفِعلة لا يُراد بها هذا المعنى، وذلك نحو الشدة، والدَّرية»⁽⁸⁾، ولكن السيرافي في شرحه لهذه العبارة عدّ الشدة والدرية مصادر⁽⁹⁾، ولولا أن سيبويه عرّج فقال: «كما تقول الشدة، والدَّرية، والرّدة وأنت تريد الارتداد»⁽¹⁰⁾، فيمكن الجزم بصحة مذهب الخليل في تأسيسه لاسم المصدر فِعلة من الافتعال استثناساً بتأسيس سيبويه في بيان حال

(1) يُنظر الخليل: العين، ج3، ص204، مادة(حذم).

(2) يُنظر السيرافي: شرح كتاب سيبويه، ج4، ص41.

(3) يُنظر سيبويه: كتاب سيبويه، ج3، ص274.

(4) الزبيدي: تاج العروس، ج13، ص300، مادة(فجر).

(5) الزبيدي: تاج العروس، ج7، ص404، مادة(بدد).

(6) يُنظر الزبيدي: تاج العروس، ج16، ص508، مادة(مسس).

(7) يُنظر الزبيدي: تاج العروس، ج14، ص461، مادة(يسر).

(8) سيبويه: كتاب سيبويه، ج4، ص44.

(9) يُنظر السيرافي: شرح كتاب سيبويه، ج4، ص427.

(10) سيبويه: كتاب سيبويه، ج4، ص45.

فِعلة أنها ليست للهيئة فقط⁽¹⁾، بل قد تأتي اسم مصدر من الافتعال⁽²⁾، وهذا موافق لمذهب الخليل بن أحمد في هذه المسألة.

وقد استعمل سيبويه مصطلحات عديدة للتعبير عن اسم المصدر كالولاية⁽³⁾، والصنعة⁽⁴⁾، وانتهاء الزمان⁽⁵⁾، والفضالة⁽⁶⁾، والجزاء⁽⁷⁾، والوسم⁽⁸⁾، والأثر⁽⁹⁾، والمهم لدينا في هذه الدراسة هو مصطلح الأثر إذا يُعد الأقرب من بين المصطلحات للتعبير عن اسم المصدر، وفي ذلك يقول سيبويه: «وقد جاء على غير فعالٍ، نحو القرمة والجرف، اكتفوا بالعمل، يعني المصدر والفعل فأوقعوهما على الأثر الخباط على الوجه، والعلاط والعراض على العنق، والجناب على الجنب، والكشاح على الكشح»⁽¹⁰⁾.

والفراء (ت: 204هـ) الذي لم يُشر فيما بلغنا من مؤلفات إشارة صريحة لاسم المصدر، نجده يفرق بين المصدر واسم المصدر، كما هو الحال في لفظ السَّجْن، والسَّجْن، فعَدَّ الأول مصدرًا، والثاني اسمًا⁽¹¹⁾، وهذه الإشارة من الفراء تبين أهمية ضبط الحركات التي تؤدي لتغيير المسميات من مصدر إلى اسم مصدر.

وقد وقع في التاج شيء كثير من هذا، وغالبًا ما يكون الفتح للمصدر، والكسر أو الضم للاسم، وقد سبق التنويه إلى القيد الذي أضافه الزبيدي في وصفه للمصدر مفتوحًا،

(1) يُنظر سيبويه: كتاب سيبويه، ج4، ص44.

(2) وبعض المحدثين عدَّ الحُمْرة، والعمّة، من مصادر الهيئة، فحكم عليها بالشذوذ، يُنظر الخويسكي، زين كامل: الإمام في الصرف، ص164، ط1، الأzarيطة، دار المعرفة الجامعية، 2006م.

(3) يُنظر سيبويه: كتاب سيبويه، ج4، ص11.

(4) يُنظر المرجع السابق.

(5) يُنظر سيبويه: كتاب سيبويه، ج4، ص12.

(6) يُنظر سيبويه: كتاب سيبويه، ج4، ص13.

(7) يُنظر المرجع السابق.

(8) يُنظر المرجع السابق.

(9) يُنظر المرجع السابق.

(10) يُنظر المرجع السابق.

(11) يُنظر الفراء: معاني القرآن، ج2، ص44.

ومكسورًا للاسم، تفرقة بين الولاية، والولاية⁽¹⁾، وكذلك الرزق بالفتح مصدر وبالكسر الاسم⁽²⁾، والشرب بالفتح مصدر، وبالكسر والضم اسم⁽³⁾، والفُلج بالضم الاسم⁽⁴⁾.

هذا إذا كان وزن المصدر القياسي أو السماعي على فَعَلَ، وأما إذا كان الوزن القياسي أو السماعي على فُعُول فيكون المصدر مضمومًا، والاسم مفتوحًا، كالسُرور بالضم مصدر، والسُرور الاسم⁽⁵⁾، ومَظَنَّة هذا الضرب من التفريق بين المصدر والاسم كتاب «إصلاح المنطق»⁽⁶⁾.

ومن النصوص المتميزة في هذه المسألة نصُّ لابن القطاع (ت: 515هـ) يوجه فيه معاني فِعلة فقال: «وتكون اسمًا من بناء افتعل نحو الحِبْرَة، والمِحْنَة، والقِنِيَة، وتكون اسمًا من فاعل نحو الهجرة والعشرة، وتكون اسمًا من أفعل نحو الرَّجْعَة، والعِزَة، والذَلَة، وتكون اسمًا من تفعل نحو الفكرة، والزينَة»⁽⁷⁾، فلعل ما سطره ابن القطاع في أغلبه موافق لما سطر من آراء اللغويين الأولين في ضابط اسم المصدر فِعلة.

وتجدر الإشارة إلى أن كثيرًا من الباحثين المعاصرين درسوا اسم المصدر بداية كالشيخ حسين خضر⁽⁸⁾، ووسمية منصور⁽⁹⁾، وحنان حسن محمود سالم⁽¹⁰⁾، وما جمعه خالد بن سعود وناقشه من قرارات مجمع اللغة العربية بالقاهرة⁽¹¹⁾.

- (1) يُنظر الزبيدي: تاج العروس، ج40، ص335، مادة(ولي).
- (2) يُنظر الزبيدي: تاج العروس، ج25، ص242، مادة(رزق).
- (3) يُنظر الزبيدي: تاج العروس، ج3، ص110، مادة(شرب).
- (4) يُنظر الزبيدي: تاج العروس، ج6، ص153، مادة(فلج).
- (5) يُنظر الزبيدي: تاج العروس، ج12، ص9، مادة(سر).
- (6) يُنظر ابن السكيت: إصلاح المنطق، ج1، ص123 وما بعدها.
- (7) ابن القطاع، علي بن جعفر: أبنية الأسماء والأفعال والمصادر، ص264، القاهرة، دار الكتب المصرية، 1999م.
- (8) يُنظر حسين: محمد الخضر موسوعة الأعمال الكاملة، سوريا، دار النوادر، 2010م ج11، ص44 وما بعدها.
- (9) يُنظر منصور، وسمية عبد المحسن: أبنية المصدر في الشعر الجاهلي، ص38-45، الكويت، ذات السلاسل للطبع والتصميم، 1984م.
- (10) يُنظر محمود، حنان حسن: اسم المصدر المصطلح والدلالة.
- (11) العظمي، خالد بن سعود بن فارس القرارات النحوية والتصريفية لمجمع اللغة العربية بالقاهرة جمعًا ودراسة وتقويمًا إلى نهاية الدورة الحادية والستين، ص371، بيروت، دار ابن حزم، 2003م.

ومن أفضل ما قرأت في بيان مصطلح الأثر وتعبيره عن اسم المصدر ما ورد في مقالة لعالمين حكما فيها أن اسم المصدر هو ذاته المصدر غير أنه ربما يكون مصدرا لفعل أميت، أو لفعل آخر، وذكروا كذلك أن اسم المصدر مر ذكره في معجم العين عرضاً، مع أنني بينت مذهب الخليل في المسألة وضابطه فيها، وقالاً أخيراً ما نصه: «وأخيراً خلص الباحثان إلى أن المعيار الشكلي في التفريق معيار يحتمل النقاش إلى حد كبير مما حدا بهما إلى القول بأن ما ادّعي بأنها أسماء مصادر ما هي إلا مصادر غير قياسية أو مصادر ثانية للفعل، أو أنها مصادر لأفعال أميتت، أو أنها مصادر لأفعال أجريت على غير أفعالها ولا بد من القول إن دقة البحث والآراء الكثيرة فيه تطلب من الباحثين جهداً لا يستهان به»⁽¹⁾، والأمر كما ذكرنا من حيث أنه يحتاج إلى جهد واستقراء شامل لجميع ما ورد أو صدر عليه الحكم من قبل علمائنا بأنه اسم مصدر؛ لتصدر الأحكام عن بينة واستقصاء وتروؤ.

• اسم المصدر عند البلاغيين:

سبق وأن أشرت في مطلع الكلام عن اسم المصدر إلى تعبير الزمخشري بالأثر في تفسيره لمعنى لفظ الريبة، عند تفسير قوله تعالى: ﴿لَا يَزَالُ بُنْيَانُهُمُ الَّذِي بَنَوْا رِيبَةً فِي قُلُوبِهِمْ إِلَّا أَنْ تَقَطَّعَ قُلُوبُهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾⁽²⁾ فقال الزمخشري: «رَيْبَةٌ شَكٌّ فِي الدِّينِ وَنِفَاقًا، وَكَانَ الْقَوْمُ مَنَافِقِينَ. وَإِنَّمَا حَمَلَهُمْ عَلَى بِنَاءِ ذَلِكَ الْمَسْجِدِ كَفَرَهُمْ وَنِفَاقَهُمْ كَمَا قَالَ عَزَّوَجَلَّ ضِرَارًا وَكُفْرًا فَلَمَّا هَدَمَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَزْدَادُوا لِمَا غَاطَهُمْ مِنْ ذَلِكَ وَعَظَمَ عَلَيْهِمْ - تَصْمِيمًا عَلَى النِّفَاقِ وَمَقْتًا لِلْإِسْلَامِ، فَمَعْنَى قَوْلِهِ لَا يَزَالُ بُنْيَانُهُمُ الَّذِي بَنَوْا رِيبَةً فِي قُلُوبِهِمْ لَا يَزَالُ هَدَمَهُ سَبَبُ شَكِّ وَنِفَاقِ زَائِدٍ عَلَى شَكِّهِمْ وَنِفَاقِهِمْ لَا يَزُولُ وَسَمَهُ عَنْ قُلُوبِهِمْ وَلَا يَضْمَحَلُّ أَثَرُهُ إِلَّا أَنْ تَقَطَّعَ قُلُوبُهُمْ قِطْعًا وَتَفَرَّقَ أَجْزَاءُ، فَحِينَئِذٍ يَسْلُونَ عَنْهُ»⁽³⁾،

(1) هجر، حيدر مصطفى وحييب مشخول: اسم المصدر دراسة في المعايير الشكلية والموضوعية في التفريق بينه وبين المصدر، مجلة آداب ذي قار، العدد 1، ج 1، كانون/2، 2010م، ص 20.

(2) التوبة: 110.

(3) يُنظر الزمخشري: تفسير الكشاف، ج 3، ص 95.

فاستعمال الزمخشري للفظ الأثر إنما هو من باب التفريق بين الحدث والأثر، ذلك لأن الفرق ظاهر بين الارتباب وهو المصدر للفعل ارتاب، وبين الريبة التي هي اسم المصدر من الريبة كما ذكر الخليل وغيره من اللغويين، وقد قال الماتريدي في تفسير هذه الآية: «قَالَ بَعْضُهُمْ: (بَنَوْا رَيْبَةً)، أي: حسرة وندامة، وَقَالَ بَعْضُهُمْ: رَيْبَةٌ: أي شَكًّا وَرَيْبًا، ومن قال: حسرة وندامة، فهو على وجهين: الأول: يحتمل: أنهم تابوا وندموا على ما صنعوا.

والثاني: يحتمل: حسرة وندامة؛ لما افتضحوا بما صنعوا، وبما أرادوا بقوله: (وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ).

ومن قال: شَكًّا وَنِفَاقًا (إِلَّا أَنْ تَقَطَّعَ قُلُوبُهُمْ) إلى الممات، أي: هم على الشك والنفاق إلى الموت، وهو كقوله: (فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِمْ إِلَى يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ)⁽¹⁾، والقول الأخير هو ما ذهب إليه أغلب البلاغيين من المفسرين قال ابن عاشور: «وَالرَّيْبَةُ: الشُّكُّ، فَإِنَّ التَّفَاقُ شَكٌّ فِي الدِّينِ، لِأَنَّ أَصْحَابَهُ يَتَرَدَّدُونَ بَيْنَ مَوَالَاةِ الْمُسْلِمِينَ وَالْإِخْلَاصِ لِلْكَافِرِينَ»⁽²⁾. وما ذهب إليه هؤلاء إنما يدفع في طرحنا الذي يرى أن اسم المصدر يفيد معنى الأثر الذي يدل على ثبات الشيء ودوامه، بخلاف الحدث فإنه ينتهي ويزول.

ومن الإشارات اللطيفة على معنى الأثر في اسم المصدر ما ورد في حاشية ابن المنير على تفسير الكشاف عند قوله تعالى: ﴿وَلَوْ يُعَجِّلُ اللَّهُ لِلنَّاسِ الشَّرَّ اسْتِعْجَالَهُمْ بِالْخَيْرِ لَفَضَىٰ إِلَيْهِمْ أَجَلُهُمْ فَنَذَرَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا فِي طُعَيْنِهِمْ يَوْمَئِذٍ﴾⁽³⁾.

أصله وَلَوْ يُعَجِّلُ اللَّهُ لِلنَّاسِ الشَّرَّ تَعْجِيلَهُ لَهُمُ الْخَيْرِ، فوضع اسْتِعْجَالَهُمْ بِالْخَيْرِ موضع تَعْجِيلَهُ لَهُمُ الْخَيْرِ إشعاراً بسرعة إجابته لهم وإسعافه بطلبتهم، حتى كأنَّ استعجالهم بالخير تَعْجِيلُ لَهُمْ⁽⁴⁾، فقال أحمد بن المنير محشياً: ”وهذا أيضاً من تنبيهات الزمخشري الحسنة

(1) الماتريدي: تأويلات أهل السنة، ج5، ص484.

(2) ابن عاشور، محمد الطاهر تفسير التحرير والتنوير، ج11، ص36، تونس، دار التونسية للنشر، 1984م.

(3) يونس: 11.

(4) الزمخشري: تفسير الكشاف، ج2، ص331.

التي تقوم على دقة نظره شاهدة وبيّنة، ولا يكاد وضع المصدر مؤكداً أو مقارناً لغير فعله في الكتاب العزيز يخلو من مثل هذه الفائدة الجليلة. والنحاة غايتهم أن يقولوا في قوله تعالى **وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا** أنه أجرى المصدر على الفعل مقدراً عدم الزيادة. أو هذا المصدر لفعل دل عليه المذكور تقديره: نبتم نباتاً، ولا يزيدون على ذلك، وإذا راجع الفطن قريحته وناجى فكرته، هل قرن المصدر في كتاب الله بغير فعله لفائدة أو لا- تسور بلطف النظر على مثل هذه الفوائد العلية مراتبها، فالفائدة- والله أعلم- في اقتران قوله **نَبَاتًا** بقوله **أَنْبَتَكُمْ** التنبية على تحتم نفوذ القدرة في المقدور، وسرعة إمضاء حكمها حتى كان إنبات الله لهم نفس نباتهم أي إذا وجد من الله الإنبات وجد لهم النبات حتماً فكان أحد الأمرين عين الآخر فقرن به والله أعلم، ودعونا نعطي أمثلة من تفسيري الكشاف والتحرير لبعض الألفاظ المختلف في تأويلها كقوله تعالى **”فَتَقْبَلُهَا رَبُّهَا بِقَبُولِ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا“** في هذه الآية نلاحظ تقبلها قبولا، وأنبتها نباتاً، فتأكيد الفعل تم بغير مصدره، تقبل تقبلاً، وأنبت إنباتاً⁽¹⁾.

وكلام ابن المنير لا يخلو من فائدة المصدر المؤكد لفعله في القرآن لا يخلو من فائدة أعلاها كما ذكر السيوطي في معترك الأقران: **”رفع توهم المجاز في الفعل، بخلاف التوكيد السابق، فإنه لرفع توهم المجاز في المسند إليه كذا فرق به ابن عصفور وغيره، ومن ثم رد بعض أهل السنة على بعض المعتزلة في دعواهم نفي التكليم حقيقة بقوله: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾⁽²⁾، لأن التوكيد رفع المجاز في الفعل“⁽³⁾ فالقاعدة البلاغية توجب انتفاء المجاز إذا أكد الفعل بمصدره، وخلاف ذلك إذا لم يؤكد الفعل بمصدره فمعنى ذلك أن المجاز أقرب إلى العبارة من الحقيقة.**

(1) الزمخشري: تفسير الكشاف، ج2، ص331، حاشية الكتاب.

(2) النساء: 164.

(3) السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر: معترك الأقران في إعجاز القرآن، بيروت، دار الكتب العلمية، 1998م، ج1، ص257، يُنظر أيضا البدوي، أحمد عبد الله البيلي: من بلاغة القرآن، ص114، القاهرة، دار النهضة، 2005م.

ابن عاشور في تحريره لم يُبد موافقته لهذه القاعدة وإنما خالفها وذلك عند تأويله لقوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾⁽¹⁾، فقال: "وقوله تكلّما مصدر للتوكيد. والتوكيد بالمصدر يرجع إلى تأكيد النسبة وتحقيقها مثل (قد) و(إن)، ولا يقصد به رفع احتمال المجاز، ولذلك أكدت العرب بالمصدر أفعالا لم تستعمل إلا مجازا كقوله تعالى: إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويظهركم تطهيرا فإنه أراد أنه يظهرهم الطهارة المعنوية، أي الكمال النفسي، فلم يفد التأكيد رفع المجاز"⁽²⁾.

وهذا الذي ذكره ابن عاشور لا يُنافي ما نحن فيه من تطلّب لمعنى الأثر في اسم المصدر، بل يصب في وادينا، فما دام المجاز جائزا على رأي ابن عاشور حتى في الفعل المؤكد بمصدره، فالمجاز فيما لو يؤكد في مصدر قائم لا محالة.

ومن الألفاظ التي وردت في القرآن الكريم على ذات هذا النمط لفظ نبات، فما رأي البلاغيين من المفسرين في هذه الصيغة؟

• لفظ النبات بين الحدث والأثر:

ورد لفظ النبات مؤكداً للفعل أنبت في موضعين من القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَمْزِيجُ آبِي لَكَ هَذَا قَالَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾⁽³⁾، وقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا﴾⁽⁴⁾، فأما الآية الأولى فلم يفصل فيها بين الفعل ومؤكده، والآية الثانية فُصل بينهما بفصل ضعيف وهو الجار والمجرور فلا تأثير في التأكيد من هذه الجهة.

أبدأ بمقالة الزمخشري في الآية الأولى فقال في تفسيرها: «وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا مجاز

(1) النساء: 164.

(2) ابن عاشور: التحرير والتنوير، ج6، ص35.

(3) آل عمران: 37.

(4) نوح: 17.

عن التربية الحسنة العائدة عليها بما يصلحها في جميع أحوالها»⁽¹⁾، وأما ابن عاشور فقال في التحرير: «وأنبثها نباتاً حسناً: أنشأها إنشاءً صالحاً، وذلك في الخلق ونزاهة الباطن، فشبّه إنشائها وشبابها بإنبات النبات الغض على طريق الاستعارة، (ونبات) مفعول مطلق لأنبت وهو مصدر نبت وإنما أجري على أنبت للتخفيف»⁽²⁾، فكلا العالمين يرى أن النبات بمعنى التربية والتنشئة، ولكن ابن عاشور يصرح بأن النبات مصدر للفعل نبت، وتأكيد الفعل أنبت بنبات إنما هو على التيسير.

والمتأمل في مصادر الفعل نبت يرى أن أصحاب المعاجم المشهورين لم يذكروه في مصادر نبت، بل صرحوا بأن النبات هو اسم للمصدر، قال الفيومي: «نَبَتَ نَبْتًا مِنْ بَابِ قَتَلَ وَالِاسْمُ النَّبَاتُ»⁽³⁾، فالفيومي حزم أمره وفرّق بين المصدر والاسم، وكثيراً ما يفعل ذلك.

وأما الزبيدي فقال: «التَّبْتُ: التَّبَاتُ قَالَ اللَّيْثُ: كُلُّ مَا أَنْبَتَ اللَّهُ فِي الْأَرْضِ فَهُوَ نَبْتُ، وَالتَّبَاتُ فِعْلُهُ، وَيَجْرِي مَجْرَى اسْمِهِ، يُقَالُ: أَنْبَتَ اللَّهُ التَّبَاتَ إِنْبَاتًا، وَنَحْوَ ذَلِكَ، قَالَ الْفَرَاءُ: إِنَّ التَّبَاتَ اسْمٌ يَقُومُ مَقَامَ الْمَصْدَرِ، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا﴾⁽⁴⁾، وَفِي الْمُحْكَمِ: نَبَتَ الشَّيْءُ يَنْبُتُ نَبْتًا وَنَبَاتًا، وَتَنْبَتَ، (وَقَدْ) اخْتَارَ بَعْضُهُمْ أَنْبَتَ بِمَعْنَى نَبَتَ، وَأَنْكَرَهُ الْأَصْمَعِيُّ، وَأَجَازَهُ أَبُو عُبَيْدَةَ وَاحْتَجَّ بِقَوْلِ زُهَيْرٍ:

حَتَّى إِذَا أَنْبَتَ الْبَقْلُ، أَي نَبَتَ»⁽⁵⁾، والزبيدي كعادته لم يحزم الأمر، وإنما أتى بكلام الفراء الذي يرى أنّ النبات اسم للمصدر يقوم مقامه، ولم يبين لنا الزبيدي معنى قوله يقوم مقامه، ولماذا جعلوه مقامه؟ وأقول إنه قد قام مقامه للفائدة التي ذكرت آنفاً وهي إرادة المجاز لا الحقيقة، ويتضح هذا بالآية الأخرى التي ورد فيها لفظ النبات.

(1) الزمخشري: تفسير الكشاف، ج1، ص358.

(2) ابن عاشور: التحرير والتنوير، ج3، ص235.

(3) الفيومي، أحمد بن محمد بن علي: المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، ج2، ص590، بيروت، مكتبة لبنان، 1987م.

(4) آل عمران: 37.

(5) الزبيدي: تاج العروس، ج5، ص110.

قال الزمخشري في الكشاف: «استعير الإنبات للإنشاء، كما يقال: زرعك الله للخير، وكانت هذه الاستعارة أدل على الحدوث لأنهم إذا كانوا نباتا كانوا محدثين لا محالة حدوث النبات: ومنه قيل للحشوية: النابتة والنوبات، لحدوث مذهبهم في الإسلام من غير أولية لهم فيه ومنه قولهم: نجم فلان لبعض المارقة. والمعنى: أنبتكم فنبتم نباتاً، أو نصب بأنبتكم لتضمنه معنى نبتم ثم يُعِيدُكُمْ فِيهَا مقبورين ثم يُخْرِجُكُمْ يوم القيامة، وأكده بالمصدر كأنه قال يخرجكم حقاً ولا محالة»⁽¹⁾.

قال ابن عاشور: «وأطلق على معنى: أنشأكم، فعل أنبتكم للمشابهة بين إنشاء الإنسان وإنبات النبات من حيث إن كليهما تكوين كما قال تعالى: ﴿وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا﴾⁽²⁾، أي أنشأها وكما يقولون: زرعك الله للخير، ويزيد وجه الشبه هنا قربا من حيث إن إنشاء الإنسان مركب من عناصر الأرض، وقيل التقدير: أنبت أصلكم، أي آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ، قال تعالى: ﴿كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ﴾⁽³⁾، ونباتاً: اسم من أنبت، عومل معاملة المصدر فوق مفعولاً مطلقاً لأنبتكم للتوكيد، ولم يجر على قياس فعله فيقال: إنباتاً، لأن نباتاً أخف فلما تسنى الإتيان به لأنه مستعمل فصيح لم يعدل عنه إلى الثقيل كما لا في الفصاحة، بخلاف قوله بعده إخراجاً فإنه لم يعدل عنه إلى: خروجاً، لعدم ملاءمته لألفاظ الفواصل قبله المبنية على ألف مثل ألف التأسيس، فكما تعد مخالفتها في القافية عيباً كذلك تعد المحافظة عليها في الأسجاع والفواصل كما لا»⁽⁴⁾.

ونرى هنا أن ابن عاشور جعل من النبات اسماً أقيم مقام المصدر، ولم يجعله مصدرًا كما نص من قبل، إلا أن يكون ذلك تساهلاً منه جرياً على سنن العلماء كما قال الزبيدي فإنهم يُطلقون لفظ المصدر ويريدون اسم المصدر⁽⁵⁾، ولكنه ما زال يرى أن الحفة هي التي

(1) الزمخشري: تفسير الكشاف، ج4، ص615.

(2) آل عمران: 37.

(3) آل عمران: 59.

(4) ابن عاشور: التحرير والتنوير، ج39، ص205.

(5) يُنظر الزبيدي: تاج العروس، ج10، ص70، مادة (أمر).

جعلت التعبير بلفظ النبات أولى من لفظ الإنبات، وقارن بينه وبين قوله «ويُخرجكم إخراجًا» فقال لم يعبر بالخروج لشقله.

والزمخشري اختار لفظ الحدوث ليعبر عن أصل خلق بني آدم الذين خلقهم الله من الأرض في خلقة تشبه خلقة النبات، ثم اختار التعبير بالنبات دون الإنبات للمجاز، فهم قد جازوا من أصل الخلقة من طين إلى الخلق من ماء مهين.

والتعبير بالنبات دون الإنبات هو خروج من الحقيقة إلى المجاز، فلو قال أنبتكم إنباتًا لصدق ذلك علينا وبتنا نخرج من الأرض كما يخرج النبات، ولذلك قال في التي بعدها يخرجكم إخراجًا فالخروج حينها على الحقيقة في مشهد مروع يسير الناس عريًا غرلاً متوجهين إلى مكان واحد، وقد صور الله هذا المشهد في كم من آية فقال: ﴿وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلَى رَبِّهِمْ يَنسِلُونَ﴾⁽¹⁾، وقال أيضًا: ﴿يَوْمَ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ سَرَّاعًا كَانَهُمْ إِلَى نُصْبٍ يُؤْفُضُونَ﴾⁽²⁾، وأخرج البخاري في موضع من صحيحه تفسيرًا لآيات جمعت هذه المناظر يوم القيامة فقال: بَابُ مَوْعِظَةِ الْمُحَدَّثِ عِنْدَ الْقَبْرِ وَقُعُودِ أَصْحَابِهِ حَوْلَهُ ﴿يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ﴾ الْأَجْدَاثُ الْقُبُورُ ﴿بُعِثَتْ﴾ أُثِيرَتْ بَعَثَتْ حَوْضِي أَي جَعَلْتُ أَسْفَلَهُ أَعْلَاهُ الْإِيْقَاضُ الْإِسْرَاعُ وَقَرَأَ الْأَعْمَشُ ﴿إِلَى نُصْبٍ﴾ إِلَى شَيْءٍ مَنصُوبٍ يَسْتَبِقُونَ إِلَيْهِ وَالنُّصْبُ وَاحِدٌ وَالنُّصْبُ مَصْدَرٌ ﴿يَوْمَ الْخُرُوجِ﴾ مِنَ الْقُبُورِ ﴿يَنسِلُونَ﴾ يَخْرُجُونَ⁽³⁾، وقد ذكرت سابقًا عناية البخاري رحمه بتمييز المصدر عن اسمه كما فعل هنا في لفظ النَّصْبِ.

فالتعبير بالإخراج هنا إنما هو لإرادة الحقيقة البلاغية، والتأكيد على وقوع هذا الأمر وقوعًا حقيقيًا كما ذكر الزمخشري رَحْمَةً أَلَلَهُ، وقد قرن ابن عاشور بين الإخراج والخروج، ولو

(1) يس: 51.

(2) المعارج: 43.

(3) البخاري: صحيح البخاري، كتاب الجنائز، ج 2، ص 96.

قرن بينه وبين الخراج لكان أقرب وذلك لأن «الْحَرَاجُ اسْمٌ لِمَا يُخْرَجُ»⁽¹⁾، والناس يُخْرَجُونَ ذلك اليوم، وهذا أمر يحتاج إلى مزيد تأمل .

وعلى أية حال فإن الحدث والأثر مصطلحان متقاربان، ومختلفان في ذات الوقت، ومع كل هذا العرض الذي سقته هنا إلا أنه يبقى مفهوم الأثر ليس كافيًا للتعبير عن اسم المصدر، وإن كان يمثل قسمًا كبيرًا منه،

ومن المهم الإشارة إلى ما سقته في مطلع هذا البحث من أن الزبيدي ذكر مصطلحًا عبّر فيه عن اسم المصدر عند كلامه على لفظ الجوار فقال: «وَالصَّحِيحُ الظُّهْرُ الَّذِي لَا يُعَدَّلُ عَنْهُ أَنْ أَفْصَحِيَّةَ الْكَسْرِ إِنَّمَا هُوَ فِي الْجَوَارِ بِمَعْنَى الْمَسَاكِنَةِ، وَبِالضَّمِّ وَالْفَتْحِ لُغَتَانِ، وَالضَّمُّ بِمَعْنَى الْعَهْدِ وَالزَّمَامِ، وَالْكَسْرُ لُغَةٌ فِيهِ، أَوْ هُوَ مُصَدَّرٌ، وَالضَّمُّ الْحَاصِلُ بِالْمُصَدَّرِ»⁽²⁾.

والذي يظهر لي بعد هذه الرحلة المتواضعة أن الحدث والحاصل بالحدث مصطلحان يحتاجان إلى مزيد من الدرس والاستقراء والجمع، بحيث يمكن للناظر في اللغة العربية أن يقف على بغيته بسهولة ويسر، وهذا المشروع مشروع يحتاج إلى مؤسسات تحتضنه، لتقديم خدمة عالية للغة العربية.

ومما تجدر الإشارة إليه أنني وقفت على مخطوطة وهي رسالة في بيان الحاصل بالمصدر، لابن بادشاه، وقد وضعت صورًا للمخطوطة في ملحقات هذا البحث، ولعل الله ييسر لي تحقيق هذه المخطوطة ونشرها في هذه المجلة العلمية مجلة مجمع اللغة العربية -ليبيا-.

نتائج الدراسة:

في ختام هذا البحث يمكن إجمال أهم ما توصل إليه الباحث فيما يأتي:

1 - اللغة العربية لها خصوصية من حيث هي لغة القرآن الكريم، وهي على أقل تقدير أقدم اللغات المكتوبة على سطح الأرض اليوم، فضلًا عن المنطوقة.

(1) الزبيدي: تاج العروس، ج5، ص509.

(2) الزبيدي: تاج العروس، ج30، ص183، مادة(فعل) .

2 - الخطأ في الصرف والاشتقاق يؤدي إلى سوء الفهم، وعدم وضوح المعنى المراد، والبعد عن الدراسات الاشتقاقية سبب فجوة كبيرة في اللغة العربية وضعفًا ظاهرًا عند مستعمليها اليوم فعدموا المكنة على توظيف الاشتقاق في حياتهم ومعاملاتهم، مما سبب جمودًا في ألفاظ اللغة بات ظاهرًا، واعتمادًا على الترجمات الركيكة لكثير من المصطلحات والأدوات الواردة إلينا من الغرب.

3 - الحدث هو مصطلح يعبر عن المصدر الذي يفيد الفعل أو العمل، وهو منته غير دائم.

4 - الأثر هو المصطلح الذي يعبر عن قسم من أقسام المصدر، ويفيد الدوام للشيء بشكل أطول من الحدث.

5 - اسم المصدر مصطلح يُعبر عن مجموعة لا بأس بها من الصيغ التي تُعد مشكلة في معاجمنا خصوصًا صيغة فعلة، وصيغة فعّال، وبذلك لم يعد مفيدًا نفي هذا المصطلح أو الإضراب عن دراسته.

6 - الحاصل بالمصدر مصطلح استعمله الزبيدي في التاج وهو مسبوق به عند أهل البلاغة، وهو مصطلح قد يكون صالحًا للتعبير عن جميع دلالات اسم المصدر.

المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم برواية قالون عن نافع.
- ابن أبي أصيبعة، أحمد بن القاسم بن خليفة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، القاهرة، المطبعة الوهبية، 1883م.
- ابن الحاجب، عثمان بن عمر بن أبي بكر: أمالي ابن الحاجب، عمّان، دار عمّار.
- ابن السراج، محمد بن سهل: رسالة الاشتقاق، دمشق، 1972م.
- ابن السكيت، يعقوب بن إسحاق: إصلاح المنطق، القاهرة، دار المعارف، 1949م.

- ابن القطاع، علي بن جعفر: أبنية الأسماء والأفعال والمصادر، القاهرة، دار الكتب المصرية، 1999م.
- ابن النديم، أبو الفرج محمد بن إسحاق بن محمد الوراق الفهرست، ط2، بيروت، دار المعرفة، 1997م.
- ابن بابشاذ، طاهر بن أحمد: شرح المقدمة المحسبة، الكويت، المطبعة العصرية، 1977م.
- ابن جني، أبو الفتح عثمان:
- المنصف شرح كتاب التصريف، القاهرة، دار إحياء التراث القديم، 1954م.
- الخصائص، د ط، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية، 1957م.
- اللمع في العربية، عمّان، دار مجدلاوي، 1988م.
- ابن دريد، أبوبكر محمد بن الحسن: الاشتقاق، بيروت، دار الجيل، 1991م.
- ابن سيده، علي بن إسماعيل: المخصص، بولاق، المطبعة الأميرية، 1316هـ.
- ابن عادل الدمشقي، عمر بن علي: اللباب في علوم الكتاب، بيروت، دار الكتب العلمية، 1998م.
- ابن عاشور، محمد الطاهر تفسير التحرير والتنوير، تونس، الدار التونسية للنشر، 1984م.
- ابن عبد ربه، أحمد بن محمد: العقد الفريد، بيروت، دار الكتب العلمية، 1983م.
- ابن عطية: عبد الحق بن غالب: المحرر الوجيز في تفسير كتاب الله العزيز، بيروت، دار الكتب العلمية، 2001م.
- ابن فارس، أحمد بن زكرياء: الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، بيروت، دار الكتب العلمية، 1997م.

- ابن فارس، أحمد بن زكرياء: مقاييس اللغة، القاهرة، دار الفكر، 1979م.
- ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم: أدب الكاتب، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1981م.
- ابن مالك، محمد بن عبد الله بن عبد الله: شرح التسهيل، القاهرة، مكتبة هجر، 1990م.
- ابن هشام، عبد الله جمال الدين بن يوسف بن أحمد بن عبد الله: أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، بيروت، المكتبة العصرية.
- ابن يعيش، موفق الدين بن علي: شرح المفصل، القاهرة، إدارة الطباعة المنيرية.
- أبو حيان، محمد بن يوسف: التذيل والتكميل في شرح كتاب التسهيل، الرياض، دار كنوز إشبيلية، 2013م.
- أبو معزة، رابع: صور المشتقات الأحد عشر والمصادر المحولة، بيروت، دار الكتب العلمية، 2011م.
- الأسترابادي، رضي الدين محمد بن الحسن: شرح الرضي على الكافية، بنغازي، جامعة بنغازي، 1996م.
- الأصمعي، عبد الملك بن قريب: اشتقاق الأسماء، ط2، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1994م.
- أمين، خلود محمد: تعدد أبنية المصادر في القرآن الكريم دراسة بلاغية سورة محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نموذجًا، مجلة العلوم الشرعية، جامعة القصيم، المجلد 7، العدد 2، 2014م.
- أمين، محمد خلف الله، ومحمد شوقي أمين: كتاب في أصول اللغة، القاهرة، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، 1969م.
- الأنباري، عبد الرحمن بن محمد: الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، ط4، القاهرة، مطبعة السعادة، 1961م.

- البخاري، محمد بن إسماعيل: الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله وسننه وأيامه، النسخة المعروفة بالسلطانية.
- بدر الدين، محمد بن جمال الدين بن محمد ابن مالك: شرح ألفية ابن مالك لابن الناظم، بيروت، مطبعة القديس جاورجيوس، 1312هـ.
- البدوي، أحمد عبد الله البيلي: من بلاغة القرآن، القاهرة، دار النهضة، 2005م.
- البطليوسي، عبد الله بن السيد: رسائل في اللغة، الرياض، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، 2007م.
- البوريني، عبد الرحمن أحمد: اللغة العربية أصل اللغات كلها، عمّان، دار الحسن للنشر والتوزيع، 1998م.
- البيضاوي، عبد الله بن عمر بن محمد: أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ط1، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1418 هـ.
- ترزي، فؤاد حنا:
- الاشتقاق، ص 19، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، 2005م.
- ترزي، فؤاد حنا: في أصول اللغة والنحو، بيروت، دار الكتب، 1969م.
- الترمذي، محمد بن عيسى: الجامع الكبير، الجليل، دار الصديق، 1432هـ.
- التهانوي، محمد علي: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، بيروت، مكتبة لبنان، 1996م.
- ثعلب، أحمد بن يحيى: كتاب الفصح، القاهرة، دار المعارف.
- جبل، محمد حسن: علم الاشتقاق نظرياً وتطبيقياً، القاهرة، مكتبة الآداب، 2006م.
- الجرجاني، أبوبكر عبد القاهر بن عبد الرحمن: كتاب المقتصد في شرح الإيضاح، بغداد، دار الرشيد، 1982م.

- الجرجاني، علي بن محمد الشريف: التعريفات، طبعة جديدة، بيروت، مكتبة لبنان، 1985م.
- حسان بن ثابت الأنصاري: ديوان حسان بن ثابت، ط2، بيروت، دار الكتب العلمية، 1994م.
- حسن، عباس: النحو الوافي، ط4، القاهرة، دار المعارف.
- حسين: محمد الخضر موسوعة الأعمال الكاملة، سوريا، دار النوادر، 2010م.
- حموش، مكي بن أبي طالب: الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره، وأحكامه، وجمل من فنون علومه، الشارقة، جامعة الشارقة، 2008م.
- الحموي، ياقوت بن عبد الله: إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1993م.
- الخطابي، حمد بن محمد بن إبراهيم: غريب الحديث، ط2، مكة المكرمة، جامعة أم القرى، 2001م.
- الخويسكي، زين كامل: الإمام في الصرف، الأزاريطة، دار المعرفة الجامعية، 2006م.
- دوزي، رينهارت: تكملة المعاجم العربية، بغداد، دار الرشيد، 1980م.
- الدينوري، أحمد بن مروان بن محمد: المجالسة وجواهر العلم، بيروت، دار ابن حزم، 1998م.
- رجب على رجب، د. حنفي دولة رَحْمَةُ اللَّهِ، ضابط اسم المصدر على وزن فعلة من الافتعال عند الخليل بن أحمد، المجلة الدولية لدراسات العالم الإسلامي، عدد2، 2019م، ص75.
- الزبيدي، أبوبكر محمد بن الحسن: طبقات النحويين واللغويين ط2، ط2، القاهرة، دار المعارف.

- الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني: تاج العروس من جواهر القاموس، ج16، ص585، الكويت، مطبعة الكويت، 1965م.
- الزجاجي، عبد الرحمن بن إسحاق:
- اشتقاق أسماء الله، ط2، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1986م.
 - الإيضاح في علل النحو، ط3، بيروت، دار النفائس، 1979م.
 - الجمل في النحو، ص34، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1984م.
- الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله: البحر المحيط في أصول الفقه، الكويت، ط2، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1992م.
- الزمخشري، محمود بن عمر: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ط3، القاهرة، دار الريان للتراث، 1987م.
- السكاكي، يوسف بن أبي بكر محمد بن علي: مفتاح العلوم، ط2، بيروت، دار الكتب العلمية، 1978م.
- السمين، أحمد بن يوسف بن عبد الدائم: الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، دمشق، دار القلم.
- السنباوي، محمد بن محمد بن أحمد: ثمر الشام شرح غاية الإحكام في آداب الفهم والإفهام، بيروت، دار المنهاج، 2009م.
- سيبويه، عمرو بن عثمان بن قنبر: كتاب سيبويه، ط2، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1982م.
- السيرافي، الحسن بن عبد الله: شرح كتاب سيبويه، بيروت، دار الكتب العلمية، 2008م.

- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر: معترك الأقران في إعجاز القرآن، بيروت، دار الكتب العلمية، 1998م.
- السيوطي، عبد الرحمن جلال الدين:
- الأشباه والنظائر في النحو، بيروت، دار الكتب العلمية.
 - الاقتراح، طنطا، دار المعرفة الجامعية، 2006م.
 - المزهري في علوم اللغة وأنواعها، ج1، ص28، بيروت، دار الكتب العلمية، 1998م.
 - المزهري في علوم اللغة وأنواعها، ط3، القاهرة، مكتبة درا التراث.
 - الشاطبي، إبراهيم بن موسى: الموافقات في أصول الشريعة، دار ابن عفان، 1997م.
- الشافعي، محمد بن إدريس: الرسالة في علم أصول الفقه، جُدة دار المنهاج 1435هـ 2014م.
- الشدياق، أحمد فارس: الجاسوس على القاموس، القسطنطينية، مطبعة الجوائب، 1299هـ .
- الصيداوي، يوسف: الكفاف، دمشق، دار الفكر، 1999م.
- الطبري، محمد بن جرير: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، مكة، دار التربية والتراث.
- الطنطاوي، محمد: نشأة النحو وتاريخ أشهر النحاة، ط2، القاهرة، دار المعارف.
- عبد المقصود محمد عبد المقصود: مفهوم الاشتقاق الصرفي وتطوره عند النحويين والأصوليين، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، 2006م.
- عبد الوهاب، سليمان بن عبد الله: التوضيح عن توحيد الخلاق في جواب أهل العراق وتذكرة أولي الألباب في طريقة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، الرياض، دار طيبة، 1984م.

- العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر: فتح الباري بشرح صحيح البخاري، الرياض، دار طيبة، 2005م.
- عطاء، حنان جميل: المصدر بين التنظير والاستعمال، رسالة متطلبة مقدم لنيل درجة الماجستير في اللغة العربية وآدابها، الجامعة الأردنية، 2003م.
- العظيبي، خالد بن سعود بن فارس القرارات النحوية والتصريفية لمجمع اللغة العربية بالقاهرة جمعا ودراسة وتقويما إلى نهاية الدورة الحادية والستين، بيروت، دار ابن حزم، 2003م.
- الغلاييني، مصطفى بن محمد سليم: جامع الدروس العربية، ط28، بيروت، المكتبة العصرية، 1993م
- الفاداني، محمد ياسين عيسى: بلغة المشتاق في علم الاشتقاق، القاهرة، دار مصر للطباعة.
- الفراء، يحيى بن زياد: معاني القرآن، ط3، بيروت، عالم الكتب، 1983م.
- الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد: كتاب العين، ط2، إيران، مؤسسة دار الهجرة، 1409هـ.
- فندريس، جوزيف: اللغة، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1950م.
- الفيومي، أحمد بن محمد بن علي المقري: المصباح المنير في شرح الغريب الكبير، القاهرة، مطبعة التقدم العلمية، 1322هـ.
- الفيومي، أحمد بن محمد بن علي: المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، بيروت، مكتبة لبنان، 1987م.
- القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري: الجامع لأحكام القرآن، بيروت، مؤسسة الرسالة، 2006م.

- القضاة، فوزية على عواد: اللغة العربية أصل اللغات السامية وهي اللغة الأم، حوليات آداب عين شمس المجلد، 38 يوليو- سبتمبر 2010م.
- الكسائي، علي بن حمزة: معاني القرآن، أعاد بناءه عيسى شحاتة، القاهرة، دار قباء، 1998م.
- الكفوي، أيوب بن موسى: الكليات، ط2، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1989م.
- الكناني، عبد العزيز بن يحيى: الحيدة والاعتذار في الرد على من قال بخلق القرآن، ط2، المدينة المنورة، مكتبة العلوم والحكم، 2002م.
- الماتريدي، محمد بن محمد بن محمود: أبو منصور تأويلات أهل السنة، بيروت، دار الكتب العلمية، 2005م.
- المبرد، محمد بن يزيد: المقتضب، القاهرة، مطابع الأهرام التجارية، 1994م.
- محمود، حنان حسن: اسم المصدر المصطلح والدلالة، رسالة لاستكمال متطلبات الحصول على درجة الماجستير في اللغة والنحو، جامعة الشرق الأوسط، كلية الآداب، 2011م، ص36.
- منصور، وسمية عبد المحسن: أبنية المصدر في الشعر الجاهلي، الكويت، ذات السلاسل للطبع والتصميم، 1984م.
- المؤدب، القاسم بن محمد بن سعيد: دقائق التصريف، بغداد، المجمع العلمي العراقي، 1987م.
- الميداني، أحمد بن محمد بن أحمد: مجمع الأمثال، القاهرة، مطبعة المنة المحمدية، 1955م.
- ناصر، بتول قاسم: الحدود في النحو، مجلة المورد، دار الشؤون الثقافية العامة، وزارة الثقافة والإعلام، جمهورية العراق، المجلد 23، العدد1، 1995م.

- النحاس، أحمد بن محمد:
- إعراب القرآن، ط2، بيروت، دار المعرفة، 2008م.
- صناعة الكتاب، بيروت، دار العلوم العربية، 1990م.
- هجر، حيدر مصطفى وحبيب مشخول: اسم المصدر دراسة في المعايير الشكلية والموضوعية في التفريق بينه وبين المصدر، مجلة آداب ذي قار، العدد1، ج1، كانون/2، 2010م.

ملاحق البحث



بسم الله الرحمن الرحيم، وبشر
سبحان من جعل مصدراً كونه الانفعال
 والآثار، وظهرت فيه قدرته الأكوام
 في الأوتار، والصلاة والسلاط على
 نيت المختار، وعلى له وأصحابه الأختار
وبعد فمدح رسالة في بيان الحاصل
 بالمصدر الذي هو من طراح الانظار
 مثل الفاعل المشهور حسن جلي في طيبة
 المطول عن بعض الأفاضل عند قول المحقق
 النفتان في تفسير التعدي أي كون
 الكلام مفعلاً على المصدر من المبتدئ
 للمفعول الخاص به ان يبع المصادق مثل
 حقيقة في أصل النبتة ويسمى صدراً
 وكان في الحقيقة الحاصلة منها المتعاقب
 معنوية أجنبية للفاعل في الأثر المحقق
 وله والمفعول في التعدي كما لعالمه
 والعالمية وأن قوله في المصدر المتعدي
 قد يكون مبنياً للفاعل وقد يكون مبنياً
 للمفعول لتأخر عنهما الحياتين اللتين
 بهما حيا واستعمال المصدر في الحاصل
 بالمصدر استعمالاً يشي في الأثر بعينه

لأنه لو كان استعماله فيه على سبيل المبتدئ
 كان كل مصدر مستعملاً كالأفعال
 به انتهى وصرح السيد الشارح بان
 المفعول المطلق هو الحاصل بالمصدر
 أي الأثر لا المصدر الذي هو التأثير
 وإطلاق المصدر على المفعول المطلق
 بضمير من المسماحة وعدم التميز من
 التأثير ولا لاثرائه ومقتضى كلام السيد
 وقد صرح به غيره قبله أسياً أن يبع
 المفعول المطلق أي يبع المصادق
 بعينه موضوعاً للأثر الحاصل بتأثير
 الفاعل المسمى لفظ المصدر كما هنا
 موضوعاً لا يفتقر ذلك للأثر ولا لغيره
 الخوض في كل مفعول مطلق ولا سبيل إليه
 لوجود اشارة المقتضى من تبادر معناه
 من غير حاجة إلى التبرئة وقد صرح
 به المحقق الرضي في وجه تقديمه على
 سائر المفاعيل حيث قال لأنه المفعول
 الحقيقي الذي أوجده فاعل الفعل
 المكبر وقوله ولا جمل قائم به يمتاز
 فاعله هنا فانت خير بانه لا يعتدل

بلا واسطة واقم على المفعول بتأثير
 من الفاعل أو غيره قائم من حيث الصدور
 بالفاعل ومن حيث الوقوع بالمفعول فإذا
 نظرت في قيام ذلك الأثر بذات الفاعل
 ولاحظت كونه الذات بحيث قائم به كان
 ذلك الكون ما يعبر عنه بالمصدر المبنى
 للفاعل وإذا نظرت إلى وقوعه على المفعول
 ولاحظت كون الذات بحيث وقع عليه
 الفعل كان ذلك الكون ما يعبر عنه
 بالمصدر المبنى للمفعول فإذا نظرت إلى
 عين ذلك الأثر كان ذلك الحاصل بالمصدر
 وصيغته المصدر مشتركاً بين هذه الثلاثة
 وقد يستعمل كما في الفاعل والمفعول
 ومعنى قوله أن المصدر المبنى للفاعل جزو
 من الفعل المعنوي والمبنى للمفعول جزو من
 المجهول اعتباراً لا كونين في موهبتهما فمعنى
 ضرب زيد لأنه بحيث قائم به الضرب
 ضرب زيد كونه بحيث وقع عليه الضرب
 بل كونه بحيث قائم به الكون الأول
 في المعروف كونه بحيث قائم به الكون
 الثاني في المجهول كما لا يخفى على من له أدب في

صاحب وانضاف باهل العلم لاقتضالا
 يتجه أن المصدر المبني للمفعول إذا كان
 جزاء من المجهول كان على طريقة القيام بانه
 مبني على عدم اعتباراً كونه في موهبتهما
 المعروف والمجهول وقد تبين أن المستفاد
 فيهما الأثر من حيث القيام في الأول من
 حيث الوقوع في الثاني فاق يتحقق طريقة
 القيام به وأما الفعل اللازم فلا
 يتحقق المصدر المبنى للفاعل والحاصل
 بالمصدر الذي هو الأثر من حيث الفعل
 يستعمل تجازياً في الفاعل والله اعلم

تمت الرسالة
 • الرسالة المباركة •
 • بعون الله تعالى •
 • والحمد لله وحده •
 • وصلى الله على •
 • سيدنا محمد وآله •
 • وسلم •

مجالس العلم وألقاب العلماء

أ.د. رمضان سعد القماطي
كلية اللغات - جامعة طرابلس

يقول تعالى في كتابه الكريم: ﴿أَقْرَأْ بِأَسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ۝١ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ ۝٢ اقْرَأْ ۝٣ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ۝٤ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ۝٥ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ۝٦﴾⁽¹⁾.

إنَّ المتتبع لحضارة الأندلس يجد أنها قد لحقها التطور من جميع المناحي، فأصبحت فروع العلم متنوعة، ولم يقتصر الأندلسيون على مجال واحد من مجالات العلوم، بل برز من بينهم أعلام في كلِّ فنٍّ؛ فاللغة، والأدب، والموسيقى، والطب، والفلسفة، وعلوم القرآن والحديث، والفقه، والبلاغة، والتاريخ، وغيرها من المعارف نبغ فيها أعلام أفذاذ ظل ذكرهم ونبوغهم المعرفي يسري بين طلاب العلم في كلِّ أصقاع الدنيا، ولم ينعدم هذا الذكر حتى في زمننا الحاضر، ليس هذا فحسب بل من بين أعلامهم من تفوّقوا في علوم شتى، ولعلَّ مؤلّفاتهم وكتب المجاميع خير شاهد على ذلك، ومن المؤكّد أن نبوغهم وتنوع معارفهم يعود في الأساس إلى حبِّ العلم وشدِّ الرّحال إلى جلق الدرس مهما نأت وطال بعادها، وتبعاً لذلك فقد تعددت مصادر المعرفة لديهم، حيث جالسوا العلماء في بغداد، ودمشق، ومصر، ومكة، والمدينة المنورة، بل منهم من طالت مجالسته لشيخو العلم حتى بلغ عديدهم مئتين وأربعة وثمانين شيخاً، ومن هؤلاء بقيّ بن محمّد المتوفى سنة 276 هجرية، حيث رحل مرتين

(1) العلق: 1-5.

إلى المشرق قضى في الأول عشرين سنة، وفي الثانية أربع عشرة سنة⁽¹⁾، ولم يكن طالب العلم الأندلسي يقتصر على مصدر واحد من مصادر المعرفة؛ بل محبة العلم جعلت الكثيرين منهم يجوبون الآفاق، ويجالسون العلماء لكي تكتمل ذخيرتهم من مختلف المعارف «وهذا ما أكده ابن خلدون عندما قال: «إن حصول الملكات عن المباشرة والتلقين أشدُّ استحكاماً، وأقوى رسوخاً، فعلى قدر كثرة الشيوخ يكون حصول الملكات ورسوخها» ويضيف «فالرحلة لا بد منها في طلب العلم لاكتساب الفوائد والكمال بلقاء المشايخ ومباشرة الرجال»⁽²⁾، ومن بعدها يعودون إلى الأندلس بعد أن أصبح كل واحد منهم كنيفاً ملئاً علماً، ومن بعدها لم يبخل بما جمع من معارف، بل يعمل على نشرها بين طلابه ومريديه الذين يفدون عليه من مختلف أصقاع الأندلس، ومن بعض بلدان أوروبا.

وكان العالم منهم إلى الزهادة أميل، فلا تُشغلهُ مفاتن الدنيا، بل يتأهب للارتحال عنها في كل حين، ولا يترك بعد رحيله إلا ما ينفع الناس⁽³⁾.

والجدير بالذكر أن هؤلاء العلماء لم يكونوا يتقاضون أجرًا من الدولة، بل تُقدّم لهم إعاناتٌ ماليةٌ أو عينية من أولياء الأمور، أو الحكام، أو الأمراء، فكان الواحد منهم لا يبغى من بعد العلم شيئاً، وكان زاده دوماً هو القرطاس والقلم، وهذا التعالي في رتب المعالي بين طبقات المجتمع والنبوغ المعرفي في كلّ فنّ هو الدافع إلى الكتابة في هذا الموضوع لكي يستفيد القارئ بأنوار السابقين، ويدرك الطرائق التي سلكها أولئك الأماجد، ومن بعدها خلفوا لنا إرثاً حضارياً لا يبلى مهما تقادمت السّنون، ولكي تتضح صورة البحث، وتكتمل عناصر الإفادة منه أرى أن تتمّ المعالجة من خلال المبحثين الآتيين:

(1) ينظر: شيوخ العصر في الأندلس، حسين مؤنس، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986، ص 45.

(2) مقدمة ابن خلدون، 532.

(3) ينظر: مطمح الأنفس، لابن خاقان: 266.

المبحث الأول: مجالس العلم

لقد تنوعت مجالس العلم في الأندلس، حيث إنَّها لم تقتصر على مكان واحد، أو مدينة بعينها، وهذا دليل على أن مناهل العلم قد ازدهرت، وطلاب المعارف والعلوم اتسعت حلقائهم فشملت أرجاء الأندلس كافة، وبعض نواحي أوروبا، وذلك ما سيتم إيضاحه من خلال المطالب الآتية:

المطلب الأول: المساجد

في هذا المقام تلزم الإشارة إلى أنَّ للأسرة دوراً كبيراً في تعليم الأبناء قبل الانخراط في التعليم المسجدي أو غيره من أماكن التمدريس أو الابتعاث إلى داخل الأندلس وخارجها من حواضر الشرق، ومِمَّا لا شك فيه أن الأسرة الأندلسية قد قامت بدور مهمٍّ في تعليم أبنائها وتزويدهم بالثقافة التي تجعل لهم شأنًا في حياتهم، والشواهدُ على ذلك كثيرةٌ منها قولُ ابن شريفة⁽¹⁾، عن ابن مغاور الشاطبي⁽²⁾، توسع ابنُ الأبار⁽³⁾، في سرد شيوخه، فقال: «سمع من أبيه إلى جانب العديد من الشيوخ الكبار»⁽⁴⁾، وهذا أيضاً ما حكاه عبد الله بن بلقين⁽⁵⁾، عن جدِّه المظفر واسمُه باديسُ حيث قال: «كُنْتُ مِمَّنْ وفقه الله لبرِّه والانصياع لوصيته أمرٌ بإخراجه من المكتب، يعني المدرسة، إلى التصرف بين يديه، وقال لي: «معك من الكتابة وتلاوة القرآن ما يكفيك وهذا أولى ما تتعلم، فعليك بإحضار ذهنك لجميع

(1) محمد بن شريفه باحث معاصر من المغرب.

(2) ابن مغاور الشاطبي هو أبو بكر عبد الرحمان بن محمد بن مغاور الشاطبي ولد بشاطبة، بالأندلس، سنة 502هـ، وتوفي بها سنة 587هـ، ينظر المغرب في حلى المغرب: 2/ 285، 386، ونفح الطيب: 2/ 55.

(3) ابن الأبار هو أبو عبد الله محمد بن الأبار القضاعي البلنسي، ولد في مدينة بلنسية سنة 595هـ، ومات بتونس سنة 658هـ، له ديوان ضخم حققه د. عبد السلام الهراس منشورات الدار التونسية للنشر، وفي الديوان معلومات وافية عن حياة الشاعر، وينظر ترجمته في المغرب في حلى المغرب: 2/ 309.

(4) ابن مغاور الشاطبي حياته وآثاره، ص 17.

(5) ينظر ترجمته في كتابه التبيان تحقيق أمين الطيبي: 38، والإحاطة لابن الخطيب: 279، حيث قالوا عنه: هو المظفر أبو محمد عبد الله بن بلقين بن باديس ولد عام 447هـ، ولم تذكر المصادر سنة وفاته، من أمراء غرناطة ارتقى العرش وعمره لم يتجاوز الثامنة عشرة، وتواصل زمن إمارته ما بين 465 - 483هـ.

ما يكون مَنِّي»⁽¹⁾، ولعلَّ في قول باديس جدَّ عبدِ الله بنِ بلقين «معك من الكتابة وتلاوة القرآن ما يكفيك» دليلاً على أن المسجد هو المكان المفضل لتعليم الأبناء قبل الانتقال إلى أماكن التعليم الأخرى.

ففي المسجد يتلقى المبتدئ مبادئ القراءة والكتابة. وحفظ القرآن الكريم، ويعتبر الأندلسيون ذلك من أساسيات المعرفة التي ينبغي تعليمها، يقول ابن خلدون: «وأما أهل الأندلس فَمَذْهَبُهُمْ تَعَلُّمُ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ مِنْ حَيْثُ هُوَ. وَهَذَا الَّذِي يِرَاعُونَهُ فِي التَّعْلِيمِ، إِلَّا أَنَّهُ لَمَّا كَانَ الْقُرْآنُ أَصْلَ ذَلِكَ وَأَسَّهْ، وَمَنْبَعُ الدِّينِ وَالْعُلُومِ جَعَلُوهُ أَصْلًا فِي التَّعْلِيمِ»⁽²⁾، وإلى جانب تلقي أساسيات المعرفة من قراءة، وكتابة، وحفظ للقرآن؛ كانت تعقد في المساجد حلقات الدروس بكل أنواعها، حيث لا يكاد يخلو مسجد من مساجد الأندلس من مجلس علمي تتدارس فيه شتى المعارف، واستأثرت علوم اللغة والشريعة بمعظم نشاطها⁽³⁾، ولا يكتفي الطالب في بداية تكوينه العلمي بحفظ القرآن الكريم برواية واحدة، بل كانت طريقة الإقراء المتبعة في بعض المساجد تعتمد قراءة القرآن بالقراءات السبع⁽⁴⁾، كما كان الأندلسيون يؤثرون دراسة القرآن تبركاً وثواباً، وَخَشْيَةً لِمَا يُعْرَضُ لِلْوَلَدِ فِي سِنَوَاتِ الصَّبَا مِنْ الْأَمْرَاضِ وَالْآفَاتِ وَالْقَوَاطِعِ عَنِ الْعِلْمِ فِيْفُوتِهِ الْقُرْآنِ⁽⁵⁾، وبالرغم من ذلك فإن كل العلوم لها عندهم حظ واعتناء إلا الفلسفة والتنجيم⁽⁶⁾.

(1) كتاب التبيان تأليف عبد الله بن بلقين، تحقيق أمين الطيبي: 38.

(2) مقدمة ابن خلدون: 538.

(3) ينظر: أدب الرسائل في الأندلس في القرن الخامس الهجري: 61.

(4) ينظر: أبو المطرف أحمد بن عميرة المخزومي، حياته وآثاره: 67 وكذلك نفح الطيب 1/ 221.

(5) ينظر: الأندلس في نهاية المرابطين ومستهل الموحدنين عصر الطوائف الثاني: 372.

(6) ينظر: نفح الطيب: 221/1.

وتتسع حلقات التعليم في المساجد لتشمل أعداداً كبيرة من الطلاب، وكانت حلقة عبد الملك بن حبيب⁽¹⁾، كبير فقهاء الأندلس تضم ثلاثمائة طالب⁽²⁾، وحتى شبان النصارى كانوا يُقبَلون على الدروس في أماكن للتعليم تُلحَقُ بالمساجد، يقول أحد القساوسة «إنَّ المهويين من شبان النصارى لا يعرفون اليوم إلا لغة العرب وآدابها، ويؤمنون بها، ويقبلون عليها في نهم»⁽³⁾.

ويعتني بعض حكام الأندلس بالحلقات العلمية التي تعقد في المساجد، ومن أولئك الحكم المستنصر بن عبد الرحمن الناصر الذي أغدق على العلماء المتخصصين الذين كانوا يحاضرون الطلاب في المساجد، فكان يُقدِّم لهم الرواتب الجزيلة، كما كان يقدمها للمؤدِّبين الذين يعلِّمون أولاد الفقراء والمساكين في الكتاتيب التي أنشأها في قرطبة، وبلغ عددها سبعة وعشرين كُتَّاباً سوى ما كان قبله من كتاتيب⁽⁴⁾، وبالنظر إلى أهمية مجالس العلم والفائدة المرجوة من انعقادها؛ نجد ابن حزم الأندلسي قد وضع شروطاً لمن يحضر هذه المجالس ذكرها بالتفصيل في كتابه طوق الحمامة، ومن ذلك قوله: «إذا حضرت مجلس علم فلا يكن حضورك إلا حضور مستزید علماً وأجراً، لا حضور مستغن بما عندك طالب عثرة تُشَنِّعها، أو غريبة تشيعها...، فإذا حضرتها إما أن تسكت سكوت الجهال؛ فتحصل على أجر النيّة في المشاهدة، وعلى الثناء عليك بقلّة الفضول، وعلى كرم المجالسة ومودة من تجالس»⁽⁵⁾.

(1) عبد الملك بن حبيب هو أبو مروان عبد الملك بن حبيب السُّلَميّ الإلبيري فقيه الأندلس الذي يضرب به المثل في سعة العلم توفي 239هـ، ينظر ترجمته في كتاب المُعَرَّب في حُلَى المُعَرَّب: 96/2، وتاريخ قضاة الأندلس عدد من الصفحات، ونفح الطيب 1/ صفحات متفرقة.

(2) ينظر: تاريخ الأدب العربي عصر الدول والإمارات الأندلس: 63.

(3) الأدب الأندلسي من الفتح إلى سقوط الخلافة: 44.

(4) ينظر: البيان المُعَرَّب لابن عذاري: 358\2 وتاريخ الأدب العربي عصر الدول والإمارات الأندلس: 66.

(5) طوق الحمامة 411/1.

والجدير بالذكر أن المجالس التي تعقد في المساجد لا ترتبط بزمن محدد؛ بل قد تتواصل اليوم بكامله. وفي ذلك يقول ابن عميرة المخزومي⁽¹⁾، عن شيخه ابن الخطاب⁽²⁾: «إنه كان يُجَالِسُهُ ليل نهار، ولم يكن يخلو ساعة من مذاكرته»⁽³⁾.

وتقول بعض المصادر الأندلسية: إنه «كان اختلاف الطلبة إلى مجالس شيوخهم التي كانت تعقد في المساجد من بعد صلاة الصبح إلى صلاة العشاء»⁽⁴⁾، وفي الدروس التي تعقد بالمساجد يختار شيوخ المجالس كتباً يُعْتَمَدُ عليها في التدريس تسمى كتب (المجلس) وأشهرها الكامل للمبرد، والنوادر لأبي علي القالي، والأغاني للأصفهاني، وفي اللغة إصلاح المنطق والألفاظ لابن السكيت والفصيح لثعلب، وأدب الكاتب لابن قتيبة، وفي النحو الجُمْلُ للزجاجي، والإفصاح لأبي علي الفارسي⁽⁵⁾، ولم تكن مجالس العلم التي تعقد في المساجد تخصُّ الطلاب المسلمين وحدهم، بل كان يحضرها طلاب من أوروبا بعد أن أدركوا قيمة المنافع العلمية التي يتحصَّل عليها الطلاب الذين يلتحقون بمجالاتها، وقد أكد ذلك أحد ملوك (ويلز) الذي بعث برسالة إلى الخليفة هشام الثالث⁽⁶⁾، يقول فيها: «فقد سمعنا عن الرقي العظيم الذي تتمتع بفيضه الصافي معاهد العلم والصناعات في بلادكم العامرة لتكون بدايةً حسنةً في اقتفاء أثركم لنشر أنوار العلم في بلادنا التي يسودها الجهل من أربعة أركان»⁽⁷⁾، وبالفعل فقد التحق بمجالس العلم بالإضافة إلى نصارى الشمال كثير من المستعربين «وكان من بينهم نصارى ويهود مارسوا أعمالاً علمية أهلتهم لأن يجرُّوا نفوذاً

(1) هو أحمد بن عبد الله بن عميرة المخزومي توفي سنة 658هـ، ينظر ترجمته في المُعْرَبِ في حُلَى المَغْرِبِ: 363/2، ونفح الطيب: 305/1، وللدكتور محمد بن شريفة رسالة جامعية في حياته وآثاره.

(2) ابن الخطاب هو أبو بكر عزيز بن الخطاب ينتمي إلى أسرة بني الخطاب بمرسية لم تذكر المصادر تاريخ وفاته، ينظر ترجمته في الحلة السيرة: 308/2، والمغرب في حُلَى المغرب: 252-253.

(3) أبو المطرف أحمد بن عميرة المخزومي، حياته وآثاره: 78.

(4) ابن حريق البلنسي حياته وآثاره: 18.

(5) ينظر: المصدر السابق: 14-15.

(6) تقول بعض المصادر: إنه هشام بن الحكم الملقب بالمعتد بالله ينظر تاريخ العرب وحضارتهم في الأندلس: 478.

(7) تاريخ العرب وحضارتهم في الأندلس: 478.

كبيراً في تنقلهم بين الإمارات الإسلامية والمسيحية، وكانوا يتقنون العربية وعلومها، وسعوا في نقلها إلى البلاطات النصرانية⁽¹⁾، وفي القرن الخامس الهجري انتشرت المجالس العلمية في الأندلس حيث كانت حلقاتها تُعقد في المساجد، وتُدْرَسُ بها معظم العلوم، وبخاصة علوم اللغة والشريعة، وكان الناس وطلاب العلم يرحلون إليها من مختلف البلدان⁽²⁾، كما تردد على هذه المجالس عدد من علماء أوروبا وطلابها لدراسة العلوم العربية، وتراث اليونان الذي نقل إلى العربية⁽³⁾.

المطلب الثاني: الكتابات والمحاضر

إلى جوار المساجد توجد الكتابات حيث إنَّها مرحلة من مراحل التعليم في الأندلس، فأماكن الدرس في العهود الأندلسية المبكرة كانت لا تتجاوز حلقات المساجد أولاً، والكتاتيب من بعدها⁽⁴⁾، والكتاتيب مفردها كُتَّاب بضم الكاف وفتح التاء مع التشديد، موضع للتعليم، والمُكْتَب بضم الميم وسكون الكاف وكسر التاء هو المُعَلِّم والكَتَّاب هم الصبيان⁽⁵⁾: «والكُتَّاب مكان صغير لتعليم الصبيان القراءة والكتابة وتحفيظ القرآن الكريم»⁽⁶⁾، ونظراً إلى أهمية هذه الأماكن التعليمية فقد اهتم الأندلسيون بإنشائها حيث افتتحت منذ عصرها الأول، وتواصل بناؤها في الحقب التالية⁽⁷⁾، وللكُتَّاب تسميات متعددة، منها المُحَضَّرَةُ، أو الحُضَّار، والمَسِيدُ «وسبب تسمية الكتاب بالمحضرة يعود لحضور التلاميذ إليه، أو لكونه يُحَضَّرُهم ويهيئهم للتعليم المتوسط أو العالي، وكلمة المحضرة أو الحُضَّار لا

(1) صباية أندلسية ابن الجراري: 106.

(2) ينظر: نفع الطيب: 91/2.

(3) ينظر أدب الرسائل في الأندلس: 62.

(4) ينظر تاريخ العرب وحضارتهم في الأندلس: 313.

(5) لسان العرب مادة كتب.

(6) المعجم الوسيط مادة كتب.

(7) ينظر تاريخ الأدب العربي، عصر الدول والإمارات الأندلس: 61.

تزال مُسْتَعْمَلَةً بالمغرب»⁽¹⁾، وكذلك موريتانيا، ومن العادة أن يتمَّ فَصْلُ الأطفال عن التعليم في المسجد، وَجَعَلَ أَمَاكِنَ مَحْصَصَةً لهم تسمى المحضرة أو سقائف تبنى إلى جوار المسجد، كل ذلك يعود إلى حَشِيَّة أن يتسبب الأطفال في نجاسة المسجد⁽²⁾، ومن فضائل انتشار الكتاتيب والمحاضر في المدن الأندلسية أن أقبل الصغار عليها لتلقي العلم، وكان يتعذر أن يوجد فلاح أندلسي لا يعرف القراءة والكتابة⁽³⁾. ويتأكد هذا من خلال قول الخطيب القزويني عن مدينة شلب⁽⁴⁾: «قلَّ أن نرى من أهلها من لا يقول شعراً، ولا يعاني الأدب، ولو مررت بفلاح خلف فدانه، وسألته عن الشعر قرض من ساعته ما اقترحت عليه، وأيِّ معنى طلبت منه»⁽⁵⁾.

المطلب الثالث: المدارس والجامعات

منذ دخولهم إلى الأندلس اهتمَّ الفاتحون بالتعليم، فَحَرَّصُوا على نشره بين الناس، لا فرق في ذلك بين مسلم أو نصراني، وفعلوا ذلك لاعتقادهم الجازم بأنَّ نشر العلم هو المرحلة الأولى من مراحل نشر الإسلام وتعليم مبادئه بين سكان البلاد التي يتم فتحها، وتقول المصادر الأندلسية: إن موسى بن نصير فاتح الأندلس «كان يرسل دائماً مع الجيوش فقهاء يعلمون أهل الديار المفتوحة الإسلام، ويحفظونهم بعض القرآن، ويبصرونهم بالدين الحنيف وتعاليمه»⁽⁶⁾، وهذا النوع من التعليم لا يرتبط بمسجد أو محضرة بل تستطيع أن تقول عنه: إنه مِرْفَق تعليمي متنقل لا يرتبط بزمان أو مكان، كما أن نظام التعليم المعروف في الوقت الحالي (الابتدائي، والمتوسط، والعالي)

(1) الأندلس في نهاية المرابطين ومستهل الموحيدين عصر الطوائف الثاني: 369، والمحضرة كنت قد كتبتها بالضاد كما وردت في بعض المصادر الأندلسية إلا أن أحد العارفين أكد بأنها تكتب بالظا عند الموريتانيين.

(2) ينظر: الأندلس في نهاية المرابطين ومستهل الموحيدين عصر الطوائف الثاني: 370.

(3) ينظر دراسات في الأدب الأندلسي: 96.

(4) شلب بكسر الشين مدينة بغربي الأندلس، تقع في البرتغال حالياً، معجم البلدان، 357/3.

(5) معجم البلدان: 357/3-358.

(6) تاريخ الأدب العربي عصر الدول والإمارات الأندلس: 61.

لم يكن معروفاً عند الأندلسيين، وبخاصة في بداية عهد الأندلس، وهذا يؤكد أنه لم يكن لأهل الأندلس مدارس لتعليم فروع العلم؛ بل كانوا يدرسونها جميعاً في المساجد أو دُور العلماء أنفسهم⁽¹⁾، وَخَلُوَ الأندلس في بداية عهدنا من المدارس يعود في الأساس إلى كون الدولة «لم تكن تنفق على التعليم، وليس لها أية صلة بمناهجه، وكان منتشرًا في كل مكان»⁽²⁾، ومن خلال طرائق التعليم التي أشرنا إليها في المطلبين السابقين للدراسة بكل أنواعها؛ تبين أنّ المسجد هو المكان المخصّص للتعليم بكل أنواعه، وعندما استقرّت أحوال الأندلس، واشتدّ التنافس في الإقبال على العلم، وارتداد مجالسه ظهرت في بعض المدن الأندلسية بعض المدارس التي تنفرد بتعليم خاص، ومنها أكاديمية قرطبة، كما ذكر هنري بيريس⁽³⁾، التي تخصصت في تعليم الموسيقى حيث اشتهر ابن الكتاني⁽⁴⁾، بالتدريس فيها، وافتخر بمقدرته على تخريج «أربع روميات كن بالأمس جاهلات، وهُنَّ الآن عالماتٌ، حكيماًتٌ، منطقياتٌ، فلسفياتٌ....، نجومياتٌ، نحوياتٌ، عروضياتٌ، أدبياتٌ، خطاطاتٌ...، وهن يتعاطين إعرابَ كُلِّ ما يَنْسَخُنَه وَيَضْبُطُنَه فهماً لمعانيه»⁽⁵⁾، كما أنشئت في قرطبة في عهد الحكم المستنصر بن عبد الرحمن الناصر مدرسة مَسَلَمَةَ المجرطي⁽⁶⁾، التي عُنيَتْ بتعليم الرياضيات والفلك⁽⁷⁾، وفي طليطلة أسس صاعد⁽⁸⁾، مدرسة عرفت باسمه، وكان

(1) نفسه: 70، وينظر نفع الطيب: 221/1.

(2) الشعر الأندلسي في عصر الطوائف: 30.

(3) نفسه: 336.

(4) ابن الكتاني هو محمد بن الحسن المذحجي المتطبب، ينظر ترجمته في كتاب الذخيرة لابن بسام: 319/1/3.

(5) الذخيرة لابن بسام: 320/1/3.

(6) مسلمة المجرطي هو أبو القاسم مسلمة بن أحمد المجرطي، ورد ذكره في كتاب الإسلام في طليطلة، عبد المجيد نعنعي: 234 هامش (1) ولم أعثر على ترجمته.

(7) ينظر الإسلام في طليطلة: 234.

(8) صاعد هو أبو العلاء صاعد بن الحسن البغدادي ينظر ترجمته في الذخيرة لابن بسام: 8/1/4، ونفع الطيب:

400/1، 2 صفحات متفرقة.

يتحلق حَوْلُهُ في دروسه ومحاضراته طلاب يسعون للتخصُّص في الأبحاث العلمية⁽¹⁾، ومن الذين درسوا في هذه المدرسة إبراهيم النقاش المعروف بابن الزرقالي⁽²⁾، الذي ينتمي إلى عائلة يهودية، ومكنه صاعد من الالتحاق بمدرسته، فبرز في مجال العلوم، واختراع الآلات الطبية، ورسم الجداول الفلكية⁽³⁾، وفي عهد المرابطين أخذت المدرسة الأندلسية تَبْرُزُ شَخْصِيَّتَهَا الحَضَارِيَّةَ في حلقات الدرس، ومنتديات الفكر، فانتشرت المدارس العلمية التي نافست في شهرتها شهرة فاس وبغداد كمدرسة قرطبة، وغرناطة، وإشبيلية، وبلنسية، وأصبحت الأندلس تتدفق بطائفة من العلماء والأدباء الذين أكدوا خصوصية النهضة الحضارية بالأندلس⁽⁴⁾، وإلى جانب المدارس انتشرت المعاهد والجامعات التي أصبحت قبلة لطلاب العلم من داخل الأندلس ومن خارجها، وكان للجامعات الأندلسية بَعْضُ التقاليد، وبخاصة فيما يتعلق بلبس الأريدة التي تخص الأساتذة، وهذه التقاليد معمول بها في بعض جامعات إسبانيا إلى الزمن الحالي، وتوجد بها أروقة للطلاب بحسب جنسياتهم تسهيلاً لاستيعابهم في الجامعة، وهذا النوع من الأروقة معمول به في الأزهر في الوقت الحالي مثل رواق المغاربة⁽⁵⁾، وفي عهد عبد الرحمن الناصر ازدهرت الحياة العلمية التي ترعاها الدولة حيث انتدب ابنه ووليَّ عهده الحَكَمَ المُسْتَنْصِرَ لرعاية العلم والعلماء، واستنَّ له الإغداق على العلماء وإكرام القادمين منهم من بلاد الشرق⁽⁶⁾، ونتيجة لهذا ازدهار التعليمي في عهد عبد الرحمن الناصر تزايدت البعثات الدراسية الأوروبية بشكل ملحوظ حتى بلغت زهاء سبعمئة طالبٍ وطالبةٍ قدموا من فرنسا، وألمانيا، وبريطانيا، وكان الإنفاق على

(1) الإسلام في طليطلة: 249.

(2) ابن الزرقالي هو إبراهيم بن يحيى النقاش المعروف بولد الزرقالي ينظر ترجمته في كتاب التكملة رقم الترجمة 358، والإسلام في طليطلة: 261 وما بعدها.

(3) ينظر الإسلام في طليطلة: 257.

(4) ينظر فنون النثر الأدبي بالأندلس في ظل المرابطين، مصطفى الزبّاح: 51.

(5) ينظر تاريخ العرب وحضارتهم في الأندلس: 486.

(6) ينظر تاريخ الأدب العربي عصر الدول والإمارات الأندلس: 64.

هذه البعثات يتم من بيت مال المسلمين⁽¹⁾، ليس هذا فحسب بل تردد على المجالس العلمية التي تُعقد في المساجد، وكذلك المدارس والجامعات عدد من علماء أوروبا وطلابها لدراسة اللغة العربية، وتراث اليونان الذي نُقل إلى العربية⁽²⁾، وتقول بعض المصادر: لقد أرسل ملك بافاريا بألمانيا بعثةً دراسيةً تتألف من مئتين وخمسة عشر طالباً وطالبة، وُزِعوا على جميع معاهد الأندلس لينهلوا من مواردها الثقافية⁽³⁾، كما «عمد بعض ملوك أوروبا إلى استقدام علماء الأندلس لتأسيس المدارس، ونشر ألوية العلماء والعمران...، وفي خلال القرن التاسع الميلادي وما بعده وقَّعت حكومات هولندا، وسكسونيا، وإنجلترا على عقود مع حوالي تسعين من الأساتذة العرب في الأندلس بمختلف العلوم»⁽⁴⁾.

المطلب الرابع: المجالس العلمية في القصور وبيوتات العلماء

أسلوب آخر من أساليب تطور النظام التعليمي في بلاد الأندلس حيث شرع حكام الأندلس وعلمائها في ابتكار نظام تعليمي يعتمد على عقد مجالس علمية في قصور الحكام وفي بيوتات المشايخ، والفقهاء، والعلماء، وكذلك عليّة القوم، وتنافسوا في ذلك تنافساً كبيراً يدل على مكانة وشرف العلماء.

وإذا كان التنافس بين حكام الأندلس، وبخاصة في عهد الطوائف، قائماً على أشده في جميع المجالات؛ فمن باب أولى أن يكون استقطاب العلماء والتحلُّق حول موائد العلم في قصور الحكام يحظى بدرجة كبيرة من الاهتمام، نجد ذلك في كل من طليطلة، وبلنسية، ودانية، والمرية، وغرناطة، وبخاصة في إشبيلية، ففي هذه المدائن كُلُّها تُعقد الاجتماعات العلمية، ويتقابل فيها الشعراء، والأدباء، والفنانون. والعلماء، ويعملون في ظروف مادية

(1) ينظر: تاريخ العرب وحضارتهم في الأندلس: 478.

(2) ينظر: أدب الرسائل في الأندلس في القرن الخامس الهجري: 62.

(3) ينظر تاريخ العرب وحضارتهم في الأندلس: 478.

(4) نفسه: 478.

ميسرة حول أمراء حماة للأدب والعلم⁽¹⁾، وكان لبعض الحكام مَيَزَةً خاصةً تميزوا بها عن غيرهم من حكام الأندلس، فهذا أمير المرية⁽²⁾، المعتصم بن صمادح⁽³⁾، يعقد المجالس بقصره للمذاكرة، ويجلس يوماً في كل أسبوع للفقهاء والخواص يتناظرون بين يديه في كتب الحديث والتفسير⁽⁴⁾، وعلى الحالة نفسها ابنُ عباد حاكم إشبيلية الذي كان له «في العلم والأدب باع، ولذوي المعارف عنده بها سوقٌ وارتفاع»⁽⁵⁾، حيث كان يهتم بمراسلة العلماء ومحاورتهم في بعض المسائل العلمية⁽⁶⁾، كما كان للمنصور بن أبي عامر «مجلسٌ في كل أسبوع يجتمع فيه أهل العلم للمناظرة بحضرتة»⁽⁷⁾، وظلت هذه التقاليد العلمية شائعة في ربوع الأندلس، وقد توسعت في عهد الدولة المرابطية حيث شملت برَّ العودة المغربية، وتذكر بعض المصادر أن يوسف بن تاشفين وابنه علياً «قد اجتمع له ولائنه أعيان الكتاب وفرسان البلاغة ما لم يتفق اجتماعه في عصر من الأعصار»⁽⁸⁾.

ومما شجع على ازدهار الحركة العلمية في القصور الأندلسية كون معظم ملوك الأندلس، وبخاصة في القرن الخامس الهجري، من كبار العلماء والأدباء والمؤلفين محبين للعلم، فقبوا أهلهم، ورفعوا أقدارهم، وزادوا مرتباتهم، يُصدرون عن آرائهم، وأنهم كانوا لا يقدمون وزيراً ولا مشاوراً ما لم يكن عالماً⁽⁹⁾.

- (1) ينظر حضارة العرب في الأندلس، ليفي بروفنسال: 24.
- (2) المرية من حواضر شرق الأندلس، تمتاز في ذلك العصر بصناعة الوشي والديباج والحري، وأعظم القصور الصمادحية التي بناها المعتصم بن صمادح، ولها العديد من المزايا الأخرى، ينظر المغرب في حل المغرب: 193/2 وما بعدها.
- (3) ابن صمادح هو المعتصم أبو يحيى محمد بن معن التجيبي توفي سنة 484هـ، ينظر الحلة السيرة لابن الأبار: 78/2 وما بعدها، والذخيرة لابن بسام 729/2/1 والمغرب في حل المغرب: 195/2 وما بعدها.
- (4) الحلة السيرة، لابن الأبار: 82/2.
- (5) الذخيرة لابن بسام: 13/1/2.
- (6) ينظر نفع الطيب: 75\4.
- (7) المعجب في تلخيص أخبار المغرب: 60.
- (8) المعجب: 227-228.
- (9) ينظر نفع الطيب: 214/3، وأدب الرسائل في الأندلس في القرن الخامس الهجري: 52.

المطلب الخامس: الكتاب

لِلْكِتَابِ أَهْمِيَّةٌ خَاصَّةٌ عِنْدَ الْأَنْدَلِسِيِّينَ حَيْثُ إِنَّهُ مَصْدَرٌ آخَرَ مِنْ مَصَادِرِ نَشْرِ الْمَعْرِفَةِ وَتَلْقَى الْعِلْمَ دُونَ حَاجَةٍ إِلَى السَّفَرِ وَالِارْتِحَالِ، وَلَا يَعْقَدُ مَجْلِسٌ عِلْمِيًّا إِلَّا وَيَكُونُ حَاضِرًا بَيْنَ طُلَّابِ الْعِلْمِ، وَهَذَا مِنْ الْوَاجِبِ ذِكْرُهُ فِي هَذَا الْبَحْثِ، وَالِاهْتِمَامُ بِالْكِتَابِ شَمِلَ مَعْظَمَ طَوَائِفِ الْمَجْتَمَعِ الْأَنْدَلِسِيِّ، حَيْثُ نَجَدَهُمْ قَدْ تَنَافَسُوا فِي اقْتِنَاءِ الْكُتُبِ، وَتَشْجِيعِ الْعُلَمَاءِ عَلَى تَأْلِيفِهَا، وَلِلشَّعْرِ نَصِيبٌ فِي التَّغْنِي بِمَحَاسِنِ الْكُتُبِ، وَالتَّرغِيبِ فِي الْإِقْبَالِ عَلَيْهَا، فَهَذَا أَحْمَدُ بْنُ رِضِيِّ الْمَالِقِيِّ⁽¹⁾، يَقُولُ:

لَيْسَ الْمُدَامَةُ مِمَّا أَسْتَرِيحُ لَهُ وَلَا مَجَاوِبَةُ الْأَوْتَارِ وَالنَّغْمِ
وَإِنَّمَا لِذِي كُتُبٍ أَطَالِعُهَا وَخَادِمِي أَبَدًا فِي نُصْرَتِي قَلْمِي⁽²⁾

وَقَالَ ابْنُ الْحَدَادِ⁽³⁾:

ذَهَبَ النَّاسُ فَاَنْفَرَادِي أَنْيْسِي وَكِتَابِي مُحَدَّثِي وَجَلِيْسِي
صَاحِبٌ قَدْ أَمْنْتُ مِنْهُ مِلَالًا وَاخْتِلَالًا وَكُلَّ خَلْقٍ بَيْسِي⁽⁴⁾

وَلَا تَزْدَهْرُ صِنَاعَةُ الْكُتُبِ وَتَأْلِيفُهَا إِلَّا إِذَا كَانَ لَهَا رَوَاجٌ بَيْنَ الْقُرَاءِ، فَهَذَا ابْنُ حَزْمِ الْأَنْدَلِسِيِّ⁽⁵⁾، قَدْ بَلَغَتْ تَصَانِيفُهُ فِي الْفِقْهِ وَالْحَدِيثِ، وَالْأَصُولِ، وَالنَّحْلِ، وَالْمَلَلِ، وَغَيْرِ ذَلِكَ مِنَ التَّارِيخِ وَالنَّسَبِ، وَكُتُبِ الْأَدَبِ وَالرَّدِّ عَلَى الْمُخَالِفِينَ لَهُ نَحْوًا مِنْ أَرْبَعِمِائَةِ

(1) قَالَ عَنْهُ صَاحِبُ النَّفْحِ: إِنَّهُ الْكَاتِبُ أَبُو جَعْفَرٍ أَحْمَدُ بْنُ رِضِيِّ الْمَالِقِيِّ يَنْظُرُ النَّفْحَ: 326/3-390، وَالْمَغْرِبُ فِي حُلِيِّ الْمَغْرِبِ: 1/427.

(2) نَفْحُ الطَّيِّبِ: 326/3.

(3) ابْنُ الْحَدَادِ هُوَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ الْحَدَادِ الْقَيْسِيُّ، أَصْلُهُ مِنْ وَادِي آش، يَنْظُرُ تَرْجُمَتَهُ فِي الْمَغْرِبِ: 143/2، وَالذَّخِيرَةُ لِابْنِ بَسَامٍ 691/2/1 وَمَا بَعْدَهَا، وَنَفْحُ الطَّيِّبِ صَفْحَاتٌ مُتَفَرِّقَةٌ.

(4) نَفْحُ الطَّيِّبِ: 115/4.

(5) ابْنُ حَزْمٍ هُوَ أَبُو مُحَمَّدٍ عَلِيُّ بْنُ عَمْرِو أَحْمَدَ بْنِ حَزْمٍ تُوُفِيَ فِي 456 هـ، يَنْظُرُ تَرْجُمَتَهُ الذَّخِيرَةَ: 167/1/1 وَمَا بَعْدَهَا، وَالْمَغْرِبُ: 1/71، وَالْمَعْجَبُ: 71 وَمَا بَعْدَهَا، وَنَفْحُ الطَّيِّبِ: 511/1.

مجلد تشتمل على قريب من ثمانين ألف ورقة⁽¹⁾، وكان المظفر صاحب بطليوس جماعة للكتب، وذا خزانة عظيمة لم يكن في ملوك الأندلس من يفوقه في أدب ومعرفة⁽²⁾، وجمع أحمد بن عباس⁽³⁾، كتباً كثيرة حتى قيل: إنَّ عددها بلغ أربعمئة ألف كتاب⁽⁴⁾، وكان الخليفة الحَكَمُ المستنصر بن عبد الرحمن الناصر أكثرَ الخلفاء حباً للكتب حتى قيل: «إنَّه جمع من الكتب ما لا يحُدُّ ولا يوصف كثرة ونفاصة...، وعندما نُقِلت من مكانها احتاجوا إلى ستة أشهر في نقلها»⁽⁵⁾، إنَّ عدد الفهارس التي فيها تسمية الكتب أربع وأربعون وفي كلِّ فهرسة عشرون ورقة، ليس فيها إلا ذكراً أسماء الدواوين لا غير»⁽⁶⁾.

واعتنى الحكم بهذه الكتب عناية فائقة فجمع في قصره الحُدَّاق في النسخ، والمهرة في الضبط، والمجيدين لفن تجليد الكتب، وكانت لبني الأندلسية⁽⁷⁾، التي تميزت بالخط الجيد نسخت عدداً من الكتب للحكم، وبالإضافة إلى الخط فهي عالمة بالنحو، والشعر، والعروض، والحساب، وسائر العلوم⁽⁸⁾، ومعارفها المتنوعة تدل على أنَّ مهنة استنساخ الكتب لا يقوم بها من «يعرفون فقط كيف يربطون الحروف بعضها ببعض، ولكنها تُسندُ للعارفين الذين يتذوقون ما يكتبون، ويعرفون

(1) ينظر المعجب: 72.

(2) ينظر تاريخ الأدب الأندلسي عصر الطوائف والمرابطين: 57.

(3) هو أبو جعفر أحمد بن عباس، اشتهر بجمع الكتب والدفاتر لا ينفق المال إلا في اقتنائها، وفي مقتله على يد باديس بن حبوس خبر عجيب، ينظر تفاصيل ذلك في كتاب الذخيرة لابن بسام: 663/2/1 وما بعدها والمغرب في حل المغرب: 364/1.

(4) المغرب في حل المغرب: 206/2.

(5) تاريخ المسلمين وآثارهم في الأندلس: 314.

(6) نفع الطيب المقري التلمساني: 386-385/1.

(7) لبني الأندلسية توفيت 394 هـ ورد ذكرها في أعلام النساء، عمر رضا كحالة: 287/4 والمرأة في تاريخ الغرب الإسلامي عبد الهادي التازي: 108-109.

(8) ينظر: المرأة في تاريخ الغرب الإسلامي: 108-109.

ما يحررون»⁽¹⁾، وكانت مكتبة الحكم مرجعاً للعلماء والباحثين فيما يطلبونه من معلومات⁽²⁾، وتنافس الأندلسيون في اقتناء الكتب، فبلغت أثمانا باهظة، ووصل الحال ببعضهم إلى أن يشتري الكتاب بأغلى الأثمان من أجل أن يزيّن بها داره منافسةً لأعيان البلد، وهو لا علم عنده بما تحويه وغَيْرُ قادر على فكِّ رموزها، واستيعاب مضامينها⁽³⁾، والإقبال على اقتناء الكتب ودراستها جعل الأندلسيين يقبلون على حرفة الوراقة، وفتح المكتبات التي تُعنى باستنساخ الكتب والتّفنُّن في تجليدها، ومن هؤلاء الذين تمّهروا في هذه الصناعة ابنُ صارة الشنتريني⁽⁴⁾، الذي تعيَّش من حرفة الوراقة⁽⁵⁾، وفي مقابل ذلك ازدهرت مدن أندلسية بالنشاط العلمي، وصناعة الكتب، منها قرطبة التي كانت «أكثر بلاد الأندلس كتباً، وأهلها أشدُّ الناس اعتناءً بخزائن الكتب حتى كانت أروج متاجرة⁽⁶⁾»، وقد قيل في هذا الصدد إذا مات عالم بإشبيلية فأريد بيع كتبه مُحمّلت إلى قرطبة حتى تباع فيها، وإن مات مطرب بقرطبة فأريد بيع آلاته مُحمّلت إلى إشبيلية⁽⁷⁾، وهذا ما أكده أحد الشعراء عندما قال :

بأربعٍ فاقت الأمصارَ قرطبةً مِنْهُنَّ قنطرةُ الوادي وجامِعُهَا
هاتان ثنتان والزهراءُ ثالثَةٌ والعلمُ أعظمُ شيءٍ وهو رابعُهَا⁽⁸⁾

(1) المرأة في تاريخ الغرب الإسلامي: 112.

(2) ينظر، تاريخ الجغرافية والجغرافيين في الأندلس: 76.

(3) ينظر ما أورده صاحب النفع عن تنافس الأندلسيين في شراء الكتب وتزيين بيوتهم بها: 462/1-463.

(4) أبو محمد عبد الله بن سارة أو صارة الشنتريني، تجول في بلاد الأندلس معلماً للعربية، توفي 517هـ، ينظر ترجمته

في الذخيرة 834/ 2/2 والمغرب لابن سعيد: 419/1.

(5) المغرب لابن سعيد: 419/1.

(6) تاريخ المسلمين وآثارهم في الأندلس من الفتح العربي حتى سقوط الخلافة بقرطبة: 295-296.

(7) نفع الطيب: 147/1.

(8) نفسه: 153/1.

المبحث الثاني: ألقاب العلماء وإجازاتهم

تبعاً لما تقدم في المبحث الأول فإنّ للعلماء الذين أسهموا في النهوض بالحياة العلمية في الأندلس ألقاباً تميزوا بها في أوساط المجتمع الأندلسي، ومنها:

المطلب الأول: المؤدّب

لَقَبُ يُلَقَّبُ به من يُخْتار لتربية الناشئ وتعليمه⁽¹⁾، في الكتاتيب أو المحاضر، ولم يكن تعليم المؤدّب يقتصر على تحفيظ القرآن الكريم، وبعض نصوص الحديث النبوي؛ بل كان يتسع مجاله ليشمّل تعليم النحو والخط مع تحفيظ الصبيان بعض الأشعار⁽²⁾، وتشير بعض المصادر إلى أن كلمة تأدّب «تفيد معنى التعليم الأولي، كما تفيد تعلم الأدب خاصة»⁽³⁾، وهؤلاء المؤدّبون منهم من كان يؤدّب أبناء الخاصة من الحكام والوزراء وغيرهم، ومنهم من كان يؤدّب أبناء العامة في المساجد، أو في دور ملحقة بها أو في دور مستقلة بهم، أو في دورهم الخاصة⁽⁴⁾، وتشير بعض المصادر الأندلسية إلى أن هؤلاء المؤدّبين يباشرون تعليم الصبيان دون غيرهم، إذ قال ابن بسام عند حديثه عن وقعة (قنيتش)⁽⁵⁾، «وأصيب في تلك الوقعة من المؤدّبين خاصة نيف على ستين أعريت سقائهم في غداة واحدة منهم، وتعطل صبيانهم لعدمهم»⁽⁶⁾، لقد أشار ابن بسام في آخر عبارة إلى أن الصبيان قد حرّموا من الدروس بعد مقتل مؤدّبيهم.

(1) المعجم الوسيط مادة أدب.

(2) ينظر تاريخ الأدب العربي، عصر الدول والإمارات الأندلس: 61-62.

(3) ابن حريق الأندلسي حياته وآثاره: 12.

(4) ينظر تاريخ العرب وحضارتهم في الأندلس: 357.

(5) قنيتش، موضع إلى شمال شرقي القليعة عند ملتقى وادي أرملاط بالوادي الكبير، دارت فيه معركة حاسمة في التاريخ الأندلسي سنة 11 ربيع الأول 400هـ، ينظر الحلة السيرة لابن الأبار: 6/2، والذخيرة لابن بسام: 214/1/1.

(6) الذخيرة لابن البسام: 214/1/1.

ولم يقتصر دور المؤدبين على تعليم الذكور دون الإناث، بل كان للفتاة الأندلسية نصيب وافر من العلم حيث اعتنى الأندلسيون بتعليم بناتهم «وكانت تتعلم بداخل الدور، وكان الأمراء يختارون المؤدبين لبناتهم ولجواربهم، وكانت قصورهم تكتظ بهن⁽¹⁾»، وتَفَوَّقُ بعض النساء الأندلسيات في العلم جعل من بعضهن مؤدبات كنّ يتفرغن لتأديب الصبيان في الصغر⁽²⁾. ومن الشواهد التي تؤكد أن المرأة الأندلسية عملت مؤدبة ما ذكره ابن حزم الأندلسي في كتابه طوق الحمامة إذ قال عن نفسه: «لأنني رُئيت في حُجُورهن، ونشأت بين أيديهن، ولم أعرف غَيْرهنّ، ولا جالست الرجال إلّا وأنا في حدّ الشباب، وحين تَبَقَّل⁽³⁾، وجهي، وهنّ علمني القرآن، ورَوَّيَني كثيراً من الأشعار، ودَرَّبَني الخط⁽⁴⁾».

وكلمة مؤدّب أو مُؤدِّبة التي تعني معلم الصبيان لا تزال مستعملة إلى زمننا الحاضر، وبخاصة في بلدان المغرب العربي مع حذف الهمزة فيقال له: مدّب، وبما أن المؤدب يقوم بدور مُهمّ في حياة الصبيان، فقد اشترط الأندلسيون فيه شروطاً عديدة منها: ألاّ يكون عزباً، ولا شاباً، بل يكون شيخاً خيراً، ديناً، عفيفاً، ورعاً، قليل الكلام والشهوة إلى استماع ما لا يعنيه، وغَيرها من الشروط التي تؤكد الدور التعليمي المهم الذي يقوم به المؤدب⁽⁵⁾، ويخضع هؤلاء المؤدبون إلى مراقبة أولياء الأمور حيث يختبرون حفظ أولادهم واستيعابهم للدروس، ولا يقبلون عُذْرَ المؤدب إذ أهمل أو قصّر⁽⁶⁾، والمجدير بالذكر أن صفات الصراحة، والأنفة، والتشدد من الصفات التي تَقْصُرُ بالمؤدبين والشيخوخ عن بلوغ الغاية، ومن الخصال التي تُرَدُّ الطلاب عنهم، وتقلُّ وجوه النفع بعلمهم⁽⁷⁾.

(1) تاريخ الأدب العربي عصر الدول والإمارات والأندلس: 70.

(2) نفسه، والصفحة نفسها.

(3) بَقَّلَ وجه الغلام نبت شعر خدّه ولحيته، المعجم الوسيط مادة بقل.

(4) طوق الحمامة: 1/166.

(5) ينظر مزيداً من الشروط في كتاب الأندلس في نهاية المرابطين ومستهل الموحيدين عصر الطوائف الثاني: 371-370.

(6) نفسه: 371.

(7) ينظر: شيخوخ العصر في الأندلس، حسين مؤنس: 54.

المطلب الثاني: الفقيه

من أعلى المراتب العلمية في الأندلس، ومن تلقّب به لا يختصّ بفرع واحد من فروع المعرفة، بل الفقيه رجُل الدين والدنيا، فهو الإمام، والخطيب، والقاضي، والمشاور، والمفتي، وَيُطَلَّقُ هذا اللقب أيضاً على الكاتب، والنحوي، واللغوي، كما يُطَلَّقُ على أي عالم في فرع من فروع العلم⁽¹⁾، أو من بلغ درجة متقدمة في العلم⁽²⁾، واستمدّ فقهاء الأندلس هذه المكانة من كونهم حفظة الدين وحاملة الشريعة، والمجتمع الذي يُجَاهِمُ، والدولة التي تحترمهم، وتقف عند رأيهم⁽³⁾.

ومما لا شك فيه أنّ الزّاد المعرفي الذي تحصل عليه هؤلاء الفقهاء هو الذي أكسبهم هذه المزايا التي تميزوا بها في أرجاء الأندلس وفي مختلف العهود.

وبالرغم من ذلك فإن هؤلاء الصنف من المتعلمين لم يسلموا من هجاء بعض الشعراء الذين اعتبروا التفقه، عند البعض، وليجةً إلى ارتكاب المناكير، وعنهم قال ابن خفاجة:

درسوا العلوم ليملكوا مجدهم فيها صدورَ مراتبٍ ومجالس
وتزهدوا حتى أصابوا فرصةً في أخذ مال مساجد وكنائس⁽⁴⁾

وبالرجوع إلى المصادر الأندلسية القديمة نجد الألقاب العلمية قد تنوعت حيث توسّع الأندلسيون في تلقيب علمائهم، فنجد منهم الشيخ، والقاضي، والأديب، والكاتب، والأستاذ، ولكل واحد منهم صنعة يؤديها في مجتمعه، وربما اجتمعت أكثر من صنعة في شخص واحد⁽⁵⁾، وإذا تمكن أحدهم من معارف عدة نعتوه بألقاب عدة دالة على ذلك،

(1) ينظر نفع الطيب: 221/1.

(2) صباية أندلسية: 28.

(3) الأندلس في نهاية المرابطين ومستهل الموحدين عصر الطوائف الثاني: 272.

(4) ديوان ابن خفاجة: 366.

(5) ديوان ابن خفاجة: 366. / 22 وما بعدها.

يقول ابنُ دحية عن محمد بن أحمد بن هشام اللخمي: إنه «الفقيه، الأستاذ، النحوي، الكبير، المتقن الخطير»⁽¹⁾.

المطلب الثالث: الشَّيخ

يتمُّ تحديد لقب لشيخ بناء على كفايته العلمية والخلقية، والشيخ أعلى مرتبةً ومنزلةً علمية من الفقيه، والشيوخ عنوان للوحدة السياسية والدينية لبلاد الأندلس كما أنهم رموز على الإسلام، يعبرون عن إحساس الأندلسيين بأنفسهم كشعب متماسك، ومن خصالهم الانصراف إلى العلم، لأنهم يتميزون بمحافظه قوِّية تمكنهم من الجمع بين علوم الفقه، والقرآن، والحديث، وعلى معرفة بالعربية لغة وأدباً، كما أنهم يميلون إلى الزَّهادة في الدنيا فلا يسعون إلى كسب الرِّزق من وراء الحصول على مناصب في الدولة، وكثيراً ما تَشْتَدُّ حاجة الناس إليهم في أوقات الخوف والاضطراب، والأخطار، وإذا ساد الأمن قلت الحاجة إليهم، وأصبحوا في شبه عزلة مع كتبهم وطلابهم.

إلى جانب ذلك فالشيخ مستجيب لطلابه في القراءة والإعادة مع بساطة الأصل والبيت إلى جانب طول العمر، فإنَّ الشيخ إذا طال عمره توالى الأجيال على السَّماع منه، ومع الزمن تنمو حوله هالةٌ من التقدير والاحترام⁽²⁾.

المطلب الرابع: الإجازة العلمية

في معاجم اللغة أجاز العالم تلميذه أذن له في الرواية عنه⁽³⁾، وللأندلسيين أساليب راقية في منح الإجازات العلمية أو الشهادات؛ لأنها اعتراف للطلاب بالمثابرة والاجتهاد، والمتحصلون عليها يتقلدون أعلى المراتب في الدولة، وأهل الأندلس قد تميزوا بخصال

(1) المطرب:183.

(2) ينظر: شيوخ العصر في الأندلس، حسين مؤنس، ص 57 وما بعدها.

(3) المعجم الوسيط مادة جوز.

حميدة وشهرة فائقة في الإقبال على العلم والحصول على الإجازات حيث قال هنري بيريس: «ويستطيع الدارسون أو الرجال الناضجون أن يحصلوا عليها بسهولة في عالم يتمتع فيه الناس عادة بذواكر ممتازة»⁽¹⁾.

وبالرغم من صعوبة الترحال في ذلك الزمان إلا أنّ طالب العلم لا تقف الصعاب حائلاً بينه وبين تحقيق مراده في الحصول على أعلى المراتب العلمية؛ حيث إنه إذا سمع بأستاذ مبرز في علم من العلوم رحل إليه ليسمع منه، ويكتب عنه، أو ليعطيه إجازة، ومن بين أولئك الشيوخ المبرزين أبو علي الصّد في⁽²⁾؛ الذي جلس في مرسية يحدث الناس بجامعها، ورحل الناس إليه من مختلف البلدان ينهلون من علمه⁽³⁾، وقد يطول زمن الحصول على الإجازة العلمية لتصل إلى أربعين سنة يقضيها الطالب في الدرس والتحصيل والتنقل بين المدن الأندلسية للقاء الشيوخ والأخذ عنهم⁽⁴⁾، ولا يكتفي طالب العلم بأخذ الإجازة عن شيخ واحد أو عدة شيوخ؛ بل قد يصل العدد إلى المئات، ومن هؤلاء ابن حوط الله⁽⁵⁾ الذي تلقى العلم على ما يزيد عن مائتي شيخ⁽⁶⁾.

الخلاصة:

لعله من خلال هذا البحث اتضحت بعض معالم أسرار نبوغ الأندلسيين وازدهار حضارتهم في زمن ليس باليسير، فهم أناس قد طرّقوا جميع أبواب المعرفة، ولم يتركوا شاردة ولا فاردة إلا أتوا عليها وقيودها، وأدلوها فيها بدلائم التي لا تفيض إلا بما ينفع الناس، وهذا المسلك التعليمي هو الذي أبقى لهم سيرة عطرة على مرّ

(1) الشعر الأندلسي في عصر الطوائف: 92.

(2) أبو علي الصديقي هو حسين بن محمد بن فِرّة بن حيون، ويعرف بابن سُكرة من أهل سرقسطة، توفي في معركة كتنده سنة 514هـ، ينظر ترجمته في كتاب نفح الطيب: 90/2-91-92 وكتاب الصلة: 143.

(3) نفح الطيب: 91/2، والأندلس في نهاية المرابطين ومستهل الموحدون عصر الطوائف الثاني: 375.

(4) أبو المطرف أحمد بن عميرة المخزومي حياته وآثاره: 66.

(5) هو أبو سليمان داود بن سليمان ينظر ترجمته في كتاب التكملة لابن الأبار: 316-317.

(6) ابن مغاور الشاطبي حياته وآثاره: 18.

الزمان، وطالب العلم، كما اتضح، لا يسعى إلى اكتساب أمر دنيوي فيسبق الزمن من أجل الحصول على إضبارة كأغد تمكنه من تقلد منصب، بل الهدف هو التزود بزاد من المعارف غير آبه بالمصاعب مهما اشتدت، والمسافات مهما بعدت، وتنفع الإشارة في هذه الخلاصة إلى المنهج التعليمي الذي اعتمده الأندلسيون في مراحل التعليم المختلفة التي لم تكن بينها خطوط واضحة المعالم كالمعارف عليه في الزمن الحالي من ابتدائي، وإعدادي، وثانوي، وجامعي، وفي مقدمة العلوم التي يدرسها الطالب علم النحو وكل عالم عندهم مهما تنوعت معارفه لا يكون متمكناً من علم النحو لا يستحق التمييز، ومن بعد علم النحو يأتي علم الأدب بشقيه المنظوم والمنثور، وبهما يتم التقرب إلى مجالس الحكام، والطريقة السائدة في تلقين المعارف طريقة الإملاء حيث يملئ المؤدب أو الفقيه على طلابه مما حفظ من المعارف أو ما كان يتقنه من كتب، والقرآن الكريم في نظر المرين الأندلسيين يأتي في المقدمة، وبخاصة في مناهج الصغار، حيث جعلوه أصلاً في التعليم، ومن بعده الانتقال إلى قوانين اللغة العربية وحفظها، وتجويد الخط والهجاء، وتجويد التلاوة وبعض قواعد الحساب⁽¹⁾، إلا أن أبا بكر بن العربي قَدَّم تعليم العربية والشعر على سائر العلوم، ومن بعدها ينتقل المتعلم إلى الحساب، ثم حفظ القرآن الكريم؛ فإنه يتيسر على المتعلم بهذه الطريقة⁽²⁾، كما استفاد الأندلسيون من المنهج التعليمي الذي رسمه الغزالي في كتابه إحياء علوم الدين حيث قال: ويعوّد الصّبي في بعض النهار المشي والحركة والرياضة حتى لا يغلب عليه الكسل...، وينبغي أن يؤذن له بعد الانصراف من المكتب أن يلعب لعباً جميلاً يستريح إليه من تعب الكتب بحيث لا يتعب في اللعب، فإن مُنِع الصّبي من اللعب وإرهاقه إلى التعليم دائماً يميّت قلبه، ويبطل ذكأؤه، وينقص عليه العيش حتى يطلب

(1) ينظر الأندلس في نهاية المرابطين ومستهل الموحيدين عصر الطوائف الثاني: 272.

(2) ينظر مقدمة ابن خلدون: 136.

الحيلة في الخلاص منه⁽¹⁾، ويراقب الآباء أبناءهم أثناء التعلم، كما أنهم يرون ضرورة استعمال الشدة في تعليم الصغار حتى يتعودوا من صغرهم على التعلم، ومن أمثالهم في هذا الشأن «ضرب المعلم للصبي كالماء للزرع»⁽²⁾، وأشار الشاعر الأندلسي ابن خفاجة في بعض شعره إلى تعليم الصبيان حيث قال:

نَبّه وليدك من صباهُ بزجرة فَلرَبِّمّا أُعْفَى هُنَاكَ ذكَاؤُهُ
وَأَنْهَرُهُ حَتَّى تَسْتَهْلَ دُمُوعُهُ فِي وَجْنَتِيهِ وَتَلْتْظِي أَحْشَاؤُهُ
فَالسَيْفُ لَا تَذْكُو بِكَفِّكَ نَارُهُ حَتَّى يَسِيلَ بِصَفْحَتِيهِ مَاءُهُ⁽³⁾.

إلا أنّ ابن خلدون قال في فصل بعنوان إنّ الشدة على المتعلمين مضرّة بهم «فينبغي للمعلم في متعلمه والوالد في ولده أن لا يستبدّا عليهما في التأديب»⁽⁴⁾.

المصادر والمراجع

- 1 - ابن حريق البلنسي حياته وآثاره، دراسة وتحقيق محمد بن شريفة، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1996م.
- 2 - ابن مغاور الشاطبي حياته وآثاره، دراسة وتحقيق محمد بن شريفة، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء المغرب، 1994م.
- 3 - القرآن الكريم.
- 4 - أبو المطرف أحمد بن عميرة المخزومي، حياته وآثاره، محمد بن شريفة، منشورات المركز الجامعي للبحث العلمي، المغرب.

(1) ينظر إحياء علوم الدين: أبو حامد الغزالي: 1/75 وما بعدها.

(2) الأندلس في نهاية المرابطين ومستهل الموحدين عصر الطوائف الثاني: 371.

(3) ديوان ابن خفاجة: 101.

(4) مقدمة ابن خلدون، ص 532.

- 5 - إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي، تحقيق الشحات الطحّان، وعبدالله المنشاوي، مكتبة الإيمان المنصورة، مصر، 1996م.
- 6 - الأدب الأندلسي من الفتح إلى سقوط الخلافة، أحمد هيكل، دار المعارف بمصر، ط6، 1971م.
- 7 - أدب الرسائل في الأندلس في القرن الخامس الهجري، فايز عبد النبي فلاح القيسي، دار البشير للنشر والتوزيع، عمان الأردن، 1989م.
- 8 - الإسلام في طليطلة، عبد المجيد نعنعي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، بدون تاريخ.
- 9 - أعلام النساء، عمر رضا كحالة، مؤسسة الرسالة، القاهرة، ط3، 1977م.
- 10 - الأندلس في نهاية المرابطين ومستهل الموحدين، عصر الطوائف الثاني، عصمت عبد اللطيف دندش، دار الغرب الإسلامي، 1988م.
- 11 - تاريخ الأدب العربي عصر الدول والإمارات الأندلس، شوقي ضيف، دار المعارف بمصر.
- 12 - تاريخ الجغرافية والجغرافيين في الأندلس، حسين مؤنس، مكتبة مدبولي القاهرة، ط2، 1986م.
- 13 - تاريخ العرب وحضارتهم في الأندلس، خليل إبراهيم السامرائي، وآخرون، دار المدار الإسلامي، 2004م.
- 14 - حضارة العرب في الأندلس، ليفي بروفنسال، ترجمة نعمان قرقوط، منشورات مكتبة الحياة، بيروت لبنان، بدون تاريخ.
- 15 - الحلة السّبراء لابن الأبار، تحقيق حسين مؤنس، دار المعارف بمصر، ط2، 1985م.
- 16 - دراسات في الأدب الأندلسي، سامي مكي العنان، مطبعة بغداد، 1978م.

- 17 - الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، ابن بسام الشنتريني تحقيق إحسان عباس، الدار العربية للكتاب، ليبيا تونس.
- 18 - رسائل ابن حزم الأندلسي، تحقيق إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1980م.
- 19 - الشعر الأندلسي في عصر الطوائف، هنري بيريس، ترجمة الطاهر أحمد مكي، دار المعارف بمصر، 1988م.
- 20 - صباة أندلسية، عباس الجراري، منشورات النادي الجراي، الرباط المغرب، 1995م.
- 21 - فنون النثر الأدبي بالأندلس في ظل المرابطين، مصطفى الزباخ، الدار العالمية للكتاب، الدار البيضاء المغرب، 1987م.
- 22 - قلائد العقيان في محاسن الأعيان، ابن خاقان، تصحيح وتحقيق وتعليق محمد الطاهر ابن عاشور، الدار التونسية للنشر، 1990م.
- 23 - كتاب التبيان للأمير عبد الله بن بلقين، تحقيق أمين توفيق الطيبي، منشورات عكاظ، الرباط المغرب، بدون تاريخ.
- 24 - لسان العرب لابن منظور، دار لسان العرب بيروت، بدون تاريخ.
- 25 - المرأة في تاريخ الغرب الإسلامي، عبد الهادي التازي، مطبعة فتك، الدار البيضاء المغرب، 1992م.
- 26 - مطمح الأنفس، لابن خاقان، دراسة وتحقيق محمد علي شوابكة، دار عمار، مؤسسة الرسالة بيروت، 1983م.
- 27 - المعجب في تلخيص أخبار المغرب، عبد الواحد المراكسي، ضبط وتصحيح وتعليق محمد سعيد العريان، ومحمد العربي العلمي، دار الكتاب؛ الدار البيضاء المغرب، ط7، 1978م.

- 28 - المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، القاهرة، ط2، بدون تاريخ.
- 29 - مقدمة ابن خلدون، عبد الرحمن بن خلدون، تحقيق على عبد الواحد وافي، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، ط3.
- 30 - نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، المقرئ التلمساني، تحقيق إحسان عباس، دار صادر بيروت، ط 1988م.



الفرق بين الحق والحقيقة وأثره في الفكر الإسلامي

أ.د. عبد الحميد عبد الله الهرامة
رئيس مجمع اللغة العربية

(1)

التعريف ومصادر الفروق

• تعريف الحقيقة

إذا ذكر المجاز ينبغي أن نذكر قبله الحقيقة بتوضيح كافٍ ودقيق؛ لأنها المقابل المكافئ له، فهي الأصل وهو الشبيه غالباً⁽¹⁾، ولكن مؤلفي البلاغة عزفوا عن بسط مفهوم الحقيقة وتاريخ لفظها، واكتفوا بتعريف مقتضب لها لا يزيد عن كونها «اللفظ المستعمل فيما وُضع له»⁽²⁾، في حين تراهم يطيلون البيان في مفهوم المجاز وأمثليته، وأنواعه، وتفاوت الأدباء في صورته، وربما كان ذلك بداية المشكلة، فقد أدى إهمال المعادل الآخر للمجاز، وهو الحقيقة إلى حدوث لبس بينها وبين الحق.

وتجَمَّ عن ذلك تطور في معنى الحقيقة بعد القرون الثلاثة الأولى، هو الذي وجدناه صريحاً لدى بعضهم، وهم من يعنيه الإمام ابن حزم في الإحكام بقوله «واحتج مَنْ منع

(1) بالنظر إلى أن أغلب المجاز استعارات، وأن العلاقة في الاستعارة بين الحقيقة والمجاز هي المشابهة.

(2) الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز ليحيى بن حمزة العلوي، طبع بمطبعة المقتطف بمصر:

المجازَ بأن قال: إِنَّ المجازَ كذبٌ⁽¹⁾، ونظراً لقلّة القائلين بذلك يظلُّ هذا التطور على هامش التراث، وفي غير المعاجم العربية، وفي غير المصادر اللغوية القديمة.

ومعاني الحقيقة كثيرةٌ أهمها: الأصل، والراية، والعلامة، والكُنْه، والجوهر، والواقع والماهية، أو الهوية، واليقين⁽²⁾. ولن تجد بين معانيها الصدق والحق، ولا بين أضدادها الكذب والباطل، فهي باختصار الوضع الأصلي للكلمات، أو ما تعارف الناطقون باللغة على معناه من ألفاظ اللغة، وتبادر إلى الذهن عند إطلاق لفظه.

• الفرق بين الحقِّ والحقيقة في القرآن الكريم

الحقُّ قيمةٌ مادية أو معنوية يحميها الشرع والقانون⁽³⁾، ولذلك كان لفظاً قرآنيّاً بامتياز، حيث وردَ في الكتاب الكريم في ثلاثةٍ وثمانين ومئتي موضع⁽⁴⁾، وأحصاها بعضهم في المعجم المفهرس بسبع وثلاثين ومئتين، أكثرها من الأسماء، وعشرون منها أفعالاً، وله معانٍ كثيرةٌ أشهرها الصّدق. قال ابن منظور: والحقُّ صدقُ الحديث، والحقُّ ضدُّ الباطل.

وورودُ الحقِّ بهذه الكثرة في القرآن الكريم منطقيٌّ، لأنه من القيم التي يغرسها الإسلام في قلب المؤمن، والقرآنُ مصدرٌ للقيم، يوردها في سياقاتِ الصّراعِ بين الخير والشرِّ، والعدل والظلم، والحق والباطل. وليست كذلك الحقيقة.

أما لفظُ الحقيقة فلم يرد في القرآن الكريم مطلقاً، وكأنه غير معني بمفهومها، فهي ليست جزءاً من الصّراع بين الحق والباطل، لأنها جوهرُ الشيء، وظاهره، «أو منتهاه وأصله المشتمل عليه»⁽⁵⁾، وليست قيمته، والقرآن ليس معجماً حتى يستقصي

(1) الإحكام في أصول الأحكام لأبي محمد ابن حزم، تحقيق أحمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، المجلد 4/ 414.

(2) انظر هذه المعاني في المعاجم المذكورة أعلاه أو في الملحق لهذا البحث.

(3) مصادر الحق في الفقه الإسلامي لعبد الرزاق السنهوري 5/1.

(4) وذلك حسب إحصائية نشرت في إسلام أونلاين.

(5) المصباح المنير لأحمد الفيومي 770 هـ (مادة حق).

ألفاظ اللغة، أو متزايداً حتى يذكر ما لا سبب لذكره، وهذا سر مهم من أسرار لغة القرآن الكريم.

والحقيقة «إما فعيل بمعنى مفعول، أو بمعنى فاعل أي ثابت»⁽¹⁾، لم ترد بصيغتيها بمعنى الصدق والصواب مقابلةً للكذب والباطل في القرآن الكريم مطلقاً، وهذا فارق كبير بين الحقيقة والحق.

• الحقيقة في الحديث الشريف

حين وردت الحقيقة في الحديث النبوي الشريف قابلها بالشبيه، وقابل الحق بالكذب وبأضغاث الأحلام، وهذا فرق دقيق بينهما أيضاً. وبالنظر لصلة ذلك باللغة نقل اقتباس ابن منظور وتعليقه الآتي: «وفي الحديث: من رآني فقد رأى الحق»⁽²⁾، أي رؤية صادقة، ليست أضغاث أحلام، وقيل: فقد رآني حقيقة غير مُشَبَّه»⁽³⁾، فوضَّح بذلك أنَّ مقابل الحق الباطل والكذب، لأن من معانيه الصدق⁽⁴⁾، وأنَّ مقابل الحقيقة الشبيه، وهو من أدق ما عرّف من الفروق بينهما في الأحاديث النبوية.

(1) الإيضاح في علوم البلاغة للخطيب القزويني ص 395، وانظر كتاب المنهاج الواضح للبلاغة - لحامد عوني المبحث الرابع في الحقيقة والمجاز «زنة فعيل إما بمعنى فاعل من حق الشيء إذا ثبت فهو حقيق، أي ثابت إلخ»، وكتاب الحقيقة مفهومها وأقسامها لأبي حسام الدين الطرفاوي، المبحث الأول تعريف الحقيقة: «...والحقيقة هي إما فعيل بمعنى فاعل من (حق الشيء) إذا ثبت، ومنه (الحاقة)، لأنها ثابتة كائنة لا محالة، وإما بمعنى مفعول من حققت الشيء إذا أثبتته، فيكون معناها الثابتة والمثبتة «حاشية الدسوقي على مختصر المعاني مجلد 3 ص 233 «في الأصل فعيل بمعنى فاعل أو بمعنى مفعول» وحاشية عليش على الرسالة البيانية للصبان «فعيل بمعنى الفاعل أي الثابت، ولهذا دخلت عليها التاء، وإما بمعنى مفعول إلخ».

(2) رواه البخاري وابن أبي شيبة وابن ماجه والإمام أحمد، واللفظ للبخاري. ولفظ أحمد: «من رآني فقد رآني الحق فإن الشيطان لا يتكون بي».

(3) لسان العرب لابن منظور مادة: حقق.

(4) ولذلك قال ابن منظور أي رؤية صادقة.

وطبّق الرسول - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - مفهوم الحقيقة والمجاز في كلمة (الحالقة) فقال: «وياكم والبغضة⁽¹⁾، فإنها الحالقة، لا أقول لكم تحلّق الشعْر، ولكن تحلّق الدين»⁽²⁾، فوضّح بذلك أنّ حلاقة الشعر التي ينصرف إليها الذهن أولاً هي الحقيقة المتروكة، والأخرى التي لا ينصرف إليها الذهن عادة هي المجاز الموضّح للمعنى المراد بقوة أكبر، ولقد علم الرسول الكريم أن الأذهان ستتنصرف إلى حلاقة الشعر، فذكر المعنى المتروك ليصرف الأذهان عنه إلى المعنى المجازي.

وهناك فارق آخر مهمّ في الحديث النبوي بين الحقيقة والحق في قول رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ «إِنَّ لِكُلِّ حَقٍّ حَقِيْقَةً»⁽³⁾، أي له علامة ترشّد إليه وليس له حقّ آخر.

• الحقيقة في علم البلاغة

علم البلاغة هو العلم المعنى بالفرق بين الحقيقة والمجاز، وفيه يتضح المراد من الحقيقة في هذا العلم، وعلماءه أولى بالحسم في أمر مصطلحاتهم، ولا يمكن أن يتدخل أصحاب علم آخر في تفسيره أو ضبطه حتى إذا خالف اللغة؛ لأنه عُرّف بين أهله، فكيف وقد وافقت اللغة أهل الاصطلاح في معنى مصطلحهم!

فهذا العلويّ يقول في الطراز: «ما كان من الألفاظ مفيداً لما وُضِعَ له في الأصل فهو المراد بالحقيقة»⁽⁴⁾ فأطلق مصطلح الحقيقة دون قيد لعدم وجود اللبس في مؤلفات البلاغيين، وقال الآمدي: الحقيقة هي «اللفظ المستعمل فيما وُضِعَ له أولاً»⁽⁵⁾ وقال ابن

(1) البغضة بكسر الباء الكراهية، جاء في شرح كتاب الفصيح في ضبط الألفاظ للهروي «ومصدره بَغْضَةٌ بكسر الباء، وفي معجم لسان العرب «البغض والبغضة نقيض الحب».

(2) أخرجه مسلم في صحيحه ومالك في الموطأ مختصراً، وبهذه الصيغة رواه البخاري في الأدب المفرد، وصحيح الأدب المفرد للألباني 197 وأبو داود 4919.

(3) أخرجه ابن أبي شيبة في كتاب الإيمان ص 38 والطبراني في الكبير 266 / 3 وفي روايته كلام، ولكننا نفيد من لغته التي تعود إلى القرن الثاني على الأقل فنعرّف منها الفرق بين الحق والحقيقة.

(4) الطراز المتضمن لأسرار البلاغة للعلوي 45 / 1.

(5) الآمدي، على بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: سيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1404هـ، ج1، ص26.

الأثير إنَّ «الحقيقة هي اللفظ الدالُّ على مَوْضوعِهِ الأَصْلِي»⁽¹⁾، وقال عبدُ القاهر الجُرْجاني عن الحقيقة في المفرد: «كُلُّ كلمةٍ أريدَ بِهَا ما وَقَعَتْ لَهُ في وَضْعٍ وَاضِعٍ، وإنَّ شِئْتِ قُلْتِ: في مَوَاضِعَةٍ»⁽²⁾، وقوفاً لا يَسْتَنِدُ فيه إلى غيره فهي حقيقةٌ، وهذه عبارةٌ تنتظم الوضعَ الأوَّلَ»⁽³⁾.

وجاء في معجم البلاغة العربية أنَّ الحقيقة «هي الكلام الموضوع موضعه الذي ليس باستعارة ولا تمثيل، ولا تقديم ولا تأخير، كقول القائل: أحمد الله على نعمه وإحسانه، وهذا أكثر الكلام... وقد كثر كلامُ العلماء والبلاغيين في تحديد الحقيقة، ولا يخرج كلامهم عن المعنى السابق»⁽⁴⁾، وقسّم البلاغيون الحقيقة إلى حقيقة لغوية وحقيقة عرفية وحقيقة شرعية، والمراد هنا هو الحقيقة اللغوية، وهي «ما وضعها واضعُ اللغة، ودلَّت على معانٍ مصطلح عليها في تلك المواضع، وهذا كالألفاظ الورد، والكثيب، والجبل، والبرق، وتلك الألفاظ تستعمل في معناها الأصلي فتكون حقيقةً، وتستعمل في غيره فتكون مجازاً»⁽⁵⁾.

والمعروف أنَّ الوضع يعني استقرارَ معنى اللفظ في الأذهان بعد طول استعماله، حتى يصبحَ معناه متبادراً للأذهان عند إطلاقه، وهو ما يسمى بحقيقة اللفظ أو أصله أو وضعه الأوَّل، ومن المستغرب جداً القول بأن الوضع يعني أن يجتمع قومٌ على معجمِ ألفاظٍ فيحصونها، ثم يقررون استعمالها لاحقاً، ولذلك عرّفوا الوضع لغة بـ «جعل اللفظ بإزاء المعنى»⁽⁶⁾، واصطلاحاً: تخصيص شيء بشيء، متى أطلق فُهِمَ منه الشيءُ الثاني»⁽⁷⁾، أي معنى اللفظ الثاني بعد استقراره في الأذهان.

(1) المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر لضياء الدين ابن الأثير، 1/58.

(2) في رواية أخرى «موضعه».

(3) أسرار البلاغة في علم البيان، تأليف عبد القاهر الجرجاني 324.

(4) معجم البلاغة العربية لبديوي طبانة 1/207 و208.

(5) المصدر السابق 208 و209.

(6) مقاليد العلوم للسيوطي معجم مقاليد العلوم ص 118.

(7) التعريفات للجرجاني، ص 252.

• الحقُّ والحقيَّةُ في المعجماتِ العربيةِ

وهذا الأمر في غاية الأهمية، فقد أَدَّى البحث في المعجمات العربية⁽¹⁾، بدءًا من معجم العين للخليل بن أحمد الفراهيدي في القرن الهجري الثاني، وانتهاءً بالمعجم الكبير الذي ما يزال يتوالى إصداره في مجمع اللغة العربية بالقاهرة، إلى نتيجة مهمة هي اختلاف معاني الحقِّ عن الحقيقة في كلِّ معانيهما، باستثناء معنى واحدٍ هو (اليقين)، واليقينُ يقابله الشكُّ وليس الكذبُ⁽²⁾.

ولا نستطيع استثناء معجمٍ من المعاجم العربية من هذه النتيجة سوى ما وَقَعَ فيه لويس معلوف في (المنجد)⁽³⁾، من تعريف الحقيقة بالحق في أحد معانيها، وبغضِّ التَّظَرُّع عن قيمة هذا المعجم، فإنَّ المرجَّح أنه أراد به اشتراكهما في معنى اليقين المقابل للشك، بدليل إثباته لمعاني الحقيقة البعيدة عن معاني الحقِّ كما جاءت في المعاجم الأخرى.

• الفرق بينهما في المعاجم التاريخية

تعتمد المعاجم التاريخية على السياقات الموروثة في المدونة العربية منذ أول نصوصها الباقية، وقد استطاع معجم الدوحة التاريخي استقصاءها في مدونته الشاملة لآثار العصر الجاهلي والقرون الثلاثة الأولى، فلم نجد فيها سياقاً واحداً تحمّل فيه الحقيقة معنى الحقِّ⁽⁴⁾. كما لم نجد في سياقات معجم اتحاد المجامع العربية الصّادر في إمارة الشارقة شيئاً

(1) كان من بين هذه المعاجم معجم العين للخليل، والصّاحح للجوهري، والقاموس المحيط للفيروز أبادي، ولسان العرب لابن منظور، ومعجم مقاييس اللغة لابن فارس، والمحكم والمحيط الأعظم لابن سيدة، والمصباح المنير للفيومي، ومعجم متن اللغة للشيخ محمد رضا، والمعجم الكبير لمجمع اللغة العربية، وقطر المحيط لبطرس البستاني، ومحيط المحيط لبطرس، وغيرها.

(2) سيرفق هذا البحث بقائمة لمعاني كلمة الحقيقة في كل المعاجم المذكورة أعلاه ليتبين للقارئ الاختلاف الظاهر بين الحق والحقيقة. وله أن يعود إلى المعاجم نفسها في مادة (حقق) غالباً.

(3) المنجد في اللغة والأدب والعلوم، للويس معلوف الطبعة التاسعة عشرة.

(4) المعجم متاح على الشبكة يمكن الرجوع إليه، ولم تصدر منه نسخة مطبوعة بعد.

من ذلك⁽¹⁾، وهي نتيجةٌ مهمةٌ لتأكيد الفرق الظاهر بين معاني الحقِّ والحقيقة. فكيف نسمح لللبس الواقع بين اللفظين عند بعضنا أن يفسد علينا منطق اللغة ويحول الحقيقة اللغوية إلى حق؟

• الفرقُ بينهما في كتبِ الفروق اللغوية

ومعنى الحقيقة في كتب الفروق مماثلٌ له في مصطلحات علم البلاغة، مع إضافات تكميلية قليلة، فقد جاء في كتاب الفروق في اللغة لأبي هلال العسكري مثلاً: «- الفرق بين الحقيقة والحق: أنَّ الحقيقة ما وُضِعَ مِنْ القولِ موضعه في أصل اللغة حسناً كان أو قبيحاً»⁽²⁾ أي أننا لا ننظر إلى القيمة المعنوية في تعريفها، بل إلى وضعها المتفق عليه بين العرب، أي المتبادر إلى الذهن عند إطلاقه. أما الحقُّ: فهو «ما وُضِعَ موضعه من الحكمة، فلا يكون إلا في الأمر الحسن»⁽³⁾ وهو فرق دقيق بينهما.

• الحقيقةُ في كتب أصول الفقه

بالرغم من أن معظم علماء أصول الفقه قد عرّفوا الحقيقة بمثل ما عرّفها به علماء البلاغة، وهي كونها «اللفظ المستعمل فيما وضع له بعرف الاستعمال اللغوي»⁽⁴⁾، فإن بعضهم أوهم القارئ بأن الحقيقة بمعنى الحق بقوله: إنها مأخوذة منه، فالأمدي مثلاً بدأ بقوله «أما الحقيقة فهي في اللغة مأخوذةٌ من الحق، والحقُّ هو الثابت اللازم، وهو نقيض الباطل، ومنه يقال حقَّ الشيء يحقُّه، ويقال حقيقة الشيء أي ذاته الثابتة»⁽⁵⁾، وهو تعريف قد يبعث على الظنِّ بأن الحقيقة هي الحق، ولكن التفريق الأخير بينهما أوضح بأنَّ حقيقة الشيء ذاته الثابتة، وليس الحق كذلك.

(1) طبع من هذا المعجم حتى الآن ثمانية عشر مجلداً، وفيها مادة حقق.

(2) الفروق في اللغة: للعسكري رقم 776 ص 193.

(3) المصدر نفسه.

(4) الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام: 36/1.

(5) الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام: 36/1.

وممن وقع في هذه الشبهة من الأصوليين العلامة أبو حامد الغزالي رَحِمَهُ اللهُ، حيث قال: «المَجَازُ اسْمٌ مُشْتَرِكٌ قَدْ يُطْلَقُ عَلَى الْبَاطِلِ الَّذِي لَا حَقِيقَةَ لَهُ، وَالْقُرْآنُ مُنَزَّهُ عَنِ ذَلِكَ، وَلَعَلَّهُ الَّذِي أَرَادَهُ مَنْ أَنْكَرَ اشْتِمَالَ الْقُرْآنِ عَلَى الْمَجَازِ. وَقَدْ يُطْلَقُ عَلَى اللَّفْظِ الَّذِي تُجَوِّزُ بِهِ عَنِ مَوْضُوعِهِ، وَذَلِكَ لَا يُنْكَرُ فِي الْقُرْآنِ»⁽¹⁾، فقوله: (قد يطلق على الباطل الذي لا حقيقة له) اعتقاد منه أن الحقيقة هي الحق في هذا النوع. فهو تعريفٌ يفتح المجال إلى فهم مفاده أنّ نوعاً من المجاز يقابل الحق، ويؤدي ذلك إلى أنّ هذا النوع من المجاز باطل أو كذب، حيث فرّق بين النوعين، وهما في الواقع نوعٌ واحد، ولا صلة للمجاز بالباطل ولا بالكذب من حيث هو مجاز.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ الجملة المكونة من ألفاظ الحقيقة قد تدلّ على محتوى كاذب مثل أن تقول: (للليل ست عيون وأربعة خراطيم) فالجملة كلها حقائق لا مجاز فيها، لأن كلماتها استعملت فيما وضعت له، لكنّ معناها كاذب كما ترى، فلم نسمع بفيل بهذه المواصفات، وعليه فإنّ العبرة في الحقيقة والمجاز هي في كون الكلمة قد استعملت فيما وضعت له أو لم تستعمل، بغض النظر عن كون الجملة حقاً أو كذباً. وهذا أساس عند البلاغيين!

ومدخل الخطأ في فهم المجاز أن يُدرَسَ من غير كتب البلاغة، ومن هنا جاء اللبس بين الحق والحقيقة لدى بعضهم، ولذا كان خلاف منكري المجاز دوماً مع الأصوليين والمتكلمين وليس مع أهل البلاغة واللغويين، فاعتقدوا أنّ الحقيقة المأخوذة من الحق هي الحق نفسه، فساروا في ذلك على منهج الاسفراييني ومن بعده من أفراد مدرسة الحديث القائلين بذلك، وهذا الفهم يجعل القبول بدخول المجاز في القرآن الكريم ممتنعاً، والواقع أنه فهمٌ بعيدٌ عن الصواب، لا تقرُّه مصادر علم الأصول الأخرى فضلاً عن كتب البلاغة.

(1) انظر «المستصفى» 1/105، و341.

(2)

إشكالية البحث

لقد بُني هذا البحث على استشكال سَمَّاه الإمام ابن تيمية بالسؤال الثالث⁽¹⁾، وقد عُرض عليه هذا الاستشكال، فأجَّل الردَّ عليه في حينه إلى اجتماع قادم لظرفٍ ذكره في إحدى رسائله⁽²⁾، وفي الموعد المحدد قال كلاماً طيباً يدعو فيه إلى وحدة المسلمين ونبذ خلافاتهم⁽³⁾، دون أن يجيب عن الاستشكال الذي يتناول تفسيره لقوله تعالى «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» وهذه أول إشارة في كتبه نتحسس منها أنَّ الرجل بدأ في مراجعة نفسه في هذا الموضوع، أو أنَّه تردد في الجواب عنه في أقل الاحتمالات، وهذا الاستشكال هو:

«قولك (حقُّ على حقيقته). الحقيقة هي المعنى اللغوي، ولا يفهم من الحقيقة اللغوية إلا استواء الأجسام وفوقيتها، ولم تَضَع العربُ ذلك إلا لها، فإثباتُ الحقيقة هو محضُ التجسيم، ونفي التجسيم مع هذا تناقضٌ أو مصادمةٌ»⁽⁴⁾.

لقد كان واضعُ هذا الاستشكال دقيقاً في وضعه، واعياً بأبعاده، وستتضح هذه الأبعاد من خلال قراءة فقراتِ هذا البحث المتواضع الذي ركَّز على الفرقِ بين الحق والحقيقة، وذلك وصولاً إلى حلِّ هذا الاستشكال المهم، بل إلى رفع اللبس الذي كان سبباً في الخلاف بين أهل السنة في هذا المجال.

فحقيقة الاستواء في اللغة العلو والاستقرار⁽⁵⁾، ولكن الإمام ابن تيمية قال في أوليته: «هو استواؤه بنفسه وذاته فوق العرش»⁽⁶⁾، وذلك مما لا يمكن جعله صفةً

(1) العقود الدرية: 286.

(2) مجموع الفتاوى: المجلد الثالث 180.

(3) مجموع الفتاوى: المجلد 3 / 181.

(4) المصدر نفسه: 286.

(5) ورد تفسير الاستواء بالاستقرار في تفسير البغوي: 2 / 165 وشرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري للغنيمان: 1 / 356.

(6) مجموع الفتاوى: المجلد الثالث ص 238.

لله على الحقيقة، فوجب صرفه عن ظاهره إلى المجاز، ولذلك كان نفي الظاهر في قول ابن تيمية الآتي فتحاً كبيراً في علاقته بعلماء مصر وعامتها، حيث قال عن الاستواء «ليس على حقيقته الظاهرة، ولا أعلم كنهه المراد به، بل لا يعلم ذلك إلا الله»⁽¹⁾، ولم يكن بينه وبينهم من خلاف يذكر إلا هذه المسألة. وجاء في رواية ابن حجر «ليس على ظاهره»⁽²⁾، والمقصود واحد في الروايتين.

وحق الذين قالوا بأن الاستواء حقيقة قالوا: حقيقة بلا كيف ولا مثال، وهو تلطيف لكلمة حقيقة، ولكنه خروج عن حكم اللغة، فإما أن تقول إنه مستو حقيقة فتكون مجسماً، وتحمل وزر التشبيه والتمثيل! أو أن تقول هو من مجاز اللغة، وتفوض أمر تفسيره إلى الله، لأن عقلك لا يبلغ هذه الغيبيات، قال عبد القاهر الجرجاني، وهو من هو: «فإذا قيل لهم الإتيان والمجيء انتقال من مكان إلى مكان، وصفة من صفات الأجسام، وأن الاستواء إذا حُمِل على ظاهره لم يصح إلا في جسم يشغل حيزاً، ويأخذ مكاناً، والله عزَّجَلَّ خالقُ الأماكُن والأزمنة، ومنشئُ كلِّ ما تصحُّ عليه الحركة والنقلة والتمكين والسكون والانفصال والاتصال والمماسَّة والمحاذاة، وأن المعنى على أن يأتيهم أمرُ الله وجاء أمرُ ربك... إذا قلت ذلك للواحد منهم رأيتُه إن أعطاك الوفاق بلسانه فبين جنبيه قلبٌ يتردد في الحيرة ويتقلب، ونفسٌ ترفض الصواب وتهرب، وفكرٌ واقفٌ لا يجيء ولا يذهب»⁽³⁾.

ويتكرر الاستشكال نفسه في السؤال الرابع في مجموع الفتاوى⁽⁴⁾، ولا يجيب عنه الإمام ابن تيمية كسابقه، وهذا أمر لافت للنظر، ولكنه يحيل الإجابة إلى حديث الفرقة الناجية فيقول: « فأجبتهم عن الأسئلة، بأن قولي اعتقاد الفرقة الناجية هي الفرقة التي

(1) نجم المهدي: 2 / 539.

(2) الدرر الكامنة: 1 / 147.

(3) أسرار البلاغة: 339 و340، ط رشيد رضا.

(4) مجمل عقائد السلف، المجلد الثالث 178.

وصفها النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بالنجاة، حيث قال: تفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة، اثنتان وسبعون في النار وواحدة في الجنة، وهي من كان على مثل ما أنا عليه اليوم وأصحابي⁽¹⁾. وبغض النظر عما قيل في رواية الحديث، وزيادة ((اثنتان وسبعون)) التي لم ترد إلا في رواية أبي داود والحاكم⁽²⁾، فإنه لا علاقة للاستشكال بالرد، لأنَّ عَصَرَ النبي لم يشهد مصطلحي الحقيقة والمجاز حتى نستشهد به في هذا الجواب عن سؤالنا، ثم هو لم يفرد لهذا الاستشكال جواباً خاصاً حتى نقول إنَّ ما قاله كان استطراداً عاد بعده إلى الجواب.

• مسائل إشكالية أخرى:

ومن مسائل هذه الإشكالية قول منكري المجاز بأنَّ اليد في قوله تعالى (يد الله فوق أيديهم) حقيقة لغوية، وقول القائلين به إنَّ اليد في هذا التركيب مجاز، لأنَّ القول بأنها حقيقة يخالف لغة العرب التي تقصُرُ اليدَ الحقيقية على الجارحة، فقد جاء في لسان العرب «اليدُ: الكفُّ، وقال أبو إسحق: اليدُ من أطراف الأصابع إلى الكف، وهي أنثى محذوفة اللام»⁽³⁾، فلا تستعمل في العرف اللغوي إلا كذلك. فإذا استعملت في غير ذلك فهي المجاز مثل: يد القدر، أو يد العافية، ومن أمثلتها أن تقول: «يد المعرفة تبني الحضارات».

فأصل (اليد) في الحقيقة عضوٌ في جسم الكائن الحي. هكذا يسبق لفظه إلى الذهن، وإن اختلف شكله أو حجمه أو لونه بين الحيوانات، فللإنسان يدٌ حقيقية تناسبه، وكذلك للنملة، وللقطة، وللغزالة، وللجمل، لكل من هذه الحيوانات يدٌ تليق به، وتناسبُ جسمه، وتؤدي وظيفتها فيه، وتجتمع كلها لغوياً في أنها أعضاءٌ مجسَّمةٌ تختلف باختلاف حاملها. أما إذا قلنا: يدُ (الآلة) فقد خرجنا من دائرة معناها الأصلي المتبادر إلى الذهن إلى غيره، وذلك هو المجاز.

(1) مجموع الفتاوى، المجلد الثالث: 179.

(2) سنن أبي داود: 4597، والحاكم 443.

(3) لسان العرب لابن منظور: مادة (يدي).

إنَّ قولنا (يد الله) هو اجتياز للمعنى المستعمل لليد في اللسان العربي من جهة، ويعززه من القرآن الكريم قوله تعالى «ليس كمثله شيء»، وبذلك يلزم الانتقال من المعنى الحقيقي إلى معنى آخر يعلمه الله، وهو معنى أبعد من يد الآلة من الحقيقة، لأنَّ يد الآلة قد تشبه يد الإنسان من بعض النواحي، ولكنَّ يد الله مخالفةٌ تماماً ليد الإنسان. وهي حقٌّ نؤمن به على أساس أنه من الغيبات التي لا ندرك معناها، ولكنها بعيدةٌ من الحقيقة اللغوية، فلا بدَّ إذن من تحويلها إلى المجاز.

فالحقيقة اللغوية لليد تعني تجسيمها كما مرَّ في تعريفها، ولذا كانت يدُ الله بعيدةً عنها. قال الإمام ابن تيمية «وليس في الكتاب والسنة أن الله جسمٌ»⁽¹⁾. ونستنتج من ذلك أن مَنْ يقول: إنَّ الأعضاء المنسوبة إلى الله في القرآن الكريم حقيقةٌ إنما يجسِّمها حسب ظاهر اللسان العربي، ولا ينقذه من هذا التجسيم قوله (يدٌ حقيقية تليق بمقامه أو بلا كيف)، ومن قال ذلك فقد التبس عليه معنى الحقِّ بالحقيقة.

(3)

فماذا عن المجاز؟

المجاز ظاهرةٌ أسلوبيةٌ وُجدت في السياقات العربية منذ العصر الجاهلي، ويمكن تعريفه بنقيض الحقيقة، ويُراد به نقل اللفظ من معناه الأصلي إلى معنى آخر، بقريته تدلُّ على أن المعنى الأصلي غير مراد، وهو في تعريفات أهل البلاغة: «اللفظ المستعمل في غير ما وضع له في اصطلاح التخاطب لعلاقة، مع قرينة مانعة من إرادة المعنى الوضعي، والعلاقة هي المناسبة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي»⁽²⁾.

وقد لاحظ أدباء القرنين الأول والثاني الهجريين جماليات البيان والبديع من

(1) مجموع الفتاوى: (3 / 169).

(2) جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع لأحمد الهاشمي: الباب الثاني.

خلال اطلاعهم على أدب ما قبل الإسلام وصدوره، فأشاعوها بين طلابهم، واستكثر منها الشعراء لاحقاً، حتى بلغوا درجة الغلو في القرن الثاني والثالث الهجريين، ومن هنا عُرف الاتجاه المحدث وبعده الاتجاه المحافظ المجدد في العصر العباسي بالإسراف في استخدام المجاز. وهو إسراف يدلُّ على انتشار مفهوم المجاز بين الأدباء وأهل التذوق من المتلقين والنقاد.

وفي غير الأدب يقول المحدث محمد بن حسن الشيباني المتوفى سنة (189هـ):
«والكلامُ محمولٌ على الحقيقة، ولا يجوزُ تركُها إلى نوعٍ من المجازِ إلا عندَ قيام دليلٍ»⁽¹⁾: بل ذكره الإمام أحمد بن حنبل (241 هـ) حين قال: «إِنَّا، ونَحْنُ، ونَحْوُ ذلك في القرآنِ الكريمِ: هذا من مجازِ اللُّغة»⁽²⁾. ونسبهُ البزْدَوِيُّ إلى الإمام أبي حنيفة⁽³⁾، وكلهم في القرون الثلاثة المفضلة.

ولكن الإمام ابن تيمية في أوليته ينكر وجوده في هذه القرون أصلاً حين يقول «فهذا التقسيمُ هو اصطلاحٌ حادثٌ بعدَ انقضاءِ القرونِ الثلاثةِ الأولى»⁽⁴⁾، وهو ما أوقعه في لبسٍ انعكس على موقفه من المجاز.

(4)

هل درس الإمام ابن تيمية البلاغة؟

• البلاغة من علوم الآلة

بالرغم من أنَّ البلاغة من علوم الآلة التي يُفترض أن يدرسها المشتغلون بعلوم

(1) كتاب الكسب لمحمد بن حسن الشيباني (189هـ) عناية بشير أبو القرايا، دار الكتب الوطنية أبو ظبي 2015 ص 34.

(2) نقلاً عن كتاب الإيمان لابن تيمية: ص 89.

(3) انظر كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام: 2 / 77 - 88.

(4) كتاب الإيمان لابن تيمية: ص 84.

العربية والإسلام، فإنها عند بعضهم من الأمور التحسينية التي يتحلى بها من أراد، ولذلك تجدهم يضعونها في خواتيم ذكرهم لعلوم الآلة، أو لا يذكرونها أصلاً بين تلك العلوم وفي تراجم العلماء، فعند إطلاق العربية تنصرف إلى النحو مباشرة، ويذكر بعده الصرف، اللغة، وما يتصل بذلك من الإملاء والخط والحساب، وهي العلوم التي تُعنى بتقويم اللسان والقلم، وتصحيح أساليب الكتابة.

وقد ذكر مترجمو الإمام ابن تيمية ضلوعه في علوم كثيرة أشادوا به في نيلها والكتابة فيها وتدريسها ليس منها البلاغة. ولا يبدو أنّ للرجل إماماً بهذا العلم، ولا تتلمذ على شيوخه، ولم يذكر في مؤلفاته أشهر كتبهم ولا أعلامهم، ولا مؤلفاتهم المشهورة مثل: دلائل الإعجاز، وأسرار البلاغة لعبد القاهر، ومفتاح العلوم للسكاكي، والنكت في إعجاز القرآن للرماني، ولا ناقشهم في فنههم حين ناقش فيه أهل الأصول وعلم الكلام، فهل نستطيع دعم ذلك بشيء من ترجماته.

يقول تلميذه ابن عبد الهادي في العقود «عني بالحديث، وقرأ، ونسخ، وانتقى، وتعلم الخط، والحساب في المكتب، وحفظ القرآن، وأقبل على الفقه، وقرأ أياماً في العربية... وأخذ يتأمل كتاب سيبويه حتى فهمه، وأقبل على التفسير إقبالاً كلياً حتى حاز فيه قصب السبق، وأحكم أصول الفقه»⁽¹⁾، فانظر دلالة أقبال إقبالاً كلياً وقارنها بقرأ أياماً في العربية وأخذ يتأمل كتاب سيبويه. وقال الذهبي «فأفتى وله تسع عشرة سنة، بل أقل، وشرع في الجمع والتأليف في ذلك الوقت»⁽²⁾، يعني أنه بدأ في التأليف صغيراً، وأحسب أنّ إنكاره للمجاز كان في كتاباته المبكرة التي لم يدرس فيها علم البلاغة.

ويشيدُ الذهبي بتحصيله لعلوم الحديث والفقه ومذاهب الصحابة والتابعين والمذاهب الأربعة، والملل والنحل، والأصول، والكلام الذي قال إنه لا يعلم له فيه نظيراً،

(1) العقود الدرية: ص 7.

(2) المصدر نفسه: 9 نقلاً عن الدرّة اليتيمة ضمن تكملة الجامع: ص 37.

وقال «برع في الحديث، والفقہ ... وتقدم في علم التفسير والأصول، وجميع علوم الإسلام، أصولها وفروعها، ودقتها وجلها، سوى علم القراءات، وله يد طولي في معرفة العربية والصرف واللغة»⁽¹⁾، ولم يذكر البلاغة برغم هذا التفصيل، ولكنه قال «ويدري جملة صالحة في اللغة»⁽²⁾، وهي إشارة إلى عدم تضلعه في هذه العلوم، مع اعترافه بقوة أسلوبه في العربية، وهو شيء آخر يتأتى من كثرة المطالعة.

وقد تعدت الاقتباس في العلوم التي أتقنها من تلاميذه ومحبيه، وهم ذكروا من علومه اللغوية علم العربية ويعنون به النحو، وأفردوا ذكر الصرف واللغة، ولم يذكروا البلاغة ولا الأدب والنقد والعروض⁽³⁾، ولم أقل إنه لم يدرس من هذه العلوم شيئاً، فالذي يهمني هو قلة حظه من علم البلاغة بسبب انعدامها في آثاره وتراجمه، وبسبب ما وقع فيه من لبس في الحديث عن المجاز في كتابيه الإيمان وأصول الفقه وفي بعض رسائله.

• موقف غريب من المجاز

في موقف غريب جداً وصف الإمام ابن تيمية المخالفين له في إنكار المجاز بأنهم ((مبتدعة في الشرع، مخالفون للعقل، وذلك أنهم قالوا إنَّ الحقيقة: اللفظ المستعمل فيما وُضِعَ لَهُ، والمجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وُضِعَ لَهُ))⁽⁴⁾. ولما كان هذا هو ما يُعرَفُ بعلم البلاغة الذي يقول به كلُّ العرب، وأنَّ هذا خلاصة رأيه في الحقيقة والمجاز في وقت ما من شبابه زاد الاعتقاد بأنه ليس من أهل الاختصاص في هذا العلم.

ثمَّ ألا يطال هذا الحكم الذين عرّفوا الحقيقة والمجاز بهذا التعريف من أتباعه؟ ومنهم الشيخ الشنقيطي في مذكرته في أصول الفقه، والشيخ ابن باز في تعريفه للمجاز،

(1) الدرّة اليتيمة - تكملة الجامع نقلاً عن العقود الدرية: 34.

(2) العقود الدرية: 33.

(3) نقل ذلك ابن عبد الهادي في العقود الدرية عن عدد من عرفوه مثل البرزالي في معجم شيوخه وابن سيد الناس العمري والذهبي وسواهم.

(4) مجموع الفتاوى، كتاب الإيمان، المجلد 7 ص 96.

والشيخ ابن العثيمين في كتابه أصول الفقه قبل شرحه⁽¹⁾، وغيرهم وهم كُثُر؟ والطريف أنّ هذا الحكم القاسي سيطل الشيخ ابن تيمية نفسه، حيث قال في أخريات حياته: «والمجاز لا يُطلق إلا بقريئة تبيين المراد»⁽²⁾، والمرجح أنّ تلك مرحلة مرّت في شبابه فلا ينبغي العودة إليها بإنكار المجاز في آخرته؟

• في التراجم والمؤلفات:

بعد مطالعة أحسب أنها كافية في تراجمه ومؤلفاته وما كتبه معاصروه لم أجد في العلوم التي درسها، والكتب التي ألفها مبكراً، والشيخ الذين أخذ عنهم ما يدل على أنه تعلم البلاغة⁽³⁾، وما كنت لأحكم بذلك لولا الإشارات الكثيرة التي تؤكد أنه لا يعترف بأسس المجاز، ككلامه على القرينة في مرحلتيه، وحديثه عما يسبق إلى الذهن وهو التبادر، وتجاهله للعلاقة الرابطة بين أجزاء الجملة المجازية، وعدّه المجاز في المفردات. وكلّ هذه الموضوعات وقفتُ عندها في ثنايا هذا البحث أو في بحث المجاز في هذا الكتاب.

• معرفته بالبلاغة في الرسالة المدنية

ولعل معترضاً يستدل على معرفة الإمام ابن تيمية بكتابه الرسالة المدنية في تحقيق المجاز والحقيقة في صفات الله، الذي اعترف فيه بالمجاز ووضع شروطاً صحيحة له، والحق أنّ الرسالة المدنية والرسالة العراقية تصلحان دليلاً لاعترافه بالمجاز، ولكنهما لا تدلان على إمام كافٍ بعلم البلاغة، ولا بالمجاز على وجه التحديد، فقد وقعت في الرسالة الأولى هفوات

(1) ذكر الشنقيطي ذلك في مذكراته في أصول الفقه: ص 80، وذكر ذلك ابن العثيمين في كتابه أصول الفقه قبل أن يتراجع عن ذلك في شرحه.

(2) التحفة العراقية: ص 421 ويقول محققه «أجمعت النسخ ... على تسميته ... وعلى نسبته إلى مؤلفه «بل ذكره تلميذه ابن عبد الهادي في العقود الدرية: ص 35.

(3) جاء هذا الحكم بعد دراسة لآثاره في مجموع الفتاوى على الخصوص وفي كتابي الإيمان وأصول الفقه، وبعد دراسة في حياته وتعليمه وشيوخه من خلال كتاب العقود الدرية في ذكر بعض مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية وغيره.

تدلُّ على عدم إدراك المؤلف لهذا العلم، منها خلطه فيها بين الحق والحقيقة، كقوله: «ولهذا لا يجوز لمن تكلم أو مشى أن يقول فعلت هذا بيدي أو فلان فعله بيده إلا أن يكون قد فعله بيده حقيقة، ولا يجوز أن يكون لا يد له والفعل وقع بغيرها، وهذا الفرق المحقق الذي يبين مواضع المجاز ومواضع الحقيقة»⁽¹⁾، فقله: (فعلهُ بيده حقيقةً) يمكن قبوله إذا كانت (حقيقةً) تعني (حقاً أو فعلاً)، وقد أثبت البحث أن الحقيقة لا تعني الحق.

وفي الرسالة نفسها تكراراً غير مسوغ للقريئة التي كان ينكرها في كتبه السابقة⁽²⁾، وفي شرطين متوالين، وتجاهل في شروطه للعلاقة التي تربط طرفي المجاز وهو ما يدلُّ على عدم إدراك لهذا العلم الذي وضحت معاملته في ذلك العصر لكل من تمعن فيه. ولا يمكن قصره على فئة معينة كالمعتزلة والجهمية، ولا على دين ما، فما يقوله العارف بهذا العلم لا يختلف عن غيره من الناس مسلمين كانوا أو نصارى أو يهوداً أو مجوساً.

وفي الرسالة المدنية رجوع واضح عن الظاهر الذي أثبته سابقاً في صفات الله، فهو يقول «ومن قال الظاهر غير مراد بالتفسير الثاني وهو مراد الجهمية ومن تبعهم من المعتزلة والأشعرية وغيرهم فقد أخطأ»⁽³⁾، وبمثل هذه المقارنات يتضح رأيه في المجاز خلال المرحلتين الأولى والثانية من حياته.

• فماذا عن غيره من منكري المجاز؟

عرضتُ في بحثِ المجاز أنَّ من المآخذ على الاسفراييني ومن سار على منهجه وقوعهم في خطأ المساواة بين الحق والحقيقة في المعنى، ولا يقع في ذلك من يعرفُ البلاغة، وعذرُ الإسفراييني أكثر قبولاً من عذر ابن تيمية في أوليته؛ لأنَّ علم البلاغة لم يستقلَّ علمًا في حياة الاسفراييني الذي عاش في أواخر القرن الرابع الهجري قبل ظهور نجم شيوخ البلاغة

(1) الرسالة المدنية: ص 11.

(2) مثل أصول الفقه وكتاب الإيمان.

(3) الرسالة المدنية تحقيق الوليد بن عبد الرحمن الفريان ص 36.

كالجرجاني والسكاكي والرماني وغيرهم، فما زال علم البلاغة في عهده يتلمس طريقه إلى الاستقلال عن النحو، بعكس ابن تيمية الذي توفي في القرن الثامن بعد ازدهار علم البلاغة ونُضج أبحاثه.

وعلى ذلك فكل من يلتبس عليه الفرق بين الحق والحقيقة فإنه سيواجه صعوبة في فهم أسرار المجاز، ولا يدل فهمه هذا على استيعابه لعلم البلاغة.

(5)

آثار اللبس بعد القرن الرابع

بعد القرن الرابع تسببت وحدة الجذر في الحق والحقيقة في لبس أدى إلى خللٍ في فهم المجاز عند قلة من الناس، ثم تحوّل في القرن الثامن إلى مشكلة ما زالت تعتمل في كتابات بعضهم حتى الآن، فما بين عصر داوود الظاهري وابنه محمد إلى عصر ابن تيمية ظهر عدد قليل جداً من منكرين المجاز⁽¹⁾، ولم تصدر عنهم مؤلفات تذكر في هذا المجال. وطال اللبس مؤلفات الإمام ابن تيمية قبل تراجمه، ولكنه ظهر جلياً في جدل ابن القيم الذي لم ينفرد بأدلة لإنكار المجاز خارج أدلة شيخه القديمة، ولم يتعرض لما جدّ في كتابات ابن تيمية في الرسائل العراقية والمدنية، برغم أهمية هذه الأخيرة، ثم شاع هذا اللبس في العصر الحديث على يدي الشيخ محمد الأمين الشنقيطي، كما سنرى لاحقاً.

ولقد وقع في هذا اللبس جزئياً ثم تراجع عنه قلة قليلة من الأعلام ابن عبد البرّ الأندلسي الذي قال: «وَحْمَلُ كَلَامِ اللَّهِ تَعَالَى وَنَبِيِّهِ عَلَى الْحَقِيقَةِ أَوْلَى بِدَوْرِ الدِّينِ وَالْحَقِّ»⁽²⁾ فَصَرَفَ مُصْطَلَحَ الْحَقِيقَةِ إِلَى الْحَقِّ بِكُلِّ وَضُوحٍ. ومنهم ابن تيمية الذي قال: «ولست تجدّ في كلام العرب ولا العجم - إن شاء الله - أنّ فصيحاً يقول: فعلتُ هذا بيدي، أو فلانٌ فعل

(1) أشار إليهم الإمام ابن الجوزي في دفع شبه التشبيه والرد على المجسمة لأبي الفرج جمال الدين بن الجوزي: ص 26.

(2) التمهيد: 15/5.

هذا بيديه إلا وقد يكون فعله بيده حقيقة⁽¹⁾ والسياق يدل على أن المراد (حقاً)، لأنه لا معنى لإرادة الحقيقة بمعناها المعجمي.

وقال الإمام ابن حزم في الإحكام: «واحتج مَنْ منع المجاز بأن قال: إنَّ المجاز كذبٌ، والله تعالى ورسوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَبْعُدَانِ عَنِ الْكُذْبِ»⁽²⁾، وبذلك يؤكد ما ذكرناه سابقاً من أن من ينكر المجاز يظنُّ خاطئاً أنه كذب لمقابلته للحقيقة، وهو ظنٌّ ناجمٌ عن اللبس بين معنى الحقيقة والحق. وأضاف قائلاً: «وليس نقلُ اللهِ تعالى الاسمَ عمَّا كان علَّقه عليه في موضعٍ ما إلى موضعٍ آخر كذباً، بل هو الحق بعينه»⁽³⁾. وهي إشارة إلى أن اللغة توقيفية، وأنَّ نقل الكلمة من معناها التوقيفي إلى معنى آخر لا ينقلها من الحق إلى الحقيقة، وذلك ما يدل على أنه يقول بالمجاز بهذه الرؤية لأصل اللغة.

ويبدو أنَّ الاعتقاد بأنَّ المجاز كذبٌ كان من دوافع عبد القاهر الجرجاني في تأليف كتابه أسرار البلاغة، ففيه يقول: «وَمَنْ قَدَحَ فِي الْمَجَازِ، وَهَمَّ أَنْ يَصِفَهُ بِغَيْرِ الصِّدْقِ فَقَدْ خَبَطَ خَبَطاً عَظِيماً، وَتَهَدَّفَ لِمَا لَا يَخْفَى. وَلَوْ لَمْ يَجِبِ الْبَحْثُ عَنِ حَقِيقَةِ الْمَجَازِ وَالْعِنَايَةِ بِهِ، حَتَّى تَحْصَلَ ضَرْبُهُ، وَتُضْبَطَ أَقْسَامُهُ إِلَّا لِلسَّلَامَةِ مِنْ مِثْلِ هَذِهِ الْمَقَالَةِ، وَالْخِلَاصِ مِمَّا نَحْنُ نَحْوُ هَذِهِ الشَّبَهَةِ، لَكَانَ مِنْ حَقِّ الْعَاقِلِ أَنْ يَتَوَفَّرَ عَلَيْهِ، وَيَصْرِفَ الْعِنَايَةَ إِلَيْهِ، فَكَيْفَ وَبَطَالِبِ الدِّينِ حَاجَةً مَاسَةً إِلَيْهِ مِنْ جِهَاتٍ يَطْوُلُ عُدُّهَا، وَلِلشَّيْطَانِ مِنْ جَانِبِ الْجَهْلِ بِهِ مَدَاخِلَ خَفِيَّةٍ، يَأْتِيهِمْ مِنْهَا، فَيَسْرِقُ دِينَهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ، وَيَلْقِيهِمْ إِلَى الضَّلَالَةِ مِنْ حَيْثُ ظَنُّوا أَنَّهُمْ مَهْتَدُونَ»⁽⁴⁾، ورحم الله الإمام عبد القاهر، فقد أدركَ خطورة إنكارِ المجازِ على الدِّينِ، وكأنه يرى بنور

(1) الرسالة المدنية: 52.

(2) الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم: 4 / 29.

(3) المصدر نفسه: 4 / 532.

(4) أسرار البلاغة: 339، طبعة رشيد رضا.

البصيرة ما فعله الإنكارُ من تفريق أهل السنة. وقال ابن قتيبة في هذا المعنى «وأما الطاعنون على القرآن بالمجاز فإنهم زعموا أنه كذبٌ، لأن الجدار لا يريد، والقريبة لا تسأل، وهذا من أشنع جهالاتهم، وأدلها على سوء نظرهم، وقلة أفهامهم، ولو كان المجاز كذباً، وكل فعل ينسب إلى غير الحيوان باطلاً كان أكثر كلامنا باطلاً، لأننا نقول: نبت البقل، وطالت الشجرة، وأينعت الثمرة، ورخص السعر»⁽¹⁾.

• اللَّبْسُ يُؤَدِي إِلَى الْإِرْبَاكِ

لقد أربكَ هذا اللَّبْسُ منكري المجاز في الماضي والحاضر فوقعوا في خلط بين التأويل والجناس، وفي مقابل إنكار المجازات الواضحة نراهم يلجؤون إلى التأويل والمجاز عند حاجتهم إليه، كتأويلهم للسمع بالعلم في قوله تعالى: ﴿أَمْ يَحْسَبُونَ أَنَّا لَا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ﴾⁽²⁾، وقوله تعالى: ﴿إِنِّي مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَأَرَى﴾⁽³⁾، يقول ابن تيمية: «يراد من رؤيته وسمعه إثبات علمه بذلك»⁽⁴⁾، وإذا كان مصدر العلم للبشر هو العقل والحواس معاً، فإنَّ نفي إدراك المرئيات والمسموعات عن الله بحجة دفع التشبيه يتحول إلى صفة نقص، ويجعل مصدر العلم عنده محصوراً في العلم النظري فقط، وهو نقص ظاهر حاشا لله أن يتصف به، كيف وقد كان ذلك حجة إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ على أبيه: ﴿إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا﴾⁽⁵⁾ فاحتجاج إبراهيم بالسمع والبصر يدلُّ على كونهما أظهرَ الحجج على الوهيته تعالى. ثم إنَّ الله كرر قوله: ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾⁽⁶⁾ اثنتين وثلاثين مرة، فهل يكرهما متلازمين كل هذا العدد إذا لم تكونا صفتين متغايرتين؟

(1) تأويل مشكل القرآن ص 132.

(2) الزخرف: 80.

(3) طه: 46.

(4) مجموع الفتاوى 5 / 232.

(5) مريم: 42.

(6) الأنعام: 13.

وكذا كل آيات المعية والإحاطة تؤول بالعلم، فكأن صفة العليم فيه سبحانه قد اختزلت صفات السميع والبصير والمحيط وغيرها، ففي قوله جل شأنه: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾⁽¹⁾، مثلاً: يقول ابن تيمية إن المراد بالمعية: «علمه ... عالم الغيب والشهادة محيط بكل شيء». وأشد آية وقفت أمامه هي قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَشَرَّ وَجْهَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَسِيعُ عَلِيمٍ﴾⁽²⁾، فقد قال - رَحِمَهُ اللَّهُ - «ليست هذه الآية من آيات الصفات، وَمَنْ عَدَّهَا فِي الصِّفَاتِ فَقَدْ غَلَطَ»⁽³⁾، ثم قال: إنها قد تدل على الصفة لكن «بوجه فيه نظر»⁽⁴⁾، وفي كتابه تلبيس الجهمية قال: إنها من صفات الذات⁽⁵⁾.

ومن المشكلات عنده أيضا قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾⁽⁶⁾، فمن جعل وجه الله وبده وعينه صفات حقيقية يواجه مشكلة كبرى هنا، فهل ستبقى بقية الصفات ولا يبقى إلا وجهه تعالى، أو أنه سيضطر إلى المجاز ليجعل الوجه هو الذات؟

• اللبس والإرباك لدى فقهاء عصرنا:

يقع بعض فقهاء عصرنا الحالي في هذا الإرباك في مواضع مختلفة من مؤلفاتهم، ومن ذلك أن الشيخ محمد الأمين الشنقيطي ألف مذكرة في أصول الفقه، قسّم فيها الكلام إلى حقيقة ومجاز، وعرف المجاز والحقيقة بما يُعرفهما به أهل البلاغة والأصول⁽⁷⁾، ثم عاد في مواطن أخرى من تفسيره وغيره إلى كلام يناقض ما ذهب إليه

(1) الحديد: 4.

(2) البقرة: 115.

(3) مجموع الفتاوى؛ لابن تيمية: 3/ 193.

(4) مجموع الفتاوى: 2/ 429.

(5) بيان تلبيس الجهمية؛ لابن تيمية: 6/ 79، 81.

(6) القصص: 88.

(7) انظر مذكرة أصول الفقه للشنقيطي: الصفحة 88، وفي الصفحة 90 منها تجد أنواع المجاز.

في مذكرته⁽¹⁾، فهو يقيمُ جُلَّ أحكامه وتفسيراته على توهمٍ أنّ الحقيقةَ هي الحق، ووضعَ كُتُباً في منع المجاز في القرآن، منها كتاب دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب، وكتابُ منع جواز المجاز في المنزل للتعبد والإعجاز، وفيه يقول: «فإنّا لمّا رأينا جُلَّ أهلِ زماننا يقولونَ بجوازِ المجازِ في القرآنِ الكريم، ولم ينتبهوا إلى أنّ هذا المنزلُ للتعبدِ والإعجازِ كُلِّه حقائقٌ، وليس فيه مجازٌ، وأنّ القولَ فيه بالمجاز ذريعةٌ لنفي كثيرٍ من صفاتِ الكمالِ والجلالِ، وأن نفي ما ثبتَ في كتاب الله أو سنة رسوله لا شكٌ في أنه محالٌ، أردنا أنّ نبيّنَ في هذه الرسالة ما يفهمُ منه الحاذقُ أنّ القرآنَ كُلَّهُ حقائقٌ!، وكيف يمكنُ أن يكونَ شيءٌ منه غيرَ حقيقةٍ، وكلُّ كلمةٍ منه بغايةِ الكمالِ جديرةٌ [بأن تكون] حقيقةً»⁽²⁾؟.

ولك أن تتصور أنّ كلَّ أهلِ زمانه ومن قبلهم من القائلين بالمجاز إلى القرن الهجري الثاني لم ينتبهوا إلى أنّ القرآنَ كُلَّهُ حقائقٌ، وهو يريدُ برسالته هذه أن ينبههم إلى ذلك! ويكفي أنه القائلُ بأنَّ الله جعل للجدار إرادةً للسُّقوط في قوله تعالى « جداراً يريد أن ينقضَّ»، ولعله نسي أنّ الذي يملكُ إرادةً يملك عقلاً، ولن تجدَ عاقلاً يريد السقوط لنفسه! بدل أن يريد لها النهوض والقيام.

وكتب الشيخ محمد بن صالح العثيمين كتاباً في أصول الفقه وصف فيه المجاز وصفاً صحيحاً كما يفعل البلاغيون، ثم شرح كتابه هذا في كتاب سمّاه شرح كتاب الأصول من علم الأصول، قال فيه: «على كلّ حالٍ وَصَّعْنَا في هذا الكتاب الحقيقةَ والمجازَ، وهو من تأليفنا، لكنْ إنما وضعناه قبل أن يتبينَ لنا الصَّحَّةُ، أو يتبينَ لنا بياناً واضحاً أنه لا مجازَ»⁽³⁾ ولكم أن تدركوا مدى الارتباك الذي يقع فيه من يتجاوز ظاهرةً علميةً مقننةً في اللغة، ويحاولُ إنكارها لسببٍ غيرِ علمي.

(1) سنقف على بعضه في هذا البحث، وانظر مذكرته: ص 80.

(2) مقدمة منع جواز المجاز في المنزل للتعبد والإعجاز للشنقيطي، إشراف بكر عبد الله أبوزيد.

(3) شرح كتاب الأصول لابن العثيمين: ص 119.

(6)

ضرر إنكار المجاز

يشتمل القرآن الكريم على حقائق ومجازات، هي أبلغ صور إعجازه البياني المبهر، ويترتب على إنكار أي من هذه الصور مفسدٌ كثيرةٌ، تؤثر في وضوح المعنى، وجمالية النص، وفهم الدين، ووحدة المسلمين، وتشوّه تلك الأساليب البديعة والمعاني الرفيعة التي يؤديها المجاز وتعجز الحقيقة عن تأديتها، ولذا قال بدر الدين الزركشي: «مَنْ أَسْقَطَ الْمَجَازَ مِنَ الْقُرْآنِ أَسْقَطَ شَطْرَ حُسْنِهِ»⁽¹⁾.

وقد نجم عن عدم إدراك معنى المجاز وخلطه بالتأويل ومقابلته بالكذب خلافٌ في أسماء الله وصفاته، أدى إلى تبادل التهم بين المسلمين بالتجسيم والتعطيل والتبديع والتكفير. فمن اعتقد أن المجاز كذبٌ أصرَّ على أن ما ورد في القرآن الكريم من كلماتٍ مثل: اليد، والعين، والوجه، صفات لله وحقائق بلا تكييف.

ويردُّ عليه المخالف بأننا قد عرفنا معنى الحقيقة في اللسان العربي فلا وجه لاعتبار نسبة هذه الأعضاء إلى الله على وجه الحقيقة، ولا يُغني عدم التكييف شيئاً في القول بأنها حقائق لغوية، والصواب أن يقال إنها مجازاتٌ أراد الله بها معاني لا ندرُكها بعقولنا القاصرة، أو أراد معانيها من القوة والحفظ، والنعمة، والعناية وغيرها، فهو انزياحٌ عن المعنى المتبادر إلى الذهن من تلك الأعضاء إلى معانٍ أخرى تُفهم من السياق أو تُفوّض إلى علم الله سبحانه. فالذي انزعج منه الإمام مالكٌ عندما سُئِلَ عن الاستواء، وعَدَّ السؤال عنه بدعةً، وأخرج المبتدع بسببه من مجلسه، هو انصرافُ الذهن إلى أن الاستواء حقيقةٌ لغويةٌ يستحيل أن يكون عليها الله الذي ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾⁽²⁾ - سبحانه - . فالقول بأنها حقيقةٌ أزعج السلفَ ومنهم الإمام مالك - رَضِيَ اللهُ عَنْهُ - فكيف نقول إنه حقيقة؟! إذ هم يفوضون الأمر إلى

(1) البرهان في علوم القرآن للزركشي، تقديم مصطفى عطا: 1/5.

(2) الشورى: 11.

الله في تفسير هذه الألفاظ وغيرها، لأنه أعلم بمراده، حيث يقولون: «أمرؤها كما جاءت»، وذلك أسلم من التأويل والتجسيم.

وفرُق كبيرٌ بين قول السلف (أمرؤها كما جاءت) وقول غيرهم إنها حقيقةٌ ظاهرةٌ وليست مجازات! وسَوَّغَ دَعْوَاهُ بنفي الكيفيِّ. فجهلنا بالشيء لا يغير معنى المدلول اللغوي، فاللغة هي الحاكم الثابت لكل جدال في مضمارها، وقد جُعِلَتْ ألفاظها الحقيقية محدَّدة التعريف والتوصيف، فما خرج عن تعريفها لا يسمى حقيقةً بل مجازاً.

وهكذا فقد أدى إنكار المجاز إلى خلاف شديد بين أهل السنة، ودفع بعضهم إلى إخراج غيرهم من الفرقة الناجية، بل عدَّ ابنُ تيمية في أوليته القولَ بالمجاز أو ما ظنَّ أنه مجازٌ مِنَ المنكرات فقال: ((فإنه يزعم أنَّ كلَّ عامٍ خصَّ ولو بالاستثناء كان مجازاً، فيكون (لا إله إلا الله) عنده مجازاً. ومعلومٌ أنَّ هذا الكلام من أعظم المنكرات في الشرع، وقائله إلى أن يستتاب - فإن تاب وإلا قُتل - أقربُ منه إلى أن يُجعل من علماء المسلمين!! ثم هذا القائلُ مفترٍ على اللغة، والشرع، والعقل))⁽¹⁾.

إلى هذا الحدِّ بلغ التشنيع على القائل بالمجاز، وهو اتهامٌ بغير برهان سليم، فكيف لعالمٍ بالبلاغة أن يقول (لا إله إلا الله مجاز) متجاهلاً غياب أركان تركيبة المجاز، وكيف تأتى لهذا الذي يحكم بالقتل أن يحاكم القائل بالمجاز وهو لا يعرف طبيعته؟!!

وعليه فقد لحق ضررٌ بإنكار المجاز بعقائد الأمة، وبوحدة أهل السنة أكبر جماعة من جماعاتها، ووصلت أضراره إلى العلوم التي تعتمد في بعض فصولها عليه، مثل أصول الفقه، والفقه والتفسير، والعقائد، والأدب والنقد والبلاغة، واصطلاحات الفنون، وغيرها من علوم الدين واللغة.

(1) مجموع الفتاوى: 456/20.

(7)

هل تراجع ابن تيمية عن إنكار المجاز؟

مرَّ الشيخ أحمد بن تيمية الحفيد بمرحلتين متميزتين في حياته يمكن تلخيص
تراجعه في الآتي:

أولاً- مرحلة الشباب وبداية الكهولة:

وهي المرحلة التي ولع فيها مبكراً بالقراءة والحفظ، وتصدَّر فيها للتدريس
والإفتاء والتأليف في سنٍّ مبكرة، وكان في هذه المرحلة التي قضى أغلبها في الشام
متشدِّداً في مسائل عقدية وفقهية، منها تفسير العلو في قوله تعالى «الرحمنُ على العرش
استوى» على أنه استواءٌ حقيقيٌّ، وعلوٌّ مكانيٌّ على ظاهر لفظه. مع التسويغ بأنه علوٌّ
يليق بمقامه تعالى مجهول الكيفية.

وكذلك نزوله إلى السَّماء الدُّنيا على ظاهر اللفظ وحقيقته، ولكنه نزولٌ يليق
بمقامه. فضلا عن أنَّ ما نُسب إلى الله في القرآن الكريم وفي الأحاديث الشريفة من
ألفاظ الوجه، واليد، والساق، والعين هي حقائقٌ تليق بمقامه تعالى مجهولة الكيفية،
وأنَّ لله جهةً معلومةً يُنعتُ إليه فيها، ومكاناً عالياً يستقر فيه استقراراً يليق بمقامه،
وهو فوق العرش؛ أدَّى ذلك إلى إنكاره المجاز في القرآن واللغة العربية، فعَدَّ ما ورد
من أعضاء منسوبة إلى الله حقيقةً لا مجازاً.

ثانياً- مرحلة اكتمال الكهولة وما بعدها

وفيها كانت مناظرته للعلماء في مصر، وقد تبَيَّن مما كتبه فيها أنَّ الاستواء على العرش
والنزول ليس على ظاهره وحقيقته⁽¹⁾، وهو ما يفيد اعترافه بالمجاز، فكُلُّ لفظٍ ليس على
ظاهره وحقيقته فهو مجاز. ويظهر ذلك من خلال وثيقة كتبها بيده، ويقول فيها « والذي

(1) نجم المهدي: 2/ 539، والدرر الكامنة لابن حجر: 1/ 147.

أَعْتَقَدُهُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾⁽¹⁾ أَنَّهُ عَلَى مَا قَالَهُ الْجَمَاعَةُ الْحَاضِرُونَ، وَلَيْسَ عَلَى حَقِيقَتِهِ وَظَاهِرِهِ، وَلَا أَعْلَمُ كُنَّةَ الْمَرَادِ بِهِ، بَلْ لَا يَعْلَمُ ذَلِكَ إِلَّا اللَّهُ، وَالْقَوْلُ فِي النَّزُولِ كَالْقَوْلِ فِي الْاسْتَوَاءِ، وَأَقُولُ فِيهِ مَا أَقُولُ فِيهِ، لَا أَعْرِفُ كُنَّةَ الْمَرَادِ بِهِ، بَلْ لَا يَعْلَمُ ذَلِكَ إِلَّا اللَّهُ، وَلَيْسَ عَلَى حَقِيقَتِهِ وَظَاهِرِهِ، كَمَا قَالَ الْجَمَاعَةُ الْحَاضِرُونَ، وَكُلُّ مَا يَخَالِفُ هَذَا الْإِعْتِقَادَ فَهُوَ بَاطِلٌ، وَكُلُّ مَا فِي ذَلِكَ مِمَّا فِيهِ إِضْلَالٌ الْخَلْقِ أَوْ نِسْبَةٌ مَا لَا يَلِيقُ بِاللَّهِ إِلَيْهِ، فَأَنَا بَرِيءٌ مِنْهُ، فَقَدْ تَبَرَّأْتُ مِنْهُ، وَتَأْتِبُ إِلَى اللَّهِ مِنْ كُلِّ مَا يَخَالِفُهُ. كَتَبَهُ أَحْمَدُ بْنُ تَيْمِيَّةَ، وَذَلِكَ يَوْمَ الْخَمِيسِ سَادِسَ شَهْرِ رَبِيعِ الْآخِرِ سَنَةِ سَبْعٍ وَسَبْعِمِئَةٍ، وَكُلُّ مَا كَتَبْتَهُ وَقَلْتَهُ فِي هَذِهِ الْوَرَقَةِ فَأَنَا مُخْتَارٌ فِي ذَلِكَ غَيْرُ مَكْرَهٍ، كَتَبَهُ أَحْمَدُ بْنُ تَيْمِيَّةَ، حَسْبَنَا اللَّهُ وَنَعْمَ الْوَكِيلُ»⁽²⁾.

وَالْوَثِيقَةُ حَفِظَتْ فِي الْخِزَانَةِ الْمَلِكِيَّةِ النَّاصِرِيَّةِ⁽³⁾، لِأَهْمِيَّتِهَا، وَلِيَطَّلَعَ عَلَيْهَا مَنْ أَرَادَ، وَقَدْ جَاءَ نَصُّهَا فِي الْكُتُبِ الْكَامِنَةِ لِابْنِ حَجَرَ مُخْتَصَرًا قَلِيلًا دُونَ إِخْلَالِ الْمَعْنَى الْعَامَّةِ، وَفِيهِ قَوْلُهُ «وَأَنَّ قَوْلَهُ: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ لَيْسَ عَلَى ظَاهِرِهِ، وَلَا أَعْلَمُ كُنَّةَ الْمَرَادِ بِهِ، بَلْ لَا يَعْلَمُهُ إِلَّا اللَّهُ، وَالْقَوْلُ فِي النَّزُولِ كَالْقَوْلِ فِي الْاسْتَوَاءِ، وَكَتَبَهُ أَحْمَدُ بْنُ تَيْمِيَّةَ. ثُمَّ أَشْهَدُوا عَلَيْهِ أَنَّهُ تَابَ مِمَّا يَنَافِي ذَلِكَ مُخْتَارًا، وَذَلِكَ فِي خَامِسِ عَشْرِ رَبِيعِ الْأَوَّلِ سَنَةِ 707 هـ، وَشَهِدَ عَلَيْهِ بِذَلِكَ جَمْعٌ مِنَ الْعُلَمَاءِ وَغَيْرِهِمْ، وَسَكَنَ الْحَالِ، وَأَفْرَجَ عَنْهُ وَسَكَنَ الْقَاهِرَةَ»⁽⁴⁾، وَنَفَى الظَّاهِرِ نَفْيًا لِلْحَقِيقَةِ وَإِثْبَاتًا لِلْمَجَازِ بِصُورَةٍ وَاضِحَةٍ، وَلَكِنَّ تَرَاجُعَهُ عَنِ الْإِنْكَارِ الْمَجَازِ تَبَيَّنَ بِصُورَةٍ أَوْضَحَ فِي رِسَالَتِيهِ الْعِرَاقِيَّةِ وَالْمَدِينِيَّةِ كَمَا سَنَرَى.

وَمَا نَشِيرُ إِلَيْهِ مِنَ الْإِعْتِرَافِ بِالْمَجَازِ هُنَا هُوَ قَوْلُهُ: «لَا أَعْرِفُ كُنَّةَ الْمَرَادِ بِهِ، بَلْ لَا يَعْلَمُ ذَلِكَ إِلَّا اللَّهُ، وَلَيْسَ عَلَى حَقِيقَتِهِ وَظَاهِرِهِ» فَنَفَى الْحَقِيقَةَ وَالظَّاهِرَ جَلِيًّا فِيهِمَا، وَهُوَ مَا يَقُولُ

(1) طه: 5.

(2) نجم المهدي: 539 / 2.

(3) ذَكَرَ ذَلِكَ الْكُوْثُرِيُّ فِي تَعْلِيْقِهِ عَلَى نَجْمِ الْمَهْدِيِّ: 542 / 2 تَمْتَةُ الْحَاشِيَةِ (1) فِي الصَّفْحَةِ قَبْلُهَا.

(4) هَذَا نَصُّ رَوَايَةِ ابْنِ حَجَرَ: 1 / 147 وَالنَّصُّ لَا يَخْتَلِفُ كَثِيرًا فِي الْأُمُورِ الرَّئِيسَةِ مِنَ التَّوْبَةِ الَّتِي شَهِدَ عَلَيْهَا الْخَاصَّةُ وَالْعَامَّةُ فِي مِصْرَ.

به أهل علم البلاغة، وليتضح لك الفرق بين رأيه في المرحلتين قارن ذلك بقوله في المرحلة الأولى: «إجراء آيات الصفات وأحاديث الصفات على ظاهرها»⁽¹⁾، وقوله في المرحلة الثانية: ((ليس على ظاهره، ولا أعلم كنه المراد به))⁽²⁾.

إن تفسير (استوى) بمعنى علا واستقر على الحقيقة (بلا كيف) لا تحالف العلو والاستقرار المعروفين في اللغة على (الحقيقة)، ولا العلو والاستقرار اللذين يقول بهما المجسّم من أصحاب الظاهر، إذ لا يغني عدم العلم بالكيفية شيئاً في تفسير الكلمتين ما دام استعمالهما جارياً على الحقيقة اللغوية. فإن أُريدَ بالحقيقة الحقّ فهذا شأن آخر نفته المعاجم وغيرها كما تقدم في أول البحث.

ومع ذلك فليس نفي الكنه الذي هو (الحقيقة) مقتصراً على هذه الوثيقة، بل تكرر في مواضع أخرى من رسائله، وفيها ما نصه «إذ كنه الباري غير معلوم للبشر»⁽³⁾.

ثالثاً- مقارنة بين المرحلتين

يمكن أن نقارن اختلاف موقف الإمام ابن تيمية في المرحلتين الأولى في الشام والثانية في مصر بقوله في المرحلة الأولى: «بل أي معنى خصّوا به الحقيقة وجد فيما سمّوه مجازاً، وأي معنى خصّوا به اسم المجاز يوجد فيما سمّوه حقيقة»⁽⁴⁾، وإلى من لديه بقية ثقة في حظّه في هذه المرحلة من علم البلاغة أسوق من لفظه قوله: ((من المفسد أن لفظ المجاز المقابل للحقيقة سواء جعل من عوارض الألفاظ أو من عوارض الاستعمال يفهم ويوهم نقص درجة المجاز عن درجة الحقيقة، لا سيما ومن علامات المجاز صحة إطلاق نفيه))⁽⁵⁾، فكيف عرف أن درجة المجاز أنقص من

(1) مجمل اعتقاد السلف، ضمن مجموع الفتاوى: رقم 3 ص 167.

(2) هذا نص رواية ابن حجر: 147 / 1 والنص لا يختلف كثيراً في الأمور الرئيسة من التوبة التي شهد عليها الخاصة والعامة في مصر.

(3) انظر مثلاً في كتاب مجمل اعتقاد السلف، ضمن مجموع الفتاوى: المجلد 3 ص 167.

(4) أصول الفقه - ضمن مجموع الفتاوى: 20 ص 452.

(5) مجموع الفتاوى: المجلد 20 / 455.

الحقيقة وفي المجاز زيادة قوة في التعبير وجمالاً في الأسلوب، وإعجاز في البيان؟ وكيف يكون المجاز من الألفاظ المجردة وهو تركيب لا يحصل المجاز إلا بمجموعه؟ وكيف يكون المجاز من المفاصد وهو من محاسن اللغة؟ وسيظل قوله السابق معقولاً إذا قارناه بقوله الآتي:

((إذا قال القائل: إنَّ الله تعالى ليس برحيم ولا رحمن: لا حقيقة بل مجاز، إلى غير ذلك مما يطلقونه على كثير من أسمائه وصفاته. وقال: (لا إله إلا الله) مجازاً لا حقيقة، كما ذكر هذا الأمدى من أنَّ العموم المخصوص مجازاً. وقال من جهة منازعه: فإن قيل: لو قيل (لا إله) تامة مطلقاً يكون كفراً، ولو اقترن به الاستثناء، وهو قوله (إلا الله) كان إيماناً. «وأضاف» بل غايته صرف اللفظ عما اقتضاه من جهة إطلاقه إلى غيره بالقرينة. فقد تكلم في (لا إله إلا الله) إذا كانت من مورد النزاع، فإنه يزعم أن كلَّ عام حُصَّ ولو بالاستثناء كان مجازاً، فيكون (لا إله إلا الله) عنده مجازاً⁽¹⁾. إنه يضع الشرط ولا يجيب عنه، فأين جواب قوله: «فلو قال قائل: إنَّ الله ليس برحيم ولا رحمن، لا حقيقة بل مجازاً»؟. ولكن الردَّ عليه هو أنَّ هذا القول باطل بلا شك، ولكنَّ صاحبه قد وضع الكلمات فيما وضعت له أصلاً، فكانت من حقائق اللغة ولا مجازاً فيها.

وليس ما نسبه للأمدى من أنَّ قوله: ((لا إله إلا الله مجازاً)) صحيحاً⁽²⁾، ولا يعني ذلك أنَّ الإمام ابن تيمية يتعمد الإساءة إلى الأمدى أو يفترى عليه - وأنزعه عن ذلك - ولكنه يشير إلى ما فهمه من حديثين ورد فيهما ما يُلْتَبَسُ على غير العارف بعلم البيان معنى المجاز، وهو ما جعله يضع المجاز في المفاصد، بل جعله من أعظم المنكرات⁽³⁾. ويتصل بهذا ما ورد في أكثر من موضع من مجموع الرسائل من ((أن

(1) أصول الفقه: مجموع الفتاوى: 20 ص 455 - 456.

(2) عنوان الفقرة: هل المجاز صفة دينية؟

(3) أصول الفقه لابن تيمية المجموع: 20 ص - 455، 456.

الحقيقة والمجاز من عوارض الألفاظ، وأنَّ القرينة واجبةٌ لهما معاً،)) وأن ((الحقيقة والمجاز من صفات الألفاظ دون القرائن)).

وعلم البلاغة يثبت أنَّ الاستعارة تركيبٌ، وليست لفظاً مفرداً، وليس ذلك من شروط جملة الحقيقة التي تشتمل على ألفاظ موضوعة فيما استعملت فيه، دالة بذاتها على معانيها المستقرة، ولا تحتاج إلى ما يفيد أنها حقيقة، ولا إلى قرينة تصرف القارئ عن معناها الأصلي، فهذا المعنى الأصلي هو المراد، وليس لفظاً مفرداً يحتاج إلى ما ينقله إلى معنى آخر.

ومن المقارنة بين المرحلتين أنه في المرحلة الأولى من حياته ينكر المجاز في اللغة والقرآن، بل يستهجن قبوله فيهما ويعدُّ القائل به متناقضاً، وهذا نصه: «وقال عمر وعثمان: إنَّ القرآن نزل بلغة هذا الحي من قريش، فمن قال إنَّ الألفاظ التي فيه ليست مجازاً ونظيرها من كلام العرب مجاز فقد تناقض، لكن الأصحاب الذين قالوا: ليس في القرآن مجازاً لم يعرف عنهم أنهم اعترفوا بأنَّ في لغة العرب مجازاً فلا يلزمهم التناقض»⁽¹⁾، فهو على ذلك ينكر المجاز في اللغة والقرآن الكريم بوضوح. ولكنه في المرحلة الثانية يقبل المجاز في اللغة والقرآن والسنة بالوضوح نفسه كما سنراه في المبحث الآتي.

رابعاً- التراجع في الرسالتين:

قال الشيخ صالح بن عبد الله بن حمد العُصيمي، في تحقيقه لكتاب الورقات للجويني «وأحسن المسالك هو القول بإثبات المجاز عند وجود القرينة الدالة عليه، فإن لم توجد القرينة انتفى المجاز، وهو قول ابن تيمية الحفيد، الذي ذكره في التحفة العراقية باقتضاب، ثم بسطه في الرسالة المدنية، وهي من آخر ما صنّف، فكان منتهى قوله - رَحِمَهُ اللهُ - إلى القول بإثباته على هذا الوجه. وإن كان هو وغيره لهم كلامٌ في نفيه، كما أنَّ غيره له كلامٌ في إثباته،

(1) أصول الفقه: 482.

وكلُّ المتكلمين في هذه المسألة هم من علماء أهل الشام⁽¹⁾.

• التحفة العراقية:

ففي كتاب (التحفة العراقية)⁽²⁾، لابن تيمية، نجد إشاراتٍ صريحةً إلى تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز منها قوله «فلو كان هذا الذي قالوه حقاً لكان ذلك مجازاً، لما فيه من الحذف، والإضمار. والمجاز لا يُطلق إلا بقريظة تبينُ المراد»⁽³⁾، فهنا نجد ذكر المجاز وشرط القريظة التي تبين المراد، وهو غايتنا من إثبات المجاز بشروطه. وفي أقوال سابقة لابن تيمية يتحدث فيها القائل بالقريظة قائلاً «اذكر لنا ضابطاً من القرائن التي بها يكون حقيقة والقرائن التي يكون بها مجازاً، فإنَّ هذا ممتنع لا سبيل لك إليه، لبطلان الفرق في نفس الأمر»⁽⁴⁾، وبذلك يتضح لك اللبس الكامل لديه بين الحقيقة والمجاز في مرحلته الأولى، وقد زال هذا اللبس في الرسالتين بوضوح⁽⁵⁾.

والقول بأن هذه الرسالة والتي تليها إنما تُثبت المجاز في اللغة، ولكنها تنفيه في القرآن لا حجة عليه في الرسالتين، فهو حين نفى المجاز نفاه في اللغة والقرآن معاً، وحين قبَّله في الرسالتين قبَّلهُ فيهما معاً كما يتبين من المرفقات المحققة.

• الرسالة المدنية:

بسط الإمام ابن تيمية أمر قبوله للمجاز بصورة أوضح في (الرسالة المدنية في تحقيق المجاز والحقيقة في صفات الله)، فقال:

(1) انظر مقدمة الورقات في أصول الفقه للجويني إملاء الشيخ صالح بن عبد الله بن حمد العُصيمي نشر برنامج مهمات العلم: الكتاب الرابع عشر، ص 41.

(2) يقول محقق التحفة: «أجمعت النسخ... على تسميته... وعلى نسبه إلى مؤلفه» بل ذكره تلميذه الحافظ محمد بن أحمد بن عبد الله المقدسي. في كتابه العقود الدرية في ذكر بعض مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية، وهو أجمع كتاب في ذكر مؤلفاته.

(3) لتحفة العراقية: ص 421.

(4) أصول الفقه، المجلد العشرون من مجموع الفتاوى: ص 460.

(5) العقود الدرية: ص 35.

«إِذَا وَصَفَ اللَّهُ نَفْسَهُ بِصِفَةٍ أَوْ وَصَفَهُ بِهَا رَسُولُهُ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - أَوْ وَصَفَهُ بِهَا الْمُؤْمِنُونَ... فَصَرَفُهَا عَنْ ظَاهِرِهَا اللَّائِقِ بِجَلَالِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ، وَحَقِيقَتِهَا الْمَفْهُومَةِ مِنْهَا، إِلَى بَاطِنٍ يَخَالِفُ الظَّاهِرَ، وَمَجَازٍ يَخَالِفُ الْحَقِيقَةَ، لَا بَدَّ فِيهِ مِنْ أَرْبَعَةِ أَشْيَاءَ:

أحدها: أَنَّ ذَلِكَ اللَّفْظَ مُسْتَعْمَلٌ بِالْمَعْنَى الْمَجَازِي، لِأَنَّ الْكِتَابَ وَالسُّنَنَةَ وَكَلَامَ السَّلَفِ جَاءَ بِاللِّسَانِ الْعَرَبِيِّ، وَلَا يَجُوزُ أَنْ يُرَادَ مِنْهُ خِلَافٌ لِسَانِ الْعَرَبِ، أَوْ خِلَافٌ لِأَلْسِنَةِ كُلِّهَا، فَلَا بَدَّ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ الْمَعْنَى الْمَجَازِيُّ مِمَّا يُرَادُ بِهِ اللَّفْظُ، وَإِلَّا فَيُمْكِنُ كُلُّ مُبْطَلٍ أَنْ يُفَسَّرَ أَيُّ لَفْظٍ بِأَيِّ مَعْنَى سَنَحَ لَهُ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ أَصْلٌ فِي اللَّغَةِ⁽¹⁾. وهذا شرط ضروري، لا يختلف أهل البلاغة فيه مع ابن تيمية إذ لا يقال لغير المجاز إنه مجاز.

«الثاني: أَنْ يَكُونَ مَعَهُ دَلِيلٌ يُوجِبُ صَرَفَ اللَّفْظِ عَنْ حَقِيقَتِهِ إِلَى مَجَازِهِ، وَإِلَّا فَإِذَا كَانَ يُسْتَعْمَلُ فِي مَعْنَى بِطَرِيقِ الْحَقِيقَةِ، وَفِي مَعْنَى بِطَرِيقِ الْمَجَازِ، لَمْ يَجْزِ حَمْلُهُ عَلَى الْمَجَازِ بِغَيْرِ دَلِيلٍ يُوْجِبُ الصَّرْفَ بِإِجْمَاعِ الْعُقَلَاءِ. ثُمَّ إِنْ أَدَّعَى وَجُوبَ صَرْفِهِ عَنْ الْحَقِيقَةِ فَلَا بَدَّ مِنْ دَلِيلٍ قَاطِعٍ عَقْلِيٍّ أَوْ سَمْعِيٍّ يُوْجِبُ الصَّرْفَ، وَإِنْ أَدَّعَى ظَهْرَ صَرْفِهِ عَنِ الْحَقِيقَةِ فَلَا بَدَّ مِنْ دَلِيلٍ مُرْجِعٍ لِلْحَمْلِ عَلَى الْمَجَازِ⁽²⁾. وهذا الدليل هو القرينة لدى البلاغيين بلا شك، ولا خلاف فيه.

«الثالث: أَنَّهُ لَا بَدَّ مِنْ أَنْ يَسْلَمَ ذَلِكَ الدَّلِيلُ الصَّارِفُ عَنْ مُعَارِضٍ، وَإِلَّا فَإِذَا قَامَ دَلِيلٌ قَرَأْنِيٌّ أَوْ إِيْمَانِيٌّ يَبِينُ أَنَّ الْحَقِيقَةَ مُرَادَةٌ امْتَنَعَ تَرْكُهَا. ثُمَّ إِنْ كَانَ هَذَا الدَّلِيلُ نَصًّا قَاطِعًا لَمْ يُلْتَفَتْ إِلَى نَقِيضِهِ، وَإِنْ كَانَ ظَاهِرًا فَلَا بَدَّ مِنْ التَّرْجِيحِ⁽³⁾.

وهذا شرط لا ينافيه فيه البلاغيون قطعاً، فكل قرينة ينبغي أن تكون صارفة عن المعنى الحقيقي للفظ، ولولا ذلك لم يطلق عليها اسم القرينة الصارفة للمعنى الأصلي.

(1) الرسالة المدنية: 40 - 41.

(2) الرسالة المدنية: 40 - 41.

(3) المصدر نفسه والصفحة.

الرابع: أَنَّ الرسول - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - إِذَا تَكَلَّمَ بِكَلَامٍ وَأَرَادَ بِهِ خِلَافَ ظَاهِرِهِ وَضَدَّ حَقِيقَتِهِ، فَلَا بَدَّ أَنْ يَبِينَنَّ لِلأُمَّةِ أَنَّهُ لَمْ يُرِدْ حَقِيقَتَهُ، وَإِنَّمَا أَرَادَ مَجَازَهُ، سِوَاءَ عَيْنَتِهِ أَوْ لَمْ يُعَيِّنْهُ⁽¹⁾، وَلَمَّا كَانَ مُصْطَلِحُ الْمَجَازِ لَمْ يَظْهَرْ زَمَنُ الرَّسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَإِنَّهُ يَعْنِي أَيَّ دَلِيلٍ صَارَ عَنِ الْمَعْنَى الْأَصْلِيِّ مِثْلَ قَوْلِهِ تَعَالَى «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ».

وأضاف الإمام ابن تيمية الحفيد قائلاً: «ثُمَّ الأُمَّةُ الَّذِينَ أَخَذُوا عَنْهُ كَانُوا أَعْمَقَ النَّاسِ عِلْمًا، وَأَنْصَحَهُمْ لِلأُمَّةِ، وَأَبِينَهُمْ لِلسَّنَةِ، فَلَا يَجُوزُ أَنْ يَتَكَلَّمَ هُوَ وَهَؤُلَاءِ بِكَلَامٍ يَرِيدُونَ بِهِ خِلَافَ ظَاهِرِهِ إِلَّا وَقَدْ نَصَبَ دَلِيلًا يَمْنَعُ مِنْ حَمْلِهِ عَلَى ظَاهِرِهِ» اهـ.

وهذا الدليل هو القرينة المانعة من إرادة المعنى الأصلي، وهو مرادُ البلاغيين. فمجموع ما تقدّم اعترافٌ صريحٌ بالمجاز وقرينته، ولم يكن ذلك شائعاً فيما ورد من كتبه السابقة التي تمثل المرحلة الأولى من حياته.

وليس بعد هذا البيان من الإمام ابن تيمية لقائل أن يقول إنّه استمر إلى آخر حياته ينكر المجاز، فهو قد أبان عن قبوله المجاز بشروطه، وتبرأ مما يخالفه بقوله: ((وكلُّ ما يخالف هذا الاعتقاد فهو باطلٌ، وكلُّ ما في ذلك مما فيه إضلال الخلق أو نسبة ما لا يليق بالله إليه فأنا برأي منه، فقد تبرأت منه))⁽²⁾، وقد قال ذلك لأنّ عرف أضرار إنكار المجاز في التفريق بين المسلمين والجنابة على اللغة، والغرور بالوهم، وجعل رسالته في آخر حياته هي توحيد الأمة والتأليف بين أبنائها، كما سيتبين لاحقاً. ولا يظنّ ظانٌّ أنّ هذا الاعتراف بالمجاز يدلُّ على أنّ ابن تيمية عالمٌ بالبلاغة متعمقٌ في ميدانها، فهذا القدر الذي ورد في آخر حياته عن البلاغة يدلُّ على اعترافه بوجود المجاز وقرينته، ولكنه لا يدلُّ على عمقٍ في فهمه بكل تأكيد، بل تدلُّ مواضع من الكتاب ذاته على تردده في فهم عناصر المجاز.

(1) المصدر نفسه والصفحة.

(2) نجم المهدي: 2 / 539.

• وثائق تراجعه:

نعرض في الصفحات الآتية نماذج دالة على تراجعه من الكتابين⁽¹⁾، مع مقدمة للشيخ صالح بن عبد الله العصيمي يرجع إليها الفضل في تنبيه الكثيرين عن تراجع الإمام ابن تيمية الحفيد عن إنكار المجاز، وفي الحاشية أسفله إضاءات عن محققي الكتب التي تتعلق بهذا الموضوع.

صَالِحُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ حَمْدِ الْعُصَيْمِيِّ

41

وأحسنُ المسالك هو: القول بإثبات المجاز عند وجود القرينة الدالة عليه، فإن لم توجد القرينة أنتفى المجاز، وهو قول ابن تيمية الحفيد، الذي ذكره في «التحفة العراقية» باقتضاب، ثم بسطه في «الرسالة المدنية»، وهي من آخر ما صنف، فكان منتهى قوله رَحْمَةُ اللَّهِ إِلَى القول بإثباته على هَذَا الوجه.

وإن كان هو وغيره لهم كلامٌ في نفيه، كما أن غيره له كلامٌ في إثباته، وكُلُّ المتكلمين في هذه المسألة هم من علماء أهل الشَّام.

لكنَّ تباينَ أنظارهم - بل تباينَ نَظَرِ العالم الواحد في إثبات المجاز ونفيه - يدلُّ على جلالَةِ هذه المسألة، وعِظَمِها، وكبيرِ أثرها في كلام الشَّرْع وكلام العرب.



(1) صدرت في المملكة العربية السعودية مصنفاتٌ في المجاز، فمحققُ التحفة العراقية في الأعمال القلبية هو الدكتور يحيى بن محمد بن عبد الملك الهندي الأستاذ بكلية الشريعة وأصول الدين في أربيل، والدار الناشرة هي مكتبة الرشيد في الرياض، ومحقق الرسالة المدنية لابن تيمية هو الأستاذ الوليد بن عبد الرحمن الفريان، وشارحها هو الشيخ الدكتور ياسر برهامي، ومحقق كتاب شرح الورقات للجويني هو الشيخ صالح بن عبد الله بن حمد العصيمي الخطيب والمدرس بالحرمين الشريفين، كما نُشر كتاب (وقوع المجاز في القرآن الكريم وجذوره الكلامية) للدكتور السعيد صبحي العيسوي بجامعة المدينة العالمية.

بَنَّا مُحَمَّدٌ وَبِهِ الْعَمَلُ



الكتاب الرابع عشر

شَرْحُ الْوَرَقَاتِ

فِي أُصُولِ الْفِقْهِ

تَصْنِيفُ الْإِمَامِ

عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ يُوسُفَ الْجَوَيْنِيِّ

ت ٤٧٨ رَحِمَهُ اللَّهُ رَحْمَةً وَاسِعَةً

أَمْلَأَهُ فَضِيلَةُ الشَّيْخِ

صَاحِبِ مَرْجِعِ اللَّهِ بْنِ حَمْدِ الْعُصَيْمِيِّ

غَفَرَ اللَّهُ لَهُ وَلِوَالِدَيْهِ وَلِإِسْرَائِيلَ وَإِسْمَاعِيلَ

السبب التام للتمييز

(بحسب نظري وتطبيقي في الأنتهاء والصفات)

أبو العباس أحمد بن حنبل ت ٢٤١ هـ

بتحقيق

الوليد بن عبد الرحمن القرظي

الطبعة الأولى
١٤٠٨ هـ

وأما من قال منهم بكتاب «الإبانة»^(١)، الذي صنفه الأشعري القائلون بكتاب «الإبانة» في آخر عمره^(٢)، ولم يظهر مقالة تناقض ذلك، فهذا يُعدُّ من أهل السنة.

لكن الانتساب^(٣) إلى الأشعرية^(٤) بدعة، لاسيما^(٥) وذلك^(٦) يوهم حسن الظن^(٧) بكل من^(٨) أنتسب هذه النسبة،^(٩) وينفتح بذلك أبواب شر^(١٠).

— والكلام مع هؤلاء الذين ينفون [٤/١] ظاهرها بهذا التفسير —.

قلت له: إذا وصف الله نفسه بصفة، أو وصفه بها رسوله، شروط تأويل الصفات (المقامات) ودرايتهم — فصرفها عن ظاهرها اللائق بجلال الله سبحانه، وحقيقتها المفهومة منها، إلى باطن يخالف الظاهر، ومجاز ينافي الحقيقة، لا بد فيه من أربعة أشياء:

نُظِرَةٌ إِلَى شَيْءٍ وَلَا تُسَمَّنُ كَلِمًا سَبِيحًا^(١). ويقولون: فلان جمع البيان^(٢) ووسط^(٣) البيان^(٤).

قلت له:

فالقاتل إن زعم أن^(٥) ليس له يد من جنس أيدي المخلوقين، وأن يده ليست جارحة: فهذا حكي.

وإن زعم أن^(٦) ليس له يد^(٧) زائدة على الصفات السبع^(٨)؛ فهو مبطل. فيحتاج إلى تلك المقامات الأربعة.

أما المأزول^(٩) فيقول: إن اليد بمعنى^(١٠) النعمة والعلوية اسميات شئ الشيء^(١١) باسم سببه، كما يُسَمَّى^(١٢) المطرُ والنبات: سماء لذلك [٥/٥]، ومنه قولهم: فلان عندي^(١٣) أياؤ^(١٤)، وقول عبد

عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ^(١)، وقال: «أَوَلَمْ تَرَوْا أَنَّا عَلَّمْنَا لَهُمْ شَأْنَ عَجَلَتِ أَيْدِيَنَا أَلْمَاسًا»^(٢).

وقد تواتر في السنة جملة أيده في حديث النبي صلى الله عليه وسلم^(٣).

فالمفهوم من هذا الكلام: أن الله تعالى يدين^(٤) عتصتنا به^(٥) ذاتيان له كما يليق بجلاله.

وأنه سبحانه خلق آدم بيده دون الملائكة وإبليس، وأنه سبحانه يتعضُّ الأرضَ ويطوي السنوات بيده اليمنى.

وأن أيده مبسوطتان، ومعنى بسطهما: بذل الجود وسعة الإحسان^(٦).

لثما كان^(٧) في الغالب يكون بسط اليد ومدعاها، وتركته يكون ضمًّا لليد إلى العنق، صار من الحقائق العرفية، إذا قيل هو مبسوط اليد فهم منه [بهذا حقيقة]^(٨).

وكان ظاهره الجود والبخل، كما قال تعالى: «وَلَا تُشْعَلْ يَدَكَ

(١) سورة الإسراء: آية ٢٩.
(٢) رجل جمع: أي تكريم جود. كتاب: دجاج العروس: ٥٠٢/٧.
(٣) الأصل بسط: تحريف.
(٤) رجل بسط يديه: أي سعى سحر. دجاج العروس: ٣٢٧/١٩.
(٥) من فولد: وأنه سبحانه خلق. إلى هنا ساخط من (أ).
(٦) (ط) (ر) أنه.
(٧) الأصل و (ط) و (ر) أنه.
(٨) يد: ليست في (ر).
(٩) الأصل و (ر) و (ط) السيف: تحريف.
(١٠) جمع السبع: الأول، ولعل التثنية هو الصواب.
(١١) (ط) تكون بمعنى.
(١٢) (ط) تسمية للشيء. (ر) أي سعى بالشيء.
(١٣) (ط) هي.
(١٤) الأصل و (ط) و (ر) عند.
(١٥) بظن وجمع الأضداد للبدائي: ٢٩/١.

(١) سورة آل عمران: آية ٢٦.
(٢) سورة يسن: آية ٧١.
(٣) بظن كتاب التوحيد للمصنف ابن عرفة: ص ٥٣ وما بعدها.
(٤) (ط) له يدان.
(٥) يد: ليست في (أ).
(٦) (ط) العطاء.
(٧) (ط) لأن الإحسان والجود.
(٨) ساخط من الأصل.

(8)

إنصاف الإمام ابن تيمية

لقد واجه الشيخ أحمد بن تيمية في عصره جماعات من المؤولين، والمحرفين، والمغالين في التصوف البدعي، وغيرهم من الملاحدة والضالين، فتصدى لهم بما يملك من معارف ونصوص شرعية، ويحسب للشيخ احترامه وإشادته بالعلماء كالأئمة الأربعة، وكالذين ناقشوه في المناظرة الكبرى بمصر، وعلى رأسهم القاضي بدر الدين بن جماعة وابن الرفعة وغيرهما ممن يجبرهم ويعترف بفضلهم⁽¹⁾.

وقد حرص بعد تراجعته على الدعوة إلى تأليف قلوب المؤمنين، والاعتصام بحبل الله، ونبذ الفرقة بصورة غير مسبوقه، بعد أن كان متشدداً في نقد المجيزين للمجاز، بل جعل الحرص على وحدة المسلمين في تلك الرسائل محوراً أساساً وقضية أولى في حياته، وترك في الجدل القضايا الثانوية التي كانت تأخذ وقته وحبسه، وهي تحديد مكان الله والجهة التي ينعت إليه فيها، وما يعرف بالصفات والأسماء من الأعضاء المذكورة في القرآن، وهي الموضوعات التي كانت ماثورة في ثنايا كتبه رسائله السابقة وكتابه الإيمان وأصول الفقه.

ففي كتاب إلى أخيه بدر الدين⁽²⁾، قال الإمام ابن تيمية «ووصل الجماعة القادمون عقب ذلك يوم الجمع⁽³⁾، فجمع الله الشمل بهم على أحسن حال، فالحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات ... وعليكم بما يجمع قلوب المؤمنين ويؤلف بين قلوبهم، وإياكم والبطر والتفريق بين المؤمنين، فالأصل الذي يُبنى عليه الاعتصام بالسنة والجماعة هو اجتماع قلوب المؤمنين، بحيث يُجتنب التفرق بينهم، والاختلاف بحسب الإمكان»⁽⁴⁾.

(1) انظر مجموع الفتاوى: المجلد 3 ص 236.

(2) العقود الدرية: 318.

(3) يوم الجمعة السابع من شهر ربيع الآخر سنة 707 للهجرة هو اليوم الذي يلي يوم اللقاء الحاسم مع علماء مصر والذي كتب فيه ما أسموه بالاستتابة يوم الخميس 6 ربيع الآخرة 707 هـ (العقود الدرية 318 - 320).

(4) العقود الدرية: 320.

ثم جاء بآياتٍ وأحاديثٍ كثيرةٍ في الحثِّ على الاعتصام بجبل الله ونبذ الفرقة والخلاف، وقال بأنَّ هذا هو أول ما سيبدأ به: «وأول ما أبدأ به من هذا الأصل ما يتعلق بي، فتعلمون - رضي الله عنكم - أني لا أحبُّ أن يؤذَى أحدٌ من عُموم المسلمين، فضلاً عن أصحابنا بشيء أصلا لا باطنا ولا ظاهرا، ولا عندي عتبٌ على أحد ولا لوم أصلا، بل عندي لهم من الكرامة والإجلال والمحبة والتعظيم، أضعافٌ أضعافٍ ما كان، كلُّ بحسبه. ولا يخلو الرجلُ من أن يكونَ مجتهدًا مصيبًا، أو مخطئًا أو مذنبًا، فالأول مأجورٌ مشكورٌ، والثاني مع أجره في الاجتهاد فمعفوٌ عنه مغفور له، والثالث فالله يغفر لنا وله، ولسائر المؤمنين»⁽¹⁾.

ويشيد الشيخ ابن تيمية بيوم المناظرة الكبرى الموافق الخميس السادس من ربيع الآخرة سنة 707 هـ، وبما حدث فيه من تأليف القلوب إشادة كبيرة، فيقول: «وقد كان عُقد مجلسٍ بالمدرسة المنصورية يوم الخميس⁽²⁾، وكان يوماً مشهوداً، كان فيه من رحمة الله ولطفه، وانتشار الدعاء المستجاب، والثناء المستطاب، واجتماع القلوب على ما تحبونه وتختارونه»⁽³⁾. وفي رسالة أخرى يقول إنه عقد مجلسٌ ثالثٌ بالمدرسة الصالحية بالقاهرة بعد خروج مُهنَّا يوم الخميس سادس الشهر، وأنه حصل فيه خيرٌ كثيرٌ، وأنَّ في إقامته مصالح وفوائد⁽⁴⁾، فهما اجتماعان مهمان لمناقشة القضية الخلافية الأبرز في هذه اللقاءات، وهي إثبات أو نفي المجاز في قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾⁽⁵⁾ وترتبط بها قضية نزول الله إلى السماء الدنيا.

(1) العقود الدرية: ص 326.

(2) يعني المؤرخ في 6 ربيع الآخرة سنة 707 وهو يوم المناظرة الكبرى أو ما سموه بالاستتابة.

(3) العقود: 319.

(4) العقود.

(5) طه: 5.

وكتب بعدها إلى والدته «ومع هذا فقد فتح الله أبواب الخير والهداية والبركة ما لم يخطر على بال، ولا يدور في خيال»⁽¹⁾، وفيها «وتعلمون أنّ مقامنا الساعة في هذه البلاد لأمر ضرورية، متى أهملناها فسد علينا أمر الدين والدنيا»⁽²⁾.

ثم يفصح عن أهمّ نتائج هذه اللقاءات في رسالته إلى أخيه، فقد كتب إليه خطاباً يذكر فيه أن هذا الاجتماع كان سبباً في «اجتماع القلوب على ما تحبون وتختارون»⁽³⁾(123)، وفيها يقول: «وعليكم بجمع قلوب المؤمنين، ويؤلف الله بين قلوبهم، وإياكم والبطر والتفريق بين المؤمنين، فالأصل الذي ينبني عليه الاعتصام بالسنة والجماعة هو اجتماع قلوب المؤمنين، بحيث يُجتنب التفرق بينهم، والاختلاف بحسب الإمكان، فإنّ الذي صنعه الله ويصنعه في هذه القضية أمرٌ جاز حدّ الأوهام، وفات قوى العقول»⁽⁴⁾.

فهل كان ما كتبه في رسائله مجرد تأليف لقلوب الأمة بدون تغيير في فكره وتحول كبير في حياته؟ أو كان ما كتبه في استتابته تقية ومجاملة لأصحابه من علماء مصر؟ أو كان اقتناعاً بما توصل إليه معهم ورجوعاً إلى الحق بعد ما تبين له؟ الظاهر الذي لا شك فيه أنه تغير وجدنا صداه في كلّ أحداث المرحلة الثانية من حياته ورسائله، وترجمه بوضوح في رسالته المدنية والعراقية. كما أنّ العلماء الذين حاوروه لم يتغيروا عن آرائهم ولم يتركوا اقتناعهم بالمجاز بالفهم السائد في علم البلاغة، ولا تفسيرهم لكل قضايا الخلاف.

وبه يمكن أن نفسر رسائله إلى بعض أهله وأتباعه في الشام، وكان الغرض منها جميعاً تأليف القلوب على هذا النحو المتواصل، وإهمال القضايا الخلافية التي كانت ملحة في المرحلة الأولى، والتي تركزت حول قضية الصفات والأسماء، وإنكار المجاز، ومهاجمة الفرق المخالفة ووصفها بالخروج عن الشرع والعقل.

(1) العقود: 317 - 318.

(2) العقود: 316.

(3) العقود: 320.

(4) العقود: 320.

وتأكيدًا لما تقدم كتب إلى دمشق يوم الجمعة الرابع عشر من ربيع الآخر، أي بعد أسبوع من المناظرة الكبرى: «وتعلمون أنّ من القواعد العظيمة التي هي جماعُ الدين تأليفُ القلوب، واجتماع الكلمة، وإصلاح ذات البين، فإن الله تعالى يقول: ﴿فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخْوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ﴾⁽¹⁾ وأمثال ذلك من النصوص التي تأمر بالجماعة والائتلاف، وتنها عن الفرقة والاختلاف»⁽²⁾.

وليس من خلاف جوهرى كان بين المسلمين السُّنة في عصره إلا الخلاف بين جماعته والأشاعرة والماتريدية، حول تفسير العلو على العرش، والنزول إلى السماء الدنيا، ومسائل الأعضاء المنسوبة إلى الله وإنكار المجاز فيها. أما الفِرَق الأخرى فقد انقرضت أو كادت.

ويُلحّ في خطاباته بعد المناظرة على قضية الوحدة بين المؤمنين وتأليف القلوب، ويعدُّ ذلك أصلاً في الدعوة، وأنه سيكون أول من يبدأ بهذا الأصل، فيقول «وتعلمون رضي الله عنكم أن ما دون هذه القضية من الحوادث يقع فيها اجتهادُ الآراء، واختلافُ الأهواء، وتنوعُ أحوال الإيمان، وما لا بدَّ منه من نزغات الشيطان، ما لا يتصور أن (يَعْرِى) عنه نوعُ الإنسان»⁽³⁾.

وهكذا صارت قضية جمع المسلمين وتأليف قلوبهم هي القضية الشاغلة للشيخ بعد المناظرة الكبرى. ولم تُذكر معها مشكلاتٌ تخصُّ المجاز الذي هو أساس الخلاف العقدي، بل لم تعد له مشكلاتٌ عقديّة مع فقهاء مصر وقضاتها وعلمائها إلا ما كان مع المتصوفة⁽⁴⁾، وها هو يتولى في مصر مهام التعليم والفتوى والخطبة والتفسير⁽⁵⁾، بعد تعديل آرائه، ويحظى بغاية التكريم من الجميع بعد تحوله من السجن إلى منابر التدريس والتفسير والفتوى.

(1) الحجرات: 10.

(2) العقود: 321، 322.

(3) العقود: 326.

(4) العقود: 328.

(5) العقود: 328.

ولكن يبدو أن ما وصل إلى أفراد من أهله وأصدقائه لم يصل إلى كل أتباعه، بل عرفنا من إحدى الرسائل أنّ أكثرهم في الشام لا يعلم ما جرى معه في هذه المناظرة الكبرى⁽¹⁾.

اختلاف ابن تيمية عمّن بعده

عندما جُمِعَتْ كتب الإمام ابن تيمية ورسائله بعد وفاته اختلط على جامعيتها ما كتبه في شبابه بما استقر عليه في آخر حياته، ووجدوا أكثر ما كتبه ينتمي إلى المرحلة الأولى، فأدّى ذلك إلى إنكارهم للمجاز وتجاهلهم لتراجعهم عن إنكاره أو عدم علمهم به. فليس هذا هو موقف الإمام ابن تيمية في آخر حياته، وقد علمنا بأنّ هذا العالم الجليل قد تراجع عن ذلك، ومن حقه أن ننسبه لآخر ما استقر عليه، ومن واجبنا أن نحترم رأيه في المجاز كما ورد في رسالتيه.

ويختلف الإمام ابن تيمية عن كثير من أتباعه في نبذ التعصب بقوله: «والناس يعلمون أنه كان بين الحنبلية والأشعرية وحشة، ومنافرة، وأنا كنتُ من أعظم الناس تأليفاً لقلوب المسلمين، وطلباً لاتفاق كلمتهم، واتباعاً لما أمرنا الله به من الاعتصام بحبل الله، وإزالة عامة ما كان في النفوس من الوحشة، وبينتُ أنّ الأشعري كان من المتكلمين المنتسبين إلى الإمام أحمد رَحْمَةُ اللَّهِ⁽²⁾» وقال: «ولهذا اصطلحت الحنبلية والأشعرية، واتفق الناس، ولما رأى الحنبلية كلام أبي الحسن الأشعري قالوا: هذا خيرٌ من كلام الشيخ الموفق، وزال ما كان في القلوب من الأضغان»⁽³⁾.

لم يشهد ابن قيم الجوزية الذي كان في سجنه الانفرادي بالقلعة جوانب مهمة من هذه الدعوة، فقد كان سجيناً فترة طويلة، ولم يطلق سراحه إلا بعد وفاة ابن تيمية في ليلة

(1) مجمل اعتقاد السلف، مجموع الفتاوى، المجلد الثالث، ص 216، وفيها «وكل هؤلاء الذي بمصر من الأمراء

والقضاة والمشايخ إخواني وأصحابي».

(2) مجموع الفتاوى: الجزء 3 / 227.

(3) مجموع الفتاوى: 3 / 269.

الاثنين: العشرين من ذي القعدة سنة 728هـ⁽¹⁾، وأخذ بعدها يُشيع كتب ابن تيمية وآراءه السابقة دون تمييز، فأثبت ما وجدته في كتابي (الإيمان) و(أصول الفقه) كما هو، واقتنع بما فيهما كما يبدو من كتابه مختصر الصواعق المرسله على الجهمية المعطلة، الذي سار فيه مع كل آراء ابن تيمية القديمة حَدْوِ الْقُدَّةِ بِالْقُدَّةِ⁽²⁾، دون تمييز بين قديمها وجديدها.

ففي الجزء الثاني منه فصلٌ في كسر الطاغوت الثالث الذي سَمَّاه طاغوت المجاز، يعود فيه إلى الجدل الذي تركه الإمام ابن تيمية وتبرأ منه فيقول: ((ت: قسيمكم الألفاظ ومعانيها واستعمالها فيها إلى حقيقة ومجاز، إما يكون عقلياً أو شرعياً، أو لغوياً، أو اصطلاحياً، والأقسام الثلاثة الأول باطلة، فإنَّ العقل لا مدخل له في دلالة اللفظ وتخصيصه بالمعنى المدلول عليه حقيقةً كان أو مجازاً، فإنَّ دلالة اللفظ على معناه - وليست كدلالة الانكسار على الكسر والانفعال على الفعل - لو كانت عقلية لما اختلفت باختلاف الأمم ولما جهل أحدٌ معنى لفظ. والشرع لم يَرِدْ بهذا التقسيم ولا دَلَّ عليه، ولا أشار إليه، وأهل اللغة لم يصرِّح أحدٌ منهم بأنَّ العرب قَسَمَتْ لغاتها إلى حقيقة ومجاز، ولا قال أحدٌ من العرب قط: هذا اللفظ حقيقة وهذا مجاز، ولا وجد في كلام مَنْ نَقَلَ لغتهم عنهم مشافهة ولا بواسطة ذلك، ولهذا لا يوجد في كلام الخليل وسيبويه والفراء وأبي عمرو بن العلاء والأصمعي وأمثالهم، كما لا يوجد ذلك في كلام واحد من الصحابة ولا التابعين ولا تابع التابعين، ولا في كلام الأئمة الأربعة))⁽³⁾. وهو كما ترى لا يخرج عما قاله ابن تيمية الحفيد في مرحلته الأولى التي سبق الرُدُّ عليها⁽⁴⁾، بل يزيد عنه بالقطع والجزم الذي لا دليل عليه، في أسلوب جدلي يجعلك تتوهم أن صاحبه على يقين من العلم بالبلاغة واللغة والتاريخ، وهي ادِّعاءاتٌ مردودةٌ بما رُدَّ به على شيخه سابقاً وتراجع عن أهمِّه.

(1) انظر ترجمة ابن القيم في الأعلام للزركلي ومصادره.

(2) وتقليده التام لشيخه ابن تيمية في حجج إنكار المجاز شائع في معظم تراجمه.

(3) مختصر الصواعق المرسله على الجهمية المعطلة، ص 286 -

(4) انظر ذلك في كتابه أصول الفقه ضمن مجموع الفتاوى: 7/ 87 - 90.

والمؤسف حقاً أنّ ابن القيم تجاهل ما وصل إليه الشيخ ابن تيمية الحفيد من قبول المجاز. وأحدث بذلك خللاً في هذه المدرسة التي اكتسبت بما توصل إليه شيخها في آخر حياته قيمةً عالية بسبب توجُّهه الواعي نحو توحيد الأمة وجمع كلمتها، بل عدَّ ذلك هو الأصل قبل كلّ المسائل الخلافية الأخرى التي كانت في الصدارة من أبحاثه ودعوته، وتراجع عن إنكار المجاز، في حين أخرج ابن القيم صواقفه القاصفة على القائلين بالمجاز، وصنّفهم إلى الفرق الضالة الخارجة عن الفرقة الناجية التي لا تتسع لغيره وأتباعه!

إذن لصالح مَنْ تعود هذه الوحشة في عصرنا الحاضر بين الحنابلة والأشاعرة التي قضى عليها ابن تيمية كما سنرى؟ ومَنْ وراءها؟! وهل لها من أساس علمي؟ لا شك أنّ وراءها من لا يريد للمسلمين وحدةً تجمعهم، ولا رحمةً في الاختلاف تسعهم كما وسعتهم في القرون المفضلة برغم اختلاف مدارسهم الفقهية.

المصادر والمراجع:

- الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: سيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1404هـ.
- ابن تيمية الحفيد: أحمد بن عبد الحلیم الحراني: التحفة العراقية في أعمال القلوب، تحقيق: عبد الجليل عبد السلام، دار الكتب العلمية لبنان: 2005.
- ابن تيمية الحفيد: أحمد بن عبد الحلیم الحراني: كتاب التسعينية، تحقيق محمد العجلان الطبعة الأولى 1420هـ - 1999م.
- ابن تيمية الحفيد: أحمد بن عبد الحلیم الحراني، الرسالة المدنية، تحقيق الوليد بن عبد الرحمن الفريان الطبعة الأولى 1408هـ.
- ابن تيمية الحفيد: أحمد بن عبد الحلیم الحراني: كتاب الإيمان (ضمن مجموع الفتاوى المجلد).

- ابن تيمية الحفيد: أحمد بن عبد الحلیم الحراني: مجمل عقائد السلف المجلد الثالث من مجلدات مجموع الفتاوى.
- ابن تيمية الحفيد: أحمد بن عبد الحلیم الحراني، مجموع الفتاوى، جمع: عبد الرحمن النجدي، دار عالم الكتب، الرياض: 1412هـ - 1991م.
- ابن حجر العسقلاني: أحمد بن علي، الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة، الناشر: دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد: 1414هـ - 1993م.
- ابن حزم، أبو محمد علي بن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق أحمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، بيروت.
- ابن عبد البر الأندلسي: التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، منشورات وزارة الأوقاف المغربية، الجزء الخامس، الطبعة الثانية، تحقيق سعيد أحمد عراب، الرباط: 1402هـ - 1982م.
- ابن المعلم: محمد بن محمد: نجم المهدي ورجم المعتدي، تحقيق بلال السقا، (مجلدان) دار التقوى دمشق: 1441هـ - 2019م.
- أحمد الهاشمي: جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبدیع، ضبط يوسف الصميل، المكتبة العصرية: صيدا - بيروت.
- البخاري: عبد العزيز: كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البرذوي، منشورات: شركة الصحافة العثمانية - استنبول 1890م، وصورتها عدد من دور النشر، ومنها نسخة في المكتبة الشاملة.
- بدوي طبانة: معجم البلاغة العربية، منشورات جامعة طرابلس، كلية التربية، طرابلس 1397هـ - 1977م.
- برهاني: ياسر، شرح الرسالة المدنية في الحقيقة والمجاز في الصفات لابن تيمية، دار الخلفاء الراشدين، 1426هـ - 2005م.

- الجرجاني، عبد القاهر، أسرار البلاغة في علم البيان، عناية: السيد محمد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت: (لا ت).
- الجرجاني: علي بن محمد الشريف: التعريفات، ضبط جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية بيروت 1983م.
- جلال الدين السيوطي: معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم، تحقيق محمد إبراهيم عبادة، منشورات: مكتبة الآداب، القاهرة (منسوب للسيوطي).
- الجويني: شرح الورقات في أصول الفقه، إملاء الشيخ صالح بن عبد الله بن حمد العُصيمي نشر برنامج مهمات العلم: الكتاب الرابع عشر (لا ت).
- الخطيب القزويني: الإيضاح في علوم البلاغة، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان: 1424هـ-2002.
- الزركشي: البرهان في علوم القرآن، تقديم مصطفى عطا، دار الكتب العلمية، بيروت (لا ت).
- السنهوري: عبد الرزاق: مصادر الحق في الفقه الإسلامي (1-3) منشورات الحلبي الحقوقية: 1998م.
- الشنقيطي، محمد الأمين: مذكرة أصول الفقه على روضة الناظر، إشراف بكر عبد الله أبوزيد، دار عطاءات العلم ودار ابن حزم، مطبوعات مجمع الفقه الإسلامي الدولي (الطبعة الخامسة 1441هـ-2019م).
- الشنقيطي، محمد الأمين: منع جواز المجاز في المنزل للتعبد والإعجاز، إشراف بكر عبد الله أبوزيد. دار عطاءات - دار ابن حزم 1439هـ-2018م.
- الشيباني: محمد بن حسن (189هـ)، كتاب الكسب، عناية بشير أبو القرايا، دار الكتب الوطنية أبو ظبي 2015.

- الصلاح الصفدي: أعيان العصر وأعوان النصر، تحقيق على أبوزيد وآخرون، دار الفكر دمشق، ودار الفكر المعاصر بيروت، الطبعة 1418هـ 1998م.
- ضياء الدين ابن الأثير: المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق أحمد الحوفي وبدوي طبانة، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة (4 أجزاء).
- العثيمين: محمد بن صالح: شرح الأصول من علم الأصول، عناية: نشأت المصري، دار البصيرة.
- العسكري، أبو هلال: الفروق في اللغة، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت.
- العلوي: يحيى بن حمزة: الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، طبع بمطبعة المقتطف بمصر 1332هـ.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الطوسي: المستصفى من علم الأصول، تحقيق: محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة: 1417هـ 1997م.
- المطعني، عبد العظيم، المجاز في اللغة والقرآن الكريم: بين الإجازة والمنع، مكتبة وهبة، القاهرة: 1435هـ 2014م.
- المقدسي: محمد بن أحمد بن عبد الهادي: العقود الدرية في بعض مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق على محمد العمران، مطبوعات مجمع الفقه الإسلامي الدولي، دار عطاءات العلم - ودار ابن حزم الطبعة الثالثة 2019.

بين الفُصحى والعامية (2)

د. عبد القادر أبو القاسم العيساوي

كثيرة هي الألفاظ الفصحى التي تزخر بها لهجتنا العامية، كيف لا وهي مأخوذة منها، ومنبثقة عنها، وتختلف لهجاتنا العامية في وطننا العربي قريبا وبعداً من الفصحى، فكلما ازدادت المفردات الفصيحة في العامية زادت قربا منها، والعكس بالعكس، فنجد أن لهجات بعض الأقطار في وطننا العربي لا تختلف كثيراً عن الفصحى، بينما نجد أن بعضها ابتعدت كثيراً عن اللغة الأم؛ لكثرة ما تحويه من الألفاظ الدخيلة؛ فالناطق بها مبهمه ألفاظه، (ولا يكاد يبين) ويرجع ذلك إلى مؤثرات عدة بينها عهود التسلّط والاستعمار، ومحاولته فرض لغته، وإضعاف لغة أهل البلد المحتلّ، واستمراء بعض أهلها، وتبعيتهم للمستعمر؛ والذين يرون في لغته، كتابةً وتخطباً ضرباً من الرقيّ الثقافيّ، والمستوى الرفيع من التعلّم، جهلاً منهم، ونقصاً في تفكيرهم واستقلاليتهم، وإعجاباً منهم بالمستعمر ولغته.

وتختلف الألفاظ العامية المتداولة حتى في القطر الواحد، بل والقرى المتجاورة، فما هو متداول هنا ليس متداولاً هناك، وما يلفظه البعض قد ينكره آخرون، ويُستدلّ أحياناً ببعض الألفاظ والتعابير على قبيلة المتحدث وجهويته، وآمل في هذا المقال أن أسلّط بعض الضوء على ألفاظ لها جذورها في فصيح اللغة، والتي يظن الكثيرون منا أنها عامية، مؤكّداً فصاحتها بما ورد في معاجم اللغة، والقرآن الكريم، وفصيح الشعر والأمثال، كلما تسقى ذلك، ذاكرةً دلالة اللفظ، وبعض الشواهد من الأمثال الشعبية والشعر الشعبي المتعلقة بذلك.

حرف الألف

1 - إخ: يقال للجمل عندما يُراد بروكه جاء في معجم لسان العرب يُقال للبعير إخ إذا رُجر ليبرك، ولا فعل له، صوت إناخة الإبل.

2 - ألية: حرّفتها العامّة إلى ليةً بحذف إحدى حروفها وتشديد آخر، وتطلق الألية أو اللية على ما يستر مؤخرة الضأن، يقول القصص الشعبي على لسان الذئب الذي وجد ألية معلّقة: هذه اللية ما هيش بلا قصية، أي أن في الأمر ما يريب، جاء في لسان العرب الإلية: العجيزة أو ما ركب العجز من شحم ولحم، (ج) أليات، بيد أن صاحب هذا القاموس قال: ولا تقل إلية ولا لية.

3 - أيس: بمعنى قطع الرجاء والأمل، اللفظ فصيح، إلا أنه ليس بلفظ تشديد عينه، جاء في المعجم الوسيط أيس منه: انقطع رجاؤه.

حرف الباء

1 - بائقة: بمعنى مصيبة، واللفظ فصيح، جاء في المعجم الوسيط البائقة: الشرّ (ج) بوائق، وفي الحديث الشريف: والله لا يؤمن (ثلاثاً) قيل: من يا رسول الله؟ قال: من لا يأمن جاره بوائقه. رواه البخاري.

2 - أبت: يُطلق على مقطوع الذنب، والناقص من كل شيء، يقول المثل العامي: يديروها البتر ويحصلوا فيها طوال البعاييص - أي الذيول - بمعنى: الكبار يتحمّلون دائماً تبعه ما يقوم به الصغار أو السفهاء. وأبت في الفصحى بنفس المعنى، جاء في المنجد الأبت: مقطوع الذنب، ومنه الخطبة البتراء لزياد بن أبيه.

3 - ببح: عاش في رغد ونعيم، وفي مختار القاموس البحبي: الواسع في النفقة.

4 - البخت: بمعنى الحظّ، فصيح، يقول المثل العائلي: محبة الوالدين بخوت، ذكر في المعجم الوسيط البخت: الحظ، ج بخوت.

5 - برطم: أرخى شفتيه دليلاً على غضبه، وبرطم فلاناً فلاناً: يصفعه على وجهه بيده، اللفظ فصيح، جاء في المعجم الوسيط برطم: انتفخ وأدلى شفتيه من الغضب.

6 - برك: للجمل حين التصاقه بالأرض للرفع أو الركوب، ومنها اسم المكان مبارك، فصيحة، قال صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لا تصلّوا في مبارك الإبل فإنّها من الشياطين، وصلّوا في مرابض الغنم فإنّها بركة، ذُكر في المنجد: برك البعير: استناخ وهو أن يلصق صدره بالأرض.

7 - بُرمة: القدر من الطين، يقول المثل العائلي: أعط للبرمة تعطيك، وفي مختار القاموس البرمة: قدر من حجارة.

8 - بشم: يقال للشاة عندما تتخم مبشومة، اللفظ فصيح، ذُكر في معجم لسان العرب البشم: تخمة على الدسم، وربما بشم الفصيل من كثرة شرب اللبن، وأصله في البهائم، وأنشد ثعلب الخذلمي:

* ولم يجشأ عن طعام يبشمه *

9 - انبطح: التصق بالأرض، واللفظ فصيح، جاء في مجازي الطلاب انبطح: انطرح على وجهه، والانبطاح: حركة عسكريّة هي الاستلقاء على الأرض.

10 - بعر: يطلق على ما تقذفه الحيوانات من جوفها، واللفظ فصيح، جاء في المعجم الوسيط البعر: رجيع ذوات الخفّ وذوات الظلف، عندما سُئل الإعرابي عن الدليل على وجود الله قال: البعرة تدلّ على البعير، والأثر يدلّ على المسير، قال امرؤ القيس في معلقته:

تري بعر الأرام في عرصاتها وقيعانها كأثّه حبّ فلفل

11 - بقبق: صوت الماء في الإبريق عند الشرب أو الإراقة، كما يطلق على الشخص المكثّر، جاء في المعجم الوسيط: بقبقت القدر: سُمع صوت غليانها، وبقبق الماء عند نزوله من القلّة ونحوها: صوّت.

12 - بقع: التبقع ظهور البقع على الشيء، يقال: تبقع الثوب، كما يُطلق اللفظ على ظهور قطع من اللون تخالف ما حولها، واللفظ فصيح، ذُكر ذلك في مجازي الطلاب. ومن فصيح كلام العرب: غراب أبقع.

13 - بهيم: يطلقه العامة على الحمار خاصة، وفي الفصحى يُطلق على جميع الحيوانات، قال الله تعالى: ﴿أُحِلَّتْ لَكُمْ بِهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ﴾ (1).

14 - باهي: تعني الموافقة على الشيء، كما تعني الاستحسان والمدح، وفي مختار القاموس البهاء: الحسن، وباهيته فبهوته: غلبته بالحسن.

حرف التاء

1 - تاه: سار على غير هدى، ويطلق على اسم الفاعل: تايه بدل تائه، وهذا شائع في لغة قريش والحجاز عمومًا، واللفظ فصيح، جاء في المعجم الوسيط تاه في الأرض: ضلّ وذهب متحيرًا فهو تائه، والتيه المفازة التي لا علامة فيها يُهتدى بها، قال الله تعالى: ﴿قَالَ فَإِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ أَرْبَعِينَ سَنَةً يَتِيهُونَ فِي الْأَرْضِ فَلَا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ﴾ (2).

2 - تحكك: تُقال لمن يتعرّض لغيره بسوء، يقول المثل العامي: المتحكك يأكلها، أي: تدور عليه الدوائر. جاء في المنجد تحكك به: تعرّض له، وتحرش به للشر، يقول المثل العربي: تحككت العقرب بالأفعى، يُضرب لمن ينازع من هو أقوى منه وأقدر.

3 - تلتل: بمعنى حرّكه ليزيحه من مكانه، وتلّه: جذبته إليه، كما يُطلق اللفظ على من ينقل الأخبار لمن هو أرفع منه شأنًا للحصول على حظوة عنده، جاء في محكم التنزيل: ﴿فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ﴾ (3).

(1) المائة: 1.

(2) المائة: 26.

(3) الصفات: 103.

4 - تتمم: تكلم بصوت خفي لا يكاد يبين، جاء في المعجم الوسيط تتمم: ردّد التاء والميم، فلا يكاد يفهم.

5 - توّ: الحبل الذي يُفتل على طاق واحد، ويكون عادة غير ذي متانة وقوّة، أمّا قويّها فيكون على ثلاثة أتواء فأكثر، قال الشاعر الشعبي:

اللى عاننا الله يعونه واجعل أيامه سعايد
واللى هاننا الله يهونه وحبله على توّ بايد
جاء في مختار القاموس التوّ: الحبل يفتل طاقاً واحداً.

حرف التاء

1 - الثالول: حبيبات تظهر على الجلد، تنطق في بعض اللهجات بالتاء المتناة، جاء في المعجم الوسيط الثؤلول: حبة مستديرة مشققة في حجم الحمصة أو دونها تظهر على الجلد (ج) ثآليل.

2 - تثاوب: بمعنى أخذه النعاس، قلبت الهمزة واوا، فيقال فلان يتثاوب، جاء في مجاني الطلاب تثاوب: أصابته فترة كفترة النعاس ففتح عندها فمه واسعاً من غير قصد، وفي الحديث: التثاوب من الشيطان.... وفي المثل: أعدى من الثؤباء، قال الشاعر:

* فافتّر عن قارحه تثاؤبه *

3 - الثخين: الغليظ من كلّ شيء، جاء في مجاني الطلاب ثخن: غلظ وصلّب، الشخانة: الغلاظة، وأثخنه: أضعفه وأوهنه: (أثخنه الجراح).

4 - الثفر: سير يوضع على مؤخرة الدابة لشد السرج أو البرذعة، كما يُطلق على ما يوضع على صدرها للب، ويقال على من يحتاط للأمر ويهتمّ به: يتفرّ ويلبّب، جاء في اللسان: الثفر سير في مؤخر السرج، قال امرؤ القيس:

لا حميرىّ وفي ولا عدس ولا است غير يحكّها ثفّر

5 - ثنى: الورقة أو الثوب أو الحبل ردّ بعضه على بعض، ورد في مجازي الطلاب ثنى الشيء: عطفه وحناه، وردّ بعضه على بعض، وثنى الثوب: طيّه، جاء في التنزيل: ﴿أَلَا إِنَّهُمْ يَنْتُونُ صُدُورَهُمْ لِيَسْتَخْفُوا مِنْهُ﴾⁽¹⁾.

حرف الجيم

1 - جبا: المال بمعنى جمعه، واللفظ فصيح، جاء في المعجم الوسيط جبا المال والخراج: جمعه.

2 - جبّانة: بمعنى مقبرة، الكلمة فصيحة، في لسان العرب الجبّان والجبّانة بالتشديد: الصحراء، وتسمّى بها المقابر لأنّها تكون في الصحراء تسمية للشيء بموضعه.

3 - جذب: بمعنى أخذه وتناوله، وجذب الماء من البئر: استخرجه منه، اللفظ فصيح، ففي المنجد جذب: جذب.

4 - الجحش: صغير الحمير، يقال في المثل العائمي عن الأمر البديهي والمُسلّم به: حمارة القاضي بتجيب جحش وإلا جحشة! جاء في المعجم الوسيط الجحش: ولد الحمار.

5 - الجذب: عكس الخصب، يقول المثل العائمي: الجذب فراق الهوش، واللفظ فصيح، ذكر في المنجد الجذب: ضدّ الخصب، يقول المثل: من أجذب انتجع، يُضرب للمحتاج.

6 - جدل: الحبل فتله، والشعر ضفره، والمجدول المفتول، يطلق على المرأة غزيرة الشعر مفتولته: أم الجدائل، واللفظ فصيح، ورد في المعجم الوسيط الجديلة: ذؤابة الشعر المدخل بعضها في بعض بإحكام.

7 - جدل: يقال لصغار الماعز عندما تلحق بأمهاتها في المرعى جدلت، واللفظ فصيح، جاء في المعجم الوسيط جدل الغلام وولد الضبية وغيرهما: قوى وتبع أمّه فهو جادل.

(1) هود: 5.

8 - الجذام: مرض جلدي معروف، ويُطلق على من يصيبه المرض - عافانا الله - مجذّم، وتُلفظ عند البعض بالبدال المهملة، واللفظ فصيح، جاء في مختار القاموس الجذام علةً تحدث من انتشار السواد في البدن فيفسد مزاج الأعضاء وهيأتها.

9 - جعب: المال بمعنى جمعه، ذكر في المعجم الوسيط جعب الشيء: جمعه.

10 - الجلب: يطلق على ما يؤخذ من المشية إلى السوق لبيعه، جاء في المعجم الوسيط الجلب: ما جلب من إبل وغنم ومتاع للتجارة.

11 - الجلف: يُطلق على القطعة من الخبز جلف، جاء في المنجد الجلف: الكسرة من الخبز اليابس. ومن معاني الجلف في الفصحى: الغليظ الجافي.

12 - جلة: تطلق على بعر الحيوانات، وفي لسان العرب الجلة: البعرة.

13 - جلم: الأداة التي يُجزّ بها الصوف والوبر، جمعها أجلام، وفي بعض اللهجات يجلم: بمعنى يجرّ، واللفظ فصيح، جاء في المنجد الجلم والجلمان بلفظ التثنية: آلة كالمقصّ لجلم الصوف، ولك أن تعرب جلمان إعراب المثني أو إعراب المفرد فتقول: شريت الجلمين أو الجلمان!.

14 - الجمرة: تطلق على القطعة الملتهبة من النار جمرة، ومن الأمثال: جمرة وطاحت في غدِير، يُضرب لمن ادّعى القوّة والجرّوت فكان عكس ذلك. اللفظ فصيح، ذكر ذلك في لسان العرب الجمر: النار المتقدة، واحدة جمرة، فإذا برد فهو فحم، وأنشد ابن السكيت:

* لا يصطلى النار إلا مجمر أرجا *

حرف الحاء

1 - حتحت: يُطلق على ما يتساقط من الخبز بعد الأكل حتحات، ويقال حتحتت الرمانة: إذا فركت حبوبها، كما يُطلق لفظ متحتحتت على من أعياه الفقر، في مختار القاموس حتّه: فركه وقشره.

- 2 - حَرَشَ: بمعنى نقل كلامًا إلى الغير بقصد نيل العقاب، خاصّة إلى الوالد أو من يقوم مقامه، وفي الفصحى قريب من هذا المعنى جاء في مجاني الطلاب حَرَشَ بينهم: بدر الشقاق، وأغرى بعضهم ببعض، وبين الديوك والكلاب وغيرها: أثار بعضها على بعض.
- 3 - حزمة: تطلق على ما يُجمع من الحطب، ثم يُربط بجبل، ويُطلق على التشردم وعدم التوافق: حزمة كرناف، واللَّفْظ فصيح، جاء في المنجد الحزمة: ما حُزم من الحطب وغيره.
- 4 - حسي: مكان غير عميق لتجمّع المياه، وفي مختار القاموس الحسي: سهل من الأرض يستنقع فيه الماء.
- 5 - حفنة: ملء اليدين من التمر ونحوه، وفي لسان العرب الحفنة: ملء الكفّ، أو ملء اليدين من الشيء.
- 6 - حفيان: يطلق على الماشي حافيًا، في مختار القاموس حفي فهو حاف، والمشي بغير خفّ ولا نعل، قال صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: يُحْشِرُ النَّاسَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ حَفَاةَ عَرَاةٍ غَرَلَا.... الحديث، قال الشاعر على عبد الواحد البغدادي أبياتاً فكاھيَّة طريفة منها قوله:
- من لم يرد أن تنتقب نعاله يحملها في كفه إذا مشى
ومن أراد أن يصون رجله فلبسها خير له من الحفا
- 7 - الحقب: حبل يصنع من الشعر، يُربط به المتاع، جاء في المعجم الوسيط الحقب: حبل يُشدّ به رحل البعير إلى بطنه كي لا يتقدّم إلى كاهله، وهو غير الحزام.
- 8 - الحقّة: علبة صغيرة، وقد تنطق بالكاف (حُكّة) اللَّفْظ فصيح، جاء في المنجد الحقّة ج حقاق: الوعاء الصغير، قال الشاعر حافظ إبراهيم:
- ليست نساؤكم حلى وجواهرها خوف الضياع تصان في الأحقاق
- 9 - الحلس: ما يوضع على ظهر الدابة، والمثل العائي يقول: يحلّس لك اللي ما يردّ معاك، وفي مختار القاموس الحلس: كساء على ظهر البعير تحت البردعة.

10 - حمى: يُطلق على السائل المرتفعة درجة حرارته، وعن الجوّ عند اشتداد الحرارة: حامي، وحمى التنور: اتقدت ناره، جاء في المنجد حميت النار: اشتدّ حرّها، وحمى الشمس: حرّها، كما يعني اللفظ الدفاع عن الشخص والمنع عنه، نقول فلان يحامي عن فلان: يمنع عنه، ويناصره. وفي مختار القاموس حاميت عنه: منعت عنه، قال تعالى: ﴿نَصَلَى نَارًا حَامِيَةً﴾⁽¹⁾، وعن الكلب قال الشاعر في هجاء أحدهم:

وقد يحامي عن المواشي وما تحامي ولا تصول

11 - حوش: بمعنى البيت، جاء في المعجم الوسيط حوش الدار: فناؤها، والمعنى متقارب، كما يطلق اللفظ بالتشديد حوش الغنم بمعنى ساقها للمرعى ونحوه، جاء في مختار القاموس حاش الإبل: جمعها وساقها.

12 - حويّة: ما يوضع على ظهر البعير. وفي مختار القاموس الحويّة: كساء محشو حول سنام البعير.

حرف الخاء

1 - خبط: ضرب بالعصا أو باليد، واللفظ فصيح، ففي المنجد خبطه: ضربه شديداً، قال الله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ﴾⁽²⁾، قال الشاعر زهير بن أبي سلمى:

رأيت المنايا خبط عشواء من تصب وتمته ومن تخطئ يعمر فيهرم

2 - ختل: بمعنى خدع، يُقال: في من تُختل؟ أي من تريد خداعه؟ ويُختل كذلك بمعنى: يمشي الهويناء، وبجذر، جاء في مختار القاموس ختل الصيد: تخفي له. وفي المنجد ختله: خدعه، وفي الأمثال: أختل من الذئب.

(1) الغاشية: 4.

(2) البقرة: 275.

3 - خثر: اللّبن صار غليظًا، وقد يُلفظ بتاء مثناة عند بعض من يهملون التاء عادة، فينطقونها تاء مثناة، وفي لسان العرب الخثرة: نقيض الرقة.

4 - خشم: يطلقه العامّة على الأنف، ويقال: خشمه طويل، كناية عن الأنفة والتعالي، وفي مختار القاموس الخيشوم - من الأنف -: ما فوق نخرته من القصبّة، وما تحتها من خشارم الرأس.

5 - خطف: أخذ الشيء أو سرقه بسرعة، ورد ذلك بنفس المعنى بمعجم الرائد، قال الله تعالى: ﴿وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَاءِ فَتَخَفَطَهُ الطَّيْرُ أَوْ تَهَوَّى بِهِ الرِّيحُ فِي مَكَانٍ سَحِيقٍ﴾ (1).

6 - خمد: للنّار إذا سكن لهيبها، ونفسه في الفصحى، جاء في المنجد خمدت النار: سكن لهيبها ولم يطفأ جمرها، كما يطلق اللفظ على المختبئ في المكان، فهو خامد، وربما جاءت الكلمة من سكونه عن الحركة، قال الزّجاج خامدون: ساكتون، قال تعالى: ﴿فَمَا زَالَتْ تِلْكَ دَعْوَاهُمْ حَتَّى جَعَلْنَاهُمْ حَصِيدًا خَمِيدِينَ﴾ (2).

حرف الدال

1 - دبّوس: عصا غليظة رأسها منحن، يُضرب بها، وقديماً كُتبا نلعب (كرة الدبابيس). وفي المنجد الدبّوس (ج) دبابيس: المقمعة أيّ عصا من خشب أو حديد في رأسها شيء كالكرة.

2 - الدرّ: بمعنى اللّبن، فصيحة، يقول المثل العربيّ: لكلّ درّ حالب، وقال الشاعر:

فأصبحت لا أستطيع ردًّا لما مضى كما لا يردّ الدرّ في الضرع حالبه.

3 - أدرع: يقال شاة درعاء أي سوداء الرأس والعنق، بيضاء باقي الجسد، اللفظ فصيح، دُكر في لسان العرب شاة درعاء: سوداء العنق والرأس، وسائرهما أبيض.

(1) الحج: 31.

(2) الأنبياء: 15.

4 - أدغم: يطلق اللفظ في العامية على سواد الوجه، وفي القاموس المحيط الدغم: من لون الخيل أن يضرب وجهه وجحافله إلى السواد، والأدغم: الأنف الأسود.

5 - درى: بمعنى عَلِمَ، تقول: ما ندري، ردًا منك على سؤال لا تعرف إجابته، اللفظ فصيح، قال الله تعالى: ﴿وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ﴾⁽¹⁾، قال الخليل بن أحمد الرجال أربعة: رجل يدري ويدري أنه يدري فذاك عالم فأسألوه، ورجل يدري ولا يدري أنه يدري فذاك ناسياً فذكروه، ورجل لا يدري ويدري أنه لا يدري فذاك مسترشد فعلموه، ورجل لا يدري ولا يدري أنه لا يدري فذاك جاهل فاجتنبوه.

6 - الدغدغة: إثارة الشخص بوخزه بالإصبع عند الإبط لجعله يضحك، فصيح، جاء في معجم الرائد الدغدغة: مصدر دغدغ، الملاعبة في الإبط أو في أخمص القدم أو غيرهما لإثارة الضحك.

7 - دكان: في العامية تعني: الحانوت، ورد في مختار القاموس الدكان: الحانوت ج دكاكين.

8 - دكن: يُقال أسود داكن بمعنى شديد السواد، وفي المنجد دكن: مال لونه إلى السواد.

9 - دنكس: بمعنى طأطأ رأسه خجلاً. وفي مختار القاموس دنكس: اختفي ولم يبرز لحاجة القوم. والمعنى متقارب.

10 - دماغ: يعني العقل، فيقال: فلان دماغ: أي ذكي، وما عندناش دماغ كناية عن غبائه وبلهه، ودمغه أصابه بحجر في رأسه فأدماه، والكلمة فصيحة، جاء في لسان العرب الدماغ: حشو الرأس، ودمغه: أصاب دماغه، قال الله تعالى: ﴿بَلْ تَقَذَّفُ بِالْحَيِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ﴾⁽²⁾.

(1) الشورى: 17.

(2) الأنبياء: 18.

11 - دهك: الشيء بمعنى: طحنه، وفي المنجد دهكه: طحنه، وكسره، قال الشاعر:

وإن أنيخت رهب أنضاء عُركُ رَدْتُ رَجِيْعًا بين أرجاء دهكُ

حرف الذال

1 - الذمول: السير بين المشي والجري، ويكون للإبل عادة، فصيح، جاء في معجم

الرائد الذمول: من النوق التي تسير سيرًا فيه سرعة ولين.

2 - الذيل: ذنب الحيوان، وآخر كل شيء، فصيح؛ جاء في المعجم الوسيط: الذيل (ج)

ذبول: آخر كل شيء، أسفل الثوب، يقول المثل العربي: كل ذات ذيل تختال، يُضرب لمن يكثُر ماله فينفقه في غير وجهه، كما يطلق أذبال الناس على أواخرهم، وحثالتهم، وقد قيل: من الناس من يُخلِّقون ذبولا ومن العبث أن تجعلهم رؤوسًا.

حرف الراء

1 - ربق: هو الحبل الذي تُربط فيه صغار الأغنام، وفي مختار القاموس الربق: حبل فيه

عدة عرى يُشدّ به البهيم، وكلّ عروة: ربقة.

2 - رتع: يقال الغنم ترتع في الغوط، يقول المثل العامي: على قيس مرتعها تدرّ حليب،

في المنجد رتع: أكل وشرب ما شاء في خصب وسعة، ومنه: أسمني القيد والرتعة، كناية عن الراحة والسكون والتوسّع في الخصب، قال الله تعالى: ﴿أَرْسَلَهُ مَعَنَا غَدًا يَرْتَعُ وَيَلْعَبُ وَإِنَّا لَهُ لَوَّاحِفُونَ﴾⁽¹⁾، وفي الحديث الشريف: «إذا مررتم برياض الجنة فارتعوا...» الحديث، رواه الترمذي.

3 - الرتيلاء: يُطلق على العنكبوت بالعامية الرتيلاء، واللفظ فصيح، جاء في معجم

الرائد الرتيلاء: نوع من العناكب (ج) رتيلات.

(1) يوسف: 12.

4 - رزين: بمعنى ثقیل الوزن، كما يُطلق على الشخص ثقیل الظلّ قولهم: دمه رزين، جاء في المنجد الرزانة: الثقل، كما يُقال: هو رزين الرأي، أي أصيله، والمثل العربيّ يقول: أرزن من أبان (اسم لجبل).

5 - الرسن: ما تُقاد به الدابة، فصيح، جاء في معجم الرائد الرسن: ما كان من زمام الدابة على أنفها وفمها، ويُقال: رُمي برسنه على غاربه: خُلّي سبيله، فلم يمنعه أحد مما يُريد.

6 - رشف: مصّ السائل بشفتيه، والرشفة: المصّة الواحدة، تقول: هالرشفة، تقليلًا منك للسائل الممنوح: شاي، أو حليب مثلاً. وفي مختار القاموس رشف: مصّ السائل بشفتيه، يقول المثل العربيّ: الرشف أنقع، يُضرب في فائدة التأني، قال الشاعر خضر عبّاس الصالحي في معارضته:

والخمر بعينك أرشفها والخال بخدّك أحسده

7 - رصفة: الحجارة الملساء المتصلة ببعضها على حافة الجبل عادة، ويطلق على أحد الوديان بسفح الجبل الغربي وادي أبي الرصف، وفي مختار القاموس الرصفة: الحجارة مرصوفٌ بعضها إلى بعض في مسيل.

8 - رفا: الثوب بمعنى أصلحه خاصة (الجرد والوزرة) وهما من ملابسنا التقليدية، فقد كان هناك مهرة في إصلاح ما يحدث لهما من رتق، اللفظ فصيح؛ جاء في المعجم الوسيط رفا الثوب ونحوه من كلّ منسوج: أصلحه وضمّ بعضه إلى بعض.

9 - رقد: بمعنى نام، يقول المثل العامي: زي من رقد وناظ، كناية عن قصر المدّة، الكلمة فصيحة، قال الله تعالى: ﴿وَتَحَسَّبُهُمْ أَيَقَاطًا وَهُمْ رُقُودٌ﴾⁽¹⁾، قال الشاعر:

قولي لطيفك ينتني عن مضجعي وقت الرقاد

كي أستريح وتنطفي نار توجب في الفؤاد

(1) الكهف: 18.

وقال غيره:

فطفقت يومي كله متراقدا لأراك في نومي ولست براقدا
10 - ركز: الركز بمعنى الوقوف على الشيء، أو غرز عصا ونحوها في الأرض، يقولون:
راكز الشيطان على خشمه، كناية عن الغضب، جاء في معجم الرائد الركز: غرزك شيئا
منتصبًا كالرمح ونحوه، وركزه: غرزه في الأرض، قال أمير الشعراء أحمد شوقي في رثاء الشيخ
عمر المختار:

ركزوا رفاتك في الرمال لواء يستنهض الوادي صباح مساء
11 - ركيزة: العمود الذي يُوضع تحت الكربة، أو العمودان تحت القرطاس (أكبر من
الكربة)، وعليه يُعتمد بناء بيت الشعر، جاء في المنجد الركيزة (ج) ركائز: أعمدة غليظة
تُبنى في الزوايا ليعتمد عليها السقف.

12 - رمض: بمعنى الحرّ، ويُطلق على الصّبي الذي يلعب تحت حرارة الشمس يرمّض،
جاء في المعجم الوسيط رمض اليوم: اشتدّ حرّه، ومنه أخذ شهر رمضان حيث كانت التسمية
إِبَان الحرّ.

13 - رمى: ألقي الشيء من يده، يقول المثل العائلي: اللي في ايده رشادة رماها، بمعنى
انتهى الأمر، كما يدلّ على الرمي بالقول، تقول يرمى عليّ: أي يقول عنيّ زورًا وبهتانًا، وفي
الفصحى بنفس المعنيين، جاء في المنجد رمى الشيء: ألقاه، يقال رمى السهم عن أو على
القوس، وقال الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لسعد بن أبي وقاص يوم أحد: ارم سعد فداك أبي وأمي.

فعن الرمي المعنوي قال الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ
فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿٤١﴾﴾⁽¹⁾، وعن الرمي المادي
قال الله تعالى: ﴿وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ ﴿٣﴾ تَرْمِيهِمْ بِحِجَارٍ مِّن سِجِّيلٍ ﴿٤﴾﴾⁽²⁾، وفي المثل

(1) النور: 4.

(2) الفيل: 3-4.

العربي: رمتني بدائها وانسلت، يُضرب المثل لمن يرميك بما هو فيه، قال حافظ إبراهيم على لسان اللغة العربية:

رموني بعقم في الشباب وليتني عقت فلم أجزع لقول عداتي
 14 - رميم: يطلق على ورق الشجر المتساقط البالي، فصيحة، قال الله تعالى: ﴿ قَالَ مَنْ يُحْيِ الْعِظْمَ وَهِيَ رَمِيمٌ ﴾ (1).

15 - الروشن: بمعنى النافذة، جاء في المعجم الوسيط الروشن: الكوة والشرفة.

حرف الزاي

1 - زرب: نبات شوكي يُوضَع بشكل دائري يُسمى زريبة تبيت بها الغنم، ومن التراث يقال في الأعمار: عمر الداب بثلاث كلاب، وعمر الكلب بثلاث أزراب، وعمر الزرب بثلاث سنين، وثلاث هنا تحريف واختصار للعدد ثلاثة - وهو شائع في العامية - كما يُكنى بـ (الزربة) الشخص السيء والظالم؛ فعند وفاته، أو قتله يُقال: زربة وتحوّلت من الطريق، وفي مختار القاموس الزرب: المدخل، وموضع الغنم، والزرب: بناء الزريبة للغنم.

2 - زعازع: تطلقها العامة على الرياح الشديدة، وفي مختار القاموس الزعازع: الشدائد من الدهر، والزعزعة: تحريك الريح الشجرة ونحوها، وريح زعزع: تُزعزع الأشياء، وتزعزع: تحرك.

3 - زلق: زلت قدمه، والطريق تزلق أي يتزحلق عليه السير، جاء في مجازي الطلاب زلقت قدمه: زلت، والزلق من الأمكنة: الذي لا تثبت عليه القدم، قال الله تعالى: ﴿ وَإِنْ يَكَادُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَيُزْلِقُونَكَ بِأَبْصَرِهِمْ لَمَّا سَمِعُوا الذِّكْرَ وَيَقُولُونَ إِنَّهُ لَمَجْنُونٌ ﴾ (2).

4 - الزاملة: الواحدة من الإبل ج زوامل، فصيحة، جاء في المعجم الوسيط الزاملة: ما

(1) يس: 78.

(2) القلم: 51.

يُحْمَلُ عَلَيْهِ مِنَ الْبَعِيرِ وَغَيْرِهِ (ج) زَوَامِلُ. قَالَ الشَّاعِرُ الْأَخْطَلُ:

فَإِنْ تَكْ زَقَّ زَامِلَةٌ فَإِنِّي أَنَا الطَّاعُونَ لَيْسَ لَهُ دَوَاءٌ

5 - زقا: بمعنى صاح، وتُطْلَقُ غَالِبًا عَلَى صَوْتِ الصَّبِيِّ، فَصِيحٌ جَاءَ فِي مَخْتَارِ الْقَامُوسِ

زقا: صاح، والزقية الصيحة. قال ثوبة بن الحمير:

وَلَوْ أَنَّ لَيْلَى الْأَخِيلِيَّةِ سَلَّمَتْ عَلَيَّ وَدُونِي جَنْدَلٌ وَصَفَائِحُ

لَسَلَّمْتُ تَسْلِيمَ الْبَشَاشَةِ أَوْ زَقَا إِلَيْهَا صَدَى مِنْ جَانِبِ الْقَبْرِ صَائِحُ

6 - زلم: مَثَلَةٌ (زَلْمَانُ) تَطْلُقُ عَلَى لِحْمَتَيْنِ تَتَدَلَّيَانِ مِنْ رِقْبَةِ الشَّاةِ، عِنْدَ جَزِّ الْأَغْنَامِ

يُسْأَلُ الرَّاعِي مُزَاحًا:

7 - زَلْمَةٌ، وَالْأَبْلَمَةُ يَا رَاعِيهَا؟ فَيُرَدُّ بِذَاتِ الْأَسْلُوبِ: وَلِدْتَ لَيْلَةَ ظَلْمَةٍ، وَالذَّيْبُ

يَتَّبَعُ فِيهَا. ذُكِرَ فِي لِسَانِ الْعَرَبِ الزَّلْمَةُ هَنَّةٌ مَعْلَقَةٌ فِي حَلْقِ الشَّاةِ، وَإِذَا كَانَتْ فِي الْأُذُنِ

فَهِيَ زَنْمَةٌ، وَأَنْشَدَ:

* بَاتَ يِقَاسِيهَا غَلَامٌ كَالزَّنَمِ *

8 - زَهْرٌ: بِمَعْنَى رَفَعَ عَلَيْكَ صَوْتَهُ، وَمَصْدَرُهَا زَهِيرٌ، وَرَبَّمَا تَكُونُ الْكَلِمَةُ تَحْرِيقًا

لِكَلِمَةِ يِزَارُ وَالَّتِي مَصْدَرُهَا زَيْرٌ - وَهُوَ صَوْتُ الْأَسَدِ، قَالَ الشَّاعِرُ:

تَرْكُوكُ تِزَارُ يَا غَضَنْفَرَ كُلَّمَا رُمْتَ الزَّيْرَ فَلْيَتِهِمْ تَرْكُونَا

حرف السين

1 - ساب: بِمَعْنَى تَرَكَ الشَّيْءَ، يَقُولُ الْمَثَلُ الْعَاتِي: الْمَالُ السَّابِيبُ يَعْلَمُ السَّرْقَةَ، فَصِيحَةٌ،

جَاءَ فِي الْمَعْجَمِ الْوَسِيطِ سَيْبُهُ: تَرَكَهُ وَخَلَاهُ يَسِيبُ حَيْثُ يَشَاءُ، وَكَانَ الْعَرَبُ إِذَا أَرَادُوا عَتَقَ

عَبْدًا أَوْ جَارِيَةً قَالُوا: هُوَ سَائِبَةٌ فَيَصِيرُ عَتِيقًا.

2 - ستل: يقال فلان ستلها إذا خرج دون أن يُدرى به، جاء في لسان العرب الستل من قولك: تساتل علينا الناس أي خرجوا من موضع واحدًا بعد آخر تباعًا متساتلين، وتساتل القوم: جاء بعضهم إثر بعض.

3 - أسحم: بمعنى أسود، فصيح، في المنجد أسحم: أسود، وسحّم وجهه: سوّده، قال الأعشى:

رضيغى لبان ثدي أمّ تحالفا بأسحّم داج عَوْضٌ لا نتفرّق

4 - سحن: بمعنى دقّ الشيء وصيّره ليّنًا، ومن التعابير الشعبية القديمة فلان سحنته سيّارة بمعنى دهسته، فصيحة، جاء في لسان العرب سحن الشيء: دقّه حتّى يلين، قال المعطل الهذلي:

وفهم ابن عمرو يعلكون ضريسهم كما صرفت فوق الجُداد المساحن

5 - السخاب: قلادة تتخذها النساء من نبات المحلب والقرنفل وغيره، فصيح، جاء في مختار القاموس السخاب: قلادة من سُكّ وقرنفل ومحلب بلا جواهر.

6 - السارح: هو راعى الماشية، فصيح، ذُكر في لسان العرب السارح: اسم للراعي الذي يسرح الإبل، والسارحة هي الماشية التي تسرح بالغداة إلى مراعيها.

7 - سَفّ: الدقيق أو نحوه أي تناوله، وفي المثل العامي: عند السفاف يبان المرياق، وفي لسان العرب سَفّ السويق أو الدواء: أخذه غير ملتوت، يقول المثل العربي: يستفّ التراب ولا يخضع لأحد على باب، يُضرب للأبيّ.

8 - سلف: هو بذل المال للغير اقتراضًا يوجب السداد عند اليسر، يقول المثل العامي: السلف تلف، والرداد خسارة، وفي لسان العرب السلف في المعاملات له معنيان أحدهما: القرض الذي لا منفعة للمقرض فيه غير الأجر والشكر،

روى ابن عباس عن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: من أسلف فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم.

9 - سلّ: بمعنى انتزع الشيء، واللفظ فصيح، ذكر في لسان العرب السلّ: انتزاع الشيء، وإخراجه في رفق، والسلّ: سلّك الشعرة من العجين ونحوه، قال الله تعالى: ﴿قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الَّذِينَ يَتَسَلَّلُونَ مِنْكُمْ لِوَاذًا﴾⁽¹⁾، وفي حديث عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: فاندسلت من بين يديه... الحديث، أي مضيت وخرجت بتأنّ.

10 - السند: يطلقه العامة على ما ارتفع من الأرض عند سفح الجبل، وقد يُصغّر اللفظ فيقال: سنيد، وفي لسان العرب السند: ما ارتفع من الأرض في قبل الجبل أو الوادي.

11 - السير: قطعة من جلد لصناعة الأحذية وغيرها، يقول المثل العامي: ضربه على راسه طاح سير مداسه، فصيح، جاء في لسان العرب السير: ما يُقَدّ من الجلد ج سيور.

حرف الشين

1 - الشؤم: الشرّ، وقد ورد أنّ الإبل تُدعى (شومة) لما تجرّه على أصحابها من مشاكل وحروب عندما تُساق فيطلبونها، وما يترتب على ذلك من ويلات واقتتال، جاء في معجم الرائد الشؤم: الشر والنحس، قال الشاعر:

يا قصر قد جُمع فيك الشؤم واللؤم متى يعشش في أركانك البوم

2 - شاف: بمعنى رأى، وفي مختار القاموس شاف: نظر، وأشرف، قال عنتره:

ولقد شربت من المدامة بعدما ركد الهواجر بالمشوف المعلم

3 - الشبر: لقياس المسافات الصغيرة، جاء في الرائد الشبر: ما بين الأصبعين الخنصر والإبهام ممتدتين، قال الخليفة المأمون عن الشطرنج - والذي كان معجبا به بيد أنّه لا يحسن

(1) النور: 63.

لعبه -: غريب حقاً أنا الذي أحكم العالم من نهر الهندوس في الشرق حتى جبال الأندلس في الغرب، لا أستطيع أن أتدبر الأمر مع 32 قطعة على رقعة شطرنج طولها شبران في عرض شبرين.

4 - شوبوب: يطلق على الدفعة من المطر، وغالبا ما يكون غزيراً، ج أشاييب، اللفظ فصيح، جاء في لسان العرب الشاييب من المطر: الدفعات، ابن سيده: الشؤبوب: الدفعة من المطر وغيره، الشاييب: جمع شؤبوب، الشؤبوب: المطر يصيب المكان ويُخطئ الآخر. ولا يُقال للمطر شؤبوب إلا وفيه برد، سهلت العامة اللفظ بأن حذفت الواو المهموزة فصارت شوبوب بدل شؤبوب، وهذا شائع حتى في لغتنا الفصحى، ومعروف أنّ قريشا التي نزل القرآن بلهجتها كانت تتخفف من الهمزة ولا تحقّقها، وكذلك كان معظم أهل الحجاز، وفي رواية عن الإمام عليّ - كرم الله وجهه - أنّ قريشا ما كانت لتقرأ آيات القرآن بالهمز لولا نزول القرآن بذلك عن النبي، ومن هنا التزام قريش به⁽¹⁾.

5 - شاقى: الذي يكّد ويكدح، ضدّ الراحة، يقول المثل العامي: شاقى ولا محتاج. جاء في معجم الرائد شاقاه: غالبه الشقاء، وقاساه وعاناه، قال تعالى: ﴿طه ﴿١٠٠﴾ مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى ﴿١٠١﴾ إِلَّا تَذَكُّرَةً لِّمَن يَخْشَى ﴿١٠٢﴾﴾⁽²⁾، قال الشاعر أبو الطيّب المتنبّي:

ذو العقل يشقى في النعيم بعقله وأخو الجهالة في الشقاوة ينعم

6 - شال: بمعنى رفع، والشيال صيغة مبالغة من الفعل، وفي الفصحى كذلك، جاء في معجم الرائد شال الشيء: رفعه، شالت الناقة بذنبها أي رفعته، ومنه أخذ اسم شهر شوال، يقول المثل العربي: الفحل يحمي شوله معقولا، يضرب للرجل الغيران الدافع عن حريمه.

(1) محمد. خليفة. التونسي: أضواء على لغتنا السمحة، ص 217 بتصرف، كتاب العربي، الكتاب التاسع أكتوبر 1985م

(2) طه: 1 - 3.

7 - شخب: يقال لدفعة الحليب من الضرع شخب، وهو فصيح، يقول المثل العربي: شخب في الإناء، وشخب في الأرض، يُضرب لمن يصيب مرّةً ويخطئ أخرى.

8 - شدق: (ج) أشداق وشدوق، وهو جانب الفم، يُقال: ينفخ في شدوقه كناية عن تعنته وتعالیه، واللفظ فصيح، جاء في لسان العرب الشدق: جانب الفم، والشدقان طفطفة الفم من باطن الخدين، والمتشدقون هم المتوسعون في الكلام من غير احتياط واحتران.

9 - الشكوة: وعاء من جلد الماعز يُصَبّ فيها الحليب ويُمخّض، جاء في معجم الرائد الشكوة: وعاء صغير من جلد للماء واللبن، غير أنه في لهجتنا ليس بالضرورة أن يكون صغيراً، كما أنّ الشكوة هي للبن فقط، أمّا الماء فيُوضَع في القربة.

10 - شمّر: بمعنى رفع ثيابه، فصيحة. جاء في المنجد شمّر الثوب عن ساقيه: رفعه، وفي جمهرة الأمثال: شمّر ذيلاً وادّرع ليلاً، يستعملون التشمير في موضع الجدّ، لأن الجادّ يشمّر ذيله، قال الشاعر:

* شمّر فإتّك ماضي الهمّ شمير *

11 - شول: إذا كان الوعاء أو القربة لم تمتلئ يقال عنها: شول، في لسان العرب الشول: بقية الماء في السقاء والدلو، وقيل هو الماء القليل يكون في أسفل القربة، قال الأعشى:

حتّى إذا لمع الدليل بثوبه سُقيت وصبّ روائها أشواها

12 - شوية: القليل من كلّ شيء، يقول المثل العائمي: شوية من الحنّة، وشوية من رطابة اليد، يُضرب للحثّ على الاعتدال في التعامل مع الآخرين، ومن الأغاني الليبية القديمة:

عامين موش شويّة عدّيتهم بين الظلام وضيّه

جاء في المنجد الشوية: بقية قوم أو مال هلك.

حرف الصاد

1 - الصاري: بالنسبة لسكان البوادي - الذين لا يعرفون البحر ولا السفن - فإنهم يطلقون الصاري على خشبة ذات ثقل في معاصر الزيتون يُوضَع فوق الأكياس المحتوية عجينة الزيتون المطحونة، والموضوعة في الشوامي، ومفردتها شامية، ليمت استخراج الزيت منها، يقول المثل: تعاركت الأرياح جا الكيد على الصاري، جاء في معجم الرائد الصاري (ج) صوار: عمود قائم في وسط السفينة يعلّق به الشراع.

2 - صبّ: أفرغ السائل من الإناء ونحوه، أو أراقه، ذُكر في الرائد صبّ يصبّ صبّا السائل أو الطعام: سكب، قال تعالى: ﴿ثُمَّ صُبُّوا فَوْقَ رَأْسِهِ مِنْ عَذَابِ الْحَمِيمِ﴾ (٤٨) (1).

3 - الصاع: مكيال للحبوب والدقيق، ومن الأمثال: يكيل له الصاع صاعين، بمعنى يردّ عليه بمثل ظلمه مضاعفًا، جاء في معجم لسان العرب الصاع: مكيال للحبوب يأخذ أربعة أمداد، يُذكر ويؤنث، قال تعالى: ﴿قَالُوا نَفَقْدُ صَوَاعَ الْمَلِكِ وَلَعَنَ جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ﴾ (٧٢) (2)، وفي الحديث: أَنَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَغْتَسِلُ بِالصَّاعِ، ويتوضأ بالمدّ، وفي أمالي ابن بري:

أودى ابن عمران يزيد بالورق فاكتل أصياك منه وانطلق

4 - الصدغ: المسافة التي تفصل العين عن الأذن، يقال: فلان يصدغ أي يميل بوجهه، أو لا يسمع لكلامك، ذُكر في معجم الرائد الصدغ: ما بين العين والأذن من جانب الوجه، والشعر الذي فوق الأصداع، قال الشاعر:

عارضها الله غلاما، بعدما شابت الأصداع، والضرس نقيد

(1) الدخان: 48.

(2) يوسف: 72.

5 - الصرار: ما يُشَدُّ به ضرع الشاة منعاً لصغيرها من رضاعتها حتى يتم حلبها، فصيحة، ورد في معجم الرائد الصرار ج أصرّة: خيط يُشَدُّ بها ضرع الناقة لئلا يرضعها ولدها، قال عنتره في ردّه على والده عندما طلب منه الكرّ: إنّ العبد لا يحسن الكرّ، ولكن يحسن الحلاب والصرّ.

6 - الصراع: من الألعاب التي يتبارى فيها اثنان، أيهما يصرع صاحبه، ويطرحة أرضاً، وفي المثل العائمي: القوّة تعلّم الصراع، فصيحة، ذُكر في معجم الرائد صارعه: حاول صرعه، وغالبه في رياضة المصارعة. قال تعالى: ﴿ فَتَرَى الْقَوْمَ فِيهَا صَرَغِي كَأَنَّهُمْ مَعْجَازُ مَخْلٍ خَاوِيَةٌ ﴾ (1).

7 - صغا: بمعنى استمع، اللفظ فصيح، جاء في معجم الرائد صغا يصغو ويصغى صغواً، صغا إليه: مال بسمعه إليه، قال تعالى: ﴿ إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا ﴾ (2)، وهذا الفعل من الأفعال التي تُكتب بالواو والياء، جاء في قصيدة ابن مالك في الأفعال الواردة بالواو والياء:

وصغوت مثل صغيت نحو محدثي وحلوته بالحلى مثل حلوته

8 - الصنّة: بمعنى الرائحة، وتُطلقها العامّة على الرائحتين: الطيبة والنتنة، وشيشة الصنّة بمعنى: زجاجة العطر، ذكر في لسان العرب الصنّة: 1- رائحة الإبط الفاسدة المنتنة، 2- النتن عموماً.

9 - الصهد: شدّة الحرارة سواء من النار أو الشمس، ومن الأهازيج التي كُنّا نتغنّى بها صغاراً:

صهد النار للكفار

جاء في معجم لسان العرب صهدته الشمس: أصابته وحميت عليه، والصهيد: شدّة الحرّ، قال أميّة بن أبي عائد الهذلي

(1) الحاقة: 7.

(2) التحريم: 4.

فأوردها قِيحُ نجم الفروع من صهيد الشمس والشمال
10 - الصيت: الذكر الحسن بين الناس، فصيح، جاء في لسان العرب الصيت:
الذكر الجميل الذي ينتشر بين الناس دون القبيح، وأصله من الصوت، وإثما انقلبت
ياء لانكسار ما قبلها، وفي الحديث: ما من عبد إلا له صيت في السماء أي ذكر
وشهرة، قال لبيد:

وكم مشترٍ من ماله حسن صيته لأبائه في كل مبدئى ومحضر

حرف الضاد

1 - الضنى: بمعنى الأولاد، ذكوراً كانوا أم إناثاً، يقول المثل العامي: اللي ما ضنى ما تهنى،
واللي ضنابات شاقى، فصيحة، ذُكر في معجم الرائد الضنى: الأولاد، وذُكر في اللسان ضنت:
كثر أولادها.

2 - الضهرة: تطلق على ما ارتفع من الأرض، وفي الرائد الضهر: أعلى الجبل، والمعنى
متقارب.

3 - ضييع: ضييع الشيء، وأضاعه بمعنى أتلفه، ويطلق على اسم الفاعل منه ضايع
على من لا قيمة له من الناس، ذُكر في المعجم الوسيط ضييع الشيء: فقده، والضياع:
الفقير ذو العيال، ومن أمثال العرب على لسان جديمة: دعوا ما ضييعه أهله، قال
العرجي:

أضاعونى وأي فتى أضاعوا ليوم كريهة وسداد ثغر

4 - الضيقة: تطلق على من يعاني فقراً أو وقع في مأزق ما، كما تطلق على من يعاني
مشاكل صحية في التنفس، فهي تعنى الشدة عموماً، جاء في معجم الرائد الضيقة: سوء
الحال، الشدة، الفقر، قال الإمام الشافعي رَحِمَهُ اللهُ:

ضاقت فلماً استحكمت حلقاتها فُرجت وكنت أظنها لا تُفرج

حرف الطاء

1 - الطاس: الإناء الكبير من الفخار لحفظ الماء أو لتبريده (ج) طيسان، ورد في معجم الرائد الطاس: إناء من نحاس يُشرب فيه، ج طاسات، أما في العامية فإن طاسات جمع طاسة، وهي المعدّة لشرب الشاي ونحوه.

2 - طبطب: وضع اليد على الظهر ونحوه مرات متتالية تحدث صوتًا، وفي الرائد طبطب: صوت وقع الصوت، صوت وقع الأقدام.

3 - أطرش: يطلقه العامّة على من فقد حاسة السمع، يقول المثل العاتّي: زيّ الأطرش في الزقة، يُضرب لمن لا يدري ما يدور حوله، اللفظ فصيح، جاء في لسان العرب الطرش: أهون الصمم.

4 - الطرفة: يطلق على الجديد، خاصّة على الفواكه في بداية نضجها، جاء في معجم الرائد الطرفة: المستحسن، كلّ مستحدث معجب، ومن أمثال العرب: الطريف خفيف، والتليد بليد، يُضرب لاستحسان الجديد على القديم، قال جميل بثينة:

وقد كان حُببكم طريقًا وتالداً وما الحبّ إلا طارف وتليد

5 - طفح: ارتفع وامتلاً، وفي مختار القاموس بنفس المعنى، ومن أمثال العرب: طفح الكيل، وبلغ السيل الزبي، بمعنى زاد الأمر عن حدّه المعتاد، يُضرب لاشتداد الأمر، ومجاوزته الحدّ.

6 - طفطف: حنا على الصغير، وشمله بعنايته، خاصّة على اليتيم، وفي الرائد طفطف الطائر: بسط جناحيه، والمعنى متقارب.

7 - طقّ: الطقّ بمعنى الطرق على الباب وغيره فيحدث صوتًا، ورد في معجم الرائد طقّ: حكاية صوت الحجر.

8 - الطالح: يطلق على عديم الفائدة، والذي لا يُرجى نفعه، ورد بمعجم المنجد طلح: فسد، خلاف صلح.

- 9 - الطامح: يطلق اللفظ على المرأة المبغضة لزوجها، المتطلّعة لغيره من الرجال، واللفظ فصيح، ففي معجم الرائد الطامح من النساء: الناشزة، التي تبغض زوجها.
- 10 - الطنب: (ج) أطناب: الخيوط التي تشد الخيمة، ورد في مختار القاموس الطنب - بضمّتين: حبل طويل يُشدّ به سُرادق البيت.
- 11 - الطنجرة: وعاء من الألمنيوم، مُعدّ لطهو الطعام، ذُكر في معجم الرائد الطنجرة: وعاء من نحاس أو ألومنيوم أو نحو ذلك، غير أنّه عند العامّة وعاء النحاس هو القدر.
- 12 - الطوال: حبل يُربط أحد طرفيه في رجل الدابة والآخر في وتد، ويكون عادة طويلاً كاسمه، ورد في مختار القاموس الطّوَل - بدون ألف: حبل تُشدّ به قائمة الدابة وتُمسك طرفه وترسلها ترعى.
- 13 - طوّح: طوّح الشيء بمعنى رمى به بعيداً، جاء في المعجم الوسيط طوّح الشيء: ألقاه بعيداً.

حرف الظاء

- 1 - الظليم: يُطلق على ذكر النعام، والذي كانت تعجّ به صحراؤنا سنين خلت، وقت الخصب وكثرة نزول الأمطار، وقبل حملات الصيد الشنيعة التي شنت لإبادته، واللفظ فصيح، ذُكر في معجم الرائد الظليم: ذكّر النعام.

حرف العين

- 1 - عبا: اهتمّ بالشيء، أو بالأمر، يقول المثل العائمي: شاوره وما تعباش عليه. يُضرب استهزاء بالجاهل أو السفیه، جاء في المعجم الوسيط يقال: ما عبأ به: لم يعدّه شيئاً ولم يُبال به، قال الله تعالى: ﴿قُلْ مَا يَعْجَبُوكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ﴾⁽¹⁾.

(1) الفرقان: 77.

2 - العبيثر: يُطلق على الأمر الشديد والعظيم، وفي مختار القاموس العبيثران: الأمر الشديد والشرّ والمكروه.

3 - عثر: بمعنى زلّت قدمه، فصيحة، جاء في المعجم الوسيط عثر: زلّ وكبا، ومن الأمثال: من سلك الجدد أمن العثار، يُضرب لطلب العافية والأمان. ينسب للإمام عليّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قوله:

عليك نفسك فتش عن معاييبها وخلص عن عثرات الناس للناس

4 - العجاج: الرياح القويّة، والتي عادة ما تثير الغبار، يقول المثل العاجي كل فارس ليه عجاجة، قال الشاعر الشعبي:

* في يوم غُبيري عجاجه يرقى *

- الغبيري: الرياح الشديدة التي تثير الغبار.

اللفظ فصيح، ورد في لسان العرب العجاج: الغبار، وقيل هو من الغبار ما تَوَرّته الريح، وأحدثه عجاجة، وفي النوادر: عَجّ القوم وأعجّوا، وهجّوا وأهجّوا، وخجّوا وأخجّوا، إذا أكثروا في فنونه الرُّكوب.

5 - عراق: هو التلاحم والاقترال، وفي المثل العاجي: العراق عارك، والغلب مش بالسيف، يُضرب المثل لعدم قبول الضيم، وفي مختار القاموس المعترك: موضع العراق.

6 - عشم: طمع من الآخر بخير، فصيحة، جاء في المعجم الوسيط عشم فلان عشما وعشمة: طمع.

7 - عصابة: تطلق على لفافة سوداء من الصوف كانت نساؤنا يصبغنها ويضعنها ملفوفة على رؤوسهن، كما يضع الرجال العمامة على رؤوسهم، فصيحة، جاء في المعجم الوسيط العصابة: ما يُشدّ به الرأس من منديل ونحوه.

8 - عروة: تطلق على مقبض الإبريق ونحوه، جاء في المنجد العروة من الإبريق ونحوه: مقبضه أي أذنه.

9 - عزق: قلب التربة المحيطة بالشجرة، فصيحة، ذكر في مختار القاموس عزق - بدون تشديد -: عزق الأرض خاصة: شققها، والمعزقة، آلة كالقدم لعزق الأرض.

10 - عفن: يستعمل اللفظ للشيء الرديء، وغير المستحسن، فتقول: هذا عافن، سواء للشخص، أو للشيء، قال الشاعر الشعبي:

الكرموس يوفى والورق يتورق والعافنة في الوجه ما تدرق

وفي المنجد عفن اللحم: أفسد ريجه، وتغيرت رائحته، فهو عفن.

11 - عُكَّة: وعاء من جلد الماعز يوضع فيه السمن، وفي مختار القاموس العُكَّة: آنية السمن أصغر من القربة.

12 - عناق: الأنثى من صغار الماعز أو الغزلان، يقال: زي عناق الغزال، يُضرب لفرط الحسن والجمال، اللفظ فصيح، جاء في المنجد العناق: الأنثى من أولاد المعز قبل استكمالها سنة، وفي موقف أبي بكر الصديق من المرتدين عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عن أبي بكر الصديق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: والله لو منعوني عناقاً كانوا يُؤدونها لرسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لقاتلتهم على منعها.

13 - عوى: العواء صوت الكلاب والذئب وما إليها. جاء في المنجد عوى الكلب والذئب وابن آوى: لوى خطمه (وهو مقدم فمه) ثم صوت أو مدّ صوته، قال الشاعر الأحمير السعدي:

عوى الذئب فاستأنست بالذئب إذ عوى وصوت إنسان فكدت أطيّر

14 - عيا: بمعنى تعب، جاءت من الإعياء فصيحة، ذكر في مختار القاموس أعيا الماشي: كل، وأعيا السير البعير: أكّله، وداء عياء: لا يُبرأ منه، وأعياء الداء. قال تعالى:

﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَعْزُبْ عَنْهُ مِثْلُ عَرْشِ رَبِّكَ لَمَّا يَنْزِلُ عَلَيْهِ السَّمَانُ مِثْلَ الْغَبْرِ أَوَلَمْ يُحْسِبُوا أَنَّ السَّمَانَ الَّذِي نَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مِثْلَ الْغَبْرِ لَنَنْزِلَ بِهِ السَّمَانَ مِثْلَ الْغَبْرِ أَوَلَمْ يُحْسِبُوا أَنَّ السَّمَانَ الَّذِي نَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مِثْلَ الْغَبْرِ لَنَنْزِلَ بِهِ السَّمَانَ مِثْلَ الْغَبْرِ﴾ (1)، يقول المثل العربي: أعيينني من شُبِّ إلى دُبِّ، أي منذ شببت إلى أن دببت هرمًا، قال الحجاج في خطبته مخاطبًا أهل العراق: (من أعياه داؤه فعندي دواؤه، ومن استطال أجله فعلى أن أعجله، ومن ثقل عليه رأسه وضعت عنه ثقله.....).

15 - عيّل: يطلق على الصغير عيّل، ومن الأمثال: بكّي عيلك قبل ما يبكيك، يضرب لاستعمال الشدة والقسوة في تربية الطفل، واللفظ فصيح، جاء في المعجم الوسيط العيال: أهل بيت الرجل الذين يكفلهم، مفرده: عيّل، وفي الحديث الشريف عن أنس بن مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: الخلق كلهم عيال الله، وأحبهم إليه أنفعهم لعياله.

حرف الغين

1 - الغبار: يُطلق على الأتربة التي تثيرها الرياح، كما تُطلقه العامّة على رجيع الأغنام، والذي يُتخذ كسماد، اللفظ فصيح، ذُكر في معجم الرائد الغبار: ما دقّ من التراب او الرماد.

2 - الغيبية: لبن خلط بالحليب له مذاق خاص، ذُكر في المعجم الوسيط الغيبية: لبن الغدوة يُحلب عليه من الليل ثمّ يُمخض في الغد، والغبوق: ما يُشرب بالعشيّ، وما يُحلب بالعشيّ، خلاف الصبوح وهو ما يُشرب في الصباح. وفي حديث البخاري ومسلم في خبر الثلاثة الذين أوهم المبيت إلى الغار: ...فقال رجل منهم: اللهم كان لي أبوان شيخان كبيران، وكنت لا أغبق قبلهما أهلا...الحديث.

3 - غبينة: تقال عند فقد شيء ما، والتحرّس عليه، جاءت من الغبن، ذُكر في مجازي الطلاب غبن فلانًا في البيع والشراء: خدعه وغلبه، ويُقال (غبن وريثا) أي حرمه قسمًا من حصّته في الميراث، قال تعالى: ﴿يَوْمَ يَجْمَعُكُمْ لِيَوْمِ الْجَمْعِ ذَلِكَ يَوْمُ التَّغَابُنِ﴾ (2)، يوم التغابن أي يوم التفاوت، فالناس بعضهم في أعلى عليّين، وبعضهم أسفل سافلين، قال الشاعر معروف

(1) الأحقاف: 33.

(2) التغابن: 9.

الرصافي في حفل ببغداد تكريمًا لـ كرومر أحد أثرياء أمريكا المجاهر بحبه للعرب
قصيدة رائعة منها قوله:

جئت يا مستر كراين فانظر الشرق وعين
إنّ هذا الشرق والغرب للمغبون وغابن

ومن الأقوال: سفه نفسه، وغبن رأيه، وبطر عيشه، وألم بطنه، ورشد أمره.

4 - الغارب: ما هو أمام سنام الجمل، فصيح، ذكر في لسان العرب الغارب: من البعير
ما بين السنام والعنق، وهو الذي يُلقى عليه خطام البعير إذا أرسل ليرعى حيث شاء، يُنسب
للإمام علي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قوله: لاعب ابنك سبغًا، وأدبه سبغًا، وصاحبه سبغًا، ثم أترك له حبله
على غاربه. ومن كنايات الطلاق: حبلك على غاربك، قال الشاعر:

وبالمحض حتى أض جعدا عنطنطا إذا قام ساوى غارب الفحل غاربه

5 - الغشيم: هو الجاهل بالأمور، الغبيّ، قال الشاعر مستهزئًا:

لقوا عذر قالوا كادنا تحليبه ونسون اغشم ما يقدروا مخضانه
واللفظ فصيح، ذُكر في المعجم الوسيط الغشيم: الجاهل الذي يتصرّف في الأمور بلا
نظر أو فكر.

6 - غمّض: أغلق عينيه، وأطبقيهما، ونفس المعنى بالفصحى. جاء في المنجد أغمض
عينه: أطبق جفنيها، يقول المثل العربي: ركب المغمّضة، لمن يركب الأمر على غير بيان.

حرف الفاء

1 - فات: بمعنى مضى وذهب، اللفظ فصيح، جاء بنفس المعنى في المنجد، يقول المثل

العربي:

الفات لا يُستدرك، قال الشاعر علي عبد الواحد الفقيه البغدادي أبياتًا هزليةً منها قوله:
من فاته العلم وأخطاه الغنى فذاك والكلب على حدّ سوى

2 - فاض: يطلق اللفظ عند امتلاء الإناء ونحوه، كما يُطلق عن انسكاب السائل عند الغليان، جاء في المعجم الوسيط فاض الماء فيضًا: كثر حتى سال فهو فائض، ويقال فاض النهر، وفاض السيل، وفاضت الإناء: امتلأ حتى طفح. قال تعالى: ﴿وَلَا عَلَى الَّذِينَ إِذَا مَا أَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ لَا أَجِدُ مَا أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ تَوَلَّوْا وَأَعْبُوا نُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ حَزَنًا أَلَّا يَجِدُوا مَا يُنْفِقُونَ﴾ (١).

3 - فاق: بمعنى استيقظ، والمعنى نفسه في الفصحى، جاء في لسان العرب أفاق عنه النعاس: أفلح، قال الله تعالى: ﴿فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (2)، قالت الخنساء:

هرريقي من دموعك واستفيقي
وصبرًا إن أطقت ولم تطيقي

4 - فاقرة: الأمر العظيم والكبير، وفي معجم الرائد الفاقرة: المصيبة الشديدة، قال الله تعالى: ﴿تَنْظُنُّ أَنْ يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ﴾ (3).

5 - فرخ: الصغير من الطيور وغيرها. (ج) أفرخ وأفراخ وفراخ، وفي المنجد الفرخ: ولد الطائر، والصغير من النبات والحيوان، يقول المثل العربي: أحزم من فرخ القطا. قال الخطيئة مخاطبًا عمر بن الخطاب:

ماذا تقول لأفراخ بذي مرخ
زغب الحواصل لا ماء ولا شجر
ألقيت كاسبهم في قعر مظلمة
فاغفر عليك سلام الله يا عمر

6 - فردة: تطلق على القطعة الواحدة من الحذاء، يقول المثل العائمي: فردة ولقت أختها، يُضرب للتوافق، وفي لسان العرب الفردة: مؤنث الفرد، وهو أحد الزوجين.

(1) التوبة: 92.

(2) الأعراف: 143.

(3) القيامة: 25.

7 - فَرَّوَج: بمعنى الديك، يقولون: يوم فَرَّوَج ولا عشرة دجاجة، يُضْرَبُ في عدم قبول الضيم، فصيح، في المعجم الوسيط الفروج: فرخ الدجاجة.

8 - فليج: ج فلجة، وهي التي يتكوّن منها بيت الشعر مجتمعة بنسيج واحد، وبالطبع كلما كان عدد الفلجة أكثر كان البيت أكبر، وهو إمّا أن يكون لسيد القوم، أو أغناهم، وفي ذلك يقولون: اليا قصدت أقصد كبار البيوت، اللَّفْظ فصيح، ذُكِر في المنجد الفليجة: شقّة من شقق الخباء.

حرف القاف

1 - قَدّام: بمعنى أمام، يقول المثل العامّي: يا حَسّان قَدّامك وذن، فصيحة، قال الشاعر حَسّان بن ثابت:

علاء تُدعى "سليم" وهي نازحة قَدّام قوم هم آووا وهم نصرُوا
وقال إيليا أبو ماضي:

جئت لا أعلم من أين، ولكني أتيت ولقد أبصرت قَدّامى طريقًا فمشيت

2 - القَدّ: القامة، ويستعمل لقياس بعض الارتفاعات، يُقال ارتفاع كذا هو قَدّ، أو قَدّ ومدّ: أي ارتفاع القامة أو مدّ اليد فوقها، وفي الأحاجي الشعبيّة عن الفَرَّوَج يقولون: الّلي قَدّه قَدّ المهراس، وعياطه زي التراس أي: وصراخه كصراخ الرجل، جاء في مجاني الطلاب القَدّ: القامة، (امرأة رشيقة القَدّ)، قال الشاعر كاظم الطباطبائي في معارضته لقصيدة الحُصري:

والقَدّ الفارغُ ذو نَصَب ونسائمُ طيب تُسندُه

3 - القدح: إناء يُتخذ من جذع الزيتون أو غيره لشرب اللبن ونحوه، جاء في مختار القاموس القدح بالتحريك: آنية تُروى الرجلين (ج) أقداح.

4 - القِدْر: إناءً من نحاس، مُعَدُّ للطبخ، فصيح، جاء في المعجم الوسيط القدر: إناء يُطبخ فيه، قال تعالى: ﴿يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحْرِبٍ وَتَمَثِيلٍ وَجِفَانٍ كَالْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَاسِيَتٍ﴾⁽¹⁾، قال الشاعر:

بيض المطابخ لا تشكو إماؤهم طبخ القدور ولا غسل المناديل

5 - قِذَاف: في العامية بمعنى القيء، وفي المنجد القذاف: كل ما يُرمى به.

6 - قصعة: إناء يوضع فيه الطعام، ويُكنى الكريم بـ (كبير القصعة)، يقول المثل العائلي: نَجَّار وقصعته مخرقة، حيث كانت القُصع تُصنع من الخشب. يُضرب المثل لمن يهتم بأمر غيره مهملاً شؤونه، في المنجد القصعة: الصفحة، وفي الحديث النبوي الشريف: يوشك الأمم أن تداعى عليكم كما تداعى الأكلة على قصعتها.... الحديث. كما يقولون في العامية قَصَع القملة: بمعنى قتلها، ويُطلقون على الإبهام: دبوس القملة. جاء في المنجد قَصَع القملة بظفره: قتلها. وعن الشاة ونحوها يقولون: تقصع في جرتها، بمعنى تجتر. ومن الطرائف اللغوية: سئل الفقيه أبو السعود الحنفي عن (الحزانة) و (القَصعة) هل تنطقان بالفتح أم بالكسر؟ فقال: لا تفتح الحزانة، ولا تكسر القصعة!

7 - قعد: بمعنى جلس، أو أقام بالمكان، وفي المثل العائلي: قاعد ينش في الذبان، يُضرب للعاطل عن العمل، قال الله تعالى: ﴿التَّارِذَاتِ الْوَلُودِ ۗ إِذْ هُمْ عَلَيْهَا قُعُودٌ ۖ﴾⁽²⁾، يقول المثل: زوج من عود خير من قعود، يُضرب للرضى بالقليل، قال الشاعر إبراهيم طوقان في معارضته لقصيدة شوقي قم للمعلم وقه التبجيلا:

أقعد فديتك هل يكون مبيجلاً من كان للنشء الصغير خليلاً

وقال غيره:

ترى الناس أفواجاً إلى ضوء ناره فمنهم قيام حوله وقعود

(1) سبأ: 13.

(2) البروج: 5-6.

8 - قلى: بمعنى أنضح الطعام في الطاجين، وفصيحتها (الطاجن) في مختار القاموس قلاه: أنضجه في المقل، يقول المثل العربي: عندما تقلين تدرين، يُضْرَب للمغبون يَظَنَّ أَنَّهُ الغابن غيره.

9 - قماط: القماش الذي يوضع فيه الصبيّ، ويُلقَّ عليه في المهد، فصيحة، ففي المنجد القماط: خرقة عريضة تُلقَّ على الصغير إذا شُدَّ في المهد.

10 - قيد: رباط يُربط به الرّجلان، وهو فصيح، جاء في معجم الرائد القيد: حبل أو نحوه يُجعل في رجل الدابة فيُمسكها، قال الشاعر محمد مهدي الجواهري في قصيدة له بعنوان جرّيبني:

وإذا ما يداي استطالت فمن شعرك لطفًا بخصلة قيديني
وقيد أنملة: قريب جدًّا، والأنملة: عقلة الأصبع أو سلامها.

حرف الكاف

1 - كَبَّار: وينطق غالبًا بالقاف بدل الكاف (قبار) من النباتات التي تكثر في المناطق الجبلية، كما قال عنه الشاعر الشعبي:

زَيِّ القَبَّار يسكن في عالي الأوعار

أي أعالي الجبال، جاء في المعجم الوسيط الكبار: نبات معمر من الفصيلة الكبريّة، ينبت طبيعيًا ويُزرَع وتؤكّل جذوره وسوقه مملّحة، وتستعمل جذوره في الطبّ.

2 - كَتّ: أحدث صوتًا، وأنّ، يقول المثل العامي: الحمل على الجمل، والقراد يكتّ. جاء في مختار القاموس الكتيت: صوت غليان القدر، وصوتٌ في صدر الرّجل من شدّة الغيظ.

3 - كتح: رمى التراب ونحوه بيديه، فصيح، ذُكر في المعجم الوسيط كتح فلانا كتحا: رمى جسمه بما أثر فيه، يُقال كتح وجهه بالتراب.

- 4 - كَتَفَ: بمعنى شَدَّ يديه بجبل ونحوه، فصيح، ذُكر في معجم الرائد كتف: شَدَّ يديه إلى خلف بـ (الكتاف) وهو جبل، قال الشاعر:
- ألقاه في اليم مكتوفا وقال له إياك إياك أن تبتلّ بالماء
- 5 - الكحّة: هي السعال، فصيحة، ذكر ذلك في المعجم الوسيط.
- 6 - كخ: كلمة تقال للصبيّ لزجره عن تناول الشيء، وهي فصيحة، جاء في مختار القاموس كخ: تُشَدَّد الحاء وتنون، وتُفتح الكاف وتُكسر يُقال عند زجر للصبيّ عند تناول شيء، وعند التقدّر من شيء.
- 7 - الكراء: هو الإيجار، فصيح، جاء في مختار القاموس الكراء: أجرة المستأجر.
- 8 - الكرّاث: نبات يُضرب به المثل في السوء، يقول المثل: ما أعطب من الثوم إلا الكرّاث، جاء في المعجم الوسيط الكرّاث: عشب معمر من الفصيلة الزنبقية.
- 9 - كراع: يطلقه العامّة على الرّجل سواء للإنسان أو الحيوان، المثل العائمي يقول: عطوه الكراع مدّ يده للذراع، يضرب للطمع، أو التماذي، ويمثله المثل العربيّ الفصيح: أُعطيّ للعبد كراعاً فطلب ذراعاً؛ لأنّ الذراع في اليد وهو أفضل من الكراع في الرّجل، وفي لسان العرب الكراع: من الإنسان: ما دون الركبة إلى الكعب، وفي الدوابّ: ما دون الكعب.
- 10 - كربة: الخشبة التي توضع فوق ركيزة البيت، فصيحة، ففي مختار القاموس الكربة: الزرّيكون فيه رأس عمود البيت.
- 11 - كفكف: مسح دموعه، فصيح، قال الشاعر مصطفى الجزار في قصيدته المنوعة:
- كفكف دموعك وانسحب يا عنتره فعيون عبلة أصبحت مستعمرة
- ذُكر في لمعجم الوسيط كفكف دمه: مسحه مرّة بعد مرّة ليحجّف.
- 12 - الكنّة: في العاميّة تُطلق على امرأة الابن خاصّة، ج كنانين، أمّا في الفصحى الكنّة: امرأة الابن أو الأخ. (ج) كنانين. جاء ذلك في المنجد.

13 - كَوَّم: رمى الشيء بعضه على بعض فصار كومة، ذُكِرَ في المعجم الوسيط كَوَّم الشيء: جمعه وألقى بعضه على بعض.

14 - كواه: أحرقه بالنار، ذكر في مختار القاموس كواه: أحرق جلده بمجديدة ونحوها، قال تعالى: ﴿يَوْمَ يُحْمَى عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَى بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ﴾⁽¹⁾، وفي الحديث: الشفاء في ثلاثة: شرطة محجم، أو شربة عسل، أو كيّة بنار، وأنا أنهى أمتي عن الكي. رواه البخاري، والأداة التي يُكْوَى بها مكواة، يقول المثل: قد يضطر العير والمكواة في النار، يُضْرَب للبخيل يُعْطِي على الخوف، قال العدي بن فرخ:

أصبحت من حذر الحجاج منتحبا كالعير يضطر والمكواة في النار
حرف اللام

1 - لاح: ظهر وبان، اللفظ فصيح، ذُكِرَ في معجم الرائد لاح: ظهر وبدا. قال الإمام الشافعي:

تواضع تكن كالنجم لاح لناظر على صفحات الماء وهو رفيع
ولا تك كالدخان يعلو بنفسه إلى طبقات الجو وهو ضيع

2 - اللَّبَا: هو الحليب الذي يُحْصَل عليه عقب ولادة الشاة ويُطبخ حتى يتجمد، فصيحة، في مختار القاموس اللَّبَا: أول اللبن. غير أنه في العامية لا ينطق بالهمزة بل بألف ممدودة، وهو شائع في بعض لغات العرب.

3 - لبد: اختبأ في المكان، ذُكِرَ في المعجم الوسيط لبد بالمكان: أقام به ولزق.

4 - لحف: الثوب الذي يتغطى به، والملحفة كانت جزءا من لباس المرأة عندنا، جاء في معجم الرائد اللِّحَاف (ج) لحف: كل ما يُلْتَحَف به أي يُتَغَطَّى، واللِّبَاس فوق سائر اللِّبَاس، قال أعرابي لأمير العراق معن بن زائدة يختبر حلمه:

(1) التوبة: 35.

- أتذكر إذ لحافك جلد شاة وإذ نعلك من جلد البعير
- 5 - لحق: بمعنى أدرك، وقد كان يساعد راعي الغنم صبىً يعينه يُدعى ملحاق، جاء في المعجم الوسيط لحقه: أدركه، قال تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِذْنِ الْحَقِّ بِيَهُمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَمَا أَتَتْهُمْ مِنْ عَمَلِهِمْ مِنْ شَيْءٍ كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ ﴾ (١١) ﴿١﴾.
- 6 - لطم: الضرب على الوجه بباطن اليد، جاء في معجم الرائد لطم: ضرب خده أو صفحة جسده بباطن الكف، عن ابن مسعود أنّ النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: ليس منّا من لطم الحدود وشقّ الجيوب ودعا بدعوى الجاهليّة، قال الشاعر محمد مهدي الجواهري:
- أطميني إذا مجنت فعمدا أتحرى المجون كي تلطميني
- 7 - لعلع: أحدث صوتا وجلبة، كما يطلق اللفظ على صوت الرصاص، اللفظ فصيح، جاء في مجاني الطلاب لعلع: صَوَّتْ، دَوَى.
- 8 - لقط: يطلقه العامّة على اللبن المجفف، وهو تحريف للفصحى أقط.
- 9 - لقلق: يطلق عن الشيء غير الثابت في مكانه، كما يُطلق الشخص الخفيف العقل متلقلق. في لسان العرب لقلق الشيء: حرّكه، ورجل ملقلق: لا يقرّ في مكانه.
- 10 - لقو: داء يتسبّب في ميول الفم وما جاوره، جاء في معجم الرائد اللقوة: داء يصيب الوجه فيعوجّ منه الشدق إلى أحد جانبي العنق.
- 11 - لمح: رأى شيئاً على عجل، فصيح، جاء في معجم مجاني الطلاب لمح: أبصر بنظر خفيف، أو اختلس إليه النظر. قال تعالى: ﴿ وَلِلَّهِ غَيْبُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ أَوْ هَوَافٍ رَبِّ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ (٧٧) ﴿٢﴾.

(1) الطور: 21.

(2) النحل: 77.

12 - لوى: بمعنى فتل وأدار الشيء، ومن الأحاجي عن النوم: لواني لويته، عطيني العى كان ريته، فصيح، ذكر في معجم الرائد لوى الحبل أو نحوه: فتلته وثناه. ولوى ذراعه بمعنى عقفها. قال تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُم تَعَالَوْا يَسْتَغْفِرْ لَكُمْ رَسُولُ اللَّهِ لَوَّأُ دُؤُسَهُمْ وَرَأَيْتَهُمْ يَصُدُّونَ وَهُمْ مُسْتَكْبِرُونَ ۝﴾ (1).

حرف الميم

1 - مذبذب: يقال فلان رأيه مذبذب أي متردد، أو رأيه غير سديد، جاء في مختار القاموس رجل مذبذب: متردد بين أمرين، قال تعالى: ﴿مُذَبِّذِينَ بَيْنَ ذَلِكَ لَا إِلَىٰ هَؤُلَاءِ وَلَا إِلَىٰ هَؤُلَاءِ﴾ (2).

2 - مرس: ذلك الطماطم ونحوه كثيرًا بأصابعه حتى صار شبه سائل، فصيحة، جاء في المعجم الوسيط مرس التمر في الماء مرسا: دلكه حتى تتحلل أجزاؤه.

3 - مَشَش: للعظام وهو مَصَّ أطرافها لاستخراج المَخَّ منها، فصيحة، في معجم الرائد مَشَش العظم: مَصَّه واستخرج منه المَخَّ.

4 - مَصَّر: استخرج بقية من الحليب من الشاة وغيرها، ورد في معجم المنجد مصر الناقة: حلبها بأطراف الأصابع.

5 - مصص: الحليب أو الماء أخذه برفق وعلى مهل، جاء في مختار القاموس مصصته: شربته شربًا رقيقًا، يقول المثل في اختلاف الأحوال: واحد حلقه في الماء والآخري مَصَّص في ثماد.

6 - مصمص: بمعنى غسل، يقولون مصمص فمه، مصمص الإناء: غسله الغسلة الأخيرة، جاء في معجم الرائد مصمص الماء حرَّكه بطرف لسانه، مصمص الإناء: غسله ونقَّاه بتحريك الماء فيه.

(1) المنافقون: 5.

(2) النساء: 143.

7 - مَطَّط: بمعنى مَدَّد، ومَطَّط الكلام مَدَّه وزاده على غير العادة، جاء في مختار القاموس مَطَّه: مَدَّه، وتمطط: تمدد، وتمطَّط في الكلام: لَوَّن فيه.

8 - مطلة: بقيّة الماء أسفل البئر أو الماجل، جاء في المنجد المطلة: بقيّة الماء في الحوض، والمطل في الفصحى كذلك بمعنى التسوية بالعدّة أو الدين، قال كثير عزة:

قضى كل ذي دين فوفي غريمه وعزّة ممطول معنّى غريمها

9 - مَعَّط: قريب من معنى الكلمة السابقة (مَطَّط) أي مَدَّد، ويكون عادة للمطاط أو للحديث، جاء في معجم الرائد مغط: مَدَّه ليطيله (مغط المطاط، مغط المصران).

10 - مقلاع: أداة يُقَدِّف بها الحجر، يستعمله الكبار والصغار على حدّ سواء، فصيح، جاء على وزن اسم الآلة (مفعال) واللفظ فصيح، جاء في المعجم الوسيط المقلاع: ما يُرْمَى به الحجر (ج) مقاليع.

11 - المقلب: الرجل الذي لا مبدأ له، ذكر في المعجم الوسيط قُلْبِي: محتال، ولا ننسى ذلك المسلسل الطريف مقالب غوّار للممثل القدير دريد لحام.

12 - أَمْلَص: بمعنى دَع، واترك ما بيدك، يقول المثل العامّي: أَمْلَص الطير واجري تحته، يُضْرَب لتضييع الفرص، جاء في المنجد ملص الشيء من يده: أفلت، وانسلّ، وملصّت السمكة من يدي: أي أفلتت.

حرف النون

1 - نتش: قضم الطعام واللّحم بأسنانه، يقول المثل العامّي: حمار بيليك نتش جرو قرعة، وفي لسان العرب نتش: جذب اللّحم ونحوه قرصًا ونهشًا.

2 - نحل: يُطْلَق في العاميّة على ما يُمنح للصغير إثر عملية ختانه خاصّة، وفي الفصحى يُطْلَق على العطاء بلا عوض، مادّيًّا أو معنويًّا، قال الله تعالى:

﴿وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً﴾⁽¹⁾، وقال الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ما نحل والدٌ ولده أفضل من أدب حسن. رواه الحاكم.

3 - نش: طرد، والنشاشة اسم آلة على وزن (فَعَالَة) ما يُطْرَد به الذباب ونحوه، يقولون: فلان قاعد ينش. في الذبان بمعنى لا عمل له، فصيحة، جاء في المعجم الوسيط نش الذباب ونحوه: طرده.

4 - نعرة: يُقال الحمار فيه نعرة، عند دخول ذبابة في أنفه فيصعب آنذاك ركوبه أو ترويضه، جاء في المنجد نعر الحمار أو الفرس: دخلت النعرة في أنفه فاضطرب، يقول المثل: في رأسه نعرة يُضرب للرّجل الطامح الرأس لا يستقرّ، قال امرؤ القيس:

فظلّ يرنح في غيطل كما يستدير الحمار النعر

5 - نغر: لمن لا يَحْتَمِل المزاح، أو لسريع الغضب، فيقال له بصيغة المبالغة: فلان نغار. ورد في مختار القاموس نغر: غلا جوفه، وغضب.

6 - نقر: بمعنى وثب، ويكثر الأطفال من ذلك ويتبارون من ينقر مسافة أطول. جاء في لسان العرب نقر: وثب صُعْدًا.

7 - النقاة: ما يبقى من قليل الماء بعد سقوط الأمطار، ومنه المنقع، وهو مكان وجود الماء، ذكر في مختار الصحاح المنقع: الموضع الذي يستنقع به الماء.

8 - النكد: بمعنى الهم والحزن، وفي لسان العرب بمعنى الشؤم واللؤم، وكلّ شيء جرّ على صاحبه شرًّا فهو نكد، والمعنى متقارب.

9 - نكس: لمن عاوده المرض بعد الشفاء، فصيح، جاء في مختار القاموس النكاس: عَوْد المرض بعد النقه.

10 - نكع: رضع، وتُستعمل خاصة للغنم، يقول المثل العائِيّ: الجدي ما يعلم أمّه النكاعة، جاء في المنجد نكع الماشية: جهدها حلبًا، وهو أن يضرب ضرعها لتدرّ.

(1) النساء: 4.

11 - نَوَّارة: تطلق في العامية على الزهرة، وجمعها: نَوَّار، وفي المثل العائِي: نَوَّارة من زبلة، يُضرب للحَسَن يَخرج من الرديء، في مختار القاموس النَوَّار: الزهر، ونَوَّر الشجر: أخرج نَوْرَه.

12 - النيرة: من الخيوط الأساسية في النسج تُربط في الخشبة المعترضة، يقول المثل العائِي: ولد السدّاية يشخّ على النيرة، يُضرب لأهميّة الصانع والحاجة لخبرته، ذُكر في معجم الرائد النيرة: أداة ينسج بها النساج، وهي الخشبة المعترضة كالنير.

حرف الهاء

1 - هاج: بمعنى ثار، يُقال: جمل هايح، بحر هايح، فصيح، ذُكر في مختار القاموس هاج: ثار، والهائج: الفحل يشتهي الضراب.

2 - هارش: يقال عن الأطفال عندما يتمازحون كلاماً وعراً: يتهارشون، اللَّفظ فصيح، في معجم الرائد هارش بعض الكلاب على بعض: حرّشها، أغرى بعضها على بعض، هارشه: خاصمه وانقضّ عليه.

3 - هجع: نام، فصيحة، ذُكر في المنجد هجع: نام ليلاً، يُقال: هجعت إليه فخدعني، أي استنمت إليه واستسلمت له فخدعني، قال الله تعالى عن عباده المتقين: ﴿كَانُوا قَلِيلًا مِّنَ اللَّيْلِ مَا يَهْجَعُونَ﴾⁽¹⁾، قال الشاعر:

قولي لطيفك ينتني عن مضجعي وقت الهجوع
كبي أستريح وتنطفي نار توجج في الضلوع

4 - هذب: الشعر الذي على جفون العين، قال الشاعر الشعبي:

ستين ناقة سود ببيكارهم في فائزة سود الهدب نعطيهم
الفظ فصيح، ورد في معجم الرائد الهدب: شعر أشفار العينين.

(1) الذاريات: 17.

5 - هرج: الجلبة والضوضاء، ورد في المنجد هرج الناس: وقعوا في فتنة واختلاط وقتل، عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ الرَّسُولُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَا تَذْهَبُ الدُّنْيَا حَتَّى يَأْتِيَ عَلَى النَّاسِ يَوْمٌ لَا يَدْرِي الْقَاتِلُ فِيمَ قَتَلَ، وَلَا الْمَقْتُولُ فِيمَ قُتِلَ، فَقِيلَ: كَيْفَ يَكُونُ ذَلِكَ؟ قَالَ: الْمَرْجُ، الْقَاتِلُ وَالْمَقْتُولُ فِي النَّارِ.

6 - هزّ: الشيء حركه بشدة، فصيح، جاء في مختار القاموس هزّه: حرّكه، وهزّ الحادي الإبل: نشطها بجذائه، قال تعالى: ﴿ وَهَزَّيْ إِلَيْكَ بِجِدْعِ النَّخْلَةِ تَسْقُطُ عَلَيْكَ رَطَبًا جَنِيًّا ﴾ (1)، ومن الأناشيد هزني الشوق لمنيف الجنيدي.

7 - هلس: لمن يتكلم على غير هدى، وينطق بكلام خاطئ، فصيح، ورد في معجم الرائد هلس: سلب عقله، والمعنى متقارب.

8 - همد: -ت النار خمدت وسكنت، ذكر في المعجم الوسيط أهمد النار: أخمدها، وهمد الشيء: خمد وضعف، قال تعالى: ﴿ وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَّتْ وَأَبْتَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ ﴾ (2).

حرف الواو

1 - واسع: الفضاء الممتد، ضد الضيق، جاء في معجم الرائد الواسع: ما كان ممتدًا، لا تحدّه حدود ضيقة، قال تعالى: ﴿ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُمِبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ ﴾ (3). قال حافظ إبراهيم على لسان اللغة العربية:

وسعتُ كتابَ الله لفظًا وغاية
وما ضقت عن أي به وعظات

(1) مريم: 25.

(2) الحج: 5.

(3) الأعراف: 156.

2 - واعر: الصعب من كل شيء، يُقال: رجل واعر، كلب واعر، مكان واعر، طريق واعر... إلخ، جاء في مختار القاموس الوعر والواعر: ضدّ السهل، وفي المعجم الوسيط الوعر المكان الصلب، ووعر الأمر على فلان: تعسّر.

3 - وجع: الألم المصاحب للمرض، جاء في معجم الرائد الوجع: المرض يرافقه ألم.

4 - ودج: (ج) أوداج عروق العنق يقال: فلان ينفخ في أوداجه بمعنى يتوعد ويهدّد، فصيح، ورد في معجم الرائد الودج (ج) أوداج: عرق في العنق ينتفخ عند الغضب، وفي تعريف الذبح شرعاً: قطع الودجين والحلقوم بأداة حادّة.

5 - وسم: الكي بالنار، وهو العلامة التي تُعرّف بها الحيوانات، فصيحة، جاء في المعجم الوسيط وسم الشيء وسمّاً: كواه فأثر فيه بعلامة، مميّزه.

6 - وشم: غرّزُ الجلد بالإبرة ورشّ مادة عليه ليصير أزرق اللون، جاء في معجم المنجد وشم اليد: غرّزها بالإبرة ثمّ درّ عليها النيلج فصار فيها رسوم وخطوط.

7 - وكر: هو عشّ الطائر، يقول المثل العائّي: وكري وكري يقول الطير، يُضرب لتعلّق الشخص بوطنه، وحبّه إياه، الكلمة فصيحة، ذُكر في مختار القاموس الوكر: عشّ الطائر، وكذلك وكن بنفس المعنى في الفصحى، قال الشاعر أمرؤ القيس:

وقد أغتدي والطير في وكناتها بمنجرد قيد الأوابد هيكل

8 - وكّس: بمعنى أنقص من قيمة الشيء، يقال: فلان ما فيه وكسة أي ما فيه عيب ولا نُقص، جاء في معجم لسان العرب الوكس: النقص، ووكست فلانا: نقصته، وفي المعجم الوسيط الوكس: البيع بالخسارة. وفي حديث ابن مسعود: لها مهر مثلها لا وكس ولا شطط، أي لا نقصان ولا زيادة.

حرف الياء

- 1 - يابس: يطلق على الجاف أو الصلب من المواد، صفة مادية ومعنوية معا، يقال: هذه الخبزة يابسة، وهذا رجل يابس، اللفظ فصيح، جاء في معجم الرائد اليابس: الجاف (زرع يابس)، (رجل يابس): قليل الخير، (حجر يابس) صلب. قال تعالى: ﴿وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَدْرُسُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ظُلْمَتٍ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ ﴿٥١﴾⁽¹⁾، ومن الحكم الماثورة: لا تكن يابسا فتكسر، ولا رطبا فتعصر.
- 2 - يقظان: الصاحي من النوم، فصيحة، ذكر في معجم الرائد اليقظان: الصاحي ضد النائم، قال تعالى: ﴿وَنَحْسَبُهُمْ آتِقَاتَ وَهْمٍ رُوْدٌ﴾⁽²⁾، قال الشاعر في وصف الشعب وحذره: ينام بإحدى مقلتيه ويتقى بأخرى المنايا فهو يقظان نائم
أما الشعابين فإتاه تنام وعيونها مفتوحة لأنها ليست لها جفون.

المراجع:

- 1 - القرآن الكريم برواية حفص.
- 2 - صحيح البخاري: أبو عبد الله محمد إسماعيل بن إبراهيم بن برد بن جعفر البخاري، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، 1388هـ.
- 3 - صحيح مسلم: للإمام أبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، دار المغني للنشر والتوزيع، السعودية، الطبعة الأولى 1998م.
- 4 - أضواء على لغتنا السمحة: محمد خليفة التونسي، كتاب العربي، العدد التاسع، مطابع مجلة العربي، أكتوبر 1985م.
- 5 - الإملاء العربي: أحمد قبح، دار المجد للطباعة والنشر والتوزيع، سوريا، الطبعة الثالثة.

(1) الأنعام: 59.

(2) الكهف: 18.

- 6 - الرائد: جبران مسعود، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثالثة، 1978م.
- 7 - كتاب جمهرة أمثال العرب: لأبي هلال الحسن بن عبد الله بن سهل العسكري، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988م.
- 8 - لسان العرب: أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور، دار صادر، 1300 هـ.
- 9 - مجاني الطلاب: دار المجاني، الطبعة الرابعة، دار المجاني، بيروت، 1998م.
- 10 - مختار الأحاديث النبوية والحكم المحمدية: أحمد الهاشمي، الطبعة الثانية عشرة، دار القلم، بيروت.
- 11 - مختار القاموس: الطاهر أحمد الزاوي، الدار العربية للكتاب، ليبيا تونس، الطبعة الثانية 1977م.
- 12 - معجم الأمثال الشعبية الليبية: حبيب يوسف مغنية، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، سرت 1995م.
- 13 - معجم من فصيح العامّة ودخيله: رامي خير السراج، دار الفسيفساء، طرابلس، الطبعة الثانية، 2010م.
- 14 - المعجم الوسيط: إبراهيم مدكور وآخرون، مجمع اللغة العربية، مكتبة الشروق الدوليّة، القاهرة، الطبعة الرابعة، 2003م.
- 15 - المنجد في اللغة والأعلام: لويس معلوف، الطبعة السابعة والثلاثون، دار المشرق، بيروت 1998 م

اللغة والثقافة العربية وتحديات العالم الشبكي - كيف ننافس، ونشارك، ونتميز؟

د. علي محمد رحومة

مقدمة

بالرغم من الإمكانيات الهائلة للغتنا العربية العريقة فإنها تتمثل بصورة ضعيفة في عالم اليوم، عالم الحضارة الغربية الرقمية التي أصبحت تسود المجتمعات البشرية غربا وشرقا، وتتحكم في مقدرات الدول والشعوب بدون استثناء. إن ما يحدد أهمية اللغة وقوتها ومن ثم ثقافتها ومنتجاتها الحضارية في عصر المعلومات ومجتمعات المعرفة، يتجسد بالدرجة الأولى في مدى حضورها في التمثلات الإلكترونية بأنواعها في مختلف المجالات، ما يعني محتواها المعرفي، واستخدامها من قبل مستخدمي الشبكات الإلكترونية، على كل المستويات المجتمعية، في الاقتصاد والتجارة والتعليم والصناعة والتكنولوجيا والبحث العلمي، والآداب والفنون، والخدمات الصحية والسياحية والإدارية والقانونية، وغيرها...

نتناول في هذه البحث، التحديات المختلفة التي تواجه لغتنا وثقافتنا العربية في عالم الشبكات الإلكترونية والثقافة الكونية، ونسلط الضوء على أبرز عناصر التفاعل الرقمي في شبكة (الإنترنت)، وما يتبعها من شبكات إعلامية، وأين دور لغتنا وثقافتنا العربية. وذلك في ضوء فلسفة التكنولوجيا الغربية وما يتمثل من مظاهر الثقافة الكوكبية، التي أصبحت تحتوي الثقافات المحلية شيئا فشيئا، وتذيب الهويات وتزيل الخصوصيات التي ليس لها مقومات وإمكانيات المقاومة والمنافسة والمشاركة.

نعالج الموضوع من خلال البنود الرئيسية التالية:

- العقلانية الغربية المعاصرة.
 - التعددية الثقافية العربية.
 - مواجهة التحديات الإلكترونية.
 - كيف نفعل إمكانياتنا، ونشارك بقوة، ونتميز في عالم الحضارة الحالية.
- إنها مقاربة لتلمس إمكانيات المسير الإيجابي لأمتنا العربية والإسلامية من خلال اللغة والثقافة: كيف ننافس ونشارك ونتميز. ثم أخيراً، ننوه بدور مجامع اللغة العربية في البلدان العربية في سياق هذا الموضوع، ونستعرض بعض جهود مجمع اللغة العربية الليبي، بالخصوص.

أولاً - العقلانية الغربية المعاصرة

يشير مفهوم «العقلانية» إلى اعتماد أدوات العقل البشري والاحتكام إليها في فهم الظواهر الطبيعية والإنسانية، وبخاصة المنطق والتحليل والنقد والاستقراء والمقارنة والاستنباط، الخ. ومن ثم التوصل إلى فهم الحقيقة أو بالأحرى ما يعتبر حقيقة وفق شروط الظاهرة قيد البحث والفهم. ومن ثم تعد العقلانية، مصدراً رئيسياً للمعرفة والتبرير والاختيار، كما تعد فلسفياً، مطابقتاً للفلسفة وحياة التقصي أو التفسير البحثي. إنها بإيجاز، نظام أعمال العقل، ونظريّة منهجية تحتكم إلى العلم ووسائله في الوصول إلى المعرفة، وتبني الفكر والرأي والحقيقة. وقديماً، آمن العقلانيون بأن الحقيقة لها هيكل جوهري منطقي، وأعلوا من شأن العقل لدرجة أنهم قالوا بأن بعض الحقائق لا تتطلب تأكيداً حسيّاً. ولقد عرفت الحضارة العربية الإسلامية منذ القرن الثاني هـ / 8م، وحتى تقريباً القرن الثامن هـ / 11م؛ فرقاً ومذاهب فكرية انتهجت العقل والتفكير العقلاني وجعلته الفيصل في إثبات الحقائق والإيمان بها، مثل المعتزلة، والأشاعرة، وأضرابهم؛ لكنهم لم يستمروا في فرض منهجيتهم الفكرية في الثقافة العربية لفترة طويلة...

وفي أوروبا القرن السابع عشر م، ومع بدء عصر التنوير، ظهرت العقلانية كمدرسة منهجية صبغت العصر الحديث بآلياتها العلمية والفكرية والسياسية والدينية .. فكان أصحاب الفكر الحر، والوضعية، والنفعية، والعلمانية، الخ. وارتبطت العقلانية الغربية بشكل خاص بفلسفة التكنولوجيا، التي تدرس طبيعة التكنولوجيا وتبحث في مؤثراتها الاجتماعية، وتطرح الأسئلة وتثير القضايا، وتحاول أن تفسر وتؤطر الفكر النظري في كل ما يتعلق بالتكنولوجيا وتطوراتها وعلاقتها الجدلية بين الإنسان وبيئته. واعتمد التنويريون الغربيون العقلانية، والجدوى التقنية، في حياة الإنسان ومسيرته التاريخية. لقد أدرك رسل التنوير، مدى ارتباط العلم (المنطقي) العقلاني وقوانينه، بالتكنولوجيا المادية وتطبيقاتها. لذلك لا تهتم التكنولوجيا بالحقيقة، بل بالفائدة .. وتقرر منذئذ، أن المعرفة والعلم والتقنية التطبيقية ذات الفائدة المجتمعية، هي دليل العقلانية أو ما سمي آنذاك، بالثقافة الجديدة، أي ما مدى الفائدة التي يقدمها فكر ما أو سلوك ما أو تقليد ما.

الأمر الذي أفرز فيما بعد عصر الحداثة الغربية، مع أواسط القرن التاسع عشر تقريبا، والتي حايت التفكير العقلاني المنظم في العقل الجمعي للمجتمعات الغربية، حتى وصلنا أخيرا إلى عصرنا الحالي (ما بعد الحداثة) بعد منتصف القرن العشرين المنصرم، والذي انقلب فيه العقل متسائلا عن «عقلانيته» نفسها، في العقلانية الغربية ذاتها، وأصبح مفكروها اليوم يرون ضرورة النظر في عقلانيات أخرى مغايرة، والأخذ بفلسفاتها. إذ لم يعد بالإمكان الظن «أن بعض أوجه الإبداع الفلسفي في الشرق لن تتغلغل إلى المنهج الفلسفي في الغرب»⁽¹⁾.

من أشهر من انتقد العقلانية الغربية الحديثة الفيلسوف الألماني مارتن هايدغر (1889-1976)، الذي أشار تحديداً إلى «العقلانية» الأنوارية، كمحرك للحداثة، وصانعة التكنولوجيا، والتي جعلت الناس أرقاماً تديرها البيروقراطية المهيمنة، وبالتالي فالعقلانية

(1) أوليفر ليمان، مستقبل الفلسفة في القرن الواحد والعشرين. سلسلة عالم المعرفة الكويتية، العدد: 301، مارس 2004. ص43.

والتكنولوجيا لديه هما قطبا الهيمنة، وعلى الإنسان أن يدرك اختلاف «الكينونة»، التي تنقذه بإحساسه وتجربته الخاصة، ويماكانه تغيير عمل الآلة لصالحه. أيضا الألماني ماكس هوركهايمر (1895-1973)، قال بتحول أسطورة العقلانية النفعية إلى قوة مادية، ورفض ما أسماه «طغيان العقل الأداتي». وأيضا هيربرت ماركيز (1898-1979)، الذي نقد المجتمع الصناعي الرأسمالي، صنيع التكنولوجيا التي صنعت الإنسان في بعد واحد؛ وصاغ مصطلح: «الكون ذو البعد الواحد»، منتقداً العقلانية السياسية الحديثة في الرأسمالية المتقدمة، والشيوعية، بما أفرزاه من مجتمع صناعي متقدم خلق حاجات وهمية خاطئة، أوقعت الإنسان تحت سيطرة الآلة التقنية المتوحشة في الاقتصاد والاجتماع. ودعا ماركيز إلى نوع من ديمقراطية التكنولوجيا، مؤكداً على أهمية البعد الجمالي في الثقافات الإنسانية، ورأى أن سؤال العصر، يتحدد في: «كيف نضع التكنولوجيا تحت السيطرة الواعية للمبادئ المعيارية...؟»⁽¹⁾، أي التحكم الإنساني القيمي.

ثم جاء أندرو فينبرغ (1943 -)، وهو أهم من تأثر بآراء ماركيز؛ وساهم بفعالية ملموسة في «النظرية النقدية» من أجل حل يعتمد أساساً على ديمقراطية التكنولوجيا، مضيفاً تمثيلات واقعية لعملية الديمقراطية التقنية، داعياً إلى ضرورة تقارب الإنسان كقيمة، من الآلة التقنية كمولدة للقيمة، وكحاجزة للخيار والقرار الإنسانيين⁽²⁾.

لقد أصبح التساؤل يُطرح بصورة مغايرة، عن مدى فائدة الفائدة التكنولوجية؟! والنقد، الذي هو وليد العقل/ النور الكاشف للحقيقة، أصبح هو نفسه مثاراً للتساؤل والنقاش، في عصر انتشار مظاهر ما بعد الصناعة، عصر المعلومات والمعرفة الرقمية (أو ما بعد الحداثة وما بعدها)، وغداً هذا التساؤل الجديد متمثلاً في نقد النقد، وعقل العقل،

(1) Andrew Feenberg, Can technology incorporate values? Marcuse's answer to the question of the age. text of a paper for the conference on The Legacy of Herbert

Marcuse. University of California, Berkeley, November 7, 1998

(2) لمزيد من التفصيل في هذا الشأن، راجع كتابنا: الإنترنت والمنظومة التكنو - اجتماعية ... ص 75-89؛

Andrew Feenberg, Can Technology Incorporate Values?

ونور النور، ومغلباً الفائدة الإنسانية (القيمية) على الفائدة المادية (النفعية). إن ما يعرف بالثقافة الجديدة (عقلانية العلم والتكنولوجيا)، هي الآن ثقافة شاملة غير محدودة بأسئلتها الذاتية، على رأي فينبرغ، وأمکن طرح أسئلة أكبر بشأنها؛ حول قيمتها وقابليتها للتطبيق ككل. خاصة من حيث جدارتها وتبريرها أخلاقياً وإرضائها الاجتماعي، لقد انتقلنا الآن إلى ما وراء الفائدة، في ثلوث: الجدارة، الأخلاق، الرضا.

انقلبت «العقلانية» على نفسها، بنقدها ذاتها، نقداً صامداً، مجيزة أشكالاً أخرى للعقلانية، وأصبح فلاسفة الغرب يتلمسون نماذج تفكير أخرى، قد تضيء المسار الإنساني، وتكبح جماح الانفلات الحضاري المشهود، في هذا الزمن المعلوماتي الرقمي الافتراضي، فهل يمكن للثقافة العربية اليوم، وريثة حضارتها القديمة التي تميزت بتعددياتها المختلفة، أن تستعيد مجدها القديم وتساهم في تطوير وتقويم الحضارة المعاصرة؟. هذا ما نحاول الآن مقارنته.

ثانياً- التعددية الثقافية العربية

عرفت الثقافة العربية تعددياتها منذ بدايات تاريخها المعروف، والمأثور في أصولها ومرجعياتها، في حقبة ما قبل الإسلام وما بعده، من بداية عصر التدوين، واستمراراً في العصرين الأموي والعباسي خصوصاً. فلقد تعددت مواطن القبائل العربية، وأنتجت لغاتها ولهجاتها المتنوعة، وطورتها، وعُرفت اللغة العربية الفصحى ثرية، قوية بتنوعها، واختلافها في اللسان والنطق والصوت، وأُنزل بها القرآن الكريم مجسداً لكل هذا الثراء والعمق والتنوع اللغوي، فقال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ أَنْزَلَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ فَاقْرءُوا مَا تيسر منه»، رواه البخاري ومسلم.

وكما جسّد القرآن وحدة اللغة وتعددتها، أصّل لحقيقة هذا النموذج اللساني العربي، خاصة «لغة قريش» التي أصبحت تمثل اللغة الفصحى، الأمر الذي سمح بتنوع أوجه الفهم وثراء المعنى وسعة التأويل.. فالقرآن «حَمَلٌ أوجه»، كما قال علي بن

أبي طالب، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ. وبقدر ما به من آيات محكمات، به أيضاً آيات متشابهات. وبه ما يطلق للعقل مآلات التعقل، ولل فکر مقالات التفكير. لذلك كان التفسير بالمنقول (النقل) كما كان أيضاً التفسير بالتأويل (العقل)؛ فتنوعت كتب التفسير القرآني كما تنوعت كتب الحديث النبوي. وتعددت أصول الدين والفقہ الإسلامي كمرجعيات في الإيمان والعبادات والمعاملات والآداب والأخلاق والسلوك. وعُرفت السنة النبوية بيسرها ولينها وسعة حكمتها وتقديرها لظروف الناس وأحوالهم. قال تعالى مخاطباً نبيه: ﴿وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَأَنْفَضُوا مِنْ حَوْلِكَ﴾⁽¹⁾. وقال صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «سددوا وقاربوا..» (متفق عليه). ويذكر في هذا الشأن منهجية أصول التشريع النصية المعتمدة أساساً على القرآن والحديث، إذ يمكن انتهاج النهج الأمثل المناسب لمقتضى الأحوال، حسب وضع الأمة فيما يعرف بفقہ الواقع. والأمثلة كثيرة على هذا الأصل المنهجي التشريعي. وهو في حقيقته ضرب من التنوع والاتساع والتعدد الثقافي الذي يناسب واقعية حركة الحياة، وضرورتها المتغيرة. فالذي يقول لنبيه: ﴿جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ﴾⁽²⁾، يقول له أيضاً: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاجْعَلْ لَهَا﴾⁽³⁾. فالأمر إذن من مسؤولية الأمة، وحسب حالتها قوة أو ضعفاً⁽⁴⁾.

كما استطاع، هذا الكتاب، وهو الأصل والمرجع الأول الذي قامت عليه الحضارة العربية الإسلامية في نهضتها الأولى، أن يستوعب ويصهر في لغته كلمات كثيرة من لغات وحضارات أخرى. فازداد الوحي القرآني تنوعاً وثراءً واحتواءً للثقافات البشرية. واعتُبر ما وقع فيه بغير لغة العرب من علوم القرآن. وهي ألفاظ كثيرة، أحصاها جلال الدين السيوطي حوالي (117) لفظة.

(1) آل عمران: 159.

(2) التحريم: 9.

(3) الأنفال: 61.

(4) للأستاذ حسن حنفي أقوال كثيرة حول هذه النقطة المنهجية في الفكر الإسلامي، تدور حول التوسعة في أن تختار الأمة نهجها المناسب حسب حالتها قوة وضعفاً، ثباتاً وتوازناً أو تذبذباً واختلالاً، الخ.

ومثلما تعددت اللغة واللهجات والمفهوم والتأويلات، واتسعت المدركات، تعددت أيضا المذاهب الفكرية والطوائف الدينية والفروع الفقهية والكلامية، وانفتحت نوافذ الثقافة العربية الإسلامية على الشعوب الأخرى شرقا وغربا، وتفكر المسلمون وقرؤوا بعيون جديدة ذات أصول وفروع منسجمة برؤية متنوعة فطوّروا الفكر القديم، وعربّوه وهذبوه وأدخلوه في تراكيب منظومة التجدد العربي الإسلامي. وأنشأ العرب علومهم ومعارفهم الجديدة، مثل علوم القرآن، وعلوم الحديث، وعلوم اللغة، وعلم الكلام، وعلم الفقه، وصولا أخيرا إلى علم الاجتماع وال عمران البشري في القرن الرابع عشر الميلادي على يد العلامة ابن خلدون.

وبعد انحسار الحضارة العربية بعوامل تاريخية كثيرة، تحللت كثير من معطيات الثقافة العربية كمنتجات حضارية وذابت في الثقافات البشرية الأخرى. وهي في حقيقتها لم تنزل عناصر أو بذور ثقافةٍ كامنةٍ في خلفيات الثقافات الإنسانية الحديثة، سواء منها ما يتمثل في مفردات اللغة الكثيرة جدا، عربية الأصل، أو ما يتمثل منها في رموز الفكر والتفكير والتعابير والأمثال، والترسبات الذهنية والوجدانية ذات الأصول العربية المتشعبة، الأمر الذي يلاحظ بوضوح في كثير من مظاهر الفنون الحديثة والأفكار والتصورات المختلفة على مسرح الثقافات العالمية غربا وشرقا. لا شك أن هذا الأمر هو نقطة قوة لتفعيل ثقافتنا العربية؛ ومن ثم إمكانية توظيفها في استنهاض مقوماتها الجاهزة وراء معطيات الحضارة الإنسانية الحالية.

وإذا كان العرب استطاعوا من زمن بعيد، منذ تقريبا القرن الثامن أو التاسع للميلاد وما بعدهما، أن «يؤنسوا العلم»، بتعبير جورج سارتون، فذلك لأنهم انطلقوا من لغتهم التي جعلوها «لغة مسكونية»، أي لغة العلم وحاملة لواء التقدم البشري⁽¹⁾. لقد نجحوا في بناء نظام فكري عملي خاطب الناس بلغة راقية، جاذبة، قوية المبنى والمعنى معا. نظموا

(1) جورج سارتون، تاريخ العلم والإنسية الجديدة. ترجمة: إسماعيل مظهر. (القاهرة: دار النهضة العربية، 1961). ص 159-167.

وقنوها، ولم يكتفوا بتشريع الدين فحسب، بل شرّعوا اللغة والفكر والعلم والمعرفة. وأكدوا عملياً، أن تكون لغتهم لغة العلم والتربية، وتسد الفراغ المعرفي المهول الذي كان يعيش فيه العالم في القرون الوسطى.

لقد تميزت العربية بمزاياها الصوتية والصرفية والنحوية والدلالية، فضلاً عن إعرابها وإيجازها وأبنيته وصيغها، ووفرة مصادرها، وجموعها، وجودة مفرداتها، واشتقاقها، ودقة تعابيرها وتراكيبها. ناهيك عن عدد كلماتها الذي يقدر بالملايين، يصل إلى حوالي: (12.302.912) كلمة، بينما في أشهر اللغات العالمية الأخرى، لا تتجاوز أغناها بضع مئات من الآلاف لا غير، مثلاً؛ اللغات: الإنجليزية (600.000)، الفرنسية (150.000)، الروسية (130.000)⁽¹⁾. وفي زمننا الحاضر، يمكننا النظر إلى هذا الثراء اللغوي الهائل، ليس باعتباره «تراثاً» أو موروثاً قديماً يبقى متناثراً هنا وهناك، بل هو «تراث حي»، راسخ في الثقافة الحية، وجاهز للتفاعل بقوة في منظومات الثقافات الإنسانية المتنوعة إذا ما تم تفعيله بأيدي المبدعين في مختلف المجالات العلمية والأدبية والفنية.

يضاف إلى ذلك كله، ما يمكن اعتباره خصوصية التعددية الفكرية العربية، والتي تشمل منظورات العقل والنفس أو الروح، إلى جانب منظور العلم وموسوعيته، ومنظور التوجه والترشيد. فالفكر العربي الإسلامي لم يخرج عن منظوره العقلاني، وإنه حتى في أعماله النقلية جاءت من طريق العقل، وكما يقول الأصوليون «ما ثبت النقل إلا بالعقل». وإنه حتى الذين ابتعدوا عن العقل ظاهرياً، في بعض المذاهب الفكرية والفقهية، اشتهروا بالعقل. على سبيل المثال لا الحصر، الإمام والفقهاء الظاهري، على ابن حزم، عُرف بإتقانه قياساته وأدلته الفقهية وقدرته على الإقناع والجدل وإقامة الحجة، مستخدماً العقل والتأمل الفكري، ومراعاته للنواحي النفسية والوجدانية، رغم أنه كان لا يأخذ إلا بظاهر النص! وتعددت وتنوعت مؤلفاته: فكتابه «المحلى» موسوعته في الفقه الظاهري، وكتابه «طوق

(1) http://www.albasrah.net/ar_articles_2015 (1)

الحمامة في الألفة والإلاف»، رائعته البليغة الوجدانية؛ وكتابه «الفصل في الملل والنحل»، مرجعٌ للمذاهب والفرق في تاريخ الإسلام .. كذلك، نجد الإمام أبا حامد الغزالي، الذي جمع تعددية الرأي الفكري والاجتهاد الفقهي في منظومة عقلية موحدة، تنوعت بين طبائع الأشياء المختلفة والمتضادة أحياناً، حيث إنه جمع عقلانية الأشاعرة، وغنوصية الإشراق الفلسفي، كما جمع بين الفقه الشافعي والتأويل الصوفي⁽¹⁾. هذا إلى جانب جدله الإشكالي وجدله الذاتي المثالي .. وفي منظور النفس والروح، افرقت الهمم والمكابدات الذاتية بين أعداد متباينة من المفكرين الروحانيين المسلمين، لعل خير من مثلهم جامعاً بين متناقضاتها، هو محيي بن عربي، الذي صاغ فكره الروحي الإنساني، ووصل به إلى أبعد مما وصل إليه الألمانى هيجل الذي جاء بعده بنحو ستة قرون.

كذلك، أقر العرب المسلمون تعددية العلم وموسوعيته، والتوجيه والترشيد العقلاني - الروحاني. وقلما نجد في ثقافتنا العربية وكبار أعلامها، من لم يكن موسوعياً يجمع بين شخصيات معرفية متعددة في شخصية واحدة .. فإلى جانب شخصية الفقيه، نجد الفيلسوف والمتكلم والأصولي والشاعر والطبيب والرياضي والكيميائي والفيزيائي والموسيقي والقاضي. الشيء الذي انعكس أيضاً في منظور التوجه والترشيد في آلية التفكير المستمرة على النمط التعددي في أغلبها، خصوصاً لدى كبار الدعاة والمصلحين والعلماء البارزين، حتى مطالع عصرنا النهضوي الحديث. مثلاً، الشيخ محمد عبده، السلفي، وغيره من أعلام العصر، الذين اشتهروا بالفتح الفكري والنظر العلمي والاجتماعي والاقتصادي في التفسير والتأويل وفهم الحياة.

ثالثاً- مواجهة التحديات الإلكترونية

في عالمنا المعلوماتي الشبكي الذي نعيشه اليوم، ولكي يمكننا المشاركة والمنافسة والتميز فيه، علينا أن نفهم كيف تغيرنا المنظومة الشبكية الدولية (الإنترنت)، وآليات

(1) نصر حامد أبو زيد. النص والسلطة والحقيقة. (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط4، 2000)، ص59.

التغيير التي تمتلكها. وفي المقابل، ما هي أهم نقاط القوة لدينا خاصة تعدديتنا العلمية والتقنية. كما علينا أن نفهم معادلة التنافس في اللغة، والنجاح في الابتكار، وكيف تتمثل بين المواجهة والمنافسة الثقافية.

بالنسبة لطبيعة التغيير الذي تحدته (الإنترنت)، هناك ثلاث حالات جوهرية، تبرز طبيعة التغيير في حركة (الإنترنت) بالنسبة للفرد والجماعة البشرية:

أ- إذابة ما يعرف بالمركزية، على المستويين البشري والمؤسسي. إذ يفرض التفاعل الرقمي الافتراضي حالة انعدام للمكان والزمان، ويلغي مركزية الانطلاق والرجوع، بأي صورة كانت...

ب- سقوط الحصانة الذاتية في «الذات الرقمية». لا أحد محصن في أي شيء، ضد أي شيء.

ج- فقدان الإحساس بالزمن، بالنمطية الطبيعية المعتادة (النمطية الاجتماعية الطبيعية).

ولهذه الحالات الرئيسة الثلاث، مظاهر فرعية تأثيرية تخص كل أحد منا على شبكة الشبكات، يمكن إجمالها فيما يلي:

1 - تشكّل (الإنترنت) مورداً أساساً للتواصل الاجتماعي والمعرفي والتلاقح الذهني التكنو-اجتماعي، وهي اليوم بمثابة صديق المعلومات الحميم.

2 - أصبحت نافذتنا الكبرى على الأشياء، وهي جزء لا يتجزأ من مركّبنا الاجتماعي، بل أصبحت موطناً افتراضياً، نعيشه واقعياً، وينتقل بنا هنا وهناك...

3 - لذا، تطرح «الثقة الاجتماعية»، أسئلتها، بلا نهاية. من قبيل «الهوية الرقمية»، والرصيد الاجتماعي (بنية العلاقات). هل من الممكن أن نثق في الصناعات الافتراضية، القابلة للتغيير سريعاً؟ والمهياة للاحتواء والتزوير والإقصاء أو الإلغاء والتدمير...؟

4 - أصبحت تفرض علينا (الإنترنت) «عزلتنا» في «أنفسنا الممتدة».

5 - لقد أصبح التواصل الآلي يحل محل التواصل الطبيعي، وغالبا ما نتمثل في حياتنا اليومية، من خلال انعكاسات حياتنا الافتراضية.

ماذا نقول إذن، عن المؤثرات الكوكبية الموسّعة بفعل احتواء (الإنترنت) لكل العالم؟ أقصد، فاعلية ما يعرف بـ(إنترنت) الأشياء ، كتقنيات متفشية للـ(إنترنت) تدخل في كل جوانب الحياة، تقريبا. كل شيء يتحول الآن شيئا فشيئا ليصبح مرقمنا، ويؤدي دوره المطلوب منه (المبرمج رقميا) بصورة إلكترونية مجتة، بعيدا عن تدخل الإنسان، تقريبا. هل لنا أن نراجع أنفسنا حضاريا في هذا الإطار؟ وهل يسمح الوقت لنا بذلك؟

أما بشأن آليات التغيير، وأولها تأتي الثقافة الكونية، فعلينا الوعي بها تماما، في مضمونها وشكلها الحضاري ومؤثراتها المختلفة. لاعبيها الكبار ومنتجها وصانعيها ومطوّريها، وموجّهها .. مقوماتها وآلياتها وأدواتها المتنوعة. وهي بإيجاز، تشمل التجارب المشتركة بين الناس على مستوى الكوكب الأرضي، مثل الأعراف والتقاليد والطقوس والرموز والأفكار والقيم، التي توحد الناس عالميا. مثلا، في عالم الأعمال والشركات والمنظمات، وفي الرياضة العالمية، والفنون، والسفر والسياحة والألعاب الرقمية المنتشرة .. وفي موضة الألبسة، والأطعمة، والحرف والمهن العالمية في التقنية والإدارة والمالية. كذلك، اللغة؛ خاصة المستخدمة عالميا مثل اللغة الإنجليزية. وأيضا، الأفكار والمعتقدات والفلسفات العابرة للحدود، ويتبناها الناس في شتى أنحاء العالم...

والحقيقة، إن المؤشرات الإحصائية تظهر الوجه الطاعني جليا لهذه الثقافة بمحتواها الرقمي الغربي. ولنضرب بعض الأمثلة بهذا الشأن:

في آخر السنة الماضية وأوائل هذه السنة 2022، بلغت نسبة مستخدمي (الإنترنت) في البلدان العربية حوالي (56%) تقريبا من إجمالي السكان، في مقابل نسبة مستخدمي العالم للـ(إنترنت) حوالي (66%) من إجمالي سكان العالم. بينما نسبة

المستخدمين العرب إلى مستخدمي العالم تقريبا (4.8%)⁽¹⁾. علما بأن البلدان العربية تتفاوت في نسبة مستخدميها لـ(الإنترنت) كلا على حدة، من إجمالي عدد سكان كل واحدة منها، مثلا في خصوصية ليبيا تصل هذه النسبة إلى (84.2%) تقريبا، وفي بعض دول الخليج تفوق النسبة (100%)، مثل قطر والإمارات. بينما تتدنى هذه النسبة بشدة في بعض البلدان الأخرى، مثلا الصومال حوالي (12.8%)، واليمن حوالي (25.9%)⁽²⁾. ولكن، بصفة عامة، نحن نتحدث عن أكثر من (44%) من السكان العرب لا يستخدمون (الإنترنت) حسب آخر الإحصاءات المذكورة، وتحديدًا (44.07%) من إجمالي السكان، وهذه تعتبر نسبة كبيرة في عالم اليوم؛ أي أن عدد (197.344.794) عربياً، تقريبا، بعيدون عن التفاعل المباشر مع الشبكة العالمية للمعلومات. في حين أن نسبة السكان العرب من سكان العالم لهذا العالم 2022، حوالي (5.64%). وبالتالي، يلاحظ الفرق في نسب الاستخدام العربي مقارنة بالاستخدام العالمي، وبما يتناسب مع عدد السكان...

أما بشأن المحتوى الرقمي، فهو تجسده مليارات الصفحات والمواقع الإلكترونية على (الإنترنت)، بلغاتها البشرية المختلفة، وهي سريعة التغير، تمثل نسبة المحتوى الرقمي العربي منها حوالي (0.8%)، تقريبا، أي أقل من (1%) من إجمالي المحتوى الرقمي العالمي. بينما في لغات أخرى مثل الإنجليزية فهي تمثل نسبة (55.7%) من الإجمالي. تليها الروسية (6%)؛ ثم الإسبانية (4.6%)؛ ثم الفرنسية (4%)؛ ثم الصينية (3.3%) من الإجمالي. معنى هذا أن ثقافتنا المرقمنة التي تجسد وجودنا العربي الحقيقي في الهوية والخصوصية والتميز، تتمثل بصورة ضعيفة على (الإنترنت)، هامشية، لا ترتقي إلى طموحات تحقيق الذات والتقدم المنشود.

(1) انظر جدول رقم (1) المرفق.

(2) انظر تفاصيل الإحصاءات في جدول رقم (2) المرفق.

يضاف إلى ذلك تمثل العرب في استخدام المواقع والصفحات الإلكترونية، فمثلاً، نجد أن حوالي نسبة (74%) من عمليات البحث عن المعلومات في البلدان العربية تتم باللغتين الإنجليزية والفرنسية⁽¹⁾. وأن نسبة (2.5%) فقط هي نسبة البحث العربي في موقع (غوغل)، من إجمالي البحث الكوكبي. وأن المواقع الأكثر استخداماً عربياً، هي مواقع (الألعاب، والفيسبوك، والويكيبيديا، والصور، واليوتيوب)⁽²⁾!. بينما المواقع التي تنمي العقل والمهارات العملية وتعمق الثقافة، وتطور المجتمع، فهي بنسب ضعيفة جداً لا تكاد تذكر، مقارنة بالتفاعل الكوني؛ مثل مواقع البحث العلمي، والتعليم والتدريب الإلكتروني، والتفاعل الفكري، والإنتاج العلمي والأدبي والفني، ومواقع التراث، والمعمار، والتنمية الاقتصادية والاجتماعية... هذا، إلى جانب الضعف العربي الشديد في مؤشرات البنى التحتية، وتبني تقنيات المعلومات والاتصالات، والقدرة على الابتكار.. (بحسب بعض المؤشرات الموثقة)⁽³⁾. والخلاصة، أن العرب لا يتفاعلون بكفاءة وتميز في (الإنترنت)، سواء على مستوى اللغة أو الإنتاج العلمي والتقني والإبداع، ضمن الثقافة الكونية التي تتجاذبها وتغذيها القوى العالمية الفاعلة، لغةً وعقلاً وإنتاجاً وتحكماً تقنياً.

وبالرجوع إلى التعددية الثقافية العربية التي تحدثنا عنها، نجد أنها تتطلب اليوم أن تكون قوية، مدعومة بأصولها القابلة للنفاذ عالمياً من خلال نشرها في شبكة الشبكات، في شتى مظاهر الثقافة الإنسانية، وتعزيز العمل بها ضمن هذه الثقافة الكونية. ذلك ما قد نسميه ضخ الثقافة العربية والإسلامية بأنواعها وأشكالها المتعددة في شتى مظاهرها.

(1) البحث بالإنجليزية (66%)، وبالفرنسية (8%).

(2) للاطلاع على مصادر البيانات الأولية للإحصاءات المذكورة، ولمزيد من التفاصيل في هذا الشأن، راجع ورقتنا البحثية المنشورة بمجلة «ذا وات THE.WHAT» الثقافية العربية الإلكترونية، العدد 56، يوليو 2019. الصادرة عن مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث»، ضمن ملف العدد: «المجتمعات العربية... من الواقعي إلى الافتراضي».

(3) انظر جدول رقم (3) المرفق.

ويمكن الاستفادة في هذا الشأن، من ثلاث مساهمات كبرى قام بها آباؤنا المبدعون، وهي:

1 - النقل الأمين لمأثورات الحضارات السابقة، مثل تراث اليونان والهند والسند. (الترجمة).

2 - التطوير الفعال للغة العربية، وإشراكها بقوة في شتى العلوم والمعارف القديمة والمستحدثة آنذاك. ما نتج عنه تنمية الفكر والعلم والتقنية العربية من طريق اللغة المنظمة والمقننة.

3 - استخدام المنهجية العلمية العقلانية، مثل المنهج التجريبي المادي، والمنهج التأويلي الإنساني. إنهم لم يكتفوا بما ورثوه من مناهج كالقياس والاستنباط، مثلا.. بل شحذوا العقل، وقدحوا الفكر، واخترعوا مناهجهم التي تؤطر نموذج حضارتهم الجديدة.

كذلك لا ننسى ما قام به الغرب فيما بعد، فأصبحوا حقا صناعا لما نعيشه اليوم في حضارة العصر، وهي مساهمات أساسية للتقدم المعرفي والتطور الحضاري، يمكن تلخيصها في عشر نقاط:

- 1 - تنظيم الإجراءات العلمية وتبويبها منطقيًا.
- 2 - تركيب المقولات والأفكار في نظم علمية ممنهجة.
- 3 - تصنيف المعارف وسردها في لغة مركبة جديدة.
- 4 - توثيق المركبات الفكرية، وشرحها وتحليلها وتطويرها.
- 5 - إضافة الأفكار والمصطلحات العلمية والمعرفية الدقيقة.
- 6 - استخدام أسس المناهج الرصينة، وتطبيقها عمليا، ثم تنظيم وتطوير المناهج التجريبية.

7 - إحداهن ثورة في الفكر العلمي، ومنهجية البحث والإدارة والإنجازات التكنولوجية.

8 - مثلوا امتداداً مبدعاً للحضارات السابقة عليهم، ومنها العربية، ولكن في صورة ارتقائية متميزة، لها خصوصيتها.

9 - تحرروا من المثبطات الاجتماعية والثقافية للتطور والتقدم، ووفروا لأنفسهم الشروط اللازمة لمنجزاتهم العلمية والتقنية.

10 - كسروا القيود واجتازوا الحدود للإبداع، وانفتحوا على المادة والطبيعة والكون الأوسع.

علينا إذن، الأخذ بما أضافه الغرب للعلوم والتكنولوجيا والأنظمة الإدارية والاقتصادية بعامة. ولا يغيب عنا استخدام الغرب لعقول وأيد عربية في بلدانهم، بما هو لا شك محسوبٌ على الثقافة الغربية، ونظُمها ومخططاتها البحثية والإدارية التي تعمل ضمنها... وإن ما نأخذه من الغرب، يتطلب التكيف والتطويع ومراعاة خصوصيتنا الاجتماعية والثقافية، خاصة في نقل وتوطين التكنولوجيا والفلسفات والأنظمة المصاحبة لها، كما يتطلب تفعيل إمكانياتنا وقدراتنا، وتوظيف لغتنا وقيمنا ومعاييرنا بما يواكب ويثري ويطوّر التفاعل الإنساني الشبكي...

أما بخصوص معادلة التنافس في اللغة، والنجاح في الابتكار، فإن ما نقصده باللغة في تمظهرات (الإنترنت) وتمثلاتها المختلفة، هي منظومة الكلمات والمصطلحات والمعاني الدالة، بالإضافة إلى الإشارات والرموز والإيجاءات المتنوعة الحاصلة من التراء اللفظي والصوري والحركي والتراكيب المختلفة فيما بينها، بكل من تفرزه من تأثير عقلي وفكري وخيالي ونفسي ووجداني وروحي في شخص المتلقي البشري، أو المتلقي الآلي من حيث التأثير في ذاكرته وآلية عمله ومخرجاته .. ذلك عموماً ما لا يمكن تفعيله إلا من خلال الثقافة الرقمية، وهي هنا، ثقافة اجتماعية إنسانية وأيضاً ثقافة آلية، افتراضية... هذان

العصران، اللغة والثقافة، كي يصبحنا بنية قوية فاعلة في الإنترنت، يحتاجان لقوة الاستمرار التكنولوجي بمتعلقاته الفكرية المتنوعة، ونقصد به تحديداً: قابلية الابتكار والقدرة على الإبداع المتواصل. إنها منظومة العطاء والتواصل التي تجسد قوة مركب اللغة - الثقافة على شبكة الشبكات. إذن، لدينا اللغة والثقافة والإبداع، مثلث حركة التفعيل في مجتمع (الإنترنت) الشبكي، القادر وحده على الدخول فعلاً فيما يحدث من صراع الثقافات على شبكة المعلومات الدولية، وبدونه كبنية قوية فاعلة، تظل النماذج الثقافية ضعيفة على (الإنترنت)، ورهن الاستخدام والاحتواء.

إن الثقافات الأكثر ثراءً، والأكثر تفعيلاً وتحفيزاً على التفاعل هي الأقدر على الظهور، والأقرب في التأثير وقيادة مجتمع (الإنترنت) والشبكات الإلكترونية بعامة. ومن ثم فإن حركة (الإنترنت) كمنتج ثقافي غربي، تتأسس على ثلاثة عوامل رئيسية:

- 1- المصالح والتوجهات الغربية (الدول المنتجة لتكنولوجيا المعلومات والاتصالات).
- 2- السيطرة المادية التقنية (التكنولوجيا المدارة وأنظمة التحكم الآلي).
- 3- إنتاج الأفكار والرموز والقيم، التي تجسد المعطى الثقافي المنتج، وتتمدجه رقمياً. وفي هذا الخصوص، نؤكد أن اللغة المعنية ليست مجرد كلمات مكتوبة أو منطوقة أو مرسومة بشكل أو بآخر، وإنما هي أيضاً الصورة الحية والاتصال التفاعلي والرموز المستخدمة للجهاز أو المستحدثة. وأيضاً المستوى المفاهيمي والتفكيري والتخيلي الذي يستخدم للتخاطب والتواصل، بالإضافة إلى الإطار العام أو المناخ الثقافي المحدد ببيئة الاستخدام التكنولوجي. الأمر الذي يؤدي مباشرة إلى فاعلية التأثير في الأفراد المتفاعلين، والذي يمكن أن يحدث في رأينا، من خلال خمسة عوامل:

- 1- الإقناع العقلي، والتهيئة النفسية للقبول.
- 2- وصل الإدراك بمستوى الفهم المطلوب. بمعنى توفير تيمة الوصل وحد الإدراك.
- 3- مفعلات التأثير الوجداني والعاطفي، واستثارة المشاعر والأحاسيس.

4 - ردود الأفعال اللاإرادية، لها أيضا تأثيرها بدون تخطيط مسبق. ومع ذلك فهي غالبا ما يخطط لاحتوائها، وتأطيرها، وتوظيفها.

5 - إتاحة أواصر الثقة الرقمية لاكتساب المتفاعلين، وتحفيز همة التواصل واستنهاض الإرادة.

ومن منظورنا العربي، تبرز خطورة في هذا التفاعل (الإنترنتي) المؤثر، أي خطورة التفاعل والتلقي بدون منافسة حقيقية فاعلة .. أين يكمن الخطر؟

وللإجابة عن هذا السؤال، يلاحظ مبدئيا، أن المسألة لم تعد، تتعلق بتدفق المعلومات والأخبار والمعرفة الموجهة من طرف الجهات العالمية الكبرى المسيطرة، فحسب؛ بل تعدت ذلك بكثير... إنها اليوم تهيمن على «تدفق التفاعل»، من خلال التحكم في خطوطه وآلياته، ومراقبته، وتوظيفه، وإمكانية تحويله حسب الطلب، وتشكيله بصورة ممنهجة، واستخدامه في الدراسات والأبحاث، وممارسة الضغوط على الآخر، وتطوير التكنولوجيا وتعديلها بما يناسب التغيرات الثقافية وتوجهاتها الاجتماعية. لقد أصبح تطوير التكنولوجيا المعلوماتية يتوازي مع تطور الثقافة والمجتمع، ويساوي في ذلك ثقافة الغرب ومجتمعاته وثقافة الشعوب الأخرى ومجتمعاتها. إن المعلوماتية اليوم هي معلوماتية الكوكب وثقافته، ومجتمعه الكلي.

وإذا كانت دول العالم المتخلف، ومنها العربية، ظلت لعقود تمارس دور المتلقي في الإنتاج الثقافي العالمي الحديث، فإنها اليوم، تمارس دور المتلقي المتفاعل به! وأصبحت القرارات والسياسات التي تخص الشعوب غير المنتجة والمسيطر عليها معلوماتيا، تتخذ من خلال دراسات رقمية على (الإنترنت)، تتناول حركة الأفراد والجماعات وأنماط تفكيرهم وردود أفعالهم، للحصول على الإحصاءات، ومعرفة ومتابعة الاهتمامات والموضوعات، وطبيعة التواصل، ومستويات الثقافة واللغة المشتركة بين المتفاعلين، وتمثلات التطور الاجتماعي الرقمي؛ ومن ثم قياس ردود الأفعال لاستجابات ثقافية مطلوبة، وإعداد التنبؤات والتوقعات المستقبلية.

النقطة الأخيرة في هذه الفقرة: كيف نتمثل بين المواجهة والمنافسة الثقافية المفروضة؟ وبعبارة أخرى، كيف نصنع التوازن في وجودنا الثقافي الشبكي مع الآخر الغربي صانع المنظومة الشبكية شكلا ومضمونا؟ إن العملية برمتها تكمن في السيطرة على توجيه حركة التفاعل في المجتمع الكوني الافتراضي. والتي تتذبذب بين مشاركات التقارب أو التباعد، وبين التبادل والتناغم الثقافي أو الاحتواء والذوبان في الآخر المتقدم.

تبدأ المواجهات عادة بالتعامل الثقافي بصورة طبيعية، بمعنى التماس الحضاري مع الآخر سلبا وإيجابا.. الآخر المتقدم بما يمثله من حضور رقمي متطور، وبما تفرضه ضرورة التغير البشري والتحولات المجتمعية العالمية. غير أن واقع الثقافة الشبكية، هو واقع الثقافة المواجهة، القوية، الموجّهة تقنيا. وهي تدور على الأقل، على ستة محاور:

أولا- التحكم التكنولوجي (أدوات القرصنة، والتوجيه المبرمج).

ثانيا- الإنتاج الثقافي المتبدل؛ الذي يكرس تسطيح المعنى الإنساني، وَيُتَفَّه قيمة الروح والوجدان.

ثالثا- تشويه وإضعاف وإذابة ثقافة الآخر المتخلف، اللغة والمحتوى والمهنية. واحتواء منجزاته.

رابعا- تفرغ المبنى الثقافي للمتخلف من المعنى، ومحاولات إقصائه وإهماله وتجاهله.

خامسا- توليد حاجات عابرة للآخر المتخلف. مثلا بإدمانه على الألعاب المبرمجة لغايات آنية، واختلاق الجمهور العابر، وتحويل الاهتمامات الجادة إلى أخرى تافهة، الخ.

سادسا- الحرص على إبقاء الآخر المتخلف في دائرة الاستهلاك الثقافي للغير، المتقدم. ما يحدث أعلاه، يهدف إلى احتواء المتقدم للمتخلف، بفعل القوى التقنية الثقافية المسطّرة.

وإذن، أماننا معادلة طرفاها مختلفان تماما، في الأبعاد التنافسية .. طرف، يمثل المجتمعات المتقدمة علميا وتقنيا، وتسيطر على الثقافة الإلكترونية الكونية (الغربية)،

وفي مقدمتها المجتمع الأمريكي، منتج ثقافة الاستهلاك، بلا جذور، تسعى إلى تفتيت الآخر واحتوائه. وطرف مقابل، يمثل مجتمعات ذات تاريخ حضاري وثقافي عريق، وبنى فكرية وروحية أصيلة، لكنها متخلفة عن ركب العصر في العلوم التطبيقية والإنسانية والتكنولوجيا، وفي مقدمتها مجتمعاتنا العربية.

رابعاً- كيف نفعل إمكانياتنا ونشارك بقوة ونتميز... ماذا نحن فاعلون؟ كيف ننافس؟

يتبين مسارنا جلياً، في عملية التنافس الكوني مع الثقافة الإلكترونية الغربية المقابلة والمعارضة لنا في كثير من خصائصها وتوجهاتها الشبكية، وهو المسار الذي يمكننا أن نستخدم فيه نفس أساليب وإمكانيات القوة التي يستخدمها الطرف المقابل، ولكن في خصوصية ظروفنا المجتمعية وتعددتنا الثقافية العربية، وهو ما يمكن أن يتحقق من خلال الآتي (خمسة توجهات):

1 - تقديم الإنتاج الثقافي الرقمي العربي التعددي، الذي:

• يثري الفكر والمعرفة، ويوحد وينوع الأهداف والاهتمامات في صيغة تكاملية واعية.

• يعالج الظواهر السلبية في المجتمعات العربية، ويكشف أسبابها، ويوضح الصراعات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، ويخلق الوعي الذي يجمع ولا يشقت ويقوّي ولا يُضعف.

• يوازن بين المجتمع ومركباته ومكوناته المختلفة، ويرشد العقول والنفسيات، ويصلح الشروخ والأزمات النفسية الطارئة التي قد تمر بها المجتمعات العربية.

2 - تعزيز جهود البحث والتطوير المعلوماتي العربي المشترك، وإقامة مجتمعات المعرفة العربية، ودعمها بقوة، وتوجيهها، وترشيدها من خلال أطر ومضامين عربية هادفة.

3 - بناء أنظمة معلوماتية واستحداث آليات فكرية وتقنية وأدوات برمجية، تكون:

• قادرة على المنافسة الكونية، والتدافع الإلكتروني الإيجابي.

- تحقق الإشباع الثقافي والعلمي والقيمي والجمالي للإنسان العربي والآخر المشترك.
 - تسمح بممارسة التعددية الثقافية العربية ذات الجذور العميقة في ثقافتنا الموروثة.
 - تعزز قدرات اللغة العربية، وتسهل انتشارها واستخدامها من قبل العرب وغيرهم، والترجمة منها وإليها.
 - تثري المحتوى الرقمي العربي، اعتماداً على الموروث الثقافي والإبداع المتواصل.
 - تعين على صياغة الذات والهوية والخصوصية العربية والإسلامية المتميزة.
 - تكسب ثقة الجماهير الرقمية، وتجذب مختلف فئات المتفاعلين من خلالها، وتعزز التواصل الإنساني.
 - تقدم العقل العربي الابتكاري، المحاور للآخر باقتدار، المتسامح، والمنافس بصورة إيجابية تطويرية، والقادر على احتواء متناقضات الحاضر، وتفتح للمستقبل فضاءات إنسانية رحبة.
- 4 - التواصل مع المؤسسات والمنظمات الدولية ذات الخصائص والاهتمامات والأهداف المشتركة، بما في ذلك منظمة اليونسكو، وخصوصاً من أجل خلق مستوى تقني مناسب من التوازن في التحكم في منظومة (الإنترنت، والاتصالات الدولية الرقمية).
- 5 - مراعاة القواسم الإنسانية المشتركة، تعزيزاً للمبادئ والمثل الإنسانية والقيم الحضارية الراقية.

دور مجامع اللغة العربية

وفي الختام، نود الإشارة إلى دور مجامع اللغة العربية في البلدان العربية، وحجم المسؤوليات الملقاة على عاتقها. إذ يتطلب الأمر بصفة خاصة تكثيف الجهود والتعاون بين علماء اللغة العربية وخبراء المعلوماتية لإنتاج برمجيات شبكية متنوعة، موجهة لمختلف فئات المجتمع، وخصوصاً الأجيال الصاعدة، الشباب، والأطفال.. بهدف الحفاظ على لغتنا الأم، وخصوصيتنا العربية والإسلامية في الهوية، والقيم، والمثل، والمعايير الفكرية والأخلاقية.

وتتواصل مع العالم، ومعطيات العصر، بمستوى راق من التمثل الحضاري الإنساني. بحيث تُضخ هذه البرمجيات في شكل منتجات صوتية ومرئية وحركية في (الإنترنت) ووسائل التواصل الاجتماعي. وأيضاً، على مجامع اللغة العربية أن تخطط وتنفذ مشاريع التعاون في مختلف المهام والأنشطة المنوطة بها، وبخاصة في مجالات التعليم والتدريب؛ والطباعة والنشر؛ والتوعية والتثقيف؛ والترجمة والتعريب؛ والتواصل الإلكتروني؛ ومشاريع الرقمنة؛ ومشاريع البحث والتطوير اللغوي والثقافي.

وفي هذا الشأن، ننوه بما أنجزه مجمع اللغة العربي الليبي من إصدارات ومطبوعات خلال الفترة (2003-2021)، كما هو موضح في الجدول رقم 4، المرفق، والتي نأمل أن تدرج ضمن المحتوى الرقمي بموقعه الإلكتروني، في شكل كتب رقمية متاحة للتحميل الرقمي، وبالإمكان إدراج بعضها في أطر النصوص الرقمية التشعبية، Hypertext أو على الأقل يوضع فهرس شامل لها في هذا الشكل الرقمي المفيد كثيراً للباحثين والمهتمين.

جدول رقم (1)

يوضح استخدام العرب للـ(إنترنت) (ديسمبر 2021 / يناير 2022)

نسبة المستخدمين من الإجمالي (%)	إجمالي مستخدمي (الإنترنت)	إجمالي عدد السكان	
66.2%	5,251.737.363	7.934.716.815	العالم
55.93%	250.472.992	447.817.786	العرب
5.64%	نسبة السكان العرب من سكان العالم		
4.77%	نسبة المستخدمين العرب من مستخدمي العالم		
85%	* نسبة مستخدمي الفيسبوك العرب من مستخدمي الإنترنت العرب		
47.73%	* نسبة مستخدمي الفيسبوك العرب من السكان العرب		

(محتسب من بيانات أولية على الموقع www.internetworldstatus.com)

جدول رقم 2

يوضح استخدام (الإنترنت) و(الفيسبوك) تفصيلا في البلدان العربية

(ديسمبر 2021 / يناير 2022)

البلد	عدد السكان	عدد مستخدمي (الإنترنت)	نسبة المستخدمين من السكان (%)	عدد مستخدمي (الفيسبوك)	نسبة مستخدمي (الفيسبوك) من مستخدمي (الإنترنت) (%)
الجزائر	44,616,62	25,428,159	57.0	25,140,000	98.87
جزر القمر	888,451	193,700	21.8	193,700	100
جيبوتي	1,002,187	548,832	54.8	258,100	47.03
مصر	104,258,327	54,741,493	52.5	48,830,000	89.20
ليبيا	6,958,532	5,857,000	84.2	5,857,000	100
موريتانيا	4,775,119	969,519	20.3	927,300	95.65
المغرب	37,344,795	25,589,581	68.5	21,730,000	84.92
الصومال	19,359,504	2,089,900	12.8	2,089,900	100
السودان	44,909,353	13,124,100	29.2	1,300,000	9.95
تونس	11,935,766	8,170,000	68.4	8,170,000	100
البحرين	1,748,296	1,707,533	97.7	1,495,900	87.61
العراق	41,179,350	24,525,000	59.6	25,520,000	104.06
الأردن	10,269,021	8,700,000	84.7	6,386,000	73.40
الكويت	4,328,550	4,256,466	98.3	4,227,000	99.31
لبنان	6,769,146	5,546,494	81.9	4,160,000	75.00

73.89	2,963,700	76.8	4,011,004	5,223,375	عمان
92.14	3,116,000	64.8	3,381,787	5,222,748	فلسطين
96.04	2,935,000	104.3	3,056,000	2,930,528	قطر
82.49	26,280,000	90.1	31,856,652	35,340,683	السعودية
100	8,500,000	46.5	8,500,000	18,275,702	سوريا
100	10,316,000	103.3	10,316,000	9,991,089	الإمارات
42.28	3,341,600	25.9	7,903,772	30,490,640	اليمن
85.33%	213,737,200	55.93%	250,472,992	447,817,786	الإجمالي

(محتسب من بيانات أولية على الموقع www.internetworldstatus.com)

جدول رقم (3)

يوضح ترتيب 14 دولة عربية من 140 دولة

(حسب 5 مؤشرات للقدرة التنافسية الاقتصادية تؤثر في مستوى التمثل على الشبكة)

القدرة على الابتكار (بمستوى الانفتاح)	استقرار الاقتصاد الكلي	تبني تكنولوجيا المعلومات والاتصالات	البنية التحتية	المؤسسات	الدولة	
35	1	6	15	19	الإمارات	1
37	40	9	26	31	قطر	2
72	119	38	30	42	البحرين	3
41	1	54	40	39	السعودية	4
61	114	59	95	113	لبنان	5
86	58	61	24	36	عمان	6

103	1	62	61	57	الكويت	7
59	101	75	73	50	الأردن	8
106	111	83	88	120	الجزائر	9
84	118	90	84	75	تونس	10
78	47	93	53	54	المغرب	11
64	135	100	56	102	مصر	12
129	97	118	135	133	موريتانيا	13
133	133	136	138	139	اليمن	14

- المصدر: مستخلص من تقرير القدرة التنافسية للاقتصاد العالمي لسنة 2018 (The Global Competitiveness report 2018, p 616-617, 620-621).

تم ترتيب البلدان حسب أولوية مؤشر «تبني تكنولوجيا المعلومات والاتصالات» يلاحظ، المنظور العام مازال دون المستوى المطلوب، وإنه حتى البلدان التي تتراءى متقدمة نسبيا في بعض الجوانب المبينة، كالإمارات وقطر أو السعودية مثلا، فهي حقيقة لم تحصل على وضعية متوازنة بين المؤشرات المذكورة. ولذا، يتضح أن التمثل العربي في العالم الشبكي الافتراضي ضعيف جدا بالمستويات الذاتية المتقدمة، فضلا عن ضعف وتدني المنتجات المعلوماتية عربيا، وبالأخص صناعة البرمجيات، الأمر الذي لا يجدي حقيقةً بمستوى عال من الاستخدام التقني الإلكتروني اعتمادا على الذات والخصوصية العربية، إذ أن درجة الاستقلالية والابتكار ضعيفة جدا، والوضع الراهن لقطاع صناعة البرمجيات لا يسمح بالقول بصناعة برمجيات عربية ناجحة، تلبى احتياجات مجتمعاتنا العربية في التمثل الافتراضي العربي الإيجابي، وعموم مظاهر التنمية الشاملة، والتواصل الكوني، والانتشار العربي، والازدهار بالمستويات المطلوبة.

جدول رقم (4)
يوضح أعداد إصدارات ومطبوعات مجمع اللغة العربية الليبي
خلال الفترة (2003 - 2021)

العدد	النوع	رقم
21	كتب متخصصة من اختصاصات واهتمامات المجمع	1
34	دوريات:	2
12	- حولية المجمع.	
5	- بحوث مجتمعية.	
17	- مجلة المجمع.	
5	أعمال المؤتمرات والملتقيات العلمية	3
3	أدلة للتعريف بالمجمع وأعماله	4
63	إجمالي المطبوعات	

(المصدر: مستخلص من تقرير ودليل المجمع، 2007)

ديوان ابن زكري نصّ مفتوح على سيرته، ومحدّدات التّهضة الأدبيّة في بلاده

د. عمر خليفة بن إدريس

عضو مجمع اللغة العربية الليبي

ولد الشّاعر مصطفى محمّد بن زكري في غضون عام 1853م، بمدينة طرابلس، وبها نشأ⁽¹⁾، وتعلّم في مساجدها ومدارسها على أيدي رجال من أهل العلم والفضل، وشهد له أكثرهم بالتّباهة والتّرويّ وحصافة الرّأي، وهي صفات أهلته مع حذقه اللّغة التّركيّة لتقلّد بعض الوظائف المهمّة في دواوين الدّولة الحاكمة⁽²⁾، دون أن يحول ذلك بينه وبين الانتماء إلى وطنه وقومه ولغة بني أمّته الّتي كان حريصاً على تعلّمها وتعليمها، وقرض الشّعربها، بل وظّف مقدرته الشّعريّة في ضبط قواعد هذه اللّغة، بأراجيزه وأشعاره الّتي جمع منها ما أودعه في ديوان⁽³⁾، ونشره في أواخر العهد العثماني، وعاش بعد ذلك إلى أن وافاه الأجل عام 1918م.

وحول ديوان ابن زكري كتب الشّاعر أحمد رفيق المهدي يقول: "لم يطبع في وطننا منذ سكنته لغة الصّاد سوى ديوانين، لم أعرف لهما ثالثاً، أحدهما لا يزال صاحبه حيّاً ينظم⁽⁴⁾؛ لذلك لا يمكنني التّكلم عنه قبل الاطلاع على كامل إنتاجه الفكري، والآخر هو

(1) أعلام ليبيا، الظاهر الزاوي، المدار الإسلامي، طرابلس، ط3، 2004م، ص396.

(2) المصدر السابق.

(3) ديوان ابن زكري، ص23 - 25.

(4) لعله يقصد عبد الله يحيى الباروني؛ إذ إنّ ديوانه طبع سنة 1892م، انظر: الصّيد أبو ديب، معجم المؤلّفات الليبية المطبوعة، مجلس الثقافة العام، 2006م، ص25، 26.

ديوان السيد مصطفى بن زكري، الذي سنتكلم عنه ونبيدي رأينا فيه، وإن لم تكن لنا معرفة تامّة بحياة الرجل الأدبيّة، ودرجة ثقافته، وحالة الوسط الذي يعيش فيه، وعلاقته بأدباء عصره⁽¹⁾.

ولكأنّ رفيقاً كان يبحث عمّن يمكن أن تتحدّد به منهما بداية التّهضة الأدبيّة في ليبيا، إذا ما أخذ في الحسبان مجابلتهم لشاعرين من شعراء مصر، هما محمود سامي البارودي، وإسماعيل صبري، وهذا لا يعني أنّه يضعهما ويضع أشعارهما في رتبة شعر البارودي، ورتبة شعر إسماعيل صبري، ولكن على سبيل أن تتحدّد بهما جميعاً بداية التّهضة الأدبيّة في ليبيا، التي كاد المصراقي يقصرها على ابن زكري دون غيره؛ لأنّه ”قدّم ديوانه، للطباعة في أواخر العهد العثماني“⁽²⁾، ولأنّه ”أول ديوان، من شاعر ليبي يطبع، تعمّد الشّاعر ألاّ يرتبه على حروف المعجم، كما كان سائداً في ترتيب قصائد الدّواوين“⁽³⁾.

ومع احتجاب قصيدة ابن زكري في محيطها، وبقائها منقطعة لأهواء الغزل انقطاعاً غداً يوحد مرّة أخرى بينه وبين إسماعيل صبري، الذي كان صاحب ميل إلى المقطوعات الغزليّة، بل لعلّ ابن زكري كان يحاول أن يشاركه في ما يدعوه الرّافعي ”التلّوم على صنعة الشّعر، والتّأني في عمله، وتقليبه على وجوه من التّصّحّح، وتمحيصه بالتّقد والابتلاء لفظاً لفظاً وجملة جملة“⁽⁴⁾. فكوّن ابن زكري بهذا التّصفح حصيلة لغويّة، وظفها في تنمية أفكاره وتجاربه، ونحا بها نحواً تعليمياً ساق فيه ألواناً من الجناس، وكثيراً من التّوريات؛ تبعاً لانبهار التّاشئة بها في ذلك العصر، وإثارة لاجتهادهم في تفسيرها واستخدامها، وتوسيعاً لآفاق خيالهم، وتنميّة قدراتهم الإبداعية.

(1) ليبيا المصورّة، العدد الثالث، السّنة الثانية، ديسمبر، 1937م، وانظر أيضاً ديوان رفيق المهدي، الفترتان الأولى والثانية، ص 33.

(2) ديوان ابن زكري، ص 23.

(3) المصدر السابق، ص 25.

(4) الرافعي، مصطفى صادق: وحى القلم، 258/3، دار الصّحوة، مصر 2008م.

ديوانه نصّ مفتوح على سيرة صاحبه

على أنّه لا غضاضة في هذا، إذ غدا شعره سيرة مفتوحة على ذات صاحبها؛ لأنّه بوح يتّصف بوحده مع ما يجول فيها من مشاعر الودّ والهيام؛ لذا كان يوصف في مقام التعريف به "بشاعر الغزل الرقيق"⁽¹⁾. ويعدّ فيمن يسير في أسلوبه "على أنماط المتقدّمين من شعراء الغزل والصبابة وصرعي الهيام"⁽²⁾، أو بالأخص سير شعراء تلك "السّلالات الظاهرة التي نرحت عن الأندلس ... لما نجد في شعره من رقّة وصفاء، وتأثير في الرّوح والمشاعر"⁽³⁾.

وأياً ما كان الأمر، فلعلّه تأثر بهؤلاء جميعاً في مراحل من حياته، فكان ينتقي من أساليب طرائقهم ما تصبو إليه نفسه، حتّى إذا استقرّ به الأمر على أن يتخذ الغزل موضوعاً يجليّ فيه قدرته على توليد معاني الشّعور وصوره، ألفيته ينفذ إلى ذلك من حيث إنّه يجعل للحبّ ديناً، وللمعنى والبدائع روضاً، وللأسى لساناً، وللجفون باباً، وللعبارة عبارة، وللمحاسن روضاً، وللسهاد عيناً، وللود كأساً، وللأشجان سفينة، وللجوي بروداً، وللعبرات يداً، وللألم قيوداً، وللأسى وادياً، وللأمانى ثماراً، وللغرام دستوراً، ودينياً، وحيّاً، وفرضاً، وأسباباً، ودعاةً، وخدماءً، وآيات تتلى، ومما يفصح عن ذلك تمام الإفصاح قوله⁽⁴⁾:

وَأَنْتَظَرْنَا طَلَائِعَ الْحُسْنِ حَتَّى جَاءَنَا نَعْرُ فَجَرَهَا بِابْتِسَامِ
وَتَرَاءَتْ رَايَاتُهَا تَتَبَاهَى بِجُنُودٍ جَاءَتْ لِنَصْرِ الْعَرَامِ
وَأَثَارَتْ نَفْعَ الصَّبَابَةِ حَتَّى ضَلَّتِ النَّفْسُ فِي قَتَامِ الْهُيَامِ
فَالثَّقَيْنَا مَعًا وَشَمَرَتِ الْحُ رَبُّ عَنْ سَاقِهَا لِسَقِي الْحِمَامِ

(1) عفيفي، محمد الصادق: الشّعور والشّعراء في ليبيا، ص 247، مكتبة الأنجلو، مصر، 1957م.

(2) ديوان ابن زكري، مقدمة المحقق، ص 27.

(3) الزاوي، الظاهر: أعلام ليبيا، ص: 397.

(4) ديوانه، ص 60.

فجعل كما ترى للحسن طلائع يلوح بها ثغر صاحبه، فيلوح افترار أسنانها كما يلوح الفجر في نواحي الأفق، وإثها لتباهى بأسنان مصفوفة، تترأى كأنها رايات جند جاءت لنصرة جيش الغرام، فأثار اندفاعهم، وحراك راياتهم نقع الصّابة، فلا محالة أنّ الإغراق في التخيّل مضى به إلى أبعد غايا ته؛ إذ جعل للصّابة، وهي حرقه الشّوق، نقعاً أي غباراً مثاراً في ميدان عراك، وهي استعارة موصولة باستعارة ضلال التّفنّس في قتام الهيام؛ لأنّ الهيام حرقه الشّوق وشدّته، وأن يذهب صاحبه على وجهه؛ لغلبة الهوى عليه، وفي كلّ مبالغة واستعارة، ”ولا تقع الاستعارة إلّا للمبالغة، ولولا ذلك لكانت الحقيقة لا يجوز غيرها“⁽¹⁾.

وينبغي أن نلاحظ التّركيب الإضافي بين الحيّ والغرام، كيف يسوقه إلى تراكيب نابضة بالحزن والأسى، تعكس مشاعر لا يشعر بها غيره، بل لا يعرف غيره كيف يقرّر في الدّهن والدّوق والفهم أن ”يسعّف القلب بالعذاب“، وأن ”يمنع اللحظ من الفؤ، حيث قال⁽²⁾:

سَأْسَعِفُ قَلْبِي فِي الْهُوَى بِعَدَايِهِ	وَأَتْرِكُ ذِكْرِي خَالِدًا بِدَهَابِهِ
وَأَمْنَعُ لِحْظِي أَنْ يَفُوزَ مِنَ الْكُرَى	بِطَيْفِ خَيَالٍ يَقْتَضِي سَدَّ بَابِهِ
فَسِرْ بِي رَعَاكَ اللَّهُ يَا دَاعِي الْهُوَى	إِلَى مُنْتَهَى وَاوِي الْأَسَى وَسَرَابِهِ
وَعَرِّجْ عَلَيَّ حَيَّ الْعَرَامِ وَحَيِّهِ	وَسَلُّهُ مَتَى نَحْظِي بِوَصْلِ ثُرَابِهِ
وَرَوْحُ فُؤَادِي مِنْ شَمَائِلِ مُسْعِدِي	بِرَاحِ يَهِيمِ الصَّبِّ قَبْلَ شَرَابِهِ

ولئن كان ديوان ابن زكري صغيراً، وهو صورة من صور وجوده، فحسبه أنّ صغره صغر الشيء المنتخب المرکز، الذي لا تخرج منه من صورة إلّا وأنت بإزاء أخرى تخالط نفسه بنحو أو بآخر من أنحاء هذه التّراكيب التي رصدنا شيئاً منها، والتي لم يثر منها إعجاب الأستاذ على مصطفى المصراقي إلّا قول ابن زكري⁽³⁾:

(1) الفسر، شرح ابن جنيّ الكبير على ديوان المتنبي، تحقيق رضا رجب، دمشق، دار، ينباع، ط، 999/2.

(2) ديوان ابن زكري، ص: 125.

(3) ديوان ابن زكري، ص: 63.

يَا نَيْيَ الْجَمَالِ أَصْبَحَ دَمْعِي مُرْسَلًا فِي هَوَاكَ بِالْبَيِّنَاتِ
 الذي قال عنه: ”وهذا التّعبير من مبتكرات الشاعر ابن زكري، وما أحسب أحدًا سبقه إليه في عصره“⁽¹⁾، وهو حسابان أراه في غير محله؛ لأنّه لا يختلف عن التراكيب التي تطغى على معجمه الشعري، ويمثّل لفظ الغرام فيها مضافًا إلى كثير منها؛ تبعًا لأصحاب ”الطريقة الغرامية“⁽²⁾، وهم شعراء يُعدّون في مشاهير المتأخّرين، وفي أعلام العصر العثماني؛ ممّن انصرفوا إلى البديع، وتصريف وجوه القول عليه، وأدركوا بأذواقهم أنّ لفظ الغرام مبعث توق وإلهام وانتشاء، ذلك لأنّ كلمة ”غرامي“ من العناصر الشعريّة التي استهلّ بها أحمد بن فرح الأشبيلي⁽³⁾، (ت: 699 هـ) قصيدة غزلية أخلصها مدح الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وساق في أبياتها العشرين كثيرًا من ألفاظ المحدثين ومصطلحاتهم، وأخضعها لقلب غزلي رقيق، أخرجها به مخرجًا سرّيًا، في عمليّة إيجائية واعية، يقتضي تمثّلها أن نسوق من أبياتها العشرين ما يظهر للقارئ إدارة ألفاظها، وشكل انتظامها، واتّساق تراكيبها، إذ يقول⁽⁴⁾:

غَرَامِي صَحِيحٌ وَالرَّجَا فِيكَ مُفَصَّلٌ وَحُزْنِي وَدَمْعِي مُرْسَلٌ وَمُسْلَسَلٌ
 وَصَبْرِي عَنْكُمْ يَشْهَدُ الْعَقْلُ أَنَّهُ ضَعِيفٌ وَمَتْرُوكٌ وَذُلِّي أَجْمَلٌ
 وَلَا حَسَنٌ إِلَّا سَمَاعُ حَدِيثِكُمْ مُشَافَهَةٌ يُمَلَى عَلَيَّ فَأَنْقُلُ
 وَأَمْرِي مَوْفُوفٌ عَلَيْكَ وَلَيْسَ لِي عَلَيَّ أَحَدٌ إِلَّا عَلَيْكَ الْمُعْوَلُ
 وَلَوْ كَانَ مَرْفُوعًا إِلَيْكَ لَكُنْتُ لِي عَلَيَّ رُغْمِ عُدَالِي تَرِقُّ وَتَعْدِلُ

(1) نفسه، ص: 30.

(2) الزافعي، مصطفى صادق: وحي القلم، ص 13.

(3) هو أحمد بن فرح بن أحمد بن محمّد الإمام الحافظ الزاهد الإشبيلي الشافعي، ولد بإشبيلية سنة 625 هـ، وأسر في أخذ الفرنج لها سنة 646 هـ، وأخلصه الله من أسره، فارتحل إلى مصر، فتفقّه بها على العزّ بن عبدالسلام، وارتحل من بعد إلى دمشق، فسمع من أعيان علمائها، وعني بالحديث، فتعلّق بالأخذ عنه أفاضل العلماء، وكانت وفاته عام (699 هـ).

(4) انظر شرح القصيدة في زوال التّرح: شرح منظومة ابن فرح، ضمن أربعة شروح لمتن غرامي صحيح، بيروت، المكتبة العصرية، ص: 89.

وَعَدْلٌ عَدُولِي مُنْكَرٌ لَا أَسِيغُهُ وَزُورٌ وَتَدْلِيْسٌ يُرَدُّ وَيُهْمَلُ
أَقْضَى زَمَانِي فِيكَ مُتَّصِلَ الْأَسَى وَمُنْقَطِعًا عَمَّا بِهِ أَتَوَّصَلُ

على هذا النحو أضحى لفظ الغرام من الألفاظ التي شَغَفَ بها شعراء الغزل، وكأنته الجديد الذي يمثل روح المعاصرة، أو الحقيقة الراهنة عند شعراء الرِّقَّة من متأخري العصر العثماني، كابن النَّحَّاس⁽¹⁾، (ت: 1052هـ - 1642 م) والخال الطالوي (ت: 1111 هـ - 1699 م)، والكيواني الدمشقي (ت: 1173 هـ 1759 م)، وإسماعيل صبري (ت: 1322 هـ - 1904 م) وهو شاعر مصري يعدُّ ديوانه مرجعاً مهماً من مراجع مفردات لفظ الغرام وتراكيبه في ديوان مصطفى بن زكري، ولعلَّ خير ما يساق من التراكيب فيه، أي في ديوان إسماعيل صبري على وجه الخصوص: ”ذَلَّ الغرام، مكنون الغرام، كأس الغرام، فتك الغرام، عرس غرامي، سمير غرامي، شرك الغرام، عهد الغرام، سيبقى غرامي، يزيد غرامي“⁽²⁾، فأما ذكر لفظ الغرام على وجه الأفراد، فمن الكثرة بمكان، ولعلَّ من طريف ما ذكر فيه إسماعيل صبري لفظ الغرام قوله⁽³⁾:

يَا لَيْلَةً لَدَّ لِي كَأْسُ الْغَرَامِ بِهَا حَتَّى تَحْيَلْتُ أَنَّ الدَّهْرَ صَافِيَانِي
مَضَتْ سَرِيْعًا وَذَكَرَهَا تُحْمَلْنِي ذُلُّ الْغَرَامِ، وَمُرُّ البُعْدِ أَبْكَانِي
كَأَنَّ وَعْدَكَ حُلْمٌ زَارَنِي وَمَضَى كَأَنَّتْ حَقِيقَتُهُ وَجَدِي وَأَحْزَانِي

مصطلحات العلوم وترددها في شعره

أخضع التقد العربي الكلمة الشعريَّة لنظرة معيارية صارمة؛ إذ اشتراط التقاد فيها شروطاً تتصل بمبناها ومعناها، فقالوا بمقتضى ذلك: ”وللشعراء ألفاظ معروفة، وأمثلة مألوفة، لا ينبغي للشاعر أن يعدوها، ولا أن يستعمل غيرها“⁽⁴⁾. ومراعاة لهذا

(1) انظر ترجمة هؤلاء في (ت: اريخ الأدب العثماني) للدكتور عمر موسى، ص: 89، 407، 506.

(2) ديوان إسماعيل صبري، الصفحات: 251، 263، 267، 269، 295، 297، 301، 303.

(3) نفسه، ص: 263.

(4) ابن رشيق، أبو على الحسن القيرواني: العمدة 1: 128، الطبعة الأولى، تحقيق محي الدين عبد الحميد، القاهرة، مطبعة حجازي، 1934م.

الاعتبار للاحظ محقق الديوان أنّ في شعر ابن زكري "إشارات إلى مصطلحات الفقه، والبلاغة، والتحو"، وأنّ له قوّة مستمرة في ذلك، واقتداراً على توظيفها التوظيف الأمثل لأغراضه، تلاحظها في قوله⁽¹⁾:

بِرَائِي الضَّنَى حَتَّى خَفَيْتُ عَنِ الْوَرَى وَأَمْسَيْتُ فِي طَيِّ الْوُجُودِ مُقَدَّرَا
كَأَنَّيَّ صَمِيرٌ يَسْتَحِيلُ بُرُوزُهُ أَقْدَرُ فِي الْأَوْهَامِ شَيْئًا وَلَا أُرَى

بصورة هذا الصمير الذي يقدر في الكلام وجوده صور الشاعر ذاته، وقد طواه عناء الحبّ، فلم يعد ذاتاً تدرك عياناً، وتمثل وجوداً، ومردّ هذه الصورة إلى أنّ أصل "البري" نحت الشيء بأداة، حتّى يغدو إلى حال من الضعف، وقد استعار الشاعر لفظ "البري" هذا للمبالغة في ضالة هيئته، وأنّه صار إلى حال لا يدرك معها، بل تخيل أنّ للوجود طياً كما يطوى الكساء ونحوه، وتخيّل نفسه كامناً في طيّ هذا الوجود، الذي لا تستحضره الأذهان إلاّ كما يستحضر الصمير المستتر، الذي لا يبز لا في التطق ولا في الكتابة، فلا مرأى في أنّ استعارتي "بري الضنى إياه"، وصيرورته في "طيّ الوجود" استعارتان مغرقتان في التخييل، كشف التشبيه في البيت الثاني عماء الصورة، استناداً إلى تعريف النحاة للصمير المستتر، وهو الذي يكون "خفياً غير ظاهر لا في التطق ولا في الكتابة"⁽²⁾، وتلاحظها في قوله⁽³⁾:

عَيْرَ أَيِّ كَالطَّيْفِ فِي الضَّعْفِ لَوْ أَنَّ عَمَتَ يَوْمًا بِالْوَصْلِ لَمْ تَرَ ذَاتِي
كُنْتُ فِي النَّاسِ ظَاهِرًا فَطَوَى حُبُّ بُكَ جِسْمِي فَصَارَ فِي الْمُضْمَرَاتِ
صَاحِ دَعْنِي فَلَسْتُ مِثْلَكَ صَاحِ وَتَلَقَّنِي فِي وَصْفِهِ كَلِمَاتِي
وَأَثَلُ آيِ الْغَرَامِ وَاصْدَعْ بِمَايَا مُرْكُ الْحُبِّ فِي بَدِيعِ الصِّفَاتِ
وَأَنْتَصِبْ فِي الْهَوَى لِرَفْعِ الْحُمَيَا تَرَ جَزَمَ الْأَسَى وَخَفَضَ الثُّهَاتِ

(1) ديوان ابن زكري، ص 124.

(2) النحو الوافي 1/198.

(3) ديوان ابن زكري، ص 64.

لَا تَخْفُ وَاشِيًّا فَأَنْجُمُ شُهْبِ الرِّزِّ رَاحَ مُنْقَضَةً لِرِصْدِ الْوُشَاةِ
وَأَدْرِهَا حَتَّى يَنْوَبَ سَكُونُ الرِّزِّ رَاحَ فِي ذَاتِهِ عَنِ الْحُرَكَاتِ
نِسْبَتِي فِي هَوَاكِ مُنْدُ أُضِيفَتْ عُرِفَتْ بَيْنَ مَعْشَرِي نَكِرَاتِي

هكذا خيّل للشاعر وهو يكشف ذات من يخاطبها بأنه غدا كالخيال الطائف في المنام، وأنها لو أنعمت عليه بالوصل، فلن ترى ذاته، كما كان قبل أن يطوي الغرام جسمه، ويُعدّد من بعد في المضمرات، ثم جرد من ذاته ذاتا صار يخاطبها بقوله: صاح، أي يا صاحبي، دعني فيما أنا فيه من حزن وألم، فأنا لم أعد صاحياً مثلك، أعني ما يقال وغير ما يقال. ولكن تلقّن لتعرف في وصف من كانت كلماتي، واجعل قلبك معرضاً لهواه، وتقصّ حقيقة الجمال، وتأمل علاماته الملازمة له ملازمة لا تبدو فيمن هو سواه، ثم امتثل لما يأمرك به الحبّ، واتل أي الغرام في بديع صفاته، وانصب في هواه حتى لا تستبدّ بك نشوة حماه.

ثم لا تهب واشياً؛ لأنّ سورة الشّراب إذا انقضّت انقضاض الشّهب رصدت الوشاة، فأظهرت مكنون أسرارهم، فأدرها حتى ينوب سكونها مناب حركات شاربها، وتصرف هواجس نفوسهم وخواطر قلوبهم.

ومن البين أنّ ابن زكري لا يسعى إلى توظيف هذه الاصطلاحات اللغوية توظيفا مغرقاً في عماء التأويل، على طريقة ابن عربي ومن ذهب مذهبه، بمقدار ما كان يسعى إلى مشاركة شعراء العصر التركي ولعمهم بالبديع، وما يوقّره من زخرف وزينة وتمويه، ويمضي من ثمّ إلى ما مضى إليه من أغرم بالتوريّة وفضّلها على الجناس على نحو ما يبدو في قوله⁽¹⁾:

وَأَنْتَصَبُ فِي الْهَوَى لِرَفْعِ الْحُمَيَّا تَرَّ جَزَمَ الْأُسَى وَخَفَصَ الثُّهَاتِ
ذلك أنّ كلمة "رفع" لها معنيان: قريب يتبادر إلى الذهن وهو الرفع الذي هو

(1) ديوان ابن زكري، ص 65.

كالإعراب في البناء، وسبب مبادرته الذّهن هو ما كان من التّمهيد له بلفظ "انتصب"، وأمّا الآخر البعيد فهو الرّفْع الذي هو ضدّ الوضع.

ومثل ذلك أيضا قوله⁽¹⁾:

وَأَدْرَهَا حَتَّى يَنْوَبَ سُكُونُ الرَّجُلِ رَاحَ فِي ذَاتِهِ عَنِ الْحُرُكَاتِ

فمن الواضح أنّ لكلمة "الحركات" هنا معنيين: أحدهما قريب يتبادر إلى الذّهن، وهو الحركات الإعرابيّة المعروفة، وسبب تبادر الذّهن إليها ما سبقه من قوله "ينوب سكون"، وثانيهما بعيد، وهو أنّه قصد بكلمة "الحركات" أن يحلّ في الرّاح السّكون، فيهدئ تحرّكه التّاجم عن تفاعل عناصره.

ومثل ما سبق قوله⁽²⁾:

أَمْرُهُ فِي الْقُلُوبِ مَاضٍ وَلَكِنْ مَالَهُ مِنْ مُضَارِعٍ لَهُ فِي الصِّفَاتِ

التّوريّة في هذا البيت في كلمة "ماضٍ"؛ لأنّ لها معنيين: أوّلها ما وضع لحدّث سبق، وهو المعنى القريب الذي يتبادر إلى الذّهن، بسبب التّمهيد له بكلمة "أمره"، وثانيهما بعيد، وهو أنّه أراد بكلمة "ماضٍ" أنّ أمره نافذ قاطع، لا تردّد فيه، وهذا هو المعنى الذي قصد إليه الشّاعر، وتحريّ وضع الأسلوب على هذا التّحو وما سبق ذكره يدعى أسلوب التّوريّة.

على أنّ حفاوة ابن زكري بأسلوب التّوريّة حفاوة تمتدّ جذورها إلى أيام الطّلب الأولى، فيوم أتمّ هو ومن كان معه قراءة كتاب شذور الذّهب في علم التّحو، أنشأ يقرّظ الكتاب، ويثني على المحصول العلمي الذي اكتسبه منه هو وزملاء الطّلب، ويومئذ أنشأ يقول⁽³⁾:

(1) نفسه.

(2) ديوان ابن زكري: ص 65

(3) نفسه، ص: 173.

كَيْفَ نَحْشَى فَاقَةَ الْجُهَالِ بَعْدَمَا نَلْنَا شُدُورَ الذَّهَبِ
وَارْتَشَفْنَا مِنْ تَنَايَا لَفْظِهِ فَزَهْدِنَا فِي ارْتِشَافِ الضَّرْبِ

ذلك أنّ قوله "ارتشاف الضرب" له معنيان، قريب يتبادر إلى الذهن، وهو أنّ "الضرب" هو العسل، وأنّ "ارتشافه" يعني تناوله بالشفّتين⁽¹⁾، وبعيد وهو اسم كتاب لأبي حيّان الأندلسي في النحو يدعى "ارتشاف الضرب"⁽²⁾، فما يعنيه ابن زكري ينصرف إلى الثناء على كتاب شذور الذهب، وأنّ المحتفين بحتمه بمأمن أن يفتقروا إلى النحو ففقر الجهال بهذا العلم؛ لأنّهم حذقوا النحو ومهروا فيه بقراءتهم لكتاب شذور الذهب قراءة صيرتهم يزهدون في قراءة كتاب ارتشاف الضرب، الذي يعدّ من أمّهات الكتب في علم النحو.

هكذا تبدو اصطلاحات العلوم شأنها شأن حروف اللغة، تبدو لغير عارفيها من الأشياء الصّامته، فإذا تناولها الشعراء العلماء بحكم معرفتهم بها أعطوها صورتها الموحية المتكلمة؛ لأنّ "الشعر في أسرار الأشياء لا في الأشياء ذاتها"⁽³⁾.

وكفى بقارئ قصيدة "يا نبيّ الجمال"⁽⁴⁾، أنّ يعيد النظر فيما استخرجناه من بعض أبياتها من اصطلاحات وتوريات، وأن يعود إلى مراجعة نصّها كاملاً في الديوان، ويقدر في نفسه ما قدرناه من أنّ الشاعر ذاته كان يحرّض قراء شعره على ذلك، بل حسبه أن يضع نصب عينيه لغة الأرقام، ثم يتحقّق من دلالاتها الظاهرة، وما تعنيه حقائقها ومجازاتها التي تبدو صورتها العدديّة على هذا النحو:

عدد أبيات القصيدة	عدد كلماتها	الكلمات القرآنيّة	مصطلحات النحو
24	225	25	17

(1) القاموس المحيط، مادة: "رشف".

(2) ارتشاف الضرب من لسان العرب، أبو حيان النحوي، مكتبة الخانجي، تحقيق رمضان عبد التواب ورجب عثمان محمد

(3) الرافي، مصطفى صادق: وحي القلم، 234/3.

(4) ديوان ابن زكري، ص63.

البنية الوزنيّة وتحكيمها في ترتيب محتويات الديوان

يعدّ الوزن من العناصر المكوّنة للنصّ الشعري من حيث إنّه عنصر يولّد التناغم الصّوتي السّاري بين شطري البيت، التاجم عن وحدة معناهما، ونسق تركيبهما؛ ذلك لأنّ القصيدة في فطرة خلقها كانت ملتحمة بعالم الأذن واللسان معاً، وهي لا تدخل حيّز الوجود الفعلي إلّا بهما، ومن ثمّ كان وصف الوزن باللذّة في قول المرزوقي: "على تحيّر من لزيد الوزن"⁽¹⁾ ذا دلالة، من حيث إنّ الأثر يتعلّق بذائقة المتلقّي، ويكون التّعويل هنا على اللسان الذي يقرأ وينشد في آن واحد، وفي تدفق متلاحق، دون أن يتعثر، أو يجد عسراً في مواصلة القراءة والإنشاد؛ لعب خلقي، أو قصور معرفي، وعلى الأذن أن تسمع وتعي، وتغدو الكلمات لديها أصواتاً تطرب وتشجي، دون أن تنفكّ عنها دلالاتها. وهنا تمثل حقيقة جوهرية، لعلّ ابن زكري وعاهها فأدار وفقها ترتيب ديوانه، فأثر في ترتيب قصائده اتّساقاً راعى فيه "البحور دون الحروف"، وإن كان من غير المألوف، لكي لا تذهب عند القراءة طلاوة الاتّصال، بوحشة تباين الأوزان والانتقال"⁽²⁾.

لكنّ محقّق الديوان مضى إلى غير هذا، فقال: "لقد راعى (الشاعر) في ترتيب قصائده وحدة الإيقاع الفتيّ والجرس، وقد تركنا ترتيبه هذا في هذه الطبعة، ولكن راعينا مع هذا وحدة الموضوعات في ترتيب الأبواب والفصول، ومعذرة إليه... فقد رأينا أن نجعل الغزل مرتّباً مع بعضه، والفصول الأخرى، بدل تداخل الفصول والموضوعات"⁽³⁾.

ومعلوم أنّ هذه إن تداخلت ضمنّ السّياق الذي اعتمده الشّاعر، فإنّ الوزن يجمع بينها، حيث لا ينبغي أن يغيب عن الوعي، أنّ آية التّحقيق المحكم إلّا يتصرّف المحقّق فيما ارتضاه صاحب النصّ، وعدّه محقّقاً لأغراضه ومقاصده التي أدار عليها ترتيب نصوص ديوانه، ولن تمثل لنا صورة هذا الانتظام الذي نتوخّاه، إلّا بالتأمّل في ترتيب القصائد،

(1) المرزوقي، أحمد بن محمد: شرح ديوان الحماسة، 9/1، لجنة التّأليف والنشر، القاهرة.

(2) ديوان ابن زكري، ص 24.

(3) نفسه.

وما هي عليه باعتبار أوزانها في سياقها من توالي صفحات الديوان، وما يبدو عليها من استرسال أو انقطاع في مسار انتظامها من توالي صفحات الديوان، التي يرصد الجدول التالي استرسالها، وانقطاعها الذي يشار إليه بـ (...).

الوزن	عدد الأبيات	أرقام الصفحات
الخفيف	178	59، 60، 61، 63، 64، 65، 67، 68، 69، 70، 71، ...، 165، 166، 167، 168، 169، 170.
الكامل	217	73، 74، 75، 76، 77، 78، 79، ...، 95، 96، ...، 100، 101، 102، 103، 104، ...، 106، 107، 108، 109، 110، 111، ...، 177، ...، 183، 194.
الرّمل	90	81، 82، 83، 84، ...، 112، 113، 114، 115، 116، 117، 118، 119، 120، 121، 122، 123، 124، ...، 179.
الطّويل	288	97، ...، 125، 126، 127، 128، ...، 153، 154، 155، ...، 174، ...، 177، 178، ...، 180.
المتقارب	53	85، 86، 87، ...، 89، 90، 91، 92، ...، 105، ...، 132، 133، 134.
الوافر	50	129، 130، 131، 132، ...، 161، ...، 174، 75، 176.
البسيط	31	93، 94، 000، 134، 135، ...، 149، 150، 151.
السّريع	16	134، 135، 136، 137.
المنسرح	17	171، 172، 173.

هذا ويجدر بي أن أشير إلى أنّ نسخة ديوان ابن زكري التي عوّلتُ عليها في هذه الدراسة، قد تجرّأ أحد القراء فانترع منها قصيدة أخلصها ابن زكري لمدح السّيد المهدي ابن السّيد محمّد بن علي السنوسي، ولا تعينني الدّوافع التي جرّأت صاحب الفعل على هذا. ومبلغ ما أبتغيه أن أنبّه إلى أنّ لابن زكري قصيدة لم تنشر

في الديوان، شطّر فيها قصيدة أبي سيف مقرب اليائية، التي أنشدها بين يدي السيّد المهدي بمناسبة ارتحاله من الجيوب إلى الكفرة، سأكتفي منها بتشطيره للبيتين الأوّل والثاني من القصيدة المذكورة⁽¹⁾:

”أَيَا رَاكِبَ الْوَجْنَاءِ تَطْوِي الْفَيَافِيَا“
 وَقَدْ لَاحَ نُورُ النَّجِّ لِلْعَيْسِ هَادِيَا
 فَتُنْهَلْهَا مِنْ لَاعِجِ الشُّوقِ أَدْمَعَا
 ”وَتُورِدُهَا آلَ الْمَفَاوِزِ صَافِيَا“
 ”تَوْمٌ بِهَا رُكْنَا رَكِينًا وَدَدْتُهُ“
 مَشَاعِرَ نُسْكِ أَوْ مُقَامَ دُعَائِيَا
 وَتَسْعَى إِلَى قَوْمٍ أَوْدُ مُقَامَهُمْ
 ”قَرِيبًا لِسَعْيِ حَوْلَهُ وَطَوَافِيَا“

تأملات في ضمّ أرجوزة نزهة الألباب إلى ديوان ابن زكري

لعلّ ابن زكري يوم امتلك العربيّة، وسرى الشعر على لسانه، انتبه إلى أنّ الألسنة لعهد تترسخ لكنة تركيّة أو لهجة محليّة، فاعتزم أن يكون طالب علم يأخذ العلم عن غيره، ثمّ ينهض بتعليم غيره، وأوفى الأدلة على ذلك أنّه نظم أرجوزة في قواعد الشّافية، عدّة أبياتها مائتان وواحد وثلاثون بيتًا، وهو طالب لا يتعدى عمره سبعة عشر عامًا، كما يشير إلى ذلك قوله⁽²⁾:

وَتَمَّ مَا قَصَدْتُ فَاغْدُرُ نَاسِجَا
 سَبْعٌ وَعِشْرٌ عُمْرُهُ يَاذَا الْحِجَا
 فالشّافية كتاب في الصّرف، والكافية كتاب في النّحو، وهما معًا لأبي عمرو عثمان بن عمر المعروف بابن الحاجب (ت: 646هـ)، والكتابان تولّاهما بالشرح محمد بن الحسن الرّضي الإسترابادي⁽³⁾، فهل استمدّ ابن زكري نظمه من الشّافية ذاتها، أو أنّه استمدّه منها ومن شرح الإسترابادي، ذلك مالا سبيل إلى الخوض فيه.

(1) نبّهني لهذا الدكتور أحمد جاد الله، وهو يسعى لنشرها في ديوان أبي سيف مقرب الذي تولّى تحقيقه مع غيره، 2017م، الأشرطة التي تطوّقها حاصرتان للأصل المشطّر.

(2) ديوانه، ص: 219.

(3) البغدادي، عبد القادر: خزائن الأدب، 20/1، تحقيق عبد السلام هارون، ط4، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1997م.

وعلى أيّ نحو كان استمداده، يظل في ضمّ الأرجوزة إلى الديوان علامة على تشكّل القافيّة تشكّلاً صرفيّاً، أوحى للشاعر بأن يرتب قصائد الديوان وفقاً للأوزان التّاجمة عن مقتضيات التراكيب، ونسب تردّد متحرّكاتهما وسواكنها، وهي نسب لا يجدي في إدراكها مجرّد الإلمام بعلم التّحو، بل تغدو حاجة المعلّم والمتعلّم إلى علم الصّرف أجدى للوقوف على الأوزان، وللإلمام بضروب القوافي ولوازمها، وما تتّزن به هذه وتلك من المتحرّكات والسّواكن. وهذا ما لم يكن، بل لن يكون، ما لم يتحرّر المحقّق استقامة أبنية النّصّ، وسلامة ضبطها؛ ومعلوم أن شرائط التحقيق تستدعي اعتماد المحقق على أصل مخطوط يعزى لمؤلفه مادةً وضبطاً، ولاسيما في علم لا يمكن لقارئه أن يصل إلى حقائقه بأدنى تأمل أو أقصاه إلا بالضبط الكامل لصيغ ألفاظه بالحركات، على النحو الذي ارتسمت به صور الحروف، وهيآت حركاتها في الأذهان. ولإيضاح ما نسعى إلى إيضاحه نسوق الأبيات التي عقدها التّناظم لباب أبنية الاسم الثلاثي عارية من الضّبط، كما هي عليه في الديوان؛ ليُعرف العنت الذي يجابه القارئ أيّ قارئ.

فافتح	وضم العين	والفا واكسرا	وزد	سكون العين	نحو الصّورا ⁽¹⁾
وأسقطوا	الذي يكون	كدئل	وعكسه	وقيل	إنّه يقل
وفعل	حلقي عين	وجدا	كفعل	فعل	وفعل وردا
وغير	فعل	أجز بكا	لكتف	وضمّ	عين فعل قد ينحذف
كضم	عين	فعل	وكسرما	كابل	وعين فعل اضمما

ثمّ نسوقها مرّة أخرى محكمه بالضّبط؛ ليعلم أنّ تحقيق النّصّ لا يعدّ مجرد جهد عضلي، بل هو قراءة متمنّنة في ألفاظه وتراكيبه، وإيماءاته لمقاصد مؤلفه، التي أعاننا على قراءاتها وضبطها الأستاذ مراجع الطّلحي، وهو صديق صدوق، ولغوي لا يصدر إلاّ عن تثبّت ورويّة، فجزاه الله خيراً ونفع بعلمه.

(1) ديوانه، ص 205.

ضبطه وبيان مضمونه:

فَأَفْتَحَ وَضَمَّ الْعَيْنَ وَالْفَاً وَكَسِرًا وَرَدَّ سُكُونَ الْعَيْنِ، تَحْوِ الصُّورَا
(في الأصل: تحو، وهو خطأ ظاهر)، وَالْفِعْلُ (ت:حو) مَجْزُومٌ فِي جَوَابِ الْأَمْرِ، (افْتَحَ)
وما عِطَفَ عَلَيْهِ. وَالصُّورُ: الأشْكَالُ، أَي: هَيْئَاتُ الْأَسْمِ الثَّلَاثِي تَشْكِيلًا بِالْحَرَكَاتِ الثَّلَاثِ
فِي فَائِهِ، وَبِهَا أَوْ بِالسُّكُونِ فِي عَيْنِهِ الْأَسْمِ الثَّلَاثِي لَهٗ اثْنَا عَشَرَ وَزْنًا صَرَفِيًّا تَأْتِي عَلَى صِيغَةٍ
(فعل) كَالآتِي:

أ/ (فَعَلَ)، (فَعُلَ)، (فَعِلَ)، (فَعَلَّ)

ب/ (فُعَلَ)، (فُعِلَ)، (فُعِلَ)، (فُعِلَّ)

ج/ (فِعَلَ)، (فِعُلَ)، (فِعِلَ)، (فِعِلَّ).

وَهِيَ نِتَاجُ صَرَبِمَا ضُبِطَتْ بِهِ الْفَاءُ فِي مَا ضُبِطَتْ بِهِ الْعَيْنُ.

وَأَسْقَطُوا الَّذِي يَكُونُ كَـ (دُئِلَ) وَعَكْسُهُ، وَقِيلَ: إِنَّهُ يَقُلُّ

يَقُولُ: إِنَّ الْعَرَبَ أَوْ الصَّرَفِيِّينَ أَسْقَطُوا وَزْنَيْنِ مِنْ هَذِهِ الْأَوْزَانِ الْاِثْنَيْ عَشَرَ، وَهُمَا:

1 - (فُعِلَ)، بِضَمِّ الْفَاءِ وَكَسْرِ الْعَيْنِ، مِثْلُ: دُئِلَ، 2 - (فِعِلَ)، بِكَسْرِ الْفَاءِ وَضَمِّ الْعَيْنِ،

مِثْلُ: حِبْكٍ وَاسْتَعْمَلَهُمَا مَسْمُوعٌ، وَلَكِنَّ أُمَّثَلْتَهُمَا قَلِيلَةً، كَمَا فِي الْمِثَالَيْنِ: دُئِلَ وَحِبْكٍ،

لِخَفَلِ الْاِئْتِقَالِ مِنْ ضَمِّ إِلَى كَسْرِ، وَاخْتِصَاصِ هَذَا الْوَزْنِ (فُعِلَ) بِبِنَاءِ الْفِعْلِ الْمَاضِي الثَّلَاثِي

الْمَبْنِيِّ لِمَا لَمْ يُسَمَّ فَاعِلُهُ، وَكَذَلِكَ عَكْسُهُ؛ أَي: الْاِئْتِقَالُ مِنْ كَسْرِ إِلَى ضَمِّ.

وَكَلِمَةُ (حِبْكٍ) عِنْدَ ابْنِ جَنِّي مِنْ تَدَاخُلِ اللَّغَتَيْنِ، فَقَدْ جَاءَ (الْحِبْكُ، وَالْحُبْكُ)،

وَرُكِبَتْ مِنْهُمَا لُغَةٌ أُخْرَى (حِبْكٍ)

وَ(فِعِلَ) حَلَقِي الْعَيْنِ وَجِدَا كَ(فِعِلَ فِعِلَ فِعِلَ) وَرَدَا

قَدْ يَأْتِي الْأَسْمُ عَلَى وَزْنِ (فِعِلَ) وَعَيْنُهُ حَرْفٌ حَلَقِيٌّ، مِثْلُ (فَخِذِ) فَفَيْهِ ثَلَاثَةٌ أَوْجِهٍ: (فِعِلَ):

فَخِذٌ (فِعِلَ: فَخِذٌ) (فِعِلَ: فَخِذٌ).

وَعَبَّرَ (فِعْلٌ) أَجْرٌ، بِكَـ (الْكَتِفِ) وَصَمَّ عَيْنٍ (فِعْلٌ) قَدْ يَنْحَدِفُ
 (الْكَتِفِ) عَلَى وَزْنِ (فِعْلٍ) كـ (فَخِذِ)، وَلَكِنْ لَا يَجُوزُ فِي صَبْطِ بِنَائِهِ إِلَّا وَجْهَانِ
 (كَتَفٌ، وَكَتْفٌ)، وَلَا يَجُوزُ فِيهِ (كِتِفٌ) بِإِثْبَاعِ فَائِهِ لِحَرَكَةِ عَيْنِهِ، لِاخْتِصَاصِ هَذَا الْإِثْبَاعِ
 بِمَا عَيْنُهُ حَرْفٌ حَلَقِيٌّ.

إِذَا كَانَ الْأِسْمُ عَلَى بِنَاءٍ: (فُعْلٍ) مِثْلُ: (عَضُدٍ)؛ جَارَ حَذْفُ صَمَّ عَيْنِهِ أَي: (ت: سَكِينُهَا) فَيُقَالُ: (عَضُدًا)، وَهُوَ مَا عَبَّرَ عَنْهُ بِقَوْلِهِ: وَصَمَّ عَيْنٍ (فِعْلٌ) قَدْ يَنْحَدِفُ.

كـ (صَمَّ) عَيْنٍ (فِعْلٌ)، وَكَسَرَ مَا كـ (إِبِلٍ)، وَعَيْنَ (فِعْلٌ) اِضْمَامًا
 أَيْضًا مِمَّا يُحْدَفُ صَمَّ عَيْنٍ (فِعْلٌ) أَي: (ت: سَكِينُهَا) فَيُقَالُ فِي (عُنُقٍ): (عُنُقِي).
 وَكَذَلِكَ يَجُوزُ تَسْكِينُ عَيْنِ مَا جَاءَ عَلَى (فِعْلٍ)، فَيُقَالُ فِيهِ: (فِعْلٍ) مِثْلُ: (إِبِلٍ، وَإِبِلٍ)
 وَإِذَا بُنِيَ الْأِسْمُ عَلَى (فُعْلٍ) نَحْوُ: (قُفْلٍ)، جَارَ فِيهِ صَمَّ عَيْنِهِ إِثْبَاعًا لِحَرَكَةِ فَائِهِ، فَيُقَالُ: (قُفْلٌ)
 فِي (قُفْلٍ).

وبعد، فإن الأستاذ على مصطفى المصري - رَحِمَهُ اللَّهُ - علم من أعلام جيل النهضة،
 في بلادنا، فجهده وأعماله هي التي تتكلم عن ارتياده آفاقاً من المعارف والعلوم. فعله يسعى
 بفعله هذا إلى حث أهل الاختصاص بالاستدراك عليه، ويغريهم بفصل المنظومة عن
 الديوان، وتحقيقها التحقيق الذي يضبطها صيغاً وامتناً، ويصلها بالأصل الذي استلهمت
 منه، وبنيت عليه. والله الموفق للصواب، ومنه التيسير والعون.

المراجع

- 1 - أعلام ليبيا، طاهر الزاوي، طرابلس، المدار الإسلامي، ط3، 2003م.
- 2 - ارتشاف الضرب من لسان العرب، أبو حيان الأندلسي، المحقق: رجب عثمان محمد - رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي، 1998م.

- 3 - البنية الإيقاعية في شعر البحري، عمر خليفة بن إدريس، بنغازي، جامعة قاريونس، 2003م.
- 4 - تاريخ الأدب العثماني، عمر موسى باشا، بيروت، دار الفكر المعاصر، 1989م.
- 5 - ديوان ابن زكري، تحقيق على مصطفى المصري، طرابلس، مكتبة الفكر، 1972م.
- 6 - ديوان إسماعيل صبري مؤسّسة هنداوي، مصر، 2011م.
- 7 - زوال التّرح شرح منظومة ابن فرح، ضمن أربعة شروح لمتن غرامي صحيح، بيروت، المكتبة العصرية.
- 8 - شرح ديوان الحماسة، المرزوقي، أحمد بن محمد، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط2، 1967م.
- 9 - الشعر والشعراء في ليبيا، محمد الصادق عفيفي، مصر، مكتبة الأنجلو، 1957م.
- 10 - علامات على خارطة النقد الأدبي، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي، 1989م.
- 11 - العمدة، ابن رشيق القيرواني، تحقيق محي الدين عبد الحميد، القاهرة، مطبعة حجازي، 1934م.
- 12 - الفسر، شرح ابن جنّي الكبير على ديوان المتنبي، تحقيق رضا رجب، دمشق، دار الينابيع.
- 13 - القاموس المحيط، الفيروز آبادي، مصر، 1952م.
- 14 - معجم المؤلفات الليبية المطبوعة، الصّيد أبو ديب، بنغازي، مجلس الثقافة العام، 2006م.



شكيب أرسلان ودوره في القضية الليبية

أ.د. فوزية محمد بريون
عضو مجمع اللغة العربية

كانت ولاية طرابلس الغرب - كما كانت تُسمى من قبل العثمانيين - في العقد الثاني من القرن العشرين البلاد الوحيدة من بلدان شمال أفريقيا التي بقيت خارج قبضة الاستعمار الغربي، بعد احتلال فرنسا للجزائر عام 1830، واحتلالها لتونس عام 1881، واحتلال بريطانيا لمصر عام 1882، ثم احتلال فرنسا لموريتانيا عام 1903، وللمغرب عام 1907.

ولقد كان استيلاء إيطاليا على ليبيا متوقعاً من قبل الدوائر السياسية الإقليمية والدولية، وذلك بناء على ثلاثة معطيات متشابهة:

الأول: نشاط إيطاليا الاستراتيجي في البلاد، اقتصادياً وثقافياً وتنقيبياً، وهو نشاط كانت تتستر وراءه لدراسة الوضع العام في البلاد، وتصوير الخرائط وإعداد الخطط لاستعمارها.

الثاني: تدهور الأوضاع في دولة الخلافة، وتكالب القوى الغربية لإضعافها وتفكيكها وتقسيم تركتها.

الثالث: تدهور الحالة العامة للولاية نفسها، وافتقادها للقوة العسكرية التي تحميها، والذخائر والمؤونة الحربية لصد أي عدوان خارجي عليها، مما يدل على إهمال السلطنة لهذه البقعة المهمة إستراتيجياً.

وبالرغم من وجود هذه المعطيات التي تنذر بإمكانية السقوط في شرك الاستعمار، فإن الهجوم على الشعب الليبي المسالم الضعيف كان مستفزاً للوجدان العربي والمسلم، وسبباً في ردود أفعال شعوب العرب والمسلمين، الذين سرعان ما وصلتهم أخبار الفضائح الإيطالية التي ارتكبت ضد الأهالي العزل، وأنباء مقاومتهم الباسلة ضد عدوهم المدجج. وقد ظهرت ردود الأفعال هذه أولاً بين النخب العربية والمسلمة التي هبت لدعم جهاد الليبيين بالكلمة والتجنيد وبالمال والدعاية، بل وبحمل السلاح كذلك. وكان من أبرز شخصيات هذه النخبة الأمير شكيب أرسلان (1884-1946) المسّمى بأمير السيف والبيان.

وُلد شكيب أرسلان بمنطقة الشوف في لبنان في 25 ديسمبر 1869، وتوفي ببيروت في 9 ديسمبر 1946؛ وما بين التاريخين عمر طويل من العمل والكتابة والتأليف، ومن المشاركة الدؤوبة الفعالة في القضايا العربية والإسلامية. وقد فصّلت عشرات الكتب في مراحل حياته المختلفة، وفي أفكاره ومواقفه وإنجازاته، وكتب هو سيرته الذاتية بالعربية، كما تركها مخطوطة بالفرنسية في 20.000 صفحة. ويظهر من هذه السيرة وتلك الكتابات ثقافته العريضة وموسوعيته العظيمة التي تمثلت في تراثه الضخم، المطبوع منه المخطوط، والذي يضمّ الأدب والشعر والتاريخ والجغرافيا والفكر والسياسة والتعاطي الصحفي. وقد نُشرت عن حياته وأفكاره ومواقفه ونضاله مالا يُحصى من المقالات والبحوث والرسائل والفصول، التي توزّعت بين دقات الكتب والدوريات والصحف، أثناء حياته وبعد مماته؛ ولم يقتصر ذلك على اللغة العربية، بل تعدّاه إلى معظم لغات المسلمين، وإلى الإنجليزية والفرنسية والألمانية وغيرها؛ فكانت أفكاره ومواقفه وإنتاجه موضوعاً للعديد من الدراسات العلميّة والرسائل الأكاديميّة؛ وهو ما يغنينا عن التعرض لسيرته في هذه العجالة.

ومع ذلك فيحسن الإشارة إلى أن أرسلان كان من ضمن مفكرين أفاض من أمثال محمد رشيد رضا، وعلي يوسف، ومحب الدين الخطيب، ومحمد فريد وجدي، وغيرهم من تلاميذ الإمام محمد عبده ممن اهتموا باستنهاض الأمة وإحيائها، في فترة الإصلاح الديني والنهضة الفكرية؛ فقد كوّنوا تياراً فكرياً وثقافياً مقاوماً، انعكس في سيل من التأليف

والمقالات والمجادلات والرؤى، كما انعكس في جملة من المواقف العمليّة التي أثّرت على واقع تلك المرحلة، وحاولت تشكيله.

وقد كانت للأمم شكيب أرسلان شبكة علاقات واسعة في طول وعرض العالمين العربي والإسلامي، بالإضافة إلى عدد من الدول الأوروبية والأمريكية. وكان من أكثر الكتّاب الذين مارسوا كتابة الرسائل وتحرير الخطابات، فقد ذكر بأنه اعتاد تحرير الرسائل الإخوانية بالعربية والتركية والفرنسية والألمانية والإنجليزية. وكان يصله بين ألف وألفين وخمسة عشر خطاب كل عام. وظلّ حتى آخر عمره متّقد الفكر محبّاً للكتابة، فجاء إنتاجه واسعاً غزيراً حتى قال عنه خليل مطران: «لوترغّت طائفة من حملة الأقلام جمّاً عديدها، فيأضة قرائحها فيما يشاء الله من مسائل السياسة والاجتماع والأدب، ومباحث التاريخ والأخلاق، لكتابة ما كتب من تلك الفصول والمقالات، لتعدّر عليها أن تأتي مجتمعة بما أتى به ذلك العلم المفرد.»

ولعل أكبر عمل ارتبط بشكيب أرسلان، وجسد فكره وخلّد أثره هو كتاب (حاضر العالم الإسلامي)، الذي ألفه في الأصل كاتب أمريكي يدعى لوثر روب ستودارد وترجمه للعربية عجاج نويهض، الذي طلب من أرسلان كتابة مقدمة لترجمته «تكون قلادة في جيد الكتاب»؛ فكان ردّ أرسلان المطول يشير إلى أن لديه الكثير مما يقوله عن الكتاب وموضوعاته وليس مجرد مقدمة فقط. وبالفعل، فقد ظلّ أرسلان يعلّق على ما جاء في الكتاب، ويحلّل ويشرح ويستدرك ويُفند، حتى شكّلت إضافاته إلى موضوعات الكتاب الأصلي جزءاً أكبر من النص المترجم، فخرج في أربعة أجزاء، بلغ عدد صفحاتها 1628 صفحة، بينما كان الأصل الإنجليزي في 370 صفحة، أي أن إضافات أرسلان قد شكّلت أكثر من أربعة أضعاف حجم الكتاب الأصلي، ولهذا فلا عجب أن يُنسب الكتاب في حلّته العربية لشكيب أرسلان.

وفي هذا الكتاب خصّ ليبيا وأهلها وجهادها بصفحات قيّمة، فإلى جانب ما كتبه ونقله عن فظائع الإيطاليين، وما شتّع به مما اقترفوه من قتل وهدم وحرق، ومن إهانة للدين

والأمة، عرض للحركة السنوسية ووصف زواياها التي زارها في رحلته الجهادية إلى برقة، وذكر مراحل نشأة الحركة ونموها، وتحدث عن مؤسسها الأول وخليفته السيد محمد المهدي، وحفيده السيد أحمد الشريف الذي عاصره واتصل به وراسله، ثم سعى إليه وزاره في مرسين، ودبّج في وصفه صفحات مما رآه وشاهده من صفاته وخصاله. وقد طلب بعد وفاته من أحد أتباعه أن يسجل له ما عرفه عن السيد أحمد الشريف، قام أرسلان باختصار ما جاء في ذلك السرد، ولم يتمكن من إصداره حتى نشره حفيده بعد وفاته في كتيب لم ينسبه إليه، بل ظلّ الكاتب مبهماً وجعل عنوانه خلاصة رحلة المرحوم السيد أحمد الشريف السنوسي.

وما تتناوله هذه المحاضرة مقتصر على دور الأمير أرسلان في الحرب الليبية الإيطالية، التي وقف مسانداً لها ومجاهداً في سبيلها بالسلاح والقلم. فلقد كانت تلك الحرب العتبة التي دخل منها إلى ميدان المناهضة السافرة للاستعمار الأوروبي، والدعم الواسع المُعلن للدولة العثمانية، التي طالما اعتبرها حامية حمى الأمة، ومركز تجسّد الجامعة الإسلامية، وأعظم ركائز الوحدة الدينية التي طالما طمح إليها جيله. كما كانت القضية الليبية الحدث الذي لفت انتباه أرسلان إلى قضايا المغرب العربي الذي سبق أن اقتطعته فرنسا من كيان الأمة، عقوداً طويلة قبل هجمة الطليان على طرابلس، فكان له في قضايا تحررها دور وأثر.

كان شكيب أرسلان، مثل معظم مثقفي جيله، من أبرز مؤيدي دولة الخلافة العثمانية؛ فهي في رأيه الحصن المانع للأخطار الخارجية المتربّصة ببلاد العرب والمسلمين، والحائل دون تقسيمهم وإضعافهم واستعمارهم. وكان يؤمن بأن بقاء الدولة العثمانية، على عيوبها، أهون من الوقوع فريسة للقوى الاستعمارية المتربّصة. ومن هذا المنطلق لم يكن غريباً أن يدعم شكيب أرسلان جهاد الليبيين ضد الإيطاليين، وأن يدفعه ذلك إلى الاهتمام بقضايا التحرر في كامل دول المغرب العربي، فبرز دوره البين في مسانبتها والاتصال بقاداتها، وإسداء النصح لهم، والدفاع عن قضاياهم بالقلم واللسان.

أرسلان وحركات تحرر بلدان المغرب العربي:

وقف شكيب أرسلان إلى جانب حركة الاستقلال المغربية التي تنامت ضد الاستعمار المزدوج، الفرنسي الأسباني، فأيد ثورة الأمير عبد الكريم الخطابي في الريف، وشنّ حملة شعواء على فرنسا بعد إصدارها قانون الظهير البربري، الذي كان يهدف إلى تقسيم المغرب عرقياً، وتنصير القبائل الأمازيغية وفرنستها بعد إجبارها على الاحتكام إلى أعرافها بدلاً عن الشريعة الإسلامية. وقد قام أرسلان بزيارة المغرب زيارة تاريخية عام 1930، فمرّ على طنجة ووقف في تطوان، حيث استضافته نخب البلاد وأقبل عليه أعيانها وشبابها محترمين به ومرحّبين. وقد ألقى فيهم محاضرة عن حضارة الأندلس، واجتمع بزعماء الحركة الوطنية فناقش معهم الأوضاع الراهنة، وحرّضهم على مقاومة المستعمر الفرنسي حاثاً إيّاهم على تنظيم المظاهرات، وإنشاء الصحف والجمعيات، وإرسال البرقيات الاحتجاجية لعصبة الأمم؛ فكانت هذه الزيارة من أقوى الحوافز للعاملين في حركة الاستقلال المغربية.

وقد استمرت علاقة أرسلان بعدد من شيوخ الحركة وشبانها عن طريق المراسلات المنظّمة بينه وبين كثيرين، من أمثال الحاج عبد السلام بنونة ومحمد داود وعلّال الفاسي وأحمد الفاسي وأحمد بالافريج ومحمد حسن الوزاني وغيرهم. وكانت له علاقة خاصة بالطلبة المغاربيين النشطين في اتحاد طلبة شمال أفريقيا المسلمين. وكان أرسلان يرمي تلك المنظّمة من منغاه معنوياً، ينوب عنه في ذلك مريده فريد زين الدين، الطالب السوري الذي أصبح فيما بعد من أكبر دبلوماسيي الأمم المتحدة والسياسيين العرب. وقد ألقى شكيب أرسلان في أعضاء اتحاد الطلبة خطاباً بالغ الأثر أثناء زيارته للمنظّمة عام 1937، حتى أنّ الصحافة الفرنسية طالبت آنذاك باعتقاله ومحاكمته. أما مجلته التي أنشأها في سويسرا بالفرنسية عام 1930، وأسماها الأمة العربية، La Nation Arabe، فقد كانت منبراً للدفاع عن قضية المغرب العربي وقضايا العرب والمسلمين عامة.

كذلك فقد عرفت حركة النضال الجزائري لشكيب أرسلان دوراً بارزاً في دعمها والدعاية لمبادئها. ففي سوريا كانت لأرسلان علاقة وطيدة بعدد من أحفاد الأمير عبد القادر الجزائري المقيمين بدمشق، ومن أبرزهم الأمير خالد، صاحب صحيفة الإقدام، والأمير سعيد، كما كانت له علاقات وثيقة بكثير من الزعماء داخل الجزائر، من أمثال الشيخ عبد الحميد بن باديس وأحمد توفيق المدني والشيخ الطيب العقبي، الذين تبادل معهم المراسلات والآراء، والذين عرفوا قيمة آرائه المنتشرة في العالم الإسلامي، فحرصوا على تتبع مقالاته المبتوثة في الصحف المشرقية، المنوع دخولها لبلادهم بأمر الرقابة الفرنسية، وإعادة نشرها في مجلة الشهاب الإصلاحية ليقرأها الجزائريون فتحفزهم على المقاومة. كما نشرت بعض مقالاته جريدة وادي ميزاب لصاحبها أبي اليقظان، وجريدة البلاغ الجزائري. ومن ركائز دعمه لحركة التحرر الجزائري علاقته الوطيدة بالمناضل العمالي مصالي الحاج، رئيس حزب نجم شمال أفريقيا الذي أنشأه في فرنسا عام 1926؛ وعندما حُكم عليه بالسجن لنشاطه المعادي للمحتل، هرب إلى سويسرا وأقام فيها ثمانية شهور، اتّصل خلالها بشكيب أرسلان ووثّق علاقته به، فاستفاد كثيراً من علمه وثقافته، وتعرّف عن طريقه على الإسلام الحقيقي، فكان لذلك فضلٌ في منح حزبه بعداً عربياً وإسلامياً. وقد تحمّس بعض المثقفين الجزائريين لدعم مجلة أرسلان الأمة العربية، فجمعوا لها الاشتراكات والتبرّعات والإعانات، وشجعوا مواطنيهم على الاشتراك فيها، قراءة وكتابة، وإهداء لقراء الفرنسية.

ولم يكن دعم شكيب أرسلان لحركة الاستقلال التونسية بأقل من دعمه لغيرها، فقد انضمّ مبكراً إلى هيئة استقلال الجزائر وتونس التي أسّسها في سويسرا عام 1916 التونسيان الشيخ صالح شريف وإسماعيل الصفائحي، كما كانت له علاقات وثيقة بأبرز زعماء الحركة الوطنية مثل الشيخ عبد العزيز الثعالبي، والأخوين علي ومحمد باش حامبة، وبغيرهم من طليعة الجيل الثاني، مثل الحبيب ثامر والحبيب بورقيبة والهادي نويرة، حيث اجتمع إليهم في باريس أكثر من مرة، وزوّدهم بأفكاره

الإستراتيجية، وخطته لتصعيد التّضال داخل تونس وخارجها، حتى أن فرنسا وجّهت أصابع الاتّهام في الأحداث التي اندلعت في أبريل 1938، بعد رجوع أبورقبة للبلاد، إلى شكيب أرسلان نفسه.

شكيب أرسلان والحرب الليبية الإيطالية:

كان هجوم إيطاليا على ليبيا بداية لتحوّل اهتمام شكيب أرسلان إلى القضايا السياسية خارج حدود بلاد الشام، ذلك أن الاحتلال الإيطالي هو الحدث الجلل الذي شكّل مواقفه المعلنة والعنيدة ضدّ ظاهرة الاستعمار الأوروبي لبلاد المسلمين، المنضوية تحت تاج السلطنة خاصة ولأي بلد آخر في العالم عامة. ولذلك فما أن بلغته أنباء الهجوم الإيطالي على طرابلس حتى كتب إلى بعض رفاقه في مصر، كالشيخ محمد رشيد رضا، والشيخ علي يوسف؛ مؤكّداً عليهما أن واجب الدعم للجبهة الليبية يجب أن يأخذ الأولوية على مسألة الإصلاح الديني، التي كانت مركز اهتمام الحركة الإصلاحية آنذاك. كما كتب إلى ناظر الحربية بالآستانة محمود شوكت باشا، طالباً منه إرسال الإمدادات اللازمة إلى الليبيين لتمكينهم من الدفاع عن أنفسهم؛ بل وإرسال فرق من الضباط والجنود متنكّرين في ثياب مدنية، عن طريق مصر إلى بنغازي، وعن طريق تونس إلى طرابلس، لتدريب المجاهدين ولتهريب ما يمكن تهريبه من مال وسلاح. أما جمعية الهلال الأحمر في السلطنة فقد طلب منها سرعة إرسال العون الصحي والغذائي لليبيين.

وفي خضم هذه الأحداث لم يتردّد أرسلان في شنّ حملة صحفية ضد إيطاليا، حيث حرّر أثناء ذلك أربعين مقالة افتتاحية في صحيفة المؤيد المصرية، وذلك خلال بقائه أربعين يوماً بالقاهرة مشاركاً في إعداد الإمدادات لمجاهدي ليبيا. ثمّ أنه لم يكتف بحمل القلم وإشهاره في وجه المستعمرين حتى قرّر حمل السلاح والتطوع للقتال إلى جانب الليبيين، مع استمراره في الكتابة الصحفية عن ليبيا، والتي بلغت ذروتها في الفترة بين نوفمبر 1911، ويونيو 1912، حيث كان يرسل بمقالاته من ساحة الحرب الليبية.

وقبل سفره إلى ليبيا أسرع إرسالاً إلى دمشق ليقدم اقتراحه بإرسال عدد من الجنود والضباط متكّرين بثياب البدو إلى طرابلس، إلى قيادة الفيلق الخامس. وعندما وافقت الأستانة على ذلك المقترح بلغت الحماسة بأنور باشا، الملحق العسكري في برلين، أن جاء ليصطحب عدداً من الضباط ويحمل معه مبلغاً من المال دخلوا به متكّرين من الإسكندرية إلى برقة؛ بينما دخل فتحي بك، الملحق العسكري في باريس، إلى طرابلس عن طريق تونس ومعه أيضاً ضباط متكّرون. أمّا إرسالاً فقد وصل قبلهم إلى غزة لينتظر تسلسل الجنود المتكّرين عبر الحدود الفلسطينية، حتى اطمأن إلى دخولهم منها إلى مصر ثم إلى ليبيا.

وعند رجوعه إلى القاهرة استضافه الخديوي عباس حلمي محاولاً أن يُثنيه عن الذهاب إلى طرابلس الغرب بحجة أن وضع الدولة العلية العام حرج جداً، ومن المتوقع حدوث ما قد يكون أعظم خطراً من خطب طرابلس؛ إلا أن إرسالاً رفض طلبه، مؤكداً له «إن تسليم طرابلس الغرب أو التساهل بها لا يكون سبباً لذل المسلمين في طرابلس وأفريقيا فقط، واستطالة الأجانب عليهم فيها، بل يكون بداية لانهاية السلطنة العثمانية بأكملها... إن الحرب الطرابلسية ستكون فاتحة حروب، كل واحدة منها أعظم من التي سبقتها».

ويستطرد إرسالاً في سيرته متذكراً: «وهكذا كان؛ فالحرب الطرابلسية أدت إلى الحرب البلقانية، والحرب البلقانية أفضت إلى الحرب العامة»، أي العالمية. وهي التي سبق له التنبؤ بها في مقالة نشرها في جريدة الشعب المصرية بعنوان نار أوروبا من شرارة البلقان، وذلك قبل ثلاثة أشهر من اندلاعها الفعلي، مناشداً فيها عزائم المسلمين وضمايرهم للوقوف مع أشقائهم الليبيين. وفي هذه الأثناء قابل إرسالاً رفيق العظم فوجده يقلل من شأن القضية الليبية قائلاً في معرض كلامه: «ليس عندنا وقت للاشتغال بصحارى طرابلس». «فردّ عليه إرسالاً غاضباً على الفور: «إن لم نقدر أن نحفظ صحارى طرابلس فلن نقدر أن نحفظ جنان الشام».

قرّر شكيب أرسلان التطوّع لحمل السلاح جنباً إلى جنب مع الليبيين؛ فدخل من الحدود المصرية متّجهاً نحو برقة، راكباً فرسه في مقدمة قافلة مكوّنة من ستمئة جمل محمّلة بالأرزاق، أعدّتها جمعية الهلال الأحمر المصرية للمجاهدين، ولبعثتها الطبية الموجودة في الجبل الأخضر. وقد خصّصت أرسلان بثلاثين جملاً عليها أنواع من المأكّل والملبس أهدى منها لمشاخ الزوايا السنوسية وللأتراك، ولم يأخذ منها شيئاً.

دخل أرسلان الحدود الليبية وبقي في طبرق عدة أيام قبل أن يلتحق بمعسكر عين منصور، بالجبل المطلّ على درنة، والذي كان تحت قيادة أنور باشا المباشرة، حيث بقي معه خمسة أشهر حضر فيها مع خمسة من أتباعه الذين جاءوا معه من لبنان، وقائع حربية ضدّ الإيطاليين، رفقة مصطفى كمال أتاتورك وأنور باشا نفسه. وأثناء وجوده في معسكرات المقاومة الليبية، وجد أرسلان نفسه يمارس الجهاد بالسيف والقلم معاً؛ فقد كان يرسل بمقالاته إلى صحيفة المؤيد، يستنهض فيها همة العالم الإسلامي لإنقاذ طرابلس وأهلها، إيماناً منه بأن «التساهل في قضية طرابلس الغرب يفضي إلى مصائب على الإسلام، والأمة العربية بشكل خاص، أعظم جداً مما يتصورون». كما حرّكت روح المقاومة التي شاهدها في معسكرات الجهاد بدرنة وبنغازي إبداعه الشعري فكتب في ذلك القصائد الطوال، قائلاً في إحداها:

سِراعاً بَنِي أُمِّي بَحَثْتُ طُغُونَهَا فَمَا حَرَكَ الْأَلَامَ غَيْرُ سُكُونِهَا
رَكِبْنَا ظُهُورَ الصَّافِنَاتِ وَلَمْ يَزُلْ بِأَصْلَابِنَا فُرْسَانُ مَا فِي بُطُونِهَا
فَإِنْ يَقْطَعِ الْقَوْمُ الْبِحَارَ فَعِندَنَا مَهَامُهُ لَا تُلْقِي لَهْمَ بَيْسْفِينِهَا
إلى أن يقول:

وَلَكِنْ لَنَا فِي جَانِبِ الْغَرْبِ إِخْوَةٌ يَسُومُهُمُ الْبُؤْسَ الْعِدَا بِفُنُونِهَا
وَهَذِي طَلَا الظُّلْيَانَ تَهْفُو إِلَيْكُمُ تَخَالِطَ فِيهَا جُبْنُهَا بِجُنُونِهَا
سَتَعْلَمُ أَطْرَابِلَسَ أَنَّهَا صِحَابُهَا وَبُرْقَلَا نَرَضَى لِعَمْرِي بِدُونِهَا

وبعد شهرين من انتقال إرسال من الجبل الأخضر إلى معسكر عزيز المصري بينغازي، جاءت الأنباء بأن الوزارة الجديدة التي تشكلت في الأستانة تعتزم مصالحة الإيطاليين والتنازل لهم عن طرابلس؛ فقرّر بعد التشاور مع أنور باشا، التوجه إلى هناك لمحاولة تلافي الأمر، خاصة وأنه قد لمس قلق مشايخ الزوايا السنوسية في البيضاء والمرج وبينغازي من هذا الخبر، حتى أنهم كلفوه بعرض رسالة كتبوها في الخصوص على الدولة العلية. وما أن وصل عاصمة السلطنة حتى تحقّق له أن الدولة لن تتمكن من الدفاع عن طرابلس بسبب تفاقم مشكلة البلقان وبواد الحرب فيها؛ وعجزها على أن تحارب في أكثر من جبهة. وهنا اقترح إرسال على المسؤولين أن يستمرّوا في إرسال الإمدادات المالية سرّاً للمجاهدين؛ وشدّد عليهم أن ينصّوا في معاهدة الصلح على حفظ حقوق الأهالي، وألاّ يتنازل السلطان عن طرابلس للإيطاليين، وإنما يتمّ التنازل لأهالي طرابلس أنفسهم. وقد وعده المسؤولون، وعلى رأسهم الصدر الأعظم كامل باشا، بذلك.

وعندما اشتدّت الأزمة البلقانية، وازدحمت مساجد العاصمة العثمانية بالفارّين من خطر الموت من مسلمي دول البلقان، رأى بعض مسؤولي الهلال الأحمر تحويل مبلغ كان مخصّصاً للمجاهدين الليبيين، لصرفه على هؤلاء المهجّرين، فكتب إرسال إلى عمر طوسون ليقول له إن هذا المبلغ لن يحلّ أزمة أهل البلقان الفارّين، لكنه سيؤثر في حالة المجاهدين الليبيين المحتاجين إليه؛ فعمل طوسون على أن يُصرف ذلك المبلغ على الوجه الذي حُصّل من أجله، وهو مساعدة المجاهدين.

توالى الأزمات بعد ذلك على الدولة العثمانية وبلاد العرب والمسلمين، مما اضطرّ إرسال إلى الخروج من بلاده إلى منفاه بسويسرا، حيث ظلّ يتابع تفاصيل ما يجري، وينشر مقالاته في مختلف الصحف العربية مناقشاً ومحللاً لها. كما أصدر بعد ذلك مجلة بالفرنسية، أسماها الأمة العربية أو (لا ناسيون آراب)، متوجّهاً فيها بالخطاب إلى الأوربيين، مستثيراً ضمائر الأحرار في الغرب، ومجتهداً في فضح ما تقوم به حكوماتهم من انتهاك لحقوق الشعوب الضعيفة بدعوى صون الحريات وذشر التمدن.

وفي هذه الأثناء كان الليبيون يعانون ما تفتنّ فيه الجناة الفاشيون من جرائم امتدّت عقدين كاملين، بدا أثناءهما شكيب أرسلان وكأنه صامت عن جرائم الفاشيين تلك أو متجاهلاً لها، فلم ينشر في الخصوص شيئاً حتى عام 1930، حيث نشر مقالة في مجلته الجديدة الأمة العربية احتجّ فيها على ما يقوم به الجيش الإيطالي من أعمال وحشية ضد المدنيين، بقيادة غراتسياني، وبنّيه رجال إيطاليا الوجيهاء، وعلى رأسهم موسوليني، إلى ضرورة إرجاع جيشهم إلى جادة الصواب. وليست هذه البداية لتلك الحملة العنيفة التي شتها أرسلان على إيطاليا إلا بطلب ملّح من الزعيم الليبي بشير السعداوي، الذي فهم تماماً قيمة قلم أمير البيان، وما يمكن أن يُحدثه من أثر في وجدان القارئ العربي وغير العربي، فتوجّه إليه مخاطباً، مستثيراً حميته، وطالباً منه الدفاع عن قضية ليبيا بقلمه البليغ، كما سبق له أن دافع عنها بالسلاح.

وفي جواب الأمير على هذا الطلب ذكر بأنه يؤيد اللجنة التنفيذية للجاليات الطرابلسية البرقاوية، التي أعلمه السعداوي بإنشائها في دمشق، وأنه «مستعد لدعمها بالكتب الخاصة»، ولعله يعني بذلك رسائل تزكية لبعض الجهات الرسمية، وليس بالمقالات الصحفية كما أراد السعداوي، معللاً ذلك بقوله: «فأنتم تعلمون أنه ما من أحد جاهد بقلم ولسان وسنان أكثر من هذا العاجز، إلاّ أُنِي من نحو أربع سنوات صرت أجتنب نشر المقالات في هذا الموضوع تحت إمضائي، وذلك على إثر حادث لا يسعنا ذكره، كان أمكن الطليان أن يغدروا بي كما شاءوا..» واستطرد شارحاً أنه عندما يذهب إلى الحجاز يكون مضطراً للمرور بإيطاليا دون فرنسا، التي لا يستطيع دخولها إلاّ بإذن خاص، أو تركيا التي لا يدخلها لخطورة ذلك عليه، مما أبداه من عداوة لسياسة أتاتورك. أمّا إذا اختار المرور من ألمانيا فإن طريقها البحري طويل، ولا بدّ عندئذ من ركوب قطارات إيطالية، لأن الألمانية لا تصل إلى جدة. وقد وصل الضيق بأرسلان من هذا الوضع البائس إلى أن قال «الحاصل ضاقت علينا الأرض بما رحبت» وفعلاً، لقد ضيق عليه الإنجليز المرور من بور سعيد والسويس، ومنعوه من الدخول لفلسطين للقاء والدته، كما لم يتوان الفرنسيون عن تتبّع نشاطه ومنعه من

دخول الأراضي التي يتحكمون فيها. وبسبب تعذر مروره من نقاط عدة اضطر إرسالنا إلى الكف عن إعلان العداوة للإيطاليين، حتى يمكنه المرور من أرضهم. ويقول بعد ذلك مستدركاً «ولكننا لا نبرح نناضل وندافع، وكثير مما تنشره الجرائد في موضوع طرابلس هو منّا، ولا يمكننا مجال من الأحوال ألاّ ننصر المظلومين. ولعمري إني أنصر المظلوم ولو لم يكن من جنسي، فكيف وهو من لحمي ودمي؟»

وبعد ثلاثة أشهر، عندما لمس إرسالنا فاعلية اللجنة التنفيذية الطرابلسية البرقاوية، بما كان يزوده به السعداوي مما ينشرونه من مقالات في الصحف العربية تندد بفظائع المحتلّين، كتب للسعداوي قائلاً: «ونحن في مجلّتنا الجديدة La Nation arabe، لا بدّ أن نلّم بذكر طرابلس ونلوم إيطاليا على خطّ العسف فيها، ولو كانت الأحوال التي ذكرتها لكم في كتابي السابق لا تساعد على إظهار كل ما في الضمير، خيفة أن يقطعوا علينا الطريق.» وبالفعل فبعد تأسيسه لمجلة الأمة العربية، أو La Nation arabe كما تسمى بالفرنسية، صار شكيب إرسالنا يوجّه سهامه للإيطاليين، ينتقد سياساتهم ويفضح جرائمهم، خاصة وأنّ بشير السعداوي كان قد ألحّ عليه أن يفعل ذلك. ولم يكتف إرسالنا بما ينشره في مجلّته الخاصة بل نشر كذلك مقالات مماثلة في مجلة الفتح لمحّب الدين الخطيب، ومجلة المنار لمحمد رشيد رضا؛ ومجلة العرب لعجاج نويهض، وصحيفة الشورى لمحمد علي الطاهر، وغيرها؛ كما كتب صفحات عن القضية الليبية في كتابه لماذا تأخّر المسلمون ولماذا تقدّم غيرهم؟ ثم صفحات طوال في حاضر العالم الإسلامي.

انعكاسات القضية الليبية في وجدانه:

لم يكن وقوف شكيب إرسالنا إلى جانب أشقائه الليبيين بالقلم والسيف توجّهًا عقلياً محضاً، أي على أساس قياس مصلحة العرب والمسلمين وحقوقهم، وما وقع عليهم من ظلم الاحتلال. ولم يكن كذلك مظهرًا من مظاهر الدعم للدولة العثمانية التي يؤيدها بقوة، كما لم يكن وقوفه ردة فعل منطقية من سياسي ومثقف يؤمن بفكرة الجامعة

الإسلامية ويعمل من أجل تحقيقها. بل لقد كان مبعث ذلك التوجّه، إلى جانب كل ما ذكر، عاطفة قوية تجاه الشعب الليبي المسالم الأعزل الضعيف، الذي وجد نفسه في مواجهة قوة استعمارية جبّارة؛ خاصة وأن تطوّعه شخصياً للدفاع عنهم قد أتاح له الاحتكاك المباشر بهم، والوقوف على طيب معشرهم، ومعاينة شدة عزمهم وقوة مراسهم في الذود عن أرضهم. وإلى هذه العاطفة القوية يعود دعم شكيب أرسلان للشعب الليبي بالقلم، شعراً ونثراً وتراسلاً، وبالسلاح، تطوعاً وتجنيداً.

يعبّر أرسلان عن نظرتة لهذا الشعب في قوله: «أنا أعتقد أنّكم أنتم الطرابلسيين أرجل من غيركم من المسلمين، فلا بدّ أن تعلموا هذا.» ويُفصح في موضع آخر عن نفس النظرة، فيقول: «سألت الله أن يأخذ بيد المسلمين عموماً، إلّا أني أرجح الطرابلسيين، لطول بلائهم وشدة عودهم وأنفة نفوسهم، وياليت الجميع نظيرهم. يشهد الله أن قلبي يقطر دماً عندما أفكّر بجهد الطرابلسيين والبرقاويين هذه السنين الطوال وإهمال المسلمين إياهم إلى هذا الحد.» بل لقد بلغ به الألم ممّا حلّ بالثمانين ألف نسمة الذين هجّرتهم إيطاليا من الجبل الأخضر أن كتب: «كنت ليل نهار أتصور حالة الثمانين ألف عربي الذين وضعوهم بصحراء سرت (...) والله يعلم أنه من ثلاثة أيام لا أكاد أعي، وأول ليلة لم أنم إلّا غراراً عند الصبح، وعائلتي تراني حيران، وإجمالاً لا أتكلّم ولا أطيع أحداً يتكلّم؛ وأنا لا أقول لهم حتى لا أزيد آلامهم، حتى أني لم أقل لأخي عادل ولا أطلّعت على كتابك؛ لأنني أعرفه شديد التأثير.» ويقول في خطاب آخر للسعداوي: «إنني عندما أتخايل ما جرى في طرابلس وبرقة في دينهم وعرضهم ودمهم ومالهم، تمتنع عيوني عن الغمض ساعات طوال من الليل، وأقول لا بدّ من الانتقام. لا علاج لهذا إلّا الانتقام.»

وعلى أساس هذه النظرة وذلك التعاطف كان أرسلان يحرّث جمعية الدفاع الطرابلسي البرقاوي ورئيسها على الكتابة والتظاهر وتوزيع المنشير وإعداد التقارير، ويقترح ترجمة بعضها للغات الأجنبية؛ بل ويساعد في ذلك عملياً، مؤكّداً أن هذه الأعمال هي «أحد سلاح نقدر أن نقابل به كلاب الطليان في الوقت الحاضر على فظائعهم هذه، غير قاطعي

الأمل من أنّ وقتاً من الأوقات يأتي لأولادنا وأحفادنا وسلائلنا، يأخذون ثأرهم من هذه الأمة السافلة التي هي أسفل أمة على وجه الأرض».

ولذلك لم يكن شكيب أرسلان يألو جهداً في فضح أعمال الفاشست في ليبيا، فكان يكتب المقالات، ويسطر المكاتبات، ويرسل البرقيات، ويلقي المحاضرات، ويضع الخطط الإستراتيجية للمناضلين الليبيين الذين عرفهم واتصلوا به ينشدون دعمه ومشورته. وقد وصله مرة خطاب من أحد الكُتّاب الاشتراكيين في باريس يتساءل فيه عن فظائع الإيطاليين في ليبيا، وعن المظاهرات التي فجرتها تلك الفظائع في دمشق وطرابلس الشام، فردّ عليه أرسلان بخطاب مطوّل في ثلاث عشرة صفحة، مؤملاً أن ينشر الكاتب بعضه في صحيفة البوبولار، لسان حزبه. كما حرّر تقريراً مفصلاً لجمعية الأمم المتحدة بيّن فيه خروقات إيطاليا لأبسط الحقوق الإنسانية في ليبيا، طالباً من الجمعية إرسال لجنة رسمية ينضم إليها وفد إسلامي، للاطلاع على ما يجري في طرابلس. والملفت أنه كان يرسل بمقالاته شديدة اللهجة التي ينشرها بالفرنسية في مجلته الأمة العربية إلى موسوليني نفسه. كما كان يرسل للطلبة السوريين الدارسين بفرنسا، وللطلبة المغاربة هناك، من أعضاء اتحاد طلبة شمال أفريقيا، طالباً منهم أن يبرقوا باحتجاجاتهم على فظائع إيطاليا في ليبيا، لموسوليني وجمعية الأمم المتحدة وإلى السفير الإيطالي بباريس.

وسبب كل هذه النشاطات المتواصلة، فإنه لم يكن يأمن على نفسه من مؤامرات الطليان ومكائدهم، حيث يقول في إحدى رسائله: «فهذه عائلتي في وجل عظيم على حياتي من الفاشست، إذ قالوا لهم إنّ هؤلاء يفعلون كل شيء، وهذا صحيح، ولكن هذا لا يثبطني على إجابة نداء المسلمين.» وعندما كذّبت إيطاليا ما كان ينشره أرسلان من أفعالها الشنيعة مما يتابعه في مصادره الأوروبية، ومما يزوّده به صديقه بشير السعداوي، أصدر القنصل الإيطالي في بيروت تكديباً لما تحويه مقالات أرسلان من تشنيعات على بلاده، فوجّه من يردّ عليه بتكذيب مماثل، واستمر ينافح عن الليبيين حتى رضيت إيطاليا بقدم وفد عربي لمعاينة الوضع والتحقق منه، وهو ما لم يتم كما يظهر من الرسائل.

أرسلان وموسوليني:

جمعت شكيب أرسلان وبينيتو موسوليني علاقة شخصية تعود إلى ما بعد الحرب العالمية الأولى، وقد عاش الأخير مشرداً هارباً من الخدمة العسكرية بين سويسرا وفرنسا، وكان له موقف معروف ضد إعلان بلاده الحرب على السلطنة العثمانية عام 1911م، واحتلالها لليبيا، حيث دعا إلى الثورة لمنعها، وحرّض العمّال على تفكيك قضبان سكة الحديد لمنع إرسال الجنود، فسُجن من أجل ذلك؛ ثم أصبح فيما بعد محرراً لصحيفة الطليعة Avanti.

وقد زار شكيب أرسلان روما عام 1922، وتعرّف على موسوليني، الذي كان قد كتب عندما كان محرراً لجريدة شعب إيطاليا IL Popolo d'Italia مدافعاً عن القضية السورية، ومهاجماً فرنسا، كما كتب عن أرسلان شخصياً ومدح جهوده ومواقفه. وقد حدث بعد تفكيك تركة الرجل المريض من قبل القوى الأوروبية غداة انتهاء الحرب العالمية الأولى، أن استفاق الجميع على واقع جديد أبان عن ضعف العرب والمسلمين. وقد نشأ تيار بين القادة والمفكرين؛ للبحث عن قوى حليفة ذات منعة عسكرية تقف معهم ضد الغطرسة الأنجلوفرنسية؛ وعليه اتجهت الأنظار نحو كل من ألمانيا وإيطاليا، الحليفتين الفتيين الممثلين للفاشية والنازية، اللذين أظهرتا تصديهما لعجوزي السياسة انجلترا وفرنسا، مع التوجّه بالدعاية المنظمة لكسب العالم العربي، الذي يئنّ بعضه من غدر انجلترا، ويصرخ بعضه الآخر من ظلم فرنسا.

وفي هذا السياق أرادت إيطاليا ترسيخ دورها في البحرين الأبيض والأحمر، والإعداد للتوسع في أفريقيا، ومحاولة تحسين صورتها المشوهة بانتهاكاتها في ليبيا، ففتحت محطة إذاعية ومجلة موجّهة للعرب تحت اسم «راديو باري»، كانت فيهما شديدة الإنتقاد لإنجلترا وفرنسا. كما أنشأت بعد ذلك معهداً للشرقين الأوسط والأقصى، واستضافت جموعاً من الطلاب والشباب العربي والآسيوي، وأسست مكتباً للتعاون الأوروبي الإسلامي، وترجمت

كتبًا إيطاليةً عدة عن الإسلام؛ وكان الهدف من كل هذا هو حصول موسوليني على لقب حامي الإسلام الذي عمل على أن يُمنح إياه أثناء زيارته لليبيا عام 1937 .

وفي نفس هذا الاتجاه عملت ألمانيا الهتلرية على معاداة غريميتها إنجلترا وفرنسا موجّهة دعايتها للعرب والمسلمين لكسب ودّهم، ففتحت هي الأخرى إذاعة برلين العربية، التي كانت تصدح بأنها «حيّ العرب»، وأصدرت صحيفة الجهير، وشجّعت الدراسات الإسلامية، كما شجّعت جهود الاستشراق الألماني الذي كان سببًا في مجاله.

وقد نتج عن ذلك أن جذبت مواقف كلٍّ من إيطاليا وألمانيا عددًا من المفكرين والسياسيين العرب الذين لم يجدوا حرجًا في إقامة علاقات طيبة معهما، أملًا في دعمهما في الدفاع عن قضاياهم الوطنية. وقد كان من بين هؤلاء شكيب أرسلان، الذي طالما صرّح بأن «التحالف مع ألمانيا ضروري لأنها عدوّ أعداء العرب»، و«أنّ المسلمين لن يتحرّروا بدون انتصار ألمانيا». وبناء على هذا التصوّر فقد أصبحت كلّ من روما وبرلين مزارًا وموئلًا لهذه الشخصيات.

ولذلك فعندما تولّى موسوليني رئاسة الحكومة الفاشية التي تفنّنت في إنزال الفظائع بالليبيين، فضّل أرسلان في البداية أن ينتقد تلك الأحداث في الصحافة العربية بدون إمضاء، مراعاة لعلاقته به. ولكن عندما اقترف غراسياني جرائمه غير المسبوقة في الجبل الأخضر والكفرة، فقتل وشرّد وسلب الأراضى والأموال والأرواح، وأقام المعتقلات الجماعية؛ كتب أرسلان أولى مقالاته العلنيّة، ثمّ أتبعها بسلسلة من الكتابات العنيفة الموجهة ضدّ الهمجية الفاشية، التي قامت «بأسوأ عمل قام به مستعمر أوروبي في العصر الحديث» مؤكّدًا على أنّه «بقدر ما كانت روما عظيمة كان الطليان صغارًا، وإن الإسلام لن يموت.»

وقد لجأ أرسلان في البداية إلى ما يشبه إسداء النصيحة لصديقه الإيطالي بأن يُخفف الوطأة عن الشعب المسكين، وأن يأمر بإعادة الثمانين ألفًا من المهجّرين إلى ديارهم، خاصة

وأن هؤلاء، باعتراف إيطاليا نفسها، لم يكونوا ثائرين. لكنّ تلك النصائح ذهبت سدى، وهو ما دفع أرسلان إلى أن يخرج من السريّة إلى العلن، فكتب في مجلته الفرنسية مقالة كرّر فيها نفس المطالب العادلة. ولكنّ ذلك كان «صرخة في واد ونفخة في رماد». فشنّ حملة شديدة في مجلته الأمة العربية، وصار يعدّ فظائع الإيطاليين علناً. لكنّ ذلك لم يحرك ساكناً أيضاً؛ فكتب في مجلة الفتح مقالة حماسية شديدة اللهجة، علم أرسلان بعدها أنه قد وُزِع منها عشرة آلاف نسخة في مصر، ومثلها في الشام، فأثارت المقالة حميّة كلّ من قرأها، وهيجت مشاعر الناس ضدّ إيطاليا حتى قامت المظاهرات في مدن عدة. عندها صار الطليان يتوسّلون لإقناع أرسلان بأنّ الأخبار التي نقلها غير صحيحة، أو أنّ فيها مبالغة عظيمة! وأخذت سفاراتهم في الخارج تذيع أنّ هذه الأخبار كلها باطلة وأنّ إيطاليا تدعو من شاء لزيارة طرابلس ليتحقّق من بطلانها، لكنّ أرسلان استمرّ في حملته وإصراره على ضرورة إعادة المهجّرين إلى ديارهم، وإرجاع زوايا السنوسيين لمشائخهم، وكذلك إرجاع الأطفال الذين انزعوا من أحضان أمهاتهم؛ ويضيف مهدّداً: «وإنّ لم تفعل إيطاليا هذا في وقت قريب، فيجب على كلّ المسلمين في كلّ قطر من أن يؤلفوا لجاناً خاصة لمقاطعة البضائع الطليانية، والبواخر الطليانية، وكل شيء طلياني، فلا دواء غير هذا. ولو كان المسلمون ثبتوا على مقاطعة الطليان منذ ثارت هذه المسألة لكانت انحلت من سنين.»

وقبل هذا وخلالها كان أرسلان يكتب إلى موسوليني مباشرة، طالباً منه العدول عن سياسته في ليبيا، مشيراً إلى أنه لن يستطيع الصمت إذا استمرت تلك الممارسات الوحشيّة. وقد كتب عن هذه المرحلة قائلاً: «وما زلت أستعمل هذه السياسة حتى وصل السيل الزبا وحصلت واقعة الكفرة بجميع فجائعها، فعند ذلك نزلت إلى الميدان، [النزلة] التي جميع الناس تعرفها، وآخر الدواء الكي.» وبناء على تلك المراسلات والمطالب زار مسؤول بالخارجية الإيطالية أرسلان في بيته ليتباحث معه ساعات طوال في مطالبه التي تتعلّق بالمسألة الليبية. وعندها بيّن أرسلان للإيطالي تقديره العظيم لدعم إيطاليا للعرب في موضوع استقلال العراق، ومعارضتها للمشروع الفرنسي الرامي لتقسيم سوريا، مؤكداً له أنّ هذا لا يكفي

للمصالحة مع إيطاليا، ذلك « أننا لسنا أنذالاً ولا يمكننا أن نترك إخواننا في طرابلس في هذه الحالة من العذاب؛ ولذلك نطلب تغيير السياسة كلها، وإعادة أولئك الذين في صحراء سرت بأجمعهم إلى بيوتهم وأراضيهم، وإعادة زوايا السنوسية إلى مشائخها. والخلاصة، بدون هذا وبدون تبدل تام في السياسة، فلا سبيل إلى الصلح مهما كان من فوائد إيطاليا لنا.»

تطوّرت بعد ذلك علاقة أرسلان بموسوليني وحكومته، حيث أصبحت بين النخب العربية وبين إيطاليا وألمانيا مصالح مشتركة وتفاهات متبادلة. وهنا رأى أرسلان ضرورة استغلال ذلك الصراع الخفي والمعلن بين إيطاليا وفرنسا، للتخفيف عن أبناء الشعب الليبي الذي ابتلي بالاحتلال، خاصة وأن النظام الفاشي عازم على التقرب من العرب والمسلمين، ومن النخب الوطنية منهم خاصة، أو أنه في حاجة إلى ذلك دعاية لسياسته ومنافسة لبريطانيا وفرنسا.

وقد بدأت مفاوضات أرسلان مع موسوليني بخصوص مأساة الليبيين في نهاية عام 1932 عند اجتماعه مع أحد أعضاء حزب موسوليني المقيمين بسويسرا، وإرساله معه رسالة شفوية باسمه إلى موسوليني يحتج فيها على ما تقوم به إيطاليا في ليبيا ويطلبه بتغيير تلك السياسة. وإلى جانب ذلك استمرّ أرسلان في تكرار مطالبه وتحرير مقالاته المنددة بالظليان، غير متردد في إرسالها إلى موسوليني نفسه.

وقد دعا موسوليني بعد ذلك أرسلان لزيارة إيطاليا فاشترط لقبول الدعوة إعادة المهجرين بصحراء سرت إلى أراضيهم، وعندما قبل موسوليني ذلك مرّ أرسلان وزميله إحسان الجابري على روما عام 1934، فأنزلتهما الحكومة ضيفين عليها وقابل أرسلان موسوليني مرتين، استمرت الثانية أكثر من نصف ساعة ناقش معه فيها اقتراحاته التي تتعلق بالأراضي المصادرة والأوقاف والتعليم الإسلامي في ليبيا، كما ناقش معه موضوع الثمانين ألفاً الذين أجلتهم إيطاليا من أراضيهم بالجبل الأخضر ومات منهم خمسة عشر ألفاً في الصحراء؛ وقد أكد له موسوليني أنهم قد أعيدوا إلى أراضيهم، وأن الحكومة تقرضهم من البنك الزراعي، وتشغلهم في الإنشاءات الكثيرة.

ولم يُسَلِّم أرسلان بما بلغه من تلك التأكيدات فكتب إلى بشير السعداوي طالباً منه التحقق من الأمر، كما كتب إلى أشخاص غيره يعيشون في مصر القريبة من برقة مستعلماً عن صحة الأخبار، لكنَّ الردود استغرقت شهوراً طويلاً بسبب قفل الإيطاليين للحدود الليبية، وعزلهم للأهالي وقلّة الخارجين من البلاد. أما بالنسبة للسعداوي فقد ردّ بنفي ما قال به الإيطاليون، في الوقت الذي تلقى فيه أرسلان خطاباً من عمر طوسون مصحوباً بتقرير من السيد إدريس السنوسي يفيد بصحة رجوع أولئك المهجّرين إلى أراضيهم ما عدا سكان المنطقة الوسطى من الجبل الذين ما زالوا مبعدين. وقد أسرع أرسلان بترجمة التقرير إلى الفرنسية، وإرساله إلى موسوليني مع مطالب أخرى مستنبطة من ذلك التقرير التي أشار فيها الأمير إلى أن الحالة في الإجمال هي أحسن من قبل، وشكا من أن الأشخاص العائدين متضايقون من المراقبة الشديدة عليهم ومن ضعف التعليم، وأن الجبل الأخضر من زاوية مرتوبة شرقاً إلى المرح غرباً قد وُزّعت على الإيطاليين ولا يوجد بها عربي واحد عدا قبيلة بعينها مُنحت منطقة بين شحات وسوسة مكافأة لها على قتالها لعمر المختار. أما الأطراف التي كان يرجع إليها السعداوي للتأكد مما أخبر به الإيطاليون فكانوا إما يتأخرون في التحري أو ينفون تحقّق تلك الأخبار، ربما لبعد المسافة بينهم وبين الكفرة والجبل الأخضر، وهو ما وصفه أرسلان بقوله: «كنت أكتب سائلاً عن قضية فيجيبون بعدم صحتها، فأعيد الكتابة إلى روما قائلاً لم يحصل شيء فيجيبون بالتأكيد القطعي مع البراهين، فنعود ونكتب مرة ثانية إلى إخواننا ونأتي بالبراهين، وعند ذلك يضطرون إلى أن يعترفوا، وهذا حصل معي مراراً.»

كان أرسلان مدفوعاً في هذا التوجه بسياسته العملية وفلسفته البرجماتية الهادفتين إلى تحقيق ما يمكن تحقيقه من فائدة أو مصلحة من شأنها تحسين وضع الأفراد والجماعات، فقد بيّن مراراً أن سياسته «في قضية طرابلس الغرب كانت من أولها إلى آخرها سياسة عمل؛ أي أنني عندما عرفت أنه من الممكن التفريغ عن المسلمين، ولو لم يكن بالدرجة

الكافية، بادرت إلى ذلك وتفاهمت مع الطليان، ورجّحت هذه السياسة على مجرد التّشفي بالمقالات والظّعن والتّشنيع». وليست هذه الإستراتيجية خاصّة بقضية الليبيين، وإنما هي نزعة واضحة اتّبعتها أرسلان في كل القضايا التي نذر نفسه لخدمتها، «إذا كانت مصلحة المسلمين تستلزم الخصام خاصمنا وكثّرنا عن أنيابنا .. وإن كانت مصلحة المسلمين أرجح في جانب السلام، لم نتردد في اختيار الأرحح .. نخاصم ما دام الخصام مؤدياً إلى نتيجة محمودة، ونسلم إذا كان السلام هو الطريق الوحيد لتأمين جانب المصلحة». ولذلك فقد رأى أن تحقيق بعض تلك المصالح بالتفاهم والتّصالح مع موسوليني «أنفع جداً من جعجعة بعض الصحف التي يقصد بها أصحابها إظهار القومية والوطنية لأجل ترويح صحفهم». أما بالنسبة إليه فإنّه لم يعدّد ما قام به لمصلحة الليبيين إلّا اضطراراً؛ يقول موضّحاً: «ما قلت شيئاً من هذا إلّا في معرض الدفاع عن نفسي، ولولا كتابات المفترين ما كنت تعرّضت إلى التصريح بما هو لولا لزوم دفع الكذب والزور لكان تبجّحاً».

الهجمة على أرسلان

حرص أرسلان في البداية على إبقاء مساعيه غير المتوقّعة هذه طيّ الكتمان، ثمّ أسرّ بها لبعض الخواص عبر المراسلة طلباً للمشورة، فكتب لبشير السعداوي وإدريس السنوسي وعبد العزيز الثعالبي وحمد الباسل وعمر طوسون. ولكنّ زيارته لروما ولقائه بموسوليني، وكذلك صمته أو قبوله لغزو الحبشة، نبّه أعداءه للنيل منه، فقاموا بتزوير رسالة موجّهة منه للحاج أمين الحسيني يطلب فيها منه تكثيف الدعاية لإيطاليا في العالم العربي، وذلك مقابل أموال يتقاضيانها منها. وقد نشرت صحيفة ألف باء هذه الرسالة المزوّرة فطارت في الآفاق، ومال لتصديقها ناس كثير ولم تكذبها إلّا قلة قليلة، فقلب ذلك كيان أرسلان الذي استمات في تكذيب هذه الفرية، ودافع عن نفسه بتجبير عشرات المقالات في عشرات الصحف، ورفع قضية في صحيفة ألف باء. كما أنه عرض نصّ الرسالة على كبار خبراء الخطوط في العالم، فقضوا بتزويرها شكلاً ومعنى، إذ حوت أخطاء نحوية لا يمكن

أن تصدر عن أرسلان. وقد تبين فيما بعد أنه قد اشترك في وضعها البريطانيون والصهاينة وبعض خصوم المفتي من العرب في القدس.

وبالرغم من الهجوم العنيف الذي واجهه أرسلان، فقد ظلّ مصرّاً على مواقفه السياسية التي من أجلها بنى تفاهمه مع موسوليني، فكان لا يتردد في أن يصرّح في مكاتباته ومقالاته قائلاً: «نعم نعم.. تفاهمت مع موسوليني لأجل مصالح مهمة ليست متعلّقة بسوريا وفلسطين فقط، بل لأجل مسلمي طرابلس الذين كادوا ينقرضون، ونخشى أنه كما ذهب نصفهم يذهب النصف الآخر ولا يبقى مسلم هناك. وبالفعل كان الجبل الأخضر أحسن قطعة في برقة أخلي منها الإسلام بالمرة، ودفع الطليان منه 80 ألف عربي إلى الصحراء ليهلكوا جميعاً وهلك منهم 15 ألفاً. وبواسطة هذا التفاهم مع موسوليني أنقذنا 300 مسجون من أجل الثورة كان محكوماً عليهم 30 سنة و20 سنة. وبواسطة التفاهم مع موسوليني أعدنا أوقاف المسلمين إلى لجنة إسلامية بعد أن كان الطليان استولوا عليها. وبواسطة هذا التفاهم ترمّت جوامع كثيرة، وقد بُني ثمانية مساجد جديدة وترمّم مسجد سيدي رافع الأنصاري، وغيره مما يطول شرحه. وأحسن ما هناك منع موسوليني الدعاية المسيحية بين المسلمين منعاً باتاً تحت جزاء الحبس والطرده.» ولم تكن الهجومات والتشنيعات التي وُجّهت إلى شخص شكيب أرسلان وسماعته ونزاهته بقادرة على ثنيه عن خطّته، التي درسها وأعدّها وقصد بها تحقيق شيء من الإنصاف للمظلومين والمشرّدين، فهو يصرّح في إحدى رسائله مبتهجاً وبضمير راضٍ قائلاً: «إن التفاهم الذي وقع بيني وبين موسوليني إنما كان لخير المسلمين، وكم أغثت من ملهوفين، وأنقذت من مسجونين، وأعدت من مشرّدين، يُحصون بعشرات الألوف وذلك بفضل هذا التفاهم».

لم تكن هذه الجهود مرحّباً بها عند قادة الحركة الوطنية الليبية، لكنّ شكيب أرسلان ترفع عن فكرته العملية كأقوى ما يكون الترفع، ووثق في وعود موسوليني له ثقته بعدالة القضية التي اجتهد فيها؛ لكنّ تلك الثقة لم تكن كاملة أو مطلقة، بل لقد صاحبها حذر ومحاولات تتبّع وتثبت، فهو لا يخفي حقيقة أن ذلك التفاهم «مع موسوليني له

حدّ محدود، فلا هو يحملنا على إنكار الفظائع التي ارتكبتها الطليان في طرابلس من قبل، ولا يحملنا على قبول استيلاء إيطاليا على الحبشة، وذلك لأننا أعداء الاستعمار أين كان وأتى كان ..» وبالرغم من أننا لم نعثر على معلومات مؤكدة تثبت تحقق تلك العهود التي بذلها موسوليني، فإنه من المؤكد لدينا صدق توجه أرسلان ونبيل هدفه من هذه المحاولات التي تُحسب له، سواء أوفى له بها الزعيم الفاشي أو لم يوف، خاصة وأن أرسلان قد دفع مقابل ذلك ثمناً باهظاً، حيث جعلت هذه المواقف أعداءه يكتفون الهجوم عليه والتشكيك في وطنيته وعروبته ودينه. أما بالنسبة للجانب الليبي فقد أثار التحوّل في موقف أرسلان بعض المهاجرين في الشام فصاروا يرسلون بمقالاتهم المحتجّة على سياسة المحاباة التي تبناها أرسلان نحو مستعمرهم، رغم أن بعض الزعماء الذين خبروا شخصية أرسلان ولمسوا الجهد الذي بذله تجاه القضية الليبية، والحملة الدعائية التي شنّها ضد إيطاليا في العقود الأولى من الاحتلال، قد فضّلوا عدم مهاجمته وإعانة أعدائه عليه، والتعبير له مباشرة عن شكهم في نتائج جهوده مع الأعداء.

وقد زاد من حدة سوء التفاهم بين شكيب أرسلان والليبيين المحاضرة التي ألقاها بدعوة من النادي العربي بدمشق عام 1937، والتي ناقش فيها موضوع وحدة العرب، فرأى من الأفضل أن يتمّ الاتحاد بين بلدان المشرق العربي في آسيا أولاً، وذلك لمبررات جغرافية وسياسية، منها أن نسبة من سكان أفريقيا ليسوا عرباً وأنهم محتلون من قبل فرنسا، مما قد يخلق للوحدة أعداء أقوياء إذا أدخلنا أهل المنطقة في إطار الوحدة. وقد نشرت صحيفة الجزيرة محاضرة شكيب أرسلان، فأقامت ضدّه سكان شمال أفريقيا الليبيين بالخصوص، ربما بسبب علاقته السابقة مع موسوليني واتهامهم له بخيانة القضية الليبية. والغريب أنّ من قاد الحملة عليه في موضوع الوحدة العربية هو سليمان الباروني ذو الأصول غير العربية، والمتوقع أن يرضيه هذا التوجّه، إلا أنّ غضبه على أرسلان بسبب علاقته بموسوليني قد وجد الفرصة للظهور. وكان عمر فائق شنيب أمين سر جمعية الدفاع الطرابلسي البرقاوي هو الذي اتّصل بسليمان الباروني طالباً منه الرد بعد أن زوّده بما

لديه من معلومات عنه. كما وجهت الجمعية في غياب السعداوي خطاباً لأرسلان عبّرت فيه عن مشاعر إحباط الجالية الليبية من أفعاله وأقواله المخالفة لمطالبها الوطنية. وقد استمر الجدل الصحفي المتبادل بين أرسلان والباروني عدة أسابيع، حيث كان الباروني ينشر في صحيفة الرابطة العربية، وكان أرسلان يرد عليه في صحيفة الشباب. وهو ما جعل الشيخ عبد الحميد بن باديس يتدخّل في هذه المعركة فينشر آراءه على صفحات الشهاب، بينما ينشر ابو اليقظان آراءه في صحيفة الأمة في مقالة من جزئين بعنوان «الفرقان بين أميري السيف والبيان: سليمان باشا الباروني والأمير شكيب أرسلان». وقد شهد الشيخان بتطرّف ردود الباروني وتحميله كلام أرسلان أكثر مما يحتمل.

وبعد ...

فهذه شذرات غير وافية ومحطّات غير كافية عن هذا الكاتب الفذ والمفكر السند، الذي تزخر سيرته ويشعّ تاريخه بمواقفه الحاسمة مع الحق، ونضاله المستمر إلى جانب المظلومين، واعتزازه البين بهويته ودينه ووجوده. وحياة شكيب أرسلان ومواقفه السياسية وجهوده العلمية حرّية بالبحث والدرس من قبل الباحثين والمؤرخين، ليس لدوره في دعم النضال الليبي وحركات تحرّر المغرب العربي فحسب، وإنما لأدواره المتعدّدة في مختلف قضايا الأمة، وإسهاماته القيّمة التاريخية والفكرية والسياسية والأدبية، شعراً ونثراً ونقداً وتحقيقاً؛ فهو كاتب موسوعي، في غزارة إنتاج وتعدد قدرات ووضوح رؤية.

المراجع

- 1 - أبو القاسم سعد الله، فصل الأمير شكيب أرسلان والقضية الجزائرية، في أبحاث في تاريخ الجزائر، ج4، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1996.
- 2 - أحمد الشرباصي، شكيب أرسلان أمير البيان، دار الكتاب العربي، مصر، 1963.

- 3 - بوشويشة بن جمعة، شكيب أرسلان مفكراً وسياسياً، المغاربية للطباعة والإشهار، تونس، 2008.
- 4 - سعود المولى، شكيب أرسلان والمغرب العربي، بحث مقدم لمؤتمر معهد الدراسات الإسلامية، جامعة المقاصد، بيروت، عام 2002.
- 5 - شكيب أرسلان:
- سيرة ذاتية، الدار التقدمية، بيروت، 2008.
 - حاضر العالم الإسلامي، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية.
 - لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدّم غيرهم، دار مكتبة الحياة، بيروت.
- 6 - عمر رياض، مراسلات الأمير شكيب أرسلان مع مؤرخ تطوان محمد داود، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، 2015.
- 7 - محمد فؤاد شكري، ميلاد دولة ليبيا الحديثة: وثائق تحرّرها واستقلالها، دار العيد للنشر والتوزيع، القاهرة، 2012، ج 2.
- 8 - ناصر الحكيم، جدلية الفكر والعمل عند الأمير شكيب أرسلان، الدار التقدمية، بيروت، 2010.



تمظهرات المنهج الاجتماعي في النقد الروائي الليبي

د. محمود محمد ملودة
جامعة مصراته

ملخص البحث:

يقع البحث ضمن نقد النقد، ويتناول النقدَ الروائيَّ الليبي المنشور فقط، فيرصد تمظهرات هذا المنهج في المتون النقدية الروائية الليبية، التي كتبها نقاد ليبيون، ويتناولون نصوصاً روائية ليبية، استلزم تتبع مسار المنهج الاجتماعي في المتون النقدية للرواية الليبية أن يتم تقسيمه إلى قسمين: كان أولهما النقد الواقعي في تجليه الصحفي؛ حيث التوقف عند كتابات سليمان كشلاف وأمين مازن، وغيرهما، وتحليل هذا النقد وبيان القضايا التي أثارها، وقد تم تتبع هذا المنهج الواقعي ضمن حقب زمنية وفق المتاح من الممارسات النقدية المرصودة، وأمكن التوفر عليها. وفي المحطة الأخرى النقد الاجتماعي المنهجي في تجليه الأكاديمي، ويقصد به استئناس الناقد بمنهج نقدي مكتمل، وإخضاع النصوص الروائية لهذا المنهج، وهنا نجد أنفسنا أمام منهج البنيوية التكوينية، والذي كان من الثراء بحيث أثرت وأثرت بشكل كبير في المدونة الروائية إنتاجاً وتلقياً. هذا المنهج يجمع بين المنهجين السياقي والنصي، وهنا ندرس عمليتين نقديتين، استعان الناقدان فيهما بهذا المنهج، أولهما للناقد علي برهانة، والآخر للناقد أحمد شيلابي، وكلاهما استهدف تقريبا الروايات نفسها، والمنهج ذاته، مع اختلاف في التناول والمعالجة، وهو ما سينهض هذا البحث بالوقوف عليه وتوضيحه.

الكلمات المفتاحية:

الواقعية - المنهج الاجتماعي - نقد النقد - البنيوية التكوينية

أهداف البحث:

دراسة المتن النقدي الليبي قصد التوفر على أهم معالمه وأبرز خصائصه من أهداف هذا البحث، وهذه الدراسة مهمة للتعرف على علاقتنا نحن الليبيين بهذا النوع من المعرفة، وتقديم مادة علمية يمكن التأسيس عليها لإنتاج كتاب توثيقي موسع يتناول في شكل موسوعي ومعجمي جهود النقاد الليبيين، ويتفادى البحث الإجابات الجاهزة، التي تصف هذا النتاج النقدي بالقليل مرة، وغير المهم مرة أخرى. وتنهض هذه الدراسة بمهمة التعريف بهذا النقد وإظهاره، واكتشاف ما فيه من جوانب تصلح للمناقشة بتوسع أكبر، فمن السهل نفي أن يكون لنا نقد ذو طبيعة خاصة، ولكن الصعب والمهم أن نثبت أنه لدينا نقد، ويمكن أن نحلله وأن ننتقده، وأن نقول فيه ما نشاء، فهو أولاً وأخيراً جزء منا، علينا أن نوليه الأهمية التي يستحقها، وكما قال بعض الباحثين وهو يدل على توسع النقد الاجتماعي عربياً وأهميته أن المنهج الاجتماعي « كاد يكون المنهج الوحيد الذي كتب فيه النقاد»⁽¹⁾.

منهج البحث:

سيتم الاستعانة ابتداء بالمنهج الاستقرائي، وذلك من أجل تتبع المتون النقدية وحصرها، ثم المنهج الوصفي التحليلي لدراسة هذه المادة النقدية، وتصنيفها واستخلاص أهم النتائج من دراستها.

(1) عبد الوهاب شعلان، المنهج الاجتماعي وتحولاته، من سلطة الأيديولوجيا إلى فضاء النص، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1، 2008م، ص 129.

أسئلة البحث:

لا شك أن المقولات النظرية والممارسات النقدية تفضي إلى تبلور معايير جمالية وأحكام نقدية وقواعد فنية، فهل تشكّل هذه القواعد قيماً يستفز الأديباء في مواهبهم مهما كان حظ هذه القواعد كبيراً من السلامة المعرفية والحدّاءة النقدية؟ وهل يؤكد حالة القلق الإبداعي لدى الأديباء محاولاتهم المستمرة التفلّت من القواعد، وتجاوز المعايير الجاهزة، وكسر الحواجز بين الأجناس الأدبية؟ وعلى الرغم من أن النقد يفترض فيه ألا يضيق بذلك، بحيث يحتفي بهذا التمرد من المبدعين ويعده إبداعاً وتجديداً. ولكن، لماذا لا نرى ذلك إلا استثناءً، فكثيراً ما خذل النقاد هذا التشوّف عند المبدعين، ويكفي أن النقاد يصمتون أو يتقاعسون عن أداء أدوارهم تجاه النصوص الجديدة كي تخمد الحركة الإبداعية ويتباطأ نموها؟ فكيف كان هذا الحوار بين النقد والأدب في ليبيا؟ فعادة ما يوصف هذا النقد بأنه انطباعي واحتفائي فهل كان كذلك؟ أم أنه لامس جوانب مهمة تتعلق بالبعد الإجناسي والمستوى الفني والجمالي للرواية؟ ثم كيف تم استقبال المنهج الاجتماعي عند النقاد الليبيين؟ هل استطاعوا تبيئة المنهج في آليات اشتغاله ونحت مصطلحاته بما يتوافق والنصوص الليبية؟

الدراسات السابقة:

ثمة إشارات مهمة حول النقد الروائي الليبي، وردت ضمن تعاطي الدراسات النقدية الأكاديمية مع المدونة الروائية الليبية، وتأتي هذه المحاولات في صورة تقييم الدراسات السابقة لتبرير موضوع الدراسة الجديد. فعل ذلك على برهانة، وقد غلب على أحكامه المسح السريع، وانتهى إلى تقييم شامل يسمّى النقد كله بالانطباعي، ولم يفرق - شأنه شأن أحمد شيلابي - بين المتون النقدية الليبية وغير الليبية. وهاتان الدراستان (برهانة - شيلابي) رائدتان في النقد الروائي، وبهما صار النقد الروائي الليبي أكثر علمية، وقد توصلنا إلى نتائج مهمة، ستكون من ضمن مناقشات البحث، عربياً تعد دراسة حميد لحمداني رائدة في تتبع

النقد الروائي والأيدولوجيا، ومثله أيضا دراسة عبد الله أبو هيف من سوريا، الذي بحث في تمثيلات المنهج الاجتماعي بسوريا، وستتم الاستفادة منهما في المنهج العام، مع مراعاة اختلاف التجربة بين المغرب وسوريا من جهة، والاثان معا والتجربة الليبية من جهة أخرى.

مقدمة:

يسير النقد في خط متواز مع النص الأدبي، ومع أن النقد يأتي بالأساس تالياً للأدب، ويتأسس عليه، فإن النص الأدبي يتأثر غالباً بالنقد، وكثيراً ما كانت سلطة النقد أقوى في مراحل كثيرة في آداب الشعوب، فيكون من نتائجها إما إماتة الإبداع والسقوط في النمطية، أو دفع النتاج الأدبي إلى ارتياد مساحات إبداعية جديدة، وإنارة الطريق أمام المبدعين، وتشجيعهم، وتقريب نصوصهم من القراء، وخلق مناخ مناسب لتجارب جديدة، ونصوص تتجاوز السائد والمعروف والمألوف، ويصح أن نربط حركة التطور في الأدب بالتفاعل بين النص وطرائق تلقيه.

إن المتتبع لمسيرة النقد الروائي الليبي بأقلام نقاد ليبيين، ويقاربون نصوصاً ليبية، يسهل عليه أن يكشف ابتداءً تأخر الاعتراف النقدي بالرواية جنساً أدبياً مستقلاً، ربما يرجع ذلك إلى غلبة الشعر على المشهد الأدبي، ثم الاتجاه إلى القصة القصيرة خلال حقبة الخمسينات والستينات، ويسجل النقد فيها اهتماماً ملحوظاً بالقصة القصيرة، ويعود السبب بهذا الاهتمام في رأينا إلى أسباب أيديولوجية، إذ اتجه إلى فن القصة القصيرة نخبة من الشباب الطليعيين ذوي التوجهات الاشتراكية والقومية، فقد وجدوا في القصة براحاً واسعاً لتناول المجتمع، وطرح قضايا التغيير، ومن هنا نجد توجهاً ملحوظاً للنقد باتجاه القصة القصيرة، وكان هذا النقد في معظمه نقداً أيديولوجياً يقارب المضمون، ولا يتجاوز إلى الشكل إلا نادراً⁽¹⁾.

(1) ينظر: محمود محمد ملودة، نقد القصة الليبية القصيرة، دراسة في ممارسات النقاد الليبيين، جامعة مصراته، 2010م.

إن الرواية الليبية وفق ما سبق ولدت من عباءة القصة القصيرة، ولكن الملاحظ أن النقد تأخر كثيراً في متابعة ولادة هذا الجنس الأدبي، داخل المشهد الأدبي الليبي. وإذا علمنا بأن أول نص روائي ليبي قد نشر منجماً في مجلة طرابلس الغرب خلال عامي 1959-1960 م للروائي محمد فريد سيالة⁽¹⁾، فإن الباحث يصعب عليه التوفر على متون نقدية تتابع هذا الحدث طوال عقدين كاملين، بل إن أول اعتراف نقدي منهجي بالرواية الليبية تم على يد ناقد سوري كان موفداً لجامعة طرابلس⁽²⁾.

المبحث الأول: النقد الواقعي الصحفي

شغل النقد القصصي حيزاً كبيراً من اشتغال النقاد الليبيين بالنصوص السردية، والنقد الروائي الليبي يسجل حضوره عبر ما يمكن تسميته بالنقد الصحفي على يد كتاب ليبيين، ويصح القول بإطلاق تام إن «النقد الروائي الذي ساد في العقود الثلاثة الأولى من عمر الرواية الليبية ظل أسيراً للمؤسسة الصحافية والتي وإن قامت بدورها في التعريف بالرواية والاحتفاء بها، فإنها لا يمكن أن تكون بديلاً دائماً عن بنية نقدية رصينة تحمل ملامحها الخاصة النابعة من حرفية المنتج وطاقات النص»⁽³⁾، وتوجه هؤلاء النقاد الصحفيون إلى الرواية جاء في صورة قراءات نقدية، لروايات جديدة لكتاب جُدد، والملاحظ مع ذلك أن هذه المتابعات تأتي متأخرة، وكثيراً ما شكوا الروائيون من تأخر النقد الصحفي في متابعة نتاجهم. يقول خليفة حسين مصطفى: «كل ما يصدر من إنتاج أدبي جديد يظل بعيداً عن دائرة النقد والدراسة ولا يلتفت إليه أحد إلا بعد مرور سنوات طويلة»⁽⁴⁾، وما هو متوفر من هذا النقد يوصف بأنه «لا يزال يميل إلى الذاتية الذاتية، والاندفاعية نحو إصدار

(1) نشر أول جزء من الرواية بمجلة طرابلس الغرب في العدد السابع، أغسطس 1959م.

(2) ينظر: سمر روجي الفيصل، دراسات في الرواية الليبية، المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس، 1983م.

(3) حسن الأشلم، جدلية الرؤية والمنهج، قراءة في نقد الرواية الليبية، ضمن كتاب: تحولات الخطاب النقدي العربي المعاصر، مؤتمر النقد الدولي الحادي عشر، 2006م، جامعة اليرموك، الأردن، ص 58.

(4) خليفة حسين مصطفى، زمن القصة، المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس، 1984م، ص 134.

واستصدار الاحكام جزافاً أكثر منه ميلاً إلى الموضوعية الصارمة، وربما يكون الدافع إلى ذلك مبدأ التشجيع ليس أكثر⁽¹⁾.

وبعد حصر هذا المتن النقدي يمكن تقسيمه إلى ثلاث حقبة تاريخية:
أولاً- حقبة السبعينيات:

تكتسب حقبة السبعينيات أهميتها من خلال الأحداث التي وقعت فيها، وقد كان لها انعكاس مباشر على الأدباء والنقاد والحياة الثقافية في ليبيا بوجه عام، فحرباً تصنف السبعينيات ضمن مرحلة ما بعد النكسة، أي الصدمة من الهزيمة في 1967 م، وطبيعي أن تقود هذه الصدمة إلى زعزعة الكثير من القيم والثوابت، ويكون من رد فعل ذلك التطلع إلى رؤى جديدة، وطرح أسئلة كبيرة تعالج الذات الجمعية، وتحاول التشوّف إلى إجابات ترضي هذه الذات المجروحة وترمم الكيان المشروخ، ونحن أمام مشروعين في النقد العربي؛ الأول يدعو إلى الحدّثة كما في طرح أدونيس وكمال أبو ديب، ومشروع آخر يدعو إلى العودة للأدب الملتزم على نحو ما طرح محمود أمين العالم وتبعه شكري غالي ولفيف من الأيديولوجيين، ولا شك أن المشروع الأول كان صداه منعماً في ليبيا نقدياً، بينما نرى بروزاً واضحاً للمشروع الأيديولوجي في ليبيا، ويأتي ذلك متسقاً في توصيف بروزه عربياً؛ إذ «ترافق ازدهار هذا التيار النقدي مع التطورات الاجتماعية والسياسية التي شهدتها العالم العربي في أواسط هذا القرن (العشرين) والتي تمثّلت بحركات التحرر القومي من الاستعمار وبناء الأقطار العربية باستلهاً بعض النماذج السياسية والأيديولوجية السائدة في العالم آنذاك»⁽²⁾.

لقد ساعدت التحولات السياسية على ظهور هذا التيار النقدي الواقعي في ليبيا عقب الإطاحة بالملك وإعلان الجمهورية في سبتمبر 1969م، وما لبث أن تكشّف التغيير

(1) الطيب على الشريف، النقد الأدبي في ليبيا، المسيرة والتوجهات، ضمن كتاب: تحولات الخطاب النقدي العربي المعاصر، ص 18.

(2) ميجان الرويلي وسعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 2000م، ص 253.

عن المشروع الاشتراكي للسلطة الجديدة في ليبيا، وبما أن مصر أعلنت رسمياً تخليها عن الاشتراكية عقب العبور، فإن السلطات السياسية في ليبيا ما فتئت تعلن أنها وريثة الاشتراكية والناصرية والقومية، وهذا نتج عنه غربة داخل المشهد الثقافي الليبي عقب ما سمي بالثورة الثقافية، وانتهى إلى تغيير كبير شمل الثقافة والادب، حيث اقلت صحف وسجن مثقفون، فكيف تأثر النقد الروائي الليبي بهذه المتغيرات في عشرية السبعينيات الصعبة؟ سوف نرصد ذلك عبر تتبعنا لأبرز ما أمكن التوفر عليه من النصوص النقدية لحقبة السبعينيات.

1 - سليمان كشلاف:

للناقد سليمان كشلاف حضور متميز في نقد القصة القصيرة، وله كتب خصصها لذلك، وهو يعدّ من أهم النقاد الليبيين متنوع الاهتمامات من نقد للقصة والرواية إلى نقد المسرح والخيالة، وإذا وقفنا على ملامح المنهج النقدي عند سليمان كشلاف؛ فإننا نجد أنه لا يغادر في الأغلب المنهج الاجتماعي عبر تجليات الواقعية النقدية والجديدة.

1-1 التاريخ عندما يروى⁽¹⁾

يتناول الناقد رواية وميض في جدار الليل للروائي أحمد نصر⁽²⁾، ويربط كشلاف بشكل مباشر بين العمل (وميض في جدار الليل) بصاحبه (أحمد نصر) ربطاً مباشراً، ويرى في النص وثيقة اجتماعية، ويحرص على تسكينها بالتاريخ الواقعي، ولهذا يصنف الرواية ضمن الأدب التسجيلي لأنها «تسجل فترة من التاريخ الليبي في السنوات الخمس الأخيرة قبل الثورة، وتروي قصة حب تسير في خط متواز مع قصة صراع سياسي. الخط السياسي يلتقط أحداثاً وقعت بالفعل في الستينيات وتحديداً في سنتي (1964-1965)؛

(1) نشر بجريدة الفاتح، العدد: 81 82-، السنة الأولى 18-25 يناير، 1975م، ينظر: سليمان كشلاف، كتابات ليبية، المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس، 2، 1982م، ص 109.

(2) للوقوف على الرواية، ينظر: أحمد نصر، وميض في جدار الليل، المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس، 2، 1984م.

وهي الانتخابات النيابية التي جرت في ليبيا وما تبعها وسبقها من تزوير وتهديد وملاحقة للوطنيين المرشحين [كذا] لمجلس النواب ومن يقف معهم⁽¹⁾، وهذا الربط جعله يرصد ما سماه أخطاء وقع فيها الكاتب، منها: أن الكاتب أشار إلى رواية ميرامار وهي منشورة سنة 1967م فكيف يذكر رواية قبل نشرها⁽²⁾، كذلك يستشهد الكاتب في روايته ببيت شعري لنزار قباني ويرويهِ على لسان أحد أبطال روايته في زمن الحدث (1964) وهذا النص الشعري يعود إلى ديوان نشره الشاعر سنة 1967م، فكيف يستقيم أن تستخدم الشخصية بيتاً قبل زمن نشره⁽³⁾.

وإذا تجاوزنا هذه الملاحظات التي يسميها الناقد بالأخطاء وهي تتعلق بالتناص في الرواية، نجد يدقق في صحة الحكاية بوصفها واقعة تاريخية، ويعترض على ما ورد بالرواية من بناء للحدث تتعلق بعض حيثياته بالجيش الليبي، فالرواية تتكلم عن معسكر للقوات الليبية بطبرق، وهذا ما ينفيه الناقد، فهو يؤكد عدم تواجد قوات ليبية بطبرق، على عكس ما أشار الروائي، ثم يضيف الناقد إن العسكري لا يخرج من معسكره إلا بلباس عسكري كما أقرت الرواية، ويرى بأن ذلك غير صحيح، بل على العكس، فالضباط يخرجون بلباس مدني، وهنا يوظف الناقد خبراته الشخصية في هذا التتبع، فسلیمان كشلاف التحق بكلية الضباط بالستينيات وتخرج فيها، فهو يتكلم عن شيء يعرفه جيداً.

وإذا تجاوزنا هذا الربط التاريخي، وجدنا ملامح النقد الواقعي بارزة بوضوح، في إصراره على تتبع قيمة الصراع داخل الرواية، فالصراع هو الخيط الجامع للعمل الروائي ضمن مقولات هذا المنهج، وعبره تتضح الأيدولوجية التي تفصح عنها مواقف الشخصيات وتعطي تصوراً عن موقف الكاتب من قضايا مجمعة، فالناقد الواقعي «في الجانب التطبيقي على الأخص، ينظر إلى الرواية كمستودع لأيدولوجيات،

(1) سليمان كشلاف، كتابات ليبية، ص 110.

(2) المصدر السابق ص 122.

(3) المصدر السابق والصفحة عينها.

ولأنماط الشخصيات الواقعية نفسها، لذلك يظل مهووسا بالبحث عنها بشتى الوسائل⁽¹⁾، فهو يقرر ابتداءً أن الصراع لا يعطيه الكاتب «معناه الحقيقي ولا دفعه ولا حرارته، تحس أن الكلمات تخرج من شخصيات الرواية باردة لا حياة فيها، يضيع من بين يديه العديد من الفرص، كان من الممكن أن تخلق لديه الخطوط العديدة للصراع السياسي قصصاً عديدة تتشكل بعد ذلك في محور واحد لتلتقى مع قصة الحب في مسار يتأزم حتى يجد له الكاتب الحل المنشود⁽²⁾».

إن كلام الناقد عن خطوط الصراع في الرواية تقربه من الرؤية الممكنة بحسب أدبيات الواقعية الجديدة، فعندهم أن الكاتب لا يكتفي بنقد الواقع بل عليه أن يطرح الرؤى الممكنة أو الوعي الممكن، والصراع الذي يبحث عنه سليمان كشلاف حدده في مسارات منها: سجن بطل الرواية شريف عمران، أي صراع المثقف مع السلطة، وخط الطالب الجامعي حسن، أي الوسط الطلابي وخط النائب الحاج إسماعيل أي موقف رأس المال، فالناقد لا يكتفي بمناقشة ما هو موجود في الرواية بل يقترح، ويوجه الروائي إلى تنمة ما يراه ضرورياً لا كتمال المشابهة بالواقع من جهة، والإفصاح عن الرؤى والأفكار من خلال صراع الشخصيات وصولاً إلى اكتمال رسم أبطاله قصد تحقق النمذجة في الرواية، فالمنهج الواقعي يعنى بشخصيات الرواية من هذا الجانب كثيراً، وهنا يركز الناقد على نموذج نجية، وهي شخصية رئيسة بالرواية، فيعيب على الكاتب طريقة بناء هذه الشخصية، ويرى أن هناك تناقضاً في تقديمها⁽³⁾، ويتمثل هذا التناقض في أن نجية تظهر مقاومة لموقف السلطة وتحب البسطاء مع أنها ابنة نائب ثري، فكيف تكون هذا الموقف منها؟ فالكاتب بحسب سليمان كشلاف لم يعطنا مبرراً لهذا الموقف⁽⁴⁾، وهكذا يتضح أن اهتمام الناقد بعناصر الرواية لا يأتي إلا من جانب اهتمامه بالمضمون، وهذا

(1) حميد حميداني، النقد الروائي والأيدولوجيا، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1990م، ص 181.

(2) سليمان كشلاف، المصدر السابق، ص 111.

(3) سليمان كشلاف، المصدر السابق، ص 114-115.

(4) المصدر السابق والصفحة.

متسق مع ما هو ملاحظ على نقاد المنهج الاجتماعي إذ يعدون التحليل الفني «عملاً ثانوياً في مجمله لأن مشاغلهم موجهة على الدوام إلى المضمون»⁽¹⁾.

إن الاهتمام بالمضمون لدى الناقد سليمان كشلاف لم يشغله عن الشكل، إذ ترد إشارات مهمة منها: تفتنه إلى أن الرواية تنتمي إلى شكل سردي جديد؛ حيث اختار الكاتب «أن تكون روايته ذات شكل صعب التناول، وذلك بأن يروى كل بطل في الرواية القصة من وجهة نظره هو، وهو شكل ظهر في الأدب العربي لدى نجيب محفوظ في ميرامار والمرايا، ولدى فتحي غانم في الرجل الذي فقد ظله [...] وقد نجح أحمد نصر في ذلك لقلّة شخصيات الرواية من ناحية، ولأنه عني بالتتابع الزمني في الرواية، بمعنى السير من نفس النقطة التي وصلت إليها الشخصية السابقة في الحدث»⁽²⁾.

إن سليمان كشلاف حدد بدقة النوع الروائي وإن لم يسمه بمصطلحه النقدي المتعارف عليه، فهي رواية: تعدد الأصوات أو الرواية البوليفونية، ولم يكتفِ سليمان كشلاف بذلك، بل تنبه إلى تقنية روائية استخدمها الكاتب وهي تقنية: تيار الوعي التي يسميها الناقد بالتداعي⁽³⁾، وهذا النوع من الروايات كثيراً ما استهوى الناقد الاجتماعي لأن «أسرع ما يتعرف به على رواية تيار الوعي هو مضمونها؛ فذلك هو ما يميزها، لا ألوان التكنيك فيها ولا أهدافها، ولا موضوعها، ولذلك يثبت بالتحليل أن الروايات التي يقال عنها إنها تستخدم تكنيك تيار الوعي بدرجة كبيرة هي الروايات التي يحتوي مضمونها الجوهري على وعي شخصية أو أكثر»⁽⁴⁾، كذلك تنبه سليمان كشلاف إلى الراوي، فحدد بداية أن الكاتب يسند إلى الشخصية رواية الأحداث ثم يتحول فجأة إلى الحوار الداخلي، ويقرر الناقد بأن هذا «الخلط والمزج

(1) حميد حميداني المصدر السابق، ص 172.

(2) سليمان كشلاف، المصدر السابق، ص 117.

(3) المصدر السابق ص 121.

(4) روبرت همفري، تيار الوعي في الرواية الحديثة، ترجمة: محمود الربيعي، دار المعارف، مصر، بلا، ص 18.

بين مختلف الأساليب...أضاع شيئاً من قيمة العمل الأدبي وخلق فجوة تكررت في صفحات الرواية»⁽¹⁾، ويرجع هذا الخطأ بحسب ظنه «إلى قلة التجربة وعدم اكتمال الأداة الفنية للأديب أحمد نصر»⁽²⁾.

إن الناقد نظر إلى الرواية بمنظور المطابقة مع الواقع وكأنها سيرة ذاتية، ولم ينظر إليها بوصفها عملاً متخيلاً، علاقته بالواقع هي المشابهة، وهذا الفهم النقدي سمة بارزة في النقد الواقعي، يقول الباحث حميد حميداني إن السبب في بروز هذه الظاهرة في النقد الواقعي يرجع إلى بنية النصوص الروائية فهي في إصرارها على الواقعية حفلت بالكثير من الإشارات الواقعية ذات البعد المرجعي التاريخي، ونتج عن ذلك أن «حضور كثير من الأسماء والأماكن الواقعية جعل الناقد لا يشك أبداً في أن ما يجري في الرواية هو بالذات ما يجري في الواقع»⁽³⁾.

1-2 أقوى من الحرب لمحمد علي عمر⁽⁴⁾

يرى الناقد سليمان كشلاف أن فضيلة هذه الرواية⁽⁵⁾، تكمن في توجيهها إلى التاريخ الليبي، مبدئياً ملاحظة غياب تناول هذا التاريخ في الأعمال الأدبية وغياب رواية تكون بحجم التوضيحات⁽⁶⁾، ثم أشار إلى نقطة مهمة وهي تجنيس هذا النص فمرة يسميه قصة⁽⁷⁾، ومرة أخرى يسميها القصة الطويلة⁽⁸⁾، وأخيراً يسميها الرواية القصيرة⁽⁹⁾، مع استخدام

(1) سليمان كشلاف، ص121.

(2) المصدر السابق، ص122.

(3) حميد حميداني المصدر السابق، ص171.

(4) نشر بجريدة الفاتح، العدد 91، السنة الأولى، 29 مارس، 1975م، ينظر: سليمان كشلاف، كتابات ليبية، ص137.

(5) للوقوف على الرواية، ينظر: محمد علي عمر، أقوى من الحرب، مكتبة النسر الذهبي، بنغازي، ط1، 1962م.

(6) المصدر السابق ص138.

(7) المصدر السابق والصفحة عينها.

(8) المصدر السابق، ص139.

(9) المصدر السابق والصفحة.

مصطلح الرواية⁽¹⁾، وهذه المصطلحات تدل على حيرة سليمان كشلاف في تجنيس هذا العمل، بل وصل به الأمر أن عدها «مقالة عن الاحتلال الإيطالي»⁽²⁾. وقد كان قاسياً في نقد الرواية «فالكاتب تنعدم عنده المقدرة على السرد الروائي»⁽³⁾، والرواية «ارتكزت على حدث صغير»⁽⁴⁾، ويقرر أن الفصول الأولى منها قد جنحت إلى «السرد الماورائي»⁽⁵⁾، ويخلص إلى أن الكاتب لا يستطيع كتابة القصة (الحكاية)، لذلك فهو يهرب إلى التفاصيل التاريخية⁽⁶⁾، والرواية ماهي إلا انطباع ذاتي لمعلومات وتجارب شخصية، ولهذا «لا أثر هناك في الرواية لشيء من الصراع [...]، ويبقى في النهاية لرواية أقوى من الحرب تقويم واحد، وهو: المضمون معدوم، الفكرة ضعيفة، البناء الفني لا يركز على محور ثابت»⁽⁷⁾.

1-3 شخصيات بلا ملامح في خيال مراهق⁽⁸⁾

يتناول في هذه المقالة رواية بلا نهاية لمحمد عبد السلام الشلماني⁽⁹⁾، ويبدى امتعاضه منها لكونها تنتمي إلى روايات إحسان عبد القدوس، فالكاتب «يرتاد طريق الجنس»⁽¹⁰⁾، ويرى أن الرواية تقوم على المصادفات فلولاها ما استطاع الكاتب «أن يستمر في سرد روايته،

(1) المصدر السابق، ص 141.

(2) المصدر السابق ص 139.

(3) المصدر السابق، ص 140.

(4) المصدر السابق، ص 141.

(5) المصدر السابق، ص 140.

(6) المصدر السابق والصفحة.

(7) المصدر السابق ص 144.

(8) نشر بجريدة الفاتح، العددان: 88-89، السنة الأولى، 8-15 مارس، 1975م، ينظر، سليمان كشلاف: كتابات ليبية، ص 145.

(9) للوقوف على الرواية، ينظر: محمد عبد السلام الشلماني، بلا نهاية، إدارة الفنون والآداب، طرابلس، ط 1، 1973م.

(10) المصدر نفسه، 147.

فهل هناك عمل أدبي يقوم على الصدفة⁽¹⁾، وبسبب تبعيتها فنياً لمصر، وهو ما يرفضه الناقد، فإنه يقرر بأن الرواية «غير ممكنة الحدوث في مجتمعنا»⁽²⁾.

ويركز على بناء الشخصيات، فيرى بأن بناء الشخصية في الرواية مضطرب، والشخصيات تعمها الفوضى والتناقض، ولا نجد إجابة ولا تعليلاً لتصرفاتها الشاذة، ويتساءل الناقد عن «مبرر الشهوة الجنسية عند الشخصيات»⁽³⁾، وهنا يلجأ إلى مقولات المنهج النفسي في تحليل الشخصيات وهذا يبعده عن منهجه كثيراً، فاستخدام التحليل النفسي في تأويل الأعمال الروائية عند ناقد اجتماعي يعد خروجاً عن الخط المنهجي⁽⁴⁾، ويسقط الناقد نتائج ما توصل إليه من التحليل النفسي على حركة شخصيات الرواية، فهي تظهر وتختفي دون هدف «غامضة مضطربة الملامح متناقضة»⁽⁵⁾.

ويؤكد الاتجاه النقدي الواقعي عند سليمان كشلاف بحثه المستمر عن المضمون والأفكار، لذلك يطرح أسئلة كثيرة عن المرجعيات الفكرية والثقافية للشخصيات، وعندما لا يجد إجابة عن أسئلته يقرر بأن الرواية «لا تتعدى إسقاطات طالب جامعي يدرس الفلسفة دون فهم»⁽⁶⁾، وبالتأكيد أن سليمان كشلاف يعرف أن النص ينتمي إلى الرواية الوجودية، وقد تجاهل سليمان كشلاف الإشارة إلى ذلك على الرغم من أن هذا التيار كان له صدى كبير في حقبة الستينيات والسبعينيات، وهناك جدل واسع في زمن كتابته للمقالة النقدية حول هذه الظاهرة، ولعل رفض الفكر اليساري لهذا النوع من الروايات جعل الناقد لا يقرأ الرواية وفق أدبيات الوجودية فهي قد جاءت متسقة معها من خلال ما طرحه من أفكار متمردة، وقد استغل الناقد عدم التوازن بين الشكل والمضمون في الرواية

(1) المصدر نفسه، ص150.

(2) المصدر نفسه، ص160.

(3) المصدر نفسه، ص159.

(4) ينظر: حميد حميداني، المصدر السابق، ص144.

(5) سليمان كشلاف، المصدر السابق، ص151.

(6) المصدر السابق، ص160.

حيث يحظى بيسر أن الطرح الفكري للوجودية جاء على حساب الشكل الفني، فالناقد لم يقرأ الرواية في ذاتها و بموضوعية، ولكن أرادها فرصة ليمرر موقفه من هذا النوع من الروايات، فهو بحكم مرجعيته قرأ الرواية بمقاييس الرواية الواقعية، وعندما لم يجد ما يطلبه حكم برفضها .

1-4 فليرحل من لا يفهمنا⁽¹⁾

يتناول كشلاف في هذه المقالة رواية: غروب بلا شروق للكاتب: سعد عمر غفير⁽²⁾، فيبتدئ كشلاف بالجانب الإجناسي، ويسأل هل هذا النص رواية أو قصة؟ وبعد أن قام بتلخيص الرواية قصد التوصل إلى الفكرة المحورية للنص، ينتهي كشلاف إلى القول إن هذا النص ليس أكثر من قصة مبنية على وهم، وهي من تأثير مشاهداته لأفلام حسن الإمام المصرية، ونشر هذه الرواية يعطي دليلاً « على إفلاس حركة النشر عندنا؛ عندما تتاح الفرصة لعمل رديء»⁽³⁾، وهو في هذه الاحكام يؤكد بأنه لم يستطع تجاوز مرحلة الانطباعية وأحكام القيمة، وهو في هذا الجانب يتسق مع معظم النقاد الصحفيين حيث يلاحظ على نصوصهم غياب المنهجية وأن «ما يقوله الناقد مرة قد ينسأه مرة أخرى أو مرات عديدة، وربما صدر عنه عما ينقضه أو ما يشوه صورته كناقد متمكن»⁽⁴⁾.

بعد هذا العرض لأهم ما قدمه الناقد سليمان كشلاف في نقد الرواية الليبية نسجل توقفه عن نقد الرواية، وهنا يمكن أن نرجع اهتمامه بالرواية في مرحلة زمنية محددة إلى عامل غير الاهتمام النقدي الصرف، فلوركزنا على الأعمال التي توجه إليها بالنقد لوجدناها تقريبا - باستثناء رواية غروب بلا شروق - تشترك في أنها من ضمن الأعمال التي تم

(1) نشرت بجريدة الفاتح، العددان: 96-97، السنة الأولى، 3-10 مارس، 1975م، ينظر: سليمان كشلاف، كتابات ليبية، ص 161.

(2) للوقوف على الرواية، ينظر: سعد عمر غفير، غروب بلا شروق، دار الكتاب الليبي، طرابلس، 1968م.

(3) المصدر السابق، ص 176.

(4) أحمد كمال زكي، النقد الأدبي الحديث، أصوله واتجاهاته، دار النهضة العربية، بيروت، بلا، ص 293.

تحكيمها في مسابقة الرواية التي قامت بها اللجنة العليا لإدارة الفنون والآداب التي كان يرأسها الأديب أحمد إبراهيم الفقيه، وغالب الظن أن سليمان كشلاف كان محكماً في هذه المسابقة، فيكون قد اطلع على المخطوطات، وأبدى ملاحظاته عليها، ثم عندما تيسر له نشرها قام بذلك، فرواية أحمد نصر قد تقدم بها إلى اللجنة سنة 1969م، ونشرها على حسابه الخاص سنة 1974م، وبعد عام من صدور نشر سليمان كشلاف نقده، أضف إلى ذلك حاجة سليمان كشلاف إلى مادة ثقافية وادبية يطعم بها صحيفة الفاتح التي تولى فيها الجانب الثقافي .

إن توجه سليمان كشلاف لنقد الرواية لم يكن نتاج تحوّل نقدي عنده، ولذلك لا نراه يكتب عن روايات أخرى شكّلت ملمحاً بارزاً في مسيرة الرواية الليبية، كرواية من مكة إلى هنا للصادق النيهوم، ولا شك أن النقد الروائي يسجل لسليمان كشلاف فضل سبق في الكتابة النقدية، ولو واصل الكتابة في هذا المجال لكنا وقفنا معه على استقراء للمدونة الروائية، وبيان أبرز محطاتها، ونخلص إلى أن نقد سليمان كشلاف الروائي ما هو إلا اهتمام عارض، ولذلك لا نجده يكرر هذه التجربة بل يعود إلى كتابة نقد القصة القصيرة والمسرح.

2 - أحمد نصر، ملاحظات على رواية شيء من الدفء للكاتبة مرضية النعاس⁽¹⁾

تأتي هذه المقالة رغم قصرها ذات دلالة مهمة، فهي تفصح عن موقف الروائيين أنفسهم من النقد الروائي، فهذه المقالة تعود لمنتصف السبعينيات، أي بعد أن أصدر أحمد نصر روايته الأولى وميض في جدار الليل، فهو توجه إلى النقد لملء الفراغ الذي تركه النقاد، ولعله أحسّ بذلك من تجربته الخاصة، فملاحظته من أن النقاد لا يتابعون النتاج الروائي الجديد، خير دليل على ذلك، وقد أرجع سبب عزوف النقاد ليس لموقف من الجنس الأدبي،

(1) نشرت بصحيفة الجهاد، أكتوبر، 1976م، ينظر: أحمد نصر، كشكول خاص، منشورات جامعة مصراته، 2015م، ص191.

على اعتبار أنهم منشغلون بالقصة أو بالشعر، بل لموقف منهم نُجَاه المنتوج الأدبي للكتاب الليبيين فقط، فهو يرى أن أغلب النقاد يُعْرِضُونَ عن إنتاج الروائيين الليبيين «بدعوى أنها تحت مستوى النقد»⁽¹⁾.

وقد حدد أربع نقاط يقارب منها رواية شيء من الدفاء⁽²⁾، الأولى سماها الاختيار، ويقصد به مدى نجاح الروائية في اختيار موضوع روايتها، وهذه النقطة تعزز الاتجاه الواقعي عند أحمد نصر في هذه المقالة النقدية؛ لأن الواقعيين يولون اختيار موضوع الرواية اهتماماً كبيراً، فمن خلاله ينطلقون إلى تصنيف الكاتب أيديولوجياً، وتقييمه فنياً، وهذا ما فعله أحمد نصر، إذ رأى بأن الكاتبة لم توفق في اختيار موضوع روايتها «لأنها اختارت موضوعاً مستهلكاً»⁽³⁾، والاستهلاك هنا بمعنى التقليدي والمطروق، أي ليست طليعية، تكتب عن موضوعات جديدة ترصد من خلالها نقاط التحول في المجتمع.

والنقطة الثانية كانت عن الشخصيات وتوقف عند الشكل والمضمون، ففي بناء الشخصية يستعين بمصطلحات من النقد الإنجليزي، ويرى أن الكاتبة قدمت شخصية البطل محمود بصورة نمطية فجاءت شخصيته مسطحة⁽⁴⁾. ويستخدم مصطلح البطل هنا بمعنى مزدوج؛ الأول يستخدم البطل «بمعنى الشخصية الرئيسة في الرواية»⁽⁵⁾، وفي الوقت ذاته بوصفه حاملاً للوعي، فالشخصية الرئيسة غير منفتحة على المجتمع ولا يوجد أي ملمح يدل على أنها تنتمي لمجتمعنا⁽⁶⁾.

ويلج من الشخصية أيضاً إلى النقطة الثالثة والتي يسميها: الانغلاق، وأراد به قياس درجة الانعكاس أو قياس درجة المشابهة بالواقع، وقد شاع في النقد الصحفي في تلك الفترة،

(1) أحمد نصر، كشكول خاص، ص 191.

(2) للوقوف على الرواية، ينظر: مرضية النعاس، شيء من الدفاء، مكتبة الفكر، طرابلس، 1969م.

(3) نفسه، ص 192.

(4) المصدر نفسه، ص 193.

(5) حميد حميداني، المصدر السابق، ص 13.

(6) ينظر: أحمد نصر، كشكول خاص، ص 194.

وقبلها في نقد القصة القصيرة، مطالبةً النقاد الأدياء بأن تكون لنا هوية أدبية خاصة، وهم بذلك يعكسون موقفاً متخذاً من بعض المبدعين الذين يتأثرون بالمنتج المصري تحديداً، وهنا مفارقة يجدر بنا تسجيلها والتوقف عندها، ففي الشعر يُمتدح الأديب الليبي بمدى قدرته على محاكاة المنجز الشعري المصري والشامي والمهجري، بينما في النتاج السردي ينفرون من هذه المحاكاة، وسبب ذلك، في تصوري، أن نقاد الشعر هم من الكلاسيكيين المحافظين الذين يبحثون عن نماذج عليا ويرونها في المنجز المشرقي، ولذلك يمتدحون محاكاتها، بينما نقاد الرواية والقصة هم من الكتاب اليساريين الواقعيين، وهؤلاء يطالبون الأدياء بأن يعكس نتاجهم واقع مجتمعنا وليس مجتمعات أخرى⁽¹⁾.

النقطة الأخيرة التي توقف عندها أحمد نصر تتعلق بالحوار، وهو هنا أيضاً يستعين في توصيف الحوار بمصطلحات النقد الإنجليزي، ويمكن أن نسجل هنا أنّ النقاد الواقعيين عندنا لا يختلفون عن مثيلهم في الوطن العربي، فأغلب «المصطلحات المستخدمة في النقد مستلة من النقد الإنجليزي⁽²⁾، ويحاولون توظيفها لصالح المضمون. والناقد أحمد نصر هنا لم يتناول الحوار من منظور فني صرف، بل مزج مع الشكل بعداً مضمونياً يتعلق بقياس مدى واقعيته، ولهذا كانت لغة الحوار بين الفصحى والعامية موضوع نقاشه في الرواية، إذ عاب على الرواية أن يكون الحوار فصيحاً لشخصيات من قاع المدينة⁽³⁾.

ثانياً- حقبة الثمانينيات

تعد حقبة الثمانينيات من أعقد المراحل الثقافية في ليبيا، ففيها ازدهر النتاج الروائي الليبي كثيراً، وقد توسّعت ليبيا في استضافة المثقفين والمبدعين العرب، حيث كان الصراع الأيديولوجي بين الأنظمة العربية محفزاً أساسياً للانفتاح على الثقافة والمثقفين العرب، وقد

(1) ينظر: بشير الهاشمي، خلفيات التكوين القصصي في ليبيا، دراسة ونصوص، المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس 1984م، ص 137.

(2) ينظر: حميد لحميداني، المصدر السابق، ص 133.

(3) ينظر: أحمد نصر، المصدر السابق، ص 195.

سجّلت مجلة الفصول الأربعة الكثير من هذا الحراك، ووثقت التبادل الثقافي بين ليبيا وتونس والمغرب واليمن وسوريا بل مالطا ودول شرق أوروبا وأمريكا الجنوبية⁽¹⁾، وهذا يوضّح التوجه الاشتراكي والتقدمي الذي هيمن على بدايات حقبة الثمانينيات، ثم حدث ما يسمّى بـ (أصبح الصبح) في العام 1988 م، والذي يعني الإفراج عن السجناء من المثقفين وهم في أغلبهم من اليساريين، وكان لخروجهم صدى وأثر واضح في حقبة التسعينيات، وسنتعرف على معالم النقد الروائي الواقعي من خلال ناقلين مهمين في ليبيا.

1 - أمين مازن، ظلال القصة القصيرة، رواية المطر وخيول الطين⁽²⁾، للكاتب خليفة حسين مصطفى.

أشار ابتداءً إلى مسألة البدايات لهذا الجنس الأدبي (الرواية)، وتحدث عن تأخر الرواية الليبية، وعدّ خليفة حسين مصطفى بإصداره رواية المطر وخيول الطين⁽³⁾، رائداً في التأليف الروائي، بل قد نهض بمهمة الرواية الليبية الحديثة⁽⁴⁾، وهذا الذي ذهب إليه أمين مازن فيه مبالغة ولا يخلو من مغالطة قد ترقى إلى مستوى التجني على مسار الرواية الليبية، فالرواية التي يتحدث عنها ظهرت في الثمانينيات، بينما ولادة الرواية الليبية تمت في الستينيات، وصنع الروائيون درب هذا الجنس الأدبي بالمغامرة والتجربة حتى استوت جنساً أدبياً مكتملاً على يد الصادق النهوم وأحمد نصر وأحمد إبراهيم وغيرهم، ولا ندري لماذا أهمل أمين مازن كل النتاج الروائي السابق لهذه الرواية التي يقاربها نقدياً.

يعرّف الناقد الرواية عموماً بأنها تصوير قطاع من الناس، وهذا مدخل واضح للواقعية عنده، ويعزّزه حديثه عن دور البطل أو ما يسميه مفهومه النقدي الأيديولوجي، ويتضح أيضاً لنا استعانتة بالمنهج الاجتماعي وتحديدًا الواقعية الاشتراكية في مقاربتة

(1) ينظر: محمود محمد ملودة، مجلة الفصول الأربعة مسيرة عشرين عاما (1978-1998)، دار مداد للطباعة والنشر، طرابلس، 2010م، ص 21.

(2) أمين مازن، ظلال القصة القصيرة، رواية المطر وخيول الطين، مجلة الفصول الأربعة، العدد 18-19، ص 6.

(3) للوقوف على الرواية، ينظر: خليفة حسين مصطفى، المطر وخيول الطين، دار الجماهيرية، مصراته، 1981م.

(4) ينظر، أمين مازن، المصدر السابق، ص 6.

لرواية المطر وخيول الطين، فالرواية، كما يرى، قد تحققت فيها شروط المنهج من الدلالة الاجتماعية وتعاطف الكاتب مع نماذجه، فهو «فارس الرواية بلا منازع»⁽¹⁾، ولا شك بأن تأثير النقد الاحتفائي جلياً في هذه الأحكام، وظهر النقد الصحفي عنده في تعاطيه مع النص؛ حيث قسم نقده إلى جانبين الأول احتفائي وهو الذي سبق عرضه والنصف الآخر يشمل ملاحظات تخفف من غلواء المجاملة، وبذلك يكون قد وقع في التناقض من حيث لا يقصد؛ فبعد المدح الفخيم للرواية يقدم ملاحظات تمس أركان الرواية مساً يكاد يرزي بقيمتها الفنية بالكامل.

تناول الشخصيات ولاحظ أن هناك سمة بارزة في الرواية وهو ضعف بناء الشخصيات مما أفقدها النمذجة، وبذلك لم يستطع الكاتب «أن يقدم لنا شخصيات ذات أبعاد إنسانية [...] ويعوّل على الواقعة السريعة وضعف بناء الشخصيات»⁽²⁾، ولا يتردد الناقد أمين مازن كثيراً في تجنيس هذا العمل، نعرف ذلك من عنوان مقالته (ظلال القصة القصيرة) ينتهي إلى نتيجة مهمة وهي أن الكاتب «لا يزال مشدوداً إلى عالم القصة القصيرة فهو يعول على الومضة السريعة»⁽³⁾.

إن أمين مازن لم يكن معنياً، في تقديري، بنقد الرواية في هذه المقالة القصيرة قدر انشغاله بتقديم عمل أدبي محلي يستجيب للمتغيرات السياسية والاجتماعية في ليبيا، فهذه الرواية تعد الأولى في إدانة العهد الملكي، بل يكاد يكون مجمل مشروع الروائي الراحل خليفة حسين مصطفى لا يغادر هذه الثيمة، إن نشر هذه المقالة النقدية في مجلة الفصول الأربعة التي يرأس تحريرها أمين مازن ما هو إلا إعلان مبطن عن توجه جديد في الكتابة الأدبية، فكل أدب يعترف به هو الذي ينحى هذا المنحى، وقد ظهرت رواية فوزية شلابي رجل لرواية واحدة في زمن رئاسة أمين مازن للمجلة لم يتناولها هو ولا غيره بالدراسة أو

(1) المصدر السابق، ص 10.

(2) المصدر السابق، ص 9.

(3) المصدر السابق، ص 8.

التعريف بها؛ لأن الرواية تتعاطى مع الواقع بجرأة وتعكس الصراع الفكري داخل النظام السياسي، وهذا ما تجنب أمين مازن الخوض فيه.

2 - كامل عراب، الذهب الأسود والغبار الأسود⁽¹⁾. رواية جرح الوردة لخليفة حسين

مصطفى

ينتمي كامل عراب إلى الحزب الشيوعي، وكان من بين الذين شاركوا في الحراك النقدي اليساري في أوائل الستينيات، حيث شارك في الحوار النقدي حول جدلية العلاقة بين الأدب والحياة والأدب للأدب، وكان ينتصر لمن يرى أن للأدب رسالة مخالفاً بذلك التليسي والرقيعي ومجموعة ممن كان يحسبون على المدرسة الرومانسية⁽²⁾، وكان أيضاً ممن عارض مشروع الشخصية اللببية الذي طرحه رئيس الوزراء عبد الحميد البكوش، فقد دعا البكوش الأدباء والمثقفين الليبيين إلى الكف عن التفاعل مع القضايا العربية والعالمية والتفرغ للقضايا الداخلية، وكان حديثه بالأساس موجهاً للقوميين والشيوعيين⁽³⁾، والملاحظ أن الناقد عمد إلى إخفاء مرجعيته المادية الجدلية، وهذا متسق مع ما هو ملاحظ عن النقاد اليساريين العرب حيث «إخفاء الجانب المرفوض من الفكر الماركسي أو التخفيف منه، وفي هذا بلا شك نوع من التبيئة لذلك التيار الغربي»⁽⁴⁾.

في هذه المقالة تناول الناقد رواية: (جرح الوردة) لخليفة حسين مصطفى⁽⁵⁾، ومن الواضح أنه قرأ الجزء الأول، ولم يقرأ الجزئين الآخرين، وهذا موقف نقدي منه حيث لا يراها ثلاثية، وحاول تسكين (حي الزيتون)، الذي تكلمت عنه الرواية، ضمن الواقع

(1) كامل عراب، انتقام الغزلان المسحورة في النقد والتذوق الأدبي، دار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، مصراته، 1987م، ص 68.

(2) ينظر: كامل عراب، معارك الأمس، المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس، 1986م، ص 67.

(3) ينظر: بشير السني المنتصر، مذكرات شاهد على العهد الملكي الليبي، مكتبة 17 فبراير، بنغازي، ط2، 2012م، ص 273.

(4) ميجان الرويلي وسعد البازعي: دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 2000م، ص 257.

(5) للوقوف على الرواية، ينظر: خليفة حسين مصطفى، جرح الوردة، دار الجماهيرية، مصراته، 1984م.

الخارجي والتاريخي للبيبا، فحدد موقعه الاجتماعي والجغرافي في طرابلس ووضعه عند سنة 1964 م، واستعرض الشخصيات في الرواية بناء على هذا التصنيف الزمني؛ حيث تناول عمر الفحام، وأحمد عبد الله، وعبد الغني، ومبروكة، وفاطمة، وهو بذلك لا يستعرض شخصيات فقط، وإنما يستعرض من خلالها الطبقات الاجتماعية في ذلك الوقت؛ فعمر الفحام يمثل الطبقة الكادحة، وأحمد عبد الله ينتمي للطبقة المتوسطة كونه يشتغل معلماً، وعبد الغني ينتمي إلى الطبقة البرجوازية، ومدار الصراع حول فاطمة بطلة الرواية فهل تختار عمر الفحام الذي أحبها بصدق، أو تختار عبد الغني الذي يشتهيها ضمن الأشياء التي يستطيع تملكها والاستمتاع بها. وهي اختارت الطبقة المتوسطة عبد الله في رمزية نجاح الطبقة المتوسطة في أن تتظافر مع بعضها وتنهض بالمجتمع، وتنبغي الإشارة إلى أن «الفكرة الطبقية كما نظر لها المفكرون الماركسيون لا تنطبق بوضوح على المجتمعات العربية التي لم تعرف اقطاعاً بالمفهوم الغربي، ولم تتشكل فيها طبقة بورجوازية مستنيرة ومتحررة تضطلع بمهامها التاريخية كما هو الحال في السياق الأوروبي وكل ما عرفه التاريخ العربي مجتمعات هجينة غير متميزة طبقياً»⁽¹⁾.

وهو إذ يمتدح الفكرة والوعي بالرواية، لا ينشغل عن ضعف البناء الفني فيها، ويرى أنه قد أضر بالرواية، فالكاتب بحسب تصوره لم يصور المجتمع تصويراً دقيقاً، فجاء عمله استعجالياً، اعتمد فيه على الاسترجاع الفني، وهذه العودة «أوقعت الرواية كلها في مزلق السرد السطحي الذي يشبه محاضر جمع الاستدلالات بما يجانب الشروط الفنية للبناء الروائي»⁽²⁾، كما عاب على الكاتب بناء شخصية أحمد عبد الله؛ التي رأى أنها بدت باهتة رغم أنها أساسية في الرواية⁽³⁾، ويتساءل: «ما هو مبرر انتقاء الشخصيات في هذا المستوى من

(1) عبد الوهاب شعلان، المنهج الاجتماعي وتحولاته من سلطة الأيديولوجيا إلى فضاء النص، عالم الكتب، الأردن، 2008م، ص 138.

(2) كامل عراب، انتقام الغزلان المسحورة ص 68.

(3) المصدر نفسه ص 70.

التكوين ليس فيها بذرة صالحة للمعالجة الروائية؟⁽¹⁾، وهذا الاصرار على نجاح الكاتب في وصف رؤية شخصياته للعالم مبدأ أساس عند النقاد الواقعيين عموماً، إذ يرى لوكاش أن «أي وصف لا يشتمل على نظرة شخصيات العمل الأدبي إلى العالم لا يمكن أن يكون تاماً، فالنظرة إلى العالم هي الشكل الأرقى للوعي، والكاتب يطمس العنصر الأهم من الشخص القائم في ذهنه حين يهمل النظرة إلى العالم»⁽²⁾.

ويتجاوز رؤية العالم إلى اختيار الشخصيات، فيرى أن «نماذج رواية (جرح الوردية) نماذج مهزومة بشكل عام لا تفعل شيئاً، لا تقاوم، وتتسلل بالضجر، وتنتظر مصيرها في قدرية واتكالية ظاهرة»⁽³⁾، فكامل عراب بحث عن النمذجة في رواية جرح الوردية فلم يجدها، ولا يكتفي برصد الغياب بل يقدم تشخيصاً للظاهرة، فيرجع السبب إلى غياب الموقف عند الكاتب، وهذه إشارة مبطنه منه إلى أن الروائي لا ينتمي إلى التيار اليساري؛ ولذلك يقول: «إذا كان الكاتب -أي كاتب- بلا موقف فإنه يستحيل أن يندمج في هذه الظواهر أو يسجل رؤية متميزة أو يقول رأياً يرسخ في الأذهان حيال الناس والحياة»⁽⁴⁾.

ويعاود موقفه، الذي تكلمنا عنه سابقاً، حول الأدب والحياة، ويقرر بأن الرواية تعالج قضيتين مهمتين: الهجرة من الريف إلى المدينة وفقدان التكافؤ الاجتماعي، ويتفق مع القضايا التي يطرحها الكاتب ويمتدحها، لكنه يعيب عليه طريقة تناوله لها الذي يراه سطحياً وعرضياً، ويتساءل: «لماذا يخاف الكاتب من إدانة الظلم داخل المجتمع؟ وماذا عسى أن تكون وظيفة الفن في الحياة إذا لم تكن هذه الإدانة؟، ويخلص إلى أن خليفة حسين مصطفى «يهرب من أي عناء روائي حقيقي»⁽⁵⁾.

(1) المصدر نفسه، ص 84.

(2) جورج لوكاش، دراسات في الواقعية، ترجمة: نايف بلوز، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط 4، 2006م، ص 25.

(3) كامل عراب، انتقام الغزلان المسحورة، ص 90.

(4) نفسه، ص 76.

(5) نفسه، ص 85.

3- الهادي احنيش، حول عين الشمس، قراءة نقدية في رواية خليفة حسين مصطفى: وضعت المجلة هذه المقالة ضمن زاوية: كتب ومجلات، وكان مدير التحرير قرأ المقالة بوصفها عرضاً تعريفيًا بالرواية، ومهما يكن تقييم المجلة لها فالمقالة تحتوي على موقف نقدي، فهي لا تكتفي بالعرض فقط، بل تناقش الرواية والكتاب وفق المنهج الاجتماعي الواقعي، وقد اهتم بأربعة أشياء هي من مشمولات المنهج الاجتماعي، أولاً البحث عن البطل، ثم النمذجة في الشخصيات، ومرورا بتتبع الصراع في الرواية ومصير الشخصيات، وانتهاء بالقضايا الاجتماعية التي تمت مناقشتها في الرواية.

تناول طرائق بناء البطل في الرواية وأشار إلى نقطة مهمة، أحسب أن غيره ممن درسوا الرواية لم يتفطنوا لها، فقد رأى أن بناء البطل يتم من خلال المكان (العين)، والرواية بذلك هي رواية مكان بامتياز، فكل شخصيات الرواية لا بد أن تمر بالعين، وهنا يُسلط عليها الكاتب الأضواء، وتكون في البؤرة وتصبح البطل، وعندما تبتعد الشخصية عن العين تنتهي، ويحل محلها شخصية أخرى، وسمي الناقد هذا البناء بالدوران الفلكي⁽¹⁾.

وقد تتبع الشخصيات ودورها في الرواية فالهدّار⁽²⁾، يمثل شخصية العميل وعبد الكريم⁽³⁾، يمثل الإنسان المناضل ومريم⁽⁴⁾، تمثل الفتاة المتمردة، ويرى أن الشخصية الرئيسة منصور لم يعطنا الكاتب شيئاً عن حياته، ويقصد هنا أن هناك مساحة من الحذف قام به الراوي فلم يذكر ماضي طفولته⁽⁵⁾، ونجده يتفق مع الملاحظات التي أبداها كامل عراب في بناء الشخصيات عند خليفة حسين مصطفى، كما مرّ بنا، فهو يرى بأن زينب رغم أهمية هذه الشخصية إلا «أن الكاتب لم يسلط عليها كثير

(1) الهادي عبد الله احنيش، مجلة الفصول الأربعة، العدد 26، أكتوبر 1984، ص 324.

(2) المصدر نفسه، ص 326.

(3) المصدر نفسه، ص 328.

(4) المصدر نفسه، ص 338.

(5) المصدر نفسه، ص 324.

أضواء»⁽¹⁾، كما يرى بأن قتل مريم أضعافاً خيلاً سردياً مهماً كان يمكن أن يستثمره الكاتب، وهذه إشارة مهمة نفهم منها أن الناقد يتبني الواقعية الجديدة. فسبب قتل مريم أنها قابلت من تحبه ويحبها وهو منصور، والقتل عمل قذري لا يمكن التحكم به بمنعه أو تأجيله، ويرغب الناقد الواقعي الجديد ألا ينتهي الحدث بهذه النهاية التراجيدية، ويريد من البطلة مريم أن تنتصر في معركتها، أي ألا يكتفي الكاتب بعرض ما هو قائم في المجتمع وهو قتل الفتاة المتمردة إلى ما ينبغي أن يكون وهو أن تنتصر البطلة في صراعها مع القوى المعيقة.

ينتهي الناقد إلى نتيجة تأتي بمثابة التناقض مع بعض ما طرحه، ربما بسبب المجاملة أو بسبب إكراهات زمن الكتابة، حين يخلص إلى القول إن الروائي خليفة حسين مصطفى لم يصطنع الفشل الذي غلف مصير أبطال رواياته كي يدين الفترة الملكية، وأن الفشل لا يرجع أيضاً إلى ضعف في الشخصيات أو ضعف في إراداتهم بحسب وجودهم التاريخي ولكنه «فشل لظروف هؤلاء الأبطال أنفسهم أو لظروف المحيط الذي يعيشون فيه [...] بمعنى آخر إننا نجد المبررات المنطقية والاجتماعية وربما النفسية المقنعة [...] الفشل الذي رافق أغلب أبطال الرواية كان نتيجة عوامل اجتماعية ونفسية خارجة عن إرادة هؤلاء الأبطال»⁽²⁾، وفي هذا الاستنتاج ضيق الناقد المسافة بين المتخيل والتاريخي، فهو يعبر عن موقفه الخاص أثناء استعراض الشخصيات، ولا يفرق بين منطوق الشخصيات وبين آراء الكاتب، ويصبح الصراع كما هو هنا قائماً بين الناقد والشخصيات المتخيلة «وهذا الأمر شديد الخطورة من الناحية المنهجية، لأنه يؤدي إلى الوقوع في ضياع حقيقي مع تفاصيل الروايات المدروسة، ويصد حتماً عن تقديم فهم شمولي لها»⁽³⁾.

(1) المصدر نفسه، ص 330.

(2) المصدر نفسه، ص 334 - 336.

(3) حميد حميداني، المصدر السابق، ص 168.

ثالثاً- حقبة التسعينيات والعشرية الأولى من الألفية الثالثة

في حقبة التسعينيات تراجع حضور النقد الاجتماعي الصحفي، وبرز النقد الأكاديمي عبر أعمال النقاد الجامعيين كما سيأتي بيانه، ولا تختلف حقبة العشرية الأولى من الألفية الثالثة عن حقبة التسعينيات، حيث شهدت أيضاً تضاؤل النقد الاجتماعي في بعده الصحفي والأكاديمي. ويشهد النقد الروائي الليبي لأول مرة ولادة الدراسات النصية عبر مناهج البنوية بفرعيها: الحصرية والدلالية وكذلك الانفتاح على السرديات الحديثة، وهذا يخص له بحث مستقل بعون الله يعنى برصده وتحليله، ففي ظل هذا الحضور للدراسات النصية كيف كان حضور المنهج الاجتماعي خلال هذه الحقبة.

1- صالح رمضان الشريف، ليالي نجمة الزمان والمكان والمنظور الروائي: تمثل الاتجاه الواقعي في هذه المقالة في المُفتتح عندما قام بتصنيف هذه الرواية ضمن الاتجاه الواقعي⁽¹⁾، وهذا جعله يقرر بأن الرواية واقعة في ظل الرواية المحفوظية وهذا التأثير بنجيب محفوظ يشكل عند خليفة حسين مصطفى «مؤشراً لا يمكن التغاضي عنه في دراسته البناء الفني لرواية ليالي نجمة»⁽²⁾، وهذه المقارنة بين خليفة حسين مصطفى ونجيب محفوظ قادته إلى حكم قيمة سلبي وغير معلل؛ إذ يرى بأن «الرواية الليبية متخلفة باستثناء كتابات أحمد إبراهيم الفقيه والكوني وبعض الأسماء الأخرى التي لم تزد نتاجها الروائي عن عمل واحد أو اثنين»⁽³⁾.

ودرس المنظور الروائي وقد خلط في التنظير له بين ما يتبناه النقاد الواقعيون ويقصدون الوعي والرؤية، وبين ما طرحه مدرسة (الأنجلو ساكسون)، فهو ينقل من كتاب صنعة الرواية لـ (بيرسي لوبوك) المصطلح: زاوية النظر (point of view)، والذي يعني

(1) ينظر صالح رمضان الشريف، ليالي نجمة الزمان والمكان والمنظور الروائي، مجلة الفصول الأربعة، السنة 23، يوليو 2005م، العدد 96، ص 79.

(2) المصدر نفسه، ص 74.

(3) المصدر نفسه، ص 75.

الآلية التي يعرض بها الروائي الشخصيات أي «الوضع التصوري والمفهومي الذي يتم وفقا لشروطه عرض المواقف والوقائع»⁽¹⁾، ولكن يوظفه الناقد في غير محاميله ويعني به الوعي أو الرؤية الفكرية، فهو يرى بأن خليفة حسين مصطفى في المنظور الروائي قد «انحاز بصورة واضحة إلى جانب المعلول مما يوحي بمباركته لسلوكه وأخلاقياته»⁽²⁾.

في دراسته للزمن تنبه إلى أن الاسترجاع الخارجي أخذ من المؤلف مساحة سردية طويلة واستخدمه للمء فراغات زمنية، وهذا استنتاج مهم جداً، لكن المقارنة التي قام بها الناقد بين الزمن النفسي في رسم شخصية ياسين في ثلاثية نجيب محفوظ، والزمن النفسي في رسم شخصية المعلول عند خليفة حسين مصطفى، أراها مقارنة بعيدة ولا يوجد مبرر لها، لأن واقعية نجيب محفوظ في الثلاثية كانت واقعية طبيعية، تنقل الواقع كما هو، كان مهموماً بالبعد التسجيلي والتوثيقي ويمهد للتحوّلات الكبرى في المجتمع المصري عقب ثورة 1952م، أما الواقعية عند خليفة حسين مصطفى في (ليالي نجمة) فهي أقرب إلى الواقعية الجديدة، إضافة إلى الفارق الكبير في الموقف من الزمن المستعاد في الروايتين، فنجيب محفوظ يكتب عن زمن يتحسّر عليه، أما خليفة حسين مصطفى فهو يتكلم على زمن يحتفي بالتخلص منه وتجاوزه، ومعروف عن خليفة حسين مصطفى إدانته للفترة الملكية في كل أعماله الروائية، وهذا ما لم يفعله نجيب محفوظ بالطبع.

في دراسة المكان انتبه الناقد إلى نقطتين مهمتين الأولى أن «الانتقال من مكان إلى مكان آخر يصاحبه تحوّل في الشخصية»⁽³⁾، وهذه نقطة يتفق فيها خليفة حسين مصطفى مع نجيب محفوظ في ثلاثيته تماماً، فشخصية عبد الجواد في الثلاثية بالعوامة غيره في البيت وهكذا، والأمر نفسه نجده عند الشاويش عبد الله، الأمر الآخر الذي انتبه له أن نجيب

(1) جيرالد برنس، المصطلح السردى (معجم مصطلحات)، ترجمة: عابد خزاندار، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2003م، ص 179.

(2) صالح رمضان الشريف، ليالي نجمة الزمان والمكان والمنظور الروائي، ص 81.

(3) المصدر السابق، ص 79.

محفوظ «يكتفي بتسمية الأشياء دون تجزئتها أو تحليلها بدقة وهذا ما يسري على ليالي نجمة»⁽¹⁾.

المقالة في عمومها تتخذ المنهج الواقعي لكنها تستعين ببعض المناهج الأخرى وإن بشكل بسيط، وهو كأى ناقد واقعي إذ يشير إلى «بعض تقنيات بنية النص يشير إليها بشكل يعزل بعضها عن بعض، بل تكون تلك الإشارة حسب ارتباطها بالمضمون»⁽²⁾.

2 - خليفة حسين مصطفى، الضفة الأخرى الشروق غرباً رواية عدم الإمكان:

تكتسب هذه المقالة النقدية أهميتها كونها تعبر عن رؤية نقدية لكاتب روائي واقعي مهم، فنكاد نكون أمام تكامل المنهج الواقعي في جانبه: الإبداع والنقد، رغم أن هذه القراءة، في تصوري، هي أشبه بتقرير تحكيم لهذا النص ضمن مسابقة أو إجازة بالنشر طلبته منه على ما يبدو وزارة الثقافة أو دار النشر، والرواية لكاتب شاب اسمه فتحي العبدلي، وهو صاحب تجربة جديدة بدليل إجازتها لهذا السبب حيث يقول الناقد لا مجال لمراجعة النص أو تصويبه أو تقويم «عثراته المتعددة، فمادام هو النص الأول فلا بأس من أن ينشر بكل علة وعيوبه الفنية، فهناك دائماً متسع من الوقت لكتابة نص جديد أنضج قليلاً»⁽³⁾.

من الملاحظات التي أثارها الناقد وهي جديرة بالاهتمام هي تلك الملاحظات المتعلقة بالإشكال الأجناسي لهذا العمل، فالرواية تقع في أربع وخمسين صفحة من الحجم المتوسط، ومن هنا تساءل الناقد هل هي رواية أو قصة، أو قصة قصيرة؟ ولم يحسم الأمر، بل ترك الباب موارباً.

وتوقف طويلاً عند بناء الحدث، وبيّن أن المصادفات غير المنطقية أو غير الممكنة

(1) المصدر السابق، ص 81.

(2) محمد اقضاض، مقارنة الخطاب النقدي المغربي، التأسيس، شركة النشر والتوزيع المدارس، الدار البيضاء، 2007م، ص 102.

(3) خليفة حسين مصطفى، الضفة الأخرى؛ قراءات في الأدب الليبي، مجلس الثقافة العام، 2008م، ص 35.

تغلب على أحداث الرواية وهي «من صنع مخيلة غير متوازية»⁽¹⁾، ولأن بطلي الرواية؛ طارق الجزائري ونوح الليبي التقيا بفرنسا ويتحدث كل منهما عن بلده، فالرواية كما يقول الناقد تغص بالمقارنات بين عالم متخلف وعالم متقدم⁽²⁾، وقد وضعهما الكاتب في مرحلة وسط بين الواقع والأساطير⁽³⁾، ويختتم بناء الحدث بما يشبه الاعتذار للمؤلف وذلك بالقول إن المؤلف: «كتب روايته هذه وهو مُصِرٌّ أن ينجزها كيفما اتفق، وقد تكون تجربته الأولى في الكتابة الروائية»⁽⁴⁾، والسبب في ذلك أنها رواية «عدم الإمكان، وإن خيال المؤلف كان هو الحاضر الغائب في النص»⁽⁵⁾، وهذا يوجز لنا المنهج النقدي للناقد إذ ظل مشدوداً بالربط بين المتخيل والواقع، ولا يكتسب النص اكتماله إلا بإمكانية وقوعه في الواقع وهذا ما يشترطه المنهج الواقعي أي المشابهة بالواقع ويرفضون بالمقابل رواية العجائبي والفانتازيا والواقعية السحرية .

إن النقد الذي وجهه خليفة حسين مصطفى لا يمكن فصله عن رؤيته، بوصفه أديباً وروائياً، للعالم. وفوق هذا الناقد ينتمي لطبقة المثقفين ويصدر عن رؤيتهم، وهؤلاء كما يقول لوكاش «لا يستطيعون أن يمثلوا مصالحهم الحيوية الأولية بصورة فعلية إلا حين يجابهون صراحة السياسة الرجعية للطبقات السائدة، وإلا حين يساندون الجماهير في كل المسائل التي تتعارض فيها مصالح الطبقات السائدة مع مصالح جماهير الشعب الشغيل الفقيرة ويدافعون عن هذه المصالح ويضفون عليها طابعا عاما»⁽⁶⁾، وهذا مالم يتحقق في النص الذي تصدى له الناقد خليفة حسين مصطفى، وكان موقفه منه على النحو الذي مر بنا.

(1) المصدر السابق ص32.

(2) المصدر السابق، ص30.

(3) المصدر السابق، ص32.

(4) المصدر السابق، ص35.

(5) المصدر السابق، ص27.

(6) جورج لوكاش، دراسات في الواقعية، ص 91.

المبحث الثاني: النقد الاجتماعي الأكاديمي

يرجع الفضل في التوجه أكاديمياً إلى هذا المنهج عربياً إلى سلسلة من الجهود الرائدة التي قام بها نقاد كبار من المشرق والمغرب؛ ابتداء من طه وادي، وعبد المحسن بدر، ومحمود أمين العالم، ويمنى العيد في الجانب المشرقي، وبالمغرب نجد محمد بنيس، ومحمد برادة، وحמיד حميداني، لقد أحسوا جميعاً أنه لم يعد بالإمكان تأسيس منهج نقدي أو مقارنة نظرية وفقاً لمنطلقات انطباعية أو ذوقية أو عشوائية صرف، وأنه بات من الضروري التأمل العميق في ظاهرة النص الأدبي بوصفها ظاهرة لغوية واجتماعية⁽¹⁾، وكانت أبحاثهم وفيه للمنهج الاجتماعي ضمن تنظيرات باختين ولوكاتش ولوسيان قولدمان وكلها تتعاطى مع النص باعتباره صورة عن الواقع.

المنهج الاجتماعي يندرج ضمن مصفوفات المناهج المتوجهة إلى دائرتي المرسل والرسالة معاً، وتتأسس مقولات المنهج الاجتماعي على فرضية أن المعنى سابق للنص إذ يمكن تلمس المقصدية عند المؤلف، فهو الذي ينسج نصه ويحمله أفكاره وله غايات ومقاصد، وبحكم انتمائه الإيديولوجي يأتي مضمون نصه حاملاً لوعيه ورؤيته للعالم، وبحكم انتمائه لجماعة أو فئة فهو يلبي حاجة هذه الجماعة أو الطبقة في صورة تقديم رؤيتها للعالم، فالكاتب ينتمي إلى طبقة أو فئة فهو يحمل وعياً يعكس من خلاله وعي مَنْ ينتمي إليهم، ويخوض معركة التغيير ضد قوى مضادة له أي قوى مضادة لطبقته، فهو يتمثل الواقع في متخيله الروائي من جهتين: الأولى الواقع كما هو، والثانية الواقع كما ينبغي أن يكون من وجهة نظره هو، فيأتي الجهد النقدي متمماً لجهد الكاتب؛ لأن الأعمال الأدبية تستلزم جمالياتها الابتعاد عن التقريرية والمباشرة، والذي يشرح العمل ويقرب صورته للقراء كي تصل رسالة الروائي هم النقاد بحسب أدبيات المنهج الاجتماعي، وهم بالمقابل يقاومون أدباً مضاداً لتوجههم؛ إما لأنه يحمل أفكاراً أيديولوجية مخالفة لأفكارهم، أو أنه لا يولي الأيديولوجيا أي أهمية ويسعى

(1) فاضل ثامر، اللغة الثانية في إشكالية المنهج والتطبيق في الخطاب النقدي العربي الحديث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1994م، ص 90.

إلى الفن في ذاته لتحقيق المتعة الجمالية دون أي التزام بالجانب الأخلاقي أو المضموني، وقد وجد هذا المنهج صدى واسعا عربيا وخصوصا بالغرب العربي⁽¹⁾.

النقد الاجتماعي الأكاديمي الذي نرصده هنا يندرج ضمن ما يسمّى بالنقد الجامعي، والملاحظ «أن المؤسسة الجامعية قد تجاهلت ولفترة طويلة الاعتراف بالرواية اللببية جنسا جديدا يضاف إلى بقية الأجناس»⁽²⁾، ولذلك توجه هذا النقد إلى الرواية يعد نقلة مهمة، ولأن البدايات غالبا ما يصاحبها الارتباك، ولهذا ليس مستغربا عندما نكتشف أن تصور الناقد الجامعي للنقد يكاد ينحصر في كونه «دراسة تحليلية وصفية تأويلية تنتهي إلى التقويم؛ أي أنه عمل منهجي يتبع خطة لا يحيد عنها، وهذا التصور قد نعثر عليه في كل دراسة أكاديمية أو مدرسية، إلا أن الفارق يبقى مع ذلك في كيفية تنفيذ الخطة وفي نوعية الأهداف، والتي هي أهداف تتجاوز مقاصد الدراسة الأكاديمية التي تقنع بتحقيق النص أو شرحه والتأريخ له وتصنيف عناصره»⁽³⁾.

وقد حاول الناقد الجامعي أن يبتعد عن الانطباعية والتأثرية في مقارنة النصوص، ويتغيا العلمية عندما أُلزم نفسه بشروط منهجية صارمة تضبط العلاقة بين الناقد والنص من جهة وبين النص والكاتب والمجتمع من جهة أخرى، وطبيعي جدا أن يتأسس النقد الاجتماعي على جملة من المعطيات العلمية التي ينبغي توافرها في العينة التي يدرسها، وقد وجد ضالته في النقد الغربي فأخذ يستلف ويستأنس ويستعين بالمناهج الغربية في مقارنته للنصوص الروائية، وهذا لا يعني التبعية الثقافية والاستلاب مع الغرب؛ لأن الناقد العربي كان واعيا فهو «لا يريد من ثقافة الغرب سوى المنهج بمفهومه العلمي الواسع، وهذا المنهج

(1) للوقوف على ذلك ينظر: عبد الله أبو هيف، المنهج الاجتماعي في النقد الأدبي العربي الحديث؛ الرواية الجزائرية أنموذجا، مجلة جامعة تشرين للبحوث والدراسات العلمية، سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية، المجلد 31، العدد 3، 2009، ص 9.

(2) حسن الأشلم، جدلية الرؤية والمنهج، قراءة في نقد الرواية اللببية، ص 58.

(3) محمد الدغموي، نقد الرواية والقصة والقصيرة بالمغرب، مرحلة التأسيس، شركة النشر والتوزيع المدارس، الدار البيضاء، 2006م، ص 75.

يلزمه أسس ومفاهيم نظرية تحتم على الباحث أو الناقد أن يعرفها معرفة طيبة تتيح له أن يتأملها ويناقشها لا ينقلها ويطبّقها بطريقة حرفية أو آلية؛ لأن هذا السبيل يقوده إلى المحاكاة الذهنية العقيمة التي تنتهي بمجرد التطبيق أو النقل للوصول إلى درجة الصفر⁽¹⁾. لقد حاول النقاد العرب التعديل في المناهج التي يستعينون بها من الغرب، تعديلاتهم لم تكن في الجانب النظري، بل تأتي أثناء التطبيق، وحاولوا توظيف المناهج الغربية بما يتوافق مع النصوص العربية التي يتعاملون معها، لقد كان النقاد واعين إلى أن «النظرية الغربية تتوفر على بيئة ثقافية في مجالها الأصلي تختلف كل الاختلاف عن البيئة الثقافية التي تهاجر إليها في المجال العربي»⁽²⁾، ومن هنا يمكن القول إن المنهج البنيوي التكويني كان من بين أكثر المناهج النقدية التي قام الناقد الجامعي الليبي بالتعديل فيه، ووفق هذا التعديل الذي قام به الناقد الجامعي الليبي أصبح المنهج ينظر إلى الرواية ضمن ثلاثة أزمان: زمن الحدث (مضمون المتخيل) وزمن كتابة الحدث (موقف الروائي) وزمن قراءة الحدث (وعي الناقد).

الناقد الجامعي قرر ابتداءً أن «الدراسات السابقة عن الرواية الليبية كانت تعاني من أزمة المنهج أو من أزمة تحديد منهج متماسك غير معتمد على الانتقائية»⁽³⁾، فهل تحقق للنقد الاجتماعي الأكاديمي الليبي قدراً من الانضباط والعلمية، سنقف على جهد ناقلين جامعيين كانت دراساتهم على قدر كبير من الأهمية والعلمية في إثراء المنهج الاجتماعي النقدي.

(1) سمير سعيد حجازي، مناهج النقد الأدبي المعاصر بين النظرية والتطبيق، دار الآفاق العربية، القاهرة، 2007م، ص 28.

(2) محمد عبد الرزاق عبد الغفار، الخوف من الآخر، النظرية الغربية في النقد العربي الحديث، ضمن كتاب: المرجعيات في النقد والأدب واللغة، أعمال مؤتمر: النقد الدولي الثالث عشر، 2010م، إشراف: ماجد الجعافرة، جامعة اليرموك، الأردن، منشورات عالم الكتب الحديث، إربد، 2011م، ص 551.

(3) أحمد محمد الشيلاني، القضايا الاجتماعية في الرواية الليبية (1961-1995 م) دراسة في المضمون والرؤية الأيديولوجية، دار الشعب، مصراته، 2003م، ص 46.

أولاً- الناقد على برهانة

1 - الرواية الليبية مقارنة اجتماعية⁽¹⁾

أنجزت هذه الدراسة بالمغرب، وأشرف عليها الأكاديمي محمد مفتاح، وبذلك توفر لها إطار حاضن لتمثل النظريات النقدية للمنهج الاجتماعي في أوسع صورة لها، وتوضّح ذلك في المقدمة النظرية التي صدّر بها الباحث دراسته، ويمكن القول إن الباحث وجد نفسه في موقف صعب فقد حشد كما كبيراً من المعطيات النظرية، وجَهّز باقتدار أدواته النقدية، وعندما جاء إلى التطبيق ارتبك، فإما استهلكه التأطير فأصابه الإعياء بحثياً، واضطر إلى العجلة بسبب انتهاء مدة ابتعائه للدراسة، وإما فاجأه مستوى الروايات وتباين حظها من الفن الروائي بالنظر إلى الروايات التي قرأ تطبيقات المنهج عليها عالمياً وعربياً، وهذه إشكالية منهجية وقع فيها معظم النقاد الجامعيين، فجمع المعلومات عن موضوع ما «تصبح مجرد تكديس لا جدوى منها ما دام لا يوجهها فرض سابق أو سؤال أو مجموعة أسئلة يدور حولها البحث أو الدراسة»⁽²⁾، وإذا تجاوزنا المادة النظرية المعرفية والتي لم يكن هناك داع لإرهاق نفسه بها لولا دهشة الاكتشاف عنده من ناحية، ومحاولة تقديمها للقارئ الليبي من ناحية أخرى، فإننا نجد أنفسنا أمام تفصيل مهم للمنهج وطريقة التعااطي من النصوص، فهو يقرر بأن «هدف البحث هنا استجلاء العلاقة بين النصوص الروائية والواقع الاجتماعي الليبي الذي تُمثّل هذه النصوصُ الإبداعية بعضُ إفرازاته»⁽³⁾.

أعلن الناقد أن دراسته «ستتقيّد بالمنهج البنوي التكويني»⁽⁴⁾، وبمحكم منهجه يؤمن بأن مهمة الأديب تتلخص في أن يكون نتاجه معبراً عن رؤية طبقية للعالم «فيحس بها

(1) علي برهانة، الرواية الليبية مقارنة اجتماعية، جامعة التحدي، سرت، جزئين، 2009م.

(2) سمير سعيد حجازي، إشكالية المنهج في النقد العربي المعاصر، دار طيبة للنشر والتوزيع، القاهرة، بلا، 2004م، 71.

(3) علي برهانة، المصدر السابق، ج1، ص15.

(4) المصدر السابق، ج1، ص17.

ويعثر على الشكل الفني الملائم لها أي على الصياغة المناسبة لها»⁽¹⁾، ولأن المدونة الروائية تحتكم لعدد كبير من النصوص، فقد حدد بدقة منهجه في اختيار النصوص الروائية، فاشتراط في الرواية التي يدرسها» أن تتوفر على مادة معقولة [...] وتطرح موضوعاً أو جملة من الموضوعات في حيز فضائي يتسع لذلك»⁽²⁾، وقد درس ضمن هذا المعيار أربعاً وعشرين روايةً، واستبعد الكثير من الروايات التي وقع بها الكثير من الأخطاء في اللغة والنحو والأسلوب، والتي لم تتقيد بالتقنية الروائية العادية؛ مما يعني أنه استبعد النصوص التجريبية، كما استبعد الأعمال التي رأى أنها وقعت في السطحية والدعاية المباشرة، وأخيراً الروايات التي أغنى غيرها عنها، ومجموع ما استبعده يصل إلى اثنتي عشرة رواية⁽³⁾، ومع هذه الغرلة فإن ما وقع بين يديه من روايات يرى أنها «لن تكون نماذج مثالية تتمثل فيها كل العناصر التي تجعل منها عملاً أدبياً رائعاً، بل هي غالباً تتراوح بين الضعيفة والمتوسطة وتلك التي يتمثل فيها النجاح التام وشبه التام»⁽⁴⁾.

إن الناقد سرعان ما بدأ يتخفف من الالتزام بالمنهج البنيوي التكويني كما هو عليه في المعطى النظري، ويعلن أنه سيتعاطى مع المنهج وفق رؤيته الخاصة؛ والتي تستدعي «تدرجاً في المعالجة، وربما إهمالاً لبعض مقولات المنهج المتبع لعدم انطباقها على العمل المدروس والانشغال بدلا عن ذلك ببيان نواحي القصور المتمثلة في ذلك العمل»⁽⁵⁾، وهذا الاجتهاد كثيراً ما جعله يبتعد عن روح المنهج العلمية ويقع بدلا عن ذلك في أحكام انطباقية وقيمية في مقارنته للأعمال الروائية، وبالتالي تفتقد إلى التحليل والتعليل ولا تستند إلى معطيات المنهج، ومن أبرز اجتهاداته ما قام به من تصنيف الروايات إلى ثلاثة أقسام: قسم «تمثل موقفاً في تعاملها مع الواقع بالاحتجاج عليه أو محاولة تجاوزه، وقد تبقى

(1) المصدر السابق، ج1، ص16.

(2) المصدر السابق، ج1، ص17.

(3) المصدر السابق، ج1، ص19.

(4) المصدر السابق، ج1، ص35.

(5) المصدر السابق، ج1، ص35.

أسيرة له تحاول مغالته أو تزيينه»⁽¹⁾، أي روايات أمنت على الواقع، وأخرى عارضت، وثالثة تجاوزت الواقع. وضمن هذا التقسيم يمكن ملاحظة تأثير تقسيمات الواقعية عليه؛ من الواقعية الطبيعية أي نقل الواقع كما هو، إلى روايات الواقعية النقدية وانتهاءً بروايات الواقعية الجديدة، وبذلك قد وقع الناقد في المحذور الذي نبه إليه بيير زيمبا حيث لاحظ أن الناقد البنيوي التكويني لا يباشر تطبيق مقترحات النظرية «حول الرواية بوسائل محددة وإنما اعتماداً على حدس الناقد وفطنته الخاصة، وهذا يعني أن الناقد هنا يحتكم إلى ذوقه، وانطباعاته لتحديد المرتكزات الأساسية التي يقوم عليها النص الروائي»⁽²⁾.

ويتغيا الناقد البحث عن الرؤيا للعالم في النصوص الروائية منطلقاً من بديهية أن «الوعي بادئ ذي بدء يمارسه الكاتب باعتباره منتجاً للنص الروائي، فهو والحال هذه وعيه هو (الكاتب)، غير أن هذا الكاتب لا يتعامل معنا بوصفنا قراء مباشرة ولكنه يفعل ذلك عبر وسائل فنية، إنه يمارس هذه المهنة من خلال النص الروائي بمكوناته المختلفة من شخصيات روائية وأحداث وفضاءات زمنية ومكانية وتعبيرات لغوية فالوعي هنا وعي هذه الشخصيات»⁽³⁾.

وعلى الرغم من أن الناقد كان واعياً فإن «دراسة العمل الأدبي تكون مستهدفة بمدى تعبيره عن الجماعة التي يفترض في الأديب أنه يعبر عنها»⁽⁴⁾ إلا أن شيئاً من ذلك لم نلحظه في دراسته، إذ غاب في مستوى التفسير الإفصاح عن الطبقات والفئات الاجتماعية، وأيديولوجية الجماعات التي ينتمي إليها الكاتب الذين بدورهم عكسوا ذلك في متخيلهم السردي، ولعل الظروف السياسية وقت إنجازه لهذه الدراسة مارست إكراهها عليه، فهرب من كل ذلك إلى تلخيص الروايات، وبيان بعض المواقف

(1) المصدر السابق، ج1، ص18.

(2) حميد حميداني، المصدر السابق، ص73.

(3) على برهانة، المصدر، ج1، ص53.

(4) المصدر نفسه، ج1، ص30.

للشخصيات في مسّ خفيف للأفكار والرؤى، وليس أوضح من عجز الدراسة عن تمثيل المنهج التكويني في صورته الكاملة من التوسع في النصوص المشتغل عليها، أن دراسة أربعة وعشرين نصّاً يعد ضرباً من الخيال إن لم يكن من الاستحالة، وإذا أضفنا إلى ذلك غياب الدراسات الاجتماعية المحايثة ندرك أننا أمام محاولة لتطبيق المنهج بحسب لها السبق ولكنها بحاجة إلى مزيد من المحاولة .

ثمة ملاحظات منهجية مقلقة في دراسة برهانة يتوجب التوقف عندها ومراجعته فيها، أولى هذه الملاحظات تتعلق بحضور وغياب الرؤية للعالم في الروايات الليبية، فهو من جهة يقرّ بأن الساحة الليبية لم تكن مهياًة لظهور الرواية، فليس هناك عمق تاريخي ولا ثقافي، وليس هناك تنوع داخل المجتمع؛ لأن ليبيا عبر التاريخ «منطقة طاردة للعلماء ورجال الثقافة الذين يدفعهم الطموح العلمي والسياسي والاجتماعي إلى الخروج منها والإقامة في غيرها»⁽¹⁾. ومن جهة أخرى يدرس الروايات على أساس اكتشاف الوعي أو رؤية العالم بها، أي رؤية للعالم التي درسها وأقام عليها دراسته ما دام لا يوجد تنوع داخل المجتمع؟ وهنا نتساءل لماذا استبعد رواية الخسوف من دراسته؟، لا يوجد أي مبرر علمي يدفعه إلى ذلك، إلا الإكراهات السياسية التي ربما دفعته إلى ترك الرباعية لأنه يتوضّح فيها التنوع العرقي والسياسي والثقافي، فالرواية يظهر فيها ميل واضح لتأكيد الهوية الطارقية وأنها في طريقها إلى الخسوف بسبب الوافد العربي، وهذا ما ترفضه السلطة السياسية آنذاك.

وثاني هذه الملاحظات تتصل بما طرحه برهانة حول توقف الكتاب الليبيين عن الكتابة بعد التغيير السياسي بليبيا في سبتمبر 1969 م، وشبه موقفهم بموقف الحطيئة الذي أعد نفسه ليكون شاعراً جاهلياً بامتياز ففاجأه الإسلام، وكذلك - في ظنه - الكتاب الليبيون فقد فاجأهم التغيير السياسي (الثورة) إذ قدمت كل الذي بناوا

(1) المصدر نفسه، ج 1، ص 38.

عليه مشاريعهم في الحرية والاشتراكية والوحدة العربية، فتوقفوا عن الكتابة لأنه لم يعد بإمكانهم مسايرة (الثورة) «ولم يستطيعوا أن يتكيفوا معها فظلوا صامتين»⁽¹⁾، وهذا فيه الكثير من التجني على التاريخ والأدباء، فالتوقف عن الكتابة في مثل هذه الحالات طبيعي جدا وصحي فالروائي «المبدع صاحب الرؤية المتماسكة للعالم، ليس مجرد مسجل ميكانيكي لما يحدث في مجتمعه من أحداث، ولكنه يحتاج أولا إلى وقت حتى يستوعب ما حدث، ويكوّن فكرة ما عنه، وأهم من ذلك حتى يبلور اتجاهها محمدا إزاءه»⁽²⁾، ونسأل من هم الذين توقفوا عن الكتابة؟ ألم يسجل برهانة نفسه في مهاده النظري ظاهرة الرواية الواحدة؟، وأرجع ذلك إلى عدم الانشغال بالرواية لدى الأدباء الليبيين، ثم كيف أهمل الكم الكبير من الروايات التي واكبت التغيير (الثورة) في التوجه الوطني والقومي وهي التي نسميها روايات النضال الوطني؟

2 - السخرية في الرواية (من مكة إلى هنا)⁽³⁾

يقارب على برهانة النصوص الروائية وفق المنهج الاجتماعي، كما مرّ بنا، ويصرح بذلك هنا أيضا في هذه الدراسة، ويوضح أن ما يهتم له في هذه الرواية هو موقف الرواية من الواقع وسبب اختياره لرواية صادق النيهوم من مكة إلى هنا يرجع إلى مستواها الفني الجيد الذي عبّر عن رؤية متقدمة⁽⁴⁾، فالجمع ما بين الدراسة الفنية ومعرفة الرؤية الأيديولوجية هو من صميم البنيوية التكوينية، ويحدد رؤية العالم في الرواية بأنها «تتضمن الانتصار لقيم التغيير ضد قيم الثبات»⁽⁵⁾، وقام بتصنيف الرواية ضمن الواقعية الجديدة «فالوعي هنا

(1) المصدر السابق، ج1، ص 64.

(2) السيد ياسين، التحليل الاجتماعي للأدب، مكتبة مدبولي، القاهرة، بلا. ص 221.

(3) علي برهانة، السخرية في الرواية (من مكة إلى هنا) مجلة الفصول الأربعة، سنة 23 يوليو 2001، العدد 96، ص 07.

(4) المصدر السابق، ص 07.

(5) المصدر السابق، ص 17.

يندرج في الوعي الممكن للفئة الفقيرة والمتوسطة بحيث تتطلع إلى تغيير الواقع المتخلف»⁽¹⁾، ويعاود التأكيد مرة أخرى على النتيجة ذاتها بالقول «هذه الرواية تعد النموذج الأمثل لنقد الواقع وبيان ما فيه من خلل ومن ثم محاولة تجاوزه إلى واقع أفضل»⁽²⁾.

وبعد النتائج التي توصل إليها من خلال مستوى الفهم أي دراسة النص من الداخل، انتقل إلى مستوى التفسير أي تسكين هذه الرواية أو الوعي ضمن الوعي العام للكاتب أو الفئة التي ينتمي إليها، وذلك بالقول «يبدو هذا الموقف الأيديولوجي منسجماً مع مواقف الكاتب التي كانت دائماً وفيّة لتكريس العقلي في مواجهة الميتافيزيقي وهذا الموقف يتجلى في أغلب مؤلفات النهوم»⁽³⁾، وهذا الربط المباشر بين العمل المتخيل والواقع الخارجي حذّر منه منظرو المنهج الاجتماعي، فعندهم كثيراً ما أخطأ النقاد العرب «في التعامل مع الأيديولوجيات المكونة لبنية الرواية فتعاملوا معها أو على الأصح مع بعضها على أنها تعبير بشكل مباشر على صوت الكاتب»⁽⁴⁾.

وأشار إلى أسلوب الرواية الفني وذلك بانتماء الرواية إلى تيار الوعي، وينبه على أن استخدام النهوم لهذا الأسلوب «لم يكن مجرد صرعة يحاول أن يجاريها وإنما فعل ذلك لدواعٍ وظيفية»⁽⁵⁾، وبعد أن عرّف السخرية وتحققها من خلال اللذع والملمهة⁽⁶⁾، توصل إلى أن السخرية في الرواية اعتمدت على ثلاثة مستويات؛ الأول المفارقة «ليبين أن هناك من يدعي شيئاً وهو على غير ذلك الذي يدّعيه»⁽⁷⁾، والمستوى الثاني هو الحوار الداخلي لشخصية الطبال، والمستوى الثالث انتهاك المقدّس. ويبيّن الناقد أن الرواية تلتقي مع رواية الشيخ

(1) المصدر السابق، ص19.

(2) المصدر السابق والصفحة.

(3) المصدر السابق والصفحة.

(4) حميد حميداني، النقد الروائي والأيديولوجيا، ص33.

(5) علي برهانة، السخرية في الرواية (من مكة إلى هنا)، ص7.

(6) المصدر السابق ص6.

(7) المصدر السابق ص12.

والبحر في طريقة بنائها، فرواية من مكة إلى هنا تقوم على الحكاية «التي تتخذ من البطل الرئيسي محوراً لها مرتبهة في ذلك بأفعال الشخصيات»⁽¹⁾.

ثالثاً- الناقد أحمد الشيلابي

القضايا الاجتماعية في الرواية الليبية (-1961 199م) دراسة في المضمون والرؤية الأيديولوجية⁽²⁾.

صُدّرت الدراسة بمهاد نظري مهم خصّصه للتعريف بالرواية وبيان أهميتها وضبط مصطلحاتها وقياس علاقتها بالواقع الاجتماعي، وقد أحسّ أن النقد الروائي الليبي شأنه شأن النقد عربياً «تعوزه المفاهيم النقدية كي يخرج على وضعيته الوصفية والرؤية أو كي يتغلب عليها، كي يتجاوزها إلى ما هو بحث علمي»⁽³⁾، ليخلص إلى أن الرواية تُعد موازاة للواقع، وهي تعبر عن العصر وتتناول قضايا اجتماعية تفصح عن الأيديولوجيا التي يحملها الكاتب ورؤية العالم للفئة التي ينتمي إليها الروائي، ويقول بأنه يسعى إلى «الكشف عن تأمل الروائي لواقعه الاجتماعي من خلال معطياته حين يبني عالماً تخيلياً، فهو ذات فاعلة تصدر عن موقف أو عن رؤيا ولا تنسخ الواقع حرفياً أو تعكسه على نحو مرآوي»⁽⁴⁾، ولتأكيد تأثير الواقع الاجتماعي على المؤلف يرى بأن الأديب «لا يحس سوى الأشياء التي يقدمها له عصره»⁽⁵⁾، وكما هو الشأن في كل دراسات المنهج الاجتماعي فإن المتغيا هو الوقوف على التأثير المتبادل بين الكاتب ومجتمعه، ومن هنا فإن «الروائي يكتب من أجل الغير»⁽⁶⁾.

لا تختلف كثيراً هذه الدراسة عن سابقتها في التأطير النظري للمنهج الاجتماعي، وكتاهما تفصحان عن تأثرهما بمنهج البنيوية التكوينية، وهو كسابقه أيضاً وضع معايير

(1) المصدر السابق ص19.

(2) أحمد الشيلابي، القضايا الاجتماعية في الرواية الليبية، ص 12.

(3) يمني العيد، في معرفة النص، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط3، 1965م، ص21.

(4) أحمد الشيلابي المصدر السابق، ص 12.

(5) المصدر السابق، ص14.

(6) المصدر السابق، ص15.

للروايات التي يُخضعها للدراسة، فاشتراط التزام الرواية بالوضوح، وتفادي الإبهام والغموض أي ألا تتمرد على الشكل المتعارف عليه للرواية، كما اشترط ضرورة الحبكة الروائية والتسلسل السببي المترابط بمعنى استبعاد الأعمال القائمة على الصدفة والمفاجآت، كما اشترط سلامة اللغة وابتعادها عن التقريرية والمباشرة، وأخيراً اشترط أن تكون الرواية منشورة كاملة في كتاب مستقل⁽¹⁾، وبذلك يكون عدد الروايات المدروسة ست عشرة رواية، بعضها مما سبق دراسته في دراسة برهانة، ويدرس بعض ما تركه سلفه وإن دل ذلك على شيء فإنما يدل على تباين تطبيقات المنهج الاجتماعي ومرونته، بحيث يستبعد روايات من جهة ويدرسها من جهة أخرى.

في سابقة لم تطرح نقدياً من قبل، يتناول الباحث تحديد هوية الرواية الليبية، فإذا كان على برهانة قد عدَّ هيام الدردنجي من ضمن الروائيين الليبيين، وهي فلسطينية عاشت بليبيا، وكتبت نصوصها هنا، فإن الشيلابي حدد نطاق دراسته بالحدود القطرية للبلد ليبيا، بحيث تشمل دراسته فقط «الروايات الليبية كما أبداعها الروائيون الليبيون، فصورت المجتمع الليبي وعكست واقعه وعبرت عن قضاياها وتمثلت همومه وخصوصياته من خلال رؤيات أولئك الروائيين»⁽²⁾، وليس معنى ذلك أنه لا يزال رهين مبدأ مرآوية الأدب، بل يصدر عن رؤية نقدية تنسب لغولدمان ترى أن «النص الروائي لا يطابق الواقع، ولكنه فقط يمكن أن يماثل بنية أحد التصورات الموجودة عن العالم في الواقع الثقافي والفكري»⁽³⁾، ولذلك استبعد رواية لقاء على الجسر القديم، فبالرغم من أن مؤلفها صالح السنوسي روائي ليبي إلا أن أحداث روايته تدور في مجتمع آخر غير المجتمع الليبي.

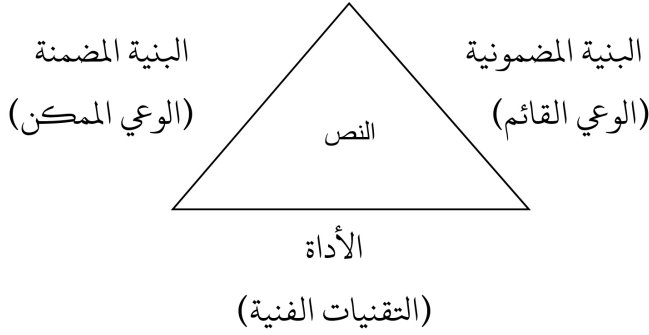
ويتضح من خلال مطالعة الدراسة صرامة التطبيق المنهجي، فهو ابتعد عن الاستعانة بالمعطى السيري للروائيين، وهذه مرحلة متقدمة في تطبيق المنهج البنيوي التكويني حيث

(1) المصدر السابق، ص 50.

(2) المصدر السابق والصفحة.

(3) حميد حميداني، المصدر السابق، ص 67.

اتضح لدى نقاد هذا المنهج «أن سيرة الكاتب ليست عنصراً أساساً لتفسير العمل الأدبي، كذلك فإن معرفة فكره ونواياه ليست عنصراً جوهرياً في فهم ذلك العمل، وكلما كان العمل هاماً، كلما أمكنه أن يعيش وأن يفهم لذاته وأن يشرح مباشرة بواسطة تحليل فكر مختلف الطبقات الاجتماعية»⁽¹⁾ وهذا يتم من خلال اشتغال الباحث بالمرجعيات المعرفية التي توفرها الدراسات الاجتماعية والتاريخية والثقافية المحيطة للفترة الزمنية التي تدور فيها أحداث الروايات، وهذا ما يتطلبه مستوى التفسير في منهج لوسيان قولدمان، ويمكن رسم خطاطة لسير التطبيق الإجرائي على النحو التالي:



ينطلق الناقد من أسس نظرية للبنوية التكوينية حيث «تحليل الأعمال الروائية من الداخل أي تحليل المستوى التركيبي والكشف من خلاله -فقط- عن العلاقات الاجتماعية في محاولة لإثبات التماثل الموجود بين البنية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية السائدة في فترة تاريخية من جهة، والبنية اللسانية المتحققة في النص الروائي المدروس من جهة ثانية»⁽²⁾، فيفترض الناقد أن النص يعطيك في مستواه الأول الوعي القائم أي القضايا الاجتماعية كما يحدث شبيهها في الواقع الطبيعي، ويستعين هنا بقياس ذلك بمرجعيات معرفية من خارج النص من أجل معرفة انعكاس هذا الواقع في العمل وبأنه مما يحتمله

(1) جمال شحيد، في البنوية التكوينية، دراسة في منهج لوسيان قولدمان، دار ابن رشد، دمشق، 1982م، ص 18.

(2) حميد حميداني، النقد الروائي والأيدولوجيا، ص 72.

المجتمع ويقع شبيهه وقد نجح النص في تمثّل ذلك بوعي كامل، ثم يفترض الناقد أن رؤية الكاتب للعالم تبرز أيضا داخل النص، فيسمى الأولى البنية المضمونية وهي تساوي الوعي القائم في مصطلح البنيوية التكوينية، ويسمى المرحلة الثانية بالبنية المضمّنة، فلو افترضنا أن البنية المضمونية تتحدث عن المرأة؛ مستسلمة، مقهورة، متمردة، أيا كانت، فيحاول الناقد معرفة فيما إن كان ذلك مما يقع فعلاً في الحياة الواقعية في زمن الحدث الروائي كحقبه الخمسينيات والستينيات والسبعينيات أي أن يصور الكاتب الواقع كما هو دون تغييب أو مبالغة ثم ينظر في البنية المضمّنة موقف الكاتب نفسه من هذا الذي نقله، وهنا تتحكم الأيديولوجيا في الكاتب وتفصح عن موقفه؛ أي رؤيته، فهو لا يكتفي بنقل ما هو موجود بل يقترح ما ينبغي أن يكون ولو بالإدانة والرفض.

ويمكن رصد ثلاث دوائر نجح الباحث في اكتشافها، مما يدور الصراع حولها، في الأعمال الروائية وهي: الصراع السياسي، والصراع الاجتماعي، والصراع العرقي، وقد حاول الباحث تجنب الاصطدام المباشر مع الإكراهات والموانع السياسية، لذلك غيّب الصراع السياسي وأهمل دراسته مستقلاً، وأشار إليه منجماً عبر توزعه في دروب أخرى داخل الدراسة، وفي الصراع الاجتماعي خصصه لثلاث ثنائيات درسها ضمن الصراع الطبقي: الثنائية الأولى أغنياء وفقراء، والثنائية الثانية المدن والقرى، والثالثة تتعلق بالصراع الحضاري بين عالم أول وعالم ثالث، فيما تناول الصراع العرقي بجرأة وحدّر شديد من خلال دراسته لرباعية الخسوف التي تجتّب دراستها دون ذكر السبب سلفه برهانة.

قسم الباحث دراسته إلى بابين: الأول التباين الاجتماعي، والثاني القضايا الاجتماعية، وقد توزعت ست عشرة رواية بين هذين البابين في ثمانية فصول، تناول كل فصل روايتين، على أن أكثر عمليين نجح الناقد في عرضهما، من وجهة نظري، هما: رواية وميض في جدار الليل، ورواية الخسوف. ففي الرواية الأولى نجد الإلماح إلى تكوّن الطبقة المتوسطة المثقفة والمتطلعة إلى التغيير، والتي تنهي مشروعها بالتحالف مع العسكر واستلامهم السلطة في 1969م، أما الرواية الثانية فقد نبه

إلى وضع المكونات الاجتماعية، وقلق الأقليات داخل المجتمع، وخوفها من الذوبان وزوال هويتها العرقية، وهنا نلمح إشارات واضحة إلى رؤية العالم لهذه الفئة، وإن غلّفه خوف السلطة آنذاك بمعالجة القضايا الاجتماعية.

ما يميز أيضا هذه الدراسة مبحث الأداة الذي خصصه لدراسة الأعمال الروائية في ذاتها أي بنائها الفني، وهو بذلك تجاوز أكبر منزلق يقع فيه النقاد الاجتماعيون؛ إذ يؤخذ عليهم أن سعيهم وراء دراسة المضامين تَصْرِفُهُمْ عن دراسة النص أدبيا وجمالياً، فكثير من تلك الدراسات يتساوى عندها في الأهمية والدراسة النصوص المكتملة فنياً مع النصوص الهابطة، هذا المبحث كاد أن يكون دراسة نصية صرفة لولا ربط النواحي الفنية بالطرح الاجتماعي، فلو افترضنا أن حركة شريف عمران في رواية وميض في جدار الليل تحركت في أماكن مغلقة في طول الرواية لعدّ الناقد ذلك خللاً، لأن شخصية شريف عمران يُقَدِّم بوصفه مناضلاً يقود المظاهرات، ويعمل على تشكيل صف وطني مقاوم لصف آخر مضاد له، وهو هنا يردُّ على ما توصل إليه برهانة في دراسته لرواية وميض في جدار الليل، فبرهانة حكم على الرواية بفسل المشروع من خلال تتبعه للمثقف (شريف عمران)، والذي قاد برهانة إلى ذلك هو اجتزاء بطل الرواية وعزله عن سياق البناء العام للرواية، وهذا «لا يمكن أن يعتبر نقداً من شأنه أن يضيء الرواية أو يعمق من فهمنا لها، بل إن مثل هذه العملية تنطوي على اختزال لا يخلو من تعسف وإسقاط»⁽¹⁾، وبهذا يمتاز الشيلابي على سلفه برهانة بأمرين: الأول ابتعاده الشديد عن الانطباعية وإطلاق أحكام القيمة المبنية على تأثر شخصي من قراءة العمل، والآخر يمتاز بأدبه الشديد في إبداء الملاحظات والنقد، وتؤكد دائما «لا توجد هناك قراءة قادرة على الإحاطة بالنص الروائي إحاطة شاملة ولا يمكنها أن تدّعي ذلك»⁽²⁾.

(1) محمد بَرّاده، محمد مندور وتنظير النقد العربي، دار الآداب، بيروت، 1979م، ص 152.

(2) أحمد بشتو، صورة المرأة في الرواية المغربية المكتوبة باللغة الفرنسية، ضمن كتاب: قضايا النقد الأدبي، بين الصورة والخطاب، تحرير: محمد القاسمي والحسن السعيد، عالم الكتب الحديث، إربد، 2009م، ص 417.

الخاتمة:

- 1 - تمثل حضور المنهج الاجتماعي في النقد الروائي الليبي ضمن مسارين؛ النقد الواقعي الصحفي، والنقد الأكاديمي عبر تطبيق البنيوية التكوينية.
- 2 - النقد الصحفي أدى وظيفته في لفت الانتباه الى الجنس الأدبي الجديد (الرواية) حتى وإن كان مجاملاً أحياناً أو حاداً وهو يتعاطى في التحليل مع النصوص الروائية.
- 3 - إن تبني السلطة لأيدولوجيا ذات رؤية للعالم وجّه النقد الروائي الصحفي في اتجاه الواقعية نظراً للتقارب في الرؤية بينهما.
- 4 - النقاد الصحفيون حاكموا النصوص الروائية الليبية الجديدة بناء على مقروئهم من الروايات العربية ونسوا حداثة التجربة الروائية الليبية وأهملوا ما تستلزمه البدايات عادة من خصوصية في النقد والتحليل.
- 5 - بنية المقالة النقدية الصحفية تتمثل في تلخيص الرواية ثم الوصف وهو عادة مستل من النقد الإنجليزي، وأخيراً البحث في المضمون عن طريق المطابقة مع الواقع.
- 6 - لا نستطيع التوفر على تراكم نقدي كبير وواسع وممنهج في النقد الصحفي يمكن أن نقسم أصحابه إلى تيارات وتوجهات بخلاف توصيفه بأنه نقد واقعي، فالتون النقدية التي أمكن رصدها هي في الغالب كتابات منفردة ومتباعدة، ومن نجاح من النقاد بالاستمرار في كتابة النقد لا يستمر في نقد الرواية، إذ سرعان ما يتجه إلى نقد القصة أو التوقف نهائياً عن النقد.
- 7 - المنهج الاجتماعي في الدائرة الأكاديمية اقتصر على البنيوية التكوينية، وكان التوجه إليها في التسعينيات، وهذا غير متسق مع حركة النظريات النقدية تاريخياً، أي جاء تطبيقها بليبيا بعد انتهاء صدها في الحاضنة الغربية وفي مواطن استقبلها عربياً بالمغرب ومصر والشام.

8 - الناقد الجامعي يرتهن في نقده للاستحقاق المهني والمتمثل في إنجاز بحث علمي، واختيار موضوع البحث في الغالب يتأثر بهذا الاستحقاق، حيث يلاحظ عدم صدور النقد عن رغبة وميل في النقد لذاته، أي عدم وجود ناقد احترافي تتواصل أعماله النقدية وتنمو معرفيا.

9 - غلبة الدراسات المسحية على النقد الأكاديمي جاء على حساب التحليل، فتجد دراسة تتناول مساحة زمنية تزيد عن ثلاثين سنة وتشمل أكثر من خمسين رواية ويختزل هذا الزمن وهذه الروايات في كتاب واحد، ولا شك أن ذلك ابتسار للتجربة الروائية الليبية.

التوصيات:

1 - سرعة طباعة الأبحاث الأكاديمية التي تتناول الرواية الليبية، فوجودها على أرفف مكاتب الدراسات العليا بالجامعات يفقدها أهميتها وينزع عنها دورها المأمول في إثراء المكتبة النقدية الليبية .

2 - هناك كم كبير من الدراسات النقدية التي تتوسل بالمناهج النصية يستحق ان تخصص له دراسة مستقلة تتناوله بالنقد والتحليل.

المصادر والمراجع:

1 - أحمد بشتو، صورة المرأة في الرواية المغربية المكتوبة باللغة الفرنسية، ضمن كتاب: قضايا النقد الأدبي، بين الصورة والخطاب، تحرير: محمد القاسمي والحسن السعيد، عالم الكتب الحديث، إربد، 2009م، ص 417.

2 - أحمد الشيلابي، القضايا الاجتماعية في الرواية الليبية (1961-1995م) دراسة في المضمون والرؤية الأيديولوجية، دار الشعب، مصراته، 2003م، ص 12.

- 3 - أحمد كمال زكي، النقد الأدبي الحديث، أصوله واتجاهاته، دار النهضة العربية، بيروت، بلا.
- 4 - أحمد نصر، كشكول خاص، منشورات جامعة مصراته، 2015م.
- 5 - أمين مازن، ظلال القصة القصيرة، رواية المطر وخيول الطين، مجلة الفصول الأربعة، العدد 18-19.
- 6 - بشير السني المنتصر، مذكرات شاهد على العهد الملكي الليبي، مكتبة 17 فبراير، بنغازي، ط2، 2012م.
- 7 - بشير الهاشمي، خلفيات التكوين القصصي في ليبيا، دراسة ونصوص، المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس، 1984م.
- 8 - جمال شحيّد، في البنيوية التكوينية، دراسة في منهج لوسيان غولدمان، دار ابن رشد، دمشق، 1982م.
- 9 - جورج لوكاش، دراسات في الواقعية، ترجمة: نايف بلوز، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط4، 2006م.
- 10 - جيرالد برنس، المصطلح السردي (معجم مصطلحات)، ترجمة: عابد خزاندار، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2003م.
- 11 - حسن الأشلم، جدلية الرؤية والمنهج، قراءة في نقد الرواية الليبية، ضمن كتاب: تحولات الخطاب النقدي العربي المعاصر، مؤتمر النقد الدولي الحادي عشر، 2006م، جامعة اليرموك، الأردن ص58.
- 12 - حميد لحميداني، النقد الروائي والأيدولوجيا، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1990م.

- 13 - خليفة حسين مصطفى، الضفة الأخرى؛ قراءات في الأدب الليبي، مجلس الثقافة العام، 2008م.
- 14 - روبرت همفري، تيار الوعي في الرواية الحديثة، ترجمة: محمود الربيعي، دار المعارف، مصر، بلا.
- 15 - سليمان كشلاف، كتابات ليبية، المنشأة العامة للنشر والتوزيع والاعلان، طرابلس، ط2، 1982م.
- 16 - سمير سعيد حجازي، إشكالية المنهج في النقد العربي المعاصر، دار طيبة للنشر والتوزيع، القاهرة، بلا، 2004م.
- 17 - سمير سعيد حجازي، مناهج النقد الأدبي المعاصر بين النظرية والتطبيق، دار الآفاق العربية، القاهرة، 2007م.
- 18 - السيد ياسين، التحليل الاجتماعي للأدب، مكتبة مدبولي، القاهرة، بلا.
- 19 - صالح رمضان الشريف، ليالي نجمة الزمان والمكان والمنظور الروائي، مجلة الفصول الأربعة، السنة 23، يوليو 2005م، العدد 96، ص 79.
- 20 - الطيب علي الشريف، النقد الأدبي في ليبيا، المسيرة والتوجهات، ضمن كتاب: تحولات الخطاب النقدي العربي المعاصر، مؤتمر النقد الدولي الحادي عشر، 2006م، جامعة اليرموك، الأردن، ص 18.
- 21 - عبد الله أبو هيف، المنهج الاجتماعي في النقد الأدبي العربي الحديث، الرواية الجزائرية أنموذجا، مجلة جامعة تشرين للبحوث والدراسات العلمية، سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية، المجلد 31، العدد 3، 2009، ص 9.
- 22 - عبد الوهاب شعلان، المنهج الاجتماعي وتحولاته، من سلطة الأيديولوجيا إلى فضاء النص، عالم الكتب الحديث، الأردن، 2008م.

- 23 - علي برهانة، الرواية الليبية مقارنة اجتماعية، جامعة التحدي، سرت، ط1، 2009م.
- 24 - علي برهانة، السخرية في الرواية (من مكة إلى هنا) مجلة الفصول الأربعة، سنة 23 يوليو 2001، العدد 96، ص 70.
- 25 - فاضل ثامر، اللغة الثانية في إشكالية المنهج والتطبيق في الخطاب النقدي العربي الحديث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1994م.
- 26 - كامل عراب، انتقام الغزلان المسحورة في النقد والتذوق الأدبي، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، مصراته، 1987م.
- 27 - كامل عراب، معارك الأمس، المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس، 1986م.
- 28 - محمد إقضا، مقارنة الخطاب النقدي المغربي، التأسيس، شركة النشر والتوزيع المدارس، الدار البيضاء، 2007م.
- 29 - محمد الدغموي، نقد الرواية والقصة والقصيرة بالمغرب، مرحلة التأسيس، شركة النشر والتوزيع المدارس، الدار البيضاء، 2006م.
- 30 - محمد عبد الرزاق عبدالغفار، الخوف من الآخر، النظرية الغربية في النقد العربي الحديث، ضمن كتاب: المرجعيات في النقد والأدب واللغة، أعمال مؤتمر: النقد الدولي الثالث عشر، 2010م، إشراف: ماجد الجعافرة، جامعة اليرموك، الأردن، منشورات عالم الكتب الحديث، إربد، 2011م، ص 551.
- 31 - محمود محمد ملودة، مجلة الفصول الأربعة مسيرة عشرين عاما (1978-1998)، دار ممداد للطباعة والنشر، طرابلس، 2010م.

- 32 - محمود محمد ملودة، نقد القصة الليبية القصيرة، دراسة في ممارسات النقاد الليبيين، جامعة مصراته، 2010م.
- 33 - ميجان الرويلي وسعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 2000م.
- 34 - الهادي عبد الله حنيش، مجلة الفصول الأربعة، العدد 26، أكتوبر 1984، ص324.
- 35 - يمني العيد، في معرفة النص، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط3، 1965م.

سؤالات نافع ابن الأزرق لعبد الله بن عباس أول الجهود في تفسير معاني غريب القرآن الكريم

أ.د. أحمد يوسف أبو حجر

عضو لجنة التراث اللغوي والأدبي

بمجمع اللغة العربية الليبي

لم يحظ أي كتاب في الدنيا، سواء أكان منزلاً من عند الله أم موضوعاً من قِبَل البشر بالاهتمام والعناية، كما حظي كتاب الله تعالى القرآن الكريم، إذ تكفلت به القدرة الإلهية بحفظه قال تعالى: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾⁽¹⁾. كما حاول أهل الأرض من المسلمين حفظ هذا الكتاب، حيث سُخِّرَت كُلُّ الوسائل المتاحة لديهم في كل عصر لحفظ القرآن الكريم منذ أن أنزل على الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ابتداءً من كتابته على الرقاع والجلود والعظام والألواح وانتهاءً بحفظه بمختلف الوسائل التي وجدت في القرون المتأخرة من طباعة على الورق وتسجيل على مختلف أنواع الأشرطة والآلات، وحديثاً في أجهزة الحاسوب وأجهزة (الكمبيوتر) بمختلف أنواعها. كل ذلك مظهر من مظاهر الحفظ البشري التي سخرها الله لعباده لحفظ هذا الكتاب، كيف لا وهو شريعة الله لعباده فيه خيرهم في الدنيا وسعادتهم في الآخرة ونجاتهم من النار، أنزله الله لعباده دون أن يطلبوا منه ذلك، وهذا مظهر من مظاهر رحمة الله بعباده. ومنذ أن استمع المسلمون من الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لأول آية من القرآن الكريم اتجه جهدهم إلى حفظ هذا الكتاب في صدورهم، وإلى فهم معانيه واستنباط الأحكام منه لتطبيقها إيماناً منهم

(1) الحجر: 9.

بأن هذا القرآن ما أنزل إلا لتطبيق ما أمر به واجتناب ما نهى عنه فكل كلام المقصود منه فهم لمعانيه دون مجرد ألفاظه.

فإذا كانت القوانين التي وضعها البشر لتنظيم حياتهم في مختلف شؤونها تحتاج إلى شرح وتوضيح لفهم هذه القوانين، وكذلك كل نص مهم في هذه الحياة البشرية يحتاج إلى الشرح والتبيين لفهم مراده واستيضاح قصده، فإن كان ذلك كذلك وهو من وضع البشر ذوي القدرات المحدودة، والأفهام المتقاربة أحياناً فما بالك بالكتاب العزيز الذي أنزل من عند الله تعالى لتنظيم حياة البشر فيما بين الإنسان وربه، وبينه وبين نفسه، وبينه وبين الآخرين من الدين وزوجة وأولاد وأقارب وجيران. وهكذا تتسع الدائرة لتشمل علاقات الأفراد بعضهم ببعض في المجتمع الإسلامي، بل العلاقات بين المسلمين وغيرهم من المجتمعات والأمم الأخرى.

ولم يأت القرآن الكريم بما أتى به من أحكام وأوامر ونواهٍ وتشريعات مفصلاً ومبيناً تبييناً كاملاً، فقد جاء في بعض الأحيان مجملاً وفي بعضها مفصلاً، ومرة مطلقاً وأخرى مقيداً، عاماً في بعض الحالات خاصاً في غيرها، كما نجد القرآن الكريم قد أشار إلى بعض الأمور بإشارات وتلميحات مختصرة.

وحيث إن القرآن الكريم كتاب عقيدة وهداية بالدرجة الأولى أنزل ليقوم مجتمعاً بشرياً فاضلاً؛ لذلك كله احتاج الناس إلى تفسيره لفهم مقاصده وتشريعاته، ولأجل هذه الغاية فقد دعا الله سبحانه تعالى الناس إلى تدبره وفهمه حيث قال الله تعالى: ﴿ أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا ﴾ (١)، وقال: ﴿ كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ ﴾ (٢). وغير هذه الآيات الكثير التي تدعو الناس إلى تدبر آيات القرآن الكريم في كل ناحية من نواحي الحياة والكون ليكون ذلك دافعاً لزيادة الإيمان، وأن هذا القرآن ليس من عند الله. وبداهة لا نستطيع التوصل إلى فهم المراد من الكتاب

(1) محمد: 24.

(2) ص: 29.

الكريم إلا بشرحه وفهمه ولا يمكن ذلك إلا بتفسير ألفاظه التي هي سبيل إلى فهم معانيه وفهم ما تدعو إليه تراكيب أسلوبه.

فالاشتغال بالتفسير إذن يكون امتثالاً لأمر الله تعالى لفهم كتابه كما جاء في كثير من الآيات القرآنية الكريمة وهو العلم الذي «يعرف به فهم كتاب الله المنزل على نبيه محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وبيان معانيه واستخراج أحكامه»⁽¹⁾، وقد جعل البعض التفسير واجباً على العلماء يتعلمونه ويعلمونه فقال: «الواجب على العلماء الكشف عن معاني كلام الله وتفسير ذلك وطلبه من مظانه وتعلم ذلك وتعليمه»⁽²⁾، ولأهمية التفسير لفهم الأحكام واستنباطها من القرآن الكريم «أجمع العلماء على أن التفسير من فروع الكفايات وأجل العلوم الثلاثة الشرعية»⁽³⁾، بل إن بعضهم كاد يجعله فرض عين فقال: «الخوض فيه كفرض العين»⁽⁴⁾، وما ذلك إلا للحاجة لفهم القرآن الكريم ولأهمية ذلك عند المسلمين بغية الاهتداء بتعاليمه والانتفاع بما جاء به من أحكام وتوجيهات «ولا شك أن عدم الوقوف على تفسير القرآن الكريم يجعل الإنسان جاهلاً بمقاصد هذا الكتاب المجيد»⁽⁵⁾ الذي دعينا لفهمه وتدبره للاهتداء بهديه وصدق سعيد بن جبير الذي قال: «من قرأ القرآن ثم لم يفصره كان كالأعمى»⁽⁶⁾.

وأول مفسر للقرآن الكريم هو أول مبشر به وهو النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فقد فسّر للصحابة بعض ما غمض عليهم من معاني ألفاظ القرآن الكريم؛ إذ هو المأمور بذلك من قبل الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى فِي قَوْلِهِ: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾⁽⁷⁾.

(1) البرهان في علوم القرآن: 1 / 13.

(2) تفسير ابن كثير: 6/1.

(3) الإتيقان: 157/4.

(4) الكشاف: 19/1.

(5) قصة التفسير، الشرباصي: 15.

(6) جامع البيان: 36/1.

(7) النحل: 44.

وبما أن القرآن الكريم نزل باللسان العربي المبين وباللغة المتداولة بين العرب آنذاك، ونظراً لتمكن العرب وقتها من نواحي لغتهم فلم يصعب عليهم فهم القرآن الكريم في مجمله؛ لذلك لم يحتج المسلمون حينذاك إلى تفسير القرآن الكريم إلا لفهم معاني بعض المفردات والألفاظ التي غمض على بعضهم فهم معناها، سواء أمفردات كانت أم تراكيب، فكانوا يسألون النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عن ذلك، وحيث إن القرآن الكريم عقيدة وهداية وإصلاح فلا بد أن يكون الجانب المتعلق بهذه الأمور من القرآن الكريم مفهوماً لدى عامة المسلمين وبخاصة في تلك الفترة فترة ازدهار اللغة العربية وتمكن الناس منها، ولم يروا أن الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قد ترك تفسيراً للقرآن الكريم.

وبعد وفاة الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ المفسر الأول للقرآن الكريم كثرت الحاجة إلى التفسير فلم يعد الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ موجوداً لكي يرجعوا إليه فيما يحتاجونه من معاني القرآن الكريم؛ لذلك فلا مناص من خوض هذا المجال من قبل بعض الصحابة رضوان الله عليهم بأنفسهم، وقد تركز اهتمام الصحابة على فهم القرآن الكريم وتفسيره أكثر من مجرد الحفظ، فعن ابن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه قال: «كان الرجل إذا تعلم عشر آيات، لم يجاوزهن حتى يعرف معانيهن والعمل بهن»⁽¹⁾، وما ذلك إلا لحرص الصحابة رضوان الله عليهم على فهم القرآن الكريم، وترجمة ذلك الفهم إلى سلوكيات في حياتهم المعيشية.

ورغم أن القرآن الكريم قد نزل بلغة العرب فإنهم لم يتساووا في فهمه وتفاوتوا في ذلك - والتفاوت في مقدرات البشر سنة الله في خلقه. قال ابن قتيبة: «إن العرب لا تستوي في المعرفة بجميع ما في القرآن من الغريب والمتشابه بل إن بعضها يفضل في ذلك على بعض»⁽²⁾.

والصحابه رضوان الله عليهم من أولئك العرب تتفاوت أفهامهم للقرآن الكريم رغم أنهم يتكلمون ذات اللغة التي نزل بها القرآن الكريم سليقة، ولكن ليس « كل كتاب

(1) جامع البيان 35/1.

(2) نقلا عن التفسير والمفسرون: 36/1.

مؤلف بلغة يستطيع أهل اللغة كلهم أن يفهموه»⁽¹⁾، ومن أمثلة هذا الاختلاف أن عبد الله بن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ابن عم رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ غمض عليه كثير من معاني القرآن الكريم ومنها معنى كلمة فاطر في قوله تعالى: ﴿فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾⁽²⁾ قال: «كنت لا أدري ما فاطر السماوات والأرض حتى أتاني أعرابيان يختصمان في بئر، فقال أحدهما: أنا فطرتها، أي يقول أنا ابتدأتها»⁽³⁾.

التهيب من التفسير:

نظرا لقدسية القرآن الكريم ومكانته في نفوس الصحابة رضوان الله عليهم فقد أحجم بعض الصحابة عن الخوض في تفسير القرآن الكريم تحوطاً عما قد يبدر منهم من تفسير لا يوافق مراد الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى من قوله، وقد رويت كثير من الأخبار عنهم تبين تهيبهم من خوض غمار تفسير القرآن الكريم، ومن تخوف بعضهم من شرح معاني بعض مفردات القرآن الكريم، كما روي عن أبي بكر الصديق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه سئل عن الأب فقال: «أي سماء تظلني وأي أرض تقلني إذا قلت في كتاب الله ما لا علم لي به»⁽⁴⁾، ويروى الموقف ذاته عن عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عند ما قرأ قوله تعالى: ﴿وَفَلَكَمَّ وَأَتَا﴾⁽⁵⁾ قال: «كل هذا قد عرفناه فما الأب؟ ثم رفض عصا كانت بيده وقال: هذا لعمر الله التكلف، ما عليك يا ابن أم عمر أن لا تدري ما الأب، ثم قال: اتبعوا ما تبين لكم من هذا الكتاب وما لا، فدعوه»⁽⁶⁾، كما كان سعيد بن المسيب إذا سئل عن تفسير آية قال: «إنا لا نقول في القرآن شيئاً»⁽⁷⁾، وقال سعيد بن جبير لسائل طلب منه أن يكتب تفسيراً للقرآن الكريم: «لئن يسقط شقي

(1) فجر الإسلام: 196.

(2) الأنعام: 14.

(3) مدرسة ابن عباس في التفسير: 79.

(4) الكشاف: 220/4.

(5) عبس: 31.

(6) تفسير الكشاف: 318 / 6.

(7) قصة التفسير: 24.

أحب إلي من ذلك»⁽¹⁾، وكثير هم الذين تهيّبوا من ولوج عالم تفسير القرآن الكريم، ومنهم على سبيل المثال: جندب بن عبد الله، ونافع، والقاسم بن محمد بن أبي بكر وغيرهم. وأشار بعض المفسرين إلى هذا الاتجاه - اتجاه التهيّب من تفسير القرآن الكريم - فقد قال ابن عطية: وكان جملة من السلف الصالح كسعيد بن المسيب، وعامر، والشعبي، وغيرهم يعظمون القرآن ويتوقفون عنه تورعاً واحتياطاً لأنفسهم مع إدراكهم وتقدمهم⁽²⁾. ومن الواضح أنّ تهيّب السلف الصالح من تفسير القرآن الكريم إنما كان من خشية القول في القرآن الكريم بغير مراد الله. فبعض الصحابة «يقدر أن الذي يفسره لا يوافق مراد الله عَزَّجَلَّ فيحجم عن القول»⁽³⁾، وقد شمل هذا الشعور شعور التهيّب من تفسير القرآن الكريم بعض رجال اللغة بعد عصر الصحابة والتابعين حتى إن «الأصمعي وهو إمام اللغة لا يفسر شيئاً من غريب القرآن»⁽⁴⁾.

وما كان تهيّب كثير من الصحابة من تفسير القرآن الكريم عجزاً منهم ولا جهلاً بمعاني كثير من ألفاظ القرآن الكريم وسوره، كيف لا وهم من هم في الفصاحة والبلاغة والتمكن من اللغة واستنارة الباطن، ولكنه «حدّر أن يزلوا فيذهبوا عن المراد، وإن كانوا علماء لسان، فقهاء في الدين»⁽⁵⁾، وإن كان تهيّب البعض خشية الوقوع في معنى غير المراد من كلام الله، فإن منهم من «يشفق من أن يجعل في التفسير إماماً يبني على مذهبه ويقتفى أثره»⁽⁶⁾. وبالإضافة إلى تخوف السلف الصالح من التقصير عند الخوض في تفسير القرآن الكريم، أو شعورهم بأن ما يأتون به من تفسير لا يوافق مراد الله تعالى في قرآنه، أو قد يكون ذلك التهيّب تواضعاً منهم فلا يريدون أن يكونوا أصحاب مذاهب يقتدى بها

(1) وفيات الأعيان: 372/2.

(2) تفسير ابن عطية 1/34.

(3) جامع البيان: 1/34.

(4) ثلاث رسائل في إعجاز القرآن: 34.

(5) المصدر نفسه والصفحة ذاتها.

(6) الجامع لأحكام القرآن: 1/35.

في التفسير، وقد يكون هذا دافعا لإذكاء شعور التهيب هذا في صدور كثير من السلف الصالح، وخوفاً من أنهم قد يجنحون في تفسيرهم إلى ما لا تحمد عقباه.

وقد بين كثيرٌ ممن كتبوا في التفسير الرأي المذموم الذي ينبغي ألا يستخدم في تفسير آيات القرآن الكريم، ومنهم الإمام القرطبي الذي قال: «إذا كانت الآية محتملة فيميل فهمه إلى الوجه الذي يوافق غرضه ويرجح ذلك الجانب برأيه وهواه؛ فيكون قد فسر برأيه، أي أنّ رأيه حمله على ذلك التفسير، ولولا رأيه لما كان يترجح عنده ذلك الوجه»⁽¹⁾، أو «أن يعتقد المفسر معنى من المعاني ثم يريد أن يحمل ألفاظ القرآن الكريم على ذلك المعنى الذي يميل إليه ويعتقده»⁽²⁾. كما بين البعض أن المحرّم من التفسير «هو الحزم بأن مراد الله كذا من غير برهان، أو محاولة تفسير الكتاب الكريم مع جهل المفسر بقواعد اللغة، وأصول الشرع، أو تأييد بعض الأهواء بآيات من القرآن زوراً وبهتاناً»⁽³⁾؛ لذلك وضع العلماء قواعد وشروطاً لمن يتصدى لتفسير القرآن الكريم»⁽⁴⁾.

وكأثر لهذا الاتجاه - اتجاه التهيب من التفسير - فقد اقتصر بعض السلف الصالح على جمع المرويات من التفسير عن الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ومن أصحابه والتابعين «ووقفوا عندها لا يتعدونها، وتحفظوا فيما يمكن أن تستنبط عقولهم من نصوص الآيات»⁽⁵⁾. وعُرِفَ هذا الاتجاه بالتفسير بالمأثور، ومن أشهر هذه التفاسير التي تمثل هذا الاتجاه جامع البيان عن تأويل آية القرآن للإمام محمد بن جرير الطبري، والمحرر الوجيز لابن عطية، وتفسير القرآن العظيم لابن كثير، والدر المنثور في التفسير بالمأثور للسيوطي، وغيرها على اختلاف فيما بينها في التعامل مع هذه المرويات. والراجح أن ذلك التهيب الذي ساد شعور كثير من السلف الصالح تجاه

(1) الجامع لأحكام القرآن: 33/1.

(2) أصول التفسير: 227.

(3) مباحث في علوم القرآن: 292.

(4) ينظر الإتقان: 4/ 178.

(5) مجوّه في تفسير القرآن الكريم: 198.

خوض غمار تفسير القرآن الكريم «إنما كان فيما لا علم لهم به ولا نقل لديهم فيه ولا رواية عندهم بشأنه»⁽¹⁾، أو قد يكون ذلك في الأمور المغيبة، أو في المتشابه من القرآن الكريم.

التصدي للتفسير:

إلى جانب اتجاه التهيب من التصدي للتفسير نجد بعضاً من السلف الصالح قد خاض غمار هذا العلم وفق ما دعت إليه الحاجة من القرآن الكريم، على اختلاف فيما بينهم من حيث القلة والكثرة امتثالاً لقول الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى فِي كَثِيرٍ مِنَ الْآيَاتِ الَّتِي دَعَا اللَّهُ فِيهَا عِبَادَهُ لِتَدْبِيرِ آيَاتِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ مِنْهَا قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿كَيْتَبُ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿١٩﴾﴾⁽²⁾، وقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا ﴿١٤﴾﴾⁽³⁾، واستجابة لقول الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي كَثِيرٍ مِنْ أَحَادِيثِهِ مِنْ مِثْلِ قَوْلِهِ: (أَعْرَبُوا الْقُرْآنَ وَاتَّمَسُوا غَرَائِبَهُ)⁽⁴⁾. وقد ورد عن كثير من السلف الصالح اهتمامهم بتفسير القرآن الكريم، فقد رويت كثير من الأقوال عنهم تفيد تعلقهم بتفسير القرآن الكريم، فعن عكرمة أنه قال في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾⁽⁵⁾: «طلبت اسم هذا الذي خرج من بيته مهاجراً إلى الله ورسوله أربع عشرة سنة حتى وجدته»⁽⁶⁾. وروي

(1) قصة التفسير: 25.

(2) ص: 29.

(3) محمد: 24.

(4) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه (كتاب فضائل القرآن، باب ما جاء في إعراب القرآن)، وأخرجه أبو يعلى في مسنده (مسند أبي هريرة)، وأخرجه البيهقي في شعب الإيمان (فصل: في ترك التفسير بالظن)، وأخرجه الحاكم في مستدركه على الصحيحين، وقال: «هذا حديث صحيح الإسناد على مذهب جماعة من أئمتنا، ولم يُخرجاه (البخاري ومسلم)، وعلّق على ذلك الإمام الذهبي في تلخيصه على المستدرک بقوله: «بل أجمع على ضعفه». وأورده المناوي في (فيض القدير) ثم ذكر كلام الحاكم وتعقب الذهبي له، وزاد أن العراقي زين الدين صاحب الألفية، قال: «سنده ضعيف» وقال الهيثمي: «فيه متروك»، وقال الألباني: «ضعيف جداً».

(5) النساء: 100.

(6) الجامع لأحكام القرآن: 26/1.

أن مسروقاً قد رحل إلى البصرة في تفسير آية فقيل إن الذي يفسرها رحل إلى الشام فتجهز ورحل إلى الشام حتى علم تفسيرها»⁽¹⁾.

ومن ذلك أن أبا بكر الصديق جعل معرفة تفسير آية من القرآن الكريم أفضل عنده من حفظها حيث قال: «لأن أعرب آية من القرآن أحب إلي من أن أحفظ آية»⁽²⁾. ومعنى الإعراب هنا ليس بالمصطلح المعروف في علم النحو، بل بمعنى إظهار المعنى وتبيينه. ومن حرص السلف الصالح على فهم القرآن الكريم وتفسيره ما روي عن عمرو بن مرة أنه قال: «ما مررت بآية في كتاب الله لا أعرفها إلا أحزنتني⁽³⁾ لأني سمعت الله يقول: ﴿وَيَلْكَ الْأَمْثَلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾⁽⁴⁾.

وقد شبه بعضهم المعرفة بمعاني القرآن الكريم وتفسيره بالنور الذي يقود إلى فهم الكتاب الكريم، فقد قال إياس بن معاوية: «مثل الذين يقرؤون القرآن وهم لا يعلمون تفسيره كمثل قوم جاءهم كتاب من ملكهم ليلاً وليس عندهم مصباح؛ فتداخلتهم الروعة، ولا يدرون ما في الكتاب، ومثل الذي يعرف التفسير كمثل رجل جاءهم بمصباح فقرأوا ما في الكتاب»⁽⁵⁾.

وكان التفسير في مراحل الأولى في عهد الصحابة لا يخرج عن كونه شرحاً لمعاني المفردات وهو ما عُرف فيما بعد بشرح غريب القرآن، ومن ذلك ما روي عن عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه قرأ يوماً وهو على المنبر قوله تعالى: ﴿أَوْ يَأْخُذْهُمْ عَلَى تَخَوُّفٍ﴾⁽⁶⁾ فلم يعرف معنى التَخَوُّفِ، فسأل عن معناه فقام إليه شيخ من هذيل وقال: هذه لغتنا. التخوف عندنا التنقص. فقال عمر: وهل تعرف العرب ذلك؟ فقال الشيخ الهذلي: نعم قال شاعرنا:

(1) المصدر نفسه الجزء والصفحة ذاتهما.

(2) الإيتقان، للسيوطي: 2/175.

(3) الإيتقان: 2/175.

(4) العنكبوت: 43.

(5) الجامع لأحكام القرآن: 1/26.

(6) النحل: 47.

تخوف الرجل منها تامكا فردا كما تخوف عودُ النبعة السَّفْنُ⁽¹⁾ وسمتُ هذا الاستفسار عن معاني مفردات القرآن الكريم يجري على سَمَتِ ما عُرف في هذا الاتجاه بسؤالات نافع بن الأزرق لعبد الله بن عباس. وكما لم يدون عن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تفسير القرآن الكريم أو تفسير سورة منه فكذلك لم يرد عن الصحابة أنهم فعلوا ذلك، عدا التفسير المنسوب لابن عباس⁽²⁾، إذ لم يبدأ عصر التدوين في تلك الفترة، حيث كان المسلمون يعتمدون على الرواية الشفوية في نقل ما روي عن بعض الصحابة ممن فسّر بعض آيات القرآن الكريم، فنجدها ماثورة في كتب تفسير القرآن الكريم المتنوعة، على تفاوت بينهم من حيث القلة والكثرة، وفي درجة السند من حيث الصحة والضعف.

وقد أُلّف كثيرٌ من الكتب في هذا الخصوص (غريب القرآن) قديماً وحديثاً، وقد جمع منها محقق كتاب غريب القرآن لعبد الله بن عباس الدكتور أحمد بولوط في مقدمة الكتاب مائة عنوان في غريب القرآن⁽³⁾.

ويمكن اعتبار هذا الاتجاه في تفسير القرآن الكريم - وهو تفسير غريبه بداية التفسير الشامل والكامل للقرآن الكريم، وقد كان رائد هذا الاتجاه حبر الأمة عبد الله بن عباس ابن عم الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وإجاباته عن أسئلة نافع بن الأزرق في فناء الكعبة مشهورة في هذا الباب، أما أنّ أول تفسير كامل للقرآن الكريم كما هو معروف فهو جامع البيان عن تأويل القرآن لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري رَحِمَهُ اللهُ ورحم جميع المسلمين.

(1) مدرسة ابن عباس في التفسير: 79، البيضاوي 182/3، نحو منهج: 1830.

(2) شكك بعضهم في صحة نسبة التفسير المذكور لابن عباس.

(3) ينظر مقدمة كتاب غريب القرآن لعبد الله بن عباس، تحقيق د. أحمد بولوط، مكتبة الزهراء، القاهرة، 1413هـ.

1993م تحت عنوان الآثار: المؤلف في غريب القرآن: من ص 20 إلى ص 32.

أسئلة نافع بن الأزرق لعبد الله بن عباس عند القدامى

قصة هذه الأسئلة وإجاباتها أن عبد الله بن عباس كان جالساً ذات يوم في فناء الكعبة يجيب الناس عن بعض استفسارات حول القرآن الكريم، إذ دخل نافع بن الأزرق هو ونجدة بن عويمر، فقال نافع: قم بنا إلى هذا الذي يجترئ على تفسير القرآن بما لا علم له به، فقاما إليه فقالا: إنا نريد أن نسألك عن أشياء من كتاب الله فتفسرها لنا، وتأتينا بمصادقة من كلام العرب؛ فإن الله تعالى إنما أنزل القرآن بلسان عربي مبين، فقال ابن عباس: سلاني عما بدا لكما، فقال نافع: أخبرني عن قول الله تعالى: ﴿عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشِّمَالِ عِزِينَ﴾⁽¹⁾، قال: العزيزين الحلوق الرقاق، قال: وهل تعرف العرب ذلك؟ قال: نعم، أما سمعت قول عبيد بن الأبرص⁽²⁾، وهو يقول:

فجاؤوا يهرعون إليه حتى يكونوا حول منبره عزيزنا⁽³⁾

وهكذا تستمر المحاوراة بينهما بسؤال نافع عن معنى كلمة من القرآن الكريم يطلب معناها من عبد الله بن عباس وشاهدا من الشعر عليها ليدل على أن هذه الكلمة مستعملة في لغة العرب.

أولاً- المصادر القديمة التي ورد فيها بعض هذه المحاوراة

وقد وردت هذه المحاوراة بين نافع وابن عباس في بعض المصادر واختلفت رواياتها كما اختلف عدد مسألها وبعض شواهدا بين تلك المصادر. وكما وردت المحاوراة في بعض كتب اللغة والأدب وغيرها من المصادر القديمة، وردت أيضا في مخطوطات خاصة بها بروايات مختلفة وبعدها شواهد مختلفة أيضا، وسنعرض لبعض المصادر القديمة التي وردت

(1) المعارج: 37.

(2) لا يوجد البيت في ديوانه.

(3) تنظر مقدمة هذه المحاوراة في المصادر التي وردت فيها باختلاف فيما بينها في صياغتها.

فيها نصوص من المحاوراة بين نافع بن الأزرق وعبد الله بن العباس، وهي المصادر التالية مرتبة ترتيباً تاريخياً:

1 - الكامل في اللغة والأدب لأبي العباس محمد بن يزيد المبرد (285 هـ)⁽¹⁾

أورد المبرد بعضاً من محاوراة نافع بن الأزرق لعبد الله بن العباس في كتابه الكامل في اللغة والأدب في الباب التاسع والأربعين تحت عنوان: (من أخبار نافع بن الأزرق) وفيه أنه كان ينتجع⁽²⁾، عبد الله بن عباس يسأله في تفسير بعض المفردات اللغوية الواردة في الآيات القرآنية.

ومن المسائل التي أوردتها المبرد عن ابن عباس من رواية أبي عبيدة:

المسألة الأولى، والخامسة: والأولى تلك المروية عن أبي عبيدة بالسند التالي:

«حدث أبو عبيدة معمر بن المثنى التيمي النسابة عن أسامة بن زيد عن عكرمة قال: رأينا عبد الله بن العباس، وعنده نافع بن الأزرق وهو يسأله، ويطلب منه الاحتجاج باللغة فسأله عن قول الله جل ثناؤه: ﴿وَاللَّيْلِ وَمَا وَسَقَ﴾⁽³⁾، فقال ابن عباس: وما جمَع، فقال: أتعرف العرب ذلك؟ قال ابن عباس: أما سمعت قول الراجز:

إن لنا قلائصاً حقائقاً مستوسقات لو يجدن سائقاً⁽⁴⁾

وقال المبرد معلقاً: «هذا قول ابن عباس وهو الحق الذي لا يقدر فيه قاذح ويعرض القول فيحتاج المبتدئ إلى أن يزداد في التفسير. قوله (حقائقاً إنما بنى الحقة من الإبل، وهي التي قد استحقت أن يُحمِلَ عليها، على فعيلة مثل حقيقة ولذلك جمعها على حقائق. ويقال

(1) الكامل في اللغة والأدب: 2 / 198.

(2) يقال: انتجع فلاناً: قصده يطلّب معروفه.

(3) الإنشاق: 17.

(4) الرجز ينسب لابن صرمة، وقد ورد في تفسير الطبري، وفي الكامل للمبرد.

استوسق القوم إذا اجتمعوا⁽¹⁾

المسألة الخامسة: ويروى عن أبي عبيدة من غير وجه أن نافع بن الأزرق سأل ابن عباس فقال: أرأيت نبي الله سليمان عَلَيْهِ السَّلَامُ مع ما خوله الله وأعطاه، كيف عني بالهدهد على قلته وضؤولته، فقال له ابن عباس: إنه احتاج إلى الماء، والهدهد قنّاء⁽²⁾ والأرض له كالزجاجة يرى باطنها من ظاهرها فسأل عنه لذلك. قال ابن الأزرق: قف يا وقاف وكيف يبصر ما تحت الأرض والفخ يُغطى له بمقدار أصبع من تراب فلا يبصره حتى يقع فيه، فقال ابن عباس: ويحك يا ابن الأزرق، أما علمت أنه إذا جاء القدر عشي البصر. ومما رواه المبرد ما روي عن أبي عبيدة وغيره:

المسألة الثانية: حيث قال: «وروى أبو عبيدة في هذا الإسناد وروى ذلك غيره وسمعناه من غير وجه أنه سأله عن قوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿قَدْ جَعَلَ رَبُّكَ تَحْتِكَ سَرِيًّا﴾⁽³⁾ فقال ابن عباس: هو الجدول، فسأله عن الشاهد فأُشِد:

سلما ترى الدالج منها أزورا إذا يعجُّ في السري هرّهرا
وشرح المبرد السلم بقوله: «السلم الدلو الذي له عروة واحدة، وهو دلو السقائين»، وأورد شاهدا على تفسيره هذا قول طرفة:

لها مرفقان أفتلان كأنما أمرا بسلمي دالج متشدد⁽⁴⁾
وفسر المبرد الدالج بقوله: «الدالج الذي يمشي بالدلو بين البئر والحوض»⁽⁵⁾.
وأورد المبرد رواية هذا البيت عند أصحاب الحديث فقال: وأصحاب الحديث

(1) الكامل: 2 / 199.

(2) في معجم لسان العرب: «والهُدُودُ قنّاء الأرض» أي عالمٌ بمَوَاضِعِ الْمَاءِ.

(3) مريم: 24.

(4) ديوان طرفة: من معلقته التي أولها:

لخولة أطلالٌ ببرقة تهمد

تلوح كباقي الوشم في ظاهر اليد.

(5) الكامل: 2 / 199.

ينشدون «تري الدالي منه أزورا»⁽¹⁾، وحكم على هذه الرواية بالخطأ فقال: «وهذا خطأ لا وجه له»⁽²⁾.

المسألة الثالثة: أوردها بقوله: «وروى أبو عبيدة وغيره أن نافعاً سأل ابن عباس عن قوله: ﴿عُتِّلَ بَعْدَ ذَلِكَ زَيْبٌ﴾⁽³⁾، ما الزنيم؟ فقال: «هو الدعي المُلزَق، أما سمعت قول حسان بن ثابت:

زنيم تداعاه الرجال زيادة كما زيد في عرض الأديم الأكارع⁽⁴⁾

ويزعم أهل اللغة أن اشتقاق ذلك من الزنمة التي مجلق الشاة، كما يقولون لمن دخل على قوم ليس منهم زعنفة (الأم زعنفة بالكسر)، وللجمع زعانف، والزعنفة الجناح من أجنحة السمك قال أبو الحسن الأخفش: كذا قال: زعنفة والناس كلهم يقولون زعنفة بكسر الزاي، وهو الوجه⁽⁵⁾.

المسألة الرابعة:

رويت عن غير أبي عبيدة، حيث قال المبرد: «ويروى عن غير أبي عبيدة أنه سأل عن قوله جل اسمه: ﴿وَأَلْتَقَّتْ ألسَانُ بِالسَّاقِ﴾⁽⁶⁾ الشدة بالشدة، فسأله عن الشاهد فأشده:

(1) المصدر السابق والصفحة.

(2) المصدر السابق والصفحة.

(3) القلم: 13.

(4) لم نقف عليه في ديوان حسان، ونسب في لسان العرب للخطيم التميمي الجاهلي، وورد الشطر الثاني من البيت في عجز بيت للفرزدق يقول فيه:

كَمَا زَيْدٌ فِي عَرْضِ الْأَدِيمِ الْأَكَارِغِ

تَزَيَّدَ يَرْبُوعٌ بِهِمْ فِي عِدَادِهِمْ

من قصيدته التي يهجو فيها جريراً، ومطلعها:

وَخَيْرًا إِذَا هَبَّ الرِّيحُ الزَّعَانُغُ

مِنَا الَّذِي إِخْتِيرَ الرِّجَالَ سَمَاحَةً

وفيها ذلك البيت المشهور:

إِذَا جَمَعْتَنَا يَا جَرِيرُ الْمَجَامِعُ.

أَوْلَيْكَ آبَائِي فَجِئْنِي بِمِثْلِهِمْ

(5) الكامل: 2 / 200.

(6) القيامة: 29.

أخو الحرب إن عضت به الحرب عضها وإن شمرت عن ساقها الحرب شمرا⁽¹⁾
 المسألة السادسة: قال المبرد في روايتها: «ومما سأله عنه ﴿الْمَرَّ ۝۱﴾ ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ
 فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴿۱﴾»⁽²⁾ فقال ابن عباس: «تأويله هذا، القرآن هكذا جاء. ولا أحفظ عليه
 شاهداً عن ابن عباس، وأنا أحسبه لم يقبله إلا بشاهد»⁽³⁾.

المسألة السابعة: أوردها المبرد دون راو حيث قال: «ومما سألته عنه قوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿لَهُمْ
 أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ ۝۸﴾»⁽⁴⁾ فقال ابن عباس: «غير مقطوع، فقال: هل تعرف ذلك العرب؟ فقال:
 قد عرفه أخو بني يشكر حيث يقول

وترى خلفهن من سرعة الرجـ مع منيناً كأنه إهياء⁽⁵⁾
 وقد شرح المبرد معنى كلمة منين بقوله: «منين يعني الغبار، وذلك أنها تقطعه قطعاً
 وراءها، والمنين الضعيف المؤذن بانقطاع»⁽⁶⁾.

الثامنة: وهي حديث بين نافع بن الأزرق وابن عباس يظهر فيه ذكاء ابن عباس وقوة
 ذاكرته، فبينما يجيب ابن عباس عن سؤال نافع بن الأزرق عن معنى ممنون في قوله تعالى
 السابق في سورة فصلت، إذ بالشاعر عمر بن أبي ربيعة يدخل عليه وهو يومئذ غلام فطلب
 منه ابن عباس أن ينشده شيئاً من شعره فأشد عمر خمسة عشر بيتاً من قصيدته التي مطلعها:

أمن آل ناعم أنت غاد فمبكرُ غداة غد أم رائح فمهجرُ

وعدد أبياتها ثمانون بيتاً حسب قول المبرد، حتى وصل إلى البيت:

رأت رجلاً أما إذا الشمس عارضت فيضحى وأما بالعشي فيخسر

(1) البيت لحاتم الطائي في ديوانه: 49.

(2) البقرة: 1 - 2.

(3) الكامل: 2 / 202.

(4) فصلت: 8.

(5) البيت دون عزو، وهو للحارث بن حلزة من معلقته.

(6) الكامل في الأدب واللغة: 2 / 203.

فقال له ابن الأزرق: لله أنت يا ابن عباس أنضرب إليك أكباد الإبل نسألك عن الدين فتعرض، ويأتيك غلام من قریش فينشدك سفها فتسمعه؟! فقال: تالله ما سمعت سفها. فقال ابن الأزرق أما أنشدك:

رأت رجلاً أما إذا الشمس عارضت فيخزي وأما بالعشي فيخسر

فقال ابن عباس: ما هكذا؟ قال: إنما قال فيضحى، وأما بالعشي فيخسر قال: أو تحفظ الذي قال، قال: والله ما سمعتها إلا ساعتي هذه، ولو شئت أن أردّها لرددتها، قال: فارددها. فأذنيه إياها. وقال المبرد في شرح كلمة فيضحى «يظهر للشمس، ويخصر يقول في البردين، فإذا ذكر العشي فقد دل على عقيب العشي، قال الله تَبَارَكَ وَتَعَالَى: ﴿وَأَنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَصْبَى﴾⁽¹⁾، والصَّحَّ الشمس وليس من صَحِيْتُ، يقال جاء فلان بالصَّحِّ والريح يراد به الكثرة وأورد شاهداً على هذا قول الشاعر علقمة:⁽²⁾

أغر أبرزه للصح راقبه مقلد قُضِبَ الريحان مفعوم»⁽³⁾

وقد أورد المبرد في هذه المسألة أن نافع بن الأزرق قال لابن عباس: «ما رأيت أروى منك قط، فقال ابن عباس: ما رأيت أروى من عمر ولا أعلم من علي»⁽⁴⁾.

ومجمل ما رواه المبرد من مسائل ابن الأزرق لعبد الله بن عباس تسعة أسئلة وجهها ابن الأزرق لعبد الله بن عباس استشهد عليها ابن عباس بشواهد من الشعر عدا اثنين منها لم يستشهد عليهما ابن عباس بشاهد من الشعر.

والروايات التسع، منها خمس روايات عن أبي عبيدة معمر بن المثنى والباقي رواها من غير طريق أبي عبيدة بن المثنى.

(1) طه: 119.

(2) ديوان علقمة الفحل من قصيدته التي مطلعها:

هل ما علمت وما استودعت مكتوم

أم حبلها إذ نأثك اليوم مصروم.

(3) الكامل: 2/ 205.

(4) المصدر السابق والصفحة.

2 - الوقف والابتداء لابن الأنباري (328 هـ)

عند حديثه عن مسألة الاستشهاد بالشعر في تفسير القرآن الكريم من قبل بعض الصحابة روى ابن الأنباري ذلك عن عكرمة وعن مجاهد والسدي وابن عباس، وأورد بعض الآراء مروية عن ابن عباس في تفسير بعض معاني مفردات القرآن الكريم، وبعضها عن غير ابن عباس، منها:

قول ابن الأنباري: وحدثني أبي قال حدثنا ابن فضيل قال حدثنا الأجلح عن عكرمة عن ابن عباس أنه سأله رجل عن قوله تعالى: ﴿وَيَا بَكَ فَطَهَّرْ﴾⁽¹⁾، قال: لا تلبس ثيابك عن غدره، وتمثل بقول غيلان الثقيفي:⁽²⁾

فإني بحمد الله لا ثوبَ غادرٍ لبست ولا من سوءة أتقنع⁽³⁾

وروى عن محمد بن يونس حيث قال: وحدثنا محمد بن يونس قال حدثنا يحيى بن يعمر الليثي أبو الكواء قال حدثنا سلم بن قتيبة قال حدثنا وهب بن حبيب عن أبي حمزة عمران بن أبي عطاء عن ابن عباس قوله تعالى: ﴿فَهُمْ فِي أَمْرٍ مَرِيحٍ﴾⁽⁴⁾، قال مختلط. ألم تسمع إلى قول الشاعر:⁽⁵⁾

فجالت فالتمست بها حشاها فخر كأنه خوط مريح⁽⁶⁾

وقد أورد ابن الأنباري تفسير بعض معاني ألفاظ القرآن الكريم عن ابن عباس وعن غيره من قبل بعض المتسائلين لكنه لم يوردها ضمن سؤالات نافع

(1) المدثر: 4.

(2) نسبه ابن الأنباري لغيلان بن سلمة الثقيفي، وكذلك هو في تفسير الطبري.

(3) الأنباري، إيضاح الوقف والابتداء: 45.

(4) ق: 5.

(5) الشاعر هو أبو ذؤيب الهذلي وقد ورد ذلك في شرح ديوان الهذليين، وفي معجم العين للخليل بن أحمد. وفي تهذيب اللغة: خُوْطٌ مَرِيحٌ أَي غُصْنٌ لَهُ شُعْبٌ قِصَارٌ قَدِ التَّبَسَّتْ. وَمَرَجٌ أَمْرُهُ بَمَرُجُهُ، ضَبَعُهُ. وَرَجُلٌ مِمْرَاجٌ: يَمْرُجُ أُمُورَهُ وَلَا يُحْكِمُهَا. وَمَرَجَ الْعَهْدُ وَالْأَمَانَةُ وَالذِّينُ: فَسَدَ.

(6) إيضاح الوقف والابتداء: 46.

ابن الأزرق لعبد الله بن عباس، وقد ذكر الحوار الذي جرى بين ابن عباس وابن الأزرق⁽¹⁾، ابتدأها بذكر روايتها ممن سمعها عنه بقوله: وحدثنا بشر بن أنس قال: «حدثنا محمد بن علي بن الحسن بن شقيق قال: حدثنا أبو صالح هدية بن مجاهد قال: أخبرنا محمد بن زياد اليشكري عن ميمون بن مهران قال: دخل نافع بن الأزرق إلى المسجد الحرام فإذا هو بابن عباس جالسا على حوض من حياض السقاية قد دلى رجله في الماء، وإذا الناس قيام عليه يسألونه عن التفسير فإذا هو لا يجيبهم بتفسيره فقال نافع: تالله ما رأيت رجلاً أجراً على ما تأتي به منك يا ابن عباس. فقال له ابن عباس: ثكلتك أمك، أولاً أدلك على من هو أجراً مني؟ قال: ومن هو؟ قال: رجل تكلم بغير علم أو كتم علماً عنده. فقال نافع: يا ابن عباس إني أريد أن أسألك عن أشياء فأخبرني بها، قال: سل عما شئت»⁽²⁾. ثم توالى أسئلة ابن الأزرق إلى ابن عباس وإجابات ابن عباس عنها. وقد ذكر ابن الأنباري من أسئلة نافع لابن عباس تسعة وأربعين سؤالاً وجوابها⁽³⁾، تحت عنوان الشعر يفسر غريب القرآن بعد أن تكلم عن نشأة النحو والحض على تعلم العربية ورواية الشعر ووضع علم النحو وسبب ذلك ولغات القرآن، وقد أورد ابن الأنباري تحت العنوان المذكور إجابات لابن عباس عن بعض الأسئلة حول معاني بعض المفردات في القرآن الكريم لكنه لم يضعها مع الأسئلة التي اشتهرت عن نافع بل أوردتها بأقوال واستفسارات رجال آخرين لم يذكر بينهم نافع بن الأزرق⁽⁴⁾ بل إن بعضاً من تلك الإجابات لم ترد على لسان ابن عباس فيما ذكر ابن الأنباري⁽⁵⁾.

(1) المصدر السابق من ص 53 إلى ص 71.

(2) المصدر السابق ص 76.

(3) المصدر السابق من ص 53 إلى آخر ص 71.

(4) ينظر المسائل ذات الأرقام: 95، 96، 97، 99، 101، 104، 105.

(5) ينظر المسائل ذات الأرقام: 98، 100، 103، 106.

3 - المعجم الكبير : للطبراني (360)⁽¹⁾

بدأ حديثه عن أسئلة ابن الأزرق لعبد الله بن عباس بقوله: «حدثنا أبو خليفة الفضل بن الحباب الجمحي ثنا إبراهيم بن بشار الرمادي ثنا أبو عبد الرحمن الحراني - وهو عثمان بن عبد الرحمن الطرائفي - ثنا عبد الله بن عياش وموسى بن يزيد الحرانيان قالاً: ثنا جويبر عن الضحاك بن مزاحم الهلالي قال : خرج نافع بن الأزرق ونجدة بن عويمر في نفر من رؤوس الخوارج ينقرون عن العلم ويطلبونه، حتى قدموا مكة، فإذا هم بعبد الله بن عباس قاعداً قريباً من زمزم، وعليه رداء أحمر وقميص، وإذا ناس قيام حوله يسألونه عن التفسير، يقولون: يا بن عباس، ما تقول في كذا وكذا، فقال له نافع بن الأزرق ما أجراك يا ابن عباس على ما تجريه منذ اليوم. فقال له ابن عباس: ثكلتك أمك يا نافع وعدمتك، ألا أخبرك من هو أجراً مني؟ قال: ومن هو يا ابن عباس؟ قال رجل تكلم بما ليس به علم، ورجل كتم علماً عنده. قال: صدقت يا ابن عباس، أتيتك لأسألك، قال هات يا ابن الأزرق فسل. «ثم بدأ بإيراد أسئلته وإجابات عبد الله بن عباس التي أورد منها واحداً وثلاثين سؤالاً وإجابات ابن عباس عنها.

4 - مجمع الزوائد ومنبع الفوائد لأبي الحسن نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي (807هـ)

روى الهيثمي من سؤالات نافع بن الأزرق لعبد الله بن العباس واحداً وثلاثين سؤالاً في الجزء السادس من كتابه مجمع الزوائد ومنبع الفوائد تحت عنوان كتاب التفسير⁽²⁾، باب كيف يفسر القرآن. بدأها بذكر راويها بقوله: «عن الضحاك بن مزاحم الهلالي قال: خرج نافع بن الأزرق ونجدة بن عويمر في نفر من رؤوس الخوارج ينقرون عن العلم ويطلبونه حتى قدموا مكة، فإذا هم بعبد الله بن عباس قاعداً قريباً من زمزم، وعليه رداء أحمر وقميص. فإذا أناس قيام يسألونه عن التفسير. يقولون: يا أبا عباس ما تقول في كذا وكذا؛

(1) المعجم الكبير، للطبراني، الجزء العاشر، تحت عنوان: ومن مناقب عبد الله بن عباس وأخباره. الفقرة المرقمة برقم: 10597.

(2) مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، نور الدين الهيثمي: 1 / 103 تحت رقم: 10805.

فيقول هو كذا وكذا. فقال له نافع بن الأزرق: ما أجراك يا ابن عباس على ما تخبر به منذ اليوم. فقال ابن عباس: ثكلتك أمك يا نافع وعدمتك ألا أخبرك من هو أجراً مني قال: من هو يا ابن عباس؟ قال رجل تكلم بما ليس له به علم، أو كتم علماً عنده⁽¹⁾، ثم ذكر أسئلة نافع بن الأزرق وإجابات ابن عباس عنها.

5 - الإتقان في علوم القرآن، للسيوطي (911 هـ)

أورد منها مئة وتسعين مسألة⁽²⁾، عند حديثه عن مسألة الاستشهاد بالشعر في تفسير القرآن الكريم، وبدأها بقول أبي عبيد في فضائل ابن عباس وأنه كان يستشهد بالشعر في تفسير القرآن الكريم قال السيوطي: «قلت قد روينا عن ابن عباس كثيراً من ذلك، وأوعب ما روينا عنه مسائل نافع ابن الأزرق، وقد أخرج بعضها ابن الأنباري في كتاب الوقف والابتداء والطبراني في معجمه الكبير، وقد رأيت أن أسوقها هنا بتمامها لتستفاد»⁽³⁾.

ثم أورد السيوطي سلسلة رواته بقوله: «أخبرني أبو عبد الله محمد بن علي الصالحي بقراءتي عليه، عن أبي إسحاق التنوخي، عن القاسم بن عساكر، أخبرنا أبو نصر محمد بن عبد الله الشيرازي، أخبرنا أبو المظفر محمد بن أسعد العراقي، أخبرنا أبو علي محمد بن سعيد بن نبهان الكاتب، أخبر أبو علي بن شاذان، حدثنا أبو الحسين عبد الصمد بن علي بن محمد بن مكرم المعروف بابن الطسي⁽⁴⁾، حدثنا أبو سهل السري بن سهل الجندي سابوري، حدثنا يحيى بن أبي عبيدة الله عن بحر بن فروخ المسكي، أخبرنا سعد بن أبي سعيد، أخبرنا عيسى بن دأب، عن حميد الأعرج وعبد الله بن أبي بكر بن محمد عن أبيه، قال:

«بينما عبد الله بن عباس جالس بفناء الكعبة قد اكتنفه الناس يسألونه عن تفسير القرآن فقال نافع بن الأزرق لنجدة بن عويمر: قم بنا إلى هذا الذي يجترئ على تفسير

(1) المصدر السابق 104/6.

(2) الإتقان في علوم القرآن: 2 / من ص 47 إلى ص 72.

(3) المصدر السابق: 2 / 47.

(4) صوابه الطستي لا الطسي كما هو في ترجمته.

القرآن بما لا علم له به، فقاما إليه فقالا : إنا نريد أن نسألك عن أشياء من كتاب الله فتفسرها لنا وتأتينا بمصادقة من كلام العرب؛ فإن الله تعالى إنما أنزل القرآن بلسان عربي مبين فقال ابن عباس : سلا في عما بدا لكما⁽¹⁾، وقال السيوطي في آخر هذه المسائل: «هذا آخر مسائل نافع بن الأزرق، وقد حذف منها يسيراً نحو بضعة عشر سؤالاً، أسئلة مشهورة، وأخرج الأئمة أفراداً منها بأسانيد مختلفة إلى ابن عباس⁽²⁾، وبدأت الأسئلة من نافع وإجابات عبد الله بن عباس عنها نورد شواهدا بتمامها من الإتيان⁽³⁾؛ لأن بعض الكتاب المحدثين اعتمدوا على ما رواه السيوطي من هذه المسائل ليعرف القارئ كيف تعامل هؤلاء الكتاب مع هذه المسائل .

ثانياً- روايات الكتاب المحدثين لمسائل نافع بن الأزرق لعبد الله بن عباس

1 - من اتخذ رواية السيوطي مصدراً له

• محمد فؤاد عبد الباقي

أصدر محمد فؤاد عبد الباقي كتاباً سماه (معجم غريب القرآن مستخرجاً من صحيح البخاري)، اعتمد فيه على ما ورد عن ابن عباس من رواية ابن أبي طلحة فقط، كما ذكر محمد فؤاد عبد الباقي نفسه حيث قال في غلاف الكتاب الخارجي والداخلي لكتابه: «وفيه ما ورد عن ابن عباس من طريق ابن أبي طلحة خاصة⁽⁴⁾، وأورد فيه عدداً كبيراً من المفردات التي وردت في صحيح البخاري، وقام بشرحها، ورتبها ترتيباً أبجدياً مبتدئاً بحرف الهمزة بكلمة (أ ب ب) منتهياً بكلمة (ي م م) في حرف الياء آخر حرف في معجمه. ثم ختم معجمه بذكر مسائل نافع بن الأزرق وأقوال ابن عباس لِمَا رآه من اتصال

(1) المصدر نفسه: 2 / 47.

(2) المصدر نفسه: 2 / 72.

(3) الإتيان في علوم القرآن، جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، تحقيق عبد الرحمن فهمي، دار العهد الجديد، القاهرة، 1427هـ/2006م.

(4) ينظر الغلاف الخارجي والداخلي للكتاب.

بين معجم غريب القرآن وبين تلك المسائل؛ لتشابه موضوعها بموضوعه، وقد أوردها من كتاب الإتقان للسيوطي، وذكر ما قاله السيوطي في نهاية هذه الأسئلة، إلا أن محمد فؤاد عبد الباقي لم يورد تلك المحاوره بين نافع وابن عباس بنصها كاملة، إنما اقتصر على إيراد الآيه القرآنيه ثم يورد في الهامش تفسيرها والشاهد عليه من الشعر بخلاف الكتاب الآخرين فإنهم يذكرون المحاوره بنصها، ورتب عبد الباقي مواد هذه الآيات الواردة في المحاوره بين نافع وابن عباس على حسب الترتيب الهجائي المشرقي للمفردات الواردة في المحاوره فابتدأ بمادة (أب) وانتهى بحرف الياء بمادة (ي ن ع) وقد أورد محمد فؤاد عبد الباقي 185 مادة وخمسا وثمانين مسألة من مسائل ابن الأزرق التي أوردها السيوطي في كتابه الإتقان. وختم معجمه بما قاله السيوطي في ختام أسئلة نافع بن الأزرق لابن عباس، وما أخرجه الطبراني في معجمه الكبير، حيث قال محمد فؤاد عبد الباقي: «قال الإمام جلال الدين السيوطي هذا آخر مسائل نافع بن الأزرق، وقد حذف منها يسيراً نحو بضعة عشر سؤالاً...»⁽¹⁾. وختم محمد فؤاد عبد الباقي معجمه بقوله: «هذا آخر معجم غريب القرآن مقفى من بعده بمسائل نافع بن الأزرق لابن عباس، وسنتبعه إن شاء الله بالمعجم المطول لغريب القرآن»⁽²⁾. وقد سقطت المسألة رقم (61) عند السيوطي في الإتقان من محمد فؤاد عبد الباقي في كتابه، وهي حول معنى (قانتون) في قوله تعالى: ﴿ وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَ اللَّهِ بَل لَّهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلُّ لَّهُ قَلْبُونَ ﴾⁽³⁾.

• عائشة بنت الشاطيء

تناولت د. عائشة عبد الرحمن هذه المسائل تحت عنوان مسائل ابن الأزرق في كتابها (الإعجاز البياني للقرآن) الصادر سنة 1971م. وعن عدد مسائل ابن الأزرق في الإتقان

(1) معجم غريب القرآن: 320.

(2) المصدر السابق الصفحة.

(3) البقرة: 116.

قالت بنت الشاطي: «إن عدد المسائل في الإتيان مائة وثمان وثمانون مسألة»⁽¹⁾، إلا أنها أوردت في كتابها (189) مئة وتسعا وثمانين مسألة من هذه المسائل بين صفحتي (278 و 507) وبالرجوع إلى كتاب الإتيان⁽²⁾، نجد أن عدد المسائل التي ذكرها السيوطي مئة وتسعون مسألة. وقد سقط الشاهد رقم (89) في رواية السيوطي مما ذكرته بنت الشاطي وهو التالي:

قال أخبرني عن قوله تعالى: ﴿فَأَسْرِبَ أَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِّنَ اللَّيْلِ﴾⁽³⁾، قال: آخر الليل سحراً، قال مالك بن كنانة:

ونائحة تقوم بقطع ليل على رجل أصابته شعوب
وقال السيوطي في نهايتها: «هذا آخر مسائل نافع بن الأزرق، وقد حذفنا منها يسيراً نحو بضعة عشر سؤالاً أسئلة مشهورة، وأخرج الأئمة أفراداً منه بأسانيد مختلفة إلى ابن عباس»⁽⁴⁾، والصواب أن ما ذكره السيوطي في إتيانه من هذه المسائل هو مائة وتسعون مسألة⁽⁵⁾، ذكرت بنت الشاطي منها مائة وتسعة وثمانين سؤالاً في كتابها .

فإذا كان البضع كما جاء في معاجم اللغة ما بين الثلاثة إلى التسعة فيمكن أن يكون العدد الذي حذفه السيوطي من الأسئلة حوالي ستين مسألة، فإذا أضفنا هذا العدد الذي حذفه السيوطي إلى العدد الذي ذكره في الإتيان يكون بالتقريب مئتين وخمسين مسألة وهو العدد الذي ورد في المخطوطة التي اعتمدها عليها السامرائي في كتابه عن سؤالات ابن الأزرق لعبد الله بن عباس.

(1) الإعجاز البياني للقرآن الكريم: 270، قد يكون هذا الخطأ مطبعياً لكنه لم يرجع.

(2) تحقيق عبد الرحمن فهدى الزواوي، دار الغد الجديد، القاهرة ن 1427 هـ. 2006م. 2 / 48 ، 72.

(3) هود: 81.

(4) الإتيان 2 / 72.

(5) المصدر السابق والصفحة.

• أبو تراب الظاهري⁽¹⁾.

قام أبو تراب الظاهري بتأليف كتاب سماه (شواهد القرآن)، وصدر في عام 1983، وأراد المؤلف أن يتتبع فيه ألفاظ غريب القرآن لشرحها والتعليق عليها حيث اعتبر شرح غريب القرآن من أنواع علوم القرآن فقال: «فإن من أنواع علوم القرآن المجيد معرفة الغريب»⁽²⁾. وذكر أبو تراب من ألف في هذا الباب من القدماء، وأورد قول السيوطي في الاستشهاد بالشعر على تفسير القرآن: «وأولى ما يرجع إليه في ذلك ما ثبت عن ابن عباس وأصحابه الآخذين عنه، فإنه ورد عنهم ما يستوعب تفسير غريب القرآن بالأسانيد الثابتة الصحيحة»⁽³⁾، وقد ذكر أبو تراب الطريق الصحيح إلى ذلك بقوله: «وأصح الطرق عنه طريق ابن أبي طلحة خاصة، وعليها اعتمد البخاري في صحيحه مرتباً على السور»⁽⁴⁾. وعن غرضه من تأليف كتابه شواهد القرآن قال: «والغرض من هذا الكتاب الموسوم بشواهد القرآن ذكر شواهد الشعر العربي لمعاني كتاب الله العزيز نتتبع فيه الألفاظ والتعبيرات القرآنية التي نطق بها العرب لأنه نزل بلغاتها ولسانها، ففي محاوراتها تفسير ألفاظ التنزيل المجيد، والشعر العربي حافظ لكلام العرب فإليه يُلجأ في كل ما أشكل من اللغة»⁽⁵⁾. وقد استعرض أبو تراب في مقدمته لكتابه أقوال القدماء في الاستعانة بالشعر في تفسير ما جاء من الغريب من الألفاظ في القرآن الكريم، وقد بدأ الجزء الأول بعد المقدمة بسرد أسئلة نافع ابن الأزرق لعبد الله بن عباس وإجابات ابن عباس عنها معتمداً على ما أورده السيوطي في الإتقان حيث قال أبو تراب: «ومن هذا الباب مسائل نافع بن الأزرق، وهي أسئلة مشهورة أخرج

(1) هو أبو محمد عبد الجميل بن عبد الحق بن عبد الواحد بن محمد بن الهاشم بن بلال الهاشمي، ويكنى بأبي تراب الظاهري، نسبه: الهاشمي، العُمري، العدوي، ويعود نسبه إلى الخليفة الفاروق عمر بن الخطاب بن نفيل القرشي. ولد في «أحمد بور الشرقية» بالهند عام 1923 م، وتوفي صباح يوم السبت الموافق 21 صفر 1423 هـ الموافق 5 مايو 2002.

(2) شواهد القرآن، أبو تراب الظاهري، إصدارات النادي الأدبي الثقافي جدة، ص7، 1404 هـ - 1983 م.

(3) المصدر نفسه: 10.

(4) شواهد القرآن الكريم: 10.

(5) المصدر السابق والصفحة.

الأئمة أفراداً منها بأسانيد مختلفة إلى ابن عباس⁽¹⁾، ومنهج أبو تراب في كتابه هذا أنه كان يورد سؤال ابن الأزرق وإجابة ابن عباس كما وردت في الإتيان، ثم يذكر قائل البيت سواء أكان مذكوراً في الأصل أم لا، ثم يتوسع في الشرح والتعليق على معاني تلك المفردات التي يراها تحتاج إلى شرح وتوضيح وتعليق، وقد يستغرق ذلك منه صفحات، فمثلاً:

الشاهد الخامس استغرق شرحه وتعليقه عليه خمس صفحات.

الشاهد الثالث عشر استغرق أكثر من اثني عشرة صفحة.

الشاهد السادس والتسعون استغرق شرحه والتعليق عليه أكثر من أربع عشرة صفحة.

الشاهد المائة استغرق شرحه والتعليق عليه أكثر من قرابة أربع عشرة صفحة إلى غير ذلك من الشواهد التي أثراها بملاحظاته وآرائه وتعليقاته على ما حواه الشاهد وما قيل فيه من مسائل.

وقد استغرق أبو تراب الجزء الأول كله في الشرح والتعليق على شواهد إجابات ابن عباس عن أسئلة ابن الأزرق، وقد بلغت صفحات الجزء الأول الذي خصه أبو تراب لأسئلة نافع بن الأزرق لعبد الله بن عباس (766) صفحة، ويدل حجم هذا الجزء على الجهد الكبير وغزارة المعلومات التي جاء بها مؤلف الكتاب، فقد كان يصحح بعض الهفوات التي وقع فيها بعض الكتاب والمؤلفين القدامى أو المحدثين كما كان كثير التعقيب والتصحيح لكثير من المعلومات في كثير من الكتب والمؤلفات القديمة والحديثة، وقد أورد أبو تراب في كتابه هذا (184) مسألة من مسائل ابن الأزرق التي ذكرها السيوطي في الإتيان. وقد سقطت ست مسائل من المسائل التي ذكرها السيوطي في كتابه (الإتيان في علوم القرآن) الذي اعتمد عليه أبو تراب الظاهري في كتابه وهي المسائل ذات الأرقام (25، 28، 32، 37، 44، 108) في ترتيب السيوطي.

(1) المصدر السابق ص 12.

وبدأ الجزء الثاني بإيراد ألفاظ من القرآن الكريم رتبها على حروف المعجم حيث بدأ معجمه بمفردة الأب وقال في مقدمة الجزء الثاني من معجمه: «ومن هذا الجزء الثاني نبداً تفسير كلمات القرآن جميعها من الأسماء والأفعال وقد راعيت في وضعها ترتيب حروف الهجاء على النحو المشرقي لا المغربي فترتيب المشاركة أحسن وأنسب، وأوردت في كل كلمة تصاريدها ومشتقاتها وشواهدا ووجوه استعمالاتها، وكافة معانيها سواء المراد منها وغيرها ليحيط بها الطالب وقد توسعت فيه ليكون كالمعجم لمواد القرآن المجيد»⁽¹⁾، وقد استغرق الجزء الثاني (643) صفحة، حوى ستين مفردة من الحروف المبدوءة بالهمزة. ولو قسمنا هذه الصفحات على المفردات لوجدنا أن شرح كل مفردة استغرق عشر صفحات ويزيد، وهذا ما يدل على غزارة علم هذا الكاتب ومدى إحاطته بالعلوم اللغوية المختلفة.

• محمد إبراهيم سليم

أصدر الكاتب كتاباً صغير الحجم⁽²⁾، سماه غريب القرآن وجاء على غلاف الكتاب الداخلي والخارجي ما نصه (غريب القرآن لحبر الأمة وترجمان القرآن عبد الله بن عباس رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا نص المحاوراة التي دارت بفناء الكعبة بين نافع بن الأزرق وابن عباس ونقلها السيوطي في الإتيان). أورد الكاتب كل المسائل التي ذكرها السيوطي في الإتيان وعددها مئة وتسعون مسألة بتمامها. وقد علق عليه الدكتور محمد أحمد الدالي بقوله: «وقفت بتاريخ 23 أبريل 1992 على كتاب سماه صاحبه (غريب القرآن لحبر الأمة وترجمان القرآن عبد الله بن عباس نص المحاوراة التي دارت بفناء الكعبة بين نافع بن الأزرق وابن عباس ونقلها السيوطي في الإتيان) عرض وتعليق محمد إبراهيم سليم، وليس بشيء إلا شيئاً لا يعاب به»⁽³⁾.

(1) شواهد القرآن: 5/2.

(2) صدر سنة 1988 م، وبلغ عدد صفحاته 125 صفحة.

(3) مسائل نافع بن الأزرق عن عبد الله بن العباس: 21 هامش: 1.

2 - من اتخذ المخطوطات أساساً لعمله في هذه المسائل

• إبراهيم السامرائي

كتب مقالا حقق فيه مسائل ابن الأزرق لعبد الله بن عباس اعتمد فيه على مخطوطة في دار الكتب المصرية⁽¹⁾. بدأ قبل إيراد أسئلة نافع بن الأزرق لعبد الله بن عباس بذكر سلسلة رواية هذه المسائل بقوله: «حدثنا أبو الحسين عبد الصمد بن علي بن محمد مكرم المعروف بابن الطسي⁽²⁾، قراءة عليه من لفظه في مسجده بدرب رباح يوم الخميس لعشر خلون من ربيع الآخر من سنة أربع وأربعين وثلثمائة قال: حدثنا أبو سهل السري بن سهل بن جربان الجنديسابوري بجنديسابور قراءة عليه سنة ثمان وثمانين ومائتين قال: حدثنا يحيى بن عبيدة الملي، واسم أبي عبيدة بحر بن فروخ قال: أخبرنا سعيد بن أبي سعيد قال: حدثنا عيسى بن دأب عن حميد الأعرج وعبد الله بن أبي بكر بن محمد عن أبيه قال: بينا عبد الله بن عباس جالس بفناء الكعبة أسدل رجله في حوض زمزم، إذ الناس اكتنفوه من كل ناحية يسألونه عن تفسير القرآن وعن الحلال والحرام، وإذا هو لا يتعالي بشيء يسألونه عنه، فقال نافع بن الأزرق لنجدة بن عريم⁽³⁾: قم بنا إلى هذا الذي يجترئ على تفسير القرآن والفتيا بما لا علم له فقاما إليه فقالا: يا ابن عباس ما يملكك على تفسير القرآن والفتيا بما لا علم لك، أشيئا سمعته من رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أم هذا منك تخرصا، فإن كان هذا منك تخرصا فهذه والله الجرأة على الله عَزَّجَلَّ، فقال ابن عباس مجيبا لنافع بن الأزرق: لا والله ما هذا مني تخرصا لكنه علم علمني الله، ولكن سأدلك على من هو أجراً مني يا ابن أم الأزرق، قال دلني عليه فقال: رجل تكلم بما لا علم له به، أو رجل كتم الناس علما علمه الله عَزَّجَلَّ، فذاك أجراً مني يا ابن أم الأزرق. وقال نجدة: فإنك تريد⁽⁴⁾، أن

(1) نشر في مجلة رسالة الإسلام، العددان: الخامس والسادس، السنة الثانية. ثم نُشر هذا العمل في كتاب بعنوان سؤالات نافع بن الأزرق إلى عبد الله بن عباس، مطبعة المعارف، بغداد سنة 1968م.

(2) الصواب الطستي حسب ما جاء في ترجمته.

(3) الصواب: عويمر كما هو معروف.

(4) قد يكون الصواب: فإننا نريد أن نسألك.

نسألك عن أشياء من كتاب الله عَزَّجَلَّ فتفسره لنا وتأتينا بمصداقه من كلام العرب فإن الله عَزَّجَلَّ إنما أنزل القرآن بلسان عربي مبين. قال ابن عباس: أسألني عما بدا لكما تجدا علمه عندي حاضراً إن شاء الله تعالى»⁽¹⁾، ثم بدأ بإيراد أسئلة نافع بن الأزرق وإجابات ابن عباس عليها. وقد ذكر السامرائي مئتين وخمسين سؤالاً منها مع جواب ابن عباس عنها. ولم يعتمد السامرائي على ما ورد في الإتيقان من مسائل ابن الأزرق إنما اعتمد على مخطوطة في دار الكتب المصرية حيث قال: «عمدت إلى نشر المسائل المشار إليها كاملة كما وردت في الأصل المخطوط المحفوظ في دار الكتب المصرية تحت رقم (116 مجاميع) ... ولقد اعتمدت على مصورة هذا الأصل المخطوط الموجودة في خزانة المجمع العلمي العراقي، وهي بالقلم النسخي الجميل. ويبدو أن خطها حديث وقد خلت من تاريخ يشير إلى النسخ ومقاس الورقة 15×26. وتشتمل الورقة على 29 سطراً»⁽²⁾، وأرفق صورة من المخطوطة في كتابه.

• محمد عبد الرحيم وأحمد عبد الله

أخرجنا كتاباً تحت عنوان (غريب القرآن في شعر العرب - سؤالات نافع بن الأزرق إلى عبد الله بن عباس)⁽³⁾، وقالوا إنهما أضافا إلى عنوان الكتاب إضافة رأياها ضرورية فقالوا: «أضفنا إلى العنوان الرئيسي عنواناً جديداً وضرورياً وهو: غريب القرآن في شعر العرب»⁽⁴⁾، وأرجعنا سبب هذه الإضافة «التي يقع العنوان على نظر القارئ ويتفهم المراد منه»⁽⁵⁾، وقد اعتمدا فيه على أصل مخطوط في دار الكتب المصرية حيث قالوا: «عمدنا إلى نشر هذه المسائل كما وردت في الأصل المخطوط في دار الكتب المصرية تحت رقم 116 مجاميع، والأصل المخطوط يمتاز بخطه النسخي الجميل لكنه خال من تاريخ النسخ واسم

(1) سؤالات نافع بن الأزرق إلى عبد الله بن عباس: 8.9.

(2) سؤالات نافع بن الأزرق إلى عبد الله بن عباس: 6.7.

(3) مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، 1413 هـ - 1993 م.

(4) غريب القرآن في شعر العرب: 20.

(5) المصدر نفسه والصفحة ذاتها.

الناسخ ومقاس الورقة 15x26 تشتمل الصفحة على 29 سطرا⁽¹⁾، وهذه المخطوطة هي الأصل نفسه الذي اعتمد عليه السامرائي في عمله. لكنهما لم يشيرا إلى عمل السامرائي بأية إشارة ويكاد يكون هذا العمل نسخة من عمل السامرائي، بل إن الكاتبين وقعا في ذات الأخطاء التي وردت في عمل السامرائي، وسأتعرض لها فيما بعد. وكتبا يذكران سلسلة رواة هذه المسائل وبيننا ذلك بإيرادهما الآتي « حدثنا أبو الحسين عبد الصمد بنى على بن محمد مكرم المعروف بابن الطسي⁽²⁾، قراءة عليه من لفظه في مسجده بدرج رباح يوم الخميس لعشر خلون من ربيع الآخر من سنة أربع وأربعين وثلاثمائة قال: حدثنا أبو سهل السري بن سهل بن حربان الجنديسابوري بجنديسابور قراءة عليه سنة ثمان وثمانين ومئتين حدثنا يحيى بن عبيدة المكي⁽³⁾، واسم أبي عبيدة بحر بن فروخ قال أخبرنا سعيد بن أبي سعيد قال: حدثنا عيسى بن دأب عن حميد الأعرج وعبد الله بن أبي بكر بن محمد عن أبيه: بينا عبد الله ابن عباس جالس بفناء الكعبة قد أسدل رجله في حوض زمزم إذ الناس قد اكتنفوه من كل ناحية يسألونه عن تفسير القرآن وعن الحلال والحرام وإذ هو لا يتعالي بشيء يسألونه عنه⁽⁴⁾، فقال نافع بن الأزرق لنجدة بن عريم⁽⁵⁾: قم بنا إلى هذا الذي يجترئ عن تفسير القرآن والفتيا بما لا علم له به فقاما إليه فقالا: يا بن عباس ما يملكك على تفسير القرآن والفتيا بما لا علم لك به أشيئا سمعته من رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أم هذا منك تخرصا فإن كان هذا منك تخرصا فهذا والله الجرأة على الله عزَّجَلَّ فقال ابن عباس: مجيبا لنافع بن الأزرق لا والله ما هذا مني تخرصا لكنه علم علمنيه الله، ولكني سأدلك على من هو أجراً مني يا ابن الأزرق⁽⁶⁾ قال: دلني عليه فقال: رجل تكلم بما لا علم له به، أو رجل كتم

(1) المصدر نفسه والصفحة ذاتها.

(2) المعروف، الطسي.

(3) في المخطوطة: المكي، كان يجب على المحققين الإشارة إلى ذلك.

(4) الموجود في المخطوطة: (لا يتعالي) وهو الصواب كما هو موجود في الصفحة المصورة من المخطوطة.

(5) الصواب: بن عويمر.

(6) في الصفحة المصورة من المخطوطة: (يا بن أم الأزرق).

الناس علماً علمه الله عَزَّوَجَلَّ فذلك أجرٌ مني يا ابن الأزرق⁽¹⁾. وقال نجدة فإنك تريد أن نسألك عن أشياء من كتاب الله عَزَّوَجَلَّ فتفسره لنا وتأتينا بمصداقه من كلام العرب، فإن الله عَزَّوَجَلَّ أنزل القرآن بلسان عربي مبين. قال ابن عباس: سلافي عما بدا لكما تجدا علمه عندي حاضراً إن شاء الله تعالى⁽²⁾.

وأورد الكاتبان محمد عبد الرحيم، وأحمد نصر الله مئتين وخمسين مسألة من مسائل ابن الأزرق وهو العدد نفسه الذي أورده السامرائي لأنها اعتمدا على ذات المخطوطة التي اعتمد عليها السامرائي، وقد أشار الكاتبان إلى عمل محمد فؤاد عبد الباقي بقولهما: «أعاد الأستاذ محمد عبد الباقي نشر هذه المسائل في نهاية كتابه (معجم غريب القرآن) طبعة دار المعرفة بيروت مصورة عن طبعة القاهرة عام 1950»، واعتمد الأستاذ الفاضل محمد عبد الباقي الترتيب الألف بائي في ترتيب المسائل⁽³⁾، إلا أنهما نسيا أن عمل محمد فؤاد عبد الباقي لم يعتمد على المخطوطة التي اعتمدا عليها، بل اعتمد على ما ورد في الإتيقان وما استخرجه من صحيح البخاري. ومصدر عبد الباقي ومصدرهما مختلفان في هذه المسائل. ولم يشيرا إلى عمل السامرائي من قريب أو من بعيد رغم أن عمل السامرائي صدر عام 1968م. وعمل هذين الكاتبين صدر في طبعته الأولى عام 1992م.

وقد وقع السامرائي في بعض الأخطاء التي قد تكون ناتجة عن عدم المراجعة والسهو، كما وقع هذان الكاتبان في نفس الأخطاء التي وقع فيها السامرائي، ومن تلك الأخطاء:

- المسألة رقم (14) في تفسير كلمة ورثيا في قوله تعالى: ﴿ أَثَنًا وَرِثِيًا ﴾⁽⁴⁾، قال السامرائي: «إن هذه المسألة لم ترد في الإتيقان» ص 66 هامش 29. وتبعه الكاتبان في خطئه

(1) نفس الخطأ السابق، ففي الصفحة المصورة من المخطوطة: (يا ابن أم الأزرق).

(2) غريب القرآن في شعر العرب: 23. الصورة الأولى من المخطوطة التي اعتمدا عليها المحققان.

(3) المصدر نفسه: 20

(4) مريم: 74.

فقالا: «لم ترد المسألة في الإتيان: ص 41 هامش 3 والصواب أنها مذكورة في الإتيان مسألة رقم 14 الإتيان 50/2».

- المسألة رقم (60) في تفسير كلمة قانتون في قوله تعالى: ﴿كُلُّ لَهُ قَلْبَتُونَ﴾⁽¹⁾ قال السامرائي: «لم يرد البيت في الإتيان» ص 72 هامش 133، وتبعه المؤلفان: «لم ترد هذه المسألة في الإتيان» ص 90 هامش 4، وبالرجوع إلى الإتيان نجد المسألة والشاهد فيه برقم 61، 2 / 56.

- المسألة رقم (72) في تفسير كلمة مِرَّة في قوله تعالى: ﴿ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى﴾⁽²⁾. قال السامرائي: «لم ترد هذه المسألة في الإتيان» ص 99 هامش 133، وتبعه المؤلفان فقالا: «لم ترد المسألة في الإتيان» ص 102 هامش 4 والمسألة موجودة في الإتيان برقم 68، 2 / 57.

- المسألة (138) في تفسير كلمة وعنت الوجوه في قوله تعالى: ﴿وَعَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ﴾⁽³⁾. قال السامرائي: «لم ترد هذه المسألة في الإتيان» ص 200 هامش 291 وقال المؤلفان: «لم ترد هذه المسألة في الإتيان» ص 168 هامش 3 والمسألة موجودة في الإتيان برقم 124، 2 / 64.

- المسألة رقم (236) في المخطوطة التي اعتمدها السامرائي والمؤلفان في شرح كلمة ربيون في قوله تعالى: ﴿وَكَايْنٍ مِّن نَّبِيٍّ قَتَلَ مَعَهُ رِيبُونَ كَثِيرٌ﴾⁽⁴⁾، قال السامرائي: «لم ترد هذه المسألة في الإتيان» ص 90 هامش 489، وقال المؤلفان: لم ترد هذه المسألة في الإتيان» ص 269 في المسألة رقم 236 بترقيم المخطوطة التي اعتمدها المؤلفان والسامرائي. ومن هنا قد يرى القارئ أن هذين الأستاذين يمكن أن يكونا قد اقتبسوا عمل الأستاذ إبراهيم السامرائي حتى أنهما وقعا في نفس أخطاء السامرائي فلم يصلحوها.

(1) البقرة: 116.

(2) النجم: 6.

(3) طه: 111.

(4) آل عمران: 146.

• الدكتور محمد أحمد الدالي

أصدر الدكتور الدالي كتاباً سماه (مسائل نافع بن الأزرق عن عبد الله بن العباس)⁽¹⁾، اعتمد الدالي في عمله على مخطوطتين في دار الكتب الظاهرية بدمشق:

المخطوطة الأولى، تحت رقم (3849) بعنوان (مسائل نافع بن الأزرق) كتبها أبو الحسن بن الفرات عدد أوراقها 13 ثلاث عشرة ورقة، وبلغ عدد مسائلها اثنين وخمسين سؤالاً من سؤالات ابن الأزرق وإجابات ابن عباس عنها. وردت بروايتين:

الرواية الأولى: عن طريق أبي بكر أحمد بن جعفر بن محمد بن سلم الخثلي بسماع: محمد بن العبيد بن أحمد بن الفرات.

الرواية الثانية: رواية أبي طاهر محمد بن علي بن محمد بن يوسف بن العلاف عن أبي سلم بسماع المبارك بن عبد الجبار بن أحمد الصيرفي.

المخطوطة الثانية، برقم 6863 بالمكتبة الظاهرية بدمشق ملخصة من الإتيقان.

وبالإضافة إلى هاتين المخطوطتين فقد رجع الدالي إلى بعض المصادر التي أوردت بعضاً من هذه المسائل، فقد رجع إلى الإتيقان للسيوطي، والكامل للمبرد، وإيضاح الوقف والابتداء لابن الأنباري، ومجمع الزوائد ومنبع الفوائد للهيثمي، وجهد بنت الشاطيء، وعمل السامرائي الذي قال عنه: «وأظن أن الدكتور المحقق غير راض عن عمله فيها»⁽²⁾؛ ربما لأنه لاحظ بعض الهفوات في عمل السامرائي. وقد جعل ذيلاً للمسائل التي استقاها من المخطوطتين في مكتبة الظاهرية بدمشق جمع فيه ما وجدته في بعض المصادر كالإتيقان والوقف والابتداء والطبراني حيث بلغ عدد المسائل فيه ما مجموعه (287) مئتين وسبعة وثمانين سؤالاً من نافع وإجابات ابن العباس عليها حيث ضم (97) مسألة

(1) صدر الكتاب سنة 1413هـ - 1993م، الجفان والجاني للطباعة والنشر، ليما سول، قبرص.

(2) المصدر نفسه: 18.

من تلك المصادر التي اطلع عليها، وجعلها ذبلاً لسؤالات نافع ابن الأزرق لعبد الله بن العباس.

وقد بذل جهداً يذكر فيشكر في تحقيق المسائل التي تناولها في عمله بالمقارنة بين تلك المصادر والاهتمام بهذه المسائل التي يمكن اعتبارها المرحلة الأولى في تفسير الغريب من ألفظ القرآن الكريم.

• مَنْ جَمَعَ كَثِيراً مِنْ هَذِهِ الْمَسْأَلَاتِ دُونَ ذِكْرِ مَرَجِعِهَا

- د. عبد الرحمن عميرة

أصدر كتاباً سماه (مسائل الإمام الطسّتي عن أسئلة نافع بن الأزرق وأجوبة عبد الله بن عباس رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا)⁽¹⁾، وهي المعروفة في تراثنا بأسئلة نافع ابن الأزرق لعبد الله بن عباس التي أجاب فيها ابن عباس عن عدد من الأسئلة بخصوص بيان معاني بعض المفردات الواردة في القرآن الكريم، والاستشهاد عليها بأبيات من الشعر في المحاورّة التي جرت بينهما في فناء الكعبة، إلا أن عبد الرحمن عميرة سماها مسائل الإمام الطسّتي⁽²⁾، والطسّتي هو أحد رواة هذه المحاورّة، ولم أجد فيما اطلعت عليه من كتب تناولت هذه الأسئلة أن أحداً سماها مسائل ابن الطسّتي إلا مؤلف هذا الكتاب الذي لم يذكر المصدر الذي اعتمد عليه في هذه التسمية وفي إخراج هذه المسائل لا مخطوطاً ولا مطبوعاً، وقد بلغ ما أورده من هذه المسائل في كتابه هذا أربعمئة وستة وعشرين سؤالاً: ورد منها في جزئه الأول (مئتان وستة أسئلة وفي الجزء الثاني مئتان وعشرون سؤالاً)، وكان يبدأ كل مسألة منها بقوله: «وأخرج الطسّتي في مسأله عن ابن عباس أن نافع بن الأزرق قال له: أخبرني...» ولا يدري القارئ في أي مصدر وردت هذه المسائل بهذه التسمية وهذا الترتيب.

(1) صدر عن دار الاعتصام بالقاهرة، سنة ألف وتسعمائة وثمان وثمانين (1988م) وجاء ذلك على غلافه الخارجي والداخلي.

(2) الطسّتي بفتح الطاء كما جاء في ترجمته.

المصادر والمراجع

أولاً- القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم.

ثانياً- المراجع

- الإقتان في علوم القرآن، عبد الرحمن السيوطي، تحقيق عبد الرحمن فهمي الزواوي، دار الغد الجديد، القاهرة، 1427هـ- 2006م.
- أصول التفسير وقواعده، خالد عبد الرحمن العك، ط. 2، دار النفائس بيروت، 1986م.
- الإعجاز البياني للقرآن الكريم، عائشة بنت الشاطي، دار المعارف سلسلة مكتبة الدراسات الأدبية 63، مصر.
- إيضاح الوقف والابتداء، ابن الأنباري، تحقيق الشيخ عبد الرحيم الطرهوني، دار الحديث القاهرة، 2007م.
- بحوث في تفسير القرآن الكريم، د. محمد إبراهيم الشريف، ط. 2، مطبعة المدينة، القاهرة، 1986م.
- البرهان في علوم القرآن، محمد بن عبد الله الزركشي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط. 2، دار المعرفة بيروت.
- تاريخ آداب العرب، مصطفى صادق الرافعي، ط. 4، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1974م.
- التفسير والمفسرون، د. محمد حسين الذهبي، ط. 2، دار الكتب الحديثة، القاهرة، 1976م.
- تفسير البيضاوي (أنوار التنزيل وأسرار التأويل)، عبد الله بن عمر الشيرازي البيضاوي، مؤسسة شعبان للنشر والتوزيع، بيروت.

- تفسير ابن عطية.
- ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، للرماني والخطابي وعبد القاهر الجرجاني، حققها وعلق عليها، محمد خلف الله ود. محمد ج زغلول سلام، ط. 2، دار المعارف، 1968م.
- الجامع لأحكام القرآن، الطبري، راجعه وضبطه وعلق عليه د. محمد إبراهيم الحفناوي وخرج أحاديثه د. محمود حامد عثمان، ط. 2، دار الحديث القاهرة 1996م.
- جمهرة أشعار العرب، أبو زيد القرشي، حققه وضبطه وزاد في شرحه علي محمد البجاوي، دار نهضة مصر القاهرة، 1967م.
- حبر الأمة عبد الله بن عباس ومدرسته في التفسير بمكة المكرمة، د. عبد الله محمد سلقيني، دار السلام القاهرة، 1986م.
- ديوان أبي ذؤيب الهذلي.
- ديوان حاتم الطائي.
- ديوان الحارث بن حلزة.
- ديوان العجاج.
- ديوان علقمة.
- ديوان المتنبي، شرح عبد الرحمن البرقوقي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1980م.
- ديوان عمر بن أبي ربيعة.
- سؤالات نافع بن الأزرق إلى عبد الله بن عباس، إبراهيم السامرائي، مطبعة المعارف بغداد، 1968م.
- شرح القصائد التسع، ابن النحاس، تحقيق أحمد خطاب، وزارة الإعلام الجمهورية العراقية، دار الحرية للطباعة.
- شواهد القرآن الكريم، أبو تراب الظاهري، إصدارات النادي الثقافي، جدة 1983م.

- غريب القرآن لحبر الأمة عبد الله بن عباس تحقيق محمد إبراهيم سليم، القاهرة، 1988م.
- غريب القرآن في شعر العرب سؤالات نافع بن الأزرق إلى عبد الله بن عباس، تحقيق محمد عبد الرحيم وأحمد نصر الله، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، 1994م.
- فجر الإسلام، أحمد أمين.
- قصة التفسير د. أحمد الشرباصي، ط. 2، دار الجيل بيروت، 1978م.
- الكامل في اللغة والأدب، للمبرد، تحقيق حنا الفاخوري، دار الجيل، بيروت، 1997م.
- كتاب غريب القرآن لعبد الله بن عباس تحقيق أحمد أبولوط، دار الجيل، بيروت، 1997م.
- الكشاف، محمود بن عمر الزمخشري، تحقيق وتعليق ودراسة عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، د. فتحي عبد الرحمن حجازي، مكتبة العبيكان الرياض، 1998م.
- مباحث في أصول التفسير، د. فهد بن عبد الرحمن الرومي، مكتبة التوبة الرياض، 1413هـ.
- مباحث في علوم القرآن، مناع القطان، ط. 7، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1980م.
- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، علي بن أبي بكر الهيثمي، تحقيق حسام الدين القدسي، مكتبة القدسي، القاهرة، 1994م.
- مخطوطة الجمل، معجم وتفسير لغوي لكلمات القرآن، د. حسن عز الدين الجمل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2008م.
- مسائل الإمام الطستي عن أسئلة نافع بن الأزرق وأجوبة عبد الله بن عباس رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا، رتب أصولها وحقق نصوصها الدكتور عبد الرحمن عميرة، الناشر دار الاعتصام، القاهرة 1994م.

- مسائل نافع بن الأزرق عن عبد الله بن العباس، د. محمد أحمد الدالي، الجنان والحجاني للطباعة والنشر، ليماسول، قبرص.
- معجم غريب القرآن مستخرجاً من صحيح البخاري، محمد فؤاد عبد الباقي، دار الحديث، 1950م.
- المعجم الكبير، للطبراني، تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي، ط. 2، وزارة الأوقاف العراقية، 1986م.
- المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، ضبطه وراجعه محمد خليل عيتاني، ط. 4، دار المعرفة بيروت، 2005م.

عرض الكتب

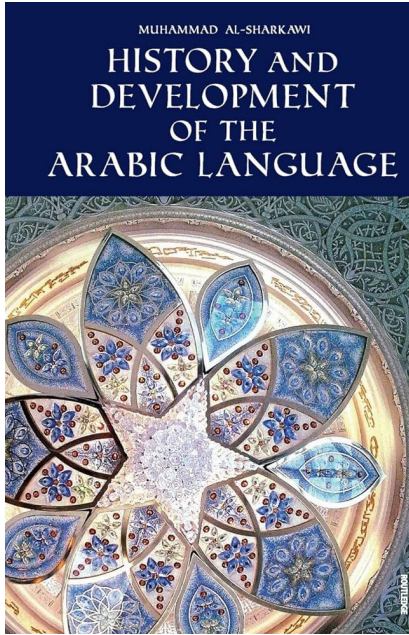
تاريخ اللغة العربية وتطورها تأليف محمد الشرقاوي

**History and Development
of the Arabic Language**

By Muhammad al-Sharkawi

New York, NY : Routledge, 2016

هذا الكتاب من تأليف البروفيسور محمد الشرقاوي. وهو أستاذ مشارك في اللغة العربية واللسانيات بقسم آداب وثقافات اللغات الكلاسيكية والحديثة بجامعة وين



ستيت Wayne State University في ديترويت Detroit منذ عام 2011م. وقبل ذلك اشتغل بتدريس اللغة العربية في جامعة بايروت في ألمانيا Bayreuth University، والجامعة الأمريكية بالقاهرة، وجامعة براون Brown بولاية رود آيلاند Rhode Island State في نيو إنجلاند بشمال شرق الولايات المتحدة.

نشر سبع ترجمات من الإنجليزية إلى العربية لمقدمات في علم اللغة ومجالاته الفرعية. ومجال بحثه الرئيس هو تاريخ اللغة العربية وتطورها. وقد نشر العديد من المقالات والمؤلفات حول هذا

الموضوع. له مؤلفات عدة في تاريخ اللغة العربية. في عام 2007، نشر كتاب «تعريب الشرق الأوسط: مقدمة باللغة العربية». وفي عام 2010، نشر مع دار بريل الأكاديمية «إيكولوجيا

اللغة العربية»، بالإضافة إلى ذلك، نشر في عامي 2014 و2016 دراسات عن تاريخ اللغة العربية الفصحى الحديثة والعربية ما قبل الإسلام، والتي جاءت جنباً إلى جنب مع العديد من المقالات في المجلات المحكمة.

ومن مؤلفاته بالإنجليزية: (بيئة اللغة العربية: دراسة في تطور اللغة العربي) وهو من منشورات لايدن، بريل. وكتاب (اللغة العربية الفصحى الحديثة: تاريخها وتطورها)، من منشورات لامبرت بيرلين

ومن مؤلفاته بالعربية: كتابه (اللغة العربية في شرق أفريقيا: مقدمة للكريولية) وهو من منشورات الهيئة المصرية العامة للكتاب). وكتاب (الفتوحات اللغوية: انتشار اللغة العربية وولادة اللهجات في القرن الأول) وهو من منشورات دار التنوير بالقاهرة، وكتاب (التعريب في القرن الأول من العصر الإسلامي) من منشورات المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة.

وللمؤلف عدد كبير من المقالات والبحوث منشورة في الدوريات العلمية، ودوائر المعارف.

وكتابه هذا الذي نقوم بعرضه، كما يقول مؤلفه، مقدمة عامة للطلاب عن تاريخ اللغة العربية. وهو مقسم إلى قسمين؛ يتعلق القسم الأول بلغة ما قبل الإسلام حتى ظهور بدايات الأعمال المعروفة للغة العربية الفصحى، ويتعلق القسم الثاني بالانتقال من الوضع الجاهلي إلى أشكال اللغة العربية المعقدة بعد ظهور الإسلام والفتوحات العربية، سواء في شبه الجزيرة العربية أو خارجها.

ويركز الكتاب على الوضع اللغوي قبل الإسلام، حيث سيتم التعريف بالجغرافيا اللغوية والجوانب الديموغرافية ذات الصلة لجزيرة العرب قبل الإسلام. وبالإضافة إلى ذلك، سيناقش الكتاب أيضاً السياقات التواصلية وأصناف اللغة العربية الحديثة. كما يتضمن الكتاب قراءات وأسئلة للمناقشة، فضلاً عن مجموعة من البيانات

لتوفير كتاب مدرسي كامل، يكون مصدراً للمعلمين والطلاب حول تاريخ اللغة العربية.

ويحتوي الكتاب على، تمهيد، ومقدمة، وأربعة عشر فصلاً، موزعة على أربعة أبواب، على النحو الآتي:

- الباب الأول: مصادر دراسة اللغة العربية.
- الفصل الأول: جغرافية وديموغرافية شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام.
- الفصل الثاني: البيانات الجديرة بالثقة.
- الفصل الثالث: النحويون واللهجات.
- الباب الثاني: اللغة العربية قبل الإسلام.
- الفصل الرابع: الوضع اللغوي قبل الإسلام.
- الفصل الخامس: اللهجات الجاهلية.
- الفصل السادس: علامات التطور في اللغة العربية الجاهلية.
- الفصل السابع: النموذج المزدوج.
- الفصل الثامن: نظام الحالة.
- الباب الثالث: اللغة العربية بعد الإسلام والشتات.
- الفصل التاسع: تأثير الإسلام والفتوحات.
- الفصل العاشر: التعريب.
- الفصل الحادي عشر: اللهجات.
- الفصل الثاني عشر: شعبة اللهجات.
- الباب الرابع: اللغة العربية الفصحى.
- الفصل الثالث عشر: ما قبل الكلاسيكية إلى الكلاسيكية

- الفصل الرابع عشر: العبء الوظيفي للغة العربية الفصحى

- الخاتمة.
- الجداول.
- مراجع البحث.

جاء في مقدمة الكتاب تحت عنوان (تاريخ اللغة العربية) عند الحديث عن رسالة هذا الكتاب، أنّ هذا المؤلف ليس دراسةً لنشوء اللغة العربية منذ بداية عصرها (العربية في العصر الجاهلي) باعتبارها عضواً في عائلة اللغات السامية. وكما سنرى لاحقاً في هذه المقدمة، فإن وضع دراسات الأسرة اللغوية عموماً وتفرعات اللغة العربية في الأسرة خصوصاً لا يزال قائماً. وبالإضافة إلى ذلك، فإن مكانة اللغة العربية داخل الأسرة السامية ليس لها تأثير مباشر وقريب على تطورها نفسها في الفترة التي سبقت ظهور الإسلام مباشرة. وبالرغم من أننا سنتكهن في هذه المقدمة - كما يقول المؤلف - بمكانة أنماط العربية وأشكالها في الأسرة السامية، إلا أن ذلك ليس موقفاً نهائياً ولا يخلو من تحفظات، بل هو موقف متطور مرهون بمكتشفات أثرية جديدة وبيانات جديدة. وعلى المنوال نفسه، لا يحاول كتابنا أيضاً التعمق في تاريخ اللغة العربية قبل فترة الشعر الجاهلي حوالي عام 500م. وبالرغم من أن هناك محاولات جادة وواعدة لوضع اللغة العربية في سياقها اللغوي بين الأصناف السامية الناطقة في شمال غرب شبه الجزيرة العربية في بداية العصر الميلادي، فإن هذه المحاولات تظل أولية ولا تزال في مهدها. وهذه المحاولات واعدة أيضاً بطرق سيشرح المؤلف في عرضها في الفصل التمهيدي. وتتمثل مهمة هذا الكتاب في عرض ومناقشة الوضع والتطورات المبكرة للأصناف العديدة من الألسنة واللهجات التي تم تصور اللغة العربية وتكونها من خلالها. وهذه مهمة تتجاوز جهود المؤرخ الفردي في محاولته كتابة تاريخ كامل للغة العربية لأسباب عديدة. ويبدو أنّ المكان سبب واحد منها فقط. وهناك أسباب أخرى سيشير إليها المؤلف. وبسبب الصعوبات نفسها، فإن

تاريخ اللغة العربية يعد ملاذاً لطالب علم اللغة التاريخي. والعديد من حقبها لم تتم دراسته بعد، والعديد من جوانبها يفتقر إلى البيانات أو التحليل أو إلى كليهما. ومن أهم هذه الأسباب مسألة البيانات، وهي المادة الخام لأي مؤرخ للغة. وسنلاحظ على طول الكتاب، وخاصة في الجزأين الأول والثاني أنه من بين المشكلات العديدة المتعلقة بالبيانات، هناك درجة من وجود البيانات التفاضلية. وليس لدينا نفس القدر من البيانات عن اللهجات العامية في جميع فترات اللغة العربية كما هو الحال في الصيغ المكتوبة أو الشفهية الأدبية. لقد تم الحفاظ على لغة الشعر الجاهلي والقرآن وتدوينها بحلول القرن العاشر الميلادي (452 - 453 هجرية) على يد أجيال عدة من النحويين ذوي التفكير التقني العالي على رأي المؤرخ أوينز Owens. وأما ما يتعلّق باللهجات العامية المحكية، فسيتحدث المؤلف عنها بإيجاز في القسم الثاني من الكتاب. في القرن العشرين بدأ علماء اللغة العربية في إيلاء اهتمام علمي لهذه الأصناف المنظوقة التي كان العرب والنحاة والعامّة يتجنبونها في وقت سابق باعتبارها لغة محكية لا تتسق كثيراً مع الشكل اللغوي للغة ما قبل الإسلام (العصر الجاهلي). وهذه مشكلة سوف تسترعي انتباه المؤلف مراراً وتكراراً أثناء مناقشته للموضوع. ومع ذلك، ففي الحالات التي توجد فيها بيانات محلية من الفترة المعنية، يقول المؤلف إنه تواجهه صعوبة أخرى، وهي عدم المساواة المتوقعة في الأوضاع المختلفة. فالبيانات العامية الشفهية ليست غير كافية فحسب، بل إنها غير موجودة عملياً مقارنة بالبيانات المكتوبة أو البيانات المسجلة كتابياً. ولدينا أيضاً، في بعض الأحيان فقط، معلومات أو بيانات عن العامية غير مباشرة ومنقحة، كما سنرى في حالة النموذج المزدوج في الفصل السابع. وكل ما نعرفه عن لهجات اللغة العربية الجاهلية يأتي من كتب النحو والمعاجم والكتب الشائعة التي تم كتابتها بعد مائتي عام على الأقل من ظهور الإسلام على يد علماء كانت مهمتهم الواضحة هي حفظ وتدوين وتصحيح استخدام لغة القرآن، ولم يمتد اهتمام النحاة العرب في العصور الوسطى إلى وصف

اللهجات العامية. ومع أخذ ذلك في الاعتبار، فإن اللهجات العامية (الألسنة أو اللغات) قبل الإسلام، والتي لا يزال وجودها موضع نزاع علمي في بعض الدوائر، هي في حطو أفضل من اللهجات العامية في عصر ما بعد الفتح، سواء في شبه الجزيرة العربية أو خارجها. ويقول المؤلف أنه سيتناول بالذكر بعض المصادر التي يمكن اعتبارها مرجعاً للهجات أو اللغات العربية في الجاهلية وقبل الإسلام في القسمين الأول والثاني.

إن البيانات التي لدينا من القرون الأربعة الأولى بعد الفتح العربي تأتي إلينا عبر وسيط مكتوب. حيث تُظهر الرسائل والإيصالات والكتب المكتوبة باللغة العربية وبالخط العربي، والكتب المكتوبة باللغة العربية ولكن بخط غير عربي، فضلاً عن الترجمات، انحرافاً عن المعيار القياسي (النصوص العربية في العصر الوسيط). كما تمنحنا تلك مجالات للتنقيب في جوانب اللهجات العامية المبكرة في فترة ما بعد الفتح. وسنرى لاحقاً أنه كان هناك جهد وإع لتجاهل هذه اللهجات في البحث وتجنب استخدام العناصر الجدلية تماماً في الكتابة. وكان يُنظر إلى اللهجات العربية الجديدة، على عكس لهجات ما قبل الإسلام، على أنها «لحن» بدلاً من كونها «لهجات» ما قبل الإسلام. ويأتي أول نص عامي موثق إلينا من القرن السادس عشر في شكل شعر باللهجة العامية. والبيانات الشفهية والعامية هي الأقل تمثيلاً في المصادر التاريخية الوثيقية. ولكن هذا ليس الجانب الوحيد ذا الحظ السيء في البيانات التاريخية العربي، إذ البيانات المكتوبة مفقودة أيضاً من فترة ما قبل الإسلام، بخلاف النقوش السابقة التي ترجع إلى ما قبل عام 500م، حيث لا يمكن العثور على أي كتب أو مخطوطات أو وثائق أو رسائل أو حتى ألواح تعود لتلك الفترة باللغة العربية. ومع ذلك، تستمر المعلومات الجديدة المنقوشة على الحفريات في تقديم العون لفهمنا للوضع اللغوي في عصور ما قبل الإسلام. ويمكن الاطلاع على ألواح النقوش الصفوية مثلاً على ذلك. وينطبق الشيء نفسه أيضاً على الفترة

الإسلامية المبكرة حتى بداية القرن الثامن، حيث توفر لنا فترة ما قبل الإسلام نفسها القليل من البيانات النثرية الجديرة بالثقة.

ويعد الاختلاف في نوع البيانات ومجالات التعبير المحدودة أيضاً من التحديات التي سيتعين على أي مؤرخ للغة العربية التعامل معها في عملية جمع البيانات. ولم يتم وضع البيانات المنقوشة في سياقها بشكل جيد، حيث يعتمد التحليل بشكل كبير على التكهنات. ويناقش المؤلف مسألة النقوش والبيانات الكتابية في القسم الرابع من الكتاب. وبالإضافة إلى قضايا البيانات، التي سيواجهها بشكل متكرر في الجزأين الأول والثاني، فإنه يشير إلى مشكلة تعترضه، وهي ذات صلة تتمثل في الخروج عن السياق، حتى في معايير ما قبل عربية العصر الجاهلي، والعربية الكلاسيكية التي نعتقد أننا نعرف ما يكفي من البيانات عنها. ونحن لا نعرف على سبيل المثال ما إذا كانت لغة الشعر الجاهلي مقتصرة على ذلك فقط، أو ما إذا كانت أيضاً لغة منطوقة في بعض قبائل ما قبل الإسلام. كما أننا لا نعرف بما لا يدع مجالاً للتأمل ما إذا كانت لغة الشعر والقرآن ما قبل الكلاسيكية لغة تعليم في مكانة مرموقة في فترة ما قبل الإسلام، أو في مكانة اجتماعية لغوية مساوية، أم أنها كانت في علاقة ثنائية اللغة. ويستطرد المؤلف متسائلاً في مقدمته في الحديث عن العامية، أو بالأحرى اللهجات عن بداية هذه الازدواجية في الشكل بين اللغة العامية المنطوقة ذات التقدير المنخفض، والمستوى المرتفع من التقدير العالي في وقت لاحق مع تدوين اللغة وتوحيدها؟ مثل هذه الأسئلة لها عواقب وخيمة، لأنها يمكن أن تظهر ما إذا كانت البيانات التي لدينا عن لهجات ما قبل الإسلام هي بالفعل اختلافات لهجية أو اختلافات في تنوع الشعر الجاهلي. وسيتحدث المؤلف عن الأبحاث العلمية في هذه المسألة بشيء من التفصيل في الفصلين 13، 14.

إن سياق اللهجات العامية قبل الإسلام وأوائل الإسلام غير واضح. وهل تقسيمنا بين اللهجات البدوية واللهجات غير البدوية - الحضرية يتوافق مع اختلاف لغوي حقيقي في الفترة التي يغطيها كتابنا؟ هكذا يتساءل المؤلف في مقدمة كتابه. إنه

من غير الواضح مدى الاختلافات بين اللهجات القبلية، وما إذا كان هذا الاختلاف الهيكلي موجوداً بأي صفة. وثمة قضية أخرى تواجه طالب تاريخ اللغة العربية، وهي أننا لا نواجه تاريخاً للغة، بل نحن أمام العديد من تواريخ واتجاهات الكتابة. وسوف يتحدث المؤلف لاحقاً في هذه المقدمة بمزيد من التفصيل عن مسألة التاريخ ومدارسه. والمسألة الأخيرة التي أراد المؤلف تسليط الضوء عليها في المقدمة ليست ذات طبيعة لغوية. بل يتعلق الأمر بالأيديولوجيات المختلفة والمتضاربة أحياناً المؤرخي اللغة العربية. إن تاريخ اللغة العربية مبتلى بمحاولات إثبات الافتراضات الموجودة مسبقاً بدلاً من تنظيم وتحليل البيانات المتاحة لبناء حجج تاريخية وتنموية. ومن الأمثلة الجيدة على هذه الظاهرة مسألة اللهجات في اللغة العربية الجاهلية. وسيبين المؤلف في الجزأين الثاني والرابع أن هناك وجهة نظر أيديولوجية يتبناها بعض علماء اللغة العربية، والتي تفترض وجود لهجات ما قبل الإسلام تختلف وظيفياً وبنوياً عن نموذج ما قبل الكلاسيكي الذي نزل فيه القرآن، وتم الكشف عنها. وقد تدافع مجموعة أخرى من العلماء ذوي التوجه الأيديولوجي بنفس القدر نحو الافتراض القائل بأن العرب في شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام كانوا يتحدثون أساساً نفس اللغة والتنوع، وأياً كانت الاختلافات التي قد تكون موجودة بينهم فهي في الأساس أسلوبية.

وعندما نتحدث عن المواقف الأيديولوجية، فإننا نعني موقفاً يتخذه الباحث من حيث المبدأ، وليس بعد تحليل دقيق للمعطيات اللغوية، أو يمكن أن تكون وجهة نظر تسمح للعلماء إما بالمبالغة في تحليل البيانات أو تفسيرها لموقف مبدئي معين. ولا ينبغي أن يؤخذ هذا الوصف على أنه حكم قيمي، بل على أنه وصف لقضية موجودة في اللغة العربية وغيرها من اللغات العميقة والمرموقة تاريخياً. ومع ذلك، فإنّ هناك تنبيهاً وهو أنّ حقيقة أن تاريخ اللغة العربية مملوء بهذه القضايا لا يعني أنها ليست موضوعاً يستحق الدراسة. بل على العكس من ذلك، تمثل هذه التحديات في حد

ذاتها فرصة لإجراء بحوث تعويضية متعددة التخصصات. فالإشارة إلى هذه القضايا في المقدمة تمثل في الواقع تحدياً محبباً لنا جميعاً في هذا المجال لمعالجة موضوعنا مع وضع هذه القضايا في الاعتبار. وبالإضافة إلى ذلك ثمة خلفية مهمة يجب أن تأخذها أي مقدمة لتاريخ اللغة العربية بعين الاعتبار. ومع وضع هذه التحديات في الاعتبار، علينا أيضاً أن نأخذ في حسابنا أن الوضع في كل من البيانات الأثرية واللغوية لا يزال يتطور. ويمكن للمعطيات الجديدة أن تغير معتقدات ومفاهيم راسخة، كما سنرى لاحقاً في هذه المقدمة مع مكانة اللغة العربية في الأسرة السامية. كما أن البيانات الجديدة ما زالت تضيف إلى عمق معرفتنا بعض الظواهر اللغوية، كما سنرى مع النموذج المزوج لاحقاً في هذا الكتاب. ومع هذه التحديات المفعمة بالأمل، هناك بعض القضايا العامة حول اللغة باعتبارها مفهوماً، والعربية بين مجموعتها السامية، وتاريخ اللغة، والتي سيناشرها المؤلف بإيجاز في الأقسام الأخرى من الكتاب. وإلى جانب الاهتمام بتاريخ اللغة العربية في حد ذاته، وهو عامل مساعد مهم في دراسة السمات المتزامنة للغة العربية فإن تأسيس فهم اللهجات الحديثة كمفاهيم يعتمد بشكل كبير على فهم جذورها وتطورها التاريخي. كما أن تاريخ اللغة العربية يمكن أن يضيف إلى فهمنا المزيد عن ميزات بنيوية متزامنة معينة، مسلطاً الضوء على سلوكها اللغوي.

وماذا نعني بكلمة اللغة؟ يقول المؤلف إنّ هذا السؤال له صلة مباشرة بمسألة البيانات المشار إليها أعلاه. وعلى الرغم من أن هذا السؤال، في ظاهره، يبدو فلسفياً ومجرد ترف، فإنه وثيق الصلة بحالة اللغة العربية في عصور ما قبل الإسلام. ثم إن الأشكال الهيكلية والحدود الوظيفية بين أصناف اللغة نفسها وحتى بين اللغات المختلفة ليست واضحة دائماً. وفي القسم المخصص لبحث هذا الموضوع، ناقش المؤلف بإيجاز شديد مفهومين لهما صلة بالموضوع، وهما: اللغة واللهجة. وذلك لأن «اللغة» جزء من عنوان الكتاب. ولذلك فمن المفيد توضيح كيف سنستخدمها. ومن

خلال هذا الكتاب، سنتقبل الفكرة الشائعة التي يقبلها جميع اللغويين المعاصرين مقدمةً حول اللهجات، وهي أن جميع مستخدمي اللغة يتحدثون لهجة واحدة على الأقل. ووفقاً لهذا المفهوم، فإن اللغة العربية الفصحى الحديثة أو اللغة العربية الفصحى القديمة، على سبيل المثال، هي لهجات مثل أي شكل آخر من أشكال اللغة العربية. وبالإضافة إلى ذلك، ليس من المنطقي لغوياً افتراض أن أي لهجة واحدة هي بأي شكل من الأشكال متفوقة رسمياً و/أو بنوياً على أي لهجة أخرى أو أكثر تعقيداً، أو تقدماً من الناحية الهيكلية. وهذا التصور الأكاديمي لماهية اللهجة يتعارض مع الاعتقاد الشعبي السائد بين العرب العاديين. وفي الواقع، وفي العديد من الثقافات حول العالم، نجد أن اللهجة الأقل من المستوى القياسي والمنخفض والشكل الريفي المبسط للغة في كثير من الأحيان بدون بناء نحوي. وترتبط اللهجات عموماً مع غير المتعلمين، والفلاحين، والطبقة العاملة أو المجموعات الأخرى التي تفتقر إلى المكانة والتعليم. واللهجة هي أيضاً مصطلح يتم تطبيقه غالباً على أشكال اللغة، خاصة تلك التي يتم التحدث بها في الأجزاء الطرفية من إقليم اللغة، إن صح هذا التعبير، والتي ليس لها شكل مكتوب وأو سلطة سياسية. وغالباً ما يُنظر إلى اللهجات أيضاً على أنها نوع من الانحراف (الخاطيء في كثير من الأحيان) عن القاعدة - مثل الانحرافات التي تحدث عن شكل قياسي صحيح أو مقبول للغة. ويعد الوضوح المتبادل أحد المعايير الموضوعية المحتملة لإقامة العلاقة بين النوعين، اللغة واللهجة. وعادة ما يُنظر إلى اللهجات على أنها أقسام فرعية للغات. تشترك كل لهجة مع اللغة في معظم سماتها اللغوية ولكنها تختلف في بعض النواحي. كما تشترك كل لهجة مع اللهجات الأخرى في سمات لغوية أكثر من تلك التي تختلف فيها، حيث إنها لهجات من نفس اللغة. ولذلك يمكن أن نتحدث عن لهجة أهل دمشق باعتبارها لهجة واحدة من اللهجات العربية.

وعلى المنوال نفسه، يمكننا أن نتحدث عن مجموعة من اللهجات المحكية

في منطقة معينة كحزمة من اللهجات، ولذلك تسمى اللهجات المحكية في سوريا مجتمعة بحزمة اللهجات العربية السورية. ومن الناحية النظرية، فإن اللغة هي مجموع السمات المشتركة / المختلفة قليلاً بين مجموعة معينة من الأصناف. وفي الواقع، هذا التصور المريح إلى حد ما مملوء بالمشاكل: فما هي اللغة؟ وما هي اللهجة؟ إذا كانت جميعها متساوية من الناحية الهيكلية؟ فهل يمكن نظرياً أن نجعل اللهجة المصرية هي اللغة، والحزمة السورية مجموعة من اللهجات؟ كانت في جزيرة العرب قبل الإسلام مجموعة من اللهجات؛ ولا يزال موقف اللغة العربية ما قبل الفصحى فيما يتعلق بهذه الأصناف موضوعاً للنقاش. وإذا كان من الصعب تحديد أي تنوع هو من الناحية الهيكلية فئة فرعية لآخر، يصبح من الصعب تعريف مفهوم اللغة من منظور رسمي؛ لأنه ليس من السهل تحديد أي فئة فرعية من الآخرين. إحدى الزوايا المقترحة للنظر في هذه المشكلة هي اعتبار اللغة كياناً مفهوماً يتكون من مجموعة من اللهجات المفهومة بشكل متبادل. وهذا مجرد تعريف عملي لمساعدتنا على فهم التنوع اللغوي وإنشاء مجموعات متنوعة من أجل التحليل. ووفقاً لهذا التعريف، يجب أن ننظر إلى اللهجات العربية الجاهلية على أنها لهجات متساوية.

وفي اللغة العربية، وفي كثير من لغات العالم الأخرى، يمثل هذا التعريف للغة في حد ذاته إشكالية من ناحيتين. وفي حين أنه، في المقام الأول، من المفهوم اعتبار التنوع المحكي في القاهرة، والتنوع المحكي في دمشق، والتنوع المحكي في عمان، والتنوع المحكي في غزة، والتنوع الذي يتحدث به العرب الإسرائيليون، كلها لهجات لغة واحدة مشتركة تسمى اللغة العربية، ومن الصعب أن تصمد هذه القناعة عندما ننظر إلى اللغة العربية الفصحى. فاللغة العربية الفصحى ليس لها متحدثون أصليون. وبينما يكبر الأطفال وهم يتحدثون أحد الأصناف المذكورة أعلاه باعتبارها لغة أصلية، لم يولد أحد يتحدث اللغة العربية الفصحى. وبالإضافة إلى ذلك، فإن الاختلافات البنيوية بين اللهجات والعربية الفصحى كثيرة في جميع مستويات التحليل اللغوي.

والاختلافات الرئيسة في الجنس، والحالة، والاتفاق، تجعل اللغة العربية الفصحى بعيدة عن اللهجات، وتجعل الوضوح المتبادل أقل جدوى. وبالمثل، هناك افتراض لغوي شعبي شائع بين العرب مفاده أن وضوح اللهجة المغربية أقل بكثير من وضوح اللهجة الليبية والمصرية، ويفترض أن التواصل مع المتحدثين بهذه اللهجات ضعيف. ببساطة، وفقاً لهذه الصورة للهجات في اللغة، فإن كلاً من العربية الفصحى والعربية المغربية ليستا في نفس الإطار المفاهيمي مثل اللهجة المصرية أو السورية أو الكويتية، على سبيل المثال لا الحصر. ومن ناحية أخرى، هناك المالطية. وهي مجموعة متنوعة يعتبرها المتحدثون بها لغةً مستقلةً تنتمي إلى المجموعة السامية الغربية، ومن ثمّ فهم يعتبرون أنفسهم متحدثين أصليين لهذه اللغة المستقلة. ومع ذلك، فإن اللغة المالطية تشبه من الناحية الهيكلية تماماً بعض اللهجات العربية الحديثة في الشمال الإفريقي. ودون الخوض في الكثير من التفاصيل البنيوية هنا، فهي مبنية على اللغة العربية هيكلياً ومعجمياً لأنها لهجة عربية تاريخياً. وكان مكونها العربي أقدم بمائتي عام من أي اتصال باللهجات المكونة للرومانسية. وهي مفهومة بشكل متبادل مع اللغة العربية في شمال أفريقيا. على سبيل المثال، النظام اللفظي يشبه إلى حد كبير النظام العربي المصري في التصريف. كما أنها تشترك مع أصناف اللغة العربية الأخرى في نفس النظام الصرفي، لاحتوائها على ثنائية اسمية.

وهذا التعريف للغة وحالة اللهجات العربية المقبولة وغيرها من الأصناف ذات الصلة مثل المالطية يسمحان بدرجات من الهياكل الأكثر شبهاً والأقل صلة بنقطة مرجعية رسمية. وخذ على سبيل المثال متحدثاً باللهجة العربية في الإسكندرية بمصر. يمكن أن تكون اللغة العربية الفلسطينية، مثلاً، أكثر وضوحاً لهذا المتحدث من المتحدث الأصلي بلهجة حضرية في الجزائر العاصمة، والذي بدوره سيفهم المتحدث من العاصمة التونسية أكثر من نظيره السكندري. وبالإضافة إلى الدرجات التفاضلية، فإن الوضوح المتبادل ليس أيضاً متبادلاً أو مستقراً تماماً. ويمكن أن تكون لهجة

ما بعينها أكثر وضوحاً عند المتحدثين باللهجات الأخرى. ونظراً لانتشار الفنون المصرية والمنتجات البصرية في العالم الناطق باللغة العربية، فإن اللهجة المصرية في القاهرة أكثر وضوحاً للمتحدثين باللهجات الأخرى كاللهجة اليمنية، على سبيل المثال. تلك التي لا تصل منتجاتها الفنية إلى المستهلك المصري. والآن، ومن خلال مفهومي اللغة واللهجة، يمكننا أن نفهم أن اللغة العربية، عندما يُنظر إليها باعتبارها لغةً، ربما لا تكون أكثر من مجرد مفهوم مجرد. ولا يمكن تعريف ذلك إلا من خلال التنوع المكوّن له في اللهجات.

ويقول المؤلف، في المقدمة، إنّ ما يعلمه هو أن مفهوم الوضوح المتبادل يجمع بعض اللهجات السامية في شبه الجزيرة العربية. وإنّ أحد هذه الأصناف المفهومة بشكل متبادل كان النوع ما قبل الكلاسيكي الذي كتب به القرآن، وبه تم نظم الشعر العربي الجاهلي، والذي تم توحيد فيه فيما بعد ليصبح الشكل المرموق. وإحدى طرق بناء اللغة هي توحيد أحد الأصناف المفهومة بشكل متبادل ليكون بمثابة مركز تدور حوله الأصناف المتشابهة. ويعدُّ المؤلفُ في المقدمة بأنه سيناقش في الفصل الرابع من كتابه عملية اختيار اللهجة لتصبح لهجة مرموقة، وتوحيدها. حدثت هاتان العمليتان بين القرنين السابع والتاسع الميلاديين. ويمكن بعد ذلك افتراض أن هذه الفترة شهدت صعوداً في وعي العرب بلغتهم. ومن المهم أن نضع هذا المفهوم في الاعتبار، لأنه يساعدنا على فهم الابتكار عند حدوثه، إذ إنه يحدث محلياً في صنف واحد أو أكثر مما يسبب اختلافاً في اللهجة.

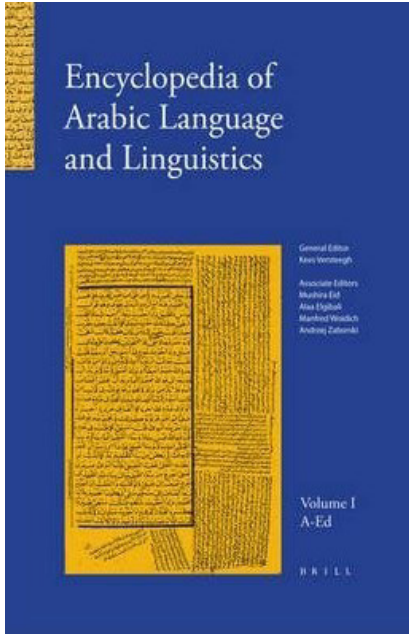
وعن اللغة العربية بين اللغات السامية انطلاقاً من المفهوم العام السابق للغة واللهجة، يرى المؤلف أن ننظر إلى اللغة العربية (باعتبارها مفهوماً مجرداً ذا ظلال بنيوية مختلفة) بين اللغات السامية من حيث كونها مجموعة من اللهجات الأكثر وضوحاً فيما بينها مقارنة ببقية أفراد العائلة السامية. ومجموعة اللهجات التي يطلق عليها مجتمعة اللغة العربية هي أعضاء في واحدة من أفضل وأقدم العائلات اللغوية المعروفة في العالم، وهي

العائلة السامية. واللغات السامية هي عائلة مكونة من خمس مجموعات راسخة إلى حد ما من شعبة اللغات الأفرو آسيوية. وتتراوح الأنواع السامية المتميزة من بعض اللغات المهمة ذات الآداب الكبيرة (مثل العربية والعبرية) إلى أشكال اللغة المستخدمة في منطقة محدودة. وهي إما أنها غير مكتوبة تماماً، أو تمتلك القليل من الوثائق المحفوظة. وبعض هذه اللغات لم يتم إثباتها إلا في الألفية الثالثة أو الثانية قبل الميلاد، مثل اللغة الأكادية، بينما تم التعرف على لغات أخرى في أواخر القرن العشرين الميلادي. ولم تتغير عضوية الأسرة فحسب، بل إن تنظيمها الداخلي لم يكن مستقرًا تماماً بعد. وفي الآونة الأخيرة، أصبحت اللغة العربية تُصنف عضواً في الفرع العربي الشمالي للمجموعة السامية الوسطى. وفي رواية أخرى أقدم يتم وضع التقسيم العربي في مجموعة سامية جنوبية من العائلة. وقد وضعها النظام الصوتي المحافظ ومعجم اللغة العربية ضمن فئة مجموعة اللغات الجنوبية، وليس ضمن القسم المركزي منها. ومع ذلك، إذا نظرنا إلى علم الصرف، يمكننا أن نرى أنه يقع ضمن المجموعة المركزية للغات أكثر من المجموعة الجنوبية. وربما هذا هو سبب في تصنيفها مؤخراً على أنها لغة سامية مركزية.



(2)

موسوعة اللغة العربية واللسانيات



كتبت دار النشر بريل Brill بهولندا على موقعها تعرّف بموسوعة اللغة العربية واللسانيات Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics بأنّ ظهور هذه الموسوعة على الساحة لا يحمل أهمية كبيرة للغويين العاملين باللغة العربية فحسب، بل أيضاً للعلماء الآخرين من التخصصات المختلفة الأخرى؛ مثل الدراسات الإسلامية والأدب العربي والعلوم الاجتماعية، وكذلك للمشتغلين بعلوم اللغة بشكل عام ممن تتقاطع أبحاثهم مع اللغويات العربية. وتكمن قيمة هذه الموسوعة، باعتبارها

أداة مرجعية، في أنها تجمع مفاهيم ومصطلحات من تخصصات مختلفة (النظرية النحوية الكلاسيكية، النظرية اللغوية الحديثة)، وعصور مختلفة (ما قبل الكلاسيكية، والكلاسيكية، واللغة الحديثة). ومن خلال نسج مجموعة واسعة من المصطلحات، يحقق المنتج النهائي درجة من التكامل التخصصي الذي يظل غير واضح بالنسبة للأعمال المرجعية التي تقتصر على إطار نظري واحد. وتسعى الموسوعة إلى الرفع من مستوى التحصيل من خلال تقديم إطار يمكن من خلاله جمع البيانات عن جميع أشكال اللغة العربية، وجمع أنواع مختلفة من التحليلات لأجزاء متنوعة من العالم

من أجل تحسين نشر المعرفة فيما يتعلق بإحدى اللغات الرئيسة في العالم. وقد أُلحِقَ بالموسوعة رسومات تخطيطية لأكثر من 40 لهجة مما يسمح للمستخدم بإجراء مقارنة سريعة بينها. وتتميز المساهمات والتحرير على حد سواء بجودة استثنائية، وتكمن قيمتها في أنها تحتضن القراء العاديين أيضاً (الذين سيجدون فيها عملاً ممتعاً قابلاً للقراءة)، وكذلك الطلاب الجادين (الذين سيحرزون تقدماً معرفياً من خلال اطلاعهم عليها أو من خلال اعتمادها في بحوثهم المستقبلية). ليس فحسب، بل أيضاً سيشعر سكان الأبراج العاجية (الذين سيتمنون لو أنهم كتبوا قدراً منها). بأنها، بحق، مساهمة رائعة في المعرفة. ومن المقرر أن تكون الموسوعة معياراً للبحث والتعميم في المستقبل. وينبغي ألا تخلو مكتبة أو مركز دراسات يعنى ببحوث اللغة من وجود نسخة منها فوق أرففها.

وتقع هذه الموسوعة في خمسة مجلدات ورقية كبيرة، وعملت دار بريل للنشر على نشرها بالشبكة الدولية للمعلومات في صورة رقمية digital، فتغطي موسوعة اللغة العربية واللسانيات على (الإنترنت) بشكل شامل جميع جوانب اللغات واللسانيات العربية. إنها عملٌ متعدد التخصصات داخل نطاقه المعرفي، فيمثل مدارس ومناهج مختلفة من أجل أن يكون موضوعياً، ومتعدد الاستخدامات قدر الإمكان. إن موسوعة اللغة العربية واللسانيات على الإنترنت قابلة للبحث والمراجع المرجعية، وهي مجهزة بفهرس قابل للتصفح. ويتم تغطية جميع المجالات ذات الصلة باللسانيات العربية، العامة منها والخاصة باللغات، وتتضمن موسوعة اللغة العربية واللسانيات على (الإنترنت) موضوعات من مجالات متعددة التخصصات، مثل الأنثروبولوجيا، وعلم النفس، وعلم الاجتماع، والفلسفة وعلوم الكمبيوتر.

المحررون الأصليون لموسوعة اللغة العربية واللسانيات:

• المحرر العام: كيس فيرستيغ.

• المحررون المشاركون:

• مشيرة عيد، علاء الجبالي، مانفريد وويديتش، أندريه زابورسكي.

• المحررون العامون:

لوتز إدزارد (جامعة فريدريش ألكسندر، إرلانجن رودولف دي يونج، معهد Nederlands-Vlaams بالقاهرة).

• المحررون المشاركون:

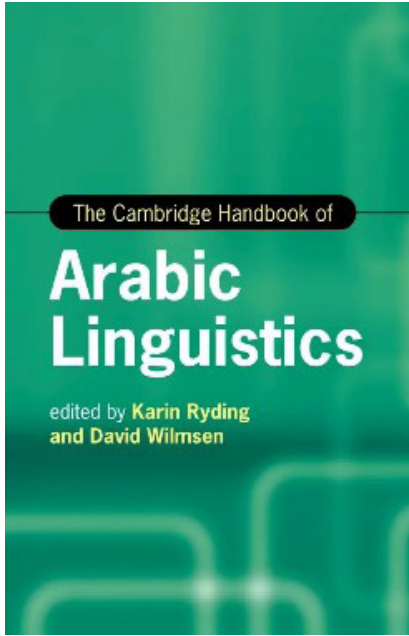
رمزي بعلبكي (الجامعة الأميركية في بيروت)، جيمس ديكينز (جامعة ليدز)، مشيرة عيد (جامعة يوتا)، بيير لارشر (جامعة إيكس مرسيليا، جانيت واتسون (جامعة سالفورد).

المجلس الاستشاري: العباس بن مأمون (جامعة إلينوي)، شامبين كلايف هولز (جامعة أكسفورد) علاء الجبالي (جامعة ميريلاند)، بول كيبارسكي (جامعة ستانفورد)، جيروم لينتين (معهد إينالكو - السوربون)، جمال أوهالا (جامعة كلية دبلن)، جان ريتسو (جامعة جوتنبرج)، صباح صافي (جامعة الملك عبد العزيز)، كيس فيرستينغ (جامعة نيميغن)، إنعام الور (جامعة إسيكس)، مانفريد وويديتش (جامعة أمستردام)، أندريه زابورسكي (جامعة كراكوف في بولندا).

(3)

دليل كيمبريدج لعلوم اللغة العربية

The Cambridge Handbook of Arabic Linguistics



دليل كيمبريدج للسانيات العربية، كتاب في علوم اللغة من مطبوعات جامعة كيمبريدج سنة 1921، وهو من تحرير كارين كريستينا رايدنغ، ودافيد ويلمسن، ويقع في نحو 638 صفحة.

وكارين كريستينا رايدنغ أستاذة فخريّة في اللغويات العربية في قسم الدراسات العربية والإسلامية في جامعة جورج تاون. وهي حاصلة على درجة البكالوريوس من كلية ميدلبري، والماجستير من الجامعة الأمريكية في بيروت، والدكتوراه من جامعة جورج تاون. ولها عدد من المؤلفات، منها كتابها (اللغة العربية الرسمية المحكية). والمحرر

الثاني للكتاب هو الدكتور دافيد ولمسن، أستاذ العربية بجامعة ميتشيغان بالولايات المتحدة، ومدير قسم دراسات اللغة العربية والترجمة في مركز تعليم الكبار والتعليم المستمر في الجامعة الأميركية بالقاهرة.

يشتمل كتاب لسانيات اللغة العربية مجموعة من الأشكال والوظائف اللغوية، من الرسمية إلى غير الرسمية، ومن الكلاسيكية إلى المعاصرة، ومن المكتوبة إلى المنطوقة، ولكل

منها تقاليد بحثية مختلفة إلى حد كبير. ومع ذلك، ففي الآونة الأخيرة، ساعد البروز المتزايد للمنهجيات الجديدة مثل لغويات المجموعة وعلم اللغة الاجتماعي في دراسة اللغويات العربية من وجهات نظر متعددة، مما أفصح عن اكتشافات رئيسة حول طبيعة اللغة العربية المستخدمة، ومعرفة أعمق بمجالات الدراسة التقليدية. وقد صدر هذا العمل بمساهمات من خبراء مشهورين عالمياً في اللغة. ويقدم هذا الدليل نظرة عامة على أحدث الموضوعات التقليدية والحديثة في اللغويات العربية. وتستوعب فصول الكتاب ستة مجالات علمية: اللغويات العربية التطبيقية، وعلم التباين واللسانيات الاجتماعية، والدراسات النظرية، واللسانيات الحاسوبية والمدونة، والدراسات الإعلامية الجديدة، واللسانيات العربية في الأدب والترجمة. إنه مورد أساس للطلاب والباحثين الراغبين في استكشاف مجال اللغويات العربية المثيرة.

يعد هذا الدليل، الذي قام بتحريره اثنان من علماء اللغة العربية المتميزين، بمثابة مقدمة نقدية مرحب بها لواحدة من أكبر وأهم اللغات في العالم. ويجد توازناً بين معالجة المسائل اللغوية الأساسية - بما في ذلك النحو النظري والوصفي، وعلم اللهجات، وعلم اللغة الاجتماعي، واللسانيات الحاسوبية واللسانيات - واستكشاف المجالات الناشئة مثل اللغة العربية في وسائل التواصل الاجتماعي واللسانيات التطبيقية. وبفضل اتساع نطاقه وخبرته الفردية، يعد هذا الكتاب بأن يكون عملاً مرجعياً قياسياً لسنوات قادمة.

• فهرست الكتاب: مقدمة وملخصات الفصل للمحررين: كارين رايدنغ وديفيد ويلمسن.

• الجزء الأول: اللغويات التطبيقية العربية:

1 - اللغويات التطبيقية العربية محمد الهواري.

2 - التخطيط اللغوي في الوطن العربي حسين الحففي.

3 - دراسة اكتساب اللغة العربية كارين فرود وريم خميس دكوار.

- 4 - قضايا في اختبار وتقييم اللغة العربية مايكل رايش.
- 5 - دراسة اللغة العربية في الخارج: السياق النقدي والتدخلات البحثية إيما ترنتمان.
- 6 - نماذج من النطق العربي قاسم وهبة.
- الجزء الثاني: الاختلاف العربي وعلم اللغة الاجتماعي.
- 7 - ازدواجية اللسان والتنوع والتعقيد الهيكلي سميرة فروانة.
- 8 - التباين اللغوي الاجتماعي والتباين في علم اللغة الاجتماعي أوري.
- 9 - ما هي اللغة العربية الفصحى؟ جونفور مجديل.
- 10 - اللهجات العربية ستيفان بروتشازكا.
- 11 - المالطية: لهجة هامشية في اللهجة التاريخية للغة العربية ديفيد ويلمسن.
- الجزء الثالث: الدراسات النظرية والوصفية.
- 12 - النزعة النحوية في اللغة العربية، محسن السيبي.
- 13 - العربية والتسمية، تيرنس بوتز.
- 14 - تجويد العربية، خالد رفعت.
- 15 - الحالة في اللغة العربية كارين رايدنغ.
- 16 - القواعد النحوية في نظرية النحو التوليدي أسامة سلطان.
- 17- الصرف العربي: التصريف والاشتقاق جانبيت واتسون.
- الجزء الرابع: اللغويات الحاسوبية ولسانيات المتون العربية (علوم متن اللغة).
- 18 - اللغويات الحاسوبية العربية، نزار حبش.
- 19 - مجموعة علوم اللغة العربية والأدوات ذات الصلة: نظرة عامة وبعض الملاحظات النقدية مارك فان مول.

20 - فائدة متن اللغة العربية مي زكي، ديفيد ويلمن ودانا عبد الرحيم.

• الجزء الخامس: اللسانيات العربية ودراسات الإعلام الجديد.

21 - سياسة اللغة والتوطين العربي، تويتري إيمي جونسون.

22 - التباين والتغيير الاجتماعي في وسائل التواصل الاجتماعي للمعارضين السوريين

فرانثيسكو سيناتورا.

• الجزء السادس: اللغويات العربية في الأدب والترجمة.

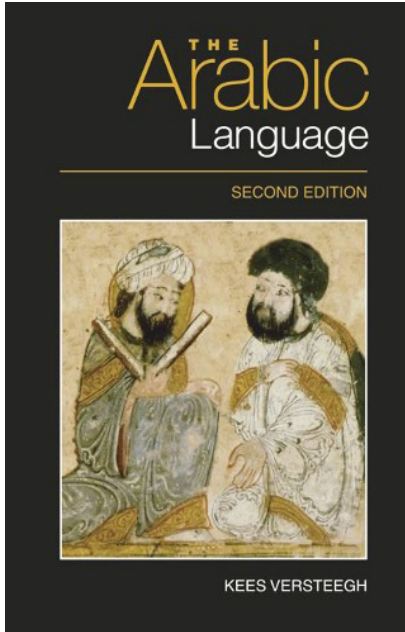
23 - الأصناف العامية في الأدب العربي الحديث، إيفا هالاند.

24 - الأسلوبية والترجمة: دراسة حالة للمدونة الإنجليزية العربية مي زكي.

يتضمن هذا الكتاب (علوم اللغة العربية) مجموعة من الأنماط، والوظائف اللغوية من الرسمية إلى غير الرسمية، ومن الكلاسيكية إلى المعاصرة، ومن المكتوبة إلى المحكية، ولكل منها تقاليد بحثية مختلفة إلى حد كبير. ومع ذلك، فإنه في الآونة الأخيرة، سمح البروز المتزايد للمنهجيات الجديدة مثل لغويات المجموعة وعلم اللغة الاجتماعي بدراسة اللغويات العربية من وجهات نظر متعددة، مما أسفر عن اكتشافات رئيسة حول طبيعة اللغة العربية المستخدمة، ومعرفة أعمق بمجالات الدراسة التقليدية. وبمساهمات من خبراء مشهورين عالمياً في اللغة، يقدم هذا الدليل نظرة عامة على أحدث الموضوعات التقليدية والحديثة في اللغويات العربية. ويتكون الكتاب من ستة أبواب، تغطي ستة مجالات من مجالات اللغة: اللغويات العربية التطبيقية، وعلم التباين واللسانيات الاجتماعية، والدراسات النظرية واللسانيات الحاسوبية والمدونة، والدراسات الإعلامية الجديدة، واللسانيات العربية في الأدب والترجمة. إنه مورد أساسي للطلاب والباحثين الراغبين في استكشاف مجال اللغويات العربية المثير والسريع.

اللغة العربية

Kees Versteegh



كتاب (اللغة العربية)، من منشورات جامعة كولومبيا سنة 1997، من تأليف كيس فيرستيغ . Kees Versteegh

وهولغوي أكاديمي هولندي شغل منصب أستاذ الدراسات الإسلامية واللغة العربية في جامعة رادبود نيميخين . Radboud University Nijmegen . وللمؤلف عدد من المؤلفات، من أهمها:

- (العناصر اليونانية في التفكير اللغوي العربي).
- (التهجين والكريولية: حالة اللغة العربية).
- (النحو العربي وتفسير القرآن في صدر الإسلام).
- (شرح الأسباب اللغوية: نظرية الزجاجي في النحو: مقدمة، وترجمة، وشرح).
- (ظهور علم الدلالة في أربعة أنواع من التراث اللغوي: العبرية، السنسكريتية، اليونانية، العربية).

والكتاب دليل تعريفى لطلاب اللغة العربية واللسانيات التاريخية العربية، واللسانيات الاجتماعية العربية. والجديد في هذه الطبعة فصول إضافية عن بنية اللغة العربية وثنائية اللغة واللغات العربية المبسطة والكريول - شرح كامل لاستخدام النسخ العربية التقليدية وحروف IPA - بيليوغرافيا محدثة - وقد تمت مراجعة جميع الفصول وتحديثها في ضوء الأبحاث الحديثة بالتركيز على الفرق بين نوعي اللغة العربية: اللغة الفصحى، والعامية. حيث يرسم كيس فيرستينغ تاريخ اللغة العربية وتطورها منذ بداياتها الأولى، وحتى العصر الحديث. وفي هذا الكتاب يُمنح القارئ أساساً متيناً في بنية اللغة وسياقها التاريخي واستخدامها في مختلف الأنواع الأدبية وغير الأدبية، فضلاً عن فهم دور اللغة العربية باعتبارها علمية ثقافية ودينية وسياسية.

يبدأ المؤلف الفصل الأول من كتابه وهو بعنوان (دراسة العربية في الغرب)، بقوله إنه بعد وفاة نبي الإسلام محمد في المدينة المنورة، لفت قرن الفتوحات الذي أعقب ذلك انتباه العالم إلى الدين الإسلامي واللغة العربية، والذي لم يكن لديه حتى ذلك الحين سوى فكرة غامضة عما حدث في المناطق الداخلية من شبه الجزيرة العربية. ومنذ تلك المواجهة الأولى بين العالم الإسلامي وأوروبا، أصبح العرب ولغتهم جزءاً من التجربة الأوروبية. وفي البداية، كانت العلاقة الفكرية بين العالمين أحادية الجانب. حتى تسربت المعرفة اليونانية، والمعرفة باللغة اليونانية إلى العالم الإسلامي، في حين لم يظهر البيزنطيون اهتماماً مفرطاً بالأشياء العربية. وعلى الرغم من الخوف من قوتهم العسكرية، فإن ثقافة العرب ولغتهم لم تعتبر جديرة بالدراسة. وكان يُنظر إلى دينهم على أنه ليس أكثر من سلسلة من الهرطقات المسيحية التي ازدهرت في الشرق. وبالنسبة للبيزنطيين، لم يكن التراث اليوناني بحاجة إلى أي مساهمة من سكان الصحراء، الذين ارتكزت شهرتهم الوحيدة على قدرتهم على مضايقة الجيوش البيزنطية ومنافسة الهيمنة البيزنطية في شرق البحر الأبيض المتوسط.

وظلت المعلومات لفترة طويلة عن العرب ودينهم مقتصرة على مفاهيم غامضة حول الوثنية في صحراء الجزيرة العربية. وبعد غزو شبه الجزيرة الأيبيرية عام 711، أصبح الوجود العربي يُنظر إليه على أنه تهديد مباشر لأوروبا والمسيحية. ومع ذلك، كان لهذه المواجهة جانب آخر؛ لأنه من خلال العرب اتصلت أوروبا الغربية بجزء من تراثها الذي فقدته في اضطرابات سقوط الإمبراطورية الرومانية. وأصبح الطب والفلسفة الغربيان يعتمدان على الثقافة العربية لإسبانيا الإسلامية في معرفة الكتابات الطبية والفلسفية اليونانية التي لم تكن معروفة عملياً في الغرب. ومنذ القرن الحادي عشر فصاعداً، بعد سقوط طليطلة عام 1085، بدأت هذه الكتابات تنتشر في ترجمات لاتينية للنسخ العربية. ولم تتم دراسة اللغة العربية على نطاق واسع، حيث اعتمد معظم العلماء على الترجمات التي قامت بها مجموعة صغيرة من المترجمين، وهم غالباً من اليهود، الذين تعرفوا على اللغة إما في صقلية العربية، أو في الأندلس. وخلال فترة الحروب الصليبية، أصبح الأوروبيون الغربيون على دراية بالثقافة الإسلامية والعربية في الموقع. وقد ساهم هذا الاتصال المباشر في ازدواجية رد الفعل الأوروبي.

وفي الفصل السابع عشر من الكتاب، والذي يحمل عنواناً مهماً وهو (اللغة العربية في العالم)، يقول المؤلف إن ما يقرب من 200 مليون شخص يتحدثون العربية باعتبارها لغة أم. ولكن مجال اللغة العربية لا يتوقف عند حدود المنطقة العربية. فعلى مر التاريخ، كان المتحدثون باللغة العربية يتواصلون بشكل متكرر مع متحدثي اللغات الأخرى، ويؤثرون على لغتهم، في مفرداتها أو حتى في بنيتها النحوية. وفي حالات الاتصال بين المتحدثين بلغتين، يتم تحديد اتجاه التأثير وطبيعته من خلال المكانة النسبية لكلتا اللغتين وتاريخ تعايشهما. وأينما يتم التحدث باللغة العربية من حيث كونها لغة أقلية في منطقة تكون فيها لغة أخرى هي اللغة المهيمنة السائدة، فإنها تتأثر بلغة البلد المضيف، سواء فيما يسمى جزر اللغة أو في الهجرة، كما أشار المؤلف إلى ذلك في الفصل الخامس عشر. ولكن باعتبارها لغة عالمية فقد أثرت بدورها

على اللغات الأخرى في نطاق نفوذها، في أجزاء كبيرة من أفريقيا، وتركيا، وإيران، وجنوب آسيا وجنوب شرق آسيا. ولم تحل العربية محل اللغة الأصلية كما حدث في المناطق المركزية. وعلى سبيل المثال: كانت الفارسية (الفارسية الحديثة) في الأصل لغة إحدى مناطق الأطراف للإمبراطورية الساسانية، والتي تسمى أيضاً الداري، في الوقت الذي كانت فيه اللغة الرسمية هي الفارسية المركزية (البهلوية). وظلت اللغة البهلوية تابعة للغة العربية خلال القرون الأولى من الفتح الإسلامي، واستمر استخدامها حتى القرن التاسع، ولكن اللغة الفارسية حلت محلها في القرن العاشر لغةً وطنيةً لإيران في ظل السامانيين. ومنذ بداية الفتوحات، تم استخدام اللغة الفارسية لغةً للتعليم الديني لأولئك الذين اعتنقوا الإسلام، والذين لم يتقنوا اللغة العربية بعد، ومن ثمّ فإنه ليس من المستغرب أن تصبح تلك اللغة هي الوسيلة الناقلة للرسالة الدينية الجديدة حتى في الشرق. وفي آسيا، اقتصر دور اللغة العربية على لغة القرآن؛ وقد تم إدخال العديد من الكلمات العربية المستعارة في اللغات الأصلية، كما هو الحال في الأردنية والإندونيسية، عن طريق اللغة الفارسية. وفي جميع البلدان الإسلامية، ينتشر تأثير اللغة العربية بسبب طبيعة الإسلام الخاصة بلغة محددة. وعلى الرغم من أنه في الممارسة العملية، تم استخدام اللغات المحلية في التعليم الديني وحتى في التلاوة، إلا أن الكثير من الناس آمنوا بذلك.

وفي الفصل الثاني وهو بعنوان (اللغة العربية لغة سامية) يتحدث المؤلف عن تصنيفات اللغات السامية، فيقرر أنها تنتمي إلى مجموعة اللغات المعروفة مجتمعةً باللغات السامية. وينتمي إلى هذه المجموعة عدد من اللغات في الشرق الأوسط، وبعضها اندثر ولم يعد موجوداً. وأقدم لغة سامية موثقة هي الأكادية، وهي لغة تم التحدث بها في بلاد ما بين النهرين بين 2500 و600 قبل الميلاد. ومنذ عام 2000 قبل الميلاد فصاعداً، تم تقسيمها إلى البابلية والآشورية كلغة مكتوبة. ومن المحتمل أن تكون اللغة البابلية الجديدة قد استخدمت حتى بداية العصر المشترك. ومن

المنطقة السورية الفلسطينية، تُعرف لغات عدة سامية. فالإبلا هي تلك اللغة التي نجدها مدونة على 15.000 نقشاً تم اكتشافها عام 1974 في مدينة إيبلا، في تل مردوخ الحالية (إدلب سوريا)، على بعد 60 كم جنوب حلب؛ ويعود تاريخها إلى الفترة ما بين 2500 و2300 قبل الميلاد. وقد تم استخدام اللغة الأوغاريتية، التي تم اكتشافها عام 1929، خلال القرنين الرابع عشر والثالث عشر قبل الميلاد في أوغاريت، برأس شمس الحالية، على بعد 10 كم شمال اللاذقية. فاللغات السامية في المنطقة موجودة على شكل أسماء عَلم في المحفوظات الأكادية، وعلى سبيل المثال، الأسماء الشائعة في اللغة الماربية. ونوع اللغة التي تمثلها هذه الأسماء يسمى الأمورية. وفي نهاية الألفية الثانية قبل الميلاد، بدأت مجموعتان من اللغات في الظهور: من ناحية الكنعانية، وهو مصطلح جماعي للعبرية والفينيقية وبعض اللغات الأخرى التي لا يُعرف عنها سوى القليل، ومن ناحية أخرى، الآرامية. وأقدم مرحلة من اللغة العبرية هي العبرية التوراتية، وهي لغة التوراة اليهودية (1200-200 قبل الميلاد)؛ حيث يتم تمثيل المراحل اللاحقة بلغة مخطوطات البحر الميت (القرنين الثاني والأول قبل الميلاد)؛ ولغة الأدب الحاخامي المعروف بالعبرية المشنايكية؛ والعبرية الحديثة أو الإيفريت، إحدى اللغتين الوطنيتين لدولة إسرائيل. كانت اللغة الفينيقية هي لغة المدينتين الفينيقيتين صيدا وصور ومستعمراتهما، مثل قرطاج (من القرن العاشر قبل الميلاد إلى القرن الثاني الميلادي). وتم التحدث باللغة الآرامية القديمة (الألفية الأولى قبل الميلاد) على الأقل منذ القرن العاشر قبل الميلاد فصاعداً في سوريا. وقد تم استخدامها بين القرنين السابع والرابع قبل الميلاد، باعتبارها لغةً مشتركة في الإمبراطوريتين البابلية والفارسية. وهي أيضاً لغة بعض أجزاء التوراة اليهودية. وهكذا يستمر الباحث في عرض المراحل التاريخية لتطور اللغات التي يُطلق عليها اسم السامية.

وناقش المؤلف في الفصل الثالث المراحل المبكرة لظهور اللغة العربية. ويذهب المؤلف إلى القول إلى أننا لا نعرف متى وصل البدو الأوائل إلى شبه الجزيرة العربية. ونحن،

بالتأكيد، لا نعرف اللغة التي تحدثوا بها. ويُفترض عادة أن الاستيطان في شبه الجزيرة حدث في الألفية الثانية قبل الميلاد. وفي الجنوب قامت حضارات متقدمة في الفترة ما بين القرنين الثالث عشر والعاشر قبل الميلاد.

لقد تاجروا بالسلع الفاخرة مثل البخور عبر البحر الأحمر إلى الشمال، وطوروا علاقات تجارية واسعة النطاق مع الشرق الأدنى. وتنتمي اللغات المستخدمة في نقوش هذه الحضارات إلى مجموعة اللغات السامية الجنوبية؛ وهم مرتبطون بالعربية، لكنهم لم يشاركوا في بعض الإبداعات التي أظهرتها اللغة العربية فيما بعد. وترتبط كتابة حضارات جنوب الجزيرة العربية ببعض الخطوط السامية الشمالية، مثل الفينيقية، وربما تم استيرادها من منطقة سوريا وفلسطين إلى الجنوب. ومن الخط العربي الجنوبي تم اشتقاق الخطوط العربية الشمالية اللاحقة. وعادة ما تسمى لغة النقوش العربية الجنوبية بالكتابة العربية الجنوبية، وتنقسم إلى لهجات عدة أو لغات أهمها السبئية، والمعينية، والقطبانة. ولا بد أن هذه اللغات قد انقرضت بعد فترة وجيزة من الفتوحات الإسلامية. واللغات العربية الجنوبية الحديثة الحالية مثل السقطري، والمهري، والتي لا تزال يتم التحدث بها في عدد قليل من الجيوب اللغوية في جنوب شبه الجزيرة العربية، ترتبط بالكتابات العربية الجنوبية، ولكنها لا تشتق منها مباشرة، ولم يكن سكان الإمبراطوريات العربية الجنوبية يطلقون على أنفسهم اسم «العرب». وقرب نهاية القرن الثاني قبل الميلاد، تذكر بعض النقوش العربية الجنوبية أناساً من البدو يُطلق عليهم اسم عرب أو أعراب، على عكس من السكان المستقرين في الجنوب. ومع ذلك، فإن أقدم استخدام موثق لهذا الاسم ينبع من منطقة مختلفة: ورد في نقش مسماري يعود تاريخه إلى عام 853 قبل الميلاد، ذكر للملك الآشوري سلمنصر الثالث بأنه أحد خصوم جينديبو من أرض أربي أو أربايا. وقد تم استخدام اسم «العرب» اسماً شعبياً في وقت لاحق إلى حد ما، ولأول مرة من قبل تيغلاتيبلسر الثالث (745-727 قبل الميلاد)، وفي كثير من الأحيان من قبل خلفائه، تحت اسم أرابو، عريبي.

والنسبة للأشوريين والبابليين، كان هذا الاسم يشمل جميع أنواع القبائل البدوية، وبعضها يتحدث الآرامية بلا شك. وربما كان ذلك بمثابة اسم جماعي لجميع الناس. وعن العربية في العصر الجاهلي وهو موضوع الفصل الرابع من الكتاب، يقول المؤلف إن القرآن الذي وصل إلى قريش على يد النبي محمد يصف نفسه بأنه عربي ومبين. والصفتان مرتبطتان ارتباطاً وثيقاً، كما في آية الزخرف: ﴿وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ ﴿١﴾ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٢﴾﴾⁽¹⁾. لقد اعتقدت جميع الأجيال اللاحقة أن لسانها كان أفضل مثال على العربية؛ بل لا يمكن تقليد أسلوبه ولغته لوضوحه وصحته. وبالاشتراك مع فكلمة لسان، جاءت صفة «عربي» في قوله: ﴿لِسَانَ الَّذِي يُلْحَدُونَ إِلَيْهِ أَجْمَعٍ ﴿٣﴾ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ ﴿٤﴾﴾⁽²⁾ للإشارة إلى لغة فوق قبلية كانت بمثابة عامل ربط لكل من عاش في شبه الجزيرة العربية، على عكس العجم، وهم غير العرب الذين عاشوا خارجها وتحدثوا لغات مختلفة. فالقرآن لا يستخدم لفظة عرب، بل يذكر الأعراب. ولعل اللفظ الأخير يدل على من سكن البادية خارج المدن وقاوم رسالة النبي، كما في سورة التوبة: ﴿الْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا ﴿٣﴾﴾⁽³⁾.

ويعتقد يان ريتسو أن التمييز بين عرب وأعراب يعود إلى النقوش الآشورية والعربية. وفي هذه النقوش، تم ذكر العرب كحلفاء وقوات مساعدة للحضارات المستقرة. وفي القرآن أيضاً يظهر الأعراب في سياق عسكري؛ يتم تأديبهم لأنهم أهملوا واجبهم في الحرب (؟). ويبدو أن العرب يشكلون مجموعة بدوية خاصة تسكن جنوب سوريا. وبعد القرن الثالث الميلادي اختفوا من المصادر؛ ويعد نقش النمارة لعام 328م أحد المصادر الأخيرة التي يظهر فيها ذكر العرب، وذلك عندما يطلق امرؤ القيس على نفسه اسم «ملك العرب». ويربط

(1) الزخرف: 2-3.

(2) النحل: 103.

(3) التوبة: 97.

رتسو اختفاء العرب من المصادر بغياب هذه المجموعة عن القرآن، وغيابهم شبه الكامل عن الشعر الجاهلي والحديث. إلا أن صفة عرب أو أعراب تأتي لذكرها في النص المنزل، وهذا ما يعطيها أهمية خاصة. ولا يمكن أن تشير إلى مجموعة من الناس تسمى «العرب»، ولكنها تستخدم صفة في لغة الوحي.

وعن تطور اللغة العربية الفصحى في العصر الجاهلي (قبل ظهور الإسلام) خصّص المؤلف الفصل الخامس من كتابه لذلك. وجاء في مقدمة هذا الفصل قوله إنه في بداية العصر الإسلامي، لم يكن هناك سوى مصدرين للغة العربية الأدبية: القرآن الكريم، والشعر الجاهلي. وليس من المستغرب، إذن، أن يقوم هذان المصدران بدورٍ حاسمٍ في توحيد اللغة العربية وتطويرها. وليس من المستغرب أيضاً أن تركز الأنشطة العلمية الأولى في الإسلام على نص القرآن، الذي كان لا بد من نقله وتفسيره، سواء على مستوى النص أو على مستوى المحتوى. وفي الوقت نفسه، عندما انقطعت الروابط المباشرة مع الصحراء، سرعان ما تم استبدال الممارسة الحية للشعر باهتمام العلماء بالشعر الجاهلي. لقد تم نقل كلا «النصين»: الشعر والقرآن بشكل شفهي وغير رسمي، ولكن في الإمبراطورية سريعة التوسع لم يعد من الممكن الوثوق بهذا الشكل من النقل. كما خضعت اللغة نفسها لعملية توحيد، وفي حين كان البدو في عصور ما قبل الإسلام يعتبرون أنفسهم أعضاء في مجتمع يتكلم بلغة واحدة، لم يكن لديهم معيار لغوي واحد، وحتى في لغة الشعر، التي كان من المفترض أن تكون فوق قبلية، تم قبول قدر كبير من التنوع وبعد الفتوحات، عندما أصبحت اللغة العربية لغة الإمبراطورية، كانت هناك حاجة ملحة لتوحيد اللغة لثلاثة أسباب:

أولاً- أصبح الاختلاف بين لغة البدو ومختلف اللهجات العامية التي ظهرت يشكل تهديداً حقيقياً للتواصل في الإمبراطورية.

ثانياً- كانت سياسة الحكومة المركزية، أولاً في دمشق ولاحقاً في بغداد، تهدف إلى السيطرة على رعاياها، ليس فقط في الأمور الاقتصادية والدينية فحسب، بل أيضاً في الأمور اللغوية. ومن الواضح أنه إذا كان سيتم استخدام اللغة العربية لغةً للإدارة المركزية، فلا بد

من توحيدها.

ثالثاً- أدى الوضع المتغير إلى توسع سريع في المعجم، والذي كان لا بد من تنظيمه من أجل تحقيق قدر من التوحيد. ويتناول هذا الفصل ثلاثة مواضيع مرتبطة بعملية التقييس. فكان الشرط الأكثر أهمية للتدوين الكتابي للغة هو اختراع قواعد الإملاء، أو بالأحرى تكييف الممارسات الكتابية الحالية مع الوضع الجديد. وتم وضع معيار موحد للغة، وتم حصر المعجم وتوسيعه.

وخصص المؤلف الفصل السادس من كتابه لمناقشة مسألة (بنية اللغة العربية). وقد جاء في مقدمة الفصل أنّ النحوي ابن فارس (ت: 395هـ - 1005م) يدافع بحماس في كتابه عن اللغة العربية عن تفرد هذه اللغة التي يزعم أنها تفوق سائر اللغات في التميز، ويريد كتاب (الصاحبي) لابن فارس. ومن الواضح أن حجته، أي ابن فارس، الرئيسة هي أن الله قد اختار هذه اللغة لوحيه الأخير، مما يعني أنها يجب أن تكون متفوقة على جميع اللغات الأخرى. ولكنه، بالإضافة إلى ذلك، يلخص عدداً من السمات التي تجعل من العربية لغة خاصة.

إن ثراء المعجم العربي يفوق بكثير ثراء اللغات الأخرى. وعلى سبيل المثال، تحتوي الأخيرة على كلمة واحدة فقط تعني «الأسد» أو «السيف»، في حين أن اللغة العربية لديها عشرات المرادفات لهما. وبالإضافة إلى هذه الوفرة المعجمية، فإن اللغة العربية لديها قواعد صوتية خاصة لتسهيل إنتاج اللغة كقولهم: «أخف على اللسان». فهي لا تحتوي على مجموعات ساكنة، ومن خلال الدمج (الإدغام) تصبح الحروف الساكنة المجاورة أكثر تشابهاً مع بعضها البعض. ومن الأشياء التي يفخر بها العرب وجود حروف العلة (الإعراب)، حيث يعترف ابن فارس بأن بعض الناس يزعمون أن الفلاسفة اليونانيين أيضاً كان لديهم نظام صرفي، ولكن بحسب رايه، فإنه هراء: فأولئك الذين يدّعون هذا الادعاء قد استعاروا ببساطة المعرفة النحوية من العرب ونسبوها. إن الاعتقاد القوي بتفوق لغة الفرد في حد ذاته هو «أسطورة لغوية» معروفة

على رأي فيرغسون Ferguson، ولكنه في السياق العربي يغذيه الاعتقاد بتفوق الدين. ومن منظور أكثر رصانة، فإن مقارنة كومري Comrie للغة العربية مع لغات العالم الأخرى تبرز عدداً من الميزات النادرة نسبياً؛ على الرغم من أن وجود نظام صرفي ليس واحداً فيهم. وتستند مقارنته إلى الأطلس العالمي للبنى اللغوية (WALS)، وهو عبارة عن جرد للميزات اللغوية في قاعدة بيانات تضم أكثر من 2500 لغة، بمتوسط 400 لغة لكل مظهر لغوي. وفي علم الأصوات، يذكر كومري وجود ميزة سلبية، وهي غياب حرف /p/ في اللغة العربية، وهو موجود في معظم لغات العالم. وهناك سمتان أخريان للغة العربية ذات أهمية خاصة لعلماء اللغة العامين: التوكيد، ونظام التشديد.

وفي الفصل السابع وعنوانه (التراث اللغوي العربي) يتحدث المؤلف عن آراء علماء الغرب في هذه المسألة، فيذهب إلى أنّ علماء النحو الغربيين الدارسين للنحو العربي واللغة العربية الفصحى، وهم، بلا استثناء تقريباً، يعتمدون نموذجاً نحويّاً يونانياً لاتينياً، دون بيان الاختلافات بين هذا النموذج ونموذج النحويين العرب. وإن اختيار النموذج اليوناني اللاتيني يخدم غرضاً تعليمياً؛ لأن هذه القواعد مخصصة لتعليم اللغة العربية لغير الناطقين بالعربية، والذين عادة ما يكونون أكثر دراية بالنموذج اليوناني اللاتيني لقواعد المدرسة. وقد يُفترض أن أياً منهما يعطي وصفاً مناسباً لبنية اللغة العربية الفصحى، ولكن إطار عمل النحويين العرب ينحصر في تحليل اللغة العربية، ومن ثمّ فإنّ له أهمية خاصة لدراسة تلك اللغة. ومنذ الفترة ما بين 750 و1500، نعرف أسماء أكثر من 4000 نحوي قاموا بتطوير مجموعة شاملة من المعرفة حول لغتهم الخاصة. وسيقدم المؤلف في هذا الفصل بعض الأمثلة على نظرياتهم التي توفر طريقة جديدة للبحث في اللغة من وجهة النظر المتميزة لعلمائها. وتتبع معظم قواعد اللغة العربية الترتيب الذي وضعه النحوي الأول سيبويه في كتابه، حيث تبدأ بالنحو ثم الصرف، مع إضافة علم الأصوات كملحق. وتتوافق المصطلحات الغربية المستخدمة هنا تقريباً مع المكونين التقليديين لعلم اللغة العربي: التصريف، والذي

يُترجم عادةً باسم «الصرف»، والنحو، والذي يُترجم عادةً باسم «تركيب». (يُستخدم المصطلح الأخير أيضاً للإشارة إلى نظام النحو ككل). ولكن في حين نخصص للصرف دراسة جميع التغييرات التي تطرأ على الكلمات، فإن النحويين العرب يهتمون بدراسة النهايات الإعرابية أو أواخر الكلمات، وجميع التغييرات المتبقية في صيغ الكلمات، مثل نهايات الجمع، وأنماط الاشتقاق والتصريف. ويتعلق الأمر هنا بممارسة ترجمة المصطلحات التقنية العربية مع مصطلحات تقنية من النموذج الغربي. وتوضح أسماء مكونات النحو عدم التطابق بين مجموعتي المصطلحات. ويسوق المؤلف لذلك مثلاً هو مصطلح (الرفع)، الذي يُكافئ عادة مصطلح «اسمي» Nominative، والذي يقدم وجهة نظر يونانية لاتينية Greco-Latin لـ «الانحراف» غريبة عن هذا الإطار. ولفظ «العمل» في النحو العربي يدل على الأثر النحوي لكلمة على أخرى؛ إذ غالباً ما يُترجم هذا المصطلح على أنه «تصحيح».

وفي الفصل الثامن وهو بعنوان (انبعاث العربية الحديثة) ناقش المؤلف الوضع اللغوي في الإمبراطورية الإسلامية حيث شكلت فترة الفتوحات الإسلامية التي أعقبت وفاة الرسول مباشرة عام 632/10 تغييراً جذرياً في تاريخ اللغة العربية. وفي غضون بضعة عقود، انتشر المتحدثون باللغة العربية على مساحة شاسعة وفرضوا لغتهم على سكان البلدان المفتوحة. وكان المتحدثون باللغة العربية مقيمين في سوريا ومصر قبل الإسلام، ولكن لغتهم لم تكن أبداً لغة مهيبة خارج شبه الجزيرة، ومن ثم لم يكن هناك أبداً حافز لغير العرب في هذه المناطق لتعلم اللغة العربية. ويتناول المؤلف في هذا الفصل أيضاً نتائج عملية التعريب بعد الفتوحات على بنية اللغة. ويرى المؤلف، أولاً، وصف الوضع اللغوي في الأراضي المفتوحة؛ ثم سيتم مناقشة التغييرات في اللغة. وأخيراً، سوف ينظر في التفسيرات التي قدمت لهذه التغييرات، والتفاصيل التاريخية للفتوحات معروفة من خلال الروايات التفصيلية للمؤرخين المسلمين، ولكن لا يُعرف سوى القليل عن عملية التعريب. وفي المراحل الأولى

من الفتوحات، كانت الجهود العسكرية للسلطات الإسلامية في المدينة المنورة تهدف إلى السيطرة السياسية على القبائل الناطقة بالعربية، أولاً داخل شبه الجزيرة خلال ما يسمى بحروب الردة، ثم خارج شبه الجزيرة حيث جابت القبائل الناطقة بالعربية منذ زمن سحيق الصحراء السورية والعراق. ربما كان الدافع الأولي وراء الفتوحات هو فكرة أن جميع الشعوب الناطقة بالعربية يجب أن تتحد تحت راية الإسلام، في حين أن فتح المناطق المستقرة المجاورة حدث بشكل أو بآخر كفكرة لاحقة. وبسبب عدم وجود الوثائق ذات الصلة، من الصعب معرفة معدل التعريب، وفي معظم الحالات لا يمكننا إلا أن نخمن الفترة الزمنية التي كانت ضرورية لاعتماد اللغة العربية لغة رئيسية للإمبراطورية. ونحن نعلم أن التعريب كان أكثر اكتمالاً، وربما كان يتقدم بمعدل أسرع من عملية الأسلمة. وربما كانت هناك مزايا مادية في اعتناق الإسلام، على سبيل المثال، الإعفاء من الجزية وفقدان وضع الأقلية كذّي، ولكن بشكل عام كان التسامح السائد من جانب المسلمين تجاه المسيحيين واليهود.

وفي الفصل الثاني عشر من الكتاب وهو بعنوان (بزوغ الفصحى الحديثة)، يذكر المؤلف أنه في عام 1798، أدت رحلة نابليون بونابرت القصيرة إلى مصر إلى جعل هذه المقاطعة التابعة للإمبراطورية العثمانية على اتصال مباشر مع أوروبا الغربية. وكان هذا بمثابة بداية فترة بدأت فيها الثقافة الأوروبية، في البداية من فرنسا، ولكن لاحقاً من إنجلترا أيضاً، في التسلل إلى العالم العربي. وفي البداية، شجعت الحكومة استقبال الأفكار الجديدة؛ حيث شجع محمد علي، الذي حكم مصر من عام 1805 حتى عام 1848، على ترجمة الكتب والمقالات من الفرنسية، والتي كانت في الغالب تتعلق بمواضيع تقنية، ولكن تم تضمين الموضوعات السياسية والثقافية أيضاً. وهكذا أصبحت مفاهيم التنوير الفرنسي جزءاً من الجو الفكري للبلاد. وقد أدى إدخال أفكار سياسية جديدة إلى تحفيز صعود القومية العربية، التي تمحورت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر حول وضع اللغة العربية

باعتبارها لغة العالم العربي. وفي الوقت نفسه، أدت المواجهة مع الأفكار الغربية إلى جدل حول مدى توافق هذه الأفكار مع تقاليد الإسلام، وعلى المستوى اللغوي، حول قدرة اللغة العربية على التعبير عن المفاهيم الجديدة. وسيتناول المؤلف في هذا الفصل أربعة مباحث: وضع اللغة العربية في القرن التاسع عشر؛ وتكيف المفردات العربية مع العصر الحديث؛ وإصلاح القواعد والتغيرات في بنية اللغة وعباراتها، وولادة اللغة العربية من جديد وعندما غزا الفرنسيون مصر، كتب المؤرخ المصري الجبرتي (ت: 1825)، الذي شهد الغزو وعاصر الحملة الفرنسية، رواية أبلغ فيها مواطنيه عن الوضع السياسي في أوروبا والعلاقات بين الدول الأوروبية. ولأول مرة، كان لا بد من وصف المفاهيم والمؤسسات السياسية التي كانت غريبة عن وجهة النظر الإسلامية بمصطلحات مفهومة للجمهور المسلم. وطوال القرن التاسع عشر، كان المترجمون العرب نشطين كوسطاء حاولوا التعبير عن مفاهيم ثقافة ما بلغة الثقافة الأخرى (. كان من الصعب، على سبيل المثال، العثور على مرادف عربي للمفهوم الأوروبي عن "الحكومة الدستورية". وهكذا يمضي المؤلف في مناقشة المواجهة بين اللغة العربية وحاجات العصر الجديدة التي أيقظتها في نفوس المصريين نلك المجابهة المسلحة غير المتكافئة، وظهور الحاجة الملحة لتطور اللغة العربية.

وفي الفصل الثالث عشر ناقش المؤلف معضلة ثنائية اللغة داخل المجتمع الواحد Diglossia، وكذلك طبيعة ازدواجية اللغوية في اللغة العربية المكتوبة، حيث يبدو الاختيار بين المعيار القياسي، واللغة العامية للهولة الأولى غير معقد نسبياً؛ ففي الكتابة، تُستخدم اللغة العربية الفصحى دائماً. ولكن حتى هنا قد تنشأ مشاكل الاختيار. وأحد المضاعفات ينبع من حقيقة أن الكثير من الناس لا يمتلكون سوى معرفة محدودة بالشكل المعياري للغة. وبالنسبة لهؤلاء الأشخاص، تظل اللغة العربية الفصحى هي الهدف، ولكنهم يرتكبون العديد من الأخطاء عند كتابتها. وينتج عن

هذا ما يسمى بالنصوص العربية الوسطى التي تمت مناقشتها في الفصل التاسع، وقد ينشأ تعقيد آخر عندما يقرر الكُتّاب، لأسباب أيديولوجية أو أدبية، تأليف كتاباتهم الأدبية في نسخة تقريبية من اللغة العامية. وحتى هؤلاء المؤلفون عادةً ما يمزجون لغتهم العامية مع عناصر من اللغة الفصحى. وفي اللغة العربية المحكية، يكون الوضع أكثر تعقيداً بكثير. ولعل أفضل تشبيه للوضع في البلدان الناطقة بالعربية هو الوضع الافتراضي في فرنسا الحديثة، حيث تكتب جميع الصحف والكتب باللغة اللاتينية، وتعدّد الخطب في البرلمان باللغة اللاتينية، وفي الكنائس اللغة الوحيدة التي يستخدمها الكهنة هي اللاتينية. ومن ناحية أخرى، فالأشخاص الذين يتحدثون في المقهى يستخدمون الفرنسية، والأشخاص في المنزل أو بين الأصدقاء يستخدمون الفرنسية. وفي المدرسة، اللغة الرسمية للفصل الدراسي هي اللاتينية، ولكن خلال فترات الاستراحة بين الفصول الدراسية يستخدم الطلاب اللغة الفرنسية فيما بينهم، وكذلك يفعل المعلمون. ونحن نعلم بالطبع أن الوضع في فرنسا ليس هكذا؛ ولكن كان من الممكن أن تكون الأمور مختلفة لو لم تتحول القاعدة المعيارية من اللغة اللاتينية إلى اللغة الفرنسية العامية في القرنين الخامس عشر والسادس عشر. وفي البلدان الناطقة بالعربية، يشبه الوضع الفعلي إلى حد كبير الوضع الافتراضي المرسوم هنا بالنسبة لفرنسا. وللوهلة الأولى، يبدو أن هناك نوعين من اللغة: المعيار الكلاسيكي، وعادة ما يسمى بالفصحى. واللغة العامية، وعادة ما تسمى بالعامية أو كما تُسمّى (في شمال أفريقيا) بالدارجة، وفي المنشورات الغربية تُسمّى، «لهجة» أو «عام». ويتقاسم هذان النوعان فيما بينهما مجالي التحدث والكتابة: تستخدم اللغة القياسية للكلام المكتوب والكلام المنطوق الرسمي، في حين تستخدم اللغة العامية للكلام غير الرسمي. وهكذا يمضي المؤلف في هذا الفصل في عرض هذه الحالة التي تمثل الازدواجية في اللغة، متجاهلاً أنّ المقارنة التي يعقدها بين اللاتينية والفرنسية من جهة، والعربية الفصحى والعامية من جهة أخرى لا تصح. فعامّة الناس وخواصهم

في بلاد العرب لا يجدون فجوة كبيرة بين اللغة الفصيحة واللغة المحكية، فجميعهم يفهمون ما يقال وما يكتب، وهذا يختلف كلياً عما يجري افتراضاً في فرنسا. ففي عصر التنوير مثلاً لم يكن الناس في فرنسا يتكلمون الفرنسية في المحافل العلمية أو حتى في التأليف إلا بعد اندثار اللاتينية، التي لا يوجد حتى اليوم من يتكلمها إلا عدد قليل من أهل الاختصاص.

وفي الفصل الرابع عشر، وهو تمة لما ورد في الفصل الذي سبقه، يقول المؤلف إنّ الوضع اللغوي المزدوج موجود أيضاً في بلدان شمال إفريقيا، لكن الوضع هناك معقد بسبب وجود لغة ثانية مرموقة، وهي لغة القوة الاستعمارية السابقة، فرنسا. وفي الأدبيات المتعلقة بمنطقة المغرب العربي، غالباً ما يوصف هذا الوضع بأنه «ازدواجية اللغة» وفي النسخة الأصلية لنموذج فيرجسون، يشير هذا المصطلح إلى التعايش بين لغتين غير مرتبطتين ضمن مجتمع كلامي واحد. وفي الأدبيات الحديثة، يُستخدم مصطلح «ثنائية اللغة» كمصطلح لغوي نفسي يشير إلى كفاءة المتحدث بلغتين أو أكثر. ومع ذلك، فإن الجزء الأكبر من الأدبيات المتعلقة بالوضع اللغوي في المغرب العربي يستخدم «ثنائية اللغة» بالمعنى الأصلي لفيرغسون. ولذلك، يبدو من الأفضل في هذا الفصل الاحتفاظ بمصطلح «ثنائية اللغة» للتعايش بين اللغتين العربية والفرنسية (وإلى حد ما العربية والأمازيغية) في المغرب العربي. وسينظر المؤلف في هذا الفصل أولاً إلى السياسة الاستعمارية الفرنسية في شمال إفريقيا (ولبنان)، وتأثيراتها على الوضع اللغوي في هذه المناطق، ثم سيناقش الطرق المختلفة التي نقّدت بها هذه الدول سياسة التعريب بعد الاستقلال. وبحث المؤلف في المواقف تجاه اللغة الفرنسية، وأنماط الخلط والاقتران بين اللغتين العربية والفرنسية. كما تناول السياسة اللغوية فيما يتعلق بالأمازيغية أو (الأمازيغية - الأمازيغية)، والوضع الحالي لهذه اللغة في المغرب والجزائر. وأياً كان المصطلح المستخدم لوصف الوضع اللغوي الحالي في المغرب العربي (وفي لبنان)، فإنّ جذوره تعود إلى الفترة الاستعمارية، حيث أصبحت اللغة

الفرنسية مرتبطة بشكل لا ينفصم مع هذه المنطقة. وعلى عكس السياسة الاستعمارية البريطانية، كانت السلطات الفرنسية تهدف إلى استيعاب ودمج السكان الأصليين. وكانت وجهة النظر الرسمية هي أن فرنسا لم تستعمر بلداناً أخرى من أجل استغلالها، بل من أجل جلب الحضارة الفرنسية إليها. وقد قدم المسؤولون الفرنسيون السياسة الاستعمارية على أنها مهمة فرنسا الحضارية، وربما كان بعضهم يؤمن بذلك، لكن هذا الموقف بالتأكيد لم يشاركهم فيه معظم المستعمرين الفرنسيين، الذين عارضوا أي جهد لتثقيف السكان الأصليين.

وعن اللغة العربية باعتبارها لغة أقلية، يذهب المؤلف في الفصل الرابع عشر إلى أنه ومع مرور التاريخ، أصبح بعض المتحدثين باللغة العربية معزولين عن المنطقة المركزية. والعيش بين أشخاص يتحدثون لغة مختلفة، ولكي يتمكنوا من العمل في المجتمع، عليهم استخدام اللغة السائدة لخيرانهم، مع الاستمرار في التحدث باللغة العربية فيما بينهم كلغة منزلية. وعادة، في مثل هذه الجيوب اللغوية، وتسمى باللغة الألمانية Sprachinsel لا تتمتع اللغة المحلية بمكانة كبيرة، ويعتمد المتحدثون على اللغة الرسمية في تعاملاتهم اليومية. وبسبب التبديل المتكرر للرموز والاقتراس اللغوي، فإن لغتهم تخضع لجميع أنواع الضغط اللغوي من اللغة السائدة التأثير، ولذلك تمثل الجيوب اللغوية مجالاً ذا أهمية عامة لدراسة الاتصال اللغوي. كما تساهم دراسة الجيوب اللغوية العربية في معرفتنا بتاريخ اللغة العربية نفسها. وكان التأثير الكلاسيكي للغة القياسية (المعيارية وهي الفصحى) أضعف بكثير هنا مما كان عليه في الإمبراطورية المركزية إبان ازدهار الدولة الإسلامية. ولذلك، في بعض النواحي، يعكس هيكل هذه اللهجات شكلاً مبكراً من اللغة العربية المحكية في المناطق التي تم تصديرها إليها دون ضغط من اللغة الكلاسيكية، والتي كانت في المنطقة المركزية هدفاً لمعظم المتحدثين. ومع ذلك، لا يوجد ارتباط مباشر بين تاريخ الانقطاع عن اللغة الأولى أو اللغة المهيمنة، والبنية الحالية لهذه اللهجات. ولم يكن هناك أي

جيب لغوي، باستثناء المالطية، معزول تماماً عن المنطقة المركزية، وفي معظم الحالات حافظ المتحدثون على شكل من أشكال الاتصال مع المراكز المرموقة في الإمبراطورية الإسلامية، بسبب تمسكهم بالمووروث اللغوي. وفي هذا الفصل تناول المؤلف بإيجاز الوضع اللغوي لعدد من الجيوب اللغوية التي تتحدث اللغة العربية، كما سيتناول الوضع اللغوي للعديد من المهاجرين العرب في أوروبا الغربية وأمريكا.

يقع كتاب (اللغة العربية) في سبعة عشر فصلاً عدا مقدمات الكتاب، والرسومات، والخرائط، والجداول. وتتوزع فصوله على النحو الآتي:

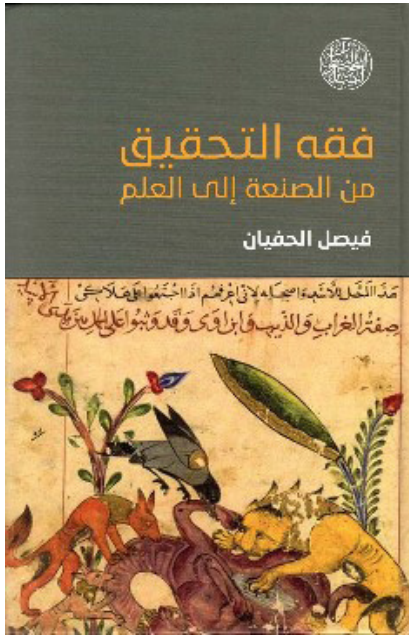
- 1 - دراسة اللغة العربية في الغرب.
- 2 - اللغة العربية لغة سامية.
- 3 - المراحل الأولى للغة العربية.
- 4 - اللغة العربية في عصر ما قبل الإسلام.
- 5 - تطور اللغة العربية الفصحى.
- 6 - بنية اللغة العربية.
- 7 - التراث اللغوي العربي.
- 8 - ظهور اللغة العربية الجديدة.
- 9 - اللغة العربية المركزية.
- 10 - دراسة اللهجات العربية.
- 11 - اللهجات العربية.
- 12 - ظهور اللغة العربية الفصحى الحديثة.
- 13 - ازدواج اللسان.
- 14 - ثنائية اللغة.

- 15 - اللغة العربية لغة أقلية.
- 16 - العربية المبسطة والكريول.
- 17 - اللغة العربية لغة عالمية.
- 18 - قائمة المراجع.
- 19 - قائمة المختصرات.
- 20 - الفهرس.

فقه التحقيق من الصنعة إلى العلم

د. فيصل الحفيان

فقه التحقيق: من الصنعة إلى العلم، للعالم الفاضل الأستاذ الدكتور فيصل الحفيان
عضو المجمع (العامل) من سورية، وعضو مجمع اللغة العربية (المراسل) في دمشق.



والكتاب - كما تثنى عتبة العنوان- في المقاربة المنهجية المركزية للتعامل مع النصوص التراثية، وهي - كما نعرف - موضوع عشرات، بل مئات الكتب، منذ مطلع القرن المنصرم، فما هو الجديد الذي يقدمه؟

عودًا إلى العنوان نستصحبه، ليثني لنا مرة أخرى بالهاجس الذي يسكن صاحب الكتاب، إنه الانتقال بالتحقيق من ضيق الصنعة إلى رحابة فضاء العلم. ونحسب أننا نحسن إذا مانأينا نحن، وتركنا المؤلف ينطق، فهو أقدر على البيان، يقول كاشفًا عن جديد كتابه:

”هذا كتاب مختلف، لأنه لا ينشغل بما تنشغل به الكتب المعيارية التي كرسَتْ التحقيق (صنعة) لحمتها وسداها قواعدٌ وضوابطٌ وإجراءاتٌ، ليس وراءها ولا يحيط بها شيء، بل يقفز قفزًا إلى ما وراء ذلك مدفوعًا بهاجس التأسيس لتلك المقاربة المركزية على

أنها (علم) والبون بعيد بين الصنعة والعلم“.

ولعل أول خطوة على الطريق الطويل هي تثوير الأسئلة، وأول الأسئلة ذاك المتصل بالبحث عن رسم ملامح التحقيق بوصفه علماً ومحاولة تسكينه على الجغرافيا العلمية. تقول أطروحة الكتاب إن التحقيق فقد اليوم سنده التاريخي المزدوج المتمثل في علم الحديث الشريف منهجاً، وعلم أدب العلم قيماً، وإن الإطار الغربي (الفيلولوجي) لا يلائمه. إن الاستعادة ما عادت واردة؛ لأسباب تاريخية، كما أن الاستعارة ما عادت كافية، لأسباب لغوية.

ماذا نفع إذن؟

يجيب المؤلف: ليس أمامنا سوى بناء سند معرفي ومنهجي جديد، ينهض على السنين معاً؛ الحديثي والفيلولوجي.

يقع الكتاب في ستة فصول، كان أولها تمهيدياً، جاس في بنية المخطوط ووظائفه وعوالمه. أما ثانيها فكان وفقاً على مصطلح التحقيق وتأصيله لغوياً وتجاذباته مع المصطلحات الأخرى. وتلبث ثالثها عند فقه العلم وما كنا أشرنا إليه آنفاً. ثم جاء رابعها ليناقد فكرة التوثيق بوصفه العمود الفقري للتحقيق، ومن أهم ما عاجله قضية بنيانه النظري، فقد فتت النواة الدلالية للفظ، ونزلها على المفهوم، وفصّ اشتباكه مع التصورات الأخرى. ثم كان الفصل الخامس الذي نذره لفقه التعليق الذي نظر إليه على أنه نص مواز للنص المحقق، وعرض لسيرة اللفظ وحمولته، كما استطلع تضاريسه بوصفه مصطلحاً، وبحث في جذور الوعي به، وكشف عن فلسفته، وأسئلة تحريره التي كثفها في ثلاثة: سؤال الجغرافيا، وسؤال الكثافة، وسؤال الاقتصاد اللغوي. الفصل السادس الخاتم ركّز على فقه الدرس الذي يعدّ من وجهة نظر تركيبياً لعمل المحقق، وفي هذا الفصل كان الحديث عن تشييد وقائع العمل؛ إذ النص من جهة نظر المؤلف (واقعة نصية) والدرس النصي يقابل العرض التاريخي، كلاهما تركيب للعمل ووقائعه.

وحملت الخاتمة عنوان «حصاد ينتظر المراكمة» وفيها يقول صاحب الكتاب: «أحسب أنّ الطريق إلى فقه التحقيق ما زال في أوله، وأنّ ما أصبته ما هو إلا نزرًا لا يروي» وهي لفظة تواضع لا تملك أن تخفي حجم الإضافة المعرفية والمنهجية للكتاب، مما يجعل منه هدية عظيمة لعشاق المخطوطات والمحققين وأساتذة التحقيق.

يذكر أن الدكتور الحفيان كان شغل منصب مدير معهد المخطوطات العربية، وكذلك منصب مدير معهد البحوث والدراسات العربية؛ التابعين للمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم (جامعة الدول العربية) وهو اليوم المدير التنفيذي لدار المخطوطات في وقف السلطان أحمد بإستانبول.

التحرير

أخبار المجمع

أبرز المشاركات والزيارات واللقاءات للعام الحالي 2023م

ندوة علمية حول :



«العالم الأصولي الراحل الشيخ / فاتح محمد

زقلام - قراءة في آثاره العلمية»

يوم السبت 06 ربيع الآخر 1445هـ

الموافق 21 أكتوبر 2023م



دورة تدريبية في مجال :

«تعليم اللغة العربية لأغراض خاصة»



نظمها وأشرف عليها مجمع الملك سلمان العالمي

للغة العربية

خلال الفترة من 23 إلى 25 أكتوبر 2023م

شارك فيها عن ليبيا عدد من الأكاديميين

والمتخصصين في تعليم اللغة العربية عن بُعد.





المشاركة في الاجتماع الرفيع المستوى حول:
«إطلاق المرحلة التنفيذية لمشروع وضع إطار
مرجعي مشترك للغة العربية .. تعليمياً وتعلماً
وتقييماً»

في الجمهورية التونسية
خلال يومي 30 - 31 أكتوبر 2023م



اللقاء التقابلي بين:



«رئاسة مجمع اللغة العربية الليبي ووزارة الثقافة
والتنمية المعرفية»

تم بحضور كل من:

رئيس المجمع أ.د. عبد الحميد عبد الله الهرامة،
وزيرة الثقافة أ. مبروكة توغي حول سبل وآليات

التعاون بين الطرفين

يوم الخميس 02 نوفمبر 2023م



الاجتماع الثالث:



«اللجنة المكلفة بمتابعة أعمال الصيانة التي تعمل
إدارة المجمع على تنفيذها مع جهاز تنمية المراكز
الإدارية، بالتعاون مع بلدية طرابلس المركز»

تم بحضور وكيل المجمع الأستاذ أبو بكر بن
سليمان بتاريخ 08 نوفمبر 2023م





المشاركة في إنجاز المعجم التاريخي للغة العربية بإمارة الشارقة (دولة الإمارات العربية المتحدة).. حيث شارك المجمع بفريق عمل من الباحثين والخبراء الليبيين مقسمين على ثلاث لجان يرأسهم نائب رئيس المجمع أ.د. محمد مصطفى بن الحاج الذي حضر حفل إعلان نشر 31 مجلداً جديداً، يومي (29 و 30) من شهر أكتوبر 2023م ليبلغ عدد المجلدات المنجزة (67) مجلداً، تغطي المواد المرتبة هجائياً من باب الهمزة إلى باب الضاد.



المشاركة في المؤتمر الدولي المشترك الرابع في الجمهورية التونسية بعنوان:
«مخطوطات القرن السابع الهجري (الفقه وأصوله)»
تم بحضور أ.د. عبد الحميد عبد الله الهرامة - رئيس مجمع اللغة العربية الليبي
والأستاذ أبو بكر بن سليمان - وكيل مجمع اللغة العربية
خلال الأيام 14 - 15 - 16 نوفمبر 2023م



مشاركة مجمع اللغة العربية الليبي في احتفالية مجمع اللغة العربية العراقي بعيده الماسي
وقد مثل المجمع الليبي
الأستاذ الدكتور / عبد السلام بن سعود.





مشاركة الأستاذ الدكتور / محمد مصطفى بن الحاج
نائب رئيس المجمع في:
«مؤتمر مجمع اللغة العربية بالقاهرة في دورته
التاسعة والثمانين»
عبر برنامج الزوم



مشاركة الأستاذ الدكتور / عبد الحميد عبد الله الهرامة
رئيس المجمع في المؤتمر العلمي الدولي المعنون ب:
«المنجز المعرفي لأقسام اللغة العربية في الجامعات
بين التوصيف الواقعي والاستحقاق الأكاديمي»
باستضافة الجامعة الأسمرية عبر برنامج الزوم في
الفترة من 14 - 15 أكتوبر 2023م



مشاركة الأستاذ الدكتور / محمد مصطفى بن
الحاج نائب رئيس مجمع اللغة العربية في:
«فعاليات اليوم العالمي للترجمة»
التي تشرف عليه كلية اللغات بجامعة الزاوية،
الموافق 09 أكتوبر 2023م





كُلف السيد / أكرم محمد الأرنؤوطي بتمثيل
مجمع اللغة العربية للمشاركة في:
«إعداد السجل الوطني للتراث في وزارة الثقافة
والتنمية المعرفية»



مشاركة الأستاذ / أبو بكر مصطفى بن سليمان -
وكيل مجمع اللغة العربية بتمثيل المجمع في
الاجتماع الأول:
«للجنة متابعة المكتبات والمطابع ودور النشر»
برئاسة السيدة وزيرة الثقافة والتنمية المعرفية
بمقر الوزارة، بتاريخ 29 أغسطس 2023م



محاضرات جمعية خلال الموسم الثقافي للعام 2023م

التأسيس والمفهوم في المصطلح اللساني عند الدكتور علي فهمي خشيم
الأستاذ المحاضر / أ.د. عبد الوهاب عبد العالي / عضو المجمع
تقديم أ.د. صالح سليم الفاخري / عضو المجمع



المخطوطات العربية الإسلامية في جامعة بنغازي (تاريخها ومنزلتها العلمية)
الأستاذ المحاضر / أ.د. محمد أحمد الوليد / رئيس قسم اللغة العربية بجامعة بنغازي
تقديم / أ.د. عبد الحميد عبد الله الهرامة / رئيس المجمع



علوم الحديث : عبقرية المنهج بين النظر والتطبيق
الأستاذ المحاضر / أ.د. الصديق بشير نصر / عضو المجمع
تقديم / أ.د. عمر لطفي العالم / عضو المجمع



إعادة النظر في تحليل الكلمة في ضوء التصورات التراثية ومستجدات التحليل الحاسوبي
الأستاذ المحاضر / أ.د. محمد محمد يونس / عضو المجمع
تقديم / أ.د. محمود فتح الله الصغير / عضو بالمعجم التاريخي



النص وتحليله بين التجربة الشعرية والشاعر
الأستاذ المحاضر / أ.د. منجد مصطفى بهجت / أستاذ النقد والأدب
تقديم أ.د. عبد السلام الهمامي سعود / عضو المجمع



التحقيق قراءة نحو بناء (نموذج معرفي) لمقاربة النص التراثي
الأستاذ المحاضر / أ.د. فيصل الحفيان / عضو المجمع
تقديم / أ.د. عبد الحميد عبد الله الهرامة / رئيس المجمع



إعادة قراءة لنصوص روايات ابن حزم في رسالته طوق الحمامة وفق تبويب مبتكر لأبوابها - الأستاذ المحاضر / أ. عمر أبو القاسم غلام
تقديم / أ.د. عبد الله محمد الزيات / عضو المجمع



تراجع ابن تيمية عن نفي المجاز وعلاقته بالفرق بين الحق والحقيقة
الأستاذ المحاضر / أ.د. عبد الحميد عبد الله الهرامة / رئيس المجمع
تقديم / أ.د. علي محمد ارحومة / باحث وأستاذ جامعي



المنظومة القيمية وعوائق التنمية في المجتمع الليبي
الأستاذ المحاضر / أ.د. علي محمد ارحومة / باحث وأستاذ جامعي
تقديم / أ.د. محمد مصطفى بن الحاج / نائب رئيس المجمع



(البلاغة الصوتية في العربية)
الأستاذ المحاضر / د. سمير شريف استيتية / أستاذ اللسانيات وعلوم اللغة العربية
بالجامعة الأردنية - عضو مجمع اللغة العربية - الأردن
تقديم / د. محمود فتح الله الصغير / عضو لجنة المعجم التاريخي - ليبيا



أوهام جولدتسيهر حول الظاهرية وابن حزم (دراسة: في كتاب الظاهرية، مذهبهم
وتاريخهم لجولدتسيهر)
الأستاذ المحاضر / م. محمد عبد الناصر محمد راشد / باحث
تقديم / أ.د. الصديق بشير نصر / عضو المجمع



اللغة العربية واللغات الأوروبية (جدلية العلاقة بين القرآن واللغة)
الأستاذ المحاضر / أ.د. عمر لطفي العالم / عضو المجمع
تقديم / أ.د. الصديق بشير نصر / عضو المجمع



المتنبي وكونه الشعري: تأملات في شعر أبي الطيب المتنبي
الأستاذ المحاضر / د. سعدون إسماعيل السويح
تقديم / د. الصديق بشير نصر

