اتحاد الكتاب العرب

التراث العربي

مجلّة فَصليّة مُحكّمة تصدر عن اتحاد الكُتّاب العرب بدمشق
العدد المزدوج (١٧١)/ خريف / ٢٠٢٣

المدير المسؤول
د. محمد الحوراني
رئيس اتحاد الكتاب العرب

رئيس التحرير
أ.د. فاروق اسليم

مدير التحرير
أ.د. جودت إبراهيم

هيئة التحرير
أ.د. عدنان أحمد
أ.د. عمار النهار
أ.د. محمد عبدو فلفل
أ.د. منيرة فاعور
أ.د. هناء سبيناتي
أمين التحرير
أ.أحلام الوني

الهيئة الاستشارية
أ.د. أحمد دهمان
أ.د. فايز الداية
أ.د. هايل الطالب
أ.د. وليد السراقبي
أ.م.د. قحطان الفلاح
التدقيق اللغويّ
أ.د. وليد السراقبي

الإخراج الفنّيّ وتصميم الغلاف
وفاء الساطي

الاشتراك السنوي

داخل القطر للأفراد:	٤٠٠٠ل.س
في الأقطار العربية للأفراد:	١٤٠٠٠ ل.س أو (٣٥٠$)
خارج الوطن العربي للأفراد:	١٤٠٠٠ ل.س أو (٧٠٠$)
الدوائر الرسمية داخل القطر:	٢٧٠٠٠ ل.س
الدوائر الرسمية في الوطن العربي:	١٦٠٠٠ ل.س أو (٤٠٠$)
الدوائر الرسمية خارج الوطن العربي:	٢٠٠٠٠ ل.س أو (٥٠٠$)

للاشتراك يرسل حوالة بريدية أو شيكاً يدفع نقداً إلى مجلة التراث العربي
ISSN:2958-1311

شروط النشر في مجلة التراث العربي

١ ـ أن يكون البحث ذا صلة وثيقة بالتراث العربيّ .

٢ ــ أصالة البحث، وتقيده بالمنهج العلميّ الدقيق، والتزامه الموضوعيّة، والتوثيق والتخريج، والسلامة اللغويّة..

٣ ـ تقديم البحث منضداً على الحاسوب، ومشفوعا بقرص مدمج (CD) فضلاً عن النسخة الورقية، ويمكن تقديمه إلكترونياً لإيميل المجلة مباشرة.

٤ ـ لا يتجاوز حجم البحث مع الهوامش والمصادر والمراجع، خمسة آلاف كلمة.

٥ ـ توثيق البحث علميًّا وفق الأسس المعتمدة والمتطابقة مع المجلات الجامعيّة السوريّة المحكمة إضافة إلى ما ورد في اللائحة الداخلية للمجلة.

٦ـ يجري تحكيم البحث، وفق الأسس المعتمدة في المجلّة والمتطابقة مع المجلات الجامعيّة المحكمة.

٧ ـ ترتيب البحوث في كلّ عدد، يخضع للأسس الفنّيّة المعتمدة في المجلّة دون مراعاة مكانة الكاتب العلميّة والثقافيّة.

٨ ـ يمنح مؤلف البحث موافقة علميّة على النشر بعد تحكيمه بناء على طلبه.

٩ ـ يمكن العودة إلى اللائحة الداخلية للمجلة لمعرفة تفاصيل شروط التحكيم والنشر.

المراسلات باسم رئاسة التحرير

اتحاد الكتاب العرب، مجلة التراث العربي،

دمشق - ص.ب (٣٢٣٠)

فاكس: ٦١١٧٢٤٤

البريد الإلكتروني: at-turath-al-arabi@tutanota.com

موقع اتحاد الكتاب العرب على شبكة الإنترنت:

www.awu.sy

في هذا العدد من التُّراث العربيّ

كلمة العدد

-اللغة العربيّة لغة القيم والتسامح ..... أ.د. سعيد جمال الدين ما يان جه ٥

بحوث العدد

- الإنتاج العلمي في العلوم الدينية في عصر المماليك ..... أ.د. عمار النهار ٢١

- طريقة ترميز الكلمات بالأرقام عند العلماء العرب .....

أ.د. بثينة جلخي / د. ياسر اسكندراني.....٤١

- اللاّم الزّائدة ووظيفتُها الإعرابيّة ..... د. محمد محمود الدغيم ٦٣

- أثر نظرية المحاكاة الأرسطية في المنهجين اللغوي والنقدي عند أبي الفتح عثمان بن جني.....

د. نينيت خضور / د. عدنان رسلان ٨١

- مفهوم (المعنى) في التُّراث النقديِّ والبلاغيِّ .....

محمد حسن الشعير / أ.د. أحمد علي دهمان ١١٥

- المركزيّات الثّقافيّة للنّظام الاجتماعيّ في أشعار النّقائض الأمويّة .....

أزدشير هيثم نصّور /أ.د. عدنان محمد أحمد ١٣٥

نافذة على التراث

- الحمية المُعَقْلنة في خطاب تجديد اللغة العربية عند ممدوح خسارة .....

أ. د. محمد عبدو فلفل.....١٧٣

اللغة العربيّة
لغة القيم والتسامح

أ.د. سعيد جمال الدين ما يان جه(*)

قدّمت اللغةُ العربيّة في القرون الوسطى نتاجاً حضاريّاً شاملاً للعلوم التطبيقيّة والإنسانيّة، وللآداب والمعارف العامّة، في الوقت الذي كانت فيه أوروبا تعيش الجهل والظلام. وقد فرضت اللغة العربيّة، بصفتها لغة للحضارة العربيّة الإسلاميّة، على مدار عشرة قرون على العالم كلّه، لتصبح لغة الثقافة والعلم خاصة، بعد أن تُرجمت ونُقلت إليها علوم السابقين.

إنّ ارتباط اللغة العربيّة بالقرآن الكريم، زاد مستوى الاهتمام والعناية بها؛ لأنّها الطريق لمختلف علوم القرآن الكريم كالتفسير والأحكام، وهي السبيل لدراسة علوم السنّة الشريفة، كما أسهم في الإقبال على دراسة علوم اللغة العربيّة والتعمّق فيها، ابتداء من العصر الأمويّ الذي احتفل كثيراً بالعربيّة، لكنّ سقوط الدولة الأمويّة سنة ١٣٢هـ لم يؤثّر في مكانة اللغة العربيّة، بل شهد عصر الازدهار في أوائل الدولة العبّاسية أقصى درجات العناية بالقواعد العربيّة، ثمّ شهد على إثر ذلك مباشرة العصر الذهبيّ للأدب العربيّ، كما أنّ انحلال الدولة العبّاسيّة إلى دويلات مستقلّة، لم يزعزع من مكانة العربيّة التي ربطت إذ ذاك جميع الأقطار الإسلاميّة برباط جامع وثيق.

وكان طلب علوم العربيّة وسيلةً لفهم القرآن الكريم والسنّة الشريفة، وعملاً صالحاً، فيه ثواب عظيم، فحصل بذلك ترابط وثيق بين اللغة العربيّة والدين الإسلاميّ، أسهم في جعل اللغة العربيّة لغةً متداولة لدى جميع الشعوب التي آمنت بالإسلام؛ فمع نمو الدولة

(*) رئيس قسم اللغة العربيّة، في كلّيّة الدراسات الدوليّة، بجامعة صن يات سين/ الصين

الإسلاميّة التي وصلت الى إسبانيا غرباً، وإلى أواسط آسيا شرقاً، انتقلت اللغة العربيّة الى تلك الدول، وأصبحت لغةً خاصّة بالطبقات القويّة القائدة للدولة، كما أنّها صارت لغة عامّة لدى بعض الأقوام.

وكان حضورُ القيم والتسامح معلماً رئيساً في خطاب اللغة العربيّة، وذلك قبلَ أن يصبح التسامح Tolerance -في عموم دلالته- واحدًا من أهم المفاهيم الاجتماعيّة الحديثة، خصوصاً مع تصاعد ممارسات التعصّب والعنف والإرهاب، ومعاداة الأجانب، ومع الكوارث التي صنعتها النزعات القوميّة العدوانيّة والعنصريّة كالنازيّة والفاشيّة والصهيونيّة، وكذلك مع أشكال التمييز المعادية للأقليّات القوميّة والعرقيّة والدينيّة والثقافيّة واللغويّة.

ولحضور القيم والتسامح في اللغة العربيّة مجالات عدّة، يمكن إجمالها في الآتي:

أولاً: اللغة العربيّة ومكارم الأخلاق في الإسلام:

نزل القرآن الكريم على نبيّ الإنسانيّة محمد بن عبد الله -صلّى الله عليه وسلّم- بلسان عربيّ مبين لقومه، ومعجزاً لهم بلغتهم؛ قال تعالى: **﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾**[1] **وقال أيضاً: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾**[2].

وفي القرآن الكريم أكثر من خمسة وعشرين موضعًا تتحدث وتحثّ على مكارم الأخلاق، بمنهجية محكمة، وقواعد راسخة، ومنقطعة النظير، وهي بحاجة الى فصول موسّعة لبيانها والحديث عنها، وكذلك الأمر في الحديث الشريف؛ إذ ورد فيه بأنه ((ليس شيء في الميزان أَثْقلَ من حُسن الخُلُق)). والخُلُق، بضم اللام وسكونها: هو الدِّين والطبْع والسجيّة، ولكلّ منها أَوصاف حسَنة وقبيحة. وعلى جِهة التفصيل لم يترك الإسلام خُلُقاً صالحاً إلّا ودعا إليه، وأمر به، ونهى عن ضدّه من الأخلاق، فمثلاً أمر بالصدق والأمانة والكرم، ونهى عن الكذب والخيانة والشُّح والبخل.

(١) سورة إبراهيم: ٤.

(٢) سورة يوسف :٢.

ولأنّ الدين الإسلاميّ دين سماحة ومحبة، فقد جاءت لغته سمحة، ولعلّ المغالاة في جعل اللغة العربيّة هي الأسمى والأفضل فيه جانب من الصواب، وقد يكون هذا ضرباً من التطرف والمغالاة، لكن اللغة العربيّة نفسها ترى أنّ الوسطيّة والاعتدال والابتعاد عن الهيمنة والاقصاء هي القيمة الأفضل والمعنى الأجمل؛ فكلّ اللغات جميلة عند الناطقين بها، لذا يكون من الحكمة الابتعاد عن المفاضلة بين اللغات بصيغة: أيّتها أجمل؟ لأنّ قيمة اللغة تكون في وظيفتها، سواء أكانت إبداعيّة أم تواصليّة، كما أنّ حفظ الله تعالى للقرآن الكريم هو بمثابة حفظ اللغة العربيّة، قال تعالى: ﴿**إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ**﴾[1]، وهذا زاد من مكانة اللغة، وزاد من الطمأنينة على بقائها واستمرارها.

ثانياً: اللغة العربيّة وتعزيز ثقافة التسامح:

يُعرَّف التسامح لغة بأنّه التساهل، وقد تحوّل هذا المصطلح إلى واحد من أكثر المصطلحات تردّداً على ألسنة المصلحين والمفكّرين وغيرهم، وهو مصطلح يتضمّن التأكيد على أهميّة احترام الآخرين، وحقّهم في اعتقاد ما يشاؤون، وعدم النظر إليهم بانتقاص لأنّهم مختلفون في لغاتهم أو ألوانهم أو دياناتهم أو آرائهم، الأمر الذي يضمن للجميع الحقّ في الحياة الكريمة، الخالية من المنغِّصات مهما كان نوعها[2].

والتسامح قيمة عظيمة في الدين الإسلامي، والدليل على ذلك قول الله سبحانه عن النبي محمد -صلّى الله عليه وسلّم-: ﴿ **وَلْيَعْفُوا وَلْيَصْفَحُوا أَلَا تُحِبُّونَ أَن يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ** ﴾[3]. والقيم الإسلاميّة التي تزخر بها الشريعة رفيعة في مقامها، سامية في منزلتها، تدّل على كلّ خير، وتبعد عن كلّ شرّ.

والشواهد من التاريخ العربي عن التسامح كثيرة، من أعظمها ما قاله رسول الله -صلّى الله عليه وسلّم- يوم فتح مكة: ((**اذهبوا فأنتم الطلقاء**))[4]، فهذا القول أعظم وثيقة سماحة

(١) سورة الحجر: ٩.

(٢) فاطمة عبد الله الدربي، التسامح خير وحياة، صحيفة البيان، تاريخ: ١٨ نوفمبر ٢٠٢٠.

(٣) سورة النور: ٢٢.

(٤) ابن هشام، عبد الملك الحميري (ت ٢١٣هـ)، السيرة النبوية، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط٢، ١٩٥٥م، ج٢، ص٤١٢.

أطلقها الرسول، ولم يردّ على الإساءة بالإساءة، فكان مثالاً للسماحة والرقيّ في معامله من اعتدى عليه، وكان لهذا التسامح دورٌ كبيرٌ في بناء المجتمعات.

ولطالما كانت اللغة العربيّة الوعاء الذي تضمّن أسمى وأنفس ما يحبّه الفرد من قيم سامية ومعان نبيلة، فهي حامية لحضارة الأمة وقيمها؛ فالعلاقة بين اللغة والقيم هي علاقة تلازم وارتباط، فاللغة تعلّم الناطقين بها الكلمات واستخداماتها القيميّة والتعبيريّة وفقاً لقواعد واضحة ومحددة، لتنطلق بهم من الانغلاق والتشدد إلى التسامح وقبول الآخر والعمل معه.

إنّ الحاجة للتسامح هي حاجة بشريّة ماسّة لاستمرار الحياة، والتسامح هو الأساس في خلق مجتمعات ناجحة مترابطة تسودها مشاعر الحبّ والخير والسلام بين أركانها وأفرادها، ويقتضي التسامح إظهار الاحترام وتقبّل الآخرين والبحث عن نقاط التلاقي والعوامل المشتركة التي تجمع الناس دون التخلي عن المبادئ والقيم الخاصّة، إضافة إلى معالجتها لعوامل الاختلاف التي تؤدّي لنشوء التفرقة بين الأمم، وتقطّع أواصر الانسجام والترابط وخلق الكراهية التي تدفع المجتمع نحو الهاوية، وتمنع تقدّمه وتطوره، وتؤدّي إلى ظهور العنف والتطرف، فبغياب التسامح ينتهي الحوار، وتسود لغة القوّة والقتل، وتتأخر الأمم وتتفرق[1].

لقد تبلور مفهوم التسامح في سياقين محدّدين: سياق تاريخيّ وسياق نظريّ، واكتسب دلالاته الأولى في قلبهما، وبرزت الملامح الأولى لفكرة التسامح في إطار معارك الحروب الدينيّة والإصلاح الدينيّ، وابتداء من القرن السابع عشر اتّخذ مفهوم التسامح صورة واضحة في الفلسفة السياسيّة الحديثة، ثمّ تطوّر في القرن العشرين واتسعت دلالاته، فبرزت مفاهيم حقوق الإنسان وغيرها، وجرى استخدام هذا المفهوم في خطابات الحداثة والتحديث.

(1) Laiq Ahmed Atif (26-12-2010), "Importance of tolerance" ،www.timesofmalta.com, Retrieved 23-4-2019. Edited.

واللغة العربيّة لغة التسامح، لأنّها لغة الرفعة والسمو بلا استعلاء أو تمييز، والتسامح هو القدرة على التعامل مع الاختلاف في الآراء والتوّجهات السياسية والدينية بعدالة وموضوعيّة وحياد، وإظهار الاحترام لقيمة الإنسان واختلافه، وهو إبراز للرغبة بالعيش مع الآخرين وتقبّل اختلافهم.

والتسامح نقيض التعَصّب الذي يخفق في تقدير واحترام الإنسان وعدم تقبل الاختلاف في الممارسات والآراء والمعتقدات، ممّا يؤدّي إلى إشعال فتيل العنف والعداء ونشر روح الكراهية والحقد والبغضاء[١]؛ ففي ظلّ التسامح ينعم الناس بالاستقرار والهدوء والطمأنينة، ويرتقي المجتمع، وتنهض الأمّة، ويعمّ الخير، وينتشر الرخاء، بينما تكون العداوة سبباً في التأخّر والهلاك؛ فالتسامح درس من دروس الحياة، يعلمّنا كيف نتعامل مع الآخر ونحترمه وألّا نكون مغرورين، لأنّ الغرور والتكبّر ليس سوى آفة أو مرض، إذا أصاب الإنسان فسيؤدّي إلى الحقد والعداوة والكراهية بين البشر؛ فصناعة الكراهية ليست سوى ثقافة بعيدة كلّ البعد عن القيم العربيّة والدين الإسلاميّ والثقافة العربيّة.

إن تحويل التسامح إلى ثقافة تعمُّ أرجاء المجتمع يحتاج إلى عمل دؤوب من قبل الجهات المعنيّة كافة، خاصّة تلك التي تهتم وتُعنى ببناء الإنسان، وعلى رأسها الأسرة والمدرسة والدولة، إلى جانب أصحاب الفكر وعلماء الدين وغيرهم، فهؤلاء كلّهم يمتلكون القدرة على تشكيل عقل الإنسان وعاطفته، وعلى تحصينه من الأفكار التي تعمل على تهميش الآخر واحتقاره وازدرائه، والتعامل معه بطريقة تتنافى مع أبسط حقوق الإنسان، ومع المبادئ الإنسانيّة العالميّة التي تؤسّس لمجتمعات متحابّة متآلفة، تتعاون فيما بينها على الخير، وعلى إبعاد الشرِّ عنها[٢].

فالتسامح مفتاح لتطور المجتمع ونجاحه؛ حيث إنّه يقدم لأفراد المجتمع فرصاً متساوية، تمكّنهم من استغلال مواهبهم ومواردهم بفعالية لتحسين مستوى المعيشة ورفع

(1) Sarah Peterson, "What is Tolerance?" ،www.beyondintractability.org, Retrieved 23-4-2019. Edited.

(٢) عمار حسن (٤-٣-٢٠١٦)، "في معنى التسامح"، alarabiya، اطّلع عليه بتاريخ ١٠-٧-٢٠١٨. بتصرّف.

مكانة المجتمع وخفض مستويات الفقر فيه وتوسيع لحضور الطبقة المتوسطة فيه، فهو يسهم بشكل مباشر بزيادة القدرة الاقتصاديّة، ومن ثَمّ النموّ الاقتصاديّ وزيادة طبقة المستهلكين وتطوّر المجتمع وتقديمه أفراداً مخلصين لوطنهم ومجتمعهم مستعدين للتضحية من أجله، وهو سبيل لإزالة الحواجز التي يفرضها المرء على نفسه، ممّا يسمح له بالانطلاق والتفكير في نطاق أوسع والتمتع بسلام داخلي أكبر.

وانعدام التسامح يخلق التمييز بين فئات المجتمع، ويولّد التعصّب في المجتمع، ويُحرم الكثير من أفراده من حقوقهم، ويصبح المجتمع أكثر عرضة للانهيار لما يعانيه أفراده من حياة بائسة وضياع للحقوق[1]؛ فاللغة العربيّة لغة علوّ لا استعلاء، وتميّز لا تمييز. إنّها لغة التسامح. مما تقدم يمكننا القول: إن التسامح يسهم في الآتي:

أ- تعريف الناس على بعضهم البعض، وعلى الثقافات، والحضارات، والعلوم الموجودة لدى الآخرين المختلفين؛ فالبعض يؤثر الاكتفاء بما لديه، ممّا سيؤدّي إلى انقراضه وهو لا يدري.

ب- توفير الأمن والأمان، والالتفات إلى القضايا الإنسانيّة المصيريّة، والعمل على تنمية المجتمعات المحليّة، بدلاً من قضاء الوقت في التدابر والتشاحن والتباغض وشتم الآخرين والانتقاص منهم.

ت- إبعاد وتهميش دعاة الشرّ والحقد والكراهية، ممّن يتغذّون على الصراعات والحروب والمشاكل التي تنتشر في كلّ مكان، فمثل هؤلاء الأشخاص لا يعرفون للتسامح سبيلاً، وهم بالضرورة يتأثرون ويتقلّص تمدّدهم بانتشار ثقافة التسامح الإنسانيّة العظيمة[2].

ثالثاً: اللغة العربيّة والانفتاح على الآخر:

خلق الله تعالى الأمم حتّى تتقارب وتتعارف وتتشارك في حياتها على هذا الكوكب، ويخدم بعضها بعضاً، ولم يجعل الله تعالى الأمم كلّها واحدة، بل جعل فيما بينها اختلافات واضحة،

(1)Abdur Rafay Usmani, "“What can tolerance do for a nation?”" ، www.yourcommonwealth.org, Retrieved 23-4-2019. Edited.

(٢) بسمة حسن (٢٥-٩-٢٠١٧)، "مفهوم التسامح وأهميته في المجتمع"، almrsal، تاريخ ١٠-٧-٢٠١٨.

سواءً أكانت هذه الاختلافات شكليّة، أم جوهريّة، الأمر الذي عمل وما يزال يعمل على سدّ حاجاتهم وقضاء مصالحهم، غير أنّ عشّاق الخراب ومن تأثروا بأفكارهم رفضوا هذا الوضع، وآثروا خلق المشكلات بين الناس وإثارة التحزُّبات والتجمُّعات والتعصُّبات على أسس مختلفة؛ كالعرق واللغة والدين واللون والتوجّه السياسي، ممّا حوّل العالم إلى خراب، يأكل الناس فيه بعضهم البعض، وتستباح فيه الحرمات، وعلى رأسها الدماء المعصومة.

وقد تنّبه الكثيرون إلى الأخطار العديدة التي تهدّد مستقبل الإنسانيّة، فظهر العديد من المصطلحات والأفكار والدعوات التي تساعد على إعادة الناس إلى الرشد، ولعلَّ أكثر ما يتردّد على منابر المصلحين، ودعاة الحقّ مصطلح ثقافة التسامح، وهو المصطلح الذي تجسده اللغة العربيّة[1]؛ فهي عنصر رئيس في إعطاء الصفة الاجتماعية للمتحدّثين، وسواء أكانت مكتوبة أم منطوقة، إشارة أم إيحاء أم رموزاً؛ فالعربيّة لغة حميميّة وتضامنيّة واجتماعيّة؛ لذلك كانت لها هذه الأهمّيّة، لأنّها فعل حياة، وغيابها يؤثّر تأثيراً كبيراً في واقع أبنائها.

وقد زاد من تركّز العربيّة في الذهن والنفس، ومن إقبال الناس عليها ارتباطها بالقيمة الاجتماعية للإنسان، فهي المتأتّية من العلاقة الوثيقة بالقرآن الكريم، والحديث النبوي الشريف، فمن تعلّمَهما حسنت مكانته، وها هو أبو منصور الثعالبيّ النيسابوريّ يقول في مقدمة كتابه (فقه اللغة وسرّ العربيّة): ومن أحبّ الله أحبّ رسوله –صلّى الله عليه وسلّم– ومن أحبّ النبيّ العربيّ أحبّ العرب، ومن أحبّ العرب أحبّ اللغة العربيّة التي بها نزل أفضل الكتب على أفضل العجم والعرب، ومن أحبّ العربيّة عني بها، وثابر عليها، وصرف همّته إليها.

أمّا اللغة العربيّة لدى الجاحظ فتعلّم ُالناس، وتعيش فيهم، بل هي جزء من نفوسهم، توجّهها وتدلّها إلى الجيّد والرديء والنافع والمضرّ، لذلك رأى أنّ ضبط اللغة ضرورة لضبط النفس. وتبقى الحقيقة اللغويّة التي يؤيّدها الواقع ويؤكّدها التاريخ أنّها ترتبط بحضارة أصحابها؛ فاللغة والحضارة تتناسبان تناسباً طردياً، وهذا يعني ببساطة أنّ اللغة ظاهرة اجتماعيّة تعيش مع الإنسان جنباً إلى جنب، تضعف بضعفه، وتنمو وتزدهر بنموّه وازدهاره.

(١) ملنيا بيطار، "منهج التعارف الإنساني في الإسلام"، alhiwartoday.

فاللغة العربيّة وسعت ألفاظ حضارات كثيرة، وهي قادرة على استيعاب كلّ جديد، لذلك كان هاجساً عند كثير من رواد النهضة اللغويّة العربيّة، يكشف عن دورها في تحوّل المجتمعات، نحو المستقبل الأفضل؛ إذ من دونها يبقى المجتمع أبكم ومهملاً، لذلك كان فرح أنطون يرى أنّ: اللغة العربيّة الجديدة التي ستكون لغة المستقبل إنّما هي التي لا يكون فيها لفظ غير مألوف الاستعمال، ولا تعبير من التعابير القديمة التي لا مسوّغ لاستعمالها في هذا الزمن.

ومن هذه الزاوية نرى أن اللغة العربيّة لغة منفتحة على الآخر، فقد أضافت إلى اللغات كثيراً من المعاني والمفردات العلميّة والمصطلحات الأكاديميّة؛ فهي لغة الأصالة والإيجاز والألفاظ الجزلة، وهي لغة الفنّ والأدب والعلوم التطبيقيّة، وهي لغة الحكمة والشجاعة.

وفي العصر الحديث دخلت على اللغة العربيّة كلمات وتعابير مستحدثة، أثّرت سلباً عليها، وخاصّة في ظلّ انتشار وسائل الإعلام ومواقع التواصل الاجتماعيّ؛ فانتشر الحديث كظاهرة صوتية أسهمت في تفشّي ما يمكن أن نسميه "العنف اللساني"، وهو عنف نابع من استخدام اللغة، وليس من اللغة ذاتها، فهو عنف لسانيّ، وليس عنفاً لغويّاً، فاللغة العربيّة لغة الضادّ، ولغة القرآن الكريم منزّهة عن هذا العنف الذي أدّى إلى إضعاف المحتوى القيميّ في مفرداتها، وهو ما أثار تساؤلاً كبيراً حول تأثير هذا العنف اللسانيّ على اللغة والمجتمع بشكل عامّ، وطرح تحدّياً كبيراً، يتمثّل في كيفيّة استرجاع اللغة الفصحى لمكانتها في ظل تفشّي اللهجات العاميّة[1].

رابعاً: أثر مواقع التواصل الاجتماعي في التنشئة الاجتماعيّة للفرد:

يشهد العالم موجة كبيرة تتمثّل في انتشار مواقع التواصل الاجتماعيّ بشكل كبير ومخيف، وفي تراجع دور الرقابة عليها تحت مسمى حماية الحرّيّات، فأصبحت هذه المواقع تهدّد وحدة الأسرة، وتنذر بتراجع دور الأهل والمدرسة في عمليّة التنشئة الاجتماعيّة للأولاد؛ فبعد أن

(١) مراد موهوب، لغة العنف وعنف اللغة: مقاربة لسانية نفسية، دراسة غير منشورة، ص٢.

كانت المدرسة هي المسهم الأوّل في تنشئة الفرد وتربيته قبل تعليمه، وكان للمدرسة والأسرة الدور الأكبر في بناء شخصية الفرد وسلوكه وتوجهاته تراجع دورُ المدرسة والأسرة، فأصبحت قيم الفرد وتوجّهاته تتشكّل عبر وسائل الإعلام، فسادت قيم العولمة وثقافتها، وسيطرت قيم الرأسماليّة المتوحشة وتقاليدها وأخلاقها التي لا ترى في الإنسان إلّا سلعة تسعى للاستثمار فيها، فسيطرت ثقافة القوّة بدلاً من ثقافة الحقّ، فتغيّرت قيم المجتمع، وانتشرت ثقافة العنف والقيم الماديّة، وأصبحت الإباحيّة شيئاً مألوفاً في عالم تغيّرت فيه المعايير القيميّة، وهنا يجب علينا أن نعرف أنّ كلّ خدمة أو سلعة تقدّم إلينا بالمجان هذا يعني أننا أصبحنا نحن السلعة التي تتقاذفها وتتاجر بها شركات التكنولوجيا بطرق مهنية بارعة، ثمّ تُحولنا لا شعورياً من متلقين لتلك القيم إلى ناشرين لها دون التدقيق بها أو القناعة بمحتواها.

إنّ اختلاف لغة التخاطب والتواصل الاجتماعيّ عن لغة الكتابة أسهم في توسيع الفجوة بين بعض الكتاب وجمهور القرّاء؛ فاللغة المستخدمة على منصّات التواصل الاجتماعيّ في الحياة اليوميّة تتّسع باتجاه آخر، بل تتبدّل ألفاظها، وتتّخذ مدلولات جديدة، فمن المعلوم أنّ المحتوى الرقميّ العربيّ على الإنترنت ضئيل جدّاً؛ إذ لا يتجاوز في مواقع الويب ١ ٪ من المواقع العالمية؛ بينما ٨٠ ٪ من صفحات المواقع المتوافرة على شبكة الويب مكتوبة باللغة الإنجليزية[١]. وهذا يظهر عدم ضآلة حضور اللغة العربيّة على شبكة الإنترنت، ويشير إلى وجود حاجة ماسة لتنمية المحتوى العربيّ الرقميّ على الإنترنت مثل المواقع التعليميّة والإعلاميّة والثقافيّة والمكتبات الإلكترونيّة بالعربيّة وغيرها.

خامساً: دور اللغة العربيّة في بناء الشخصيّة الإنسانيّة:

اللغة مكوّن أساسيّ من مكوّنات الهويّة الشخصيّة والوطنيّة للإنسان، وترفع من تقديره لذاته، كما أنّ اللغة وسيلة التفاهم مع الآخر، ووسيلة التعبير عن الذات وعن حاجاتها المستمرّة والمتنوعة، لذلك قال ابن جنّي في تعريف اللغة: "إنّها أصوات يعبّر بها كلّ قوم عن

(١) كاشف جمال، اللغة العربيّة وتحديات العصر الحاضر في ظل العولمة، تاريخ: ٨ يناير ٢٠١٧، على الرابط: https://diae.net/39510/

أغراضهم"[١]، وهذا يعني أنّ حاجة الإنسان إلى اللغة لا تتوقف عند حدّ، سواء أكان ذلك من أجل التواصل مع الآخرين أم لسدّ حاجاته، لذلك فإنّ الإنسان بحاجة إلى لغة قويّة، تعبّر بدقّة وسهولة عن متطلبات حياته الماديّة والمعنويّة، وفي كثير من الأحيان يتوقّف تحقيق أهداف الإنسان على لغته من خلال حسن اختيار ألفاظه ومدى بلاغتها.

واللغة العربيّة تضيف إلى المحسوس أموراً غير منظورة، تعيش في المجازات والصّور، وتُعطي للشيء الواحد أو الفكرة الواحدة غير معنى، لذلك كان سرّها في أنّ ألفاظها تحمل دلالات عديدة وقادرة على الاشتقاق والتوليد من جهة، ومن جهة ثانية تقوم بين هذه الألفاظ معان غير مرئيّة، وهذا أدّى إلى تميّزها وفرادتها بين لغات العالم. وتظلّ هي الوسيلة الرئيسة للاتصال، ومن ثمّ للتأثير في الإدراك بنحو تذكُّر الماضي عند الفرد والجماعة، ووعيهما بالحاضر، وتوقّعهما وتنبّؤهما للمستقبل، لذلك كان الاعتقاد السائد بأنّ العربيّة حفظت شخصيّة الأُمّة على مرّ الزمان، وهي لن تبخل بأداء هذه المهمة في زمننا الراهن؛ فهي لغة القرآن المقدّسة التي دخلت إلى شغاف القلوب والوجدان والعقول والضمائر والنفوس، ورسمت كلّ خطوة يخطوها الإنسان ﴿**لَمَّ الإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ**﴾[٢]، ﴿**خَلَقَ الإِنْسَانَ * عَلَّمَهُ الْبَيَانَ**﴾[٣]، ﴿**وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا**﴾[٤]. فكانت اللّسان المبين الذي رسم الأقدار ووجّه الخلق، وخاطب العرب وخصّهم باختياره من دون العالمين: ﴿**كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ**﴾[٥] ، ﴿**إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ**﴾[٦]، إنّها دلائل عميقة على سرّ قوّة "العربيّة"، لأنّها لم تعد حروفاً وكلمات فحسب، بل أصبحت بشراً يسلكون ويتحرّكون بقدر من الله، أصبحت شخصيّة وذاتيّة في بنية الإنسان الذهنيّة والنفسيّة

(١) ابن جني، الخصائص، ج١، ص ٣٤.
(٢) سورة العلق: ٥.
(٣) سورة الرحمن: ٣-٤.
(٤) سورة البقرة: ٣١.
(٥) سورة آل عمران: ١١٠.
(٦) سورة يوسف: ٢.

والماديّة، ولا يحقّ للفرد العبث بهذه الشخصيّة، لأنّه يعبث بالدّين واللّغة وبتاريخ طويل من إنجازات البشرية كلّها.[١]

سادساً: اللغة العربيّة لغة الحكمة:

الحكمة هي مزيج ما بين المعرفة والخبرة والفهم العميق للتسامح والتوازن، إضافة إلى الاحتماليّات والشكوك في الحياة، حيث إنّ الحكمة تمتاز بكونها شاملة لكلّ الخبرات الإنسانيّة التي تمّ التعرّف عليها منذ القدم، ولكن على الرغم من هذا فليست كلّ التجارب مانحة للحكمة، لأنّ الحكمة تكون ناتجاً لجميع العمليّات العاطفيّة والاجتماعيّة والمعرفيّة والعلميّة، التي تسهم في عمليّة تحويل الخبرة إلى حكمة ونعزّزها[٢].

وبما أنّ كلمة (حكمة) مشتقّة من كلمة (حُكم)، فاللغة العربيّة تحتوي على معلومات متوارثة مفادها أنّ الحكمة موجودة في الحُكم، وأنّ الحاكم لا بدّ أن يكون حكيماً. وتقول اللغة العربيّة: إنّ العقل هو الذي يربط بين الأفكار، علمًا بأنّ العقل مشتقٌّ من عَقَلَ، بمعنى ربط، فاللغة هي الأداة التي تمكننا من التحدّث، علماً بأنّ مفهوم "اللغة " مشتقٌّ من " لغا " كـ لغا بكذا بمعنى تكلّم به. أمّا الأحداث فهي التي نتحدّث عنها، وأمّا النظريات فلا بدّ أن تعتمد على النظر، أي: على ما نراه في الواقع، لكون مفهوم " النظرية " مشتقًا من مفهوم "النظر". والإنسان هو مَن ينسى، لكنّ مَن ينسى هو مَن يفكر.

وبذلك نرى أنّ اللغة العربيّة تصر على أن الإنسان هو مَن ينسى ويفكر، وأنّها تملك عقلاً خاصاً بها، وتتصرّف على أنّها فيلسوفة، وبما أنّها تمتلك عقلاً فهي كائن حيّ. وهذا يصدق على اللغات الأخرى، لكنّ اللغة العربيّة تقدِّم أقوى دليل على قوتها المتمثّلة بتفوّق عمليات الاشتقاق فيها بالمقارنة مع اللغات الأخرى.

(١) ميساء أحمد، عالمية اللغة العربيّة ودورها، مجلة العربي، العدد ٦٦٥، ٢٠١٤.

(٢) راندا عبد الحميد، ماهي الحكمة وخصائصها، موقع مقال، تاريخ ١٧ نيسان ٢٠٢١، على الرابط:
/https://mqaall.com/what-is-wisdom-its-properties

واللغة العربيّة لغة الحكمة لأنّنا نجد الكثير من الأقوال والكلمات في اللغة العربيّة تشجّع على الحكمة، وتحضّ عليها؛ فقد قال أبو بكر بن دريد: "كلُّ كلمة وعظتك وزجرتك، أو دعتك إلى مكرمة، أو نهتك عن قبيح، فهي حِكْمَة". وقال وهيب بن الورد: "بلغنا أنَّ الحِكْمَة عشرة أجزاء: تسعة منها في الصَّمت، والعاشرة في عزلة النَّاس". وقال أبان بن سليم: "كلمة حِكْمَة لك من أخيك، خير لك من مال يعطيك؛ لأنَّ المال يطغيك، والكلمة تهديك."

وقد ظهر في التراث العربيّ ما يسمى بـ أدب الحكمة (Wisdom literature)، وهو نوع من الأدب يحتوي على عبارات وأقوال لفلاسفة وحكماء، أو أقوال من القرآن والسنة النبوية تهدف هذه العبارات إلى التعليم والإرشاد للفضيلة والمبادئ والأخلاق والأوامر الإلهيّة. وعلى الرغم من أن هذا النوع الأدبيّ يقوم بالأخذ بطريقة القصص والأساطير المرويّة نفسها إلّا أنّه انتشر في نصوص مكتوبة.

ويشبه أدب الحكمة بشكل كبير النوع الأدبي المسمّى "مرايا الأمراء" الذي له تاريخ طويل في أدب عصر النهضة العربي والإسلامي[1]؛ فالأدب العربي يزخر بقصائد كثيرة تمتلئ بعبارات الحكمة، ومنها قصائد الشاعر الجاهليّ زهير بن أبي سلمى، ولعل من أجمل حكم الشعر العربيّ قول الإمام الشافعيّ:

يخـــاطبني الســـفيهُ بكـــلّ قـــبحٍ وآســـف أن أكـــون لـــه مجيبًـــا

يزيـــد ســـفاهةً وأزيـــد حلـــمًا كعـــودٍ زاده الإحـــراقُ طيبًـــا

غير أنّ الشعر الحديث أخذ في النأي عن شعر الحكمة، بحجة أنّه تقريري مباشر، وإذا ما كانت هناك بعض النماذج الجميلة التي وردت في هذا الشعر فمن النادر أن يرددها الناس في أحاديثهم كما يرددون أبيات الشعر القديم، فالقديم ما زال يهيمن على ما نحفظه عامة.

(١) كريبي عبد الكريم، الأدب السياسى بين نصح الأمير ونصح الامارة، تاريخ: ١٧/ ٥/ ٢٠١٥، على الرابط: http://tafahom.om/index.php/nums/view/11/230

سابعاً: العلاقة بين اللغة العربيّة والثقافة:

اللغة لسان الثقافة ووعاؤها القادر على حفظها وحمايتها من الضياع، وهي الطريق الذي تصل الثقافة من خلاله إلى الناس وتؤثر فيهم، وكلّما كانت لغة الثقافة قويّة كان انتشارها واعياً، ولذلك تحرص الدول والأمم على نشر وتعليم لغاتها للآخرين؛ لتنشر ثقافتها وقيمها ومبادئها؛ فالعلاقة بين اللغة العربيّة وثقافة البادية كانت علاقة تبادلية تأثّريّة واضحة، فقد أسهمت اللغة العربيّة في إكثار وإغناء الثقافة العربيّة بالكثير من المؤلفات والقصائد والمعلقات الشعريّة المتوارثة عبر الأجيال والتي اعتمدت على اللغة العربيّة بتعقيداتها وبحورها الواسعة، في حين تأثرت اللغة العربيّة قبل الإسلام بالثقافة العربيّة من خلال تشكيلها على هوى البيئة الصحراوية والثقافة السائدة بين القبائل العربيّة، حيث استمدّت اللغة من تلك البيئة الكثير من المصطلحات المستخدمة في اللغة وشكل الأحرف وطريقة رسمها، إضافة إلى حروف الغلظة مثل الضاد والظاء كون العرب من أشدّ الشعوب قوّة وتحمّلاً لبيئتهم الصحراويّة وأبلغهم لساناً وقولًا.

فاللغة العربيّة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالثقافة، خاصة وأنّ اللغة تعتبر أحد المكونات الأساسية لثقافة، أي: شعب يتحدّث بها. ومن الأشياء التي تحدّد الجوانب الثقافيّة والتقليديّة لأيّ دولة حول العالم. ولقد حافظت اللغة العربيّة على تراث الأمّة الثقافيّ بمكوّناته جميعها من الآداب والعلوم والفنون والقيم والمبادئ وغيرها، وقد أظهرت جوانب الجمال والإبداع والنموّ في الثقافة العربيّة الإسلاميّة، ونقلها إلى الأجيال، ممّا يعكس قوّة اللغة ودقّتها كذلك.

ويعود ارتباط اللغة العربيّة بالثقافة إلى الزمن السحيق، حيث إنّ اللغة العربيّة لعبت دوراً كبيراً في تشكيل وتطوير الثقافة العربيّة التي نتداولها اليوم، وورثناها عن آبائنا وأجدادنا، خاصة وأنّ الثقافة بلا لغة لا توجد، ولا يمكن أن تكمل بأركانها أو يكون هناك أي إنتاج ثقافي دونها، وقد أثرت اللغة العربيّة التي تعرف بلغة الضاد على الثقافة الصحراويّة البدويّة، فأضافت لها الغلظة والشدّة والحكمة والدهاء لما فيها من تعقيد وكثرة في التفسير والمعاني المرنة. كما أنّ الثقافة هي عامل من عوامل ثراء اللغة، ورافد من روافدها، فكلّما ازدهرت

الثقافة ازدهرت لغتها، فتتسع دلالاتها ومعانيها، ويزداد مخزون مفرداتها، وكذلك عند ظهور فنّ جديد مثل فن المقامات، أو معارف جديدة في العلوم.

فاللغة تقوم بشرح مضامينها بتعابير مناسبة وجديدة، وعندما نزل القرآن الكريم باللغة العربيّة اتّسع انتشارها، وازدادت حيويتها ونشاطها حتى أصبحت لغة العلم قروناً طويلة، وقد كان العلماء الأجانب يحرصون على تعلّمها؛ ليدرسوا، ويترجموا تراثها الثقافيّ العريق إلى اللغات أخرى، فقد ترجم (كوبرنيكوس) مؤلّفات ابن الهيثم في علم الفلك، ومثله الكثيرون من العلماء المستشرقين. إذن، العلاقة بين الثقافة واللغة علاقة تكامليّة، حيث يصعب قطع هذه العلاقة بينها، لأنّ قطعها يعرضهما لخطر الاندثار معاً.

الخاتمة:

ممّا تقدم نرى أنّ الحديث عن التسامح في اللغة العربيّة لا يأتي في سياق مسايرة الواقع الحضاريّ اليوم، بل هو نابع من حقائق الدين الإسلاميّ، الذي هو -أيضاً- أي: التسامح، من مكامن ديمومته وإقبال البشرية عليه؛ فالتسامح ضرورة إنسانية، وفريضة شرعيّة، وإذا كانت البشرية فيما مضى من أزمان وعصور في حاجة إليه فإن البشريّة اليوم في حاكة ماسّة إليه، وإذا لم يكن التسامح فماذا يكون البديل؟!

وبعد، فإنّ ثقافة التسامح في اللغة العربيّة والدين الإسلامي يجب أن تقوم على المبادئ التالية:

-المجادلة بالتي هي أحسن: وجادلهم بالتي هي أحسن.

-لدعوة إلى التعارف بين الشعوب: وجعلناكم شعوبًا وقبائل لتعارفوا.

-عدم الإكراه في الدين وإقرار التعددية: ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً.

-الاعتراف بالديانات السماوية المغايرة، وتقدير أنبيائها والسماح لمعتنقيها بالاستمرار في عقائدهم وشعائرهم.

بحوث العدد

الإنتاج العلميّ في العلوم الدينيّة في عصر المماليك

أ . د . عمار النهار[١]

الملخَّص:

يتكلَّم هذا البحث عن عصر مهم من العصور العربية الإسلامية لم يعط حقَّه من البحث والدراسة كما ينبغي، وهو عصر دولة المماليك في مصر وبلاد الشام، إذ جاء هذا العصر متزامناً مع حادثة سقوط عاصمة الخلافة بغداد على يد المغول سنة ٦٥٦ هـ = ١٢٥٨م، فظنَّ كثير من الباحثين أنَّ الحضارة العربية الإسلامية انتهت وأفلت، لما تعرَّض له تراثها من نهب وإحراق وإغراق وإتلاف، لكنَّ عصر المماليك أثبت غير هذه الرؤية، فكان للعلماء فيه ردة فعل إيجابية عظيمة يُضرب بها المثل، وتُدرَّس للأجيال، إذ نشطوا لاستدراك العلم والإبداع فيه، فأعادوا له حيويته بوقت قياسي، فأنتجوا إنتاجاً يعد الأغزر من بين كل العصور العربية الإسلامية، ونشطوا من ضمن ذلك في العلوم النظرية، وخاصة العلوم الدينية التي أتى البحث على الحديث عن العلماء فيها وإنتاجهم العلمي، وأهمية ذلك، وذلك في علوم القرآن والحديث النبوي وفقه المذاهب.

كلمات مفتاحية: عصر المماليك _ علوم القرآن _ علوم الحديث _ العلوم الفقهية.

ورد البحث إلى المجلة بتاريخ ٢٠٢٣/٥/٢٤
الموافقة على النشر بتاريخ ٢٠٢٣/٧/٢٦

(١) عضو هيئة تدريسيّة في قسم التاريخ بجامعة دمشق، عضو اتّحاد الكتّاب العرب.

Scientific production in religious sciences in the Mamluk era

Professor Dr. Ammar Al-Nahar

Prof. Dr Ammar Al-Nahar[١]

Summary:

Many researchers thought that the Arab-Islamic civilization had ended and disappeared, due to the plundering, burning, dumping and destruction of its heritage, but the Mamluk era proved another vision, and the scholars had a great positive reaction that set an example and was taught to generations, as they were active in pursuing knowledge and innovating in it. They restored its vitality in record time, and their production was considered the most prolific of all the Arab-Islamic eras. They were also active in the theoretical sciences, especially the religious sciences, where research spoke about the scholars and their scientific production, and the importance of that, in the sciences of the Qur'an, the Prophet's hadith, and the jurisprudence of schools of thought.

Keywords: Mamluk era - Qur'anic sciences - Hadith sciences - jurisprudential sciences

This research was submitted to the magazine on 5/24/2023,
Approved for publication on 7/26/2023.

[1] Faculty member in the History Department at Damascus University, member of Arab Writers Union.

-مقدمة:

تكمن أهمية عصر المماليك[1] في جوانب مضيئة كثيرة، أوضحها ذلك الإنتاج العلمي المهم الكبير، وفي كل العلوم النظرية والتطبيقية، لكنَّ ما وصلنا من تراث عظيم من ذلك العصر بقي مخطوطاً ومحفوظاً في مختلف أنحاء مكتبات العالم في الشرق والغرب، وكل يوم وكل فينة نكتشف كنزاً جديداً من كنوز تراث ذلك العصر، لذلك ما يزال هذا التراث مجالاً خصباً للدراسة والتحقيق.

وإن من أعظم إيجابيات ذلك العصر أنَّ العلماء أعادوا بزمن قياسي جمع ما خسرناه من التراث العربي الإسلامي الذي تعرَّض للنهب والإحراق والإغراق والإتلاف على يد المغول[2]، وتابعوا فوق ذلك مسيرة التأليف والإبداع، فكوَّنوا نهضة كبرى تَوَّجت حلقات تطور الحضارة العربية الإسلامية.

ومن يتابع أبحاث المستشرقين المنصفين يلحظ أنهم يقفون مندهشين أمام غزارة إنجازات عصر المماليك المتشعبة والشاملة للمجالات كافَّة، وإنَّ أول من تنبَّه إلى أهمية الدراسات المملوكية هم مستشرقو أوربة، بعد أن ظلَّت الدراسات في الشرق العربي محدودة في مهدها زمناً طويلاً، فانكبوا على التأليف عن هذا العصر، وظهرت على أيديهم دراسات

(١) يشكل عصر المماليك (٦٤٨_ ٩٢٣هـ = ١٢٥٠_ ١٥١٧م) حلقة مهمة ورئيسة من حلقات التطور والتقدم في الحضارة العربية الإسلامية، إذ قامت دولة المماليك بعد الدولة الأيوبية سنة ٦٤٨ هـ = ١٢٥٠ م وانتهت هذه الدولة على يد العثمانيين سنة ٩٢٣ هـ = ١٥١٧م، وخلال ذلك انقسمت إلى دولتين: الدولة البحرية ومؤسسها عز الدين أيبك، وحكمت نحو (١٣٥) عاماً بين سنتي ٦٤٨-٧٨٤ هـ = ١٢٥٠-١٣٨٢ م، والدولة الثانية هي دولة المماليك الجركسية، وأصل ملوكها من الجنس الجركسي؛ لذلك سموا بهذا الاسم، وسموا باسم آخر هو البرجية، لأن المنصور قلاوون عندما أكثر من شرائهم حتى بلغ عددهم نحو ثلاثة آلاف وسبعمئة أسكنهم في أبراج قلعة الجبل، وقد استمرت هذه الدولة قرابة (١٣٩) عاماً، ويعد مؤسسها الظاهر برقوق الجركسي، وحكمت بين عامي ٧٨٤ هـ - ٩٢٣ هـ = ١٣٨٢م – ١٥١٧م. انظر مجمل الكتب الآتية: تاريخ المماليك. المفترى عليه، عصر المماليك البحرية، دراسة فكرية. مصر وبلاد الشام في عصر المماليك.

(٢) لا بدَّ من التنبيه على عدم تعميم هذا الحكم، فمن ضمن ذلك، نقل المغول الكثير من نفائس مخطوطات بغداد وغيرها إلى بلدانهم، وخاصة سمرقند.

كبيرة، من أوائلها دراسات (كاترمير)، و(فايل)، و(جودفري ديمومبين)، و(إيرا لابدوس)، و(جاستون فييت)، و(كارل بروكلمان)، بعدها توالت الدراسات الأوروبية، ثم أدرك أساتذة المشرق ومؤرخوه أهمية الدراسات المملوكية، فبذلوا جهدهم وقدَّموا دراسات كثيرة.

لقد نشط علماء عصر المماليك بالتأليف والتدريس معاً، مدركين أهمية ربط الجانب النظري مع الجانب العملي، وتخصصوا بأكثر من فن واحد، وأتقن كثير منهم العلوم النظرية مع العلوم التطبيقية، فشهد ذلك العصر نوابغ في العلم على المستوى العالمي؛ أمثال الطبيب ابن النفيس، والفلكي ابن الشاطر، والكيميائي الجلدكي، والحسن الرمَّاح عالم الطوربيدات، وابن ماجد الملاح، والدميري عالم الحيوان، وأمثال: ابن مالك وابن هشام وابن منظور في اللغة، والذهبي والعمري والصفدي والقلقشندي وابن خلدون والمقريزي والسخاوي والسيوطي وابن تغري بردي في التاريخ، والنووي وابن قيم الجوزية وابن عطاء الله السكندري والقرطبي وأبي حيان الغرناطي وابن حجر في العلوم الدينية، وعشرات من أمثال هؤلاء.

وظهرت نتيجة كل ذلك في النتاج الفكري الذي كان ضخماً وخصباً، وشمل حقول العلم المختلفة، في العلوم النظرية، والعلوم التطبيقية، مع ظهور الموسوعات العلمية الكبرى، وبذلك حفظ عصر المماليك التراث العلمي الذي خلَّفته العصور العربية الإسلامية، ففي ذلك العصر أُعيد تدوين كثير من العلوم التي أتلف كتبها التتار، وضيَّعتها الحروب.

وفيما يخص العلوم الدينية؛ مارس الناس في عصر المماليك نشاطاً دينياً وعلمياً خصباً، صحب انتقال الخلافة العباسية من بغداد إلى القاهرة، وظهر أثره في مصر وبلاد الشام، من خلال إحياء شعائر الدين، وإقامة المنشآت الدينية والعلمية، واشتداد ظاهرة التصوف والزهد، والرغبة الجامحة في الإقبال على التعليم والتأليف والكتابة[1].

ومن ضمن العلوم التي شهدت مؤلفات بالغة الأهمية كَمّاً ونوعاً في ذلك العصر: العلوم الدينية، وقد وصَّف ذلك أحد المتخصصين بذلك العصر، ومن الذين درسوا عصر المماليك

(١) انظر: الأوقاف الإسلامية وأثرها في النهضة العلمية في عصر المماليك، ص١.

دراسة عميقة ومتأنية، وهو الدكتور محمد كمال عز الدين؛ الذي يقول: «إنَّ الحركة العلمية في عصر دولة المماليك آنذاك لم تفقد ـ كما زعم بعضهم ـ حرية التفكير أو القدرة على الإبداع، وإنما كانت حركة مزدهرة أيما ازدهار، كما أنَّ أعلامها متفوقون، وتُدرس مؤلفاتهم وتُستفاد معارفهم بكل إجلال وتقدير، إذ ليس من المغالاة في القول: إنَّ علماء اليوم ما زالوا عيالاً في مجالات التفسير والحديث والفقه وأصوله (على علماء عصر المماليك)»[(١)]. وجاء التأليف في العلوم الدينية شاملاً ومتشعباً، لذلك سأقتصر على أبرز العلماء والمؤلفات.

أولاً –علوم القرآن الكريم:

يُقصد بعلوم القرآن كل علم يخدم القرآن الجليل أو يستند إليه، ويضمُّ ذلك علم التفسير، وعلم القراءات، وعلم الرسم العثماني، وعلم إعجاز القرآن، وعلم أسباب النزول، وعلم الناسخ والمنسوخ، وعلم إعراب القرآن، وعلم غريب القرآن، وعلوم الدين، وعلوم اللغة، إلى غير ذلك، ومنهم من توسع في ذلك فجعل منها علم الهيئة والهندسة والطب، ومنهم من أوصلها إلى مئات العلوم[(٢)].

ومن أشهر الأعلام في هذا الفن في عصر المماليك: عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن حسن (ت٦٦٠هـ =١٢٦١م)[(٣)] الذي قدَّم كتابين مهمين، أولهما: «الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز» الذي أفرده للحديث عن معرفة الحقيقة والمجاز في القرآن الكريم، فجاء من أفضل المؤلفات في هذا الباب، وثانيهما: «الإمام في بيان أدلة الأحكام» بيَّن فيه أدلة الأحكام المتعلقة بالملائكة والمرسلين وسائر العالمين في القرآن الكريم[(٤)].

ومن علماء علوم القرآن: القرطبي محمد بن أحمد بن أبي بكر (ت ٦٧١هـ= ١٢٧٢م) نزيل القاهرة، الذي خلَّف تفسيره المشهور «الجامع لأحكام القرآن»، وهو من أجلِّ التفاسير

(١) الحركة العلمية في مصر في دولة المماليك الجراكسة، ص ١٠١– ١٠٢.

(٢) مناهل العرفان في علوم القرآن١/ ١٦.

(٣) طبقات الشافعية الكبرى٨/ ٢٠٩، وما بعد وفوات الوفيات٢/ ٣٥ وما بعد.

(٤) انظر: الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز: كشف الظنون٥/ ٥٨٠ والإمام في بيان أدلة الأحكام، ص٧٥.

وأعظمها نفعاً، جمع فيه «مذاهب السلف كلها، وما أكثر فوائده»، أسقط منه القصص والتواريخ بالجملة ليثبت عوضاً عنها الأحكام الشرعية المستنبطة من القرآن الكريم مع أدلتها، ووجه الاستدلال على منهج الفقهاء، وذكر فيه علوم القراءات، والإعراب، والناسخ والمنسوخ، وغريب القرآن، وردَّ فيه على أصحاب الفرق الإسلامية، فجاء من أجل التفاسير[١].

ومنهم ابن المنير أحمد بن محمد بن منصور (ت ٦٨٣هـ= ١٢٨٤م)، من مصنفاته «تفسير حديث الإسراء» و«المقتفى في آيات الإسراء»، أما أشهر مصنفاته فهو «البحر الكبير»، الموصوف بالتفسير النفيس[٢]، وصنَّف ابن المنير كذلك «التفسير العجيب في تفسير الغريب»[٣].

ومن أبرز علماء ذلك العصر أثير الدين محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان، أبو حيان الغرناطي (ت ٧٤٥هـ= ١٣٤٤م)، إمام المفسرين في وقته، وصاحب التصانيف الشهيرة التي سارت شرقاً وغرباً، ونالت من أهل عصره ومن أتى بعدهم كل تقدير وإجلال، وحظيت بعناية أهل العلم حتى أصبحت متداولة بشتى الأقطار، إذ أنتج تفسيراً عظيماً في مجلدات كثيرة سمَّاه «البحر المحيط»، وتفسيراً آخر هو مختصر للبحر المحيط سماه «النهر الماد من البحر المحيط»، وكتاباً في علوم القرآن سماه «تحفة الأريب بما في القرآن من الغريب»[٤].

ومنهم الشهير محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الحنبلي الشهير بابن قيم الجوزية (ت٧٥١هـ= ١٣٥٠م)، الذي جمع المتخصصون ما يمكن جمعه من جهوده في كتاب «التفسير القيم لابن القيم»[٥]، ومن مؤلفاته كتاب «الفوائد»[١] الذي رصد فيه معاني كثيرة من القرآن

(١) شذرات الذهب٧/ ٥٨٥. وانظر: الجامع لأحكام القرآن١/ ٩.
(٢) الوافي بالوفيات٨/ ١٢٨. وما بعد وفوات الوفيات١/ ١٤٩- ١٥٠ والديباج المذهب١/ ٢٤٣-٢٤٦.
(٣) انظر: التفسير العجيب في تفسير الغريب، المقدمة، ص ٧٦.
(٤) الوافي بالوفيات٥/ ٧٠، ٧٦ وطبقات المفسرين٢/ ٢٨٦-٢٩٠.
(٥) جمَّعه محمد أويس الندوي.

والسنة، وقال عنه العلماء: «يمكنك أن تفتح أي صفحة من صفحاته فتجد ما يستحق رحلة لطلبه»، ومن أفضل ما فعله ابن قيم في هذا الكتاب ربطه القرآن والسنة بالواقع. ومن التفاسير التي وُجدت له «تفسير سورة الكافرين والمعوذتين»، و«تفسير المعوذتين»، وأنتج ابن قيم في علوم القرآن الأخرى كتابين، الأول في الأقسام التي هي بمعنى الحلف واليمين، وسمّاه «التبيان في أقسام القرآن» ففصّل في ذلك بأسلوبه العذب، وانفرد في تناول هذا الموضوع بين العلماء حتى ذلك الوقت، وهذا أمر لم يسبقه إليه أحد ممن قبله، وهذا يعطي الكتاب أهمية فريدة. وفي الكتاب الثاني تناول ابن قيم جانباً مهماً في حياة العرب والمسلمين وعوام الناس، متخصصاً فيه بالأمثال المضروبة في القرآن الكريم، مع بيانها ودلالتها وتفسيرها وتحليلها وبيان حكمتها وما إلى ذلك، وسمّاه «الأمثال»[٢].

ومنهم أحمد بن يوسف بن محمد بن عبد الدائم والمعروف بالسمين الحلبي (ت٧٥٦هـ= ١٣٥٥م)، من أهم مصنفاته تفسير للقرآن في عشرين مجلداً، و«أحكام القرآن»، و«الدر المصون» في أربعة أجزاء[٣]؛ واسمه الكامل «الدر المصون في علوم الكتاب المكنون» اختص فيه بخمسة علوم، وهي على ما ذكر «علم الإعراب، وعلم التصريف، وعلم اللغة، وعلم المعاني، وعلم البيان»[٤].

ومنهم محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (ت٧٩٤هـ = ١٣٩١م)، الذي قدَّم تفسيراً للقرآن العظيم وصل فيه إلى سورة مريم، وقدَّم موسوعة في علوم القرآن أطلق عليها اسم «البرهان في علوم القرآن»[٥].

---

(١) -اسمه الكامل (بدائع الفوائد). [المجلة].

(٢) انظر: الفوائد، المقدمة، ص٤٣ والتبيان في أقسام القرآن، المقدمة، ص١٨-١٩ وكشف الظنون٦/ ١٥٨.

(٣) -طبع الكتاب بتحقيق الدكتور أحمد محمد الخراط وجاء في أحد عشر جزءاً، وصدر عن دار القلم بدمشق. المجلة.

(٤) طبقات المفسرين١/ ١٠٠- ١٠١. وانظر: الدر المصون في علوم الكتاب المكنون١/ ٦٤ وما بعد وكشف الظنون١/ ١٢٢.

(٥) إنباء الغمر٣/ ١٣٩-١٤٠ وطبقات المفسرين٢/ ١٥٧- ١٥٨ والبرهان في علوم القرآن، المقدّمة١/ ٧٦ و٨٢.

ومنهم عبد الرحمن بن أبي بكر الخضيري السيوطي (ت٩١١هـ = ١٥٠٦م)، من الأفاضل الذين عملوا في ميدان علوم القرآن، وله فيه مصنفات كثيرة منها «الإتقان في علوم القرآن»، و «الدر المنثور في التفسير المأثور»، و«ترجمان القرآن في التفسير»، و«قطف الأزهار في كشف الأسرار»، و«التحبير في علوم التفسير»[١].

ومن علوم القرآن الكريم: القراءات، وتُعرَّف بأنَّها علم بكيفية أداء كلمات القرآن واختلافها بعزو الناقلة، وتُعرَّف أيضاً بأنها اختلاف ألفاظ الوحي المنزل على النبي ﷺ في كتابة الحروف، أو في كيفيتها من تخفيف وتثقيل وغيرهما، وهكذا فهي «مذهب يذهب إليه إمام من أئمة القرَّاء مخالفاً به غيره في النطق بالقرآن الكريم، مع اتفاق الروايات والطرق عنه، سواء أكانت هذه المخالفة في نطق الحروف أم في نطق هيئاتها»[٢].

وإنَّ المزية الواضحة لهذا العلم في عصر المماليك هي ارتكاز جل الطلبة والعلماء على القصيدة الشاطبية في علم القراءات، معتمدين عليها في تعلمهم وتعليمهم. والمنظومة الشاطبية هي التي نظمها القاسم بن فيرة بن خلف بن أحمد الشاطبي (ت٥٩٠هـ= ١١٩٣م) نسبة لمولده بشاطبة من بلاد الأندلس عام ٥٣٨هـ= ١١٤٣م، الذي ارتحل في طلب العلم ولاسيما علوم القراءات التي أتقنها حتى صار رأساً فيها. وسمَّى قصيدته الشاطبية بـ «حرز الأماني ووجه التهاني»، وقد لاقت من القبول والشهرة مالا نعلمه لغيرها في هذا الفن حتى صارت في جميع بلاد الإسلام[٣].

ومن الذين اشتهروا بالعناية بهذا الفن علي بن شجاع بن سالم بن علي بن موسى الهاشمي الضرير المصري (ت٦٦١هـ= ١٢٦٢م)، وقد صاحب الشاطبي وتزوج ابنته، وقرأ عليه القراءات السبع، وعلَّم وأقرأ كثيراً من الطلبة، وانتهت إليه رئاسة الإقراء في زمانه، فازدحم عليه القرّاء[٤].

(١) الضوء اللامع٨/ ١٢٧ وكشف الظنون١/ ٨، ٣٥٤، ٧٣٣.

(٢) منجد المقرئين ومرشد الطالبين، ص٣ ومناهل العرفان في علوم القرآن١/ ٤٠٥ والبرهان في علوم القرآن١/ ٤٦٥.

(٣) انظر: معرفة القرَّاء الكبار٢/ ٥٧٣-٥٧٤ وحرز الأماني، ص ١٥.

(٤) انظر: معرفة القرّاء الكبار٢/ ٦٥٧- ٦٥٩ وغاية النهاية في طبقات القرّاء١/ ٥٤٤- ٥٤٦.

وعلي بن عثمان بن محمد بن أحمد المعروف بابن القاصح (ت٨٠١هـ= ١٣٩٨م) الذي تقدم في القراءات، وقرأ عليه خلق، ومن تصانيفه «مصطلح الإشارات في القراءات الست الزائدة عن السبع»، و«القصيدة العلوية في القراءات»، وشرح الشاطبية بشرح سماه «سراج القارئ المبتدئ وتذكار القارئ المنتهي في شرح حرز الأماني العلوية في القراءات السبع المروية»[١].

وأحمد بن عمر بن محمد ابن أبي الرضا الحموي (ت٧٩١ هـ = ١٣٨٨م)، برع بعلم التفسير والقراءات. ومن مؤلفاته: «كتاب الناسخ والمنسوخ»، و«كتاب في فنون القراءات»، و«منظومة في غرائب القرآن»، و«كتاب القواعد والإرشاد في أصول القراءات»[٢].

ومحمد بن محمد بن يوسف الجزري (ت ٨٣٣هـ = ١٤٢٩م) مقرئ الممالك الإسلامية، ومن كتبه «النشر في القراءات العشر»، و«التمهيد في علم التجويد»[٣].

وجلال الدين عبد الرحمن السيوطي، وله «شرح الشاطبية»، و«الألفية في القراءات العشر»[٤].

ثانياً-الحديث الشريف وعلومه:

ظهرت في عصر المماليك دراسات عن الحديث النبوي الشريف غاية بالأهمية، وكثير منها ما يزال من المتداول الشهير اليوم.

ومن أبرز العلماء فيه في عصر المماليك: النووي يحيى بن شرف (ت٦٧٦هـ= ١٢٧٧م)، العالم المشهور، وهو الذي ترك كتاباً هو من أشهر الكتب، وهو «رياض الصالحين»، وله كذلك «شرح صحيح مسلم»[٥].

(١) غاية النهاية في طبقات القرّاء١/ ٥٥٥ والضوء اللامع٥/ ٢٦٠.
(٢) المنهل الصافي٢/ ٤٠ وهدية العارفين١/ ١١٦ والقواعد والإرشاد في أصول القراءات، ص ٩.
(٣) الضوء اللامع٩/ ٢٥٥.
(٤) حسن المحاضرة١/ ٢٩١.
(٥) تذكرة الحفاظ٤/ ١٤٧٠ – ١٤٧٤ وطبقات الشافعية٢/ ٢٦٦، ٢٦٧.

ومحمد بن علي بن وهب بن دقيق العيد القشيري (ت٧٠٢هـ= ١٣٠٢م) مدرِّس الحديث في دار الحديث الكاملية، الذي خدم هذا العلم بتصانيف مشهورة، منها «الإلمام» و«الاقتراح». والاسم الكامل لكتابه الأول هو «الإلمام بأحاديث الأحكام»، تناول فيه أحاديث الأحكام المتعلقة بالطهارة والعبادات وهكذا، والكتاب الثاني «الاقتراح في بيان الاصطلاح» وتحدث فيه عن علم مصطلح الحديث. وله كتاب ثالث سماه «إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام» في مجلدات عدة، وهو شرح جميل ومفيد لكتاب «عمدة الأحكام» لواضعه الحافظ عبد الغني بن عبد الواحد المقدسي (ت٦٠٠هـ= ١٢٠٣م)، أراد فيه أن يقرِّب السنن للناشئين، فجمع مختصراً في أحاديث الأحكام اقتصر فيه على أحاديث من أعلى أنواع الصحيح مما اتفق على إخراجه الشيخان البخاري ومسلم في صحيحيهما[١].

ويوسف بن عبد الرحمن بن يوسف المزي (ت ٧٤٢هـ = ١٣٤١م)، شبَّ بالمزة قرب دمشق، سافر في طلب الحديث إلى أن عاد إلى دمشق، وصار شيخ مدرسي الحديث بالمدرسة الأشرفية. له «تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف»، وهو في أسماء رواة الكتب الستة مع ذكر مروياتهم، وله «المنتقى من الأحاديث»[٢].

والحافظ الذهبي محمد بن أحمد (ت ٧٤٨هـ= ١٣٤٨م) المحدث والمؤرخ، و«شيخ الجرح والتعديل ورجل الرجال في كل سبيل» ـ كما وصفه السبكي ـ، صنَّف تصانيف كثيرة مشهورة ونافعة. وتُعد مصنفاته من أهم ما أُلف في علوم الحديث وأثمن، ولاسيما علم رجال الحديث، حيث عُدَّ بسببها سيد النقاد في عصره، فكتابه «ميزان الاعتدال في نقد الرجال» من أهم الكتب في باب الجرح والتعديل، وقد فاق غيره ممن ألف فيه من حيث التوسع، وكتابه الآخر «المغني في الضعفاء» من أجلِّ ما صُنِّف في هذا الفن، استوعب فيه ما جمعته أمهات

(١) تذكرة الحفاظ٤/ ١٤٨٢ وطبقات الحفاظ، ص٥١٣. وانظر: إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، المقدمة ١/ ٧- ٨.

(٢) تذكرة الحفاظ٤/ ١٤٩٨، ١٥٠٨ وفوات الوفيات٤/ ٣٥٣-٣٥٤.

كتب الضعفاء قبله، وزاد عليها زيادات وفوائد جليلة لا نجدها في غيره من المطولات حتى عند من ألّف بعده[١].

وخليل بن كيكلدي بن عبد الله العلائي الدمشقي (ت ٧٦١هـ = ١٣٣٩م)، درَّس الحديث في دمشق وغيرها، ودرَّس في مدارسها ومنها الناصرية والأسدية، له «رفع الإشكال عن حديث صيام ستة من شوال»، و«التنبيهات المحملة على المواضع المشكلة»، وتناول فيها الموضوعات الغامضة في كتب البخاري ومسلم ومالك، و«النقد الصحيح لما اعترض عليه من أحاديث المصابيح»[٢].

ومنهم الزركشي محمد بن بهادر بن عبد الله المصري الشافعي (ت ٧٩٤هـ= ١٣٩١م) الذي اشتغل بعلم الحديث وخدمه بكتاب فريد هو «اللآلئ المنثورة في الأحاديث المشهورة»، ويُسمى أيضاً «التذكرة في الأحاديث المشتهرة»، وصدَّره بمقدمة ذكر فيها أن تبيين الأحاديث المشتهرة على ألسنة العوام وكثير من الفقهاء من الأمور المهمة جداً، ذلك لأن كثيراً منها مكذوب مختلَقٌ لا أصل له، وبعد النظر في تاريخ التأليف في هذا الفن يتبين لنا أن كتاب الزركشي المذكور يعد الكتاب الأول الذي وصل إلينا في هذا الفن، وما سبقه من بحوث ليست إلاّ نتفاً وإشارات عابرة في كتب لم يقصرها مؤلفوها على هذا الفن، وقد بلغت خطوة الزركشي في كتابه هذا درجة متقدمة في الجودة عند الإمام السخاوي (ت٩٠٢هـ= ١٤٩٦م) في كتابه «المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة»[٣].

ونور الدين أبو الثناء محمود بن أحمد، قاضي القضاة شرف الدين الأنصاري الحموي (ت ٨٣٤ هـ =١٤٣٠م)، ومن تصانيفه: «كتاب تهذيب المطالع في اللغة الواردة في

(١) الوافي بالوفيات٢/ ١٦٣ وما بعد وطبقات الشافعية١/ ٢٧٣- ٢٧٤، وانظر: المغني في الضعفاء، المقدمة.

(٢) الدرر الكامنة٢/ ١٨٢،١٧٩ وطبقات الشافعية١٠/ ٣٥ - ٣٨.

(٣) انظر: اللآلئ المنثورة في الأحاديث المشهورة، المقدمة، ص ٢٦- ٢٩، والكتاب ص ٢٣ وما بعد وكشف الظنون٦/ ١٧٥.

الصحيحين والموطّأ»، و«كتاب تحفة ذوي الأرب في مشكل الأسماء والنسب»، وتناول فيه أسماء رواة صحيحي البخاري ومسلم والموطَّأ[١].

ومن أشهر العلماء: ابن حجر العسقلاني شهاب الدين أحمد بن علي الكناني (ت٨٥٢هـ = ١٤٤٨م)، وله كتب عدة في رجال الحديث منها: «فوائد الاحتفال في بيان أحوال الرجال المذكورين في البخاري»، و«تهذيب تهذيب الكمال» ومختصره «تقريب التهذيب»، و«لسان الميزان»، و«تحرير الميزان»، و«تبصير المنتبه بتحرير المشتبه»[٢].

والحافظ جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، أعلم أهل زمانه بعلم الحديث وفنونه رجالاً وغريباً ومتناً وسنداً، واستنباطاً للأحكام منه، وكان نفسه يحفظ مئتي ألف حديث، ومؤلفاته في فن الحديث كثيرة، منها «كشف المغطى في شرح الموطأ» و«التوشيح على الجامع الصحيح»[٣].

ثالثاً-الفقه وأصوله:

خدم علماء ذلك العصر التأليف في الفقه من خلال المذاهب الفقهية المنتشرة آنذاك، ففي الفقه الشافعي ظهر عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن حسن، وكتب من المؤلفات: «الفتاوى الموصلية في الفقه الشافعي»، وهي أسئلة وردت إليه سنة ٦٥٤هـ = ١٢٥٦م من خطيب الموصل الشيخ شمس الدين عبد الرحيم الطوسي، فأجاب عنها في هذا الكتاب[٤].

وقد برع ابن عبد السلام في الفقه حتى إنه أبدع باباً جديداً فيه هو (باب المقاصد) من خلال كتابه «القواعد الكبرى» المعروف بـ «قواعد الأحكام في إصلاح الأنام»، إذ رجَّع الفقه كله إلى اعتبار المصالح ودرء المفاسد[٥]، وقال في مقدمته: «والشريعة كلها نصائح، إما بدرء

(١) الضوء اللامع١٠/ ١٢٩ وتاريخ الأدب العربي٦/ ٢٥٠.
(٢) الذيل التام٢/ ٦٢٢ وحسن المحاضرة١/ ٣١٠.
(٣) حسن المحاضرة١/ ٢٩١-٢٩٢.
(٤) عصر سلاطين المماليك ونتاجه العلمي والأدبي، ج٣، ق١، ص١٣١.
(٥) انظر: الأشباه والنظائر، ص ٦-٩.

مفاسد أو بجلب مصالح»، وهكذا فقد أوضح ما في بعض الأحكام من مفاسد حثاً على اجتنابها، وما في بعضها من مصالح حثاً على إتيانها[١].

ومن العلماء المؤلِّفين موسى بن علي بن وهب بن دقيق العيد الفقيه المولود بقوص من صعيد مصر عام ٦٤١هـ= ١٢٤٣م، وتصدى فيها للإفتاء ونشر العلم وتوفي فيها عام ٦٨٥هـ = ١٢٨٦م، ترك كتاباً في الفقه الشافعي سمَّاه «المغني»[٢].

ومنهم الزركشي محمد بن بهادر بن عبد الله المصري الشافعي (ت ٧٩٤هـ= ١٣٩١م)، من تصانيفه في الفقه «شرح جمع الجوامع» و«شرح المنهاج» و«البحر المحيط»[٣]، وكتابه «خبايا الزوايا» حيث رأى أن الكثير من المسائل الفقهية ذُكرت في غير أبوابها، فشمَّر ساعد الجد وتتبع المسائل وأرجعها إلى أبوابها، ولم يُسمع أن أحداً أقبل على مثل هذا العمل قبله[٤].

ومن العلماء قاضي القضاة نور الدين أبو الثناء محمود بن أحمد، شرف الدين الأنصاري الشافعي (ت ٨٣٤ هـ =١٤٣٠م)، من أهم مصنفاته في الفقه: «تكملة شرح منهاج النووي» لتاج الدين السبكي في ثلاثة عشر مجلداً، و«كتاب التحفة في المبهمات»، و«كتاب اليواقيت المضيئة في المواقيت الشرعية»[٥].

أما في الفقه الحنفي، فظهر من العلماء: عثمان بن علي بن يحيى الزيلعي الحنفي (ت ٧٤٣هـ= ١٣٤٢م)، وصنف «شرح الجامع الكبير»، و«تبيين الحقائق» وشرح فيه كتاب «كنز الدقائق» في فروع الحنفية للشيخ الإمام عبد الله بن أحمد بن محمود المعروف بحافظ الدين النسفي (ت ٧١٠هـ= ١٣١٠م)[٦].

(١) القواعد الكبرى، ص ١٤، وانظر: طبقات الشافعية٢/ ٣٥٢.
(٢) طبقات الشافعية٢/ ١٠٦ وطبقات الشافعية٢/ ٥٩.
(٣) الصواب أن هذا الكتاب في أصول الفقه لا في الفقه. المجلة.
(٤) طبقات الشافعية٢/ ٣١٩-٣٢٠ وإنباء الغمر٣/ ١٣٨- ١٤١ وكشف الظنون٦/ ١٧٥ وخبايا الزوايا، المقدمة، ص٢٤.
(٥) فوات الوفيات١/ ٥٩٨ والضوء اللامع١٠/ ١٢٩ وإنباء الغمر٨/ ٢٤٩.
(٦) الدر الكامنة٣/ ٦١ والفوائد البهية، ص١٩٤- ١٩٥. وانظر: البحر الرائق في شرح كنز الدقائق، ص٩- ١٠.

ومنهم إبراهيم بن علي بن أحمد بن عبد الصمد الحنفي (ت ٧٥٨هـ = ١٣٥٦م)، وقال عنه معاصروه: شيخ الحنفية بالشام، له أرجوزة في «معرفة ما بين الأشاعرة والحنفية من الخلاف»، وله «أنفع الوسائل إلى تحرير المسائل»، و«الفوائد الفقهية البدرية» وهي منظومة ألفية[١].

ومحمد بن محمود بن أحمد البابرتي الحنفي (ت ٧٨٦هـ= ١٣٨٤م)، صنَّف «شرح الهداية» و«شرح مختصر ابن الحاجب»، وهو كتاب في أصول الفقه موسوم بـ «منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل» لمؤلفه جمال الدين بن عمر ابن الحاجب المالكي (ت ٦٤٦هـ= ١٢٤٨م). وأثبت بروكلمان للبابرتي المؤلفات التالية: ـ ثلاث عشرة رسالة في الفقه والفرائض والتفسير، ـ رسالة في اقتداء الحنفية بالشافعية، ـ شرح وصية الإمام الأعظم، ـ رسالة في تجريح تقليد الإمام الأعظم على غيره من الأئمة[٢].

وكمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي، المعروف بابن الهمام الحنفي (ت٨٦١هـ = ١٤٥٧م)، وله «التحرير في أصول الفقه»، و«شرح الهداية»، و«زاد الفقير»[٣].

وظهر في الفقه المالكي: عبد الله بن عبد الرحمن بن عمر الشارمساحي (ت٦٦٩هـ= ١٢٧٠م)، وله من المؤلفات «الفوائد في الفقه»، و«شرح آداب النظر»، و«نظم الدرر» الذي اختصر فيه المدونة الكبرى في الفقه المالكي للإمام مالك بن أنس[٤].

وعيسى بن مسعود بن منصور بن يحيى الزواوي (ت٧٤٣هـ= ١٣٤٣م) الذي انتهت إليه رئاسة المالكية في الديار المصرية والشامية، ومن مؤلفاته: «شرح المدونة»، و«شرح مختصر ابن الحاجب»، و«الرد على ابن تيمية في مسألة الطلاق»، و«إكمال الإكمال» وهو شرح لصحيح مسلم في (١٢) مجلداً، و«شرح جامع الأمهات» وهو كتاب في الفقه المالكي لجمال الدين عمر بن الحاجب المالكي[٥].

(١) الدرر الكامنة١/ ٤٤-٤٥ وأعيان العصر١/ ١٠٠ - ١٠٢.
(٢) الدرر الكامنة٥/ ١٨ وشذرات الذهب٨/ ٥٤٠- ٥٠٥ وتاريخ الأدب العرب٦/ ٣١٢- ٣١٣. وانظر: كشف الظنون٢/ ١٦٢٥.
(٣) الضوء اللامع٨/ ١٢٧ وحسن المحاضرة١/ ٣٩٣.
(٤) الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب، ص٤٤٨، ٤٤٩ وحسن المحاضرة١/ ٣٨٠.
(٥) الديباج المذهب٢/ ٧١-٧٢ والدرر الكامنة٣/ ٢٨٩-٢٩١ وكشف الظنون٣/ ٣٥١.

وأحمد بن محمد بن رشيد الإسكندراني الزبيري (ت٨٠١هـ= ١٣٩٨م) وقد تولى قضاء المالكية في القاهرة، وصنف «شرح مختصر ابن الحاجب»[١].

وبرز في الفقه الحنبلي: تقي الدين أحمد بن عبد الحليم (ت ٧٢٨هـ = ١٣٢٧م)، وكان إنتاجه غزيراً، فمن ذلك: «الفتاوى الكبرى» وهي موسوعة إسلامية وذخيرة علمية وثروة فقهية كبيرة، تقع في نحو (٥) مجلدات، و«الفتاوى الحديثية»، و«فتاوى النساء»، و«تعارض العقل والنقل»، و«منهاج الاستقامة»، و«المائعات وملاقاتها النجاسات»، و«نواقض الوضوء»، و«الجمع بين الصلاتين في السفر»، و«فيما يختلف حكمه بالسفر والحضر»[٢].

ومحمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الحنبلي الشهير بابن قيم الجوزية، من مصنفاته الفقهية «رفع اليدين في الصلاة»، و«حكم تارك الصلاة»، و«حكم إغمام هلال رمضان»، و«التحرير فيما يحل ويحرم من لباس الحرير»، و«بيان الدليل على استغناء المسابقة عن التحليل»، و«كشف الغطاء عن حكم سماع الغناء». وجُمعت فتاوى النساء لابن قيم في كتاب «فتاوى رسول الله ﷺ للنساء»[٣].

ومحمد بن مفلح بن محمد بن مفرج المقدسي الصالحي (ت٧٦٣هـ=١٣٦٢م)، ومن مصنَّفاته كتاب «الفروع» في فقه الإمام أحمد بن حنبل، وأقرّ له العلماء بأهميته الكبيرة، فقد قال عنه أحد أئمة الحنابلة: «من أعظم ما صُنف في فقه الإمام الرباني...وأتمها تحريراً وأحسنها تحبيراً، وأكملها تحقيقاً، وأقربها إلى الصواب طريقاً، وأعدلها تصحيحاً، وأقومها ترجيحاً، وأغزرها علماً»، وله أيضاً «المصالح المرعية في فقه الحنبلية»[٤].

(١) إنباء الغمر٤/ ٤٦-٤٧ والضوء اللامع٢/ ١٩٢-١٩٣ وشذرات الذهب٩/ ١٥-١٦.
(٢) الدرر الكامنة١/ ١٥٤ وما بعد وتذكرة النبيه٢/ ١٨٥ وما بعد.
(٣) الوافي بالوفيات٢/ ٢٧١-٢٧٢ وشذرات الذهب٨/ ٢٧٨- ٢٩١.
(٤) انظر: الفروع١/ ٢٢ وكشف الظنون٦/ ١٦٢.

الخاتمة:

أظهر هذا البحث غزارة إنتاج التأليف في العلوم الدينية في عصر المماليك، ودلَّل على كثرة العلماء في هذا الفن، وارتبط بذلك كثرة في التأليف في كل فنون العلوم الدينية. وهذا كله جعل مؤلفات ذلك العصر الدينية مصادر أساسية للباحثين حتى يومنا هذا.

وقد سلَّطت مؤلَّفات ذلك العصر الضوء على مسائل دينية كثيرة، في التفسير والحديث خاصة، ثم في علوم القرآن.

وأكَّد البحث أنَّ التراث مستمر وقابل للتشكيل وإعادة الصياغة، وهذا يؤكِّد في الوقت نفسه ضرورة متابعة علماء العصور المتأخرة لأسلافهم.

وقد أظهر هذا البحث أنَّ عصر المماليك يحتاج إلى توجيه الأنظار نحو موضوعاته المتشعبة، إذ إنَّ عدداً ليس بقليل من جوانبه لم تصله أقلام الباحثين، مع أنَّ كثيراً منها لا زال مجالاً خصباً للدراسة والبحث والتنقيب، خاصة أنَّ عصر المماليك تعرض ـ والحياة العلمية فيه خاصة ـ لاتهامات وتجنيات بعيدة عن واقعه، وتصدَّر تشويهه بعض المستشرقين أمثال كارل بروكلمان، الذي يصف إنتاج ذلك العصر بأنَّه «إنتاج يكاد يكون خلواً من الأصالة والإبداع بالكلية»[(١)]، مع العلم أنَّ بروكلمان ناقض نفسه في كتابه «تاريخ الأدب العربي» حين خصَّص أكثر من ستمئة صفحة لتعداد مؤلفات عصر المماليك فقط، وهي مؤلفات غصَّت بالجدة وبالإبداع وغزارة الإنتاج[(٢)].

أما المستشرق الآخر جوزيف بورلو، فوصف الثقافة العربية في عصر المماليك بأنَّها كانت «تعيش منطوية على نفسها مع تنازلها عن مكانتها إلى الثقافات الفارسية والتركية»[(٣)].

ولا أُريد أن أستطرد هنا في الشهادات، لذلك سأكتفي بقول الباحث راسم رشدي الذي وصف حالة الظلم التي تعرَّض لها ذلك العصر بقوله: «لعله لم يُظلم عصر من عصور

(١) انظر: تاريخ الشعوب الإسلامية، ص٣٧١.
(٢) انظر: تاريخ الأدب العربي، ج٦.
(٣) الحضارة الإسلامية، ص٢٤٠-٢٤٢.

التاريخ كما ظُلم عصر الدولة المملوكية في مصر والشام، ولعله لم يُظلم أحد كما ظُلم ملوكها، فامتلأت كتب المؤرخين بالمطاعن والاتهامات، وتبارى الكُتَّاب في تضخيم مساوئ ذلك العصر وعيوبه بدون ترو أو إقامة أي وزن للعلم والحقيقة، فكانت نتيجة ذلك التخبط والتجني»[١].

فهل ما كُتب عن عصر المماليك كان موضوعياً وعلمياً، يُسارع رشدي إلى القول: «الباحث المدقق المنصف يستطيع أن يدرك بغير كبير عناء أن كثيراً من الكتابات عن المماليك وملوكهم قد صدرت عن هوى ورغبة في إشباع شهوة، ولم تكن وليدة البحث العلمي الصادق المنزه عن الأغراض، إذ تجد تعمد الإيذاء وشهوة السب واضحين في تلك المؤلفات، في الوقت الذي أنصف فيه بعض مؤرخي الإفرنج هؤلاء الملوك العظام»[٢].

وأختم بإحدى شهادات المستشرقين المتخصصين بدراسة عصر المماليك، وهو الأمريكي (إيرا لابدوس) الذي يقول: «دشَّن عامل التهدئة في سوريا خلال العقود الأولى من القرن الثامن الهجري=الرابع عشر الميلادي حقبة برَّاقة في التاريخ المملوكي، وتمتعت مصر وسوريا بشكل عام بقدر كبير من الازدهار والأمن»[٣].

المصادر والمراجع

١-**إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام**، ١٩٨٧م، ابن دقيق العيد (محمد بن علي)، ت أحمد شاكر، ط٢، بيروت، عالم الكتب.

٢-**الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز**، ١٩٨٧م، ابن عبد السلام (عبد العزيز)، ت رمزي دمشقية، ط١، بيروت، دار البشائر الإسلامية.

٣-**أعيان العصر وأعوان النصر**، ١٩٩٨م، الصفدي (خليل بن أيبك)، ت علي أبو زيد وآخرين، ط١، بيروت، دمشق، دار الفكر.

٤-**الاقتراح في بيان الاصطلاح**، ابن دقيق العيد، ١٩٨٦م، بيروت، دار الكتب العلمية.

(١) مصر والشراكسة، ص١.

(٢) مصر والشراكسة، ص١.

(٣) مدن إسلامية في عهد المماليك، ص٤٢-٤٣.

٥-**الإلمام بأحاديث الأحكام**، ١٩٦٣م، ابن دقيق العيد، ت محمد سعيد المولوي، ط١، الرياض، دار الثقافة الإسلامية.
٦-**الإمام في بيان أدلة الأحكام**، ١٩٨٧م، ابن عبد السلام، ت رضوان غريبة، ط١، بيروت، دار البشائر الإسلامية.
٧-**الأمثال**، ١٩٨٣م، ابن قيم الجوزية، ت سعيد الخطيب، ط٢، بيروت، دار المعرفة.
٨-**إنباء الغمر بأبناء العمر**، ١٩٨٦م، ابن حجر، ط٢، بيروت، دار الكتب العلمية.
٩-**الأوقاف الإسلامية وأثرها في النهضة العلمية في عصر المماليك**، ٢٠١١، عمار النهار، مؤتمر الأوقاف وأثرها في النهضة العلمية، جامعة الشارقة.
١٠-**البرهان في علوم القرآن**، ١٩٩٤م، الزركشي، ت يوسف المرعشلي وغيره، ط٢، بيروت، دار المعرفة.
١١-**تاريخ الأدب العربي**، ١٩٩٣م، بروكلمان (كارل)، تر عبد الحليم نجار وآخرين، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
١٢-**تاريخ الشعوب الإسلامية**، ١٩٦٨م، بروكلمان، تر: نبيه فارس، ومنير بعلبكي، ط٥، بيروت، دار العلم للملايين.
١٣-**تاريخ المماليك**، ٢٠١٣، عمار النهار، منشورات جامعة دمشق.
١٤-**التبيان في أقسام القرآن**، ١٩٩٨م، ابن قيم الجوزية، ت فواز زمرلي، ط٢، بيروت، دار الكتاب العربي.
١٥-**تذكرة الحفاظ**، ب ت، الذهبي، دار إحياء التراث العربي.
١٦-**تذكرة النبيه في أيام المنصور وبنيه**، ١٩٧٦م، ابن حبيب (الحسن بن عمر)، ت محمد أمين، مصر، مطبعة دار الكتب.
١٧-**تفسير سورة الكافرين والمعوَّذتين**، ب ت، ابن قيم الجوزية، القاهرة، المكتبة التوفيقية.
١٨-**التفسير العجيب في تفسير الغريب**، ١٩٩٤م، ابن منير (أحمد بن محمد)، ت سليمان أوغلو، ط١، بيروت، دار الغرب الإسلامي.
١٩-**التفسير القيم لابن القيم**، ١٩٨٩م، ابن قيم الجوزية، جمعه محمد أويس الندوي، ت محمد الفقي، بيروت، لجنة التراث العربي.
٢٠-**تفسير المعوَّذتين**، ب ت، ابن قيم الجوزية، تح سعيد إبراهيم، القاهرة، دار الحديث.
٢١-**جامع الأمهات**، ١٩٩٨، ابن الحاجب، ت عبد الرحمن الأخضر، دمشق، بيروت، اليمامة.
٢٢-**الجامع لأحكام القرآن**، ١٩٩٣م، القرطبي، محمد صدقي جميل وغيره، دار الفكر.

٢٣-**حرز الأماني ووجه التهاني**، ١٩٨٧م، الشاطبي، ط١، بيروت، دار الكتاب النفيس.
٢٤-**الحركة العلمية في مصر في دولة المماليك الجراكسة**، ١٩٩٠، محمد كمال عز الدين ، ط١، بيروت.
٢٥-**حسن المحاضرة**، ١٩٩٧م، السيوطي، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية.
٢٦-**الحضارة الإسلامية**، ٢٠٠١م، جوزيف بورلو، تر ريمة الفوال، دمشق، دار الكتاب العربي.
٢٧-**خبايا الزوايا**، ١٩٨٢م، الزركشي، ت عبد القادر العاني، ط١.
١٨-**الدر المصون في علوم الكتاب المكنون**، ١٩٨٩م، السمين الحلبي، ت أحمد الخراط، ط١، دمشق، دار القلم.
١٩-**الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة**، ١٩٦٦م، ابن حجر، ت محمد جاد الحق، ط٢، مطبعة المدني.
٣٠-**الديباج المذهَب في معرفة أعيان علماء المذهب**، ب ت، ابن فَرحون، ت محمد الأحمدي، القاهرة، دار التراث.
٣١-**سراج القارئ المبتدئ**، ١٩٩٤م، ابن القاصح (علي بن عثمان)، ت أحمد القادري، ط٢، دمشق، مطبعة الإنشاء.
٣٢-**شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، ١٩٩١م، ابن العماد، ت محمود الأرناؤوط، ط١، دمشق، بيروت، دار ابن كثير.
٣٣-**الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**، ب ت، السخاوي، بيروت، دار مكتبة الحياة.
٣٤-**طبقات الحفاظ**، ١٩٧٣م، السيوطي، ت علي عمر، ط١، القاهرة، مكتبة وهبة.
٣٥-**طبقات الشافعية**، ١٩٨٧م، الأسنوي، ت كمال الحوت، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية.
٣٦-**طبقات الشافعية الكبرى**، ١٩٩٢م، السبكي، ط١، هجر للطباعة والنشر.
٣٧-**طبقات المفسرين**، ١٩٧٢م، الداودي، ت علي عمر، ط١، مكتبة وهبة.
٣٨-**عصر سلاطين المماليك ونتاجه العلمي والأدبي**، ب ت، محمود رزق سليم، مكتبة الآداب.
٣٩-**العصر المفترى عليه، عصر المماليك البحرية، دراسة فكرية**، ٢٠٠٧م، عمار النهار، ط١، دمشق، مجموعة الكمال المتحدة، دار النهضة.
٤٠-**غاية النهاية في طبقات القراء**، ١٩٣٣م، ابن الجزري، نشره ج برجشتراسر، مصر، مكتبة الخانجي.
٤١-**فتاوى رسول الله، صلى الله عليه وسلم للنساء**، ٢٠٠٢م، ابن قيم الجوزية، جمع واعتناء خالد السروجي، ط١، دمشق، مكتبة ابن القيم.
٤٢-**الفروع**، ١٩٨٥م، ابن مفلح، ت عبد الستار فرّاج، ط٤، بيروت، عالم الكتب.
٤٣-**الفوائد**، ب ت، ابن قيم الجوزية، ت هاني الحاج، القاهرة، المكتبة التوفيقية.

٤٤-**الفوائد البهية في تراجم الحنفية، ١٩٩٨م**، اللكنوي، اعتنى به أحمد الزعبي، ط١، بيروت، دار الأرقم.
٤٥-**فوات الوفيات**، ب ت، ابن شاكر الكتبي، ت إحسان عباس، بيروت، دار صادر.
٤٦-**القواعد الكبرى، ٢٠٠٠م**، ابن عبد السلام، ت نزيه حماد، عثمان ضميرية، ط١، دمشق، دار القلم.
٤٧-**كشف الظنون، ١٩٨٢م**، حاجي خلفية، بيروت، دار الفكر.
٤٨-**اللآلئ المنثورة في الأحاديث المشهورة، ١٩٩٦م**، الزركشي، ت محمد الصباغ، ط١، بيروت، المكتب الإسلامي.
٤٩-**مدن إسلامية في عهد المماليك، ١٩٨٧م**، إيرا لابدوس، تر علي ماضي، بيروت، الأهلية للنشر والتوزيع.
٥٠-**مصر وبلاد الشام في عصر المماليك**، عمار النهار، ٢٠١٩، دار الإعصار العلمي، الأردن.
٥١-**مصر والشراكسة**، ب ت، راسم رشدي، دار صوت النارتيين.
٥٢-**معرفة القراء الكبار، ١٩٨٤م**، الذهبي، ت بشار معروف وآخرين، ط١، بيروت، مؤسسة الرسالة.
٥٣-**المغني في الضعفاء، ١٩٧١م**، الذهبي، ت نور الدين عتر، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
٥٤-**مناهل العرفان في علوم القرآن، ١٩٩١م**، الزرقاني، الجامعة الأزهرية.
٥٥-**منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، ٢٩٨٥م**، ابن الحاجب، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية.
٥٦-منجد المقرئين ومرشد الطالبين، ب ت، ابن الجزري، راجعه محمد الشنقيطي، أحمد شاكر، دار زاهد القدسي.
٥٧-**المنهل الصافي والمستوفي بعد الوافي، ١٩٨٤م**، ابن تغري بردي، ت محمد أمين وآخرين، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
٥٨-**ميزان الاعتدال في نقد الرجال، ١٩٦٣م**، الذهبي، ت علي البجاوي، ط١، دار إحياء الكتب العربية.
٥٩-**نكت الهميان في نكت العميان، ١٩١١م**، الصفدي، طبعة أحمد زكي بك، مصر، المطبعة الجمالية.
٦٠-**الوافي بالوفيات، ١٩٦٢م**، الصفدي، اعتناء هلموت ريتر، ط٢، دار فرانز شتاينر.

طريقة ترميز الكلمات بالأرقام عند العلماء العرب

أ.د. بثينة جلخي(*)
د. ياسر اسكندراني(**)

الملخص:

أغلب الكتب في الحضارات القديمة، بمختلف أنواع العلوم، كانت تحتوي على العديد من الرموز المختلفة، وذات أشكال عديدة، وبطرائق ترميز متنوعة، وكان من الصعب على الباحث في هذه الكتب، فهم محتوى النصوص فهماً كاملاً، من غير معرفة معاني هذه الرموز.

وسنسلط الضوء في هذا البحث على إحدى طرائق الترميز التي كانت تُستعمل في بعض الكتب العربية، وهي ترميز الكلمات بالأرقام بواسطة حساب الجُمّل.

وقد حاول العلماء العرب والمسلمون تبسيط العلوم ونشرها، ومع ذلك كان هناك بعض العلوم تُعَدُ أكثر غموضاً من غيرها، وتحتوي على العديد من الرموز، وخاصة المؤلفات الكيميائية، وعلم الفلك، وغيرها.

وإحدى هذه الطرائق المُستعملة كانت ترميز الأرقام بالأحرف، والعكس ترميز الكلمات بالأرقام، إذ قام العلماء العرب والمسلمون، بربط الأحرف بالأرقام، وأطلقوا على ذلك حساب الجُمّل، وذكروا كيفية ترميز الأرقام بالأحرف، وكيفية ترميز الكلمات بالأرقام، ووظفوا ذلك ضمن كتبهم، وخصوصاً في كتابة الأزياج الفلكية، وفي الكتب الكيميائية.

كلمات مفتاحية: الرموز، الترميز، حساب الجُمّل، الأزياج الفلكية، الأرقام العربية، الأرقام الهندية، تمثيل الكلمات بالأرقام، الرموز القديمة.

ورد البحث إلى المجلة بتاريخ ٢٠٢٣/١٠/٥

الموافقة على النشر بتاريخ ٢٠٢٣/١٢/١٩

(*) أستاذة في معهد التراث العلميّ العربيّ بجامعة حلب

(**) دكتوراه في تاريخ العلوم الأساسية- معهد التراث العلميّ بجامعة حلب.

The method of encoding words with numbers to Arab scientists

[1]Pro.Bouthaina Jalkhi
[2]Dr.Yasser Iskandarany

Abstract

Most of books in previous civilizations with different types of sciences contained many different symbols with many forms and in many ways and it was difficult for the researcher in these books to fully understand the content of the texts without knowing the meanings of these symbols.

In this research we will shed light on one of the encoding methods which were used in some Arabic books that is coding words with numbers using gematria (Al-Jummal).

Arab and Muslim scientists tried to simplify and disseminate science although there were some sciences that were considered more mysterious than others and contained many symbols especially chemistry, astronomy and others.

One of these methods was encoding numbers with letters and encoding words with numbers where Arab and Muslim scientists linked letters with numbers and called that gematria (Al-Jummal), and they mentioned how numbers are encoded with letters and how words are encoded with numbers and they used that in their books especially in writing Astronomical al'azyaj (Astronomical tables) and in chemistry books.

Key words: symbols, encoding, gematria (Al-Jummal), Astronomical al'azyaj (Astronomical tables), Arabic numerals, Indian numerals, encoding words with numbers, ancient symbols.

This research was submitted to the magazine on 10/5/2023,
Approved for publication on 12/19/2023.

(1) Professor at the Institute of Arab Scientific Heritage at the University of Aleppo

(2) Doctorate in History of Basic Sciences - Scientific Heritage Institute at the University of Aleppo.

١ – المقدمة:

عند العودة إلى أغلب المؤلفات القديمة، لمعظم الحضارات السابقة يُلاحظ وجود العديد من الرموز، بأشكال عديدة ومتنوعة، إذ كان من الصعب معرفة المُراد منها، أو فهم ما تدل عليه، من غير معرفة طريقة لفك طلاسم هذه الرموز.

وأغلب الظن أنه كانت تُعَدُّ بعض أنواع العلوم حكراً على فئة معينة من الناس، ولذلك كان العديد من المؤلفات يحتوي على رموز لا يمكن أن يفهم محتواها، إلا فئة معينة من الناس، ويصعب ذلك على الذين لا يعرفون معاني هذه الرموز.

وسنذكر مثالاً على ما سبق ما ذكره البيروني[١] (تـ٤٤٠هـ/ ١٠٤٨م) عن أصحاب علم الصنعة أي الكيميائيين في الحضارة الهندية قال: "أصحاب هذه الصناعة مجتهدون في إخفائها، ومنقبضون عمن ليس من أهلها، فلذلك لم يتفق لي من جهة الهند الوقوف على طرقهم فيها، وإلى أي أصل يرجعون منها من المعدنيات، أو الحيوان، أو النبات، إلا أني كنت أسمع منهم التصعيد[٢]، والتكليس[٣]،...، فأتفرس فيهم أنهم يميلون إلى الطريق المعدني."[٤]

ومع محاولة العلماء العرب والمسلمين في تبسيط العلوم، ونشرها بين الناس، مثل علم الحساب والجبر، إذ توجد العديد من المؤلفات التي تُبيّن كيفية الجمع، والطرح، وغير ذلك

(١) **البيروني**: محمد بن أحمد البيروني الخُوارزمي (أبو الريحان)، توفي سنة (٤٤٠ هـ/ ١٠٤٨م)، حكيم رياضي فلكي طبيب أديب لغوي، من آثاره: الآثار الباقية عن القرون الخالية، الصيدنة في الطب، الجماهر في معرفة الجواهر، استخراج الأوتاد في الدائرة؛ كحالة عمر رضا، ن ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م- معجم المؤلفين. ج ٣، ص٥٣ (ع: ٣).

(٢) **التصعيد**: شبيه بالتقطير، إلا أنّه أكثر ما يُستعمل في الأشياء اليابسة؛ مفاتيح العلوم، ص ١٤٩.

(٣) **التكليس**: يكون التكليس في الأجساد والأحجار والأملاح والأتفال والأصداف، وذلك بهدم الأجزاء من أجسامها، وحرق ما فيها من الكباريت والأدهان، ويُصيرها نورة بيضاء لا جزء لها، وهو في الأجساد الذائبة على ثلاثة أنواع: نوع بالحرق، ونوع بالتصدية، ونوع بالتلغيم، وفي غيرها بالطرق فقط. سر الأسرار، ص ٤٤ ظ.

(٤) تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذله، ص ١٤٨- ١٥٠.

من العمليات الحسابية البسيطة والمُعقدة، إلا إنه كان هناك بعض العلوم أكثر غموضاً من غيرها، وتحتوي على العديد من الرموز، كما في مجال الكيمياء، والفلك، وغير ذلك، ويجب الإشارة إلى أنه حاول العديد من العلماء العرب والمسلمين كشف اللثام عن هذه الرموز، وكيفية فكها، ومعرفة دلالاتها.

٢ – هدف البحث:

يهدف هذا البحث إلى تسليط الضوء على الطريقة المُستعملة لترميز الكلمات بالأرقام في المؤلفات العربية، وخاصة المؤلفات الكيميائية.

٣ – أهمية البحث:

تكمن أهمية البحث في التعرف على كيفية فك الرموز المُستخدمة بهذه الطريقة، لتسهيل الأمر على الباحثين فهم مُراد المؤلف ومحتوى كتابه.

٤ – منهج البحث:

اعتمدنا في البحث على المنهج التاريخي الاسترادادي، ويقوم هذا المنهج على نشاط علمي ذي طابع ذهني وعملي، يساعد على استرداد الماضي تبعاً لما يتركه من آثار، وقد حاولنا بحسب ما توفر لدينا من مصادر جمع الآراء والأقوال حول هذا الموضوع، مع العلم أن المراجع التي تحدثت عن هذا الموضوع قليلة.

من أجل الدلالة على وجود جزء محذوف من النص المقتبس استخدمنا الرمز،...، ولنميز قولنا عن قول العالم، وضعنا قول العالم بين قوسين " ".

٥ – طريقة استخدام الأرقام في ترميز الكلمات:

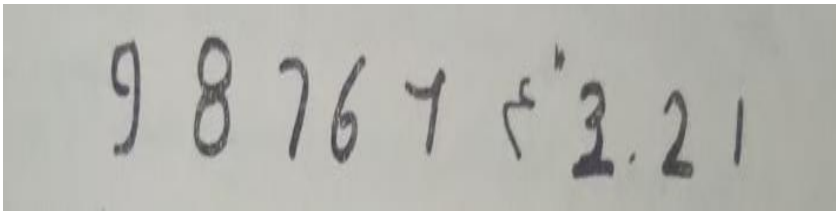
في بعض الأحيان كان العلماء العرب والمسلمون يستخدمون العديد من طرائق الترميز بمؤلفاتهم، في مختلف مجالات العلوم، فنجد أحياناً من يرمز إلى بعض المعلومات عنه، أو عن معلومة معينة، بمعادلة رياضية، أو برموز، فلا يتم معرفة هذه المعلومات بدون حل هذه المعادلة، أو فك هذه الرموز.

ففي مجال الكيمياء على سبيل المثال، تم استخدام أسماء الحيوانات، أو أسماء الكواكب، أو الأرقام، في الإشارة إلى أسماء المواد المُستخدمة في العمليات الكيميائية، وذلك في معظم المؤلفات الكيميائية للعلماء العرب والمسلمين، مع العلم أنه كان في بعض الأحيان يُشار إلى المادة باسمها الصريح.

سنحاول في هذه المقالة التعريف بإحدى هذه طرائق الترميز، وهي طريقة ترميز الكلمات بالأرقام، لذلك بداية سوف نتعرف على الأرقام الهندية، التي كانت مُستخدمة في ذلك الوقت.

٥-١- الأرقم الهندية: "انتشرت الأرقم الهندية على شكلين في العالم الإسلامي: أحدهما: انتشر في المغرب الإسلامي، والثاني: انتشر في المشرق الإسلامي"[١].

٥-١-١ الشكل الأول: هو المُستعمل في المغرب الإسلامي، وهو كما في الصورة رقم (١)، والجدول رقم (١) الذي يُبيّن دلالات هذه الأرقام:



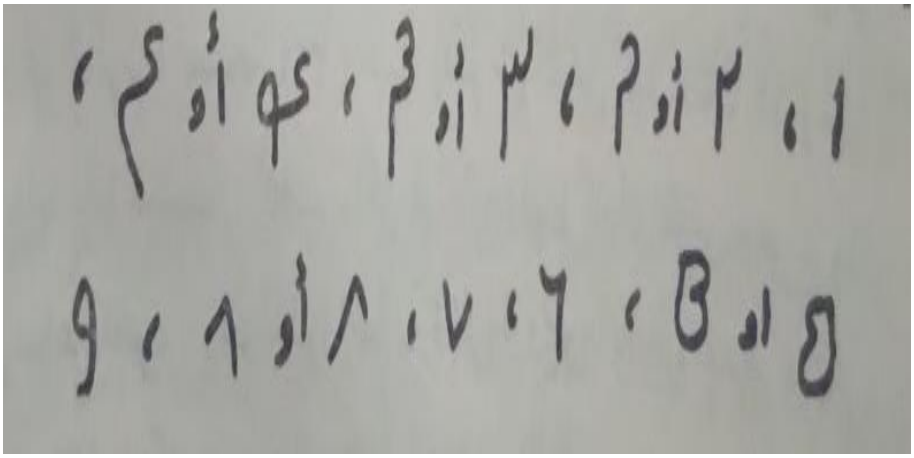
الصورة (١) شكل الأرقام المُستعملة في المغرب الإسلامي

الجدول (١): دلالات الأرقام المُستعملة في المغرب الإسلامي

الرقم بالهندية	١	٢	٣	٤	٦	٦	٧	٨	٩	٥	٠
ما يمثله	١	٢	٣	٤	٥	٦	٧	٨	٩	٠	

٥-١-٢ الشكل الثاني: هو المستعمل في المشرق الإسلامي، وهو كما في الصورة رقم (٢)، والجدول رقم (٢) الذي يُبين دلالات هذه الأرقام:

(١) الفصول في الحساب الهندي، ص ١٤.



الصورة (٢) شكل الأرقام المُستعملة في المشرق الإسلامي

الجدول (٢): دلالات الأرقام المُستعملة في المشرق الإسلامي

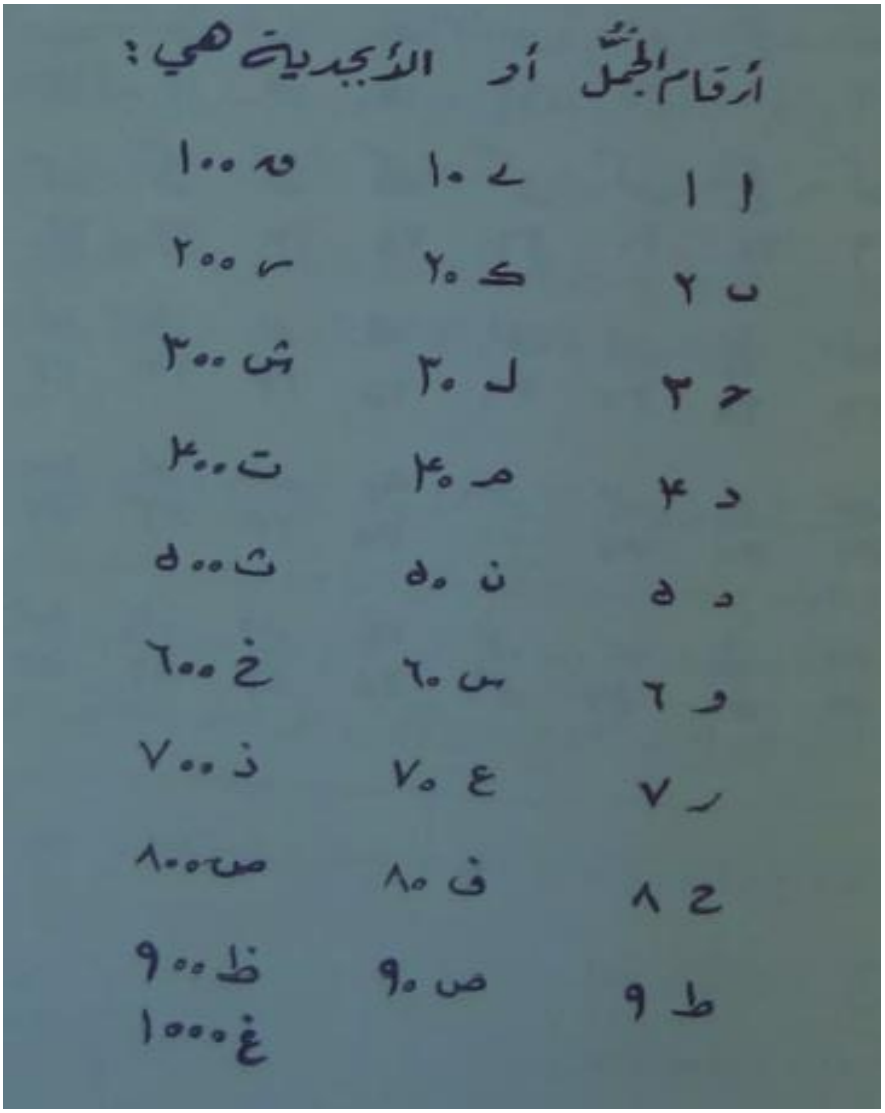
الرقم بالهندية	١	٢	٣	٤	٥	٦	٧	٨	٩	٥	٠
ما يمثله	١	٢	٣	٤	٥	٦	٧	٨	٩	٠	

٥-٢- حساب الجُمّل:

يستطيع كل من يعرف حساب الجُمل أن يكتب ما أراد بالأرقام، إذ يتم تمثيل كل رقم بحرف، "وهي ثمانية وعشرون حرفاً، تسعة آحاد، وتسعة عشرات، وتسعة مئات، ألف واحد، ويتم تركيب باقي الأعداد من هذه الحروف، ويُعرف ذلك بحساب الجُمل المشهور الذي يُستعمل في الزيجات[١]"[٢]، وهي مُرتبة وفق الآتي: أبجد هوز حطي كلمن سعفص قرشت ثخذ ضظغ. ونُبين دلالة كل حرف مع الرقم الذي يُمثله، في الصورة رقم (٣)، والجدول رقم (٣).

(١) **الزيجات**: مفردها الزيج، وهو كل كتاب يتضمن جداول فلكية يُعرف منها سير النجوم ويُستخرج بواسطتها التقويم. المعجم الوسيط. المجلد الأول، ٠ (ز ي ج).

(٢) مفتاح الحساب، ص ١٥٥.



الصورة (٣) مقابلة الأحرف بالأرقام

الجدول (٣): يُبين مقابلة الأحرف بالأرقام ودلالاتها

الحرف		الرقم الذي يمثله	شكله بالمغرب الإسلامي	شكله بالمشرق الإسلامي
بالحالة العادية	بالجُمّل			
أ	ا	١	١	١
ب	ـب	٢	٢	٢
ج	ـج	٣	٣	٣
د	د	٤	٤	٤
هـ	ه	٥	٦	□
و	و	٦	٦	٦
ز	ر	٧	٧	٧
ح	ح	٨	٨	٨
ط	ط	٩	٩	٩
ي	ـي	١٠	١٥	١٥
ك	ـك	٢٠	٢٥	٢٥
ل	ل	٣٠	٣٥	٣٥
م	م	٤٠	٤٥	٤٥
ن	ن	٥٠	٦٥	□٥
س	س	٦٠	٦٥	٦٥
ع	ع	٧٠	٧٥	٧٥
ف	ف	٨٠	٨٥	٨٥

الحرف		الرقم الذي يمثله	شكله بالمغرب الإسلامي	شكله بالمشرق الإسلامي
بالحالة العادية	بالجُمّل			
ص	ص	٩٠	٩٥	٩٥
ق	ق	١٠٠	١٥٥	١٥٥
ر	ر	٢٠٠	٢٥٥	٢٥٥
ش	ش	٣٠٠	٣٥٥	٣٥٥
ت	ت	٤٠٠	٤٥٥	٤٥٥
ث	ث	٥٠٠	٦٥٥	□٥٥
خ	خ	٦٠٠	٦٥٥	٦٥٥
ذ	ذ	٧٠٠	٧٥٥	٧٥٥
ض	ض	٨٠٠	٨٥٥	٨٥٥
ظ	ظ	٩٠٠	٩٥٥	٩٥٥
غ	غ	١٠٠٠	١٥٥٥	١٥٥٥

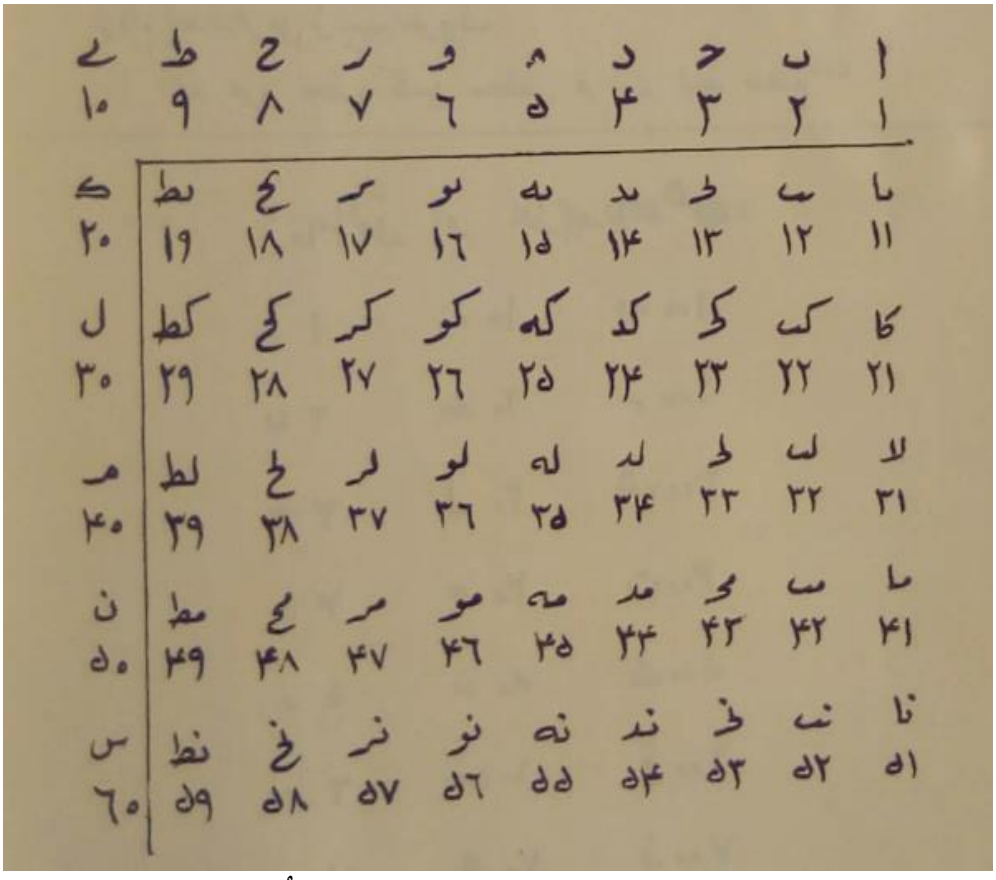
"تُركب باقي الأعداد من هذه الحروف، فنقدم الأكثر على الأقل، وإذا تكرر عدد الألوف نقدم عددها على حرف الغين، ولا تُوضع نقطة لأحرف الباء والجيم والزاي والياء ولا يتم بدون الجيم لتتميز عن الحاء."[١] أي: يتم التمييز بين الحروف المتشابه وفق الآتي:

- يُكتب حرف الجيم بالشكل التالي (حـ)، وحرف الحاء بالشكل الآتي (ح)، وحرف الخاء بالشكل الآتي (خ)، لتميّزها عن بعضها بعضًا.

(١) **مفتاح الحساب**، ص ١٥٥.

- يكتبُ حرف الراء بالشكل الآتي (ﺭ)، لتمييزه عن حرف الزين الذي يرمز له بالرمز (ر).

- يُكتب حرف الياء بالشكل (ے). على سبيل المثال تُكتبُ الأرقام من ١ إلى ٦٩ بالجُمّل كما هو مبيّن بالصورة (٤)، والجدول رقم (٤).



الصورة (٤) تمثيل الأرقام من ١ حتى ٥٩ بالجُمّل

الجدول (٤): تمثيل الأرقام من ١ حتى ٥٩ بالجُمّل

الأحرف بالجُمّل	ا	ب	ح	د	هـ	و	ر	ح	ط
ما تمثله	١	٢	٣	٤	٥	٦	٧	٨	٩
نموذج عن كتابة الأرقام المُركبة من ١٠ إلى ٦٩									
ے	يا	ييـ	يحـ	يد	يه	يو	ير	يح	يط
١٠	١١	١٢	١٣	١٤	١٥	١٦	١٧	١٨	١٩
ک	كا	كيـ	كحـ	كد	كه	كو	كر	كح	كط
٢٠	٢١	٢٢	٢٣	٢٤	٢٥	٢٦	٢٧	٢٨	٢٩
ل	لا	ليـ	لحـ	لد	له	لو	لر	لح	لط
٣٠	٣١	٣٢	٣٣	٣٤	٣٥	٣٦	٣٧	٣٨	٣٩
م	ما	ميـ	محـ	مد	مه	مو	مر	مح	مط
٤٠	٤١	٤٢	٤٣	٤٤	٤٥	٤٦	٤٧	٤٨	٤٩
ن	نا	نيـ	نحـ	ند	نه	نو	نر	نح	نط
٥٠	٥١	٥٢	٥٣	٥٤	٥٥	٥٦	٥٧	٥٨	٥٩

٥-٣- طريقة الترميز الأحرف بالأرقام: بوساطة حساب الجُمل يمكننا تمثيل الأرقام بالأحرف، كما أظهرنا سابقاً، وفي المقابل يمكننا أيضاً استبدال الأحرف بالأرقام، وكتابة ما نريد من الكلمات باستخدام الأرقام، ويتم ذلك بمراعات النقاط الآتية:

- تُمثَّل تسعة الحروف الأولى، بحسب ترتيب حروف الجُمّل، بالأرقام من ١ إلى ٩، كما هو مبين بالجدول رقم (٥).

الجدول (٥): تمثيل الأحرف بالأرقام للمجموعة الأولى من ١ إلى ٩

	ا	ب	حـ	د	هـ	و	ر	ح	ط
بالمغرب الإسلامي	١	٢	٣	٤	٦	٦	٦	٨	٩
بالمشرق الإسلامي	١	٢	٣	٤	□	٦	٧	٨	٩

- تُمثَّل تسعة الحروف الثانية، بحسب ترتيب حروف الجُمّل، بالأرقام من ١ إلى ٩، بإضافة نقطة أو خط، فوق الرقم أو أسفله، وعلى سبيل المثال نعتبر بأنه يتم وضع النقطة أعلى الرقم، كما هو مبين بالجدول رقم (٦).

الجدول (٦): تمثيل الأحرف بالأرقام للمجموعة الثانية من ١٠ إلى ٩٠

	ے	ك	ل	م	ن	س	ع	ف	ص
بالمغرب الإسلامي	i	2̇	3̇	٤̇	٦̇	٦̇	٦̇	٨̇	٩̇
بالمشرق الإسلامي	i	٢̇	٣̇	٤̇	□̇	٦̇	٧̇	٨̇	٩̇

– تمثَّل تسعة الحروف الثالثة، بحسب ترتيب حروف الجُمّل، بالأرقام من ١ إلى ٩، بإضافة نقطتين أو خطين، فوق الرقم أو أسفله، وعلى سبيل المثال نعتبر بأنه يتم وضع نقطتين أعلى الرقم، كما هو مبين بالجدول رقم (٧).

الجدول (٧): يُبين تمثيل الأحرف بالأرقام للمجموعة الثانية من ١٠٠ إلى ٩٠٠

	ق	ء	ش	ت	ث	خ	ذ	ض	ظ
بالمغرب الإسلامي	ؤ	ؤ	ؤ	ؤ	ؤ	ؤ	ؤ	ؤ	ؤ
بالمشرق الإسلامي	ؤ	ؤ	ؤ	ؤ	ؤ	ؤ	ؤ	ؤ	ؤ

– يتم تمثيل حرف الغين بالرقم ١ بإضافة ثلاثة نقط أو خطوط فوق الرقم أو أسفله، وعلى سبيل المثال نعتبر بأنه يتم وضع ثلاثة نقط أعلى الرقم، كما هو مبين بالجدول رقم (٨):

الجدول (٨): يُبين تمثيل حرف الغين

	غ
بالمغرب الإسلامي	ؤ
بالمشرق الإسلامي	ؤ

– من أجل الفصل بين الكلمات، لتمييز فيما بينها يتم بحسب ما يلي:

- يُفصَلُ بين الكلمات بالرمز (□)، أو (٠٠)، بحيث تُوضع بين الأرقام التي تُمثل الكلمة الواحدة.
- يُفصَلُ بين الكلمات، بترك فراغ بين الأرقام التي تُمثل الكلمة الواحدة.
- يُفصَلُ بين الكلمات، بالوصل بين الأرقام التي تُشكل الكلمة الواحدة.
- يُفصَلُ بين الكلمات، بتكرار أحد الحروف بين الأرقام التي تُشكل الكلمة الواحدة.
- قد لا يترك الكاتب في بعض الأحيان، فاصلًا بين الكلمات.

٥-٦- أمثلة متنوعة:

٥-٦-١ المثال الأول: إذا أردنا أن نكتب اسم محمد، فإننا نقوم باستبدال حرف الميم بالرقم (٤٠)، وحرف الحاء بالرقم (٨)، وحرف الدال بالرقم (٤)، كما هو مُبين بالجدول رقم (٩)

الجدول (٩): تمثيل كلمة محمد بالأرقام

	محمد				الرمز
	م	ح	م	د	
في المغرب الإسلامي	٤٠	٨	٤٠	٤	٤٠ ٨ ٤ ٤
في المشرق الإسلامي	٤٠	٨	٤٠	٤	٤٠ ٨ ٤ ٤

إذا أردنا أن نكتب اسم أحمد، فإننا نقوم باستبدال حرف الألف بالرقم (١)، وحرف الحاء بالرقم (٨)، وحرف الميم بالرقم (٤٠)، وحرف الدال بالرقم (٤)، كما هو مُبين في الجدول رقم (١٠).

الجدول (١٠): تمثيل كلمة أحمد بالأرقام

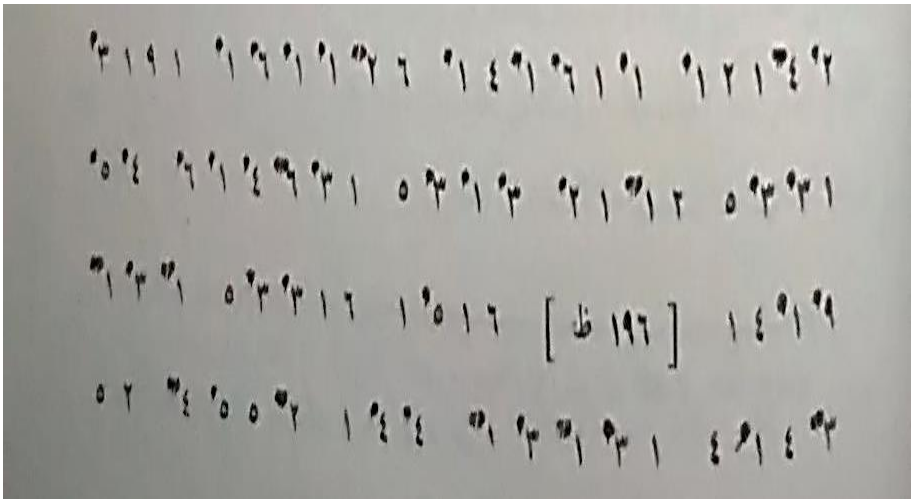
	أحمد				الرمز
الأحرف	أ	ح	م	د	
في المغرب الإسلامي	١	٨	٤٠	٤	٤٠ ٨ ١ ٤
في المشرق الإسلامي	١	٨	٤٠	٤	٤٠ ٨ ١ ٤

وإذا أردنا كتابة جملة، مثل بسم الله الرحمن الرحيم، نستبدل كل حرف بالرقم الذي يقابله، كما سبق، ونفصل بين الكلمة والأخرى بالرمز (٠٠)، كما هو مُبيّن في الجدول رقم (١١).

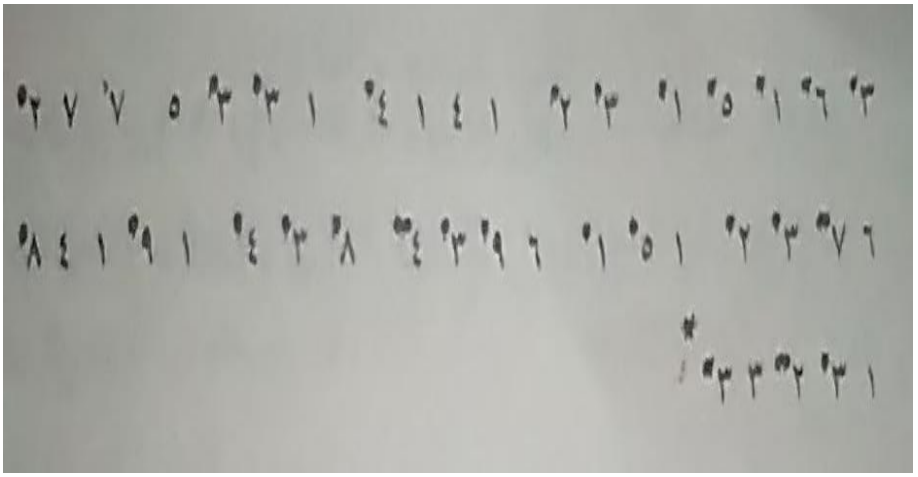
الجدول (١١): تمثيل بسم الله الرحمن الرحيم بالأرقام

الكلمة	تمثيلها بالمغرب الإسلامي	تمثيلها بالمشرق الإسلامي
بسم	٤٦٢	٤٦٢
الله	٦٣٣١	٣٣١ □
الرحمن	٦٤٨٢٣١	٤٨٢٣١ □
الرحيم	٤١٨٢٣١	٤١٨٢٣١
تصبح الجملة على الشكل التالي		
بالمغرب الإسلامي	٤٦٢٠٠٦٣٣١٠٠٦٤٨٢٣١٠٠٤١٨٢٣١	
بالمشرق الإسلامي	٤٦٢٠٠٣٣١٠٠ □ ٤٨٢٣١٠٠ □ ٤١٨٢٣١	

٥-٦-١ - المثال الثاني: لمعرفة معنى الأرقام[1] المُبينة بالصورة رقم (٥) و (٦)



الصورة (٥) النص المُرمز



الصورة (٦) تتمة النص المُرمز

نستخدم الخطوات السابقة لفك هذه الرموز، وعلى سبيل المثال استخدمنا الأرقام المُستخدمة في المشرق الإسلامي، نوضح ذلك في الجدول رقم (١٢)

(١) يوجد هذا النص المُرمز في كتاب الفصول في الحساب الهندي، ص ٣٨٩،٣٩٠.

الجدول رقم (١٢): يُبين معنى الأرقام الموجودة بالصورة (٥) و (٦)

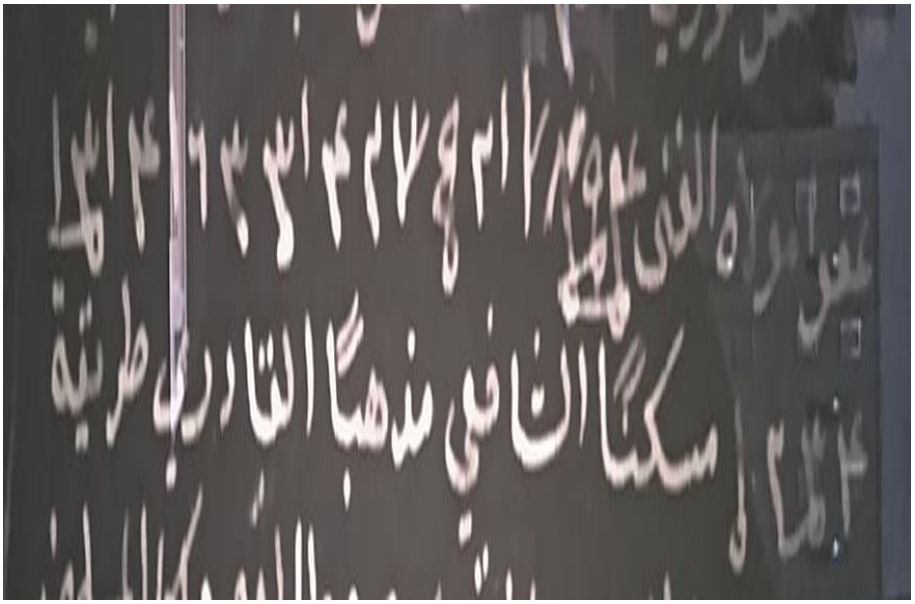
الكلمة	الأحرف	الأرقام
كتابي	ك ت ا ب ي	٢ ٤ ١ ٢
ياسيدي	ي ا س ي د ي	١ ٦ ٤
ورييسي	و ر ي ي س ي	٦ ٦ ٢
أطال	ا ط ا ل	١ ٩ ١ ٣
الله	ا ل ل هـ	١ ٣ ٣
بقاك	ب ق ا ك	٢ ١ ٢
ليله	ل ي ل هـ	٣ ٣
الخميس	ا ل خ م ي س	١ ٣ ٦ ٤ ٦
من صيدا	م ن ص ي د ا	٤ ٩ ١ ٤
وأنا	و ا ن ا	٦ ١ ١
والله	و ا ل ل هـ	٦ ١ ٣ ٣
قلق	ق ل ق	٣
شديد	ش د ي د	٣ ٤ ٤
القلق	ا ل ق ل ق	١ ٣ ٣
مما	م م ا	٤ ٤
رهنت	ر هـ ن ت	٢ ٤

الكلمة	الأحرف	الأرقام
به	ه ب	٢ □
لساني	ي ن ا س ل	٣ ٦ ١ □ أ
لك	ك ل	٣ ٢
ادام	م ا د ا	١ ٤ ١ ٤
الله	ه ل ل ا	١ ٣ ٣ □
عزك	ك ز ع	٧ ٧ ٢
وذلك	ك ل ذ و	٦ ٧ ٣ ٢
أني	ي ن ١	١ □ أ
وصلت	ت ل ص و	٦ ٩ ٣ ٤
فلم	م ل ف	٨ ٣ ٤
أصادف	ف د ا ص ا	١ ٩ ١ ٤ ٨
الرجل	ل ج ر ل ا	١ ٣ ٢ ٣ ٣

فيصبح النص على الشكل الآتي: " كتابي يا سيدي ورئيسي أطال الله بقاك ليلة الخميس من صيدا وأنا والله شديد القلق مما رهنت به لساني لك أدام الله عزك وذلك أني وصلت ولم أصادف الرجل."[١]

(١) الأقليدسي– الفصول في الحساب الهندي. ص ٣٩٠.

٥-٦-١ المثال الثالث: "التعرف على معاني الأرقام الموجودة ضمن مخطوطة المصنفة، باسم كتاب في علم الكاف في الشين والقاف والملاغم والمباقل والتكليس والتصعيد والتقطير في البراني والجَوَّاني، لمؤلف مجهول، وهي عبارة عن نسخة ميكروفيلم موجودة بمعهد التراث العلمي العربي برقم (١٦١٢)، حيث قام المؤلف بترميز اسمه بالأرقام،"[1] كما هو مبيّن بالصورة رقم (٧):



الصورة (٧) رمز لاسم صاحب المخطوطة

نستخدم الخطوات السابقة لفك هذه الرموز، مع الأخذ بعين الاعتبار أن المؤلف قام باستبدال الأحرف، بالأرقام، كل حرف بما يقابله في حساب الجُمّل، وكان يضع نقطة أسفل الرقم، ولم يترك فراغاً، أو حرفًا مُميزًا، ليفصل بين الكلمات، وأنه قام بوصل بين الأرقام الثلاثة

(١) إسكندراني ياسر، ١٤٤٢هـ/ ٢٠٢١م – الملاغم (ماهيتها، أنواعها، استخداماتها) في التراث العلمي العربي. رسالة قدمت لنيل درجة الدكتوراه في تاريخ العلوم الأساسية بمعهد التراث العلمي العربي بإشراف الدكتورة بثينة جلخي وبمشاركة الدكتور محمد سلطان، معهد التراث العلمي العربي، جامعة حلب، ص ٢٩٨،٢٩٩.

الأولى بالرقم (٨) الذي هو من أصل الكلمة، وقام بالإشارة إلى أن الرقم (٩) مكرر بالرمز (٨)، الموجود فوق الرقم (١)، ورمز للألف المقصورة برقم واحد، ووضع خطاً في منتصف الرقم، على الشكل الآتي (١)، ونبين ذلك في الجدول رقم (١٢)

الجدول رقم (١٢): يُبين معنى الأرقام الموجودة بالصورة (٧)

الكلمة	الأحرف						الأرقام					
مصطفى	ى	ف	ط	ص	م		١	٨	٩	٩	٤	
ابن	ن		ب		ا		□		٢		١	
عبد	د		ب		ع		٤		٢		٧	
الجواد	د	ا	و	ج	ل	ا	٤	١	٦	٣	٣	١
الادلبي	ي	ب	ل	د	ا	ل	١	٢	٣	٤	١	٣	١

فيصبح النص على الشكل الآتي: عبد لمولاه الغني مصطفى ابن عبد الجواد الإدلبي مسكناً الشافعي مذهباً القادري طريقة.

-الخاتمة.

قام العلماء العرب والمسلمون بربط الأحرف بالأرقام، وأطلقوا على ذلك اسم حساب الجُمّل، ورُتِّبت الأحرف بحسب الآتي:

أبجد هوز حطي كلمن سعفص قرشت ثخذ ضظغ.

بيّن العلماء العرب والمسلمون الطريقة التي تُستبدلُ فيها الأرقام بالأحرف، واستخدموا ذلك في مؤلفاتهم، وخاصة في كتابة الأزياج في علم الفلك، وبالمقابل أيضاً أشاروا إلى طريقة استبدال الأحرف بالأرقام، إذْ كان بعض العلماء العرب والمسلمين، يستخدمون هذه الطريقة في بعض مؤلفاتهم، على سبيل المثال في مجال علم الكيمياء، فتم استخدامها أحياناً في كتابة أسماء المواد المُستخدمة في العمليات الكيميائية، أو اسم المؤلف، وغير ذلك.

ويُشار إلى أنه، مع وجود قاعدة عامة لاستبدال الأحرف بالأرقام، إلا أنه في بعض الأحيان كان لكل مؤلف قواعد خاصة به، يتميّز بها عن غيره، وذلك بأن يضع خطًّا أو خطين أعلى أو أسفل الرقم، بدلاً من النقطة والنقطتين للتمييز بين منزلة العشرات والمئات، أو أن يضع حرفًا معيَّنًا للفصل بين الكلمات، أو يكتب الأرقام متسلسله من دون ترك أي فراغ، أو ما يدل على نهاية الكلمة، وغير ذلك.

-النتائج.

١. ربط العلماء العرب والمسلمون الأحرف بالأرقام، وأطلقوا على ذلك اسم حساب الجُمّل، وتم استخدامه مثل إحدى الطرائق التي يتم فيه الترميز في مؤلفاتهم، مع العلم أنه كان هناك طرائق متنوعة أخرى، وخاصة في مجال المؤلفات الكيميائية، حيث كان يتم استخدام أسماء الكواكب، أو الحيوانات، في التعبير عن أسماء المواد وغير ذلك.

٢. قام العلماء العرب والمسلمون، باستخدام ترميز الأرقام بالأحرف، في مؤلفاتهم، وخاصة في كتابة الأزياج الفلكية.

٣. قام العلماء العرب والمسلمون، باستخدام ترميز الأحرف بالأرقام، في مؤلفاتهم وخاصة في المؤلفات الكيميائية.

٤. وضع العلماء العرب والمسلمون إطارًا عامًّا لفك الترميز من هذا النوع، ويشار إلى أنه قد يكون لبعض المؤلفين رموزهم الخاصة بهم، من دون الخروج عن الإطار العام ، ويتم التعرف على ذلك من خلال قراءة مؤلفات المؤلف، إذ كان المؤلف عادة يذكر ذلك ضمن أحد مؤلفاته.

٥. يُعدُّ حساب الجُمّل أحد الأمور المهمة التي يُفضل الإلمام بها، أو الاطلاع عليه، لمن يريد البحث في المخطوطات العربية ودراستها، وخاصة في مجال الفلك والكيمياء.

المصادر والمراجع:

١- **تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة**، البيروني، أبو الريحان (ت ـ ٤٤٠هـ/ ١٠٤٨م)، صُحح عن النسخة القديمة المحفوظة في المكتبة الأهلية بباريس [مجموعة شيفر رقم ٦٠٨٠] بإعانة وزارة المعارف للحكومة العالية الهندية، طُبع بمطبعة مجلس دائرة المعارف العثمّانية، حيدر اباد الدكن.

٢- **سر الأسرار**، الرازي، محمّد بن زكريّا أبو بكر (ت٣١٣هـ-٩٢٥م) نسخة مصورة من مكتبة جوتنجن برقم (٩٥).

٣-**الفصول في الحساب الهندي**، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، الإقليدسي أحمد بن ابراهيم تحقيق: أحمد سعيدان، معهد التراث العلمي العربي، جامعة حلب، سورية.

٤-**مفاتيح العلوم**، ١٣٤٢ه، الخوارزميّ، عُني بنشره وتصحيحه للمرة الأولى إدارة المطبعة المنيرية بمصر، مطبعة الشرق لصاحبيها عبد العزيز ايد وأخيه، مصر.

٥-**مفتاح الحساب**، ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م، جمشيد الكاشي، تحقيق وتقديم ودراسة: نادر النابلسي، مطبعة جامعة دمشق، سوريه.

٦-**معجم المؤلفين**، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م، عمر رضا كحالة، الجزء الثالث، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.

٧-**المعجم الوسيط**، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م، فئة من المؤلفين، أشرف على الطبع حسن علي عطية، محمد شوقي أمين، المجلد الأول، الجزء الأول، الطبعة الثانية، دار إحياء التراث العربي.

٨-**الملاغم (ماهيتها، أنواعها، استخداماتها) في التراث العلمي العربي** (١٤٤٢هـ/ ٢٠٢١م)، ياسر إسكندراني، رسالة قدمت لنيل درجة الدكتوراه في تاريخ العلوم الأساسية بمعهد التراث العلمي العربي بإشراف الدكتورة بثينة جلخي وبمشاركة الدكتور محمد سلطان، معهد التراث العلمي العربي، جامعة حلب، سورية.

اللّام الزّائدة، ووظيفتُها الإعرابيّة

د. محمّد محمود الدّغيم (*)

المُلخّص:

حرف (اللّام) في اللغة العربيّة مِن أهمّ حُروفِ المعاني التي كثُر استعمالُها وتشعَّبَتْ مواقِعُها، وتعدّدت معانيها حتى رَبَتْ على الثلاثين. وهي نوعان عاملة، وغير عاملة. والعاملة قسمان: جارة وجازمة. وزاد الكوفيون: النّاصبة للفعل، وغير العاملة خمسة أقسام: لام ابتداء، ولام فارقة، ولام الجواب، ولام موطئة، ولام التعريف، عند من جعل حرف التعريف أحادياً.

وقد تباينت آراء العلماء وتعارضت اجتهاداتهم، فمنهم من بَسَطَ حتى تداخلت أقسامُها، ومنهم من أوجز حتى نَقَصَ، ومنهم مَنْ أفرد لها كُتُبًا باسمها.

واللام تكون أَصْلاً وبَدَلاً وزَائِدةً، واستقصاء معانيها الجمّة، ههنا، غير ممكن؛ لذا أقتصر هذا البحث على اللام الزائدة ووظيفتها الإعرابيّة، فقد ذهب كثيرٌ مِن النّحويّين إلى جواز زيادة اللّام، وسمّوها: (اللَّام الزّائِدَة، أو لام الصّلة أو لام الإقحام أو لام التقوية..).

كلمات مفتاحيّة: اللام الزائدة، لام التقوية، حروف المعاني.

ورد البحث إلى المجلة بتاريخ ٢٠٢٣/٩/١٥

الموافقة على النشر بتاريخ ٢٠٢٣/١٢/١٩

(*) دكتوراه في النحو والصرف، مُدرّس لدى وزارة التربية بدولة الكويت.

The extra letter L (Lām) and its grammatical function

Dr. Muhammad Mahmoud Al-Daghim(*)

Summary:

The letter L (Lam) in the Arabic language is one of the most important letters of meaning that is widely used, has many locations, and has multiple meanings that exceed thirty.

Among them are two types: the active and the non-active, and the active is of two types: the one that makes the noun in the genitive case and the one that makes the verb affirmative. The Kufans added a fifth type, which is the accusative case for the verb. There are five types of non-functional Lāms: the starting lam, the discontinuing lam, the answer lam, the oath lam, and the definite lam, according to those who make the definite letter univocal.

The opinions of scholars differed and their jurisprudence differed. Some of them expanded it until its sections overlapped, some of them summarized and reduced it, and some of them devoted books to it in its name. The Lām is an original, a substitute, and an additional word, and investigating its vast meanings here is not possible.

Therefore, this research was limited to the extra Lām and its grammatical function. Many grammarians have argued that it is permissible to add the Lām, and they called it: (the extra Lām, or the Lām of connection, or the Lām of interjection, or the Lām of strengthening..).

Keywords: extra Lām, strengthening Lām, letters of meanings.

This research was submitted to the magazine on 9/15/2023,
Approved for publication on 12/9/2023.

(*) A secondary school teacher - Ministry of Education in the State of Kuwait since ٢٠٠٧AD, and is still at his job.

مقدّمة:

قسّم معظمُ النّحاة " اللام" الزّائدة إلى ضربين: **أحدهما مُطَّرِد، والآخر غير مُطَّرِد.** فالمُطَّرِد أنْ تُزاد مع المفعول به، بشرطين: **الأول**: أن يكون العامل مُتعدّيًا إلى واحد، **والثّاني**: أن يكون العاملُ قد ضَعُفَ، بتأخيره أو بكونه فَرعًا في العمل، أو باجتماعهما معًا، وتُسمّى هذه اللّامُ اللّامَ المَزِيدةَ للتّقوية، وإليك تفصيل ذلك:

أوّلاً: الزيادة المطّردة: وهي ثلاثة أنواع:

١ - اللام المزيدة لتقوية عامل ضَعُفَ بتأَخُّره، كقوله تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَرْهَبُونَ﴾[1] [الأعراف:٧/ ١٥٤]، قوله: " لِرَبِّهِم": اللام زائدة للتّقوية حيث ضعف العامل بتأخره، فـ «ربّهم» مفعول مُقدّم. وقال الكوفيّون **:**هي زائدة. وقال الأخفش: هي لام المفعول لأجله، وقال المُبرِّدُ **:**هي مُتعلِّقةٌ بمَصْدرٍ مَحذوفٍ، والتقدير: الذين هم رَهْبتُهم لِرَبّهم. وفيه حذْفُ المَصْدرِ وإبقاء معموله[2]. وكقوله[3]**:**﴿إِنْ كُنْتُمْ لِلرُّءْيا تَعْبُرُونَ﴾، وقوله:" للرّؤيا": اللام زائدة للتقوية، فقد ضَعُف الفعل بتأخُّره، فتَقَوَّى باللّام، و « الرُّؤيا» مفعول به، وقوله:﴿ وَإِذْ بَوَّأْنا لِإِبْراهِيمَ مَكانَ الْبَيْتِ﴾ [4].

٢ - اللّام الزّائدة لكون العامل فَرعًا في العمل، نحو قوله تعالى: ﴿وهُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَهُمْ ﴾ [البقرة:٩١]. «وهو الحَقُّ» حاليّة. «مُصَدّقًا»: حال مُؤكّدة مِن «الحَقّ»، و«ما» مفعول به، واللّام زائدة. وكقوله:﴿فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ﴾ [البروج: ٨٥/ ١٦]. «فَعَّالٌ»: خَبرٌ خامس، واللّام زائدة للتقوية، و«ما» اسم موصول مفعول به. ونحو قوله: ﴿نَزَّاعَةً لِلشَّوَى﴾

(١) الجواهر للباقولي ٣/ ١١٤٤، والبحر ٢/ ٣٧٨، والمغني: ٢٨٦(ط. قباوة).

(٢) البحر ٤/ ٣٩٨، العكبري ١/ ١٥٨، الجمل ٢/ ١٩٢، المغني: ٢٨٧.

(٣) المقتضب٢/ ٣٧، والكامل:٤٠٤-٤٠٥، وابن يعيش٨/ ٢٥-٢٦، واللامات للزجاجي: ١٤٧، و كشف المشكلات٢/ ٣٥٨.

(٤) الجواهر للباقولي٣/ ١١٤٤، والكشف ٢/ ٣٥٨. وانظر حاش:٤ منه.

[المعارج: ٧٠ :١٦]. " نزَّاعةً "حال مِن الضّمير المستتر في (لَظَى)؛ لأنّها بمعنى التلظِّي. "للشَّوى" مفعول به لـ"نزَّاعة"، واللام زائدة للتقوية.

٣- اللام الزائدة لاجتماع التّأخير والفرعيّة في العامل، نحو قوله تعالى: ﴿وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ﴾[الأنبياء:٢١/ ٧٨]. اللام في:«لِحُكْمِهِم» زائدة للتّقوية، و«حُكْمِهم» مفعول «شاهدين» ، و«شاهدين» خبر «كُنا». فزيادتها في ذلك مَقِيسَة؛ لأنّها مُقوّيةٌ لِلْعامِل.

ثانياً: الزّيادة غير المُطّردة: فيما عدا ما تقدّم، كزيادتها في المواضع الآتية:

١ -اللّام الدَّاخِلَة فِي خبر المُبْتَدَأ، نَحْو قول الرّاجز: أُمُّ الحُلَيْس لَعَجُوزٌ شَهْرَبَهْ [(١)]؛ أَي: فانية. وَقيل الأَصْل لَهِي عَجُوز. وقال يونس: " زيد –والله– لَواثِقٌ بِكَ.

٢- زِيدت اللاَّم في خبر أنَّ المفتوحة، في بعض القراءات الشّواذّ، كقراءة سعيد بن جُبَيرٍ[(٢)] : ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا أَنَّهُمْ لَيَأْكُلُونَ الطَّعَامَ﴾ [الفرقان ٢٥ :٢٠] فقُرِئَ بفتح همزة (إنَّهم). ومنه قوله:﴿لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ [الحِجر: ١٥/ ٧٢] قرأ أبو عمرو في رواية الجَهْضَمِيّ (أنَّهم) بفتح الهمزة على زيادة اللام[(٣)]

وقوله تعالى: ﴿أَمْ لَكُمْ كِتَابٌ فِيهِ تَدْرُسُونَ * إِنَّ لَكُمْ فِيهِ لَمَا تَخَيَّرُونَ﴾ [القلم٦٨:٣٧، ٣٨]

(١) الرجز لرؤبة في ملحق ديوانه:١٧٠، وشرح التصريح ١/ ١٧٤، ولهُ أو لعنترة بن عروس في خزانة الأدب: ١٠/ ٣٢٣، وشرح شواهد المغني:٢/ ٦٠٤، والمقاصد النحوية ١/ ٥٣٥، ٢/ ٢٥١، وبلا نسبة في تخليص الشواهد: ٣٥٨، وجمهرة اللغة: ١١٢١، والجنى الداني: ١٢٨، ورصف المباني: ٣٣٦، وسرّ الصناعة١/ ٣٧٨، ٣٨١، وشرح ابن عقيل: ١٨٥، والمغني:٣٠١، أم الحليس: الأتان، الحلس: كساء رقيق يوضع تحت برذعة الدابة. شهربة: عجوز كبيرة. الشاهد فيه: قوله " لعجوز " حيث زاد اللام في خبر المبتدأ، والذهاب إلى زيادة اللام أحد تخريجات في هذا البيت، ومنها أن " عجوز " خبر لمبتدأ محذوف كانت اللام مقترنة به، والتقدير: أمُّ الحُلَيس لَهِيَ عجوزٌ.

(٢) العكبري ٢/ ٨٤، والخصائص: والشعر للفارسي: ٧٤، والجواهر للباقولي١/ ٣٧٠، والاستدراك له: ٥٥٠، والبحر ٦: ٤٩٠، والمغني: ومعجم القراءات ٦/ ٣٣٥.

(٣) ابن خالويه: ٧١، والعكبري ٢/ ٤١، والبحر ٥/ ٤٦٢.

قَرَأَ طلحَةُ، والضَّحاكُ (أَنَّ لَكُم) بفتح الهمزة، واللام في (لَمَا) زائدة[١].

وأحْسنُ ما زِيدَتْ في خَبرِ المُبتدأ المعطوف بعْدَ (إنّ) المُؤكَّدِ خبرُها بها، كقول الشاعر: [الكامل]

إنَّ الخِلافَـــةَ بعـــدَهُم لَذَميمَـــةٌ وخلائِـــفٌ طُـــرَفٌ لِمَـــا أَحْقِـــرُ[٢]

فأدخل اللام في قوله: "لذميمة" وفي قوله: "لِمَّا أحقر" وهما خبران، ولكن دخولها ههنا حسن لتقدم إن؛ لأنّها في أحد الجزأين.

٣- زيدت قبل أنْ المصدريّة المُؤَوّلة مع صلتها بمصدر مُؤَوّل مرفوع على أنّه نائب فاعل، نحو قول الشاعر: [الطويل]

بَكَيْـتُ أبـا بكْـرٍ وقَـدْ حِيـلَ دُونَـهُ وحُـقَّ لَأَنْ أبْكِـي عَلَيـهِ وأَجْزَعَـا[٣]

فاللام في (لأنْ) حرف جرّ زائد. أنْ: حرف مصدري ونصب. والمصدر المُؤَوَّل مِنْ أنْ وصلتها في محل جرّ لفظًا باللّام ورفعٍ محلًّا على أنّه نائب فاعل لـ " حُقّ" ، أي حُقَّ البكاءُ.

٤- زِيدت فِي خبر لَكِن، على مذهب الكوفيين ومَنْ وافَقَهم مِنَ البصريّين[٤]، نحو قَوْله[٥]: (ولكنَّني مِنْ حُبِّها لَكَميدُ). وذهب ابنُ مالكٍ وغيرُه إلى عدم الاحتجاج به؛ إذْ لا

(١) ابن خالويه: ١٦٠، والبحر ٨: ٣١٥، والمغني: ٥١٣(ط. قباوة).

(٢) لم يعلم قائله وهو من الكامل في شرح التسهيل لابن مالك (٢/ ٣١)، ومعاني الفراء (٣/ ٤٥)، والتذييل والتكميل ٥/ ١٢٠، وشرح ابن الناظم على الألفية: ١٧٣، والعيني:٢/ ٢٥٢ ، والبهجة المرضية: ٣٨. والشاهد قوله: (وخلائف طُرَفٌ لِمَّا أحقرُ) حيث زيدت اللام في خبر المبتدأ المعطوف بعد « إنّ » المؤكد خبرها باللام.

(٣) البيت من قصيدة في رثاء الخليفة أبي بكر الصديق، رضي الله عنه، لأبي المُشْمَعِلِّ كثير مولى عبد الله بن مصعب الزّبيريّ. جمهرة نسب قريش وأخبارها للزّبير بن بكّار ١/ ١٥٤.

(٤) وافقهم أبو حيان في التذييل ٥/ ١١٨.

(٥) لا يُعْلَم قائله، ولا صدره، الكميد: الحزين، وهو في: سر الصناعة: ٣٨٠، والجواهر للباقولي: ٣٧١، والاستدراك له:٥٥٣، والخزانة٤/ ٣٤٣، وشرح أبيات المغني ٤/ ٣٥٦- ٣٥٨. والاستشهاد بالبيت في ==

يكاد يُعرف له نظيرٌ في كلام العرب وأشعارهم، ولو كان قياسًا مُطردًا لكثر في كلامهم وأشعارهم كما جاء في خبر" إنّ "، وفي عدم ذلك دليل على أنّه شاذٌ لا يُقاس عليه. وأيَّد مذهبَ الكوفيّين أبو حيّان مُفنّدًا اعتراضَ ابن مالك السابق [١].

٥- زيدت فِي خبر مَا النّافية في قوله: [البسيط]

أَمْسَى أَبَانُ ذَلِيْلاً بَعْدَ عِزَّتِهِ وَمَا أَبَانُ لِمَنْ أَعْلاَجِ سُوْدَانِ[٢]

وَقيل: (ما) اسْتِفْهَام على سبيل التحقير، وَتمّ الْكَلَام عِنْد أبان، ثمَّ ابْتَدَأَ لِمَنْ أَعْلاج، والتَّقْدِير: لَهُو مِن أَعْلاج سَودان[٣]

٦- وَمِمَّا زيدت فِيهِ أَيْضًا خبر "مازَالَ"، نحو قول كُثَيّر:

وَمَا زِلْتُ مِنْ لَيْلَى لَدُنْ أَنْ عَرَفْتُهَا لَكَالْهَائِمِ الْمُقْصَى بِكُلِّ مُرَادِ[٤]

أي: لدَن معرفتي إيّاها.

قوله "ولكنني لعميد" حيث قرن خبر "لكن" باللام التي تدخل في بعض المواضع لتفيد الكلام فضل توكيد، والبصريون يرون هذا شاذًّا لا يُقاس عليه، والكوفيون يرونه سائغًا جائزًا.

(١) قال أبو حيان:" وهذا لا يقدح في الاحتجاج، بل متى رُوِي أنّه مِن كلام العرب فليس مِنْ شرطِهِ تعيينُ قائله. وأمّا كونُه لا تتمّةَ له فلا يقدح في ذلك.. وفي كتاب س أبيات استشهد بها لا يُعرف قائلُها، ولا تُروى إلا مِن (الكتاب)، واكتفينا بنقل س إياها واستشهاده بها". التذييل والتكميل (ت. هنداوي) ٥/ ١١٨.

(٢) البيت بلا نسبة في المغني: ٣٠٤ (قباوة)، وشرح شواهد المغني٤/ ٣٥٥؛ وهمع الهوامع ١/ ١٤١. والتذييل والتكميل: ١٢١و ١٤٣. أبانُ: اسم رجل. أعلاج: جمع عِلْج، وهو الكافر من غير العرب. سودان: جمع أسود. والشاهد فيه قوله: "وما أبان لمن" حيث جاءت " اللام" بمعنى " إلا " لإفادة الاستثناء عند الكوفيين. وذهب ابن مالك وغيره إلى أنَّ اللّام زيدت في خبر مَا النافية.

(٣) التذييل والتكميل لأبي حيان (ت. هنداوي) ٥/ ١٤٣.

(٤) البيت لكثير عزة بروايات مختلفة، وهو في ديوانه: ق٤، ٤٤٣، وتذكرة النّحاة: ٤٢٩، والخزانة١٠/ ٣٢٨، وشرح شواهد المغني ٢/ ٦٠٥، والاستدراك للباقولي:٥٥٢، وبلا نسبة في تخليص الشّواهد:٣٥٧، وهمع الهوامع ١/ ١٤١. اللُّغة: لدن: ظرف زمان بمعنى مذ أو عند. المُقصَى: المبعد. المراد: مكان يُسار فيه ذهابًا وإيابًا. الشَّاهد: قوله: (لكالهائم) حيث زاد اللّام في خبر (ما زال) شذوذًا.

٧- **وفي خبر " أمسى "**؛ كقولِهِ:

مَرّوا عِجالاً وَقَالُوا: كَيفَ صَاحبكُم قَالَ الَّذِي سَأَلُوا: أَمْسَى لَمَجْهودا[١]

أدخل اللام على خبر أمْسَى، وهو شاذٌ.

٨- **وزيدت في المفعول به للتوكيد**[٢]، نحو قوله تعالى: ﴿قُلْ عَسى أَنْ يَكُونَ رَدِفَ لَكُمْ﴾ [النمل:٧٢] يريد: رَدِفَكُم، وَقِيلَ: رَدِفَهُ وَرَدِفَ لَهُ، فَتُزَادُ اللَّامُ لِلتَّوْكِيدِ، عَنِ الْفَرَّاءِ أَيْضًا. كَمَا تَقُولُ نَقَدْتُهُ وَنَقَدْتُ لَهُ، وَكِلْتُهُ وَوَزَنْتُهُ، وَكِلْتُ لَهُ وَوَزَنْتُ لَهُ، وَنَحْوَ ذَلِكَ[٣]. وإليه ذهب أبو الحسن طاهر بن بابشاذ[٤]. وذهب أبو حيّان إلى أنَّ[٥]: أصل "ردف" التّعَدّي بمعنى: "تَبع ولَحِقَ"، فاحتمل أن يكون مُضمّنًا معنى اللّازم؛ ولذلك فسَّرَهُ ابنُ عبّاس وغيرُه بـ"أَزِف وقرُب"، لمّا كان يجيءُ بعد الشّيء قريبًا منه ضمّنَه معناه، أو مزيد اللام في مفعوله لتأكيد وصول الفعل إليه".

---

(١) الشاهد فيه: " أمسى لَمَجْهودا " زيدت اللّام في خبر أَمْسَى على الشّذوذ. جُمْلَة أَمْسَى لمجهودا: مقول القَوْل. وَاسم أَمْسَى ضمير مستتر يعود على صاحبكم. مجهودا: خبرها. والبيت شرحَهُ مُفصّلًا البغداديُّ في الخزانة (٤/ ٣٣٠): "بما يُغنينا عن بسط القول فيه. والبيت أنشده ثعلب غير معزو إلى قائل". مجالس ثعلب:١٢٩، وكتاب الشعر:٧٤، والخصائص ١/ ٣١٦، و٢/ ٢٨٣، وابن يعيش ٨/ ٦٤. والاستدراك للباقولي: ٥٥١. وفي التذييل والتكميل: ٥/ ١٢٠، برواية:(مَرّوا عَجالَى فقَالُوا: كَيفَ سَيِّدُكُمْ فقَالَ مَنْ سَأَلُوا: أَمْسَى لَمَجْهُودا)

(٢) اختلف الناس في زيادة اللام ههنا، لم يُجزها سيبويه، وأجازها الفرّاءُ والمُبرّدُ والزّجاجي وغيرهم، وخَصَّ ابنُ عصفور زيادتها ههنا بالضَّرورة. شرح أبيات المغني ٤/ ٣٠٦، معاني القرآن للفراء ١/ ٢٢٢، واللامات للزجاجي: ١٤٧.

(٣) كشف المشكلات٢/ ٦١٥، والجواهر٢/ ٧٨٤، و١١٤٤، الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١٣/ ٢٣٠.

(٤) المساعد على تسهيل الفوائد لابن عقيل ١/ ٤٢٧.

(٥) البحر ٧/ ٩٥. ودراسات لأسلوب القرآن الكريم ١/ ٥٦١.

وقال ابن عصفور[1]: ما كان من هذا النوع يحلّ بنفس المفعول، فالأصل تعدّيه بنفسه والحرف زائد، نحو: مَسَحْتُ برأْسِي ومَسَحْتُ رأْسِي، وخَشَّنْتُ بصَدْرِه وصَدْرَه، لأنّ التخشين يحلّ بالصدر، ومنه قول الشاعر: [الوافر]

فَلَـــــمَّا أنْ تَوَاقَفْنَـــــا قَلِـــــيلاً أَنَخْنَـــــا لِلْكَلَاكِـــــلِ فَارْتَمَيْنَـــــا[2]

أي :أَنَخْنَا الكَلاكِلَ، وقول الآخر: [الكامل]

مَـــا كُنْـــتُ أَخْـــدَعُ لِلْخَلِيـــلِ بِخُلَّـــةٍ حَتَّـــى يَكُـــونَ لِيَ الْخَلِيـــلُ خَـــدُوعَا[3]

أراد: ما كنْتُ أَخدَعُ الخليلَ، فزاد اللّام للتأكيد، وقول الآخر: [الطويل]

يَـــذُمُّونَ لِلـــدُّنْيَا وَهُـــمْ يَحْلِبُونَهَـــا أَفَـــاوِيقَ حَتَّـــى مَـــا يَـــدِرُّ لَهَـــا فَضْـــلُ[4]

أراد: يذمّون الدّنيا. فأكَّدَ الكلامَ باللّام. وُيروى: (يَذُمُّونَ لِي الدنيا)[5] بالياء. قَالَ أَرْطَأَةُ بنُ سُهَيَّةَ المُرِّيُّ[6]: [الطويل]

(١) المساعد على تسهيل الفوائد ١/ ٤٢٧.

(٢) قائله عبد الشارق بن عبد الْعُزَّى الجُهَنيّ في الحماسة للتبريزي ١/ ١٧١، وفي شرح الجمل ١/ ٣٠٨، والمقرَب١/ ١١٥، والتذييل٣/ ٨٢، ٦٣٨، وشرح أبيات المغني ٤/ ٣٠٦. الشاهد: (أَنَخْنَا لِلْكَلَاكِلِ) يُريد:" أنخنا الكلاكل" قيل: زيدت " اللام " تقويةً للعمل في المفعول متأخّرًا عن عامله للضّرورة.

(٣) لم أقف على قائله. والشاهد فيه: "للخليل" زيدت اللام في المفعول. ورد في: زاد المسير ١/ ٤٠٧، والبحر المحيط ١/ ٤٩٤، والغرّة في شرح اللمع لابن الدهان١/ ١٩٦.

(٤) ورُوي: (حتى لا يدرها نعل)، والبيت لعبد الله بن همام السلُولي في: إصلاح المنطق: ٢١٣، والكامل ١/ ٥٥، والصّحاح:١٦٤٦ (ثعل)، واللسان [وضع، فوق ، ثعل]. وعُزِي في المخصص: (وضع)، لهمام بن مرة، وبلا عَزْوٍ في: مجالس ثعلب: ٤٤٧، وجمهرة اللغة، والتهذيب: [وضع]. [البيت هو البيت من القصيدة رقم(٣٠) في: شعر بني سلول، صنعة الدكتور وليد السراقبي،ط١،مؤسسة البابطين، الكويت: ٧٩ص: ٢٠١٠]، وتخريجه ثمة.[المجلة].

(٥) وهي الرواية الراجحة، والسياق يؤيدها، فالبيت مقارنة بين موقفهم من الدنيا وموقف الشاعر منها [المجلة].

(٦) البيت له في حماسة المرزوقي:١٤٣٥، والتبريزي: ٤/ ٤، وبلا عَزْوٍ في الكامل للمبرّد ١/ ٦٦(ت. الدالي)، والمساعد على تسهيل الفوائد ١/ ٤٤٨. والتذييل والتكميل ٧/ ٦٦.

تَمَنَّــتْ، وذاكُــمْ مِــنْ سَــفَاهَةِ رَأْيِهــا لَأَهْجُوهَــا لَمَّــا هَجَتْنِــي مُحَــارِبُ[1]

والتقدير: تَمَنَّتْ هَجْوَها.

٩- وَفِي الْمَفْعُول الثَّانِي لأرى فِي قَول بَعضهم:" أَرَاكَ لَشَاتِمِي، وإِنِّي رَأَيْتُه لَسَمْحًا "[2]. وذهب بعضهم[3] إلى أنّ اللام المُقَوِّيّة غيرُ زائدة؛ إذْ جعلوا التقْوِيَةَ معنىً مِنْ جُمْلَةِ المعاني التي تُستفادُ مِن اللام.

١٠- زيادة اللام في الاستثناء[4]، نحو قوله تعالى: ﴿وَلَا تُؤْمِنُوا إِلَّا لِمَن تَبِعَ دِينَكُمْ﴾ [آل عمران: ٣/ ٧٣] أي: فَلَا تُؤْمِنُوا أَنْ يُؤْتَى أَحَدٌ مِثْلَ مَا أُوتِيتُمْ إِلَّا مَنْ تَبِعَ دِينَكُمْ. فَالْكَلَامُ فِيهِ تَقْدِيمٌ وَتَأْخِيرٌ عَلَى هَذِهِ الْقِرَاءَةِ[5]، وَاللَّامُ زَائِدَةٌ في الاستثناء، و « مَنْ» في موضع نصب على الاستثناء مِنْ أحد[6]. وقُدّمَ المُستثنى على المُستثنى منه، وهو قليل في التنزيل العزيز، فدَلَّ على جَوازِ " ما قام إلاّ زَيدًا أحَدٌ "[7].

---

(١) الشاهد فيه: لأهجوها، فاللام: حرف جرّ زائد في المفعول به المصدر المؤول. أهجوها: فعل مضارع منصوب بأنْ مُضمرة بعد اللام، وها: في محل نصب مفعول به. والمصدر المؤوّل: أنْ أهجوها، في موضع جرّ لفظًا باللام، منصوب محلًا على أنه مفعول به للفعل: تمنّت.

(٢) الشاهد فيه: لشاتمي، لسمحا، زيدت اللام في المفعول الثاني لـ" رأى" القلبية. سر الصناعة:٣٧٩، والاستدراك للباقولي: ٥٥١.

(٣)تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد، لناظر الجيش ٦/ ٩٣٥.

(٤) هذا ظاهر قول الفرَّاء وأجازه النّحاس ومَن وافقه، واختار أبو حيّان عدم زيادتها. معاني القرآن للفراء:١/ ٢٢٢-٢٢٣، وكشف المشكلات للباقولي١/ ٢٤٢، والجواهر له ١/ ١٩٩، و٥٩، و١١٣. والاستدراك للباقولي: ١٥٤.

(٥) هي قراءة الجماعة غير ابن كثير ومجاهد، فقرأا بالاستفهام. معجم القراءات للخطيب ١/ ٥١٩- ٥٢٠، وكشف المشكلات للباقولي (ط. دار القلم)١/ ٢٤١.

(٦) وقيل في توجيه الآية غير ذلك. معاني القرآن للفراء ١/ ٢٢٢-٢٢٣، التبيان للعكبري ١/ ٢٧١، والاستدراك للباقولي: ١٤٤- ١٤٥، وكشف المشكلات ١/ ٢٤٢، والجواهر ، والبحر ٢/ ٤٩٥.

(٧) كشف المشكلات ٤/ ١٤٠٠، والجواهر٣/ ١١٤٧.

وهو ظاهِرُ قوْلِ الفرّاءِ ومَن وافقه، وأجازه النّحاس، واختار أبو حيّان أنّها غيرُ زائدة، وأنّ آمَن ضُمِّنَ معنى أقرَّ واعترفَ[1].

١١- كما زِيدَتْ في اسم كان المُؤَخّر، نحو قول الفَرَزْدَق: [الكامل]

قَــدْ كــانَ فِيَّ لَــوَ انَّ دَهْــرًا رَدَّني لِبَنِــيَّ حتّــى يكْــبُروا لَمتاعــا[2]

١٢- زيادة اللام في (لعلّ)، ذهب النّحويون[3] ،خلافًا للكوفيين ومن تبعهم، إلى أنّ أصل" لَعَلّ " "عَلَّ"، وأنَّ اللام في أوّلها مزيدة، واستدلوا على ذلك بقول الرّاجز:

يا أَبَتَا علَّكَ أو عَسَاكا[4]

وأنشد الفراء[5]: [الرّجز]

عَلِّ صُروفِ الدَّهْرِ أَو دَوْلاتِها

يُــدِلْنَــنــا اللَّــمَّــة مــن لَــمَّــاتِــهــا

فتسْتَرِيح النفْسُ مِنْ زَفْــرَاتِــهَاْ

(١) معاني القرآن للفراء ١/ ٢٢٢-٢٢٣، وكشف المشكلات(حاشية المُحقق٢) من ١/ ٢٤٢.

(٢) الشاهد فيه: لَتاعا، ووجه الكلام (متاع) بالرّفع اسم كان مؤخّرًا، واللام: زائدة، ولا أعلم لنصبه وجهًا. ديوانه: ٢/ ٥١٥(ط. الصّاوي)، والاستدراك لباقولي: ٥٥١، والجواهر له ١/ ٣٧١.

(٣) الشاهد فيه: " علك " حيث أسقط اللام الأولى من لعل، وفيه خلاف للنحاة حول " عسى" وتلخيصه أن عسى في هذا البيت ونحوه ليست فعلًا ناسخًا، بل هي، ههنا، حرف ترج ونصب مثل لعل، والضمير المتصل بها في محلّ نصب اسمها، وخبرها محذوف، أي عساك تبقى. الكتاب ١/ ٣٨٨، اللامات للزجاجي: ١٣٥، و كتاب الشعر للفارسي: ٧٤. والخصائص ١/ ٣١٧، والإنصاف:(م.س ٢٦)، والمغني(ط. قباوة): ٢١١، و٢١٤، و٨٧٥.

(٤) البيت لرؤبة في ديوانه:١٨١، ومن شواهد سيبويه١/ ٣٨٨، وشرح المفصل: ١١٤٢، والمغني:٢١١، و٢١٤(ط. قباوة)، وشرحه البغدادي في الخزانة "٢/ ٤٤١" وابن جني في الخصائص "٢/ ٩٦" الإنصاف: (م.س:٢٦)

(٥) الشاهد فيه: " عل" فقد سقطت لامها الأولى وجاءت على الأصل. معاني القرآن للفراء: ٣/ ٩، ٢٣٥، واللامات: ١٣٥، وسر الصناعة ١/ ٤٠٧، والخصائص: ١/ ٣١٦، والإنصاف١/ ٢٢٠،ورصف المباني:٣٢٢، والمغني:٢١٥(ط. قباوة).

قالوا: فلو كانت اللام أصلية في أوّلها لم يجز حذفها؛ لأنّ المعنى بها كان يكمل، وفِيها ثمانيةٌ وعشرونَ لُغَةً، وهي: عَنَّ، وغَنَّ، وأنَّ، ولأَنَّ، ولَوَنَّ، ورَعَلَّ، ولَعَنَّ، ولَغَنَّ، ورَغَنَّ، وَيُقَال: علِيَّ أَفْعَلُ، وعَلَّني أَفْعَلُ، ولَعَلِّي أَفْعَلُ، وَلَعَلَّني أَفْعَل، وَلَعَنِّي، وَلَعَنَّنِي وَلَغَنِّي، وَلَغَنَّنِي، وَلَوَنِّي، وَلَوَنَّنِي، ولأَنِّي، ولأَنَّنِي، وأنِّي، وأَنَّني، ورَغَنِّي، وَرَغَنَّني [1].

١٣- زيادتها في (كأن) على نحو ما أنشده ابن الأعرابي من قول الراجز[2]:

ثُمَّـــتَ يَغْـــدو لَكَـــأَنْ لَمْ يَشْـــعُرِ رِخْـــوَ الإِزارِ رُمّـــح التّبَخْـــتُرِ

أي كأنْ لَمْ يَشْعُرْ.

١٤- وكذلك تكون اللام الثانية في قوله[3]: (لِهَنَّكِ فِي الدنيا لَباقِيةُ العُمْرِ)

فاللامان: الأولى في" لِهَنَّكِ" لام الِابْتِدَاء. وَأما الثَّانِيَة " فِي لباقية الْعُمرِ"فزائدة كزيادتها فِي قِرَاءَة سَعيدِ بنِ جُبَير[4]: ﴿إِلّآ أَنَّهُمْ لَيَأْكُلُونَ الطَّعَامَ﴾ [الفرقان: ٢٥/ ٢٠]. وَذهب الزّجاج إِلَى أَن اللَّام الأولى هِيَ لَام إِنّ، وَاللَّام الثَّانِيَة زَائِدَة، وَاخْتَارَهُ أَبُو عَليّ فِي التَّذْكِرَة القصرية وأيَّدَه وأوضَحَه. وَتَبِعَهُ تِلْمِيذُه أَبُو الْفَتْح ابن جني[5]

١٥- قد تُزاد اللّام مع " إنْ " الشّرطيّة، كما ذكر ابن هشام، نحو قَوْلك:" لَئِن قَامَ زيد أقِم أَو فَأَنا أقوم أَو أَنْت ظَالِم لَئِن فعلت فَكل ذَلِك خَاص بالشعر"[6]، ومنه قول الشاعر: [الطويل]

---

(١) اللامات للزجاجي: ١٣٥، والمفصل للزمخشري:٤٠١، والتاج [لعل]

(٢) الشاهد فيه:" لَكَأَنْ " دخول اللام الزائدة على كأن. الخصائص ١/ ٣١٧، شرح أبيات مغني اللبيب ٤/ ٣٥٩، وارتشاف الضرب ٥/ ٣٩٨.

(٣) صدره: ثَلَاثِينَ حولًا لَا أرى مِنْك رَاحَة. الخصائص١/ ٣١٧، وشرح حماسة التبريزي٢/ ٤١٣. والخزانة ١٠/ ٣٣٨.

(٤) معجم القراءات للخطيب ٦/ ٣٣٥، والخصائص ١/ ٣١٦، و٢/ ٢٨٥، والاستدراك: ٥٥٠، والجواهر ١/ ٣٧٠.

(٥) الخزانة: ١٠/ ٣٣٧، والخصائص: ١/ ٣١٧. والتذييل والتكميل: ٥/ ١٢٣.

(٦) مغني اللبيب: ٣٠٦ (ط. قباوة)، والمساعد على تسهيل الفوائد ٢/ ٣٢٦.

لَـئِن كَانَـت الـدُّنْيَا عَـليّ كَـمَا أَرَى تَبـاريحَ مِـنْ لَـيْلَى فلَلْمَـوْتُ أَرْوَحُ[1]

ومنه قول الآخر: [الطويل]

لَـئِنْ كـانَ مـا حُدِّثْتُـهُ اليَـوْمَ صـادِقًا أَصُـمْ في نَهـارِ القَـيْظِ لِلشَّـمْسِ بادِيـا[2]

وقوله:[البسيط]

أَلْمِـمْ بِزَيْنَـبَ إِنَّ البَـيْنَ قَـدْ أَفِـدا قَـلَّ الثَّـواءُ لَـئِنْ كـانَ الرَّحيـلُ غَـدَا[3]

بل هي في ذلك كلّه زائدة كما تقدّمت الإشارة إليه.

١٦- وتُزاد مع الجار والمجرور للتوكيد، كقول الشاعر: [الوافر]

فَـلا واللهِ مـا يُلَفـى لِمَـا بِي وَلا لِلِمَـا بِهِـم أبَـدًا دَوَاءُ[4]

١٧ - وتزاد مع لولا للتوكيد أيضًا كما في قول الشاعر: [الوافر]

لَلَـوْلا قَاسِـمٌ ويَـدَا بَسِـيلٍ لَقَـدْ جَـرَّتْ عَلَيْـكَ يَـدٌ غَشُـومُ[5]

---

(١) البيت لذي الرّمة في (ديوانه: ٨٦)، والتباريح: الشدائد: ج. تبريح. والبيت شاهد على زيادة لام القسم قبل أداة الشرط (إنْ)، والجواب (فلَلموت أروح) يكون للشرط. المغني: ٣٠٨(ط. قباوة)، وشرح أبيات المغني للبغدادي٤/ ٣٦٦،

(٢) أصوم: أقوم. المغني: ٣٠٨(ط. قباوة)، وشرح شواهد المغني للبغدادي ٤/ ٣٧١.

(٣) البيت لعمر بن أبي ربيعة في (ديوانه: ٣٨٣). أَلْمِمْ بها: زُرْها، أفد: قرب، الثواء: الإقامة. الشاهد فيه: " لئن كان " فقد يُستغنى بعد " لئن" عن جواب الشرط، لتقدم ما يدل عليه، فيحكم بأن اللام زائدة. والتقدير: إنْ كان الرحيلُ. المغني: ٣٠٨. والجنى الداني: ١٣٨، والخزانة ١١/ ٣٤٠، والمساعد على تسهيل الفوائد ٢/ ٣٢٦.

(٤) البيت لمسلم بن معبد الوالبيِّ في خزانة الأدب ٢/ ٣٠٨، ٣١٢، ٥/ ١٥٧، ٩/ ٥٢٨، ٥٣٤، وشرح شواهد المغني: ٧٧٣؛ وبلا نسبة في الإنصاف: ٥٧١؛ والجنى الداني:٨٠، و٣٤٥، والخصائص ٢/ ٢٨٢؛ ورصف المباني: ٢٠٢، ٢٤٨، ٢٥٥، ٢٥٩؛ وسر الصناعة:٢٨٢، ٣٣٢، والمحتسب ٢/ ٢٥٦؛ ١٠٢. الشاهد قوله: "للما بي" حيث أكد الشاعر اللام الجارة، وهي حرف غير جوابي، توكيدًا لفظيًّا، فأعادها بلفظها الأول نفسه من غير أن يفصل بين المؤكد والتوكيد. والتوكيد على هذا الشكل شاذٌّ.

(٥) الخزانة ١٠/ ٣٣٣ ، وسر الصناعة ٢/ ٨٥، واللسان [غشم].

فاللَّام الدَّاخِلَة على لَوْلَا زَائِدَة، وَأمّا لَام لقد بِدُونِ لَوْلَا، فَالْمَشْهُور أَنَّهَا لَام الْقسم.

١٨ - وزيدت في " بَعْد"، كقول الشاعر: [الطويل]

ولَــوْ أَنَّ قَــوْمِي لَمْ يكونــوا أَعِــزَّة لَبَعْـدُ لقـد لاقيـتَ لا بـدّ مَصـْرَعا[١]

أدخل "اللام" فِي (بَعد) وليس بِموضعها، ومثله قول أبي الجَرّاح: إنّي لَبِحمْدِ اللهِ لَصالِحٌ.

١٩- لامُ البُعد [٢]: تُزادُ اللام قَبلَ كافِ الخِطابِ في آخر أسماء الإشارة التي للمفرد، مُبالَغَةً في الدّلالَةِ على البُعدِ. فتزاد مع "الكاف"، نحو: ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَـٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة ٢]. و نحو:"تلك الصحارى ميادين أعمال ناجحة".

ولا تلحق من أسماءِ الإِشَارةِ: المُثَنَّى، ولا "أُولَئِك" للجمع، في لغة مَنْ مَدَّه (أمَّا مَن قَصَر أَدَاة الجمع، فقال:" أولا " بدل " أولاء"، يأتون باللام، قال شاعرهم:[الطويل]

أولالِــكَ قَــومِي لم يَكونُــوا أُشَــابةً وهــل يَعِــظُ الضِّــلِّيل إلاّ أولاَلِكَــا[٣]

وإنّما جعلوا اللام هنا زائدةً لِسُقوطها في بعض تصاريفها، فالأئمّة عَدُّوا اللّام مِن الزَّوائِدِ هُنا، ووجهُ ذلك أنَّ أسماءَ الإشارة قد ثَبُتَ لها مِن التّصرُّفِ ما لا يُنكَرُ مَعَهُ دعوى الزِّيادة فيها كالتّثنيةِ والتّصغيرِ ووقوعها صِفاتٍ ومَوصُوفاتٍ وغيرَ ذلك مِن الأحكامِ الخاصّة بالمُتَصرِّفِ فلذلك صَحّت دَعْوى الزّيادة فيها. والله أعلم.

---

(١) البيت بلا نسبة في معاني القرآن للفراء ٢/ ٣٠، و في رصف المباني:٢٤١، ٢٤٨؛ وسر الصناعة١/ ٣٩٣.

(٢) سر الصناعة ٢/ ٦، و التذييل والتكميل٣/ ١٨٩، التاج [أولو] والنحو الوافي ١/ ٣٢٦، و معجم قواعد اللغة العربية للدقر ٢/ ٦٨. الشاهد فيه: فاللام الأولى في لبعد زائدة مؤكدة والتي في لقد هي الجواب.

(٣) الشاهد فيه:"أولالك" زيدت اللام في اسم الإشارة هنا لأنها تسقط في بعض تصاريفها، وقيل هي لغة أسد وربيعة وقيس يلحقون لام البعد لاسم الإشارة الذي للمفرد والجمع في حال القصر. اللامات:١٣٢، وسر الصناعة ٢/ ٦، وابن يعيش ٥/ ٣٤٥، والتذييل والتكميل٣/ ١٨٩،والمقاصد الشافية ٨/ ٤٤٥، التاج [أولو].

٢٠- **زيادة اللام العارية**، نحو قراءة أبي عمروٍ براوية الجَهْضَمِيِّ بفتح "إنَّ"، في قوله تعالى[١]: ﴿لَعَمْرُكَ إِنَّهم لَفي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ [الحجر: ٧٢].

٢١- **" اللّام" الزّائدة الّتي دخولها كخروجها**، نحو قول الشّاعر: [الوافر]

لَمــا أَغْفَلْــتُ شُــكْرَكَ فَانْتَصِــحْنِي فَكَيْـفَ ومِـنْ عَطائِـكَ جُـلُّ مـالي[٢]

٢٢- **زيادة اللّام في فاعل " هَيْهاتَ " سماعًا** في قوله تعالى: ﴿هَيْهَاتَ هَيْهَاتَ لِمَا تُوعَدُونَ﴾ [المؤمنون:٣٦]؛ فقد ذهب بعض النحاة إلى القول بزيادة اللام في "لِمَا" و"مَا" في محل رفع فاعل، والتقدير:(هَيْهَاتَ هَيْهَاتَ ما تُوعَدُونَ). وقيل: الفاعلُ محذوف، والتقدير: بعُد الصدْقُ لِما توعدون، فاللامُ على بابها؛ لأنّه لم تُؤلَف زيادةُ اللام في نحوِ هذا.

والأشبه أنَّ «هَيْهَاتَ» مبنيَّةٌ على الفتح، بمعنى « بَعُدَ »، والفاعلُ مُضْمرٌ فيها. والتّقديرُ: هَيْهَاتَ إخْراجُكُمْ؛ لأنّهُ تقدَّمَ مادلَّ عليه، وهو قوله:" ﴿أَنَّكُم مُّخْرَجُونَ﴾ [المؤمنون: ٣٤] . ولا يَصِحُّ قَوْلُ الزّجاج إذْ قال: "إنَّ التقديرَ: البُعْدُ لِمَا تُوعَدُون، أو البَعيدُ ما تُوعَدُون، لأنّ هذا التقديرَ لا يُوجِبُ لها البِناءَ على الفَتْحِ. وإنّما يُوجِبُ بِناءَهُ كَوْنُهُ في مَوضَعِ « بَعُدَ».

ولا يَحْسُنُ اعتقادُ زيادةِ اللام في "لِما" وكون "ما" فاعلًا، لأنّه لم تُؤْلَفْ زيادة اللام في نحو هذا كما رأى ابن جني[٣]. وأغلب المواقع التي زيدت فيها اللام في الشواهد السابقة لا يُقاس عليها، وإنّما يقتصر سماعها على الشعر.

(١) البحر ٥/ ٤٦٢، والدّر المصون ٤/ ٣٠٥، ومعجم القراءات للخطيب ٤/ ٥٧٧.

(٢) البيت للنابغة الذبياني في ديوانه:١٣٩، وتذكرة النحاة:٦٢٥، وبلا نسبة في رصف المباني: ٢٤٣، والأصول ١/ ٤٣٥، وسر الصناعة١/ ٣٧٧، ٣٩٥؛ وشرح شواهد المغني ٢/ ٩٥٦، والمغني:٨٥٢. الشاهد فيه: دخول لام الابتداء على "ما" النافية حملاً لها في اللفظ على "ما" الموصولة الواقعة مبتدأ. فهو محمول في اللفظ على نحو قولك: لم تصنعه حسن.

(٣) المحتسب ٢/ ٩٢-٩٣. وجواهر القرآن ١ / ٢٨٤.

الخاتمة:

ممّا سلف يتضح للناظر أنّ حرف اللام يقع زائدًا في عموم الكلام الفصيح والقرآن الكريم، خلافًا لَمن أنكر ذلك من معظم المفسّرين وبعض النّحْويّين، بدعوى أنّها زيادة لفظيّة دخولها كخروجها في الكلام، وكتاب الله، تعالى، مُنَزَّهٌ عن ذلك.

ونحن في دراستنا لهذه الظاهرة، نذهب إلى إثبات الزيادة بمعانيها التي وردت لها، وأنَّه لا يوجد حرف زائد في القرآن، أي دخوله كخروجه، ومراد النحويين بالزائد من جهة الإعراب، لا من جهة المعنى، وليس يشين كتاب الله إذا نهج على منوال كلام العرب، وسلك مسلكهم في الخطاب، أن تكون فيه هذه الزيادة الرائعة الحبيبة إلى النفس المتأولة تأويلاً سليماً.

النتائج:

١- اختلف في وقوع الزائد في القرآن، فمنهم من أنكره، إذْ فسر الحرف الزائد دخوله كخروجه، وهذا تكلّفٌ وتجشّمٌ منهم لا طائل وراءه.

٢- هذا البحث يثبت وجود الصّلات في القرآن الكريم، وهو ظاهر مذهب جمهور النحويين ومعظم الفقهاء والمفسرين.

٣- المقصود بالزيادة التي ذهب إليها المُجيزون، هي الزيادة الإعرابية وليست الزيادة اللفظية. والمقصود بهذه الزيادة معنى التوكيد سواء أكان هذا التوكيد للنفي أم للإثبات أو غير ذلك.

٤- أحصى البحث معاني كثيرة لهذه اللام، منها المطرد ومنها غير المطرد.

٥- قضية الزيادة بمعانيها، هي من اختصاص علماء النحو، وهم الحُجّة في هذا الفن من لدن سيبويه إلى علماء العصر الحاضر، خلافًا لما ذهب إليه كثير من المفسّرين.

المصادر والمراجع

١- **الاستدراك على أبي علي الفارسي في الحجّة**، ٢٠١٤م، أبو الحسن علي بن الحسين الباقولي الأصبهاني، ت محمد أحمد الدالي، دار البشائر، ط٢، دمشق.

٢- **الأصول في النحو**، ٢٠١٨م، ابن السّرّاج، ت محمد عاطف التراس، دار السلام، ط١، مصر.

٣- **إصلاح المنطق**، ابن السِّكيت، ت أحمد شاكر وهارون، دار المعارف بمصر.

٤- **إعراب ثلاثين سورة من القرآن الكريم**، ١٩٤١م، ابن خالويه، دار الكتب المصرية.

٥- **الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين: البصريين، والكوفيين**،١٤١٤هـ-١٩٩٣م، أبو البركات الأنباري، ت محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت.
٦- **البحر المحيط**،**١٤٣٦هـ**-٢٠١٥م، أبو حيان النحوي، ط١، دار الرسالة العلمية.
٧- **بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز**، ١٩٩٦م، الفيروزأبادى، ت محمد علي النجار، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة.
٨- **تاج العروس من جواهر القاموس**، ١٩٦٥-٢٠٠١ م، محمّد مرتضى الزَّبيدي، تح جماعة من المختصين، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ط١، بدولة الكويت.
٩- **التبيان في إعراب القرآن**، أبو البقاء العكبري، ت محمد البجاوي، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة.
١٠- **تخليص الشواهد وتلخيص الفوائد**، ١٩٨٦م، ابن هشام، ت عباس مصطفى الصالحي، المكتبة العربية، ط١، بيروت.
١١- **تذكرة النحاة**، ١٩٨٦م، أبو حيان الأندلسي، ت عفيف عبد الرحمن، ط١، مؤسسة الرسالة.
١٢- **التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل**،١٤١٨ه-١٩٩٧م، أبو حيان الأندلسي، ت حسن هنداوي، كنوز إشبيليا، السعودية.
١٣- **تهذيب اللغة**، خالد الأزهري، ت محمد علي النجار، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
١٤- **الجامع لأحكام القرآن**، ١٩٦٤م، القرطبي، ت أحمد البردوني، وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، ط٢، القاهرة.
١٥- **جمهرة اللغة**، ١٩٨٧م، أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد، ت رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، ط١، بيروت.
١٦- **جمهرة نسب قريش وأخبارها**، ١٣٨١هـ، الزّبير بن بكّار، ت محمود محمد شاكر، دار العروبة القاهرة.
١٧- **الجنى الداني في حروف المعاني**، ١٩٩٣م، المرادي، ت فخر الدين قباوة ونديم فاضل، دار الكتب العلمية.
١٨- **جواهر القرآن ونتائج الصنعة**، ٢٠١٩م، أبو الحسن الباقولي، ت محمد أحمد الدالي، دار القلم، ط١، دمشق.
١٩- **حاشية الصبَّان على شرح الأشموني على ألفية ابن مالك ومعه شرح الشواهد للعيني**، مكتبة ومطبعة دار إحياء الكتب العربية، القاهرة.

٢٠- **خزانة الأدب**، ١٤٠٩هـ، البغدادي، ت عبد السلام هارون، مطبعة الخانجي بمصر.
٢١- **الخصائص**، ابن جني، ت محمد على النجار، المكتبة العلمية، دار الكتب المصرية.
٢٢- **دراسات لأسلوب القرآن الكريم**، محمد عبد الخالق عضيمة، دار الحديث، القاهرة.
٢٣- **الدر المصون في علوم الكتاب المكنون**، ١٤٠٦هـ، السمين الحلبي، ت أحمد الخراط، دار القلم، دمشق.
٢٤- **ديوان ذي الرّمة**، ١٩٨٢م، ت عبد القدوس أبو صالح، مؤسسة الإيمان، ط١، جدة.
٢٥- **ديوان رؤبة بن العجاج**، ١٩٨٠م، ت وليم بن الورد، دار الآفاق الجديدة، ط٢، بيروت.
٢٦- **ديوان كثير عزة**، ١٩٧١م، ت إحسان عباس، دار صادر، بيروت.
٢٧- **ديوان النابغة الذبياني**، ١٩٧٧م، ت محمد أبي الفضل إبراهيم دار المعارف، مصر.
٢٨- **ارتشاف الضرب من لسان العرب**، ١٤١٨ه-١٩٩٨م، أبو حيان الأندلسي، بتحقيق الدكتور: رجب عثمان محمد، مكتبة الخانجي، ط ١، القاهرة.
٢٩- **رصف المباني، المالقي**، ت أحمد الخراط، مجمع اللغة العربية بدمشق.
٣٠- **سر صناعة الإعراب**، ١٩٨٥م، ابن جني، ت حسن هنداوي، دار القلم، ط١، دمشق.
٣١- **شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك**، ١٩٨٠م، ت محمد محيي الدين عبد الحميد، دار التراث، ط٢، القاهرة.
٣٢- **شرح أبيات سيبويه**، ابن السيرافي، دار المأمون للتراث، دمشق، وبيروت.
٣٣- **شرح الأبيات المشكلة الإعراب، أو كتاب الشعر**، ١٩٨٨م، أبو علي الفارسيّ، ت محمود الطناحي، مكتبة الخانجي.
٣٤- **شرح التسهيل**، ١٤١٠هـ، ابن مالك، ت عبد الرحمن السيد، ومحمد بدوي المختون، دار هجر للطباعة والنشر، ط. ١ القاهرة.
٣٥- **شرح التصريح على التوضيح**، الأزهري، دار الكتب العلمية، بيروت.
٣٦- **شرح جمل الزجاجي**، ١٩٩٨م، ابن عصفور الإشبيلي، دار الكتب العلمية، بيروت.
٣٧- **شرح ديوان الحماسة**، الخطيب التبريزي، (ط. مصورة عن طبعة بولاق ١٢٩٦هـ)، عالم الكتب، بيروت.
٣٨- **شرح ديوان الحماسة**، ١٤١١هـ-١٩٩١م، المرزوقي، ت أحمد أمين وعبد السلام هارون، دار الجيل، ط.١، بيروت.
٣٩- **شرح شواهد المغني**، للسيوطي، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت.

٤٠- **شرح المفصل**، ٢٠١٥م، ابن يعيش، ت عبد اللطيف الخطيب، دار العروبة، ط١، الكويت.
٤١- **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**، ١٩٩٠م، الجوهري، ت أحمد عبد الغفور عطار.
٤٢- **الغُرّة في شرح اللُّمَع**،٢٠١١م، ابن الدّهان، ت فريد السليم، ط١، دار التدمرية، الرياض.
٤٣- **الكامل**، ٢٠١٣م، المبرد، ت محمد أحمد الدالي، مؤسسة الرسالة، ط٢، دمشق.
٤٤- **كشف المشكلات وإيضاح المعضلات**، ١٩٩٥م، أبو الحسن الباقولي، ت محمد أحمد الدالي، ط١، مطبعة دار القلم.
٤٥- **اللامات**، ١٩٨٥م، أبو القاسم الزّجاجيّ، ت مازن المبارك، دار الفكر، ط٢، دمشق.
٤٦- **لسان العرب**، لابن منظور، مطبعة دار صادر، بيروت.
٤٧- **مجالس ثعلب**،١٣٧٥هـ، ت عبد السلام هارون، ط ٢. دار المعارف بمصر.
٤٨- **المخصص**، أبو الحسن بن سيده، (ط١. الأميرية)، مصر.
٤٩- **المفصل في صنعة الإعراب**، ١٩٩٣م، أبو القاسم الزمخشري، ت علي بو ملحم، ط١، مكتبة الهلال، بيروت.
٥٠- **المساعد على تسهيل الفوائد**، ١٤٠٠هـ، ابن عقيل، ت محمد كامل بركات، دار الفكر، دمشق (من مطبوعات مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى).
٥١- **معاني القرآن**، ١٩٥٥م، الفراء، ت أحمد يوسف نجاتي، ومحمد علي النجار، دار السرور، بيروت
٥٢- **معجم القراءات القرآنية**، ٢٠٠٢م، عبد اللطيف الخطيب، دار سعد الدين، ط١، دمشق.
٥٣- **مغني اللبيب عن كتب الأعاريب**، ١٠١٨م، ابن هشام، بتحقيق الدكتور فخر الدين قباوة، ط١، دار اللباب، إسطنبول.
٥٤- **المقاصد النحوية في شرح شواهد شروح الألفية المشهور بـ «شرح الشواهد الكبرى»**، ١٠١٠م، بدر الدين محمود العيني، ت علي محمد فاخر وزميلاه، ط١، دار السلام للطباعة والنشر، القاهرة.
٥٥- **المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية**، الشاطبي، ت البنا وقطماش، جامعة أم القرى، مكة المكرمة.
٥٦- المقتضب، ١٩٩٤م، المبرد، ت محمد عبد الخالق عضيمة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة.
٥٧- **المقرَّب في النحو**، ١٩٧١م، ابن عصفور الإشبيلي، ت عبد الستار الجواري، وعبد الله الجبوري.
٥٨- **همع الهوامع في شرح جمع الجوامع**، ١٤٢١هـ-٢٠٠١م، السيوطي، ت عبد العالم سالم مكرم، عالم الكتب، القاهرة.

أثر نظرية المحاكاة الأرسطيّة في المنهجين اللغويّ والنقديّ عند ابن جني في ضوء الفكر السيميائي المعاصر

د. نينيت خضور (*) / د. عدنان رسلان (**)

الملخص:

نظراً لأهمية نظرية المحاكاة الأرسطية في الحياة والفن، واهتمام الباحثين بها، فقد عرَّف البحث بهذه النظرية، وبيَّنَ مفهومها عند ابن جني نظرياً، وأثرها في المنهجين اللغوي والنقدي عنده.

أضاء البحث أثر المحاكاة في المنهج اللغوي عند ابن جني في نظرية نشأة اللغة. ومن ثمَّ بسط الحديث عن المحاكاة في اللغة صوتياً وصرفياً ونحوياً؛ بدءاً بالحرف، فالكلمة، فالوزن الصرفي، فالعبارة التي توحي بدلالاتها، وانتهاء بالأصل المنهجي "ما قيس على كلام العرب فهو من كلام العرب".

وتجلى أثر نظرية المحاكاة في المنهج النقدي التطبيقي عند ابن جني في قراءة الشعر العربي قراءة مختلفة، وتفسير بعض آيات القرآن الكريم تفسيراً مباينا لما جاء به المفسرون والنحاة، فيما سماه مذهب الحكاية أو حكاية الحال.

ونظرا لكون المحاكاة الأرسطية تعد جذراً مشتركاً بين ابن حني والفيلسوف (ش.س. بيرس) مؤسس السيميائية المعاصرة، ولاسيما علامة الأيقون، فقد قارن البحث بينهما من حيث تناولهما لمفهوم المحاكاة، وبيَّن الفهم العميق الواضح للمحاكاة عند ابن جني نظرياً وتطبيقياً في المنهجين اللغوي والنقدي، الأمر الذي يعدُّ إضافة إبداعية متميزة لنظرية المحاكاة عند أرسطو.

كلمات مفتاحية: أرسطو، ابن جني، بيرس، الفلسفة الأرسطية، المحاكاة، حكاية الحال، الإبانة، التصوير، التمثيل، التَخيُّل، التشبيه، المجاز، الإيقونة، السيميائية، المنهج اللغوي، المنهج النقدي.

ورد البحث إلى المجلّة بتاريخ ٢٠٢٣/٧/٢٥

الموافقة على النشر بتاريخ ٢٠٢٣/١٢/١٧

(*)جامعة القلمون.

(**)جامعة القلمون.

The impact of Aristotelian mimetic theory on the linguistic and critical approaches
With Abu Al-Fath Uthman bin Jinni)
In light of contemporary semiotic thought

(*)Dr. Nenit Khaddour

(**)Dr. Adnan Reslan

Abstract

This research introduces the Aristotelian theory of imitation in life and art because of its importance and the interest of researchers in it. It also explains its concept according to Ibn Jinni theoretically, and its impact on his linguistic and critical approaches.

The research sheds light on the impact of imitation on the linguistic approach according to Ibn Jinni in his theory "The Origins of Language," and then talks in detail about imitation in the language phonetically, morphologically, and grammatically. Starting with the letter, then the word, then the morphological balance, then the phrase that suggests its meanings, and ending with the methodological principle, "Whatever is according to the speech of Arabs is from the speech of them".

The impact of the theory of imitation in the applied critical approach was evident according to Ibn Jinni in reading Arabic poetry in a different way, and interpreting some verses of the Holy Qur'an in a different way than what the commentators and grammarians came up with. He called it the doctrine of the story or the story of the situation.

Because Aristotelian mimesis is considered a common root between Ibn Jinni and the philosopher (S.S. Peirce - 1914 AD), the founder of contemporary semiotics, especially the sign of iconography, the research compared them in terms of their approach to the concept of mimesis, and demonstrated the deep and clear understanding of mimesis according to Ibn Jinni theoretically. And applied in the linguistic and critical approaches, which is considered a distinct creative addition to Aristotle's theory of mimesis.

Keywords: Aristotle, Ibn Jinni, C.S. Peirce, Aristotelian philosophy, Mimesis, Story of the Situation, Indication, Visualization, Representation, Likeness, Metaphor, Iconography, Semiotics, Linguistic approach, Critical approach.

This research was submitted to the magazine on 7/25/2023,
Approved for publication on 12/17/2023.

(*) University of Kalamoon
(**) University of Kalamoon

-تمهيد:

أمران مهمان- عند ابن جني- لم يأخذا حقهما من الدارسة المُعَمَّقة لدى الباحثين المعاصرين، الأول: الأثر الفلسفي اليوناني، ولا سيما فلسفة أرسطو وأثرها في منهجيه اللغوي والنقدي. والثاني: جهوده في النقد العربي؛ لأن آثاره اللغوية حظيت بالمكانة الأولى من الاهتمام لدى الدارسين المعاصرين.

ونظرا لأهمية ذلك الأثر الفلسفي في المنهجين اللغوي والنقدي عند ابن جني- ولاسيما نظرية المحاكاة عند أرسطو- فقد جاءت هذه الدراسة لتضيء على هذا الأثر الأرسطي(المحاكاة) في المنهجين اللغوي والنقدي عند ابن جني نظريا وتطبيقيا.

لم يكن ابن جني عالما لغويا فحسب، وإن اشتُهر بذلك في المقام الأول، وإنما كان مثقفاً موسوعياً، ولعل إلماحته في كتابه الخصائص إلى جميع هؤلاء المشتغلين في مختلف علوم عصره- ليفيدوا من هذا الكتاب- خيرُ دليل على ذلك؛ قوله في خطبة الكتاب: " **وهو كتاب يتساهم ذوو النظر: من المتكلمين والفقهاء والمتفلسفين والنحاة والكتَّاب والمتأدبين، التأملَ له، والبحثَ عن مستودعه، فقد وجب أن يخاطب كل إنسان منهم بما يعتاده، ويأنس به، ليكون له سهم منه وحصة فيه**"[1]. ويشي كلامه السابق بأنه خبير بحاجات هؤلاء جميعا. فضلاً عن كونه ضليعاً بثقافتهم، وإلَّا كيف أدرك أنَّ كلَّ هؤلاء يعنيهم ما جاء في هذا الكتاب.

١- أثر الفلسفة الأرسطية في علم البيان العربي:

مما لا يكاد يُختلَف فيه لدى الباحثين قدماء ومحدثين، مدى تأثر الثقافة العربية الإسلامية في العصر العباسي بالثقافات الأجنبية آنئذ، وعلى رأسها الثقافة اليونانية التي كانت الأعمق تأثيرا في الثقافة العالمية، ولاسيما في مجال الفلسفة والمنطق. وقد عدَّ المؤرخ فيليب حتي التراث الفكري اليوناني " أثمن ما حواه الهلال الخصيب عند الفتح العربي، فجاءت الثقافة اليونانية

(١) الخصائص، ج١، ص ٦٧.

أشد العوامل الأجنبية تأثيرا في الحياة العربية، وقد بلغ هذا التأثير أوجه في أيام المأمون لِما كان لهذا الخليفة من النزعات الفكرية الحرة"[١].

لقد حفرت الثقافة اليونانية مجراها في الثقافة العربية والإسلامية، وتركت سلطانها في هذا المجال أو ذاك، وقد بيَّنَ فيليب حتِّي أثر ذلك في بعض هذه المجالات بقوله:" وبينا كان الرشيد والمأمون يتبحران في الفلسفة اليونانية والفارسية، كان أمثالهما في الغرب كشرلمان وزملائه يحاولون إتقان الكتابة البسيطة، ولم تلبث مؤلفات أرسطو في علم البيان والمنطق وعلم الشعر وكتاب الإيساغوجي لفورفوريوس أن تسنمت مركزا عاليا."[٢]. وقد تكرَّر ذلك عند بعض النقاد العرب المعاصرين، وفي مقدمتهم الناقد طه حسين، الذي كان رائدا في التعبير عن ذلك في العصر الحديث؛ إذ كتب مبيِّنا أثر أرسطو في الثقافة العربية الإسلامية يقول:" لا يكون أرسطو المعلِّم الأول للمسلمين في الفلسفة وحدها، ولكنه إلى جانب ذلك معلمُهم الأول في علم البيان"[٣]. وذهب عبد الحميد جيدة- بتلك الثقافة اليونانية عموما، والفلسفية خصوصا- خطوة أبعد من ذلك، فأظهر تأثيرها في مختلف ألوان الثقافة العربية والإسلامية بما في ذلك الشعر العربي القديم، إذ كتب يقول:" إنَّ المسلمين لم يستطيعوا أن يتخلصوا من طرق التفكير اليوناني في أبحاثهم الدينية والفقهية والعقائدية والفلسفية، وفي أبحاثهم الأدبية: البلاغية منها والنقدية، وكذلك اللغوية والنحوية، ولم ينجُ الشعر من هذه الثقافة السائدة التي لونته وغذته "[٤].

وهذا الأثر الأرسطي أو الفلسفي في علم البيان أو (البلاغة العربية) الذي أشار إليه طه حسين وعبد الحميد جيدة آنفا، كان قد ألمح إليه الناقد حازم القرطاجني (-٦٨٤هـ) في القرن السابع الهجري بقوله:" **فمن كان له أدنى بصيرة لم يتخالجه الشك في أن الصحيح ما ذكرته،**

(١) العرب؛ تاريخ موجز، ص١٢٣.

(٢) المرجع السابق، ص ١٢٦.

(٣) مقدمة في البيان العربي من الجاحظ إلى عبد القاهر الجرجاني: مقدمة تحقيق كتاب نقد النثر المنسوب لقدامة بن جعفر، ص ٢٨ وانظر: المحاكاة في التراث الفلسفي والبلاغي، ص٨٠.

(٤) جيدة؛ عبد الحميد، المحاكاة والتخييل. ص ٩١.

لاستناد ما قلته إلى علم اللسان الكلي الذي لا تتبين أصول علم اللسان الجزئية ومباديه إلا فيه، ولكون علم اللسان الكلي مُنشَأً على أصول منطقية، وآراء فلسفية [و] موسيقية، وغير ذلك فلذلك كان كلامنا في ذلك أهلاً لأن يوثق به ويركن إليه."[١]. وعلم اللسان الكلي هو علم البلاغة، كما فسره حازم القرطاجني بحُرِّ عبارته التي جاء فيها: " ومعرفة طرق التناسب في المسموعات والمفهومات لا يوصل إليها بشيء من علوم اللسان إلا بالعلم الكلي في ذلك، وهو علم البلاغة الذي تندرج تحت تفاصيل كليَّاته ضروب التناسب والوضع."[٢]. ولا تخفى على المختصين الصلة الوثيقة بين البلاغة والنقد الأدبي عند هؤلاء العلماء.

ولم تقتصر فاعلية الثقافة الفلسفية على هذا الحراك النقدي في القرن الرابع الهجري وما بعده وتحديد سمته، بل أسهمت كذلك إسهاما كبيرا في بعض المحاولات النقدية المتميزة التي قدمها بعض النقاد المعاصرين، إذ أشار جابر عصفور إلى أثرها في النقد، وتميُّزِ تلك المحاولات المتأثرة بها بقوله: "والإفادة من الفلسفة في شمولها تُعَلِّم ناقد الشعر ضرورة ارتباط مفهومه عن الشعر بمفاهيم أخرى متكاملة عن الحياة، ولا أحسب أن أي ناقد يستطيع أن يمضي طويلا في مناقشة مهمة الشعر أو مهمة الفن بعامة، دون أن تكون لديه مفاهيم أكثر شمولا عن مهمة الإنسان وموقفه من الحياة والواقع ، فضلا عن علاقة الفن بتلك المهمة أو هذا الموقف، وبمثل ذلك يلحظ الناقد العلاقة المتبادلة بين اكتمال الفن واكتمال الحياة على السواء"[٣].

ولم يكن تأثير هذا الفكر الفلسفي سبباً في تميُّز النقاد فحسب، بل كان وراء تميُّز الشعراء أيضا قدماء ومعاصرين، وهذا ما جعل أبا تمام والمتنبي وغيرهما من الشعراء المتفلسفين متميزين في إنجازاتهم وتجاربهم الشعرية التي امتازت بالعمق والشمول والخلود، فشغلت النقاد قديما، ومازالت تشغلهم كذلك حتى الآن. ولعل أثر **نظرية المحاكاة الأرسطية** أبرز ما ظهر في المنهجين اللغوي و النقدي عند ابن جني.

(١) منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ص٢٤٤. ربما تكون هناك (واو) محذوفة بين فلسفية وموسيقية.
(٢) المرجع السابق، ص٢٤٤.
(٣) مفهوم الشعر؛ دراسة في التراث النقدي، ص ١٣.

٢ -نظرية المحاكاة عند أرسطو:

شغلت نظرية المحاكاة الأرسطية النقاد والفلاسفة العرب والغربيين وما زالت، وقد أشارت الباحثة إلفت كمال الروبي إلى ذلك بقولها: " ومما يستوقف الباحث أن كلا من الفارابي وابن سينا حرص على أن يقدم تعريفا يحدد فيه فهمه للمحاكاة في الوقت الذي لا يقدم فيه أرسطو في أي موضع من كتابه (فن الشعر) تعريفا ما للمحاكاة، وما يزال مفهوم المحاكاة الأرسطية مطروحا للنقاش، وموضعا لاجتهاد النقاد الأوروبيين المعاصرين، حيث يحاول بعض هؤلاء أن يحدد مفهوم المحاكاة عند أرسطو من خلال الاستعمالات المختلفة للكلمة عنده، ويقترح هؤلاء الدارسون استنادا إلى ذلك استبعاد (المحاكاة) بمعنى التقليد، والتركيز عليها بمعنى التصوير أو التمثيل"[١]، أو التخييل.

وهذه النتيجة التي توصلت إليها الروبي، يؤكدها ما جاء في الترجمة العربية القديمة والمعاصرة لكتاب الشعر لأرسطو، ما نصه: " إن الشاعر يجري مجرى المصور، فكل منهما محاكٍ، والمصوِّر ينبغي أن يحاكي الشيء الواحد بأحد أمور ثلاثة: إما بأمور موجودة في الحقيقة، وإما بأمور يقال: إنها موجودة وكانت، وإما بأمور يظن أنها ستوجد وستظهر، فكذلك ينبغي أن تكون المحاكاة من الشاعر بمقالة تشتمل على اللغات والمنقولات، من غير التفات إلى مطابقة من الشعر للأقاويل السياسية التعقلية، فإن ذلك من شأن صناعة أخرى."[٢]. وربما لا يبدو هذا تعريفا لطبيعة المحاكاة، بقدر ما يرسم أرسطو فيه معالم المحاكاة أو طرائقها. ولعل هذا التعريف أقدم وأوضح صورة وصلتنا لتعريف المحاكاة عند أرسطو.

وقد لاقت هذه النظرية اهتماما عالميا، وكان للفلاسفة العرب المسلمين إسهام كبير في نقلها وترجمتها والإفادة منها، والذهاب بها شوطا أبعد. وقد حاول الناقد المعاصر جابر

(1)Aristote, la Poétique, Texte, Trad., et notes par Roselyne Dupont, Rocet Jean Lallot,الـ Ed. De Seuil, Paris, 1980, P20..٨٥، ٨٤ .نقلاً عن نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين، ص

(٢) كتاب أرسطوطاليس في الشعر؛ نقل متى بن يونس القنائي من السرياني إلى العربي، ص ١٥٩.

عصفور تفسير بعض الآراء النقدية التي تداولها بعض النقاد العرب الأقدمين، ممن تأثروا بهذه النظرية، فكتب يقول: "ومن العسير أن نفهم ما يقوله قدامة عن حكاية الشيء وتمثيله للحس بنعته، أو ما يقوله العسكري من أجود الوصف هو الذي يصور الموصوف، فتراه نصب عينيك، أو ما يرويه ابن رشيق من أن أبلغ الوصف ما قلب السمع بصرا، إلا إذا ربطناه بالمحاكاة الأرسطية **بمفهومها الحرفي الساذج**، وما اقترن به من مقارنة الشعر بالرسم، بل إن عبارة العسكري (تراه نُصْبَ عينيك)، عبارة أرسطية الأصل، ذلك أن أرسطو تحدث في الخطابة عن الاستعارات والتعبيرات الرشيقة التي تضع الشيء نصب الأعين"[١].

إنَّ ما ذكره الناقد عصفور آنفا، يدل على مدى اهتمام النقاد العرب القدماء بالأفكار الأرسطية، وإعادة صياغتها؛ كلٌ منهم على طريقته الخاصة، وفقا لثقافته بل لتعدد ثقافاته آنئذ، والتأثر لا يتعلق بعبارة قيلت هنا، أو جزئيات وردت متناثرة هناك في غير كتاب من كتب النقد العربي، وإنما الأهمية الكبرى في فهم النظريات الكبرى، أو الأصول النظرية التي تحكم تلك النظرات الجزئية التي تناولها أولئك النقاد. إنَّ إنعام النظر في بعض كتب النقد العربي القديم لا يشي بمفهوم ساذج لنظرية المحاكاة- كما ذكر جابر عصفور آنفا- وإنما يدلُّ دلالة واضحة على أن بعض هؤلاء النقاد قد خبروا هذه النظرية، وتصرفوا بها بما يتفق والثقافة العربية، وابن جني واحد من هؤلاء.

نستنتج مما تقدم: أنَّ الفلسفة اليونانية- ولاسيما فلسفة أرسطو- قد بسطت هيمنتها على الثقافة الإنسانية؛ الغربية والعربية، ماضيها وحاضرها، مما دفع أحد النقاد العرب المعاصرين لتكرار القول: " ولو تأملنا في الفلسفة الحديثة بكل مدارسها لوجدنا أفلاطون وأرسطو والسفسطائيين مخبوئين في ثنايا كل فكرة فلسفية معاصرة، ولا يستطيع التطور والتحديث إلغاء الجينات الوراثية من دماء الفكر المعاصر"[٢]. وما ذكره الغذامي آنفا أقرّ به بعض الدارسين الغربيين أيضا من قبلُ ومن بعدُ، فقد أشار جيرار دولودال إلى نهوض فلسفة

(١) الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي، ص ٤٠٦.

(٢) ثقافة الأسئلة؛ مقالات في النقد والنظرية، ص١٧.

الفيلسوف والمنطقي تشارلز ساندرز بيرس[١]مؤسس السيميائية العامة المعاصرة على أسس المنطق الأرسطي، وأكد أن نظرية العلامات عند بيرس "التي يسميها (سيميوطيقا) لا يمكن فصلها عن مجموع فلسفته." [٢]. وهذا مالا ينكره بيرس نفسه، باعترافه بسبق أرسطو وغيره من الفلاسفة إذ يسوق أحد الباحثين في فلسفة أرسطو قولا جاء فيه: " وهكذا فإن بطاقات المسرح والأوراق المالية والشيكات كلَّها رموز في نظر بيرس؛ إذ إنها تخضع كلها لقواعد عامة متفق عليها تحكم استخدامها. ولم يدَّعِ بيرس أنه أتى بجديد هنا؛ فقد أعلن أن أرسطو وغيره من الفلاسفة استخدموا الرمز بهذا المعنى." [٣]. ويتضح مما تقدم مدى تأثير هذه الفلسفة الأرسطية عالميا قديما وحديثا.

٣- أثر نظرية المحاكاة الأرسطية في تفكير ابن جني:

لا يمكن فهم نظرية ابن جني اللسانية والنقدية بمنأى عن فهم هذه الأصول النظرية الفلسفية، **وبخاصة نظرية المحاكاة الأرسطية**، كما لا يمكن فهم التطبيقات الإبداعية التي قدَّمها ابن جني فهما صحيحا، ومعرفة الإضافات التي أضافها إلى لفكر الفلسفي، ومدى إغنائه تلك الثقافة الأرسطية التي تأثر بها، دون فهم هذه الأصول الفلسفية الأرسطية.

وقد ساعده في تقديم هذه الإضافات التراثُ العربيُّ الثرُّ الذي اطلع عليه، وسبر أغواره، فأراد أن يظهره للناس من خلال تلك الشروح الغنية لأشعار معاصره وصديقه الشاعر الكبير أبي الطيب المتنبي، ولاسيما ما جاء في كتابه (الفَسْـر) الشرح الكبير الذي عدَّه معظم النقاد أساساً لكل الشروح الأخرى لأشعار المتنبي التي تعاورها النقاد في الثقافة العربية قديماً وحديثا.

(١) بيرس؛ تشارلز ساندرز: فيلسوف ومنطقي ورياضي أمريكي، يعد ثاني اثنين من مؤسسي السيميائية المعاصرة، توفي عام ١٩١٤.

(٢) السيميائيات أو نظرية العلامات، ص١٩.

(٣) الأسس المنطقية لفلسفة تشارلز ساندرز بيرس.ص٧٣.

وهذا التراث الشعري العربي الضخم الذي تضلَّع فيه ابن جني وخبِره، لو اطَّلع عليه أرسطو لعدَّل في قوانينه، أو أضاف إليها، وهذا ما ألمع إليه الناقد المتفلسف حازم القرطاجني في القرن السابع الهجري (-٦٨٤هـ)؛ إذ رأى في أشعار العرب ما يغني قوانين أرسطو- وهو كذلك- إذ كتب يقول:

"ولو وجد هذا الحكيم أرسطو في شعر اليونانيين ما يوجد في شعر العرب من كثرة الحكم والأمثال والاستدلالات- واختلاف ضروب الإبداع في فنون الكلام لفظا ومعنى، وتبحرهم في أصناف المعاني، وحسن تصرفهم في وضعها، ووضع الألفاظ بإزائها في أحكام مبانيها واقتراناتها، ولطف التفاتاتهم وتتميماتهم، واستطراداتهم، وحسن مآخذهم ومنازعهم، وتلاعبهم بالأقاويل المخيِّلة كيف شاؤوا- لزاد على ما وضع من القوانين الشعرية." [١].

وهذا الذي افتقده أرسطو من التراث الشعري العربي، كان بين يدي أبي الفتح عثمان بن جني يتلعَّب به كيف شاء. وإذا كان هذا القول قد صحَّ في أرسطو، فإنه يمكن القول: إنَّ اطِّلاع أبي الفتح على الفلسفة الأرسطية- ولاسيما نظرية المحاكاة- قد أسعفه في أن يُطعِّم الثقافة العربية بلون جديد من الثقافة الأرسطية، ظهرت آثاره فيما قدَّمه ابن جني في منهجيه اللغوي والنقدي، ولكن بلبوس عربي إبداعي.

٤- مفهوم المحاكاة عند ابن جني، وأثرها في المنهجين اللغوي والنقدي:

كان ابن جني بارعاً في توضيح مفهوم المحاكاة وتعميقها؛ وذلك عند حديثه عن الحقيقة والمجاز، أي بناء اللغة الشعرية، فمثَّل لذلك بقوله تعالى: ﴿وكلَّم الله موسى تكليما...﴾ [٢] وأثناء الحكم على الكلام فيما إذا كان حقيقيا أم مجازيا؟! أي محاكاة للكلام؛ قدَّم هذا المفهوم في حوارية جميلة تعتمد الإقناع المنطقي، فكتب يقول:" ألا ترى أن المتكلم منَّا، إنما يستحق هذه الصفة لكونه متكلِّماً لا غير، لا لأنه أحدثه في آلة نطقه، وإن كان لا يكون متكلِّماً حتى يحرِّك به آلات نطقه.

(١) منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ص ٦٩. رحم الله حازما. لقد كان حازماً في قوله وحكيما في رؤيته!.
(٢) سورة النساء، الآية ١٦٤.

فإن قلت: أرأيت لو أنَّ أحدنا عمل آلة مصوِّتة وحرَّكَها، واحتذى بأصواتها أصوات الحروف المقطَّعة المسموعة في كلامنا، أكنت تسميه متكلِّماً، وتسمي تلك الأصوات كلاماً ؟! فجوابه: ألَّا تكون تلك الأصوات، ولا ذلك المصوِّت لها مُتَكَلِّمًا. وذلك أنه ليس في قوة البشر أن يوردوه بالآلات التي يصنعونها على سَمْت الحروف المنطوق بها، وصورتها في النفس؛ لعجزهم عن ذلك، وإنما يأتون بأصوات فيها الشَبَه اليسير من حروفنا؛ فلا يستحق لذلك أن تكون كلاماً، ولا أن يكون الناطق بها متكلماً؛ كما أن الذي يصور الحيوان تجسيماً أو ترقيماً[1] لا يُسَمَّى خالقا للحيوان، وإنَّما يقال: **مُصَوِّر وحاكٍ ومُشَبِّه**. وأمّا القديم سبحانه، فإنه قادر على إحداث الكلام على صورته الحقيقية، وأصواته الحيوانية في الشجرة والهواء، وما أحبَّ سبحانه وشاء. فهذا فرق"[2].

ويتضح مفهوم المحاكاة عند ابن جني وضوحا جلياً، عندما نقارنه بتعريف الفيلسوف ابن سينا للمحاكاة؛ نظرا للجذر النظري الفلسفي المشترك لكليهما؛ إذ يستخدم ابن سينا مثالاً قريبا من مثال ابن جني السابق الذكر في تعريفه للمحاكاة- على بعد ما بينهما زمانيا[3]- حيث يقول: " والمحاكاة هي: إيراد مِثْلِ الشيء، وليس هو هو، فذلك كما يُحاكَى الحيوان الطبيعي بصورة هي في الظاهر كالطبيعي؛ ولذلك يتشبَّه بعض الناس في أحواله ببعض، ويحاكي بعضهم بعضا، ويحاكون غيرهم، ضمن ذلك ما يصدر عن صناعة، ومن ذلك ما يتبع العادة، وأيضا من ذلك ما يكون بفعلٍ، ومن ذلك ما يكون بقولٍ"[4]. ولعلَّ ابن سينا الفيلسوف ذهب بها برؤيته الشمولية بعيداً، فجعلها نظرية شاملة في الوجود والحياة والفن واللغة...وهي كذلك. على حين كان مدخل ابن جني إليها مدخلاً لغوياً ونقدياً.

(١) الترقيم: أي الكتابة، أو الرسم بالقلم.

(٢) الخصائص، ج٢، ص ٤٥٤-٤٥٥.

(٣) تُوفِّي ابن جني عام ٣٩٢ هـ، بينما عاش ابن سينا (٣٧٠- ٤٢٧هـ).

(٤) فن الشعر من كتاب الشفاء ضمن كتاب فن الشعر لأرسطوطاليس، ص ١٦٨.

أ-أثر المحاكاة في المنهج اللغوي عند ابن جني:

يظهر أثر المحاكاة في المنهج اللغوي عند ابن جني، منذ تطرق إلى نظريات نشأة اللغة، ولاسيما نظرية المحاكاة التي تجعل أصل اللغات كلِّها **محاكاة للأصوات المسموعات**؛ إذ يقول: "وذهب بعضهم إلى أن أصل اللغات كلِّها إنما من الأصوات المسموعات؛ كدوي الريح، وحنين الرعد، وخرير الماء، وشحِيج الحمار، ونعيق الغراب، وصهيل الفرس، ونزيب الظبي، ونحو ذلك، ثم ولدت اللغات عن ذلك فيما بعد. وهذا عندي وجه صالح ومذهب متقبل."[١]. ولا تتناقض هذه النظرية مع قوله بنظرية التواضع والاصطلاح[٢]في نشأة اللغة التي دافع عنها كثيرا، دون أن يبخس نظرية المحاكاة حقها من الدراسة.

وقد عزا إبراهيم أنيس هذه النظرية إلى قدماء اليونانيين بقوله: " وبدا من سحر الألفاظ في أذهانهم وسيطرتها على تفكيرهم أن ربطوا بينها وبين مدلولاتها ربطًا وثيقاً، وجعلوها سببًا طبيعياً للفهم والإدراك، فلا تُؤَدَّى الدلالة إلا به، ولا تخطر الصورة في الذهن إلا حين النطق بلفظ، من أجل هذا أطلق هؤلاء المفكرون على الصلة بين اللفظ ومدلوله الصلة الطبيعية أو الصلة الذاتية"[٣].

وإذا كان فلاسفة اليونان روَّاداً في هذا المجال، فإنَّ الفيلسوف الفارابي قد قدَّم نظرية المحاكاة إلى الواقع العربي آنئذٍ في أوضح صورها؛ إذ أتاحت له خبرته اللغوية الواسعة، واطلاعه الواسع على آراء فلاسفة اليونان، وخبرته العميقة في الموسيقا، أن يدرس تلك النظرية، ويعبر عنها بجلاء؛ حيث يقول:" وذلك أنهم يقولون: **إنَّ كل لفظة دالة فينبغي أن تكون محاكية للمعنى المدلول عليه، ومعرِّفة بطبعها لذات ذلك الشيء، أو لعَرَضٍ يكون علامةً للمدلول عليه خاصة، وتكون اللفظة بطبعها محاكية**. مثل قولنا: هدهد للطائر الذي يحاكي هذه اللفظة صوته الخاص به. ومثل العقعق ومثل خرير الماء. وربما لم تكن اللفظة بأسرها

(١) الخصائص، ج١، ٤٦.

(٢) وضَّح ابن جني آلية نظرية التواضع والاصطلاح في كتابه الخصائص ج١: ص٤٤.

(٣) دلالة الألفاظ، ص ٦٢ -٧٤، وفي هذا الفصل يتحدث عن الصلة بين اللفظ والدلالة.

محاكية ولكن بعض أجزائها، مثل زُنْبور وطنبور، فإن المقطع الأول من زنبور يحاكي زميمَه إذا طار، وطنبور يحاكي الجزء الأول من هذه اللفظة صوت الآلة، وربما كان حرف واحد من حروفه محاكياً له أو لعَرَضٍ من أعراضه." [1]ولا يخفى على القارئ اللبيب فهم الفارابي العميق لهذه النظرية، ولم يكن ابن جني بعيدا عن هذا الفهم الذي ذكره معاصره الفارابي آنفاً.

اكتفى بعض المحدثين بالحديث عن محدودية هذه النظرية، وحصروها في بعض المفردات، لكنَّ ابن جني الناقد توسَّع فيها، وقدَّمَ عددا من القوانين التي تُمثِّل هذه الصلة الطبيعية بين اللفظ ومدلوله. وجعل من الصوت والوزن والكلمة **أيقونات دالة على مدلاتها،** ولم يتورع عن ربط بعض قوانين النحو بما تدل عليه في الواقع كما في **"باب في مشابهة معاني الإعراب معاني الشعر "**[2]. وكان يسيرُ وفق منهج منطقي واضح دقيق ومنظَّم؛ سواء أكان ذلك في ترتيب الباب الذي خصَّصه لهذه المحاكاة، أم في ترتيب الأبواب[3]التي تتالت عنده في هذا المجال؛ بدءا من الصوت المفرد وانتهاء بالتركيب النحوي، مرورا بالبناء الصرفي للكلمة.

استهلَّ ابن جني الحديث عن ذلك بنقل آراء بعض علماء العربية الثقات في هذا المجال؛ كالخليل وسيبويه؛ فكتب يقول": قال الخليل: كأنهم توهموا في صوت الجندب استطالة ومدا، فقالوا صرَّ، وتوهموا في صوت البازي تقطيعا، فقالوا: صرصر. وقال سيبويه في المصادر التي جاءت على الفَعَلَان: إنها تأتي للاضطراب والحركة؛ نحو النقزان والغليان والغثيان، فقابلوا بتوالي حركات المثال توالي حركات الأفعال." [4]وقدم عرضا واسعا في الدلالة الصرفية على المعنى؛ بدأه بدلالة الصوت على المعنى؛ منطلقا من تسميتهم لصوت الجندب صرَّ، فالبازي صرصر، فصوت الغَلَيان على الفَعَلَان، فالمصادر الرباعية المضعفة التي تدل على التكرير؛

(١) شرح كتاب أرسطو طاليس في العبارة، ص٥٠ نقلا عن حسام النعيمي أبحاث في أصوات العربية، ص٨٧.

(٢) (باب في مشابهة معاني الإعراب معاني الشعر): الخصائص، ج ٢. ص ١٦٨ – ١٧٨.

(٣) رتَّب ابن جني الأبواب المتعلقة باللفظ والمعنى في كتابه الخصائص، الجزء الثاني، بحسب التشاكل بين اللفظ والمعنى(المحاكاة)، صوتيا، وصرفيا، ودلاليا، وتركيبيا.

(٤) الخصائص، ج٢، ص١٥٢.

كالزعزعة، والقلقلة، والصلصلة، ووجدت أيضا (الفَعَلَى) في المصادر والصفات إنما تأتي للسرعة، نحو البَشَكَى، والجَمَزَى، والوَلَقَى..." [١]. وأضاف:" فجعلوا المثال المكرر للمعنى المكرر- أعني باب القلقلة- والمثال الذي توالت حركاتُه للأفعال التي توالت الحركاتُ فيها." [٢] أي: دلالة المثال (الوزن الصرفي) على المعنى. ومن ذلك- وهو أصنع منه- أنهم جعلوا (استفعل) في أكثر الأمر للطلب؛ نحو استسقى، واستطعم، واستوهب، واستمنح، واستقدم عمرا، واستصرخ جعفرا، فرُتِبَتْ في هذا الباب الحروف على ترتيب الأفعال، وتفسير ذلك؛ أن الأفعال المحدَّث عنها أنها وقعت عن غير طلب إنما تفجأ حروفها الأصول، أو ما ضارع بالصنعة الأصول." [٣]. وَوصل إلى نتيجة منطقية؛ إذ يقول:" **وذلك أنهم جعلوا هذا الكلام عبارات عن هذه المعاني، فكلما ازدادت العبارة شَبَهاً بالمعاني كانت أدلَّ عليه، وأشهد بالغرض فيه.**" [٤].

وذهب خطوة أبعد من ذلك، فربط بين ترتيب حروف الكلمة والدلالات التي تعبر عنها، فكتب يقول:" وذلك أنهم قد يضيفون إلى اختيار الحروف وتشبيه أصواتها بالأحداث المعبَّر عنها بها ترتيبَها، وتقديم ما يضاهي أول الحدث، وتأخير ما يضاهي آخره، وتوسيط ما يضاهي أوسطه؛ سوقا للحروف على سمت المعنى المقصود، والغرض المطلوب." [٥]. ومثَّل لذلك بقوله:" وذلك قولهم: بَحَثَ. فالباء لغلظها تشبه بصوتها خفقة الكف على الأرض، والحاء لصحلها تشبه مخالب الأسد وبراثن الذئب ونحوهما إذا غارت في الأرض، والثاء للنفث، والبث للتراب." [٦]وعقَّب قائلا: "وهذا أمر تراه محسوسا مُحصَّلا، فأي شُبهة تبقى

(١) المرجع السابق، ج٢، ص١٥٣.
(٢) المرجع نفسه.
(٣) نفسه، ج٢ص ١٥٣.
(٤) المرجع نفسه، ج٢، ص١٥٤.
(٥) الخصائص، ج٢، ص١٦٢. أو قوله:" ويجعلون أصوات الحروف على سمت الأحداث، وتشبيههم الحروف بالأفعال".
(٦) المرجع السابق، ج٢، ص ١٦٣.

بعده أم أي شك يعرض على مثله؟!"[١]. وتأتي عباراته الجازمة الأخيرة خير دليل على إرادته أن يجعل من الكلمة أيقونا دالا كما قال:"**على سمت المعنى المقصود، والغرض المطلوب**"[٢].

ولقد أقرَّ له بصحة نظرته لهذه العلاقة- بعض أولئك الذين لم يرتاحوا للدلالة الطبيعية للحرف– كإبراهيم أنيس، الذي بَيَّن أهمية محاكاة اللفظ لمدلوله؛ في موسيقى الشعر، وعبَّر عن ذلك بقوله: " ويحاول الشاعر أن تكون موسيقى ألفاظه حين يطرق المعنى العنيف غيرها في المعاني الهادئة الرقيقة. وهنا تكون المخالفة بين نسبة شيوع الحروف في اللغة شعرها ونثرها، ونسبة شيوعها في لغة الشعر وحدها. وكما قُسِم المعنى إلى عنيف ورقيق، يمكن أن تقسم الحروف إلى قسمين: أحدهما ينسجم مع المعنى العنيف، والآخر يناسب المعنى الرقيق الهادئ، ويرجع هذا التقسيم في الحروف إلى صفاتها ووقعها في الآذان، فربما كانت الأحرف الآتية أنسب الحروف للمعاني العنيفة، الخاء، والقاف، الجيم، الضاد، الظاء، الطاء، الصاد."[٣].

وإذا جازت الإضافة إلى ما تقدم عند أنيس؛ فيكون هذا الانسجام أو الاتساق ناتجا عن صفات الحروف ومخارجها التي توحي بذلك الإيقاع. وبالرغم من انتقاد أنيس لابن جني تلاقى معه في النهاية في ضرورة الملاءمة بين الألفاظ والمعاني. وألمح جوزيف شريم إلى ذلك قائلاً: " إن دارس الشعر أسلوبيا **يتوجب عليه أن يحاول اكتشاف مجموعات صوتية وثيقة الصلة بالموضوع، وأن يعتمد عليه لحياكة النسيج الصوتي للقصيدة** "[٤]. وخلص ابن جني إلى القول:" فكما يُوفَق بين الألفاظ في القوافي والسجوع والمقطع فكذلك ينبغي أن يوفق بين المعاني." [٥]. وكان هذا الأمر محطَّ اهتمام بعض الباحثين المعاصرين؛ إذ دعا عبد العزيز موافي إلى ضرورة إعادة النظر في النظرية اللغوية العربية في ضوء نظرية ابن جني في مشابهة الحروف

(١) المرجع نفسه، ج٢، ص ١٦٣.
(٢) نفسه، ج٢، ص١٦٢.
(٣) موسيقا الشعر، ص٤٣.
(٤) الهندسة الصوتية في القصيدة المعاصرة. ص٩٧.
(٥) المحتسب، ج٢، ص٣٧٦.

للمعنى وله:" فإذا ثبتت صحة تلك الفرضية عمليا، فمن المؤكد أننا سنضع أيدينا على نظرية لغوية عميقة، قد تعيد النظر في الأسس التي يقوم عليها مبدأ (التواطؤ اللغوي)[١]. ولا شك في أن هذه الدعوة التي دعا إليها (موافي) جديرة بالنظر من قبل اللغويين والنقاد الباحثين في هذا المجال، ولكن برؤية سيميائية أو فلسفية أو تاريخية تطورية في المقام الأول.

وإذا كانت هذه النظرية قد بدأت بمحاكاة الصوت لدلالته، ثم بمحاكاة الكلمة لدلالتها، ومن ثمَّ محاكاة الوزن الصرفي لدلالته، فلا غرو بعد ذلك أن تصبح هذه النظرية لديه نظرية لغوية متكاملة، ومنهجاً لغوياً عاماً، إذ توصَّل إلى النتيجة الآتية:" الآن قد أَنستك بمذهب القوم فيما هذه حاله، ووقفتك على طريقه، وأبديت لك عن مكنونه، وبقي عليك أنت التَنَبُّهُ لأمثاله، وإنعامُ الفحص عمَّا هذه حالُه." [٢].

ولم يكن هذا المنهج يقتصر على مستوى الصوت أو الكلمة أو الوزن، والإعراب، فقد سلك النحويون (علماء اللغة) هذا المنهج في تعاملهم مع الكلام العربي، وطرائق دراستهم له؛ إذ قام بذلك معظم النحويين، وحملوا الفرع على الأصل، ما إذا تأملته عرفت فيه قوة عنايتها بهذا الشأن. وبما أن ذلك كذلك، فقد يحملون الأصل على الفرع في مختلف مستويات اللغة "...**وقد دعاهم إيثارهم لتشبيه الأشياء بعضها ببعض أن حملوا** الأصل على الفرع، ألا تراهم يعلون المصدر لإعلال فعله، ويصححونه لصحته، وذلك نحو قولك: قمت قياما، وقاومت قواما، فإذا حملوا الأصل الذي هو المصدر على الفرع الذي هو الفعل، فهل بقي في **وضوح الدلالة على إيثارهم تشبيه الأشياء المتقاربة بعضها ببعض شبهة؟!**"[٣] وليس هذا القرار الصارم واللهجة الحازمة إلا دليلا واضحا على تأسيسه المنهج على أساس المحاكاة.

وإذا كان هذا القانون، قانون التشابه أو المحاكاة أو التشاكل– على حد قول السيميائيين– يعدُّ أصل الأصول في الكلام العربي، فلماذا لا يكون– إذًا– منهجاً لغوياً عاماً ينهجه علماء اللغة والنقاد العرب التابعين لهؤلاء، والآمِّين لقصودهم.؟! وفي ذلك يقول ابن

(١) نحو نظرية إيقاعية في موسيقا الشعر، ص ٢٣١-٢٧٦. والنص مقتبس من الصفحة ٢٦٢.
(٢) الخصائص، ج٢، ص١٦٨.
(٣) المرجع السابق، ج١، ص ١١٣

جني:" واعلم أن من قوة القياس عندهم اعتقاد النحويين: **أن ما قيس على كلام العرب فهو عندهم من كلام العرب.**" [1]، مادام النحو بكامله "هو انتحاء سمت كلام العرب في تصرفه"[2].

ب- أثر المحاكاة في المنهج النقدي:

شغل ابن جني العلماء برؤيته للمجاز منذ رفع عقيرته قائلا: "وطريق ذلك أن هذه اللغة أكثرها جار على المجاز، وقلما يخرج الشيء منها على الحقيقة." [3]. وقد نغضُّ الطرف عن ذلك، ونجد له مخرجا، ولكن أن تصبح اللغة كلها مجازا، فهذا أمر جلل، إذ يقول: " فوقوع التوكيد في هذه اللغة أقوى دليل على شياع المجاز فيها، واشتماله عليها، حتى إن أهل العربية أفردوا له بابا لعنايتهم به، وكونه مما لا يُضاع ولا يُهمَل مثله." [4].

ومع إيمان ابن جني بما تقدم ذكره، إلا أنه ميَّز بين نوعين من الاستعمال اللغوي للألفاظ: **الإبانة عن المعنى، وتصويره** له، بقوله:" فإن العرب فيما أخذناه عنها، وعرفناه من تصرف مذاهبها، عنايتها بمعانيها أقوى من عنايتها بألفاظها، أَوَلا تعلم عاجلاً أن سبب إصلاحها ألفاظها، وطردها إياها على المثُل والأحذية التي قننتها لها، وقصرتها عليها، إنما هو لتحصين المعنى وتشريفه **والإبانة عنه وتصويره**.ألا ترى أن استمرار رفع الفاعل، ونصب المفعول؛ إنما هو للفرق بين الفاعل والمفعول، وهذا الفرق أمر معنوي أُصلِح له اللفظ، وقيد مقاده الأوفق من أجله." [5]. وإذا كانت العناية باللفظ(النحو) للإبانة عن المعاني والفروق بينها في اللغة، فماذا تعني إضافة مصطلح التصوير؟ وهو الدقيق في اختيار ألفاظ مصطلحاته ودلالاتها! ألا يعني ذلك أنَّ تلك اللغة المجازية تُجسِّم المعنى، وتُقدِّمه تقديماً حسياً؟!

(١) المرجع نفسه، ج١، ص ١١٣
(٢) المرجع نفسه، ج١، ص٣٤
(٣) الخصائص، ج٣، ص٢٤٧
(٤) المرجع السابق، ج٢، ص٤٥١
(٥) المرجع نفسه، ج١، ص١٥٠

ولم تكن تلك نظرةَ ابن جني فحسب، بل تمثِّل كذلك وجهة نظرة فلاسفة المسلمين إلى مستويات اللغة. وقد وضَّحت ذلك إلفت كمال الروبي بقولها : " لقد ميَّز كلٌّ من ابن سينا وابن رشد- مثلُهما مَثَلُ الفارابي من قبل- اللغة العلمية عن اللغة الشعرية على أساس: أنَّ الأولى تسعى إلى تحقيق الإفهام والإبانة، ومن ثم فهي لغة ثابتة مباشرة؛ لأنها تتوسل بالألفاظ التي تدل على معانيها التي وضعت لها أول ما وضعت. أما اللغة الشعرية فإنها لا تهدف إلى الإفهام وحده، بل إلى التعجيب والإلذاذ، ومن ثَمَّ فهي تتجاوز الدلالات الوضعية الثابتة للألفاظ، وتنحرف عما هو مألوف وشائع في اللغة دلاليا وتركيبيا. ومن هنا يدرك ابن سينا مثل الفارابي أن الشعراء هم أول من اهتدوا إلى استعمال ما هو خارج عن الأصل. وذلك أنهم يبنون لغتهم الشعرية، لا على صحة أو أصل، بل على تخييل فقط." [(١)].

وهكذا لَخَّصَ ابن جني تلك النظرة بكلمتين اثنتين: (الإبانة والتصوير) -كما مر آنفا- وإن كان امتلاكه لناصية الثقافة العربية، مكَّنَه من تقديم تلك الأفكار بلبوس عربي مبين.

ولكي نقطع الشك باليقين، ندلِّل ببعض الأمثلة التي تؤكد صلة أفكار ابن جني بهذه النظرية، وفي مقدمتها الاستعمال اللغوي للحقيقة والمجاز. مما يدل على صلة (المجاز) عند ابن جني بنظرية المحاكاة الأرسطية؛ إذ كتب يقول في التمييز بين الحقيقة والمجاز: " الحقيقة ما أثر في الاستعمال على أصل وضعه في اللغة، والمجاز ما كان بضد ذلك.

وإنما يقع المجاز، ويعدل إليه عن الحقيقة لمعان ثلاثة، وهي: الاتساع والتوكيد والتشبيه؛ فإن عدم هذه الأوصاف كانت الحقيقة البتة." [(٢)]. وهذه الوظائف الثلاث هي: الاتساع، والمبالغة (التوكيد)، والتشبيه (أي المحاكاة أو المشابهة) هي وظائف المجاز التي لا تفارقه. ويوضح ابن جني وجهة النظر السابقة في معرض تعليقه على قوله تعالى: " وأدخلناه في رحمتنا..." [(٣)]، فيقول: "هذا هو مجاز، وفيه الأوصاف الثلاثة: أمّا السعة، فلأنه كأنه زاد في أسماء الجهات والمحال اسما، هو الرحمة، وأمّا التشبيه فلأنه شبَّه الرحمة- وإن لم يصح دخولها-

(١) نظرية الشعر عند الفلاسفة العرب المسلمين، ص٢٠٠، ٢٠١

(٢) الخصائص، ج٢، ص ٤٤٢

(٣) سورة الأنبياء، الآية ٧٥

بما يجوز دخوله، فلذلك وضعها موضعه، وأمّا التوكيد فلأنه أخبر عن العَرض بما يُخبَر به عن الجوهر. وهذا تعالٍ بالعَرَض، وتفخيم منه، إذ صُيِّرَ **إلى حيز ما يُشاهَد ويُلْمَسُ ويُعايَنُ**، ألا ترى إلى قول بعضهم في الترغيب في الجميل: ولو رأيتم المعروف رجلا لرأيتموه حسنا جميلا. وإنما يُرَغِّب فيه **بأن يُنبِّه عليه، ويُعظِّم من قدره، بأن يصوِّره في النفوس على أشرف أحواله، وأنوَه صفاته، وذلك بأن يتخيل شخصا مُتَجَسَّما لا عَرَضا متوهما"**[1]، أي تقديم المعنى تقديما حسيا؛ أي صورة حسية ناطقة، بل شريطا مصوَّراً، أو بتعبير السيميائيين أيقونة دالة نابضة بالحيوية والحركة والحياة.

ويُعَدُّ هذا النص من أهم النصوص، وأبينها، وأذهب في الدلالة على وجهة نظره في المجاز؛ بل في التصوير أو الأيقونية؛ لأنه يقدم رؤية ابن جني للمحاكاة في الشعر في أوضح صورها. فالوظائف الثلاث ليست بعيدة عن الوظائف التي حددها أرسطو للمحاكاة:" وهي الإفهام، والتغريب (الغرابة)، والمتعة..." [2]، والأمر الثاني التقديم الحسي أو التجسيم أو التشخيص: **"إذ صُيِّرَ إلى حيز ما يشاهَد ويلمَس ويعايَن"**[3].

وقد ألمح أحد النقاد المعاصرين إلى الصلة بين المصطلحات (يُصَوِّر، يتخيَّل، ويُشَبَّه) [4] المستخدمة عند ابن جني، وبين مصطلحات الفلاسفة بقوله: "فبلاغة الصورة في نظر ابن جني ترتد إلى أنها تجسد المعنوي وتبرزه في صورة حسية يعاينها المتلقي، فتصوير المعروف في صورة رجل حسن الوجه فيه إعلاء من شأن هذا المعروف، وتعظيم له عند المتلقي الذي يتمثَّل أو (يتخيَّل) ذلك التصوير، والعبارة الأخيرة في النص السابق تدل على أن الصورة الحسية في نظر ابن جني لا تُدرك أو تُتوهم بالعقل المجرد، بل إن تلك الصورة تنتقل إلى مخيلة المتلقي التي تدركها إدراكا حسيا، هو وحده طريق إدراك الصور، وتذوق جمالها الفني، وهذا بعينه مدلول مصطلح (التخييل) عند الفلاسفة." [5].

(١) الخصائص، ج٢، ص ٤٤٣-٤٤٤

(٢) أرسطو والاستعارة، ص١٠٩.

(٣) الخصائص، ج٢، ص ٤٤٣.

(٤) المرجع السابق، ج٢، ص ٤٤٤.

(٥) المعنى الشعري في التراث النقدي. ص ١٥٧.

ويعزو الباحث حسن طبل هذا التلاقي في المصطلحات بين ابن جني والفلاسفة إلى أحد أمرين إذ يقول: " إن مادتي (التصوير) و (التخييل) تترادفان على لسان أحد نقاد القرن الرابع الهجري، وهو ابن جني، الأمر الذي يدعم هذا التشابه، ويرجح افتراض التزاوج الفكري بين البيئتين، أو صدور موقفيهما في هذا الصدد عن جذر نظري واحد." [١]. ولماذا لا يكون الأمران معاً: التزاوج الفكري بين بيئة الفلاسفة وبيئة النقاد، وصدور هذه المصطلحات عن جذر نظري مشترك؟!

ج- أثر المحاكاة في النقد التطبيقي: دلالة الحال ودلالة الحكاية أنموذجاً:

كانت الدلالة عند ابن جني شغله الشاغل، ولا نجانب الصواب إذا قلنا: إنه قدم نظرية دلالية شاملة للدلالة بمختلف أنواعها: الدلالة اللفظية، والدلالة الصرفية، والدلالة المعجمية، والدلالة النحوية(المعنوية) [٢]، والدلالة السياقية بنوعيها: السياق اللغوي وسياق الحال التي خصَّها بذكر الدلالة، وذلك في باب في أن المحذوف إذا دلت عليه الدلالة كان في حكم الملفوظ به"[٣]؟ سواء أكانت دلالة سياق الحال بمختلف أنواعها؛ الأحوال المشاهدة، والتاريخية، والعُرفية الاجتماعية والثقافية، أم دلالة السياق اللغوي. وأظهر أهمية هذا السياق في تحديد دلالة كلمة أو عبارة أو بيت شعري.

وليست دلالة الحال عموما- أي سياق الحال بكل أبعادها- وحكاية الحال خصوصا، أو المحاكاة إلا إحدى القواعد الكبرى التي تسهم إسهاما كبيرا في فهم اللغويين والنقاد دلالة النصوص اللغوية وتحليلها، وسن القوانين اللغوية الدقيقة، وإصدار الأحكام اللغوية أو النقدية الصحيحة. وقد أشار تمام حسان إلى أهمية ذلك بقوله:" وعلى الرغم من أن علم الدلالة المعاصر يتناول جوانب أخرى غير نظرية السياق أو فكرة المقام، إلا أن نظرية السياق تشكل بلا شك ركنا هاما من أركان علم الدلالة الآن، لأن التحليل اللغوي للنص أو الكلام

(١) المرجع السابق، ص١٥٧.
(٢) المرجع نفسه، ج٣، ص٩٨-١٠١. (باب في الدلالة اللفظية والصناعية والمعنوية).
(٣) نفسه، ج١، ص (٢٨٤-٢٩٣)، ص٢٨٤.

لا يعطينا إلا المعنى الحرفي، أو معنى ظاهر النص، وهو معنى فارغ تماما من محتواه الاجتماعي والتاريخي، ومنعزل عن كل ما يحيط به النص من القرائن التي تحدد المعنى." [١]. ويتضح مما تقدم: أنَّ الاهتمام بدلالة السياق لم يقتصر على القدماء فحسب، بل كذلك حظي باهتمام النقاد واللغويين المحدثين.

يرى ابن جني أن هناك أمرين في اللفظ أو الحديث: أحدهما حاضر معنا، والآخر غائب عنا. فأما الثاني (أي الغائب عنا) فهو:" ما كانت الجماعة من علمائنا تشاهده من أحوال العرب ووجوهها، وتضطر إلى معرفتها من أغراضها وقصودها من استخفافها شيئا أو استثقاله، وتقبُّله أو إنكاره، والأنس به أو الاستيحاش منه، والرضا به أو التعجب من قائله، وغير ذلك من الأحوال الشاهدة بالقصود بل الحالفة على ما في النفوس. ألا ترى إلى قوله:

تقول- وصكَّت وجهها بيمينها-: أَبَعْلِيَ هذا بالرحى المتقاعسُ؟![٢]

وقد عقَّب على البيت السابق، قائلاً:" فلو قال حاكيا عنها: أبعلي هذا بالرحى المتقاعس- من غير أن يذكر صك الوجه- لأعلمنا بذلك أنها كانت متعجبة منكرة، لكنه لما حكى الحال فقال: وصكت وجهها علم بذلك قوة إنكارها، وتعاظم الصورة لها، هذا مع أنك سامع لحكاية الحال؛ غير مشاهد لها، ولو شاهدتها لكنت بها أعرف، ولعِظَم الحال في نفس تلك المرأة أبين، وقد قيل: **ليس المُخبَرُ كالمعايِن**، ولو لم ينقل إلينا هذا الشاعر حال هذه المرأة، بقوله: وصكت وجهها لم نعرف حقيقة تعاظم الأمر لها." [٣]. عقَّب على ما تقدم بقوله:" وليست كلُّ حكاية تُرَوى لنا، ولا كلُّ خبر يُنقل إلينا يُشْفَع به شرحُ الأحوال التابعة له، المقترنة- كانت- به. نعم! ولو نُقِلَتْ إلينا لم نُفِد بسماعها ما كنا نفيده لو حضرناها." [٤] ومما تقدم يظهر مدى اهتمام أبي الفتح بدلالة سياق الحال وتصويرها تصويرا حيا.

(١) اللغة العربية معناها ومبناها، ص٣٣٧، ٣٣٨ النص منقول حرفياً عن المصدر السابق.
(٢) الخصائص، ج١، ص٢٤٥، ٢٤٦.
(٣) المرجع السابق، ج١، ص٢٤٥، ٢٤٦.
(٤) المرجع نفسه، ج١، ص ٢٤٦.

ولم يكتفِ ابن جني بذلك، فقد أصَّل أصلا مُهِمّاً لتحليل النصوص أشبه باستعادة شريط مصوَّر للبيئة اللغوية؛ لتكون دلالتها في أدق صورها وأوضحها، وهو ما سماه: **"دلالة الحكاية"**. ودلالة الحكاية تعني دلالة المحاكاة؛ وهي إحدى ثمرات التأثر بنظرية المحاكاة الأرسطية التي أضافها أبو الفتح إلى نظرية المحاكاة في مجال التفسير والتحليل، وهذا أمر طبيعي من عالم عاش في القرن الرابع واطلع على أفكار عصره وثقفها، وكانت هذه النظرية[١] من أهم النظريات التي ورثها العرب والغرب عن أرسطو وفلاسفة اليونان، وتجلَّت في كثير من أعمالهم الأدبية والنقدية واللغوية[٢].

توزَّعت دلالة الحكاية عند ابن جني في **منحيين اثنين**، لا ينفك أحدهما عن الآخر، **الأول: هو إعادة تصوُّر المقام أو السياق الذي جرى فيه القول أو الكلام؛ إذ لا يمكن فهم دلالة هذا القول إلا بتصوُّر المقام** الذي قيل فيه كما كان حين حدوث العملية اللغوية. **والنوع الثاني من دلالة الحكاية: هو اتفاق الأقوال واختلاف المقام الذي قيلت فيه، والدلالة التي توحي بها .**

وقد حظي ذلك باهتمام الباحثين المعاصرين، فركز بعض علماء اللغة المعاصرين اهتمامهم على ضرورة معرفة المقام الذي يجري فيه الحدث اللغوي، لكي يتمَّ فهم دلالته فهما صحيحا، وعبَّر عن ذلك تمام حسان بصورة مُفَصَّلة بقوله:" فإذا كان (المقال) لا يقع في أثناء قراءته في وقت لاحق في مقامه الاجتماعي الذي كان له في الأصل، **فإن هذا المقام الأصيل من**

(١) أرسطوطاليس. فن الشعر، نقل متى بن يونس القنائي من السرياني إلى العربي. ص١٩٦.

(٢) أسس لها في النقد قدامة بن جعفر في كتابه (نقد الشعر) ، وهذا ما جعلهم أحيانا يخلطون بين الوصف والتشبيه، ففي باب الوصف جعل قدامة أحسن الشعراء وصفا " من أتى في شعره بأكثر المعاني التي الموصوف مُركَّب منها، ثم بأظهرها فيه وأولاها، حتى **يحكيه بشعره** ويمثِّله للحس بنعته."...**وحكاها، حتى كأنَّ سامع قوله يراها.**" قدامة بن جعفر. نقد الشعر، ص ١١٨ و١١٩. وقد بلغت هذه النظرية كمالها على يد حازم القرطاجني في نقد الشعر في كتابه منهاج البلغاء، وسراج الأدباء. الذي وضَّحها بقوله:" فلا بد في كل محاكاة من أن تكون جارية على أحد هذين الطريقين: إما **أن يحاكي لك الشيء نفسه بأوصافه التي تمثل صورته، وإما بأوصاف شيء آخر تماثل تلك الأوصاف.**" المرجع السابق، ص ٩٤.

الممكن، بل من الضروري أن يعاد بناؤه في صورة وصف له مكتوب، حتى يمكن للنص أن يُفْهَمَ على وجهه الصحيح، وفي بناء هذا المقام الأصيل بناء جديد بواسطة وصفه كما كان، لابد من الرجوع إلى الثقافة عموما، والتاريخ بصفة خاصة، **وكلما كان وصف المقام أكثر تفصيلا، كان المعنى الدلالي الذي نريد الوصول إليه أكثر وضوحا في النهاية.**"[1]. وإذا كان تمام حسان قد اكتفى بالقاعدة النظرية، وهي صحيحة، فإنَّ أبا الفتح أصَّلها– من قبلُ– لتكون أحد أصول التفسير والتأويل نظريا وتطبيقياً؛ سواء أكان ذلك في النصوص القرآنية أم في نصوص الشعر العربي.

قدَّم ابن جني أنموذجاً مُفَصَّلا في تحليله لقوله تعالى:﴿وأرسلناه إلى مئة ألف **أو** يزيدون﴾[2]، ونسب ذلك التأويل إلى(أهل النظر)– وهو أحدهم–؛ إذ يقول: "وتأويله عند أهل النظر[3] وأرسلناه إلى جمع لو رأيتموهم لقلتم أنتم فيهم: هؤلاء مئة ألف أو يزيدون "[4]. وبناء على هذه القاعدة في التحليل أي (دلالة الحكاية)، أبقى حرف العطف (**أو**) تدلُّ– على أصلها– في الشك، ولكنه الشك النابع من حيرة الموقف، وتصوُّر المقام أو السياق بكل جوانبه. وقد وضَّحه ابن جني بقوله:" فهذا الشك إنما دخل الكلام على **الحكاية لكلام المخلوقين**؛ لأن الخالق– جل جلاله، وتقدست أسماؤه– لا يعترضه الشك في شيء من خَبَرِه، **وهذا ألطف وأوضح معنى من قول قطرب: إن معنى (أو) بمعنى (الواو)، ومن قول الفراء: إنَّ (أو) بمعنى (بل)**"[5]. إذاً، يبحث أبو الفتح عن أدق الدلالات وأبينها في القول، من خلال تصوُّر المقام الذي قيل فيه، أو حكايته.

(١) اللغة العربية معناها ومبناها. ص٣٦٤.

(٢) سورة الصافات، الآية ١٤٧.

(٣) مرت بنا تسمية الجرجاني لهؤلاء بالعقلاء، والمقصود الفلاسفة وأهل المنطق.

(٤) سر صناعة الإعراب، ج١، ص ٤٠٦.

(٥) المرجع السابق، ج١، ص ٤٠٦.

وهذا المقام أو الموقف يشي بالشك، ويصوِّر تلك الحالَ، حالَ الشك التي كان عليها أولئك المتكلمون آنئذٍ، مما جعل ابن جني يؤوِّل الآية الكريمة– كما مرَّ من قبلُ– و سوَّغ له أن يُبقي (أو) على معناها الأصلي، **وهو الشك**؛ لأن الكلام محاكاة لقول المخلوقين الذين شاهدوا هذا العدد الكبير آنئذٍ، وما استطاعوا أن يقدروه تقديرا دقيقا، فجاءت الآية الكريمة تحكي المقام الذي يوحي بالشك في تقديرهم لهذا العدد الكبير، وهكذا يكون تأويل الآية الكريمة، كما قال ابن جني: " ألطف وأوضح معنى من قول قطرب أن (أو) بمعنى الواو، ومن قول الفراء: إن (أو) بمعنى بل"[(١)]؛ لأنه استعادة للموقف بتفصيلاته ودقائقه، وإعادة تصوير له، وتمثيله لسياق الحال، كما كان آنئذٍ. إنه رسم للموقف بالكلمات، وتصوير لتلك الحال. وبذلك يتضح الفرق بين رؤية أبي الفتح الدلالية ذات الآفاق الواسعة، وبين رؤية العلماء الذين ذكرهم آنفا، وهم ينظرون برؤية لغوية محدودة – على أهميتها–.

وبناء على **مذهب الحكاية** –كما سماه ابن جني– أو المحاكاة، فإنه يعمل على تأويل قوله تعالى:﴿**ذق: إنك أنت العزيز الكريم**﴾[(٢)]؛ إذ يقول: " وكذلك قوله عز وجل: ذق؛ إنك أنت العزيز الكريم ...وإنما هو في الحقيقة عنده الذليل المهان، ولكن تقديره– والله أعلم– أنك أنت الذي **كان يقول له رهطه وعشيرته: أنت عزيز كريم**"[(٣)]، وهو الآن في أسوأ أحواله. فيعود بنا ابن جني في هذا التحليل لنتصور سياق الحال يومَ كان هذا الطاغوت– آنئذٍ– يجول ويصول ويتغطرس، وهو في أوج عزه ومجده! وما آلت إليه حاله بعد ذلك إلى أسفل السافلين، فأصبح في أرذل الأحوال وأذلِّها!

ويستحسن أن نقارن بين نظرة ابن جني الشمولية لهذه الآية، والنظرة الجزئية لأحد البلاغيين المعاصرين الذي لمَّ شمل فنون البلاغة من بطون كتب أبي الفتح في كتابه (أثر النحاة في البحث البلاغي)[(٤)]. فعلى سبيل المثال– الآية الكريمة: ﴿ذق: إنك أنت العزيز

(١) المرجع نفسه، ج١، ص ٤٠٦.
(٢) الآية ٤٩ من سورة الدخان.
(٣) سر صناعة الإعراب، ج١، ص٤٠٥.
(٤) أثر النحاة في البحث البلاغي، ص٣٣٣، ٣٣٤.

الكريم...﴾[1] علَّق عبد القادر حسين، على تحليل ابن جني للآية، مستغربا رأيه في تحليلها، بقوله: "**ولابن جني رأي غريب في الاستعارة التهكمية**؛ إذ هي عندثابة **مجاز مرسل**، فيقول: في قوله تعالى:﴿**ذق إنك أنت العزيز الكريم**﴾[2]، إنما هو في النار الذليل المهان، لكنه خوطب بما كان يخاطب به في الدنيا، وفيه مع هذا ضرب من التبكيت له والإنكار بسوء فعاله."[3]. والغرابة الحقيقية هي في الحكم القاسي الذي أصدره حسين بحق ابن جني؛ إذ علَّق على رأي ابن جني قائلا: "مما يدل على **أن فكرة المجاز المرسل عند ابن جني كانت مضطربة أشد الاضطراب ولم يكن قد استقر فيها على رأي**"[4].

أين تكمن الغرابة فيما سماه حسين " الاستعارة التهكمية " التي جعلها ابن جني مجازا مرسلا؟! (أي باعتبار ما كان)؟ أم في عدم فهم القاعدة التي سنَّها ابن جني. ولإزالة سحب الغرابة من أمام عبد القادر حسين وغيره، لابد من التذكير، بأن أبا الفتح كان بارعاً؛ إذ قدَّم عدة تحليلات لهذه الآية الكريمة، وأحدها ذلك الذي ذكره حسين آنفاً، فلم يغب عن بال ابن جني بعض التحليلات التي كانت سائدة في عصره! ولكنه كان حريصا على وضع الأصول أو القواعد الكبرى، وإن وقف عند القاعدة الصغرى فللاستئناس. فهو لا ينظر من هذا المنظار البلاغي الجزئي المحدود: أي" الاستعارة التهكمية أو "المجاز المرسل."[5]. وإنما

(١) سورة الدخان، الآية ٤٩.

(٢) سورة الدخان، الآية ٤٩.

(٣) المحتسب، ج١، ص ١٠١.

(٤) أثر النحاة في البحث اللغوي، ص٣٣٣، ٣٣٤.

(٥) الطراز، ج١، ص ٢٤٦-٢٤٧. يقول: "وحاصل الاستعارة التهكمية أن تستعمل الألفاظ الدالَّة على المدح في نقائضها من الذمِّ والإهانة تهكما بالمخاطب، وإنزالا لقدره، وحطّاً منه، وهذا كقوله تعالى: ﴿ إنك لأنت الحليم الرشيد﴾، مكان نقيضيهما من السفيه الغويِّ، وقوله تعالى ﴿فبشرهم بعذاب أليم﴾ بدل قوله أنذرهم؛ لأن البشارة تستعمل في الأمور المحمودة " الطراز، ج١، ٢٤٦- ٢٤٧. والمجاز المرسل: "وهو ما كانت العلاقة بين ما استعمل فيه، وما وُضع له ملابسةً غير التشبيه، كاليد إذا استُعملت في النعمة؛ لأنَّ من شأنها أن تصدر عن الجارحة، ومنها تصل إلى المقصود بها،" الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة،ج٢، ص٣٩٧.

يذهب أبعد من ذلك؛ إذ ينطلق من رؤية سيميائية عامة؛ ليؤسس قاعدة كبرى من قواعد تحليل النصوص تستند إلى **المحاكاة** أو **دلالة الحكاية أو مذهب الحكاية**[١] حكاية تصور المقام أو السياق الذي جرى فيه القول. وهذه المحاكاة يمكن أن تكون للحال أو للمقال، للذمِّ أو للمدح، والسياق كفيل بتحديد المراد تحديداً دقيقاً.

وإذا أخذنا بمبدأ السيميائية يصبح ذلك القول نوعا من "المعارضة الساخرة"[٢]. هذا النوع من الحكاية أو المحاكاة أطلق عليها محمد مفتاح (أيقونية الكتابة) وجعلها من آليات التناص[٣]، وعرَّفها بقوله: "أي **علاقة المشابهة مع واقع العالم الخارجي**، وعلى هذا الأساس فان تجاور الكلمات المتشابهة أو تباعدها، وارتباط المقولات النحوية ببعضها أو اتساع الفضاء الذي تحتله، أو ضيقه، هي أشياء لها دلالاتها في الخطاب الشعري اعتبارا لمفهوم الأيقون"[٤].

والمحاكاة- كما يراها محمد مفتاح- نوع من أنواع التناص، وهي نوعان: محاكاة مقتدية (أو معارضة) كالمعارضات الشعرية، ومحاكاة نقيضة أو مخالفة[٥]، تقوم على المفارقة، أو ما سماه البلاغيون القدماء (استعارة تهكمية). **والمحاكاة تكون محاكاة للفظ أو القول أو الفعل أو الموقف والسياق**، وهي تختلف عن السرقات الأدبية اختلافا كبيرا.

وأغلب الظن أن ابن جني يؤصِّل لهم قاعدة تناصِّية تضاف إلى قواعدهم وتتجاوزها؛ وهي تناصّ الموقف، أو المقام، أو السياق بكل أبعاده الزمانية والمكانية، وشخوصه الإنسانية، وما تحمله من مشاعر وأفكار وأقوال وأحاسيس ومشاعر. ولعل أهمية هذا التناص المقامي

(١) انظر: سر صناعة الإعراب، ج١ص ٤٠٥.

(٢) " المعارضة الساخرة أي التقليد الهزلي أو قلب الوظيفة بحيث يصير الخطاب الجدي هزليا، والهزلي جديا، والمدح ذما، والذم مدحا". تحليل الخطاب الشعري (استراتيجية التناصّ)، ص١٢١، ص١٢٢.

(٣) عرض محمد مفتاح آليات التناص في نوعين أساسيين وهما: المحاكاة التامة (التمطيط، الأطناب،) وذكر تحته (الجناس بالقلب وبالتصحيف)، و(الكلمة-المحور). تحليل الخطاب الشعري، ص١٢٦-١٢٧بتصرف.

(٤) تحليل الخطاب الشعري (استراتيجية التناص)، ص١٢٧.

(٥) المرجع السابق، ص ١٢٢.

تظهر في إيراد الأمثال والأقوال المأثورة، وفي أسماء الأعلام التاريخية التي يستخدمها الشعراء، أو الكتاب رموزاً أو قناعاً استخداما فنيا، وترتبط معرفتها بمعرفة السياق لفهم المراد– مدحاً كان أم ذماً؟!.

وأما النوع الثاني من دلالة الحكاية فهو المشابهة بين الأقوال، بل اتفاق الأقوال واختلاف المقام الذي قيلت فيه؛ أي محاكاة ما كان في القول أو الفعل، وفيه يحمل القولُ أو البنيةُ اللغويةُ ذاتُها دلالتين اثنتين: دلالة من ظاهر اللفظ، ولكنها تضمر دلالة باطنة خلافاً لها؛ أي تحمل تضادا في المعنى، (المعنى وضده في الوقت نفسه)، أو ما سماه النقد المعاصر (المفارقة).

وبلغت به حماسته لهذه الطريقة في التحليل والتأويل، أن دفعته لمخالفة بعض العلماء من الصحابة، كما في قوله تعالى: ﴿يا أيها الساحر، ادعُ لنا ربَّك بما عهد عندك، إننا لمهتدون﴾[1]. عقَّبَ ابن جني عليها بقوله:" وإنما قالوا هذا بعد إيمانهم به، ولكن تقديره... يا أيها الساحر عند أولئك القوم الذين يدعونك ساحرا، فأما نحن فنعلم أنَّكَ لست ساحرا"[2]. وهنا يشير ابن جني إلى محاكاة المؤمنين لِلَّفظ الذي كان أولئك القوم الجاحدون يخاطبونه به: (يا أيها الساحر). وهم يقصدون ذلك ويعتقدونه– على وجه الحقيقة– لكنها عنده نوع من المفارقة اللفظية التي تحمل فيها البنية اللغوية التضاد في المعنى، إذ تكون الدلالة الباطنة خلافا للدلالة الظاهرة، أو يظهر الشاعر أو الكاتب خلاف ما يبطن، وتُعَدُّ نوعا من المفارقة؛ وهي من أهم الأساليب الأدبية المعاصرة، وقد وضَّح أحد الباحثين المعاصرين أهميتها بقوله:" تَعْرِضُ المفارقة طريقة من طرق استخدام اللغة في السياق النصي، والسياق الخارج عن النص، وتُعبِّرُ بنيةُ الدلالة في خطابِ المفارقة عن علاقة التضاد بين الدلالة الحرفية الأولية للمنطوق، لفظا أو مجموعة لفظية أو عبارة، أو جملة، أو ما فوق جملة، وبين دلالته المحوَّلة التي يرشحها السياق بنوعيه السابقين، وهي هذه الدلالة التي يمكن أن نطلق عليها هنا اسم الدلالة

(١) الآية (٤٩) سورة الزخرف، رقم السورة ٤٣.

(٢) سر صناعة الإعراب، ج١، ص ٤٠٥، والخصائص ج ٢، ص ٤٦١.

المفارقية"[1]، وبذا تكون الدلالة المقصودة عند ابن جني في النصوص التي مرت آنفا هي الدلالة المفارقية، إذا جاز التعبير، أو وردت على سبيل المعارضة الساخرة على حد تعبير السيميائيين، وإن كانت المفارقة تحمل في أحشائها- أحيانا- شيئا من ذلك.

بينما ينظر إليها بعض علماء التفسير نظرة لغوية مباشرة من خلال دلالتها المعجمية، فيرى: أن كلمة (الساحر) هي كذلك حقا، ولكن لا يراد منها الانتقاص، وإنما هو تعظيم في زعمهم، فنادَوه بذلك على سبيل التعظيم، **قال ابن عباس معناه: يا أيها العالم"**[2]، وأضاف الصابوني مسايراً ابن عباس، قائلا: "وكان الساحر فيهم عظيما يوقِّرونه"[3]. وهم يتفقون وابن جني في الغاية، ولكنهم يختلفون معه في منهج التحليل والتفسير، وحتى في تفسير الدلالة المعجمية لكلمة الساحر اختلافا كليّاً، ومع ذلك فلا يمكننا فهم المقصود منها، أو فهم الحدث اللغوي إذا لم نتخيَّل السياق أو المقام الذي قيلت فيه، سواء أريد منها الإثبات أم النفي. لكنَّ أبا الفتح لم يمضِ في إثر ابن عباس ومَنْ دار في فلك تفسيره، وإنما أراد المعنى في موقف آخر. ولم يقبل الدلالة المعجمية بمعنى (العالِم) لكلمة الساحر، وإنما أَخَذَ بالدلالة المفارقية للكلمة بمعناها الحقيقي بناء على دلالة الحال أو حكايتها كما كانت آنئذٍ يوم كان الساحر ساحراً؛ لأن القول محاكاة لأقوالهم، وليس المقصود (العالِم) كما ورد آنفاً.

ولا تخفى هذه الجرأة في تقديم الرأي الذي ذهب به إلى مخالفة جمهور المفسرين- بمَنْ فيهم ابن عباس- وإن دلَّ ذلك على شيء، فإنما يدلُّ على أن أبا الفتح كان يريد أن يسبِّل سبيلا جديداً في التأويل، مخالفا لبعض المفسرين الذين يرون خلاف ذلك؛ فقد سبقت الإشارة إلى مخالفته للفرَّاء وقطرب في تفسير (أو)، بناء على تفسيره بدلالة الحكاية **لما كان!** ولكنْ أن يصل

(١) المفارقة القرآنية، دراسة في بنية الدلالة، ص .٧ والمفارقة هي:" إما أن يعبر المرء عن معناه بلغة توحي بما يناقض هذا المعنى أو يخالفه، ولا سيما أن يتظاهر المرء بتبني وجهة نظر الآخرين؛ إذ يستخدم لهجة تدل على المدح، ولكن يقصد التهكم والسخرية... وإما هي استعمال اللغة بطريقة تحمل معنى باطنا موجها لجمهور خاص مميز، ومعنى آخر ظاهرا موجها للأشخاص المخاطبين أو المعنيين بالقول.".

(٢) صفوة التفاسير. ط١. لبنان، ج٣، ص١٦٠.

(٣) المرجع السابق، ج٣، ص١٦٠.

به الأمر إلى مخالفة أحد الصحابة الذي يعدُّ إماما في التفسير؛ وهو عبد الله بن عباس، فهذا دليل على مدى الثقة بصحة المنهج الذي ينهجه.

وإذا كان هذا المنهج مُتَّبَعاً في تفسير النصوص القرآنية وتأويلها، فإنه في الشعر أوسع مدى، وأكثر شيوعا، وقد لاحظ ابن جني اتساع انتشار هذه الدلالة أي دلالة (الحكاية) في الشعر، وأنها حكمت الكثير من تأويلاتهم؛ سواء أكانت محاكاة للفظ (تكرارا للقول)، أم محاكاة للمقام (تصور الموقف أو إعادة تصوره)، أم لكليهما معا. وقد أشار إلى ذلك في معرض الهجاء، إذ كتب يقول: "وقد جاءت هذه الحكاية عنهم مجيئا متسعا، أنشدني أبو علي لرجل يهجو جريراً:

أبلـغ كليبـاً، وأبلـغ عنـك شـاعرَها أني الأغَـــرُّ وأني زُهـــرةُ الـــيَمَنِ

فقال جرير مجيباً:

ألم تكـن في وُسـومٍ قـد وَسَـمْتُ بهـا مـن حـانَ- موعظـةٌ- يـا زُهْـرَةَ الـيَمَنِ

فسماه زُهرةَ اليمنِ على مذهب الحكاية، لقوله: يا مَنْ قال: إني زُهْرةُ اليمن، ولستَ عندي كذلك"[1]، وقد عقَّب ابن جني على البيتين السابقين بقوله: "فسماه زُهرة اليمن متابعة له، وحكاية للفظه"[2]. ولقد أشار ابن جني إلى الفرق بين دلالة القولين في كل من البيتين السابقين، ففي البيت الأول: **يفخر الشاعر اليماني بأنه زُهرة اليمن**، أما إعادة جرير لقول الشاعر اليماني (محاكاة القول)؛ فكانت على سبيل **التهكم والسخرية**، وهما مقامان متناقضان يستخدمان العبارة نفسها، ولكن كلَّ شاعر منهما استخدمها لخدمة غرضه الشعري، والمقام الذي يريده، ولقد أعان فهم السياق على فهم دلالة العبارة في كل من سياق الفخر، و سياق الهجاء، كما تشي الدلالات على سبيل المفارقة، أي تظهر العبارة في قول جرير معنى خلافا للمعنى الذي تبطنه.

(١) سر صناعة الإعراب، ج١، ص ٤٠٥، والخصائص ج٢، ص ٤٦١.

(٢) سر صناعة الإعراب، ج١، ص٤٠٥، والخصائص، ج٢، ص ٤٦١، الوسوم؛ ج وسم، وهو أثر الكي يريد أذى هجائه، حان: هلك. وضبطت في الخصائص " زَهرة" بفتح الزاي.

ولعل هذه المتابعة أو الحكاية للفظه– على المفارقة وسلب المعنى– أوجز تعبيرا، وأشد إيلاما، وأبلغ تأثيرا في غرضها؛ لما فيها من المحاكاة في إعادة تصوُّر الحال أو ترديد المقال.

بَيْدَ أنَّ الناقد لا يستطيع إدراك كنه هذه المفارقات ودلالتها الحقيقية، ما لم يتصوَّر المقام الذي قيلت فيه، أو السياق الذي وردت فيه، وهذا ما كان دأب ابن جني أن يُثبته، مما أقرَّه عليه النقد المعاصر، فكتب أحد النقاد المعاصرين يقول:" لا يمكننا إدراك بعض ألوان المقال لبعدنا عن المقام الذي قيلت فيه، فمن الضروري لفهم نص معين أن يعاد تصوُّر المقام الأصيل، وكلما كان التصوُّر دقيقا كان إدراك النص أيسر، وفهم علاقاته متاحا للدارس والقارئ"[١].

وهذه القاعدة أخذ بها ابن جني عند تحليله للنصوص القرآنية أو النصوص الشعرية، وكشف عن سعة انتشارها في الشعر أيضا، كما سبق القول. وأغلب الظن أن أبا الفتح كان يشق طريقا مهما لقراءة أشعار الشعراء في ضوء هذه القاعدة التحليلية، ولاسيما أشعار صديقه الشاعر الكبير أبي الطيب المتنبي التي كان يطالعها صباح مساء، ويقلِّبها على وجوهها المتعددة[٢] التي تحتمل تعدد وجوه الدلالة في طياتها، خصوصاً الدلالات المفارقية التي كانت تشيع في شعر صديقه أبي الطيب المتنبي.

٥- المحاكاة بين ابن جني وش. س. بيرس[٣]:

إن نظرية المحاكاة الأرسطية تُعَدُّ أهم الأسس التي بنى عليها ش. س. بيرس نظريته في العلامات (Le SIGNE)؛ مما يستحق الوقوف عندها للمهتمين في هذا المجال، وليس ذلك

(١) البلاغة والأسلوبية، ص ٣٠٨.

(٢) لقد باح أبو الطيب لابن جني بسر خطير، أماط اللثام عنه أبو الفتح بقوله: "وقال لي المتنبي يوماً: **أتظن أن هذا الشعر لهؤلاء الممدوحين؟ هؤلاء يكفيهم منه اليسير، وإنما أعمله لك لتستحسنه، أي لك ولأمثالك**"؛ لأنه يعرف أن هؤلاء الممدوحين ليسوا أهلا لفهم ما يقول، ولا تقدير قيمته...!. الفتح الوهبي على مشكلات المتنبي، ص.١٨٢.

(٣) لا نجانب الصواب، إذا قلنا: إن نظرية المحاكاة الأرسطية تُعَدُّ أهم الأسس التي بنى عليها ش. س. بيرس، نظريته في العلامات (Le SIGNE)؛ مما يستحق الوقوف عنده للمهتمين في هذا المجال، وليس ذلك من شأن هذا البحث. خصوصاً، إذا عرفنا الصلة الوثقى بين بيرس وفلسفة أرسطو. السيميائيات، أو نظرية العلامات، ص٢٠.

من شأن هذا البحث. خاصة إذا عرفنا الصلة الوثيقة بين بيرس وفلسفة أرسطو. إذ كان بيرس أحد أهم الدارسين لأرسطو، والمتأثرين به، ولاسيما نظرية المحاكاة التي انعكست عند بيرس في العلامة التي سماها: الأيقون(ICONE) [١]. والناقد محمد مفتاح يكاد يساوي بين **الأيقونية والمحاكاة** في معرض تعليقه على أنواع الأيقون عند بيرس:(الصور، والرسم البياني، والاستعارة)؛ إذ يقول:" ولعل شروط الأيقون توضح طبيعة تلك العلاقة؛ فالمعروف هو تطابق العناصر أو اشتراكها، والتطابق يؤدي إلى تطابق المحاكِي والمحاكَى. والاشتراك يؤدي إلى المماثلة أو المشابهة أو التوازي." [٢]. وخلص محمد مفتاح إلى نتيجة غاية في الأهمية، يقول فيها: " وتأسيسا على هذا فإن كل رمز أيقون، وليس كل تمثيل بصري أيقونا." [٣].

ولكن هذا الأيقون ليس وليد سيميائيات بيرس، وإنما هو وليد التراث، وقد أشار مفتاح إلى ذلك بقوله:" ولكن هذه السيميائيات استندت إلى التراث لتجعل مفهوم الأيقون عنصرا من ثلاثية الموضوع، فقد جزأ الموضوع إلى الأيقون، والمؤشر، والرمز. مفهوم الأيقون- إذن- وُجِد قبل بيرس؛ ولكن بيرس أدخله في بنية علاقة ضمن تصنيفات ثلاثية."[٤] ولعل فيما ذُكر سابقاً ما يدل على الوشائج التي تربط بين بيرس ونظرية المحاكاة عند أرسطو؛ هذا القاسم المشترك بين القديم والحديث، مرورا بالعصر الوسيط في القرن الرابع الهجري حيث كان أبو الفتح ابن جني يتلعَّب بهذه النظرية، ويسخِّرها لخدمة منهجيه اللغوي والنقدي.

(١) فالأيقون هو علامة تحيل على وجود عناصر مشتركة بين المأثول والموضوع. فالأيقون هو علامة تحيل على الموضوع سواء كان هذا الموضوع موجودا أو غير موجود". ويعلق سعيد بنكراد على قول بيرس السابق بقوله: ‘‘إننا مع العلامة الأيقونية لا نستطيع أن نميز بين الماثول والموضوع: إنهما متطابقان" ص١١٧. ويميز بيرس بين ثلاثة أنواع من الأيقونات، (الأيقون الصورة، والأيقون الرسم البياني، والأيقون الاستعارة) بتصرف عن السيميائيات والتأويل، ص١١٧، ١١٨. وفضلا عما تقدم فهناك علامتان أخريان، هما؛ الأمارة أو (القرينة) والرمز(الكلمة). المرجع السابق، ص ١١٦-١٢٢.

(٢) التشابه والاختلاف؛ نحو منهاجية شمولية، ص١٩١.

(٣) المرجع السابق، ص١٩١.

(٤) المرجع نفسه، ص١٩٠.

يرى بيرس أن **المفارقة** نوع من الأيقون، أي تقوم على علاقة المشابهة، ولكنها لم تحظَ باهتمامه؛ إذ يقول:" وإذا عرضنا رجلا ثملا لنوضح عن طريق المفارقة...الحالة الجيدة للمزاج، **فهذا بالتأكيد أيقون، ولكن يمكن الشك، فيما إذا كان الأمر هنا يخص المشابهة، غير أن المسألة هنا لا تبدو ذات أهمية على الإطلاق.**" [١]. لا شك أن بيرس كان يدرك الأبعاد الفلسفية والاصطلاحية للمفارقة إدراكا جيدا، ولذلك وضعها في باب علامة(الأيقون)، ولكنَّه لم يبدِ الاهتمام اللائق بها، ولم يكن قادرا على ضبطها بدقة في هذا السياق، فخرج بمقولته السابقة التي تقوم على الشك في وضعها في إطار المشابهة، أو المحاكاة.

وبالرغم من أن بيرس وابن جني ينطلقان من نظرية المحاكاة الأرسطية، وذلك في التركيز على قضية المشابهة، أو الأيقون- حسب تعبير بيرس- إلا أن ابن جني كان أقدر على إدراك أبعاد المحاكاة اللغوية التي تقوم على المفارقة، في المشابهة اللفظية، وذلك من خلال فهمه للسياق أو المقام الذي يرد فيه الحديث؛ سواء أكان سياق الحال أم سياق المقال؟ مما يظهر حقيقة المحاكاة فيما إذا كانت محاكاة مماثلة، أو محاكاة مخالفة. بينما أدار لها بيرس ظهره غير مكترث بأهميتها عندما جعلها مسألة " **لا تبدو ذات أهمية على الإطلاق**"[٢]. هذا من وجهة نظر بيرس الفيلسوف، ولكن المسألة عند أبي الفتح اللغوي والناقد لم تكن كذلك، كما مر في أثناء البحث.

خاتمة البحث:

أظهر البحث أن تعدد الثقافات الإنسانية ثراء للفكر الإنساني عموماً، ولحاملي هذه الثقافات المتعددة خصوصاً، وتُعَدُّ الخلفية الفكرية الفلسفية؛ من أهم الروافد الفكرية والثقافية التي تعين الباحث اللغوي والناقد الأدبي على فهم أفكار الآخرين ومعرفة آفاق ثقافاتهم، وتزود الباحث برؤية تتسم بالعمق والشمول في تحليل النصوص وإصدار الأحكام النقدية الصحيحة، ورسم المناهج لدراسة لغوية أو نقدية صحيحة الاتجاه.

(١) نقلا عن سيزا قاسم، ونصر حامد أبو زيد، السيميوطيقا؛ حول بعض المفاهيم والأبعاد، ضمن كتاب أنظمة العلامات في اللغة والأدب والثقافة. ص ٣٢.

(٢) المرجع السابق. ص ٣٢.

إنَّ الرافد الفلسفي الأرسطي الذي تضلع فيه أبو الفتح ابن جني، قد مكَّنه من امتلاك رؤية لغوية ونقدية (سيميائية) شاملة وعميقة، كما مكَّنه من تقديم منهج دقيق في دراسة اللغة: صوتيا، وصرفيا، ونحويا، ودلاليا، جملة وتفصيلا، وتأسيس منهج نقدي في ضوء السيميائية المعاصرة، ولاسيما سيميائية الفيلسوف الأمريكي تشارلز ساندرز بيرس أو (١٩١٤)، لما جمع بين ابن جني وبيرس من نقاط التقاء وجذر فلسفي أرسطي مشترك في العديد من الأفكار والآراء، التي ظهرت في نظريته السيميائية(علم العلامات) خصوصا نظريته في العلامة؛ أبعادها وأنواعها، ولاسيما علامة "الأيقون" التي اعتمد فيها بيرس اعتمادا كبيرا على المحاكاة الأرسطية.

وتأسيسا على مفهوم نظرية المحاكاة الأرسطية، أو ما سماه: طريق الحكاية أو مذهب الحكاية[1]، **فقد رسم ابن جني منهجا في التحليل اللغوي السيميائي، وأضاف إلى ما قدَّمه أرسطو في هذه النظرية ما يدل على تمثُّلِه لها، وتطبيقها تطبيقاً إبداعياً في المنهجين اللغوي والنقدي..**

المصادر والمراجع:

أولا- الكتب:

١-**القرآن الكريم.**

٢-**أثر النحاة في البحث البلاغي حتى نهاية القرن الخامس الهجري**، ١٩٩٨م، عبد القادر حسين، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة.

٣-**أسرار البلاغة**، ١٩٧٩م/ ١٣٩٩هـ، عبد القاهر الجرجاني، تحقيق هـ. ريتر، (طبعة مصورة بالأوفست عن طبعة إستانبول؛ مطبعة وزارة المعارف. سنة ١٩٥٤)، مكتبة المثنى ببغداد.

٤-**الأسس المنطقية لفلسفة تشارلز ساندرز بيرس**، ١٩٧٧م، حامد خليل، رسالة مخطوطة لنيل درجة الدكتوراه في الفلسفة؛ إشراف يحيى هويدي، مقدمة في جامعة القاهرة، كلية الآداب، قسم الفلسفة. القاهرة.

٥-**الأصول: دراسة أبستمولوجيا للفكر اللغوي عند العرب**، ١٩٨٢م، تمام حسان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.

(١) سر صناعة الإعراب، ج ١، ص ٤٠٥، ٤٠٦

٦-**تاريخ النقد الأدبي عند العرب**، ١٩٧٨م، إحسان عباس، ط٢، دار الثقافة، بيروت.
٧-**تحليل الخطاب الشعري: استراتيجية التناص**، ١٩٨٦م، محمد مفتاح، ط٢. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- وبيروت.
٨-**التخييل والمحاكاة في التراث الفلسفي والبلاغي**، ١٩٨٤م، عبد الحميد جيدة، ط١، دار الشمال للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، طرابلس.
٩-**تصنيف العلامات**، ١٩٨٦م، تشارلز ساندرس بيرس، ترجمة فريال جبوري غزول، ضمن كتاب أنظمة العلامات في اللغة والأدب والثقافة، إعداد سيزا قاسم ونصر حامد أبو زيد، دار إلياس العصرية، القاهرة.
١٠-**الخصائص**، ١٩٥٣م، ابن جنّي، ت محمد علي النجار. ط٢. بيروت؛ دار الهدى للطباعة والنشر نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية.
١١-**دلالة الألفاظ**. ١٩٩٢، أنيس بدوي، ط ٩، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة.
١٢-**الدلالة اللغوية عند العرب**، ١٩٨٥م، عبد الكريم مجاهد، دار الضياء، عمان.
١٣-**رسالة في قوانين صناعة الشعر**: فن الشعر من كتاب الشفاء، (ضمن كتاب فن الشعر لأرسطوطاليس)، ١٩٧٣م، الفارابي، ت عبد الرحمن بدوي، ط٢، دار الثقافة، بيروت.
١٤-**سر صناعة الإعراب**، ١٩٨٥م، ابن جنّي، ت حسن هنداوي. ط١؛ دار القلم، دمشق.
١٥-**السيميائيات أو نظرية العلامات**، ٢٠٠٤م، جيرارد دواودال، ترجمة عبد الرحمن أبو علي، ط١، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية.
١٦-**السيميائيات والتأويل؛ مدخل لسيميائيات ش.س.بورس**، ٢٠٠٥م، سعيد بنكراد، ط١. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت.
١٧-**شرح كتاب أرسطو طاليس في العبارة**، ١٩٧١م، الفارابي، ت كوتش ومارو، ط٢، بيروت.
١٨- **صفوة التفاسير**، ١٤٠٠ه، محمد علي الصابوني، ط١، دار القرآن الكريم، بيروت.
١٩-**الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي**، ١٩٧٣م، جابر عصفور، دار المعارف. القاهرة.
٢٠-**العرب: تاريخ موجز**، ١٩٨٠م، فيليب حتّى، ط٣، دار العلم للملايين، بيروت.
٢١-**الفتح الوهبي على مشكلات المتنبي**، ١٩٧٣م، ابن جنّي، ت محسن غياض، وزارة الإعلام؛ مديرية الثقافة العامة، سلسلة كتب التراث، بغداد.
٢٢-**الفسر: شرح ابن جني الكبير على ديوان المتنبي**، ٢٠٠٤م، ابن جنّي، ت رضا رجب، دمشق؛ دار الينابيع.
٢٣- **فن الشعر**، ض٩٧٣م، أرسطوطاليس، نقل متى من يونس القنائي من السرياني إلى العربي؛ ت عبد الرحمن بدوي، ط٢، دار الثقافة، بيروت.

٢٤-**فن الشعر من كتاب الشفاء** (ضمن كتاب فن الشعر لأرسطوطاليس)، ١٩٧٣م، ابن سينا، ت عبد الرحمن بدوي، ط٢، دار الثقافة، بيروت.
٢٥- **كتاب أرسطوطاليس في الشعر**، ١٩٩٣م، أرسطوطاليس، نقل متى بن يونس القنائي من السرياني إلى العربي؛ تحقيق شكري عياد. مصر، القاهرة؛ الهيئة المصرية العامة للكتاب.
٢٦-**كتاب الحروف**، ١٩٩٠م، الفارابي، ت محسن مهدي، ط٢، دار المشرق (المكتبة الشرقية)، بيروت.
٢٧-**اللغة العربية معناها ومبناها**، ١٩٧٩م، تمام حسان، ط٢، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.
٢٨-**المحتسَب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها**، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م، ابن جنّي، ت علي النجدي ناصف ورفيقه، وزارة الأوقاف؛ المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة.
٢٩-**المعنى الشعري في التراث النقدي**، ١٩٩٨ م/ ١٤١٨هـ، حسن طبل، ط٢، دار الفكر العربي، القاهرة.
٣٠- **المفارقة القرآنية: دراسة في بنية الدلالة**، ١٩٩٤م-١٤١٥ هـ، محمد العبد، ط١، دار الفكر العربي، القاهرة.
٣١- **مقدمة في البيان العربي من الجاحظ إلى عبد القاهر الجرجاني**، ١٩٣٣م/ ١٣٥١هـ، مقدمة تحقيق كتاب نقد النثر المنسوب لقدامة بن جعفر، ت طه حسين وعبد الحميد العبادي. ط١، مطبوعات الجامعة المصرية؛ كلية الآداب. مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة.
٣٢-**منهاج البلغاء وسراج الأدباء**، ١٩٨١م، حازم القرطاجنّي، ت محمد الحبيب ابن الخوجة، ط٢، دار الغرب الإسلامي، بيروت.
٣٣-**موسيقا الشعر**، ١٩٨١م، أنيس بدوي، ط٥. مصر، القاهرة؛ مطبعة لجنة البيان العربي.١٩٨١.
٣٤-**نقد الشعر**، ١٩٧٨م، قدامة بن جعفر، ت كمال مصطفى ط٣، مكتبة الخانجي، القاهرة.
٣٥-**نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين من الكندي حتى ابن رشد**، ١٩٨٣م، إلفت كمال الروبي، ط١، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت.

ثانيا – الدوريات:

- **مجلة أبحاث اليرموك**، ١٩٩٠م، الأردن. (سلسلة الآداب واللغويات) المجلد ٩ العدد ٢.
- **مجلة جذور**، رجب ١٤٢٣ هـ، سبتمبر ٢٠٠٢، جدة، الجزء ١٠، المجلد ٦.
- **مجلة عالم الفكر**، ١٩٩٤م، الكويت. المجلد ٢٢، العددان: ٣، ٤.
- **مجلة علامات**، مارس (آذار) ٢٠٠٦م / ١٤٢٧هـ، جدة، المجلد١٤، العدد ٥٩.
- **مجلة فكر ونقد**، مارس (آذار) ،١٩٩٩، الرباط. السنة الثانية، العدد ٧.

مفهوم (المعنى) في التُّراث النقديِّ والبلاغيِّ

محمد حسن الشعير (*)
أ. د. أحمد علي دهمان (**)

الملخَّص:

تناولت هذه الدراسة مسائلَ مشكلة تتعلَّق بمفهوم (المعنى) في التُّراث النَّقديِّ والبلاغيِّ عند العرب، من الأصول حتى نهاية القرن الثامن الهجريِّ، وهي تخصُّ: تعريفه، وتنوُّع مرادفاته، وتعدُّد دلالاته. وذلك وفق منهج وصفيّ تحليليّ.

عرضت الدراسةُ بدايةً لمفهوم المعنى وتطوُّره عند اللُّغويِّين العرب في المعاجم، ثم تناولت في ضوء ذلك مفهومه عند النُّقاد والبلاغيِّين؛ فحاولت رصد جهودهم في تعريف المعنى، ودراستها، وبيان سبب تعدُّد مناهجهم فيها. ثمَّ سعت الدراسةُ من بعدُ إلى كشف حقيقة العلاقة الترادفيَّة بين المعنى وغيره من المصطلحات؛ نحو: الفحوى والمقصد والغرض، وإلى استجلاء أهمِّ الدِّلالات التي تُشير إليها كلمة "المعنى" أو "المعاني" في استخداماتهم لها. ثمَّ خُتمت بما توصَّلت إليه من نتائج.

كلمات مفتاحيَّة: مفهوم، المعنى، التراث النقديُّ، التراث البلاغيُّ.

ورد البحث إلى المجلة بتاريخ ٢٩/ ٧/ ٢٠٢
الموافقة على النشر بتاريخ ١/ ١٠/ ٢٠٢٣

(*) طالب دكتوراه باختصاص الدراسات النقديَّة والبلاغيَّة، في قسم اللغة العربيَّة بجامعة البعث.
(**) أستاذ النقد الأدبيّ والبلاغة بجامعة البعث، عضو اتحاد الكتاب العرب، عضو مراسل في مجمع اللغة العربيَّة بدمشق.

The concept of (meaning) in the critical and rhetorical heritage

Muhammad Hassan Alshair (*)
Prof. Ahmed Ali Dahman (**)

Summary:

This study dealt with problematic issues related to the concept of (meaning) in the critical and rhetorical heritage of the Arabs, from the origins until the end of the eighth century AH, concerning: the definition of meaning, the diversity of its synonyms, and the multiplicity of its connotations. This is done according to a descriptive and analytical approach .

The study initially presented the concept of meaning and its development to Arab linguists in dictionaries, and then dealt with the concept of meaning to critics and rhetoricians, the study tried to monitor their efforts in defining meaning, and study these efforts, and indicate the reason for the multiplicity of their approaches to it. The study then sought to uncover the reality of the synonymous relationship between meaning and other terms, such as: content, aim and purpose, and to clarify the most important connotations that the word 'meaning' or 'meanings' refers to in their uses of them. It is then concluded with findings.

Keywords: concept, meaning, critical heritage, rhetorical heritage.

This research was submitted to the magazine on 7/29/2023,
Approved for publication on 10/1/2023.

(*) PhD student in critical and rhetorical studies, in Department of Arabic Language, Al-Baath University.

(**) Professor of literary criticism and rhetoric at Al-Baath University, member of Arab Writers Union, corresponding member of Arabic Language Academy in Damascus.

مقدّمة:

لا شكَّ أنّ البحث عن المعنى قضيّةٌ لازمتِ الإنسانَ منذُ القديم؛ فقد تساءل عن معنى وجوده، ومعنى الموجودات من حوله، ومعنى علاقته بها...، وصارت هذه الأسئلة هاجس الإنسان، تزداد تعقيداً في ذهنه كلّما زاد وعيه للواقع، وزادت معارفه، وبات على قدر من الوعي يمكّنه من الإدراك والتّحليل والتّصوّر. ولعلّ هذه الأسئلة هي نفسها التي أثارها أبو العلاء المعرّي (٤٤٩ هـ)، وكثيراً ما أقلقته حيث يقول: [من البسيط]

نفـــارقُ العـــيْشَ لمْ نظفَـــرْ بمعرفـــةٍ أيُّ المعـــاني بأهـــلِ الأرضِ مقصـــودُ؟

لم تعطنِـــا العلـــمَ أخبـــارٌ يجـــيءُ بهـــا نقـــلٌ ولا كوكـــبٌ في الأفْـــقِ موصـــودُ[1]

أسئلة فتحت الباب على معنى (المعنى)؛ فلفظة (المعاني) في قول أبي العلاء أثارت أسئلة المعنى نفسه، فقال في الرَّدِّ على من اعترض عليه في هذين البيتين: "المعاني لفظٌ مطلقٌ يتناول ما لا يقع الإحصاء عليه"[2]. ولمّا استُخدم هذا المفهوم في مجالات معرفيَّة متنوَّعة، ومن زوايا نظر مختلفة، صعُبَ فهمه ووضع تعريف جامع له، فوُصف من قبل كثير من الدّارسين المحدثين بالغموض والاضطراب، وغير ذلك من الصفات التي تشي بصعوبة ضبطه، حتَّى صار عندهم: «المشكلة الجوهريَّة في علم اللّغة»[3].

وهذا يظهر أهميَّة العودة إلى جهود النقَّاد والبلاغيِّين العرب القدامى المتَّصلة بمفهوم المعنى، وحلِّ مشكل مسائلها، والإفادة منها، سواء أفي درس المعنى، أم في درس قضايا النقد والبلاغة في هذا التراث.

---

(١) اللزوميات أو لزوم ما لا يلزم ١/٢٤٠.

(٢) زجر النابح، ص ٤٧-٤٨.

(٣) دور الكلمة في اللغة، ص ٦٢. يقول أولمان: «تناول هذا الموضوع عددٌ من النظريات والآراء الدقيقة وغير الدقيقة على السواء، واستُخدِمت في دراسته مجموعةٌ ضخمة من المصطلحات المتضاربة المتداخلة، حتى إن المعنى كاد أن يفقد أهميته وصلاحيته للدراسة! كما أنَّ عدداً غير قليل من الدارسين قد تعمَّدوا إخراجه من بحوثهم، وقد قام الأستاذان (أوجدن وريتشاردز) - اللذان خصَّصا كتاباً كاملاً لمعالجة (معنى المعنى) - بتجميع ما لا يقل عن ستة عشر تعريفاً للمعنى...، وهذا مثال حيٌّ على الاضطراب الناتج عن الاستعمال غير الواعي للمصطلحات المجردة تجريداً بالغاً». ونستذكر هنا أيضاً سؤال أُمبَرْتو إيكو عن معنى "معنى المعنى"، الذي يدلُّ على عمق هذه الإشكاليَّة، وكثرة أسئلتها وتحددها. معنى المعنى، ص ١٩.

أولاً – مفهوم (المعنى) عند اللّغويّين في المعاجم:

يعدّ الخليل بن أحمد الفراهيديّ (١٧٠هـ) أوّل اللّغويّين العرب الذين حاولوا تعريف المعنى، وبيان موضوعه، وقد حدّه بقوله: «معنى كلّ شيء: محنته، وحاله الذي يصير إليه أمره»[١]. حاول الخليل من خلال هذا التعريف «تجريد فكرة المعنى»[٢]، فلم يقصره على اللغة أو الكلام؛ بل جعله موضوعاً عاماً يبحث عنه الإنسان في كلِّ شيء من حوله، من خلال النظر في محنته[٣]؛ أي: في أساسه أو جوهره، وحاله؛ أي: الصّورة التي يظهر لنا فيها، مع ما يصاحب هذين الوجهين من معاناة في تكوين هذا الجوهر، والانتقال به إلى صورة ظاهرة للعيان. يقول سمير معلوف: «إنّه [الخليل] يحاول في هذا التّجريد تنبيهنا على طريقة تكوّن المعنى بذاته، وطريقة تكوّنه قبل أن نتصوّره، فجعل المعنى يصنع شكله الخاصّ به من خلال معاناة الشّيء ومحنته؛ نتيجة تأثّره بأشياءَ خارجةٍ عنه أو داخلة فيه، ونحن إذ نتصوّره، فإنّنا نتصوّره كما تبدّى لنا في صورة الشّيء بعد أن أبان عن معاناته»[٤].

ولمّا بدأ عصر التّدوين، وصار البحث عن المعنى أساس عمل العلماء العرب المسلمين؛ إذ اعتنوا بتفسير معاني النّصّ القرآنيّ الكريم، وسخّروا الشّعر لفهمه، فشرحوا معانيه، واعتنوا إلى جانب ذلك بتفسير الظّواهر اللّغويّة، والقواعد النّحويّة التي انتظمت وفقها هذه النّصوص، =تنامت العلاقة بين المعنى واللّغة، وارتبط بها على نحوٍ خاصّ، وباتت مساره الذي يُبحث عنه فيها، فهي فاعلة البيان وصانعة هذه النّصوص، ما جعل اللّغويّين يميلون إلى ربط المعنى بالقول أو بالكلام على نحو خاصّ، فانتقل البحث من (معنى كلّ شيء) إلى (معنى كلّ كلام)، وفسّر المعنى ضمن هذا السّياق.

– أورد الأزهري (٣٧٠هـ): «عَنَيْتُ فلاناً عَنْياً أي: قصدتُه، ومن تَعْنِي بقولك؟ أي من **تقصد؟**»[٥].

(١) كتاب العين (باب العين والنون و "واي") ٢٥٣/٢.
(٢) الصورة الذهنية (دراسة في تصوُّر المعنى)، ص ١١٧.
(٣) في المعجم: «الممتَحَنُ: هو المصفَّى المهذَّب المخلَّص، من محنتُ الفضةَ إذا صفيتها وخلَّصتها بالنار»، لسان العرب (مادة: محن) ٤٢/١٣.
(٤) الصورة الذهنية (دراسة في تصوُّر المعنى)، ص ١٤٨.
(٥) تهذيب اللغة (مادة: عني) ٢١٤/٣.

- ولم يبتعد الجوهريّ (٣٩٣هـ) عن هذه المعاني، قال: «عنيت بالقول كذا؛ أي: **أردت وقصدت**،... تقول: عرفت ذلك في معنى كلامه؛ ... أي: **فحواه**»[١].

- ويسير ابن فارس (٣٩٥هـ) على خطا من سبقه في إيراد الدلالة نفسها: «المعنى: هو **القَصْد والمراد**، ... وقال قوم: **اشتقاق المعنى من الإظهار**، يقال: عَنْتِ القِربْة إذا لم تحفظ الماءَ بل أظهرته، ... وقال آخرون: المعنى مشتقٌّ من قول العرب: عَنَتِ الأرض بنبات حسن، إذا أنبتت نباتاً حسناً، ... فإن كان هذا، فإنّ **المراد بالمعنى الشّيء الذي يفيده اللّفظُ**»[٢].

- وعند ابن منظور (٧١١هـ): «وعَنَيْتُ بالقول كذا: أردتُ. **ومعنى كلِّ كلامٍ ومَعْنَاتُه ومَعْنِيَّتُه: مَقْصِدُه**»[٣].

وجملة القول من هذه النّصوص: أنّ الدّلالة المركزيّة للمعنى في قولنا: (معنى الكلام) ونحوه، تشير إلى: الـمَقْصِد والمراد، أو الفحوى والمضمون، أو ما يفيده ظاهر اللفظ. وهذه الدّلالات مترادفةٌ، آخذٌ بعضها برقاب بعض، وتكاد ترجع كلّها إلى (القَصْد أو المَقْصِد).

ولعلّ ما يغني البحث في بيان دلالة (المعنى) النّظرُ في عموم دلالة الجذر الذي اشتقّ منه؛ إذ يؤلِّف هذا الجذر في دلالاته للصّيغ التي تنضوي ضمن مادّته المعجميّة حقلاً يتركّب من مفرداتٍ بينها تماسٌّ دلاليٌّ واضح، منها: (الخضوع - الذّلّ - الحبس - المشقّة - التّعب - العناء - القهر...)[٤]، وهذا يشير إلى أنّ الخصوصيّة الدّلاليّة التي تنفردُ بها كلُّ صيغة من صيغ هذا الجذر، لا تصل إلى حدّ الانفصال التّامّ عن أخواتها؛ إذ تربط بين دلالاتها دلالةٌ كبرى جامعة تتلخَّص في (**المعاناة والشّدّة**)، التي ترافقُ الخضوعَ والذّلَّ والحبسَ...، وهي

(١) الصَّحَاح تاج اللغة وصَحاح العربية، (مادة: عنا)، ص ٢٤٤٠.
(٢) الصاحبي في فقه اللغة العربيّة وسنن العرب في كلامها، ص ١٦٢-١٦٣.
(٣) لسان العرب (مادة: عنا) ١٠٦/١٥.
(٤) ينظر: لسان العرب، (مادة: عنا)، ١٠١/١٥-١٠٧. «عَنَوْتُ لك خَضَعْت لك وأَطَعْتُك، ... والعَنْوَة القهرُ، ... والعَانِي الأسيرُ، ... العَنَاء الحَبْس في شِدَّةٍ وذُلٍّ، ... وَكلُّ مَن ذَلَّ واسْتَكان وخَضَع فقد عَنَا، ... وعَنَا عليه الأمرُ أي شَقَّ عليه، ... والعَنْيَةُ: العَناء ... الذي هو التَّعَب».

دلالة يأخذ (المعنى) بطرف منها، ويشترك فيها مع بقيّة أخواته. ويدعم هذا القياس نصُّ الخليل الذي ربط فيه معنى كلّ شيء بالمحنة، والحال التي يصير إليها أمره، وهما وجهان مصحوبان بمعاناة وشدَّة كما بيَّنا.

وعبارة الخليل الآنفة تشير إلى دلالة أخرى مهمّة، نفيد منها في فهم دلالة المعنى، وتقرّر فكرة المعاناة، وهي دلالة (**التّحوّل والانتقال**)، التي يغلب على صيغ الجذر الاشتراك فيها؛ فالعاني، أي: الأسير – مثلاً –، تحوّل من حرّيّة إلى حبس، مع ما في ذلك من خضوع يولّد معاناة، وكذا: "عنتِ الأرضُ، أي: نبتت"[1]، فهو تحوّلٌ من يابسة إلى نبات؛ مع ما في ذلك من معاناة في التكوين والطّرح، وكذا (معنى الكلام) في إدراكه وتصوّره والتّعبير عنه هو تحوّلٌ من سكون إلى وجود، وتحوّل من صور ذهنيّة وحالات نفسيّة إلى صور كلاميّة، مع ما يرافق هذين الوجهين من معاناة وشدّة.

إنّنا إذن أمام نوعين من الدّلالة للمعنى: دلالة مركزيّة منصوص عليها؛ هي: القصد، أو المقصد أو المراد، وما إلى ذلك من مترادفات نصَّ عليها اللغويّون. **ودلالة هامشيّة** مستبطنة، وتتلخّص في: المعاناة، والتّحوّل. وهي دلالة، وإن لم تفصِّل المعاجم فيها، أو تنصّ عليها، ستفيدنا في بيان شأنها نصوصٌ كثيرة من كتب النّقد والبلاغة.

ثانياً – مفهوم (المعنى) عند النّقّاد والبلاغيّين:

١- تعريف المعنى: تختلف المناهج فيما بينها في النّظر إلى المعنى وتعريفه، وتتأثّر في معظمها بتوجّهات العالِم الفكرية، أو بموضوعه. **ويرجع إلى الجاحظ (٢٥٥هـ) أوّل نصّ خُصَّ المعنى** فيه بحديث مستقلّ وصل إلينا عن النّقّاد والبلاغيّين العرب القدامى؛ بل لعلّه أقدم ما وصل عن العلماء العرب بعد عبارة الخليل التي حدّ بها المعنى، وقد جاء الكلام فيه في سياق نظريّة البيان التي كان الجاحظ منشغلاً بالبحث فيها، قال: «قال بعض جهابذة الألفاظ

(١) الصاحبي في فقه اللغة العربيّة، ص ١٦٣.

ونقّاد المعاني: المعاني القائمة في صدور النّاس، المتصوّرة في أذهانهم، والمتخلِّجة في نفوسهم، والمتّصلة بخواطرهم، والحادثة عن فكرهم؛ مستورة مخفيّة، وبعيدة وحشيّة، ومحجوبة مكنونة...، وإنّما يحيي تلك المعاني ذكرهم لها، وإخبارهم عنها، واستعمالهم إيّاها»[(١)].

الملحوظ في هذا النّصّ أنّه بدأ بدراسة المعنى من مصادره الأولى في النّفس الإنسانيّة، وطرق تكوينه فيها، إلى أن يظهر ويفصح عنه صاحبه. فهو يصدر عن الذّهن والنّفس والخاطر والفكر؛ عن طريق ما يرتسم في ذهن الإنسان من تصوّرات، وما يختلج في نفسه من حوادث ومشاعر وحالات نفسيّة، وما يتّصل بخاطره ويطرقه، وما يتردّد إلى فكره وما ينتج عنه. وهي معان تبقى مستورة مخفيّة، يدركها الإنسان ويتصوّرها في ذهنه وعقله[(٢)]؛ فيعي من ثمَّ حقائقها، ويشكّل جوهرها الخاصّ، على نحو يتمكّن من خلاله من أن يحقّق وجوداً لها بالإخبار والتّعبير عنها، وإلاّ فإنّها تبقى مستورة مضمرة.

ويمثّل هذا التأصيل مرحلة متقدّمة من الفكر عند العلماء العرب الأوائل في فهم طبيعة المعنى، وتقديم تصوّر له[(٣)]، وقد بات فيما بعد مدخلاً رئيساً لتعريف المعنى عند كثير من النقاد:

- اقترب **التّوحيديّ** (٤١٤هـ) من الجاحظ في تعريف المعاني، فذهب إلى أنّها: «هي الهاجسة في النّفوس، المتّصلة بالخواطر، والألفاظ ترجمة للمعاني»[(٤)].

(١) البيان والتبيين ٧٥/١. و"المتخلِّجة في نفوسهم": أي التي تشغلها وتنازعها، وأصل الاختلاج: الحركة والاضطراب، ينظر: لسان العرب (مادة: خلج) ٢٥٨/٢.

(٢) يُعرف التصوّر الذهنيّ في أنه: المفهوم الذي يرتسم في الذهن بعد تجريد الحقائق الخارجيّة، أو هو عمليّة عقليّة يقوم بها الذهن لإدراك المعاني المجرّدة أو تكوينها. ينظر: معجم الشواهد الفلسفيّة، ص ١٠٧. والصورة الذهنيّة (دراسة في تصوّر المعنى)، ص ١٣٦.

(٣) يعتقد حمّادي صمُّود أنّ الجاحظ في هذا النص اعتمد على المعقول أكثر من المنقول؛ فالمنقول من وجهة نظره فكرة عامّة في أنّ المعاني مستورة محجوبة وإحياؤها يكون بالبيان، أمّا النّعوت الواردة في درج الكلام: (القائمة، المتصوّرة، والمتخلِّجة ...)، فهي إضافات عقليّة من الجاحظ. ينظر: في نظريّة الأدب عند العرب، ص ٣٤-٣٥. وإن صحَّ مذهب صمود، فيجوز القول: إنّ الجاحظ أوّل من قدّم من العلماء العرب تصوّراً للمعنى بهذا العمق والشمول، ففكرة "التصور الذهني" التي وردت في نصّه، هي الفكرة التي دارت عليها فيما بعد معظم طروحات الفلاسفة والأصوليين العرب للمعنى، ولاسيّما أصحاب كتب الاصطلاحات، فعند علي الجرجاني (٨١٦هـ) - مثلاً - «المعنى: هو الصورة الذهنيّة من حيث إنّه وضع بإزائها اللفظ». كتاب التعريفات، ص٢٣٥. وحول العلاقة بين الصورة الذهنيّة والمعنى عند الفلاسفة العرب، ينظر: الصورة الذهنيّة (دراسة في تصوُّر المعنى) ص ص ١٣٣-١٤٧.

(٤) البصائر والذخائر ١٥١/١. «والهَجْسُ: ما وقع في خلدك. تقول: هَجَسَ في قلبي همٌّ وأمرٌ»، لسان العرب (مادة: هجس) ٢٤٦/٦.

- وعرّفها **عليّ بن خلف الكاتب** (٤٣٧هـ) بأنّها: «مثالات الصّور القائمة في الأوهام، المقصودة بالعبارة، لتخرج من القوّة إلى الفعل، فيتعرّف بعض المميّزين بخروجها في الموادّ اللّفظيّة بحقائق تلك الصّور»[١].
- ثمّ عرّفها **حازم القُرطاجَنِّيّ** (٦٨٤هـ) بقوله: «هي الصّور الحاصلة في الأذهان عن الأشياء الموجودة في الأعيان. فكلّ شيء له وجود خارج الذّهن فإنّه إذا أُدرك حصلت له صورة في الذّهن تطابق لما أُدرك منه، فإذا عبّر عن تلك الصّور الذّهنيّة الحاصلة عن الإدراك، أقام اللّفظُ المعبَّر به هيئة تلك الصّورة الذّهنيّة في أفهام السّامعين وأذهانهم، فصار للمعنى وجود آخر من جهة دلالة الألفاظ»[٢].

وواضح أنّ التّوحيديّ والكاتب سلكا مسلك نصّ الجاحظ في النّظر إلى المعنى، وذلك من جهة تناوله من مصادره الأولى: "النفس، والخاطر، والأوهام"، وهذه المصادر باطنيّة، ولا شكّ أنّها تتأثّر بالخارج، وتتفاعل معه في تكوين المعاني. أمّا التّعريف الذي قدّمه حازم، فقد قصر فيه مصدر المعاني على الصّور الذّهنيّة المدركة من الواقع الخارجيّ، ومسألة التّأثّر بالخارج مسألة واقعة بلا شكّ، إلّا أنّ القول بأنّ لكلّ معنى وجوداً خارج الذّهن، يدرك ثمّ يعبّر عنه، أمرٌ يفضي إلى أنّ الإنسان مرهونٌ بالخارج في معانيه جميعها، ويُسقط خواطر الإنسان وأفكاره وعواطفه ومشاعره الخاصّة، فمثل هذه الأشياء لا نجد من حازم إشارة إلى شأنها، مع أنّها مصادر رئيسة في تكوين المعاني، ولا سيما عند المبدعين[٣].

والذي نجده من هذه التّعريفات أنّ نظرة أصحابها إلى المعاني – على الفارق الذي ذكرناه – تجمع الفلسفة واللّغة؛ فهي فلسفيّة من جهة تناول موضوع المعنى من طبقته الأولى التي

(١) مواد البيان، ص ٧٥. و«الوَهْمُ: من خَطَرَاتِ القلب، وتَوَهَّمَ الشيءَ: تخيَّله وتمثَّلَه، كان في الوجود أو لم يكن»، لسان العرب (مادة: وهم) ٦٤٣/١٢.

(٢) مِنهاج البلغاء، ص ١٨.

(٣) أشار بعض العلماء إلى أنّ هناك من المعاني ما هو نفسيّ شعوريّ، ناجم عن "الإدراك الباطنيّ"، ولا علاقة لإدراك الخارج به. ينظر: التوقيف على مهمَّات التعريف ٣٠٦. وأشار الصفديُّ إلى الشعراء «العميان الذين لم يشاهدوا الصور في الخارج، وأتوا بالتشبيهات البديعة». نصرة الثائر على المثل السائر، ص ١٨٧-١٨٨-١٨٩.

يتكوّن فيها عند الإنسان، ويكون فيها على شكل صور ذهنيّة ونفسيّة. وهي لغويّةٌ من جهة أنّهم عدّوا اللّغة الأداة الجوهرية التي يخرج بها المعنى من "القوة إلى الفعل"، فيصير في وعاء اللّغة كلاماً منطوقاً أو مكتوباً، وهي طبقة ثانية أعلى، يتحوّل فيها المعنى إلى صور كلاميّة، وقد انطلق بعض النّقّاد منها في تعريف المعنى، ومنه:

-يعرّف **الآمديّ** (٣٧٠هـ) المعنى أو المعاني - وهي في هذه الطّبقة - بأنّها: «هي المقصد والمرمى والغرض»[(١)] من الكلام. ثمّ ينتقل المعنى إلى طبقة ثالثة أعلى وأوسع، يطرقُ فيها - عبر صورته الكلاميّة - أفهامَ الآخرين وعقولهم وأذهانهم، فتتشكل له صورةٌ مفهومةٌ. ومن هنا انطلق عبد القاهر الجرجانيّ (٤٧١هـ) في تعريفه للمعنى، إذ مال إلى النّظر إليه في صورته المفهومة التي تجلّت بوساطة اللّغة.

-قال **عبد القاهر**: «تعني بالمعنى: المفهومَ من ظاهر اللّفظ، والّذي تصل إليه بغير واسطة. وبمعنى المعنى: أن تعقلَ من اللّفظ معنىً، ثمّ يفضي بك ذلك المعنى إلى معنى آخر»[(٢)].

وقد يتّفق المتلقّون في رسم هذه الصّورة، وقد يكون هناك تباين في ذلك، ولاسّيما إذا كان المعنى في صورته الكلاميّة، يحمل دلالات فنّيّة تحتاج إلى تأويل، أو إيحاءات نفسيّة أو اجتماعيّة مؤثّرة.

إنّ هذه المستويات، أو ما أسميناها (**طبقات المعنى**)، التي يأخذ المعنى في كلٍّ منها صورة خاصّة، تظهر لنا دلالة (التّحوّل والانتقال) التي أشرنا إليها في إطار دراسة دلالة المعنى في اللّغة. وهنا نرجع إلى جزء مهمّ من هذه القضيّة أشرنا إليه كذلك في إطار اللّغة، وهو دلالة المعنى على المعاناة؛ إذ تظهر لنا عند النّقّاد والبلاغيّين نصوصٌ مهمّة في تقرير فكرة الرّبط بين المعنى والمعاناة، ولعلّ أوّل من أشار إلى ذلك الخطابيّ (٣٨٨هـ)، إذ ذهب في سياق حديثه عن عمليّة النّظم إلى أنّ المعاني: «معاناتها أشدّ؛ لأنّها نتائجُ العقول، وولائد الأفهام، وبنات

(١) الموازنة ٥١/١. وينظر أيضاً: نفسه ٤٢٩/١.
(٢) دلائل الإعجاز، ص ٢٦٣.

الأفكار»[1]؛ فرسوم النّظم عنده (الألفاظ) تتحصّل بالتّثقيف والتّعلّم، أمّا المعاني فهي تولد من العقل والفهم والفكر، لذا فتكوينها وإنتاجها إنّما هو بقدرة الإنسان على الإدراك والتّصوّر، و «بالذّكاء، لا بتعلّم العلم»[2]، وهي أشياء فطريّة وتخضع في أوقات كثيرة لاعتبارات نفسيّة، ولاسيّما عند المبدعين، فقد تتدفّق المعاني وتسهل في حالات، وتبعد وتصعب في حالات أخرى، لذا كانت معاناتها أشدّ[3].

وإن حضرت هذه المعاناة عند الخطابيّ في سياق عامّ عن المعاني، وكانت من جهة صاحب المعنى، فإنّها تحضر عند غيره من النّقّاد في سياق تعريف المعنى نفسه، ومن جهة المتلقّي للمعنى:

- يربط **يحيى العلوي** (٧٤٥هـ) المعنى بالعناء والألم، من القلب خاصةً، فيقول: «المعاني: جمع معنى، كمضارب، ومقاتل، واشتقاقه من قولهم: عناه أمر كذا إذا أهمَّه، **وقيل لما نفهم من الكلام: معنى؛ لأنّه يعنّي القلب ويؤلمه**»[4].
- ويقول **ابن نُباتة المصري** (٧٦٨هـ) في سياق شرحه لنص أدبي: «المعنى: نفس الكلام وسرّه، **وكأنّه مأخوذٌ من معاناة المرء اطّلاعه على فحوى الكلام**»[5].

فصناعة المعنى من جهة صاحبه بإدراكه والتّعبير عنه، وصناعته من جهة المتلقّي بفهمه وتأويله، هما وجهان يحتاجان إلى إعمال العقل والفهم والفكر، لذا فكلاهما - صاحب المعنى والمتلقّي - يعايش معاناة بعث المعنى من حال الانكفاء إلى حال الظّهور.

ويخلص بنا النّظر إلى جهود النّقّاد والبلاغيّين - في تكاملها - إلى أنّ للمعنى طبقاتٍ متتابعة، ينتقل فيها من حال إلى حال، ومن صورة إلى أخرى، هي وفق أنساقها:

(١) بيان إعجاز القرآن، ص ٣٦.
(٢) المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر ١/٩٨.
(٣) أشار عبد القاهر - أيضاً - إلى «المشقّة الشديدة» في الوصول إلى المعاني عند الشعراء، كتاب أسرار البلاغة، ص١٤٥. وشبّه المظفر العلوي (٦٥٦هـ) هذه المعاناة عند من يريد قول الشعر، بحركة تدافع شديدة مع فرس نافر، حيث «تأبى عليه المعاني إباء الصعب الجموح ... ». نَضرة الإغريض في نُصرة القريض، ص ٣٧٣. وأكّد بشار بن برد ذلك، فقال في معرض الدفاع عن معاني شعره من السرقة: «معانيَّ التي أتعب في اختراعها، وأسهر ليلي في ابتداعها». المختار من شعر بشار (اختيار الخالديين) وشرحه، ص ٤٧.
(٤) كتاب الطِّراز المتضمِّن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز ١/٩-١٠.
(٥) سَرْح العيون في شرح رسالة ابن زيدون، ص ٤٦.

- المعنى المستور المخفيّ في نفس الإنسان، حيث تُختزن تصوّراته وتجاربه ومشاعره وعواطفه وأفكاره وخواطره، يُعمل الإنسانُ عقلَه وذهنه فيه على نحو يمكّنه من إدراكه والتّعبير عنه.
- وهناك المعنى الماثل في اللّغة، بعد أن يترجم إليها، ويصير في سريرة ألفاظها.
- وكذلك المعنى المفهوم من اللّغة، وفيها يدخل إلى عقول النّاس الآخرين وأفهامهم، فيباشر حياته وينمو، وقد يصبح جزءاً من تصوّراتهم وتجاربهم وأفكارهم، وقد يؤثّر في نفوسهم ومشاعرهم، وقد يغدو أساساً لمعان أخرى.

والنّتيجة المهّمة التي نستطيع أن نخلص إليها أنّ اختلاف مناهج النّقّاد في تعريف المعنى، ومجيئها في صور متنوّعة، إنّما هو نتيجة تعدّد زوايا الرّؤية التي يتيحها موضوع المعنى تبعاً لتعدّد طبقاته وأحواله وصوره من جانب، واختلاف توجّهات النّقّاد، والقضايا النّقديّة والبلاغيّة التي انشغلوا بالبحث فيها من جانب آخر، تلك التي جاء حديثهم عن المعنى أو تعريفهم له ضمن إطارها، وفي خدمتها؛ فالجاحظ المشغول بنظريّة البيان نظر إلى المعنى على أنّه من مكنونات النّفس الإنسانيّة، ويبقى كذلك إلى أن يُكشف عنه. وعلى هذا المنوال جاءت نظرة النّقّاد الفلاسفة أمثال التّوحيديّ والقُرطاجَنّيّ، وكلاهما اشتهر بنزعة فلسفيّة تُعنى بمناقشة القضايا من أصولها.

وأمّا الآمديّ الذي كان مشغولاً بالموازنة بين المعاني في الشعر، فقد اكتفى بالنّظر إلى المعنى وهو متمثّل في اللّغة التي هي مصدره في هذه النّصوص، فعرّفه بأنّه "المقصد والغرض والمراد". ومثل الآمدي ابنُ نباتة الذي اشترك معه في النظر إلى المعنى وهو متمثل في اللغة، إلا أن تعريفه له جاء في صورة مغايرة تأتّت من وحي طبيعة عمله في الشرح والتأويل، فعرّفه بأنّه "نفس الكلام وسرّه"، فبعد أن كان المعنى في سريرة نفس الإنسان وذهنه وخاطره، بات في سريرة نفس الكلام واللّغة، ولمّا وجد ابن نباتة صعوبة في شرحه وتأويله صرح بدلالة المعنى على المعاناة.

وأمّا عبد القاهر الذي عمل على التّمييز بين مستويين من المعاني في دلالتها المفهومة من ظاهر الألفاظ، ودلالتها الفنية القائمة على التّأويل، فقد وجّه تعريفه للمعنى وجهة تمكّنه من توضيح فكرته هذه، فمال إلى تعريفه في صورته المفهومة الواصلة إلى المتلقّي.

٢– مرادفات المعنى: ترد في كتب التّراث مجموعة من المصطلحات مرتبطةً بمصطلح المعنى في عبارة واحدة، أو في عبارات متداخلة متقاربة. فالجاحظ في بعض عباراته يجمع المعنى والفحوى والمغزى والعمود والغرض، ومن ذلك قوله: «ومتى شاكل – أبقاك الله – ذلك اللّفظ معناه، وأعرب عن فحواه...»[١] ، ومنه قوله: «لا خير في كلام لا يدلّ على معناك، ولا يشير إلى مغزاك، ولا إلى العمود الذي إليه قصدت، والغرض الذي إليه نزعت»[٢]، وشبيه بذلك ما نجده في بعض عبارات الآمديّ الذي ساوى بين المعنى و:«المقصد والمرمى والغرض»[٣] في تعريفه له، وما نجده عند الصّاحب ابن عبّاد (٣٨٥هـ) في نحو قوله: «حقّ الشّاعر أن يتأمّل الغرض الذي قصده، والمعنى الذي اعتمده»[٤].

وعلى الرّغم من أنّ الدّلالة اللغويّة لهذه المصطلحات تشي بترادفها[٥]، وأنّ اللّغويّين قد عرفوا بها "المعنى" في المعاجم، فإنّ التّسليم بأنّها ترد في استخدامات النّقّاد من باب التّرادف الصّرف قد يوقع في الخطأ، ولعبد القاهر نصٌّ مهمّ في هذه المسألة، يفرّق فيه بين المعنى والغرض، يقول: «لا يغرّنّك قول النّاس: "قد أتى بالمعنى بعينه، وأخذ معنى كلامه فأدّاه على وجهه"، فإنّه تسامح منهم، والمراد أنّه أدّى الغرض»[٦]. ففي هذا النّصّ مجموعة من التّنبيهات المهمّة في هذه المسألة، من جهة أنّ لهذه المصطلحات فروقاً عند النّقّاد، وأنّهم يتسامحون في استخدام بعضها في مقام بعضها الآخر مجازاً، وأنّ المعنى قد يطلق وتُراد به دلالة أخرى.

(١) البيان والتبيين ٧/٢.
(٢) المصدر السابق ١١٦/١.
(٣) الموازنة ٥١/١. وينظر: نفسه ٤٢٩/١.
(٤) الكشف عن مساوئ شعر المتنبي، ص ٣٨.
(٥) تجتمع هذه المصطلحات لغوياً في الدلالة على (القصد أو المقصد). ينظر: لسان العرب (مادة: عمد) ٣٠٥/٣، و(مادة: غرض) ١٦٧/٧، و(مادة: غزا) ١٢٣/١٥، و(ماد: فحا) ١٤٩/١٥.
(٦) دلائل الإعجاز، ص ٢٦١.

وهي أمور تقضي بضرورة الاحتراس وعدم الاغترار بظاهر العبارات عند تناول القضايا المتّصلة بالمعنى.

٣- دلالة كلمة (المعنى): لا تختلف كلمة المعنى عن غيرها من مفردات اللّغة من جهة قبولها لتعدّد الدّلالة، ويكشف نصُّ عبد القاهر الأخير هذا التّعدّد في استعمالات النّقّاد والبلاغيين لها، وينبّه على ضرورة فهم دلالتها الخاصّة في سياقها الذي ترد فيه عندهم، فهو أمر مهمّ عنده، والخطأ فيه «يفضي بصاحبه إلى جهالة عظيمة»[(١)]. والظّاهر للمتحرّي أنّ هذا التّعدّد يوقع الدّارس في مشكلة من جهتين؛ مشكلة من جهة الوعي بهذا التّعدّد والتنبّه له من جهة وقوعه في الأصل، والأخرى من جهة الإلمام بالدّلالات المستعملة في مدوّنة ضخمة جاءت من عصور وعقول مختلفة.

وسنمثّل لهذه القضيّة بنموذج مختصر يتألّف من نصّين، يظهر هذا التّعدّد وما يترتّب عليه من إشكاليّة في فهمه.

-النّصّ الأوّل: ما روي عن العتابي (٢٢٠هـ) - وقد سُئل عن سبب كتابته كتب العجم- من أنّه قال: «وهل المعاني إلا في كتب العجم والبلاغة؟ اللّغة لنا **والمعاني** لهم»[(٢)].

-النّصّ الثّاني: ما ذهب إليه ابن جنّيّ (٣٩٢هـ) في قوله: «إنّ العرب - فيما أخذناه عنها وعرفناه من تصرّف مذاهبها- عنايتها **بمعانيها** أقوى من عنايتها بألفاظها»[(٣)].

فهذان النّصّان قد يوهم ظاهر أمرهما بتعارض أو تناقض بينهما، والوقوف على الدلالة المرادة من (المعاني) فيهما يدفع اللبس؛ فالمعاني عند العتابي تشير إلى العلوم أو المعارف، أو إلى نوع خاصّ من المعاني هو: "المعاني الحكميّة أو الفلسفيّة"، التي كان مهتماً بها، وألّف فيها. في حين أنّ المراد بها عند ابن جنّيّ دلالتها الرئيسة المتمثّلة في المقاصد والأغراض.

(١) المصدر السابق، ص ٢٦١.

(٢) تاريخ بغداد، ص ٨٧. والعتابي: هو كلثوم بن عمرو بن أيوب التغلبي، أبو عمرو. من أهل الشام، وسكن في بغداد. شاعر وكاتب، من كتبه: فنون الحكم، والآداب. تنظر ترجمته في: الأعلام ٢٣١/٥.

(٣) الخصائص ١٥١/١.

وسنحاول ضمن الحدود التي يتيحها لنا مقام بحثنا بيان أهمّ الدّلالات التي تشير إليها كلمة (المعنى) أو (المعاني) في التّراث النّقديّ والبلاغيّ[(١)]:

أ- دلالات عامّة:

١- مقصد الكلام أو مضمونه: من ذلك ما ورد عند الجاحظ: «فمَنْ سقطت جميع أسنانه وكان معنى كلامه مفهوماً: الوليد...»[(٢)].

٢-الغرض أو الغاية: نحو قول أبي هلال العسكري (٣٩٥هـ): «المعنى ما أطيلت الكتب السلطانية»[(٣)].

٣-الفنون البلاغيّة: من ذلك ما جاء عند قدامة: «وأحسن البلاغة: التّرصيع والسّجع واتّساق البناء...، فهذه المعاني ممّا يحتاج إليه في بلاغة المنطق»[(٤)]، ونظير هذه الدّلالة للمعاني نجده عند عبد القاهر، حيث يقول: «... فهذه المعاني التي هي الاستعارة والكناية والتّمثيل، وسائر ضروب المجاز من بعدها من مقتضيات النظم»[(٥)].

٤-الصّفات، الخَلقيّة والخُلقيّة: من ذلك ما جاء في حديث ابن وهب الكاتب (٣٣٥هـ) عن أقسام التّشبيه، يقول: «ومنه تشبيه في المعاني؛ تشبيه الشّجاع بالأسد، والجواد بالبحر، والحسن الوجه بالبدر»[(٦)]، فالمراد من المعاني: الشّجاعة والجود والحسن.

٥-دلالات أخرى يعين السّياق على فهمها، وقد تحتمل أكثر من تأويل: نحو قول قدامة بن جعفر (٣٣٧هـ) في كتابه نقد الشعر: «لمّا كنتُ آخذاً في معنى لم يسبق إليه من

(١) سبق أن أشار مصطفى ناصف إلى أنّ: «كلمة المعنى في الكتابات العربيّة القديمة [لها] استعمالات متعدّدة، هي على التقريب: ١- الغرض الذي يقصد إليه المتكلم، ٢- الفكرة النثريّة العامّة المتخلّفة في شرح القصيدة أو نثرها، ٣- الأفكار الفلسفيّة والخُلقيَّة خاصّة، ٤- التصوّرات الغريبة والأشباه النادرة». نظرية المعنى في النقد العربي، ص٣٨. - وبعبارة أخرى بيَّن عبدالحكيم راضي أنّ هذه الكلمة في البيئات الفكريّة المختلفة كانت «تدلُّ على: فكرة، أو نسبة معيّنة، أو محتوى معيّن، أو صفة معيّنة، أو غرض ما». ظاهرة الخلط في التراث البلاغيّ والنقديّ بين المعنى الأدبيّ والمعنى الاجتماعيّ، ص١٠.

(٢) البيان والتبيين ٦١/١.

(٣) الصناعتين، ص ٢٠٩.

(٤) جواهر الألفاظ، ص ٣-٨.

(٥) دلائل الإعجاز، ص ٣٩٣.

(٦) البرهان في وجوه البيان، ص ١٠٨.

يضع لمعانيه وفنونه المستنبطة أسماء تدلّ عليها، احتجت أن أضع لما يظهر من ذلك أسماء اخترعتها»[١]. ويفهم من خلال النّظر في مقدّمة كتابه أنّه يريد من "معنى لم يسبق إليه": علم لم يسبق إليه، وهو «علم جيّد الشّعر من رديئه»[٢]. ومن قوله: "معانيه": أي: أقسام هذه العلم أو قضاياه. ونحو من ذلك عبارة العتابيّ التي أوردناها آنفاً.

ب- دلالات خاصّة بالشعر:

١-الغرض الشّعريّ: من ذلك ما جاء في حديث ابن سلَّام الجمحيّ (٢٣٢هـ) عن امرئ القيس من أنّه : «فصل بين النّسيب وبين المعنى»[٣]، يريد الفصل بين النّسيب وأغراض قصائده. ومثل ذلك ما جاء عند المبرّد (٢٨٦هـ) في وصف قصيدة بأنّها: «محيطة بالمعنى المقصود»[٤]، أي: بالغرض.

٢-الموضوعات التي تدخل في تركيب القصيدة: ومثل هذه الدّلالة نجدها عند ابن طباطبا (٣٢٢هـ) في حديثه عن ضرورة حسن التّخلّص بين الموضوعات في القصيدة، قال: «يحتاج الشّاعر إلى أن يصل كلامه...، فيتخلّص من الغزل إلى المدح، ومن المدح إلى الشّكوى، ومن الشّكوى إلى الاستماحة، ... بلا انفصال للمعنى الثّاني عمّا قبله»[٥].

٣-الأفكار العامّة الجزئيّة التي تدخل في تركيب الموضوعات: نحو العبارات التي تتردّد كثيراً في كتب التّراث، مثل: (أنشدني فلان في هذا المعنى)، أو: (وقال في هذا المعنى). ونحو قول الآمديّ في نقد بعض شعر أبي تمام: «ومن خطأه في معنى الشّوق...»[٦].

(١) نقد الشعر، ص ٦٨.
(٢) المصدر السابق، ص ٦٢.
(٣) طبقات فحول الشعراء ١/٥٥.
(٤) التعازي والمراثي والمواعظ والوصايا، ص ٢٧٨.
(٥) عيار الشعر، ص ٩.
(٦) الموازنة ١/٢٢٢.

٤-المعنى المجرّد: أي: المقصد أو المضمون المستخلص من بيت أو أكثر في القصيدة، من ذلك قول ابن طباطبا: «من الأشعار أشعار محكمة متقنة...، إذا نقضت وجعلت نثراً لم تبطل جودة معانيها»[١]. ومن ذلك أيضاً العبارات التي ترد في مباحث السّرقة، مثل: (والمعنى من قول فلان..)، أو (والمعنى لفلان)، ونحو ما كانوا يستفتحون به شروحهم للأبيات الشعرية بأن يقولوا: (المعنى:...) أو (معناه:...).

٥-المعنى الفنّيّ: لبيت أو أكثر، ويكون مسار الدّلالة فيه «باجتماع اللّفظ والمعنى»[٢]، نحو ما قاله ابن المعتزّ (٢٩٦هـ) عن أبيات لمسلم بن الوليد: «وممّا السّحر معناه رقّةً وحسناً: [من البسيط]

إذا التَقَينا مَنَعنا النَّومَ أَعيُنَنا وَلا نُلائِمُ نَوماً حينَ نَفتَرِقُ»[٣].

ومن ذلك قولهم في وصف جودة شعر بعض الشّعراء: فلان «عذب المعاني»[٤]، أو «دقيق المعاني»[٥]، أو «لطيف المعاني»[٦]، أو حاذق «في صيد المعاني»[٧]، أو «جزل المعاني»[٨]. فالمعاني المقصودة هنا هي المعاني الشّعريّة في مستواها الفنيّ المتمثّل في صياغتها، وتؤكّد ذلك الأوصافُ الجماليّة التي أسندها النّقّاد إليها، في نحو: "عذب المعاني، ولطيف، وجزل، ورقيق..."، فهذه الأوصاف تشير إلى أنّ حديث النّقّاد يتّجه نحو المعاني التي أجاد الشّعراء خلقها عن طريق لغة الشّعر الفنّيّة الخاصّة القائمة على الصّياغة والتّصوير والتّخييل ...إلخ.

(١) عيار الشعر، ص ١١.
(٢) الوساطة بين المتنبي وخصومه، ص ١٩٢.
(٣) طبقات الشعراء، ص ٢٣١.
(٤) الأغاني ٣٥٢/٨.
(٥) المصدر السابق ٣٨٣/١٦.
(٦) معجم الشعراء، ص٣٢٧. والأغاني ٢/٤، ٣٥٢/٨.
(٧) يتيمة الدهر ١٥٥/٥.
(٨) كتاب أعلام الكلام، ص٤٨.

ثالثاً – خاتمة ونتائج:

تناولت هذه الدراسة مسائل مُشكلة تخصّ مفهوم المعنى عند النقاد والبلاغيّين العرب القدامى، وقد خَلُصت إلى جملة من النتائج، أبرزها:

١) للمعنى لغةً نوعان من الدّلالة: دلالة مركزيّة؛ هي: القصد، أو المقصد أو المراد، وما إلى ذلك من مترادفات نصَّ عليها اللغويّون. ودلالة هامشيّة مستبطنة، وتتلخّص في: المعاناة، والتّحوّل.

٢) للمعنى طبقاتٌ متتابعة، ينتقل فيها من حال إلى حال، ومن صورة إلى أخرى، هي وفق أنساقها: المعنى المستور المخفيّ في نفس الإنسان، والمعنى الماثل في اللّغة بعد أن يُترجم إليها، والمعنى المفهوم من اللّغة.

٣) أنّ اختلاف مناهج النّقّاد في تعريف المعنى، ومجيئها في صور متنوعة، إنّما هو نتيجة تعدّد زوايا الرّؤية التي يتيحها موضوع المعنى تبعاً لتعدّد طبقاته وأحواله وصوره من جانب، واختلاف توجّهات النّقّاد والقضايا النّقديّة والبلاغيّة التي انشغلوا بالبحث فيها من جانب آخر.

٤) أنّ العلاقة في استعمالات النقاد والبلاغيّين بين مصطلح المعنى وغيره من المصطلحات (نحو: الفحوى والغرض...) علاقةُ ترادف مجازيّة، وليست صرفة، فالمراد من المعنى عندهم الدلالة الدقيقة للألفاظ.

٥) للمعنى إلى جانب دلالته على مضمون الألفاظ دلالاتٌ كثيرة في استخدامات النقاد، تنتظم – كما كشف البحث – في مسلكين: مسلك عامّ، منه: الدلالة على الفنون البلاغيّة، والصفات الخَلقية والخُلقيّة ..إلخ. ومسلك آخر ذي بعد أدبيّ نقديّ يختصّ بالشعر؛ من ناحية الدّلالة على أغراضه، وموضوعاته الرّئيسة، وأفكاره العامّة، ومعاني أبياته. ولعلّ أهمّ ما أتاحه لنا هذا الاستقصاء التّمييزُ بين دلالتين لمعاني الأبيات الشّعريّة في تناول النّقّاد؛ دلالة على المعاني الشّعريّة المجردة في مستواها، وأخرى في مستواها الفنّيّ المتمثل في صياغتها. وهو أمرٌ جدير بأن تُفرد له دراسات خاصّة، ولاسيّما دراسة تلك الأحكام الجماليَّة التي أطلقها النقاد على المعاني الشّعريّة في مستواها الفنيّ، نحو: "معنى ساحر، ولطيف، وعذب"، فهي مجال خصيب للدراسة[1].

(١) من أمثلة تلك الأحكام: (معنى حسن) عيار الشعر ص ١٤٧، (معنى مليح) الوساطة ص ٢٤٤، (معنى لطيف) الموازنة ٤٨٠/١، (معنى بارد) الموازنة ٥٤٦/١، (معنى ساقط) الوساطة ص ٥٩، (معنى قبيح) الموازنة ٢٤٣/١، (معنى ممقوت) الرسالة الموضحة ص ٦١، (معنى منبوذ) الكشف عن مساوئ شعر المتنبي ص ٦٣.

المصادر والمراجع

١) **(كتاب) أسرار البلاغة**، [تا المقدمة ١٩٩١م]، عبد القاهر الجرجاني (٤٧١هـ)، قرأه وعلق عليه محمود محمد شاكر، دار المدني بجدة.

٢) **(كتاب) أعلام الكلام**، ٢٠٠٣م، ابن شرف القيرواني (٤٥٦هـ)، ت محمد عزب، دار الآفاق العربية، مصر.

٣) **الأغاني**، د ت، أبو الفرج الأصفهاني (٣٥٦هـ)، دار الكتب المصرية، القاهرة.

٤) **البرهان في وجوه البيان**، ١٩٦٩م، إسحاق بن وهب الكاتب (٣٣٥هـ)، ت محمد حفني شرف، مكتبة الشباب ومطبعة الرسالة، القاهرة.

٥) **البيان والتبيين**، ١٩٩٨م، الجاحظ (٢٥٥هـ)، ت عبد السلام هارون، ط٧، مكتبة الخانجي، القاهرة.

٦) **تاريخ بغداد**، **٢٠٠٢م**، ابن طيفور (٢٨٠هـ)، ت السيد عزت العطار الحسيني، ط٣، مكتبة الخانجي، القاهرة.

٧) **التعازي والمراثي والمواعظ والوصايا**، د ت، المبرد (٢٨٦هـ)، تقديم وتحقيق إبراهيم محمد حسن الجمل، دار نهضة مصر، القاهرة.

٨) **كتاب التعريفات**، ١٩٨٥م، الشريف الجرجاني (٨١٦هـ)، مكتبة لبنان، بيروت.

٩) **تهذيب اللغة**، [تا المقدمة ١٩٦٤م]، أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري (٣٧٠هـ)، ت عبد الحليم النجار، الدار المصرية للتأليف والترجمة.

١٠) **التوقيف على مهمات التعريف**، ١٩٩٠م، عبد الرؤوف المناوي(١٠٣١هـ)، ط١، عالم الكتب، القاهرة.

١١) **ثلاث رسائل في إعجاز القرآن = بيان إعجاز القرآن للخطابي** (٣٨٨هـ)، [تا المقدمة ١٩٥٦م]، حققها وعلق عليها: محمد خلف الله أحمد ومحمد زغلول سلام، ط٣، دار المعارف، مصر.

١٢) **جواهر الألفاظ**، ١٩٣٢م، قدامة بن جعفر (٣٣٧هـ)، ت محمد محي الدين عبد الحميد، مكتبة الخانجي، القاهرة.

١٣) **الخصائص**، ١٩٥٢م، ابن جني (٣٩٢هـ)، ت محمد علي النجار، دار الكتب المصرية.

١٤) **دلائل الإعجاز**، [تا المقدمة ١٩٨٤م]، أبو الحسن عبدا لقاهر الجرجاني (٤٧١هـ)، قرأه وعلق عليه محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة.

١٥) **دور الكلمة في اللغة**، ١٩٧٣م، ستيفن أولمان، ترجمه وقدم له كمال بشر، مكتبة الشباب، الأردن.

١٦) **زجر النابح**، ١٩٦٥م، أبو العلاء المعري، ت أمجد الطرابلسي، المطبعة الهاشمية، دمشق.

١٧) **سَرْح العيون في شرح رسالة ابن زيدون**، د ت، ابن نُباتة المصريّ (٧٦٨هـ)، ت محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، مصر.

١٨) **الصاحبي في فقه اللغة العربية وسنن العرب في كلامها**، ١٩١٠م، أحمد بن فارس بن زكريا (٣٩٥هـ)، عني بتصحيحه ونشره المكتبة السلفية، القاهرة.

١٩) **الصِّحَاح تاج اللغة وصِحاح العربية**، ١٩٨٧م، الجوهري (٣٩٥هـ)، ت أحمد عبدالغفور عطار، ط٤، دار العلم للملايين، بيروت.

٢٠) **كتاب الصناعتين النثر والشعر**، ١٩٨١م، أبو هلال العسكري (٣٩٥هـ)، حققه وضبط نصه مفيد قميحة، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت.

٢١) **الصورة الذهنية (دراسة في تصوُّر المعنى)**، ٢٠١٠م، سمير معلوف، مجلة جامعة دمشق، مجلد ٢٦، عدد ١-٢.

٢٢) **طبقات الشعراء**، [تا المقدمة ١٩٥٦م]، ابن المعتز (٢٩٦هـ)، ت عبد الستار أحمد الفراج، دار المعارف، مصر.

٢٣) **طبقات فحول الشعراء**، [تا المقدمة ١٩٧٤م]، ابن سلَّام الجُمحي (٢٣١هـ)، ت محمود محمد شاكر، دار المدني بجدة.

٢٤) **كتاب الطِّراز المتضمِّن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز**، ١٣٣٣هـ، يحيى بن حمزة العلوي (٧٤٥هـ)، مطبعة المقتطف، مصر.

٢٥) **ظاهرة الخلط في التراث البلاغيّ والنقديّ بين المعنى الأدبيّ والمعنى الاجتماعيّ**، ٢٠٠٦م، عبد الحكيم راضي، ط٢، مكتبة الآداب، القاهرة.

٢٦) **عيار الشعر**، ٢٠٠٥م، محمد بن أحمد ابن طَبا طَبا العلوي (٣٢٢هـ)، تح عبد العزيز بن ناصر المانع، منشورات اتحاد الكتاب العرب بدمشق.

٢٧) **كتاب العين**، ١٩٨٤م، الخليل بن أحمد الفراهيدي (١٧٠هـ)، ت مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، منشورات وزارة الإعلام العراقية – بغداد.

٢٨) **في نظرية الأدب عند العرب**، ١٩٩١م، حمَّادي صمُّود، ط١، النادي الأدبي الثقافي بجدة.

٢٩) **الكشف عن مساوئ شعر المتنبي**، ١٩٦٥م، الصاحب أبي القاسم اسماعيل بن عبَّاد (٣٨٥هـ)، تحقيق الشيخ محمد حسن آل ياسين، ط١، مكتبة النهضة، بغداد.

٣٠) **اللزوميات أو لزوم ما لا يلزم**، [تا المقدمة ١٩٦٤م]، أبو العلاء المعري (٤٤٩هـ)، ت أمين عبد العزيز الخانجي، مكتبة الخانجي، القاهرة.

٣١) **لسان العرب**، د ت، ابن منظور (٧١١هـ)، دار صادر، بيروت.
٣٢) **المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر**، ١٩٥٩م، ضياء الدين ابن الأثير، قدمه وحققه وعلق عليه أحمد الحوفي وبدوي طبانة، ط١، دار نهضة مصر للطبع والتوزيع، القاهرة.
٣٣) **المختار من شعر بشار (اختيار الخالديين) وشرحه**، ٢٠٠٥م، أبو الطاهر إسماعيل التُّجِيبِي البرقي (٤٤٥هـ)، ت السيد محمد العلوي، مكتبة الثقافة الدينية – القاهرة.
٣٤) **معجم الشعراء**، ٢٠٠٥م، أبو عبيد الله المرزباني (٣٨٤هـ)، ت فاروق اسليم، ط١، دار صادر، بيروت.
٣٥) **معجم الشواهد الفلسفية**، ١٩٩٤م، جلال الدين السعيد، دار الجنوب للنشر، تونس.
٣٦) **معنى المعنى**، ٢٠١٥م، أوجدن وريتشاردز، قدم للكتاب وترجمه كيان يحيى، ط١، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت.
٣٧) **مِنهاج البلغاء وسِراج الأدباء**، ١٩٨٦م، أبو الحسن حازم القرطاجني (٦٨٤هـ)، تقديم وتحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة، ط٣، دار الغرب الإسلامي، بيروت.
٣٨) **مواد البيان**، ٢٠٠٣م، علي بن خلف الكاتب (٤٣٧هـ)، ت حاتم الضامن، ط١، دار البشائر، دمشق.
٣٩) **الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري**، ٢٠١٧م، الآمدي (٣٧٠هـ)، ت السيد أحمد صقر، ط٦، دار المعار، القاهرة.
٤٠) **نصرة الثائر على المثل السائر**، [تا المقدمة ١٩٧١م]، صلاح الدين خليل بن ايبك الصفدي (٧٦٤هـ)، ت محمد علي سلطاني، مجمع اللغة العربية بدمشق.
٤١) **نَضرة الإغريض في نُصرة القريض**، ١٩٧٩م، المظفَّر بن الفضل العلويِّ (٦٥٦هـ)، ت نهى عارف الحسن، ط١، مطبوعات مجمع اللغة العربيَّة بدمشق.
٤٢) **نظرية المعنى في النقد العربيّ**، ١٩٨١م، مصطفى ناصف، ط٢، دار الأندلس، بيروت.
٤٣) **نقد الشعر**، د ت، قدامة بن جعفر (٣٣٧هـ)، تحقيق وتعليق محمد عبد المنعم خفاجي، دار الكتب العلمية، بيروت.
٤٤) **الوساطة بين المتنبي وخصومه**، ١٩٦٦م، القاضي الجرجاني (٣٩٢هـ)، ت وشرح محمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، مصر.

المركزيّات الثّقافيّة للنّظام الاجتماعيّ في أشعار النّقائض الأمويّة

أزدشير هيثم نصّور (*)
أ.د. عدنان محمّد أحمد (**)

الملخّص:

تحمل أشعار النّقائض الأمويّة غنى أهّلها لتكون صدى لجانبٍ رحبٍ من الحياة الأمويّة ونظامها الاجتماعيّ الذي تتأسّس على ثقافة مجبولة بتجارب النّاس والشّعراء وخبرات حياتهم التي أسّست لمركزيّات ثقافيّة غدت عمود بناء فكريّ ناظم لوعي أصحاب النّقائض ولا وعيهم معاً. ولذا يسعى البحث إلى الخوض في جدليّة الأنساق؛ ما بين معلنٍ قوامه الجماليّات البلاغيّة التي احتفلت بمركزيّات ثقافيّة أعلنت حكمة الشّعراء وقدرتهم البلاغيّة على المديح الجميل الذي يصوّر مثلهم العليا بأبهى الحلل الاجتماعيّة والسّياسيّة والدّينيّة، ومضمرٍ يعرّي تلك الجماليّات التي أخفت مقصديّة الشّعراء في إرضاء غرور "أناهم" المفتخِرة بالذّات والنّسب، والمعيبة الآخر بمهنة آبائه، والمادحة أولي الأمر بغية المنفعة المادّيّة والمعنويّة المتبادلة بين المادح والممدوح، والمعتزّة بدينها على نحو يُقصي كلّ آخر مختلف.

وعلى هذا تعزّزت أهمّيّة دراسة أشعار النّقائض الأمويّة التي تنهض على مركزيّات؛ الحكمة، وهجاء الخصم بحرفة آبائه، والمال، والدّين. وذلك كلّه أسهم في رسم معالم النّظام الاجتماعيّ الذي يعكس أنماط الفكر، والمعتقدات، والأعراف، والتّقاليد النّاظمة للحياة الثّقافيّة العربيّة عصرئذٍ.

كلمات مفتاحية: المركزيّات الثّقافيّة، النّظام الاجتماعيّ، النّقائض.

ورد البحث إلى المجلّة بتاريخ ٢٠٢٣/٧/٢٩
الموافقة على النشر بتاريخ ٢٠٢٣/٩/١٩

(*) طالب دكتوراه (الدّراسات الأدبيّة) ـ قسم اللّغة العربيّة ـ كلّية الآداب والعلوم الإنسانيّة ـ جامعة تشرين.
(**) أستاذ ـ قسم اللّغة العربيّة ـ كلّية الآداب والعلوم الإنسانيّة ـ جامعة تشرين.

Cultural Centralities of the Social System of Umayyad Annaqqa'edh (Antitheses) Poetry

[**] Adnan Mohammad Ahmad
[*] Azdasher Hitham Nassour

Abstract

Umayyad Annaqqa'edh (Antitheses) Poetry carries the richness of its creators to serve as an echo of a broad aspect of Umayyad life and its social system, which is based on a culture shaped by the experiences of people and poets and their life experiences. These experiences have established cultural centralities that have become the base of an intellectual structurer regulating both the consciousness and subconsciousness of those who create contradictions. Therefore, this research seeks to delve into the dialectic of the structures, oscillating between an explicit dimension characterized by rhetorical aesthetics that celebrated the cultural centralities, declaring the wisdom of the poets and their rhetorical ability to beautifully praise the elevated social, political, and religious ideals.

On the other hand, it implicitly reveals the hidden intentions behind those aesthetics, as the poets sought to satisfy the vanity of their proud selves and lineages, denigrate others based on their fathers' professions, praise those in power for mutual material and moral benefits, and exalt their religion in a way that excludes all other differences.

Consequently, the significance of studying this kind of Umayyad poetry, which is built upon centralities such as wisdom, mocking opponents based on their fathers' occupations, wealth, and religion, has been reinforced. All these elements contribute to outlining the social system that reflects the patterns of thought, beliefs, customs, and traditions that governed the Arab cultural life during that era.

Keywords: Cultural centralities, social system, Umayyad poetry.

Annaqqa'edh (Antitheses) Poetry: is satirical poems that occurred in the Umayyad era between Jarir and Al-Farazdaq, where each of them praised himself and disparaged the other with his poems, while adhering to the meter and rhyme of the reprehensible poem.

This research was submitted to the magazine on 7/29/2023,
Approved for publication on 9/19/2023.

(**) Professor - Arabic Department-Faculty of Arts and Humanities-Tishreen University.
(*) D.A.Student (Literary Studies)- Arabic Department-Faculty of Arts and Humanities-Tishreen University.

-مقدّمة:

عرف المجتمع الأمويّ تطوّراً ملحوظاً عن سلفَيه؛ الجاهليّ والإسلاميّ، وذلك بعد اتّساع رقعة الفتوحات التي أرهصت لانفتاح جغرافيّ وثقافيّ تزامن مع محاولات تثبيت دعائم الدّولة الأمويّة في الوعي الجمعيّ للمجتمع الخاضع لسلطة الأمويّين الذين امتلكوا ما يمكن أن نسمّيه في الاستعمال اللّغويّ المعاصر عصبيّة رجعيّة طبقيّة عزّزت التّفكّك الاجتماعيّ؛ إذ انقسم المجتمع الأمويّ إلى طبقتين مركزيّتين: المسلمون بمن فيهم من الخلفاء والأعيان والفقهاء والموالي والعبيد والأعراب، وأهل الذّمّة من نصارى ويهود وصابئة ومجوس[1]. وقد كان لهذه التّقسيمات الاجتماعيّة حضورها في النّظام الأدبيّ والشّعريّ؛ إذ استندت النّقائض في كثير من الأحيان إلى مرتكزات ثقافيّة لها حضورها المركزيّ في النّظام الاجتماعيّ العامّ، فاستخدم أصحابها تلك المرتكزات في سياقات الفخر والهجاء موظّفين دلالاتها بما يخدم مآربهم. وعليه حضرت الثّقافة "المؤلّف المزدوج" لتؤثّر في الشّعر والمجتمع وتتأثّر بهما.

وعلى أيّة حال، فإنّ النّصّ الأدبيّ ليس نصّاً فقهيّاً أو خطاباً سياسيّاً وأيديولوجيّاً، والشّاعر ليس خطيباً ولا داعية، فهو بالدّرجة الأولى مبدع، أي إنّ الشّعر مهما حمل من رسائل اجتماعيّة وأيديولوجيّة وثقافيّة، لا يمكن له الخروج من ثوب الجماليّ الإبداعيّ. وهنا تحضر مقدرة الشّاعر في استلال المعطيات الاجتماعيّة أو تغيير إعداداتها على وفق مصالحه أو مصالح المؤسّسة الثّقافيّة التي يحمل لواءَها، فتُضمَر خلف إبداعه الجماليّ مركزيّات ثقافيّة سيطرت على لاوعيه ممارسة سلطتها على إبداعه.

إذًا، فالشّعر ليس تنظيراً اجتماعيّاً، بل هو نقلٌ لنبض الحياة الاجتماعيّة بصورة فنّيّة يقدّم فيها الشّاعر رؤاه الماتحة من المجتمع، والمتوجّهة إليه بعد أن يطعّمها بعصارة وعيه. ولكنّ "المؤلّف المزدوج / الثّقافة" يمارس تأثيره في المؤلّف الأوّل "الشّاعر" والمؤلّف الثّاني "المتلقّي" ليمرّر رسائله إلى اللّاوعي الذي يعمل على وفقها. فالمتابع يلاحظ إبداعات شعراء

(١) ينظر: المجتمع في العصر الأمويّ، ص٣٤.

النّقائض في توظيف المعطيات الاجتماعيّة من دون أن يغفل عن نزعاتهم "الأنويّة" التي امتطت، في كثير من الأحيان، صهوة الجماعة والمجتمع، كي يحقّقوا قبولاً اجتماعيّاً لتوجّهاتهم ومصالحهم الفرديّة. وهم في ذلك غير واعين إلى دورهم في التّأثير في منظومة القيم والأعراف على نحوٍ قد لا تظهر نتائجه بشكل موقفيّ، بل تتنامى على هيئة تراكمات ثقافيّة تطفو على سطح المجتمع وثقافته على هيئة مركزيّات، يثبّتُ دعائمَها تداعي الأحداث والتّجارب الحياتيّة، والاجتماعيّة، والسّياسيّة...

-أهمية البحث وأهدافه:

تنبع أهمّيّة البحث من خوضه في إشكاليّة النّظام الاجتماعيّ ومركزيّاته الثّقافيّة في عصرٍ مليء بالصّراعات والمشاحنات الكفيلة بانهيار أيّة منظومة اجتماعيّة أو فكريّة أو سياسيّة. يضاف إلى ذلك أنّ ميدان التّطبيق هو أشعار النّقائض القائمة أساساً على الجدل والجدليّة.

ويسعى البحث إلى الكشف عن خفايا المؤسّسة الثّقافيّة النّاظمة للعقل العربيّ الأمويّ، من خلال الخوض في مركزيّات إشكاليّة أُضمِرَت في الأنساق الثّقافيّة، مع أنّها بدت في المعلن مزيجاً من القيم، والأعراف، والسّلوكيّات الاجتماعيّة المثاليّة.

-منهجية البحث:

تشكّل أدوات النّقد الثّقافيّ وإجرائيّاته عماد الدّراسة، ولاسيّما أنّ الأرب المنشود منها هو الخوض في الخفايا والمضمرات التي لن يعيننا فيها النّقد الأدبيّ على النّحو المأمول. ومع ذلك فإنّ رحابة القراءة الثّقافيّة أتاحت للباحث الاستناد إلى كلّ ما من شأنه أن يخدم الدّراسة من معطيات المناهج الأدبيّة المختلفة.

-الدّراسة:

لم يأبه أصحاب النّقائض برسم صورة مثاليّة للمجتمع بقدر ما صبّوا اهتمامهم على رفع "الأنا" أو حتّى "نحن" القبليّة، في مضمر مفاده قصور الوعي الاجتماعيّ الشّامل، أو قصور العقل العربيّ المبدع وعدم استعداده آنذاك لتصوّر فكرة المجتمع الأرحب؛ قبائلَ، وأعراقاً، وأدياناً. فخرجت صورة الشّخصيّة العربيّة مقزّمة اجتماعيّاً متضخّمة أنويّاً، ممّا عزّز الدّلالة

النّسقيّة القاضية بتوظيف الـ "نحن" لخدمة "الأنا" التي حافظت على بعض "العموميّات" الاجتماعيّة، مركّزة على "الخصوصيّات"، وذلك كلّه للسّمو بالـ "أنا" الأنانيّة أو ضعيفة الخبرة الاجتماعيّة السّامية؛ فإذا ((كانت "العموميّات" هي التي تعطي المجتمع وحدته الثّقافيّة... فإنّ "الخصوصيّاتSpeialites" تؤدّي إلى ظهور التّمايز والتّغاير والتّفاوت داخل نطاق المجتمع،... ولكن هذا لا يمنع من القول: إنّ "العموميّات" أقلّ في العدد من "الخصوصيّات" على الرّغم من أنّها تسود المجتمع كلّه. وليس معنى هذا أنّ "الخصوصيّات" لا تكون معروفة إلّا في المجال الضّيّق الذي تُمارَس فيه. فقد يدرك أعضاء المجتمع الكبير وجودها، ولكنّها لا تؤلّف جزءاً من أنماطهم السّلوكيّة أو من تقاليدهم إمّا لأنّهم لا يحتاجون إليها في حياتهم اليوميّة، وإمّا لأنّ ممارستها تحتاج لنوع• معيّن من المران أو الاستعداد لا يتوفّر لهم جميعاً. فالشّأن هنا إذن شأن بعض النّظم الاجتماعيّة التي قد يقتصر وجودها على قطاع معيّن من المجتمع))[1]. هذا من دون أن نذكر أنّ أضلاع ثالوث النّقائض كانوا – بعيداً عن انتماءاتهم لمجتمعاتهم القبليّة- مقرّبين من طبقة البلاط العليا. وعليه فإنّهم الأقدر على عقد المقاربات بين "العموميّات" و"الخصوصيّات" بحكم خبرتهم بطبقات المجتمع المتفاوتة بعد أن عايشوها؛ إذ((ربّما كان تصوير النّقائض لعصرها الاجتماعيّ أوسع وأوفى، ذلك لأنّ الفحول لم يفرغوا للسّياسة فراغ شعراء السّياسة... وإنّما عاشوا حياة اجتماعيّة، بدويّة، جاهليّة تؤثّر فيها العصبيات القبليّة والتّقاليد الاجتماعيّة))[2]. فاجتمعت في النّقائض تقاليد وأعراف وحوادث اجتماعيّة جاهليّة تارة وإسلاميّة تارة أخرى، متسلّحة بمركزيّات ثقافيّة عزّزتها الأرستقراطيّة الأمويّة التي سوّغت النّقائضَ وأسهمت في انتشارها الإعلاميّ الواسع، وحرص فحول العصر الأمويّ على تقديمها بأكمل صور النّضوج الفنّيّ، بعد أن كانت فنّاً خجولاً إلى حدّ ما في العصرين السّابقين؛ ذلك أنّها كانت ((نثراً أوّل أمرها وكانت رجزاً أيضاً، ثمّ كانت تنشأ على أساس الانتصار في الحروب أو الخلاف في المواقف الاجتماعيّة

• وردت: تحتاج لنوع، والصّواب: تحتاج إلى نوع.

(١) المجتمع والثّقافة والشّخصيّة- دراسات في علم الاجتماع الثّقافيّ، ص٣٠٢- ٣٠٣.

(٢) تاريخ النّقائض في الشّعر العربيّ، ص٤٥٦- ٤٥٧.

مدعومة بالبراهين أو معتمدة على الفخر والهجاء معاً أو منفردين... وبقيت كذلك مدّة ما))[1].

١-الحكمة النّاسخة للمَثَل السّائر:

كان على الشّاعر الهاجي أو المفتخر أن يتسلّح بسلاح الحكمة إذا ما اقتضى السّياق منه ذلك، كي يدعّم حججه وبراهينه التي يسوقها، فيرفع "أناه" وينال من خصومه. يضاف إلى ذلك حاجة النّظام الاجتماعيّ الأمويّ الفتيّ إلى الشّعر بوصفه رافداً لمنظومة القيم والأعراف والسّلوكيّات الاجتماعيّة، التي تأثّرت بالمعطيات الإسلاميّة والتّقاليد الجاهليّة. فضلاً عن حاجة ساسة تلك المرحلة إلى الشّعر؛ لإدراكهم أهمّيته في تثبيت وجودهم، فالشّعر بوق إعلانيّ، وقد سعى الشّعراء الذين أيّدوا أحقّيّة الأمويّين في الخلافة إلى تأييد حكمهم من فكرتين: الجبريّة، والكرم، ورغّب السّاسة الأمويّون الشّعراء وأغدقوا عليهم؛ لمعرفتهم بدور الشّعر في تثبيت حكمهم.

لقد حمل العقل العربيّ الأمويّ تراثاً من الحكمة؛ ولنا في حكماء الجاهليّة مثل زهير، والحكماء من شعراء الرّسول (ص) خير سلف لهذا التّراث، ولذا فإنّ الحكمة في الشّعر الأمويّ بعامّة لم تكن وليدة المحيط الثّقافيّ الاجتماعيّ الأمويّ وحسب، بل هي إرث متناسخ عبر تاريخ العقل الشّعريّ العربيّ.

لا مندوحة من أنّ النّقائض شعر هجاء مقذع، ولكنّ تناسخ العقل العربيّ جعل الحكمة الاجتماعيّة تتناثر هنا وهناك بين نصوص تلك النّقائض، التي تقنّع أصحابها بقناع المجتمع وأعرافه وخصوصيّته الثّقافيّة كي يحقّقوا لذاتهم القبول الاجتماعيّ، قبل أن يسعوا إلى السّمو بها، كاسرين كثيراً من الأعراف والقيم. ((فالتّفكير بواسطة ثقافة ما، معناه التّفكير من خلال منظومة مرجعيّة تتشكّل إحداثيّاتها الأساسيّة من محدّدات هذه الثّقافة ومكوّناتها، وفي مقدّمتها الموروث الثّقافيّ والمحيط الاجتماعيّ والنّظرة إلى المستقبل، بل والنّظرة إلى العالم، إلى الكون، والإنسان، كما تحدّدها مكوّنات تلك الثّقافة. وهكذا، فإذا كان الإنسان يحمل معه

(١) المرجع السّابق نفسه، ص٤٥.

تاريخه شاء أم كره، كما يقال، فكذلك الفكر يحمل معه، شاء أم كره، آثار مكوّناته وبصمات الواقع الحضاريّ الذي تشكّل فيه ومن خلاله))[١].

مثّلَ أصحاب النّقائض صورة جيّدة للعقل الفاعل في مقابل العقل الجمعيّ السّائد•، من دون أن يستطيعوا الانسلاخ عن العقل السّائد؛ فإبداعاتهم تنهل منه لتنتهي إليه بحكم سطوة المؤسّسة الثّقافيّة النّاظمة للعقل العربيّ. وعليه، امتدّت معطيات متعدّدة عبر التّقادم الزّمني، لتلقي بظلالها على الثّقافة الشّعريّة والاجتماعيّة معاً؛ ذلك أنّ ((أشياء كثيرة لم تتغيّر في الثّقافة العربيّة منذ "الجاهليّة" إلى اليوم تشكّل في مجموعها ثوابت هذه الثّقافة وتؤسّس بالتّالي بنية العقل الذي ينتمي إليها: العقل العربيّ))[٢]. فمعطيات مثل الفروسيّة والشّجاعة والكرم والحكمة والشّرف ومنع وأد البنات وغير ذلك من التّقاليد الاجتماعيّة ((كانت مقياس الاعتدال والإنصاف وصحّة السّلوك واحترام القبيلة فكان الشّاعر يدّعي لنفسه ولقومه التّمسّك بها ويرمي خصمه بالإعراض عنها وإغفال أمرها))[٣]. وهذا ما حمله الوعي الجمعيّ وأعلنته الجماليّات البلاغيّة، في ظلّ "تعمية ثقافيّة" عن أنساق دسيسة أضمرت عيوباً وسمت الشّخصيّة والمجتمع العربيّ بعامّة والأمويّ بخاصّة.

لقد أعلن النّسق وأعلى صوت الحكمة وجماليّات الوعي النّاظم لها، حتّى استطاع الدّارس الجماليّ أن يسم الوعي الشّعريّ –مُصدِر الحكمة- بما طاب له من صفات الجمال ومثاليّات التّفكير. إلّا أنّ النّسق المضمر يخفي دلالات نسقيّة خرجت من عباءة الدّلالات الصّريحة والضّمنيّة لتصافح الثّقافة بعامّة، ملخّصةً حضور اللّاوعي ودوره الخفيّ في تمرير الرّسائل النّسقيّة. يقول جرير[٤]:

(١) تكوين العقل العربيّ، ص١٣.

• العقل الفاعل: النّشاط الذّهنيّ الفرديّ. العقل السّائد: جملة القواعد والمبادئ السّائدة في فترة زمنيّة ما. ينظر: المرجع السّابق نفسه، ص١٦.

(٢) المرجع السّابق نفسه، ص٣٩.

(٣) تاريخ النّقائض في الشّعر العربيّ، ص٧٠.

(٤) ديوان النّقائض- نقائض جرير والفرزدق، ٢/ ٢٣٧.

إِنَّ الفَضِيْحَةَ لَوْ بُلِيْتَ بِقَيْنِهِمْ وَمَعِ الفَضِيْحَةِ غُرْبَةٌ وَضِرَارُ

ليردّ الفرزدق[1]:

وَلَقَدْ عَطَفْتُ عَلَيْكَ حَرْباً مُرَّةً إِنَّ الحُرُوْبَ عَوَاطِفٌ أَمْرَارُ

يلخّص بيت جرير محاولات العقل الاجتماعيّ للهروب من "الفضيحة" التي تصيب صاحبها في مقتل اجتماعيّ لن يبرأ منه، ولذلك فإنّ الجملة النّسقيّة "ومع الفضيحة غربة وضرار" فتّقت دلالات جعلت منها جملة صالحة لأن تكون قانوناً اجتماعيّاً صارماً وضابطاً للمجتمع بأسره؛ ذلك أنّ الوعي الفطري يأبى الفضيحة، فكيف إذا كانت الحال مع من يسمو بنفسه ليعتلي أسمى مراتب المجتمع؟

يضمر تصيّد جرير الفضيحةَ، ومحاولة إلحاقها بخصمه نسقاً من اختلال المجتمع وبطشه، على نحو يتهيّأ معه صاحب الفضيحة إلى "الغربة" و"الضّرار"؛ إذ سيُفرَد "إفراد البعير المعبّد".

تُعرّي الجملة النّسقيّة السّابقة المجتمع، لتغدو البؤرة الثّقافيّة "الفضيحة" –في المضمر– فضيحة للمجتمع ذاته؛ المجتمع المهترئ، الذي قد لا يتبيّن الخيط الأبيض من الخيط الأسود قبل تناول المفضوح، فالفضيحة تنتشر انتشار النّار في الهشيم ولو بان لاحقاً زيفها، فالغربة والاغتراب النّفسيّ والضّرر الاجتماعيّ أسرع من أن يتداركه المرء.

تتداعى في الجملة السّابقة التي تستأهل أن تكون مثلاً اجتماعيّاً نافذاً أركانُ "الثّقة الاجتماعيّة"، لتغدو "الفضيحة" مناوئةً لـ "الثّقة" في معيار مجتمعٍ غابت فيه الثّقة، وتسارعت أحداثه السّياسيّة لتلقي بحمولاتها السّلبيّة على المجتمع ومعاييره وأنماط التّفكير فيه. وما "الفضيحة" في هذا النّسق إلّا عنصر من عناصر "الهدم"، ضمن منطق حجاجيّ يدعمه الشّاعر بجملة سميّة مؤكَّدة "إنّ الفضيحة...."، لينتهي أخيراً إلى إقصاء المفضوح وتغريبه " ومع الفضيحة غربة".

(١) المرجع السّابق نفسه، ٢/ ٢٤٩.

وبالانتقال إلي بيت الفرزدق وجملته النّاسخة "إنّ الحروب عواطف أمرار"، يلاحظ المتابع أنّ هذه الجملة تعبّر عن حقيقة اجتماعيّة مريرة، تتضمّن صعوبة الحروب ومرارتها. ولتأكيد هذا التّوجّه ينتقل الشّاعر من الصّعيد الفرديّ "عطفت، حرباً، مرّة" إلى الصّعيد الاجتماعيّ الأوسع "عواطف، حروب، أمرار"، وكأنّه يريد أن يجعل دلالته تصحّ على المستوى الجمعيّ. وإذا ما تناولنا محتوى هذا البيت على صعيد السّبب والنّتيجة، فإنّ الشّطر الثّاني منه يشكّل سبباً لنتيجة مفادها الشّطر الأوّل؛ فلأنّ الحروب عواطف أمرار، عطف الشّاعر على خصمه حرباً مرّةً، في دلالة على أنّه سيذيقه المرارة والألم حكماً؛ ذلك أنّ المجتمع على وعي بهذه الحكمة ولذلك فإنّ تطبيقها على الخصم سيصيبه في مقتل. وبذلك يسحب الشّاعر العرف الاجتماعيّ ومسلّماته ليخدم توجّهاً أنويّاً يضمر نسق البطش والفتك بخصمه.

وعليه، تتقلّب الدّلالة بين الفرديّ والجمعيّ لتصبّ في مراد الشّاعر، يقول جرير في رائيّته التي سمّيت "الحوساء/ الجوساء" لشيوعها بين النّاس[1]:

حَـدْرَاءُ أَنْكَـرَتِ القُيُـوْنَ وَرِيْحَهُـمْ وَالحُـرُّ يَمْنَـعُ ضَـيْمَهُ الإِنْكَـارُ

ويقول الفرزدق[2]:

أَبَنِـيْ الحَـرَامِ فَتَـاتُكُمْ لَا تُهْـزَلَنْ إِنَّ الهُـزَالَ عَـلَى الحَرَائِـرِ عَـارُ

ورد بيت جرير في سياق اجتماعيّ يُظهر انتصاره "المعلن" للمرأة، وعلى نحوٍ خاصّ زوجه "أمّ حزرة" التي أنكرت القيون؛ قاصداً قوم الفرزدق، مشيراً إلى دونيّتهم الاجتماعيّة أمام "الحرّة" التي تخلّصت من "الضّيم" بسلاح الإنكار. ولكنّ المضمر النّسقيّ يشي بأنّ جريراً انساق في لاوعيه إلى حدّ جعل هذا "الضّيم" نسقاً ممارَساً على المرأة الممدوحة التي أراد لها الشّاعر الحرّيّة؛ عندما قدّم حكمته الاجتماعيّة بصيغة التّذكير "الحرّ يمنع ضيمَه الإنكار"،

(١) ديوان النّقائض- نقائض جرير والفرزدق ٢/ ٢٣٦. الحوساء الشّائعة، ومطلعها الشّهير: لولا الحياء لهاجني استعبار ...

(٢) المرجع السّابق نفسه، ٢/ ٢٥٤. الحرام: ابن يربوع وكانت امرأة جرير منهم.

ذلك أنّ مضمر اللّاوعي يذكّر أيّ انتصار اجتماعيّ أو سياسيّ أو... معبّراً عن سطوة نسق الفحولة على العقل الجمعيّ العربيّ.

لم يفتأ جرير يعيّر الفرزدق بمهنة آبائه "القيون" وهي "الحدادة"، لإخراجه من دائرة الأمجاد والبطولات، وتحقيق انتصار إقصائيّ على الفرزدق الذي عيّر جريراً بمهنة أبيه "رعي الحمير" ضمن جدليّات فنّيّة؛ ذلك أنّ النّقائض معركة فنّيّة حاول كلّ طرف فيها أن يتفوّق فنّيّاً على الآخر، لتحقيق الرّيادة الشّعريّة المرتكزة على معطيات اجتماعيّة وظّفها الشّاعر ليؤكّد علوّ كعبه على خصمه. وعلى هذا أُعلِنت الحكمة الجمعيّة في عجز البيت لتكون حجّة إقصائيّة لمقاصد الشّاعر الأنويّة في صدر البيت. وعلى هذا المنوال سار الفرزدق الذي يطلق حكمتَه "إنّ الهزال على الحرائر عار"، ليعبّر عن عرف اجتماعيّ جماليّ مفاده صورة المرأة الجميلة الممتلئة؛ إذ يُعاب على الحرّة أن تكون هزيلة، لأنّ الهزال من سمات القبح لا الجمال في العرف العربيّ.

يحضر، في الجملة النّسقيّة السّابقة، المعطى الجنسيّ الذي يلزم حرائر المجتمع بتحاشي الهزال، لأنّه عار ومنقصة. وهذا قانون جماليّ فرضته الذّائقة الجنسيّة الذّكوريّة على "الأنثى" الحرّة تحديداً؛ فالأمَة لا يعيبها الهزال، أو إنّ المجتمع الذّكوريّ لا يأبه بصفاتها، بينما يمعن العقل الذّكوريّ في تحديد صفات الحرّة التي إن أخفقت في تحقيق أيّة صفة مفروضة عليها فستدخل في معترك المثالب والعيوب.

يمارس المجتمع في هذه النّظرة نسقاً من السّيطرة والقسوة، ولا يأبه بأيّ ظرف قاهر قد يصيب الحرّة، فيحجب عنها صفة من صفات الجمال التي ناطها بها الذّكر الذي غلّب في هذا العرف الجماليّ غريزتَه الجنسيّة على أيّ معطى آخر. هذا العقل الذّكوريّ الذي جعل جريراً يقرّع "سليمى" عندما قال في معرض هجائه الفرزدق والأخطل[1]:

تَقُـوْلُ سُـلَيْمَى لَـيْسَ فِيْ الصُّرْـمِ رَاحَـةٌ بَـلَى إِنَّ بَعْـضَ الصُّـرْمِ أَشْـفَى وَأَرْوَحُ

أَلَمْ تَعْلَمِـيْ أَنَّ النَّـدَى مِـنْ خَلِيْقَتِـيْ وَكُـلُّ أَرِيْـبٍ تَـاجِر يَـتَرَبَّحُ

(١) المرجع السّابق نفسه، ١/ ٤١٥. يقصد أنّه يزداد ويربح في النّدى والكرم.

تعلّقت "سليمى" بفحلها معلنةً أنّ القطيعة عناء وانعدام للرّاحة، ليأتي الصّوت الذّكوريّ، الكاسحُ ضعفَ الأنثى وتعلّقها بالذّكَر، بحرف الجواب القاطع "بلى" مؤكّداً حقيقة اجتماعيّة تؤسّس للنّظام الاجتماعيّ القائم على علاقة الرّجل بالمرأة ضمن مركزيّة الجنس والمساواة المزيّفة، وهي حقيقة أنّ بعض الهجر والقطيعة أسلم للنّفس؛ نفس الذّكر الذي وعى تلك الحقيقة في حين عجزت الأنثى المحبّة المتعلّقة عنها.

يستنكر جرير على الأنثى المُخاطَبة –في قصيدة استعرض فيها فحولته بتشبيبه بزوجاته ومحبوباته أُمامة وأسماء وسلمى– جهلها بالنّدى الذي تُبِّع لخلال الشّاعر، لا بل إنّه يضعها في حظيرة المهمّش، حين استدعى المعطى اللّصيق بذكورته وفحولته؛ وهو قيمة الكرم، فيُسكِت صوت المرأة ويقضي على ضميرها "تعلمي" ليحضر ضمير المتكلّم "خليقتي" الذي يُملّكه القيم. وذلك عندما خرج بجملته النّسقيّة "وكلّ أريب تاجر يتربّح" من إطار الحكمة الاجتماعيّة المعلنة، إلى مضمر مفاده تسليع الشّاعر قيمة الكرم، وجعلها سلعة للتّاجر "الشّاعر" الذي أراد وعيه التّعبير عن مدى كرمه، ولكن أضمر لاوعيه تقزيماً لقيمة الكرم وتسليعاً لها، فجوّفها من انفتاحها الأخلاقيّ الواسع، جاعلاً إيّاها محدودة بحدود يفصّلها تاجرها المتكسّب والمتربّح بها. إنّه تعبير عن نسق من التّكسّب المعنويّ لا المادّيّ، فالشّاعر يتكسّب بالمديح مادّيّاً، ولكنّ جريراً هنا يتكسّب بالحكمة ويوظّفها لينال امتيازات اجتماعيّة مفادها الكرم والشّرف، ليسمو على سلّم منظومة القيم، من خلال ردّ فعلٍ مدعوم بقوّته الهجائيّة أمام قوّة الفرزدق الفخريّة، محاولاً بذلك النّيل الفنّيّ من خصمه بعد عجزه عن النّيل منه اجتماعيّاً.

يعكس كثير من الجمل النّسقيّة في النّقائض أعرافاً اجتماعيّة تحوّلت إلى أمثال اجتماعيّة وشعبيّة مع تقادم العصور، في دليل على أنّ العقل العربيّ الاجتماعي ينسخ نفسه بمركزيّات وثوابت ثقافيّة تجعل له "نظاماً" اجتماعيّاً وإن أصابته بعض الخروقات والتّغيّرات. وبناء عليه نتابع الجمل الثّقافيّة الثّاوية في الشّطر الثّاني في كلّ من الأبيات الآتية: يقول الفرزدق[1]:

(١) ديوان النّقائض– نقائض جرير والفرزدق ٢/ ٣٤٥.

رَمَتْنِـــيْ بِـــالثَّمانِيْنَ اللَّيَـــالِيْ وَسَـهْمُ الـدَّهْرِ أَصْـوَبُ سَـهْمِ رَامِ

ويقول جرير في معرض هجائه الفرزدق وعبيد بن غاضرة[1]:

وَلِلْقَـيْنِ وَالخِنْزِيْـرِ مِنِّـيْ بَدِيْهَـةٌ وَإِنْ عَـاوَدُوْنِيْ كُنْـتُ لِلعَـوْدِ أَحْمَـدَا

ويقول البعيث هاجياً جريراً[2]:

فَقُـلْ لِجَرِيْـرِ اللُّـؤْمِ مَـا أَنْـتَ صَـانِعٌ وَبَـيِّنْ لَنَـا إِنَّ البَيَـانَ مِـنَ الفَصْـلِ

يعلن النّسق في البيت الأوّل "وَسَهْمُ الدَّهْرِ أَصْوَبُ سَهْمِ رَامٍ" حكمةَ الشّاعر وتسليمه المعلن بالقضاء والقدر، ولكنّه يضمر نسق ضعف "الأنا" وفحولتها الواهية التي حاولت كثيراً منافسة الدّهر، ولكنّها استسلمت أخيراً أمام قوّته وضآلة الإنسان أمامه.

وفي البيت الثّاني يتذرّع الشّاعر بمحامد العَود إلى الأمر بعد تركه؛ ولكن أيّ أمر؟ إنّه النّيل من خصومه، في تكريس لنسق الهيمنة الذي جعله يسفّه خصميه "القين والخنزير"، وبذلك يستخدم عذب الكلام "العود أحمد" لخدمة أسوأ المعاني "الطّغيان".

إنّ الجملة الثّقافيّة المتناسخة "العود أحمد" مرّت لدى كثير من الشّعراء•، ممّا يشي بتسلّح الوعي بجماليّات الكلام والصّور، وانتهاز اللّاوعي تلك الجماليّات ليمرّر رسائله ونزعات "الأنا" وغاياتها والعيوب التي قد تسم الشّخصيّة العربيّة.

وهذه الحال مع الحكمة الاجتماعيّة التي ساقها البعيث في البيت الثّالث "إِنَّ البَيَانَ مِنَ الفَصْلِ" ليتهكّم بخصمه "اللّئيم" مظهراً عجزه عن البيان، هذا دون أن نخوض في مضمر مفاده أنّ "البيان" في أحد معانيه يدلّ على الشّعر؛ وعليه فإنّ خصمه عاجز عن تقديم الحجج

(١) المرجع السّابق نفسه، ١/ ٤٠٢.

(٢) المرجع السّابق نفسه، ١/ ١٤٢. يقصد: كيف حيلتك فيما وقعتَ فيه.

• بدأت هذه الجملة النّاسخة مع خداش التّميميّ عندما أحبّ فتاة اسمها الرّباب، ينظر: كتاب المقامات، للشّيخ العالم الحريريّ مع شرح مختار تأليف البارون سلوستري دساسي، ص٥٢٨.

المقنعة، كما هو عاجز عن امتطاء صهوة الشّعر الذي هو القاضي الفاصل بين الشّعراء، ضارباً بذلك فحولة خصمه ومشكّكاً بها.

تسوّغ حكمة الشّاعر سعيه إلى المجد والتّفرّد، ولاسيّما أنّ الحكمة من سمات كبار القوم، ولكنّها تضمر في كثير من الأحيان نسقاً من "الأنانيّة" التي تُظهِر عكس ما تُضمِر، ولكنّها – في المعلن- تتحلّى بالثّوب الجماليّ المبهرج والمقبول اجتماعيّاً، فـ ((المثَل حين تسمح له الذّائقة الاجتماعيّة بالتّداول يصبح ذا صبغة اجتماعيّة، ودالًّا اجتماعيّاً نستنبط منه موقف المجتمع من قضيّة ما))[1]. وعلى هذا، رحّبت الذّائقة الجمعيّة الأمويّة بالجمل النّسقيّة السّابقة بوصفها حكماً اجتماعيّة تمثّل الحافظة والذّاكرة الجمعيّة، ولكنّها غفلت عن الغائيّة والمقصديّة التي أرادها الشّاعر أو أضمرها النّسق، ولاسيّما أنّ لغة الشّعر لغة مراوغة في إنتاج الدّلالات التي بان ذكاء أصحاب النّقائض في بثّها من خلال قناع الحكمة الجماليّ، المسوَّغ والمرحَّب به اجتماعيّاً.

٢-المركزيّة الثّقافيّة للمِهَن والحِرَف:

لا غرو في أنّ الوظيفتين الاجتماعيّة والثّقافيّة وظيفتان أساسيّتان للشّعر، تضافان إلى دوره في رصد الحياة السّياسيّة ومخرجاتها المؤثّرة في الواقع، والمجتمع، والفرد. وعليه، يجب عدم التّعاطي مع الشّعر لمجرّد الاستمتاع بجماليّاته البلاغيّة، والموسيقيّة، ودلالاته الصّريحة والضّمنيّة، بل ((على أساس فاعليّة مؤسّسة الشّعر في الفعل الاجتماعيّ والبيئيّ والتّهذيبيّ))[2]. فعلى الإطار المعلن كان للنّقائض حضور اجتماعيّ عبّر عن نبض الحياة والبيئة آنذاك، ولكن

في معيار التّهذيب، شكّلت النّقائض وصمة عار في جبين الشّعر والأدب بعد الفحش اللّفظيّ والدّلاليّ الذي ورد فيها.

(١) النّقد السّياسيّ في المثل الشّعبيّ- دراسة في ضوء النّقد الثّقافيّ، ص١١١.
(٢) النّقد الثّقافيّ- قضايا وقراءات، ص٩٠.

وبناء عليه نقول: لعلّ النّقائض كانت إمّا شكلاً من أشكال التّمرّد على قوانين السّلطة الثّقافيّة المؤدلَجة مسابقاً، وإمّا تعزيزاً لفكرة الهيمنة التي زكّتها السّلطة السّياسيّة وحكّامها من خلال ((أدلجة الرّغبات وموضعة الأفكار لصنع ثقافة خاصّة بهم ثمّ يعمّمونها على الشّعب بطريقة تلقى القبول والرّضى العامّ))[1]. وفي الحالتين فإنّ شعراء النّقائض انتهزوا الفرصة للسّمو بـ "أناهم المتضخّمة"؛ فلم يكن واجبهم الاجتماعيّ وحتّى مصلحتهم الشّخصيّة حكراً على قول أجمل ما يقال، بل على رسم منظومة قيم وفيّة لمصالح السّلطة السّياسيّة والثّقافيّة معاً؛ ذلك أنّهم أدوات تغيير اجتماعيّ، بصرف النّظر عن أنّ ديمومة اللّعبة الفنّيّة بينهم هي غايتهم المركزيّة. ومن هنا شرّعوا لأنفسهم اللّعب على حبل المركزيّات الثّقافيّة والاجتماعيّة كلّها، في سبيل بلوغ غاياتهم الموقفيّة الآنيّة أو الإستراتيجيّة المستدامة. ولذا غاص الشّعراء في رحم المجتمع محاولين تصيّد أيّة فريسة، قبل أدلجتها لتصبح وحشاً مفترساً وسلاحاً أنويّاً نافذاً. ومن هذا المنطلق، كانت مهنة الخصم وآبائه أو حرفتهم الموسومون بها في العرف الاجتماعيّ فريسةً ثقافيّة للشّاعر الهاجي، الذي راح يسفّهها ليجعلها عاراً ووبالاً على صاحبها، لا مهنة وحرفة تحقّق له نفعاً وكسباً ماديّاً وقبولاً اجتماعيّاً تحت مبدأ الرّزق الحلال.

شكّلت المهن والحرف مركزيّة ثقافيّة اجتماعيّة قبل أن تتجلّى شعريّاً، وذلك عبر التّاريخ؛ فكلّ مجتمع يحكم أبناءه بضرورة امتهان حِرف تناسب نبض البيئة التي يعيشون فيها، وعليه تتشكّل مجتمعات زراعيّة، ومجتمعات صناعيّة، وأخرى تجاريّة...

لقد أسهم شاعر النّقائض بسخريته من مهنة الخصم وآبائه في تعزيز العقليّة الرّجعيّة المتخلّفة، التي قامت –كما مرّ سابقاً– على عرف اجتماعيّ مفاده النّقص والعار الذي يُلحقه المجتمع بمن يمتهن حرفةً ما؛ فقد رسّخ الشّعراء شعور الآخر بالاغتراب الرّوحيّ والاجتماعيّ والثّقافيّ، بعد أن صبّوا اهتمامهم على تسفيه مهنته ووسمها بأقذع النّعوت

(١) المرجع السّابق نفسه، ص٩٢.

والصّفات. وبذلك تفعّل مضمرٌ آخر إلى جانب مضمر الاغتراب والنّقص الاجتماعيّ، وهو انعدام الإرادة الحرّة للإنسان الذي أصبح ملزماً بين سندان المجتمع ومطرقة الشّاعر الهاجي على الاغتراب عن حرفة أبيه، وهذا ما يسهم في حدوث الشّرخ والانقسام بين "الأنا" و"النحن" بشكل أو بآخر. بعد أن تربّى الوعي الجمعيّ على نظام عقليّ شموليّ إقصائيّ يلغي فكرة الإنتاج الحرّ؛ أي يقوقع الإنسانَ في قالب فكرة استهلاكيّة؛ فكرة الإنتاج المقيّد بقيود المجتمع الذي يقبل، جمعيّاً، هذا الإنتاج بشروطه المعقّدة.

إنّ هذه المقولة الجاهزة لم تقف عند حدود المجتمع وآليّات الإنتاج المهنيّ فيه، بل انسحبت على الشّعر، ليتقولب شاعر النّقائض ضمن قوالب الغاية والوسيلة؛ غاية المتعة والتّسلية والتّكسّب المرهونة بوسيلة الهجاء والسّخرية والتّهكّم. وهذا بدوره، أساء إلى الشّعر والشّاعر والمجتمع المتقبّل هذه الممارسات والسّلوكيّات. يقول الفرزدق[1]:

فَـــرَافِعْهُمْ فَـــإِنَّ أَبَـــاكَ يَنْمِـــيْ إِلَى العُلْيَـــا إِذَا احْتَفَـــرُوا النِّقَـــارَا

ويقول[2]:

قَـالَ ابْـنُ صَـانِعَةِ الـزُّرُوْبِ لِقَوْمِـهِ لَا أَسْـــــتَطِيْعُ رَوَاسِيَ الأَعْـــــلَامِ

ويقول[3]:

فَخَـــرْتَ بِشَـــيْخٍ لَمْ يَلِـــدْكَ وَدُوْنَـــهُ أَبٌ لَـــكَ تُخْفِـــيْ شَخْصَـــهُ وَتُضَـــائِلُهْ

فَلِلَّـــهِ عِـــرْضِي إِنْ جَعَلْـــتُ كَرِيْمَتِـــيْ إِلَى صَـــاحِبِ المِعْـــزَى المُوَقَّـــعِ كَاهِلُـــهْ

(١) ديوان النّقائض- نقائض جرير والفرزدق، ١/ ٢٢٦. رافعهم: انتسب إليهم. احتفروا النّقار: اتّخذوا الزّروب للبُهم والجِداء.

(٢) المرجع السّابق نفسه، ١/ ٢٢٨. لقومه: تروى لأمّه. الزّروب: حظيرة تحتبس فيها الجِداء والعنوق عن أمّهاتها. رواسي: ثوابت. الأعلام: الجبال. لا أستطيع: أي لا أستطيع مجاراته في الفخر والشّرف.

(٣) المرجع السّابق نفسه، ٢/ ٦٢. الموقَّع: البعير الذي به آثار الدَّبَر.

أمّا جرير فيقول ساخراً من مهنة آباء الفرزدق، في معرض تسفيهه القيون، جاعلاً زوجه أمّ حزرة تأبى القيون[1]:

لَمَّـــا رَأَتْ صَـــدَأَ الحَدِيْـــدِ بِجِلْـــدِهِ فَـــاللَّوْنُ أَوْرَقُ وَالبَنَـــانُ قِصَـــارُ
قَـــالَ الفَـــرَزْدَقُ رَقِّعِـــي أَكْيَارَنَـــا قَالَـــتْ وَكَيْـــفَ تُرَقَّـــعُ الأَكْيَـــارُ
رَقِّـــعْ متاعَـــكَ إِنَّ جَـــدِّيْ خَالِـــدٌ وَالقَـــيْنُ جَـــدُّكَ لَمْ تَلِـــدْكَ نِـــزَارُ

ويقول[2]:

وَأَنْـــتُمْ قُيُـــوْنٌ تَصْـــقُلُوْنَ سُـــيُوْفَنَا وَنَعْصَـــى بِهَـــا فِيْ كُـــلِّ يَـــوْمٍ مُشَـــهَّرِ

وها هو يقضي بين الأصمّ الباهليّ والفرزدق قائلاً[3]:

سَـــأَحْكُمُ بَـــيْنَ قَـــيْنِ بَنِـــيْ عِقَـــالٍ وَبَـــيْنَ أَصَـــمِّ بَاهِلَـــةَ المُـــرَادِي
فَأَمَّـــا القَـــيْنُ قَـــيْنُ بَنِـــيْ عِقَـــالٍ فَـــذُو الكَـــيْرَيْنِ وَالـــبُرَمِ الجِيَـــادِ
وَأَمَّـــا البَـــاهِلِيُّ فَسُـــمُّ أَفْعـــىً عَـــلَى أَحْنَـــاءِ حَيَّـــةِ كُـــلِّ وَادِي

يقف المتلقّي في الأبيات السّابقة أمام ثنائيّة "الشّعر / المجتمع"، من خلال معيار ثقافيّ مضمر هو السّوق الثّقافيّ، واضطراب العلاقة بين نظم البنية الفوقيّة ونظم البنية التّحتيّة.

أصبحت مهمّة شاعر النّقائض ضمن هذه الشّبكة المعقّدة مرهونة في ((إنتاج المعرفة لأجل القوّة))[4]. أي إنّه سيُنتج الشّعر بما فيه من قيم ثقافيّة اجتماعيّة وجمعيّة لبسط نفوذه القويّ على الآخر الفرد، ومن ثمّ على المجتمع؛ المجتمع الذي شرّع لجرير أن يعيب مهنة "الحدادة" التي امتهنها آباء الفرزدق، وشرّع للفرزدق النّيل من أبي جرير مربّي المعز والبُهم.

(١) المرجع السّابق نفسه، ٢/ ٢٣٦- ٢٣٧. أورق: لون الرّماد يضرب إلى السّواد.
(٢) المرجع السّابق نفسه، ٢/ ٣٠٨. نعصى: نضرب بسيوفنا ونتّخذها عصياً.
(٣) المرجع السّابق نفسه، ٢/ ٣٦٨.
(٤) النّقد الثّقافيّ- قضايا وقراءات، ص١٧٥.

وعليه فإنّ "سوق النّقائض" أصبح شرهاً لكلّ وسائل التّسفيه والحطّ من الآخر، بوصف تلك الأشعار سلعة خاضعة للعرض والطّلب. وفي فنون العرض لابدّ من التّغيير المستمرّ وتطوير آليّات العرض كي يرغب المستهلك "الجمهور" في السّلعة المعروضة.

أقام العرف الاجتماعيّ الحدّ على المهن والحرف في المجتمع القبليّ الطّبقيّ، ومن هذا المنطلق راح الفرزدق يعيّر جريراً بأبيه مربّي المعز والبُهم، وكذلك راح جرير يحقّر الفرزدق بمهنة آبائه "الحدادة"؛ ذلك أنّ الألفاظ الدّالة على الحدادة "القين، الكير" من أكثر الألفاظ التي شكّلت مرتكزاً ومنصّةً هجائيّة انطلق منها جرير لينال من خصمه. وما تسفيه الخصم ومعطياته الاجتماعيّة والوظيفيّة إلّا انتماء إلى البيئة الاجتماعيّة المرحّبة بذلك، ولو كان هذا الانتماء مشوَّهاً ومشوِّهاً لبيئة متصدّعة الهويّة الاجتماعيّة. فالبيئة الاجتماعيّة والطّبيعة تؤثّران في الطّباع البشريّة المادّيّة والمعنويّة؛ ذلك أنّ أيّ تغيّر بيئيّ يملي تغيّرات اجتماعيّة وثقافيّة. وبناء عليه، فإنّ البيئة التي أنتجت شاعر النّقائض لم تكن سليمة بالمطلق، ولو كانت كذلك لما كان نتاجه قائماً على هذا الفحش. ولنا في الجاحظ خير دليل؛ إذ قال منذ عهود: ((وترى القملة في رأس الشّاب الأسود الشّعر سوداء، وتراها في رأس الشّيخ الأبيض الشّعر بيضاء))[1]. وهكذا، تسحق البيئة الكائن الحيّ وتجبره على التّكيّف ضمن شروطها ليتحقّق له القبول، وعليه تكيّف أصحاب النّقائض ليحقّقوا قبولاً لهم بين الجماهير، وفي ظلّ هذا التّكيّف استعمل شاعر النّقائض سلاح المعرفة ليسهم في شرخ النّظام الاجتماعيّ وضرب منظومة الأخلاق؛ ذلك أنّ ((المعرفة توجب الأمر والنّهي، والأمر والنّهي يوجبان الطّاعة والمعصية، والطّاعة والمعصية يوجبان الولاية والعداوة))[2]. وعلى هذا، أسهمت النّقائض في تقسيم المقسَّم، وتحزيب الولاءات، ونشر العداوات.

وبالعودة إلى ثنائيّة "**الشّعر / المجتمع**" نجد أنّ البؤر الثّقافيّة "صدأ الحديد، القين جدّك، القين، ذو الكيرين، أنتم قيون، ابن صانعة الزّروب، صاحب المعزى، احتفروا النّقار "

(١) الحيوان ٤/ ٧٠.

(٢) المرجع السّابق نفسه،٤/ ٧٩.

قد رسّخت رسائل نسقيّة مضمرة ضمن ثنائيّة "**القمع** الشّعريّ / **القهر** الاجتماعيّ"؛ ذلك أنّ ((كلّ نصّ يحذف بقدر ما يعبّر وفي كلّ بيان تعمية مقابلة: فالقصيدة التي تصوّر جمال القصر لا تشير إلى العمل والقهر اللّذين كانا وراء بناء القصر))[1].

حمل الشّاعر المناقض على عاتقه مهمّة قلب فخر الخصم إلى هجاءٍ، ومن هذا المنطلق راح يقمع خصمَه بسلاح الطّعن بمهنة أبيه، وهذا ما ولّد قهراً اجتماعيّاً جعل الخصم في دائرة السّخرية والرّفض الاجتماعيّ، بعد أن أقصته عقليّة فحوليّة ممنهَجة، تطغى على الآخر لتهمّشه مستخدمة كلّ الأسلحة؛ فالأنثى لم تغب في هذا المقام، بل حضرت بوصفها وسيلة لتحقيق مآرب الشّاعر. فقد جعل الفرزدق أمّ جرير "صانعة الزروب"، ولذا قوّلَ جريراً المقولة المقصية "لا أستطيع رواسي الأعلام". بينما جعل جرير زوجَه تترفّع عن مهنة آباء الفرزدق بجملته النّسقيّة التي قوّلَها لأنثاه "قالت: وكيف ترقّع الأكيار"؛ فالأنثى الضّعيفة المهمَّشة اجتماعيّاً أبدت دهشتها أمام تلك المهنة التي لوّثت جلود أصحابها بـ "صدأ الحديد" فلفظتهم اجتماعيّاً.

يمعن ضرب مهنة الخصم في تعزيز الطّبقيّة الاجتماعيّة، كما يسهم القمع الذي تمارسه البنية الفوقيّة "الوعي الشّعريّ" في تفتيت علاقاتٍ واسعة في البنية التّحتيّة "المهن والحِرف". وفي هذا المقام، يقف المتلقّي أمام معطى نسقيّ هو الطّبقيّة الأدبيّة الشّعريّة المنسوخة، التي لا تقلّ أهمّيّة عن الطّبقيّة الاجتماعيّة، فالمجتمع الذي عاب المهن والحِرف ونظر نظرة دونيّة إلى أصحابها هو نفسه الذي رحّب بالشّعر النّقيّ الذي أفرزته بطون البوادي وقرائح عرب الصّحراء لا المدن والحواضر، فكان شعر البدويّ –في العرف الثّقافيّ المهيمن– أقوى من شعر الحضريّ. أمّا اليوم، فالعكس صحيح؛ أيّ إنّ السّلوكيّات وأنماط الوعي والتّفكير التي تفرزها المدن تهمّش كلّ ما هو ريفيّ بوصفه طبقة أدنى. ولذا فإنّ الطّبقيّة المتحوّلة، على وفق العلاقات النّاظمة للبنية الفوقيّة والتّحتيّة بما يخدم المؤسّسة الثّقافيّة المهيمنة، شكّلت وتشكّل مركزيّة ثقافيّة مفصليّة في بناء أي نظام شعريّ واجتماعيّ.

(١) النّقد الثّقافيّ– قضايا وقراءات، ص١٦٥.

٣-مركزيّة "المال /السّلطة":

لم يعِ الشّاعر الأمويّ بعامّة، وشاعر النّقائض بخاصّة، أنّ مهمّته التّاريخيّة تفرض عليه في كثير من الأحيان مواجهة معطيات الهيمنة الثقّافيّة المؤسّساتيّة وتجاوزها من خلال إبداع منفصل عن الثّقافة المهيمنة التي تغذّيه، بل انخرط لاوعيه في تعزيز النّظم الفكريّة التي فرضتها عليه المؤسّسة الثّقافيّة والاجتماعيّة في ظرف معيّن ولحظة تاريخيّة معيّنة، مبتعداً عن مواجهة تلك الهيمنة. وعليه، فإنّ نصوص النّقائض لا تمثّل حصيلة الأيديولوجيا التي نما عليها صاحب النّصّ وحسب، بل إنّها مفتوحة على تعدّدية المعنى؛ ذلك أنّ النّصّ الواحد للشّاعر الواحد قد لا يعبّر عن أيديولوجيّته الذّاتيّة الواعية وحسب، بل قد يضمر أيديولوجيّات متعدّدة لم يكن الشّاعر على وعي بها، ولكنّها تسلّلت إلى لاوعيه بحكم الظّروف الزّمكانيّة؛ تاريخيّاً واجتماعيّاً. ولاسيّما أنّ شاعر النّقائض عاش عصراً تعدّدت فيه الولاءات والمرجعيّات؛ بين القبيلة، والخليفة أو زعيم الحزب السّياسيّ، أو الدّينيّ. ولذلك فإنّ معطيات النّظام الاجتماعيّ الذي رصدته النّقائض قامت على أساس علاقة الشّاعر بالسّلطة الاجتماعيّة والسّياسيّة المهيمنة عليه؛ تلك السّلطة التي راح الشّاعر يفخر بها اجتماعيّاً "نحن/ القبيلة" ويمدحها سياسيّاً "الخليفة"، لاهثاً وراء مجدٍ معنويّ "الشّرف الاجتماعيّ" أو عطاء ماديّ من الخليفة.

وفي سعي الشّاعر إلى إحراز السّبق الفنّيّ راح النّسق يعلن الفخر أو المديح، ولكنّه أضمر – بعيداً عن التّكسّب المعلن في كثير من قصائد المدح السّياسيّ- تكسّباً ونفاقاً قائمين على مركزيّة "المال/ السّلطة"، ولاسيّما أنّ العلاقة تبادليّة بين الطّرفين؛ فالسّلطة قد تجلب المال، والمال قد يجلب السّلطة. وعليه، فإنّ لاوعي الشّاعر حرّض الوعي على الفخر والمديح ليصل إلى مصالحه الأنويّة الانتهازيّة، التي تسلّحت بوعي الانتماء مضمرة لاوعياً من اللّانتماء أو اللّامبالاة. يقول الأخطل مادحاً بني أميّة وعبد الملك قبل الخوض في هجاء جرير[١]:

بَنِـــيْ أُمَيَّـــةَ نُعْمَاكُـــمْ مُجَلِّلَـــةٌ تَمَّـــتْ فَـــلَا مِنَّـــةٌ فِيْهَـــا وَلَا كَـــدَرُ

(١) نقائض جرير والأخطل، ص٢٢٠-٢٢١، ٢٢٦. مجلّلة: عامّة شاملة. كدر: تنغيص. نصروا: يقصد الأنصار.

بَنِـــيْ أُمَيَّـــةَ إِنِّيْ نَاصِـــحٌ لَكُـــمُ فَـــلَا يَبِيْـــتَنَّ فِـــيْكُمْ آَمِنـــاً زُفَـــرُ
بَنِـــيْ أُمَيَّـــةَ قَـــدْ نَاضَـــلْتُ دُوْنَكُـــمُ أَبْنَـــاءَ قَـــوْمٍ هُـــمْ آَوَوا وَهُـــمْ نَصَرُـــوا
وَقَـــدْ نُصِرْـــتَ أَمِـــيْرَ الْمُـــؤْمِنِيْنَ بِنَـــا لَّـــا أَتَـــاكَ بِـــبَطْنِ الغُوْطَـــةِ الخَـــبَرُ

بعيداً عن الخوض في المديح السّياسيّ، يؤكّد مدحُ الأخطلِ بني أميّة قبل هجائه جريراً أنّ السّلطة الأمويّة رحّبت بالنّقائض ووافقت على ذيوعها وانتشارها على الرّغم من الفحش الذي فيها، وإلّا كيف لشاعر البلاط أن يقف بين يدي الخليفة ويمدحه ويمعن في تسفيه خصمه بكلّ جرأة وثبات؟

تضمر الأبيات أنساقاً ما كان للمعلن الجماليّ أن يكشفها، وهي: نسق "الاستجداء"، ونسق "الإقصاء"، ونسق "الاستهزاء من الفحل الطّاغية".

وقبل الخوض في ذلك لابدّ من الإشارة إلى خطورة لعبة المديح، التي أطنب الغذّامي في تفكيك مضمراتها[1]. وأراني لا أبالغ إذا أضفت إليها لعبة الفخر أيضاً؛ فكما تحوّلت ثقافة المدح من مدح القيمة ورفعها إلى مدح الشّخص والسّمو به حدّ التّأليه أحياناً، تحوّلت ثقافة الفخر من خدمة "النحن" إلى خدمة "الأنا". والحال واحدة؛ ففي المدح يعلن النّسق جماليّات الممدوح وعظمته، ولكنّه يضمر نزوع "الأنا" إلى التّكسّب لاهثةً وراء المال، من خلال مدح السّلطة التي تشتري المجد بالمال، في علاقة مقايضة بين المادح والممدوح، جوهرها ثنائيّة "الرّغبة/ الرّهبة"؛ الرّغبة في النّوال والمال، والرّهبة من الذّم إذا ما امتنع الممدوح عن العطاء. إذن هي رغبة المادح "المال" ورهبة الممدوح "السّلطة"؛ فقد ((اخترعت الثّقافة "الرّغبة" و"الرّهبة" ليكونا أساساً إبداعيّاً، فهما سبب للإبداع أوّلاً وهما سبب للتّميّز الإبداعيّ ثانياً، والشّاعر الذي لا يلتزم بشرطيّ الرّغبة والرّهبة لا يكون فحلاً وسيظلّ ناقصاً مثلما صار لذي الرّمّة))[2].

(١) ينظر: النّقد الثّقافيّ – قراءة في الأنساق الثّقافيّة العربيّة، ص١٤٩ وما بعدها.
(٢) المرجع السّابق نفسه، ص١٥٤ – ١٥٥.

ذلك كلّه شرّع دسائس الكذب والنّفاق المتبادل بين الشّاعر المبالغ المغالي، والسّلطة التي تستّرت خلف المبالغات الجماليّة البلاغيّة التي ضخّمتها، فأحجمت عن ممارسة دورها العادل والمقنع. وهذا ما سوّغ، بشكل أو بآخر، جرأة شاعر النّقائض الذي احتمى بحصانة البلاط فراح يبثّ هجاءه الفاحش دون قيد أو رادع.

أضمرت الأبيات نسقَ "الاستجداء"؛ إذ راح الشّاعر يتملّق السّلطة الأمويّة ويستجديها ويشحذ نوالَها "المال" الذي تعالق، شعريّاً، بعلاقة طرديّة؛ فكلّما أمعن الشّاعر في المبالغة والنّفاق والكذب، كانت العطيّة أكبر.

وهذا النّسق هو ما حثّ اللّاوعي على الانتقال إلى أنساق أخرى، مفادها "الإقصاء"، و"تحدّي السّلطة الفحوليّة أو الاستهزاء بها"؛ فبعد أن مدح الشّاعر السّلطة وطّأ لـ "أناه" الفحوليّة الدّربَ كي تتحدّى تلك السّلطة مستهترة بحصانتها المزيّفة، فـ "أنا" الشّاعر الفرد سمحت لنفسها في الأبيات السّابقة أن تنصح "نحن" السّلطة، بدليل أنّها ناضلت لأجلها ونصرتها. يقول الفرزدق مضمراً فحولته وهو يعلن فحولة الممدوحين ضمن مركزيّة الرّغبة في التّكسّب والمال[1]:

إِلَيْكَ أَمِيْرَ الْمُؤْمِنِيْنَ رَمَتْ بِنَا ... هُمُوْمُ الْمُنَى وَالهَوْجَلُ الْمُتَعَسَّفُ

وَعَضُّ زَمَانٍ يَا بْنَ مَرْوَانَ لَمْ يَدَعْ ... مِنَ الْمَالِ إِلَّا مُسْحَتاً أَوْ مُجَرَّفُ

وَجَدْتَ الثَّرَى فِيْنَا إِذَا يَبِسَ الثَّرَى ... وَمَنْ هُوَ مِمَّنْ يُنْطِفُ الجَارَ يُنْطَفُ

وَإِنِّيْ لِمَنْ قَوْمٍ بِهِمْ تُتَّقَى العِدَى ... وَرَأْبُ الثَّأَى وَالجَانِبُ الْمُتَخَوَّفُ

(١) ديوان النّقائض- نقائض جرير والفرزدق ٢/ ١١، ١٥-١٦. الهوجل المتعسّف: الأرض التي لا دليل فيها، وأراد أن يقول: أتيناك مؤمّلين خيرك على هذه الحال وإفضالك على الجهد والمشقّة، فسلكنا هذه الأرض بلا علَم نراه ولا دليل بالبرِّيَّة. مسحت: الذي لا يدع شيئاً إلّا أخذه. مجرّف: الذي أخذ ما دون الجميع. الثّرى: أراد النّدى. وقوله يبس: أي في أصعب الظّروف من برد وشتاء. رأب الثّأى: إصلاح الفساد بين القوم. الجانب المتخوّف: الثّغر.

يزاوج الفرزدق في أبياته بين المدح والفخر ليصل إلى "أناه" الرّاغبة في المال أوّلاً وفي المجد الفرديّ المدعوم بالمجد الجمعيّ ثانياً.

تضمر الأبيات نيلاً من مقام الخليفة الفحل "السّلطة"؛ فكيف للزّمان أن يقسو والخليفة قائم بالقسط؟ لقد أسهمت الجماليّات المعلنة في تصوير الخليفة المُخلِّص، بدليل أنّهم قصدوه مؤمّلين خيره بلا دليل. وكي يحفظ الشّاعر ماء وجه الخليفة في العلن، ويؤكّد فحولته وقومه في المضمر، راح يضخّم الخليفة ويجعله منتهى الطّلب وقاضي الحاجات، ثمّ انتقل إلى قومه مؤكّداً أنّهم أهل النّدى في أيّام البرد وأعتى الصّروف، وأنّهم أهل الصّلاح والأمان والذّود، وكأنّ لسان حاله يقول لممدوحه "المعطي": أنا أريد عطاءك ومالَكَ، ولكن لا تنسَ أنّ قومي درع وأمان وضامن لك ولمُلكِك.

لعلّ "الرّأب" الذي حضر في الأبيات توريةٌ ثقافيّةٌ عن شرخ أحدثه الخليفة ذاته، أو عجز عن رأبه، فما كان من "الأنا" إلّا أن وظّفت "نحن/ القوم" لرأبه. إنّ هذا "الرّأب" علامة ثقافيّة معبّرة عن قصور الممدوح، المعمَّى عن دسائس النّسق؛ ذلك أنّ المادح قدّم للسّلطة بضاعة معنويّة ثمينة "المدح"، منتظراً ثمنها المادّيّ ومقايضاً إيّاها على "المال"، مضمراً في هذه "الصّفقة" تضخّم "الأنا" واستهزاءً بالممدوح "الخليفة"، وتحدّياً له بسلاح نافذ هو "الإرهاب البلاغيّ"؛ من مثل: "وجدتَ الثّرى فينا، وإنّي لمن قوم...".

وهكذا يتداعى المدح والهجاء ضمن مركزيّة "المال / السّلطة" ليحقّق الشّاعر مآربه ومصالحه الأنويّة المبرمجة على وفق القانون النّسقيّ الذي يُغلِّب المصلحة والتّكسّب والنّفاق. فكما نظّمت مركزيّة "الجنس والمساواة الاجتماعيّة المزيّفة" علاقة الشّاعر "الذّكر/ الرّجل" بالمرأة، فإنّ مركزيّة التّكسّب بالمال نظّمت علاقته بالسّلطة وبالمجتمع عامّة.

٤-مركزيّة الدِّين:

أثبتت سلطة النّسق سطوتها على الوعي المُنتِج في ميادين الشّعر والنّثر معاً، فوُظِّفت الأنساق كلّها لخدمة التّوجّه المهيمن، ومن هذا المنطلق برزت فاعليّة النّسق الدّينيِّ، الذي تغلغل في المخرجات الأدبيّة الأمويّة على نحوٍ مؤثّر، فكيف أتاح العصر الأمويّ للأخطل -

"النّصرانيّ" في العرف النّسقيّ الدّينيّ- أن يتبوّأ مقعداً في الطّبقة الشّعريّة الأولى بين فحول ابن سلّام الجمحيّ إلى جانب جرير والفرزدق والرّاعي النّميريّ، متقدّماً على شعراء مثل كثيّر وذي الرّمّة اللذين حلّا في الطبقة الثّانية إلى جانب البَعِيث والقُطاميّ[١]؟

يبدو أنّ المعيار المتّبع في هذه الطّبقيّة النّسقيّة هو معيار الهجاء الشّعريّ وليس معيار التوجّه الدّينيّ، فقد أُتيح للأخطل النّصرانيّ الهجّاء اعتلاء عرش الفحولة الشّعريّة، سابقاً كثيراً من المسلمين، فتقدّم على ذي الرّمّة الذي أمعن في الغزل والتّشبيب، مع أنّه ناصرَ الفرزدق على جرير، فقد ((كان هوى ذي الرُّمّة مع الفرزدق على جرير))[٢]. وهذا المعيار الهجائيّ فتح للأخطل مصراعي البلاط الأمويّ بوصفه الشّاعر الفحل، وإن كان نصرانيّاً. والمفارقة الثّقافيّة تكمن في أنّ بلاط السّياسة لم يحمِه من لسان الهجاء الذي تناوله بنصرانيّته، ممّا يضمر في العرف النّسقيّ تضعضع المعايير الثّقافيّة لهذا البلاط الذي ألهى شعراءه بكلّ ما يحقّق ابتعادهم عن التّدخّل في شؤون السّياسة والحكم. كما يوضّح ذلك تسييس الدّين وتوظيفه لخدمة المصالح السّلطويّة المهيمنة التي امتطت الأدب؛ شعراً ونثراً معاً؛ فبؤر نسقيّة من مثل (نصرانيّ، مسلم، طبقة، فحل) تسلّلت إلى الوعي النّثريّ والنّقديّ كما الشّعريّ، فبرمجتهما نسقيّاً، خدمةً لمدرسة الهجاء التي تشرّع ديمومة النّقائض واستمرار تأثيرها. وما تصنيف (ابن سلّام) طبقاته إلّا انصياع للنّسق الفحوليّ المهيمن على الأدب بنقده وشعره ونثره، فقد كان من أخطر أدوات البرمجة الثّقافيّة ((شعرنة النّثر، مثلما جرت شعرنة الذّات، الذي أفضى إلى اختراع الفحل))[٣]. وبناءعليه، فإنّ سلطة النّسق هيمنت على إنتاج النّثر كما هيمنت على إنتاج الشّعر، فراح أصحاب النّقد يعزّزون الموقع الأدبيّ المتعالي لأرباب النّقائض، بوصفهم أصحاب اليد الطّولى إعلاميّاً بين العامّة والبلاط.

(١) طبقات فحول الشّعراء، ص٢٩٧-٢٩٨ ، ٥٣٣-٥٣٤.

(٢) المرجع السّابق نفسه، ص٥٥٣.

(٣) النّقد الثّقافيّ – قراءة في الأنساق الثّقافيّة العربيّة، ص١١٦.

حمل النّسق الدّينيّ عيوباً زلزلت أركانه وصبغته بالتّعصّب والتّفرّد والظّلم حتّى على مستوى "المساواة الذّكوريّة"، فلم يشفع للأخطل موقعه الأمويّ من تلقّيه سهام الهجاء المصقولة بالمعطيات الدّينيّة.

فها هو ذا جرير يُقصي خصمه الأخطل النّصرانيّ ويعزّز فحولة من سار على النّسق الدّينيّ الإسلاميّ المهيمن، بقوله[1]:

ولَّى المَكَـارِمَ وَالخِـلَافَـةَ أَهْلَـهَا فَالمُلْـكُ أَفْـيَحُ وَالعَطَـاءُ جَزِيْـلُ
فَعَلَيْـكَ جِزْيَـةُ مَعْشَـرٍ لَمْ يَشْـهَدُوا وَاللهِ إِنَّ مُحَمَّـداً لَرَسُـوْلُ
تَبِعُـوا الضَّـلَالَةَ نَـاكِبِيْنَ عَـنِ الهُـدَى وَالتَّغْلِبِـيُّ عَـنِ القُـرَانِ ضَـلُوْلُ
خَـالَفْتُمُ سُـبُلَ النُّبُـوَّةِ فَاخْضَـعُوا بِجِـزَا الخَلِيْفَـةِ وَالذَّلِيْـلُ ذَلِيْـلُ

لا يخلو توجّه جرير هذا من مضمرات ثقافيّة تحمل –إلى جانب تحريض الخليفة على الأخطل من أجل إقصائه ليتفرّد جرير بالمدح– استجداء عطاء الخليفة، بل قد نقول النّفاق بحجّة الدّين؛ إذ اتّخذ جرير من المعطى الدّينيّ مطيّةً لإعلاء راية الإسلام على المستوى المعلن، ولكنّه أضمر في خفايا خطابه هذا مدحاً مبتذلاً للخليفة الدّينيّ، مانحاً نفسه حقّ إملاء التّوجيهات والأحكام، في تجاوزٍ فحوليٍّ لموقع الخليفة المهيب، وذلك عندما أشار –وهو الشّاعر لا الخليفة– بالجزية على الأخطل وقومه "فعليكَ جزية...". ولكن:

أليست نسقيّة الجزية لغير المسلم انتصاراً نسقيّاً لجرير على الأخطل؟ ألا تحمل هذه النّسقيّة استباحةً وتسليعاً للآخر بحيث يصبح شيءٍ مملوكٍ فحسبُ؟ يقول جرير للأخطل في سياق آخر[2]:

لَـوْلَا الجِـزَا قُسِـمَ السَّـوَادُ وَتَغْلِـبٌ فِي المُسْـلِمِيْنَ فَكُنْـتُمُ أَنْفَـالَا

(١) نقائض جرير والأخطل، ص١٨٣– ١٨٤. ناكبين عن الهدى: عادلين عنه، القُران: المقصود بها القرآن الكريم.
(٢) نقائض جرير والأخطل، ص٩٧.

استعمل كلّ شاعر ما استطاع من أدوات لكسب معركته الفنّيّة، فها هو ذا جرير يحاول استرضاء الخليفة من منطلق العاطفة الدّينيّة؛ فجعله "أهلاً للخلافة"، مستهدِفاً الأخطل الذي يدين بدِينٍ غير دِين الخليفة عندما وسمه بمعطيات "الضّلالة"، و"مخالفة سبل النّبوّة".

يقف المتلقّي أمام لعبة ثقافيّة تشي بجعل الآخر سلعةً ثقافيّةً تُستباح وتُشترَى وتُملَك، يقول جرير[1]:

زُفَرُ الرَّئِيْسُ أَبُو الهُذَيْلِ أَبَادَكُم فَسَبَى النِّسَاءَ وَأَحْرَزَ الأَمْوَالَا

أصبح الفحل المختلف دينيّاً، مباحاً ومملوكاً هو وممتلكاته الاجتماعيّة "نساؤه"، والاقتصاديّة "أمواله"؛ إذ حلّل الفحل المسلم المسيطر مقتنيات الخصم الثّقافيّة، وضَرَبَ فحولته عبر الاستهزاء بمقدّساته وعدم احترامها. يتابع جرير متناولاً الأخطل[2]:

قَالَ الأُخَيْطِلُ إِذْ رَأَى رَايَاتِنَا يَا مَارَ سَرْجِسَ لَا نُرِيْدُ قِتَالَا

حوّل جريرٌ سلاحَ خصمه وأعاد توجيه سهمه الشّعريّ إليه بعد أن برمجه دينيّاً، فأعيا خصمَه عنه. والأخطل بدوره تناول مقدّسات الخصم عبر نسقيّة استخدامه لـ "الأنفال" مثلاً، عندما قال[3]:

وَلَقَدْ سَمَا لَكُمُ الهُذَيْلُ فَنَالَكُم بِإِرَابَ حَيْثُ يُقَسِّمُ الأَنْفَالَا

لقد صار النّسق الدّينيّ سلاحاً نافذاً في المجتمع الأمويّ، فاستخدمه جريرٌ ليطعن به الأخطل في تهاجيهما، فحقّق سبقاً اجتماعيّاً لم يتأتَّ لخصمه الذي لم يجرؤ يوماً على ضرب الإسلام في العلن، بل راح يمدح الخليفة وولاته وقادته من دون أن يخلو النّسق المضمر من بعض الدّسائس؛ أوليست لفظة "الأنفال" التي ساقها الأخطل توريةً ثقافيّةً مبيّتةً؟

(١) المرجع السّابق نفسه، ص٩٠.

(٢) نقائض جرير والأخطل، ص٩٠.

(٣) المرجع السّابق نفسه، ص٧٧. إراب: ماء لبني رياح. الأنفال: الغنائم.

ذكرت المدرسة البلاغيّة الجماليّة أنّ الأخطل النّصرانيّ شاعر مادح في البلاط الأمويّ، أغرته العطايا، فراح يمدح أولي الأمر. ولكنّ النّسق المضمر القابع في اللّاوعي حرّر الدّسائس التي كان لا بدّ من تعريتها. فلعلّ في "الأنفال" تورية ثقافيّة أعطت المعنى البلاغيّ القريب القائم على الغنائم، ولكنّها أضمرت معنى بعيداً قائماً على عيبٍ ثقافيٍّ مفاده تقسيم المُنتصِر العطايا جاعلاً المهجوّ من هذه العطايا المملوكة المستباحة. لقد بيَّتَ النّسق المضمر هنا نوعاً من حرب "الأنا" اللّاواعية في وجه النّسق القويّ الغالب. يقول الأخطل مستهزئاً[1]:

تُسَامُوْنَ أَهْلَ الحَقِّ يَا بَنِيْ مُحَارِبٍ وَرَهْطِ بَنِي العَجْلَانِ حَسْبُكَ مِنْ رَهْطِ

وَبِالسُّوْدِ أَسْتَاهاً فَوَارِسُ مُسْلِمٍ غَدَاةَ يَرُدُّ المَوْتَ ذُو النَّفْسِ بِالكَرْبِ

لم تحمِ الألفاظ الإسلاميّة المستخدمة في هذه الأبيات "رهط، أهل الحقّ" صاحبَها من المساءلة النّسقيّة؛ إذ تأتي لفظة "مسلم" مُضمِرَةً تورية ثقافيّةً قوامها الاستهزاء من هذا المسلم اسماً وديناً؛ إذ أصبح –وهو المسلم- فريسةً ومطيّةً لخصومه في انتصارٍ مفترضٍ للّاوعي النّسقيّ المعارض.

وكذا الحال في نسق الاستهزاء الدّينيّ المعارض لسلطة النّسق الدّينيّ الغالب، في قول الأخطل[2]:

فَسَائِلْ بَنِيْ مَرْوَانَ مَا بَالُ ذِمَّةٍ وَحَبْلٍ ضَعِيْفٍ مَا يَزَالُ يُوَصَّلُ

لَقَدْ كَانَ فِي الفُرْقَانِ مَا لَوْ دَعَوْتُمُ بِهِ عَاقِلَ الأَرْوَى أَتَتْكُمْ تَنَزَّلُ

لِمَ خُذِل الشّاعر من بني مروان بعد ما ناصرهم؟ أليس هو الذّمّيّ الذي أُعطِي وقومه الذّمّة؟

(١) المرجع السّابق نفسه، ص٩٨.

(٢) المرجع السّابق نفسه، ص٦١-٦٢. يقصد بالأروى: ما بالكم أجرتم جاراً وأعطيتم ذمّةً لو أعطيتوها للأروى " الأرويّة: الأنثى من الوعول" لسكنت.

هذا لسان حال الأخطل الذي يستعجب ويستهجن في النّسق المعلن فِعلَ بني مروان به وبقومه من أهل الذّمّة. لقد أضمر النّسق في هذه الجمل الثّقافيّة النّوعيّة المتداعية ضرباً وتشكيكاً بإيمان أولي الأمر الذين ضربوا عرضَ الحائط بشرع القرآن؛ إذن، فهم إمّا غافلون عنه وإمّا غير راضين بحكمه. بل قد يكون التّعصّب الدّينيّ أوصلهم إلى حدٍّ لا يسمح لهم بتقبّل الآخر الذّمّيّ، ولذا تحيّنوا الغدر والإيقاع به كي لا ترميهم سهام المجتمع.

وكما كان للفحل الفارس أدواته وأسلحته الفحوليّة التي ينتصر بها ويضرب خصمه بضعفها وإخفاقها، كذلك كان الأمر بالنّسبة إلى الفحل الدّينيّ ذي الرّموز الدّينيّة المقدّسة لديه؛ فقد راح الشّاعر الهاجي يتغنّى برموزه الدّينيّة وطقوسه وشعائره –نسق معلن– التي تحوّلت إلى أسلحة دينيّة –نسق مضمر– ينتصر بها على أسلحة خصمه الفحوليّة "رموز الخصم الدّينيّ". يقول الأخطل[1]:

وَلَقَدْ وَقَعْنَ عَلَى المَشَاعِرِ كُلِّهَا وَلَقَدْ قَتَلْنَا ثَقِيْفَهَا وَهِلَالَا
وَلَقَدْ وَطِئْنَ عَلَى المَشَاعِرِ مِنْ مِنىً حَتَّى قَذَفْنَ عَلَى الجِبَالِ جِبَالَا

فيردّ جرير[2]

عَبَدُوا الصَّلِيْبَ وَكَذَّبُوا بِمُحَمَّدٍ وَبِجِبْرَئِيْلَ وَكَذَّبُوا مِيْكَالَا
هَلْ تَمْلِكُوْنَ مِنَ المَشَاعِرِ مَشْعَراً أَوْ تَنْزِلُوْنَ مِنَ الأَرَاكِ ظِلَالَا

ويقول جرير[3]:

أَفَبِالصَّلِيْبِ وَمَارِ سَرْجِسَ تَتَّقِيْ شَهْبَاءَ ذَاتَ كَتَائِبٍ جُمْهُوْرَا

لقد غدا التّهليل الإسلاميّ والمشاعر، والصّليب ومار سرجس وجُريجس وبرانس الرّهبان النّصرانيّة، مجازات ثقافيّة حضرت بوصفها أسلحة فحوليّة للفحل الذّكر المسيطر. ولكن، هل تتحوّل الرّموز "الشّعائر الدّينيّة" إلى أسلحة نسقيّة دينيّة ذكوريّة؟

(١) نقائض جرير والأخطل، ص٨٠– ٨١.
(٢) المرجع السّابق نفسه، ص٨٧. الأراك: يقصد أنّهم لايحجّون إلى أراك عرفة لأنّهم نصارى.
(٣) المرجع السّابق نفسه، ص١٢٥. شَهْبَاءَ: كتيبة بيضاء من كثرة الحديد. جمهور: جيش عظيم.

وإذا كان دين الأخطل المغاير لدين السّلطة الحاكمة مطمعاً هجائيّاً نسقيّاً وهدفاً سهلاً لجرير المسلم ذي الأسلحة الدّينيّة المدعومة "جماهيريّاً"، فإنّ الفرزدق لم يسلم من وطأة رحى النّسق الدّينيّ الذي استخدمه جرير، فكثيراً ما ألحقَ جرير خصمَه الفرزدق بـ "وثنية" الأخطل المزعومة؛ ذلك أنّ الفرزدق والأخطل كانا في صفّ واحد في مواجهة جرير، الذي استباح كلّ الأسلحة الممكنة لحرب إقصاء وجوديّة وقودها عقدة النّقص التي جعلته يبرع في الهجاء، فقد تفوّق على خصميه، بتشجيع من السّياسة الأمويّة التي تقصّدت إلهاء النّاس بالضّحك حين ينتصر أحد الطّرفين مستخدماً الخلافات القبليّة، وأساليب الهجوم الدّينيّة وغيرها، فـ((الصّراعات الأيديولوجيّة تدمّر القيم، بالكلمات التي تعيّنها، والتي تشكّل عماد كلّ جماعة بشريّة))[1]. وبناء عليه، هل ضرْب الفرزدقِ دين خصمه جرير وإلحاقه إيّاه بنصرانيّة الأخطل مباحٌ ثقافيّاً؟ أليس هذا عيباً ثقافيّاً أو ضعفاً فحوليّاً؟ يقول جرير[2]:

قُفَيْرَةُ حِزْبٌ لِلنَّصَارَى وَدِيْنِهِمْ وَأَمْسَى الكِرَامُ الغَالِبُوْنَ وَهُمْ حِزْبِي

ويقول[3]:

لَقَدْ لَحِقَ الفَرَزْدَقُ بِالنَّصَارَى لِيَنْصُرَهُمْ وَلَيْسَ بِهِ انْتِصَارُ

وَيَسْجُدُ لِلصَّلِيْبِ مَعَ النَّصَارَى وَأَفْلَجَ سَهْمَنَا وَلَنَا الخِيَارُ

ويكرّر جرير هذا التّوجّه في سياق آخر مفاده هجاء ثلّة من الخصوم، مستحقراً الفرزدق، بالتّحديد، عبر كناية "أخا اليهود"، يقول[4]:

كَأَنَّ أَخَا اليَهُوْدِ يَخُطُّ وَحْياً بِكَفٍ فِيْ مَنَازِلِهَا وَلَامِ

(١) النّصّ والمجتمع- آفاق علم اجتماع النّقد، ص٢٤٨.

(٢) نقائض جرير والأخطل، ص١١٤. قفيرة: امرأة ناجية، وناجية: الجدّ الأكبر للفرزدق.

(٣) المرجع السّابق نفسه، ص١٣٢.

(٤) المرجع السّابق نفسه، ٢/ ٣٥٠.

وَقَاطَعْتُ الغَوَانِيَ بَعْدَ وَصْلٍ فَقَدْ نَزَعَ الغَيُورُ عَنِ اتِّهَامِي

ويقول جرير[١]:

لَا تَفْخَرَنَّ فَإِنَّ دِيْنَ مُجَاشِعٍ دِيْنُ المَجُوْسِ تَطُوْفُ حَوْلَ دُوَارِ

لقد جعل جرير الرّحمَ النّسقيّ "قفيرة" للفرزدق وآبائه معقلاً للنّصارى وحزباً لهم، في دلالة نسقيّة تقضي ضرب الفرزدق بالكفر والوثنيّة المتجذّرة عبر سلالته وأسلافه. وهذا ما جعله –بالوراثة الفكريّة– يلحق بالأخطل ويسجد لصليب النّصارى ويقف في صفّهم أمام صفّ جرير المسلم المُقصِي، الذي شرّعَ لنفسه الفوز الفحوليّ الدّينيّ في الدّنيا والآخرة، بقوله[٢]:

لَنَا الفَضْلُ فِيْ الدُّنْيَا وَأَنْفُكَ رَاغِمٌ وَنَحْنُ لَكُمْ يَوْمَ القِيَامَةِ أَفْضَلُ

تنوّعت حضورات النّسق الدّينيّ ومركزيّته في متون النّقائض، فلم يتوقّف عند ثنائيّة "المسلمين / النّصارى" بل شملَ، أيضاً، ضربَ الخصمِ المسلمِ بعيداً عن التّذرّع بالنّصرانيّة أو التّعصّب الدّينيّ المُقصي لدين آخر. وهذا ما يؤكّد أنّ سلاح الدّين لم يكن موجّهاً ضدّ الآخر المختلف، بل استُخدِمَ بوصفه أداةً نسقيّة حاول الشّاعر من خلالها تحقيق مكاسب شعريّة خاصّة، في إضمارٍ لسعي "الأنا" إلى التّفرّد والتّعالي. فلم يخلُ فخر جرير والفرزدق من نسق دينيّ مضمر مفاده الكذب والادّعاء؛ إذ راحوا ينسبون أنفسهم وقومهم إلى الأنبياء عبر ذكر أسمائهم، أو التّلميح إلى أفعالهم، أو استحضار أمكنتهم المقدّسة وقصصهم وما عايشوا فيها. يقول جرير محيلاً نسبَ آبائه على الأنبياء عليهم السّلام[٣]:

أَبُوْنَا خَلِيْلُ اللهِ وَاللهُ رَبُّنَا رَضِيْنَا بِمَا أَعْطَى المَلِيْكُ وَقَدَّرَا

(١) ديوان النّقائض– نقائض جرير والفرزدق، ١/ ٢٨٩. حول دوار: أراد الصّنم.

(٢) نقائض جرير والأخطل، منسوب للإمام الشّاعر الأديب أبي تمّام، ص٦٩.

(٣) ديوان النّقائض– نقائض جرير والفرزدق، ٢/ ٣٣٥. السّنَوَّر: الدّروع والسّلاح. مرزبان مسوّر: أراد العجم من بني إسحاق عليه السّلام.

بَنَـــى قِبْلَـــةَ اللهِ الَّتِـــي يُهْتَـــدَى بِهَـــا فَأَوْرَثَنَـــا عِـــزّاً وَمُلْكـــاً مُعَمَّـــرا
أَبُوْنَـــا أَبُـــوْ إِسْـــحَاقَ يَجْمَـــعُ بَيْنَنَـــا أَبٌ كَـــانَ مَهْـــدِيّاً نَبِيّـــاً مُطَهَّـــرا
وَمِنَّـــا سُـــلَيْمَانُ النَّبِـــيُّ الَّـــذِي دَعَـــا فَـــأُعْطِيَ بُنْيَانـــاً وَمُلْكـــاً مُسَـــخَّرا
وَيَعْقُـــوْبُ مِنَّـــا زَادَهُ اللهُ حِكْمَـــةً وَكَـــانَ ابْـــنُ يَعْقُـــوْبٍ نَبِيّـــاً مُصَـــدَّرا
وَعِيْسَى وَمُوْسَى وَالَّذِيْ خَـرَّ سَـاجِداً فَنَبَّـتَ زَرْعـاً دَمْـعُ عَيْنَيْـهِ أَخْضَرَـا
وَأَبْنَـاءُ إِسْـحَاقَ اللُّيُـوْثُ إِذَا اِرْتَـدَوْا مَحَامِـلَ مَـوْتٍ لَابْسِـيْنَ السَّـنَوَّرا
تَـرَى مِـنْهُمُ مُسْتَبْصِرِـيْنَ عَـلَى الْهُـدَى وَذَا التَّـاجِ يُضْـحِيْ مَرْزُبَانـاً مُسَـوَّرا

ويتابع ضارباً خصمَه، مشكّكاً في إيمانه، خارجاً –على وفق المعطى الثّقافيّ– عن استهداف الفحل المناوئ بوصفه "شخصاً"، ليغدو ضربه إيّاه ضرباً للفحل "النّموذج" المشكوك في إيمانه، بقوله[1]:

فَإِنَّـكَ لَـوْ تُعْطِـيْ الفَـرَزْدَقَ دِرْهَمـاً عَـلَى دِيْـنِ نَصـرْانِيَّةٍ لَتَنَصَّـرَا

إنّها محاولة لإثبات أصالة "الأنا" الدّينيّة المقنَّعة، العاجزة عن مجاراة "أنا" الخصم القبليّة النّسبيّة الاجتماعيّة؛ فقد كان ديدن جرير الاعتداد الدّينيّ، لأنّه عجز عن آباء الفرزدق ونسبه الأبويّ التّليد، فكلّما علا الفرزدق بنسبه، ضربه جرير بدينه، يقول جرير[2]:

وَهَـلْ أَنْـتَ إِلَّا نَخْبَـةٌ مِـنْ مُجَاشِـعٍ تُـرَى لِحْيَـةً فِيْ غَـيْرِ دِيْـنٍ وَلَا عَقْـلِ
ضَـلَلْتَ ضَـلَالَ السَّـامِرِيِّ وَقَوْمِـهِ دَعَـاهُمْ فَظَلُّـوا عَـاكِفِيْنَ عَـلَى عِجْـلِ

(١) ديوان النّقائض– نقائض جرير والفرزدق، ٢/ ٢٣٦.
(٢) المرجع السّابق نفسه، ١/ ١٤٧–١٤٨.

عظّم الشّاعر سلاح "اللّحى" الدّينيّ بوصفه أداة فحوليّة ذكوريّة مقصِية، ولكنّ هذه اللّحى مجوّفة من مضمونها الفحوليّ؛ إذ لم تتبع بالدّين والعقل. إنّه ضرب لنسق الفحولة كاملاً، من خلال الاستهتار بالشّكل والمضمون والسّلطة الذّكوريّة المجوّفة.

لقد غدا "السّامريّ" بطمعه وضلالته رمزاً نسقيّاً لضرب الخصم، فها هو ذا الفرزدق أيضاً يستخدمه ضدّ جرير، بقوله[1]:

لَا يَهْتَدِيْ أَبَداً وَلَوْ نُعِتَتْ لَهُ بِسَبِيْلِ وَارِدَةٍ وَلَا إِصْدَارِ
كَالسَّامِرِيِّ يَقُوْلُ إِنْ حَرَّكْتَهُ دَعْنِيْ فَلَيْسَ عَلَيَّ غَيْرُ إِزَارِي

وأمام الضّلال والتّخبّط راح الشّاعر يحتمي بشرف الانتساب إلى الأنبياء بوصفه أسمى من أيّ نسب أبويّ ذكوريّ مشكّك فيه، يقول الفرزدق[2]:

لَنَا مَسْجِدَا اللهِ الحَرَامَانِ وَالهُدَى وَأَصْبَحَتِ الأَسْمَاءُ مِنَّا كَبِيْرُهَا
سِوَى اللهِ إِنَّ اللهَ لَا شَيْءَ مِثْلُهُ لَهُ الأُمَمُ الأُوْلَى يَقُوْمُ نُشُوْرُها

إنّ الادّعاء بالانتساب إلى الأنبياء يمثّل ضربةً ثقافيّة مُحْكَمَة، تهدف إلى تأصيل المجد المتوارث، والمسلَّم به اجتماعيّاً إذا ما ارتبط بالمقدَّسين، كما أنّه قد يضمر نسقاً مفاده الانكماش على الذّات والتّقوقع في عباءة الماضي، ورفض أيّ صوت جديد قد يعتلي منبر الدّين؛ فمن استحوذ على الفحولة الدّينيّة أكّدَ أصالته وعراقته وأحقّيّته الاجتماعيّة في الاستحواذ على ميادين الهيمنة الأخرى. ((فالخطاب يكون أكثر تأثيراً في هذه المجتمعات إذا كانت حججه دينيّة أو تحيل إلى• الدّين... فالحجّة الدّينيّة هي نوع من أنواع "حجج السّلطة"... تستمدّ قوّة إقناعها... من موقع قائلها أو من المرجع المقدّس الذي أخذت منه))[3].

(١) المرجع السّابق نفسه ١/ ٢٨١. أراد أنّه في ضلاله تائه كالسّامريّ.

(٢)المرجع السّابق نفسه ١/ ٤٣٣. أراد مسجد الكعبة ومسجد النّبيّ الكريم بالمدينة. والاسم الكبير: محمد (ص).

• وردت "تحيل إلى"، والصّواب: تحيل على.

(٣) بنيان الفحولة- أبحاث في المذكّر والمؤنّث، ص١١٥.

وبعد، هل شكّلت الأصوات التي مرّت في الأنساق الدّينيّة الجماليّة المعلنة صورةً للفحل المؤمن القاهر خصمَه الكافر؟ أو هل عبّرت عن صوت اللّاوعي الذي يضمر نسقيّةً مفادها رفض الواقع الدّينيّ المعيش، الذي حمله العصر الأمويّ ورحاه السّياسيّة التي سيّست الدّين خدمةً لنسقيّتها؟ فالأمويّون ((هم الذين طرحوا مفهوم "الحاكميّة" بكلّ ما يشمل عليه من دعوى فعاليّة النّصوص في مجال الخصومة السّياسيّة وخلافات المصالح، وذلك حين استجاب معاوية لنصيحة ابن العاص... هنا تكشف عن بداية عمليّة تزييف الوعي، وهي عمليّة ظلّ النّظام الأمويّ يمارسها بحكم افتقاده إلى الشّرعيّة))[1]. فقد سلّحت الدّولة الأمويّة نفسها بكلّ ما استطاعت من أسلحة، تحت شعار "الغاية تبرّر الوسيلة"، فكان سلاح الدّين وتسييسه خدمة لمآربها سلاحاً ثقافيّاً نوعيّاً نافذاً. فما كان من اللّاوعي إلّا رفع راية الرّفض عبر التّهكّم بالخصم الكافر، الذي عبّر عن نسقيّةٍ مفادها تهكّمٌ ورفضٌ للسّلوكيّات الدّينيّة المسيّسة، التي قد حرفت الوعي في هذا العصر عن المسار الدّينيّ القويم، بوصف الدّولة الأمويّة دولة غير ناضجة.

ألم تحمل بعض الجمل الثّقافيّة النّوعيّة رجعيّةً عصبيّة جاهليّة وجدت أنّ غياب الدّين والعودة إلى جاهليّة الحياة أفضل؟ يقول الفرزدق[2]:

حُلَلُ المُلُوْكِ لِبَاسُنَا فِيْ أَهْلِنَا وَالسَّابِغَاتِ إِلَى الوَغَى نَتَسَرْبَلُ

ويردّ عليه جرير قائلاً[3]:

فَارْجِعْ إِلَى حَكَمَي قُرَيْشٍ إِنَّهُمْ أَهْلُ النُّبُوَّةِ وَالكِتَابِ المُنْزَلِ

حضر التّناصّ البلاغيّ "تسربل" مضمراً رجعيّة جاهليّة لـ "ملوك" أسلموا، ولكنّهم حافظوا على عصبيّتهم القبليّة. لعلّها النّفس الحائرة المشوّشة التي راحت تنشد بكورتها العصبيّة الجاهليّة دون قيد أو شكيمة، يقول الفرزدق[4]:

(١) نقد الخطاب الدّينيّ، ص٨٥.
(٢)ديوان النّقائض- نقائض جرير والفرزدق، ١/ ١٦٧.
(٣)المرجع السّابق نفسه، ١/ ١٩٦. أراد بالحكمين: هاشم وأميّة، ويقال: هما عبد مناف وهاشم.
(٤)المرجع السّابق نفسه، ١/ ٢٢٩.

فِيْ حَوْمَــةٍ غَمَــرَتْ أَبَــاكَ بُحُوْرُهَــا فِيْ الجَاهِلِيَّـــةِ كَـــانَ وَالإِسْـــلَامِ

فالواو في هذا البيت لم تفرّق بين الجاهليّة والإسلام، بل جمعتهما في المعلن النّحويّ، وساوتهما في المضمر الثّقافيّ. ففي هذه النّماذج ظلّت جملة عمرو بن كلثوم الثّقافيّة: **(أَلَا لَا يَجْهَـــــلَنْ أَحَدٌ عَلَيْنَا فَنَجْهَلَ فَوْقَ جَهْلِ الجَاهِلِيْنَا)**[1] فاعلةً ناسخةً متجدّدةً.

إنّها لعبة التّداعي التّناصّيّ الذي يثبت "جسديّة النّص" التي ((لا تقوم على "عزل" النّصّ عن سياقاته الأدبيّة والذّهنيّة، ذلك لأنّ العمل الأدبيّ يدخل في شجرة نسب عريقة وممتدّة... ذات صفات وراثيّة وتناسليّة فهي تحمل "جينات" أسلافها كما أنّها تتمخّض عن "بذور" لأجيال نصوصيّة تتولّد عنها... فالمعارضات الشّعريّة يستدعي بعضها بعضاً وكذلك النّقائض• والاقتباسات والتّضمينات...كلّه "تداخل نصوص"))[2]. إذن، فالتّناصّ الثّقافيّ يحضر بين النّصوص على اختلاف الأغراض والوظائف ومراد الشّاعر. فلم يترك أصحاب النّقائض الأمويّة فرصةً للشّاعر الإسلاميّ –مثلاً– كي يطبعهم بطابعه النّسقيّ الثّقافيّ القائم على الإيمان المطلق، بل كانت روح هذا الأمويّ القلقة وجوديّاً ودينيّاً تجد في الجاهليّة عبثيّتها وفوضويّتها، لذلك اندسّت العصبيّة القبليّة في صميم الأمويّ، فحافظت على وجودها ونسخته على هيئة عصبيّة دينيّة أيضاً.

لقد حاولت البلاغة بمرونتها إخفاءَ هذا التّوجّه عن الوعي المنتِج والمستهلك له، فغابت العيوب النّسقيّة عن ساحة هذا الوعي المعمّى ثقافيّاً، والمتفاعل مع التّهاجي الشّائق للجمهور الذي راح ينتظر المبارزات الهجائيّة في سوق النّقائض التي لم تكن ((خيراً مطلقاً للأدب والأخلاق والحياة الاجتماعيّة الماضية والحاضرة. وأوّل ما يلقانا من مساوئها هذا الهجاء

(١)ديوانه، ص٧٨.

• من القمين في هذا المقام ذكر الاضطراب والاختلاط في نسبة غير بيت من أبيات النّقائض إلى الفرزدق أو جرير؛ فمنها ما تساوى فيه الشّاعران لفظاً بلفظ، ومنها ما ورد لدى الشّاعرين معاً، ومنها ما كان صدره لجرير وعجزه للفرزدق... (ينظر: التّناصّ الشّعريّ– قراءة أخرى لقضيّة السّرقات، ص٩٣–٩٤).

(٢) ثقافة الأسئلة– مقالات في النّقد والنّظريّة، ص١١١، ١١٣.

الفاحش والأدب المكشوف الذي آذى الأخلاق، ونال من المحرّمات، وأفصح عن العورات وصوّرها صوراً قبيحة مزرية جعلت النّقائض وصمة خلقيّة واجتماعيّة شنيعة))[1].

ألم تشكّل الأنساق الدّينيّة المتغلغلة في رحم هذه البلاغة حالة من التّشويش والفراغ الثّقافيّ الدّينيّ؟ لقد شعرت "الأنا" المفعِّلة ذاتها أساساً بعدم جدوى "نحن" الجاهليّة، ثمّ جاءت إلى العصر الأمويّ، فوقعت في فخّ تسييس الدّين فوجدت عدم جدواه أيضاً، لذلك ارتأت العودة إلى ماضيها وتفحيل نفسها بوصفها الأجدر والأحقّ من قبيلةٍ تطحنها اجتماعيّاً أو حزب سياسيّ يشوّشها دينيّاً ويعيدها لنسق الطّبقيّة؛ فبعد الطّبقيّة الاجتماعيّة الجاهليّة التي أفرزت صعلوكاً شعريّاً واجتماعيّاً، حضرت الطّبقيّة الدّينيّة السّياسيّة الأمويّة حضوراً واسعاً في متون النّقائض لتفرز فحلاً هاجياً حمل على عاتقه أولويّة إثبات الذّات الشّاعرة المتفرّدة المُقصِية.

خاتمة:

-حمل شاعر النّقائض قصوراً في الوعي الاجتماعيّ الشّامل، أو قصوراً في العقل العربيّ المبدع الذي لم يكن مستعدّاً آنذاك لتصوّر فكرة المجتمع الأرحب، فخرجت صورة الشّخصيّة العربيّة مقزّمة اجتماعيّاً متضخّمة "أنويّاً"، ممّا عزّز الدّلالة النّسقيّة القاضية بتوظيف الـ "نحن" لخدمة "الأنا" السّاعية إلى كسب المعركة الفنّيّة الهجائيّة وسط واقع فنّيّ لا حقيقيّ.

-شكّلت "الحكمة" قانوناً اجتماعيّاً صارماً وضابطاً للمجتمع بأسره؛ ذلك أنّ الوعي الفطريّ مهيّأ على احترام الحكيم، وهنا انسلّ نسق مضمر من المصلحة الأنانيّة التي وظّف الشّاعر من خلالها جماليّات الأعراف الاجتماعيّة لخدمة "أناه".

-أضمرت "الحكمة" نسقاً من التّكسّب المعنويّ لا المادّيّ، فالشّاعر يتكسّب بالمديح مادّيّاً، ولكنّه قد يتكسّب بالحكمة ويوظّفها لينال امتيازاتٍ اجتماعيّةً مفادها الكرم والشّرف، ليسمو على سلّم منظومة القيم.

(١) تاريخ النّقائض في الشّعر العربيّ، ص٤٦٤.

-أضمر تعاطي أصحاب النّقائض مع المِهن والحِرَف أنساقاً من اختلال المجتمع وتداعي أركان الثّقة فيه؛ إذ راح الشّاعر يسحب العرف الاجتماعيّ ومسلّماته ليخدم توجّهاً أنويّاً يضمر نسق الفتك بالخصم.

-حضرت المرأة بصورتين متعاكستين تماماً في شعر النّقائض؛ المرأة التي يدافع الشّاعر عنها مفتخراً، والمرأة التي يهجم عليها هاجياً. والهدف من ذلك كلّه تحقيق التّفوّق الفنّيّ بردّ فخر الخصم إلى هجاء.

-أمعن العقل الذّكوريّ في تحديد صفات المرأة الحرّة التي إن أخفقت في تحقيق أيّة صفة مفروضة عليها فستدخل في معترك المثالب والعيوب وفي حيّز "المهمّش"، في معيار قانون جماليّ فرضته الذّائقة الجنسيّة الذّكوريّة على "الأنثى" الحرّة تحديداً.

-أمعن ضرب مهنة الخصم في تعزيز الطّبقيّة الاجتماعيّة، كما أسهم القمع الذي مارسته البنية الفوقيّة "الوعي الشّعريّ" -إلى جانب الانحراف عن قضايا المجتمع المصيريّة- في تفتيت علاقاتٍ واسعة في البنية التّحتيّة "المهن والحِرف". وفي هذا المقام، يقف المتلقّي أمام مُعطى نسقيّ هو الطّبقيّة الأدبيّة الشّعريّة المنسوخة، التي لا تقلّ أهمّيّة عن الطّبقيّة الاجتماعيّة، ضمن ثنائيّة "القمع الشّعريّ/ القهر الاجتماعيّ".

-راحت "الأنا" توظّف "النحن" تارةً وتستجدي المال تارةً أخرى، معبّرة عن أنساق من "الاستجداء والتّكسّب"، مسهمة في تفحيل الطّاغية واستمراريّته؛ فمصلحة "الأنا" تقتضي ذلك، مهما أضمر نصّ المديح هجاءً "للسّلطة" العاجزة عن رأب الصّدع الاقتصاديّ والاجتماعيّ والسّياسيّ.

-تنوّعت حضورات النّسق الدّينيّ ومركزيّته، فلم يتوقّف عند ثنائيّة "المسلمين / النّصارى" بل شملَ، أيضاً، ضربَ الخصمِ المسلمِ بعيداً عن التّذرّع بالنّصرانيّة أو التّعصّب الدّينيّ المُقصي لدين آخر.

-حضرت الطّبقيّة الدّينيّة السّياسيّة الأمويّة حضوراً واسعاً في متون النّقائض لتفرز فحلاً هاجياً اتّخذ على عاتقه أولويّة إثبات الذّات الشّاعرة المتفرّدة التي حقّقت، في كثير من الأحيان، سبقاً اجتماعيّاً قائماً على أنساق من "الإقصاء"، و"تحدّي السّلطة الفحوليّة أو الاستهزاء بها".

المصادر والمراجع:

١-**بنيان الفحولة- أبحاث في المذكّر والمؤنّث**، ٢٠٠٥م، رجاء بن سلامة، ط١، دار بترا، سوريا.

٢-**تاريخ النّقائض في الشّعر العربيّ**، ١٩٥٤م، أحمد الشّايب، ط٢، مكتبة النّهضة المصريّة، مصر.

٣-**تكوين العقل العربيّ**، ٢٠٠٩م، محمّد عابد الجابريّ، ط١٠، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت.

٤-**التّناصّ الشّعريّ- قراءة أخرى لقضيّة السّرقات**، ١٩٩١م، مصطفى السّعدنيّ، منشأة المعارف، الإسكندريّة.

٥-**ثقافة الأسئلة- مقالات في النّقد والنّظريّة**، ١٩٩٣م، عبد الله محمّد الغذّاميّ، ط٢، دار سعاد الصباح، الكويت- القاهرة.

٦-**الحيوان**، ١٩٦٥م، الجاحظ أبو عثمان عمرو بن بحر (١٥٠-٢٥٥هـ)، تحقيق وشرح: عبد السّلام محمّد هارون، ط٢، مطبعة مصطفى البابيّ الحلبيّ وأولاده، مصر.

٧-**ديوان النّقائض- نقائض جرير والفرزدق**، ٢٠١٠م، أبو عبيدة معمر بن المثنّى التّيميّ البصريّ -٢٠٩هـ، ط٢، دار صادر، بيروت.

٨-**ديوان عمرو بن كلثوم**، ١٩٩٦م، تح: إميل بديع يعقوب، ط٢، دار الكتاب العربيّ، بيروت.

٩-**طبقات فحول الشّعراء**، محمّد بن سلّام الجمحيّ (١٣٩-٢٣١ه)، قرأه وشرحه: أبو فهر محمود محمّد شاكر، دار المدنيّ بجدّة.

١٠-**كتاب المقامات**، ١٨٢٢م، الشّيخ العالم الحريريّ مع شرح مختار تأليف البارون سلوستري دساسي، دار الطّباعة الملكيّة المعمورة، باريس.

١١-**المجتمع في العصر الأمويّ**، ١٩٩٦م، أسيمة العظم، ط١، دار العلم للملايين، بيروت.

١٢-**المجتمع والثّقافة والشّخصيّة- دراسات في علم الاجتماع الثّقافيّ**، محمّد قطب سليم، جامعة طنطا- مصر.

١٣-**النّصّ والمجتمع- آفاق علم اجتماع النّقد**، ٢٠١٣م، بيار ف. زيما، تر: أنطوان أبو زيد، ط١، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت.

١٤-**نقائض جرير والأخطل**، ٢٠٠٢م، منسوب للإمام الشّاعر والأديب أبي تمّام، شرح وتحقيق محمّد نبيل طريفي، ط١، دار صادر، بيروت.

١٥-**النّقد الثّقافيّ- قراءة في الأنساق الثّقافيّة العربيّة**، ٢٠١٠م، عبد الله محمّد الغذّاميّ، ط١، سلسلة كتابات نقديّة، الهيئة العامّة لقصور الثّقافة، مصر.

١٦-**النّقد الثّقافيّ- قضايا وقراءات**، ١٠٠٩م، عبد الفتّاح العقيليّ، مكتبة الزّهراء، القاهرة.

١٧-**نقد الخطاب الدّينيّ**، ١٩٩٤م، نصر حامد أبو زيد، ط٢، سينا للنّشر، القاهرة.

١٨-**النّقد السّياسيّ في المثل الشّعبيّ- دراسة في ضوء النّقد الثّقافيّ**، ٢٠٠٩م، عبد الحميد الحساميّ، مؤسّسة السّعيد، اليمن.

نافذة على التراث

الحَميّة المُعَقْلنة في خطاب تجديد اللغة العربية عند ممدوح خسارة

أ. د. محمد عبدوه فلفل (*)

- **تجديد التراث حاجة ملحة مشروعة:**

غير خاف ما شغلته في العصر الحديث قضية التراث العربي، موقفًا، وتاريخًا وانتماءً من جهود المعنيين بالأمة، ومقومات وجودها الحضاري والإنساني في الماضي والحاضر والمستقبل، ولعله من الممكن تفسير هذا الاهتمام بسببين: أولهما أننا أمام قضية إشكالية ليس من المستغرب أن يعاد القول فيها دائمًا، وثانيهما الموقف من التراث ذاته، أو من الانتماء إليه. علمًا أن الانتماءَ في الكثير من دوائره ومستوياته قدرٌ لا فكاك منه للمنتمي، وذلك ببساطة لأن الآخر لن ينظر إليك إلا على أنك آخر، ومن ثم يغدو الانتماء في الوعي أو اللاوعي مسؤولية، أو ينبغي أن يكون مسؤولية تتمثل بالعمل على الارتقاء بما ننتمي إليه، ووضعه في المنزلة أو السياق اللذين يناسبانه، لأن هذا الارتقاء إنما هو ارتقاء بالذات الفردية أو الجمعية، مما يعني أن الموقف من التراث عمل على حمايته وتحقيقه ومناقشة مكوناته مناقشة علمية تقوم على الموضوعية والنقد البناء.

ويمكن أن نحدد التراث تحديدًا إجرائيًا يناسب من جوانب متعددة تعاملنا مع تجديده موقفًا وممارسة وغاية، وهو أنه كلُّ ما خلفه الإنسان من معارف وفنون وعلوم، وعادات وتقاليد، وغيرِها من المنجزات المادية والمعنوية.

(*) عضو هيئة التدريس في جامعة حماة، وعضو اتحاد الكتاب العرب، وعضو مراسل في مجمع اللغة العربيّة بدمشق.

ولعل في شيوع مصطلح(التجديد)[١] في التعامل مع الظاهرة التراثية عامة، تعبيرا عن حاجة ملحة إلى إعادة النظر فيما تركه السلف تقويما وتقيِّيما، واستبطانَ تخيُّر كلمة التجديد فيما نحن فيه يشي بأمرين: أولهما أن تراثنا شيء لا يمكننا إسقاطه أو إغفاله أو الاستغناء عنه، وثانيهما القناعة بأن في هذا التراث ما لم يعد صالحا أو نافعا، أو مقبولا، وبأنه بحاجة إلى أن نعيد النظر فيه إعادة، لها أن تُغْفِلَ منه أشياءَ، أو أن تحيِّدَها تحييدا، يقوم على متحفتها متحفةً تحافظ عليها للعظة والاعتبار، وذلك على نحو لا يسمح بأن يكون لها دور في تحديد معالم مسار الأمة ومصيرها في الحاضر أو المستقبل، كما أن لإعادة النظر هذه أن تُغْنِيَ هذا التراث بما يجعله أكثر فاعلية في إنضاج الوعي، وفي رسم معالم شخصية الأمة، وبناء نهضتها، وتعزيز روح الانتماء إليها، مما يعني أن بين التجديد والإصلاح في هذا السياق قدرًا من المرادفة، فالمأمول من التجديد الوصولُ إلى الأفضل، إضافة إلى أن تجديد التراث، أو نقدَه نقدًا علميا يمنحنا القدرة على تكييفه مع معطيات الحياة ومتطلباتها المستمرة والمتباينة إلى حدِّ التناقض أحيانًا. ولأن التراث لا يعدو أن يكون منجزًا بشرياً أنجزه مَنْ أنجزه متأثرًا بمعطيات عصره تلبية للحاجات النفسية والمادية، ولأننا نسلم بأن هذه المعطيات وتلك الحاجات متغيرة دائمًا وأبدًا نسلم أيضًا بأن تراثنا بحاجة دائمة إلى مراجعة نقدية تهتدي بنور العقل وما يقوم عليه من الاستدلالات العلمية،لا بمنطق الهوى وما يقوم عليه من الحب أوالكراهية.

- **-العربية وعلومها من مكونات التراث:**

والجدير بالذكر أن العربية وعلومها مكوِّن رئيس من مكونات تراثنا، وأنَّ تجديد اللغات عامة يعني فيما يعنيه التخطيطَ لتنميتها، والتحكمَ إلى حد ما بمسيرتها الحياتية، فالإنسان بوسعه " أن يتدخل في الظاهرة اللغوية... فيحدد مسيرتها، ويتحكم في مجريات أحداثها، وقد تصل الإرادة البشرية في توجيهها للظاهرة اللغوية إلى حد إبادتها، وهي في أوج تألقها، أو إحيائها، وهي – كما يقول عبد السلام المسدي– على عتبة مدافن التاريخ"[٢]

(١) من ذلك مثلا "خطاب التجديد في مجال التراث" بحث لعوض القوزي، و"تجديد النحو" كتاب لشوقي ضيف، و"مباحث في التجديد اللغوي" كتاب لممدوح خسارة، و"تجديد الدرس النحو العربي واللسانيات المعاصرة" ندوة، أقامتها جامعة محمد الخامس بالرباط بين ٢١و٢٢ من يونيو ٢٠٢٢.

(٢) التخطيط اللغوي والأمن اللغوي، عبد السلام المسدي،ط١،الرياض،٢٠١٥،ص١٠-١٢.

على أن تجديد العربية بحكم الانتماء العقدي أو القومي أوكليهما ينبغي أن يجمع بين الحمية الثقافية والتوسل بالموضوعية[١]،وذلك على نحو يشي بتآزر العاطفي والعقلاني في تعزيز الوعي السليم بمكونات تراثنا، ولا سيما العربية وعلومها تآزرًا يتمثل بما يمكن تسميته بالحميَّة المُعقْلنة التي نلاحظها بجلاء في سعي الدكتور ممدوح خسارة إلى تجديد العربية وعلومها.

- **الحميَّة المُعقلنة في التجديد عند خسارة:**

فمن اليسير على المعنيِّ بالتجديد اللغوي عند خسارة أن يلاحظ بوضوح أنه يصدُرُ عن حماس، أسُّه إحساسٌ شديدٌ بالانتماء إلى العربية، وإيمانٌ عميق برسالاتها العقدية والقومية والحضارية، كما يَصدُر عن قناعة، مُفادها أن الشخص السوي مجبول على حب لغته.(مباحث،ص٤٢٩)[٢] لذا يعبر خسارة عن شديد إعجابه بعظمة عربيته وعبقريتها التي تكمن كما يرى ويعتقد في خصائصها الذاتية التي تيسر التطوير والتجديد (مباحث،ص٢٥٦)

ولأن المرء مفطور على الفرح بما يُحْسن إلى ما يحب ، ويتألم لما يسيء إليه لا يسع خسارة إلا أن يتألم إذا ما وقف على ما يسوء العربية، فما يزال يذكر بألم" عنوانًا كُتِبَ بَخَطٍ أعرض من العريض، يقول: الاحتفال **بمرور خمسون** عامًا على تأسيس الأمم المتحدة"[٣].وتأمله لمصاب العربية في هذا العنوان يذكر بما أمضَّه من سماع خبر، مُفاده أن فرنسا فرضت غرامة تعادل ٣٥٠٠ دولار على الفرنسي الذي يستعمل كلمات غيرَ فرنسية في محاضراته أو كتاباته ما دام لها مقابل في اللغة الفرنسية "هزني هذا الخبر الصغير الكبير من الأعماق، لأنه لامس وَتَرا حزينا

(١) انظر: الهوية العربية، والأمن اللغوي، عبد السلام المسدي،ط١،الدوحة-بيروت،٢٠١٤،ص٢٦، والعربية وصراع المتوازنات، محمد عبدو فلفل،ط١،الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق،٢٠٢٢، ص ٤٧.

(٢) أحال البحث في متنه إلى مقبوساته عن كتاب (مباحث من التجديد اللغوي) للدكتور خسارة، وذلك للاقتصاد في الإحالات.

(٣) قضايا لغوية معاصرة، ممدوح محمد خسارة، ط١، الدار الوطنية الجديدة للنشر والتوزيع، دمشق،٢٠٠٣، ص ٩٧.

ومريرا في نفسي كان يئن كلما سمعت كلمات و مصطلحات أجنبية، تتسلل إلى لغتنا الغالية"[١] وكما يُحزن خسارة ما يُلِمُّ بالعربية من ملمات يفرحه ما تحققه من نجاحات، لذا تراءت له مصطلحاتُ رُوَّادِ التعريب "وشيجة الصلة بالعربية، يفوح منها أريج الأصالة"[٢].

وإذا كانت للعربية هذه المنزلة السامية في نفس ممدوح خسارة فمن الطبيعي أن يدعو إلى حماس وغَـيْرَة نُحَصِّنُ بهما لغتنا قبل أن نحصنها بالقوانين الزاجرة[٣]، كما أنه من الطبيعي أن يأمل أن تُـدْرَسَ قضية المعرب والدخيل بمزيد من الشعور بالمسؤولية تجاه هذه العربية[٤]،وأن يدعو إلى تنمية الإحساس بها لدى أفراد المجتمع عامة... والنظرِ إلى المسألة اللغوية على أنها مسألة حضارة أو لا حضارة، ووجود أولا وجود[٥].

بهذه العواطف الوَفيِّة المتأججة يتعامل خسارة مع المسألة اللغوية العربية، مما قد يوهم بأنه يناقشها بانفعال غير مضبوط، والحقيقة هي نقيض ذلك تمامًا، يشي بذلك أن الرجل يرى**"أن الغيرة على علوم العربية، ومنها النحو فضيلة، ولكن قتلَ تلك العلوم بالغَيْرة العمياء، والحبِّ القاسي يلتقي في النهاية مع قتلها باللامبالاة أو الكراهية"**(مباحث،ص٢٨٥) مما يعني أن عواطف خسارة المتأججة تجاه لغته كانت قوة دافعة لخدمة لغة الضاد وتجديدها بموضوعيةِ الخطاب العلمي التنويري والمعقلن، بل إنه ليجعل التنوير هدفًا رئيسًا يمكن أن يسهم تعريبُ العلوم في تحقيقه، فعقلنة المنطق العربي عنده شرط أساسي من شروط النجاح في أية مواجهة مع العولمة وغيرها، ومما يؤخذ علينا نحن –العرب– كما يرى خسارة عاطفيَّتُنا وركونُنا إلى مطلقات غيبية في كثير من مواقفنا، ويعتقد الرجل أنه بمثل هذا المنطق العاطفي الغيبي لا يمكن مواجهة ثقافات لا ترْكُن إلا إلى الرقم والإحصاء والتجريب، أي إلى المنطق العلمي، وأنه لا يتأتى لنا تغليب المنطق العلمي وتسييدُه في المجتمع إلا إذا شاع العلم

(١) المصدر نفسه، ص ١٠٤.
(٢) المصدر نفسه، ص ١١٤.
(٣) انظر: المصدر نفسه، ص١٠٥-١٠٦.
(٤) انظر: المصدر نفسه، ص ٥٩.
(٥) انظر: المصدر نفسه،ص١٠٠.

وانتشر، وكان متاحًا للجميع بلغة الأمة ،وهذا ما لا يحققه كما يرى خسارة إلا التعريبُ الذي من أهم مفاهيمه جعلُ التعليم في مختلف مراحله باللغة العربية، لذا كان التعريب عند خسارة هو السبيلَ لإشاعة المنطق العلمي الذي يزاحمه بتفوق منطقٌ عاطفيٌّ حماسيٌّ، نعالج به أخطر قضايانا حتى المصيرية منها[١].

ممدوح خسارة إذن في خطابه التجديدي ذو مشروع تنويري، لذا يُحَذِّرُ من المؤسسات اللغوية ذات الثقافة السلفية التقليدية التي يغلب عليها الفكر الغيبي أو المتشدد والمتطرف، ويغيب عنها الفكر العلمي والنزعة الموضوعية والمنطق الوسطي التوافقي التصالحي الذي يُـقَـوِّي لحمة الأخوة والمواطنة والسلم الأهلي. (مباحث، ص٤٣٣، ٤٣٨)

وبعد لعله اتضح بجلاء أن تعامل ممدوح خسارة مع المسألة اللغوية العربية يَصْدُر عن حمية مُعقْلنة، أو حمية ثقافية أسها إحساس متأجج بالانتماء العقائدي إلى لغة الضاد، وإيمانٌ عميق برسالاتها العقدية و القومية والحضارية الإنسانية، وثقة علمية بقدرة العربية الذاتية على التجدد، وقابليتِها للتجديد تجديدًا يؤهلها أن تكون لغة فاعلة ومنفعلة بثقة واقتدار في مختلف ميادين الحياة ولا سيما التقانات الحديثة والعلوم الأساسية والتطبيقية، مما يعني أن خسارة في تجديده للعربية إنما هو صاحب قضية ينتصر لها، ويسعى إلى توضيح معالمها وملابساتها، وحلِّ مشاكلها بمنطق واقعي علمي تنويري، فما مفهوم تجديد العربية عند الرجل؟ وما أغراضه؟ هذا ما سنحاول الإجابة عنه في الفقرة التالية.

- **مفهوم التجديد اللغوي، وأهدافه عند خسارة:**

لعله من المتعارف المسلم به أن مجامع العربية عامة إنما أنشئت للحفاظ على العربية، وجعلها وافية بمطالب العلوم والفنون، ملائمة لحاجات الحياة[٢]. وقد دار التجديد اللغوي عند خسارة مفهومًا ومنهجًا وأهدافًا في فلك ما كان من المجامع في هذه البابة، فالتجديد اللغوي عنده "فعل مقصود لذاته، يرمي إلى التطوير و التحسين غالبًا تلبية لحاجات الفرد والمجتمع المستجدة". (مباحث،ص٥). والغرضُ من تجديد العربية عنده إنما هو تطويرها

(١) انظر: المصدر نفسه، ص١٤.

(٢) انظر: أصول اللغة، مجمع اللغة العربية بالقاهرة ٣/ ٥.

وتيسير تعليمها وتعلمها (مباحث،ص١٣٨).والتجديد اللغوي عنده حاجة ملحة، لأنه قضية وجودية[١] وتنمية، تُعَدُّ مقدمة للتنميات في سائر الميادين "ما نعنيه بالتجديد اللغوي...هو طرائق تنمية لغتنا العربية وإذا كانت التنمية غاية في كل ميدان من ميادين الحياة الاقتصادية والإدارية والفكرية والعلمية لأنها السبيل الوحيد للتقدم نحو الأفضل والأنفع للفرد والمجتمع فإن تلك التنميات لا يمكن أن تتم بمعزل عن حاملها اللغوي، إذْ لا يمكن تجسيد علم أو فكر إلا إذا صِيْغَ في قالب لغوي، يُخْرجه من الوجود بالقوة إلى وجود بالفعل، وهذا الحامل هو أحوج ما يكون إلى التجديد والتطوير ليكون قادرًا على التعبير عن مختلف مناحي التقدم الإنساني"(مباحث،ص٧)

وينبه خسارة فيما هو فيه من تأكيد حاجة العربية إلى التجديد على أن هذا التجديد ليس لإبقائها على قيد الحياة، بل لجعلها لغة تفكير وتعبير في مختلف الميادين، لأن حفظ العربية لغةَ عقيدة كما يقول مكفول بالوعد الإلهي الصادق(إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون).[الحجر،١٥/ ٩].أما تنميتها وتطويرها لتكون لغة حياة معاصرةً فعالةً فهي موكولة إلى أبنائها في كل زمان، ذلك أن غياب سمْتَيْ الحيوية والمعاصرة عن لغتنا يجعل منها لغة تراث تعيش خارج العصر الحديث وتجلياته، في حين نريد لها أن تكون إضافة إلى ذلك لغة حضارة حديثة بأبرز خصائص هذه الحداثة، وهي التقدم العلمي وتطبيقاته التقانية خاصة والمعرفية عامة(مباحث،ص٧) وفي ضوء تحديد خسارة لمفهوم التجديد اللغوي وأهدافه على هذا النحو يغدو طبيعيًّا أن يرى أنه لا تطوير للأمة إلا بتطوير لغتها لتصبح لغة علم وتقانة"(مباحث، ص ٤٦٢) كما يغدو طبيعيًّا أن يكون تجديد العربية وعلومِها لدى خسارة عملا مسؤولا، تضبطه ضوابط ، ويرتكز على مرتكزات، في مقدمة أولياتها المحافظةُ على ثوابت لغة الضاد لكونها أحد مُحَدِّدَين أساسيين من محددات الأمة العربية وهويتها القومية، فما هذه الضوابط وتلك المرتكزات ؟ هذا ما سنحاول توضيحه في الفقرة التالية.

(١) لعل خير ما يعبر عن ذلك قول عبد السلام المسدي:" أوشكت اللغة أن تتماهى والهوية، فما كان يُتَصَوَّرُ للعروبة، ولا للقومية، ولا حتى للإسلام مفهوم خارج حصون اللغة" التخطيط اللغوي والأمن اللغوي، عبد السلام المسدي، ص ٢٢.

- **ضوابط التجديد اللغوي عند خسارة:**

يرتكز التجديد اللغوي عند خسارة على إيمان علمي بقدرة العربية الذاتية على التجدُّد، وقابليتها للتجديد، ورائدَ خسارة في ذلك المحافظة على ثوابت العربية الفصحى، فتطوير اللغة وإغناؤها عنده إنما يكونان بإعمال خصائصها الذاتية في التوالد وإطلاق قواها الكامنة فيها.(مباحث،ص٣٨٦)فالعربية كما تراءت له ذات بنية متماسكة متينة ، إذ هي منظومة يتكامل فيها نظامها الصرفي توليدا واشتقاقا مع نظامها النحوي المكين الرياضي تركيبا وإعرابا، ومع نظامها الدلالي توسُّعا في المعاني، ودقة في المَعْجَمَة.(مباحث،ص٦).

ولأن المحافظة على ثوابت الفصحى ضابط أساسي لتجديدها عند خسارة يرفض بشدة أيَّ تطوير يفسد سمة أساسية أو خصيصة أصيلة من سماتها وخصائصها، لذا يرفض تهجين الأبجدية العربية بأصوات أجنبية فيقول: "الخطر الذي أود أن أنبه عليه...هو إدخال أحرف أجنبية إلى الهجاء العربي في بعض الكلمات والمواضع من المعجم الكبير عند تعريب بعض الكلمات الأعجمية، مما يفضي إلى تهجين النظام الصوتي العربي، ويَجُرُّ عليه مخاطرَ، لا يجوز الاستهانة بها"(مباحث،ص٣٩٩) وأهم هذه المخاطر " زعزعة النظام الصوتي العربي و الخروجُ على قواعد العرب في التعريب اللفظي، وبلبلةُ الكتابة العربية وإرباكُ المعجمية العربية"(مباحث،ص٤٢٤).

والجدير بالذكر أن حرص خسارة على المحافظة على الفصحى سليمة الثوابت والأصول في تجديده لها سليلُ ضروارات قومية وجودية يوضحها إيمانه بأنْ" لا أملَ في المحافظة على ذات الأمة ووجودها إلا بالتمسك بثوابت الأمة من عقيدة ولغة، ثم بالأخذ بأسباب العلم الحديث"[١]. ويرى خسارة أيضًا أن اللغة هي الحقيقة الأكثر حضورًا من بين مجموع الحقائق التي يقوم عليها وجودنا القومي[٢]. وأنَّ الشعور بوجود الأمة والانتماء إليها لا يرسخ بغير لغتها[٣].هذا هو الضابط العام لتجديد العربية عند خسارة وهو ضابط حاكِمٌ ومُحَدِّدٌ لكل

(١) قضايا لغوية معاصرة، ص١٧.

(٢) انظر: المصدر السابق، ص١٦١.

(٣) انظر: المصدر السابق، ص ٩٥.

الضوابط الجزئية الناظمة لمساعيه التجديدية، مما جعل جديد هذه المساعي جديدًا مولودًا من رحم القديم، وهو ما سنتلمس معالمه في الفقرة التالية.

- **جديد خسارة من رحم القديم:**

ممدوح خسارة في مساعيه إلى تجديد العربية من أولئك الذين" فزعوا - كلٌّ في الناحية التي يتصل بها- إلى نبش كل ما يتصل بحياة اللغة ،ليستخلصوا من آثار الماضي المجيد قواعد يتخذونها أساسًا لبناء مستقبل أعظم من الماضي وأمجد"[1] ، وهذا ما يشي به أن الضوابط الجزئية الناظمة لتجديد خسارة في هذا الباب أو ذاك من أبواب العربية جُلُّها مستقى من رحم قديم العربية، ومما قاله السلف من علمائها، وذلك على نحو يوضح ويؤكد أن جديد خسارة في مساعيه إلى تجديد الفصحى جديدٌ مستلهم من رحم قديمها، وقديمِ علومها، وهذا ما يؤيده ويوضحه عرضنا فيما يلي لأهم الضوابط الجزئية الحاكمة لمعالجة ما عالجَ من مسائل العربية.

١-الاستئناس لجديد العربية بقديمها : من الثوابت الأساسية في معالجة خسارة لما يستجد، ويشيع في العربية من مفردات أو تراكيب وأساليب استئناسه لهذه المستجدات بما جاء في استعمال العربية في مختلف مراحلها على ألسنة أعلامها من لغويين وفلاسفة وفقهاء ومفسرين، وشعراء، فهو يؤمن بـ"أن كثيرًا مما يتداوله العامة غالبًا ما يكون له أصل صحيح في اللغة يضرب إليه، (مباحث،ص٩٥) و" أن معظم الكلم الذي يتداوله العرب ذو رُسُوسٍ قديمة في لغتنا" (مباحث، ص ٨٦) ويعلل ذلك بـ" أن الذائقة اللغوية عند العربيِّ المعاصر لا تكاد تسيغ حالة إلا إذا توافقت مع عادات لغوية متأصلة في النطق العربيِّ" (مباحث، ص١ ٢٤)

وعملًا بهذه القناعات يستأنس خسارة أحياناً لما هو فيه بما في اللهجات العربية القديمة الخاصة، كاستئناسه (مباحث، ص٨٥) لـ(فرحانة) ونحوها في العامية بتأنيث بني

(١) إسماعيل مظهر، تجديد العربية، بحيث تصبح وافية بمطالب العلوم والفنون، ط، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة،٢٠٢٠، ص٧.

أسد(فَعْلان)بالتاء، وكما يستأنس لقلب الذال دالا في (دكر)بلغة بني ربيعة. ولإيمانه بأن أخوات العربية من الساميات إنما هي عربياتٌ بائدة[1] يستأنس لما هو بصدد معالجته بما في هذه الأخوات، كاستئناسه(ص٧٦) للفعل (دلف) بوجوده في اللغة الآرامية السريانية، ومن هذا القبيل تأييده (مباحث، ص ٢٤٦) لما ذهب إليه من تقييس(فَعْلَنَ)بما في الآرامية أيضا[2]

ومما يدخل فيما نحن فيه تأكيد خسارة غير مرة (مباحث، ص ٣٨٦، ٤١٧، ٣٩٩) للاستئناس في تعريبنا للأعجمي بطريقة العرب في تعريبهم له. وبتجارب الأمم الأخرى (مباحث، ص٣٨٦-٤٢٢، ٤٠٥، ٣٨٧)في تعاملها مع الدخيل في لغاتها، وذلك لتأكيد محافظة الأمم على خصوصية لغاتها القومية، ولتوضيح حقنا في التعامل بالمثل في تعريبنا للدخيل من لغات هذه الأمم.

وآخر ما يذكر في معرض الحديث عن استئناس خسارة بما في مسيرة العربية التاريخية المديدة في مناقشة ما هو فيه من مسائلها اعتدادُه بفشوِّ الظاهرة وشيوعها، فمن أساسياته في تجديد العربية عدم الخروج عن ثوابتها وخصائصها أولًا، وعدم تجاهل ما أفضى إليه التداول اللغوي المعاصر مما هو مسكوت عنه، أو مما هو مثار خلاف بين اللغويين. (مباحث، ص١٣٧) فهو يؤمن بـ" بأن مصطلحًا شائعًا أو قريبًا من الشيوع نسبته دقته ٥٠ أفضل من مصطلح غير شائع ولا قريب من الشيوع نسبة دقته ٩٠/ . (مباحث، ص٣٨١) لأنه كما يقول إذا كان في نقص الدقة ضرر فإن في بلبلة المصطلح وتعدديته ضررًا أكبر (مباحث، ص٣٨٢)

٢-الاستئناس بآراء السلف: لا يكتفي خسارة في معالجة ما يستجد ويشيع في العربية من استعمالات بحضور هذه الظاهرة بماضي العربية وحاضرها، بل يحرص على أن يكون له سند في ذلك من المرجعية المعيارية لدى السلف من أئمتنا، وهذا ما يتضح في معالجته لما شاع

(١) قضايا لغوية معاصرة، ص١٢.

(٢) **يقول في مباحث في التجديد اللغوي، ص٢٤٦ : "في الآرامية(خَلْبَنْشَه)بمعنى تكالب من الاسم(خلْبا)الكلب، و(وَلْتَنْشَه) كما في عامية الشام ولدنة، و(دَلْعَنْشَه) بمعنى الدلع كما في عامية الشام دلعنة، والنون زائدة في هذه الكلمات الآرامية، إذ ليس في الأصل الذي أخذت منه نون.**

كثيرًا بين المعاصرين وقليلًا بين من تقدمهم من استعمالهم لاسم التفضيل المعرف بأل بصيغة الإفراد والتذكير أيا كان المفضل حيث قال:" قادنا النظر في أقوال المتأخرين إلى ما يمكن أن يؤيد استعمال التركيب الشائع الغالب عند المعاصرين في أن يأتي اسم التفضيل المعرف بأل مفردًا مذكرًا أيًّا كان المفضل. (مباحث، ص٢٠٧) ولذلك نظائر[١] استأنس خسارة فيها لما ذهب إليه بآراء السلف أو الخلف من أئمة العربية.

٣-الاستئناس بالذائقة اللغوية العربية: مع أن خسارة يرى أنه لا مقاييس محدَّدةً متفقًا عليها للذوق اللغوي، يعتقد بأن ثمة مقياسًا عامًّا لهذا الذوق، وهو تحقيق شروط الفصاحة في الكلمة، وذلك يعني خلوَّها من التنافر والغرابة ومخالفة القياس. (ص٣٨٤) لذا كان لمراعاة الذائقة اللغوية العربية أثر في تصور خسارة لكيفية تعريب الدخيل، فبما أن مقولة الوزن الصرفي العربي لا تصح عند الحديث عن المعرَّبات، وبما أنه لا يصح ترك الأمور على عواهنها اقترح خسارة مفهومًا آخر شرطًا من شروط التعريب اللفظي، وهو توافر الإيقاع الصوتي العربي للكلمة المعربة، وما يعنيه بالإيقاع الصوتي للكلمة هو نَسَقُ تتابع حروفها الساكنة والممدودة وفْقَ نظائرها في العربية[٢] واللافت أن خسارة لم يقتصر أخذه الذائقة اللغوية العربية بالاعتبار في التعريب اللفظي للأعجمي فقط، بل أخذها بالاعتبار في معالجو بعض المسائل النحوية، كما سنلاحظ في القادم من هذا الحديث.

٤-الاستئناس بتقاليب جذر الكلمة وإبدالاته: والمراد بذلك أنه قد ينظر في معاني تقاليب جذر الكلمة المراد تأصيل معناها أو مَعْجَمته، ذلك أن "من سُنَن العربية كما يقول تنويعَ الدلالات بواسطة الإبدال اللغوي الذي هومن أنواع الاشتقاق"(مباحث،ص٩٣) ومن هذا القبيل ما كان في حديثه (مباحث،ص٧٨-٨٠) عن معنى الفعل(دحَل) الذي يعني ضغط تراب السقف ونحوِه بثقل كبير حتى تتراصَّ ذرات التراب والكذان[٣] الذي يغطي

(١) انظر مثلا: مباحث في التجديد اللغوي، ص ٨١.

(٢) انظر: قضايا لغوية معاصرة، ص١٣٨.،و مباحث في التجديد اللغوي، ص ٣٧٨، وتجديد العربية، بحيث تصبح وافية بمطالب العلوم والفنون، إسماعيل مظهر ،ص١١.

(٣) الكَذّان ،على زنة كَتَّان: الحجارة الرخوة. القاموس المحيط (ك ذ ن).[المجلة].

السطح، يقول خسارة :"وبُغَية توجيه هذا الاستعمال بهذه الدلالة الجديدة وتسويغه عَمَدْنا إلى طرائق الاشتقاق اللغوي في العربية، وما له صلة بهذه الدلالة، بحثنا في تقاليب الجذر(دحل)،وهي حدل-حلد-لدح-لحد-دلح، فلم نجد ما يسعفنا تماما...بحثنا في إبدالات الفعل (دحل) وهي كثيرة جدا... فلم نجد من مبدلاته ما قد يكون له صلة بالدلالة المعاصرة إلا الجذرين (دكل) و(محل)" (مباحث، ص٨٠).

والملاحظ أن صنيع خسارة يقوم هنا على افتراض بعيد، مُفاده أن الفعل المستعمل حديثا بدلالة ما ناتجٌ عن إبدال أحد حروف فعل إبدالا آل به إلى الصورة الحديثة في الدارج من كلامنا، ووجهُ بُعْدِ ذلك أنه يقوم على افتراض إبدالات بين أصوت ليس بينها من التقارب في الصفات أو المخارج ما يقنع باحتمال وقوع إبدالات بينها، فالفعل(جاكر)مثلا بمعنى أغاظ، وناكد (مباحث،ص٩٣-٩٤) ناجم عند خسارة عن إبدال عين(عاكر)الذي يحمل معنى قريبا من معنى(جاكر)في استعمالنا المعاصر، ولا يخفى أن ما بين الجيم والعين من البعد في الصفة والمخرج ما يُسْتَبْعَدُ معه إبدال أحدهما من الآخر.

وشبيه بذلك من حيث الافتعال والتكلف والبعد في سبيل قبول معنى جديد أو مَعْجَمته حديث خسارة (مباحث، ص٩٥-٩٦) عن الفعل(سَاحَنَ) بمعنى ماحك وناكد، فقد ردَّ هذا الفعل بهذه الدلالة إلى (آحنه مؤاحنة) أي عاداه معاداة، وذلك على افتراض إبدال سين(ساحن)من همزة (آحن) ولا يخفى ما بين الصوتين من البعد صفة ومخرجا، مما يتعذر معه القول بإبدال أحدهما من الآخر. على أن ما يعنينا فيما نحن فيه هو توضيح استئناس خسارة[1] أحيانا في قبول معاني بعض الكلم العامي ومعجمته، بتقاليب جذر الكلمة وإبدالاته.

٥-التجديد مقيد بالحاجة إليه: اتضح من قبل أن التجديد اللغوي عامة عند ممدوح خسارة ليس ترفا فكريا، بل حاجة حقيقية ملحة، وهذا سنلمسه أيضا لدى معالجته لكل مسألة جزئية من مسائل العربية وعلومها، وهو ما يمكن أن يتضح في الحديث التالي عن معالم من التجديد اللغوي عنده.

(١) انظر: مباحث في التجديد اللغوي، ص٧٩-٨٠، ٩٣-٩٦، ٩٤، ٩٩، ١٢٥، ١٣٥.

ولكن قبل ذلك لا بد من الإشارة إلى أن ضوابطه في التجديد اللغوي عامة تدل على أنه مجدد محافظ على أصول العربية خاصة، وثوابت الأمة عامة، كما تدل على وعي علمي بالظاهرة اللغوية، ولاسيما العربية منها بنية ووظيفة وأداء وأبعادًا قومية وعقدية وحضارية، كما تدل أيضا على تنوع وغنى معرفيين، وعلى عقلية منفتحة على كل ما من شأنه الإسهام في فهم الظاهرة اللغوية العربية، والملابسات الفاعلة في تحديد معالم مسيرتها التاريخية فهما علميا موضوعيا.

- **معالم التجديد اللغوي عند خسارة:**

ويشمل التجديد اللغوي عنده مستويات أساسية في العربية، وضَّحها في مقدمة كتابه (مباحث في التجديد اللغوي) حيث قال: "ما دامت اللغة بما هي منظومة تواصل وتعبير تقوم على ثلاثة أركان هي: النظام النحوي، والنظام الصرفي والنظام الدلالي المعجمي فإن مباحث هذا الكتاب تقوم على التجديد في هذه الأنظمة في لغتنا"(مباحث، ص٧) واللافت أن خسارة أعمل يد التجديد فيما أقرَّ هو نفسه بثباته من مستويات العربية، فهل في ذلك من تناقض في المواقف؟ الجواب بالنفي قطعًا، ذلك أن تجديدات خسارة على المستويين النحوي والصرفي لا تنال من أصالتهما، وهو ما نبه عليه قائلًا:" لا شك أن نظامنا النحوي أثبتُ أركان منظومتنا اللغوية، ويليه نظامها الصرفي، ومع ذلك فقد حاولنا أن نجتهد في أن نجوز بعض ما هو غير جائز من التراكيب والأساليب، وأن نرجح بعض ما كان مرجوحًا، وأن نحقق ونوضح بعض المشتبهات، وأن نرد ما رأيناه خطأ صُراحًا وافتئاتًا على نظامنا النحوي، وكل ذلك دون خروجٍ عن ثوابت اللغة وخصائصها أولًا، ثم دون تجاهلِ ما أفضى إليه التداول اللغوي المعاصر مما هو مسكوت عن تناوله، أو مما هو مثار خلاف بين اللغويين". (مباحث، ص١٣٧). وفيما يلي عرض لنماذج من تجديداته اللغوية على المستويات النحوية والصرفية، والمعجمية الدلالية، ويكتسب هذا العرض أهميته من أهمية القضايا اللغوية التي عالجها الدكتور خسارة بقدر ما يكتسبها من الوقوف على منهجه في هذه المعالجة، وذلك للبناء على هذا المنهج، أو الإفادة منه في معالجة النظائر.

- **التجديد النحوي والصرفي عند خسارة:**

ويتمثل التجديد النحوي أو الصرفي عنده بمعالجة قضايا لم يعالجها السلف معالجة وافية مع حضورها في الاستعمال، ومن هذا القبيل معالجته الاسمَ المنتهي بواوٍ ساكنة مضمومٍ ما قبلها، والاسمَ المركب تركيبا مزجيا، كما يتمثل بترجيحه حكما على آخر في هذه القضية أو تلك من القضايا النحوية أو الصرفية، ومن هذا القبيل إفرادُ اسم التفضيل المعرف بأل وتذكيره بغض النظر عن عدد الموصوف به أو جنسه.

فالأسماء المنتهية بواو ساكنة، مضمومٍ ما قبلها، أهملها القدماء كما وضح خسارة بحجة أن الكلام العربي الأصيل لا يعرف اسما مختوما بالواو إلا ثلاث كلمات منها (سَمنْدو وقَمنْدو) مع أن هذا الضرب من الأسماء صار كما وضح خسارة إلى كثرة لا يمكن معها تجاهلها، بل لا بد من إقراره ووضع الضوابط الصرفية والنحوية له(مباحث،ص١٤١) وهو ما فعله الدكتور خسارة بعد ما أثبت أن العربية تنطوي على نُسُج صوتية شبيهة بالمقطع الذي ينتهي به هذا الضرب من الأسماء، مما يعني أن الذائقة اللغوية العربية لا تتنكر لهذا الضرب من المركبات الصوتية، وبعد أن بين أن في قديم المدونة اللغوية العربية وحديثها العديدَ من الأسماء العربية المولدة أو الأعجمية المنتهية بواو ساكنة مضموم قبلها،نحو(سمندو–قمندو–خوفو–فديو– كاجو–سنونو–عبدو– سعدو–حمدو–زينو) فهذه الأسماء ونحوها أمر واقع في استعمال العربية، ولكن السلف من الأئمة كما قلنا لم يعترفوا بها،فلم يسموها، ولم يبينوا طريقة إعرابها، مع أنها أسماء لها حضور لا يُنْكَر في المدونة اللغوية العربية الحديثة، ونحن مطالبون بتسميتها، من جهة، وببيان طريقة إعرابها من جهة ثانية، وهو ما بادر إليه الدكتور خسارة، فسمى هذا الضرب من الأسماء بالشبيه بالمقصور، وذلك لتعذر ظهور العلامات الإعرابية على آخره كما هو حال الاسم المقصور في العربية، وأعربه كإعراب الاسم المقصور بعلامات مقدرة في كل الحالات الإعرابية(مباحث،ص١٦١-١٦٢)

أما إفراد اسم التفضيل المعرف بأل وتذكيره بغض النظر عن عدد الوصوف به وجنسه، فقد لا حظ خسارة عدم وضوح ما قاله بعض القدماء في هذه المسألة ، وعدم وجاهة منع بعضهم الآخر له (مباحث،ص٢٠٧-٢١١)، وقد انتهى إلى تأييد وتأكيد جواز هذه الحالة

مستئنسا في ذلك بكثرة استعمالها وبوفائها بمتطلبات الذائقة اللغوية العربية، فالذي شاع كثيرا بين المعاصرين وقليلا بين مَنْ تقدمهم استعمال اسم التفضيل المعرف بأل بصيغة الإفراد والتذكير أيا كان المفضَّلُ، كأن يقال: اللغة العربية هي الأهم بين مقومات الأمة ، وخالد وسعيد هما الأسرع في الجري ، والشهداء هم الأشجع والأكرم بين الناس، ومما يجدر ذكره أن القدماء كسيبويه لم يتعرضوا لحكم اسم التفضيل المعرف بأل... وقد قادنا النظر في أقوال المتأخرين إلى ما يمكن أن يؤيد استعمال التركيب الشائع الغالب عند المعاصرين في أن يأتي اسم التفضيل المعرف بأل مفردا مذكرا أيا كان المفضل" (مباحث،ص٢٠٧) كما يقول خسارة الذي بيَّن ما فعله في سبيل تأييد وتوكيد إجازة ما هو فيه، فقال:" ما أضفناه هو تتبعنا لاستعمال اسم التفضيل المعرَّف بأل في جملة صالحة من كتب اللغة والتراث عند القدماء والمحدثين لنرى مدى التزامهم بتلك القاعدة، وقد تبين لنا أن استعمال اسم التفضيل المعرف بأل بالإفراد والتذكير دون مطابقة قد تكرر مئات المرات، مما دعانا إلى الاعتقاد بأن هذا التركيب الذي يخطئه كثير من النحاة ذو جذور في الكتابة العربية"(مباحث،ص٢١٧) وإضافة إلى استئناس خسارة لإجازة إفراد وتذكير اسم التفضيل المعرف بأل بفشوه في الاستعمال استأنس لذلك أيضا بالذائقة اللغوية العربية، فاللغة عنده " ليست قواعد وضوابط فحسب، بل هي ذائقة لغوية في المقام الأول ، وأهم أركان تلك الذائقة هو التماس الخفة ، وتجنب الثقل ، فهل تستسيغ الذائقة اللغوية أن يقال : الدولة هي القُيَّا في العالم؟ أم الدولة هي الأقوى؟ أو الفكرة الأهم في البحث أم الفكرة الهُمَّى فيه؟ الواقع أن الخفة والذلاقة التي عليها مدار النطق والكلام تتحقق في استعمال الإفراد والتذكير دون المطابقة، وأن قاعدة المطابقة فيها من الصنعة النحوية أكثرُ بكثير مما فيها من ذائقة البيان، وهذا ما يفسر أن كبارًا من اللغويين والنحويين لم يلتزموا بها، بل جَرَوا على سلائقهم اللغوية التي قلما تخطئ. (مباحث، ص٢٢١).

واضح مما سبق أن اجتهادات خسارة النحوية جاءت استجابة لضرورة ما، بل إن هذه الضرورة هي شرط وجود لهذا التجديد أو ذاك الاجتهاد، وهو ما يسوغ به خسارة دعوته إلى تقييس(تمفعل) الذي قدم (ص،٢٢٨...) رأي القدماء فيه، ورصد وجوده في الاستعمال

القديم والحديث، وبين أن لِما جاء من أفعال على هذا الوزن معانيَ لا يفي بها ما هو معروف من أبنية الفعل في العربية من قبل، وانتهى إلى تقييس هذا البناء في الصرف العربي، مشترطا الحاجة الحقيقة للاشتقاق عليه، فقال:" على أنه يجب التنبيه على أنه لا يصح الاشتقاق على هذا البناء دون مسوغ دلالي مُلِحٍّ، فلا لزوم لأن يقال مثلا: تمبنى أخذًا من (مبنى) لأن فعلي (بنى وابتنى) يُجْزِئان، ولا أن يقال: تمكسر من (مكسر) لأن فعلي (انكسر وتكسر) يغنيان" (مباحث، ص ٢٣٧).

- **التجديد المعجمي عند خسارة:**

من المعروف أنه بغرض تيسير المعجم العربي، وإغناء العربية بما يجعلها أكثر قدرة على مواكبة مستجدات الحياة والتعبير عنها واستيعابها ظهرت في العصر الحديث أعمال " ترمي إلى تجديد المعجم العربي، فتعددت مسالكها، واختلفت مراميها ، وتنوعت نواياها، فمنهم من بالغ في منهجه حتى خرج عن المعتاد، ومنهم من أنصف فيه، فقام منهجه على البناء القويم"[(١)] وفي هذا السياق تأتي جهود خسارة في هذا الجانب من مسائل العربية، ولسان حاله في ذلك يقول:" إذا عدمتِ اللغة القدرةَ على التغذِّي بعناصر جديدة ، وعجزت عن تمثيل تلك العناصر تمثيلا يحولها جزءا من أصل بنيتها فإن اللغة تموت كما يموت الحي"[(٢)] لذا تمثل التجديد عند خسارة في هذا الجانب بالاستدراك على المعجم العربي[(٣)]، وبمَعْجَمَة معاني الكلمات التي اسْتُعْمِلَتْ بمعان جديدة، و الكلمات التي ولَّدها المحدثون للتعبير عن معان جديدة، وهو ما عرف لديه بتكملة المواد اللغوية، كما تمثل بتعريب المصطلح، وبتفصيح العامي إذا ما كان على صلة واضحة بالعربية الفصيحة، وهو ينطلق في تجديده المعجمي من

(١) مظاهر التجديد في المعجم العربي الحديث، أحمد هاشم السامرائي، بحث[،في] مجلة العميد،ع. ربيع الأول١٤٣٨هـ.كانون الأول ٢٠١٦م، ص١٤٣.

(٢) تجديد العربية، بحيث تصبح وافية بمطالب العلوم والفنون، إسماعيل مظهر،ص١٠.

(٣) معروف أن الاستدراك على المعاجم العربية السابقة مما عُنِيَ به المعنيون بتجديد العجم العربي. انظر لذلك: مظاهر التجديد في المعجم العربي الحديث، أحمد هاشم السامرائي، بحث[في]مجلة العميد،ع. ربيع الأول١٤٣٨هـ.كانون الأول ٢٠١٦م،ص١٥٦،١٥٤-١٥٧، ١٦٨.

قناعات علمية، أولها أن "النظام الدلالي في كل اللغات أكثرُ أركانِ المنظومة اللغوية قابلية للتطور" (مباحث،ص١٢٦)، وثانيها ضرورة مواكبة المعجمات لما يستجد في اللغة من تغير في معاني مفرداتها، أو توليدٍ تمليه الحاجة إلى التعبير عن مستجدات الحياة المستمرة، فقد استوفت معجماتنا القديمة-كما يقول خسارة- ما كان متداولا في عصرها، فلتستوف معجماتنا الجديدة ما هو متداول في عصرنا، بل إن الأصالة، وهي شيء محروص عليه ومسعيٌّ إليه عند الرجل[١] لتعني فيما تعنيه لديه أن يضم المعجم الدلالات القديمة والمكتسبة بالتطور عبر الزمن[٢]. وفيما لي عرض موجز لأبرز معالم التجديد المعجمي عنده .

- **تكملة مواد لغوية.:**

يسعى خسارة إلى تطوير المعجمية العربية العامة التي نشكو كما يرى من جمودها على لغة القدماء المحفوظة دون لغة المحدثين المعاشة (كذا)، وإلى إغناء المعجمية المتخصصة بتحديث مداخلها ومضمونها[٣].ومن سبل تطوير المعجمية العربية وإغنائها عنده "إكمال المادة المعجمية لجذور لغوية وإغناؤها بمداخل ودلالات جديدة أدت إليها التداولية المعاصرة" (مباحث،ص١٩) فقد ولَّد العرب بعد عصر الاحتجاج كلمات صحيحة مما احتاجوا إليه في تواصلهم، ومعظم المفردات المولدة هي مفردات قيست على اللغة الفصيحة صرفا ودلالة ، ومن حقها -كما يرى خسارة – والحال كذلك-أن تدخل حرم اللغة العربية وتصبح جزءًا من نسيجها.(مباحث،ص١٢) والسند المرجعي لخسارة في ذلك قديم جديد، وأما القديم فنص السلف على أن(ما قيس على كلام العرب فهو من كلام العرب"[٤] وأما الجديد فإجازة مجمع القاهرة(مباحث،ص١٧) إكمالَ المواد اللغوية للجذر بالقياس على

(١) انظر: قضايا لغوية معاصرة، ص٣٥، ٤٣.

(٢) انظر: المصدر السابق، ص١٦٢-١٦٣.

(٣) المصدر السابق،٣.

(٤) الخصائص، ابن جني،١/ ١١٤ .والجدير بالذكر أن الإفادة من مقولة ما قيس على كلام العرب فهو من كلامهم في تجديد العربية نلحظه أيضا عند غير خسارة، انظر: تجديد العربية،بحيث تصبح وافية بمطالب العلوم والفنون، إسماعيل مظهر،ص٤٣-٤٤.

النظائر عند الحاجة ، ويرى خسارة أن عدم العمل بذلك "تعطيل وإبطال لأعظم قانون وضعته العربية لاستمرار نمائها ولإغنائها وفاء لحاجات المتلاغين بها في كل زمان" (مباحث،ص١٣)

بمقتضى ما تقدم سعى خسارة(مباحث،ص١٨-٧٣) إلى تكملة مواد لغوية عديدة، كـ(حكم وعلم وجمهر وأسس) لاحظ تطور دلالات بعض مشتقاتها، كما لاحظ أن الحاجة المعاصرة حملت على أن يولَّـد من هذه المواد كلمات جديدة، **يقول خسارة في التمهيد لمعجمة التطور الحاصل في مادة (علم) " يحفل المعجم العربي قديمه وحديثه بنحو ستة وخمسين مدخلًا مأخوذا من الجذر(علم) وزاد عليها الاستعمال اللغوي المعاصر سبعة وعشرين مدخلا، تتضمن نحو ستين دلالة جديدة، منها ما هو جديد تمامًا بناءً ودلالةً، مثل عولم والعلمنة، ومنها ما اكتسب دلالات إضافية على ما كانت له مثل الإعلام والمعلم. والمداخلُ الجديدة بناء ودلالة أو الجديدة دلالة المقترحة لإكمال هذه المادة هي....**(ص٣٥) ثم استرسل في عرض ما استجد في هذا المادة تطويرا لدلالة قديمة، وتوليدا لجديد، دعت إليه الحاجة إلى التعبير عن معان أو مفهومات جديدة.

- **مَعْجَمَة ما في العامي من فصيح:**

يتابع خسارة نشاط حركة التصنيف في فصاح العامية في العصر الحديث، ويرى أن وراء هذه الحركة دوافع مشروعة، وهي ردُّ الاعتبار إلى الفصيح من كلام العامة مما تتحاماه الخاصة بتوهم عاميته، وتتواصى بالعدول عنه إلى بدائل أخرى، كما يرى أن هذه الحركة تصب في إطار التجديد اللغوي، وتيسير التواصل لأن الكشف عن الألفاظ الفصيحة وتثبيتها لا يقل أهمية عن إصلاح الألفاظ الفاسدة المحرَّفة(مباحث، ص ١١٠). وأن معاجم فصاح العامية ذات أثر فعال وحميد في الحفاظ على الصحيح من كلم العربية وألفاظها، وفي فتح الباب للمولد السليم من مستلزمات العصر، وفي إغناء المعاجم اللغوية بالدلالات المتطورة المستجدة ، وأهم من ذلك أنها أهم وسيلة لتقريب مستوى الخطاب اليومي الشفاهي من مستوى الخطاب البياني.(مباحث،ص،١٢٨، ١٣٦)لذا ينص خسارة(مباحث،ص١٣٢-١٣٣) بعد أن يذكر كلمات خلت منها المعاجم القديمة خاصة، كـ(جَبَلَ، وشَتَلَ، وفَرَمَ، وبُرْغُل) على أن من حق

المعجمي الفرد أن يضع أمثال هذه الكلمات بين يدي المؤسسات اللغوية إذا ما شاعت، ودعت ضرورة التواصل إليها ، وأن يمهد لتفصيحها، وفتح أبواب المعاجم اللغوية المعاصرة لها ما دامت لا تتعارض وأصولَ المنظومة اللغوية العربية أو خصائصها.

ولعل إيمان خسارة بما تقدم، وراء مسعاه فيما سماه مستدركات على المعجم العربي،فقد عمل الرجل على بيان وجاهة استعمال بعض ما شاع في العامية من أفعال،كـ (دلف، ودحل، وحرد، وفشر، وجاكر، وساحن، ونكش) ومشتقاتها (مباحث،ص٧٤-٩٩)، وسوغ مسعاه هذا بـ"إغناء المعجم العربي بأفعال جديدة أو بدلالات جديدة لأفعال تليدة ، وبعضُ هذه الأفعال مما هو متداول في بعض البلاد العربية، أو ذاتُ رُسُوس في اللغات الجزيرية كالآرامية والكنعانية غالبا، ولكنها غيرُ مُنْبَتَّة الصلة مع العربية العدنانية الفصحى بناء ودلالة.(مباحث،ص٩٨،٧٤).

والجدير بيانه في معرض الحديث عن سعي خسارة إلى معجمة ما في العاميات من فصيح أن هدفه من ذلك ليس الانتصار للعامية، بل خدمة العربية الفصيحة، لذا كان تفصيح العامي عنده محكوما بضوابط تتمثل بـ"الاحتكام الدائم للقواعد اللغوية الصرفية والدلالية، وتفعيل الأصول النحوية من قياس وتعليل واحتجاج"(مباحث،ص١٣٦) بل إن الرجل لينبه (مباحث، ص١١٣) على أن ما صُنِّف من معاجم للهجات العامية لا يخدم العربية الفصحى، ويدعو إلى أن ندفع بكل حزم كل ما من شأنه أن يسهم في تقعيد العامية وتحويلها إلى لغة (مباحث،ص١٢٢) كما يحذر من خطورة كل ما يمكن أن يفضي إلى ترسيخ العامية لغة مستقلة، لذا علق على عمل أحدهم قائلا:" لقد وقع المصنف في خطأين قاتلين، هما خرق النظام الصوتي العربي... ثم التقعيد لكتابة العامية، فكأنه يمد يدا لمن يدعو لتجذير العامية لغة... إننا ننكر أشد الإنكار مثل هذا الانحراف، وندفعه بما أوتينا"(مباحث،ص١١٥) وهذا التوجه العروبي الأصيل في معالجة خسارة لقضية التجديد اللغوي نلاحظه بوضوح شديد أيضا في موقفه من قضيّة تعريب المصطلح العلمي وتعريب العلوم التي يلحظ المرء بوضوح أيضا أنها قضية عقائدية عند الدكتور خسارة، وهو ما سنلم ببعض جوانبه في الفقرة التالية.

- **تعريب التعليم ومصطلحاتِه:**

يرى المعنيون بعلم اللغة الاجتماعي أن اللغة القومية في مشكلة حقيقية، تستدعي التخطيط اللغوي إذا ما اسْتُبْعِدَتْ من واحد من مجالين مهمين، وهما تسيير أمور الدولة والتعليم. والعربية تواجه مشكلة في تعليم العلوم باللغات الأجنبية في الكليات العلمية في أغلب الجامعات العربية[١]، ومن هنا تأتي أهمية الجهود المبذولة في تعريب التعليم في الوطن العربي، ولعل تعريب التعليم، وعروبة المصطلح أهم ما يتجلى فيه ممدوح خسارة في تجديده للعربية صاحبَ قضية يدافع عنها بكل ما أوتي من قوة، فلا يفوت فرصة للتعريف بها والترويج لها والإقناع بجدواها، والتحذير من خطورة عدم الانتصار لها، أو العمل على فعل كل ما من شأنه أن يكون تعريب العلوم بمختلف ميادينه، وتعريبُ مصطلحاته واقعا معيشا وملموسا، فلسان حال خسارة في ذلك يقول" نكمل قومية الناطقين بالضاد بأن نجعل منها لغة علمية، وهي على ذلك قادرة بدل أن نحاول تمزيق هذه القومية ونردها أباديد بين اليونانية مرة، واللاتينية أخرى، وغيرهما من اللغات الإندو جرمانية ثالثة"[٢]، وهو يرى أن الدافع إلى التنمية اللغوية في العصر الحديث إنما هو التعريب الذي يعني نقل العلوم والتقانة إلى اللغة العربية بما يساعد على تمثلها وتوطينها وجعلها من نسيج الثقافة العربية المعاصرة (مباحث،ص١٦)[٣]، **لذا يأمل خسارة أن تكون قضية تعريب التعليم مطلبا شعبيا كالاستقلال السياسي، لأنها مكملة له "(مباحث،ص٣٢٨)[٤]، إضافة إلى أن التعريب يحقق**

(١) انظر: التخطيط اللغوي والتعريب، مصطفى عوض بني ذياب، بحث [في] مجلة التعريب، ع.٤٢،٢٠١٢، ص١١٣،١١٢.

(٢) في الأصل: (ثانيةً). والصواب:(ثالثة). تجديد العربية، بحيث تصبح وافية بمطالب العلوم والفنون، إسماعيل مظهر، ص١٣، وانظر: التخطيط اللغوي والتعريب، مصطفى عوض بني ذياب، بحث [في]مجلة التعريب، ع.٤٢،٢٠١٢، ص١٢٤.

(٣) وانظر أيضا: قضايا لغوية معاصرة، ص٣١.

(٤) وانظر أيضا: قضايا لغوية معاصرة، ص ٩-١٠.

طرفي معادلةِ الأصالة والمعاصرة التي جعلها خسارة هدفا من أهداف التجديد اللغوي[١]، فـ"التعريب والترجمة والتنمية اللغوية متلازمة، انجدلت معا، فكان لنا منها عربية معاصرة غير منبتة عن عربية التراث والبيان" (مباحث،ص٣٥٨).

وليس حرص خسارة على عروبة المصطلح في مختلف الميادين بأقل شدة من حرصه على عروبة التعليم بمختلف ميادينه أيضا، فهو على تفهمه العلمي والواقعي للتقارض اللغوي بين مختلف اللغات- ولاسيما المصطلحات- يحرص على عروبة المصطلح ما أمكن، والتعريب اللفظي عنده يجب أن يكون مقصورا على ما ليس له مقابل في العربية، (مباحث، ص١١٧، ٣٦٩،٣٨٨-٣٨٩)[٢] والأصل الذي يجب أن يعمل به في رأيه هو "ألا يُلْجَأ إلى التعريب إلا بعد استنفاد الجهد في طرائق وضع المصطلح بحسب الأفضلية، وهي الترجمة ثم التوليد، ثم الاقتراض"(مباحث، ص٣٧٢)[٣].

ولم يقتصر عمل الدكتور خسارة في ذلك على التنظير، بل استجاب عمليا لتوصيات مؤتمرات التعريب وندواته الداعية إلى عملٍ أولي منظم يستقصى المصطلحات القديمة وإلى استقراء التراث العربي وإحيائه ، وخاصة ما استعمل، أو ما استقر فيه من مصطلحات علمية عربية صالحة للاستعمال[٤]، وقد تمثلت استجابته لهذه التوصيات بأن صنف كتابا في مئات الصفحات، نشره مجمع اللغة العربية بدمشق، سماه(الكلمات المصطلحية في لسان العرب)، وبين سبب تسمية عمله هذا هذه التسمية بأنه لا يقدم فيه مصطلحاتٍ ناجزة دائما، بل يقدم كلمات قابلة للاصطلاح[٥] وما يعنينا من أمر هذا الكتاب أنه يبين مدى حرص صاحبه على

(١) يقول:" إن التعريب...هو وسليتنا لتحقيق التوازن الجوهري بين الأصالة والمعاصرة، الأصالة المتمثلة بلغة الأمة وعقيدتها وقيمها، والمعاصرة المتمثلة بالتفتح الفكري والموضوعية والتقانة" قضايا لغوية معاصرة، ص٣٥، وانظر أيضا ص٤٣ منه.

(٢) وانظر أيضا: قضايا لغوية معاصرة، ص٩٩.

(٣) وانظر أيضا، قضايا لغوية معاصرة، ص٢١-٢٢، ١٢٠،٤٤.

(٤) انظر: المصدر السايق،١١٠.

(٥) المصدر السابق، ص١٢٢، وانظر: ص١٠٩منه.

عروبة المصطلح العلمي، فهذا الكتاب منجم يستجيب لما قد يحتاج إليه الباحث العربي من المصطلحات العربية المعبرة عما يمكن أن يستجد من الأفكار والمفاهيم . ومن معالم حرص خسارة على عروبة المصطلح أيضا دعوته إلى أن يراعي التعريب اللفظي للمصطلح الأجنبي الإيقاعَ العام لبنية النسيج الصوتي للغة العربية، وذلك بمراعاة عدم دخول حرف أو صوت غير عربي إلى العربية، وعدم التقاء ساكنين وعدم البدء بالساكن(مباحث، ص٣٧٤)

- **خاتمة البحث ونتائجه:**

وبعد فقد كنا مع قراءة لجهود الدكتور ممدوح خسارة في التجديد اللغوي، وهي جهود يمكن أن تختلف مع صاحبها في بعض جزئياتها، ولكنك بالضرورة مقرٌّ بأنها في منهجها العام وخطوطها العريضة وغاياتها، وأبعادها التنموية والعقدية والقومية جهود نافعة، يمكن أن يُفاد منها في مواصلة مسيرة التجديد اللغوي العربي، كما يمكن أن يُبنى عليها في هذا المسعى، ذلك أنها تطبيق عملي لرسالة مجامع اللغة العربية في المحافظة على العربية لغة حية، تستجيب لمختلف مستجدات الحياة في الميادين كافة[1]، فأهمية جهود خسارة هذه لا تكمن فيما أنجزته فقط، بل تكمن أيضا في الأمداء أو الآفاق التي أضاءتها أو استشرفتها إضاءة واستشرافًا يمكنان من السير بهديها في مسيرة التجديد اللغوي العربي المنشود والمستمر استمرار العربية لغة تفكير وتعبير للناطقين بها في مختلف شؤون حياتهم.

مصادر البحث ومراجعه

١-أعمال مجمع اللغة العربية بالقاهرة، مناهج ترقية اللغة تنظيرا ومصطلحا ومعجما، ١٩٨٨، محمد رشاد الحمزاوي، ط١،دار الغرب الإسلامي، بيروت.

٢-تجديد العربية، بحيث تصبح وافية بمطالب العلوم والفنون، ٢٠٢٠، إسماعيل مظهر، ط، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة.

(١) انظر: أعمال مجمع اللغة العربية بالقاهرة، مناهج ترقية اللغة تنظيرًا ومصطلحًا ومعجمًا، محمد رشاد الحمزاوي، ط١،دار الغرب الإسلامي، بيروت ١٩٨٨،ص١٤،١،والتخطيط اللغوي والتعريب، مصطفى عوض بني ذياب، بحث[في]مجلة التعريب، ع ٤٢، ٢٠١٢.،ص١١٥، ١١٦-١١٧.

٣-**التخطيط اللغوي والأمن اللغوي**، ٢٠١٥، عبد السلام المسدي، ط١، الرياض.

٤-**التخطيط اللغوي والتعريب**، ٢٠١٢، مصطفى عوض بني ذياب، بحث[في]مجلة التعريب، ع ٤٢.

٥-**الخصائص**، أبو الفتح عثمان بن جني، تح. محمد علي النجار، ط٢، دار الهدى للطباعة والنشر، بيروت.

٦-**العربية وصراع المتوازنات**، ٢٠٢٢، محمد عبدو فلفل، ط١، الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق.

٧-**قضايا لغوية معاصرة**، ٢٠٠٣، ممدوح محمد خسارة، ط١، الدار الوطنية الجديدة للنشر والتوزيع، دمشق.

٨-**مباحث في التجديد اللغوي**، ٢٠٢١، ممدوح محمد خسارة، ط١، الهيئة العمة السورية للكتاب، دمشق.

٩-**مظاهر التجديد في المعجم العربي الحديث**، ع.ربيع الأول١٤٣٨هـ.كانون الأول ٢٠١٦م، أحمد هاشم السامرائي، بحث [في] مجلة العميد،

١٠-**الهوية العربية**، والأمن اللغوي، ٢٠١٤، عبد السلام المسدي، ط١، الدوحة، بيروت.