مجلة مجمع اللغة العربية

مَجَلَّةٌ عِلْمِيَّةٌ مُحَكَّمَةٌ

العدد التاسع عشر (1444هـ/ 2022م)

مجلة مجمع اللغة العربية ـ ليبيا

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



﴿ رَبِّ ٱجۡعَلۡ هَٰذَا بَلَدًا ءَامِنٗا وَٱرۡزُقۡ أَهۡلَهُۥ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ ﴾

(سورة البقرة - من الآية: 126)

مجلة مجمع اللغة العربية

مَجَلَّةٌ عِلْمِيَّةٌ مُحَكَّمَةٌ

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

رئيس المجمع

مدير التحرير: أ. عمار محمد جحيدر

أمين عام المجمع

هيأة التحرير

أ. د. محمد مصطفى بن الحاج

أ. د. نجيب المحجوب الحصادي

أ. د. عمـــر خليفـة بن إدريس

أغراض المجلة:

- **مجلة المجمع، مجلة دورية محكَّمة تعنى بنشر دراسات في اللغة العربية وآدابها، والتعريب وترجمة ألفاظ الحضارة ومصطلحاتها، وتحقيق المخطوطات والأبحاث المتعلقة بها.**
- **قواعد النشر بالمجلة:**
- **ألاَّ تكون البحوث مستلَّة من أطروحة جامعية، وألاَّ تكون منشورة من قبل.**
- **تنشر المجلة البحوث التي ترد إليها بعد أن تخضع للتقويم.**
- **يفضل ألا يقل البحث عن عشر صفحات وألاَّ يزيد على ثلاثين صفحة من صفحات المجلة.**
- **ترتيب البحوث يخضع لاعتبارات علمية وفنِّية.**
- **البحوث التي لا تُنشر لا تردُّ إلى أصحابها.**
- **يرسل الكاتب الذي لم يسبق له الكتابة في المجلة، مع بحثه، سيرته الذاتية العلمية وعنوانه.**
- **تُدرج الحواشي بأرقام مستقلة في كل صفحة على حدة.**
- **من الضروري أن يعتني الكاتب بعلامات الترقيم: النقطة، الفاصلة، إلخ .....**
- **ترسل البحوث إلى المجلة على العنوان التالي:**

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

هاتف: 00218-21-4440126

البريد الإلكتروني: Lugha_arabiya@yahoo.com

المحتوى

الافتتاحية 13

لغويات

1 – أ. د. مسعود عبد الله الوازني 19
الفكر المؤسس لمصطلح العقيدة.

2 – أ. د. محمد خليل الزروق 67
كتاب سيبويه (ت 180هـ) في المخطوطات: قراءة لمشروع «جونفييف أومبير» Genevieve Humbeومشروع «سليمان العيوني»

3 – أ. د. محمد النعاس الطاهر 133
موقف الفرَّاء (ت207هـ) من القراءات القرآنية من خلال كتابه معاني القرآن (دراسة تحليلية)

4 – أ. د. عبد السلام ميلاد جبريل .. 159
ملامح التفكير الدلالي اللساني الحديث عند أبي هلال العسكري (390هـ) في كتابه التلخيص

5 – أ. د. عبد القادر الفاسي الفهري ..187
المعجم العربي البنائي التنوُّعي: تحدِّيات الوحدة والتنوُّع والمنهج

6 – أ. د. صالح بلعيد 241
المجامع اللغويَّة والعلميَّة الثقافيَّة ودورها في تعزيز استعمال اللسان العربي – اقتراح مشروع النهوض بالعربية

7 – أ. د. صالح سليم الفاخري 271
المصطلح الصوتي الوافد عند العلَّامة محمد منصف القماطي (1950 – 2020) في كتابه الأصوات ووظائفها.

8 – أ. د. محمد خليفة الاسود 293
اللغة والتاريخ / تاريخ اللغة: حفرياتٌ في وسطها الناقل، ومعالم واضحة لخصائصها وأصولها وتطورها

9 – أ. د. شعبان عوض العبيدي 230
رحلة الألفاظ بين الحسِّ والمعنى: لفظة (طَبَبَ) نموذجاً.

10 – د. رجب علي رجب دومة 341
أسماء الأعلام المركَّبة مزجيًّا في ليبيا: مقاربةٌ تأثيليَّة لأسماء الأشخاص المركبة مزجيًّا في اللغة العربية ودراسة تاريخية تشريعية لغوية لوضعها المعاصر في ليبيا.

11 – أ. د. أحمد ذياب 413
دماغ الطفل واللغات.

12 – أ. د. عبد اللطيف عبيد 427
اللغة والترجمة والتنمية: دروس الماضي ومأزق الحاضر.

أدبيات

1 - د. عبد الحميد الشتيوي علي شتل 445
كافية مـــروان بن أبي حفصة في مدح معن بن زائدة الشيباني.

2 - أ. د. فوزية بريون 461
في نقـــد النقد / حول قـــراءة العقَّاد (1889 - 1964) لشعر شوقي (1868 - 1932).

3 - أ. د. مني علي الساحلي 497
قضايا نقدية في شـــعر حسن السوسي (1924 - 2007).

4 - الأستاذ علي الهادي مسعود شونة 523
بحر المتعاكس، أو بحر الرباعية، والدائرة السادسة.

أعلام وتاريخ ثقافي

1 - أ. د. عبـــد الله محمد الزيات (ترجمة عن الإسبانية) 573
ابن رشد وأوروبا والحداثة (صحيفة البائيس El país الإسبانية الصادرة يوم 28 نوفمبر 1998 بمناسبة مرور 800 عام على كاتب كبير).
أندريس مارتينيث لوركا Andrés Martinez Lorca

2 - أ. د. رمضان سعد القماطي 583
حضـــور اللغـــة العربية في المـــوروث الثقافي الأندلسي.

3 - أ. د. منجد مصطفى بهجت 609
تراجـــم عقـــود الجمان ذيل وفيـــات الأعيان للزركشي (ت 794هـ).

4 - أ. د. عبد الحميد عبد الله الهرامة 651
الجزء الثاني من كتاب روضة الأزهار للبرموني.

5 - أ. د. محمـــد عثمـــان بن بركـــة (ترجمة عن الفرنسية) 671
موريســـكي أندلسي لاجئ بطرابلـــس الغرب: (المرابط) الولي ايسُّـــوف. غي توربيه - ديلوف (Guy TURBET-DELOF): أستاذ الأدب الفرنسي بجامعة بوردو الثالثة (Bordeaux III).

6 - عمار محمد جحيدر 711
حسونة الدغيِّس (1191ـ1252هـ/1778ـ1836م) المثقَّفُ / الســـياسيُّ / المترجم: هل يُعَدُّ مؤرِّخاً؟

7 - د. أحمـــد محمـــد جـــاد الله أ. خالد محمد الفيتوري 765
إجـــازة الأســـتاذ الأكبر الســـيِّد محمد بن علي الســـنوسي (1202-1276هـ) لبعـــض خواص إخوانه الطرابلسيين

مراجعات نقدية

أ. د. جمعة محمود الزريقي 803
تعليق على تحقيق كتاب اللمع في الفقه المالكي تصنيف أبي زكريا يحي التلمساني.

أخبار المجمع

د. رجب علي دومة 823

***

الافتتاحية

أ. د. عبد الحميد عبد الله الهرامة

(رئيس المجمع)

بسم الله الرحمن الرحيم

يحتفل مجمع اللغة العربية الليبي هذه الأيام بالعام العشرين لتأسيسه، مستشرفاً آمالاً واعدةً بالتطوير والتحسين في أدائه لخدمة اللغة العربية الشريفة، وعازمًا بحول الله وقوَّته على المضي في تحقيق أهدافه التي حملها قرارُ تأسيسه، أو خطَّط لها مجلسُه العلميُّ لاحقاً. وهو يجد في هذه الاحتفالية فرصةً سانحةً لمراجعةِ مسيرتهِ العشرينيةِ السابقة، وللاستفادةِ من دراسة النجاحات والإخفاقات التي مرَّ بها، ويسعى إلى أن يضع مجلسُهُ العلميُّ خطوطاً عريضة وأهدافاً عامَّة أخرى لخطته الاستشرافية في السنوات العشرين القادمة، وذلك لتسمح بالمزيد من العطاء لِلُغةِ القرآن الكريم وثقافتها العربية والإسلامية المجيدة.

وتمتاز أنشطة المجمع الثقافية في هذه العام بحركة واسعة، توَّجَها نشاطٌ مُرَكَّزٌ في الربع الأخير من هذه السنة، تعاونت فيه مع المجمع جهاتٌ علمية وثقافية موقرة، منها جامعة طرابلس، ووزارة الثقافة، واللجنة المكلَّفة باحتفالية طرابلس عاصمة الإعلام العربي، وبرعايةٍ من مجلس الوزراء.

وأهمُّ هذه الأنشطة: اليومُ العالميُّ للترجمة، وورشةُ عملٍ حول المناهج والمقرَّرات الدراسية، والمؤتمر السنوي للمجمع، واجتماعاتُ مجلس المجمع، والاحتفالُ باليومِ العالميِّ للغةِ العربية، واحتفالية الذكرى العشرين لانطلاقة المجمع، والمؤتمر العلمي حول الراحل الأستاذ علي مصطفى المصراتي، وندوة تاريخ اللغة في ليبيا، وأمسية شعرية بالمناسبة.

وفي مجال النشر يعملُ المجمعُ على إصدار بعض الكتب والدوريات بالتعاون مع جهاتٍ أخرى، وفي هذا الإطار يأتي إصدارُ العدد التاسعَ عشرَ من أعداد مجلة المجمع حافلاً بالبحوث والمقالات المتنوِّعة، بأقلام أساتذة متخصصين، عُرِفَ معظمهم بإسهاماتهم العلميَّة الجادَّة والجديدة. وهم يتوزَّعون جغرافيًا على بيئاتٍ متباعدة في هذا العالم، منها أمريكا، والمغرب، والجزائر، وتونس، ومناطق مختلفة في ليبيا، وإيطاليا، والإمارات العربية، مع قلم عراقي يكتب من ماليزيا، كما يتوزَّعون علميًا على حقولٍ معرفية متنوِّعة، أبرزُها اللغة، والعقيدة، والتراث، والمصطلح، والمعجم، والأعلام، والترجمة، والأدب، والنقد، ونقد النقد، والتاريخ الثقافي.

إنَّ هذا التنوُّع ليعطي للمجلة جاذبيتها المعهودة، ويجدِّد التفكير في توسيع انتشارها بين طالبيها، وهو ما جعلنا لا نكتفي بالنسخ المطبوعة ورقيًا، بل نطلقها الكترونياً في موقع المجمع لتصل إلى كلِّ راغبٍ في قراءتها بلا حاجز مكاني أو زماني، وبذلك نشعر أنَّنا قدَّمنا شيئاً مفيداً في خدمة المتلقي، وفي خدمة اللغة معاً.

على أنَّنا نتطلَّع إلى مشاركةٍ أوسع في الكتابة من كلِّ البلاد العربية وغيرها، ونأمل أن يساهم الأعضاءُ العاملون والمشاركون بفاعليةٍ أكبر في الكتابة لمجلة المجمع، فوجودهم العامل يقتضي أن يتركوا بصماتهم للتاريخ دليلاً على إسهامهم الإيجابي في أعمال المجمع ودورياته العلمية والثقافية.

ويتطلَّع المجمع إلى إصدار أكثر من عددٍ واحدٍ من مجلته (في السنة)، وذلك إذا توفَّرت المادة العلمية والتمويل الكافي، لأنَّ الدوريةَ تمتازُ على الكتاب بالاستمرارية والتجديد الذي يتابع تطوُّر الأفكار ونقدها وتنقيحها المتواصل بهذه الميزة التجديدية، ولا شكَّ في أنَّ هذا سيُلقي على كُتَّابنا مسؤولية ملاحقة هذه الحركة المعرفية وتقديم الجديد لها، كما يُلقي على الإدارة مسؤولية الإعداد والتمويل الكافي لتعزيز هذه التطلُّعات المشروعة والضرورية للوفاء بخدمة اللغة العربية وآدابها، ولتحقيق حاجة الناطقين بها إلى تطوير لغتهم وتعزيز مكانتها العالمية.

وأخيراً فإنَّنا في هذا العيد العشرين نتطلَّع أيضاً إلى إيجاد الكثير من الإمكانات التقانية التي تُسهِّل حركة النشاط الفكري والتوثيقي في المجمع، ومنها تطوير مكتبته المتخصِّصة، واستكمال منظوماتها وتصنيفها، وزيادة مشاريعه العلمية والثقافية، وإنجاز القائم منها مثل امتحان القدرة اللغوية، وتلك بعض الآمال العريضة التي نأمل تحقيقها في عشرينية المجمع القادمة.

والله ولي التوفيق والسداد

***

لغويات

الفكر المؤسس لمصطلح العقيدة

أ. د. مسعود عبد الله الوازني

(عضو المجمع)

- تقديم.
- المصطلح البديل.
- مفهوم العقيدة.
- حرية العقيدة.
- خصائص الواجب.
- خواص الممكن والمستحيل.
- الصفات.
- الوجود.
- الصفات السلبية.

1 - القدم.

2 - البقاء.

3 - مخالفته سبحانه للحوادث.

4 - القيام بالذات أو بالنفس.

5 - الوحدانية.

- صفات المعاني.

تقديم :

الحمد لله رب العالمين القائل في محكم كتابه من سورة الأحزاب: ﴿ وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مِيثَٰقَهُمْ وَمِنكَ وَمِن نُّوحٍ وَإِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَ ۖ وَأَخَذْنَا مِنْهُم مِّيثَٰقًا غَلِيظًا ۝٧ لِّيَسْـَٔلَ ٱلصَّٰدِقِينَ عَن صِدْقِهِمْ ۚ وَأَعَدَّ لِلْكَٰفِرِينَ عَذَابًا أَلِيمًا ۝٨ ﴾[1] والصلاة والسلام على محمد بن عبد الله خاتم النبيين وسيد المرسلين وإمام المتقين والمبعوث رحمة للعالمين.

وبعد:

فلم يخلق الإنسان في هذا الكون الفسيح عبثاً وإنماً لحكمة اقتضتها مشيئة الله، ولم يتركه لنفسه في هذا الوجود يعالج ما يواجهه من مشكلات ومواقف متباينة، وما يستجد في هذه الحياة من متغيرات بناء على طبعه وذوقه، ورؤاه المحدودة، وما يتلاءم مع رغباته ويؤمِّن له مصالحه، وإنما زوَّده بالعقل والفطرة من داخل ذاته، والوحي من خارجها ليجنبه ما قد يقع فيه من أمور قد تؤدي به إلى تصادم رغباته مع رغبات غيره أو التعدي على حقوق الآخرين في التعامل، وما قد ينجم عن ذلك من الفساد وسفك الدماء، ومع ذلك كان بين الفينة والأخرى يقع فريسة تحت تأثير آراء فكرية أُعدَّت على عجل، أو أسقطها موهومون على أشياء لا تستحق التقديس، وهو ما يدعو إلى التساؤل عن الأسباب التي جعلت البشرية تعتمد العقل في الأمور الإنسانية ولا تعتمده في العقيدة؛ أو في مراعاة حقوق الآخرين؛ وفي هذا سئل الجصاص عن سبب الكفر فكان جوابه: ترك الاستقصاء للمشقة؛ ولذا فقد اقتضت حكمة الله ورحمته أن يتولى الوحي بعد كل فترة وأخرى مهمة العناية بتصحيح العقيدة الدينية، ومظاهر السلوك شأنه في ذلك شأن الدواء الذي يقدم بحسب الحالة المرضية، ولا يسمح بتناوله دفعة واحدة، وإنما بالتقسيط حتى تتم الفائدة، إلى أن ختم الوحي على يد خاتم الأنبياء والمرسلين الذي أسَّس بحق لرؤية أيديولوجية يقينية شاملة تقوم على أصول معتبرة تنطلق من الاعتقاد الجازم في وحدانية الله

(1) الأحزاب: 7 - 8.

ومعرفة صفاته، والإقرار بالنبوات والكتب الموحى بها، والملائكة، واليوم الآخر، والإيمان بالقضاء والقدر بوصفه من المسائل التي نص عليها الحديث الشريف، وما يرتبط بذلك من الفضائل الخلقية، وضبط الأعمال السلوكية بمنهج يؤمن للإنسان طريق سيره الصحيح في الحياة، ويرتفع به إلى مستوى الأمانة التي تعهَّد بحملها، وإلى درجة الخلافة التي أوكل إليه أمرها، ويؤسس للبشرية جميعاً حياة آمنة مستقرة قائمة على مبدأ العدل والإنصاف والتواصل الاجتماعي مؤكدا على وحدة الإنسانية والهدف بما ورد في سورة الحجرات: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ ١٣ ﴾[1]، فالإيمان بالله هو الحصن الوحيد الذي يحمي الإنسان من عبادة الطاغوت، ويجعله يعيش مع نفسه وذاته وفطرته وقيمه الإنسانية ويعطي للحياة معنى روحياً وهدفاً يسمو بالإنسان في مدارج كماله الروحي ويحرِّره من عبادة الذات ويعلو به عن التعصب والتقليد الأعمى والانحياز إلى وجهة نظر معينة عناداً ومكابرة، ويمهِّد له سبل التواصل مع الآخر، والانفتاح على ثقافات غيره، ويجعل ذلك من بين المبادئ السامية في ظل مبدأ المساواة والعدالة ولكنها ليست المساواة السلبية التي تعني سلب الأفراد ميزاتهم الطبيعية والمكتسبة وإنَّما يقر المساواة الإيجابية التي تعنى بإيجاد الفرص المتكافئة لعامة الناس وسلب كل الامتيازات الوهمية والظالمة لقوله تعالى: ﴿ أَهُمۡ يَقۡسِمُونَ رَحۡمَتَ رَبِّكَۚ نَحۡنُ قَسَمۡنَا بَيۡنَهُم مَّعِيشَتَهُمۡ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَاۚ وَرَفَعۡنَا بَعۡضَهُمۡ فَوۡقَ بَعۡضٖ دَرَجَٰتٖ لِّيَتَّخِذَ بَعۡضُهُم بَعۡضٗا سُخۡرِيّٗاۗ وَرَحۡمَتُ رَبِّكَ خَيۡرٞ مِّمَّا يَجۡمَعُونَ ٣٢ ﴾[2]، ولم تتجاوز هذه المحاولة المقتضبة الحلقة الأولى في إقرار مبدأ الاعتقاد بوحدانية الله الحقيقة إيمانية في ضوء ما نص عليه القرآن الكريم، والسنَّة النبوية الصحيحة من أصول، وعلى ما قدَّمه علماء الفكر الإسلامي من جهود مستنبطة من مصادرهم القيمة، ومنهجهم في ضبط موضوعاتها.

(1) الحجرات: 13.

(2) الزخرف: 32.

المصطلح البديل:

لقد اهتم القرآن الكريم أيما اهتمام بكلمة الإيمان، وما اشتق منها حتى أنَّها وردت فيما يقرب من تسعمائة موضع، وقريباً من هذا في الحديث الشريف، وذلك لأهمية ما يدل عليه مدلول هذه الكلمة من معان قيمة أدناها الأمن والسلام والاستقرار النفسي والتحرر من عقدة الخوف، وتحرير العقل والوجدان من التعلُّق بالأوهام، ومن إلف العادة، والتقليد الأعمى، والدعوة إلى الإقبال على الإيمان برسالة الإسلام القائمة على التوجُّه الجديد الذي تقرَّر على أساسه بعد القضاء على الوثنية، الاعتراف بوحدانية الله، والتصديق بما جاء به نبيه والعمل بشريعته التي تعد أعظم أمانة يتحملها الإنسان عبر تاريخه. وإذا كان هنالك من يري أن كلمة الإيمان من المصطلحات الجديدة فهي لا تعدو في الحقيقة عن كونها تغييراً لصور من الإيمان بعقائد كان العرب وغيرهم يخصونها بالعبادة، إلى إيمان جديد يشع بنور الهداية الربانية في ظل ما اكتسبه اللفظ من ثراء واسع بفضل أصول الإسلام وشعبه المتعددة. فالعرب في حقيقة معارفهم كانوا على علم بهذا المدلول، وما يهدف إليه من تغيير ومحو لصور العقائد الباطلة التي كانوا عليها، ووضعهم أمام التزاماتهم الجديدة، وتحرير عقولهم من قيود الوهم والخرافة .

وقد مضت مرحلة الدعوة في مراحلها المبكرة وتبعتها مرحلة التأسيس، ودلالة كلمة الإيمان كانت هي المهيمنة في التعبير عن حقيقة الدين والموجهة لنشاط الحركة العقلية، في ضوء التحول الجديد الذي أصبحت فيه اللغة العربية لغة فكر ودين، وأداة للتعبير عن منجزات حضارية عريقة ووقائع وأحداث كانت اللغة في جميع تلك المراحل مواكبة لنشاط تلك الحركة العقلية، والعلمية بما لديها من قدرة على التوسع في الاشتقاق والارتجال والمجاز والقياس والتوليد والاقتراض أي التعريب والنحت التي ازدادت نشاطاً، وازدهرت بفضل نزول القرآن الكريم. وقد عبر مدلول تلك الألفاظ في جميع تلك المراحل عن حقيقة الإيمان بألفاظ متعددة مثل البر والتقوى والهدى واليقين والملة إلى جانب غيرها من الألفاظ التي ازدهرت ونمت في ظل حركة علمية شاملة أدت في النهاية إلى انتخاب

مدلول جديد يكشف عن حقيقة الإذعان القلبي في صورة واضحة وتفاعل متبادل لا يثير نزاعاً أو لبساً عند صياغته فكان مصطلح العقيدة في مقدمة المصطلحات [2]، الذي تم انتخابه من بين جميع المصطلحات لما يتمتع به من تعبير دقيق ووصف شامل لا لبس فيه عن حقيقة الإيمان لدى جميع الملل وأرباب العقائد؛ وهو أمر طبيعي قاد إليه ما عليه هذا المصطلح من ثراء وقدرة على مواكبة الحركة العلمية التي لا تعرف التوقف والجمود، وبما كانت تمليه تلك الحركة نفسها من تطور وازدهار، وتفاعل مع حركة التاريخ وما صحب ذلك من نشاط النزعة الفكرية في تفاعلها مع حركة التاريخ المعروف عادة بطابع التغير القائم على علاقة تبادلية وتناغم مستمر مع دلالات بعينها أو اختلافه معها؛ فالعقل البشري ينتظره كل يوم أمر جديد في ميدان الابتكار ومراجعة الذات، وسبر ما توصل إليه من نظريات، وما يقوم به من تفسيرات وما تمليه عليه مداركه العقلية وقابلياته الذهنية من توجيه أسوة بما يجري حوله من شواهد قائمة على الحدوث والتغير والتركيب والتناهي والحاجة .

وعزَّز ذلك ما عرب به العرب منذ عهد مبكر من معرفة بما في لغتهم التي نزل بها القرآن الكريم من طواعية وما وجدوه فيها من أبواب مشرعة وأساليب مكَّنتهم من انتزاع المصطلحات العلمية والألفاظ الحضارية التي واكبوا بها ما جد لديهم من جديد في ظل نشاط الحركة العلمية ونموها المتصاعد فابتدعوا ألفاظاً غير مستعملة وأحيوا ألفاظاً قديمة ونوَّعوا في أساليبهم البلاغية، وكان شرطهم الأساس في ذلك ألا يكون المصطلح خارجاً عن أبنية اللغة العربية واشترطوا أن يكون أكثر دقة ووضوحاً من سابقه [1]. وكانت الحقيقة الشرعية من بين أسباب نمو اللغة، وفتح باب تطور الدلالة وانتقال الألفاظ من معنى لآخر بما اقتضاه الشرع، وتتطلبه الحياة الجديدة وكان علماء الكلام من أوائل من اهتمَّ بالمصطلحات قال الجاحظ: هم من تخيَّر تلك الألفاظ لتلك المعاني، وهم من اشتقَّ لها

(1) لمزيد الاطلاع ينظر في ذلك: د. أحمد مطلوب، **المصطلح ونشأته وتطوره**، مجمع اللغة العربية بدمشق ص 12 وما بعدها .

من كلام العرب تلك الأسماءوهم من اصطلح على تسمية ما لم يكن في لغة العرب اسم فصاروا في ذلك سلفاً لكل خلف وقدوة لكل تابع، ووجد العلماء الأبواب أمامهم مشرعة فساروا على نهجهم وسلكوا سبيلهم.

وبذلك أصبح مصطلح العقيدة علماً على أشرف العلوم مطلباً، وأعلاها منزلة لما يقدمه من مرتكزات في بناء العقيدة السليمة، وفي تحرير الفكر ووصله بحقيقة الألوهية ذاتاً وصفات، وما يرتبط بذلك من معارف تتصل بالفضاء الكوني الفسيح، وإخراج البشرية من معاناتها، إذ لا يمكن أن يتحقق صلاح حياتها إلا بمعرفة الحق واتباعه، وإزالة التناقضات التي تطفح بها حياتها.

وقد تناولها العديد من الباحثين، وتركزت دراساتهم حول مفاهيم عرفت في بيئات الفكر بعلم الكلام، وعلم التوحيد، وعلم أصول الدين، وأخيراً علم العقائد: وهي في مجموعها تلتقي حول غاية سامية واحدة، وهدف مشترك، ورؤية كونية شمولية ارتكازية تقود إلى معرفة العالم سواء بطريقة مباشرة مبنية على أساس من الدرس والتحصيل والملاحظة، أو غير مباشرة تعتمد منهج استلهام الدلائل والآثار بهدف التأكيد على حقيقة الإيمان بالله، وترسيخ عقيدة الوحدانية في الوعي الباطني والوجداني والعقلي، والانتقال بالإنسان من معارفه المحدودة، إلى معرفة الفضاء الكوني الفسيح، وما وراءه؛ أي بما يعرف بالميتافيزيقا، وتعريف الإنسان بغاية وجوده، وموقعه ورسالته في الحياة.

وقد انقسم الباحثون الأوائل في دراسة هذا العلم إلى فريقين: أحدهما يرى أنَّ هذا العلم ينبغي أن تتجه موضوعاته إلى التعريف بواجب الوجود وصفاته وأفعاله، ومعرفة أحوال الممكن والمستحيل لما يفضي إليه هذا العلم من إقرار مبدأ الحدوث، والإعادة، وصدق الرسل. في حين يرى الفريق الآخر قصر هذا العلم على ما تعبدنا الله به مما ورد في كتابه العزيز، والسنة المشرفة من غير نظر في أحوال العالم لما قد يؤدي إليه البحث في مسائل الكون من مخاطر غير مأمونة العواقب، وهذا التوجس ليس له ما يبرره: فالقرآن الكريم نفسه قد حثَّ على النظر والاستدلال، ودعا إلى البحث والتفكير قال تعالى:

﴿ قُلْ إِنَّمَآ أَعِظُكُم بِوَٰحِدَةٍ أَن تَقُومُواْ لِلَّهِ مَثْنَىٰ وَفُرَٰدَىٰ ثُمَّ تَتَفَكَّرُواْ مَا بِصَاحِبِكُم مِّن جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَّكُم بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ ﴿٤٦﴾ ﴾[1].

وفتح أمام العقل كتاب الطبيعة، ودعاه إلى التأمل في قوانين الحياة، وعلل الوجود، وسنن الكون، وحقائق الأشياء؛ لتكون في النهاية منارات تكشف له في ضوء العقل والعلم والتاريخ والفطرة واللغة والضمير عن مبدع الكون، وتعرفه بصفات كماله، ومظاهر عظمته، وشمول علمه، ونفوذ قدرته، وتفرده بالخلق والإبداع[2].

وأمَّا عن تسمية هذا العلم لدى فريق من المفكرين بعلم الكلام على الرغم من تشعب موضوعاته، واتساع دائرة البحث فيه؛ فيرجع السبب في ذلك إلى تغليب أشهر مسألة عرفت من مسائله في بيئات الفكر بكلام الله، وما ارتبط بها من قضايا بين أهل الحديث، والمعتزلة، والأشاعرة، والماتريدية، والشيعة وغيرهم من الفرق كانت في أغلب المراحل التاريخية مثار جدل أحادي الجانب، نحا منحى التعسف لما أفضت إليه تلك المسائل من اتهام كل فريق للفريق الآخر بنعوت ونقائص يدلُّ ما جاء فيها على ضيق الصدر، والخروج عن أدب البحث والمناظرة والتزام الحوار البناء القائم على طرح الأفكار بأسلوب حواري منصف، ولو رجع كل فريق إلى نفسه لكان مع غيره من الفرق على وفاق، ما دام هدف الجميع تنزيه الله سبحانه وتمحيص الأدلة، والرد على المبطلين.

وأمَّا عن تسميته بعلم التوحيد: فإنَّ الأمر في ذلك يعود إلى تناول هذا العلم لقضية الألوهية والصفات: كالقدرة والإرادة والعلم ونحوها من صفات الكمال التي تُعدُّ من أشهر المفاهيم التي نافح عنها المسلمون، وبذلوا في سبيل إقرارها في صدر الإسلام النفس والنفيس، وإن لم يتوقف البحث عند هذه المفاهيم على الرغم من أهميتها، وإنما تجاوزها إلى البحث في أحوال الممكنات؛ ومنها الجواهر[3]، والأعـراض بوصفها من الموضوعات التي

(1) سبأ: 46.

(2) السيِّد سابق، **العقائد الإسلامية**، بيروت: دار الكتاب العربي (د. ت)، ص 22 بتصرف.

(3) الجوهر هو الشيء المتحيز القائم بنفسه الذي يقبل حلول الأعراض.

تكشف بما يعتريها من التغير، والحاجة، والنسبية، والارتباط، والمحدودية عن وجود الله ﴿ ٱلَّذِىٓ أَعۡطَىٰ كُلَّ شَيۡءٍ خَلۡقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ ﴿٥٠﴾ ﴾[1].

ويلي ذلك تسمية هذا العلم بأصول الدين، وإن لم يكن هنالك خلاف يذكر بين المباحث التي تناولت هذا الموضوع، والذي قبله لعلاقة هذه المباحث جميعا بإثبات الخالق، من حيث كونه واجب الوجود قادراً مريداً عالماً، مثبتا لما جاءت به الرسل من كتاب وسنة .

وهكذا يمكن القول بأنَّ هذه المفاهيم متداخلة، وإن بدت عند أول نظرة متباعدة؛ وذلك لعلاقة ما يندرج تحتها من بحوث تتعلق بإقرار مبدأ الألوهية؛ وهو ما دعا علماء الفكر الإسلامي إلى وضع تعريف يجمع بين علم الكلام وعلم التوحيد فقالوا: «إنَّه العلم بالأحكام الشرعية والاعتقادية عن دليل قاطع عقلي أو سمعي أو وجداني ؛ ويعنون بالعقلي الفريق الأول؛ وهم المتكلمون، والسمعي الفريق الثاني وهم المحدثون والفقهاء، وأمَّا الوجداني فيدخل فيه الصوفية»[2].

وأخيراً انتهى فريق من العلماء إلى دراسة هذا العلم تحت مفهوم العقيدة، ولا يبدو أنَّ هنالك ما يميز بين ما يندرج تحت هذا المفهوم من مباحث عما قبلها سوى ما قد يبدو من استفادة بعض مباحث هذا العلم بما جدَّ من دراسات وبحوث علمية قديمة ومعاصرة .

مفهوم العقيدة:

إنَّ من يمعن النظر بحثاً عن مصطلح العقيدة في تاريخ صدر الإسلام قد لا يجده متداولاً قبل القرن الثالث الهجري، وأنَّ كل الذي بين أيدي الباحثين يؤكد بأنَّ بنية الكلمة ذات أصل عريق في اللغة العربية كغيرها من المفردات، وإن تأخر دخول هذه الكلمة عالم المصطلحات، وقد وردت بمعنى تأكيد الشيء وإحكام ربطه في آيات كثيرة منها قوله

(1) طه: 50.

(2) عبد الرحمن الجزيري، **توضيح العقائد في علم التوحيد**، القاهرة: دار المختار (د. ت)، ص 4 و5.

تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ عَقَدَتۡ أَيۡمَٰنُكُمۡ فَـَٔاتُوهُمۡ نَصِيبَهُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ شَهِيدًا ٣٣ ﴾[1]، وقوله : ﴿ وَأَوۡفُواْ بِعَهۡدِ ٱللَّهِ إِذَا عَٰهَدتُّمۡ وَلَا تَنقُضُواْ ٱلۡأَيۡمَٰنَ بَعۡدَ تَوۡكِيدِهَا وَقَدۡ جَعَلۡتُمُ ٱللَّهَ عَلَيۡكُمۡ كَفِيلًاۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَعۡلَمُ مَا تَفۡعَلُونَ ٩١ ﴾[2]، وهي تعني في مجموعها الوفاء باليمين، والعهود والمواثيق . وقد وردت في معاجم اللغة بمعنى عقد الحبل، وعقد البيع، والعهد وما في حكمه، وهي نقيض الحل . والعقد الضامن، وإن لم يرد في القاموس المحيط ما يشير إلى كلمة عقيدة، وهو ما جعل الشارح يعقب بقوله : وكل الذي صرح به أئمة الاشتقاق أنَّ أصل العقد نقيض الحل , ثم استعمل في أنواع العقود من البيوع وغيرها، ثم استعمل في التصميم والاعتقاد الجازم [3]، وقد ورد في القرآن الكريم ﴿ لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغۡوِ فِيٓ أَيۡمَٰنِكُمۡ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلۡأَيۡمَٰنَ ﴾[4].

وأمَّا في الاصطلاح فهي تعني التصديق بالشيء والجزم به دون شك أو ريبة [5]، وهذه المادة تبدو على علاقة بالقلب ومن متعلقاته المركزية، ويؤيد هذه العلاقة ما ورد في هذه الآية الكريمة: ﴿ أَلَمۡ يَأۡنِ لِلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَن تَخۡشَعَ قُلُوبُهُمۡ لِذِكۡرِ ٱللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ ٱلۡحَقِّ وَلَا يَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ مِن قَبۡلُ فَطَالَ عَلَيۡهِمُ ٱلۡأَمَدُ فَقَسَتۡ قُلُوبُهُمۡۖ وَكَثِيرٞ مِّنۡهُمۡ فَٰسِقُونَ ١٦ ﴾[6].

وأمَّا عن سر تأخُّر مصطلح العقيدة على أهميته فإنَّ السبب في ذلك يرجع إلى أنَّ لفظ الإيمان كان إطلاقه هو الغالب على كل ما له علاقة بمجمل الإذعان القلبي. وقد ورد في القرآن الكريم بما يقرب من تسعمائة موضع، ويقترب من هذا العدد ما ورد في الحديث الشريف، فإذا أُضيف إليه لفظ الإسلام الذي تردد هو الآخر في القرآن الكريم فيما يقرب من ثلاثين وخمسمائة مرَّة، إلى جانب ألفاظ أخرى تشترك مع كلمة الإيمان مثل:

(1) النساء: 33.
(2) النحل: 91.
(3) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مادة عقد.
(4) المائدة: 89.
(5) السيِّد سابق، **العقائد الإسلامية**، ص 8 .
(6) الحديد: 16.

البر والتقوى والهدى واليقين تجاوز العدد الآلاف؛ وهذا يدلُّ على أهمية مدلول الكلمة، وما يتصل بها من معانٍ قيِّمة أدناها الأمن والسلام، والاستقرار النفسي، والتحرر من عقدة الخوف، وأعلاها التوجيه الجديد الذي تقرَّر على أساسه بعد القضاء على الوثنية الاعتراف بوحدانية الله، والتصديق بما جاء به النبي صلَّى الله عليه وسلَّم، والعمل بالشريعة التي تُعدَّ أعظم أمانة يتحملها الإنسان عبر تاريخه الطويل.

ثم حلَّت كلمة العقيدة في مرحلة لاحقة محل كلمة الإيمان عند علماء العقائد بالذات، وإن لم تفقد كلمة الإيمان مكانتها، وأصبحت العقيدة منذ القرن الثالث الهجري تمثل الإطار العام الذي يتضمن الآراء الكلامية فيما يجب على المكلف من الإيمان بالله تعالى، والعلم برسله ومعرفة الواجب والممكن والمستحيل، إلى جانب معرفة عشرين صفة من صفات الله منها النفسية: وهي الوجود. ومنها السلبية: وهي القدم، والبقاء، ومخالفته تعالى للحوادث، وقيامه بنفسه، والوحدانية. ومنها أيضاً صفات المعاني؛ وهي القدرة والإرادة، والعلم، والحياة، والسمع، والبصر، والكلام، ومنها الصفات المعنوية؛ وهي ملازمة للسبع الأخيرة[1]. إلى مسائل أخرى تتعلَّق ببقيَّة أصول الإيمان كما سيتضح فيما بعد.

وربما يرجع السبب في هذا التحول إلى الأخذ بمصطلح العقيدة؛ لما تحمله كلمة العقيدة من إيحاء يُعدُّ أكثر عمقاً في التعبير عن مجمل ما يقرُّ به المرء من مسائل وقضايا تدخل في تشكيل وعيه الباطني، وسر نظـرته إلى عالم الغيب (الميتافيزيقي) وعموم واقعه الأيديولوجي بما يتسق مع المعرفة الفطرية[2] التي تقود بدورها عند البحث والاستقصاء في بواطن الأمور إلى الإقرار بما للعقائد من تأثير مباشر في إبراز مشاعر القلب النبيلة، وإيقاظ حواس الخير، وبعث ملكة المراقبة والوعي في الضمير، والبعد بالمرء عن محقرات الأعمال؛ وما يترتب على ذلك من التدرج بالبشرية في سُلَّم كمالها الإنساني، ويبعده عن

(1) جمال الدين بوقلي حسن، **الإمام ابن يوسف وعلم التوحيد**، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1985، ص 162 بتصرف.

(2) الفطرة هي الجبلَّة المتهيئة لقبول الدين.

الانجذاب الكاذب وتفريغ الذات من المشاعر الإنسانية النبيلة؛ وهو تصور يعدُّ بحسب هذه النظرة أكثر عمقاً وتداولاً من لفظ الإيمان الذي انحسر استعماله.

وإذا كانت العقيدة تتعلَّق بالإذعان الباطني، فما حظ الفكر أو العقل بوصفه يمثل الجانب الواعي في الإنسان من جملة تلك الإذعانات التصورية المتعلقة بالقلب والوجدان ؟ .

وقبل الخوض في هذه المسألة، فإنَّ الفكر بوصفه يمثل ظاهرة من ظواهر الحياة العقلية بصرف النظر عن بعده المعرفي [1]، فقد تناوله فلاسفة الإغريق عند محاولتهم تعيين القوة المدركة، وتحديد مدى اختصاصها، فمنهم من نسبها كما هو الحال عند هيروقليطوس إلى الحواس وحدها، وحصرها أرسطو في العقل والحـواس، ونسبها أفلاطون إلى البصيرة، ورآها ديكارت في العقل وحده [2]. وهناك من علماء المسلمين من عمد إلى تقسيم العقل إلى عقل الغريزة، وعقل البيان، وعقل البصيرة ؛ وجعلوا الأول صفة فطرية أساسية، خصَّ الله بها أكثر خلقه، يعقلون بها أمور دنياهم بمعرفة ما ينفعهم، واجتناب ما يضرهم ؛ فهم من هذه الناحية لا يسلكون مع المجانين، وأهل الحيرة والحمقى من ضعاف العقول، ويظلُّ العقل الغريزي حجَّة عليهم، وقاعدة أساسية لوعده سبحانه ووعيده، غير أنَّهم مادامـوا لا يقـرُّون بوحدانية الله فهم غير عقلاء من هذه الناحية، ما دامت لم تظهر عليهم آثـاره في الإيمان به سبحانه، لقوله تعالى: ﴿ وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَٰهُمْ فَٱسْتَحَبُّواْ ٱلْعَمَىٰ عَلَى ٱلْهُدَىٰ ﴾[3]، أي أنَّ الله بيَّن لهم ما يهتدون به إليه سبحانه بعقولهم لمن يتدَّبر منهم ويتأمَّل في ملكوته، ولكنهَّم أبوا، وقدَّموا الهـوى على الحكمة والتفكر، وعطلَّوا عقولهم ومنافذ حواسهم وقابلياتهم الذهنية بإرادتهم ﴿ فَأَخَذَتْهُمْ صَٰعِقَةُ ٱلْعَذَابِ ٱلْهُونِ بِمَا كَانُواْ يَكْسِبُونَ ﴿١٧﴾ ﴾[4].

ويليه عقل البيان المتضمِّن للعقل الغريزي ويزيد عليه معانيَ أكثر شمولاً وعمقاً في

(1) ينظر: جلال الدين سعيد، **معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية**، تونس: دار الجنوب، 1998، ص 329

(2) د. محمد غلاب، **المعرفة عند مفكري المسلمين**، الدار المصرية للتأليف والترجمة (د. ت)، ص 20 بتصرف .

(3) فصلت: 17.

(4) فصلت: 17.

إصابة المعنى بما يتصف به من إدراك وفهم، ونشاط عقلي يفيد معرفة ما يثار من مسائل، ما لم يحل دون ذلك الإعجاب بالرأي، وتقليد الآباء والكبراء؛ «لأنَّ المقلِّد إذا تأمَّل مواد الشرع، يتراءى له أمورا متناقضة .. . ثم قد تجبن نفسه عن التأمل لضعف عقله، وخور طبعه، فيتكلَّف الغفلة عنه خيفة أن ينكسر تقليده»[1]، قال تعالى : في حق أهل الكتاب : ﴿ أَفَتَطْمَعُونَ أَن يُؤْمِنُواْ لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُۥ مِنۢ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿٧٥﴾ ﴾[2]، وقال سبحانه: ﴿ ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ ۖ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ ٱلْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿١٤٦﴾ ﴾[3] .

ولم يعتبر علماء الفكر الإسلامي من بين المستويات العقلية سوى عقل البصيرة لما يتمتَّع به من وعي بالذات، وإدراك للأمور النافعة مما ورد في الشريعة من أسرار إلهية، وآراء فقهية، وقيم أخلاقية رفيعة . ومن ثم فإنَّ كل من ينظر بعين البصيرة يبطل لديه التناقض، ويرى كل شيء في موضعه، وينعم بالفهم عن الله سبحانه، فيخشى ربَّه ويرجو ثوابه ويشتاق إلى لقائه[4] .

وأياً كانت تصوراتهم للبعد المعرفي للعقل بغض النظر عن مستوياته فهو يعد القوة المدركة في الإنسان الذي «يعول عليه في ترتيب أمور معلومة وصولاً إلى المجهول»[5]، لامتلاكه لقابليات ذهنية تتيح له أن يفكر ويرتب الأدلة والمقدمات، ويكتشف الحقائق بحسب ما تتطلَّبه الموضوعات من تفكير استدلالي، أو استنتاجي، أو استنباطي، أو تجريبي.

غير أنَّ تلك الصور من التفكير لا تتأتَّى في جميع الحالات، وبخاصَّةٍ عندما يتعلَّق الأمر بالعقائد والتقاليد والعادات , وبعض المظاهر الشعبية القائمة على العقل الجمعي

(1) أبو حامد الغزالي، **ميزان العمل**، ضبط وتقديم سليمان سليم البواب، ص 107.

(2) البقرة: 75.

(3) البقرة: 146.

(4) لمزيد الاطلاع ينظر ينظر في ذلك: **المصدر السابق** ص 107؛ د محمد عبد الله الشرقاوي، **الصوفية والعقل**، لبنان: دار الجيل، 1995، ص 103 ـ 104؛ وكذلك: الحارث المحاسبي، **مائية العقل ومعناه**، تحقيق د. حسين القوتلي، ط 3 / 1983م، ص 204؛ والمحاسبي، **العقل وفهم القرآن، تحقيق** د. حسين القوتلي، ط 2 القاهرة: دار الفكر، 1982، ص 153 و206 .

(5) الجرجاني، **التعريفات**، تونس: الدار التونسية للنشر، 1971.

في المناسبات والأعياد التي يكثر فيها التدخل من قبل فئات نصَّبت نفسها وصيةً على الجماهير، ثم شرعت بعد أن تبوأت مراكز الصدارة إلى إلغاء فكر الآخر ومصادرته، وتعطيل قابليات العقل، وأحلَّت نفسها بديلاً جديداً يخضع الجميع إلى ما تمليه من فكـر، وتقـوم به من تلقين لا يقبل بحسب مفهومها نقداً أو تغييراً.

وتاريخ البشرية يقف أعظم شاهد على حدوث تلك الملابسات من قبل قيام البعض بتزوير الحقائق، وإملاء أمور تتناقض مع العقل بما زين لهم من سوء أعمالهم، قال تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ زُيِّنَ لِفِرْعَوْنَ سُوٓءُ عَمَلِهِۦ وَصُدَّ عَنِ ٱلسَّبِيلِ ۚ وَمَا كَيْدُ فِرْعَوْنَ إِلَّا فِى تَبَابٍ ﴿٣٧﴾ ﴾[1]، بما بالغ به في ادعائه إدراك الأمور دون غيره وصادر كل فكر مخالف له، وخص نفسه بفهم الأحداث والوقائع، والإحاطة بكل شيء علواً واستكباراً، وقد كشف القرآن الكريم عن نوع الخطاب الاستعلائي الذي كان يخاطب به قومه، والمنهج الذي كان يلزمهم التقيد باتباعه في ضوء: ﴿ مَآ أُرِيكُمْ إِلَّا مَآ أَرَىٰ وَمَآ أَهْدِيكُمْ إِلَّا سَبِيلَ ٱلرَّشَادِ ﴿٢٩﴾ ﴾[2].

وتبدو سيطرة العقيدة ومصادرة العقل بصورة أكثر وضوحاً لدى أتباع أرباب النحل المختلفة، وأهل الكتاب ممن لا يجيزون منح العقل أي مساحة تذكر في استخدام قابلياته الذهنية في الاطلاع على عقائد غيرهم، وإذا ما دعوا إلى الحوار لم يكن لديهم ما يدافعون به عن عقائدهم سوى قمع غيرهم أو اضطهاده، أو إيهام أتباعهم أو غيرهم من أنَّ العقائد خارج دائرة العقل، لا يجوز لهم الدخول في كنهها، أو التفكير فيها، وإذا ما ضويقوا في ذلك لم يكن لديهم ما يردون به سوى السفسطة وتزوير الحقائق، والتشويش، أو اللجوء إلى استخدام القوة لإسكات أصوات خصومهم، أو بكلام لا يحمل معنى من نحو ما كان يحتج به توما الأكويني من أنَّه لا سبيل إلى الجدل ضد المسلمين، وعبدة الأوثان إلا باللجوء إلى العقل الطبيعي[3]، دون أن يحدد معنى لماهية هذا العقل.

(1) غافر: 37.

(2) غافر: 29.

(3) مونتجومري وات، **فضل الإسلام على الحضارة الغربية**، ترجمة حسين أحمد أمين، القاهرة: مكتبة مدبولي، 1983م، ص 106 .

وهذه المزاعم التي سار على دربها ونهج سبيلها أهل الكتاب وغيرهم من معتقدي النحل المختلفة؛ هي التي دفعت إلى إثارة سؤال عن مكمن العقيدة ومركزها، ما داموا لا يرون مكاناً للعقل في فهم العقائد، أو طرحها للنقاش بحجة أنَّ الدين فوق العقل. أومن لأفهم ولا أفهم لأومن، بل هنالك ما يدعو إلى تساؤل أكثر عمقاً، لأنَّ المرء يتعامل مع العقل في كل شيء ويستجيب له في تحديد مسارات حياته، بل قد يسرف في الانصياع لأوامره وتقديراته، ومنها ما لا ينبعث من علم يقيني، ولكنَّه عندما يطلب منه الإيمان بالله يلوذ بالفرار، ويلجأ إلى فرضيات لا أساس لها [1]، وهذا ما سبقت الإشارة إليه من أنَّ العقل قد ينحصر تفكيره في تلك الحدود الضيِّقة، ولا ينطلق بعيداً عنها . وهو ما أشار إليه أيضاً كانط في معرض حديثه عن المشاعر الأخلاقية، أو ما سمَّاه بالضمير فأكَّد أنَّها لم تأت عن طريق العقل النظري ؛ لأنَّ العقل حسب وجهة نظره إنَّما ينحصر عمله في الإدراك الحسيِّ وتحويله إلى إدراك عقلي[2].

ومهما قيل عن العقيدة فلا أحد يمكنه أنَّ ينكر أنَّ لها تأثيراً عميقاً ودوراً بارزاً وتدخلاً سافراً في تشكيل الوعي الباطني، وأنَّ تعلُّق المرء بعقيدةٍ ما تجعله يقيم على ما يبدو حدوداً وحواجز يصعب على العقل اجتيازها، أو قبول الحوار بموضوعية في ضوء ما تطبعه تلك العقائد على القلب من بصمات، وما يبديه صاحب العقيدة من تعلُّق يدفع به في الغالب إلى الجمود عند عقائد يراها جزءاً من كيانه، لا يجيز لنفسه التخلي عن تقديسها، أو نقاشها حتى فيما بينه وبين نفسه، فضلاً عن أن يسمح للآخرين بالانتقاص من عقائده أو الاستهانة بعقله؛ ويبدو ذلك صريحاً لدى ألمع نجوم الاختراع الذين قد ينبهر البعض بقدراتهم الذهنية التي مكَّنتهم من الوصول إلى تلك المكانة العلمية، وهم مع ذلك يقدِّسون أشياء مخلوقة لا تأثير لها في الإيجاد والخلق، بل قد يصل بهم الجمود عند تلك العقائد إلى حد الجمود الذي يرفضون فيه حتى مجرد الدخول في تداول الحوار أو المناظرة مع

(1) ينظر: محمد رشدي عبيد، **الإيمان بالله في ضوء العلم والعقل**، دار القادري، 1412هـ/ 1992م، ص 28.
(2) **المصدر السابق**، ص 72 بتصرف.

غيرهم بخصوص تلك العقائد، على الرغم من تهافتها وافتقارها إلى أي دليل عقلي أو برهان منطقي. بل قد يصل بهم الأمر بسبب سطوة التقاليد والإلف والعادة إلى الحد الذي يجعلهم يلجؤون إلى العناد والمكابرة، وإن استيقنوا ضلالها، وقد صاغ القرآن الكريم ذلك الجمود والتحجر العقائدي بقوله : ﴿ وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّاۚ فَٱنظُرْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُفْسِدِينَ ﴿١٤﴾ ﴾[1].

ويعزز هذا المعنى ما ورد في حق قوم إبراهيم الذين خرجوا في يوم عيدهم، وامتنع إبراهيم عن الخروج معهم متذرعاً بالمرض، وعندما خلت المدينة عمد إلى أوثانهم فحطمها وأبقى على كبيرها، وعلَّق عليه الفأس علَّه يجد من وراء ذلك سبيلاً للدخول في الحوار معهم بقصد تحريرهم من أسر العقيدة التي هم عليها, وعندما عادوا مُّروا بالمعبد لتقديس أوثانهم قبل الذهاب إلى بيوتهم فوجدوا الأوثان محطمة، وكأنَّ معركة نشبت بين الأصنام فأدَّت إلى تلك النتيجة ولم يبق سوى الوثن الكبير .

وقد أدركوا بحكم الفطرة أنَّ الأوثان عاجزة أن تفعل شيئاً من ذلك، ولا بدَّ أن يكون الفعل قد صدر عن كائن مدرك، وهنا تذكروا إبراهيم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ فقال بعضهم لبعض: ﴿ قَالُواْ سَمِعْنَا فَتًى يَذْكُرُهُمْ يُقَالُ لَهُۥٓ إِبْرَٰهِيمُ ﴿٦٠﴾ قَالُواْ فَأْتُواْ بِهِۦ عَلَىٰٓ أَعْيُنِ ٱلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَشْهَدُونَ ﴿٦١﴾ ﴾[2]، وعندما حضر واجهوه بهذا السؤال: ﴿ ءَأَنتَ فَعَلْتَ هَٰذَا بِـَٔالِهَتِنَا يَٰٓإِبْرَٰهِيمُ ﴿٦٢﴾ قَالَ بَلْ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمْ هَٰذَا فَسْـَٔلُوهُمْ إِن كَانُواْ يَنطِقُونَ ﴿٦٣﴾ فَرَجَعُوٓاْ إِلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ فَقَالُوٓاْ إِنَّكُمْ أَنتُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴿٦٤﴾ ثُمَّ نُكِسُواْ عَلَىٰ رُءُوسِهِمْ لَقَدْ عَلِمْتَ مَا هَٰٓؤُلَآءِ يَنطِقُونَ ﴿٦٥﴾ ﴾[3].

أي فأدركوا بشهادة الفطرة أنَّ الأصنام وهي جماد لا روح فيها، لا يمكن لها أن تتنازع فيما بينها حتى يقضى بعضها على البعض الآخر، ﴿ فَقَالُوٓاْ إِنَّكُمْ أَنتُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴿٦٤﴾ ﴾[4]،

(1) النمل: 14.
(2) الأنبياء: 60 - 61.
(3) الأنبياء: 62 - 65.
(4) الأنبياء: 64.

ومع ذلك لم يستطيعوا أن يتحرروا من أسر العقيدة وقيودها؛ لاستحواذها على قلوبهم، وكان يمكن أن يعودوا إلى رشدهم بعد أن أدركوا أنَّ الأصنام عبارة عن جماد تدخلَّت يد الإنسان في صنعها، وهي مسلوبة الإرادة عاجزة عن الدفاع عن نفسها، ولا يمكن لها أن تنصر غيرها، ولكن سطوة التقليد قد أغلقت منافذ مداركهم العقلية، وقد جاء التعبير القرآني صريحاً في وصف حالتهم بقولـه: ﴿ ثُمَّ نُكِسُواْ عَلَىٰ رُءُوسِهِمۡ لَقَدۡ عَلِمۡتَ مَا هَٰٓؤُلَآءِ يَنطِقُونَ ٦٥ ﴾[1]، وازدادوا صلفاً ومكابرة حين ﴿ قَالُواْ حَرِّقُوهُ وَٱنصُرُوٓاْ ءَالِهَتَكُمۡ إِن كُنتُمۡ فَٰعِلِينَ ٦٨ ﴾[2]، وهذا أوضح بيان في ظهور عجزها وعدم قدرتها في الدفاع عن نفسها، وحاجتها إلى غيرها.

وكذلك فعل موسى عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ مع قومه فقام بحرق العجل كي يحرر عقولهم، ويضع عنهم إصرهم، والأغلال التي كانت عليهم، ويريهم أنَّه وثن لا يضر ولا ينفع، ولا يزيد على كونه يشكل قيداً وهمياً لعقولهم، مخاطباً في الأثناء السامري ﴿ وَٱنظُرۡ إِلَىٰٓ إِلَٰهِكَ ٱلَّذِي ظَلۡتَ عَلَيۡهِ عَاكِفٗاۖ لَّنُحَرِّقَنَّهُۥ ثُمَّ لَنَنسِفَنَّهُۥ فِي ٱلۡيَمِّ نَسۡفٗا ٩٧ ﴾[3]. وبتحريقه تمَّ تحرير قلوبهم، وأمكن للعقل أن يتبوَّأ مكانته ويعود إلى رشده من جديد، وهو ما فعله النبي محمد بن عبد الله صلَّى الله عليه وسلم عندما فتح مكة بتحطيمه الأصنام مردداً قوله تعالى: ﴿ وَقُلۡ جَآءَ ٱلۡحَقُّ وَزَهَقَ ٱلۡبَٰطِلُۚ إِنَّ ٱلۡبَٰطِلَ كَانَ زَهُوقٗا ٨١ ﴾[4].

وهذا يرينا أنَّ العقل له مكانته، وإن لم يلجأ البعض إلى استخدامه؛ وفي هذا قال ديكارت: إنّ اختلاف آرائنا لا ينشأ من أنَّ البعض أعقل من البعض الآخر، وإنَّما ينشأ من أننَّا نوجِّه أفكارنا في طرق مختلفة، ولا ينظر كل منا فيما ينظر فيه الآخر؛ لأنَّه لا يكفي أن يكون للمرء عقل بل المهم هو أن يحسن استخدامه[5]. وأنَّ الأنبياء جميعاً قد أحسنوا

(1) الأنبياء: 65.
(2) الأنبياء: 68.
(3) طه: 97.
(4) الإسراء: 81.
(5) رينيه ديكارت، **مقال في المنهج**، ترجمة محمود محمد الخضري، ط 3، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985، ص 62.

مخاطبة العقل، وأرشدوا الناس إلى ما يعرفون به الأقيسة العقلية الصحيحة التي يستدل بها على الأصول الدينية . كما نبَّهوا الفطـرة إلى ما كانت معرضة عنه، حتى عادت إلى الموازين التي أنزلها الله، وأيقظوا القلب من سباته، بل وكيان الإنسان كله، ولم يحولوا دون العقل في نقاش ما يعرضونه من قضايا الدين ومسائله، بل استطاعوا أن يقيموا تفاعلاً بين العقل والفطرة، وكان الوحي عاملا مهمّاً في كل ذلك وإنَّ إبراهيم عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ هو نفسه لجأ إلى استثارة العقل حتى يعي دوره في الفكر العقدي وذلك بحسب ما ورد في الآية الكريمة ﴿ أَلَمۡ تَرَ إِلَى ٱلَّذِي حَآجَّ إِبۡرَٰهِـۧمَ فِي رَبِّهِۦٓ أَنۡ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلۡمُلۡكَ إِذۡ قَالَ إِبۡرَٰهِـۧمُ رَبِّيَ ٱلَّذِي يُحۡيِۦ وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا۠ أُحۡيِۦ وَأُمِيتُۖ قَالَ إِبۡرَٰهِـۧمُ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأۡتِي بِٱلشَّمۡسِ مِنَ ٱلۡمَشۡرِقِ فَأۡتِ بِهَا مِنَ ٱلۡمَغۡرِبِ فَبُهِتَ ٱلَّذِي كَفَرَۗ وَٱللَّهُ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ٢٥٨ ﴾[1]، ومن ينظر في القرآن الكريم يجد العقل يتبوأ مكان الصدارة في حرية البحث ومراجعة النفس، ومناقشة جميع ما أقرته الشريعة، وتحرِّي مقاصدها قبل أن تكون عبارة عن مسلَّمات، ويأتي في مقدمتها أصول العقيدة التي لا يعتدُّ بها في الإسلام ما لم تكن قائمة على التفكير الصحيح والنظر السليم، وتتضح الصورة في دعوة القرآن الكريم الإنسان إلى استخدام قدراته الحسية، والذهنية بهدف الوصول إلى الحقيقة الكبرى في الإيمان بالله وتوحيده وعبادته، دون أن يترك القرآن الكريم موضوع التفكير مبهما، مع أنَّه لو اكتفى بإثارة العقل إلى التفكير وحده لكان ذلك كافياً، وإنَّما تجاوز الأمر في ذلك إلى الكشف عن عمق النفس البشرية وهي تؤمن، وهي تنافق، وهي تكفر، وهي تعاند في كفرها وتجادل، وساق موضوعات التفكير، فلفت النظر إلى الكائنات بصفة عامة، وإلى النباتات والحيوانات وإلى أسرار الخليقة، وإلى القوانين التي وضعها لضبط حركة الكون كله، وإلى مطالعة النفس البشرية[2]، فقال تعالى: ﴿ وَفِي ٱلۡأَرۡضِ ءَايَٰتٞ لِّلۡمُوقِنِينَ ٢٠ وَفِيٓ أَنفُسِكُمۡۚ أَفَلَا تُبۡصِرُونَ ٢١ ﴾[3]، وقال تعالى:

(1) البقرة: 258.

(2) **دراسات في علم الكلام**، للمؤلف.

(3) الذاريات: 20 - 21.

﴿ وَءَايَةٌ لَّهُمُ ٱلۡأَرۡضُ ٱلۡمَيۡتَةُ أَحۡيَيۡنَٰهَا وَأَخۡرَجۡنَا مِنۡهَا حَبّٗا فَمِنۡهُ يَأۡكُلُونَ ٣٣ وَجَعَلۡنَا فِيهَا جَنَّٰتٖ مِّن نَّخِيلٖ وَأَعۡنَٰبٖ وَفَجَّرۡنَا فِيهَا مِنَ ٱلۡعُيُونِ ٣٤ لِيَأۡكُلُواْ مِن ثَمَرِهِۦ وَمَا عَمِلَتۡهُ أَيۡدِيهِمۡۖ أَفَلَا يَشۡكُرُونَ ٣٥ ﴾[1]، وقال تعالى: ﴿ وَفِي ٱلۡأَرۡضِ قِطَعٞ مُّتَجَٰوِرَٰتٞ وَجَنَّٰتٞ مِّنۡ أَعۡنَٰبٖ وَزَرۡعٞ وَنَخِيلٞ صِنۡوَانٞ وَغَيۡرُ صِنۡوَانٖ يُسۡقَىٰ بِمَآءٖ وَٰحِدٖ وَنُفَضِّلُ بَعۡضَهَا عَلَىٰ بَعۡضٖ فِي ٱلۡأُكُلِۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّقَوۡمٖ يَعۡقِلُونَ ٤ ﴾[2].

وتبدو هذه الصورة واضحة أيضاً في حثّ الناس على التفكر ﴿ قُلۡ إِنَّمَآ أَعِظُكُم بِوَٰحِدَةٍۖ أَن تَقُومُواْ لِلَّهِ مَثۡنَىٰ وَفُرَٰدَىٰ ثُمَّ تَتَفَكَّرُواْۚ مَا بِصَاحِبِكُم مِّن جِنَّةٍۚ إِنۡ هُوَ إِلَّا نَذِيرٞ لَّكُم بَيۡنَ يَدَيۡ عَذَابٖ شَدِيدٖ ٤٦ ﴾[3]، وفي تنويه النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيۡهِ وَسَلَّمَ بمكانة العقل ودعوته إلى التفكير والتأمل حتى بلغ به الأمر أن جعل التفكر واجباً من الواجبات, وأدخله باب العبادة ونهى علماء الفكر الإسلامي عن التقليد في الدين، ولم يعتدوا بإيمان المقلد؛ وهذا يدلُّ دون شكٍّ على ما للفكر من تأثيرٍ في رسوخ أصول العقيدة وثباتها، وتوضيح أبعادها في توجيه السلوك، ومنحه إمكانية الدفاع عنها برؤية منهجية مقنعة، وفكر متفتح في قبول الحوار مع الآخر؛ لما تتمتع به العقيدة الإسلامية من وضوح في الأدلة، وصدق في البراهين.

ولعله من المناسب بعد هذه المقدمة المتواضعة أن يتساءل المرء عن أسباب الانحراف عن العقيدة، مع أنَّ دين البشرية الأول كان واحداً في شكله توحيدياً في موضوعه، يقوم أساساً على إسلام الوجه وتطويع القلب لله كما كان عقيدة الأجيال اللاحقة بعد آدم عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ .

إنَّ الإجابة عن مثل هذا التساؤل تستدعي الضرب في أعماق الماضي السحيق، وتتبع البشرية عبر مراحل تاريخها الطويل، حتى يمكن معرفة الفترة الزمنية التي بدأ فيها انحراف الإنسان عن العقيدة الصحيحة، وعن الأسباب التي دفعته إلى ذلك، وهو أمر يصعب تحديد بداياته على وجه الدقة.

(1) يس: 33 - 35.
(2) الرعد: 4.
(3) سبأ: 46.

وكل الذي يمكن التسليم به أنَّ تلك التحوُّلات لم تحدث دفعة واحدة ومن جميع الناس؛ ولا يستبعد أن تكون هنالك أسباب متعددة من بينها الإحيائية، وهي ذات علاقة بمرحلة الطفولة حين كان يخاطب الطفل أشياء مادية مخاطبة الأحياء، ويسقط عليها صوراً من الأفعال، وقد استمرَّت معه فيما بعد بسبب التخلف الثقافي، وظهرت في صور وثنية أسهمت هي الأخرى في صد الكثيرين عن العقيدة الصحيحة. وهنالك صور من هذه الإسقاطات، لا تزال تحيا في العديد من الأوساط الاجتماعية حتى اليوم، وهو ما يحدث عند زيارة مقابر الأولياء والتوسل إليهم ظنّاً منهم بأنَّهم يستمعون إليهم ويستجيبون لطلباتهم. ثم إن الحياة لا تخلو عادة من منافقين وذاهلين لا يهمهم من أمر الدين شيء، وممن تعلقوا بشبه حلت بنفوسهم شيئا فشيئا نتيجة تأويلات غير منطقية، أو نقول محرفة، ومن أعداء الدين الذين يرون فيه قيوداً تحول دون ممارساتهم المتحررة من كل قيدٍ أخلاقي، ونشر أفكارهم الهدَّامة بقصد إفساد الدين من الداخل والتحرر من قيوده وقيمه؛ قال تعالى: ﴿ سَأَصۡرِفُ عَنۡ ءَايَٰتِيَ ٱلَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي ٱلۡأَرۡضِ بِغَيۡرِ ٱلۡحَقِّ وَإِن يَرَوۡاْ كُلَّ ءَايَةٖ لَّا يُؤۡمِنُواْ بِهَا وَإِن يَرَوۡاْ سَبِيلَ ٱلرُّشۡدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلٗا وَإِن يَرَوۡاْ سَبِيلَ ٱلۡغَيِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلٗاۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمۡ كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَا وَكَانُواْ عَنۡهَا غَٰفِلِينَ ١٤٦ ﴾[1].

وقد حدث كل ذلك عبر الأجيال، إذ ما كانت لتحدث تلك التحولات في جيل واحد، ومن جميع الناس؛ ولكنَّهم مع مرور الزمن استطاعوا أن يموِّهوا على الأطفال والبسطاء حتى تمكَّنوا من تحييد عقولهم، ومصادرة أفكارهم، ثم بدؤوا في تلقين بعض تلك الفئات التي وقع عليها اختيارهم عقائد بديلة ترسَّخت عبر الأجيال، وصارت بمرور الزمن تمثل جوانب مهمَّة من حياتهم الدينية، وتقاليد راسخة من ميراث الآباء يصعب عليهم التخلي عنها لما في تقاليد الآباء والتمسك بالموروث من الدعة وقلة العناء، وما في حياة النظر والتأمل والاستقصاء من جهد ومشقة لا يقوى عليهما كثير من الناس بل أصبحوا (إذا ما عرض عليهم شيء من الكلام في النبوات والأديان، وهم من أنفسهم هام بالإصغاء دافعوه

(1) الأعراف: 146.

بما أوتوا من الاختيار في النظر، وانصرفوا عنه، وجعلوا أصابعهم في آذانهم حذر أن يخالط الدليل آذانهم فيلزمهم العقيدة وتتبعها الشريعة)[1]، التي تُعَدُّ بالنسبة لهم قيوداً تحول دون ممارساتهم الإباحية التي تنبو عنها حتى طباع العجماوات.

ولو لم تكن العقائد تملك أسر القلب، وتحظى بتعلقه الشديد، لأدرك الإنسان بصرف النظر عن بعده المعرفي ــ ولو كان في أدنى حدود إدراكه ـ فساد تلك العقائد، ولشعر بالخجل بل بالذلة والانكسار، وهو المنوّه بمكانته، وعلوِّ منزلته يقدس أشياء لا يجوز له تقديسها حتى لو تساوى معها في درجة الخلق أو التفضيل، فما بالك إذا كانت تلك المقدسات أدنى منه منزلة أصناماً من حجارة، أو صليباً من خشب أو حديداً من إعداده وصنعه، أو صوراً من رسمه كما يفعل المسيحيون في تقديس صورة مريم العذراء، أو نباتاً أو حيواناً هما في حاجة إلى اهتمامه ورعايته، أو أمواتاً هم في حاجة لمن يترحم عليهم. والقرآن الكريم صريح في الرفع من شأن الإنسان وتكريمه قال تعالى: ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴿٧٠﴾ ﴾[2].

حرّية العقيدة:

حقّاً إنَّ العقيدة لها فعل السحر على النفس فهي لا تأسر القلب فحسب، وإنَّما قد تأسر العقل والوجدان أيضاً، بل وكيان الإنسان كله بحكم التلقين والإلف والعادة، فتجعل الجانب الواعي كلَّه مكبَّلاً بقيود صارمة تحول دون إدراكه للحقائق، والسؤال هل يجلب له هذا التعلق احترامه وعدم الدخول معه في أيِّ حوار أو جدل تقديراً لمكانة العقيدة من نفسه، وأن ينظر كذلك إلى مقدساته بعين الرضا، وعدم التعرض لها بالنقد، كما فعل كورش ملك الفرس قديماً عندما دخل بابل فأمر باحترام جميع الأوثان على الرغم من عقيدته المجوسية ؟!.

(1) محمد عبده، **رسالة التوحيد**، تقديم حسين يوسف الغزالي، ط 4، بيروت: دار إحياء العلوم، 1402هـ. بيروت.
(2) الإسراء: 70.

أو كما فعلت حديثاً ملكة بريطانيا عندما ذهبت إلى الهند، وآثرت أن تزور معظم المعابد، وفي الأثناء خلعت حذاءها عندما دخلت معبداً وثنياً، بحجة أنَّه معبد، وهو مكان محترم في نظرها، وقالت عن نفسها إنَّها مسيحية، وليست وثنية، ومع ذلك أكَّدت على وجوب احترام تلك الأوثان من باب أنَّ لها أتباعاً ومريدين يقدِّسونها، والعقيدة بحسب مفهومها ينبغي أن تكون حرَّة [1]، كما يجب أن يكون صاحب العقيدة حرّاً في تقديس أيِّ شيءٍ، مادام يراه يلبِّي دافع التديُّن والوجدان، كما يلبِّي الطعام والشراب دافع الجوع والعطش، أياً كان نوع ذلك الطعام أو الشراب، أو حاجة البدن إلى الستر مهما كان نوع اللباس الذي يرتديه .

وإذا كان الأمر ما يراه هؤلاء فهل من مستلزمات الحرية أن يترك الإنسان لحريته في اختيار قيد لنفسه ؟ دون أن يسمح لأحد بالتدخل في رفع ما يرسف فيه من أغلال ؟.

وإذا أقدم أحد على تحرير أخيه الإنسان من تلك القيود ليعيده إلى المكانة التي تقتضيها طبيعة وجوده في هذا الكون يفكر بعقل دون قيود أو شروط، ويختار بوعي ما يراه يتفق مع الفطرة السوية. فهل يدان لأنَّه تجاوز حدوده واعتدى على الحرية التي تجيز للإنسان أن يقدِّس ما يشاء من المعتقدات ؟ ولم يحترم هو الآخر تلك المقدسات نفسها التي تستوجب أن يبدي احترامها وإن لم تكن مقدَّسة لديه ؟ .

وقبل التعقيب عن هذه التساؤلات هنالك آيات كثيرة يشعر ظاهرها الأخذ بمبدأ التسامح مع أصحاب المعتقدات في اتخاذ ما يروق لهم من معبودات وعقائد منها قوله تعالى: ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّ ﴾[2]، وقوله: ﴿ وَلَا تَسُبُّواْ ٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّواْ ٱللَّهَ عَدۡوَۢا بِغَيۡرِ عِلۡمٖۗ كَذَٰلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمۡ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِم مَّرۡجِعُهُمۡ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ ١٠٨ ﴾[3].

(1) ينظر في ذلك: **حرية الفكر والعقيدة**، من البحوث المنشورة على الإنترنت FAKHRAWI.COM

(2) البقرة: 256.

(3) الأنعام: 108.

حقّاً إنَّ ظاهر الآيات يشعر بذلك لكن الحقيقة التي لا مراء فيها لا تعني ترك الناس أحراراً في اختيار ما يروق لهم من عقائد، وإنَّما تعني قبل كل شيء ألا يُحملوا عليها قسراً، أو يُكرهوا مادِّياً أو معنوياً على اعتناقها، ولو كانت صحيحة ما لم يكن ذلك عن طريق الدعوة الهادئة، والحوار المنصف البناء، عملا بقوله تعالى: ﴿ وَإِذَا رَأَيْتَ ٱلَّذِينَ يَخُوضُونَ فِىٓ ءَايَٰتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُوا۟ فِى حَدِيثٍ غَيْرِهِۦ ۚ وَإِمَّا يُنسِيَنَّكَ ٱلشَّيْطَٰنُ فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ ٱلذِّكْرَىٰ مَعَ ٱلْقَوْمِ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٦٨﴾ ﴾[1].

وقد تعامل المسلمون مع اليهود والنصارى والمجوس والصابئة وأدخلوهم فيما بينهم ولم يميِّزوهم عنهم، وهو ما أدىَّ إلى ذوبانهم في الإسلام تدريجياً بعد أن آمنوا بالعقيدة الإسلامية عن اقتناعٍ كامل [2]، ويرجع ذلك إلى أنَّهم قد تركت لهم الحرية البحث فأدركوا الحقيقة في ظل حياة مستقرَّة آمنة، وفي هذا قال ديكارت: «لا أرى كل شيء حقيقته حتى يكون لي بديهياً وأحذر من العجلة وسبق الذهن والميول، ولا أقبل إلاَّ المتميز الواضح إلى حد بحيث لا يبقى معه شك»[3].

وإذا كانت هنالك عوامل مهَّدت لهؤلاء أن يتعايشوا مع المسلمين بعد خضوع بلدانهم للمسلمين زمن تلك الفتوحات الإسلامية؛ فإنَّه لا يعني هذا باسم الحرية ترك المشركين أحراراً فيما يعتقدون دون اللجوء إلى كافة الوسائل لإقناعهم، أو قدح زناد الفكر لتخليصهم مما هم عليه من انجذابٍ كاذب نحو عبادة الأوثان والطاغوت، ولكن دون أن يُجبروا على الإيمان قسراً، وكما أنَّه لا يمكن أن يُجبر طفُل على حل مسألة رياضية معيِّنة عن طريق تقييده وتعريضه لشتَّى أنواع العذاب، قبل أن يُترك حرّاً في حلِّها، مع ما يسبق ذلك من تمهيدٍ لما ينبغي عليه اتباعه والاسترشاد به في حل مسائل من هذا النوع، فكذلك صاحب العقيدة؛ لأنَّ الجبر لن يكون له أثر في مثل هذه الحالات. ويلتقي مع هذا التصور

(1) الأنعام: 68.

(2) ينظر في ذلك: **حرية الفكر والعقيدة**، FAKHRAWI.COM

(3) مرتضى المطهري، **الإنسان والإيمان**، بيروت: دار التيار الجديد (د. ت)، ص 69 .

أمور كثيرة لا تتحقق بالجبر والإكراه، ولو تضافرت جميع الجهود في ذلك. وعلى سبيل المثال فلو كان هنالك شخص ما يكره الآخر فإنَّه من المحال حمله على حبِّه أو سلب المحبَّة منه، وحتى إذا استجاب تحت سلطان الجبر والإكراه وخضع لما أُملي عليه؛ فإنَّ بقاءه سيظل مرهوناً بتلك الضغوط، وإذا زالت انتفى كل ذلك بانتفاء العلة.

ومع كل ما قد يساق من أمثلة لا ينبغي أن يفهم منها ترك الوثني على عقيدته؛ وإنَّما يجب اللجوء إلى كل الوسائل المقنعة، والاستمرار في الدعوة بصبر وثبات. ولن تكون هنالك هدنة إلى أن يتمَّ القضاء على الوثنية، ويتحرَّر العقل من تلك العقائد القائمة على خداع العقل، وانجذاب القلب بعيداً عن الحقائق. وأن يصبح الإنسان الذي نحرص عليه في المفهوم المعاصر أن يكون إنسان العقيدة والإيمان والفكرة، وبعبارةٍ أخرى أن يكون الإنسان في تناسق تام مع أهداف العالم الكلية. وفي هذا قال وليم جيمس الفيلسوف الأمريكي: «إنَّ العالم الذي يعرض علينا فكرة دينية لم يكن ذلك العالم المادي الذي تغيرت صورته فحسب، بل توجد أشياء في هيكل ذلك العالم أكثر مما يمكن أن تكون لشخص مادي». ويقول وليم جيمس: «مهما كانت دوافع رغباتنا ومحركها قد نبعت من هذا العالم، فإنَّ أغلب رغباتنا وأمنياتنا نبعت من عالم ما وراء الطبيعة؛ لأنَّ أغلبها لا يتفق والمقاييس المادية»[1].

وقد ضرب الأنبياء عَلَيْهِمُ ٱلسَّلَامُ في ذلك أروع الأمثلة: ومن هؤلاء سيدنا إبراهيم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ الذي أقدم على تحطيم الأصنام؛ وهو عمل يوحي بمحاربته الوثنية ورفضها وتنبيه الناس لخطورتها، وتحرير عقولهم من عبادتها، دون أن يقيم وزناً لما سيترتب على إزالتها من تبعات قد تذهب بحياته؛ وهو ما أقدموا على فعله لولا أن نجَّاه الله ﴿ قَالُواْ حَرِّقُوهُ وَٱنصُرُوٓاْ ءَالِهَتَكُمۡ إِن كُنتُمۡ فَٰعِلِينَ ٦٨ ﴾[2].

وكذلك فعل سيدنا موسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ عندما عاد من ميقات ربه، ورأى قومه عاكفين على عبادة العجل الذي صنعه لهم السامري، فأقدم على حرقه، ونسفه في اليم متحدياً بذلك قومه.

(1) ينظر: **الإنسان والإيمان**، مصدر سابق، ص 34 ــ 35.
(2) الأنبياء: 68.

وحارب خاتم الأنبياء والمرسلين سيدنا محمد بن عبد الله - عليه أفضل الصلاة وأزكى التسليم - الوثنية بدون هوادة منذ نزول أول سورة من القرآن الكريم، واستمرَّ على ذلك بعزيمةٍ لا تعرف الكلل أو الملل، إلى أن انتهى به المطاف أخيراً إلى اقتلاع الوثنية من جذورها على الرغم من رسوخها في الجزيرة العربية، ثم واصل الصحابة - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ - الطريق نفسه في تحرير الإنسان.

وهو أمر طبيعي أن تتضافر جهود الأنبياء والمصلحين في العمل على تحرير الإنسان من قيود الوثنية لعلمهم بما تمثله مثل هذه العقائد من خطورة على السلوك بوجه عام، إذ لا يقتصر تأثيرها على القلب فحسب، وإنما يتجاوز ذلك التأثير بشكل أكثر عمقاً إلى السلوك، وذلك لما بين العقيدة والسلوك من صلةٍ قوية وارتباطٍ وثيق تصل فيه درجة التفاعل فيما بينهما إلى حد تأثير المؤثر في أثره أو العلة في المعلول، إذ كلاهما يستمدُّ قيمته من وجود الآخر ويفقدها بانعدامه، والمجتمع الكامل يرفض أن يكون الوثنيون من بين أعضائه، أو أن يركن إليهم في معاملاته ويتخذ منهم أولياء من دون الله لقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَرْكَنُوٓاْ إِلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ فَتَمَسَّكُمُ ٱلنَّارُ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ مِنْ أَوْلِيَآءَ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ ﴿١١٣﴾ ﴾[1]، وذلك حتى لا يتأثر البعض بسلوكهم وتخديلهم، أو على الأقل حتى لا يجد بعض المقصرين في كنفهم ما يغطي على سلوكهم السلبي، ويفوت فرصة محاسبتهم .

وقد جاء التحذير صريحاً في قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُوٓاْ ءَابَآءَكُمْ وَإِخْوَٰنَكُمْ أَوْلِيَآءَ إِنِ ٱسْتَحَبُّواْ ٱلْكُفْرَ عَلَى ٱلْإِيمَٰنِ ۚ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴿٢٣﴾ ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿ لَّا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ يُوَآدُّونَ مَنْ حَآدَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَلَوْ كَانُوٓاْ ءَابَآءَهُمْ أَوْ أَبْنَآءَهُمْ أَوْ إِخْوَٰنَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ ﴾[3]، لما في ذلك من ضررٍ كبير على المجتمع المؤمن الذي ينبغي أن يتميّز بنظافة العقيدة والسلوك، وبناء قلاع

(1) هود: 113.
(2) التوبة: 23.
(3) المجادلة: 22.

حصينة والسهر على ترميمها حتى لا يتطرَّق إليها الوهن . ثم إنَّ شعور الإنسان نحو أخيه لا ينبغي أن يكون كشعور الحيوان إذا شبع لا يشعر بجوع الآخرين، وإذا حمل ثقلاً لا يشعر به الآخرون .

وأمَّا آية ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّ ﴾[1]، فهي تعني أولًا أنَّ الدين والإيمان الذي يريده الإسلام لا يمكن أن يحدث بالإكراه.

وثانياً أنَّ للآية سبب نزول؛ وهو أنَّ عدداً من أهل المدينة كانوا يرسلون أبناءهم إلى اليهود قبل الإسلام ليتعلَّموا بعض الأمور منهم فكان من بينهم من اعتنق اليهودية.

ولما جاء الإسلام اعتنق الوثنيون الإسلام وبقى بعض الأبناء على دين اليهود. وعندما حدثت قضية إجلاء بني النضير بسبب ما ارتكبوه من خيانة ونقض للعهود، اختار الأبناء أن يذهبوا معهم، فأراد الآباء منعهم، وقالوا لهم لا يحق لكم الذهاب مع اليهود، وعليكم أن تعتنقوا الإسلام، وعندما رفضوا ذلك اضطر الآباء أن يرفعوا الأمر إلى رسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ، فكان جوابه صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ أن يعرضوا عليهم الإسلام فإن آمنوا فقد اهتدوا، وإن رفضوا ذلك فلا خير في إيمانهم بالإكراه[2].

وتبعاً لذلك فلا أساس للحرية المدعاة في اختيار أيِّ عقيدة، وإذا جاز لهم ذلك فقد يقال إنَّ الأمر يستوجب أن يُترك الناس أحراراً في أن تكون لهم وجهات نظر في مسائل كثيرة، ومنها على سبيل المثال: الصحة والتعليم، وهذا يقود إلى القول: لو اختار سكان قرية معينة المرض، وتصدُّوا لكل من يحاول إنقاذهم بالرفض، فإنَّ الجهات المسؤولة سوف تجبرهم على قبول العلاج، ولن تتركهم أحراراً في اختيارهم.

ويزداد الأمر وضوحاً عند الحديث عن التعليم الذي نصَّت عليه المادة (26) من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان أن يكون إلزامياً بالنسبة للمرحلة الابتدائية

(1) البقرة: 256.

(2) ينظر في ذلك: القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ط/ دار الكتاب العربي (د.ت)، تفسير قوله تعالى: لا إكراه في الدين، ج 3 / 280.

بـالذات، وأن يفـرض عليهم تعلـم الكتابة والقـراءة بالقوة، وأن تقدَّم لهـم الخدمة في هذا المجال بالقـوة أيضاً.

وهذا يعنى بمقياس أوربا سلب حق الحرية في قضية كهذه، وتدخُّلاً سافراً في اختيارهم الأمية أسلوباً في حياتهم.

وأمَّا بالنسبة للإيمان بدين قويم، فهو أمر لا يأبهون له، ولا يحثون على اعتقاده في هذا الباب، مع ما له من دور حيوي على حياة الناس؛ وإنما يذهبون في طريق الضلال والغواية إلى أبعد حدود الضلال، حتى أنَّهم لا يفرقون بين من له عقيدة، وبين الملحد بحجَّة الحرية، دون أن يدركوا أن في انقطاع الإنسان عن عقيدته، وتنكُّره لها، يعني قطعه عن ذاته وهويته كإنسان. وأنَّ كل الحروب المدمرة والجرائم التي ارتكبت في حق الإنسانية عبر العصور المختلفة تعود إلى تفريغ الذات من العقيدة الصحيحة.

ثم إنَّ العقيدة الصحيحة عند مراجعة النفس، والتأمُّل في نوع التوجُّه، يجدها لا تستثني أحداً كما يدَّعى البعض؛ لأنَّها خطاب للفطرة التي يلتقي في رحابها جميع الناس قبل أن تتدخل التقاليد والأعراف والتلقين في إغفاءتها، وصرفها كما سبقت الإشارة إلى تقييد العقل وصرفه هو الآخر عن المراجعة عند وجود تلك المؤثرات. قال تعالى في معرض تأكيده على أنّ الإيمان بوحدانية الله متأصل في طبائع النفوس: ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ شَهِدْنَآ ۛ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَـٰذَا غَـٰفِلِينَ ﴿١٧٢﴾ أَوْ تَقُولُوٓا۟ إِنَّمَآ أَشْرَكَ ءَابَآؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّنۢ بَعْدِهِمْ ۖ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ ٱلْمُبْطِلُونَ ﴿١٧٣﴾ وَكَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْـَٔايَـٰتِ وَلَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴿١٧٤﴾ ﴾[1]. وهذا يدلُّ على أنَّ الإنسان في مجرى الخلقة قد زُوِّد بقابليات راقية تميِّزه عن الحيوان وتهب له الهوية التي تكشف له عن انسانيته، وجاء الدين ليؤكد على هذه الحقيقة، ومن يرجع إلى الإسلام يجده قد انتزع بنصاعة بيانه وقوة حجَّته من الطبقات الاجتماعية التي تصدَّى لحربها

(1) الأعراف: 172 - 174.

أنصاراً ومؤيدين بل ثار من آمن بعقيدة الإسلام على نفسه، ولم تعد نفسه مجهولة لديه بعد أن كشف حقيقتها وأعادها إلى فطرتها.

وهذا ما يعرف عن العقيدة الصحيحة التي أنزل الله بها كتبه، وأرسل بها رسله، وجعلها وصيته في الأولين والآخرين، لا تتبدل بتبدل الزمان والمكان [1]، وليست خطاباً لطبقة معينة، أو أفراد معينين، أو شعب، أو قبيلة، فهي تتجه إلى جميع الطبقات، من غير أن تستثني في ذلك حتى أولئك الذين اختاروا في بداية الأمر طريق المواجهة والحرب من الكهنة والمترفين، وقد أثبتت الوقائع والأحداث أيضاً أنَّ هذا الصنف من الناس عندما رجعوا إلى أنفسهم واستمعوا إلى نداء الفطرة، أصبحوا في مقدمة من انتصر للعقيدة؛ لأنَّهم أدركوا أنَّ في انتصارها انتصاراً للتوحيد على الشرك، وللعلم على الجهل، وللإنسانية على الحيوانية، وللعدالة على الظلم، وللمساواة على التمييز، وللفضيلة على الرذيلة، وللتقوى على الضلال والغواية، وللحضارة على الجمود والتخلف.

وأنَّ بيئة تتميز بهذا الطهر في عقيدتها وسلوكها جديرة أن تتبوأ المكانة التي نصَّت عليها هذه الآية الكريمة: ﴿ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمۡ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسۡتَخۡلِفَنَّهُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ كَمَا ٱسۡتَخۡلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمۡ دِينَهُمُ ٱلَّذِي ٱرۡتَضَىٰ لَهُمۡ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعۡدِ خَوۡفِهِمۡ أَمۡنٗاۚ يَعۡبُدُونَنِي لَا يُشۡرِكُونَ بِي شَيۡـٔٗاۚ وَمَن كَفَرَ بَعۡدَ ذَٰلِكَ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ ٥٥ ﴾[2].

وحتى يكون الموضوع أكثر وضوحاً فلا غنى من تناول خصائص الواجب والممكن والممتنع أو المستحيل في رحاب العقيدة تمهيدا للبحث في الأصول التي قامت عليها العقيدة الإسلامية في ضوء الكتاب الكريم والسُّنَّة النبوية الشريفة .

(1) **العقائد الإسلامية**، ص 8.

(2) النور: 55.

خصائص الواجب:

لم تكن كلمة الواجب أو الوجوب تشغل مساحة واسعة في ميدان اللغة قبل ظهور الإسلام، ثم سرعان ما أخذت في النمو والتطور، فدخلت أولاً ميدان الفقه فيما يتعلَّق بعمل المكلَّف من وجوب وحرمة وندب وكراهة وإباحة، ثم ازدادت ثراء بعد دخولها علم العقائد وأصبحت تعني واجب الوجود، وهو الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، وما يتطلبه ذلك من الإيمان به وبوحدانيته وتنزيهه عما لا يليق به، ثم تطورت مرة أخرى بعد أن أصبحت تعبِّر عن الأصول الذاتية للمعلوم؛ وهو الواجب في مقابلة الممكن والمستحيل، وقد حاول علماء العقائد أن يوجزوا تعريفا للمعلوم، فعرفوا الواجب: بما كان وجوده من مقتضى ذاته، والممكن بما لا تقتضي ذاته وجوداً ولا عدماً، والمستحيل ما اقتضت ذاته العدم، وهذه التعريفات لا تزيد على كونها قسمة عقلية للمعلوم في الذهن كانت موضع نقد عند فريق من العلماء: إمَّا بحجة توقف تعريف كل واحد منها على الآخر، وهذا دور محض، وإمَّا باعتبارها نابعة من خواص المعلوم ذاته، وكان ردهم على المعترضين: أنَّ تلك التعريفات لم تكن سوى تعريفات لفظية الغرض منها ضبط المعلوم، لا بيان الحقيقة والماهية.

ثم تطرَّقوا إلى معنى الواجب بصورةٍ أكثر وضوحاً فجعلوا للواجب خواص ميَّزوه بها عن غيره بأمور ثلاثة: أحدها أنَّ ذاته تقتضي الوجود، وما كان من مقتضى الذات لا يتخلَّف عنها البتة. ثانيها: استغناء ذاته سبحانه عن الغير، ويعبر عن الاستغناء بعدم الاحتياج، وثالثها: وجوده الخاص وهو عين ذاته، وتميزه عما عداه، ويرجع السبب في ذلك إلى أنَّ الوجود هو الأصل، ومن ثم فلا يصح أن يكون لوجوده بداية، أو يطرأ عليه أي لون من ألوان الاحتياج، أو النقص، أو المماثلة، أو التغير، أو العدم[1].

وقد يُطلق الوجوب على الواجب إذا كان المراد به دلالة الصفة على الموصوف، أو قصد بهذا الإطلاق المجاز من باب إطلاق اللازم على الملزوم بمعنى امتياز الذات بنفسها عما

(1) ينظر في ذلك: **توضيح العقائد**، مصدر سابق، موضوع خواص الواجب، ص18، وما بعدها. وكذلك: عبد الرحمن حبنكة الميداني، **العقيدة الإسلامية وأسسها**، ط 6، دمشق ـ بيروت: دار القلم، 1412هـ/ 1992م، ص 113.

عداها.

وقد أقرَّ الفلاسفة بأنَّ الله واجب الوجود، وأجمعوا على أنَّه مصدر وجود العالم، ولكنَّهم عند التحقيق جعل بعضهم العالم معلولاً له مباشرة، واعتقدوا أنَّه لا ينفكُّ عنه أصلاً، وعلَّلوا لذلك بأنَّ الله واحد لا يصدر عنه إلا واحد، وحصروا ذلك في العقل الفعال، واعتبروه ممكناً في ذاته قديماً لغيره يستمد وجوده من وجود علته، ولا يفصل بينهما زمان في الوجود، وجعلوا له جهتين: إحداهما جهة القدم؛ لأنَّ القديم علة في وجوده؛ لاقتران العلة بالمعلول من ناحية، ومحتاج إليه لأنَّ وجود المعلول ممتد من وجود علته؛ وحجَّتهم في ذلك نفي تعطيل الصفات، ولكنَّهم وقعوا فيما أرادوا الفرار منه بجعله سبحانه مسلوب الإرادة مجبراً على الفعل؛ وهذا خلط صريح لا يقرُّه منطق سليم، ولا يعترف به دين قويم[1]، وصدق الله إذ يقول: ﴿ مَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ إِنَّ ٱللَّهَ لَقَوِىٌّ عَزِيزٌ ﴿٧٤﴾ ﴾[2].

خواص الممكن والمستحيل:

لقد حصر علماء العقائد الممكن في خواص تتعلَّق بعدم اقتضاء ذاته وجوداً أو عدماً، وبالحاجة في وجوده إلى غيره، ولم يفرِّقوا بين الممكن والإمكان بحجَّة أنَّ الإمكان أمر اعتباري، بل يرونه متقدِّماً على وجود الممكن بالضرورة لما يفيده من ترجيح إمكانية وجوده على هذا الوجه، وإن كان وجوده لا يترجَّح إلا بمرجِّح. ونصُّوا على أن يكون المرجح مبدعاً مختاراً خارجاً عنه، وإلا لبقي العالم أي ما سوى الله على ما كان عليه من العدم إلى الأبد، ومن هنا فهو محتاج إلى مرجح خارجي عنه حال الحاجة إلى حدوثه، وحال بقائه في الأزمنة المتجددة.

وقد فرَّق علماء الكلام بين الإمكان والحدوث، فقالوا إنَّ علة احتياج الممكن إلى المؤثر هي الحدوث لا الإمكان؛ لأنَّ الممكن إنَّما يحتاج إلى المؤثر حال حدوثه؛ أي

(1) لمزيد الاطلاع ينظر في ذلك: **توضيح العقائد**، موضوع أحكام الواجب، ص 20 ـ 21.
(2) الحج: 74.

عند خروجه من العدم إلى الوجود؛ لأنَّ ماهية الممكن لا تقتضي الخروج من العدم إلى الوجود؛ فإذا خرج من العدم إلى الجود زالت الحاجة؛ وعلى هذا يكون الممكن محتاجاً للواجب حال وجوده، لا حال بقائه، وهذا في الحقيقة نوع من التحكُّم، لا يفيد علماً سواء قيل إنَّ علة الاحتياج الإمكان أو الحدوث، مادامت علة الاحتياج قائمة.

أمَّا الممتنع فمن خواصه اقتضاء ذاته العدم كشريك الباري، واجتماع النقيضين، واستحالة أن يكون الإنسان حجراً، وهنالك من اعترض على هذا التصور بحجة إثبات صفة موجودة لشيء معدوم، ورد الآخرون على هذا الاعتراض بحجة أنَّ الحكم على الممتنع باعتبار وجوده في الذهن، لا باعتبار ذاته، لأنَّه في ذاته عدم مطلق لا يمكن الحكم له أو عليه، وهذه الصورة منتزعة من الذهن يتصورها العقل عند الحكم، وبهذا التصور أخذ الفلاسفة وبعض المتكلمين، واعترض عليهم جمهور المتكلمين، فأنكروا الوجود الذهني بحجة أنَّ الحكم على المستحيل إنَّما هو منتزعٌ من ضد الواجب وهذا التصور هو الذي ساعد على صدور الحكم بأن يكون نقيض الواجب ممتنعاً عقلاً ونقلاً[1].

وقطعاً لأيِّ مزيدٍ من الاسترسال في استعراض أقوال الفلاسفة، وعلماء الكلام فأحرى بهذا البحث أن تتجه موضوعاته إلى تناول أصول العقيدة التي أولى الإسلام كل أصل منها عناية فائقة، وبيَّن تبعاً لقدرات الإنسان الحدود التي ينبغي أن يقف عندها كل مؤمن، وحذره من أن يتخطاها إلى معان من عنده، أو استنتاجات من خياله، وإنما عليه أن يتقيد بحسب ما ورد في هذه الآية الكريمة: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ ءَامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَٱلۡكِتَٰبِ ٱلَّذِي نَزَّلَ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ وَٱلۡكِتَٰبِ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ مِن قَبۡلُۚ وَمَن يَكۡفُرۡ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ فَقَدۡ ضَلَّ ضَلَٰلَۢا بَعِيدًا ١٣٦ ﴾[2].

(1) ينظر: **المصدر السابق**، ص 22 وما بعدها.

(2) النساء: 136.

ويأتي في مقدمة هذه الأصول:

أولاً _ الإيمان بالله :

إنَّ الإيمان بالله دافع فطري متأصِّل في طبائع النفوس، وإنَّ إدراك صفاته سبحانه في حدود الوعي الباطني فطرية كذلك، غير قابلة للشكِّ أو الجحود، وإنَّ شعور المرء بأنَّه مؤمن بالله شعور متجدر في أعماق وجوده، ولا يمكن لإنسانٍ عاقل أن يتصوَّر كوناً بهذا النظام دون أن يعترف بأنَّ خالقه ومدبِّر أمره يتصف بصفات الكمال، ومنزَّهٌ عن صفات النقص، وقد جاء الوحي منوِّهاً بوحدانية الله وصفاته. وقد ثبت أنَّ من قطعوا صلتهم بالله، قد قطعوا صلتهم بالفطرة، وعاشوا غرباء عن أنفسهم يتملَّكهم شعور بالخوف، ويعانون من تمزُّق داخليٍّ وقلقٍ نفسي، وأنَّ من التجأ منهم إلى عبادة الطبيعة كان وراءه دافع قوي يحثُّه على إرواء تعطُّشه إلى عقيدةٍ تمنحه أماناً واستقراراً، ولو كانت تلك العقيدة تمثل نوعاً من أنواع الانجذاب الكاذب.

وقد سلك القرآن الكريم منهجاً فريداً من نوعه في الخطاب الذي توجَّه به إلى الناس كافة، اعتمد فيه على الموازنة بين أسلوب النفي والإثبات حيناً، وتوجيه الأسئلة بصيغٍ وأدواتٍ متعددة أحياناً، وضرب الأمثلة أحياناً أخرى. قال تعالى: ﴿ وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ مِن كُلِّ مَثَلٍ فَأَبَىٰٓ أَكْثَرُ ٱلنَّاسِ إِلَّا كُفُورًا ﴿٨٩﴾ ﴾[1]، لما في ذلك من استثارة العقل وإرشاده، وإيقاظ الفطرة من ذهولها، وتطهير القلب مما ران عليه في فترات انحسار الوحي من موبقات، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ أَمْ خَلَقُوا۟ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ ۚ بَل لَّا يُوقِنُونَ ﴿٣٦﴾ ﴾[2]، وقوله: ﴿ قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِنْ أَخَذَ ٱللَّهُ سَمْعَكُمْ وَأَبْصَٰرَكُمْ وَخَتَمَ عَلَىٰ قُلُوبِكُم مَّنْ إِلَٰهٌ غَيْرُ ٱللَّهِ يَأْتِيكُم بِهِۦ ۗ ٱنظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ ٱلْءَايَٰتِ ثُمَّ هُمْ يَصْدِفُونَ ﴿٤٦﴾ ﴾[3]، وقوله: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّنَ ٱلْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِن مُّضْغَةٍ

(1) الإسراء: 89.
(2) الطور: 36.
(3) الأنعام: 46.

مُّخَلَّقَةٍ وَغَيۡرِ مُخَلَّقَةٖ لِّنُبَيِّنَ لَكُمۡۚ وَنُقِرُّ فِي ٱلۡأَرۡحَامِ مَا نَشَآءُ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمّٗى ثُمَّ نُخۡرِجُكُمۡ طِفۡلٗا ثُمَّ لِتَبۡلُغُوٓاْ أَشُدَّكُمۡۖ وَمِنكُم مَّن يُتَوَفَّىٰ وَمِنكُم مَّن يُرَدُّ إِلَىٰٓ أَرۡذَلِ ٱلۡعُمُرِ لِكَيۡلَا يَعۡلَمَ مِنۢ بَعۡدِ عِلۡمٖ شَيۡـٔٗاۚ وَتَرَى ٱلۡأَرۡضَ هَامِدَةٗ فَإِذَآ أَنزَلۡنَا عَلَيۡهَا ٱلۡمَآءَ ٱهۡتَزَّتۡ وَرَبَتۡ وَأَنۢبَتَتۡ مِن كُلِّ زَوۡجِۭ بَهِيجٖ ۝﴾[1]؛ وفي هذا تنبيه صريح لتلك الهندسة البديعة، والتحوُّلات المتدرِّجة في كيفية خلق الإنسان وإحياء الأرض، وردت بصيغٍ متعدِّدة تدلل بما لا يدع مجالا للشك، أنَّ الله هو منبع الوجود كله، وأنَّ إرادة الخلق تتضح بشكل جليٍّ في الطبيعة التي تعني بحسب ما جاء في اصطلاح العلماء ماعدا الإنسان وأصناف الأحياء من الموجودات ؛ فهي تشمل السماء وما فيها من النجوم والشمس والقمر، والأرض وما عليها من الجبال والسهول والبحار والوديان والأنهار والتربة والنبات، وما بين السماء والأرض من الهواء والغازات.

ولا شك أنَّ هذه الطبيعة التي قال عنها بعض الأدعياء، إنَّها أوجدت نفسها بنفسها من غير مرجِّح خارجي عنها فتحوَّلت وهي عدمٌ محضٌ إلى الوجود تلقائياً دون أن يدرك أمثال هؤلاء أنَّ هذا التصور يعني أنَّها كانت موجودة قبل أن توجد حتى أمكن لها أن توجد نفسها، ومثل هذا التصور لا يصدر عن كائن لديه بقية عقل! علاوة على كونها مادة صماء جامدة لا تملك إرادة الخلق وعلم الصنعة وقدرة الإيجاد، بل هل يمكن القول إنَّ بعضها خلق بعضاً؟ كأن تكون الجبال قد خلقت البحار مثلاً، وأمدَّتها باليم المتلاطم من المياه الصاخبة البعيدة الغور، ثم تطاولت إلى السماء وصنعت الشمس والقمر والنجوم والكواكب، وأمدَّتها بالضوء والحرارة، وأمرتها أن تقوم بواجباتها لصالح الإنسان. والسؤال الذي ينبغي أن يوجَّه إلى أمثال هؤلاء: كيف بالطبيعة وهي مادة صماء عاجزة، أن تهب أشياء لا تملكها لنفسها، أن تهبها لغيرها ؟ .

وقد حاول أمثال هؤلاء الأدعياء أن يجدوا حلًّا لهذه المعضلة، ولو لم يكن منطقياً عن طريق إخضاع الحقائق للصياغة اللفظية، فأوهموا أنفسهم قبل أن يوهموا أمثالهم، أنَّهم وجدوا الحل في القابلية الكامنة في الأشياء، دون أن يسألوا أنفسهم عمن أوجد تلك

(1) الحج: 5.

القابلية، فزعموا أنَّ النبات لديه قابلية إنجاز عمليات كيميائية، دون أن يدركوا أنَّ تلك القابلية هي في حدود التركيب والتصنيف، لا في حدود الخلق والإبداع، إذ لا يعقل أن يقال: إنَّ قوة الجذب في المغناطيس؛ هي التي أوجدت المغناطيس، وقوانين الحركة الإلكترونية؛ هي التي صنعت الذرة، وأنَّ خاصية التوالد في الجينات؛ هي التي أبدعت النطفة، وخاصية الإنبات في البذرة؛ هي التي أوجدت البذرة، وقابلية التكاثر في الكائنات؛ هي التي أوجدت الكائنات، أو أنَّ العين الباصرة هي التي أوجدت النور.

وكان على أمثال هؤلاء أن يدركوا أنَّ القابلية المستكنة في تلك الأشياء هي بذاتها مفتقرة إلى سبب أول وهو الله الذي أودع في تلك المخلوقات أسرارها، وميزاتها ومواهبها وقابلياتها، ودمجها دمجاً رائعاً حتى ليصعب على علم الإنسان وإمكاناته الفصل بين الحركة وسرها، والطبيعة وقوانينها، والإنسان وخصائصه[1]، وليس هنالك من ردٍّ على أمثال هؤلاء سوى ما ورد في محكم كتابه ﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَآ أَوْ ءَاذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا ۖ فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَٰرُ وَلَٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِي فِي ٱلصُّدُورِ ﴿٤٦﴾ ﴾[2].

وحتى لا يحيد البحث عن الجهود الميسرة التي قدمها علماء العقائد في مسألة الإيمان بالله على الوجه الذي دلَّ عليه كتاب الله وسُنَّة رسوله، فقد ورد في معنى الإيمان بالله الاعتقاد الجازم بتفرُّده سبحانه بالألوهية والربوبية وصفات الكمال، وأنَّه منزَّهٌ عن جميع صفات النقص، مع إثبات جميع ما أثبته سبحانه لنفسه أو رسوله من الأسماء والصفات الواردة في الكتاب والسنة من غير تحريف ألفاظها أو معانيها، ولا تعطيلها بنفيها أو تكييفها بتحديد كنهها، أو إثبات كيفية معينة لها[3]؛ لأنَّ الله سبحانه أعلم بنفسه وأسمائه قال تعالى: ﴿ قُلْ ءَأَنتُمْ أَعْلَمُ أَمِ ٱللَّهُ ﴾[4]، على أن يقترن ذلك بصدق التوجُّه وإخلاص المحبَّة

(1) **الإيمان بالله في ضوء العلم والعقل**، مصدر سابق، ص 26 ـ 27. بتصرف.

(2) الحج: 46.

(3) ينظر في ذلك: د. محمد نعيم ياسين **الإيمان أركانه ـ أركانه ـ حقيقته**، الإسكندرية: دار عمر بن الخطاب (د. ت)، ص 10 .

(4) البقرة: 140.

لله، قال تعالى: ﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ ٱللَّهِ ۖ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ ۗ وَلَوْ يَرَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓا۟ إِذْ يَرَوْنَ ٱلْعَذَابَ أَنَّ ٱلْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَأَنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعَذَابِ ﴿١٦٥﴾ ﴾[1]، وإذا قيل إنَّ الإنسان مفطور على حبِّ الذات والآباء والأوطان والأموال، فإنَّ العبودية لله لا تعني القضاء على هذه الفطرة، وإنَّما المطلوب من المؤمن أن يكون حبُّ الله عنده مقدَّماً على حبِّ كل شيءٍ سواه، وإذا وقع تعارض بينهما وبين ما يقتضيه حبُّه لربه عليه أن يضحي بكل شيءٍ في سبيل الله، وقد توعَّد الله عزَّ وجلَّ من يقدمون الأمور الدنيوية على حبِّ الله ورسوله، فقال سبحانه: ﴿ قُلْ إِن كَانَ ءَابَآؤُكُمْ وَأَبْنَآؤُكُمْ وَإِخْوَٰنُكُمْ وَأَزْوَٰجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَٰلٌ ٱقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَٰرَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَٰكِنُ تَرْضَوْنَهَآ أَحَبَّ إِلَيْكُم مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَجِهَادٍ فِى سَبِيلِهِۦ فَتَرَبَّصُوا۟ حَتَّىٰ يَأْتِىَ ٱللَّهُ بِأَمْرِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْفَٰسِقِينَ ﴿٢٤﴾ ﴾[2].

إلى جانب إفراده سبحانه بجميع أنواع العبادات، إذ لا تجوز عبادة من لم يخلق ولم يدبر أمر الخلق، ومن صرف شيئاً منها من صلاة وركوع وسجود وصوم وطواف، بل وجميع العبادات القولية والفعلية، ومن نذر واستغفار ورجاء وخوف ودعاء لغير الله فقد أشرك، قال تعالى: ﴿ وَلَا تَدْعُ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَنفَعُكَ وَلَا يَضُرُّكَ ۖ فَإِن فَعَلْتَ فَإِنَّكَ إِذًا مِّنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١٠٦﴾ ﴾[3]، وقال: ﴿ وَإِن يَمْسَسْكَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُۥٓ إِلَّا هُوَ ۖ وَإِن يُرِدْكَ بِخَيْرٍ فَلَا رَآدَّ لِفَضْلِهِۦ ۚ يُصِيبُ بِهِۦ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ ۚ وَهُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ ﴿١٠٧﴾ ﴾[4].

ومن أجل ذلك كان التوحيد أول الدين وآخره وباطنه، والفارق بين الموحدين، والمشركين، وعليه يقع الجزاء والثواب في الأولى والآخرة، ومن أجله أُرسلت الرسل، وأُنزلت الكتب، فما من رسول أرسله الله إلى العباد إلَّا وكان التوحيد أساس دعوته وجوهرها قال

(1) البقرة: 165.
(2) التوبة: 24.
(3) يونس: 106.
(4) يونس: 107.

تعالى: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِيٓ إِلَيۡهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعۡبُدُونِ ﴿٢٥﴾ ﴾[1]، وقال تعالى: ﴿ شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحٗا وَٱلَّذِيٓ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ وَمَا وَصَّيۡنَا بِهِۦٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓۖ أَنۡ أَقِيمُواْ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُواْ فِيهِۚ كَبُرَ عَلَى ٱلۡمُشۡرِكِينَ مَا تَدۡعُوهُمۡ إِلَيۡهِۚ ٱللَّهُ يَجۡتَبِيٓ إِلَيۡهِ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِيٓ إِلَيۡهِ مَن يُنِيبُ ﴿١٣﴾ ﴾[2].

الصفات:

إنَّ القرآن الكريم قد تضمَّن أوصافاً لله سبحانه لم تكن موضع تساؤل لدى جيل الصحابة رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ، بل لم يعهد في تاريخ الفكر الإسلامي أنَّ الصحابة كانوا يسألون رسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ عن أيِّ صفة من صفاته تعالى ليتحققوا منها فيما إذا كانت صفة ذات أو صفة فعل، بل إنَّ كل ما عُرف عنهم أنَّهم جميعاً كانوا متفقين على أنَّها صفاتٌ أزليَّة، ولم يكن لديهم ما يستدلُّون به على وحدانية الله وصفاته سوى القرآن الكريم[3]، وكانوا يكرهون أنَّ تُثار مثل هذه الأسئلة عن صفاته تعالى؛ لأنَّهم يعلمون أنَّه سبحانه ليس كذاته ذات، ولا كاسمه اسم، ولا كفعله فعل، ولا كصفته صفة، إلَّا من جهة موافقة اللفظ؛ لأنَّ الصفات تختلف باختلاف موصوفاتها، وذات الله عزَّ وجلَّ لا يُسأل عن كنهها؛ ولذا فقد كانوا يأخذون الأسماء والصفات على ظاهرها من غير تشبيه أو تحريف، ولا تعطيل ولا تأويل متعسِّف لشيءٍ منها؛ ويكلون علم ذلك إليه سبحانه، غير أنَّه لم يكد يطلُّ القرن الثاني الهجري حتى بدأت مرحلة الاختلاط كظاهرةٍ جديدة بعد الفتوحات الإسلامية تثير لوناً جديداً من الثقافة يتمثَّل في الجدل حول بعض القضايا الفكرية التي لم تكن في العهد الأول موضع بحثٍ أو جدل، وكان مجلس الحسن البصري (ت 110 هـ) التابعي المشهور يتعرَّض لنوعياتٍ جديدة من الأسئلة عن حرية العبد، والقضاء والقدر، ومرتكب الكبيرة، كما بدأت ترجمة كتب الهند وفارس وكتب الفلسفة اليونانية تأخذ

(1) الأنبياء: 25.

(2) الشورى: 13.

(3) د. راجح الكردي، **علاقة صفات الله تعالى بذاته**، ط 2، عمّان: دار الفرقان، 1409هـ/ 1989م، ص 45.

طريقها كمصادر جديدة لم تكن معهودة من قبل، ولم يكن بمقدور المسلم مقاومتها أو الإعراض عنها، ولا شكَّ أنَّ تلك الثقافة قد أحدثت تأثيراً كبيراً في العقلية الإسلامية انتقلت بها من البساطة إلى التعقيد، ومن تسليم الفطرة إلى التأمل العقلي والتأويل[1]، ودفعت بها في النهاية إلى بحث العديد من القضايا دعت إليها ضرورة الردِّ على ما جدَّ من أحداثٍ فكرية ومحاولة التوفيق بينها؛ وهو ما حدا بالأشعريِّ، وهو من أبرز علماء الفكر الإسلامي، أن يدرك الخطورة من غير دفاعٍ عن العقيدة؛ فقام موافقاً للسلف في فهم ذات الله تعالى وصفاته، مؤيِّداً لها بالدليل العقلي[2]، ومن بين هذه القضايا مسألة الصفات التي أخذت طريقها إلى البحث بين المسلمين وغيرهم من أهل الكتاب، وبين الفرق الإسلامية من معتزلة وأشاعرة وغيرهم فيما بعد.

غير أنَّه لا ينبغي أن يُفهم من دراسة الصفات تتبُّع هذه الدراسة لكل صفةٍ على حدة، كما أنَّها لن تخرج عن التقسيم الذي ارتضاه علماء العقائد في ضبط الصفات، أو أن تضيف جديداً إلى ما سبقت معرفته؛ لأنَّه ليس من حقِّ أي دراسة مهما بلغ عمقها، أو أي ندوة فكرية، أو مجمع علمي أن يزيد على ما سمَّى الله به نفسه اسماً، أو ينقص منه وصفاً، أو يكشف عن البعد المعرفي ـ مهما بلغت روح الإدراك ـ عن كُنه الصفات، وذلك لأنَّ معرفة الصفة متوقف على معرفة الذات، ولما كانت ذات الله لا يمتد لها نظر، ولا يحيط بها بصر فكذلك الصفة؛ وفي هذا قيل: إنَّ صفات الباري لا تتعدَّد ولا ينفصل بعضها عن بعض إلا في مراتب العبارات وموارد الإشارات، وهي واجبة للذات كوجوب الوجود للذات، ولا تزيد على كونها أعلاماً يدلُّ كل اسمٍ مشتقٍّ منها من مصدره كالعليم والقدير والسميع ونحوها على صفةٍ أو صفاتٍ لله، فالعليم يثبت لله سبحانه صفة العلم، وكذلك بقية الأسماء.

وقد ذهب علماء العقائد إلى أنَّ ما ورد من أسماء الله تعالى وصفاته في الكتاب والسنة منها ما يُعَدُّ من صفات الذات، ومنها يُعَدُّ من صفات الفعل، ويقصد بالذاتية من

(1) لمزيد الاطلاع ينظر: **المصدر السابق**، موضوع مرحلة الاختلاط ومظنة التأثر، ص 49 وما بعدها.
(2) **المصدر السابق**، ص 124.

الصفات ما لا ينفكُّ عن ذاته سبحانه؛ كالنفس والعلم والحياة والقدرة والسمع والبصر والكلام والملك والعلو والغنى والعظمة والكبرياء والرحمة والحكمة. وأمَّا صفات الفعل فهي تعني ما يتعلَّق بمشيئته تعالى وقدرته مثل صفة الخلق والرزق؛ فالخالق والرازق هو الذي يخلق ويرزق، قال تعالى: ﴿ أَمَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَنۢبَتْنَا بِهِۦ حَدَآئِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ مَّا كَانَ لَكُمْ أَن تُنۢبِتُوا۟ شَجَرَهَآ ۗ أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ ۚ بَلْ هُمْ قَوْمٌ يَعْدِلُونَ ﴿٦٠﴾ ﴾[1]، وأنَّها قديمة كلها دون تشبيه ولا تعطيل ولا تكييف.

وأمَّا ما روي في الحديث الشريف الوارد في صحيحي البخاري ومسلم عن عدد أسمائه والمراد منها «إنَّ لله تسعة وتسعون اسما مئة إلَّا واحداً من أحصاها دخل الجنة»، فقد قيل: إنَّ حصر الأسماء لا يعني حصر العدد المنصوص عليه في الحديث الشريف بالقدر الذي يعني من حفظها متفكِّراً في مدلولاتها، معتبراً بمعانيها، مستحضراً لها في قلبه، عاملاً بمقتضاها، مقدِّساً لمسماها، دخل الجنة[2].

وتبعاً لذلك فإنَّ تناول الصفات لن يتجاوز الإطار الذي تسمح به المعرفة البشرية المحدودة، وعدم التوسع في استعراض الآراء إلا بما يخدم طبيعة بحث متواضع يؤسس لدراسة تخدم طبيعة الموضوع.

الوجود:

أجمع علماء العقيدة الإسلامية على أنَّ الوجود صفة نفسية لله تعبر عن وجوده الكامل الذي لم يُسبق وجوده بوجود، ولم يُسبق بعدم، ولا يعتريه نقص ولا تغيُّر؛ لأنَّ وجوده سبحانه

(1) النمل: 60.

(2) لمزيد الاطلاع ينظر: **الإيمان أركانه وحقيقته ونواقضه**، ص 13 وما بعدها. وقد ورد في الحديث الشريف: «ما أصاب مسلماً قطُّ همٌّ ولا حزنٌ فقال: أسألك بكل اسم هو لك، سمّيت به نفسك، أو أنزلته في كتابك، أو علَّمته أحداً من خلقك، أو استأثرت به في علم الغيب عندك، أن تجعل القرآن ربيع قلبي، وجلاء حزني وذهاب همّي وغمّي، إلَّا أذهب الله عنه همَّه، وأبدله مكان همِّه فرحاً. قالوا: يا رسول الله: ألا نتعلم هذه الكلمات ؟ قال: بلى، ينبغي لمن سمعهن أن يتعلمهن». رواه أحمد وأبو عوانة في صحيحه. وقال الهيتمي: في مجمع الزوائد رواه أحمد وأبو يعلى، ورجال أحمد رجال الصحيح.

لم يكن لعلَّةٍ قد أثَّرت في وجوده، وقد سبقت الإشارة إلى أنَّ ما كان وجوده من مقتضى الذات لا يتخلَّف، وأمَّا ما عداه فإنَّ وجوده ناقص، وتبعي لأنَّه يتوسط بين عدمٍ سابق ولاحق، ويستمدُّ وجوده منه سبحانه.

الصفات السلبية:

هي مفهومٌ عقليٌّ يقصد به إثبات وجوده سبحانه مع سلب ما يؤدي إليه عكس إثبات تلك الصفات من نقصٍ أو احتياج وقد أثبت علماء العقائد خمس صفات وردت على النحو الآتي:

1 ـ القدم:

القدم مفهوم عقلي وهو من أخصِّ صفات الألوهية؛ وهو يعني سلب العدم السابق عن وجوده سبحانه ذاتاً وصفات؛ بمعنى دوام الذات والصفات من الأزل إلى الأبد، أو سلب أولوية الوجود بمعنى ما ليس لوجوده ابتداء، فيكون الاسم لإثبات الذات ونفي البداية عنه[1]، بحيث لا يتوهَّم لوجوده ابتداء إلا وهو موجود قبله إلى أن يتناهى الوهم، مع نفي المثل المكافئ له، ودليل ثبوت هذه الصفة قوله تعالى: ﴿ هُوَ ٱلۡأَوَّلُ وَٱلۡأٓخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلۡبَاطِنُۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٌ ۝٣ ﴾[2]، وهذا هو معنى القدم بالنسبة لله المتقدِّم على كل شيء، والمنشئ لكل شيء والمهيمن على كل شيء، أمَّا القدم بالنسبة للحادث فهو عبارة عن طول المدة، ومنه قوله تعالى: ﴿ وَٱلۡقَمَرَ قَدَّرۡنَٰهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَٱلۡعُرۡجُونِ ٱلۡقَدِيمِ ۝٣٩ ﴾[3]، وقد اشتهر إطلاق القديم على الله بالمعنى المتقدم، ومثله الأزلي على أنَّ وصف الله بالقديم لم يرد في الكتاب الكريم والسنة النبوية المطهرة، وإنَّما استنبط العلماء ذلك من قوله تعالى: ﴿ نَحۡنُ قَدَّرۡنَا بَيۡنَكُمُ ٱلۡمَوۡتَ وَمَا نَحۡنُ بِمَسۡبُوقِينَ ۝٦٠ ﴾[4]، ومن ثم فلا بدَّ أن تكون الموجودات كلها مستندة

(1) أبو المعين ميمون بن محمد النسفي، **تبصرة الأدلة في أصول الدين**، تحقيق كلود سلامة، 1990م الجفان والجابي للطباعة والنشر، ج 1 / 210.

(2) الحديد: 3.

(3) يس: 39.

(4) الواقعة: 60.

في وجودها إلى ذات واجبة الوجود؛ وهذا يستلزم أن تكون الذات متصفة بالقدم، غير أنَّ العقل قد يعجز عن تصور القدم تحليلاً وتكييفاً، لأنَّ جميع مدارك الإنسان إنما هي وليدة تصوراته؛ والتصورات تتجَّمع في الذهن عن طريق نوافذ الحواس؛ وهذا يعني أنَّ الإنسان لا يعقل من المجردات إلا ما كانت له مقاييس ونماذج حسية في ذهنه، وأنَّ بعض تلك المقاييس لها تاريخ كما هي الحال بالنسبة إلى مداركه، إذ لا شيء من لا شيء حسب وجهة نظره، أمَّا إذا لم يسبق إلى ذهنه شيء من ذلك فإنَّه قد يجد صعوبة كبيرة في تصور نماذج من ذلك النوع[1]، وكان عليه أن يدرك أنَّ تلك المقاييس يجب أن تتلاشى وتصبح لا أساس لها عندما تتجه الأحكام إلى واجب الوجود، وقد أشار المعرِّي إلى كلال العقل عن إدراك واجب الوجود الذي ليس كمثله شيء بقوله :

والله أكبر لا يدنو القياس له ولا يجوز عليه كان أو صار

ولا شكَّ أنَّ مجال العقل المخلوق إنَّما هو هذا الكون المخلوق، وكثيراً ما يلفت القرآن الكريم العقول إلى مجال الكون على أنَّه ميدانه الأصيل الذي يمكنه أن يتحرَّك من خلاله بحثاً ودراسة ومعرفة واستدلالاً، ونهى عن التفكر في حقيقة الله تعالى لاستحالة إحاطة المخلوق المحدود بالخالق المطلق، إذ يستحيل أن يدرك الممكن الذي سبقه العدم واجب الوجود الذي لا افتتاح لوجوده، وهذا النهي فيه صيانة للطاقة العقلية أن تهدر فيما لا تتمكَّن من النيل منه، أو أن تبحث في غير الكون الذي يعد ميدانها الأصيل[2]، الذي لا ينبغي لها أن تتجاوزه. ولا يعني هذا أنَّ الإسلام حين نهى عن التفكُّر في ذات الله قد حجر على حرية العقل بالقدر الذي أراد عصمته من أن يجتهد في غير ميدانه الذي خُلق له، فيحتمل بذلك فوق طاقته مما يرديه في مهاوي الزلل، أو الحيرة المهلكة[3]، وإذا كان العقل في جانب الكون المادي لم يتمكن من الوصول إلى حقائق الأشياء، وظلَّ قاصراً عن ملاحظة

(1) ينظر في ذلك: **كبرى اليقينيات الكونية**، ص 113.

(2) عبد الكريم تتان ومحمد أديب الكيلاني، **شرح جوهرة التوحيد**، دار البشائر، 1415هـ/1994م، ج 1/ 300ـ301.

(3) **المصدر السابق**، 1 / 302 ـ 303.

ظواهرها، والتعرُّف إلى خواصِّها وصفاتها، فأنَّى له أن يدرك ما وراء هذا الوجود المادي .. من عوالم غير منظورة، أو يحيط بذات الله تعالى وصفاته علماً. وقد بدا واضحاً عندما سمح الإنسان لعقله بحرية البحث في ميدان غير ميدانه كيف ظلَّ الطريق، ووقع في أخطر التصورات عن ذات الله: فمنهم من ذهب إلى الاعتقاد في حلول ذاته سبحانه في الظواهر الكونية من إنسان وحيوان وكواكب، ومنهم من جسَّده وجعله مشابهاً للإنسان في النزعات والأهواء والشهوات، كما في اليهودية والمسيحية والصابئة والأساطير الإغريقية، ولم يتحرر العقل من هذه التصورات الخاطئة إلا بعد أن التزم طريق الوحي[1].

2 ـ البقاء:

البقاء مفهومٌ عقليٌّ يعني سلب العدم اللاحق للوجود عقلاً ونقلاً، وقد ورد هذا الوصف في القـرآن الكريم: ﴿ كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ۝٢٦ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ۝٢٧ ﴾[2]، كما تُطلق كلمة الأبدي ويعني الدائم الذي لا يلحقه عدم، وهو مرادف للقديم، إذ لو جاز عليه العدم لاستحال عليه القدم، ويمكن فهم هذه الصفة بالطريقة ذاتها عند الحديث عن القدم إذ كلاهما ينبيان عن عجز العقل عن تصور الشيء المجرد الذي لا مثال له في الوجود[3]، أو انتزاع صورة ذهنية أو مقياس له في الخيال من نوعه حتى يمكن الاعتماد عليه في التصور.

3 ـ مخالفته سبحانه للحوادث:

تُعدُّ هذه الصفة من صفات السلب التي تبرهن على مخالفته سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ لمخلوقاته، إذ لا يمكن أن يتماثل وهو واجب الوجود مع ما كان من صفاته العدم، وهو ما نصت عليه الآية الكريمـة: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ۖ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ۝١١ ﴾[4]، فهو مخالف سبحانه

(1) ينظر: **المصدر السابق**، ص 1 / 303 و 304 .
(2) الرحمن: 26 - 27.
(3) ينظر: **كبرى اليقينيات الكونية**، ص 115، **وتوضيح العقائد**، ص 77.
(4) الشورى: 11.

لكل سمات الحدوث: من جرمية ولازمها التحيز، وعرضية ولازمها القيام بالغير، وجزئية ولازمها الصغر، وفوقية وتحتية وجسمية ولازمها التأليف[1]، وكلية ولازمها الكبر، لأنَّ الكلي يطلق على كثيرين: مثل كلمة كرسي يد لُّ في مقومات وجوده مواد كثيرة مجمعة مختلفة في الحقيقة تشمل الخشب والمسامير والغراء، وهي في النهاية تعني أنَّ كل جزء فيها محتاج إلى أن تنضمَّ إليه بقية الأجزاء، ونفي التركيب نفي للاحتياج؛ وهو أمر منطقي لأنَّه لو أشبه شيئاً من خلقه لسرى عليه قانون الحدوث، وهو منَزَّهٌ عن ذلك، وحينئذ لا يصحُّ أن يكون مصدراً للخلق والإبداع قال تعالى: ﴿ أَمَّن يَبْدَؤُاْ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَمَن يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ ۗ أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ ۚ قُلْ هَاتُواْ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٦٤﴾ ﴾[2]، كما أنَّ نفي المماثلة تعني أنَّه ليس بجوهر ولا عرض؛ لما ينطبق على صفة الجوهرية من المادية، وحتى إذا أريد بالجوهر القيام بالنفس؛ فإنَّه لا يجوز وصفه سبحانه بما يوهم التركيب والتحيز والحلول والجرمية، وبعد كل ذلك فإنَّه لا يجوز إطلاق أي اسم لم يرد في الشرع الحكيم تسميته به.

وأمَّا عن وصفه سبحانه بصفات تُعَدُّ من مستلزمات الحدوث: كالقدرة والعلم والإرادة، فقد جاء ذلك تفضُّلاً منه سبحانه على خلقه، فهي لا تدخل في عموم النهي، ثم إنَّها ليست مطلقة كما هو المعلوم من صفاته.

4 ـ القيام بالذات أو بالنفس:

القيام بالذات مفهوم عقلي يعبر عن سلب الاحتياج عنه سبحانه عمَّا عداه، فهو غنٌّي غنىً مطلقاً عن الافتقار إلى ذات يقوم بها كما تقوم الأعراض بالأجسام ولا إلى المكان والزمان؛ لأنَّهما من خلقه. والمراد بالنفس الذات، وقد أجاز علماء العقائد إطلاق النفس على ذاته تعالى؛ لأنَّها تعني في هذا الموضع النفيس، وهي صفة مدح وثناء[3]، لقوله تعالى:

(1) **شرح جوهرة التوحيد**، ص 294 بتصرف.

(2) النمل: 64.

(3) ينظر: عبد الرحمن الجزيري، **توضيح العقائد في علم التوحيد**، (د. ت)، ص 89 .

﴿ وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفۡسَهُۥۗ وَإِلَى ٱللَّهِ ٱلۡمَصِيرُ ﴿٢٨﴾ ﴾[1]، وقد ورد عن المسيح عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ أنَّه سيقول يوم القيامة في ردِّه عمّا سُئل عنه بما ورد في هذه الآية الكريمة : ﴿ وَإِذۡ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَى ٱبۡنَ مَرۡيَمَ ءَأَنتَ قُلۡتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَٰهَيۡنِ مِن دُونِ ٱللَّهِۖ قَالَ سُبۡحَٰنَكَ مَا يَكُونُ لِيٓ أَنۡ أَقُولَ مَا لَيۡسَ لِي بِحَقٍّۚ إِن كُنتُ قُلۡتُهُۥ فَقَدۡ عَلِمۡتَهُۥۚ تَعۡلَمُ مَا فِي نَفۡسِي وَلَآ أَعۡلَمُ مَا فِي نَفۡسِكَۚ إِنَّكَ أَنتَ عَلَّٰمُ ٱلۡغُيُوبِ ﴿١١٦﴾ ﴾[2].

وهذا الوصف لا يعني النفس المعلومة لدينا ؛ ولذا لا يصحُّ إطلاقها على الله تعالى لغناه المطلق عن كل ما سواه من الممكنات، وقد جاء رده سبحانه على كل من يعتقد أنَّ ذاته ليست مخالفة للحوادث أو مفتقرة إلى المحل أو المخصص كتخصيص الممكنات بقوله تعالى: ﴿ وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدۡرِهِۦ وَٱلۡأَرۡضُ جَمِيعٗا قَبۡضَتُهُۥ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطۡوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦۚ سُبۡحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشۡرِكُونَ ﴿٦٧﴾ ﴾[3].

وإذا كان هنالك من لا يعتدُّ بغير الزمانَّ والمكان والتحيز، فإنَّ ذلك يعود إلى إسقاطاتٍ منتزعة من مقاييسه المستمدَّة من ذاته، ومن واقع تعامله مع حالات الأجسام وقانون السببية، وهي مقاييس لا برهان عليها، لأنَّه ليس هنالك ما يجمع بين ذاته تعالى، والممكنات جميعاً، حتى يمكن للمرء أن ينطلق مما ألفه من مقاييس ويعمد إلى تطبيقها على ذاته تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً[4].

5 ـ الوحدانية:

تُعَدُّ الوحدانية من بين الصفات السلبية، وقد ذهب المتكلمون في تقسيمها إلى ثلاثة أقسام: وحدة الذات، ووحدة الصفات، ووحدة الأفعال، فنفوا عن وحدة الذات الكمَّ المنفصل، ويعني ذلك نفي الشريك المماثل لله سبحانه، وأمَّا عن وحدة الصفات

(1) آل عمران: 28.
(2) المائدة: 116.
(3) الزمر: 67.
(4) ينظر في ذلك: **توضيح العقائد**، ص89؛ **وشرح جوهرة التوحيد**، ص 309.

فأثبتوا أنَّ الله ليست لديه صفتان من جنس واحد كقدرتين وعلمين وأطلقوا عليه الكمَّ المتصل في الصفات، وأمَّا عن وحدة الأفعال فيرون جواز تعددها سواء أكانت من جنس واحد أو مختلفة، وهذا نوع من التوسُّع ما كان ليخطر ببال أحدٍ مثل هذا التصور، وكل الذي ينبغي التوقف عنده هو نفي الشريك عن ذات الباري في الذات أو الصفات أو الأفعال، وعبروا عنه بنفي الكم المتصل والكم المنفصل؛ لما يوهم به الكم المتصل من التركيب والحاجة والعجز والمشابهة للحوادث، وما يوهم به الكم المنفصل من الاحتياج والتناقض، وما من نبوة إلا ودعت في خط تكاملها أولاً إلى وحدانية الله، وأكَّدت على ربوبيته تعالى، وجاء القرآن الكريم ببراهين ساطعة تضيء الطريق الموصل إلى وحدانية الله تعالى، وترفع جميع صور الشرك وتجعل الإنسان أمام اختيار عقلي ليتعرف على منبع الوجود بصورة عقلية يقينية بالغة، تثبت أنَّ الله واحد أحد منَّزه عن وجود الشريك، بحجة أنَّ الربوبية لا يمكن أن يوجد معها شيءٌ يكافؤها أو يدانيها سواء في أصل الوجود، أو في كمال الصفات، ﴿ أَمِ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِهِۦٓ ءَالِهَةً قُلۡ هَاتُواْ بُرۡهَٰنَكُمۡۖ هَٰذَا ذِكۡرُ مَن مَّعِيَ وَذِكۡرُ مَن قَبۡلِيۚ بَلۡ أَكۡثَرُهُمۡ لَا يَعۡلَمُونَ ٱلۡحَقَّۖ فَهُم مُّعۡرِضُونَ ﴿٢٤﴾ ﴾[1]، وأنَّ سائر ما في هذا الكون متعلِّق بوجوده سبحانه من قبل ومن بعد قال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ عِبَادٌ أَمۡثَالُكُمۡۖ فَٱدۡعُوهُمۡ فَلۡيَسۡتَجِيبُواْ لَكُمۡ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ ﴿١٩٤﴾ ﴾[2]، وقال: ﴿ وَمِنۡ ءَايَٰتِهِ ٱلَّيۡلُ وَٱلنَّهَارُ وَٱلشَّمۡسُ وَٱلۡقَمَرُۚ لَا تَسۡجُدُواْ لِلشَّمۡسِ وَلَا لِلۡقَمَرِ وَٱسۡجُدُواْ لِلَّهِ ٱلَّذِي خَلَقَهُنَّ إِن كُنتُمۡ إِيَّاهُ تَعۡبُدُونَ ﴿٣٧﴾ ﴾[3]، ومن البديهي أنَّه لا شيء من هذا الكون يصحُّ أن يكون ربّاً خالقاً، وقد أثبت العلم أنَّ هذا الكون من أصغر ذرَّةٍ فيه إلى أكبر مجرَّةٍ محكوم بنظام واحد يهيمن عليه، والنظام الواحد لا بدَّ أن يهيمن عليه منظم واحد ذلك هو الله الواحد الأحد

(1) الأنبياء: 24.
(2) الأعراف: 194.
(3) فصلت: 37.

الدائـم الوجـود الذي لا يقبـل الفنـاء، ولا يلحقه العـدم، ولا مفتتح لوجـوده، ولا نهاية له، ولا يجـري عليـه زمـان؛ لأنَّ الزمـان مـن خلقـه[1] أي أنَّه خالـق المتغـيرات التي تلاحظ معهـا فكـرة الزمن.

صفات المعاني:

لقد وصف الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ ذاته العليَّة بصفاتٍ تدعم ركيزة الإيمان وتوضح حقيقة صلته سبحانه بالعالم بمنهجٍ استدلالي يرتقي بعقل الإنسان إلى فهم تلك الصفات من خلال نصوص من القرآن الكريم توضح بأنَّه الخالق الرازق المدبر العليم بالمخلوقات الحادثة كلها بعلمه وقدرته، ﴿ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ﴿١٤﴾ ﴾[2]، وما إلى ذلك من تجلِّياته التي أطلقها على نفسه موضّحاً بما توحي به لعباده من دلالات ومفاهيم توجب اتصافه بها قبل وجود الكون وبعده، وذلك نفياً لما ذهب إليه الفلاسفة من أنَّ العالم معلول له مباشرة من غير أن ينفكَّ عنه أصلاً؛ أي أنَّ الكون في نظرهم ممكن في ذاته قديم لغيره لاقتران العلة بالمعلول في الوجود.

وقد أنكر علماء الكلام هذا التصوُّر من أساسه، وأثبتوا لله صفات المعاني بعيداً عن هذه التصورات التي توحي بعجز أصحابها عن فهم ذاته العلية المفارقة للكون، فهو إله قادرٌ عليمٌ سواء وجدت المخلوقات أو لم توجد، وذلك نفياً للماثلة بينه سبحانه وبين خلقه وقد قيل في مسألة العلم ..

وتحت وطأة هذه التصورات سواء من قبل الفلاسفة أو من قبل غيرهم، فقد حاول مفكرو الإسلام إثبات صفات المعاني بما يحقق الاعتراف بوجوده سبحانه ومعرفة صفاته معتمدين في ذلك على النصِّ الشرعي الذي قطع على الفلاسفة وعلى غيرهم الخوض في بحر لا ساحل له، وحصروا ذلك في صفات يستطيع العقل أن يدرك هو الآخر آثارها وكمالها

(1) ينظر في ذلك: **العقيدة الإسلامية وأسسها**، مصدر سابق، ص170 و 173.
(2) الملك: 14.

بالمؤيدات العقلية والنقلية، وحصروا ذلك في سبع صفات وجودية: وهي القدرة والإرادة والعلم والحياة والسمع والبصر والكلام، وجعلوا من أحكامها الأحوال المعنوية اللازمة لها وسُمِّيت معنوية لأنَّ الاتصاف بها فرع عن الاتصاف بالسبع الأولى، فما من صفة معنى تقوم بمحل إلا ويكتسب منها ذلك المحل حالاً أو صفة معنوية[1]. واستدلوا على ثبوتها: إمَّا لأنَّ التلازم بينهما ثابت في الشاهد. فكما أنَّ المشاهدة تكشف أنَّ المرء حيٌّ بحياة قائمة به وعالم بعلم قائم به، فكذلك الشأن في حق الله تعالى. وإمَّا لأنَّ المعاني لو ثبتت بالذات بدون أحكامها للزم أن تكون الذات هي المعاني فيكون الطرفان وجوداً واحداً، وكون الشيء الواحد ذاتاً معنى قائماً محال[2].

ثم إنَّ ذاته سبحانه في مثل هذه الحالة لو كانت صفة لكان يستحيل قيام الصفة بذاتها؛ ولذا فإنَّ من يرى أنَّ الصفات هي عين الذات كأن يكون علمه هو ذاته لجاز القول أن يكون العلم ذاتا بنفسه، ولو كان العلم هو الذات لجاز أن يوصف العلم ببقية الصفات، وهذا التصوُّر لم يأخذ به أهل السنة لأنَّهم يرون أنَّه من المحال الممتنع أن يكون وجه الأمر هو الأمر[3].

ولمَّا كانت الصفات منها ما يوهم بالتشبيه ومنها ما يوهم بالتنزيه، رام قوم التنزيه، وآخرون التفويض والتوقف عند حدود الصفة دون الخوض فيها، وذهب آخرون إلى التشبيه كإثبات الجهة، والاستواء، والنزول، والصوت والحرف[4]. وغالى المعتزلة في التنزيه فنفوا صفات المعاني: من العلم والقدرة والإرادة والحياة والسمع والبصر والكلام خشية الوقوع في التعدد ووافقوا أهل السنة على اتصاف الباري بأحكامها المعنوية[5].

(1) جمال الدين بوقلي حسن، **الإمام ابن يوسف وعلم التوحيد**، ص 227.
(2) ينظر: **المصدر السابق**، ص 228.
(3) **تبصرة الأدلة في أصول الدين**، ج 1 / 206.
(4) د. راجح الكردي، **علاقة صفات الله بذاته**، ص 56.
(5) ينظر: **ابن يوسف وعلم التوحيد**، ص227.

وأمَّا شبهة من يرى أنَّ الله لو كانت له صفة لكانت غير الله والقول بوجود غير الله في الأزل محال؛ فهو تحكُّم محضٌ، ودعوى متجرِّدة عن البرهان، ويكفي ردّاً عليهم استخدامهم لكلمة غير التي تنفي زيادة الفائدة بكل لفظة لإثبات معنى وراء ما وضع له اللفظ[1]، ولا شك أنَّ ذلك كان سبباً وجيهاً لقيام أهل السنة بإثبات صفات المعاني والمعنوية، وقصروا التنزيه على ما قصره عليه السلف، وشهدت له الأدلة على عمومه وفي هذا ورد عن أبي حنيفة: أنَّ صفات الباري تعالى كلها بخلاف صفات المخلوقين: يعلم لا كعلمنا ويقدر لا كقدرتنا، وأنَّ الله لم يزل عالماً والعلم صفة له في الأزل .. وأمَّا عن قوله تعالى: ﴿ ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥ لَهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِ وَمَا بَيۡنَهُمَا وَمَا تَحۡتَ ٱلثَّرَىٰ ۝٦ ﴾[2]، قال أبو حنيفة نقرُّ بأنَّ الله تعالى على العرش استوى من غير أن يكون له حاجة إليه أو استقرار عليه، وهو الحافظ للعرش وغير العرش .. ولو صار محتاجاً إلى الجلوس والقرار لكان السؤال عن وجوده أين كان قبل خلق العرش سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ وهو المُنَزَّهُ عن كل ذلك، وفي هذا روي عن مالك حين سُئل عن الاستواء قال: الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والسؤال عنه بدعة، والإيمان به واجب[3].

وقد تواصل الجدل حول الصفات بين الفرق الإسلامية بما لم يشهد له مثيل في عهد الصحابة - رَضِيَٱللَّهُعَنۡهُمۡ، ومن يرجع إلى ما تركه العلماء في هذا المجال من أساليب النظر فيما أشكل على الناس فهمه يجده ميداناً فسيحاً لطرق الجدل وأساليبه وعملاً علمياً متكاملاً يشهد لهم بسعة الأفق في مواجهة الحركات التي حاولت أن تتسلَّل إلى المجتمع الإسلامي، إمَّا ببيان زيف ما تدَّعيه تلك الحركات، أو بدحض ما يثيرونه من الشبهات التي يلقيها الخصم، والرد على حملات التشكيك التي لا تستند إلى واقع مدروس أو حقيقة علمية، وقد جرت تلك المناظرات بين أئمة الفرق وكان هدفهم

(1) ينظر في ذلك: **تبصرة الأدلة في أصول الدين**، 1 / 240.

(2) طه: 5 - 6.

(3) ينظر: الملا علي القاري، **شرح الفقه الأكبر**، 1404هـ/ 1984م، ص 61.

جميعا تنزيه الله عن المماثلة بينه وبين خلقه، وهي على كثرة ما تحمله كل صفة من صفات الله من حقائق كبرى متعلقة بذاته يستلزم كل منها حكماً معيَّناً كما هو الحال على سبيل المثال صفة العلم التي تستلزم أن يكون المتصف بها عليماً حكيماً. وانتهوا أخيراً إلى حصر الصفات في: العلم والسمع والبصر والإرادة والقدرة والكلام والحياة، وعدَّها المعتزلة صفات اعتبارية، وخالفهم الأشاعرة فاعتبروها صفات وجودية وليست هنالك حاجة إلى زيادة قسم آخر على هذا التقسيم.

وهكذا يمكن القول بأنَّ المصطلحات قد واكبت ازدهار الحركة العلمية وتطورها، وأعربت بصدق عن التطور المذهل والنشاط الملحوظ الذي شهده الإنتاج العلمي الأصيل، والبحث الحر في مختلف الفنون والاتجاهات العقلية، والتصدِّي لمعالجة القضايا المستجدَّة بفكرٍ جريء وأساليب حوارية مبتكرة. وكان من بينها بزوغ **(مصطلح العقيدة)** الذي حظي باهتمام خاص في تاريخ الفكر الديني والإنساني، وفي مناهج التفكير الفلسفي وعلم الكلام الذي انبرى لخدمة العقيدة بالدفاع عنها فيما أشكل على الناس فهمه بالأدلة العقلية والنقلية.

ومهما قيل عن اختلاف الرؤى أو تباين الآراء حوله هذا المصطلح، سيظلُّ هو المصدر الأساس في التعبير العميق عن حقيقة الإيمان بالله الواحد الأحد وصفاته، بما يقدِّمه من رؤيةٍ تفصيلية شاملة لمعرفة حقائق الوجود بأكمله وأسرار الدلالات وسبر أغوار النفس وإذعان القلب لله سبحانه، إيماناً يجعل للحياة معنى روحياً يسمو بالنفس عن الخلود إلى الأرض في النزوات والأهواء والشهوات ويرتقي بها في مدارج الكمال الروحي والإنساني، ويعمل على تحرير القلب من أسر عبادة الذات، والتقليد الأعمى القائم على الانجذاب الكاذب لتصوراتٍ ذهنية خاطئة عناداً ومكابرة. بل سيظلُّ هذا المصطلح يمثل عملاً علمياً تتجلَّى فيه قيم الحق والعدل والانصاف، والميزان، وتنبثق منه أسسٌ وقواعدُ وأنظمةٌ عدَّة، يربط بينها منطقٌ داخليٌّ دقيقٌ متشابكٌ، وفق نَسَقٍ داخليٍّ موحَّدٍ لا يقبل التفكيك بين أركان الإيمان أو التجزئة بين ما جاء فيه من تشريعات وقوانين، وبما يمتلكه

من تطابقٍ مذهل مع معطيات العقل وتطلُّعاته، وآفاقه الرحبة، وبما يتضمَّنه من حكمةٍ في الحفاظ على هوية الإنسان البشرية، ويوجِّه أفعاله وفق نَسَقٍ مطَّرد، يتفاعل فيه الوجدان الداخلي، والإيمان القلبي مع السلوك الخارجي، ويتحقق فيه تحرير العقل من أفكار أسقطها موهومون على أشياء لا تستحق العبادة، إمَّا لمساواتها لهم في النوع، أو لاتحادها معهم في درجة الخلق، أو لأنَّها من صنعهم، وفي مثل هذه الحالات جميعا لا شيء منها يستحق التقديس. ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ۝٧٠ ﴾[1].

***

(1) الإسراء: 70.

كتاب سيبويه في المخطوطات

قراءة لمشروع «جونفييف أومبير» Genevieve Humbert

ومشروع «سليمان العيوني»

أ. د. محمَّد بن خليل الزَّرُّوق

(عضو المجمع المشارك)

1 - تعريف وتأريخ.

2 - نشرة باريس

3 - النشرتان المصريتان: بولاق وهارون.

4 - حواشي الكتاب وأبوابه وشواهده.

5 - توائم أصل درنبور.

6 - قيد الاستهلال في الرواية المشرقية.

7 - الرواية المغربية وديباجة الرَّبَاحي.

8 - نسخة ميلانو.

9 - مشروع جون درويل.

10 - النسخ بين أومبير والعيوني.

11 - كلمة في الترجمة.

الإبراز الثاني (ربيع الأول 1444هـ = تشرين الأول 2022م).

بسم الله الرحمن الرحيم

(1)

تعريف وتأريخ

جلستُ في مبنى السفارة الفرنسية في طرابلس الغرب في أواخر سنة 2001م إلى الموظف المعني بلقاء طالبي إذن الدخول إلى فرنسا المسمَّى عندنا: «التأشيرة»، ولما أخبرته أنَّ غرضي عمل أبحاث في اللغة العربية والاطلاع على بعض المخطوطات، قال لي: وما شأن دراسة اللغة العربية في فرنسا؟ قلت له: قد عمل أول طبعة لكتاب سيبويه مستشرق فرنسي اسمه «هرتفيك درِنْبُور» Hartwig Derenbourg (1844 - 1908م)، فقال لي: هذا ألماني وليس فرنسيًّا! وإنَّما قال ذلك أخذًا من الاسم، لأنَّه لا علم له بهذه الشئون.

وحقًّا قال، فقد علمتُ من بعد أنَّ أصله ألماني، فوالده - وهو من المشتغلين أيضًا بالمشرقيات-: «جوزيف درِنْبُور» Joseph Derenbourg (1811-1895م) ، يهودي ولد في مدينة ماينتس Mainz في جنوب غرب ألمانيا، وعاش في أمستردام في هولندا، ثم استقر في باريس وحصل على الجنسية الفرنسية سنة 1843م، ودرَّس اللغة الألمانية في مدرسة هنري الرابع، وصار مصحِّحًا بالمطبعة الوطنية. وكان ابنه أمثل منه في معرفة اللغة العربية[1].

ومولد الابن في باريس، وتعلم العربية في ألمانيا، وصار مدرِّسًا في مدرسة اللغات الشرقية في باريس، فأستاذًا للغة العربية في مدرسة الدراسات العليا الملحقة بالسربون، وهو أول من شغل كرسي الإسلام بها، وعمل في قسم المخطوطات في مكتبة باريس الوطنية، وانتدبته وزارة المعارف لدَرْس المخطوطات الشرقية في الأندلس، فوضع مجلدين في مخطوطات دير الأسكوريال، ومن أهم أعماله نشر كتاب سيبويه في باريس، المجلد الأول منه سنة 1881م، والثاني سنة 1889م[2].

(1) الآداب العربية في القرن التاسع عشر 2/147/2، ومعجم المطبوعات 900، والأعلام 147/2، والمستشرقون 185/1، وموسوعة المستشرقين 241.

(2) اكتفاء القنوع 298، وتاريخ الآداب العربية في الربع الأول من القرن العشرين 33، ومعجم المطبوعات 899، =

ووصفه محمد بن عثمان السنوسي التونسي (1850-1900م) في رحلته لمَّا ذكر زيارته للمكتبة العمومية الفرنسية في 1889/7/17م بأنَّه: «حافظ دفتر الكتب الخطية أرتفيك درامبورغ، وهو شاب مشارك في عموم اللغات الشرقية القديمة والجديدة مع توسعه في اللغة الفارسية... ووالده جوزاف درامبورغ، كان مصحح المطبعة، وهو الآن شيخ بصير من مشاهير أساتيذ العبراني والعربي»[1].

فعملُ «جونفييف أومبير» Genevieve Humbert (-1942) في كتاب سيبويه استمرار لاعتناء الاستشراق الفرنسي بالكتاب، وسنرى مواصلة «جون درويل» Druel Jean (1971 -) من معهد الدومنيكان في القاهرة العمل في الكتاب للبناء على عمل أومبير.

وأظنُّ أنَّ أول اتصال منشور للباحثين العرب بعمل أومبير كان حين شاركتْ سنة 1992م في ندوة لكلية الآداب بالرباط التابعة لجامعة محمد الخامس أُقيمت بين 27 و29 من شهر شباط، بورقة باللغة الفرنسية عن نسخة ابن خروف (524-609هـ) من الكتاب بالمكتبة الوطنية بباريس برقم 6499، ونُشرت أعمال الندوة في كتاب بعنوان: «المخطوط العربي وعلم المخطوطات» سنة 1994م[2]، ذكرت فيها أنَّها وجدت اثنتي عشرة نسخة من الكتاب زيادة على ما في تاريخ التراث العربي لسزكين، فصار المجموع ثمانيًا وسبعين، واحدة من هذا المزيد مغربية، أشارت إلى أنَّ لها ذكرًا في مجلة البحث العلمي المغربية لم تطلع عليها يومئذ، ولم تذكرها في كتابها، لأنَّه نجز قبل ذلك، فيما يظهر، لأنَّ العدد في كتابها سبع وسبعون نسخة.

وقالت أومبير في هذه الورقة: «تبين لي بعد فحص ستين نسخة من مخطوطات الكتاب، فحصتُ بعضها فحصًا مباشرًا، وبعضها على الميكروفلم، أنَّ هناك أخطاء

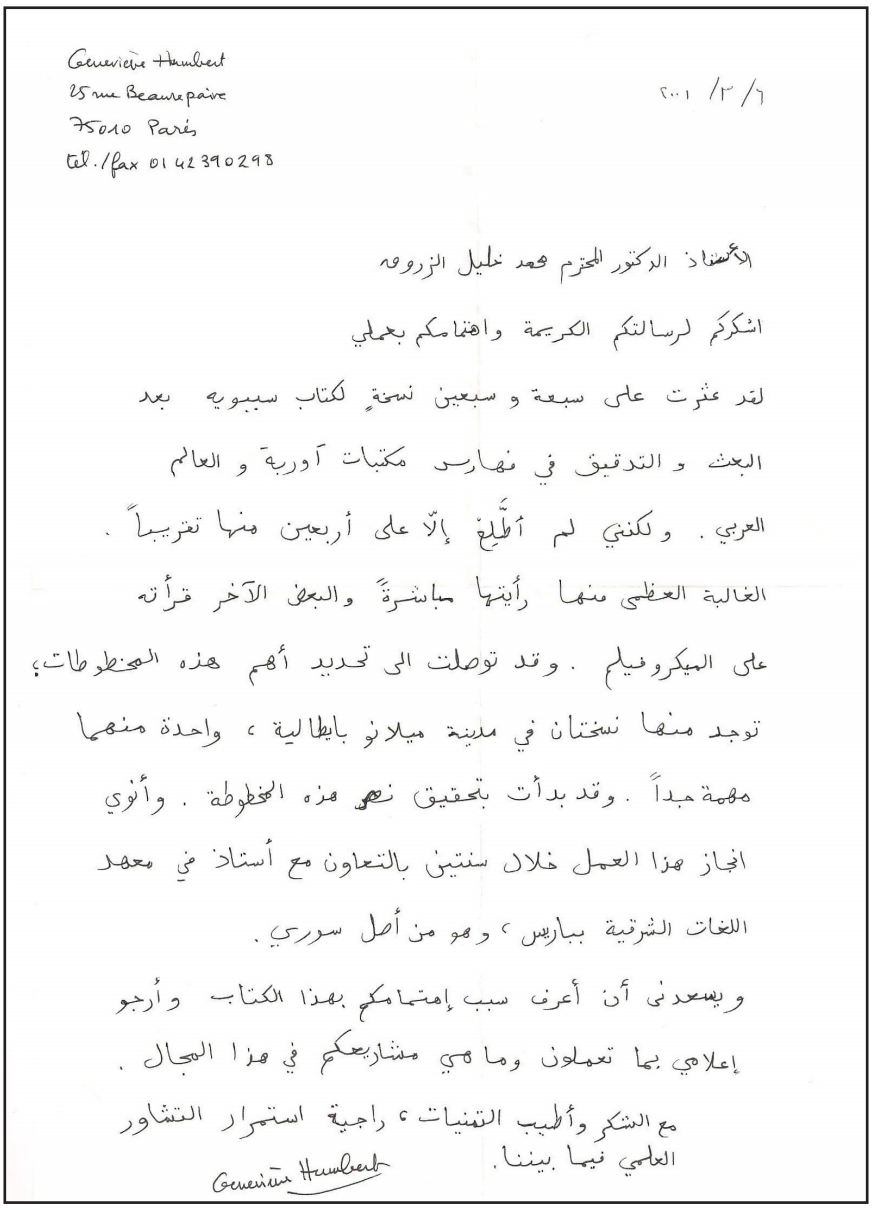
= ودليل الأعارب 139-140، والأعلام 81/8، والمستشرقون 203/1، وموسوعة المستشرقين 242.

(1) الاستطلاعات الباريسية 132.

(2) لهذه الورقة ترجمة بعنوان: الكتاب لسيبويه نسخة أندلسية، من عمل محمد مفتاح ومؤنس مفتاح، في مجلة معهد المخطوطات 2/59 (2015م).

لايستهان بها في الطبعات المختلفة، بل إنَّ منها ما قد يفتح الباب أمام إجراء تعديلات جوهرية على النص».

ولما علمتُ بعملها على مخطوطات الكتاب أرسلت إليها رسالة ورقية مستوضحًا، كان ذلك قبل انتشار البريد الإلكتروني، فأجابتني مشكورة برسالة مؤرخة في 2001/3/1م:



Geneviève Humbert
25 rue Beaurepaire
75010 Paris
tél./fax 01 42 39 02 98

٢٠٠١/٣/٦

الأستاذ الدكتور المحترم محمد خليل الزروق

اشكركم لرسالتكم الكريمة واهتمامكم بعملي

لقد عثرت على سبعة و سبعين نسخةٍ لكتاب سيبويه بعد البحث و التدقيق في فهارس مكتبات أوربة و العالم العربي. ولكنني لم أطّلع إلّا على أربعين منها تقريباً. الغالبة العظمى منها رأيتها مباشرةً والبعض الآخر قرأته على الميكروفيلم. وقد توصلت الى تحديد أهم هذه المخطوطات؛ توجد منها نسختان في مدينة ميلانو بايطالية، واحدة منهما مهمة جداً. وقد بدأت بتحقيق نص هذه المخطوطة. وأنوي انجاز هذا العمل خلال سنتين بالتعاون مع أستاذ في معهد اللغات الشرقية بباريس، وهو من أصل سوري.

ويسعدني أن أعرف سبب إهتمامكم بهذا الكتاب وأرجو إعلامي بما تعملون وما هي مشاريعكم في هذا المجال.

مع الشكر وأطيب التمنيات، راجية استمرار التشاور العلمي فيما بيننا.

Geneviève Humbert

2001/3/6م

عنوان

الأستاذ الدكتور المحترم محمد خليل الزروق

أشكركم لرسالتكم الكريمة واهتمامكم بعملي

لقد عثرت على سبعة (كذا) وسبعين نسخة لكتاب سيبويه بعد البحث والتدقيق في فهارس أوربة والعالم العربي. ولكني لم أطلع إلا على أربعين منها تقريبًا، الغالبية العظمى منها رأيتها مباشرة، والبعض الآخر قرأته على الميكروفلم. وقد توصَّلت إلى تحديد أهم هذه المخطوطات، توجد منها نسختان في مدينة ميلانو بإيطالية، واحدة منهما مهمة جدًّا. وقد بدأت بتحقيق نص هذه المخطوطة. وأنوي إنجاز هذا العمل خلال سنتين بالتعاون مع أستاذ في معهد اللغات الشرقية بباريس، وهو من أصل سوري.

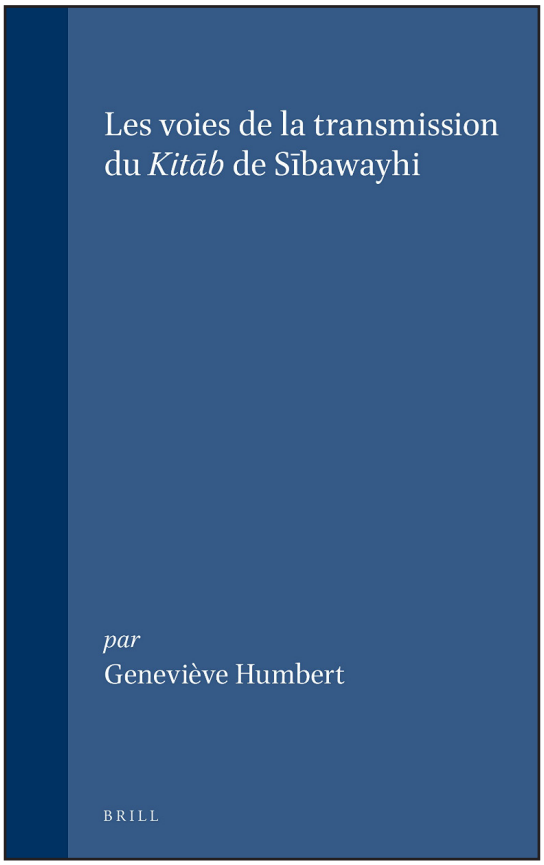
ويسعدني أن أعرف سبب اهتمامكم بهذا الكتاب، وأرجو إعلامي بما تعملون وما هي مشاريعكم في هذا المجال.

مع الشكر وأطيب التمنيات، راجية استمرار التشاور العلمي فيما بيننا.

(توقيع)

ومرادها أنَّها اطلعت على تسع وأربعين، لأنَّها لم تطلع على سبع عشرة نسخة، واستبعدت إحدى عشرة بدا لها أنَّها غير مهمَّة، كما ذكرت في كتابها. والجديد في هذه الرسالة بالقياس إلى ما هو منشور من أخبار هذا العمل أنَّها شرعت في تحقيق نص نسخة الأمبروزيانا، ولا أدري لماذا توقف عملها فيها؟ ويحاول الآن جون درويل في القاهرة بعد جمع الأجزاء الباقية المفرقة من النسخة تحقيق النص. وأخبرني جون مشكورًا في رسالة إليكترونية مؤرخة في 2022/8/5م أنَّه أخبرها في آخر اتصال بها قبل أكثر من خمس سنوات بنيَّته في العمل على النسخة فلم تخبره بشيء عن عملها.

وقد أنجزت أومبير بحثها وأُجيز لدرجة الدكتوراه سنة 1992م في جامعة باريس الثامنة، ومن الواضح أنَّها نقحته وزادت فيه، لأنَّها وصفت الأطروحة بأنَّها أصل الكتاب، وكان عنوانها: Premieres recherches sur le Kitab Sibawayhi «البحوث الأولى عن كتاب سيبويه»، والكتاب المنشور سنة 1995م كان بعنوان: Les voies de la transmission du Kitab Sibawayhi «طرق نقل كتاب سيبويه».



ويجوز أنَّ نفهم كيف أُنجز العمل مما ذكرَتْه في صفحة الشكر من الإعانات على إنجازه، فهي تقول: إنَّ معهد البحوث وتاريخ النصوص كان هو مصدر الفكرة التي بنت عليها بحثها، وإنَّها وجدت معونة في التنفيذ والتنقل من وزارة الخارجية، والمعهد الفرنسي لدراسات الأناضول في إستانبول، وفي التمويل من مؤسسة سانجي بولينياك Singer-Polignac،

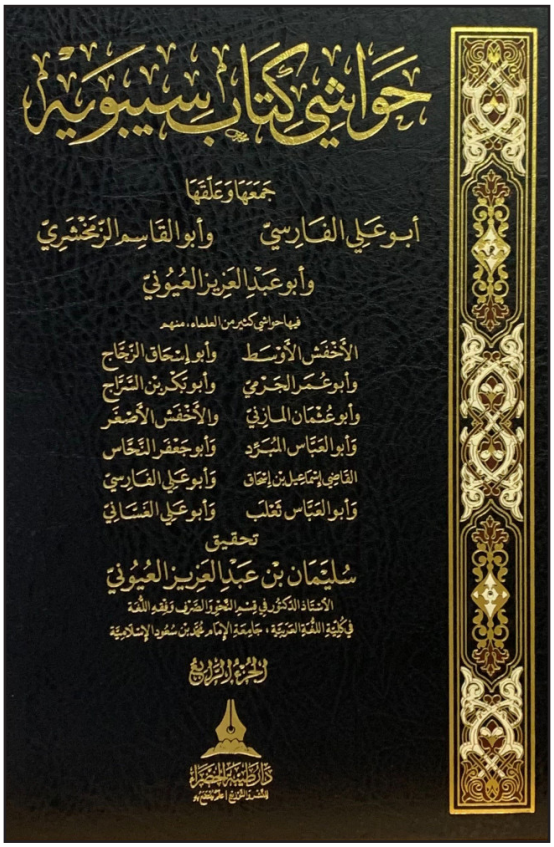
وهي مؤسسة معنية بالفنون والآداب، واقترح مدير معهد لغات الشرق الأوسط وثقافاته أن تنشره المؤسسة التي يديرها.

ولم يترجَم هذا الكتاب إلى اللغة العربية على ما فيه من مباحث نفيسة، وجهد كبير، وعلى تعلُّقه بأعلى كتاب في علم العربية منزلةً وزمنًا، بل في دراسة اللغات عامة - إلا بأخَرَة سنة (1442هـ / 20021م)، أي كان بين صدوره وترجمته ست وعشرون سنة. وصدرت الترجمة عن معهد المخطوطات العربية في القاهرة، من عمل الدكتور مراد تَدْغوت، ومراجعة الدكتور فيصل الحفيان مدير معهد المخطوطات، كان.



وقد استمعتُ إلى محاضرة للدكتور سليمان العيوني (1969م -) ناشر كتاب «حواشي سيبويه» أخذًا من سبع وثلاثين نسخة، وكانت يوم 19 من ذي القعدة سنة 1443هـ الموافق 2022/6/19م، ونُشرتْ على اليوتيوب في اليوم التالي بعنوان: «حواشي كتاب سيبويه: مراحل

جمعها وطرائق تحقيقها»، ولم يذكر فيها هذا البحث، حتى حين سُئل عن عناية المستشرقين بكتاب سيبويه، لم يذكر إلا ناشره الأول درنبور، مع أنَّ لهذا البحث تعلُّقًا شديدًا بعمله في جمع الحواشي ونشرها مجرَّدة عن الكتاب.



وقد عُرض كتاب أومبير مترجَمًا أول مرة في معرض القاهرة في كانون الآخر (يناير) سنة 2022م، فكان بين ورود العلم بالمشروع سنة 1992م وتوزيع ترجمته العربية ثلاثون سنة، وهذا زمن طويل جدًّا.

وأظنَّ أنَّ اتجاه معهد المخطوطات العربية[1] في القاهرة إلى ترجمة الكتاب كان بعد

(1) وقال لي الأستاذ مراد تدغوت مترجم الكتاب مشكورًا في اتصال يوم (19 / 8 / 2022م): إنَّه اطلع على الكتاب في مطلع عقد الألفين، وإنَّه لما بدأ مشروعاته في الترجمة كان هذا الكتاب على قائمة الأعمال التي يتطلع إلى ترجمتها.

التواصل والتعاون الذي كان بين معهد المخطوطات ومعهد الدومنيكان في القاهرة برئاسة جون درويل (كان رئاسته بين 2014 و2020م):

- فـفي أيـار ٢٠١٩م: نشر معهد المخطوطات في مجلته بحثًا بعنوان: «كتاب سـيبويه.. دراسـة كوديكولوجية لنسـخة كوفية؟» لجـون درويل، بترجمة تامر الجبالي، يقصد نسـخة ميلانو المفرَّقة، وعلامة الاسـتفهام للإشـارة إلى أنَّ ذلـك افتراض لما يثبت.

- وفي ١٨ تمـوز ٢٠١٩م: نشر المعهد في سلسـلةٍ للنشر الرقـمي ورقة بعنوان: «كتاب سـيبويه بين أيدي المستشرقين والعرب» لجون درويل ويوسف السنَّاري، وهو تتبع لنشرات الكتاب وبيان مجمل لما بُنيت عليه من النُّسَـخ.

- وفي ٢٣ تمـوز ٢٠٢٠م: نظَّـم المعهد محاضرة لجون درويل بعنوان: «كتاب سـيبويه.. الروايـات المشرقيـة والمغربيـة في مخطوطة ميلانـو»، وأفاد فيها أنَّ ترجمـة كتاب أومبير نجز شـطرها، وأنَّ نسـخ كتاب سـيبويه المعروفة بلغت مائة وخمسًا.

وقاعدة عمل «أومبير» الوصف الواسع المفصَّل للنسخ التي اختارتها للوصف، وهي تسع وأربعون نسخة اطلعت عليها أو على صورها، من ستين نسخة استطاعت الوصول إليها، من سبع وسبعين علمت بخبرها. وهذا الوصف يقع في الكتاب آخرًا، ولكنَّه في الإنجاز كان أولًا، فقد أنجزته ثم استثمرته في تقويم المطبوعات والمخطوطات ومعرفة أقدارها ومنازلها، وتبيُّن روايات الكتاب وتاريخ مسيره في الزمن وفي أيدي العلماء وما خدموه به، وما علقوه عليه، مع ما تفيده كتب التراجم وتاريخ النحو، وما يُبنى على ذلك من وصايا نشر المتن والحواشي، لا في كتابها هذا فحسب، بل في كل ما نشرت في شأن الكتاب من أوراق شاركت بها في ندوات، وانظر مسرد أعمالها في مقدمة المترجم (ص 17–21)، وبعضها تُرجم، وبعضها ما زال بالفرنسية، وآخرها في هذا المسرد كان في نيسان سنة 2005م بعنوان: «النُّسَخ النفيسة من كتاب سيبويه»، شاركت به في ندوة بعنوان: «المخطوط العربي والهوية الحضارية»، من تنظيم مركز سوس للحضارة والتنمية، التابع لكلية الآداب في جامعة ابن زُهْر في أكادير

بالمغرب، غير أنَّ مجموع أبحاث الندوة لم ينشر إلا سنة 2017م[1]، والبحث منشور فيه بالفرنسية. ويكاد يكون جِمَاعُ كل أوراقها في كتابها هذا، ولا نُبعد عن الصواب إن قلنا: إنَّه يغني عنها جميعًا، إلا بعض التفاصيل والتفاسير للنتائج التي وصلت إليها، وأثبتتها في كتابها.

(2)

نشرة باريس

ومن الواضح أنَّ دراسة هذه المخطوطات الكثيرة قد فتحت أبوابًا لأبحاث ومسائل وإشكالات في شأن الكتاب كان يجوز المضي فيها إلى غايتها، ولكنَّها اختارت أن يكون عملها في تاريخ رواية الكتاب، واختارت في هذا الباب أن تتبين الملامح العامة، وأن ترسم صورة شاملة لهذه الرواية وأنواعها وأطوارها وأعلامها، والنُّسَخ التي تنتمي إلى كل نوع أو طور أو عَلَم.

وأول ما أفادنا به هذا البحث التقويم المفصَّل للمطبوعات التي عرف الناس بها في هذا العصر كتاب سيبويه، واستعملوه بها في أبحاثهم، وبنوا عليه آراءهم، فهذا البحث عرَّفنا الفرق بين كتاب المطبوعات، وكتاب المخطوطات، كما تعبِّر، وهو ليس فرقًا شاسعًا، أو بونًا بعيدًا، وهي تقرُّ بذلك إذ تقول: «... وعلى الجملة فإنَّ الحُكم بأنَّ النصَّ المطبوع طابق مطابقة كبيرة جدًّا أصل الكتاب - حُكمٌ لا يخلو من وجاهة، بصرف النظر عن الاختلافات اليسيرة» (ص42-43)[2]، كذا تقول هنا، وتقول في ورقتها عن نسخة ابن خروف: «تبيَّن لي بعد فحص ستين نسخة... أنَّ هناك أخطاء لا يستهان بها في طبعات الكتاب، بل إنَّ منها ما قد يفتح الباب إلى إجراء تبديلات جوهرية في النص»[3]، والفرق

(1) على صفحة الغلاف 2016، وفي صفحة الداخل 2017، وهذا معناه: تاريخ التقديم للنشر، وتاريخ الإنجاز.
(2) لا ألتزم في النقل تعبير المترجمين، لأسباب سأذكرها في الكلام على الترجمة.
(3) الكتاب لسيبويه نسخة أندلسية، مجلة معهد المخطوطات 59 / 2 / 220 (2015م).

بين الحكمين أنَّ مقادير الفروق قليلة مقيسة إلى حجم الكتاب، ولكن بعضها مهم، كالذي يتمم أسقاطًا، أو يَفْصِل كلام سيبويه من كلام غيره.

وهي لا تحكم بهذا الحكم فحسب على المطبوعات، بل على نقل الكتاب في كل الأزمنة، فتقول: «وصلتُ إلى رأي هو أنَّ الكتاب -على أنَّه مرَّ على تأليفه أكثر من ألف عام - لم تَجْرِ عليه تغييرات عميقة، فهو نصٌّ مستقرٌّ بصورة لا تخطئها العين» (ص 44). والحكمان مهمان من باحث ليس له موقف متحيِّز إلى التراث العربي وكتاب سيبويه، وكان الكتاب شغله الشاغل سنوات طويلة. وهذا بعضٌ من الفرق بين دراسة المستشرقين ودراسة الشرقيين للتراث العربي، فهي نظرة من الخارج ترى ما لا يراه الذي في الداخل، ويتنبه صاحبها على ما لا يتنبه عليه غيره من المألوفات، مع فروق أخرى لا مجال إلى ذكرها هنا، على أنَّ آفات التحيُّز بدت في مواطن أخرى سأشير إلى بعضها.

فأمَّا المطبوع فدراستها تؤكد ما يعلمه المتخصصون في النحو، والممارسون للكتاب، فضلًا عن المتخصصين في سيبويه، من أنَّ ما بين أيدينا من المطبوع دون ما يطمئن إليه الباحث المتصفِّح، وما يطمح إليه الدارس المتفحِّص، وأنَّ الكتاب ما زال مفتقرًا إلى عمل كبير يكافئ منزلته في العربية وتراث الإسلام، ويحيط بعمل العلماء السابقين فيه، وينتفع بنسخه الكثيرة، ويتبين رواياته، ويبني على ما صنعه العلماء القدامى من نُسَخ له، فقد جهدوا جهدهم في المقابلات والتعليقات، وبقي أن يُستثمر عملهم، ويخرج للكتاب نشرةٌ على منهج واضح يستدرك ما أخلَّت به الطبعات السابقة. والمؤلفة تقول: «بعد مائة سنة من ظهور المجلد الثاني من طبعة درنبور لا نثق أنَّ النصَّ أُصلح إصلاحًا تامًّا ثابتًا، بل يمكن التوصل إلى نص أقرب إلى ما وضعه المؤلف» (ص 93).

فأمَّـا طبعة درنبور فبُنيت على أربع نسـخ عنده، وهن المرمـوز لهن بـ A وB وC وL، وثـلاث أبلغـه بفروقهـن مديـر دار الكتـب الخديويـة يومئـذ المسـتشرق الألمـاني فلهلم سـبيتا (م1818-1883) Spitta Wilhelm - وقـد تـولَّى إدارة الدار بـين سـنتي 1875 و1882م[1]- وهـن المرمـوز لهـن بـ E وF وG، حـتى الفصل 45 فحسـب[2]، ورمز بـ D إلى نسـخة من شرح الرماني، وبـ H إلى نسـخة من شرح السـيرافي، وبـ M وO إلى نسـختين مـن شرح الشَّـنْتَمَري، ورمز بـ N إلى نسـخة لـم تَعْرفها ولم يُعَرِّفها هـو، وذلك من 152/2، ثـم توقفـت الإشـارة إليها آخـر الفصـل 507، وتظـنُّ أنَّها رمـز لشرح من الـشروح وقف عليه بعـد إنجاز الجـزء الأول.

فـ C غير مكتملة، فمنها الجزء الأول فحسب، و لم يستعن بها إلا في الثاني، فإذًا كان عنده A وB وC للجزء الأول، و A وB وL للثاني.

وA في المكتبة الوطنية بباريس arabe 3987 (أو 1155 من الملحق العربي)، وهي أصل نشرته، وليست مؤرخة، ولم يعرف مكانها، ورجَّح أنَّها من النصف الأول من المائة الثامنة، وسيأتي الكلام عليها، وأما C وB فهما من سان بترسبورغ، ولكنَّهما بقيتا عنده في باريس سنوات، وB مؤرخة في 1138هـ، وبها سَقْط كثير من انتقال النظر، وهي تخالف رواية A وتشبه رواية ابن طلحة، وC مؤرخة في 547هـ، نسخت من أصل قرئ سنة 389هـ على ابن جني، ويقول: لا نسخة تساويها في الصحة والتحري بعد نسخة الأسكوريال L. فالنسخة الكاملة التي اعتمد عليها في العمل كله هي A.

(1) كما في موقع الدار، وفي كتاب: دار الكتب المصرية تاريخها وتطورها لأيمن فؤاد سيد ص 97 أنَّه تولى ذلك بين 1883 و1989؟ مع علامة الاستفهام، وهو خطأ، وفي كتاب المستشرقين للعقيقي 398/2 أنَّ حياته بين 1853 و1883م، وهو خطأ، صوابه في الطبعة الأولى منه (1948م) ص 108، وفي حواشي الأستاذ هارون للكتاب 50/1 محاولة لإصلاحه، فجعل ميلاده سنة 1835م. وله ذكر في اكتفاء القنوع 19-21، وفي الأعلام 156/5، وميلاده ووفاته فيه على الصواب.

(2) وهو يقول: إنَّه لم ينتفع بهن إلا بمقدار ضئيل من المقابلات. الكتاب (هارون) 49/1.

(3)

النشرتان المصريتان: بولاق وهارون

وأمَّا نشرة بولاق فأصلها بلا شك نشرة باريس، والمؤلِّفة ترى أنَّها «لم يُرجَع فيها إلى أي مخطوطة للكتاب، على غير ما تُوهِم به بعض التعليقات في الهوامش التي تبدأ بعبارة مثل: هكذا في نسخ، ووقع في نسخ أخرى، فإنَّ مصدرها إمَّا الشَّنْتَمَري وإمَّا السِّيرافي» (ص 99).

وهي في هذا تردُّ على الأستاذ هارون في مقدمته حيث وصف طبعة بولاق، فقال: «استعانت بمخطوطات أخرى لم يعيِّنها مصحح النسخة، والمعتقَد أنَّها نسخ دار الكتب المصرية» (55/1)، وذكر أمثلة من التعليقات التي تشير إلى النسخ.

والتأمُّل في تعليقات طبعة بولاق يفيد بلا شك أنَّها قوبلت بنسخ مخطوطة بخلاف ما تذهب إليه المؤلفة، ولكن يعيب ذلك أنَّه لم تُبَيَّن هذه النسخ، ولا كان ذلك على منهج مطَّرد، وكأنَّه كان يكون إذا استشكل المصحح شيئًا، وما من سبب يدعو إلى تكذيب المصحِّح في المواضع التي ذكر فيها النسخ.

ومن أبْيَن الدليل على صحة ذلك آخر تعليق ذكر فيه النسخ في 337/2، فقال: «كذا في المطبوع، وفي نسخة...»، لأنَّه جاء بعد انقضاء ما بيد المصحح من شرح السيرافي، ولا تعلُّق للتعليق بشيء من الشواهد، فلم يبق إلا أن يكون المقابَل به نسخة مخطوطة حقًّا، والإشارة إلى انقضاء ما بيده من شرح السيرافي كانت في 329/2.

وفي موضع أشار إلى نسختين، فقال: «وفي نسختَيْ خَطٍّ في هذا المقام» 4/2، وعرفنا من الأستاذ هارون 198/3 أنَّهما نسختاه أ و ب، وفي موضع فرَّق بين النسخ فقال: «كذا في المطبوع وبعض نسخ الخط، وفي بعضها الآخر...» 70/2، وفي موضع شملها بالحكم فقال: «جميع نسخ الكتاب التي بيدنا مفصول فيها بين البيتين» 2/299[1].

(1) وهذه مواضع ذكر النسخ بحسب تتبعي: 34/1 و44 و59 و62 و77 و79 و141 و145 و222 و225 و271 و329 و404 و484 و486 و4/2 و70 و74 و216 و299 و305 و337.

فصاحب نشرة بولاق إذًا جعل نشرة درنبور الأصل، وبدَّل فيها أشياء قليلة، ومصدره إمَّا فروق درنبور، وإمَّا نسخه المخطوطة، وإمَّا شرح السِّيرافي وشواهد الشَّنْتَمَري، بغير تنبيه، ونبَّه على فروق قليلة هي إشكالات، بمقابلتها بما سلف، ومنه نسخ دار الكتب، ولم يعيِّن شيئاً من ذلك. وقوله: «بيدنا أو بأيدينا» لدفع احتمال أن يكون المراد نسخ درنبور، لأنَّه يعنيها في مواضع، كما في أول موضع 34/1 (بولاق) 26/1 (باريس).

وأمَّا الأستاذ عبد السلام هارون فهي تعيب عليه:

• أنَّه ترك نسخة دار الكتب «١٣٩م نحو»، وهي مجلدان من نسختين قديمتين، وإحداهما أقدم قطعة مؤرخة للكتاب معروفة - وهي عند درنبور، وأخبره بفروقها مدير الدار غير مستوفاة - وتقول: إن هارون فوَّت بذلك فرصة لا مثيل لها لنقد نص الكتاب نقدًا جديدًا بعد مضي ثمانين سنة على طبعه (ص ١٠١).

• وأنَّه اختار النُّسَخ الحديثة مشرقية الخط ليُسْر قراءتها (ص ١٠٠-١٠١)، وقال في شأن هذه المتروكة: «والانتفاع بهذه النسخة جدُّ عسير، ولا تصلح إلا للاستئناس» (٥٨/١).

• وأنَّ عمدته كانت طبعة درنبور، أي لا النسخ التي ذكر(ص ٩٩)، وعضَّدت ذلك بقوله: «وأمَّا نسخة ط التي أشير إليها في الحواشي فهي طبعة ديرنبورغ التي حظيت بأصح النسخ من كتاب سيبويه (كذا)، وقد جعلتُها أساسًا في المعارضة، وأثبتُّ الزيادة التي وجدتها فيها... كما انتفعتُ بالقراءات المثبتة في حواشيها عن أصولها في توجيه النص» (٦٠/١).

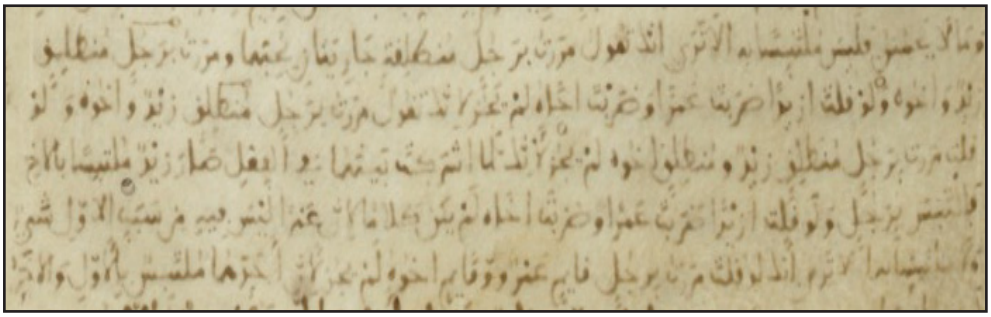
• وأنَّه ظهر لها أنَّه بدءًا من الجزء الثاني اعتمد على طبعة بولاق أكثر من طبعة باريس (ص ١٠٠ الهامش ٢)، ولم تذكر أمارة على ذلك، ومن الشواهد ما لا يساعد على ما ذهبتْ إليه، ومنها هذا الموضع في أواخر الكتاب في طبعة درنبور ٢٢٦/٢: «وقالوا: رحِمْتُه رحَمة كالغَلَبة، وذقَطها ذقَطًا، وهو النكاح»، ولم يعلق درنبور هنا بشيء، وذلك يفيد أنَّ كل نسخه كذلك، وفي طبعة بولاق ٢١٦/٢ في الحاشية: «كذا في المطبوع، وهو تكرير لما سبق، وليس في نسخ الخط التي بأيدينا». وفي طبعة هارون ٩/٤ النص إلى «الغلبة» فحسب، وفي

الهامش: «بعده في جميع النسخ: وذقطها ذقطًا وهو النكاح، وهو تكرار لما سبق». فقول هارون: في جميع النسخ - ملائم لصنيع درنبور، لا لصنيع مصحح بولاق، لأنَّ هذا أشار إلى مخالفة نسخ.

وما أغفلته نسخة بولاق وهارون أنَّ درنبور ذكر أنَّ الموضع الأول قبل أسطر سقط في أغلب نسخه، ولم يثبت إلا في نسختين إحداهما ، فلا تكرار إذًا إلا في هذين.

وأنَّه اعتمد النص المطبوع، ولم تكن مقابلته بالمخطوط مقابلة تامة ولا كادت (ص 102)، وتستشهد بموضع وقع فيه سَقْط في المطبوعات الثلاث، وأخذت التتمة من نسخة ابن خروف:

- ففي طبعة درنبور 45/1 س11: «ألا ترى أنَّك تقول: مررت برجل منطلقةٍ جاريتان يحبهما، ومررت برجل منطلقٍ زيدٌ وأخوه، لأنَّك لمَّا أشركت بينهما في الفعل صار زيد ملتبسًا بالأخ فالتبس برجل، ولو قلت: أزيدًا ضربتَ عمرًا وضربتَ أخاه - لم يكن



كلامًا، لأنَّ عمرًا ليس من سبب الأول ولا ملتبسًا به، ألا ترى أنَّك لو قلت: مررت برجل قائمٍ عمرٌو وقائمٍ أخوه - لم يَجُز، لأنَّ أحدهما ملتبس بالأول، والآخر ليس ملتبسًا».

- وهو كذلك في طبعة بولاق 55/1 س6، وفي طبعة هارون 107/1 س16، مع فرق سأذكره عن قليل.

- ونقلَتِ النص (ص 102) من نسخة ابن خروف (ق 8 و / س 31-35)، وهو: «ألا ترى أنَّك تقول: مررت برجل منطلقةٍ جاريتان يحبهما، ومررت برجل منطلقٍ زيدٌ وأخوه،

ولو قلت: أزيدًا ضربتَ عمرًا وضربتَ أخاه - لم يجُز، لأنَّك تقول: مررت برجل منطلقٍ زيدٌ وأخوه، ولو قلت: مررت برجل منطلقٍ زيدٌ ومنطلقٍ أخوه - لم يجُز، لأنَّك لمَّا أشركتَ بينهما في الفعل صار زيد ملتبسًا بالأخ فالتبس برجل».

وما تحته خط ساقط من المطبوع، وهي تقول: إنَّه في جميع نسخ الرَّبَاحي تامٌّ كهذا، مع أنَّها نقلت من نسخة ابن خروف ولم تذكر غيرها هنا، ولا ندري كيف هو في نسختَيِ الأستاذ هارون، وهي لم تطلع عليهما، وتخمِّن في شأنهما تخمينًا (ص 100 هامش 5، وص 378، وهما المرموز إليهما عندها بـ V6 وV8).

وهي تقول: إنَّ السَّقْط سببه انتقال نظر، وليس ذلك بصحيح، لأنَّ ما بين مبتدأ السقط ومنتهاه ليس نفس الكلمة حتى يكون انتقال نظر، فهو بين «أخوه» و«لم يجز»، وعلى مبدئه ومنتهاه في نسخة ابن خروف علامتان، وذلك يدل على أنَّه زيادة نسخة، لا انتقال نظر.

وما يؤكد أنَّ نص هارون ليس من المطبوع فرقٌ لم تَتَنَبَّه عليه المؤلفة، فعند درنبور وبولاق: «لأنَّ عمرًا ليس من سبب الأول ولا ملتبسًا به»، وعند هارون: «لأنَّ عمرًا ليس فيه من سبب الأول شيء ولا ملتبسًا به»، فهذا الفرق يدلُّ على أنَّ مصدره ليس المطبوع.

وهي تقول: إنَّ سقوط «لم يجز» أخلى النص من أي معنى (ص 102)، وليس ذلك بصحيح، فالنص مفهوم بغير السَّقْط، لأنَّ السقط زيادة في الإيضاح، ولا يُخِلُّ سقوطه بالمعنى، وقد يكون حاشية مُدرَجة.

بل الساقط مكرَّر في الثابت، ففي الساقط منعُ نحو: «مررت برجل منطلقٍ زيدٌ ومنطلقٍ أخوه»، وهو هو الممنوع في الثابت: «مررت برجل قائمٍ عمرٌو وقائمٍ أخوه»، وهو المنظَّر بقوله في الثابت وفي الساقط معًا: «أزيدًا ضربتَ عمرًا وضربتَ أخاه».

واتخذ الأستاذ هارون نسخة دار الكتب المصرية «65 نحو م» أصلًا في جلِّ الجزء الأول، وهي من رواية الرَّبَاحي، ومجهولة الزمان والمكان، وتقدِّر المؤلفة أنَّها من المائة الثانية

عشرة، ثم رمز إليها بـ «ب» (تقول: أول ظهور لهذا الرمز في 386/1)، واتخذ نسخة دار الكتب المصرية «141 نحو» أصلًا، إذ رأى أنَّها أصح، وهي مؤرخة في 1139هـ، وهي G عند درنبور، ثم في أول الجزء الثالث رمز إليها بـ «أ». واستعان بنسخ أخرى وشروح، وقال: إنَّه اتخذ طبعة باريس أساسًا في المعارضة، كما سلف.

فـفي طبعـة الأسـتاذ هـارون قصـور في تطلُّـب النُّسَـخ، إذ اكتـفى بمـا في القاهرة، واختـار منهـا الأحـدث والأيسر، وترك نسـخة قديمـة مهمة، وتـردَّد في اتخـاذ الأصل بين نسـختين، ثـم أراد ألا يذهـب شيء مـن النـص، فحيثمـا وجد زيـادة زادها في المـتن، كما أخـذت عليـه بحـق (ص 104)، واختار من القراءات مـا أدَّاه إليه نظره، فصنـع نصًّا مختارًا مبنيًّا على رأيه، لا على نسـخة أو رواية، ولا على منهج واضح مسـبَّب، وكأنَّ هذا هو سـبب تسـميته الأصـل الثـاني «أ» بـدءًا من الجـزء الثالث. ولكـن المؤلفة كانـت متحاملة عليه لا تفـوِّت فرصـة في ذم عملـه (انظـر أيضًـا ص 147-148)، واتهمتـه بلا بينـة أنَّ نصَّه من المطبوع لا مـن المخطوط.

ولا يعيب نشرة هارون أنَّها خَلَت من فروق درنبور، كما أخذت عليه بغير حق (ص 104)، لأنَّ نسخه غير نسخه، وما كان له أن ينقل تلك الفروق إلى طبعته، وأغلب الفروق عند هارون كانت بين نسختيه وطبعة باريس، وكان يجب عليه أن يذكر صفحات طبعة باريس لذلك، حتى يسهل الوصول إلى مواضع الفروق التي يذكرها.

والمؤلفة تظنُّ أنَّه أخذ فروقًا من طبعة كَلْكُتَّا في تحقيق حواشي الأخفش والجرمي والمازني (ص 100 الهامش 2)، وما كان محتاجًا إلى ذلك، وهي في نُسخه، فقد عدَّ من مزايا طبعته: «إثبات جميع شرح أبي الحسن الأخفش الذي امتازت به المخطوطات 65م و140 و141، وقد آثرتُ أن يكون ذلك مفردًا في الحواشي تنقية لأصل الكتاب، وخشية أن يختلط به» (61/1). وأكثرها في أول الكتاب، وفعل مثل هذا في حواشي الجرمي والمازني[1].

(1) ومن أمثلته: 160/1 و336/2 و373/3.

(4)
حواشي الكتاب و أبو ابه وشواهده

ولا شك أنَّ طبعة درنبور فاقت الطبعتين المصريتين بنصِّها الملتزَم فيه في الغالب بأصلٍ هو A، وهو أتم نُسَخِه، ولم يَدَعْه إلا في مواضع الخروم، وهو رواية مغربية، واطِّرادِ ذكر فروق نسخه الأخرى في الهامش، وكثيرًا ما كانت رواية مشرقية، كما ذهبت المؤلفة بحق (ص103-105).

ويعيب نشرته مع قلة النسخ التي بنى عليها أنَّه نقل الحواشي المدرجة التي في أصله إلى الهامش، وهي قليلة بالقياس إلى نسخه الأخرى، وقد حرص على تنقية المتن منها، ولكنها لم تكن ممتازة من عمود المتن في كل إدراج، ولا واضحة المبتدأ والختام في كل موضع، وكثيرًا ما اختلطت به، وهذا من مشكلات الكتاب العويصة المفتقرة إلى شدة التحري وطول الدرس، والمقابلة بين عدد وفير من النسخ، وسيأتي مثال لذلك عن قليل.

وفي رأيي أنَّ الحواشي القديمة لثلاثة العلماء الرواة للكتاب - وهم أبو الحسن الأخفش، وأبو عمر الجَرْمي، وأبو عثمان المازني - جزء من الكتاب كما بلغَنا قديمًا من رواية المبرد على الأقل، ويجب أن تبقى حواشيهم في متنه ممتازة عن الأصل بعلامة ما، من تصغير الخط أو تلوينه أو علامة ما كانت، وليس هذا بمستغرب، فقد رأينا أمثال هذه الحواشي مدرجة في الأصول القديمة كنوادر أبي زيد، والكامل للمبرد.

والمؤلفة تشرح هذا وارتباطه باختيار درنبور للنسخة A، بأنَّه رأى أنَّ قلة الحواشي المدرجة في النسخة دليل على أصالتها وقربها من الأصل، وأنَّ ناسخ A سبقه إلى تنقية المتن، وقال: «تتضمَّن الحواشي آثار مناقشات حادَّة، وتنطوي على كثير من الملاحظات والشروح التي ترجع إلى عصور مختلفة، وكثيرًا ما طغت على النص حتى أصبح من العسير فصلها عنه، وهذه الإضافات وضعتُها أسفل الصفحات كلما تعرَّفت عليها، غير أنِّي في بعض الحالات تركتها حين أجدها قد دخلت في النص وأصبح من العسير فصلها عنه»[1].

(1) مقدمة النشرة كما في الترجمة المثبة في طبعة الأستاذ هارون 46/1، وانظرها أيضًا في كتاب المؤلفة 108.

وتعلق المؤلفة على فهمه وصنيعه وأثره في تقويم النسخ بقولها: «ولما غالى درنبور في معيار إدراج الحواشي قلَّل من قدر C (وهي المنقولة عن أصل لابن جني)، وبالغ في تقدير B، وقد صنفتُها في النسخ المتأخرة المشحونة بالأخطاء، ولم يتنبَّه على أنَّ إدراج الحواشي راجع إلى حالة النص التي عليها جميع النسخ المعروفة اليوم، ومنها A» (ص 109)، وقالت أيضًا: «ويبدو أنَّ كل شيء يشير إلى أنَّ هذه الحواشي جزء من حالة النص القديم جدًّا» (ص 106)، فالحواشي المدرجة لثلاثة القدماء سمة كل النسخ، وهي مع ذلك توافق درنبور في تنحية الحواشي من المتن عند نشر الكتاب (ص 116)، وإن كانت تَعُدُّ إسقاطها جملة من المطبوع مخالفة مُخِلَّة[1] للنسخ المخطوطة، وأدت إلى أخطاء (ص 144). ومن الواضح تردد المؤلفة في شأن الحواشي بين إبقائها مدرجة كما هو شأن جل النسخ، وتنحيتها عن المتن، ونشرها مفردة، ورَجَّح الرأي الثاني عندها وقوفُها على نسخة ميلانو، إذ خلت من هذه الحواشي (ص 151)، كما سيأتي، على أنَّها تُقِرُّ أنَّ الحواشي على نوعين، واحدة من عمل المبرد مدرجة، والأخرى من عمل أبي علي في الهامش (ص 193).

وقد عرف الناس الكتاب مطبوعًا من نشرة درنبور وما سار في طريقه من نشرة بولاق وهارون[2] خالِيًا متنه من الحواشي، وغيُرهن من النشرات غير المشهورات تَبِعتِ النسخ في إيراد الحواشي المدرجة في مواضعها من المتن، وذلك نشرة ساسي وروسيا الجزئيتين، ونشرة كلكتا التامة، وقد نبهت أومبير على هذا الفرق، وهي ترى أنَّه مزية لنشرة درنبور، على أنَّها ترى أيضًا أنَّه يخالف ما درجت عليه النسخ المخطوطة، وأنَّه منهج يبحث عن الكتاب الخالص (ص 109).

والحواشي القديمة المدرجة غير الحواشي الأخرى لمن بعد القدماء من العلماء، وتكون في الهامش أو بين السطرين، ومن الواجب التفريق بين القسمين، وهو ما لم يَتَنَبَّه عليه العيوني في نشره للحواشي، فجعلها في مرتبة واحدة، وهو ما يفيد أنَّه سيسقطها من نشرته للكتاب التي يعمل عليها.

(1) في الترجمة: «خيانة للنسخ».

(2) وتبعهم البكاء في نشرته أيضًا، جعل تعاليق المتن في أصله في الهامش.

ولا يبعد أنَّ توجد الحواشي القديمة مثبتة في هوامش بعض نسخ الكتاب. وتسمية التعليق حاشية أو طُرَّة إنما كان لبيان حاله من الكتاب، لا لبيان موضعه من النسخة، وقال العيوني 89/1: «وبقيتْ كثيرٌ من حواشي الأخفش بين كلام سيبويه حتى في نسخ الكتاب المتأخرة»، وقال 153/1: «كان للجرمي نسخة كاملة من كتاب سيبويه، وقد كتبها بطريقة القدماء التي يدخل العالم تعليقاته وشروحه بعضها أو كلها في أثناء كلام صاحب الكتاب».

على أنَّ من الحواشي ما اختلط بكلام سيبويه، وذلك حين تكون الحاشية غير منسوبة ولا مرموز إلى صاحبها في نسخ، فتختلف فيها الروايات والنسخ، ونجد في كلام العلماء المحشين بيان ذلك، وقد ذكرت أومبير مثالًا لذلك، غير أنَّها استدلت بنسخة ابن خروف على تمييز كلام سيبويه من كلام غيره، وهي تثني عليها - وهي حقيقة بالثناء - وتقول: «وهي أتم نسخة وقفت عليها من العصر الوسيط فيها حواشي مقابلة نقدية متقنة» (ص 123)، وحقيقة الحال في الموضع المذكور في نسخة سبقت، وهي نسخة تشوروم التي تضمَّنت عمل أبي علي والزمخشري، وهي أصل العيوني في الحواشي، وهذا مثال جيد لشرح تعقيد النص، ومداخلة الحواشي له، ولشرح بعضٍ من عمل أومبير والعيوني.

وهذا هو المثال في درنبور 41/1، وبولاق 52/1، وهارون 100/1-101:

«وليس جواز الرفع في الألف مثلَ جواز الرفع في: ضربتُ زيدًا وعمرًا كلَّمته، لأنَّه ليس ههنا حرف هو بالفعل أولى، وإنما اختير هذا على الجواز، وليكون معنًى واحدًا، فهذا أقوى، والذي يشبهه من حروف الاستفهام الألف.

«وقوله: ليس جواز الرفع في ضربت زيدًا وعمرًا كلمته مثلَه في الألف - يعني أنَّ قوله: أزيدٌ ضربتَه - أقبح من لقيتُ زيدًا وعمرو ضربتُه، لأنَّه ليس في هذا حرف هو بالفعل أولى، وقولك: أزيدٌ ضربتَه - فيه حرف هو بالفعل أولى، وهو الألف.

«واعلم أنَّ حروف الاستفهام كلها يقبح أن يُصيَّر بعدها الاسم إذا كان الفعل بعد الاسم، لو قلت: هل زيد قام؟ وأين زيد ضربتَه؟ لم يجُز إلا فى الشعر، فإذا جاء فى الشعر

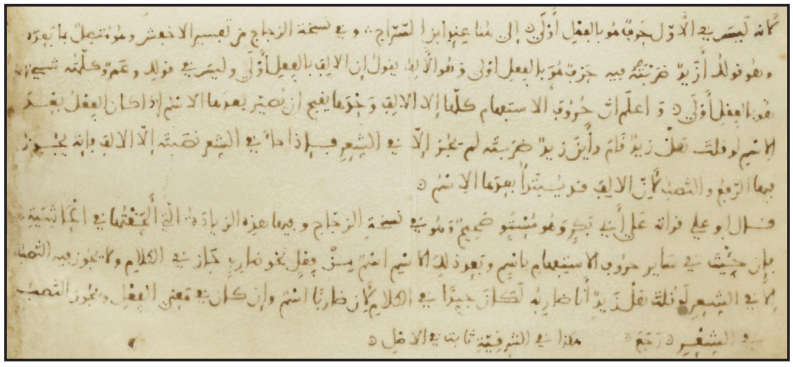
نصبتَه، إلا الألف فإنَّه يجوز فيها الرفع والنصب، لأنَّ الألف قد يُبتدأ بعدها الاسم. فإن جئت فى سائر حروف الاستفهام باسم وبعد ذلك الاسم اسمٌ من فعل نحو ضارب، جاز فى الكلام، ولا يجوز فيه النصب إلا فى الشعر، لو قلت: هل زيد أنا ضاربه - لكان جيِّدًا فى الكلام، لأنَّ ضاربًا اسم وإن كان فى معنى الفعل. ويجوز النصب فى الشعر».

فـ (1) و(3) في نشرة درنبور وتبعتها بولاق، و(2) في هامش A ولم ينشره درنبور، وهو في أصل هارون وجعله في الهامش مرجِّحًا أنَّه حاشية، و(3) ليس في أصل هارون وأخذه من درنبور[1].

وفي نسخة ابن خروف (ق 7) ينقضي الباب عند قوله: «فيه حرف هو بالفعل أولى»، وليس فيه: «وهو الألف»، وفيه زيادة بعد «أولى» في قصاصة ملحقة مرقومة برقم 6، فيها:

أ - «**إلى هنا عند ابن السراج. وفي نسخة الزجاج من تفسير الأخفش، وهو متصل بما بعده، وهو:**

ب - «قولك: أزيدٌ ضربتَه - فيه حرف هو بالفعل أولى، وهو الألف، يقول: إنَّ الألف بالفعل أولى، وليس في قولك: وعمرو كلمته - شيء هو بالفعل أولى ⊙ [2].



(1) وهذا الموضع في نشرة البكاء 173/1 - 174 كنشرة هارون، جعل ما عدَّه حاشية في الهامش، وزاد ما زاد من المطبوع، وهذا مما يشهد على ضعف نسخه التي بنى عليها، وأنه كانت عنايتُه بتتبع بناء الكتاب تفوق عنايته بتحرير النص، واستيفاء النسخ.

(2) الرمز بدارة منقوطة في النسخة إشارة إلى انفصال الكلامين.

ت - «واعلم أنَّ حروف الاستفهام كلها **إلا الألف وحدها** يقبح أن تُصيِّر بعدها الاسم إذا كان الفعل بعد الاسم، لو قلت: هل زيد قام؟ وأين زيد ضربتَه؟ لم يجز إلا في الشعر، فإذا جاء في الشعر نصبته، إلا الألف فإنَّه يجوز فيها الرفع والنصب، لأنَّ الألف قد يبتدأ بعدها الاسم.

ث - «**قال أبو علي(1): قرأتُه على أبي بكر، وهو مستوٍ صحيح، وهو في نسخة الزجاج، وفيها هذه الزيادة التي ألحقتها في الحاشية**:

ج - «فإن جئت في سائر حروف الاستفهام باسم، وبعد ذلك الاسم اسم من فعل، نحو: ضارب - جاز في الكلام، ولا يجوز فيه النصب إلا في الشعر، لو قلت: هل زيد أنا ضاربه - لكان جيِّدًا في الكلام، لأن ضاربًا اسم، وإن كان في معنى الفعل، ويجوز النصب في الشعر ⊙

ح - «**رجع ⊙ هكذا في الشرقية، ثابت في الأصل**».

فـ(أ) و(ث) و(ح) بيان لحقيقة كل جزء من النص ونسبته إلى النسخ، وليس في شيء من مطبوع الكتاب، و(ب) حاشية للأخفش في نسخة الزجاج، وبعضه ليس في المطبوع، و(ت) و(ج) جزآن من كلام سيبويه اختلفت فيه النسخ، فكله في نسخة الزجاج، وليس في نسخة ابن السراج إلا (ت).

تقول أومبير (ص 123): إنَّ النص انقضى في الجزء الثاني من نسخة القاهرة نحو ميم 139[2] وفي شرح السيرافي عند: «لأنَّه ليس ههنا حرف هو بالفعل أولى»، أي في وسط الجزء (1) هنا، وقالت: إنَّ العبارة غامضة، لأنَّ المثالين ليس فيهما رفع. والصواب أنَّه مثال واحد فيه عطف جملة على جملة، والمراد رفع المنصوب في المثال، فلا غموض، وجعلت ما بعده

(1) قال العيوني في وصف نسخة ابن خروف 235/1-236: «وليس في النسخة حواشي الفارسي والزمخشري». وحواشيها كما هو واضح وبيَّنَتْه أومبير (ص 308 و322) فيما يتصل بإقامة النص لا بالمسائل والمناقشات، وهي سمة النسخ المغربية.

(2) وهي التي ترمز إليها بـ 1، وصنَّفَتْها في النسخ القديمة، وهي قطعتان لناسخين مختلفي الزمن، وإحداهما أقدم من الأخرى، فتاريخ القُدْمى 351هـ، وهي التي استصعبها الأستاذ هارون وتركها.

حاشية، وهو قوله: «وإنَّما اختير هذا على الجواز، وليكون معنى واحدًا، فهذا أقوى، والذي يُشَبَّه بإن من حروف الاستفهام الألف»، وسقوطه من بعض النسخ لا يفيد أنَّه حاشية، وليس عندنا الآن ما يدل على ذلك.

ثم ذكرت الإضاءة التي أفادناها ابن خروف في نسخته، لكنها لم توضحها التوضيح الذي تراه هنا، وفاتها أن (2) هنا عليها عند ابن خروف رمز «صح» في المبدأ والختام، ليدل على ثبوتها في الرواية، وإن كانت ليست من كلام سيبويه، وكتب قبلها في الحاشية: «من هنا انقطع كلامه»، أي كلام سيبويه، وختامها عند قوله: «لأنَّه ليس في هذا حرف هو بالفعل أولى»، وبعده: «وقولك: أزيدٌ ضربتَه - فيه حرف هو بالفعل أولى»، وفي آخرها: «هنا تم عند ح»، أي تمت الحاشية هنا عند أبي إسحاق الزجاج، وواضح أنَّ هذا الفرق من انتقال النظر لتكرار لفظ «أولى»، وهذا من إتقان ابن خروف، إذ حرص على إبقاء الحواشي المدرجة، وعلى ذكر الفرق فيها أيضًا، وهو خلاف ما ذهب إليه درنبور وهارون وأومبير من انتهاج تنحية الحواشي القديمة، وهو ما يُفهم من صنيع العيوني أيضًا.

ومن هذا نفهم أنَّ درنبور أهمل (2)، وهي في هامش أصله، وعرف هارون أنَّها حاشية من التعبير، فأولها: «وقوله»، ولم يعرفا معًا أنَّ (3) جزآن، إذ ليس عندهما من النسخ ما يدل على ذلك، وهي قسمان، بعضها في نسخة ابن السراج، وهي في نسخة الزجاج أتم.

وأمَّا هذا الموضع في حواشي العيوني 197/1-200 فهو هذا، وهو من نسخة تشوروم 33/1و:

خ - «عندس: والذي يشبهه من حروف الاستفهام الألف. وفي نسخة أخرى: والذي يُشْبه إنْ من حروف الاستفهام الألف. وفي العمود: والذي تُشَبِّهه بإنْ هو حرف الاستفهام، وهو الألف.

د - «وقــوله: ليس جواز الرفع في ضربت زيدًا وعمــرو كلمته مثلَه في الألف - يعني أنَّ قــوله: أزيدٌ ضربتَه؟ أقبح من: لقيت زيــدًا وعمرو كلمته، لأنَّه ليس في الأول حرف هو بالفعل أولى.

ذ - «إلى ههنا عنده. وفي نسخة ح: هو تفسير الأخفش، وهو متصل بما بعده: وقولك: أزيدٌ ضربتَه؟ فيه حرف هو بالفعل أولى، وهو الألف.

ر - «قال سيبويه: واعلم أنَّ حروف الاستفهام كلها يقبح أن يُصَيَّر بعدها الاسم... (إلى) ويجوز النصب في الشعر.

ز - «بخط الوراق: من هنا زيادة على كتاب أبي إسحاق، وقرأته عليه، وهو صحيح عند ب».

فـ (خ) هنا فروق في آخر جملة في (1)، وليست في نسخة ابن خروف، فيما يبدو[1]، و(د) هو (2) وفيه نقص، وفي (ذ) يقول أبو علي: إنَّ الحاشية إلى ههنا عند ابن السراج، وفي نسخة الزجاج أنَّها للأخفش، ولها بقية بعدها، و(ر) كلام سيبويه المختلفة فيه النسخ، و(ز) الإفادة عن الوراق أنَّه زيادة من كتاب الزجاج، وقرأه أبو علي على ابن السراج.

وهذا كله في نسخة ابن خروف، وليس في أصل العيوني اختلاف نسختي الزجاج وابن السراج في (3)، وفي أصل العيوني زيادة ضئيلة، وهي نقل أبي علي من خط الوراق أنَّ (3) زيادة نسخة، لكن لفظه مخالف لما أفاده ابن خروف، فلفظ نسخة تشوروم يفيد أنَّ كل (3) تزيد به نسخة ابن السراج على نسخة الزجاج، لأنَّه يقول: «زيادة على كتاب أبي إسحاق»، ولفظ نسخة ابن خروف: «قرأته على أبي بكر، وهو مستوٍ صحيح، وهو في نسخة الزجاج، وفيها هذه الزيادة التي ألحقتها في الحاشية»، فجعل نسخة الزجاج أتم، وقسَم الفقرة قسمين، بعضها اتفقا عليه، وبعضها اختلفا فيه، وظن العيوني في 200/1 هامش 1 أنَّ نسخة تشوروم ونسخة ابن خروف متفقتان. فإن كان محرَّفًا صوابه: زيادة **عن** كتاب أبي إسحاق، اتفقتا بعض الاتفاق.

ومن هذا نفهم أنَّه مع الجهد الكبير الذي بذلته أومبير والعيوني في استثمار نسخ الكتاب، وما أفادانا به من إفادات جليلة - يبقى الأمر مفتقرًا إلى مزيد من التحقيق

(1) من أجل بِلَى النسخة وانمحاء المداد من القِدَم.

والموازنة وحسن القراءة، وأنَّه لا تغني نسخة عن نسخة، ولا سيما الأصول العالية النفيسة، كنسخة تشوروم التي بخط ابن معافى متضمنة عمل الفارسي والزمخشري، ونسخة ابن خروف.

وهذا مثال آخر أخطأت فيه أومبير خطأً بيِّنًا:

1 - ففي نشرة درنبور 3/1 س 6-8، وبـــولاق 4/1 س 9-11: «والوقف قولهم: اضربْهُ في الأمر، لم يحركوهـــا لأنَّها لا يوصف بها ولا تقع موقع المضارعة، فبعُدت من المضارعة بُعْدَ كَمْ وإذْ من المتمكنة، وكذلك كُلُّ بناءٍ من الفعل كان معناه: افْعَلْ».

2 - وفي نشرة هارون 17/1 س 1-3: «والوقف قولهم: اضربْ في الأمر، لم يحركوها لأنَّها لا يوصف بها ولا تقع موقع المضارعة، فبعُـــدت من المضارعة بُعْدَ كَمْ وإذْ من المتمكنة، وكذلك كُلُّ بناء من الفعل كان معناه: افْعَلْ». وفي هامش 2: «قال: أبو الحســـن: إن الإعراب لا يدخلهما كما دخل مِن عَل»[1].

3 - وفي نســـخة ابن خروف 2 س 9-11: «والوقف قولهم: اضربْ في الأمر، لم يحركوها لأنَّها لا يوصـــف بها ولا تقع موقع المضارعـــة، فبعُدت من المضارعة بُعْـــدَ كَمْ وإذْ من المتمكنـــة، وكذلك كُلُّ بناء من الفعل كان معناه: افْعَلْ. قال أبو الحســـن: بُعْدُ كم وإذ من المتمكنة أن الإعراب لا يدخلهما كما يدخل مِن عَل»[2].

فسقطت الحاشية في نشرة درنبور، وجاءت في نشرة هارون ناقصة محرَّفة، ونقلت أومبير النص من ثلاث نسخ أندلسية منها نسخة ابن خروف، لكنها أوردته هكذا: «فبعُدت من المضارعة، وكذلك كل بناء من الفعل كان معناه افعل. قال أبو الحسن: بُعْدَ كم وإذ من المتمكنة، إن الإعراب لا يدخلها كما دخل على من عل» (ص 146). وهذا خَلْف من القول

(1) ونشرةُ البكاء 59/1 تبعت نشرة هارون، وفيها تحريف كتحريف أومبير، ففيها في الهامش 43: «قال أبو الحسن: بُعْدَ كم وإذ من المتمكنة، إن الإعراب لا يدخلهما كما دخل من عل».

(2) وكذلك هو في حواشي سيبويه 51/1 على الصواب.

وتحريف وفيه نقص، وظنَّت أنَّ «بُعْدَ كَمْ وإذ من المتمكنة» ليس إلا في كلام أبي الحسن، وأنَّه أُدخل في كلام سيبويه بعد سقوط النسبة إلى أبي الحسن، وحرَّفت ضبط «بُعْدُ كَمْ» و«أن الإعراب»، والصواب في نسخة ابن خروف، وكانت من مراجعها في هذا النص، و«بعد كم» في كلام سيبويه منصوب نصب المصادر، وفي كلام أبي الحسن مرفوع بالابتداء.

وتُنبِّه أومبير على أنَّ مخطوطات الكتاب كما تكشف لنا حقائق المتن ورواياته وما داخله من الحواشي تكشف لنا الاختلاف أيضًا في عنوانات الأبواب، وتحمد لدرنبور ترقيمه لها فسهَّل ضبطها ومراجعتها، وخلت من ذلك الطبعتان المصريتان[1]، حتى سقطت عنوانات أبواب في فهرسة هارون (ص 129)[2]. وتُنبِّه على أنَّ من الأبواب ما صيغته: «وهذا شيء»، و«هذا وجه»، ويسقط «هذا» في مواضع، وتمثِّل لما لم يعدَّه درنبور بابًا من أجل اختلاف الصيغة، كما في قوله 66/1 س 3: «هذا وجه اتفاق الرفع والنصب في هذا الباب، واختيار النصب واختيار الرفع»، وتبعته بولاق 77/1 س 7، وهارون 154/1 س الأخير، ومنه قبل قليل من هذا ولم تذكره: «وهذا ما يجري منه مجرورًا كما يجري منصوبًا»، وهما عنوانا بابين في تشوروم (51ظ و52)[3]، وفي نسخة ابن خروف (13و)[4]، وتبع البكَّاء 226/1 الطبعات مخالفًا نسخته، مع أنَّه معنيٌّ بالتبويب والتصنيف.

وتخالف المطبوعات المخطوطات في الشواهد الشعرية، والأكثر كما تقول المؤلفة وجود البيت في المطبوعات لا المخطوطات، وترى أنَّ الشواهد كانت تزيد في النسخ مع مرور الزمن، وتسخر من ذلك فتقول: «لأنَّ القارئ العربي العارف بتراثه الأدبي وهو يطالع الكتاب لا يقدر على مقاومة إغراء زيادة بيت في نسخته ليوضح مراد سيبويه، أو يكمِّل

(1) وطبعة البكاء.

(2) مثلت بأمثلة من الجزء الثاني وذكرت أرقامها عند درنبور، وهذه صفحاتها في نشرة هارون وما بين قوسين رقم الباب عند درنبور: 120/2 (129) و290 (180) و338 (196) و350 (204) و362 (209) و415 (230).

(3) الترتيب فيها مضطرب.

(4) بلفظ: «وهذا باب ما يجري منه مجرورًا كما كان منصوبًا»، «هذا وجه اتفاق الرفع والنصب في هذا الباب واختيار النصب واختيار الرفع».

البيت بصدر أو عجز أو بيت سابق أو لاحق، وكيف يستطيع مقاومة ذلك وهو يوثِّق المعرفة العلمية، ويحافظ على التراث المشترك؟!» (ص 136)، ومِن قَبْلُ اتهمت النحويين بقلة اهتمامهم بأثَرِيَّة النص فأدرجوا الفروق في متون النسخ (ص 122).

فأمَّا هذه فالمؤلفة قد اطلعت على النسخ العلمية المتقَنة المقابَلة المُبَيَّن فيها كل أحوال النص، كنسخة ابن خروف، وفروع نسخة الزمخشري ونسخة أبي علي، ولا يخفى على المشتغل بالتراث العربي أنَّ الكتب الشهيرة التي يُرغب فيها يكثر ناسخوها، وهم يتفاوتون إتقانًا وضبطًا وعلمًا، ويكون مِن نُسَخها ما هو متقَن وما هو دون ذلك، كما في المطبوعات اليوم، ولا يُنتِج ذلك حكمًا على النحويين بالتهاون في الحرص على نص الكتاب، وبحثُها هذا من أدل الدليل على بطلان هذا الاتهام. والشواهد الشعرية كالمدرَج من الحواشي، كثيرًا ما أُدرجت منسوبة إلى منشديها[1]، وكما تسقط نسبة الحاشية في نسخ، تسقط نسبة منشد البيت في نسخ، والتعويل إنما هو على النسخ العلمية وعلى التحرِّي في البحث. وهذا يجري على نسبة الشاهد إلى صاحبه في الكتاب، وهذه مسألة معروفة ومدروسة.

(5)
توائم أصل درنبور

من أهم ما كشفه بحث أومبير طائفة من النسخ هي توائم نُسخت في أزمنة متقاربة متضمنة عمل الزمخشري وأبي علي، ومنها أصل درنبور، وأم هذه الطائفة نسخة تشوروم[2]، وهي تسع عشرة نسخة، ست عشرة منها في إسطنبول، وتسع منها في السليمانية (ص 153)، وتقول: إنَّ التشابه بينها كبير جدًّا في المحتوى ونوع الورق وعدد السطور وإخراج الصفحة، وتواريخها متقاربة، وفي إحداها أنَّها نسخت في القاهرة، وخمس ذكرت تاريخ الأصل وهو

(1) وانظر: شواهد الشعر في كتاب سيبويه لخالد جمعة 120-122.

(2) أربعة أجزاء بأرقام: 2562-2565، وناسخها عبد المحسن بن مزروع بن معافى سنة 647هـ.

647هـ، وثلاث ذكرت اسم ناسخ الأصل، وهو ابن معافى، ومنها ما ذكر تجزئة الأصل أربعة أجزاء (ص 212 - 213)، وتظن أنَّها نسخت في القاهرة تلبية لطلب مستعجل مُلِحٍّ (ص 225)، إلا ثلاثًا في عَدِّها وأربعًا في عَدِّي - كما سيأتي - نُسخن في إسطنبول (ص 226).

فيكون تاريخ أصل درينبور حوالَيْ هذه التواريخ لا كما ظن أنَّه قديم، وما حمله على ذلك إلا الرواية التي تضمنته، ونكون قد عرفنا في عصرنا الكتاب مطبوعًا من واحدة من هذه الطائفة - هي أصل درنبور - من صنعة الزمخشري المَبْنِيَّة على صنعة أبي علي الفارسي. وتظن أومبير أن لا واسطة بين التوائم ونسخة تشوروم، لأنا لا نجد أثرًا لهذه الرواية في غيرها، وتظن أيضًا أنَّ A ليست كما ذهب درنبور نسخة طالب علم صنع نسخة ممتازة، ولكن شارك فيها أربعة نساخ بعضهم متهاون جدًّا، وسقط في تجليدها كراستان، فهي قد صُنعت في حانوت ورَّاق استجابة لطلب مُلِحٍّ بعد الوقوف على نسخة تشوروم (ص 110-113).

وقد عرَّفَتْنا أومبير أنَّ من علامات هذه الطائفة لفظ «حائط» في أولها عند قول سيبويه: «فالاسم رجل وفرس»، وانفردت هذه النسخ بزيادة «حائط» (ص 142-143 و216 و232)، وتفترض أنَّه أثر من قول ابن السراج: «نحو: رجل وفرس وحجر»[1]. وقد وقفتُ على هذا المثال عند المبرد، فيترجح أنه مصدره إذًا، قال في المقتضب: «لأنَّ الاسم المُنَكَّر هو الواقع على كل شيء من أُمَّته، لا يخصُّ واحدًا دون سائره، وذلك نحو: رجل وفرس وحائط وأرض»[2]. وظاهرٌ أن القصد كان التمثيل للجماد كما مُثِّل للحي.

وتَذْكُر علامة أخرى لهذه الطائفة في آخر الكتاب، كما أنَّ تلك في أوله، وذلك قوله: «ومثل هذا قول بعضهم: عَلْمَاءِ بنو فلان، فحذف اللام، يريد: على الماء بنو فلان، وهي عربية»، فما تحته خط ساقط من هذه الطائفة (ص 215 و232). وقد اختبرْتُ العلامتين في النسخ التي اطلعتُ عليها فوجدتُ ذلك صحيحًا.

(1) الأصول 36/1 و148.

(2) المقتضب 276/4.

وأُورِدُ هنا ما أفادته مُدخِلًا جداولها في جدول واحد (ص 112 و223 و224 و226 و412 و533-541)، وأشير إلى رمزها عند العيوني، وما رمز إليه بـ «ش» مع رقم عنده يدل على تعرُّفه على قرب النسخة من نسخة تشوروم، لأنَّه رمز إلى هذه بـ «ش»[1]، وكل ما رمز إليه بذلك في هذا الجدول، وهو من «ش» إلى «ش5». وأضيفُ إليها نسختين هما من هذه الطائفة، وكأنَّها لم تطلع عليهما، وهما الفاتح 5063، وحالت أفندي 466، ولم يذكرهما العيوني أيضًا. والأربع الأخيرات في الجدول مخالفات لسائرها، قُصد أن يكنَّ أخفَّ وزنًا، كما تقول، ثلاث ذكرتْهن ورابعة زدتها أنا، وهي نسخة الفاتح 5063، والثلاث قبلهن مختلفات شيئًا، وهن أقرب إلى الأخيرات، وبقيت واحدة في جامعة إسطنبول برقم 3221أ ناقصة ضمن مجموع، ليست في هذا الجدول. وبزيادة اثنتين تصير الأسرة إحدى وعشرين نسخة، عشرون منها في هذا الجدول، وخمس منها مِن نَسْخ ناسخ واحد، هو علي يحيى[2] الشافعي.

المكتبة	الرقم	التاريخ	السطور	الصفحة	الكتابة	الورق	العيوني	الناسخ
تشوروم	2562-2565	647هـ	15	273/362	144/200	184/ 174/ 186/ 219[3]	ش	عبد المحسن بن مزروع بن معافى
آياصوفيا	4573	1140هـ	25	200/300	110/200	604	آياصوفيا 45732	موسى بن صالح الأشمناوي (كذا) المالكي

(1) بل ذكر في وصفها 209/1 أنَّ الفراغ كان في 20 من ذي القعدة سنة 647هـ، وهي مبتورة الآخر، فاستفاد ذلك من النسخة المرموز إليها بـ «ش1»، وهي نسخة إسماعيل أفندي 634.

(2) وجدته يكتب اسمه: علي يحيى، بلا توسيط ابن.

(3) العيوني 209/1: «175-173-185-215».

سليم آغا	1182	1140هـ	25	210/320	115/200	590		موسى بن عمرو الشعراني
آياصوفيا	4575	1143هـ	25	195/312	105/211	481		محمد بن غانم بن سالم الدمنهوري
الفاتح	5062	1143هـ	25	202/314	100/210	590	ش3	علي يحيى الشافعي[3]
رئيس الكتاب	1062	1144هـ	25	215/335	115/200	546		علي بن سالم الدمياطي المالكي
آياصوفيا	4574	1147هـ	25	170/330	90/210	508		علي يحيى
نور عثمانة	4628	1149هـ	25	222/329	110/212	554		علي يحيى
خالد أفندي	466	1150هـ	25	220/330	116/225	564		علي يحيى
إسماعيل أفندي	634	1151هـ	23	220/332	130/200	446	ش1	أحمد بن سليمان البحيري
عارف حكمت[1]	163	-	25	-	-	426	ح3	-
حالت أفندي	466	1150هـ	25			565		علي بن يحيى

(1) لم تطلع عليها المؤلفة ولم تدخلها في جداولها، وتقول: إنَّ كل التوائم في تركية إلا هذه و أصل درنبور. ومن العجيب رمز العيوني لها بـ «ح»، فهو يدلُّ على أنَّها عنده رباحية، وهو يقول في وصفها: إنَّها كاملة الحواشي 228/1، أي حواشي الفارسي والزمخشري.

باريس	3987	–	25	220/321	118/225	596 (1)	ش2	–
راغب باشا	1376	–	25	218/380	105/211	360		–
نور عثمانة	4627	–	25	190/330	98/246	441	نورعثمانة 4627	–
الفاتح	5063	–	33			363		–
نور عثمانة	4626	1145هـ	31	204/320	115/231	371		–
راغب باشا	1375	1152هـ	29	160/282	82/190	343		–
بشير آغا	609	1153هـ	27	154/284	86/196	380	ش4	محمد أحمد قيودان
الحميدية	1327	–	29	155/283	82/190	359 (2)	ش5	–

(6)

قيد الاستهلال في الرواية المشرقية

وتقول: إنَّ أغلب هذه النسخ كان في الصدر منها قيد تسميه: «قيد البدء» أو «الاستهلال»، مهمٌّ في تعرُّف تاريخ هذه الرواية، وهو قسمان، وكان نشره درنبور 5/1 و8 وسقط منه ذكر الزمخشري، وأُسقط القيد من طبعة بولاق، لأنَّها لم تُعْنَ بمقدمة درنبور، ونشره هارون 47/1 ضمن ترجمة مقدمة درنبور، ونشرَتْه أومبير (ص 156 و199) مبيِّنة الفروق بين ثلاث نسخ، هن أصل درنبور والفاتح 5062 وسليم آغا 1182، ويجوز تسميته:

(1) العيوني 211/1: «587 ورقة».

(2) العيوني 213/1: «380 ورقة، في كل وجه 27 سطرًا».

«قيد ترجمة الرموز»، ونشره العيوني 3/1 عن نسخة إسماعيل أفندي 634.

وتقول: إنَّ القيد سقط من النسخة الأم إمَّا بسقوط ورقة، وإمَّا بإلصاق قطعة عليه (ص 217)، وأقول: إنَّ هذا الاحتمال الثاني أقرب لمن تأمل النسخة.

ووقع تحريف في نشرتها، إذ فيها: «وهذه النسخة مثبتة فيه هكذا بخط كاتبه»، والصواب: «وهذ الترجمة مثبتة»، كما في كل النسخ، ووقع تحريف في نشرة العيوني، إذ فيه: «صورة ما على حاشية الجزء الأول»، والصواب: «غاشية»، كما في غالب النسخ، ونسخة إسماعيل أفندي التي نقل منها بَيِّنٌ فيها تغيير الغين إلى حاء.

واستشكلتْ أومبير هل نسخة القصري غير نسخة أبي علي؟ وإن كانتا نسختين فأيهما كانت أصل الواسطة التي نقل منها الزمخشري؟ ورجَّحت كدرنبور أنهما نسختان، وأنَّ النقل منهما معًا (ص 163)، وما انتهى إليه العيوني أنَّ للقصري أصلين، وهما غير أصل أبي علي نفسه، وأنَّ المراد في القيد الأصل الثاني المَزِيد المنقَّح (22/1 و145-148)، فهو مرجع الزمخشري في عمله، وأنَّ الأول اطلع عليه وعارض به ابن خروف، ونقل منه أبو علي الغسَّاني الجيَّاني (498-هـ).

واستشكلت أنَّ إسماعيل الورَّاق (- 323هـ) ذُكرت نسخته في القيد ولم يُرمز إليه فيه برمز، ورجَّحتْ أنَّ فروقه كانت ملحقة من بعد، ثم أُدرج ذكره في القيد، وتستدل بأنَّ ما في القيد من قوله: «واعلم أنَّ إسماعيل الورَّاق نسخ من الكتاب الرسالة وبعض الفاعل...» كان مقحمًا بلا مسوغ من سياق القيد (ص 169-170).

ويظهر لي أنَّ ذكر الورَّاق أول مرة كان بمناسبة ذكر نسخة الزجاج، فقد عارض بها الوراق، وكان لا بد من اتصال ذلك بنسخة ابن السراج، فهما شيخا أبي علي، ومن بعد جاء استطرادٌ في الرمز إلى كلام أبي علي نفسه، وهو «فا»، ثم عاد السياق إلى ذكر تفصيل عمل الوراق المذكور أولًا. فالسياق متصل لا إقحام فيه.

وفي فهمها لما في القيد: «اعلم أنَّ ما كان علامته (مح) فهو في نسخة المبرد بخط يده» - ترى أنَّه لا شيء يدل على أنَّ المقابلة اكتملت ولا أنَّها من عمل أبي علي (ص 171) ولا أنَّ المقابلة كانت بلا واسطة، بل تذهب إلى أنَّ أبا علي لم يطلع على نسخة المبرد (ص 172-173). وفي نسخة مشهد 3869 و3897a - وقد ذَكرتْ أنَّها لم تطلع عليها (ص 378) - فيما نقله الغساني عن أصل القصري الأول: «كان أبو علي الفارسي قد قابل نسخته من كتاب سيبويه بعدة نسخ، منها كتاب أبي العباس المبرد بخط يده» (حواشي 13/1). وما من داع إلى الشك في اكتمال المعارضة بالنُّسَخ، فالمعارضة إذا أُطلقت بلا قيد ولا استدراك دلت على الاكتمال، وهو الأصل.

وفي القيد: «وما كان علامته (ه) فإنَّه من نسخة كانت عند بني طاهر مقروءة على علي بن عبد الله بن هانئ»، والمذكور في النحويين عبد الله بن محمد بن هانئ (- 236هـ)[1]، فلما لم تجد إلا هذا في البغية افترضت أنَّ المذكور في القيد ابنٌ لهذا، وقد نبَّه العيوني 82/1 أنَّ المقصود ذَكَره أبو علي في التعليقة 42/4 فقال: «وجدت في النسخة الطاهرية المقروءة على عبد الله بن هانئ صاحب الأخفش»، وقال بعد قليل: «وقال عبد الله بن هانئ صاحب الأخفش»[2]، فيكون ما في القيد خطأ.

والمؤلفة تفترض أنَّ المبرد لم يعتن بإقامة نص الكتاب مستدلة بموضع في كتاب الانتصار لابن ولَّاد، وهو موضع واحد، فيما أظن، ولا يدل على ما ذهبتْ إليه، وقال فيه ابن ولَّاد: «هذا غلط من أبي العباس على الكتاب لا على سيبويه، لأنَّه قد اعترف بأنَّه ليس من كلام سيبويه، وإنما غُلط عليه في كتابه، وقد نظرنا في عدة نسخ فوجدنا الكلام فيها صحيحًا مستقيمًا على غير ما حكى، وليس هو عندنا ممن يتعمَّد الكذب، ولكنَّه موضع ظننا

(1) تاريخ بغداد (بشار) 268/11، وإنباه الرواة 127/2، والوافي بالوفيات (جمعية المستشرقين) 525/17، وبغية الوعاة (أبو الفضل) 61/2.

(2) التعليقة 42/4 و44.

أنَّه تجاوزه نظره»[1]، وقد نقل ابن ولاَّد في رأس المسألة قول المبرد: «وأحسب هذا في الكتاب غلَطًا عليه، بل لا أشك في ذلك، إن شاء الله»، وليس هذا قول من لم يحسن القراءة، أو يغترُّ بالنسخ السقيمة (ص 192 و196).

وتسأل عن الذي شَهَر رواية المبرد للكتاب مع أنَّه ألَّف كتابًا في نقده، وتذهب إلى أنَّ الذي شهرها هو الحواشي المزيدة وليس شيئًا يتعلق بسلامة النص (194-196). والأظهر أنَّ شهرتها كانت من أنها رواية أعلام النحويين المشهورين المنصرفين إلى النحو من البصريين أو ممن سار على طريقتهم، في سلسلة أولها الأخفش وآخرها الزمخشري، وكان المبرد واسطة عقدها، وحف به شيخاه الجرمي والمازني، وتلميذاه الزجاج وابن السراج، ولا يمنعهم هذا من المخالفة والمراجعة والاستدراك، فهذه سنة العلم التي سنُّوها في تطلُّب الصواب، والاعتقاد بأنَّه لا عصمة.

واجتمع على درنبور شيئان لم يتبين معهما منزلة الزمخشري في هذه الرواية، فسقط من القيد الأول عنده ذكر الزمخشري، وفهم من قوله في القيد الثاني: «وما كان علامته (ط) فمن نسخة ابن طلحة. هـ. نقلت من خط الزمخشري» - أن نسخة ابن طلحة نُقلت من نسخة الزمخشري، نبَّهَتْ أومبير على هذا، وقرأَتْ: «نقلْتُ من خط الزمخشري»، ودعاها إلى هذه القراءة ما في نسخة سليم آغا 1182: «نقلته من خط الزمخشري»، والقراءة الصحيحة فيما أظن: «نُقِلَتْ من خط الزمخشري»، أي العبارة السابقة أو الجملة أو الكلمة، وكذلك قرأها العيوني (6/1)، وخُتمت الجملة بحرف هاء الدال على الانقضاء.

وخُتمت ديباجة النحَّاس في نسخة تشوروم وبناتها بعبارة مشابهة لهذه، وهي: «كُتب من نسخة (ط). نُقلت من خط الزمخشري على الوجه»، وفهمها درنبور: كتبت هذه النسخة من نسخة ابن طلحة، ونسخة ابن طلحة نُسخت من نسخة الزمخشري، وفيه قلب للأمور، وفهمت أومبير أنَّ الناقل الزمخشري والمنقول منه ابن طلحة، لكنها شاركت درنبور في

(1) الانتصار لسيبويه على المبرد 258.

خطأين (ص 203)، إذ ظنَّا معًا أنَّ الكلام هنا على النسخة، والكلام إنما هو على ديباجة النحاس، لأنَّه جاء في ختامها قبل الشروع في الكتاب، وقد جُعل منحازًا وحده لأنَّه من الرواية المغربية، وإنما أثبته الزمخشري للإفادة، وذكر أنَّه من نسخة ابن طلحة نَقَل، وجاء مَن بعده وذكر أنَّه مِن خط الزمخشري نَقَل، وذلك لبيان مصدر هذه الديباجة. وفهما أيضًا أنَّ معنى «على الوجه» على وجه الورقة، والمراد على وجه الصواب لم تُغَيَّر سياقتها، لأنها أخبار متتالية، لئلا يُظَنَّ أنه نُقص منها شيء أو زيد فيها.

وقد اهتدت أومبير إلى ترجمة ابن طلحة، وهو عبد الله بن طلحة بن محمد بن عبد الله اليابُري (- 523هـ) [1]، غير أنَّها ظنَّت أنَّ أول من سلكه في عداد النحويين الفيروزباذي في البلغة، وهو مسبوق بصاحب كتاب: إشارة التعيين في تراجم النحاة واللغويين[2]، وبمعاصره أبي حيان، وأفادنا أبو حيان أنَّ الزمخشري رحل إليه قصدًا ليقرأ عليه الكتاب، قال: «رحل من خوارزم في شَيْبَته إلى مكة - شرفها الله! - لقراءة كتاب سيبويه على رجل من أصحابنا من أهل جزيرة الأندلس كان مجاورًا بمكة، وهو الشيخ الإمام العلامة المجاور أبو بكر عبد الله بن طلحة بن محمد بن عبد الله الأندلسي من أهل يابُرة من بلاد جزيرة الأندلس، فقرأ عليه الزمخشري جميع كتاب سيبويه، وأخبره به قراءة عن الإمام الحافظ أبي علي الحسين بن محمد بن أحمد الغسَّاني الجيَّاني»[3]، وذكر السند إلى الرَّبَاحي.

وفي كتاب آخر له عيَّن الزمن تقريبًا، وذلك في سياق الرد على ابن مالك والمنازعة في معرفة كتاب سيبويه، إذ قال ابن مالك: «وفي عدم معرفة الزمخشري أنّ صاحب هذا القول سيبويه دليل على أنَّه لم يعرف من كتابه إلا ما يُعرَف بتصفُّح وانتقاء، لا بتدبُّرٍ واستقصاء، فما أوفر تبجُّحه، وأيسر ترجُّحه! عفا الله عنا وعنه!»[4]، فقال أبو حيان مُقِرًّا له على ما وصفه

(1) على ما رجَّح في تاريخ وفاته مؤلف كتاب: ابن طلحة اليابري، ص 99-100.
(2) إشارة التعيين 167.
(3) البحر المحيط (السعادة) 372/4.
(4) شرح التسهيل لابن مالك 203/3.

به من قلة المعرفة بالكتاب: «لكن ما ذكره المصنف عن الزمخشري هو مشارك له فيه... على أنَّه -رَحِمَهُ ٱللَّهُ- لم يقرأ كتاب سيبويه على أحد، إنما كان يتصفح منه مواضع، وقد رحل الزمخشري من خوارزم إلى مكة قبل العشرين وخمسمائة لقراءة كتاب سيبويه على رجل من أصحابنا من أهل الأندلس يعرف بأبي بكر بن طلحة...»[1].

وكأنَّ المغاربة من أبي حيان إلى محمد الطبراني صاحب كتاب «ابن طلحة اليابُري» - استخفَّتهم هذه الأخبار، فجعلوا الزمخشري قرأ كتاب سيبويه على ابن طلحة قراءة تعلُّم وتفهُّم، واللائق أن تكون قراءة رواية ومعارضة للرواية المشرقية بالرواية المغربية للكتاب.

وبعد عِلْمنا بأنَّ الزمخشري صنع نسخة من كتاب سيبويه جمعت الرواية المشرقية والرواية المغربية، معارَضةً بنُسخ، مشحونة بالحواشي التي جمعها الفارسي من كلام النحويين السابقين وتعاليق أبي علي نفسه - لا يكون كلام ابن مالك وأبي حيان في التقليل من معرفة الزمخشري بالكتاب إلا من قبيل ما يكون بين أهل الصنعة المتقاربين في المنزلة من التنافس، فهو قد قرأه وحواشيه غير مرة، فكيف يصح أن يصف ابن مالك معرفته بأنها معرفة تصفح وانتقاء؟ بل كيف يُقِرُّه أبو حيان على ذلك؟!

(7)

الرواية المغربية وديباجة الرَّبَاحي

وانتهت أومبير إلى أنَّه اختلفت نسخ الكتاب المشرقية والمغربية منذ أن أدخل أبو علي الحواشي التي جمعها في الهوامش، وصارت المخطوطات مناسَبة لنشر الحواشي والقيود العلمية، على حين لم يكن الكتاب في المغرب يتضمن حتى في نسخ النحويين إلا قيود رواية النص حتى المائة السابعة (ص 234).

(1) التذييل والتكميل 361/11، ونقل هذا وغيرَه المَقَّري في أزهار الرياض 76/3-78.

والرواية المغربية ترجع إلى أبي عبد الله محمد بن يحي بن عبد السلام الأزدي الجيَّاني الرَّبَاحي - منسوب إلى قلعة رَبَاح في الأندلس - المتوفى سنة 358هـ[1]، رحل إلى المشرق وروى الكتاب عن أبي القاسم بن ولَّاد عن أبيه أبي الحسين عن المبرد، وعن أبي جعفر النحَّاس عن الزجاج عن المبرد.

وللمؤلفة مجازفات غريبة في هذا الباب، فهي تحكم من النسخ التي وقفت عليها على مقدار رواية الكتاب في المشرق أو المغرب أو الأزمنة، وتقول مثلًا: إنَّ الكتاب بعد المائة السادسة لم يكن ينسخ في المشرق إلا نادرًا، وتقول: كأن المشارقة إذا أرادوا رواية حية لم يكن لهم إلا أن يطلبوها من المغرب (ص 92)، وتقول: كأنه قد توقفت روايته على نحو منظَّم في المشرق بعد المائة الرابعة (ص 234)، وتقول: وقعت حركة إحياء في المائة الثانية عشرة بعد شيء من قلة الاهتمام (ص 87). وهذه الأحكام وشبهها إنما تبنيها على ما اطلعت عليه من نسخ، ولا شك أنَّ المنسوخ من أي كتاب أكثر مما يَسْلَم من عوادي الزمن ويُحفظ إلى زمننا، وهذا الذي يبقى إلى عصرنا أكثر مما نطلع عليه ويبلغه علمنا، فهي تبني هذه الأحكام التاريخية على بضع وسبعين نسخة علمت بخبرها، وسلف قول جون درويل: بلغت النسخ المعروفة للكتاب اليوم مائة وخمسًا، فهي ثلاث دوائر إذًا: دائرة الواقع في التاريخ، ولا علم لنا بها، وهي أكبر من دائرة ما بقي إلى أيامنا، وهي أكبر من دائرة علمنا.

من النسخ التي عرفتْها أومبير كانت ست عشرة بالخط المغربي، وعَزلت منها خمسًا لأنهن لم يتضمنَّ ديباجة الرباحي، وستٌّ فيهن الديباجة، وخمس لم تجدها فيهن لبتر أو سوء تصوير، وتفترض أنها فيهن من أجل الفروق أو القيود أو ذكر ثلاثة الأعلام المغاربة: الرباحي وأبي نصر هارون بن موسى وابن خروف (ص 238 - 240).

ونَشرتْ ديباجة الرباحي وجعلتها خمسة أجزاء، كل جزء عن بعض النسخ، إذ لا توجد بهذا المقدار في نسخة منها، وزادت أشياء من طبقات الزُّبيدي، والجزء الثالث منها

(1) طبقات النحويين واللغويين 310، آخر ترجمة في مطبوع الكتاب، وانظر الكلام على روايته ونسخته وديباجته في مقدمة العيوني لحواشيه 122/1 و187.

لا يوجد إلا في نسخة تشوروم وبناتها (ص 242)، وهو المبدوء بقوله: «قال أبو جعفر: قال أبو الحسن بن كيسان...»، وقد تنبَّه على هذا العيوني أيضًا، فجعله بين معقوفين، وقال: «ما بين المعقوفين من ش المنقولة من خط الزمخشري عن نسخة ابن طلحة، وكذا ما نُسخ منها» (الحواشي 25/1)، وتنبَّه على شيء آخر، وهو أنَّ ما سمَّتْه أومبير الجزء الأول والجزء الخامس هو كلام الرباحي اكتنف مقدمة النحاس، يَرِدُ جزؤه المقدَّم وجزؤه المؤخر معًا، أو جزؤه المؤخر فحسب، وقد نشره العيوني معزولًا عن مقدمة النحاس (الحواشي 30/1-35)، ولما جاء كلام النحاس اكتفي بأوله: «الحمد لله الذي افتتح كتابه بالحمد...»، وجعل نُقَطًا مكان باقيه، ولو نشره مع مقدمة النحاس لكان أمثل، فصار القدر الذي اتفقت عليه النسخ هو مقدمة النحاس، وهو الجزآن الثاني والرابع، وهو ما سمته أومبير الجذع المشترك الأول، والجذع المشترك الثاني. ولكنها لقلة خبرتها في علم التحديث وسياقة الأسانيد والمتون استشكلت تركيب الديباجة، وقالت: لا نعلم مَن المتحدث؟ وافترضت أنَّ في الديباجة أخطاء فادحة، وأنَّ الجزء الأول منها متأخر عن بقيتها (ص 261)، وقالت: لم أفهم الفائدة من ذكر ابن النحاس على حين أن ذكره لم يزد شيئا في نفاسة النسخة! وظنت أنَّ أبا القاسم بن ولَّاد قرأ على أبي جعفر بن النحاس، لأنَّها قرأت قول الرباحي: «وسمعتُه يَقرأ على أبي جعفر» بالبناء للفاعل، والصواب: «يُقرأ» بالبناء للمفعول، أي الكتاب (ص 263)، وبَنَت على ذلك أنَّ الرباحي سَمع بأنَّ ابن ولاد يقرأ على ابن النحاس فجمع في الديباجة بينهما!! ثم استشكلت ذلك وظنت أنَّ طبقات الزبيدي يفيد أنَّ الرباحي لم يقرأ الكتاب إلا على ابن النحاس وعَلَّان (علي بن الحسن المتوفى سنة 337هـ)، وقد قال الزبيدي: «ورحل إلى المشرق فلقي أبا جعفر النحاس، فحَمل عنه كتاب سيبويه رواية، ولازم عَلَّان وناظره»[1]، وهذا لا يفيد أنَّه لم يقرأ إلا على أبي جعفر، ولا أنَّه قرأ الكتاب على عَلَّان، كما هو ظاهر. وقالت: إنَّه من المتعذر إقامة دليل على أنَّ الديباجة من عمل الرباحي، وذهبت إلى أنَّ ما جاء منها في طبقات الزبيدي يرجح عندها أنَّها جمعت لتعويض قيد الاستهلال أو سند الرواية الذي

(1) طبقات النحويين واللغويين 311.

كتبه الرباحي. وهذا الموضع من كتابها هو أردأ ما فيه، وأكثره اضطرابًا وسوء فهم.

وفي الديباجة كما أوردتْها هي في الجزء الأول منها: «قال أبو عبد الله محمد بن يحيى (وهو الرباحي): قرأتُ على ابن ولَّاد وهو ينظر في كتاب أبيه، وسمعته يُقرأ على أبي جعفر أحمد بن محمد المعروف بابن النحاس، وأخذه أبو القاسم بن ولاد عن أبيه عن المبرد، وأخذه أبو جعفر عن الزجاج عن المبرد» (ص 243).

ومن أعاجيب فهمها ما فهمته مما جاء في الديباجة من استعارة أبي الحسين أصل المبرد من الكتاب بغير إذنه لينسخ منه، وسياق الخبر: «وسمعت أبا القاسم بن ولاد يقول: كان أبي قد قَدِم على أبي العباس المبرد ليأخذ منه كتاب سيبويه، فكان المبرد لا يمكِّن أحدًا من أصله، ويضَنُّ به ضِنَّة شديدة، فكلَّم ابنَه فيه على أن يجعل له في كل كتاب منها (أي في كل جزء من النسخة) جُعْلًا قد سمَّاه، فأكمل نَسْخَه» (الحواشي 34/1)، فسمَّت أومبير ذلك سرقة (ص 264 و272 و335)، وقالت: إنَّه يشبه حكايات سرقة الآثار، وإنَّه لا حجة مثل اعتراف اللص!! (ص 265)، وهذا كلام لا معنى له، لأنَّ الأمر لا يعدو أن يكون استعارة بلا إذن. ويشبه هذا ما نبَّه عليه المترجم، ذلك أنَّ ابن خلكان قال في ترجمة أبي اليُمْن الكِنْدي: «ثم انتقل إلى دمشق، وصحب الأمير عز الدين فَرُّوخ... وسافر في صحبته إلى الديار المصرية واقتنى من كتب خزائنها كل نفيس»[1]، فعبرَّت هي مكان «اقتنى» بـ «سَلَب»!! وزادت: «مستفيدًا من صحبته لصلاح الدين الأيوبي» (ص 316)، فحاكت قصة، وصوَّرت صورة، وأومأت إيماءً غير بريء، والمصحوب ابن أخي السلطان الناصر صلاح الدين -رَحِمَهُ ٱللَّهُ- وليس إياه.

وعلى أول ورقة من نسخة ابن خروف: «قال علي: ألفيتُ على ظهر كتاب أبي نصر بخط القاضي أبي بكر بن صاحب الأحباس رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ: قرأت جميع كتاب سيبويه على أبي نصر هارون بن موسى النحوي، قال لي أبو نصر: قرأت جميعه على أبي عبد الله محمد بن يحيى

(1) وفيات الأعيان (عباس) 340/2.

الرباحي، رَحِمَهُ ٱللَّهُ»، وهو خطأ نبَّه عليه العيوني (الحواشي 19/1)، فالراوي عن أبي نصر هارون بن موسى هو ابن صاحب الأحباس أبو عبد الله محمد بن عيسى، وليس ابنه القاضي أبا بكر عيسى بن محمد بن عيسى (395 - 470هـ)، وكلاهما يعرف بابن صاحب الأحباس، والابن أشهر فانصرف الذهن إليه، فيما أظن، ولم تفرق أومبير بينهما (ص 300).

وهي ترى أنَّ الروايتين المشرقية والمغربية التقتا ثلاث مرات: في لقاء الزمخشري وابن طلحة، وفي سماع أحمد بن علي بن أبي بكر بن إسماعيل القرطبي (528 - 596هـ)[1] (صاحب نسخة باريس 5068) من أبي اليُمْن الكِنْدي (520 - 613هـ) في دمشق سنة 593هـ، وفي معارضة ابن خروف نسخته بنسخة مشرقية.

ولقاء رابع استشكلتْه (ص 319) واستشكله العيوني (243/1)، إذ في نسخة فيض الله 2016 قيد فراغ فيه: «بلغت المقابلة بالأصل وهو بخط [أبي نصر][2] ... والقرطبي - رَحِمَهُ ٱللَّهُ - نقله من نسخة أبي إسحاق إبراهيم بن السَّرِيِّ الزجاج -رَحِمَهُ ٱللَّهُ- فوافقه وصح»، فقالت: «لم أقف على قرطبي عُرف أنه نقل نسخته من نسخة الزجاج»، وقال العيوني: «وهذا غريب من الناسخ، فلا تعرف نسخة منسوخة من نسخة الزجاج مباشرة، فضلًا أن تكون نسخة أبي نصر القرطبي... فكأنَّ الناسخ يقصد أنَّ نسخة أبي نصر أصلها القديم يعود إلى نسخة الزجاج».

(8)

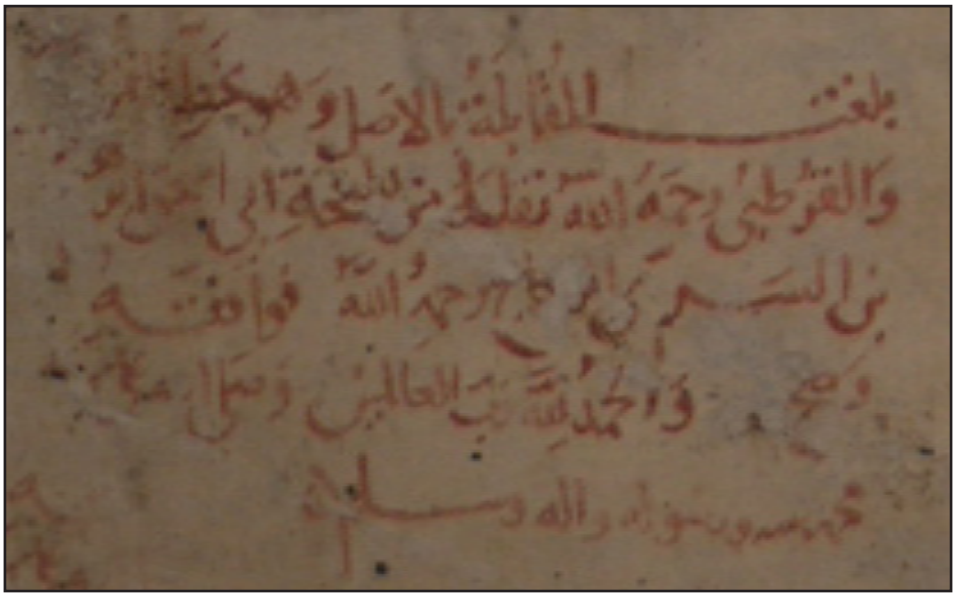
نسخة ميلانو

ترى أومبير أنَّ أهم ما وصلت إليه في بحثها كشف نسخة مكتبة الأمبروزيانا في ميلانو 56، وهي ترقى إلى المائة الخامسة تقديرًا، في رأي مَن عوَّلت عليه من المتخصصين

(1) في تاريخ الإسلام (بشار) 1065/12: «ونَسخ الكثير بخطه المغربي الحلو»، والأظهر أنَّ النسخة بخطه، وردد الأمر العيوني بين أنها بخطه وأنه مالكها. مقدمة الحواشي 221/1.

(2) غير واضح، وكذا قرأه العيوني.

(ص 337)، وفي رأي العيوني (214/1) أيضًا، والخط يشبه خطوط القيروان في هذا الزمن، كما تقول (ص 337).

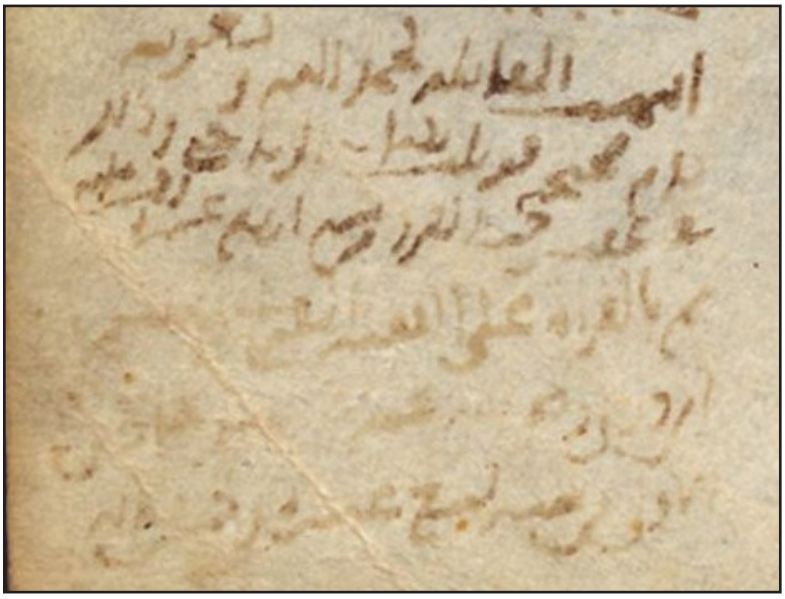


وأظهر سمات القدم فيها: (1) التجزئة (2) وقطع الكلمات بين سطرين (3) وترقيم الفصول بحساب الجُمَّل (وكأنَّه متأخر عن النسخة) (4) وأنَّه لا ترقيم للأوراق والكراسات (5) وأنَّه ليس فيها التعقيبة (6) وأنَّها كتبت على الرَّقِّ (ص 336).

وبقي في ميلانو منها جزآن التاسع والعاشر، فالتاسع ستون ورقة، والعاشر خمس وخمسون، وتقدر أومبير أنَّ مجملها اثنا عشر جزءًا، وقال العيوني: اثنا عشر أو ثلاثة عشر (214/1)، وقال جون درويل: أحد عشر[1]، وترى أنَّ في النسخة كتابتين، كتابة الناسخ الأول، وكتابة مقابل، فالناسخ لم يجعل في الهامش إلا قليلًا من التصحيحات، فكأنه لم يقابل النسخة فسَلِمت لرواية واحدة في الأصل (ص 337)، ثم جرت مقابلتها مرتين، وتردد فيها قيد بنحو: «ليس في كتاب أبي جعفر» أو «ليس في نسخة النحاس».

(1) كتاب سيبويه دراسة كوديكولوجية لنسخة كوفية؟ مجلة معهد المخطوطات العربية 1/63 (2019/5م) ص 268.

وفي ورقة 60 ظ من الجزء التاسع أي في آخره: «انتهت المقابلة بحمد الله وبعونه



بأم صحيحة قوبلت بكتاب الرباحي، وذلك في عقب[1] رجب الفرد من سنة أربع عشرة وخمسمائة[2]، ثم بالقراءة على الفقيه المقرئ [... بن نصر...][3] في جمادى الأولى من سنة سبعة عشرة وخمسمائة».

وفي آخر الجزء العاشر: «بلغت المقابلة بحمد الله وعونه بأم صحيحة، بعض هذا الجزء بأم قوبلت بكتاب الرباحي، وبعضه بأم اتُّفق على صحتها، وبأم ثانية مثلها أيضًا في وقت واحد، ثم بالقراءة على الفقيه المقرئ أبي الحسن بن [نصر][4]... وضبط عنده كقراءته[5]، وهو الكتاب... أبي عبد الله، رَحِمَهُ ٱللَّهُ... وذلك...».

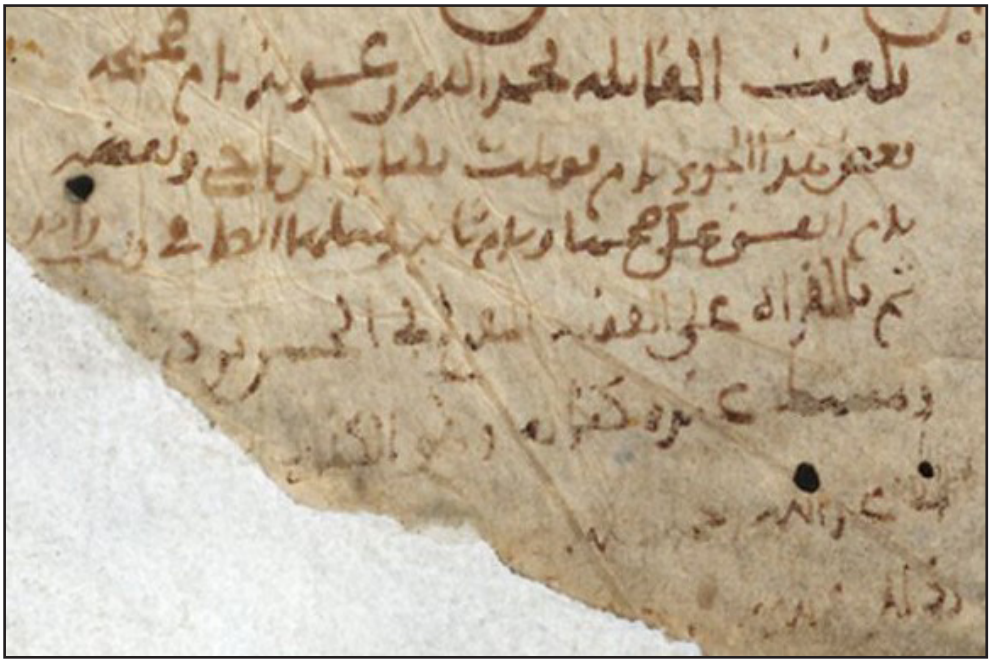
(1) قرأها العيوني (215/1): عقيب.

(2) قرأتها أومبير (ص 339): سبعمائة. وكيف تكون السبعمائة مقدمة على الخمسمائة، بل كيف يجتمعان في كلام كاتب واحد؟

(3) انمحى الخط فلا يكاد يقرأ، وما بين المعقوفين قراءة العيوني.

(4) غير واضح، وكذا قرأه العيوني.

(5) إلى هنا قراءة العيوني، وما بعده لم يثبته. ولم تورد أومبير هذا القيد الأخير في البحث، وقرأت بعضه في وصف النسخة في الملحق ص 384.



فالمقابلة بغير خط الناسخ كانت بنسخة مقابَلة بأصل الرباحي، وبنسخة ترجع إلى أصل النحاس، أي فوق هذه بدرجة، أي هما من رواية واحدة، وترى أومبير أنَّ المصحح لما وجد النسخة مخالِفة مخالَفة كبيرة لما بين يديه حاول أنَّ يردها إليه، أي إلى الرواية الشائعة، فكتب في الحواشي أو بين السطور أو ضرب على الأصل أو كتب عليه أو محا أو كتب في آخر الفصل أو أدرج ورقة (ص 339-341).

تقول أومبير: في جميع النسخ مدونة من الحواشي مدرجة في المتن، وهي ثابتة تقريبًا بمعزل عن الرواية، والمفترض أنَّها نشأت من كتاب المبرد، و في الفصول من 327 إلى 435 من نشرة درنبور - وهي الفصول المحفوظة في نسخة ميلانو - خمس حواش لأبي الحسن (درنبور 82/2 و86 و193 و218 و232) وثلاث لأبي عمر (82/2 و83 و86) وواحدة لأبي عثمان (189/2)، وفي نسخة ميلانو عشرٌ باسم أبي الحسن ولا علاقة لها إلا واحدة بالمدونة الشائعة (ص 346). ويجوز أن يكون أبو الحسن هذا أحمد بن نصر، فعلى الصفحة الأولى:

«الجزء التاسع من كتاب سيبويه في النحو[1] لأبي الحسن أحمد بن نصر».



ووجدتْ في مقابلات درنبور لهذا الجزء حاشية لأبي زيد 86/2 س14، وحاشية لأبي عبيدة 86/2 س12، فحاشية أبي زيد سقطت من نسخة ميلانو، وألحقت في هامش الورقة 10 بخط المصحح، وحاشية أبي عبيدة وُجدت في نسخة ميلانو، فهي إذن ثاني الحاشيتين

(1) «في النحو» لم يقرأه العيوني، وكأنه ظنه مزيدًا على النسخة.

الوحيدتين المدرجتين في المتن المشتركتين بين نسخة ميلانو والرواية الشائعة (ص 347). وفي نسخة ميلانو حاشيتان أخريان منسوبتان إلى أبي عبيدة مدرجتان في المتن بخط الناسخ وغير معروفتين في الرواية الغالبة، الورقة 35 والورقة 114ظ.

وتقول: إنَّ في النسخ الشائعة زيادات في الأمثلة والشواهد والتعليقات في أواخر الفصول، وأظهرت مقابلة الفصول العشرين الأولى في نسخة ميلانو بنشرة درنبور أنَّ أحد عشر فصلًا أقصر في نسخة ميلانو، وفيها ثلاثة فصول[1] وفقرة لم تنشر من قبل (ص 350 هامش 1).

ففي نشرة درنبور 75/2 س 9 وبولاق 79/2 س 4 وهارون 356/3 س 12: «ولو أضفت إلى عِثْيَر - وهو التراب - أو حِثْيَل لأجريته مُجرى حِمْيَري. وزعم يونس أن مُثَنًّى بمنزلة مِعْزَى ومُعْطَى».

وفي نسخة ميلانو ق 2 و س 16: «ولو أضفت إلى عِثْيَر وحِثْيَل لأجريته مُجرى حِمْيَري، وإنما ذكرنا حِثْيَل وعِثْيَر لتحرُّك الياء وأنه[2] إذا كان مكانها ياء ساكنة فربما حُذفت، ألا تراهم قالوا في هذيل: هُذَلي، وفي سُلَيْم سُلَمي، وليس أحد يقول في حِمْيَر إلا: حِمْيَري، وإنما ذكرنا هذا لتعلم أنَّ الياء إذا تحرَّكت كانوا أبعد من حذفها، وأنهم إنما يَجْسُرون في هذا الموضع على حذفها إذا كانت ساكنة. وزعم يونس أنَّ مُثَنًّى بمنزلة مِعْزى ومُعطى».

فما تحته خط ليس في المنشور من الكتاب، أقول: ومما يدل على أنَّه ليس حاشية مدرجة قوله في أوله: «وإنما ذكرنا».

وأوردت أمثلة أخرى (ص 352 - 359) تدل على امتياز النسخة، وأنَّها لا تشبه كل النسخ المعروفة الآن من الكتاب، وكان العيوني 214/1-216 قال: «نسخة نفيسة... وبسبب قدم النسخة تعاورت عليها الأيدي وزيد عليها بخط آخر، وغُيِّرت بعض الكلمات... وفيها

(1) لم تذكر هذه الفصول.

(2) في الترجمة العربية لكتاب أومبير: «وإنه» بكسر الهمزة، ولا أدري كيف هو في أصل كتابها.

فروق مهمة عن بقية النسخ، وعليها فروق أخرى، وفي متنها حواش عدة مميَّزة عن كلام سيبويه... وأبو الحسن أحمد بن نصر لم أعرفه، ولكنه من علماء القرن السادس، كما في القراءة عليه، ويغلب على ظني أنَّ النسخة أقدم منه، فهي بخط قديم، وأنها وقعت له فزاد فيها أمورًا، أهمها تكميل نواقصها، كآخر الجزء التاسع، وأول صفحة في الجزء العاشر بخط مغربي جميل نحيف، ولعله خطه، ومقابلة النسخة على نسخة الرباحي ونسخة النحاس وغيرهما... وهذا بخط آخر مشرقي غير جميل، ولعله خط من قرأ عليه النسخة».

أقول: إذا كان ما في صفحة العنوان جزءًا من النسخة وخطه عتيق كحالها، فلا يكون أحمد بن نصر هو صاحب القلم الثاني الداخل في النسخة بالزيادة والتبديل.

وحاولت أومبير أن تتبين سبب ذلك، فوجدت أنَّ في صدرها: «الجزء التاسع من كتاب سيبويه في النحو لأبي الحسن أحمد بن نصر»، فردَّت الأمر إليه، فهو صاحب الرواية، ووجدت في البغية للسيوطي: «أحمد بن نصر أبو الحسن المعروف بالمقوِّم، قال ياقوت: روى عنه أبو عمر الزاهد»[1]. وقال أبو الفضل في الهامش: «لم أجده في معجم الأدباء».

وهو سهو من السيوطي، لأنه نقل الترجمة من الصَّفَدي، إذ قال: «أحمد بن نصر أبو الحسن النحوي المعروف بالمقوِّم، روى عنه أبو عمر الزاهد في كتاب الياقوتة في غريب اللغة، كان حاضرًا في مجلسه حين أملاه»[2]، فالذي جرَّ ذكرَ ياقوت كتاب الياقوتة.

وإذا كان أبو عمر الزاهد (261 - 345هـ) يلقب بغلام ثعلب فأومبير تلمِّح إلى أنَّ هذه النسخة قد تكون رواية كوفية للكتاب، أو من طريق ثعلب (ص 196 و362 و367)، ولكنها تعلم أنَّه ما من دليل يدلُّ، ولا ظن راجح، في هذا الباب، إلا أنَّ هذه النسخة مخالفة لكل النسخ المعروفة من الكتاب، والنسخُ في الروايتين الشرقية والغربية ترجع إلى المبرد، فهذه رواية من غير طريقه، أو كما عبرت بأنَّ كتاب أبي الحسن أحمد بن نصر رواية «موازية

(1) بغية الوعاة 394/1.

(2) الوافي بالوفيات (جمعية المستشرقين) 214/8. ولم أدر كيف يكون المروي عنه حاضًرا في مجلس إملاء الراوي؟

لرواية المبرد، بحيث أفلتَ من التأثر بها، على ما يبدو» (ص 361).

وهذه النتيجة تكاد تكون صحيحة، وأمَّا التلميح إلى كوفية النسخة فلا شيء يدل عليه الآن، ذلك أنه مبنيٌّ على أنَّ أبا الحسن أحمد بن نصر في النسخة هو المترجَم في البغية، ولا دليل على ذلك، وذلك راجع إلى نهجٍ في تعرُّف الأعلام محصور في دائرة العلم المبحوث فيه، وهو هنا النحو، وإلى ظنٍّ في غير محله يجعل صاحب روايةٍ لكتابٍ في النحو لا بد أن يكون نحويًّا أو نحويًّا مشهورًا، وفي كتابها أمثلة على رواية غير النحويين للكتاب، كابن طلحة وإسماعيل القاضي، كما تنبهت (ص 204 و209 و268)، فيجب ألا نتقيد في البحث عن أحمد بن نصر بأنَّه نحوي ولا بأنَّه كوفي[1].

ولا يبدو صحيحًا ما ذهب إليه العيوني (216/1) من أنَّ أبا الحسن أحمد بن نصر من المائة السادسة بانيًا على قيد القراءة مرتين في قطعة ميلانو، لأن اسمه غير مقروء، ولكنه افترض أنَّه هو، ففي قيد المقابلة والقراءة الأول: «ثم بالقراءة على الفقيه المقرئ [... بن نصر... في] جمادى الأولى»، وفي الثاني: « ثم بالقراءة على الفقيه المقرئ أبي الحسن بن [نصر]»، وما بين المعقوفين في المرتين غير مقروء لانمحائه في النسخة، وهو اقتراح من العيوني في قراءته.

(9)

مشروع جون درويل

ويبني جون درويل على ما أسسته أومبير، وينطلق في عمله من حيث انتهت، ويسلِّم بكل مقرَّراتها، وقد أفاد بحثه أنَّ قطعة ميلانو لها أختان، هما قطعتان من المخطوط نفسه، ففي الأرشيف الوطني في قازان في تتارستان ثمان وأربعون ورقة برقم 822/5/10، وقفت عليها أومبير سنة 2009م وعرَفت أنَّها جزء من النسخة، وفي سنة 2018م ذكر أومبيرتو بونجانينو Umberto Bongianino أنَّ في لندن ست ورقات منها لدى شركة برنارد

(1) كما هو مَبْنيَ اقتراح تامر الجبالي مترجم مقال جون درويل ص 270 هامش 6.

كوارتش Bernard Quaritch برقم 11 في فهرس 3/2018.

ووصف جون درويل القطع الثلاث، وقرَّر أنَّها تبلغ الربع من النسخة، والجديد الذي زاده على دراسة أومبير لنص النسخة أنَّ فيها كتابتين على الأقل مشرقية ومغربية مع كتابة الناسخ الأول، تتضمنان روايتين مع الرواية التي انفردت النسخة بها (ص 265).



وعلى قطعة ميلانو ختم أوجينيو غريفيني Eugenio Griffini (1878-1925م) المستشرق الإيطالي[1]، فقال جون درويل: «ولا يُعرف بعد كيف حصل عليها؟ ومن أين؟» (ص 275)، ونَقل عن أنس خالدوف (1929-2001م) المستشرق الروسي - وهو دارس لقطعة قازان - أنَّه يظنُّ أنَّ قطعة ميلانو جاءت من صنعاء (ص 251).

(1) نبَّهني بدر الدين مختار (1988 -) الخبير في التاريخ الليبي على علاقة غريفيني بمخطوطات اليمن، ثم علاقته بأكبر مهرب للمخطوطات اليمنية إلى إيطاليا (يأتي ذكره في الحاشية التالية). ولغريفيني ترجمة في مجلة المجمع العلمي العربي 382/5، وتاريخ الآداب العربية في الربع الأول من القرن العشرين 132، والمستشرقون 435/1، والأعلام 30/2. وقال صديقه توفيق إسكاريوس فيما نقلتْه مجلة مجمع دمشق عن جريدة المقطم: «ومن سنة 1911م إلى 1913م في أثناء حوادث (!) طرابلس الغرب عُيِّن سكرتيرًا لإدارة أركان الحرب ليرسم الخرائط الجغرافية، لمعرفته بأسماء المدن والقرى والأمكنة»، وألف كتابًا في اللهجة العامية الطرابلسية، وفي ترجمته أنَّه عمل ناظرًا للمكتبة الملكية في مصر، وبقي فيها إلى وفاته، وكان مقرَّبًا من الملك فؤاد الأول.

ويظهر أنَّ هذا صحيح، فقد قال المستشرق جويدي Ignazio (1844-1935م) في ترجمته: «كان تاجرٌ إيطاليٌّ[1] قد جمع في صنعاء اليمن مخطوطات عربية عديدة فباعها من خزانة الكتب في ميلانو الشهيرة أمبروزيانا، وكان ذلك بواسطة المرحوم غريفيني»[2]، وقال لويس شيخو (1859 - 1927م): «بلغه أنَّ أحد مواطنيه يتاجر في صنعاء يدعى يوسف كبروتي، فسافر إلى اليمن واجتمع به وساح في تلك البلاد، وباع من كبروتي عددًا من مخطوطاتها التي وصفها ثم أوصى بها لوطنه بعده». وإذ قد كان ختم غريفيني على النسخة فالظاهر أنَّها مما اشتراه من كابروتي ثم أهداه إلى المكتبة، لا مما اشترته المكتبة من كابروتي.

أفاد جون درويل في بحثه أنَّه يُعِدُّ نشرة لتلك النسخة بقطعها الثلاث، وأخبرني مشكورًا في رسالة مؤرخة في 2022/8/4م أنَّه يكاد ينجز النص ليُنشر في صورة ثلاثة أعمدة، في كل عمود رواية مما تضمَّنته النسخة، ويرجو أنَّ يرسِل النص إلى دار بريل في آخر السنة (2022م)، لينشر في مطلع السنة القادمة.

وأوصَى في البحث المعنون: «كتاب سيبويه بين أيدي المستشرقين والعرب» بمشاركة يوسف السناري والمنشور في 18 تموز 2019م في سلسلةٍ للنشر الرقمي لمعهد المخطوطات - أنَّ تُنشر أيضًا نسخة تشوروم منفردة، ونسخة ابن خروف منفردة، مع حواشيهما.

(1) جوسيبيّ كابروتي (1862-1919م)، وينظر في ترجمته ونقله المخطوطات اليمنية إلى إيطاليا وأوربا تقرير للسفارة الألمانية في صنعاء سنة 2011م بعنوان: «مشروع رقمنة المخطوطات اليمنية»، وفيه ص 20: أنَّه جمع في «أكثر من 34 سنة ما يقارب 1600 مخطوطة، بيعت سنة 1909م إلى مكتبة أمبروزيانا في ميلانو بوساطة عضو مجلس الشيوخ لوكا بلترامي، وقد أهدى بعد 5 سنوات 180 مخطوطة أخرى إلى مكتبة أمبروزيانا، وبهذا العدد الإجمالي 1792 تحتوي أمبروزيانا على أكبر وأميز مجموعة من المخطوطات اليمنية في أوروبا»، وينقل عز الدين عناية (1966م -) الباحث التونسي في بحث منشور في موقع «الملتقى الفكري للإبداع» سنة 2016م بعنوان: «المخطوطات العربية في المكتبات الإيطالية» عن مؤلفة كتاب: فهرسة المخطوطات العربية في المكتبات الإيطالية: «وصول جوسيبي كابروتي إلى مدينة الحديدة كان سنة 1885م، ثم استقر في صنعاء، ومكث في اليمن ما يزيد على ثلاثة عقود... [و] شحن ما يقارب ستين صندوقًا من المخطوطات حوت ما يربو على 1800 مخطوط... [وفي] سنة 1909م كانت 1610 منها في مكتبة أمبروزيانا، أضيف إليها سنة 1914م 250 مخطوطًا بواسطة السيناتور لوكا بلترامي، فكان المجموع 2040».

(2) مجلة المجمع العلمي العربي 382/5.

(10)

النسخ بين أومبير والعيوني

لا شك أنَّ التصدِّي لدراسة عشرات من مخطوطات كتاب سيبويه عمل كبير، فيه شجاعة وهمَّة ودأب، يوصف بهذا عمل جونفييف أومبير، وقد أرادت أن تستنبط سيرة أو تاريخًا للكتاب، ويوصف به عمل سليمان العيوني، وقد أراد أنَّ يستخرج الحواشي المعلقة على متن الكتاب، واشتركا في دراسة المخطوطات وخصائصها ورواياتها، بغير أن يطلع أحدهما على عمل الآخر، فوصلا إلى نتائج متقاربة، وفي أحيان متطابقة، وإن كانت أومبير سابقة بكثير في العمر وفي الزمن، وقد أنجزتْ عملها قبل عصر التصوير الرقمي وسهولة الوصول إلى المخطوطات كما هو اليوم، وقد اختلفا في الهدف والمنهج وفي التكوين العلمي، كما لا يخفى.

وعجمة المؤلفة ساقتها إلى أفهام غير صحيحة، وسلف من ذلك فهمها وفهم درنبور «على الوجه» أنَّه وجه الورقة، والمراد وجه السياق والترتيب، وفهمت «موشَّحةً بتوقيعهما» على أنَّه من الموشح الذي هو نوع من النظم الفني (ص 200)، وفهمت التهذيب على أنَّه تذهيب من الذهب (ص 189)، وأرَّخت وفاة أبي جعفر الطبري أحمد بن رستم بسنة 310هـ (ص 325)، وهذه وفاة أبي جعفر المفسر، وأمَّا هذا ففي سنة 304هـ.

وهذا جدول بالنسخ ورموزها عند العيوني وأومبير، وقد رمزتْ بـ (V) لما لم تطلع عليه، ولم تطلع من نسخة صنعاء إلا على قطعتين، في الجامع الكبير برقم 170 نحو، رمزت إليهما بـ (D1)، وهما الجزآن الرابع والثامن، واطلع العيوني على الأول مع هذين، ورمز إلى النسخة كلها بـ (م 2). ويرى العيوني (219/1) أنَّ تأريخها بسنة 432هـ لا يصح، لأنَّ الناسخ كتب: اثنتين وثلاثين، ثم أضيف بخط مغاير: وأربعمائة، ويرجح أنَّ الصواب: وثلاثمائة، فإن صحَّ هذا تكن أقدم بقليل من نسخة القاهرة «139 نحو» القسم الثاني منها المظنون أنَّها أقدم النسخ.

المكتبة/المكان	الرقم	العيوني	الصفحة	أومبير	الصفحة
تشوروم	2562 - 2565	ش	209	Ç2	412
إسماعيل أفندي	634	ش 1	210	Çj	519
باريس	3987	ش 2	211	Ça	490
الفاتح	5062	ش 3	212	Çb	495
بشير آغا	609	ش 4	213	Ç1	528
الحميدية	1327	ش 5	213	Çm	530
أمبروزيانا	56	م 1	214	A1	381
صنعاء	170 نحو	م 2	217	D1	394
شهيد علي	2498	م 5	219	S2	478
باريس	5068	ح 1	221	G2	432
باريس	5280	ح 2	226	L2	456
عارف حكمت	163	ح 3	227	V9	378
يني جامع	1106	ح 6	228	J2	448
جار الله	1963	ح 7	230	N2	463
لاله لي	3484	ح 8	232	De	552
يني جامع	1105	ح 10	233	I2	441
باريس	6499	ابن خروف	235	E2	422
كوبريلي	1500	ابن دادي	239	T2	482
كوتاهيه	1484	المرادي	241	V2	378
فيض الله	2016	الموصلي	242	A2	405
الأسكوريال	1	ابن يبقى	244	O2	466
مشهد	a3869–a3897	العَبْدري	247	V4	378
شهيد علي	2499	المَيُورْقي	253	P2	469

يني جامع	1103	العابدي	254	Q2	472
جار الله	1964				
يني جامع	1104				
بشير آغا	610	الساسي[1]	255	A3	554
مراد ملا	1717	السعدي	256	K2	453
شهيد علي	2467	القرشي	257	-[2]	-
الحمزاوية	48	الخزرجي	258	F2	428
نورعثمانية	4625	نورعثمانية 4625	259	Dd	549[3]
نورعثمانية	4627	نورعثمانية 4627	260	Çf	536
أياصوفيا	4573	أياصوفيا 4573	261	Çd	501
فيض الله	2015	فيض الله 2015	262	-	85[4]
كوبريلي	309	أحمد باشا	263	A4	378[5]

(1) كذا، وقرأتُه أومبير: البياسي والعباسي، وهو البيَّاسي كما في التكملة لكتاب الصلة (بشار) 87/4 رقم 3217، والذيل والتكملة (بشار) 26/2 رقم 56، وبغية الوعاة 582/1 رقم 1221.

(2) أهملتُها، أظن لِمَا كتب عليها غلطًا من أنها شرح السيرافي. نسخت في 645هـ في البصرة، الجزء الثاني من 3 أجزاء.

(3) الرقم عندها 4525، وهو خطأ، لا أدري من الأصل أم من الترجمة. وقرأتِ التاريخ: 1134هـ، وقرأه العيوني: 1304هـ.

(4) أهملتُها في الفهرس، وذكرتُها في صلب الدراسة، وأرختها بالمائة الحادية عشرة، وفي قيد الفراغ: 981هـ أو 781هـ لاحتمال القراءة تسع أو سبع، كما قال العيوني.

(5) أهملتُها وصنفتُها في النسخ المتأخرة والمعيبة جدًّا! وقال العيوني: «وعلى النسخة حواش قديمة في أثناء المتن معزوَّة ومميزة عن كلام سيبويه، قلما تكون في النسخ الأخرى».

الحميدية	1326	بايزيد	264	D2	418
أوقاف بغداد	1350	أوقاف بغداد	265	V10	378 (1)
الحمزاوية	82	الحمزاوية	267	F2	428 (2)
أوقاف القاهرة	4142	السيدة زينب	268	-	-

(11)
كلمة في الترجمة

وقد أحسن الأستاذ مراد تَدْغوت بترجمة هذا الكتاب، وبذل فيه جهدًا كبيرًا، فهو كتاب صعب كصعوبة كتاب سيبويه، وفيه حشدٌ كبير من النصوص والمصطلحات والأعلام والرموز والمصادر والمخطوطات والفهارس، فنَقْلُه إلى العربية عملٌ كبير، ويدٌ كريمة له وللمعهد، وإن تأخَّرت هذا الزمن الطويل.

ومن مزايا نشرة ترجمة الكتاب أنَّها جاءت بحرف أنيق وتنسيق طباعي جميل، وكادت تخلو من الأخطاء الطباعية[3]، وضُبط على الصواب في أكثره، ووجدته لم يضبط باء «الرباحي» مع كثرة وروده إلا في ص 324. وقد وقع خطأ في آية: (يا ليتنا نُرَدُّ)، ضبطها: (نُرَدَّ) بفتح الدال، مع أنَّه أشار إلى خطأ المؤلفة في ضبطها الفعل مبنيًّا للفاعل.

لكن اللغة التي تُرجم بها الكتاب هي ما نسميه اللغة (العَرَنْجِيَّة) تبَعًا للترجمان أحمد الغامدي[4]، وهي ما يقال له: الترجمة الحرفية، فلا يُقابَل أسلوب بأسلوب، واستعمال

(1) هي نسخة البكاء، وقال 10/1: «برقم 1351 كتبت سنة 1132هـ»، ورقمها عند العيوني: 1350، وتاريخها: 1137هـ، وقال جون درويل: إن أومبير أرختها في 1204هـ.

(2) صُوِّر لأومبير من المكتبة الحمزاوية أحدُ جزئي النسخة 82 والنسخة 48، فوصفتهما على أنهما نسخة واحدة.

(3) ما وجدته من أخطاء الطباعة: ص 115 في أول الفقرة الأخيرة كلمة زائدة، وص 147: لات تعمل = لات لا تعمل، وص 235: عبد الله = أبو عبد الله.

(4) له كتاب بهذا الاسم، ولي تعليق عليه وتعريف به منشور على الشبكة.

باستعمال، ولكن تُتَّبع أساليب اللغة المترجَم منها وتراكيبها ومجازاتها، فتكون في كثير من الأحيان غير مفهومة، أو مخلَّةً بقوانين العربية، أو ركيكة مطوَّلة. وسأذكر أمثلة في الجدول الآتي. ولا شك أنَّه أصاب في كثير مما ترجم، وأتى بالمقابلات العربية على وجهها.

ويعيب الترجمة أيضًا تدخُّل المترجم في الأصل ليجعله على ما يريد هو، والقارئ يطلب الكتاب كما كتبه مؤلفه بأفكاره واختياره ومواقفه وعصره، لا كما يريد المترجم، ومن أمثلة ذلك في أول الكتاب حيث قول المؤلفة: «في آخر القرن الماضي»، فالتزم المترجم بتغييره إلى ما يناسب زمننا، فجعله هنا: «في آخر القرن [ما قبل] الماضي»، وزمن تأليف الكتاب معلوم، والناس تحقق وتترجم كتبًا من عصور بعيدة، ولو بُدِّلت كل التواريخ على ما يلائم زمن التحقيق أو الترجمة لتحوَّلت الكتب إلى مسخٍ لا يدلُّ على مراد المؤلف وعصره. ومثل هذا تسميتها الأندلس بأسبانيا، وإطلاقها الغرب على غرب بلاد المسلمين، يجب أن يبقى كما قالت، حتى قولها «القرآن» بلا وصف «الكريم». وللمترجم أن يوضح في الهامش أو المقدمة، وأمَّا النص فنص المؤلف لا نص المترجم[1].

ومن ذلك العنوان الذي وضعه للكتاب: «كتاب سيبويه: طرق الرواية وتقاليد النقل»، وهذا عنوان أقرب إلى الأساليب التي يقصد بها التسويق والإغراء، ولم تقل المؤلفة ذلك، ولم تقل إلا: «طرق رواية كتاب سيبويه» أو «طرق نقل كتاب سيبويه»:

Les voies de la transmission du Kitab Sibawayhi

وقد ضخَّم حجمَ الكتاب إيرادُ المترجم للمصطلحات باللغة الفرنسية في متن الكتاب في كل مرة، فكثرت كثرة مفرطة وكان يغني عن ذلك الفهرس الذي في آخر الكتاب، فقد بُني على اللفظ العربي، فيستطيع من أراد أن يجد المقابل الفرنسي له.

ولا بد في ختام هذه الكلمة من شكر الأستاذ وليد مختار صاحب مكتبة الوليد في طرابلس إذ أحضرني الكتابين، والأستاذ أسامة شيراني، انتفعت بقناته على التليكرام

(1) وانظر نَقْله من فهرسة ابن خير ما لم تنقله المؤلفة في الصفحات 277-280.

وفيها كثير من نسخ الكتاب المخطوطة، ثم تفضَّل عليَّ بنسخة مما ليس منشورًا، وبدراسة له ليست منشورة أيضًا، وللأساتذة مراد تدغوت وتامر الجبالي ويوسف السناري والدكتور جون درويل والدكتور فيصل الحفيان، تفضلوا بإجابة رسائلي، وأفادوني إفادات جليلة.

طرابلس (18 صفر 1444هـ) 2022/9/14م

***

في هذا الجدول جلُّ ما وجدت من لغة الترجمة بغير استقصاء، ولا يدخل فيه قسم وصف المخطوطات (ص 381 - 557)، ولا الفهارس (ص 561 609-)، فلم أقرأ ذلك بإمعان.

ص	س	الأخطاء اللغوية	الصواب	اللغة العرنجية	توضيح
34	9	مضطرد	مطَّرد		
37	3	وإن أنسى	وإن أنس		
52	2	متفقون على أن عام 180هـ تاريخًا لوفاته	متفقون على عام 180هـ تاريخًا لوفاته		
58	19	وأثبتُّه أبو بشر	وأثبتُه أبو بشر		
68	4	للمؤلفين الأقدم	للمؤلفين الأقادم		
71	20			هو الوحيد من معاصري سيبويه الذي لا يدعي أن هذا الأخير روى عنه	
77	2هـ	باهضة	باهظة		
80	1	حيث ستًّا وثلاثين	حيث ست وثلاثون		

ص	س	الأخطاء اللغوية	الصواب	اللغة العرنجية	توضيح
86	9	المخطوطات الأقدم	المخطوطات القُدَم		
89	8			كان مسؤولا على خطبة الجمعة	وص 207 س15
100	هـ2	مدى تقاربهم	مدى تقاربهما		
102	4و5	مررت برجل منطلقٍ زيدٍ وأخوه	مررت برجل منطلقٍ زيدٌ		
103	1			وغالبًا ما كانت متاحة (تريد: كافية أو مُغْنية)	
103	أخير	بما في ذلك تلكما النسختان	تانك النسختان	بما في ذلك	
104	2	يبدو الخلاف بينهما كبير	كبيرًا		
105	17	أصول روايتهم	روايتهما		
106	هـ1	سبق وتحدثت	سبق أن تحدثت		
107	8			هذا الأخير	
114	15	في المدن العثمانية القاهرة وإستانبول	في المدينتين العثمانيتين		
117	14	النُّسَخ الأقدم	النُّسَخ القُدَم		
119	8	النسخ الأفضل	النُّسَخ الفُضَل		
119	هـ3	قد يكونوا	قد يكونون		
126	10	لولاه هو	لولا هو		

ص	س	الأخطاء اللغوية	الصواب	اللغة العرنجية	توضيح
127	14	إنما تركتُ	إنما تركتَ		
129	أخير	لم يَعُدْ	لم يَعُدَّ		وص 202 هامش 1
130	6	وردتْ العنونة	وردتِ العنونة		
130 و131	أخيرة			كما أن إدراك الصعوبة الموضوعية التي يمثلها في رأيي التقسيم المنطقي للمادة المعالجة من خلال الشكل المرهق الذي اعتمده سيبويه لعنونة فصوله تبدو أنها قليلة الاستخدام في الممارسة العملية	
135	17	بتوالي السنون	بتوالي السنين		
137	2وه1	باضطراد	باطِّراد		وص 297 س 3 ، وص298 هامش 3، وص 338 س 12
138	11			ومن جهتي في ما يتعلق بمسألة ما إذا كان سيبويه قد حرص على ذكر أسماء شعراء شواهده بانتظام أم لا؟	

ص	س	الأخطاء اللغوية	الصواب	اللغة العرنجية	توضيح
139	3	يَنشد	يُنشد		
144	13	من عنداياته	من عند نفسه		
144	17	في الفصول الحادية والعشرين	في الأحد والعشرين فصلا		
147	7	ولا تُمَكَّن	ولا تَمَكَّنُ		
150	1و2	ما لا تعمُّد لا تعمُّده	ما لا تَعَمَّد لا تَعَمَّدُه		
157	1	مُصَلَّحة	مُصْلَحة		وص 159 و170. ويشبهه: مُعَلَّم ومُعْلَم، غير أن المخفف أفصح هنا وليس خطأ
173	12	أول جدول لأصل المتملكون	المتملكين		
177	6			هواية عبد الله بن هاني في جمع الكتب	
178	1			لقي المبرد وقابله	
179	2 و5	وجدنا حواشٍ	حواشيَ	كان يتوفر أو يمتلك	
192	2 و3	نبحث... على	نبحث... عن		
204	15	كان أقدمُ مؤلف	كان أقدمَ مؤلف		

ص	س	الأخطاء اللغوية	الصواب	اللغة العرنجية	توضيح
214	9	عَشْرة	عَشَرة		
215	14	الجدار	الحائط		ترجمها، وهي تريد اللفظ الذي في أول الكتاب
238	3	في آخرَ ترجمة	في آخرِ ترجمة		
239	7	لإحدَيْهما	لإحداهما		ظنه مثنى، وهو مفرد مقصور
240	11	وأبو نصر	وأبي نصر		
240	أخير	طالما يقدِّم	ما دام يقدِّم		
241	6	وكذلك أبا علي	وكذلك أبو علي		
241	13	لم تُصدِّق على هذه الصيغة أي نسخة	لم توافق هذه الصيغة أي نسخة		
251	5	يَضِنُّ	يَضَنُّ		
262	12 و18			في شكل بيضاوي بطريقة بيضاوية	سياق الكلام يقتضي: مضمر ومضمرة، ولا أدري كيف الأصل؟ ومن الواضح أنها ترجمة حرفية

ص	س	الأخطاء اللغوية	الصواب	اللغة العرنجية	توضيح
263	7			محرر القُبَّعة الأولى	السياق يقتضي: الجزء الأول
271	1و2			لم نكن نتوفر على أي معطى يدفعنا للافتراض أنه يمتلك (حصل عليها من طرف ثالث أو أعدها بنفسه) نسخة نفيسة	الأقواس في الأصل
272	16	لقي ثعلب والمبرد	لقي ثعلبًا		
275	9	وصل إلى الرباحي	نُقل عن الرباحي		
282	9			خطوة المصحفي	المراد: عمل المصحفي
282	3هـ			ما يدل على أننا أمام عَلَم	
285	4	فإن هذه النُّسَخ نفسُها	نفسَها		
299	2هـ	الحَبوس	الحُبوس		
305	2هـ	والميمري	والميمني		
310	7	الشَّلَّوْبِين	الشَّلَوْبين		
315	9	مزدوَجة	مزدوِجة		
320	أخير	هي الأقدم	هي القُدْمى		

ص	س	الأخطاء اللغوية	الصواب	اللغة العرنجية	توضيح
329	هـ			أن يتوقفوا... عن إقصاء في الحركة نفسها حواشي المدونة الأصلية	
331	16	ذلك أن هي أفضل نسخة	أنها		
339	14	ووَجَد به فروقٌ	فروقًا		
341	1	المقاطع الأطول	المقاطع الأطاول		
341	2	السَّقَط	السَّقْط		
349	5	ويُلزم	ويَلزم		
352	14	إحرنجام وإشهيباب	احرنجام واشهيباب		
367	4	ثلاث وسائط	ثلاثة وسائط		
367	5			ولأن النص أيضًا لم يستخدم	السياق يقتضي: لم يُبدَّل
370	7	ولقي أيضًا على أقل تقدير أخ أبي العباس	أخا أبي العباس		وما استعمله جائز رديء
375	7	فهي ليست حواشٍ	حواشيَ		
377	16	المحصية	المُحْصَاة		
377	18	ينضاف	يضاف		
614	25	ميمان	الميمني		

المراجع المطبوعة

1 - الآداب العربية في القرن التاسع عشر. لويس شيخو. مطبعة الآباء اليسوعيين. بيروت. 1908م.

2 - ابن طلحة اليابُري ومختصره في أصول الدين. محمد الطبراني. الرابطة المحمدية للعلماء. الرباط. 2013م.

3 - أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض. المَقَّري. تحقيق مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي. لجنة التأليف والترجمة والنشر. القاهرة. 1939م.

4 - الاستطلاعات الباريسية. محمد بن عثمان السنوسي. تونس. 1309هـ.

5 - إشارة التعيين في تراجم النحاة واللغويين. عبد الباقي بن عبد المجيد اليماني. تحقيق عبد المجيد دياب. مركز الملك فيصل. الرياض. 1986م.

6 - الأعلام. الزركلي. دار العلم للملايين. بيروت. ط 15. 2002م.

7 - اكتفاء القنوع بما هو مطبوع. إدوارد فنديك. مطبعة التأليف (الهلال). القاهرة. 1896م.

8 - إنباه الرواة على أنباه النحاة. القفطي. تحقيق أبي الفضل إبراهيم. دار الكتب المصرية. القاهرة. 1950-1955م.

9 - الانتصار لسيبويه على المبرد. أبو العباس بن ولَّاد. تحقيق زهير سلطان. مؤسسة الرسالة. بيروت. 1996م.

10 - البحر المحيط. أبو حيان الأندلسي. مطبعة السعادة. القاهرة. 1328هـ.

11 - بغية الوعاة. السيوطي. تحقيق أبي الفضل إبراهيم. مطبعة عيسى البابي الحلبي. القاهرة. 1965م.

12 - تاريخ الآداب العربية في الربع الأول من القرن العشرين. لويس شيخو. مطبعة الآباء اليسوعيين. بيروت. 1926م.

13 - تاريخ الإسلام. الذهبي. تحقيق بشار عواد. دار الغرب الإسلامي. بيروت. 2003م.

14 - تاريخ بغداد. الخطيب البغدادي. تحقيق بشـــار معروف. دار الغرب الإسلامي. بيروت. 2001م.

15 - التذييل والتكميل. أبو حيان الأندلسي. تحقيق حســـن هنـــداوي. دار القلم. دمشق. ودار كنوز إشبيليا. الرياض. 1998م2018-م.

16 - التعليقة على كتاب ســـيبويه. أبو علي الفارسي. تحقيق عوض القوزي. الرياض. 1990-1996م.

17 - التكملة لكتاب الصلة. ابن الأبَّار. تحقيق بشـــار عواد. دار الغرب الإســـلامي. تونس. 2011م.

18 - حواشي كتاب ســـيبويه. ســـليمان العيوني. دار طيبة الخضراء. مكة المكرمة. 2021م.

19 - دار الكتب المصرية: تاريخها وتطورها. أيمن فؤاد ســـيد. أوراق شرقية. بيروت. 1996م.

20 - دليل الأعارب إلى الكتب وفن المكاتب. أســـعد داغـــر. مطبعة صادر ريحاني. بيروت. 1947م.

21 - الذيل والتكملة لكتـــابَيِ الموصول والصلة. المراكشي. تحقيق إحســـان عباس ومحمد بن شريفة وبشار عواد. دار الغرب الإسلامي. تونس. 2012م.

22 - شرح التسهيل. ابن مالك. تحقيق عبد الرحمن السيد ومحمد بدوي مختون. دار هجر. القاهرة. 1990م.

23 - شواهد الشعر في كتاب سيبويه. خالد عبد الكريم جمعة. الدار الشرقية. القاهرة. ط2. 1989م.

24 - طبقات النحويين واللغويين. الزُّبيدي. تحقيق أبي الفضل إبراهيم. دار المعارف. القاهرة. ط3. 1984م.

25 - كتاب سيبويه. تحقيق درنبور. باريس. -1881 1889م.

26 - كتاب سيبويه. تحقيق كبير الدين أحمد. كلكتا. 1887م.

27 - كتاب سيبويه. بولاق. القاهرة. -1316 1317هـ.

28 - كتاب سيبويه. تحقيق عبد السلام هارون. مكتبة الخانجي. القاهرة. ط3. 1988م.

29 - كتاب سيبويه. تحقيق محمد كاظم البكاء. زين الحقوقية. بيروت. 2015م.

30 - كتاب سيبويه: طرق الرواية وتقاليد النقل. جونفييف أومبير. ترجمة مراد تدغوت. معهد المخطوطات العربية. القاهرة. 2021م.

31 - كتاب سيبويه بين أيدي المستشرقين والعرب. جون درويل ويوسف السنَّاري. معهد المخطوطات العربية. القاهرة. سلسلة النشر الرقمي. 2019/7م.

32 - كتاب سيبويه: دراسة كوديكولوجية لنسخة كوفية؟ جون درويل. ترجمة تامر الجبالي. معهد المخطوطات العربية. القاهرة. 1/63 (2019م).

33 - الكتاب لسيبويه نسخة أندلسية. جونفييف أومبير. ترجمة محمد مفتاح ومؤنس مفتاح. مجلة معهد المخطوطات العربية 2/59 (2015م).

34 - مجلة المجمع العلمي العربي، المجلد 5، الجزء 8 و9، آب وأيلول 1925م.

35 - المخطوط العربي والهوية الحضارية، ندوة من تنظيم مركز سوس للحضارة والتنمية. جامعة ابن زُهْر في أكادير. تنسيق عبد الواحد جهداني ورشيد كناني. 2017م.

36 - المستشرقون. نجيب العقيقي. دار المعارف. القاهرة. ط2. 1947م. و: ط4. 1980م.

37 - مشروع رقمنة المخطوطات اليمنية. زابينه إشميتكه ويان تيله. السفارة الألمانية في صنعاء. 2011م.

38 - معجم المطبوعات العربية والمعرَّبة. يوسف سركيس. مطبعة سركيس. القاهرة. 1928م.

39 - موسوعة المستشرقين. عبد الرحمن بدوي. دار العلم للملايين. بيروت. ط3. 1993م.

40 - الوافي بالوفيات. الصفدي. جمعية المستشرقين الألمانية. بيروت. 1962-2004م.

41 - وفيات الأعيان. ابن خَلِّكان. تحقيق إحسان عباس. دار صادر. بيروت. 1968-1972م.

***

موقف الفرَّاء (ت207هـ) من القراءات القرآنية
من خلال كتابه معاني القرآن (دراسة تحليلية)

أ. د. محمد النعاس الطاهر

(عضو المجمع)

- نبذه مختصرة عن حياة الفرَّاء.

1 - موقف الفرَّاء من القراءات القرآنية.

- مقدمة.

2 - موقف البصريين من القراءات القرآنية.

3 - موقف الكوفين من القراءات.

4 - الفرّاء والقراءات القرآنية.

أولاً : موقف القبول عنده.

ثانياً : موقف الترجيح والمفاضلة.

ثالثاً : موقف التردد.

رابعاً : موقف الضعيف والطعن.

بسم الله الرحمن الرحيم

نبذه مختصرة عن حياة الفراء

«اسمه يحي بن زياد بن عبد الله (بن منظور) بن مروان الديلمي، إمام العربية، أبو زكريا المعروف بالفرَّاء».

كان أعلم الكوفيين بالنحو وأبرعهم فيه، ومن أقواله: «كل مسألة وافق إعرابها معناها ومعناها إعرابها، فهو الصحيح لأنَّ الفرَّاء حمل العربيَّة على الألفاظِ والمعانِي».

فإذا نظرت في كتابه معاني القرآن نجد عبارة لو قُرئ كذا كان صواباً، ولو قُرئ كذا لجاز، ولو قُرئ بكذا كان وجهاً، وهي قراءات تجيزها الصنعة النحوية وليست قراءات قرآنية، لأنَّ الفرَّاء يرى أنَّ القراءة سنَّة متَّبعة، وليس كلَّ ما يجوز في العربية قرأتْ به القرَّاءُ.

«يقول و القرَّاء لا تقرأُ بكل ما يجوز في العربية، فلا يقبحه عندك تشنيع مشنَّع ممَّا لم يقرأه القراء مما يجوز» [1].

فأخذ عن شيخه الكسائي النحو، والقراءات كما أخذ عن يونس النحو، وكان يقال: إنَّ الفرَّاء أمير المؤمنين في النحو، وكان زاهداً في العصبية على سيبوية وكتابه تحت رأسه، وقد عدَّه ابن الجزري من ضمن القرّاء في طبقاته [2]، وخير دليل على ذلك اهتمامه بالأعمال المتصلة بالقرآن الكريم في كتابه المعاني خير شاهد على ذلك .

(1) بغية الوعاة للسيوطي 333/2، رقم الترجمة 2115؛ انباه الرواة عن أنباه النحاة للقفطي 7/4 رقم 814، وفيات الأعيان لابن خلكان 176/6، رقم الترجمة 794؛ معجم الأدباء لياقوت 9/20، طبقات النحويين للزبيدي ص143؛ ونزهة الالباء 98؛ مدرسة الكوفة للدكتور المهدي المخزومي 347.

(2) ينظر: طبقات القرّاء، لابن الجزري 371/2.

(1)

موقف الفراء من القراءات القرآنية

مقدمة:

لا شكَّ أنَّ القراءات القرآنية أهمُّ رافد للنحو العربي، فلم تكن نشأة الدراسات اللغوية والنحوية إلاَّ لخدمة القرآن الكريم، من أجل ذلك اعتمد عليها النحويون.

فتُعدُّ القراءات القرآنية مصدراً من أهم مصادرهم سواء أكانوا بصريين أم كوفيين، فهي مثبوتة في كتبهم بوصفها شواهد على صحة القواعد التي استنبطوها، وعلى الرغم من اختلاف مواقفهم من القراءات تبعاً لاختلاف مناهجهم في دراسة اللغة والنحو، فإنَّ القراءات التي اختلفوا في صحة الاستشهاد بها أو القياس عليها لا تعدو أن تكون يسيرة إلى الدرجة التي يمكن حصرها وتوضيح جوانب الاختلاف حولها.

فمن المعروف أنَّ الخليل وسيبويه لم يُخَطِّئا أيَّ قراءة إلاَّ أنَّ البصريين فيما بعد كانوا متزَّمتين إزاء قبول طائفة من القراءات، فضعَّفُوها ووصموا أصحابها بالوهم تارةً، وباللحن وعدم معرفة النحو تارةً أخرى.

أمَّا الكوفيون فذهب بعض الدارسين إلى أنَّ موقفهم أكثر انسجاماً مع طبيعة اللغة فقد قبلوا القراءات واحتجُّوا بها وعقدوا على ما جاء فيها كثيراً من أحكامهم وأصولهم.

وقد مَّرت بي في إثناء قراءتي لكتاب (معاني القرآن) للفرَّاء، قراءاتٌ لبعض القرَّاء اتخذ منها الفرَّاء مواقفَ عدة، فعمدتُ إلى تتبُّع نماذج منها في كتابه المذكور.

ولكي يكون البحثُ وافياً عرضْتُ لموقف البصريين من القراءات ثمَّ لموقف الكوفيّين منها، وقد أطلت الوقوف عند مذهب الفرَّاء بوصفه عماد مدرسة الكوفة في النحو في نظر كثير من الدارسين، فتبيَّن لي أنَّ له أراء متباينة من القراءات فمنها: ما كان

يقبله ويحتجُّ به، ومنها ما قبله ووجد له وجهاً أو تفسيراً على الرغم من رفض البصريين له، ومنها ما رجَّحه على غيره، ومنها ما تردَّد في الطعْنِ فيه أو طَعَنَ فيه بغير تردُّد، فدرست كلَّ ذلك على حدةٍ، ثم خَتَمْتُ البحث بخاتمة أجملتُ فيها أهمَّ النتائج.

(2)

موقف البصريين من القراءات القرآنية

اهتمَّ الخليل وسيبويه بالقراءات القرآنية فلم يُخطِّئا قراءة، بل نَظَرَا إلى القراءات نظرة احترامٍ وتقديس، فقد وَرَدَ في الكتاب لسيبويه وهذا «باب حروف أُجريتْ مُجرى حروف الاستفهام وحروف الأمر والنهي»، وقد قرأ بعضهم ﴿ وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَٰهُمْ ﴾[1]، «إلاَّ أنَّ القراءةَ لا تُخالفُ؛ لأنَّ القراَءة السَّنَةُ»[2].

أمَّا بعد الخليل وسيبويه فقد أخْضَعَ البصريون القراءاتِ لأَقْيستهِم وقواعدِهم، فما وافق تلك المقاييس دون حاجةٍ إلى تأويل قبلوه، أمَّا ما خالف تلك القواعد فضعَّفُوه وعدُّوه شاذاً [3].

وذهب بعض الباحثين إلى «أنهَّم استبعدوا من منْهجهم الاستشهاد بالقراءات إلاَّ إذا كان هناك شعرُ يسندها أو كلامُ عربِيٌّ يُؤَيِّدها أو قياس يدعمُهَا»[4].

وقد عُرِفَ عن المازنيّ: أنَّه «كان يتشدَّد في الأخذ بالقياس وَيردُّ ما لا يطَّرد معه من لغة العرب ومن بعض القراءات للذكر الحكيم» [5].

(1) فصلت: 17.

(2) الكتاب، سيبويه، تحقيق عبد السلام محمد هارون، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1971م، 148/1 وينظر: در المصون 9 /520.

(3) مدرسة الكوفة ومناهجها في النحو، د. مهدي المخزومي، الطبعة الثانية، مطبعة البابي الحلبي مصر، سنة 1958م.

(4) القرآن وأثره في الدراسات النحوية، د عبد العال سالم مكرم، دار المعارف، مصر، 1965م، ص 97.

(5) المدارس النحوية، د شوقي ضيف، ط 2 القاهرة: دار المعارف، 1972م، ص 119.

ومن القراءات التي رفضها البصريون قراءة ابن عامر ﴿ وَكَذَٰلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلَٰدِهِمْ شُرَكَآؤُهُمْ ﴾[1]، حيث قَرَأَها (زُيِّن) بضم الزاي وكسر الياء، و(قَتْلُ) بالرفع، و(أولادَهم) بالنصب، و(شركائِهم) بالخفض، وَقَرأَ الباقون (زَيَّن) بفتح الزاي والياء، و(قَتْلَ) بالنصب، و(أولادهم) بالخفض، و(شركاؤُهُم)بالرفع [2].

وسبب رفض البصرين قراءة ابن عامر لكونه فَصَل بَين المصدر المضاف إلى فاعله بالمفعول، فقد منع ذلك جمهور البصريين ورَمَوا ابن عامر وهو من القرَّاء السبعة بالجهل بأصول العربية ورفضوا الاحتجاج بقراءته [3].

وخطَّأوا قراءة إبراهيم وقتادة وحمزة بخفض (الأرحامِ) [4].

من قوله تعالى: ﴿ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ ﴾[5]، فقال النحاس، بصدد هذه القراءة «فأمَّا البصريون فقال رؤساؤهم: هو لحنٌ لا تحّلُ القراءة به»[6]، وذكر المبرَّد أنَّ البصريين لا يعطفون الظاهر على المضمر المخفوض ومن أجازه غيرهم فعلى قبح، كالضرورة، والقرآن إنَّما يُحْمَل على أشرفِ المذاهبِ، وقرأ حمزة ﴿ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ ﴾، وهذا مما لا يجوز عندنا إلاَّ أَنْ يضطرَّ إليه الشاعر كما قال:

فاليــومَ قرّبْتَ تهْجُونَا وتَشْــتُمُنا فَاذْهَبْ فَمَا بِك والأيامِ مِنْ عَجَبِ[7]

وقد أنكر ابن يعيش على المبرّد غُلُوَّهُ في مذهبه فقال: «وقد رَدَّ أبو العباس محمد بن

(1) الأنعام: 137.
(2) التبصرة في القراءات، مكي بن أبي طالب، تحقيق د. محيي الدين رمضان، الكويت: معهد المخطوطات العربية، 1985م، ص 199.
(3) إعراب القرآن، أبو جعفر النحاس، تحقيق د. زهير غازي زاهد، ط 2، بيروت: عالم الكتب ومكتبة النهضة العربية، 1405هـ/1985، 431/1.
(4) ينظر: التبصرة في القراءات، 179؛ التيسير لأبي عمرو الداني، بيروت: دار الكتب العلمية، 1996م، ص78.
(5) النساء: 1.
(6) إعراب القرآن، للنحاس 431/1، وينظر معاني القرآن وإعرابه للزجاج، بيروت: عالم الكتب، 6/2.
(7) الكامل في اللغة والأدب، أبو العباس المبرد، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، مصر، بلا تاريخ، 39/3.

يزيد هذه القراءة وقال لا تحلُّ القراءة بها، وهذا القول غير مرْضٍ من أبي العباس، لأنَّه قد رواها إمامٌ ثقة ولا سبيل إلى ردِّ نقل الثقة مع أنَّه قد قرأتها جماعة من غير السبعة: كابن مسعود وابن عباس والقاسم وإبراهيم النخعي والأعمش والحسن البصري وقتادة ومجاهد، وإذا صحَّت الروايةُ لم يكن سبيل إلى ردِّها»[1].

وجنح النحاس إلى موقف البصريين في رفض هذه القراءة، ونقل رأي المازنّي في هذه المسالة بقوله: وقال أبو عثمان المازني: «المعطوف والمعطوف عليه شريكان لا يدخل في أحدهما إلَّا ما دخل في الآخر، فكما لا يجوز مررتُ بزيدٍ وبكَ وكذا لا يجوزُ مررتُ بِك وزيدٍ»[2].

ورفض المازنيُّ قراءة نافع بن أبي نعيم ﴿ وَلَقَدْ مَكَّنَّٰكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَٰيِشَ ﴾[3]، حيث همزة (معائش) فقال: «أصل أخذ هذه القراءة عن نافع، ولم يكن يدري ما العربية، وكلام العرب التصحيح نحو هذا»[4]، وتابعه المبردُ في تَغْليط قراءة نافع فقال: «من قرأ (معائش) فهمز فإنَّه غلط، وإنَّما هذه قراءة منسوبة إلى نافع بن أبي نعيم ولم يكن له علم بالعربية».[5]

وذهب الزجاج فقال: «وجميع النحويين البصريين يزعمون أنَّ همزها خطأٌ، ولا أعلم لها وجهاً إلا التشبيه بصحيفة وصحائف، ولا ينبغي التعويل على هذه القراءة »[6].

وذهب النحاس مذهب البصريين في عِدِّ قراءة نافع لحناً، فقال: «وقَرأَ الأعرج: (معائش) بالهمز، وكذا رَوىَ خارجةُ بنُ صعب عن نافع، قال أبو جعفر: والهمزُ لحن لا يجوز،

(1) شرح المفصل، ابن يعيش، المطبعة المنيرية، مصر، بلا تاريخ، 78/3، مصورة بيروت: عالم الكتب.
(2) إعراب القرآن، للنحاس، 431/1.
(3) الأعراف: 10.
(4) البحر المحيط، أبو حيان الأندلسي، نشر مكتبة النصر الحديثة (أوفسيت)، بلا تاريخ، 271/4.
(5) المقضب، أبو العباس المبرد، تحقيق محمد عبد الخالق عظيمة، القاهرة، 1385-1986م، مصورة بيروت: عالم الكتب، 123/1، ومعاني القرآن وإعرابه للزجاج، 320/2.
(6) معاني القرآن وإعرابه، الزجاج، تحقيق عبد الجليل شلبي، بيروت: عالم الكتب، 1988، 320/2، وينظر: البحر المحيط 271/4.

لأنَّ الواحد معيشة، فزدتَ ألفَ الجمع وهي ساكنة والياء ساكنة فلا بدَّ من تحريكٍ، إذْ لا سبيلَ إلى الحذف والألف لا تُحَّرك فَحُرِّكتْ الياء بما كان يجب لها في الواحد» [1].

وقد دافع أبو حيان الأندلسي عن قراءة نافع فقال: «ولهذا نُقِلَ عن الفرَّاء عن العرب أنهّم ربما يهمزون هذا وشبيهه، وجاء به نقلُ القرّاء الثقات: ابن عامر وهو عربيٌّ صُراح وقد أخذ القراءة عن عثمان قبل ظهور اللحن، والأعرج وهو من كبار قُرأَّء التابعين، وزيد بن عليّ وهو من الفصاحة والعلم بالمكان الذي قلَّ أن يدانيه في ذلك أحد، والأعمش وهو من الضبط والاتقان والحفظ والثقة بمكان، ونافع وهو قد قرأ على سبعين من التابعيين وهم من الفصاحة والضبط والثقة بالمحلَّ الذي لا يُجهْل، فوَجَبَ قبولُ ما نقلوه إلينا ولا مبالاة بمخالفة نحاة البصرة في مثل هذا»[2].

وأنكر على المازني نقله القراءة عن نافع فحسب، ودافع عن عربية نافع فقال: «إذ هو فصيح متكلَّم بالعربية ناقل للقراءة عن العرب الفصحاء، وكثير من النحاة يسيئُون الظنَّ بالقرَّاء ولا يجوز لهم ذلك[3]، وقد مالت طائفة من اللهجات العربية القديمة إلى التخلُّص من أصوات المد الطويلة فجنحت لتحقيق الهمز[4]، وبذلك فما تنبَّه له الفرَّاء في هذا المنحى في سلوك تلك اللهجات يُعدُّ خير مبرَّرٍ لصحة هذه القراءة التي رفضها البصريون، فهي انعكاس لأثرٍ لهجيٍّ غلب على طائفة من القراءات القرآنية وهذه واحدة منها.

وخطَّأَ البصريون ضمن ما خطَّأُوه قراءة يحي بن وثّاب والأعمش وحمزة[5]﴿ مَّآ أَنَا۠ بِمُصۡرِخِكُمۡ وَمَآ أَنتُم بِمُصۡرِخِيَّ ﴾[6]، بكسر الياء من (مصرخيَّ)، وعلى الرغم من أنَّ القراءة مروَّيةُ عن هؤلاء القرَّاء الأعلام فقد عَدُّوها وَهْما ونعتُوها بالشذوذ، »لأنَّهُم يَروْنَ

(1) إعراب القرآن، للنحاس، 115/2؛ مختصر في شواذ القراءات من كتاب البديع لابن خالويه، مكتبة القاهرة.
(2) معاني القرآن للفرّاء 373/1، وينظر: البحر المحيط، 271/4.
(3) البحر المحيط، 271/4.
(4) ينظر: الكتاب، 4 /179؛ البحر المحيط، 163/6-164.
(5) ينظر: التبصرة في القراءات، ص 237.
(6) إبراهيم: 22.

أنَّ في ياء المتكلم لهجتين هما: «الفتح والتسكين إذا لم يكن قبلها ساكن، فإذا كان قبلها ساكن فالفتح لاغيرَ»[1]. وقال الأخفش الأوسط فيها: «وهذه لحن لم نسمع بها من أحد من العرب ولا أهل النحو»[2]، وكذلك فعل الزجاج[3]، وتابعهم أبو جعفر النحاس فقال: «فقد صار هذا بإجماع لا يجوزُ» [4].

أمّا قول الله تعالى: ﴿ وَأَنَّهُۥٓ أَهۡلَكَ عَادًا ٱلۡأُولَىٰ ﴿٥٠﴾ ﴾[5]، فقد قرأ ابن كثير وعاصم وبن عامر وحمزة والكسائي (عاداً الأولي) منوَّنةً، وقرأ نافع وأبو عمرو بن العلاء (عاد الَّولي) «مدغمة موصولة»[6]، وقد عدَّ المبرد قراءة نافع وأبي عمرو لحناً، ونقل عنه النحاس قوله: «ما علمت أنَّ أبا عمرو لَحَنَ في صميم العربية في شيءٍ من القرآن إلاَّ في ﴿ لَا يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيۡكَ ﴾[7]، وفي «وأنَّه أهلك عاد الوّلى» [8].

وفي قوله تعالى ﴿ لَا تَحۡسَبَنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مُعۡجِزِينَ فِي ٱلۡأَرۡضِ ﴾[9]، فقد قرأ حمزة وابن عامر «ولا يحسبنَّ، بالياء وقرأ باقي السبعة بالتاء[10]»، وعدَّ أبو حاتم السجتاني هذه القراءة لحناً، إذ قال: «إنَّ هذا لحنٌ لا تحلُّ القراءة به ولا يَسْمَعُ لمن عَرَفَ الأعرابَ وعرَّفه فقد لَحَّن قارئيْنِ من القراء السبعة على الرغم ممّا عُرِفَ عنهما من نزاهة ودراية بالعربية»[11].

هذا جزءٌ يسير يمثل موقف البصريين المتشدِّد إزاء طائفة من القراءات التي رويت عن قرَّاءَ عرفوا بنزاهتهم ومكانتهم في القراءة ومعرفة العربية، فلم يكن للقراءات

(1) إعراب القرآن، للنحاس، 368/2.
(2) معاني القرآن، للأخفش، تحقيق د. فائز فارس، ط 2، الكويت، 1981م، 2 / 375.
(3) معاني القرآن وإعرابه، الزجاج، 159/3 .
(4) إعراب القرآن، للنحاس، 2 /368 - 369.
(5) النجم: 50.
(6) التبصرة في القراءات، ص 274، والتيسير في القراءات السبع للداني، 166.
(7) آل عمران: 75.
(8) إعراب القرآن، للنحاس 146/3؛ ومعاني القرآن وإعرابه للزجاج، 5 / 77.
(9) النور: 57.
(10) التبصرة في القراءات، ص274، والتيسير في القراءات السبع للداني 132.
(11) إعراب القرآن للنحاس 421/1؛ ومعاني القرآن للفرَّاء 259/2.

التي خالفت قواعدهم فضعَّفُوها ورفضوها وطعنوا في أصحابها ورموهم باللحن، وهم في منهجهم هذا يعاملون القراءات القرآنية معاملة النصوص اللغوية الأخرى، فما لم يوافق هواهم عدُّوهُ شاذاً أو يُحفظ ولا يقاس عليه [1].

(3)

موقف الكوفيين من القراءات

تُعَدُّ القراءات مصدراً من مصادر الكوفيين اللغوية، فتوسَّعُوا في قبولها مثلما توسَّعوا في الاستشهاد بما سمعوه عن العرب بغض النظر عن مخالطة هؤلاء الكوفيين للقبائل الحضرية لذا توسَّعوا في دائرة السماع مثلما توسَّعوا في دائرة القياس، فقال فيهم السيوطي: «لو سمعوا بيتاً واحداً فيه جواز شيء مخالف للأصول جعلوه أصلاً وبَوَّبوا عليه» [2].

وقال في موضع آخر: «إذا سمعوا لفظاً في شعر أو نادر كلام جعلوه باباً أو فصلاً » [3].

وقد فرَّق الدكتور مهدي المخزومي بين موقف البصريين وموقفهم -أي الكوفيين - من القراءات فقال: «أمَّا الكوفيون فلهم موقف آخر يغاير موقف البصريين من القراءات كل المغايرة، فقد قبلوها واحتجُّوا بها وعقدوا على ما جاء فيها كثيراً من أصولهم وأحكامهم، وهم إذا رجَّحوا القراءات التي يجتمع عليها القُرّاء فلا يرفضون غيرها ولا يغلِّطونها، لأنَّها صواب عندهم أيضاً»[4].

وقد ذهب أغلب الدارسين مذهب المخزومي في كون الكوفيين أقلَّ تزمتاً وأكثر حذراً في مسألة تخطئة القراءات وفي رمي القُرّاء بالوهم، وذلك لسيادة الطابع الديني على

(1) ينظر: مدرسة الكوفة، 337.

(2) الاقتراح في علم أصول النحو، جلال الدين السيوطي، تحقيق أحمد محمد قاسم، القاهرة: مطبعة السعادة، 1976م، ص 105.

(3) همع الجوامع، حلال الدين السيوطي، تصحيح بدر النعساني، بيروت: دار المعرفة، 45/1.

(4) مدرسة الكوفة، ص 341 .

العلماء الكوفيين ولا سيّما الكسائي بوصفه أحد القُرَّاء السبعة[1]، وتلميذهُ الفرَّاء الذي تصدَّى لتوجيه كثيرٍ من القراءات في كتابه (معاني القرآن).

ونُقِلَ عَن أبي عمرو الداني قال ابن الجزري: «وأئمَّة القُرَّاء لا تعمل في شيءٍ من حروف القرآن على الأفشى في اللغة والأقيس في العربية، بل على الأثبتِ في الأثرِ والأصحِّ في النقل والرواية، إذا ثبت عنه لم يردْها قياس عربية ولا فشُوُّ لغة، لأنَّ القراءة سنة متَّبعة يلزم قبولها والمصير إليها»[2].

ولاشكَّ أنَّ القراءات بعامة تُعَدُّ أهمَّ رافدٍ للنحو العربي، فلم تكن نشأة الدراسات اللغوية والنحوية إلا لخدمة القرآن الكريم وصيانته من التحريف واللحن.

(4)

الفرّاء والقراءات القرآنية

لم يسلُك الفرَّاء موقفاً واحداً من كلِّ القراءات، فقد تعدَّدت مواقفه في كتابه (معاني القرآن) فتعدَّدت إلى مواقف: موقف القبول، موقف المفاضلة، موقف الترجيح، موقف التردُّد في الطعن في القراءات، ثم موقف التخطئة، وإليك عرض كل موقف مفصَّلة على وفق الشواهد التي وردت في كتابه حول ما استوقف الباحث من القراءات.

أولاً: موقف القبول عنده.

وهو موقف مشع لديه، إذ يروي القراءة دون أن يعقِّب عليها، بل يذكر أوجه الاختلاف في القراءة ويحتجُّ لكلِّ وجهٍ من غير مفاضلة أو ترجيح، وممّا يعكس موقفه هذا قوله في قراءة ﴿ ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ۝١ ﴾[3]، اجتمع القرَّاءُ على رفع (الحمد).

(1) ينظر: تاريخ النحو وأصوله، د. عبد الحميد السيد، القاهرة: مطبعة العلوم، بلا تاريخ، ص 195.
(2) النشر في القراءات العشر، 1/10-11.
(3) الفاتحة: 2.

وأمَّا أهل البدوِ فمنهم من يقول: (الحمدَ للّه)، ومنهم من يقول: (الحمدِ للّه)، وقال غيرهم: (الحمدُ لُلّه) فيرفع اللام والدال[1]، وقد قرأ الحسن البصري (الحمدِ اللِه)، وقرأ إبراهيم بن أبي علية (الحمدُ للّهُ)، ورُويت عن رؤبة بن العجَّاج الحمد لله [2].

ويعلل الفرَّاءُ هذه القراءات على اختلافها تعليلاً صوتياً فقال: "وأمَّا من خفض الدال من (الحمدِ) فإنَّه قال: هذه كلمة كثرت على ألْسُن العرب حتى صارت كالاسم الواحد، فثقل عليهم أن يجتمع في اسم واحد من كلامهم ضمَّة بعدها كسرة أو كسرة بعدها ضمَّة ووجدوا الكسرتين قد تجتمعان في الاسم الواحد مثل (إبِلِ)، فكسروا الدال ليكون على المثال من أسمائهم.

وأمَّا الذين رفعوا اللام فإنَّهم أرادوا للمثال الأكثر من أسماء العرب الذي يجتمع فيه الضمَّتان مثل: الحُلُم والعقُبُ[3]. فمن الواضح أنَّ الفرَّاء «فسرَّ كلتا القراءتين، وحاول أن يحتجَّ لكلٍّ منهما بما يناسبهما من النطق العربي السليم دون أنَّ يشددها أو يخطأها كما فعل البصريون»[4]، وقد ذكر النحاس أنَّ قراءة الحسن البصري موافقة للهجة تميم، وقراءة ابن أبي عبلة موافقة للهجة ربيعة[5]، وفسرَّ المحدثون هذه القراءات على «أنَّها اتباع حركي يهدف إلى الانسجام بين الحركات المتباينة في الكلمة الواحدة أو في الكلمات المتجاورة، ويحدث فيها تأثير إحدى الحركات على ما يجاورها، وتعني هذه الظاهرة ميلاً إلى تقليل الجهد العضلي المبذول لتحقيق المجانسة بين أصوات المدِّ القصيرة» [6].

ويتجه الفرَّاء إلى عرض طائفةٍ من القراءات وقبولها: من ذلك القراءات التي وردت

(1) معاني القرآن 3/1.
(2) المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات 37/1 لابن جِنيّ، تحقيق على النجدي ناصف وآخرين، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1994م.
(3) معاني القرآن، الفرَّاء 3/1-4.
(4) إعراب القرآن، للنحاس، 170/1.
(5) المصدر السابق، الموضع نفسه.
(6) في اللهجات العربية، د. إبراهيم أنيس، ط2 القاهرة: مطبعة الأنجلو المصرية، 1973، ص 96.

في قوله تعالي ﴿ يُضَلُّ بِهِ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ ﴾[1].

فقد قرأها عبد الله بن مسعود ﴿ يُضَلُّ بِهِ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ ﴾، وقرأها زيد بن ثابت (يَضِلُّ)، وقرأها الحسن البصري (يُضِلُّ)، فَعَرَض الفرَّاء لهذه القراءات وعلَّق على قراءة الحسن بقوله: «كأنَّه جعل الفعل لهم يميلون به الناس ويُنْسِئُونه لهم» [2].

وفعل نظير ذلك في الآية الكريمة ﴿ وَكَذَّبُواْ بِـَٔايَـٰتِنَا كِذَّابًا ﴿٢٨﴾ ﴾[3]، فقال: «خفَّفها علي بن أبي طالب - رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ - كذاباً، وثقلها عاصم والأعمش وأهل المدينة والحسن البصري، وهي لغة يمانية فصيحة يقولون: كذبت به كذاباً وخرقت القميص خراقاً، وكلّ فعّلت فمصدره فعّال في لغتهم مشدّد»[4]، قال لي أعرابي منهم على المروة: آلحلق أحبُّ إليك أم القصار؟ يستفتني[5]، وهنا نجد أنَّ الفرَّاء يذكر القراءتين ويحتجُّ لإحداهما بما وافقها من لهجات اليمن دون أن يضعِّف الأخرى، وقد وردت طائفة من القراءات قبلها، لأنَّها موافقة لإحدى اللهجات العربية القديمة[6]: «وإلى جانب ما ذكرنا من نماذج تمثل موقف القبول لديه فهناك طائفة أخرى قبلها أو وجد مسوِّغاً لها لتُقبل أو يُقاس عليها»[7].

ثانياً : موقف الترجيح والمفاضلة.

وفيه نجد الفرَّاء يميل إلى ذكر قراءتين أو أكثر، ثمَّ يُرجِّح إحداهما دون أن يخطِّئ أيَّة قراءة، بل يعمد في أحيانٍ كثيرة إلى ذكر الشواهد التي تسند القراءة التي رغب عنها، واستعمل طائفة من التراكيب تدلُّ على ترجيحه هذه القراءة على تلك، منها مثلاً قوله: «إنَّه لأحبُّ الوجهين إليَّ»، و«الرفع أحبُّ إليَّ من الجزم»، و«الرفع أجْودُ»، و«الوجه الأول أحسن»،

(1) التوبة: 37، قراءة قالون عن نافع، السبعة لابن مجاهد 314، وإعراب القرآن للنحاس 214/2.
(2) معاني القرآن، 437/1.
(3) النبأ: 28.
(4) معاني القرآن، وقرأ الكسائي (كذاباً) بالتخفيف، وهي قراءة علي ابن أبي طالب . 229/3.
(5) معاني القرآن، 3/ 229
(6) ينظر: المصدر السابق، 2/ 78 - 3 / 164
(7) من ذلك ما ورد في معاني القرآن، 12/2، 254/3.

و«لستُ أشتْهي ذلك»، و«لا يعجبني ذلك»، فالرفع في قراءتنا أجود من النصب، و«لستُ أشتهيه»، ومثل هذه الأحكام تجدها مثبوثة في كتابه (معاني القرآن) [1].

والفرَّاءُ في هذا يسلك سبيلين، فإمَّا أن يفاضل بين القراءات ويرجِّح إحداها على غيرها دون أن يذكر سبب الترجيح، أو يفاضل بين القراءات لم يستشهد لما يسندها جميعاً وبعد ذلك يميل لإحداها.

وأغلب الظن أنَّ الفرَّاء في موقفه هذا ينهج نهجاً خاصّاً به لم يوافق ما عرف عن الكوفيين من ميل إلى القراءات وتوسّع في القياس والسماع، ويقترب من نهج البصريين المتشدِّد في السماع والقياس معاً، إلاَّ إنَّه لم يصل في هذا إلى ردِّ القراءة أو رفضها، بل نجده في مواضِع عدَّة يميل إلى تصويب القراءات التي رفضها البصريون، ويعطي من الحجج والشواهد ما يسند صحة استعمالها في اللغة، مستشهداً لها بالقرآن الكريم أو الشعر أو أقوال العرب، وأحياناً يفسِّر اختلاف القراءات باختلاف اللهجات ومن خلال تَتَبع مفاضلته وترجيحه لبعض القراءات تبيَّن لي أنَّه أورد طائفة من الأمثلة التي سأذكر نماذج منها لكثرة ورودها من ذلك:

1 - وقد قرأ بعض القـــرَّاء ﴿ لَا يَحۡزُنُهُمُ ٱلۡفَزَعُ ٱلۡأَكۡبَرُ ﴾[2]، بالجزم، وهم ينوون الرفع وقراؤه ﴿ أَنُلۡزِمُكُمُوهَا وَأَنتُمۡ لَهَا كَٰرِهُونَ ٢٨ ﴾[3]، والرفع أحبُّ إليَّ من الجزم [4].

فعلى الرغم من ترجيحه الرفع في الفعل المضارع على الجزم أو اختلاس الحركة في قراءة أبي عمرو بن العلاء [5]، فإنَّه ذهب ليفسرِّ صواب قراءة أبي عمرو بن العلاء بقوله: (أنلز مْكموها) العرب تسكن الميم التي من اللزوم فيقولون: آنلزمْكموها، وذلك أنَّ

(1) ينظر: معاني القرآن، 276/1 2-/233،364،383 - 14/3،184،256،260.
(2) الأنبياء: 103.
(3) هود: 28.
(4) معاني القرآن، 88/1 .
(5) الحجة في عمل القراءات السبعة، أبو علي الفارسي، تحقيق علي الجندي ناصف وآخرين، ط 3 الهيئة القومية للكتاب، 2000م، 68/2.

الحركات قد توالت فسكنت الميم لحركتها وحركتي بعدها لأنَّها مرفوعة، فلو كانت منصوبة لم تستثقل فتخفف، إنما يستثقلون كسرة بعدها ضمَّة أو ضمَّة بعدها كسرة أو كسرتين متواليتين، أو ضمَّتين متواليتين، فأمَّا الضمتان فقوله: (لاَ يَحْزُنْهم) جَزَمُوا النون، لأنَّ قبلها ضمَّة فخففت كما قال: رُسْل وأمَّا الضمة والكسرة، فمثل قول الشاعر:

ونـــاعٍ يُخَبِّرُنـــا بِمُهْلـــكِ سَـــيِّدٍ تَقَطَّـــعَ مِن وَجْـــدٍ عليـــهِ الأنِاملُ

وقوله في الكسرتين:

إِذَا اعْوجَجَـــنَ قلـــتُ صَاحِـــبْ قَـــوِّمِ[1]

وقد حكى الفرَّاء عن تميم وأسد أنَّهم يسكنُون المرفوع من (يعلمْهم)، ونحوه[2]، وقد وردت قراءة أبي عمرو موافقة لهاتين اللهجتين اللتين تجنحان إلى اختلاس حركة الإعراب.

فرجَّح الفرَّاء إظهارَ حركةِ الإعراب لكونها توافق النطق العربِّي الفصيح إلَّا أنّه لم يُخطِّئ القراءة الأخرى، بل ذكر من الشواهد ما يؤيِّد صحَّتها، إضافة إلى أنَّه ذكر أنَّ تلك صفة من صفات اللهجاتِ العربيةِ القديمة التي عُدَّت مصدراً للغويين في مدَّة الجمع اللغوي:

2 - وقوله في: ﴿ يَلَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُكَذِّبَ ﴾[3]، هي في قراءة عبد الله بالفاء﴿ نُرَدُّ وَلَا نُكَذِّبَ بِـَٔايَـٰتِ رَبِّنَا ﴾[4]، فمن قرأها كذلك جاز النصب على الجواب، والرفع على الاستئناف، أي فلسنا نُكـذِّبُ، وفي قراءتنا بالواو فالرفع في قراءتنا أجود من النصب، والنصب جائز على الصرف[5].

(1) معاني القرآن ، 12/2، وينظر الكتاب 203/4.
(2) النشر في القراءات العشر ، ابن الجزري، مراجعة علي محمد الضباع، المكتبة التجارية، مصر، بلا تاريخ . 2/ 213.
(3) الأنعام: 27.
(4) الأنعام: 27.
(5) معاني القرآن، 276/1.

3 - ﴿ هَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأۡتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِي ظُلَلٖ مِّنَ ٱلۡغَمَامِ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ ﴾[1]، «رفع مردود على الله تَبَارَكَ وَتَعَالَى، وقد خفضها بعض أهل المدينة يريد: في ظلل من الغمام وفي الملائكة والرفع أجود»[2]، ففضل رفع الملائكة عطفاً على لفظ الجلالة.

4 - وقوله: ﴿ فِي مَقَامٍ أَمِينٖ ۝٥١ ﴾[3]، قرأ الحسن والأعمش وعاصم «مقَام»، وقرأها أهل المدينة في «مُقَامِ» بضم الميم والمقام بفتح الميم أجودُ في العربية، لأنَّه المكان والمُقَام: الإقامةُ، وكلٌّ «صواب»[4]، فعلى الرغم من صواب القراءتين فإنَّه رجّح الأولى بفتح الميم من (مَقَام) .

5 - ﴿ وَٱلَّيۡلِ إِذَا يَسۡرِ ۝٤ ﴾[5]، قرأ القُرَّاء (يَسْرِي) بإثبات الياء، و(يَسْرْ) بحذفها، وحذفها أحبُّ إليَّ لمشاكلتها رؤوس الآيات، ولأنَّ العَّرب تحذف الياء وتكتفي بكسر ما قبلها [6].

فهو يُرجِّح القراءة بحذف الياء، لكونها منسجمة مع الرسم القرآني لرؤوس الآيات، ولكونها توافق ميل بعض العرب بحذف ياء المضارع، لأنَّها صوت مدٍّ طويل جنحت طائفة من اللهجات إلى تقصيره.

6 - ﴿ وَٱلَّذِي قَدَّرَ فَهَدَىٰ ۝٣ ﴾[7]، القرَّاءُ يجتمعون على تشديد (قَدَّرَ)، وكان أبو عبد الرحمن السلمي يقرأ (قَدَرَ) مخفَّفة، ويُروى أنَّها قراءة علي بن أبي طالب - رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ.

7 - ﴿ وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيۡنَٰهُمۡ ﴾[8]، «وكان الحسن يقرأ (وأمَّا ثمود فهديناهم) بنصب (ثمود)، وهو وجه، والرفع أجود منه، لأنَّ (أمَّا) تطلب الأسماء وتمتنع من الأفعال فهي بمنزلة الصلة للاسم» [9].

(1) البقرة: 210.
(2) معاني القرآن، 124/1.
(3) الدخان: 51.
(4) -معاني القرآن، 3/ 44 . وينظر البحر المحيط، 40/8.
(5) الفجر: 4.
(6) معاني القرآن، 3/ 260.
(7) الأعلى: 3.
(8) فصلت: 17.
(9) معاني القرآن، 3/ 14

8 - ﴿ بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ ﴿١٢﴾ ﴾[1]، «قرأها الناس بنصب التاء، ورفعها أحبُّ إليَّ، لأنَّها قراءةُ عليٍّ وابن مسعود وعبد الله بن عباس»[2]، فرجَّح القراءة لكونها قراءة هؤلاء الأعلام.

9 - ﴿ دُحُورًا وَلَهُمْ عَذَابٌ وَاصِبٌ ﴿٩﴾ ﴾[3]، «بضم الدال، ونصبها أبو عبد الرحمن السلمي، فمن ضمَّها جعلها مصدراً كقولك: دحرته دُحُوراً، ومن فتحها جعلها اسماً كأنَّه قال: يقذفون بداحر وبما يدحر، ولست أشتهيها، لأنَّها لو وجهت على ذلك على صحة لكانت فيها الباء، كما تقول: يقذفون بالحجارة ولا تقول: يقذفون الحجارة وهو جائز»، قال الشاعر:

نُغَالي اللَّحْمَ للأضْيَافِ نَيْئاً وتُرخصُه إذا نَضجَ القَدُورُ

والكلام: نغالي باللحم[4]، فلم يردّ القراءة، بل أجازها، واستشهد على صِّحتها إلّا أنَّ قراءة ضَمِّ الدال هي المفضلة لديه.

ثالثاً: موقف التردد.

على الرغم من قلَّة الشواهد على تردُّده في الرأي، فإنَّه أوردَ نماذجَ تُوضِّح هذا المنحى لدى الفرَّاء، فنجده أوَّلاً يحاول أنَّ يرفض القراءة أو يرمي أصحابها بالوهم، ثم نجده يعود عن موقفه الرافض، فيقبل القراءة ويستشهد لصوابها ممَّا تيسَّر لديه من كلام العرب أو لهجاتهم، فيظهر الفرَّاء وكأنَّه واقع تحت تأثير منهجين: كل منهما يشدُّه إلى اتجاهٍ يخالف الآخر، ويظهر ذلك من خلال القراءات الآتية:

1 - ﴿ مَّآ أَنَا۠ بِمُصْرِخِكُمْ وَمَآ أَنتُم بِمُصْرِخِيَّ ﴾[5].

قال الفراء: «أي الياء منصوبة لأنَّ الياء من المتكلِّم تسكن إذا تحرك ما قبلها

(1) الصافات: 12.
(2) معاني القرآن، 2 / 384.
(3) الصافات: 9.
(4) معاني القرآن، 2/ 384.
(5) إبراهيم: 22.

وتنصب إرادة الهاء»[1]، كما قرئ ﴿ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ ۝٦ ﴾[2]، فنُصبَتْ وجُزِمَتْ.

«فإذا سَكَنَ مَا قبلها رُدَّت إلى الفتح الذي كان لها، والياء من (مصرخي) ساكنة والياء بعدها من المتكلم ساكنة فحركت إلى حركة كانت لها، فهذا يطرد في الكلام»[3].

ثم يستشهد على صحَّة القراءة بما ورد من القرآن الكريم فقال: ومثله ﴿ يَٰبَنِيَّ إِنَّ ٱللَّهَ ﴾[4].

ومثله ﴿ فَمَن تَبِعَ هُدَايَ ﴾[5]، ومثله﴿ وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي ﴾[6]، وقد خفض الياء من قوله (بمصرخيِّ) الأعمش ويحيى بن وثَّاب حدَّثني القاسم بن معن عن الأعمش عن يحيى أنَّه خفضَ الياء، قال الفرَّاء: «ولعلَّها من وهم القرَّاء طبقة يحيى، فإنَّهُ قلَّ من سلم منهم من الوهم، ولعلَّه ظَنَّ أنَّ الباء في بمصرخي »خافضة للحرف كلِّه، والياء من المتكلِّم خارجة من ذلك [7].

ففي الوقت الذي استشهد لقراءة النصب بنصوص من القرآن الكريم، يذكر القراءة الأخرى التي وردت بكسر ياء المتكلم فعدَّها أول الأمر من وَهْم القرَّاء إلَّا أنّه عاد فنقض موقفه واستشهد على صحة قراءة الكسر، إذ قال: وقد سمعت بعض العرب تشدو وهو الأغلب الجُعلي:

قال لها هَل لَّك يَاتَا فِيِّ قالتْ له ما أنتَ بالمرْضِيِّ

«فخفض الياء من (فِيِّ)، فإن يك ذلك صحيحاً فهو ممّا يلتقي من الساكنين فَيخُفِضُ الآخِر منهما، وإن كان له أصل في الفتح، ألا ترى أنَّهم يقولون: لم أره مذِ اليوم، ومذ اليوم

(1) أي هاء الساكت كأن تقول في غلامي غلاميه.
(2) الكافرون: 6.
(3) 83 - معاني القرآن، 75/2.
(4) البقرة: 132.
(5) البقرة: 38.
(6) الأنعام: 162.
(7) معاني القرآن، 75/2.

والرفع في الدال هو الوجه، لأنَّها أصل حركة (مُذْ) والخفض جائز، فكذلك الياء من مصرخيّ خفضت ولها أصل في النصب»[1].

ونوَّه النحاس بموقف الفرَّاء المتردِّد في هذه القراءة، وذكر أنّ الفرَّاء قد نقض موقفه الرافض لها [2]، وذكر عبد القادر البغدادي أنَّ كسر ياء المتكلِّم من (فيِّ) يوافق لهجة بني يربوع من تميم لكنَّه عند النحاة ضعيف، لأنَّه يمثِّل استعمالاً لهجياً محدوداً [3].

2 - ﴿ وَكَذَٰلِكَ نُنجِي ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٨٨﴾ ﴾[4].

وممّا تردَّد فيه الفرَّاء موقفه من قراءة عاصم (نُجّي)، بنون واحدة ونصب (المؤمنين) كأنَّه احتمل اللحن ولا نعلم لها جهة إلا تلك، لأنَّ ما لم يسم فاعله إذا خلا باسم رفعه، إلّا أنْ يكون أضمر المصدر في (نُجِّي) فَنُوي به الرفعُ ونصب (المؤمنين) فيكون كقولك : ضُرِبَ الضربُ زيداً، ثُمَّ تُكْني عن الضرب فتقول: ضُرِبَ زيداً، وكذلك نُجّي النّجاءُ المؤمنين [5]، فنجده يجعل قراءة عاصم تحتمل اللحن أوَّل الأمر، لأنَّه بنى الفعل للمجهول دون أن يرفع الاسم بعده، ثم يعود ليؤوِّل قراءة عاصم ويجد لها مبرِّراً لغوياً منسجماً معها.

3 - ﴿ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِۦ جَهَنَّمَ ﴾[6].

اختلف القرَّاء في أداء ضمير الغائب المتصل بالفعل المضارع أو الأمر من ذلك اختلافهم فيما ورد من قوله:

﴿ يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ ﴾[7]، و﴿ نُؤْتِهِۦ ﴾[8]، و(أَرْجِهُ)، و(فَأَلْقُوه).

(1) معاني القرآن، 2 / 76.
(2) إعراب القرآن، للنحاس - 2/ 368-369.
(3) خزانة الأدب، تحقيق عبد السلام هارون ، 430/4 وما بعدها، فذكر البيت شاهداً لهذه اللهجة.
(4) الأنبياء: 88.
(5) معاني القرآن، 210/2.
(6) النساء: 115.
(7) آل عمران: 75.
(8) آل عمران: 145.

قد قرأ أبوبكر وأبو عمرو وحمزة بإسكان الهاء من (نولهْ ونصله)، وقرأ قالون بكسر الهاء فيهن من غير ياء، وقرأ الباقون بصلة الهاء بياء في الوصل[1]، وقد قرأ حمزة: (يُؤدِّه) و(أرّجِه) و(فألقه، بإسكان الهاء، وقرأ عاصم نؤده) و(نوله، ونصله) و(يَرْضَه) و(نؤته) بإسكان الهاء[2]، وقد خطأ الفرَّاء أوَّل الأمر هذه القراءات فقال: «إنَّ القوم ظنُّوا أنَّ الجزم في الهاء، وإنَّما هو فيما قبل الهاء، فهذا وإن كان توّهما، خطأً - أي هو خطأ - »[3].

وقال في موضع آخر: «وممّا نرى أنَّهم أوهموا فيه قوله: ﴿ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِۦ جَهَنَّمَ ﴾[4]، ظنُّوا - والله أعلم - أنَّ الجزم في الهاء والهاء في موضع نصب، وقد انجزم الفعل قبلها بسقوط الياء منه» [5].

ويتراجع عن موقفه هذا ليذكر «أنَّ من العرب من يجزم الهاء إذا تحرَّك ما قبلها، فيقول: ضربته ضرباً شديداً، أو يترك الهاء إذا سكَّنها وأصلها الرفع بمنزله: رأيتهم وأنتم»[6]، وعاد في الآية في ﴿ أَرْجِهْ وَأَخَاهُ ﴾[7]، ليؤكد أنَّ تسكين الهاء هو لهجة عربية فقال: «وقد جزم الهاء حمزة والأعمش، وهي لغة للعرب يقفون على الهاء المكنّى عنها في الوصل، إذا تحرك ما قبلها»[8].

وهنا نجد الفرَّاءُ مرَّةً أخرى يرمي هذه القراءات بالخطأ والوهم، ثمَّ يعود ليذكر أنَّ هذه القراءات جاءت موافقة لإحدى اللهجات العربية القديمة. إذ قال أبو حيان نقلاً عن الكسائي: «إنَّ لغة عقيل وكلاب أنَّهم يختلسون الحركة في هذه الهاء إذ كانت بعد متحرِّك

(1) التبصرة، ص 172، والتيسير في القراءات السبع 74.
(2) السبعة في القراءات، ابن مجاهد، تحقيق د. شوقي ضيف، دار المعارف، مصر، بلا تاريخ: 212 .
(3) معاني القرآن، 1/ 223.
(4) النساء: 115.
(5) معاني القرآن، 2 / 75-76.
(6) معاني القرآن، 1/ 223.
(7) الأعراف: 111.
(8) معاني القرآن، 1/ 388

وأنَّهم يسكنون أيضاً [1]، وعزا ابن جني » تسكين ضمير الغائب إلى لهجة أزد السراة [2].

4 - ﴿ فَأَجۡمِعُوٓاْ أَمۡرَكُمۡ وَشُرَكَآءَكُمۡ ﴾[3].

قرأ الحسن وأبو عبد الرحمن وابن أبي إسحاق وعيسى بن عمر ويعقوب ورويت عن أبي عمرو (شركاؤكم) برفع شركاء عطفاً على الضمير في (أجمعوا)، وقرأ الجمهور (وشركاءكم) بالنصب مفعولاً به لفعل محذوف تقديره (وادعوا)[4]، وتردَّد الفرَّاء في قبول قراءة الرفع لمخالفتها الرسم القرآني ولضعف المعنى عنده، فقال: «ولستُ أشتهيه لخلافه للكتاب» [5].

رابعاً: موقف الضعيف والطعن.

ضعَّف الفرَّاءُ طائفةً من القراءات، بل طَعنَ فيها ووَصَمَ أصحابُها بالوهم حيناً واللحن حيناً آخر فمن ذلك قال تعالى:

1 - ﴿ وَكَذَٰلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٖ مِّنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ قَتۡلَ أَوۡلَٰدِهِمۡ شُرَكَآؤُهُمۡ ﴾[6].

قرأ ابن عامر «زُيِّنَ» بضم الزاي وكسر الياء و«قَتْلُ» بالرفع و«أولاَدَهم»، بالنصب و«شركائهم» بالخفض، وقرأ الباقون «زَيَّنَ» بفتح الزاي والياء، و«قَتْلَ» بالنصب، و«أولادِهم» بالخفض، و(شركاؤهم) بالرفع[7]، فضعَّف القُرَّاءُ قراءة ابن عامر وهو من القُرَّاءِ السبعة.

فقال: «وليس قَوْلُ من ﴿ مُخۡلِفَ وَعۡدِهِۦ رُسُلَهُۥٓ ﴾[8]، ولا (زَيِّنَ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِيَن قَتْلَ أَوْلَادَهِمْ شُرَكَائهمْ) فُسِّر ذلك»، ونَحويُّو أهلِ المدنيةِ ينشدون قوله:

(1) البحر المحيط، 4/ 359-360

(2) المحتسب، 1 /244

(3) يونس: 71.

(4) إعراب القرآن، النحاس 261/2 .

(5) معاني القرآن، 1/ 473.

(6) الأنعام: 137.

(7) التبصرة في القراءات، ص 199، التيسير لأبي عمرو الداني 88، ومشكل إعراب القرآن لمكيّ بن أبي طالب القيسّي، تحقيق ياسين محمد السوَّاس، دمشق: دار المأمون للترات، 291/1.

(8) إبراهيم: 47.

فَرَجَجْتُهـــا متمكِّنـــاً رُجَّ القَلوُصَ أَبي مَزَادَهْ[1]

قال الفرَّاء: باطل والصواب: «زَجَّ القلوصِ أَبُو مزاده»، فنجده يحكم على القراءة بالضعف وذلك لأنَّه لا يَجُوزُ الفصل بين المتضايفين بغير الظرف والجارُّ والمجرور إلاَّ إذا كان الفصل لضرورة شعرية في رأي الكوفيين[2] .

أمَّا أن يكون ذلك في القراءات فليس بضرورة، غير أنَّ المتأخِّرين من النحاة أجازوا أَنْ يفصل بين المضاف والمضاف إليه بغير الظرف أو الجارّ والمجرور فقد أجاز ابن مالك فقال:

فَصُلَ مضافٍ شِبْهُ فِعْلٍ مَا نَصَبْ مَفْعولاً أَوْ ظَرْفـــاً أَجِرْ وَلَمْ يُعَبْ[3]

2 - ﴿ بِٱلْغَدَوٰةِ وَٱلْعَشِيِّ ﴾[4].

قوله: «قرأ أبو عبد الرحمن السلمي (بالغدْوَةِ والعشيِّ)، ولا أعلم أحداً قرأ غيره، والعرب لا تدخل الألف واللام في الغدوة، لأنَّها معرفة بغير ألفٍ ولامٍ، وسمعتُ أبا الجراح يقول: ما رأيت كغَدَوْةَ قط، يعني غَدَاةَ يومِه، وذلك أنَّها كانت باردة ألا ترى أنَّ العرب لا تضيفها فكذلك لا تدخلها الألف واللام، إنَّما يقولون: أتيتك غداة الخميس ولا يقولون غدوة الخميس، فهذا دليل على أنَّها معرفة» [5]، وهنا يُضعِّفُ القراءة لكونها تخالف سماعَ القراء عن العرب، وأغلب الظن أنَّ قراءة أبي عبد الرحمن السلميّ هي من باب الميل إلى الضم الذي يُعدُّ أحد صفات طائفةٍ من اللهجات العربية القديمة.

(1) معاني القرآن، 2/ 81-82 و 1/357-358، ينظر: شرح المفصل، 3/ 19.

(2) الإنصاف في مسائل الخلاف، أبو البركات الأنباري، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ط 4، المكتبة التجارية الكبرى مصر، 1961، 2/427 ، مسألة رقم 60.

(3) شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد . ط 16، بيروت: دار العلوم، 1974م . 2/ 82.

(4) الأنعام: 52.

(5) معاني القرآن، 2/ 139.

3 - ﴿ وَمَا تَنَزَّلَتْ بِهِ ٱلشَّيَٰطِينُ ﴿٢١٠﴾ ﴾[1].

قال الفرّاء: «وجاء عن الحسن البصري (وما تنزَّلت به الشايطون)، فَغلَّط الفرَّاءُ هذه القراءة»، وقال: «كأنَّه من غلط الشيخ ظنَّ أنَّه بمنزلة المسلمين والمسلمون[2]، وعدَّها في موضع آخر ضمن ما أوهم فيه القرَّاء» [3].

وذكر ابن خالويه «أنَّ الحسن قرأ (واتَّبَعُوا مَا تَتْلُو الشَّيَاطِونُ)»، وقرأ (الَّذِي اسْتَهْوَتْهُ الشَّيَاطُونَ)، ولا أحسب أنَّ أبا عمرو وهو من رَسَّخَ أصول النحو العربيُّ يجهل أن يفرق بين جمع التكسير وجمع المذكر السالم، وذلك ما أخذه الفرَّاء على أبي عمرو إلا أنَّ الراجح لديَّ هو أنَّ الحسن عاقب بين الواو والياء في قراءاته هذه، والمعاقبة صفة من صفات اللهجات العربية القديمة حيث أُثِرَ عن الحجازيين ميلهم إلى الياء في الفاظ مُعَيَّنَةٍ، بينما جنح أهل نجد من قيس وتميم وأسد إلى الواو[4]، وهذه المعاقبة لا تحدث بين أصوات المدّ الطويلة فحسب، بل تقع بين أصوات المدّ القصيرة .

4 - ﴿ لَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ ﴾[5].

«قرأ حمزة وابن عامر: (لا يحسبنَّ)، وقرأ الباقون بالتاء [6]، وعدَّ الفرأَّءُ قراءةَ أبي عمرو ضعيفَّة في العربية والصواب عنده أن تُقْرأ بالتاء».

5 - ﴿ قَالُوٓاْ إِنْ هَٰذَٰنِ لَسَٰحِرَٰنِ ﴾[7].

وقرأ أبو عمرو (قَالُوا إنَّ هَذَين لَسَاحِرَانِ)[8]، وعدَّ الفرَّاءُ قراءةَ أبي عمرو اجتراء

(1) الشعراء: 210.
(2) معاني القرآن، 2/ 284-285 .
(3) المصدر السابق، 76/2 .
(4) مختصر في شواد القراءات، ابن خالويه، تحقيق برجستراسر، مطبعة الرحمانية، مكتبة المتنبي، القاهرة، 1934م ، ص16و109.
(5) النور: 57.
(6) معاني القرآن، 259/2.
(7) طه: 63.
(8) -التبصرة في القراءات، ص 200 ، والتيسير لأبي عمر الداني ص123.

على كتاب الله تعالى بعد أَنْ ذكر القراءة هذه، (ولست أجترئ على ذلك)[1]، لكونها خالفت الرسم القرآني.

ومن خلال ما تقدَّم يظهر أنَّ الفرَّاء أكثرُ تَزَمُّتاً من غيره من الكوفيين، وهو لا يكاد يختلف عن البصريين الذين طعنوا في طائفة من القراءات، فنراه يضعِّف القراءة ويرمي طائفة من القراء بالوهم واللحن وقلَّة البصر بالعربيّة.

ولعل نهج الفرَّاء هذا لا يمثَّل نهج الكوفيين بقدر ما يمثِّلُ موقعه الخاص به، واجتهاده في علوم العربية والقراءات.

***

(1) معاني القرآن، 183/2 .

المراجع:

1 - إعراب القرآن، أبو جعفر النحـــاس، تحقيق د. زهير غازي زاهد، الطبعة الثانية، عالم الكتب مكتبة النهضة العربية، 1995.

2 - الاقتراح في علـــم أصول النحو، جلال الدين الســـيوطي، تحقيق د. أحمد محمد قاسم، القاهرة: مطبعة السعادة، 1976م.

3 - الإنصاف في مســـائل الخلاف، أبو البركات بن الأبناوي، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، الطبعة الرابعة، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، 1961م.

4 - البحـر المحيـط، أبـو حيـان الأندلـسي، مكتبـة النـصر العربية أوفسـيت، بلا تاريخ.

5 - تاريخ النحو وأصوله، د. عبد الحميد السيد، مطبعة العلوم القاهرة بلا تاريخ.

6 - التبصرة في القراءات، مكيّ بـــن أبي طالب القيسي، تحقيق محيي الدين رمضان ، الكويت: معهد المخطوطات العربية، 1985.

7 - كتاب التســـيير في القراءات السبعة، الإمام أبو عمرو الداني، بيروت: دار الكتب العلمية، 1416هـ/ 1996م.

8 - الحجَّة في علل القراءات الســـبع، أبو على الفارسي، تحقيق علي النجدي ناصف وآخرين، القاهرة 1965.

9 - خزانة الأدب، عبد القادر البغدادي، تحقيق عبد الســـلام محمد هارون، الطبعة الثالثة، مكتبة الخانجي للطباعة والنشر والتوزيع، 1409هـ/1989م.

10 - الدرُّ المصـــون في علوم الكتاب المكنون، أحمد بن يوســـف المعروف بالســـمين الحلبي، تحقيق د. أحمد محمد الخرَّاط، دار القلم دمشق 1407هـ/1978م.

11 - السبعة في القراءات، أبوبكر بن مجاهد، تحقيق د. شوقي صنيف، دار المعارف مصر، وعالم الكتب بيروت.

12 - شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، الطبعة 16 بيروت: دار الفكر، 1974م.

13 - شرح المفصل، ابن يعيش، المطبعة المنيرية، مصر، بلا تاريخ.

14 - القرآن وأثره في الدراسات النحوية، د عبد العال مكرم، دار المعارف، مصر 1965م.

15 - في اللهجات العربية، د. إبراهيم أنيس، الطبعة الرابعة، القاهرة: ،مطبعة الأنجلو المصرية، 1973م .

16 - الكامل في اللغة والأدب، أبو العباس المبرد، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، القاهرة: مطبعة النهضة، بلا تاريخ.

17 - الكتاب، سيبويه تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1971م.

18 - المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات، ابن جنِّي، تحقيق على النجدي ناصف وآخرين، 1386هـ.

19 - مشكل إعراب القرآن، تأليف مكي بن أبي طالب القيسي، تحقيق ياسين محمد السواس، الطبعة الثانية، دمشق: دار المأمون للتراث، بلا تاريخ.

20 - مختصر في شواذ القراءات، ابن خالويه، تحقيق برجستراسر، القاهرة: مكتبة المتنبي، بلا تاريخ .

21 - مدرسة الكوفة، د. مهدي المخزومي، الطبعة الثانية، مطبعة البابي الحلبي وأولاده مصر، 1958م.

22 - معاني القرآن وإعرابه، الزجاج، تحقيق عبد الجليل شلبي، بيروت: عالم الكتب، 1988م. .

23 - المقتضب، أبـــو العباس المبرد، تحقيـــق محمد عبد الخالق عضيمـــة، القاهرة، 1385 - 1988م

24 - معاني القرآن، الأخفش الأوسط، تحقيق د. فائز فارس، الطبعة الثانية، الكويت، 1981م.

25 - معاني القرآن، الفرَّاء، تحقيق أحمد يوسف عالي ومحمد على النجار وأحمد يوسف نجاتي، الطبعة الثانية، بيروت، 1980م.

26 - النشر في القـــراءات العشر، ابن الجزري، راجعه علي محمـــد الضباع، المكتبة التجارية مصر، بلا تاريخ .

27 - همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، جلال الدين الســـيوطي، تصحيح محمد بدر النعساني، بيروت: دار المعرفة، بلا تاريخ .

***

ملامح التفكير الدلالي اللساني الحديث عند أبي هلال العسكري (390هـ) في كتابه التلخيص

د . عبد السلام ميلاد جبريل

(كلية التربية براك - جامعة سبها)

- ملخص
- مقدمة
- من هو صاحب كتاب التلخيص؟
- بين يدي كتاب التلخيص.

1 - مفهوم الوحدة الدلالية عند أبي هلال العسكري.

2 - مفهوم الحقل الدلالي وتطبيقاته في كتاب التلخيص.

- نماذج من كتاب التلخيص لذكر الألفاظ في حقولها الدلالية.

3 - مبدأ العلاقات الدلالية في كتاب التلخيص.

- علاقة الترادف.
- علاقة الجزء بالكل .
- علاقة التنافر.
- علاقة الاشتمال.

4 - السياق والدلالة في كتاب التلخيص.

- كيف وظَّف أبو هلال العسكري السياق اللغوي في كتابه التلخيص؟

5 - مسألة التطور الدلالي في كتاب التلخيص.

- صور ونماذج للتطور الدلالي في كتاب التلخيص.
- الخاتمة.

ملخص

يدرس هذا البحث أهمَّ الملامح الدَّالة على أصالة التفكير الدلالي اللساني عند أبي هلال العسكري في كتابه التلخيص مثل: مفهوم الوحدة الدلالية، ومفهوم الحقل الدلالي والعلاقات الدلالية، والسياق اللغوي، والتصاحب اللفظي، والتغيُّر الدلالي.

يهدف البحث إلى إبراز عمق التفكير اللساني في التراث المعجمي العربي في ضوء كتاب التلخيص للعسكري، وبيان مدى إسهام العلماء العرب في إثراء الدرس اللساني العام.

يعتمد البحث على المنهج الوصفي التحليلي في تتبُّع جزئياته.

تنبع أهمِّية البحث من أهمِّية البحث في الدلالة وقيمتها في دراسة اللغة من منظور الدلالة المعجمية.

الكلمات المفتاحية: التفكير اللساني - ملامح - الدلالة المعجمية -العسكري - كتاب التلخيص.

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

يُعَدُّ البحث في الدلالة اللسانية من المباحث المهمَّة التي لاقت رواجًا كبيرًا في العقود الأخيرة من القرن الماضي؛ فقد نشط البحث في الدلالة اللسانية؛ لأنَّه - بطبيعة الحال - يمثل الهدف والغاية لكل دراسةٍ لغويَّة؛ صوتيَّة وصرفيَّة وتركيبيَّة ومعجميَّة، وما وضعت اللغة إلا لتدلَّ، واختيرت باتفاق الجماعات البشرية لتكون وسيلة الفهم والإفهام، ويُرجِعُ جُلُّ الباحثين في الدلالة أنَّ التأسيس النظري لعلم الدلالة نشأ وتطوَّر على يد مجموعة من الباحثين في أوروبا وأمريكا، إلَّا أنَّه لا يمكن بأيِّ حالٍ من الأحوال تجاوز

الجهد اللساني في التراث العربي منذ القرون الهجرية الأولى في الدراسات اللغوية عمومًا والمعجمية خصوصًا وجميعها لم تغفل دراسة المعنى؛ لذلك نطرح التساؤل، وهو: ما مدى إسهام الدراسات المعجمية الموضوعية في التراث اللساني العربي في البحث الدلالي؟

ولمحاولة الإجابة النسبيَّة على ذلك قصدنا أحد معاجم الموضوعات في التراث العربي، وهو معجم التلخيص في معرفة أسماء الأشياء لأبي هلال العسكري؛ للكشف عن بعض الملامح الدالة على تأصُّل بعض المفاهيم والقوانين الدلالية كما نظَّر لها الدرس الدلالي الحديث، واحتوت معجمات الموضوعات على تطبيقاتٍ مُقْنِعةٍ تستحق وصفها بأنَّها تتقارب إلى حدٍّ كبير من بعض المصطلحات والنظريات الدلالية في الدرس الدلالي اللساني، ونسعى في هذا البحث إلى أبراز أهم ملامح التفكير الدلالي اللساني في التراث المعجمي العربي في جانبه الموضوعي؛ لتأصيل بعض مصطلحات الدلالة اللسانية ومفاهيمها مثل: الوحدات الدلالية، ومفهوم الحقل الدلالي، والعلاقات الدلالية، والسياق اللغوي وتغيُّر المعنى...، وبقراءة عميقة ومتأنيِّة في واحد من معجمات التراث المعجمي الموضوعي العربي، وهو كتاب (التلخيص في معرفة أسماء الأشياء) لأبي هلال العسكري (390هـ)، نقف على إشاراتٍ ثرية تُؤصِّلُ عمقَ التفكير، والمنهج العلمي الدقيق في البحث في الدلالة اللسانية عند أبي هلال العسكري، وآثرتُ اختيار هذا العنوان للبحث: (ملامح التفكير الدلالي اللساني الحديث عند أبي هلال العسكري في كتابه التلخيص).

وينطلق البحث من إشكالية تَتَأَطَّرُ في التساؤلات التالية:

هل يشتمل كتاب التلخيص لأبي هلال العسكري على تطبيقاتٍ دلالية يمكن اعتبارها تأصيلاً لمفهوم الحقل الدلالي ومتعلّقاته؟ وكيف وظَّف السياق اللغوي في فهم دلالة الألفاظ؟

وكيف بدت مسألة التغيُّر الدلالي عند أبي هلال العسكري في الكتاب؟

وتكمن أهمية البحث في أهميَّة الربط بين جهود علماء اللغة العرب ومعطيات

الدرس اللساني الحديث في بُعْده الدلالي، ومن تمَّ الوقوف على جزء من الإسهام العربي في الدراسات اللسانية في دراسة المعنى والبحث فيه.

وسيسير البحث وفق معطيات المنهج الوصفي القائم على التحليل؛ وصولاً لتحقيق النتائج المرجوة من البحث؛ واقتضى ذلك وضع مخططٍ للبحث مشتملٍ على مقدمة ومدخل وخمسة مطالب وخاتمة، ذكرت في المقدمة إشكالية البحث وأهميته وأسباب اختياره والمنهج المتَّبع، وخُصِّص المطلب الأول للحديث عن مفهوم الوحدة الدلالية عند أبي هلال العسكري، وجُعل المطلب الثاني لبيان حقيقة الحقل الدلالي في كتاب التلخيص، أمَّا المطلب الثالث فكان للحديث عن مبدأ العلاقات الدلالية في تفكير العسكري، والمطلب الرابع بُيِّنَ فيه دور السياق في تحديد الدلالة عند أبي هلال العسكري، وعرض المطلب الخامس مسألة التطور الدلالي ونماذج من أمثلتها في كتاب التلخيص، وخاتمة احتوت على أهم النتائج.

مدخل (المؤلف والكتاب).

من هو صاحب كتاب التلخيص ؟

هو أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد يحي بن مهران، والعسكري نسبٌ لحقه من بلدته التي ولد فيها تُدْعَى (عَسْكَرُ مُكرَم)، تتبع بلدة (كورة الأهواز)، وتقع في بلاد فارس شرق العراق[1]، لم يذكر أصحاب التراجم تاريخاً محدَّداً لولادته، وقدَّره بعضهم سنة (310ه)[2]، وذكروا أنَّ وفاته سنة (395ه)، وكان منقطعاً للعلم، ومنصرفاً عن الدنيا مشتغلاً بالتجارة، معتمداً على نفسه في كسب عيشه بعيداً عن التَّزلُّفِ والتقرُّبِ لرجال الدولة في عصره[3].

(1) ينظر: ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ضبط محمد الخانجي وآخرين، القاهرة: مكتبة دار السعادة، 1960م، ج8، ص258.

(2) ينظر: بدوي طبانة، أبو هلال العسكري، القاهرة: مكتبة دار الفكر، 1988م، ص21.

(3) ينظر: أبوهلال العسكري، كتاب التلخيص في معرفة أسماء الأشياء، تحقيق عزَّة حسن، ط 2، بيروت: دار

ويُعَدُّ أبو هلال العسكري من علماء القرن الرابع الهجري؛ حيث ازدهرت الحضارة العربية أيَّما إزدهار، وتعاظم شأن الثقافة والعلوم، وتوسَّعت المعارف ونشط التأليف؛ فكان للغة والأدب حظٌّ وافرٌ وقدرٌ عظيمٌ من ذلك التأليف والنشاط العلمي، ولأبي هلال العسكري سهمٌ في ذلك كما تشهد له مؤلَّفاته منها: الفروق اللغوية، والتلخيص، ومعجم أسماء بقايا الأشياء، ومن أشهر كتبه في الأدب كتاب الصناعتين الكتابة والشعر، وديوان المعاني[1].

بين يدي كتاب التلخيص:

عنوان الكتاب (التلخيص في معرفة أسماء الأشياء ونعوتها)، قصد من تأليفه أن يقدِّم لأهل الأدب معجماً موضوعيًّاً مُلخَّصاً مُختصَراً مُهَذَّباً مُشَذَّباً مُنَقَّحاً، يَقِلُّ فيه التطويل والاستطراد في الشرح، مشتملاً على المتعة وزيادة المعرفة والفائدة بما فيه من معلومات، ويبدو ذلك واضحاً في قوله: «قد هَذَّبْتُهُ وَشَذَّبْتُهُ، وَنَقَّحْتُهُ، وأَوْضَحْتُهُ، وَنَفَيْتُ الشَّواغِلَ عَنهُ بِإِسْقَاطِ الشَّواهِدِ والتَّصَاريفِ مِنهُ إلاَّ نَبْذاً يَسِيراً مُتَفَرِّقاً فِي أَثْنائِهِ لا يَشْغَلُ خاطِراً ولا يُمِلُّ ناظِراً»[2]، يجمع الكتاب مادة علمية متنوعة من الأسماء والصفات المتعلِّقة بحياة الإنسان وما يحتاجه في ممارسة الحياة اليومية، وما يتصل بالبيئة والمجتمع من ماديات ومعنويات مبوبَّة في أربعين باباً، تتفرَّع منها فصول أحيانا[3].

ويُعَدُّ الكتاب من بواكير التأليف المعجمي الموضوعي، الذي ظهرت فيه شروط المعجم من ترتيبٍ وشمول، واتضح فيه المنهج العلمي الواضح، وأجاد العسكري ترتيبه وتقسيمه وفق تسلسلٍ منطقيٍّ لا اضطراب في معظم أبوابه ولا خلل، والتزم فيه بالأمانة العلمية؛ وذلك بردِّ ما ينقله إلى قائله ومصدره الذي نهل منه.

طلاس، 1996م، ص11.

(1) ينظر: أبوهلال العسكري، معجم أسماء بقايا الأشياء، تحقيق ماجد الذهبي، مركز المخطوطات والتراث، 1993م، ص 12 ـ 13.

(2) أبو هلال العسكري، التلخيص، مصدر سابق. ص29.

(3) ينظر: أحمد الشرقاوي إقبال، معجم المعاجم العربية، ط2، بيروت: دارالغرب الإسلامي، 1993م، ص 5.

وتكمن قيمة الكتاب في تنافس الأقلام، وتسابق الأفكار من قبل الباحثين والمؤسسات والمهتمين باللغة العربية وتراثها بالعناية به؛ فحققه مجمع اللغة العربية بالقاهرة سنة (1969م) في طبعته الأولى، وعُني بتحقيقه أيضاً الدكتور عزَّة حسن، وطبعته ونشرته دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر في طبعة ثانية (1996م)، والأخيرة هي التي تمَّ اعتمادها في هذا البحث.

(1)

مفهوم الوحدة الدلالية عند أبي هلال العسكري

ينطلق الباحث في بيان أهم ملامح التفكير الدلالي عند أبي هلال العسكري من قيمة الكلمة واللفظ في التحليل الدلالي، وإذا نظرنا في مفهوم الوحدة الدلالية عنده نجده يركِّز على (الكلمة) - من حيث هي اسم أو صفة - فهي الوحدة المعجمية التي بنى عليه معجمه[1]، فالكلمات باعتبارها وحدات دلالية هي مادة المعجم[2]، والكلمة - كما يرى بعض الباحثين - ميدانها المعجم وتكتسب هويتها واستقلاليتها بوجودها في المعجم[3]، وكما هو معلوم أنَّ الكلمة قرينة المعنى وهي جوهر البحث فيه، ويتفق النحاة العرب مع واضعي المعاجم على أنَّ (الكلمة) وضعت لتدلَّ على معنى، يقول ابن الحاجب: «الكلمة لفظ وضع لمعنى

(1) أُثير جدلٌ علميٌّ حول تعريف الكلمة واللفظ والتفريق بينهما وعلاقتهما بالمعنى والدلالة، وتداخلت التعريفات بين آراء النحاة والبلاغين وواضعي المعاجم والمحدثين وعلماء اللغة العربية في تعريفهما ووضع حدٍّ لكلٍّ منهما، وقد ناقش الدكتور صالح سليم تلك القضية من وجهة نظر دلالية. للمزيد يمكن الرجوع إلى كتابه: الدلالة الصوتية في اللغة العربية، منشورات جامعة سبها، 1988م، ص13 ـ 25.

(2) ينظر: فرديناد دو سوسير، محاضرات في علم اللسان العام، ترجمة عبد القادر قنيني، الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2008م، ص103.

(3) ينظر: عبد الحميد عبد الواحد، الكلمة في التراث اللساني العربي، صفاقس: مكتبة علاء الدين، 2004م، ص 333.

مفرد»[1]، أمَّا الزمخشريُّ فيعرفها بقوله: «الكلمة هي اللفظة الدالة على معنى مفرد بالوضع»[2].

وصنَّف العسكري مصنَّفه موضوع الدراسة على اعتبار الكلمة هي الوحدة المعجمية الدَّالة؛ لذلك فهو لم يخرج الوحدة الدلالية عن مفهومها عند المحدثين من الباحثين في الدلالة اللسانية؛ لأنَّهم - والحال كذلك - جعلوا الكلمة هي مركز الوحدات الدلالية يقع دونها وحدات دلالية صغرى وتعلوها وحدات دلالية كبرى[3]، وتُعرَّفُ الوحدة الدلالية بأنَّها: «أصغر وحدة لغوية مجرَّدة ذات معنى»[4]، وعرَّفها ديفيد كريستال نقلا عن نيدا (Nida) بأنَّها: «أيُّ امتدادٍ من الكلام يعكس تبايناً دلالياً»[5]، ويفيد لفظ (امتداد) في التعريف الشمول والتنوُّع في مفهوم الوحدة الدلالية ليشمل الصوت المفرد ودلالة الحركات، وحروف الزيادة واللواصق بأنواعها والكلمة المفردة والتراكيب اللغوية المتصاحبة والجمل والتعبيرات وكذلك النص[6].

وينظر للوحدة الدلالية (الكلمة) على أنَّها (علامة) تتكوَّن من دالٍّ ومدلول لفظ ومعنى أو صوت ومتصوّر ذهني بينهما علاقة مفترضة، تكتسب صفة التلازم والوضع بمرور الزمن، فلا الدَّال سابق المدلول، ولا المدلول سابق الدَّال، «وكل قد أوجده الوضع والاصطلاح في لحظة زمنية واحدة»[7]، ويبدو ذلك غير بعيد من وجهة نظر العسكري في اختياره أسماء الأشياء من الموجودات الحسِّية كأسماء أعضاء الإنسان والحيوان والطير والنبات وألفاظ الطبيعة وغيرها التي لها صورتها اللفظية ومتصوراتها الذهنية؛ مثل: (جمل، شجرة، بحر، صقر ...)، وهذا ما ذهب إليه عالم اللغة دو سوسير (De .Saussure) في

(1) الاستراباذي، شرح كافية ابن الحاجب، تعليق يوسف حسن، ط 2، بنغازي: منشورات جامعة قار يونس، 1996م، ج 1، ص 19.

(2) ابن يعيش، شرح المفصل، بيروت: دار صادر (د. ت)، ج 1، ص 18.

(3) ينظر: أحمد مختار عمر، علم الدلالة، القاهرة: دار الكتب العلمية، 1982م، ص 15.

(4) محمد الخولي، معجم علم اللغة النظري، بيروت: مكتبة لبنان، 1982م، ص 252.

(5) ينظر: أحمد مختار، علم الدلالة، مصدر سابق، ص 21.

(6) ينظر: المصدر السابق نفسه، ص 22.

(7) نور الهدى لوشن، علم الدلالة دراسة وتطبيقاً، بنغازي: جامعة قاريونس، 1995م، ص27.

قوله بطبيعة الدلالة اللسانية المكوَّنة من متصوّر ذهني وصورة مسموعة، معتبرا أنَّ مصدر الدلالة هو العلامة المكونة من دال ومدلول؛ يقول دو سوسير: «الدلالة اللسانية لا تجمع اسماً إزاء مسمًّى، ولا تربط الشيء باللفظ، بل الدلالة تُوَحِّدُ تصوُّراً مع صورة سمعية»[1]؛ فيكون التلاحم التام والارتباط القوي بين الدَّال والمدلول فكلاهما يقتضي الآخر.

تجاوز مفهوم الوحدة الدلالية عند أبي هلال العسكري التركيز على الكلمة إلى اشتغاله على الوحدات الدلالية الصغرى (أصغر من الكلمة)[2]، وخصوصاً أثناء الشرح وبيان المعنى وتوضيحه، فنجده يوظِّف أحياناً الحركات (الفتحة - الكسرة - الضمة) في تميُّز الدلالة من ذلك مثلاً قوله في باب (الأكل وأدواته): «طبَخْتُ الشَّيءَ طَبْخاً، والطِّبَاخَةُ بالْكَسْرِ صناعةُ الطَّبَّاخِ والطُّبَاخَةُ بالضَّمِ ما فَارَ مِن رُغْوةِ الْقِدْرِ والْمِطْبَخُ الْقِدْرُ بِعَيْنِهَا، والْمَطْبَخُ الْمَوْضِعُ الذي يُطْبَخُ فيه مَفْتوح الميم»[3]، ومن ذلك قوله في فصل ذكر الحمل والولادة: «والحَمْلُ ما كان في بَطْنٍ أو على رَأْسِ شجرةٍ، والحِمْلُ ما كان على ظَهْرٍ أو رَأْسٍ»[4]، أمَّا الوحدات الدلالية المركَّبة التي فوق الكلمة فهي كثيرة في كتاب التلخيص مثل (منازل القمر، كسف الشمس سعد السعود، نجوم الأخذ، كوكب دري، ثلاث ظُلَمٍ)[5].

كل تلك المركَّبات اللفظية وأشباهها أوردها أبو هلال العسكري في كتابه التلخيص وبيَّن مدى إسهامها في فهم المعنى.

والحاصل إنَّ مفهوم الوحدة الدلالية بأنواعها كان حاضراً في فكر أبي هلال العسكري وتُعدُّ الكلمة أكثر حضوراً؛ بل هي الوحدة الدلالية التي بُنِيَ عليها كتاب

(1) ينظر: فرديناد دو سوسير، محاضرات في علم اللسان العام، مصدر سابق، ص103.

(2) حدَّد أحمد مختار عمر هذا النوع في صورتين الأولي (المورفيم المتصل)، مثل له باللواصق (حروف الزيادة)، والثانية (أصغر من المورفيم) وقصد به بالصوت المفرد، ومثل له بدلالة الحركات (الفتحة ـ والكسرة ـ والضمة)، ينظر: علم الدلالة، ص 22.

(3) أبوهلال العسكري، التلخيص، مصدر سابق، ص 189.

(4) المصدر نفسه، ص 34.

(5) ينظر: المصدر نفسه (باب ذكر الشمس والقمر والنجوم والأنواء)، ص 255 ـ 258.

التلخيـص؛ ولكنَّـه لم ينص عليـه صراحة، ولم يذكر هـذا المصطلح مـن الناحية النظرية الخالصـة، وبتتبُّـع منهجـه في الكتـاب نلمح البعـد التطبيقي لمفهـوم الوحـدة الدلالية كما نُظِّـرَ له في الدرس الدلالي الحديـث.

(2)

مفهوم الحقل الدلالي وتطبيقاته في كتاب التلخيص

نشير أولاً إلى أنَّ أبا هلال العسكري وضع كتابه في شكل معجم يظهر فيه الترتيب والتصنيف وفق منهج يثير في الأذهان مدى الاقتراب في المسلك مع فكرة التنظير للحقول الدلالية التي أخذت على عاتقها تبنِّي دراسة المعنى ودلالة الألفاظ في إطار تصنيف المفاهيم وتقسيم الموجودات الكونية إلى مفاهيم ومجموعات متسلسلة مترابطة[1]، يندرج تحت كل منها مجموعة من الألفاظ التي تُعبِّر عن مدلولات محدَّدة، ولها في الوقت نفسه ارتباطٌ وثيق بعنوان المفهوم العام[2]، ومن هنا وصفت اللغة بأنَّها بناء قوامه الانتظام بين وحداته وعناصره، فسهَّل ذلك إمكانية وضع ألفاظ اللغة في شكل قوائم ومجموعات دالَّة[3]، وللاقتراب أكثر من المقصود، نبدأ بتعريف الحقل الدلالي وكيف تعامل معه الدرس الدلالي اللساني في الغرب، ثم بعد ذلك نحاول التأصيل لذلك في كتاب التلخيص.

مما لاشك فيه أنَّ تعريفات الحقل الدلالي تعدَّدت بتعدُّد وجهات نظر الباحثين؛ فعرَّفه أولمان (Ullmann) بقوله: «هو قطاع متكامل من المادة اللغوية يُعبِّر عن مجال معيَّن من الخبرة»[4].

(1) ينظر: جون لاينز، علم الدلالة، ترجمة مجيد الماشطة وآخرين، كلية الآداب، جامعة المستنصرية، 1985 م، ص 22.

(2) ينظر: بيير جيرو، علم الدلالة، ترجمة منذر عياشي، دار طلاس للدراسات والترجمة، 1992م، ص 151.

(3) ينظر: عبدالسلام جبريل، (الحقول الدلالية لألفاظ جسم الإنسان في شعر ابن الرومي)، أطروحة في الدراسات اللغوية (مرقونة)، قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة طرابلس ـ ليبيا، 2015م، ص18.

(4) ينظر: أحمد مختار، علم الدلالة، مصدر سابق، ص73، نقلا عن: Ullmann. meaning and style p 26 27

وعرَّفه جورج مونان (G. Mounin) قائلاً: هو «مجموعة من الوحدات المعجمية التي تشتمل على مفاهيم تندرج تحت مفهوم عام يحدِّد الحقل»[1].

يُبيِّنُ التعريفان فكرة الحقل في أنَّه تصنيف لمجموعة من الوحدات المعجمية بشكل مضبوط ومحكم وفق علاقة قائمة على التقارب والتداني يمكن إدراكها وملاحظتها؛ بحيث يمكن تصوُّره في هيكل هرمي أعلاه لفظ أو مسمًّى عام يندرج تحته كلمات مترابطة دلالياً.

وبتعميق النظر وإعمال الفكر في منهج العسكري في تصنيفه وترتيبه لألفاظ معجمه (التلخيص) نلمح - وبدون شك - مدى التقارب من فكرة الحقل الدلالي كما عرفه أولمان ومونان، ولا يسوِّغ ذلك - طبعاً - القول بأنَّ العسكري قال بمصطلح الحقل أو سنَّ له تعريفاً؛ ولكنَّ المهم في الأمر أنَّه إن فاته البعد التنظيري فلم يفته البعد التطبيقي؛ فقد حام حول مفهوم الحقل الدلالي تنظيراً ووقع فيه تطبيقاً.

والسؤال الذي يستوجب الطرح هنا، هو: ما هي الأمثلة التطبيقية لفكرة الحقل الدلالي في كتاب التلخيص؟

من المعلوم في هذا الصدد أنَّ من عرَّفوا الحقل الدلالي قد ضربوا له مجموعة من الأمثلة، ولعل أشهرها حقل الألوان الذي يضم (الأبيض، والأزرق، والأحمر، والأصفر والأسود ...)، وبيَّنوا ما يتعلَّق بالحقل الدلالي مثل مفهومه وبنائه والعلاقات بين كلماته.

تجدر الإشارة هنا إلى أنَّ كتاب التلخيص تضمَّن أربعين بابًا يمكن تصوُّرها حقولاً دلالية على الأقل في حدود مقاربة إجرائية كما ورد في تعريفات الحقل الدلالي؛ فوضع لكل بابٍ لفظًا عامًّا يمثِّل العنوان الرئيس للحقل، ويندرج تحت هذا العنوان مجموعة من المفردات والكلمات التي تتقارب دلالياً وتحكمها علاقة ما، ومما يلاحظ في تصنيف الألفاظ ووضعها في الحقل الدلالي أنَّ لكل مفردة من المفردات اللغوية حقلها الخاص المعين، ولا

(1) مفاتيح الألسنية، ترجمة الطيب البكوش، تونس: دار الجديد، 1980م، ص 127.

تكرر اللفظة في أكثر من حقل إلَّا بدلالة جديدة مغايرة، وفي الوقت نفسه لا توجد وحدة لغوية خارج إطار حقل دلالي[1]، ونذكر بعض الأبواب على سبيل المثال لا الحصر.

ومن أمثلة الحقول من كتاب التلخيص: حقل ألفاظ الحيوان، وحقل ألفاظ الطير، وحقل ألفاظ البناء والدور والمنازل، وحقل الزراعة، وحقل ألفاظ الوزن والكيل، وحقل ألفاظ أسماء الرياح، وحقل ألفاظ الأرضين والجبال والرمال، وحقل أسماء الصنَّاع والمحترفين، وحقل ألفاظ السلاح والجيوش والحرب، وحقل ألفاظ الملاهي والملاعب ....

نماذج من كتاب التلخيص لذكر الألفاظ في حقولها الدلالية:

1 - حقل ألفاظ الطيب: (الْعُودُ - الْمِسْكُ - الْعَنبَرُ - النَّدُ - الْكَافُورُ - الزَّعْفَرَانُ - الْعَبِيرُ - الْغَالِيةُ...)[2].

2 - باب ألفاظ الطير: (الْحَمامُ - الطَّاووسُ - الدَّجاجُ - العُقابُ -الغُرابُ - النِّسرُ - الصَّقرُ- الغُرنُوقُ - القُمْرِيُّ - الإوَزُ - القُبَّرةُ -القَطَاة - الْهُدْهُدُ - الْوَطْوَاطُ - اللَّقْلقُ -اليعقوبُ ...)[3].

3 - باب ألفاظ القرابات: (الأبُ - الأمُّ - الأخُ - الأُخْتُ - العَمُّ - الْعَمَّةُ - الْجَدُّ - الخَالُ - الخَالةُ - السِّلفُ - الصِّهْرُ - الخَتْنُ - الحَمو - الْكَنَّة ...)[4].

وننوِّه هنا بأنَّ العسكري ذكر أيضاً أبواباً لألفاظ (المجرَّدات) بحسب التصنيف اللساني الحديث للأشياء، مثل: (الجمال، والقبح، الحُبُّ، الفرح، العدل، الجوع، والعطش الطمع، والمدح والذم، الكذب، والكِبرُ، الرضا والغضب، والقرب والبعد، الوعد والإنجاز، النوم والسهر ...). ويُعدُّ هذا الحقل من أوسع الحقول في الكتاب لاشتماله على حقولٍ دلالية

(1) (ينظر: هادي نهر، علم الدلالة التطبيقي في التراث العربي، أربد: عالم الكتب، 2001م، ص 471.
(2) ينظر: كتاب التلخيص، ص 250.
(3) ينظر: المصدر نفسه ، ص.401
(4) ينظر:المصدر نفسه، ص 233.

متفرِّعة عن الحقل الرئيس (الأخلاق)، ذكر فيه أكثر من مائة حقل فرعي يندرج تحت كل منها مجموعة من الألفاظ المتقاربة والمتشابهة في الدلالة.

والجدير بالذكر في هذا السياق الإشارة إلى وجود أمثلة للحقول الدلالية في كتاب التلخيص يمكن احتسابها ضمن الحقول التركيبية، وهي حقول تجمع كلمات تترابط عن طريق الاستعمال، ومن ذلك ما ذكره العسكري في ذكر أسماء أصوات الطير بقوله: «هَدَلَ الحَمامُ صَدَحَ الدِّيكُ، نَعَبَ الغرابُ، صَرْصَرَ البَازِيُّ، قَوقَتْ الدَّجَاجةُ، عَرَّ الظَّلِيمُ، زَمَّرَتْ النعامة»[1].

أمَّا الحقول الدلاليَّة الصرفيَّة المبنيَّة على أساس الوزن الاشتقاقيِّ[2]، فهي الأخرى كانت حاضرة في كتاب التلخيص؛ فنجد أنَّ بناء بعض أبوابه تتقارب إلى حدٍّ كبير مع فكرة دسوسير في إقراره بوجود علاقات اشتقاقية يصنعها الوزن الصرفي، وهي قائمة على أساس مبدأ (الترابط التشاركي) المستند على فكرة التقارب بين الألفاظ في صور لا متناهية، ويظهر التقارب في الوزن الصرفي وفي الصورة السمعية، ومن ذلك مثلاً (تعليم - تدريب - تنظيم - تصنيف - تبديل ...)[3]؛ فالترابط بين كلمات الحقل ناتج عن الوزن الصرفي، ومن أمثلة ذلك عند العسكري ما جاء في ذكره أسماء الطعام وهي: «الْوَلِيمَةُ - الْعَصِيدَةُ - الْخَذِيعَةُ - الْوَضِيمَةُ - الْوَكِيرَةُ - الْخَشِيشَة - الْهَرِيسَةُ - الْبَسِيسَةُ ...»[4]، ومن ذلك أيضاً ما ورد في باب ذكر أسماء الصُّناع والمحترفين مثل: (الخيَّاط، الرَّحَّاض، الهذَّاب، اللوَّاي، الشَّعابُ، اللبَّان، القمَّاش، الفلَّاح، العَشَّار)[5].

نلاحظ أنَّ علاقة التداعي أوجدت نوعًا من الترابط التشاركي بين ألفاظ الحقل.

(1) ينظر: أبو هلال العسكري، كتاب التلخيص، مصدر سابق، ص 401.
(2) ينظر: أحمد مختار، علم الدلالة، مصدر سابق، ص 80.
(3) ينظر: بيير جيرو، علم الدلالة، ترجمة عياشي، مصدر سابق، ص 131.
(4) ينظر: التلخيص، ص 124.
(5) المصدر نفسه، ص403 ـ 404.

(3)

مبدأ العلاقات الدلالية في كتاب التلخيص

أدرك العسكري فكرة العلاقة بين عناصر بنية الحقل الدلالي، وهي علاقة طبيعية قوامها التداعي والاتصال بين كلمات اللغة، وذلك ما اصطلح عليه دو سوسير بالعلاقات الأفقية والعلاقات الاستبدالية [1]، فالكلمة لا تعيش منعزلة في المخزون اللغوي لدى متكلمي اللغة؛ بل تعيش في علاقات من التقارب والتشابك مع غيرها في محيط أسرة مترابطة، وتقوم فكرة العلاقات على أنَّه لكي نفهم دلالة كلمة ما يجب أنَّ نفهم كذلك مجموعة الكلمات المتصلة بها دلالياً؛ والسبب في ذلك أنَّ معاني الكلمات تتحقق بالاتصال لا بالانعزال[2]؛ لذلك يرى بعض الباحثين أنَّ العناصر قد تكون حاضرة للبناء ولكنَّ الشيء المهم هو وجود العلاقة بين تلك العناصر، يقول الدكتور الصادق البصير: «فالشيء الجوهري في البنيوية ليس وجود العناصر، إنَّما ينبع من وجود العلاقات»[3].

وحقيق بالقول أن نذكِّر بأنَّ اللغويين العرب تنبَّهُوا مبكراً إلى أهمِّيَّة العلاقات بين الألفاظ في صورها المختلفة، وربطوا ذلك بدراسة المعنى والبحث فيه، فصنَّفوا مؤلَّفات تُؤصِّل مفهوم العلاقات الدلالية كما نظَّر لها علماء اللغة الغرب فصنَّفوا في المشترك اللفظي والترادف، وفي الاشتقاق والتضاد، ويرى الدرس الدلالي اللساني الحديث أنَّ العلاقات الدلالية شيء أساسي وركن فاعل في بناء الحقل الدلالي، الذي لا يستقيم بناؤه إلا وفق علاقات بين عناصره، وذلك ما اعتمده أبو هلال العسكري في تصنيف أسماء الأشياء في أبواب كتابه الأربعين.

والسؤال هنا ما هي أبرز العلاقات الدلالية وتطبيقاتها في كتاب التلخيص؟

نكتفي هنا بالحديث عن أربع من تلك العلاقات، وذلك بما تسمح به حدود البحث:

(1) ينظر: ميشال زكريا، دروس في الألسنية العامة (المباديء والأعلام)، ط2، المؤسسة الجامعية للنشر، 1983م.
(2) ينظر: سامي حنا وآخرون، معجم اللسانيات الحديثة، مكتبة لبنان ناشرون، 2003، ص 80.
(3) الصادق البصير، البنيوية في اللغة والخطاب، جامعة سبها، 2007 م، ص 34.

1 - **علاقة الترادف**: يشير مفهوم الترادف إلى اختلاف اللفظ واتفاق المعنى، وهو كثير في الكلام العربي وغير العربي حظي بعناية اللغويين قديماً وحديثاً، يقول ابن جني في إشارة للترادف: «هذا فصل من العربية حسن، كثير المنفعة، قوي الدلالة على شرف هذه اللغة»[1].

يُعدُّ الترادف في الدرس اللساني الحديث من أهم العلاقات الدلالية التي يمكن أن تبنى عليها الحقول الدلالية، وفكرة الترادف لها أهميتها الخاصَّة في عمل المعجم، فهي وسيلة من وسائل الشرح والتفسير في دلالة بعض المفردات اعتماداً على السياق اللغوي[2].

ويقصد بالترادف عند بعض اللسانيين الغرب بأنَّه الاتحاد في المدلول والاختلاف في الدال؛ أي تعدد الدوال التي تشير إلى مدلول واحد، ويُسمَّى ذلك بالترادف التام بحيث يتضمَّن كل لفظ مرادفه وبالعكس[3].

واستطاع أبو هلال العسكري أن يجعل من علاقة الترادف مرتكزاً لبناء بعض أبواب كتابه، ومن ذلك مثلاً:

1 - إيراده لألفاظ أسماء العُنُق أحد أعضاء الجسم، فيقول ذكر العُنق: «ومن أسمائها الْجِيــدُ - الْعُنُقُ - الرَّقَبَةُ - الْكُرْدُ - الْهَــادي -التِّلِيلُ - الْعِلاَوةُ »[4]. ومن ذلك أيضاً ما جاء في حقل لألفاظ في ذكر الْجَور في قوله: «رَجِلٌ جَائِرٌ قَاسِطٌ ـ ظَالِمٌ، مُشِطٌّ»، وقد أَشَطَّ وقالوا: «الإشْطَاطُ تَجَاوزُ الحدِّ في الْجَور والاسم الشَّــطَطُ ـ وجَانِفٌ، وقد جَنِفَ جَنَفاً» وفي القرآن: ﴿ فَمَنْ خَافَ مِن مُّوصٍ جَنَفًا ﴾[5]، وضَالِعٌ وقد ضَلَعَ. وله عنده مظلمة وظُلامة. والألْتُ الجور والنقــص، وكذلك اللَّيْتُ، لأنه يَلِيتُهُ، إذا نَقَصَهُ، ومنه قراءة من قرأ : ﴿ لَا يَلِتْكُم مِّنْ أَعْمَٰلِكُمْ شَيْـًٔا ﴾[6]، يمثل ما ســبق حقلًا دلالياً جمعت فيه ألفاظ وفق علاقة الترادف، وهذا النوع

(1) ابن جني، الخصائص، تحقيق عبد الحكيم بن محمد، القاهرة: المكتبة التوفيقية، (د. ت)، ج 2، ص113.
(2) ينظر: محمود فهمي حجازي، مدخل إلى علم اللغة، القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر، (د. ت)، ص147 ـ 148.
(3) ينظر: استفن اولمان، دور الكلمة في المعنى، ترجمة كمال بشر، القاهرة: دار التربية للطباعة، 1962 م، ص 119.
(4) كتاب التلخيص، ص 57.
(5) البقرة: 182.
(6) التلخيص ، ص 87 . والآية 12 من سورة الحجرات.

من العلاقة كان أحد المنطلقات التي قادت دو سوسير ومَنْ بعده إلى القول بفكرة الحقول الدلالية[1]، انطلاقاً من مبدأ العلاقات بين العناصر حين ذكر الأفعال: (هاب ـ خاف - وخشي)[2].

2 - **علاقة الجزء بالكل**: وهذه العلاقة تربط بين كلمات الحقل الدلالي التي تكون هيكلته من كل أو مركَّب يمكن تجزئته إلى عناصر تتصل بالكل المركَّب لأنَّه جزءٌ منه، ويبدو ذلك واضحاً في أسماء أعضاء جسم الإنسان، وقد مثَّل علماء الدلالة في الغرب لهذه العلاقة بجسم الإنسان وعلاقته بأجزائه[3].

ونقف في هذا السياق على تأصُّل هذه العلاقة الدلالية في كتاب التلخيص حيث بُنِيَ الباب الأول من الكتاب على أساس علاقة الجزء بالكل؛ أي أنَّه سمَّى الباب (ذكر أعضاء الجسم)؛ ثم أدرج مجموعة من الألفاظ المترابطة التي تمثل عناصر الحقل وفق علاقة ملموسة وهي علاقة الأجزاء بالكل؛ فحقل أعضاء الجسم (الرأس - العنق - الكتف - الظهر - البطن - الفخذ - الساق - القدم ...)، فالجسم يمثل كُلاً «تكوِّنه الأجزاء التي لا يكون بدونها كُلاً، كما أنَّ المجموع تكوِّنه العناصر التي لا يتكَّون بدونها»[4]؛ فالأُذن مثلاً تُكوِّنها الأجزاء التالية: (الغُضْرُوف - الْوَتَرة - الدُّبَابُ - الشَّحْمةُ - الصِّمَاغُ ...)، ونلاحظ في هذه العلاقة أنَّ الأجزاء تتصل اتصالاً مباشراً بالكل، وهكذا يبدو الفرق بين هذه العلاقة وعلاقة الاشتمال[5].

ومن أمثلة الحقول الدلالية التي بناها أبوهلال العسكري على أساس علاقة الجزء بالكل ما ذكره في باب ذكر الرحى؛ عنون الحقل (ذكر الرحى)، وذكر مكوِّناتها وأجزاءها،

(1) ينظر:جورج مونان، مبادئ الألسنية، ترجمة الطيب البكوش، مصدر سابق، ص 120.
(2) ينظر: دو سوسير، دروس في علم اللغة العام، ترجمة قيني، مصدر سابق، ص 198.
(3) ينظر: بيير جيرو، علم الدلالة، مصدر سابق، ص 40.
(4) إبراهيم بن مراد، مقدمة لنظرية المعجم، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1997م، ص 94.
(5) ينظر:عبدالسلام جبريل، الحقول الدلالية لألفاظ جسم الإنسان في الخطاب الشعري لابن الرومي، مصدر سابق، ص 44.

منها (الإطار، البُلْعَة، القُطْبُ، الهَادي، الثِّفَال، المَلْهَاة، النَّاعُورة، الخَافِقة ...)[1]؛ فالعلاقة بين لفظ الرحى ومجموع كلمات الحقل هي علاقة الجزء بالكل.

3 - **علاقــة التنافر؛** أي التباين الواضح بين كلمــات الحقل الدلالي، ويقوم التنافر في أساسه على المغايرة والتناقض أي أنَّ الأشياء ليس أحدها الآخر، وهي في ذات الوقت ليست جزءاً منــه؛ فقيمة كل كلمة تبدو في تنافرها مع الكلمات الأخــرى داخل الحقل؛ وبناءً على ذلك فالقيمة الدلاليــة لكلمة (العَدَس) في حقل ألفاظ أســماء الحبوب تكمن في تباينها مــع الألفاظ الأخرى في الحقل؛ فالعدس لا يكون كَمُّوناً أو سِمســماً مثلاً، وهكذا قيمة بــاقي ألفاظ الحقل فلا يمكن إطلاق اللفظــين على عنصرين داخل الحقل، جاء في كتاب التلخيص كثير من الأبواب التي بُنيت على أساس علاقة التنافر؛ ونذكر منها - مثلاً - باب أســماء الحبوب: (الكُزبَرة - الكَمُّون - العَدَس - الحُمُّص - السِّمْسِم - الْبُر الفُول - الأُرز- اللُّوبِياء - الخَشْخَاش ...)[2].

4 - **علاقة الاشتمال**: وتُســمَّى علاقة التضمُّن والاحتواء[3]، وهي علاقة رأسية تبدو أكثر وضوحاً في تصنيف المفاهيم؛ بحيث يندرج تحت كل مفهوم مجموعة من الألفاظ تَضَمُّناً واحتواءً، فمثــلا دلالة لفظ (صقر) متضمَّنة بالضرورة في دلالة لفظ (الطير)، وكذا القول عن الهدهد أو الدجاجة أو الحمامة ....

ويرى جورج مونان أنَّ هذه العلاقة توجد بين علامة لغوية تتسم بالاتساع والشمول لعلامات أخرى[4]، ويتصور في علاقة الاشتمال ظهورها في شكل هرمي أعلاه اللفظ المشتمِل وأسفله الألفاظ المشتمَلة، ومن أمثلة ذلك في كتاب التلخيص ما ورد في باب ذكر أسماء

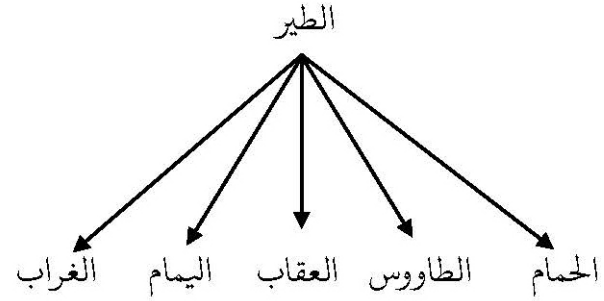
(1) ينظر: التلخيص، ص 219.

(2) ينظر: التلخيص، ص 302.

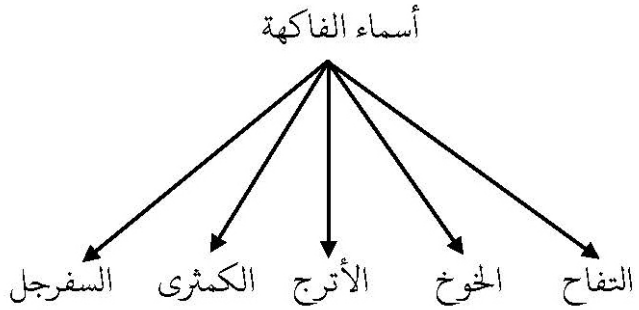
(3) ينظر: جون لاينز، مقدمة في علم الدلالة اللسانية، ترجمة سندس كرونة، تونس: المركز الوطني للترجمة، 2014م، ص 200.

(4) ينظر: معجم اللسانيات، ترجمة جمال الحضيري، مصدر سابق، ص 61.

الطير الذي يشتمل على: (الْحَمَام - الطَّاووس - العُقَاب - اليَمَام - الغُراب - النِّسْر - الصَّقْر- الكَرَوان - القُنْبَرة - الْبُوم ...)[1].



ومن ذلك ما جاء في ذكر أسماء الفاكهة:(التفاح - الخَوخ - الأتْرُج -الكمثرى - السَّفَرْجَل - التِّين - الفُسْتق - الرُّمَّان ـ- الْمَوز ...) [2] .



والحاصل أنَّ فكرة بناء الحقول على أساس علاقات دلالية كانت حاضرة في تفكير أبي هلال العسكري، كما هو ملاحظ في بعض أبواب الكتاب التي ذُكرتْ، وقد حاولت رصد بعض تلك العلاقات على سبيل المثال لا الحصر فذكرت أمثلة لبعض تلك العلاقات منها: الترادف، والجزء بالكل، والتنافر، والاشتمال.

(1) ينظر: التلخيص، ص 395 ـ 400.

(2) ينظر: أبو هلال العسكري، التلخيص، مصدر سابق، ص 315.

(4)

السياق والدلالة في كتاب التلخيص

يُعدُّ السياق بأنواعه من أهمِّ المناهج الدلالية التي نظَّر لها علماء اللغة الغرب في دراسة المعنى والبحث في دلالة الكلمات، وتركَّز البحث في السياق عند فيرث (Firth)، ونما وتتطوَّر على يد جون لاينز (J.Lyon) وغيره من الباحثين في أوروبا وأمريكا.

ويتحقق معنى الكلمة عند أصحاب نظرية السياق في استعمالها في اللغة، ويرى فيرث - كما ذكر أحمد مختار - أنَّ «المعنى لا ينكشف إلا بتسيق الوحدة اللغوية؛ أي وضعها في سياقات مختلفة» [1].

يركز المنهج السياقي على البُعْد التركيبي وعلاقات التجاور الأفقي، فالسياق بهذا المفهوم يمثل العلاقات الأفقية التي تحكم ألفاظ اللغة في مقابل العلاقات الرأسية الاستبدالية.

وسيتمُّ التركيز في هذا البحث على السياق اللغوي دون غيره من أنواع السياق، لما له من أهمِّيَّةٍ عملية في دراسة المعنى من جانب؛ ولأنَّه يدرس الظاهرة اللغوية في المستوى التركيبي النحوي من جانب آخر، فهو يربط بين المستويين الدلالي والتركيبي في دراسة اللغة في جميع الألسنة على وجه التغليب.

فكيف وظَّف أبو هلال العسكري السياق اللغوي في كتابه التلخيص؟

يقرر أصحاب نظرية الحقول الدلالية بعض المبادئ المهمَّة التي تدعم نجاح النظرية منها: «أنَّه لا يصحُّ إغفال السياق الذي ترد فيه الكلمة واستحالة دراسة المفردات مستقلَّة عن تركيبها النحوي»[2]، وكان ذلك حاضراً في تفكير أبي هلال العسكري، وبتتبُّع معظم أبواب كتابه التلخيص نلمس ذلك جليّاً واضحاً؛ فلا يكاد يذكر اللفظ أو الكلمة إلا مقرونة بسياقها أو داخل تركيبها النحوي مع ما يجاورها من كلماتٍ، اعتقاداً منه بأهمِّيَّة

(1) أحمد مختار، علم الدلالة، مصدر سابق، ص 45.

(2) ينظر: أحمد مختار، علم الدلالة، ص 80.

ذلك في كشف المعنى ووضوحه ويمكن تقديم بعض الأمثلة لذلك:

1 - يقول في باب ذكر ألفاظ الأخلاق، وبيان معنى الجوع: «هو الجوع، والغَرَثُ والسَّغَبُ والطَّوَى، ورجلٌ غَرْثَانٌ وسَغْبَانٌ وسَاغِبٌ، وقد غَرِثَ وسَغِبَ، وطوى يَطْوِي طَوِيً، وهو طَاوٍ، وطَيَّانٌ. والْخَمْصُ الْجُوعُ، وخَمَصَ يَخْمُصُ خَمْصاً، وهو خَامِصٌ وخَمِيصٌ، وفي القرآن: ﴿ فَمَنِ ٱضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ ﴾»[1] .

2 - ويقول في باب ذكر النبات: «وتقول أوْشَمتْ الأرضُ، إذا رأيتَ فيها شيئاً من النبات. وتقول أبْشَرتْ الأرضُ، إذا رأيتَ فيها حُسنَ طلوعِ نبتها. وبذرتْ الأرض تبذيراً، إذا ظهر نباتُها متفرقاً. وَوَدَستْ الأرضُ تَودِيساً. إذا ظهرَ نباتُها، وهي مَودُوسةٌ، وبَارَضَ النَّبْتُ أول ما يبدو، وتَبَرَّضَتْ الأرضُ تَبَرُّضاً قال ذو الرمة:

رعتْ بَارِضَ البُهمى حَمِيماً وبُسرةً وصَمْعاءَ حتَّى آنَفَتْها نِصَالُهَا

الحميم: ما ارتفع من البهمى، فإذا تفقأتْ وارتفعتْ زيادة ارتفاع؛ فهي الصَّمْعَاءُ. آنَفَتْهُ: تُوجِعُ أنفَهُ بِسَفَاهَا، وسَفَى البُهْمَى شُوكُهَا، مِثلُ شوك السُّنبل»[2].

ومما يؤكد عناية العسكري بالسياق أنَّه يأتي بالمعنى مصحوباً بسياقه في النص القرآني، وفي سياق الحديث الشريف، وكذلك النص الشعري والتعابير الاصطلاحية كالأمثال مثلاً؛ فقد أورد في كتابه التلخيص ما يقرب من (ثمانين) آيةً قرآنيةً، وأكثر من ثلاثين حديثاً نبوياً شريفاً، وما يزيد على أكثر من (مائة) بيتٍ شعريٍّ، فضلاً عن الأمثال.

وفي سياق الحديث عن توظيف السياق في تحديد الدلالة نشير إلى مسألة التلازم اللفظي أو التضام[3]، في كتاب التلخيص؛ حيث ذكر أبو هلال العسكري أثناء شرحه للدلالة كثيراً من الألفاظ المتلازمة، ويُعَرِّفُ التلازم اللفظي بأنَّه: «استعمال وحدتين

(1) التلخيص، ص 93 ، والآية من سورة المائدة من الآية 3.

(2) التلخيص، ص291 ـ 292. والبيت في الديوان، ص 544.

(3) تعددت الترجمات العربية لمصطلح () منها: المصاحبة، والتضام، التلازم، والرصف، والنظم.

معجميتين منفصلتين استعمالهما عادة مرتبطتين الواحدة بالأخرى»[1]، ويُعَرَّف أيضاً بأنَّه «الارتباط الاعتيادي لكلمةٍ ما في لغةٍ ما بكلماتٍ أخرى معيَّنة»[2]، والمصطلح بهذا المفهوم لم يكن مجهولاً عند العرب قديماً، فقد ضمَّنُوا كتبهم ومعجماتهم أمثالاً وكنايات وعبارات تلازمت مكوِّناتها [3].

ويُعدُّ التلازم اللفظي مظهراً سياقيًّا تركيبياً تتركَّب فيه أكثر من كلمة بحيث يتم استخدامهما استخداماً تلازمياً متصاحباً لأداء المعنى.

ومن الأمثلة التي تعكس مفهوم التلازم اللفظي في كتاب التلخيص ما ذكره العسكري في تفسير دلالة بعض الكلمات من ذلك: (شطَّتْ نَوَاهُ) بمعنى (بَعُدَ)، (امرأة رَشُوف) بمعنى طيبة الرائحة، و(سماءُ البيتِ) بمعنى سقفه، و(الطوبُ الآجرُ) بمعنى الهُرْدِي، و(حسنٌ بسنٌ) بمعنى جميل، (شَذَرَ مَذَرَ)؛ أي متفرقين.

(5)

مسألة التطور الدلالي في كتاب التلخيص

يقصد بالتطور الدلالي: «ما يطرأ على معاني الكلمات من تطوُّر يتصل بتوسيع المعنى أو تضييقه أو تساميه أو انحطاطه أو غير ذلك»[4]، ويعرِّفه المسدي بقوله: «هو الخروج بالألفاظ من معناها بالوضع الأول إلى الدلالة بالوضع الطارئ»[5].

وينظر إلى مسألة تطور دلالة الألفاظ وتغيُّر معانيها على أنَّها من أهم المسائل التي

(1) أحمد مختار، علم الدلالة، ص 74.

(2) المصدر نفسه، ص74.

(3) ينظر: عبد الرازق بن عمر، المتلازمات اللفظية، تونس: مجمع الأطرش، 2007 م، ص19 ـ 20. وكذلك: أحمد القمودي، المتلازمات اللفظية بين الدلالة والتداولية، أطروحة دكتوراه (مرقونة)، كلية اللغات، جامعة طرابلس، 2017م، ص 23.

(4) محمود ياقوت، معاجم الموضوعات في ضوء علم اللغة الحديث، الإسكندرية: دار المعرفة، 1994م، ص 430.

(5) عبدالسلام المسدي، التفكير اللساني في الحضارة العربية، طرابلس ـ تونس: الدار العربية للكتاب، 1983م، ص163.

شغلت الباحثين في مشكلة المعنى والبحث في الدلالة، فبيَّنوا أهم عوامل التطور وأسبابه ومظاهره[1]؛ ويعود السبب في إثارة هذه المسألة الدلالية إلى كون اللغة كائناً حيّاً ينمو ويتطوَّر، ويؤثِّر ويتأثَّر[2]، وينجم عن كل ذلك - بطبيعة الحال - موت ألفاظ وحياة أخرى، وتتسع دلالة ألفاظ وتضيق دلالة ألفاظ أخرى، وكل ذلك مردُّه إلى الاستعمال والتداول[3]؛ لأنَّ اللغة ما وجدت لتكون في سكون وجمود؛ بل طابعها التحوُّل والتغيُّر كي تؤدِّي وظيفتها الدلالية التي وجدت من أجلها[4].

واحتوى كتاب التلخيص على عددٍ من كلمات اللغة التي نالت حظَّها من التطوُّر في الدلالة والتغيُّر في المعنى.

وتجدر الإشارة إلى أنَّ فكرة أبي هلال العسكري في بيان تطوُّر دلالة اللفظ استندت في الغالب على ما سَّماه (الأصل) الذي يعني به المعنى الأصلي بالوضع الذي تُرَدُّ إليه جميع المعاني وتتفرَّع عنه، وترتبط المعاني الجديدة الفرعية بالمعنى الأصلي القديم.

صور ونماذج للتطور الدلالي في كتاب التلخيص.

1 - لفظ **(النَّد)** استعمل في دلالته الأصلية أي الوضعية لمعنى الشرود والخروج عن الجماعة، وارتبط ذلك الاستعمال بالبعير فيقال: نَدَّ البعير وشرد عن جماعة الإبل، ثم استُعمل استعمالاً جديداً متطوُّراً وانتقل المعنى إلى استعماله في الطيب فالنَّد أحد أنواع الطيب، يقول أبو هلال العسكري في باب ذكر أسماء الطيب: «والنَّدُّ عربيٌّ معروف، وسُمِّي بذلك لأنَّه نَدَّ عن سائر الطِيبِ كما نَدَّ البعير عن جماعة الإبل إذا خرج عنها» [5].

2 - لفظ **(الناموس)** يدلُّ في أصل الوضع على الذي يتعرَّف الأخبار ويبحث عنها ثم

(1) ينظر: استيفن أولمان، دور الكلمة في اللغة، ترجمة كمال بشر، مصدر سابق، ص177 ـ 197. وينظر كذلك: بيير جيرو، علم الدلالة، ترجمة الطيب البكوش، مصدر سابق، ص 97 ـ 125.

(2) ينظر: محمد المبارك، فقه اللغة وخصائص العربية، بيروت: دار الفكر، 2005م، ص 206 - 208.

(3) ينظر: إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1980م، ص 134 ـ 140.

(4) ينظر: أحمد حماد، عوامل التطور اللغوي، بيروت: مطابع لبنان التجارية (د. ت)، ص117.

(5) التلخيص، ص 250.

يأتي بها، ثم انتقلت دلالته بالتخصيص ليدل على الملك جبريل[1].

3 - لفظ **(البَعْل)** يدلُّ في الأصل على القيام بالأمر، ثم تحوَّلت دلالته لتدلَّ على الزوج، يقول العسكري في باب القرابات: «البَعْلُ الزَّوجُ، والبَعْلةُ الزَّوجةُ، وأصل الكلمة القيامُ بالأمر، ومنه قيلَ للنَّخلِ إذا شَرِبَ بعُرُوقِهِ البَعْلُ، وقد اسْتَعْبَلَ النَّخلُ صار بَعْلاً» [2].

4 - لفظ **(الْخِمَار)** فأصله من الغطاء وخمَّرَ الشيء غطَّاهُ، وقيل للخمر خمراً؛ لأنَّها تغطي العقل وتستره، فتحوَّلتْ الدلالة من الخمر إلى (الخِمَار) الذي تلبسه المرأة وتغطي به وجهها، يقول العسكري في باب ذكر الكسوة واللباس: «والخِمَارُ والجمع خُمُر؛ وهو من قولهم: خَمَّرتُ الشَّيءَ، إذا غطيتَهُ »[3].

5 - لفظ **(الْحَانُوت)** من الألفاظ التي خضعت لتغيُّر المعنى، فاللفظ وضع في الأصل للدلالة الخاصة على مكان بيع الخمر (بيتُ الخَمَّارِ)، ثم انتقلت دلالته بالاتساع بسبب الاستعمال فأُطلق على كل مكان يباع فيه[4].

قال العسكري في باب ذكر أسماء الدور والمنازل: «الْحَانُوتُ بيتُ الْخَمَّارِ، ثم كَثُرَ حتى صار كُلُّ بيتٍ يُباع فيه شيء حَانُوتاً» [5] .

والحاصل إنَّ مسألة تطور دلالة الألفاظ وتغيُّر معانيها قد نالت قسطاً من الاهتمام في تفكير أبي هلال العسكري، واعتمد في إبراز مفهوم التطور الدلالي في بيانه لأصل معنى اللفظ ثم ذِكْره للدلالة الجديدة التي هي ناتج التطور، وتعدَّدت الأمثلة التي تعكس الممارسة الفعلية لمفهوم تطور الألفاظ دون الإشارة إلى أسبابه وقوانينه على نحو بيَّنه الدرس اللساني الحديث، وقد اكتفيت بذكر نماذج من أبواب كتاب التلخيص على سبيل المثال لا الحصر.

(1) المصدر نفسه، ص 407.
(2) المصدر نفسه، ص136.
(3) المصدر نفسه، ص 151.
(4) المصدر نفسه، ص 179.
(5) المصدر نفسه، ص 179.

الخاتمة

وبتتبُّع مطالب البحث وجزئياته يمكن رصد بعض النتائج التي تعكس تلك الملامح الدلالية التي قُصدت للبحث في كتاب التلخيص ونذكر منها:

يُعَدُّ معجم التلخيص من باكورة المعجمات الموضوعية في التراث المعجمي العربي، تحقق فيه معنى المعجم من حيث طريقة الوضع للألفاظ وفق منهج علمي تغلب عليه الدقة والعلمية؛ فاتضح من البحث أنَّ المعجم جديرٌ بالدراسة والبحث وإعادة النظر في ما اشتمل عليه من مفاهيم وآليات تطبيقية تتقارب مع ما جَدَّ في الدرس اللساني الحديث في نظريتي السياق والحقول الدلالية.

تنبَّه أبو هلال العسكري إلى أهمِّيَّة الكلمة باعتبارها الوحدة الدلالية المركزية التي يتمحور حولها البحث في الدلالة، وفي الوقت ذاته لم يغفل الوحدات الدلالية الأخرى التي هي أكبر من الكلمة، مثل المركَّبات والتعابير الاصطلاحية التي هي أصغر من الكلمة مثل الحركة واللاصقة.

يظهر في معجم التلخيص تجذُّر مفهوم الحقل الدلالي وطريقة بنائه ومبدأ التقارب بين عناصره، ولا يبعد ذلك كثيراً عن ما نظَّر له القائلون بالحقول الدلالية بكونها منهجاً للبحث في الدلالة اللسانية، وخصوصاً في الجانب التطبيقي الذي غطَّى بنية المعجم.

تأصّل في تفكير العسكري مفهوم العلاقات الدلالية المُجَسِّدة لفكرة البنية، وما يحكم عناصرها من علاقات أفقيَّة ورأسيَّة كما نصَّ عليها الدرس الدلالي اللساني الحديث مثل: علاقة الترادف، وعلاقة الجزء بالكل، وعلاقة الاشتمال، وعلاقة التنافر.

اعتمد العسكري في البحث في الدلالة على تسييق الوحدات الدلالية ووضعها في سياقها اللغوي إقراراً منه بأنَّ الكلمة لا يتحدَّد معناها إلا بالسياق ووضعها في تجاور مع كلمات أخرى على المستوى الأفقي التركيبي، فهو يقدِّم نماذج تطبيقية متعدِّدة لما قال به أصحاب نظرية السياق، وخصوصاً فيما اصطلحوا عليه بالسياق اللغوي والتلازم اللفظي.

من المسائل البارزة في معجم التلخيص مسألة التطور الدلالي وتغير المعنى بما لها من أسباب ومظاهر وقوانين، فقد ظهرت تلك المسألة جَليِّةً واضحةً بما قدَّم لها العسكري من أمثلةٍ تطبيقيَّة، يشير فيها إلى المعنى الأصل ومن ثم المعنى الجديد المتطور.

يُعَدُّ جهد أبي هلال العسكري في معجمه التلخيص أنموذجاً للإسهام العربي في النظرية اللسانية العامة في السياق الزمني لتاريخ المعجم العربي منذ زمن الخليل بن أحمد.

***

قائمة المصادروالمراجع

1 - الاستراباذي (رضي الدين)، شرح كافية ابن الحاجب، تعليق يوسف حسن، ط 2، بنغازي: جامعة قار يونس، 1996.

2 - إقبال (أحمـــد الشرقاوي)، معجم المعاجم، ط 2، بيروت: دار الغرب الإســـلامي، 1993م.

3 - أنيس (إبراهيم)، دلالة الألفاظ، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1980م.

4 - أولمان (اســـتفن)، دور الكلمة في المعنى، ترجمة كمال بـــشر، القاهرة: دار التربية للطباعة، 1962م.

5 - البصير (الصادق)، البنيوية في اللغة والخطاب، جامعة سبها، 2007م.

6 - ابن جني (أبو الفتح عثمان)، الخصائص، تحقيق عبد الحكيم بن محمد، القاهرة: المكتب التوفيقية (د. ت).

7 - بن عمر(عبد الرازق)، المتلازمات اللفظية في اللغة والقواميس العربية، تونس: مجمع الأطرش، 2007 م.

8 - بن مراد (إبراهيم)، مقدمة لنظرية المعجم، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1997م.

9 - جيرو (بيير)، علم الدلالة، ترجمة منذر عيَّاشي، دار طلاس للدراسات والترجمة، 1992م.

10 - حجازي(محمودفهمي)،مدخل إلى علم اللغة،القاهرة: قباء للطباعة والنشر(د.ت).

11 - حماد (أحمد)، عوامل التطور اللغوي، بيروت: مطابع لبنان التجارية، (د. ت).

12 - حموي، (ياقوت)، معجم الأدباء، ضبط محمد الخانجي وآخرين، القاهرة: مطبعة السعادة، 1960م.

13 - حنا (سامي عيَّاد) وآخرون، معجم اللســـانيات الحديثة، مكتبة لبنان ناشرون، 2007م .

14 - خولي (محمد)، معجم علم اللغة النظري، بيروت: مكتبة لبنان، 1982م

15 - دو سوسير(فرديناد)، محاضرات في علم اللسان العام، ترجمة عبد القادر قنيني، الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2008م.

16 - زكريا (ميشال)، الألســـنية العامة (المبادئ والأعلام)، ط 2، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1983م.

17 - سليم (صالح)، الدلالة الصوتية في اللغة العربية، منشورات جامعة سبها، 1988م.

18 - عبد الواحد (عبد الحميد)، الكلمة في التراث اللســـاني العربي، صفاقس: مكتبة علاء الدين، 2004م.

19 - العســـكري (أبو هلال)، أســـماء بقايا الأشـــياء، تحقيق ماجد الذهبي، مركز المخطوطات والتراث، 1993م.

20 - الفروق اللغوية، بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1997م.

21 - كتـــاب التلخيص في معرفة الأشـــياء، تحقيق عزَّة حســـن، ط 2، بيروت: دار طلاس، 1996م.

22 - عمر (أحمد مختار)، علم الدلالة، القاهرة: دار الكتب العلمية، 1982م.

23 - لاينز (جون)، مقدمة في علم الدلالة اللســـانية، ترجمة سندس كرونة، تونس: المركز الوطني للترجمة، 2014م.

24 - علم الدلالة، ترجمة مجيد الماشـــطة وآخرين، كلية الآداب ـ جامعة المستنصرية، 1985م.

25 - لوشن (نور الهدى)، علم الدلالة دراسة وتطبيقاً، منشورات جامعة قاريونس، 1995م.

26 - مبارك (محمد)، فقه اللغة وخصائص العربية، بيروت: دار الفكر، 2005م.

27 - المسدي (عبد السلام)، التفكير اللساني في الحضارة العربية، طرابلس ـ تونس: الدار العربية للكتاب، 1983م.

28 - مونان (جورج)، مفاتيح الألسنية، ترجمة الطيب البكوش، تونس: دار الجديد، 1980م.

29 - نهر(هادي)، علم الدلالة التطبيقي في التراث العربي، أربد: عالم الكتب، 2001م.

30 - ياقوت (محمود)، معاجم الموضوعات في ضوء علم اللغة الحديث، الإسكندرية: المكتبة التوفيقية، 1998م.

31 - يعيش (موفق الدين)، شرح المفصل، بيروت: دار صادر (د. ت).

32 - الرسائل الجامعية:

33 - جبريل (عبد السلام ميلاد)، الحقول الدلالية لألفاظ جسم الإنسان في شعر ابن الرومي، أطروحة دكتوراه في الدراسات اللغوية (مرقونة)، قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة طرابلس، 2015م.

34 - القمودي (أحمد)، المتلازمات اللفظية بين الدلالة والتداولية، أطروحة دكتوراه (مرقونة)، كلية اللغات، جامعة طرابلس، 2017م.

***

المعجم العربي البنائي التنوُّعي
تحدِّيات الوحدة والتنوُّع والمنهج

أ. د. عبد القادر الفاسي الفهري

(عضو المجمع. ورئيس جمعية اللسانيات بالمغرب)

مهدات أوليّة.

1 - التصور، النظرية، المنهج.

1 . 1 ـ اللسان العربي الجامع والمتنوع.

2.1 - هل المعجم نظام أم لائحة طويلة من المفردات والعبارات.

3.1 - نموذج التعلُّم.

4.1 - من عيوب قواميس اللغة العربية.

5.1 - نموذج الوحدة والتنوُّع في اللسان (والمعجم) العربي.

2 - المعجم الجديد: المعجم العربي البنائي التنوعي.

1.2 - خصائص أساسية.

2.2 - فوائد مَعجمَة التنوُّعات.

3.2 - مصادر المواد المعجمية.

4.2 - البُعد التعدُّدي المقارن والمعاجم المتعددة والترجمة.

3 - منهج التوصيف النسقي: الأصناف، والتناوبات، والسمات، والأشجار.

1.3 - منهج جديد لتطوير المعاجم والقواميس العربية.

2.3 - منهج التحليل أو التفكيك والإصهار والإفراغ.

3.3 - الوضع الموازي لبناء المعجم الذهني العربي وبناء قواميس.

4.3 - مشاركة الموارد المعجمية المتاحة وتقييمها.

4 - عيِّنات من قومسة أوضاع الإدراك.

1.4 - أصناف المعاني.

2.4 - أصناف التراكيب وتناوباتها.

3.4 - الأشجار.

4.4 - التناوبات الاشتقاقية.

5.4 - النوعات اللهجية.

***

ممهِّداتٌ أوليّة *

القاموس (أو المعجم) في الأصل خزانٌ لمعلوماتٍ (لغويَّةٍ) حول لغة معيَّنة (أو لغات) يفترض أن نَصِلَ إليها بأيسر السبل، حتى نتوصَّل إلى فهم ما لا نفهمه من اللغة، وربطه بما نفهمه. ولهذا، كان الشرح والتعريف. فالقاموس أداة تعلمية تعليمية بالأساس، تُعْنَى بالإفهام وإزالة الإبهام والغموض عن معاني الكلمات أو العبارات التي تأتلف فيها، أو عن تأليف لفظها، أو أثلها، إلخ. وعلى هذا الأساس أولاً، يمكن المفاضلة بين القواميس. ولما كان تعلُّم المعجم أو اكتساب المعرفة المعجميَّة مرتبطاً بالملكة اللغوية العامة، التي يختصُّ بها الإنسان عن غيره من المخلوقات الحيوانية، وبالملكة اللغوية الخاصَّة بلغةٍ بعينها، التي تكيّف متغيِّراتُها الاكتسابَ الخاصَّ لِلُّغة الخاصَّة، تَوجَّبَ إيجادُ منهجٍ يحدِّد مصدر اللغة التي يصفها القاموس، أو يصف الجزء الأهم والملهم منها، علما بأن الأصل في المادة اللغوية أنها متنوعة جدا، وغير منسجمة، وغير مكتملة، ومع ذلك، يستطيع المتعلِّم الفطري أن يسْتَصْفِيَ منها نواةَ نظامٍ يبدو منسجماً ومحكماً تَنْظُمه ضوابط وقواعد.

واللسان العربي (موضوع الوصف) متنوِّع منذ نشأته في الجزيرة العربية إلى اليوم، في لغاتٍ أو لهجاتٍ متنوِّعة، ازدادت تنوُّعاتها بعد أن اتسعت الرقعة من المحيط إلى الخليج، وخارج البلدان العربية في مختلف بقاع العالم. وهذا اللسان يفرز جوانب وحدة، قامت على الاتصال محلياً بين القبائل العربية، وبصفةٍ أقوى بعد أن تمَّت مَعْيَرة اللغة العربية ابتداءً من القرن الأول، نطقاً وكتابة ونحواً وصرفاً، إلخ. فصار اللسان موحَّداً في مناطق شاسعة، شأنه

* ألقيت صيغة من هذه الورقة في العرض الافتتاحي التوجيهي لورشة «المعجم العربي الجديد بين الوحدة والتنوع والمنهج»، التي نُظِّمت بإشراف المؤلف في جامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية، مركز التميُّز للغة العربية. والنصُّ جزءٌ معدَّلٌ من النصِّ الأصليِّ غير المنشور في الفاسي الفهري وسالم طه (2020)، ومن العرض الذي أُلقي بالمجمع العربي الليبي بتاريخ 15 مايو 2021. أشكر الحضور المتميِّز في هذين الحدثين الهامَّين على نقاشه المفيد والمثري. وقد ظهرت نصوصٌ متنوِّعة في تفصيل الموضوع وتدقيقه ضمن مشروع المعجم العربي البنائي التنوعي، مثل الفاسي الفهري وجماعة (2021)، والفاسي الفهري وسالم طه (2021)، ونصوصٌ أخرى بالإنجليزية والعربية، إلخ.

في ذلك شأن ألسنة الحضارات الكبرى، التي تتنوَّع محلّيًا، وتتنوّع عبر الأقطار، ولكنَّها تظلُّ لساناً واحداً يتيح التفاهم والاشتراك. فالإنجليزية لسان واحد، رغم أنَّ اللغات الإنجليزية في إنجلترا أو أمريكا أو الهند أو أستراليا، إلخ. مختلفة، وقس على هذا تنوُّعات الفرنسية في كيبيك وسويسرا وهايتي وبلجيكا وفرنسا، إلخ، والإسبانية في أوروبا وفي أمريكا اللاتينية، والبرتغالية في البلد الأصل وفي البرازيل، والألمانية في النمسا وسويسرا وألمانيا، إلخ. ونظير هذا الكلام، أي التنوع مع الوحدة، يمكن أن ينطبق على معجم اللسان العربي، الذي يفرز وحدة، ويفرز تنوّعات، سنعمل على شرحها خلال معالمها في الورقة.

ولا بدَّ أن نميِّز بين المعجم الذهني العربي The Arabic mental lexicon الذي يُجسِّد المعرفة المعجمية لمتكلِّم اللغة فطرياً أو بالتعلُّم، وهي القدرات الذهنية على تشكيل الوحدات المعجمية، وتحليلها، وتركيبها، وتوليد دلالاتها المتعددة، وبين القاموس dictionary، أو نظام المفردات أو العبارات الفعلية المنطوقة، الذي يوصف عبر صناعة قاموسية معيَّنة. وعليه، يمكن أن نصل إلى وصف وتحليل المعرفة المعجمية الذهنية للغة العربية من جهة، وما ينبغي أن توجد عليه القواميس المجسِّدة لهذه المعرفة.

والمعجم نظامٌ، أو عدَّةُ أنظمةٍ مترابطة، يقرن اللفظ بالمعنى بصفةٍ محكمة وذكية. وأفترض أنَّ المعجم الذهني للسان العربي واحد، وقواميس التنوعات العربية متنوعة، المعيارية منها وغير المعيارية، عبْرَ سِماتٍ أو وسائطَ قد تَتَوزَّع بطريقةٍ مختلفة من لهجة إلى أخرى. وإلى الآن، لم تقم الدراسات العلمية الجدِّية بقياس المشترك وقِياس المتباين، أو الوسائطي المُغايِر. وجاءت تقديرات تخمينيَّة مبنية على تجارب محدودة، قدرت المشترك عند جماعة من الفلسطينيين، مثلاً، بحوالي ٪20 (في دراسة لصايغ - حداد وسبولسكي (2014)، وجاءت تقديرات عفويَّة عند البعض تصل إلى ٪80 (كما ورد في حديث لرئيس مجمع اللغة العربية بالقاهرة، على هامش تقديم تقرير عربي حول حالة اللغة العربية في 2020). وإذا نظرنا في التفاصيل، نجد أنَّ هذه التقييمات لا تقوم على معايير محدَّدة واضحة، أو متَّفق

عليها. ولا بدَّ من تدقيق البحث في المشترك والمتباين، وتوصيف التنوُّع بصفة نسقيَّةٍ، تدعمها الدراسات المقارنة.

يتأسس معجمنا العربي الجديد، المعجم العربي البنائي والتنوُّعي، على منهجٍ لسانيٍّ توليديٍّ ومعرفيٍّ مقارن. ويستفيد من نتائج دراساتٍ معجمية ونحوية علمية شملت مختلف لغات العالم عبر العصور، بما فيها اللغات الجرمانية والرومانية والسامية والآسيوية واللغات الهندية، إلخ، قصد استخلاص أنظمة الكليّات اللغوية linguistic universals المتاحة لكل اللغات، والسمات والوسائط اللغويةparameters & features المتنوِّعة، التي تميِّز لغة عن أخرى. ولا تنحصر هذه الاستفادة في اللسانيات العامة فقط، بل تتعدَّى ذلك إلى الاستفادة من الدراسات العصبية والنفسية والمعرفية، ونظريات تعلُّم اللغة، والحوسبة اللغوية، والدراسات المجتمعية والثقافية.

ويقوم منهجنا على آليةٍ للبناء، والمعجم بنائي، بمعنى أنَّ المفردة أو العبارة ليست إلا تجميعًا أو كبسًا لمعلوماتٍ مكونة لها، يجدر تفكيكها للوصول إلى تركيبها ومعناها. ومعجمنا تنوُّعي، لا يكتفي باعتماد الموادّ اللغوية المتوفِّرة المعهودة التي دُوِّنت أو تأتي من اللغة المعيارية أو «الفصيحة»، وإنما يتجاوز ذلك إلى الاستفادة من مواد اللهجات غير المعيارية، أو ما يُسمَّى بالعاميّات. ويقوم بمَعْيَرة (أو ‹تفصيح›) عددٍ من موادها وتراكيبها ومعانيها. والمعجم في تصوُّرنا نظامٌ، وليس فقط لائحةً طويلة من المفردات. بل إنَّ المفردات أو العبارات ترتبط فيما بينها بعلائق صوتية وصرفية ودلالية وتركيبية، وما هي إلا انعكاس وتمثيل للنظام النحوي العام.

ويقوم معجمنا الجديد على عددٍ من الآليات المستعملة في عددٍ من الأبحاث اللسانية المعرفية، ومنها الأصناف classes والتناوبات alternations والسمات features والأشجار trees ، التي أفصِّل في شأنها القول فيما بعد.

فكل مفردة تدخل في نظام للأصناف، إذا قلتُ «أبصرَ»، فهي على صيغة أفعلَ، وحين أضع القاموس، أنا مُضطَّرٌ لأن أشرح ما معنى الهمزة في «أبصر»، ولماذا لا تكون مثل: «أسمع» أو «أرى» الجعليتين، أو مثل «أنبت» التي هي للصيرورة، إلخ. هناك معانٍ لصيغة «أفعل» نعدّها ونصنّفها، ونستطيع أن نحلّل تركيب الكلمة ومعناها على منوالها.

ويعتمد المنهج على التناوبات، أي مجموع البنى التي تتقلَّب فيها الكلمة، سواء أكانت صرفية أو تركيبية أو دلالية، وهناك تلازم بين الصرف والتركيب والدلالة. مفردة «بنى»، جذر «بنى»، مثلاً، لا يتضح معناها إلا عندما نُدخلها في التركيب، وتحدد مفعولاتها أو فضلاتها. فـ«بنى دارًا»: شيّدها، و«بنى استدلالاً أو حجة»: أقامها، وهو معنى ذهني ومنطقي، و«بنى بامرأة»: تزوجّها. وهكذا فإنَّ التعدُّد في التركيب أو الصرف يؤدي إلى تعدُّدٍ في المعنى، بل هو مبني فيه.

وهناك نظام سمات. فعل مثل «فكَّر» مرتبط بالإنسان، فالحيوان لا يفكِّر. ولذلك فإنَّ فاعله يوسم ب [± إنسان]. فإن قلت: ‹*فكَّر الفرس›، تكون الجملة إمَّا لاحنة، أو مجازاً أو تَخَيُّلاً. وهذا يُبيّن ارتباط المعجم بالنحو. وهناك سِمات على مستوى الأحداث، وهناك سِمات تلعب دورًا في التطابق في النحو. تقول: «الخيل جاءت»، ولا تقول: «*الخيل جاءوا»، لأنَّ الفاعل إذا كان غير إنسان، أو كما يُسمَّى في التراث «غير عاقل»، يكون استعمال الواو غير مسوّغ.

هذه البنى الدلالية أو التركيبية أو الصرفية أو الصوتية تنتظم في أشجار. الأشجار هي طريقة تمثيل هذه العلائق التي نتحدَّث عنها. وأساسي أن نعرف الفرق بين المعجم الذهني والقاموس. المعجم الذهني يمثل عدداً من المفاهيم والعلائق بينها في حقول دلالية. إذا أردت أن تعبِّر عن حدث «الرؤية»، تجد مفردات متنوِّعة في القواميس، ولكن هذه المفردات ليست ممثلة بالضرورة في المعجم الذهني. الموجود في المعجم الذهني هو مفهوم الرؤية، أمَّا في القاموس، فتستطيع أن تقول: ‹أرى›، أنظرُ›، ‹أشاهدُ›، ‹ألمحُ›، ‹أرمقُ›، إلخ، واللائحة طويلة. وبخصوص الفروق بين ما يُسمَّى بالفصحى أو العامية، يمكن أن توجد

هذه الكلمات في القاموسين، لكنَّ استعمالاتها أو تراكيبها مختلفة. مثلًا «شاف» تستخدم كمفردةٍ أولى في الدوارج للدلالة على الرؤية، وهي موجودة في الفصيحة كذلك، لكنَّها ليست مفردة رئيسية للتعبير عن الرؤية، بل هي كيفية. وهناك فروق بين استعمالات ‹رأى› و‹أبصر› و‹نظر› في الدوارج وفي المعيارية، إلخ. ومن شأن الدراسة القاموسية العميقة أن تُحدِّد هذه الفروق بدقة.

ومنهجنا مقارنٌ، يُعطي إمكانات للمقارنة بين اللغات، أو المقارنة بين النوعية المعيارية والدوارج، أو الترجمة الملائمة، إلخ. وهذا المنهج النَّسَقِيُّ العام يُمكِّننا من تقييم القواميس المتوفرة بسهولة، الورقية والإلكترونية.

والنظام، كما ذكرتُ، قائمٌ على وضع شجرةٍ بسيطة تُبسِّط النحو وتُبسِّط المعجم. فالمعجم عبارة عن أشجار، والنحو عبارة عن أشجار كذلك، مبنية على قاعدة واحدة، تُبسط التعلم، وهي الأغصان. وكلما أردت أن تركِّب شيئًا تضع غصنًا جديدًا، فتتقدّم من الجذر إلى الجذر المركَّب إلى المقولة إلى ما يُحيط بالمقولة من فضلات وملحقات، كما هو معهود في النحو التوليدي.

وهذا النظام يتوافق ونظرية التعلُّم. فعِوضَ أن تنظر إلى المعجم على أنَّه لائحةٌ طويلة من المفردات لا يستطيع تعلُّمَها أحدٌ، يصير المعجم شفّافًا، مثل النحو، أي نظامًا يمكن تعلُّمه بسهولة. والمواد التي نستعملها في وضع القاموس الجديد والمعجم الجديد هي: المتون النصِّية، والنصوص الصوتية المسجَّلة، والنصوص المتوفرة على النت، وحدوس العلماء من متكلّمي اللغة، ولغة الحياة اليومية في الدوارج، وحدوس الفطريين بصفة عامّة.

وتتوخَّى الدراسة من جهة استيعاب ما ساهم به اللغويون العرب، قدماؤهم ومحدثوهم، من فوائد لا يمكن الاستغناء عنها، وفي الوقت نفسه، تنقد وتتجاوز وتقترح البدائل. ولا بدَّ من مواكبة الأسئلة الكثيرة التي تطرحها المناهج اللسانية التوليدية والمعرفية

الحديثة، بصفة نقدية. وأمَّا الدراسات حول التراث العربي فينبغي أن تكون نقدية كذلك، ولا تكون مجرَّد تكرارٍ لما هو موجود عند السلف.

وهناك جوانب التكامل والتجذر في العلوم العصبية والنفسية والبيولوجيا الجينية والحاسوبية والمجتمعية وغيرها، وقد أسفرت عن قيام علوم بينية كثيرة مثل اللسانيات العصبية واللسانيات النفسية واللسانيات الحاسوبية، التي أصبحت معظمها جزءا من اللسانيات التجريبيةexperimental linguistics . فكل هذه العلوم تتضافر (بعيدًا عن السياسية والأيديولوجيا) من أجل وضع الوصف الكافي للتنوُّع العربي في المعجم والنحو، إلخ، ونحن بحاجةٍ إلى نموذج لساني عصبي يُمثّل لهذا التنوُّع، وإلى دراسات لغوية-نفسية تجريبية، ودراسات للأمراض اللغوية، تموقع اللغة العربية وسيروراتها الذهنية والحاسوبية، وتعثراتها في مناطق الدماغ، تقاس بذبذبات الرنين المغناطيسي الوظيفي، أو بأدوات قياس أخرى. ورغم وجود عدد من الدراسات الهامة في الموضوع، إلا أنَّها غالباً ما تجنح إلى التقليد اللصيق باللغات الغربية، مثل اعتماد نظام الكلمات الخطية المتسلسلة، واعتماد المقولات التركيبية-المعجمية كما هي في اللغات الغربية. وهذا لا يعطي النتائج المرجوة، والمشكل نفسه يتكرر في اللسانيات الحاسوبية. ونحن نتطلَّع إلى التعاون مع اللسانيين الحاسوبيين والمختصين في المعالجة الآلية للغة العربية والعلوم العصبية والمعرفية من أجل بناء معجم عربي أذكى مما يُقدَّم لنا.

هذه في عجالة الصورة التي ينبغي أن تكون عليها الدراسات المعجمية العربية والتطبيقات القاموسية، وكذلك اللسانيات العربية بصفة عامة، بتداخل المعارف والمجالات التي يُشتغل عليها حول اللغة، وبالاتصال بما يشتغل عليه علماء اللسان في لغاتٍ أخرى، لا نريد أن نكون منقطعين أو منغلقين، أو نخلق جزيرة حول اللغة العربية، لا يدخلها إلا علماء اللغة العربية من العرب. لقد أثبتت التجربة أنَّ علماء كباراً في الغرب، ممن اشتغلوا على العربية أو على لغاتٍ أخرى، يمكن أن يفيدونا في بلورة هذا البرنامج الذي أسَّسنا

له، بالتعاون مع عددٍ من الباحثين الشباب النابهين من أجل إنتاج معجم عربي لم يسبق له أن أُنتج في مجال الدراسات القاموسية العربية. ونحتاج إلى قطيعة منهجية مع المنهجية التي طغت حتى الآن، ومازالت الصورة فيها أنَّ المعجم لائحة طويلة من المفردات مصدرها السماع وحده.

(1)

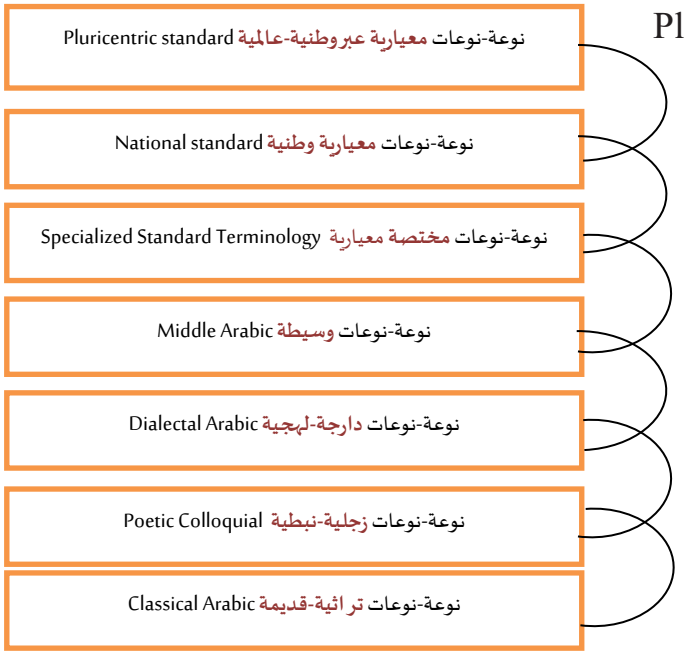
التصور، النظرية، والمنهج

1.1 - اللسان العربي الجامع والمتنوع

هناك تصوُّرٌ اختزالي للسان العربي يحصر لغة العرب في اللغة «الفصحى» (أو الفصيحة)، ويعادي اللهجات، أو يحصره بالعكس في «العامِّية» أو اللهجة، ويعادي الفصحى. والواقع العلمي الحديث يضطَّرنا إلى وصف اللسان العربي الغني بتنوُّعاتِه الفردية والجماعية، المحلية والوطنية والإقليمية والعالمية، واستصفاء المعياري منها، الذي يمثل اللحام والوحدة، ويحسن أن يكون لسان المدرسة والقانون والسياسة والاقتصاد، إلخ. فاللسان له واقع جماعي ومجتمعي، وواقع فردي، نفسي وعصبي وحاسوبي، إلخ. واللسان ملكٌ للمتكلِّم به، الذي يكتسبه ويستعمله ويطوِّره، وهو ملك للجماعة التي تروِّجه وتخطط للنهوض به، واستبقائه، والكسب منه. ومصدرُ اللغة هو المتكلِّم المتنوِّع والمتعدِّد الذي يمزج بين التنوُّعات المعيارية وغير المعيارية بأنواعها المختلفة في السياقات المختلفة. ويعطي تصنيف التنوعات أسفله صورة عن تنوع اللسان العربي في سبعة أصناف من النوعات على الأقل، طبقا لما ورد في الفاسي الفهري (2019). وهذا النموذج لمصدر اللغة يفرض نفسه، لارتباط وتداخل نوعات اللغة العربية منذ نشأتها، قبل الإسلام وبعده، وفي عصر التدوين والتعيير الذي ابتدأ من القرن الأول والقرن الثاني. ولكون النوعات الدارجة وغيرها تُكتسَب في بداية التعلم، وتُساهم في وصف اللغة العربية ونموِّها وتطويرها وإغنائها، ولا تتنافر بالضرورة مع النوعة المعيارية الفصيحة، رغم أنَّ لغة المدرسة يجب

أن تظلَّ معيارية، كما هو الحال في جلِّ النماذج اللغوية التعليمية المتقدِّمة. والأهم في هذا النموذج أنَّه لا ينبني على تنوعين فقط، فصيح وعامي، أو معياري ودارج، بل هناك تنوعات عديدة تغني رصيد اللسان العربي، وتدعم حيويته، وتمكن من التواصل به في السياقات المختلفة، وإن بصفات متفاوتة (ومتداخلة كذلك)، حسب سياق الاستعمال.

تصنيف تنوعات اللسان العربي



وهذه التنوُّعات ينبغي أن تنعكس إيجاباً في دراسة القدرة المعجمية العربية، وفي الصناعة القاموسية.

والتنوُّع في اللغة العربية على مستويات متعدِّدة، وفي متغيّرات منها اللغة نفسها، ومنها الجغرافية، ومنها الوضع الاجتماعي، ومنها الفروق الفردية في استعمال اللغة، وتدَخُّل المجامع بقرارات مختلفة، والوسائل السمعية-البصرية، ووسائط التواصل. وقد بزغ التنوع منذ بداية التأريخ للغة العربية والعصر الجاهلي والفترة الإسلامية وتعدد القبائل بمختلف لغاتها، إلخ. ويمكن أن نفرِّق بين التنوُّع داخل اللغة المعيارية

نفسها، بين منطقة عربية وأخرى، والتنوع بين اللهجات. ويمكن أن يُعاد هذا التنوُّع إلى الجذر الواحد، أو إلى جذور مختلفة، والتوزيع المختلف بين الفصيحة واللهجات، ومجالات الاستعمال في الصحف، أو القصص، أو الكتب المدرسية، أو الإذاعة والتلفزة، إلخ.

والتنوع في الأصوات (نطق «الجيم» أو «القاف»، أو الحركات بالإمالة أو الإشمام، إلخ)، وفي بنية المقطع، وإسقاط عدد من الحركات، ونبر الكلمة أو الجملة، وفي إسقاط العلامات الإعرابية، وفي رتبة مكونات الجملة، وفي التعدية واللزوم، وفي استعمال الحروف، والاستغناء عن البناء للمجهول الحركي، وفي توظيف السمات مثل الجنس والعدد والزمن، إلخ، وفي إسقاط بعض الصيغ مثل «أفعل»، وفي المفردات وتوزيعها داخل المعجم، وفي الدلالة اللفظية على بعض المفاهيم العلمية أو الحضارية، التي لا نجد لها ألفاظاً في اللهجات عموماً، بينما نجدها في اللغة المعيارية (معمار، عدالة توزيعية، عصف ذهني، تحلية البحر، إلخ).

يُحكى «أنَّ أبا هريرة لقي النبي صلى الله عليه وسلَّم وقد وقعت من يده سكين، فقال له ناولني السكين. فالتفت أبو هريرة يمنة ويسرة، ولم يفهم المراد ... فكرَّر له القول ...» ثم قال: «آلمدية تريد؟»، فقيل له نعم. فقال: «أو تُسمَّى عندكم سكينًا؟ ثم قال والله لم أكن سمعتها إلا يومئذ!» (أنيس 1992. اللهجات العربية. ط 8. ص176). ويرتبط التنوُّع كذلك بما أُثِر عن الرسول عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ أنَّ «القرآن نزل على سبعة أحرف». والأحرف «قراءات»، أو طرق النطق المختلفة لعدد من القبائل.

وعند ابن جنِّي في الخصائص، ج1، ص370، في باب «في الفصيح يجتمع في كلامه لغتان فصاعدًا»: أنَّ «بَغْداد» يمكن أن تكون «بَغْدان» أو «مغْدان». والثلاثة في رأيه صحيحة. وذكر أنَّ «لِحية» و«أيْم» كذلك صحيحة. وأورد أنَّ «الزبن» و«الضيق» بنفس المعنى.

ونذكر عددًا من الكلمات التي تشتقُّ من نفس الجذر، ولكنَّها تجد صيغة مفضَّلة عند بعض العرب وصيغة أخرى عند آخرين، من ذلك «تظاهرة» و«مظاهرة»، من «ظهر» التي تعني عموماً «التجمع من أجل الاحتجاج». إلا أنَّ «المظاهرة» مُستعملة بهذا المعنى في مصر، و«تظاهرة» في لبنان. وفي المغرب فرق ما بين «المظاهرة»، وهي الاحتجاج، و«التظاهرة»، وهي تجمع ثقافي أو موسيقي، إلخ. والشيء نفسه يُقال عن «استخبارات» و«مخابرات»، في مصر تُستعمل «مخابرات»، وفي المغرب ولبنان تُستعمل «استخبارات». واختلف العرب كذلك في الدلالة على «التخصيص» privatization، كما في لبنان، بينما تستعمل «خصخصة» في مصر، و«خوصصة» في المغرب. والكلام نفسه يُقال عن «الحكامة» أو «الحاكمية» أو «الحوكمة» باختلاف المناطق.

وهناك كلمات من جذور مختلفة للدلالة على نفس المعنى. مثل معنى ‹استنفر› alert . في المغرب يقال: «وضع الجيش في حالة استنفار»، وفي مصر: «وضع الجيش في حالة استعداد». ومثل الفرق بين ‹هموم› التي تدلُّ في لبنان على ما يُقابل ‹مشاكل› في مصر أو في المغرب. و‹التتمة› في لبنان والمغرب، و‹البقية› في مصر. وتؤثر اللهجات أحياناً في الاختيارات الفصيحة. ‹إجازة› في المصرية تعني ما يُقابل ‹عطلة› في المغرب، ولذلك لا يستعملونها في الدلالة على ‹الشهادة›، بينما في المغرب ولبنان تستعمل ‹إجازة› للدلالة على ‹الشهادة›. وجهاز الهاتف المتنقل يسمى ‹الجوال› في الإمارات أو المغرب، و‹المحمول› في مصر، و‹الخِليوي› في لبنان، إلخ. وهناك اختلافات في المصطلح: ‹علم اللغة› في مصر، و‹اللسانيات› في المغرب والجزائر، و‹الألسنية› في تونس ولبنان، إلخ.

وهناك اختلافات في أسماء الأشياء بين اللهجات. ‹البامية› في مصر هي ‹الملوخية› في المغرب، و‹اللوبياء› في مصر، و‹الفاصوليا› في لبنان، إلى غير ذلك. وهناك اختلاف في القطر الواحد. ‹الكرموس› في فاس تدل على ‹التين›، وفي مناطق بدوية على ‹التين الشوكي› أو ‹الأوبونتيا›. و‹الليمون› في فاس هو ‹الليمون›، بينما ‹الليمون› في مناطق أخرى هو ‹البرتقال›، إلخ. وهناك تنوُّعات كثيرة رُصدت في أبحاث إبراهيم

أنيس وزينب إبراهيم وعبد الرحمن أيوب، من بين آخرين. إلا أنَّها لم تُدرَسْ دراسة عميقة وكمِّية تشمل حجم التنوُّع بين اللهجات والتنوّع بين اللغات الفصيحة، والتنوّع بين التنوّعات المختلفة للسان العربي. وليس هناك تحديد لمعايير التنوّع أو مختلف مستويات التنوّع، ويحتاج تحديد ‹المسافات› بين الفصيحات واللهجات إلى تصميم دقيق للتنوع والوحدة. وما يهمّنا هنا هو توسيع المعجم العربي، بإعادة تدوين جديد، يُدمِج عددًا من الموادّ الجديدة ذات الجذور الفصيحة، رغم أنَّ نطقها وصرفها وتركيبها ودلالتها قد لا تكون فصيحة. والهدف هو إتاحة الفرصة للتنوّع داخل المعجم العربي، في إطار التفصيح. ولا تَدخل الكلمات كما هي، إنما تدخل على أساس تفصيحها من الناحية الصوتية والصرفية، وإرجاعها إلى القوالب التركيبيّة والدلالية.

1.2 - هل المعجم نظام أم لائحة طويلة من المفردات والعبارات؟

في الثمانينات، ظهر خلافٌ كبير بيني وبين الدكتور تمام حسان (زميلي في شعبة اللغة العربية بالرباط) حول الدراسة المعجمية وطبيعة المعجم، هل هو معجم-لائحة، أم معجم-نظام.

المعجم اللائحة يتّجه إلى

«دراسة قائمة من الكلمات تشتمل على جميع ما يستعمله المجتمع اللغوي من مفردات»، ومن «طبيعة هذه اللائحة الضخمة التي هي في حوزة المجتمع في عمومه ألا يحيط بها فردٌ واحدٌ من أفراد هذا المجتمع مهما حرص على استقصائها». حسان، تمام. 1973. اللغة العربية: معناها ومبناها، ص. 314 وما بعدها.

وأما المعجم-النظام أو المعجم الذهني، فيُترجم المعرفة المعجمية، التي

تُفرز المفردات فيها «خصائص واطرادات فرعية أو تامّة تُمكّن من وضعها في طبقات عامة أو فرعية لها خصائص يمكن استخلاصها من مبادئ عامة تضبط

الملكـة اللسـانية العامة للإنسـان، أو الملكة الخاصة بلغـة من اللغـات الطبيعية المرتبطة بوسـائط وباختيارات يتيحها النظـام الكلي». و«المعرفة المعجميـة لا تقتضي تعلُّم كل معرفة على حـدة، بـل لا تقتـضي تعلّـم كثير مـن خصائص أصنـاف المفـردات. وهنـاك كثير من المعلومـات عن طبقـات المفردات تكون مكتسـبة فطـرة ودون تعلُّم». الفـاسي الفهري 1986. المعجـم العربي، ص6-7.

ونتيجة لهذا، لم يعد هناك مجال لفصل ما يوجد ضمن lexicography القاموسية أو صناعة القواميس عن lexicology أي البحث في الخصائص النظرية والمقارنة للمعاجم› المعجم العربي، ن. ص. ولم يعد هناك إمكان تجاهل ما حصل من تراكم كيفي في نتائج البحث في دلالة الحقول Semantic fields، أو وغيرها من الأبحاث في خصائص مفردات اللغات الصرفية والتركيبية والدلالية، أو عباراتها.

المعجم-النظام، الذي نتحدث عنه، ذو طبيعة ذهنية، ومن هنا الحديث عن معجم ذهني، له واقع في الذهن، وهو مكوّن أساسي فيما يُسمَّى الملكة اللغوية، أو العضو الذهني للغة، أو البرمجية اللغوية التي يختص بها الإنسان عن غيره من المخلوقات الحيوانية. وحين نُسلِّم بوجود معجمٍ ذهني هو محرك المعرفة المعجمية الفطرية أولاً، وهو جزء من الملكة اللغوية التي تتكون أساسًا من النظام النحوي والنظام المعجمي، وهما في تداخل وتفاعل مستمر، حين نسلم بهذا، يصبح السؤال هو: ماذا يستتبع وجود هذا المعجم بالنسبة للقاموس-الصناعة، سواء أكان في شكل كتابٍ ورقيٍّ أو كان آلة حاسوبية؟ هل يمكن أن نتصوّر القاموس بدوره كلائحة طويلة من المفردات لا يظهر أنَّ هناك روابط دلالية ولفظية منتظمة تجمع بينها؟ نلاحظ أنَّ واقع جلِّ القواميس العربية (بل كلها)، سواء منها الورقية أو الحاسوبية، يعتمد بالأساس، وإن بتفاوت، تصوُّر المعجم-اللائحة. وهذا الواقع يدير ظهره لتصوُّر المعجم الذهني، وعمومًا للدراسات اللسانية والمعرفيّة والنفسية والعصبية ونظرية تعلُّم اللغة أو المعجم الضرورية لمعالجة الموضوع. ولا شكَّ أنَّ البحث في الدلالة المعجمية يقتضي الفصل بين المعلومات اللغوية والمعلومات غير اللغوية، السمعية والبصرية والعصبية التي تتآلف

في بناء الدلالة التصوّرية وبين المعلومات الثقافية أو الموسوعية التي تساهم في تأويل المعاني، ولكنَّها ليست جزءا من المعجم اللغوي.

ويرتبط بهذا الخلاف في تصور المعجم والقاموس خلاف بين علماء اللغة العربية حول مصدر اللغة الموصوفة في القواميس. هل تنحصر اللغة العربية في لسان السلف الفصيح في القرون الأولى، وفي بيئاتٍ معيَّنة داخل الجزيرة العربية، أو ما يُسمَّى باللغة الفصحى، وقد أصبحت اللغة المعيارية فيما بعد، أم تمتدُّ إلى اللسان التنوعي الحديث، الذي يهدف إلى توسيع الثروة المفرداتية العربية وإغنائها بالتعبيرات الدارجة، التي ترفع من حيوية العربية، ومن ألفتها، وتساعد على انتشارها في سياقات أوسع مما يتاح لها اليوم، وتفصيح هذه المواد من أجل توفيرها لأغراض تعلمية-تعليمية في القاموس الجديد.

في الفقرات الموالية، سأفرز بعض عيوب القاموسية العربية، وجُلُّها يعود إلى:

(أ) تصور أنَّ اللغة الموصوفة في المعجم يمكن أن تكون محصورة في لسان السلف الفصيح.

(ب) تناسي التمييز بين المعجم والقاموس.

(ج) إدارة ظهر جُلِّ علماء اللغة العربية وواضعي قواميس اللغة العربية للعلوم اللسانية والمعرفية والتجريبية ونظريات التعلم، بل تهميشها أو معاداتها.

وسأقدِّم في الفقرة الثانية المعجم العربي البنائي التنوُّعي كنموذج بديل، وأشرح بعض مزاياه، ونموذج التنوُّع الذي نحتاج إليه، وما يفسحه من إمكانات للتعلُّم، عبر الاطراد والإحصاء.

1.3 - نموذج التعلُّم.

يمكن أن نقارن نموذج التعلُّم الذي يتيحه المعجم-النظام بنموذج تعلُّم المعجم-اللائحة. في الحالة الثانية، ليس هناك اطرادات أو قياسات واضحة. هناك لائحة لا حصر لها

من الألفاظ ولائحة مقترنة بها لا حصر لها من المعاني. وهذه اللائحة لا يمكن تعلُّمها. بل ليس هناك نظرية تعلُّم يرضى عليها العلماء لهذا النوع من المعجم.

وأمَّا المعجم-النظام، فهو مبني على ثلاث آليات وأصول:

(أ) قاعدة بسيطة كلية هي قاعدة ‹إغصان› أو ‹ضم›، تولد مجموعة من (أ) و (ب)، وتركبها في بنية، وهذه القاعدة تنطبق بصفة تكرارية، فتولد أشجاراً مركَّبة ومختلفة بحسب التنوّعات.

(ب) الشيء الثاني يتعلَّق بربط العلم بالفهم. تأكيداً لفكرة عالم النفس اللغوي كراشن Krashen (وآخرين)، الذي يؤكد أنَّنا لا نتعلَّم إلا ما نفهمه. والقاموس كما يُمارس لا يكون مفهومًا في كثير من الأحيان، وإنما يرتكز على الذاكرة. الفهم الذي يرتكز على بناء المعنى والتحليل الدلالي التأليفي يتنافى ومفهوم المعجم-اللائحة، ولكنَّه ينطبق على المعجم البنائي الذي نفترض أنَّ المعاني فيه مبنية عبر سيرورات حاسوبية.

(ت) الشيء الثالث يتعلَّق بالتعميم أو الاطراد، ودوره في التعلّم (كما يبيّن ذلك بوضوح شارل يانغ Yang). المفردات ليست وحدات غير قابلة للتحليل والتفكيك والبناء، وهي تُبنى عن طريق أشجار، وبالتالي يمكن أن تُعمَّم القاعدة على مجموعة من الكلمات في بنائها. وإذا كان هناك شذوذ عن القاعدة، يُخزَّن آنذاك.

القواميس التي كتبها العرب لا يمكن تعلُّمها عموماً لأنَّها منافية لشروط التعلُّم (الفهم، التعميم، الحوسبة أو الذكاء). الأساس في التعلّم هو رصد الاطراد، والسيرورات الذهنية التي تمثل لهذا الاطراد. ودور الاطراد واضح في بناء المولّدات neologisms . نبني المولّدات دون أن نكون قد سمعناها من قبل، أو تعلّمناها. مثلًا نقول: ‹استرأى›، بعد أن نكون بنيناها وفهمناها. ومنها ندخل إلى مادة أخرى، مثل ‹صغي›، فنتساءل: هل توجد مادة ‹استصغى›. ونستطيع أن نبني ‹استصغى› على نموذج ‹استرأى›. معنى ذلك أنَّه يكفي أن يتعلّم أي متعلّم بناء كلمة، ليستطيع بناء كلمات أخرى على منوالها، دون أن

يتعلمها واحدةً واحدةً. وهذا ما يحدث في الدوارج. مثلًا نقول ‹حْوْت›، بمعنى أكل الحوت بنهم، نستطيع أن نبني عليها: ‹لحّم›، و‹كسكس›، إلخ. ولا يهم هل قالها أحد من قبل. فأنا أضعها، وأستطيع شرحها لمن يطلب فهمها. وإذا تعلمت ‹رَبّعَ› أقيس عليها ‹خَمَّسَ› و‹سدّس› و‹سبّع› و‹ثمّن› و‹عشّر›، إلخ، وكلها أفعال مشتقَّة من الأعداد، وبعضها نعرفه بوعي، وبعضها نعرفه دون وعي.

فالذين يعتقدون أنَّ المعجم مبني على السماع، أو أنَّ مواده مشروطة بأن «تسمع اللفظ وتسمع معناه» لا يصمد موقفهم أمام البناء عبر الاطراد، أو التوليد. وحجم القاموس، مهما كان ضخمًا، لن يكون كافياً من الناحية الوصفية، لأنَّ اللغة ليست محصورة. ولا يمثل القاموس إلا عيِّنات منها. ونحن لا نتعلَّم اللغة عموماً، لأنَّ ما يعرض علينا منها محدود جداً (مهما كبر حجمه)، وهو غير مطرد، وغير منسجم في كثير من الأحيان. اللغة بمثابة مادة خام في التجربة، والإنسان لا يتعلّم من مادة خام، بل يبحث غالباً عما ينظُمُ المادة. المتعلّم أو المعلّم يكتشف نظامًا في هذه المادة غير المنسجمة. لكن المتعلم أو المعلّم لا يجد نظاما بسهولة في هذه القواميس المعروضة، ولأنَّه شاع في ذهنه أنَّه سيتعلّم الكلمات واحدةً واحدةً، عوض أن يُعْمِل ذهنه لاكتشاف نظامها، واكتشاف ما يمكن أن يعمم في الصرف أو التركيب أو الدلالة. وهذا التصور يمكن من رصد الخطأ الذي ينتج عن التعميم الفائق. نقول مثلاً: ‹مركَب› ومركبة›، و‹مكتب› و‹مكتبة›، و‹لغو› و‹لغوة› (أو لغة)، و‹رأي› و‹رأية›، و‹أكل› و‹أكلة›، إلخ، في باب اشتقاق الوحدة من غيرها. لكن ‹المكتبة› لا تفيد الوحدة، و‹الرؤية› هي الأصح، و‹الأُكلة› تستعمل أكثر من ‹أَكلة›، إلخ. لكن الطفل عموما لا يكتسب هذه ‹الشواذ› أولا، بل يعمم الاطراد. ثم يصحح، في فترة لاحقة، ما لا تنطبق عليه القاعدة. ويخزنها في لائحة الشواذ التي تخرق القاعدة. فالتعلّم الذكي أساسه التعميم، المبني على نظام محصور في قاعدة واحدة، هي قاعدة الضم، التي تمكن من بناء مركبات ووحدات تبدو معقدة، لكنها بسيطة عندما تحلل التحليل

الملائـم. فانعكاس التحليـل اللغوي (أو النظريـة اللغوية) على نظرية التعلـم واضح. وكلما تعقـد تحليـل نظام اللغـة، ابتعدنـا عن إقامـة النمـوذج الملائم للتعلـم. وبالمقابـل، فكلما وضعنـا تصميمـا معقدا لنظام اللغة، علينا كلسـانيين أن نتسـاءل كيف يصـل الطفل إلى تعلـم هـذا النظـام في وقـت سريع وسـياقات مختلفة وغـير متجانسـة، ومع ذلك يسـتطيع اكتسـاب نظـام مـرن ومتجانـس؟ وإذا سـاغ أن نصـف هـذا النوع مـن التعلّـم بالتعلّم الذكي، فـإن المعجم-النظـام يمكـن أن ينعـت بالمعجـم الذكي كذلـك، ويمكـن للمتعلّم أن يوظّـف طاقاتـه الذهنية والمعرفية لاكتسـاب عنـاصر معجمية لم يسـبق له أن تعلّمها، ويبـدع في بنائها.

1.4 - من عيوب قواميس اللغة العربية

لقد استقرينا ما يوجد في القواميس العربية من مواد وتحاليل عبر العصور إلى اليوم، الورقية منها والحاسوبية. ونعترف للرواد من السلف بالفضل في جمع شتات اللغة والمحافظة عليها، وتنظيمها بطرق متنوعة، والإبداع في تصوّر المعجم، وربطه بالنحو والصرف والدلالة، كما جاء عند الخليل وسيبويه وابن جني، على الخصوص، ومن تبعهم في منهجهم وبذل المجهودات التي توخت الوصف الدقيق للمواد المعجمية العربية. إلا أنَّ اللاحقين غالبا ما حنطوا هذا الموروث، ونهجوا التقليد والنقل، وعادَوْا التغيير والتطور والعلم الحديث، مما أسفر عن أضرار للبحث المعجمي العربي، وحرمه من مواكبة مناهج العصر وعلومه وتقنياته، وحنط اللغة وحصرها فيما هو منقول عن السلف، بل ما هو منقول حرفيا من المعاجم القديمة، وخاصَّة لسان العرب بالنسبة للمتأخرين، إلخ. وأذكر هنا ببعض عيوب المعاجم المتوفرة، على سبيل المثال، لا الحصر:

1 - القواميس الحالية لا تغطي المادة اللغوية الممثلة للسان العربي الحالي بصفة كافية، بمواده المعيارية (أو الفصيحة) ومواده اللهجية التي يمكن أن تغني وتوسع الطاقة التعبيرية غير المحدودة للسـان العربي، وتنوعاته الوطنية والجغرافية، إلـخ. والمادة المعتمدة إلى الآن

انتقائية، محصورة في نصوص محددة تاريخيا، مكانا وزمانا، فيما يسمى ‹الفصحى›، أو عربية الفصحاء، التي لا تكاد تتعدى القرن الرابع في أحسن الأحوال، وبعض القبائل المنتقاة من الجزيرة العربية، مثل قيس وتميم وأسد وهذيل وكِنانة (السيوطي. 1998 الاقتراح). وهي لا تتيح فرصة كبيرة للتنوع المنظم بمعايير محددة. وهي عموما مادة غير منتظمة وغير متجانسة.

2 - المنهج المتبع لا يسهل دور المتعلم في التقاء أساسيات النظام المعجمي، والوصول إلى المعلومات التي يبحث عنها، ولا يسهل دور المعلم أيضا.

3 - هناك ضعف في وضع التعاريف والشروح الضرورية التي تساعد المتعلم على الدقة المطلوبة definition . لا يوجد، مثلا، تعريف لمادة ‹رأى› على النحو التالي:

‹إدراك حسي (أو ذهني) يتمُّ بواسطة حاسة العين (أو الذهن) ويؤدي إلى التقاط الأشكال أو الألوان أو الأحجام، إلخ. ويفيد في معانيه غير الحسية بلوغ الرأي، أو تمثل الأمر، والإدراك، والمعرفة›.

4 - لا يذكر أصل الكلمة وتأثيلها etymology في كثير من الأحيان، مساعدةً على الفهم. مثلا: أصل لغة ولهجة، هل هي الوحدة (أو المرة) من اللغو أو اللهج، أم هي فعلا مصدر بتاء تعويضية، إلخ. ولا يذكر هل ‹الأريح›، و‹الأريحيّ›، و‹الأريحيّة› من ‹راحَ - يروح› أم من ‹رَوِح - يروَح›، إلخ.

5 - عدم التمثل الملائم لظاهرة الترادف synonymy، واللجوء إلى التعريف بالمرادف، مع أنَّه يؤدي إلى الخلط بين كثير من المواد، أو إلى ضرب من الشرح الدائري. مثلا: أبصر: رأى[1]. أنصت: استمع (المعجم الوسيط). اللسان: اللغة، واللغة: اللهجة، واللهجة: اللسان. (معجم الدوحة)[2].

(1) «أَبْصَرَتُ الشيءَ: رأَيته» (لسان العرب). و«رأى الهلالَ: أبصره بالعَيْنْ» (معجم اللغة العربية المعاصرة).
(2) واللهجَة: لغة الإِنْسَان الَّتِي جبل عَلَيْهَا فاعتادها. (المعجم الوسيط) (م ل ع م).

واللسان: اللغة (لسان العرب، المعجم الوسيط). واللحن: اللغة (لسان العرب، المعجم الوسيط). وفي معجم أحمد مختار عمر (م ل ع م): ارتأى، واسترأى، وتراءى: ‹أبصر›. و«سَمَّعَه الصوت وأَسمَعه»: اسْتَمَعَ له. وفي اللسان: تسَمَّع إِليه: ‹أَصْغى›. وأصغى إلى حديثه/ أصغى لحديثه: ‹أنصت› (م ل ع م). وأنصت: استمع. وانتَصَت له: نصَت. وتَنَصّتَ: تَسَمّع›. (المعجم الوسيط). وهكذا دواليك من الخلط الذي يفوت فرص التعلم المنظم والدقيق.

6 - عدم التمثل الملائم لظاهرة تعدد المعاني polysemy، أو ربط المعاني المتعددة، أو ترتيبها بمعايير. انظر، مثلا، إلى مادة نظر في معجم اللغة العربية المعاصرة لمختار عمر، حيث لا ترد الاعتبارات التي أقيمت عليها المعاني التالية (بالإضافة إلى غياب الشواهد): (أ) نظر بين الناس: ‹حكم بينهم›، (ب) نظر الشخصَ: ‹أصغى إليه›، (ج) نظر الشيءَ: ‹توقّعه›، أو ‹انتظره› و‹ترقّبه›، (د) نظر الدينَ: ‹أمهلَه›، (د) نظر الشيءَ، أو إلى الشيء، أو للشيء: ‹أبصره›، (هـ) نظر القضيةَ: ‹درَسها›، (و) نظر لليتيم: ‹رثى له› و‹أعانه›.

7 - شرح صيغة بصيغة أخرى من نفس المادة، مما يؤدي إلى الخلط بين الصيغ. مثلا: باصره: أبصره (لسان العرب، المعجم الوسيط)، وتباصر: أبصر[1] (اللسان، الوسيط)، واستبصر: ‹أبصر› (الوسيط)، واستبصر الشيء: رآه بعينه (معجم الدوحة). وأَبْصَرَهُ وتَبَصَّرَهُ: نظر إِليه هل يُبْصِرُه. (لسان العرب). وتَبَصَّرَ في رأْيِه واسْتَبْصَرَ: تبين ما يأْتيه من خير وشر. (لسان العرب) وسمّعه: أسمعه، واستمعه / له / إليه: سمِع (الوسيط). ومن ذلك أيضا عدم التفريق بين صيغ الجموع، أو صيغ المصادر، أو صيغ الصفات، إلخ. ومنه: بصُرَ به بَصَراً وبَصارَةً وبِصارَةً، أو غير ذلك من المواد والتحاليل التي توارثتها المعاجم الحديثة عن القديمة. فهذا يجعل المتعلم والمعلم على السواء لا يصلان إلى الفروق في المعاني بين هذه الصيغ، مما يجعل اللغة غامضة مخلوطة، غير مفهومة وغير محبوبة، ويجعل المعجم

(1) تَباصَرَ القومُ: أَبْصَرَ بعضهم بعضاً (لسان العرب).

قائمة غير منظمة من المفردات والصيغ المستعصية على التعلم والفهم، متسمة بالعشوائية، بعيدا عن طبيعتها الفعلية.

8 - ضعف الاستشهاد على المعاني والتراكيب، وندرته، كما في كثير من المداخل السابقة. تكرر: «استبصر في أَمره ودينه إذا كان ذا بَصيرة»، في معجم العين، ولسان العرب، والوسيط، ومعجم اللغة العربية المعاصرة، وغيرها، دون أن يقوم عليه شاهد في اللغة التي دونت.

9 - عدم استيعاب أهم الصيغ والتراكيب والمعاني في المدخل، وإهمال المعاني الأساسية أحيانا، وذكر معانٍ فرعية أو هامشية. نجد ذلك في شرح معنى لامَسَ، مثلا. لا يذكر أصل المعنى فيها، والاتصال الحسي باليد، أو الذهني، بينما يذكر: لامس المرأة بمعنى الممارسة الجنسية. ويذكر هذا في مَسَّ أيضا. وهو معنى غير متأصل في اللغة، ولا يوجد ما يدل عليه في أي لغة أخرى، فيما نعرف.

10 - شرح المعنى بمفردات تحتاج إلى شرح. انظر: مادة أنف في القواميس، مثلا. أَنَفَ: وَطِئَ كَلأً أُنُفاً. وأَنَفَتِ الماشية: وطِئَت كلأً أُنُفاً. وآنَفَ الماشية: تتبّعَ بها أُنُفَ المَرْعَى. (الوسيط، لسان العرب).

11 - معالجة غير مناسبة للمشترك اللفظي، وخلط المشتقات مع جذور من أصول مختلفة في مدخل واحد. وهكذا تستوي معاني: أربع القوم بين ‹صاروا 4›، و›دخلوا في الربيع›، وهما جذران مختلفان، واحد يدل على ‹العدد›، والآخر على ‹الفصل›، كما يستوي ‹النبت› و›الفصل› في الربيع. وتربعت الماشية: أكلت الربيع، إلخ. ويكون الجمل والجمال والجملة، إلخ في مدخل واحد. وتستوي الريح والرائحة والأريحية في مدخل واحد. وراح الرجل: سار في العشي، وراح اليومُ: اشتدّت ريحه، وراح المرء: طابت سمعته. وراح الطعام: صار ذا رائحة مكروهة، إلخ.

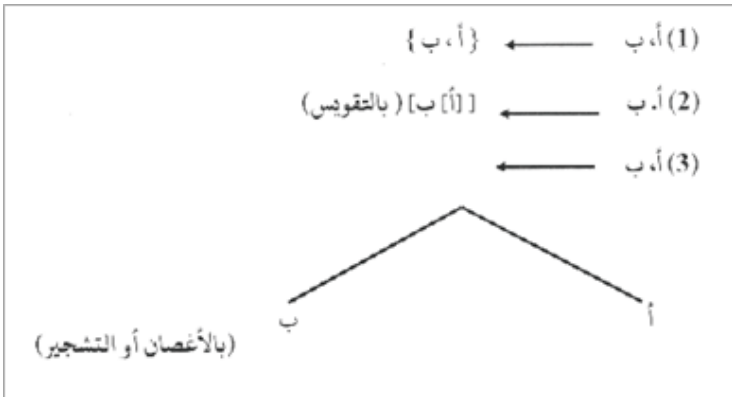
12 - عدم الاكـتراث بالتحقيب التاريخي. فجل المعاجـم ‹العصرية› أو ‹المعاصرة› تنقل من المعاجم القديمة. ‹الجلمـود›: الجَلْمَد. والجلمد: الصَّخْر. وكذلك ‹تجلمد› (المعجم الوسـيط والمنجد في اللغة العربية المعاصرة)، ولا تتساءل عن مدى ‹معاصرتها›. وكذلك: أجمـل البعيرُ: صار جملا. واسـتنوقَ الجملَ: جعل الجمل ناقةً، إلـخ، في غياب تحليل مبني على التدويـن التاريخي للمواد، الذي لا يرصد فقط تاريخ ظهور المفردة في حقبة معينة، بل استمرار استعمالها في الحقب المتتالية كذلك.

وتظـلّ جهـود القاموسـيين العـرب اليـوم أساسًـا نقليـة، تنقـل المـواد الموجـودة، وتكـررهـا بمشـاكلها المنهجيـة وأخطائهـا، ولم تتحول بعـد إلى وضع منهـجٍ جديد يخرج بالدراسـات المعجميـة والقاموسـية عـن التقليـد. فالمشـكل يكمـن في عـدم إحـداث قطيعـة علميـة ومنهجيـة مع ما ثبـت أو يثبت عـدم صلاحيته بالنظـر إلى التقدم العلمي اللسـاني والمعـرفي الهائـل، عـلاوة على التقـدم التقـني، وإن كانت الاسـتفادة مـن الرواد، على الخصـوص، تظـل ضرورية.

1.5 - نموذج الوحدة والتنوع في اللسان (والمعجم) العربي

ينبني نموذج اللساني العربي ومعجمه الجامع والمتنوع على تصميم يترجم عددا من الافتراضات المتميزة لطبيعة اللسان العربي وهندسته الذهنية والحاسوبية وواقع تموقعه الدماغي وسيروراته العصبية، إلخ. وأذكر هنا ببعضها:

(أ) الافتراض الكلي البيولوجي، القاضي بوجود ‹ملكة لغوية› أو برمجية خاصة بالجنس البشري، بنائية أساسا، والمتمثلة في قاعدة ضمّ Merge، أو إغصان Branch، تكون مجموعة من عنصرين، أ و ب، كما في التمثيلات التالية:



وتنطبق القاعدة بصفة تكرارية، فتنتج أشجارا تبدو معقدة، ولكنها ناتجة فقط عن إعادة تطبيق نفس القاعدة العامة.

(ب) ليست المعرفة المعجمية تخزينا بالأساس، بل هي توليد وبناء. ويمكن تلمس هذا في التأويل والتحليل والاستخراج أو الاسترجاع، إلخ. والمعجم الذهني هو نظام معرفة الوحدات المعجمية المجردة، وهو موقع السيرورات الذهنية المعجمية، وسيرورات التخزين والاسترجاع، والأحكام-القرارات المعجمية، إلخ.

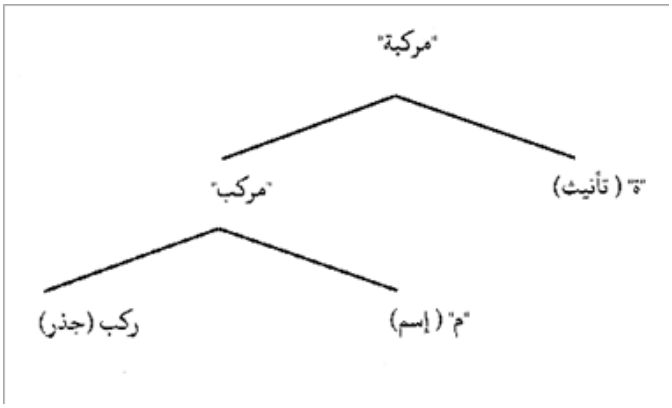
(ت) الكلمات-المفردات موزعة distributed في المعجم، والقاموس، والموسوعة.

(ث) التركيب هو المحرك الوحيد للحوسبة، يشمل البنى الصرفية والتركيبية والدلالية، وهناك تلازم بناء التركيب وبناء الدلالة والبناء الصرفي.

(ج) هناك أبجدية منتظمة للمتغيرات أو الوسائط parameters، ترصد التنوع بين ‹اللهجات› المختلفة.

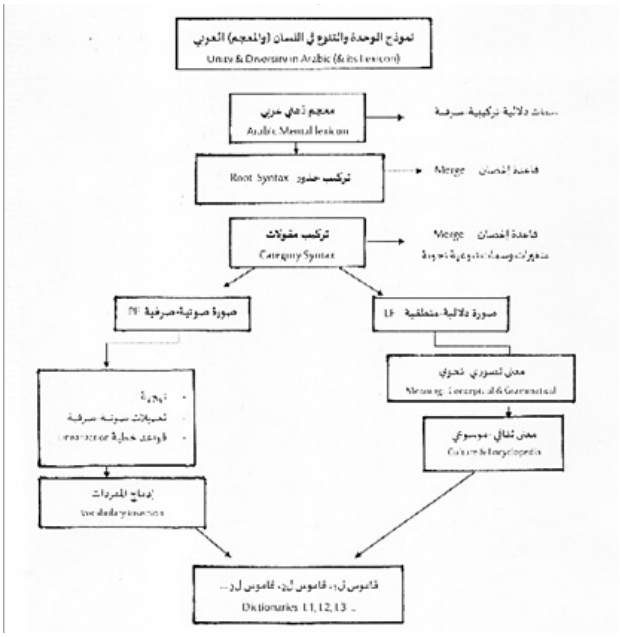
(ح) افتراض فصل تركيب الجذور وتركيب الصيغ (وخاصة تحديد موقع الجذر وموقع اللاصقة في المركب الجذري (كأن تكون رأسا أو ملحقا، أو فضلة لحدث ‹خفيف›، إلخ)، عن تركيب المقولات (س، ف، ح، ص، إلخ)، وما يتركب حولها من موضوعات وأدوار دلالية (الفاعل المنفذ، المفعول ‹الضحية› أو المحور، ‹المكان›، ‹المسار›، إلخ).

(خ) جوهر اللغة سيرورات وقواعد وروابط، والقواعد في صورة واحدة بسيطة، تمكن من توليد المعقد بتكرار تطبيق القاعدة. وتتحول القاعدة العامة من ‹أعرب ما يلي› إلى ‹شجِّر ما يلي›:



لا اكتسابَ (تعلم) ذكيا للمفردات خارج هذه السيرورات العامة.[1]

وهذا نموذج المعجم المندمج في المكونات الأخرى للنحو:



(1) انظر الفاسي الفهري (2014) للتفصيل.

(2)

المعجم الجديد: المعجم العربي البنائي التنوعي

2. 1 - خصائص أساسية.

يهدف المشروع إلى تطوير معجم عربي بنائيconstructional . والمقصود بوصفه ببنائي أنَّ المعرفة المعجمية أساسا بنائية، بمعنى أنَّها تتمظهر في بنى، أو تراكيب، وليس في مفردات، أو ألفاظ منعزلة، بل إنَّ المفردات نفسها مبنية، من الجذر البسيط، فالجذر المركب، فالجذع الذي يلبس صيغة أو وزنا، فالكلمة بلواصقها، وهي تضم الجنس والعدد والزمن، إلخ. ومعنى ذلك أنَّ معنى المفردة أو اللفظ نفسه يحدد في التركيب، وليس ملتصقا أو ملازما للمفردة أو اللفظ.

فلفظ مثل ‹بَنَى› يتحدد معناه بكونه ‹فعلا›، وله خصائص انتقائية، بحسب وجود مفعول مباشر له، مثل ‹بنى دارا›، أو ‹بنى حجة›، أو ‹بنى استدلالا›، أو ‹بنى أوهاما›، إلخ، بمعانٍ متعددة، حسب ضوابط التسويغ، أو وجود مركب حرفي فضلة، مثل ‹بنى بامرأة، إلخ. ومثيل هذا أن يتناوب أكثر من حرف في فضلة الفعل، فيؤول إلى معانٍ مختلفة، مثل ‹رغب في› و‹رغب عن›، يحول الحرف معنى الفعل إلى نقيضه، إلخ. وفي الإنجليزية، لا يعني الفعل go الذهاب إلا إذا كان ‹عاريا› bare، أي لا يتبعه أي مكون آخر. وإذا ما رُكِّب مع حرف، بنى معاني أخرى، لا علاقة لها بالذهاب، مثل go in ‹دخل›، و go out ‹خرج›، و go up ‹طلع›، و go down ‹نزل›، إلخ. ومثيل هذا في اللغات الأخرى كثير. ثم إنَّ كثيرا مما يدخل في باب التعدد الدلالي polysemy ليس في الحقيقة إلا تعددا في التراكيب، يؤدي إلى تعدد في المعاني. وقس على هذا استعمال الفعل ‹تاما› (أو ‹ثقيلا›heavy)، أو استعماله مساعدا أو خفيفاlight ، إلخ. تقول في ‹بدأ›، مثلا: ‹بدأ العمل مبكرا›، فيكون الفعل تامّا، دالا على حدث البدء في حد ذاته، و تقول ‹بدأ الرجل ينتقد الرئيس›، فيكون خفيفا جهيا aspectual ، يكيف الحدث الرئيسي، أي ‹الانتقاد›، إلخ. وسأبلور أهمية مفهوم البناء

في الهندسة التي اقترحها لتمثيل معرفة المفردات.

والخاصية الثانية الأساسية أنَّ المعجم عربي. والمقصود هنا أنَّه معياري جامع (أو ‹فصيح› standard koinè) ، وليس فيه ما هو لهجي من المفردات، كما ترد في اللهجات، بنطقها وصورتها الصرفية، والتركيبة، والدلالية، إلخ.

والخاصية الثالثة أنَّه تنوعي variational. والمقصود بذلك أنَّ المعجم يسعى إلى تضمين عدد من المواد الفصيحة في اللهجات العربية ضمن مدونته، أي الجذور ‹الفصيحة›، وإن كانت معانيها قد تكون غير فصيحة (أو ليست دلالتها موجودة في اللغة المعيارية الجامعة)، وتراكيبها وصيغها الصرفية والصوتية قد تكون معيارية، فتُمَعْيَر (أو تُفَصَّح). وهذا الإغناء للمعجم العربي يسعى إلى توسيع المعاني الواردة في القواميس التقليدية، ليمتدَّ إلى تدوين المعاني المتوفرة لألفاظ لهجاتنا ذات الجذور الفصيحة، بعملية تفصيح أو مَعْيَرَة للكلمة أو العبارة أو التركيب، مع العلم أنَّها موسومة بطابعها الجغرافي أو الجهوي، خاصَّة فيما يخص الجانب النطقي، فنحتاج إلى إدخال التعديلات النطقية عليها من أجل المَعْيَرة. مثال التفصيح، فيما يخص التركيب والمعنى، في الدارجة المغربية مثلا، فعل مثل ‹خرج› في استعماله المقرون بالحرف ‹على›، قولك ‹خرج على فلان›، أي تسبب في هلاكه، وهو تركيب ومعنى لا نجد مثيلا له في النوعة المعيارية، فيما نعلم. ومثيل هذا أيضا ‹دخل في فلان›، أي هاجمه. ومعلوم أنَّ الفعل الماضي في المعجم المغربي لها صورة صوتية مختلفة، وهي ‹دْخَلْ›، وتصريف الفعل في الزمن الحالي ‹يْدْخُلْ›، أو تَيْدخل›، عوض ‹يَدْخُلُ› في الفصيح، إلخ. فالتفصيح يقتضي إلباس الكلمة الصورة الصرفية والصوتية الفصيحة.

والخاصية الأخرى الهامة المهملة في القواميس وفي الوصف المعجمي المتوفر هي أنَّ المواد المعجمية خطيةlinear . فإسقاط الحركات في الكتابة واعتماد الجذور في جل القواميس مداخلَ للمعجم أنستنا هذه الخاصية، وجعلتنا نهملها. وفرق بين أن نعتمد الجذر الصامتي مدخلا لتصنيف المواد، وأن نعتبره هو المدخل المعجمي، أو ما أسميه الدخلة المعجميةlexical entry . فالجذر مفهوم افتراضي، لا يستعمل كمفردة في اللغة، ولا يحمل

إلا معنى مجرَّدا ذهنيا غير متحقق فيها كما هو، بل يضطر إلى أن يلبس صيغة تشمل الحركات، فيتحول إلى ما يسمى الجذع. والمفردة التي تمثل رأس الدخلة المعجمية تتكون من الجذر والصيغة أو الوزن وكذلك الحركات، أو الصوائت. وهي تفرز ترتيبا صوتيا وصرفيا أو كتابيا خطيا للمفردة. ومن الغريب أنَّ القواميس التي سعت إلى أن تتبنَّى الترتيب الألفبائي للمادة الفعلية (بإدخال الزوائد في المادة، مثل معجم الرائد)، لم تُعِر اهتماما كبيرا للحركات وترتيبها، قياسا على ما تفعله القواميس الغربية مثلا. بل إنَّ الحركات غائبة في ترتيب المواد المعجمية في القواميس العربية. بحيث لا نجد ترتيبا مغايرا مؤسسا على الحركات. فمواد مثل ‹فَعَل› و ‹فَعِل› و‹فَعُل›، مثلا، إذا تواردت في نفس المدخل المعجمي التقليدي لا ترتب بحسب ما يكفله لها ترتيب حركاتها، أو نسبةً إلى ترتيب الصوامت، كما في ‹فُعْل› و‹فِعَل›، إلخ. ولا يستساغ مثل هذا التغييب في قواميس اللغات الرومانية أو الجرمانية، مثلا، مثل الفرنسية أو الإنجليزية أو غيرهما. حيث تجد a مرتبة قبل e، وهذه مرتبة قبل u، وكلها مرتبة مع الصوامت، حيث e بعد d، وu بعد عدد من الحروف والحركات، حيث ترد بالضبط بعد t، إلخ. المادة المعجمية العربية الفعلية خطية طبعا، على غرار مثيلاتها في اللغات الأخرى، كما هو جلي في نطقها، ولكن القواميس العربية لا ترصد هذه الخطية. وهذه الخطية لها واقعية في الصور الصوتية أو النطقية، أو الصرفية، أو الكتابية، علاوة على تأويلاتها الدلالية، وواقعها النفسي، إلخ. لا يمكن نطق المفردة بدون صوائت، وهي ضرورية كذلك للصورة المكتوبة، وللقراءة السليمة، ولتأويل المعنى، إلخ. وقرنا بمشكل الخطية، تبرز أهمية التوصيف الصوتي والصرفي للكلمة، وغياب أو إسقاط أو تغير عدد من الصوائت في صيغة الكلمة في اللهجة الدارجة. فمقابل ‹قَتَلَ› في الفصيحة ‹قْتْلْ› المغربية، التي تكون فيها كل الصوامت ساكنة، إلا بإشمام صوت خاص مقحم أحيانا، أي نوع من ‹شفا› schwa، يساعد على النطق، قريبا من نطقe الفرنسية. وعليه، تكون الصورتان الصوتية والصرفية غير ‹فصيحتين›، بينما الجذر ومعناه فصيحان.

ومن أهم ما هو مهمل عادة في القواميس، أو لا يعالج معالجة كافية، ترتيب اطراد المعاني، وترابطها، ومدى تواردها إحصائيا، على طريقة قاموس كوبيلد Cobuild، بحيث يكون المعنى الذي يرد أولا هو المعنى الأصلي للمفردة، والمعنى الأكثر اطرادا في النصوص، أو المدونات النصِّية، بناء على تقديرات إحصائية statistical، يليه معنى ثان، فثالث، إلخ. ونجد مراعاة معيار اطراد المعنى نسبيا في معجم هانس فير Hans Wehr للغة العربية المكتوبة الحديثة، الذي له مزية أخرى، وهو أنَّه يسقط ما ليس عصريا ولا مطردا، حتى يجعل المعجم تطوريا.

ومن جملة ما هو هامشي في معاجمنا ورود الشواهدcitations ، للتدليل على المعنى، أو التركيب، أو الصيغة، إلخ. وكان من المفروض أن توفر المدونات النصية text corpora ما يكفي من الجمل والتراكيب والصيغ وغيرها، التي تمكن من استخلاص المعاني أو غيرها من الخصائص، دلالات وأشكالا، ولكن هذا المورد لم يستغل جيدا إلى الآن، فيما شهدناه من دراسات ومنجزات. ويروم المعجم المقترح إلى سدِّ هذا الفراغ.

ومن عيوب المعاجم المتوفرة النقص في الاستقصاءexhaustivity ، أو التصريحية declarativeness . إلخ. نجد المعاجم تضع بعض المشتقات فقط، وتهمل أخرى، أو تسردها دون شواهد، أو تفصيل في معناها، إلخ. تتساوى في ذلك المصادر، التي تذكر لها لائحة متوالية بعد الفعل، وكأنَّها متساوية في المعنى، أو في الاطراد، إلخ. تذكر القواميس، مثلا: 'دخل يدخل دخولا ومدخلا الدار': ضد خرج. وكأنَّ ‹كلا من 'دخول' و'مدخل' مصدران متساويان، وإن كان ‹المَدْخْل› مكان أو موضع الدخول. ولا تذكر ‹دَخْل› (المصدر المعياري أو القياسي) إلا بمعنى ما يدخل من المال، ويقابله 'الخَرْج›، ولا تذكره مصدرا. ولا تذكر ‹دخلة›، بمعنى الوحدة (أو المرة) من الدخول. وتفعل مثيل هذا في مادة ‹خرج خروجا ومخرجا›. وتذكر أنَّ ‹الخَرْجة› المرة من الخروج. ولا تتساءل كيف تمَّ اشتقاقها. ولا تورد ‹الخَرْج› إلا بمعنى الخراج، أي المال الذي يخرج، مقابلا للدخل. وهكذا دواليك في غياب ‹التصريح› الواضح بما يوجد من مواد، وما لا يوجد، وارتباط الصيغ بالمعاني، إلخ. فيكون

الوصف غير استقصائي أو تصريحي، بمعنى أنَّه لا يصرح بوضوح بالمواد الموجودة فيه، والمواد التي لا ترد، فلا نستطيع الحسم فيما يوجد في اللغة، وما لا يوجد فيها. إنَّ هذه النقائص، من بين نقائص أخرى، تؤكد الحاجة إلى معجم عربي جديد، بمواصفات جديدة.

2.2 - فوائد مَعْجَمة التنوعات

لتدوين عدد من المفردات والتراكيب والمعاني الواردة في النوعيات الدارجة في مختلف البقاع العربية، وتفصيحها (أومعيرتها)، أو إعادة إحيائها في الفصيحة، بعد أن غابت عن التدوين، ومعجمتها، فوائد كثيرة، سياسية ونفسية وتعليمية، إلخ. ونريد أن نركز هنا على بعض الفوائد التي تجلبها في خدمة النوعة المعيارية الجامعة على الخصوص، بالنظر إلى تجديد متنها وطاقاتها التعبيرية عبر المفردات والتراكيب الجديدة، وتقوية دقتها، وإدماجها في الإطار اللساني المقارن الضروري. ومن هذه الفوائد ما يلي:

أ) إنَّها تُمكِّننا من وصف معانٍ جديدة موجودة في الدوارج، وهي غير منظورة في الفصيحة، كضرب من توسيع المعجم، على أساس أنَّ أصل المادة عربي، ولكنَّه يظهر بتمظهرات وتوظيفات وتوزيعات مختلفة، بحسب النوعة المعيارية أو النوعات العربية الدارجة المحلية الأخرى، وهي كثيرة، مما يغني النوعة المعيارية تعبيريا، ويزيدها ألفة وتجذرا، وتقربا من النوعات المحكية.

ب) إنَّ المواد اللهجية تُساعد النوعة المعيارية الجامعة على ضبط عدد من المواد التي بقيت غامضة الوصف، أو ضعيفته، في القاموس التقليدي، أو مهمشة فيه، لأنَّها لم تفهم جيدا، ولم تدمج بوضوح في المعرفة المعجمية للنوعة المعيارية. فإذا نظرنا إلى مسألة تعدد المصادر للفعل الواحد، مثلا، وقارنا بما يحدث في الدوارج، لا نجد مثيلا لهذه الظاهرة فيها، وبالتالي يمكن أن نزيد تشكيكا في واقعيتها الفعلية، أو في كونها طبيعية. وقد يتبين أنَّ عددا من التناوبات الاشتقاقية المذكورة في القواميس يمكن التنكر لوجودها، لفائدة اللغة المستعملة فعلا، ووضوحها، ووضوح وصفها العلمي، إلخ. سيكون من الفائدة، مثلا، أن

نتنكر لوجود ثلاثة إلى ثمانية مصادر لكل فعل. طبعا، المصادر فوق الثلاثية لا إشكال فيها، وهي عموما مطردة، لكن الإشكال في المصدر الثلاثي. يبدو أنَّ الأصل في اطراده في الثلاثي هو ‹فَعْل›، لكن هناك استثناءات عديدة تحتاج إلى البحث والتدقيق. مثلا: غلى غليًا / غليانًا، شرب يشرب شُربًا، إلخ.

ج) ألفة التعلم وجاذبية اللغة والتعليم، إنَّ إدماج عدد من تراكيب ومعاني المفردات الدارجة في وصف المعجم العربي يجعل المتعلم يشعر بالألفة والاطمئنان حين تعلم اللغة الجامعة في المدرسة، ويساهم في تيسير هذا التعلم، مقربا المسافة بين الدارجة والفصيحة.

2.3 - مصادر المواد المُعجمية

ليس مصدر المادة المعجمية محصورا في المواد المتوفرة في القواميس القديمة، لأنَّها محصورة في مكان معين، وزمن معين، ومنهج معين. قامت اللغة العربية الجامعة في بداية نشأتها على لهجة قريش، التي اعتبرت أفصح قبائل العرب وأصفاها لغة، كما يقول ابن فارس، وما فتئت أن أخذت سمات لغوية من قبائل عربية أخرى نتيجة اتصالها بقريش في المناسبات والأسواق، وقربها منها، شملت قبائل قيس وتميم وأسد، ثم هذيل، وبعض كنانة، وبعض الطائيين، أو توغلها في البداوة، من قبائل الحجاز ونجد ووسط الجزيرة، ممن قاربت مساكن مكة، أو ابتعدت عن أطراف الجزيرة، التي جاورت مِصْرَ أو الشام أو اليونان أو الفرس أو الهند، إلخ. وكانت الفترة الزمنية المعتمدة لجمع النصوص هي العصر الجاهلي وصدر الإسلام والعصر الأموي، وجزء من العصر العباسي. وامتد عصر الاحتجاج حتى منتصف القرن الثاني الهجري بالنسبة للقبائل الحضرية، ومنتصف القرن الرابع بالنسبة للقبائل البدوية. وما إن ابتعدت هذه الفترة حتى حاد اللغويون عن المتكلم الفطري صاحب السليقة، وانحصروا في النقل عن الواصفين الأوائل (انظر شفيع 2007)[1].

(1) حول التفصيل في مصدر العربية ولهاجها، انظر: فركسن (1959)، وأنيس (1973)، وعبده (1983)، وشفيع الدين (2007)، ورتزو (2010) من بين آخرين.

وظلَّت اللغة الموصوفة حتى اليوم نقلية.

لقد تغيرت اللغة والجغرافيا والتاريخ، وتطورت المناهج اللسانية والأوصاف، ولم تدون كمية كبيرة من المواد العربية عبر العصور، ولم توصف الوصف الكافي حتى حين دونت، إلخ. وظل العديد من المواد العصرية مغيبا. إن مصادر ‹تدوين› المعجم الجديد مفتوحة، تمتد إلى ما يلي، على الخصوص:

(أ) المواد المتوفرة في المتون النصية الجديدة، والصحف، والروايات،

(ب) المسجل من النصوص الصوتية، التي تشمل المقابلات الصحفية، والمحاضرات، والندوات، ومحاضر المجالس، والمعارض، إلخ،

(ج) النصوص المتوفرة على النيت (أو غوغل).

(د) حدوس العلماء من متكلمي اللغة، إلخ.

بل إنها تمتد كذلك إلى:

(ه) لغة الحياة اليومية في الدوارج، التي غالبا ما توظف أنظمة مماثلة في التعبير، صرفا وتركيبا ومعاني، على الخصوص، وتختلف غالبا في النطق والأصوات، ولكنها لم تحظ بالاعتراف أو الوصف.

(و) إنَّ المعجم ينفتح لكل الفطريين عموما، ليساهموا بالمواد التي يرونها مناسبة، وبرصيد المفردات والتعابير التي يعدونها جامعة أو معيارية، على أن تتولى الهيئة المنجزة للمعجم تسويغ ضمها إلى صِنافة المعجم ومفرداته وتراكيبه.

2.4 - البعد التعددي المقارن والمعاجم المتعددة والترجمة.

متكلم العربية اليوم تعددي، يتكلم عددا من اللغات واللهجات، تَرْفُد بنى لغوية ومعرفية وثقافية غنية. وبناء عليه، أصبحت الحاجة ملحَّة إلى اعتماد منهج مقارن يقيس ما تتقارب فيه اللغات، وما تتباعد فيه. وعلى المستوى المعجمي، هناك ضرورة استقصاء المعاني والتراكيب التي تتقابل في الترجمة، ووضع المقابلات للمفردات

الأجنبيـة والمصطلحـات، إلـخ، بالمقارنـة مـع معاني وتراكيـب الإنجليزيـة على الخصوص. فالمعجـم مقـارن، ومبـني على اعتمـاد نتائج العلـوم اللسـانية والمعرفية، واعتبـار الكليات والأنمـاط اللغويـة، والسـمات والتناوبـات الدلالية-الصرفية-التركيبيـة، وبـنى الأشـجار الـتي تتطلبهـا الوحـدة المعجميـة لتحديد أهـم معانيها.

(3)

منهج التوصيف النسقي: الأصناف، والتناوبات، والسمات، والأشجار

تتضمَّن المداخل المعجمية عددا من المعلومات عن المادة، ضمنها الأصناف والتناوبات والسمات، التي تمكن من بناء الأشجار التي توسم بها، أو الأشجار التي تتناوب في المدخل المعجمي. وسيكون العمل مناسبة لتطوير منهج جديد لكتابة المعاجم والقواميس العربية.

3. 1 - منهج جديد لتطوير المعاجم والقواميس العربية.

مـن أجـل التمثيـل والتوصيـف، نسـتعمل الأصنـافclasses ، أصنافًـا للأفعال، والأسـماء، والصفـات، والحروف، والظروف، إلـخ. وتقترن الأصناف ببـنى أولا، وتناوبات بـنى، وتقترن بـدلالات، أو بخصائـص تصريفية. ونسـتعمل كذلك السِّـمات features، وسـندقق في الفـروق بـين المقـولات والسـمات والبـنى، إلـخ. نفـرق، مثـلا، بـين اللـزوم والتعـدِّي على أسـاس أنَّهما بنيـة، أو شـجرة tree ، ونفرق بين التعدي المجـرَّد والتعدي المزيـد، إلـخ. التعـدي في ‹أكل تفاحة› قـد يكون معقـدا أو مركبا، مقارنـة باللازم، وهو خاصيـة للبنيـة، وليـس سـمة، بينمـا الانتقـاء، مثـل سـمة + إنسـان، أو + حي، إلـخ. هي سـمات دلاليـة وسـمات تركيبيـة تفريعية، وهنـاك غيرها مـن السـمات الصرفية-صوتية. ونعتمـد كذلك التناوبـاتalternations ، من أجل تحديد الأصناف، والتنبؤ بسـلوكات المفـردات، ذات الأبعـاد المختلفة.

وتتمظهر التناوبات فيما يُسمَّى المشتقات، مثل المصدر، وصيغ الجمع، واسم المكان، واسم الزمان، واسم المبالغة، إلخ، وهي مواد لا تحصرها المعاجم عادة بصفة دقيقة. هل توجد ‹مغْضَب› أو ‹مُقْلَق› كاسم مفعول، مثلا؟ هل هناك نصوص تثبتها؟ سنخرج من المفاهيم القديمة مثل القياس أو السماع. سنتحدث عن قواعد اطرادية، وعن استثناءات لهذه القواعد، بناء على ضوابط ومبادئ ومعايير. وهناك حدوس العلماء والأدباء والمتكلمين الضالعين في اللغة، وهناك مصدر آخر هو الدوارج، التي توجد فيها مواد لغوية مفيدة، نريد تدوينها ضمن مواد اللغة الفصيحة، في صيغة مُفَصَّحة.

وأخيرا، وليس آخرا، فإنَّ المعجم الجديد، يطور توصيفات وتمثيلات وسمات نسقية تجعله، من جهة، يمثل المعرفة المعجمية لمتكلم العربية الفطري، الذي يعيش في بيئة عربية ناطقة بإحدى النوعات العربية، وفي نفس الوقت، يوفر تمثيلات صورية أكثر ملاءمة للتوصيفات التي تحتاج إليها التطبيقات الآلية.

3. 2 - منهج التحليل أو التفكيك والإصهار والإفراغ.

لا يمكن أن نفهم الكلمة إلا بتفكيكها أو تحليلها إلى العناصر الأكثر دلالة فيها، بما يُسمَّى lexical decomposition. ويحتاج التحليل الدلالي إلى تحديد أصناف للأحداث، وأصناف للأدوار الدلالية التي تلعبها الأدوار في بنيات الحدث. وهي في حاجة إلى التفكيك الصرفي والتركيبي الملازم للتفكيك الدلالي لتحديد معاني الصيغ الممكنة وتركيباتها الممكنة. وهذه العناصر تساعد في وضع التعريف في القاموس مما يتعذر دونه. والمادة المعجمية ينبغي أن تتضمَّن عناصر التفكيك وعناصر البناء أو التركيب، وهي construction ‹بناء›، أو composition ‹تأليف› (الفاسي الفهري 1997، المعجمة والتوسيط).

ففي هذا التصور الكلمات بنيات مركبة مكبوسة، والكلمة تجميع لما يمكن أن يكون مركبات أو جملًا، فتحليل المفردة أو بناؤها لا يختلف أساسًا عن تحليل أو بناء المركب أو الجملة. وعليه، ينطبق نظام القواعد أو النحو بالمعنى العام على المفردات خلافا

للتصوُّر الأول الذي جعل المعجم لائحةً، والنحو نظاماً.

فالنظام ينطبق على المفردات كما ينطبق على المركبات. ثمّ إنَّ مادة المعجم لا يمكن أن تكون محدودة في المفردات، بل إنَّ الوحدة المعجمية قد تكون مفكّكة، أو معبرًا عنها بعدة كلمات، تكون شروحًا لها. وهذه بعض الأمثلة. فإذا قلت:

(12) أ) أهنتُهُ (أهان الرجل الولد)

فهناك كلمة واحدة تعبّر عن جملة. و‹أهان› نفسها يمكن أن تفيد ما يوجد في (12ب):

(12) ب) أهنته (ألحقت به إهانة).

ومثيل هذا ما يقع في التقابلات التالية:

(13) أ) لُعِن

(ب) نزلت عليه اللعنة

(14) أ) رُئس، كُبِدَ

(ب) أصيب في رأسه، في كبده

(15) أ) أحِسُّ، أشْعُر

(ب) لديّ إحساس، شُعور

(16) أ) اعتبَر

(ب) أخَذَ العِبرة

(17) أ) أخرجتُ الولدَ

(ب) جعلتُه يخرج

(18) أ) أسرجْتُ الفَرَس

(ب) وضعتُ السرْجَ على الفَرَس

(19) أ) نَعَلَ الرجلُ

(ب) وَضَعَ الرجلُ نعلًا (على رِجْلِه)

(20) أ) أمطرت السماءُ

(ب) نزَل المطرُ

(ج) أنبتَ الحقلُ

(د) صار بالحقل نبت.

تُبيّن سيرورة الإصهار كما في المعجمة والتوسيط إصهار الحدث في الفعل. وأمَّا الإفراغ، فيتعلَّق بوجود الحدث خارج لفظ الفعل، كما هو ممثل في التقابلات السابقة. إنَّ الكلمة مركبة، مثل المركب الذي يتألف من أكثر من مكوّن. وليس الأمر إلا تناوبًا لفظيا. وأمَّا على مستوى الدلالة، فإنَّ هناك تصنيف الأحداث إلى أحداث مبنية على الجعل أو الصيرورة أو الوضع، إلخ، طبقًا لنظرية الأحداث event theory، وأمَّا الموضوعات التي تلعب دور الفاعل أو المفعول، فتُحدّد أدوارها الدلالية بحسب نظرية الأدوار وتركيب الأحداث.

3 .3 - الوضع الموازي لبناء المُعْجَم الذهني العربي وبناء قواميس المفردات والعبارات.

يمكن إرجاع كثير من أسباب التعثر في إقامة معجميات عربية مواكبة وملائمة إلى عدم العناية بالبحث في مواصفات المعجم الذهني العربيThe Arabic mental lexicon ، الذي يمثل نظام المعرفة المعجمية للمتكلم العربي الفطري، النفسي والعصبي، المتوالد كمكوِّن من مكونات الملكة اللغوية. والأمر ليس عبر الذاكرة فقط، بل عبر سيرورات ذهنية عصبية، إلخ. ويرتبط إخراج القاموس dictionary ، أو القواميس بمختلف أنواعها، أي كتب أو أنظمة المفردات وعباراتها، في صورها الجيدة، ارتباطا وثيقا بنتائج توصيف المعجم الذهني التوصيف الملائم. وهدف المعجم المنتظر أن يجمع بين التوصيفين، في إطار ما يترتب عن الدراسات والأبحاث ذات الصلة في مجالات العلوم

اللسانية والمعرفية والحوسبة والتعلم. ومن جملة فوائد هذا الربط أنَّ القاموس يتضمَّن كثيرا من المعلومات التركيبية والدلالية والصرفية على الخصوص التي تجمع، وتقوي الجسور بين نظام المفردات (أو القاموس) ونظام القواعد (أو ‹النحو›).

3. 4 - مشاركة الموارد المعجمية المتاحة وتقييمها.

إنَّ تقييما سريعا لما يوجد من موارد معجمية وقاموسية عربية متاحة، الورقي منها والحاسوبي، يوحي بأنَّ أبرز مشكل تعاني منه هذه الموارد هو قصورها، بالنظر إلى التوصيف اللساني المعجمي العصري، الذي يراعي الأبعاد المعرفية والنفسية والتعلمية على الخصوص، عوض تكرار المواد والتحاليل القديمة بوجه عام. ورغم كوننا ننوِّه ونثمِّن المجهودات الكبرى المتميِّزة لعددٍ من القيمين على هذه الأبحاث، بالنظر إلى الجانب التقني والرقمنة، والتجميع الموفق لكثير من المواد المتوفرة المشتتة، إلخ. إلا أنَّ تطلُّعنا إلى الأفضل بالنسبة لإعادة وصف لغتنا بالمناهج والأدوات المواكبة للعصر يشفع لنقدنا البناء، علما بأنَّ هذا النقد لا يفاجئ من يبحث في الظواهر اللغوية وفق العلوم اللسانية والمعرفية الحديثة. وسيكون العمل مناسبة، على كل حال، للبحث عن الموارد المعجمية المتاحة، وهي تمثل فائدة (ولو جزئية أحيانا) للمقاربة المعجمية المقترحة، والتعريف بها، وتقييم الأبعاد التي تهم الدراسة فيها، بما فيها المعاجم الورقية، الأحادية منها أو المتعددة، أو معاجم اللهجات، وكذلك المعاجم أو قواعد المعطيات الإلكترونية المزوَّدة بمحرِّكات بحث أو تحليل، أو المدوَّنات النصِّية العارية أو المزينة، إلخ. ونذكر من الموارد المرقمنة ما يلي:

Arabic Oxford Dictionary

الأنطلوجيا العربية https://ontology.birzeit.edu

معجم الدوحة التاريخي https://www.dohadictionary.org

غوغل https://www.google.com

/Wordnet Exford http://globalwordnet.org/resources/arabic-wordnet

(4)

عينات من قومسة أوضاع الإدراك

4. 1 - أصناف المعاني.

يمكن التمييز بين ستة أصناف رئيسة من المعاني التي يدلُّ عليها وضع الإدراك الحسي أو الذهني (حدثا أو حالة):

(1) القدرة على الحسِّ أو الإدراك بحاسَّة معينة:

الرجل ‹يرى›، ‹يبصر›، ‹يسمع›، ‹يشم›، إلخ (بمعنى أنَّه يستطيع الإدراك بحاسة معينة).

القِطَطُ تَرى في الظَّلام: تستطيع أن تُبصر.

(2) تجربة إدراكية غير إرادية: ‹رأى صورة›، ‹سمع صوتا›، ‹ذاق الطعامَ›، ‹مسّ النار دون شعور›.

وقع بصره على ثعلب: التقط بحاسة نظره ثعلبا.

رأى الرجُلُ الهِلالَ: التقط بحاسة البصر صورة للهلال.

شمَّ رائحة للحم لم ترقه: التقطها بحاسة الشم.

(3) نشاط إرادي (أو عمل): ‹نظر إلى الصورة›، ‹استمع إلى الموسيقى›، ‹اشتم الوردَ›، إلخ.

(4) وصف حالة المُدْرَك: ‹تراءى المشهدُ، تراءت الصورةُ›، بمعنى ظهر وجلا.

(5) وصف كيفية الإدراك، أو أحد نعوته، مثل: ‹حدَّق›، و‹حملق›، و‹رمق›، و‹خزر›، إلخ.

(6) الحجية أو التدليلية: ‹رأيت مريم تسبح في النهر›. و‹سمعتُ الرئيس بأذني يتوعده بالتأديب›.

وينضاف إلى ذلك أنَّ هذه الأفعال يمكن أن تدلَّ على معانٍ ذهنية أو معرفية:

(7) إدراك ذهني

أرى أنَّكَ تُبالِغُ: وجهة نظري في الأمر، ظني.

أتُراهُ فَهِمَ قَصْدي: أتظن ذلك؟

لمست حدود كلامي: أدركت، شعرت بحدود تأثيري.

معاناة نفسية

ذاق العذاب في سنٍّ مبكرة: عانى.

ارتاح فجأة.

...

هذه المعاني مصنَّفة تصوريا ومعرفيا وجهيا. ويمكن أن ترتب إحصائيا حسب نسب الاطراد، إلخ. ونجد أنَّ عددا منها لا تذكره القواميس المتاحة، ولا تذكر الفروق بينها، إلخ.

أصناف الصيغ والتناوبات الصرفية

يمكن إقامة التصنيف على أساس التفريق بين: (أ) صيغ الجذور المجردة والمزيدة، (ب) صيغ مقولات الأفعال والأسماء والصفات، فالمصادر والمشتقات الأخرى. وصُنِّفت صيغ الأفعال بناء على اعتبارين:

(أ) أصناف صيغ الجذور، ومنها

- فَعَل
- فَعِل
- فَعُل
- انفعل
- افتعل
- أفعل
- فعَّل
- فاعَل
- استفعل
- تفعَّل
- تفاعَل
- افْعَلّ

رَأَى، يَرَى (ف)

ارْتَأى، يرتئي (ف)

أرى، يُرِي (ف)

تراءى، يتراءى (ف)

اسْتَرْأى، يَسْتَرْئي (ف)

رَأْي (مص)

رُؤْيَة (مص)

رُؤْيا (مص)

(ب) أصناف معاني الصيغ

قد تدلُّ الصيغة على أكثر من معنى، وكل معنى يأتي في تراكيب مخصوصة. ومن معاني الصيغ، على سبيل المثال: الجعلية، والصيرورة، والانعكاسية، والمفاعلة، والمفاعلة المعكوسة، وانعكاس الاستفادة (أو الاتخاذ)، والمطاوعة (أو مضاد الجعلية)، إلخ.

(1) ارْتَأى، يَرْتَئِي (ف عكس)

ارْتَأى الأمْرَ: اختاره رأيا (لنفسه)، قرّره. انعكاس الاستفادة.

ارْتَأى الرئيسُ تَأجيلَ القِمّةِ الاقتِصادِيَّة: اتخذ رأيا ...

ارْتَأى الرجلُ أنْ يُسافرَ غَدًا.

(2) أرى، يُرِي: جَعْلِيّة حسِّية أو ذهنية

أراه اللوْحَةَ: جعله يبصرها.

أراه طَريقَ الصَّواب: جعله يدرك الصواب.

(3) تَراءى، يَتَراءى: فِعلٌ مُطاوِعٌ (انعكاسي) يَصِفُ حَالةَ ظُهورٍ أو بُروز، حسِّي أو ذهني.

تَراءى لي أنَّهُ رَآني: بدا لي، ظني أنَّه أبصرني.

يَتراءى لي طَيْفُكَ: يظهر لي.

(4) تَراءى، يَتَراءى: تَفاعُلِيٌّ انعكاسيٌّ.

تَراءَيا مَراتٍ عَديدَة: لقي بعضهم بعضا مرات عديدة.

تَراءَيْنا الهِلالَ: تشاركنا في رؤيته.

يتَراءَى بِرَأْيِ فلان: يَرَى رَأْيَه، يتظاهر برأيه.

(5) اسْتَرْأى، يَسْتَرْئِي: جَعْلِيٌّ انْعِكاسِيٌّ (جعلية الاستفادة)

اسْتَرْأى الرجل الشيْءَ: طَلَبَ رؤيتَه. أصل المعنى: أرى الرجل الشيء لنفسه.

اسْـتَرْأى أبـاه: سـألَهُ رَأيَه، استشـاره. أصـل المعنى: جعله ‹يـرى› (أي يكـوِّن رأيا) لفائدته.

4. 2 - أصناف التراكيب وتناوباتها.

تقسم الأفعال إلى لازمة ومتعدية ومتعدية بالحرف، أو ملحقة بكيف، إلخ، وكل منها مرتبط بدلالة الفعل.

(أ) لازم

صيرورة

بَصُر الرجلُ: صار بصيرًا.

أبْصَرَ الرجلُ: صار بصيرًا ومُدْرِكًا بِحاسَّةِ البَصَر.

(ب) متعد بحرف

بَصُر بِـأرنبٍ: رآه.

بَصُر بِالأمر: عَلِمَ بِه.

أذِن له / إليه: استمع وأنصت.

أَذِنَ له في الشيءِ: أَباحَهُ له.

أذِنَ له بالدخول: سَمَح له.

(ت) متعد مباشر

أبْصَرَ الشيءَ: وصل إليه بالبصر.

(ث) متعد إلى مفعولين

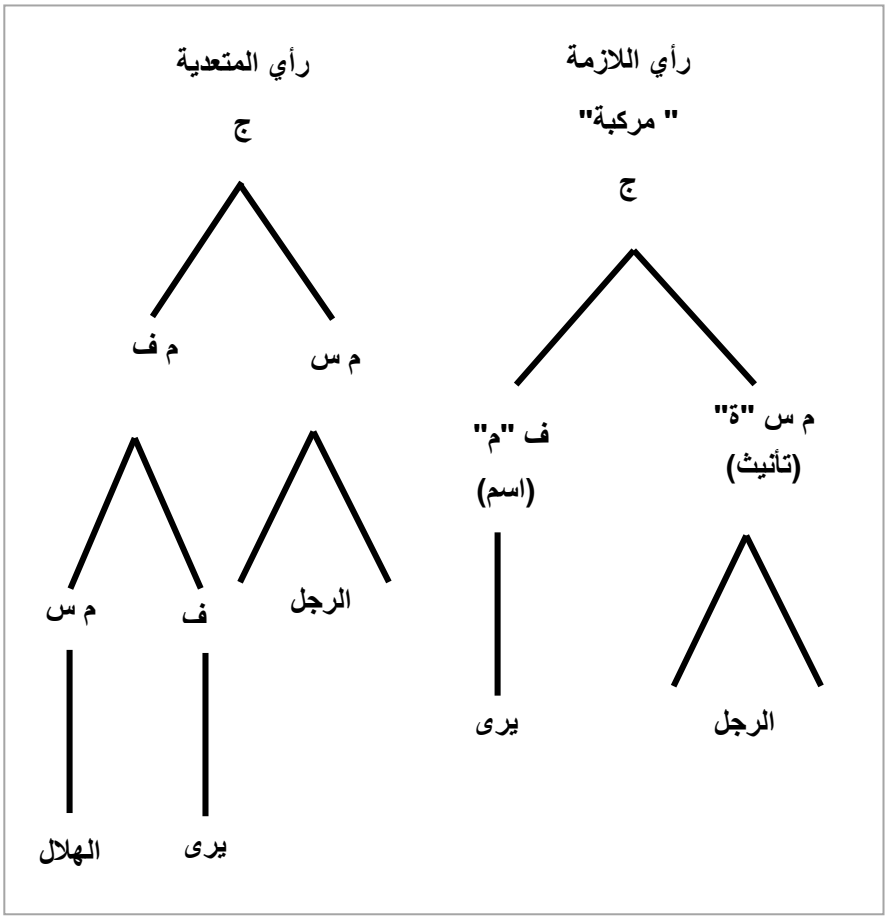
أسمعه الموسيقى.

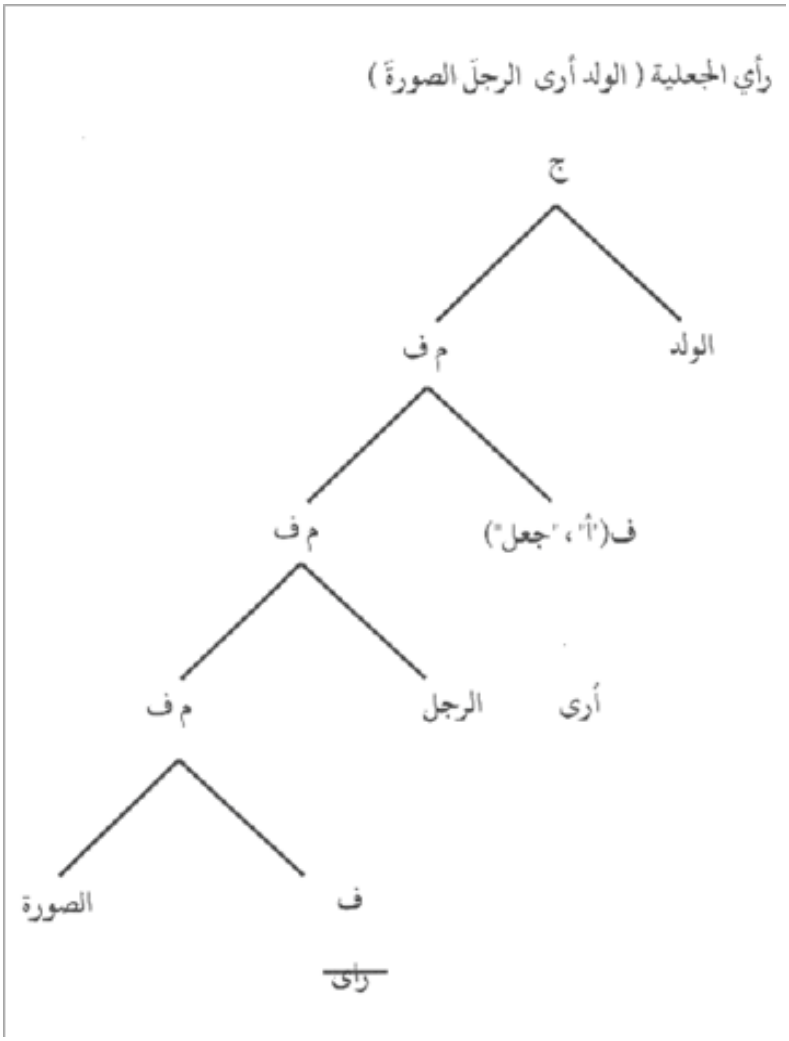
أراه الصورة.

...

4.3 - الأشجار.

تروم الدراسة إعطاء نماذج تمثيلية للتصنيفات المبررة نمطيا ونظريا، مبنينه في شكل أشجار تمثل صورة الوحدة المعجمية (أو ‹الكلمة›) وتركيبها ودلالتها، والسمات الهامة في توصيفها، وتناوباتها المختلفة، المتعلقة بوسائط محددة، تحصر التناوبات فيما هو متاح بالفعل في اللغة، ولا تتعدّاه إلى مواد غير ممكنة.





.....، إلخ.

4. 4 - التناوبات الاشتقاقية.

وتشمل كذلك المصادر والمشتقات. وتخلط بعض المعاجم بين المصادر، سواء بذكر عدد من المصادر للفعل الواحد، أو عدم التمييز بين اختلاف المصادر باختلاف دلالات الأفعال، كما في الفعل ‹رأى› مثلاً:

1. رَأَى، يَرَى (مص رؤية)

إدراك بصري حسي

2. رَأَى، يَرَى (مص رَأْيًا)

إدراك بصري ذهني

3. رَأَى، يَرَى (مص رُؤْيَا)

حَلُمَ

...

4.5 - النوّعات اللهجيّة.

من الموارد المعجمية المعتمدة في القومسة مواد النوعات الدارجة ذات الأصول الفصيحة (أو التي يمكن تفصيحها)، من أمثلة ذلك في النوعة المغربية والنوعة الإماراتية:

ما شفت ما ريت: لم أر أي شيء مطلقا (التنكر لمشاهدة أيِّ شيء، معنى حُجّي). (نوعة مغربية)

يِتْراوَى لي: يظهر لي. (نوعة إماراتية)

مَنْظَرَة: مرآة. (نوعة إماراتية)

مَسّْ راسي: اِلْمْسْ رأسي. (نوعة مغربية)

ما تْمَسّْ لا فيَّ ولا فيها: لا تُضِرْ بي (تقترب مني) ولا بها (تقترب منها). (نوعة مغربية)

تْبَصَّر لفلان: أَمْعَنَ النظر لخدمته. (نوعة إماراتية)

- شاف الصورة: رآها (نوعات دارجة إماراتية ومغربية)

تشوف فالظلام؟: هل ترى في الظلام؟ (نوعة إماراتية)

شو تشوف فيه؟: في ماذا تنظر؟ (نوعة إماراتية)

(و) يْطالِع التلفزيون: يُشاهد التلفاز. (نوعة إماراتية)

ليش طَّالِعْني؟: لماذا تنظر إلي؟ (نوعة إماراتية)

تتخاف غير يتفقوا بيناتهم، وراكم عارفين البقية: تخشى أن يتفقوا بينهم، وأنتم تعرفون النتيجة. (نوعة مغربية)

إذا تقدر تساعده ساعده، تراه محتاج: إذا كنت قادرا على مساعدته فافعل، إنه محتاج فعلًا. (نوعة إماراتية)

نِتْشاوَفْ بَعدين: سنرى بعضنا لاحقًا. (نوعة إماراتية)

الشْعَرْ مْغَطِّي الحْداق: الشعر الذي يغطي الأحداق، كناية عن العيون الجميلة. (ملحون مغربي).

***

المراجع

مراجع ورقية

1 - ابن رشد، أبو الوليد. 1994. تلخيص كتاب النفس. تحقيق: الفرد. ل. عبري. مراجعة محســـن مهدي. تصدير إبراهيم مدكور. القاهرة: المكتبة العربية. المجلس الأعلى للثقافة.

2 - ابن ســـيده، علي بن إسماعيل أبو الحســـن. 1996. المخصص. بيروت: دار إحياء التراث.

3 - ابـــن منظور، الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، لســـان العرب المحيط، تقديم العلامة الشيخ عبد الله العلايلي، إعداد وتصنيف يوسف خياط، دار لسان العرب، بيروت.

4 - ابن هشـــام، جمال الدين الأنصاري. 1992. مغني اللبيـــب عن كُتُب الأعاريب. تحقيق: مازن المبارك، ومحمد علي حمد الله، وسعيد الأفغاني. بيروت: دار الفكر.

5 - البغدادي، عبد اللطيف. 1972. مقالتان في الحواس ومســـائل طبيعية. دراســـة وتحقيق: بول غليونجي وسعيد عبده. إشراف: لجنة فنية من وزارة الإعلام. الكويت: مطبعة حكومة الكويت.

6 - جاد، يسرية حســـين الســـيد. 2016. أفعال الحواس في اللغـــة العربية المعاصرة، دراسة دلالية. القاهرة: عالم الكتب.

7 - الجر، خليل، المعجم العربي الحديث، لاروس، 1987.

8 - زاده، حميـــد عبّاس، وأصفهـــاني، محمّد خاقاني. 2015. تراســـل الحواسّ في ضوء القرآن الكريم، وظائف وجماليّات. مجلة دراسات في اللغة العربية وآدابها. ع 21.

9 - ســـيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر. الكتاب. تحقيق عبد السلام هارون. بيروت: دار الجيل.

10 - الشرتوني، سـعيد. 1992. أقرب الموارد في فصح العربية والشوارد. بيروت: لبنان ناشرون.

11 - العـروصي، بـشرى. وبوغابـة، عبـد الإله. 2006. أفعـال الحـواس في اللغة العربية: المعجمة والسمات النسقية. المغرب، القنيطرة: المطبعة السريعة.

12 - عمر، أحمد مختار. 2008. معجم اللغة العربية المعاصرة. القاهرة: عالم الكتب.

13 - العمري، نادية. 2018. أسـئلة العربية في التركيب والمعجمة والدلالة. منشورات كلية علوم التربية، الرباط.

14 - الفاسي الفهـري، عبد القادر. 1986. المعجم العربي، نمـاذج تحليلية جديدة. الدار البيضاء: توبقال.

15 - الفاسي الفهـري، عبد القادر. 1997. المَعجَمة والتوسـيط، نظرات جديدة في قضايا اللغة العربية. الدار البيضاء، بيروت: المركز الثقافي العربي.

16 - الفاسـي الفهري، عبد القادر. 1998. المقارنة والتخطيط في البحث اللسـاني العربي. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر.

17 - الفاسي الفهري، عبد القادر. 2002. إنشاء قاعدة معجمية عربية مولدة. ضمن المعجم العربي المولد. منشورات معهد الدراسات والأبحاث للتعريب.

18 - الفاسي الفهري، عبد القادر. 2003. المعجم العربي العصري وإشـكالاته. معهد الدراسات والأبحاث للتعريب: ورشة المعجم العربي العصري.

19 - الفاسي الفهري، عبد القادر. 2013. السياسة اللغوية في البلاد العربية. بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة.

20 - الفـاسي الفهري، عبد القـادر. 2014. المعجم الذهني العربي الجديد: سـماته ووسائطه. محاضرة افتتاحية. تونس: جامعة منوبة.

21 - الفاسي الفهري، عبد القادر. 2016. دور الجذور والأغصان الوظيفي في الحوسبة البنائية للكلمات والمركبات. محاضرة افتتاحية. الدار البيضاء: جامعة الحسن الثاني عين الشق.

22 - الفـــاسي الفهري، عبد القادر. 2019. العدالة والنظامة والتخطيط. عمّان: دار كنوز المعرفة.

23 - الفـــاسي الفهري، عبد القـــادر. 2020. المعجم العربي البنـــائي التنوعي. ورقة توصيفية. أبو ظبي: جامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية.

24 - الفاسي الفهري، عبد القادر، وهدى سالم طه. 2020. أوضاع الإدراك وأدوارها وأصنافها في اللغة العربية: دراســة معجمية بنائية تنوعيــة مقارنة. أبو ظبي، وزارة التربية والتعليم، والعين: جامعة الإمارات العربية المتحدة.

25 - الفاسي الفهري، عبد القادر، وجماعة من المؤلفين. 2021. المعجم العربي البنائي التنوعي، أسسه ونماذجه وقضاياه. عمّان: دار كنوز المعرفة.

26 - الفيروزابادي، أبو ظاهر محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، المكتبة التجارية، القاهرة، 1935.

27 - القرطبي. أبو عبد الله محمد بن أحمد شمس الدين. 1964. الجامع لأحكام القرآن، تفسير القرطبي. تحقيق أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش. القاهرة: دار الكتب المصرية. ط 2.

28 - فير، هانـــس. 1976. معجم اللغة العربية المعاصرة: عـــربي - انجليزي. بيروت: مكتبة لبنان.

29 - مصطـــفى، إبراهيم، وآخرون (مجمع اللغة العربية بالقاهرة). المعجم الوســـيط. إسطنبول: مؤسسة الدعوة.

30 - المنجد في اللغة العربية المعاصرة، 2000، دار المشرق، بيروت.

31 - هلال، محمد غنيمي. النقد الأدبي الحديث. القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر.

مراجع إلكترونية

المكتبة الشاملة الحديثة: https://al-maktaba.org

الوراق: http://www.alwarraq.com

الديوان: https://www.aldiwan.net

ديواني: https://diwany.org

بوابة الشعراء: https://www.poetsgate.com/Default.aspx

الأنطولوجيا العربية: https://ontology.birzeit.edu

الباحث العربي: http://www.baheth.info

المدونة اللغوية العربية الدولية:

https://www.bibalex.org/ica/ar/login.aspx

مراجع أجنبية

Aikhenvald, A. 2004. Evidentiality. Oxford: Oxford University Press.

Al-Ameedi, R. T., & Mayuuf, L. H. 2016. Semantic extension in verbs of touch in English and Arabic. Journal of Human Sciences 23.1: 532544-.

Borer, Hagit. 2005. Structuring Sense. 2 Vol. Oxford: OUP.

Bresnan, J. 1994. Locative inversion and the architecture of Universal Grammar. Language 70: 72131-.

Chomsky, N. 1986. Knowledge of Language: Its Nature,

Origin, and Use. New York: Praeger.

Chomsky, N. 1995. The Minimalist Program. Cambridge: The MIT Press.

Cobuild English Dictionary .1987. Harper Collins Publishers.

Evans, N., & Wilkins, D. 2000. In the mind's ear: the semantic extensions of perception verbs in Australian languages. Language 76: 546 - 92.

Fassi Fehri, A. 1987. Anti-causatives in Arabic, Causativity and Affectedness. Lexicon Project WP. MIT: Center for Cognitive Science. Cambridge, MA.

Fassi Fehri, A. 2012. Key Features and Parameters in Arabic Grammar. Amsterdam & Philadelphia: John Benjamins.

Fassi Fehri, A. 2018. Constructing Feminine to Mean: Gender, Number, Numeral, and Quantifier Extensions in Arabic. Lexington Books.

Fauconnier, G. 1994. Mental Spaces. Cambridge: Cambridge University Press.

Gisborne, N. 2010. The Event Structure of Perception Verbs. Oxford: Oxford University Press.

Goldberg, A. E. 2006. Constructions at Work: The Nature of Generalization in Language. Oxford: Oxford University Press.

Grigore, G. 2014. The verb of perception šāf «to see» in

Baghdadi Arabic. Romano-Arabica 14: 139148-.

Gruber, J. S. 1965. Studies in lexical relations. Ph.D dissertation, MIT.

Gruber, J. S. 1967. Look and see. Language 43: 937- 47.

Hale, K. & Keyser, J. 1993a. On argument structure and the lexical expression of syntactic relations. In Hale, K. & Keyser, J. 1993b: 53109-.

Hale, K. & Keyser, J. eds. 1993b. The View From Building 20. Cambridge, MA: MIT Press.

Hale, K. & Keyser, J. 2002. Prolegomenon to a Theory of Argument Structure. Cambridge, MA: MIT Press.

Halle, M. & Marantz, A. 1993. Distributed morphology and the pieces of inflection. In The view from Building 20, 11176-. Cambridge, MA: The MIT Press.

Harley, H. 2003. Possession and the double object construction. In P. Pica and J. Rooryck, eds, Linguistic Variation Yearbook 2, 3170-. Amsterdam: Benjamins.

Higginbotham, James. 1985. On semantics. Linguistic Inquiry 16: 54793-.

Higginbotham, James. 2005. Event positions: Suppression and emergence. Theoretical Linguistics 31: 34958-

Ibarretxe-Antu.ano, I. 2002. MIND-AS-BODY as a cross-

linguistic conceptual metaphor. Miscelanea. A Journal of English and American Studies, 25, 93119-.

Jackendoff, R. 1983. Semantics and Cognition. Cambridge, MA: MIT Press.

Jackendoff, R. 1990. Semantic Structures. Cambridge, MA: MIT Press.

Jackendoff, R. 2002. Foundations of Language. Oxford: Oxford University Press.

Jumaah, R.T., Sabariah M.R., Mohd A., & Afi, M.A. 2020. A Cognitive Semantic Analysis of Arabic Verb of Visual Perception رأى (ra'a) in Fiction Writing. SAGE Open, 112-.

Krashen. 2004. Explorations in Language Acquisition and Use. Portsmouth: Heinemann.

Lakoff, G. & Johnson, M. 1980. Metaphors We Live By. Chicago: University of Chicago Press.

Langacker, R. 1991. Foundations of Cognitive Grammar, vol. 2. Palo Alto, CA: Stanford University Press.

Larousse en Couleurs. 1991. Paris: Larousse.

Levin, B. 1993. English Verb Classes and Alternations: A Preliminary Investigation. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Marantz, Alec. 1997. No escape from syntax. UWPL4: 201-225.

Marantz, Alec. 2001. Phases and Words. Ms. New York

University.

Miller, G., & Johnson-Laird, P. 1976. Language and Perception. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Minsky, M. ed. 1968. Semantic Information Processing. Cambridge, MA: MIT Press.

Parsons, T. 1990. Events in the Semantics of English. Cambridge, MA: MIT Press.

Parsons, T. 1995. Thematic relations and arguments. Linguistic Inquiry 26: 65362-.

Pustejovsky, J. 1991. The syntax of event structure. Cognition 41: 4781-.

Ramchand, G. 2008. Verb Meaning and the Lexicon: A First-phase Syntax. Cambridge: Cambridge University Press.

Rosch, E. 1978. Principles of categorization. In Cognition and Categorization, eds. Rosch, E. & Lloyd, B., 2748-. Hillsdale, NJ: Erlbaum.

Ryle, G. 1949. The Concept of Mind. London: Hutchinson.

Saiegh-Haddad, E., & Spolsky, B. 2014. Acquiring Literacy in a Diglossic Context: Problems and Prospects. In Handbook of Arabic Literacy: Insights and Perspectives, eds. Saiegh-Haddad, E. & M. Joshi, M., 225240-. Dordrecht: Springer.

Sawaluddin, S., Hitami, M., Darussamin, Z., & Sainab, N. 2018.

The potential of the senses in al-Quran as the basic elements of the human physic and its application in learning. Advances in Social Science, Education, and Humanities Research 261: 158- 162.

Talmy, L. 1985. Lexicalization patterns: semantic structure in lexical forms. In T. Shopen, ed., Language Typology and Syntactic Description 3: Grammatical Categories and the Lexicon, 57149-. Cambridge: Cambridge University Press.

Talmy, L. 2000. Toward a Cognitive Semantics. 2 vols. Cambridge, MA: MIT Press.

Tenny, C. 1994. Aspectual Roles and the Syntax-Semantics Interface. Dordrecht: Kluwer.

Trésor de la Langue Française. Paris: INALF.

Van Develde, R. 1977. Mistaken views of see. Linguistic Inquiry 8: 76771-.

Viberg, A. 1983. The verbs of perception: A typological study. In B. Butterworth, B. Comrie, & Dahl eds. Explanations for language universals, 123- 162. Mouton de Gruyter.

Viberg, A. 2001. The Verbs of Perception. In Language Typology and Language Universals. An International Handbook, M. Haspelmath, E. Konig, W. Oesterreicher, & W. Raible eds, Berlin - New York, W. de Gruyter, vol. II, p. 1294- 1309.

Viberg, A. 2015. Sensation, Perception and Cognition.

Swedish in a Typological-Contrastive Perspective. Functions of Language, vol. 22.1, 96- 131.

Viberg, A. 2019. Phenomenon-Based Perception Verbs in Swedish from a Typological and Contrastive Perspective, 158162-.

Vendler, Z. 1967. Linguistics in Philosophy. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Verkuyl, H. 1993. A Theory of Aspectuality: The Interaction between Temporal and Atemporal Structure. Cambridge: Cambridge University Press.

Wehr, H. 1961. A Dictionary of Modern Written Arabic. Cowan J. M. translator & editor. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

❊❊❊

المجامع اللغويَّة والعلميَّة والمؤسَّسات الثَّقافيَّة
ودورها في تعزيز استعمال اللسان العربي
(اقتراح مشروع النّهوض بالعربيَّة)

أ. د . صالح بلعيد

(عضو المجمع - الجزائر)

- ديباجة
- المقدّمة.

1 - كثرة المجامع والمؤسَّسات دليل قوَّة أم ضعف.

2 - هل تعني كثرة المجامع والمؤسَّسات أنَّ العربيَّة في خطر؟

3 - مكانة اللغة العربيَّة في المجامع اللغويَّة والمؤسَّسات.

4 - الخِدْمات العلميَّة التي قدَّمتها هذه المجامع اللغويَّة العربيَّة والمؤسَّسات في الوطن العربيِّ.

5 - المضايقات التي تُعانيها المجامع والمؤسَّسات.

6 - ضرورة النُّهوض بالمجامع وبالمؤسَّسات الثَّقافيَّة.

7 - سُبُل تعزيز دور المجامع والمؤسَّسات من سُبل تعزيز العربيَّة في مجتمعنا.

8 - نقد وجيه.

9 - صناعة النُّهوض بالمجامع وبالمؤسَّسات صناعة جماعيَّة.

10 - مشروع النُّهوض اللغويِّ.

11 - كيفيات تجسيد مشروع (النّهوض اللغويِّ).

- الخلاصة. الخاتمة. التّوصيات.

ديباجة:

يسعدني أن أقدِّم هذه المداخلة لصالح (مجمع اللغة العربيَّة بطرابلس) دولة ليبيا؛ بصفتي عضواً فيه، وكان عليَّ ردُّ الجميل بالكثرة والفخر والاعتزاز؛ لما قدَّمه لنا فريق مسيِّري هذا المجمع الذي كانت له خطوات جبّارة في صالح تطوير اللغة العربيَّة. ونشهد أنَّه كان نشيطاً بفعاليَّة كبيرة، وهذا منذ تسيير هذه المؤسَّسة في زمن الشَّيخ النِّحرير العالم الكبير، وصاحب المبادرات العربيَّة، وتاج العلماء (علي فهمي خُشيم) - رَحِمَهُ ٱللَّهُ. هذا العالم يحتاج إلى تذكير وتكريم وتخليد من قبلنا؛ نظير ما قدَّمه للأمَّة العربيَّة من جهود تنويريَّة لصالح تطوير اللغة العربيّة في كامل محطّاتها. ونبارك لأستاذنا العالم الأستاذ الدّكتور (عبد الحميد عبد الله الهرامة) هذا النّشاط العلمي **بالذكرى العشرين لتأسيس مجمع اللغة العربيّة الليبي**. وما فكّر فيه من إعداد للكتاب الفخري الذي يليق بالمناسبة. وأشارك بهذه المداخلة التي أعملتُ فيها البصر والبصيرة في خصوصيات المجامع، وفعاليات المجمعيين.

المقدّمة:

إنَّ الحديث عن المجامع العلميّة واللغويّة والمؤسّسات ذات العلاقة بتطوير اللغة العربيّة حديث طويل ويحتاج إلى نظرة شاملة لمعطياتها الرّاهنة وآفاقها المستقبلية من حيث الرّاهن والمأمول، من حيث ما توفّر لها من الإمكانيات وما أنجزته من ملموسات. ولهذا رأيت أن أستفيض في خصوصياتها الكبرى تمشِّياً والمنهجيّة المطلوبة من حيث الوصف والتحليل واقتراح البدائل. دون العودة إلى التّأريخ الذي لا يمتُّ للموضوع بصلة، وكان عليَّ التركيز على سبل التعزيز والنّهوض، وذلك ما بصُرت به من خلال تقديم مشروع النّهوض وآمل أن يكون له القبول، أو يكون له صدى الرّجع من قبل المعنيين.

مئة (100) عام وتزيد مرَّت على تأسيس هذه المجامع، مئة عام والحديث عن البدائل العربيّة المناسبة للمصطلحات الأجنبيّة، مئة عام والحديث نفسه عن الهويّة اللغويّة، مئة عام وفقهاء المجمع يفتون دون رجع الصّدى، مئة عام والحديث يتكرّر عن سلامة العربيّة

وجعلها وافيةً بمطالب الآداب والعلوم والفنون وملائمة لحاجات الحياة المتطوِّرة ووضع المصطلحات العلميّة والتّقنيّة، ودراستها وفق منهج محدَّد، والسّعي لتوحيدها، مئة عام والكلام ذاته عن استصدار المعاجم الكبرى والدّوريات المتخصِّصة والموسوعات والمعجم التّاريخيّ مئة عام والأعضاء يتناسلون وفي أجسامهم يتثاقلون، مئة عام والكلام عن عظمة العربيّة التي نقلت إلى الغرب علوماً ضخمة أفادوا منها في لغاتهم، مئة عام والمرافعات عن الانتقال من تحقيق المخطوطات إلى مواكبة التّطوّرات العلميّة العالميّة، مئة عام ونحن نحلم بفتوحات التّقنيّة التي تحلُّ قضايانا اللغويّة، مئة عام ونحن نحتفي بالأعياد الماسيّة والذّهبية للمجامع والمؤسّسات، مئة عام مرَّت فماذا أنتجت؟ مئة عام ويأتي الجديد، فهل المجامع والمؤسّسات تعيش مع الجديد؟

ومن بدهيات الأمور أنَّ كثرة المجامع والمؤسَّسات الثّقافيّة لها غايات علميّة بحثيّة، وتُعنَى في أصلها بوضع المصطلح، وتعمل على شؤون تطوير اللغة في جميع مجالات المعرفة الإنسانيّة، كما تعكس مظاهر العناية التي تُوليها الشّعوب لنقل العلوم والمعارف والحضارات إلى لغاتها؛ لتحقيق النّهضة والتّقدّم والتّشجيع على الإبداع والتّأليف. كما تعني كثرة المجامع والمؤسّسات الثّقافيّة كثرة الرّوافد المنتجة، والتّنافس المُثمر، كما تعني كثرة المجامع والمؤسّسات تقديم الحلول النّوعيّة بفِعْل ذلك التّنافس ... وفي ذات الوقت قد تعني الكثرة التّضارب والتّجاذب والغوغائيّة دون نتيجة، وربّما هذه الأخيرة تعني كثرة مجامعنا اللغويّة العربيّة ومؤسّساتنا في الوطن العربيّ، والتي أضاعت دم العربيّة بين الكثرة والتّقاعس، بين الكثرة وعدم الفعاليّة، بين الكثرة وسوء توزيع المهام، بين الكثرة وغياب التّفعيل، بين الكثرة والشُّح الماديّ، بين الكثرة وسوء التّنسيق.

عواصمنا العربيّة كثيرة، ومؤسّساتنا عديدة، وبيوتات لغتنا متعدّدة؛ فمن بيت الحكمة بعاصمة المأمون، إلى بيت الحكمة في القيروان زمن إبراهيم الأصغر الأغلبيّ، وإلى دار الحكمة في القاهرة زمن الحاكم بأمر الله، وإلى المحاضرات والمناظرات في الفردوس المفقود، وإلى الصّالونات الأدبيّة في العهد الفاطميّ في مصر المعزّ، وإلى أقسام

اللغة العربيّة أيام استقلال الدّول العربيّة. وقبل وجود الصّيغة المؤسّسية للمجامع حصلت البنيات الأولى في تأسيس المجمع اللغويّ للوضع والتّعريب بمصر، ومجمع دار الكتب في القاهرة، والمجمع العلمي بلبنان. وجاء عصرُ المجامع بالصّيغة الأوربيّة؛ فشهدنا المجمع العلميّ العربيّ الذي تحوَّل إلى مجمع اللغة العربيّة بدمشق، ومن ثمَّ ميلاد مجمع اللغة العربيّة بالقاهرة، وإلى المجمع العلميّ العراقيّ، وإلى اتّحاد المجامع العلميّة واللغويّة، وإلى مجمع اللغة العربيّة الأردنيّ، وإلى مجمع اللغة العربيّة السّوداني، ومجمع اللغة العربيّة الفلسطينيّ، وإلى الأكاديميّة الملكيّة المغربيّة، وإلى المجمع الجزائريّ للغة العربيّة، وإلى المجلس الأعلى للغة العربيّة بالجزائر، وإلى مجمع طرابلس بليبيا، وإلى بيت الحكمة بتونس، وإلى مجمع اللغة العربيّة بالشّارقة، وإلى مجلس اللسان العربيّ بموريتانيا، ومجمع اللغة العربيّة على الشّبكة العالميّة...

دون الحديث عن مشاريع مجمعيّة قادمة في: عُمان+ السّعوديّة+ المغرب، بلهَ الحديثَ عن مؤسّسات من مثل: مكتب تنسيق التّعريب+ المركز العربيّ للتّرجمة والتّأليف والنّشر / ACATAP+ معهد الدّراسات والأبحاث للتّعريب+ منظّمة الألكسو/ ALECSO+ منظّمة الإسيسكو/ ASISCO+ مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز الدّوليّ لخدمة اللغة العربيّة+ معاهد للتّرجمة+ معاهد التّعريب+ المراكز البحثيّة اللغويّة+ مراكز التّحقيق+ مؤسّسات الموسوعات+ المراصد اللغويّة العربيّة+ البنوك المصطلحيّة+ البنوك الشّجريّة الصّرفيّة والنّحويّة+ وإلى منظّمات المجتمع المدنيّ من مثل: جمعيات حماية اللغة العربيّة في (الإمارات، مصر، الجزائر، لبنان، تونس، جمعيّة لسان العرب بمصر)+ جمعيّة تعريب العلوم والتّكنولوجيّة بمصر ...

ويمكن الإشارة إلى بعض الاتّحادات / الرّوابط القويّة ذات التّأثير الأدبيّ والعلميّ خارج الدّول العربيّة من مثل: اتّحاد مدرّسيّ اللغة العربيّة بإندونيسيا+ رابطة أساتذة اللغة العربيّة بباكستان+ المديريّة العامّة للتّعليم الدينيّ بوزارة التّربيّة الوطنيّة التّركيّة+ الاتّحاد العامّ لمؤسّسات دعم اللغة العربيّة في تشاد+ الإدارة العامّة للتّعليم العربيّ الإسلاميّ في وزارة

التّربيّة الوطنيّة بجزر القُمر+ جمعيّة اللغة العربيّة بماليزيا+ الجمعيّة الأكاديميّة للغة العربيّة وآدابها في نيجيريا+ اتّحاد أساتذة علماء اللغة العربيّة لعُموم الهند+ الرّابطة الأمريكيّة لأساتذة العربيّة بأمريكا ...

ولكن في كلِّ هذا نرى أنَّ العبرةَ ليست في كثرة الأعداد، وإنَّما العبرةُ في النّتائج والمُخْرجات. فماذا قدَّمت هذه المجامع والمؤسّسات - على كثرتها - للغة العربيّة؟ وماذا تُخطّط هذه المؤسّسات للنّهضة اللغويّة في الرّاهن وفي المستقبل؟

(1)

كثرة المجامع والمؤسَّسات دليل قوَّة أم ضعف

لا ننكر أنَّ هذه المجامع لها أفضال كثيرة وكبيرة على خدمة العربيّة من خلال برامجها ومشاريعها، ولا تعني هذه الكثرة السّلبيّة الدائمة، بل هناك بعض مَسارات التّنسيق والتّكامل بينها، رغم بعض الانعكاسات التي لم تجعلها تفي بالمطلوب. ويكفي أن نعلمَ أنَّ الأهداف التي تأسَّست كانت علميّة بحتة، وتجمعها المعالم العلميّة التّاليّة:

1/1 - المحافظة على سلامة العربيّة، وجعلها وافيّة بمطالب العلوم والآداب والفنّون، وملائمَةً لحاجات الحياة المتطوّرة.

1/ 2 - وضع معجم تاريخيّ للغة العربيّة، ونشر أبحاث دقيقة في الموضوع.

3/1 - النّظر في أصول العربيّة وأساليبها؛ لاختيار ما يوسّع أقيستها وضوابطها، ويبسّط تعليم نحوها وصرفها، وييسّر إملاءها وكتابتها.

4/1 - دراسة المصطلحات العلميّة الأدبيّة والفنيّة والحضاريّة، وكذلك دراسة الأعلام الأجنبيّة، والعمل على توحيدها بين المتكلّمين بالعربيّة.

5/1 - بحث كلّ ما له شأن في تطوير اللغة العربيّة، والعمل على نشرها.

6/1 - بحث ما يَرِد المجمعَ من موضوعات تتّصل بأغراضه السّابقة.

ومن خلال هذا، لا يجب تغييب ما قدَّمته هذه المجامع والمؤسَّسات من إيجابيات وأعمال معتبرة، ومن مشاريع مُهمّة، ولكن في ذات الوقت يجب أن نضع منتوجها في كفَّة الميزان ونضع الكتلة الماديّة في الكفّة الثّانيّة لذات الميزان، ونقيس ذلك بالمدّة الزمانيّة التي بدأت تشتغل في مختلف أعمالها، ونخلص إلى النّتيجة. ومن ذلك يمكن أن نخضعها لآليات النّقد الواقعيّ، ولا شكّ أنّنا نصل إلى تقديم أفكار تعمل على التّغيير الإيجابيّ لمنظومة هذه المجامع والمؤسّسات التي أُوجِدت من أجل تقديم الحلول اللغويّة، ومن أجل أن تنال العربيّة موقعاً وطنياً بامتياز. فإذا كانت كذلك؛ فذلك المُبتغى، وإن لم يحصل ذلك؛ علينا البحث عن آليات التّفعيل الجديدة التي تقدّم الحلول بنوع الصّعوبات.

(2)

هل تعني كثرة المجامع والمؤسَّسات أنَّ العربيَّة في خطر؟

ليس من السّهل الجزم بأنّ العربيّة ليست على ما يُرام، ولكنّنا نرى بعض ملامح الخطر ظاهرةً في غياب تطبيق القوانين والتّشريعات التي تحمي العربيّة، وفي زحف الأنظمة اللسانيّة التي تُهدِّد الأمن اللغويَّ، وفي تراجع الإنتاج العلميّ المعاصر باللسان العربيّ في الحقول المعرفيّة المختلفة. وفي تراجع الوعيّ بعلاقات اللغة بالهويَّة وببناء الذات الوطنيَّة، وفي الترابط الاجتماعيّ، وفي وحدة الأمّة ... وكلُّها تثبط العزيمة، ولكنَّها لا تثنيها عن العمل والقول بأنَّ العربيّة كلغة ليست في خطر. إنَّ العربيّة تتبختر وتنال مساحات واسعة يوميّاً وفي مختلف القارات، **ولكنَّ أهلَها وناطقيها في خطر**، فلا هُمْ مع لغتهم، ولا هُمْ مع اللغات الأجنبيّة. ومن ابتعدَ عن لغته ابتعدَ عن هويَّته؛ لأنَّ اللغة هي العامل الأساس في الهُويّة ونعطيكم مثالاً: إنّ النّاطق /

المُدافع عن العربيّة يقال له: عربيّ / معرّب. بينما المدافع عن جغرافيّة بلد لا يقال له: جزائريّ: ألمانيّ. كما أنَّ المُدافع عن تاريخ بلد ما، لا يقال له: تونسيّ / فرنسيّ... بل من المُحبّذين أو من المُعجبين.

ولهذا فاللغة عامل حاسم في مسألة الهُويّة وهي التي تصل الماضي بالحاضر، وجيل الحاضر بجيل الماضي وهذا لا يحقّقه إلاّ الاعتزاز اللغويّ الذي يأتي عن طريق التّواصل في التّخاطب بين أفراد المجتمع كافّة بلغة موَحِّدة وعدم التّواصل بلغة موحِّدة مشتركة يفتح باب التّكران للتّاريخ الوطنيّ، ويؤدّي إلى العيش سَبَهْلَلاً. **وإنَّه لا يمكن أن ترتقي الأمم وتبدع إلاّ من خلال استخدام لغتهم الأمّ والاعتزاز بها**، وهي الحال اليوم في كبرى دول العالم كالولايات المتّحدة واليابان وألمانيا وفرنسا وروسيا والصّين. وإنَّ تعليم الطبّ في ألمانيا هو بالألمانيّة، وبالرّغم من ذلك نجد التّفوّق الصّحي في ألمانيا، ولغة تعليم الهندسة في اليابان هي اليابانية، ورغم ذلك نجد التّفوّق الهندسيّ الكبير لليابانيين، وكذلك الطبّ في فرنسا وروسيا، وغير ذلك من الدّول المُسمّاة بالعمالقة الثّمانيّة 8G والكبار الاثنتين والعشرين G 22، فهم يتفوّقون في اختصاصات معيَّنة بلغاتهم القطب، وليس باللغات الأجنبيّة التي لا ينظرون من خلالها إلاّ لما تضيفه للغاتهم كلغة إفادة وليست لغات هويّة.

(3)

مكانة اللغة العربيّة في المجامع اللغويَّة والمؤسَّسات

لا ننكر أنَّ أصل تأسيس هذه المجامع والمؤسَّسات هو العمل على تطوير اللغة العربيّة، والاعتزاز بها، وتقديمها للمتعلّم وللمستعمل سهلةً بسيطةً تُلبّي كلَّ احتياجاته الضّروريّة، وهذا عن طريق العمل على تنميّتها لتستوعبَ حصيلةَ الفكر الإنسانيّ القديم والمعاصر. وكان كلّ ذلك عن طريق بذل الجهود من أجل إغناء

العربيّة وجعلها مُواكِبة لمُتطلَّبات العصر، ووضع المُصطلحات العلميّة وألفاظ الحضارة؛ تحقيقًا لسلامة المنهج، ووحدة الفهم والإفهام في لغة العلم، والأخذ بالتّرجمة والتّعريب بوصفهما رافديْن من روافد اللغة العربيّة في زيادة ثروتها وتنميّة طاقاتها التّعبيريّة، وما يتبع ذلك من وضْع المعاجم، وتيسير تعليم اللغة العربيّة، وإحياء التّراث العربيّ المخطوط، وبعثه دراسة وتحقيقاً. وهذه كلُّها هي أفكار علقت بالمؤسّسين في تلك الأرضيات التي أُعدَّت ورقياً لتكون محلَّ تطبيق، وهذا كذلك يدخل في باب **الاعتزاز اللغويّ**.

هي أفكار أُريدَ لها أن تكون محلَّ تطبيقٍ على الواقع العربيّ وخارج الدول العربيّة؛ لتكون اللغة العربيّة متبوعةً بدينها الذي نال القارات الخمس، وهو ينتشر بين ساكنة العالم، فهل العربيّة يمكن أن ينطبق عليها مقولة (ما لا يتمُّ به الواجب فهو واجب) **القرآن بلغة العرب= لسان العرب= اللغة العربيّة= إذاً العربيّة هي واجبة**)، ولكن هل تحقَّقت تلك الأسس التي كانت مخطّطة لموقع اللغة العربيّة في خريطة تلك المجامع والمؤسّسات؟ هل وقع الرّبطُ بين الأمل والطموح وبين ما هو على أرض الواقع؟ وهل تقاعست هذه المؤسّسات عن أداء دورها في تحقيق تلك التّخطيطات؟ وإذا حقّقت بعض الأجزاء من مشاريعها فَلِمَ لم تستكملِ الباقي؟ إلامَ يعود التّجاذب بين أطراف هذه المجامع والمؤسّسات التي تُلاحَق بنقودٍ كبيرةٍ عن تقاعس أداء واجباتها؟ أين الخلل في كلّ معطيات عمليات هذه المجامع والمؤسّسات التي يُنفق عليها المواطن من ضريبة أجره وهي لا تخدم واقعه اللغويّ؟ فإذا حصل العجز في هذه المؤسّسات، أليس من الأحرى تدارسه، والعمل على وضع الحلول لتجاوز الصّعوبات؟ أو أليس من الأجدى أن تُغلق بعض هذه المؤسّسات ونستفيد من أموالها، أو تذهب تلك الأموال حيث تُفيد؟

(4)

الخِدْمات العلميّة التي قدَّمتها هذه المجامع اللغويَّة العربيَّة والمؤسَّسات في الوطن العربيِّ

لقد قامت هذه المجامع لغايات واضحة من مثل حماية اللغة العربيّة، والحفاظ عليها وتنمية معجمها وثروتها اللفظيّة، والارتقاء بمستويات علاقاتها بمجهودات الأعضاء في تحريك آليات التّنفيذ والتّطبيق ... ولهذا لا ننكر أنَّ هذه المجامع قد غيَّرت وطوَّرت من محتوى العربيّة وذهبت به بعيداً، بل قدَّمت خطوات في تعليم العربيّة وتيسير نحوها، وأنتجت معاجمها، وقدَّمت مشاريع كبرى وموسوعات شتّى، وأقامت ملتقيات عدَّة، وأنجزت قواميس موحّدة لكلّ العلوم وأفادت العربيّة من عدَّة أوجه. لا ننكر أنَّ بعض المجامع والمؤسّسات لها مبادرات فذَّة في إنشاء إذاعات لغويّة، والمبادرة بتكوين مجموعات من مريدي العربيّة من جميع الفئات العمريّة لتصحيح الأخطاء اللغويّة، وإنشاء أكاديميات أدبيَّة تعتني بأدب الأطفال، وتأسيس الصّالونات الأدبيّة، ومخاطبة المسؤولين بخصوص إيلاء العربيّة مكانتها كلغة أمٍّ يجب أن يكون لها الاعتزاز والمقام العلي، والسّهر على كتابة اللافتات كتابة صحيحة، والتّدخُّل لدى الوزارات في حسن استخدم العربيّة في وثائقها الإداريّة، والمقام العلميّ لبعض المجلات الصادرة عن المجامع وموقعها في الشّبكات الكبرى من مثل: المنهل / المنظومة / Scopus وبعضها أحرزت معامل التأثير الجيّد، أضف إلى ذلك تلك المبادرات بخصوص قوانين حماية اللغة العربيّة التي نرى بعضها يتجسَّد في بعض البلاد العربيّة ... ويكفي أن نطالع مختلف نشاطاتها لنرى ذلك الزَّخم العلميَّ العالميَّ الذي نفتخر به في منجزات بعض المجامع والمؤسَّسات مثل الحصول على الجوائز العالميّة.

والشَّيء الذي أريد الوقوفَ عنده هي تلك المشاريع الكبرى المنجزة والتي في طريق الإنجاز فتطالعنا تلك المشاريع من مثل: الرّصيد اللغويّ الوظيفيّ + الرّصيد اللغويّ العربيّ +

المعجم التّاريخيّ في طبعتين: معجم قطر التّاريخيّ / المعجم التّاريخيّ لاتّحاد المجامع اللغويّة + المعجم الكبير + الموسوعات الكبرى + المحلّل الصّرفيّ + المحلّل النّحويّ + المدقّق اللغويّ + مكانز المصطلحات + الذّخائر اللغويّة + المكانز اللغويّة + دوائر المعارف + المدوّنات الضّخمة لكثير من الباحثين + المكتبات الرّقميّة + الذّخيرة اللغويّة العربيّة + المكتبات الرّقميّة + الموسوعات الرّقميّة الشّعريّة + المنصّات اللغويّة الحديثة ... وكلُّها من منتوج المجامع أو المؤسَّسات، ومن الأبحاث المشتركة لفرق البحوث التي تعمل دون هوادة للحاق بالرّكب. ولكن هل هذا كافٍ؟ يبدو لي ليس كافياً، وهناك من يرى بأنَّنا نفتخر فلقد حقَّقنا الكثير من المطلوب، قد يكون ذلك من الصّواب المغطّى بحسن الكلام، ومع ذلك لا نركن إلى السّكينة والنّوم، وأنَّنا حقّقنا ما لم يحقِّقه الآخرون، أو ما لم يُحقِّقه السّلف وسيكون هذا من الديماغوجيّة العمياء التي لا تقدِّم إلاّ الرداءة؛ فإذا تمعَّنا في الأمر نجد أنَّنا ترهّلنا في أعمالنا وأصبحنا ندور في الماضي ولا نلاحق العصر، بل ابْتَعَدَ عنّا الغربيّون مسافاتٍ ومسافات، وأنّ أجدادنا حقّقوا المعجزات بوسائل تقليديّة، ومع ذلك لهم حسن السَّبق. وهي الحقيقة التي تجرح أحياناً، ولكن ليس عقدة ولا هي تتركنا دون النّهوض، وعلينا استغلال الفرص للنّهوض ما دامت الأسباب متوفّرة وثابتة.

(5)

المضايقات التي تُعانيها المجامع والمؤسّسات

بالفعل وجدت هذه المؤسّسات لخدمة المواطنة اللغويّة، وهي بحاجة إلى دعمٍ معنويٍّ ومادّيٍّ، «**فمن طلب الحسناءَ لا يُغلِه المهرُ**»، ولذلك نرى بعضاً من هذه المجامع شبه فارغة من العمل، بل إنَّ بعضها مُعطَّلٌ منذ التّنصيب فهو مجمع على الورق فقط. مجمع دون أعضاء، مجمع إداريٌّ غير منتج، مجمع كان الأجدر أن يُغلق؛ وتكون الفائدة أفضل بكثير وأنفع للدّولة من وجود إداريين يستهلكون الكهرباء والوقود والورق والجرائد

والتّنقلات والسّفريات وتمثيل المجمع شكلياً لا علمياً. وبعض المجامع والمؤسّسات تعمل بِتُؤُدة سُلْحفاتيّة لا حاجة لنا بها؛ لأنَّها تعمل على التّعطيل ووضع الممهّلات إلى أجل غير واضح، وبعضها تنتج؛ ولكن قد ينظر إليها نظرة سواء، وتلك هي المصيبة، بل المصيبة أعظم أنَّ بعض الدّول تُعطي ذات الكتلة الماديّة لكلّ المؤسّسات دون النّظر في منتوجها، ولا تفرّق بين مؤسّسة عاملة، ومؤسّسة شبه عاطلة، فالموازنة واحدة أُعدَّت بشكل نمطيٍّ لا تتغيَّر. ومع كلِّ هذا، هناك مُضايقات حقيقيّة، وقد بصُرت بمجموعة منها أضعها أمام من يهمّه الأمر، وهاكموها:

5/ 1 - عِظَمُ التّحدياتِ التي تُواجهُ المجامعَ والمؤسّسات في عملِها، ومنها محاولةُ إزاحةِ اللغةِ العربيّة من مناحي الحياةِ المختلفةِ، ولا سيّما في المؤسّساتِ التّعليميّةِ.

5/ 2 - حاجتها إلى الدّعم المعنويّ والماديّ من الحكومات والشّركات، فلا يأتيها إلاّ الجزء اليسير؛ ويذهب الكثير من اليسير إلى الأجور.

5/ 3 - حاجتها إلى جهاز تنفيذيّ مع الحكومات لتنفيذ قراراتها العلميّة واللغويّة، وتمكينها في المحيط العام.

5/ 4 - قصور المجتمع المدني والمنتخبين عن تحريك آليات هذه المؤسّسات عن طريق الحثِّ في كلّ اللقاءات، وتحريك آلية القرار السّياسيّ.

5/ 5 - سكوت الإعلام عن الوضع اللغويّ والثّقافيّ، والرِّضا بما هو موجود، وعدم تفعيل آليَّة الخطاب الصّحافيّ النّاقد لتحريك آليات المجامع والمؤسّسات الثّقافيّة.

5/ 6 - عمل بعض المجامع والمؤسّسات بنظام الورق وطول الاجتماعات وتشكيل اللجان للجان وطغيان الرّوتين، والتّقليل من اعتماد الوسائل الحديثة والرّقمنة في أعمالها وفي بياناتها وفي تواصلها.

5/ 7 - غياب التّفاعل بين أعضاء المجامع والمحيط العامّ، فهم في أبراج بعيدة عن الاستعمال اللغويِّ العفويِّ، وعن متغيِّرات لغة الإعلام، والاستعمال العفويّ.

5/ 8 - نقص التّخطيط والتّنسيق بين هذه المؤسَّسات، ودون وجود قانون أو وثيقة تعمل على تحديد تنسيق المهام البينيَّة، وتوزيعها على المجامع أو المؤسَّسات، وكلٌّ يخدم الآخر في صورة العمل الجماعيّ المخبريّ.

5/ 9 - نقص العمل بالمشاريع الكبرى، وإن وُجِد بعضُها فهي بطيئة في منجزاتها، ولا تلاحق الحداثة في المنتوج، ولا في الصّناعة الآلية الحديثة، وتبقى المشاريع تُراوح مكانها إلى غير تاريخ محدَّد، وتموت المشاريع مع تغيّر المسؤول.

5/ 10 - إقصاء العربيّة من العلوم، وهو أخطر مُضايقة، فلا يمكن أن تقع التّنميّة المستديمة باللغات الأجنبيّة، وهي تبعيّة لغوية خطيرة؛ وتعني تبعيّة اقتصاديّة، والقياس المعاصر من يملك التّقنية يضمن السّيادة، والتّقنية لا تكون إلاّ بلغة الأمَّة، ولغة الأمَّة هي التي تضمن سلامة المجتمع.

5/ 11 - شيوع ثقافة أنَّ اللغة العربيّة لغة أدبيّة، وأنَّ تعلم اللغات الأجنبيّة هو السّبيل للتّرقي والمكانة العلميّة.

5/ 12 - عدم الاهتمام بتطوير كفاءة مدرسي اللغة العربيّة، وتحسين ظروفهم الوظيفيّة والمهنيّة أدَّى إلى غياب الوعي والاهتمام والتّشجيع، وأدَّى كلُّ ذلك إلى تعميق تسطيح المعرفة باللغة العربيّة، وحدثت انشقاقات في تنوُّع مستوياتها وأشكالها.

5/ 13 - حاجة المجامع والمؤسّسات إلى قرار سياسيٍّ يعزِّز دورها ومكانة العربيّة، ويحمي وجودَها، ويعطي لها دفعاً في المزيد من نيْل المقامات.

(6)

ضرورة النّهوض بالمجامع وبالمؤسّسات الثّقافيّة

إنَّه من الواجب على الدّول العربيّة والحكومات أن تعضد المجامع والمؤسّسات الثّقافيّة، وبخاصّة المؤسّسات التّعليميّة وفي مقدمتها المدارس والكليات والمعاهد والجامعات،

لتضطلع بدورها المستقبليّ من خلال رؤية استراتيجيّة طموحة؛ تروم إلى إعداد جيل متمسِّك بهويته الدينيّة والحضاريّة والثّقافيّة بالتّركيز على الاعتزاز بلغته العربيّة واللغات الوطنيّة، وهذا عمل يبدأ بناؤه من الأسرة والكتّاب والجامعة والمجامع، **فمجدُ اللغة بمجد أهلها**، بل من الضّروريّ أن يقع الالتزام بالاعتزاز باللغة العربيّة والتّراث العربيّ؛ وهو جزء أصيل من الحياة اليوميّة يلتزم به الجميعُ قولاً وفعلاً. ومن ثمّ على هذه المجامع والمؤسّسات أن تُفعِّل المعطيات التّاليّة **بطريقة تبعيضيّة، وبالنّفعيّة العلميّة وبسياسة القوّة النّاعمة**، وهذا عن طريق:

ـ البحث عن استصدار القرار السّياسيّ في تفعيل العربيّة في المؤسّسات العلميّة.

ـ وضع استراتيجيات تدعيم المؤسّسات، والحدّ من مخلفات التّجاذبات السّياساويّة؛

ـ الاهتمام بدور المؤسّسات التّجارية في نشر العربيّة؛

ـ دعم دور التّنسيق بين المؤسَّسات الدّعويّة اللغويّة في العالم؛

ـ معاضدة دور الزّوايا في تفعيل الحركة اللغويّة؛

ـ تفعيل الفهرس العربيّ الموحّد (منصّة معرفيّة لنشر العربيّة)؛

ـ تحريك دور السّفارات العربيّة والمُلحقات الثّقافيّة في غير الدّول النّاطقة بالعربيّة لتدريس العربيّة للرّاغبين في تعلُّم العربيّة؛

ـ دعم دور المكتبات العموميّة والخاصّة، وإخراجها من الدّوام الإداري المُلزم بوقت العمل المُحدَّد في الوظيفة العموميّة؛

ـ تشجيع المبادرات ذات العلاقة بتكوين المؤسَّسات والمجامع الافتراضيّة؛

ـ استغلال المواقع والشّبكات العالميّة لتكوين فرق تعمل على تطوير العربيّة بطريقة تفاعليّة؛

ـ تكوين المِنصّات القاعديّة لبنيات اللغة العربيّة؛

ـ الاستفادة من الإطار المرجعيّ الأوربيّ لتعليم اللغات؛

ـ تعزيز مجالات شبكة السّمت العربيّة الأوربية للتّربيّة؛

ـ تحيين الرَّصيد اللغويِّ الوظيفيِّ+ الرَّصيد اللغويِّ العربيِّ؛

ـ خوض ميدان لغة الشّباب في وسائل التّواصل الاجتماعيّ؛

ـ تشجيع البرامج المبتكرة في تعليم العربيّة؛

ـ توظيف استراتيجيات الخرائط المفاهيميّة في تدريس العربيّة؛

ـ برامج تطوير المحتوى اللغويّ والعلمي للعربيّة؛

ـ العمل على صناعة الفريق المعجميّ في إنتاج الموسوعات؛

ـ تفعيل آليات مراكز التّرجمة، والمراكز العلميّة ودور المخطوطات في تعزيز المحافظة على العربيّة.

(7)

سُبُل تعزيز دور المجامع والمؤسَّسات من سُبل تعزيز العربيَّة في مجتمعنا

تعتبر اللغة العربيّة جزءاً من أيَّة منظومة إصلاحيَّة، وقاعدتها المدرسة لما لها من دور في تلقين وتعلُّم العربيّة وآدابها، فالحديث باللغة العربيّة مع العائلة والأصدقاء في الحياة العامّة يعلِّم الطفلَ مُخرجات اللغةِ السّليمة، ويعتبر ذلك من أقوى وسائل تمكينها في المجتمع وفي الحياة العمليّة. وإنَّ تعزيز العربيّة يبدأ فعلاً من المدرسة؛ بكتيبات صغيرة يُراعى فيها سنُّهم وحبُّهم للصُّور إضافة إلى مكتبات هادئة تحوي كتيبات جذّابة لهم بمسمّيات الرّموز والأشكال في دروس الفيزياء والكيمياء والرّياضيات بالعربيّة، هذا من جهة، ومن جهة ثانيّة ضرورة التّعزيز المُعاضد والآتي من المجتمع ومن الشّارع وكلّ ما

يعمل على الرّقي العامّ، وخدمة الشّأن العام؛ من مبادرات ونشاطات ومعارض وخرجات / سياحات لسانيّة، وأنشطة ثقافيّة، وما تعرضه دور الثّقافة والمكتبات من الأشكال الفنيّة والمبادرات التّرفيهيّة، وكلّ قيمة تزيد من مكانة الاعتزاز باللغة العربيّة. وبذا نرى أنّنا شركاء في عمليات التّعزيز اللغويّ وعلينا استنهاض الهِمَمِ كي تعلوَ لغاتُنا، وإلاّ سنبقى نعيد ذاتَ الكلام، وكلّ عامٍّ ونحن في الاجترار، وفي تقديم خُطب الوعظ بالابتسار.

(8)

نقد وجيه

في آليةٍ استباقيّة من خلال عملنا الذي قمنا به أثناء إنجازنا دراسة أكاديميّة حول دور المجامع اللغويّة العلميّة العربيّة في تطوير اللغة العربيّة، وقد سجّلنا مجموعة من النّقود التي أدرجناها في العَدَمِيات أو النّقائص أو الغيابات، وحصرناها في:

- عدم رفع المبادرات التي تضيف جديداً إلى العربيّة إلاّ من خلال الأقوال.
- نقص تفعيل الحركة اللغوية / الثّقافيّة في المحيط العام، إلاّ بالمناسبات القارّة.
- ضعف مواكبة المجامع والمؤسّسات للحداثة العلميّة والعالميّة.
- غياب التّنسيق المخطّط لها في مشاريع التّأسيس.
- غياب توحيد الرّؤى المستقبليّة في المشاريع الكبرى.
- ضعف الإنتاج الذي يمكن أن نعتدَّ به رؤى استشرافيّة تعمل على النّهوض اللغويّ.
- غياب التّجديد في المنتوج العلميّ.

ومن بين المقترحات التي رأيناها تخدم العربيّة، قلنا: إنَّ العربيّة بحاجة إلى إصلاح هذه المجامع والمؤسّسات، ويعني ذلك إصلاح أوضاع العربيّة وتحسين خدماتها، وتطوير

آلياتها وتقديم البدائل، واقتراح الحلول. وعلى المجامع والمؤسّسات التّفكير الدّائم لخدمة العربيّة وتمكينها من القيام بأدوارها المنوطة بها؛ لتكون نداً إلى جانب اللغات الكبرى في هذا العالم الذي لا يقرُّ إلاّ باللغات المُنتجة للعلم. وكان يجب العمل على إدماج العربيّة ضمن مشاريع الحكومات، وفي مشاريع التنمية المستديمة المرتبطة بالمخطّطات الاستعجالية / المتوسّطة المدّة / البعيدة المدَّة، واتّخاذ القرارات المناسبة لجعلها لغة التّعليم والإدارة والمرافق العموميّة، والعمل على تنفيذ هذه القرارات بأخذ الاعتبار في الثّنائيّة اللغويّة / اللغات المحليّة لتجسيد المواطنة اللغويّة. ومن هنا، فقد خلصنا إلى تقديم بناء مستقبل متطوّر للغة العربيّة من خلال الواقع اللغويّ العربيّ إلى حَلْحَلَة العَدَمِيات أو إيجاد بعض الحلول التي تفتح البابَ للحلول الأخرى وسجّلنا الآتي:

- ضرورة تحديد الغايات الكبرى من الواقع اللغويّ العربيّ.
- ترتيب الأولويات بناءً على الإمْكانيات البشريّة والماديّة.
- الواقعيّة في التّخطيط، وربط النّظريّ بالتّطبيقيّ، وما يمْكن تحقيقه.
- التّقويم والتّقييم والمتابعة بشكل دائم وبخطّة واضحة.
- الإكثار من المُبادرات البنّاءة التي تُضيف القيمة العلميّة للغة العربيّة.
- العمل بالاستشراف والمراجعات التّنافسيّة، والعودة إلى مَصادر البيانات العلميّة.
- بناء المَشاريع الكبرى وفق الواقع والإمكانيات، وضِمْنَ تصوُّر زمانيٍّ ومَكانيٍّ مُحدَّدين.
- تطبيق مَبدأ الصفة الإلزاميّة الخاضعة لمَبدأ نسقيٍّ (نعم للمراجعة لا للتّراجع).
- ضرورة الدّعم المَاديِّ المعتبر.
- مُشاركة واسعة لأهل الاختصاص.

(9)

صناعة النّهوض بالمجامع وبالمؤسّسات صناعة جماعيّة

من الصّواب أن نقول إنَّ هذه المجامع والمؤسّسات عملت ما وسعها الجهدُ، ومن المعقول حسب منتوجها أن نقول: **إنَّها لم تكن في مستوى التّطلعات فأين الخلل؟** أليس من الحكمة اليوم أن نتدارس أوضاعَنا؟ أو ليس جديراً بنا أن نستكنهَ التّجاربَ النّاجحةَ في المسألة، وأن تكون لنا خريطة تفيدنا في النّهوض بالمؤسَّسات، وهي صناعة جماعيَّة والنّهوض بالمجامع وبالمؤسّسات نهوض بالتّنميّة المستديمة في أوطاننا العربيّة. ومن الحكمة أن أقول إنَّ **التّجربة الأوربية جديرة بالاحتذاء في بعض أبعادها**، وفيها وَصْفات نوعيّة تحتاج إلى السّير على منوالها إذا أردنا النّهوض، وعلينا طَرْق كلّ المسبّبات، ونقول: ما هي الوصْفَة الأوربيّة في النهوض المؤسّساتيّ واللغويّ؟

إنَّ بداية النّهوض الأوربي بدأ من أوساط القرن XVI الميلاديّ، حيث اهتمّت أولاً بالعلوم الإنسانيّة، وركّزت على موضوعات: فتح الحريات البحثيّة+ منع التّعصّب+ مدّ التّسامح+ الاهتمام بالتّراث+ خوض ميدان ثورة البخار. وكان مفتاح التّطوّر في كلّ ذلك مبنياً على:

– إحياء التّراث الكلاسيكيّ، وكان موطنه في إيطاليا، فعملت على إحياء تراث الرّومان؛ وموطن إيطاليا الذي جعلها على اتّصال بحضارات البحر الأبيض المتوسّط.

– رعاية أمراء إيطاليا للآداب والفنون وللحركات الإنسانيّة والنّهضة المعاصرة بصورة عقلانيّة.

– نظرة الأوربيّ إلى العُصور الوُسطى التي قهّرته وخلّفته، والرّغبة في التّغيير.

– الإجماع على ضرورة إحياء العلوم الإنسانيّة، فهي باب العلوم، وإخراج الكنيسة من حدود المُمانعات في الاجتهاد.

ونرى في هذه الخريطة النهضويّة أنَّ البداية بالعلوم الإنسانيّة؛ لأنَّها تقوِّم الجانب الروحيّ؛ حيث يصبح إنساناً مبدعاً للآلة التي يستعملها، ولا يكون عبداً للآلة. ومن ذلك تحدّدت مراتب النّهضة عندهم وفق الآتي:

ـ **أولاً**: الاهتمام بالتّراث الكلاسيكيّ: الأدب + الفنّ + الفلسفة. وبرع في ذلك: دانتي إليجري 1321م، وبترارك 1374م، وبوكاشيو 1375م. وكانوا يقولون «لا خوف على مسيحيّة الشّاعر إذا استلهمَ تراث اليونان والرومان».

ـ **ثانياً**: الاهتمام بالشّعر: وكان على يدّ شوسر 1400م، ودافنشي 1519م، وتوماس مور 1540م، ورابليه 1553م. ويُعَدُّ (مايكل أنجلو) من أعظم فنّاني عصر النّهضة، وقد برع في فنِّ التّصوير والنّحت إلى درجة مُذهلة، ومن أعماله المشهورة تمثاله الرّخاميّ (التّقوى) وهو يصوّر العذراء مريم وهي تحمل ابنها على حجرها. وقد وضع هذا التّمثال في كنيسة ملوك فرنسا. ثمّ ظهور الطّباعة على يدّ الألماني جوتنبرغ 1438م، والفلك على يدّ البولندي كوبرنيق 1543م، وفلسفة الحكم بأحكام ميكيافيلي 1527م، وإصلاح الكنيسة، وظهرت كتابات مارتن لوثر 1546. واكتشافات جغرافيّة جديدة لكريستوف كولومبس 1692م، وقد شكَّل عمله الجغرافيُّ انقلاباً في طُرُق التّجارة الدوليّة، وفي الاقتصاد العالميّ، بظهور طريقين: طريق الحرير+ طريق المِلْح. وكان في كلِّ هذا برعاية دائمة من:

1 ـ الأمراء: أمير إيطاليا كوزيمو ميديتسي، وهو أمير وشاعر.

2 ـ البابويين: وفي مقدّمتهم الباب نيقولا المتوفّى 1455م.

3 ـ المهاجرين القدماء: فقد وجدوا جوّاً جديداً أبدعوا فيه لوجود حريّة الفكر والبحث.

4 ـ النّاشرين: تأسيس المطابع من أثرياء إيطاليا مثل مطبعة فلورنسا+ مطبعة البُندقيّة.

ـ **ثالثاً**: بناء المؤسّسات؛ فمن مجمع اللغة الفرنسيّة سنة 1612، على يد ريشيليو، إلى مجمع اللغة القشتاليّة في إسبانيّة، إلى مؤسّسات كبيرة أضحت مرجعيات عالميّة، وإلى أكثر

من خمسين (50) جمعيّة تناصر اللغة الفرنسيّة وإلى منظّمة الفرنكفونيّة، وما ينطبق على فرنسا ينطبق على إيطاليا التّاريخ، وعلى اليونان الحضارة، وعلى البرتغال المغامرة، والإسپان ملوك البحر، ومالطا الأمجاد ...

ـ **رابعاً**: الإغداق على المجامع والمؤسّسات: وهذا من مستلزمات إجراء البحوث والتّجارب وتحقيق مختلف الصّناعات. وفي كلّ ذلك تعضدها مئات من مراكز البحوث العلميّة العالميّة بما لها من علماء تنفق عليهم بسخاء، وتوفّر لهم العيش الرغيد، والمهمُّ أن يبدعوا في ذات لغاتهم وبلغاتهم.

ـ **خامساً**: توفير وسائل النّجاح: وفي هذا كان التعلُّق على البشر العلميّ المتعلِّم الذي تكوِّنه أو الذي يأتيها مكوَّناً، فتوفّر له شروط النّجاح والاستثمار في مشروعه، وتقدِّم له كلّ المطالب. وقد حقّقت الكثير من استقطاب الكفاءات الوطنيّة والأجنبيّة، واستثمرت في التنميّة البشريّة أيّما استثمار.

ـ **سادساً**: الاستفادة من خبرات الآخرين: ولقد كانت النّهضة الأوربيّة تجربة إنسانيّة جيِّدة وفذَّة وخصبة، وكان محورها الإنسان في تقويم سلوكه قبل منتوجه الآليّ، وسيطرته على الآلة لا سيطرة الآلة عليه. وبذلك تحقّق التّراث اليونانيّ والرّومانيّ، ودرس دراسات وافية أخضعته للنّقد، واستلهام قيم وأفكار جديدة أسهمت في إرساء قواعد الحضارة الأوربيّة. دون أن ننسى أنَّ هذه النّهضة قد استلهمت من الحضارة العربيّة الإسلاميّة علم اللغة العربيّة، ويقول الفرنسي (لويس ماسينيون / Louis Massignon) «اللغة العربيّة هي التي أدخلت في الغرب طريقة التّعبير العلميّ، وهي من أنقى اللغات؛ فقد تفرَّدت في طُرُق التّعبير العلميّ والفنّي».

وفي كلِّ هذا لا نعدم بدايات النّهضة العربيّة التي حصلت بمنطلق الاهتمام بالعلوم الإنسانيّة عند الطّهطاوي + الأفغاني + محمد عبده ... وهذا الرعيل قطع شوطاً كبيراً في عملية التّحديث في البنيات الفكريّة العربيّة العتيقة بفكر مستنير؛ عبر خلق توافق بين

متطلَّبات الحياة المدنيّة المعاصرة وبين الدين الإسلاميّ وقيمه السّمحة. وكانوا يرفعون شعار «الإسلام دين مدنيٌّ يقبل المتغيِّرات ويتفاعل معها»، ويغرسون الثّقافة العربيّة الوسطيّة من خلال الشّعر العربيّ واللغة العربيّة؛ لكون العرب كتلة قوميّة اغتنت بالتّأثير اللغويِّ دون الذوبان في فكر فارس أو تركمان أو هنود ...

وهكذا استلهم العرب حضارتهم في جانبها الإنسانيِّ بداية بالفلسفة والمنطق والتّصوّف والأدب، ثمّ الفلك والطبّ والرّياضيات والجغرافيّة، وكان العقل العربيُّ مبدعاً منفتحاً على معارف متنوِّعة. وحصلت عظمة عربيّة إسلاميّة استثنائيّة ارتكزت على التّعبئة النّفسيَّة المصاحبة بالفكر الفلسفيّ والرياضيّ من أرسطو إلى بطليموس، وكانت حركة التّرجمة واعية ووصلت مع نهاية القرن العاشر إلى نهايتها بعد أن استنفذت موادها، وبدأت الأعمال الأصليّة تظهر وتزداد. وكان توسّع الفكر العلميّ متمشِّياً مع انتشار الإسلام واللغة العربيّة بصفتها لغة تواصل جديدة بامتداد كبير وصلت إلى الصّين وأزاحت لغات كانت قويّة مثل السّريانيّة واليونانيّة. وفي كلّ ذلك حصل الامتداد العربيُّ في كلِّ القارات وهي مُحصّلة نوعيّة إذا أردنا النّهوض مرَّة أخرى، بمجامعنا وبمؤسّساتنا وبالمجتمع ككلٍّ؛ فالعمل النهضوي صناعة جماعيّة والعبرة بالخواتيم، كيف كانت أوربا متخلِّفة، وعملت بمبدأ حتميَّة التّغيير، كما أنَّ العرب الأوائل عملوا بالتِماس الأسباب، وحصلت لهم نواة النّقلة النّوعيّة في تأسيس العلوم النّظريّة التي أخذها الغربيّون وطوّروها وأفادوا بها لغاتهم، وتطوّروا بتنظيراتنا التي أهملناها ضمن بوتقة العلوم المعاصرة التي تُربّي فينا الآليّة الصّماء.

(10)
مشروع النُّهوض اللغويِّ

سبق أن قدَّمنا مشروع النّهوض اللغويِّ الذي يكون مشتركاً بين المجامع والمؤسّسات والأفراد المجتهدين، ونستهدف من خلاله وضع آلياتٍ معاصرة للنّهوض العربيّ

الثّانيّ بخصوص الاهتمام باللغة العربيّة اهتماماً أولياً؛ باعتبارها لغة الانسجام الاجتماعيّ والتّناغم البينيّ ولغة المستقبل، إضافة إلى الشّرعيّة التي نالتها من خلال الدّساتير العربيّة، وما يتبع ذلك من مستلزمات النّصوص القانونيّة. فلا جدالَ في القضايا الشّرعيّة في اللغات الوطنيّة من حيث موقعُها الاجتماعيّ، بقدر ما يكمن المشكل في زحزحتها الفعليّة والقصديّة من قبل بعض الأفراد الضِّعاف الذين لم يقتنعوا بالواقع اللغويّ، ولا يرضون للعربيَّة أن تكون لغةَ التّعليم، ولا اللغةَ اليومية للمواطن. إذاً المشكل في كيفيّة الاقتناع بها كلغةٍ لا بديلَ عنها، وهي القَدَر الذي لا يمكن التّنازل عنه أو التّسامح فيه، أو تركه للزّمان، وهذا ما تحرص عليه الأمم الحيَّة التي تقدَّمت بلغاتها، **ويشهد التّاريخُ بأنَّه ما تقدَّمت أمّة بغير لغتها البتَّة**، وهذا ما يجب أن نقوم على تجسيده من خلال بثِّ هذه الفكرة لدى كلِّ الفئات العربيّة.

يأتي هذا المشروع في إطار التّردّي اللغويّ الذي تشهده العربيّة في أوطانها، وما تنادي إليه الكثير من المنظّمات المدنيّة العربيّة من أهمية النّظر في الحلول النّوعيّة لإنزال العربيّة محالها الطّبيعيّة، وكذلك ما تقوم به بعض المؤسّسات لإعادة الاعتبار للعربيّة، وبخاصّة ما تَنَادَى له بعض المجامع؛ علماً أنَّه لا يمكن أن يحصل (**النّهوض اللغويّ**) إلاّ في إطار النّهوض العامّ للعرب، ومن خلال واقعنا العربيّ، ومن مستلزماتنا اللغويّة الطّبيعيّة، ومن مقترحاتنا النّوعيّة ومن تفكير العربيّة وثقافتها في ذاتها ولذاتها، كما لا يمكن أن تنهض اللغة العربيّة إلاّ بالتّجنيد الفعليّ لكلّ فئات المجتمع العربيّ، وبخاصّة تلك الفئات المثقّفة والتي لها دور التّأثير في المجتمع وفي القرار السّياسيّ، هذه الفئة المُسمَّاة (النّخبة) والتي يجب أن تضع في وعيها خدمة الشّأن العامّ وإلا لا فرقَ بينها وبين الدهماء. ومن هنا نريد نُخَباً تعمل على أن تضيف للعربيّة قيمةً جديدةً، نُخباً تنقل العلم إلى العربيّة، لا نُخباً تنتقل إلى اللغات الأجنبيّة، هذا من جهةٍ، ومن جهةٍ أخرى فعن طريق هذا المشروع نريد تبليغ صوتنا لمن يهمُّه الأمر بأنَّهم معنيّون بالمسألة اللغويّة؛ إن لم يكن لهم الضّلعُ الكبير في عودة الوعيّ اللغويّ إلى مقامه، فهم يُعدُّون بمثابة المرجِع القيميّ، فيزع بأوامرهم ما لا يزع بالوعظ والقرآن.

يأتي مشروع (**النّهوض اللغويّ**) في إطار ضرورة تمكين العربيّة في أوطانها، وتبييئها بين مواطنيها، وتجسيد الفِعْل المطابق للقول. وفي الحقيقة يعمل هذا المشروع على المحافظة على اللغة العربيّة والعمل فيها وبها؛ لتكون لغة المجتمع العربيّ في مختلف المجالات، ولغة التّعليم في كلّ الأطوار، ولغة تعمل على مدِّ جسور التّواصل اللغويِّ مع اللغات العلميّة للتّأثير والتّأثّر، وفي ذات الوقت يقدِّم المشروع وصفات تقوم على محاربة الغُربة اللغويَّة في البلاد العربيّة وتفعيل وسائل الإعلام بمختلف قنواته من أجل الإسهام في خدمة هذه الهبَّة المنتظرة للرّفع من العربيّة؛ بتقديم خطط تقوم على الآماد الثلاث:

10 / 1 - المدى القصير: ستحدّد فيه ما هو مُستعجل، ويتطلَّب الحلول السّريعة، ويكون التّركيز على: التّوعيّة بأهمية الاهتمام باللغة العربيّة (اللغة الأمّ / Langue mère) باعتبارها لغة الإجماع والانسجام المجتمعيّ، ولغة تعمل على حصول التّنميّة البشريّة في المجتمعات العربيّة ولن تكون التّنميّة باللغات الأجنبيّة، وهذا ما أثبتته جلُّ الدراسات المعاصرة، بل هذا ما يحصل لدى الشّعوب التي نهضت مؤخّراً. كما لا يمكن أن يحصل تهميش (لغة أمٍّ / La Langue de la mère) التي هي جزء من التّراث والهُوية، فبدلَ الانشغال والتّعلُّق باللغات الأجنبيّة أن يقع الاهتمام بهذه اللغات التي تعلق بخصوصيات محليّة، على أن تكون رافداً للعربيّة ومكمّلة لها. ومن ثمّ ننفتح على اللغات الأجنبيّة بصيغة تشاركيّة للاستفادة منها في المنهجيات العلميّة، وفي الطّرائق السّهلة التي تعمل على تقديم العربيّة بصورة سهلة للمتعلّم. كما يقع التّركيز على تجنيد منظومة الإعلام في صورتها القويّة لخدمة المسألة اللغويّة في كلّ أبوابها. وفي هذا الظّرف القصير أن يكون التّركيز على إعادة الاعتبار للعربيّة بعد تلك الهزّة التي شهدتها من خلال التّسامح الذي عرفته مختلف مؤسّساتها.

10 / 2 - المدى المتوسّط: يتعلَّق بمنظومة التّربيّة والتّعليم في كلّ مراحلها، وما يستلزم ذلك من إعداد المُستندات التّربويّة. كما يتمُّ فيه تقديم مشاريع وأبحاث في مجال الديداكتيك لفكّ لغز تعليم وتعلّم العربيّة بطريقة سهلة مثلما تُتعلّم اللغات الأخرى. على

أن يخضع هذا لمرحلةٍ زمنيَّة محدَّدة لا تتجاوز عشر (10) سنوات. وإنَّها لمدَّة حاسمة؛ وفيها يحصل الانتقال الفعليُّ من مرحلة التَّسيُّب إلى التّحكُّم الدّقيق بفضل تلك البرامج النّوعيَّة التي تقدِّم في المدارس، وبخاصَّة في العلوم التّطبيقيّة.

10 / 3 - المدى البعيد: ويتعلَّق بالنّظرة الاستشرافيّة لمستقبل اللغة العربيّة وموقعها بين اللغات. وهذا بالنّظر في فكِّ لغز المضايقات التّقنيّة، وتقديم الحلول النّوعيَّة. وهذه المدَّة يمكن أن يدوم عمرها لمرحلة الجيل ليس إلاّ. وإنَّ هذا المدى الطويل يكون فيه التركيز على التخطيط المنظَّم بغية توجيه السّياسة اللغويّة في أفق الحاضر والمستقبل، وفيه يحصل قياس الحاضر على الحاضر، لا اعتماد قياس الحاضر على الماضي.

وللتفصيل في هذا المشروع، كان عليَّ توزيعه بحسب طبيعة الموضوع بتحديد مواطن العلاج، وهي كما يلي:

أولاً: الإقرار بالتّقصير، لاستخلاص مواطن المعالجة، فنبدأ من الجانب النّفسيِّ الذي يتعلَّق بعدم الاهتمام باللغة العربيّة، وبخاصّة في تدريس العلوم بها، وترك الإعلام للخوض في الهجين اللغويّ، ولم يقع الاهتمام بالتّرجمة، والإقرار بالتّسامح في الانتماء والهويّة اللغويّة والاعتزاز الوطنيّ، وهو جانب مهمٌّ في الخصوصيّة النّفسيّة واللغويّة التي يكون بها الإنسان محترماً ... وأمام هذا التّقصير، ما العمل؟ ولهذا نحتاج في هذا المشروع إلى مناقشة القضايا ذات العلاقة بالموضوع، ومن ثمَّ العمل على إيجاد الحلول. ولذا بصرت بمجموعة من القضايا الأوليّة كان علينا تجسيدها قبل تقديم الوصفة العلاجيّة، وهي:

1 - **ضرورة الاعتزاز اللغويِّ**: ونحتاج إلى خطاب علميٍّ أدبيٍّ بخصوص الاعتزاز، فإنَّه ما ذُلَّ قوم إلاّ بسبب تقصيرهم في خصوصياتهم، وما انحطّ المجتمع في لغته إلاّ وانحطّ في واقعه. ولذا نجد الأمم الحيَّة تعطي للغة الأمِّ كلّ الأهميّة، بل تنزلها الصدارة على أنَّها وجودهم ومقامهم، وبها يكونون، وبدونها لا يكون لها المقام، مهما كانت قيمة اللغة في حساب اللغات العالميّة، ولا يمكن أن يتنازلوا عن لغتهم بدعوى عدم

حملها للعلوم، أو عدم مسايرتها للواقع بل يعتزُّون بها ويعملون على أن تترقَّى. فهل نتّعظ من ذلك؟

2 - إقناع صاحب القرار بمعاضدة اللجان المحليّة أو العربيّة: يجب علينا وضع آليات الشّروع في تطبيق تعميم استعمال العربيّة وعلى مراحل، وهذا بإنشاء لجان المتابعة والتّقويم والمراجعة، لجان محليّة تقوم على حثّ صاحب القرار باستصدار القرار الذي لا رجعة فيه؛ بتعميم استعمال اللغة العربيّة على مراحل، ويتمُّ فيها التّقويم والتّقييم، فنعم للمراجعة في المنهجيات لا للتّراجع عن المبدأ.

3 - الاقتناع بأهميَّة مواصلة تدريس العلوم بالعربيّة: ويكون هذا في باب التّنميّة الوطنيّة التي لا تكون إلاّ باستعمال اللغة العربيّة في كلّ مراحل التّعليم، وفي مراكز البحوث، وفي مختلف الوزارات، والاعتبار من تلك الدول التي ما تقدَّمت إلاّ بلغاتها، ويكون العلم بأنَّ العرب هي الأمّة الوحيدة في العالم التي لا تُدرّس كلّ المواد بلغتها، وهذا فعل شنيع لا تقوم به إلاّ دول نكرات، فهل نحن العرب نكرات، ونتنكَّر للغة زكّاها القرآن الكريم، بل مجَّدها في أكثر من آية.

4 - إقحام النُّخب العربيّة في إنجاح المشروع والدّفاع عنه: نريد من هذا المشروع أن ينال الصّبغة العربيّة والعالميّة، ولن يكون هذا في ظلّ عزوف النّخبة العربيّة عن مسايرة المشروع. فعلى النّخب العربيّة التّجنيد من أجل هذه القضيّة. ولكن كيف يمكن تفعيل النُّخب العربيّة في هذا المشروع؟ يكون ذلك عن طريق المشاورة، وطلب إعداد المشاريع، ودراسات الخبرة والجدوى، على أن يكون للنُّخبة موقع لدى صاحب القرار.

5 - إشراك مختلف أجهزة الإعلام: إنَّ الإعلام يعتبر السّلاح الرابع والخامس، بل هو القوّة المتنفذة في حياتنا اليوميَّة، ولهذا يكون التعويل عليه في هذا المشروع النهضوي الذي نطلب منه التّجنيد الحقيقي في تعبئة الجماهير للسير في حمل هموم المواطن العربي الذي يحترم لغته ويريد أن تنال وضعها الطّبيعي.

ثانياً: إعداد وسائل تعميم استعمال العربيّة: وهذه المسألة تتطلَّب منّا ما يلي:

1 – تشجيع التّرجمة وإنشاء المؤسّسات التّرجميَّة: لا يمكن للعربيّة أن تستغني عن التّرجمة بل هي الرّكيزة لتكون لها صبغة علميّة وعالميّة، وتنال الصّدارة، ولهذا تتجنّد القوى العربيّة للتّرجمة إلى العربيّة، وكذلك التّرجمة من العربيّة إلى اللغات الأخرى، ليكون لها الصّدى العمليّ والعلميّ، وتكون مُتنفّذة في مختلف دواليب الاستعمال.

2 – تجسيد التّخطيط اللغويِّ المناسب: وضع استراتيجيات شاملة متكاملة لجوانب السّياسة اللغويّة، ومن ثمَّ إلى سنِّ سياسة تربويَّة مناسبة، بناء على استراتيجيّة عربية تُحدِّد فيها وسائلَ العمل ومُتطلّباتِه، وتشير إلى اتّجاهات التخطيط ومساراتِه؛ بقصد إحداث تغييرات في النّشاط اللغويِّ، على أن يخضع التّخطيط لمراحل ومساراتٍ علميَّة ولآماد يحدِّدها المختصّون. كما تمسُّ تلك الاستراتيجيّة الأبعاد الكبرى في نشر اللغة الجامعة في مختلف المجالات، والاهتمام باللغات الوطنية باعتبارها رافداً للوعيِّ الوطنيِّ في جوانبه التّراثيّة، وكذلك تعليم اللغات الأجنبيَّة بالنّفعيّة المطلوبة، وتنظيم التّرجمة، والعمل على إنتاج المصطلحات وتوحيدها.

3 – تفعيل المؤسّسات المختصّة: وهنا يقع التّركيز على **المجامع اللغويّة** التي يفترض أنَّها القاطرة التي تقود عملية تعميم استعمال اللغة العربيّة، وكان عليها أن تقوم على إنتاج أفكار التّوجيه والتّسيير مع كافة المجالس العليا ومع مؤسّسات الدولة. وإنَّ المجامع اللغويّة هي التي تعمل على التّهيئة لهذا العمل في كلّ أبعاده، على أن يكون لها سلطة القرار.

4 – تفعيل الوزارات: إنَّ هذه العلمية تتطلَّب التّجنيد والتّعبئة العامة لمختلف أجهزة الحكومات العربيّة، كما يقع التّركيز على كلِّ القِوى الفاعلة في المجتمع العربيِّ، وعلى كلِّ المؤسّسات العربيّة العمل من أجل ربح معركة تعميم استعمال اللغة العربيّة. ويكون التّركيز على: **وزارات التّخطيط – وزارات التّربيّة – وزارات الدّفاع – وزارات التّعليم العاليّ والبحث العلميّ – وزارات الإعلام / الاتّصال – وزارات الثّقافة – وزارات**

الشّـؤون الدّينيّـة والأوقـاف - وزارات الدّاخليّـة - وزارات الماليّة والاقتصاديّـة. هذه أهمُّ الـوزارات أو مـا يمكـن أن نطلـق عليهـا وزارت ذات التّأثـير في المواطـن، وهي وزارات السّـيادة، وكلُّ وزارة عليهـا تقديـم برنامجهـا الخـاصّ الذي تقوم بـه تجاه العمليّـة الوطنيّة، وتوضـع لـكلّ وزارة خطّة خصوصيّة مُحـدَّدة ببرامج وبمـدَّة زمنيّـة، على أن تتعاضدَ مناهجُ وخطـط الـوزارات في صورة واحدة متكاملـة يخدم بعضها البعـض. وفي الحقيقة لا يمكن الاسـتغناء عـن هيـكلٍ مـا أو جهـازٍ مـا في الدّولة، بقـدر مـا نريـد التّجنيد الفعـليّ الذي يـدوم خمس (5) سـنوات حـتى تدخـلَ العمليـةُ في روتينٍ طبيـعيٍّ، وفي صميـم اهتمامات المواطـن، وعنـد ذلـك تكـون خريطـةُ الطّريـق قد توسّـعت وأخـذت أبعـاداً وطنية، فلا يمكـن الحيـاد عنهـا في المبـدأ، وإنّمـا تحصـل المراجعـات في المنهجيات فقـط، وهذا من الطّبيـعيّ أن يحدث فيهـا التّغيير مُـراعاةً للظّروف والمُسـتجدات.

(11)

كيفيات تجسيد مشروع (النّهوض اللغويّ)

هناك وصفة أعرضها على المجمعيين وعلى المختصِّين، وترتكز على ما يلي:

11 / 1 - وضع جهاز مُتخصِّص يُتابع المشروع: ويكون هذا الجهاز تحت إمرة المجمع، ويختار المجمع أعضاءه من المجمعيين ومن النّخبة العربيّة، على أن يعقدوا اجتماعاتهم في رحاب المجمع. وهذا الجهاز يعمل على اقتراح المشاريع الكبرى، وعلى المتابعة والتّقويم. ويكون للجهاز سلطةٌ إداريَّة وتشريعيَّة، فيعمل في البدايّة على رفع تقرير للوضع اللغويِّ الصّعب إلى كلّ السّلطة العليا.

11 / 2 - جهاز اقتراح مشاريع: يكون هذا الجهاز تحت سلطة المجمع، ويستعين الجهاز بالكفاءات في مختلف اللغات، على أن يُطلب منهم تقديم خبرات في الترقية اللغويَّة، وتقديم المشاريع الكبرى ذات العلاقة بإخراج العربيّة ممّا آلت إليه من وضعٍ ينذر بالخطر.

وللجهاز سلطة توحيد الجهود التي تبذل في تلك الأعمال المكرَّرة أو المشاريع المتطابقة من مثل: مشروع المعجم التّاريخيّ لاتّحاد المجامع بالقاهرة، ومشروع معجم قطر التَّاريخي، ومشروع المعجم التَّاريخي للغة العربيّة مع مشروع الذّخيرة اللغويَّة ـ الأعمال العشوائيَّة التي تُنجز باسم: صاحبة الجلالة اللغة العربيَّة في كلٍّ من بيروت، ودُبَي تأسيس المجلس العالميّ للغة العربيَّة والمجلس الدّوليّ للغة العربيّة ... وإنَّها لجهود كان الأحرى أن يحصل بينها التّنسيق رِبْحاً للوقتِ والمالِ والجهدِ، وهذا أحدُ العوامل التي تعمل على تشتيت القوى الفاعلة في المجتمع العربيّ، أما حانَ الوقتُ لتنظيم أنفسنا؟

11 / 3 – للجهاز سلطة اقتراح وتوزيع المشاريع الكبرى: نروم من هذا المشروع التّقليل من كثرة المؤسَّسات التي أصبحت تتضايق منها اللغة العربيّة، بل إنَّ بعضها بلوى فيها، فلا تخدمها بقدر ما تستنزف أموالَ المواطن دون نتيجة تُذكر، فكفانا كثرة المؤسَّسات التي لا تُدير إلاّ الفراغ. فما أحوجَ هذا الجهاز إلى أجهزة فرعيَّة فقط تعمل تحت إمرة المجامع.

11 / 4 – توزيع المهام الكبرى: نروم من هذا توزيع المهام اللغويَّة على المجامع اللغويَّة لتصبح مجامع متخصِّصة، ويكون لها صبغة التَّشريع والعمل برأيها وبقراراتها.

11 / 5 – تحديد الزّمان: لا يمكن للمشاريع أن تنجح في ظلِّ غياب الزمن المحدَّد لإنجازها، فلا بدَّ أن يقع التّنصيص في بداية العمل في المشاريع أفق النّهاية منها، والتفرّغ لمشاريع أخرى. ولا مانع أن تكون هناك مراجعة.

11/ 6 – الإغداق الماديّ: إنَّ المشروع في صورته الأولى يقدّم وثيقة تقنية بخصوص الجوانب المادية والطّلبيات المطلوبة، ولهذا نناشد الدّول الرّفع من الميزانية التي ترصد للبحث العلميّ وتخصيص ميزانيّة محترمة للمشاريع الكبرى، ومتابعة المصاريف المطابقة.

***

ـ **الخلاصة**: لا أدَّعي أنَّني أحطتُ بكلِّ حيثيات مشروع (النُّهوض اللغويِّ) بقدر ما أعطيت الخطوط الكبرى، فأريد أن يكون المواطن على اطلاعٍ به، وهو قابل للمراجعة، ومتفتِّح على استقبال النَّقد لمراجعة مواطن النّقص وإكمالها. ويمكن أن يُنصِب المجمعُ لجنةً لدراسته واستخلاص مواطن القوَّة منه، كما يمكن للمجمع أن يجمع بين نقاط القوَّة في كلِّ المقترحات التي يقدِّمها الزُّملاء أعضاء المجمع.

ـ **الخاتمة**: ليس المقامُ مقامَ إشادةٍ بالعربيَّة ومآثرها، والفخْرِ بعُلُوِّ كعبها، وسُموِّ شأنها، وإنَّما المقامُ يتطلَّبُ مِنّا أن ننظُرَ في قضاياها المعاصرة، وأن نتدارسَ في ما بيننا شؤونها وأحوالها. وعلينا جميعاً أن نشدَّ على أيادي بعضنا لتجسيد الآمال المعقودة، وأن نضع بين هذا الجيل برامجَ ومشاريعَ كبيرةً وعمليّةً تُيسِّرُ سُبُلَ استعمالها وتوظيفها والتَّحدُّث بها. ومن الضَّروريِّ أن نستفيد مِن كلِّ ما هو جديدٌ في المجال التّكنولوجيِّ والرَّقميِّ لخِدمة هذه اللُّغة. وعلينا فتح نوافذنا على البحوث الجارية عند الآخرين، ونستفيد من الأساليب العلميَّة التي خدموا بها لغاتهم.

ـ **التّوصيات**: هناك قضيَّة أساسيَّة لا بدَّ من الانتباه إليها، وهي ضرورة رفع (القابليَّة للاستعمار اللغويِّ) من ذواتنا، ومن ثمَّ جعل الشُّعوب العربيَّة والإسلاميَّة المستعملة للحرف العربيِّ تُمارس استعمالَ اللسان العربيِّ في الحياة اليوميَّة على مستوياتٍ نفسيَّة وسلوكيَّة فرديَّة وجماعيَّة، وندعو إلى:

أولاً: التّفعيل العملي في اتِّجاه آلية بناء الوعيِّ اللغويِّ وتأسيسه، وهو ما يعالجه فحص علاقة اللسان العربيِّ بالهويَّة، وبناء التَّصوُّرات، ورؤية العالم، وعلاقة اللغة بالأمن القوميِّ من منظوره الواسع، وإشاعة حقائق هذا المسار بين جموع الشُّعوب العربيَّة.

ثانياً: الحركة في اتِّجاه آلية الضّبط التَّشريعيِّ، وتفعيل المواد الدستوريَّة الكاشفة عن وضع اللغة العربيَّة في سياق تصوُّر الدول العربيُّة عن نفسها ونظامها الأساسيِّ، ومقوِّمات بنائها وتنقية ما هو قائم من التَّناقضات.

ثالثاً: الحركة في اتِّجاه الضّبط المؤسَّسيِّ، هو ما يحقِّق العمل على المسار الضَّابط لأدوار المُؤسَّسات المعنيَّة بالحفاظ على العربيَّة، وتطويرها، وضبط عدم التَّداخل في الاختصاصات بين: التَّخطيط والتَّنفيذ والمتابعة.

رابعاَ: مراجعة أدوار مؤسَّسات المَجامع اللغويَّة، والمَجامع العلميَّة، والمَجالس الوطنيَّة والعربيَّة المُتخصِّصة، والمُؤسَّسات الثَّقافيَّة، ووزارات الثّقافة، ووزارات الأوقاف والشّؤون الدينيّة.

خامساً: الحركة في اتِّجاه آلية التّخطيط اللغويِّ، في مراحله المختلفة من: التفّكير والتقّرير والتّطبيق.

***

المصطلح الصوتي الوافد عند العلّامة
محمد منصف القماطي (1950 - 2020)
في كتابه الأصوات ووظائفها

أ. د . صالح سليم الفاخري

(عضو المجمع)

- مقدّمة

1 - المصطلح الصوتي الوافد.

2 - المصطلح الصوتي الوافد في الكتاب موضوع الدراسة.

***

مقدّمة

تتناول هذه الورقة المصطلح الصوتي الوافد عند العلَّامة د. محمد منصف القماطي- رَحِمَهُ ٱللَّهُ - في كتابة الأصوات ووظائفها، وقد ألَّفه في ثمانينيّات القرن العشرين في وقتٍ كان فيه كثير من المصطلحات اللسانية الوافدة يتموضع في المرحلة الثانية من مراحل ترقّي المصطلح العلمي، وهي مرحلة يتمُّ فيها توليد مقابلاتٍ عربيَّة لتلك المصطلحات الوافدة، على نحو ما فعل الدارسون مع مصطلح Linguistics فقد قابلوه بأكثر من عشرين لفظة، وأمّا بعض تلك المصطلحات فقد تموضع في المرحلة الثالثة، وفيها يتم اختيار لفظة واحدة أو اثنتين وربّما ثلاث، ويختفي ما عداها من المقابلات بعد تدافعٍ يستمر لفترةٍ من الزمن تقصر أو تطول بحسب قرب المفهوم الذي يعبّر عنه المصطلح الوافد، وبعده من التصوّرات الرائجة في ذاكرة القوم الذين اقتحم المصطلح الوافد فضاء لغتهم، ولنا في مصطلح

(Phoneme) المثال الواضح، فلا يزال التدافع بين مقابلاته قائمًا بسبب بعد مفهومه عن التصورات الرائجة بين الدارسين في مجال الصوتيات، بخلاف مصطلح (Linguistics) الذي ظلَّ التدافع بين مقابلاته العربيات حوالي نصف قرنٍ ثم استقر الأمر على ثلاثة مقابلات، هي اللسانيات والألسنية وعلم اللغة.

ويطلق د. المسدّي على هذه المراحل «مراحل التلقي نحو صوغ المصطلح التأليفي، أولها تقبّل ثم تفجّر فتجريد .....، مراحل ثلاث تتعاقب في الزمن وتترادف في الصيرورة، فالمفهوم المستحدث يقتحم المجال الذهني السائد في المجموعة الاجتماعية التي يحوّلها الرابط اللغوي إلى مجموعة ثقافيّة حضارية» [1]. وقد ورد في الكتاب موضوع الدارسة (234) مائتان وأربعة وثلاثون مصطلحاً صوتيًّا، لمفاهيم كثير منها نظائر في المنظومة المفهومية العربيّة، ولهذا لن يكون لدراستها حظ في هذه الورقة، وسنقتصر الدراسة على مصطلحاتٍ كان الجدل مثاراً حول مقابلاتها، أو أنَّ الأمر استقرَّ على عددٍ محدود من المقابلات تخيّر العلامة القماطي واحدًا منها ليقابله بالمصطلح الأجنبي، أو أنَّه اكتفى بتعريف ما يعبّر عنه المصطلح.

(1)
المصطلح الصوتي الوافد

يُعرّف المصطلح العلمي بأنَّه «كل وحدة دالة بسيطة أو مركّبة يُطلق على مفهوم محدَّد بشكل أحادي داخل ميدان معرفي معيّن»[2]، وهذا التعريف هو أوضح تعريف له وهو يشمل الصوتي وغيره، كما يشمل الوافد والمحلي، وتقصد بالوافد المصطلح الذي أُنتج في فضاء لغةٍ ثم انتقل بوسيلة من الوسائل إلى فضاء أو معقل لغة أخرى كاللغة العربية، على سبيل

(1) مباحث تأسيسية في اللسانيات، ص91.
(2) معجم التواصل اللغوي، مادة () رقم 1901.

الاقتراض لتغطية مساحة من الخبرة لم يتضح ما إذا كان لها ما يعبّر عنها في اللغة التي انتقل إليها أم لا.

وقد عرفت العربية هذا النوع من المصطلحات قديماً وحديثاً، وفي العصر الحديث كان وفود المصطلحات الأجنبية محمّلةً بمفاهيمها على نحو لافت باعتبار أنَّ الحضارة بمختلف جوانبها لم تعد تنتج في الفضاء الذي تغطيه العربية، بعد أنَّ كان محتكراً لذلك قرونًا عديدة، فهو فضاء مستهلك لا منتج سواء كان في المصطلح أو في أقل المنتجات شأناً كالغذائية والملابس والمنزلية وغيرها ... الخ.

ولو ألقينا نظرة على واحد من مؤلَّفات أربعينيات القرن العشرين لوجدناه يزخر بمصطلحات وافدة بلفظها ومعناها ولكنّها بحرفٍ عربي، على نحو ما فعل د. وافي في كتابه علم اللغة، الذي صدرت الطبعة الأولى منه عام 1940، مثل (Morphology, Semantic, Phonetic)، استعملها بألفاظها (الفونتيك والسيمنتك والمورفولوجيا) بحرف عربي.[1]

وإذا كان المصطلح العلمي بعامة على النحو الذي بيّنّاه أعلاه من حيث التعريف، فإنَّ تعريف المصطلح الصوتي يمكن أن يكون (كل وحدة دالّة بسيطة أو مركَّبة تطلق على مفهوم محدَّد بشكل أحادي داخل ميدان (الصوتيات)، والصوتيات ميدان معرفي معيَّن يختلف عن غيره من الميادين الأخرى سواء كانت تنتمي إلى ميدان اللسانيات التي تُعَدُّ الصوتيات أحد أفرادها، أو إلى ميادين أخرى تلتقي مع الصوتيات في جانب أو في بعض الجوانب، أو لا تلتقي معها.

والمصطلح الصوتي لا يختلف عن مصطلحات العلوم الأخرى، أُنتج من قبل المختصين فتلقَّاه الدارسون وأولوه عنايتهم مقدّمين له التعريفات والشروح في لغة المنشأ، وعندما انتقل إلى لغة أخرى قوبل بواحد من ثلاثة أمور:

(1) د. وافي، علم اللغة، ص 7 وما بعدها.

1 - الإبقاء على المصطلح الوافد بلفظــه ومعناه إلى حين، إذا كان المصطلح يُعبّر عن تصوُّر أو مفهوم لا يوجد له نظير في المنظومة المفهوميّة العربية.

2 - إخضاع المصطلح لمقاييس العربية الصوتية والصرفيّة، وهو ما يُسمَّى بالتعريب.

3 - ترجمة المصطلح بمقابل أو بلفظ من العربية، وهذا لا يكون إلا إذا كان المفهوم أو التصوُّر له نظير في المنظومة المفهوميّة العربية.

وقد يقابل بها جميعاً في وقت واحد وربّما في اللفظ الواحد، لا لأنَّ ما يعبّر عنه المصطلح الوافد جميعه موجود في التصوُّرات العربية، ولكن لأنَّ النزعة الفرديّة والانطواء القطري هما ما يوجِّهان تصرُّفاتنا، على الرغم من وجود المؤسسات العلميّة المخوَّلة بهذا العمل، كالمجامع اللغوية ومكتب تنسيق التعريب وغيرها.

غير أنَّ ما نلفت إليه أنَّ المصطلح الصوتي مرَّ بالمراحل الثلاث التي أشار إليها د. المسدّي[1]، وهي مراحل الترقيّ نحو صوغ المصطلح التأليفي، أولها تقبُّل فيسمح للمصطلح بمفهومه بولوج معاقل العربية، ثم تفجير، ويكون ذلك بعد فترة التقبُّل، وذلك بصياغة العديد من المقابلات العربية، تقلُّ وتكثر بحسب قربه أو بعده من المفاهيم الرائجة عند المختصين في مجال الصوتيات، فتجريد وفي هذه المرحلة يستقرُّ الأمر على عددٍ محدودٍ من المقابلات قد يكون واحدًا أو اثنين أو ثلاثة.

على هذا النحو من التدرُّج جرى التعامل مع المصطلح الصوتي الوافد في المرحلة الأولى، أبقى على المصطلح الوافد ومعناه، مثل الفونتيك والفونولوجيا والفونيم والألفون[2]، إلى غير ذلك، ثم جاءت المرحلة الثانية وفيها انبرى الدارسون يصوغون المقابلات لتلك المصطلحات بما يتفق مع ما تحمله من مفاهيم وتصوُّرات في شكل بحوث أو ورقات بحثيّة تنشر في المجلات المتخصصة، أو تلقى في المؤتمرات العلميّة، فكان أن تعدّدت المقابلات

(1) ينظر د. المسدي، مباحث تأسيسية في اللسانيات، ص91.

(2) ينظر د. وافي، علم اللغة، ص 7 وما بعدها.

العربيّة للمصطلح الواحد ما بين تعريب وترجمة، وقد بلغت هذه الجهود الذروة عندما انصرف نفر من الدارسين إلى تصنيف معاجم متخصصة في المصطلحات اللسانية، وكان المصطلح الصوتي من بين ما اشتملت عليه تلك المعاجم، ومن هذه المعاجم:

- المصطلحات اللغويَّة الحديثة في اللغة العربية عام 1977، محمد رشاد الحمزاوي
- معجم علم اللغة النظري عام 1982، محمد الخولي.
- معجم المصطلحات اللغوية والصوتية 1982، خليل إبراهيم حماشي.
- معجم مصطلحات علم اللغة الحديث 1982، لمحمد باكلا وآخرين.

وجميعها بمداخل إنجليزية ومقابلات وشروح عربية، وفي العام 1984 صدر قاموس اللسانيات لعبد السلام المسدّي، ومعجم اللسانيات لبسَّام بركة بمداخل فرنسية ومقابلات وشروح عربية، وفي العام 1989 صدر معجم اللسانيات الموحَّد عن مكتب تنسيق التعريب بمداخل انجليزية وفرنسية ومقابلات عربية بدون شروح، وبعد ذلك بعامٍ واحد صدر معجم المصطلحات اللغوية لرمزي منير البعلبكّي بمداخل انجليزية ومقابلات وشروح عربية، وفي العام 1995 صدر معجم المصطلحات اللغوية لخليل أحمد خليل بمداخل عربية ومقابلات فرنسية، وكذلك معجم المصطلحات الألسنية لمبارك المبارك بمداخل فرنسية ومقابلات انجليزية وعربية، وفي العام 1997 صدر معجم اللسانيات الحديثة لسامي حنّا وزميليه بمداخل إنجليزية ومقابلات وشروح عربية مطوَّلة.

وكان كل معجم من هذه المعاجم يضع ما يراه مناسباً من مقابلات عربية للمصطلحات الوافدة، إمَّا بالأخذ عن غيره أو بالاجتهاد الشخصي في غياب تام للمؤسسات العلمية، وتغييب لها في بعض الأعمال المعجمية تتمثل في عدم الخضوع لما قرَّرته، أو عرض ما تضمَّنته تلك المعاجم عليها وهو ما أدَّى إلى ترسيخ ظاهرة التعدد، وقد كانت تسعى للحدِّ منها أو على الأقل التقليل منها، ليستمر مكوثها في المرحلة الثانية، وكان ينبغي أن تكون مرحلة عبور، جيلاً آخر أو أكثر، وليس هذا فحسب فبعض المعاجم التي ذكرناها وغيرها

ربما قدّمت للمصطلح الواحد أكثر من مقابل، فالخولي على سبيل المثال قابل مصطلح الـ Phoneme بأربعة مقابلات: فونيم، فونيمي، صوتيم، وصوت مجرَّد، وبركة قابل المصطلح نفسه بثلاثة مقابلات: فونيم، ولافظ، ومستصوت، بل إنَّ بعضها ربما قابل مصطلحات متعددة تعبِّر عن مفاهيم مختلفة بمقابل عربي واحد قد لا يستطيع استيعاب تلك المفاهيم إلا على طريقة التطويع القسري، فقاموس اللسانيات قابلٍ المصطلحاتٍ الفرنسية (Articulation, decoupage, segmentation) بمقابل عربي واحد هو التقطيع، وهذه المصطلحات لمفاهيم مختلفة، رغم المظاهر الدلالية السطحية التي قد توحي بها حتى في اللغة الفرنسية نفسها [1].

وقد قابلها بركة (Articulation) بالنطق تارةً وانبناء وتمفصل تارة أخرى، و(Decoupage) بتقطيع وتمفصل، و(Segmentation) بتقطيع، بل إنَّ قاموس اللسانيات قابل (Articulation) في المسرد الفرنسي بالتقطيع[2]، وفي المسرد العربي بالنطق[3]، فبأيِّ المقابلين يأخذ القارئ؟ ولا يقف الأمر عند هذا الحد بل يتعدَّاه إلى أبعد من ذلك حين يورد بعض المعجميين مداخل مصطلحية معرَّبةً تعريباً لفظياً دون أن يكلّفوا أنفسهم عناء البحث في المفهوم وما يمكن أن يعبّر عنه في العربية، ولو كان ذلك على حساب المنهج الذي ارتضوه لأنفسهم في تصنيف معاجمهم، ففي معجم بكلّا وآخرين نجد عشرات بل مئات المداخل المعرَّبة تعريباً لفظياً، ومنها (الأكوستيكا) والمشهور علم السمعيات، وعلم الأصوات الفيزيائي، (والأكروفونيا) والمشهور أوائلية صوتية، ومجمع القاهرة قابله بـ (اقتطاع هجائي) مع أنَّهم يعتمدون منهجيّة تقوم على «إعطاء الأولوية للمصطلحاتٍ العربية المعروفة قديمها وحديثها» [4].

(1) ينظر: بحث «المعاجم اللسانية في اللغة العربية»، مجلة الدراسات المعجمية، العدد السادس (ذو الحجة 1428هـ)، ص 96.

(2) ينظر: قاموس اللسانيات، ص243.

(3) ينظر: السابق، ص162.

(4) باكلا وآخرون ص (ل) من المقدمة.

وقد يقوم بعضهم بصياغة المقابلات على طريقة التهجين التي تجمع بين العربي والأجنبي من دون مراعاة للبنية الصرفية العربية والنسق المعتمد فيها مثل صيغة فعلم (صوتم) مقابل (Phoneme)، و(منغم) مقابل (Toneme).

إنَّ الانطلاق من اللفظ في صوغ المقابل العربي للمصطلح الوافد ستكون له آثار سلبية على المتلقّي، لأنَّ المقصود هو المفهوم وليس اللفظ، فإذا ما استقرَّ المفهوم في أذهان المتلقّين أمكنهم أن يجدوا له اللفظ الذي يناسبه ولو بعد حين، والمصطلحات الوافدة نوعان، نوع يعبّر عن مفهوم له نظير في المنظومة المفهومية العربيّة، وهذا لا إشكال فيه وإن كان ربّما يقابل بأكثر من مقابل عربي في المرحلة الأولى، ولكن بمرور الزمن يمكن الاستقرار على عدد محدود من تلك المقابلات، وأمَّا النوع الآخر فهو الذي يعبّر عن مفهوم ليس له نظائر في المنظومة المفهوميّة العربية، وهذا هو محل الإشكال، وهو الذي اضطرب فيه الباحثون أيّما اضطراب، واجتهدوا فيه اجتهادات لم تزد الأمر إلا تعقيداً وغموضاً، كما في (صوتم) المقابل لـ(Phoneme)، و(Toneme) الذي قوبل بـ(منغم)، والأنسب في هذه الحالة أنَّ نتعامل معه بالتعريب، وذلك بإخضاع المصطلح الأجنبي لمقاييس العربية الصوتية وأوزانها الصرفية، كما فعلت العرب ذلك منذ عصور مبكّرة، وتنتهج العربية نهجاً معينَّاً في تعريب الألفاظ الأعجمية، وذلك على النحو التالي:

1 - إبدال الأصوات التي ليست من أصوات العرب، إلى أقربها مخرجاً.

2 - تغيير بناء الكلمة إلى أبنية العربية وكان الفرَّاء يقول: يُبنى الاسم الفارسي أي بناء كان، إذا لم يخرج عن أبنية العرب.

3 - ترك اللفظ الأعجمي على حاله، إذا كان موافقاً لمنهج العربية في الأصوات والصيغ، أو بنية الكلمة[1].

(1) ينظر: د. رمضان عبد التّوّاب، فصول في فقه اللغة، ص 363 - 364.

وقبل الدخول في الدراسة التحليلية للمقابلات العربية التي ارتضاها العلامة د. محمد القماطي لا بدَّ من التنبيه إلى أنَّ المصطلح العلمي بعامة لا يعاني من الفوضى والاضطرابات في عالمنا العربي فحسب، بل حتى في العالم الذي يُعدُّ منشأ للعلوم ومفاهيمها، ولا أدلَّ على ذلك من أنَّ المصطلحين الرئيسين في الصوتيات وهما الـ (Phonetics) والـ (Phonology) لم يتفقوا على ما يطلق كل منهما، فمنهم من يطلق (Phonetics) على الدراسة التاريخية للأصوات، والـ (Phonology) على الدارسة الآلية للنطق، ومنهم من عكس، ومنهم من عدَّهما مترادفين، ومنهم من يطلق الـ (Phonetics) على الدارسة الوظيفية فقط، أو الوظيفة والتركيبة الأمر الذي حدا ببعض الدارسين إلى صك مصطلح (Phonematics) و(Phonemics) ليحلَّ أحدهما محل الـ(Phonology) في الدلالة على العلم الذي يدرس وظائف الأصوات، فإذا كان الأمر كذلك مع رأسي العلم وعنوانيه في بلد المنشأ، فكيف بما دونهما، بل فكيف بما دونهما في البلاد العربية؟

(2)

المصطلح الصوتي الوافد في الكتاب موضوع الدراسة

الكتاب موضوع الدراسة يحمل عنوان الأصوات ووظائفها، ألَّفه العلامة د. محمد منصف القماطي وقد صدرت الطبعة الأولى منذ عام 6198، وقسَّمه إلى بابين لم يجعل لأيٍّ منهما عنواناً بل اكتفى بذكر الباب الأول، وقسَّمه إلى ثلاثة فصول، الفصل الأول - علم الأصوات، وفيه سبعة عناوين فرعية، والفصل الثاني وفيه تسعة عناوين فرعية، والفصل الثالث - البحوث القرآنية وفيه سبعة مباحث. وأمَّا الباب الثاني فيقع في فصلين، وكما فعل في الباب الأول لم يجعل له عنواناً وقسَّمه إلى فصلين: الفصل الأول، علم وظائف الأصوات، وتحته عنوانان، والفصل الثاني، التحليل الصوتي، وتحته ثمانية عنوانات. وانهى الكتاب بملحقين وثبت بالمراجع، وقد ورد في الكتاب أربعة وثلاثون ومائتا مصطلح صوتي، كثير

منها ليس محل جدل بين الدارسين، أو أنَّها مصطلحات عامة لمفاهيمها نظائر واضحة في المنظومة المفهومية العربية، ولهذا ستقتصر دراستنا على أحد عشر مصطلحاً لم تكن مقابلاتها محلَّ اجماعٍ بين الدارسين لنتبيَّن المنهجيّة التي سار عليها في اختيار المقابلات العربية، والكتاب في محله من الكتب القيِّمة في مجال الصوتيات، وقد ظهر في فترة كانت فيها كتب الصوتيات لا تكاد تذكر في بلادنا إلا ما كان يفد علينا من مصر وغيرها ككتاب الأصوات اللغوية للدكتور إبراهيم أنيس، وعلم الأصوات للدكتور كمال بشر، وما يميِّز كتاب الأصوات ووظائفها عن غيره ممن كانوا قبله أو عاصروه، أنَّه كان يدخل في الموضوع مباشرة ويقدّم المادة العلمية بطريقة ميسّرة، ويورد المقابل العربي ويتبعه بالمصطلح الأجنبي واضعاً إيّاه بين قوسين، مثل «الصامت مصطلح لغوي معاصر، وُضع ليقابل - من حيث الترجمة - المصطلح الإنجليزي (consonant) والفرنسي (consonné)، وقد أطلق نحاة العربية على الصوامت اصطلاح الحروف، تمييزًا لها عن الحركات، كما أطلقوا عليها اصطلاح الصحاح تمييزًا لها عن العلل» [1].

وهكذا على هذا النحو كان يسير في عرض مادته العلمية، والكتاب غنيٌّ بالتطبيقات والشروح الموسَّعة، كما أنَّه غنيٌّ بالتدريبات فلا يكاد ينتهي من موضوع إلا ويعقبه بتدريبات، وهو ما يوحي بأنَّ الكتاب ألِّفه لغرضٍ تعليمي، غير أنَّ هذا لم يمنع الكتاب من أن يظهر بالصورة العلمية وذلك من خلال المناقشات للآراء التي كان يعرضها فيه.

وتقوم دراستنا للمقابلات التي اخترناها من الكتاب وعددها أحد عشر مقابلًا بدراسة كل منها بنيةً ومفهوماً دراسةً موازنةً بين ما استقرَّ عليه رأي المؤلف وما ارتضاه غيره، ومناقشتها مناقشةً مستفيضةً قصد الوصول إلى تقييم علميٍّ للمنهجية التي ارتضاها العلّامة القماطي ومكانتها بين المنهجيات الأخرى التي سبقته أو جاءت بعده، وبخاصَّة المعجم الموحَّد لمصطلحات اللسانيات الصادر عن المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم،

(1) الأصوات ووظائفها، ص 68.

ومعجم المصطلحات اللسانية لرمزي منير البعلبكي، ومعجم علم اللغة النظري لمحمد الخولي، ومعجم اللسانيات الحديثة لسامي حنّا وآخرين، وقاموس اللسانيات لعبد السلام المسدّي.

والمصطلحات موضوع الدراسة قد لا يكون د. منصف هو من صك لها المقابل، ولكن وجد أمامه مجموعةً من المقابلات لذلك المصطلح فاختار واحدًا منها, وهو بهذا اختلف عن المعجميّين الذين ذكرنا معاجمهم، فهم يضعون أمام المصطلح الواحد كل ما وقع تحت أيديهم من المقابلات، ويتركون للقارئ حرية الاختيار، وهذا منهج فيه كثير من الضبابية وعدم الوضوح، والمصطلحات موضوع الدراسة هي :

1 - **Inclination:** وقد قابله الدكتور القماطي بالإمالة، وقابله البعلبكّي بـ(ميل)[1]، ولم يضع له تعريفاً، وأمَّا المعجم الموحَّد لمصطلحات اللسانيات فلم يأت على ذكر المصطلح ولكنَّه قابل الإمالة بمصطلح آخر وهو (Inflection)، وهذا المصطلح عند حنّا في معجم اللسانيات الحديثة يقابله التصريف،[2] وعلى هذا فإنَّ (Inclination) هو الأنسب للإمالة، فالإمالة ميل، وتُعرَّف بأن «تذهب بالفتحة إلى جهة الكسرة، فإن كان بعدها ألف ذهبت إلى جهة الياء» [3]، وفي هذا ميل عن الأصل، وأمَّا (Inflection) فأغلب من عرض له قابله بالتصريف أو بالاشتقاق، والمصطلحان لا علاقة لهما بالإمالة.

2 - **Allophones:** وقد قابله بالتنوُّعات الصوتية، وهذا تعريف وليس مقابلاً لفظياً له، وقد قابله سامي حنّا بالصورة الصوتية والنحوية بكتابة المصطلح بالحرف العربي، وفي المعجم الموحَّد ذكره بصيغة المفرد وقابله بـ (بدل صوتي) و (وجه آداء) [4]،

(1) معجم المصطلحات اللغوية، منير البلعبكي، ص240.
(2) معجم اللسانيات الحديثة، ص 4.
(3) أوضح المسالك، 4/ 354.
(4) المعجم الموحد، ص 9.

وقابله البعلبكّي[1]، بالبديل الصوتي وألفون وبديل لفظي وصوت موقعي وصوت تعاملي ومتغيّر صوتي وقدَّم له شرحاً مطوَّلاً لم يزده إلا غموضًا، وهو في حقيقة الأمر تنوُّعات لفظية للفونيم، وأمَّا الخولي[2]، فقد قابله بمتغيرّ صوتي تارةً، وبنقل المصطلح إلى الحرف العربي (ألفون) تارةً أخرى، ثم قدَّم له شرحًا لا يختلف عمّا قدمه البعلبكّي.

ولما كان هذا المصطلح لايوجد لمفهومه نظير في المنظومة المفهوميّة العربية، فإنَّ العلاّمة القماطي اكتفى بتوضيح مفهومه، ونأى بنفسه عن المقابلات الغامضة، وقد ناقشناه في بحثٍ لنا سابق واستقر رأينا على أنَّ الأنسب في مثل هذه الحال أن يُقبل المصطلح الأجنبي في العربية بإجراء «تعديل على بنيته ليندمج في البنية الصرفية العربية، ألفون يصير ألفن يوزن (أفعُل)[3]، ومنه أصبُع وأمهُج لضرب من اللبن، وهو اللبن الخالص كما في اللسان».[4]

3 - Amplitude: وقد قابله (بسعة الاهتزاز)، وقابله المعجم الموحَّد لمصطلحات اللسانيات بـ(سعة الصوت)[5]، وقابله البعلبكي بـ(السعة) وبـ(مدى) و(نطاق)، وقابله الخولي بـ(سعة) وعرّفه بأنَّه «مقدار ما تحدثه الموجة من تغيير في ضغط الهواء»[6]، وقابله الخولي بـ(سعة) وعرَّفه بأنَّه «مقياس كمِّية الحركة في الذبذبة الواحدة»[7]، وبحسب تعريف الخولي فهو سعة الاهتزاز وليس سعة الصوت؛ لأنَّ الأمر يتعلَّق بالذبذبة وكمية حركتها، ولا يتعلَّق بالصوت، وفي كل الأحوال فإنَّ ما تقدَّم من مقابلات لا يعدو كونه تعريفاً وليس مقابلاً للمصطلح الأجنبيّ، وفي غياب المفهوم

(1) معجم المصطلحات اللغوية، ص 39.
(2) معجم علم اللغة النظري، ص 11.
(3) المصطلح الصوتي الوافد، بحث - صالح الفاخرى - المؤتمر الدولي الرابع للصوتيات العربية، ص 235.
(4) ينظر: اللسان، مادة (م. هـ ج).
(5) المعجم الموحد، ص 11.
(6) معجم المصطلحات اللغوية، ص 43.
(7) معجم علم اللغة النظري، ص 14.

الواضح يكون التعريف أفضل من تلك المقابلات الغامضة، وهو ما يعمد إليه العلامة القماطي كثيراً في تعامله مع المصطلحات الوافدة.

ولفظ السعة الذي ذكره كل من البلعبكي والخولي هو المقابل العربي للفظ الإنجليزي في المعاجم اللغوية العامّة، ولهذا فهو ليس مقابلاً اصطلاحياً.

4 - Intensity: وقد قابله بشدّة الصوت، وكذلك جاء في المعجم الموحَّد [1]، وقابله الخولي بـ(شدّة) وعرّفه بأنَّه «درجة القوة التي يلفظ بها مقطع في كلمة» [2]، وأمّا البعلبكي فقد قابله بـ(شدّة) و (كثافة) وعرّفه بأنَّه «الطاقة الإجمالية للصوت كما يتمثل في البعد الثالث على الصورة الصوتية» [3]، وما قابله به غيره ممن ذكرناهم كان عامّا، فالشدّة، شدّة أي شيء وكثافة أي شيء، ونسبة الشدّة إلى الصوت هي تخصيص لها، وهو ما ينحرف عن العموم، ولكن يبقى الغموض يكتنف المقابلات جميعها، فعندنا في صفات الأصوات مصطلح الشدّة الذي يقابل الرخاوة، وبالقطع ليس هذا هو المقصود، ووجود لفظين يعبران عن مفهومين مختلفين في مجال واحد سيؤدّي إلى الاضطراب والتشويش، وبالرجوع إلى المفهوم الذي يعبّر عنه المصطلح في معجم A. dictionary of LIN and pho يتضح أنَّ المصطلح يعبر عن المفهوم الذي يعبّر عنه المصطلح (loudness) وهو كالتالي:

«صفات الإحساس السمعي التي يمكن من خلالها طلب الصوت على نطاق واسع من صوت منخفض إلى مرتفع، وهي ميزة سمعية، تتوافق إلى حدٍّ مّا مع السمات الصوتية للشدّة (المقاسة) بالدسيبل (دب)، والتي تعتمد في دراسة الكلام على حجم اهتزازات الحبال الصوتية، نتيجة للاختلافات في ضغط الهواء، ومع ذلك، لا توجد علاقة مباشرة أو متوازنة بين جهارة الصوت (أو الحجم) والشدة؛ عوامل أُخرى غير الشدة قد تؤثر على إحساسنا بالصوت (و.و). قد تؤدّي زيادة وتيرة اهتزازات الحبال الصوتية إلى جعل أحد الأصوات يبدو

(1) المعجم الموحد، ص 69.
(2) معجم علم اللغة النظري، ص 135.
(3) معجم المصطلحات اللغوية، ص 252.

أعلى من صوت آخر، يعد الاستعمال اللغوي جهارة الصوت ذات أهمية خاصة للأصوات، ويتم دراسة ذلك تحت عنوان الإجهاد».[1]

والمصطلح Loudness of Sound قابله الخولي بجهارة الصوت، وعرَّفه بأنّه «صفة الصوت يتحكم فيها اتّساع موجة الصوت أو حركة الذبذبة» [2].

وقابله البعلبكي بـ«جهارة ارتفاع؛ علو»[3]، وقابله المعجم الموحَّد بـ«جهارة الصوت»[4]، والجهر هو المقابل العربي الذي يعبرّ عن مفهوم تذبذب الوترين الصوتيين، وهو عند العلّامة القماطي مقابل للمصطلح (Voicing) ويعرّفه بأنّه «هو ذلك الرنين (Sonority) المصاحب للصوت نتيجة تذبذب وارتجاف الحبلين الصوتيين ...» [5]، وهو أيضًا ما قابله به البعلبكي.[6]

والصوت الشديد هو الصوت الانفجاري، ما يقابل المصطلح الإنجليزي (explosive)[7] والانفجار (explosion)[8].

وهكذا فإنَّ مصطلح الشدة قد لا يصلح مقابلاً للمصطلح الإنجليزي (Intensity) لما قد يحدثه من اضطراب بسبب ما يعبّر عنه في الثقافة العربية، فالصوت الانفجاري هو «صوت كلامي يحدث بانغلاق ممر النفس وحبس الهواء ثم اطلاقة فجأة»[9].

وفي تصوري أنَّ (Intensity) تعبّر عن ارتفاع في صوت منخفض ينتج عنه زيادة في تذبذب الوترين الصوتيين، وهي عملية تحدث في حال الصوت المجهور وهي حالة طارئة

(1) A.D. OF linguistics and phonetics, p207.
(2) معجم علم اللغة النظري، ص 161.
(3) معجم المصطلحات اللغوية، ص 295.
(4) المعجم الموحد لمصطلحات اللسانيات، ص 83.
(5) الأصوات ووظائفها، ص 64.
(6) معجم المصطلحات اللغوية، ص 532.
(7) ينظر البعلبكي ص183، والخولي، ص 91.
(8) المعجم الموحد، ص 44.
(9) معجم علم اللغة النظري، ص 212.

وليست أصلية، ولا يلزم أن تتلبَّس بالأصوات المهموسة، ولكنَّها حالة خاصة بالأصوات المجهورة يزداد بها حجم تذبذب الوترين الصوتيين.

5 - Phonetics: وقابله القماطي بعلم الأصوات وكذلك الخولي، وعرَّفه بأنَّه «فرع من علم اللغة يدرس الأصوات من حيث نطقها وانتقالها وإدراكها»[1]، وكذلك البعلبكي ولم يختلف تعريفه له عن تعريف الخـــولي[2]، وأمَّا المعجم الموحَّد فقد قابله بالصوتيات[3]، وفي هذا توسُّع قد لا يستطيع تغطيته لاحتمال تعبيره عن الجانب النطقي والوظيفي وبالرجوع إلى (A.D.al linguistic sand phon) لا نجد خلافًا بينه وبين القماطي والخولي والبعلبكي في تحديد المفهوم، وحتَّى يتضح الأمر أكثر نعـــرض مصطلح الـ (Phonology)، ويقابله القمـــاطي بعلم وظائف الأصوات، والمعجم الموحَّد يقابله بالصوتيات الوظيفية، وأمّا الخولي فقابله بـ«علم الفونيمات، وعلم الأصوات، وعلم الأصوات التاريخي»[4]، ويقابله البعلبكي بـ(علم وظائف الأصوات) ... ويعرّفه بأنَّه «فرع من علم اللغة يعنى بدراسة النظام الصوتي للغة ما وتبيـــان وظائف الأصوات في التفرقة بين الوحدات اللغويـــة الأُخرى .... إلخ»[5]، وهكذا فإنَّ القماطي ربّما كان له الســـبق في ضبط المقابل وحـــصره في وظائف الأصوات، وبخاصة أنَّه متقدم على البعلبكي، والمعجم الموحّد المشـــاركين له في الضبط، بخلاف الخولي المتقدم عليه الذي لم يتمكن من ضبطـــه وتنقل به بين مفاهيم مختلفة، وهو ما يدفع إلى القـــول بأنَّ القماطي من أوائل الأصواتيين الذين ضبطوا المصطلحين ضبطًا لا يتسرَّب إليه شـــكٌّ، وهذا واضح من عنوان الكتاب ومن تقســـيمه له إلى بابـــين، علم الأصوات، وعلم وظائف الأصوات.

(1) معجم المصطلحات اللغوية، ص 375.
(2) المعجم الموحد، ص 107.
(3) المعجم الموحد، ص 108.
(4) معجم علم اللغة النظري، ص 214.
(5) معجم المصطلحات اللغوية، ص، 378.

6 - Phoneme: وقابله بـ(وحدة صوتية مميّزة)، وقد قابله المسدّي بصوتم، والخولي بفونيم وفونيمية، وبركة بفونيم ولافظ ومستصوت، والبعلبكي فونيم، والمعجم الموحد بوحدة صوتية وحرف صوتي، وقابله حنّا وآخرون بالفونيم والوحدة الصوتية[1].

فأمَّا وحدة صوتية مميزة فتعريف للمفهوم، أو تعريف لما يُعبّر عنه اللفظ، وليس ترجمة للفظ أو تعريبًا له، وقد لجأ إليه القماطي فيما يبدو ليقينه بأنَّه لا يصلح أي من تلك الألفاظ ليكون مقابلاً للمصطلح الأجنبي، وذلك لما يلي/

فأمّا صوتم فمكوَّن من لفظ (صوت) عربي واللاحقة (م) وهو ما يجعل الدارس مترددًا في الميم؛ أهي لاحقة أجنبية أم أنّها عربية تزاد لغرض المبالغة والتكثير، كما قالوا خضرم وزرقم في شديد الخضرة وشديد الزرقة، أو أنَّه مثل: (البلعوم) مجرى الطَّعام في الحلق، أو قد يحذف (الواو)، «مأخوذ من بلع وزيد عليه ما زيد لجنس من المبالغة في معناه»[2]، على أنَّ د. المسدّي حاول إزالة هذا التردد ببيانه أنَّ صيغة (صوتم) «صيغة تعتمد الاشتقاق لأنّها من مادة (صوت) العربية، وتعتمد التوليد المعنوي لأنّها تحويل للدلالة الأصلية من مجرد الوحدة الأدائية الصغرى إلى الوحدة الدلالية الدنيا، لكنَّها صيغة تعتمد الدخيل المعرَّب، فيها الميم التي اقتبست من اللفظ الأجنبي، وفيها القالب الصرفي الذي وضع وضعًا موازيًا إذ هو على ميزان فعلم ممّا لا تعرفه لغة العرب، ولكن تستسيغه لتجانسه مع (مفعل)»[3]، وأنىّ لهذه الصيغة أن تتجانس مع مفعل إلَّا إذا كان ذلك على سبيل القلب المكاني في الصيغة بحيث يكون الأوّل آخرًا والآخر أولاً، وفي تصوري أنَّ هذا اللفظ سيظل غريبًا في بنيته غامضًا في مفهومه على الرغم من المحاولات التي تبذل من أجل دمجه في منظومة اللغة العربية المصطلحية

(1) ينظر على الترتيب: قاموس اللسانيات، ص 76، ومعجم علم اللغة النظري، ص 209. ومعجم اللسانية، ص 159. ومعجم المصطلحات اللغوية، ص63.

(2) المقاييس، 1/ 329.

(3) قاموس اللسانيات، ص 76.

بعامّـة والمنظومـة الصوتيـة بخاصـة، ثم إنَّ شـيئًا آخـر على جانـب كبير مـن الأهمية وهو أنَّـه هـل حـدث في تاريـخ العربية، رغـم ما كانـت تواجهه على مـرّ العصور مـن نقص في مقابـلات للمصطلـح الوافـد، أن طوَّعـت الصيـغ الصرفيـة للألفـاظ الأجنبيـة؟ الجواب فيمـا أعلـم لا، والذي كان يحـدث عكـس ذلك تمامًـا، فقد كانت تطـوّع اللفظـة الوافدة لضوابـط العربيـة الصوتيـة بالإبـدال أو بالزيـادة أو بهمـا معًـا أو بالحذف، مـن ذلك على سـبيل المثال:[1]

- لكام الفارسية صارت لجامًا بإبدال صامت بصامت.
- رنده الفارسية صارت أرندج بزيادة صامت وإبدال آخر.
- شاه بور الفارسية صارت سابور بحذف صامت.
- شِطرنج صارت شَطرنج بإبدال صائت بصائت آخر.

كما كانت تُطوِّعها لضوابطها الصرفية بتليين بنية اللفظ الأجنبي ليتلاءم مع طبيعة الوزن العربي، فيكون مقبولاً خفيفًا على اللسان سواء وافق وزنًا عربيًا في أصله أو أقاموه على وزن عربي بإحداث تغيير في بنيته يمكنه من الاندماج في البنية الصرفية العربية، كما فعلوا مع (دنَّار) تحوَّلت إلى دينار وألحق بديماس، وأمَّا أن يعمد إلى التهجين بالطريقة التي ظهرت في مصطلح (صوتم وصوتيم) لـ(Phon) والإبقاء على (em) في صوتيم وحذف (E) وكتابة المصطلح بدون مد لتكون (صوتم) فهذا لم يحدث في سعة الحال، ثم بعد ذلك ماذا سيكون وزنه الصرفي؛ أيكون (فعليم وفعلم)، ولا أرانا بحاجة إلى عرض المزيد من المقابلات المتعلقة بالفونيم لعدم مناسبتها للشروط التي سبق بيانها، فلا هي راعت المفهوم، كما أنّها لم تخضع للضوابط اللفظية على النحو الذي وجدناه عند علماء العربية في العصور المختلفة.

(1) ينظر: المعرّب من الكلام الأعجمي، ص 108 - 386 - 414 - 564.

7 - Phonology: وقابلــه د. القمــاطي بعلم وظائف الأصــوات[1]، بينما قابله الخولي[2] بثلاثة مقابلات، علم الفونيمات وعلم الأصوات وعلم الأصوات التاريخي ، وعند المســدي صوتمية، وعند بركة علم وظائف الأصوات، وعنــد البعلبكي فونولوجيا تعريب لفظــي نطقًا وعلم وظائف الأصوات، وفي المعجم الموحّــد، الصوتيات الوظيفية، وعند حنّا وآخرين الفونولوجيا، تعريب لفظي نطقًا وعلم وظيفة الأصوات وعلم أصوات اللغة.

فإذا نظرنا إلى ما يدرس تحت ذلك المصطلح فسنجده «يدرس الأصوات الإنسانية من حيث وظيفتها في سياق الكلام فينظم المادّة الصوتية ويخضعها للتقعيد والتنظيم ... وتتسع ليدرس مع الفونيم ... والمقطع والنبر والنغم ...»[3]، فإذا ما تقرَّر هذا فإنّ اختيار القماطي للمقابل علم وظائف الأصوات لم يكن عشوائيًا وإنّما كان بإدراك تام لما يعبّر عنه المصطلح الوافد وبخاصة عند المدرسة الأمريكية.

8 - Allophone: وذكرهــا القماطي بصيغــة الجمــع (Allophones) وقابلها بـ«التنوُّعات الصوتية»[4]، وجاءت في المعاجم بصيغة المفرد. ويقابلها د. المســدّي بصوتيم تعاملي، والخولي بـ(آلفون) تعريب لفظي نطقًا ومتغيّر صوتي، وبركة ببديل صوتي أو لفظي، والمعجم الموحَّد ببدل صــوتي، والبعلبكي ببدل صوتي وحنّا ومن معه بالصورة الصوتية، وفي غيــاب الدقة عند المعجميّين فإنَّ ما ذكره القماطي هو الأفضل؛ لأنّه قدّم تعريفًا للمصطلح وهو «التنوعات الصوتية»، وما يقوم به الألفون هو تنوُّع نطقي للفونيم، فالنون مثلاً، عندما تدخــل في تركيب لفظة هي فونيم، وعند النطق بها في بعض التراكيب تنطق بشــكل مغاير للنطــق بها وهي مفردة، كما يحدث لها عندما تكون ســاكنة وتتقــدم على باء (من بعد) فتنطق (ممبعد) والميم التي نطقت قبل الباء هي تنوع نطقي لفونيم النون.

(1) الأصوات ووظائفها، ص 221.
(2) ينظر: الخولي، معجم علم اللغة النظري، ص214.
(3) علم وظائف الأصوات، ص 35.
(4) القماطي، الأصوات وظائفها، ص 214.

9 - **Acoustic:** قابلـه القمـاطي بالفيزيـائي[1]، وقابله الخـولي بمقابلين: علم السـمعيات وفيزيائي[2]، وكذلك فعل منير البعلبكي[3]، أمّـا المعجم الموحّد فقد قابله بعلم الأصوات الفيزيائي[4]. وقابله المسدّي بالسمعيات والسمعي، وقد عرفه David Crystal «بأنّه فرع مـن علم الأصوات يدرس الخصائص الفيزيائية للصوت اللغوي كما تنتقل بين الفم والأذن»[5]، وبالرجوع إلى المفهوم الذي قدّمه Crystal يتبينَّ أنَّ ما ذهب إليه القماطي ومن معه هو الصواب.

10 - **Auditory Phonetics:** وقابلـه القمـاطي بـ(علم الأصوات السـمعي)، وكذلك فعل منير البعلبكي[6]، ومحمد الخولي[7]، والمعجم الموحّد[8]، وأحمد مختار عمر.[9]

وما يميّز القماطي عن غيره أنّهم وإن كانوا قابلوا المصطلح بالسمعي فإنّهم قابلوا المصطلح المتقدم بالسمعي أيضًا، وفي هذا خلط بين مستويين من مستويات تحليل الصوت، فالأول يتعلق بانتقال الصوت بين فم المتكلم والسامع وهو في حالة تموّجات، ولهذا نجد الفيزيائيين يعرّفون الصوت بأنّه «تموّجات يحدثها جسم مهتز».

يقـول القماطي في بيانه لمـا يعبر عنه مصطلـح (Acoustics) «يهتم علم الأصوات الفيزيـائي بدراسـة الخصائـص الفيزيائيـة لأصـوات الكلام، فالهـواء الخارج مـن الرئتين، وبفعـل اعـتراض أعضـاء النطق له يتدافع في شـكل موجـات صوتيـه (sound waves) نأخـذ في تحريـك الهـواء خارج الفـم، وهو ما يشـبه إلقاء حجـر في ماء راكد، فيـؤدّي إلى

(1) الأصوات ووظائفها، ص 135.
(2) معجم علم اللغة النظري، ص 3
(3) معجم المصطلحات اللغوية، ص 21.
(4) المعجم الموحّد، ص6.
(5) A dictionary of linguistics and phonetics p.5.
(6) القماطي، ص 135.
(7) معجم المصطلحات اللغوية، ص 63.
(8) المعجم الموحّد (16).
(9) دراسة الصوت اللغوي، ص 357.

حـدوث اضطرابـات فيـه، ويبـدو ذلـك الاضطراب في شـكل دوائـر مختلفة الاتسـاع»[1]، ومـا قـرره القماطي بالخصـوص يتفـق تمامًا مع مـا قـرر D.Crystal، أمَّا علـم الأصوات السـمعي (Auditory) فقـد وضحـه بقوله «يهتم علم الأصوات السـمعي بدراسـة السـمع وإدراك أصـوات الـكلام ويتعـرّف على مـا يطرأ للموجـات الصوتيـة حينمـا تلتقطها أُذن السـامع وكيـف تتحـوَّل تلـك الموجـات إلى مفاهيـم وأفـكار ذهنيـة»[2]، وبتميـيزه بـين المسـتويين تميـيزًا دقيقًـا يكـون هـو مـن ضبـط المصطلحـين ضبطًـا دقيقًـا وجعل لكل منهمـا المجـال الذي يناسـبه والذي اسـتعمل فيـه في البيئـة التي نشـأ فيها.

11 - **Release:** وقابله القماطي بـ(القلقلة) وعرّفها بأنّها «تحويل أعضاء النطق من مخرج النطق بصوت لغوي، إمّا إلى مخرج صوت لغوي آخر، أو إلى حال الاستراحة بكيفية تـؤدي إلى فتح الإغلاق أو إزالة التضيق»[3]، وقابله المعجم الموحّد بالإطلاق والتحريك[4]، والبعلبكي كذلك[5]، وقابله الخولي بـ(استراحة).

وبالرجوع إلى المفهوم الذي يعبر عنه المصطلح نجده ينطبق تمامًا على القلقلة، يقول البعلبكي في بيانه لما يعبّر عنه المصطلح «إبعاد أعضاء النطق من المخرج وإعتاقها من وضعها لغرض الانتقال من مخرج إلى مخرج آخر، أو إلى حال الوقف، وما يرافق ذلك من حركة تيّار النفس»[6]، وبهذا يكون القماطي أكثر توفيقًا من غيره في ضبط المصطلح يعضده في ذلك بالإضافة إلى ما تقَّدم بيان Crystal حول مفهومه، فيقول «مصطلح يستخدم في علم الصوتيات للإشارة إلى الحركة المميّزة التي تقوم بها الأعضاء الصوتية بعيدًا عن نقطة

(1) الأصوات ووظائفها، ص 27.
(2) الأصوات ووظائفها، ص 31.
(3) الأصوات ووظائفها، ص 206.
(4) السابق، ص 122.
(5) معجم المصطلحات اللغوية، ص 426.
(6) معجم علم اللغة النظري، ص 240.

التعبير، وبخاصَّة فيما يتعلَّق بالإشارة إلى الأصوات الانفجارية»[1]، والأصوات الانفجارية هي الأصوات الشديدة وهي التي يحدث فيها التحريك عندما تكون ساكنة، المجموعة في عبارة (قطب جد).

نخلص ممّا تقدم إلى أنّ القماطي قد اختطَّ لنفسه منهجية في ضبط المصطلحات تقوم على مقابلة المصطلح الصوتي الوافد بمقابل عربي واحد، وهو ما لم يحدث عند أصحاب المعاجم غالبًا إلاّ ما كان من المعجم الموحَّد، وعمل د.القماطي متقدِّم عليه، وفضلاً عن هذا فإنَّ ما أورده من مصطلحات لم يكتف بوضع المقابل له وإنّما قدّم لكل منها شروحًا وافية وهو ما يمكنها من الولوج إلى المنظومة المفهومية العربية، هذا من جانب، ومن جانب آخر فإنّه في وضعه لمسردٍ بالمصطلحات جعل المداخل بالعربية خلافًا لما سار عليه الآخرون الذين كانوا يجعلون المداخل باللغة الإنجليزية أو باللغتين الإنجليزية والفرنسية ويقابلون كل منها بمقابل عربي أو أكثر.

***

(1) A dictionary al linguistics and ph, p.297.

المصادروالمراجع

أولاً: المصادر:

1 - معجم علم اللغة النظري، د. محمد الخولي، بيروت: مكتبة لبنان، 1982.

2 - قاموس اللسانيات، د. عبدالسلام المسدي، الدار العربية للكتاب، 1984.

3 - معجم اللسانية، د. بسام بركة، طرابلس: جروس سبرس، 1984.

4 - المعجم الموحَّد المصطلحات اللسانيات، مكتب تنسيق التعريب، الرباط، 1989.

5 - معجم المصطلحات اللغوية، د. رمزي منير البعلبكي، بيروت: دار العلم للملايين، 1990.

6 - معجم اللسانيات الحديثة، د. ساسي حنا وآخرون، بيروت، 1997.

7 - الأصوات ووظائفها، د. محمد منصف القماطي، طرابلس: دار الوليد، 2010.

8 - A Dictionary of linguistics and phonetics D.Crytal Edition - Black well. 1990.

ثانيًا: المراجع:

أ - الكتب:

1 - أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، ابن هشام الأنصاري، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ط 6، دار الفكّر، 1394هـ.

2 - دراسة الصوت اللغوي، د. أحمد مختار عمر، القاهرة: دار الكتب، 1976.

3 - علم اللغة، د. علي عبدالواحد وافي، ط7، القاهرة: دار النهضة، بدون تاريخ.

4 - علم وظائف الأصوات، د. عصام نور الدين، بيروت: دار الفكر اللبناني، 1992.

5 - فصـــول في فقه اللغة، د. رمضان عبدالتـــواب، ط 3، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1986.

6 - لســـان العرب المحيط، للعلاّمة ابن منظور، إعادة ترتيب. يوســـف خياط، دار الجبل ودار لسان العرب، 1988م.

7 - مباحث تأسيسية في اللسانيات، د. عبدالسلام المسدي، تونس، 1997.

8 - المعـــرّب من الكلام الأعجمي على حروف المعجـــم، أبو منصور الجواليقي، وضع حواشيه وعلق عليه خليل عمران المنصور، دار الكتب العلمية، 1998.

9 - مقاييس اللغة، لأحمد بن فارس تحقيق وضبط عبد الســـلام هارون، بيروت: دار الجبل، 1999.

10 - المؤتمر الدولي الرابع للصوتيـــات العربية - مجمع اللغة العربية - طرابلس، ص 2010.

ب- الدوريات:

1 - مجلة المعجمية، جمعية المعجمية العربية، تونس، العدد (2)، 1986.

2 - مجلة الدراسات المعجمية، العدد السادس، (ذو الحجة 1428).

ج- المخطوطات:

1 - مشروع معجم التواصل اللغوي، مكتب تنسيق التعريب، الرباط.

***

اللغة والتاريخ

تاريخ اللغة: حفرياتٌ في وسطها الناقل

ومعالم واضحة لخصائصها وأصولها وتطوُّرها

أ.د. محمد خليفة الأسود

(عضو المجمع)

- (الحلقة الأولى)
- اللغة والأوساط الناقلة لها.
- مقدمة.

1 - اللغة وخصائص الوسط الناقل لها.

1 .1 - (الوسط) في اللغة وفي الاصطلاح.

1 .2 - تحديد اللغة عن طريق التفريق بينها وبين الوسط الناقل لها.

1 .3 - مثال لتصوُّر فكرة الوسط الناقل للغة.

1 .4 - الفرق بين اللغة والوسط الناقل لها.

1 .5 - الأدلة على الفرق بين اللغة والوسط الناقل لها.

2 - البحث في الوسط الناقل.

2 .1 - جوانب البحث في الوسط الناقل.

2 .2 - أنواع الأوساط الناقلة للغة.

3 – خواص الوسط الناقل.

3. 1 – الخواص الحيزية.

3. 2 – الخواص الإشارية.

3. 3 – أنواع الصور الإشارية.

4 – الخواص الفنية للوسط الناقل.

5 – ماهية اللغة.

5. 1 – اللغة قدرةٌ معنوية في ذهن الإنسان.

– خلاصة البحث في هذه الحلقة.

***

(الحلقة الأولى)
اللغة والأوساط الناقلة لها

مقدمة

التاريخ بصفة عامة «يمكن فهمه على أنَّه وسيلةٌ من وسائل عديدة، هدفها تجسيد الماضي في حياة البشر ثم وصفه»[1]، واللغة ينطبق عليها هذا التعريف للتاريخ الذي يفهم منه أنَّه تصوير للحوادث الماضية في حياة الإنسان وتوثيقها؛ لتتمكن الأجيال القادمة من الاستمرار في بناء الهرم المعرفي الذي خلَّفته لها الأجيال السابقة.

والجدير بالذكر أنَّ ربط الأجيال الحاضرة بالأجيال السابقة لا يتمُّ إلا بواسطة معجزة اللغة التي انفرد بها الإنسان عن سائر المخلوقات؛ وبهذه المعجزة تطور الإنسان في العلوم والمعرفة وبقي الحيوان يراوح في مكانه. وقال الله - سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ - في هذه النعمة التي أسداها إلينا: ﴿ أَلَمْ نَجْعَل لَّهُۥ عَيْنَيْنِ ۝٨ وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ ۝٩ وَهَدَيْنَٰهُ ٱلنَّجْدَيْنِ ۝١٠ ﴾[2]، قال الزمخشري - رَحِمَهُ ٱللَّهُ - في تفسير هذه الآيات: «ألم نجعل له عينين يبصر بهما المرئيات، ولساناً يترجم به عن ضمائره، وشفتين يطبقهما على فيه ويستعين بهما على النطق»[3]، وما بيَّنه الزمخشري في تفسير هذه الآية الكريمة تصوير لنعمة اللغة التي منحها الله للإنسان دون الكائنات الأخرى؛ فالله - سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ - منحنا الأعضاء التي تمكِّننا من استعمال اللغة، فقد منحنا العينين لنتمكَّن من رؤية المكتوب وقراءته، ومنحنا اللسان لنتمكَّن من النطق، وقراءة المكتوب بصوت مسموع؛ فالله - سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ - جَهَّزنا بوسائل نستطيع بواسطتها الاستفادة من القدرة المعنوية اللغوية التي في أذهاننا، وهذه الوسائل (أعضاء

(1) Funk and Wagnals new Encyclopedia , v.12 Leon l. Bram , Funk and Wagnalls . New York. 1975.

(2) البلد: 8 - 10.

(3) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، أبو القاسم محمود الزمخشري (ت 538 هـ)، بيروت: دار الكتاب العربي، (د. ت)، ج 2 ، ص 152.

النطق) هي التي سنبيِّنُ في هذا البحث أنَّها تُنتج ما تنتقل بهما اللغة؛ وهما الصوت والخط، ولكن هذا الانتاج هو أوساط ناقلة للغة وليس اللغة نفسها.

وقد وضَّح لنا الجاحظ - رَحِمَهُ ٱللَّهُ - في كتابه (البيان والتبيين) فضل الله تعالى الإنسان بإسدائه نعمة اللغة حيث قال: «فأمَّا الخط مما ذكر الله عزَّ وجلَّ في كتابه من فضيلة الخط والإنعام بمنافع الكتاب، قوله لنبيه عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ: ﴿ ٱقۡرَأۡ وَرَبُّكَ ٱلۡأَكۡرَمُ ۝٣ ٱلَّذِي عَلَّمَ بِٱلۡقَلَمِ ۝٤ عَلَّمَ ٱلۡإِنسَٰنَ مَا لَمۡ يَعۡلَمۡ ۝٥ ﴾[1]، وأقسم بالقلم في كتابه المنزل على نبيه المرسل، حيث قال: ﴿ وَٱلۡقَلَمِ وَمَا يَسۡطُرُونَ ۝١ ﴾[2]، ولذلك قالوا: القلم أحد اللسانين، كما قالوا قلَّة العِيال أحد اليسارين»[3]، وتقول العرب في الصفات المميزِّة لأدوات إنتاج الوسط الناقل للغة: اللسان مقصور على القريب الحاضر، والقلم مطلق في الشاهد والغائب ... والكتاب يُقرأ في كل مكان، ويُدرس في كل زمان، واللسان لا يعدو سامعه، ولا يتجاوز إلى غيره [4].

وما نفهمه من توضيح الجاحظ للبيان أنَّ للغة وسائل متعدِّدة تنقل بها منها: اللسان، والقلم، وأنَّ لكل منهما صفة يتميَّز بها عن الآخر في هذا النقل؛ فاللغة ليست الصوت الذي ينتجه اللسان، ولا الكتابة التي ينتجها القلم لأنَّهما شيئان مختلفان اختلافاً بيِّناً، ولكن اللغة هي تلك القدرة المعنوية في ذهن الإنسان التي تنظِّمهما في أنماطٍ حسب ما يستدعيه النظام اللغوي، في اللغة المعنية.

وفي هذا السياق يمكننا أن نسرد تاريخ اللغة العربية مثلاً منذ نشأتها حوالي 150 سنة قبل العصر الجاهلي وحتى عصرنا الحاضر، من حيث كيفية تمكُّنها من السيطرة على اللغات التي كانت منتشرة في شبه جزيرة العرب وفي الشام ، وانتشارها في العالم بفضل نزول القرآن الكريم بها وانتشار الإسلام.

(1) العلق: 3 - 5.
(2) القلم: 1.
(3) البيان والتبيين، عمرو بن بحر الجاحظ (ت 355 هـ)، بيروت: دار مكتبة الهلال، 1423هـ، ج 2، ص 85.
(4) ينظر: المصدر السابق، الصفحة نفسها.

وللغة نوعٌ آخر من المنهج التاريخي يمكن وصفه بأنَّه حفرياتٌ في وسطها الناقل، هذا التاريخ يخضع لمعايير طبيعية تنبع من خصائص لغوية تتطوَّر بمعزلٍ عن شعور الإنسان، وهي خصائص عامَّة تخضع لها أغلب لغات البشر، ونتائج الدراسات في هذه المعايير والخصائص تجعل هذا النوع من التاريخ اللغوي أصدق شاهد على أصل اللغة وتطورها، وعلاقتها باللغات الأخرى؛ ولذلك أطلقنا عليه اصطلاح (حفريات)، لإنَّ الحفريات في البحث التاريخي غالباً ما تكون صادقة، فقد قيل: إنَّ الحجر لا يكذب.

وفي هذا البحث سنتناول هذا النوع من التاريخ، وسنحدِّد - بعون الله - معاييره وخصائصه ليتمكَّن القارئ العادي والمتخصص من التفريق بين التاريخ العام للغة، والتاريخ المبني على خصائص اللغة، أو على المعايير التي يخضع لها نظامها الصوتي، وسيكون هذا البحث في ثلاثِ حلقاتٍ متتابعةٍ في هذه المجلة الموقرة:

أولها - تحديد الأوساط الناقلة والفرق بينها وبين اللغة.

ثانيها - الفرق بين التاريخ السردي العام للغة، والتاريخ المعتمد على القوانين الصوتية التي أنشأها اللسانيون المعاصرون.

ثالثها - وهي الحلقة الأخيرة؛ تطبيقاتٌ للقوانين الصَّوتية التي يخضع لها الوسط الناقل الصوتي للغة لإبراز مراحل تطور اللغة، وصلاتها الجينية باللغات التي تشترك معها في أرومة واحدة.

(1)

اللغة وخصائص الوسط الناقل لها

1.1 - (الوسط) في اللغة وفي الاصطلاح:

ورد في معجم البارع قول أبي علي القالي: «قال الخليل: الوسْطُ مخَفَّفاً (ساكن العين)

موضعاً للشيء، تقول: زيد وَسْطَ الدار، وإذا نصبت السين (فتحته) صار اسماً لما بين طرفي كل الشيء. وتقول وَسَطَ فلان جماعة الناس فهو يَسِطِهُمْ إذا صار في وسطهم، وإنَّما سُمِّيَ واسطاً؛ لأنَّه وسيط بين القادمة والآخرة، وكذلك واسطة العقد»[1]. وورد في تاج العروس أنَّ «الوَسَطَ اسمٌ لما بين طرفي الشيء»[2]. ومن معاني الوَسَطِ أيضاً أنَّه الناقل للأشياء؛ فالبحر وَسَطٌ لأنَّه ينقل السفن من مكانٍ إلى آخر، والأسلاك وسطٌ لأنَّها تنقل الكهرباء من مكانٍ إلى مكان، وهي شيء معنوي لم تُعرف إلى حد الآن ماهيته. أمَّا في الاصطلاح فهي تلك الأشياء المادية المحسوسة بأحد الحواس التي تنتقل بواسطتها اللغة، وهي الصوت، والكتابة، واللمس (طريقة برايل) عند المكفوفين[3]، وقفاز السمع[4].

1. 2 - تحديد اللغة عن طريق التفريق بينها وبين الوسط الناقل لها:

رأى بعض الباحثين[5]، ضرورة التفريق بين اللغة والوسط الناقل لها عند دراسة الصوت اللغوي؛ لأنَّ هذا التفريق يحدِّد ماهية اللغة، ويميِّز تعريف اللغويين لها عن غيرهم

(1) البارع في اللغة، أبو علي القالي (ت 356 هـ)، بغداد: مكتبة دار النهضة، 1975، ج 1، باب الطاء والسين في الثلاثي، ص 675.

(2) تاج العروس من جواهر القاموس، محمد مرتضى الزبيدي (ت 1205 هـ)، بيروت: دار الفكر، باب الطاء فصل الواو، ج 10، ص 445.

(3) طريقة برايل: نظام للكتابة والقراءة خاص بالمكفوفين وضعاف البصر، يقوم على تجسيد الحروف على ورقٍ خاص بنقاط ناتئة أو مقعَّرة يُمكن تحسُّسها باللمس، ويُعبَّر عن كل حرفٍ بتشكيلة من النقاط البارزة تُطبع على الورقة بفضل ريشة خاصة تُعرف بريشة برايل، وينسب نظام برايل إلى مخترعه لويس برايل (1809 - 1852) كان أستاذاً بالمعهد الملكي للشباب المكفوفين بالعاصمة الفرنسية باريس (الشابكة).

(4) ابتكر فريق من الباحثين في جامعة كاليفورنيا الأمريكية قفَّازات إلكترونية يمكنها تحويل حركات لغة الإشارة الأمريكية، التي يستخدمها الصمُّ البكم في التعبير عن أنفسهم، إلى نصوصٍ مكتوبة تظهر على شاشات الهواتف المحمولة وأجهزة الكمبيوتر .ويتألف الابتكار الجديد من ؟ وهذه القفَّازات مثبتٌ فيها وحدات استشعار مرنة في مكان مفصلات أصابع اليد. وعندما يحرِّك المستخدم أصابعه، تتمدَّد وحدات الاستشعار وتصدر عنها إشارة كهربائية يتمُّ التقاطها وتفسيرها إلى لغة مكتوبة بواسطة تطبيق إلكتروني خاص (الشابكة).

(5) Elements of general phonetics , David Abercrombie . ALDINE - ATHERTON. NEW York .p. 1.1971 .

من التخصُّصات الأخرى؛ فمن المعروف أنَّ اللغة قد عُرِّفت من وجهاتِ نظرٍ مختلفة، فالانثربولوجيون يرون أنَّها مظهر من مظاهر السلوك الحضاري، وعلماء الاجتماع يحدِّدون اللغة بأنَّها وسيلة اتصال بين أفراد المجتمع، أمَّا الأدباء فيرونها وسطاً فنّياً يبدع فيه الشاعر والأديب، والفلاسفة يُعَرِّفون اللغة بأنَّها وسيلة لترجمة أفكار الإنسان وتجاربه، أمَّا عند المربِّين فاللغة مجموعة من المهارات تُكتسب بالتعليم.

وقد عرَّف المتقدمون والمحدثون من اللغويين اللغة؛ فأبو الفتح عثمان بن جني (322 - 392هـ) عرَّفَها بقوله: «أمَّا حدُّها فإنَّها أصواتٌ يعبِّر بها كل قوم عن أغراضهم»[1]. وهو تعريف مختصر حصر اللغة في الصوت والتعبير دون التمييز بين الوسائل الأخرى التي تنتقل بوساطتها اللغة وهي الكتابة، وما يمكن أن يستجدَّ من وسائل لنقل اللغة.

وعرَّفها من المحدثين سابير (1889 - 1939) SAPIR" (عالم أمريكي) بقوله: «اللغة وسيلة لتبادل الأفكار والشعور أو الرغبات مكتسبة بالتعليم ذات طبيعة إنسانية خالصة؛ تؤدِّي وظيفتها بواسطة نظام من الرموز المنتجة اختياريا»[2]. غير أنَّ هذا التعريف أيضاً - من وجهة نظر القائلين بضرورة التفريق بين اللغة والوسط الناقل لها - لم يميِّز بين اللغة والوسائل التي تنتقل بوساطتها، ولذلك فإنَّ هذا الفريق من اللغويين يرى أنَّ التفريق بين اللغة والوسط الناقل لها ضروريٌّ في الدراسة اللغوية لأنَّ اللغة لا تتبلور ماهيتها إلا من خلاله.

1.3 - مثال لتصور فكرة الوسط[3] الناقل للغة.

يقول (ابريكرنبي): يُعدُّ التفريق بين اللغة والوسط الناقل لها من أفضل الطرق للتعريف باللغة. وبالرغم من أنَّ هذا التفريق غير شائع، وغير واضح لأول وهلة إلا أنَّ

(1) الخصائص، أبو الفتح عثمان بن جني، تحقيق محمد النجار، بيروت: دار الكتاب العربي، ج 1، ص 3.

(2) Dictionary of Language and Linguistics,H artmann and Stork Applied Science Publishers, London.1974.

(3) المقصود بالوسط هو الشيء المادي الذي ينتقل به شيء معنوي مثل الكهرباء فإنَّها تنتقل في شيء مادي، وهو الأسلاك، ومثل الصوت فهو ينتقل في شيء مادي وهو الهواء، فالأسلاك تُعَدُّ وسطاً ناقلاً للكهرباء، والهواء يُعَدُّ وسطاً ناقلاً للصوت.

تحليله تحليلاً دقيقاً سيجعله محدَّداً واضح المعالم.

فعندما نقارن بين نصٍّ مكتوبٍ من اللُّغَةِ وآخر منطوقٍ، وننظر في البداية على أنَّهما مجرَّد أشياء مادية أو أحداث عرضية غاضين النظر عن أنَّهما ينقلان لنا معني، يظهر لنا لأول وهلة أنَّه لا تشابه بينهما.

فالنص المكتوب يحتوي على مجموعة من العلامات السوداء مرتبة على سطح أبيض، والنص المنطوق يحتوي على تتابع مستمرٍّ لضجيج مختلف. ولا يمكن تصوُّر أن يختلف أيُّ شيئين أكثر من هذا الاختلاف. ولكن بمجرد تذكر أنَّ كليهما ينقل معنى - مع الفرق الشاسع بينهما في الشكل - لا يخامرنا أدنى شكٍّ في أنَّ كلا منهما نصٌّ لغويٌّ له معنى.

وبمجرد توضيح الغموض الذي يكتنفه الفرق بين النصَّين المختلفين اختلافاً تاماً نكون قد وضحنا الفرق الذي نحن بصدده في هذا الموضوع، ونكون قد توصَّلنا إلى أنَّ النصَّ اللغوي المنطوق والنصَّ المكتوب كلاهما لغة واحدة يتضمَّنها وسطان مختلفان، أحدهما مكوَّن من أشكالٍ والآخر من ضجيج « أصوات»[1].

1.4 - الفرق بين اللغة والوسط الناقل لها.

يمكن نقل اللغة بأوساط مختلفة، لأنَّ اللغة تكمن في نماذج ضمن شكل الوسط الناقل، لذلك فهي ليست تلك الأشياء المادية التي تتكوَّن منها الأوساط الناقلة. وما نقوم به عندما نفرِّق بين اللغة والوسط الناقل لها هو تمييز النموذج المعنوي أي اللغة عن الأشكال المادية التي تتضمَّنه، والتي يمكن أن تكون لها وظائف أخرى غير نقل اللغة.

ويمكن القول إنَّ اللغة بنية معنوية بينما الوسط الناقل مادة. وبعبارةٍ أخرى فإنَّ اللغة يمكن أن تنقل بأوساطٍ مختلفة لأنَّها قوالب ونماذج وأنماط معنوية وليست أشياء مادية كما هو الحال في الوسط الناقل. وعندما نفرِّق بين اللغة والوسط الناقل لها فإنَّنا

(1) ينظر موضوع الوسط الناقل في كتاب: Element of General Phonetics, David Abercrombie, Aldine . Atherton , 1971 .

نفرِّق بين القالب، والشيء المادي الذي يوضع فيه، فهذا الشيء غالباً ما يكون منفصلاً عن القالب ومتميِّزاً عنه، ولهذا نستطيع القول بأنَّ اللغة قالبٌ أو نمطٌ أو نموذجٌ معنويٌّ يُحْتَذي، وأنَّ الوسط الناقل لها مادَّةٌ تُشكَّل بحيث تكون مناسبة لهذا القالب أو النمط أو النموذج المعنوي.

ومن مظاهر الفرق بين اللغة والوسط الناقل لها أنَّ للوسط الناقل قابلية للتشكيل في أنماط ونماذج لنقل اللغة؛ فالكلمة المكتوبة بالإضافة إلى أنَّها كلمة هي شكل مثل غيرها من الأشكال، والكلمة المنطوقة بالإضافة إلى أنَّها كلمة فهي صوت كغيرها من الأصوات. والأوساط الناقلة لها الصفات التي يمكن أن يتصف بها كل شكل أو صوت، ومن ضمن هذه الصفات، الصفات الجمالية والفنية. إضافة إلى ذلك فإنَّ الكلمة المكتوبة أو المنطوقة هي إنتاج إنساني «مهارة»، لهذا فإنَّ للوسط الناقل طبيعة أو صفة أخرى تنبع من كونه مهارة وإنتاجاً إنسانياً، وهذه الطبيعة هي أنَّ الوسط الناقل يظهر سمة الشخصية الإنسانية التي تستعمله؛ فأغلب النشاطات الإنسانية المتعارف عليها والثابتة تكشف بطريقة غير مباشرة عن أشياء ذات أهمية في تصوير الشخصية الإنسانية مثل: (الحالة النفسية من سرور، وغضب، وخوف، واشمئزاز)، كما تكشف عن المركز الاجتماعي للشخص ومنطقته الجغرافية؛ فطبيعة الوسط الناقل للغة هي طبيعة المهارة الإنسانية من حيث إظهارها للخصائص الشخصية.

فالوسط الناقل إذاً ليس اللغة بل هو أداة نقلها. فالصوت والكتابة ليستا اللغة بل هما أوساط تنتقل فيهما، أمَّا اللغة فهي قوالب الصيغ المعروفة في كل لغة مثل قوالب الفعل الثلاثي المجرد في اللغة العربية[1]. والدليل على أنَّ هناك فرقاً بين اللغة والوسط الناقل لها أنَّ الاوساط اللغوية متعددة ومتجددة، ويمكن فقدان اللغة أو الوسط الناقل لها، كما يمكن

(1) Element of General Phonetics David Aberrcrombie, AL Dine, A Thertonm 1971 Chicago. Language and Mcdium. P.1-19. Semantics Johnlyons, Combidge Univcrsity Press V Language and Medium. P. 67 - 70, 1979.

أن ينزع الوسط الناقل إلى طبيعة المادية[1].

1.5 - الأدلة على الفرق بين اللغة والوسط الناقل لها:

أولاً – أنَّ الأوساط الناقلة متجددة ومتعددة؛ فأول ما استعمل الإنسان من الأوساط الناقلة الوسط المسموع (الصوت) حيث إنَّ الإنسان قضى فترة طويلة لم يعرف فيها الكتابة، وفي اختراعه للكتابة قضى قروناً حتى استوى له هذا الوسط واستطاع نقل اللغة بواسطته، وحتى الصوت اخترعه الإنسان بعد أن استعمل اللغة مدَّة ليست بالقصيرة.

فمما يروي لنا التاريخ أنَّ تجارة تبادل الملح بالذهب في غرب أفريقيا كانت قائمة بدون أن يعرف تجَّار الشمال لغة تجَّار الجنوب؛ فكان تاجر الشمال يضع كمِّية من الملح في منطقة معيَّنة، ويأتي تاجر الجنوب يكشف عنها، فإذا وجدها تساوي ما عنده من ذهب، وضع الذهب وأخذها، وإذا رأى أنَّها ناقصة تركها حتى يزيد صاحب الملح كمية أخرى من الملح لها.

وهذا دليل على أنَّ الإنسان قادر على التواصل بدون الصوت، وما الصوت إلا وسطٌ ناقل للغة اخترعه الإنسان لتطوير وسيلة الاتصال وتسهيل استعمالها.

وقبل القرن العشرين لم يكن للمكفوفين وسيلة يستطيعون الكتابة والقراءة بواسطتها إلى أن جاء هذا القرن واختُرع وسط جديد لنقل اللغة هو الوسط الملموس الذي يستعمله المكفوفون في القراءة والكتابة، ثم في نهاية القرن العشرين وفي القرن الحادي والعشرين هناك أبحاث حثيثة لاختراع وسط تنوُّع الضغط الذي سيستفيد منه الصمُّ البكم ويصبحون قادرين على القراءة، وربما في المستقبل ستُخترع أوساطٌ أخرى لحاسَّةٍ أخرى من حواس الإنسان كالشم والذوق مثلاً.

والأوساط اللغوية متعددة لأنَّها بلغت حتى الآن أربعة أوساط هي: المسموع، وهو

(1) لمزيدٍ من الاطلاع على أدلة الفرق بين اللغة والوسط الناقل لها انظر كتاب: التمهيد في علم اللغة للمؤلف، طبع الجامعه المفتوحة، الطبعة الثالثة، طرابلس، 1991.

الصوت، والمرئي وهو الكتابة، والملموس وهو طريقة برايل التي استفاد منها المكفوفون فاصبحوا قادرين على القراءة والكتابة، ووسط تنوُّع الضغط الذي استفاد منه الصمُّ البكم؛ فتعدُّد هذه الأوساط وتجدُّدها دليلٌ على أنَّها ليست هي اللغة، فاللغة واحدة لا تتعدَّد.

ثانياً – ومن الأدلة على الفرق بين اللغة والوسط الناقل لها هو أنَّ الإنسان قد يفقد الوسط الناقل ويبقى قادرا على استعمال اللغة؛ فقد يتعرَّض الشخص لحادثٍ يتأثَّر فيه الجانب الأيسر من الرأس المسؤول عن الكلام، فيفقد القدرة على الكلام، ولكن تبقى قدرته على الكتابة أو على قراءة الوسط الملموس.

ثالثاً – أنَّ الوسط الناقل للغة ينزع إلى طبيعته المادية، فعند استخدام الإنسان للمادة يبرز شخصيته فيها؛ فلو كلَّفْنا أشخاصاً بصناعة أكوابٍ من الطِّينِ لكان كُلُّ كوبٍ مختلفاً عن الآخر في التصميم والشكل بخلاف صنعه بواسطة آلةٍ، وكذلك الصوت يختلف باختلاف الناطق له؛ لأنَّه مادة تصرف فيها الإنسان ورسم شخصيته فيها؛ فنحن نستطيع بسهولةٍ معرفة الشخص من خلال كلامه في الظلام أو بواسط الهاتف، وهذه الخاصية في الصوت الإنساني تتسمى **(نوعية الصوت)**، فنحن نستطيع بسهولة معرفة الشخص من خلال كلامه، ونعرف حالته النفسية من فرحٍ أو غضبٍ، أو حزنٍ أو نحدِّد منطقته الجغرافية من خلال سماعنا لكلامه؛ وذلك يرجع إلى أنَّ الوسط الناقل الصوتي أو الكتابي يحتويان على مخزونٍ من الأنماط الصوتية والكتابية أكثر مما تحتاجه اللغة؛ ففي اللغة يكفي أن يكون الكلام مسموعاً دالًّا على معنى، وفي الكتابة يكفي أن يكون المكتوب واضح المعالم يمكن قراءته.

وهذه الخاصية في الوسط الناقل اكتشفتها طائفة من فلاسفة اليونان الذين وصفوا بالرواقيين[1]، ولهذه الطائفة اهتمامٌ كبير باللغة، فقد ركَّزوا جُلَّ اهتمامهم على محاولة معرفة طبيعة اللغة الإنسانية، وكان مما توصَّلوا إليه من نتائج هي أنَّ المظهر الخارجي في اللغة

(1) الرواقيون: طائفة من فلاسفة اليونان تتبع فليسوفاً يونانياً اسمه (زينون)، نشأ مذهبهم حوالي (300 ق. م.)؛ يرى هذا المذهب أنَّ الرجل الحكيم يجب أن يتحرَّر من الانفعال، فلا يتأثَّر بالفرح أو الترح، وأن يخضع من غير تذمُّرٍ لحكم الضرورة القاهرة.

يكشف عن الحقائق الباطنية في اللغة الإنسانية[1].

ويقصدون بالحقائق الباطنية هي تلك المعلومات التي تتسرب لفهم السامع، وغالباً ما تكون بدون شعورٍ من المتكل ؛ فعندما نلتقي بشخصٍ لأول مرَّة فإنَّ شخصيته ترتسم أمامنا من خلال كلامه، فنعرف من أيِّ منطقةٍ جغرافية هو، ونعرف حالته النفسية من فرحٍ أو حزنٍ، ونعرف مستواه الثقافي، وإذا كان يكلِّمنا في الهاتف نعرف جنسه، وإذا كان قريباً نعرف اسمه، وكل هذه المعلومات اكتشفناها بواسطة الوسط الناقل، وهو الذي سمَّاه الرواقيون المظهر الخارجي للغة أي الصوت.

وهذان الوسطان يستخدمان في أغراضٍ أخرى ليس لها علاقة بالاتصال مباشرة الذي هو هدف اللغة؛ فالغناء مثلاً يستخدم فيه الوسط الناقل الصوتي لأغراضٍ فنِّيةٍ وهي تحسين الصوت وإثارة المستمع، فبعض الناس تروق لهم أغانٍ لا يفهمون معناها، وإنَّما تُجْذِبُهم الناحية الجمالية في الصوت، وهو الجانب الفنِّي فيه، وفي الخطب الحماسية يرفع الخطيب الصوت وينوِّع نبراته فينجذب المستمعون له، وهدفه في هذا المقام ليس الإفهام فقط، وإنَّما يهدف إلى إقناعهم بفكرةٍ معينة أو الإعراض عن سلوك محدَّد.

(2)
البحث في الوسط الناقل

2. 1 - جوانب البحث في الوسط الناقل:

يهتمُّ علم اللسانيات بدراسة اللغة، والوسط الناقل لها، وللوسط الناقل جوانب متعدِّدة تستحق أن تكون مادَّةً للدراسة والبحث منفصلة عن اللغة، ومن مظاهر الوسط الناقل التي تستحق الدراسة والتحليل ما يلي:

(1) introduction to grammar , Lapalombara , winthrrop publisher ,inc. Cambridge , Winthrop pblishers ,inc. 1969 , p 5

أوّلاً – الطريقة التي ينظم فيها الوسط الناقل ليكون أداة لنقل اللغة، ويدخل في تلك الدراسات الصوتية بجميع أنواعها، أي: دراسة الصوت والمقطع والكلمة، كما يتناول دراسة الصوت وتطوُّره، فمثلاً في اللغة العربية يدرس رسم الحرف والإعجام وتاريخ إضافة أشكال الحركات وأنواعها، والفرق بين رسم المصحف والكتابة العادية، وما إلى ذلك مما يتعلَّق بالطريقة التي تجعل الوسط الناقل أداة لنقل اللغة.

ثانياً – إبراز الطبيعة الفنِّية الجمالية للوسط الناقل، فالبرغم من أنَّ الغرض الأساسي من استخدام الوسط الناقل للغة هو نقل اللغة من المرسل إلى المستقبل إلَّا أنَّ الوسط الناقل له خصائص فنِّية ترجع إلى طبيعته الأولى قبل استعماله كوسطٍ لغوي، فالصوت من حيث هو صوت له نواحٍ جمالية فنِّية قد تظهر في اللغة؛ وذلك واضح في الغناء والخطب الحماسية، فاللحن في الأغنية ورفع الصوت في الخطبة الحماسية لا يتوقف عليهما نقل المعنى، وإنما يرجعان إلى خواص جمالية في الوسط الناقل المسموع.

وكذلك الوسط الناقل المكتوب، فقد نجد الآية القرآنية الكريمة المكتوبة في المصحف فنقرأها ونفهم ما فيها وما تدلُّ عليه، ولا نشعر بشيءٍ آخر زائدٍ عن المعني وهو الناحية الجمالية في الخط الذي رُسمت به هذه الآية الكريمة، أمَّا إذا كانت هذه الآية الكريمة معلَّقةً على الحائط فإضافة إلى فهم المعنى نشعر بالناحية الجمالية في الخط، فكتابة الآية القرآنية بصورة جميلة هو إبراز للجانب الفنِّي في الوسط الناقل الكتابي؛ والدليل على وجود الناحية الجمالية في الوسط اللغوي المكتوب عدد أنواع الخط العربي من نسخ، ورقعة، وديواني، وغيرها مع بقاء المعنى واحداً لا يتغير.

ثالثاً – علاقة الوسط الناقل بالأوساط الأخرى، ويُبْحث في هذا الجانب تطوُّر الوسط الناقل من مسموعٍ إلى مرئيٍّ إلى ملموسٍ، حيث إنَّ اللغة بدأت بالوسط المسموع ثم اختُرِعَتْ الكتابة، ثم اختُرِع حديثاً وَسَطٌ جديدٌ، وهو الوسط الملموس «طريق برايل» «Brail» بالنسبة للمكفوفين، ووَسَطٌ تنوُّع الضغط.

رابعاً – علاقة الوسط باللغة الناقل لها، ويبحث في هذا الجانب مدى تمثيل الوسط الناقل للغة التي ينقلها، فالوسط المسموع غالباً ما يمثل اللغة تمثيلاً دقيقاً، بينما يختلف الوسط الكتابي عن ذلك، فالكتابة في اللغة العربية مثلاً كثيراً ما نجدها خاليةً من الشكل ممَّا يجعلها ناقصةً نقصاً قد يؤدِّي إلى أن يخطئ القارئ في نطق بعض المفردات، والمركَّبات الإسنادية.

خامساً – نوع حركات الأعضاء المستخدَمة عند إنتاج الوسط الناقل، فالدراسة في هذا الجانب تتناول جهاز النطق في الإنسان، وجهاز الاستقبال والتحكُّم فيه، وتتناول وسائل الوسط الناقل الكتابي، مثل (القلم والآلة الكاتبة) وغيرها مما يُعَد من أهم وسائل إنتاج الوسط المكتوب.

سادساً – مدى استعمال الوسط الناقل كمؤشرٍ لبيان طبيعة الشخص الذي يستخدم اللغة، وتنصبُّ الدراسة في هذا الجانب على بيان الحالة النفسية التي يمكن أن تظهر عند استخدام المتكلِّم أو الكاتب للغة، فعندما يتكلَّم الشخص فقد تُحَّدد منطقته الجغرافية أو طبقته الاقتصادية أو الاجتماعية أو جنسه تبعاً لكلامه ، ويكون ذلك بدون شعور منه[1].

سابعاً – يُستخدم الوسط الناقل الصوتي خاصَّةً في دراسة تطوُّر اللغة عبر التاريخ، وهو المنهج الحديث الذي يستخدمه اللسانيون المعاصرون؛ ولصدق نتائجه يعدُّونه كالحفريات الأثرية، وهو موضوع بحثنا هذا.

2 .2 - أنواع الأوساط الناقلة للغة:

من أنواع الأوساط الناقلة الوسط المسموع، والوسط المرئي «المكتوب»، ثم الوسط الملموس، وهو ما يستخدمه المكفوفون عند استعمالهم الكتابة، ثم الوسط المعتمد على حاسَّة الضغط الذي لا يزال تحت التجربة والتطوير، وكل الأوساط الناقلة تشترك في شيءٍ واحدٍ مهمٍّ، وهو توسُّطها بين المرسل والمستقبل للغة، لهذا فإنَّ كل وسط من الأوساط الناقلة

(1) انظر: Semantics V. LL John Lyons. P. 68

له صلة بنوعين اثنين من النشاط الإنساني، وهذان النوعان هما نشاط إنتاجي «إرسال» ويكون في مصدر الوسط الناقل، ونشاط إدراكي «استقبال»، وبواسطة هذا النشاط يفهم الوسط وتنتقل اللغة.

والنوع الأول يتطلَّب تحرُّك بعض الأعضاء الخاصة بالنطق، أمَّا الثاني فوظيفته إدراك المعني فقط، وعندما يتصل شخصٌ ما بشخصٍ آخر فنشاط الشخص الأول لا يدرك من قبل الشخص الثاني مباشرةً، وإنَّما المدرك والمؤثر في عملية الاتصال هو نتيجة هذا النشاط أي المهارة، سواء أكانت صوتاً أم كتابة.

والوسط المسموع المرسل بواسطة أعضاء النطق يختلف عن الوسط المكتوب، كما أنَّ كلاً منهما يستقبل بجهاز استقبال يختلف عن الآخر، فالوسط الناقل المسموع يتكوَّن بواسطة أعضاء النطق مثل (الشفتين، واللسان، والحنجرة، والرئتين)، مع بعض الأعضاء الأخرى والجهاز المستقبل له الأذن، أمَّا الوسط المرئي «المكتوب» فيتكوَّن بواسطة تحريك اليد والأنامل في استخدام الآلة الكاتبة وجهازه المستقبل العين، وهذان الوسطان اللذان يمكن إطلاق اصطلاحي (الوسط السمعي) / (والوسط المرئي) عليهما على التوالي - نسبة إلى جهاز الاستقبال لكلٍّ منهما- وهما من أهم الأوساط وأكثرها استعمالاً في نقل اللغة.

ولكن قد تستعمل بعض الأوساط الناقلة الأخرى؛ لأنَّه من الناحية النظرية يمكن تصوُّر وسط ناقل لكل حاسة من حواس الإنسان الخمس غير، وليس من المستبعد أن تستعمل حاسة الشمِّ وحاسة الذوق كمستقبل لوسطٍ لغويٍّ؛ إلاَّ أنَّ الصعوبات التي تعترض تنظيم وسط ناقل مشموم أو وسط ناقل مذاق كبيرة جداً.

وهناك حاسَّة واحدة أضافت وسطاً لغوياً آخر للأوساط السالفة الذكر، وهذه الحاسَّة هي حاسة اللمس، وهذا الوسط الناقل يستعمل من قبل المكفوفين، وطريقة إنتاجه هي إحداث نقاطٍ بارزة في الورق على أن تكون هذه النقاط منظمَّة تنظيماً مصطلحاً عليه لأداء المعنى فيتتبَّعها الشخص المكفوف لمساً بأنامله لقراءة ما فيها. وهذا ما يُسمَّى الوسط

الملموس - والحاسَّة الأخرى التي يمكن أن تكون في المستقبل وسطاً لغوياً رابعاً هي حاسة الشعور بتنوُّع الضغط، فالتجارب تجري الآن في كثير من مناطق العالم المتقدم لاستعمال هذا الوسط اللغوي.

وقد سُجِّلت بعض النجاحات في اختراع ما يُسمَّى «بقفاز السمع»، وهو عبارة عن أداةٍ توضع في اليد وتحدث نوعاً من الضغط المتنوع على الأصابع، هذا التنوُّع يكون بأنماطٍ مختلفة، وبواسطة هذه الأنماط يمكن نقل اللغة، ولكن لايزال هذا الاختراع في طور التكوين.

ونشاط جهاز الإرسال للوسط الناقل المكتوب قد يكون باستخدام أداةٍ مساعدة مثل استعمال القلم في الكتابة، كما أنَّ الاستقبال في الوسط المنطوق يكون أحياناً بواسطة مساعدة مثل أداة السمع.

(3)
خواص الوسط الناقل

3. 1 - الخواص الحيزية:

حيزية[1]، الوسط الناقل معناها الفراغ الذي يشغله هذا الوسط سواء أكان ذلك فراغاً مكانياً أم زمانياً مثل الوسط المكتوب «المرئي»، فإنَّه لا بدَّ أن يكون في ورقٍ أو ما يشبهه من المكان، أو يكون الوسط مسموعاً وهو لا بدَّ له من أن يستغرق وقتاً معيَّناً لنطقه. فالوسط المكتوب يشغل حيِّزاً مكانياً، والمنطوق يشغل حيِّزاً زمانياً.

وقد عاش الإنسان على أديم هذه الأرض زمناً طويلاً، ولم يستعمل إلَّا وسطاً لغوياً واحداً للتفاهم والاتصال بأخيه الإنسان، وهذا الوسط هو الوسط المنطوق غير أنَّ التقدُّم الحضاري أحوجه إلى اختراع وسطٍ آخر هو الوسط المكتوب «المرئي»، ولأهمِّية اللغة ودورها

(1) انظر:

Elements of Phonerics. David Abercrombe. P. 3

الخطير في الحضارة البشرية؛ ولأنَّها نموذج يُحتذى، ولأنَّ الوسط الناقل مادة تشكل على هذا النموذج، فإنَّ ذلك اقتضى أن تكون طبيعة الوسط الناقل مناسبة لطبيعة اللغة موفية بغرضها، ويظهر ذلك في انقسام الوسط اللغوي إلى وسطٍ مرئيٍّ ومسموعٍ، ولكل وظيفته التي يمتاز بها عن غيره؛ فالوسط المرئي يتطلَّب عملاً ووقتاً لإنتاجه لكنَّه دائم وقابل للنقل لأيَّ مكان، أمَّا الوسط المسموع فهو سهل الإنتاج ولكنَّه سريع الزوال.

فطبيعة الوسط المرئي (المكتوب) تؤهِّله لأمورٍ مثل الإعلانات الرسمية والتسجيل الوثائقي، بينما طبيعة الوسط المنطوق مؤهّلٌ لأن يستعمل في متطلبات الحياة الإنسانية اليومية العادية.

ولهذا فإنَّ العمى والصمم يُعدّان من العوائق اللغوية، فالأعمى ليس لديه القدرة على استقبال الوسط المرئي، والأصمُّ الأبكم لا يستطيع استقبال الوسط الناقل بنوعيه «المرئي والمسموع»؛ ولذلك فقد فكَّر الإنسان في اختراع أوساط ناقلة أخرى تستقبلها حواس أخرى غير السمع والنظر، فالوسط الملموس قد اختُرِع حديثاً ليكون عوضاً عن الوسط المرئي بالنسبة للمكفوف، كما اختُرِع الوسط المدرك بحاسَّة الشعور[1]، بتنوُّع الضغط ليكون عوضاً عن الوسط المنطوق بالنسبة للصُّمِّ البُكم.

3.2 - الخواص الإشارية :

إنَّ قابلية الوسط الناقل لتصنيفه إلى قوالبَ وأنماطٍ حيزيَّةٍ تفوق بكثير ما تتطلَّبه اللغة من هذه القوالب والأنماط. ونرى ذلك واضحاً في اختلاف اللغات في تكوين قوالب وأنماط من الوسط الناقل الواحد. فنجد مثلا أنَّ هناك مئات الآلاف من أنواع الحروف الهجائية في العالم من وسط لغوي واحد هو الوسط المنطوق، كما أنَّ هناك طرقاً مختلفة لنطق اللغات تبعاً لاختلاف هذه اللغات وتنوُّعها، وكل نوع من أنواع الحروف الهجائية أو

(1) يعتمد هذا البحث في التفريق بين اللغة والوسط الناقل لها على كتاب (ديفد أبي كرنبي)Elements of General Phonetics ، وبالأخص في مقدمته «Language and Medium » ، وعلى ما كتبه (جان لاينز) في كتابه «Sementics» ج 1 ، وبالأخص في الفصل «Language and Medium».

طريقة من طرق النطق في اللغات المختلفة تُعَدُّ جزءاً ضئيلاً استُمِدَّ من القوالب والأنماط العديدة التي يحتويها الوسط الناقل للغة.

ونظراً لعدم استنفاذ نماذج الوسط الناقل وأنماطه عند استعمال اللغة، فإنَّه في الغالب ما يحتوي على أشياء لا تتعلَّق بالتفاهم اللغوي (المعنى)، وهذه الأشياء الإضافية في الوسط الناقل لها وظائف أخرى، تفوق الوظيفة الأساسية للوسط، و تُسَمَّى بالخواص الإشارية للوسط.

فالوسط الناقل ليس شيئاً مادياً فحسب بل هو مهارة «شيء صنع بواسطة الإنسان»، ومن هنا استمدَّ الوسط الناقل وظيفة أخرى غير لغوية لها دور كبير في التأثير على العلاقات الإنسانية.

فعندما نقابل شخصاً ما لأول مرَّة فإنَّ رأينا حول هذا الشخص يتوقف إلى حدٍّ كبيرٍ على نوع الحركات التي يستعملها أثناء مشيه أو أكله أو إيمائه، فنحن نعتبر عادات الناس في الحركة دليلاً على شخصياتهم، وقد نكون على وعي أو على غير وعي في هذا الاعتبار، وأنواع الحركات التي تصدر عن الإنسان أثناء الكلام أو أثناء الكتابة لها نفس الدلائل السالفة الذكر، ولكن في هذه الحالة لا نأخذ الدلائل والعلامات من ملاحظة الحركات نفسها بل نأخذها من نتائج هذه الحركات وهي المهارة «الوسط الناقل»، فالوسط الناقل في شكله المادي ذو وظيفة حركية وربما سُمِّيَ إيماءً ، فالكتابة قد تُسمَّى إيماءً منقوشاً والصوت قد يُسمَّى إيماءً منطوقاً؛ وكل منهما يحتوي على علامات ودلائل على شخصية الكاتب والمتكلم.

ومن هذا النوع ربما سُمِّيت الإشارة والصور التي يحتوي عليها الوسط الناقل خواص الوسط الناقل الإشارية ليفرق بينها وبين الصور والعلامات اللغوية، فمن الأمثلة على ذلك في لغتنا العربية ما عُرف عن العرب من كشكشة بني أسد وهي إبدال الشين من الكاف في حالة خطاب المؤنَّث كقولهم: « عَلَيْشِ وبِشِ في عليكِ وبكِ»[1]، فتغيير الشين بالكاف

(1) تاج اللغة وصحاح العربية، إسماعيل بن حماد الجوهري، «مادة» كشكش.

أضاف معلومة ليست لغوية بل مَعْرِفَةُ أنَّ المتكلِّم ينتسب إلى قبيلة بني أسد.

وبعض الصور الإشارية الموجودة في النطق أو الكتابة تكتسب بواسطة التعليم ولهذا فإنَّ الناس متساوون فيها، وبعضها لا تكتسب بالتعليم، وعليه فإنَّها فردية شخصية «تَخُصُّ الشخص نفسه»، والصور الإشارية المشتركة بعضها مشترك بين سكان البلاد جميعاً، والبعض الآخر ربما يشترك فيه سكان بلدين مختلفين، هذا وليس هناك شخص يتكلم بطريقة واحدة في كل الأوقات، لهذا ففي الوقت الذي يستعمل فيه الشخص في كتابته ونطقه بعض الصور الإشارية دائماً، هناك صور إشارية تستعمل فقط من وقت لآخر.

وقد نشأ علمٌ خاص لمعرفة الصور الإشارية الكتابية، وهو علم دراسة الخط[1]، وقد اهتمَّ علماء النفس اهتماماً كبيراً بهذا العلم، وبرز فيه كثيرٌ من الخبراء ويستطيع جُلُّ هؤلاء معرفة جنس الشخص وعمره وطبيعته من كتابته، ويركِّز خبراء الخطوط جلَّ اهتمامهم على الصور الإشارية الخاصَّة بالشخص، غاضِّين النظر عن تلك الصور الإشارية التي يشترك فيها مجموعة من الناس والتي تنبئ عن أنَّ كاتبها عضوٌ في هذه الجماعة، مع أنَّ هذه الصور في الغالب ما تكون موجودة في الكتابة خصوصاً تلك التي تشير إلى جنسية الشخص وموطنه.

هذا وليس هناك مصطلح خاص بدراسة وترجمة الصور الإشارية الخاصة بالوسط المنطوق، وربما يكون السبب هو كثرة المزاولين لاكتشاف هذا النوع من الصور الإشارية وبداهته مقارنة بالنوع الأول، فالخبراء في هذه الحالة غير محتاجين إلى تعيين لأنهَّم كثرة لا تحصى، فمن السهل على أيِّ شخصٍ تعيين جنس المتكلم وعمره من كلامه، كما أنَّه ليس من الصعب على أيِّ شخصٍ كذلك أن يجد دلائل في الكلام على شخصية وشعور المتكلم الذي عاش معه فترةً زمنيةً كافيةً.

والصور الإشارية الخاصة بالوسط المنطوق التي تعتبر في غاية الأهمية مقارنة

(1) يختص هذا العلم بالأشياء التي تميز شخصاً عن شخص آخر عن طريق الكتابة، وقد سُمِّيَ هذا العلم. (Chirograph).

بالصـور الإشـارية الخاصة بالوسـط المـرئي هي تلك الصور الإشـارية التي تـدلُّ على طبيعة الشـخص الاجتماعيـة، وهي الصـور الإشـارية التي لها القـدرة على الاختراق أكـثر من أيِّ سلوكٍ إنسـانيٍّ آخر.

فعندما نكون في حديثٍ مع أشخاص نعرفهم فإنَّنا نكيِّف كلامنا باستمرار ليتناسب مع شعورهم، وذلك بترجمة الاختلافات الظاهرة في كلامهم، وكذلك بواسطة الصور الإشارية المنطوقة نستطيع الحكم على الغرباء عند ملاقاتهم من طريقة كلامهم وليس من المواضيع التي يتحدثون عنها، وفي تراثنا قد لاحظ الجاحظ الفرق بين كلام الأعراب، وكلام العوام وأنَّ لكلٍّ منهما سمات خاصة يجب المحافظة عليها إن أُريد نقل المعني سليماً، وأريد له التأثير في السامع، وهذه السمات هي ما نسمِّيه الآن بالصور الإشارية، يقول الجاحظ: «ومتى سمعت بنادرة من كلام الأعراب فإياك أن تحكيَها إلا مع إعرابها ومخارج ألفاظها، وكذلك إذا سمعت بنادرة من نوادر العوام ومُلْحَة من مُلِح الطُّغام فإيَّاك وأن تستعمل فيها الإعراب أو تتخير لها حُسْناً أو تجعل لها من فيك مخرجاً سرياً، فإنَّ ذلك يفسد الإمتاع بها ويخرجها عن صورتها ومن الذي أريدت له ويذْهِب استطابتهم إياها واستلامهم لها»[1].

3.3 - أنواع الصور الإشارية:

للصور الإشارية أنواعٌ كثيرةٌ نذكر منها ثلاثة أنواعٍ على سبيل المثال لا الحصر، وهي:

أ - الصور التي تشير إلى عضوية الشخص في الجماعة. كل المتكلمين في اللغات الإنسانية لهم صور إشارية تحدِّد مناطقهم الجغرافية أو مراكزهم الاجتماعية، ففي الوطن العربي نجد أنَّ هناك صوراً إشارية واضحة تميِّز العراقي عن المغربي، واليمني عن التونسي، فهذه الصور الإشارية يُطلق عليها اسم الصور الإشارية الجغرافية نسبة إلى المنطقة الجغرافية التي يقطنها المتكلم، وبالإضافة إلى الصور الإشارية المعينة لمنطقة الشخص الجغرافية نجد

(1) البيان والتبيين، ج 1، ص 146.

صوراً إشارية من نوع آخر.

ففي كثير من المجتمعات نرى أنَّ المرأة لها طريقة خاصة في الكلام تختلف عن الرجل، وفي مجتمعات أخرى نجد أنَّ الصور الإشارية في كلام الشخص راجعة إلى وظيفته المعينة، وكل الصور الإشارية الخاصة بمنطقة المتكلم أو المبينة لحرفته مكتسبةٌ، وتعتبر من العلامات الدائمة المميزة لنطق الشخص، ومن المفيد في هذا المجال أن نطلق اصطلاح (لهجة) على مثل هذه الصور الإشارية جميعاً؛ لهذا يمكن تعريف اللهجة بأنَّها مظهرٌ من مظاهر النطق الشخصي يفصل المتكلم عن اللغة المشتركة.

ولا يوجد شخصان يتحدان في النطق، ولكن توجد مجموعة من الناس مشتركة في لهجة واحدة، هؤلاء الأشخاص المشتركون في تلك اللهجة يسمون (مجموعة لهجية)، وأعضاء المجموعة اللهجية يوحِّدهم الشعور بأنَّ الصور الإشارية أداة جمع لهم وليست أداة تفريق .

ب - الصور الخاصة بطبيعة الشخص، من الصور الإشارية ما ينبئ عن خواص شخصية، وهذه الصور الإشارية الشخصية تمكننا من معرفة الشخص بمجرد سماع صوته سواء أكان هذا الصوت في الهاتف أم في الظلام، وهذه الخواص الشخصية غير مكتسبة بل ناتجة في أغلب الأحيان عن أسباب طبيعية شخصية؛ لهذا فإنَّ الشخص ليس له دخل فيها؛ فالصور الإشارية المميزة لجنس الشخص وعمره والتي تظهر العاهات الموجودة في جهاز النطق، مثل: «تشقق الغار»[1]، تُعَدُّ من هذا النوع.

أمَّا الصور الإشارية التي ليست ثابتة في النطق، فهذا النوع من الصور الإشارية يعتمد وجوده في الكلام على حالة المتكلم الجسمية والعقلية، فنستطيع بسهولةٍ مثلاً تمييز صوت المتكلم الذي يكون فمه مشغولاً بدون النظر إليه، ومثل هذه الصور ما يدلُّ على شدَّة تعب الشخص أو شدَّة فرحه، وأبرز الصور الإشارية في هذا النوع

(1) الغار: هو الجزء الأمامي من سقف الفم.

هي تلك الصور التي تظهر نوعاً من أنواع الشعور النفسي، مثل: الفرح أو الغضب أو الازدراء أو التعاطف أو الشك، وكل ما له علاقة بالشعور، ويمكن أن تدلَّ عليه النغمة الكلامية، وهذا النوع من الصور الإشارية يهمُّ المتخصص في اللغة وغير المتخصص فيها؛ لأنَّ هذه الصور قد تحمل بقصدٍ أو بغير قصدٍ انطباعاتٍ تختلف اختلافاً تامّاً عمَّا تحمله الكلمات المستعملة في ذلك المقام، وفي العادة نستطيع أن نفهم تلك الصور الإشارية المؤثِّرة من الأشخاص الذين نشترك معهم في الثقافة، وغالباً ما يكون هذا الفهم دقيقاً، ولكنَّ فهمنا للصور الإشارية من ثقافاتٍ أخرى غالباً ما يكون مشكوكاً فيه.

(4)
الخواص الفنية للوسط الناقل

للوسط اللغوي الناقل خواصُّ كثيرةٌ أخرى ليس لها دورٌ لغويٌّ ولا تنقل صوراً أشارية، ومن الأمثلة على ذلك حجم الأشكال المستعملة في الوسط الناقل، ودرجة قوة الصوت المنطوق، فالمطلوب في العملية الكلامية هو كون شكل الحروف مقروءاً، وأنَّ الصوت مسموعٌ، وفوق ذلك يكون الكاتب أو المتكلم حرّاً في أن يعمل الأشكال التي يريدها في الكتابة والأصوات التي تناسب المقام في النطق.

ومع أنَّ خصائص الوسط الناقل الفنِّية مستقلَّةً عن خصائصه اللغوية أو صوره الإشارية إلَّا أنَّ اهتمام الناس بالخصائص الفنِّية كبيرٌ جداً، وهذا الاهتمام منصبٌّ على الناحية الفنية الموسيقية في الوسط الناقل المسموع، وعلى الناحية التخطيطية الشكلية في الوسط المكتوب، وكل الثقافات الإنسانية قد اهتمَّت بتحسين الخط وجعلته فنّاً قائماً بذاته، فالخط الصيني يُعتبَر رمزاً فذّاً لاهتمام الإنسان بالكتابة كفنٍّ جمالي[1]، وكذلك يظهر

(1) Elements of General phonetics, David Abercrombie, P. 10.

الاهتمام بالخطِّ والتفنُّن فيه في اللغة المصرية القديمة «الهيروغلوفيا».

وأحياناً تغلب الناحية الجمالية في الخط على وظيفته الرئيسية وهي نقل اللغة، فبعض أشكال الخط العربي جميلة جدّاً إلى حدٍّ يصعب معه قراءتها في بعض الأحيان، ويحتوي الوسط الناقل المسموع على قدرٍ كبيرٍ من الأصوات المجرَّدةِ عن الدلالة، غير أنَّها تحمل طابعاً موسيقياً فنّياً تستدعيه الحاجة أحياناً. ويتمثل هذا الطابع في تنوُّع درجة الصوت، وفي اتساق الأصوات، وكذلك يحتوي على تغيُّرات صوتيَّةٍ تُستغلُّ في نواحٍ فنّية كثيرة منها السجع، والجناس، وقد استُغلَّت هذه النواحي الفنية في الوسط الناقل قديماً من قبل الشعراء في كل اللغات، وهي الآن محل اهتمام دور النشر والدعاية والساسة في العالم.

وللشعراء والخطباء القدرة على التفنن في الوسط الناقل وإظهاره بمظهر فني رائع لا يستطيع مستعمل اللغة أو الكاتب العادي تقليده، وكون استعمال وسطٍ ناقل مع لغة أجمل أو أوضح من كونه مع لغة أخرى موضع خلاف بين العلماء، ويجري هذا الخلاف على وضع الكلمة مع أختها في اللغة الواحدة، وهل تفضيل إحداهما على الأخرى تبعاً لاستعمالها في وسط دون آخر.

وبالرغم من اعتقاد الكثيرين باعتباطية الوسط الناقل إلا أنَّنا أحياناً قد نجد أنَّ بعض الأوساط الناقلة لها علاقة بالمعنى، وذلك عندما يكون الوسط الناقل هو المعنى ذاته، وهذا قليل في اللغة مثل كلمة «خرير» لصوت جريان الماء و « أزيز» لصوت القدر عند غليانه، فالأصوات التي ننطقها في كلمتي (خرير) (وأزيز) هي نفس الأصوات التي يحدثها الماء في جريه أو غليانه.

وفي هذه الحالة نجد أنَّ العلاقة بين اللفظ والمدلول علاقة طبيعية، والكلمات التي تشبه أصواتها معانيها تُسَمَّى (Onomatopia)، وفي الظاهر أنَّ العلاقة هنا طبيعية بين الوسط الناقل ومعنى هذه الكلمات، فالربط بين اللفظ والمدلول يحصل بمجرد النطق بالكلمة.

ولكن نجد أنَّ مثل هذه الكلمات تختلف في النطق باختلاف اللغات مما يدلُّ على أنَّ وضع هذه الألفاظ للدلالة على هذه المعاني وضعٌ اعتباطيٌّ أيضاً. ولا يوجد اصطلاح خاص بالكلمات المكتوبة التي تشابه أشكالها معانيها، ولكن ليس من الصعب تصور العلاقة بين الشكل والمعنى في تلك الكلمات، فإذا كتبنا في جملة كلمتين أحدهما تدلُّ على اللون الأخضر، والأخرى تدلُّ على اللون الأحمر، وكتبنا الكلمة الأولى باللون الأخضر، والثانية اللون الأحمر، فإنَّنا نجد أن شكل هذه الكلمات يدلُّ على معانيها.

وفي الكتابة العربية من الصعب وجود العلاقة بين شكل الكلمة ومعناها، ولكن في بعض اللغات الأخرى فإنَّ شكل الكلمة قد ينمُّ عن معناها ويوجد هذا في اللغة الصينية واللغة المصرية القديمة[1].

والوسط الناقل المنطوق له أحياناً تأثير عاطفي دقيق. فهو ليس مجرَّد أصوات تتردَّد في الهواء، فأجزاء الكلمة أو بعض الأصوات المفردة فيها قد تكون له دلالة تؤثر في معني تلك الكلمة، ولكن في الغالب لا نعرف كيف ولماذا اكتسب ذلك الجزء من الكلمة تلك الدلالة، ومن الأمثلة على ذلك أنَّه لوحظ في بعض اللغات أنَّ تغيير صوت اللين قد يؤدِّي إلى تغيير في معني الصفة، فالصفة التي تعني الصغر نجد فيها صوت الكسرة، والصفة الدَّالة على الكبر توجد فيها الفتحة، فالكلمات الآتية في اللغة الإنجليزية: «Slot», «Clink», «Clank» «Slit»[2]، متشابهة في اللفظ ومتقاربة في المعنى، وقد لوحظ أنَّ تأثير هذه الأصوات راجع إلى حركة أعضاء النطق التي تصدر عنها الأصوات.

(5)

ماهية اللغة

(1) لمزيدٍ من الإطلاع على التطابق بين الكتابة المصرية القديمة ومعاني كلماتها. انظر: الفلسفة اللغوية والألفاظ العربية، جرجي زيدان، ط 3، القاهرة: دار الهلال، 1923، ص 164.

(2) «Clank»تعني صوت اصطدام قوى، «Clink» تعني صوت رقيق حاد، «Slot» ثقب في الحديد عادة متوسط الاتساع، « Slit» ثقب صغير وعميق.

5. 1 - اللغة قدرةٌ معنوية في ذهن الإنسان:

لاحظنا في ما مرَّ أنَّ الصوت يُعتبر وسطاً لغوياً، وكذلك الكتابة وما يلمسه المكفوف عند القراءة؛ إذن ما هي اللغة ؟. يرى أصحاب هذه الفكرة (التفريق بين اللغة والوسط الناقل لها) أنَّ اللغة استعدادٌ في الشخص لتكوين نماذج وقوالب من الوسط الناقل يُنَمَّي هذا الاستعداد بواسطة التعلُّم والخبرة والتكرار. وهذه القدرة شيءٌ معنويٌّ لا يمكن تصوُّره إلَّا بواسطة الوسط الناقل، فالمستعمل للغة العربية مثلاً يجب أن يتمتَّع بقدرتين أساسيتين لضمان نجاح العملية الكلامية، وهما:

أوّلاً - أن يكون حاذقاً لأنماط المفردات العربية وقوالبها (الأوزان)، وأنماط المركَّبات الإسنادية وقوالبها (الجمل).

ثانياً - أن يكون قادراً على وضع هذه النماذج والقوالب في وسطها الناقل الصوتي أو الكتابي أو غيرهما من الأوساط الناقلة. فاللغة إذن قدرةٌ معنويةٌ في الذهن تظهر آثارها بأشياء مادِّية تتوسَّط بين المتكلم والسامع، وأهمُّها الصوت الذي اعتُمِدَ عليه في إنشاء أوساط لغوية أخرى مثل الكتابة، واللمس، و تنوُّع الضغط.

وبالرغم من أنَّ هناك فرقاً بين اللغة والوسط الناقل لها، إلَّا أنَّنا لا نشعر بهذا الفرق إلَّا عندما نفقد أحدهما، فمثلاً عندما نستمع إلى لغةٍ غير معروفة لدينا مثل اللغة الصينية، فإنَّنا لا نشعر إلا بالوسط الناقل للغة ولا نستطيع إنتاجه ولا ترجمته، وقد يعجز الشخص عن اللغة فقط دون الوسط الناقل، وذلك عندما يُصاب الإنسان بمرضٍ في الدماغ، وأعراض هذا المرض هو عدم القدرة على الربط بين المفردات وعدم فهم معانيها «»[1]، فالقدرة على إنتاج الوسط الناقل عند هذا الشخص لم تتأثَّر، وإنَّما الذي فقده هو القدرة على ربط الأنماط والقوالب بالدلالة.

(1) The New Webster Encyclopedia Dictionary of the English Language. Mexander Mc Queen and Others Consolidted Book Publishers, Chicago.

والفـرق بين اللغة والوسـط الناقـل لها تضمَّنته إشـارة (فرديناند دي سوسـير 1915) مؤسـس علـم اللغـة الحديـث عنـد التفريـق بـين اللغـة كقـدرةٍ نفسـيَّةٍ، وبـين الكلام كـشيءٍ فيزيـائي طبيعي يمكـن الشـعور بـه، وذلك عند قوله: «دراسـة الـكلام تحتوي على قسـمين: قسـم جوهـري موضوعه اللغـة، وهي جماعيَّـةٌ في جوهرها ومسـتقلَّةٌ عـن الفرد، وهـذه الدراسـة دراسـة نفسـيَّةٌ بحتـة، وقسـم آخر ثانـوي وموضوعـه الجانب الفـردي من الـكلام أي اللفـظ بمـا في ذلـك عمليـة التصويت، وهـو نفسيٌّ فيزيـائيٌّ، ولا شـكَّ في أنَّ هذيـن الموضوعـين مرتبطـان ارتباطـاً وثيقـاً، وأنَّ وجـود أحدهمـا يقتـضى وجـود الآخر، فالوسـط أمـرٌ ضروريٌّ لكي تقـوم اللغة[1].

خلاصة البحث في هذه الحلقة:

ما يمكـن استخلاصه في هذه الحلقة هو أنَّنا فرَّقنا بين اللغة والأوساط الناقلةِ لها، واهمُّها الصوت، والكتابة، واللمس، وأقمنا الدليل على هذا الفرق، وبيَّنا أنَّ اللغة قدرةٌ معنويَّةٌ منحها الله للبشر تنقل بواسطة وسائل محسوسة هي الأوساط الناقلة، والأوساط الناقلة ملازمةٌ للغة لا تنفكُّ عنها؛ ولطبيعتها المادية المحسوسة استطاع الإنسان عن طريقها دراسة اللغة وتاريخها؛ وهذا ما سنتناوله بالدراسة في الحلقة الثانية في هذه المجلة الموقرة؛ وهو دراسة تاريخ اللغة من خلال وسطها الناقل الصوتي، أو ما وسمناه (بحفريات في وسطها الناقل).

فالصوت هو أهمُّ الأوساط الناقلة للغة؛ فهو الأساس الذي بُنيت عليه الحروف الهجائية في كل لغة؛ ولذلك اختصَّ هذا الوسط بعلمٍ خاص به هو علم الأصوات؛ ولهذا العلم فرعان رئيسيان هما: علم الأصوات اللغوي، وعلم الأصوات الفيزيائي؛ وما نشهده الآن من تقدُّم حضاريٍّ في الاتصالات، ابتداءً من اختراع الهاتف، وانتهاءً بالشابكة، ما

(1) انظر: Introduction to theorctical Linguistics , john lyons, Cambridge university .press . london , p.38

هو إلا نتيجة جهود مشتركة بين علماء اللغة وعلماء الفيزياء في الاستفادة من الوسط الناقل الصوتي، و تسخيره لتسهيل الاتصال وتسريعه.

***

رحلة الألفاظ بين الحسِّ والمعنَى
لفظة (طَبَبَ) نموذجاً

أ. د. شعبان عوض العبيدي

(عضو المجمع المشارك)

- المدخل:

1 - الدلالات الحِسِّية للفظة طبب.

2 - الدلالة المعنوية للفظة ط ب ب.

3 - خاتمة بأهم النتائج.

- توصية.

***

المدخل

من البديهيِّ أَنَّ الألفاظ التي يَسْتَعْمِلهَا المُتَحَدِثُ باللغةِ تعتمدُ في أولِ أمْرِهَا على إعمال الحِسِّ؛ أَي أَنَّ تكوين المعاني يتحقَّقُ عن طريق مَا يُدْرَكُ بحاسَّة البَصَر، و قد تتدخَّلُ حاسَّة السمع أحياناً، وبعد هذا يتدخَّل الخيال الإنساني في تكوين الدلالات المعنوية للَّفظةِ التي أنشأتْ حاسَّةُ البَصَر المعني الحِسِّيَ لها، وتسير الدلالتانِ جنباً إلى جنبٍ دون أنْ يكترثَ أَحَدٌ لوجودِ المعنيين معا سِوَى ما استقرَّ عند الدارسين من أَنَّ الدِّلالة الحسِّية للَّفظةِ أَسْبَقُ في الوجود اللُّغوي من الدلالة المعنوية؛ لأنَّ الدلالة

المعنويـة ماخوذةٌ مـن الدلالة الحِسِّـيَّةِ للفظة، يقول أحد الدراسـين: «وفيمـا يتعلَّق بانتقال الدلالـة من المحسـوس إلى المجرَّد فـإنَّ ذلك يتـمُّ عادةً في صورة تدريجيـة، وتظلُّ الدلالتان سـائرتين جنبـاً إلى جنـب زمناً طويـلاً، وخلاله قـد تسـتعمل الدلالة المحسوسـة فلا تثير دهشـة أو غرابـة، وتسـتعمل في الوقـت نفسـه الدلالة المجـرَّدة فـلا يدهش لها أحـد»[1]، فـإذا مـا طبَّقنـا هـذا الـكلام على لفظـة (طبَـبَ) محـور حديثنا في هـذا البحث فسـنجدُ الدلالتـين (الحسِّـيَّة والمعنويَّة) في هـذه اللفظة جنبًـا إلى جنب.

(1)
الدلالات الحِسِّيَّة للفظة طبب

فيما يتعلَّق بالدلالات الحسية في هذه اللفظة (طبب)، ينقلُ أبو منصور الأزهري في معجمه (تهذيب اللغة) عن الأصمعي قوله: «الطِّبَّةُ والخَبَّة والخَبِيبَةُ والطِّبَابةُ: كل هذا طرائق من رمل وسحاب»[2].

ويُنقل عن الأصمعي أيضاً قولُهُ: «الطِّبَابَةُ: التي تُجْعَلُ على ملتقى طرفي الجلد إذا خُرِز في أسفل العربة والسقاء والإدواة» [3].

ويُنقَلُ عن أبي زيد أيضاً قولُهُ: «فإذا كان الجلدُ في أسافل هذه الأشياء مثنياً ثم خرِز عليه فهو عِراقٌ، وإذا سُوِّي ثم خُرِز غير مثني فهو طباب»[4].

إنَّ التدرُّج في تناول هذه الألفاظ من حيث الدلالة الحِسِّية لم يكن بمنأًىً عن

(1) أحمد عبد الرحمن حماد، عوامل التطور اللغوي، ص127، وينظر كذلك: ملامح المعجم التاريخي في التراث العربي - معجم الصّحاح نموذجاً، ص 486 ص87.
(2) أبو منصور الأزهري، تهذيب اللغة، مادة: (طبب)، وينظر كذلك: ملامح المعجم التاريخي في التراث العربي- معجم الصحاح نموذجاً، ص 486 - 487.
(3) نفسه - مادة: (طَبَبَ).
(4) نفسه، مادة: (طَبَبَ).

التصوُّر الدلالي لتنوُّع هذهِ الدلالات الحِسِّيَّة، وإذا كان أسلافنا من اللغويين لم يحدِّدوا مفهوم مصطلح علم الدلالة بمعناه الحديث، فإنَّ أذهانهم لم تكن خالية من تصوُّر مفهوم هذا المصطلح الذي تدلُّ على وجوده في أذهانهم جهودهم المبكرة منذ القرن الثالث الهجري، مثل أبحاثهم في معاني القرآن وإعرابة وغريبه، والتصنيف في غريب القرآن، وفي غريب الحديث، والتصنيف المبكِّر في معجمات المعاني ومعجمات الألفاظ، يقول الدكتور فايز الداية: «البحوث الدلالية العربية تمتدُّ من القرون الثالث والرابع والخامس الهجرية إلى سائر القرون التاليه لها، وهذا التاريخ المبكِّر إنَّما يعني نضجاً أحرزته العربية وأصَّله الدارسون في جوانبها، وغايتنا من تناول الدرس الدلالي على هذا النهج التأصيلي هي أن تشكِّل الدلالة علمًا عربياً لهُ شخصيتُهُ، مما يساعد على إنجاز تطبيقاتٍ حديثة بوضوحٍ ووعي لدى اللغويين والنقَّاد، فهم يتأمَّلون أمثلة و شواهد من النصوص العربية، ويتابعون تجارب موصولة بمناهج العربية الفُصحي وطبيعتها، وهذا أمرٌ له تأثير في استعاب المنهج الدلالي وإغنائِه بالمعارف العربية»[1].

وتنوُّع الدلالة الحِسِّيَّة مُشكِّلة صورًا بديعة في معنى هذه اللفظة (طَبَبَ)، على نحو مانجدهُ في بيت الشَّاعر أَسَامة بن الحارث الهُذَلِي يَصَفُ حِمَاراً وَحْشياً، يُطارِدُ أُتُناً، فألجأتهُ هذه الأُتُنُ إلى مُنخفضٍ من الأرض، فلم يَعُد يَرَى سِوى رقعة مستطيلة من السماء، يقول الشاعر:

أرتْهُ مـــن الجربـــاء في كل منظر طِبَابًـــا فمشـــواه النهـــارُ المُرَاكِـــدُ

فهو في الليل آمن، وفي النهار على شرف يراقب[2]، وقول الشاعر: (أرته من الجرباء ...)، فالجرباء: وصف من أوصاف السماء، وُصِفتْ بهذا الوصف لتلألؤها بالنجوم[3]، وَلَسْنَا معنيينَ في هذا المقام بِبَيَانِ مَا إذا كان هذا الوصف في محلِّه أم في غير محلِّه.

(1) فايز الداية، علم الدلالة العربي: النظرية والتطبيق (دراسة تاريخية تأصيلية نقدية)، ص 6.
(2) أبو سعيد الحسن بن الحسين السُّكَّري، شرح أشعار الهُذَليين، ص 1297.
(3) صُبحي صالح، دراسات في فقة اللغة، ص 198.

يقول أبو منصور الأزهري في توضيح هذا المعنى: «ذلك أنَّ الأتُن ألجات المِسْحَل إلى مضيقٍ في الجبل لا يرى فيه إلَّا طُرَّةً من السماء»[1].

وينقلُ إسماعيل بن حماد الجوهري في معجمه عن الأصمعي إضافةً لمادة (طَبَبَ) من حيث دلالتها الحسية أنَّ «الطبابة الجلدة التي يُغطى بها الخُرَزُ، وهي معترضة كالإصبع مثنية على موضع الخرز، والجمع الطباب»[2]، واحتجَّ لجمع هذه اللفظة (طباب) بقول جرير:

بــلى فارفــضَّ دمعُك غــير نزر كمــا عيَّنــت بالــسَرَبِ الطِبَابَا[3]

إنَّ البحث في دلالات الألفاظ على معانيها حيَّر الفلاسفة قديماً وحديثاً، فإشكالية تعدُّد دلالات الألفاظ على معانيها لا تتحقَّق عند من يتأمَّل اللغة بمجرَّد أن ينطق الناطق فيفهمه السامع، الأمرُ لايتمُّ بهذه الكيفيَّةِ السهلةِ، فاللغةُ ينطقها الناطق فيفهمها السامع، ويتأمَّلها المتأمِّلُ، وهنا تكمن الإشكالية؛ لأَنَّ تأمُّلات المتأمِّل غير متناهية، ومن ثمَّ تتعدَّد دلالات الألفاظ على معانيها، بل أحياناً تتضارب، يقول الأستاذ الدكتور إبراهيم أنيس، وهو يعطي نبذة مختصرة عن تأمُّل الفلاسفة في دلالة الألفاظ على معانيها: «عرضَ أهل الفلسفة والمنطق في بحوثهم إلى دراسة الألفاظ ودلالتها، وصادفوا في شأنها بعض العنت والمشقَّة حين حاولوا أن يصبُّوا تأمُّلاتهم و خواطرهم في ألفاظٍ محدَّدة للدلالة، فصالوا وجالوا بين الجزئي و الكلي، المفهوم والما صدق، و عقدوا الفصول الطوال في التعريف وحدوده، ومحاولة جعله جامعًا مانعًا، كما يعتبرون، ثم لم تسعفهم دائماً اللغات، وقصرت دلالة بعضها عن تحقيق ما يجول في أذهان الفلاسفة، وكأنِّي بهم، وقد تمنّوا لو اصطنعوا الرموز في بحوثهم بدلاً من تلك الألفاظ المألوفة الشائعة؛ ليتجنَّبوا ما يثور بينهم في كثيرٍ من الأحيان من جدلٍ ونقاش حول حدود كلمة من الكلمات أو دلالة لفظ من الألفاظ»[4].

(1) تهذيب اللغة، مادة: (طبب).
(2) أسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، مادة: (طبب).
(3) جرير، ديوانه، ص 64.
(4) دلالة الألفاظ، ص 5.

وإذا كان بحث الفلاسفة يبحث في المفهوم والماصدق؛ أي ما يدخل تحت الماهية، وفي التعريف الجامع المانع، والجامع هو الذي يدخل تحتهُ جميع أجزاء المعرف، والمانع هو الذي يخرج ماعداه من أفراد المعرف[1] - فإنَّ دلالة الألفاظ التي تؤلف مع غيرها من الألفاظ دلالة الكلمة والكلمات، هي الهاجس الذي يشغل اللغوي بمجرد تغيير حركة في اللفظة، قد يكسبها دلالة إضافية يضيفها اللغوي عند وضعه لمعجمه، يقول الجوهري في صحاحه: «وكذلك الطِبّة بالكسر: الشُقَّة المستطيلة من الثوب، والجمع الطِبب، وكذلك طِبَبُ شعاع الشمس، وهي الطرائق التي تُرى فيها إذا طَلَعَتْ»[2].

وإذا ما أمعنَّا النظر في المعجمات فسنجدُ تنوُّعاً في الدلالة الحِسِّيَّة في هذه اللفظة (طبب)، غير أنَّ التنوُّع يجمع ولا يفرق، يُوكِّدُ، ولا يُشتِّت الذهن اللغوي، الذي تعارف على مجموعة هذه الدلالات الحِسَّية، التي يؤكِّد بعضها بعضًا، يقول أبو القاسم الزَّمخشري: «وطبَّبتْ الجاريةُ المزادةَ: جعلت جِلدةً على ملتقى طرفي الأديمَيْنِ، يقال لها: الطِبَابُ والطِّبابةُ كأنَّها تطُبُّ المزادة بها؛ أي تُصلحها وتُحكمها»، ويؤكد هذا المعنى الزمخشري بقوله: «وطبَّبَ الخياطُ الثوبَ: زاد فيه طِبَابَةً؛ أَي بَنِيقةً؛ لِيَتّسِعَ»[3]، البنيقةُ هي القِطعَةُ من القماش التي يُرقعُ بها الثوبُ.

وأَخَذَ لفظة (طبب) دلالة حسية أُخرى نقلها صاحبُ اللسان عن أبي حنيفة الدينوري: «الطُّبَّة والطَّبيبةُّ والطّبابةُ: المستطيلُ الضَّيقُ من الأرض، الكثير النبات»[4].

ورُبَّما أفَادتْ مادة (ط ب ب) صوت الماء، فيقال: لصوتهِ طبطبةٌ، وربما توسَّعوا في تنوُّع هذه الدلالة الحِسِّية فأطلقوه على غير صوت الماء، قال الشاعر:

إذا طَحَنَتْ دُرْنِيَّةٌ لعيالها تطبطبَ ثديها فطار طَحِينُها[5]

(1) الشيخ أحمد الدمنهوري، إيضاح المبهم من معاني السلم، ص 8.
(2) الصّحاح، مادة: طبب.
(3) أساس البلاغة، مادة: (ط ب ب).
(4) ابن منظور، لسان العرب، مادة: (طبب).
(5) الصحاح، مادة: (ط ب ب).

وتتنوعُ الدلالة الحِسّية لِتُضِيفَ معنى صوتياً آخر غير ما تقدَّمَ.

«والطبطبةُ الدُرَّةُ؛ لأنَّ صوت وقعها طب طب، ومنهُ الحديث: قالت ميمونة بنت كردم: رأيتُ رسولَ الله - صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ - في حجَّة الوداع، وهو على ناقةٍ معهُ دُرّة الكتاب، فسمعت الأعراب والناس يقولون: الطبطبيةَ الطبطبيةَ؛ أي الدرة نصباً على التحذير»[1]، والحديث الذي أورده صاحب التاج عن صوت الدُرة أثبتته كتُب السّنةِ[2].

وفي ختام هذا المبحث يخلص البحث إلى النتائج الآتِية:

1 - الطِبَّةُ والخِبَّةُ والخبيبةُ والطبابة: كل هذا طرائف من رمل وسحاب.

2 - الطِّبَابَةُ: التي تجعل على ملتقى طرفي الجلد، إذا خرز في أسفل القربة والسِّقاء والإداوة، فإذا كان الجلد في أسافل هذه الأشياء، ثم خُرِز علية فهو عراق، وإذا سُوِّي ثم خرز غير مثنى فهو طِبَاب.

3 - تأتي لفظة (طَبَبَ) بمعنى الطُّرَّة في السماء؛ أي الرقعة.

4 - تأتي لفظة (طِبَبَ) بكسر الطاء بمعنى: الشُّقَّة المستطيلة من الثوب، والجمع طِبَبُ، وكذلك طِبَبُ شعاع الشمس، وهي الطرائق التي تُرَى فيها إذ طلعتْ.

5 - وتأتي لفظة (طَبَبَ) بمعنى جعل الجلدة على ملتقى طرفي الأدِيمَيْنِ، يقال لها: الطباب والطِّبَابةُ.

6 - وتأتي لفظة (طَبَبَ) بمعنى ما يزيده الخياط في الثوب، وهي ما تعرف بالبنيقةِ؛ ليتّسع.

7 - وتأتي لفظة طَبَبَ في بعض اشتقاقاتها المختلفة بمعنى: المستطيل الضيق من الأرض، الكثير النبات.

8 - تفيد هذه اللفظة (طبب) صوت الماء، وقد تنتقل إلى غير صوت الماء.

(1) الزبيدي، تاج العروس، مادة: (ط ب ب).

(2) انظر على سبيل المثال: أبا دَاود، سُنَنَ أبي داود، الحديث رقم - 3314.

تنوَّعت هذه الدلالات الحِسِّيَّة فآزر بعضُها بعضاً، فتكوَّنت هذه المعاني المتقاربة التي أوجدها الحِسُّ، وإن كانت تبدو في الظاهر متباعدةً.

ولا شكَّ في أنَّ هذه المعاني تكوَّنت عن طريق حاسَّة البصر، وقد تتدخَّل حاسَّة السمع في تكوين هذه المعاني، كما لاحظنا في صوت طبطبة الماء، وفي صوت الدرة، ويلحظ المستنطق لمعنى هذه اللفظة طبب من حيث الدلالة الحسِّية أنَّ الإتقان والإحكام بوصفه معنى ترجمته حاسَّة البصر إلى ذهن الناطق العربي ابتداء من معنى طرائق الرمل والسحاب، حتى آخر معنى نقلته المعجمات وأثبتناه في هذا المبحث.

(2)
الدلالة المعنوية للفظة ط ب ب

عندما تعرض المعجمات لتبيين معنى لفظة من الألفاظ المعتاد أن تبدأ بتوضيح المعنى الحسِّي غير أنَّ ابن فارس لم يفعل هذا عندما عرض لمعنى هذه اللفظة، فقد قدَّم الحديث عن الدلالة المعنوية لهذه اللفظة ثم أردفه بالحديث عن الدلالات الحسِّية لها، وقد عدَّ ابن فارس كلتا الدلالتين (المعنوية والحسية) أصلين صحيحين، فيكون ابن فارس بهذا التأصيل لم يجعل رابطاً بين مفهوم الدلالة المعنوية والدلالة الحسية، أما في المعجمات الأخرى فالربط بين الدلالة المعنوية والدلالة الحسية في غاية الوضوح، على نحو ما نجده ـ على سبيل المثال ـ في معجم أساس البلاغة للزمخشري، ومعجم تاج العروس لمرتضى الزبيدي، والعبارة المختارة عندهما عندما يشيران إلى وجود هذا الرابط بين الدلالتين - أنَّهما بعد أن يقدِّما الحديث عن الدلالة الحسِّية للفظة يشيران إلى الدلالة المعنوية بقولهما: ومجازها؛ أي أنَّ الدلالة الحسِّية للفظة في مثل (طبب) - على سبيل المثال - انتقلت من معناها الأصلي، الذي وضعت له، مع قرينةٍ مانعة من إرادة المعنى الأصلي مع علاقة تجمع بين الدلالتين (الحسية والمعنوية)[1].

(1) الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة (البيان والمعاني والبديع)، ص 244.

يقول ابن فارس عندما عرض معنى هذه اللفظه (طبب): «الطاء والباء أصلان صحيحان، أحدهما يدل على العلم بالشيء ومهارة فيه، والآخر على امتداد في الشيء واستطالة»، بعد هذا يعرض ابن فارس للدلالات المعنوية لهذه اللفظة، يقول: «فالأول؛ (أي دلالة هذه اللفظة) الطِّبُّ، هو العلم بالشيء، يقال: رجل طَبٌّ وطبيب؛ أي عالم حاذق»، ويستشهد لهذا المعنى بقول الشاعر علقمة الفحل:

فـإن تسـألوني بالنسـاء فإنّني بصـير بـأدواء النسـاء طبيب[1]

ويأخذ ابن فارس في استعراض الدلالات المعنوية لهذه اللفظة، يقول: «ويقال فحلٌ طَبٌّ؛ أي ماهر بالقِرَاعِ، ويقال للذي يتعهَّد موضعَ خُفِّهِ أين يطأُ بهِ: طَبٌّ أيضاً؛ ولذلك سُمِّيَ السحرُ طِبًّا، يقال مطبوب؛ أي مسحور».

وبعد أن ذكر ابن فارس بعض المعاني التي تؤازر ما أشار إليه وأثبته من معانٍ، شرع يبيِّن الدلالة الحسِّية يقول: «وأمَّا الأصل الآخر فالطِّبَّة: الخِرقَة المستطيلة من الثوب، والجمع طِبَبٌ وطببُ شعاع الشمس: الطرائق الممتدة، تُرى فيها حيت تطلعُ»[2].

وما تذكره معجماتنا اللغوية يطلق عليه اللغويون المحدثون الامتداد الدلالي، «وهو مايؤدِّي إلى غموض المعنى على مستوى دلالة المفرادات»[3].

غير أنَّ هذا الغموض الذي يتحدَّث عنه هذا الباحث الجليل لم يقع في مثل هذه اللفظة التي نعرض لها (طبب)؛ لأنَّ شراح الألفاظ في معجماتنا العربية اعتنوا بشرح المفردات التي عرضوا لها، وذلك باختبار الشواهد الحسنة المستساغة، وهذا ماتقتضيه صناعة المعجمات، فقد كان المعجميون العرب يحرصون على «الاستشهاد على كل معنى من المعاني التي يوردها المعجم للكلمة؛ لأنَّ شرح المعنى بدون استشهاد على الشرح لا يعطي فكرة واضحة عن طريق استعمال الكلمة ... وينبغي للاستشهاد أن يُختار اختيارًا حسنًا

(1) المفضليات، 192/2.

(2) مقايس اللغة، مادة: (طبب).

(3) حلمي خليل، العربية والغموض، ص 231.

بحيث يمثل المعنى المقصود تمثيلاً أميناً سواء أكان هذا المعنى فنّياً أم أدبياً جمالياً أم عرفيًا عاماً»[1].

وما طالب به الدكتور تمَّام حسان هو ماصنعته معجماتنا العربية، وفيما نحن بصدده بخصوص لفظة (طبب)، فقد تعدَّدت دلالتها المعنوية، فذكر المعجميون لكلِّ دلالة شاهدها المناسب، ولنعطي مثالاً مناسبًا لما نقول، قال الأزهري في معجمه: «وأصل الطَّبِّ: الحذق بالأشياء والمهارة بها»، يقال: رجلٌ طَبٌّ وطبيب: إذا كان كذلك، وإن كان في غير علاج المرض، قال عنترة (يخاطب إمرأة):

إن تُغْدِفِي (أي ترخي) دون القناع فإنَّني طَبٌّ بأخـذ الفارس المستلئم[2]

وإذا كان الأزهري وغيره من أصحاب المعجمات يقرُّون أنَّ الأصل في لفظة)طب) - عندما يعالجون الدلالة المعنوية لها - هو : (الحذق بالأشياء و المهارة بها) - فإنَّ أصحاب المعجمات - وهم ينظرون في دلالة هذه اللفظة الحسِّية - يبدؤون بما في مظاهر الكون من صنع بديع، تشاهده بالحسِّ، و تدركه حاسَّة البصر على وجه التحديد، ولفت النظر ما قرَّره ابن فارس في مقاييسهِ من أنَّ لهذه اللفظة أصلين صحيحين؛ أي أنَّ الدلالة المعنوية لهذه اللفظة أصل قائم بذاته، وبين مفهوم الدلالة المعنوية قبل أن يتحدَّث عن مفهوم الدلالة الحسِّية، وقد سبق أن نقلنا هذا النص، يقول ابن فارس: «الطاء والباء أصلان صحيحان أحدهما يدلُّ على العلم بالشيء والمهارة فيه، والآخر يدلُّ على امتداد الشيء واستطالته، فالأول الطِّبُ، وهو العلم، ويقال رجل طَبٌّ وطبيب؛ أي عالمٌ حاذق ... وأما الأصل الآخر فالطِّبَّة: الخِرْقة المستطيلة من الثوب، والجمع طِبَب، وطِبب شعاع الشمس: الطرائق المتددة، تُرى فيها حين تطلع».

وربما عبر بعض المعجميين عن الدلالات المعنوية لهذه اللفظة، وذلك بأن سلكوها

(1) تمام حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، ص 330.

(2) تهذيب اللغة، مادة: (طبب).

في باب المجاز، يقول أبو القاسم الزمخشري، وهو يوضح الدلالة المعنوية لهذه اللفظة (طبب): «ومن المجاز: أن طَبٌّ بهذا الأمر: عالم به»[1].

ويقول المرتضى الزبيدي «ومن المجاز الطب بمعنى (الرفق)، والطبيب: الرفيق، قيل ومنه فحلٌ طب؛ أي رفيق بالفحلة، لايضر الطروقة»[2].

وقد «توسعت (أي اللغة) في الدلالات؛ لكي تلبِّي حاجات المتكلمين بها، فنقلت بعض الألفاظ من دلالتها الحسِّية إلى دلالات مجرَّدةٍ أو من معناها الأصلي إلى معانٍ مجازية»[3].

ومن دلالات هذه اللفظة (ط ب ب) المعنوية أنَّه قد تطلق، ويراد بها السحر، ومن أمثلة ذلك قول ابن الأسلت لحسان بن ثابت - رضى الله عنه :

ألا من مبلغ حسان عنِّي أطِبًّا كان سِحْرُكَ أم جنونا[4]

وهذا المعنى هو ما ذكره أبو عبيد عندما كان يشير إلى حادثة تعرض رسول الله - صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ - للسحر، قال أبو عبيد في حديث النبي -صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ: «إنَّه احتجم بقرن حين طُبَّ، قال أبو عبيد: (طب) أي سُحِرَ»[5]، والقرن الواردة في نص الحديث يقصد بها المِحْجَمة التي كان يحتجم بها.

غير أنَّ أبا عبيد له رأي في دلالة لفظة (ط ب ب) على معنى السحر: «يقال منه: رجل مطبوب، ونرى أنَّه إنَّما قيل له: مطبوب؛ لأنَّه كُنِّي بالطب عن السحر، كما كنُّوا عن اللديغ، فقالوا: سليم، وعن الفلاة، وهي مهلكة، فقالوا: مفازة، تفاؤلاً بالفوز والسلامة»[6].

غير أنَّ ما ذهب إليه أبو عبيد ليس مسلَّماً به عند علماء العربية، يقول المرتضى في

(1) أساس البلاغة، مادة: (طبب).
(2) تاج العروس، فصل الطاء من باب الباء.
(3) حلمي خليل، العربية والغموض، ص 47.
(4) عبد القادر البغدادي، خزانة الأداب، 295/9.
(5) أبو عبيد القاسم بن سلام الهروي، غريب الحديث، تحقيق محمد عبد المعين خان، ج 2، ص 43 - 44.
(6) نفسه، الصفحة نفسها.

أماليه، وهو يتحدَّث عن المعمَّرين من العرب، فذكر منهم زهير بن جناب بن هُبَل القضاعي: «ويقال: كانت فيه عشر خصال لم يجتمعن في غيره من أهل زمانه، كان سيِّد قومه، وشريفهم، وخطيبهم، وشاعرهم، ووافدهم إلى الملوك، وطبيبهم، والطِّبُّ في ذلك الزمان شرف، وحازي قومه، والجُزاةُ: الكهان»[1].

ويؤكد الأستاذ جواد على هذا المعنى بقوله: «ولعلماء العربية آراء في معنى (الطب)، وقد ذكروا أنَّ من المجاز الطب بمعنى السحر ... فوجدوا أنَّ بين الطب والسحر صلة، وهو تعبير عن مداواة الأمراض في السابق بالسحر، فقد كان الساحر طبيباً يداوي المرضى، ويشفي المريض بسحره، وكذلك كان الكُهَّان يداوون المرضى»[2].

وفي هذا السياق جاء قول الشاعر عروة بن حزام العذري:

وقلــت لعــراف اليمامة دواني فإنَّــك إن أبرأتــني لطبيــب[3]

ومع هذا كله فإنَّ ما ذكره أبو عبيد في أمر الطب بمعنى السحر على أنَّه من باب الكنايات يظلُّ أمرًا مطروقاً بين العلماء، ومهما تتعدَّد الدلات المعنوية للفظة (ط ب ب) - فإنَّ الأصل الجامع لها - كما قرَّر أبو عبيد - هو: «الحذق بالأشياء والمهارة بها، يقال: رجل طب وطبيب، إذا كان كذلك، وإن كان في غير علاج المرض»[4]، وما يُذكرُ من معاني لفظة (ط ب ب) هو ناشيء عن هذا المعنى ومتفرع منه، وسنعطي أمثلة نشأت عن هذا المعنى، وتفرَّعت منه، ولا بدَّ من التنويه بأنَّ المعجمات العربية في شرحها للألفاظ ينقل بعضها عن بعض، فينقل اللاحق عن السابق فما تفرَّع عن هذا المعنى قولُهُمْ لكل حاذق في عمله: طبيب، ويذكر الأزهري قول الشاعر المرار الأسدي يصف ناقة، وقد أحكم زمامها:

(1) علي بن الحسين الموسوى العلوى المعروف بالشريف المرتضي، أمالى المرتضي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القسم الأول، ص 238.

(2) جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، 16/ 14.

(3) تحقيق إبراهيم السامرائي - وأحمد مطلوب، مجلة كلية الآداب، جامعة بغداد، العدد الرابع (حزيران1961م).

(4) أبو عبيد القاسم بن سلام، غريب الحديث، 44/2.

تَدِيــنُ لمزْرُورٍ إلى جانــب حَلْقَةٍ من الشِّبْهِ سَــوَّاها برفق طبيبها[1]

ويضيف الأزهري ناقلاً عن أبي عبيد عن الأحمر: «من أمثالهم في التنوق في الحاجة وتحسينها: أصنعهُ صنْعةَ من طَبَّ لمن حبَّ؛ أي صنعةَ حاذق لمن يُحبُّهُ»[2].

وفي هذا السياق تتنوَّع الدلالات لهذه اللفظة (طبب)، وهي تذكِّر بالأصل الواحد، وإن اختلفت مظاهره، فالأصل الجامع - كما قلنا - الحذق والمهارة، وبقية المعاني المذكورة مأخوذة عنها ومتفرِّعة منها، يقول ابن السكيت: «ويقال: فلان طبٌّ بكذا وكذا؛ أي عالمٌ به، وفَحْلٌ طَبٌّ، إذا كان حاذقاً بالضِّراب، والطِّبُّ: السِّحر، يقال: رجلٌ مطْبُوبٌ؛ أي مسحور، ويقال: ما ذاك بِطِبِّيّ؛ أي بدَهري»[3].

وهذه اللفظة أيضاً تُطلق على العادة المعتادة عند صاحبها فهي لا تتخلَّف، وهو يحافظ عليها بحرص، فكأنَّها في غاية الإتقان، والإتقان يقوم على الحذق والمهارة، ومن أمثلته قول فروة بن مُسَيْك المراديِّ، ويُنسب لغيره:

فمــا إن طبَّــنا جــبنٌ ولكن منــايانــا ودولــة آخــرينا

فقول الشاعر: (فما إن طبنا)؛ أي عادتنا التي لا تتخلَّف.

على أنَّ إطلاق لفظة (طبب) على الطبيب بمعناه الحالي لم يكن مجهولاً مع تعدُّد هذه المعاني، يقول الجوهري: «الطبيب: العالم بالطب، وجمع القلَّة: أطِبَّةٌ، والتكثير: أطبَّاء، تقول: ما كنتَ طبيبًا، ولقد طببت، بالكسر، والمتطبِّب: الذي يتعاطى علم الطب، والطُّبُّ والطَّب لغتان في الطِّبّ، وفي المثل: (إن كنت فطِبَّ لعينيك)، وطُبَّ وَطَبَّ»[4].

(1) الأزهري، تهذيب اللغة، (مادة طبب).
(2) نفسه، وينظر: الميداني، مجمع الأمثال، 428/1.
(3) ابن السكيت، إصلاح المنطق، ص 13.
(4) الجوهري، الصحاح، مادة (طبب).

والمثل الذي أورده الجوهري في صِحَاحِهِ من أمثلة العرب الدائرة بينهم، وهو لا يختلف عن المعنى الجامع لمادة (طبب)، وهو الحِذقُ والمهارةُ [1].

واكتسبت هذه اللفظة (طبب) مدلولاً إضافياً عند الصوفيةِ، وإن كان لا يخرج في أساسه عن الحذق والمهارةِ: «والطِبُّ الروحانيُّ عند الصوفيِّةِ: هو العلم بكمالات القلوب وآفاتها وأمراضها وأدوائها، وبكيفية حفظ صِحَّتها واعتدالها»[2].

خاتمة بأهم النتائج التي توصل إليها البحث

1 - ما قرَّره ابن فارس من أنَّ للفظة (طبب) أصلين صحيحين لا يُقبلُ عند متأمِّل اللغة، إن كان المقول به أنَّه لا صلةَ بين الدلالة الحسِّية للفظة والدلالة المعنوية، سواءٌ في هذه اللفظةِ أم في غيرها.

2 - الأصل الجامع في الدلالة المعنوية لهذه اللفظة (طبب) هو الحذقُ والإتقانُ والمهارة، وما يُذكر بعدها من معانٍ هي ناشئة عن هذا المعنى، ومتفرِّعة منه.

3 - يلاحظ تداخل الدلالة المعنوية مع الدلالة الحسِّية، فإذا ما قُلنا مثلاً: إنَّ لفظة (طبب) تدركها حاسَّة البصر عندما تنظر إلى السماء فترى شعاع الشمس المنتظم، وعندما تنظُرُ إلى الأرض مثلاً فترى طُرُق الرمل في غاية التناسق، إلى غير ذلك مما أوردناه لهذه اللفظة (طبب)، فإنَّ حاسَّة البصرِ تدركُ شيئًا بديعًا في غاية الإتقان، وهذا الأمر ذاتُهُ انتقل إلى الدلالة المعنوية، فكان الأصل الجامع لها الحذقَ بالشيئ والمهارة فيه، ولا يكون حِذقٌ، ولا مهارةٌ إلا مع الإبداع والإتقان.

4 - ما ذهب إليه أبو عبيد القاسم بن سلَّام من أنَّ إطلاق لفظة (الطِّبِ) على السحر هو من الكنايات على سبيل التفاؤل، كما قالوا عن اللديغ: سليمٌ، وعن الفلاةِ: مفازةٌ؛ تفاؤلاً

(1) الحسن اليوسي، زهر الأكم في الأمثال والحكم، 1/ 100.

(2) المعلم بطرس البستاني، محيط المحيط قاموس مطول للغة العربية، مكتبة لبنان، ساحة رياض الصلح، بيروت.

- ليس مسلَّما به عند علماء العربية، فقد تُطلقُ لفظة (طبيب) على الكاهن والعراف، وقد كانوا من السحرة بلا نزاع.

5 - مع تعدُّد الدلالات المعنوية للفظة (طبب) فإنَّ المعنى المتعارف عليه عند الناس، وهو أنَّ الطبيب هو الذي يُعالج المريضَ، ويصِف له الدواء المناسب ظلَّ ماثلاً بين هذه الدلالات المعنوية.

توصية

استكمالاً لمتطلَّبات هذا البحث أرى أن أتقدَّم إلى صنَّاع المعجمات اللغوية العربية سواء أكانوا أفراداَ أم هيئات ألَّا يهملوا القَرابة اللغوية بين اللغة العربية وشبيهاتها كالكنعانية والآرامية والأكادية والأمهرية والحبشية، إلى غير ذلك من اللغات ذات الفصيلة الواحدة المتقاربة، التي يُسَمِّيها بعضهم اللغات السامية، وبعضهم اللغات الجزرية، وسمَّيتها أنا في كتابي (مذاكرات لغوية) اللغات الشقيقة[1].

وهذا الأمر؛ أي النظر في مفرات اللغة العربية من غير نظرٍ في هذه المفردات مع شبيهاتها في اللغات القريبة إلى اللغة العربية التي أشرنا إليها لم تفعلهُ المعجمات اللغوية العربية القديمة، باستثناء إشارة ذكرها الخليل بن أحمد جاءت في كتاب العين، المختلف في نسبته إليه، عندما كان الخليل يتكلم عن كنعان بن سام، قال: «وكنعان بن سام بن نوح يُنسب إليه الكنعانيون، وكانوا يتكلمون بلغة تُضارع العربية» [2].

فالمعجمات اللغوية العربية القديمة إذا عرضت للفظةٍ في لغةٍ من هذه اللغات القريبة من اللغة العربية تكلَّمت عنها كما تتكلم عن لفظةٍ أخرى في اللغة الفارسية أو الرُّومية مثلاً، وتصفها أحياناً بالعُجمةِ أو الأعجمية[3]، على أنَّنا نجد ملامح للدرس اللغوي

(1) شعبان عوض محمد العبيدي، مذاكرات لغوية، ص 97.
(2) العين، مادة: (كـنع).
(3) حسام قدوري عَبْد، تأصيل الجذورالسامية وأثره في بناء معجم عربي حديث، ص 14.

المقارن في غير كتب اللغة، بما فيها المعجمات عند الأسلاف، فمحمد بن إسحاق النديم يذكر تشابهَ الخطوط في اللغات المتقاربة كالحميري - ولعلَّه هو ما يُعرف بالخط المُسْنَد - والسرياني والعبري والحبشي، وأشار إلى تشابه الخطين العبري والحبشي[1].

وابن حزم الظاهري في كتابه (الإحكام في أصول الأحكام) يلحظ التشابه بين هذه اللغات المتقاربة فيُقَرِّرُ أنَّ الاختلاف بين هذه اللغات بما فيها اللغة العربية - مثل الأندلس، وقرية يُقال لها: (فحص البلوط)، وبين قرطبة وهذه القرية مسيرة ليلة واحدة[2].

وأبو حيان الأندلسي، وهو يعرض في تفسيره لقوله تعالى في سورة الأنعام: ﴿ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًا ﴾[3]، يرفض ما يُقرِّره بعضُ اللغويين من أنَّ الكافَ في أول لفظة (كوكب) زائدة، وكذلك لا تُزاد الكاف في آخر الكلمة، وهو رأي البصريين، ويُقرِّرُ أبو حيان أنَّ زيادة الكاف في آخر الكلمات عند بعض الناطقين من العرب إنَّما جاءتهم من اختلاط بعضهم بالأحباش، والأحباش يزيدون هذه الكاف في لغتهم للنسب، فيقولون مثلاً في فُرْس: فُرْسُكِي، وقد يقلبون هذه الكاف تاءً مكسورة، وأشار أبوحيان إلى أنَّه ذكر هذه المسألة في كتابه (جلاء الغبش في معرفة لسان الحبش)[4].

وقد أردت بهذا الشرح الموجز لهذه التوصية ألّا يُغْفِل صنَّاع المعجات اللغوية العربية دراسة المفردات في اللغات القريبة من اللغة العربية ومقارنتها بمفردات اللغة العربية، فاللغة العربية ليست بمعزل عن شبيهاتها.

وبما أنَّني أُلِمُّ ببعض قواعد اللغة العبرية، وببعض مفرداتها فسأعطي مثالاً للفظة (طبب) في اللغة العبرية، ترجمتها رُوفِ، براءٍ مضمومة ضمَّة طويلة، تُسمَّى في العبرية حولام فودول، والفاء مكسورة كسرة ممالة تسَّمى في العبرية سيفول، وهذه اللفظة اسم فاعل من

(1) ابن النديم، الفهرست، ص 9، 14، 17، 21.
(2) 1/ 30.
(3) الأنعام: 76.
(4) أبوحيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، 163/4.

الفعل الأجوف العبري رَافْ، الراء مفتوحة فتحة طويلة، تسمَّى في العبرية قامص، ويسِّميها الدرس اللغوي عند الأسلاف ألف والفاء ساكنة[1].

ملاحظة: كتبت هذه المصطلحات العبرية بالحروف العربية؛ حتى لا تُشكل على القارئ، ولكن ما علاقة هذه اللفظة (رُوفِ) بمعنى الطبيب في اللغة العبرية بلفظة (طبب) في اللغة العربية؟.

العلاقة بين هاتين اللفظتين ناشئة في اللغة العبرية من أنَّ معناها في العربية رَفَّأَ، والرَّفَّاء في اللغة العربية «رَفَأ الثوبَ، مهموز، يرفؤه رَفْأً: لَأَمَ خَرْقَهُ، وضمَّ بعضه إلى بعض، وأصلح ما وَهَى منه، مشتقٌّ من رَفْءِ السفينة، ورُبما لم يهمز، وقال في باب تحويل الهمزة: رَفَوتُ الثوبَ رفواً، تحوَّل الهمزة واواً» [2].

الصلة بين اللفظة العبرية (رُوفِ)، واللفظة العربية (رَفَّاء) هو ما يدلُّ عليه المعنى العام، وهو مطلق الإصلاح، فالطبيب في اللغة العبرية (رُوفِ) يصلح الجسمَ، والرفَّاء في اللغة العربية يُصْلح الثوبَ أو القماش، وتتأكَّد هذه الصلة وتزداد إذا ما أدركنا أنَّ لفظة (طبب) - موضوع هذا البحث - في إحدى دلالاتها الحسِّية تُستعمل في إصلاح الثوب أو القماش؛ لذا صاغت المقارنة من حيث عموم المعنى، «وطبَّبَ الخياطُ الثوبَ: زادَ فيه طِبَابَةً؛ أي تنقيةً؛ ليتسع، وأعطِني طِبَّةً وطبيبةً: شُقّة مستطيلة في عرض شبر أو نحوه، وطِببًا منه وطبائب»[3].

وصلَّى الله على سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه في الأولين والآخرين

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

***

(1) ربحي كمال، المعجم الحديث (عبري ـ عربي)، مادة: (راف).
(2) ابن منظور، لسان العرب، مادة: (رفأ).
(3) الزمخشري، أساس البلاغة، كتاب الطاء، مادة: (طبب).

المراجع

- إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، ج 5، الناشر مكتبة الأنجلو المصرية، 1984م.

- الشيخ أحمد الدمنهوري، إيضاح المبهم من معاني السُّلَّم في المنطق، التوزيع: دار مكتبة الفكر، طرابلس- ليبيا.

- أحمد عبد الرحمن حمّاد، عوامل التطور اللغوي، بيروت: دار الأندلس، 1403هـ/ 1983م.

- إسماعيل بن حمَّاد الجوهري، تاج اللغة وصحاح العربية، ج1، تحقيق أحمد عبدالغفور عطّار، دار العلم للملايين.

- تمام حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، القاهرة: عالم الكتب.

- جارالله أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، أساس البلاغة، ط4، بيروت: دار التنوير العربي، 1404هـ/ 1984م.

- جرير، ديوانه شرح ديوان جرير، تأليف محمد إسماعيل عبد الله الصاوي، مضافاً إليه تفسيرات العالم اللغوي: أبي جعفر محمد بن حبيب، ج1، بيروت: دار الأندلس للطباعة والنشر.

- جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، بيروت: دار الكتب العلمية.

- حسام قدوري عبد، تأصيل الجزور السامية وأثره في بناء معجم عربي حديث، بيروت: دار الكتب العلمية.

- الحسن اليوسي، زهر الأُكم في الأمثال والحكم، طبعة دار الثقافة، المغرب، 2003م.

- أبو الحسين أحمد بن فارس، مقاييس اللغة، المجلد الثالث، تحقيق عبد السلام هارون، بيروت: الجيل.

- حلمي خليل، العربية والغموض (دراسة لغوية في دلالة المبنى على المعنى)، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1988م.

- أبو حيان جمال الدين محمد بن يوسف الأندلسي، تفسير البحر المحيط، ط 2، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1411هـ/ 1990م.

- الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة (البيان والمعاني والبديع)، بيروت: دار الكتب العلمية، 1405هـ / 1985م.

- الخليل بن أحمد، كتاب العين، تحقيق: عبدالله درويش، بغداد: مطبعة العاني، 1386هـ / 1967م.

- أبو داود سليمان بن الأشعث، سُنن أبي داود.

- ربحي كمال، المعجم الحديث (عبري عربي)، ط 2، بيروت: دار العلم للملايين، 1992م.

- أبو سعيد الحسن بن الحسين السكري، شرح أشعار الهذليين، ج 3، تحقيق: عبدالستار أحمد فرَّاج، راجعه محمود محمد شاكر، مكتبة دار العروبة.

- السيد محمد مرتضى الزبيدي، تاج العروس، المجلد الأول، بنغازي: دار ليبيا للنشر والتوزيع (مصورة).

- شعبان عوض العبيدي، مذاكرات لغوية، دار الخزانة الأزهرية للدراسات والنشر.

- صبحي الصالح، دراسات في فقه اللغة، بيروت: دار الكتب العلمية.

- عبد القادر البغدادي، خزانة الأدب، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة: مكتبة الخانجي.

- أبو عبيد القاسم بن سلام الهروي، غريب الحديث،ج 2، تحقيق محمد عبدالمعيد خان، حيدر أباد الدّكن ـ الهند: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية.

- علي بن الحسين الموسوي العلوي، المعروف بالشريف المرتضى، أمالي المرتضى، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت: دار الكتاب العربي .

- فايز الداية، علم الدلالة العربي (النظرية والتطبيق) - دراسة تاريخية تأصيلية نقدية، دار الفكر.

- أبو الفرج محمد بن إسحاق النديم، الفهرست، تحقيق رضا تجدد بن علي، دار المسيرة، 1391هـ / 1970م.

- أبو الفضل أحمد بن محمد الميداني، مجمع الأمثال، قَّدم له وعلَّق عليه نعيم حسن زرزور، بيروت: منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية.

- مجلة كلية الآداب، جامعة بغداد، العدد الرابع، (حزيران 1961م)، تحقيق إبراهيم السامرائي - وأحمد مطلوب.

- المعلم بطرس البستاني، محيط المحيط (قاموس مطول للغة العربية)، بيروت: مكتبة لبنان.

- المفضل بن سلمة الضبِّي، المفضليات، ج 2، تحقيق عبد السلام هارون - ومحمود محمد شاكر، الناشر دار المعارف بمصر.

- أبو منصور الأزهري، تهذيب اللغة،ج 13، تحقيق أحمد عبد العليم الباروني، مراجعة: علي محمد البجاوي، الدار المصرية للتأليف والترجمة.

- ابن منظور، لسان العرب، ج 8، اعتنى بتصحيحه أمين محمد عبدالوهاب - محمد الصادق العبيدي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي.

- يعقوب ابن السكيت، إصلاح المنطق، شرح وتحقيق أحمد محمد شاكر- وعبدالسلام هارون، ط 4، دار المعارف.

***

أسماء الأعلام المركَّبة مزجيًّا في ليبيا
مقاربة تأثيليَّة لأسماء الأشخاص المركَّبة مزجيًّا في العربية
ودراسة تاريخية تشريعية لغوية لوضعها المعاصر في ليبيا

د. رجب علي رجب دومة

(مدير مكتب الدراسات والتراث بالمجمع)

1 - آفاق الدراسة.

1. 1 -- مدخل.

1. 2 - الدراسات السابقة.

2 - أسماء الأعلام وتطورها عند العرب قبل الإسلام وبعده.

2. 1 - أسماء الأعلام وتطورها عند العرب قبل الإسلام.

2. 2 - مذهب العرب في تسمية أولادهم بعد الإسلام.

3 - أسماء الأعلام في اللغة العربية وأقسامها.

3. 1 -- توطئة.

3. 2 - أسماء الأعلام من حيث الأصالة الوضعية.

3. 3 - أسماء الأعلام من حيث أصل الاشتقاق.

3. 4 - أسماء الأعلام من حيث التركيب.

4 - التشريعات الليبية الخاصَّة بأسماء الأعلام.

4. 1 - توطئة.

4. 2 - لقاء الدكتور خشيم بخصوص قانون الأسماء.

4. 3 - مناقشة بعض الأسماء الممنوعة في القرار رقم (098).

4. 4 - مناقشة بعض الأسماء الممنوعة بفتوى من دار الإفتاء الليبية.

5 - أسماء الأعلام المركَّبة مزجياً في ليبيا.

5. 1 -- توطئة.

5. 2 - أسماء الأعلام الليبيين المركَّبة تركيباً مزجياً في أولها.

5. 3 - أسماء الليبيين المركَّبة تركيباً مزجياً في آخرها.

5. 4 - المركَّب المزجي من اسمين في أسماء الأعلام الليبيين.

6 -- الخاتمة.

6. 1 - خاتمة البحث.

6. 2 - نتائج البحث.

6. 3 - التوصيات ـ مصادر البحث.

***

(1)

آفاق الدراسة

1. 1 - مدخل:

الحمد لله الذي علَّم الإنسان بالقلم ما لم يعلم، فعلَّم آدم الأسماء كلها، وصلى الله وسلم وبارك على نبيّنا محمد علَم الهدى المحمود في السموات والأرض، صلى الله وسلم وبارك عليه وعلى الآل والصحب والتابعين، وبعد: فالعَلَم اسمٌ يعيِّن المُسَمَّى، فلا يُتصوَّر إنسان من دون اسمٍ، وسمعنا أهلنا يقولون كل مولودٍ يولد ومعه اسمه، فالاسم له دَلالةٌ خاصَّةٌ، ومعنىً كبيرٌ عند المسلمين عمومًا، والعرب منهم خصوصًا فلديهم ضوابط في تسمية المواليد، تأخذ هذه الضوابط بعدا لُغويًّا، وشرعيًّا، وعُرفيًّا، وأخلاقيًّا، وإقليميًّا، ومحليًّا حتى، فليس كل اسم يسمَّى به في بعض البلاد يصلح لأن يسمَّى به في بلادنا ليبيا، والأمر هنا لا يتعلَّق بالمواليد فقط بل ينسحب على ما يصلح للتسمية عمومًا، ولو كان جهاز تكييف للهواء! بل إنَّ بعض المسمَّيات في بعض مناطق ليبيا قد تعطي دلالة غير محمودة في منطقةٍ أخرى من ليبيا، وهذا تحدِّده سعة الإلمام بالألفاظ ودلالتها في هذه المنطقة الشاسعة - بارك الله لنا فيها.

فهذا البحث يأتي في سياق الاهتمام بأسماء الأعلام في ليبيا، وخصوصًا أسماء الأعلام المركَّبة تركيبًا مزجيًا في اللغة العربية، وأسماء الأعلام في ليبيا لها خصوصية واضحة إذ تجتذبها أكثر من حضارة، ومن أهمها الحضارة الإسلامية العربية، والأخرى هي اللغة التركية المتمثلة في الخلافة الإسلامية العثمانية في طرابلس الغرب حتى 1912م، وأسماء الأعلام المتأثِّرة باللغة التركية أكثر انتشارًا من أسماء الأعلام المتأثِّرة باللغة الأمازيغية على الأقل فيما تناهى إلى سمعيَ، خصوصًا وأنَّ اللغة العثمانية كانت هي المسيطرة على النواحي الإدارية والثقافية إلى عهدٍ ليس ببعيد، بيد أنَّ اللغة الأمازيغية لم تكن معروفة إلا في نطاق ضيِّق جدًّا، ولذلك تركتُ الكلام عنها في هذا المختصر، فالأسماء مثل اسم فتحي،

ورمزي، وزكري ...الخ مما قد يُعَدُّ مركَّبًا تركيبًا مزجيًا، وكذلك ألقاب الحرف كالبلاغجي[1]، والقهوجي[2]، فهل هذه الأسماء وما نُسِج على منوالها يُعَدُّ أعجميًّا خالصًا أم يمكن توجيهها لُغويًّا؟ فدراستي هذه مهتمَّة بالمركَّب المزجيّ دون الإضافي أو الإسنادي فكلاهما ظاهرة حقيقة بالدراسة.

وتركيب الأسماء مزجيًا ظاهر في ليبيا، ومن طريف ما أتذكره ونحن صِغار أنَّ أحدَ أبناء عمومتي كان ينادي أحدهم وقد حلق رأسه صيفًا فبات رأسه كالقرعة فسمعتُ أحدهم يناديه قَرْعويه على وزن سيبويه، وإنِّي لأعجب من فصاحة أطفال أولئك الناس فضلًا عن كبارهم، وكيف مزج هذا الصغير بين القرعة و(ويه) راميًا له بالتحذلق، وقد يكون ما فعله من اللمز محرَّمًا إذ لم يكن اسمه، ولكن ماذا لو تسمَّى أحدهم بقرعويه؟ أظنُّ أنَّه لا مانع خصوصًا إذا كان من سمّاه والده فحينها لا لمز ولا همز، وإنما قد تكون منبئةً عن صفةٍ له أو تفاؤلًا بقساوة جبهته، وسلاطة لسانه ليغلب به، وأي غلبة تلك.

إنَّ موضوع أسماء الأعلام موضوع خطير جدًّا كما يقول الدكتور علي فهمي خشيم: «أردتُ في هذه المقدمة أن أمضي إلى موضوع عظيم الأهمية والخطر، أعني موضوع أسماء الأعلام، أو الأشخاص في الشمال الأفريقي، في القديم القديم من الزمان، وهي ما تُعرف في بعض المصادر بـ(الأسماء الليبية)»[3]. فالبحث عن أسماء الأعلام يأخذ بُعْدًا تاريخيًّا، وبعدًا آخر دينيًا تشريعيًّا، فيتطور الأمر ليصبح قانونيًّا مؤطّرًا في لجان خاصَّة، لقد بات الأمر شبيهًا بالغوص يحتاج إلى نفسٍ ومعاناة، وبضاعتي مزجاة في بحر العلم الزاخر، ومن جانب آخر فإنَّ البحث يأخذ صبغة لغوية دقيقة تعالج الاشتقاق والتصريف في موضوع ليس له ضابط واضح، إذ أنَّ أسماء الأعلام عمومًا، والمركَّبة مزجيًّا خصوصًا ممَّا توسَّع

(1) يُنظر: علي الصادق حسنين، محلة كوشة الصفار بين ذاكرتين، تنسيق وتعليق عمار محمد جحيدر، طرابلس: مجمع اللغة العربية، 2019م، ص72.

(2) يُنظر: حسنين، محلة كوشة الصفار، ص 258.

(3) علي فهمي اخشيم، سِفر العرب الأمازيغ، كتاب الأعلام، ط 2 قبرص، ليماسول: دار الملتقى للطباعة، 2004م، ص 21.

العرب في اشتقاقها وارتجالها، والكتابة في أسماء الأعلام المركَّبة مزجيًا قليل جدًّا إذا ما قيست بغيرها من الدراسات التاريخية والتشريعية واللغوية على مستوى البلاد الليبية.

وقد جاءت مقاربتي هذه بعنوان: أسماء الأعلام المركَّبة مزجيًّا في ليبيا: «مقاربة تأثيليَّة لأسماء الأشخاص المركَّبة مزجيًّا في اللغة العربية / ودراسة تاريخية تشريعية لغوية لوضعها المعاصر في ليبيا»، واخترتُ المنهج الوصفي مذهبًا في هذه الدراسة التي تبحث عن إجابات للأسئلة الآتية:

1 - ما ضوابط العرب في تسمية الأولاد قبل الإسلام وبعده؟

2 - ما أول التشريعات الليبية بخصوص تقييد أسماء المواليد بقواعد العربية وقوانينها، ومنهاج الإسلام وسماحته، وما مدى واقعية هذه القوانين وتفعيلها؟

3 - ما القواعد اللغوية في لسان العرب للأسماء من حيث الوضع والاشتقاق والتركيب.

4 - إلى أيِّ مدى يمكن توجيه الأسماء الليبية المركَّبة مزجيًّا بما يتناسب وقواعد العربية وروح الإسلام.

1. 2 - الدراسات السابقة:

من أوائل الدراسات التي عرضت لأسماء الأعلام في ليبيا كتاب (المنهل العذب في تاريخ طرابلس الغرب) للنايب الأنصاري[1]، وإن لم يكن هدفه دراستها، فقد وضع للأسماء وغيرها، ولكن يبقى منهلًا لها جديرًا بالدراسة.

ومن الكتب التي كان لها اهتمام بأسماء الأشخاص في ليبيا (معجم سكان ليبيا) للدكتور المرحوم خليفة محمد التليسي، وهو كتاب مستخلص من كتاب (سكان ليبيا)

(1) أحمد بك النائب الأنصاري الطرابلسي، المنهل العذب في تاريخ طرابلس الغرب، طرابلس: دار الفرجاني، (د. ت).

لهنريكو [إنريكو] دي أغسطيني الذي ترجمه الدكتور التليسي ـ رَحِمَهُ ٱللَّهُ،[1] فكان هذا المعجم مكتنزاً بأسماء الأشخاص الليبيين وأسماء قبائلهم، وقد استفدت منه كثيرًا في دراستي هذه من حيث تقييد الأسماء، وإلا فإنَّ المعجم لم يتعرَّض لأيِّ تفسيرٍ لغويٍّ للأسماء التي وردت فيه في الغالب.

ومن الدراسات المهمَّة في هذا الموضوع معجم (الأسماء التراثية في ليبيا ومعانيها) للأستاذ سالم سالم شلابي، وهي دراسة في مجموعة من أسماء الأعلام في ليبيا حاول فيها المؤلف جمع تلك الأسماء وإبراز معانيها، والكتاب يخلو من مقدمة للمعجم تخصُّ المؤلف، ويوجد تقديم للأستاذ خليفة حسين مصطفى جاء في شيء منه: «إنَّ الإجابة على هذين السؤالين تتأتى بالضرورة من صلب هذا الكتاب التوثيقي للأسماء العربية الشائعة والمتداولة في هذا الجزء من الوطن العربي الكبير، وهي أيضًا كامنة في أوراقه المبوَّبة، فالمؤلف لا يكتفي بسرد الأسماء أو تصنيفها وفقا لمتواليات أبجدية، وإنما نراه في بحثه هذا يذهب إلى أبعد من ذلك، إلى ما وراء الاسم وحدود الزمان والمكان، والمعاني المباشرة والضيِّقة، فهو يأتي بالاسم أولاً ثم يقوم بتحليله في سياق أبعاده الاجتماعية، والتاريخية والجغرافية، ويمضي به حتى أصوله العشائرية، وبذلك فهو يسهم بعمله هذا في إضاءة جوانب كثيرة مجهولة أو خفيَّة، فيما يتعلق بهذه الأسماء والألقاب التي نرددها ونتعارف بها، لنؤكد وجودنا في شهادة الميلاد، وعقود الزواج، وبطاقات العمل، كلّ ذلك دون أن نبدي أيَّ قدر من الاهتمام والوعي بدلالاتها ومعانيها اللغوية والتاريخية، ودون أن نفكِّر بمفاهيمها الاجتماعية، فنحن في حقيقة الأمر لا نكسب أسماءنا لمجرَّد أن نميِّز بها أحدنا عن الآخر، وإنّما لأنَّها في جوهرها كما يتَّضح في هذا الكتاب تشكِّل نوعًا من الانتماء لهذا الوطن، بأعرافه وتراثه الثقافي، وأفقه الإنساني، وقيمه الروحية، كما يتّضح أيضًا أنَّ الأسماء هي من ناحية أخرى ليست ألفاظًا أو تعبيرًا (تعابير) مجردة، وإنّما هي رموزًا (رموزٌ) لقيم أخلاقية واجتماعية،

(1) هنريكو [إنريكو] دي أغسطيني، سكان ليبيا، القسم الخاص بطرابلس الغرب، ترجمة خليفة محمّد التليسي، ط2، ليبيا، تونس: الدار العربية للكتاب، 1398هـ/ 1978م.

أو ربّما لبطولات ومواقف شجاعة، ولأعمال إنسانية وروحية، مؤثرة وخالدة»[1].

وخُتمت هذه المقدمة الجليلة بكتابة مكانها وتاريخها، (طرابلس في 1998/6/5م)، وأثبتُّ أغلب هذه المقدمة لما فيها من تجسيد لضرورة وأهمية هذه الدراسات التي لا تأخذ بعدًا معجميًا فقط، وإنَّما هي أعمق وأثرى بكثير، إنّها تجسيد للهُوية، والدين، واللغة، والثقافة، وقسَّم شلابي معجمه إلى قسمين أسماء الذكور والإناث، ولكن المعجم يخلو ـ مع الأسف ـ من مسارد للأسماء المصفوفة فيه، مع وجود فهرس خاص بحروف تلك الأسماء مما سهَّل شيئاً ما من البحث في هذا المعجم، كما إنَّ المعجم لم يتعرض غالبًا للمسائل اللغوية المتعلقة بالأسماء من حيث الاشتقاق، والصرف، وكان كلامه فيها قليلًا جدًّا، وعلى حذر، والكتاب فيه أخطاء طباعية كثيرة جدًّا خصوصًا في حرف الياء يُكتب بالباء ممَّا دفع الدكتور علي فهمي خشيم في نفس الصفحة التي أَهدى له فيها صاحب الكتاب كلماتٍ، أن يعلِّق فقال: «هناك أخطاء طباعية كثيرة خاصَّة الياء التي تحوَّلت إلى باء في الغالب، وأخطاء في التفسير أيضاً»، وعلى أي حال فالكتاب يبقى له فضل السبق على ما فيه من أخطاء طباعية، وهنات تفسيرية لمعاني بعض الأسماء إلا أنَّ الاستفادة منه خصوصًا في هذا البحث من جهة جمعه لكثير من الأسماء الليبية التي لا تجدها في غيره مثل طرشوم، وتلعيز، ولا تَخلو بعض تفسيراتِه من طرافة، وكما يُقال لا يخلو كتاب من فائدة.

ومن الدراسات الليبية المهتمة بأسماء الأعلام دراسة الدكتور المرحوم علي فهمي بن مصطفى خشيم أول رئيس لمجمع اللغة العربية الليبي في كتابه (سِفر العرب الأمازيغ) حيث أفرد فيه مجلدًا أسماه كتاب الأعلام[2]، وهي محاورة ماتعة، وإضافة شائقة لما كتبه سالم شاكر الباحث المتخصص في اللغة الأمازيغية في الجزائر، فكان الدكتور خشيم يوجِّه توجيهًا لغويًّا لما ذكره سالم شاكر ويدعمه اشتقاقيًّا بما يُلائم قواعد اللغة العربية، فكان لهما فضل السبق في تناول أسماء الأعلام البربرية خصوصًا، فتعلُّقه بهذه الدراسة من جانب

(1) سالم سالم شلابي، معجم الأسماء التراثية في ليبيا ومعانيها، الزاوية: مطابع الوحدة العربية، 1986م، ص 3.
(2) يُنظر: علي فهمي اخشيم، سِفر العرب الأمازيغ، كتاب الأعلام.

تناوله لبعض الأسماء القديمة من ناحية التركيب المزجي، ولعلها من أولى الدراسات التي طرقت هذا الباب، ولكنَّها كانت متجهة نحو الأسماء المغرقة في التاريخ قِدمًا، ولذا فإنَّ الرجوع إلى هذه الدراسة قليل في هذا البحث.

وأمَّا دراسة الدكتور محمد وريِّث ثالث رئيس لمجمع اللغة العربية الليبي، فقد كانت مقالة في مجلة تراث الشعب بعنوان (أسماء العرب: دلالات ومقاصد)، وهذه الدراسة اهتمَّت بمذهب العرب في تسمية أبنائها، تخلَّلها تلميح عن وزن بعض الأسماء، كفرحون وسحنون، وفطومة وفطيمة، كما علَّل لمنع بعض الأسماء الليبيَّة من مثل (حدّهم)، وعلَّل ردَّها بأنَّه قد يكون فيها شيء من الاعتراض على قدر الله سبحانه[1]، ولم يتعرِّض الدكتور وريِّث للأسماء المركَّبة في مقالته.

وأمَّا الدراسة التالية فتأتي في ظلِّ اهتمام مجمع اللغة العربية الليبي بموضوع أسماء الأعلام الشخصية، فكانت هذه الدراسة عبارة عن محاضرة علمية ثقافية ألقاها الدكتور عبد السلام الهمَّالي سعود بمجمع اللغة العربية، وكان عنوانها (تسمية الأبناء بين التراث والمعاصرة)، تحدَّث فيها عن جملةٍ من الأمور المتعلقة بمذاهب العرب في تسمية أولادها، وما أحدثه الإسلام من تغيير وترغيب في الأسماء الحسنة كأسماء الأنبياء، وتحريم الأسماء التي تحمل طابعًا مخالفًا للعقيدة كعبد الحسين، وما شابهه، وأشار الباحث إشارة عابرة إلى الأسماء التي تسرَّبت للمسلمين في الدولة العباسية كسيبويه ونفطويه ولم يعلِّق عليها، واهتمَّ بالأسماء المركَّبة تركيبًا إضافيًا كصلاح الدين، وبعض المركبات الأسمية التي واكبت الدولة العثمانية كأحمد راغب، والأسماء المفردة كعصمت، وعرَّج أخيرًا على أسماء الأعلام في ليبيا فذكر إنَّها لم تخرج عن هدي الإسلام، وإنْ ندَّ منها شيءٌ فهو عائدٌ إلى بعض الظواهر المتصلة بالطبيعة كاسم امطيرة، ونجمة، وبعض أسماء الليبيين تدلُّ على التفاؤل كالناجح، وعافية، كما نبَّه الباحث إلى ما أصاب أسماء المواليد من تغيير وتردٍّ، وردَّ هذا التردِّي في

(1) يُنظر: محمد أحمد وريث، «أسماء العرب: دلالاتٌ ومقاصد»، مجلة تراث الشعب، السنة الرابعة والعشرون، العدد 1، (1372و.ر / 2004م).

الأسماء إلى وسائل الإعلام وشبكة المعلومات الدولية، واختتم الباحث محاضرته بتوصياتٍ مهمَّة: منها ما هو موجود فعلًا كتوصيته بسنِّ القوانين واللوائح المنظمة لهذا الشأن، فكأنَّ الدكتور لم يطَّلع على تشريعاتٍ ليبيَّة خاصة بهذا الموضوع، فكان هذا دافعًا لي لأسجل هنا تلك التشريعات والقوانين والقرارات الخاصة بأسماء المواليد في ليبيا، وشدَّد الهمّالي على عدم السماح للأسماء التي تمسُّ الحياء أو تخدشه كفاتن، وناهد، ونشوى، كما أوصى المحاضر بأنَّه لا مانع من تسجيل الأسماء غير العربية إذا دخلت نظام اللغة العربية ولم تدعُ إلى معنى فاسد أو تضر بهوّيتنا العربية الإسلامية، وهذا الرأي مبدئيًا يتجه نحو دعمي في هذا البحث، كما أكَّد المحاضر على تفعيل التعاون بين (مجمع اللغة العربية / ومصلحة السجل المدني / ودار الإفتاء) من أجل معالجة هذا الداء؛ داء انحدار أسماء الأعلام وركونها إلى التقليد الأعمى، فهذه المحاضرة كانت ـ على وَجازتها ـ حافزًا لي في هذا البحث ومضيئة لكثير من جوانبه[1].

والشيءُ بالشيءِ يُذْكرُ فقدِ اسْتأنسْتُ ببعض الدراسات الليبية منها على سبيل المثال لا الحصر كتاب (تراجم علماء طرابلس وصلحائها في رحلة التجَّاني) للباحث عمار محمد جحيدر، و(معجم اليوميَّات الليبية) (الجزء الأول) للأستاذ عمار كذلك.

ومن الكتب التي جعلتُ تفتيشها ديدنًا في هذا البحث كتاب الأستاذ علي الصادق حسنين (محلة كوشة الصفار بين ذاكرتين)، وفيه العديد من الحواشي والتعليقات للأستاذ عمّار المذكور آنفًا.

وأنسى ما أنسى فلا أنسى كتاب (أعلام من طرابلس) للدكتور المرحوم علي مصطفى المصراتي، الذي ترجم للعديد من الشخصيات الطرابلسية، وفيه تفسيرات لغوية لبعض الأسماء المركَّبة مزجيًا ستذكر في مكانها من البحث.

(1) يُنظر: محاضرة الدكتور عبد السلام الهمالي سعود، «تسمية الأبناء بين التراث والمعاصرة»، طرابلس، مجمع اللغة العربية، (02 - 09 - 2022م).

ومن الدراسات المهمَّة في هذا الجانب ما نبَّهني إليها أستاذي الكريم الدكتور الأستاذ محمد بن الحاج (كما يحبُّ أن يُكتب اسمه ابن الحاج) بينا كنا نتجاذب أطراف الحديث عن الأسماء المركَّبة (كعلي فهمي، وعلي صدقي، ومحمد نوري)، فدلَّني على مقالة للدكتور محمود علي التايب مهتمَّة بهذا الموضوع، ونشرها الدكتور محمد بن الحاج بمجلة المجمع[1]، وكان البحث المقصود بعنوان: (أسماء الأعلام المفردة والمركَّبة عند العرب الأقدمين والمحدثين)، افتتح التايب - رَحِمَهُ ٱللَّهُ - مقالته بالكلام عن اسم الله جلَّ جلاله، وتدرَّج مع أسماء الأعلام عند العرب، وبعض الأمم، وقضية فرض قيود على الأسماء للمحافظة على الهُوية، وضرب أمثلة لذلك[2]، ثم ضرب أمثلة لأسماء العرب وما أثَّر في تلك الأسماء من دين، وحرف، وحيوانات، ونبات، وغير ذلك، ثم دلف إلى الأسماء التركية وكيف أنَّها كانت ذات تأثير على أسماء النّاس في الوطن العربي عمومًا، والليبيين خصوصًا، ومن ذلك تأثرهم بإطلاق أسماء مركَّبة تركيبًا إضافيًّا مثل محمد الفاتح، وبهجت فيضي[3].

ثم انتقل إلى مشكلة بحثه الأساسية في الأسماء المركَّبة تركيبًا إضافيًا، وهي كيفية كتابتها في الحاسوب فقال: «أمَّا مشكلة الأسماء المركبة الآتية فتتلخَّص في أنَّ الحاسوب لا يستطيع حتى اليوم أن يتعامل مع الاسم المركب إلا على أساس أنّه اسم إنسان ووالده»[4]، والمشكلة االتي يعنيها الدكتور ليست فقط في الحاسوب بل ربّما في السجل المدني بأسره، ومن يُخبر الناس أنّ الدكتور علي فهمي خشيم - رَحِمَهُ ٱللَّهُ - والده ليس فهمي، وإنّما أطلق عليه فهمي تفاؤلًا، وعمومًا فموضوع هذه المقالة على جودته وتقانته إلا أنّه يعالج الأسماء المركبة إضافيًّا، وفي منهج العرب عند نطقهم بأسمائم بدءًا ثم كتابتهم لها حلٌّ لما أشكل على

(1) محمد مصطفى بن الحاج، «الدكتور محمود علي التائب (1920م / 2004 م) ونصّان له عن اللغة العربية»، مجلة مجمع اللغة العربية، العدد الثامن عشر (1443هـ/ 2021 م)، ص 56.

(2) يُنظر: المرجع السابق، 59.

(3) المرجع السابق، ص63.

(4) المرجع السابق، ص64.

التايب - رَحِمَهُ ٱللَّهُ - فالعرب تقول محمد بن عبد الله بن عبد المطلب[1]، صلى الله وسلم وبارك عليه، فلو فصلنا اليوم بين الاسم المركَّب واسم أبيه بابن، كأن يُقال علي فهمي بن مصطفى خشيم، لخرجنا بذلك من إشكالاتٍ كثيرة.

ومن الدّراسات الّتي تناولت التركيب في الأسماء كالتركيب الإضافي، والإسنادي، والمزجي، دراستان منشورتان للدكتور خليفة أبوبكر الأسود، الأولى بعنوان (إسهام المترجم في التخطيط المصطلحي دراسة في ترجمة المصطلح وتطوير معاجم الاختصاص)[2]، وهي دراسة منصرفة إلى ترجمة المصطلحات العلمية وطريقة صكها، وتعرَّض الدكتور خليفة للتركيب المزجي في دراسته كأسلوبٍ قياسي موجود في اللغة العربية يمكن توظيفه عند ترجمة المصطلحات[3]، والدراسة الأخرى للدكتور خليفة قريبة من دراسته المشار إليها آنفًا، بيد أنَّ التوسع في عرض المركَّبات كان ظاهرًا في توظيف المركَّبات بأنواعها في اللغة العربية للرقي بالمصطلحات العلمية، وعنوانها: (في التخطيط المصطلحي مقترح تحري آلية لترقية المصطلح العلمي)[4]، وقد تناول الدكتور خليفة المركَّب الإضافي، والمركَّب الإسنادي، ولم يجعل المركَّب المزجي عمدة في دراسته هذه فكانت الإشارة إليه عرضًا، كما أشار إلى مركَّبات الأعلام في النحو العربي[5]، وفي العموم فالدراستان متجهتان إلى دراسة المصلح العلمي، وما الإشارة إليهما إلا من قبيل الإحاطة والذِّكْر.

وقبل أن أختم هذا المطلب أضيف إنَّ هذا البحث استفاد من جميع الدراسات التي ذُكرت هنا، وغيرها مما سيثبت في حنايا البحث وحواشيه، وكذلك استفدت من نصائح

(1) يُنظر: عبد اللطيف أحمد الشويرف، تصحيحات لغوية، طرابلس ـ تونس: الدار العربية للكتاب، 1997م، 568.

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

(3) يُنظر: المرجع السابق، ص 152.

(4) خليفة أبوبكر الأسود، «في التخطيط المصطلحي: مقترح تحري آلية لترقية المصطلح العلمي»، مجلة مجمع اللغة العربية، العدد الثامن عشر (1443هـ/2021م).

(5) المرجع السابق، ص 260.

العلماء الأفاضل بمجمع اللغة العربية فلهم جميعاً الشكر والتقدير، وأسماء الأعلام ليست وليدة اللحظة والساعة بل هي قديمة منذ خلق الله آدم عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ، والعربُ ليسوا ببدع من الأمم فقد تسمّوا وتكنّوا ولُقّبوا، ولعلنا نقترب أكثر من مذهب العرب في أسمائهم مع المطلب الآتي.

(2)

أسماء الأعلام وتطوُّرها عند العرب قبل الإسلام وبعده

2. 1 - أسماء الأعلام وتطورها عند العرب قبل الإسلام.

«العرب لا يطلقون الأسماء جزافاً»[1]، وإنما يطلبون معانيها، فيرجون بركتها، ويخشون ما سوى ذلك، وإن جهلنا كثيرًا من معاني أسمائهم إلا أنَّنا نستشعر شيئًا من تلك المعاني عند التأمُّل في كتب الأسماء الأولى التي تعلَّقت بمعاني أسماء العرب وتأويلها ككتاب الاشتقاق لابن دريد (ت 321هـ) ـ رَحِمَهُ ٱللَّهُ ـ الّذي قال فيه: «وكان الّذي حدانا على إنشاء هذا الكتاب، أن قومًا ممن يطعن على اللسان العربي وينسب أهله إلى التّسمية بما لا أصل له في لغتهم، وإلى ادّعاء ما لم يقع عليه اصطلاح من أوليَّتهم، وعدّوا أسماء جهلوا اشتقاقها ولم ينفذ علمهم في الفحص عنها، فعارضوا بالإنكار واحتجّوا بما ذكره الخليل بزعمهم: أنَّه سألَ أبا الدُّقيش: ما الدُّقيش؟ فقال: لا أدري إنما هي أسماء نسمعها ولا نعرفُ معانيهَا وهذا غلط على الخليل، وادّعاء على أبي الدقيش، وكيف يَغبَى على أبي عبد الرحمن الخليل بن أحمد ـ نضَّر الله وجهه ـ مثل هذا وقد سمع العرب سمَّت: دَقْشًا ودُقَيشًا ودَنقْشًا، فجاءوا به مكبَّرًا ومحقّرًا، ومعدولاً من بنات الثلاثة إلى بنات الأربعة بالنون الزائدة. والدَّقش معروف وسنذكره في جملة الأسماء التي عَمُوا عن معرفتها، ونُفرد لها بابًا في آخر كتابنا هذا، وبالله العصمة من الزَّيغ، والتوفيق للصواب، وأخبرنا أبو حاتم سهل

(1) محمد أحمد وريِّث، «أسماء العرب: دلالاتٌ ومقاصد»، ص 9.

بن محمد السجستاني قال: قيل للعتبي: ما بال العرب سمَّت أبناءها بالأسماء المستشنعة، وسمَّت عبيدها بالأسماء المستحسنة؟ فقال: لأنَّها سمَّت أبناءها لأعدائها، وسمَّت عبيدها لأنفسها»[1].

فكان استهلالًا موفّقًا، ومفتتحًا بيّنًا لكتاب الاشتقاق، وساق ابنُ دريد شيئًا من مذاهب العرب في تسمية أولادهم، فمن مذاهبهم في التسمية التفاؤل بالغلبة والفوز على الأعداء كتسمية غالب، وظالم، ومنها ما يُتفاءل به للمولود كتسمية نائل ومدرك، ومنها ما يُسمَّى باسم السباع وغيرها ترهيبًا للأعداء كأسد وضرغام، ومنها ما سُمِّي بما غلُظ وخشُن من الشجر أو الأرض كطلحة وسمُرة، وحجر وصخر، وبعض الرجال يسمِّي مولوده على أول سانح أو بارح يلقاه[2]، وسلك ابنُ دريد في كتابه الاشتقاق عاداتٍ طيِّبة من تفسير سبب التسمية كقوله في اسم محمّد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مشتقٌّ من الحمد، وهو مُفعَّل، ومفعَّل صفة تلزم من كثر منه فعلُ ذلك الشيء، روى بعض نَقَلة العلم، أنَّ النّبي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) لمّا وُلِد أمَرَ عبدُ المطّلب بجزورٍ فنُحِرت، ودعا رجالَ قريش، وكانت سُنَّتهم في المولود إذا وُلِد في استقبال الليل كفَؤُوا عليه قدرًا حتى يصبح، ففعلوا ذلك بالنّبيِّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) فأصبحوا وقد انشقَّت عنه القِدرُ وهو شاخصٌ إلى السماء. فلمّا حضَر رجالُ قريشٍ وطَعِموا قالوا لعبد المطَّلب ما سمَّيتَ ابنك هذا؟ قال: سمَّيتُه محمّدًا. قالوا: ما هذا من أسماء آبائك. قال: أردت أن يُحمَد في السموات والأرض. فمحمَّد مفعّل، لأنَّه حُمِد مرّةً بعد مرّةٍ»[3]، وقوله: «وسُميِّ هاشمًا فيما يزعمون لهشْمه الخبزَ للثَّريد. قال مطرودُ بن كعبٍ الخُزاعيّ:

عمرُو العُلَى هَشَـــمَ الثَّريدَ لقومه ورجالُ مكّةَ مُســـنِتُون عِجافُ»[4]

وقد سبق الأصمعيُّ (ت215هـ) ابنَ دريد في التأليف في اشتقاق الأسماء، إلا أنَّ كتابه

(1) أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد، الاشتقاق، بيروت: دار الجيل، 1411هـ/1991م، ص 4.
(2) يُنظر: المرجع السابق، ص5 - 6.
(3) يُنظر المرجع السابق، ص 8.
(4) يُنظر: المرجع السابق، ص 13.

أصغرُ جِرمًا[1]، ولم يتناول فيه مذاهب العرب ولا أسباب التسمية إلا في النزر اليسير، فمذهب العرب كما حُرِّر هنا دائرٌ حول الفأل الحسن باسم المولود فلا يُسمَّى اسم يُكرَه معناه، وقد قرَّر الدكتور وريِّث هذا الأمر أيضا فقال: «إنَّ العديد من هؤلاء لا يعرفون معاني ودلالات تلك الأسماء التي يطلقونها، والتي قد تكون مستكرهة، أو غير مستساغة، ومن ذلك الاسم (رتاج) الذي قد يطابق في معناه الاسم الشائع عندنا (حَدْهُم) أي هي المنتهى والحد الفاصل، أو(سدّينا) أي اكتفينا لمن يُكثر عندهم ولادات الإناث»[2].

والإسلام نهى عن وأد البنات بأيِّ شكلٍ كان، فالعرب قبل الإسلام كانوا في ظلمة من المعتقد، وفي شدَّة من الإقتار، وفي غمَّة من الفرقة، فجاء الإسلام وتمَّم مكارم أخلاقهم، والعرب لم يكونوا يتحرَّجون من تسمية عبدالّلات أو عبد العُزّى أو عبد مناة؛ وهي أصنامٌ كانوا يعبدونها جهلًا وضلالًا، فلمَّا جاء الإسلام تغيَّرت حال العرب جملًة وتفصيلًا، فكيف بات حال العرب في تسمية أولادهم بعد طلوع شمس الإسلام؟

2 .2 - مذهب العرب في تسمية أولادهم بعد الإسلام.

بَعث اللهُ محمَّدًا رحمة للعالمين، بشيرًا ونذيرًا، مبيّنًا للنّاس معالم الدّين، متمّمًا لمكارم الأخلاق، وقد كان من سنَّته القديمة قبل الهجرة عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ تغيير الأسماء الشِّرْكيّةِ، التي فيها إشراك بالله تعالى، ومن أوائل من غيَّر اسمه من الصحابة عبد الرحمن بن عوف (رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ) كان اسمه عبد الكعبة فسمَّاه النّبي (صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) عبد الرحمن[3]، ولمَّا أتمّ اللهُ على نبيه الفتح وتوافدت النّاسُ للدُّخول في دين الله أفواجًا، كان من شأن النّبي توجيه النّاس إلى ما ينفعهم، وينهاهم عمّا يضرهم، فَيُغيِّر من الأسماء ما خالف أصول الدعوة، وما كان منها ذا فألٍ سيء، فالنّبي يحبُّ الفألَ الحَسن، ولدينا مجموعة من الآثار تبيِّن لنا أَنَّ النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كان يأمر بتغيير الاسم السيء وإن لم يكن هذا الأمر على سبيل الإلزام.

(1) يُنظر: عبد الملك بن قريب الأصمعي، اشتقاق الأسماء، ط 2، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1415هـ/ 1994م.
(2) محمد وريث، أسماء العرب، ص 10.
(3) يُنظر: أحمد بن علي بن حجر، تهذيب التهذيب، مؤسسة الرسالة، 1995م ،ج 2، ص 540.

فمِمَّا رُوِّيناه سماعاً من صحيح البخاري ـ رَحِمَهُ ٱللَّهُ ـ في تبويبِ البخاري لعدَّة أبواب من صحيحه في كتاب الأدب مما يخصُّ الأسماء عمومًا والمواليد خصوصًا وهي على الترتيب باب«اسْمِ الْحَزْنِ»[1]، فباب «تَحْوِيلِ الِاسْمِ إِلَى اسْمٍ أَحْسَنَ مِنْهُ»[2]، فباب «مَنْ سَمَّى بِأَسْمَاءِ الْأَنْبِيَاءِ»[3]، ثم بَاب «تَسْمِيَةِ الْوَلِيدِ»[4]، فكانت السابقة للمسلمين في التأطير لشيء يشبه القوانين العامة في تسمية المواليد، وينبغي أن نعي أنَّ هذا المصطلح تسمية الوليد أو «تسمية المولود»[5]، كُتب قبل مئة وألف عام أو يزيد! نعم فهل يوجد على مستوى لغات النَّاس اليوم مصطلحٌ مستقرٌّ بهذا يطاول في الزمن مصطلحنا هذا، ﴿ ٱئْتُونِي بِكِتَٰبٍ مِّن قَبْلِ هَٰذَآ أَوْ أَثَٰرَةٍ مِّنْ عِلْمٍ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ۝٤ ﴾[6]، فهذا كتاب متوارثٌ بالسند كابرًا، فالحمد لله على نعمته وفضله، فأمَّة الإسلام أمَّة ذات رسالة حضارية.

إنَّ العلم بالأسماء علم لدنِّيٌّ فقد علَّم الله آدم الأسماء كلها، وفي تأويلها قالوا أسماء ذريِّته[7]، وممَّا جذَّره الإسلام في قلوب أتباعه الحسن والجمال فالله «جميل يحبُّ الجمال»[8]، ويحبُّ من الأسماء أحسنها، فدَأَبَ العربُ مع الإسلام يُحسِّنون أسماءهم، وكان النبيُّ صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حريصًا على تربيتهم، تلميحًا وتصريحًا.

وهذه نماذج ممّا رُوّيناه سماعًا وإجازة عن أيمَّة الحديث ونجومه في موطآتهم وأسانيدهم، فمن ذلك ما أخرجه مالك في موطأه قال: باب ما يُكره من الأسماء حَدَّثَنِي

(1) محمد بن إسماعيل بن المغيرة البخاري، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وسننه وأيّامه، ط 2، جُدة: دار المنهاج، 1429هـ، كتاب الأدب، الباب مئة وسبعة، ج 8، ص 43.

(2) المرجع السابق، ج 8، ص 43.

(3) المرجع السابق، ج8 ، ص 43.

(4) المرجع السابق، ج 8، ص 44.

(5) المرجع السابق، كتاب العقيقة، الباب الأول، ج 7، ص 83.

(6) الأحقاف: 4.

(7) يُنظر: محمد بن أحمد القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، بيروت: مؤسسة الرسالة، 2006م، ج 1، ص 421.

(8) أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، الجامع الصحيح، استانبول: دار الطباعة العامرة، 1334هـ، ثم طُبع في بيروت: دار طوق النجاة، 1433هـ، باب تحريم الكبر، ج 1، ص 65.

مَالِكٌ، عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ، أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ قَالَ لِلَقْحَةٍ تُحْلَبُ: «مَنْ يَحْلُبُ هَذِهِ؟» فَقَامَ رَجُلٌ، فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللهِ صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ: «مَا اسْمُكَ؟» فَقَالَ لَهُ الرَّجُلُ: مُرَّةُ، فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللهِ صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ: اجْلِسْ، ثُمَّ قَالَ: «مَنْ يَحْلُبُ هَذِهِ؟» فَقَامَ رَجُلٌ فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللهِ صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ: «مَا اسْمُكَ؟»، فَقَالَ حَرْبٌ، فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللهِ صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ: «اجْلِسْ»، ثُمَّ قَالَ: «مَنْ يَحْلُبُ هَذِهِ؟» فَقَامَ رَجُلٌ فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللهِ صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ: «مَا اسْمُكَ؟»، فَقَالَ: يَعِيشُ، فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللهِ صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ: «احْلُبْ»[1]، وقد علَّق ابنُ العربي ـ رَحِمَهُٱللَّهُ ـ بفوائد على هذا الحديث كثيرة، وأُوجِز ما ذكره من موانع الأسماء فقال: والمنعُ يتعلَّق بالأسماء على ثلاثة أوجهٍ: أحدُها: ما تقدَّم من قبيح الأسماء كحرب وحَزنٍ ومُرّة وعاصية، والثّاني: ما فيه تزكية من باب الدِّين. والأصلُ في ذلك: ما رواه أبو رافع عن أبي هريرة؛ أنَّ زينب كان اسمُها بَرَّةَ، فقيل: تزكِّي نفسَهَا، فسمَّاها رسول الله «زينب»، وقال: «اللهُ أعلمُ بأهل البِرّ منكم»، وعن ابن عبّاس، قال: كانت جُوَيرِيَةُ اسمُهَا بَرَّةُ، فحوَّلَ رسولُ اللهِ اسمَهَا جُوَيرِيَة، الوجه الثّالث: الّذي يُكرَهُ لأجل الفال؛ لئلّا يقول أحد: أثمّ في الدَّار أفلح؟ فيقال: لا. ثمَّ نافع؟ فيقال لا، أثمّ نجاح؟ فيقال: لا، وما أشبه ذلك من طريق الفال والتّفاؤل لئلّا يقال: ليس هنا رباح، وليس هنا يسار، وليس هنا أفلح»[2]، فتأمَّل لطف نظر العرب ووجلِهم من أن يكون الاسمُ دعاءً عليهم.

وأخرج مَالِكٌ، عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ، أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ، قَالَ لِرَجُلٍ: «مَا اسْمُكَ؟» فَقَالَ جَمْرَةُ، فَقَالَ: «ابْنُ مَنْ؟»، فَقَالَ: ابْنُ شِهَابٍ: قَالَ: «مِمَّنْ؟» قَالَ: مِنَ الْحُرَقَةِ، قَالَ: «أَيْنَ مَسْكَنُكَ؟» قَالَ: بِحَرَّةِ النَّارِ، قَالَ: «بِأَيِّهَا؟»، قَالَ: بِذَاتِ لَظًى، قَالَ عُمَرُ: «أَدْرِكْ أَهْلَكَ فَقَدِ احْتَرَقُوا»، قَالَ: فَكَانَ كَمَا قَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ ـ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ[3]، علَّق الزّرقاني على هذا

(1) مالك بن أنس، الموطأ، رواية يحي بن يحي الليثي، القاهرة: الدار العالمية، 1434هـ/ 2012م، كتاب الاستئذان، الباب التاسع، ص 752.

(2) محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المعافري الاشبيلي المالكي، المسالِك في شرح مُوَطَّأ مالك، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1428هـ/ 2007 م، ج 7، ص 547.

(3) مالك بن أنس، الموطأ، كتاب الاستئذان، الباب التاسع، ص 752.

الأثر بكلام نقله عن الباجي: «كَانَتْ هَذِهِ حَالُ هَذَا الرَّجُلِ قَبْلَ ذَلِكَ، فَمَا احْتَرَقَ أَهْلُهُ، وَلَكِنْ شَيْءٌ يُلْقِيهِ اللهُ فِي قَلْبِ الْمُتَفَائِلِ عِنْدَ سَمَاعِ الْفَأْلِ، وَيُلْقِيهِ اللهُ عَلَى لِسَانِهِ، فَيُوَافِقُ مَا قَدَّرَ اللهُ» ـ رحم الله الإمام الباجي فقد خَبِر حال النّفس البشريّة، وتعلُّقها بالشيء الطيب، ونفرتها من اللفظ المكروه، ورضي الله عن عمر فلم تُسعفه هذه الألفاظ التي دفعت في وادٍ من وديان النّار إلّا أن يقول له أدرك أهلك، ومع هذا فلم يُروَ أنَّ عمر ـ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ـ أمره بتغيير اسمه، وذلك لّلذي أشرت إليه من حداثة عهد أولئك النَّفر الصالحين من مذاهب العرب في تسمية أولادهم، بل إنَّ ذلك حصل مع كبار الصحابة فقد رووا قصة في ذا مع علي ـ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ـ في تسمية أولاده ففي مسند الطيالسي (ت204هـ) مما نرويه إجازة عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ، قَالَ: سَمِعْتُ هَانِئَ بْنَ هَانِئٍ ، يُحَدِّثُ عَنْ عَلِيٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: «لَمَّا وُلِدَ الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ قُلْتُ: سَمُّوهُ حَرْبًا، وَقَدْ كُنْتُ أُحِبُّ أَنْ أَكْتَنِيَ بِأَبِي حَرْبٍ، فَأَتَى رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَدَعَا بِهِ، فَقَالَ: مَا سَمَّيْتُمُوهُ؟ قُلْنَا: سَمَّيْنَاهُ حَرْبًا، قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: بَلْ هُوَ الْحَسَنُ، فَلَمَّا وُلِدَ الْحُسَيْنُ سَمَّيْنَاهُ حَرْبًا، فَجَاءَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: مَا سَمَّيْتُمُوهُ؟ قُلْنَا: حَرْبًا، قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: هُوَ الْحُسَيْنُ»[1]، فانظر إلى إصرار علي (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) على اسم حرب، والنبي عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ يبتغي الحسن والفأل الطيِّب فيقول له سمِّ حسنًا، سمِّ حسينًا، سمِّ محسنًا، فكم تحمل هذه القصة من معاناة المسلمين الأوائل في التخلص من وعكة الجاهلية وسَنن العرب في هجومها عند تسمية أولادها على معاني الغلبة والقوة والبأس، ونحن اليوم نعاني شيئا من هذا التأثُّر بالحضارات الغالبة على بلادنا ممن فرضت لغاتها ولهجاتها على العالم بأسره.

ومما يُروى في عدم تغيير الصحابة لأسمائهم ما أخرجه الإمام البخاري في باب اسم الحَزْن أَنَّ سَعِيدِ بْنِ المسيَّب، حدَّث فقال: إِنَّ جَدَّهُ حَزْنًا قَدِمَ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: (مَا اسْمُكَ). قَالَ: اسْمِي حَزْنٌ، قَالَ: (بَلْ أَنْتَ سَهْلٌ). قَالَ: مَا أَنَا بِمُغَيِّرٍ اسْمًا سَمَّانِيهِ أَبِي، قَالَ ابْنُ المسيَّب: «فَمَا زالت فينا الحزونة بعد»، فذكر شراح الحديث أَنَّ حزنًا إنَّما رفض التغيير

(1) سليمان بن داود بن الجارود، مسند أبي داود الطيالسي، مصر: دار هجر، 1419هـ/ 1999م، ج 1، ص 118.

بسبب قربه من الجاهلية فقال إنَّ السهل يوطأ ويُمتهن[1]، ومما أشار إليه شّراح الحديث أخذًا من فقه الحديث عدم أخذ أمر النّبي (صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ) على الإلزام والوجوب فكأنَّه على التخيير، ولذلك لم يغّير حزنًا اسمه، قال ابن بطّال المالكي: «إِنَّ الْأَمْرَ بِتَحْسِينِ الْأَسْمَاءِ وَبِتَغْيِيرِ الِاسْمِ إِلَى أَحْسَنَ مِنْهُ لَيْسَ عَلَى الْوُجُوبِ»[2]، والعلماء كما ذكر الداودي أنَّهم تتبَّعوا أسرة حزن ـ رَضِيَٱللَّهُعَنۡهُ ـ فوجدوا فيها حزونة وفي أخلاقهم غلظة[3]، وهذا التَّتبُّع كأنَّه مسحٌ اجتماعيٌّ لمقتضيات الأسماء تفاؤلًا وعكسه، ولعل المجمع يسعى إلى القيام بشيءٍ مما يشبه المسح اللغوي الاجتماعي لدراسة مدى تأثير الأسماء على أصحابها ومَن وراءهم، فتكون مثل هذه الدراسات تحت فرع علم اللغة الاجتماعي.

(3)
أسماء الأعلام في اللغة العربية و أقسامها

3. 1 - توطئة.

أعرف المعارف اسم الله علم على ذاته سُبۡحَانَهُوَتَعَالَىٰ[4]، وتُروى هنا قصة عن بعض أهل العلم قال: «رئي سيبويه في المنام، فقيل ما فعل الله بك؟ فقال: خيراً كثيراً أو كلمة نحوها. فقيل له: بماذا؟ فقال: بقولي بأنَّ الله أعرف المعارف»[5]، ولم أقف على قول سيبويه هذا في الكتاب، ولكنه قال ـ رَحِمَهُٱللَّهُ: «فالمعرفةُ خمسة أشياء: الأسماء التي هي أعلامٌ خاصة»[6]،

(1) أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، بيروت: دار المعارف، 1379هـ، ج 10، ص 574.

(2) المرجع نفسه، ج 10، ص 575.

(3) المرجع نقسه، ج 10، ص 575.

(4) يُنظر عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، مصر: المكتبة التوقيفية، د. ت، ج 1، ص 220.

(5) أحمد بن عمرو بن مساعد الحازمي، فتح رب البرية في شرح نظم الآجرومية، مكة المكرمة: مكتبة الأسدي، 2010م، ص 427.

(6) عمرو بن قنبر سيبويه، الكتاب، ط2، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1982م، ج 2، ص 5.

فسيبويه يجعل اسم العَلم في مقدمة المعارف، ولعلّهم استنبطوا ما رووا في الرؤية إذ اسم الله تعالى أولى بالتقديم من سواه، والعلم وُضع أولًا لتعيين ما يدُّل عليه، وإظهاره وإشهاره وتمييزه عن غيره [1]، وهذا البحث ليس بحثًا نَحويًّا أو صرفيًّا خالصًا بقدر ما هو تقريبٌ صرفيٌّ وتوجيهٌ اشتقاقيٌّ لأسماء الأعلام الشخصية في ليبيا، وهذا الفنُّ من العلم مبثوث في الكتب الأولى، ككتاب العين للخليل، وكتاب سيبويه كما أشير آنفًا، وعمِل المتأخرون من النحاة خيرًا حين جمعوه في باب واحد أسوة بمواضيع النحو الأخرى، فاستقرَّ الأمر في ألفية ابن مالك (رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعالى)، وسنمضي لنتعرَّف إلى أقسام الاسم العلم من حيث الوضع والاشتقاق والتركيب.

3. 2 - أسماء الأعلام من حيث الأصالة الوضعية.

قبل الخوض في أقسام العلم من حيث الوضع، تجدر الإشارة إلى حد العَلَم وذلك لأنَّهم وضعوا لكل شخص اسمًا يخصُّه[2]، فالعَلَم المعروف عند النُّحاة بعَلَم الشّخْص هو عبارَة عَن اسْم يعيِّن مُسَمَّاهُ تعيينًا مُطلقًا[3]، وقولهم العَلم لا يعني الأناسي فقط، بل يدخل فيه غيره، فقيّدوا أسماء الأعلام بالشخص وهو ما جعل ابن مالك ـ رَحِمَهُ ٱللَّهُ ـ يعدُّ تلك الشخوص فقسَّمها إلى ثمانية بعد تعريفه للعلم حيث قال:

اسْمٌ يُعَيِّنُ الْمُسَمَّى مُطْلَقَا عَلَمُهُ كَـ «جَعْفَرٍ، وَخِرْنِقَا

وَقَرَنٍ، وَعَدَنٍ، وَلَاحِقِ وَشَدْقَمٍ، وَهَيْلَةٍ، وَوَاشِقِ[4]

فبدأ باسم العَلَم المعبِّر عن الأناسي الذكور وهو جعفر وجعفر النهر الكبير عند

(1) يُنظر: إبراهيم بن موسى الشاطبي، المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية، مكة المكرمة: جامعة أم القرى، 2007م، ج 1، ص 351.

(2) يُنظر: الشاطبي، المقاصد الشافية، ج 1، ص 356.

(3) عبد الله بن يوسف جمال الدين ابن هشام، شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب، سوريا: الشركة المتحدة للتوزيع، د. ت، ص 179.

(4) عبد الله بن يوسف جمال الدين ابن هشام، شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب، سوريا: الشركة المتحدة للتوزيع، د. ت، ص 179.

العرب، وجعفر صحابي معروف مشهور[1]، والجعافرة قبيلة عربية معروفة[2]، ومنها في ليبيا الجعافرة في غريان[3]، ومزدة[4]، وجعفر مثلٌ لاسم كل إنسان ذكر مثل محمد وزيد، ثم ثنَّى باسم الأناسي المؤنث ومثَّل بخرنق وهي امرأة من العرب معروفة[5]، ويدخل تحت هذا المثال اسم كل إنسانة كمريم وخديجة، وأمَّا المثال الثالث قَرَن وهو اسم حي من مراد وهي قبيلة من قبائل العرب معروفة[6]، ويدخل تحت هذا المثال جميع أحياء العرب وقبائلهم كقريش وثقيف، والرابع عَدَن وهو اسم موضع لمدينة معروفة إلى اليوم باليمن[7]، وعلى مثاله أسماء المدن كمكةَ والمدينة، والمثال الخامس لاحق ضربه لأسماء الخيل، والسادس شذقم ضربه مثالاً لأسماء الإبل، والسابع هيلة ضربه مثالاً لأسماء الشياه من ضأن ومعز، والثامن واشق ضربه مثلاً لأسماء الكلاب، وهذه الأمثلة تعطي انطباعاً عمّا خالطته العرب كثيراً فسعت إلى تعيينه بأسماء محدّدة، فكانت إشارة ابن مالك إلى أسماء الأناسي، وما خالط أولئك الناس من أماكن وحيوانات، والأمر فيه متسع أكثر من ذلك فالعرب سمَّوُا السيوف والرماح والدروع والأواني والملابس والنجوم والرياح والأنهار ...الخ، واليوم يسمّون المحلات والشركات والسيارات، فهذا أمر معلوم والناس مضطرون إليه لأنَّه مساعد لهم في قضاء شؤونهم، وسرعة إنجاز ما تتطلَّبه منهم الحياة، والمهم في هذا الباب هو أسماء أعلام الأشخاص التي قسَّمها ابن مالك بدءا من حيث النظر إلى أصالة وضعه كعلم على أيِّ شيءٍ وُضع؟ فقال:

وَاسْـــماً أَتَى وَكُنْيَـــةً وَلَقَبَـــا وَأَخِّـــرَنْ ذَا إِنْ سِـــوَاهُ صَحِبَـا

(1) يُنظر: ابن دريد، الاشتقاق، ص 63.
(2) يُنظر: الشاطبي، المقاصد الشافية، ج 1، ص 352 .
(3) يُنظر: هنريكو دي أغسطيني، سكان ليبيا، ص 438.
(4) المرجع السابق، ص 487.
(5) يُنظر: الشاطبي، المقاصدر الشافية، ج 1، ص 353.
(6) يُنظر: الشاطبي، المقاصدر الشافية، ج 1، ص 353.
(7) يُنظر: الشاطبي، المقاصد الشافية، ج1، ص353.

وَإِنْ يَكُونَا مُفْرَدَيْنِ فَأَضِفْ حَتْماً، وَإِلَّا أَتْبِعِ الَّذِي رَدِفْ [1]

والحديث منصبٌّ على التقسيم دون الالتفات إلى الناحية النحوية وطريقة الإعراب أو البناء، فالعَلم ينقسم في أصل وضعه إلى علمٍ على اسم، وعلمٍ على كنية، وعلمٍ على لقب، فالعلم على الاسم كزيد، وعمرو، وجعفر، وامريء القيس، ومعدي كرب، وبرق نحره. والكنية كأبي القاسم وأبي بكر وأبي الحسن للمذكر منها، وللمؤنث أم عمرو، وأم الحارث، وعدَّ ابنُ جنّي هذه الكنى من الأسماء المضافة[2]، وأمَّا اللقب وهو ما دلَّ على رفعةٍ أو ضعةٍ فكعتيق، وورش، وقالون، فقد يغلب فيغطّي على أسماء الناس كما في قالون واسمه عيسى، وورش واسمه عثمان. قال الشاطبي أبوالقاسم بن فِيّرة:

فقالون عيسى ثم عثمان ورشهم بصحبته المجد الرفيع تأثلا [3]

3 .3 - أسماء الأعلام من حيث أصل الاشتقاق.

لقد علمنا أنَّ للعرب مذاهب في تسمية أبنائهم، فكانت أسماؤهم نابعة من بيئتهم التي يعيشون فيها، كما ذكر ابن دريد في كتابه الاشتقاق: «حدَّثنا السَّكن بن سعيد الجُرموزيّ عن العباس بن هاشم الكلبي، عن خراش قال: خرجَ وائلُ بن قاسطٍ وامرأتُه تَمخَّضُ، وهو يريد أن يرى شيئاً يسمِّي به، فإذا هو ببَكْرٍ قد عَرَضَ له فرجَعَ وقد ولدت غلامًا، فسمَّاه بكرًا، ثم خرج خَرجةً أخرى وهي تمخَّض فرأى عنزًا من الظباء فرجع وقد ولدَتْ غلامًا، فسماه عَنْزًا وهو مع خَثعَم بالسَّراة وبالكوفةِ وفِلَسطين، ثم خرج خرجة أخرى فإذا هو بشُخَيصٍ قد ارتفَعَ له ولم يتبيَّنْه نظرًا فسماه الشُّخَيص، وهم أبياتٌ مع بني ثعلبة بن بكرٍ بالكوفة، ومنهم بقيَّةٌ بالجزيرة. ثم خرج خرجةً أخرى وهي تمخَّض فغَلبَه

(1) ابن مالك، الألفية، ص 79.

(2) أبو الفتح عثمان بن جني، المبهج في تفسير أسماء شعراء الحماسة، بيروت: دار الهجرة، 1408هـ/ 1988م، ص 64.

(3) أبوالقاسم بن فيرة بن خلف الشاطبي، متن الشاطبية، ط 12، القاهرة: مكتبة أولاد الشيخ للتراث، 1439هـ/ 2018م، ص 3.

أن يَرَى شيئًا فسمّاه تَغلِب»[1].

فالاسم العلم إمَّا أن يكون مشتقًّا أو مرتجلًا، أو معرَّبًا، يقول ابن السراج: «واعلم: أنَّ اسم العلم على ثلاثة أضرب: إمَّا أن يكون منقولًا من نكرة أو مشتقًّا منها أو أعجميًّا أعرب»[2]، فابن السراج يؤثِّل لأقسام الاسم العلم من حيث الأصل، وإن كان الغالب في أسماء الأعلام النَّقلُ[3]، واستبعد ابن السراج الارتجال في الأسماء لأنَّه قد يكون مشتقًّا من أصلٍ لا نعلمه فيقول: «فأسماء الأعلام لا تكاد تخلو من ذلك، فإن جاء اسمٌ عربي لا تدري مِمَّ نقل أو اشتق فاعلم: إنَّ أصله ذلك وإن لم يصل إلينا علمه قياسًا على كثرة ما وجدناه من ذلك. ولا أدفع أن يخترع بعض العرب في حال تسميته اسمًا غير منقول من نكرة ولا مشتق منها. ولكن العام والجمهور ما ذكرت لك»[4]، وابن جنيّ يقسِّم الاسم في أصله الاشتقاقي إلى منقول، ومرتجل، فالمنقول يأتي على ثلاثة أنواع، اسم نكرة، وفِعْل، وصوت، ويسترسل بعد ذلك في شرح هذه الأضرب الثلاثة، وأُوجزها هنا، فأمَّا الاسم المنقول إلى العلمية فنوعان، العين، والمعنى، والمقصود بالعين ذاتُ أيِّ شيءٍ، والمعنى المقصود به المصدر، فأمَّا ما نقل عن الأعيان فيكون على ضربين اسم غير وصف، واسم صفة، فأمَّا الاسم غير الصفة فهو كحجر، وبَكْر، وحمَل، وأمَّا الاسم الصفة فكمالك، وفاطمة، الأول اسم فاعل وصف من ملك يملك فهو مالك، والثاني وصف لها من فطمت فهي فاطمة، وبعض الصفات تُنقل بالألف واللام كالحارث والنعمان[5]، وأمَّا الاسم المنقول عن المعنى وهو المصدر كتسمية زيد من الزيد مصدر زاد يزيد زيدًا[6].

(1) ابن دريد، الاشتقاق، ص 6.

(2) أبو بكر محمد بن السري بن سهل النحوي، ابن السراج، الأصول في النحو، بيروت: مؤسسة الرسالة، د. ت، ج 1، ص 149.

(3) يُنظر: الشاطبي، المقاصد الشافية، ج 1، ص 359.

(4) يُنظر: ابن السراج، أصول النحو، ج 1، ص 148.

(5) يُنظر: ابن جني، المبهج، ص 46.

(6) المرجع السابق.

وأمَّا ما نُقل عن الأفعال فإنَّ العرب قد نقلت عن الفعل الماضي والمضارع والأمر، فأمَّا الماضي فتسميتهم كَعْسبُ كجعفر منقول من كعْسب الرجل إذا هرب مسرعًا[1]، ومنه كذلك خضّم قال في التاج: «وخضّم: اسم رجل، أو هو اسم العنبر بن عمرو بن تميم كما في الصحاح. وقال أبو زكريا: خضم: لقبه، واسمه العنبر، وقد غلبت، ونص الصحاح، وقد غلب على القبيلة، يزعمون أنَّهم إنما سموا بذلك (لكثرة أكلهم) ومضغهم بالأضراس؛ لأنَّه من أبنية الأفعال دون الأسماء»[2]، ويُنقل الاسم العلم كذلك عن الفعل المضارع ولعلَّه الأكثر فمنه تغلب، ويشكر، ويزيد، ويعفر، كلُّها على وِزان الفعل المضارع، ومن أسماء العلم ما ينقل عن فعل الأمر وهو قليل في أسماء النّاس وغيرهم جعلوا منه إصمت علم فلاة، وقال ابن جنّي في سبب قطع الهمزة من فعل الأمر إذا سُمِّيَ به: «وقطع الهمزة من إصمتَ مع التسمية به خالياً من ضميره، هو الذي شجع النحاة على قطع نحو هذه من الهمزات إذا سمِّي بما هي فيه»[3]، فهذه قاعدة عامَّة في التغيير الذي يلحق الأسماء عمومًا، وفي أولها خصوصًا من تغيير همزة الوصل إلى همزة القطع ومثله إمحمد عند الليبيين، وكذلك إنتصار.

وفي إصمت قاعدة أخرى يذكرها ابن جنّي تزيد الأمر وضوحاً في مسألة أسماء الأعلام فيقول:« فإن قلت فقد قالوا لقيته بوحش إصمتة، ولو كان اصمت في الأصل فعلًا لما لحقته تاء التأنيث، قيل إنَّما ألحقت هذه التاء في هذا المثال على هذا الحد ليزيدوا في إيضاح ما انتحوه من النّقل ويعلموا بذلك أنَّه قد فارق موضعه من الفعلية حيث كانت هذه التاء لا تلحق هذا المثال فعلًا فصارت إصمتة في اللفظ بعد النقل كأجربة وأبردة وأجردة، نعم وأنسهم بذلك تأنيث المسمّى به وهو الفلاة وزاد في ذلك أنَّ اصمت ضارع الصفة لأنَّه من لفظ الفعل وفيه معناه أعني معنى الصمت وهو جثة لا حدث وتلك حال قائمة وكريمة ونحو ذلك ألا تراها من لفظ الفعل ومعناه وهي جثه فضارعت اصمته قائمةً ومحسنةً ونحو

(1) محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، الكويت: مطبعة الكويت، 1965م، ج 4، ص 156.

(2) الزبيدي، تاج العروس، ج 32، ص 107.

(3) ابن جني، المبهج، ص 52.

ذلك، نعم ولو لم يكن في هذا أكثر من اطراد التغيير في الأعلام لكان كافيًا فجعلوا هذا التغيير تابعًا لما اعتزموه من العلمية»[1]، فقرر ابن جنيّ هنا أَن التغيير في أسماء الأعلام مطَّرد، وهذه قاعدة مهمَّة، وآخر ما يُنقل في الأسماء عن الأصوات ومثَّل له ابن جنّي بِبَبّة، وهو حكاية صوت الصبي[2].

فلا تخرج الأسماء العربية في نقلها عمَّا ذُكر آنفاً، ولكن ليست كلُّ الأسماء العربية منقولة وإن كان أغلبها كذلك، فالمرتجل من أسماء الأعلام ما ليس له أصل في النكرات من أسماء أو أفعال أو أصوات، ولم يُستعمل إلا في العلمية[3]، والحذَّاق من النحويين واللغويين جعلوا المرتجل قسمين مرتجل يجري على النظائر من كلام العرب، يقبله القياس، ومنه قولهم حَمدان وهذا جارٍ على نحو صَفوان، وعِمران وهذا جارٍ على نحو سِرْحان أي الذئب، وغَطَفان وهذا جارٍ على قولهم الغَلَيان مصدر للفعل غلى يغلي، وليس فيه شيء مما يمجُّه القياس ويأباه فلا يوجد فيه فكُّ لإدغام واجب، ولا تصحيح لمعتل[4].

ومن هذا الباب كذلك المرتجل المعدول يقول ابن جنّي: «ومن المرتجل ما كان معدولًا نحو عمر وزفر وقثم وثعل وجشم وزحل فهذه أعلام مرتجلة معدولة عن عامر وزافر وقاثم وثاعل وجاشم وزاحل، وهي أعلام يدلُّ على عدلها أنَّك لا تجدها في الأجناس فتقول الجشم والزحل كما تقول الصرد والنغر فكل علم معدول مرتجل، وليس كل مرتجل معدولًا نحو عِمران وقَحطان»[5]، فما ذكره ابن جنيّ يفيد بأنَّ بعض الأعلام قد تجد لها أصولاً في اللغة العربية تشابه حروفُها حروفَها، ولكنَّها جرت على غير قياس في اللغة، فهي ليست صفات، ولا غيرها مما عُرف في لسان العرب، فعُمَر حروفه حروف عَمَر، ولكن صوغُه لا يجري على قياس عربي معروف، وهو ما عبَّر عنه الشاطبي بقوله: «ما استعملت مادته، ولم تُستعمل

(1) المرجع السابق، ص 53.
(2) يُنظر: الزبيدي، تاج العروس، ج 2، ص 43.
(3) يُنظر: الشاطبي، المقاصد الشافية، ج 1، ص 371.
(4) يُنظر: ابن جني، المبهج، ص 55.
(5) ابن جني، المبهج، ص 55.

صيغته»[1]، وهذا المرتجل أكثر استعمالاً في كلام العرب من قسيمه الذي سيأتي، وأمَّا قول ابن جنِّي فكل معدول مرتجل فهذا عامٌّ بادّ في تقعيد اللسان العربي لما عدلتَ به عن أصوله كما يقول صاحب الكليات: «والأصل في كلِّ معدول عن شيء ألَّا يخرج عن النوع الذي ذلك الشيءُ منه»[2]، ومن هذا الباب قول ابن مالك:

وذو ارتجال كسعاد وأدد[3]

وضرب ابن مالك ـ رَحِمَهُ ٱللَّهُ ـ للمرتجل المعدول مثالين، الأول سُعاد وهذه الصيغة في السّعْد والسعادة غير مستعمل منها هذا الوزن فُعال، فكان ارتجالهم لاسم سُعاد على غير مثال من هذا المصدر السَّعْد أو السعادة، والثاني أُدَد وهو اسم أب قبيلة من عرب اليمن، وقال سيبويه: «وإنَّما أددٌ من الود، وإنَّما هو اسمٌ، يقال: معدُّ ابن عدنان بن أددٍ. والعرب تصرف أددًا»[4]، فهو باب واسع والتغيير الذي يعتري الأسماء لا يخضع لقياس مضبوط، فمن ذلك مثلًا تحويل بعض الأسماء المعربة بتغير بعض حروفها إلى أدنى حرف مناسب له ومنه قول الخليل في العين: «وسُمِّيت اليهود اشتقاقاً من هادوا، أي: تابوا، ويُقال: نسبوا إلى يهوذا وهو أكبرُ ولد يعقوبَ، وحُوِّلت الذّال إلى الدّال حين عُرِّبت»[5]، فهذه التغييرات في حقيقة حالها ظواهر لغوية وقيود اشتقاقية وإن لم تكن ظاهرة لنا فإنَّها تحتاج إلى دراسة أوسع من هذه الدراسة.

وأمَّا الأسماء المرتجلة التي تخالف القياس وتدفعه فهي على ضربين كما ذكر ابن جنِّي في المبهج فمِمّا فُكَّ إدغامه وكان حقُّه الادغام ولولا العلمية لم يجز ذلك، اسمُ تَهْلل فهو على وزن المضارع تفعل، والذي جعله مرتجلًا من غير أصل أن (ت ه ل) لا يوجد في كلام

(1) الشاطبي، المقاصد، ج 1، ص 371.
(2) أيوب بن موسى الكفوي، الكليات، ط 2، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1989م، ص 125.
(3) ابن مالك، الألفية، ص79 .
(4) سيبويه، الكتاب، ج3، ص464.
(5) الخليل بن أحمد، العين، ط 2، طهران: دار الهجرة، 1409هـ، ج 4، ص 76.

العرب قال في العين: «باب الهاء والتاء، واللام معهما هـ ت ل، ت ل هـ مستعملان فقط»[1]، فسبب الحكم على تهلل أنَّه مرتجل أمور؛ الأول أنَّه لا يوجد تهْلًا كمصدر في كلام العرب، والأمر الثاني فكُّ إدغامه، والثالث إنَّهم منعوه من الصرف فلو كان من تهلل على وزن فَعْلل لصرفوه كما صرفوا قردد، وابن جنِّي يُقّرب تَهلل من اسم هِلال لفظًا ومعنى، ولكن يبقى هذا هو الأصل الأول فيما ارتجل من غير أصل، والمقصود بالأصل هنا المصدر، وما تصرَّف عنه من مشتقَّات، فما وُجد من هذا الضرب في الأسماء مخالفًا للقياس في فكِّ الادغام فليحمل على هذا الباب.

وأمَّا ما خالف فيه الاسم المرتجل القياس فمنه ماجاء فيه الاسم صحيحاً وكان حقُّه الإعلال، ومن ذلك اسم مَزْيَد وكان أصله مَزاد أو مزادة، ويجعل ابن جنِّي من ذلك مَرْيم، ومدين، كان حقّهما مَرام، ومَدان[2]، وحرَّر ابن جنيّ مسألة الأسماء الأعجمية في أنَّها تُعاملُ معاملة الأسماء العربية، وضرب لذلك مثالًا باسم موسى حملوه على الموسى فجعلوا وزنه مُفْعَل، وكذلك فعلوا بهمزة إبراهيم وإسماعيل فحكموا بأصالة الهمزتين حملًا على أحكام الصرف العربي من حيث أنَّ الزيادة لا تلحق أوائل الأفعال الرباعية إلا في أسماء الفاعلين والمفعولين كمُدحرج من دحرج، ومسرهف من سرهف، وكذلك حكموا على الياء في إبراهيم وإسماعيل بالزيادة جرياً على أصولهم الصرفية.

ويرى ابن جنِّي أَّن الفرق بين الاسم العربي والأعجمي إنّما هو في جواز الاشتقاق منه، فلا يجوز الاشتقاق من الأسماء الأعجمية، وكذلك يفرقون بينهما بالصرف وعدمه مع العلمية[3]، ويضع ابن جنيّ ضابطًا ذُكِرَ آنفًا في التغيير والتبديل الذي قد يعتري الأسماء الأعجمية عند تعريبها فقال: «ألا تراهم إذا خالف لفظ الحرف الأعجمي الحروف العربية جذبوه إلى أقرب الحروف من حروفهم التي تليه وتقرب من مخرجه، فلذلك قالوا في أأشوب

(1) الخليل بن أحمد، العين، ج 4، ص 33.
(2) ابن جني، المبهج، ص 57.
(3) ابن جني، المبهج، ص 57.

أأشوف، وقالوا في روز روز، وقالوا في فرند السيف تارة فرند وأخرى برند، وقالوا في كربز تارة قربز وأخرى جربز، وقالوا في كفنجلاز قفنشليل فغيروا المثال والحروف، وهذا باب فيه طول وفيما ذكرناه منه كاف»[1]، فابن جنيّ اعتنى بذكر بعض الضوابط كتغيير الحركة كما في زَور تصبح زُور، وفي الحاشية أثبت المحقق رَوْز من أول طبعة للكتاب وعند التغيير رَوَز، وجميل أنَّ المحقق أثبت ما ظنَّه تصحيفًا في الطبعة الأولى، وفي رأي أن رَوَز أدنى إلى المعاني العربية المقبولة فروز الشيء الاقتراب منه ومداناته لمعرفة أي شيء هو، وأمَّا زُور فأصلها الأعجمي زوْر أجود منها معنى في العربية، والزور معنى مبهوت عند العرب، فليتأمل هذا.

ومن الضوابط التي ذكرها ابن جنِّي تغيير الحرف الأخير مثل أشوف غيَّروه إلى أشوب، وكذلك ضابط تغيير الحرف الأول كفرند غيَّروه إلى برند، وضابط ثالث في تغيير الحروف وهو مما يُراعي فيه تعدُّد لهجات العرب فعرَّبوا كُربز إلى قُربز، ومنهم من قال جُربز، وهو الرجل الضعيف، فهذه الضوابط ينبغي أن توظَّف عند تعريب الأسماء والتسمية بها.

وتجدر الإشارة قبل الخروج من هذا الباب إلى أمرين مهمين الأول ما كتبه محمود شاكر في مقدمة كتاب المعرب للجواليقي فقد انتصر للعربية أيّما انتصار ورد على مجمع اللغة العربية بالقاهرة ردًّا علميًّا جديرًا بالاهتمام والمراجعة لمن أراد أن يخوض في مسألة تعريب أسماء الأعلام، فقرَّر قاعدة محكمة حيث قال: «إنَّ الأعلام الأجنبية تُنقل إلى العربية مغيرة في الحروف والأوزان إلى حروف العرب وحدها، وإلى أوزان كلمهم أو ما يقاربها، وأنَّها لا تُنقل أبدًا كما ينطِقها أهلها»[2].

والأمر الثاني ما أثبته ابن جنِّي في خاتمة كلامه عن تعريب الأسماء المشار إليه آنفاً حيث قال: «ومن ذلك قولهم معد يكرب وذلك أنَّهم بنوا مما لامه حرف علة مفعلاً بكسر العين وذلك شاذ وإنّما المعتاد منه مفعل بفتحها نحو المشتى والمدعى والمغزى والمرمي

(1) ابن جني، المبهج، ص 58.

(2) موهوب بن أحمد بن محمد بن الخِضرَ الجواليقي، المعرب من الكلام الأعجمي على حروف المعجم، ط 2، القاهرة: دار الكتب، 1389هـ/ 1999م، ج 1، ص 20.

والمقضي فمعدي على هذا شاذّ كما ترى، وبعد فمتى رأيت في الأعلام شيئًا مخالفًا لما عليه أمثاله فلا تنبُ عنه فيها نبوَّك عنها في غيرها وأَوْلِه طرفًا من نظرك ولا تَخِفَّنّ إلى ردِّه والطعن فيه دون أن تراجعه وتليه عليه فإذا صحَّت روايته أنست به فوق أنسك لو كان نكرة فهذا منهاج هذا»[1] فقرَّر ابن جنيّ (رَحِمَهُ ٱللَّهُ) إنَّ ما صحَّت روايته من الأسماء المرتجلة العربية على غير أصل قد يؤنس له أشدَّ مما يؤنس له ممّا كان له أصل في النكرات، وذلك عند التأمُّل والتقليب، فلا ينبغي للمدقق اللغوي الاستعجال في رد الأسماء قبل أن يروزها ويحوطها بعناية النظر والتفكير وعمق التأمُّل والتأصيل، وهذا منهج لمن ولج هذا الباب.

3. 4 - أسماء الأعلام من حيث التركيب.

المركَّبات في أسماء الأعلام تنقسم إلى ثلاثة أقسام رئيسة، المركَّب الإسنادي لما فيه من إسناد للاسم أو الفعل كقولهم شاب قرناها، وتأبطَّ شرًّا، وبرق نحره، ومن الأسماء الليبية التي قد تدخل ضمن المركَّب الإسنادي برق الليل[2]، وذلك بحسب نطقه، وقد يكون أقرب إلى الصنف الثاني من أقسام الاسم المركَّب وهو المركَّب الإضافي وهذا ينقسم بدوره إلى مركَّب إضافي اسم غير كنية كاسم عبد الله، وامريء القيس وابن آوى، وذي النّون، وغيرها مما شابه هذه الأمثلة، ومن الأسماء الليبية من هذا القسم بحر السماح وهو اسم لوليٍّ صالح ليبيٍّ مدفون بمدينة الزاوية[3]، ودابرُ الليل[4]، كأنَّه ولد في إدبار الليل، وممّا ركِّب إضافياً بن مهنا[5]، وبن موسى[6]، واسم مركَّب كنية عن مذكر كأبي زيد، وأبي العلاء، وقد عدَّ شلابي أسماء ليبية كثيرة تبدأ بأبو، بوبكر، بوالأسعاد، بوزيد، بوعيشي، بوقيلة[7]، ومن أنواع

(1) ابن جنيّ، المبهج، ص 59.
(2) شلابي، معجم الأسماء التراثية في ليبيا ومعانيها، ص 15.
(3) المرجع نفسه، ص 12.
(4) المرجع نفسه، ص49.
(5) خليفة محمد التليسي، معجم سكان ليبيا، طرابلس: دار الربان، 1991م، ص 105.
(6) علي الصادق حسنين، محلة كوشة الصفار بين ذاكرتين، ص 147.
(7) شلابي، معجم الأسماء التراثية في ليبيا ومعانيها، ص 19.

المركَّب ما يُعرف بالكنية وهو ما بُديء بأمٍّ للمؤنث كأمِّ الحارث، وأمِّ الحويرث، وعدَّ شلابي منها أم السعد، وأم الخير، وأم الهني، وأم الهنا، وأم الزين، وأم العز، وأم المير[1].

وأمَّا التركيب المزجي: «فهو تركيب من كلمتين امتزجتا حتى صارتا كلمة واحدة مثل سيبويه، وبور سعيد، وحضرموت، ونيودلهي، وما يجعل المركَّب المزجي يختلف عن النحت هو أنَّ الكلمتين الممزوجتين يُحافَظ عليهما كاملتين دون حذف أجزاء منهما»[2]، وهذا الكلام يُقدَّم لفهم كلام سيبويه عن الأسماء المركَّبة مزجيًا، حيث يقول: «باب الشيئين اللَّذين ضم أحدهما إلى الآخر فجعلا بمنزلة اسمٍ واحد كعيضموزٍ وعنتريس وذلك نحو: حضرموت وبعلبك. ومن العرب من يضيف بعل إلى بكٍ، كما اختلفوا في رام هرمز، فجعله بعضهم اسماً واحداً، وأضاف بعضهم رام إلى هرمز»[3]، ثم قال: «وأمَّا معد يكرب ففيه لغات: منهم من يقول: معد يكربٍ فيضيف، ومنهم من يقول: معد يكرب فيضيف ولا يصرف، يجعل كرب اسمًا مؤنثًا، ومنهم من يقول: معد يكرب فيجعله اسمًا واحدًا فقلت ليونس: هلا صرفوه إذ جعلوه اسمًا واحدًا وهو عربي؟ فقال: ليس شيءٌ يجتمع من شيئين فيجعل اسمًا سميِّ به واحدٌ إلَّا لم يصرف»[4].

ما قيَّده سيبويه في أسماء الأعلام المركَّبة تركيباً مزجيًا يُعَدُّ تقعيدًا لُغويًّا فيها، وقسَّم سيبويه هذه الأسماء المركَّبة إلى أسماء أماكن كحضرموت، وبعلبك، ورامهرمز، وأسماء شخوص كعمرويه، ومعد يكرب، وقد تُسمَّى الشخوص بالأماكن، والأماكن بالشخوص، وهذه من عادات العرب، فقد تكون بئر بدر حيث وقعت معركة بدر، أول معركة بين الحق والباطل، أُطلقت على اسم الشخص الذي حفرها[5]، فذِكْر سيبويه لأسماء

(1) المرجع نفسه، ص 155-157.

(2) خليفة أبوبكر الأسود، إسهام المترجم في التخطيط المصطلحي دراسة في ترجمة المصطلح وتطوير معاجم الاختصاص، ص 152.

(3) سيبويه، الكتاب، ج 3، ص 301.

(4) المرجع السابق، ج 3، ص 301.

(5) علي فهمي خشيم، سِفر العرب الأمازيغ، ص 276.

الأماكن هنا مندرج تحت اسم العلَم كما أسلفنا في أول المبحث، وينصرف الاهتمام إلى أسماء الشخوص المركَّبة الّتي عدَّها سيبويه كأمثلة في الكتاب وهي عمرويه، ومعد يكرب.

ولكن ما وجه ذكر سيبويه لعيضموز وهي الهرمة أو المسنَّة من النساء والإبل[1] وعنتريس وهو الشديد[2]؟

الظاهر من كلام سيبويه أنَّها أمثلة للاسم المركَّب، ولكنَّ ابن جنِّي وهو المتتبِّع لأمثلة سيبويه ذكر حضرموت وبعلبك ورامهرمز ومعد يكرب، ولم يذكر عيضموز وعنتريس من قبيل المركَّب المزجي، فلو كانا كذلك لذكرهما، والأمر الآخر هناك من فسَّر كلام سيبويه بأَّن عيضموز وعنتريس ضربا للمشاكلة في الكتابة والخط ليس أكثر، يُفهم هذا من قول الشاطبي: «ومن هنا توصل الكلمتان في الخط فتكتب رامهرمز وبعلبك وبِلالاباّذ وشبه ذلك موصولًا كأنَّ الكلمتين امتزجتا فصارتا كلمة واحدة كهاء التأنيث في نبِقة وكلمة، بل جعل سيبويه الكلمتين بمنزلة عيضموز وعنتريس»[3].

وماذا نفعل عندما نجد سيبويه يقول: «كما صار موت في حضر موت بمنزلة ريسٍ في عنتريسٍ»[4]، فيجعل ريس بمنزلة موت من حضرموت، وليس أحق بتفسير النصوص من أصحابها، وكما يقولون في أصول تحقيق التراث إضاءة النصِّ من ذات النصِّ. فسَّر السيرافي كلام سيبويه بقوله: «كما صارت موت من حضر موت بمنزلة ريس في عنتريس»، يعني أنَّ «ريس من تمام عنتريس و عنتريس اسم واحد وموت قد ضم إلى حضر فصار معه وهما اسمان بمنزلة اسم واحد وهو عنتريس»[5]، وإنّما فصَّلت هنا حتى لا يسبقَ قلمُ أحد فيظن في عنتريس أنَّها مكوَّنة من عنت إذا كانت النون أصلية وريس هنا مخففة من

(1) أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد ابن عبد الكريم الشيباني الجزري ابن الأثير، البديع في علم العربية، مكة المكرمة: جامعة أم القرى، 1420هـ، ج 2، ص 748.

(2) سيبويه، الكتاب، ج 3، ص 445.

(3) الشاطبي، المقاصد الشافية، ج1، ص374.

(4) سيبويه، الكتاب، ج3، 296.

(5) أبو سعيد السيرافي الحسن بن عبد الله، شرح كتاب سيبويه، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٨م، ج 4، ص 213.

رئيس، فيكون المعنى عنَتُ السيد، وفيه طغيان وجبروت وشدَّة، وربما يستشهد بقول ابن النّحاس: «ولم تكتب الهمزة، نحو: ريس ومونة، ومنهم من يكتبها بواوين ويائين»[1]، أو يذهب به التأويل إلى أبعد من ذلك فيكون أصل اللفظ عتر والنون زائدة وقد علمنا أنَّ العرب تغيِّر في الأسماء ما شاء الله أن تفعل، وقد نبَّه سيبويه على ذلك فقال: «وإذا حقرت عنتريسٌ قلت: عتيريسٌ. وزعم الخليل: أنَّ النون زائدة، لأَّن العنتريس الشديد، والعترسة: الأخذ بالشدَّة، فاستدلَّ بالمعنى»[2]، والعتر الذبح،[3] وتكون ريس من رُئس قال في التاج: «رُئِس الرجل، كعُني، شكا رأسه، فهو مرؤوس»[4]، فيكون معنى عنتريس ذبح الرؤوس! قد يكون هذا تكلُّفًا ظاهرًا، مدعومًا بأدلَّة تحتاج إلى تروٍّ أكثر، وبحثٍ ليس هنا محله، وإنما أثبته ليعلم بعض الناس إنَّ مثل هذا الضرب من الكلام قد يبدو سهلًا ومدلَّلا، ولكنَّه قد يكون خطأً محضًا.

ومن الأسماء المركَّبة التي ذكرها سيبويه في غير هذا الباب «عمرويه»[5]، «بْخُتَ نصر، ومارَسَرجِس»[6]، بختنصر اسم علم لشخص مشهور في القديم، ومارسرجس اسم علم لمكان، وتجدر الإشارة إلى مذهب سيبويه في كتابة اسم معديكرب، إذ عدَّه اسمًا واحدًا، وما وقع في طبعات الكتاب من كتابة (معدي كرب) مفصولة في مواطن بعينها من الكتاب أظنُّه مخالف لمذهب سيبويه[7].

ويمكن بعد هذا العرض لما تناوله سيبويه في الكتاب أن نقسِّم اسم العلم للأشخاص المركَّب مزجيًا إلى ضربين: الضرب الأول المركَّب من اسمين غالبًا كقولهم

(1) أبو جعفر النَّحَّاس أحمد بن محمد بن إسماعيل، عمدة الكتاب، دار ابن حزم، ١٤٢٥ هـ/ ٢٠٠٤م، ص 195.
(2) سيبويه، الكتاب، ج 3، ص 445.
(3) يُنظر: الزبيدي، تاج العروس، ج 12، ص 519.
(4) الزبيدي، تاج العروس، ج 16، ص 104.
(5) سيبويه، الكتاب، ج3 ، ص 301.
(6) سيبويه، الكتاب، ج 2، ص 267.
(7) يُنظر كيف كتبت سيبويه في هذا المكان من الكتاب ج 2، ص267 ، بينما كُتبت معديكرب على النهج في ج 3، ص 296.

معديكـرب، وبختنـصّر، ومنه ما رُكِّـب بزائدة في آخره كسـيبويه وعمرويـه، ونِفطويه[1]، ونحـن في ليبيـا لدينـا أسـماء مركَّبـة تركيبًـا مزجيًـا فهـل تتوافـق مـع قواعـد النحـاة والصرفيـين في تركيـب الأسـماء؟ سـتأتي الإجابةُ قريبًا بعـون الله، ولكـن قبـل ذلك حبَّذا الكشـفُ عـن أهـم التشريعـات الليبيَّة بخصوص أسـماء المواليـد قبل الخـوض في توافقها أو مخالفتهـا لقواعـد النحويـين والصرفيين.

(4)

التشريعات الليبية الخاصَّة بأسماءالأعلام

4. 1 - توطئة.

إنَّ المتتبِّع لتاريخ التشريع في ليبيا بخصوص أسماء الأعلام لا يجد شفاءً لغليلٍ في أغلب المصادر المتوفرة بين أيدينا فيما يخصُّ حقبة الخلافة العثمانية في ليبيا، وبعد سقوط الخلافة حاول الليبيون إعلان أول جمهورية عربية على الأقل، وهي الجمهورية الطرابلسية عام 1918م بمدينة مسلاتة ولم تستمر طويلًا[2]، ولا أعلم أنَّ لها تشريعات تخصُّ تسمية الأعلام، لأنَّ الوضع كان وضعًا استثنائيًّا ليس في ليبيا فقط بل على مستوى العالم بأسره، وبعد الحرب العالمية الثانية سعى الليبيون حثيثًا لنيل الاستقلال الذي فشِل فيه الليبيون أول مرَّة بعد معاهدة لوزان بسويسرا عام 1912م، ونالت ليبيا استقلالها عام 1951م، فأعلنت الجمعية الوطنية التأسيسية توحيد ليبيا تحت اسم المملكة المتحدة يسوسها الملك محمد إدريس بن محمد المهدي بن محمد السنوسي، وأصدرت هذه الجمعية بمندوبيها الدستور الأول في ليبيا، وكانت المادة رقم (24) هي المادة المختصة باللغة واستعمالها، وجاء فيها: «لكل

(1) ابن جني، المبهج، ص 65.

(2) يُنظر: نصر الدين بشير العربي، قراءة في الجمهورة الطرابلسية، جامعة المرقب، مجلة القلعة، كلية الآداب والعلوم ـ مسلاتة، عدد خاص بمؤتمر الجمهورية الطرابلسية، (ديسمبر 2018م)، ص 9.

شخص الحرية في استعمال أيَّة لغة في المعاملات الخاصة أو الأمور الدينية أو الثقافية أو الصحافية أو أيَّة مطبوعات أخرى أو في الاجتماعات العامة»[1].

كانت هذه الإشارة الأولى للغة عمومًا وليس للغة العربية خصوصًا، وفي هذه المادة يضمن الدستور لكل مواطن ليبي استعمال لغته أيًّا كانت في المعاملات عمومًا، والأسماء خصوصًا، فكانت هذه المادة من الدستور مدخلًا لتغليب اللهجات المحلية، واللغات الأجنبية على اللغة العربية، وهذا البحث غير مختصٍّ بتتبُع آثار هذه المادة على تسمية المواليد في تلك الحقبة التي تحتاج إلى مراجعة السجل المدني على مستوى البلاد، ولكن ظاهر الحال يشي بأنَّ الليبيين لم يتأثروا كثيراً في تسمية أولادهم بهذه المادة من الدستور، بَيْدَ أنَّ الشيء الظاهر هو ما انتشر في الشارع من علامات تجارية بغير اللغة العربية، فإنَّ انتشار الكتابة باللغة الإنجليزية كان واضحًا في عهد المملكة، وحتى عند التعديل لبعض مواد الدستور لم يَصْدر شيءٌ يعيد للغة العربية هيبتها ولو قليلًا، ومن ذلك التعديل الحاصل سنة 1962م بشأن المطبوعات، وفي هذا التعديل أيضًا لم يتم وضع اللغة العربية كأولوية في المطبوعات وإنَّما كان التركيز على المطبوعات من كتب وصحف ودور النشر والمكتبات وتنظيم عملها، فلم يكن التعديل متعلِّقًا بلغة الطباعة، وإنَّما بتنظيم العمل، ورسم حدوده، ولو جعل هذا التعديل للغة العربية حظًّا ومكانة لكان من أتمِّ ما حُرِّر في بابه[2]، ويمكن الاعتذار لأولئك المؤسسين ممن صاغوا دستورًا للبلاد بأنّهم تركوا تفصيل بند اللغة وما يتعلّق بها حِفاظًا على النسيج الاجتماعي، ولسنا اليوم ببعيدين عمَّا يجري بخصوص دستور البلاد، وما حصل في موضوع اللغة خصوصًا من خصومات ونحن في 2022م.

نعود إلى سردنا التاريخي للتشريعات، فلمَّا حصل التغيير بسقوط نظام الملك، وتولِّي مجموعة من الشبان زِمام الأمور في البلاد فيما يعرف بثورة سبتمبر 1969م، كانت

(1) دستور المملكة الليبية المتحدة، أقرَّته الجمعية الوطنية الليبية بمدينة بنغازي، في السادس من محرم الحرام 1371هـ، الموافق 7 أكتوبر سنة 1951م، القاهرة، دار النشر للجامعات المصرية، د. ت، ص 5.

(2) يُنظر قانون رقم (17) لسنة 1962م، بشأن تعديل قانون المطبوعات.

البلاد مندفعة نحو القوميَّة العربية بشكل قويٍّ جدًّا، مما أدَّى إلى استصدار القانون رقم (12) لسنة 1984م، الذي جاء في مادته الأولى ما نصُّه: «يُمنع استعمال غير اللغة العربية والأرقام العربية في جميع المكاتبات والوثائق والمستندات واللافتات والإعلانات وكذلك كافَّة المطبوعات والمحرَّرات في جميع المعاملات داخل الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية، كما يُمنع استعمال غير اللغة العربية في الكتابة على جميع وسائل النقل والآليات الأخرى وواجهات المباني وعلى الطرق، ويشمل حكم المنع الوارد بهذه المادة كتابة المفردات أو العبارات الأجنبية بأحرف عربية»[1].

والمادة الثانية تنصُّ على الاستثناءات، ومنها في الفقرة الثالثة: «المصطلحات والتعبيرات الأجنبية التي لم يتم تعريبها وليس لها مرادف من اللغة العربية وبشرط ألَّا يكون من الممكن إيجاد تعبير عربي عنها»[2]، وهذا القانون لا يشير إلى أسماء النَّاس أو المواليد في ليبيا بشكل مباشر، ولكنَّه يتضمَّن منع الأسماء غير العربية إجمالاً ويمنع تَداولها في المجتمع الليبي، وقد قُرِّرت على المخالفين عقوبةٌ بالحبس شهرًا، وغرامة لا تتجاوز مئتي دينار، وظلَّ الأمر على ما هو عليه حتى 28 ديسمبر 2002م، حيث صدر القانون رقم (24) لسنة 1369و.ر - أي من وفاة الرسول - أفصحت المادة الثالثة منه إفصاحًا مباشرًا عن مسألة تسمية المواليد بغير اللغة العربية، ونصها: «يُمنع استخدام الأسماء غير العربية الإسلامية، والأسماء العربية التي لم يقرها الإسلام، وكذلك الأسماء ذات الدلالة الخاصة التي تتنافى مع روح الإسلام، وهُوية الشعب الليبي، ويحظر تسجيلها بالسجلات والوثائق أيًّا كان نوعها، وتُحدَّد الأسماء المشار إليها في الفقرة السابقة من جهةٍ مختصَّةٍ تكلفها اللجنة الشعبية العامة، وعلى أولياء أمور الأطفال الذين لم يبلغوا سنَّ الدراسة تسوية أوضاعهم بما يتفق وحكم هذه المادة، وذلك خلال مدَّة أقصاها سنة من تاريخ العمل بهذا القانون»[3].

(1) قانون رقم (12) لسنة 1984م، الجريدة الرسمية، العدد (17) السنة الثانية والعشرون (16 -يونيو - 1984م).
(2) قانون رقم (12) لسنة 1984م.
(3) قانون رقم (24) لسنة 1369 و.ر بشأن منع استعمال غير اللغة العربية في جميع المعاملات.

فتعدُّ المادة الثالثة مادة فاصلة في التشريعات الصادرة في البلاد الليبية فيما يخصُّ تسمية المواليد.

وكانت هذه المادة مثار جدلٍ واسعٍ خصوصًا من بعض مواطني ليبيا المستعملين للغات غير اللغة العربية في أوساطهم المحلية، كالأمازيغ، والتبو، والطوارق، والمتأمِّل لهذه المادة يرى أنَّ سبب منع التسمية ببعض الأسماء يرجع إلى أسباب عامَّة، وأخرى خاصَّة، كمنع كل اسم غير عربي إسلامي، ويفهم منه منع الاسم العربي الجاهلي، يقصدون بذلك الأسماء الوثنية ممَّا يتنافى مع الإسلام كأن يتسمَّى أحدٌ بعبد اللّات، أو عبد العزى، أو هُبل، أو مناة، وكذلك يُمنع كلُّ اسم له دلالة خاصَّة تتنافى مع روح الإسلام وهذا جميل جدًّا، ولكنَّه يحتاج إلى تأطير وتوضيح، ومنَعوا كلَّ اسمٍ يتنافى مع هوية الشعب الليبي.

وقد جنحت المادة إلى تكليف لجنة تقوم بحصر الأسماء التي لا يجوز التسمية بها، وقد تمَّ تشكيل اللجنة برئاسة الدكتور علي فهمي خشيم ـ رَحِمَهُ ٱللَّهُ، وفيها بعض الشخصيات البارزة، بموجب القرار رقم (098) لسنة 1370 و.ر / 2002م، القاضي بتشكيل لجنة مختصة بالأسماء الفردية، وأسماء الشركات والمؤسسات بناء على ما ورد في المادة الثالثة من القانون رقم (24) لسنة 1369و.ر، سالف الذكر، وضمَّت اللجنة الدكتور علي فهمي خشيم رئيسًا، والدكتور علي مصطفى المصراتي (رَحِمَهُ ٱللَّهُ)، والدكتور خليفة العزابي، والدكتور المهدي امبيرش، والدكتور محمد أحمد وريِّث، والدكتور مختار أحمد ديرة، والعميد حينها رحومة خليفة السريز.

وأمَّا المادة الثانية فنصَّت على أن تقوم اللجنة بوضع قواعد ثابتة لاستخدمات الأسماء في النشاط الاقتصادي والاجتماعي للأشخاص الاعتبارية، والأسماء الفردية لمواطني البلاد / ليبيا.

وهذه القواعد تكون مبنية على بعض الخطوط العريضة التي استنبطت من القانون رقم (24) لسنة 1369 و.ر، وقد صُنِّفت هذه الخطوط كما يأتي:

1 - أن يكون الاسم عربيًّا، أقرَّه الإسلام، ويخرج عن ذلك الأسماء العربية التي كانت سائدة قبل الإسلام، وتناقضت مع تعاليمه، مثل:

- أسماء الآلهة الوثنية، ولو كان نطقها عربيًّا.
- الأسماء المنسوبة لغير الله.
- الأسماء البذيئة، والنابية، والمهينة للإنسان.
- أسماء الحيوانات والحشرات المذمومة مثل (الذويب - بوحميرة - الحصان) وما شابه ذلك.
- الأسماء الّتي وردت على سبيل الذم في القرآن الكريم مثل (هامان وفرعون).
- الأسماء الّتي تعني التبرُّم من إرادة الله مثل (سدينة - كفاية - الحادة - حدهم).
- الأسماء اللصيقة بالذات الألهية (الجبار- الرزّاق- الباري ...الخ).
- الأسماء الفارسية والهندية والتركية والمسيحية واليهودية، وغيرها من الأسماء التي ليست ذات أصول عربية.
- الأسماء الواردة كآيةٍ في القرآن الكريم وليست لفظًا.

2 - أن يكون الاسم متمشِّيًّا مع هويَّة الشعب الليبي، ويخرج من ذلك:

- الأسماء الأوروبية والآسيوية والأفريقية.
- الأسماء المتداولة من خلال الإعلام التي لا تعكس الهوية الثقافية للمجتمع الليبي كالأسماء الشرقية والغربية مثل (عاصي - رستم - لميس - داليا - دلندة - ليليان ...الخ)[1].

ونصَّت المادة الثالثة بقيام اللجنة المشكلة بمطابقة الأسماء للقواعد المذكورة في المادة الثانية، ولِروح القانون، ويُعَدُّ قرار اللجنة نهائيًا وأساسيًا لقيد أو اكتساب الحقوق والتراخيص المترتِّبة على الاسم. والظاهر أنَّ هذا القرار عُدَّ من قِبل بعض أعضاء اللجنة، وإن كنت لا أستطيع أن أجزم بذلك جزمًا قاطعًا، غير أنَّ بعض الأسماء التي وردت في

(1) قرار أمانة اللجنة الشعبية العامة رقم (098) لسنة 1370و.ر (2002ف) بتشكيل لجنة. المادة الثانية.

القرار كاسم (حدهم وكفاية) تمَّت الإشارة إليهما في مقالة الدكتور محمد وريِّث المشار إليها آنفًا، كما إنَّ الدقة اللغوية المصاغ بها القرار خصوصًا في استعمال لفظ (عَدَّ وتُعد) دون (اعتبر ويعتبر) يُعدُّ مؤشرًا قويًّا على أنَّ القرار قد روجع أخيرًا من قبل اللجنة أو رئيسها على أقل تقدير.

ولم أقف على لوائح أو مناشير خاصة بالقانون رقم (24) لسنة 1369و.ر، لتفسِّره، أو تؤطِّره خصوصًا فيما يخصُّ الأعراق غير العربية، ولذلك عدَّ بعض الغُلاة هذا القانون عصبية عربية، مع العلم بأنَّ القانون كان مهتمًّا جدًّا بالمرجعية الإسلامية، وهذا ممَّا يُحسب له، لكونه يجعل للعربية أهميَّة ويحظر ما سواها، ومع ذلك فإنَّ حظر بعض الأسماء قد يكون مخالفًا لما ورد من أسماء لمشهورين في الإسلام، أو ربما لمن كان له موقف مشهود مع بلادنا ليبيا.

4. 2 - لقاء الدكتور خشيم بخصوص قانون الأسماء.

من خلال البحث استوقفني لقاءٌ صحفي أجرته (قناة الجزيرة نت) مع الدكتور علي فهمي خشيم (رَحِمَهُ ٱللَّهُ)، بتاريخ 03 مارس 2006م، بعنوان: «قانون الأسماء العربية جاء للحفاظ على هويَّة الشعب الليبي»[1]، وكان اللقاء ثرًّا بما أبداه الدكتور علي فهمي خشيم من إجاباتٍ، وسأكتفي بإيراد السؤال المتعلِّق بقانون الأسماء حيث سأل المذيعُ فقال: صدر في ليبيا عام 2001 قانون يمنع التسمِّي بالأسماء غير العربية في السجلات الحكومية، ما الدلالة الثقافية لهذا القانون؟

فأجاب الدكتور: هذا قانون أصدرته المؤتمرات الشعبية وصاغه مؤتمر الشعب العام في ليبيا، وهو ليس بدعة لأنَّ أغلب دول العالم فيها مثل هذا القانون، ودلالته الثقافية - إنْ شئتَ - هي الحفاظ على هويَّة الشعب العربي المسلم في هذا القطر، بعد أن قامت موجة اتخاذ الأسماء الأعجمية إمَّا تقليدًا لأسماء تظهر في المسلسلات المعروضة في الفضائيات

(1) يُنظر اللقاء الصحفي بعنوان: «قانون الأسماء العربية جاء للحفاظ على هوية الشعب الليبي»، على هذا الرابط: /ttps://www.aljazeera.net/200603/03//%D982%%D8%A7%D986%%D988%%D986%

التلفزية، أو رغبة في اتخاذ اسمٍ غريب، أو عدم إدراكٍ ووعيٍّ بالذات الوطنية والقومية. وأقول إنَّ هذا القانون ليس بدعة، وأنت تدري أنَّه لا يُسمَح في الصين «ربع سكان العالم» باتخاذ اسمٍ غير صيني، وفي تركيا يُفرض استعمال اسم طوراني إلى جانب الاسم العربي في الإسكندرونة، والكردي في شرق تركيا، وكل مَنْ يُجلب إلى فلسطين من يهود العالم يُفرض عليه تغيير اسمه الأول، سواء كان في أصقاع سيبيريا أو جزر الواق الواق إلى اسمٍ عبراني. وأذكر لك أنَّ سيدة في النرويج «الديمقراطية» غُرِّمَتْ بمبلغٍ مالي كبير لأنَّها رغبت في تسمية وليدها باسم غير توراتي. كذلك الأمر في بريطانيا وفرنسا، إذ هناك اسم التعميد النصراني ومعه الاسم الشخصي، والأمثلة على ذلك كثيرة لا تحصى، إنَّ أبسط مبادئ الديمقراطية يقول إنَّ قرار الأغلبية هو الذي يُؤخذ به، وقد قرَّرت الأغلبية العظمى من الشعب العربي الليبي المسلم في ليبيا هذا القانون لصالح وحدة الشعب والحفاظ على هُويِّته، وكوَّنت لذلك لجنة من العلماء والمختصِّين من مختلف مكوِّنات المجتمع الليبي المرجع في هذا الموضوع، علماً بأنَّه لا يمتنع أن يتسمَّى بما شاء من أسماء في حياته الخاصَّة، «أمَّا في الأوراق الرسمية والمعاملات الحكومية -كما تسميها - فإنَّ القانون هو الذي يُطبَّق وهو المرجع والحكم»[1].

تُعَدُّ إجابة الدكتور علي فهمي خشيم (رَحِمَهُ ٱللَّهُ) إجابةً واضحة في أنَّ القانون لا يُبيح الأسماء غير العربية، ولا حتى ما كان مكتوبًا بالعربية، وهذه الأخيرة غير مفهومة ولا متماشية مع مذهب الدكتور علي فهمي خشيم، ولكنَّه ذكرها، ولم يُعلِّق الدكتور خشيم على تلك الفقرة من القانون التي تمنع استعمال الاسم حتى ولو كان مكتوبًا بالعربية! وأشار الدكتور إلى تلك اللجنة المكوَّنة بقرار من اللجنة الشعبية العامة بخصوص مراجعة الأسماء، ونوَّه بأنَّ اللجنة مُشكَّلة من جميع مكوِّنات المجتمع الليبي العرقية، وعدَّد الدكتور خشيم بعض هذه الأعراق عندما قال: «والمجتمع الليبي يضمُّ أعراقًا كثيرة، منها العربي والجبالي والتركي والشركسي والألباني »الكرغلي «والأفريقي الأسمر»[2].

(1) المرجع السابق.
(2) المرجع السابق.

4.3 - مناقشة بعض الأسماء الممنوعة في القرار رقم (098).

مرَّ آنفًا كيف أنَّ القرار رقم (098) يمنع بعض الأسماء مثل: الذويب - بوحميرة - الحصان - هامان - فرعون - سدينة - كفاية - الحادة - حدهم - الجبار- الرزاق - الباري - عاصي - رستم - لميس - داليا - دلندة - ليليان، وهذه المجموعة منها ما مُنِع لسبب أخلاقي كالذويب وبو حميرة والحصان، فهي أسماء حيوانات وأصل تسميتها عند العرب الجواز، وقد تُعَدُّ ألقابًا، وهي موجودة في مجتمعنا الليبي، والأمر فيها يرجع إلى الذوق العام، وأمَّا هامان وفرعون فهذان ظالمان معلومان في ديننا الإسلامي، والمانع منهما دينيٌّ محض، فمن تسمَّى بهما فقد تشبَّه بهما وبفعلهما فيقع في الإثم، وأمَّا سدينة، وكفاية والحادة وحدهم فهذه أسماء سبق أن ناقشها الدكتور وريِّث في مقالته المشار إليها في هذا البحث، ودلالات هذه الأسماء تحمل نوعًا من التبرُّم من قدر الله وقضائه، وذلك لأنَّ من بُشِّر بالأنثى تِلو الأنثى ربما تبرَّم، وسأكتفي بالحديث عن اسمين ورد منعهما في القرار المشار إليه، هما: سدينة، ولميس، فسدينة يؤوله الدكتور وريِّث بأنَّه بمعنى استد أي اكتفى، ولكن هل يتحمل اسم سدينة هذا المعنى، فلو كان كذلك لقالوا سديدة أو سْدادة على وزن حدادة، وهذا أقرب لبيئتنا اللغوية وهو مألوفٌ غريب لدي، فربما تحمَّل معنى السد والردم للشيء ومعنى الاستقامة، فيُصاب طائران بحجر، مع إنَّ أقرب أصل للاسم سدينة هو سدين ومعناه الشحم[1]، ومن معانيه كذلك الستر، فاستعمال الاسم بمعنى السد والكفاية لا يتطابق مع أصله اللغوي السدْن، وهو إرسال الثوب أو السِّتْر[2]، فلا مجال لهذا التأويل الذي قيَّده الدكتور وريِّث إلا اللفظ العامّي وهو قولهم: «هذا الشيء سادْنا»؛ بمعنى كافٍ لنا، وبعضهم يقول سدينا، أي اكتفينا، ولكن ما المانع أن تكون سدينة بمعنى ذات الشحم تفاؤلًا. ومن الأسماء التي منعتها اللجنة في قرار التكليف اسم لميس، وهو اسم لصحابية ففي أسد الغابة أنَّ امرأة اسمها لميس بنت عمرو بن حرام الأنصارية بايعت النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ،

(1) يُنظر الزبيدي، تاج العروس، ج 35، ص 180.
(2) المرجع نفسه.

ولم يأمرها النبي بتغيير اسمها[1]، وجاء في كلام العرب وشعرها اسم لميس قَالَ الطِّرِمَّاحُ:

سَــوْفَ تُدْنِيكَ مِنْ لَمِيسَ سَبَنْتَاةٌ أَمَــارَتْ بِالْبَــوْلِ مَــاءَ الْكِــرَضِ

وقولُ عَبِيدِ بنِ الأَبْرَصِ:

وَدِّعْ لَمِيسَ وَداعَ الصّارِمِ اللّاحِي إِذْ فَنَكَــتْ فِي فَســادٍ بَعْدَ إِصْلاح

وقال في التاج: «واللميس، كأمير: المرأة اللينة الملمس. ولميس: علم للنساء، ... ولميس، كزبير: علم للرجال، وكذا: لماس، كشداد»[2]، فهل يمكن بعد هذا منع اسمِ لميس.

4 .4 - مناقشة بعض الأسماء الممنوعة بفتوى من دار الإفتاء الليبية.

مِن الفتاوى الصادرة بمنع بعض الأسماء قائمة صادرة من دار الإفتاء الليبية وموجهة إلى مصلحة الأحوال المدنية، وسوَّغوا منعها بسببين الأول بمعانيها السَّيئة، والثاني لكونها أعجمية لا يُعلم معناها، وقسَّموها إلى قسمين أسماء البنات وأسماء البنين، وهذه الأسماء على الترتيب هي: ريماس - راما - أسنات - لمار - هونادا - ملك - هنّادة - ريفانا - نادين - روبين - ريتال - سيلين - رِتال - يزّة - آرام - رولا - يارا - ريناد - رِناد - رسل الرحمن - نمار- رانسي - وصال - مياس - مارين - دلال - ميليا - ميّاس- ملاك - تمارا - مَيار- لارا - مايا - صوفيا، هذه أسماء البنات، وأمَّا أسماء الأولاد فهي: عبد النّبي - ألْمى- عبد العاطي - أيهم - إسكندر - جَمْشيد.

ولن أناقش جميع الأسماء الواردة هنا موافقة أو رفضًا، ولكنِّي ألتفتُ إلى اسمين اثنين، الأول آرام وهو اسم عربي لجبل كما ورد في التاج فقال: وآرام بالمد جبل بين الحرمين، كأنَّه جمع إرم، وقد ذكر شاهده في (أبلى) قال أبو زياد: ذات آرام: جبل بديار الضباب، وهي قنة سوداء فيها يقول القائل:

(1) عز الدين بن الأثير، أسد الغابة في معرفة الصحابة، بيروت: دار الكتب العلمية، 1415هـ/ 1994م ، ج 7، ص 248.

(2) الزبيدي، تاج العروس، ج16، ص484.

خلت ذات آرام ولم تخل عن عصر وأقفرها من حلها سالف الدهر[1]

هذا من جانب ومن جانب آخر فآرام جمع رئم قال الزبيدي في التاج: «الرئم بالكسر الظبي الخالص البياض يسكن الرمل، نقله الجوهري عن الأصمعي، ومثله قول أبي زيد، ج: أرآم، وقلبوا فقالوا آرام»[2]، فالمعنى القريب لمعنى الاسم ما ذكر الآن، ولكن أن يُمنع الاسم لأنَّ الآرام اسم للحجارة التي تُبنى بها الأصنام في الجاهلية، أو هو اسمٌ لصنم موجود في الهند، وما أشبه هذا، فقد يكون هذا غير معلومٍ أصلًا عند من أراد أن يسمِّي آرام، ولذلك نحن نحتاج إلى تبادل الخبرات، والمشاركة في إبداء الرأي في مثل هذه الأمور بين مَجمع اللغة العربية ودار الإفتاء الليبية.

ومما ورد منعه كذلك اسم مَلك وهذا الاسم يحمل دلالة خاصة لليبيا فإنَّ امرأة من فضليات مصر ومن بنات العلماء والأدباء كان لها موقف سامٍ ومشرِّف ضد الغزو الإيطالي لليبيا، يقول كحالة في ترجمة هذا الاسم: «ملك بنت حفني ناصف ولدت (1304هـ/ 1886م) وتوفيت (1337هـ/1918م)، وتُعرف بباحثة البادية. كان لها موقفًا طيبًا بجمعها التبرعات لمنكوبي طرابلس الغرب إبّان الغزو الإيطالي، وأسَّست مدرسة في بيتها لتعليم التمريض، ونصرت بقلمها طرابلس الغرب»[3]، وذكروا إنَّها خاطت بيديها مئة بذلة للمجاهدين في ليبيا، وجمعت التبرُّعات للمحاربين في طرابلس الغرب لمساعدتهم على مواجهة القوات الإيطالية الغاشمة[4]، ووالدها حفني بن إسماعيل ناصف مَنْ هو عِلْمًا باللغة العربية وآدابها، وهو ممن تخرَّج بالأزهر[5]، ولا شك إنَّه على علمٍ بما سمَّى ابنته، وأظنُّ أنَّ سبب منع هذا الاسم ما قيَّده أبوبكر بن زيد في كتابه المناهي حيث قال: «أمَّا تسميةُ النِّساء بأسماءِ الملائكةِ؛ فظاهِرُ الحرمةِ؛ لأنَّ فيها مضاهاةً للمشركين في جعْلِهِم الملائكة بناتِ اللهِ،

(1) الزبيدي، تاج العروس، ج 31، ص 210.

(2) المرجع السابق، ج 32، ص 211.

(3) رضا كحالة، معجم المؤلفين، بيروت: دار إحياء التراث، د. ت، ج 13، ص 5.

(4) يُنظر: ملك حفني ناصف، النسائيات، ط 2، مطبعة ماكس جروب، 1925م، ص 10.

(5) خير الدين بن محمود الزركلي، الأعلام، ط 15، بيروت: دار العلم للملايين، 2002م، ج 2، ص 256.

تعالى اللهُ عن قولِهم، وقريبٌ مِن هذا تسميةُ البنتِ: ملاكٌ، ملكة، ومَلَكْ»[1]، وعدَّ الزبيدي في التاج مَن تسمَّى بَمَلك فلم يذكر إلا رجلاً واحداً فقال: «وابن المَلَكِ محركة: شارح المشارق، اسمه عبد اللطيف، وهو تعريب ابن فرشته»[2]، فالمنع الصادر من دار الإفتاء ربما يكونُ مبنيّاً على هذه المقاربة التي ذكرها بكر بن زيد، فلعل في الأمر متّسعًا.

(5)
أسماء الأعلام المركَّبة مزجياً في ليبيا

5. 1 - توطئة.

لم تحظ أسماء الأعلام الليبية بدراساتٍ مطوَّلة وعميقة إذا استثنينا بعضاً من تلك الدراسات التي أُشير إليها في مقدمة البحث، فإذا استثنينا معجم شلابي في الأسماء التراثية الليبية، فإنَّ سائر الدراسات الأخرى لم تكن في دراستها متجهة إلى جمع أسماء الأشخاص في ليبيا وإحصائها بغية دراستها وتحليلها، والتأمُّل في طبيعة العقل الليبي الفردي والجماعي وأصالته اللغوية من خلال صوغه للأسماء، هذا من جانب، ومن جانب آخر فإنَّ تلك الدراسات في أغلبها قد خلت في أغلبها من تفسيرات لغوية لما اعترى تلك الأسماء الليبية من تغيير، ولم تُعر التفسير اللغوي المبني على قواعد الصرف العربي لأسماء أعلام الأشخاص اهتمامًا يُذكر، مع إنَّ توجيه أسماء الأعلام الليبيين وإثبات هُويَّتها العربية يُعَدُّ أمرًا مهمًّا يحتاج إلى عناية الباحثين والكتاب والعلماء، فشُحُّ الكتابات في هذا المضمار أدَّى إلى حبس الأسماء الليبية في بيئتها غالبًا، بل ظنَّ بعض الناس أنَّها مجانبة للسان العرب ولا تَمُتُّ إلى لعربية بصلة، فهذه الدراسة المتواضعة تسعى إلى بيان شيءٍ مما ذكر خصوصًا

(1) بكر بن عبد الله أبو زيد، معجم المناهي اللفظية وفوائد في الألفاظ، ط3 ، الرياض: دار العاصمة للنشر والتوزيع، 1417هـ/ 1996م)، ص 565.

(2) الزبيدي، تاج العروس، ج 27، ص 362.

في تلك الأسماء التي اعتورتها المتغيرات بسبب التركيب المزجي الخفيف أو الثقيل، وأقصد بالتركيب الخفيف ما كان التركيب فيه بزيادة حرف أو حرفين كبادئة للاسم أو خاتمة له، وأمَّا ما جاوز التركيب فيه ثلاثة أحرف فهو من التركيب الثقيل وهو قليل بحسب ما جمعتُ من أسماء، وتجدر الإشارة إلى أنَّ البحث ترك التركيب الإضافي والتركيب الإسنادي إلى سانحةٍ أخرى يجود بها المنَّان عزَّ وجلَّ، وقبل الولوج أودُّ التذكير بأنَّني سأكتفي في هذه الدراسة بذكر أمثلةٍ للأسماء دون الإحصاء، فإنَّ جمع الأسماء وتفسيرها يأتي لاحقًا يحتاج إلى دراسة مستقلَّة، وعليه فإنَّ التفسير اللغوي لصيغة بعينها من الأسماء ينسحب على جميع ما شابهها من صيغ.

5. 2 - أسماء الأعلام الليبيين المركبة تركيبًا مزجيًا في أولها.

إنَّ أسماء الأعلام الشخصية عند العرب لا حدَّ لها، ولا قيد عليها من ناحية اللغة كما علمنا، فهم يتوسَّعون فيها ما لا يتوسَّعون في سواها، قال ابن جنِّي نقلًا عن أصحابه: «إنَّ الأعلامَ لا تُقيَّد»[1]، والليبيون كغيرهم من العرب فيهم من الفصاحة والقدرة على معالجة الألفاظ مضيًّا على قواعد العرب ونهجهم ما لا يُتصوَّر فِعلاً أمام الواقع اللغوي المهزوز اليوم، نعم إنَّ الفطرة السليمة والعقلية العميقة والبنية الصرفية الفصيحة عند الليبيين مكَّنتهم من خوض غمار صنع الهويَّة الليبية عبر صوغهم لأسماء أبنائهم صياغة لا تتخلَّف عن قواعد الصرف العربي، وضوابط الأصوات، وطريقة فكِّها وإدغامها، فمن الأسماء المنتشرة عند العرب ما بُديء بابن وهو مما تركَّب تركيبًا إضافياً، ومن ذلك اسم: بالخير: أصل هذا الاسم ابن الخير، وإنَّما غيَّره الليبيون بعربيتهم إلى بالخير جريًا على لسان العرب من تغييرهم لمثل هذه الأسماء المسبوقة بابن قولهم في بني الحارث بلحارث، وقولهم في بني هجيم بلهجيم، وقولهم في ابن العم بلعم، وبَلْعم اسم مستعمل في ليبيا، قال في الجمهرة: « فَأَمَّا بَلْعَمّ هَذِه الْقَبِيلَة فَإِنَّمَا هُوَ بَنو الْعم، فَقيل بَلْعَمّ كَمَا قيل بَلْحارث وبَلْهُجَيْم»[2]، وزاد

(1) ابن جني، المبهج، ص 66.

(2) أبوبكر محمد بن دريد، جمهرة اللغة، بيروت، دار العلم للملايين، 1987م، ج 2، ص 1127.

الجوهري النص تفسيرًا وإنارة فقال: «وقولهم بلحارث، لبنى الحارث بن كعب، من شواذِّ التخفيف، لأنَّ النون واللام قريبا المخرج، فلمّا لم يمكنهم الادغام لسكون اللام حذفوا النون، كما قالوا مست وظلت. وكذلك يفعلون بكل قبيلة تظهر فيها لام المعرفة مثل بلعنبر وبلهجيم، فأمَّا إذا لم تظهر اللام فلا يكون ذلك»[1]، ولم يخالف الزبيدي في هذا التأويل لمثل هذه الأسماء فنقله كما هو عن الصحاح، فوجَّه التركيب المزجي الحاصل في هذا الاسم وأضرابه كقولهم بلعيد، وبلقاسم، وبالحمد[2]، بحذف ابن، كما ابن العيد، أو أبو العز فحذفوا (ا) همزة الوصل في ال فصارت بلعيد، وبلعز، قال شلابي في البلعزي: «يعود أصله إلى كلمة (بالعز) وهو أبو العز في حالة الإضافة، أو التبعية في علم النحو»[3].

مع التحفُّظ الشديد على قول شلابي أو التبعية في علم النحو، فلا أدري ما مراده بالتبعية هنا ! ولكن عليَّ توجيه ما ذكره من أصل بلعز والنسبة إليه بلعزي، وكنتُ سأمضي معه في هذا التأويل غير أنَّ الظاهر من كلام الزبيدي في التاج والتكملة خلاف ما سبق من تأويل شلابي، وما عنَّ لي من أول نظرة، قال الزبيدي: «البلاعزة: قوم من العرب ذوو منعة ينزلون أفريقية وأطراف طرابلس الغرب، نسبوا إلى جدٍّ لهم لُقِّبَ ببلعز، كما أخبرني بذلك صاحبنا الشيخ المعمر أبو الحسن علي بن محمد البلعزي الطرابلسي، خادم ولي الله سيدي محمد العياشي الأطروش»[4]، وقد كُتب هذا الاسم في طبعة الكويت مستقلًا كمدخل مما ينبيءُ عن أنَّ هذا الجذر بلعز أصل في اللغة مستقل، مع أنَّه كتب في نسخة أقدم للتاج متصلًا ودون انقطاع في نفس المادة (بلز)[5]، وربما اعتمد أصحاب نسخة الكويت على ما

(1) إسماعيل بن حماد الجوهري، صحاح اللغة وتاج العربية، ط 4، بيروت، دار العلم للملايين، 1407هـ/ 1987م، ج 1، ص 279.

(2) ورد اسم بالحمد في دليل المؤلفين العرب الليبيين، وزارة الإعلام والثقافة، الإدارة العامة للثقافة، (394هـ/ 1974م)، ص 46، وحوى مجموعة من الأسماء المركَّبة: عاشوراكس ص9 ، وكمالي ص 14، بويصير ص 23، والساقزلي ص 29، وصدقي ص 35.

(3) شلابي، معجم الأسماء التراثية في ليبيا ومعانيها، ص 17.

(4) الزبيدي، تاج العروس، ج 15، ص 37.

(5) يُنظر: الزبيدي، تاج العروس،ج 4، ص 9.

ورد في التكملة للزبيدي حيث أفرد بلعز بمدخل مستقل وقال فيها: «البَلْعَز كجعفر أهمله صاحب القاموس، وهو الغلام النشيط الخفيف، أو الشديد الصلب، والبلاعزة قبيلة من العرب في المغرب»[1]، وبهذا يمكن القول إنَّ البلاعزة يعودون في نسبهم إلى بلعز وهو وصف كما سبق حسن وجيِّد في لسان العرب، ولا حاجة للتركيب هنا في وجود الأصل فالبلعزي نسبة إلى بلعز جدِّ القبيلة هذه.

إنَّ أغلب الأسماء المركَّبة من مزج ابن وما يليها فيما كانت لامه قمرية، كحرف الخاء في بالخير وحرف العين في بلعيد، وخرجت (بلعز) من الباب إلى الدرب العربي، ولفظ الدرب العربي عند أهلنا في البادية الليبية يمثل ذلك الخط الذي ستراه وأنت تسير في الجبال فهو لا يكون في المواطن الرملية، ممثلًا خط سير القوافل في الأزمان الغابرة، وحرف القاف في بلقاسم، وحرف الحاء في بالحمد، كلها حروف قمرية، وإن وُجد حرف خرج عن القاعدة كاسم بالنّور، فيمكن تأويله بـأنَّ النون شمسية، ونون بِن ساكنة فأدغمتا، ذلك لأنَّ قولهم بن النور فيها ثقل فقالوا بالنور، وأمَّا حذف همزة الوصل فهم لا يتردَّدون في حذفها ما أمكن الخلاص منها فإنَّما جيء بها في غير الدَّرَج، فلما درجوا في كلامهم وأمكن مزج الاسمين عُدَّت كأن لم تكن، وقد رُسمت في القرآن الكريم كلمة واحدة، قال تعالى: ﴿ قَالَ يَبْنَؤُمَّ لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَلَا بِرَأْسِيٓ إِنِّي خَشِيتُ أَن تَقُولَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ وَلَمْ تَرْقُبْ قَوْلِي ﴿٩٤﴾ ﴾[2]، فسقطت همزة الوصل لفظاً ورسماً.

5. 3 - أسماء الليبيين المركَّبة تركيبًا مزجيًا في آخرها.

تأثَّر الليبيون بحضاراتٍ زاهرة كحضارة الأندلس التي نرى آثارها ظاهرة في أسماء الأشخاص فضلًا عن العائلات الكبيرة، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإنَّ الليبيين تأثَّروا بالخلافة العثمانية أيَّما تأثرٍ، فطرابلس الغرب تمثل شيئا لا يُقدَّر بثمن للخلافة

(1) محمد المرتضى الزبيدي، التكملة والذيل والصلة لما فات صاحب القاموس من اللغة، القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، (1406هـ/ 1986م)، ج 3، ص 222.

(2) طه: 94.

العثمانية ليس من جانب الميري أو المال فقط، وإنَّما أخذ الموضوع طابعًا اجتماعيًّا، وعرقيًّا بحتًا، ومن هنا كانت الأسماء الليبية متأثرة بالأسماء العثمانية الإسلامية، ولا أقول التركية الطورانية فالفرق شاسع.

سأبدأ بالظاهرة الأولى وهي الأسماء المركَّبة مزجيًا بإضافة الواو والنون كقولهم: سحبون، وقبرون، وصفرون، وزكرون، وغلبون، وغيرها، وجميع هذه الأسماء مسمًّى بها في ليبيا حتى يوم الناس هذا، وقد فسَّر شلابي اسم بحرون فقال: «اتسم بلفظ التضخيم والتكبير لاسم بحر»[1]، ولم يجُانب الصواب في هذا التفسير، ومن الذين فسرَّوا هذه اللاحقة بتفصيل أكثر الدكتور علي مصطفى المصراتي ـ رَحِمَهُ ٱللَّهُ ـ حيث قال: «ويظهر لي أنَّ ابن غلبون ينحدر من الأندلس فإنَّنا نجد هذا اللقب (جعله لقبًا) صياغة أندلسية وعلامة التعظيم والتفخيم كانت عند أهل الأندلس (ون) تضاف في آخر اللقب، وأخذها الأندلسيون عن لغة الأسبان، لهذا نجد كثيراً من الألقاب الأدباء والشعراء والعلماء الأندلسيين على هذه الصياغة وبذلك الشكل زيدون - حمدون - سرحون - سحنون - وأيضا غلبون، ولا نجده في المشرق ...، وهذا من خصائص الأندلس»[2].

إنّ الذي ذكره المصراتي ـ رَحِمَهُ ٱللَّهُ ـ من غير نسبة ليس اجتهادًا منه، بل ممَّا استقرَّ في ذهنه وربما قرأه فطال به العهد فأثبته هنا ليكون دليلًا يهتدي به شُداة العلم أمثالي، يبدو أنَّ أول من أشار إلى معنى لاحقة (ون) في الأسماء الأندلسية المؤرخ أحمد الرازي (ت 344هـ)، الذي نقل الونشريسي في المعيار عنه فقال: «فولدَ عمرُ بنُ جعفرٍ حَفْصاً، المعروف بحفصون أريد به التكثير»[3]، ولا أريد الخوض في مسألة تسرُّب هذه اللاحقة إلى العربية عن طريق الأسبان كما أشار المصراتي، فقد ردَّ الشيخ الشويرف على هذه الشبهة فقال: «زعم

(1) شلابي، معجم الأسماء التراثية في ليبيا ومعانيها، ص 12.

(2) علي مصطفى المصراتي، أعلام من طرابلس، ط 2، طرابلس: مكتبة دار الفكر، 1392هـ/ 1992م، ص 159.

(3) أحمد بن يحيى الونشريسي، البيان المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل أفريقية والأندلس والمغرب، الرباط، وزارة الأوقاف والشؤوت الإسلامية، 1410هـ/ 1981م)،ج 10، ص 110.

«دوزي» المستشرق المعروف أنَّ الأعلام المنتشرة في الأندلس والمغرب على صيغة «فَعْلون» مثل: زَيْدُون وخَلْدُون وحَمْدون وعَبْدون وغَلْبون وسَحْنون، متأثِّرة باللّغة الإسبانيّة الّتي تجعلُ الواوَ والنُّونَ في آخرِ العَلم للتّعظيم، وقد أثبت المحقّقون أنَّ الصَّيغة عربيَّة أصيلة، ووردت في الشِّعر القديم، وهي ليست خاصَّة بأهل الأندلس والمغرب، وفي المشرق أيضًا أعلام مختومة بالواو والنُّون»[1]، فقد ذكر العلماء في كتب الأنساب نسابة في بغداد يُدعى محمد بن عبد السميع بن محمد بن كلبون (576هـ)[2]، وهذا الكلام في كتب الأصول، قال سيبويه: «اعلم أنَّك إذا جمعت اسم رجل فأنت بالخيار: إن شئت ألحقته الواو والنون في الرفع، والياء والنون في الجر والنصب ...، فمن ذلك إذا سميت رجلًا بزيد أو عمرو أو بكر، كنت بالخيار إن شئت قلت: زيدون، وإن شئت قلت: أزيادٌ، كما قلت: أبياتٌ، وإن شئت قلت الزُّيود؛ وإن شئت قلت: العمرون»[3]، وأهلنا في ليبيا ورثوا هذا الذوق اللغوي الأصيل فبنوا الأسماء على أصل معلوم فقالوا زيدون، سحبون، وسحبون هذا من الأسماء الموجودة في منطقة ودّان، وفزّان، وهو مشهور في قبيلتنا الماجريين، وأمَّا التأنيث في هذه الأسماء بإضافة اللاحقة (ـــة) فهو قليل حسب علمي، ولا مانع منه لقول سيبويه: «وإذا جمعت اسم امرأة فأنت بالخيار إن شئت جمعته بالتاء، وإن شئت كسَّرته على حد ما تكسَّر عليه الأسماء للجمع»[4].

يقول الدكتور وريِّث: «الوزن فَعلون: ميسون نزهون، خلدون، سعدون، غلبون، فرحون، فضلون، بحرون، وكذلك حمدون وهو تصغير لحماد وحامد وحميد، وهي أسماء بعضها مؤنث وأغلبها مذكر، ومنها ما جرى مجرى الألقاب العائلية، ونلاحظ عليها جميعاً

(1) يُنظر الشويرف، تصحيحات لغوية، ص 554.

(2) صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله الصفدي، الوافي بالوفيات، بيروت: دار إحياء التراث، 1420هـ/ 2000م، ج 5، ص 101.

(3) سيبويه، الكتاب، ص 395.

(4) المرجع نفسه.

أنَّها تحمل سمات وتأثيرات أندلسية، ومنها الشاعر الأشهر ابن زيدون»[1]، فأشار وريِّث إلى أنَّ بعض هذه الأسماء يستعمل للمؤنث ولعله يقصد ميسون، ونزهون، فأمَّا ميسون فقد أورده الزبيدي في مادة ماس يميس ميساً، فقال في التاج: «والميسون، في اللغة: المياسة من النساء، وهي المختالة، وهو في المثل الذي لم يحكه سيبويه، كزيتون، قال الأزهري: وهذا البناء على هذا الإشتقاق غير معلوم، وحكاه كراع في باب فيعول، واشتقه من الميسن، قال: ولا أدري كيف ذلك»[2]، ومن أشهر من تسمت بذلك ميسون زوجة معاوية بن أبي سفيان ـ رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ ـ ومعنى إنَّه على زيتون أي وزنه فيعول فتكون النُّون أصلية، وبذلك قد يخرج من هذا الباب إلى الدرب كما أشرنا آنفًا، وأيضًا فميسون صفة للغلام الحسن الوجه[3]، وأمَّا نزهون فمأخوذ من نزهة غالبًا فلذلك حكموا بتأنيث مسمّاه، ومن أشهر من تسمَّت به نزهون الغرناطية[4]، وما دمنا قد وجَّهنا ميسون إلى أصلين إمَّا الميس، وإمَّا المسن كما قال الأزهري في التهذيب[5]، فلم يبق إلا اسم نزهون وهذا يقابله اسم مؤنث في ليبيا هو سمدونة لامرأةٍ صالحة من نساء طرابلس تسكن مسجد الشعّاب، ولو أنثت هذا الأسماء بعلامة التأنيث التاء قياسًا على ترهونة اسمًا لقبيلة وليس فقط اسمًا لمدينة في ليبيا[6]، وكذلك فَكْرون ومؤنثه فكرونة وهو كنية للسلحفاة إذ تُطلق العرب عليها أبا فكرون[7]، وهو اسم مستعمل في ليبيا وورد في (معجم سكان ليبيا) مصغَّراً فكيرين[8]، فلا بأس في

(1) محمد وريِّث، أسماء العرب، تراث الشعب، ج 11.
(2) الزبيدي، تاج العروس، ج 16، ص 528.
(3) محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، تهذيب اللغة، القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، الدار القومية للطباعة، 1384هـ/ 1964م، ج 13، ص 78.
(4) يُنظر: أحمد بن يحي بن أحمد بن عميرة، أبو جعفر الضبي، بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس، القاهرة: دار الكاتب العربي، 1967م، ص 546.
(5) الأزهري ، تهذيب اللغة، ج 13، ص 79.
(6) التليسي، معجم سكان ليبيا، ص 291.
(7) علي بن إسماعيل بن سيده، المخصص، بولاق: المطبعة الأميرية، 1320هـ، ج 13، ص 180.
(8) المرجع السابق، ص 29.

تأنيثها لأنَّ العرب يتساهلون في التأنيث[1].

وقد ألمح الدكتور وريِّث إلى أنَّ وزن حمدون جاء للتَّلطُّف والتحبُّب فصغَّروه، ومعنى ذلك أنَّ فعلون ليس فقط للتكثير، بل هو للتصغير والتحبُّب.

وأمَّا الأسماء المتأثرة باللاحقة (جي) فعدَّ في (محلة كوشة الصفار) أسماء منها الطوبجي، والقاجيجي، والخرداجي، وفي مادة هذا الاسم فسَّر الأستاذ علي الصادق حسنين (رَحِمَهُ ٱللَّهُ) معنى هذه اللاحقة فقال: «إنَّ اللاحقة (جي) في اللغة التركية تشير إلى الحرفة أو المهنة»[2]، وهو ذات التفسير الذي ذكره الأستاذ عمّار في تفسير اسم الكبجي: «تركية: قبوجي- بباء مثلثة- مركَّبة من مقطعين قبو: باب، وجي أداة النسب نسبة إلى الباب»[3]، وهو بمعنى الحاجب. ومن الأسماء التي وردت على هذا المنوال الطوبجي وهو بمعنى المدفعي بالتركية[4]، فهل يمكن أن تكون (جي) عربية الأصل؟

بعض العرب [يفعلون] ذلك يقلبون ياء النسب جيمًا، وهي وإن كانت لغة مذمومة إلا أنَّها مستعملة عند العرب، قال ابن فارس في الصاحبي: «وكذلك الياء المشدَّدة تحوَّل جيماً فِي النَّسب»، يقولون: «بَصرِجّ» و«كُوفِجّ»[5]، بمعنى تنطق كوفِجيّ وبصِرجيّ، فأيُّ فرقٍ بين بصرجي وقهوجي وكندرجي، كما تُنطق عندنا في ليبيا، والتمثيل بالبصري والكوفي لا يحمل دلالة على أنَّ النسبة تكون إلى البلد فقط دون الحرفة مما تتغيَّر فيه ياء النسب المشدَّدة إلى (جي) ولكنَّه هو من قبيل المثال لا الحصر، وذلك لأنَّ ياء النسب المشدَّدة ثابتة في الأماكن والحِرف وغيرها مما يُنسب إليه من الأسماء، قال الأسدي: «الحلْونجي: أطلقوها

(1) الشويرف، تصحيحات لغوية، ص 651.
(2) علي الصادق حسنين، محلة كوشة الصفار، ص 161.
(3) عمار محمد جحيدر، معجم اليوميات الليبية، طرابلس: مجمع اللغة العربية، 1443هـ/ 2021م، ص 277.
(4) علي الصادق حسنين، محلة كوشة الصفار، ص 93.
(5) أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، بيروت: دار الكتب العلمية، 1418هـ/ 1997م، ص 30.

على الحلواني كأنَّها نسبة بعد نسبة ...، وزيادة النون فيها كزيادتها في عربنجي»[1]، كأنَّه يرى بأنَّ أصولها عثمانية، وليس ممنوعًا في لسان العرب القياس على ما عُرف عند بعضهم باللغات المذمومة، فهل من شاهد على هذا الكلام؟ لابدَّ، فإنَّ العِلْم لا يُبنى على التخرُّصات، قال ابن جنِّي في هذا الباب خصوصًا باب اختلاف اللغات وكلها حجة،[2] ثم قال: «وكيف تصرفت الحال فالناطق على قياس لغةٍ من لغات العرب مصيب غير مخطئ، وإن كان غير ما جاء به خيرًا منه»[3]، فأيتهما يا تُرى أخذت عن الأخرى آلعثمانية أم العربية؟ يقول الأسدي في موسوعته: «واستمَّدت التركية تفكير، من حكَمِهمم: نِحْنَهْ بالتفكير وألله بالتدبير، الفكرة من العربية إعمال الخاطر في أمر، والجمع الفِكَرات والفِكَر، وهم ردّوهما مع تسكين الأول وسمَّى الأتراك ذكورهم بفكرت، وباكير فكرت، وهم استمدوهما منهم»[4]. وفي هذه الإشارة اللطيفة إلى الأخذ والرد (التقارض) بين لغات الشعوب المتجاورة.

ومن المركَّب المزجي مما لحقه حرف واحد أو حرفان فيما أُنِّث أو ذُكِّر من أسماء أعلام الأشخاص في ليبيا مما خُتم بالتاء المطوَّلة أو المبسوطة كفكرت، أو الألف والتاء كنعمات، وبحسب الجمع والاطلاع فلم ترد هذه الأسماء في البيئة الليبية، للذكور والإناث كثيرًا، فمن أمثلة أسماء الرجال عزَّت وهو اسم تركي يقول فيه الأتراك أيضاً عزتلي[5]، ولعلهم أرادوا التعظيم ببسط التاء، وربما نطقوها تاء مفتوحة ليتغير بذلك المصدر إلى الاسم كعزَّة يغدو عزَّت، ونجدة يصبح نجدت، وبهجة يصير بهجت، ونعمة تجعل نعمت، ورحمة تبيت رحمت، وقد ورد شيء من هذا في الرسم القرآني في بعض المصادر والأسماء مثل رحمة كتبت رحمت

(1) محمد خير الدين الأسدي، موسوعة حلب المقارنة، 1970م (نسخة رقمية طبق الأصل عن الورقية بإشراف الأديب محمد كمال، 2009م)، حرف الحاء، ص 247. وقد نوَّه الباحث عمّار جحيدر بهذا العمل الموسوعي في مقدمته العلمية (لمعجم اليوميات الليبية)، فعدتُ إلى موسوعة حلب وأفدتُ منها.

(2) أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي، الخصائص، ط 4، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1952م، ج 2، ص 12.

(3) المرجع السابق، ج 2، ص 14.

(4) الأسدي، موسوعة حلب المقارنة، حرف الفاء، ص 86.

(5) المرجع السابق، حرف العين، ص 383.

في عدَّة مواطن في القرآن الكريم، منها قوله تعالى في مطلع مريم: ﴿ ذِكْرُ رَحْمَتِ رَبِّكَ عَبْدَهُۥ زَكَرِيَّآ ۝٢ ﴾[1] [مريم: 1]، وكذلك نعمت وردت في أكثر من آيةٍ مرسومة بالبسط كما في قوله تعالى: ﴿ يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ ٱللَّهِ ثُمَّ يُنكِرُونَهَا وَأَكْثَرُهُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ ۝٨٣ ﴾[2] [النحل: 83]، وكذلك لفظ شجرة كُتبت شجرت كما في آخر الدخان﴿ إِنَّ شَجَرَتَ ٱلزَّقُّومِ ۝٤٣ ﴾[3] [الدخان:41]، فهذه الأمثلة وغيرها قد تكون مخرجًا لغويًا لما لُفظ أو كتب من أسماء للأعلام في ليبيا وغيرها من أقطار العالم الإسلامي مما هو على مثال عزَّت وفكرت، وقد كُتبت نعمة في أحد المعاجم نعمة / نعمت[4]، وقال الأسدي في موسوعته: «نَصرْت: من أسماء ذكور النصارى، لفظوه على النهج التركي فأبدلوا التاء المربوطة تاء»[5].

ولكن هل هذا نهج الأتراك فقط، أم للعرب سبقٌ في تحويل التاء المربوطة إلى تاء مبسوطة؟ لقد ورد في معاجم اللغة ما يؤيد مذهب العرب الأُول بوقفهم على التاء المربوطة بالتاء المطولة، وحكى الزبيدي في التاج حكاية لطيفة فقال: «دخل رجل من العرب على ملك من ملوك حمير، فقال له الملك: ثب، أي: اقعد، فوثب، فتكسر فقال ليس عندنا عربيت كعربيتكم، من دخل ظفار حمر. أي: تكلم بالحميرية. حكاه في المزهر. وعربيت: يريد العربية، فوقف على الهاء بالتاء»[6]، وقال أيضًا: «الفرات، كغراب يكتب بالتاء والهاء، لغتات فصيحتان مشهورتان»[7]، وقال أيضًا: «قال الفرَّاء: والعرب تقف على كل هاء مؤنث بالهاء إلا طيئًا فإنَّهم يقفون عليها بالتاء فيقولون: هذه أمت وجاريت وطلحت»[8]، فنطق

(1) مريم: 2.
(2) النحل: 83.
(3) الدخان: 43.
(4) أحمد سرور، موسوعة الأسماء ومعانيها، ط 2، عمان: دار أسامة، 2000م، ص 215.
(5) الأسدي، موسوعة حلب المقارنة، حرف النون، ص 294، وكُتب في الحاشية أسفل المعجم، ويسمي المسلمون به أيضاً.
(6) الزبيدي، تاج العروس، ج 4، ص 329.
(7) المرجع السابق، ج 5، ص 24.
(8) المرجع السابق، ج 40، ص 530.

العرب بالهاء أي التاء المربوطة تاء مطولة كان عندهم كأمثال طيء، ولعلها بضاعتنا رُدَّت إلينا، ولذلك قال الأسدي في نعمت: «واستمَّدت التركية نعمت، وبه سمَّت»[1]، فهذا نصٌّ في المسألة من خبير، وأمَّا كونها أسماء مركبة فهذا كما أسلفت لأنَّها تركَّبت مع التاء ولم يُفصل بينهما في الخط فهي بذلك من الأسماء المركَّبة، وحرف التاء من الحروف التي توصف بالتركيب كما قال ابن هشام في شرحه على الألفية: «ومركب مزجي، وهو: كل كلمتين نزلت ثانيتهما منزلة تاء التأنيث مما قبلها»[2]، فقال صاحب التصريح على التوضيح: «في أنَّ ما قبله مفتوح الآخر ما لم يكن ياء، ولكل من جزأيه حكم يخصُّه فحكم الجزء »الأول أن يفتح آخره، «كما يفتح ما قبل تاء التأنيث، وينتقل عن الإعراب إلى الجزء الثاني، لصيرورته كالجزء مما قبله، كما نقل الإعراب مما قبل تاء التأنيث إليها، لما صارت كالجزء مما قبلها»[3]، فتبينَّ بهذا حكم إدراجي لمثل هذه الأسماء ضمن الأسماء المركَّبة مزجيًّا في آخرها.

وأمَّا أسماء الإناث مثل نعمت فهذا الاسم لم يرد فيما بين يدي من معاجم وكشّافات لأسماء الأعلام في ليبيا، وذُكر قبل قليل كاسم لبعض نساء حلب، نعم ورد سعدات، ونعمات ولكنَّها قليلة جدًّا فلم يرد في معجم شلابي سوى هذين الاسمين فأمَّا سعدات فقال فيه: «هي من الأسماء التي تجمع صفات كثيرة وفضائل تتجسَّم فيها مواطن البهجة والسرور والسعادة»[4]، وقال في نعمات: «هي من الأسماء التي تجمع صفات النعيم المشتمل على توفر المال والجاه»[5]، ولم يفسرِّها من ناحية لغوية فهي في جمعها هذا أقرب إلى جمع المؤنث السالم، وهي أسماء وردت إلى العربية والظاهر أنَّ شهرتها واستعمالها في مصر وبلاد الشام أكثر من سواهما، أورد منها صاحب موسوعة الأسماء ستة وثلاثين اسمًا منها على سبيل المثال: «ألفت - بهجت - ثروت - جمالات - جودت - حشمت -زينات - قسمت - نشأت -

(1) الأسدي، موسوعة حلب المقارنة، خرف النون، ص 302.
(2) خالد الأزهري، التصريح على التوضيح، ج 1، ص 130.
(3) المرجع نفسه.
(4) شلابي، معجم الأسماء التراثية في ليبيا ومعانيها، ص 195.
(5) المرجع السابق، ص 236.

همَّت»[1]، وفي موسوعة حلب قال: «سمَّوا ذكورهم بهجت تقليدًا للأتراك»[2]، والظاهر كما أسلفتُ أنَّ سعدات ونعمات شابهت جمع المؤنث السالم خصوصًا وهي أسماء أو صفات مؤنثة، فسعدات من سُعدى، أو سعيدة، ونعمات من نعمة، ولذلك قال الزبيدي في التاج: «والتاء والنون في الجماعات لا يمتنع منهما شيء من أسماء الرجال والنساء ونعوتهما»[3]، بل إنَّهم جمعوا بعض الأسماء المذكرة بالتاء فضلًا عن المؤنث فهو أولى، قال الزبيدي: «سجلات، وهو أحد الأسماء المذكرة المجموعة بالتاء، ولها نظائر»[4]، وفي هذا بيان لمن عقِل عن العلماء تفسيرهم لمذاهب العرب وسعة تصرفها في الأسماء.

وأمَّا ما جاء من أسماء للأعلام في ليبيا ممّا ينتهي بياء النسب، من مثل بكري، وصبري، وصدقي، وفهمي، فبعضهم يرى أنَّ هذه الأسماء قد تكون ممّا رُكِّبَ إضافيًّا كعلي فهمي المُشار إليها في مطلع هذا البحث من دراسة الدكتور التايب (رَحِمَهُ ٱللَّهُ)، ودخلت مثل هذه الأسماء في المركَّب المزجيّ لما لحقها ياء النسب في آخرها، ويبدو أنَّ أصل هذه التسميات كان مبعثه التفريق بين الأسماء المتشابهة في المدراس أو الجند وما أشبه ذلك، ففرَّقوا بين عددٍ من المحمَّدين بمحمد نوري، ومحمد سعدي، ومحمد فتحي، وأمثال ذلك، ثمَّ إنَّ الأمر تطور فاختفى الاسم الأول وظهر الثاني لتميُّزه بالتفريق، فبدؤوا ينادون نوري، وسعدي، وفتحي، ولأنَّ هذه الأخيرة تميَّزت بالخَّفة على اللسان، وبقرب معناها من الفهم، فهي تشبه نسبة الشيء للمسمَّى به ولو كان اسم معنى(مصدر)، فاسم مثل بكري مما نسب إلى شخص يمكن تأويله بأنَّ الياء للنسبة كما قال صاحب موسوعة حلب: «بكري من أسماء ذكورهم، نسبة عربية إلى أبي بكر بحذف صدره، وهذه هي القاعدة»[5]، فجعل مثل هذه الأسماء

(1) أحمد سرور، موسوعة الأسماء ومعانيها، ص 41.
(2) محمد خير الدين الأسدي، موسوعة حلب المقارنة، حرف الباء، ص 187.
(3) الزبيدي، تاج العروس، ج 39، ص 489.
(4) المرجع السابق، ج 29، ص 178.
(5) الأسدي، موسوعة حلب المقارنة، حرف الباء، ص 165.

منسوبة إلى الاسم الثاني من الكنية، وهذا جارٍ على سَمْت كلام العرب في النسبة لعجُز الاسم المركب، في نسبتهم إلى معد يكرب كَرْبي[1]، وعدَّه قاعدة، وهذا مسلك جميل، وتخريج أصيل، ومعنى ذلك أنَّ قولهم لطفي هو نسبة إلى أبي اللطف، وقولهم شكري نسبة إلى أبي شكر، وقولهم رشدي نسبة إلى أبي الرشد، فهل سار الأسدي على هذه القاعدة التي أشار لها في مثل بكري، ليته فعل، فأمَّا لطفي فقال فيها: «وسموا عبد اللطيف ولطيف ولطفي ولطّوف، وسموا إناثهم لطفية ولطيفة»[2]، فذكر عبد اللطيف ولم يذكر أبو اللطف، وسكت عن الياء في لطفي ما هي؟

وأمَّا شكري فقال فيه: «وسمّوا ذكورهم شاكر وشكري وشاكر نعمت متأثرين بالتركية»[3]، ولعله قصد الاسم الأخير وهو شاكر نعمت بالتأثر بالتركية من حيث التركيب الإضافي، ومع ذلك فهو لم يذكر الياء في شكري أي شيء هي؟ وأمَّا رشدي فقال فيه: «الرشدي، يقولون: المكتب الرشدي والمدرسة الرشدية، اصطلاح عثماني للدراسة الوسطى المسمَّاة الإعدادية نسبة لسن الرشد في طلاب معاهدها، والمدارس الرشدية كانت» مُلْكية «وعسكرية»[4]، وقد ورد ذكر المدرسة الرشدية في محلة كوشة الصفار[5].

من خلال هذه المواد الثلاثة نتبين أنَّ الأسدي لم يسلك فيها ذات المنهج الذي سلكه في بكري، ربما لأنَّ كنية أبي بكر أشهر من كنية أبو اللطف، أو أبو الرشد، أو أبو الشكر، ومن أشهر من تكنَّى بأبي اللطف أبو اللطف الدارنيّ، وأبو اللطف الحصفكي، ومن أشهر من تكنَّى بأبي الرشد، أبو الرشد القزويني، وأبو الرشد الحمصي، وأبو الرشد المغربي، ومن أشهر من تكنَّى بأبي

(1) يُنظر: الأزهري، التصريح على التوضيح، ج 2، ص 599.
(2) الأسدي، موسوعة حلب المقارنة، حرف اللام، ص 487.
(3) المرجع السابق، حرف الشين، ص 80.
(4) المرجع السابق، حرف الراء، ص 165.
(5) يُنظر: الحسنين، محلة كوشة الصفار، هامش ص 232، حيث قال مؤرخًا للأستاذ منير برشان: بأنَّه ولد في غريان 1894م، حيث بدأ دراسته الأولى هناك، ثم انتقل إلى طرابلس فالتحق بالمدرسة الرشدية.

الشـكر، أبـو الشـكر المقـريء، وأبـو الشـكر البـواب، وأبـو الشـكر العطـار، وغيرهـم.

وياء النسب كما قالوا هي أنْ «تجعل المنسوب من آل المنسوب إليه. أو من أهل تلك البلدة. أو الصنعة، وفائدتها فائدة الصفة»[1]، وما فَسرَّ به الأسدي اسم (فهمي) من كونه منسوبًا للمصدر غريب، وهو قوله: «من أسماء الذكور منسوب إلى الفهم، ومؤنثه فهميّة»[2]، وما الذي منع الأسدي أن يجعل فهمي منسوبًا إلى أبي الفهم وما أكثرهم! وربما سكت الأسدي عن تأويل هذا الحرف في بعض الأسماء الأخرى مثل ما فعل في فتحي وفتحية فلم يعلق فيهما بشيء[3].

وأمَّا شلابي في معجمه فقد جعل بعض الأسماء منسوبًا للاسم المركَّب الإضافي دون الكنية وهو المبدوء بعبد كقوله: «لطفي منسوب لاسم عبد اللطيف الدال على الرقة والنّعومة»[4]، ومذهبه هنا كمذهب الأسدي المشار إليه آنفًا وهو جيِّد، وقال في صبري: «يدلُّ على ارتباطه بموضوع الصبر»[5]، وفي صبحي: «يعبرِّ عن الإشراقة الصباحية، التي ارتبطت بوقوع حدث الولادة خلال فترة الصباح»[6]، ولكنَّه يفسرِّ الاسم المختوم بياء النسب بالردِّ إلى المصدر كقوله في فتحي: «الفتح هو الذي يتبع الفوز والنَّصر، ومنه أيضًا الفاتحة التي تعبر عن كل بداية خير، وقد كان هذا الاسم يطلق في العادة على أول المواليد الذكور»[7]، وصرَّح أحمد سرور في موسوعته بالنسبة في فتحي إلى النصر والفوز[8]، والسؤال: هل عرفتِ العرب التسمية بما يشبه هذه الصيغة صيغة المصدر المحض؟ أم أنَّ هذه الأسماء وردت لليبيين من العثمانيين؟

(1) الأزهري، التصريح على التوضيح، ج 2، ص 587.
(2) الأسدي، موسوعة حلب المقارنة، حرف الفاء، ص 102.
(3) يُنظر: الأسدي، موسوعة حلب المقارنة، حرف الفاء، ص 21.
(4) شلابي، معجم الأسماء التراثية الليبية ومعانيها، ص 119.
(5) المرجع السابق، ص 79.
(6) المرجع نفسه.
(7) شلابي، معجم الأسماء التراثية في ليبيا ومعانيها، ص 108.
(8) أحمد سرور، موسوعة الأسماء ومعانيها، ص 178.

إنَّ مثل هذه الأسماء كـ(فهمي) و(فتحي) قليلة جدًّا عند العرب إن لم تكن نادرة، فقد ورد اسم عند العرب يشبه في تركيبه مثل هذا الذي هو على وزن(فَعْل + يّ) وذلك لأنَّ هذا الوزن هو وِزان المصدر المحض، قال سيبويه: «وإذا أردت المرة الواحدة من الفَعْل جئت به أبداً على فعلةٍ على الأصل، لأنَّ الأصل فَعْل»[1]، والمصدر ما دلَّ على مجرَّد الحدث[2]، «فـهو أمرٌ معنويٌّ محض لا صلةَ له بزمانٍ ولا بمكانٍ ولا بذاتٍ ولا عَلَميَّةٍ ولا بتذكيرٍ أو تأنيثٍ ولا بإفرادٍ أو تثنيةٍ أو جمعٍ أو غير ذلك»[3]، وكأنَّ العرب لم تنسب إلى المصدر مباشرة ولذلك قال الفرَّاء في بيان المصدر الصناعي: «فما جاءك من مصدر لاسم موضوع فلك فيه الفعولة والفعولية، وأن تجعله منسوباً على صورة الاسم، من ذلك أن تقول عبد بين العبودية والعبودة والعبدية، فقس على هذا»[4]، وقال في الكليات: «والكيفيّة: اسْم لما يَجُاب بِهِ عَن السُّؤَال بكيف أَخذ من كَيفَ بإلحاق يَاء النِّسْبَة وتاء النَّقْل من الوصفية إِلَى الاسمية»[5]، فالمصدر الصناعي يُصنع بإضافة ياء النسب زائداً التاء المربوطة التي أطلق عليها الكفوي تاء النقل[6].

فكأنَّ العرب تصرَّفوا في المصدر بعد تحويله للإسمية فسمّوا فَتْحاً، وصبْرًا، وفَهْمًا، ثم تصرَّفوا فيه فقالوا فتحيٌّ، صبريٌّ، فهْميٌّ، والعرب تفعل ذلك بالمصدر قال سيبويه: «ولو سمَّيت رجلاً بضربٍ لقلت: ضَربون وضروبٌ، لأنَّه قد صار اسماً بمنزلة عمروٍ، وهم قد يجمعون المصادر فيقولون: أمراضٌ وأشغالٌ وعقولٌ، فإذا صار اسماً فهو أجدر أن يجمع بتكسير»[7]،

(1) سيبويه، الكتاب، ج 4، ص 45.

(2) يُنظر: محمّد منصف القماطي (رَحِمَهُ ٱللَّهُ)، «مصادر الفعل الثلاثي جداول التصنيف»، ندوة اللغة العربية إلى أين ؟ 25 - شعبان 1423هـ/ 1 - 3 نوفمبر 2002م، (الرباط)، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة - إيسيسكو 1426هـ/ 2005م، ص 484.

(3) الشويرف، تصحيحات لُغوية، ص 581.

(4) يحي بن زياد الفرَّاء، معاني القرآن، ط 3، بيروت: عالم الكتب، 1983م، ج3 ، ص 137.

(5) أيوب بن موسى الحسيني، الكليات، ص 752.

(6) محمد العدناني، معجم الأغلاط اللغوية المعاصرة، ط2، بيروت: مكتبة لبنان، 1404هـ/ 1989م، ج 2، ص 605.

(7) سيبويه، الكتاب، ج 3، ص 401.

وعاد بنا كلام سيبويه إلى ضَربون، ولكنَّه منهج العلماء يدندنون على الفكرة لتستقرَّ في الأذهان، فسيبويه يبين منهج العرب الأسماء عمومًا، وفي تحكمهم في المصدر خصوصًا متى تمحَّض في الإسمية، وأيُّ تمحُّض للعلميَّة أكثر من أسماء الأشخاص.

والعرب سمَّت جُعْفيّ منقول من الجَعْف، وهو بمعنى الغلبَة، ومع مجيئة على فُعْلي إلّا أنَّه كان ملبسًا جدًّا عند بعض أكابر العلماء آسم شخص هو أم قبيلة؟

قال الزبيدي في التاج نقلًا عن الصاغاني: «وقد غلط الليث حيث قال: جُعْف: حي من اليمن، والنسبة إليهم جُعْفيّ، أي أنَّ الصواب أنَّ الاسم والمنسوب إليه واحد كما عرفت»[1]، بل هذه النسبة أوقعت المؤرخين في إدخال جُعفي بن سعد العشيرة في الصحابة، وهو ميّت قبل بعثة النّبيِّ صلّى الله عليه وسلَّم منذ زمن بعيد[2].

إنَّ النسبة إلى الكُنى كأبي بكر في بكري وأبي زيد في زيدي، والأسماء المركَّبة كمعد يكرب في كربي، وعبد اللطيف في لطفي، وزكريا في زكري، يبقى أفضل بكثير من النسبة إلى المصدر كالفهم في فهمي، لما فيه من الاشتباه واللبس عند إرادة النسبة، حتى إنَّهم اختلفوا في ياء جُعفي سابق الذكر ما هي[3]؟ فقد تلتبس الأسماء بالمصادر كـ(قَولي المشهور)، وهذا (سَبقي المأثور)، وهذا (شُغلي الشاغل)، لشيءٍ قد سبق علمه أو وصفه، وعمومًا فإنَّ هذه الأسماء أمثال فتحي، وفهمي، وصبري، قد تكون ممّا دخل العربية من العثمانية كما أسلفنا بدءًا، وذلك لعدم شُهرة مثل هذه الأسماء عند العرب، ولا مانع من التسمية بها لما أسلفتُ من تخريجات قد ترد صيغتها إلى حضرة العربية، فهذه الأسماء خفيفة على اللسان وسهلة في النطق، وذات معانٍ سامية كالفَتْح والصَّبْر والفَهْم.

وأرى في تأويلها بأنْ تكون منسوبة لأسماء كُنى الأشخاص كأبي الفتح أو أسمائهم المركبة كبد اللطيف، كما اختار الأسدي، وشلابي ذلك في بعض تخريجاتهما،

(1) الزبيدي، تاج العروس، ج 23، ص 86.

(2) أحمد بن علي بن حجر، الإصابة في تمييز الصحابة، بيروت: دار الكتب العلمية، 1415هـ، ج 1، ص 649.

(3) الزبيدي، تاج العروس، ج 23، ص 86.

فحذفوا صدر الاسم واكتفوا بعجُزه، كما إنَّهم يكتفون بصدر الاسم ويحذفون عجُزه فيقولون في عبد الله عبدو، وأوَّله أحمد سرور فقال: «عبدو: عبادة الله»[1]، وفي ليبيا يشتهر عُبُودهْ وكأنَّه تصغير للتحبُّب والتلطُّف، قال شلابي: «عبوده يتسم بلفظ التبجيل للفظ العبد وذلك كما هو الحال فيما أتى من أسماء الجلالة مثل اسم عبد الله»[2]، وجميل ما أشار إليه شلابي بأخرة من أنَّ هذا التصغير يشمل جميع ما عُبِّد من الأسماء وسمعتهم ينادون عبدو لكل من كان اسمه عبد الله، أو عبد العزيز، أو عبد الحكيم، وهذا التركيب الإضافي يحتاج إلى دراسة مستقلة، ولا يجدر بي أن أنسى ذكر اسم حاملينها[3]، وحدهم[4]، وما أشبه ذلك من أسماء الإناث التي رُكِّب الاسم مع اسم الفاعل كما في حاملين وأضافوا الهاء، أو إضافة الهاء إلى المصدر كما في حد + هم = حدهم، وكذلك لالاهم مركب من للّا + هم = لالاهم، وهو لقب عثماني يطلق على زوجات وبنات الحاكم[5]، فيقولون للاّ زينوبة، وللاّ سعيدة، وأصل رسمه للّٰه، شبيه امدللّٰه، حيث أصله دلال، ويُفضَّلُ كتابته (للّا) حتى لا يشتبه باسم الجلالة لِلّٰه[6]، وهذه الأسماء من الوضوح بمكان، وهي مقبولة من حيث الصرف العربي، وهذا الاسم لِلّا ما زال مستعملًا خصوصًا في طرابلس الغرب وما جاورها.

وقبل أن أنهي هذا المبحث أودُّ الإشارة إلى اسم مركَّب تركيبًا مختلفًا وهو اسم طرشوم، بمعنى الأطرش[7]، وكأنَّ الميم للمبالغة، وعندنا في ودّان سُلعوم على وزنه ولا أدري أي شيء هو، ثمَّ سألتُ بعض مَنْ له علمٌ بصفات المسمَّى فقال: سمَّوْه سلعوم لطول عنقه، فكأنَّهم شبهوا سُلعوم بِجُلقوم من حيث البناء، وربما المعنى.

(1) أحمد سرور، موسوعة الأسماء ومعانيها، ص 164.
(2) شلابي، معجم الأسماء التراثية في ليبيا ومعانيها، ص 92.
(3) يُنظر: علي فهمي بن مصطفى خشيم، سفر العرب الأمازيغ، ص 28.
(4) شلابي، معجم الأسماء التراثية في ليبيا ومعانيها، ص 170.
(5) يُنظر شلابي، معجم الأسماء التراثية في ليبيا ومعانيها، ص 224.
(6) يُنظر: عمار جحيدر، معجم اليوميات الليبية، ص 289.
(7) شلابي، معجم الأسماء التراثية في ليبيا ومعانيها، ص 86.

5. 4 - المركَّب المزجي من اسمين في أسماء الأعلام الليبيين.

إنَّ أصل التركيب المزجي أنْ يتركَّب من اسمين، كقولهم معديكرب، وهذا الاسم من أشهر أسماء الأشخاص، ويكتب متصلًا بوصل الياء بالكاف، وقد نصَّ سيبويه عليه عندما قال كعنتريس، فالياء في عنتري وصلت مع السين فصارت عنتريس كلمة واحدة، وكذلك ينبغي لمن أراد كتابة الأسماء المركَّبة مزجيًّا ألَّا يفصلها في جميع ما ذُكر من أسماء مركَّبة بالبادئة أو اللاحقة، والأسماء المركَّبة مزجيًّا من اسمين قليلة الاستعمال في ليبيا وأظنُّ أنَّ سبب ذلك الثقل، كما أنَّه قد يصعب كتابتها في السجلات الرسمية فكيف سيكتبون معد يكرب، وكيف سيقرؤونه؟ وهي إشارة إلى أهمِّية الضبط في كتابة الأسماء عمومًا، وأسماء الأعلام للأشخاص خصوصًا، ومن الأسماء المركَّبة التي سمعتها اسم سوفالجين، وبعضهم يكتبه سوف الجين مركبًّا إضافيًّا، واكتفى شلابي بإيراد سوف فقال: «سوف يرتبط بمعنى الصبر والمسافة، والمسافة أي البعد، بينما يظهر المعنى الآخر لكلمة سوف في لهجة أهل الجبل هو الوادي ووادي سوف الجين المعروف ومعناه وادي القضوم»[1]، وهذا تأويل بعيد، ومن الأسماء الغريبة ما أورده شلابي (تلعيز) اسما لامرأة فقال: «ربما كان هذا الاسم الأنثوي الذي تمَّ تداوله قديمًا يتكون معناه أنَّ حدث الولادة قد تمَّ بالقرب من مرتفع يسمَّى تل عيز»[2]، وكتب شلابي هذا الاسم متصلاً على القاعدة، وتل عيز هذا لم أقف عليه معلمًا في ليبيا.

ومن الأسماء المركبة العَسَوْسي مركَّب من اسمين عيسى والأوسي[3]، وهذا فعل جميل من الليبيين يدلُّ على أصالتهم العربية التي مكَّنتهم من ارتجال مثل هذا التركيب في خفة وسلاسة، والعسوْسي هذا مضبوط في بعض الكتب العسوَّسي، والعسوْسي أقرب للتخفيف،

(1) المرجع السابق، ص 67.
(2) المرجع السابق، ص 164.
(3) جحيدر، معجم اليوميات الليبية، ص 235.

والعسُوسي أخف منهما، ومن الأسماء أو الألقاب التي وردت في معجم اليوميات اسم الرايس محمد قره باش، ومعناها بحسب ما ذكر لي الأستاذ عمّار ذو الرأس الأسود، قره بمعنى أسود، وباش بمعنى رأس، وهي ألفاظ تركية لا شكَّ في ذلك، قال الأسدي فيما يشبه هذا الاسم: «القره بانبا من التركية: قره بانبل: دويبة سوداء»[1]، وأمَّا باش فقال فيها الأسدي: «تركية: باش: الرأس»[2].

إنَّ الأسماء المركَّبة من اسمين قليلة الاستعمال في ليبيا، ربما لصعوبة نطقها، ومعضلة كتابتها، أو قلة ما بلغنا منها، وممَّا سمعت من بعض الطلبة تركيب اسم عبد السلام يجعلونه عبسي، وهم على صِغر سنِّهم يبدعون في مثل ما ذكرتُ سابقًا من أمثال قولهم قرعويه، مع إنَّ هذا الأخير غير مسموع في ليبيا، هم فقط يرددونه لمعرفتهم بذاك العلم سيبويه، وربما نفطويه.

وأخيرًا فقد تمرُّ بنا في مجمع اللغة العربية الليبي أسماء مركَّبة من أمثال روسلين وهيلين، وهي أسماء وافدة للمجتمع عبر الأثير، ولكن يمكن تعريبها، وتأويلها فروسلين مركَّبة من اسمين روس ولين، وهيلين مركَّبة من اسمين هي ولين، خصوصًا وأنَّ هذه الأسماء تميَّزت بخَّفتها على اللسان ومسايرتها لقواعد الصرف العربي، ومعانيها مقبولة متى أُوِّلت على أصل اشتقاق لفظيها، والتعريب باب واسع لإغناء اللسان العربي، فلا قيد على الأسماء ما دامت بعيدة عن الشرك بالله، ونائيةً عن الأخلاق الذميمة، فلماذا نغلق بابًا واسعًا استوعب قبلنا اسمًا مثل خازباز.

وما زلتُ أذكر بكلمة ابن جنِّي: «وبعد فمتى رأيت في الأعلام شيئاً مخالفاً لما عليه أمثاله فلا تنبُ عنه فيها نبوَّك عنها في غيرها وأوله طرفاً من نظرك ولا تخفِنَّ إلى ردِّه والطعن فيه دون أن تراجعه وتليه عليه فإذا صحت روايته أنست به فوق أنسك لو كان نكرة فهذا

(1) الأسدي، موسوعة حلب المقارنة، حرف القاف، ص 189.
(2) المرجع السابق، حرف الباء، ص 33.

منهاج هذا»[1]، صدق والله فقد يأنس الإنسان بما ظنَّه موحشًا، وفي الأنبياء والرسل الكرام عبرة وآية.

(6)
الخاتمة

6. 1 - خاتمة البحث.

من محاسن الاستهلال في الخاتمة، تأويل اسم الخاتمة فهو من أسماء نسائهم كما خامسة[2]، فالعرب تحبُّ الفأل في الأسماء وجمال المعنى وعلوه، أي تنادي بها صاحبها فقد تقع موقع الدعاء، وهذا معنى دقيق استشعرتها العرب وهي من هي في الإحساس والشعور، على غلظة في بعضهم إلا أنَّهم يعتبرون المعاني ويقدِّمونها، فالّذي يسمّي (حدّهم أو يزّة) ليس بالضرورة أن يكون مخطئًا، بل ربما نجد له مخرجًا فيزّة مثلًا يقول فيه شلابي: «هو اسم اعتمد في تصريف معانيه اللفظية على كلمات عامية تندرج تحتها بعض الألفاظ التي تؤدي إلى معنى الامتناع مثل (يزّي، يزّيني، يزّيك، يزّيهم)، بينما نجد على صعيد آخر تأخذ معنى القناعة والاكتفاء، وفي هذه التسمية نجد المعنى المراد لها ينحصر في أنَّها سوف تحد من إنجاب عددٍ آخر من الإناث»[3].

ورد في (اليوميات) اسم اليازّي بمعنى الكاتب[4]، فلماذا لا تكون يزّة بمعنى المتعلمة أو الكاتبة؟ ردَّ بعض العلماء بقوله إنَّ اليازّي هي اليازجي وهي بمعنى الكاتب في التركية، ومنها أسرة عريقة في العلم في بلاد الشام، فأُدغمت الجيم في الزاي كقولهم زنزور يريدون جنزور، وززار يريدون جزّار (القصّاب) وزايز يريدون جايز، وزازية يريدون جازية، وغيرها مما قد يَقبل أن يكون ظاهرةً تُدرس، وقد سمعتهم يقولون: «السعي زازي» يريدون الأغنام

(1) ابن جني، المبهج، ص 59.
(2) يُنظر: شلابي، معجم الأسماء التراثية في ليبيا ومعانيها، ص 176 - 177.
(3) شلابي، معجم الأسماء التراثية في ليبيا ومعانيها، ص 245.
(4) جحيدر، معجم اليوميات الليبية، ص 319.

اجتزأت بالعشب عن الماء، وبهذ التأويل قد تكون يزّة مِن قوله يجزي أدغموا الجيم في الزاي فباتت يزّي[1] * ثم تطوَّرت إلى يزة، وهو تأويل مقبول جدًّا، وبهذا تكون يزَّة بمعنى كِفاية.

ورد اسم يزَّة ضمن القائمة الضامّةِ لمجموعة من الأسماء الممنوعة من قِبل دار الإفتاء الليبية المشار إليها في أول البحث، والظاهر إنَّ سبب المنع هو تخيُّل الاعتراض من العبد على ربِّه، فلماذا لا نحمْلها على خير محملٍ وهو الدعاء لله سبحانه بأن يرزق ولدًا صالحًا، على أنِّي رأيت بعضهم يتمنّى بنتاً على رأس خمسة أولاد، والليبيون في طبيعتهم وتقاليدهم يحبُّون الذكور غالباً، ولكنَّهم لا يكرهون البنات، ومن أقوالهم: «خِيرة الذرّية وليدين وبنيّة»، ثم إنَّ في قول أحدهم خاتمة لعلها خاتمة الأحزان، وأمَّا في خامسة فتلطَّف إلى الله إنَّها الخامسة فارزقني ولدًا، كأن عروق الإنسان تدعو وتلحُّ على الله كلما نادى خامسة فتذكر هذا فرغب إلى الله في ولد ذكر يحمل اسمه، ويُحيي ذكره، وهذه سنّة الله في خلقه لا ينكرها إلا مكابر، وقال رجل من الأعراب في سنة جدبة:

ربّ العبـــاد مـــا لنـــا وما لكا
قد كنتَ تســـقينا فما بدا لكا
أنـــزلْ علينا الغيث لا أبا لكا

فسمعه سليمان بن عبد الملك فحملها على خير محمل وقال: أشهد أنَّه لا أبا له ولا ولد ولا صاحبة[2].

وعلى أيِّ حالٍ فالاسم له مكانة عظيمة والحمد لله الذي علَّمنا أسماءه، وأمرنا أن ندعوه بها، فلنتخير من الأسماء الذي يقرِّبنا إلى الله، ويقضي حاجاتنا عنده، ﴿ وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا ۖ وَذَرُوا۟ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِىٓ أَسْمَٰٓئِهِۦ ۚ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿١٨٠﴾ ﴾[3] [الأعراف: 180]، وفي خَتْم بحثي هذا أثبت أهم النتائج والتوصيات.

(1) * هذا رأي الأستاذ عمّار جحيدر في حديث دار بيننا.
(2) محمد بن يزيد المبرد، الكامل، ط 2، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1412هـ/ 1992م، ص 1139.
(3) الأعراف: 180.

6.2 - نتائج البحث.

1 - العرب يحبُّون الأسماء ذات المعاني الرفيعة والمطالب العالية، والإسلام حضّهم على هذا، وكره لهم الأسماء ذات المعاني الوضيعة، والمطالب الدنيئة، وحرَّم عليهم الأسماء التي فيها عبودية لغير الله تعالى.

2 - القوانين الخاصَّة بتقنين الأسماء وضبطها في ليبيا موجودة، ولكن ينقصها التفعيل والمتابعة.

3 - الصرف العربي يثبت أنَّ العرب توسَّعوا في الأسماء واشتقاقها أو ارتجالها ما لم يتوسَّعوا في باب من أبواب الكلام.

4 - أغلب الأسماء الليبية لا تخرج عن معايير الإسلام وضوابطه.

5 - أغلب الأسماء الليبية لا تخرج عن ضوابط الصرف العربي، وصيغ الأسماء الليبية تكاد تكون في أغلبها من باب المرتجل ذي الأصول العربية.

6 - أغلب الأسماء الليبية المركَّبة تركيبًا مزجيًا هي أسماء معرقة في العربية، سواء ما بديء بمزجه كبلقاسم وبلعيد، أو ختم بالممزوج كسعدون وصفرون.

7 - اللاحقة (جي) في بعض الأسماء الليبية لها أصول عربية قديمة، وإن كانت الأسماء الأولى كالطوبجي، والخرداجي هي أسماء عثمانية، ولكن تبقى اللاحقة جي مما يمكن رده في هذا الباب خصوصاً باب النسب إلى عربية طيء.

8 - الأسماء المختومة بالتاء مثل نعمت، وبهجت هي غالبًا ممَّا تسرَّب للبيئة الليبية إبَّان الخلافة العثمانية، وهي في أصول كتابتها ونطقها لا تخرج عن الصرف العربي، وبعض الأسماء مثل(لِلّا) هو اسم أو لقب عثماني ما زال مستعملًا في بلادنا.

9 - أسماء الإناث مثل حاملينها، وحدهم وخاتمة أسماء عربية أصيلة، ومعانيها مقبولة، ويمكن حملها على وجوه حسنة.

10 - ليست كل الأسماء المسموعة يمكن تأويل معناها ولا بأس بقبولها كما هي ومن

أمثلة ذلك تلعيز، ويشبهه قديما خازباز.

6. 3 - التوصيات.

إنَّ أشدَّ ما يوصي به البحث أمران، الأول منهما أن يكون هناك مشروع لإنجاز معجمٍ للأسماء الليبية، وتكون نواة هذه المعجم ما عمِله الأستاذ سالم شلابي، ويُرجَع فيه للمخطوطات، والوثائق (الحجج) الليبية، وسجلات المحاكم الشرعية في ليبيا، فإنَّها خير معين لمثل هذه الأعمال المعجمية، ويتمُّ تكوين فريق علميٍّ يضمُّ مجموعة من الأشخاص المهتمين بهذا الموضوع على الصعيدين التاريخي واللغوي.

والأمر الآخر أن يسعى مجمع اللغة العربية لإقرار قرارٍ رئاسي يقضي بنُفْرةِ طائفة من أهل العلم من المؤسسات العلمية ذات الاختصاص، كمجمع اللغة العربية، ودار الإفتاء الليبية، والجامعات الليبية ليكوِّنوا فريقًا مختصًّا يُسألُ عن مراجعة الأسماء العامّة والخاصّة.

وأخيراً فإنِّي أسأل الله العظيم أن يكون هذا العمل خالصًا لوجهه تعالى، وأن يغفر ما فيه من زلَّاتٍ وهفوات، ويكتب لي فيه عظيم الأجر، وجزيل الثواب.

***

مصادر البحث

- القرآن الكريم.

ـ إبراهيم بن موسى الشاطبي، المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية، مكة المكرمة: جامعة أم القرى، 2007م.

ـ أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، الجامع الصحيح، استانبول: دار الطباعة العامرة 1334 هـ، ثم طُبع في بيروت: دار طوق النجا، 1433هـ.

ـ أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد ابن عبد الكريم الشيباني الجزري ابن الأثير، البديع في علم العربية، مكة المكرمة: جامعة أم القرى، 1420هـ.

ـ أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي، الخصائص، ط 4، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1952م.

ـ أبو الفتح عثمان بن جني، المبهج في تفسير أسماء شعراء الحماسة، بيروت: دار الهجرة، 1408هـ/1988م.

ـ أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد، الاشتقاق، بيروت: دار الجيل، 1411هـ/1991م.

ـ أبو بكر محمد بن دريد، جمهرة اللغة، بيروت: دار العلم للملايين، 1987م.

ـ أبو بكر محمد بن السري بن سهل النحوي، ابن السراج، الأصول في النحو، بيروت: مؤسسة الرسالة، د. ت.

ـ أبو جعفر النَّحَّاس أحمد بن محمد بن إسماعيل، عمدة الكتاب، دار ابن حزم، 1425هـ/ 2004م.

ـ أبو سعيد السيرافي الحسن بن عبد الله، شرح كتاب سيبويه، بيروت: دار الكتب العلمية، 2008م.

ـ أبو القاسم بن فيرة بن خلف الشاطبي، متن الشاطبية، ط 12، القاهرة: مكتبة أولاد الشيخ للتراث، 1439هـ/ 2018م.

ـ أحمد بك النائب الأنصاري الطرابلسي، المنهل العذب في تاريخ طرابلس الغرب، طرابلس: دار الفرجاني، د. ت.

ـ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، بيروت: دار المعارف، 1379هـ.

ـ أحمد بن علي بن حجر، الإصابة في تمييز الصحابة، بيروت: دار الكتب العلمية، 1415هـ.

ـ أحمد بن علي بن حجر، تهذيب التهذيب، مؤسسة الرسالة، 1995م.

ـ أحمد بن عمرو بن مساعد الحازمي، فتح رب البرية في شرح نظم الآجرومية، مكة المكرمة: مكتبة الأسدي، 2010م.

ـ أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، بيروت: دار الكتب العلمية، 1418هـ/1997م.

ـ أحمد بن يحي الونشريسي، البيان المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل أفريقية والأندلس والمغرب، الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1410هـ/1981م.

ـ أحمد بن يحي بن أحمد بن عميرة، أبو جعفر الضبي، بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس، القاهرة: دار الكاتب العربي، 1967م.

ـ أحمد سرور، موسوعة الأسماء ومعانيها، ط 2، عمان: دار أسامة، 2000م.

ـ إسماعيل بن حماد الجوهري، صحاح اللغة وتاج العربية، ط 4، بيروت: دار العلم للملايين، 1407هـ/1987م.

– أيوب بن موسى الكفوي، الكليات، ط 2، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1989م.

ـ بكر بن عبد الله أبو زيد، معجم المناهي اللفظية وفوائد في الألفاظ، ط 3، الرياض: دار العاصمة للنشر والتوزيع، 1417هـ/1996م.

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

ـ خليفة أبوبكر الأسود، «في التخطيط المصطلحي: مقترح تحري آلية لترقية المصطلح العلمي»، مجلة مجمع اللغة العربية، العدد الثامن عشر (1443هـ/2021م).

ـ خليفة محمد التليسي، معجم سكان ليبيا، طرابلس: دار الربان، 1991م.

ـ الخليل بن أحمد، العين، ط 2، طهران: دار الهجرة، 1409هـ.

ـ خير الدين بن محمود الزركلي، الأعلام، ط 15، بيروت: دار العلم للملايين، 2002م.

ـ دستور المملكة الليبية المتحدة، أقرَّته الجمعية الوطنية الليبية بمدينة بنغازي، في السادس من محرم الحرام 1371هـ، الموافق 7 أكتوبر سنة 1951م، القاهرة: دار النشر للجامعات المصرية.

ـ دليل المؤلفين العرب الليبيين (وزارة الإعلام والثقافة، الإدارة العامة للثقافة)، 1394هـ/ 1974م.

ـ رضا كحالة، معجم المؤلفين، بيروت: دار إحياء التراث، د. ت.

ـ سالم سالم شلابي، معجم الأسماء التراثية في ليبيا ومعانيها، الزاوية: مطابع الوحدة العربية، 1986م.

ـ سليمان بن داود بن الجارود، مسند أبي داود الطيالسي، مصر: دار هجر، 1419هـ/ 1999م.

ـ صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله الصفدي، الوافي بالوفيات، بيروت: دار إحياء التراث، 1420هـ/2000م.

ـ عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، مصر: المكتبة التوقيفية، د. ت.

ـ عبد اللطيف أحمد الشويرف، تصحيحات لغوية، طرابلس ـ تونس: الدار العربية للكتاب، 1997م.

ـ عبد الله بن يوسف جمال الدين ابن هشام، شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب، سوريا: الشركة المتحدة للتوزيع، د. ت.

ـ عبد الملك بن قريب الأصمعي، اشتقاق الأسماء، ط 2، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1415هـ/ 1994م.

ـ عز الدين بن الأثير، أسد الغابة في معرفة الصحابة، بيروت: دار الكتب العلمية، 1415هـ/ 1994م.

ـ علي الصادق حسنين، محلة كوشة الصفار بين ذاكرتين، تنسيق وتعليق عمار محمد جحيدر، طرابلس: مجمع اللغة العربية، 2019م.

ـ علي بن إسماعيل بن سيدة، المخصص، بولاق: المطبعة الأميرية، 1320هـ.

ـ علي فهمي خشيم، سِفر العرب الأمازيغ، كتاب الأعلام، ط 2 قبرص، ليماسول: دار الملتقى للطباعة، 2004م.

ـ علي مصطفى المصراتي، أعلام من طرابلس، ط 2، طرابلس: مكتبة دار الفكر، 1392هـ، 1992م.

ـ عمار محمد جحيدر، معجم اليوميات الليبية، ليبيا، طرابلس: مجمع اللغة العربية، 1443هـ / 202م.

ـ عمرو بن قنبر سيبويه، الكتاب، ط 2، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1982م.

ـ قانون رقم (12) لسنة 1984م، الجريدة الرسمية، العدد (17) السنة الثانية والعشرون، (16 يونيو 1984م).

ـ قانون رقم (17) لسنة 1962م، بشأن تعديل قانون المطبوعات.

ـ قانون رقم (24) لسنة 1369و.ر بشأن منع استعمال غير اللغة العربية في جميع المعاملات.

ـ قرار أمانة اللجنة الشعبية العامة رقم (098) لسنة 1370و.ر (2002ف) بتشكيل لجنة. المادة الثانية.

ـ مالك بن أنس، الموطأ، رواية يحي بن يحي الليثي، القاهرة: الدار العالمية، 1434هـ / 2012م.

ـ محاضرة الدكتور عبد السلام الهمَّالي سعود، تسمية الأبناء بين التراث والمعاصرة، طرابلس، مجمع اللغة العربية، (02 - 09 - 2022م).

ـ محمد أحمد وريِّث، «أسماء العرب: دلالاتٌ ومقاصد»، مجلة تراث الشعب، (طرابلس)، السنة الرابعة والعشرون ـ العدد1، (1372و.ر/ 2004م).

ـ محمد العدناني، معجم الأغلاط اللغوية المعاصرة، ط 2، بيروت: مكتبة لبنان، 1404هـ/ 1989م.

ـ محمد المرتضى الزبيدي، التكملة والذيل والصلة لما فات صاحب القاموس من اللغة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1406هـ/ 1986م.

ـ محمد بن أحمد القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، بيروت: مؤسسة الرسالة، 2006م.

ـ محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، تهذيب اللغة، الدار المصرية للتأليف والترجمة، الدار القومية للطبعة، 1384هـ/ 1964م.

ـ محمد بن إسماعيل بن المغيرة البخاري، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ وسننه وأيّامه، ط 2، جُدة: دار المنهاج، 1429هـ.

ـ محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المعافري الاشبيلي المالكي، المسالِك في شرح مُوَطَّأ مالك، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1428هـ/ 2007م.

ـ محمد بن عبد الله بن عبد الله، ابن مالك، ألفية ابن مالك، الرياض: دار المنهاج، 1428هـ.

ـ محمد بن يزيد المبرد، الكامل، ط 2، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1412هـ/ 1992م.

ـ محمد خير الدين الأسدي، موسوعة حلب المقارنة، 1970م، نسخة رقمية طبق الأصل عن الورقية بإشراف الأديب محمد كمال، 2009م.

ـ محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس. الكويت: مطبعة الكويت، 1965م.

ـ محمد مصطفى بن الحاج، «الدكتور محمود علي التائب (1920 - 2004) ونصَّان له عن اللغة العربية»، مجلة مجمع اللغة العربية، العدد الثامن عشر (1443هـ/2021م).

ـ محمّد منصف القماطي (رَحِمَهُ ٱللَّهُ)، مصادر الفعل الثلاثي جداول التصنيف، ندوة اللغة العربية إلى أين؟ 25 شعبان 1423هـ/ 1 - 3 نوفمبر 2002م، (الرباط)، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة - إيسيسكو 1426هـ/ 2005م.

ـ ملك حفني ناصف، النسائيات، ط 2، مطبعة ماكس جروب، 1925م.

ـ موهوب بن أحمد بن محمد بن الخِضَر الجواليقي، المعرب من الكلام الأعجمي على حروف المعجم، ط 2، القاهرة: دار الكتب، 1389هـ/ 1999م.

ـ نصر الدين بشير العربي، «قراءة في الجمهورية الطرابلسية»، مجلة القلعة، كلية الآداب والعلوم ـ مسلاتة، عدد خاص بمؤتمر الجمهورية الطرابلسية، (ديسمبر 2018م).

ـ هنريكو دي أغسطيني، سكان ليبيا، القسم الخاص بطرابلس الغرب، ترجمة: خليفة محمّد التليسي، ط 2، ليبيا ـ تونس: الدار العربية للكتاب، 1398هـ/ 1978م.

– يحيى بن زياد الفرَّاء، معاني القرآن، ط 3، بيروت: عالم الكتب، 1983م.

روابط على الشبكة:

ـ قناة (الجزيرة نت) لقاء صحفي بعنوان: قانون الأسماء العربية جاء للحفاظ على هوية الشعب الليبي، على هذا الرابط»

//https://www.aljazeera.net/200603/03//%D982%%D8%A7%D986%%D988%%D986%

***

دماغ الطفل واللغات

أ. د. أحمد ذياب

(عضو المجمع المشارك - أستاذ في التشريح

والجراحة - الإنثروبولوجيا - الترجمة العلمية)

مقدمة

مـا من شـكٍّ في أنَّ الدمـاغ لا يزال يخفي الكثير من ألغازه. فهـو بيت الذاكرة وبيت اسـتقبال كلِّ مـا يـرد عليـه ليتفاعـل إثـر ذلك ويـردَّ الفعـل آنيـاً أو بعـد تفكير..! وبيت لمـا نجهلـه وهـو كثير.. ويتميَّز دمـاغ الطفل بأنَّه سـوف يبـني تدريجياً عناصر الاسـتقبال وعنـاصر الـردّ والتفاعـل؛ لهـذا فإنَّ ما يـرد عليه يوميـاً من مليـارات المعلومات الحسّـية والحاسـيّة يرتسـم على هـذه الصفحـة البيضاء.. ومـا يكتب عليها سـوف يكون له كبير الأثر، في المسـتقبل.

تنقسم عناصر المقال هذا إلى ما يلي:

1 - التشريح.

2 - مراحل تكوين واكتساب اللغة.

3 - اللغة الأم (وبعض اللغويين يحبذون لغة الأم).

4 - الازدواجية اللغوية وتعدُّد اللغات.

5 - الخلاصة.

(1)

التشريح

يمثّل الدماغ تشريحياً أهمَّ عضوٍ مكَّن الإنسان من التطوُّر عبر التاريخ البشريِّ وعبر نموِّه الشخصي، وعلى وجه الخصوص في السنوات الأولى من الحياة .. فحجمه يتضخَّم حتى السنة الثامنة لتكوِّن خلاياه جهازاً معقَّداً بمائة مليار خلية عصبية وأكثر من المشابك العصبية..

وبحسب منظمة الصحة العالمية فإنَّ تطوُّر محيط الدماغ يكون كالتالي:

عند الولادة 33 - 37 سم، المعدَّل 35 سم.

6 أشهر 42 - 45 سم، المعدَّل 43 سم.

1 سنة 44.5 - 48 سم، المعدَّل 46.5 سم.

سنة ونصف 46 - 50 سم، المعدَّل 48 سم.

سنتان 46.5 - 51 سم، المعدَّل 49 سم.

وعند بلوغ الطفل السنة الثامنة، يكون الدماغ قد اكتسب تقريباً حجمه النهائي، ولن يزيد محيط القحف أكثر من سنتمترين إلى خمسة بالنهاية، وبالتالي يكون بمقدار 56 سم. ولعلَّه يمكننا أن نشاهد أنَّ تطوُّر الدماغ في الإنسان يقابله التسلسل عبر الزمان انطلاقاً من دماغ الأوَّليات وصولاً إلى الإنسان العاقل.

بالنسبة للغة يحتوي الدماغ على منطقتين: منطقة بروكا ومنطقة فيرنيكه.

منطقة بروكا الدماغية: هي باحة جبهية مسؤولة عن الكلام الصادر. وتعود تسميتها إلى الطبيب الفرنسي بيير بول بروكا سنة 1861 الذي وصفها بـ «مركز نطق اللغة».

توجد باحة بروكا في مقدمة الجانب الدماغي المهيمن غالباً، وهو الأيسر في الفص الجبهيّ الأيسر، وتتعلَّق وظيفتها - في الغالب - بإنتاج اللغة. فهي المسؤولة حركيًا عن تنفيذ

عملية الكلام، عبر تكوين وترتيب الكلمات والجمل بشكل مفهوم، وربطها بحروف الجرِّ وأدوات التعريف والعطف، وهي تعمل كذلك وتشترك حينئذ، مع المناطق المسؤولة عن التحكُّم بحركة الجسم وعضلات الوجه والفكِّ واللسان والحنجرة.

وتؤدِّي المشكلات المرضية في هذه المنطقة إلى اضطراب يُسَمَّى الحُبسة: (وأنا يتوه على فمي التعبير ...!) في اللغة التعبيرية فيكون الشخص قادراً على فهم الكلام عن طريق قراءته أو سماعه، لكنَّه غير قادرٍ على إيجاد الكلمات المناسبة للتعبير عمَّا يودُّ أن يقول؛ فهو يرى «كتاباً» ويعرف أنَّه «كتاب» لكنَّه لا يعرف الكلمة «كتاب» ولا يستطيع أن يتفوَّه بها. وتمثِّل الحُبسة اضطراباً لغوياً ينتج عن تلفٍ في الدماغ ويحدث ذلك لعدَّة أسباب: أسباب ولادية وأخرى مكتسبة، إصابة رضِّية مباشرة مثلاً أو أورام .. إلخ. ويتسبَّب في فقدان الشخص للغة بعد اكتسابها ليصيب وظيفة أو أكثر من وظائف المخ اللغوية الأساسية.

المنطقة الثانية هي منطقة فيرنيكه المخيَّة: منطقة الكلام الوارد، بمعنى استقباله بقصد تحليله ومن ثمَّ فهمه. وقد سُمِّيت كذلك نسبة إلى كارل فيرنيكه، طبيب الأعصاب الألماني الجنسية، وهي تستوي في القسم الخلفي من الفص الصدغي بالمخ، وغالباً ما ترتبط باستيعاب اللغة، أي التعامل الحسِّي مع اللغة الواردة إلى الدماغ، سواء كانت اللغة مكتوبة أو كانت مسموعة.

تؤدِّي الإصابة في منطقة فيرنيكه إلى اضطراب في قدرة الفرد على الاستيعاب اللغوي، وتسمَّى الحُبسة الاستقبالية؛ فيعاني المريض من صعوبة فهم اللغة. ويستطيع التحدُّث بطلاقة وتكوين جمل طويلة ومعقَّدة لكن لا معنى لكلماته (ينطق الطفل كلاماً لا ربط بين كلماته ولا منطق حتى يفهم ..). ويُلاحَظ أنَّ المريض يستخدم اصطلاحات غامضة ويكرِّر الكثير من الجمل والكلمات لكن في النهاية لن تفهم ما يقصده ... فكلامه يبقى حقاً بلا معنى.

كل هذه التجهيزات العصبية سوف تمكِّن الطفل من استقبال العالم الخارجي كذلك بكلِّ تفاصيله .. فترى الطفل يتقبَّل اللغة الأم التي نعرِّفها أسفله، وهي المنطوقة من حوله وحتى قبل أن يولد ! فيطوِّر بدوره جهاز النطق ليحاول «تقليد» ومحاكاة الناطق باللغة الأم هذه ... وتنشأ لديه إمكانيات النطق بها بحذق لدرجة أنَّه يصبح قادراً على نطق «أعوص» الحروف، أي حتى التي سوف تكاد تكون مستحيلة على كهل يتعلُّمها بعد العشرين سنة مثلاً.

وبالإضافة إلى ذلك، يمكن أن تتنوَّع اللغة التي يتقنها في لحظةٍ معيَّنة وتتغيَّر بمرور الوقت. ثمَّ هي تعتمد على السياق الذي يستخدمه الطفل فيه، وكذلك على الأشخاص الذين يتمُّ توجيهها إليهم. وبالتالي، يمكنه استخدام لغةٍ واحدة وإتقانها بشكل أفضل خلال فترة معيَّنة من حياته.

وبالنسبة للطفل الذي يتعرَّض إلى لغتين أو أكثر منذ ولادته، عليه أن ينطق بكلماته الأولى عندما يبلغ من العمر سنة واحدة وأن يكوِّن مجموعاتٍ من الكلمات بين 18 و 24 شهرًا.

وبالمثل، فإنَّ الطفل البالغ من العمر 5 سنوات والذي يتعرَّض بطلاقةٍ للغتين أو أكثر، سوف يكون لديه تطوُّرٌ لُغَوِيٌّ مُشابهٌ للأطفال الذين يتحدَّثون لغة واحدة فقط.

الكتابة تعبير كذلك:

إنَّ الكتابة التي قد يشرع فيها الطفل منذ السنة الثالثة من العمر، تمثِّل عملاً يدوياً دماغياً ضرورياً جدّاً حتى تتشكَّل الحروف لدى الطفل تدريجياً .. ثمَّ تتشكَّل الكلمات، فالجُمل. وهذه الرسوم تحتاج إلى عَّدة أعضاء تتضامن فيما بينها لتخرج رسمة الكلمات، ومنها اليد الماسكة بقلم بل كامل الطرف العلوي بدءا بالكتف فالمرفق فالمعصم، والعين المبصرة، والعقل الذي يقرِّر شكل الحرف والكلمة وحجمهما واللون والجهة التي منها تبدأ الكتابة إلى غير ذلك.

والكتابة باليد، هذه، ضرورية حتى يرتسم شكل الحروف بالدماغ ويبقى بالذاكرة، بعد التمرين والتمارين والإصلاحات الضرورية، حتى يتعرَّف عليه (يدركه) مستقبلاً. والخطر كلُّ الخطر هو الاكتفاء بالكتابة على اللوحات اللامسة أو الأجهزة الحاملة لمفاتيح. علماً بأنَّ هذه الكتابة على الألواح دون غيرها يفقد الطفل شكلاً مهمّاً من أشكال التعبير الضرورية.

(2)

مراحل تكوين واكتساب اللغة

يرتكز اكتساب اللغة على عاملين أساسيين:

يتمثَّل أحدهما في العامل العضويِّ المكوَّن من حاسَّة السمع ومن الجهاز الصوتي اللذين يعملان ويتطوَّران بشكلٍ متناسقٍ من خلال أوامر الجهاز العصبي.

والعامل الثاني هو المحيط أي الوسط الاجتماعي، وخاصَّةً اللغة التي ينشأ فيها والتي تتحقَّق شروطها وآليات استعمالها بمساعدةٍ من الأعضاء السابقة للتكلُّم والتعلُّم.

مراحل تكوين وفهم اللغة:

أ - وضع المعنى اللغويِّ لما نودُّ أن نقوله، أو فهم ما نستقبله بصرياً أو سمعياً، عبر منطقة فيرنيكيه وهي منطقة الاستقبال.

ب - تكوين الكلمات والجمل المناسبة عبر منطقة بروكا، وهي منطقة الإصدار.

يدفع ذلك للخروج عبر القشرة الحركية ثم النطق بالكلمات في السنوات الأولى.

ملاحظة دقيقة جداً:

يبدو أنَّ الأطفال الذين ينشؤون وهم يسمعون لغتين، يظلُّون أكثر «انفتاحاً» لأصوات اللغات الجديدة من نظرائهم أحاديي اللغة. ويساعد تدريب الدماغ، انطلاقاً من لُدونته على

التعامل مع تعقيدات اللغة الجديدة، وعلى تقوية مكوِّنات الدماغ ليصبح دماغ الطفل أكثر مرونة في عملية التواصل اللغوي مع الآخر..

(3)

اللغة الأم

جاءت فكرة الاحتفاء باليوم الدولي للغة الأم ليقرَّها المؤتمر العام لليونسكو عام 1999، ليبدأ العالم أجمع بالاحتفاء بهذا اليوم (21 فيفري / فبراير) اعتباراً من عام 2000. وتؤمن اليونسكو بأهمية التنوُّع الثقافي واللغوي لبناء مجتمعاتٍ مستدامة. وضمن الجهود الرامية إلى إنجاز ولايتها المتمثِّلة في تحقيق السلام، تسعى المنظَّمة إلى الحفاظ على الاختلافات في الثقافات واللغات بغية تعزيز التسامح واحترام الآخرين.

وتُعرَّفُ اللغة الأم بأنَّها اللغة الأولى الـتي يتعرَّض لها الطفل منذ الولادة أو خلال الفترة الحرجة. في بعض البلدان، يشير مصطلح اللغة الأم إلى لغة المجموعة العرقية للمرءِ بدلاً من لغة المرءِ الأولى. واللغة الأولى للطفل هي جزءٌ من الهُويَّة الشخصية والاجتماعية والثقافية لذلك الطفل.

ولعلَّ إتقان اللغة الأم يسهِّل على الأطفال تعلُّم اللغات الأخرى، التي قد تصل إلى ثلاثِ لغاتٍ، عند الطفل الواحد، بحيث يكبرون ليكون لديهم فهمٌ أعمق لكيفية تكوين الجمل والتعبيرات.

ولكي يتعلَّم الطفل لغة ثانية يجب أن يكون متشبِّعاً بلغته الأولى؛ فاللغة الأم هي التي تقدِّم للطفل المفاتيح الأولى التي تمكِّنه من الاستجابة لكلِّ المتغيِّرات، ولكُّل جديد، فالطفل يكتسب لغته من البيئة التي يعيش فيها وبطريقةٍ آلية حيث يستوحي منها ألفاظاً وتراكيبَ وبُنَىً لغويَّة بسيطة بطريقة تلقائية.

هذه اللغة الأم سوف تكون لها تركيبة معيَّنة ليتعلَّم تشكيلها برسومٍ وأحرفٍ ترسمها اليد في نظامٍ لغويٍّ معيَّن ـ على سبيل المثال من اليمين إلى اليسار بالنسبة للغة العربية. وحين تترسَّخ الصور والرسوم والتشكيلات الخاصَّة لهذه اللغة باليد والعين والدماغ الذي هو في طور نموٍّ حثيثٍ، فهل يمكن لنفس التركيبات التشريحية أن تتقبَّل تركيبة أخرى ونظاماً آخر وأحرفاً أخرى ونطقاً آخر؟

في هذا الصدد، لنا أن نبدي ملاحظتين:

الأولى: أنَّ اكتساب اللغة الأم يتمُّ في ظروفٍ طبيعية ولا يحتاج إلى تدخُّلٍ كبير من البيئة المحيطة بالطفل؛ لأنَّ الدماغ بفعل التطبُّع يكون في امتصاصٍ دائمٍ لمستقبلات هذه اللغة.

والثانية: أنَّ الطفل يكبر مرتبطاً باللغة الأم التي تحمل قيمة عاطفية أقوى من روابط أيَّةِ لغةٍ جديدة أخرى يتعلَّمها لاحقاً.

ذاك لأنَّ اللغات تمثِّل أساس وجود المجتمعات متعدِّدة اللغات والثقافات، فهي الوسيلة التي تتيح صون الثقافات والمعارف التقليدية ونشرها على نحوٍ مستدام. ذاك أنَّ التنوُّع اللغويَّ يتعرَّض إلى تهديدٍ متزايد في ظلِّ اندثار عددٍ أكبر من اللُّغات. وإحصائياً، لا يحصل ٪40 من سكان العالم على التعليم بلغةٍ يتحدَّثون بها أو يفهمونها.

وهل يؤثِّر المستوى المادِّي على نسب التمكُّن من اللغات؟

هنالك ارتباطٌ بين الوضع الاجتماعي والاقتصادي من جهةٍ، والقدرات اللفظية واللغوية لتقبُّل دماغ الطفل لأكثرَ من لغةٍ من جهةٍ أخرى.

وقد يكون السبب في ذلك هو ذاك الارتباط القائم بين الفقر وانخفاض المستوى التعليمي، وهما عنصران يؤثِّر وجودهما على مدى «جودة تقبُّل دماغ الطفل لأكثر من لغة». فلقد أكَّدت الدراسات التي قام بها بعض علماء النفس أنَّ الطفل يولد وفي دماغه قدرةٌ هائلة على اكتساب اللغات ويكون ذلك قبل سن السادسة، وبعد هذه السنِّ تنحدر القدرة آلياً بالضمور ...

(4)

الازدواجية اللغوية وتعدُّد اللغات

إنَّ المشكلة التي تواجه الطفل في السنة الأولى من التعليم هي ازدواجية اللُّغة، ولعلَّ الازدواجية الأولى في الوطن العربيِّ، هي الكامنة بين الفصحى والدارجة. فهو يتهيَّأُ مسبقاً لمجابهة الاختلاف القائم بين لغة البيت والمجتمع وما تتطلَّبه المدرسة. وقد يشعر الطفل في المدرسة بنوعٍ من الاغتراب والخوف أمام الفارق الموجود بين اللُّغتين، أي العامية التي تعوَّد على تداولها: الدارجة العربية، والفصحى التي يتعلَّمها في المدرسة. لكن ليس لنا بالمبالغة في الأمر .. ذلك أنَّ بعض العائلات العربية قد تيسِّر المرور بسهولةٍ بين المحتويين، ثم إنَّ الطفل في حدِّ ذاته سوف يكتشف تدريجياً إمكانية هذا المرور بينهما دونما صعوبةٍ تُذكر. فأغلب الكلمات الدارجة مشتقَّةٌ من الفصحى.

التشتُّت اللغوي:

اختصاصيُّ أمراض التخاطب والنطق محمود إسماعيل في مقالٍ نشر في موقع الجزيرة يقول تحت عنوان: «كم لغة يمكن أن يتعلَّمها طفلك قبل السادسة» سنة 2019، ليرى أنَّ تعلُّم أكثر من لغةٍ يتسبَّب في مشكلة ازدواجية اللغة، وهي التي تؤدِّي بنسبةٍ كبيرةٍ إلى مشاكل اضطرابات الكلام والتهتهة، خاصَّةً في السنوات الأولى من عمر الطفل وحتى السادسة.

هذا الاتجاه يتحفَّظ به أصحابه من إدخال اللغة الثانية في التدريس في سنٍّ مبكِّرةٍ لا سيِّما في الأقسام الأوليَّة والابتدائية، لما لهذا الفعل من عواقبَ وخيمةٍ على شخصية المتعلِّم، وعلى نماء ملكته اللغوية بصفة عامة. ونتيجة لذلك فالتعدُّد اللغوي يوقع الطفل في إشكاليةٍ لغويةٍ معقَّدةٍ ومركَّبةٍ بسبب الخلط بين اللغة العربية كمثال وبين لغة التخاطب اليومي.

ومن مقالٍ له، بموقع أساتذة وتلاميذ، بعنوان: «المقاربات البيداغوجية للتعدد» 02 - نوفمبر 2018، نجد المقولة التالية:

«يجد تلميذ المرحلة الابتدائية نفسه أمام لغةٍ علميَّةٍ معيارية، وهي اللغة العربية الفصحى الصعبة الاستيعاب أو أيِّ لغةٍ أخرى، وهو لا يملك في جعبته إلا لغته المحليَّة وحسب، هذا ما يعرقله على المشاركة في العملية التعليمية. فالتلميذ يكون معرَّضاً لصعوباتٍ وأخطاء نتيجة لمشكلات تدخل لغته الأولى في الثانية فهو يتعلم اللغة الثانية، لكنَّه يفكر باللغة الأولى، بل وغالباً يلجأ إلى استعمال ألفاظٍ عامِّية بتلقائية أثناء المشاركة في الدرس».

هذا حقّاً ما لاحظتُه حين درَّستُ علم التشريح بتونس باللغة الفرنسية: كان الطالب يفكِّر بالعربية، ويحاول الكتابة باللغة الفرنسية ... مما دفعني إلى تعريب المادة وتدريسها باللغة العربية وهو عين المنطق.

وعلى الرغم من هذا فلا مبالغة، فاللغة الدارجة قريبة جدّاً من اللغة الفصحى.

هل من أثرٍ للتبكير بتعلُّم اللغات الأجنبية؟

عملياً لا لإثقال كاهل دماغ الطفل العربي بلغةٍ ثانية ما لم يركِّز على اللغة الأم. فبعض الأبحاث الأخرى مثل بحث قامت به الأمريكية أريكا هوف تقول:

توصَّل باحثون أمريكيون إلى أنَّ تعليم النشء الصغير لغتين يؤثِّر على وتيرة تعلُّم هؤلاء للغتهم الأم؛ «لأنَّ اللغات بالنسبة للصغار ليست لعبة». وخلال مؤتمرٍ علميٍّ في مدينة فانكوفر الكندية سنة 2014، حذَّرت هذه الاختصاصية في علم النفس من أنَّ الأطفال ثنائيي اللغة يحتاجون وقتاً أطول لتعلُّم لغتهم الأم مقارنةً بأقرانهم الآخرين.

كما أظهرت الباحثة أيضاً أنَّ الحصيلة اللغوية هي بالضرورة أقلُّ في اللغتين لدى مثل هؤلاء الأطفال ثنائيي اللغة، كما أنَّهم يجدون مشقَّة في تعلُّم قواعد اللغتين، وأشارت إلى أنَّ ذلك يمكن أن يؤثِّر عليهم في دُور الحضانة والمدارس. كما أوضحت هذه الدراسات أنَّ هؤلاء الأطفال يتمكَّنون من سدِّ الفجوة في علوم القواعد في اللغتين عند بلوغهم سن التاسعة أو العاشرة.

بين التقبُّل الفطري والاصطناعي للغات:

اكتساب اللغة الأم عند الطفل هو فعلٌ فطريٌّ طبيعيٌّ، أي أنَّه يتمُّ بشكلٍ غير منظَّمٍ لأنَّ الطفل لا يتدرَّج في عملية اكتساب هذه اللغة حسب برنامج معدٍّ سلفاً بل يكتسبها بطريقةٍ عشوائية، أمَّا تعلُّم لغةٍ ثانية فهو فعلٌ اصطناعيٌّ يحدث بطريقةٍ منظَّمة من خلال برامج تعليميَّةٍ رسميَّة وتتدرَّج هذه البرامج من البسيط إلى المعقَّد حسب تطوُّر نمو دماغ الطفل ..

والجهد الذي يبذله الطفل في اكتساب لغةٍ ثانية واستيعابها بنظامها الاتصالي والتعبيري سيكون أكبر من الجهد المبذول في اللغة الأم، أي أنَّه يجد نظامه العقلي يتشكَّل بمفاهيمَ وقيمٍ تختلف عمَّا ألفه في لغته الأم .. على أنَّه يمكن أن يتغيَّر الطفل ثم المراهق في حميميته بالنسبة للغة الأفضل عبر الزمان وعبر المحيط وعبر المكان وعبر ما يتعلَّمه من الأهل والمدرسة والشارع. لكن من الأساسي ألَّا نخلط بين لغتين حين نركِّب جملة ما، كما علينا ألَّا نُدخِل الطفل والمراهق في عالم (النقحرة) خاصَّةً عند استعماله لوسائل التواصل الاجتماعي على شاكلة:

Yer7am Weldik

Rabbi ytawel fi 3omrek

والأمر الآخر البديهي يتمثَّل في أن نعلِّم الطفل تركيبة الكلمات من اليمين إلى اليسار بالنسبة للعربية، ومن اليسار إلى اليمين للغة الفرنسية أو الإنجليزية.

تعلُّم اللغات: الازدواجية الأمّارة؟

من المعتاد القول بأنَّ الطفل الذي يتحدَّث لغتين أو أكثر لا يتمتَّع بنفس القدرة في كل لغة. وعلى سبيل المثال، يمكنه إنتاج جمل مصمَّمة بشكلٍ أفضل في لغةٍ واحدة، واستخدام مفرداتٍ أكثر دقَّةً وأكثر ثراءً في اللغة الأخرى. وبالمثل، يمكنه معرفة مفردات المشاعر في اللغة المستخدمة في المنزل وتلك الخاصة باللغة المستخدمة في الحضانة.

ومع ذلك، يخشى بعض الآباء أن يؤدِّي تعلُّم أكثر من لغةٍ إلى اضطرابٍ لغويٍّ لدى أطفالهم. والأمر ليس كذلك؛ إذ تظهر الدراسات الحديثة أنَّ تعلُّم لغتين أو أكثر قد يسبِّب ضعف اللغة الأم.

ذاك أنَّ الازدواجية اللغوية المنافسة للغة الأمّ تعمل على فصل الطفل عن هويَّته. والتمييز بين اللغتين وغرس ثقافة التبعية لدى الطفل يؤدِّي إلى إضعاف المناعة الثقافية والتفكُّك التدريجي من الهويَّة الأم، ومن هنا ترقى اللغة الأجنبية وتُهمَّش اللغة الأم. لأنَّ الازدواجية اللغوية العشوائية تدفع بذهن المتعلِّم إلى الترجمة دائماً وليس إلى إدراك المفاهيم.

ملاحظة حول النظام اللغوي:

هناك عدَّة عوامل تؤثِّر على تعلُّم اللغات المختلفة واختيار اللغة التي يتحدَّث بها الطفل: العمر، وقت التعرُّض للغات، حالة هذه اللغات في بلد التبني، إلخ. ومع ذلك، بغضِّ النظر عن السياق والبيئة التي ينمو فيها الطفل، من المهم أن يُظهِر الوالدان شعورًا بالفخر، وأن يتبنّوا موقفًا إيجابيًّا تجاه استخدام هذه اللغات. وبالتالي، سيرغب الطفل في تعلُّمها أكثر.

المهم هو النظر في جميع العبارات والكلمات المنتجة في كلتا اللغتين. هذه هي الطريقة التي يمكننا بها تقييم ما إذا كان التطور اللغوي للطفل ثنائي اللغة أمرًا طبيعيًا، وليس من خلال تقييم مهاراته اللغوية في لغة واحدة.

وهناك أمر لا بدَّ من التذكير به:

يُفضَّل ألَّا يخلط الآباء والمربُّون، اللغات في نفس الجملة عند مخاطبة أطفالهم وتلامذتهم، لأنَّ ذلك يمكن أن يضرَّ بتعلُّم لغة الأقلية. ومع ذلك، فإنَّ اختلاط اللغات لا يضرُّ بالتطور العام للغة.

تحدّثْ إلى طفلك باللغة الأم. استخدمْها أيضًا عندما تلعب معه. أنت قدوةٌ أفضل له عندما تستخدم اللغة التي تعرفها بشكلٍ أفضل. تذكَّرْ أنَّه من الأفضل التحدُّث إليه باللغة الأم بدلاً من التحدُّث إليه بأيَّةٍ لغةٍ أخرى.

وكذلك أمر آخر بديهي:

من الممكن أن يتعلَّم الطفل القراءة والكتابة بالفرنسية أو الإنجليزية أو الإيطالية مثلاً وكذلك بلغة أخرى. ولمساعدته في التعلُّم، من المهمِّ شرح الاختلافات بين اللغتين. على سبيل المثال، بالنسبة للطفل الذي يتعلَّم القراءة والكتابة بالفرنسية والعربية، يمكن الإشارة إليه أنَّ معنى الكتابة يختلف باختلاف اللغة؛ نقرأ بالفرنسية من اليسار إلى اليمين، بينما نقرأ بالعربية من اليمين إلى اليسار. والأهم لتعزيز تنمية لغة الطفل هو التحدُّث إليه بشكلٍ يومي. أمَّا بالنسبة للآباء المهاجرين، فمن الأفضل أن يخاطبوا أطفالهم باللغة الأم.

(5)

الخلاصة

من كلِّ هذا نستخلص بعض المقترحات عند تعليم الطفل لغة ما:

* تقديم المعلومة بلغةٍ مبسَّطة حسب قدرات التلميذ العقلية والفكرية.

* معاملة التلميذ معاملة سويَّة وتقدير إجابته مهما كانت بسيطة وبدون غضب أو سخرية.

* تمكينه من إدراك مكانة اللغة الأم في شخصية الطفل.

* تصحيح الكلمات العلميَّة المتقاربة مع كلمات الفصحى العربية التي يتلفَّظ بها التلميذ أثناء المشاركة.

* ضرورة إجراء بحوث ودراسات للإشادة بأهميَّة الاعتماد على اللغة الأم واللغة العربية في الطور الأول من التعليم الابتدائي.

كما لنا أن نذكِّر ببعض الحقائق العلمية:

1 - أنَّه بإمكان الدماغ تقبُّل أكثر من لغةٍ منذ البدايات التعلُّمية (وهذا مثبتٌ جينيًّا وفي المرحلة ما بعد الجينية).

2 - على الأهل والمحيط توضيح اللغة الأم وترسيخها بأسلوب بيداغوجيٍّ جذَّابٍ حتى يتمكَّن الطفل من التمييز بين هذه اللغات التي يتعلَّمها.

3 - يمكن أن ينشأ الطفل بحميميَّةٍ مع اللغة الأم (؟) حتى وإن كانت غير اللغة الوطنية ... مثلاً بالنسبة لعربيٍّ يعيش في المهجر.

4 - بإمكان أيِّ شخصٍ وحتى في الكبر أن يتدارك أمر اللغة الأم الحقيقة للدُونة في الدماغ، (PLASTICITY) ... بل أكثر علينا أن نذكِّر بأنَّ الدماغ إذا ما استمرَّ في اكتشاف العالم من حوله فسوف يبقى يتجدَّد، وأنَّه في صورة بقائه على العاديِّ اليوميِّ الروتينيِّ فإنَّه سوف يتكلَّس ويتشيَّخ.

وذاك حديث آخر ....

***

اللغة والترجمة والتنمية
دروس الماضي ومأزق الحاضر

د . أ. د. عبد اللطيف عبيد

(عضو المجمع - تونس)

اللغة مقوِّم أساسيٌّ من مقوِّمات الكيان الإنساني، بل لعلَّها المقوِّم الأوَّل، إذ بها نكون وبها نحيا، والإنسان حيوان ناطق، أي منتج للغة وذو عقل. وللغة دور عظيم في تاريخ العرب وحضارتهم. وإذا كانت حضارتهم، كما يزعم البعض، «حضارة لغة» فإنّها أيضًا حضارة عمل وإنتاج؛ بل إن اللغة، بدورها، إنتاج وأداة إنتاج. وفي البدء كانت الكلمة.

ومن وظائف اللغة وظيفتان أساسيتان: التّسمية، والتّواصل. ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ﴾[1]، أي إن الله - جلّ وعلا - وهب عباده ملكة التَّسمية ليتحكَّموا في عالمهم ويسيطروا عليه.

ومن آيات الله تعدُّد الألسن واختلافها: ﴿ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ ﴾[2]. لكنَّ اختلاف الألسن لا يقتضي، بالضرَّورة، إمكانية التَّفريط في اللِّسان الخاص: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ ﴾[3]. وإنَّ اللِّسان الخاصّ أيسر من كلّ لسان على الباثّ والمتقبّل: ﴿ فَإِنَّمَا يَسَّرْنَٰهُ بِلِسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴿٥٨﴾ ﴾[4].

---

(1) البقرة: 31.
(2) الروم: 22.
(3) إبراهيم: 4.
(4) الدخان: 58.

ولم يكن العرب منعزلين عن غيرهم حتى في جاهليَّتهم. وإنّ تعاملهم مع جيرانهم، زمن السِّلم وزمن الحرب، قد أوجد في لغتهم ألفاظا من لغات هؤلاء، مثلما إنَّ ألفاظاً كثيرة من لغتهم قد اقترضتها تلك اللّغات.

وعندما جاء الإسلام تكثّفت صلات العرب والمسلمين بغيرهم، وشرعوا في بناء دولتهم وحضارتهم، وشيئا فشيئا بدؤوا يترجمون.

وقد حظيت التّرجمة في الحضارة العربية الإسلامية، إبّان عصور ازدهارها في المشرق والمغرب، بمنزلة عظيمة، وكان لها دور حاسم في نهضتها العلمية والمادية والثقافية واللغوية. وكانت حركة التّرجمة والنّقل، على حد تعبير يوسف زيدان «بمثابة إشارة الانطلاق في مسيرة التّحضر التي امتدت عدة قرون»[1]. وقد تمَّت هذه الحركة في إطار منظومة أو مظلَّة إنسانية هي التّفاعل المستمر بين الحضارات، وكانت الواسطة الأولى لذلك التّفاعل. وإنّ شعور المسلمين بضآلة ما كان عليه موروثهم المعرفي والعلمي، أمام التراث الهائل الذي تركته الأمم السابقة، قد دفعهم إلى استكمال هذا النّقص، فكان لا بدّ من التّرجمة.

وقد كان للسلطة الحاكمة، في مراحل حاسمة من تاريخ الحضارة العربية الإسلامية، من الفكر الاستشرافي المستنير ما جعلها توجِّه الأنظار نحو عوالم معرفية جديدة كانت الترجمة أداة ضرورية لاستكشافها واستيعابها والتفاعل الإيجابي معها. وكان المأمون، في ما روي عن تشجيعه للمترجمين وخاصة منهم كبيرهم حنين بن إسحاق، يكافئ على الترجمة بوزن الكتاب ذهبا ودراهم. ولقد كانت التّرجمة هاجسا استبدّ بالمأمون وملك عليه نفسه، وهو ما نستنتجه من بعض كتب التّاريخ مثل «الفهرست» لابن النّديم الذي أورد ما يلي في ذكر السّبب الذي من أجله كثرت كتب الفلسفة وغيرها من العلوم:

(1) يوسف زيدان: الترجمة في التراث العربي : حركة الترجمة والنقل : درس تاريخي في : الترجمة في الوطن العربي - نحو إنشاء مؤسسة عربية للترجمة، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية من 10 إلى 13 أيار / مايو 1998 ببيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 2000 ، ص37.

«إن المأمون رأى في منامه كأنَّ رجلا أبيض اللون مشرباً حمرة، واسع الجبهة، مقرون الحاجب، أجلح الرّأس، أشهل العينين، حسن الشمائل، جالس على سريره. قال المأمون :

وكأنـي بيـن يـديه قد ملئت له هيبة. فقلت :من أنت؟ قال: أنا أرسطاليس . فسررت به، وقلت: أيّها الحكيم، أسألك؟ قال: سل. قلت: ما الحسن؟ قال: ما حَسُن في العقل. قلت: ثم ماذا؟ قال: ما حسن في الشرع. قلت: ثمّ ماذا؟ قال: ما حسن عند الجمهور. قلت: ثمّ ماذا. قال: ثمّ لا ثمّ.

وفي رواية أخرى، قلت: زدني. قال: من نصحك في الذهب، فليكن عندك كالذهب. وعليك بالتوحيد.

فكان هذا المنام من أوكد الأسباب في إخراج الكتب. فإن المأمون كان بينه وبين ملك الروم مراسلات، وقد استظهر عليه المأمون. فكتب إلى ملك الروم، يسأله الإذن في إنفاذ ما يختار من العلوم القديمة المخزونة المدخرة ببلد الروم. فأجاب إلى ذلك، بعد امتناع. فأخرج المأمون لذلك جماعة، منهم الحجاج بن مطر وابن البطريق، وسلمان صاحب بيت الحكمة، وغيرهم. فأخذوا مما وجدوا ما اختاروا. فلما حملوه إليه، أمرهم بنقله، فنقل». [1]

وقد توافرت لحركة الترجمة والنقل «بنية تحتية» تتمثل في قيام «مؤسسة رسمية» هي بيت الحكمة ببغداد ومجالس الخلفاء، وذلك بالإضافة إلى مؤسسات غير رسمية هي «الأسر العلميّة» التي تبنَّت مشروع الترجمة ودعمته بالجهد المباشر للمترجمين. ومن أمثال هذه الأسر أسرة بختيشوع وبنو موسى بن شاكر وبنو زهر. وإنّ ما سماه يوسف زيدان بـ«الحسّ الحضاري الواعي» قد دفع حركة التّرجمة والنّقل إلى أن تبدأ بترجمة الكيمياء ثم الطب والفلك والرّياضيّات وأيضا المنطق والفلسفة، وبذلك فإن العرب والمسلمين قد ترجموا نصوص العلوم التي طوَّرها اليونان بعدما استلموا مقدماتها من مصر القديمة وبلاد الشّر (...) باعتبارها النّص الأولى بالمعرفة، من حيث طابعها الإنساني العام، لا الثّقافي الخاص[2].

(1) ابن النديم ، الفهرست، تحقيق رضا المازندراني، ط 3، دار المسيرة، بيروت 1988، ص 304-303.
(2) يوسف زيدان، المرجع المذكور سابقاً، ص 52 .

وقد أثمرت حركة الترجمة والنّقل، قديماً، ثمارها المعرفية فجعلت العلوم تنطق بالعربية.

ولعل من أهم العبر التي يتعيَّن استخلاصها من هذه التجربة الخصبة التي عرفها العرب والمسلمون في عصور ازدهار حضارتهم أنَّه «لا غنى عن المؤسسة.. لا بدَّ من حسٍّ حضاري واع .. لا مناص عن مناخ حرية». [1]

وإذا انتقلنا إلى العصر الحديث وجدنا أن التّرجمة قد عدَّت أداة رئيسية من أدوات تحقيق النّهضة التي كانت تتطلَّع إليها النخبة السياسية والفكرية منذ بدايات القرن التّاسع عشر ؛ بل إنّ «النهضة، هي، في تيارها العريض، حركة ترجمة، سواء اتخذت الترجمة الشكل المباشر من خلال نقل المؤلفات أو الشكل غير المباشر من خلال نقل الأفكار» على حدّ تعبير جورج طرابيشي[2].

ويُعدّ الاقتباس من الحضارة الغربية، أملا في التّخلص من التّأخر وتحقيق التّقدم، من أهمِّ أسس السياسة التحديثية لدى محمد علي (1805 ـ 1848) الذي تُنسب إلى عهده أهمّ حركة ترجمة عرفها عصر النّهضة العربية الحديثة.

وقد أولى محمد علي نشاط التّرجمة عناية كبيرة، فخطط له وأشرف عليه بنفسه وتابعه عن قرب مستخدما «مدرسة الألسن» و«قلم التّرجمة» بإدارة رفاعة رافع الطهطاوي (1801 - 1873) وهو شيخ المترجمين وزعيم حركة التّرجمة في الثّلث الثّاني من القرن التّاسع عشر ومنفّذ سياسة محمد علي التّعليمية والتّرجميّة - جهازه التّنفيذي الرّسمي.

وكان محمد علي، كما يقول جاك تاجر، «يهتم بكل كتاب يقع تحت بصره، أو يسمع به يكون محتويا على آراء يعود تنفيذها بفائدة مادية وأدبيّة» [3]. وعندما شرع في توجيه البعثات الطلابية لم ينتظر عودة الطلاب إلى مصر ليكلفهم بأعمال الترجمة، بل أمرهم

(1) المرجع نفسه، ص 55.

(2) جورج طرابيشي: «الترجمة والإيدولوجيا المترجمة»، الوحدة (مجلة)، س6 - ع 61 - 62 (أكتوبر - نوفمبر1989)، (ص30-40)، ص30 .

(3) جاك تاجر : حركة الترجمة بمصر خلال القرن التاسع عشر، القاهرة: دار المعارف، 1945، (160ص)، ص17 .

بالشروع فيها وهم يتلقّون العلم في أوروبا. كما كان، على العكس من ذلك، يحول دون نشر الكتاب إذا لم ينل استحسانه.

ويتّضح مما تقدَّم أنّ التّرجمة كانت، لدى محمد علي، «قضيّة شخصيّة» استدعت كامل عنايته واهتمامه لارتباطها بتحقيق مشروعه السّياسي الهادف إلى بناء دولة حديثة تتمكَّن من الاستقلال النّهائي عن الباب العالي وتقف في وجه الأطماع الأوربية.

وقد توافرت لهذه الحركة في عهد محمد علي الرؤية الواضحة، والحسّ الحضاري الواعي، والمؤسسات العتيدة، والمترجمون المؤهلون، والمراجعون المقتدرون، والمواكبة الواعية لما يصدر في الغرب لنقله إلى العربية في الإبَّان عند الاقتضاء، والربط العضوي بين الإنتاج التّرجمي (العرض) والمستفيدين منه (الطلب) بما جعل من هذه التّرجمة ترجمة إنتاجية تنموية في حدود الاختيارات التي حددها الباشا.

ولئن كانت حركة التّرجمة في مصر في عهد محمد علي تُعدّ التّجربة البارزة في القرن التّاسع عشر وخاصَّة في نصفه الأول، فإن التّرجمة العربية في العصر الحديث كانت قد بدأت في لبنان منذ القرن السّادس عشر، وكانت بدايتها تلك دينية وتبشيرية، ثم أصبحت في القرن التّاسع عشر «علمانيّة» لمقاومة التتريك بإحياء اللغة العربية واستخدامها لغة تدريس في بعض الكليات العلمية.

وعرفت تونس في عهد المشير أحمد باي (1837 - 1855) المحاولة الإصلاحية الأولى في إطار عصر النّهضة العربية الحديثة، وهي محاولة سيطر عليها الطّابع العسكري، وتشبه، في وجوه عديدة، محاولة محمد علي في مصر، وكان لأحمد باي موقف من الترجمة مماثل لموقف محمد علي؛ فقد كان له، على سبيل المثال، «استحسان لأفعال نابليون الأوّل حتى أنَّه أمر بترجمة حروبه ووقائعه باللغة العربية»[1] حسب تعبير المؤرخ أحمد بن أبي الضياف. وهذا

(1) أحمد بن أبي الضياف : إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان (دولة أحمد باي)، تحقيق أحمد عبد السلام، ط 2، تونس: الشركة التونسية للتوزيع، 1985 (313+45 ص)، ص 143.

الباي هو الذي أسس«المدرسة الحربيّة» (أو«المكتب الحربي») ببارد و من ضواحي تونس سنة 1840، فكانت - إضافة إلى تخصُّصها العسكري - أوّل مؤسّسة تعليميّة احتوى برنامجها على مواد العلوم العصرية، كما كانت مهد أول حركة ترجمة عرفها تاريخ تونس الحديث.

ولا شكَّ أن أقطارا عربية أخرى، كسوريا والعراق والمغرب، قد عرفت نشاطا ترجميّا مشابها إبان القرن التّاسع عشر الذي وصف بأنَّه «عصر النهضة العربية».

بلغ عدد الكتب المترجمة في مصر في النّصف الأول من القرن التّاسع عشر - وهي فترة متأثرة تأثّرًا تامًّا بشخصيّة محمد علي وببرنامجه السّياسي واختياراته التّحديثية - 261 كتابا أي بنسبة 32.46 ٪ من مجموع ما ترجم في كامل القرن (804 كتب) . وتأتي في صدارة هذه المترجمات العلوم التطبيقية والعلوم البحتة (56.32 ٪) من المجموع٪، وهو ما يؤكد أنَّ هذه العلوم كانت موضع رعاية محمد علي خلافاً للآداب التي لم يكن لها نصيب من اهتمامه الرّسمي.

أمَّا في النّصف الثّاني من هذا القرن، فبعد النّكسة التي أصابت الحركة التّعليمية والثّقافية عامة والتّرجمة خاصَّةً إبَّان حكم عباس وسعيد ومع استئناف النّهضة الثّانية في عصر إسماعيل، انصرفت الجهود إلى التّأليف أكثر من الترجمة، وانتقل الاهتمام إلى الترجمة في مجال الإنسانيات، وأصبحت الصدارة للعلوم الاجتماعية والآداب، بينما احتلَّت العلوم البحتة المرتبة الثالثة والعلوم التطبيقية المرتبة الخامسة بعد الجغرافيا والتاريخ[1] .

ولا شكَّ أنَّ للاحتلال الإنجليزي عامَّةً وتحوُّل لغة التّدريس من العربية إلى الإنجليزية خاصَّةً دوراً أساسياً في تناقص الاهتمام بترجمة كتب العلوم البحتة والعلوم التّطبيقية إلى اللغة العربية.

(1) انظر تفصيل ذلك في : عبد اللطيف عبيد، «الترجمة في الفكر النهضوي العربي»، اللسان العربي، 59 (يونيو/ حزيران 2005)، ص .85-64

ولا تزال حركة التّرجمة العربية، إلى يومنا هذا، ترزح تحت عبء هذا الاختيار ذي الصّلة الواضحة بالاختيار اللغوي الذي جعل من اللغة الأجنبية، في جلّ الأقطار، لغة تدريس العلوم والتكنولوجيا ولغة المعاملات الاقتصادية والتقنية.

ومنذ أواخر القرن التاسع عشر وإلى أوائل ستينات القرن العشرين - وهي فترة الاستعمار الأجنبي لكثير من الأقطار العربية - تواصل الاهتمام بالتّرجمة وإن على مستوى الأفراد غالباً. وقد تقلّصت جهود الحكومات والمؤسّسات بسبب انتشار الأمّية وهيمنة اللغات الأجنبية على اللغة العربية في التّعليم وبقية مرافق الدّولة والمجتمع وبالتّالي قلّة الطلب على التّرجمة.

وقد واصل أعلام الفكر والأدب والثّقافة، في ما بعد نهضة القرن التّاسع عشر، الاهتمام بالتّرجمة والدّعوة إليها والحثّ عليها لدورها المؤكّد في تحقيق التّقدُّم الفكري والمادي الذي تنشده الأمة العربي. فهذا طه الهاشمي يكتب في مذكراته عام 1919 أنّه «لو أرادت الأمة العربية الرقي فلا يصعب عليها أن تؤلف لجنة ترجمة ممَّن لهم اطلاع ورسوخ في اللغات الأجنبية وفي العربية فتأخذ بترجمة هذه الآثار من غير مجاراة ولا تفريق»[1]. وهذا ميخائيل نعيمه يرى في غربال، سنة 1923، أنّه ليس عندنا من الأقلام والأدمغة ما يفي بسدِّ حاجاتنا الرّوحية« فلنترجم ! ولنجلّ مقام المترجم لأنّه واسطة تعارف بيننا وبين العائلة البشرية العظمى»... [2] .وفي سنة 1938 كتب طه حسين في «مستقبل الثقافة في مصر» أنّه «في حياتنا العقلية تقصير معيب يصيبنا منه كثير من الخزي كما يصيبنا كثير من الجهل وما يستتبعه الجهل من الشر. ولا بدّ من إصلاحه إن كنّا نريد أن ننصح لأنفسنا ونعيش عيشة الأمم الرّاقية، وإن كنا نريد أن ننصح للشعب فنخرجه من الجهل إلى المعرفة، ومن الخمود والجمود إلى النّشاط والإنتاج. ومظهر هذا التّقصير المخزي إهمالنا

(1) طه الهاشمي، مذكرات طه الهاشمي (-1943 1919)، تحقيق وتقديم أبو خلدون ساطع الحصري، بيروت: دار الطليعة، 1967

(2) ميخائيل نعيمة، الغربال، ط 7، بيروت: دار صادر ودار بيروت، 1964 (254ص)، ص 126 .

الشّنيع للترجمة والنّقل عن اللغات الأوربية الحية ...»[1]. أما أنور عبد الملك فقد أكد في حديثه عن «أهمية التّرجمة في حياتنا الثّقافية «أنَّ» الشّعور العام هو أنَّ حركة التّرجمة عندنا مازالت محدودة الانتشار، أي أنَّها ليست في مستوى ما نحتاج إليه للإسهام في نهضتها الثّقافية» [2]. وهو يرى أنّ «هدف حركة التّرجمة هو تعويض الأجيال المتعاقبة التي فاتنا فيها ركب الحضارة (...) ويكفي أن ننظر إلى كليات الطّب والهندسة والعلوم والزّراعة لنتبيّن إلى أيّ مدى مازلنا نفتقر إلى مكتبة مصرية عربية تضع المعارف المعاصرة والعلم الحديث بين أيدي المعنيّين بهما في لـغتـنا القـوميـة». [3]

وإذا كانت هذه المواقف دالة على سخط هؤلاء الأعلام الأربعة على حال التّرجمة العربية في أوائل القرن العشرين وأواسطه، فإنَّه ليس فيها ما يدلُّ على رضاهم عن تأثير حركة التّرجمة في القرن التّاسع عشر وفي ما آل إليه حال الأمَّة التي أصبح من المحتم عليها أن تتخذ من التّرجمة، مجدداً، أداتها التي تعوّض بها «ما فاتها من ركب الحضارة»، وفي ذلك إقرار بأنَّ ما ترجم لم يجسِّر الفجوة الحضارية والفكرية بين العرب والغرب.

ومنذ ستينات القرن العشرين حينما استقلَّت أغلب الأقطار العربية التي كانت ترزح تحت نير الاستعمار الأجنبي الذي أهمل التّربية والتّعليم وفرض لغته وهمّش اللغة العربيّة وعطّل، بالتّالي، جهود التّرجمة، شرعت الدّول العربية في إيلاء التّرجمة بعض الاهتمام على مستوى التشريع والتخطيط والتنظيم والإنتاج والنشر والتوزيع وتأهيل المترجمين، وذلك في إطار مخططات التنمية الثقافية والاقتصادية. وما فتئت الجهود العربية الحكوميّة والخاصّة والقومّية، إضافة إلى بعض جهود المجتمع المدني متمثلة في الجمعيات والاتحادات المعنية بالتّرجمة، تتعدَّد وتتنامى وتتكثَّف، ممّا أسهم في خلق وعيٍّ عربيٍّ بضرورة مزيد

(1) طه حسين، مستقبل الّثقافة في مصر،بيروت: دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة، 1982 (507ص)، ص 454 .

(2) أنور عبد الملك، دراسات في الّثقافة الوطنية، بيروت: دار الطليعة، 1967، (454 ص)، ص 180. .

(3) الموضع نفسه.

الاهتمام الجاد والمكثف بالتّرجمة عامة والفكرية والعلمية والتّقنية منها خاصة، لتكون في خدمة التّنمية الشّاملة الوطنية والقومية.

وعلى الأصعدة الوطنية، نلاحظ أنَّ مؤسسات التّرجمة في الأقطار العربية نوعان: مؤسسات حكومية، وهي إدارات أنشأتها وزارات الثقّافة والتّعليم العالي أو مجالس مهتمَّة بالعلوم والآداب والفنون ؛ ومؤسسات خاصّة، وهي خاصة دور النّشر التي تنجز في حقل التّرجمة نشاطاً ثقافياً اقتصادياً يستهدف الرّبح، هذا بالإضافة إلى الإدارات الرّسمية في وزارات التّربية والتّعليم العالي والثّقافة والجامعات التي تتولَّى إصدار الكتب التّدريسية للمراحل ما قبل الجامعية ومرحلة التّعليم العالي وفقا للمناهج المقررة.

ورغم هذه الجهود فإنَّ حجم المترجمات لم يزل دون الحدِّ المطلوب سواء بالقياس إلى عدد السكان أو بالقياس إلى الحاجات الفكرية والتّعليمية والتّثقيفية والاقتصادية والتّنموية عامة. وثمَّة نقص واضح في ترجمة المؤلفات ذات الصلة ببعض المجالات التّنموية الحيوية كالبترول والزّراعة والتّصحّر والصيدلة والتّمريض والهندسة الوراثية والمعلوماتية... إلخ. وقد أبرز تقرير التّنمية الإنسانية العربية للعام 2002 ضعف حركة التّرجمة في الوطن العربي بل ضمورها الشّديد مما يكاد يقضي على دورها المأمول في نقل المعرفة وتوطينها واستنباتها باللغة العربية. وقد كشفت الإحصائيات في هذا المجال أنَّ ما يترجمه الوطن العربي سنويّاً من كتب قد لا يزيد على خمس ما يترجمه بلدٌ أوروبي صغير مثل اليونان الذي تقلُّ نسبة عدد سكانه عن 5٪ من سكان الوطن العربي. وبالإضافة إلى الخسائر المعرفية المترتّبة على عدم نقل الكثير من أمهات الفكر العالمي قديمه وحديثه وجلِّ الكتب المرجعيّة في مختلف العلوم إلى اللغة العربية، فإنَّ هذا الوضع يحرم اللغة العربية أيضاً من الاحتكاك بالمفاهيم الجديدة والعالمية ومن تطوير قدراتها التّعبيرية والمصطلحيّة لتواكب تطوُّر العصر وتضارع اللغات العالميّة.

وعلى المستوى القومي، ينبغي التنويه بأنَّ الاهتمام بالترجمة تشريعاً وتخطيطاً وتنسيقاً وإنجازاً كان في أذهان دعاة الإصلاح وقادة الرأي وطلائع المثقفين المتنوِّرين في البلدان

العربية، عندما فكَّر العرب في أواخر الحرب العالمية الثانية بإنشاء منظمةٍ عربية قومية، تجمع شملهم، وتوحِّد كلمتهم، وتدعم مطامحهم في التقدُّم والتحرُّر والارتقاء الحضاري، منظمة لا تهتم بالشأن السياسي وحده، بل بمختلف جوانب الحياة العربية الاقتصادية والاجتماعية والفكرية.

وما أن أقرَّ ميثاق جامعة الدول العربية في 22 مارس / آذار 1945 حتى عقدت في العام نفسه أوّل معاهدة بين الدّول العربية لتأكيد العمل العربي المشترك وهي«المعاهدة الثقافية». وقد نصَّت المادة السّابعة من المعاهدة المذكورة على أن «تعمل دول الجامعة على تنشيط الجهود التي تُبذل لترجمة عيون الكتب الأجنبية القديمة والحديثة وتنظيم تلك الجهود ...».

وقد تطرَّق ميثاق الوحدة الثّقافية العربية الذي أقرَّه مجلس جامعة الدّول العربية في دورة انعقاده العاديّة الحادية والأربعين بتاريخ 21 مايو/ آيار 1964 لموضوع التّرجمة فدعا، على غرار المعاهدة الثّقافية، الدّول العربية إلى أن تتعاون «فيما بينها على إحياء التراث العربي - الفكري والفني - والمحافظة عليه (...) وعلى ترجمة روائعه إلى اللغات الحيّة (...) وعلى تنشيط الجهود التي تبذل لترجمة عيون الكتب الأجنبية القديمة والحديثة وتنظيم تلك الجهود (...) وعلى أن تسعى إلى توحيد المصطلحات العلمية والحضارية، وعلى أن تساعد حركة التعريب بما يحقق إغناء اللغة العربية مع المحافظة على مقوماتها، وذلك بالتعاون مع المكتب الدائم للتعريب بالرباط... ».

وعندما قامت المنظمة العربية للتّربية والثّقافة والعلوم في شهر يوليو / تموز 1970، ألحقت بها الأجهزة التي كانت قد أقامتها جامعة الدّول العربية، وصارت وكالة متخصِّصة تنتسب إلى جامعة الدول العربية على غرار منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة (اليونسكو).

وفي عام 1979 عقـدت المنظمـة اجتماع خـبراء في التّرجمة بمقرّهـا في تونس، فوضع مـشروعاً أوّليّـاً لخطّـة قوميَّـة، وقـرَّر المجلـس التّنفيـذي إنشـاء وحـدة التّرجمـة بالمنظمة للقيـام على الجوانـب المختلفـة للتّرجمة والتّنسـيق مع الخطة الشّـاملة لإسـتراتيجية تنمية الثّقافـة فيمـا يتصـل بالسّياسـة القومية للتّرجمـة ومقوماتهـا الفنية. وقد وضعـت الوحدة مـشروع الخطـة القوميـة للترجمـة، وهي الخطة الـتي أقرَّها مؤتمـر الوزراء المسـؤولين عن الشـؤون الثّقافيـة في الوطن العـربي المنعقد في دورته الرّابعة بالجزائـر عام 1983 ودعا الدّول العربيـة والمنظمـة إلى تنفيذها.

وبعد عشر سنوات من صدور الخطة (وكان ذلك عام 1985) قامت المنظمة بتحديثها والتّوسُّع فيها، ثم أصدرتها في كتاب بعد أن أقرَّها مؤتمر الوزراء المسؤولين عن الشؤون الثّقافية في الوطن العربي في دورته العاشرة عام 1996 .

وتقع الخطة في صيغتها المحدَّثة الصادرة عام 1996 في 203 صفحات، وتضمُّ قسمين رئيسين: المبادئ الأساسية، والخطط التّنفيذية، كما تشتمل على أربعة ملاحق.

وقد أشارت مقدمة الخطة المحدَّثة إلى أنَّ من دواعي تحديثها ما يلي :

ما شهده العقدان الأخيران من مستجدّات في الأوضاع العربية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وفي المجالين التّعليمي والعلمي ... وهو ما يستدعي توفيق خطة التّرجمة في برامجها ومشروعاتها مع الأوضاع المذكورة وما ينبثق عنها من احتياجات ومتطلبات.

التّقدم العلمي الكبير في مجالات معرفية تتصل بالتّرجمة كعلم التّرجمة وعلم المصطلح واللسانيات...

التّطور الواضح الذي طرأ على وسائل التّرجمة بفضل التّجهيزات الجديدة من وسائل اتصال وحواسيب وقواعد بيانات وبنوك معلومات.

وقد تمكنت المنظمة العربية للتّربية والثّقافة والعلوم من تحقيق جانب هامّ من أهداف الخطة من خلال جهازين من أجهزتها الخارجية، أولهما مكتب تنسيق التعريب في الوطن العربي بالرّباط، وثانيهما المركز العربي للتّعريب والتّرجمة والتّأليف والنّشر بدمشق.

ومنذ صدور الخطة القومية للترجمة عام 1985 تحققت في الوطن العربي إنجازات عديدة في مجال التّرجمة، مثل إنشاء كليات ومعاهد وأقسام جديدة للترجمة في الجامعات العربية؛ وتأسيس مراكز بحوث في اللغة والمصطلحات والتّرجمة الآلية؛ وتأسيس المعهد العالي العربي للترجمة بالجزائر عام 2004 والذي هو مؤسّسة تعليميّة وعلميّة متخصّصة مرتبطة بالأمانة العامة لجامعة الدّول العربية، وتعمل أساساً على تكوين مترجمين عرب متخصصين كتابيين وفوريين، وقد انطلق عمل المعهد في العام الجامعي 2006-2005 ؛ وتأسيس المنظمة العربية للترجمة ببيروت، وهي منظمة دولية متخصصة غير حكومية مستقلة ولا تستهدف الربح. وقد تمَّ الإعلان الرّسمي عن قيام هذه المنظمة في كانون الأول / ديسمبر1999 ، ومن أهدافها تحقيق قفزة نوعية وكمِّية في حجم نشاط التّرجمة إلى اللغة العربية ومنها في مختلف مجالات المعرفة والفكر الإنساني، والمساهمة في إدخال العلوم في إطار الثّقافة العربية المعاصرة، وتحقيق معدلات عالية في سرعة التّرجمة ونموِّ حركتها، والإسهام في تنشيط الطّلب على الكتاب المترجم. وقد أخرجت المنظمة ما يزيد على ثلاثمائة كتاب مترجم ترجمة دقيقة راقية عن لغات مختلفة في مجالات فكرية وثقافية حيوية.

ومن بوادر الاهتمام بالترجمة على المستوى القومي في السّنوات الأخيرة إعلان قادة الدول العربية في قمَّة الرياض (مارس / آذار 2007) عزمهم على «تدشين حركة ترجمة واسعة من اللغة العربية وإليها...»، وهو إعلانٌ تجاوبت معه مبادراتٌ وطنية عديدة تمثَّلت خاصَّةً في إنشاء مؤسّسات للتّرجمة في مصر والإمارات (دبي وأبو ظبي) وقطر وتونس وغيرها. على أنَّ المتأمِّل في هذه الجهود خاصَّةً وفي واقع التّرجمة بالوطن

العـربي عامَّـةً قد يلاحـظ أنَّ الواقع لا يـزال دون المطلوب كمـاً وكيفـاً، وأنَّ حركة التّرجمة عامـة تبـدو حركة غير مرتبطـة عضويّا بمشروع تنمـوي أو حضاري واضـح، وهي بالتالي حركـة غـير مسـتفيدة مـن دروس المـاضي القريـب أو البعيـد. وإذا كان المنطـقي هـو أن تسـتهدف حركـة التّرجمـة، في أي بـلد من بـلدان العالم، نقل العلـوم والمعرفة مـن اللغات الأجنبيـة إلى اللغـة الوطنيـة الّـتي من الطّبيـعي أن تكون لهـا الصّـدارة في التّعبير العلمي والثّقـافي وفي تدريـس العلـوم والتكنولوجيـات جميعهـا؛ فـإنَّ هيمنـة اللغة الأجنبية على اللغـة العربيـة في الوطـن العـربي قـد جعلـت مـن حركـة التّرجمة عامـة والعلميـة خاصة حركـة ضعيفة بـل مشـلولة، لقلة الطّلـب على الكتـب المترجمة .

وخلافـاً لمـا كان عليـه الحـال في عهد المأمـون وعهد محمـد علي، فإن حركـة التّرجمة الحاليـة - بسـبب انفصالهـا عـن النشـاط العلـمي والتّعليمي - لم تـؤد إلى انطـلاق حركة بحـث وتأليـف وإبداع قويـة باللغة العربيـة، ولم تكـن ترجمة منتجة مبدعـة، فحرمت الجماهـير من ثمـرات الثّقافة العلميـة والتكنولوجيّة المرجوة والـتي لا يمكـن أن تتحقَّق بغـير لغتهـا. ويتبيَّن من بعـض إحصائيات المنظمـة العربية للتّربيـة والثّقافـة والعلوم أنَّ نسـبة الكتـب الأدبيـة مـن مجمـوع الكتـب المترجمـة إلى العربية بلـغ حـوالي 40 ٪، وأنَّ نسـبة كتـب العلـوم الاجتماعيـة والإنسـانية هي ٪ 30في حـين أنَّ نسـبة كتـب العلـوم الأساسـية والتّطبيقية بلغ 14.[1] ٪

وفي دراسـة أجريناهـا عـن التّرجمة في تونـس من سـنة الاسـتقلال (1956) إلى عام 1988 تبـيَّن لنـا أنَّ الكتـب المترجمـة في مجـالات العلـوم المختلفـة بمـا فيهـا علـوم اللغة (اللّسـانيات) قـد بلغـت 23 كتابـاً مـن مجمـوع 148 كتابـاً أي بنسـبة 15.54 ٪. وليـس مـن هـذه الكتـب في الزّراعـة، وهي قطاع اقتصادي أسـاسي للبلاد، سـوى كتـابٍ واحد

(1) نقلا عن : شحادة الخوري ، دراسات في التّرجمة والمصطلح والتّعريب، دمشق: طلاس للدراسات والتّرجمة والنّشر، 1989، (232 ص).

مترجم عن الإيطالية[1] .

وتتساءل إحدى الدّراسات في سياق حديثها عن التّرجمة والتّنمية المجتمعية - على حقٍّ - قائلة: «وكيف للزارعين، العرب مثلا، أن يحسّنوا مستوى الإنتاج ونوعيته إذا كانت الإرشادات الزّراعية والمنشورات التّطبيقية باللغة الأجنبية؟ (...)

ولا شكَّ أنَّ نقل التّجارب النّاجحة في المجال الزّراعي وكيفية مواجهة الآفات الزّراعية يسهم إسهاماً فاعلاً في دعم الاقتصاد المحلّي وسياسة الاكتفاء الذاتي (...) وهكذا تؤسس التّرجمة للتنمية البشرية التي هي أساس التّنمية الشّاملة » .[2]

إنَّ ضعف حركة التّرجمة العلمية والتكنولوجيّة والتّقنية (الحرفية) - وهي ترجمة تنموية في المقام الأول - بسبب تهميش اللّغة العربية، وخاصة في أقطار المغرب العربي: تونس والجزائر والمغرب وموريتانيا، وتواصل هيمنة اللغة الأجنبية عليها في المجالات الحيويّة، قد عزل الجماهير عن المعاصرة والحداثة وفتح الباب على مصراعيه للدخيل الذي إن سدَّ ثغرات ماثلة في اللسان الدارج فإنَّ استيعابه لم يكن تامّاً وتداوله لم يكن، في كثير من الحالات، ميسوراً[3]. ولقد أفقر الاقتراض من اللغات الأجنبية معجم اللّغة العربية، وعطّل جزئياً قدرة اللّغة ومستعمليها على التّعامل مع مفاهيم أخرى بقيت عارية من التّسمية.

وخلاصة القول إنَّ جهوداً قومية وقطرية عديدة تبذل في مجال التّرجمة من العربية وإليها، لكنَّها جهود لا تزال محدودة كمّاً وكيفاً، ولا تصبُّ بوضوح في نهر

(1) عبد اللطيف عبيد، «حال التّرجمة في تونس وعلاقتها بالوضعية اللغوية»، التّعريب (مجلة)، العدد 19، دمشق 2000.

(2) وليد العناتي وعيسي برهومة، اللغة العربية وأسئلة العصر،عمان: دار الشروق للنشر والتوزيع، (288ص) ص 230 .

(3) تضمَّن «الميثاق الوطني» بتونس المعلن في 7 نوفمبر/تشرين الثّاني 1988 «أنَّ المجموعة الوطنية مدعوة لدعم اللّغة العربية حتى تكون لغة التّعامل والإدارة والتّعليم (...). إنّ التعريب مطلب حضاري متأكد وهو من أهم الضّمانات لتحويل المعاصرة إلى مكسب شعبي ولجعلها جزءا من الذّهنية العامة».

الثّقافة العربية، ولا تخدم مشروعاً تنمويّا ونهضويّا واضحا، لأنّها ليست مرتبطة ارتباطا عضويا بالحركة العلميّة والتّعليميّة والثّقافيّة وبقطاعات الإنتاج، ولأنّه لا معنى للترجمة في ظل تغييب كلّي أو حتىّ جزئي للغة الوطنية، لغة المجتمع الذي هو هدف التّنمية ووسيلتها.

لقد أثبتت تجربة النّهضة العربية الأولى، وتجربة النّهضة العربية الثّانية، وتجارب الشّعوب والأمم الأخرى ماضيا وحاضرا أنّ نجاح التّرجمة رهين تلبيتها للحاجات المجتمعيّة الظّاهرة والضّمنيّة، وبالتّالي فإنَّ التّرجمة النّاجحة هي التي تكون عرضاً جيداً لطلب حقيقي. وفي ظلّ غياب الطّلب على التّرجمة يصاب العرض بالكساد، وتكون حركة التّرجمة هامشية غير مندمجة اندماجا عضويّا في حركة السّعي إلى تحقيق النّهضة والتّقدم.

***

أدبيات

كافية مروان بن أبي حفصة
في مدح معن بن زائدة الشيباني

د. عبد المجيد الشتيوي علي شتل

(كلية التربية. جامعة الزاوية)

تقديم.

- الاستعارة.
- والتشبيه.
- الكناية.
- الطباق.
- المقابلة.
- الجناس.
- الاستطراد.
- الترادف.
- التكرار.
- الإيطاء.
- استعمال الشاعر لحروف الجر.

تقديم

«ابـن أبي حفصـة (105 - 182هـ/ 723 - 798م) مـروان بـن سـليمان بـن يحـيى بـن أبي حفصـة يزيـد: شـاعرٌ، عالي الطبقـة. كان جـدُّه أبـو حفصـة مـولى لمروان بـن الحكم أعتقـه يـوم الدار، ونشـأ مـروان في العصر الأمـوي، باليمامة، حيـث منازل أهلـه. وأدرك العهـد العبـاسي فقدم بغـداد ومدح المهدي والرشـيد ومعن بـن زائدة، وجمع مـن الجوائز والهبـات ثـروة واسـعة. وكان رسـم بني العبـاس أن يعطـوه بكـل بيـت يمدحهـم به ألف درهـم. وكان يتقـرَّب إلى الرشـيد بهجـاء العلويـة. تـوفي ببغـداد ...»[1]. افتتـح الشـاعر قصيدتـه بالغـزل على نهـج أسـلافه في العـصر الجاهـلي، ثـم تخلَّـص مـن هـذه المقدمـة وانتقـل إلى المـدح في البيـت الثالـث عشر حيـث يقـول «عَدَّ عـن ذِكْرِهِـنَّ واذْكُـرْ.....»، وقـد تطرَّق الدكتور يوسـف حسـين بـكار إلى بنـاء القصيـدة والأوزان والقـوافي واللغة والأسـلوب والمعـاني والصـورة والعنـاصر الخياليـة[2]، وذكـر أنَّ ....«المقدمـات الطلليـة والغزليـة ظاهـرة اسـتمرَّت في القصيـدة العربية ظلَّـت قائمة في هذا القـرن والقرون التي تلتـه، واحتفظـت بهـا القصيدة في أكثر أغراض الشـعر وبخاصة في المديـح .....»[3]، وذهب إلى أنَّ «القرطاجـني[4]، وإن أعطـى مبـادئ عامـة وقـال بنظريـةٍ عامـة أيضـاً في العلاقـة بـين الأوزان والأغـراض، فـإنَّ المسـألة عنـده لـم تصـل إلى حـدٍّ بعيد مـن التخصيص، كأن يذكـر مثـلاً المواضيع التي يناسـبها الطويـل أو الخفيف أو غيرهمـا، ولا تثريب، لأنَّه ليـس باسـتطاعته ذلك فاكتفى بـسرد خصائص الأوزان، وترك للشـعراء حرِّيـة اختيار ما

(1) الأعلام، للزركلي، ط 17، دار العلم للملايين، 2007 م، جـ7، ص208.

(2) ينظر: اتجاهات الغزل في القرن الثاني الهجري، د. يوسف حسين بكار، ط 2، دار الأندلس، بيروت، (د. ت)، ص329 إلى 406.

(3) المصدر السابق، ص329.

(4) القَرْطَاجَنِّيّ: (68 - 684 هـ/ 1211 - 1285م) «هو حازم بن محمد بن حسن، ابن حازم القرطاجني، أبو الحسن: أديب من العلماء له شعر، من أهل قرطاجنة ... (بشرقي الاندلس) تعلَّم بها وبمرسيه وأخذ عن علماء غرناطة واشبيلية وتتلمذ لأبي على الشلوبين ثم هاجر إلى مراكش ومنها إلى تونس فاشتهر وعمر وتوفي بها». الاعلام، للزركلي ج 2، ص 159.

يتناسب منها مع أغراضهم. ومهما يكن الأمر فإنَّ دراسات المعاصرين في الموضوع لا تكاد تخرج عمّا أتى به القرطاجني»[1]. وقد صنَّفهم - أي الدكتور يوسف حسين بكار - في ثلاثِ فئاتٍ[2] .

«ولقبه: ذو الكمرْ أمَّا نسبه فهو موضع خلاف بين الرواة الذين ترجموا له في أصله. فقد ذهب بعضهم إلى أنَّ جدَّه يزيد المكنّى بأبي حفصة كان طبيباً يهودياً .....»[3].

وقد كان هذا الشاعر من أسرةٍ توارثت الشعر، فالكثير من عائلته شعراء رجالاً ونساء[4].

وقد كان يتصف بالبخل والجشع يحرص على جمع المال مما دفعه للعيش بعيداً عن ملذات الدنيا، وقال مروان بن أبي حفصة ويمدح ابن معن بن زائدة الشيباني:

-الخفيف -

1 - لاَمَ في أُمِّ مَالِكٍ عَاذِلا كا وَلَعَمْرُ الإلَهِ مَا أَ نْصَفَاكا

2 - وكِلاَ عاذِلَيْكَ أَصْبَحَ مِمَّا بِكَ خِلْواً هَوَاهُ غَيْرُ هَوَاكا

3 - عَذَلا في الهَوَى وَلَوْ جَرَّبَاهُ أَسْعَدَا إذْ بَكَيْتَ أَوْ عَذَرَاكا

4 - كُلَّما قُلْتُ: بعْضَ ذَا اللَّومِ قَالا إنَّ جَهْلاً بَعْدَ المَشِيبِ صِبَاكا

5 - بَثَّ فِي الرأْسِ حَرْثَةَ الشَّيْبِ لمّا حَان إبَّانُ حَرْثِهِ فَعَلاَكا

6 - فَآسْلُ عَن أُمِّ مَالكٍ وانْهَ قَلْباً طَالَمَا في طِلاَبِهِ عَنَّاكا

7 - أَصْبَحَ الدَّهْرُ بَعْدَ عَشْر وعَشْرٍ وثَلاثين حِجَّةً قَدْ رَمَاكا

(1) اتجاهات الغزل في القرن الثاني الهجري، د. يوسف حسين بكار، ص340.

(2) ينظر: المصدر السابق، ص 340.

(3) ذخائر العرب، 49، شعر مروان بن أبي حفصة (105 - 182هـ) جمعه وحقَّقه وقدَّم له، د. حسين عطوان، ط 3، دار المعارف، (د. ت)، ص 7، وديوان مروان بن أبي حفصة، شرحه، أشرف أحمد عدره، بيروت: دار الكتاب العربي، 1993 م، ق 56، ص 87،88، 89، 90، 91، 92، 93، 94.

(4) ينظر: المصدر السابق، ص 9.

8 - مَا تَرَى البَرْقَ نَحْو قُرَّانَ[1] إلّا هَــاجَ شَــوْقاً عَلَيْــكَ فَاسْــتَبْكَاكَا

9 - قَدْ نَأَتْكَ التي هَوِيتَ وَشَطَّتْ بَعْــدَ قُــرْبٍ نَوَاهُــمُ مِــنْ نَــوَاكَا

10 - وَغَــدَت فِيهِمُ أَوَانسُ بِيضٌ كَعَــواطي الظِّبــاءِ تَعْطُــوا لأَرَاكَا

11 - كُنْتَ تَرْعَى عُهُودَهُنَّ وتَعْصى فِي هَوَاهُــنَّ كُلَّ لاَحٍ لَحَــاكَا

12 - إذْ تُلاقِي مِــنَ الصّبَابَةِ بَرْحاً وتُجِيــبُ الهَــوى إذا مــا دَعَاكَا

13 - عَدِّ عَنْ ذِكْرِهِنَّ واذْكُرْ هُماماً بِقُــوَى حَبْلِــهِ عَقَــدْتَ قُــوَاكَا

14 - أَيْنَ لاَ أَيْنَ مِثْلُ زَائِدَةَ الخَيْـ ــراتِ إلاَّ أَبُــوه لاَ أَيْــن ذَاكَا

15 - بِآبْنِ مَعْنٍ يُفَكَّ كُلُّ أَسِــيرٍ مُسْــلم لاَ يَبِيــتُ يَرْجُــو الفِــكَاكَا

16 - وَبِــه يُقْعَصُ الرَّئِيسُ لَدَى المَوْتِ إذا اصْطَكَّــتِ العَــوالي اصْطِكَاكَا

17 - مَطَــرِيٌّ أَغَرُّ تَلْقَــاهُ بالعُرْ فِ قَــؤُولاً ولِلْخَنَــا تَــرَّاكَا

18 - مَنْ يَرُمْ جَارَه يَكُنْ مِثل مَارَا مَ بِكَفَّيْــهِ أَنْ يَنَــالَ السَّــمَاكَا

19 - لَمْ تَزَلْ عِنْدَ مَوْطِنٍ يَا ابنَ مَعْنٍ عَــنْ مَقَــامٍ تَقُومُــهُ قَدَمَــاكَا

20 - إنَّ مَعْناً يَحْمي الثُّغُورَ ويُعْطي مَــالَهُ فِي العُــلاَ وأَنْــتَ كَــذَاكَا

21 - لاَ يَــضُرُّ امْــرأً إذا نال وُدّاً مِنْــكَ إلاَّ أنْ يَنَــالَهُ مِــنْ سِــوَاكَا

22 - مَاعَدا المُجْتَــدَى أَبَاكَ وَمَا مِنْ رَاغِــبٍ يَنْتَدِيــهِ إلاَّ اجْتَــدَاكَا

23 - وَدَّ كُلُّ امْــرىءٍ مِنَ النَّاسِ لَــو كَانَ أَبُــوهُ لَدَى الفَخَــارِ أَبَاكَا

24 - قَدْ وَفَى البَأْسُ والنَّدَى لَكَ بالعَقْــدِ كَما قَدْ وَفَيْتَ إذْ حَالَفَاكَا

25 - وأَجَابَــكَ إذْ دَعَــوْتَ بِلَبَّيْـ ــكَ كَما قَــدْ أَجَبْــتَ إذْ دَعَواكَا

26 - فَهُما دُونَ مَنْ لَهُ تُخْلِصُ الوُ دَّ وَتَــرعى إخــاءَه أَخَــواكَا

(1) «قُرّان: قرية باليمامة ..... وقُرّان قريتان باليمامة لبني سُحيم بن مُرَّة .....». معجم البلدان، لياقوت الحموي، بيروت: دار صادر، 1977م، ج 4، ص 318، 319.

27 - لَسْتَ ما عِشْتَ والوَفاءُ سَنَاءٌ ... لَهُمـا مُخْفِـراً وَلَـنْ يُخْفِـرَاكَا

28 - رُفِعَتْ في ذُرَا المَعَالِي قَدِيماً ... فَـوْقَ أَيْـدي المُلـوكِ يَـدَاكَا

29 - وَسَـما الفَرْعُ مِنْكَ في خَيْرِ أَصْلٍ ... مِـنْ نِـزارٍ فَطَـابَ مِنْـهُ ثَـرَاكَا

30 - فَبِمَعْنٍ تَسْـمُو وزَائِدَةِ الخَيْـ ... ـرِ وعَبْـدِ الإِلهِ كُلٌّ نَمَـاكَا

31 - زَيْنُ مَا قَدَّمُوا وَلَمْ تُلْفَ صَعْباً ... في سَـلاَلِيمِ مَجْدِهِـمْ مُرْتَقَـاكَا

32 - أُعْصِمَتْ مِنْكُمُ نِزَارٌ بِحَبْلٍ ... لَـمْ يُرِيـدُوا بغَـيْرِهِ اسْتِمْسَـاكَا

33 - وَرَأَبْتُـمْ صُدُوعَهـا بِحُلُومٍ ... رَاجِحـاتٍ دَفَعْـنَ عَنْهَـا الهَلاَكَا

34 - فأَشَارَتْ مَعاً إِليكُمْ وَقَالَت: ... إِنَّمـا يَـرْأَبُ الصُّـدُعَ أُولاَكَا

35 - يَئِسَ النَّاسُ أَنْ يَنَالُوا قَديماً ... في المعـالي لِسَـعْيِكُمْ إِدْرَاكَا

36 - إِنَّ مَعْنَـاً كما كَسَـاهُ أَبُوهُ ... عِـزَّةَ السَّـابِقِ الجَـوادِ كَسَـاكَا

37 - كَـمْ بِهِ عَارفـاً يَخالُكَ إِيّا ... هُ وَطَـوْراً يَخَـالُهُ إِيّـَاكَا

38 - بِكَ مِنْ فَضْل بَأْسِهُ يَعْرِفُ البَأْس ... سُ كَمَـا مِـنْ نَـدَاهُ نَـدَاكَا

39 - كُلُّ مَنْ قَـدْ رآهُ يَعْرِفُ مِنْهُ ... نَسَـمَ الخَـيْرِ فيـكَ حـينَ يَـرَاكَا

40 - سَبَقَ النَّاسَ إِذْ جَرَى وَصَلَّيْـ ... ـتَ كَمَا مِـنْ أَبِيهِ جَـاءَ كَذَاكَا

41 - دَانِياً مِـنْ مَدَى أَبِيهِ مَدَاهُ ... مِثْـلِ مَا مِـنْ مَدَاهُ أَمْـسى مَدَاكَا

42 - مَا جَدا النَّيلِ[1] نِيلِ مِصرْ إِذَا مَا ... طَـمَّ آذِيُـهُ كَبَعْـضِ جَـدَاكَا

43 - زَادَ نُعْـمَى أَبي الوَلِيدِ تَماماً ... فَضْلُ مَـا كَان مِنْ جَـدَى نُعْمَاكَا

44 - سُخْطُكَ الحَتْفُ حَين تَسْخَطُ ... والغُنْـمُ إِذَا مَا رَضِيتَ يَوْماً رِضَاكَا

(1) «النيل هو تعريب نيلوس من الرومية .... ومن عجائب مصر النيل جعله الله لها سقياً يُزْرَع عليه ويُستغنى به عن مياه المطر في أيام القيض إذا نَضبت المياه من سائر الأنهار». المصدر السابق، ص334. وينظر لمزيدٍ من التفصيل: معجم البلدان، ياقوت الحموي، ص 334، 335، 336، 337، 338، 339.

45 - كُلُّ ذي طَاعَــةٍ مِنَ النَّاسِ يَرْجُو كَ كَمَا كُلُّ مُجْرِمٍ يَخْشَــاكَا [1]

***

بالنظر إلى القصيدة التي يمدح فيها معن بن زائدة الشيباني، نلاحظ أنَّ الشاعر قد جاء، بالتصريع في البيت الأول، «واعلم أنَّ (التصريع) في الشعر بمنزلة السجع في الفصلين من الكلام المنثور.

وفائدته في الشعر أنَّه قبل كمال البيت الأول تعلم قافيتها، وشبه البيت المصرع بباب له مصرعان متشاكلان، وقد فعل ذلك القدماء والمحدثون، وفيه دلالة على سعة القدرة في أفانين الكلام»[2].

أ - وقد صبَّ قصيدته في البحر الخفيف، وهذا البحر فيه «صلابة تمنعه من أن يلين لين المنسرح فيصلح لما يصلح له من تأنيث»[3].

ب - وقد جاء بها في قافية الكاف «وجل خطاب الشعراء للممدوحين إنما كان بالكاف وذلك محظور على الكتاب، فإنَّه ليس من الأدب عندهم أن يخاطب الأدنى الأعلى بالكاف، وإنما يخاطبه مخاطبة الغائب لا مخاطبة الحاضر على أنَّ هذا الباب بجملته يوكل النظر فيه إلى فطانة الخطيب والشاعر، وليس مما يوقف فيه على المسموع خاصة»[4].

ولعلـه مـن نافلـة القـول إذا ذهبـت إلى أنَّ الشـاعر لجـأ إلى الصـور البلاغيـة في

(1) ذخائر العرب 49، شعر مروان بن أبي حفصة (105 182-هـ)، جمعه وحقَّقه وقدَّم له، د. حسين عطوان، ص73، 74، 75، 76.

(2) المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تأليف ضياء الدين نصر الله بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن الأثير الجزري، حققه وعلق عليه، الشيخ كامل محمد محمد عويضة، بيروت: دار الكتب العلمية، 1998م، ج 1، ص235.

(3) المرشد إلى فهم أشعار العرب وصناعتها، د. عبد الله الطيب المجدوب، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، 1955م، ج 2، ص124.

(4) المثل السائر، لابن الأثير، ج 2، ص 278.

قصيدته هذه «..... إنَّ حازماً ..... يرى أنَّه لابدَّ من أن يقترن الشعر بالمحاكاة التي قوامها النظر والتخيُّل أو التخييل. وهذا التخيُّل يعني تخيُّل واقع كان ويكون ويمكن أن يكون أي يعني المحاكاة نفسها لا على أنَّها المماثلة وإنما على أنَّها إيراد مثل الشيء وليس إياه!

وهذا أروع ما يمكن أن يبسط في حدِّ الشعر وماهيته. فهو تعرّف، ولكن بما أنَّ هذا التعرّف يقوم على خصائص مجازية في لغة الشعر فلا بدَّ من أن يقع الإيهام، ووقوع الإيهام يفضي إلى تحسين أو تقبيح يشكل وقفة المتلقي إزاء ما يقول الشاعر .....»[1]. ومن الصور التي جاء ت في هذه القصيدة:

أ - الاستعارة:

وذلك في البيت الخامس فقد شبَّه الشيب بالرجل الذي يبث حرثه وحذف المشبه به وذكر صفة من صفاته وهي البث، أمَّا في البيت السابع فقد شبَّه الدهر بالرجل الذي يرمي، وحذف المشبَّه به وهو الرجل وذكر صفة من صفاته وهي الرمي، وكذلك في البيت التاسع والعشرين فقد شبَّه الممدوح بالشجرة التي تسمو فروعها وحذف المشبَّه به وذكر صفة من صفاته وهي السمو، وفي هذا استعارة مكنية وهي «الاستعارة التي حذف منها المشبَّه به وبقي منه شيءٌ يدلُّ عليه، وبقي منها المشبَّه ....»[2].

ب - التشبيه:

وهو «صفة الشيء بما قاربه وشاكله، من جهةٍ واحدة أو جهاتٍ كثيرة لا من جميع جهاته؛ لأنَّه لو ناسبه مناسبة كلية لكان إياه، ...»[3] .

(1) النقد الأدبي الحديث أوصوله واتجاهاته، د. أحمد كمال زكي، ط 2، بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، 1981م، ص123.

(2) في رحاب اللغة العربية، نصوص - قواعد - بلاغة - عروض تدريبات، ط 3، طرابلس: المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، 85م، ص 124.

(3) العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تأليف أبي الحسن رشيق القيرواني، قدَّم له وشرحه وفهرسه، د. صلاح الدين الهواري، أ. هدى عودة، دار ومكتبة الهلال، 1996م، ج 1، ص455.

ففي البيت العاشر شبَّه النساء بالظباء التي تتعاطى شجر الآراك، أمَّا في البيت الثاني والأربعين فقد شبَّه عطاء نهر النيل ببعض عطاء، والغرض من هذا التشبيه التجميل والتحبيب، وقد زاد المعنى قوة ووضوحاً.

ج - الكناية:

ووجدت عند هذا الشاعر الكناية وذلك في البيت الثاني والثلاثين، وهي «أن ترد الإشارة إلى معنى، فيوضع لفظ لمعنى آخر، ويكون ذلك مثالاً للمعنى الذي أريد الإشارة إليه، كقولهم فلان نقي الثوب، أي منزَّه من العيوب»[1].

وقد جاء بالكناية أيضاً في الأبيات الخامس عشر، والسادس عشر، وهي كناية عن صفة الشجاعة، ثم في البيت العشرين جاء بالكناية وهي كناية عن صفة الكرم، وفي كل ذلك ما يزيد المعنى قرباً ووضوحاً، حيث يتمُّ تقديم الفكرة مصحوبة بالدليل في كل حالة.

د - الطباق:

لقد جاء الشاعر، في البيت الرابع بقوله: «المشيب، الصبا»، والبيت الخامس والعشرين حيث يقول: «أجابك، دعوت»، والبت الرابع والأربعين بين كلمتي: «تسخط، رضيت» وهذا النوع يُسمَّى البديع أيضاً، وهو في المعاني ضدَّ التجنيس في الألفاظ، لأنَّ التجنيس هو أن يتحد اللفظ مع اختلاف المعنى، وهذا هو أن يكون المعنيان ضدين.

«وقد أجمع أرباب هذه الصناعة على أنَّ المطابقة في الكلام هي الجمع بين الشيء وضده، كالسواد والبياض والليل والنهار ....»[2].

(1) المثل السائر لابن الأثير، ج 2، ص 176.
(2) المثل السائر، ج 2، ص244.

هـ- المقابلة:

ونظر إلى المقابلة في البيت الثالث حيث يقول «أَسْعَدَا[1] إِذْ بَكَيْتَ[2]»، فمقابل أسعد أحزن، وقابل العرف[3] بالخنا[4]، في البيت السابع عشر، فالعرف في رأيي لا تقابل الخنا، أمَّا في البيت الخامس والأربعين فقد قابل بقوله: «كل ذي طاعة يرجوك[5]» وقوله: «كل مجرم يخشاكا[6]»، وهذه مقابلة اثنين باثنين، فجعل كلمة مجرم مقابلة لكلمة ذي طاعة، التي مقابلها ذي عصيان، وقابل يرجو بيخشى، فهناك مناسبة بين السعادة والبكاء، وبين الطاعة والاجرام، والعرف والخنا، والرجاء والخوف، وقد أشار ابن الأثير إلى هذا النوع من المقابلة بقوله: «ما كان بين المقابل والمقابل نوع مناسبة وتقارب»[7]، واستشهد من القرآن بقوله تعالى: ﴿ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ ﴾[8]، وهناك المقابلة أيضاً في البيت الرابع والأربعين، وهي مقابلة ثلاثة بثلاثة، وذلك على النحو الآتي «سخطك الحتف حين تسخط ورضاك الغنم حين ترضى».

ز- الجناس:

لقد خلت هذه القصيدة من الجناس، «والتجنيس المحقق: ما اتفق فيه الحروف دون الوزن، رجع إلى الاشتقاق أو لم يرجع ...»[9].

(1) أسعدا «السَّعْد اليُمْن وهو نقيض النَّحسْ ...» لسان العرب، للإمام العلامة ابن منظور، طبعة جديدة مصححة وملونة، اعتنى بتصحيحها، أمين محمد عبد الوهاب، محمد الصادق العبيدي، ط 3، دار إحياء التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع، 1999م، ج 6، ص 262.

(2) «بكا: البكاء يُقصر ويُمدُّ؛ ... إذا مَدَدْتَ أردت الصوت الذي يكون مع البكاء، وإذا قَصرت أردت الد موع وخروجها ...». المصدر السابق ج 1، ص 457.

(3) «المعروف الذي هو ضد المنكر ومن المعروف الذي هو الجود ....». المصدر نفسه، ج 9، ص156.

(4) «الخَنا من قبيح الكلام ...». المصدر نفسه، ج 4، ص 238.

(5) «وقد طاع له يَطُعُ إذا انقاد له، ...» المصدر نفسه، ج 8، ص 219.

(6) «المُجْرِم: المذنب .....». المصدر نفسه، ج 2، ص 258.

(7) المثل السائر، لابن الأثير، ج 2، ص251

(8) ينظر: المصدر السابق، ج 2، ص251، والآية سورة الفتح، الآية 29.

(9) العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، لابن رشيق القيرواني، ج 1، ص 506.

ح - الاستطراد:

ونجد في هذه القصيدة ما يُعرف عند النقاد بـ (الاستطراد)، «وهو أن يرى الشاعر أنَّه في وصف شيء وهو إنَّما يريد غيره، فإن قطع أو رجع إلى ما كان فيه فذلك استطراد، وإن تمادى فذلك خروج، وأكثر الناس يسمي الجميع استطراداً، والصواب ما بيَّنته ..»[1]، وقد لاحظنا خلوها من ذلك أيضاً.

ط - الترادف:

لقد وجدت الترادف عند هذا الشاعر وذلك في البيت التاسع حيث يقول: (نأتك) و(شطت).

ي - التكرار:

وفي التكرار يقول ابن الأثير: «... واعلم أنَّ المقيد من التكرار يأتي في الكلام تأكيداً وتشييداً من أمره، وإنَّما يفعل ذلك للدلالة على العناية بالشيء الذي كررت فيه كلامك، إمَّا مبالغة في مدحه، أو في ذمِّه أو غير ذلك، ولا يأتي إلا في أحد طرفي الشيء المقصود الذكر، والوسط عار منه، لأنَّ أحد الطرفين هو المقصود بالمبالغة، إمَّا بمدحٍ أو ذمٍّ أو غيرهما، والوسط ليس من شروط المبالغة،....»[2].

ولقد كرَّر كلمة عاذل مرَّتين مرَّة في البيت الأول، وأخرى في البيت الثاني، ثم جاء بـ (عَذَلا) في البيت الثالث، كما كرَّر كلمة هوى مرَّتين في البيت الثاني، وثالثة في البيت الثالث، ورابعة في البيت التاسع، وخامسة في البيت الحادي عشر، وسادسة في البيت الثاني عشر. وتكرَّرت كلمة «حرث» مرتين في البيت الخامس، وقد تكرَّرت كلمة «أم مالك» مرتين واحدة في البيت الأول، والأخرى في السادس، وكذلك كلمة عشر وعشر فقد جاء بها الشاعر مرَّتين في البيت السابع، ولاحظ تكرار كلمة أين ثلاث مرات في البيت الرابع

(1) المصدر السابق، ج 2، ص 61.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 138.

عشر، «.... من التكرار الذي أبلغ من الإيجاز، لأنَّه معرض مدح، فهو يقرِّر في نفس السامع ما عند الممدوح من هذه الأوصاف المذكورة مشيراً إليها، ....»[1]، وكرَّر كلمة ذاكا ثلاثة مرّات في الأبيات: الرابع عشر، والعشرين، والأربعين، وكرَّر كلمة الخير ثلاث مرَّات وكان ذلك في البيت الرابع عشر والثلاثين والتاسع والثلاثين، وانظر إلى كلمة (يفك والفكاك)، في البيت الخامس عشر، (واصطكت واصطكاكا) في البيت السادس عشر، ففي (الفكاك والاصطكاك)، تغيير للوزن لكلمتي (يفك واصطكت)، وفي هذا يقول ابن الأثير: «اعلم أنَّ اللفظ إذا كان على وزنٍ من الأوزان ثم نقل إلى وزنٍ آخر أكثر منه فلا بدَّ من أن يتضمَّن من المعنى أكثر مما تضمَّنه أولاً، لأنَّ الألفاظ أدلة على المعنى، وأمثلة للإبانة عنها، فإذا زيد في الألفاظ أوجبت القسمة زيادة المعاني، وهذا لا نزاع فيه لبيانه»[2]. (ومقام تقومه) في البيت التاسع عشر، وكلمة (ينال) في البيت الثامن عشر، (ونال وينالـه) في البيت الثاني والعشرين، وكلمة (ينالوا) في البيت الخامس والثلاثين، (ومجتدي واجتداك) في البيت الثاني والعشرين، (وأبوه وأباك) في البيت الثالث والعشرين، (ووفى ووفيت) في البيت الرابع والعشرين، (وأجابك وأجبت) في البيت الخامس والعشرين، وكذلك (دعوت ودعواك) في نفس البيت، (وإخاءه وأخواك) في البيت السادس والعشرين، ومخفرا ويخفراك في البيت السابع والعشرين، وأيدي ويداك في البيت الثامن والعشرين، (وصدوعا والصدوع) في البيتين الثالث والثلاثين والرابع والثلاثين، وكلمة قديماً في البيت الثامن والعشرين والخامس والثلاثين، (وكساه وكساك) في البيت السادس والثلاثين، (ويخالك ويخاله) في البيت السابع والثلاثين، (ونداه ونداك) في البيت الثالث والثلاثين، (ورآه ورآك) في البيت التاسع والثلاثين، (والناس) في البيت الخامس والثلاثين والأربعين، (ومدى ومداه ومداه ومداك) في البيت الواحد والأربعين، (وجدا وجداكا) في البيت الثاني والأربعين، (وجدى) في البيت الثالث والأربعين، (ونعمى ونعماك) في نفس البيت، (وسخط وتسخط ورضيت

(1) المثل السائر، لابن الأثير، ج 2، ص 148.

(2) المصدر السابق، ج 2، ص 41.

وترضى) في البيت الرابع والأربعين، وكلمة كل في البيت الخامس والأربعين .

ك - الإيطاء:

لقد وجدت في هذه القصيدة الإيطاء وذلك بتكرار الشاعر لكلمة ذاكا في البيت الرابع عشر والبيت العشرين، «والإيطاء إعادة القافية: وذلك عيب. وقد استعملته العرب»[1].

«... اصطلح العلماء على جواز إعادة القافية بعينها بعد سبعة أبياتٍ أو عشرة، وحظر الإيطاء على وجه العموم أمرٌ يتقبَّله الذوق، لأنَّ الذوق السليم يكره التكرار، ما لم يدع له د اع قوي ...»[2].

ل - استعمال الشاعر لحروف الجر:

«إنَّ أكثر الناس يضعون هذه الحروف في غير مواضعها، فيجعلون ما ينبغي أن يجر بعلى (مجروراً) بفي، وفى هذه الأشياء دقائق أذكرها لك.»[3]. وقد استعمل هذا الشاعر حروف الجر في مواضعها التي يشير إليها ابن الأثير حيث قال في البيت السابع (بعد عشر وعشر وثلاثين رماك)، وقال في البيت الثامن (... هاج شوقاً عليك فاستبكاك)، فقد جاء بالواو في البيت السابع وبالفاء في البيت الثامن، (أمَّا حروف العطف فنحو قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِى هُوَ يُطْعِمُنِى وَيَسْقِينِ ﴿٧٩﴾ وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ ﴿٨٠﴾ وَٱلَّذِى يُمِيتُنِى ثُمَّ يُحْيِينِ ﴿٨١﴾ ﴾[4].

فالأول عطفه بالواو التي هي للجمع، وتقديم الإطعام على الإسقاء، والإسقاء على الإطعام، جائزٌ لولا مراعاة حسن النظم، ثم عطف الثاني بالفاء لأنَّ الشفاء يعقب المرض بلا زمان خالٍ من أحدهما، ثم عطف الثالث بثم، لأنَّ الإحياء يكون بعد الموت بزمانٍ، ولهذا جيء في عطفه بثم التي هي للتراخي.

(1) الموشح مآخذ العلماء على الشعراء في عدة أنواع من صناعة الشعر، للمرزباني، تحقيق، علي محمد البيجاوي، القاهرة: دار الفكر العربي، د. ت، ص 32.
(2) المرشد ألى فهم أشعار العرب وصناعتها، ج 1، ص 32.
(3) المصدر السابق، ج 2 ص 32.
(4) الشعراء: 79 - 81.

ولو قال قائل في موضع هذه الآية: الذي يطعمني ويسقين، ويمرضني ويشفين ويميتني ويحيين، لكان للكلام معنى تام، إلا أنَّه لا يكون كمعنى الآية، إذ كل شيء منها قد عطف بما يناسبه، ويقع موقع السداد منه[1].

وقد جاء الشاعر بإن وذلك للتأكيد، في البيتين العشرين، والسادس والثلاثي، وقد جاء في المثل السائر قول ابن الأثير: «في الخطاب بالجملة الفعلية والاسمية والفرق بينهما ... وإنما يُعدل عن أحد الخطابين إلى الآخر لضربٍ من التأكيد والمبالغة»[2].

***

(1) المثل السائر، لابن الأثير، ج 2، ص 32.

(2) المصدر السابق، ج 2، ص 36.

المصادروالمراجع

1 - المصحف الشريف، مصحف الجماهيرية، برواية الإمام قالون، ط 10، أشرفت على إعداده وطباعته ونشره، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، طرابلس 2007م.

2 - الأعلام، للزركلي، ط 6، بيروت: دار العلم للملايين، 1984م.

3 - اتجاهات الغزل في القرن الثاني الهجري، د. يوسف حسين بكار، ط 2، بيروت: دار الأندلس، د.ت.

4 - دراسات في علم العروض والقافية، طرابلس: المنشأة العامة للنشر والتوزيع والاعلان، 1985م.

5 - شعر مروان بن أبي حفصة (105 182-هـ) جمعه وحقَّقه وقدَّم له، د. حسين عطوا، ط 3، دار المعارف، د. ت.

6 - طبقات الشعراء، لابن المعتز، تحقيق عبد الستار أحمد فراج، ط 3، دار المعارف بمصر، د. ت.

7 - العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تأليف أبي الحسن رشيق القيرواني، قدَّم له وشرحه وفهرسه د. صلاح الدين الهواري، أ. هدى عودة، دار ومكتبة الهلال، 1996م.

8 - في البلاغة العربية، علم البديع، د. عبد العزيز عتيق، بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، 1984م.

9 - في البلاغة العربية، علم البيان، د. عبد العزيز عتيق، بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، 1985م.

10 - في البلاغة العربية، علم المعاني، د. عبد العزيز عتيق، بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، 1974م.

11 - في رحاب اللغة العربية، نصوص - قواعد - بلاغة - عروض تدريبات، ط 3، طرابلس: المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، 1985م.

12 - لسان العرب، للإمام العلامة ابن منظور، طبعة جديدة مصححة وملونة، اعتنى بتصحيحها، أمين محمد عبد الوهاب، محمد الصادق العبيدي، ط 3 ، دار إحياء التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع، 1999م.

13 - المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تأليف ضياء الدين نصر الله بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن الأثير الجزري، حقَّقه وعلَّق عليه، الشيخ كامل محمد محمد عويضة، بيروت: دار الكتب العلمية، 1998م.

14 - المرشد إلى فهم أشعار العرب وصناعتها، د. عبد الله الطيب المجدوب، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، 1955م.

15 - مع المكتبة العربية: دراسة في أمهات الكتب والمراجع المتصلة بالتراث، د. عبد الرحمن عطبة، ط 2، د ار الأوزاعي للطباعة والنشر والتوزيع، 1984م.

16 - الموشح مآخذ العلماء على الشعراء في عدة أنواع من صناعة الشعر، للمرزباني، تحقيق، علي محمد البيجاوي، القاهرة: دار الفكر العربي، د. ت.

17 - معجم البلدان لياقوت الحموي، بيروت: دار صادر، 1977م .

18 - معجم الشعراء العباسيين، معجم ببليوغرافي يعرّف بالشعراء ومصادر دراستهم ومراجعها، إعداد، عفيف عبد الرحمن، بيروت: دار صادر للطباعة والنشر، 2000م.

19 - منهاج البلغاء وسراج الأدباء، صنعة، أبي الحسن حازم القرطاجني، تقديم وتحقيق، محمد الحبيب بن الخوجة، ط 3، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1986م.

20 - النقد الأدبي الحديث أوصوله واتجاهاته، د. أحمد كمال زكي، ط 2، بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، 1981م.

***

في نقد النقد
حول قراءة العقَّاد (1889 - 1964)
لشعر شوقي (1868 - 1932)

أ.د. فوزية بريون

(عضو المجمع)

- نقد النقد.
- نظرية التَّلقِّي.
- أنواع القُرّاء.
- العقَّاد قارئاً وناقداً.
- الدوافع الفنِّيَّة.
- الدوافع السياسية - الأيديولوجية.
- الدوافع النفسيَّة.
- نتائج حملة العقاد.

***

بسم الله الرحمن الرحيم

اتُّخِذ النقد العربي في أساس نشأته الأولى أداة لمعرفة جيِّد الأدب من رديئه، حسب الذوق الخاص والانطباع الذاتي في البداية، ثمّ على ضوء ما دوَّنه علماء اللغة من أساليب البلاغة وقواعدها، وعلى ما اعتمدوه من معايير تُقاس بها أغراض الشعر ومقامات الكلام؛ قبل أن يتوالى عليه التقنين والتّقعيد.

وقد عرف العصر الجاهلي النقد اللحظيَّ الانطباعيَّ النابع من فطرة العرب اللغوية، ثم ظهر النقد الموضوعيُّ ذو الطابع التفاضليّ على يد كل من ابن سلام (ت 232ه) وابن قتيبة (276ه)، فعُرفت المذاهب الأدبية التي جمعت بين شعراء المذهب الواحد، فصنَّفتهم ووازنت وفاضلت بينهم؛ ثم ظهر الطابع الفلسفي بعد ابن المعتز (ت 296ه) إمام البديع، ثم الطابع الموازن أو المقارن على يد الآمدي (ت371ه)، ثم الطابع البلاغيُّ عند عبد القاهر الجرجاني (ت471ه). وبعد مرحلةٍ من الجمود حدثت الثورة النقدية الحديثة فكثرت المناهج وتوالدت المدارس، وصار النقد العربي يستعمل مناهج غربية في تناوله لنصوص عربية ذات خصوصية تاريخية وفنية، وذلك بعد اتصال العرب بالحضارة الغربية، وتأثُّرهم بمختلف مظاهرها، وبفكرها وثقافتها؛ ولم ينجُ من ذلك النقد الأدبي، فشاعت النظريات الغربية، وانتشرت بفعل الترجمة والاطّلاع والتعليم، حتى كادت «جميع المظاهر الفاعلة لهذا النقد لا تخرج في حقيقتها عمَّا أنتجه العقل الغربي من رؤى ومناهج ومفاهيم وتصوُّرات»[1]. وهي جميعاً قد تخلَّقت في رحم ثقافةٍ مغايرة وسياقٍ حضاري مختلف، واستقت من نظرتهما للعالم والوجود.

ومع ذلك فلا سبيل إلى إنكار أنَّ ذلك الاقتفاء والتأثُّر قد أحدث تطوُّراً في النقد العربي من حيث الرؤية والمنهج، وفي الأدوات والإجراءات، بل وفي التقاليد الأدبية

(1) الدكتور صالح هويدي، المناهج النقدية الحديثة: أسئلة ومقاربات، دمشق: دار نينوى للدراسات، 2015، ص 24.

والمعايير الفنية. وعليه فقد توجَّه النقَّاد العرب المعاصرون إلى مقاربة النصوص الأدبية انطلاقاً من نظريات تقليدية وحداثية معاً، بدءاً من المناهج الخارجية السياقية، التاريخية منها والاجتماعية والنفسية، التي اهتمَّت في مُجملها بالعوامل والمؤثِّرات الخارجية بدلاً من التمحور حول العمل الأدبي نفسه؛ مروراً بالأسلوبية والبنيوية والألسنية والتفكيكية وغيرها، وهي التي اتّجهت إلى النصِّ الأدبيِّ ذاته، باعتباره نظاماً لغوياً وشبكة من العلاقات الدلالية التي تكشف أو تُخفي معانيه، وهي التي عُرفت بالمناهج الداخلية.

نقد النَّقد

ومن التوجُّهات المعرفية الحديثة التي تبنّاها النقد العربي المعاصر ما تعارف على تسميته بـ نقد النقد. ولعلَّ أوَّل من اصطنع هذا المصطلح حين اتّخذه عنواناً لكتابه التنظيري هو الناقد الفرنسي تزفيتان تودروف[1]، الذي راجع بعض الأعمال النقدية الغربية التي ظهرت بين 1920 - 1980، بغية معرفة المناهج المختلفة التي فُحصت بها الأعمال الأدبية؛ أي تقييم الخطاب النقدي عن طريق إعادة قراءته من جديد، وفهم الطرق التي تمَّ بها تلقِّي النصوص الإبداعية، تذوُّقاً وتفسيراً وتقييماً، ومعرفة الإجراءات المنهجية التي اتَّبعها النقاد في مقارباتهم؛ فهو بذلك بحث في المسوِّغات التي جعلت ناقداً ما يميل إلى مفاهيم بعينها ومعايير بذاتها ليبني عليها مقاربته لعمل ما؛ وهو ما أحدث تداخلاً بين مفهومي الناقد والقارئ، فأصبح النظر إلى الناقد يتساوق مع اعتباره قارئاً ومتلقِّياً بالدرجة الأولى، يخضع لعدة عوامل ذاتية وموضوعية توجِّه فهمه، وتشكِّل تأويلاته وأحكامه.

(1) تزفيتان تودروف (1939-2017) فرنسي من أصل بلغاري. فيلسوف ومؤرِّخ وعالم اجتماع وناقد أدبي. صدرت له عدة كتب ومقالات كان لها الأثر الكبير على النظريات الأدبية والأنثروبولوجية وعلى تاريخ الفكر الغربي. من أشهر كتبه إلى جانب نقد النقد، مفهوم الأدب، ومدخل إلى الأدب العجائبي، وشاعرية النثر والشعرية، وغيرها. دُعي للتدريس في أكبر الجامعات الأمريكية مثل هارفرد وبيركلي وييل، وحصل على عدة جوائز تقديرية أوروبية.

ولقد عرف النقد العربي الحديث ارهاصات هذا التوجُّه المعرفيِّ بعد ظهور كتاب طه حسين في الشعر الجاهلي، الذي اعتُبر أول عمل يؤسِّس لنقد النقد في الفكر العربي المعاصر، دون استعمال المصطلح[1]، تلاه ردُّ مصطفى صادق الرافعي بكتابه تحت راية القرآن: المعركة بين القديم والجديد، الذي هو نقدٌ لنقد طه حسين، ثم ظهر كتاب أنور الجندي خصائص الأدب العربي في مواجهة نظريات النقد الأدبي الحديث مُنتمياً لنفس التوجُّه المعرفيِّ، ومتوسِّعاً فيه. ويعتبر فريق من الباحثين أنَّ كتاب الناقد محمد مندور النقد والنقاد المعاصرون يمكن إدراجه تحت باب نقد النقد التطبيقي، إذ فحص فيه مؤلفه جهود ثلَّةٍ من النقاد المعاصرين الأوائل. ويذهب آخرون إلى أنَّ لمفهوم نقد النقد جذوراً في التراث النقدي العربي القديم، وإن لم يصل إلى مستوى الضبط المنهجي والصوغ التنظيري[2].

وإذا كان النقد الأدبيُّ يتَّخذ له من العمل الإبداعي موضوعاً لإجراء عمليات الكشف والتأويل والتقييم؛ فإنَّ نقد النقد يتّخذ من النقد ذاته موضوعاً للمراجعة وإعادة القراءة، فيستنطق آلياته المنهجية ونظرياته التي استند عليها، ومبادئه التي انطلق منها، ليقوم من ثمّ بتصنيفها وضبطها وإعادة ترتيبها، في ضوء العمل الإبداعيِّ نفسه وفي إطاره، مضيفاً إليه أبعاداً جمالية جديدة لم تكتشفها المقاربات النقدية الأولى، أو أخفتها وتجاهلتها. كما يُبرز هذا النشاط خصائص تلك المقاربات أو نقائصها، محاوراً أو مفنِّداً منطلقاتها ونتائجها، معتمداً على كونها مدوَّنة نقدية مكتوبة، تولَّدت عن فعل القراءة، واستندت على منهجية محدَّدة. وبهذا، فإنَّ نقد النقد أوسعُ مساحة من النقد، وأشمل موضوعاً. كما أنَّه يُعنى بالعمل على كشف الأعمال النقدية من حيث خلفياتها الفكرية والفلسفية، عن طريق تفكيك

(1) يرى الدكتور عبد الملك مرتاض أنَّ بعض نقاد العصر العباسي قد مارسوا هذا النشاط إمَّا تحت مسمَّى النقد، وإمَّا تحت باب السرقات الأدبية، وإمَّا برواية آراء نقدية عُزيت لبعض العلماء ثمَّ وقع التعليق عليها من غيرهم أثناء التدوين. انظر كتابه في نظرية النقد: دراسة لأهم النظريات النقدية وإحصائها، الجزائر: دار هومة للطباعة والنشر، 2010، ص230.

(2) انظر في هذا الصدد: عبده عبد العزيز قلقيلة، نقد النقد في التراث العربي، دار المعارف، مصر، 1993. وخالد بن محمد بن خلفان السيباني، نقد النقد في التراث العربي: كتاب المثل السائر نموذجاً، عمّان: دار جرير للنشر والتوزيع، 2010.

مقولاتها «لفحص العناصر الأيديولوجية الثاوية في المزاعم النظرية. وهو يكشف عن طبيعة المؤثرات الثقافية والاجتماعية والسياسية التي كوَّنت الحاضنة السياقية له، وجعلت الناقد يتبنَّى منهجاً نقديّاً دون سواه، ويضع الناقد ونصَّه النقدي في سياق أكبر»[1]

ولقد أعلت المناهج النقدية الحديثة من قيمة القارئ أو المتلقّي، باعتباره عاملاً مؤثِّراً في تفسير العمل الأدبي واستخراج خباياه؛ واعتبرت علاقة الأول بالثاني علاقة تفاعلية تُسهم في الإلمام بأبعاد النصّ والإضافة إليها، وهو ما ساعد على زحزحة المؤلف عن سلطته القديمة التي طالما مارسها على القارئ، وذلك منذ أن أعلن رولان بارت مقولة موت المؤلف في كتابه درس السميولوجيا، مرحِّباً بالناقد الجديد، باعتباره قارئاً يعيد انتاج النص ويعمل على سبر أبعاده ومحاورته واستخراج خباياه.

نظرية التّلقِّي

عرفت نظرية الأدب في مسار تطوُّرها اتّجاهاً جديداً لفهم النصوص وتأويلها سُمِّي بـ نظرية التلقِّي، التي ظهرت في ألمانيا في النصف الثاني من ستينيات القرن الماضي، وذلك نتيجة تفاعل عدد من النظريات والأفكار الفلسفية، والمنهجيّات النقدية التي عُنيت بقضية الفهم والتأويل، خاصَةً ما يتّصل منها بالنصوص الأدبية. وقد أعطت هذه النظرية الدور الأكبر للقارئ أو المتلقي، وجعلته يشكِّل أهم أضلاع المثلَّث المتكوِّن منه ومن النصِّ ومبدعه. وفي إطارها أصبح وجود النص مرهوناً بالمتلقّي، فلا يتحقَّق إلا به، حين يتكشَّف لفهمه ويتمدَّد في مخيِّلته، ليصبح بذلك مشاركاً في تشكيل فضاءاته ومالئاً لفراغاته، وكاشفاً لرموزه ودلالاته. واعتُبرت القراءة بناء على هذا هي «الفعل الثقافي الإيجابي الذي يُخرج النصَّ من حالة الوجود بالقوة، إلى حالة الوجود بالفعل» [2].

(1) باقر جاسم محمد، «نقد النقد أم الميتانقد: محاولة في تأصيل المفهوم»، مجلة عالم الفكر، الكويت، (يناير - مارس 2009)، ص 122.

(2) السابق، ص 115.

وحيث أنَّ فعل التلقّي ممارسة إنسانية قديمة قدم الإبداع نفسه، فقد فطن البلاغيون العرب إلى العلاقة بين عناصر الأدب الثلاثة، وهي المبدع والقارئ والنص، أو بمصطلح البلاغة العربية المخاطِب والمخاطَب والخطاب، فبيَّنوا وظيفة كل عنصر ودوره في إبراز جمالية النص. وقد اقترن الاهتمام بمسألة التلقّي في الدراسات النقدية القديمة بمقولة «مطابقة الكلام لمقتضى الحال» ومقولة «لكل مقام مقال»، فكان ذلك معياراً من معايير الجودة التي بُنيت عليها أحكامٌ نقدية كثيرة. وقد عرف تراثنا النقدي اهتمام كل من عبد القاهر الجرجاني (ت 472هـ) في كتابه أسرار البلاغة، والجاحظ (ت 255) في البيان والتبيين بالمتلقي سامعاً وقارئاً. أمَّا حازم القرطاجني (ت 684هـ) فعندما قدَّم مفهومه للتخييل اعتبره العملية التي يُحدث بها الشعر أثره في المتلقّي، حيث تتمثّل له «من لفظ الشاعر أو معانيه أو أسلوبه أو نظامه، وتقوم في خياله صورة أو صور، ينفعل لتخيُّلها أو تصوُّرها أو تصوُّر شيءٍ آخر بها، انفعالاً من غير رويَّة إلى جهة الانبساط أو الانقباض»[1]، وهو ما يشير إلى انتباه القرطاجني وصحبه إلى ارتكاز العملية الإبداعية على عمادين متلازميْن متفاعليْن هما القائل والسامع، أو المبدع والمتلقي، اللذان يلتقيان على بساط العمل الأدبي نفسه[2].

وبعيداً عن تاريخ نشأة هذه النظرية في منبتها الغربي المعاصر، وعن الأفكار الفلسفية والقوالب التنظيرية التي شهدت تطورها، فإنَّها ترتكز في هيكلها التنظيري وأدواتها الإجرائية على منح المتلقّي موقعاً مركزياً في فهم العمل الإبداعي وتقييمه، واعتبار أنَّ عملية التلقّي ليست استقبالاً سلبياً أو آلياً، وأنَّ القارئ ليس مجرَّد مستهلكٍ للنّصوص منساق إليها مقيَّد بها، بل إنَّ له دوراً موازياً ومكمّلاً لدور كلٍّ من المبدع والنصّ الأدبي معاً. وحيث أنَّ العمل الإبداعي يمرُّ عبر سياقاتٍ تاريخية وثقافية مختلفة، فإنَّه يكون دائماً قابلاً

(1) حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تقديم وتحقيق محمد الحبيب بالخوجة، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1981، ص85.

(2) لمزيد من التفصيل انظر: الدكتور محمد بنلحسن، التلقيّ لدى حازم القرطاجني من خلال منهاج البلغاء وسراج الأدباء، إربد: عالم الكتب الحديث، 2011.

لإنتاج معانٍ جديدة قد لا يكون المبدع أو الجمهور المعاصر له قد وصل إليها، وذلك لأنَّ معاني العمل تتشكَّل بحسب الأسئلة التي يطرحها القارئ عليه، والتي تتنوَّع بتنوُّع الزمان والمكان.

وفي هذا السياق فإنَّ النصَّ لا يتحقَّق معناه ولا تبرز جماليّاته إلاّ بوجود القارئ، كما أنَّ القارئ لا يتحقَّق وجوده ويُقاس أثره إلاّ من خلال القراءة؛ وهو ما يجعل من الضَّعب الفصل بين الجانبين، خاصَّةً وأنَّ المعنى، حسب هذه النظرية، ليس موجوداً في النصِّ وإنما تمنحه له الذات القارئة، وهو ما يؤكده الناقد الألماني آيزر في قوله إنَّ «المعنى لم يعد موضوعاً يستوجب التعريف به، وإنما أصبح أثراً يُعاش»[1]، أي تجربة جمالية يمرُّ بها المتلقيّ فترتقي به من مجرَّد مستقبل سلبي إلى ذاتٍ متفاعلة، متحوِّلة من خانة الاستهلاك التي وضعتها فيها النظريات القديمة، إلى خانة انتاج المعنى، وفق نظرية التلقّي. وقد أكسب هذا الفهم القارئ قيمة تاريخية، من حيث أنَّ هذه النظرية لا تضعنا أمام قارئٍ واحد، بل أمام عددٍ من القرَّاء عبر الأجيال، تتواصل مقارباتهم المتّجهة من معنى النص الظاهر إلى المعاني المتخفِّية فيه، لتضيف إلى ما كشفت عنه القراءات السابقة. وهو ما أحدث تعديلاً لمفهوم تاريخ الأدب، الذي صار وفق هذه النظرية تاريخ عددٍ من القراءات ذات العلاقة التحاورية بين النص ومتلقييه، وليس الأعمال الأدبية حسب تسلسلها الزمني ومكانة مؤلفيها.

أنواع القُرّاء

لقد أسرف منظرو هذا التوجُّه في تعديد أنواع القُرّاء أو المتلقّين للعمل الأدبي والمتفاعلين مع مستوياته المختلفة، ويبدو أنَّ معظم هؤلاء قرّاء افتراضيون، أو يمكن اعتبارهم مجرَّد معايير واجراءات لفهم النصوص وتحليلها. وأكثر الأنواع المتداولة بين النقاد هي: القارئ الضمني أو المضمر Implied Reader، وهو قارئٌ نظريٌّ أو خياليٌّ

(1) عن نادر كاظم، المقامات والتلقي: بحث في أنماط التلقي لمقامات الهمذاني في النقد العربي الحديث، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2003، ص 25.

يُضمره الكاتب أثناء كتابته النص، فيُوجِّه إليه العمل مفترضاً فيه القدرة على فهم ما يرمي إليه، والاندماج معه على درجةٍ من التناغم والانسجام. وهناك القارئُ الفعلي Actual reader وهو إمَّا أن يكون قارئاً عاديّاً لا يمتلك إلاّ الحد الأدنى من الخبرة التي تتطلَّبها عملية التلقّي، أو أن يكون قارئاً خبيراً متمرِّساً، يملك المعرفة التي تجعل من تلقّيه تجربةً ذات قيمة فنيَّة ومعرفيَّة ترقى إلى مستوى العمل الإبداعي، تُكمله وتتنافس معه، وقد تتفوَّق عليه. وهناك أيضاً القارئ المثالي أو النموذجي Ideal Reader وهو القادر على فكِّ ألغاز النصّ للوصول إلى معانيه العديدة، متساوقاً مع لغة الكاتب، ميّالاً إلى توليد دلالات النص وإثرائها من خلال حذقه ودُربته وقدرته القرائية. وهناك أنواعٌ أخرى من القرّاء، تتفاوت في التفاصيل لكنَّها تتّفق جميعاً في كونها تشير إلى ذاتٍ تتفاعل مع النصّ، تتأثَّر به تذوُّقاً وتلذُّذاً، وتؤثِّر فيه تفسيراً وتأويلاً.

وتشرح لنا نظرية التلقّي كيفية دخول القارئ إلى عالم النصّ مزوَّداً بنوع من الحدس يُسمَّى أفق التوقعات، وهو الشاشة التي تعكس مزايا النصِّ الأدبي وجمالياته، أو الفضاء الذي يتمُّ فيه إعادة بناء المعنى، أو قُل هو «جهازٌ عقلي يسجِّل الانحراف والتحويرات بحساسيَّةٍ مفرطة»[1]، وهو كذلك مجموعة من الاحتمالات الأدبية والثقافية التي يتزوَّد بها القارئ، عن وعي أو غير وعي، عند قراءته لنصٍّ ما [2]، فقراءة عملٍ إبداعيٍّ تصحبها عادة توقُّعاتٌ متعدِّدة تفترضها خبرة القارئ الشخصية وملكاته المعرفية والفنية، بالإضافة إلى المعايير المتعلِّقة بالجنس الأدبي موضوع القراءة. ويُتوقَّع أن يكون النصُّ على مستوى من الإبداع بحيث لا يتماشي دائماً مع توقعات القارئ، بل يخالفها بين الحين والحين فتُجبره على تعديل توقُّعاته. وحدوث تلك المخالفة الذي يسبِّبه خروج النص عن المألوف أو المتوقَّع يُسمَّى الانزياح، الذي من شأنه أن يُشبع الذائقة الأدبية بما يُحدثه عند المتلقي من لذَّةٍ فنِّية هي غاية الإبداع، وما يحقِّقه من خبرةٍ جمالية منشودة عند الذَّات المتلقّية. ويسبِّب انزياح معنى

(1) روبرت هولب، نظرية التلقي، ترجمة عز الدين اسماعيل، جدة: كتاب النّادي الأدبي الثقافي، 1994، ص155.
(2) ميجان الرويلي وسعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ص131.

العمل الفنّي عن أفق توقع المتلقّي، تعديل ذلك الأفق من اتّجاهه السابق ليستوعب ذلك الانزياح ويندمج معه في علاقةٍ جدليَّة جماليَّة مع النص.

العقّاد قارئاً وناقداً

كان عباس محمود العقاد (1889 - 1964) أديباً موسوعيّاً متعدِّد المواهب ثريَّ الثقافة شغوفاً بالمعرفة؛ ألَّف ما يربو عن السبعين كتاباً في الأدب والنقد والفكر والتاريخ والاجتماع والفلسفة والديانات. وكان إلى جانب هذا شاعراً مُكثراً، إذ صدر له أحد عشر ديواناً في حياته. وقد كان العقاد جامعاً بين الثّقافتين العربية والغربية، وكان متابعاً بالخصوص لمدارس الأدب الإنجليزي، متأثّراً بشعرائه ونقّاده، وهو ما جعله يدعو إلى تجديد الأدب العربي، والشعر على الخصوص، اقتداءً بما اطَّلع عليه وأعجب به من حيويَّة الشعر الإنجليزي وتيَّاراته. لذلك فقد شكَّل مع زميليه ابراهيم المازني وعبد الرحمن شكري جماعة الديوان، نسبة الى كتاب ألَّفوه عام 1921 بعنوان الديوان: كتاب في النقد والأدب، خطَّطوا لإصداره في عشرة أجزاء ولكن لم يظهر منه إلاّ جزءان. وكان الجزءان هجوماً مركَّزاً على المدرسة التّقليدية السائدة في الأدب آنذاك. وكانت هذه الجماعة ذات ثقافة أدبية ونقدية واسعة، حيث زاوجت بين التراث الأدبي الأصيل وبين الإلمام بالثقافة الإنجليزية، التي ساعدتهم على استيعاب آداب الغرب وفكره، وأهَّلتهم لخوض معركة التّجديد والاضطلاع بأعبائها.

ومن بين رؤوس هذه الجماعة الثلاثة اشتهر عباس محمود العقاد بمعاركه الأدبية والفكرية التي خاضها مع كلٍّ من مصطفى الرافعي وأحمد شوقي وطه حسين، ومع مصطفي لطفي المنفلوطي وعائشة عبد الرحمن ومصطفى جواد العراقي. ولم تستمرّ الجماعة في وحدتها طويلاً، إذ شنَّ المازني هجوماً على القطب الثالث للجماعة وهو عبد الرحمن شكري، مُطلقاً عليه الأوصاف المُقذعة ومُسمِّياً له بصنم الألاعيب. وقد كانت تلك المعارك جزءاً مما تميَّزت به الحياة الفكرية المصرية من تفاعل

وحيويَّة تمثلت في عدَّة مساجلات أدبية وفكرية[1]، تبادل فيها رموز الثقافة آنذاك الأفكار وعارض فيها بعضُهم بعضاً، في حماسٍ فكريٍّ غذَّى البيئة المصرية وأفاد الأدب والفكر العربيين. وكانت جلُّ هذه المعارك بين تيّار المحافظين وتيّار المجدِّدين، ثم بين المجدِّدين أنفسهم أو بين المعتدلين منهم والمبالغين.

وقد كان عباس العقاد ينتمي مع رفاقه من جماعة الديوان إلى تيّار التجديد في الثقافة والفكر، وخاصة في الشعر والأدب، وكان أقوى الأقلام التي تقصَّدت المدرسة التقليدية آنذاك، وأشرسهم هجوماً وأشدَّهم خصومة. وقد ركَّز في نقده بالخصوص على شعر أحمد شوقي، الذي نُودي به أميراً للشعراء اعترافاً بإنتاجه الشعري الذي توزَّع على مختلف الأغراض الشعرية القديمة والجديدة، فتوجَّه إليه باعتباره رأس تلك المدرسة ورمزها الأول، بالانتقاد والسخرية والتقريع، وكان قصده بذلك «تحطيم الأصنام» المصطفَّة في حرم الشعر المقدَّس.

واستناداً على العناصر العامة التي طرحناها حول نظرية التلقّي فإنَّ النصوص التي تضمنَّها كتاب الديوان والتي تناول فيها العقاد جزءاً محدوداً من قصائد أحمد شوقي وبنى على أساسها قراءته لشعره خاصة ولشعر المدرسة التقليدية عامة، تبيّن لنا أنَّ العقاد في الديوان، كما في كتبه الأخرى، كان يمثِّل القارئ العارف حسب مصطلح ستانلي فش، أو القارئ المتميِّز حسب مصطلح رفاتيير. إنَّه قارئ فعلي وممتاز تتوفَّر فيه الكفاية الأدبية التي يعتبرها جونثان كلر «جملة التّقاليد اللّازمة لقراءة النصوص الأدبية»[2]، والتي تتمثَّل في ثقافة العقاد الأدبية وقدراته الفكرية وحصيلته المعرفيّة العربيّة والغربيّة، بالإضافة إلى ميوله النفسية وتوجّهاته الأيديولوجية، وكل ما يشكِّل فهمه القبلي؛ ذلك «أنَّ الذّهن العاقل أو المتفهِّم إنما يفهم انطلاقاً من منظومة من المبادئ والآراء المسبقة المختزنة التي يدخل بها

(1) انظر كتاب أنور الجندي، المساجلات والمعارك الأدبية في مجال الفكر والتاريخ والحضارة، القاهرة: مكتبة الآداب، 2008.

(2) هولب، مرجع سابق، ص341.

إلى النصِّ»، مما أسموه بـ «الفهم القبلي»، فكلُّ قارئٍ يقرأ بفهمٍ خاص به يمثِّل عالمه ومنظومة معارفه وتصوُّراته[1].

وعلى هذا الأساس، فإذا نظرنا إلى ثقافة العقاد الواسعة وخبرته الإبداعية الشعرية والأدبية والنقدية، وإذا أخذنا في الاعتبار تأثُّره بالمدرسة الرومانسية الغربية والإنجليزية بالذات، وعلى رأسها الناقد المنظِّر وليام هازلت[2]، تبينَّ لنا أنَّ الشبكة النَّصِّيَّة التي نسجها شوقي على منوال القصيدة العربية بتقاليدها الكلاسيكية وامتدادها التاريخي، قد خالفت بشكلٍ سلبي أفق توقُّعات العقاد، واستراتيجيته القرائية المتشرِّبة بخصائص القصيدة الرومانسية الغربية وزخمها. وبدل أن يغيِّر أفق توقُّعاته تواؤماً مع النصِّ، عمل على أن يخضع استراتيجية النصِّ الكلاسيكي لاستراتيجيته هو الباحثة في القصيدة عمداً عن شيء لم تلتفت إليه ولم تتقصَّده. مما يعني أنَّ القارئ الناقد قد دخل للقصيدة بأدواتٍ تنتمي إلى خارج سياقها التاريخي والفنّي، بدل أن ينطلق من داخل معمارها الخاص، وجوِّها النفسي وتراكيبها اللغوية وإيحاءاتها العاطفية. وكما يؤكِّد هانز جادامر فإنَّنا إذا «فشلنا في الانتقال إلى الأفق التاريخي الذي يتحدَّث منه النص، فسوف نُخطيء في فهم أهمية ما يجب على النص أن يقوله»[3]. وهذا ما حدث لقراءة العقاد لشعر شوقي.

لقد طالب العقاد شعر شوقي بما لا يستطيع أن يفي به، بل بما لم يكن في نية الشاعر الإتيان به، ولذلك فقد تمَّ تناوله لذلك الشعر بعاطفةٍ مناوئة تتقصَّد البحث عن العيوب وربما تضخيمها أحياناً؛ إذ لايخفى علينا أنَّ العقاد وصحبه من جماعة الديوان قد أعلنوا عن نيِّتهم القويَّة في تقويض المدرسة التقليدية في الأدب، شعراً ونثراً، وذلك عن طريق إبراز عيوبها الفنية ومهاجمة رموزها، تهديماً لركائزها وتبشيراً بمعالم مدرسة

(1) حمادي صمود، «في مقرؤية الشعر الحديث»، مجلة علامات، النادي الأدبي، جدة، (ديسمبر 1996)، ص33.

(2) انظر: العقاد، شعراء مصر وبيئاتهم في الجيل الماضي، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1965، ص 192.

(3) Hans Gadamar,Truth and Method, translated by Joel Weinnshemer and Donald G. Marshel -NY- Croswoord,1989, p302-303.

جديدة، تقوم على تصوُّر جديد لطبيعة الأدب وعلاقته بالحياة وبالوجود الإنساني الفريد، وهو تصوُّرٌ حيٌّ قائمٌ على مبادئ إيجابية كان يمكن الدّعوة إليها دون عاطفة عدائية، ودون محاربة لتقاليد شعريَّة متجذِّرة، وإنما بإتاحة المجال لتعايش تيّارين مختلفين وتنافسهما حتى يتغلَّب أحدهما على الآخر. إلاّ أنَّ هدف جماعة الديوان كان «إقامة حدٍّ بين عهدين لم يبقَ ما يسوِّغ اتّصالهما والاختلاط بينهما». غير متردِّدة في اعتبار هذا التّوجُّه «أتمَّ نهضة أدبية ظهرت في لغة العرب منذ وجدت»[1]، ولذلك فقد وسمت خطة الّتقويض المعلنة وأسلوبها دوافع العقاد القرائية لشعر شوقي بالعدائية، وبالنّزعة التعليمية المتعالية، فبعدت بذلك عن الحيدة والموضوعية.

وأول مظاهر البعد عن الحيدة والموضوعية تركيزه الأكبر على أحمد شوقي دون غيره من شعراء مدرسته[2]، وثانيها عدم إيفائه بمنهجه الذي وعد به في توطئة الديوان بأنَّه سوف يتناول «شعر شوقي قصيدة قصيدة، ومعنى معنى حتى نتبيَّن الأثر جليّاً في تحوُّل الآراء وسلامة القياس»[3]، إذ لم يتناول العقاد جميع شعر شوقي أو معظمه، وإنَّما تناول منه قصائد معدودة وأبياتاً محدودة، أغلبها من المراثي التي قالها في بعض رجال عصره؛ علماً بأنَّ شوقي لم يكن يعتدُّ بقصائد الرثاء كما هو معروف[4]، وهو أضعف الأغراض التي كتب فيها، ولذلك فعندما وصل العقاد قول بعضهم عن أنَّ نقده المتحامل إنَّما قام على أضعف ما قال شوقي، ردّ قائلاً: «ولا نحبُّ هنا أن نسكت على انتقادين سمعناهما ممن يُحسن القصد، ولا نستبعد رجوعه إلى الحق متى وضح له وجهه. أوَّل الانتقادين وأشبههما بالحق أنَّنا اخترنا أوهن قصائد شوقي وأكثرها مغامز، وليس هذا صحيحاً، فإنَّنا إنما راعينا الحداثة فيما

(1) عباس العقاد وابراهيم المازني، الديوان في الأدب والنقد، الطبعة الرابعة، د. ت، ص 4.

(2) تناول في بضع فقرات أبياتاً من شعر حافظ ابراهيم أيضاً، كما خصَّص كتابه شعراء مصر وبيئاتهم، الذي صدر بعد وفاة شوقي، لعددٍ آخر من شعراء المدرسة التقليدية.

(3) الديوان، ص 11.

(4) لم يضمِّن شوقي قصائد الرثاء التي قالها في ديوانه الأول الذي صدر عام 1898، ولا في أجزائه المتفرِّقة التي صدرت عام 1926، بل لم تُضمَّن المراثي إلاّ في الجزء الثالث الذي صدر عام 1936، أي بعد وفاته.

اخترناه من قصائد، وهي لا تقلُّ في اعتقادنا واعتقاده عن أجود شعره صياغة ومعنى»[1] .

ولكن بمراجعة القصائد التي تناولها العقاد يتّضح أنَّه لم يراع فيها الجدّةَ والحداثة مثلما ادَّعى[2]، كما أنَّه قد تعمَّد أن تكون أغلب اختياراته من غرض معينَّ هو الرثاء، وهو غرض لاحظ الباحثون أنَّ شوقي لم يبرع فيه[3]، ممّا يدلُّ على أنَّ العقاد قد قصد اختيار هذا النوع من الشعر من أجل اصطياد العيوب وإبراز النّقائص، إذ كانت الغاية عنده تفرض الوسيلة وتبرِّرها، وهو ما تُفصح عنه غاية العقاد القرائية التي جعلت أولويتها الهدم والتقويض، لا التناول المنهجي المحايد. ولذلك فقد اتّخذ من قدرته اللغوية ومهارته الجدالية وسيلة لامتلاك المقتطفات المنتقاة، لا من أجل محاورتها واكتشاف جمالياتها، ولا من أجل الإشارة إلى عيوبها إلى جانب مزاياها كما تقتضي الموضوعية، بل لأجل إبراز نقائصها وتضخيم سقطاتها في معظم الأحيان، قصد تسفيهها وتسفيه قائلها، وهو ما جعله يتجاوز بأسلوبه اللَّاذع وهجومه الشرس حدود القراءة المحايدة؛ ففي تعليقه على قصيدة شوقي في رثاء محمد فريد وجدي، أو على أبيات معينة منها، يقول:

فلننظر إذن فلسفة الموت التي استنبطتها حكمة شوقي؛ تعود أيها القارئ إلى القصيدة فلا ترى منها ما لم تسمعه من أفواه المكدين والشحاذين إلاّ كلّ ما هو أخسُّ من بضاعتهم وأبخس من فلسفتهم، كلُّها حكم يؤثر مثلها عن حملة الكيزان والعكاكيز، إذ ينادون في الأزقَّة والسُّبل: دنيا غرور، كلُّه فان، الذي عند الله باق، يا ما داست جبابرة تحت التراب، من قدَّم شيئاً التقاه، إلى آخره. تلك أقوال الشحاذين، وهذه أقوال (أمير) الشعراء:

(1) الديوان، ص 116-117.

(2) يلاحظ أنَّ هناك مسافة زمنية بين تاريخ نشر شوقي لقصائده وتاريخ نقد العقاد لها، أو بالأحرى لأبيات منها، فقصيدة رثاء مصطفى كامل مثلاً قيلت عام 1908، وانتقدها عام 1921، وقصيدة آثار الأندلس قيلت عام 1921 وانتقدها عام 1927، وقصيدة الربيع ووادي النيل قيلت عام 1909 وانتقدها عام 1937، كما انتقد العقاد في نفس العام قصيدة شكسبير التي قالها شوقي عام 1916. انظر محمود اسماعيل عمار، « شاعرية التشبيه كما يراها العقاد عند شوقي»، مجلة علامات، النادي الأدبي، جدة، عدد (يونيو 2002)، ص111 - 176.

(3) انظر شوقي ضيف، الأدب العربي المعاصر في مصر، الطبعة العاشرة، دار المعارف، مصر، ص 120.

كُـــلُّ حَيٍّ على المنِيّـــة غـــادٍ تَتَـــوالَى الـــرّكَابُ والموتُ حَـــــادِ
ذهَـبَ الأوّلونَ قَـرنَـــاً فَقَـرنـا لَـم يَـــدُم حَـاضِـــرٌ وَلَم يبْقَ بَادِ
هَـــل تَرى مِنهُـــم وتَســـمعُ عَنهُم غَـــيرَ بَـــاقِي مَـــآثـرٍ وأيَـادي[1]

من الواضح أنَّ العقاد لم يكن في نيّته البحث عن أيَّة سمةٍ جمالية في شعر شوقي، ذلك أنَّه كان يختار أبياتاً معيَّنة قليلة من قصائد بذاتها، فيركِّز عليها[2]، ينتقيها من بين غيرها من الأبيات، وفقاً لاستراتيجيته التقويضية، ليعمِّمها على شعر شوقي كله، مشدِّداً الهجوم عليه، نافياً عن مجموع شعره أيَّ ملمحٍ جماليٍّ دلاليٍّ أو تركيبيٍّ. علماً بأنَّ أقطاب نظرية التلقي، وحتى النقاد التقليديين، يرون بأنَّ «قراءة لا تنظر إلى النص من كل الجهات لا تقع محلَّ القبول، وأنَّ القراءة التي يتطلَّبها النصّ هي القراءة التي تستضيف النصَّ فتعقد معه صلات حميمة، تتمكَّن من خلالها أن تحلَّ رموزه وتفكَّ شفرته وتردَّه إلى سياقه؛ وهي القراءة التي تنظر إلى النص على أنَّه غير محايد أو بريء من صاحبه أو مجتمعه أو تاريخه، فتسعى إلى أن تقرأه في ضوء انتمائه إلى هذا كلِّه»[3]، وبهذا المقياس فإنَّ قراءة العقاد لا يمكن أن تصنَّف إلاّ بأنَّها قراءة غير حميمة وغير متعاطفة، بل وغير موضوعية، فقد تعمَّد إخراج الأبيات من سياقها التاريخي والفني، وتجاهل انتماءها إلى صاحبها الذي عاب عليه مذهبه الأدبي المغاير للمذهب الرومانسي، كما أنَّه قد هاجمه في شخصه وطبقته وجماعته السياسية. ولذلك فهي قراءةٌ مناوئة وغير محايدة، ولم تتوفَّر على القدر اللازم من الموضوعية المنتجة لقراءة أكثر حيدة واتزاناً[4].

(1) الديوان، ص 12.

(2) اختار العقاد من قصيدة شوقي في رثاء بطرس غالي ثلاثة أبيات من مجموع ثلاثة وعشرين بيتاً، ومن قصيدة مشروع ملنر أربعة أبيات من مجموع ستة وخمسين بيتاً، ومن قصيدة رثاء الأميرة فاطمة عشرة أبيات من مجموع أربعين، وثمانية أبيات من قصيدة إمارة الشعر من مجموع مئة وعشر أبيات. انظر محمود اسماعيل عمّار، مرجع سابق.

(3) قاسم المومني، «علاقة النص بصاحبه»، مجلة عالم الفكر، الكويت، (يناير - مارس 1997)، ص 117.

(4) انظر قراءة محمود اسماعيل عمار في مرجع سابق، والتي تستخرج بعض الخصائص الفنية من نفس الأبيات.

ولضرب مثالٍ آخر على هذا نشير إلى اختيار العقاد أبياتاً أخرى من نفس القصيدة محاولاً تقويلها ما لم تقله، وذلك عن طريق طرح شكوك يسهل تمريرها على القارئ العادي، حيث نجده يقول: «... ومثل تيئيسه من رجعة الميت إلى أهله، تخطئته الذين يزعمون غير هذا الزعم. يقول ذلك بلهجة العارف لما يجهله غيره كأنَّها مسألة خلافية طال فيها الجدل وانشطرت عليها أحزاب الفلسفة، ولم يفرغ الناس من بحثها وتقليب وجوهها، والتنقيب عن أسانيدها وشواهدها حتى جاء شوقي ففضَّ الخلاف ببيتيه هذين:

سِـرْ مَع العُمرِ حيثُ شِئتَ تُؤبَّن ... وافْقِـدِ العُمرَ لا تَـؤُبْ مِن رُقادِ

ذَلـكَ الـحَـقُّ لا الَّذي زَعَـمُوهُ ... فِي قَدِيمٍ مِـنَ الحَـدِيثِ مُعَـادِ

ولا غرو، فقد كان أهل الميِّت إذا مات في برلين أو لندن أو الهند لا يزالون يترجّون يوم أوبته، ويعدُّون أيام غربته، وكان العلماء في كل قطر وبلد يتساءلون: أمن مات غريباً عن دياره يؤوب إلى أهله يوماً ناضر الصفحة، متهلِّل الجبين، ممتَّعاً بالعافية، أو لا يؤوب؟ فكان فريق منهم يقول نعم، وفريق يقول لا، إلى أن جاء شوقي فأفتى فتواه الجازمة وقال لا يؤوب، فانحسم الإشكال وقطعت جهيزة قول كلِّ خطيب»[1].

يستعمل العقاد أسلوب التهكُّم والسخرية، وعبارات اللَّوم والتقريع، ليس لشعر شوقي فحسب، بل ولشخصه وقيمه الأدبية وذوقه الفني، وهو لا يكتفي بكل هذا، بل يذهب إلى إهانة وتسفيه جمهوره من المتلقّين المعجبين بشعره، أولئك الذين تسمِّيهم نظرية القراءة بجماعة القرّاء، The reading Community فيقول: «ومن نظر إلى عشرة ممسوخين في بقعة واحدة فاشمأزت نفسه من رؤية عاهاتهم ومقاذرهم خليق أن يُدرك اشمئزازاً حيت ننظر فنرى حولنا العشرات بل المئات من ذوي العاهات النفسية البارزة يستحسنون مثل هذا الشعر على غثاثته وعواره، بل هو لا يروقهم إلاّ لما فيه من غثاثة وعوار. خلائق كل ما نستطيع أن نعلِّل بهذا الاعوجاج في طبائعها وأذواقها أنَّها تلِفَتْ لفرط

(1) كتاب الديوان، ص15 - 16.

ما أخلدت إلى الكسل والضّعة، وتلوَّثت لحقارة المشاغل التي بقي لها أن تعنى بها، وتكترث لها»[1]، ولعلَّه قصد تصوير هؤلاء في شعره حين قال:

مَـــا وَجَـدنَـا فِـــي الـبَـريـَّة إلاّ خُـلُقـــاً زَائِـفـــاً وجَهلاً مُبينَـــا
حشـراتٌ لا تَعـــرِفُ الخَـيرَ والشّـرّ وفِيهـَـا الهَـلاكُ للعَارِفيـــنَ

ويتكرَّر أسلوب التقريع والتعريض فيما كتبه العقاد في الديوان عن مقطوعةٍ قالها شوقي في خطّاطٍ مصري، وعنونها بـ ريشة صادق، يقول فيها:

للهِ ريـشَـــةُ صَادقٍ مِـن رِيـــشَـــةٍ تـــُـزرِي طَـلاوتُـها بِكلِّ جَـديـدِ
كَسَـتِ الكِتَابةَ في المَشَارقِ كُلِّها حُسناً وفَكَّـــتها مِـــن التَّقـييـــدِ
تَهدِى لِحُسـنِ الخَـطِّ كُلّ مُقصّـرٍ وتَمُـدُّ في الإحسَـــانِ كُلَّ مُجيـــدِ
أغلىَ لَدَى الكُتّابِ إن ظَفروا بِها مِـــن ريشَـــةِ الألمَاسِ عِنـــد الغِيدِ

يقول العقاد معلِّقاً: «وفي هذه الأبيات أوفى دلالة على عامية الروح وتبذُّل الملكة. شعر لا يتأبَّى صاحبه أن ينزل منزلة الإعلانات التجارية، وعبقرية دارجة أبانت أنَّ أخيلته وابتكاراته هي ومبالغات الباعة وتزويقات الدلّالين وتحلية البضاعة على حدٍّ سواء. وأنَّ من يروِّج ريشة كتابة بأنَّها (أغلى من ريشة الألماس) لقريب نسبٍ ممن ينادي في قوارع الطرقات (يا جواهر يا عنب)، والذي يدلِّل على ريشة عربية بأنَّها (حسَّنت الكتابة في المشارق كلها) إنما يرشف من البحر (...) وبعد فإنَّ المرء يزدري العقل الإنساني نفسه إن هو قبل أنَّ هؤلاء الصعاليك الفكريين الذين تقوم عليهم الإمارة الشوقية من ذوي مزاياه وحملة أمانته في الأرض»[2].

يبـدو التعسُّـف واضحـاً في مثـل هـذه الأحـكام؛ حيث لا يسـتند العقـاد في معظم تناوله لشـعر شـوقي إلى مسـوِّغات نقديَّة منهجيَّـة، ولا ينظر إلى القصائـد باعتبارها وحدة

(1) السابق، ص 32.
(2) السابق، ص120.

متكاملـة، وإنمـا يجتزيء منهـا ما يسـمح له بتمرير الأحـكام الانطباعية اللّاذعـة، جاعلاً شـعر شـوقي تحـت سـطوته، ينتـقي أضعفه ليـبرز عيوبـه، ويتعنَّى أحيانـاً في أن يسـتخرج منـه معـاني ملتويـة؛ بهـدف تحطيـم النموذج الأبـرز مـن الشـعر التقليدي، وسـبيلاً إلى عـرض القيـم الفنيـة الجديدة الـتي يبشِّر بها. مـدركاً أنَّ المتلـقّي أياً كان «يسـتطيع أن يجد في النـص مـا يريد هـو أن يجـده»[1]، وأن مصير النـص يتحدَّد «حسـب اسـتقبالنا له، فإذا اسـتقبلنا قـولاً ابداعيـاً على أنَّه شـعر فهو شـعر، وتظلُّ هذه صفتـه، أمَّا لو اسـتقبلناه على أنَّـه سـجع كُهَّـان، فهـو سـجع كهَّـان، وليس بشـعر، ويختلـف الحكم على نفـس النص حسـب اسـتقبالنا له»[2]، وهـو مـا يعكـس مفهـوم أنَّ القـارئ هـو الذي ينتـج المعـنى لا النـص، «فالقـارئ يختـار مـن بـين الإمكانـات المتعدِّدة الـتي يوفِّرهـا النص إمكانيـة تبدو له أكـثر قـوة على الإحاطـة به، واسـتقطاب المعـاني الجزئيـة المتناثـرة في فضائـه»[3]، ثمّ أنَّ تعـدُّد المعـاني الكامنـة في ثنايا النـص يمكِّن القارئ مـن أن يظهر «أحدهـا فيخفي بذلك سـائرها، لأنَّ كل اختيـار يقـوم على إقصـاء، فالميـل إلى معـنى وطريقـة في الفهـم يقوم على إقصـاء معـانٍ أخرى وطـرقٍ غيرها ممكنـة»[4].

وبهذا يتبيَّن لنا أنَّ قراءة العقاد لشعر شوقي هي قراءة إسقاطية، وهي التي توصف بأنَّها قراءة لا تركِّز على النص، وإنما تمرُّ من خلاله ومن فوقه، متّجهة نحو المؤلف أو الجماعة التي يمثِّلها أو المجتمع بأسره. وتعامل هذه القراءة النصّ وكأنَّه وثيقة شخصية أو اجتماعية أو سياسية، يتقلَّد فيها القارئ وظيفة المدَّعي العام الذي يحاول اثبات التهمة[5]، وهو ما يدعو إلى مساءلة الدوافع التي جعلت العقاد يفضِّل هذه القراءة فيُقصي الخصائص الإبداعية في

(1) فؤاد مرعي، «في العلاقة بين المبدع والنص والمتلقي»، عالم الفكر، الكويت، (يوليو - ديسمبر، 1994)، ص 349.
(2) عبد الله الغذامي، الخطيئة والتكفير: من البنيوية إلى التشريحية، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998، ص 77.
(3) حمادي صمود، مرجع سابق، ص 31.
(4) السابق.
(5) عبد الله الغذامي، الخطيئة والتكفير ...، مرجع سابق، ص77.

العديد من قصائد شوقي، ويتقصَّى مثالب قد لا تخلو منها ممارسة شعرية في تلك الحقبة، ثم يقصد إلى تضخيمها وتعميم الأحكام منها على مجموع إنتاجه الشعري.

إنَّ محاولة البحث عن الدوافع التي كانت وراء قراءة العقاد الإسقاطية، ولهذا النّوع والكم المحدَّدين من شعر شوقي، وبتلك الطريقة الهجومية، تتطلَّب الوقوف عند الذات القارئة، التي تلعب استعداداتها النفسية والذهنية وشروط محيطها الاجتماعي والثقافي دوراً أساسياً في توجيه فعل القراءة التي هي «عملية شاملة ومعقَّدة تؤسِّسها مجموعة عناصر ومحدّدات ذاتية وموضوعية، نصِّيَّة وخارج نصِّية»[1]، ولذلك فيمكن القول بأنَّ الذات القارئة - المتمثِّلة في شخص العقاد - قد حرَّكتها عناصر موضوعية تتمثَّل في الدوافع الفنية الهادفة لتقديم قيم أدبية جديدة، وأخرى ذاتية تتمثل في دوافع سياسية - أيديولوجية، ودوافع نفسية.

الدو افع الفنية

كان الاتصال بالآداب الغربية وتذوُّقها والتأثُّر بتيّاراتها ومدارسها وراء الدور الرائد الذي لعبته جماعة الديوان، وعلى رأسها العقاد، في الحركة الأدبية والنقدية في بدايات القرن الماضي. فلقد امتلكت الجماعة ثقافة أدبية تراثية واسعة، تزاوجت مع ما استوعبه أعضاؤها من الثقافة الأدبية الغربية، ممّا أهَّلهم لتقديم نظرات جديدة تتعلَّق بوظيفة الشعر شكلاً ومضموناً، وبمواهب الشاعر وشخصيته ورسالته في الفن والحياة؛ وهي نظرة جديدة مقارنة بما كان يراه التقليديون ويمارسونه. وقد نادى العقاد بشعر الشخصية، مؤكِّداً على وجوب أن يُعرف الشاعر من شعره، بل يجب أن يكون موضوع حياته هو موضوع شعره، وأن تكون قصائده ترجمة لباطن نفسه وعميق خوالجه وهواجسه[2]، ولذلك طالب الشاعر بأن يُظهر خصائصه النفسية وكينونته الإنسانية، وأن يعبِّر عن الحياة كما يحسُّها هو لا كما

(1) عبد العزيز طليمات، «الوقع الجمالي وآليات انتاج الوقع عند وولفغانغ آيزر»، مجلة دراسات سيمائية أدبية لسانية، العدد 6 (1992)، ص 68.

(2) العقاد، ساعات بين الكتب، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1960، ص 125.

يحسُّ بها غيره[1]، بل لقد ذهب إلى أنَّه «إذا لم تُعرف حياة الشاعر من ديوانه، فهو ليس بشاعر ولو كانت له عشرات الدواوين»[2]، وهي مفاهيم جديدة بالنسبة لشعراء تلك الحقبة.

صدرت الدوافع الفنية التي وجَّهت تلقّي العقاد لشعر شوقي عن تحمُّسه الشّديد للتّجديد الذي استقى روحه من تراث المدرسة الرومانسية الغربية. كما استندت على تبرُّمه الصريح من شعر الصّنعة والتقليد الذي وصم المدرسة الكلاسيكية. ولذلك فقد مزج جهده في «الإبانة عن المذهب الجديد في الشعر والنقد والكتابة» الذي خاله «أتمَّ نهضة عربية ظهرت في لغة العرب منذ وجدت»[3]، بحرصه على تحطيم الأصنام من المقلدّين. وبالّنظر إلى المصادر التي استقى منها عباس العقاد مذهبه الجديد، وهو الرومانسية الغربية، نجد أنَّ ذلك قد جعله «يستلهم في حكمه على شوقي الصورة الأدبية الغربية؛ فإذا لم يُحدث شعراء الغرب شعراً في المخترعات الحديثة ولا في الحوادث السياسية والاجتماعية، فلا يجوز لشوقي أن يُحدث شيئاً من ذلك. وربط عجلة شوقي بشعراء الغرب تحكُّم، وهو بالضبط ربطٌ بنوع من التقليد الذي كرهه العقاد من شوقي؛ وغاية ما في الأمر أنَّ شوقي يقلِّد شعراء العرب، والعقاد يريد له أن يقلِّد شعراء الغرب»[4].

ولم يَرد ببال العقاد إنصاف أولئك التقليديين ولو بالإشارة العابرة إلى محاولة بعضهم احداث نوعٍ من التّجديد في الشعر آنذاك، وإن كان مرحليّاً وتدريجيّاً، خاصّةً بعد اطّلاعهم على الأدب الفرنسي، كما حدث لشوقي مثلاً[5]، حيث تميزَّ شعره بعد عودته من المنفى بأنَّه

(1) العقاد، شعراء مصر وبيئاتهم، ص 125.

(2) السابق، ص 160.

(3) مقدمة الديوان، ص 4 - 5.

(4) شوقي ضيف، شوقي شاعر العصر، دار المعارف، مصر، د. ت، ص 109.

(5) أثبتت كثير من الدراسات أنَّ لشوقي محاولات تجديدية لم تقتصر على عنصر واحد من عناصر القصيدة العربية، بل لقد شمل تجديده اللغة والموضوعات والصورة الشعرية، كما حاول التجديد في الشكل أيضاً، وجهده في المسرحية الشعرية معروف. للتُّوسع انظر: الحداثة في مشروع العقاد النقدي من خلال تطبيقاته على شعر شوقي، رسالة ماجستير مقدمة لكلية الآداب والعلوم الإنسانية ـ جامعة مسيلة بالجزائر، أعدَّها الطالب سعودي البختاوي، العام الجامعي (2011 - 2012). المصدر http://dspace://univ-msila.dz

قد صار أكثر اقتراباً من وجدان الناس، عندما تحوَّل «من القصر إلى الشعب، فصوَّره في آماله الوطنية وحركاته السياسية، ولم يعُد شاعراً تقليدياً بل أصبح شاعراً شعبيّاً ولكن بطريقته الفنية الخاصة»[1]، إلّا أنَّ العقاد لم يُعطِ هذه التطوُّرات أيَّة قيمة، بل إنَّه كان يصرِّح بنفوره من مدرسة شوقي ليس باعتبارها تقليدية فحسب، بل ولأنَّها أيضاً متأثرة بتيارات الأدب الفرنسي وروحه، حيث كان أكثر اعتداداً بالمدرسة الإنجليزية، مادحاً جماعته لأنَّها «أوغلت في القراءة الإنجليزية، ولم تقتصر قراءتها على أطراف من الأدب الفرنسي، كما كان يغلب على أدباء الشرق الناشئين في أواخر القرن الغابر»[2]، وهو ما جعل الجماعة تُعيب على أدباء تلك الحقبة «جهلهم جلال وظيفة الشعر ورفعة مكانته. لقد كان بالأمس نديم الملوك وحلية في بيوت الأمراء، ولكنَّه اليوم رسول الطبيعة، تُرسله مزوَّداً بالنغمات العذاب كي يصقل بها النّفوس ويحرِّرها ويزيدها نوراً وناراً»[3]، وانطلاقاً من هذا التصوُّر لوظيفة الشاعر في الحياة والأدب فقد أخذ العقاد على شوقي أنَّه شاعر الأمير وحلية القصر[4]، كما عاب عليه شعر المناسبات والمعارضات، ووصم قصائده بالتفكُّك وغياب الوحدة العضوية، والمبالغة والإحالة والتعقيد، وغيره مما اعتبره عيوباً يحفل بها شعر شوقي[5].

وإذا نظرنا إلى موضوع التفكُّك أو غياب الوحدة العضوية وجدنا أنَّ هذه الظاهرة لم تكن خاصَّةً بشعر شوقي وإنما كانت سمة من سمات القصيدة العربية التقليدية، وأنَّ الاعتماد على وحدة البيت كان صفة فنية غالبة على الشعر العربي، وهو ما يشهد به العقاد نفسه في قوله: «إنَّك ترى الارتباط قليلاً بين معاني القصيدة العربية، ولا ترى قصيدة

(1) شوقي ضيف، شوقي شاعر العصر، ص 118.

(2) السابق، ص 191.

(3) ديوان عبد الرحمن شكري، مراجعة وتقديم فاروق شوشة، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2000، ص 323.

(4) يشير عبد المحسن طه بدر إلى علاقة شوقي بالقصر فيرى أنَّ الخديوي كان المقام الأول الذي كان الشعراء يتوجَّهون إليه متسابقين للحصول على شرف التقرُّب منه. ويذكر أنَّ هذا التقرُّب قد حاوله معظم الشعراء آنذاك بما فيهم حافظ ابراهيم؛ لكنَّه لم يفلح بينما شاءت الظروف أن يحظى شوقي بتلك المنزلة. انظر كتابه: التطور والتّجديد في الشعر المصري الحديث، لقاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1991، ص176 و 197.

(5) انظر الديوان، ص115-169.

أوروبية تخلو من رابطة تجمع أبياتها على موضوع واحد أو موضوعات متناسقة، ومن هذا كانت وحدة الشعر عندنا هي البيت، وكانت وحدته عندهم القصيدة. فالأبيات في العربية طفرة طفرة، وفي الأبيات الإنجليزية موجة تدخل في موجة لا تنفصل»[1]، ومع ذلك كان نقد العقاد للتفكُّك وغياب الوحدة العضوية في شعر شوقي مبالغاً فيه، فقد قام بإعادة ترتيب أبيات قصيدته في رثاء مصطفى كامل بحيث تساوقت معاني القصيدة بطريقة لاتغيِّر من معاني ترتيبها الأصلي، ليخلُص إلى وصفها بأنَّها «كومة من الرمل» أو «أبيات مشتّتة لا روح لها ولا سياق، ولا شعور ينتظمها ويؤلف بينها»، وليصمها بـأنَّها «تقطّرات من عقل ناضب ينبض بالقطرة بعد القطرة، بخلع الضرس وخلع النفس، فتأتي كالرّشاش لا يتولَّد منه إلا الوحل واليبس»[2]، ولكنَّ هذه المبالغة وما شابهها لم تكن كما لاحظ حلمي مرزوق «إلاّ بدافع الخصومة والرغبة في تحطيم شوقي على وجه الخصوص. وليس أدلَّ على ذلك من أنَّك حين تقرأ له عن الوحدة الموضوعية في غير الأماكن التي هاجم فيها شوقي، تراه ينزع المنزع الفني»[3]، المعتدل والموضوعي. وقد خلُص بعض الدارسين إلى أنَّ الوحدة العضوية التي كان العقاد يشير إليها ويشترطها على شوقي ليست هي الوحدة العضوية المطابقة لمفهوم كولريدج والمدرسة الرومانسية، وأنَّه لم يكن يعني بها سوى الوحدة الموضوعية التي تقيم بناء القصيدة حول موضوع بعينه، مما يعني أنَّه لم يستطع أن يتخلَّص من ثنائية الشكل والمضمون، ربيبة الفكر التقليدي[4].

كانت الأفكار والمعايير التي طرحها العقاد ودعت إليها جماعة الديوان جديدة بالنسبة للممارسة الإبداعية العربية وللبيئة الأدبية، كما كان هجوم العقاد على المدرسة التقليدية، ممثَّلة في إمامها أحمد شوقي، هجوماً على توجُّهات العصر ومزاجه الأدبي منذ حركة الإحياء،

(1) عباس العقاد، ساعات بين الكتب، مطبعة السعادة، 1950، ص 346.

(2) الديوان، ص 141.

(3) حلمي مرزوق، تطور النّقد والتفكير النقدي في مصر في الربع الأول من القرن العشرين، دار المعارف، مصر، 1966، ص 494.

(4) انظر: الحداثة في مشروع العقاد، مرجع سابق، ص 118.

وعلى المحافظين والمقلِّدين بامتدادهم التاريخيِّ العريق، بل وعلى متلقيّ إنتاجهم ومتذوقيه؛ أي على الجزء الأكبر من المجتمع. الأمر الذي يشير إلى حدوث تضارب بين أفق توقُّعات العقاد وأفق توقُّعات الجمهور، إذ كان مجرَّد تجاوز مستوى أشعار حقبة الانحطاط ومجاراة النماذج الشعرية البديعة التي تألَّقت في سجل الأدب العربي، متَّفقاً مع توقُّعات جمهور القرّاء المعاصرين لشوقي، في الوقت الذي كانت فيه تلك النماذج، وخاصةً قصائد شوقي، مخيِّبة لأفق توقعات العقاد الأدبية بشكل سلبي، جعله ينحو ذلك المنحى المتطرِّف.

وفي هذا السياق نرى أنَّ العقاد قد تعمَّد عدم وضع جمهور القراء في مكانه الصحيح، رغم أنَّه في «مثلث الكاتب والعمل والجمهور، لا يمثل الأخير جانباً سلبياً أو مجرد سلسلة من ردود الأفعال، ولكنَّه نفسه قوة مكوِّنة للتاريخ. وحياة العمل الأدبيِّ لا يمكن أن يُفكر فيها بدون مشاركة القرّاء»[1]، لكنَّ هؤلاء القرّاء لم يكونوا في نظر العقاد في مستواه ومستوى جماعته، إذ كان الديوانيّون يشعرون بتفوُّقهم على غيرهم، وبكونهم طليعة جيلهم. ولذلك بدوا لبعض الباحثين «غير قادرين على الإحساس بمطالب أمَّتهم أو التعبير عن مشاعرها وأفكارها، لأنَّهم اعتبروا أنفسهم طبقةً أعلى من مواطنيهم، واعتبروا ثقافتهم أرفع من ثقافة شعراء المدرسة التقليدية»[2]، وهو ما جعلهم يفسِّرون الطابع الهجومي الذي صبغ لهجة العقاد وجماعته بأنَّه لم يكن سوى نتيجة لما خلَّفه تأثُّرهم بالغرب من «انفصام في شخصيّاتهم سبَّبته قوَّتان متصارعتان: أذواقهم وأحاسيسهم العربية، ونظرياتهم ورؤاهم الغربية»[3].

كان العقاد يمثِّل القارئ المتميز كما أسلفنا، وكان رفاقه يمثِّلون ما أسماه الناقد ستانلي فش الجماعة المفسّرة Interpretive Community، وذلك لأنَّ القارئ حين

(1) Hans Robert Jauss, Towards an Aesthetic of Reception, Press, translated by Timothy Bahthi, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1989, p19.

(2) Moreh S.,Modern Arabic Poetry: 1800-1971, Liden, 1976, p77.

(3) السابق، 72.

يدخل إلى النص فإنَّ استراتيجيته القرائية «في الواقع ليست استراتيجية فردية، لكنَّها استراتيجية الجماعة التي ينتمي إليها»[1]، وقد وقعت هذه الجماعة التي ينتمي إليها العقاد [الديوان]، في عدَّة تناقضات أثناء قراءتها للقصيدة الكلاسيكية ومحاولة نقضها، فلقد كان نقادها «غير واعين بالتناقض بين المقاييس التي يستعملونها والنمط الشعري »الجديد« الذي يطمحون إليه، إذ أنَّ آليات النظرية القديمة هي آليات محافظة، بينما النمط الشعري الذي ينشدونه هو نمط تجاوز لا تقليد. لقد ثاروا جميعاً على أساليب التقليد في الشعر (...) ولقد توسَّل هؤلاء النقاد بما توسَّل به النقاد القدامى من مفاهيم لتمييز جيِّد الشعر من رديئه، فقالوا بالطّبع مقابل الصّنعة، وبالصّدق مقابل التكلُّف، وصادروا الكذب والمحال في الشعر، ونشدوا شرف المعنى وصدقه»[2].

ولقد ناقض العقاد نفسه أكثر من مرَّة في الالتزام بمعاييره الفنية، حين عاب على شوقي قصائد المدح واتّهمه بحب الشهرة والتكسُّب بالشعر وبأنَّه «لا يمدح الناس إلا مأجوراً»، ثمَّ لم يلبث أن كتب شعراً في المديح بعد ذلك[3]. كما عاب على شوقي شعر المناسبات واعتبره مصنوعاً ومتكلَّفاً وغير صادر عن عاطفة عفوية لأنَّه صيغ استجابة لواقعة موت أو ميلاد، أو مناسبة دينية أو وطنية، لكنَّ العقاد لم يتوانَ عن كتابة القصائد في تلك المناسبات وأمثالها[4]. وعاب عليه شعر المعارضات، لما يحمله من تقليد وصنعة، ولكنَّه حمده للبارودي مؤكِّداً أنَّ «المعارضة على هذا النَّسَقِ هي أعرق في البداوة، وهي محاكاة مطبوعة ليس فيها

(1) عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة، الكويت: كتاب عالم المعرفة، (أبريل 1991)، ص 328.

(2) ليلى درغوت، «من مظاهر الخطاب النقدي حول شعر حافظ ابراهيم»، مجلة الحياة الثقافية، (تونس)، العدد60، (1991)، ص 72.

(3) حاول العقاد التقرُّب من الملك فاروق فمدحه بعدَّة قصائد، وعيَّنه فاروق عضواً بمجلس الشيوخ. انظر مصطفى محمد تقي الله مايابا، «الرؤية النقدية لقصيدة المدح عند العقاد: بين النظرية والتطبيق»، مجلة جامعة الملك عبد العزيز، الآداب والعلوم الإنسانية، العدد2 ، (2021)، ص 43.

(4) للعقاد قصائدعدَّة قالها في مناسباتٍ معيَّنة، فقد رثى سعد زغلول والنقراشي باشا وأحمد ماهر ومحمد فريد وجدي ومي زيادة وغيرهم غير قليل، وقال شعراً في عيد النيروز وعيد بنك مصر وافتتاح دار العمال وعيد استقلال سوريا، وغيره، كما وصف الصحراء وهيكل أدفو وتمثال رمسيس؛ أي أنَّه لم يستطع تطبيق نظرياته في الشعر التي جلد بها التقليديين.

من التقليد إلا الرغبة فيه، وكأنما البارودي هنا ممثّل قدير لبس دور الشاعر البدوي فوفّاه لغةً وشعوراً، وزيّاً وحركة، فخلقه خلقاً جديداً»[1]، ومن ناحيةٍ أخرى نعى العقاد على شوقي خاصَّةً والتقليديين عامَّةً سمة المبالغة، وعدَّها «علامة على انحطاط الفكرة»، ولكنَّه عدل عن ذلك فيما بعد، بل حثَّ الشعراء على المبالغة، قائلاً: «بالغوا والتزموا الحقيقة الفنية تكونوا عصريين كأحدث العصريين»[2]، ولعلّ أقصى ما وصل إليه العقاد من تناقضٍ - أو تراجعٍ على أحسن تقدير- في آرائه النقدية هو قبوله بالوقوف على الأطلال، ووصف النوق، وهي من أوائل التقاليد الشعرية التي هاجمها. يقول في مقدمة آخر دواوينه بعد الأعاصير مُعبِّراً عن حقِّ الشاعر المعاصر وصف الطلول والكتابة في المديح: «سمعوا أنَّ وصف النّاقة والطّلل حرام على المعاصرين ونكسة من القديم إلى الجديد حين كان، وسمعوا كذلك أنَّ المديح تقليد لشعر الصّنعة الذي ننعاه، فيخيَّل إليهم أنَّ المديح كله بابٌ قديم لا يطرقه الشعراء المعاصرون»[3]، مبرِّراً بذلك مديحه للملك ولغيره، مما هو مناقضٌ لمبادئ المدرسة الرومانسية التي بشَّر بها ودعا إليها.

الدوافع السياسية - الأيديولوجية

لم تكن الدوافع الفنِّية الباعث الوحيد لقراءة العقاد لشوقي، إذ لا نستبعد أن تكون هناك دوافع أخرى محرِّضة، سياسية ونفسية. تعود الدوافع السياسية إلى الاختلاف الأيديولوجي بين الرجلين، فقد كان شوقي شاعر القصر المنتمي إلى جناب الخديوي الذي ما انفكَّ يمدحه ويتقرَّب إليه ويعبِّر عن سياسته معلناً اعتزازه بكونه شاعره الأول:

شَـــاعرُ العَـــزيزِ ومَـــا بِالقَـــليلِ ذا اللّقَـــبُ

شغل شوقي منصب رئيس القلم الإفرنجي أو قسم الترجمة في ديوان الخديوي عباس

(1) انظر كتاب العقاد، شعراء مصر وبيئاتهم في الجيل الماضي، ص 131 - 132.
(2) العقاد، خلاصة اليوميات، دار المعارف، مصر، 1962، ج 1، ص 15.
(3) العقاد، ديوان بعد الأعاصير، بيروت: دار العودة، 1982، ص 7.

حلمي الثاني، وهو منصبٌ رفيع جعله من علية القوم ومن «أقرب المقرَّبين إلى الخديوي، يوفده مندوباً عنه، ويحضر ندواته واجتماعاته السياسية باعتباره أحد رجاله (...) وكانت صلته برجال الأمَّة وزعماء السياسة بحسب قربهم أو بعدهم من القصر»[1]، وقد أكسبته هذه الوظيفة مكانة ومنزلة بين رجال عصره. أمَّا بالنسبة لعباس العقاد فقد كان رجلاً من الشعب، بعيداً عن القصر بعقله وقلبه ومبادئه السياسية ونزوعه نحو التحرُّر والتطور والتجديد. وقد كانت له آراء ثورية لا يرضاها القصر، وكان يعلن عن هذه الآراء في مقالاته السياسية ومناشيره السرية، التي كان يكتبها مع زميله ابراهيم عبد القادر المازني، والتي عُرفت تاريخياً باسم مناشير اليد السوداء، والتي صدر بشأنها قرارٌ يقضي بعقوبة كل من يمتلكها أو يقوم بتوزيعها. هذه المواقف إذاً تضعه مع شوقي في موقع متضاد. فقد كان العقاد «بوصفه منتمياً إلى الطبقة الثورية الناشئة يحمل عداءً اجتماعياً واضحاً ومباشراً لشخصية الشاعر الاجتماعية في المستوى الطبقي والقومي والوطني، فالعقاد ينتمي إلى الطبقة الثورية المناضلة بينما ينتمي شوقي إلى الطبقة الأرستقراطية المرتبطة بالطبقة الحاكمة؛ ينتمي العقاد إلى القومية المصرية بأصالةٍ حقيقية، بينما شوقي يفتقر إلى الإحساس المصري الأصيل لعراقة نسبه التركي والشركسي، كما أنَّ العقاد ينتمي إلى الثورة الوطنية الديمقراطية في قتالها الذي لا يتوانى مع الاستعمار، بينما يحتمي شوقي بأسوار القصور العميلة للاستعمار»[2]، وتمشِّياً مع هذا السياق كان العقاد حريصاً على أن ينزع عن شوقي مشاعر الوطنية، معرِّضاً بأصوله الأجنبية، مؤكّداً أنَّ «مزاجه وخلائقه من بيئة الترك »الحكوميين «المتمصِّرين الذين مسُّوا التفرنج مسّاً ولم يتغلغلوا فيه، والذين عُنوا بالجامعة الدينية أشدَّ من عنايتهم بالوطنية المصرية»[3]، ولذلك فإنَّ مصر التي يذكرها شوقي في شعره في نظر العقاد «هي مصر المالكة والعروش الحاكمة وليست بمصر الشعب والسُّلالات الوطنية»[4].

(1) طه وادي، أحمد شوقي والأدب العربي الحديث، القاهرة: دار روز اليوسف، 1973، ص 184.
(2) السابق، ص 278.
(3) العقاد، شعراء مصر وبيئاتهم، ص 183.
(4) السابق، ص 185.

شنَّ العقاد، القارئ المتميِّز، حملته على شوقي بحدَّةٍ ملحوظة باعتباره شاعراً ممثِّلاً للمدرسة التقليدية، فوسمه بالصَّنعة وضحالة القريحة وسطحية النظرة للشعر والحياة والكون، وأظهره في صورة ذاتٍ مناقضةٍ لذاته، وأيديولوجيَّةٍ مناقضةٍ لأيديولوجيته، فكان معظم ما كتبه عن شوقي عن شخصه لا عن شعره[1]، ذلك أنَّ ذات الشاعر قد مثَّلت بالنسبة للعقاد القارئ دالاً رمزياً على تلك الطبقة السياسية والاجتماعية التي لم يكن يألو جهداً في محاربتها، ليس في إطار نشاطه الحزبي والصحفي فقط، بل وفي إطار تلقِّيه الأدبي وكتاباته النقدية أيضاً، وهو ما وسم القارئ المتميِّز بسمةٍ أيديولوجية لا يخفى أثرُها في تشكيل دوافعه وتوجيهها. لكنَّ القارئ، كما أكَّد آيزر، «ما لم يسعَ إلى تحرير نفسه من التحيُّزات الأيديولوجية فإنَّ القراءة الصحيحة للنَّصِّ تصبح من المحال»[2]، وفي هذا الإطار، فإنَّ استراتيجية العقاد القرائية لشعر شوقي لم تكن سوى امتدادٍ لمُيوله السياسية ومعاركه الفكرية، حيث استهدفت ذلك الشعر لا كنصٍّ أدبيٍّ خالص، وإنَّما كخطابٍ صادرٍ عن كيانٍ بعينه، ظلَّ العقاد يعاديه ويُحاربه مُحاربةً يحفظها تاريخ الأدب والسياسية.

الدو افع النفسية

وحيث أنَّ الذات القارئة تتكوَّن أصلاً من مجموعةٍ مُتشابكةٍ من الخصائص النفسية والذهنية التي تدخل بها إلى النص لتستكشفه وتتحاور معه، فإنَّ البحث عن الدّوافع النفسية التي شكَّلت شخصية العقاد يؤدِّي إلى تحديد جزءٍ هامٍّ من البواعث الذاتية التي أسهمت في بناء مواقفه السياسية والفكرية، ووجَّهت كذلك منهج قراءته لأدب المرحلة بصفةٍ عامَّة، ولشعر شوقي بصفةٍ خاصَّة.

عُرف العقاد بقوَّة شخصيته وصلابة مواقفه ونزعته الفردية، وبقدرته الجدليَّة، بل لقد كانت سمتا «الفردية» و«الذاتية» أساس العمل الفنِّي عنده[3]، ويذهب بعض الّدارسين

(1) محمود الربيعي، «توازن البناء في شعر شوقي»، مجلة فصول، القاهرة، (أكتوبر- ديسمبر1992)، ص 69.
(2) هولب، نظرية الّتلقي، ص 20.
(3) شكري عياد، الرؤيا المقيدة، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1978، ص 68.

إلى أنَّ العقاد قد تأثَّر بالمدرسة الترانسدنتالية Transcendentalism التي يتزعمها توماس كارليل، صاحب كتاب الأبطال وعبادة البطولة، وهي مدرسةٌ تميل إلى تعظيم البطل الفرد باعتباره محرِّكاً للتاريخ وقائداً للأمَّة. وقد ساند هذا التأثُّر نزوع العقاد نحو المذهب المثالي[1]، حيث «كان عاشقاً للكمال نافراً من النقص بكلِّ صوره»[2]، وقد يفسِّر لنا هذا التطلُّع نحو الكمال والإعجاب بالبطولة عناية العقاد الفائقة باصدار العديد من المؤلَّفات التي أحاطت بشخصياتٍ مؤثرة في التاريخ، إلى جانب عبقرياته الشهيرة[3]، ولعلَّ العقاد كان يبحث وهو يكتب عن أولئك العظماء، عن مواطن العظمة في ذاته، خاصَّةً وأنَّه قد استطاع أن يصل إلى أعلى المراتب بمجهوده الذاتيّ وعصاميَّته الفريدة، دون سندٍ من جاهٍ أو نسبٍ أو تعليم، ولا بدَّ أن يكون ما حقَّقه من نجاحٍ أدبيٍّ وسياسيٍّ وفكريٍّ قد عمَّق احساسه بقيمته الشخصية وقدراته الذاتية، وربما أدَّى ذلك إلى نوعٍ من الشعور بالتميُّز والتفوُّق على الآخرين نتج عنه ما عُرف عنه من حدَّةٍ في الطبع وتوتُّر في المزاج، حتى أنَّ معظم أصدقائه بمن فيهم طه حسين، كانوا يتفادون التمادي معه في النِّقاش لأنَّه كان لا يرعوي عن الشتم والسخرية[4]، وهو السلوك الذي لم يُفسرَّ على أنَّه «ثمرة لشدِّته وعنفه، بل هو أثرٌ من آثار شعوره بالضَّعف»[5]، ذلك أنَّ العقاد كما عُرف عنه «لا يهيج ولا يغضب ولا يبدو متعالياً إلاّ حينما يحسُّ بضعفه وقوَّة من يناجزونه ويناظرونه»[6]، ولذلك فقد حمل له الناس صورة إنسان «مفرط الكبرياء» و «مفرط القسوة والجفاء»، «يعيش بين الكُتب

(1) لويس عوض، «ندوة اتجاهات النقد الأدبي الحديث»، مجلة فصول، (يناير1981)، ص 216.

(2) عامر العقاد، صفحات من معارك العقاد السياسية، بيروت: دار الرائد العربي، 1979، ص 91.

(3) كتب العقاد عن العديد من الشخصيات المميزَّة في التاريخ، مثل: ابن سينا وابن الرومي وابن رشد والمتنبيء وأبو نواس والمعري وغاندي ومحمد جناح وسعد زغلول ومحمد عبده وهتلر وشكسبير فرانكلين بنجامين وفرانسيس بيكون وسن يان سن، بالاضافة إلى كتابيه: رجال عرفتهم، وفلسفة الغزالي، كما كتب عن ابراهيم الخليل والحسين وعائشة وفاطمة وعثمان وبلال وعمرو بن العاص، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ. هذا عدا عبقرياته الشهيرة.

(4) -كمال نشأت، مصطفى الرافعي، سلسلة أعلام العرب، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، ودار الكتاب العربي للطباعة، مصر، 1968، ص 50.

(5) فتحي رضوان، عصر ورجال، القاهرة: مكتبة الأنجلو، 1967، ص 230.

(6) السابق.

ولا يباشر الحياة كما يباشرها سائر الناس، [لأنَّه] رجلٌ يملكه سلطان المنطق والتّفكير، ولا سلطان للقلب ولا للعاطفة عليه، رجلٌ يُصبح ويُمسي في الجدِّ الصّارم، فلا تفترُّ شفتاه بضحكةٍ واحدةٍ إلا بعد استغفارٍ واقتضاب»[1]، وهي الصورة التي حاول العقاد أن يُنكرها في كتابه الذي ألَّفه عن نفسه، والذي اعترف فيه بتطرُّفه في علاقاته مع الآخرين، من حيث عدم ميله إلى التوسُّط في الصداقة أو العداوة، فالنّاس عنده إمَّا أصدقاء مئة في المئة، أو أعداء مئة في المئة[2].

يُرجع بعض الدارسين تطرُّف العقاد هذا، وحدَّة طبعه وعنفه إلى ظروف مرضٍ أصابه في مطلع شبابه ولَّد عنده اليأس والانطواء، كما أَّنه قد مرَّ بفترة عسرٍ ماديٍّ شديدٍ في مستهلِّ حياته العملية، بدا معه مستقبله مهدَّداً، في وقت كان يحسُّ فيه بأنَّه «أحقُّ بالمجد والشُّهرة الأدبية ممَّن يتربَّعون على عرشها في ذلك الوقت»[3]، وهو ما ولَّد عنده الشعور «بالاضطهاد الذي ظلَّ يلازمه، فالعقاد كان يتصوَّر أنَّ له خصوماً يأتمرون به، ويفسِّر كثيراً من الأمور التي تبدو لغيره عاديَّة، في ضوء يقينه أنَّه هدفٌ لمؤامرة (...) وقد كان شعور العقاد بالاضّطهاد يشتدُّ أحياناً فيتوهَّم الإهانة في كلِّ شيءٍ ويفسِّر أكثر ما يُقال عنه بأنَّ الباعث من ورائه النيل منه»[4]، ومن الغريب أنَّه كان يُنكر على الناس إعجابهم بشوقي وشعره فكان يردِّد بأنَّ «معظم ما نقرأ من ثناء هؤلاء على شوقي، إنما هو في باطنه حقدٌ على العقاد، وليس بحبٍّ لشوقي ولا تشيُّع لشخصه أو لكلامه»[5]، وقد عبرَّ عن ذلك شعراً في قوله:

يـــارُبَّ حَمـــدٍ لم يَنـــلْهُ الّذي قَـد نَـــالَهُ إلاّ لِـهجْـــوي أنَـا

(1) عباس العقاد، أنا، بيروت - صيدا: المكتبة العصرية للطباعة والنشر، د. ت، ص 21.
(2) السابق، ص 28.
(3) حمدي السّكوت، أعلام الأدب المعاصر: عباس العقاد، القاهرة: منشورات الجامعة الأمريكية، بيروت: دار الكتاب اللّبناني، 1982، المجلد الأول، ص 26.
(4) -فتحي رضوان، مرجع سابق، ص 225 - 226.
(5) العقاد، شعراء مصر وبيئاتهم، ص 172.

وهذه سمةٌ نفسيَّةٌ صبغت علاقاته الشخصية والفكرية، وكانت حافزاً لمعاركه الصحفية والسياسية، ممّا جعل أحد خصومه من الأطباء يرميه بتهمة الإصابة بمرضٍ عقليٍّ هو البرانويا[1]، وهو تشخيصٌ مبالغ فيه.

ولعل تلك الصّفات النفسية هي التي وجَّهت إعجاب العقاد واهتماماته النقدية نحو شخصيَّتين غريبتيْن قرأ وترجم لهما، بل وتأثَّر بأفكارهما النقدية ونهجهما الأدبيِّ. الأول هو وليام هازلت (1878 - 1830)، الذي قال عنه العقاد: «ولا أخطيء إذا قلت إنَّ هازلت هو إمام هذه المدرسة [الديوان] كلِّها في النقد، لأنَّه هو الذي هداها إلى معاني الشعر والفنون، وأغراض الكتابة، ومواضع المقارنة والاستشهاد، وقد كان الأدباء المصريون الذين ظهروا في أوائل القرن العشرين، يُعجبون بهازلت ويُشيدون بذكره ويقرأونه، ويعيدون قراءته، يوم كان هازلت مُهمَلاً في وطنه مكروهاً من عامة قومه»[2]، ولم يكن سبب تلك الكراهية التي أشار إليها العقاد سوى ذلك العنف والتحامل اللذين صبغا نقده لكلِّ من كتب عنه من معاصريه؛ فعاش لذلك عزباً مكروهاً منعزلاً، حتى وُصف بأنَّه قد وضع نفسه «في معارضة قويَّة مع كل ما هو نافع تحت الشمس في هذا العالم، ومع كل الشخصيات القوية ذات السيطرة في انجلترا»[3]، ولعلَّ اعجاب العقاد وجماعة الديوان بأسلوب هازلت وآرائه وأحكامه النقدية هو الذي شجَّعهم على إبداء آرائهم في إنتاج الأدباء المقلِّدين بنفس ذلك الأسلوب التهجميِّ الذي ظهر في كتاب الديوان، وفي غيره من كتاباتهم.

أمَّا الشخص الثاني الذي تأثَّر به العقاد في هذا السياق فهو الطبيب ماكس نوردو صاحب كتاب الانحطاط Degeneration الذي كتب عنه العقاد ملخَّصاً نشره في مجلة البيان عام 1921، وصف فيه الكتاب بأنَّه كان «حملة شعواء شنَّها نوردو على النّابهين من أدباء عصره وغيرهم ممن وقع في طريقه، فقضى عليهم جميعاً بالمسخ والخداع وانتكاس

(1) فتحي رضوان، السابق.

(2) العقاد، شعراء مصر، ص 192.

(3) عمر الدسوقي، في الأدب الحديث، بيروت: دار الكتاب العربي، 1967، ج2 ، ص 254.

الأذواق والعقول، وأضرم ناراً من النقد الجائر كنيران محكمة التفتيش، فجعل يُلقي فيها ما يُلقي من كتبهم ودواوينهم باسم العلم هذه المرَّة لا باسم الدين»[1]، ولعل مردَّ ميل العقاد نحو هاتين الشخصيتين يعود إلى تشابهه معهما في بعض السمات السلوكية كالتمرُّد، والعنف في نقد الآخرين، والاعتداد الزائد بالنفس؛ فقد لوحظ على شخصية العقاد أنَّ «ثمة مصدرين هامَّين وفاعلين بميزان هذه الشخصية، أولهما التمرُّد وثانيهما الذاتية العارمة التي قد تصل به أحياناً إلى أن يجعل الأنا محكّاً للكون»[2]، وهي صفاتٌ لا بدَّ أن تكون قد أثَّرت في قراءة العقاد لعدَّةٍ أعمالٍ أدبيَّة، كما أثَّرت في عموم نشاطه الفكري والسياسي، وفلسفته في الحياة الأدبيَّة والفكرية بصفة عامة.

نتائج حملة العقاد

مرَّ أكثر من قرن على صدور كتاب الديوان وعلى حملة العقاد الشرسة على المدرسة التقليدية، وخصوصاً على أميرها شوقي. وقد تبيّن للباحثين أنَّ العقاد في معظم ما كتب لم يقدِّم قراءةً فنِّيَّةً موضوعيَّة لشعر شوقي من شأنها أن تستخرج من النصِّ سماته الجمالية، وأن تشير إلى عيوبه إن وجدت. ولم تكن تلك أيضاً قراءة متعاطفة مع سياقات النصِّ الفنِّية والتاريخية، تبحث عن مفاتيح تفكُّ رموزه وتستبطن دلالاته. وقد لاحظ شكري عياد أنَّ «الناقد لا يكون ناقداً حقّاً إن لم يبدأ بقراءة النصِّ من أجل متعة القراءة قبل التفكير في عرض قراءته على الآخرين»[3]، لكنَّ العقاد، كما بدا واضحاً، قد دخل عالم شوقي الشعري بنفسٍ متحاملة على الشاعر كشخصٍ، وعلى شعره كخطابٍ، مصمِّماً على تحطيم أركان المدرسة التي تربَّع شوقي على عرشها، مستعملاً في ذلك ألفاظ السبِّ والتَّهكُّم والاستهزاء، بل إنَّه لم يتوانَ عن استعمال عبارات الباعة والدلَّالين في الأسواق، والنّائحات

(1) العقاد، مطالعات في الكتب والحياة، القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012، ص45.

(2) محمد زكي العشماوي، أعلام الأدب العربي الحديث واتجاهاتهم الفنِّية، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 2000، ص 80.

(3) شكري عياد، دائرة الإبداع: مقدمة في أصول النقد، القاهرة: شركة دار الياس العصرية، د. ت، ص 153.

في المآتم، وعن ضرب الأمثلة الشعبية والكلمات العامّية؛ وكلُّها أسلحة استفزازية أراد أن يصدم بها الدوائر الأدبية، وأن ينال من سُمعة شوقي الذي منحه رفاقه وجمهوره لقب أمير الشعراء[1].

لقد كانت استراتيجية العقاد القرائيَّة لشعر شوقي بعيدة عن الموضوعية والمنهجية النقدية، وواقعة بوضوح في شرك الأحكام الشخصية المتحاملة، وقد تسبَّبت هذه القراءة، التي عرضنا شذراتٍ منها، في «اضطّراب صورة شوقي كمجدِّدٍ كبيرٍ للشعر العربي، وبلبلة الفكر النَّقدي العربي في موضوع التَّجديد ومكانة شوقي فيه، بل وقد ضلَّل القارئ والذوق الشعريَّ تضليلاً بعيداً»[2]، وبالرغم ممَّا حفل به تراث شوقي الشعري من قصائد بقيت على الزمن، فإنَّ العقاد لم يعترف بها ولم يُشر إليها، ولعل مردَّ ذلك كما لاحظ مصطفي ناصف، «أنَّ العقاد قد رفض شعر شوقي لأنَّه لا يجتذب ذاته ولا يُشبع سلطتها الوجدانية ولا يغذِّيها. ومضت هذه الذات، كمن يُريد أن يُحارب العالم ويُخضعه لمشيئته، معتبراً أنَّ هذه المشيئة مثلاً يُحتذى، وكأنَّما هي حكم إلهي»[3]، وكما شهد محمد مندور فإنَّ «حملة مدرسة الديوان على الشعر التقليدي وأنصاره لم يشُبها التحامل الشخصي فقط، وبل وشابها شيءٌ كبير من التعسُّف الفني»[4].

وربما بسبب هذه الدوافع والبواعث المتعدِّدة والمتداخلة، فقد جاءت قراءة العقاد ومقارباته لشعر شوقي من خارج النصوص التي تناولها، متعمِّداً عدم الاقتراب من دلالاتها أو التجاوب مع روحها. ولكن بالرغم ممّا كاله العقاد للشاعر وأعماله من صفات ونعوت،

(1) من المعروف أنَّ هجوم العقاد على شوقي قد مرَّ عبر مراحل، فأول تناول نقديٍّ لشعر شوقي من قبل العقاد كان تعرُّضه لقصيدته في رثاء بطرس غالي عام 1912، ثمَّ كانت المرحلة الثانية بعد عودة شوقي من المنفى عام 1920 واحتفاء الناس به، حيث أصدر العقاد كتاب الديوان عام 1921، والثالثة بعد مبايعة شوقي بإمارة الشعر عام 1927، والرابعة بعد ظهور مسرحية قمبيز عام 1931، والخامسة بعد وفاة شوقي، وذلك بتناوله مجدّداً في كتابه شعراء مصر وبيئاتهم الذي ظهر عام 1935.

(2) شهيد عرفان، العودة إلى شوقي، بيروت: المكتبة الأهلية للنشر والتوزيع، 1986، ص355.

(3) مصطفى ناصف، قراءة ثانية لشعرنا القديم، بيروت: دار الأندلس، 1986، ص ؟

(4) محمد مندور، الشعر المصري بعد شوقي، دار نهضة مصر، د. ت، ص 6.

ومن أحكام حائفة، فإنَّه وبعد مرور أكثر من قرن كامل على محاولات التقويض الديوانية تلك، فإنَّ ما بقي من شعر شوقي في وجدان الناس أكثر بكثير مما بقي من شعر العقاد، الذي لا يُستحضر ولا يُستشهد به إلَّا في النزر اليسير، رغم شهرته بأعماله الأخرى الفريدة؛ بينما استمرَّت الأجيال في حفظ روائع أشعار شوقي، واستحضار ما أبدعه من معاني الحكمة والفلسفة والوصف، والاستشهاد بها من قبل الخاصَّة والعامَّة على السواء، مع ترديد ما تغنَّى به المغنُّون من شعره العاطفي والتاريخي والديني.

وما تزال أشعار شوقي شائعة حيَّةً، قابلةً لتعدُّد القراءات، منفتحةً على مختلف المناهج الفنِّية، مخيِّبةً لنبوءة العقاد الذي قال:

شَـــوقي تَـــولَّاه عَبَّاسٌ فأظهَـــرهُ واليـــومَ يُخمِلُـــهُ في النَّـــاسِ عَبَّاسُ

***

المصادروالمراجع

1 - أنور الجندي، المســـاجلات والمعارك الأدبية في مجال الفكر والتاريخ والحضارة، مكتبة الآداب، القاهرة، 2008.

2 - باقر جاسم محمد، «نقد النقد أم الميتانقد: محاولة في تأصيل المفهوم»، عالم الفكر، الكويت، (يناير- مارس، 2009).

3 - حازم القرطاجني، منهاج البلغـــاء وسراج الأدباء، تقديم وتحقيق محمد الحبيب بالخوجة، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1981.

4 - حلمي مرزوق، تطـــوُّر النقد الأدبي والتفكير النقدي في مصر في الربع الأول من القرن العشرين، دار المعارف، مصر، 1966.

5 - حمّادي صمّود، «في مقروئية الشـــعر الحديث»، مجلة علامـــات، النادي الأدبي، جدَة، (ديسمبر 1996).

6 - حمدي الســـكّوت، أعلام الأدب المعاصر: عباس العقاد، القاهرة: منشـــورات الجامعة الأمريكية / بيروت: دار الكتاب اللبناني، المجلد الأول، 1982.

7 - روبرت هولب، نظرية التلقِّي، ترجمة عز الدين إســـماعيل، كتاب النادي الأدبي، جدة، 1994.

8 - ســـعودي بختاوي، الحداثة في شـــعر العقـــاد، أطروحة مقدمـــة إلى كليّة الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة مسيلة، الجزائر. عام 2020.

9 - شـــكري عياد، دائرة الإبداع: مقدمة في أصول النقد، القاهرة: شركة دار الياس العصرية، د. ت.

10 - الرؤية المقيّدة، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1978.

11 - شهيد عرفان، العودة إلى شوقي، بيروت: المكتبة الأهلية للنشر والتوزيع، 1968.

12 - شوقي ضيف، شوقي شاعر العصر، دار المعارف، مصر، دت.

13 - الأدب العربي المعاصر في مصر، دار المعارف، مصر، الطبعة العاشرة.

14 - صالح هويدي، المناهج النقدية الحديثة: أسئلة ومقاربات، دمشق: دار النينوي للدراسات، دمشق 2015.

15 - طه وادي، أحمد شوقي والأدب العربي الحديث، القاهرة: دار روز اليوسف، 1973.

16 - عامر العقاد، صفحات من معارك العقاد السياسية، بيروت: دار الرائد العربي، 1979.

17 - عباس العقاد وإبراهيم المازني، الديوان في الأدب والنقد، القاهرة: دار الشعب، الطبعة الرابعة.

18 - عباس العقاد، شعراء مصر وبيئاتهم في القرن الماضي، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1965.

19 - خلاصة اليوميات، دار المعارف، مصر، ج 1، 1962 .

20 - مطالعات في الكتب والحياة، القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012.

21 - ساعات بين الكتب، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1960.

22 - ديوان بعد الأعاصير، بيروت: دار العودة، 1982.

23 - أنا، بيروت ـ صيدا: المكتبة العصرية للطباعة والنشر، د. ت.

24 - عبد الرحمن شكري، ديوان عبد الرحمن شكري، مقدمة الجزء الرابع، د. م، 1960.

25 - عبد العزيز حمودة، المرايا المحدَّبة، الكويت: كتاب عالم المعرفة، 1991.

26 - عبد العزيز طليمات، «الوقع الجمـــالي وآليات إنتاج الوقع عند ولفغانغ آيزر»، مجلة دراسات سيميائية أدبية لسانية، العدد 6 (1992).

27 - عبد الله الغذامي، الخطيئة والتكفير: من البنيوية إلى التشريحية، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998.

28 - عبد المحســـن طه بدر، التطور والتحديث في الشعر المصري الحديث، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1991.

29 - عبد الملك مرتاض، نظرية النقد: دراســـة لأهم النظريات النقدية وإحصائها، الجزائر: دار هومة للطباعة والنشر، 2010.

30 - فتحي رضوان، عصر ورجال، القاهرة: مكتبة الأنجلو، 1967.

31 - فؤاد مـــرعي، «في العلاقة بين المبدع والنص والمتلـــقي»، عالم الفكر، الكويت (يوليو - ديسمبر، 1994).

32 - قاســـم المومني، «علاقة النص بصاحبه»، عالم الفكر، الكويت (يناير - مارس، 1997).

33 - كمال نشأت، مصطفى الرافعي، سلسلة أعلام العرب، المؤسسة المصرية للتأليف والنشر، ودار الكتاب العربي للطباعة، مصر، 1964.

34 - ليلى درغوث، «من مظاهر الخطـــاب النقدي حول حافظ إبراهيم»، مجلة الحياة الثقافية، تونس، عدد 60 (1991).

35 - محمد مندور، الشعر المصري بعد شوقي، القاهرة: دار نهضة مصر، د. ت.

36 - محمد بنلحسن، التلقي لدى حازم القرطاجني من خلال منهاج البلغاء وسراج الأدباء، إربد: عالم الكتب الحديث، 2011.

37 - محمد زكي عشـــماوي، أعـــلام الأدب العـــربي الحديث واتجاهاتهـــم الفنية، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 2000.

38 - محمود اسماعيل عمّار، «شاعرية التشـــبيه كما يراها العقاد عند شوقي»، مجلة علامات، النادي الأدبي، جدة، (يونية 2002).

39 - محمود الربيعي، «توازن البناء في شعر شوقي»، مجلة فصول، (يناير 1981).

40 - مصطفى محمد تقي الله مايابـــا، «الرؤية النقدية لقصيدة المدح عند العقاد بين النظرية والتطبيق»، مجلة جامعة الملك عبد العزيز، الآداب والعلوم الإنسانية، العدد 2 (2021).

41 - مصطفى ناصف، قراءة ثانية لشعرنا القديم، بيروت: دار الأندلس، 1986.

42 - ميجان الرويلي وسعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، د. ت.

43 - نـــادر كاظم، المقامات والتلقي: بحث في أنماط التلقي لمقامات الهمذاني في النقد العربي الحديث، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2003.

المراجع الأجنبية:

44- Moreh S.,Modern Arabic Poetry: 1800-1971, Liden, 1976.

45- Hans Gadamar,Truth and Method, translated by Joel Weinnshemer and Donald G. Marshel -NY- Croswoord,1989.

46- Hans Robert Jauss, Towards an Aesthetic of Reception, Press, translated by Timothy Bahthi, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1989.

***

قضايا نقدية في شعر حسن السُّوسي[1]
(2007 - 1924)

أ. د. منى علي سليمان السَّاحلي

(عضو المجمع)

- مقدِّمة.

1 - مفهوم الشِّعر عند السُّوسي.

- مصدر الشِّعر: (الإلهام / الغزل والحب).
- موضوع الحب: (محفِّزاً على قول الشِّعر وجاذباً للجمهور).
- نوع الشِّعر.

2 - تعريف الشَّاعر.

3 - الشِّعر والالتزام.

4 - الشّعر والتَّلقِّي.

- خاتمة.

***

(1) حسن أحمد محمَّد السُّوسي (1924 2007-) واحد من أشهر الشعراء الليبيين في العصر الحديث، وأغزرهم إنتاجاً. هاجر مع أسرته إلى مصر حيث درس في الأزهر، ثمَّ عاد إلى وطنه سنة 1941م. تغلب على شعره النزعة الوجدانية العاطفية، ويبدو فيه متأثِّراً بشعر مدرسة الإحياء، وأبوللو والمهجر. ينظر: عبد الله مليطان، معجم الشعراء الليبيين شعراء صدرت لهم دواوين، طرابلس: دار مداد، 2001م، ج 1 ص 95.

مقدِّمة

تتناول هذه الدِّراسة بعض المسائل التي تمسُّ قضايا في النقد الأدبي عرضت في شعر الشَّاعر حسن السُّوسي، وتردَّدت في قصائده. وهنا لا أزعم أنَّ الشَّاعر كان يمارس النَّقد في شعره، أو أنَّه كان ناقداً أدبيّاً بالمعنى المهني للمصطلح، أو أنَّ الشُّعراء عامَّة كانوا معنيين - بالدَّرجة الأولى - بالتَّعبير عن آرائهم النَّقدية في قصائدهم. غير أنَّ الدَّارس لشعر السُّوسي عن كثب، يمكنه أن يلاحظ بعض الآراء التي تتَّصل بقضايا نقدية مهمَّة أثارت جدلاً واسعاً بين كتَّاب الأدب ونقدته، وشغلت حتى جمهور قرَّائه. وهو أمر ليس بمستغرب، فرؤى الشَّاعر لأمور فنِّه - وهي من صميم الأمور التي ينصبُّ عليها اهتمام النَّاقد الأدبي بالبحث والدَّرس والتَّأويل - قد تنسرب إلى نصوصه الشِّعرية؛ كاشفة عن وعيه الفنِّي، وبصيرته النَّاقدة.

والسّوسي كما هو معروف كان ضليعاً في العربية، اختصاصاً وشغفاً واهتماماً، قارئاً لتراثها وأدبها ونقدها، ومشاركاً فاعلاً في المشهد الثّقافي، ومتابعاً مهتمّاً بما كان يشغل السَّاحة الأدبية والنّقدية والثّقافية العربية.

ومن ثم، فهذا البحث يسعى إلى التقاط اللمحات النّقدية التي تحويها أشعاره، لتبيان موقف الشّاعر النّقدي من قضايا فنِّه، وكيف عبَّر عنها في قصائده.

وقد جرى استقصاء ما عرض من مسائل تتعلَّق بقضايا النّقد الأدبي في شعر الشّاعر، ومن ثمّ تحليلها واستنباط رأيه النّقدي، وفهمه لقضايا فنِّه الشّعري، في ضوء مباحث النّقد العربي القديم، ومفاهيم النّظرية الأدبية، وتيّارات النّقد الحديثة.

ويمكن تصنيف هذه القضايا على النَّحو الآتي:

- مفهوم الشّعر وما يتّصل به من عوامل مؤثِّرة، أو محفِّزة لقول الشِّعر.
- تعريف الشّاعر.
- الشّعر والالتزام.
- قضايا تتّصل بموضوعات الشّعر وتلقّيه.

(1)

مفهوم الشّعر عند السُّوسي

- **مصدر الشّعر: (الإلهام / الغزل والحبّ).**

لقد شغل الإبداع الشّعري المفكرين والأدباء والدّارسين، في كلِّ الأمم، منذ العصور القديمة، وذهبوا - لتفسيره - في اتّجاهاتٍ عديدة. فكانت أقدم هذه التّفسيرات تردُّ إبداع الشّاعر إلى قوى خارقة تلهمه قول الشّعر، وهذا سرُّ تميُّزه عن غيره من الناس[1]، وهو ما عرف في نظرية الأدب باسم (نظرية الإلهام Theory of Inspiration)، التي عرفت في مختلف الحضارات الإنسانية، على اختلاف تسمية مصدر الإلهام (من الآلهة، أو الجنّ، أو الشّياطين ...الخ). وقد شاع في التّراث العربي القديم نسبة الشّعر إلى الجنّ (من وادي عبقر، ونسبة الإبداع عامَّة إليه فيقال عبقري)، أو ما عُرف باسم (شياطين الشُّعراء)، أو ربط بالسحر[2]، كما وجدت علاقة بين الشّعر والجنون![3] وهذه الإشارات تكشف - بطبيعة الحال - عمّا يعتقده الناس من تميُّز هذا الفنِّ الإبداعي، وتفوُّقه على قدرة البشر؛ ليتميَّز من يجري به لسانه، بأنَّه يستمدُّ قوله من مصدر يفوق قدرة العقل البشري وحدوده.

ربما يعتقد القارئ أنَّ (نظرية الإلهام) هذه قد انحسرت بسرعة؛ لتعطي الطّريق أمام غيرها من النّظريات في تفسيرات الأدب التي ظهرت بعدها، ولا سيِّما

(1) ينظر: محاورة أيون لأفلاطون:

Plato, *The Dialogues of Plato Ion*, Oxford University Press Lowe & Brydone, London, 1892. Volume 1, p. 9.

(2) ينظر: بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ترجمة عبد الحليم النجار، دار المعارف، القاهرة، 1959م، ج1 ص 46، 47، وينظر كذلك نوري القيسي وآخران، تاريخ الأدب العربي قبل الإسلام، وزارة التعليم العالي، والبحث العلمي، بغداد، 1989م، ص 50، 51.

(3) ينظر: مثلًا رينيه ويليك وأوستن وارين في كتابهما الشهير نظرية الأدب:

Rene Wellek and A. Warren, *Literary Theory*, Penguin Books, Middlesex, 1963, p. 81.

نظريـة المحـاكاة الـتي اشـتهرت مـع أفلاطـون وأرسـطو؛ لتغـدو - في القرون الوسـطى في الغـرب، وحـتى بدايـات عصر النّهضة - أساسـاً جوهرياً لما عرف باسـم التّيار الكلاسـيكي في الفـنِّ والأدب والنقـد الأدبي[1].

غير أنَّ المتتبِّع لتطوُّر نظرية الأدب والنّقد الأدبي يمكن أن يرى أصداء لهذه النّظرية ما تزال تظهر عند الحديث عن الفنّان أو الشّاعر، حتى جاء الاتّجاه الوجداني (الرّومانسي) فاستعادها بحماس، مركِّزاً اهتمامه على الشّاعر بوصفه ملهماً، يأتيه الشّعر لاستعداده الفطري ورهافة حسِّه، وليس بالكدِّ أو الصّنعة.

ولهذا نجد فكرة الإلهام - بوصفها مصدراً للشّعر - تتردَّد في شعر السُّوسي، لكنَّها في كثير من الأحيان تسند - في إطار الغزل - لا إلى قوى غيبية، كما هو شائع في الشّعر الرّومانسي، بل إلى المرأة الحبيبة التي ترد في سياقاتٍ مختلفة، تؤدِّي في الغالب الوظيفة ذاتَها، وهي إلهام الشّاعر[2] :

ملهمـــة الشِّـــعر الذي سـما بنـا للشُّـهب
إليـك يـا موحيـتي أكتـب أحـلى الكتـب
بريشـة مدادهـا مـن مهجـتي وعصـبي

وبالرّغـم مـن ذكـر الإلهـام الذي يفيـد بجريان الشّـعر بداهـة تلقائياً، فإنَّ الشّـاعر لـم ينـفِ فضلـه ودوره فيه، إذ يشـير إلى جهده ومعاناته، في كتابة الشّـعر، بنـبرة التّضحية الواضحـة في ذكـره لمهجتـه وأعصابـه؛ مـداداً يكتب به قصائـده. لكـنَّ التّصنُّع في هذا اللحـن الاحتفـالي المفـرد للحـبِّ - الذي يـردِّده كثـيراً في شـعره - قـد يبـدو غـير خـافٍ أيضاً.

(1) ينظر مثلًا: ويليام ويمزات وكلينث بروكس، النقد الأدبي تاريخ موجز (ج 1 ص 11 وما بعدها).
William Wimsatt and Cleanth Brooks, Literary Criticism. A Short History, Routledge & Kegan Paul, London, 1957.

(2) حسن السّوسي، تقاسيم على أوتار مغاربية، الدّار الجماهيرية للنّشر والتّوزيع والإعلان، مصراتة، 1998م، ص 195.

على أنَّ الشّاعر - في مواضع عديدة في شعره - يؤكِّد فكرة الإلهام، ويعلن أنَّه لا فضل له، فيما يقوله إلا الإلقاء! يقول في قصيدة (مغربيَّة)[1]:

حُيِّيتَ يــا وطن الكــرامِ وبوركت
ســيرُ البطولــة فيــك والشّــجعانِ
...يا ملهم الشّعراء أعذب ما روت
شــفةٌ، ومــا هشَّــت له أذنــانِ
ســلِمتْ لديك الملهِمــاتُ قصائدي
والموحيــاتُ بهــذه الألحــانِ
لا فضــل لي فيهنَّ، غــير صياغتي
وتناغــم الألفــاظِ في الأوزان!

وتعزِّز فكرة الإلهام، وربط الشّعر بالغناء، فكرة التّدفُّق الوجداني الذي يجري على لسان الشاعر مجرى الطبع، حتى لينكر أن يكون قد صنع فيه شيئاً غير (الصّياغة) و(تناغم الألفاظ والأوزان). وهنا يحقُّ للقارئ أن يتساءل: ماذا ترك من الشّعر، إذن، إن أخرج ذلك كلَّه؟!

لكنَّ حتَّى هذا الفضل يتضاءل - في قصيدة أخرى - فلا يبقى للشّاعر غير الإلقاء وحده:

يا حلوة العينين أنت قصيدتي
لا فضل لي فيها سوى إلقائي[2]

وهذا الأمر (كما ستبسطه النّقطة اللاحقة) يفضي إلى أن تصبح المرأة عند السّوسي ذريعة لقول الشّعر، ومحفِّزاً عليه، وهو ما قد يبدو شائعاً عند الشّعراء ذوي النّزوع الوجداني العاطفي، لكنَّه يظهر بكثافة لدى السّوسي، ويمكن ملاحظته - كذلك - لدى بعض معاصريه.

(1) حسن السّوسي، الفراشة، منشورات مركز دراسات الثّقافة العربيّة، 1988، ص 74.
(2) حسن السّوسي، الجسور، الدّار الجماهيريّة للنّشر والتّوزيع والإعلان، مصراتة، 1998، ص 52.

- **موضوع الحب: (محفِّزاً على قول الشِّعر وجاذباً للجمهور).**

لمَّا كان شعر الحب ينصبُّ أساساً على المرأة الحبيبة، والتعلُّق بها، والتّعبير عن الاشتياق والحنين إليها، فقد نجد الشّاعر يتّخذ من المرأة محفِّزاً، أو باعثاً على قول الشّعر، إذا ما ركدت نوازعه في نفسه.

فالمشاعر الإنسانية بطبيعة الحال - بغضِّ النّظر عن تنوُّعها وقوَّتها - هي الدّوافع المباشرة لقول الشّعر. لكن يبقى شعر الحبِّ أكثر أنواع الشّعر جاذبية لكلّ من الشّاعر والجمهور العربي منذ القدم، فالغزل من أكثر ضروب الشّعر «حساسية وأكثرها نفاذاً إلى القلوب»[1]. والسّوسي ينظر إلى موضوع الحبِّ مفتاحاً للقصيدة، وليس افتتاحاً - كما برز في شعر الأوائل[2]. فالشّاعر يتخذ من موضوع الحبِّ وسيلة لكتابة الشّعر، بل إنَّه ليجده مفتاح الإلهام في الكتابة، ولذلك إذا اشتكى من فتور في فنِّه، فإنَّه يلجأ إلى الملهمات الموحيات حسب تعبيره[3] :

والملهمـــات الموحيات إذا خبا
وهجُ الحروف أعدن وقدَ تلهُّفي

وهو أمر يذكّر بما رواه ابن رشيق من أنَّ ذا الرُّمَّة سئل ذات يوم: «ماذا تصنع إذا انقفل دونك الشّعر؟ فقال: كيف ينقفل دوني وعندي مفاتحه؟ قيل له: وعنه سألناك، ما هو؟ فقال: الخلوة بذكر الأحباب!»[4] فيعلِّق ابن رشيق قائلًا: «ولعمري إنَّه إذا انفتح للشّاعر

(1) حسان أبو رحاب، الغزل عند العرب، مطبعة مصر، القاهرة، 1947م، ص 39.
(2) ينظر مثلًا ابن قتيبة، الشعر والشعراء، تحقيق أحمد محمد شاكر، دار المعارف، القاهرة، 1958م، ج 1 ص 75، وينظر في مناقشة المقدّمة الغزلية في قصائد القدماء يوسف حسين بكار، بناء القصيدة في النقد العربي القديم، في ضوء النقد الحديث، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط 2، 1982م، ص 212 وما بعدها.
(3) حسن السّوسي، ألحان ليبية، الدّار الجماهيرية للنّشر والتّوزيع، والإعلان، مصراته، 1998م، ص 71.
(4) ابن رشيق القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الجيل، بيروت، 1981م، ج 1 ص 206.

نسيب القصيدة، فقد ولج من الباب، ووضع رجله في الرّكاب»[1].

وبذلك فالسّوسي يتّخذ من المرأة وشعر الحبِّ ذريعة لنظمه، كما قد نجد صدى ذلك عند عددٍ من شعراء جيله، مثل راشد الزّبير السّنوسي، وخليفة التّليسي، ومحمّد المهدي، على فروقٍ فيما بينهم.

وإلى العاطفة يعزو السّوسي - وهو المعروف بشاعر الحب - قيمة الشّعر وحدوده أيضاً. فهو يقول[2]:

الشِّـــعر أصدقه مـــا كان عاطفة تصـــيِّر القفر حقـــلاً واليباب قرى

وأنبـــل الشِّـــعر ما غـــنَّى لأمَّته ومـــا أفاد لهـــا مجداً ومـــا ذخرا...

وبالرّغم من أنَّ استعمال كلمتي (أصدق، وأنبل) تبدوان أقرب إلى مجال الأخلاق منهما إلى الشِّعر، فإنَّ الشَّاعر يشير إلى أهمِّيَّة الشِّعر في حياة النّاس وقضاياهم، واهتماماتهم، وكفَّة العاطفة هي التي ترجِّح في ميزان الشّاعر. وليس من الصّعب ملاحظة هذه القوَّة الخارقة، التي ينسبها للعاطفة (تصيِّر القفر حقلاً واليباب قرى)! فهو متأثِّرٌ بمدِّ التيّار الوجداني الرّومانسي في الشِّعر العربي الحديث، الذي روَّجت له جماعة أبوللو، وجماعة الدّيوان، وتجلَّى كذلك في قصائد شعراء المهجرين الشّمالي والجنوبي، متأثِّرين- بدرجاتٍ متفاوتة - بالشِّعر الرّومانسي الغربي.[3]

فاهتمام الرّومانسيين الأوَّل هو الحفاظ على جذوة الدَّفق الشُّعوري وتوهُّجه، كما في تعريف وردزورث الشَّهير للشِّعر، في مقدِّمته الشَّهيرة لديوان (الحكايات الوجدانية المغنَّاة Lyrical Ballads)، المشترك مع كولردج، وهو يعدُّ بياناً للمدرسة الرّومانسية في الأدب

(1) ابن رشيق، العمدة، نفسه.

(2) الجسور، ص 133.

(3) مع ضرورة الانتباه إلى وجود اختلاف كبير في ظروف نشأة الرومانسية الغربية وخلفياتها الفكرية عن الرومانسية العربية. ينظر مثلاً: عبد القادر القط، الاتجاه الوجداني في الشعر العربي الحديث، مكتبة الشباب، القاهرة، 1988م، ص 204 ـ وما بعدها.

والنقد، التي قامت على العاطفة، واحتفت بالتّفرُّد والذّاتية.[1] وهو ما تأثَّرت به مبادئ جماعة الدّيوان في مصر[2]. فالعاطفة لديهم وهج الحياة والشِّعر معاً، أو بتعبير عبد الرّحمن شكري هي «القوة المحرِّكة للحياة، وهي للشِّعر بمكانة النّور والنّار معاً»[3]. وكان بيت عبد الرّحمن شكري المعروف، الذي قدَّم به ديوانه الأوَّل (ضوء الفجر) الصّادر سنة 1909م، قد عُدَّ شعاراً لهذه الجماعة:

ألا يا طائر الفردوس إن (م) الشِّعر وجدانُ[4]

وقدَّم العقّاد ديوانه الثاني (وهج الظهيرة) 1917م، بإهداء شعري يقول فيه:

شـــعر لحســـنك فيـــه كلُّ عاطفة ومـــا تضمَّن إلا بعـــض وجداني[5]

في الواقع، ليس للشِّعر - في الأدب الإنساني عموماً - أن يخلو من الشُّعور والعاطفة، ولم يكن الشِّعر العربي، في عصوره كلِّها، بعيداً عن الذّاتية والتّجارب الوجدانية[6]، كما أنَّ العاطفة ليست حكراً على مشاعر الحبِّ والغزل، وإن ذهب بعض الدّارسين إلى عدِّ هذه المشاعر التي يعبِّر عنها (شعر الغزل) كانت المحرِّك والباعث لغيرها من المشاعر، التي صدر

(1) ينظر: محمد غنيمي هلال، الرومانتيكية، مكتبة نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، لات، ص 11، ص 45.

(2) ينظر مثلًا: العقاد، شعراء مصر وبيئاتهم في الجيل الماضي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1937م، ص 192، 193؛ وسعاد محمد جعفر، التجديد عند جماعة الديوان، جامعة عين شمس - كلية الآداب، 1973م، (رسالة دكتوراه)، ص 146 وما بعدها، وسلمى الخضراء الجيوسي، الاتجاهات والحركات في الشعر العربي الحديث، ترجمة عبد الواحد لؤلؤة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2007م، ص 206، وأدونيس، الثابت والمتحوِّل بحث في الاتباع والإبداع عند العرب: صدمة الحداثة، دار العودة، بيروت، 1978م، ص 77 وما بعدها.

(3) عبد الرحمن شكري، مقدّمة ديوانه الثالث (أناشيد الصبا)، في ديوان عبد الرحمن شكري، مراجعة وتقديم فاروق شوشة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2000م، ص 244.

(4) عبد الرحمن شكري، من قصيدته (عصفور الجنة)، السابق، ص 300، وينظر فيه مقدمة فاروق شوشة بعنوان (عبد الرحمن شكري: شاعر النفس الإنسانية)، ص أ.

(5) عبّاس محمود العقّاد، وهج الظهيرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2012م، الإهداء.

(6) ينظر: عبد القادر القط، الاتجاه الوجداني في الشعر العربي الحديث، ص 10، وينظر: شكري فيصل، تطوُّر الغزل بين الجاهلية والإسلام: من امرئ القيس إلى ابن أبي ربيعة، مطبوعات جامعة دمشق، 1959م، ص 7 وما بعدها.

عنها الشُّعراء العرب - في عصورهم الأولى - في الأغراض الشِّعرية الأخرى[1].

لكنَّ (وجدانية) الاتّجاه الرُّومانسي الحديث تمثَّل موقفاً واعياً، وفلسفة في الحياة والفنِّ والأدب، على تفاوتٍ في نصيب الشُّعراء منه. يقول السُّوسي:

خلُّوا لنا الغزل المشبوب واقتسموا شعراً قوافيه كالألغام تنفجرُ

فكلُّ ما لم يكنْ وجداً وعاطفةً فإنَّما هو لغوٌ ما له أثرُ

فالمشاعر والعواطف - ولا سيِّما في شعر الحبِّ - لها أهمِّية كبيرة لدي الجمهور الذي يتوجَّه إليه، ومعظم جمهور الشَّاعر، بل الجمهور العربي يميل إلى الاستماع إلى شعر الحبِّ ويفضِّله ويتفاعل معه، أكثر من صنوف الشِّعر الأخرى، وهو أمرٌ يعرفه الشَّاعر جيِّداً، لذلك نجده يمحض أغلب شعره للحبِّ.

والحبُّ عنده ملازمٌ للصِّبا، الذي هو قسيم الشِّعر ورديفه، إن لم نقل مرادفه، حيث يقول[2]:

أعدتني للصِّبا والشِّعر ثانيةً وقد نسيت مراحي وابتساماتي

كأنَّما الشِّعر لا يوجد ما لم يوجد الصِّبا، الذي هو عادة مرتبط بالحب، وهذا يفسِّر احتفاء الشّاعر بالحبِّ إلى الحدِّ الذي قد يظهر أنَّه يفتعله متعمِّداً[3]؛ ليحظى باهتمام جمهوره، وانجذابهم إليه. بل لتبدو المرأة - بكثافة حضورها - مقترنة في أعماق الشّاعر بزمن الخصب، رامزة إلى فترة الأنس والشَّباب. إنَّ لديها آلة الزَّمن التي تملك أن تعيده إلى عوالم الحياة النّابضة بالمسرّات.

(1) ينظر شكري فيصل، تطوُّر الغزل بين الجاهلية والإسلام، ص 4 وما بعدها.

(2) حسن السّوسي، تقاسيم على أوتار مغاربية، ص 27.

(3) وهو ما سمَّاه الدكتور محمّد الفرجاني التَّغزُّل، في رسالته للماجستير عن شعر السُّوسي، بعنوان: «حسن السوسي: حياته وشعره»، بقسم اللغة العربية وآدابها - جامعة قاريونس (بنغازي حالياً)، 1998م.

وعلاوة على ذلك، فقد يبدو الشِّعر نفسه عند السُّوسي - إذا استعملنا تعبير ت. س. إليوت - معادلاً موضوعياً للشَّباب في مواجهة الزَّمن والعدم.[1]

وترجح كفَّة المشاعر أيضاً في قصيدته (الجبلان [2] التي كتبها في الّذكرى المئوية لميلاد الشّاعر أحمد رفيق المهدوي، والتي تبدو مثل شهادة أو بيان شعري:

والشِّعر - بعد - مبادئ ومواقف والشِّــعر - قبل - عواطف وشعورُ
للحبِّ منه إلى الشُّــعوب وشيجةٌ وإلى قلــوب الغانيــات جســورُ
فيحرُّ - حيناً - كالنَّســيم لطافةً ويثــور كالــبركان حــين يثــورُ

ومع أنَّه جمع بين المشاعر والمبادئ، فإنَّ ميله إلى تغليب جانب المشاعر واضح في الأبيات، وهذا يقود إلى قضيَّة نقديَّة أخرى هي نوع الشِّعر الذي يفضِّله أو يعترف به.

- **نوع الشّعر**:

عُنِي السُّوسي بالإعلان - في قصائده - عن نوع الشِّعر الذي يكتبه، ويتذوَّقه ويطرب إليه، بل لتأخذه الحميَّة فيتعصَّب له؛ معترفاً لهذا النَّوع وحده بالشِّعرية، ومعرِّضاً بمحاولات أصحاب الحداثة غير المألوفة ولا المستساغة لديه[3]:

الشِّــعر أصدقه مــا كان عاطفةً
تصيِّر القفرَ حقــلاً، واليبابَ قرى
وأنبــل الشِّــعر مــا غــنَّى لأمَّتِه
وما أفــاد لها مجــداً ومــا ذخرا..

(1) هذه الفكرة وضحها إليوت في مقالته عن هاملت ومشكلته، وفيه يبينِّ أَن الوسيلة الوحيدة للتعبير عن المشاعر فنياً هو إيجاد (معادل موضوعي) أي كلمات أو عبارات أو أحداث قادرة أن تثير المشاعر المراد التعبير عنها في المتلقي.

T. S. Eliot, The Sacred Wood: Essays on Poetry and Criticism, Methuen and Co. Ltd., London, p. 81.

(2) حسن السّوسي، الجبلان، مجلة الفصول الأربعة، طرابلس، عدد 84 (يوليه 1998)، ص 140.

(3) حسن السّوسي، الجسور، ص 133، 134.

...فاسمعه إنْ شـــئتَ أنغاماً مرتّلةً
شطراه ما التويا ضعفاً ولا انكسرا
غير المعـــمّى الذي لا الذُّوقُ يألفُه
ولا الدَّم العـــربي المحض فيه جرى!
لم يعرف المنصت الملقي بمسمعه
هل يسمع الشِّعر، أم يستقرئ الأثرا

وهذا موقفٌ صريح من شعر تيّار الحداثة الذي أثار - منذ ظهوره قبيل منتصف القرن العشرين - ضجَّة كبيرة، فكان النّاس، بمن فيهم الشُّعراء، بين مؤيِّدٍ منتصرٍ للتَّحديث، ومعارضٍ مهاجمٍ له، وبين الفريقين درجات تتراوح في الاقتراب من هذا وذاك.

لم يكن السّوسي - بطبيعة الحال - بدعاً في النّعي على أصحاب التّيار الحديث في الشعر، فقد انبرى كثير من الأدباء والنقاد للتّشنيع على هذا اللون من الشِّعر، وأُلِّفت في ذلك - كما هو معروف - الكثير من الكتب والمقالات. ولم يكن غريباً أن يظهر أثرٌ من هذه الحرب في نصوص الشّعراء، من الطّرفين[1].

والسُّوسي في الأبيات السّابقة يصف ما يكتبه من شعرٍ غنيٍّ بإيقاعه وموسيقاه (أنغاماً مرتَّلة)، فهو شعرٌ مستقيمٌ على قواعد العروض وأوزانه (شطراه ما التويا ضعفاً ولا انكسرا)، وهو بريءٌ من الغموض الذي يخلُّ بالشِّعر.

وبيّن هنا أنَّه يعرِّض بشعر تيَّار الحداثة، الذي يصمه بكلِّ ما برئ منه شعرُه: من كسرٍ في الوزن، وضعفٍ في الإيقاع، وانغلاقٍ على الفهم (المعمَّى)، وهو عنده - فوق ذلك

(1) ينظر على سبيل المثال ممن تحمس لهذا الشعر: غالي شكري: شعرنا الحديث: إلى أين، دار الشروق، القاهرة، 1991م. ونازك الملائكة، وكتابها الشهير: قضايا الشعر المعاصر، منشورات مكتبة النهضة، بغداد، 1967م، أما عمر فرّوخ، الذي صبَّ جام غضبه على حركة الحداثة وأنصارها، واتهمهم بتقليد الغرب، ومعاداة العربية وأدبها. في كتابه الذي ألفه كما يقول (ص 20): «في مساوئ الشعر الحديث». هذا الشعر الحديث، دار لبنان للطباعة والنشر، بيروت، 1978م، ص134. وقد حاول محمّد النويهي أن يقف موقفاً معتدلاً من تيار الحداثة ينظر كتابه: قضية الشّعر الجديد، المطبعة العالمية، القاهرة، 1964م.

كلِّه - نمطٌ غريبٌ على الذَّوق العربي، حتى لا يعرف السّامع هل هو يستمع إلى شعر، أم يتتبَّع الأثر! بالإضافة إلى ما في الأبيات من اتّهامٍ صريحٍ بهجنة هذا اللون من الشِّعر، وبعده عن أصالة العرب وعراقة شعرهم!

وتتكرَّر عند السّوسي الشّكوى من الشِّعر الحديث وأنصاره، فهو يقول مخاطباً روح سلفه الشّاعر أحمد رفيق المهدوي، بعد الأبيات التي مرَّت سابقاً؛ شاكياً إليه حالة الشِّعر بعده، ومصابه - حسبما يرى - من مزاعم مدَّعي الحداثة الهدّامة[1]:

والشّـــعر بعدك قد تقاصر مدُّه
وســـطا عليه «الحـــرُّ» و«المنثورُ»
قد حرَّروه وما اشتكى من قبلهم
رهقـــاً، ولا هو قبلهم مأســـورُ
قد حرَّروه، ولم يكن عبداً سوى
للـــذَّوق فهـــو بأمـــره مـــأمـــورُ

فهو الآن يفنِّد دعاوى التّحرُّر التي جاء بها دعاته، مؤكِّداً احتكام الشِّعر إلى الذّوق وحده، ذلك الذَّوق العربي الخالص الذي لم يألف - في رأيه - هذا النّوع الجديد الذي يروِّجون له.

ويمضي السّوسي في مناوأته لهذا التيّار ودعاته، فيتّهمهم بالعبث والادّعاء، إذ يقول في قصيدته عن الشّاعر القروي:

ترك الشِّـــعر لـــلدَّعيِّ وللعابث
بالمســـتقيم مـــن أوزانـــه
حين قالوا ثقافة العصر تقضي
أن يكون التّجديد في ألوانه
أزعجونـــا بطمطمات نشـــازا

(1) السّوسي، الجبلان، مجلة الفصول الأربعة، (سبق ذكره)، ص 143.

كهـــراء المحمـــوم في هذيانه

فدعاة التّجديد هم - في نظر السّوسي - أدعياء عابثون بأوزان الشِّعر، وما محاولاتهم تلك إلا ضوضاء لا قيمة لها ولا معنى، بل هي أشبه بهذيان محموم!

(2)
تعريف الشَّاعر

ممّا سبق، يمكن تخمين صفات الشّاعر الحقيقي، عند حسن السّوسي، فهو لا بدَّ أن يحافظ على استقامة الأوزان الشِّعرية، ولا يعبث بإيقاعها، كما يحافظ على وضوح المعنى، ويبتعد عن التّعمية والغموض.

كذلك يمكن لقارئ شعر السّوسي أن يعثر على مزيدٍ من الصّفات التي تبين عن فهم السّوسي للفنِّ الشّعري، ولمن يكتبه. يقول في قصيدة (ترحيب)[1]:

من لم يكن شاعراً من يوم مولده
فلم يكنـــه إذا ما مدُّه انحسرا
أولى به أن يريح المرقلات ضحى
في إثـــره ويريح الليل والسَّـــفرا

فالشّاعر لابد أن يكون شاعراً بطبعه وفطرته، وليس بالإرادة والتّكلُّف والتّصنُّع، وهو قول يتّصل مرَّة أخرى بنظرية الإلهام في تفسير مصدر الفنِّ الشّعري، التي مرَّ ذكرها، ويذكِّر بالمثل الإنجليزي الشّهير المترجم عن اللاتينية: الشّاعر يولد ولا يصنع[2].

(1) حسن السّوسي، الجسور، ص 134.

(2) Ringler, William. «Poeta Nascitur Non Fit: Some Notes on the History of an Aphorism». Journal of the History of Ideas 2, no. 4 (1941): 497-504. https://doi.org/10.2307/2707023.
= ويبين فيه رينجلر أنَّه مع أنَّ المثل قديم، لكنَّه لم يجد له ذكراً في الإنجليزية قبل زمن كولردج.

(!the poet is born not made) POETA NASCITUR, NON FIT [1]

ويعرِّف، مرَّة أخرى، الشّاعر بطريق السَّلب أو النَّفي: (صفة الشّاعر) [2]

ومن لم تزحم الفكـــرة في أعماقه الفكرة
ومن لم تولد الخطـــرة في دنياه من خطرة
ومـــن لم يظمه بحـــر وتنقـــع غلَّه قطرة
ومن لم تضـــق الدّنيا بهـــمٍّ مالئ صدره
ومـــن لم يره النّـــاس على الأيـــام في حيرة
كمـــا يتلفَّـــت الطّائـــر .... فذلـــك ليس بالشّـــاعر!

فالسّـوسي يعـرّف الشّـاعر بطريقـة غـير مبـاشرة، حـين ينـفي هـذه الأفعـال عن الشّـخص الذي يتعـاطى الشّـعر، ثـمّ ينفي - بنفيهـا - صفة الشـاّعر عنه. بهذا فالشّـاعر - في نظـر السُّـوسي - هـو من تثبـت له هذه الأفعـال المنفيَّة عـن غيره. فهو يجـب أن يمتلك زخمـاً مـن الأفـكار الـتي تصطـرع في أعماقـه، والتّجـارب الغنيَّـة ولاسـيِّما الصَّعـب منها (الظّمـأ، الضيـق، الهـمّ، الحـيرة)، وإلا فـإنَّ هذا الشَّـخص لا يمكـن بحال مـن الأحوال - حسـب السُّـوسي - أن يكـون شـاعراً.

ويأتي في قصيدة أخري، ليصف نفسه، فينفي عنه صفات الشّاعر مستثنياً عدَّة صفات، فيقول[3]:

(1) «Poeta nascitur, non fit». Merriam-Webster.com Dictionary, Merriam-Webster, https://www.merriam-webster.com/dictionary/poeta%20nascitur%2C%20non%20fit. Accessed 28 Aug. 2022.

(2) حسن السّوسي، نماذج، الدّار العربيّة للكتاب، طرابلس، 1981، ص 142 - 143.

(3) من قصيدة قلق، تقاسيم على أوتار مغاربية، ص 5.

ليـــس لي من صفـــة الشّـــاعر إلّا القلق
داخـــلي يغـــلي وكلّي مثلـــه أحـــترق
دائـــم الحـــيرة لا أثبـــت أو لا أثـــق
دائـــم الحلـــم وحلـــمي أبـــدا لا يصدق

وإذا تأمّلنا ما استثناه من صفات الشّاعر التي نفاها عنه؛ ليثبتها لنفسه، سنجدها هي نفسها التي أصرَّ على أنَّها الصِّفات التي ينبغي أن تتوفَّر في الشّاعر فعلاً، والتي إذا ما غابت سلبت عنه صفة الشّاعريّة. هذه الصِّفات هي القلق، واصطراع الأفكار، والحيرة، وكلُّها تضمُّها الأبيات الأولى، وزاد عليها هنا صفة الحلم، فهو دائم الحلم، لكنَّ حلمه لا يصدق أبداً. لعلَّ ذلك يوحي إلى نفس ذات طموح ورؤى وتطلُّعات كبيرة، أم تراه يشير لسوء حظِّه أنَّه لم ينل ما يتوق إليه، وهذا يجعله في حركة دائبة، وقلق محترق، لكنَّه خلَّاق لأنَّه يثمر شعراً جديراً بالفخر والإعجاب. وفي هذه الصِّفات تتجلَّى مقوِّمات التّجربة الشِّعريّة التي تعطي للشِّعر عمقه وثراءَه، فلا عجب من أن يصرَّ عليها السّوسي ويقدِّمها بطريقته البسيطة في غير ما ابتذال.

(3)
الشّعر والالتزام

لم يكن الأدب منذ عصوره الأولى بعيداً عن قضايا المجتمع وشؤونه، غير أنَّ النُّزوع الرّسمي للاتجاه الكلاسيكي، والإغراق في الخيال والعاطفة لدي أصحاب الاتجاه الرّومانسي حتى اتّهم بالنّزعة الهروبية و(البرج عاجية) والانسلاخ من الحياة اليوميَّة، هيأ لرواج دعوة أصحاب الاتّجاه الواقعي للأدباء بالاقتراب من حياة الناس، وتصوير كدحهم ومعاناتهم، ونادوا بأنَّ الأدب ينبغي أن يكون صورة من المجتمع.

وبعد الثّورة البلشفية عام 1917م، اهتمَّ الاتّجاه الماركسي بأن يلتزم الأدب بقضايا الحزب، وظهرت دعوات ما عرف بـ (الواقعية الاشتراكية)[1] التي صارت مذهباً رسمياً منذ 1932م في الاتّحاد السّوفيتي[2].

وقد وجد هذا الاتّجاه شعبية كبيرة - رغم اختلاف الدّوافع والظّروف - في الشّرق والغرب، وكان من عوامل انتشاره في الوطن العربي، ما عاناه العرب من ويلات الحروب المتعاقبة، فضلاً عمّا ذكره بعض النّقاد من عدم تعارضه مع التّيارات الوطنية والقومية، بخلاف غيره من التّيارات الحداثية التي وفدت من الغرب[3]. كما روَّجت له المجلات والصُّحف والدَّوريات الأدبية في أقطار الوطن العربي، من مثل مجلة الآداب، وعلت الأصوات تطالب الشُّعراء بالالتزام بقضايا أمَّتهم ومجتمعهم[4].

في هذا السِّياق يتَّخذ السُّوسي موقفاً من تلك الأصوات التي كانت تطالبه بالشِّعر الملتزم، حين يقول:

... ويسألون أما للشِّعر منطلقٌ
غير العيون التي في طرفها حورُ؟
بلى فللشِّعر آفاقٌ موسَّعةٌ
لكن تضيق بمن عن سربهم نفروا
قالوا: وأين قضايانا وموقعها
من شعركم؟ كلُّ شعرٍ غيرها هذر

(1) ينظر في أصولها ومبادئها كتاب صلاح فضل، منهج الواقعية في الإبداع الأدبي، دار المعارف، القاهرة، 1980، ص 59 وما بعدها.

(2) ينظر: شكري محمّد عياد، المذاهب الأدبية والنقدية عند العرب والغربيين، عالم المعرفة، المجلس الأعلى للثقافة والفنون، الكويت، 1993م، ص 23.

(3) ينظر: شكري محمّد عيّاد، السابق، ص 23.

(4) ينظر: سلمى الجيوسي، سبق ذكره، ص 617.

قلنـــا لهـــم: قـــد تولَّاهـــا وعالجهـــا
قـــومٌ بهم أدعياء الشِّـــعر قد كثروا

فهـو هنـا يضيـق ذرعاً بمـن يسـتنكرون عليـه الإقبـال على شـعر الغـزل، ويشـتطُّون في مطالبـة الشُّـعراء بالتّعبـير عـن قضايـا النّـاس في شـعرهم، فيتَّهمهـم بـالادِّعاء والمتاجـرة بالفـنِّ وبقضاياهـم الوطنيـة والقوميـة، ويرميهـم بالعجز والخوف والنّفـاق:

ناحـــوا على القدسِ حتى بُحَّ صوتُهمُ
ومـــا تململـــلَ في راحاتهـــم حجـــرُ
لا يُطلـــقُ القدسَ من أسرٍ تكابدُه
مَـــنْ في تشـــتُّتهم أو ضعفهم أُسِروا
تحـــرَّروا قبلها من خوفكم، ولكم
في كلِّ مَـــنْ نفضـــوا أكفانَهـــم عبرُ!
الشِّعر قد رخصت في السُّوق سلعتُه
وهـــو المرجَّح لـــو قيســـت به الدُّرَرُ
قد بـــات أهونَ شيءٍ عند ســـامعه
لمـــا ادَّعاه وصـــوليٌّ ومتَّجـــرُ!

فالشّاعر - في هذه الأبيات - لا ينتقص من مبدأ الالتزام، من حيث هو، إنَّما يهاجم أولئك الذين يسترون عجزهم وتخاذلهم بالشِّعارات المزيَّفة، ويتّخذون من الشِّعر وسيلةً للوصول إلى مآربهم، وهم بصنيعهم قد أرخصوا قدر أنفسهم، وقدر الشِّعر معهم - كما يرى السّوسي - وما صنعوا شيئاً.

(4)
الشّعر والتَّلقّي

وهي قضية وثيقة الصِّلة بمفهوم الشِّعر وإيقاعه وشكله العمودي، الذي يفضِّله حسن السّوسي. ومن المعروف، ارتباط الشِّعر بالغناء والإنشاد منذ عصوره الأولى[1]، فقد فسرِّت أوليَّة الشِّعر العربي بأنَّه تطوَّر عن حداء الإبل، وهي الأغاني التي يترنَّم بها الرّاعي، أو قائد القافلة في أثناء سيره، يسلِّي نفسه، وينشِّط الرّواحل للحركة، وإن كان باحث الاجتماع (كارل بوخر) في كتابه (العمل والنَّغم)، قد افترض أنَّ طبيعة حركات العمل المنتظمة، وخاصَّةً في العمل الجماعي، تدفع على التَّرنُّم والتَّغنِّي تلقائياً لتيسير العمل نفسياً.[2]

لقد ألف العرب التّغني بالشِّعر وإنشاده، فعرف الأعشى بلقب (صنّاجة العرب) لأنَّه كان «يغنِّي في شعره»[3]، وقال حسَّان بن ثابت:

تغنّ بكلِّ شعرٍ أنت قائلُه إنَّ الغناءَ لهذا الشِّعر مضمارُ

وجرى وصف فعل الشّاعر في قصيده بأنَّه (يتغنَّى)، ووصف الشّاعر بأنَّه مغنّي، وكثر وصفه - ولا سيِّما في العصر الحديث - بالطّائر أو البلبل أو الهزار، وغيرها[4].

من هنا، جاء وصف السّوسي للشُّعراء بأنَّهم بلابل، لكنَّ غناءكم لا يكتمل - بطبيعة الحال - إلا بمستمعين يفهمونه ويطربون له، ويحسنون الإصغاء إليه!

لذلك فهو يقول متذمِّراً من انحسار جمهور الشِّعر، في عالم الضّوضاء التي غطَّت على مسامع النّاس حتى ألفتها وارتاحت إليها:

(1) مصطلح غنائي مشتقٌّ من كلمة وتعني القيثارة، وهي مرتبطة بأسطورة (أورفيوس) التي ترمز إلى علاقة الإنسان البدائي التي تربطه بالطبيعة والكائنات. ينظر: فيكتور هوجو، مقدّمة كروميل: بيان الرومانتيكية، ترجمة علي نجيب إبراهيم، دار الينابيع للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 1994م، ص 63 (الهامش).

(2) ينظر بروكلمان (سبق ذكره)، ج1 ص 44.

(3) الأصفهاني، الأغاني، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1939م، ج9 ص 109.

(4) ينظر علي الجندي، الشعراء وإنشاد الشعر، دار المعارف، القاهرة، 1967م، ص 23.

إنَّ البلابل لا يــروق غناؤها
إلا لذي فهــمٍ وذي إصغــاءِ
لم تبق من أذن تصيخ لطائرٍ
غــردٍ، ولا لحمامــةٍ ورقــاءِ
في عالــم غطَّت على أســماعهِ
ضوضاؤه، فارتاح للضّوضاءِ[1]

ويقول في قصيدته (نحن والشِّعر) التي ألقاها في احتفالية توزيع معجم البابطين بطرابلس 1997م[2]:

قل للأُلى فتنوا بالشِّــعر أو سحروا
الشِّــعر، يا أصدقــائي، طائرٌ حذرُ
...الشِّعر شــدوٌ إذا لم يلقَ مستمعاً
يغصُّ، وهــو الحييُّ المرهَــفُ الخفِرُ
والشِّــعر ذوقٌ إذا لــم نعطِــه أذناً
ذوّاقــةً، فهــو في أســماعِنا ضجرُ

فربط الشِّعر بالشَّدو هو ترسيخٌ لصفة الغنائية، التي ارتبطت بالشِّعر العربي منذ عصوره الأولى، ووطَّدت النَّزعة الوجدانية في أوائل القرن العشرين هذا الارتباط. وبالإنشاد تركيز على صفة المشافهة التي تضع المتلقِّي بالدّرجة الأولى في موقع المستمع، فربط الشِّعر بالسَّماع، وربط التَّذوُّق بالأذن، وهو ترسيخ للجمالية الشَّفوية[3]، العتيدة.

إنَّ هذه (الغنائية) تتطلَّب من الشِّعر أن يشتمل على خصائص موسيقية إيقاعية

(1) السوسي، الجسور، ص 50، 51.
(2) السوسي، الجسور، ص 27 - 32.
(3) ينظر أدونيس، الشعرية العربية، دار الآداب، بيروت، 1989م، ص 22.

عالية، ولهذا واكب الإنشاد والإلقاء الشِّعر العمودي، وانسجم معها شعر التّفعيلة لما استبقى من خصائص إيقاعية.

ويقتضي هذا التّفاعل المباشر بين الشّاعر والجمهور - إلى حدٍّ كبير - نمطاً من الشِّعر غير معقَّد في الصُّور والتّراكيب والدّلالات، حتى يتمكَّن الجمهور من متابعة الشّاعر، ولا تنقطع حلقة الوصل بينهما[1].

من ناحيةٍ أخرى، فإنَّ تذوُّق الشِّعر ليس أمراً خارجاً عن عملية الإبداع، بل هو تتمَّةٌ لها - كما يفهم من الأبيات - فإذا ما تعطَّل، لسببٍ ما، تذوُّق الجمهور للشِّعر، ضاعت قيمته، وبطل أثره، وخبا وهجه، فيغدو في الأسماع - محض (ضجر).

لعلَّ هذا ما يفسِّر قلَّة تجاوب الجمهور مع نصوصٍ تنتمي إلى شعر الحداثة، بما يقوم عليه من تكثيفٍ للصُّور، واستعمال للرّموز والإشارات التي تحيل إلى عوالم تنتمي إلى ثقافاتٍ متنوّعة، ويستعيض عن الإيقاع الموسيقي بالغوص في طبقات معاني تمتدُّ بجذورها إلى أعماق الخيال الإنساني، أو اللاوعي الجمعي، منتقلةً بين حقولٍ دلاليةٍ مختلفةٍ قد تلتبس على السَّامع، أو لا تسعفه الثّقافة ولا وقت الإلقاء القليل المتاح له - مهما امتدَّ - للتَّجاوب الفوري. لذلك نجد كثيراً من المستمعين يلوذون من مثل هذا اللون الأخير إلى ما ألفوا من إيقاع لذيذٍ يطربهم، حتى إن فاتهم إدراك ما ينتظم من كلمات ومعانٍ[2].

ويمكن النّظر إلى أبيات السّوسي السّابقة في هذا السِّياق، لتفسِّر بالشَّكوى من اضمحلال الجمهور المتذوّق للشِّعر، عموماً، أو هو الضِّيق بما بدا من مدِّ الحداثة الشّعرية، التي قد تندرج - حسب ذوقه - ضمن الضَّوضاء التي غطَّت على أسماع الجمهور، وحجبت عنه (شدو البلابل).

(1) ينظر أدونيس، السابق، ص 23.

(2) ربما هذا الجانب، وهو ارتباط الشعر بالإلقاء، من بين أهم المآخذ التي أخذها الحداثيون على الشعر العمودي، فأسهم في تشكيل ذائقة الجمهور الذي استلان للنبرة الخطابية والغنائية المتدفقة لدغدغة الحواس، فلم يتقبل الرؤية المجدّدة للشعر والفن والتلقّي. ينظر: أدونيس، الشعرية العربية، (سبق ذكره).

خاتمة

تناول هذا البحث جملةً من المسائل المتعلِّقة بالنَّقد الأدبي، التي عرض لها السّوسي في شعره، وكانت موائمةً لتجربته وثقافته ومسيرته الشّعريَّة الطّويلة.

لقد تجلَّى - في قصائد الشّاعر - وعيه النَّقدي من خلال جوانب أربعة، تمسُّ مسائل في صميم النّظرية الأدبية، وهي: مصدر الشِّعر ومفهومه، ومفهوم الشّاعر، ووظيفته، وتلقِّي الشِّعر وجمهوره.

وقد بيَّنت الدِّراسة أصداء من التَّيار الرُّومانسي الذي أعاد الحديث إلى نظرية الإلهام مصدراً للشِّعر، لكنَّ الشّاعر يردِّد هذه الفكرة في إطار شعر الحبِّ؛ لتتحوَّل المرأة / الحبيبة من موضوعٍ شعري، إلى باعِث للشِّعر ومحفِّز على قوله، وذريعة لجذب جمهوره.

وهذا الحضور البارز للمرأة الملهمة يمكن تأوُّله ليحمل دلالاتٍ رمزيةً، تُحيل إلى زمان الخصب والصِّبا والشَّباب، (وهو موضوعٌ جديرٌ بدراسةٍ مستقلَّة)، كما يتحوَّل الشِّعر نفسه - ضمن هذا التّأوُّل - إلى معادلٍ موضوعيٍّ - عند الشَّاعر - للحياة نفسها.

أمَّا سمات الشَّاعر، فهو عند السُّوسي، من يجري الشِّعر على لسانه طبعاً لا تكلُّفاً، وهو حرٌّ طليق في التَّعبير عن عواطفه وأحاسيسه، لا يقبل دعاوى تُملي عليه ما يقول، مهما كانت الشِّعارات التي ترفعها. بل لقد رأى في بعض تلك الدَّعاوى، التي تطالبه بالالتزام بالقضايا الوطنية والقومية، نفاقاً ومتاجرة بشجون الأمَّة وهمومها.

وقد تبيَّن كذلك أنّ الذَّائقة الشِّعرية لدى الشَّاعر، وقد تشرَّبت موسيقى الشِّعر العمودي وصوره وتراكيبه، قد جعلته يتَّخذ موقفاً رافضاً ومشكِّكاً في تيّار الحداثة وأنصاره، فلم يستسغْ ما جاءوا به من نمطٍ يراه بعيداً عن الشِّعرية وعن العربية معاً.

أخيراً، ربط الشِّعر بالإنشاد والإلقاء، وطَّد الصِّلة بين الشَّاعر وجمهوره، ليفضيَ إلى تأثيرٍ متبادلٍ بينهما؛ فالشَّاعر يحرص على تقديم ما يتوقَّع جمهوره، ويفهمه، ويناسب ذوقه (من إيقاعٍ ووضوحٍ، وقوَّةِ عاطفةٍ)، والجمهور يلبِّي حاجة الشَّاعر بالاستماع (فهم وإصغاء). ومع هذه العلاقة المزدوجة، كما يراها السّوسي، فإنَّه يلقي بالمسؤولية الأكبر على الجمهور الذين بهم تكتمل عملية الإبداع، أو تذهب سدى.

قائمة المصادروالمراجع

أوّلاً العربية:

1 - ابن قتيبة، الشِّعر والشّـــعراء، تحقيق أحمد محمد شـــاكر، دار المعارف، القاهرة، 1958م.

2 - أبو رحاب، حسان، الغزل عند العرب، مطبعة مصر، القاهرة، 1947م.

3 - أدونيس (علي أحمد ســـعيد)، الثّابت والمتحوِّل بحـــث في الاتّباع والإبداع عند العرب: صدمة الحداثة، دار العودة، بيروت، 1978م.

4 - أدونيس (علي أحمد سعيد)، الشِّعرية العربية، دار الآداب، بيروت، 1989م.

5 - الأصفهاني، أبو الفرج، الأغاني، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1939م، ج 9.

6 - بروكلمان، كارل، تاريخ الأدب العربي، ترجمـــة عبد الحليم النجار، دار المعارف، القاهرة، 1959م، ج 1.

7 - جعفر، ســـعاد محمد، التّجديد عند جماعة الدّيوان، (رسالة دكتوراه) جامعة عين شمس - كلية الآداب، 1973م.

8 - الجندي، علي، الشّعراء وإنشاد الشّعر، دار المعارف، القاهرة، 1967م.

9 - الجيوسي، سلمى الخضراء، الاتّجاهات والحركات في الشِّعر العربي الحديث، ترجمة عبد الواحد لؤلؤة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2007م.

10 - السّوسي، حسن، الجسور، الدّار الجماهيريّة للّنشر والتّوزيع والإعلان، مصراتة، 1998.

11 - السّوسي، حســـن، «الجبلان»، مجلة الفصول الأربعة، طرابلس، عدد 84 (يوليه 1998)، ص 140-143.

12 - السّـــوسي، حســـن، ألحان ليبية، الدّار الجماهيرية للنّشر والتّوزيع، والإعلان، مصراته، 1998م.

13 - السّوسي، حسن، الفراشة، منشورات مركز دراسات الثّقافة العربيّة، 1988.

14 - السّوسي، حسن، تقاســـيم على أوتار مغاربية، الدّار الجماهيرية للنّشر والتّوزيع والإعلان، مصراتة، 1998م.

15 - السّوسي، حسن، نماذج، الدّار العربيّة للكتاب، طرابلس، 1981.

16 - شكري، غالي، شعرنا الحديث: إلى أين، دار الشّروق، القاهرة، 1991م.

17 - عبد الرحمن شكري، ديوان عبد الرّحمن شكري، مراجعة وتقديم فاروق شوشة، المجلس الأعلى للثّقافة، القاهرة، 2000م.

18 - عبد القادر القط، الاتّجاه الوجداني في الشّـــعر العربي الحديث، مكتبة الشباب، القاهرة، 1988م.

19 - العقاد، عبّاس محمود، شـــعراء مصر وبيئاتهـــم في الجيل الماضي، مكتبة النّهضة المصرية، القاهرة، 1937م.

20 - العقّاد، عبّاس محمود، وهج الظّهيرة، مؤسسة هنداوي للتّعليم والثّقافة، القاهرة، 2012م.

21 - عياد، شـــكري محمّد، المذاهب الأدبية والنقدية عنـــد العرب والغربيين، عالم المعرفة، المجلس الأعلى للثقافة والفنون، الكويت، 1993م.

22 - الفرجاني، محمّد، حسن السّـــوسي: حياته وشعره، (رسالة ماجستير) قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة قاريونس (بنغازي حالياً)، 1998م.

23 - فرّوخ، عمر، هذا الشّعر الحديث، دار لبنان للطّباعة والنّشر، بيروت، 1978م.

24 - فضل، صلاح، منهج الواقعية في الإبداع الأدبي، دار المعارف، القاهرة، 1980.

25 - فيصل، شـــكري، تطوُّر الغزل بين الجاهلية والإسلام: من امرئ القيس إلى ابن أبي ربيعة، مطبوعات جامعة دمشق، 1959م.

26 - القيرواني، ابن رشيق، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الجيل، بيروت، 1981م.

27 - القيسي، نوري، وآخران، تاريخ الأدب العربي قبل الإسلام، وزارة التعليم العالي، والبحث العلمي، بغداد، 1989م.

28 - الملائكة، نازك، قضايا الشِّعر المعاصر، منشورات مكتبة النّهضة، بغداد، 1967م

29 - مليطان، عبد الله، معجم الشّعراء الليبيين: شـــعراء صدرت لهم دواوين، دار مداد، طرابلس، 2001م، ج 1.

30 - النّويهي، محمّد، قضية الشِّعر الجديد، المطبعة العالمية، القاهرة، 1964م.

31 - هلال، محمد غنيـــمي، الرّومانتيكيـــة، مكتبة نهضة مـــصر للطّباعة والنّشر والتّوزيع، القاهرة، لات.

32 - هوجو، فيكتور، مقدّمة كروميل: بيان الرُّومانتيكية، ترجمة علي نجيب إبراهيم، دار الينابيع للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 1994م.

33 - يوســـف حســـين بكار، بناء القصيدة في النَّقد العربي القديم، في ضوء النقد الحديث، دار الأندلس للطّباعة والنّشر والتّوزيع، بيروت، ط2 1982م

ثانياُ: الإنجليزية:

34. «Poeta nascitur, non fit». Merriam-Webster.com Dictionary, Merriam-Webster, https://www.merriam-webster.com/dictionary/poeta%20nascitur%2C%20non%20fit. Accessed 28 Aug. 2022.

35. Plato, The Dialogues of Plato Ion, Oxford University Press Lowe & Brydone, London, 1892. Volume 1.

36. Rene Wellek and A. Warren, Literary Theory, Penguin Books, Middlesex, 1963, p. 81.

37. Ringler, William. «Poeta Nascitur Non Fit: Some Notes on the History of an Aphorism». Journal of the History of Ideas 2, no. 4 (1941): 497-504. https://doi.org/10.2307/2707023.

38. T. S. Eliot, The Sacred Wood: Essays on Poetry and Criticism, Methuen and Co. Ltd., London, p. 81.

39. William Wimsatt and Cleanth Brooks, Literary Criticism. A Short History, Routledge & Kegan Paul, London, 1957, Vol. 1.

❊❊❊

بحر المتعاكس، أو بحر الرباعية، والدائرة السادسة

الأستاذ علي الهادي شونة

(عضو المجمع)

أولاً: بحر المتعاكس، أو بحر الرباعية

في ظرف[1]، من ظروف الجلوس إلى النفس، والخلوة التأملية الإبداعية، خلال شهر مايو من سنة 2002م، منَّ الله ـ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى ـ عليَّ ومننه عليَّ كثيرة عندما ألهمني بحراً مستحدثاً جديداً، سميته بحر المتعاكس، أو بحر الرباعية أو ذا الرباعيـــة. وقد أعلنت هذا الابتكار في غـرة شهر يونيو من السنة نفسها، أمام بعض طلاب الدراسات العليا، والأساتذة، وغيرهم.

ووزنه الأصلي هو:

مفاعلـــتن متفاعلـــن متفاعلن مفاعلـــتن متفاعلـــن متفاعلـــن

أو: مفاعلـــتن متفاعلـــن فعلن مفاعلـــتن متفاعـــلن فعـــلن

أو: مفاعلـــتن فعلـــن مفاعلتن مفاعلـــتن فعلـــن مفاعلـــتن

بكسر عين فعلن في الوزنين الثاني، والثالث المقترحين.

فهو في كل الأحوال من الأبحر الممزوجة، أو المعقدة، أو المركبـة، المتألف إيقاعها الأصلي إمّا من تفعيلتين مختلفتين، تتكرر إحداهما، وهي «متفاعلن» مرتين في الصدر، ومرتين في العجز، مع الاتصال، تكرر تفعيلات بحري المقتضب والمجتث الكاملين (التامين) في العروض الخليلي، بناء على فرضية وزنه الأولى، وإما من تفعيلتين غير متجانستين أيضا،

(1) يقصد من هذا اللفظ معناه الاصطلاحي النحوي.

مكررة إحداهما، مرتين في الصدر، ومرتين في العجز، مع الانفصال، تكرر تفعيلات أبحر الخفيف، والمضارع، والمنسرح الكوامل (التوام)، في عروض الخليل، بناء على فرضية وزنه الثالثة، وإما من ثلاث تفعيلات مختلفة متتالية في كل شطر، وفقاً لفرضية وزنه الثانية ، وهو تركيب تفعيلي لا نظير له في عروض الخليل؛ لأنَّ مؤسس إيقاع أيِّ بحر في العروض القديم، إمَّا أن يكون تفعيلة واحدة متكررة في الصدر تكرارها في العجز، تحقيقاً لتساوي المصراعين الكمي التفعيلي، وإمَّا أن يكون تفعيلتين غير متجانستين تتكرران تكراراً تناوبياً، مرتين في الصدر، ومرتين في العجز، كما في الطويل، والبسيط، والمديد، بحسب الأصل، أو تتكرر إحداهما مع الاتصال كما في المقتضب، والمجتث، أو تتكرر إحداهما، مع الانفصال تكرر تفعيلات الخفيف، والمضارع، والمنسرح .

وقد سمَّيته بحر المتعاكس، عند ارتضاء وزنه المفترض الأصلي الأول، لتألفه من تفعيلتين متعاكستين، إحداهما مقلوبة الأخرى، هما: مفاعلتن ومتفاعلن، وبحر المتعاكس، أو بحر الرباعية، أو ذا الرباعية، عند قبول وزنه المفترض الأصلي الثاني، وبحر الرباعية، أو ذا الرباعية، في صورته المفترضة الأصلية الثالثة، لاشتمال إيقاع الصورتين المقترحتين الأخيرتين على تفعيلة رباعية ـ لا يعرفها عروض الخليل ـ مؤلفة من سببين ثقيل، وخفيف، هي فعلن (بفتح الفاء، وكسر العين).

ومفتاحه قولي:

تجـــدد في متعاكـــس أمـــل مفاعلـــتن متفاعلـــن فعلـــن

ويمكن استعمال هذا البحر كاملاً[1]، (تامّاً)، ومجزوءاً، وله في حالي الكمال، والجزء سبع صور، متفاوتة في درجة الحسن، أكل مهمة المفاضلة بينها إلى القراء ذوي الأذواق الرفيعة، والأحاسيس المرهفة، والموهوبين والمتخصصين، وهي:

(1) أقترح إحلال مصطلح الكامل مقابلًا للمجزوء محل التام؛ لأنَّ المصطلح الأخير يُطلق على البيت الشعري الذي لم تتعرض فيه التفعيلات لأيِّ تغيير، وبيت البحر الذي يلقبه العروضيون بالتام قد يكون متعرضاً لبعض التغييرات.

1 ـ أن يكون كاملاً (تامّاً) أحذ العروض، والضرب (حسب وزنه المفترض الأصلي الأول)، أو كاملا (تاماً) صحيح العروض، والضرب (حسب الوزنين المفترضين الأصليين: الثاني، والثالث).

2 ـ أن يكون كاملاً (تاماً) أحذ العروض أحذ الضرب مضمره (حسب وزنه المفترض الأصلي الأول)، أو كاملاً (تاماً) صحيح العروض مضمر الضرب (حسب وزنه المفترض الأصلي الثاني)، أو كاملاً (تاماً) صحيح العروض معصوب الضرب. (حسب وزنه المفترض الأصلي الثالث).

3 ـ أن يكون مجزوءاً صحيح العروض، والضرب (حسب وزنه المفترض الأصلي الأول، والثاني)، أو كاملاً (تاماً) محذوف العروض، والضرب حذفاً مركَّباً أكبر[1]، (حسب وزنه المفترض الأصلي الثالث).

4 ـ أن يكون مجزوءا مقطوع العروض، والضرب (حسب وزنه المفترض الأصلي الأول، والثاني)، أو مجزوءا مطوَّل[2] العروض، والضرب، أو تامّا مقطوع العروض، والضرب محذوفهما حذفا مركبا أكبر (حسب وزنه المفترض الأصلي الثالث).

5 ـ أن يكون مجزوءا أحذ العروض أحذ الضرب مذيله، أو مسلوخ[3]، الضرب

(1) الحذف عندي نوعان: الحذف البسيط، والحذف المركب، فالحذف البسيط قسمان: الحذف البسيط الأصغر، و الحذف البسيط الأكبر، فالأول حذف السبب الخفيف، والثاني حذف السبب الثقيل، والحذف المركَّب أيضاً قسمان: الحذف المركب الأصغر، والحذف المركب الأكبر، فالحذف المركب الأصغر هو حذف السببين الخفيفين من آخر التفعيلة، والحذف المركب الأكبر هو حذف السببين الثقيل، والخفيف من آخر التفعيلة، وجميع التغييرات ماعدا الحذف البسيط الأصغر من ابتكاري، والتسميات المقترح الاصطلاح عليها من اجتهادي، ووضعي.

(2) التطويل: علة من علل الزيادة من ابتكاري، وتسميتي تعني زيادة سبب خفيف في آخر التفعيلة المختومة بسبب خفيف، وقد تبين استعمال العروضيين الفرس لهذا المصطلح علة من علل الزيادة، تعني زيادة متحرك، وساكنين في آخر التفعيلة مستفعلن المجموعة الوتد، فتئول بها إلى مستفعلن تان، وتنقل إلى مستفعلاتان. ينظر: المعجم في معايير أشعار العجم، ص. 50.

(3) السلخ: علة من علل النقص من ابتكاري، وتسميتي تعني إمَّا حذف متحركي الوتد المجموع، وإمَّا تسكين متحرك الوتد المجموع الأول، وحذف الثاني، والساكن الذي بعده، وقد تبين لي أنَّ العروضيين الفرس قد =

(حسب وزنه المفترض الأصلي الأول، والثاني) أو مجزوءا صحيح العروض مسبغ الضرب (حسب وزنه المفترض الأصلي الثالث).

6 ـ أن يكون مجزوءا أحذ العروض، والضرب (حسب وزنه المفترض الأول، والثاني)، أو مجزوءا صحيح العروض، والضرب (حسب وزنه المفترض الأصلي الثالث).

7 ـ أن يكون مجزوءا أحذ العروض أحذ الضرب مضمره (حسب وزنه المفترض الأصلي الأول، والثاني)، أو مجزوءا صحيح العروض مضمر الضرب (حسب وزنه المفترض الأصلي الثالث).

ومن أمثلة الصورة الأولى:

أحقا أن الشمل منصرم وأنك ماض، أيها العلم؟
أتمضي دون وداعنا عجلا وترحل؟ كيف يقاوم الألم؟
تمهل، قبل وداعنا زمنا بدونك، جل فعالنا عدم
ستنعاك الآداب باكية ويرثيك القرطاس، والقلم
وترثيك الأشعار نائحة وتبكيك الأمثال، والحكم
وتذكرك الأسجاع آسفة وتفقدك الأخلاق، والشيم
فإن تك قد فارقتنا جسدا فقد بقيت إرثالنا القيم
ففكرك في أذهاننا مثل وقولك في آذاننا نغم
وتبقى، يا أستاذنا أبدا ضياء، قد كشفت به الظلم
فإنك إن فارقتنا جسدا فأنت وقت هجودنا حلم
جميل حقا لا يفارقنا فأنت منا دائما أمم

= استخدموا هذا المصطلح علة من علل النقص تتعرَّض لها فاع لاتن المفروقة الوتد بحذف السببين الخفيفين من آخرها، وتسكين عين الوتد المفروق، فتصير فاع. ينظر: المعجم في معايير أشعار العجم، ص. 48 ، 49.

ومن أمثلة الصورة الثانية:

عهدتك، يا بن الصيد مأمولا ... وكنت على الخيرات مجبولا
وعشت لفعل الشر مجتنبا ... وكنت من الآثام معزولا
ولا تخشى في الحق من أحد ... ولا ترضى للحق تأويلا
وكم ليل قد قمت منتفلا ... ورتلت القرآن ترتيلا
فما يوما عاشرت معصية ... ولا يوما صاحبت ضليلا
وتدرك طول الوقت أنك عن ... فعالك حتما كنت مسئولا
وأنك يوما ما على نعش ... تكون، إلى مثواك محمولا
وما لك في الدنيا سوى عمل ... يكون بليل القبر قنديلا
فلست من القوم الألى غفلوا ... وكبلهم ـ يا صاح ـ تكبيلا
هوى الدنيا يوماً، وبهرجها ... وغاصوا في قد قال، أو قيلا
لذاك، وما عندي سوى شعري ... عليك وضعت المدح إكليلا

ومن أمثلة الصورة الثالثة:

طريقك مأمون، وقد ... تكون هنالك، بعد غد
فأبلغهم شوقي، وسل ... أأ نجز حر ما وعد ؟
فإني محتاج إلى ... معونتهم لي، والمدد
وما في قلبي غيرهم ... وما في نفسي من أحد
فهم قوم لا في ... قلوبهم غل، ولا حسد
صنائعهم إن أحصيت ... فما تحصى أبدا عدد
ويكفيني إنصافهم ... إذا ما غيرهم جحد
سأذكرهم في الليل، ... والنهار ذكر المجتهد

فلـــــولا تذكـــاري لهـــــم لذبـــت، ومـــت مـــن الكمـــــد.

ومن أمثلة الصورة الرابعة[1]:

إليـــك بعثـــــت خطابـــــي وبي-هـــل تعلـــم ؟- مـــا بـــي
أجـــل لا تعلـــــم لكـــــن تأمـــــل مـــــر عتابـــــي
لمـــــن كانـــــوا لـــــي ظـــلا ومـــا برحـــــوا أعتابـــي
قـــــد اجتنبـــونـــــي لمـــــا فقـــــدت عظيـــم جنـــابي
فـــلا مـــــن يســـــأل عـــــني ولا مـــــن يطـــــرق بابـــــي
فـــــلا طمـــــع فـــــي مـــالي ولا خـــــوف لعقـــابـــــي
فـــــإن غـــــابت أحبابـــــي علـــــي طـــــويل غيـــــاب
فلســـــت بـــلائـــــم أي يغيـــب ســـــوى طلابـــــي.

ومن أمثلة الصورة الخامسة:

إلـــــي شـــــكا خلـــــي مـــــرارات الســـــقطات
فقـــــال : أنـــــا حـــــزن علـــــى مـــــاض قـــد فـــات
غنيـــت بـــــه زمنـــــا وهـــــل يحيـــــا مـــا مـــات؟
وقـــــد ذهبـــت نفســـي علـــى الماضـــي حســرات
فقـــلت لـــــه: صـــــبرا علـــــى كل اللزبـــــات[2]

(1) ويمكن أن تقوم مقام هذه الصورة صورة أخرى مجزوءة مخزولة العروض، والضرب، على مفتعلن (حسب وزن البحر المفترض الأصلي الأول، والثاني)، أو محذوفة العروض، والضرب حذفا مركبا أكبر، مع التزام خزل التفعيلة الثانية (فعلن) قبل كل من العروض والضرب (حسب وزنه المفترض الأصلي الثالث، ويكون تاما، حينئذ)، ومن الأمثلة:

أنـــا دومـــاً منتـــصر ولي في الدنيـــا وطـــر

(2) اللزبات: الشدائد.

فمـــا منعـــت ضـــرا دموعـــك، والعبـــرات
وكـــل الـــناس لهـــا أمـــان مـــرجـــوات
فمنهـــم مـــن وصلـــوا إلـــى كل الغايـــات
ونالـــوا مـــا طلبـــوا علـــى كل الجبهـــات
إليهـــا قـــد ســـاروا وقـــد عبـــروا الظلمـات
ومنهـم مـــن فشـــلوا وعـــادوا بالخيبـــات
كـــذا الدنيـــا- خـلي - صـراعـــات، وعظـــات
فـــلا تيـــأس وانهـض كفـــاك كفـــاك شـــتات
تقـــدم ، ولتقفـــز علـــى كـــل العقبـــات .

ومن أمثلة الصورة السادسة:

فلسطـــين الخـــطر يحوطـــك، والضـــجر
وحـــزن يـــومـــي لقلبـــك يعتصـــر
وأشـــلاء الشـــهداء وسـطـــك تنتـــشر
وجـــل شـــبابك فـــي المعـــاقـــل يحتضـــر
وتنعـــــاك الدنيـــا ويـــرثيـــك القمـــر
وفيـــك جميـــع النـــاس تســـأل تنتظـــر ...
وأيـــن صـــلاح الـــديـــن - ويحـــك - أو عمـــر؟
ولكـــن طـــول الدهـــر شـــعبـــك منتـــصر
فأهـــلك فـــي حيـــفا وفـــي يافـــا ثـــأروا
مـــن الصـــهيـــونيين ثـــارا يذكـــر
علـــى مـــر الأيـــام، والـــدنيـــا عبـــر

فـــأهـــل فلســـطـــين قنـــابل تنفـــجر
فأشـــــلاء الأعـــــداء منهـــــا تنتـــثر
وكـــــل يهـــــودي مشـــى، وهـــو حـــذر
وشـــــارون الـــــسفاح ليـــس لـــه وزر[1]
مـــن الأحـــــرار، وإن بـــه طـــال العمـــر
ســـلاحكـــم هـــذا يســـانـــده الحجـــر
بـــه أمـــل يـــرجـــى وينـــتزع الظفـــر

ومن أمثلة الصورة السابعة:

إلـــي أتـــى صـــبري وأدمعـــه تجـــري
فقـــال : احفـظ ســـري ولا تكـــشف أمـــري
أتيتـــــك لا أدري أأمشـــي، أم أجـــري؟
وقلبـــي مطـــعون ونـــار فـــي صـــدري
أتيتـــك أشـــكو مـــا لقيـــت مـــن الغـــدر
ولكنـــي رجـــل تـــدرع بالصبـــر
أتيتـــك أشـــكـــو مـــا لقيـــت مـــن الغـــدر
لأنـــك ذو فضـــل يشـــد بـــه أزري
فـــإنـــي متهـــم ومـــالـــي مـــن وزر
ســـوى عقـــل فـــذ وقـــلـــب كالصـــخـــر
إذا مـــا مالـــي كـــان فـــي خـــط الفقـــر

(1) وزر: بفتح الواو والزاي: ملجأ وملاذ.

وكـــــنت عنـــــي النفـــس - أيضـــــــا - والفكـــــر
فمـــالـــــــي لا أهـــــــدي إليـــك -إذن -بحـــــــــري؟
ولســـــــــت بطمـــــــاع ولا عبـــــد الشـــــــــعر
ولكـــــــن يـــــا ممـــــــدوح، فضـــــلك فـــــــــي نحـــري
غـــــداة مـــــــددت يـــديك لـــــــي وســـــط الغـــمر[1]
لـــــذاك مـــــددت يـــــديّ نحـــــوك فـــــــي فخـــــر
فـــأيـــــد لا تحميـــــك أولـــــــــى بالبتـــــــــر
وحـــــي لســـــت بـــــه قميـــــن بالهـــجـــــــــر.
وأرض قـــــد فقدتـــــك أشـــــــــبه بالقفـــــــــر .

تغييراته:

أولاً: تغييراته اللازمة:

أ ـ تغييراته اللازمة، حسب وزنه المفترض الأصلي الأول:

1 ـ الإضمار: وهو تسكين ثاني السبب الثقيل، وهو في الأصل زحاف غير ملزوم، لكنه في ضربي الصورتين الثانية، والسابعة زحاف ملزوم، جار مجرى العلة، فتتعرض له متفاعلن (/// . // .)، ضربا للصورتين المذكورتين ،مع الحذذ، فتحور بهما متفا (/ . / .)، بسكون التاء ،وحذف الوتد المجموع من آخرها، وهو المقطع العروضي علن (// .)، وتنقل إلى فعلن، بسكون العين، حفاظا على أحرف الميزان .

2 ـ القطع: وهي حذف ساكن الوتد المجموع، وتسكين المتحرك الواقع قبله مباشرة، وتتعرض لها متفاعلن (/// . // .)، ضربا للصورة الرابعة، فتصير بها متفاعل

(1) الغمر: الماء الكثير.

(/// . / .) بسكون اللام، وتنقل إلى فعلاتن، حفاظا على النون المحذوفة[1].

3 ـ الحذذ: وهي حذف الوتد المجموع من آخر التفعيلة، ولا تكون قياسية عند الخليل في غير متفاعلن، وتتعرض لها وحدها متفاعلن (/// . // .)، عروضا، وضربا للصورتين: الأولى، والسادسة، وعروضا للصور: الثانية، والخامسة، والسابعة، فتصير بها متفا (/// .) بحركة التاء، وتنقل إلى فعلن بكسر العين، حفاظا على العين، واللام، والنون المحذوفة، كما تتعرض لها متفاعلن ضربا للصورتين: الثانية، والسابعة مع الإضمار، فتصير بها متفا (/ . / .)، بسكون التاء، وتنقل إلى فعلن بسكون العين .

4 ـ زيادة ساكن في آخر متفاعلن بعد تعرضها للحذذ، وزيادة ساكن في آخر التفعيلة المختومة بوتد مجموع علة من علل الزيادة مصطلح على تسميتها بالتذييل، وهذا التغيير من قبيل اجتماع علل النقص، وعلل الزيادة الذي لا عهد لعروض الخليل به، و ارتضاه من العروضيين المتأخرين على بن مسعود الفرخان[2]، ومن الشعراء محيي الدين بن عربي[3] وتتعرض لهذا التغيير متفاعلن (/// . // .)، ضربا للصورة الخامسة، فتصير به متفاع (/// . .)، وتنقل إلى فعلان بكسر العين.

ويمكن أن يتصور هذا التغيير بحذف متحركي الوتد المجموع، فتحور به متفاعلن

(1) ولم يذكر الخزل بين التغييرات اللازمة هنا؛ لأنَّ الصورة التي يداخلها قد قامت مقامها الصورة المقطوعة العروض والضرب (حسب الوزن المفترض الأصلي الأول ،والثاني)، والصورة المطولة العروض ،والضرب (حسب الوزن المفترض الأصلي الثالث).

(2) لم ينص صراحة على اجتماع علل النقص، وعلل الزيادة، وإنما فهم هذا من إدماجه السريع، ومنهوك المنسرح في الرجز، فمفعولات في آخر مشطور السريع، ومنهوك المنسرح صار أصلها بعد الإدماج مستفعلن فتعرضت للقطع، وهو حذف ساكن الوتد المجموع، وتسكين المتحرك الواقع قبله، مباشرة، والتذييل، وهي علة من علل الزيادة، تعني زيادة ساكن في آخر التفعيلة المختومة بوتد مجموع، فآلت التفعيلة بهاذين التغييرين اللازمين إلى مستفعل ن، بسكون اللام، والنون، ونقلت إلى مفعولان ينظر: الإبداع في العروض، اللوحة 22أ.

(3) ومن الأمثلة قوله: العرش يحمله من كان يحمله العرش، فاعجب له من حامل محمول

إن كان عرش سرير كان حامله ملائك كالذي قد جاء في المنقول

أو كان ملكاً، فإنَّ الحاملين له خمس ملائكة أناهم جبريل

ينظر: ديوانه، ص. 156. فقد جاء بضروب هذه الأبيات المنظومة على بحر البسيط مقطوعة مذيلة.

(/// . // .) متفان (/// . .)، كما يمكن أن يتصور بتسكين متحرك الوتد المجموع الأول، وحذف الثاني، والساكن الذي بعده ، فتصير به متفاعلن (/// . // .) متفاع (/// . .)، وهي الصورة التي يجب أن تستقر عليها متفاعلن بعد تعرضها للتغيير المذكور، قبل التغيير الأخير المقترح. وكلا التغييرين المقترحين الأخيرين مستحدث، لا عهد لعروض الخليل به، وقد استعملته في عدد من قصائدي، منها قولي:

من بعد رفقتنا السنين يعزُّ أن ألقيك في بوابة السلومْ

كرفات ليث حوله تعوي الكلاب، وفوقه طير البغاث تحوم بتسكين الروي، وهو الميم.

فتفعيلتا الضرب في هذين البيتين اعتراهما ما اعترى تفعيلة الضرب في بحرنا المستحدث الذي نحن بصدد الحديث عنه.

ب ـ تغييراته اللازمة، حسب وزنه المفترض الأصلي الثاني:

1 ـ الإضمار: وتتعرض له وحده فعلن (/// .) بكسر العين، ضربا للصورة الثانية، فتحور به فعلن (/ . / .) بسكون العين، كما يطرأ مع الحذذ على متفاعلن (/// . // .)، ضربا للصورة السابعة، فتئول بهما إلى متفا (/ . / .)، بتسكين التاء، وحذف الوتد المجموع، وهو المقطع العروضي علن (// .)، وتنقل إلى فعلن بسكون العين.

2 ـ القطع: وتتعرض لها وحدها متفاعلن (/// . // .)، عروضا، وضربا للصورة الرابعة، فتئول بها إلى متفاعل (/// . / .)، بسكون اللام، وتنقل إلى فعلاتن، بكسر العين.

3 ـ الحذذ: وتطرأ وحدها على متفاعلن (/// . // .)، عروضا للصور الخامسة، والسادسة، والسابعة، فتحور بها متفا (/// .)، بتحريك الفاء، وتنقل إلى فعلن، بكسر العين، كما تتعرض لها وحدها متفاعلن، ضربا للصورة السادسة. وتطرأ مع الإضمار على متفاعلن، ضربا للصورة السابعة، فتئول بهما إلى متفا (/ . / .)، بسكون التاء، وتنقل إلى فعلن، بسكون العين .

4 ـ اجتماع الحذذ، والتذييل، أو حذف متحركي الوتد المجموع، أو تسكين متحرك الوتد المجموع الأول، وحذف الثاني، والساكن الذي بعده، على النحو الذي استوفي القول عنه، قبل قليل.

ج ـ تغييراته اللازمة، حسب وزنه المفترض الأصلي الثالث:

1 ـ الإضمار: وتئول به فعلن (/// .)، بكسر العين، ضربا للصورة السابعة إلى فعلن (/ . / .)، بسكونها .

2 ـ العصب: وهو تسكين الحرف الخامس المتحرك، ولا يكون في غير مفاعلتن، لكنه هنا زحاف ملزوم جار مجرى العلة، وتتعرض له مفاعلتن (// . /// .)، ضربا للصورة الثانية، فتصير به مفاعلتن.

3 ـ الحذف المركب الأكبر: وهي حذف السببين الثقيل، والخفيف من آخر مفاعلتن، وهو تغيير جديد، لا عهد لعروض الخليل به، وتتعرض له مفاعلتن (// . /// .)، عروضا، وضربا للصورة الثالثة، فتئول به إلى مفا (// .) وتنقل إلى فعل، بفتح الفاء والعين، وسكون اللام، حفاظاً على ما يمكن الحفاظ عليه من أحرف الميزان الأربعة.

4 ـ التسبيغ: وهي علة من علل الزيادة، تكون بزيادة ساكن في آخر التفعيلة المختومة بسبب خفيف، ولا تكون في غير مجزوء الرمل في عروض الخليل، ولكن هنا تتعرض لها فعلن (/// .)، بكسر العين، ضربا للصورة الخامسة، فتئول بها إلى فعلان (/// . .) .

5 ـ التطويل: وهي علة من علل الزيادة، لا عهد لعروض الخليل بها، وتكون بزيادة سبب خفيف في آخر التفعيلة المختومة بسبب خفيف، وتتعرض لها وحدها فعلن (/// .)، بكسر العين، عروضاً، وضرباً للصورة الرابعة، فتحور بها فعلاتن (/// . / .)، إذا عدت الصورة من قبيل المجزوء، فإن عدت من قبيل الكامل (التام) كان كل من العروض، والضرب قد تعرض للحذف المركب الأكبر، والقطع.

ثانياً: التغييرات الجائزة:

1 ـ الإضمار: وهو تسكين ثاني السبب الثقيل على نحو ما مرَّ، وتصير به متفاعلن (/// . // .) متفاعلن، (/ . / . // .)، بسكون التاء، وتنقل إلى مستفعلن، كما تحور به فعلن (/// .)، بكسر العين فعلن (/ . / .)، بسكونها، ومن أمثلته قولي:

ولكني جلد ودوما لي أحلام

2 ـ الوقص: وهو حذف متحرك السبب الثقيل الثاني، فتئول به متفاعلن (/// . // .) إلى مفاعلن (// . // .)، بضم الميم، وتنقل إلى مفاعلن بفتحها، ومن أمثلته قولي:

فهم قوم لا في قلوبهم غل ولا حسد

3 ـ العصب: وهو تسكين الخامس المتحرك، ولا يكون في غير مفاعلتن (// . /// .)، فتحور به مفاعلتن (// . / . /.)، بسكون اللام، وتنقل إلى مفاعيلن، ومن أمثلة العصب قولي:

وقلبي مطعون ونار في صدري

4 ـ العقل: وهو حذف الخامس المتحرك، ولا يكون في غير مفاعلتن (// . /// .)، فتصير به مفاعتن (// . // ,)، وتنقل إلى مفاعلن، بفتح الميم، وضم اللام، ومن أمثلته قولي:

يقول لي خلي متى أشفي غلي؟

ببناء ضمير المتكلم الواقع في محل جر باللام على السكون.

5 ـ النقص: وهو زحاف مركَّب، أو مزدوج، يكون باجتماع العصب، والكف في مفاعلتن (// . /// .)، فتئول إلى مفاعلت (// . / . /)، بسكون اللام، وحذف النون، وتنقل إلى مفاعيل، ومن أمثلته قولي:

فقلت له: صبرا ولا تعص أمرا

وتجدر الإشارة في هذا المقام إلى أنَّ ظاهرة التداخل في عروض الشعر العربي قد عرضت لها بالدراسة إحدى الباحثات السعوديات في رسالة جامعية ،وأُتيحت فرصة تناول هذه الظاهرة بالتفصيل في كتابي المخطوط «اللبس في النحو، والصرف،

والعروض، والإملاء، وسبل الفرار منه»، وتبعاً لهذه الظاهرة، يمتزج الكامل بالرجز، ومجزوء الوافر بالهزج، والكامل بالسريع، وغيرها والذي يعنينا هنا أنَّ هذا البحر المستحدث يمتزج في صورته المفترضة الأولى غير المستعملة ببحر الطويل المقبوض فعولن في الصدر، والعجز، ومفاعيلن، عروضا، وضربا، عند تعرض متفاعلن الأولى للإضمار، وهذا التداخل لا يعيب هذا الوزن المستحدث؛ فهو به أحسن حالا من بعض الأبحر الخليلية التي ذكرت، والتي لم تذكر؛ لأنَّ التداخل فيها يكون في الصور المستعملة، فتتداخل أحيانا تفعيلات قصيدة منظومة على بحر ما ،وتفعيلات قصيدة أخرى منظومة على بحر غيره تداخلا جزئيا، أو كليا، ويلتبس البحر المستحدث -أيضا - في بعض صوره المجزوءة بالمتقارب المجزوء، عند ورود مفاعلتن سالمة من التغييرات، أمَّا إذا اعتراها تغيير بالعصب، أو العقل، أو النقص، أو وردت فعولن في المتقارب سالمة، فإنَّ التداخل يمتنع، وهذا دليل قوي على استقلالية هذا البحر الجديد، وعدم دورانه في فلك بحور الخليل إلاَّ بمقدار، كما يتوهَّم بعض القراء أنَّ هذا البحر في بعض صوره المجزوءة، هو مقلوب صورة مجزوء الوافر التي حكاها الأخفش الأوسط، وهي:

مفاعلتن فعولن مفاعلتن فعولن[1]

أو هو مشطور الطويل، ولكن ينفي هاتين التهمتين ورود مفاعلتن معصوبة، أو معقولة، أو منقوصة دفعا للتهمة الأولى، ووقوع متفاعلن سالمة من التغييرات الزحافية (الإضمار)، ردا على التهمة الثانية.

كما لا يمكن أن تكون بعض صور هذا البحر تطويراً لمجزوء الوافر الخليلي، لعدم جواز حذف الوتد المجموع في عروض الخليل أولاً، ووسطاً، فهو لا يحذف عنده إلاَّ آخراً

(1) قال الدماميني: «حكى الأخفش للوافر عروضا ثالثة مجزوءة مقطوفة، لها ضرب مثلها، وبيته:

عبيلة أنت همي وأنت الدهر ذكري

ومثله: فإن يهلك عبيد فقد هلك القرون

ينظر: العيون الغامزة، ص.169.

حذفاً قياسياً، كما في بحر الكامل، وغير قياسي، كما في مجزوء البسيط.

ومهما يكن من أمر فإنَّه إذا أحسَّ ذو الذوق الرفيع المثقف بقرب بعض صور هذا البحر من وزن آخر، فإنَّ هذه الصفة لا تعيبه، ولا تشينه إذا ما عرف أنَّ من البحور الخليلية ما لا يتميَّز من غيره إلاَّ بحرف متحرك واحد، كما في الكامل، والطويل، والخفيف[1]، والمديد، والمنسرح[2]، والصورة الخفيفية التي وزنها :

فاعلاتن مستفع لن فعلن فاعلاتن مستفع لن فعلن

وأنَّ منها ما لا يتميَّز من سواه إلاَّ ببعض حرف، وهو الحركة، كما في الكامل، والرجز.

هذا هو بحر المتعاكس الجديد، وهو بحر يسهل نظم كثير من الأغراض عليه، والأغراض الوجدانية منها خاصة، وهو من أنسب البحور للتلحين والغناء، فهو قمين بأن يُسمَّى بحر المطرب، بدلا من المتعاكس، وذي الرباعية.

ويمكن رؤية هذا البحر المستحدث رؤية جديدة أبسط، وأيسر من الرؤية السابقة، ولكنها رؤية يتغير فيها اسمه، وتجزئته، والتفعيلات المؤسسة لإيقاعه، أما اسمه فهو بحر المستحدثتين، وأما وزنه فهو:

فعل فعلن فعلن فعل فعلن فعل فعلن فعلن فعل فعلن

أي: إنَّه من الأبحر الممزوجة، أو المعقدة، أو المركبة، أو الثنائية المؤلف إيقاعها من تفعيلتين هما: فعل، وفعلن، لكنَّهما تتكرران في كل من الصدر، والعجز تكراراً لا عهد لعروض الخليل به؛ إذ يبدأ المصراع بفعل، وينتهي بفعلن قبلها فعل، وبين فعل الأولى، والرابعة فعلن مرّتين. وقد سميته بحر المستحدثتين، لتألف إيقاعه من تفعيلتين

(1) المقصود الخفيف المخبون مستفع لن، فالفرق بينه، وبين المديد المجزوء الصحيح العروض، والضرب حرف متحرك واحد.

(2) يقصد المنسرح المخبون مستفعلن، أولى تفعيلات الصدر، والعجز المطوي مفعولات حشوا، ومستفعلن، عروضا، وضربا، هكذا: مفاعلن فاعلات مفتعلن، فهو الخفيف الكامل(التام) المخزوم الصدر، والعجز بحرف متحرك واحد المخبون مستفع لن حشوا المخبون العروض، والضرب المحذوفهما.

مستحدثتين هما: فعل، وفعلن.

ومفتاحه قولي:

وفي المستحدثتين لي أمل فعل فعلن فعلن فعل فعلن

ويستعمل هذا البحر معشَّراً، ومثمَّناً، ومسدَّساً[1]، وله في الأحوال الثلاثة سبع صور هي:

1 ـ أن يكون معشراً صحيح العروض، والضرب.

2 ـ أن يكون معشراً صحيح العروض مضمر الضرب.

3 ـ أن يكون مثمناً صحيح العروض، والضرب.

4 ـ أن يكون مثمناً مقطوع العروض، والضرب.

5 ـ أن يكون مسدساً صحيح العروض مضمر الضرب مسبغه.

6 ـ أن يكون مسدساً صحيح العروض، والضرب.

7 - أن يكون مسدساً صحيح العروض، مضمر الضرب.

ومن أمثلة الصورة الأولى:

أحقا أن الشمل منصرم وأنك ماض، أيها العلم؟

ومن أمثلة الصورة الثانية:

ولا تخشى في الحق من أحد ولا ترضى للحق تأويلا

ومن أمثلة الصورة الثالثة:

طريقك مأمون وقد تكون هنالك بعد غد

(1) الصورة المسدسة - وهي لا تقبل مصطلحات الخليل - تضطر الباحث إلى استعمال مصطلحات: المعشرَّ والمثمَّن والمسدَّس، أو الحفاظ على مصطلحات الخليل، مضافاً إليها مصطلح: مجزوء المجزوء، أو ثلاثة أخماسي، بدلاً من (مسدسا).

ومن أمثلة الصورة الرابعة:

أجــل، لا تعلــم لكن تأمــل مــر عتــابي[1]

ومن أمثلة الصورة الخامسة:

فقــال: أنــا حــزن على مــاض قــد فــات

ومن أمثلة الصورة السادسة:

فلســطين الخطـــــر يحوطــك والضجـــــر

ومن أمثلة الصورة السابعة:

فــإنِّي متهـــــــم ومــا لي مــن وزر

تغييراته

1. **التغييرات اللازمة:**

أ ـ الإضمار: وتتعرض له فعلن (/// .)، ضربا للصورة الثانية المعشرة، والسابعة المسدسة. فتئول به إلى فعلن (/ . / .)، بسكون العين والنون .

ب ـ القطع: وتطرأ على فعل (// .)، عروضا، وضربا للصورة الرابعة المثمنة، فتحور بها فع (/.) بسكون العين.

ج - التسبيغ: وتتعرَّض لها مع الإضمار فعلن (/// .)، ضربا للصورة الخامسة، على نحو ما مرَّ عند الحديث عن الإضمار.

2 - **التغييرات الجائزة:**

الإضمار هو التغيير الجائز الوحيد الطارئ على تفعيلات هذا البحر، وفقاً للرؤية الجديدة.

(1) يمكن أن تقوم مقام هذه الصورة صورة أخرى صحيحة العروض والضرب، مخزولة ثالثة تفعيلات الصدر والعجز، وجوبا، مثالها: أنا دوما منتصر ولي في الدنيا وطر

وإذا كنت قد نجحت هذه المرَّة في ابتكار، ووضع بحر مستقلٍّ عن العروض الخليلي، فإنَّه من نافلة القول أن أشير في ختام الحديث عن هذا البحر إلى أنَّ لي محاولات كثيرة سابقة في هذا الشأن، ولكنَّها - لسوء الحظ - كانت تئول كلها بعد إخضاعها لمقاييس الخليل إلى أنَّها صور خليلية مطورة، أو معدَّلة، أو متصرف فيها، ومن الأمثلة قولي:

ترقبت المحـــالْ وأطياف الخيـــــالْ

فقد خلتُ بادي الرأي أنَّ هذا البحر مستحدث لم يسبقني إليه أحد، وأنَّ وزنه الأصلي:

فعولن فاعلن فعولن فاعلن

أي: إنَّه مؤلف من تفعيلتين خماسيتين مختلفتين هما: فعولن وفاعلن، وقد تعرض العروض، والضرب في هذا البيت للتذييل، وهي زيادة ساكن في آخر هذا التفعيلة المختومة بوتد مجموع، بيد أنِّي بعد أن أخضعته لمقاييس الخليل وجزأته بطريقة مختلفة تبين لي أنَّه صورة هزجية مطورة، وأنَّ وزنه:

مفاعيلن فعولْ مفاعيلن فعولْ

بتسكين اللام في فعول، تعرضت فيه مفاعيلن (// . / . / .) عروضاً وضرباً لعلة مركبة لم تعرف عن الخليل، وهي اجتماع الحذف، والقصر[1] فآلت مفاعيلن بهما إلى فعول (// ..)، كما يمكن أن يتصور هذا التغيير بحذف السببين الخفيفين من آخر مفاعيلن عروضا، وضربا (وهو ما سمَّيته الحذف المركب الأصغر[2]، مع زيادة ساكن بعد الحذف، أو قبله، (أي: باجتماع الحذف المركب الأصغر، والتسبيغ).

ويمكن - أيضاً - أن يُعدَّ هذا الوزن تطويرا، وتعديلا لمجزوء الوافر الذي حكاه

(1) واجتماع الحذف، والقصر في العروض الفارسي علة مصطلح على تسميتها بالهتم. ينظر: المعجم في معايير أشعار العجم، ص. 45.

(2) حذف السببين الخفيفين من آخر مفاعيلن علة من علل النقص مصطلح على تسميتها في العروض الفارسي بالجب. ينظر: المعجم في معايير أشعار العجم، ص. 45.

الاخفش الذي وزنه:

مفاعلتن فعولن مفاعلتن فعولن

وقد تعرَّضت فيه مفاعلتن عروضا وضربا لتغيير شاذ، وردت في بعض كتب العروض شواهد عليه[1]، ويمكن تصوره إمَّا بحذف السببين الثقيل، والخفيف من آخر مفاعلتن، وزيادة ساكن بعد الحذف، أو قبله (أي: باجتماع الحذف المركب الأكبر، والتسبيغ)، وإمَّا بحذف السبب الثقيل، وقصر السبب الخفيف (أي: باجتماع البسيط الأكبر، والقصر)، وإمَّا بحذف السبب الثقيل، ومتحرك السبب الخفيف، وإمَّا بحذف السبب الخفيف، ومتحرك السبب الثقيل الثاني، وتسكين متحرك السبب الثقيل الأول، وجميعها تغييرات لا يعرفها العروض الخليلي.

نماذج توضيحية مقطعة للمبتدئين، والشداة

أولاً: بحر المتعاكس، أو بحر الرباعية

بيت الصورة الأولى:

أ ـ حسب الوزن المفترض الأصلي الأول:

أحقا أنَّ الشمل منصرم وأنَّك ماض، أيها العلم ؟

أحققن أننن ششمل منصرمو وأننك ما ضن أييهلعلمو

(1) لتغيير الشاذ المراد هو تسكين لام فعول، ومن أمثلته قول العلاء بن المنهال الغنوي في شريك بن عبد الله، قاضي الكوفة:

فليت أبا شريك كان حيا فيقصر حين يبصره شريك

ويترك من تدرئه علينا إذا قيل له: هذا أبوك

وقد وصفه ابن السراج الشنتريني، والعبيدي اللذان تمثلا بالبيتين على بعض شواذ الوافر بالقصر، ينظر: المعيار في أوزان الأشعار، والكافي في القوافي، ص. 60، والوافي في علمي العروض، والقوافي، 316/1، وهو ليس كذلك؛ لأنَّ فعولن ليست أصلاً بل هي فرع مفاعلتن، فينبغي الرجوع إلى الأصل لتحديد نوع التغيير، وإذا رجع إلى الأصل تبين أنَّ مفاعلتن تعرَّضت إمَّا لحذف السبب الثقيل، ومتحرك السبب الخفيف، وإمَّا لحذف السببين الثقيل، والخفيف، والتذييل، وهي العلل التي ظهرت في بعض صور بحر المتعاكس، أو الرباعية.

/ / . / . / . / . / . / / / . / . / / / . / . / . / . / . / / / . / . / / / . / . / . / . / . / / / . / . / /

وكم ليلن / قد قمت منـ / ـتفلن ورتتلـت لـ / ـقرأان تـر / تيلا

مفاعيلن / مسـتفعلن / فعلن مفاعيلـن / مسـتفعلن / فعلـن

معصوبـة / مضمـرة / العروض معصوبة / مضمرة / الضرب أحذ مضمر،

حذاء وجوبا

ب ـ حسب الوزن المفترض الأصلي الثاني:

وكم ليلن / قد قمت منـ / متفلن ورتتلـت لـ / ـقرأان تـر / تيلا

مفاعيلن / مسـتفعلن / فعلن مفاعيلـن / مسـتفعلن / فعلـن

معصوبـة / مضمـرة / العروض معصوبـة / مضمـرة / الـضرب

صحيحة مضمر، وجوبا

سالمة

ج ـ حسب الوزن المفترض الأصلي الثالث:

وكم ليلن / قد قمـ / ـت منتفلن ورتتلـت لـ / ـقرأا / ن ترتيلا

مفاعيلـن / فعلـن / مفاعلتن مفاعيلـن / فعلـن / مفاعيلـن

معصوبـة / مضمـرة / العروض معصوبة / مضمرة / الضرب معصوب،

صحيحة وجوبا

سالمة

بيت الصورة الثالثة:

أ ـ حسب الوزن المفترض الأصلي، الأول والثاني:

طريقـك مأمـون وقـد تكـون هنالـك بعـد غـد

طريقـك مأمونـن وقـد تكـون هنالـك بعـد غـد

/ / . / / / . / . / . / / . / / . / / . / / . / / . / / . / / . / .

طريقــك مــأ / مونــن وقــد تكــون هنــا / لــك بعــد غــد

مفاعلتن / مســتفعلن مفاعلــتن / متفاعلــن

ســالمة / العــروض ســالمة / الــضرب

صحيحة صحيح

مضمرة، سالم

جوازا

ب ـ حسب الوزن المفترض الأصلي الثالث:

طريقــك مــأ / مونــن / وقــد تكــون هنا / لك بعـ / ــد غد

مفاعلــتن / فعلــن / فعــل مفاعلــتن / فعلــن / فعــل

ســالمة / مضمــرة / العــروض ســالمة / ســالمة / الــضرب

محذوفة محذوف

حذفا مركبا أكبر حذفا مركبا أكبر

بيت الصورة الرابعة:

أ ـ حسب الوزن المفترض الأصلي الأول والثاني:

إليــك بعثــت خطــابي وبي ـ هــل تعلــم ؟- مــا بي

إليــك بعثــت خطــابي وبي هــل تعلــم مــا بي

/ / . / / / . / / / . / . / / / . / . / . / / / . / .

إليك بعثـ / ـت خطابي وبي هل تعـ / ــلم ما بي

مفاعلــتن / فعلاتــن مفاعيلــن / فعلاتــن

سالمة / العروض معصوبة / الضرب

مقطوعة مقطوع

ب ـ حسب الوزن المفترض الأصلي الثالث:

إليـــك بعثـــ / ـــت خطـــابي وبي هـــل تعـــ / ـــلم مـــا بي

مفاعلـــتن / فعلاتـــن مفاعيلـــن / فعلاتـــن

سالمة / العروض معصوبة / الضرب

مطولة مطول

ويجوز أن يكون كاملا(تاما)، ويكون تقطيعه هكذا:

مفاعلتن/فعلن/فع مفاعلتن /فعلن/فع

فيكون محذوف العروض، والضرب حذفا مركبا أكبر مقطوعهما.

بيت الصورة الخامسة:

أ- حسب الوزن المفترض الأصلي الأول، والثاني:

وقـــد ذهبـــت نفـــسي على المـــاضي حـــسرات

وقـــد ذهبـــت نفـــسي علـــ لمـــاضي حـــسرات

/ / . / / / . / . / . / / / . / . . .

وقـــد ذهبـــت / نفسي علـــ لمـــاضي / حسرات

مفاعلـــتن / فعلـــن مفاعيلـــن / فعـــلان

ســـالمة / العـــروض معصوبـــة / الضرب أحذ

حذاء مذيل،

مضمرة جوازا أو مسلوخ

ب ـ حسب الوزن المفترض الأصلي الثالث:

وقـــد ذهبـــت / نفسي علـــ لمـــاضي / حسرات

مفاعلـــتن / فعلـــن مفاعيلـــن / فعـــلان

سـالمة / العـروض معصوبـة / الـضرب

صحيحة مسبغ

مضمرة جوازا

بيت الصورة السادسة:

أ - بحسب الوزن المفترض الأصلي الأول، والثاني:

فلسطين الخطر يحوطك، والضجر

فلسطين لخطرو يحوطك وضضجرو

.///.//.// .///.///.//

فلسطين لـ / ـخطرو يحوطك وضـ /ضجرو

مفاعيلن / فعلن مفاعلتن / فعلن

معصوبة / العروض سالمة / الضرب

حذاء أحذ

ب - حسب الوزن المفترض الأصلي الثالث:

فلسطين لـ / ـخطرو يحوطك وضـ / ضجرو

مفاعيلن / فعلن مفاعلتن / فعلن

معصوبة / العروض سالمة / الضرب

صحيحة صحيح

سالمة سالم

بيت الصورة السابعة:

أ - حسب الوزن المفترض الأصلي الأول والثاني:

ولكني رجل	تدرع بالصبر
ولا كنني رجلن	تدررع بصصبري
//././/./.	//././//./.
ولكنني / رجلن	تدررع بصـ / ـصبري
مفاعيلن / فعلن	مفاعلتن / فعلن
معصوبة / العروض	سالمة / الضرب أحذ
حذاء	مضمر

ب ـ حسب الوزن المفترض الأصلي الثالث:

ولا كنني / رجلن	تذررع بصـ / ـصبري
مفاعيلن / فعلن	مفاعلتن / فعلن
معصوبة / العروض	سالمة / الضرب
صحيحة	مضمر
سالمة	وجوبا

مثال البيت المشتمل على الإضمار جوازا:

فإن تـك قـد فارقتنا جسـدا	فقـد بقيـت إرثـا لنـا القيـم
فـإن تك قـد فارقتنا جسـدن	فقـد بقيـت لنلإرثـل
/ / . / / / . / . / . / / / . / / .	/ / . / / / . / . / . / / / . / / .
فإن تك قد / فارقتنا / جسـدن	فقـد بقيت / إرثل لنلـ / ـقيمو
مفاعلـتن / مسـتفعلن / فعلن	مفاعلـتن / مسـتفعلن / فعلـن
سـالمة / مضمـرة / العـروض	سـالمة / مضمـرة / الـضرب أحذ
حذاء	مضمر جوازا

أما تقطيعه أو تفعيله حسب الوزن المفترض الأصلي الثالث فهو:

فإن تك قد / فارقـ / تنا جسدن فقـد بقيـت / إرثـل / لنلقيمـو

مفاعلـتن / فعلـن / مفاعلتن مفاعلـتن / فعلـن / مفاعلـتن

سـالمة / مضمـرة / العـروض سـالمة / مضمـرة / الـضرب

صحيحة صحيح

سالمة سالم

مثال البيت المشتمل على الوقص، والعصب، جوازا:

سـتعلم - يـا عـدو- أي فتى سـتلقى يـوم تطاعـن القـوم

سـتعلم ياعـدوو أيي فـتن سـتلقى يـوم تطاعـن لقـو مي

/ / . / / / . / / . / / / . / / . / / . / / / . / / . / / . /

ستعلم يا / عدوو أيـ / ـي فتن ستلقى يو / م تطاعن لـ / ـقومي

مفاعلـتن / مفاعلـن / فعلـن مفاعيلـن / متفاعلـن / فعلـن

سـالمة / موقوصـة / العـروض معصوبـة / سـالمة / الضرب أحذ

حذاء مضمر جوازا

أمَّا تقطيعه حسب الوزن المفترض الثالث الأصلي فهو:

سـتعلم يـا / عـدو / وأيي فتن سـتلقى يـو / م تطا / عـن لقومي

مفاعلـتن / فعـل / مفاعلـتن مفاعيلـن / فعلـن / مفاعيلـن

سـالمة / موقوصـة / العـروض معصوبة / سالمة / الضرب معصوب

صحيحة جوازا وجوبا

سالمة

مثال البيت المشتمل على العقل، جوازا:

جميـــل حقـــا لايفارقنـــا فأنـــت منـــا دائمـــا أمـــم

جميلـــن حققـــن لايفارقنـــا فأنـــت مننـــا دائمـــن أممـــو

/ / . / . / . / . / . / / . / / / . / / . / . / . / . / / / .

جميلن حقـ / ـــقن لايفا / رقنا فأنـــت منـ / ـــنا دائمـــن / أممو

مفاعيلـــن / مســـتفعلن / فعلن مفاعلـــن / مســـتفعلن / فعلـــن

معصوبـــة / مضمـــرة / العروض معقولـــة / مضمـــرة / الـــضرب

حذاء أحذ

أمَّا تقطيعه، حسب الوزن المفترض الأصلي الثالث فهو:

جميلـــن حقـ / قـــن لا / يفارقنا فأنـــت منـــ / نـــا دا / ئمـــن أممو

مفاعيلـــن / فعلـــن / مفاعلتن مفاعلـــن / فعلـــن / مفاعلـــتن

معصوبـــة / مضمـــرة / العروض معقولـــة / مضمـــرة / الـــضرب

صحيحة صحيح

سالمة سالم

مثال البيت المشتمل على النقص، جوازا:

فقلت له: صبرا ولاتعص أمرا

فقلت لهو صبرا ولاتعص أمرا

/ / . / . / / / / . / / / / . / / . / / . / . / /

فقلت لهو/ صبرن ولاتعص/أمرا

مفاعلتن / فعلن مفاعيل / فعلن

سالمة العروض منقوصة / الضرب أحذ

حذاء مضمر

مضمرة

أمَّا تقطيعه، حسب الوزن المفترض الأصلي الثالث فهو:

فقلت لهو / صبرا	ولا تعص / أمرا
مفاعلتن / فعلن	مفاعيل / فعلن
سالمة / العروض	منقوصة / الضرب
مضمرة	مضمر

ثانياً: بحر المستحد ثتين

بيت الصورة الأولى:

أحقا أن الشمل منصرم	وأنك ماض، أيها العلم؟
أحققن أنن ششمل منصرمو	وأننك ماضن أييهـ لعلمو
/ / / . / . / . / . / / / / .	/ / / . / . / . / . / / / / .
أحقـ/قن أنـ/ـن ششمـ/ل منـ/صرمو	وأنـ / نك ما / ضن أيـ / يهل /علمو
فعل / فعلن / فعلن / فعل /فعلن	فعل / فعلن / فعلن / فعل / فعلن
سالمة/مضمرة/مضمرة/سالمة/العروض	سالمة / سالمة / مضمرة / سالمة / الضرب
صحيحة	صحيح
سالمة	سالم

بيت الصورة الثانية:

ولا تخشى في الحق من أحد	ولا ترضى للحق تأويلا
ولا تخشى فلحقق من أحدن	ولا ترضى للحقق تأويلا
.// /.0/ /.0/ .// .///	.// /.0/ /.0/ .// /.0/
ولا / تخشى / فلحقـ / قمنـ / أحدن	ولا / ترضى / للحقـ / ق تأ / ويلا
فعل / فعلن / فعلن / فعل / فعلن	فعل/ فعلن / فعلن/ فعل /فعلن

سالمة/مضمرة/مضمرة/سالمة/العروض

سالمة/مضمرة/مضمرة/سالمة/الضرب مضمر

صحيحة سالمة

بيت الصورة الثالثة:

طريقــك مأمــون، وقــد	تكــون هنالــك بعــد غــد
طريقــك مأمونــن وقــد	تكــون هنالــك بعــد غــد
/ / . / / / . / . / . / / .	/ / . / / / . / / / . / / .
طريــ / قك مــأ / مونن / وقد	تكــو / ن هنا / لــك بعـ / د غد
فعــل / فعلــن / فعلــن / فعل	فعــل / فعلــن / فعلــن / فعــل
سالمة / سالمة / مضمرة /العروض	ســالمة / ســالمة / ســالمة / الضرب
صحيحة	صحيح
سالمة	سالم

بيت الصورة الرابعة:

أجل لا تعلم لكن	تأمل مر عتابي
أجل لا تعلم لاكن	تأمل مرر عتابي
/./////././//	/./////././//
أجل/لاتعـ/ـلملا/كن	تأمـ/ـملمر/رعتا/بي
فعل/فعلن/فعلن/فع	فعل/فعلن/رعتا/بي
سالمة / مضمرة / ســالمة / العروض	سالمة/مضمرة/ســالمة/الضرب مقطــوع
مقطوعة	

بيت الصورة الخامسة:

فقـــال:	أنـــا	حـــزن	على مـــاض قـــد فـــات
فقـــال	أنـــا	حزنـــن	على ماضـــن قـــد فـــات
/ / . / / / . / / .			/ / . / . / . / . / . .
فقـــا /	ل أنـــا /	حزنـــن	على / ماضـــن / قـــد فـــات
فعـــل /	فعلـــن /	فعلـــن	فعـــل / فعلـــن / فعـــلان
ســـالمة /	ســـالمة /	العـــروض	ســـالمة / مضمـــرة / الـــضرب
		صحيحة	مضمر
		سالمة	مسبغ

بيت الصورة السادسة:

فلســـطين	الخطـــر		يحوطـــك، والضجـــر
فلســـطين	لخطـــرو		يحوطـــك وضضجـــرو
/ / . / . / / / .			/ / . / / / . / / / .
فلســـ /	ـــطينل /	ـــخطرو	يحـــو / طـــك وضـــ / ضجـــرو
فعـــل /	فعلـــن /	فعلـــن	فعـــل / فعلـــن / فعلـــن
ســـالمة /	مضمـــرة /	العـــروض	ســـالمة / ســـالمة / الـــضرب
		صحيحة	صحيح
		سالمة	سالم

بيت الصورة السابعة:

فإني متهم	وما لي من وزر
فإنني متتهمن	وما لي من وزري

.///././/.	.//././/.
فإنـ / ني متـ / تهمن	وما / لي من / وزري
فعل / فعلن / فعلن	فعل / فعلن / فعلن
سالمة / مضمرة / العروض	سالمة / مضمرة / الضرب
صحيحة	مضمر
سالمة	

بيت الإضمار جوازا:

كل صورة من الصور السابقة صالحة لأن تكون مثالا للإضمار الجائز؛ فلا يخلو بيت من الأبيات السابقة من إضمار الحشو الجائز.

ثانيا: الدائرة السادسة

دائرة المتعاكس، أو دائرة الرباعية، أو دائرة المستحدثتين

يمكن تسمية هذه الدائرة دائرة المتعاكس، بالنظر إلى أن بحر المتعاكس ذا الوزنين المفترضين: الأول، والثاني هو أساسها الذي تنفك منه أبحرها المهملة، والمستعملة، ويمكن تلقيبها بدائرة الرباعية، بالنظر إلى الوزن المفترض الثالث الذي لا تعاكس فيه، بيد أنه يشتمل على تفعيلة رباعية، ويمكن تلقيبها بدائرة المستحدثتين، بالنظر إلى الوزن المفترض المؤلف إيقاعه من التفعيلتين: فعل(بفتح الفاء، والعين، وسكون اللام)المؤلفة من وتد مجموع، وفعلن(بفتح الفاء، وكسر العين، وضم اللام، وسكون النون) المؤلفة من سببين: ثقيل، وخفيف.

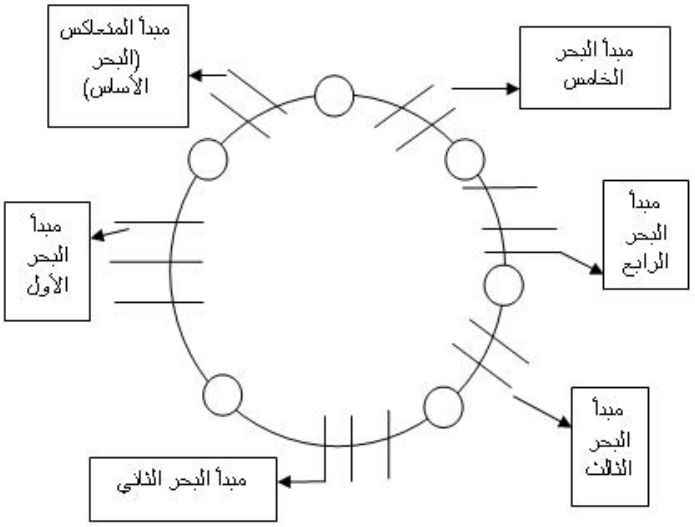
وليست فعل، وفعلن التفعيلتين الوحيدتين المستحدثتين، فمفاعلن التي ظهرت في غير الدائرة الأخيرة تفعيلة مستحدثة، أيضا.

وجميع التفعيلات الثلاث اهتدى إليها منذ القرن السادس الهجري على وجه التقريب

علي ابن مسعود الفرخان[1]، في كتابه «الإبداع في العروض»، بيد أنَّ وجودها جميعاً في صور هذه الدائرة كان مصادفة محضة لا مدخل فيها لتأثير الفرخان في فكري العروضي تأثيراً مباشراً، وإن كنت أعترف بأنَّ جرأته الفكرية، وتناوله لكثير من المسائل العلمية على نحو غير مسبوق، إضافة إلى عوامل أخرى، منها الاستعداد النفسي، والعلمي ـ قد أسهم ـ بلا ريب ـ إلى حدٍّ كبير في شحذ الهمة، وإذكاء العزيمة على السير في سمت الابتكار، والتجديد.

وللدائرة السادسة أربعة أشكال: شكلان منها لدائرة المتعاكس، وشكل لدائرة الرباعية، وشكل لدائرة المستحدثتين:

1 ـ دائرة المتعاكس الأولى: وهذا شكلها:



(1) هو أبو سعيد علي بن مسعود الفرخان، بتضعيف الراء، وتخفيف الخاء المعجمة، نحـوي، وعروضي، وبلاغي، وشاعر، فارسي من قاسان، عاش في آخر القرن الخامس، وأوائل القرن السادس الهجري على وجه التقريب، لم يترجم له من أصحاب معجمات الأعلام، بحسب مبلغ علمي سوى السيوطي فـي «بغية الوعاة»، نقلاً عن «تذكرة ابن مكتوم» ترجمة في غاية الشح، وقد صنعت له ترجمة تكاد تكون وافية، استغرقت الفصل الأول من فصول (رسالتي للدكتوراه). من آثاره: الإبداع فـي العروض الذي تقدَّمت بتحقيقه، ودراسته لنيل درجة الدكتوراه، والوافي في القوافي، والشامل في البلاغة المظنون فقدانه، والمستوفى في النحو الذي حققه د. محمد بدوي المختون في القاهرة. ترجمته في: بغية الوعاة، 206/2، ومقدمة تحقيق المستوفى، والإبداع في العروض، تحقيق ودراسة، الفصل الأول.
ينظر: اللوحة 14، وما بعدها.

وفيها يكون الأساس الوزن المفترض الأصلي الأول:

مفاعلتن متفاعلن متفاعلن مفاعلتن متفاعلن متفاعلن

وينفك منه خمسة أبحر هي:

أ - فعلن فعلن مفاعلتن مفاعلن[1]. مرتين.

ب - متفاعلن متفاعلن مفاعلتن. مرتين.

ج - مفاعلتن مفاعلن فعلن فعلن. مرتين.

د - متفاعلن مفاعلتن متفاعلن. مرتين.

هـ - مفاعلن فعلن فعلن مفاعلتن. مرتين.

والبحر الأول مهمل في صورته الكاملة (التامة)، ويمكن استعماله مجزوءا صحيح العروض، والضرب، ومجزوءا معقول العروض، والضرب، ومن أمثلة الصورة الأولى:

عجبا عجبا أجل عجبا للذ يأتي، وما ذهبا

ولقد ظنت أقاربه ظنا لمجيئه سببا

ومن أمثلة الصورة الثانية:

ولقد علمت كماتهم أي الفرسان نازلوا

فغدت قفرا ديارهم ليست فيها منازل

وإذا فرسانهم، وقد هزموا قوم أراذل

ومنها: عبثا عبثا تحاول وتجادلني تجادل

فلقد صحت عزيمتي فأنا - ياخل - راحل

(1) ويمكن تجزئة هذا الوزن على هذا النحو:

فعلن متفاعلن فعل. مرتين.

أو فعلن متفاعلن فعلن مفاعلن. مرتين.

ويمكن الاصطلاح على تسميته وفق التجزئة الأولى ببحر خبب الوافر لورود التفعيلة الأولى وما بعدها على فعلن، وتفعيلة العروض على مفاعلن وما قبلها على مفاعلتن.

فأنـــا للمجـــد والعـــلا أبـدا - مـا عشـت - سـاحل

ويجوز في هذا البحر إضمار فعلن الأولى، والثانية من كل مصراع، ويجوز الخزل في التفعيلتين الأوليين معا، في وقت واحد؛ لأنه-وإن ترتب عليه الوزن فاعلات مفاعلن- لا يضيره؛ لأن اجتماع كف فاعلاتن، وخبن مستفع لن في الخفيف ممنوع عند الخليل، ولوجوب طي مستفعلن في المقتضب، ويمتنع الخزل في الأولى مع سلامة الثانية؛ لأنه يترتب عليه توالي أربعة أحرف متحركة، ويمتنع في الأولى مع إضمار الثانية؛ لأنه يترتب عليه اندماجه في مجزوء الخفيف الصحيح العروض، والضرب، ومن أمثلة ذلك:

أنـت في الـغي واقـع فاصـح؛ فالشـيب وازع
واذكـــر واتعـــظ ولا تجتـــذبك المطـامـــع

فوزن البيتتين إمَّا:

فاعلاتـن متفـع لـن فاعلاتـن متفـع لـن

وهو مجزوء الخفيف، وإمَّا:

فعـل فعلـن مفاعلـن فعـل فعلـن مفاعلـن

وهو وزن أول الأبحر المنفكة من المتعاكس في دائرة المتعاكس الأولى، إلا أنَّه جاء مجزوءا مخزول أولى تفعيلتي الصدر، والعجز، مضمر التفعيلة الوسطى في كل من المصراعين.

وأمَّا البحر الثاني، فإنه ممكن الاستعمال كاملا (تاما) صحيح العروض، والضرب، ومن أمثلة النظم عليه:

إني - إذا اسـتنجدت
بي على حـــدث فألفيتنـدي -أخـا كـيرم
فالناس تعـــرف غيرتـــي وتقصدني فـأنا كنار - يا أخي - علـى علم[1]

(1) ويمكن اقتراح الاصطلاح على تسميته مقلوب المتعاكس.
والحق أن كلا من هذا البحر، والبحر الرابع في صورته الكاملة الصحيحة العروض، والضرب ثقيل الوزن، أكثر

وإذا استخدم مجزوءا، امتزج بمجزوء الكامل الصحيح العروض، والضرب.

والبحر الثالث مهمل في صورته الكاملة (التامة)، ويندمج، إذا استخدم مجزوءا في صورة بحر المتعاكس، أو الرباعية الكاملة (التامة) المستعملة، متى تعرضت فيها ثانية تفعيلات الصدر، والعجز للوقص، كما يندمج في ثالث الأبحر المنفكة من دائرة المتعاكس الثانية، إذا تعرضت فيه ثانية تفعيلات الصدر، والعجز للعقل. ويلتبس - أيضاً - بمجزوء الوافر المعقول العروض، والضرب، إذا حذفت من صورته التامة التفعيلتان الأخيرتان في المصراعين.

أمَّا البحر الرابع، فيمكن استعماله كاملا (تامّاً) صحيح العروض، والضرب، وكاملا (تاماً) أحذ العروض، والضرب، ومن أمثلة الصورة الأولى:

يامن إذا أعاتبـــه لا يرعـــوي ومـــن إذا أخاطبـــه لا يسمـــــع

حيرتني فـــلا أدري يـــا صاحبي والله في شـــؤونك مـــاذا أصنـــع[1]

ومن أمثلة الصورة الثانية:

قد ســـاءني ســـلوكك، يـــا رجل فكأنمـــا لـــك الحمـــقى مثـــــل

فالجهـــــل دائمـــا بك ملتصق والعـــــي والســـفاهة، والخطـــل

ملاءمة للغناء منه للشعر، ويتعين علينا ـ إذا قبلنا استعمال هذين الإيقاعين ـ أن نقبل النظم على بحر = المتعاكس في صورته الوزنية المفترضة الأولى الصحيحة العروض والضرب، فيترتب على ذلك سقوط الوزنين الأصليين المفترضين: الثاني والثالث. ومن أمثلة المتعاكس الصحيح العروض والضرب: =

علمتـــك ذا فضـــل وعلم ماله نظـــير بين الناس، يا ذا العالم

ويأتيـــك المفتـــون؛ كي تفتيهم وأنف الحاقدين حتما راغـــم

بل يتعين علينا قبول بحر آخر غير منفك من الدائرة، ووزنه:

مفاعلتن مفاعلـــتن متفاعلن مفاعلتن مفاعلـــتن متفاعلن

ومن أمثلة النظم عليه:

يود خصومك الظلام لك الردى فترديهم جميعا قبلك، والعدى

فإن سلاحك الإيمان سلاح من على رشـــد، وليس لغيره هدى

والحق أنَّ هذه الأبحر الأربعة يصعب نظم الشعر عليها، بسبب عدم قدرة الناظم - ما لم يراقب نفسه - على المحافظة على متفاعلن، أو مفاعلتن دون الخروج من إحداهما إلى الأخرى.

(1) يمكن الاصطلاح على تسميته مفروق المتعاكس.

أفــلا ارعـــواء منــك منتظر؟ فكفــاك، ضرك الفعــل الســفل

كما يمكن أن يستعمل مجزوءا صحيح العروض والضرب، ومن أمثلته:

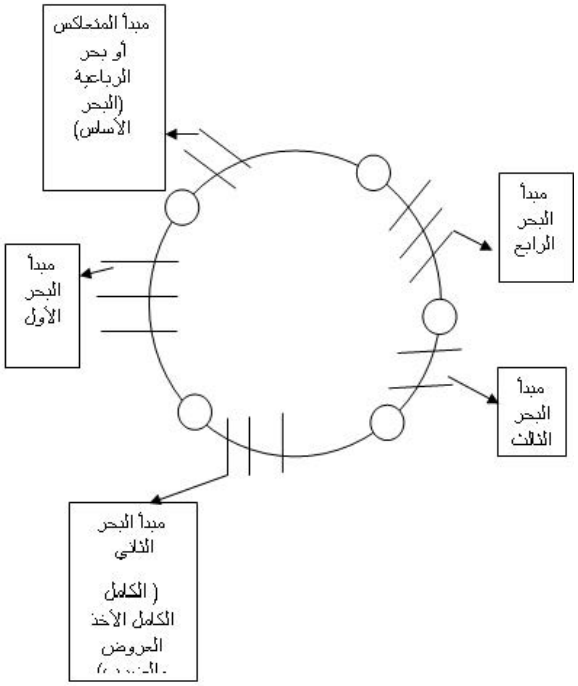
يا ليــت أنــــــــه فطـــــن وبــكل مشكــل طــبن

لــو كان، كـــان منتصـــرا وعليهـــم لـــه مـــنن

مــا كان فـــي قلوبهـــم غـــل له ولا إحـــن

ويمتزج هذا البحر، إذا استخدم مجزوءا معقول العروض، والضرب بالكامل المجزوء الموقوص العروض، والضرب، كما يندمج في مجزوء الرجز، عند إضمار متفاعلن في الصدر، والعجز. أمَّا البحر الخامس فهو مهمل في صورته الكاملة(التامة)؛ لأنَّه صورة مشوهة محرفة لبحر البسيط الكامل(التام)، وإذا استخدم مجزوءا اندمج في رابع الأبحر المنفكة من أساس دائرة المتعاكس الثانية، عند تعرض متفاعلن أولى تفعيلات الصدر، والعجز فيه للوقص.

2 - دائرة المتعاكس الثانية: وهذا شكلها:



وأساس الدائرة هذه الوزن المفترض الأصلي الثاني:

مبدأ البحر الثاني (الكامل الكامل الأخذ العروض والضرب)

مفاعلتن متفاعلن فعلن مفاعلتن متفاعلن فعلن

وينفك منه أربعة أبحر هي:

1 - فعلن فعلن مفاعلتن فعل. مريتن.

2 - متفاعلن متفاعلن فعلن. مرتين.

3 -مفاعلتن مفاعلتن فعلن. مرتين.

4 - متفاعلن فعلن متفاعلن. مرتين.

والبحر الأول هنا لا يختلف عن البحر المنفك من الوزن المفترض الأصلي الأول في دائرة المتعاكس الأولى السابقة، إلا في التفعيلة الأخيرة، فهي هنا فعل (بفتح الفاء والعين وسكون اللام)، وهناك مفاعلن، وكلتاهما أصلية مستحدثة، وكلا البحرين مهمل في صورته الكاملة (التامة)، ويمكن أن يتطابقا في حالة الكمال (التمام) بتعرض مفاعلن عروضا، وضربا هناك للحذذ فتئول بها إلى مفا (// .) وتنقل إلى فعل (// .) والبحران، متطابقان في حال الجزء، على نحو ما مر.

أما البحر الثاني، فهو هنا الكامل الكامل (التام) الأحذ العروض، والضرب.

والبحر الثالث هنا، يندمج في مجزوء ثالث الأبحر المنفكة من دائرة المتعاكس الأولى، عند تعرض ثانية تفعيلات الصدر، والعجز فيه للعقل، وهذا البحر يمكن استعماله، ومن أمثلة النظم عليه:

ظننتك ذا فؤاد يشـــــتعل وعـــزم مـا لـــه أبـدا مثـل

وقـد خيبت آمـالي، فإذا ظنـوني فيـك وهـم متصـل[1]

ويلتبس، إذا استعمل مجزوءا بمجزوء الوافر.

وأمَّا البحر الرابع هنا، فيختلف عن البحر الرابع في دائرة المتعاكس الأولى السابقة في التفعيلة الوسطى، فهي هناك مفاعلتن، وهنا فعلن، ويمكن استعمال هذا البحر كاملا (تاماً) أحذ العروض، والضرب، ومن أمثلته:

الشـــمل شـــملك ملتئم وربـاط خصمـك منـصرم

فاهنـأ بفضـل الله عليك اليـوم خصمـــك منهـــزم

فاجأتـــه بيد، وحســـا م باتـــر، لـــك ينتقـــم

فغـــدت منازلـــه قفرا فكأن أهليهـــا عـــدم

كما يمكن استعماله كاملا (تامّا) أحذ العروض، أحذ الضرب مضمره، ومن أمثلته:

اهنـأ، فخصمـك مذمـوم فـي كـل وقـت مهـزوم

وافـرح، فـإنك منتـصر وفـؤاد خصمـك مقصـوم

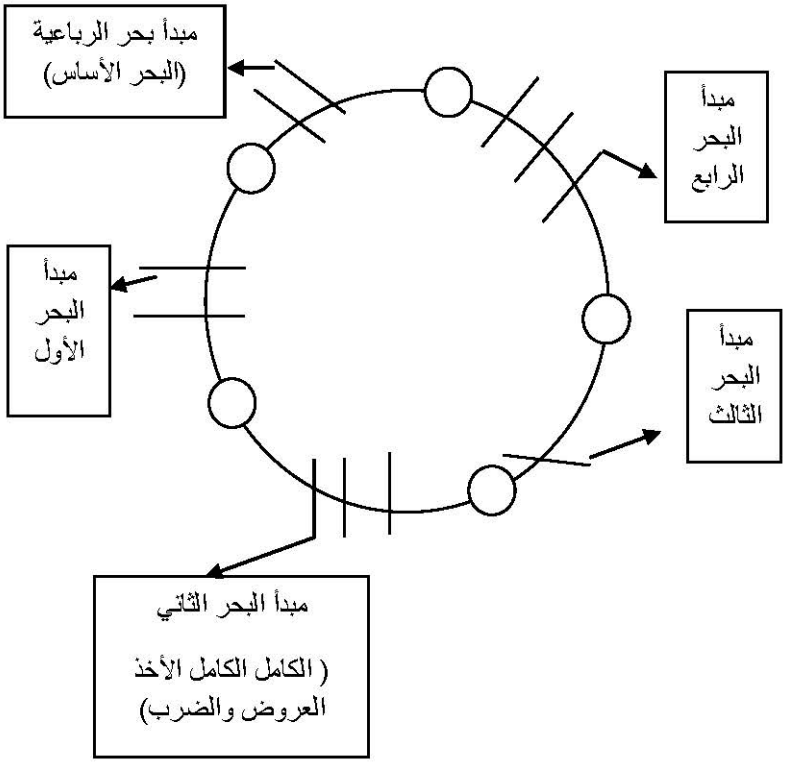
وديـاره أضحـت قفـرا فمـا بهـا إلا البـوم

وتتعـرض في الصورتـين العـروض، وجميـع تفعيـلات الحشـو للإضمـار، والوقـص، جـوازا، ويمكـن الاصطـلاح على تسـمية هـذا البحـر مفـروق[2] الرباعيـة، لوقـوع فعلـن فيـه بـين متفاعلـن أولى تفعيـلات الصـدر، والعـروض، وبـين أولى تفعيـلات العجـز، والـضرب، بحسـب وزنـه الكامـل (التـام) الصحيـح العروض، والضرب .

(1) ويمكن اقتراح الاصطلاح على تسميته محرف الوافر.

(2) ويمكن الاصطلاح على تسميته محرف الكامل.

3 - دائرة الرباعية: وهذا شكلها:



وأساس هذه الدائرة الوزن المفترض الأصلي الثالث.

مفاعلــتن فعلــن مفاعلتن مفاعلــتن فعلــن مفاعلــتن

وينفك منه أربعة أبحر هي:

1 - فعلن فعلن مفاعلتن فعل. مرتين.

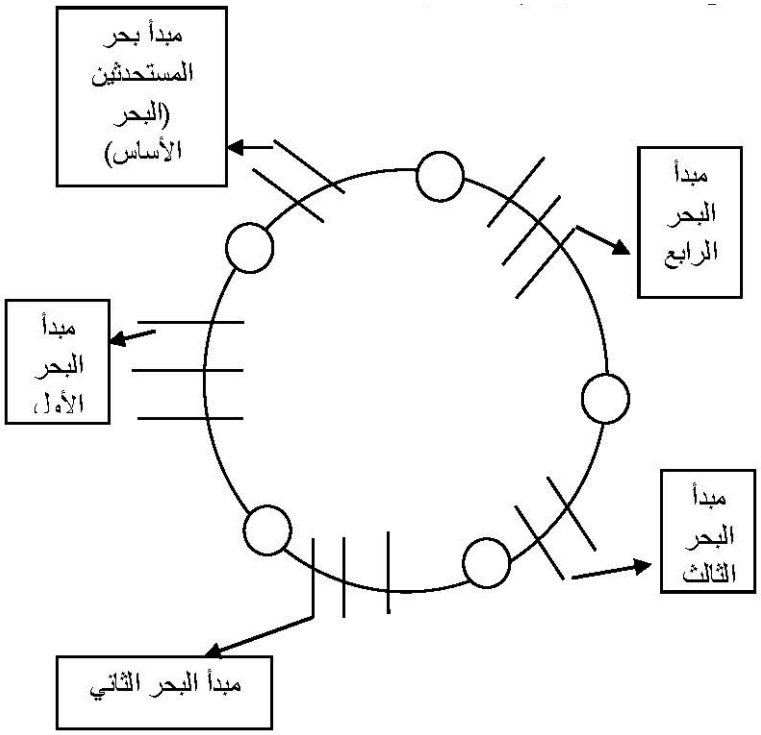
2 - متفاعلن متفاعلن فعلن. مرتين.

3 - مفاعلتن مفاعلتن فعلن. مرتين.

4 - متفاعلن فعلن متفاعلن. مريتن.

وجميع هذه الأبحر مطابقة للأبحر المنفكة من الوزن المفترض الأصلي الثاني المجعول أساس دائرة المتعاكس الثانية، فيمضي على هذه الأبحر هنا الأحكام الثابتة للأبحر الأربعة هناك.

4 - دائرة المستحدثتين، وهذا شكلها:



وينفك من البحر الأساس فيها، وهو:

فعل فعلن فعلن فعل فعلن فعل فعلن فعلن فعل فعلن

أربعة أبحر هي:

1 - فعلن فعلن فعل فعلن فعل. مرتين.

2 - فعلن فعل فعلن فعل فعلن. مرتين.

3 - فعل فعلن فعل فعلن فعلن. مرتين.

4 - فعلن فعل فعلن فعلن فعل. مرتين.

والبحر الأول مهمل في صورته الكاملة (التامة)، ويمكن استعماله مجزوءا صحيح العروض، والضرب، وموقوص العروض، والضرب، فيكون حينئذ موافقا لمجزوء أول الأبحر

المنفكة من أسس دوائر المتعاكس الأولى، والثانية، والرباعية، وهو بحر يمكن استعماله، وقد مر التمثيل للنظم عليه، في صورتيه.

أمَّا البحر الثاني فهو مطابق للكامل الكامل (التام)، الأحذ العروض، والضرب، حسب مقاييس الخليل.

أمَّا البحر الثالث هنا فهو مطابق للبحر الثالث المنفك من أساسي دائرتي المتعاكس الثانية، والرباعية، فهو بحر ممكن الاستعمال، وقد سبق التمثيل للنظم عليه، وهو مثله ملتبس بمجزوء الوافر، عند استعماله مجزوءا.

أمَّا البحر الرابع فهو مهمل في صورته الكاملة (التامة)، ويمكن استعماله مجزوءا، فيكون حينئذ مطابقا لرابع الأبحر المنفكة من أساسي دائرة المتعاكس الثانية، والرباعية، عند حذ عروض كل منهما، وضربه، وقد سبق التمثيل له، ومن الأمثلة أيضاً:

وهم لهم أبدا أمل يلوح ليس له مثل

وقد تعاورهم فرح متى مضت بهم الإبل

وأولى تفعيلتي الصدر، والعجز في هذا المثال موقوصتان، جوازا.

نتائج البحث وخلاصته

يمكن إجمال نتائج هذا البحث ،وخلاصته في ما يلي:

1 - ابتكار ستة أبحر جديدة، يقترح إضافتها إلى العروض العربي هي:

أ - بحر المتعاكس، أو بحر الرباعية، أو ذو الرباعية المجعول أساس دائرتي

المتعاكس، والرباعية، أو بحر المستحدثتين المجعول أساس دائرة المستحدثتين، وفقا للرؤية البحرية الأخيرة.

ب - أول الأبحر المنفكة من بحر المتعاكس في دائرته الأولى، الذي يمكن اقتراح الاصطلاح على تسميته بحر خبب الوافر، لورود تفعيلة الصدر وما بعدها على فعلن، وتفعيلة

العروض على مفاعلن، وما قبلها على مفاعلتن.

ج - ثاني الأبحر المنفكة من بحر المتعاكس في دائرته الأولى، الذي يمكن اقتراح الاصطلاح على تسميته بحر مقلوب المتعاكس.

د - رابع الأبحر المنفكة من بحر المتعاكس في دائرته الأولى،

ويمكن اقتراح الاصطلاح على تسميته بمفروق المتعاكس؛ لوقوع

مفاعلتن فيه بين متفاعلن، أولى تفعيلات الصدر، والعروض في المصراع

الأول، وأولى تفعيلات العجز، والضرب في المصراع الثاني.

هـ - ثالث الأبحر المنفكة من بحر المتعاكس في

دائرته الثانية، ويمكن اقتراح الاصطلاح على تسميته محرف الوافر.

و - رابع الأبحر المنفكة من بحر المتعاكس، في دائرته الثانية، الذي يمكن اقتراح الاصطلاح على تسميته محرف

الكامل. وجميع هذه الأبحر مناسبة للتلحين والغناء.

2 - استحداث تفعيلات جديدة، ثلاثية، ورباعية، وسداسية، وهي: فعل، بفتح الفاء، والعين، وسكون اللام، وفعلن، بفتح الفاء، وكسر العين، وضم اللام، وسكون النون، ومفاعلن، بفتح الميم، وتخفيف الفاء، وكسر العين، وضم اللام، وسكون النون، وهي تفعيلات لا عهد للعروض القديم بها؛ لأنّ التفعيلات الخليلية خماسية، أو سباعية.

3 - استحداث دائرة جديدة، هي دائرة المتعاكس، أو الرباعية، أو دائرة المستحدثتين، يقترح إضافتها إلى الدوائر العروضية الخمس.

4 - اقتراح مصطلحات جديدة هي:

أ - بحر خبب الوافر.

ب - بحر الرباعية.

ج - بحر المتعاكس.

د - بحر محرف الكامل

هـ- بحر محرف الوافر.

و - بحر مفروق المتعاكس.

ز - بحر مقلوب المتعاكس.

ح - بحر المستحدثتين.

ط - التطويل.

ي - ثلاثة أخماسي.

ك - الحذف البسيط الأصغر.

ل - الحذف البسيط الأكبر.

م - الحذف المركب الأصغر.

ن - الحذف المركب الأكبر.

س - دائرة الرباعية.

ع - دائرة المستحدثتين.

ف - دائرة المتعاكس.

ص - ذو الرباعية.

ق - السلخ.

ر - الكامل.

ش - مجزوء المجزوء.

ت - المعشر.

5 - استحداث تغييرات جديدة غير معروفة في العروض القديم، وفقاً للرؤية

البحرية الأولى، وهذه التغييرات هي:

أ - الحذف البسيط الأكبر: وهي حذف السبب الثقيل.

ب - الحذف المركب الأصغر: وهي حذف سببين خفيفين من آخر التفعيلة.

ج - الحذف المركب الأكبر: وهي حذف سبب ثقيل وسبب خفيف من آخر التفعيلة.

د - السلخ: وهي حذف متحركي الوتد المجموع، أو هو تسكين متحرك الوتد المجموع الأول، وحذف المتحرك الثاني، والساكن الذي بعده.

هـ - التطويل: وهي زيادة سبب خفيف في آخر التفعيلة المختومة بسبب خفيف.

6 - التوسع في تجويز اجتماع علتين من علل النقص في تفعيلة واحدة، وفقا للرؤية البحرية الأولى، فلا يجتمع في عروض الخليل سوى الحذف البسيط الأصغر، والقطع اللتين اصطلح على تسمية اجتماعهما بالبتر، أما في هذا البحث، فيجوز اجتماع كل من:

أ - الحذف والقصر، فتئول بهما مفاعيلن (//././.) إلى فعول (//..)، بسكون اللام.

ب - الحذف البسيط الأكبر والقصر، فتصير بهما مفاعلتن (//././/.) فعول (//..)، بسكون اللام.

7 - تسويغ اجتماع علل النقص، وعلل الزيادة، وفقا للرؤية البحرية الأولى ، وهو ممنوع في عروض الخليل، ومن العروضيين المتأخرين الذين ارتضوه علي بن مسعود الفرخان، ومن الشعراء ابن عربي، ومن أمثلته في هذا البحث:

أ - اجتماع الحذذ، والتذييل، فتحور بهما متفاعلن (//.//./.) متفاع (//..).

ب - اجتماع الحذف المركب الأصغر، والتسبيغ، فتصير بهما مفاعيلن (//././.) فعول (//..) بسكون اللام.

ج - اجتماع الحذف المركب الأكبر، والتسبيغ، فتئول بهما مفاعلتن (//././/.) إلى فعول (//..)، بسكون اللام.

8 - امتداد بعض التغييرات الخليلية إلى غير تفعيلاتها، والتغييرات هي:

أ - الإضمار: امتد إلى التفعيلة الرباعية المستخدمة فعلن (////) فآلت به إلى فعلن (/./.)، بسكون العين، بعد أن كان محصورا في متفاعلن.

ب - الوقص: امتد إلى التفعيلة المستخدمة السابقة فصارت به فعل (//.) (بفتح الفاء، والعين، وسكون اللام)، وقد كان مقصورا على متفاعلن.

ج - الخزل: امتد إلى التفعيلة المستخدمة السابقة فعلن، فغدت به فعل (/./)، بفتح الفاء، وسكون العين، وضم اللام، بعد أن كان محصورا في متفاعلن.

د - التسبيغ: امتدت هذه العلة إلى التفعيلة المستخدمة السابقة، فعادت بها فعلان (////..)، بعد أن كانت وقفا على فاعلاتن في الرمل .

وأمَّا بعد، فإنَّني لا أتردد، ختاماً لهذا البحث في الادعاء أنَّني قد استطعت في هذه المحاولة أن أضيف إلى كل من موسيقا الشعر العربي الخارجية المتمثلة في علم العروض، وموسيقا الغناء على حدٍّ سواء ـ نحو سبعة عشر إيقاعاً جديداً، ما لا يصلح منها للنظم يصلح للغناء.

***

المراجع

أولا- المراجع العربية:

أ- المخطوطة

1 - الإبداع في العروض، علي بن مسعود الفرخان، نسخة محفوظة بمكتبة نور عثمانية، إسطنبول، تركيا، رقمها (4105).

2 - الإبداع في العروض، تحقيق ودراسة: علي الهادي شونة، (رسالة دكتوراه، غير مناقشة).

ب - المطبوعة

1 - بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، جلال الدين السيوطي، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، لات.

2 - ديوان ابن عربي، شرح أحمد بسج، دار الكتب العلمية، بيروت (1416هـ/ 1996م).

3 - ديوان المتنبي، لا تحق، دار بيروت للطباعة، والنشر، بيروت (1403هـ/ 1983م).

4 - العيون الغامزة على خبايا الرامزة، بدر الدين الدماميني، تحقيق الحساني حسن عبد الله، مكتبة الخانجي، ط.2، القاهرة (1415هـ/ 1994م).

5 - مختار القاموس، الشيخ الطاهر أحمد الزاوي، الدار العربية للكتاب، ليبيا، وتونس (1389هـ/ 1980م).

6 - المستوفى في النحو، علي بن مسعود الفرخان، تحقيق د. محمد بدوي المختون، دار الثقافة العربية، لاط، القاهرة (1407 هـ/ 1987م).

7 - المعيار في أوزان الأشعار، والكافي في القوافي، ابن السراج الشنتريني، تحقيق د. محمد رضوان الداية، مكتبة دار الملاح، ط.3، لاب.(1400هـ/ 1979م).

ج - الرسائل الجامعية

1 - الوافي في علمي العروض، والقوافي، صباح يحي إبراهيم باعامر، رسالة مسترة مقدمة إلى كلية اللغة العربية، بجامعة أم القرى (1419 - 1420هـ) السعودية.

ثانياً - المراجع الأعجمية

1 - المعجم في معايير أشعار العجم، شمس الدين محمد بن قيس الرازي، بتصحيح: محمد عبد الوهاب القزويني، ومدرس رضوي، انتشارات دانشكاه تهران.

***

أعلام وتاريخ ثقافي

ابن رشد وأوروبا والحداثة[1]

أندريس مارتينيث لوركا Andrés Martinez Lorca

تقديم وترجمة أ. د. عبد الله الزيات

(عضو المجمع)

تقديم

ولد أندريس مارتينيث لوركا Andrés Martinez Lorca في مدينة المرية في الجنوب الشرقي من إسبانيا عام 1940، وتخرَّج في دراساته الجامعية ودراساته للدكتوراه في كلية الفلسفة والآداب في جامعة الكومبلوتنسي بمدريد، صار أستاذ تاريخ الفلسفة القديمة والوسطى بكلية الفلسفة بجامعة مالقة أولاً، وبالجامعة الوطنية للتربية على بعد في مدريد (الجامعة المفتوحة) ثانياً، تولَّى العديد من المهام الإدارية الأكاديمية في الجامعة في مالقة وغرناطة ومدريد، كما مارس الصحافة ، وكان المراسل الأول من مالقة لصحيفة البائيس (البلاد أو القطر) في مدريد التي كتب فيها هذا المقال بعد انضمامه إلى العمل الأكاديمي الجامعي، كما كان محرِّراً لوكالة الصحافة الأوربية في مدريد في الأعوام (1966 - 1970)، أُحيل على التقاعد في 2017م بعد ثلاثين عاماً من العمل الجامعي، وبقي أستاذ شرف في جامعته بعد تقاعده، وكانت له نشاطات علمية وثقافية كثيرة في الإطار الجامعي وخارجه.

وهو وإن كان مهتمّاً في تخصصه بالفلسفة القديمة والوسطى، فقد ركَّز اهتمامه الأكبر في السنوات الأخيرة على الفكر الأندلسي الذي يسمِّيه فكراً إسبانيا، من أمثال فكر

(1) مقالة بصحيفة البائيس El país الإسبانية الصادرة يوم 28 نوفمبر 1998، تحت عنوانٍ جانبيٍّ على يسار الصفحة بحرفٍ صغير؛ بمناسبة مرور 800 عام على كاتب كبير.

ابن رشد وابن باجة وابن طفيل وابن ميمون في كتبهم المعروفة وغيرها، وكان من بين أعماله ترأسُّه للجنةٍ قامت بعمل وإصدار مختارات بعنوان «الأندلس نصوص ودراسات» التي أصدرتها وتصدرها دار نشر تروتَّا Trotta في مدريد، وقد صدر من هذه المختارات أكثر من عشرين كتاباً؛ منها ما تناول ابن طفيل وقصَّته حي ابن يقظان، وابن باجة ورسالته عن المتوحد، وابن ميمون في أعماله الطبِّية والمفكر ابن رشد الحفيد في أعماله العديدة .

عضوياته العلمية:

وأندريس مارتينيث لوركا عضوٌ في جمعياتٍ وأكاديمياتٍ علميَّة وثقافيَّة عديدة منها:

- أكاديمة الامبروسيانا في ميلان بإيطاليا.
- الأكاديمية الملكية للتاريخ في مدريد.
- أكاديمية الآداب الجميلة في برشلونة .
- أكاديمية الفنون الجميلة والعلوم التاريخية في طليطلة.
- أكاديمية قرطبة للفنون الجميلة والآداب الرفيعة.

من كتبه التي صدرت:

- الفكر الأندلسي الذي ثوَّر أوروبا: طبيعته ونقده.
- الفلسفة في الأندلس.
- ابن رشد العالم القرطبي الذي نوَّر أوروبا.
- عن المفكر ابن رشد.
- ابن رشد.
- عن الكآبة من أجل التعدُّد الثقافي ضد الحرب: حوارٌ مع أرسطو وكانت وغرامشي وراسيل.

- مدخل إلى الفلسفة الوسطوية.
- نحو ابن رشد جديد: الطبيعة والنقد عند المفكر الأندلسي الذي ثوَّر أوروبا.
- مقالاتٌ عن الفلسفة في الأندلس.
- عن المثقف أبي الوليد بن رشد.
- أساتذة الغرب.
- عرض سياسة أرسطو لتوماس دي أكينو، ترجمة إلى الإسبانية.

(المترجم)

المقالة

مرَّت الآن ثمانمائة عامٍ على وفاة العالم الأكثر شهرة في إسبانيا الإسلامية، في مدينة مراكش التي كانت وقتها عاصمة المغرب [الدولة الموحدية] وهو ابن رشد، وبالرغم من بعده الزمني فإنَّ اسمه هو أكثر من كونه شخصية أسطورية ضائعة في الضباب كما يفكر أو يتخيَّل بورغيس في حكايةٍ جميلةٍ غير تائهة أو مضللة ، لقد احتُفِظ بإنتاجه الفلسفي والعلمي الغزير تقريباً كله في أصله في العربية، أو في ترجمات إلى اللاتينية والعبرية الوسطوية، ولكنَّه صار كل يوم أسهل تداولاً، عبر ترجمات عصرية إلى اللغات الأوربية الرئيسة.

نستطيع أن نتحاور دائماً مع ابن رشد باعتباره قديماً جذَّاباً.

لقد نقلت لنا المصادر التاريخية العربية بعض المعلومات المهمَّة في ترجمته، وإن كانت لا تزال بها مناطق مجهولة أو مُظَللة؛ أبو الوليد محمد بن رشد، أي أبيرّويس Averroes عند اللاتين، ولد في مدينة قرطبة في عام 1126م، في كنف أسرةٍ من الفقهاء والقضاة، فبعد تلقِّيه التربية القرآنية في الوسط الأسري كما يعتقد، تلقَّى الفقه عن عالمين في ذلك، وبعد ذلك تلقَّى علم الطب عن طبيبين أندلسيين، ومع ذلك لم يخلُ من تلقِّيه عن بعض

علماء الفلسفة، وتكوينه التعليمي يعكس حالة التعليم في الأندلس التي لم تكن تتلقَّى أيَّة إصلاحاتٍ أو رعاية رسمية، ولم يكن يوجد فيها أيضاً حلقة أو مرحلة مقفلة في التخصص العلمي.

لم يكن ابن رشد فيلسوفاً ينتمي إلى مدرسة، ولم يكن مفكراً مُبعداً أو مقصياً من الحياة الاجتماعية، بل على العكس شارك بطريقة حيوية في الحياة العامة؛ لقد كان منحازاً إلى الأسرة الموحدية التي كانت تحكم وقتها في الضفتين من مضيق جبل طارق، لقد تمتَّع بشهرةٍ تخصُّصيَّة عالية، لقد عمل قاضي القضاة في إشبيلية، وبعد ذلك في مدينته التي ولد فيها؛ قرطبة التي أظهر نحوها في كل حياته حبّاً خاصّاً.

الخليفة الموحِّدي البارز أبو يعقوب يوسف، الذي كان قد جمع مكتبة تأسيسية ورعى علماء مملكته، عيَّن ابن رشد طبيباً رئيساً لقصره في العام 1182م، واستمرَّ مكلفاً بتلك الوظيفة من قبل خليفة السابق أي يعقوب المنصور. ولهذا السبب كان ابن رشد يسافر باستمرار إلى المغرب ممضياً وقتاً طويلاً في مراكش مركز البلاط الموحِّدي؛ حيث توفي في يوم 10 من ديسمبر من العام 1198م.

لقد كان كاتباً كثير الإنتاج وظَّف أكثر من 10000 ورقة في تحرير كتبه، ومن وجهة نظر أدبية وظف تفضيل الشرح على الاندماج أو الاندراج مفكراً لعصره، وإن كتب مع ذلك كتباً أصلية ذات موضوعات فكرية فقهية وطبِّية، لقد شرح العديد من الأعمال لكُتَّاب يونانيين وعرب، مثل: جمهورية أفلاطون، وإيساغوجي، وجالينوس، وعدَّة رسائل في الطب، وتيمستيو واسكندر أفروديستا، وما وراء الطبيعة، وكتباً أخرى عن الفكر، كما شرح ابن رشد كتب الفارابي (كتابات منطقية)، وابن سينا (حول المحتمل والضروري وشعر الطب)، وماجسطي بطليوس، والغزالي (تهافت الفلاسفة). ومع ذلك صار عند الأجيال فيما بعد الشارح الممتاز لأرسطو (وهكذا تعامل معه دانتي)، وذلك التراث بدأ في ممارسته الكلية فيما عدا السياسية فإنَّها لم تصل على يديه.

لقد جدّدت شروح ابن رشد لتنويعه في ثلاثة مستويات للقراءة: الملخصات، الاستعراضات الشرحية، والشروح الأدبية، وقد فضل ابن رشد أرسطاطاليس للعقلية والطبيعية والتصنيف أو التنظيم، لقد أظهرت له فلسفته التعلُّق الشديد بالشك طريقة أحسن لاعتماد الحقيقة والحرية الأكثر في المعارضة (تفسير الميتافيزيقا) كتاب لامبدا Lambda.

لقد امتُحن في شيخوخته ونُفي إلى قرية لوثينا [شمال غرب غرناطة وجنوب شرق قرطبة]، وهذا الحادث المؤسف وقع له بعد انتصار الموحدين على الفونسو الثامن ؟، ملك قشتالة في معركة الأرك في العام 595هـ/1195م، الفرصة المفضَّلة عقب الحرب اغتنمتها بشكلٍ انتهازيٍّ الجبهات المحافظة بين الفقهاء والعلماء الذين لا يثقون في الأبحاث الفلسفية لابن رشد، وكانوا مغتاظين منه بسبب انتقاده للحكام الأندلسيين والبربر أثناء العهد المرابطي، أمَّا الخليفة الموحدي يعقوب المنصور فقد ألغى فوراً الحكم على ابن رشد، واستدعاه إلى مراكش، وقد تمتَّع ابن رشد وعقبه هناك بالرعاية الملكية.

رجل العلم؛ الفقه والطب والفلك:

يتضمَّن إسهامه في العلم ثلاثة ميادين مختلفة جداً؛ أي الفقه والطب والفلك؛ فقد كتب في الفقه مؤلَّفاً قيماً، أي كتاب البداية الذي يجب أن ندرجه ضمن الدراسات المخصَّصة لأصول الفقه؛ التي وظَّف فيها التحليل المقارن بين المدارس الإسلامية الفقهية المختلفة، وإن كان هو وكذلك سلفه ينتمون إلى المدرسة المالكية المسيطرة في الأندلس، فإنَّه لم يكن متحيزاً في المسائل المناقشة بل هو بشكل عام يوافق على التفسير أو الشرح الأكثر تسامحاً وتقدماً في القانون أو الفقه.

عندما دخلت الدراسات الفقهية في التعارض مع المعلومات التي يتبناها العلم، فإنَّه دائماً يكون منحازاً إلى العلم، هكذا كان في كثير من الأحوال يؤكد أنَّ المعارف الطبِّية يجب أن تغلب على الأحكام الفقهية التقليدية، وفي واحدة من المرات تجرَّأ على أن يقترح

أنَّ بداية شهر رمضان يجب أن يحدِّدها الفلكيون بدلاً من الفقهاء؛ لأنَّ قرار الملاحظة التجريبية أكثر فاعلية من الرؤية البصرية التقليدية.

فيما يتعلق بالطب فإنَّ ابن رشد قد كتب عدَّة رسائل يبرز من بينها «الكليات» التي تُرجمت إلى اللاتينية الوسطوية، وقد كانت ذائعة جدّاً في عصر النهضة، وكذلك شروحه لجالينوس التي نشرها عام 1984 الدكتور م. ك. باثكث دي بنتو طبقاً للمخطوط العربي المحفوظ في مكتبة الإسكوريال.

يتكوَّن كتاب الكليات من سبعة أقسام: علم التشريح، والفلسفة، وعلم الأمراض، وأعراض الأمراض أو كتاب العلامات والمتلازمات، والعلاجيات، وحفظ الصحة، ومعالجة الأمراض، وفي هذا الكتاب يحضر الطب اليوناني الذي وسَّعه وجدَّده الأطبَّاء العرب، وبشكلٍ خاص نظريات علم الأحياء الأرسطي.

لقد كان إسهام ابن رشد ذا طابعٍ نظريٍّ أكثر منه عملياً أو تطبيقياً، وبالنسبة لمختصٍّ في الموضوع مثل م رودريغيث موليرو M. Rodriguez Molero فإنَّ الكليات colliget هو كتابٌ ينتمي إلى العصر الحديث، أو هو كتاب تحديث، وفي علمه التشريحي هو أقرب إلى باساليو Vasalio أكثر منه إلى غالينو Galeno، وبالرغم من جدارة هذا الكتاب بوصفه موسوعة طبِّية فقد كان مغيَّباً أو محجوباً بكتاب علم الأدوية، ونظام الغذاء، وهو الرسالة العلميَّة للطبيب الإشبيلي الشهير وصديقه الكبير ابن زهر المدعو بأبنثوار Abenzoar عند اللاتين، وخاصَّةً بسبب كتاب القانون لابن سينا المصدر الرئيس أو الأساس للطب في العصور الوسطى.

من جانبٍ آخر فإنَّ ابن رشد كان يطرح الحاجة إلى وضع علم فلكٍ فيزيائي - وليس حسابياً فقط - يكون عبر ملاحظة السماء العليا، وقد رأى ابن رشد- وهو غير راضٍ على نظريات بطليوس - أنَّ هذه الخطَّة أو المشروع لن يستطيع أن يقوم به هو نفسه وذلك راجع لتقدُّم سنِّه، ولكن يجب أن يقوم به وحتى نهايته رجال العلوم اللاحقون؛ «علم الفلك في

وقتنا ليس شيئاً حقيقياً أو واقعياً؛ فالنموذج الموجود الآن أي البطليوسي هو نموذج أو نوع جاء عبر الحساب أو العد، وليس عبر الواقع»، هكذا كتب في تفسير ما وراء الطبيعة.

فلسفة عقلية تبشر بالحداثة:

لقد بنى ابن رشد فلسفة دقيقة منطلقة من أساسيات العلوم اليونانية، مقلِّلاً في الوقت نفسه من قيمة علم اللاهوت النظري أو علم الكلام؛ فبالنسبة له البيان هو النشاط الأسمى عند الإنسان، ولتوظيفه فإنَّه يخصص الفلسفة عبر وسيط مزدوج التطبيق، يجمع بين تطبيق القوانين المنطقية التي تسيطر أو تتحكَّم في التفكير، وتأمُّل المعلومات التي تزوِّدنا بها ملاحظة العالم الطبيعي.

الفلسفة فوق ذلك هي حرَّة، وتسيطر بواسطة حوار داخلي يسمح بتجاوز الخطأ للتقدم نحو عملية معرفة الكون.

لا شيء أبعد من الفلسفة في فهم ابن رشد من وضع المدرسيِّين المسيحيين الذين يرون وجوب إخضاع الفلسفة مستعبدةً وخادمةً لعلم اللاهوت، وانطلاقاً من الشواهد التي يملكها ومن عمله نفسه يمكن أن نؤكد أنَّ الفيلسوف القرطبي كان رجلاً متديِّناً وصريحاً، كان مسلماً متديِّناً، ومع ذلك فقد أذاع نظرية يمكن أن نركِّزها في هذه الأطروحات الثورية:

المفاهيم الدينية هي رموز لحقيقة فلسفية عليا، والجمهور عامة لا يجب أن يكون خاضعاً للاعتقاد بدون عقل أو أسباب، وإنما يجب أن يكون مهذَّباً أو مربَّى تربية دينية، متخلِّياً عن جهله التقليدي، والفلاسفة يجب أن يستقصوا في بحوثهم العقلية أسس الوحي. يوجد تطوُّر أو إنماءٌ تاريخي للأديان، لقد تميَّز ابن رشد في الميدان الأخلاقي السياسي بنشاطه النقدي الإصلاحي فهو من جانبٍ يؤكد أنَّ الدولة يجب أن تركِّز فعلها السياسي في تربية المواطنين وتهذيبهم، وليس في الضغط عليهم، وهذا الأخير يجب أن يبقى في أدنى حدوده (استعراض جمهورية أفلاطون).

وهو من جانبٍ آخر يخضع لنقدٍ صارم تقوم به حكومات إسلامية في عصره وخاصَّةً في الأندلس، مبرزاً أهمِّية تغلُّب الأنظمة الفاسدة الموجهة بممارسة السلطة المطلقة في سبيل المكسب الشخصي أو في سبيل شرف السلالة الحاكمة.

يلفت الانتباه في فكر ابن رشد إعلانه عن أهمِّية دور المرأة في المجتمع في وقته؛ حيث قال مثلاً: «نجهل في مجتمعاتنا هذه مهارات النساء لأنهنَّ في هذه المجتمعات يُستعمَلن للإنجاب فقط .... وكذلك أيضاً فإنَّ النساء في هذه المجتمعات لم يُعددن لأي فضيلة إنسانية، ... ويحدث في كثير من الأحيان أن يشبهن النباتات في هذه المجتمعات» عرض جمهورية أفلاطون.

مصادر ومراجع للقراءة عن ابن رشد:

بقي وقتٌ كثير بعدُ، ليستطاع أن يُبحث عن مجموع مصادر ابن رشد في اللغة الإسبانية، ولكن حصل بعض التقدُّم الجيِّد في هذا الاتجاه في السنوات الأخيرة، فالأعمال المترجمة هي:

- «استعراض جمهورية أفلاطون»؛ ترجمة ميغيل كروث إرناندث، تكسوس مدريد 1986.

- «علم النفس عند ابن رشد»: شرح كتاب عن النفس لأرسطو، ترجمة س غومس نوغالس، أنيد، مدريد 1987.

- «طب ابن رشد؛ شروح لغالينو»، ترجمة م . ك باثكيث دي بينيتو للمدرسة الجامعية في زمورة، سلمنكة 1987.

- «موجز الفيزياء» (فلسفة الطبيعة)، ترجمة خ بويغ، المجلس الأعلى للأبحاث العلمية، مدريد 1987.

- «ملخص كتاب الخلق والفساد»، ترجمة خ بويغ، المجلس الأعلى للأبحاث العلمية، مدريد 1992.

أنهت الجامعات الأندلسية في: قرطبة، ومالقة، وإشبيلية بمناسبة المائة الثامنة، تحرير ثلاثة كتب عن الفيلسوف القرطبي:

1 - ملخص ما وراء الطبيعة، ترجمة ك كيروس، إشـــبيلية 1998، الذي كان قد ظهر في 1919، وكان الترجمة الإسبانية الأولى لنصٍّ رشدي.

2 - علم اللاهوت عند ابن رشد، ترجمة م ألونسو، إشبيلية 1998.

3 - كتب طبِّية (لابن رشد)، ترجمة م، ك باثكيث بينيتو، مالقة 1998.

لا نجد حتى الآن ترجمة كاملة للتهافت، وربما هو العمل الفكري الأكثر طموحاً عند ابن رشد، ولا نملك منه سوى ترجمةِ فصلٍ واحدٍ قام بها ك كيروس، [مجلة] فكر 1960 الجزء 15، ص 331 - 348.

- فصلان من الكليات ترجمهما عن اللغة اللاتينية إ. توري، ضمن كتاب «ابن رشد وعلم الطب»، نشر المركز في مدريد 1974.

- شهرة ابن رشد في عصرنا هذا تنبعث من كتابٍ جدليٍّ ما زالت قراءته مهمَّة، بالرغم من أنَّ نشرته الأولى ظهرت في باريس منذ العام 1852، ذلكم هو ما كتبه رينان، بعنوان: ابن رشد والرشدية، وترجمه هـ باتشيكو، إبيريون مدريد 1992.

- والمدخل الحقيقي إلى الموضوع هو «مضمون التعارض مع ابن رشد»، طباعة أ. مارتينيث لوركا، تروت، مدريد 1993. وهو مجلَّدٌ جماعي قام به فريق من المتخصصين المعروفين في العصر الوسيط.

- يمكن أن نقرأ أيضاً عند كروث إرناندث: أبو الوليد محمد بن رشد: حياته ومؤلفاته وفكره وتأثيره، كاخاسار، قرطبة 1997. الطبعة الثانية التي تمثل إنتاجاً مهمّاً وموجزاً قصيراً، والحديث عن ابن رشد موجود عند بويغ مونتادا في ابن رشد (1126 - 1198) إديثيونس دل أرتو، مدريد 1997. ونرجع ذيوع شهرة ابن رشد إلى دارسٍ كبيرٍ

للقانون عند ابن رشد وهو: ر. ميندیثا بال أيندي، في كتاب: «ابن رشد [رائد] أندلسيٌّ إلى أوروبا»، الذي صدر عن معهد الدراسات الأفريقية في مدريد 1971.

– حول إسهام ابن رشد الطبي انظر: ك بينيا مونيوث: فهرس المواد الطبية الموجودة في كتابه الكليات، جامعة غرناطة، غرناطة 1980.



12 BABELIA

800 años de un gran ensayista

EL PAÍS, 28 de noviembre de 1998

El próximo 10 de diciembre se cumplen 800 años de la muerte de Averroes, sin duda, uno de los personajes más cultos y sabios de la España islámica. Sus trabajos sobre disciplinas tan diversas como el Derecho, la Medicina o la Astronomía así lo certifican. En el ámbito de la Filosofía destaca su análisis de la obra de Aristóteles.

Averroes, Europa y la Modernidad

ANDRÉS MARTÍNEZ LORCA

Hace ahora 800 años moría en la ciudad de Marrakés, entonces capital de Marruecos, el más célebre sabio de la España islámica, Averroes. A pesar de la lejanía en el tiempo, su nombre es algo más que una leyendaria figura perdida en la niebla, como imaginaba Borges en un bello pero desorientador relato. Su abundante producción filosófica y científica se ha conservado casi íntegramente en el original árabe o en traducciones latinas y hebreas medievales, cada día más fácil de manejar a través de nuevas versiones actualizadas en las principales lenguas europeas. Como un clásico siempre atravente podemos dialogar hoy con Averroes.

Las fuentes históricas árabes nos han transmitido algunos datos importantes de su biografía, aunque sigue habiendo zonas de sombra. Abu al Walid Muhamad ben Rusd, el Averroes de los latinos, nació en la ciudad de Córdoba el año 1126 en el seno de una ilustre familia de juristas. Tras recibir la educación coránica, probablemente en el medio familiar, estudió Derecho con dos alfaquíes y más tarde Medicina con dos médicos andalusíes. No consta, sin embargo, que tuviera maestro alguno en filosofía. Su formación refleja el estado de la enseñanza en Al Andalus, que no dependía de ninguna reglamentación oficial y donde tampoco existía currículo cerrado para la especialización científica.

Averroes no fue un filósofo de escuela, ni un pensador alejado de la vida social. Al contrario, participó de modo activo en la vida pública, estuvo vinculado a la dinastía almohade que gobernaba entonces a ambos lado del Estrecho, y gozó de un alto prestigio profesional. Ejerció como juez mayor en Sevilla y después en su ciudad natal, Córdoba, hacia la que manifestó a lo largo de su vida un afecto especial.

El ilustrado califa almohade Abu Yaqub Yusuf, que había reunido una formidable biblioteca y protegía a los sabios de su reino, le nombró médico principal de cámara en 1182, siendo confirmado en el cargo por su sucesor Yaqub al Mansur. Por esta razón, Averroes viajó con frecuencia a Marruecos, pasando largas temporadas en Marrakés, sede de la corte almohade, donde murió el día 10 de diciembre del año 1198.

Como escritor fue prolífico: empleó más de 10.000 folios en la redacción de sus obras. Desde un punto de vista literario, empleó con preferencia el comentario al insertarse como pensador de su época, aunque también escribió obras originales de tema especulativo, jurídico y médico. Comentó a diversos autores griegos y árabes como Platón (*La República*), Porfirio (*Isagoge*), Galeno (varios tratados médicos), Temistio, Alejandro de Afrodisia (*Metafísica* y *Sobre el intelecto*), Al Farabi (escritos lógicos), Avicena (*Sobre lo contingente y necesario* y *Poema de la medicina*), Ptolomeo (*Almagesto*) y Algacel (*La destrucción de los filósofos*). Sin embargo, pasó a la posteridad como el *comentador* por excelencia de Aristóteles (y así lo retrató el Dante), cuyo *corpus* comentó en su práctica totalidad, salvo la *Política* que no llegó a sus manos. Renovó el comentario al diversificarlo en tres niveles de lectura: los compendios, las exposiciones parafrásticas y los comentarios literales. Prefirió a Aristóteles por el racionalismo, el naturalismo y la sistematicidad. Su filosofía le pareció "la menos sujeta a dudas, la mejor adaptada a la realidad y la más libre de contradicciones" (*Tafsir de la Metafísica*, libro Lambda).

En su vejez cayó en desgracia y fue desterrado a Lucena. Este lamentable suceso ocurrió tras la victoria almohade de Alarcos sobre Alfonso VIII de Castilla el año 1195. La favorable coyuntura posbélica fue aprovechada con manifiesto oportunismo por los sectores conservadores de alfaquíes y ulemas que desconfiaban de las investigaciones filosóficas de Averroes y que estaban irritados contra él por su crítica a los gobernantes andalusíes y bereberes durante el dominio almorávide. El califa almohade Yaqub al Mansur anuló pronto la condena a Averroes, lo mandó llamar a Marrakés y tanto él como sus descendientes gozaron de la protección real.

Hombre de ciencia: derecho, medicina y astronomía. Su contribución a la ciencia abarca tres ámbitos bien diferenciados: el Derecho, la Medicina y la Astronomía.

Abu al Walid Muhamad ben Rusd, Averroes.

Escribió una valiosa obra de *fiqh* o Derecho islámico, la *Bidaya*, que hay que insertar dentro de los estudios dedicados a los fundamentos del Derecho y que implicaba el análisis comparativo de las diferentes escuelas jurídicas islámicas. Aunque él, como sus antepasados, pertenecía a la escuela malikí, hegemónica en Al Andalus, no se muestra sectario en las cuestiones disputadas y, en general, se adhiere a las interpretaciones más tolerantes y progresivas de la ley.

Cuando la jurisprudencia entra en contradicción con los datos aportados por la ciencia, se pone siempre a favor de esta. Así, en muchas ocasiones en las que afirma que los conocimientos médicos deben prevalecer sobre las posiciones jurídicas tradicionales. En una ocasión se atreve a sugerir que la fecha de comienzo del Ramadán deben fijarla los astrónomos en lugar de los alfaquíes, pues el criterio de observación empírica es más cualificado que la mera tradición oral.

En cuanto a la Medicina, Averroes escribió diversos tratados entre los que destacan el *Kulliyat* o *Libro de generalidades de la medicina*, traducido al latín medieval bajo el título de *Colliget* y muy difundido en el Renacimiento, y los *Comentarios a Galeno*, editados en 1984 por la profesora M. C. Vázquez de Benito según el manuscrito árabe conservado en la Biblioteca de El Escorial. El *Kulliyat* consta de siete partes: anatomía, fisiología, patología, semiología o libro de los síntomas y síndromes, terapéutica, higiene y tratamiento de las enfermedades. En él está presente la medicina griega, ampliada y renovada por los médicos árabes, y de modo especial las teorías biológicas aristotélicas. Su aportación fundamental es más de carácter teórico que práctico. Para un especialista en el tema como M. Rodríguez Molero, el *Colliget* es ya un libro renacentista y en su Anatomía se encuentra Averroes más cerca de Vesalio que de Galeno. A pesar del mérito de esta obra como enciclopedia médica, fue eclipsada por el *Libro de la terapéutica y de la dieta*, tratado práctico del famoso médico sevillano y buen amigo suyo Ben Zuhr, el Avenzoar de los latinos, y sobre todo por el *Canon* de Avicena, fuente principal de la medicina medieval.

Por otra parte, Averroes plantea la necesidad de elaborar una astronomía física, y no meramente matemática, que esté basada en la observación empírica del cielo. Insatisfecho de las teorías de Ptolomeo, pensó que este proyecto no podía culminarlo él mismo debido a su avanzada edad, pero que deberían llevarlo a cabo futuros hombres de ciencia. "En nuestro tiempo, la astronomía ya no es algo real; el modelo ahora existente [el ptolemaico] es un modelo basado en el cálculo y no en la realidad", escribió en el *Tafsir de la Metafísica*.

Una filosofía racionalista que anuncia la modernidad. Sobre los cimientos de la ciencia griega, y en especial con la vuelta a un aristotelismo integral, Averroes construyó una filosofía estricta, menospreciando la teología especulativa o Kalám. Para él, la razón es la actividad superior del ser humano y a su cultivo se dedica la filosofía mediante un doble ejercicio: la aplicación de las leyes lógicas que rigen el pensamiento y la reflexión sobre los datos que nos proporciona la observación del mundo natural. La filosofía es, por tanto, autónoma y se rige por una dialéctica interna que permite tanto superar el error como avanzar en el proceso de conocimiento del universo. Nada más alejado de la concepción averroísta de la filosofía que la posición de los escolásticos cristianos para quienes la filosofía debía estar sometida a la teología como su sierva o criada.

Por los testimonios que poseemos y por su propia obra, puede afirmarse que el filósofo cordobés fue hombre religioso y sincero creyente musulmán. Defendió, sin embargo, una innovadora teoría que puede sintetizarse en estas revolucionarias tesis: las concepciones religiosas son los símbolos de una superior verdad filosófica; el pueblo no debe verse humillado a creer sin razones, sino que tiene que ser educado religiosamente, abandonando su tradicional ignorancia; los filósofos deben "inquirir por la razón los fundamentos de la revelación"; existe un progreso en desarrollo histórico de las religiones.

En el terreno ético-político, Averroes se distingue por su actitud crítica y reformista. Por un lado, afirma que el Estado debe asentar su acción política en la educación de los ciudadanos y no en la represión, "cuyo uso debe quedar reducido al mínimo" (*Exposición de la 'República' de Platón*). Y por otro, somete a severa crítica a los gobiernos islámicos de su época, en especial de Al Andalus, poniendo de relieve que han prevalecido los regímenes degenerados, orientados al ejercicio del poder absoluto, al lucro personal o al honor de la casta dominante. Llama la atención su denuncia del papel de la mujer en la sociedad de su tiempo: "En estas sociedades nuestras se desconocen las habilidades de las mujeres, porque en ellas solo se utilizan para la procreación... Como en dichas comunidades las mujeres no se preparan para ninguna de las virtudes humanas, sucede que muchas veces se asemejan a las plantas en estas sociedades" (*Exposición de la 'República' de Platón*).

LEER A AVERROES

Falta aún mucho tiempo para que pueda manejarse en español el conjunto del *corpus* de Averroes, pero se ha avanzado bastante en los últimos años en tal dirección. Las obras ya traducidas son las siguientes: *Exposición de la 'República de Platón'*, traducción de M. Cruz Hernández (Tecnos, Madrid, 1986); *La psicología de Averroes. Comentario al libro sobre el alma de Aristóteles*, traducción de S. Gómez Nogales (UNED, Madrid, 1987); *La medicina de Averroes: comentarios a Galeno*, traducción de M. C. Vázquez de Benito (Colegio Universitario de Zamora, Salamanca, 1987); *Epítome de física (Filosofía de la naturaleza)*, traducción de J. Puig (CSIC, Madrid, 1987); *Epítome del libro sobre la generación y la corrupción*, traducción de J. Puig (CSIC, Madrid, 1992).

Con motivo del VIII centenario, las universidades andaluzas de Córdoba, Málaga y Sevilla acaban de reeditar tres escritos del filósofo cordobés: *Compendio de metafísica*, traducción de C. Quirós (Sevilla, 1996), aparecido en 1919 y que fue la primera traducción española de un texto averroísta; *Teología de Averroes*, traducción de M. Alonso (Sevilla, 1998), y *Obra médica*, traducción de M. C. Vázquez de Benito (Málaga, 1998).

Carecemos todavía de traducción íntegra del *Tahafut*, quizá la obra especulativa más ambiciosa de Averroes: sólo disponemos de la versión de un capítulo, traducción de G. Quirós, *Pensamiento*, 1950, volumen 16, páginas 331-348. Dos capítulos de *Kulliyat* han sido traducidos a partir de la versión latina por E. Torre en *Averroes y la ciencia médica* (Ediciones del Centro, Madrid, 1974).

La fama de Averroes en nuestra época arranca de un libro polémico cuya lectura sigue siendo interesante, a pesar de que su primera edición apareció en París el año 1852: E. Renan, *Averroes y el averroísmo*, traducción de H. Pacheco (Hiperión, Madrid, 1992).

Una introducción actual al tema es el cuidadoso de *El encuentro de Averroes*, edición de A. Martínez Lorca (Trotta, Madrid, 1993), volumen colectivo elaborado por un grupo de conocidos medievalistas. Puede leerse también de M. Cruz Hernández, *Abu-l-Walid Muhammad Ibn Rusd (Averroes). Vida, obra, pensamiento, influencia* (Cajasur, Córdoba, 1997), segunda edición, que representa una importante aportación. Un breve resumen de su pensamiento se encuentra en J. Puig Montada, *Averroes (1126-1198)* (Ediciones del Orto, Madrid, 1997). A un estudioso del Derecho se Averroes le debemos un libro de divulgación: R. Mendizábal Allende, *Averroes, su andadas para Europa* (Instituto de Estudios Africanos, Madrid, 1971). Sobre su contribución médica, véase C. Peña Matos, *Índice de sustancias médicas citadas en el Kitab al-Kulliyat* (Universidad de Granada, Granada, 1980). / A. M. L.

صفحة المقالة

حضور اللغة العربية
في الموروث الثقافي الأندلسي

أ. د. رمضان سعد القماطي

(كلية اللغات - جامعة طرابلس)

المبحث الأول: سرُّ انتشار اللغة العربيَّة في ربوع الأندلس.

- المطلب الأول: انتشار الإسلام.
- المطلب الثاني: انتشار التعليم ومجانيَّته.

المبحث الثاني: منزلة أرباب اللغة العربيَّة بين الحكام والرعيَّة.

- المطلب الأول: اللغة العربية في قصور الحكام.
- المطلب الثاني: مكانة اللغة العربيَّة بين عموم الناس.

المبحث الثالث: مؤلَّفات الأندلسيين في علوم العربيَّة.

- المطلب الأول: كتب النحو.
- المطلب الثاني: كتب المجاميع الأدبية.

الخاتمة.

***

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربِّ العالمين، والصلاة والسلام على خير خلق الله أجمعين، محمد بن عبد الله الصادق الأمين، أفضل من نطق بالضاد، ومحا الظلمة من صدور العباد، وبعد:

فمن خلال تجربةٍ طويلة مع اللغة العربية، اتَّضح أنَّها في كلِّ مرحلةٍ من مراحل التاريخ تنحدر إلى هُوَّة سحيقةٍ يبدو الخروج منها يتطلَّب زمناً مديداً، وأجيالاً عديدة.

ذلك التدنِّي في المستوى اللغوِّي نجده في كل مجالات الحياة، وخاصَّةً في تلك الأماكن التي أُوكلت إليها مهمَّة الحفاظ على اللغة العربية بكل فروعها؛ نحوها، وصرفها، وآدابها، وأرباب اللغة العربية لم يجدوا في هذا الزمان سوى التباكي على ماضيها الجميل؛ فأخذوا يردِّدون في كل محفلٍ لغويٍّ قول الشاعر حافظ إبراهيم واصفاً حال العربيَّة:

وَسِعْتُ كتابَ اللهِ لفظاً وغايةً وما ضقتُ عن آيٍ به وعظاتِ

فكيفَ أضيقُ اليومَ عن وصفِ آلةٍ وتنسيقِ أسماءَ لمُخترَعاتِ[1]

بينما نجد في المقابل أنَّ اللغة العربية في زمن تولَّى؛ قد ارتقى بها الحال في عصور الازدهار الحضاري، من بغداد شرقاً إلى بلاد الأندلس غرباً، نجدها حاضرة، بكل قوَّة، في قصور الحكام، وكُتَّاب الرسائل الديوانية، وكتب المجاميع الأدبية، ومجالس العلم في المدارس، والمساجد، والجامعات، كما نالت حظوة بالغة الأهميَّة عند غير المسلمين حين أقبل على تعلُّمها شباب النصارى من مختلف بلدان أوروبا، وعشقهم للغة العربية جعلهم ينصرفون عن لغتهم الأصلية، وهو أمرٌ جعل قساوسة النصارى يعبِّرون عن فزعهم وخوفهم من ضياع لغتهم ودينهم، وقد عَبَّر أحدهم عن هذا المعنى فقال متباكياً: «إنَّ إخواني في الدين يجدون لذَّة كبرى في قراءة شعر العرب وحكاياتهم ...، لا لِيَرُدُّوا عليها وَيَنْقُضُوها، وإنَّما لكي يكتسبوا من ذلك أسلوباً عربيّاً جميلاً صحيحاً، وأين نجد الآن واحداً من غير رجال الدين يقرأ الشروح اللاتينيَّة التي كتبت على الأناجيل المقدسة».

(1) ديوان حافظ إبراهيم، ضبط وتصحيح أحمد أمين وآخرين: 253.

وقال أيضاً: «إنَّ الموهوبين من شُبَّان النصارى لا يعرفون اليوم إلَّا لغة العرب ...، وهم ينفقون أموالاً طائلة في جمع كتبها، ويفخرون في كل مكان بأنَّ هذه الآداب حقيقة بالإعجاب»[1].

ليس هذا فحسب بل إنَّ شدَّة إعجاب شُبَّان النصارى باللغة العربية أنستهم لغتهم الأصلية بحيث «لا تكاد تجد بين الألف منهم واحداً يستطيع أن يكتب إلى صاحبٍ له كتاباً سليماً من الخطأ، فأمَّا عن الكتابة في لغة العرب فإنَّك واجدٌ فيهم عدداً عظيماً يُجِيدُونها في أسلوبٍ منمَّقٍ، بل هم ينظمون من الشعر العربي ما يفوق شعر العرب أنْفسهم فنًّا وجمالاً»[2].

والعديد من النصوص الأندلسيَّة تؤكِّد أنَّ اللغة العربية اكتسبت زمام الريادة والسيادة على باقي اللغات في الأندلس، وخاصّةً إذا علمنا أنَّ تلك البلاد كانت قبلة للعديد من الأقوام في زمن الحضور العربي والإسلامي، إلى جانب ما فيها من سكانٍ أصليين، ومع مرور الأيام «كان أهل الأندلس يستعملون العربية الفصحى كلغةٍ رسميَّة يتعلَّمها الناس في المدارس، ويكتبون بها الوثائق وما إليها»[3]. وإلى جانب ذلك فقد «كان الأسبان يكتبون صكوكهم ومعاملاتهم اليوميَّة باللغة العربيَّة التي ظلَّت لغة الثقافة عند الأسبان إلى ما بعد الجلاء العربيِّ عن الأندلس»[4]. والدليل على سيادة اللغة العربيَّة والإقبال على تعلُّمها، والنبوغ في صناعتها من جميع الأجناس؛ ما قيل عن قومس بن أنتنيان الذي أسلم بعد سنة مئتين وستٍّ وأربعين للهجرة، وكان على صلةٍ بأحد أفراد الدولة الأموية بالأندلس، ثم ولَّاه الكتابة، ولا يتولَّى الكتابة في ذلك الزمن إلَّا من تفوَّق في علوم العربيَّة[5]، كما قام نفرٌ من

(1) تاريخ الفكر الأندلسي، آنخل جنثالث بالنثيا، ترجمة حسين مؤنس: 485.
(2) المصدر نفسه: 286.
(3) الحياة الاجتماعية في الأندلس وأثرها في الأدب العربي وفي الأدب الأندلسي، محمد سعيد الدغلي: 35.
(4) المرجع نفسه: 37.
(5) ينظر: التاريخ الأندلسي، عبد الرحمن علي الحجيّ: 166؛ المقتبس لابن حيان: 2 / 142.

المستعربين (LoSmozarabe) من بينهم نصارى ويهود بممارسة أعمال علميَّة أهَّلتهم ليحرزوا نفوذاً كبيراً في تقلُّبهم بين الإمارات الإسلامية والمسيحية، وكانوا يتقنون اللغة العربية وعلومها[1].

لعلَّ في هذه التوطئة ما يشجِّع على الكتابة في هذا الموضوع الذي يشغل بال الكثيرين في هذا الزمن، وخاصَّةً من قبل أولئك الغيورين الذين يدركون ما للغة العربيَّة من أهميَّةٍ باعتبارها تمثِّل الهُويَّة العربية، وحرز الدين المتين، ولا قيمة للعربي من دون لسانه المبين، ومهما حاول العربيُّ أن يرطن بغير لغته، وأبدع في رطانته؛ فهو شخصٌ مستقبحٌ في عيون السَّامعين، لأنَّه قَلَّد لُسُنَ الآخرين، ونسي لسانه. ولكي تتضح معالم هذا الموضوع ثمَّ تقسيمه إلى المباحث الآتية:

المبحث الأول: سرُّ انتشار اللغة العربيَّة في ربوع الأندلس، وله مطلبان:

المطلب الأول: انتشار الإسلام.

المطلب الثاني: انتشار التعليم ومجَّانيَّته.

المبحث الثاني: منزلة أرباب اللغة بين الحكام والرعيَّة، وله مطلبان:

المطلب الأول: اللغة العربيَّة في قصور الحكام.

المطلب الثاني: مكانة اللغة العربيَّة بين عموم الناس.

المبحث الثالث: من مؤلَّفات الأندلسيين في علوم العربية، وله مطلبان:

المطلب الأول: كتب النحو.

المطلب الثاني: كتب المجاميع الأدبية.

ونشرع الآن في معالجة هذه المباحث على النحو الآتي:

(1) ينظر: صبابة أندلسية، عباس الجراري، ص106.

المبحث الأول

سرُّ انتشار اللغة العربيَّة في ربوع الأندلس

المطلب الأول: انتشار الإسلام

دخل الفاتحون إلى بلاد الأندلس، والإيمان بالدين الإسلامي يعمر قلوبهم، بل فاضت به أحاسيسهم ومشاعرهم؛ الأمر الذي دعاهم إلى الإشفاق على أهل البلاد المفتوحة، وخاصَّةً عندما رأوهم يتخبَّطون في ظلمات الجهالة، والابتعاد عن سبيل الرشاد؛ فشرعوا ينشرون الدين الإسلامي بمختلف الطرق، ومن أهمِّها الدعوة بالمقال، فحال الفاتحين أمام الناس ينبيءُ عن صدق إيمانهم بربِّهم، وتطبيقهم لشرائع دينهم، كما أوجبها الله، سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، فهم قمَّة في الصدق، والإخلاص، والمحبَّة، والعطف، ولين الجانب، وهذه كُلُّها خصالٌ حميدة ترغِّب الناس في الاقتداء بهؤلاء الفاتحين الجدد «وكان من نتائج حسن المعاملة الإسلامية ازدياد الصلات والاختلاط مع غير المسلمين من الأسبان بشكلٍ قاد إلى بعض المصاهرات معهم»[1].

وممَّا لا شكَّ فيه أنَّ التصاهر يُعَدُّ المرحلة الأولى من مراحل انتشار لغة الفاتحين بين سكان البلاد، لأنَّ لغة الغالب دائما أقوى من لغة المغلوب.

وفي الجانب الآخر تأتي الدعوة بالمقال، وهنا يبرز الخطاب اللغوي، ولا سبيل بديل عن استعمال اللغة العربيَّة؛ لكي تصل نصوص الدين الإسلامي وتعاليمه إلى أرباب اللغات الأخرى، وكما هو معروف فإنَّ قواعد الدِّين الاسلامي يصعب تطبيقها من غير فهمٍ للغة العربيَّة، فلا نطق بالشهادتين إلاَّ بالعربيَّة، ولا صحَّة للصلاة من دون حفظٍ لبعض السور والآيات القرآنية.

وهذا ما فعله الفاتحون الجدد، وخاصة الدعاة منهم، عندما شرعوا في تحفيظ القرآن الكريم لسكَّان البلاد الأصليين، وتؤكِّد العديد من المصادر الأندلسية أنَّ أعداداً من نصارى أسبانيا قد دخلوا الإسلام وَحَسُنَ إسلامُهم، هذا ما أكَّده أحد المستشرقين عندما

(1) التاريخ الأندلسي، عبد الرحمن الحجيّ: 158.

قال: «كانت غالبية الشعب في أسبانيا من الأسبان الذين اعتنقوا الدين الإسلامي ...، وهؤلاء الذين اعتنقوا الدين الإسلامي قد يكونون من اليهود، أو من الجنس الأيرو روماني»[1].

وبالرغم من اختيارهم لأسماءَ عربيَّةٍ بعد اعتناق الإسلام؛ فإنَّ في ألقابهم ما يدلُّ على جذورهم الأسبانيَّة، ومن هؤلاءِ ابن قومس، وابن رولان، وابن شَبرِقُه، وابن حسداي، وابن القَبطُورْنُه[2]، وتقول بعض المصادر الأندلسية: إنَّ ابن حزم الفقية الأديب المؤرخ الذائع الصيت إسلام جدِّه لم يكن مبكِّراً «عهده الناس خامل الأبوَّة مولَّد الأرومة من عجم لبلة[3]، جدُّه الأدنى حديثُ عهدٍ بالإسلام».

وهؤلاء الأعلام الذين أُصولهم غير إسلامية؛ تفوَّق العديد منهم في اللغة العربية، وأتقنوها، بل جلسوا للإقراء وتعليم أبناء الخواص والعوام علوم العربيَّة والدين.

وجُلُّ العلماء الذين ورد ذكرهم في المصادر الأندلسيَّة، سواء الراحلون منهم إلى الشرق لطلب العلم، أو أولئك الذين مكثوا في بلادهم؛ نالوا من المعارف نصيباً وافراً، وتأتي اللغة العربية في مقدِّمة ذلك، وهذا يدلُّ على أنَّ العربيَّة هي مفتاح بقيَّة المعارف، فمن أراد منهم أنْ يتحصَّل على زادٍ معرفيٍّ وفيرٍ في مختلف العلوم، كالفقه، وعلوم القرآن، والطبِّ، والرياضيات، والفلسفة؛ كان عليه أن يمتلك ذلك المفتاح، وهو الإلمام باللغة العربيَّة، ومن أولئك الأعلام الذين نبغوا في معارف شتَّى أساسها العربيَّة قولهم عن ابن خضر[4]: «كان في مقدِّمة أعلام عصره في الفقة، واللغة، والأدب، فكان فقيهاً متمكِّناً ...، وكان حافظاً للغة أديباً، وكاتباً بليغاً، وله كذلك حظ من قرض الشعر»[5]. ومنهم أيضاً مصعب بن محمد

(1) الشعر الأندلسي في عصر الطوائف، هنري بيريس، ترجمة الطاهر أحمد مكي: 231.

(2) لهذه الألقاب دلالة نصرانية، فكلمة القبطورنه معناها بالأسبانية: الرأس المدورة، ينظر: الشعر الأندلسي في عصر الطوائف، هنري بيريس: 232؛ والتاريخ الأندلسي، عبد الرحمن الحجّي: 164 وما بعدها.

(3) لبلة: قصبة بالأندلس، غرب مدينة قرطبة، وهي مدينة بريَّه بحريَّة، معجم البلدان: 5 / 10.

(4) هو محمد بن علي بن خضر بن هارون الغسّاني، من أهل مالقه؛ يُعرف بابن عسكر. ينظر: التكملة، لابن الأبَّار: 2 / 641؛ والإحاطة: 2 / 172، وأعلام مالقة: 175.

(5) عصر المرابطين والموحدين في المغرب والأندلس، محمد عبد الله عنان: 2 / 674، وفي كتاب أعلام مالقة، تحقيق عبد الله الترغي حديثٌ مستفيض عن مكانة ابن عسكر العلمية: 175.

الخشني[1]. الذي «برع في العربيَّة، وتبوَّأ رياستها في عصره ...، هذا مع مشاركته في الآداب واللغات، وقرض الشعر، ولي الخطبة بجامع إشبيلية وقتاً»[2]. وبطبيعة الحال لا يتولىَّ الإمامة والخطابة إلَّا من كان متمكِّناً من علوم العربية والدين.

ومن الأعلام الذين برزوا في علوم العربيَّة، إلى جانب عدَّة معارف أخرى، أبو علي الشلوبين[3]، الذي نبغ في علوم العربية، وكان إمامها بالمشرق والمغرب، وكان ذا معرفةٍ بنقد الشعر[4].

ونجد من العلماء من درس اللغة العربيَّة، ومن بعدها تفوَّق في علوم الطبِّ، ومن هؤلاء عبد الله بن أحمد[5]، الذي درس الحديث والعربيَّة، والأدب، ومن بعدها مال إلى علم الطبِّ، وعُنِي به، ومهر فيه[6].

هؤلاء ثُلَّةٌ من العلماء، وغيرهم كثيرٌ، الذين كانت اللغة العربية سبيلهم إلى الارتقاء في سُلَّم المعارف بكل أنواعها، ويتعجَّب الغيور على لغته في هذا الزمان من أولئك الظَّانِّين باللغة العربية ظنَّ السَّوء، معتقدين أنَّها ليست لغة العلم والحضارة، وربَّما يعود سوء الظنِّ هذا إلى كونهم لم يعودوا إلى ذلك الموروث المعرفي الذي تركه علماء العروبة والإسلام في عصور البهاءة، وفي أحوالهم هذه يصدق عليهم قول ابن بسَّام صاحب الذخيرة متعجِّباً من أحوال بلاده بعد أنْ عادتْ بُدورُه أهِلَّة، وأصبحتْ بحارُه ثماداً[7] مُضمَحِلَّة[8].

(1) هو مصعب بن محمد بن مسعود الخشني، التكملة، لابن الأبَّار، رقم 1785.
(2) عصر المرابطين والموحدين في المغرب والأندلس، محمد عبد الله عنان: 2 / 684.
(3) أبو علي الشَّلَوْبين، هو عمر بن محمد الشَّلَوْبيني، أبو علي كان يُلقَّبُ بإمام النحاة بالأندلس، تنظر ترجمته في: المُغرب في حُلَى المَغرب: 2 / 129؛ ونفح الطيب : 1 / 221 ؛ وفيات الأعيان : 3 /451؛ والمعجم المفصّل في اللغويين العرب: 1 / -506 507.
(4) عصر المرابطين في المغرب والأندلس، محمد عبد الله عنان: 2 / 686 - 687
(5) المصدر نفسه: 2 / 714.
(6) هو محمد بن علي بن أحمد بن عبد الرحمن القرشي الزهري، من أهل إشبيلية توفي 623هـ. تنظر ترجمته في التكملة، رقم 1618.
(7) الثماد: مفردها الثمد، وهو المكان يجتمع فيه الماء، المعجم الوسيط، مادة (ثمد).
(8) ينظر: الذخيرة، لابن بسام: 1 / 1 / 12.

المطلب الثاني: انتشار التعليم

أدرك الأندلسيون بوحيٍ من القرآن الكريم أنَّ العلم هو أساس البناء المعرفي للإنسان، فلا تكتمل سعادة المرءِ في الدارين إلاَّ بالعلم، فالتوجيه القرآني، اقتباساً من قوله تعالى: «إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ»[1]، هو الذي جعلهم يفكِّرون، بعد أن استقرَّت أوضاعهم في الأندلس، في إيجاد طرائق للتعليم، وكان المسجد هو المكان المفضَّل لتلقِّي مبادئ القراءة والكتابة، وحفظ القرآن الكريم، يقول ابن خلدون في هذا الشأن: «وأمَّا أهل الأندلس فمذهبهم تعليم القرآن الكريم من حيث هو، وهذا الذي يراعونه في التعليم، إلَّا أنَّه لمَّا كان القرآن أصل ذلك وأُسَّه ومنبع الدين والعلم؛ جعلوه أصلاً في التعليم، فلا يقتصرون لذلك عليه فقط، بل يخلطون في تعليمهم للولدان رواية الشعر في الغالب والترسيل، وأخذهم بقوانين العربيَّة، وحفظ وتجويد الخط والكتاب»[2].

وهذه المقرَّرات الدراسيَّة التي يتلقَّاها المبتدئ من القرآن، وعلوم العربية، والخط، وحفظ الشعر؛ هي الأساس، ويتمُّ ذلك في حلقات الدرس التي تُعقد في المساجد، ولا تتقَّيد بزمنٍ محدَّد، بل قد تتواصل اليوم كلَّه، وعن ذلك يقول ابن عميرة المخزومي عن أحد شيوخه: «إنَّه كان يجالسه ليل نهار، ولم يكن يخلو ساعة من مذاكرته»[3]. وتقول المصادر الأندلسيَّة: إنَّه «كان اختلاف الطلبة إلى مجالس شيوخهم التي كانت تعقد في المساجد من بعد صلاة الصبح إلى صلاة العشاء»[4].

ومن المفيد الإشارة في هذا المقام إلى أنَّ المتردِّدين على هذه المجالس التي تُعقد في المساجد عددٌ من علماء أوروبا وطلابها رغبةً منهم في دراسة اللغة العربيَّة وتراث اليونان الذي ترجمه العرب[5].

(1) سورة فاطر، من الآية: 28.
(2) مقدمة ابن خلدون : 689.
(3) أبو المطرف أحمد بن عميرة المخزومي، حياته وآثاره: 78.
(4) ابن حريق البلنسي، حياته وآثاره: 18
(5) ينظر: أدب الرسائل في الأندلس، في القرن الخامس الهجري: 62.

وإلى جانب المساجد وحلقات الدرس التي تعقد بأصحانها؛ توجد أيضًا الكتاتيب والمحاضر, ونظراً إلى أهمِّيَّة هذه الأماكن التعليميَّة فقد اهتمَّ الأندلسيون بإنشائها؛ حيث افتُتِحت منذ عصرها الأول، وتواصل بناؤها في الحقب التالية.

ومن أساليب نشر المعرفة بين الأندلسيين المجالس العلمية التي تُعقد في قصور الحكام، وفي بيوتات المشايخ، والفقهاء، والعلماء، وكان حُكَّام الأندلس حريصين على استقطاب العلماء، وخاصَّةً أولئك الذين لهم نبوغٌ معرفيٌّ في علوم اللغة والأدب، ولا يكون طالب العلم متمكِّناً من علوم العربيَّة والدين إلَّا إذا تلقَّى تعليمه على شيوخٍ ومعلمين أكفاء لهم دراية بأصول اللغة والدين، وفي هذا الشأن قال ابن حيان الأندلسيُّ ساخراً من أولئك الذين يدَّعون العلم من دون أن يكون لهم أشياخ:

أمدَّعياً علماً ولستَ بقارئٍ كتاباً على شيخٍ به يسهلُ الحَزْنُ

وإنَّ الذي تبغيه دونَ مُعَلِّمٍ كَمُوقدٍ مصباحٍ وليسَ لهُ دُهْنُ [1].

وقال أندلسيٌّ آخرُ مرغِّباً في تلقِّي العلم على مشايخ هذه الصناعة:

إذا رمتَ العلوم بغيرِ شيخٍ ضللتَ عن الصِّراطِ المُستقيمِ

وتلتبسُ الأمورُ عليكَ حتَّى تصيرَ أضلَّ من توما الحكيمِ [2].

والتبحُّر في علوم العربية وآدابها يتطلَّب تلقِّي معارفها على عددٍ كبير من علمائها في أَمَدٍ طويل من السنين قد يصل أحياناً إلى أربعين سنة[3]، ومن الأفضل في هذا الصدد الإشارة إلى أنَّ في مجلة الهدي الإسلامي العدد الثامن نشرتُ بحثاً بعنوان: مجالس العلم وألقاب العلماء في الأندلس، وفيه حديثٌ مستفيضٌ عن الأسباب التي جعلت الأندلسيين مبرَّزين في المعارف كافَّة، وخاصَّة علوم اللغة العربيَّة والدين.

(1) نفح الطيب، المقري التلمساني: 2 / 568.

(2) نفح الطيب: 2 / 564.

(3) ينظر: أبو المطرف أحمد بن عميرة المخزومي، حياته وآثاره: 66.

المبحث الثاني
منزلة أرباب اللغة العربيَّة بين الحكام والرعيَّة

المطلب الأول: اللغة العربية في قصور الحكام

في جميع عصور الأندلس نجد لأرباب اللغة المتمكِّنين من صنعتها؛ منزلة رفيعة بين الحكام وعوام الناس، فالحكام في عصور الأندلس كانوا يهتمُّون باللُّغة العربيَّة باعتبارها أمَّ العلوم، ويجمعون حولهم الأدباء والشعراء، ويُجزلون لهم الصلات، وتجرى المرتَّبات على من نبغ في ميدان اللغة والأدب، بل هناك من الحكام من خصَّص يوماً من أيام الأسبوع لا يقابل فيه إلاَّ شاعراً وأديباً.

وكذلك الحال لأولئك الذين يمهرون في كتابة الرسائل الديوانية، فقد كانت لهم مكانةٌ خاصَّة، وحظٌّ في القلوب والعيون، وكان أهل الأندلس كثيري الانتقاد لصاحب هذه الصَّنعة، لا يكادون يغفلون عن عثراته لحظة، فإن كان ناقصاً على درجات الكمال لم ينفعه جاهه ولا مكانه من سلطانه من تَسَلُّط الألسن في المحافل، والطعن عليه وعلى صاحبه، وبما أنَّ كاتب الرسائل قريبٌ من مجالس الحكام؛ فلا يكون نصرانيّاً، ولا يهوديًّا، وهذا دليل على أنَّ هؤلاء الصنف من الناس كانوا يتقنون صنعة الكتابة باللغة العربيَّة، إلاَّ أنَّ الحكام كانوا يتحاشونهم حفاظاً على أسرار الدولة[1]، وإلى جانب ذلك فإنَّ هذه الحرفة تحتاج إلى عظماء الناس ووجوههم، ويعني ذلك أنَّ من شروط تولِّي كتابة الرسائل أن يكون الكاتب مُلمًّا بأصولها، وهذا ما فعله المأمون بن ذي النون حاكم طليطلة عندما وصلته رسالة من حريز بن عكاشة[2].

فكتب إليه معلِّقاً: «وقد عهدناك منتقيّاً لأمورك، نقَّاداً لصغيرك وكبيرك، فكيف جاز عليك أمر هذا الكاتب الأبله الجِلْف، وأسندتَ إليه الكتب عنك دون أن تطَّلع عليه،

(1) ينظر: نفح الطيب: 1 / 217 - 221.

(2) هو حريز بن حكم بن عكاشة، تولَّ مقاليد الأمور في قلعة رباح التابعة لمدينة طليطلة، توفي سنة 480هـ، ينظر: الحلة السِّيراء: 2 / 176 وما بعدها.

وقد علمتَ أنَّ عنوان الرجل كُتَّابه، ورائد عقله خطابه»[1]. وفي هذا التعليق ما يشير إلى أنَّ الكاتب لم يُحسن اختيار الألفاظ المعبِّرة عن المعنى المراد إبلاغه في أحسن عبارة، وكذلك ما يشير إلى أنَّ قرَّاء الرسائل من القُوَّاد والأمراء، وأصحاب المعالي على درايةٍ كبيرة بأسرار اللغة ودقائق معانيها، إذاً فأين نحن من ذلك الزمن الغابر الذي اجتمعت فيه أماهر الكتاب ونوابغ القُرَّاء؟.

وكان الأندلسيون في علاقاتهم الرسمية، والمراسلات الإداريَّة لايستخدمون إلَّا العربية الفصحى، وكبار رجالات الدولة يرون ذلك مسألةَ نخوةٍ، كما يُطلب من القضاة والوزراء أن يكونوا متمكِّنين منها بعمق[2].

ومن الأمثلة التي تؤكِّد تمكُّن رجالات الدولة من اللغة العربية، وتزوُّدهم بزادٍ وفيرٍ منها؛ ما يُحكى عن الوزير ابن زيدون[3]. حيث إنَّه لما تُوفِّيت ابنته، وبعد الفراغ من دفنها، وقف للناس عند منصرفهم من الجنازة ليَتشكَّرهم، فقيل: «إنَّه ما أعاد في ذلك الوقت عبارة قالها لأحدٍ»[4]. ومقام ابن زيدون رفيعٌ بين الناس، فلا بدَّ أن يكون أعداد المعزِّين الحاضرين يفوق ما نتصوَّر، وقد علَّق أحد مؤرخي الأدب على هذا الموقف، فقال: «وهذا من التوسُّع في العبارة، والقدرة على التّفنُّن في أساليب الكلام»[5].

المطلب الثاني: مكانة اللغة العربيَّة بين عموم الناس

جُلُّ المصادر التي فيها حديثٌ مستفيضٌ عن الثقافة الأندلسيَّة بكل أشكالها، لا فرق في ذلك بين أقوال المؤلفين العرب أو غيرهم من المستشرقين؛ تؤكد أنَّ سكان الأندلس بكل أجناسهم وأعراقهم ميَّالون إلى اللغة العربيَّة، حيث إنَّ معظم العلماء والفقهاء، والأعيان

(1) نفح الطيب: 3 / 560.
(2) ينظر: الشعر الأندلسي في عصر الطوائف، هنري بيريس، تحقيق الطاهر أحمد مكي: 28.
(3) هو أحمد بن عبد الله بن أحمد بن غالب بن زيدون المخزومي، توفي سنة 463 هـ، تنظر ترجمته في: الذخيرة ،لابن بسام: 1 / 2 / 336، وقلائد العقيان: 175، ونفح الطيب: 1 / صفحات متفرقة.
(4) نفح الطيب: 3 / 565.
(5) المصدر نفسه: 3 / 565.

ينتسبون إلى العرب[1]. وانتشرت بين الأندلسيين العديد من المعارف والعلوم، إلاَّ أنَّ النحو عندهم في نهاية علوم الطبقة، وكلُّ عالمٍ في أيِّ علمٍ لايكون متمكِّناً من علم النحو، بحيث لا تخفى عليه الدقائق؛ فليس عندهم بمستحقٍّ للتمييز، ولا سالمٍ من الازدراء[2].

كما تمتَّع الأندلسيون بذواكر قويَّة في الحفظ والاهتمام بمتون اللغة العربيَّة، ومن إعجاب بعض الدارسين بما لأهل الأندلس من مقدرةٍ على الحفظ؛ ذهب إلى القول لو كانت الأندلس مكان العراق، وفي جهةٍ من البادية ما ضاع حرفٌ من اللغة، ولحفلت الكتب بفنون الأدب العربي[3]، وهذا واحد من علماء اللغة القادمين من المشرق، وهو أبو علي القالي[4]، يشهد بتفوُّق الأندلسيين في مختلف المعارف والفنون، وخاصَّةً علوم العربية، فيقول إذا استعصى عليه الجواب من سائلٍ يسأله: «إنَّ علمي علمُ روايةٍ، وليس بعلمِ درايةٍ، فخذوا عنِّي ما نقلت»[5]. ونتيجة لعشق الأندلسيين للغة العربيَّة فإنَّ النفر منهم إذا كتب أجاد، وإذا خطب سلب الألباب، وإذا تصدَّر المجلس، عن كلِّ مسألة أجاب إجابة صدق لامرية فيها ولا ارتياب.

ولايختصُّ الإبداع اللغوي بفئةٍ محدَّدة من المجتمع، بل تمكُّنهم من العربية جعل الكثيرين منهم ينشدون الشعر، وهذا الإنشاد والنظم الرائق شمل جميع الطبقات من فلاحين، وتجّار، وصنّاع، ونساء، ويتأكَّد هذا من خلال قول الخطيب القزويني عن مدينة شلب[6]: «قَلَّ أن نرى من أهلها من لايقول شعراً ولايعاني الأدب، ولو مررت بفلاَّح خلف فدانه، وسألته عن الشعر قرض من ساعته ما اقترحت عليه، وأيَّ معنى طلبت منه»[7].

(1) ينظر: تاريخ آداب العرب، مصطفى صادق الرافعي: 3 / 259.
(2) ينظر: نفح الطيب: 3 / 103 .
(3) ينظر: تاريخ آداب العرب: 3 / 313.
(4) هو صاعد بن الحسن بن عيسى البغدادي، صاحب كتاب الأمالي، تنظر ترجمته في: الذخيرة، لابن بسَّام: 4 / 1 / 8، ونفح الطيب: 3 / 155.
(5) الذخيرة، لابن بسام: 1 / 1 / 15، ونفح الطيب: 3 / 155.
(6) شلب: بكسر الشين مدينة بغربي الأندلس، معجم البلدان: 3 / 357.
(7) معجم البلدان: 3 / 357-358.

وعشق الأندلسيين للغة العربية جعلهم يتبحَّرون في علومها، ويدقِّقون في عويص مسائلها، ومرادهم من ذلك هو استنباط قواعد لغويَّة ربما غابت عن أذهان المشارقة، وهذا ما حُكِي عن ابن المناصف[1]، النحوي الذي بسط القول في إحدى المسائل النحوية؛ بحيث تناولها في مئةٍ وثلاثين وجهاً، وبلغ عدد كراريسها عشرين كرَّاساً، بل ربما سُئل العالم منهم عن المسألة التي يحتاج في جوابها إلى مطالعة ونظر، ولكنَّه لم يعد في ذلك إلَّا إلى فكره، ولا تحتاج معه إلى زيادة[2]، والأعجب من ذلك ما حكاه صاحب النفح عن ابن دحية[3]، حيث قال: «وكان من أحفظ أهل زمانه باللغة حتى صار حوشيُّ اللغة عنده مستعملاً غالباً ...، ولا يحفظ الإنسان من اللغة حوشيها إلَّا وذلك أضعاف أضعاف محفوظه من مستعملها»[4]، ويقول الرافعي: «ولا يحفظ الإنسان حوشي اللغة إلَّا وذلك زكاة محفوظه من مستعملها»[5].

وأمَّا فيما يتعلَّق بأصحاب المِلَلِ الأخرى من نصارى ويهود؛ فقد كان حبُّهم للغة العربية يفوق كل وصف، ولعل فيما يرويه أصحاب السِّير والتاريخ مايشير إلى تمكُّن لغة الضّاد من نفوس هؤلاء الأغراب عن اللغة، ونجد في بعض التعابير ما يشير إلى أنَّهم جميعاً، بغضِّ النظر عن مراتبهم الاجتماعية، قد اتقنوا اللغة العربيَّة. من هؤلاء ألفونسو السادس[6]، الذي أقام زمناً في طليطلة أيام الحكم العربي لهذه المدينة «وكان للثقافة العربيَّة عنده منزلةٌ تتمثَّل في الحاشية التي اتَّخذها ...، وكان له كُتَّابٌ يحرِّرون الرسائل العربية»[7].

(1) هو أبو إسحاق إبراهيم بن المناصف، من شيوخ العربية وواحد زمانه، تولىَّ قضاء دانية وغيرها من المدن الأندلسية، توفي سنة 627هـ. ينظر: المُغرب في حلَى المَغرب، لابن سعيد: 1 / 106، ونفح الطيب: 4 / 141 .

(2) نفح الطيب: 4 / 141.

(3) هو أبو الخطاب ابن دحية، مجد الدين بن عمر بن الحسن بن علي، كان من أحفظ زمانه باللغة، ينظر: نفح الطيب: 2 / 99؛ وفيات الأعيان: 3 / 121.

(4) نفح الطيب: 2 / 99.

(5) تاريخ آداب العرب: 3 / 314.

(6) ألفونسو السادس أحد قادة الأسبان استولى على طليطلة سنة (478هـ/1085م)، وفي عهده أصبحت المدينة المركز الذي انتشرت منه الثقافة العربية واليهودية إلى باقي نواحي أسبانيا وأوروبا ينظر: نفح الطيب: 4 / 463، والتاريخ الأندلسي: 331، وتاريخ الفكر الأندلسي: 536.

(7) الإسلام في أسبانيا، لطفي عبد البديع: 168.

وشاعت العربية الفصحى بين الأسبان حتى إنَّ المسيحيين منهم الذين كانوا يعيشون بين العرب يؤثرون استعمال لغة العرب، وقد بلغ من نسيان هؤلاء المستعربين لغتهم، وشغفهم بالعربية أنَّهم كانوا ينظمون من الشعر العربي ما يفوق شعر العرب أنفسهم[1]، ليس هذا فحسب بل تطالعنا بعض المصادر الأندلسيَّة بأخبار تدلُّ على انبهار النصارى بلغة العرب حيث كثر استعمالهم لها، وتسَّربت العديد من مفرداتها إلى اللغة الأسبانية حتى بلغت أكثر من سبعة عشر بالمئة، إلى جانب وجود العديد من التراكيب، والتعابير اللغوية التي تُرجمت حرفيًّا عن العربية، وتعبِّر عن المعنى نفسه في الأسبانية، إلى جانب وجود العديد من الأمثال الأسبانية تشبه في معناها أمثالاً بالعربية الفصحى[2].

نعم لقد شهد شاهدٌ من أهل اللغة الأسبانيَّة بصحَّة ما أوردناه من خلال المصادر بأنَّ اللغة العربيَّة تمكَّنت من اللسان الأسباني حيث اعتنى بعض المستشرقين، من خلال دراساتهم الأندلسيَّة، وخاصَّةً فيما يتعلَّق بتأثير العربيَّة في اللغة الأسبانيَّة والبرتغاليَّة؛ فقاموا بوضع معاجمَ لغويَّةٍ تمَّ فيها إحصاء الكلمات الأسبانيَّة المشتقَّة من اللغة العربيَّة، ومنهم من أكَّد أنَّ اللغة الأسبانية وجدت نفسها مضطرة إلى الأخذ من اللغة العربيَّة لتستطيع التعبير عن المفاهيم الجديدة التي أوجدتها الحضارة العربيَّة والإسلامية في الأندلس[3].

وحضور اللغة العربيَّة في الثقافة الأسبانية لم يكن مرتبطاً بوجود العرب والمسلمين في تلك الديار، وعندما خرجوا منها انتهى كُلُّ شيء؛ بل ظلَّ الأسبان «يستعملون هذه اللغة زمناً طويلاً...، وظلُّوا يكتبون بلغة العرب وقائعهم، ويتسمّون بأسماء عربية»[4].

(1) ينظر: فصول في الأدب الأندلسي في القرنين الثاني والثالث للهجرة، حكمة الأوسي: 40 وتاريخ الفكر الأندلسي: 485.

(2) ينظر: أمثلة على ذلك في كتاب فصول في الأدب الأندلسي، حكمة الأوسي: 186 وما بعدها.

(3) ينظر: الأدب الأندلسي من الفتح إلى سقوط غرناطة: 342.

(4) تاريخ الفكر الأندلسي، بالنثيا: 488.

ليس هذا فحسب بل «تشيع بين الأسبان اليوم أسماءُ عربيَّةٌ صريحة، مثل: فاطمة، ونورية، وبكر، وحسن»[1].

ونستحضر هنا بعض الأمثلة التي تدلُّ على أنَّ اللغة العربيَّة قد بلغت من القلوب مبلغاً عظيماً بحيث تمكَّن الأندلسيون من توظيفها في العديد من المواقف الحياتية، فهذا أبو أميَّة بن حمدون[2]، يقف بباب الشلوبين، ويكتب له ورقة لا تزيد عن قوله: «أبو أميَّة بالباب» ثم دفع بالورقة إلى خادم الشلوبين، فلمَّا نظر إليها نوَّن تاءَ أميَّة، ولم يزدْ عن ذلك، وأمر الخادم بدفع الورقة إلى صاحبها، فلمَّا نظر فيها أبو أميَّة انصرف، علماً منه بأنَّ صاحب الدَّار قد صرفه، ولم يرغب في لقائه[3].

والقارئ يدرك أنَّ أميَّة من الأسماء الممنوعة من الصرف، ولكنَّ سرعة البديهة والتمكُّن من اللغة جعلت ابن حمدون يدرك المقصد من صرف الكلمة، وهذا يعني صرف صاحبها.

والموقف الآخر الذي يستحقُّ الذكر؛ هو شعور الأندلسي بالخجل إذا قصَّر في جانبٍ من جوانب اللغة، وخاصة إذا حدث ذلك في مجلس من مجالس العلم، ومن أولئك أبو بكر الإشبيلي[4]، الذي أقسم أن يقيِّد رجليه بقيدٍ من حديد، ولا ينزعه حتىَّ يحفظ كتاب الغريب المصنف في اللغة، وعندما دخلت عليه أمُّه وجدته مُقيَّدًا بقيدٍ من حديد فارتاعت، فقال :

ريعت عجوزي أن رأتني لابساً حلق الحديد ومثل ذاك يروع

قالت: جُننت ؟ فقلت: بل هي همَّةٌ هي عنصر العلياء والينبوع[5].

(1) فصول في الأدب الأندلسي، حكمة الأوسي: 185.

(2) هكذا ورد اسمه في نفح الطيب: 4 / 9 من غير زيادة، ولم أعثر على ترجمته فيما اطلعت عليه من المصادر الأندلسية.

(3) ينظر: نفح الطيب: 4 / 9.

(4) هو أبو بكر محمد بن أحمد الأنصاري الإشبيلي المعروف بالأبيض، كان شاعراً وشَّاحاً، أطاح دمه الزبير أمير قرطبة، تنظر ترجمته في نفح الطيب 3 صفحات متفرِّقة، 4 / 489.

(5) نفح الطيب: 3 / 489 .

ولا بدَّ في ختام هذا المبحث من أن نستحضر قول عنان الذي يؤكِّد أنَّ شدَّة إعجاب الأندلسيين باللغة العربية له دواعٍ وأسبابٌ من بينها أنَّ المتمكِّنين من علوم العربيَّة هم وحدهم الذين يحظون بتعليم أبناء الأمراء وحكام الدولة، وأصحاب الثراء، ومن خلال هذه الوظيفة نال العديد منهم جاهاً ودنيا عريضة[1].

المبحث الثالث

مؤلَّفات الأندلسيين في علوم العربيَّة

المطلب الأول: كتب النحو

النبوغ في مجال اللغة العربيَّة دفع علماء الأندلس إلى التأليف في علوم النحو لكي تضبط قواعد اللغة، ويتيسَّر فهم تراكيبها، وقد أسهمت هذه المؤلفات في تحبيب اللغة العربيَّة لكلِّ الطبقات الاجتماعية، وخاصَّةً بين أوساط المتعلِّمين، ولم يترك أعلام اللغة فرعاً من فروع النحو أو ما يتعلَّق به إلَّا وكان لهم فيه كتاب. وقد وضعوا شروطاً سبعةً لكلِّ مَنْ يرغب في الولوج إلى عالم التأليف «وهي إمَّا شيء لم يُسبق إليه فيخترعةُ، أو شيء ناقص يُتِمُّه، أو شيء مستغلَق يشرحه، أو شيء طويل يختصره دون أنْ يُخِلَّ بشيءٍ من معانيه، أو شيء متفرِّق يجمعه، أو شيء مختلِط يرتِّبُه، أو شيء أخطأ فيه مؤلِّفُه يصلحه»[2]. ويفتخر الأندلسيون بكثرة التآليف في مختلف المعارف والعلوم، وخاصَّةً اللغة والأدب بحيث لو «طلب مثلها بفارس، والأهواز، وديار مضر، وديار ربيعة، واليمن، والشام أعوز وجود ذلك»[3].

وتذكر المصادر الأندلسية العديد من أعلام النحو الذين أسهموا في تأليف كتبٍ،

(1) ينظر: عصر المرابطين والموحدين في المغرب والأندلس، محمد عبد الله عنان: 657 القسم الثاني.
(2) نفح الطيب: 3 / 176.
(3) نفسه: 3 / 177، والبلدان، والمدائن، والقبائل المذكورة كلها في الشرق.

أو شروحٍ نحويَّة، ومن هؤلاء الأعلام ابن خروف[1]، وابن عصفور الإشبيلي[2]، وأبو علي الشّلَوْبين، وابن السِّيد[3]، وابن الطَّراوة[4]، وابن لُب[5]، وابن مالك[6]، صاحب الألفية التي تُعتبر من أهمَّ مصادر النحو العربي.

وكل هؤلاء الأعلام ذاعت شهرتهم بين أرباب اللغة في كل زمان، ولهم شهرة في النحو وتصنيف قواعد اللغة والصرف، والتوسُّع في مسائلها، والبحث في دقائقها، ومن ذلك ما قاله أحد الأندلسيين في حروف الزيادة في الأفعال:

سألت الحروف الزائدات عن اسمها فقالت، ولم تبخل، أمان وتسهيل[7].

وقال المقري صاحب النفح عن حروف الزيادة: قد كنت جمعت فيها نحو مئةِ ضابطٍ، وإن دَلَّ هذا على شيءٍ؛ فإنَّما يدلُّ على سعة التبحُّر في علوم العربيَّة، وخاصَّةً نحوها، وفي موضعٍ آخر من كتاب النفح بلغ عدد حروف الزيادة مئة وأربعة وثلاثين تركيباً[8].

(1) هو أبو الحسن علي بن محمد بن يوسف بن خروف النحوي، ينظر ترجمته في: أعلام مالقة: 313، وفوات الوفيات: 3 /84، ونفح الطيب: 3 / 455، والمعجم المفصل في اللغويين العرب: 1 / 484 - 485.

(2) هو علي بن عصفور أبو الحسن، ولد بإشبيلية 597هـ ومات بتونس 669 هـ، له العديد من المؤلفات في اللغة، وقيل في مدحه:

نقــل النحــو إلينــا الدؤلي عــن أمــير المؤمنــين البَطَلِ
بــدأ النحــو عليٌّ وكــذا ختم النحو ابــن عصفورٍ علي

تنظر ترجمته في كتاب: **نيل الابتهاج بتطريز الديباج**، لأحمد بابا التنبكتي: 335، **ونفح الطيب**: 1 / 185، **وفوات الوفيات**: 3 / 109، **والمعجم المفصل في اللغويين العرب**: 1 / 473 .

(3) هو محمد عبد الله بن السِّيد البطليوسي، من مدينة شلب، ترجمته في المُغرب في حُلَى المَغرب: 1 / 385، ونفح الطيب: 1 / 185 ـ 643 وما بعدها.

(4) هو أبو الحسن سليمان محمد بن الطراوة المالقي النحوي، من مدينة المريَّة، له آراء في النحو تفرَّد بها، وأخذ عنه أئمَّة النحو في الأندلس، تنظر: ترجمته في المغرب في حُلَى المغرب: 2 / 208، ونفح الطيب: 3 صفحات متفرِّقة، وفوات الوفيات: 2 / -79 80، والمعجم المفصل في اللغويين العرب: 1 / 279 - 280.

(5) هو فرج بن قاسم بن أحمد بن لُب التغلبي الأندلسي الغرناطي، ترجمته في نيل الابتهاج: 357، والإحاطة: 4 / 253.

(6) هو أبو عبد الله جمال الدين محمد بن عبد الله بن مالك الجيَّاني ، تنظر ترجمته بالتفصيل في نفح الطيب: 2 / 222 وما بعدها، والوافي بالوفيات: 3 / 359.

(7) نفح الطيب: 3 / 455.

(8) ينظر ذلك بالتفصيل في نفح الطيب: 3 / 455 وما بعدها.

ولغير المسلمين في بلاد الأندلس العديد من المؤلَّفات التي فيها ما يشير إلى أنَّ هؤلاء المؤلفين من اليهود والنصارى؛ قد استفادوا كثيراً مِمَّا كتبه أهل الأندلس في اللغة والأدب، حيث نسجوا على منوالهم كتباً تمسُّ اللغة العربيَّة بشكل أو آخر، ومن هذه المؤلفات كتاب اسمه «المفتاح» ألَّفه ليفي بن التيَّان، في النحو العبري إلاَّ أنَّه كتب باللغة العربيَّة[1]، ومن أشهر الكتب العبريَّة التي أُلِّفت باللغة العربيَّة كتاب «دلالة الحائرين» ألَّفه موسى بن ميمون القرطبي، ومعظم الآراء التي يحويها الكتاب أصلها عربي، ثم ترجمه إلى العبريَّة، واللاتينيَّة، ولغات أوروبيَّة أخرى[2]، كما ألَّف بدور ألفونسو، وهو يهودي من مدينة وشقة[3]، كان اسمه موسى بن سِفَرْدي؛ ألَّف كتاباً باللغة العربيَّة، عنوانه: «تعليم رجال الدين» ثم ترجمه بنفسه إلى اللاتينيَّة، وفي الكتاب يورد المؤلف ثلاثاً وثلاثين أقصوصة شرقيَّة.

المطلب الثاني: كتب المجاميع الأدبية

حرصاً من الأندلسيين على حفظ موروثهم الثقافي، وخاصَّة فيما يتعلق باللغة والأدب والتاريخ، فقد شرعوا في تأليف كتب المجاميع التي تتسم بشمولية المعرفة.

كل ذلك بسبب خوفهم من ضياع ذلك الموروث بعد أنْ ضيَّق عليهم النصارى، إلى جانب إهمال المشارقة وبعض الأندلسيين ذلك الموروث، وقلَّلوا من شأنه، هذا ما أكَّده ابن بسَّام في مقدمة كتابه الذخيرة حيث قال: «وأخذت نفسي بجمع ما وجدت من حسنات دهري، وتتبُّع محاسن أهل بلدي وعصري، غيرة لهذا الأفق الغريب أنْ تعود بدوره أهلَّة، وتصبح بحاره ثماداً مضمحلَّة، مع كثرة أدبائه، ووفور علمائه»[4]. ثم قال أيضاً: «لأنَّ أهل هذه الجزيرة ـ مذ كانوا ـ رؤساء خطابة، ورؤوس شعر وكتابة»[5].

(1) ينظر: تاريخ الفكر الأندلسي، بالنثيا: 498.
(2) المصدر نفسه: 502.
(3) وشقة: بلدة بالأندلس، ينتسب إليها طائفة من أهل العلم، معجم البلدان: 5 / 377.
(4) الذخيرة، لابن بسام: 1 / 1 / 12.
(5) المصدر نفسه: 1 / 1/ 14.

ومن كتب المنتخبات التي رصدت أفانين المعارف الأدبية التي يجد فيها كل قارئٍ متعشِّق للغة مبتغاه، من حُلَى الألفاظ، وجمال النظم الرائق المرتاض؛ كتاب الذخيرة لمؤلفه ابن بسام الشنتريني بأقسامه الأربعة، ومجلَّداته الثمانية، ففي هذا الكتاب يجد القارئ متعة أدبيَّة، ولغويَّة، وبلاغيَّة، ونقديَّة تؤكِّد صدق ما ارتأه مؤلفه عندما قال في افتتاحيَّة كتابه: «وقد كتبت لأرباب هذا الشأن » المنظوم والمنثور« من أهل الوقت والزمان محاسن تبهر الألباب، وتسحر الشعراء والكتاب»[1].

كما يجد القارئ بين دفتي هذا المجموع إشارات لغويَّة تدلُّ على حسن الاختيارات الشعريَّة والنثرية لصاحب الكتاب، ومقدرته على استنباط قواعد اللغة العربية، وتحليل مكوِّناتها، والتعليق عليها بما يفيد القارئ، وبعد نحو عشرين سنة من تأليف كتاب الذخيرة ألَّف ابن خاقان[2]، كتابه القلائد، وهو كتاب يحوي فوائد كثيرة[3]. وقد عقد المستشرق الهولندي آن دوزي مقارنة بين كتابي الذخيرة والقلائد، وبيَّن محاسن كُلِّ كتابٍ من حيث الأسلوب، والصياغة اللفظية، والعبارة الجزلة الرَّنانة ذات الإيقاع الجميل[4].

وقال ابن عاشور محقق القلائد: «على أنَّه جمُّ الفوائد لغةً وأدباً»[5]، وفي المقدمة التي كتبها مؤلف الكتاب بيان عن أهمِّية الأدب، حيث قال: «فإنَّ الأدب أجمل ما التحفته الهمَّة، وعرفته هذه الأمَّة، فإنَّه مطلق اللسان من عقال، ومنطق الإنسان بصواب المقال»[6]، وإلى جانب ما في الكتاب من فنون المنظوم في أغراض شتَّى؛ يجد القارئ ألواناً من بدائع المنثور التي صيغت في عباراتٍ تجمع بين الرِّقة والجزالة ومدارستها تشحذ الأذهان بأفانين البيان.

(1) المصدر نفسه: 1 / 1 / 12.

(2) ابن خاقان هو أبو نصر الفتح محمد بن عبيد الله القيسي، توفي قتيلًا، بمراكش سنة 528هـ، ينظر: نفح الطيب: 1/ صفحات متعددة، وتاريخ الفكر الأندلسي: 297، ووردت ترجمة مفصَّلة في مقدمة محقق كتابه القلائد محمد الطاهر ابن عاشور.

(3) ينظر: تاريخ الفكر الأندلسي: 295.

(4) ينظر: المصدر نفسه : 295.

(5) قلائد العقبان، لابن خاقان، صحَّحه وحقَّقه وعلَّق عليه محمد الطاهر ابن عاشور: 17.

(6) القلائد: 26.

ومن الكتب الأخرى؛ كتاب نفح الطيب للمقري التلمساني، الذي فيه من كلِّ فنٍّ من فنون اللغة شواهد وأعاريب يتمحَّل الدارس في فهم تلك الطرائق العجيبة التي مكَّنت مؤلفه من جمع مادة كتابه، ومقدرته على تصنيفها في أبواب وفصول تحبِّب القارئ في التنقيب عن كوامنها، واكتشاف غوامضها، والذي تنبغي الإشارة إليه في هذا الجانب هو إذكاء همَّة البُحَّاث، وخاصَّةً ذوي الاهتمام باللغة العربيَّة؛ بأن يعملوا على دراسة هذا المجموع دراسة معمَّقة من أجل إعادة تبويب ما فيه من قواعد النحو، وإبراز آراء العلماء في هذا الشأن، إلى جانب استنباط شواهد نحوية وبلاغية تكون عوضاً عن تلك الشواهد التي تكرَّر ذكرها، وربَّما مجَّتها الأسماع من كثرة الترداد، وصدق ابن بسام إذ قال: «إنَّ كُلَّ مردودٍ ثقيل، وكلَّ متكرِّرٍ مملول»[1].

ولا ننسى في هذا المقام كتاب العقد الفريد لابن عبد ربه الأندلسي[2]، وهو من أقدم الكتب الأندلسيَّة في الأخبار والنوادر في بلاد الأندلس، ومن فوائد الكتاب أنَّه جمع بين دفَّتيه اختيارات من كتب المشارقة، وشيئاً مِمَّا كان للأندلسيين من أشعار وأخبار، وقد حدَّد ابن عبد ربِّه منهجه في تأليف كتابه حيث قال: «وقد ألَّفت هذا الكتاب، وتخيَّرت جواهره من متَخيَّر جواهر الآداب، ومحصول جوامع البيان»[3]، وقد عمد على التدقيق في الاختيار؛ لأنَّه يدرك تمام الإدراك أنَّ اختيار الكلام أصعب من تأليفه، وقد مثَّل لذلك بشاهد شعري، وهو:

قــد عرفنــاك باختيــارك إذ كا ن دليــلاً على اللبيــب اختيــاره

وقول أفلاطون: «عقول الناس مدوَّنة في أطراف أقلامهم، وظاهرة في حسن اختيارهم»[4].

(1) الذخيرة، لابن بسام: 1 / 1 / 13.

(2) هو أحمد بن محمد بن عبد ربه بن حبيب بن حدير بن سالم، ولد بقرطبة سنة 246هـ. ينظر: معجم الأدباء: 4 / 222، ووفيات الأعيان: 1 / 110، ومقدمة كتاب العقد الفريد.

(3) العقد الفريد: 1 / 20.

(4) المصدر نفسه: 1 / 20.

وفي كتاب الياقوتة نجد العديد من الموضوعات التى تتناول الأدب والبلاغة، والأمثال، وفي كتاب الزّمَّردة الثانية يجد القارئ نماذج من موضوعات تخصُّ الشعر، وكل مايتعلَّق به من أغراض وفضائل.

وممَّا لا شك فيه أنَّ هذه القضايا الأدبية من منظوم ومنثور ترتبط ارتباطاً مباشراً باللغة العربية، وهذا يدلّ على أنَّ الأندلسيين منذ عهودهم المبكِّرة كانت اللغة وما يتعلَّق بها شغلهم الشاغل.

الخاتمة

من خلال ما تمَّ عرضه في المباحث السَّابقة؛ تبيَّن الآتي:

1 - بالرغم من ابتعاد الفاتحين عن منابع الفصحى في بلاد الشرق، واختلاطهم بشعوبٍ لا صلة لها بالعربيَّة؛ فإنَّهم حافظوا على هويَّتهم العربية والإسلامية، وعملوا من جانبهم، منذ أن وطئت أقدامهم تلك البلاد، على نشر اللغة والدين الإسلامي.

2 - أقبل النَّصارى وغيرهم من سكان تلك البلاد أو المجاورين لها على تعلُّم اللغة العربيَّة بعد أن أدركوا أنَّ لغة الفاتحين لغة علم وحضارة بما استوعبته من معارف في كلِّ العلوم، ومنها علوم وآداب الرّومان، واليونان من خلال الترجمة، بالإضافة إلى ما انتجه علماء المسلمين في ميادين المعرفة.

3 - تبيَّن لنا من خلال ما تَّم التوصل إليه أنَّ اللغة العربيَّة قادرة على استيعاب كل المعارف، ومفردات اللغة فيها ما يعبِّر عن علوم الدنيا، مهما تنوَّعت، لا فرق في ذلك بين طبِّها، وعمارتها، وفلسفتها، وآدابها، والقصور عن ذلك إنَّما يعود في الأساس إلى أرباب اللغة أنفسهم الذين زعموا بغير علمٍ أو قصور في الفهم أنَّ لغتهم لا تواكب مطالب العصر، هذا ما يدَّعيه المعاصرون، وأمَّا أولئك الأعلام الشوامخ فقد اثبتوا من خلال ما تركوه

من نتاج فكري خـــلاف هذا الادعاء الباطل، ومن أجل الإحاطـــة بكل ما في اللغة من دقائق وأسرار؛ تنقَّل العديد منهم بين حلقات الدرس؛ من قرطبة وإشـــبيلية إلى بلاد الشام والعراق، مروراً بمصر والمدينة المنوَّرة ومكة المكرمة، ومنهم من تواصلت سياحته العلمية أكثر من عشرين سنة، كل ذلك بهدف سبر أغوار اللغة، والإلمام بكل ما فيها من محاسن.

4 - تأثير اللغة العربية في اللغة اللاتينيَّة كان قوياً بحيث إنَّنا نجد لها حضوراً فاعلاً في اللغة الأسبانية إلى زمننا الحالي، هذا ما أكَّده العديد من المستشرقين الأسبان الذين وضعوا معاجم لغويَّة تتضمَّن نسبة عالية من المفردات العربيَّة التي لاتزال مستعملة عند الأسبان في تعاملاتهم اليوميَّة، وفي آدابهم بالرغم من خروج العرب والمسلمين عن تلك الديار منذ أزمان.

5 - إنَّ المؤلفـــات التي تركها الأندلســـيون في مختلف العلوم الفلســـفيَّة، والطبيَّة، والفلكيَّة، والجغرافيَّة، والرياضيَّة، بالإضافة إلى علوم الأدب واللغة والفنون لم تستعر من اللغات الأخرى شـــيئاً، بل صيغت كلها في أساليب جزلة، لكنَّها تسحر الألباب. وهذا يؤكِّد أنَّ اللغـــة العربيَّة قادرة على مواكبة التطور الحضاري شريطة أن يمتلك زمامها ذو لســـان عربيٍّ، له عقلٌ متوقِّد، وقلمٌ سيَّال.

6 - هذا البحث الميسَّر يحفز أذهان الباحثين إلى وجوب متابعة الأسرار التي جعلت من اللغة العربيَّة رائدة في كل المجالات المعرفيَّة بحيث أقبل على تعلُّمها كبار القوم وصغارهم من نصارى ويهود؛ لا فرق في ذلك بين أحبار، وقساوسة، ورهبان، وقادة، وسياسيين، ورعيَّة، ومن خلالها توصَّل العديد منهم إلى اعتلاء أرقى المناصب حتى داخل الدولة الإســـلامية في الأندلس، وبها نظموا الأشعار، وكتبوا الأقاصيص، وألَّفوا الأسفار.

***

المصادروالمراجع

1 - ابن حريق البلنسي حياته وآثاره، دراسة وتحقيق محمد بن شريفة، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء المغرب، 1996م.

2 - أبو المطرف أحمد بن عميرة المخزومي حياته وآثاره، محمد بن شريفة، منشورات المركز الجامعي للبحث العلمي، المغرب، بدون تاريخ.

3 - أدب الرسائل في الأندلس في القرن الخامس الهجري، فايز عبد النبي فلاح القيسي، دار البشير للنشر والتوزيع، عمَّان، 1989م.

4 - الإسلام في أسبانيا، لطفي عبد البديع، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، من دون تاريخ.

5 - أعلام مالقة، أبو عبد الله بن عسكر، وأبو بكر بن خميس، تقديم وتخريج وتعليق، عبد الله المرابط الترغي، دار الأمان للنشر والتوزيع، ودار الغرب الإسلامي، بيروت، 1420هـ/ 1999م.

6 - تاريخ آداب العرب، مصطفى صادق الرافعي، ط 2، دار الكتاب العربي، بيروت، 1974م.

7 - تاريخ الأدب العربي، عصر الدول والإمارات الأندلس، شوقي ضيف، دار المعارف بمصر من دون تاريخ.

8 - التاريخ الأندلسي، عبد الرحمن علي الحجَي، دار القلم بيروت، دمشق، 1981م.

9 - تاريخ الفكر الأندلسي، آنخل جنثالت بالنثيا، ترجمة حسين مؤنس، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، من دون تاريخ.

10 - الحياة الاجتماعية في الأندلس، وأثرها في الأدب العربي وفي الأدب الأندلسي، محمد سعيد الدغلي، منشورات دار أسامة، 1984م.

11 - ديوان حافظ إبراهيم، ضبط وتصحيح أحمد أمين وآخرين، دار العودة بيروت، من دون تاريخ.

12 - الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، ابن بسام الشنتريني، تحقيق إحسان عباس، الدار العربيَّة للكتاب، ليبيا ـ تونس، 1975م.

13 - الشعر الأندلسي في عصر الطوائف، هنري بيريس، ترجمة الطاهر أحمد مكي، دار المعارف، مصر، 1988م.

14 - صبابة أندلسية، عباس الجراري، منشورات النادي الجراري، 1995م.

15 - عصر المرابطين والموحدين في المغرب والأندلس، محمد عبد الله عنان، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1964م.

16 - العقد الفريد، أحمد بن عبد ربِّه الأندلسي، مكتبة تحقيق التراث، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1996م.

17 - فصول في الأدب الأندلسي في القرنين الثاني والثالث للهجرة، حكمة الأوسي، ط 4، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرباط، 1983م.

18 - قلائد العقيان، لابن خاقان، صحَّحه وحقَّقه، وعلَّق عليه محمد الطاهر ابن عاشور، الدار التونسيَّة للنشر، 1990م.

19 - مطمح الأنفس، لابن خاقان، دراسة وتحقيق محمد علي شوابكة، دار عمار، مؤسسة الرسالة الأردن، 1983م.

20 - معجم البلدان، ياقوت الحموي، دار صادر بيروت، 1977م.

21 - المعجـــم المفصل في اللغويين العرب، إميل بديع يعقـــوب، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997م.

22 - المعجم الوسيط، لجنة من الأساتذة، ط 2، مجمع اللغة العربية القاهرة، 1972م.

23 - المقتبـــس في أخبار بلد الأندلس، لابن حيان، تحقيـــق محمود علي مكي، بيروت 1393هـ / 1973م.

24 - مقدمة ابن خلدون، عبد الرحمن بن خلدون، تحقيق حامد أحمد الطاهر، ط 2، دار الفجر للتراث، القاهرة، 2013م.

25 - نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، المقري التلمســـاني، تحقيق إحســـان عباس، دار صادر بيروت، 1988م.

***

تراجم عقود الجمان / ذيل وفيات الأعيان لبدر الدين الزركشي (ت 794هـ)

أ. د. منجد مصطفى بهجت

(أستاذ عراقي سابق بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا)

- المـقـدمـة.
- عنوان الكتاب ومخطوطاته.
- قيمة الكتاب وأهمِّيته.
- منهج الكتاب بشكلٍ عام.
- حياة المؤلف وآثاره.
- مقدمة الزركشي.
- فهرس تراجم عقود الجمان للزّركشي.
- تراجم المجلد الأول.
- فهرس المجلد الثاني.

***

المقدمة

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله ومن والاه، وعلى آله وصحبه وسلم إلى يوم الدين وبعد، فهذه صفحات قصدت بها التعريف بإيجازٍ بعقود الجمان، الذي أقدِّم فهرس تراجمه للباحثين راجياً أن أوفق لتحقيقه ونشره فيما بعد ـ بإذن الله.

والكتاب يدخل في باب التراجم الذي عُنِي به التراث الإسلامي عناية كبيرة، وعرف كذلك باسم «علم الرجال» وهو فرع من علم التاريخ، الذي امتاز به المسلمون وسبقوا فيه لارتباط هذا العلم بالدين الإسلامي، عقيدة وتشريعاً، وقد ظهر متصلًا بعلم الحديث، الذي كان وراء نشأة علم التاريخ[1].. ثم عُني المسلمون بالتعريف بالأعلام والأعيان، من خلال كتب الوفيات، وجاءت في أنواعٍ مختلفة، وأنماطٍ متعدِّدة ذكرها الباحثون في هذا المجال[2]، ومنها طائفة سُمِّيت: الوفيات، وهي التي اتخذت الوفاة أساساً للتنظيم من غير نظرٍ إلى المترجم له، أو قيمته العلمية، وأول من ألَّف في هذا الباب، هو أبو الحسين عبد الباقي بن قانع بن مرزوق البغدادي المتوفى سنة 351هـ، ابتدأ به من الهجرة ووصل به إلى سنة 346هـ، وتابعه كتَّاب آخرون[3].

ويرى أحد الباحثين أنَّ تجربة تصنيف كتب التراجم عند الأندلسيين اختلفت عنها عند المشارقة، وقد جاءت في أربعة أصنافٍ، هي: الترجمة العلميَّة العامة ومنها كتب الصلات وطبقات الفقهاء، والقضاة، والترجمة البرامجية وهي التي يصنعها الطالب لشيخه، والترجمة البلدانية التي تعرف بالرجال من بلدانهم أو حلولهم به، والترجمة الأدبية التي تُعنى بالأدباء والشعراء، وأضاف إلى هذه الأصناف الأربعة صنفاً خامساً هو الترجمة التصوُّفية،

(1) أثر الحديث في نشأة التاريخ عند المسلمين، بشار عواد معروف، بغداد 1966.

(2) ومن هذه الأنواع: -1 التنظيم على الطبقات. -2 التنظيم على الأنساب. -3 التنظيم على البلدان. -4 التنظيم على حروف المعجم. -5 التنظيم على الوفيات. ينظر: مقدمة كتاب الوفيات، لابن رافع السلامي، ص 55، د. صالح مهدي عباس، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1982.

(3) المصدر السابق، ص 57. وينظر كذلك: «كتب الوفيات وأهميتها في دراسة التاريخ الإسلامي»، ص 240، د. بشار عواد معروف، مجلة كلية الدراسات الإسلامية، العدد الثاني، بغداد 1968.

وذكر مثالاً عليها هو بغية السالك للساحلي[1].

وعقود الجمان، هو «ذيل وفيات الأعيان» الذي يُعَدُّ من أشهر هذه الكتب، لابن خلكان الإربلي المتوفى سنة 681هـ. والكتاب يدخل في باب التراجم العامة، وبشكل خاص معني بتراجم الأدباء، ولا سيِّما الشعراء. ويوافق منهج ابن خلكان في التراجم نظام حروف المعجم، لما فيه من يُسر وسهولة دون مراعاة الوفاة والعصر، وذلك يفضي إلى إدخال من ليس من الجنس بين المتجانسين[2]. ولشهرة وفيات الأعيان لابن خلكان، جاء عددٌ من المصنفين من بعده، وألّفت الملاحق والمستدركات، ومنها ستة ذيول واستدراكات[3].

عنوان الكتاب ومخطوطاته

توفرت بين يدي نسختان من المخطوط، أعرِّف بهما بإيجاز:

1 - نسخة مكتبة الفاتح في تركيا[4] رقم 4435، حصلت على نسختها من مكتبة الحرم المدني بالمملكة العربية السعودية، وهي في مجلدين وفي 362 ورقة.

2 - نسخة مكتبة عارف حكمت بالمدينة المنورة[5]، وقد تحوَّلت إلى مكتبة الملك عبد العزيز - وزارة الشؤون الإسلامية والدعوة والإرشاد، وهي برقم 459 تاريخ، وقام معهد

(1) عمل تراجم الرجال في الأندلس، تحليل وتقديم د. عبد الله المرابط الترغي، السجل العلمي لندوة الأندلس، قرون من التقلبات والعطاءات، مكتبة الملك عبد العزيز العامة، 1996. 301/1.

(2) وفيات الأعيان 1/ 2تح د. إحسان عباس،بيروت: دار صادر، 1994.

(3) منهج ابن خلكان في تدوين التاريخ: دراسة في وفيات الأعيان، د. خليل إبراهيم جاسم، رسالة دكتوراه كلية الآداب، جامعة الموصل 1989.

(4) جاء وصف هذه النسخة في البدر الزركشي مؤرخاً، ص 35 د. محمد كمال الدين عز الدين، بيروت: عالم الكتب، 1989.

(5) أحمد عارف حكمت بن إسماعيل بن رائف باشا، ينتهي نسبه إلى بيت النبوة (1785 - 1858)، قاضٍ تركي المنشأ، مستعربٌ اشتهر بخزانةٍ عظيمة له بالمدينة المنورة، تولَّى قضاء القدس ومصر والمدينة المنورة، ثم ولي مشيخة الإسلام في الآستانة سنة 1262هـ، له آثار ومؤلفات، منها: ديوان شعر، وللشهاب محمود الألوسي كتاب فيه، سمَّاه: شهي النغم في ترجمة عارف الحكم، ينظر الأعلام 141/1.

المخطوطات العربية، عام 1374هـ / 1955 بتصويرها، وحصلت على صورة منها[1].

ويظهر أنَّ الناسخ الثاني اعتمد على النسخة السابقة، ولما وصل على معلومات النسخ السابقة شطب عليها، ولم يمح المعلومات كاملة ليثبت حق الناسخ الأول، ويثبت حقه في القيام بنسخ الكتاب.

عنوان الكتاب كتب في وسط مثلث رأسه إلى الأسفل «كتاب عقود الجمان وتذييل وفيات الأعيان للشيخ الزركشي نفعنا الله ببركاته والمسلمين آمين». وتبدأ الورقة الثانية بعبارة: «بسم الله الرحمن الرحيم وبالله التوفيق ثم بياض يشتمل على أكثر من نصف صفحة» يليه خط وعبارة: حروف الألف. إبراهيم بن عثمان ... وهذا أول ترجمة في الكتاب.

هل يمثل هذا الفراغ مقدمة المؤلف التي سقطت؟ الراجح أنَّها جزءٌ من المقدمة، إذ لا يعقل أن تكون مقدمة كتاب واسع في مجلدين في أقل من صفحة! والراجح أن تكون المقدمة سقطت من الناسخ، وأنَّه اجتهد في ترك هذا الفراغ، وهو يشرع في نسخ الكتاب. والنسخة قوبلت على نسخة أخرى، أو ربما قُرئت على المؤلف، إذ تطَّرد التصحيحات والتعليقات في مواضع كثيرة من النسخة، وحُصرت الأبيات الشعرية بين خطوط للفصل بينهما وبين النثر، ويأتي خط في وسط الصفحة ليفصل بين صدور الأبيات وأعجازها، وأحياناً تجد خطين ليكون في كل سطر ثلاثة أشطار.

قيمة الكتاب وأهمِّيته

هل يمكن أن يعكس صورة للحياة السياسية والثقافية والاجتماعية للقرن الثامن الهجري، وما مدى دقة هذه الصورة؟

ليس الكتاب بدعاً في ميدانه كما أنَّه لا ينفرد في منهجه دون الكتب المؤلفة في هذا الاتجاه، بل الكتاب يعزِّز الصورة والنمط الذي مضت عليه أمهات كتب التراجم، فقد

(1) قام الدكتور ناظم رشيد عميد كلية البنات - جامعة بغداد بإعارتي مصورة الفلم على الورق فجزاه الله عني خيراً.

لمحت د. منيرة ناجي سالم[1] كيف صوَّر لنا السمعاني في كتابه «التحبير في المعجم الكبير» وحدة العالم الإسلامي، الذي تبدو فيه حرية التنقل دون حواجز أو موانع هذا من الناحية السياسية.

وقد أكَّد د. ليث سعود جاسم أنَّ كتب التراجم تكشف عن الجانب الحضاري، وتعكس المنهج الإسلامي في تنمية الإنسان والحياة، في تناسق وتناغم، واستغلال البيئة واستثمارها وتطوير ذلك لما ينفع البشر، كذلك فإنَّ هذا النمط يلقي ضوءاً على النظم السياسية الثقافية والإدارية والاجتماعية وغيرها. ويخلص إلى القول بأنَّ ما تقدِّمه كتب التراجم تعين الباحث على رصد حركة المجتمع الإسلامي، بشمول جوانبه من خلال حركة الإنسان في الحياة. وأنَّ كتب التاريخ العام لا تغطي هذه الجوانب على الغالب، وتعطينا كتب التراجم جانباً مهمّاً أغفلته كتب التاريخ العام[2].

ونجد التنوُّع في التراجم الذي جمع العربي إلى الفارسي إلى الرومي إلى الإفريقي والمغربي، والأندلسي سواءً كانوا من الخلفاء أو الوزراء والقادة والقضاة والفقهاء أو الصوفية والزهّاد ويشير إلى الغني والفقير، كذلك إلى القرّاء، والمؤرخين والمفسِّرين وفيهم اللغوي والكاتب والطبيب والمهندس والرياضي والمنجِّم، وكل هذا يمثل وحدة العالم الإسلامي ويتجاوز الفروق الطبقية والجنسية والعرقية إلى وحدة الثقافة والمرجعية الموحدة في مصادر الثقافة الإسلامية، وقد لمح هذا الاتجاه معظم الباحثين الذين درسوا كتبًا مماثلة لهذا الكتاب كما أشار إلى ذلك سامي الصقّار، في عقود الجمان لابن الشعار، فالكتاب لا يختصُّ بأهل بلدٍ معيَّن بل يشمل النشاط الأدبي في مختلف أنحاء العالم الإسلامي، كما أنَّ الكتاب يتضمَّن أسماء حماة العلم والثقافة الإسلامية في شرق العالم ومغربه[3].

(1) ينظر: تاج الدين السمعاني وكتابه التحبير، ص 431، 462.

(2) ظاهرة الزيادات والاستدراكات في التراث الإسلامي، حولية الجامعة الإسلامية العالمية- إسلام أباد، العدد 4 ص 7 - 12.

(3) بحث د. الصفار عن عقود الجمان لابن الشعار الموصلي ص 221، مجلة كلية الآداب، جامعة محمد بن سعود الرياض العدد 6 سنة 1986.

ولا يقلل من شأن الكتاب تأثره بكتاب الفوات لابن شاكر، كما لم يؤثر تأثر كتاب الفوات بكتاب الوافي للصفدي، إذ تبقى شخصية كل مؤلف وطابعها واضحاً في التأليف.

وذلك حين نجد معلومات لا تتوفر في غيرها من المصادر الأخرى[1]، وأنَّ لها أهمِّية عظيمة في تكوين المادة التاريخية للعصور التي تتناولها في كافة مجالاتها الاجتماعية والاقتصادية والفكرية ... وتشير إلى المناهج الدقيقة التي اتَّبعها المسلمون في النقد والتمحيص. كما تشير إلى الأحوال الصحية، وأعمار الناس، وأسباب الوفاة. ومعلومات جيِّدة عن الخطط[2]، وكذلك في الإشارة إلى الحِرف والصناعات فنجد الصباغ والصفار والبقال و.. و.. وإلى مذاهب هؤلاء الأعلام كالشافعي والحنبلي والحنفي والمالكي، وتأتي الإشارة إلى رحلاتهم في طلب العلم وخروجهم للحج وتنقلُّهم من بلدٍ إلى آخر في هذا السبيل.

منهج الكتاب بشكل عام

ويلاحظ أنَّ ابن خلكان لم يكن دقيقاً في ترتيبه للأعلام، إذ تابع الحروف الأول والثاني من حروف اسم المترجم ولم يلاحظ الثالث، كما أنَّه أهمل اسم الأب، أو الاسم الثاني والثالث .. وفي الأسماء المركَّبة لم يلاحظ ترتيب الأسماء المضافة إلى عبد، وقد التزم بأن يذكر وفاة كل الأعيان الذين ترجم لهم، إذ إنَّه أهمل العلماء والأعيان الذين لم يتعرف على وفياتهم .. وقد لاحظ ياقوت الحموي ترتيب الآباء في معجمه، وقد فصّل حاجي خليفة[3] منهج ابن خلكان في وفيات الأعيان، فقد نقل مادته من أخبار المتقدمين وتواريخهم وأخذ من أفواه الأئمَّة ما لم يجده في كتاب، ورتَّبه على حروف المعجم، والتزم فيه تقديم من كان أول اسمه الهمزة فقدم إبراهيم على أحمد، ولم يقتصر على طائفة مخصوصة من العلماء والملوك بل ذكر كل من له شهرة بين الناس، ويقع السؤال عنه وأتى من أحواله بما وقف عليه مع الإيجاز، وأثبت وفاته ومولده إن قدر عليه، ورفع نسبه، وقيَّد من الألفاظ ما لا يؤمن

(1) كتب الوفيات، بشار معروف، مصدر سابق ص 238.

(2) نفسه، ص 250.

(3) حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، بيروت: دار الفكر، 1982، 2/-2017 2019.

تصحيفه، وذكر من محاسن كل شخص ما يليق به من مكرمة أو نادرة أو شعر أو رسالة ليتفكَّه به متأمِّله، وأنكر بعض المؤرخين عليه اختصاره تراجم كبار العلماء وتطويله في تراجم الشعراء والأدباء، وذكر أنَّ تاريخ تأليفه كان سنة 654هـ، وانتهاؤه منه سنة 659هـ، مشتملًا على ثمانمائة وست وأربعين ترجمة، ويكون انتهاؤه من تأليف الكتاب قبيل وفاته سنة 681هـ، بتسع سنوات.

ومن أوائل الذين استدركوا على وفيات ابن خلكان، تاج الدين عبد الباقي المخزومي المكي، المتوفى سنة 743هـ، فقد ذيَّله بثلاثين ترجمة، وزيف كلام ابن خلكان وفضّل ابن الأثير عليه، ثم استدرك أبو الحسن حسين بن أيبك، المتوفى 749هـ، ثانياً، ويمكن أن يكون فوات الوفيات لابن شاكر الكتبي، والوافي بالوفيات لصلاح الدين الصفدي المتوفيان سنة 764هـ الثالث والرابع في الاستدراكات، ويأتي تذييل برهان الدين الزركشي المتوفى سنة 794هـ، خامساً، ويعقبهم عبد الرحيم زين الدين العراقي، المتوفى 806هـ.[1]، واختصره عددٌ من المؤلفين منهم: شمس الدين التركماني (ت بعد 750هـ)، والملك الأفضل (ت 778هـ)، وبدر الدين الحلبي (ت 779هـ)، وشهاب الدين الغزي الشافعي (ت 822هـ). كذلك تُرجم إلى الفارسية ترجمات مختلفة[2].

ولم تلتزم الكتب المستدركة على ابن خلكان شرط الوفاة، كما في الوافي والوفيات للصفدي وابن شاكر وكذلك كان الأمر مع الزركشي، فقد أحصيت ستة وأربعين من تراجمه لم يذكر فيها تاريخ وفاتهم ... وهي نسبة ضئيلة كان قد اجتهد فذكر الولادة[3]، بدلًا منها، فمن ذلك ما وثق به ولادة الحسن بن سليمان بن ربان الحلبي[4]، وذكر بعض الأحداث في ترجمة هؤلاء بدلاً من الوفاة، فقد ذكر في ترجمة الخازن أنَّه كان بخطه مقامات الحريري

(1) نفسه، ص 2019/2

(2) نفسه.

(3) تنظر التراجم: 28، 33، 159، 223، 329،

(4) تنظر ترجمته: رقم 120 ورقة 104/ ب.

518هـ[1]، وأشار في ترجمة أحمد بن يحيى البلاذري مات في أيام المعتضد[2]، وفي ترجمة صالح بن عبد القدوس أنَّ المهدي قتله على الزندقة[3]، وفي ترجمة علي القليوتي الكاتب أنَّه توفي في أوائل دولة العبيدي[4].

ويقدم كتاب العقود صورة جليَّة عن أبناء القرن السابع الهجري، القرن الذي سبق عصر المؤلف إذ تمثل تراجمه لهم ٪39 من مجموع تراجمه، وكذلك صورة عن القرن السادس والثامن، إذ تؤلف تراجم هذه القرون الثلاثة نسبة 69 ٪ من مجموع التراجم.

ويرى أحد الباحثين أنَّ كتاب الفوات لابن شاكر الكتبي يمثل اختيارات من كتاب الوافي للصفدي، وذلك من خلال المقارنة بين الكتابين المذكورين مقارنة دقيقة[5]، وقد تبين لي أنَّ الزركشي اعتمد على كتاب ابن شاكر اعتماداً مباشراً، فمن ذلك ما جاء متماثلاً تماماً بين الكتابين في آخر ترجمته حمدة حين ذكر نزهون بنت القليعي «الآتي ذكرها إن شاء الله تعالى»[6]، ولم ترد ترجمتها في كتابيهما؟! ومثل هذا الوعد محقق في آخر ترجمة أبي بحر صفوان بن إدريس إذ ذكر شيخ الشيوخ شرف الدين الأنصاري وعقبا عليه بقولهما «الآتي ذكره في حروف العين»، ثم جاء الوفاء بالوعد عند كليهما[7].

وإذا كان جهد الزركشي في عددٍ من تراجمه يقوم على النقل المباشر من فقرات ابن شاكر[8]، فإنَّنا نجد أنَّ المادة المنقولة تختلف عمّا بين أيدينا من هذه المصادر، مما يسُتدلُّ معه أنَّه كان ينقل من نسخٍ فقدت، وهو بهذا يضيف معلومات غائبة عنّا، فمن ذلك نقله لتعليق

(1) ترجمة: رقم 49.
(2) ترجمة: رقم 67.
(3) ترجمة: رقم 162.
(4) ترجمة: رقم 258.
(5) بشار عواد معروف، بحث سابق، ص 234 هـ7.
(6) العقود رقم 224 والورقة 148/ أ، وقارن بالفوات 1/ 394 رقم 142.
(7) العقود رقم 163 والورقة 115/ ب، وقارن بالفوات 2/ 354 رقم 289.
(8) يتصدر كتاب فوات الوفيات الكتب التي ينقل عنها إذ ينقل عنه في تراجم كثيرة.

ابن خلكان على أبيات إبراهيم بن علي، وتلقيبه إياه «عين بصل»[1]، وهو مما لم يرد في الفوات. وكذلك من كتب أخرى[2]، فإنَّه في عددٍ آخر كان يقوم على أساس المشافهة والمقابلة[3]، وقد تتبع محمد كمال الدين عز الدين مقولته المباشرة فوجدها من أحد عشر مصدراً فقط،[4] وأمَّا مصادره التي نقل عنها بشكلٍ غير مباشر، أي عن طريق مصادر أخرى فقد بلغت اثنين وأربعين مصدراً [5]، وبذلك يصبح المجموع ثلاثة وخمسين مصدراً.

والأصل في الكتاب أنَّه تذييلٌ لوفيات الأعيان، أي أنَّه يتناول تراجم العلماء والأعيان الذين لم يرد ذكرهم عند ابن خلكان، لكنَّنا نجده يترجم لعددٍ ممن جاءت ترجمته فيه، وكأنَّه يستدرك فيها بعض المعلومات مما يستكمل به صورة الأعلام الذين جاءت تراجمهم من قبل، ونسبة هؤلاء ضئيلة تبلغ سبعة وأربعين ترجمة أي بنسبة 5، ٪9 من مجموع تراجمه[6].

حياته و آثاره

هو محمد بن بهادر بن عبد الله، بدر الدين الزركشي[7]، وفي بعض المصادر بتقديم عبد الله على بهادر[8]، وبحذف بهادر من اسمه كذلك[9]، التركي الأصل المصري الشافعي

(1) ترجمة رقم 12.

(2) يلي الفوات، الوافي للصفدي ووفيات الأعيان لابن خلكان وإنباه الرواة للقفطي، ينظر: البدر الزركشي مؤرخاً، مصدر سابق.

(3) ما ذكره في ترجمته ص رقم 120 الحسين بن سليمان بن ربان «قال لي مولدي في ثالث عشر شوال سنة اثنتين وسبعمائة بحلب». وتنظر ترجمة رقم63، ورقم 164.

(4) البدر الزركشي مؤرخاً، 242.

(5) نفسه، 244.

(6) تنظر التراجم المرقمة: 2، 4، 5، 6، 7، 44، 45، 47، 48، 50، 51، 52، 53، 54، 94، 97، 121، 125، 131، 135، 136، 148، 161، 168، 196، 216، 229، 238، 250، 263، 371، 376، 428، 435، 437، 458، 485.

(7) النجوم الزاهرة 134/12، تاريخ ابن الفرات 326/9، الدرر الكامنة 397/3، كشف الظنون 125، 226، 1359، 1874، 2018، الأعلام 60/6، المكتبة الأزهرية 8/2، المكتبة العبدلية 50، 108 - 2 .

(8) فهرس دار الكتب 462/1، 291.

(9) فهرس دار الكتب 102/1

الزركشي[1]، وفي بعض المصادر الزركشي الأصل المصري الشافعي[2].

من أئمَّة الإسلام ومن أعلام الشافعية، كان محدِّثاً وأصولياً وفقيهاً ولغوياً وأديباً، يتجلَّى في مؤَّلفاته صفاء الذهن، وعمق الفكرة، ودقة التحقيق، ووضوح الأسلوب، وممّا أعان على استكمال شخصيته العلمية شغفه بالكتب وحبُّه للعزلة، فقد ذكر مترجموه أنَّه كان لا يذهب إلى السوق إلا لشراء الكتب ولا يزور أحداً، ووصف بأنَّه أحاط بالأصول والفروع، وعرف الواضح والغامض، ووعى الغريب والنادر، واستقصى الشاذ والمقيس إلى ذكاءٍ وفطنة[3]. ووصفه ابن الفرات بالفضل في جميع العلوم وذكر أنَّه درس وأفتى وتولىَّ إمامة ديوان الشافعية بالمدرسة الشافعية العتيقة التي بين القصرين، وتولَّى مشيخة خانقاه كريم الدين بالقرافة الصغرى[4]. توفي يوم الأحد ثالث شهر رجب الفرد سنة 794هـ، ودفن بالقرب من تربة الأمير بكتمر الساقي بالقرافة الصغرى[5]. وأشهر مؤلَّفاته المطبوعة ما يأتي:

1 - **الإجابة لإيراد ما استدركته عائشـــة على الصحابة**، طبع مراراً، أولها بدمشق سنة 1939م، وتح زكريا علي يوســـف، القاهرة، وتحقيق سعيد الأفغاني، المكتب الإسلامي، ط 4، بيروت 1405. كذلك تحقيق شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت 2004.

2 - **الأزهيـــة في أحكام الأدعية، طُبـــع عام 1408هـ**، تحقيق أم عبد الله بنت محروس العسلي، وإشراف محمود بن محمد الحداد، ونشرته دار الفرقان بعمان الأردن.

3 - **إعلام الساجد بأحكام المساجد**، تحقيق أيمن صالح شعبان، دار الكتب العلمية، بيروت 1995. وســـبق أن طبع تحقيق مصطفى المراغي، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية،

(1) المصدر السابق 179/1.
(2) المصدر السابق 82/2.
(3) مقدمة أبو الوفا مصطفى المراغي لكتاب الزركشي، إعلام الساجد بأحكام المساجد، القاهرة 1397هـ.
(4) تاريخ ابن الفرات 326/2/9، ومقدمة مصطفى عبد القادر عطا للبرهان في علوم القرآن.
(5) النجوم الزاهرة 134/12، تاريخ ابن الفرات 326/2/9.

القاهرة، 1403، ط2، 110.

4 - **البحر المحيط، في أصـــول الفقه**، ثلاث مجلدات، تحقيق محمـــد محمد تامر، دار الكتب العلمية، بـــيروت 2000. وكذلك تحقيق عبد القادر العاني وعبد الســـتار أبو غدة، 6مجلدات، وزارة الأوقاف الكويتية، 1413هـ.

5 - **البرهـــان في علوم القرآن**، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت 2001. وله طبعات أخرى.

6 - **تشنيف المســـامع بجمع الجوامع**، تحقيق أبو عمرو حســـين بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية، بيروت 2000.

7 - **التنقيح لألفاظ الجامـــع الصحيح**، تحقيق يحي محمد الحكمي، مكتبة الرشـــد، الرياض 2003.

8 - **خبايـــا الزوايا في الفروع**، تحقيق أيمن صالح شعبان، دار الكتب العلمية، بيروت 1996.

9 - **رسالة في كلمات التوحيد**، وقد طبع مراراً.

10 - **زهر العريش في أحكام الحشـــيش**، تحقيق سيد أحمد فرج، دار الوفاء، المنصورة 1987م.

11 - **سلاســـل الذهب في الأصول**، تحقيق محمد المختار بن محمد الأمين الشـــنقيطي، مكتبة ابن تيمية 1411هـ.

12 - **الغرر الســـوافر فيما يحتاج إليه المســـافر**، تحقيق أحمد مصطفى قضاة، المكتبة الإسلامية، بيروت 1989م.

13 - **اللآلئ المنثورة في الأحاديث المشـــهورة**، تحقيـــق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت 1986م. وهو التذكرة في الأحاديث المشتهرة.

14 - **لقطــة العجلان وبلة الظمآن في أصول الفقه،** مطبعــة عباس الأول، القاهرة 1326، وبدمشق، ثم ببيروت.

15 - **المعتبر في تخريــج أحاديث المنهاج والمختصر،** تحقيق بــدر بن عبد الله البدر، حمدي عبد المجيد السلفي، دار الأرقم، الرياض 1404هـ.

16 - **معنى لا إلٰه إلا الله،** تحقيق د. علي القره داغي، دار البشائر الإسلامية 1986م.

17 - **المنثور في القواعد فقه الشــافعية،** تحقيق محمد حســن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت 2000م.

18 - **النكت على علوم الحديث** لابن الصلاح، ج1 - 3، تحقيق زين العابدين بن فريج، مكتبة أضواء السلف بالرياض 1419هـ.

19 - **النكت على عمدة الأحكام،** مكتبة الرشد، الرياض 2003م.

وأمَّا مصنَّفاته المخطوطة فقد تفرَّقت بين المكتبات[1]، ونشير إلى ما وقفنا عليه منها:

1 - **تفسير القرآن،** (ذكره السيوطي في حسن المحاضرة).

2 - **تكملة شرح المنهاج للنووي** (شــذرات الذهب، وطبقات الشافعية لابن قاضي شــهبة)، (90م تاريخ، دار الكتب المصرية). وفي كشــف الظنون، ودار الكتب الظاهرية بدمشق (345 فقه شافعي).

3 - **خادم شرح الرافعي على الوجيز،** وخادم الروضة في الفروع للنووي (الدرر الكامنة 398/3، وحسن المحاضرة 186/1، وشذرات الذهب 335/6، ودار الكتب المصرية 21602ت).

4 - **خلاصة الفنون الأربعة** (برلين 5326).

(1) ينظر فهرس التيمورية - التاريخ 362/2، 640/3، 642/4 - 643، فهرس مكتبة الأوقاف ببغداد 287/1، 604، 610. مكتبة أوقاف القادرية 234/2، مكتبة أوقاف الموصل 64/3، 287/7، 246/8. دار الكتب المصرية 102/1، 179، 291، 324، 462، 82/2.

5 - **الديبـــاج في توضيح المنهاج**، (دار الكتب المصرية 102، 1137 فقه الشـــافعي. ودار الكتب الظاهرية 68 فقه شافعي).

6 - **الذهب الإبريز في تخريج أحاديث فتح العزير** للرافعي (حســـن المحاضرة 186/1)، وذكره المؤلف في كتابه الإجابة.

7 - **ربيع الغزلان في الأدب**، (طبقات الشافعية ص 104).

8 - **شرح الأربعين النووية** (الدرر الكامنة 398/3).

9 - **شرح البخاري** (حسن المحاضرة 186/1، والدرر الكامنة 398/3).

10 - **شرح التنبيه فروع الشـــافعية** للشـــيرازي (مكتبة برلين 4466، ومكتبة باتنا 91/1، وحسن المحاضرة 186/1).

11 - **شرح الوجيز في الفروع** للغزالي (دار الكتب الظاهرية 3392).

12 - **عقـــود الجمان وتذييـــل وفيات الأعيان** لابن خلـــكان (خزانة عارف حكمت بالمدينة).

13 - **فتاوى الزركشي** (كشف الظنون).

14 - **في أحكام التمني** (برلين 5410).

15 - **القواعد في الفروع** (دار الكتب المصرية 853، 1103 فقه شـــافعي، وأصول تيمور 230 ومكتبة الأزهر بالقاهرة أصول 151. ومكتبة أحمد الثالث 1238، 1239).

16 - **ما لا يسع المكلَّف جهله** (مكتبة الأوسكريال 707).

17 - **مجموعـــة فتاوى الزركشي في الفقه الشـــافعي** (دار الكتـــب المصرية 253 فقه شافعي).

18 - **المختصر الحديث** (حاشية الجهوري على شرح البيقونية للزرقاني).

19 - **مفتاح الكنوز وملامح الرموز في شرح الحاوي**، مكتبة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، مصورة عن جامعة الإسكندرية بمصر.

وقد استقصى ناصر بن سعود بن عبد الله السلامة مصنَّفات الزركشي وأشار إلى عددٍ آخر منها مما لم نجده وهي[1]:

بلوغ الأماني، وتأصيل البناء في تعليل البنا، وتذييل عقود الجمان، التذكرة النحوية، وتوضيح المنهاج، الديباج في توضيح المنهاج، تكملة كافي المحتاج، حاشية على البردة، ورسالة في أصول الفقه، ورسالة فيها فوائد تتعلَّق بلا إله إلا الله، وصفة قميص النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، الكواكب الدرية. ومما نسب إليه خطأ: تاريخ الدولتين الموحدية والحفصية[2].

مقدمة الزركشي

أول ما وصل من المقدمة قوله: «....حيث الوقت مُعين، وماء الشبيبة مَعين، والحبيب مجيب، والرقيب غير قريب، والشمل مجتمع، والجمع مشتمل على الجميل، وحسن الخلق والخلق، ولم أزل على ذلك حتى انقضت أيام الصحبة وتقضّت أيام الصبوة والوصلة، فلمّا رأيت رايد للْهُمَّ وقد قفل، وبجسم الشبيبة وقد غرب وأفل، اقتضى حالي أن أجمع ما وقع لي ذلك الزمان، من المذاكرات المرضية، والمراجعات السنية، والمفاخرات الجوهرية، وما حفظته عن مشايخي، والتقطته من ديوان استيفاء مجالستي، وما اخترته من تواريخ مُجانِسّي ليكون ذلك لهمي مسلباً ومن غمي منجياً، ثم لم يزل التنقل نظراً، والتغلغل بصراً، إلى أن تعد معظم المسوَّدات والتعاليق، وصارت ودائع المجامع لافتراق المسألة تفاريق».

(1) معجم مؤلفات العلامة الزركشي الشافعي المخطوطة بمكتبات المملكة العربية السعودية، ط دار الفلاح، الرياض 2002م، وقد جاءت الإشارة إلى هذه الكتب وفق التسلسل: 5، 7، 22، ولعله عقود الجمان وتذييل وفيات الأعيان، 9، كما جاء في فهارس مركز الملك فيصل، 15، 11، وجاء باسم شرح البردة كذلك، مركز الملك فيصل، 17، 18، 21، 25.

(2) رقم 6، وهذا الكتاب لزركشيٍّ آخر هو أبو عبدالله اللؤلؤي الزركشي، وقد حقق الكتاب محمد ماضور، المكتبة العتيقة، تونس 1966م.

لقد تحلَّى كتابي هذا بحلية يتحلَّاها كل أوان وزمن، وتعيّن فكان معين كل لبيب، ألذّ من الغمض وأحلى من الوسن، يتجمَّل به محفلٌ هو صدره، وأفقٌ هو بدره، ودرٌّ هو بحره، وروضٌ هو نشره، ونشرٌ هو زهره، ورُصِّعت في أفقه من الفضائل كل صورة، وجلوت لوامع أسراره على عروس نوره في مقطعات أدب، كقراضات ذهب، ترتاح الأرواح بخفة لأدواحها، وتهتز الأشباح لكثرة غررها وأنصاحها.

إنْ طال لم يملل، وإنْ هي أوجزت ودَّ المحدث أنَّها لم تُوجز[1]

وليس لي فيه من الاشتهار غير جمعه على هذا الأسلوب وفضل الاختيار، واقتناص الشارد، وإشهار النادر البارد، واستخراج الدُّرر من وجوه الأصداف، والنظر إليها بعين الإنصاف، وجمعه على هذا الأسلوب البديع، وتراجم الشيوخ الذين لم أرَ أحداً نبَّه على شيء من هذا الشرف الرفيع.

وليس يعرف لي فضلي ولا أدبي إلا امرؤ كان ذا فضل وذا أدب

ولمَّا انتظم في عقد النجوم الزواهر، وسما على اللالئ الجواهر سمَّيته «عقود الجواهر»، وعند ذلك يتحقق بديع تأليفه، والإصابة في تمييزه بهذا الاسم وتعريفه، ولا أدَّعي فيما جمعته درجة الانفراد، بل هو مما تناقلته الأيدي، وتداولته الأسماع، غير أنَّ لي فضل إخراجه في هذا المخرج، ونظمه في هذا المنهج، ورتَّبته على حروف المعجم ليسهل تناوله، وأثبت فيه ما نقلته من أمالي المشايخ الأعيان، وتناولته من المجالس عن مساجلة سحائب الأذهان». انتهت مقدمة الزركشي.

وكنت أوشكتُ على إنجاز تحقيق الكتاب، فحالت صوارف عن تسليمه لناشر، وبدا لي أن أنشر تراجم الأندلسيين، في مجلة متخصِّصة بالتراث، فتيسَّر لي الأمر في ذلك، وقدَّمتُ للتحقيق بمعلوماتٍ ضافية تتصل بالتراجم، وبالمخطوط[2]. واليوم أقدِّم فهارس كتاب العقود، بقصد التعريف للباحثين بالتراجم التي تناولها المؤلف، والله ولي التوفيق.

(1) يتمثل الزركشي ببيت مشهور لابن الرومي.

(2) تراثيات، دار الكتب والوثائق القومية بمصر، العدد 15(صفر 1431هـ/ يناير 2010).

فهرس تراجم عقود الجمان للزّركشي

تراجم المجلد الأول

رقم التّرجمة	اسم العلم	الورقة
	الهمزة	
1.	إبراهيم بن عثمان أبو إسحاق الغزي (ت 524هـ)	2/ب
2.	إبراهيم بن نصر بن عسكر الملقّب ظهير الدّين الشافعي الموصلي (ت 610هـ)	7/ب
3.	إبراهيم بن أدبيار بن عبد الله الصّوابي الأمير مجاهد الدّين (ت 654هـ)	7/ب
4.	إبراهيم بن محمّد بن عرفة بن سليمان بن المهلب بن أبي صفرة نفطويه (ت 323هـ)	8/أ
5.	إبراهيم بن هلال الصّابي المشرك الحراني (ت 384هـ)	8/أ
6.	إبراهيم بن علي بن تميم الحصري الشّاعر صاحب زهر الآداب (ت 453هـ)	9/أ
7.	إبراهيم بن أبي الفتح بن خفاجة الأندلسي (ت 533هـ)	9/أ
8.	إبراهيم بن إبراهيم بن عبد الرّحيم بن علي بن إسحاق الأُموي إبراهيم القرشي (ت 674هـ)	10/أ
9.	إبراهيم بن أحمد المعمار، الحجار المعروف بغلام التّوري المصري (ت 749هـ)	10/ب
10.	إبراهيم بن سليمان بن حمزة بن خليفة جمال الدّين بن التّجار الكاتب (ت 651هـ)	1/ب
11.	إبراهيم بن سهل الإسرائيلي (ت 649هـ)	12/أ
12.	إبراهيم بن علي بن خليل الحرّاني شيخ حائك عين بصل (ت 709هـ)	17/أ
13.	إبراهيم بن عمر بن إبراهيم الإمام العالم شيخ القرّاء الجعبري (ت 732هـ)	17/ب
14.	إبراهيم بن معضاد بن شدّاد برهان الدّين الجعبري ابن معضاد (ت 689هـ)	18/أ
15.	إبراهيم بن كيغلغ أبو إسحاق بن كيغلغ (ت 333هـ)	18/ب
16.	إبراهيم بن محمّد بن جعفر البصري بن لنكك (ت في حدود 400هـ)	19/أ
17.	إبراهيم بن لقمان بن أحمد الوزير فخر الدّين الشّيباني فخر الدين بن لقمان (ت 692هـ)	19/ب

18. إبراهيم بن محمّد بن عبيد الله المعروف بابن المدبر (ت 279هـ)	20/أ
19. إبراهيم بن محمّد بن طرخان الأنصاري المعروف بابن السّويدي الطبيب (ت 690هـ)	20/ب
20. إبراهيم البارزي الحموي ظهير الدّين البارزي الحموي (ت بعد 680هـ)	21/ب
21. إبراهيم بن عبد الله برهان الدّين شرف الدّين القيراطي (ت 781هـ)	23/أ
22. إبراهيم بن عبد الرّزاّق الرّسعني الحنفي المعروف بابن المحدّث (ت 695هـ)	24/أ
23. أحمد بن عبد الغني بن عبد الرّحمن اللخمي المالكي النفيس القطرسي(ت 603هـ)	24/أ
24. أحمد بن عبد الله بن سمعان بن محمّد صلاح الدّين الأربلي (ت 631هـ)	24/أ
25. أحمد بن أحمد بن الامام شرف الدّين المقدسي (ت 694هـ)	24/ب
26. أحمد بن أبوبكر شهاب الدّين أبو جلنك الحلبي (ت 700هـ)	25 /أ
27. أحمد بن جعفر بن أحمد بن محمّد الدّبيثي أبو العبّاس (ت 588هـ)	26/ب
28. أحمد بن جعفر أمين الدّين المؤمن المعتمد على الله بن المتوكّل (؟)	27/أ
29. إبراهيم بن عبد الله بن يوسف الأرموي (ت 692هـ)	27/ب
30. أحمد بن الحسين بن محمّد المسيلي بن أحمد (ت في حدود 500هـ)	28/ب
31. أحمد بن صالح بن أبي فنن (ت بين الستّين والسّبعين والمائتين هـ)	28/ب
32. أحمد بن صالح شهاب الدّين السّنبلي (ت 666هـ)	28/ب
33. أحمد بن عبد الدّائم بن أحمد بن نعمة العالم أبو العباس المقدسي (ت 686هـ)	29/ب
34. أحمد بن عبد الدّايم بن يوسف الكتاني الشارماحي (ولد 686هـ)	30/أ
35. أحمد بن عبد الرّحمن بن علي بن نفاذة السّلمي بدر الدّين (ت 101هـ)	30/ب
36. أحمد بن عبد الله بن هريرة أبو العبّاس الإشبيلي الأعيمى الأندلسي (ت 525هـ)	31/ب
37. أحمد بن عبد الملك بن عبد المنعم بن عبد العزيز بن جامع العزازي (ت 710هـ)	32/ب
38. أحمد بن عبد الوهّاب بن عبد المحمود علاء الدين ابن بنت الأعز(ت 699هـ)	34/ب

39. أحمد بن عبيد الله بن فضالة أبو الفتح الموازيني الماهر الحلبي (ت 452هـ)	35/أ
40. أحمد بن المبارك بن أحمد بن عبد الله بن الخلّ (ولد 482، ت 522هـ)	35/ب
41. أحمد بن محمّد بن أحمد أبو العبّاس الأندلسي زين الدين الزين كتاكت (ت 684هـ)	35/ب
42. أحمد بن محمّد بن سليمان شهاب الدين بن غانم بن بنت القدوة (ت 737هـ)	26/ب
43. أحمد بن عبد ربّه بن حبيب بن حدير بن سالم القرطبي (ت 329هـ)	38/ب
44. أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريّا بن محمّد بن حبيب (ت 395هـ)	39/أ
45. أبو الفضل أحمد بن الحسين يحيى بن سعيد الهمداني بديع الزمان (ت 398هـ)	39/ب
46. أبو القاسم أحمد بن محمّد بن إسماعيل بن طباطبا (ت 345هـ)	39/ب
47. أبو الوليد أحمد بن عبد الله بن أحمد بن زيدون الأندلسي (ت 463هـ)	40/ب
48. أبو نصر أحمد بن يوسف المنازي (ت 437هـ)	41/أ
49. أبو عبد الله أحمد بن محمّد بن علي بن صدقة ابن الخياط الدمشقي (ت 519هـ)	41/ب
50. أبو الفضل أحمد بن محمّد بن الخازن (ت 518هـ)	43/ب
51. 51 أحمد بن عبد العزيز المقدسي (بعد 529هـ) (الترجمة أضيفت)	43/أ
52. أبوبكر أحمد بن محمّد القاضي ناصح الدين الأرجاني (ت 544هـ)	44/أ
53. أحمد بن منير بن أحمد بن مفلح الطّرابلسي مهذب الدين (ت 548هـ)	46/أ
54. أبو المكارم أسعد بن الخطير المصري النّصراني الأسعدبن مماتي (ت 606هـ)	48/أ
55. أبو العباس أحمد بن محمد بن أحمد الشيخ كمال الدين بن الشريشي (ت 718هـ)	49/أ
56. الشهاب المقري احمد بن زين الدين البغدادي (؟)	50/أ
57. أبو العبّاس أحمد بن الطّنبا الحلبي العزيزي الشهاب بن الحنبلة (ت 723هـ)	50/ب
58. أحمد بن القاسم المعروف بـالرّقيق الكاتب النّديم (ت 723هـ)	51/أ
59. أبو حامد أحمد بن محمّد الأنطاكي الشّاعر المعروف بـأبي الرقعمق (ت 399هـ)	51/أ

60. أبو العبّاس أحمد الرّئيس قاضي القضاة نجم الدين ابن صصري (ت 723هـ)	48/ب
61. أبو العبّاس أحمد بن محمّد بن إبراهيم بن أبي بكر بن خلّكان (ت 681هـ)	53/أ
62. أحمد بن محمّد بن منصور بن القاسم بن مختار القاضي بن المنير (ت 683هـ)	57/أ
63. أبو الطيب أحمد بن محمّد بن أبي الوفا بن الهزبر بن الحلاوي (ت 656هـ)	58/ب
64. أحمد بن محمّد بن علي بن جعفر الصّدر الرّئيس سيف الدّين السامري (ت 696هـ)	60/أ
65. أحمد بن محمّد الإفريقي المعروف بالمتيّم الافريقي (؟)	62/أ
66. أحمد بن محمّد بن فتح الدّين بن البققي الحموي (ت 701هـ)	62/ب
67. أحمد بن هبة الله بن محمّد بن حسين موفق الدين بن أبي الحديد (ت 656هـ)	63/ب
68. أحمد بن يحيى بن فضل الله بن علي بن شهاب الدين بن فضل الله (ت 749)	64/أ
69. أحمد بن يحيى بن جابر بن داود البلاذري أبو الحسن وقيل أبوبكر البغدادي (؟)	65/أ
70. أحمد بن يعقوب بن أحمد ابن الصّابوني أبو العبّاس الحلبي (ت 731هـ)	65/ب
71. أحمد بن أبي الفتح بن محمود بن الرّكن كمال الدّين بن العطار (ت 702هـ)	65/ب
72. أحمد بن يوسف أبو العبّاس الكواشي صاحب التفسير (ت 680هـ)	65/ب
73. أحمد بن محمّد بن عبد الواحد اللخمي الشيخ شهاب الدين ابن الميلق (ت 749هـ)	66/أ
74. إدريس بن عبد الله بن اليمان العبدري الأندلسي ادريس بن اليمان (ت 470هـ)	66/ب
75. أسبهدوست بن شيرويه الديلمي ابو منصور الديلمي الشاعر (ت 469هـ)	66/ب
76. إسحاق بن خلف الشاعر المعروف بابن الطبيب (ت في حدود 230هـ)	67/أ
77. أسعد بن إبراهيم بن حسن الأجل مجد الدين النشابي (ت 656هـ)	67/ب
78. إسماعيل بن إبراهيم بن أبي اليسر بن عبد الله تقي الدين بن أبي اليسر (ت 672هـ)	68/ب
79. إسماعيل بن إبراهيم بن حمدويه أبو علي الحمدوني (؟)	69/ب
80. إسماعيل بن سلطان بن علي شرف الدولة بن منقذ (ت 561هـ)	69/ب

81. إسماعيل بن حماد الجوهري صاحب الصحاح (ت 398هـ)	70/أ
82. إسماعيل بن حامد بن عبد الرحمن الأنصاري المعروف الشهاب القوصي (ت653هـ)	71/أ
83. إسماعيل بن علي بن أبي اليمن المعروف بـابن عز القضاة (ت 689هـ)	71/ب
84. إسماعيل بن علي العين زربي (ت 468هـ)	72/ب
85. إسماعيل بن علي السّلطان الملك المؤيّد صاحب حماة الإسكندري (ت 732هـ)	73/أ
86. إسماعيل بن محمّد أبو الطّاهر المعروف بـابن مكنسة الشاعر (ت في حدود 500هـ)	74/ب
87. الطّنبغا علاء الدّين الجاولي (ت 744هـ)	75/أ
88. أيدمر المحيوي فخر التّرك عتيق محيي الدّين محمّد بن محمّد بن سعيد بن ندى (؟)	76/أ
89. أيدمر بن عبد الله السّنائي عزّ الدّين (ت 707هـ)	78/أ
الـبـاء	
90. بهرام شاه بن فرخشاه بن شاهنشاه بن أيوب الملك الأمجد صاحب بعلبك (ت 628)	٧٩/ب
91. بيبرس ركن الدّين أبو الفتح الصّالحي الملك الظّاهر (ت 696)	٨١/أ
الـتـاء	
92. توفيق بن محمّد بن الحسين النّحوي الطّرابلسي (ت 516هـ)	81/ب
الـثـاء	
93. ثابت بن تاوان نجم الدّين أبو البقاء التّفليسي نجم الدين الصّوفي (ت631هـ)	81/ب
الجـيم	
94. أبو الجعد المعروف بشعر الزّنج (؟)	82/أ
95. جعفر بن أحمد العلوي (ت 600هـ)	82/ب
96. جعفر بن علي قمر الدولة أبو طاهر الكتامي بن دواس (ت بعد 500هـ)	83/أ
97. جعفر بن شمس الخلافة محمّد بن مختار الأفضلي مجد الملك (ت 622هـ)	83/ب

98. جعفر بن عبيد الله أبو الفضل الأنصاري الدّمشقي (ت 499هـ)	85/أ
99. جعفر بن قدّامة بن زياد (ت 308هـ)	85/ب
100. جعفر بن الفضل بن جعفر بن محمّد بن موسى بن حنزابة (ت 391هـ)	85/ب
101. جعفر بن محمّد بن ورقاء بن محمّد بن ورقاء الشّيباني (ت 325هـ)	85/ب
102. جعفر بن محمّد بن عبد العزيز بن أبي القاسم بن عمر بن سليمان بن إدريس (؟)	86/أ
103. جلدك بن عبدالله المظفّري التّقوي شجاع الدّين والي دمياط (ت 628هـ)	86/ب
104. جوبان بن مسعود بن سعد الله أمين الدّين الدّينسري القواس (ت 680هـ)	86/ب
الحاء	
105. حسام بن يونس العماد المحلي يعرف بابن الحمال (ت 629هـ)	88/ب
106. حسان بن نمير أبو النّدى الكلبي الدّمشقي المعروف بعرقلة (ت 567هـ)	88/ب
107. الحسن بن أحمد بن محمّد بن جكينا الشاعر البغدادي (ت 528هـ)	90/أ
108. الحسن بن أسد بن الحسن الفارقي أبو نصر (ت 487هـ)	90/ب
109. الحسن بن شاور بن طرخان بن الحسن ناصر الدّين ابن النقيب (ت 687هـ)	92/أ
110. الحسن بن علي بن نصر بن عقيل أبو علي الهمام العبدي (ت 596هـ)	94/ب
111. الحسن بن علي بن إبراهيم المهذب أبو محمّد القاضي بن الزّبير (ت 561هـ)	95/ب
112. الحسن بن علي بن سالم المعمر بن عبد الملك بن ماهوج الكاتب (ت 596هـ)	96/أ
113. الحسن بن علي بن حسن بن علي بن كثير الساسكوتي (ت بعد 600هـ)	96/ب
114. الحسن بن علي بن عضد الدّولة بدر الدين بن هود (ت 699هـ)	97/أ
115. الحسن بن المبارك بن محمّد بن الخلّ أبو الحسن (ت 522هـ)	97/ب
116. الحسن بن محمّد بن علي الأنصاري ابن كسرى المالقي (ت 604هـ)	98/أ
117. الحسن بن محمّد السّهواجي أبو علي (ت 400هـ)	98/أ

118. الحسن بن محمّد بن أحمد بن بخا الاربلي (العز الإربلي) (ت 660هـ)	98/ب
119. الحسن بن محمّد بن جعفر بن أبي سعد قوام الدّين ابن الطراح	99/أ
120. الحسن أبو علي بدر الدبن علاء الدّين أبو الحسن بن المحدّث (ت 732 أو733)	100/أ
121. الحسن بن عمر بن الحسن بن عمر الشّيخ بدر الدّين بن حبيب الحلبي (؟)	101/أ
122. الحسين بن سليمان الشيخ شرف الدين بن ريان الحلبي (ولد في 702هـ)	104/ب
123. الحسن بن صافي أبو نزار البغدادي الملقّب ملك النّحاة (ت 568هـ)	106/ب
124. الحسين بن علي بن الحسين بن بحر بن بهرام المرزبان الوزير أبو القاسم (ت 418هـ)	107/أ
125. الحسين بن عبد الله بن رواحة أبو علي الأنصاري الحموي (ت 585هـ)	107/ب
126. الحسين بن علي بن عبد الواحد سعد الدين بن شبيب (ت 508هـ)	107/ب
127. حمدة بنت زياد بن بقي العوفي الواديشية (ق 6 هـ)	108/أ
الخاء	
128. خالد بن يزيد أبو الهيثم الكاتب البغدادي (ت في حدود 270هـ)	108/ب
129. خالد بن يوسف بن سعد بن الحسن بن بكار زين الدين النابلسي (ت 663هـ)	110/ب
130. خسروشاه بن سعد بن عبد السيد أبو شجاع سبط بن الحمامية (ت 504هـ)	111/أ
131. خليل بن قلاوون السّلطان الملك الأشرف صلاح الدّين (ت 690)	111/أ
132. صلاح الدّين خليل بن إيبك أبو الصّفا الصّفدي (ت 764هـ)	111/ب
الدّال	
133. داود بن عيسى بن محمد بن أيوب الملك النّاصر صاحب الكرك (ت 656هـ)	112/ب
134. داود بن يوسف بن أيّوب السّلطان الملك الزّاهر صاحب البيرة (ت 636هـ)	100/أ
الراء	
135. راجح بن إسماعيل بن أبي القاسم بن الحسن شرف الدين الحلي (ت 627هـ)	114/ب

136. راشد بن إسحاق بن راشد أبو محمّد أبو حكيمة الكاتب (ت بعد 240هـ)	117/أ
137. رافع بن الحسين بن حمّاد بن مَقَن (الأقطع أمير العرب) (ت 427هـ)	117/ب
الـزاي	
138. زيد بن الحسن أبو اليمن تاج الدّين الكندي (ت 613هـ)	118/أ
139. زهير بن محمّد بن علي بن يحيى الصّاحب أبو الفضل البهاء زهير (ت 656هـ)	119/أ
140. زاكي بن كامل بن علي القطيعي ابو الفضائل الهيتـي قتيل الريم (ت 546هـ)	120/أ
السـين	
141. السّائب أبو العبّاس الأعمى (ت في حدود 100هـ)	120/ب
142. سحيم عبد بني الحسحاس يكنى أبا عبدالله (ت في حدود 40هـ)	121/أ
143. سداد بن إبراهيم أبو النّجيب الملقب بالطاهر الجزري (ت في حدود 400هـ)	121/أ
144. سعد الله بن نصر بن سعيد بن أبي علي ابن الدّجاجي الواعظ (ت 564هـ)	121/ب
145. سعد الله بن مروان بن عبد الله بن خير سعد الدين الفارقي (ت 691هـ)	121/ب
146. سعد الله بن غنايم بن علي أبو سعد الحموي الضّرير النّحوي (؟)	122/أ
147. سعيد بن أحمد بن مكّي النّيلي المؤدب (ت 592هـ)	122/ب
148. سعيد بن الحسن بن شدّاد أبو عثمان المعروف بالنّاجم (ت 314هـ)	123/أ
149. سعيد بن هاشم بن وعلة بن عرام بن يزيد ابو عثمان الخالدي (ت 400هـ)	123/ب
150. سليمان بن بنيمان بن أبي الحسن شرف الدّين الإربلي (ت 686هـ)	124/ب
151. سليمان بن خلف بن سعد بن أيّوب أبو الوليد الباجي (ت 474هـ)	125/أ
152. سليمان بن داود أسد الدّين الأمير بن موسك (ت 667هـ)	125/أ
153. سليمان بن عبد المجيد بن الحسن عون الدين ابن العجمي (ت 656هـ)	127/ب
154. سليمان بن علي بن عبد الله بن علي عفيف الدّين التّلمساني (ت 690هـ)	128/أ

155. سليمان بن محمّد بن عبد الله أبو الحسين بن الطّراوة النحوي (ت 528هـ)	129/ب
156. سليمان بن موسى بن سالم الحميري الكلاعي الأندلسي (ت 634هـ)	130/أ
الشـين	
157. ناصر الدين شافع بن علي بن العباس بن اسماعيل (ت 730هـ)	130/ب
158. شاكر بن عبد الله بن محمّد بن عبدالله أبو اليسر التّنوخي (ت 581هـ)	131/ب
159. شبل بن الخضر بن هبة الله بن أبي الهجام (ت 590هـ)	132/أ
160. شبيب بن حمدان بن شبيب بن حمدان تقي الدين الطبيب (ت 695هـ)	132/ب
161. شعيب بن محمّد بن محمّد بن محمّد بن ميمون المرّي المغربي (ولد 606هـ)	133/أ
162. شهفيروز بن سعد بن عبد السّيّد بن منصور أبو الهيجاء (ت 530هـ)	134/أ
163. شيت بن إبراهيم بن محمّد بن حيدرة القنّاوي أبو الحسن (ت 579هـ)	134/ب
الصّـاد	
164. صالح بن عبد القدّوس (ت 167هـ)	136/ب
165. صفوان بن إدريس أبوبحر الكاتب الأندلسي (ت 598هـ)	137/أ
الضـاد	
166. ضياء بن عبد الكريم وجيه الدّين المناوي (؟)	138/ب
الطـاء	
167. طه بن إبراهيم بن أبي بكـر الجمال الدّين أبو محمّد الإربلي (ت 769هـ)	139/ب
168. طراد بن علي بن عبد العزيز أبو فراس السّلمي البديع (ت 524هـ)	139/ب
169. طغرل شاه بن محمّد بن الحسين بن هاشم أبوالمعالي الكاشغري (ت 560هـ)	140/ب
170. طلحة بن محمّد بن طلحة النّعماني أبو محمّد (ت بعد 520هـ)	140/ب
171. طلائع بن زريك أبو الغارات الأرمني ثمّ المصري الملك الصالح (ت 556هـ)	141/ب

172. طاهر بن الحسين بن علي بن حمزة العلوي بن الأماسي (ت 593هـ)	141/ب
الظـاء	
173. ظفر بن يحيى بن محمّد شرف الدين أبو الوليد، ابن هبيرة (ت 562هـ)	141/ب
العـين	
174. عبد الله بن أحمد أمير المؤمنين أبو جعفر القائم بأمر الله (ت 467هـ)	142/ب
175. عبد الله بن أحمد بن تمام تقيّ الدّين الصّالحي (؟)	143/أ
176. عبد الله بن عبد الرّحمن أبوالقاسم الدّينوري (ت 718هـ)	147/أ
177. عبد الله بن عبد الظّاهر بن نشوان محيي الدين بن عبد الظّاهر (ت 692هـ)	147/ب
178. عبد الله بن علي بن الحسين صفي الدين ابن شكر الدميري (ت 622هـ)	149/أ
179. عبد الله بن علي بن منجد بن ماجد تقي الدين السروجي (ت 693هـ)	150/أ
180. عبد الله بن علي بن حمائل القاضي جمال الدين بن تمائم (ت 744هـ)	153/أ
181. عبد الله بن عمر بن نصر موفّق الدّين المعروف الورن (ت 677هـ)	153/أ
182. عبد الله بن المقفّع (ت 142هـ)	153/ب
183. عبد الله بن محمّد أمير المؤمنين أبو القاسم المقتدي بأمر الله (ت 487هـ)	154/أ
184. عبد الله بن محمّد بن سعيد بن سنان أبو محمّد الخفاجي (ت 466هـ)	154/أ
185. عبد الله بن محمّد الأزدي المعروف بالعطّار (ت بعد 500هـ)	155/ب
186. عبد الله بن محمّد بن البغدادي المغربي (ت 420هـ)	156/أ
187. عبد الله بن هارون أمير المؤمنين المأمون بن الرّشيد (ولد 218هـ)	156/ب
188. عبد الله بن محمّد بن يوسف أبو محمّد الزّوزني الأديب (ت 431هـ)	157/أ
189. عبد الله بن محمّد بن جعفر بن محمّد بن هارون بن المعتز (ت 296هـ)	157/ب
190. عبد الله بن يوسف الشيخ جمال الدّين ابن هشام أبي محمّد (ت 761هـ)	158/أ

191. عبد الله بن محمّد بن أحمد الصّاحب فتح الدّين القيسراني (ت 703هـ)	159/ب
192. عبد الله بن محمّد بن هبة الله بن المطهر الشيخ شرف الدين بن عصرون (ت 585هـ)	160/أ
193. عبد الله بن علي الشّيخ الفقيه أبو محمّد الشيخ جمال الدين الشريشي (ت 717هـ)	160/ب
194. عبد الباقي بن عبد المجيد بن عبد الله تاج الدّين اليمني (ت 734هـ)	161/أ
195. عبد الجليل بن وهبون أبو محمّد الملقّب بالدّمعة المرسي (ق 6 هـ)	162/أ
196. عبد الحميد بن هبة الله بن محمّد بن محمّد عز الدين بن أبي الحديد (ت 655)	163/أ
197. عبد الرّحمن بن إبراهيم بن سباع بن ضيا الشيخ تاج الدّين بن الفركاح (ت 690هـ)	163/أ
198. عبد الرّحمن بن أحمد أبو حبيب المغربي (؟)	164/أ
199. عبد الرّحمن بن أحمد بن يونس بن عبد الأعلى الصدفي مؤرخ مصر (ت 347هـ)	164/ب
200. عبد الرّحمن بن بدر بن الحسن بن المفرِّج بن بكار الرشيد النابلسي (ت 619هـ)	165/أ
201. عبد الرّحمن بن إسماعيل بن أبي بكر الشيخ شهاب الدين أبو شامة المقدسي (ت 665هـ)	165/أ
202. عبد الرّحمن بن عبد الوهّاب بن خليفة بن بدر قاضي القضاة بن بنت الأعز (ت 695هـ)	166/أ
203. عبد الرّحمن بن أبي القاسم بن غنائم بدر الدين بن المسجف (ت 635هـ)	167/أ
204. عبد الرّحمن بن محمّد بن عبيد الله أبو البركات بن الأنباري (ت 577هـ)	168/أ
205. عبد الرّحمن بن محمد بن المظفّر بن محمّد بن داود بن أحمد بن معاذ الداوودي (ت 467)	168/ب
206. عبد الرّحمن بن محمّد بن محمّد بن عزيز بن يزيد بن دوست (ت 431هـ)	169/أ
207. عبد الرّحمن بن مروان بن سالم بن المبارك أبو محمّد التنوخي بن المنجم (ت 557هـ)	169/أ
208. عبد الرّحمن بن معاوية بن هشام بن عبد الملك ملك الاندلس (ت 172هـ)	169/ب
209. عبد الرّحمن بن وهيب زكيّ الدّين القوصي الزكي القوصي (ت بعد 640هـ)	170/أ
210. عبد الرّحمن بن محي الدّين صدر الدين القرمسيني (؟)	171/أ
211. عبد الرحمن بن إبراهيم بن هبة الله القاضي نجم الدّين بن البارزي (ت 638هـ)	172/أ

212. عبد الرّحيم بن أحمد بن محمّد بن محمد بن إبراهيم بن الاخوة العطار (ت 548هـ)	172/ب
213. عبد الرّحيم بن عبد الكريم بن هوازن أبو القاسم القشيري (ت 514هـ)	173/أ
214. عبد الرحيم بن علي بن الحسين الأُموي الأسنائي جمال الدين بن شيت (ت 625هـ)	174/أ
215. عبد الرّحيم بن علي جمال الدّين بن الزّويتينة (ت بعد 650هـ)	175/ب
216. عبد السّلام بن الحسين أبو طالب المأموني (ت 383هـ)	175/ب
217. عبد السّلام بن يحيى بن القاسم بن المفرج أبو محمّد التكريتي (ولد 570هـ)	176/ب
218. عبد السّلام بن يوسف بن محمّد بن مقلّد أبو الفتوح الجماهيري (ت 582هـ)	176/ب
219. عبد الكريم بن أبي بكر محمّد بن أبي المظفّر بن السمعاني التميمي (ت 562هـ)	177/أ
220. عبد الصّمد بن عبد الوهّاب بن زين الأمناء أمين الدين بن عساكر (ت 562هـ)	177/أ
221. عبد الصّمد بن المعذل بن غيلان بن الحكم بن البحتري (ت 240هـ)	177/ب
222. عبد العزيز بن إبراهيم بن علي بن أبي حرب تاج الدين الموصلي (ت 665هـ)	177/ب
223. عبد العزيز بن حامد بن الخضر أبو طاهر سيدوك الواسطي (ت 363هـ)	177/ب
224. عبد العزيز بن الحسين السعدّي الصّقلّي القاضي الجليس بن الحباب (ت 561هـ)	178/أ
225. عبد العزيز بن سرايا صفيّ الدّين الطّائي الحلّي الصفي الحلي (ولد 677هـ)	178/ب
226. عبد العزيز أبي محمّد بن السّعيد القاضي زين الدّين شيخ الشّيوخ بحماة (ت 662هـ)	183/ب
227. عبد العظيم بن عبد الواحد بن ظافر بن محمّد الزكي بن أبي الإصبع (ت 654هـ)	191/ب
228. عبد العزيز بن عبد الغني أبو فارس الشريف الشيخ عبد العزيز المنوفي (ولد 607هـ)	192/ب
229. الشيخ عبد العزيز بن أحمد بن سعيد أبو محمّد الدّيريني الدّميري (ت 688هـ)	195/ب
230. عبد القاهر بن محمّد بن عبد الواحد بن محمّد جمال الدين التّبريزي (ت 740هـ)	196/ب
231. عبد القاهر بن عبد الرّحمن أبوبكر الجرجاني النّحوي المشهور (ت 471هـ)	197/أ
232. عبد القاهر بن طاهر بن محمّد بن عبد الله التّميمي الأُستاذ أبو منصور (ت 420هـ)	197/أ

233. عبد اللطيف بن محمّد بن عبد اللطيف بن ثابت صدر الدين الخجندي (ت 580هـ)	198/أ
234. عبد المجيد بن عبدون أبو محمّد الفهري (ت 520هـ)	198/أ
235. عبد المحسن بن حمود بن عبدالمحسن أمين الدّين التّنوخي الحلبي (ت 643هـ)	198/ب
236. عبد الملك بن الأعزّ بن عمران الثّقفي تقي الدين الأسنائي (ت 707هـ)	200/أ
237. عبد المنعم بن عبد العزيز بن أبي بكر القرشي أبو الفضل بن النطروني (ت 603هـ)	200/ب
238. عبدالمنعم بن عمر بن عبدالله بن أحمد بن خضر أبو الفضل الجلياني الأندلسي (ت 631هـ)	201/أ
239. عبد الواحد بن إبراهيم بن الحسن بن نصر الله بن الفقيه الموصلي (؟)	201/ب
240. عبد الواحد بن علي بن عمر بن إسحاق الأسدي بن برهان النحوي (ت 456هـ)	202/ب
241. عبد الواحد بن الفرج بن نوت أبو الرّضى المعرّي (ت 480هـ)	202/ب
242. عبد الوهّاب بن علي بن نصر بن أحمد أبو محمّد البغدادي القاضي المالكي (ت 422هـ)	202/ب
243. عبد الوهّاب بن محمّد الأزدي المعروف بالمثقال (؟)	203/أ
244. عبد الوهّاب بن أحمد الشّيخ الفاضل مجد الدّين بن سحنون (ت 694هـ)	203/ب
245. عبد الوهّاب القاضي شرف الدّين بن فضل الله أبو محمّد (ت 717هـ)	204/ب
246. عبيد الله بن أحمد بن علي بن إسماعيل بن عبد الله أبو الفضل الميكالي (ت 436هـ)	205/أ
247. عتيق اليمني بن محمّد أبو بكر الورّاق التّميمي (؟)	205/ب
248. عثمان بن خمارتاش الهيتي أبو القاسم (ت 619هـ)	206/أ
249. عثمان بن سعيد بن عبد الرّحمن بن أحمد معين الدين بن تولوا (ت 685هـ)	206/ب
250. عثمان بن عيسى بن منصور البلطي الموصلي (ت 600هـ)	207/ب
251. عروة بن أذينة الليثي الحجازي (ت في حدود 130هـ)	208/أ
252. عكاشة بن عبد الصّمد العجمي (ت بعد 200هـ)	209/أ
253. علي بن ظافر بن حسين الفقيه الوزير جمال الدّين الأزدي (ت 623هـ)	209/ب

254. علي بن عبد العزيز بن علي بن جابر تقيّ الدّين بن المغربي الشاعر (ت 648هـ)	210/أ

فهرس المجلد الثاني

255. علي بن عثمان بن علي بن سليمان أمين الدّين السّليماني (ت 670هـ)	214/ب
256. علي بن عدلان النحوي بن حمّاد بن علي الرّبعي أبي الحسن (ت 666هـ)	215/ب
257. علي بن عطيّة بن مطرف أبوالحسن اللخمي البلنسي ابن الزّقاق الشاعر (ت 528هـ)	217/أ
258. علي بن عمر بن قزل بن جلدك التّركماني الياروقي سيف الدين المشد (ت 656هـ)	217/ب
259. علي بن عيسى بن أبي الفتح الصّاحب بهاء الدّين (ت 692هـ) ابن فخر عيسى الأربلي	219/أ
260. علي بن المحسّن بن علي (أبو القاسم التّنوخي) (ت 447هـ)	220/ب
261. علي بن محمّد بن أحمد بن حبيب القليوبي (توفي في أوائل دولة الظّاهر) الكاتب	220/ب
262. علي بن محمّد بن أحمد بن سلمة بن حريق المخزومي البلنسي (ت 622هـ)	221/أ
263. علي بن محمّد بن الحسن بن يوسف بن يحيى كمال الدّين بن النبيه (ت 621هـ)	221/ب
264. علي بن محمّد أبو سعد بن خلف الكاتب النّيرماني (ت 414هـ)	223/ب
265. علي بن محمّد بن سلمان بن حمائل علاء الدّين بن غانم (ت 737هـ)	224/أ
266. علي بن محمّد بن خروف نظام الدّين أبو الحسن الأديب (ت 609هـ)	224/ب
267. علي بن محمّد بن علي الحضرمي ابن خروف الأندلسي النحوي (ت610هـ)	225/أ
268. علي بن محمّد بن غالب أبو فراس العامري مجد العرب (ت 573هـ)	225/أ
269. علي بن محمّد بن المبارك كمال الدّين بن الأعمى (ت 728هـ)	225/أ
270. علي بن محمّدبن نصربن منصوربن بسّام أبوالحسن البغدادي (ت302هـ)	225/ب
271. علي بن محمّد علاء الدّين الدّواداري بن الكلاس (ت 728هـ)	226/أ
272. علي بن محمود بن حسن بن نبهان بن سند علاء الدّين اليشكري (ت 680هـ)	226/ب

273. علي بن مظفّر بن إبراهيم علاء الدّين أبو الحسن الإسكندراني الوداعي (ت 716هـ)	277/أ
274. علي بن موسى بن سعيد المغربي الغماري نور الدّين (ت 673هـ)	228/ب
275. عطاملك علاء الدين بن الصّاحب بهاء الدّين الجويني صاحب ديوان بغداد (ت683هـ)	229/ب
276. علوان بن علي بن مطارد الأسدي الضّرير (ت 528هـ)	229/ب
277. علوي بن عبد الله بن عبيد الشّاعر الحلي الباز الأشهب (ت 596هـ)	230/أ
278. علي بن إبراهيم بن محمّد بن عيسى بن سعد الخير الأنصاري البلنسي (ت571هـ)	230/ب
279. علي بن إبراهيم بن علي بن معتوق بن عبد المجيد بن وفا بن الثردة الواعظ (ت750هـ)	230/ب
280. علي بن أحمد بن طلحة بن جعفر بن محمّد بن هارون الامام المكتفي بالله (ت295هـ)	231/ب
281. علي بن الحسين بن هندو أبو الفرج (ت 420هـ)	231/ب
282. علي بن الحسين بن حيدرة بن محمّد العقيلي (كان موجودا في 400هـ)	232/أ
283. علي بن داودبن يحيى بن كامل بن يحيىبن جبارة نجم الدين القحفازي (ت 744هـ)	232/ب
284. علي بن السلطان الملك النّاصر صلاح الدّين يوسف بن أيوب الملك الأفضل (ت622هـ)	233/ب
285. علي بن أحمد بن إبراهيم بن علي الواسطي بن العطار (ولد 629هـ)	233/ب
286. عيسى بن السّلطان العادل سيف الدّين الملك المعظم صاحب دمشق (ت 624هـ)	233/ب
287. على بن مؤمن بن محمّد بن على أبي الحسن بن عصفور الإشبيلي النحوي (ت 669هـ)	233/ب
288. علي بن هبة الله بن جعفر المعروف بأبي نصر بن ماكولا (ت 485هـ)	234/أ
289. علي بن يحيى أبو الحسن نجم الدّين بن بطريق (ت 642هـ)	234/أ
290. علي بن يحيى القاضي الوجيه المعروف بابن الذروي (؟)	234/ب
291. على بن يوسف بن إبراهيم بن عبدالواحدبن موسىالقاضي الأكرم بن القفطي	235/أ
292. علي بن يوسف بن شيبان جلال الدّين المارديني ابن الصّفّار (ت 658هـ)	235/ب
293. عُلية بنت المهدي العبّاسيّة أخت هارون الرّشيد (ت 210هـ)	236/ب

294. عائشة الإسكندرانيّة المعروفة بزهرة الآداب (؟)	237/ب
295. عمر بن أحمد بن هبة الله بن أبي جرادة كمال الدّين بن العديم (ت 660هـ)	237/ب
296. عمر بن إسماعيل بن مسعود بن سعد بن سعيد الرّبعي الرشيد الفارقي (ت 687هـ)	239/أ
297. عمر بن الحسام آقوش زين الدّين أبو حفص الذهبي (ت 749هـ)	239/أ
298. عمر بن عبد العزيز أبو حفص الشّطرنجي مولى بني العبّاس (؟)	239/ب
299. عمر بن عوض بن عبد الرّحمن بن عبد الوهّاب قطب الدّين الشارعي (ت 700هـ)	240/أ
300. عمر بن عيسى بن نصر بن محمّد التّيمي مجير الدّين بن اللمطي (ت 721هـ)	240/أ
301. عمر بن محمّد بن حسن سراج الدّين الورّاق، السراج الوراق (ت 695هـ)	240/ب
302. عمر بن مسعود الأديب سراج الدّين المحار، السراج المحار (ت 700هـ)	241/ب
303. عمر بن مظفّر بن سعيد القاضي رشيد الدّين أبو حفص الفهري الفوي (ت 638هـ)	243/ب
304. عمر بن مظفّر بن عمر بن محمد الشّيخ زين الدّين بن الوردي (ت 759هـ)	243/ب
305. عيسى بن هبة الله بن عيسى أبو عبد الله البغدادي النّقّاش (ت 544هـ)	244/ب
الـغـين	
306. غالب بن عبد القدّوس أبو الهندي الشاعر (ت 180هـ)	245/أ
الفـاء	
307. الفتح بن خاقان وزير المتوكّل (ت 247هـ)	245/ب
308. الفضل بن أحمد بن عبد الله أمير المؤمنين المسترشد بالله بن المستنصر (ت 529هـ)	245/ب
309. الفضل بن عبد الصّمد الرّقاشي الشاعر (ت في حدود 200هـ)	245/ب
310. فضل جارية المتوكل الشاعرة (؟)	246/أ
القـاف	
311. القاسم بن الحسين أبو شجاع ابن الطّوابيقي (ت 596هـ)	246/ب

312. قاسم بن القاسم بن عمر بن منصور أبو محمد الواسطي (ت 626هـ)	246/أ
313. القاسم بن محمّد بن يوسف علم الدّين أبو محمّد ابن الحافظ البرزالي (ت 739هـ)	248/أ
314. قيس بن ذريح الكناني صاحب لبنى (ت 70هـ)	248/أ
315. قيس بن الملوح بن مزاحم بن قيس مجنون ليلى العامرية بني عامر (ت في حدود 80هـ)	248/ب
الـكاف	
316. كامل ابن الفتح بن ثابت ظهير الدّين الضّرير البادرائي الصوفي (ت 596هـ)	249/أ
317. كامل بن أبي الفرج بن كامل بن أبي المجد البكري المجلد (ت 624هـ)	249/أ
318. كلثوم بن عمرو العتابي (ت في حدود 220هـ)	249/أ
الـلام	
319. ليلى بنت عبد الله الأخيليّة (ت في عشر الثّمانين للهجرة)	249/ب
المـيم	
320. مجاهد بن سليمان بن مرهف ابن أبي الفتح المصري الخيّاط (ت 672هـ)	250/أ
321. محمّد بن محمّد بن مواهب ابن الخراساني البغدادي (ت 576هـ)	250/ب
322. محمّد بن محمّد بن أحمد بن عبد الله بن أبي بكر القاضي نجم الدين الطّبري (ت 731هـ)	250/ب
323. محمّد بن أحمد أبو الفرج الوأواء الغساني الدّمشقي (ت 390هـ)	250/ب
324. محمّد بن محمّد بن إبراهيم بن الحسين محي الدين بن سراقة الأندلسي (ت 662هـ)	251/ب
325. محمّد بن محمّد بن محمّد الأثير بن بنان الأنباري أبو طاهر المصري (ت 596هـ)	252/أ
326. محمّد بن محمّد بن عروس الكاتب الشّيرازي (ت 280هـ)	252/أ
327. محمّد بن عبد المحسن القاضي السّعيد زين الدّين الأنصاري الأوسي (ولد 566هـ)	252/ب
328. محمّد بن جميل الفزاري الصّاحب شمس الدّولة (؟)	254/أ
329. محمّد بن عبد الله بن القاسم بن المظفّر القاضي كمال الدّين الشّهرزوي (ت 572هـ)	255/أ

330. محمّد بن محمّد بن سعد بن هشام فخر الدين بن الجنان الحنفي الشّاطبي (ت 675هـ)	256/أ
331. محمّد بن محمّد بن مالك بدر الدّين بن الإمام جمال الدين بن مالك (ت 686هـ)	258/أ
332. محمّد بن محمّد بن علي بن العربي الحاتمي الطّائي سعد الدين بن عربي (ت 686هـ)	258/أ
333. محمّد بن محمّد بن عبد العزيز بن عبد الصّمد بن رستم النورالأسعردي (ولد 619هـ)	259/ب
334. محمّد بن محمّد بن محمود بن مكي بن عيسى شهاب الدّين بن تمرداش (ت 723هـ)	260/ب
335. محمّد بن أحمد بن عثمان أبو عبد الله القيسي بن الحدّاد الأندلسي (ت 480هـ)	262/أ
336. محمّد بن أحمد بن الصّابوني الصّدفي الإشبيلي (ت 634هـ)	262/أ
337. محمّد بن أحمد بن الحسين بن محمود الفروخي أبو نصر الأواني (ت 557هـ)	262/ب
338. محمّد بن محمّد بن محمّد بن أحمد بن سيّد النّاس ابن الفقيه (ت 734هـ)	263/أ
339. محمّد بن محمّد بن عبد القادر الأنصاري بدر الدّين أبو اليسر بن الصّايغ (ت 739هـ)	265/أ
340. محمّد بن إبراهيم بن محمّد بن أبي نصر الشيخ بهاء الدّين بن النحاس الحلبي (ت 698هـ)	265/أ
341. محمّد بن أحمد الهاشمي أبو العبّاس أبو العبر (ت 240هـ)	266/أ
342. محمّد بن أحمد بن عمر بن أبي شاكر الشيخ مجد الدين بن الظّهير الإربلي (ت 677هـ)	266/أ
343. محمّد بن أحمد بن علي بن محمّد بن عبد الله الشيخ قطب الدين القسطلاني (ت 686هـ)	268/ب
344. محمّد بن أحمد بن الخليل بن سعادة قاضي القضاة الخوبي (ت 693هـ)	269/أ
345. محمّد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الحافظ شمس الدّين الذهبي (ت 748هـ)	270/أ
346. محمّد بن جعفر المنتصر بالله بن المتوكّل بن المعتصم (ت 248هـ)	270/ب
347. محمّد بن جعفر المعتزّ بالله بن المتوكّل بن المعتصم (ت 255هـ)	271/أ
348. محمّد بن جعفر بن أحمد الرّاضي بالله بن المقتدر بن المعتضد (ت 329هـ)	271/أ
349. محمّد بن الحسن بن محمّد بن علي بن حمدون صاحب التّذكرة (ت 562هـ)	271/ب
350. محمّد بن الحسن بن يمن أبو عبد الله بن الأردخل (ت 628هـ)	271/ب

351. محمّد بن الحسن بن سباع شمس الدّين الصّايغ، الشمس الصايغ (ت 722هـ)	272/أ
352. محمّد بن يوسف الموصلي شمس الدّين بن دانيال الحكيم (ت 710هـ)	273/ب
353. محمّد بن الحسين بن عبد الله البغدادي ابو علي بن الشّبل (ت 473هـ)	275/أ
354. محمّد بن حمّد بن فورجة البروجردي (كان حياً سنة 444هـ)	275/أ
355. محمّد بن حيدر أبو طاهر البغدادي (ت 517هـ)	275/ب
356. محمّد بن الخضر بن الحسن بن القاسم أبو اليمن التّنوخي السابق المعري (ت بعد 500هـ)	276/أ
357. محمّد بن خليفة بن حسين أبو عبد الله النّميري العراقي السّنبسي (ت 515هـ)	276/أ
358. محمّد بن الخمسي أبو عبد الله الإسكندري (ت في حدود 500هـ)	276/ب
359. محمّد بن داود ابن الجراح (ت 296هـ)	276/ب
360. محمّد بن رضوان السّيّد الشّريف العلوي الدّمشقي الناسخ (ت 671هـ)	277/أ
361. محمّد بن رضوان بن إبراهيم بن عبد الرّحمن ابن الرّعاد زين الدّين (؟)	277/ب
362. محمّد بن سعد بن عبد الله بن مفلح بن هبة الله الكاتب الحنبلي (ت 650هـ)	278/أ
363. محمّد بن سعيد بن أحمد بن شرف القيرواني الجذامي (ت 460هـ)	278/ب
364. محمّد بن سعيد بن حماد بن عبدالله بن بلال الصّنهاجي شرف الدين الابوصيري	279/أ
365. محمّد بن سليمان بن قتلمش أبو منصور السّمرقندي الحاجب (ت 620هـ)	280/أ
366. محمّد بن سليمان بن عبدالله بن يوسف جمال الدّين ابن أبي الرّبيع الهواري (ت 673هـ)	280/أ
367. محمّد بن سليمان بن علم شمس الدّين بن الشّيخ عفيف الدّين التّلمساني (ت 688هـ)	280/ب
368. محمّد بن أحمد بن محمّد بن إسحاق أبو المظفّر الأبيوردي (ت 507هـ)	282/ب
369. محمّد بن القاسم المظفّر أبو حامد بن القاضي كمال الدين الشهرزوري (ت 586هـ)	282/ب
370. محمّد بن سليمان بن الحسن بن الحسين جمال الدّين ابن النّقيب المفسر (ت 698هـ)	282/ب
371. محمّد بن سوار بن إسرئيل بن الخضر نجم الدّين بن إسرئيل (ت 677هـ)	282/ب

372. محمّد بن شريف بن يوسف شرف الدّين ابن الوحيد (ت 711هـ)	283/أ
373. محمّد بن صدقة المعروف بأبي المحاسن بن صدقة (ت 593هـ)	283/ب
374. محمّد بن عبّاس بن أحمد بن صالح الحكيم البارع عماد الدين الدّنيسري (ت 686هـ)	284/ب
375. محمّد بن عبد الرّحمن بن محمّد بن عبد الرّحمن بدر الدين ابن الفويرة (ت 675هـ)	285/ب
376. محمّد بن عبد الرّحمن بن محمّد المسعودي شارح المقامات (ت 584هـ)	285/ب
377. محمّد بن عبد الرّزّاق بن رزق الله الرّسعيني العدل الموصلي (ت 689هـ)	286/ب
378. محمّد بن عبد الله أمير المؤمنين المهدي ابن المنصور (ت 169هـ)	287/أ
379. محمّد بن عبد الله بن رزين الملقّب بـأبي الشّيص الشاعر (ت 196هـ)	287/أ
380. محمّد بن عبد الله بن طاهر بن الحسين الخزاعي (ت 253هـ)	287/ب
381. محمّد بن عبد الله بن أبي بكر بن عبد الله بن الأبار (ت 658هـ)	287/ب
382. محمّد بن عبد الله ويعرف بشرف السّادة (؟)	288/أ
383. محمّد بن عبد الله جمال الدّين بن مالك الطّائي الجياني (ت 672هـ)	288/ب
384. محمّد بن عبد الله بن عبد العزيز بن عمر المعروف بحافي رأسه النحوي (ت 680هـ)	289/ب
385. محمّد بن عبد المنعم بن نصر الله بن جعفر بن أحمد بن حواري الحنفي (ت 669هـ)	290/أ
386. محمّد بن عبد المنعم بن محمّد شهاب الدّين بن الخيمي اليمني (ت 685هـ)	291/أ
387. محمّد بن عبد الواحد الملقّب بصريع الدّلاء وقتيل الغواني (ت 412هـ)	293/أ
388. محمّد بن عبد الواحد بن أحمد بن عبد الرّحمن بن إسماعيل الحافظ ضياء الدين (ت 643هـ)	293/ب
389. محمّد بن عبد الوهّاب بن منصور شمس الدّين الحنبلي (ت 675هـ)	293/ب
390. محمّد بن عقيق أبي بكر نصر اليمنى القيرواني ابن أبي كدية (ت 512هـ)	294/أ
391. محمّد بن علي بن حسول الكاتب الهمداني (ت 450هـ)	294/أ
392. محمّد بن علي بن محمّد بن حباب الصّوري (ت 463هـ)	294/ب

393. محمّد بن علي بن محمّد الدّينوري أبو بكر المؤدّب (ت 514هـ)	294/ب
394. محمّد بن علي بن محمّد بن المطّلب أبو سعد الكرماني (ت 478هـ)	295/أ
395. محمّد بن علي بن أحمد بن عبد الله الشّيخ محيي الدّين بن عربي (638هـ)	295/أ
396. محمّد بن علي بن محمّد بن سليم الصّاحب فخر الدّين بن حنا (ت 668هـ)	296/ب
397. محمّد بن علي مهذّب الدّين أبو طالب ابن الخيمي (ت 624هـ)	297/أ
398. محمّد بن علي بن وهب بن مطيع الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد (ولد في 625هـ)	299/أ
399. محمّد بن علي بن عمر المازني الشّيخ الشمس الدّهان الدّين (ت 721هـ)	302/أ
400. محمّد بن علي بن عبد الواحد الشيخ كمال الدّين بن الزّملكاني (ت 727هـ)	303/أ
401. محمّد بن عمر بن شاهنشاه ابن أيّوب المنصور صاحب حماه (ت 610هـ)	304/ب
402. محمّد بن عمر بن مكي بن عبد الصّمد صدر الدّين بن الوكيل(ت 716هـ)	304/ب
403. محمّد ين عيسى بن محمّد أبوبكر اللخمي الأندلسي بن اللبانة (ت 507هـ)	306
404. محمّد ابن القاسم أبوالحسن المعروف بماني الموسوس (ت 245هـ)	306/أ
405. محمّد بن محمود بن الحسن بن هبة الله محب الدين الحافظ بن النجار (ولد 578هـ)	306/ب
406. محمّد بن محمود بن عبد الكافي الشيخ شمس الدّين الإصفهاني (ت 688هـ)	307/أ
407. محمّد بن مكرّم بن علي بن أحمد الأنصاري جمال الدين بن المكرم (ت 711هـ)	307/أ
408. محمّدبن مكي بن محمّدبن الحسن بن عبدالله القرشي بهاء الدين بن الدّجاجية(ت657هـ)	307/ب
409. محمّد بن موسى الكاتب شرف الدّين القدسي (؟)	308/أ
410. محمّد بن هاشم بن وعله بن عثمان بن بلال الخالدي الشاعر (ت 380هـ)	309/ب
411. محمّد بن يحيى كنيته أبو الوليد بن حزم (ت بعد 500هـ)	310/أ
412. محمّد بن يعقوب بن علي الامير مجير الدّين بن تميم (ت 684هـ)	310/أ
413. محمّد بن يوسف بن مسعود بن بركة الشّهاب التّلعفري (ت 675هـ)	312/ب

414. محمّد بن يوسف بن علي بن يوسف أثير الدين بن حيّان (ت 745هـ)	314/ب
415. محمّد بن إبراهيم بن أبي بكر بن إبراهيم بن عبد العزيز شمس الدين بن الجزري (ولد 659هـ)	316/أ
416. محمود الوراق بن الحسن الوراق (ت 230هـ)	316/ب
417. محمود بن سليمان بن فهد الإمام الشّهاب محمود الحلبي (ت 725هـ)	318/أ
418. محمود بن أبي بكر بن محمّد بن حامد بن أبي بكر صفي الدين القرافي (ت 723هـ)	320/ب
419. محمودّ بن الحسين أبو الفتح الكاتب المعروف بـكشاجم (ت 350هـ)	321/أ
420. محمود بن إسماعيل بن الحسن بن حميد بن قادوس الدّمياطي (ت 553هـ)	321/أ
421. محمّود بن عابد بن عبد الله بن داود بن محمّد شمس الدين الكوفي الواعظ (ت 675هـ)	325/ب
422. محمود بن القاسم بن أبي البدر بن الملحي الواعظ (ت 744هـ)	325/ب
423. محمود بن عابد بن حسين بن محمّد تاج الدّين الصّرخدي (ت 674هـ)	326/أ
424. محمود بن مسعود بن المصلح الامام قطب الدّين الشّيرازي (ت 710هـ)	327/ب
425. مرهف بن أسامة بن منقذ والد أسامة (ت 613هـ)	328/أ
426. مروان بن محمّد أبو الشمقمق (ت في حدود 180هـ)	328/ب
427. مرشد بن علي بن مقلّد بن نصر بن منقذ (ت 531هـ)	328/ب
428. مسعود بن أبي الفضل بن أبي الحسين بن كامل بن أبي الفتح النقاش الحلبي (ت 612هـ)	329/أ
429. مسلم بن الخفر بن مسلم بن قسيم أبو المجد التّنوخي الحموي (ت 514هـ)	330/أ
430. مسلم بن الوليد أبو الوليد المعروف بصريع الغواني (ت 200هـ)	331/أ
431. مصعب بن عبدالله بن أبي الفرات القرشي العبدري أبو العرب الصّقلّي (؟)	331/ب
432. مظفّر بن محاسن بن علي تاج الدّين الموصلي الذهبي (ت 686هـ)	331/ب
433. مكي بن ريّان بن صالح أبو الحرم ضياء الدّين الموصلي (ت 603هـ)	332/ب
434. مفلح بن علي بن يحيى بن علي بن عباد أبو المظفّر الأنباري (ت 561هـ)	332/ب

435. مقدار بن المختار أبو الجوائز ابن المطاميرى التّكريتي (ت 538هـ)	333/أ
436. منصور بن الحسين الأستاذ أبو سعيد الآبي (؟)	333/أ
437. منصور بن دبيس بن علي بن مزيد أبوكامل أمير العرب بهاء الدّولة (ت 479هـ)	333/أ
438. منصور بن سلمة بن الزّبرقان بن شريك النميري الشّاعر (ت 200هـ)	333/ب
439. منصور بن محمّد بن علي أبو نصر الخبّاز المعروف بالتّيري (ت 450هـ)	333/ب
440. موسى بن أبي بكر بن محمّد بن أيّوب الملك الأشرف (ت 635هـ)	300/أ
النـون	
441. ناشب بن هلال بن ناشب بن نصير المعروف بالبديهي الشاعر (ت591هـ)	334/أ
442. ناصر بن عبد السّيّد أبوالفتح المطرزي الأديب الخوارزمي شارح المقامات (ت610هـ)	334/أ
443. نصر الله بن مظفّر بن أبي طالب بن حمزة ابن الشّقيشقة الصفار (ت 656هـ)	334/أ
444. نصر الله بن عبد المنعم بن نصر الله بن أحمد بن حواري الحنفي (ت 673هـ)	335/ب
445. نصر الله بن هبة الله بن محمّد بن عبد الباقي فخر القضاة ابن بصاقة (ت 650هـ)	335/ب
446. نصر بن عبد الرّزاق بن عبد القادر أبو صالح الجيلي (ت 633هـ)	336/أ
447. نصر بن الفتح بن أبي المعمّر ابن أسد بن الحسن أبو طاهر الحلي (ت بعد 625هـ)	336/ب
448. نصر بن يعقوب أبو سعد الدّينوري المعروف بالقادري (ت بعد 170هـ)	337/أ
449. نصيب الأكبر بن رباح (ت في حدود 120هـ)	337/أ
450. نصيب الأصغر مولى المهدي (ت بعد 190هـ)	337/ب
451. النّصير بن أحمد بن علي المناوي الحمامي (ت 712هـ)	337/ب
452. النّصير الأذفوي (ت بعد 650هـ)	339/أ
الهـاء	
453. هارون بن موسى بن محمّد بن الرّشيد ابن المصلي الأرمنتي (ت 730هـ)	341/أ

454. هارون بن محمّدبن عبدالله بن محمّد بن علي الرّشيد بن المهدي (ت 193هـ)	341/أ
455. هارون بن محمّد بن هارون بن محمّد بن عبد الله الواثق بالله (ت 232هـ)	341/أ
456. هبة الله بن الحسين أبو الحسين الحاجب (ت 428هـ)	341/ب
الـواو	
457. والبة بن الحباب أبو أسامة الأسدي (ت في حدود 200هـ)	342/أ
458. ولادة بنت المستكفي بالله أمير المؤمنين ابن عبد الرحمن (؟)	342/أ
اليـاء	
459. ياقوت بن عبد الله جمال الدّين المستعصمي (؟)	343/أ
460. ياقوت بن عبد الله الرّومي الأتاكي (ت 637هـ)	343/أ
461. يحيى بن سالم القاضي رضي الدّين ابن أبي حصينة الأحدب (؟)	343/ب
462. يحيى بن عبد العظيم بن يحيى بن محمّد بن علي أبو الحسين الجزّار (ت 679هـ)	344/أ
463. يحيى بن عبد الواحد الأمير أبو زكريّا صاحب إفريقية (ت 647هـ)	345/ب
464. يحيى بن علي بن عبد الله بن مفرج الرّشيد العطّار (ت 662هـ)	345/ب
465. يحيى بن يوسف بن يحيى بن منصور بن المعمر الصّرصري (ت 655هـ)	345/ب
466. يزيد بن عبد الله بن أبي خالد الإشبيلي الكاتب (ت612هـ)	348/أ
467. يزيد بن محمّد بن صقلاب أبو بكر الكاتب من أهل المرية (ت 619هـ)	348/أ
468. يزيد بن محمّد بن عباد الرّاضي بن المعتمد بن عباد	348/ب
469. يزيد بن معاوية بن أبي سفيان بن حرب (ت 64هـ)	349/أ
470. يعقوب بن صابر بن بركات بن عمار بن نجم الدين الشاعر المنجنيقي (ت 626هـ)	350/أ
471. يعقوب بن عبد الرّفيع بن زيد بن مالك بن موسى الزّبيري (ت 668هـ)	350/أ
472. يعقوب بن أحمد بن محمّد النّيسابوري اللغوي (ت 474هـ)	350/ب

473. يعقوب بن سليمان بن داود أبو يوسف الخازن (ت 488هـ)	350/ب
474. اليمان بن أبي اليمان أبو بشر البندنيجي الشاعر (ت 284هـ)	351/أ
475. يوسف بن أحمد بن محمود بن أحمد الحافظ جمال الدّين اليغموري (ت 673هـ)	351/ب
476. يوسف بن أحمد بن إبراهيم علم الدّين القناوي (ت 728هـ)	352/أ
477. يوسف بن الحسين بن زيد بن الحسن بن مفرح الحافظ بن بكار (ت671هـ)	352/أ
478. يوسف بن سليمان بن أبي الحسن بن إبراهيم الأديب جمال الدين الصّوفي (ت750هـ)	352/ب
479. يوسف بن سيف الدّولة بن زماخ (ت بعد 680هـ)	354/أ
480. يوسف بن عبد الرّحمن بن علي ابن الجوزي الواعظ (ت 656هـ)	354/ب
481. يوسف بن الزّكي بن عبدالرّحمن بن يوسف بن عبد الملك المزي (ت742)	454/ب
482. يوسف قزغلي شمس الدّين أبو المظفّر التّركي البغدادي الواعظ (ت 654هـ)	355/أ
483. يوسف بن محمّد بن أحمد بن عبد الله بن محمّد المستنجد بالله (ت 566هـ)	355/ب
484. يوسف بن محمّد بن غازي بن يوسف بن أيّوب الملك الناصر صاحب الشام (ت657هـ)	355/ب
485. يوسف بن محمّد بن عمر بن علي بن حمد بن حمويه فخر الدين شيخ الشّيوخ (ت647هـ)	356/ب
486. يوسف بن لؤلؤ الذّهبي بدر الدّين الدّمشقي (ت 680هـ)	357/ب
487. يوسف بن يوسف بن يوسف بن سّلامة بن زيلاق (ت 660هـ)	360/أ
488. يوسف بن عبد القادر العلاف الإسكندري (؟)	361/ب
489. يحي بن نزار المنبجي (ت 554هـ)	361/ب
490. يحي بن محمّد بن محمّد بن محمّد بن محمّد العلوي بن أبي زيد (ت 613هـ)	362/أ
491. يحي بن محمّد بن عبد الواحد الصّاحب نجم الدّين بن اللبودي (ت 670هـ)	362/أ
492. يوسف بن رافع بن تميم بن عتبة بن محمّد بن عتاب قاضي القضاة بن شدّاد (ت632هـ)	362/ب

تمَّت فهرسة كتاب عقود الجماعة للشّيخ الزّركشي (ت 794هـ)، وهو يتضمَّن 492 ترجمةً وكان ذلك بحمد الله وتوفيقه يوم السَّبت الثّامن من جمادي الأولى سنة 1406هـ، الموافق للثّامن عشر من كانون الثّاني 1986م، في مدينة الموصل الحدباء. العراق حماها الله من المحن والفتن. ثم كانت المراجعة في كوالالمبور 24 شعبان 1443 الموافق 28/ 3/ 2022.

***

الجزء الثاني
من كتاب روضة الأزهار للبرموني
(توفي بعد سنة 1005هـ)

أ. د. عبد الحميد عبد الله الهرامة

(رئيس المجمع)

ـ تقديم.

ـ لماذا ننشر هذا النص ؟

ـ الأسمر والفقهاء.

ـ مشتملات الجزء الثاني.

ـ الجديد في الجزء الثاني (أولاده / أصحابه).

ـ رسالة الأسمر إلى عبد الرحمن الفزّاني نموذجاً.

***

تقديم

نشر معهد المخطوطات العربية في القاهرة سنة 2009 الجزء الأول من النسخة الكاملة من كتاب روضة الأزهار لكريم الدين البرموني. وكنتُ قد وجدتُ نسخة مخطوطة منها في المغرب سنة 2007م على مرحلتين، وذلك بتعاونٍ كريمٍ من الأستاذ الدكتور عبد الله

المرابط الترغي ـ أكرم الله مأواه ـ ومعظم ما فيه جديدٌ قياساً بالمعلومات القليلة التي كُنَّا نعرفُها عن محتويات هذا الكتاب من خلال القطعة الباقية في مكتبة الشيخ منصور أبو زبيدة بزليطن، أو القطعة المحفوظة في مركز المحفوظات التاريخية بطرابلس.

لماذا ننشر هذا النص ؟

الكلام عن نشر المخطوطات الصوفيَّة كثيرٌ، بين مشجِّع ومعارض، ومبيح وكاره، وبرغم المظهر الذي يُنبئ عنه عنوان المخطوطة (روضة الأزهار ومنية السادات الأبرار في جمع البعض من مناقب صاحب الطار) من تخصُّصٍ في المناقب من خلال مدرسة الشيخ عبد السلام الأسمر، فإنَّ محتوى المخطوطة أشمل من ذلك بكثير، والهدف من نشرها يدخل إطار التاريخ الثقافي الذي يؤرِّخ للأعلام، والمدن، والكتب، والأخبار والآثار، وبعض المسائل الفقهية، ويستعين على توصيل مادَّته بالنثر والشعر، ويؤرِّخ للمواقف والأحداث، وهو في بعض ذلك يشترك مع التاريخ العام، ولا غضاضة في نشره من هذه النواحي.

ولكنَّ النُّصوصَ الصوفيَّة المحضة وما يدور حولها ذاتُ إشكالياتٍ ومحاذيرَ تحدَّثتُ عنها في المجلد الأول، ونؤكِّد هنا أنَّنا لا نتساهل مع ما فيها من هناتٍ وأخطاءٍ، سواء في صحَّة الاقتباسات، أو في إيراد ما يخالف الشريعة، أو ما يمسُّ العقيدة، فالحيادُ في نشرها لا يعني التسليم بمثل هذه الأخطاء، أو التهاون في غيرها، وليست هذه المخالفات سائدة في كلِّ تلك النصوص أو في معظمها، بل إنَّ أكثرَ رسائل الأسمر منسجمٌ مع الكتاب والسُّنَّة، وداعٍ إلى اتِّباعهما، ولا يمكننا الفرز بين هذا وذاك إلَّا بالاطِّلاع والتدبُّر والنقد والتأمُّل.

ومع ذلك فإنَّنا في مجال البحث عن التاريخ الثقافي لا يمكن أن نتجاهل التراث المكتوب، برغم كلِّ ما فيه من مشكلات، وواجبنا هو التعليق على ما لا نراه متَّفقًا مع الدين أو مع صحيح التاريخ، أو سليم اللغة، دون أن نحجب النصَّ عن القارئ بحجَّة وجود مخالفاتٍ شرعيَّة أو تاريخيَّة، ولا شكَّ في أنَّ هذه المخالفات ستبقى في العقول ما لم يصحِّحها البحث العلمي، والنقد الفكري والتاريخي الموثَّق، والدراسة العميقة من خلال العرض على

كتاب الله وصحيح السُّنَّة المشرِّفة، ثم على منطق العقل، وصريح العلم، وصحيح التاريخ.

وميزة هذا الكتاب الكبير أنَّه كشكولٌ يحتوي على التاريخ العام، والتاريخ الثقافي، وتراجم الأعلام، والآراء الذاتية، والفتاوى الفقهية، والشطحات الصوفية، والحِكم والأشعار والأزجال، ويصحِّحُ بعض المعلوماتِ الخاطئة في الرواية الشعبية عن طريقة الشيخ الأسمر، ولكنَّه يقع في بعض الأخطاء والأوهام التي قد تعود إلى الشيخ نفسه أو إلى البرموني المؤلف، أو إلى مصادرهما، أو إلى النُّسَّاخ من بعدهما، وقد يكون مصدرها الخيال أو الرواية الضعيفة أو الرواية غير الصحيحة[1].

الأسمر والفقهاء:

في مجموع كتاب روضة الأزهار إشاراتٌ كثيرةٌ إلى خلافٍ بين الشيخ الأسمر وفقهاء عصره، فهم معنيون بظاهر الشريعة الذي يجعل بعض أعماله من البدع غير المقبولة، وأوَّلُ المنتقدين له كان شيخه عبد الواحد الدوكالي المغربي[2]، ثم محتسبُ الصوفية الشيخ أحمد الزرُّوق[3]، والشيخ ناصر اللقَّاني المصري، وغيرهم وهم كثُر، ومنهم دون هذه الطبقة مبارك الغيثي الذي انتقده كثيراً، ولكنَّ ابنه الفقيه صالح الغيثي كان من مريديه.

والذي يبدو من نقد الفقهاء المعاصرين لطريقته أنَّهم ينتقدون ضربَهُ للدفِّ أو ما يعرف في اللهجة الليبية بـ(البندير)، ولا ينتقدون غير ذلك من الأخطاء التي نُسبت إليه لا حقاً، وهو ما يدلُّنا على القدر الكبير من الزيادات التي حملوها عليه، فلو كانت في سيرته الصحيحة ما استنكف الفقهاء عن نقدها، ومنها ادِّعاء علم الغيب، ورفع الكرامات إلى مستوى المعجزات، وغير ذلك مما ورد في الكتب التي تحدَّثت عنه بعد وفاته.

(1) روضة الأزهار، المرقونة، ص 167.

(2) تولَّـى التعليم في زاوية الدوكالي بمسلاتة، وله في الروضة ترجمة وافية (ج 1 انظر: الدوكالي)، وفي وصية الشيخ عبد السلام، ص 71.

(3) فقيهٌ مغربي ختم حياته في مدينة مصراتة وأسَّس فيها زاويته توفي سنة 899 هـ، وترجمته في جذوة الاقتباس 1 / 128، ونيل الابتهاج ص 130، وطبقات الحضيكي، 1 / 15، وللدكتور علي فهمي خشيم: الزروق والزروقية، وفيه مراجع كثيرة مطبوعة ومخطوطة ألَّفها أو أشارت إليه .

والدليل من أهل عصره على انتحال كثيرٍ مما نُسب إليه قولُ معارضهِ أولاً وصاحبِهِ لاحقاً الفقيهِ سالم بن طاهر الأنصاري، الذي ذكر البرموني أنَّه قال: «كان يعترض على الشيخ من جهة (البنديـر)، امتثالاً لما ظهر له، لا لهوى أو حظِّ نفس، ثم إذا خرج يقول لهم: أيُّها الناسُ هذا الشيخ على السُّنَّة، لم أجدْ مِنْ أين أدخل عليه إلَّا من جهة الدفِّ»[1].

وكان الشيخ الأسمر من خلال رسائله يشرح أهدافه من طريقته في الدعوة، بما يدلُّ على أنَّه سُنِّيُّ المذهب، يعمل على نشر الكتاب والالتزام بالسُّنَّة المطهَّرة، ويشيع ذلك في رسائله، ويجد مندوحة لمن يخالفه من الفقهاء الذين ينتقدونه بظاهر الشرع، ويضيق بهم حين لا يدركون غايته، فهو يرى أنَّ العوامَ منصرفون عن أخذ العلم الشرعي من الفقهاء، ويرى أن يجذبهم إليه بهذه الأساليب الشعبية التي منها ضرب الدفوف، وإنشاد القصائد في ذكر الله، ومدح الرسول صلَّى الله عليه وسلم، وإطعام الطعام، ونشر الرؤى والكرامات، حتى صار يستقطبُ بها الخواص والعوام، ولكنَّ التعامل مع الأُمِّيين بهذا الأسلوب الشعبي دفع بعضهم إلى الاستكثار من هذه القصص والأناشيد بعد وفاته، فانحرفوا عن مقصد الشيخ، وكان ذلك هو الهدف وليس الوسيلة لاحقاً.

وفي الرسائل ما يدلُّ دلالة قاطعة على سُنِّيَّةِ الرجل واهتمامه بحفظ كتاب الله وتعليم أبناء المسلمين، يقول في بعض رسائله إنَّ: «تعلُّم العلم يكون فرضَ عين، وهو بقدر ما يحتاج إليه لدينه، وفرضَ كفاية، وهو ما زاد عليه لنفع غيره، ومندوباً وهو التبحُّر في الفقه وعلم القلب، وحراماً وهو علم الفلسفة والشعبذة والتنجيم والرمل والقرعة والتقازة إلى غير ذلك»[2]، ويوصي بخاصَّةٍ بتعليم القرآن الكريم فيقول «أوصيكم بحفظ القرآن والإكثار من تلاوته، إن أمكنكم حفظه، لأنَّه من السُّنَّة الشريفة، ولتكن قراءتكم له

(1) روضة الأزهار، المرقونة ص 181.

(2) من رسالته إلى أصحابه في تنبكتو.

مع التدبُّر والترتيل والتفهُّم لمعانيه»[1]، ويقول: «أوصيكم ونفسي بتقوى الله واتباع سنة رسوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، التي هي المحجَّة البيضاء، وبتصحيح إيمانكم، والنظر، والاستدلال، وذلك أول الواجبات»[2]، ومن آداب السُّنَّة التي يدعو إليها حسن الخلق لقوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (إنَّما بُعثت لأتمِّم مكارم الأخلاق). يقول الشيخ: «وعليكم بالأدب مع الله ومع رسوله ومشايخكم وجميع الخلق من برٍّ وفاجر»[3]، وهو ينهى عن التدخين، ولا يحبُّ تقبيل الأيدي، ويقول إنَّ تصوُّفه يستند إلى الكتاب والسُّنَّة، ويحضُّ على العمل بقواعد الإسلام «وعليكم بالمحافظة على الصلاة» و«بإخراج الزكاة» «والصوم والحج»[4]، ثم يطيل في الحديث عن المجاهدات والتربية وآداب المريد.

ولا نبرئ الشيخ من بعض الأخطاء التي نجدها في النصوص، فقد وردت في بعض رسائله الصحيحة النسبة إليه، ولكنَّها قليلة مقارنة بدعوته الصريحة إلى اتِّباع الكتاب والسُّنَّة، ولذا فإنَّنا نكاد نجزم أنَّ كثيراً مما أُخذ عليه لم يكن في حياته، ومنها القصائد التي جاءت بغير اللهجة الليبية مثلاً، والتي تدلُّ على أنَّ نظمها كان بعد وفاته، كما أنَّ كريم البرموني صرَّح أنَّه ألَّف كتابه بعد أمدٍ غير قليلٍ من وفاة الشيخ، وأنَّه استقى معلوماته ومروياته من خواص الناس وعوامهم في ليبيا وتونس وغيرهما.

مشتملات الجزء الثاني:

ولئن اشتمل الجزء المنشور على ثلاثة أجزاء جعلته أكبر حجمًا من بقيَّته، فإنَّ الجزءَ الأخير الذي لم يُطبع من هذا الكتاب يشتمل على فصلين هما الرابع والخامس، وفيهما رسائل الأسمر، وذكر أولاده، وتراجم أصحابه، وترجمته في الخاتمة، مع ترجمة موجزة للشيخ عبد السلام الأسمر. وقد سبق نشرُ قسمٍ من هذين الفصلين في

(1) ، المصدر نفسه.
(2) انظر: رسالته إلى جماعة من طرابلس.
(3) انظره في: رسالته إلى أصحابه بسوس في الجز الثاني من الروضة.
(4) ولكل ذلك أدلَّة متكرِّرة في رسائله.

أطروحة علميَّة عن رسائل الشيخ الأسمر بدراسة الأستاذ المرحوم الدكتور مصطفى عمران رابعة وتحقيقه[1]، وبقي جانبٌ مهمٌّ لم يَرَ النور بعدُ، وهو ما أعمل على تحقيقه الآن بمساعدة ابني الدكتور كمال الهرامة، وكان ذلك بتشجيع كريم من المؤرخ الثبت الأستاذ عمار جحيدر ـ حفظهما الله.

ففي الفصل الرابع نجد رسالته إلى أصحابه في تنبكتو، ورسالته إلى أهل الزاوية الغربية، ورسالته إلى أصحابه في تونس، ورسالته إلى السيِّد راشد المحجوبي، ورسالته إلى أتباعه بجبل غريان، ورسالته إلى السيِّد سعيد الغدامسي، ورسالته إلى السيِّد عبد الرحمن بن عبد المؤمن الفزاني، ورسالته إلى السيِّد عبد الكريم الشاذلي، ورسالته إلى السيِّد عبد الحميد بن علي العوسجي، ورسالته إلى جماعة بطرابلس الغرب، ورسالته إلى أصحابه بسوس الأقصى.

وسيجد القارئ بعض الفروق في تحقيق النص، وترتيب رسائله بين النص الذي حقَّقه المرحوم الدكتور ابن رابعة والتحقيق الجديد الذي نحاوله للجزء الثاني من الروضة، وتظلُّ الفروق قليلة ولكنَّها مهمَّة أحياناً.

الجديد في الجزء الثاني:

أمَّا الجديد فهو في الفصل الخامس الذي يشتمل على ذكر أولاده، وبعض أصحابه الذين وصفهم بالنقباء المُنشدين لكلامه، والتعريف بأنسابهم، وأماكنهم، وقبورهم، وتواريخ وفياتهم، ثم ترجمة المؤلف كريم الدين البرموني التي أوردها ضمن الخاتمة، وترجمة موجزة للشيخ عبد السلام الأسمر.

أولاده:

ذكر المؤلف أنَّ أولاد الشيخ الأسمر مائة غير البنات، وهو رقم كبير يدعو إلى الشكِّ في صحته، ومن دواعي الشكِّ فيه اقترانه بأسطورة أولاد الجنِّيات التي لا تصحُّ عقلاً ولا

(1) رسائل الأسمر إلى مريديه، جمع وتحقيق ودراسة د. مصطفى عمران رابعة، بيروت: دار المدار الإسلامي، 2002م.

شرعاً، وأنَّه سمَّى هؤلاء الأولاد فلم يذكر بينهم هؤلاء المزعومين في الأسطورة، ولم يذكر من الأسماء ما يبلغ هذا الرقم، والكتاب يشتمل على بعض هذه المبالغات والأساطير التي ستكشفها الدراسات المتخصِّصة بعد تحقيق النص ونشره.

وبعد استعراض أسماء الذين ماتوا قبل موت أبيهم أورد أسماء الذين مات عنهم، وهم خمسة عشرة، وهم الذين يمكن أن نثبتهم لانتشار أخبارهم واشتهار بعضهم، ولأنَّهم ذكروا في وثيقةٍ أخرى هي وثيقة الميراث، وقد مات معظمهم عند تأليف الكتاب[1]، وهو ما يدلُّنا على تأُّخُّر تأليف الكتاب عن وفاة الشيخ الأسمر وأولاده وأصحابه، وقد سبَّب ذلك في دخول بعض الأخبار والآثار غير الصحيحة في سيرته. قال في خاتمة مبحث الأولاد: إنَّه ذكر بعض من مات منهم ضمن حكايات في غير هذا الكتاب[2].

وقد سمَّاهم البرموني فقال هم: «سيدي عبد الرحمان، وسيدي عبد المومن، وسيدي خليفة، وسيدي عبد الله الشهير بالمصري، وسيدي عمران، وسيدي محمد، وسيدي أبو القاسم، وسيدي سليم، وسيدي عمر الشارف، وسيدي أبو فارس، وسيدي حمودة، وسيدي سليمان، وسيدي إبراهيم، وسيدي عبد الستار، وسيدي عبد الحميد، وسيدي عبد الوهاب، والآن كلُّهم ماتوا ـ رحمة الله عليهم ـ عدا سيدي أبو فارس، وسيدي عبد الوهاب، وسيدي عمر الشارف»[3].

أصحابه:

ذكر البرموني بعض من مات من أصحاب الشيخ الأسمر الذين وصفهم بالنقباء، وقال إنَّهم كثيرون ، وأنَّه اكتفى بذكر بعضهم ومنهم:

1 ـ خليفته **عمر بن جحا**[4]، الذي كان من أخلص أصحابه وأقربهم إلى نفسه حتى

(1) الجزء الثاني من روضة الأزهار، النسخة المرقونة: ص 163.
(2) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.
(3) الروضة، المرقونة ص ؟
(4) ترجمته ومصادرها في كتابه الذي ألَّفه عن طريقة شيخه عبد السلام الأسمر، منشورات دار الفسيفساء طرابلس.

أوصى بخلافته في الطريقة، وقد حقَّقتُ كتابه عن طريقة الشيخ عبد السلام الأسمر وعنوانه الزهر في الأكمام في طريقة الشيخ عبد السلام، وفيه عرفنا علاقته بالشيخ ومعلومات أخرى عن حياته ووفاته التي كانت سنة 999هـ في تونس، وحدَّد الشيخ الطاهر الزاوي مكان قبره فقال «توفي بالداموس بحيِّز المنستير»[1].

2 ـ محمد بن عبد النبي الجبالي الذي قال إنَّه خدم الشيخ الأسمر سنة سبع وخمسين وتسعمائة، في طلعته للحج[2]، ورجع من حجِّه إلى صرمان فأقام فيها وتزوَّج قبل أن ينتقل إلى جبل أبي ماضي، وبه توفي عام ثمانية وتسعين وتسعمائة[3].

3 ـ والده **الشيخ عبد النبي الجبالي** الذي ساق له من الكرامات ما لا يمكن تصديقه، وقد ترجم له الخروبي في شيوخه، وقال إنَّه «كثير الأتباع عام الانتفاع» وأنَّه مربي المريدين[4].

4 ـ صالح بن مبارك الغيثي الذي ارتحل إلى مصر، وعاد إلى طرابلس، حيث التقى بالشيخ الأسمر، وتوفي سنة تسع وثمانين وتسعمائة، وهو ابن مبارك الغيثي الذي كان يعترض على الشيخ، لكنَّ ابنه هذا صار من أتباعه، وقد نُسبتْ إليه خوارقُ مبالغ فيها، وهي من المآخذ على كتاب البرموني.

5 ـ أبو حميدة بن عبد الرحمن السقفي المعروف بالبعاج، وفيه سرد لكراماته، وفي ترجمته حديث عن تنقُّله من المنشيَّة خارج طرابلس إلى غريان والقواسم التي أقام بها حتى وفاته سنة تسع وتسعين وتسعمائة.

6 ـ أحمد بن مدين السقفي الشهير بالترجمان الذي عُرِف بتواضعه للمساكين، وبأنَّه دائم الصيام، ولا يأكل من طعام الولاة وحواشيهم. وقد نسب البرموني له كرامات مبالغ

(1) أعلام ليبيا، ص 290، وانظر عن علاقته بالأسمر كتاب: الزهر في الأكمام، ص 21 - 24.
(2) روضة الأزهار، 2 ، النسخة المرقونة، ص 165.
(3) ضريحه معروف في زاوية أبي ماضي انظر كتاب: زاوية أبي ماضي، للدكتور علي رحومة، وفيه تفاصيل أكثر عنه وعن تاريخ الزاوية.
(4) شيوخ أبي عبد الله الخروبي، ص 53. ونقل الشيخ الطاهر الزاوي ترجمته في كتابه أعلام ليبيا (245) عن روضة الأزهار للبرموني.

فيها، ولو ترك له سيرته التاريخية الصحيحة دون زيادة لكانت أليق به وأفضل لتاريخه، ويُقال إنَّه عمَّر حتى بلغ مائة وأربعة عشر عاماً، وتوفي سنة تسع وثمانين وتسعمائة.

7 ـ علي بن محمد البشت، وتدلُّ الترجمة على مكانة إدارية واقتصادية يقوم بها صحبة الشيخ، ومنها جمع صدقات الناس للشيخ، وتوزيعها على الفقراء، ولكنَّه لم يسلم من مسرد الكرامات التي ينسبها البرموني لأصحاب الشيخ، ومنها ما هو مبالغ فيه، وأغرب ما نسب له مكالمة الملائكة[1]، وهو خبر غير مسبوق حتى من الصحابة والتابعين فكيف برجل من القرن العاشر الهجري، وقد سوَّغ البرموني ما كتبه للمنكرين في عصره، فقال «قلنا: لا حُجَّة للمنكر في ذلك، لأنَّ رؤية الملك ومكالمته للولي وغيره من الإنس جائزة عقلاً ونقلاً»[2]. ولسنا ندري ما مصدره في هذا التسويغ الذي لا نجد له تشريعاً في الكتاب والسُّنَّة. ومن مهمَّات نشر هذا الكتاب وضع حدٍّ للتشوُّهات التي عانى منها تاريخنا الثقافي، ليقف القارئ المعاصر على مواطن الأضواء والظلال في هذا التاريخ.

8 ـ أحمد أبو قطاية البشت الذي نسب إليه بعض من رآه في المنام أنَّه يتصرَّف في قبره، ولا يمكن أن يُحمل هذا القول على الشيخ أحمد، ولكن على هذا الفكر الخرافي الذي كان سائداً في أشدِّ عصور الإسلام تخلُّفاً، ولا يمكننا أن نجد قريباً منه في قرون الازدهار العلمي والديني في الإسلام، وعلى الأخصِّ في القرون الثلاثة الأولى.

9 ـ خليفة الشائبي كان ملازماً للشيخ، وكان معروفًا بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولم يترك المؤلف الترجمة دون أن يورد قدراً من الكرامات التي تمثِّل ثقافة هذه الفترة، ولو كانت الكرامات توفيقاتٍ إلهامية في حياة الأشخاص لكان يمكن أن تحصل للمؤمنين الصالحين، كاستجابة دعائهم ودوام توفيقهم، أمَّا المبالغات التي ترتبط بكرامات هذا العصر حتى ترتقي إلى معجزات الأنبياء فإنَّها تجعل معظمها في محلِّ نظرٍ ونقد شديد.

(1) الروضة، النسخة الورقية، ص 171.

(2) الروضة، ص 172.

10 ـ عبد الحميد الشهير بضي الهلال ابن عبد الله الكمودي، وُصف بأنَّه من العلماء العاملين، أخذ النحو والمنطق والتوحيد عن علماء من تونس[1]، وأخذ الفقه عن علماء فاس، ثم تحوَّل إلى الشرق وأخذ عن أبرز أعلامه في مصر والعراق، والشام، توفي سنة إحدى وتسعين وتسعمائة ودفن بالزاوية الغربية.

11 ـ أحمد بن عبد الله الكمودي شقيق عبد الحميد المذكور، ولم يكن معروفاً بكثرة العلم ولا الرحلة، ولكنَّه أخذ عن أخيه، ولذلك اقتصرت ترجمته على ما نسب إليه من كرامات. وفي ترجمته كغيرها بعض الأخطاء النحوية والإملائية التي أصلحتها وأشرت إلى أصلها في الحاشية، وقد أترك الخطأ على حاله وأشير إليه في الأصل إذا كان تغييره يؤدِّي إلى مخالفةٍ لما أردت التنبيه عليه. توفي سنة أربع وثمانين وتسعمائة ودفن بكودة في الزاوية الغربية[2].

12 ـ عبد الرحمن بن علي المكي الذي وصفه بالفقيه المحدِّث والمتفنِّن، وقال إنَّه اشتهر بمكة وغيرها، وأشار إلى أنَّه هو الذي أخبر عن كرامات الشيخ عبد السلام الأسمر، ولديه في ذلك كتب منها (البحر الكبير في مناقب صاحب البندير)، توفي بالبقيع قاصداً الحج سنة ثمانية وتسعين وتسعمائة.

13 ـ علي بن يوسف المحفوظي الذي قال إنَّه حفظ القرآن وهو ابن تسع سنين ، وأخذ النحو والمنطق على أكابر علماء طرابلس[3]، وأنَّه حجَّ ثم عاد إلى طرابلس، و«اجتمع بالشيخ سنة ثلاث وخمسين وتسعمائة، وأخذ عنه، وتوفي سنة تسع وثمانين وتسعمائة»[4]، وقال إنَّه دفن ببلاد الطابية بجنزور[5]. وقد نقل المؤلف عن ابنه كرامات كثيرة . أمَّا نسبه فقال إنَّ نسبة أجداده تعود إلى مليلت وهي مدينة من مدائن الأندلس، ولعلَّه يريد مليلية المغربية التي تتبع إسبانيا حالياً.

(1) الروضة، النسخة المرقونة، ص 176.
(2) الروضة، النسخة المرقونة، ص 177.
(3) الروضة، في النسخة المرقونة، ص 179.
(4) المصدر السابق، ص 180.
(5) وصف موقعها بين جنزور والزاوية الغربية، وهو يريد الطويبية.

14 ـ سالم بن طاهر ابن نفيسة الأنصاري، الطرابلسي مولداً ونشأة واليزليطني داراً وقبراً، رحل للدراسة على شمس الدين اللقَّاني وأخيه ناصر بمصراته، ثم توجَّه إلى مصر، وحجَّ ثم عاد إلى طرابلس، ولقي الشيخ سنة عشر وتسعمائة، فأخذ عنه، واشتغل بالتدريس لما حصل عليه من العلوم حتى وافاه الأجل سنة تسع وتسعين وتسعمائة ودفن بيزليطن, وقد كان ممن يعترض على الشيخ الأسمر في ضرب الدفِّ امتثالاً لما ظهر له في الشريعة، وكان يقول للناس «هذا الشيخ على السُّنَّة، ولم أجد من أين أدخل عليه إلا من جهة الدُّف»[1]، ثم صار من أتباعه بعد قصَّة رواها، حتى أمر الشيخ أن يغسله ويصلي عليه.

15 ـ عمر بن عبد الرحمن الشهير بالقريوي، حفظ القرآن في بلده، وقرأ النحو في تونس، والفقه على علماء مصر، وحجَّ ثم عاد إلى طرابلس، فأخذ التلقين على الشيخ الأسمر، ودرَّس بمدرسة الرخام، ثم ارتحل إلى الصابرية، وبقي فيها حتى توفي سنة تسع وتسعين وتسعمائة.

16 ـ محمد علي السملقي المتوفي بالصابرية سنة ثمانية وثمانين وتسعمائة، وقد طالت عشرته للشيخ حتى أرسله للصابرية، قال: «كان يحفظ الرسالة، ومختصر خليل، وتعاليقه، وعقائد السنوسي، وحكم ابن عطاء الله، والبخاري ومسلم، وله في كل علم طريق»، يعني أنَّ علمه كان رواية مسلسلة عن شيوخه.

17 ـ سالم بن علي السملقي شقيق محمد المذكور أعلاه، وصفه بالأستاذ وهو لقب فارسي خصَّه الأندلسيون والمغاربة بالنحويين وأهل اللغة بعامة، وقال إنَّه توفي بالحشَّان سنة تسع وتسعين وتسعمائة، وطالت صحبته للشيخ، وقد ذكر نسبه فقال إنَّه هجرسي برمكي أو بركي.

18 ـ شعبان بن عثمان بن يونس أبوغرارة الذي قال المؤلف إنَّ شفاعته كانت مقبولة عند الأمراء ومشايخ الأعراب وغيرهم، وهو مصدر من مصادر كرامات الشيخ، ويروي قصَّة عن علاقته بحاكم طرابلس. توفي سنة سبع وتسعين وتسعمائة.

(1) الروضة، المرقونة ص 181.

19 ـ محمد بن محمد بن عبد الرحمن الحطاب، قال كان «إماماً علَّامة محقِّقاً بارعاً حافظاً ثقة»[1]، وبعد أن تحدَّث عن براعته في العلوم الشرعية واللغوية وغيرها قال: «له تواليف بارعة ... استدرك فيها على فحول الأئمَّة كابن عبد السلام وخليل وابن عرفة فمن فوقهم، وكذا في الحديث على حُفَّاظه كابن حجر والسيوطي والسخاوي»[2]، ثم ذكر شيوخه وتواليفه في عرضٍ جديرٍ بالمراجعة لمن كتب عن آل الحطَّاب، وذكر جملة مما لم يكتمل من تآليفه. ثم بيَّن تاريخ مولده، ومحفوظاته، وسنده فيها، وختم بزيارته لوالده في تاجوراء واعترافه بالشيخ عبد السلام الأسمر، ووفاته سنة أربع وخمسين وتسعمائة بمكة المكرمة.

20 ـ والده محمد بن عبد الرحمن بن حسن الشهير بالحطاب، أندلسي الأصل طرابلسي الدار، وبها تفقَّه، وقد ذكر المؤلف شيوخه، وسفره إلى مكة، سنة سبع وسبعين وثمانمائة، وقد أخبره بذلك ولداه، وذكر ارتحاله من مكة إلى تاجورة[3]، التي دفن فيها سنة إحدى وستين وثمانمائة، وقد نقل بعض ترجمة الشيخ الحطَّاب من كتاب شيوخ الخروبي بتصرُّف[4]، وفيه إشارةٌ إلى استعماله للسماع. وختم مقتبساته من هذا الكتاب بقوله: اهـ كلام الخروبي بإسقاط. ونقل عن ولده محمد الحطَّاب تاريخ وفاته عام خمس وأربعين وتسعمائة، وقال إنَّه دفن بزاويته المعروفة به بتاجورة.

21 ـ علي الخرُّوبي، ترجم له بما نقله عن كتاب ابنه محمد الخروبي الذي نُشر بعنوان: **شيوخ أبي عبد الله الخروبي،** ويذكر باسم شرح الإرادة، ودليل نقل البرموني منه حرفياً قوله: «ومنهم مولاي الوالد علي الخروبي»[5]، وقبره في مسجده المعروف بطريق قرقارش.

(1) الروضة، المرقونة ص 185.
(2) المصدر نفسه، ص 185.
(3) تاجورة: هكذا يكتبها، وهي في كتابتنا المعاصرة تاجوراء.
(4) شيوخ أبي عبد الله الخروبي، بيروت: دار أصالة للنشر والتوزيع، 1999، ص 64.
(5) شيوخ الخروبي، ص 35.

22 ـ أبو عبد الله المكّي التونسي[1]، يبدو أنَّ عائلة المكّني عائلة ليبيَّة على مدى طويل، ولكنَّها ذات أصولٍ تونسيَّة من مدينة صفاقس[2]، حيث قدم عبد الله المُكّني زمن درغوت باشا ضمن جماعةٍ من المهنيين أمر درغوت باشا باستقدامهم إلى طرابلس[3]، وقد ترجمت المصادر الليبية لمحمد المكّني المتوفى سنة 1056هـ، ولابنه أحمد بن محمد المكّني، الذي لقيه اليوسي في رحلته (1121 ـ 1122هـ)، ولحفيده محمد[4]، وقد كتب الدكتور جمعة زريقي بحثاً طريفاً عن لقاء الفقيه اليوسي مع الفقيه محمد أحمد المكّني في طرابلس، وأشار فيه إلى تاريخ أعلام هذه الأسرة ومصادرهم إشاراتٍ مضيئة[5].

أمَّا البرموني فقد ذكر من أصحاب الشيخ عبد الله المكني[6]، ولكنَّه حلىَّ ترجمته في أصحاب الشيخ بكنية أبي عبد الله التي تكنَّى بها ابنه محمد فقال «الشيخ العالم العلامة العالم بعلم الشريعة الماهر في علم الحقيقة المتضلِّع من المعقول والمنقول سيِّد افريقية وعالمها أبو عبد الله المكّني التونسي ـ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ»[7]، فهل كان يقصد الأب أو الابن ؟ يبدو لي أنَّ المقصود هو الابن المتوفى سنة 1056هـ، لأنَّ دعوة درغوت باشا للأب وتكلفيه برئاسة جماعة الحرفيين من صفاقس من قبله لا تسمح لعبد الله المذكور بالتفرُّغ لمصاحبة الشيخ الأسمر والأخذ عنه إلى درجة الشهرة بذلك، ويبقى للتفتيش وقت غير وقت التقميش.

23 ـ محمود أبو طبل دفين بني وليد، قال المؤلف إنَّه حجَّ مرّات، وإنَّه كان من المقرَّبين لدى الشيخ الأسمر، وهو ما جعله يأمره بالتلقين في حياته، وقد وصفه بالكرم والتأثير

(1) علي المُكّني.
(2) المنهل العذب، ص 165.
(3) أعلام ليبيا، للطاهر الزاوي، ص 105.
(4) انظر في تراجم هولاء: التذكار فيمن ملك طرابلس ومن كان بها من الأخيار لأبن غلبون، ص 263، والمنهل العذب، ص 165.
(5) تراجم ليبية، للدكتور جمعة الزريقي، بيروت: دار المدار الإسلامي، ص 97 ـ 110.
(6) الروضة، المرقونة، ص 92.
(7) الروضة، المرقونة، ص 188.

في الآخرين، ونقل أنَّ بعضهم سأله عن نسبه فقال: إنَّه من الأشراف[1]. وتوفي سنة سبع وثمانين وتسعمائة.

ومن أحفاد هذه الأسرة الحاج أحمد بن عبد الرحمن الطبولي ويقال ابن أبي طبل، وورد أنَّه ضرير وأنَّه توفي سنة 1254هـ[2]، وهو الذي اشترى مخطوطة البخاري المكتوبة بخطّ أبي علي الصدفي الأندلسي، ولها قصَّة طويلة في تنقُّلاتها بين العلماء منذ ذلك الحين حتى عصرنا الحاضر[3]، وقد أشارت لها كتب الرحلات وفهرس الفهارس للكتَّاني ومجلة معهد المخطوطات العربية وغيرها[4].

24 ـ أحمد بن عبد الحميد اليربوعي المعروف ببحر السماح، وصفه المؤلف بالعلم والكرم والحلم، وقد درس الرسالة ومختصر خليل على علماء طرابلس، وارتحل إلى الشرق واجتمع بجماعةٍ من أكابر الأزهر، وحجَّ، ثم رجع إلى طرابلس واجتمع بالشيخ الأسمر. توفي سنة تسع وسبعين وتسعمائة، ودفن في الزاوية الغربية.

25 ـ والده عبد الحميد بن إسماعيل ولد بمدينة طرابلس، وحفظ القرآن عن والده بجامع الدروج، ودرس المختصر على الشيخ محمد الفاسي، وحجَّ ورجع إلى طرابلس، حيث التقى بالشيخ أبي جعفر الجنزوري، وذكر المؤلف نسب المترجم له وختمه بالسناني السليمي[5].

26 ـ علي بن أبي عجيلة بن محمد الذي وصفه بصاحب العلم المتنوِّع كالحساب «والمنطق والنحو والتوحيد والفقه والتصوُّف»[6]، وقد صحب الشيخ الأسمر، وتوفي سنة تسع

(1) الروضة، النسخة المرقونة، ص 189.
(2) انظر: فهرس الفهارس 1 / 467 رقم 255 و 1 / 446.
(3) انظر: فهرس الفهارس، للكتاني 2 /706، وانظر: التنويه والإشادة بمقام رواية ابن سعادة لصحيح البخاري، تأليف محمد عبد الحي الكتاني المتوفى سنة 1382هـ، بتحقيق د. عبد المجيد خيالي، بيروت: دار الكتب العلمية، 1971م، ص 91 وما بعدها.
(4) كتبت في ذلك ورقة وسجَّلت مقطعاً مصوَّراً نشرته الإيسيسكو في موقعها سنة 2021م.
(5) الروضة، النسخة المرقونة، ص 192.
(6) المصدر نفسه، ص 192.

وثمانين وتسعمائة، ودفن في مقبرة جدِّه أبي عجيلة الشارف بتلِّيل، ويذكر له البرموني عدداً من الكرامات كغيره من أصحاب الشيخ، وهو ما يدعو إلى الحذر في علاقتها بالخيال والغلو.

27 ـ راشد بن أبي زيد العجيلي المعروف بالصائم الدهر، ويُلقَّب بالأنصاري[1]، ولد بسوسة، وتوفي سنة سبع وثمانين وتسعمائة، وعمره عشرون عاما، ودفن بمقبرة جدِّه أبي عجيلة.

28 ـ العاقب بن محمود ابن أقيت الصنهاجي نسبا التنبكتي داراً وقبراً، أخذ العلوم المعروفة في عصره بعد حفظ القرآن الكريم، وحجَّ والتقى بعلماء مصر، ولقي الشيخ الأسمر وأخذ عنه التلقين، توفي سنة إحدى وتسعين وتسعمائة[2].

29 ـ إبراهيم بن علي العوسجي ترجم له المؤلف في الفصل الأول في ترجمة العواسج والفواتير، وذكر أنَّه كان يعظ أمير طرابلس محمد التركي، وتوفي سنة ثمانٍ وتسعين وتسعمائة، ودفن بالزاوية الغربية.

30 ـ عبد الحميد بن علي العوسجي شقيق إبراهيم، الذي أشار إلى أنَّ له كرامات كثيرةً ذكرها في الكبير[3]، وهي إشارة إلى كتاب آخر له، لعلَّه الذي يسميه أحياناً بالديوان، ويبدو أنَّه سمح فيه لنفسه بكتابة الكثير من القصص والكرامات والأزجال التي لم يتَّسع لها هذا الكتاب المتوسِّط، ولم نعثر حتى الآن على أثرٍ لهذا الديوان، عدا إشارةٍ شفهيَّة غير مؤكَّدة تقول إنَّ نسخة منه في إيطاليا، ولم نجد ما يؤكِّدها فعناية الغربيين بفهارس المخطوطات والتعريف بها تجعل هذه الدعوى محلَّ شكٍّ.

31 ـ والده **علي العوسجي** يرتبط هذا الرجل تاريخياً بنزاعٍ قبليٍّ بين مناطق ليبيَّة متجاورة،[4]، وقد كادت هذه القصص الخياليَّة المصاحبة لها أن تحول دون نشر الكتاب

(1) المصدر نفسه، ص 193.

(2) المصدر نفسه، ص 193 - 194، وذكر أحمد بابا التنبكتي ترجمة والده محمود بن عمر بن أقيت الصنهاجي، نيل الابتهاج، طبعة دار الكاتب، ص 607.

(3) الروضة، المرقونة، ص 195.

(4) الروضة المرقونة الصفحة نفسها.

بكامله، لأنَّها قد تثير الفتن وتذكِّر بالأخبار التي كانت أحداثاً خاطفة تجاوزها الزمن، ولكنَّ ثقتنا بأنَّها أحداثٌ عابرة لا يمكنها أن تهزَّ الوحدة الوطنية التي رسَّخها الدين والمصير المشترك، وإيماننا بأنَّ المفاهيم الحديثة لا تركن إلى ثقافةٍ عفا عليها الزمن، دفعنا إلى نشر الكتاب بلا تردُّدٍ، وقد شهد الشعب الليبي أضعافها في عصرنا هذا دون أن تنعكس آثارها على الوحدة الوطنية، أو أن تؤثِّر في نسيج اللحمة الشعبية للساكنة، ولكنَّها حُسبت على مثيري الشغب وأصحاب المصالح الشخصية الخاصة والسياسية.

***

رسالة الأسمر إلى عبد الرحمن الفزاني نموذجاً:

للتعريف برسائل الشيخ عبد السلام الأسمر اخترنا رسالته إلى الشيخ عبدالرحمن الفزَّاني لتكون نموذجاً لها مقارباً لأهدافها ومنهجها، وكان هذا الاختيار لأسباب مهمَّة:

أولها: تعبيرها الصريح على كمال إسلام الرجل وإيمانه، حسب ما بيَّنه أهلُ السُّنَّة والجماعة، من الإيمان بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره، والأمر بالتزام أمر الله والوقوف عند نهيه، واتِّباع الرسول الكريم.

وثانيها: تركيزها على أمر اهتمَّ به في دعوته وهو الأخلاق الفاضلة والقيم النبيلة، وهو أمرٌ متكرِّرٌ في رسائله، انطلاقاً من قول رسول الله صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ «إنَّما بُعثت لأتمِّم مكارم الأخلاق».

وثالثها: اختصار هذه الرسالة، فقد اتَّسمت رسائله الأخرى بالطول، وذلك يناسب الكتب وليس المجلات التي ينشر فيها هذا البحث.

ورابعها: اختفاء ما يُنسب إلى الشيخ من البدع والضلالات في معظم رسائله وفي هذه الرسالة على وجه التحديد، كدعوى الاطِّلاع على الغيب، والتصرُّف في الملكوت، والدعاء لغير الله من الإنس والجن، واتِّخاذ الأرباب والتوجُّه نحو القبور.

وخامسها: أنَّها في إطار دعوته التي يُسيءُ بعضهم لها ويعدُّها من الشعوذة والضلال والبدع، فهي تكشف عن طبيعة الدعوة الأسمرية بعفويَّةٍ تامَّةٍ ودون حذف أو تغيير، وهي موجَّهة إلى صديق له داخل البلد وليست إلى بلد آخر يمكن للشيخ أن يتظاهر فيها بغير ما يعمل في الواقع.

ومع ذلك فلا بدَّ من القول بأنَّ هذه الرسالة لا تعبِّر عن كل موضوعات رسائل الأسمر، ولا تمثِّل منهجه تمثيلاً كاملاً، ولكنَّها تلخِّص الملامح البارزة لمنهجه في الدعوة.

«بسم الله الرحمن الرحيم.

الحمد لله، والأمر كله لله، ولا قوَّة إلا بالله، واستغفر الله وأتوب إليه من الذنوب كلها، وأصلِّي وأسلم على عبد الله ورسوله سيِّدنا محمد وعلى آله وصحبه، الذين أنزل الله عليهم السكينة، وألزمهم كلمة التقوى و﴿ وَكَانُوٓاْ أَحَقَّ بِهَا وَأَهۡلَهَا ﴾[1] وبعد،

فإنِّي أوصيك أيها العبد الصالح المحفوظ بعين الله، إن شاء الله، وأوصي نفسي بتقوى الله في كل موطن، وعلى كلِّ حال، وحيث ما كنت، وبمراقبة الله، واستشعار علمه، واطلاعه عليك، ومعيته[2] لك، وإحاطته بك على الدوام، وبالإخلاص لله، وبالصدق مع الله، وبالتواضع لله، وبالشكر لله على نعمائه، والصبر على بلائه، والرضا عن الله في حكمه، وعن [مُر] قضائه [وحلوه]، ولا تختر[3] على الله، ولا تؤثر عليه شيئاً سِوَاهُ، ولا تختر معه، ولا تذم شيئاً إلا ما أمرك به، ونهاك عنه، على وفق ما أمرك ونهاك، ولا تُعلِّق قلبك بشيءٍ سوى ربك.

وارفع همَّتك عن الأكوان، ولا تعجب بنفسك، ولا ترتفع على إخوانك، ولا تتَّبع هوى النفس الأمَّارة بالسوء في شيءٍ من الأشياء، واجعل الكتاب والسُّنَّة حاكمين عليك

(1) الفتح: 26.

(2) في الأصل: «ومعينته لك»، وهو تصحيف ولعله أراد: ومعونته لك.

(3) في الأصل: «لا تختار».

وقائدين لك، ولا تدخل في شيءٍ من العبادات إلَّا بنيَّةٍ صالحة، وكذلك المباحات، الحذر عن الغفلة وعن عدم حسن النيَّة، وعن استحضارها عند كل حركة.

وعليك بإقامة الصلوات الخمس المكتوبة كما أُمرت، واجتهد في حضور قلبك مع الله في جميع صلاتك، وصلِّ بقلبٍ[1]، خاشع، حاضر مع الله، فارغ عن كل ما سواه، وحافظ على الجماعة، وعلى الصلاة أول الوقت بكلِّيتك، وقم من الليل ما تيسَّر، ويكون ذلك بعد النوم أحسن وأنفع، وأكثر من التضُّرع في كل حال القيام، وارفع حاجتك إلى الله في ذلك الوقت تُقْضَى، واقرأ ما تيسَّر من القرآن العظيم في كل يوم أو كل ليلة بترتيل وتدبُّر وحضور قلب، ويكون على التدريج من أوله حتى تختمه، ولو في الشهر أو في الأربعين مرَّة، والسرُّ في الحضور والتدبُّر لا في الإكثار من القراءة.

ودم على الذكر لله بالقلب واللسان، ولا تزل قائلاً: لا إله إلا الله، ومستحضراً لمعناها بقلبك، وعليك بدوام الذكر، وعليك بملازمته لا تفتر عنه، وإيّاك والغفلة عن ذكر مولاك، فإنَّ الغافل عن ربِّه ميِّت القلب. وعليك بالإكثار من التفكير في الموت وما بعده من أمور الباقية، وعليك بسعة الصدر، ... وطلاقة الوجه، وطيب الكلام، وخفض الجناح، ولين الجانب مع إخوانك المؤمنين، وأحسن التودُّد إليهم بالتألف لهم، ودارِ من يحتاج إلى المداراة منهم، فيما تقدر عليه على نيَّة إصلاحه واستقامة دينه، والشكر لمحسنهم، واثن عليه بالخير من غير إفراط، وتجاوز عن مسيئهم، وانصح من يحتاج إلى النصح منهم بلطفٍ وشفقة وفي خلوة، وكن كثير الاحتمال [دائم] العفو والصفح عن عثرات الإخوان، والحذر من الجفاء والغلظة والفضاضة فإنَّها من أخلاق الجبابرة، ولا تعاتب أحداً منهم على تقصيرٍ في حقِّك أبدًا، إلَّا إن كان خاصّاً صادق المودَّة مُخْتَبَراً، وأمَّا تقصيرهم في حقِّ الله وحقوق عباده فلا تسامحهم فيه، ويكون القيام عليهم على حسب أحوالهم ورغبتهم ودخولهم في الدين، فترفَّق[2]، بالمبتدئ والضعيف الرغبة أكثر من غيره، وفي الرفق الخير كله فعليك به.

(1) في الأصل: «بقلبك».

(2) في الأصل: «فتفرق» وهو تصحيف.

وعليك بحسن المعاشرة مع الإخوان، وكثرة التغافل عمّا يجري منهم من الهفوات التي لا يسلم منها إلَّا الخصوص من عباد الله المخصوصين، ويكون كلامك معهم فيما ينفعهم ويصلح دينهم، وتدعو حاجتهم إليه في معادهم ومعاشهم، ولا تخض[1] معهم في غير ذلك إلَّا على نيَّة الأُنس والاستئناس عند الحاجة إلى ذلك، ومن آذاك بفعل أو قول أو شتمك أو ذكرك بسوءٍ من الناس فلا تقابله بمثل ما جرى منه، فإمَّا أن تعفو عنه وتجعله في حلٍّ من غير حقد عليه ولا بغضٍ له، وذلك من إخلاص الصدِّيقين، وإمَّا أن تكل أمره إلى الله وتكتفي بنصره لك.

وازهد[2] **في الدنيا بقلبك**، ولا تقلِّل منها بجهدك، ولا تجعلها من همِّك ولا من طلبك، ولا تشتهي من شهواتها شيئاً لأجل التمتُّع والتلذُّذ، فإنَّ ذلك حجاب عن الله. وجاهد نفسك حتى تُخْرِجَ منها كل ميل إلى شهوات الدنيا، وليكن الخمول أحبَّ إليك من الشهرة، والفقد أحبَّ لك من الوجد، والفقر أحبَّ إليك من الغنى، يكون هذا في قلبك ويتحقَّق به سرُّك ويفعل الله بعد ذلك في حقِّك من هذه الأشياء ما قسمه لك. والحذر في حبِّ الجاه، والشهرة، والصيت بين الناس، والتعظيم والثناء منهم فإنَّ تلك سموم.

وعليك بحب أهل البيت النبوي وتعظيمهم جدّاً، فقلَّ ما تظاهر بذلك أحدٌ عن صدق باطن إلَّا ووَّفقه الله وأجلَّه، حتى ربما يصير بين الناس كأنَّه من أهل البيت والمرء مع من أحبَّ، وحبُّهم وتعظيمهم ليس لهم بل هو لله ورسوله. فتمسّك بهذه الوصية، واعمل عليها، وداوم على القراءة فيها، واجعله ـ أعني النظر فيها ـ من أورادك التي لا بدَّ لك منها، والله يتولَّى هداك، ويكون معك ولك حيث ما كنت، ويجعلك من عباده المخلصين، وحزبه المفلحين والحمد لله رب العالمين. اهـ»[3].

(1) في الأصل: «ولا تخوض».
(2) في الأصل: «فازهد».
(3) الروضة، المرقونة، الرسالة السابعة، ص 74.

وأخيراً، فإنَّ كتاب **روضة الأزهار** لكريم البرموني بجزأيه الأول والثاني مصدرٌ لا غنى عنه في دراسة تاريخنا الثقافي والاجتماعي، ولكنَّه سيظلُّ مصدراً للنقد بل للجدل بين أهل التصوُّف والفقهاء، وعلماء الاجتماع والتاريخ، وربما بين فئات المجتمع والعائلات التي ترى أنَّه أنصفها أو تلك التي ترى أنَّه مسَّ بتاريخ أجدادها، لكنَّه يظلُّ من التراث الذي ينبغي أن نكشفه ونتعامل معه بالدراسة والتحقيق والبحث العلمي النزيه، ولعلَّ عرضها هذا يصحِّح بعض التصوُّرات والتفسيرات الخاطئة عن الشيخ وطريقته، وربما عن التصوُّف وطرقه بصفة عامَّة، ولذا فإنَّنا لا نتبنَّى كُلَّ ما فيه ـ كما يبدو من التعليقات المصاحبة للنص ـ ولا نرفض كُلَّ ما فيه.

والله ولي التوفيق والسداد.

***

موريسكي أندلسي لاجيءٌ بطرابلس الغرب
(المرابط) الولي ايسُّوف

غي توربيه - ديلوف (TURBET-DELOFGuy)

(أستاذ الأدب الفرنسي بجامعة بوردو الثالثة Bordeaux III)

ترجمة أ. د. محمد عثمان بن بركة

(أستاذ اللغة الفرنسية بجامعة طرابلس)

1 – تقديم المجلة.

2 – الدراسة المترجمة.

3 – ملاحق نصِّيَّة من الكتاب الفرنسي القديم (1690).

3 . 1 – فهرس الكتاب / مجمل محتواه.

3 . 2 – مقتطفاتٌ من الفصل العاشر عن الموريسكي / المرابط إيسُّوف.

4 – تعقيب/ ملحق وثائقي: أسرى طرابلس بمالطة في أوائل العهد القرمانلي / وثائق من سجل المحكمة الشرعية (1135 – 1138هـ/ 1722 – 1726م).

***

تقديم المجلة

(1)

نُشرت هذه الدراسة الموجزة الموثَّقة ضمن العمل التالي: بحوث عن الأندلسيين في تونس، جمعها سليمان مصطفى زبيس (عضو مراسل للمجمع الملكي للتاريخ بمادريد)،

عبد الحكيم القفصي، محيي الدين البوغانجي، ميكال دي ابلثا، تونس: المعهد القومي للآثار والفنون / مركز الدراسات الإسبانية الأندلسية، 1983. ويطيب لمجمع اللغة العربية الليبي أن يسجِّل عميق شكره وتقديره للسيِّد الباحث كاتب المقالة المكثَّفة، ولمحرِّري هذا العمل الجماعي القيِّم.

(2)

وكان ملخُّص البحث بالعربية حافزاً على متابعة هذه الدراسة، إذ تمَّ التنويه بها وبقيمتها المؤمَّلة في إلقاء أضواءَ كاشفةٍ على حالةٍ خاصَّةٍ من الوجود (الأندلسي / الموريسكي) ببعض الأطراف القريبة من إيالة طرابلس الغرب (ليبيا) في العهد العثماني الأول وما يليه؛ وهو موضوعُ بحثٍ تاريخيٍّ حضاريٍّ ينبغي أن يُوظَّف له المزيد من الجهود الدراسية العميقة. وكان ذلك ضمن تقديم أعمال: الملتقى الأول للدراسات الأندلسية في ليبيا: مقارباتٌ أوليَّة للرسائل والأطروحات الليبيَّة في الداخل والخارج (طرابلس 2018)، من منشورات المجمع في مجلَّدين (2020)، ص 49 ـ 50، 91.

(3)

وقد آثرتْ أسرة المجلَّة أخيراً أن تضع هذه الدراسة القيِّمة بين أيدي قرَّائها والباحثين المعنيين بهذه المعطيات المتعلِّقة بالمجتمع الليبي وصلاته التاريخية (بالتراث الأندلسي / الموريسكي)، واضطلع الأستاذ الدكتور محمد عثمان بن بركة (أستاذ اللغة الفرنسية بجامعة طرابلس) بنقلها إلى العربية، وقد حرص بمزيدٍ من الدقَّة على ترجمة الحواشي أيضاً، فجعل الترجمة بين معقوفين [...] أسفل كلِّ حاشيةٍ، وله جزيل الشكر على مشاركته الطيِّبة في هذا العدد الخاص من مجلة المجمع.

(4)

استهلَّ الباحث دراسته الموجزة التي دعمتها الحواشي بالإشارة إلى ذلك الكتاب

الفرنسي القديم الذي بنى عليه الدراسة، وهو عن (الرقيق الديني ومغامراته) وقد صدر بالفرنسية في أواخر القرن السابع عشر (1690)، وإلى وجود نسختين منه في باريس / والجزائر. وقد سعى الأستاذ الدكتور محمد بن بركة إلى البحث عنه في الفضاء الالكتروني، وتمكَّن من الحصول على نسخةٍ من طبعته الجديدة (2008)، وعزَّز ترجمته لهذه الدراسة الموجزة التي بين يديك، بنقل فهرس الكتاب القديم، ومقدِّمته، والفصلين الثاني والعاشر منه المتعلِّقين بهذا السياق الدراسي إلى العربية. وقد ارتأتْ أسرة التحرير أن تدعم هذه الدراسة المركَّزة المترجمة، ببعض الملاحق النَّصِّيَّة من ذلك الكتاب القديم، وهي: فهرس الكتاب / الذي يعرض مجمل محتواه، وبعض المقتطفات من الفصل العاشر المتعلِّقة بالمرابط (ايسُّوف) موضوع الدراسة، على وجه الخصوص. ومن المؤمَّل أن تتيح الدراسة والنصوص المقتبسة من الكتاب القديم، فرصةً أوسع لبعض الباحثين حتى يتمكَّنوا من مقاربةٍ أكثرَ دقَّة لهذه الشخصية الأندلسيَّة / الموريسكيَّة التي لا تزال (باسمها الغريب ؟) غامضة تلتمس المزيد من الإضاءات اللاحقة الكاشفة.

(5)

جاء في الحاشية (16) في الدراسة: «انتهت مخطوطة هذا الكتاب القديم سنة 1681»، وذكر مؤلفه أنطوان كارتييه (في النصِّ المقتبس من الفصل العاشر) أنَّه «قابل إيسوف وعمره سبعون عاماً»؛ وعلى ذلك يمكن القول إنَّ هذا الموريسكي القادم على مصراتة قد ولد بإسبانيا في أوائل العقد الثاني من القرن السابع عشر، نحو سنة (1611). غير أنَّنا لا نعلم اليوم سنة قدومه إلى إيالة طرابلس واستقراره بمصراتة، وتبدو رحلات العيَّاشي (الحاجِّيَّة) الذي مرَّ بمصراتة (1059 ـ 1074هـ / 1649 ـ 1663م) معاصرة له، ولكنَّ العياشي لا يذكره.

ويُلفت النظر في هذا السياق أنَّ الموريسكي ايسّوف كان على قدرٍ من التكوين الثقافي، ويتقن أو يلمُّ باللغات (اللاتينية والاسبانية والتركية والعربية، ولغةٍ خليطة شائعة في المدن البحرية بسبب التجارة)، وفقاً للنصِّ المقتبس من الكتاب القديم.

كما جاء في الدراسة المعاصرة أيضاً: «أنَّ المكانة التي يتمتَّع بها [إيسُّوف] لدى العرب الرُّحَّل في صحراء مصراتة، تعود لتميُّزه الثقافي المكتسب في شبابه بالأندلس»، فهل نتوقَّع مع هذه الحقيقة أن يكون له بعض الآثار المدوَّنة، بإحدى هذه اللغات، هنا أو هناك

إنَّ السؤال الجوهريَّ الذي يُلحُّ على الذهن حقّاً، من خلال هذه الصورة المقاربة الأوليَّة: من هو ذا (الموريسكي) إيسُّوف الوليُّ / المرابط في أدبيات المصادر العربية المعاصرة لتلك الفترة؟

(6)

على غرار الأخبار غير الصادقة التي نجدها في كتاب تاريخ إفريقيا، للأندلسي المسيحي المتعصِّب لويس دل مارمول كرفاخال (1520 ـ 1600) نجد بعض الأخبار المخالفة للواقع في هذه الرحلة لأوروبي شبه معاصرٍ له هو أنطوان كارتييه، وقد رأينا التنبيه عليها لمخالفتها للحقيقة حيناً، ولأساءتها إلى الشعب والدين حيناً آخر، ولكنَّنا لا يمكن أن نسحبها على كل الأخبار الواردة في النص، ونرجو أن يخلو الكتاب الكامل إذا نشر من نظائرها.

ومن هذه الملاحظات باختصار: حديثه عن التماسيح والأسود والنعام في مصراتة في هذه الفترة، وإذا تسامحنا في ذكر النعام فليس في هذه الفترة ما يدلُّ على وجود التماسيح والأسود. ومنها قوله: إنَّ من عادتهم شربَ الغسالة بعد الأكل، ولا يمكن أن تكون هذه عادة الليبيين في الفترة التي يتحدَّث عنها أو في غيرها، بل إنَّ ذلك مستقذرٌ جدّاً في طباعهم، كيف والعادة أن يمضمض الغاسل فمه في الإناء المخصَّص لغسل الأيدي، ويستحيل أن يفكر عاقلٌ في شربه، فضلاً أن تكون عادةً في المجتمع.

وفي الكتاب ما يدلُّ على أنَّ المرابط المسلم عرض على المسيحي الزواج بابنته ابتداء، ولم يربط ذلك بدعوته إلى الإسلام إلَّا لاحقاً، وقد أهداه هدايا بمناسبة أعياد

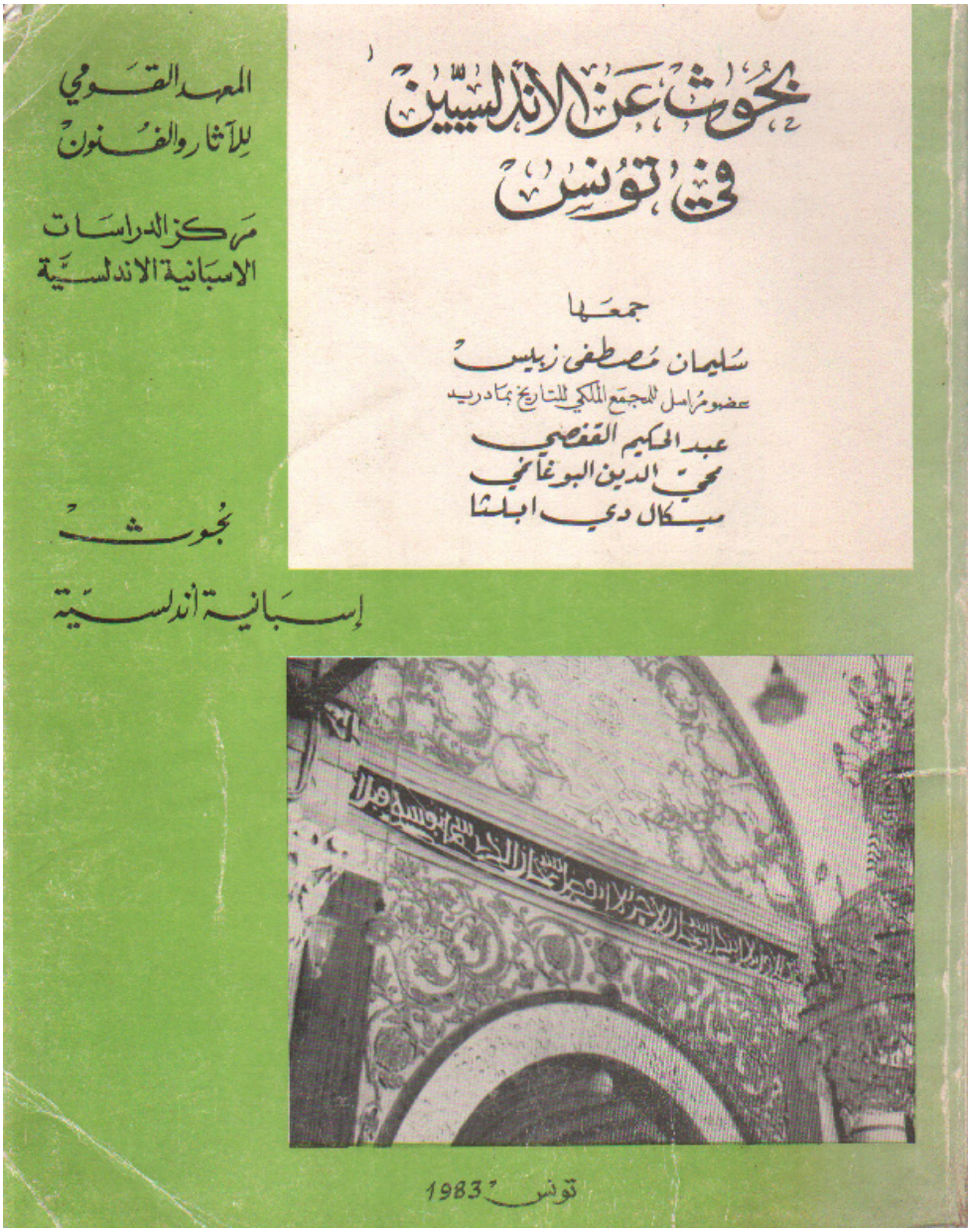
الميلاد. ومع يقيننا بأنَّ النصَّ يمثل الآخر، وليس من شروط نشره أن يتفق مع وجهة نظرنا الدينية أو الاجتماعية، فإنَّ المتفق عليه بين البشر لا ينبغي تغافله، ولدينا من مصادر هذه الفترة من المؤلفات الليبية ما تعيننا على نفي ما ذكره.

(7)

تنبغي الإشارة في هذه المقاربة الأوليَّة إلى إمكانية الجمع (فرضياً) بين مؤرِّخَينِ فرنسيين في هذه السنة الفاصلة التي تقترب من منتصف القرن السابع عشر (1668)؛ ففي هذه السنة غادر الأسير الفرنسي الأول أنطوان كارتييه المذكور أعلاه الذي قضى بضع سنوات بمدينة طرابلس (1660 ـ 1668)، ووضع كتابه (الرقيق الديني ومغامراته) الذي نشر بباريس سنة (1690). وفي السنة نفسها أيضاً وصل إلى طرابلس الأسير الفرنسي الآخر جيرار البروفنصالي الذي قضى بمدينة طرابلس بضع سنوات أخريات (1668 ـ 1676)، ووضع كتابه الشهير الذي ظلَّ مخطوطاً (تاريخ مملكة طرابلس الغرب [في القرن السابع عشر])، وقد نقله إلى العربية أخيراً، محقَّقاً بالعديد من الحواشي، الأستاذ الدكتور عبد الحكيم عبد السلام الأربد (عافاه الله تعالى)، وشرع المركز الليبي للمحفوظات والدراسات التاريخية في طباعته، وأُعِدَّ للنشر (2010)، ولكنَّه ظلَّ مرقوناً في تجربته الطباعية ولم يصدر، مع الأسف الشديد.

(8)

ويطيب لمجمع اللغة العربية أن يُسدي جزيل الشكر وفائق التقدير للأستاذ الدكتور محمد عثمان بن بركة على شروعه في نقل هذا الأثر الفرنسي القديم إلى العربية، بهذه المشاركة الأوليَّة الناجعة حوله، ويأمل أن يتسنَّى له ـ بإذن الله تعالى ـ إنجاز الترجمة المؤمَّلة الكاملة للكتاب. والله ولي التوفيق.


المعهد القومي
للآثار والفنون
مركز الدراسات
الاسبانية الاندلسية
بحوث
إسبانية أندلسية
بحوث عن الأندلسيين
في تونس
جمعها
سليمان مصطفى زبيس
عضو مراسل للمجمع الملكي للتاريخ بمادريد
عبد الحكيم القفصي
محي الدين البوغانمي
ميكال دي ابلثا
تونس 1983

موريسكي أندلسي لاجىء بليبيا
ولي بلد أيصوف

بقلم : **طربة دلوف**

يوجد بالمكتبة الوطنية بباريس و بالمكتبة الوطنية بالجزائر كتاب يشتمل على 314 صفحة، يحمل عنوان «الرقيق الديني ومغامراته». وقد ألف هذا الكتاب أنطوان كارتيي الذي ولد بجهة بورقونيا بفرنسا حوالي سنة 1632.

و يحتوي الكتاب على عدة مواضيع من بينها زواج إبنة باشا طرابلس، عصمان، ومحمد شلبي ابن داي تونس محمد خوجة.

أما فيما يخص الكاتب، فإنه عندما كان متوجها من إيطاليا الى القسنطينية وقع القبض عليه من طرف قرصان طرابلس وأصبح بالتالي رقيقا وذلك من جو يلية 1660 الى مارس 1668، ثم وقع عتقه من طرف منظمة دينية مسيحية التي تبنته وقام بجولة ثانية الى ليبيا للتدخل في إطلاق سراح بعض الأسرى المسيحيين.

وخلال الثماني سنوات التي قضاها في الرق، أقام بمدينة مصراطة وهذه الحادثة تكون الجزء العاشر من هذا الكتاب.

و بمصراطة كان الكاتب يعمل بالفلاحة وقد التقى بولي كان يسكن بإسبانيا وأراد هذا الأخير أن يزوجه ابنته إلا أن كاتبنا فضل الرجوع الى مدينة طرابلس. وهذه الحادثة تقع من الصفحة 155 ا لى الصفحة 178.

و يستقر بمصراطة مائة أسير مسيحي بمخيم الولي أيصوف و يتعامل هؤلاء الأسرى تجار يا مع العرب.

ولد ولي أيصوف بالأندلس ودرس بدير ليصبح قسا و يتكلم عدة لغات منها الإسبانية والتركية. وعند هروبه من إسبانيا، نزل بتونس ثم استقر بمصراطة بعد رجوعه من الحج.

و بالرغم من اعتناقه الإسلام فإن هذا الولي عرف بحسن معاملته للأوروبيين الذين زاروا مصراطة.

إذن فبجانب المعلومات الوفيرة حول الولي فإن الكتاب يشتمل كذلك على معلومات مضبوطة تخص الحياة بطرابلس والسياسة الداخلية لهذه الولاية العثمانية. ومن هذه المعلومات أيضا أن مصراطة كانت مركزا للتسامح الإسلامي المسيحي وملتقى للأدب الأوروبي : الفرنسي والإسباني والإيطالي.

عن:(بحوث عن الأندلسيين في تونس)

(2)

الدراسة المترجمة

ظهر[1] في باريس لدى الناشر دانيال هورتمِل (Daniel Hortemels) عام 1690

(1) أستسمحكم في الرجوع إلى منشوراتي :

1- L'Afrique barbaresque dans la littérature française aux XVIe et XVIIe siècles. Genève. Droz, 1973, XVI- 408 pages.(Voir notamment « L'Index personarum » à Issouf et Quartier).

[أفريقيا البربرية في الأدب الفرنسي في القرنين السادس عشر والسابع عشر.جنيف. دروز. 1973، 408 صفحة. (انظر تحديداً لإيسوف وكارتييه.]

2 - Bibliographie critique du Maghreb dans la littérature française (1532-1715). Alger, SNED, 1976, 304 pages. (Voir surtout au no 265).

[المراجع النقدية للمغرب في الأدب الفرنسي Bibliographie critique du Maghreb dans la littérature française (1532-1715)(1532-1715). الجزائر، 304 ،1976 ، SNED صفحة. انظر خصوصاً 265].

3 - Apropos d' « Emile et Sophie » . « Revue d'histoire littéraire de la France », janvier-mars1964, p. 44-59. J'y traite du celèbre « marabout » de Lampédouse et je reviens sur ce sujet dans Diderot, ibid.. mai-juin 1974, p. 485-488.

[فيما يتعلق بإميل وصوفي (مجلة التاريخ الأدبي لفرنسا) « Emile et Sophie ». « Revue d'histoire littéraire de la France » يناير - فبراير، 1954، ص. 44 - 59. تناولت فيه المشهور «المرابط» في لامبيدوزا وأعود إلى هذا الموضوع في ديدرو. المصدر السابق مايو -يونية 1974، ص.485-488].

4 - Le Père mercédaire Antoine Quartier et sa chronique tripoline des années 1660-1668, « Les Cahiers de Tunisie », nos 77-78 (1972), p. 51-58. Germain Moùelle, historien des premiers chérifs alaouites (en collaboration avec Abdelhadi Ben Mansour), « Revue d'histoire maghrébine », no5 (janvier 1976), p. 102-105. Quatre exemples de collaboration littéraire franco-maghrébine au dix-septième siècle. « Actes du Vie congrès de l'Association internationale de littérature comparée », 1971, p. 101-106.

[الأب أنطوان كارتيير [من كنيسة الرحمة المعنية بفداء الأسراى] وحولياته الطرابلسية لسنوات (1660 - 1668)، «كراسات تونسية» Cahiers de Tunisie العددان 77 - 78 (1972)، ص.51 - 58. جيرمان مويل مؤرخ الأشراف الأوائل العلويين (بالتعاون مع عبد الوهاب بن منصور)، «مجلة تاريخ المغرب» «Revue d'histoire maghrébine»، عدد 5 (يناير 1976)، ص. 102 - 105. أربع نماذج من التعاون الأدبي الفرنسي - المغربي في القرن السابع عشر. «أعمال المؤتمر الدولي السادس للأدب المقارن»، 1971، ص. 101 - 106].

5 - Morisques et huguenots. Une dispute entre catholiques sur la « contrainte salutaire » (1693-1708),

كتابٌ صغير في 290 صفحة (ارتفاع النص المطبوع 118،5 مم) وقرأت نسختين منه، الأولى بالمكتبة الوطنية بباريس تحت الرمز (27. 27359)، والثانية بالجزائر تحت الرمز (59527)، وعنوانه: الرقيق الديني ومغامراته (L'Esclave religieux et ses aventures).[1] وهذا الكتاب المجهول، الذي يحمل عنواناً ذا مظهر رومانسي[2]، لم يُثْرِ انتباهَ المؤرخين بطرابلس

« Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français », janvier-mars 1965, p. 1-14. Guez de Balzac et les protestants en 1628-1631, ou l'épisode algérien du « prince », ibid., avril-juin 1972, p. 327-334. Mélanges barbaresques : 1. Cervantès et la question morisque (1615), « Revue d'histoire et de civilisation du Maghreb », no 10 (octobre 1973), p. 81-86.

[موريسكيون ووهوغنو (بروتستانت). خلاف بين الكاثوليك حول «الخوف الخلاصي» «La contrainte salutaire» (1693- 1708)، «نشرة جمعية تاريخ البروتستانتينية الفرنسية» « Bulletin de la société de l'histoire du protestantisme français »، يناير-مارس 1965، ص. 1 - 14، انظر غيز دو بلزاك والبروتستانت في 1628-1631، حيث المرحلة الجزائرية «للأمير»، مصدر سبق ذكره، أبريل - يونية 1972، ص. 327 - 334. مجموعات بربرية: سرفانتيس والقضية الموريسكية (1615)، «مجلة تاريخ وحضارة المغرب»، عدد 10 (أكتوبر 1973)، ص. 81 - 86].

6 - Comment déjouait-on -la censure en France au XVIIe siècle ? « Revue d'histoire du livre », no5 (1973), p. 113-124. Autour de la révocation de l'édit de Nantes : la censure déjouée, « Bull. de la Sté de l'histoire du protestantisme français », avril-juin 1973, p. 205-208 : 2. Il est probable que ce livre fut tiré à peu d'exemplaires et ne fut jamais réédité. Il semble en tout cas être devenu très rare : je le cherche en vain depuis quinze ans chez les meilleurs antiquaires.

[كيف أبطلت الرقابة في فرنسا في القرن السابع عشر ؟ «مجلة تاريخ الكتاب»، عدد 5، (1973)، ص.113 - 114. حول قرار العزل لمدينة نانت: الرقابة المبطلة، «مجلة جمعية تاريخ البروتستانتينية الفرنسية»، أبريل - يونية 1973، ص. 205 - 208].

(1) Il est probable que ce livre fut tiré à peu d'exemplaires et fut jamais réédité. Il semble en tout cas être devenu très rare : je le cherche en vain depuis quinze ans chez les meilleurs antiquaires.

[من المحتمل أنَّ هذا الكتاب سحبت منه نسخ قليلة، ولم يُطبع من جديد. وعلى كل حال، يبدو أنَّه أصبح نادراً جداً: بحثت عنه منذ خمسة عشر عاماً لدى بائعي الكتب القديمة].

* [تبيَّن بعد البحث أنَّه صدرت له طبعة جديدة سنة 2008، وقد وقفت عليها وأفدت منها أيضاً في زيادة معرفتي بالكتاب، ونقلت مقدمته وبعض فصوله إلى العربية. المترجم].

(2) note I (no2, deux romans (3) Voir, aux nos 225 et 232 bis de ma Bibliographie critique décrite

الغرب حيث جرت أحداثه، مع ذلك، بها. وقد أهمله المفهرسون بشمال أفريقيا إبتداء من ر.ل. بلايفير (R.L.Playfair) [1]، باستثناء شخصٍ واحد كان يحب اقتناء الكتب[2]، وكان من مصلحة المختصين بتاريخ تونس في القرن السابع عشر الإطلاعُ عليه وتحديداً فيما يتعلَّق بزواج بنت عثمان، باشا طرابلس، مع إبراهيم، ابن ثريٍّ مارقٍ إيطالي من تونس (ص. 144 - 149)، أو موضوع الشهير دوم فيليب أيضاً (Dom Philippe) المعروف باسم محمد شبلي ابن داي تونس محمد خوجة[3]. أمَّا كاتبه الذي سُعدتُ بالكشف عن هويته فهو المسمَّى أنطوان كارتييه (Antoine Quartier ou Cartier) المولود بمنطقة شيبليس ببرغونيا حوالي 1632 تقريباً[4]. وعند سفره من إيطاليا متوجِّهاً إلى القسطنطينية، وقع في أَسْرِ قرصانٍ من طرابلس حيث صار بها رقيقاً من يولية 1660 إلى مارس 1668. ثم أعتقه آباءُ كنيسة نوتردام دو لا مرسي (Notre-Dame de la Merci)، ثم أصبح رجلَ دينٍ فيها: وبهذه الصفة قام برحلةٍ ثانية إلى طرابلس الغرب، وهو نائبٌ في البرلمان ممثلاً

à la intitulés l'Heureux esclave, publiés respectivement en 1674 et 1677.

[انظر الأعداد 225 و 232 من مراجعي النقدية الموصوفة في الملاحظة 1 (عدد 2 من الروايتين بعنوان الرقيق السعيد المنشورة تتابعياً في 1674 و 1677].

(1) A Bibliography of Barbary States. Part I Tripoli and Cyrenaica, Royal Geographical Society Supplementary papers ", Vol. II, part 4, 1899.

[مراجع الدول البربرية. جزء 1 طرابلس وسيرانيكا، الجمعية الجغرافية الملكية، «أوراق إضافية»، مجلد. ، جزء 4].

(2) ROUARD DE GARD (E), Livres français des XVIIe et XVIIIe siècles concernant les Etats barbaresques. Supplément. Paris, Pedone, 1917.

[روارد دو غارد(ي)، كتب فرنسية في القرنين السادس عشر والسابع عشر تتعلَّق بالدول البربرية. إضافي، باريس، بيدون].

(3) P. 121-125. Sur ce prince, la bibliographie est considérable : voir à la p. 171 de la Bibliographie critique, ouvrage cité, à la note 1.

[الصفحات 121 - 125. مراجع معتبرة عن هذا الأمير: انظر صفحة من المراجع النقدية، مرجع سبق ذكره، الملاحظة1].

(4) Le Père mercédaire …, article décrit à la note 1 (no 4).

[الأب ميرسيدير...، مقال مذكور بالملاحظة 1 (رقم 4)].

لمدينة مرسيليا، ليستقبل فيها مجموعة من الأسرى الفرنسيين المسترَدِّينَ في مكناس[1]. وقد أمضى، من بين ثماني سنواتٍ قضاها في الأَسْر ، ثمانية أشهر في مصراتة في ميناء صغير يقع تقريباً على بعد مائة كلم شرقي مدينة طرابلس. وهذه الحادثة هي موضوع الفصل العاشر من كتاب الرقيق الديني.

وهذا ملخصها[2]:

– إبعاد الكاتب إلى الأرياف البعيدة عن طرابلس حيث ظَلَّ ثمانيةَ أشهر، يحرث الأرض ويزرع الحبوب ويقتلع نبات الحلفا[3] ويحصد المحاصيل.

– ولقاء مع ولي «مرابط» كان يقيم في إسبانيا أراد أن يزوجه ابنته.

– ومغامراته التي وقعت له في هذه البلدان المهجورة.

– وعودة الكاتب إلى طرابلس.

ويغطي هذا الفصل الصفحات (155 - 178) من الرقيق الديني. ويُفهَمُ منها ما يلي أنَّ هذه «الأرياف البعيدة» هي «مصب مصراتة». وأمضت هذه القافلة المحمَّلة بمائة أسيرٍ مسيحي ومائتي بعير والكاتب في معيتها، ثمانيةَ أيامٍ للوصول إلى مكانها وذلك في شهر ديسمبر من سنة غير محدَّدة، ولكن لا بد أنَّ زمنَها بعدَ 1664 [4] وقبل 1668، وهي سنة تحرير الكاتب.

(1) L'Afrique barbaresque…, ouvrage décrit à la note 1 (no 1), p. 299. Cf. Germain Moùette, article décrit à la note 1 (no 4). .

[أفريقيا البربارية...، مؤلف مذكور بالملاحظة 1 (رقم 1)، ص. 299، انظر جيرمان مويت، مقال سبق ذكره في الملاحظة 1 (رقم 4)].

(2) Orthographe modernisée. J'ai seulement conservé les graphies « Misrata » et « Issouf.

[كتابة مستحدثة. حافظت على إملاء كلمة مصراتة وإيسوف].

(3) Ce « jonc » est destiné à tresser des cordages pour la marine tripoline (p.106).

[هذا النبات «الحلفا» مخصَّص لفتل الحبال للبحرية الطرابلسية (ص. 106)].

(4) Cf. p. 132 : «C'était le temps que l'armée navale de France se disposait pour aller, à Gigery (Djidjelli ».

واستقرَّت القافلة بمصراتة في حصنٍ حصين يضمن حمايتها من العرب و«الأُسود»، ودام الحرث والزرع مدَّة عشرين يوماً. وحمل المسيحيون معهم المشبكات والمقصَّات والأوشحة ليتبادلوها مع العرب مقابل الطعام. وكانوا يأكلون الثعابين غير السامَّة والعظايا والحيَّات والتماسيح «التي تستعمل أذنابها في الوقود»، وبيض النعام كذلك. ولمعرفته ببعض شؤون الجراحة والمراهم، كان أنطوان كارتييه يتسلَّل، داخل بعض العائلات العربية ويستفيد من ذلك لتعميد الأطفال الصغار سرَّاً عند خوف الموت. وارتبط ارتباطاً وثيقاً مع «مرابط» درويش يُدعَى إيسُّوف.

ولقد درس، إيسوف المولود بالأندلس، في دير ليصبح قِسَّاً فيما بعد: وهو يتكلم اللاتينية والإسبانية والتركية والعربية واللغة الفرنسية. ولجأ إلى تونس، مطروداً من الأندلس، حيث أُحرِقَ أبوه حيًّا أثناء محاكم التفتيش، و«عُذِّبَ فيها بسبب مولده في إسبانيا». وعند عودته حاجَّاً من مكة، استقرَّ «بصحراء» مصراتة. وكانت له بنتان عند ترمُّله. تزوَّجت البنت الكبرى من مارق إيطالي. ومن سعادة إيسُّوف أن يرتدي أنطوان كارتييه الطربوش ويتزوج ابنته الصغرى ذات العشرين عاماً المسمَّاة عالمة، ويدفع فديةَ صهرِه الثاني ويُصيِّرُه شريكاً له في أمواله. ويكرم هذا العجوز الأندلسي، بلا طائل، هذا الشاب البُرغيني بمناسبة أعياد الميلاد وأعياد دينية أخرى. وكان على قائمة الطعام بالحفلة «البازين» بدقيق الشعير، والكسكسي، وفطيرة مزيَّنة بالجراد، «ولحم النعام المشوي»، ومشروب العسل البري. وقدَّمت عالمة، بلا جدوى، منديلاً مملوءاً بالتمر والجراد المشوي لتوِّه[1]: وكانت يداها للأسف الشديد وجزءٌ من وجهها «يعلوها احمرارٌ شديد ونُدْباتٌ حديثة جعلتها قبيحة المنظر كثيراً، وهذا رأي أحد زملاء الكاتب أيضاً، واسمه جنتي Genty،

[انظر ص 132: «وكانت زمن الجيش البحري لفرنسا عندما تحصل عليها للذهاب إلى جيجري أي جيجلّي].

(1) Les sauterelles forment des vols si denses qu'elles « empêchent quelque fois de voir le soleil ».

Au printemps, « elles estimés dans la nouveauté comme les petits pois verts à Paris » (p. 171).

[كان الجراد يشكل حلقات كثيفة حتى أنَّها «تمنع رؤية السماء أحياناً». يقدر عددها في الربيع حديثاً مثل حبات البازلاء الخضراء بباريس» ص].

وأصله من منطقة سالان Salins بمقاطعة فرانش - كونتيه (Franche-comté). ومما نفَّرَ ولا يزال ينفِّر الفرنسيين الإثنين، عادة محليَّة مفادها شرب الماء المغسولة به الأيدي بعد الأكل. لكن العطف لا ينقضي أبداً: السيِّدان كارتييه وجنتي يحضَّان إيسُّوف على اعتناق المسيحية من جديد؛ ولكن إيسُّوف يتضرَّع إليهما حتى يكونا مسلمَيْن ويجدِّد عرضه للزواج. وتأتي لحظة الوداع، بعد موسم الحصاد ودرس المحصول، ووقوعهما في جوٍّ حار شديد. ويغمر إيسُّوف أنطوان بهدايا كثيرة، «قبَّلني مائة مرَّة متمنِّياً لي رحلة سعيدة والحرية. وقد شكرته من كل قلبي لما قام به تجاهي من أمور طيبة، وأكَّدت له أنَّني لن أنسى ما قدَّمَه لي من خدمات أبداً. وسأكون، في الحقيقة، ناكراً للجميل لو فَقدَتُ ذاكرتي، ولقد دعوتُ السماء مراراً أن يعتنق المسيحية هذا المرابط المسكين الذي كان محسناً وذا أخلاق حميدة»[1].

لقد أثنيت كثيراً، على الفائدة الإيديولوجية والإستحقاقات الأدبية لهذا الكتاب المجهول ظلماً[2]. أمَّا فيما يتعلَّق بقيمته التاريخية فأنا بالطبع غير جازمٍ بذلك. ومع ذلك، يسمح ما استطعت أن أقوم به من تحقيقاتٍ مقارنة بين الرقيق الديني والمصادر الفرنسية والإيطالية الجيِّدة في تاريخ ليبيا في القرن السابع عشر[3]، بتأكيد علاقة الرقِّ بالحياة اليومية

(1) p. 176. Des textes de ce ton là, peu conformes à théologie officielle du temps, se rencontrent fort rarement dans les imprimés du XVIIe siècle. Sur la hardiesse de pensée d'Antoine Quartier en matière de tolérance religieuse, voir aussi L'Afrique babaresque….ouvrage cité.p. 245.

[انظر ص176. نصوص بهذه النبرة، والتي تتوافق قليلاً مع التديُّن الرسمي لذلك العصر، تلتقي نادراً جدّاً مع مطبوعات القرن الثامن عشر. وحول ..... مع فكر أنطوان كارتيير فيما يتعلق بموضوع التسامح الديني، انظر كذلك أفريقيا البربارية .... مؤلف مذكور. ص. 245].

(2) L'Afrique barbaresque….ouvrage cité. Deuxième partie, chapitre IV et V. Voir ibid., p.33, l'injuste opinion de Fernand Braudel sur les récits de captivité. Cf. Quatre exemples.., communication décrite à la note 1 (no 4).

[أفريقيا البربرية .... مؤلف مذكور. الجزء الثاني، الفصل الرابع والخامس. انظر أيضاً ص. 33، الرأي الظالم لفرناند برودل حول قصص الأَسْر. انظر أربع نسخ ..، تواصل مذكور في الملاحظة 1 (رقم 4)].

(3) Le père mercédaire… article cité à la note 1 (no4). P. 52.

بطرابلس، وبالسياسة الداخلية لهذه الولاية (الباشاليك)، واعتبارها وثيقة جديَّة وحيَّة في الوقت نفسه، والمزدحمة بإشاراتٍ محدَّدةٍ يمكن التحقُّق غالباً من صحّتها. وإذ تمَّ هذا الجزء من التجميل والزخرفة الذي يصعب اجتنابه في قصَّةٍ معبِّرة مكتوبة وطويلة نوعاً ما، كما يبدو، بعد مدَّة على حدوثها[1]، وهو ما لا يسمح أساساً بالشكِّ في حقيقة قصة إيسّوف[2].

[الأب ميرسيدير ... مقال سبق ذكره في الملاحظة 1 (رقم 4). ص. 52].

(1) Le manuscrit était achevé en 1681 (ibid.. p. 55). Sans doute Antoine Quartier obtin-il difficilement le permis d'imprimer civil. Anonyme, l'ouvrage est dépourvu d'imprimatur ecclésiastique. Cf. les notes 2 et 13.

[انتهت المخطوطة عام 1681 (سبق ذكرها.. ص. 55). بدون شك، تحصل أنطوان كارتيير بصعوبة على الإذن المدني بطبعها. مجهول، فالكتاب منع من طباعة دينية إكليزياسكية. سبق ذكره. الملاحظتان 2 و13].

(2) Quelques arguments de critique interne (voir aussi la note 12, dont les citations sonnent si juste) : on trouve dans l'épisode d'Issouf de L'Esclave religieux cinq mots empruntés à l'idiolecte de Misrata. Ce sont (p.165) 1) Courcouson. 2) Basine. 3) Bacalacerd.4)Maramas et (p. 167) Leynods (no5). Le no 1 est, à très peu près, la graphie correcte de la prononciation tunisienne du « couscous » (couscoussou en Algérie, seksou au Maroc). Le no 2 désigne une préparation culinaire de forme conique encore assez répandue en Tunisie et en Libye. Dans le no 3 se reconnait le nom turc de la pâtisserie dite « baclawa » : seul le « suffixe » -erd fait problème. Les indications qui précèdent m'ont été obligemment fournies par M. Mohammed R. Bouguerra. J'ai trouvé le no=

= 4, au sens de mouchoir (comme chez A. Quartier) et orthographié « Mehammas » dans Anette Godin. L'Erreur de Nadjma, Paris. A. Lemerre, 1923. P. 99 : l'action de ce roman se asse à Tunis. Sous les coquilles typographiques dont semble affligé de no 5, on devrait reconnaitre un mot arabe (turc) désignant - selon le texte - des anguilles ou « couleuvres d'eau » : j'ai vérifié qu'il s'en trouve dans l'estuaire l'oued de Misrata, grâce au témoignage de M. Alain Pignon, ancien officier de l'armée Leclerc.

[هناك بعض الحجج لنقد داخلي (انظر كذلك الملاحظة 12، والتي تبدو اسشهاداتها رائعة جدّاً: توجد في إفادات إيسُّوف عن الرقيق الديني خمس كلمات مقتبسة من لهجة مصراتة. (ص.165): -1 كوركوسون . 2 - بازين. 3 - باكالاسرد. 4 - ماراماس. (وفي صفحة 167) لينودس (رقم 5). رقم 1 قريب جداً من الكتابة الصحيحة لنطق تونس لكلمة «كوسكوس» (كوسكوسو في الجزائر، وسيكسو بالمغرب). أمَّا الرقم الثاني فإنَّه يعني إعداد الطعام

ما الذي يسترعي الإنتباهَ منها ؟ أولاً، من المؤكَّد تقريباً أنَّ الوضع الاجتماعي لهذا الموريسكي، وثروته، ومكانته التي يتمتَّع بها لدى العرب الرُّحَّل في «صحراء» مصراتة تَعودُ لتميُّزِهِ الثقافي المكتسب في شبابه بالأندلس. إنَّ العذاب الذي عاناه من الأسبان بالأندلس، والمحتمل أنَّه كان عقب الطرد الكبير في (1609 - 1611)، جعلت من هذا «المسيحي الجديد» مسلماً حقيقياً. وهو لا ينسى، مع ذلك، إسبانيا مكانَ مولدِهِ؛ فحنينُه لأوروبا وتعاطفُه مع الأوروبيين يُجبرانِه على اختيارِ أصهاره. والظاهر أنَّه بسبب صداقته، وربَّما أكثر من التبشير، كان يُلِحُّ طويلاً على أنطوان كارتييه أن يظهَرَ بمَظهر«التركي». وليس ذلك بالتأكيد لعصبية لا من قريب ولا من بعيد.

وتتتابع سلسلةٌ ثانية من ملاحظاتٍ أُرِيدَ بها تجاوزُ أسلوبِه المجازي في الكتابة، نتيجة لعدم «تخصصه» في الموريسكيين بالمعنى الدقيق للكلمة، وقد أردتها مختصرةً هذه المساهمة في هذا الكتاب. إنَّ هذه المنافسة في الصداقة المتسامحة التي ينخرط فيها هنا من سيصبح قِسَّاً في المستقبل، والمحاضر القديم الذي سيصبح فيما بعد (مرابطاً)، ومن غير المحتمل أن تكون بدون علاقةٍ مع أسرار لامبيدوزا (Lampedusa) التي شرعتُ في دراستها[1]، والتي كان أنطوان كارتييه شغوفاً بها كثيراً[2]، مثل كثيرٍ من معاصريه الذين أبحروا في البحر الأبيض المتوسط. وبما أنَّ هذه الجزيرة الواقعة ما بين مالطا وسرت الكبرى

في قوالب لازالت موجودة إلى الآن في تونس وليبيا. أمَّا في الرقم الثالث فنتعرَّف على الاسم التركي للحلويات المسماة البكلاوة: أمَّا نهاية الكلمة (سيرد) فهي مشكلة. والإشارات السابقة أُلزمت بها من السيد محمد ر. بوقرة. ووجدت الرقم 4 بمعنى المنديل (كما هو عند أنطوان كارتيير وكتبه محمد «ميهاماس» عند أنيت غودان. خطأ نجمة، باريس، أ. لومير 1923، ص. 99 : تمضي أحداث هذه الرواية في تونس. تحت (الأخطاء) المطبعية والتي يبدو أنَّها أصابت الرقم الخامس وجب علينا أنَّ نعترف أنَّ الكلمة عربية (أو تركية) تعني حسب السياق «ثعبان البحر أو حيات مائية غير سامة»، وقد تأكَّدت أنَّه موجود منها في مصب وادي مصراتة بفضل شهادة السيد ألان بينيون ، وهو ضابط سابق في جيش لوكليرك].

(1) Voir les articles décrits au no3 de la note 1.

[انظر المقالات المذكورة في رقم 3 من الملاحظة 1].

(2) L'Afrique barbaresque… ouvrage cité. P. 300.

[أفريقيا البربرية ... مؤلف مذكور. ص. 300].

كانت مرفأً للتعايش السلمي بين المسلمين والمسيحيين، وكانت أيضاً منذ القرون الوسطى، وفي القرنين السادس عشر والسابع عشر خصوصاً، مكاناً مشتركاً للآداب الأوروبية، الإسبانية والفرنسية والإيطالية تحديداً. فمن أين أتت قوة هذه الأسطورة، بالإضافة إلى أنَّها مؤسَّسة تاريخياً، والتي جمعتُ عليها أكثر من مائة نصٍّ مطبوعٍ ومخطوطٍ، وانبثق منها الكثير من شهود العيان والتي آمل نشرَها يوماً ما.

فمن بين ما وجدتُ فيها من الأسباب العديدة، سَبَبٌ في الشفقة والألم أو بالأحرى الإهانة التي تشعر بها الأرواح الطيِّبة المعجونة بالإيمان الإنجيلي (أو - المقصود بها أحياناً (الفسقة) - من إنسانية غير مسيحية) إلى مشهدٍ حزين يُصيبُ الصراعات القائمة والتي يتواجه فيها الكاثوليك مع «الكفارَ» (خصوصاً في إسبانيا)، ومع «الهرطقيين / الهراطقة»، (خصوصاً في فرنسا)، ولقد كان لهذه الحروب الدينية، في كل جانبٍ من جوانب جبال البرانس، سماتٌ مختلفة جدّاً، فهناك، على سبيل المثال، ما بين سرافنتيس المُدافِع عن حرِّيةِ الموريسكيين المعتنقين للمسيحية بإخلاص[1]، وغويز دو بلزاك المطالب بالحرِّية الدينية للبروتستانت المخلصين للتاج[2]، قرابةٌ روحيةٌ حقيقيةٌ مبطَّنة بتشابهٍ قويٍّ للمواضيع والوقائع. ولكن هناك أكثر من ذلك. لقد أنتجت فرنسا، من القرن السادس عشر إلى القرن التاسع عشر، ومنذ جان

(1) Article décrit au no 5 de la note 1.

[مقال مذكور في رقم 5 في الملاحظة 1].

(2) Article décrit au no 5 de la note 1.

[مقال مذكور في رقم 5 في الملاحظة 1].

بـودان[1]، وجـاك - أغوسـت دو تـو [2]، أدبـاً غزيـراً وجدلّيـاً كانـت امتدادتُه الرومانسـيةُ معروفـةً جـدّاً [3]، بحيـث يُعتـبَرَ «الموريسـكي الطيِّـب»، و«المفضَّـلُ والمسـامَحُ مـن الرقابة (شـخصاً مثاليـاً كثـيراً، وهـو في الحقيقـة مثـل «الوحـش الطيـب»، ولأسـبابٍ متشـابهة كثـيراً) الحُجَّـةَ والمسـخرةَ والرجـلَ التافِهَ مُمَثِّـلاً لزميلِه البائـسِ البروتسـتانتي، الذي يَقع على كاهلـه، في المكتبـة، حظـرٌ دائـمٌ نـوعاً مـا [4]. مـا يقـوله مضمـون هذه النصـوص: ما فائـدةُ (الاكـراه الخلاصي)؟ فـإذا كانت الإعتناقـات الخالصة للديانة تكامليـاً مرغوبةً، فليـس هنـاك شيءٌ أكـثرُ كُرهـاً من هـذه الإعتناقـات الصوريـة والمنتجة لهذه المدنِّسـات الـتي يفضحُ انتشـارُها رجـالَ الدين الفرنسـيين بعد إقالتهـم من الأمر الصـادر من مدينة نانـت Nantes؛ وعلى كل حـال، فـإنَّ هـذا التعذيـب الديـني يُعَـدُّ الجريمة الأكـثر بغضاً مـن الله. وهـو أقلُّ فائـدة للملك كذلـك. في الواقـع ، إنَّ طـرد البروتسـتانت جماعياً، كما

(1) Bibliographie critique, ouvrage cité, no 50. Cf. G. T.- D.. Jean Bodin lecteur de Léon d'Afrique, « Neohélicon », Budapest. No 1-2 (1974), p. 201-216. On sait qu'El-Hassan ibn Mohammed el-Ouezzane, dit Léon l'Africain, était né à Grenade.

[المراجع النقدية، مؤلف مذكور، رقم 50. سبق ذكره .. ..، جان بودان قارئ الأسد الأفريقي، في «نيوهيليكون»، بودابست، رقم 1 - 2 (1974)، ص. 201 - 216. ومن المعروف أنَّ الحسن بن محمد الوزان ، المدعو الأسد الأفريقي، ولد بغرناطة].

(2) Ibid.. no 83. Voir surtout le livre XLVIII (48) de l'Historia mei temporis, consacré à la grande révolte morisque de 1569-1570.

[سبق ذكره.. رقم 83. انظر خصوصاً كتاب (48) تاريخ زمني مخصص للثورة الكبرى الموريسكية لعام 1569 - 1570].

(3) Cf. la Zayde de Mme de La Fayette, Les aventures du dernier Abencérage de Chateaubriand, etc. Le « roman grenadin » se rattache étroitement au thème du « bon Morisque ».

[انظر كتاب لازيد للسيدة مدام دو لافاييت، مغامرات ابن سراج الأخير لشاتوبريان، ...إلخ. وترتبط الرواية الغرناطية إرتباطاً وثيقاً بموضوع «الموريسكي الطيب»].

(4) Morisques et Huguenots… article décrit au no 5 de la note 1. Cf. les articles décrits au no 6 de la même note.

[موريسكيون وهوغنو (بروتستانت) ... مقال مذكور بالرقم 5 للملاحظة 1. انظر المقالات المذكورة في الرقم 6 من الملاحظة نفسها].

ارتكبه لويس الرابع عشر واقعياً في 1685، هو الخطأ نفسه والمصيري أيضاً، الذي ارتكبه فيليب الثالث طارداً، من إسبانيا، من بين كثيرٍ من الموريسكيين، عدداً من الرعايا الطيبين الشرفاء والذين بَقَوا في الحقيقة معتنقين سرَّاً للإسلام. وأصبح هؤلاء المنفيون (من إسبانيا إلى سلا والجزائر وتونس وطرابلس، وأولئك في فرنسا وسويسرا وانجلترا وبروسيا وهولندا)، وحسبَ مقولةٍ مكرَّرةٍ «أسوأَ الأعداءِ لكل ما هو مسيحي» و / أو لأوطانهم القديمة. ومن السعادة بمكان، وباسم ذكرياتٍ مسيحيَّةٍ خيِّرةٍ، وبقيِّة حبٍّ لبلدٍ أصليٍّ، أن تُحِلَّ طبيعتهم الطيِّبة، التسامحَ والغفران، محلَّ الحقدِ واليأس، وهذه بالضبط حالة إيسُّوف، ومن الممكن أن نقف في حلقة مصراتة، على استنكارٍ شفّافٍ وخفيٍّ لما حرَّره Fontainebleu فونتينبلو [1].

(1) Si, comme la plupart des dix-septièmistes et, tout bonnement, des honnêtes gens, je tiens cette décision pour immorale, je précise aussi que je la considère comme un acte politique hautement opportun et, à terme, de la plus grande efficacité, dans ce grand jeu de renversement des alliances auquel s'adonna Louis XIV pendant la deuxième moitié de son règne. Ce n'est évidemment pas ici le lieu d'en discuter. Je me borne à rappeler ce que Voltaire avait bien senti dans sa première version du chapitre XVII du Siècle de Louis XIV (éd. René Pomeau. Bibl. de la Pléiade. P. 788, note 1) : faute de pouvoir mettre la couronne du Saint Empire sur la tête de son fils, Monseigneur le Dauphin (Guilleragues, lettre au roi du 21 décembre 1681, dans Correspondance, éd. F. Deloffre et J. Rougeot, Genève. Droz, 1976.t. 1. P. 531). Ce qui faillit arriver - n'eût été la délivrance inattendue de Vienne assiégée par les Turcs - en 1683 (Jean Orcibal. Louis XIV et les protestants, Paris, Vrin, 1951, p. 103 et la note 58).Louis XIV réduisit son « grand projet », comme dit Voltaire, à « ne pas laisser tomber toute la succession de la vaste monarchie espagnole dans l'autre branche de la maison d'Autriche ». Or, pour qu'un prince français (le duc d'Anjou) fût accepté comme roi par les Espagnoles, « la plus profonde politique consistait à leur donner des gages de zèle catholique contre « l'infidèle » et « l'Hérétique » à la fois. D'où, par exemple,

l'étonnant brevet d'anti-gallicanisme que constitue Le Mercure galant de juillet 1685 : les persécutions de la « Religion prétendue réformée » y sont étroitement amalgamées aux nouvelles des succès de la « croisade » française contre Alger et Tripoli. Voir G. T. - D. Racine et les protestants : « Le rivage more », Bult. De la Ste de l'histoire du protestantisme français, janvier-mars 1975, p. 17-25, et La Presse périodique français et l'Afrique barbaresque au XVIIe siècle. Genève. Droz, 1973, p. 153-154. - Je date des environs de 1681, date de la reconquête de Tanger par Moulay Ismaïl (ibid.. p. 126), la conviction de Louis XIV que le trône des Stuarts était mal assuré, et que l'ennemie no 1 de la France ne tarderait pas à être l'Angleterre, du lieu de l'Espagne : d'où la nécessité du « pacte de familles » qui fera de la Méditerranée, au XVIIIe siècle, un « lac français ». P.S. : Non arabisant. Je me suis déjà excusé de n'être pas un spécialiste des Morisques. Je ne suis pas non plus un historien à proprement parler, sinon de la littérature et des idées- pour ainsi dire en parent pauvre, donc. C'est pourquoi l'on voudra bien, peut-être pardonner que je me réfère si souvent à mes propres écrits.

[لو كنت مصرّاً، مثل غالبية معاصري القرن السابع عشر ، وبكل بساطة، الناس المخلصين، على أنَّ هذا القرار غير أخلاقي، فأبيِّن بدقَّةٍ أيضاً بأنَّني أعتبره عملاً سياسياً ملائماً جدّاً، وفي الختام وذا فعالية كبرى في هذه اللعبة الكبيرة في إسقاط التحالفات التي أولع بها لويس الرابع عشر أثناء النصف الثاني من عهده. وليس هنا بالتاكيد مكان مناقشتها. والتزم هنا بالتذكير بأنَّ فولتير كان قد شعر في كتابته الأولى من الفصل السابع عشر من قرن لويس الرابع عشر (طبعة رونيه بومو. مكتبة لابلياد. ص. 788، ملاحظة 1): لعدم القدرة على وضع تاج الإمبراطور المقدس على رأس ابنه مون سينيور مو دوفان (غيلرراغ، رسالة إلى الملك بتاريخ 21 ديسمبر 1681، في المراسلة، طبعة ف. دلوفر وروجو، جنيف. دروز، 1976. جزء 1. ص. 534). وهو ما كان يجب أن يحدث في 1683 (جان أورسيبال) حتى وإن كان قبل التحرير غير المنتظر لفيينا المحاصرة من الأتراك. (جان أورسيبال. لويس الرابع عشر والبروتستانت، باريس، فرين، 1951، ص. 103 والملاحظة رقم 58). قلَّص لويس الرابع عشر «مشروعه الكبير»، مثلما قال فولتير، «حيث لايترك سقوط كل الخلافة للملكية الإسبانية الواسعة في الفرع الآخر من البيت النمساوي». لذلك ومن أجل أنَّ أميراً فرنسياً (دوق أنجو، le duc d'Anjou) يتمُّ قبوله ملكاً للأسبان. وتتضمَّن «السياسة الكبرى العميقة» في إعطائهم في الوقت نفسه ضمانات حماس كاثوليكي في مواجهة «الكافر» و«الهرطقي». ومن هنا كان، على سبيل المثال، العقد المدهش المضاد للإغاليكانية (حركة دينية دعت إلى إستقلال الكنيسة الإداري) الذي كوَّنه (لو ميركور الطيب) في يولية 1685: عقابات «الدين المزمع إصلاحه مندمج إندماجاً وثيقاً مع حكايات نجاحات «الصليبية» الفرنسية ضد الجزائر وطرابلس. انظر راسين والبروتستانت G. T. D.. Racine et les protestants : «ساحل مور»، مجلة جمعية تاريخ

(3)

ملاحق نصِّيَّة

(1 / 3)

فهرس الكتاب الفرنسي القديم (1690)

الفصل الأول

رحلة الكاتب لإيطاليا؛ إقامته في فينيسيا [1]، ذهابه للقسطنطينية؛ معركة بين أربعة قراصنة من طرابلس؛ قصَّة ما حدث في البحر حتى وصوله إلى طرابلس، بيعه إلى أحد العرب.

الفصل الثاني

وصف طرابلس، أخلاق، تجارة وثروة سكانها، حكومتها، ثوراتها المختلفة، تعيين محمد[2] المارق اليوناني باشا، طيبته مع الأسرى، مهارة رقيق سرق منه طربوشه وحذاؤه؛ أسر قسيسٍ وإحسانه.

البروتستانتينية الفرنسية، يناير - مارس 1975. ص 17 – 25. و الصحافة الدورية الفرنسية وأفريقيا البربرية في القرن السابع عشر. جنيف. دروز. 1973. 153 – 154. أُرِّخ لذلك حوالي 1681. تاريخ فتح طنجة لمولاي إسماعيل (سبق ذكره.. ص.126)، واقتناع لويس الرابع عشر أنَّ تاج آل ستيوارت لم يكن مضموناً، وأنَّ العدو الأول لفرنسا لن يتأخر ليكون في إنجلترا بدلاً من إسبانيا: ومن ذلك ضرورة «ميثاق العائلة» الذي سيجعل من البحر المتوسط، في القرن الثامن عشر، «بحيرة فرنسية». .. : وليس عربياً، وقد اعتذرتُ مسبقاً بأنَّني لستُ متخصِّصاً في الموريسكيين. ولستُ كذلك مؤرِّخاً بالمعنى الحقيقي للكلمة، إلَّا في الأدب والفكر - وللقول إذن بأنَّي قريب لذلك بصورة متواضعة. ولذا أودُّ الصفح عنيٍ في عودتي غالباً إلى كتاباتي الخاصة.

(1) فينيسيا: مدينة البندقية.

(2) محمد المارق اليوناني: حديثُ عهدٍ بالإسلام؛ ومن الجليِّ أنَّه يعني: محمد باشا الساقزلي (نسبة إلى جزيرة ساقس، بإلحاق المقطع «لي» في التركية) الذي كان (دايا / والياً) على طرابلس الغرب خلال السنوات (1042 ـ 1059هـ / 1633 - 1649م). محمد بن خليل بن غلبون، التذكار فيمن ملك طرابلس و[مَنْ] كان بها من الأخيار، عُني بتصحيحه والتعليق عليه الطاهر أحمد الزاوي، ط 3، بيروت: دار المدار الإسلامي، 2004، ص 182 ـ 184؛ إتوري روسِّي، ليبيا منذ الفتح العربي حتى سنة 1911، تعريب وتقديم خليفة محمد التليسي، بيروت: دار الثقافة، 1974، ص 225 – 228.

الفصل الثالث

إسلام مارق واستشهاده؛ رسم جيِّد لمحمد، موته المشئوم[1]، ميزاته، وضع عثمان[2]ابن عمِّه في مكانه، قسوته، انتهاكه الايمان الذي أقسمه لصديقه كايا، ثم قطع رأسه.

الفصل الرابع

نوعان من الرقيق، الكاتب يقوم بوصف قاسٍ لآسره، السيِّد غباريه Gabaret يأتي إلى طرابلس بخمسة عشر مركباً، ويطالب بحرِّية الأسرى الفرنسيين، رفض الباشا بسبب خيانة القبطان بروفنسال Provençal، أسير باريسي يتسمَّم؛ عشرون شابّاً نصرانياً يُقتادون إلى القسطنطينية، وستة إلى القاهرة الكبرى، إرسال الكاتب إلى الإسكندرية، عند عودة سيِّده يأمره بقطع الحجارة، هروب الأسرى وإعادتهم ومعاقبتهم، إستشهاد حبشي(اثيوبي) كان من الآبقين، عمل شاقٌّ للكاتب.

الفصل الخامس

أسر سفينة فرنسية، أسر رجل متديِّن واثنين من الأرمن، سرقت من المتديِّن: ألف سلطانية من الذهب التي أعطاه إياها الأرمني للحفاظ عليها، الطاعون في طرابلس، موت

(1) نهاية محمد الساقزلي: «في 2 ذي القعدة 1059هـ، وكان موته بسمٍّ سُحق له ووضع في تفاحة وأعطاه إيَّاها طبيبٌ إفرنجي كان أسيراً عنده ـ كما تدين تدان». ابن غلبون، ص 183؛ روسِّي، ص 226 (في نوفمبر 1649).

(2) عثمان باشا الساقزلي (1059 ـ 1083هـ/ 1649 - 1672م)، وهو صاحب المدرسة التي ظلَّت معروفة باسمه، بارزة في تاريخ المدينة الثقافي، وكانت سنوات المؤلف الأسير (1660 - 1668) بطرابلس خلال عهده. وقد أشار روسِّي أيضاً إلى الجهود المبذولة في عهده لاطلاق سراح الأسرى الفرنسيين بطرابلس. ابن غلبون، ص 185 ـ 205؛ روسي، ص 233 - 238.

زوج رئيس الكاتب وابنهما، كيفية دفن الأتراك[1]، تاريخ درويش غير حقيقي، اهتمام زوجة سالم بأخذ طربوش الكاتب، وصف منزل سالم الريفي، تكليف الكاتب بالقيام بأعمالٍ صعبة قاسية ليجبره على تغيير دينه، خادمته تخبره بتضايق الكاتب، يأمر سالم بضربه بالعصا، الكاتب في خطر ربما يفقد فيه حياته، وأنقذ بسبب موت سالم.

الفصل السادس

الباشا يستولي على أموال سالم وعبيده؛ بِيع الكاتب لمصطفى مارق يوناني، سياسة مصطفى، فقد سفينة طرابلسية من طرابلس، أسر مارق هولندي، أسير مالطي يخون النصارى الذين كانوا يفكِّرون في هروب ثانٍ، تعذيبهم، موت أخوين من النصارى، معاملة الكاتب من رئيسه معاملة سيِّئة؛ خداع الأتراك لإجبار عشرين شابّاً أسيراً لإرتداء الطربوش[2]، تاريخ يهوديٍّ أعلن أنَّه المسيح.

الفصل السابع

مشقَّة العمل تسبِّب في مرض الكاتب، مرض، بمجرد شفائه من الطاعون؛ موتٌ شنيع لمحمد كايا، ابن أخت الباشا، والذي وضع مكانه واحداً غيره من أبناء أخته، ختان طفلين للباشا، الأفراح بهذه المناسبة؛ عودة الكاتب إلى طرابلس بعد الطاعون، موت مصطفى رئيسه، الكاتب أسير للباشا.

(1) الأتراك: تُطلق على المسلمين في بعض الأدبيات الغربية في تلك الفترة. وهذا ما يذكره الأسير الفرنسي اللاحق جيرار الذي خلف المؤلف في الإقامة بطرابلس، وقد جعل (المارقين) من شرائح سكان المدينة: «وما إن يصبحوا أتراكاً حتى يُجنَّدوا وينظمُّوا إلى الإنكشارية ويشغلوا في جيشهم أشغالاً مختلفة ...الخ». جيرار البروفنصالي، تاريخ مملكة طرابلس الغرب (في القرن السابع عشر)، نقله إلى العربية أ. الدكتور عبد الحكيم عبد السلام الأربد، طرابلس: المركز الوطني للمحفوظات والدرسات التاريخية، 2010 (نسخة مرقونة تحت الطبع، ظلَّت قيد النشر، ولم تصدر)، ص 116. وفي حاشية المترجم: «أصبح الإنسان تركياً: تعبير موجود في الفرنسية القديمة، ويعني اعتناق الإسلام».

(2) الطربوش: مراده غالباً (الطاقية) المحليَّة المعروفة؛ ويُستَشَفُّ من السياق أنَّ ارتداء الطربوش أو الطاقية يعني مجازاً: الدخول في الإسلام. وارتداء الطربوش: (إجباراً) من منظور الكاتب.

الفصل الثامن

تحوُّلات الأعمال الإنسانية، تاريخ سنيور بييدمُنتيه في هذا الموضوع، ودوم فيليب ابن باشا تونس؛ تغيير الباشا لمقبرة اليهود، نقل العظام إلى المقبرة الجديدة، خديعة اليهود في هذا النقل من الأسرى النصارى، خديعة أخرى للقبطان الفلامنكي للمكتشَفِين من العبيد الفينيسيين.

الفصل التاسع

عملٌ مستبقٌ مات فيه أسرى كثيرون، قام القراصنة باستيلاءٍ كبير، إختلاف بين الباشا والقنصل الإنجليزي، مقابلة لطيفة للباشا مع القناصل وتجّار الأمم المختلفة، زواج بنت الباشا؛ معاملة الكاتب السيِّئة، وتعرُّضه لأعمال قاسية، الضرورة تجبره أن يسرق اللحوم المحمولة فوق قبور الموتى، كيفية دعاء النساء على الأضرحة.

الفصل العاشر

إبعاد الكاتب في الأرياف البعيدة عن طرابلس، حيث بقي ثمانية أشهر يحرث الأرض، يزرع الحبوب، يقتلع الحلفا ويحصد؛ لقاؤه بمرابط كان قد أقام بإسبانيا، وأراد أن يعطيه ابنته زوجةً له، مغامرات وقعت في هذه البلدان المهجورة، عودة الكاتب إلى طرابلس.

الفصل الحادي عشر

الكاتب عند عودته من الريف مشغول ببناء سجن جديد للأسرى، ورفض أن يكون المنفذ، تمرُّد الجبليين رعايا طرابلس، رجب باي يعيد المتمرِّدين إلى عقولهم، دخوله لطرابلس عقب انتصاره، يدفع الكاتب ليرتين كل شهر لإعفائه من العمل، قيامه بأعمال مختلفة، مركب من مالطا ينقذ أسيرين ولم يأت لأجلهما، انتقام الباشا من القبطان المالطي أغوسطين، مغامرات سافواوي من سافوا Savoie والذي أسر مع الكاتب.

الفصل الثاني عشر

المراكب الشراعية لدوق توسكانيا الكبير التي أرسلها السيِّد الكبير إلى باشا طرابلس الذي كان مجبراً على منحه الحرية، أسر متديِّن أغوستان، صداقة أخوية، معاناة الأسرى في عمل عظيم، وفي مبنى منزل أقامه سليمان كايا في الريف، انتقام الكاتب من اليهود الذين أخذوا حيواناته؛ الخطر الذي تعرَّض له بالقرب من مسجد، وصول مركب من مرسيليا، القبطان يعطيه الأمل في حريته.

الفصل الثالث عشر

كيفية ذهاب المسلمين للحجِّ إلى مكَّة، تقديم القبطان ميرينغال الكاتب للباشا ليوافق على فديته، كيفية افتداء الرقيق النصارى في بربريا (طرابلس)، الفوضى التي يقوم بها الأتراك[1] أثناء رمضان أو الصوم، والأفراح التي يقومون بها في عيدهم.

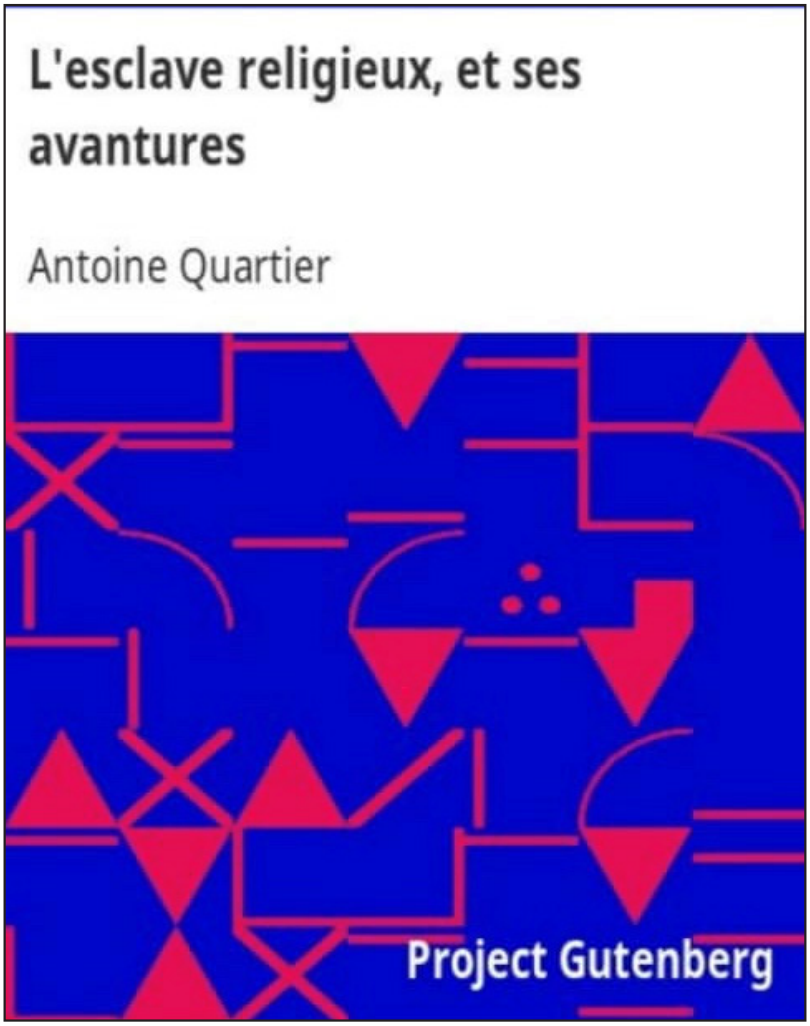
الفصل الرابع عشر

مغامرات شخصٍ بروفنسالي وابنة أخته؛ ومغامرات شخصٍ ماجوركي وأخته.

الفصل الخامس عشر

يقيم الكاتب لأصدقائه الرقيق وليمة قبل سفره من طرابلس، فكاهة عربي شرب الخمر، أسير نصراني مضروب، لأنَّه لم ينم بالسجن، رحيل الكاتب، عاصفة، نذر للقديس جوزيف عند الوصول إلى مرسيليا، تمام النذر للقديس جوزيف في البحر، أصل وفاء البروفنسال لهذا القديس، قصة ثلاثة عشر رقيقاً أنقذوا من طرابلس، تحريض النصارى على افتداء الأسرى.

(1) مراده: المسلمون، كما تقدم.



الطبعة الجديدة (2008) من الكتاب الفرنسي القديم (1690) /

(2 / 3)

مقتطفاتٌ من الفصل العاشر عن الموريسكي / المرابط إيسُّوف

..... وقابلت في خيام العرب، مرابطاً اسمه إيسُّوف، وعمره سبعون عاماً [1]، والذي انسحب من الحياة من عدَّة سنوات؛ كان يتكلَّم اللاتينية والإسبانية والتركية والعربية ولغة خليطة، وهي شائعةٌ في المدن البحرية بسبب التجارة. وأخبرني بأنَّه ابن رجل من تاغارين، ومولود بالأندلس، حيث أحرقت محاكم التفتيش والده لأنَّه اعترف بأنَّه محمَّديٌّ (مسلم)، ولكي يجتنب عذاب الخوزقة انسحب إلى أفريقيا واستقرَّ في تونس، والأتراك الذين لم يصدِّقوا كونه مسلماً بسبب أنَّه ولد في إسبانيا عذَّبوه كثيراً، وخرج من تونس وذهب إلى مكَّة، وكان عند عودته متعوِّداً على هذه الصحراء ليقوم بوظيفة مرابط[2].

وأضاف بأنَّ زوجه ماتت، وتركت له بنتين، وأنَّ الأولى كانت أرملةَ مرتدٍّ[3] إيطاليٍّ قُتل في البحر وهو يقرصن[4]، وأنَّ الأخيرة لم يكن عمرها يتجاوز عشرين عاماً. وبعد عدَّة زياراتٍ كان لإيسوف ثقةٌ كبيرة فيَّ فتركني أراها، وهذا يعارض عادات البلد. وكانت عالمة ـ وهذا اسمُها ـ الأصغرَ في العمر، والأجملَ من كلِّ جميلات الخيام، وكانت يداها شديدتي الإحمرار، وجزءٌ من وجهها مليئاً بالندبات كما هو معروف. وهذا جعلها تبدو أكثر قبحاً، ولم تتردَّد قطّ في نزع حجابها، حتى وإن كان محرَّماً إظهار وجهها أمام النصارى، وبما أنَّها تتكلَّم قليلاً اللغة الخليطة، فقد قامت بكل رضا بالحديث مع رفيقي، ولكنَّه انسحب منها في حين أنَّ أباها كان يتكلَّم عن مغامراته معي. وجنتي[5] بقلقه من رفقة عالمة أشار إليَّ

(1) انظر: تقديم المجلة.

(2) وظيفة مرابط: يُسْتَشَفُّ من السياق أنَّه يعني: انخراطه في (التصوُّف الطرقي) السائد آنذاك.

(3) مرتدّ: حديثُ عهدٍ بالإسلام، من المسيحيين الغربيين.

(4) يقرصن: فعل مشتقٌّ من القرصنة (تبعاً لمنظور الأصل الفرنسي للكتاب) بمعنى: يغزو في البحر. وفي المعجم الوسيط: «القرصنة: السطو على سفن البحار (معرَّبة). وقد ذهب بعض المؤرخين القدامى والباحثين المعاصرين إلى مقابلتها: بالغزو / والجهاد البحري.

(5) جنتي: اسم رفيقه المشار إليه.

بالإقتراب منه لإنهاء اللقاء.

والمرابط، وهو يعلم أنَّي قمتُ ببعض العمليات لدى الجيران، رجاني أن أذهب معه عند واحدٍ من أصدقائه جرحته نعامةٌ في فخذه عندما كان يطاردها لصيدها. وهذه الحيوانات إذا شعرت بالضغط عليها ترسل بمخالبها حجارةً بطريقةٍ لا تستطيع السهام ولا الرصاص في البندقية أنَّ تنطلق في مسارها الصحيح. وعالجتُ جراحات المريض في أيامٍ قليلة، وهو ما منحني المصداقية بين العرب الذين كانوا يدعونني غالباً للأكل معهم، والأكلات المتبَّلة والمقدَّمة لي، وإن كان الجوع يُجبرني على أكلها، لم تكن لذيذةً جدّاً. ولكونهم غير نظفاء، وعند الإنتهاء من الطعام، يغسل الضيوف أيديهم في نفس القصعة الخشبية عندما يُوزَّع اللحم، ثم يقدِّم ربُّ الدار هذا الماء يشربه الرفاق الذين يثنون عليه بأنَّه شراب لذيذ[1].

في زمن الاحتفالات، يبحث المرابط عن المناسبة لدعوتي إلى بيته، وحتى نصل إلى النهاية بسهولة، دعا واحداً من الحراس كان يشعر بالراحة لكونه في اللعبة. والعربي الذي عالجته قدم مع أحد أصقائه بحيث صرنا ستة أشخاص للأكل على الأرض جالسين فوق جلد الأسد، وقدّم لنا البازين والكسكسي والفطائر المزينة بالجراد ولحم النعام المشوي. ومع نهاية الطعام ومع قلق الحارس بسبب ما تكلَّم به المرابط بلغةٍ لا يعرفها، انصرف عن الرفقة وذهب لزيارة بنتي إيسوف الإثنتين وأقسم بأنَّه سَيُسلينا. ولكن ما هي المتعة بين البربر وفي أمكنة كابدنا فيها ما يحسُّه الرقيق، بالإضافة إلى أنَّنا لا نملك النبيذ، وأنَّنا لا نحتسي إلا شراب الفاكهة مع العسل البري. ولكي يعبِّر المرابط عن فرحنا، رفع عينيه إلى السماء مائة مرَّةٍ يدعو الله ورسوله أن يعطينا الحرية.

واعترفَ بأنَّه تربَّى في شبابه في ديرٍ بإشبيلية، وبدون شكٍّ حيث كان منقطعاً وبدون الخازوق الذي عاناه أبوه في هذه المدينة، وكان له التقدير للدين المسيحي، وفي نهاية

(1) هذه الإشارة إلى: (شرب الماء الذي تُغسَل به الأيدي بعد الفراغ من الطعام) غريبةٌ مستنكرة غير مألوفة؛ مخالفة لما اعتاد عليه الأهالي من تقاليد الأكل والشراب. ويبدو أنَّها مبالغةٌ من المؤلف (الأسير) العاني.

الأمر لكي لا يرى الآلآم التي يتألُّم منها الأسرى في المدن البحرية، انسحب. وكان عندئذٍ على علمٍ بأنَّ حارسنا قد ذهب واستقدم في الخيمة ابنتيه الاثنتين اللتين كانتا متزّينتين في هذا اليوم. وقدَّمت لنا عالمة الصغرى منديلها مملوءاً بالتمر والجراد المطهي في الحال، وأكَّدت لنا بلغتها الخليط أنَّ لها رغبةً كبيرةً، ومنذ وصولنا، في الإستمتاع بالحديث مع النصارى والذين قالت لها عنهم أختُها كل الأشياء الطيّبة. وأثناء ما كانت تقوله هاتان البوهيميتان عن المغامرة الجيِّدة لرفيقي، رجاني أبوهما خصوصاً أن أتكلَّم معهما بحريَّةٍ أكثر، وأخبرني بعدد الماعز والخراف والجمال التي يملكها، وقدَّم لي فريقه وخيامه.

وبعد ما أكَّد صداقته لي وتقديره الذي يخصُّني به، عرض عليَّ أن يفتديني من الباشا إذا ما وعدته أن أرتدي الطربوش[1] وأتزوَّج ابنته عالمة. شكرته على عرضه وقلتُ له: بأن لا شيء في العالم قادر (على) أن أرتكب الكفر، وأنَّني آمل أن أعود إلى بلدي. وأجبرني حديث إيسوف على الذهاب سريعاً للعثور على جنتي، وهو من يحكم أمامي بأنَّه كان عندي عدم الرضا ويعلم بموضوع مقابلتنا، لا يمكن أن يمتنع من القيام بلوم إيسوف. من جانب آخر، ارتبطت عالمة بي وقالت بأنَّ أبوي تركاني وأنَّهما كانا في حالة ضعف لإفتدائي، وأنَّه كان لا يهمُّه إلا تحطيم سلاسلي، وأنَّ علي ألَّا أشكَّ أبداً في صداقته وعدم رفض عروض والدها. ولم أعطِها أيَّةَ إجابةٍ أخرى وإلَّا كان ذلك متأخِّراً، وكُنَّا مجبَرين على الإنسحاب مبكِّراً خوف المعاملة السيئة، وابتعدنا عن والدها شاكرين له على كرمه من اللحم الجيِّد، ولكن من جانبٍ آخر أن نعترف له بأنَّي كنُت غير راضٍ عن خطابه وخطاب ابنته.

***

..... وعندما علم المرابط بأنَّ علينا أن نرحل قريباً، أتى ورجاني لزيارة خيمته للمرَّة الأخيرة. ورجوتُ حرَّاسنا أن يأذنوا لي بذلك، تظاهرتُ بأنَّ هناك عربيّاً مريضاً في الخيمة

(1) انظر حاشية الطربوش، أعلاه.

محتاجٌ إليَّ. بعد عمل الصباح ذهبتُ إليه مع جنتي الذي كان مرتاحاً جدّاً لهذه الفرصة السانحة لوداع المرابط الذي كان في مقابلتي أثناء جزءٍ كبيرٍ من الطعام، وهذا الأسير الذي كان متحمِّساً كثيراً لدينه، عاتبه على ضلاله والحياة البائسة التي يعيشها في هذه الصحاري. وكان منزعجاً من قدره وعاتبه على تركه إسبانيا، بالإضافة إلى أنَّه اعتنق ديناً سيكون مقدّساً فيه. وزيادة على ذلك، فإنَّ إيسوف كان غير مسرورٍ من توبيخ رفيقي له، ولم يستطع أن يمتنع في نهاية الطعام ليُشهدني بأنَّه عزمني قصداً ليقدِّم لي نفس المقترحات التي حدَّثني عنها قبل ذلك بأنَّه عليَّ أن أقتنع بصداقته لأنَّه كان يَعِدُني بحصولي على حرِّيتي، وبما أنَّني مهجورٌ من والديَّ؛ فإنَّه مسموحٌ لي بتغيير ديني لأنتقم منهما، وإذا أردت الزواج بابنته، سينتقل إلى طرابلس بكلِّ أملاكه حيث يساعدني على الحصول على وظيفةٍ معتبَرة.

وقدَّمتُ له بأنَّ الطاعون قطع التجارة مع النصارى، فإنَّ حريتي كانت فقط متأخِّرة، ولكن كان شاهداً بأنَّني دائماً كنتُ واثقاً من الله الذي لم يتركني قطّ في النكبات التي حدثتْ لي في هذه الصحارى، ولن ينصحني أبداً بتفضيل بربريا على بلد النصارى التي تركها في عمر بحيث لم يكن يعرف فيه ما كان مفيداً، ومنذ ذلك الحين لم يندم على ذلك. وخلال لقائنا سمعتُ ابنته عالمة تدعو نبيَّها أن يستجيب لدعائها ويمنع رحيلي. وبما أنَّني خفُت أن تسكب الدموع في الخيمة حيث كنتُ، شكرتُ إيسوف وابتعدت عنه. وقبل الرحيل عاتبه جنتي ثانيةً على كفره، ورجاه للمرَّة الأخيرة للتدبُّر بأنَّه لا خلاص له أبداً إلَّا إذا ترك المحمَّدية (الإسلام) الذي يعرف زيفه.

وفي الغد، وعندما حملنا الخيول للرحيل، رأيت إيسوف وقد أتى قصداً ليودِّعني. حديثُه معي كان أكثرَ لطفاً من اليوم السابق. وطلب منِّي السماح على الحزن الذي سبَّبه لي، وقدَّم لي هدية وهي قفَّةٌ من التمر والجراد وقليلاً من خبز الشعير؛ ليساعدني على عبور الأراضي العقيمة إذا ما كان علينا عبورها. قبَّلني مائة مرَّةٍ متمنِّياً لي رحلةً سعيدة والحرِّية. عندئذٍ شكرتُه من كلِّ قلبي وعلى كثيرٍ من الطيِّبات التي قدَّمها لي، وأكَّدتُ له أنَّني لن أنسى أبداً خدماتِه التي قدَّمها لي. وفي الحقيقة أكونُ ناكراً للجميل لو فقدتُ ذكراه، وكنتُ

أدعو السماءَ غالباً أن يعتنق المسيحيَّة هذا الفقيرُ المرابط، الذي كان مُحسِناً وعاش وأخلاقه حسنة.

وبعد الأربع ساعاتٍ بعد الظهر، غادرنا أمام خيام العرب المجاورة، الذين تأسَّفوا على رحيلنا، لأننَّا حفظناهم من شتائم أولئك الذين كانوا يدمِّرون الريف. وهذه هي عادة بربريا في السَّفر ليلاً؛ للراحة عند ارتفاع درجات الحرارة في النهار. وهذا لم يحدثْ بدون آلامٍ كبيرةٍ حيث وصلنا طرابلس في فريقٍ سيءٍ أُعطيناه تحت رحمة الأتراك، ولحسن حظِّنا عاد الباشا من المدينة، ورآنا قريباً من القصر، وقد أُسيئت معاملتنا من الرحلة، فأمر بإعطاء كلِّ واحدٍ منّا: قميصاً، وسروالاً قصيراً من الكتّان، وحذاء، وثلاثين قطعة مالية.

***

(4)
تعقيب / ملحق وثائقي
أسرى طرابلس بمالطة في أوائل العهد القرمانلي
وثائق من سجل المحكمة الشرعية
(1135 – 1138هـ/ 1722 – 1726م)

أ. عمار محمد جحيدر

(مجمع اللغة العربية)

في هذا الملحق الوثائقي عودة إلى السجل (1330) من سجلات محكمة طرابلس الشرعية الذي يضمُّ السنوات (1134 – 1139هـ)، وهو معاصرٌ سياسياً لأحمد باشا القرمانلي مؤسِّس **الأسرة** / ومعاصرٌ ثقافياً للمؤرخ ابن غلبون صاحب (**التذكار**)، وتمرُّ عليه اليوم ثلاثة قرون (1722 - 2022). وقد أحسستُ بضرورة العودة إليه، لتحرير خلاصةٍ مركَّزةٍ، ونشر ما استخرجته منه سابقاً قبل بضع سنين (2015) من نصوصٍ موجزةٍ عن **أسرى طرابلس بمالطة**، وإدراجها (**ملحقاً وثائقياً**)، عقب (**الملحق السردي**) المقتبس من الكتاب الفرنسي القديم الذي وضعه الأسير الفرنسي أنطوان كارتييه، عن (**الرقيق الديني ومغامراته**) ونشر سنة (1690)؛ وذلك حتى يقف القارئ الكريم على (مَثَلٍ نصِّيٍّ) عن (الأسرى المسلمين هناك)، مقابل ذلك النص المقتطف عن (الأسرى المسيحيين بطرابلس).

وسبق أن نشرتُ إحدى الوثائق من سجلات محكمة طرابلس الشرعية نفسها، وهي عقد افتداء (الحاج محمد ولد صبرة الأسير بمالطة ... بتاريخ أوائل صفر 1089هـ/ 1678م)[1]. كما عُنيت بهذه المسألة في مقاربةٍ أوليَّة عن (**الجهاد البحري في العصر الحديث**)، وختمتها بإشاراتٍ موجزةٍ إلى (**الأسرى**) ... «والسؤال الذي طُرح هناك: ما الظروف التي كان يعيشها

(1) عمار جحيدر، «سجلات المحاكم الشرعية مصدر لتاريخنا الاجتماعي والاقتصادي في العصر الحديث»، مجلة **تراث الشعب**، العدد الثاني (يناير - مارس 1981). وهو متاحٌ في نشرة رقمية بموقع (بلد الطيوب).

الأسرى المسلمون على الشواطئ الأوربية» ؟ ولئن كان سرفانتس قمَّةُ الأدب الإسباني أسيراً في الجزائر خمس سنوات إلى أن افتُدي سنة (1580)[1]، فلقد كان الفقيه العالم محمد بن أبي الفضل خروف التونسي (نزيل فاس) قبل ذلك أيضاً أسيراً بإسبانيا نحو ست سنوات إلى أن افتُدي سنة (947هـ/ 1536م)[2]. وينبغي التنويه - على وجه الخصوص - في هذا السياق بلونٍ من الأدبيات التاريخية التي ظهرت خلال تلك الفترة في المكتبة المغربية، ومنها:

ـ **رحلة الوزير في افتكاك الأسير**، لمحمد بن عبد الوهاب الغسّاني الأندلسي ثم الفاسي، إلى إسبانيا سنة (1102هـ/ 1691 - 1691م).

ـ **نتيجة الاجتهاد في المهادنة والجهاد**، لأحمد بن المهدي الغزال، إلى إسبانيا أيضاً سنة (1180هـ/ 1766م).

ـ **الإكسير في فكاك الأسير**، لمحمد بن عثمان المكناسي، إلى إسبانيا سنة (1193هـ/ 1779م).

ـ **البدر السافر في افتكاك الأسارى من يد العدو الكافر**، للمكناسي أيضاً، إلى مالطة ونابولي سنة (1195هـ/ 1781م).

وذلك فضلاً عن نشاط غيرهم من السفراء من المغرب، ومن الإيالات (العثمانية) المغربية ممن لم يدوِّنوا رحلاتهم، مع ضرورة الرجوع إلى الأرشيفات الأوربية لاكتشاف المزيد مما يتصل بالأسرى المسلمين من الوثائق[3]. وأدرجتُ في هذه المقاربة أيضاً وثيقةً أخرى، وهي عقد افتداء (الفقيه علي بن موسى بن يونس اليجيني الفرصطاني الأسير بجزيرة مالطة ... بتاريخ أواخر ربيع الآخر 1109هـ/ 1697م)[4].

***

(1) الدكتور الطاهر أحمد مكي، «ثرفانتسس قمة الأدب الإسباني كان أسيراً في مدينة الجزائر»، **مجلة الأصالة** (ماي - جوان 1972).

(2) محمد محفوظ، **تراجم المؤلفين التونسيين**، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1982، ج 2 ص 193.

(3) عمار جحيدر، «الجهاد البحري في العصر الحديث: ملاحظات ومصادر»، **مجلة كلية الدعوة الإسلامية**، العدد الخامس (1988)، ص 412 - 441.

(4) وقفت على هذه الوثيقة مختبئةً بين عددٍ من (وثائق التملُّك !) لدى إحدى الأسر الكريمة، بقرية فرسطة الجميلة في الجبل الغربي، خلال العمل الميداني صحبة الزملاء الأفاضل (1986).

وثائق عن أسرى طرابلس من سجل المحكمة الشرعية في أوائل العهد القرمانلي

(1)

(الحمد لله. ادَّعى المكرَّم اصطا محمد بن محمد التونسي الوكيل من قبل فاطمة بنت الحرامي [أو الحرافي ؟]، على محمد عُرف التركي والد زوجها **علي الأسير الآن**، أنَّ ابنه المذكور سافر سفره الذي أُسِر فيه ولم يرجع منه إلى الآن، وترك عند والده المذكور جملاً وناقة ومكحلة وسكين وشيء من الشعير والقمح، ويطلبه بذلك ويسئله [كذا] الجواب. فأجاب سايله بالإنكار التام. جرى ذلك في الرابع عشر من محرم الحرام عام خمسة وثلاثين ومائة وألف. محمد بن أحمد الشريف الفيلالي[1] - وفقه الله). ص 34.

(2)

(... **مصطفى بن المرحوم الشريف عبد الرحمن الصباغ، وهو الأسير الآن بأرض العدو**[2] - دمَّرها الله ... 7 ربيع الأول 1135ه). ص 52.

(3)

(... المكرَّم **حسن بن مصطفى عُرف كاديك، الأسير الآن بأرض العدو** - دمَّرها الله .... 3 ذي الحجة 1135 ه). ص 143.

(4)

(... **أحمد بن الحاج إبراهيم التوكاتلي، الأسير الآن بمالطة - فكَّ الله أسره وأسر مَنْ فيها من المسلمين** ... 18 ربيع الثاني 1136ه)[3]. ص 185.

(1) من عدول المحكمة الشرعية (اختزال من: الشاهد العدل).

(2) كذا دون ذكر الجهة الغائبة في النص، ومراده: مالطة، غالباً وفقاً للسياق المكرَّر في بقية النصوص.

(3) عجلتُ آنذاك - مع الأسف - ولم أنقل هذه النصوص كاملة، مكتفياً بالعناوين المذكورة، وأرجو العودة إليها.

(5)

(الحمد لله. دفع الشيخ الفقيه القاضي الحنفي مولانا مصطفى أفندي، قاضي محروسة طرابلس في التاريخ، السانية المعروفة **برجب بن يوسف الانقليز الأسير الآن بمالطة** - دمَّرها الله - للدلَّال وهو محمد الطرودي، ينادي عليها في مظانِّ الزيادة. والسانية بزنقة القايد محمد الباشالي، شهد علي القاضي بما فيه عنه [كذا] بتاريخ أوايل ذي القعدة عام ستة وثلاثين ومماية وألف، محمد بن عبد الله العويتي). ص 249.

(6)

(الحمد لله. ادَّعى المكرَّم أسطا أحمد بن محمد تعتع [كذا] الوكيل من قبل **بيت المال** الموفور بداخل مدينة طرابلس وخارجها في التاريخ، على المكرَّم الحاج محمد بن صركونه، بأنَّ الحاج محمد المذكور أخذ من يدي **الحاج عمر الغرياني الأسير ببلد مالطة** - دمَّرها الله آمين - أربعين ريالاً اسبيليه)[1]. ص 249.

(7)

(الحمد لله. تسلَّم الشيخ الفقيه العالم المفتي سيدي عبد الرحمن بن أحمد الحنفي بن حسن أوده باشي متولى بن حسين، ما **لعلي التركي الأسير بمالطة** [؟] أسره وكيل خرج محمد رايس قاره باش في سفره الذي أسره العدو فيه، وذلك على وجه الأمانة والحفظ: (منتان ؟) جوخ أزر [كذا][2] مبطّن اليدين بالبطم[3]، وسدرية ملف وجه أحمر ووجه أزرق سماوي، وبرنص أبيض قديم، وسورية لبيسه[4] [كذا] قماش اسكندرية، وسروالين أبيض واحد ساقصلي وواحد مالمان [؟]، ومحرمة مطروزة، ومحرمة مصرية، وطاسة صغيرة بلا غطاء،

(1) كذا يقف هنا، وكأنَّ النصَّ مبتور (؟) في الصفحة نفسها.
(2) لعلها: أزرق.
(3) البطم: الأزرار (النسيجية آنذاك) في اللهجة.
(4) لبيسه: يُستَشفُّ من السياق أنَّها بمعنى: ملبوسة / مستعملة، وقد تكون لها دلالة أخرى خاصة؟

وخمسين ريالاً قرامل[1] سكة الوقت منهم بندقيين[2]، تسليماً تامّاً بمجلس القاضي حين التاريخ، وحضوره لذلك، يشهد عليهم بذلك من عرف القابض المذكور والشيخ القاضي مقرر التعريف بغيرهما بحال جايز، بتاريخ أوايل ذي القعدة عام ستة وثلاثين وماية وألف، أحمد بن عبد الرحمن العسوسي - وفّقه الله آمين، ومحمد بن عبد الله العويتي). ص 250.

وأسفله أيضاً نص آخر مستقل، به ذكر أسير.

(8)

(الحمد لله. دفع الشيخ القاضي الحنفي مولانا مصطفى أفندي، قاضي محروسة طرابلس في التاريخ، ومعه المكرَّم أحمد بن علي القورغلي الهانبه[3] المقدَّم على **سافار بن سليمان الأسير الآن بمالطة** - دمّرها الله - وذلك الحوش المعروف بالأسير الكاين بحومة سيدي سالم بداخل محروسة طرابلس، لمحمد الطرودي الدلال ينادي عليه في الأسواق، وسبب دفعهما الحوش المذكور عدم ما تنفقه زوجت سافار وأولاده منها. جرا ذالك [كذا] في التاسع عشر من ذي القعدة عام ستة وثلاثين وماية وألف، محمد بن عبد الله العويتي). ص 254.

(9)

(الحمد لله. حضر المكرَّم مصطفى بن محمد كوسه القورغلي الهنشيري، وأقرَّ أنَّه ضمن في ماية واحدة ريالاً للمكرَّم الأجلِّ البركة سيدي عبد الرحمن بن المرحوم الشيخ الصالح سيدي محمد الصويد، من قبل **فداء محمود بن أحمد كوسه**، فإذا صار محمود فرنكل[4][كذا] على سبيل حاله، وجب على الضامن المذكور دفع الماية المذكورة، جرى ذلك في أوايل ربيع

(1) قرامل: جمع قرميل، اسم عملة شائعة آنذاك.
(2) بندقي: اسم عملة أيضاً.
(3) الهانبه: (تركية): فرد من فئة الحرس ....
(4) فرنكل: يبدو أنَّها من الإيطالية، أو المالطية وهي خليطٌ لغوي، ويفيد السياق أنَّها بمعنى: حر؟

الثاني عام سبعة وثلاثين وماية وألف. أحمد بن عبد الرحمن العسوس - وفَّقه الله آمين، وعبيد الله محمد بن محمد الزعفراني - وفَّقه الله آمين). ص 294.

يليه دون قطع:

(وكذا أقرَّ المكرَّم ساسي بن محمد بن أحمد كوسه أنَّه ضمن في ماية واحدة ريالاً من **فداء الأسير المذكور** ضمان الأدى[1] [كذا] والغرم، لسيدي عبد الرحمن المذكور، شهد عليه بذلك في أواسط ربيع الآخر عام سبعة وثلاثين وماية وألف، أحمد بن عبد الرحمن العسوس - وفَّقه الله آمين، ومحمد بن محمد الزعفراني - وفَّقه الله آمين.

(10)

(الحمد لله. المكرَّم محمد بن سليمان بن حريز اعترف بقبض ما له من دين على المكرَّم رجب بن أحمد رايس القورغلي من قبل **فدايه من فدوة الأسر** [كذا] سابقاً ما عدا سبع عشرة ريالاً أبقاها بذمته حالة [كذا]، وأبراه مما سوى ذلك إبراءً تامّاً، وبه شهد بما فيه عارفاً به بحال مرض ثابت العقل والميز غير ملازم للفراش، بتاريخ السابع والعشرين من ربيع الثاني عام سبعة وثلاثين وماية وألف. وبه مصلح [2](بحال)، صحَّ من كاتبه عبيد لله سبحانه وتعلى محمد بن أحمد الشريف الفيلالي - وفَّقه الله آمين، وعبيد الله تعالى محمد بن محمد الزعفراني - وفَّقه الله آمين). ص 296.

ويليه متصلاً به:

(الحمد لله. قبض محمد بن سليمان المذكور أعلاه العدد [المبقا] أعلاه من رجب المذكور، وأبرا ذمته إبراءً تامّاً، شهد عليه بذالك عارفاً به، بحال جايزة، بتاريخ أواسط رجب عام سبعة وثلاثين وماية وألف، محمد بن عبد الله العويتي).

(1) الأدى: الأداء.

(2) من أساليب التوثيق في (**علم الشروط / أو علم الوثائق**) في التراث العربي الإسلامي النصُّ في ختام الوثيقة على ما يتخلَّلها من تصويب.

(11)

(الحمد لله. حضر المكرَّم الشريف علي بن الحاج محمد بن عيسى، وأشهدنا على نفسه أنَّه **متحمِّل بنفقة الابن الصغير المسمَّى محمد بن صالح الساقسلي الأسير الآن**، بأن ينفقه[1][كذا] من ماله أي المنفق المذكور لوجه الله تعالى، راجياً بذالك الثواب وحسن المآب، إلى أن يبلغ الابن المذكور مبلغ التكليف، شهد عليه بذلك عارفاً به، بحال جايزة، بتاريخ السادس عشر من رجب الفرد الأصب عام سبعة وثلاثين وماية وألف، عبيد الله سبحانه وتعلى محمد بن أحمد الشريف الفيلالي - وفَّقه الله آمين). ص 323.

استدراك:

(وذلك بعد أن حضر جدُّ[2] الولد المذكور الحاج محمد الزناتي الهنشيري، وتسليم الولد للمتحمِّل المذكور، على أن يبقا [كذا] عند المتحمِّل إلى الوقت المذكور، محمد بن أحمد المذكور، ومحمد بن عبد الله العويتي - وفَّقه الله آمين).

(12)

(الحمد لله. أجَّل الشيخ الفقيه القاضي الحنفي السلطاني مولانا خليل أفندي، قاضي مدينة طرابلس في التاريخ، **للمكرَّم بابا عبد الله بن [مصطفى] كوشا دالي الأسير سابقاً**، أجلاً قدره خمسة عشر يوماً ءاتية من تاريخه ليأتي بما ينتفع به مع خصمه خليل التركي الوكيل من قبل **عيسى** [كذا دون لقب] **الأسير الآن**، في إقامة البيِّنة على الحوش المدّعي به بابا عبد الله المذكور لزوجه. جرى ذلك في السادس والعشرين من شعبان عام سبعة وثلاثين وماية وألف، وبه مصلح [مصطفى]، صحَّ من كاتبه محمد بن أحمد الشريف الفيلالي - وفَّقه الله آمين، ومحمد بن محمد الزعفراني - وفَّقه الله آمين). ص 331.

(1) ينفقه: كأنَّها من استعمال اللهجة بمعنى: ينفق عليه.
(2) يؤخذ من السياق أنَّه جدُّه لأمِّه.

(13)

(الحمد لله. دفع الشيخ الفقيه العالم العلَّامة الشيخ سيدي عبد [الله] المدرِّس [؟]، للمكرَّم محمد بن أحمد عُرف الجيار بن المنستيري، الوكيل من قبل **سليمان بن القايد سليمان البارودي الأسير الآن بمالطة** - دمَّرها الله - المفوّض له فيه وذلك جميع الحوايج الأمانة الموضوعة عنده من سليمان الأسير المذكور، وذلك جميع الفرملة ملفا موارا [كذا] لبيسه، وكامار لبيسا أيضاً، وسروالاً جديداً قماش صفاقس، وسورية لبيسه، وفوطة بيضا، وطاقية حمرا لبيسه، فتسلَّم الوكيل المذكور جميعها من الشيخ المذكور، وحازها منه وأبراه من قدرها إبراءً تامّاً، شهد عليهما بذلك، عارفاً بهما بحال جايزة، بتاريخ أواخر شعبان عام سبعة وثلاثين وماية وألف، وبأعلا السطر الأول اسم الجلالة، صحّ من كاتبه محمد بن أحمد الشريف الفيلالي - وفَّقه الله آمين، وأحمد بن عبد الرحمن العسوس - وفَّقه الله). ص 331.

(14)

(الحمد لله. دفع الشيخ الفقيه القاضي الحنفي السلطاني مولانا خليل أفندي، قاضي مدينة طرابلس حين التاريخ، جميع السانية الكاينة بشط الهنشير، بزنقت الفقيه عيسى اليربوعي، سانية **علي بو خابية** [كذا] **الأسير الآن بمالطة - فكَّ الله أسره** - لمحمد الطرودي الدلال لينادي عليها في الأسواق ومظانّ الزيادة، جرى ذلك في السادس عشر من شوال عام سبعة وثلاثين وماية وألف، عبيد الله تعلى محمد بن محمد الزعفراني - وفَّقه الله آمين). ص 342.

(15)

(الحمد لله. قبض المكرَّم أصطا علي بن محمد بن موسى النجّار ريالين مما تحت يد علي بن سعد القروي، **للأسير بلقاسم ابن الحاج علي بن الكحلة**[1] **- فكَّ الله أسره وأسر مَنْ فيها**

(1) كذا، هذه أقرب قراءة للقب.

من المسلمين - ليشتري له بها تمراً ويرسله إليه لأرض العدو، وتحمّل بمرجع درك[1] الأسير على علي بن سعد المذكور، شهد عليهما بما فيه عنهما [كذا] عارفاً بهما بحال جايزة، بتاريخ الثاني والعشرين من ربيع الأول عام ثمانية وثلاثين ومماية وألف، محمد بن أحمد الشريف الفيلالي - وفَّقه الله آمين، ومحمد بن عبد الله العويتي). ص 384.

(16)

(الحمد لله. أجَّل الشيخ الفقيه القاضي الحنفي السلطاني مولانا خليل أفندي، قاضي مدينة طرابلس في التاريخ، للمكرَّم **محمد بن حسن الأسير**، أجلاً قدره خمسة أيام ءاتية من تاريخه ليأتي لتنجيز[2] [كذا] بيع الرهن الذي تحت يد الشيخ شلومو شيخ اليهود[3] في دراهم دفعهم في **فداء الأسير المذكور**[4]، جرى ذلك وحُرِّر في التاسع والعشرين من جمادى الأولى عام ثمانية وثلاثين ومماية وألف، عبيد الله سبحانه وتعلى محمد بن أحمد الشريف الفيلالي - وفَّقه الله آمين.

استدراك: وبه ضرب[5] على ساقط نصُّه (بل) من محمد المذكور، ومحمد بن محمد الزعفراني - وفَّقه الله). ص 399.

***

(1) درك: في **لسان العرب**: «الدَّرَك: اللَّحَقُ من التَّبِعَةِ، ومنه ضمان الدَّرَك في عهدة البيع».
(2) تنجيز: إنجاز، تنفيذ.
(3) شيخ اليهود: بالمعني الإداري للكلمة، كشيخ البلاد، ويُعرف غالباً بقايد اليهود.
(4) برز اليهود كوسطاء في تحرير الأسرى وإطلاق سراحهم بين الجانبين، وأُسِّست لهذا الغرض منظمات يهودية في بعض المدن الأوربية. عمر علي بن إسماعيل، **انهيار حكم الأسرة القرمانلية في ليبيا (1795 - 1835)**، طرابلس: مكتبة الفرجاني، 1966، ص 191.
(5) ضرب: شطب، من أساليب التوثيق ... كما تقدَّم.

حسونة الدغيِّس

(1191.1252هـ/ 1778.1836م)

المثقَّفُ / السياسيُّ / المترجم: هل يُعَدُّ مؤرِّخاً ؟

أ. عمار محمد جحيدر

(مجمع اللغة العربية)

1 ـ بروز الدغيِّس / ورسوخ الوعي بالكيان في أواخر العهد القرمانلي.

2 ـ مصادر الكشف الأوليَّة عن حسونة الدغيِّس.

2 . 1 ـ اليوميات الليبية، للفقيه حسن.

2 . 2 ـ فهرس الفهارس، للشيخ الكتاني.

2 . 3 ـ بحوث ووثائق في التاريخ المغربي، للدكتور التميمي.

2 . 4 ـ حسونة الدغيس: أول ساسة العرب العلمانيين، للأستاذ بازامة.

2 . 5 ـ مقاربة أوليَّة (في هذه الصفحات).

3 ـ ضبط السيرة الزمنية / مراحل الحياة.

4 ـ السفير حسونة الدغيس / بدايات حراكه المهني. (قولٌ يسيرٌ في ضبط مصطلح السفير).

5 ـ الوثائق التونسية (1241هـ/ 1825م): مجموعٌ ثقافي بخط حسونة الدغيس.

6 ـ حسونة الدغيس: وزير الخارجية.

7 ـ خطأٌ بارز في ترجمة حسونة الدغيس.

8 ـ نسخة حسونة الدغيس من تاريخ ابن خلدون.

9 ـ التكوين الثقافي المحلي لحسونة الدغيس (الوثائق المغربية 1245 ـ 1246هـ/ 1830م): شيوخه وما تلقّاه عنهم.

10 ـ مرآة الجزائر بين حمدان خوجه وحسونة الدغيس (1249هـ/ 1833م).

11 ـ الشهور الأخيرة باستانبول في حياة حسونة الدغيس (1252هـ/ 1836م).

12 ـ إشكالية مقالة: (الغرب كما يراه حسونة الدغيس).

***

الحمد لله حق حمده، وصلَّى الله وسلَّم على خير خلقه.

***

حسونة الدغيِّس: مثقفٌ سياسيٌّ بارزٌ، وسفيرٌ، و(وزيرٌ للشؤون الخارجية) في أواخر العهد القرمانلي. ولد بطرابلس، وتوفي باستانبول (1191هـ ـ 1252هـ/ 1778 ـ 1836م). أخذ عن عددٍ من علماء بلاده من الأحناف والمالكية، وعُنِيَ والده محمد الدغيِّس الذي كان من كبار التُّجَّار، ومن أبرز رجال البلاط القرمانلي، بتكوينه، وأرسله إلى أوروبَّا فتعلَّم الفرنسية وساح بها، وألمَّ بأوضاعها واضطلع بمهمَّة السفارة لبلاده في بعض عواصمها الكبرى، وهو أبرز أعلام القولوغلية، وأبرز نماذج التحديث الثقافي في النصف الأول من القرن التاسع عشر.

وقد ضمَّه الأستاذ المصراتي إلى المؤرِّخين الليبيين؛ بصفته مترجماً لكتاب معاصره السياسي الجزائري حمدان خوجه (المرآة) من العربية إلى الفرنسية الذي صدر في باريس سنة (1833م / 1249هـ)، عقب احتلال الجزائر (1246هـ/ 1830م)؛ لاطلاع المجتمع الفرنسي عليه. واختتم عرضه عنه بالسطور التالية: «لقد كان حسونة الدغيس من أكبر المشجعين لحمدان خوجه، وترجم كتابه التاريخي إلى الفرنسية، وهذا الدبلوماسي المطارد والمثقف الواعي هل يدخل في زمرة المهتمين بالتاريخ من هذه الزاوية ... زاوية الترجمة والاهتمام والتعريف بالوطن العربي والإسلامي وقضاياه في أوساط أوروبا ؟ أم تبقى صفة الدبلوماسي والسياسي المناضل تغلب عليه ؟ إنَّه ما زال في حاجةٍ إلى مزيدٍ من الدراسة والاهتمام» [1].

ويبدو أنَّ تصنيف هذا الجهد متأرجحٌ بين عناية حسونة الدغيِّس بالمصير السياسي المعاصر آنذاك للبلد الشقيق المجاور، والقرب من عمل المؤرخ. غير أنَّ ضياع الأصل العربي

(1) المصراتي، علي مصطفى، مؤرخون من ليبيا: مؤلَّفاتهم ومناهجهم ـ عرض ودراسة، طرابلس: الشركة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، 1977، ص 145 ـ 151.

لنصِّ هذا الكتاب، واعتماد الباحثين الجزائريين المعاصرين اليوم على ترجمة الدغيِّس في ردِّه إلى العربية من جهةٍ، وتقادم الزمن عليه من جهةٍ أخرى، قد أضفى على جهد الدغيِّس حقّاً ما يُدرجه في الأثر التاريخي ـ من باب الترجمة ـ وهي المسألة التي سنلتقي بها، بشكلٍ موسَّعٍ، لدى الأستاذ (التليسي مؤرِّخاً / مترجماً) في النصف الثاني من القرن العشرين[1].

وقد آثرتُ هنا تطوير هذه الخلاصة إلى مقاربةٍ مطوَّلةٍ نسبيّاً، بعددٍ من (العناوين الفرعية) الدَّالَّة، وفي سياقٍ تراتبيٍّ وفق الإمكان، حرصاً على مزيدٍ من الضبط لمجمل سيرته، وأرجو أن يكون في ذلك قدرٌ أوفَى من تلمُّس سمات (المؤرِّخ) في شخصه واهتماماته وفكره.

(1)

بروز الدغيِّس / ورسوخ الوعي بالكيان في أواخر العهد القرمانلي

يُعَدُّ المثقف السياسي حسونة الدغيِّس أحد الرواد العرب الأوائل الذين أُتِيح لهم الاتصال المبكِّر / المباشر بالثقافة الغربية في مطلع (القرن التاسع عشر) الذي يشير المؤرخ التركي البارز إلبر أورطايلي، إلى أنَّه: «القرن الأكثر دينامية، وألماً، وتعباً، وطولاً في تاريخ الإمبراطورية؛ وشكَّل تاريخ هذا القرن أهمَّ الأحداث والقضايا التي هيأت للمستقبل»[2].

وحسونة الدغيِّس سابقٌ ـ زمنياً على الأقل ـ على نظيريه الكبيرين اللذين كانا أكثر منه شهرةً / وتأثيراً على مجتمعيهما فيما بعد، وهما:

ـ رفاعة رافع الطهطاوي (1216 ـ 1290هـ / 1801 ـ 1873م).

(1) عمار محمد جحيدر، التليسي مؤرخاً (1930 ـ 2010): مقاربة أوليَّة، طرابلس: دار الفرجاني، 2018، الفصل الثالث: مدوَّنة التليسي التاريخية: «أودُّ أولاً أن أشير بإيجاز إلى تلك القنوات المتكاملة التي يرفد بعضها بعضاً، ويمكن للباحث أن يلج من خلال إحداها، أو الجمع بين اثنتين منها أو أكثر، إلى حقل المعرفة التاريخية وغيرها من العلوم الإنسانية المشابهة؛ وهي التي آثرتُ أن أضمَّها في هذا العنوان الجامع (مثلث الآفاق البحثية) وأعني (التأليف، والتحقيق، والترجمة)». ص 149.

(2) إلبر أورطايلي، الخلافة العثمانية: التحديث والحداثة في القرن التاسع عشر، ترجمة عبد القادر عبدلي، بيروت: شركة قدمس للنشر والتوزيع، 2007، ص 39.

ـ خير الدين باشا التونسي (1225 ـ 1308هـ/ 1810 ـ 1890م).

غير أنَّ هذا السبق الزمني المحدود للدغيِّس على معاصره الطهطاوي ـ على سبيل المثال ـ ينبغي ألَّا يدفعنا إلى أيِّ قدرٍ من الغلوِّ في إضفاءِ قيمةٍ غير محقَّقةٍ لما لم نَقِفْ على أثره الواقعي في (محيطه المجتمعي). ويبدو أنَّ أبرز سمات المقارنة الأوليَّة بين الدغيِّس والطهطاوي تتمثَّل في نقطتين:

ـ أولاهما: أن الدغيِّس يكبر الطهطاوي (بربع قرنٍ هجري / 23 سنة ميلادية).

ـ والثانية: أنَّ الدغيِّس قد برز جهده الحداثي المبكِّر في النقل إلى الفرنسية / والتحرير الصحفي بها، في حين كان جهد الطهطاوي في الترجمة منها.

ومن الطريف حقّاً أن تجمع بينهما هذه السنة الفارقة: 1241 هـ(1825م) التي عاد فيها الدغيَّس من فرنسا / وبدأ الطهطاوي رحلته إليها !

***

ويقتضي السياق أن أُشير بإيجازٍ إلى بعض معطيات الوعي بالكيان في العهد القرمانلي[1]، وأكتفي منها بالنقاط التالية:

1 ـ المعاهدات والسفراء والوكلاء: فقد أبرمت إيالة طرابلس في هذا العهد عدَّة معاهداتٍ سياسيَّةٍ مستقلَّة مع بعض الدول الغربية[2]، وكان لها أيضاً سفراؤها (غير المقيمين) المرسلون إلى بعض العواصم الأوربية[3]، كما كان لها وكلاؤها المقيمون (وهم

(1) انظر المزيد من التفاصيل: عمار محمد جحيدر، «ليبيا الحديثة والوعي بالكيان: جذور التشكُّل الجغرافي السياسي في العهد العثماني»، صحيفة فبراير، العدد 997 (الأحد 29 شعبان 1437هـ/ 5 يونيو 2016م) ص 8 - 9].

(2) نُشِر بعضها ضمن مجموعة الوثائق التي جمعها الأستاذ كمال الدين الخربوطلي وألحقها بكتاب: رودلفو ميكاكي، طرابلس الغرب تحت حكم أسرة القرمانلي، نقله للغة العربية طه فوزي، القاهرة: معهد الدراسات العربية العالية، 1961. (انجلترا، البندقية، إسبانيا، سردينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، توسكانيا، نابولي، فرنسا).

(3) محمد مصطفى بازامة، الدبلوماسية الليبية في القرن الثامن عشر: عبد الرحمن آغا البديري (1720 - 1792م)، بنغازي: مكتبة قورينا للنشر والتوزيع، د. ت.

المقابل اللغوي للقناصل) في تونس[1]، ومصر[2]، واستانبول، وازمير[3]، ومالطا.

2 ـ ظهور منصب وزير الخارجية: في عهد يوسف باشا القرمانلي؛ إذ شغله محمد الدغيِّس الذي وُصِف بهذا اللقب في بعض المصادر الغربية، في أوائل عهده[4]. كما تولاَّه الابن حسونة الدغيِّس بعد عودته من أوروبَّا، وقد ذكر في (اليوميَّات الليبيَّة) بهذا المصطلح الغربي أيضاً: «منيسترو على النصارى والقناصل وغيره»[5]. ومع تواضع هذه النشأة الأوليَّة للمنصب الدبلوماسي، فإنَّ المصطلح قد يعكس مزيداً من تشوُّف يوسف باشا إلى الاستقلال السياسي.

3 ـ استخدام العربية لغة رسمية: خلال عهد يوسف باشا في بعض المراسلات والمعاهدات مع الدول الغربية. إذ كانت الوثائق الرسميَّة تُدوَّن بالتركية العثمانية / وبعض اللغات الأوربية قبل عهد يوسف باشا، وفي بداية عهده، ولكنَّها تحوَّلت إلى العربية فيما بعد، فكأنَّها غَدَت اللغة الرسمية / أو بعبارةٍ أخرى الواقعية، لفعاليات الإيالة وصلاتها السياسية بالدول الغربية غالباً. ونستشفُّ ذلك من ملاحظة (لغات الوثائق) المتعلِّقة بتاريخ طرابلس في الداخل، وبعض دور الأرشيف في الخارج، التي عُنِيَ بمتابعتها الباحث الإيطالي باولو توسكي - على سبيل المثال[6].

4 ـ تجديد رسم الحدود الغربية مع إيالة تونس: بين يوسف باشا القرمانلي / وحمودة باشا باي تونس سنة (1221هـ/ 1806م). وقد كان هذا الإجراء تجديداً (على موجب الأوامر

(1) عمار جحيدر، «العلاقات الليبية التونسية في القرن التاسع عشر: ملاحظات أولية على نشاط الوكلاء»، المجلة التاريخية المغربية (تونس)، العدد 29 - 30 (جويلية 1983).

(2) سامح إبراهيم عبد الفتاح عبد العزيز، العلاقات بين مصر وطرابلس الغرب في عهد الأسرة القرمانلية، طرابلس: مركز جهاد الليبيين للدراسات التاريخية، 2008، ص 245 ـ 249.

(3) حسن الفقيه حسن، اليوميات الليبية، الجزء الأول (958 - 1248هـ/ 1551 - 1832م)، تحقيق محمد الأسطى وعمار جحيدر، ط 2 طرابلس: مركز جهاد الليبيين للدراسات التاريخية، 2001، ص 227.

(4) منصور عمر الشتيوي (جمع وترجمة)، حرب القرصنة بين دول المغرب العربي والولايات المتحدة، طرابلس: مؤسسة الفرجاني، 1970، ص 231 (وثيقة بتاريخ 16 مارس 1805).

(5) حسن الفقيه حسن، اليوميات الليبية، ج 1 ص 332.

(6) باولو توسكي، المصادر غير المنشورة لتاريخ طرابلس، ترجمة وتعليق د. إبراهيم أحمد المهدوي، بنغازي: جامعة قاريونس، 2003، (199 ص).

السابقة من أوائلنا ـ رَحِمَهُمُ ٱللَّهُ ـ وأوائل حكومة طرابلس) كما جاء في مرسوم حمودة باشا؛ وهي تلك الحدود الودِّية بين الإيالتين التي تمَّ التلاعب بها بعد الاحتلال الفرنسي لتونس. وفي الوثيقة إحساسٌ جليٌّ بالتقدير المتبادل بين الكيانين المتجاورين[1]. وقد كانت عودة الأسرة القرمانلية إلى الحكم، بعد مغامرة علي برغل، بمعونةٍ سابقةٍ معروفةٍ من حمودة باشا باي تونس.

5 ـ هاجس الدستور لدى المثقف السياسي حسونة الدغيِّس: (1191 - 1252هـ/ 1778 - 1836م) الذي دفع به إلى طلب إعداد (مشروع دستورٍ لإيالة طرابلس الغرب)، بالتعاون مع المُشرِّع الإنجليزي جيريمي بينثام (1748 - 1832م)، وقد التقى به حسونة في لندن قبل عودته إلى طرابلس[2]. ومع أنَّ هذا الهاجس القانوني ظلَّ نظرياً، بعيداً عن الواقع السياسي المستبدِّ في ذلك العهد؛ فإنَّه يعكس المزيد من الوعي بهذا الكيان على الأقل من منظوري الداخل / والخارج أيضاً (في شخصي الرجلين). وربَّما استفاد حسونة الدغيِّس من هذه التجربة في ممارسة عمله الدبلوماسي (وزيراً للخارجية / أو شؤون القناصل) الذي اضطلع به بعد عودته إلى بلاده.

(2)

مصادر الكشف الأوليَّة عن حسونة الدغيِّس

2 . 1 ـ اليوميَّات الليبيَّة، للفقيه حسن:

يمكن القول ابتداءً إنَّ السياسي حسونة الدغيِّس، والمؤرخ حسن الفقيه

(1) نشرتُ نصَّ الوثيقة - نقلًا عن أحد سجلات محكمة طرابلس الشرعية: عمار جحيدر، آفاق ووثائق في تاريخ ليبيا الحديث، الدار العربية للكتاب، 1991، ص 221 - 222.

(2) أ. ج. هيوم، «الاستعدادات للحرب الأهلية في طرابلس في عشرينات القرن التاسع عشر: علي القرمانلي وحسونة الدغيِّس وجيرمي بينثام»، ترجمة د. عقيل البربار، مجلة الشهيد (طرابلس) العدد الثالث والثلاثون (2012) ص 11 - 34.

حسـن؛ (أو حسـونة / وحسـن) تربـان / أو متقاربان في السـنِّ من جيلٍ واحـدٍ على الأقل. إذ ولد حسـونة في أواخـر سـنة (1191هـ)، ومـن المرجَّـح غالبـاً أنَّ حسـن قـد ولد نحو سـنة (1195هـ)، ولا يفصـل بينهمـا ـ كما ترى ـ سـوى بضع سـنوات. وعلى ذلك فـإنَّ (اليوميات الليبيـة) تُعَـدُّ ـ بعـد الآثـار الشـخصية لحسـونة الدغيِّـس ـ أقـرب المصـادر العربية إلى سـيرته وأحقَّهـا بالتقديـم. غـير أنَّ مـا ورد في هـذه اليوميَّـات المعـاصرة ـ مـع الأسـف ـ قليـلٌ جـدّاً لا يتجـاوز بعـض الوقائـع المتفرِّقـة المتصلة به خـلال تلك السـنوات القليلة / القلقـة (1241 ـ 1245هـ / 1825 ـ 1829م) الـتي قضاهـا بطرابلـس بعـد عودته من رحلته الأولى إلى أوروبا[1].

وأكتفي هنا بهذه الخلاصة عن تلك (اليوميات ـ في الجزء الأول) التي تتصل مباشرة بشخص حسونة الدغيِّس، والتذكير بها على النحو التالي:

545 ـ يوم الاثنين 10 ربيع الثاني 1241هـ (22 نوفمبر 1825م):

قدوم حسونة الدغيِّس (من تونس في فرقاطة انقليزة).

550 ـ 27 جمادى الثاني 1241هـ (6 فبراير 1826م):

تعيينه وزيراً للشؤون الخارجية (منيسترو على النصارى والقناصل وغيره).

***

[ومن فصلة / حملة نابولي على طرابلس:

22 ـ يوم السبت 11 صفر 1244هـ (23 أغسطس 1828م):

صعود حسونة الدغيِّس مع القنصل الإنجليزي إلى مراكب الأسطول النابوليتاني مرسلاً للتفاوض من طرف يوسف باشا، إجابة لطلب الأسطول.

(1) انظر الحاشية الأولى عن حسونة الدغيِّس في: اليوميات الليبية، ج 1 ص 331. والحاشية التصحيحية لخطأ المؤرخ الفرنسي شارل فيرو، في بعض إشاراته إليه، ج 2 ص 78.

38 ـ يوم الأربعاء 15 صفر 1244هـ:

إرسال حسونة الدغيِّس من طرف يوسف باشا إلى القناصل واجتماعهم به في هذه المسألة].

***

803 ـ يوم الأحد 30 جمادى الأول 1244هـ (8 ديسمبر 1828م):

ممارسة حسونة الدغيِّس لمهام عمله في مسألة قاتل (هرب إلى حوش القنصل الفرنسيس).

850 ـ يوم الأربعاء 1 ذي الحجة 1244هـ (4 يونية 1829م):

دخول القنصل الإنجليزي إلى يوسف باشا غاضباً، والقبض على بعض الغدامسية في طرابلس ... في سياق مسألة الرحَّالة الإنجليزي (الكسندر جوردن لنج) الذي قُتِل في تنبكتو (1242هـ/ 1826م) واختفاء وثائقه، وهي أبرز قضيَّةٍ سياسيَّةٍ عاشها حسونة الدغيِّس في إيالة طرابلس، وكانت أبلغ أثراً على مصيره.

888 ـ ليلة الأحد 8 صفر 1245هـ (9 أغسطس 1829م):

هروب حسونة الدغيِّس إلى (حوش القنصل المليكان، من أجل كواغط الرومي الذي مات في تنبكتو ...)، ثم خروجه ليلاً متنكِّراً في زيِّ الضباط الأجانب، بينهم، إلى (القربيطة المليكانة) التي غادر على متنها طرابلس (ليلة الثلاث 10 صفر 1245هـ/ 11 ـ 8 ـ 1829م)، وهي آخرُ يوميَّةٍ تُدوَّن عنه (وهو بطرابلس)، وكانت هذه (رحلته الأخيرة) منها التي لم يُقدَّرْ له أن يعود بعدها إليها، حتى وفاته باستانبول سنة (1252هـ/ 1836م).

***

أمَّا (بقيَّة اليوميَّات) التي دُوِّنت بعد خروجه؛ فهي تتعلَّق جميعاً بمضاعفات هذه المسألة السياسية الساخنة بين مختلف الأطراف التي تمسُّها: القنصل الإنجليزي،

القنصل الفرنسي، يوسف باشا، أسرة الدغيِّس (أخواه: محمد الكبير، ومحمد السيِّد)، وبعض الغدامسية الشهود الذين أُخِذَتْ إفاداتهم ...الخ.

(اليوميات: 890، 891، 896، 897، 900، 902، 906، 919، 920، 954).

***

2 . 2 ـ فهرس الفهارس، للكتَّاني:

تعود أولى الإشارات ـ فيما أعلم ـ إلى حسونة الدغيِّس، في الآثار العربية المطبوعة، إلى المؤرخ المحدِّث عبد الحي الكتاني في كتابه القيِّم (فهرس الفهارس) الصادر في طبعة المؤلف، في مجلدين، بفاس خلال سنتي (1346 ـ 1347هـ/ 1927 ـ 1928م)، وهو عملٌ ثريٌّ في هذا السياق الثقافي. وقد جاءت تلك الإشارة الموجزة إلى حسونة الدغيِّس في موضعين:

ـ ورد في أولهما باسم: (الشيخ حسونة بن عمر الدغيِّسي الحنفي الطرابلسي)؛ مجيزاً بفاس (سنة 1246هـ) للمحدِّث المغربي ابن رحمون (ت 1263هـ/ 1847م)[1].

ـ وورد في ثانيهما باسم: (الفقيه الأديب السيِّد حسن المدعو حسونة ابن محمد بن ج[2] حسونة الدغيِّسي الأزروملي الطرابلسي الحنفي، الوارد على فاس عام 1246هـ، والمتوفى باصطنبول عام 1258هـ)؛ بصفته (تلميذاً) للشيخ أحمد ابن أبي طبل المالكي الطرابلسي (ت 1252هـ[3]/ 1837م)، و(مجيزاً) لابن رحمون المذكور[4].

(1) عبد الحي الكتَّاني، فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات)، ط 2، باعتناء الدكتور إحسان عباس، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1982، ج 1 ص 272.

(2) ج: الغالب أنَّ حرف الجيم اختصار (للجدِّ)، ومنه نعلم أنَّه سُميِّ على جدِّه، وهي عادة شائعة في بعض المجتمعات الإسلامية. وقد لاحظت أخيراً (أبريل 2016) أنَّ هذا الحرف (وهو اصطلاح غالباً كما أشرت) سقط في الطبعة الثانية للكتاب باعتناء د. إحسان عباس (بيروت 1982، ج 1 ص 467).

(3) هذا تاريخ وفاة الشيخ الطبولي الصحيح: (17 شوال 1252هـ) في الوباء الذي عمَّ طرابلس آنذاك، نقلًا عن يوميَّات معاصره حسن الفقيه حسن، (ج 1 ص 431)، خلافاً لما جاء لدى الشيخ الكتَّاني في هذا الموضع نفسه: «مات سنة 1254 تقريباً».

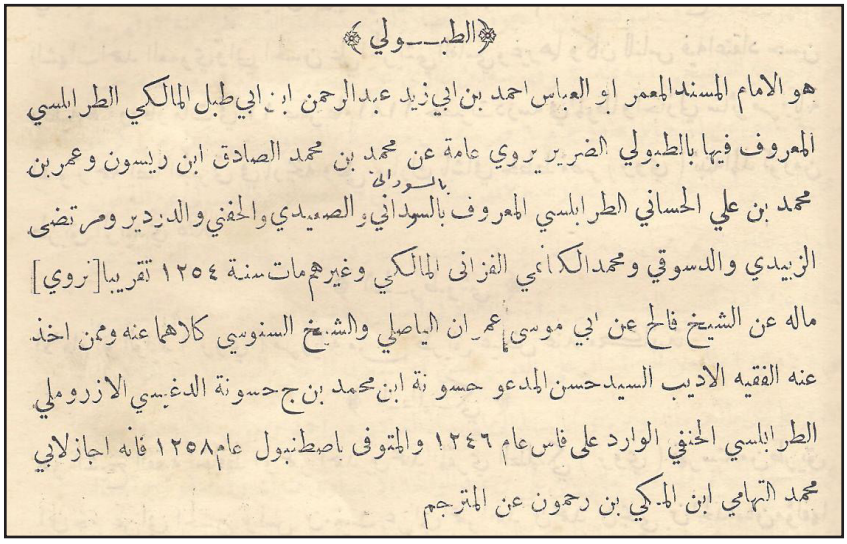
(4) الكتَّاني، فهرس الفهارس، ج 1 ص 467.

ملاحظات:

1 ـ صُحِّف الاسم في الموضع الأول إلى (حسونة بن عمر) بدلاً من محمد، ولعلَّه خطأٌ مطبعيٌّ في الأصل، ولكنَّه شطر الاسم إلى شخصين في المجلَّد الثالث (المُخَصَّص للفهارس) الذي ألحقه الدكتور إحسان عبّاس بالطبعة الجديدة للكتاب[1].

2 ـ تاريخ وفاته المذكور (1258هـ) غيرُ دقيقٍ كما سيلي في مناقشته أدناه.

3 ـ مع ضآلة هذه الإفادة الموجزة عن حسونة الدغيِّس في هذا الكتاب؛ فإنَّ قيمتها الحقيقية تكمن في إشارة المؤلف إلى (إجازته) لابن رحمون المحدِّث المغربي المذكور، وإلى غيرها من وثائق تاريخنا الثقافي في المغرب والمشرق. ومن خلال إفادة المؤرخ عبد الحي الكتَّاني ـ رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعالى ـ وصلت إلى (الوثائق المغربية) المتعلِّقة بحسونة الدغيِّس في الرباط، وسأعود إليها في سياقها التراتبي أدناه.

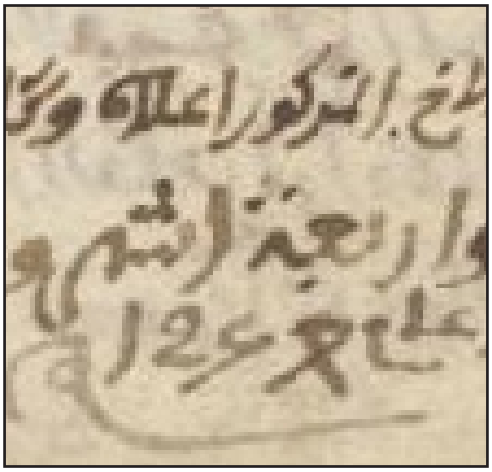


﴿الطبـــولي﴾

هو الامام المسند المعمر ابو العباس احمد بن ابي زيد عبد الرحمن ابن ابي طبل المالكي الطرابلسي المعروف فيها بالطبولي الضرير يروي عامة عن محمد بن محمد الصادق ابن ريسون وعمر بن محمد بن علي الحساني الطرابلسي المعروف بالسوداني والصعيدي والحفني والدردير ومرتضى الزبيدي والدسوقي ومحمد الكاتبي الفزاني المالكي وغيرهم مات سنة ١٢٥٤ تقريبا [يروي] ماله عن الشيخ فالح عن ابي موسى عمران الياصلي والشيخ السنوسي كلاهما عنه وممن اخذ عنه الفقيه الاديب السيد حسن المدعو حسونة ابن محمد بن ج حسونة الدغيسي الازرومي الطرابلسي الحنفي الوارد على فاس عام ١٢٤٦ والمتوفى باصطنبول عام ١٢٥٨ فانه اجاز لابي محمد التهامي ابن المكي بن رحمون عن المترجم

ترجمة الكتَّاني (في طبعة كتابه الأولى) لأحمد بن أبي طبل أحد شيوخ حسونة الدغيس، وفيها الإشارة إلى اسمه كاملاً، ووفاته باستانبول سنة 1258هـ

(1) المصدر نفسه، ج 3 ص 67.



تاريخ وفاة حسونة الدغيِّس باستانبول كما ورد بخط ابن رحمون، وقد قرأه الشيخ الكتَّاني: (1258). ولكنَّه يبدو أقرب إلى: (1248) والصواب أنَّه: (1252هـ) الموافقة لتاريخ وفاته الميلادي: (ديسمبر 1836م)

***

2 . 3 ـ بحوث ووثائق في التاريخ المغربي، للدكتور التميمي:

يعود الفضل أولاً إلى المؤرخ الجليل الدكتور عبد الجليل التميمي في تقديم شخصية حسونة الدغيِّس و(التعريف الموسَّع) به في اللغة العربية، من خلال الوثائق القيِّمة التي وقف عليها في أرشيفات: فرنسا، وإنجلترا، والدولة العثمانية، فضلاً على بقيَّة المصادر. ويُلفت النظر في سمات هذه الأطروحة المتميِّزة أنَّها لم تقتصر ـ كما تعوَّدنا ـ على موضوعٍ واحدٍ مطوَّل، وإنَّما جاءت في نسيجٍ مركَّبٍ من عدَّة دراساتٍ وثائقيَّةٍ منفصلة في فضاء (التاريخ المغربي الحديث). وقد قُدِّمَ حسونة الدغيِّس في هذين الفصلين من الأطروحة:

ـ (البحث الثالث: حول كتاب «المرآة» لحمدان خوجه)[1]. ويتصل هذا البحث بالدغيِّس بصفته (مترجماً) للكتاب الذي صدر بالفرنسية في باريس سنة 1833 (1249هـ).

ـ (البحث السادس: حسونة الدغيِّس الطرابلسي وقضية الماجور لاين)[2].

(1) الدكتور عبد الجليل التميمي، بحوث ووثائق في التاريخ المغربي (1816 ـ 1871)، تونس 1972، ص 133 ـ 194.

(2) المصدر نفسه، ص 263 ـ 324.

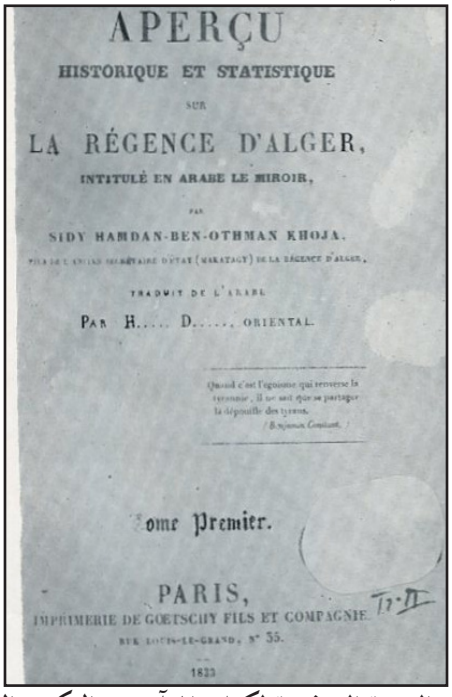
وخلاصة القول إنَّ عناية الدكتور التميمي بحسونة الدغيِّس قد نُسِجت حوله من خلال المحاور التالية:

ـ موقعه في / وموقفه من: أزمة طرابلس في أواخر العهد القرمانلي.

ـ مساهمته في قضية الجزائر.

ـ نشاطه السياسي / الصحفي باستانبول قبيل وفاته.

غير أنَّ هذه الدراسة القيِّمة ـ على ريادتها التي لا تُنْكَر ـ لا تزال تدفع إلى المزيد من البحث والدرس لاستكناه جوانب أخرى من شخصيته وسيرته، وتكوينه الثقافي المحلي ـ على وجه الخصوص، من خلال بعض الوثائق الجديدة. كما عاد الدكتور التميمي إليه في مقالةٍ موجزةٍ لاحقةٍ بعنوان: (الغرب كما يراه حسونة الدغيِّس)، وهذه مسألةٌ إشكاليَّةٌ سأعود إليها أدناه. وهكذا يبدو جليّاً أنَّ هذه العناية بنشاط حسونة الدغيِّس تجمع بين شقَّي التاريخ السياسي / والتكوين الثقافي الغربي الحديث.


APERÇU

HISTORIQUE ET STATISTIQUE

SUR

LA RÉGENCE D'ALGER,

INTITULÉ EN ARABE LE MIROIR,

PAR

SIDY HAMDAN-BEN-OTHMAN KHOJA,

TRADUIT DE L'ARABE

PAR H..... D..... ORIENTAL.

Quand c'est l'égoïsme qui renverse le trône, il ne sait que se partager la dépouille des tyrans.

Tome Premier.

PARIS,

IMPRIMERIE DE GŒTSCHY FILS ET COMPAGNIE

RUE LOUIS-LE-GRAND, N° 35.

1833

الترجمة الفرنسية لكتاب المرآة: عن الدكتور التميمي

(يُشار إلى حسونة الدغيِّس بالحروف الأولى)

2 . 4 ـ حسونة الدغيِّس: أول ساسة العرب العلمانيين، للأستاذ بازامة:

وهو أثرٌ مخطوطٌ (لارنكا 1996) للأستاذ المؤرخ محمد مصطفي بازامة (1923 ـ 2000)، في 251 صفحة بقلمه. وقد بناه على الفصول التالية:

الفصل الأول: بطاقة تعريف (ص 19 ـ 31).

الفصل الثاني: المسرح أو المحيط (35 ـ 56).

الفصل الثالث: شريط الحياة / القسم الأول (59 ـ 80).

الفصل الرابع: حسونة مثقفاً وسياسياً (83 ـ 100).

الفصل الخامس: شريط الحياة / القسم الثاني (103 ـ 126).

الفصل السادس: شريط الحياة / القسم الثالث (129 ـ 104).

الخاتمة: الدغيس، عصره وفكره السياسي وأسباب فشله في مسعاه (157 ـ 166).

ملاحق الكتاب (169 ـ 246).

الفهرس (247 ـ 251).

آخره: «انتهى تدوينه الأول في صباح الأربعاء 15 ـ 8 ـ 1996».

وأبرز الآراء التي أودُّ الإشارة إليها بإيجازٍ تتمثل في النقاط التالية:

1 ـ الانتماء العرقي للأسرة:

يرفض المؤلِّف القول بانتمائه المعروف إلى أرضروم (خلافاً للدكتور التميمي منطلقه ومصدره الأساسي)، ويصرُّ على أنَّه عربيٌّ (زعيم حزب الأهالي).

2 ـ اسمه ولقبه:

مقارنة بين إحسُونة: (بتخفيف السين، في برقة) وحسُّونة بتضعيفها. ويميل إلى أنَّ أصل اللقب: (الدغيِّص ـ بالصاد): وتعني السمين.

3 ـ فكرة الحزب السياسي:

توسَّع في طرحها في عددٍ من آثاره[1].

4 ـ صفة العلمانية:

يؤكِّد حضورها في شخصية الدغيِّس وتكوينه الثقافي الغربي، لذا جاءت على الغلاف أسفل العنوان هذه العبارة (أوَّل ساسة العرب العلمانيين) ؟

5 ـ هاجس المقارنة بين الدغيِّس والطهطاوي:

يرجِّح كفَّة الدغيِّس في سبقه، وبُعْده السياسي المباشر.

2 . 5 ـ مقاربة أوليَّة:

من خلال هذه الأعمال المتعلِّقة بحسونة الدغيِّس، مع بعض المصادر العثمانية الأخرى، حاولت قبل سنواتٍ تقديم مقاربةٍ أوليَّةٍ بعنوان: (وثائق وملاحظات عن المثقف السياسي حسونة الدغيِّس 1191 ـ 1252هـ / 1778 ـ 1836م)[2]. وقد واليت النظر فيها بالتنقيح في صياغةٍ لاحقة، وأفدت اليوم منها في تحرير هذا الفصل.

(3)

ضبط السيرة الزمنية / مراحل الحياة

من خلال ما توفَّر من المصادر الأوليَّة يمكننا أن نضبط الإطار العام لسيرة حسونة الدغيِّس في هذا الجدول الموثَّق؛ لنكون على بيِّنةٍ من عمره في كلِّ مرحلةٍ منها.

(1) عمار محمد جحيدر «القولوغلية في ليبيا: تأصيل لغوي / تاريخي لمصطلح عثماني (مدخل نقدي لرؤية المؤرخ محمد مصطفى بازامة)» ضمن: المؤرخ محمد مصطفى بازامة (1923 ـ 2000): حياته واثاره في إطار حركة التوثيق والبحث التاريخي المعاصر، أعمال ندوة علمية (طرابلس 2002) طرابلس: المركز الليبي للمحفوظات والدراسات التاريخية، 2013.

(2) قُدِّمت بهذا العنوان في محاضرة عامة، ضمن الموسم الثقافي للمركز الوطني للمحفوظات والدراسات التاريخية سنة 2013.

مراحل حياة حسونة الدغيّس

ر. م	المرحلة	السنوات الهـجرية	السنوات الميلادية	العمر[1]
1	سنوات طرابلس الأولى[2]	1191 ـ ... ؟	1778 ـ ... ؟	؟
2	سنوات أوروبا الأولى[3]	...؟ ـ 1241	... ؟ ـ 1825	؟
3	زيارة تونس الأولى[4]	صفر 1241	أكتوبر 1825	47
4	سنوات طرابلس الثانية[5]	ربيع الثاني 1241 ـ صفر 1245	نوفمبر 1825 ـ أغسطس 1829	47 ـ 51
5	زيارة تونس الثانية[6]	صفر 1245	أغسطس 1829	51
6	أشهر فاس (وإجازاته للمحدِّث ابن رحمون)[7]	ذو القعدة 1245 ـ ربيع الأول 1246	مايو 1830 ـ أغسطس 1830	52
7	سنوات أوربا الثانية[8]	1246 ـ 1252	1830 ـ 1836	52 ـ 58
8	أشهر استانبول والوفاة[9]	1252	1836	58

(1) الإشارة إلى العمر وفقاً للسنوات الميلادية.

(2) سنوات النشأة والتكوين المحلي. وتاريخ ميلاده كما ظهر أخيراً بخط الشيخ المحدِّث ابن رحمون (الوثائق المغربية).

(3) لم نقف بعد على بداية (رحلته الأولى إلى أوروبا) في شبابه / أوَّل مرَّة ؟

(4) في طريق عودته إلى طرابلس، وإليها تعود (الوثائق التونسية).

(5) منذ عودته إلى طرابلس، إلى هروبه على ظهر سفينة أميركية: اضطلع خلالها بوزارة الشؤون الخارجية في العمر المذكور، وإليها تعود محنته في قضية مقتل الرحالة لينج. (اليوميات الليبية) ج 1 (545، 550، 888).

(6) وصوله إلى تونس، هرباً من طرابلس، في طريقه إلى فاس. (اليوميات الليبية) ج 1 (919).

(7) بضعة أشهر، وإليها تعود (الوثائق المغربية).

(8) بضع سنوات، وإليها تعود رحلة الدفاع عن نفسه في لندن، وإنجاز الترجمة الفرنسية لكتاب (المرآة) في باريس.

(9) بضعة أشهر، وإليها يعود اضطلاعه بتحرير (النسخة الفرنسية) من صحيفة (تقويم وقايع) العثمانية.

(4)

السفير حسونة الدغيَّس / بدايات حراكه المهني

(قولٌ يسير في ضبط مصطلح السفير)

تشير مجمل المعطيات المعروفة في سيرة حسونة الدغيِّس إلى مهمَّة السفير في بداية حراكه المهنيِّ السياسيِّ، حتى أنَّها تكاد تختلط بسنوات التكوين والاطلاع والدراسة. وهاتان المرحلتان (التكوين / والسفارة) غامضتان حقّاً، ولا يمكن ضبطهما / والتفريق بينهما زمنياً بدقَّةٍ، كما تقدَّم في الجدول التراتبيِّ لمراحل حياته.

وقد تردَّد في عددٍ من الأعمال التي عُنيت بالإشارة إلى حسونة الدغيِّس وصفه بالسفير خلال سنوات إقامته الأولى في أوروبَّا، وخاصَّةً في باريس ولندن، وقد يُسْتشَفُّ من بعض هذه الإشارات أنَّ القصد في هذا السياق إلى دلالة (السفير المُقيم)، كما يُعرَفُ اليوم في السلك الدبلوماسي. غير أنَّ هذه الحمولة الكبيرة للمصطلح لم تكن مقصودةً آنذاك عند إطلاق هذه الصفة على أولئك (السفراء / أو المبعوثين) من طرف إيالة طرابلس، وغيرها من الإيالات المغربية / العثمانية المجاورة؛ وذلك أنَّ العلاقات الدبلوماسية بين الطرفين لم تَرْقَ إلى هذا المستوى من التمثيل الدائم، إذ لم يكن لإيالة طرابلس سفراء مقيمون [بالمفهوم المعاصر] في أيَّة دولةٍ أجنبيَّة (مع استثناء وكلائها في بعض المدن العربيَّة المجاورة، ومالطة، ومركز الدولة العثمانية) ـ كما لم يكن للدول الغربية نفسها سفراء مقيمون في هذه الإيالات العثمانية، رغم استقلالها النسبي المعروف، وإنَّما كانت تلك الدول تكتفي بقناصلها الذين كانوا يمارسون، في واقع الأمر، قدراً ملحوظاً من مهام (السفراء) تجاوزاً لصلاحيات (القناصل)[1]. وقد جاءت في إحدى المقاربات الدبلوماسية المعاصرة

(1) من المعروف أنَّ بدايات (التمثيل القنصلي) للدول الغربية في إيالة طرابلس قد سبقت إليه إنجلترا وفرنسا في (أواسط القرن 17م)، مع ما تلاهما من الدول الأخرى. ولئن كان هذا التمثيل القنصلي يعكس في نشأته ازدياد حجم جالياتها ومصالحها التجارية في بُعْده الاقتصادي؛ فمن الجليِّ أيضاً أنَّه يؤكِّد ـ في بُعْده الآخر ـ مزيداً من الاستقلال السياسي للإيالة؛ وذلك أنَّ هؤلاء (القناصل) كانوا أقرب إلى (السفراء) في تمثيلهم الدبلوماسي المباشر لعلاقات دولهم بسلطات الإيالة. إذ يقول الطبيب البروفنصالي (جيرار) الذي أقام أسيراً بطرابلس =

(للعلاقات الليبية / السويدية) ـ على سبيل المثال ـ هذه الإفادة الموجزة الدَّالَّة: «كانت العلاقة بين السويد وليبيا ترتكز على معاهدات سلمٍ وتعاون، وعلى التمثيل الدبلوماسي المتواصل عن طريق القنصل السويدي بطرابلس، وعن طريق بعثاتٍ مؤقَّتةٍ ليبية إلى السويد»[1].

وقد جاء الخلط في هذا السياق من إطلاق المصطلح الغربي في صيغته المُعَرَّبة في اللغة المحكية آنذاك (باشادور) على هؤلاء (السفراء / المبعوثين) في بعض النصوص الوثائقية / أو المصادر الأدبية التي غلب عليها استعمال المصطلح الغربي المُعَرَّب المذكور، دون انتباهٍ إلى ضرورة التفريق بين دلالته المحدودة المقصودة آنذاك: «مبعوث ـ رسول» / وحمولته الدبلوماسية المعاصرة التي نعرفها اليوم. وقد آثرتُ هنا أن أجمع بين السياقات التالية لإيضاح هذا اللبس / أو الإشكال:

(أ) ـ العودة أولاً إلى (معجم الدبلوماسية والشؤون الدولية)؛ لنقف على هذه الحمولة المعاصرة للمصطلح[2].

(ب) ـ اقتباس ذلك (النصِّ الوثائقي) الذي يُوصف فيه حسونة الدغيِّس نفسه بـ(الباشادور)[3].

= بضع سنواتٍ (1668ـ1676م) من تلك الفترة: «إنَّ قناصل ملوك أوربَّا في ازمير وأثينا ومصر وقبرص وحلب الخ ... يعترفون بسلطة السفراء المقيمين باستانبول ويخضعون لأوامرهم. أمَّا قناصل بلدان المغرب فليست لهم هذه التبعية، وهم تقريباً مثل السفراء لسادتهم ببلدان المغرب». جيرار البروفنصالي، تاريخ مملكة طرابلس الغرب (في القرن السابع عشر)، نقله إلى العربية الدكتور عبد الحكيم عبد السلام الأربد، طرابلس: المركز الوطني للمحفوظات والدراسات التاريخية (تحت الطبع 2010، من نسخة مصوَّرة عن التجربة الطباعية الأخيرة)، (الفصل العشرون: في القناصل الذين يحتفظ بهم الأمراء المسيحيون في مدن بلدان المغرب)، ص 233 ـ 238.

(1) أندرياس أودال، 250 مئتان وخمسون عاماً للتعاون الليبي ـ السويدي، طرابلس: السفارة السويدية، 1990، ص 2. (كتيِّب صغير مرقون في 35 ص بالعربية / إزاء النص الأصلي).

(2) سموحي فوق العادة، معجم الدبلوماسية والشؤون الدولية (انكليزي ـ فرنسي ـ عربي)، بيروت: مكتبة لبنان، 1974، ص 18. جاء فيه: «سفير ambassador I ambassadeur : السفير هو رئيس البعثة الدبلوماسية من الدرجة الأولى كما ورد في نظام فيينا المعقود عام 1815، وكما صنَّفته المادة 14 (فقرة 1) من اتفاقية فيينا للعلاقات الدبلوماسية المعقودة عام 1961 ...الخ».

(3) عبد الله خليفة الخباط، العلاقة السياسية بين إيالة طرابلس الغرب وإنجلترا (1795ـ1832م)، طرابلس: المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، 1985، ص 285 ـ 286: «... والثاني على يد المحترم المبجَّل المهذَّب المكمَّل =

(ج) ـ العودة أيضاً إلى الجزء الأول من (اليوميَّات الليبيَّة)، وتحديد تلك اليوميَّات التي يرد بها مصطلح (الباشادور) كاملة بحواشيها، لمعايشة هذا الحراك الدبلوماسي كما يبدو في التقاليد السائدة آنذاك من خلال هذا النصّ المعاصر تماماً لحسونة الدغيّس. ومن الجليِّ أنَّه يعني (المبعوث / السفير الزائر، غير المقيم)، وقد تكرَّر وروده بهذا المعنى، وأُطلِق على مبعوثي طرابلس، وتونس، والمغرب، كما ذكر في إحدى اليوميَّات أيضاً قدوم (باشادور سويدي) إلى طرابلس زائراً، مع وجود (قنصل بلاده) بها آنذاك، ودخولهما معاً إلى مقابلة يوسف باشا[1].

وتنبغي الإشارة في ختام هذه الوقفة القصيرة عند المصطلح إلى أنَّ التمثيل الدبلوماسي للدولة العثمانية نفسها لم يعرف (السفارات المقيمة) إلَّا في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر، منذ عهد سليم الثالث (1789 ـ 1807م)[2].

(5)
الوثائق التونسية (1241هـ / 1825م)
مجموعٌ ثقافي بخط حسونة الدغيّس

مجموعٌ صغيرٌ يقع في (8 ورقات) حُفِظ برصيد مكتبة الأوقاف تحت رقم (1260)، وقد وُضِع على أوَّله هذا العنوان: (السلسلة للشيخ أحمد المكني)، ولكنَّه يضمُّ ـ في واقع الأمر

= صهرنا سيدي حسونة الدغيّس، لكونه نصبناه باشادور بناحيتكم يقف في مصالحنا الواردة عليه [من] جنابنا، والآن [وقت] الكتب ورد علينا جواب من الباشادور المذكور وعرّفنا فيه بأنَّ الجواب المرسول لراي الانقليز على يديه بلغه إليكم ...الخ». رسالة يوسف باشا القرمانلي إلى السيد باتروست وزير الخارجية والمستعمرات الإنجليزية (بتاريخ 5 رجب 1233هـ/ 1818م)، وهي باللغة العربية، ومن محفوظات الأرشيف البريطاني).

(1) حسن الفقيه حسن، اليوميات الليبية، الجزء الأول، اليوميات: 395، 622، 624، 628، 629، 759، 764، 1552.

(2) إلبر أورطايلي، الخلافة العثمانية: التحديث والحداثة في القرن التاسع عشر، ص 128 ـ 130.

وقد وقفت أيضاً على العنوان التالي المنقول إلى التركية:

Maurice Herbette, Fransa,da ilk Daimi Turk ElÇisi “MORALI ESSEYIT ALI EFENDI (1797 – 1802), çeviren ERUL UYEPAZARCI, Istanbul, 1997, (214 s).

(أول سفير تركي [عثماني] دائم في فرنسا: السيِّد علي أفندي المورَلي 1797 ـ 1802).

ـ عدَّة نصوصٍ مختلفة تمتُّ بصلةٍ إلى علماء طرابلس، وقد نسخها بتونس (لهذا السبب غالباً) المثقف السياسي حسونة الدغيِّس (في أواخر شهر صفر 1241هـ/ أكتوبر 1825م)، ويبدو جليّاً أنَّه كان في طريق عودته إلى بلاده من إقامته الأولى المطوَّلة في أوروبَّا، فقد تقدَّم أعلاه في (اليوميَّات الليبيَّة) خبرُ قدومه (من تونس في فرقاطة انقليزة يوم الاثنين 10 ربيع الثاني 1241هـ)، ولعلَّه استطاب المقام عدَّة أيامٍ أو بضعة أسابيع، في عاصمة البلد المجاور الشقيق، خاصَّة وأنَّ إيالة تونس كانت تربطها آنذاك علاقاتٌ طيِّبة حميمة بطرابلس في أواخر عهد يوسف باشا القرمانلي.

وفضلاً عمَّا تشير إليه عناية حسونة الدغيِّس بجمع هذه النصوص ـ على وجه الخصوص ـ من الدلالة الثقافية المرتبطة بموطنه، فإنَّ من خصائص هذا المجموع الصغير أنَّه بخط حسونة الدغيِّس (المغربي المتميِّز) بنَسَقٍ خاص قلَّ أن نجده في خطوط معاصريه من علماء طرابلس؛ ويبدو أنَّ لألفته ومرانه على الكتابة بالحروف اللاتينية ـ وهي تجربةٌ مغايرة ـ أثراً في هذه (الخصوصية الخطيَّة الجليَّة).

ويُلفت النظر أولاً في هذا المجموع المخطوط الصغير أنَّ حسونة الدغيِّس أخذه عن اثنين من العلماء في تونس ذوي صلةٍ ببلاده، وهما: حسين بن زنداح الطرابلسي، وأحمد الكيلاني الشاعر المدرِّس بجامع الزيتونة الذي يرد ذكره ضمن شيوخ الدغيِّس (في الوثائق المغربية اللاحقة) باسمه كاملاً: أحمد بن إبراهيم الكيلاني نسباً، الطرابلسي أصلاً، التونسي داراً.

كما يبعث هذا المجموع أيضاً على البحث والتقصِّي عن مزيدٍ من الإفادات والوثائق المتعلِّقة بإقامة حسونة الدغيِّس المؤقَّتة بتونس، وعلاقاته مع علمائها ومثقفيها ـ على وجه الخصوص، وفي الأرشيف التونسي الغزير، والمكتبة الوطنية التونسية الغنيَّة، ما يحثُّنا على مواصلة البحث هناك أيضاً. وأكتفي هنا برؤوس هذه النصوص توخيّاً للإيجاز، وسأعود إليها في سياقٍ آخر ـ بإذن الله تعالى.

نصوصٌ مختلفة تمتُّ بصلةٍ لعلماء طرابلس

(نسخها حسونة الدغيّس بمدينة تونس. صفر 1241هـ)

* [الحمد لله نقله كاتبه من كُنَّاش الشيخ سيدي محمد الكيلاني[1]. ما نصُّه: الحمد لله. وممَّا وجد بخط الشيخ الأجل الأكمل سيدي أحمد المكّني[2] ـ رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعالى ونفعنا ببركاته ـ ما نصُّه: الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله سيدنا محمد وسلَّم. هذا ما أوصاني به سيدي ومولاي الشيخ سيدي محمد بن ناصر الدراوي[3] (الدرعي) عام اجتماعي به وأخذي عنه؛ وذلك عام ستة وسبعين وألف، أول ذلك ...الخ].

* [نقلتها من خط سيدي حسين بن زنداح الطرابلسي، والأصل الذي نقلت منه باقي (كذا) بيد الشيخ سيدي أحمد الكيلاني[4] شاعر وقته، ومدرس عصره، بجامع الزيتونة بتونس المحميَّة، في 28 صفر الخير سنة 1241].

(1) محمد الكيلاني: «أصله من طرابلس الغرب، وقدم إلى الحاضرة في طلب العلم فاستفاد وأفاد. وتصدَّى لخطة التوثيق، فكان من رجالها، وفرسان مجالها ...الخ، توفي سنة 1217هـ(1802 ـ 1803م). أحمد بن أبي الضياف، إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان، بتحقيق لجنة من كتاب الدولة للشؤون الثقافية والإرشاد، ط 2، تونس: الدار التونسية للنشر، 1990، ج 7 ص 43. وعمله بالتوثيق يفسر عنايته باتخاذ الكُنَّاش؛ وهو دفتر تُدوَّن به الفوائد والشوارد.

(2) أحمد بن محمد بن عبد الله المكّني: من أبرز علماء طرابلس في العهد العثماني الأول، جعله عبد السلام بن عثمان التاجوري في مقدِّمة شيوخه، في خاتمة (فتح العليم) توفي سنة 1101هـ/ 1689م. عمار محمد جحيدر، عبد السلام العالم التاجوري (1058 ـ 1139هـ/ 1648 ـ 1727م) الفقيه الصوفي المؤرخ / وتراجم شيوخه (سيرة علمية: نصٌّ ودراسة)، مكتبة طرابلس العلمية العالمية، 2021، ص 105 ـ 109.

(3) محمد بن ناصر الدرعي: من كبار علماء المغرب ورجال التصوف، ومؤسس الطريقة الناصرية المعروفة، وقد ربطته بطرابلس صلاتٌ علميَّة وصوفيَّة وثيقة. ترجم له عبد السلام بن عثمان التاجوري في عمله المذكور، وتوفي سنة 1084هـ(1673 ـ 1674م). المصدر نفسه، ص 117 ـ 121.

(4) أحمد الكيلاني (ابن محمد الكيلاني الطرابلسي الأصل المذكور في بداية الوثائق) ... ولد بتونس نحو سنة 1190هـ، وتوفي سنة 1272هـ/ 1856م. ابن أبي الضياف، الإتحاف، ج 8 ص99 ـ 100. وانظر أيضاً: عبد الوهاب بن منصور، أعلام المغرب العربي، الرباط: المطبعة الملكية، 1426هـ/ 2005، ج 7 ص 324 ـ 327.

* [ومما وجدتُ أيضاً بتونس على ظاهر كتاب بملك الشيخ المذكور ما نصُّه بعد الحمدلة والتصلية (الصلاة): يقول كاتبه عبد السلام بن عثمان[1]: لمَّا أن حلَّ ببلدنا طرابلس الشيخ الإمام سيدي الحسن اليوسي[2] ـ أبقى الله بركته ـ كتب له سيدي محمد بن أحمد المكَّني استدعاءَ إجازةٍ له ولجماعةٍ من أصحابه بما نصُّه ...الخ].

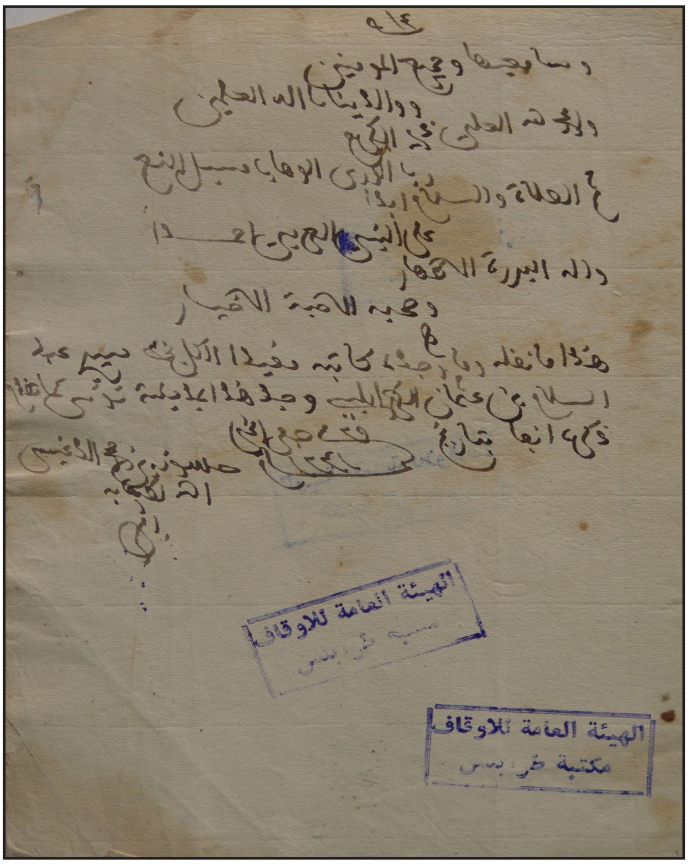
* [هذا ما نقله وما وجده كاتبه مقيِّداً الكل بخط سيدي عبد السلام بن عثمان الطرابلسي، وجد هذا بمدينة تونس كما تقدَّم ذكره آنفاً، بتاريخ 29 من صفر الخير عام 1241. حسونة بن محمد الدغيِّس ـ الله لطيفٌ به آمين].

***

وقد أدرج الأستاذ الجليل علي مصطفى المصراتي ـ رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعالى ـ حسونة الدغيِّس بين أعلام كتابه القيِّم (مؤرِّخون من ليبيا)؛ لاضطلاعه بنقل كتاب (المرآة) لحمدان خوجه الجزائري إلى الفرنسية، الذي سنلتقي به أدناه ... لذا آثرتُ الإشارة الموجزة أيضاً إلى هذا المجموع الثقافي الصغير الذي عُنِيَ بنسخه أو جمعه حسونة الدغيِّس بمدينة تونس، ولا يخفى ما به من تطلُّعٍ إلى التوثيق الثقافي من جهةٍ، وإشاراتٍ إلى بلاده طرابلس من جهةٍ أخرى.

(1) عبد السلام بن عثمان؛ هو عبد السلام العالم التاجوري، فقيهٌ صوفيٌّ مؤرِّخ، مخضرم.

(2) الحسن اليوسي: من أبرز علماء المغرب، كانت زيارته لطرابلس في طريقه إلى الحج في شعبان سنة (1101هـ/ 1690م) قبيل وفاته في السنة التالية. عمار جحيدر، مصادر دراسة الحياة الفكرية في ليبيا في العهد القرمانلي (1123 ـ 1251هـ/ 1711 ـ 1835م)، طرابلس: مركز جهاد الليبيين للدراسات التاريخية، 2003، ص 63، 101.



نهاية المجموع الثقافي بخط حسونة بن محمد الدغيس

(6)

حسونة الدغيّس: وزير الخارجية

(أ). حراك الوزير:

يعرض الباحث المؤرخ الدكتور كولا فولايان مسألة الرحَّالة الإنجليزي القتيل بتنبكتو (الكسندر جوردن لنج) في الفصل الخامس (مفترق الطرق 1825 ـ 1932) من عمله

القيِّم[1]. وقد استفاد كثيراً من وثائق الأرشيف البريطاني كما يبدو ذلك جليّاً في الحواشي التوثيقية الغزيرة التي نرى من خلالها بعض الوثائق المحرَّرة بقلم حسونة الدغيِّس نفسه إلى بعض المسئولين في إنجلترا.

ويشير بإيجازٍ إلى عمل حسونة الدغيِّس على تنظيم علاقات بلاده بالدول والقنصليات الأجنبية «على أساس الاتفاقيات المعقودة مع الدول التي يمثلونها، على نحو دقيق»؛ لذا يمكن القول إنَّ (شخصية وزير الخارجية) تبدو أكثر ظهوراً في هذه الصفحات التي ترد الإشارة فيها إلى «محاولة الاستفادة من تقاليد الدستور البريطاني، ولكنَّه أمرٌ مشكوكٌ فيه في ذلك الوقت». كما يشير الباحث إلى بعض رجال الأسرة قبل حسونة وماضيها السياسي في البلاد.

(ب). السلك القنصلي / الدبلوماسي بطرابلس إبَّان وزارة حسونة الدغيِّس:

نقف على لوحةٍ واسعةٍ شاملةٍ (للوسط القنصلي) ورجاله خلال تلك السنوات التي اضطلع فيها حسونة الدغيِّس بالتواصل المهنيّ معهم، وإدارة الشؤون الخارجية للإيالة، في ذلك الأثر السرديِّ الطريف الذي أُعِدَّ استناداً إلى الذكريات التي دوَّنتها السيِّدة (فرانسجي) زوجة القنصل الهولندي بطرابلس[2]: و«كان هناك عشرة قناصل عامُّون من الأوروبيين، وقنصلٌ أمريكي، معتمدين لدى حكومة طرابلس، ويلي هذا ممثلٌ مغربيٌّ، وجزائريٌّ، وتونسيٌّ». وفيه نبذٌ موجزة عن هؤلاء القناصل، ومنهم القنصل الهولندي نفسه الذي يقدِّمه بتوسُّعٍ مجمل الكتاب[3]. وهي إضاءةٌ جيِّدةٌ جليَّةٌ للخلفية الاجتماعيَّة / الدبلوماسيَّة،

(1) كولا فولايان، ليبيا أثناء حكم يوسف باشا القرمانلي، ترجمة الدكتور عبد القادر مصطفى المحيشي، مراجعة الدكتور صلاح الدين حسن، طرابلس: مركز جهاد الليبيين للدراسات التاريخية، 1988م. [المؤلف ـ كما جاء في تقديم الكتاب ـ أستاذ التاريخ بجامعة إيفي في نيجيريا، وأصل الكتاب أطروحة دكتوراه بلندن 1970، ثم صدرت بعد التنقيح في كتابٍ ضمن منشورات الجامعة المذكورة سنة 1979]. ويبدو هذا العمل ـ من جهةٍ أخرى ـ أكثر قرباً من أطروحة الدكتور التميمي، وربَّما جمعت بينهما سنواتٌ متقاربة من البحث في الأرشيف البريطاني.

(2) القس م. أز بيرك، ست سنوات في طرابلس على الساحل المغاربي (1827 ـ 1833)، ترجمة أيمان فتحي، طرابلس: دار الفرجاني / سفارة المملكة الهولندية، 2010، ص 46 ـ 57.

(3) وقد سبقت ملاحظة وجود هؤلاء القناصل الغربيين (أحد عشر قنصلًا) في عهد يوسف باشا (1211 ـ 1248هـ / 1795 ـ 1832م). حسن الفقيه حسن، اليوميات الليبية، ج 1 ص 180.

لهذا (المجتمع القنصلي) الصغير الذي كان يرعى شؤونه وصلاته بالإيالة وزير الخارجية حسونة الدغيِّس، وقد كان أقرب رجال الإيالة إلى (السلك القنصلي) المعتمد بحكم منصبه. وأكتفي هنا بأسمائهم:

1 ـ القنصل الإنجليزي سير وارينجتون Warrington.

2 ـ قنصل فرنسا البارون دي روسو de Rousseau.

3 ـ قنصل ساردينيا بييترو دي نيجري Pietro de Negri.

4 ـ قنصل البرتغال الدكتور ديكسون Dickson.

5 ـ قنصل إسبانيا هيرودوز إي جوميز Herodoz Y Gomez.

6 ـ قنصل السويد جريبيرت فون هيمسو Grabert von Hemso.

7 ـ قنصل نابولي السينيور كروتشيلو Croutchillo.

8 ـ قنصل أمريكا السيِّد كوكس Cox.

9 ـ قنصل توسكانا السينيور روسوني Rossoni.

10 ـ قنصل الدنمارك السيِّد دي كنوتسين De Knutsen.

11 ـ قنصل هولندا (الفلمنك) السيَّد كليفورد كوك فان بروجيل

Clifford Kocq van Breugel

(ج) ـ مجلة المنقِّب الإفريقي الغربية بطرابلس:

يُلقي هذا البحث القصير القيِّم الذي كُتِب (بالإسبانية، 2004)[1] بعض الأضواء على الصحافة المغاربية عامَّة، وعلى هذه المطبوعة الأجنبية التي يعدُّها البعض بداية للصحافة في ليبيا، غير أنَّها تظلُّ (لغوياً) حبيسة الوسط القنصلي / الأجنبي، ولا تتصل بالنشاط الثقافي لأهالي البلاد، فضلاً على طباعتها بفرنسا.

(1) ماريا خوسيه بيلار، ولادة الصحافة في ليبيا: مجلة «المنقب الأفريقي» الصادرة في طرابلس عام 1827م، ترجمة محمد الفقيه صالح، من منشورات مجلة المؤتمر، 2007. (كُتيِّب صغير في 22 ص).

ويُستَهَلُّ البحث بالإفادة التالية: «في صيف عام 1827 طُبِع في باريس العددان (1 و 2) من (المنقِّب الأفريقي)، وهي مجلَّة شهرية أصدرها في طرابلس جان بابتست روسُّو قنصل فرنسا العام في هذه المدينة، ويفترض أن يجري تداولها بين الأوربيين المقيمين فيها وبين الأوساط المثقفة في أوروبّا وأمريكا المهتمَّة بالاكتشافات الجغرافية والأثرية. المحرِّر الوحيد لهذه المطبوعة، المنوط به كافة شؤونها هو القنصل، المستشرق، الأثري الفرنسي» المذكور. لكنَّ البحث ينسب فكرة إصدار المجلَّة إلى القنصل السويدي العالم المستشرق أيضاً جرابيرغ دي همسو.

ويشير القنصل الإسباني (غوميت) إلى أنَّ «هذه الدورية التي ستصدر كل شهر، يمكنها أن تكون ذات أهميَّةٍ كبيرة لمحبِّي الآداب الشرقية، من خلال موادها المتنوِّعة الجيِّدة التي جمعها قنصل فرنسا العام [روسو / الأب] من رحلاته في آسيا، وأثناء إقامته الطويلة في بلاد فارس. كما يمكن أن تكون ذات أهميَّةٍ بنفس القدر بالنسبة للمعلومات الكثيرة التي يعتزم المحرر نشرها عن الداخل الإفريقي، والتي استقاها من المخطوطات العربية الوفيرة التي يألف لغتها ويجيدها. لكنَّني أخشى كثيراً، بسبب هجائه وسخريته، أن ينزلق إلى نقاطٍ معيَّنةٍ، لا سيِّما في مقالات قسم السياسة والمتفرقات». ومن هنا يمكن القول إنَّ القاسم المشترك الجامع بين هذين القنصلين اللذين نسبت إليهما (الفكرة / وتنفيذها)؛ وهما السويدي دي همسو، والفرنسي روسو، يبدو جليّاً في كونهما مستشرقين ضليعين، وهو ما وصفه المؤرخ الجليل الدكتور محمد عبد الكريم الوافي (1936 ـ 2011) ـ رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعالى ـ (باستشراق القناصل)[1].

ولا تشير الباحثة الإسبانية إلى حسونة الدغيِّس إلا في ختام الحاشية التي خصَّصتها للقنصل الإنجليزي وارنجتون، بصدد الخلاف حول وثائق الرحَّالة (لنج)

(1) البارون ألفونص روسو، الحوليات التونسية منذ الفتح العربي حتى احتلال فرنسا للجزائر، نقلها عن الفرنسية ونقَّحها وحقَّقها وضبطها بأمَّهات المصادر التونسية وقدَّم لها بدراسةٍ نقدية الدكتور محمد عبد الكريم الوافي، بنغازي: جامعة قاريونس، 1992، ص 16 (من الدراسة النقدية في أول الكتاب).

القتيل بتنبكتو في السنة السابقة (1826). ولكنَّ الأمر المهمَّ الذي ينبغي التنويه به ضمناً في هذا السياق، أنَّ حسونة الدغيّس كان وزيراً للشؤون الخارجية في تلك السنة التي صدرت فيها المجلَّة، كما كان ـ من المنظور الثقافي ـ أقرب أبناء الإيالة ذهنيّاً / ومهنيّاً إلى هذه المجلَّة الأجنبية، وأقدرهم على التعامل معها والاستفادة منها آنذاك؛ وهو ما يدفع إلى مزيدٍ من التقصّي عن (صلته المحتملة) بما كان يدور حولها من المعطيات السياسية والثقافية ؟ وقد وُصِفت بأنَّها «دوريَّةٌ سياسيَّة أدبيَّة تجاريَّة»، في رسالة القنصل الإسباني خوسيه غوميت هيرّادور المحرَّرة في طرابلس بتاريخ (5 أغسطس 1827) التي اختتم بنصِّها الكامل هذا البحث الموجز القيِّم.

(7)
خطأٌ بارز في ترجمة حسونة الدغيّس

أمَّا الخطأُ البارز الذي أودُّ مناقشته في هذا السياق من الدراسة؛ فيتعلَّق بقول المؤرخ إسماعيل كمالي بوجود حزبين [كذا ؟] متنازعين آنذاك على السلطة: «وقد كان، في ذلك الوقت، بطرابلس حزبان يتنازعان فيما بينهما السلطة هما:

ـ حزب القولوغلية: الذي يرأسه رئيس الوزراء الحاج محمد الشيلابي بيت المال، ويمثِّل هذا الحزب السلطة القويَّة القائمة في الولاية، وعليه تعتمد سياسة يوسف باشا[1].

(1) في كتاب (سكان ليبيا، ج 1 ص 72) تُذكر عائلة الدغيّس ضمن (العائلات المعروفة وأصولها) بشارع الشط الذي يشكِّل تاريخياً أحد أقسام (المنشيَّة) المعروفة. ويلفت النظر هنا أنَّ الكتاب يردُّها إلى «قولوغلية تاجوراء». وعن هذه الشريحة الاجتماعية من (المولَّدين) التي كان حضورها السياسي بارزاً في العهد القرمانلي، انظر: عمار محمد جحيدر، «القولوغلية في ليبيا: تأصيل لغوي / تاريخي لمصطلح عثماني، مع معطيات مقارنة في تونس والجزائر»، المجلة التاريخية العربية للدراسات العثمانية، السنة الثلاثون / العدد 59 ـ 60 (نوفمبر / تشرين الثاني 2019)، ص 309 ـ 429. [نشر هذا القسم الأول من الدراسة أيضاً في طبعة رقمية بموقع بلد الطيوب، 2021]. ويليها ـ بإذن الله تعالى ـ القسم الثاني منها الذي لم يُنشَر: «مقاربة أوليَّة لشريحةٍ من السُّكَّان».

ـ **حزب الأهالي**: الذي يرأسه السيِّد النبيل حسونة الدغيِّس وزير الخارجية (سابقاً) [كذا] وصهر ولي العهد الأمير علي باي ابن يوسف القرمانلي، وبالرغم من أنَّ هذا الحزب يُعَدُّ من حيث القوَّة والأهمية أقلَّ من الحزب الآخر، إلا أنَّه كان مع ذلك قوَّةً يُحسب حسابها».

وقد يبدو عصيّاً على الباحث ابتداءً القبول بوجود (مفهوم الحزب السياسي) آنذاك بهذه البساطة؛ وهو ما تردَّد في قبوله أيضاً المؤرِّخ محمد مصطفى بازامة (مترجم الدراسة) نفسه في بداية حاشيته المزيدة، ثم سرعان ما عاد إلى ترجيحه في الموضع نفسه؛ استناداً إلى «كون زعيمي الحزبين على مستوى ثقافيٍّ عالٍ، وعلى صلةٍ بالعالم الأوربي، وكون حسونة الدغيِّس منهما قد قضى خمس سنوات في باريس، وثلاثة أعوام في لندن كسفير لبلاده فيهما ...الخ»[1].

ويبدو أنَّ هذه الرؤية البحثيَّة قد ترسَّخت في ذهن الأستاذ بازامة؛ انطلاقاً من هذا العمل (المشترك) المبكِّر، فازداد تشبُّثاً بها وتوسُّعاً في طرحها في بعض أعماله (المستقلَّة) اللاحقة التي خصَّص واحداً منها لسيرة (حسونة الدغيِّس) نفسه، وهو عملٌ لا يزال مخطوطاً. وفضلاً على ذلك كلِّه، فإنَّ هذه الإفادة (بوجود الحزبين السياسيين المذكورين) تحمل في طيَّاتها نفسها ما ينقضها تمام النقض دون حاجةٍ إلى تقميش أدلَّةٍ خارجية. وذلك أنَّ حسونة الدغيِّس الذي نصَّبه المؤرخان الجليلان (رئيساً لحزب الأهالي) يمتُّ في نسبه هو الآخر إلى (أصولٍ قولوغليَّة)، وهو ما يرد في اسمه / أو نسبه المطوَّل المدوَّن؛ نقلاً عن (إجازاته) القيِّمة للمحدِّث المغربي ابن رحمون، كما سيلي في (الوثائق المغربية)، ولا سبيل إلى التقليل من قيمة هذه الوثائق الذاتية / الثقافية التي تُعَدُّ من أهمِّ الأصول المصدرية في بناء نصوص التراجم[2]. والمفارقة الجليَّة المناقضة لفكرة الحزبين المختلفين هنا أنَّ كلا الرجلين من القولوغلية.

(1) إسماعيل كمالي، وثائق عن نهاية العهد القرمانلي، عرَّبها وعلَّق عليها محمد مصطفى بازامة، بيروت: دار لبنان للطباعة والنشر، 1965، ص 25.

(2) لما تضمُّه غالباً من أسماء الشيوخ / والتلاميذ، وما يتردَّد بين الطرفين من معطيات علميَّةٍ متنوعةٍ عديدة.

(8)

نسخة حسونة الدغيِّس من تاريخ ابن خلدون

من أبرز قناصل السويد بطرابلس في أواخر العهد القرمانلي جرابيرغ أف همسو J. Graberg af Hemso الذي يبدو من كبار العلماء المستشرقين، وكان قبل ذلك قنصلاً في جِنوا وطنجة، ثم أقام بضع سنواتٍ بطرابلس (1823 ـ 1828م). وقد نشطت اهتماماته العلمية إبَّان السنوات التي قضاها في البلدان العربية، وعُنِي بجغرافية بلدان أفريقيا الشمالية والوسطى، وباللغة العربية، كما درس اللهجات العربية في المغرب، ونُسِبت إليه فكرة إصدار الدورية الغربية (المنقِّب الإفريقي) بطرابلس سنة 1827 التي تقدَّمت الإشارة إليها في المبحث الأسبق من هذه المقاربة. وكانت له عنايةٌ ملحوظة بابن خلدون، وربطته صلاتٌ علميَّة ببعض علماء البلاد ومثقفيها، ومن أبرزهم صديقه المثقف السياسي حسونة الدغيِّس (1191 ـ 1252هـ/ 1778 ـ 1836م) الذي وصفه هذا القنصل المستشرق نفسه بأنَّه: «أعجوبة من الفهم والثقافة والمدنية»[1]، وهو أقرب رجال البلاط القرمانلي إلى السلك القنصلي آنذاك؛ إذ كان «منيسترو على النصارى والقناصل وغيره» [كما جاء في اليوميَّات الليبيَّة]؛ أي وزيراً مكلفاً بشؤون العلاقات الخارجية. وقد وقف القنصل السويدي في المغرب على وجود مخطوطة (العبر) لابن خلدون، موقوفة من المؤلف نفسه على خزانة القرويين بفاس، ولكنَّه لم يتمكَّن من الظفر بنسخةٍ منها هناك.

يقول الدكتور عبد الرحمن بدوي: «... لكنَّه هنا في طرابلس حيث أقام من 1823 إلى 1828 حصل على نسخةٍ كاملةٍ من (العبر) عن نسخة كانت ملكاً للشريف سيدي حسونة دغيِّس. وكانت في أربعة مجلَّدات. لكن فقد منها مجلَّدان أثناء الرحلة من طرابلس إلى ليفورنو ... ولم يمكن إنقاذ غير مجلدين هما الأول والثالث. أمَّا مخطوطة سيدي حسونة نفسها فكان قد أعارها إلى قنصل أوربي (هو روسُّو الأب الذي توفي سنة 1831م ...)، فاختلسها

(1) إتوري روسيّ، ليبيا منذ الفتح العربي حتى سنة 1911، تعريب وتقديم خليفة محمد التليسي، بيروت: دار الثقافة، 1394هـ/ 1974م، ص 338.

وأرسلها إلى أوربا»[1].

وتوفي جرابيرغ أف همسو بفلورنسا سنة (1847) في الواحدة والسبعين من العمر، وهو عضوٌ في عشرات المعاهد الدولية والجمعيات العلمية، وقيل إنَّه أتقن ثماني لغاتٍ (من بينها العربية)، كما ألمَّ بلغاتٍ أخرى عديدة[2].

ملاحظات:

ـ تتصل هذه الإفادة بعناية القنصل العالم المستشرق الملحوظة بمؤلَّفات ابن خلدون.

ـ تشير أيضاً إلى صلته الثقافية بحسونة الدغيِّس من جهةٍ، وعناية هذا المثقف السياسي الليبي بكتاب العبر لابن خلدون من جهةٍ أخرى. وهي تزيده قرباً ـ كما ترى ـ من هموم المؤرخ.

ـ يُستَشَفُّ من هذه الإفادة نفسها أنَّ عناية المستشرقين الغربيين المعروفة بجمع المخطوطات العربية كانت تستند ـ في واقع الأمر ـ على جهودٍ أسبق لبعض العلماء أو المثقفين المحليين.

(9)

التكوين الثقافي المحلي لحسونة الدغيِّس
(الوثائق المغربية 1245.1246هـ/ 1830م)

أبرز نقطةٍ غائبةٍ في سيرة حسونة الدغيِّس تتعلَّق بنشأته العلميَّة الأولى، وتكوينه الثقافي الإسلامي / المحلي: شيوخه واتصالاته وعلاقاته الثقافية بعلماء المغرب العربي ـ على وجه الخصوص. وهذه النقطة الغائبة هي التي تسعى إلى تقديمها والمساهمة في الكشف عنها غالباً وثائق هذه الدراسة التي عُنيتُ بها منذ فترة. فقد تمكَّنت في رحلتي الأولى (1989) إلى المغرب ـ بحمد الله تعالى ـ من نسخ تلك الإجازات العلميَّة التي منحها حسونة الدغيِّس

(1) عبد الرحمن بدوي، مؤلَّفات ابن خلدون، ط 2 ليبيا ـ تونس: الدار العربية للكتاب، 1399 / 1979، ص 171، 245.
(2) أندرياس أودال، 250 عاماً للتعاون الليبي ـ السويدي، ص 7.

للمحدِّث المغربي ابن رحمون[1]، ثم صوَّرتها في رحلة لاحقة (2006)، وهي كما يلي[2]:

1 ـ إجازة حسونة الدغيِّس لابن رحمون (في نصِّ دعاء ـ أواخر ذي القعدة 1245هـ).

2 ـ إجازة حسونة الدغيِّس لابن رحمون (في عدَّة آثار ـ أواخر صفر 1246هـ).

3 ـ إجازة حسونة الدغيِّس لابن رحمون (في عدَّة آثار ـ 27 ربيع الأول 1246هـ).

4 ـ شهادة حسونة الدغيِّس على إجازة محمد بن عبد الله بن محمود الحاحي الوَدَاني الحِميري لابن رحمون (18 صفر 1246).

5ـ شهادة حسونة الدغيِّس على إجازة أحمد بن طوير الجنة لابن رحمون (29 صفر 1246).

وأكتفي هنا اضطراراً بهذه القائمة، راجياً نشر نصوصها في سياقٍ بحثيٍّ آخر ـ بإذن الله تعالى.

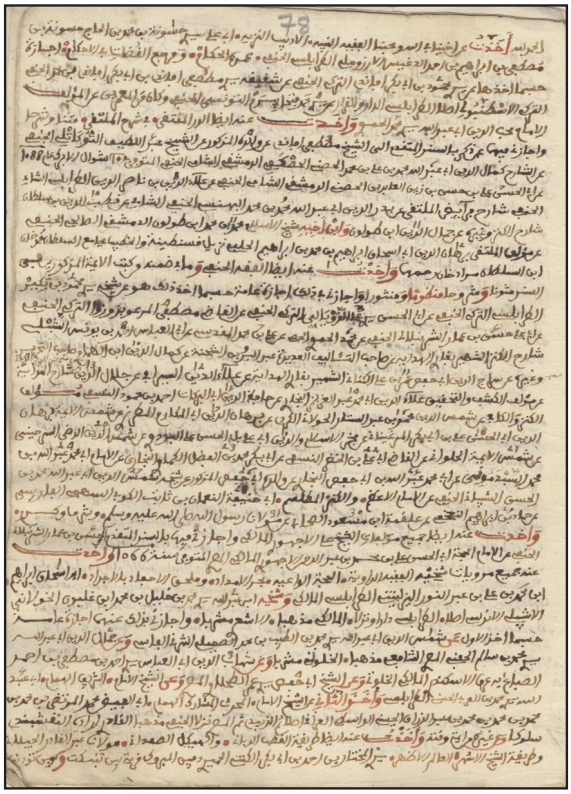
وقد طالت إقامة حسونة الدغيِّس بفاس نسبياً، وامتدَّت بضعة أشهر ما بين: (أواخر ذي القعدة 1245 ـ وأواخر ربيع الأول 1246هـ/ 1830م)، وهي السنة التي بدأ فيها الغزو الفرنسي لإيالة الجزائر العثمانية المجاورة، وقد خصَّها حسونة الدغيِّس أيضاً بنقل كتاب قضيتها الذي ينافح عن مصيرها السياسي، وهو كتاب (المرآة) لرفيقه حمدان خوجه، إلى الفرنسية، وكثيراً ما كان يدفعني هذا الهاجس البحثي إلى التساؤل أيضاً عن: احتمال وجود وثائق مغربيَّةٍ أخرى دفينة؛ عن صلات حسونة الدغيِّس بعلماء آخرين في فاس وفي غيرها من مدن المغرب الشقيق، قبل أن يتَّجه شمالاً في رحلته الأخيرة إلى أوروبّا ؟

وقد خرجتُ من مجموعة (الوثائق المغربية) بالخلاصة التالية؛ وهي (جدولٌ جامعٌ لشيوخ حسونة الدغيِّس)، وما أخذه عن كلِّ شيخٍ منهم، وهذه (الإجازات) ـ على إيجازها ـ تقدِّم إطاراً جديداً أكثر دقَّةً وضبطاً لترجمة حسونة الدغيِّس، وخاصَّةً في جانب (تكوينه

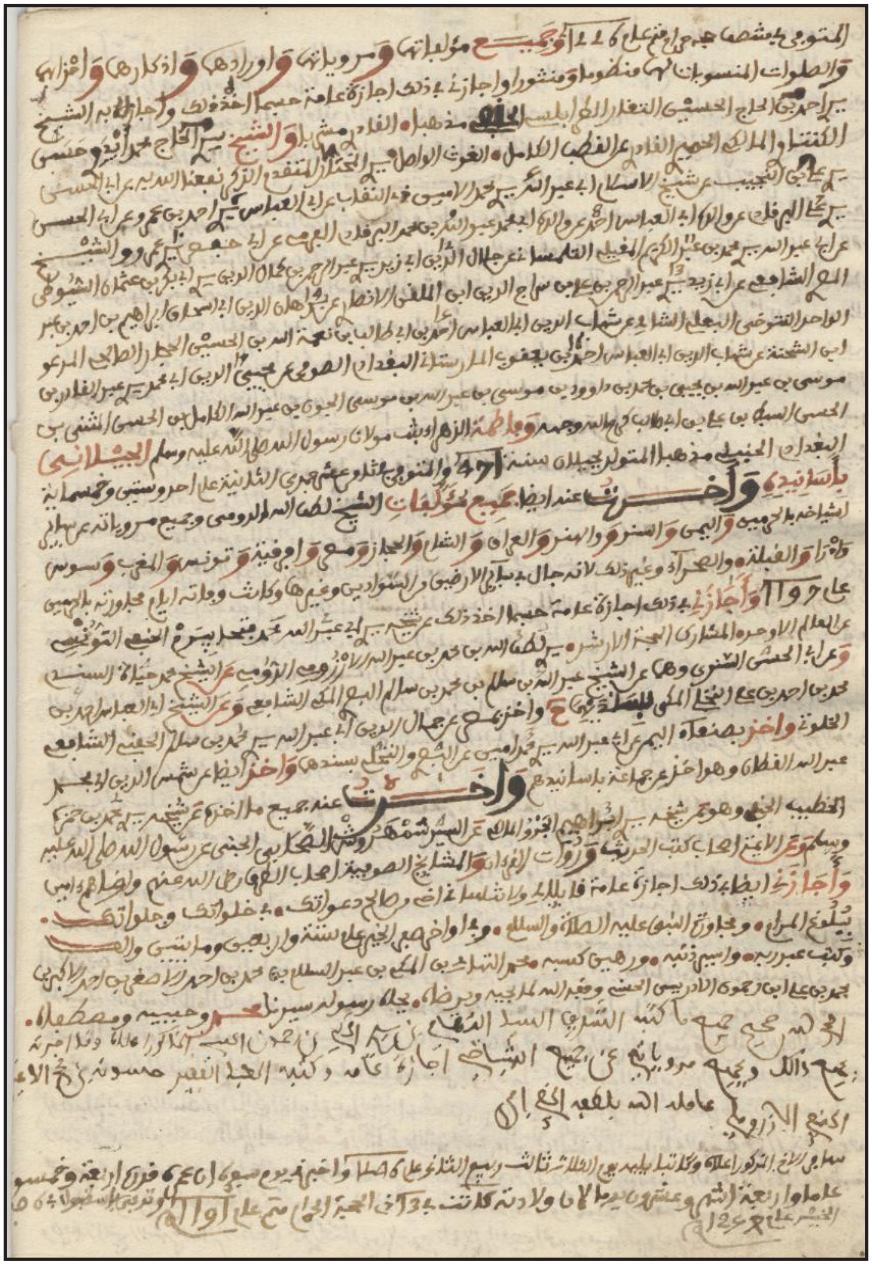
(1) محمد التهامي بن المكي بن عبد السلام بن رحمون (ت 1263هـ/ 1847م)، من رجال الحديث، مولده ووفاته بفاس. الزركلي، الأعلام، ج 6 ص 64 ـ 65.

(2) مجموعة إجازات صادرة للمسند الشهير بابن رحمون، 171 ص، الخزانة العامة ـ الرباط (ميكروفلم 1058). انظر: عمار جحيدر، يوميَّات مغربيَّة (1989): يوميَّات رحلةٍ بحثيَّة ليبيَّة في الخزائن العلميَّة بالمغرب الشقيق، ط 2 مكتبة طرابلس العلمية العالمية، ص 94 ـ 96.

الثقافي المحلي، وأسماء شيوخه) الذين أخذ عنهم قبل رحلته إلى أوروبّا واطلاعه الخاص على (ثقافتها الحديثة)، وقد غاب هذا التكوين المحلي / والتواصل الثقافي مع بعض معاصريه من علماء تونس والمغرب وشنقيط، عن كل الدراسات (القليلة) التي عرضت له ـ فيما أعلم. إذ غلبت على الأعمال السابقة ـ كما ترى / باستثناء فهرس الفهارس للكتّاني ـ تلك الإشارات المتفاوتة إلى تكوينه الثقافي الحديث في صلته بأوروبّا أولاً، ثم باستانبول في السنة الأخيرة من حياته. وهذه الوثائق المغربية الجديدة محدودة، وقد يُظهِر البحث وثائق أخرى تلقي المزيد من الأضواء على نسيج تكوينه الثقافي.



صفحة من إحدى الوثائق المغربية تبدأ باسم الدغيس ونسبه المطوَّل، مجيزاً للمحدِّث المغربي ابن رحمون: «الحمد لله. أخذتُ عن أخينا في الله ومحبِّنا الفقيه النبيه، الأديب النزيه، أبي علي سيدي حسونة بن محمد بن الحاج حسونة بن مصطفى بن إبراهيم بن أحمد الدغيس الأزرومي الطرابلسي الحنفي (عمدة الحكام ومرجع [القضاة] في الأحكام)، إجازةً حسبما أخذها عن سيدي ...الخ، أواخر صفر 1246هـ».



صفحة من إحدى الوثائق المغربية: وأسفلها إفادة بتاريخ مولده / وتاريخ وفاته

(نشرت هذه الإفادة المهمَّة في الجزء الثاني من اليوميات الليبية، حاشية ص 78)

***

شيوخ حسونة الدغيّس وما تلقَّاه عنهم

ر م	الاسم	البلد	المذهب	المواد
1	محمود بن أبي بكر أفاندى التركي. / أو محمود بن بكير الطرابلسي.	طرابلس	الحنفي	عمدة الحكام ومرجع القضاة في الأحكام.
2	أحمد بن حسين التغار (التوغار) الطرابلسي.	طرابلس	الحنفي	طريقة عبد القادر الجيلاني.
3	محمد بن حمزة (الخطيب).	طرابلس	الحنفي	
4	أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن علي بن عبد النور اليزليتني الطرابلسي.	طرابلس	المالكي	
5	أحمد بن نصر الطرابلسي.	طرابلس	المالكي	شرح المناوي على الجامع الصغير ـ والعضد للسعد.
6	محمد بن خليل بن محمد ابن غلبون [الحفيد] الخولاني الأشبيلي الأندلسي أصلاً، الطرابلسي داراً ونزلاً.	طرابلس	المالكي	نص دعاء.
7	أحمد بن عبد الرحمن بن أبي طبل الطرابلسي.	طرابلس	المالكي	صحيح البخاري ـ وشرح المناوي على الشمائل.
8	أبو عبد الله محمد (فتحاً) بيرم التونسي (بيرم الثاني).	تونس	الحنفي	شرحه على المنار في التوحيد.
9	محمد الأزروملي التركي أصلاً، التونسي داراً وقراراً.	تونس	الحنفي	علم الجدل والوضع ـ والهداية في الحكمة ـ وشرح المبيودي على الهداية ـ والمساحة شرح الجغميني.
10	أبو الحسن علي البرشيمجي ؟	تونس	الحنفي	المنظومة الوهبانية وشرح الشرنبلالي عليها.

11	أحمد بن إبراهيم الكيلاني نسباً، الطرابلسي أصلاً، التونسي داراً.	تونس	المالكي	الكبرى والوسطى والصغرى وصغرى الصغرى للسنوسي ـ والسعد أيضاً.
12	محمد إندو حسن الكنتاوي الحميري القادري.	السودان	المالكي.	طريقة سيدي المختار الكنتي الحميري.

***

(10)

مرآة الجزائر: بين حمدان خوجه / وحسونة الدغيّس

(1249هـ / 1833م)

ارتبط اسم حسونة الدغيّس بقضية الجزائر منذ بداية الغزو الفرنسي، لمساهمته المعروفة في ترجمة كتاب (المرآة) الذي وضعه حمدان خوجه (1189 ـ 1255هـ / 1775 ـ 1840م) بالعربية، ونقله الدغيّس إلى الفرنسية، ونشر في باريس سنة 1833م (1249هـ) دفاعاً عن مصير الجزائر ... ومن هنا غدا الرجلان من أعلام التاريخ السياسي / والثقافي البارزين لتلك الفترة، وقد حرص المؤرخون الجزائريون على ردِّ هذا الأثر التاريخي القيِّم الذي كان غائباً في الفرنسية إلى العربية، فصدرت له (ترجمتان) في سنةٍ واحدة. إحداهما للدكتور محمد بن عبد الكريم[1]، والأخرى للدكتور محمد العربي الزبيري[2].

(1) حمدان بن عثمان خوجة الجزائري، المرآة: لمحة تاريخية وإحصائية على إيالة الجزائر، عرَّبه وقدَّم له وعلَّق عليه وفهرسه الدكتور محمد بن عبد الكريم، بيروت: دار مكتبة الحياة، 1972، (399 ص).
وصدر للباحث أيضاً كتاب آخر له في السنة نفسها بعنوان: **حمدان بن عثمان خوجة الجزائري ومذكراته**، بيروت: دار الثقافة، 1972، (255 ص).

(2) حمدان بن عثمان خوجه، المرآة، تقديم وتعريب وتحقيق الدكتور محمد العربي الزبيري، ط 2 الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1982.

وفي تقديمه للكتاب ألقى الدكتور محمد بن عبد الكريم نظرة على سبعة جوانب رئيسية وهي: عنوانه، مؤلفه، مترجمه ... الخ. ويستوقفنا في هذا التعريف الموجز بحسونة الدغيس خطآن بارزان:

ـ أولهما قوله: «وقد تخلَّى هذا الوزير عن منصبه في 28 ربيع الثاني سنة 1242هـ(19 نوفمبر 1826م)».

والصواب أنَّه عُيِّن في هذا المنصب السياسي في (27 جمادى الثاني 1241هـ/ 6 ـ 2 ـ 1826م)، بعد عودته من أوروبّا إثر وفاة أبيه ـ وغادر طرابلس هرباً في (10 صفر 1245هـ / 11 ـ 8 ـ 1829م).

ـ والثاني قوله: «وقد دخل حسونة اسطنبول سنة 1255هـ(1840م)، حيث عُيِّن محرِّراً لجريدة (تقويم وقائع) باللغة الفرنسية».

وواقع الأمر أنَّه توفي قبل هذا التاريخ ببضع سنوات (1252هـ/ 1836م).

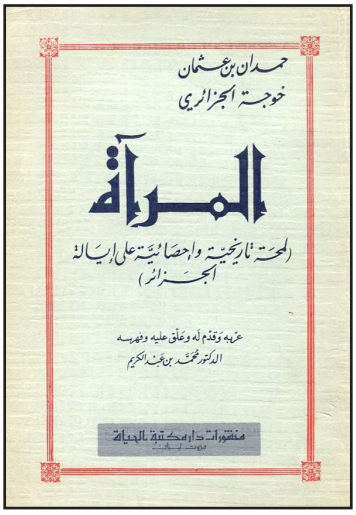
ولكنَّ إحساسه بفضل حسونة الدغيس يبدو جليّاً في لوحة الإهداء التالية التي جمعه فيها بصديقه حمدان خوجه مؤلف الكتاب.

ومثلما كان حسونة الدغيِّس من أعلام (التاريخ السياسي) في مسألة الاحتلال الفرنسي للجزائر، فقد جعلت منه مساهمته المعروفة جزءاً من (تاريخها الثقافي) في تلك المرحلة أيضاً. ومن هنا تمَّ التنويه بدوره الذي اضطلع به، من طرف المؤرخ الجليل الدكتور أبو القاسم سعد الله في عمله الموسوعي القيِّم، إذ يقول: «والواقع أنَّ التعاون بين الجزائريين والليبيين ضدَّ الاحتلال قد بدأ مبكِّراً. وأنَّ تعاون حسونة دغيز [كذا] مع حمدان خوجة واللاجئين الجزائريين في فرنسا معروف الآن بعد نشر كتاب (المرآة)، وبعد دراسة عبد الجليل التميمي» ... «ومهما كان الأمر فقد أعان دغيز صديقه حمدان خوجه على ترجمة كتاب (المرآة) الذي ظهر فيه «كره الفرنسيين» من الرجلين معاً، وقد جاءت فيه عبارة أصبحت معروفة، وهي «اللّٰهُمَّ ظلم الترك ولا عدل الفرنسيس»[1]...الخ.

(1) الدكتور أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي (الجزء الخامس 1830 ـ 1954م)، بيروت: دار الغرب

وتنبغي الإشارة أخيراً ـ من منظور التاريخ الاجتماعي ـ إلى أنَّ حسونة الدغيِّس وحمدان خوجه تربان متقاربان في السن، كما يُعَدُّ كلٌّ منهما أبرز أعلام (القولوغلية) في بلاده خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر[1]، وقد التحقا باستانبول في خدمة الدولة العثمانية، وتوفي كلاهما هناك.

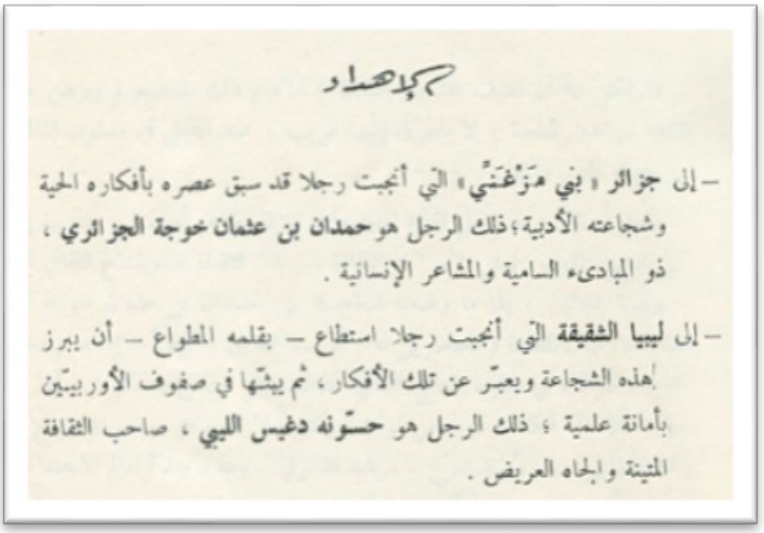
وقد عاد الأستاذ المصراتي، في الفصل الموجز الذي عقده لحسونة الدغيِّس، إلى ما كتبه عنه الدكتور عبد الجليل التميمي، كما استفاد من الترجمة العربية لكتاب (المرآة)، وقدَّم له خلاصة وافية. لكنَّ الإضافة الذهنية / أو المنهجية في هذا الكتاب هي إدراج حسونة الدغيِّس بين (المؤرخين الليبيين) من خلال اضطلاعه بترجمة هذا الأثر الجزائري السياسي / التاريخي القيِّم؛ إذ تمَّ حفظه وذيوعه وتداوله بهذه الترجمة، بعد ضياع أصله العربي. وهذا الأثر المترجم وثيقة دالَّة على عناية أحد المثقفين / السياسيين الليبيين بتاريخ القطر الشقيق، ومصيره السياسي الذي تدور به آنذاك الدوائر.



تعريب الترجمة الفرنسية للكتاب (بيروت 1972)

الإسلامي، 1998، ص 493 ـ 494.

(1) تمَّت الاستفادة الموسَّعة من كتاب (المرآة) لحمدان خوجه نفسه ـ على وجه الخصوص ـ في حشد بعض المعطيات عن شريحة القولوغلية في الجزائر.



كلمة حماد

– إلى جزائر « بني مَزْغَنّي » التي أنجبت رجلا قد سبق عصره بأفكاره الحية وشجاعته الأدبية ؛ ذلك الرجل هو **حمدان بن عثمان خوجة الجزائري** ، ذو المبادىء السامية والمشاعر الإنسانية .

– إلى **ليبيا الشقيقة** التي أنجبت رجلا استطاع – بقلمه المطواع – أن يبرز هذه الشجاعة ويعبّر عن تلك الأفكار ، ثم يبثّها في صفوف الأوربيّين بأمانة علمية ؛ ذلك الرجل هو **حسّونه دغيس الليبي** ، صاحب الثقافة المتينة والجاه العريض .

***

(11)

الشهور الأخيرة باستانبول في حياة حسونة الدغيّس

(1252هـ / 1836م)

عُيِّن رشيد بك Bey في سفارته الأولى بباريس سنة 1834، في الرابعة والثلاثين من عمره (أي في السنة التالية لصدور الترجمة الفرنسية لكتاب المرآة، وهي ثمرة التعاون بين حمدان خوجه وصديقه حسونة الدغيِّس). وقد غدا السفير العثماني في باريس رشيد بك: (مصطفى رشيد باشا 1214 ـ 1274هـ/ 1800 ـ 1858م) من أبرز رجال الدولة العثمانية في (عهد التنظيمات 1839 ـ 1876م)، ويُستَشفُّ من سياق الأحداث أنَّه كان وراء تحوُّل حسونة الدغيِّس إلى العاصمة استانبول، لينخرط هناك في مهمَّته الثقافية الأخيرة قبيل وفاته ببضعة أشهر. يقول المؤرخ البارز الدكتور أرجمند كوران: «ومن ناحية أخرى، أسَّس

رشيد باي علاقات مع حمدان أفندي القادم من الجزائر إلى باريس، ومع حسونة الدغيِّس الطرابلسي، وكان مقصد السفير العثماني من ذلك الاستفادة من معلومات هؤلاء أثناء محادثات المسألة الجزائرية»[1].

وفي استانبول (1997) وقفت على كتاب الدكتور نسيمي يازجي عن الصحيفة الرسمية للدولة العثمانية (تقويم وقايع)[2]. وقد استوقفتني فيه مليّاً هذه الإشارة في إحدى الحواشي: «حسين مظهر بك (حسونة الدغيِّس الطرابلسي)». وهي تحيل القارئ إلى كتابٍ آخر أسبق منه أعدَّه عن الصحيفة نفسها المؤرخ الدكتور أورخان قول أوغلو في الذكرى المائة والخمسين لصدور الصحيفة[3]. ولذا آثرتُ تحرير هذه (الخلاصة) الجزئية المتعلِّقة بحسونة الدغيِّس، وصلته بالصحيفة المذكورة في سنته الأخيرة باستانبول، استناداً إلى هذين الكتابين. كما عدت إلى العدد (132) الصادر بتاريخ (9 ربيع الآخر 1252هـ/ 24 ـ 7 ـ 1836م) من الصحيفة نفسها الذي يُشار فيه إلى اختيار هذا الاسم الجديد له (حسين مظهر)، نظراً لتعسُّر التلفُّظ باسمه الأصلي بين الناس. وقد نشر (المؤرخ الرسمي للدولة العثمانية / وقعه نويس)[4] أحمد لطفي أفندي (1817 ـ 1907م): في الجزء الخامس من

(1) الدكتور أرجمند كوران، السياسية العثمانية تجاه الاحتلال الفرنسي للجزائر: 1827 ـ 1847م، ترجمة د. عبد الجليل التميمي، ط 2 تونس، 1974، ص 52. وفي إحدى حواشي هذه الصفحة: «حسونة الدغيس هو صهر يوسف باشا القرمانلي والي طرابلس الغرب، جاء إلى استنبول في سنة 1836، وعُيِّن محرِّراً للنسخة الفرنسية لجريدة تقويم وقايع. راجع: لطفي، المصدر السابق [تاريخه]، ج 5 ص 46».

(2) Nesimi Yazici, Takvim-i Vekayi: Belgeler, Ankara 1983.

(3) Orhan Kologlu, Takvim-i Vekayi: Turk Basinida 150 yil 1831- 1981.

(4) وقعه نويس: (Vakanuvis)؛ في التركية العثمانية مركَّبةٌ من كلمتي (وقعة) العربية / و(نويس) الفارسية: كاتب. بمعنى: مدوِّن الوقائع / أو «مؤرخ الدولة الرسمي المكلَّف بتدوين الوقائع الجارية في عصره» (ش. سامي، قاموس تركي). وقد ظهرت هذه المؤسسة بين تشكيلات الدولة المركزية في أوائل القرن الثامن عشر، واستمرت إلى نهاية الدولة العثمانية، واضطلع بها عدَّة مؤرخين ونُشِرت أعمالهم، وأولهم مصطفى نعيما (1065 ـ 1128هـ / 1655 ـ 1716م)، وآخرهم عبد الرحمن شرف (1269 ـ 1343هـ/ 1853 ـ 1925م). انظر:

ـ جمال الدين، **عثمانلى تاريخ ومؤرخلرى**، درسعادت [استانبول]: إقدام مطبعه سى، 1314، ص 43 ـ 44.

ـ Franz Babinger, **Osmanli Tarih Yazarlari ve Eserleri**, ceviren prof. Dr. Coskun Ucok,... Kultur Bakanligi, 1992, s. 268 - 270, 439 - 441.

تاريخه (وهو شاملٌ لوقائع السنوات الأربعة التالية: 1251 ـ 1255هـ)، خبر تعيين «حسُّون» أفندي [حسونة الدغيِّس] محرِّراً (للنسخة الفرنسية) من صحيفة تقويم وقايع الرسمية، إثر وفاة محرِّرها الفرنسي السابق (بولاق) وهذا النصُّ العثماني للخبر:

(تقويمخانهء عامره ده بر مدتدنبرو فرانسزجه تقويم محرر ومأمورى فرانسه لى «بولاق» نام هنرور أو اثناده وفات ايدرك يرينه طرابلس غرب خاندانندن وأصحاب معلوماتدن اولوب او اثناده بارسدن استانبوله كلمش اولان «حسون» افندى مجدداً خواجه لق ورتبهء ثالثه ومستوفى معاش ايله فرانسزجه تقويم محررى نصب اولندى)[1] ...الخ. وقد أخذه غالباً من النسخة العثمانية للصحيفة التي ورد فيها اسمه بهذه الصيغة نفسها (حسُّون) أفندي أيضاً، وسنلتقي بها أدناه في لوحةٍ أخرى من الصحيفة الرسمية.

صدر العدد الأول من النسخة الفرنسية (Ottman Le Moniteur) من صحيفة (تقويم وقايع) الرسمية بتاريخ (5 ـ 11 ـ 1831)، على يدي (Alexendre Blacque - Bulak Bey)، وهو محامٍ فرنسيٌّ كان مقيماً بأزمير، وما إن توفي بمالطة في طريقه إلى باريس سنة (1836) حتى عُيِّنَ حسونة الدغيِّس [حسين مظهر] خَلَفاً له، بتاريخ (غرَّة ربيع الأول 1252هـ / 16 ـ 6 ـ 1836م) براتب قدره (5000) قرش».

وهكذا قُدِّرَ له أن يكون أولَ مثقفٍ (ليبيٍّ) يعمل بالصحافة، وإن كان ذلك في غير لغته (العربية)، وخارج بلاده (طرابلس). ولكنَّه سرعان ما توفي في السنة نفسها بعد بضعة أشهر.

وثمَّة مقالة موجزة أخرى في اللغة التركية عن (النسخة الفرنسية) من صحيفة تقويم وقائع؛ نشرها المؤرخ سليم نزهت قبل عدَّة عقود (1932) من صدور الكتابين المذكورين، وهي تضمُّ أحد عشر نصّاً قصيراً عن هذه الصحيفة من أرشيف السفارة الفرنسية باستانبول، خلال السنوات (1831، 1833، 1834، 1836)، مع صورة كاملة للعدد (86) من الصحيفة

(**المؤرخون العثمانيون وآثارهم**، مترجمٌ من الألمانية إلى التركية).

(1) أحمد لطفي أفندي تاريخي، ج 5 ص 46.

الصادر بتاريخ (25 ربيع الآخر 1250هـ/ 30 أوت 1834م). ويتعلَّق النصَّان الأخيران بوفاة المحرِّر الفرنسي (بولاق بك)، والعناية بأسرته بعد وفاته[1]، لذا لم يَرِدْ أيُّ ذكرٍ أو إشارةٍ إلى حسونة الدغيِّس في هذه المقالة، وهو المحرِّر اللاحق للصحيفة[2].



(النص العثماني المنشور بالصحيفة الرسمية تقويم وقايع)

(العدد 132 ـ بتاريخ 9 ربيع الآخر 1252هـ/ 24 ـ 7 ـ 1836م)

(أُرسلت الصفحة بالفاكس من طرف الأخ الفاضل الأستاذ محمد التميمي، من مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية باستانبول، واستلمتها بتاريخ 9 ـ 7 ـ 2007، فله ـ مع مودتي الصادقة ـ جزيل الشكر والتقدير).

(1) Selim Nuzhet, «Fransica Takvimi Vakayi: Le Moniteur Ottoman» Yeni Turk Mecmuasi, Sayi 3 (Birinci Kanun 1932) s. 225 - 233.

(2) أودُّ أيضاً أن أتوجَّه بجزيل الشكر والتقدير إلى الأخ الفاضل الدكتور صالح سعداوي (من مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية باستانبول) الذي أرسل إليَّ بواسطة البريد الالكتروني صورة من هذه المقالة؛ حرصاً على وضوح النصِّ، كما جاء في رسالته الجوابية المؤرخة في (18 ـ 7 ـ 2007).



LE MONITEUR OTTOMAN

111e ANNÉE SAMEDI, 30 AOUT 1831. — 25 DE REBIUL-AKHIR 1250. NO. 86

INTERIEUR.

PARTIE OFFICIELLE.

CONSTANTINOPLE, 29 août.

L'organisation de la nouvelle milice régulière, sous le nom de Redif-Mouzaver, dicatée par le Nizâm pour tous les états de l'empire ottoman, a été l'objet de délibérations pour lesquelles le gouvernement s'est entouré des lumières de tous les hommes appelés à concourir à cette importante innovation.

Les visirs et les pachas gouverneurs des provinces, qui, à l'occasion du mariage de la Sultane, s'étaient rendus à Constantinople, devaient être les premiers consultés. Ils apportaient dans la question non seulement des notions précises sur la situation de leurs gouvernements respectifs, mais encore la garantie, puisée dans les hautes fonctions qu'ils occupent, d'un zèle ardent et d'un intérêt énergique pour l'honneur de la religion et la force de l'empire. Ils reçurent l'ordre du Sultan de réunir leurs observations enfermant le mode et les détails de l'organisation projetée, et de se concerter sur les principes qui devaient servir de base à cette mesure.

La première assemblée a été consacrée à la discussion de diverses opinions, et lorsque les membres qui la composaient se sont crus suffisamment éclairés, il a été décidé que chacun d'eux rédigerait ses observations par écrit, afin que de la réunion de ces projets partiels on pût construire un projet définitif d'organisation. Dans les assemblées qui ont eu lieu successivement entre les auteurs des différens plans, le plan général, rédigé par une commission sur la masse de documens fournis, a été discuté article par article, et après mûre délibération, dans laquelle a été recherchée avec soin tout ce qui pouvait concilier les intérêts particuliers avec l'intérêt national, les premiers hauts de l'organisation de la milice ont été adoptés. Afin de donner au projet dicté par l'assemblée des visirs et gouverneurs chargés de ce travail, l'autorité et la sanction d'un concours nombreux d'hommes éclairés de toutes les classes de l'état, un conseil général a eu lieu chez le grand-seigneur, auquel ont assisté les visirs et gouverneurs présens à Constantinople et qui avaient déjà délibéré et opiné, les effendis professeurs des écoles publiques, les ministres membres du conseil, les chefs et témoins vertes des provinces dans la capitale. Lecture a été faite du projet rédigé sur les discussions antérieures; il a été écouté avec une attention profonde par tous les assistans, et approuvé unanimement dans toutes ses parties. Tous les membres de ce conseil, tenant de se séparer, ont réclamé en commun les prières par lesquelles ils ont demandé au ciel de donner sa bénédiction et son appui à une mesure qui a pour but l'honneur et la conservation de l'empire ottoman.

Ainsi cette organisation, qui se rattache aux lois de l'islamisme, qui intéresse le maintien de la religion musulmane et la défense des états ottomans, a obtenu l'assentiment d'un nombre considérable d'hommes placés à la tête de toutes les classes de l'état, et appelés en quelque sorte à la représenter dans cette délibération. Chaque Musulman considérera comme un devoir sacré de prêter son appui à une mesure aussi utile, qui s'impose aux habitans comme chargé que celle de servir défendre, ainsi que le prescrit la loi religieuse, sa patrie en danger, et le concours général des volontés et des vitalités va rendre l'exécution facile.

Le projet arrêté à l'unanimité des voix a été mis sous les yeux de Sa Hautesse, qui l'a revêtu de son approbation et a ordonné qu'il fût exécuté. En conséquence, des ordres spéciaux ont été expédiés dans tous les Vers, où doivent concourir les opérations d'enrôlement et de recrutement pour la nouvelle milice. Nous donnons ci-après la traduction du firman impérial émané à ce sujet.

Firman.

« Par la grâce divine et l'assistance spirituelle du Prophète, lorsque j'ai cru mes troupes régulières, j'ai voulu par là que les Musulmans, en apprenant l'art de la guerre tel qu'il existe aujourd'hui, pussent acquérir les seuls moyens de défendre mes états et de protéger l'existence de leurs habitans. Ces troupes sont entretenues dans le meilleur ordre et dans un esprit de parfaite discipline. Les circonstances ont nécessité leur augmentation successive, et l'étendue des frontières de l'empire exige davantage encore. Mais si je devais recruter tous les jeunes gens de mes états pour les enrôler dans l'armée, l'agriculture se verrait privée de bras utiles. D'un autre côté s'ils devaient dans l'état où ils se trouvent aujourd'hui, sans instruction militaire ; quand le moment viendra où l'empire aura besoin d'eux en raison de la nécessité de soutenir la guerre, ils seront aussi ignorants dans l'art de combattre, aussi mal organisés et disciplinés que ces troupes levées anciennement dans les différents districts, qui faisaient pour leurs frais d'armement, d'équipement et de route, des dépenses énormes, sans complètement inutiles au bien de l'état. La triste expérience des événemens passés ne l'a que trop bien prouvé.

« D'ailleurs il me paraît convenable de doubler le lien de laisser mes sujets musulmans se livrer librement à l'agriculture, aux arts industriels, et au commerce, afin que sous ces précieux auspices ils trouvent le bien-être et la tranquillité ; et de les familiariser en même temps avec la tactique militaire, pour qu'ils soient combattre avec succès quand la défense du pays l'exigera.

« Après avoir mûrement réfléchi à cet objet important, j'ai résolu de former un corps de milice régulière qui prendra le nom de Redif-Mouzaver, et je me suis attaché à ce que les principes de cette organisation fussent en tout point favorables aux intérêts particuliers de mes sujets. J'ai ordonné que ce projet, dont les détails ont été régularisés, fût mis à exécution dans toutes les provinces de l'Anatolie et de la Roumélie où il devra être.

« En conséquence de ma volonté impériale, les pachas gouverneurs des provinces, les chefs et témoins qui, à l'occasion du mariage de la Sultane ma fille bien-aimée, avaient été invités à se rendre dans ma capitale, se sont assemblés en conseil conjointement avec les ministres de mon empire; ils se sont livrés à des discussions approfondies, et leur conclusion a été que cette organisation, comme principe de religion et d'administration, n'offrait que des avantages dans l'avenir dans sa future l'étendue, et les hauts suffrages ont été arrêtés par ce conseil composé des hommes les plus illustres et les plus vénérés de mon empire. »

Règlement d'organisation de la Milice Régulière.

Art. 1er. Dans chaque sandjak, y compris ses districts, il sera fait un dénombrement général, sous direction de tchaouiches et de percepteurs. Sur la totalité de la population musulmane de chaque sandjak, il sera formé un bataillon de milice de 1,000 hommes, officiers compris. Ce bataillon sera composé de jeunes gens de 18 à 30 ans, et leur enrôlement aura lieu ainsi.

2. Lorsque le sandjak, en raison de l'exiguité de sa population, ne pourra fournir un bataillon, il sera pourvu au sandjak voisin qui complétera alors le nombre d'hommes nécessaires.

3. Tout soldat qui, après avoir servi dans l'armée, a obtenu sa retraite et vit dans sa province, pourra qu'il soit valide et en état de porter les armes, sera admis à s'enrôler dans la milice, sa présence dans ce corps ne pouvant que faciliter l'instruction. Les membres de ces anciens sont exempts du rang de la milice ; mais ceux qui, étant familiarisés avec les manœuvres militaires, qui, étant familiarisés avec les manœuvres, désirent se rattacher par le service particulier auquel ils sont appelés. Ces dernières seront désignés, classés à part, et distribués pour la totalité de la caserne, dans l'organisation sous l'objet d'un rang spécial.

4. Lorsque des troupes de la milice régulière se réunissent extraordinairement pour le cas de guerre, et momentanément, en temps de paix, les corps de milice se retirent par escouades, comme les troupes de ligne, à leur lieu de service.

5. Aucun homme enrôlé dans la milice ne pourra en être retiré à quelque titre que ce soit, sans l'ordre de la Sublime Porte.

6. Les officiers de la milice seront choisis parmi les hommes des principales familles des districts, et désignés en raison des preuves qu'ils auront données de leur capacité à remplir les devoirs de l'officier. Ils ne seront exempts que des officiers militaires de leur corps, sans pouvoir s'immiscer dans les affaires administratives du pays. Toutefois ceux d'entre eux qui exerceront aux grades militaires des rangs d'administration dans la garnison se trouveront dans le même cas. Les officiers de la milice seront exempts de tout service public, excepté pour les fonctions de percepteur, de juge de milice contre à telle diversion, elle a une distinction des causes par un dénominateur provenant dans l'exécution des ordres de mon gouvernement, Si leurs noms sont acquis par la partie gouvernante de la province, ainsi pourront être proposés pour remplir des postes administratifs, et les dernières au leur tour seront appréciées par un bienveillant impétrable.

7. Les instructeurs nécessaires pour l'enseignement des bataillons de la milice seront tirés des bataillons de la ligne ; dans les lieux où il existe des troupes régulières en garnison. Pour les lieux qui en sont privés, les instructeurs seront envoyés de Constantinople, et s'on profitera, autant qu'il sera possible, pour ce service les hommes mis dans la porte même où ils devront le remplir. Les hommes appartenant à l'armée, qui se trouveront dans leur pays natal en congé de semestre, seront chargés de l'instruction de la milice de ce lieu jusqu'à l'expiration du terme de leur congé.

8. Les jeunes gens qui seront choisis pour officiers de la milice, s'instruiront aux manœuvres, d'abord dans leur pays sous les instructeurs ; ensuite ils se rendront à tour de rôle dans la capitale pour acquérir une grande connaissance militaire sous l'inspection directe du séraskier-pacha ; afin de hâter et de perfectionner leur instruction ; après quoi ils retourneront aux lieux de leur résidence. Toutefois les gouverneurs des sandjaks seront juges non-mêmes de ce que permettront, à cet égard, les localités, et la rigueur de manière à ménager les besoins publics.

9. Indépendamment des moyens d'instruction que les officiers trouveront, dans les manœuvres de bataillon à la capitale, il sera de temps à autre rassemblé dans les principales provinces un certain nombre d'officiers supérieurs de la garde et de la ligne, tels que colonels, lieutenans-colonels et majors, dont le nombre sera d'enseigner particulièrement aux officiers de la milice l'école de bataillon et les évolutions de ligne. Le choix et l'envoi de ces officiers supérieurs auront lieu par les soins de mon vizir Hussein Hâdeme pacha, séraskier de toutes les troupes de ligne.

10. A certains jours de la semaine, et même tous les jours dans les saisons où les travaux de la culture n'ont plus la même activité, les hommes de la milice se réuniront dans leurs villages respectifs, et de temps à autre dans leurs chefs-lieux, pour s'exercer dans le maniement d'armes et les manœuvres sous les instructeurs commis à cet effet. Apprendre l'art de la guerre, tel que pratiquent les Européens, semble un développement, un bien de science, la plus des exercices assez désastreux, pour chaque localité, par les gouverneurs des sandjaks, qui seront éprouvés des diverses exigences des villages, les districts et la chaîne.

11. Dans fait par ces établissements généraux auront lieu pour exécuter de grandes manœuvres, afin qu'on puisse juger des progrès de l'instruction dans les corps partiels de la milice. Il sera tous les ans de la différente qui existera entre l'instruction des divers districts, et il sera fait un rapport spécial. Ces rassemblemens n'auront lieu que dans les temps de vacance, c'est-à-dire aux mois d'août et de septembre, lorsque les villageois se trouvent à propos libres des travaux des agriculteurs. Dans ces saisons de loisir, les milices se réuniront des villages et districts au chef-lieu, résidence du gouverneur. La réunion aura les dispenses durera quinze à vingt jours, pendant les quels auront lieu des exercices généraux et des revues pour s'assurer de l'état de l'instruction et de la tenue des milices.

12. Les gouverneurs des sandjaks sont spécialement chargés de veiller à l'instruction, et au maintien de l'ordre et de la discipline parmi les milices. Cette surveillance n'est point une vaine obligation de responsabilité personnelle ; il leur est enjoint de parcourir fréquemment les différens districts de leurs sandjaks, et d'inspecter avec soin les milices qui s'y forment. Dans tous résultat qui, quoiqu'existant dans l'intérieur d'un sandjak, aurait pour but un intérêt particulier ou personnel du Gouvernement, le gouverneur sera tenu de faire parvenir la médiation intéressée aux premiers séraskiers, avec tous les détails nécessaires à l'organisation et l'administration des milices.

13. Tous les ordres relatifs à la formation des milices seront adressés directement aux pachas gouverneurs des sandjaks par le séraskier-pacha. Le mode des instructions à donner aux officiers, et des opérations journalières avec indiqué par des instructions parties des bureaux, du séraskier.

14. Lorsqu'un ennemi d'une déclaration de guerre, les bataillons de milices devront être mobilisés et mis en marche pour les frontières, l'armement, l'équipement, l'habillement, et le maintien devront être à la charge des villages dans les districts, leur seront fournis par leurs gouvernement, et de cette ... sur rapport, par le séraskier-pacha, à la Sublime Porte. Dans le cas de guerre, il sera fourni à chaque milicien, monté après son enrôlement, un habit militaire complet, qu'il ne portera, afin de le conserver, que dans des circonstances de paroisse, que les jours d'exercices et de parade. Les autres jours la milicien sera vêtu de son costume ordinaire, pour être distingué de tous les habitans, il aura le droit de se vêtir de fin en hautes militaires.

15. Les officiers des milices seront, en marche d'ancienneté, tirés exclusivement du contingent militaire. Toutefois les soldats qui distingueront, comme distinction, pourront exceptionnellement l'obtenir de la milice, suivant le droit de faire ressortissant à leurs frais leur ... ... par la moitié de cette faveur par le gouverneur ... et pourront en faire librement leur carrière habituel.

16. Dans chaque sandjak, le gouverneur est chargé de diriger les officiers et sous-officiers de la milice, ...

(12)

إشكالية مقالة: (الغرب كما يراه حسونة الدغيس)

عُهِدَ إلى حسونة الدغيِّس بإدارة النسخة الفرنسية (Ottman Le Moniteur) من صحيفة (تقويم وقايع) العثمانية الرسمية؛ وبهذه المناسبة أُطلِق عليه اسمٌ جديدٌ بموجب الإرادة السلطانية، فغدا يُعرَفُ هناك باسم (حسين مظهر) كما تقدَّم بيانه أعلاه، استناداً إلى بعض المصادر التركية التي ظهرت بعد أطروحة الدكتور التميمي بعدَّة سنوات.

ويدعو هذا الاسم الجديد الذي اختير لحسونة الدغيِّس في استانبول، وهي المسرح الأخير لنشاطه بعد طرابلس وباريس ولندن، إلى إعادة النظر في تلك الوثائق الثلاثة الأخيرة (5، 6، 7) التي ألحقها الدكتور التميمي بدراسته القيِّمة الرائدة عن حسونة الدغيِّس، مشيراً إلى أنَّها (بدون إمضاء)، ولكنَّه ـ مع ذلك ـ نسبها إليه[1]. فقد ورد في الأولى / والأخيرة منها اسم (مظهر أفندى) الذي يدلُّ السياق على أنَّ الوثائق حُرِّرت بعد وفاته: «... أنَّ عبده المرحوم مظهر أفندى كان من جملة سعيه في تأسيس الجرنالات، ومخابرة أهالي الأوربة، وجلب جرنالاتها، جلب بعض أهل الحنكة والتجربة لهاذا الغرض».

ويبدو جليّاً من بناء النصوص أنَّها حُرِّرت (عن مظهر أفندى / أو حسونة الدغيِّس) من طرف أحد المقرَّبين إليه ... «والحقير يلتزم ويتحمَّل بما قرَّره أخوه مظهر أفندى، إن فُوِّضَ له على مقتضاه». فهل يمكن القول (ترجيحاً) إنَّها بقلم صديقه ورفيقه في باريس، وفي استانبول أيضاً (حمدان بن عثمان خوجه الجزائري) ؟

هذا ما أرجِّحُه، ويبدو أنَّ (أستاذي الموقَّر) المؤرِّخ الجليل الدكتور التميمي ـ مع الاعتراف العميق بفضله الكبير وريادته السامقة التي لا تُنكَر ـ لم ينتبه إلى هذا الاسم الجديد لحسونة الدغيِّس في استانبول.

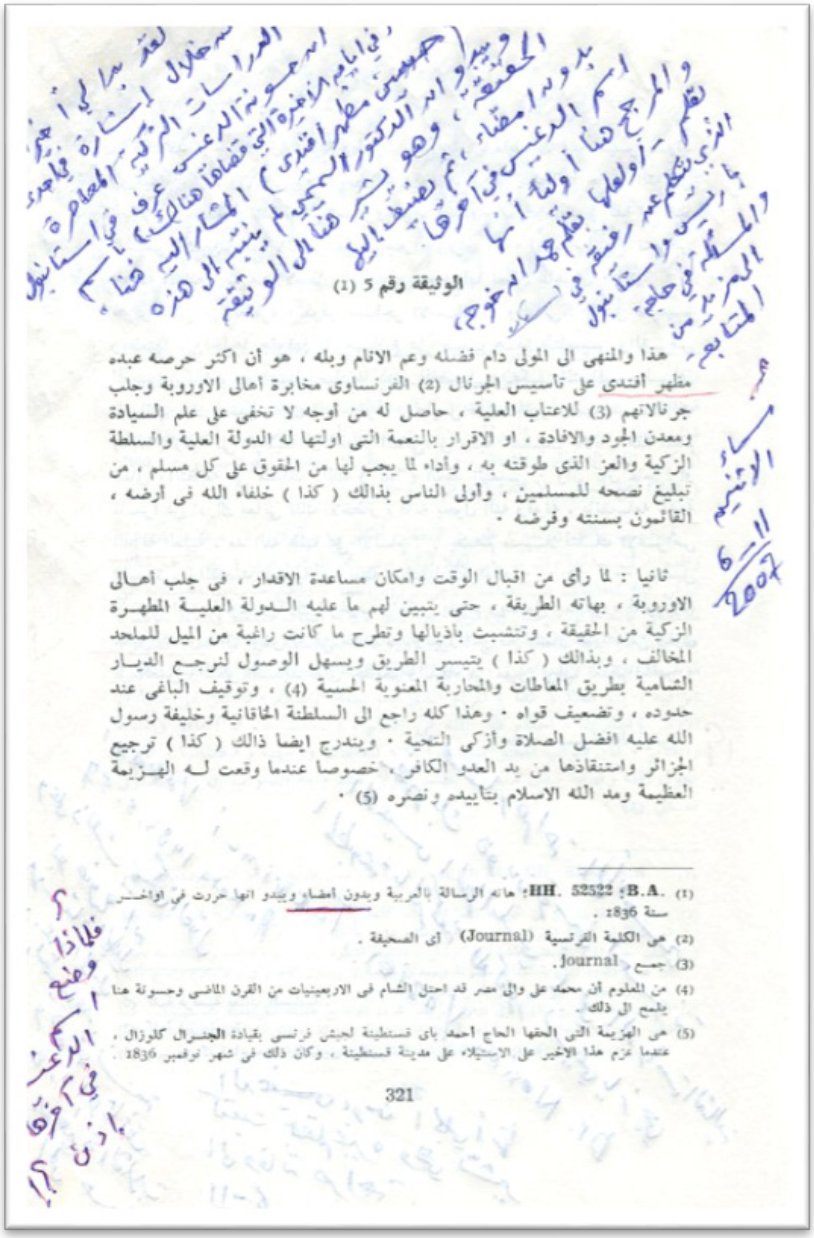
(1) الدكتور التميمي، بحوث ووثائق في التاريخ المغربي، ص 321 ـ 324.

وقد نشر الدكتور التميمي، بعد بضع سنوات من صدور كتابه (1972)، تقريراً آخر في مقالةٍ بعنوان: «الغرب كما يراه حسونة الدغيِّس» في مجلَّته القيِّمة[1]، وعلَّق على (نصِّ التقرير) بالحاشية التالية: «يوجد هذا التقرير بأرشيف رئاسة الوزراء باستانبول ضمن عددٍ آخر من رسائل حسونة الدغيِّس، غير أنَّ التقرير غير ممضى، وبمقارنة خط حسونة في وثائق أخرى كُنَّا عثرنا عليها في أرشيف باريس ولندن، فضلاً عن تعوُّدنا على تفكيره وتتبُّع مراحل حياته والأزمات السياسية التي مرَّ بها، تأكَّد لدينا أنَّه صاحب هذا التقرير. راجع بهذا الخصوص أيضاً، الوثيقة رقم 6 و 7 في كتابنا: بحوث ووثائق .... نفس المصدر، ص 323 ـ 324».

ويبدو لي أنَّ هذا التقرير أيضاً يتعذر أن يُنسَب إلى حسونة الدغيِّس، فهل يمكن أن تكون هذه المقالة بعنوان: «الغرب كما يراه حمدان خوجه الجزائري»؟

قد يتطلَّب الأمر مزيداً من الفحص والقرائن المرجِّحة، المقارنة بين هذين العلمَينِ المغربيين البارزين في المحيط العثماني، في النصف الأول من القرن التاسع عشر، والله أعلم في البدء والختام، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

(1) الدكتور عبد الجليل التميمي، «الغرب كما يراه حسونة الدغيس»، المجلة التاريخية المغربية، (يناير 1976).



الوثيقة رقم 5 (1)

هذا والمنهى الى المولى دام فضله وعم الانام وبله ، هو أن اكثر حرصه عبده مظهر أفندى على تأسيس الجرنال (2) الفرنساوى مخابرة أهالى الاوروبة وجلب جرنالاتهم (3) للاعتناب العلية ، حاصل له من أوجه لا تخفى على علم السيادة ومعدن الجود والافادة ، او الاقرار بالنعمة التى اولتها له الدولة العلية والسلطة الزكية والعز الذى طوقته به ، وأداء لما يجب لها من الحقوق على كل مسلم ، من تبليغ نصحه للمسلمين ، وأولى الناس بذالك (كذا) خلفاء الله فى أرضه ، القائمون بسنته وفرضه .

ثانيا : لما رأى من اقبال الوقت وامكان مساعدة الاقدار ، فى جلب أهالى الاوروبة ، بهاته الطريقة ، حتى يتبين لهم ما عليه الدولة العلية المطهرة الزكية من الحقيقة ، وتنشيت باذيالها وتطرح ما كانت راغبة من الميل للملحد المخالف ، وبذالك (كذا) يتيسر الطريق ويسهل الوصول لنرجع الديار الشامية بطريق المعاطات والمحاربة المعنوية الحسية (4) ، وتوقيف الباغى عند حدوده ، وتضعيف قواه . وهذا كله راجع الى السلطنة الخاقانية وخليفة رسول الله عليه افضل الصلاة وأزكى التحية . ويندرج ايضا ذالك (كذا) ترجيع الجزائر واستنقاذها من يد العدو الكافر ، خصوصا عندما وقعت له الهزيمة العظيمة ومد الله الاسلام بتأييده ونصره (5) .

(1) B.A. 52522 ؛ HH. هاته الرسالة بالعربية ويبدو انها حررت فى اواخر سنة 1836 .

(2) هى الكلمة الفرنسية (Journal) أى الصحيفة .

(3) جمع Journal .

(4) من المعلوم أن محمد على والى مصر قد احتل الشام فى الاربعينيات من القرن الماضى وحسونة هنا يلمح الى ذلك .

(5) هى الهزيمة التى الحقها الحاج احمد باى قسنطينة الجيش فرنسى بقيادة الجنرال كلوزال ، عندما عزم هذا الاخير على الاستيلاء على مدينة قسنطينة ، وكان ذلك فى شهر نوفمبر 1836 .

321

أحد التعليقات السابقة بخطي (11 ـ 6 ـ 2007): على الوثيقة الخامسة

(مع إكباري وتقديري لمقام أستاذي المؤرخ

العالم الجليل الدكتور عبد الجليل التميمي)

الغرب كما يراه حسونة الدغيس الطرابلسي سنة 1834

ان الشخصيات العربية المشرقية منها والمغربية التى زارت أوروبا حتى بداية القرن التاسع عشر قليلة جدا ، وأكثر الذين زاروا القارة الاوروبية كانوا موفدين من طرف دولهم لتمثيلها فى مختلف المناسبات .

على انه ابتداء من العقد الثالث من القرن الماضى ، نلاحظ تعدد الارساليات المصرية الى باريس لطلب العلم ، ويمكننا اعتبار رفاعة الطهطاوى احد الشخصيات العربية التى تميزت باعجابها بالحضارة الغربية واحتضانها عددا من المفاهيم الجديدة والتى بدات تظهر فى المجتمع العثمانى على العموم كمفهوم الحرية والعدالة والثورة والاخاء والتسامح وحب الوطن وغير ذلك من المفاهيم التى دغدغت المشاعر الانسانية وطبعت المجتمع الاوروبى خلال القرن التاسع عشر (1) .

غير أن القليل من هؤلاء المفكرين العرب من القى نظرة فاحصة ودقيقة على المجتمع الاوروبى وحاول ان يبرزه لنا بحسناته وسيئاته فى نفس الوقت، وقد اثار رفاعة الطهطاوى عددا من الملاحظات عن الفرنسيين اذ يراهم « اقرب للبخل من الكرم » وان « الرجال عندهم عبيد للنساء » (2) غير ان هذه الملاحظات تبقى هامشية اذا قارناها بالصورة التى قدمها حسونة الدغيس الطرابلسى، احد الشخصيات المغربية عن اوروبا فى النصف الاول من القرن التاسع عشر ولعل حسونة الدغيس الطرابلسى يعتبر الشخصية العربية الاولى التى حاولت ان تنقل لنا صورة جديدة للغرب فى الربع الثانى من القرن الماضى ، ان دلت على شىء فانما تدل على طول الخبرة السياسية لهذا المفكر الذى كان يتمتع باطلاع واسع بالتحولات والاتجاهات السياسية فضلا عن الطبيعة والنفسية الاوروبية التى خبرها خلال اقامته الطويلة باروبا (3) .

ان مجموع الملاحظات التى يقدمها حسونة الدغيس فى هذا التقرير الذى رفعه الى رجال الدولة العثمانيين باستنابول سنة 1834 تعكس بأمانة ان المجتمع العثمانى لم يخل من رجال مصلحين ومفكرين حرصوا على الذود على الامبراطورية العثمانية ، منبهين المسؤولين الى الاخطار التى تحدق بهم من

---

(1) Lewis, B, « Hürriyya », in *Encyclopédie de l'Islam*, T. 3, p. 610, nouvelle édition, Brill, 1971.

(2) حوراني ، البرت ، **الفكر العربى فى عصر النهضة 1798 ـ 1939** ، ص 93 ، نقله عن الانجليزية كريم عزقول ، بيروت ، 1968 .

(3) راجع دراستنا لشخصية حسونة الدغيس الطرابلسى فى كتابنا : **بحوث ووثائق فى التاريخ المغربى ، تونس ، الجزائر وليبيا من 1816 الى 1871** ، ص 263 ـ 324 ، تونس ، 1972 .

جراء الغرب الذى يتلاعب بهم ويستبلههم فضلا عن تعدد السائحين الغربيين المنتمين لعدد من الفرق والشيع كالانسانيين والمبشرين والادباء والساسيمونين (4) وغيرهم كثير .. ممن اتيحت لهم الفرصة ان يحتكوا بعدد من المسؤولين فى المجتمع العثمانى .

ان وعى حسونة الدغيس الطرابلسى بالمجتمع الاوروبى وتركيزه على عدد من الاخطار التى تلحق المجتمع الاسلامى من جرائه ، توضح بشكل قاطع مدى النضج السياسى الذى يتحلى به حسونة الدغيس ونفاذ بصيرته لعدد من القضايا التى لا يستطيع ان ينتبه اليها ويعيرها الاهتمام الكامل الا من أتيحت له الفرصة أن يسبر العقلية الاوروبية السائدة آنذاك وأن يدرك المناخ العام السياسى للاحداث التىهزت الامبراطورية العثمانية مع الدول الاوروبية خلال القرن التاسع عشر .

عبد الجليل التميمى
كلية الاداب ـ الجامعة التونسية

نص التقرير

الحمد لله (5)

الدين النصيحة ، ونعوذ بالله من الفضيحة ، قواعد كلية فى تعريف بعض سيرة الافرنج على سبيل الاخبار والانذار ، وما يعتقدونه فينا معشر الاسلام اعتقاد الافرنج قاطبة ، يزعمون ان ديننا يمنعنا عن اتباع اصول التمدن ويجهلون أو يتجاهلون ان لنا شريعة مقررة واحكاما مسطرة سوا (كذا) القرآن ، فمنه تأخذ (كذا) الاحكام ، كما أنهم مصرحون ان كلما (كذا) أدخله فى الممالك محروسة بسلطان سلاطين الزمان ، وفخر آل عثمان ، ظل الله فى أرضه من التمدن والحرز من العدو كله مخالف للدين قهرا على أربابه ولا يدرون انه مطابق للدين القويم ، وما هو الا مجدد له وكاد أن يصدق عليه الحديث الشريف ان الله يبعث على كل رأس قرن من يجدد لهذه الامة دينها او كما قال عليه الصلاة والسلام .

وان ليس لنا من التمدن والمعلومات اليوم سوا (كذا) تبليغ الشهوات الحيوانية ، بل انهم ما ذاقوا حلاوة الايمان ولا شاهدوا (كذا) شموس الملة الحنيفية ولا عرفوا (كذا) حريتها الحقيقية، فما حريتهم التى يدعونها بالنسبة الى شريعتنا السمحا (كذا) الا سفاهة. وكما يعتقدون اننا معشر الاسلام جبرية

---

(4) Emerit, Marcel, « Les Saint-Simoniens en Grèce et en Turquie », in *Revue des Etudes Sud-Est Européens*, pp. 241-251, T. XIII, 1975.

(5) ارشيف رئاسة الوزراء ـ استنابول ـ خط همايون رقم H H 47 B.
يوجد هذا التقرير بارشيف رئاسة الوزراء باستنابول ضمن عدد آخر من رسائل حسونة الدغيس ، غير ان التقرير غير مؤرخ ، وبمقارنة خط حسونة فى وثائق اخرى كنا عثرنا عليها فى ارشيف باريس ولندن ، فضلا عن تعودنا على تفكيره وتتبع مراحل حياته والازمات السياسية التى مر بها ، تاكد لدينا أنه صاحب هذا التقرير . راجع بهذا الخصوص ايضا ، الوثيقة رقم 6 و 7 فى كتابنا : **بحوث ووثائق .... نفس المصدر** ، ص 323 ـ 324 .

(لوحة 2)

المصادر

ـ ابن أبي الضياف، أحمد، إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان، بتحقيق لجنة من كتاب الدولة للشؤون الثقافية والإرشاد، ط 2، تونس: الدار التونسية للنشر، 1990.

ـ أودال، أندرياس، 250 مئتان وخمسون عاماً للتعاون الليبي ـ السويدي، طرابلس: السفارة السويدية، 1990، ص 2. (كتيِّب صغير مرقون في 35 ص بالعربية / إزاء النص الأصلي).

ـ أورطايلي، إلبر، الخلافة العثمانية: التحديث والحداثة في القرن التاسع عشر، ترجمة عبد القادر عبدلي، بيروت: شركة قدمس للنشر والتوزيع، 2007.

ـ بازامة، محمد مصطفى، الدبلوماسية الليبية في القرن الثامن عشر: عبد الرحمن آغا البديري (1720 - 1792م)، بنغازي: مكتبة قورينا للنشر والتوزيع، د. ت.

ـ بدوي، عبد الرحمن بدوي، مؤلَّفات ابن خلدون، ط 2 ليبيا ـ تونس: الدار العربية للكتاب، 1399 / 1979.

ـ بيرك، القس م. أز، ست سنوات في طرابلس على الساحل المغاربي (1827 ـ 1833)، ترجمة أيمان فتحي، طرابلس: دار الفرجاني / سفارة المملكة الهولندية، 2010.

ـ بيلار، ماريا خوسيه، ولادة الصحافة في ليبيا: مجلة «المنقب الأفريقي» الصادرة في طرابلس عام 1827م، ترجمة محمد الفقيه صالح، من منشورات مجلة المؤتمر، 2007. (كُتيِّب صغير في 22 ص).

ـ التميمي، الدكتور عبد الجليل، بحوث ووثائق في التاريخ المغربي (1816 ـ 1871)، تونس 1972.

ـ التميمي، الدكتور عبد الجليل، «الغرب كما يراه حسونة الدغيس»، المجلة التاريخية المغربية، (يناير 1976).

ـ توسكي، باولو، المصادر غير المنشورة لتاريخ طرابلس، ترجمة وتعليق د. إبراهيم أحمد المهدوي، بنغازي: جامعة قاريونس، 2003، (199 ص).

ـ جحيدر، عمار، آفاق ووثائق في تاريخ ليبيا الحديث، الدار العربية للكتاب، 1991.

ـ جحيدر، عمار محمد، التليسي مؤرخاً (1930 ـ 2010): مقاربة أوليَّة، طرابلس: دار الفرجاني، 2018.

ـ جحيدر، عمار محمد، عبد السلام العالم التاجوري (1058 ـ 1139هـ/ 1648 ـ 1727م) الفقيه الصوفي المؤرخ / وتراجم شيوخه (سيرة علمية: نصٌّ ودراسة)، مكتبة طرابلس العلمية العالمية، 2021.

ـ جحيدر، عمار، «العلاقات الليبية التونسية في القرن التاسع عشر: ملاحظات أولية على نشاط الوكلاء»، المجلة التاريخية المغربية (تونس)، العدد 29 – 30 (جويلية 1983).

ـ جحيدر، عمار محمد، «القولوغلية في ليبيا: تأصيل لغوي / تاريخي لمصطلح عثماني (مدخل نقدي لرؤية المؤرخ محمد مصطفى بازامة)» ضمن: المؤرخ محمد مصطفى بازامة (1923 ـ 2000): حياته واثاره في إطار حركة التوثيق والبحث التاريخي المعاصر، أعمال ندوة علمية (طرابلس 2002) طرابلس: المركز الليبي للمحفوظات والدراسات التاريخية، 2013.

ـ جحيدر، عمار محمد، «القولوغلية في ليبيا: تأصيل لغوي / تاريخي لمصطلح عثماني، مع معطيات مقارنة في تونس والجزائر»، المجلة التاريخية العربية للدراسات العثمانية، السنة الثلاثون / العدد 59 ـ 60 (نوفمبر / تشرين الثاني 2019)، ص 309 ـ 429. [نشر هذا القسم الأول من الدراسة أيضاً في طبعة رقمية بموقع بلد الطيوب، 2021].

ـ جحيدر عمار محمد، «ليبيا الحديثة والوعي بالكيان: جذور التشكُّل الجغرافي السياسي في العهد العثماني»، صحيفة فبراير، العدد 997 (الأحد 29 شعبان 1437هـ/ 5 يونيو 2016م) ص 8 – 9].

ـ جحيدر، عمار، مصادر دراسة الحياة الفكرية في ليبيا في العهد القرمانلي (1123 ـ 1251هـ/ 1711 ـ 1835م)، طرابلس: مركز جهاد الليبيين للدراسات التاريخية، 2003.

ـ جحيدر، عمار محمد، «وثائق وملاحظات عن المثقف السياسي حسونة الدغيس 1191 ـ 1252هـ/ 1778 ـ 1836م»، محاضرة عامة ضمن الموسم الثقافي للمركز الوطني للمحفوظات والدراسات التاريخية (2013).

ـ جحيدر، عمار، يوميَّات مغربيَّة (1989): يوميَّات رحلةٍ بحثيَّة ليبيَّة في الخزائن العلميَّة بالمغرب الشقيق، ط 2 مكتبة طرابلس العلمية العالمية، 2021.

ـ جيرار البروفنصالي، تاريخ مملكة طرابلس الغرب (في القرن السابع عشر)، نقله إلى العربية الدكتور عبد الحكيم عبد السلام الأربد، طرابلس: المركز الوطني للمحفوظات والدراسات التاريخية (تحت الطبع 2010، من نسخة مصوَّرة عن التجربة الطباعية الأخيرة).

ـ الخبَّاط، عبد الله خليفة، العلاقة السياسية بين إيالة طرابلس الغرب وإنجلترا (1795 ـ 1832م)، طرابلس: المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، 1985.

ـ خوجه الجزائري، حمدان بن عثمان، المرآة: لمحة تاريخية وإحصائية على إيالة الجزائر، عرَّبه وقدَّم له وعلَّق عليه وفهرسه الدكتور محمد بن عبد الكريم، بيروت: دار مكتبة الحياة، 1972، (399 ص).

ـ خوجه، حمدان بن عثمان، المرآة، تقديم وتعريب وتحقيق الدكتور محمد العربي الزبيري، ط 2 الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1982.

ـ الدغيِّس، حسونة (ناسخ)، [مجموع صغير]، في 8 ورقات، يضمُّ عدَّة نصوصٍ مختلفة تمتُّ بصلةٍ إلى علماء طرابلس، نسخها بتونس في (أواخر صفر 1242هـ/ أكتوبر 1825م)، ضمن مجموعة مكتبة الأوقاف تحت رقم (1260).

ـ الدغيِّس، حسونة، إجازاته للشيخ ابن رحمون، ضمن: مجموعة إجازات صادرة للمسند الشهير بابن رحمون، 171 ص، الخزانة العامة ـ الرباط (ميكروفلم 1058).

ـ دي أغسطيني، هنريكو [إنريكو]، سكان ليبيا: الجزء الأول (القسم الخاص بطرابلس الغرب)، تعريب وتقديم خليفة محمد التليسي، ط 2 الدار العربية للكتاب، 1398هـ/ 1978م.

ـ روسّو، البارون ألفونص، الحوليات التونسية منذ الفتح العربي حتى احتلال فرنسا للجزائر، نقلها عن الفرنسية ونقَّحها وحقَّقها وضبطها بأمَّهات المصادر التونسية وقدَّم لها بدراسةٍ نقدية الدكتور محمد عبد الكريم الوافي، بنغازي: جامعة قاريونس، 1992.

ـ روسّي، إتوري، ليبيا منذ الفتح العربي حتى سنة 1911، تعريب وتقديم خليفة محمد التليسي، بيروت: دار الثقافة، 1394هـ/ 1974م.

ـ سعد الله، الدكتور أبو القاسم، تاريخ الجزائر الثقافي (الجزء الخامس 1830 ـ 1954م)، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1998.

ـ الشتيوي، منصور عمر (جمع وترجمة)، حرب القرصنة بين دول المغرب العربي والولايات المتحدة، طرابلس: مؤسسة الفرجاني، 1970.

ـ عبد العزيز، سامح إبراهيم عبد الفتاح، العلاقات بين مصر وطرابلس الغرب في عهد الأسرة القرمانلية، طرابلس: مركز جهاد الليبيين للدراسات التاريخية، 2008.

ـ بن عبد الكريم، محمد، حمدان بن عثمان خوجة الجزائري ومذكراته، بيروت: دار الثقافة، 1972، (255 ص).

ـ الفقيه حسن، حسن، اليوميات الليبية، الجزء الأول (958 - 1248هـ/ 1551 - 1832م)، تحقيق محمد الأسطى وعمار جحيدر، ط 2 طرابلس: مركز جهاد الليبيين للدراسات التاريخية، 2001.

ـ فوق العادة، سموحي، معجم الدبلوماسية والشؤون الدولية (انكليزي ـ فرنسي ـ عربي)، بيروت: مكتبة لبنان، 1974.

ـ فولايان، كولا، ليبيا أثناء حكم يوسف باشا القرمانلي، ترجمة الدكتور عبد القادر مصطفى المحيشي، مراجعة الدكتور صلاح الدين حسن، طرابلس: مركز جهاد الليبيين للدراسات التاريخية، 1988م.

ـ الكتَّاني، عبد الحي، فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات)، فاس: المطبعة الجديدة، 1346 ـ 1347هـ/ 1927 ـ 1928م.

ـ (ط 2، باعتناء الدكتور إحسان عباس، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1982).

ـ كمالي، إسماعيل، وثائق عن نهاية العهد القرمانلي، عرَّبها وعلَّق عليها محمد مصطفى بازامة، بيروت: دار لبنان للطباعة والنشر، 1965.

ـ كوران، الدكتور أرجمند، السياسية العثمانية تجاه الاحتلال الفرنسي للجزائر: 1827 ـ 1847م، ترجمة د. عبد الجليل التميمي، ط 2 تونس، 1974.

ـ المصراتي، علي مصطفى، مؤرخون من ليبيا: مؤلَّفاتهم ومناهجهم ـ عرض ودراسة، طرابلس: الشركة العامة للشر والتوزيع والإعلان، 1977.

ـ بن منصور، عبد الوهاب، أعلام المغرب العربي، الرباط: المطبعة الملكية، 1426هـ/2005.

ـ ميكاكي، رودلفو، طرابلس الغرب تحت حكم أسرة القرمانلي، نقله للغة العربية طه فوزي، القاهرة: معهد الدراسات العربية العالية، 1961.

ـ هيوم، أ. ج.، «الاستعدادات للحرب الأهلية في طرابلس في عشرينات القرن التاسع عشر: علي القرمانلي وحسونة الدغيِّس وجيرمي بينثام»، ترجمة د. عقيل البربار، مجلة الشهيد (طرابلس) العدد الثالث والثلاثون (2012) ص 11 - 34.

***

التركية:

ـ أحمد لطفي أفندي تاريخي، ج 5. استانبول ...

ـ تقويم وقايع: العدد 132 (9 ربيع الآخر 1252هـ/ 24 ـ 7 ـ 1836م) ـ (النص العثماني المنشور عن تعيين حسونة الدغيس محرِّراً للنسخة الفرنسية).

ـ جمال الدين، عثمانلی تاريخ ومؤرخلری، درسعادت [استانبول]: إقدام مطبعه سی، 1314.

- Babinger,Franz, Osmanli Tarih Yazarlari ve Eserleri, ceviren prof. Dr. Coskun Ucok,... Kultur Bakanligi, 1992, s. 268-270, 439-441.

(المؤرخون العثمانيون وآثارهم، مترجمٌ من الألمانية إلى التركية).

- Herbette, Maurice, Fransa,da ilk Daimi Turk ElÇisi "MORALI ESSEYIT ALI EFENDI (1797 - 1802), çeviren ERUL UYEPAZARCI, Istanbul, 1997,)214 s(.

(أول سفير تركي [عثماني] دائم في فرنسا: السيِّد علي أفندي المورَلي 1797 ـ 1802).

- Kologlu, Orhan, Takvim-i Vekayi: Turk Basinida 150 yil 1831-1981.

(تقويم وقائع: مائة وخمسون عاماً في الصحافة التركية).

- Nuzhet, Selim, "Fransica Takvimi Vakayi: Le Moniteur Ottoman" Yeni Turk Mecmuasi, Sayi 3 (Birinci Kanun 1932) s. 225 - 233.

(تقويم وقائع / بالفرنسية).

- Yazici, Nesimi, Takvim-i Vekayi: Belgeler, Ankara 1983.

(تقويم وقائع: وثائق).

***

إجازة الأستاذ الأكبر، السيِّد محمَّد بن عليٍّ السنوسيّ (1202 - 1276هـ) لبعض خواصِّ إخوانه الطرابلسيِّين

دراسة وتحقيق: د. أحمد محمَّد جاد الله - أ. خالد محمد الفيتوري

(كلية الآداب. جامعة عمر المختار/ الهيئة القومية للبحث العلمي)

- **المبحث الأول: الدراسة.**

- المطلب الأول: الإجازة: معناها، وأركانها، وحكمها، ومكانتها.
  - **أولاً: الإجازة في اللغة.**
  - **ثانياً: الإجازة في اصطلاح علماء الحديث.**
  - **ثالثاً: اركان الإجازة.**
  - **رابعاً: حكم الإجازة، ومكانتها.**
- المطلب الثاني: الأستاذ الأكبر: سيرته، ومنهجه، وآثاره، ومكانته في الرواية.
  - **أولاً: مرحلة النشأة والتكوين.**

1 - ولادته ونشأته.

2 - رحلته إلى القرويين.

3 - رحلته إلى الحجاز (التشريقة الأولى).

  - **ثانياً: مرحلة الشروع في الدعوة.**

1 - بناء زاوية أبي قبيس.

2 - التغريبة الأولى (بناء الزاوية البيضاء).

3 -التشريقة الثانية.

4 - التغريبة الثانية (بناء زاوية الجغبوب).

* **ثالثاً: أبرز سمات منهجه.**

1 - مذهبه العقدي.

2 - مذهب الفقهي.

3 - طريقته الصوفية.

* **رابعاً: آثاره العلمية.**

* **خامساً: مكانته في الرواية.**

- **المبحث الثاني: التحقيق.**

- المطلب الأول: المنهج المتبع في التحقيق، ووصف النسخ الخطية، ونماذج منها.
- المطلب الثاني: النصُّ المحقَّق.

***

المستخلص

يتناول هذا البحث - بالتحقيق والدراسة - وثيقةً علميَّة لها قيمتها من منظور التاريخ الثقافِيِّ الوطنيِّ، ألا وهي: إجازة الأستاذ الأكبر السيِّد محمَّد بن عليٍّ السنوسيِّ، في رحاب الزاوية البيضاء، عام (1258هـ/ 1842م)، لبعض خواصِّ إخوانه من مصراته وزليتن ومزدة، وغيرهم من الإخوان المهاجرين، وقد جاء في مبحثين:

الأوَّل منهما: الدراسة، وقوامه مطلبان: المطلب الأوَّل: الإجازة: معناها، وأركانها، وحكمها، ومكانتها، والمطلب الثاني: الأستاذ الأكبر: سيرته، ومنهجه، وآثاره، ومكانته في الرواية.

والمبحث الثاني: التحقيق، وجاء - أيضًا - في مطلبين: المطلب الأوَّل: المنهجيَّة المتَّبعة في التحقيق، ووصف النسخ الخطِّـيَّة، ونماذج منها، والمطلب الثاني: النصُّ المحقَّق.

الكلمات المفتاحيَّة (الدَّالَّة):

الإجازة العلميَّة،

السنوسيُّ، السنوسيَّة،

الطرابلسيُّون.

***

المقدِّمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله، والصلاة والسلام على سيِّدنا ومولانا رسول الله، وآله وأصحابه ومن اقتدى بهداه، وبعد: فقد وقفنا على نصِّ هذه الإجازة أثناء نسخنا للمرصد الأوَّل من مخطوطة كتاب: (**الشموس النورانيَّة العرفانيَّة الإشراقيَّة، في بيان أعلام الطريقة السنوسيَّة الإدريسيَّة المحمَّديَّة**)، حيث ختم بها مؤلِّفه العلَّامة المجاهد السيِّد: أحمد الشريف السنوسيّ، باب تراجم الإخوان السنوسيِّين، فقال: «ولنختم الباب بذكر إجازة الأستاذ العامَّة لبعض خواصِّ إخوانه تبرُّكًا بها، ولكونها جمعت كثيرًا ممَّن ذكرناهم».

ولا يخفى على المتأمِّل قيمة هذه (الوثيقة العلميَّة) من منظور التاريخ الثقافِيِّ الوطنيِّ؛ فالمجيز هو الإمام السنوسيُّ الكبير، المعروف بين إخوانه بـ(الأستاذ الأكبر)، مجدِّد معالم الدين، ومذكي جذوة الإيمان في قلوب المسلمين، ومؤسِّس الزوايا السنوسيَّة التي انبثقت عنها المعاهد الدينيَّة والجامعة الإسلاميَّة، فكانت نواة للنهضة العلميَّة الدينيَّة الحديثة في بلادنا، والمجاز لهم «جماعة فضلاء، كرماء نبلاء» من إخوان مصراتة، ودخل معهم ثُلَّةٌ أجلَّاء من الإخوان المهاجرين من زليتن ومزدة وتونس والسودان والحجاز وغيرها، أجاز لهم الأستاذ في رحاب الزاوية البيضاء (أمِّ الزوايا السنوسيَّة)، أوَّل رجب من عام 1258هـ/ الموافق لشهر أغسطس 1842م.

ولأهمِّيَّة هذا النصِّ التراثيِّ أردنا إبرازه والتنويه به، فاستللناه من المخطوطة المذكورة، وأولياه العناية اللائقة به، فقمنا بتحقيقه، والتقديم له بدراسة عن الإجازة والمجيز، فجاء في مبحثين، وفي كل مبحثٍ مطلبان، كما تقدَّم ...

المبحث الأوَّل: الدراسة

المطلب الأوَّل: الإجازة: معناها، وأركانها، وحكمها، ومكانتها

أوَّلًا: الإجازة في اللغة:

(إجازة) أصلها: (إِجْـوَازَة): إِفْعَالة، نُقلت حركة الواو، وهي الفتحة، إلى الجيم الساكنة؛ حملًا على الفعل وليس استثقالًا لها، فحُرِّكت الواو وانفتح ما قبلها، فانقلبت ألفًا؛ فصارت: (إجاازة)؛ فحُذفت الألف الثانية؛ لأنَّها زائدة على رأي سيبويه، وعلى رأي الأخفش: المحذوفة هي الألف الأولى؛ لأنَّها لا تدلُّ على معنى كالثانية التي تدلُّ على معنى المدِّ؛ فوزن لفظ (إجازة) عند سيبويه: إِفْعَلَة، وعند الأخفش: إِفَالة؛ فصارت: (إجازة)[1].

ذكر ابن فارس: أنَّ معنى الإجازة في كلام العرب مأخوذ من جواز الماء الذي يسقاه المالُ من الماشية والحرث؛ تقول: استجزت فلانًا فأجازني: إذا أسقاك مالًا لأرضك أو ماشيتك؛ كذلك طالب العلم يسأل العالم أن يجيزه علمه، فيجيزه إيَّاه، فالطالب مستجيزٌ، والعالم مجيزٌ[2]؛ ففي ذلك معنى التخفيف، والتيسير، والإنفاذ، والإمضاء، والتسويغ، وكلُّ هذه المعاني تدور على معنى العدل الذي يُعَدُّ أصل هذا الجذر اللغويِّ (ج و ز)؛ فالمجيز ييسِّر ويخفِّف على المجاز رواية ما يرويه من غير معاناة ولا قراءة[3].

ثانيًا: الإجازة في اصطلاح علماء الحديث:

عرَّفها الحافظ منصور بن سليم الهمدانِيُّ المعروف بابن العماديَّة (ت:673هـ) بقوله: «عبارة عن إذن في الرواية يفيد الإخبار الإجماليَّ عرفًا»[4].

---

(1) يُنظر: المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية: (332/9).

(2) مأخذ العلم: (39)، ويُنظر: مجمل اللغة: (202)، مادَّة: (ج و ز)، ومقاييس اللغة: (1 / 494)، مادَّة: (ج و ز)، والصِّحاح: (871/3)، مادَّة (ج و ز).

(3) يُنظر: النكت الوفيَّة بما في شرح الألفيَّة: (87/2).

(4) جزء في الإجازة (المطبوع ضمن موسوعة لقاء العشر الأواخر من رمضان: المجموعة العاشرة، رقم الجزء: 110): (31).

وقال كمال الدين الشُّمُنِّيُّ (ت 821هـ): «إذن في الرواية لفظًا أو كَتْبًا، يفيد الإخبار الإجماليَّ عرفًا»[1].

فالإذن بالرواية يعني أن يأذن أو يجوِّز أو يبيح الشيخ المجيز للتلميذ المجاز له - نقل هذا المرويِّ؛ وهذا الإذن إمَّا أن يكون باللفظ؛ كقوله: أجزت لفلان، أو يكون بالكتابة، وهذا الإذن يفيد الإخبار؛ أي: الإنباء والتبليغ الإجماليَّ في المجاز فيه، وهذه الإفادة في عرف علماء الحديث وأئمَّة الرواية.

ثالثًا: أركان الإجازة:

ومن هنا ندرك أنَّ للإجازة أربعة أركان: المجيز، والمجاز له، والمرويَّ المجاز فيه، وصيغة الإجازة[2].

فيُشترط في المجيز ما يُشترط في الراوي: بأن يكون مسلمًا، عاقلًا، بالغًا، مجتنبًا الكبائر، متَّقيًا لغالب الصغائر، سالمًا ممَّا يخرِم المروءة، ضابطًا لما يرويه[3].

ويُشترط في المجاز له عند جمهور العلماء: أن يكون موجودًا معيَّنًا معلومًا؛ فلا تصحُّ الإجازة للمعدوم أو المجهول أو غير المعيَّن، وأجازها بعض المتأخِّرين[4].

ويُشترط في المجاز فيه أن يكون فيه نوع تقييد وتعيين: بأن يقول: أجزت لك (صحيح البخاريِّ)، أو (صحيح مسلم)، أو أجزت لك الكتب الستَّة، أو جميع مرويَّاتي، أو مسموعاتي، أو ما أجزت فيه، على خلاف في الثلاثة الأخيرة[5].

أمَّا صيغة الإجازة: فالأصل فيها أن تكون ملفوظة، وجازت وصحَّت مكتوبة إذا اقترنت الكتابة بقصد الإجازة، ولا يُشترط قبول المجاز له[6].

(1) نتيجة النظر في نخبة الفِكَر: (236)، ويُنظر: العالي الرتبة في شرح نظم النخبة: (155)، وتدريب الراوي في شرح تقريب النواوي: (308/4، 309)، والتعريف نفسه عند السخاويِّ في فتح المغيث: (389/2).

(2) يُنظر: جزء في الإجازة: (31)، ونتيجة النظر في نخبة الفِكَر: (238، 239).

(3) يُنظر: جزء في الإجازة: (35)، وفتح المغيث: (158/2 - 16).

(4) يُنظر: علوم الحديث: (154 - 162)، وجزء في الإجازة: (38، 39).

(5) يُنظر: علوم الحديث: (154)، وجزء في الإجازة: (39 - 41).

(6) يُنظر: علوم الحديث: (164، 165)، وتدريب الراوي: (308/4).

رابعًا: حكم الإجازة، ومكانتها

جرى خلاف بين متقدِّمي علماء الحديث في جواز الإجازة المجرَّدة عن السماع والقراءة، وصحَّة العمل بها، وإن كان جمهورهم على جوازها وصحَّة العمل بها، واستقرَّ عمل المتأخِّرين على الجواز وصحَّة العمل، فكاد يكون إجماعًا على ذلك[1].

قال الإمام أحمد بن حنبل (ت 241هـ): «لو بطلت الإجازة لضاع العلم»[2]، وقال عيسى بن مسكين (ت 295هـ): «الإجازة رأس مال كبير» [3].

وقال الحافظ أبو طاهر السِّلَفِيُّ (ت 576هـ): «وفي الإجازة -كما لا يخفى على ذي بصيرة وبصر- دوامُ ما قد روي وصحَّ من أثر ونقاوة بهائه وصفائه، وبهجته وضيائه، ويجب التعويل عليها، والسكون أبدًا إليها، من غير شكٍّ في صحَّتها، وريب في فسحتها؛ إذ أعلى الدرجات في ذلك: السماع، ثمَّ المناولة، ثمَّ الإجازة، ولا يُتصوَّر أن يبقى كلُّ مصنَّفٍ قد صُنِّف كبيرٍ، ومؤلَّفٍ كذلك صغيرٍ، على وجه السماع المتَّصل، على قديم الدهر المنفصل، ولا ينقطع منه شيء بموت الرواة، وفقد الحفَّاظ الوعاة، فيُحتاج عند وجود ذلك إلى استعمال سبب فيه بقاء التأليف ويقضي بدوامه، ولا يؤدِّي بعدُ إلى انعدامه، فالوصول إذن إلى روايته بالإجازة فيه نفع عظيم ورِفد جسيم؛ إذ المقصود به إحكام السنن المرويَّة في الأحكام الشرعيَّة، وإحياء الآثار على أتمِّ الإيثار، سواء كان بالسَّماع أو القراءة أو المناولة والإجازة»[4].

وقال -أيضًا-: «ومن منافع الإجازة أيضًا: أن ليس كلُّ طالب، وباغٍ للعلم فيه راغب، يقدر على سفر ورحلة، وبالخصوص إذا كان مرفوعًا إلى علَّة أو قلَّة، أو يكون الشيخ الذي يُرحل إليه بعيدًا، وفي الوصول إليه يلقى تعبًا شديدًا؛ فالكتابة حينئذ أرفق، وفي حقِّه أوفق، ويُعَدُّ ذلك من أنهج السَّنن، وأبهج السُّنن، فيكتب من بأقصى المغرب إلى من بأقصى المشرق،

(1) يُنظر: علوم الحديث: (153)، وفتح المغيث: (397/2).
(2) نقله عن الإمام أحمد: السخاويُّ في فتح المغيث: (298/2).
(3) رواه عنه القاضي عياض في الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع: (91).
(4) الوجيز في ذكر المجاز والمجيز: (54، 55).

فيأذن له في رواية ما يصحُّ لديه من حديثه عنه، ويكون ذلك المرويُّ حجَّة»[1].

فللإجازة مكانة عظيمة في وصل أسانيد العلوم الإسلاميَّة عمومًا، وأسانيد الوحيين خصوصًا، ولئن كان الإسناد خصيصة شريفة من خصائص الأمَّة الإسلاميَّة، فلا تُعرف سلاسل الأسانيد إلَّا في الأمَّة المحمَّديَّة؛ فإنَّ الإجازة المستوفية لشروط علماء الرواية هي عماد هذه الأسانيد خصوصًا أسانيد المتأخِّرين الذين تعسَّر عليهم وصل كثير من الكتب بالسماع المتَّصل، أو بقراءة المطوَّلات على الشيوخ، فالإجازة الصحيحة التامَّة تحقِّق شرط الاتِّصال، وتحفظ هذه الخصيصة المباركة والكرامة العظيمة.

لذا عُني العلماء ببيان شروطها وأركانها، وتفصيل صورها وأقسامها، وشرح مسائلها وأحكامها؛ وقد أفرد بيان ذلك أو بعضه بالتصنيف جماعة، منهم: أبو العبَّاس الوليد بن بكر الأندلسيُّ المالكيُّ (ت 392هـ) في جزء بعنوان: (الوِجازة في صحَّة القول بالإجازة)، والحافظ أبو بكر الخطيب البغداديُّ (ت 463هـ) في جزء لطيف مطبوع بعنوان: (الإجازة للمعدوم والمجهول)، والحافظ أبو طاهر السِّلَفِيُّ (ت 576هـ) في كتاب مفرد مطبوع بعنوان: (الوجيز في ذكر المجاز والمجيز)، والحافظ منصور بن سليم الهَمْدَانِيُّ المعروف بابن العماديَّة (ت 673هـ) في جزءٍ طبع بعنوان: (جزء في الإجازة)، ويكاد لا يخلو كتاب من كتب أصول الحديث وعلم الرواية من الكلام عن الإجازة وأقسامها وأحكامها.

المطلب الثاني: الأستاذ الأكبر: سيرته، ومنهجه، و آثاره، ومكانته في الرو اية

أوَّلًا: مرحلة النشأة والتكوين.

1 - ولادته ونشأته:

في يوم 12 ربيع الأوَّل 1202هـ/ 22 ديسمبر 1787م وبسهل الواسطة بمستغانم، وُلد الأستاذ الأكبر السيِّد محمَّد بن عليٍّ السنوسيُّ الخطَّابيُّ الحسنيُّ الإدريسيُّ، وتوفِّي والده بعد

(1) الوجيز في ذكر المجاز والمجيز: (57).

عامين من ولادته.

وبمسقط رأسه أقبل على حفظ القرآن؛ حيث تولَّت عمَّته السيِّدة فاطمة تربيته وتنشئته؛ فتلقَّى القرآن الكريم عن عدَّة مشايخ؛ منهم محمَّد بن قعمش الطهراويُّ زوج عمَّته، وابنه عبد القادر، وابن عمِّه الوليُّ الربَّانِيُّ المُعمَّر محمَّد السنوسيُّ الذي تولَّاه بعد وفاة عمَّته عام 1209هـ/ 1794م فأتمَّ عليه حفظ القرآن الكريم، وتلقَّى عنه القراءاتِ السبعَ، وقرأ عليه مورد الظمآن، والمصباح، والعقيلة، والجزريَّة، والهداية المرضيَّة في القراءة المكِّيَّة، والشاطبيَّة، وغيرها ممَّا هو من وظائف قارئ القرآن.

وبعد أن أتمَّ ما يلزمه من علوم القرآن الكريم، شرع ابن عمِّه في تعليمه علوم العربيَّة والشريعة بالتدرُّج، وتربيتِه على العمل بما تعلَّم، ولمَّا توفِّي ابن عمِّه جلس إلى شيوخ مستغانم سنتين يطلب العلم، ثمَّ خرج من مستغانم إلى بلدة مازونة، ومكث بها سنة واحدة، وتلمذ لعددٍ من علمائها، وبعدها ارتحل إلى تِلِمْسان وأقام بها سنة، وتلمذ لكبار شيوخها[1].

2 - **رحلته إلى القرويِّين**:

وبعد أن قطع المرحلة الأولى من طلب العلم في بلده تاقت نفسه إلى المزيد، فكانت المرحلة الثانية من الطلب، فقصد مدينة فاس عام 1220هـ/ 1805م، حيث جامع القَرويِّين؛ ليأخذ العلم عن أفاضل علمائها، ويتبحَّر في معرفة الطرق الصوفيَّة، إلى جانب التفقُّه في سائر العلوم النقليَّة، والعلوم العقليَّة[2]، حتىَّ تحصَّل على الإجازات من علماء راسخين، وصار مدرِّسًا بالجامع الكبير بمدينة فاس، ونال لقب (المشيخة الكبرى)[3].

(1) يُنظر: الفوائد الجليَّة، في تاريخ العائلة السنوسيَّة: (10/1، 11).
(2) يُنظر: السنوسيَّة دين ودولة: (14)، والحركة السنوسيَّة: نشأتها ونموُّها في القرن التاسع عشر: (47).
(3) يُنظر: السنوسيَّة دين ودولة: (14).

3 - رحلته إلى الحجاز (التشريقة الأولى):

وفي عام 1235هـ/ 1820م، قفل راجعًا إلى بلده، ثمَّ قاده شوقه إلى البقاع المقدَّسة، كما أنَّه رأى في الإقامة بمكَّة فرصة للقاء كبار علماء العالم الإسلاميِّ، فغادر الجزائر عام 1238هـ/ 1823م، ودخل تونس، وألمَّ بجامع الزيتونة، ثمَّ واصل سيره ودخل طرابلس الغرب، ومكث بها مدَّة للوعظ والإرشاد ونفع العباد، ثمَّ واصل سيره مرورًا بزليتن فمصراتة فبرقة، واستمرَّ في رحلته مع الصحراء حتَّى دخل القاهرة عام 1239هـ/ 1824م[1].

وبعد أن مكث برواق المغاربة بالجامع الأزهر مدَّة ناهزت السنة، غادر القاهرة متَّجهًا إلى الحجاز، فوصل إلى مكَّة أواخر سنة 1240هـ/ 1825م، وهناك - بعد أن أخذ عن معظم علماء الحرمين الشريفين الذين يصعب سرد أسمائهم في هذه الترجمة الموجزة - اجتمع بخاتمة شيوخه؛ الأستاذ السيِّد أبي العبَّاس أحمد بن إدريس العرائشيِّ الفاسيِّ، الذي تأثَّر به تأثُّرًا عظيمًا، وأخذ عنه الطريقة الإدريسيَّة المحمَّديَّة، ولازمه سنواتٍ عديدة، إلى أن اضطُرَّ السيِّد أحمد إلى الارتحال من الحجاز إلى صَبيا[2].

ثانيًا: مرحلة الشروع في الدعوة.

1 - بناء زاوية أبي قبيس:

التحق الأستاذ الأكبر بشيخه في صَبيا، ثمَّ عاد من جديد إلى مكَّة المشرَّفة، وهناك، وعلى جبل أبي قُبيس المشْرِف على البيت الحرام، أسَّس أولى زواياه، التي عُرفت بـ(زاوية أبي قُبيس)، وشرع في إلقاء الدروس وتعليم من يقصده من المريدين وطلَّاب العلم؛ حيث كان يلتقي بوفود الحجيج، وكانت تلك الجموع تربة خصبة استطاع أن يبذر فيها دعوته، وينتخب منها من يصلح لمعاونته[3].

(1) يُنظر: الفوائد الجليَّة: (1/-13 17)، والحركة السنوسيَّة: نشأتها ونموُّها: (57).
(2) يُنظر: نفسه: (21).
(3) يُنظر: الحركة السنوسيَّة: نشأتها ونموُّها: (72).

2 - **التغريبة الأولى (بناء الزاوية البيضاء):**

وبعد 15 عامًا قضاها بين مكَّة والمدينة والطائف، وتحديدًا في 30 من ذي الحجَّة 1255هـ/ 6 مارس 1840م، شدَّ رحله إلى الجزائر - التي كانت قد احتُلَّت من قِبل الفرنسيِّين خلال إقامته المذكورة بالحجاز - ولمَّا وصل إلى قابس علم بعزم الفرنسيِّين على الغدر به، فرجع إلى طرابلس ليبقى بها 4 أشهر، اجتمع خلالها بواليها علي عشقر باشا الذي طلب الانتظام في سلك الأستاذ بعد أن اطَّلع على حقيقته خلال المناظرة التي جرت في حضرته[1].

ومن طرابلس يمَّم الأستاذ جهة الشرق، فدخل بني غازي وأقام بها شهر رمضان من سنة 1257هـ/ أكتوبر 1841م، ثمَّ اتَّجه إلى الجبل الأخضر، وهناك استقبله أعيان الجبل الذين كانوا قد شرعوا في تأسيس الزاوية البيضاء مع بعض الإخوان الذين سبقوا وصول الأستاذ، بالقرب من مرقد الصحابيِّ الجليل رويفع بن ثابت الأنصاريِّ رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ (سِيدي رافع)، بمحلٍّ يقال له (دنقرة)، وهي أوَّل زاوية سنوسيَّة أُسِّست في ليبيا، ولذا يسمُّونها (أمَّ الزوايا)[2]، وتُسمىَّ أيضًا (الزاوية الرافعيَّة).

وهنا دخلت برقة مرحلة هي من أهمِّ مراحل تاريخها، حين شرع الأستاذ في تأسيس زواياه، وأخذت القبائل تتوافد عليه، وتطلب إقامة زوايا لها إسوة بزاوية البراعصة، حتَّى أسَّس ما يزيد عن (20) زاوية ببرقة في أقلَّ من (5) أعوام، وكان الأستاذ يصلح ما فسد من عقائد الناس، ويزيل ما بينهم من أحقاد وتِرات، ويذكِّرهم برابطة الإيمان وأخوَّة الإسلام، ويأمرهم بالتعاون على البرِّ والتقوى، ويأخذ عليهم العهود بطاعة مشايخ الزوايا، وتعليم أبنائهم[3].

(1) يُنظر: رحلة الحشائشيِّ إلى ليبيا (جلاء الكرب عن طرابلس الغرب): (150)، والفوائد الجليَّة: (30/1)، والحركة السنوسيَّة: نشأتها ونموُّها: (78).

(2) يُنظر: الفوائد الجليَّة: (53/1، 54).

(3) يُنظر: نفسه: (58/1، 59).

3 - التشريقة الثانية:

وفي شوَّال 1262هـ/ يوليو 1846م، عاد إلى الحجاز - المركز الأوَّل لدعوته - واستأنف من هناك إنشاء العديد من الزوايا في ليبيا وفي الحجاز، واستطاع أن يسهم في تربية أبناء القبائل، وإرشادهم إلى دينهم، وكان الأستاذ يجلس لتعليم إخوانه بنفسه، فعقد لهم في المدينة ثمَّ مكَّة والطائف، دروس الفقه والحديث وغيرها من العلوم[1].

4 - التغريبة الثانية (بناء زاوية الجغبوب):

بعد ثمانية أعوام قضاها الأستاذ في الحجاز، لحق به وفدٌ من أعيان برقة ووجهائها يلتمسون عودته، فرجع معهم إلى الوطن، ونزل بقصر العزِّيَّات جنوبيَّ درنة يوم السبت 4 ربيع الأوَّل 1271هـ/ 25 نوفمبر 1854م.

وفي مدَّة إقامته بزاوية العزِّيَّات أراد تأسيس الجغبوب بقصد سكناه، لتوسُّطه بين الأوطان، وبُعده عن نفوذ الدول، فأرسل بعثة من إخوانه مكوَّنة من (15) رجلًا، لبناء زاوية الجغبوب، فأسَّسوها في مدَّة قليلة، ونزل بها في صفر 1273هـ/ نوفمبر 1856م[2]، فصارت تلك الواحة المقفرة مهدَ أمانٍ ومركز عبادة، ومشرق أنوار ومعلم هداية؛ حيث جلس للتدريس فيها كبار علماء الإخوان، فتخرَّج فيها المحدِّثون والفقهاء، والشعراء والأدباء، والقادة الحكماء، ولم يغادرها الأستاذ إلى أن توفِّي بها ضحوة الأربعاء، 9 صفر الخير 1276هـ / 8 أغسطس 1859م.

ثالثًا: أبرز سمات منهجه.

1 - مذهبه العقديُّ:

تلقَّى الأستاذ علم التوحيد بمضمَّن مصادره المعتبرة عند علماء أهل السنَّة، عن مشايخه في مستغانم ومازونة وتلمسان وفاس، «ومنها من كتب التوحيد: لاميَّةُ العارف

(1) يُنظر: السنوسيَّة دين ودولة: (41-43).
(2) يُنظر: الفوائد الجليَّة: (79/1).

بالله أبي العبَّاس أحمدَ الجزائريِّ، وشرحُها للعارف بالله سيِّدي محمَّد السنوسيِّ التلمسانِيِّ، واللقانِيِّ، وغيرُهما من مصنَّفات الشيخ السنوسيِّ المذكورِ بشروحه الخمسةِ عليها، وهي: الصغرى، وصغرى الصغرى، والكبرى، وكبرى الكبرى، والمقدِّمات»[1]، وحتىَّ بعد تشريقته إلى الحجاز ظلَّ الأستاذ على معتقده ذلك، بل إنَّه تلقَّاه - أيضًا - بمكَّة عن خاتمة شيوخه السيِّدِ أحمدَ بنِ إدريسَ العرائشيِّ ؛ حيث قال: «وممَّا أخذته عنه: التوحيد بذلك الطريق المختارِ عند كافَّة السلف، ومحقِّقي أهل الله من خاصَّة الخلف، ممَّا هو معروف من طريقتي التفويض والتأويل»[2].

وظلَّ خلفاء الأستاذ وإخوانه على هذا المعتقد الذي تلقَّوه عنه؛ يقول السيِّد أحمد الشريف - بعد أن ذكر العلوم التي أخذها عمُّه السيِّد: المهديُّ، ووالده السيِّد: الشريف، عن شيوخهما: عمرانَ بنِ بركة، وأحمدَ الريفيِّ، وأحمدَ التواتِيِّ، وعبدِ الرحيم المحبوب - يقول: «وأخذا عنهم -أيضًا- علمَ التوحيد بتلك الطريقة المختارة: طريقة أهل السلف، والمحقِّقين من أهل الله من خاصَّة الخلف، ممَّا هو مقرَّر معروف من طريقتي التفويض والتأويل»[3].

وأورد الشيخ فالح الظاهريُّ في ثبَته الكبير (شَيم البارق من ديم المهارق)، أسانيدَه في (أصول الدين والعقائد)، وذكر الكتب التي يرويها عن شيخه الأستاذ الأكبرِ بأسانيده إلى مؤلِّفيها من أئمَّة أهل السنَّة؛ كالطحاويِّ، والأشعريِّ، والماتريديِّ، ونقل أنَّ مذهب الإمام الأشعريِّ «هو الصراط المستقيم، الوسط بين طرفي الإفراط والتفريط، السالمُ من آفة التشبيه والتعطيل، وآفتي التجسيم والزيغ في التأويل»[4].

2 - مذهبه الفقهيُّ:

درس الأستاذ الفقه المالكيَّ على يد مشايخه، وظلَّ مالكيَّ المذهب إلى آخر حياته، إلَّا

(1) الشموس النورانيَّة العرفانيَّة الإشراقيَّة في بيان أعلام الطريقة السنوسيَّة الإدريسيَّة المحمَّديَّة: 7/2.
(2) الشموس النورانيَّة: 108/2، 109.
(3) الشموس النورانيَّة: 77/1.
(4) شيم البارق من ديم المهارق (مخطوط): 93، 96.

أنَّه اجتهد في عددٍ من المسائل مخالفًا فيها مشهور المذهب، وقد عمل بهذه المسائل من قبله أستاذه السيِّد أحمدُ بْنُ إدريس، وهي عشر مسائلَ في الصلاة، وإنَّما اشتهرت عنه دون غيره؛ لأنَّه دوَّنها في كتابه، وأخذ بها إخوانه من بعده.

ويذكر السيِّد أحمد الشريف أنَّه ألَّف «أوَّلًا (بغية السول) وهو في (أبي سعادة)، ثمَّ لـمَّا اجتمع بالسيِّد أحمدَ بْنِ إدريسَ أمره بتأليف (المراصد)، ثمَّ اختصر منه (بغية المقاصد في خلاصة المراصد)، وهي مشهورة عند الإخوان، ثمَّ اختصر منها (المسائل العشر)، ثمَّ ألَّف (إيقاظ الوسنان في العمل بالحديث والقرآن)، ثمَّ نظم نظمًا سمَّاه (الوسيلة في اتِّباع صاحب الوسيلة)»[1]، وهذه المسائل هي: (رفع اليدين، القبض، سكوت المصليِّ في ثلاثة مواضع، الاستعاذة، البسملة، التأمين، التكبير في القيام من الثانية، والسلام، والقنوت، وتطويل الصلاة وتقصيرها والتوسُّط).

3 - **طريقته الصوفيَّة**:

لقد حصل للأستاذ اتِّصالٌ بأئمَّة أعلام، وجهابذة من أهل الله فخام، ووصل إليه من طرائقهم عدَّةٌ وافرة، وجملةٌ متكاثرة، وانتخب من تلك الطرائق أربعين طريقة أفردها برسالة مبيِّنة لكيفيَّاتها وأسانيدها، سمَّاها (السلسبيل المعين في الطرائق الأربعين)، ولمَّا اجتمع في مكَّة المشرَّفة بعمدته الأستاذ السيِّد أبي العبَّاس أحمد بن إدريس العرائشيِّ الفاسيِّ، أخذ عنه (الطريقة الإدريسيَّة المحمَّديَّة)، فاستخلفه، وأقامه مقامه، وأنابه عنه في دلالة الخلق على الله، فبنى الزوايا، وهدى الله به نفوس البرايا، ففاضت أسراره، وعمَّت أنواره، وجدَّد الطريق، ووُفِّق كلَّ التوفيق، فنُسبت إليه (الطريقة السنوسيَّة)، فرع (الطريقة الإدريسيَّة المحمَّديَّة).

لقد أحدث الأستاذ ثورة إصلاحيَّة في عالم التصوُّف، وعاد به إلى مصادره الأوَّليَّة، ومنابعه الصافية النقيَّة، فهو لم يقبل الصوفيَّة على إطلاقها، ولم يرفضها بالجملة، بل قادها

(1) فيوضات المواهب المكِّيَّة (مخطوط): (232).

بزمام الكتاب والسُّنَّة، وجعل طريقته مبنيَّة على «متابعة السُّنَّة في الأقوال، والأفعال، والأحوال»[1].

وبيَّن الأستاذ معالم طريقته ذات المسلكين (الإشراقيّ، والبرهانِيّ) فذكر أنَّ باب الدخول إلى الأوَّل منهما هو «مجاهدة النفس، ومخالفتها بإذاقتها البؤس، وملازمة ذكر العزيز الغفَّار، آناء الليل وأطراف النهار، حتَّى تنقدح في قلب الذاكر الأنوار، وتفاض عليه شآبيب الأسرار، فيستنير باطنه وظاهره، وينشرح ضميره وخاطره ... فيستفيد العلوم منه به إليه، ويستغني عن المعلِّم في كلِّ ما يؤول أمره عليه، من باب: ﴿ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۖ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُ ﴾[2]، و(مَا اتَّخَذَ اللهُ مِنْ وَلِيٍّ جَاهِلٍ، وَلَوِ اتَّخَذَهُ لَعَلَّمَهُ)، و(لَيْسَ الْعِلْمُ بِكَثْرَةِ الرِّوَايَةِ، إِنَّمَا هُوَ نُورٌ يَضَعُهُ اللهُ فِي قَلْبِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ)»[3].

وأنَّ الثاني منهما - وهو البرهانِيُّ - يقوم على «اتِّباع الأوامر، واجتناب النواهي، واقتباس العلوم الأربعة»[4]، وأنَّه الأغلب على أحوال أستاذه السيِّد أحمد بن إدريس، وهو «غالبًا حالة النبيِّ صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ وغالب أصحابه، وهي تعمير الظواهر بالآداب على متابعة أقواله وأفعاله صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ، وتعمير البواطن بمراقبة الله تعالى في جميع الحركات والسكنات، على السَّنن النبويِّ، والنهج المصطفويِّ»[5]، ذاكرًا أنَّه «لا سبيل إلى ذلك السبيل إلاَّ بالدخول من باب العلم الشرعيِّ، من حديث وتفسير وفقه، على الوجه الأكمل الذي كان عليه السلف الصالح في الصدر الأوَّل، وورثه عنهم الخلف، وهذه طريقة الكُمَّل من أرباب البرهان، وهي أفضل الطريقتين، وأهلها أكمل الفريقين»[6].

وكان الأستاذ رَضِيَٱللَّهُعَنۡهُ يحثُّ إخوانه على تعلُّم المهن، ويدعوهم إلى مزاولتها؛ سعيًا

(1) الأنوار القدسيَّة: (5).
(2) البقرة: 282.
(3) الأنوار القدسيَّة: (8، 9).
(4) نفسه: (7، 8).
(5) الأنوار القدسيَّة: (8).
(6) نفسه: (8).

منه إلى تصحيح مفهوم التصوُّف، وأنَّه لا يعني التواكل، والركون إلى الدعة والسكون، والانصراف إلى العبادة؛ ولذلك لم يقتصر التعليم في الزاوية السنوسيَّة على تلقِّي العلوم العقليَّة والنقليَّة، بل تعدَّاها إلى تعليم المهن والحِرف والصناعات؛ كالبناء والنجارة والحدادة والغزل والتجليد، وصناعة البارود والأسلحة.

رابعًا: آثاره العلميَّة.

اختلف الباحثون في عدد الكتب التي ألَّفها الأستاذ؛ فزيادة يذكر أنَّه ألَّف تسعة كتب أحدها كان شعرًا[1]، ويذكر له شكري أسماء خمسة كتب مطبوعة، وثلاثة لم تُطبع[2]، وأمَّا الأشهب فيقول إنَّ له سبعة عشر كتابًا، ثمانية طُبعت، وتسعة لم تُطبع[3]، وفي (هديَّة العارفين)[4] نسب إليه البغداديُّ خمسة وثلاثين مؤلَّفًا ما بين كتاب ورسالة.

أمَّا السيِّد أحمد الشريف فأورد له في (الشموس)[5] سبعة وأربعين عنوانًا، قائلاً: «وتآليفه رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ لا تكاد تحصر، وقد سردنا بعض شيء للتبرُّك، وإلَّا فلا قدرة لنا على إحصائها كلِّها خصوصًا التي في مسوَّداتها ولم نعرف أسماءها، وخصوصًا علمي الجفر والتوقيت؛ فإنَّ له رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ فيهما تآليفَ عديدة، غير أنَّها في مسوَّداتها ولم نجد لها أسماء»[6]، وفيما يأتي ذكر للمطبوع منها:

1 - إيقاظ الوسنان، في العمل بالحديث والقرآن[7].

(1) يُنظر: برقة الدولة العربيَّة الثامنة: (73).
(2) يُنظر: السنوسيَّة دين ودولة: (41-43).
(3) يُنظر: السنوسيُّ الكبير: (81).
(4) هديَّة العارفين أسماء المؤلَّفين وآثار المصنِّفين: (2/400، 401).
(5) الشموس النورانيَّة: (2/702-704).
(6) نفسه: (2/704).
(7) طُبع هذا الكتاب ثماني مرَّات: طبعة: المطبعة الثعالبيَّة بالجزائر، سعى في نشرها وساعد على طبعها السيِّد أحمد بن الشيخ الشارف بن تكُّوك، شيخ الزاوية السنوسيَّة بأولاد شافع من دائرة بوقيراط، سنة 1333هـ / 1914م. وطبعة: مطبعة حجازي بالقاهرة، على نفقة حفيد المؤلِّف السيِّد محمَّد إدريس السنوسي، ط 1، =

2 - بغية المقاصد، في خلاصة المراصد، المسمَّى (المسائل العشر)[1].

3 - الدرر السنيَّة في أخبار السلالة الإدريسيَّة (تاريخ الأدارسة)[2]

4 - السلسبيل المَعين، في الطرائق الأربعين[3].

5 - شفاء الصدر، بأري المسائل العشر[4].

= سنة1357هـ/ 1938م. وطبعة ضمن (المجموعة المختارة) من مؤلَّفات ورسائل الإمام ابن السنوسيّ، طُبعت بمعرفة وزارة الإعلام والثقافة بليبيا، بأمر من حفيد الإمام ملك ليبيا السيِّد محمَّد إدريس بن محمَّد المهدي السنوسي، سنة 1388هـ/ 1968م. وطبعة: مطبعة حجازي بالقاهرة، الطبعة الثانية، سنة 1980م، وهي مصوَّرة طبق الأصل عن نسختها الأولى. وطبعة: دار القلم، بيروت، ط1، 1406هـ/1986م وهي - أيضًا - صورة عن نسخة (المجموعة المختارة). وطبعة: مانشستر، ضمن إعادة نشر (المجموعة المختارة)، على نفقة آل ابن غلبون، بريطانيا، 1990م. وطبعة: دار زمُّورة، الجزائر، ضمن إعادة نشر (المجموعة المختارة)، بدعم من وزارة الثقافة الجزائريَّة، 2011م، دون تحقيق. وطبعة: دار الصالح، القاهرة، 1437هـ/ 2014م، تعليق: محمَّد عوض منصور الشافعي الأزهري.

(1) (المسائل العشر) جزء من كتاب (بغية المقاصد) الذي طُبع عدَّة طبعات: طبعة: مراكش، على نفقة واليها التهامي المزواري (ت:1956م). وطبعة ضمن (المجموعة المختارة)، وزارة الإعلام والثقافة بليبيا، ط1، 1388هـ/1968م. وطبعة: مانشستر، ضمن إعادة نشر (المجموعة المختارة)، 1990م. وطبعة: دار زمُّورة، الجزائر، ضمن إعادة نشر (المجموعة المختارة)، 2011م. والآن بدأ في تحقيقه الطالب: خالد عبد الرحيم صالح المسماري، استكمالًا لمتطلَّبات درجة الماجستير، في الدراسات الإسلاميَّة، بإشراف أ. د. شعبان عوض العبيدي، بأكاديميَّة الدراسات العليا، ببنغازي، في العام الجامعيِّ 2018 / 2019.

(2) طُبع عدَّة طبعات: طبعة: مطبعة الشباب، القاهرة، 1349ه. وطبعة ضمن (المجموعة المختارة)، وزارة الإعلام والثقافة بليبيا، ط2، 1386هـ/1966م. وطبعة: مانشستر، ضمن إعادة نشر (المجموعة المختارة)، على نفقة آل ابن غلبون، 1990م. وطبعة: دار زمُّورة، الجزائر، ضمن إعادة نشر (المجموعة المختارة)، 2011م.

(3) طُبع عدَّة طبعات: طبعة ضمن (المجموعة المختارة)، وزارة الإعلام والثقافة بليبيا، ط 2، 1386هـ / 1966م. وطبعة: مانشستر، ضمن إعادة نشر (المجموعة المختارة)، على نفقة آل ابن غلبون، 1990م. وطبعة: دار زمُّورة، الجزائر، ضمن إعادة نشر (المجموعة المختارة)، 2011م. وطبعة: مؤسَّسة صفا، ماليزيا، ط 1، 1433هـ/ 2012م. وطبعة: كتاب - ناشرون، دار الكتب العلميَّة، بيروت، 2016، بتحقيق: د. محمود محمَّد خلف.

(4) طُبع عدَّة طبعات: طبعة: مطبعة المحموديَّة، القاهرة، 1360هـ. وطبعة ضمن (المجموعة المختارة)، وزارة الإعلام والثقافة بليبيا، 1388هـ/ 1968م. وطبعة: مانشستر، ضمن إعادة نشر (المجموعة المختارة)، على نفقة آل ابن غلبون، 1990م. وطبعة: دار زمُّورة، الجزائر، ضمن إعادة نشر (المجموعة المختارة)، 2011م.

6 - المسلسلات العشر في الأحاديث النبويَّة[1].

7 - مقدمة موطَّأ الإمام مالك[2].

8 - المنهل الرويُّ الرائق، في أسانيد العلوم وأصول الطرائق[3].

9 - نزهة الجنان، في أوصاف مفسِّر القرآن[4].

خامسًا: مكانته في الرواية.

عُرف في الأستاذ الأكبر اهتمامه البالغ وعنايته الأكيدة بالرواية، وجمع أسانيد العلوم والكتب والمسلسلات، وبيان العالي من النازل منها؛ يشهد لهذا كتبه المفردة في ذلك؛ كفِهرِسْتِهِ الشهيرة (الشموس الشارقة في أسانيد مشايخنا المغاربة والمشارقة)، واختصاره المسمَّى بـ(البدور السافرة في عوالي الأسانيد الفاخرة)، و(سوابغ الأيد في مرويَّات أبي زيد)، و(الكواكب الدرِّيَّة في أوائل الكتب الأثريَّة)، والأربعة لم تُطبع حتَّى الآن، وطُبع كتاب: (المنهل الرويُّ الرائق في أسانيد العلوم وأصول الطرائق)، و(السلسبيل المَعين في الطرائق الأربعين)،

(1) طُبع عدَّة طبعات: طبعة: مطبعة الشباب، القاهرة، 1357هـ. وطبعة ضمن (المجموعة المختارة)، وزارة الإعلام والثقافة بليبيا، ط2، 1386هـ/ 1966م. وطبعة: مانشستر، ضمن إعادة نشر (المجموعة المختارة)، على نفقة آل ابن غلبون، 1990م. وطبعة: دار زمُّورة، الجزائر، ضمن إعادة نشر (المجموعة المختارة)، 2011م. وطبعة: مؤسَّسة صفا، ماليزيا، لا ت. وقام بتحقيقه مؤخَّرًا الدكتور: حافظ محمَّد مصطفى القليب، ولم ينشره بعد.

(2) طُبع عدَّة طبعات: طبعة مطبعة الشباب، القاهرة، 1374هـ. وطبعة ضمن (المجموعة المختارة)، وزارة الإعلام والثقافة بليبيا، ط 2، 1386هـ/ 1966م. وطبعة: مانشستر، ضمن إعادة نشر (المجموعة المختارة)، على نفقة آل ابن غلبون، 1990م. وطبعة: دار زمُّورة، الجزائر، ضمن إعادة نشر (المجموعة المختارة)، 2011م. وطبعة: وسم للنشر والتوزيع، ضمن سلسلة تراث علماء ليبيا، بتحقيق: د. محمَّد علي بلاعو، إسطنبول، 1443هـ/ 2021م. وقام بتحقيقه مؤخَّرًا الدكتور: أحمد عبد الرازق حسن، ولم ينشره بعد.

(3) طُبع عدَّة طبعات: طبعة مطبعة حجازي، القاهرة، 1373هـ/ 1954م. وطبعة ضمن (المجموعة المختارة)، وزارة الإعلام والثقافة بليبيا، ط 2، 1386هـ/ 1966م. وطبعة: مانشستر، ضمن إعادة نشر (المجموعة المختارة)، على نفقة آل ابن غلبون، 1990م. وطبعة: دار زمُّورة، الجزائر، ضمن إعادة نشر (المجموعة المختارة)، 2011م. وطبعة: مؤسَّسة صفا، ماليزيا، 1433هـ/ 2012م.

(4) حقَّقها د. أحمد محمَّد جادالله، ونشرتها دار الغوثانيِّ للدراسات القرآنيَّة، عام 1444هـ/ 2022م.

و(المسلسلات العشر) الذي نقَّحه وهذَّبه من (فِهْرِست العيَّاشيِّ)، إلى غيرها من الكتب التي جمعت أسانيد الأستاذ، رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

وللأستاذ - رَحِمَهُ ٱللَّهُ - رحلة علميَّة واسعة ابتدأت - كما أسلفنا - من المغرب حتَّى الحجاز، وفيها التقى بعددٍ من الشيوخ والعلماء أصحابِ الرواية والأسانيد، فعُرف بكثرة الشيوخ، وكثرة التلاميذ أيضًا.

وقد وصفه تلميذه العلَّامة الشيخ أبو اليُسْرِ فالح بن محمَّد بن عبد الله الظاهريُّ المدنِيُّ (ت 1328هـ) في مطلع ثبته (شَيم البارق من دِيَم المهارق) بقوله - بعد أن ذكر بعض شيوخه ومرويَّاته عنهم -: «وأسانيد هؤلاء كلُّها داخلة فيما رويته سماعًا وإجازة خاصَّة وعامَّة عن واسطة القلادة، ومن عليه دارت مدار الإفادة، الأستاذ الوليُّ المقرَّب، سيِّدنا ومولانا أبو عبد الله محمَّد بن عليِّ بن السنوسيِّ، الشريف المغربيُّ الحسنيُّ الحافظ الشِّلَفِيُّ، رَحِمَهُ ٱللَّهُ» [1].

وهذا يدلُّ على أنَّ الأستاذ ابن السنوسيِّ كان مدارًا من مدارات أسانيد المتأخِّرين؛ لكثرة شيوخه، واتِّساع رحلته، وغزارة ما تحمَّله وتلقَّاه سماعًا وقراءة وإجازة، وإحاطةِ ما دوَّنه من ذلك فيما صنَّفه من الأثبات ونحوها.

وقد وصفه الشيخ عبد الحيِّ الكتَّانِيُّ (ت 1382هـ) في كتابه (فِهْرِس الفهارس) بقوله: «ختم المحدِّثين والمسندين»[2]، وفي هذا الوصف دلالة ظاهرة على سَعة علم الأستاذ وتمكُّنه من الرواية والأسانيد، وقال أيضًا: «وأخذ الناس عنه طبقة بعد طبقة... ولم يخلِّف بعده مثله في هديه، وسمته، وعظيم همَّته، وبُعد صيته، وكثرة تلاميذه» [3].

(1) شيم البارق من ديم المهارق (مخطوط): (1/أ).
(2) فِهْرِس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات: (1040/2).
(3) نفسه: (1042/2، 1043).

المبحث الثاني: التحقيق

المطلب الأوَّل: المنهجيَّة المتَّبعة في التحقيق ووصف النسخ الخطِّيَّة، ونماذج منها

أوَّلًا: المنهجيَّة المتَّبعة في التحقيق.

تتلخَّصُ المنهجيَّة المتَّبعة فيما يأتي:

1 - المقابلة بين نسـخة المخطوط، وإثبات النصِّ المحقَّق اعتمادًا على طريقة النصِّ المختار؛ حيث أُثبت في متن الكتاب ما أجمعت عليه النسختان، وعند الاختلاف اخترنا ما رأيناه أصلح للسياق، ونصصنا على ما خالفه في الحواشي.

2 - كتابة النصِّ بما يوافق قواعد الإملاء الحديثة، ووضع علامات الترقيم المناسـبة، وإجراء بعض التعديلات المسموح بها للمحقِّق؛ كإضافة بعض العناوين بين معقوفين [ ]، وزيادة بعض الكلمات التي يسـتدعيها السـياق ويلتئم بها الكلام - أيضًا - بين معقوفين، دون إشارة إلى ذلك في الحواشي.

3 - ضبط المشكل، وشرح الغريب، والتعريف بالأعلام.

ثانيًا: وصف النسخ الخطِّيَّة

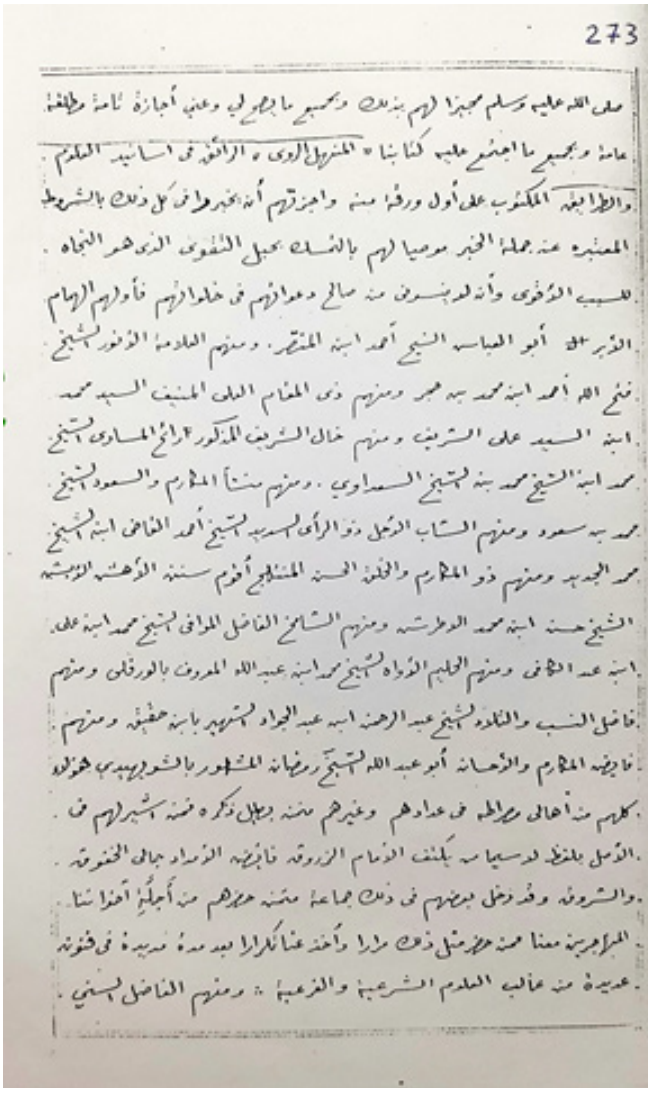
1 - **النسخة (أ):**

كُتبت بخطٍّ مغربيٍّ، تقع في حوالي (4) صفحات من المخطوط، في كلِّ صفحة (15) سطرًا، ومتوسِّط عدد الكلمات في السطر (13) كلمة، لا يُعرف اسم ناسخها، ولا تاريخ نسخها.

2 - **النسخة (ب):**

كُتبت بخطٍّ مشرقيٍّ (رقعة)، تقع في (3) صفحات من المخطوط، في كلِّ صفحة (20) سطرًا، ومتوسِّط عدد الكلمات في السطر (13) كلمة، لا يُعرف اسم ناسخها، ولا تاريخ نسخها.

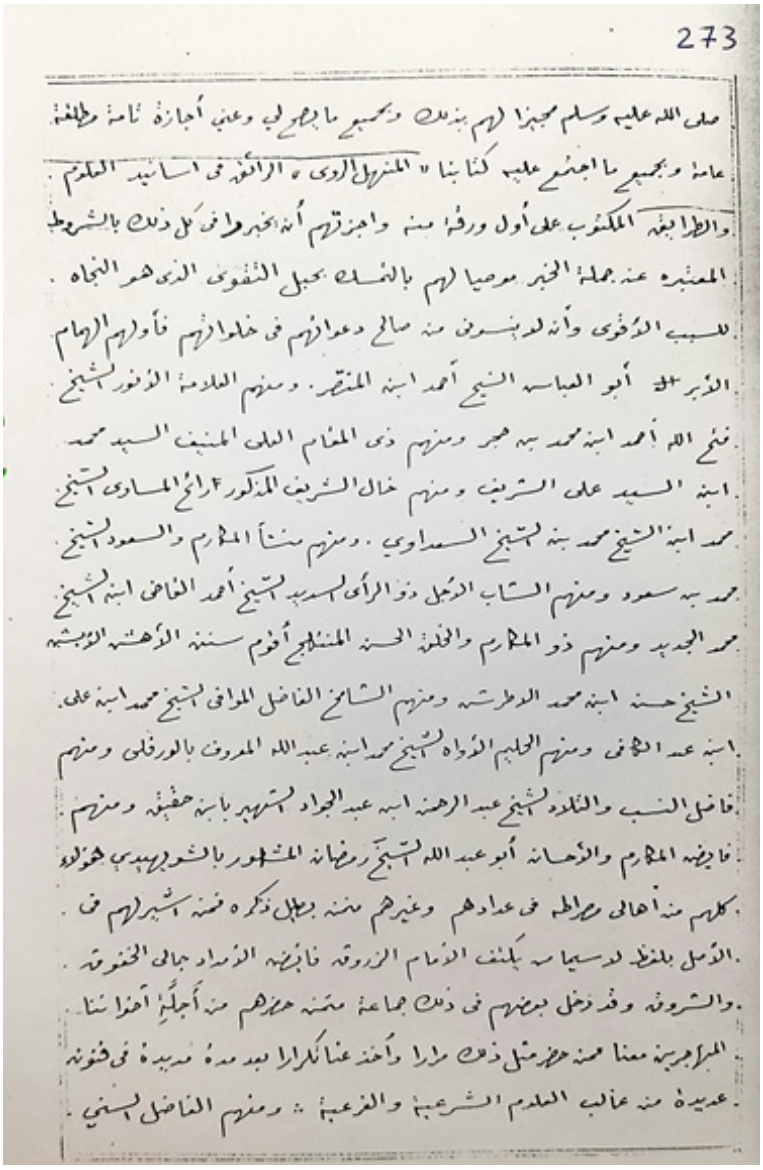
ثالثًا: نماذج من النسخ الخطِّيَّة.



273

صلى الله عليه وسلم مجيزا لهم بذلك وبجميع ما يجوز لي وعني أجازة تامة وطيفة
عامة وبجميع ما اجتمع عليه كتابنا « المنزل الروى ، الرائق في أسانيد العلوم
والطرائق » المكتوب على أول ورقة منه وأجزتهم أنه يخبروا عني بذلك بالشروط
المعتبرة عند جملة الخبر موصيا لهم بالتمسك بحبل التقوى الذي هو النجاة
للبيب الدنيا وأنه لا ينسون منه صالح دعواتهم في خلواتهم فأولهم الإمام
الوزير ... أبو العباس الشيخ أحمد ابنه المختار . ومنهم العلامة الفقيه الشيخ
فتح الله أحمد ابنه محمد بن محمد ومنهم ذو المقام العالي المنيف السيد محمد
ابنه السعيد على الشريف ومنهم خال الشريف المذكور العالم المعاوي الشيخ
محمد ابنه الشيخ محمد بن الشيخ السعداوي . ومنهم منشأ المكارم والسعود الشيخ
محمد بن سعود ومنهم الشاب الرجل ذو الرأي السديد الشيخ أحمد الفائق ابنه الشيخ
محمد الجديد ومنهم ذو المكارم والفضل الحسنة المتناهي أفهم سيدنا الأفضل الأوحد
الشيخ حسنة ابنه محمد الوطرشه ومنهم الشامخ الفاضل الموافق الشيخ محمد ابنه علي
ابنه محمد الطاهر ومنهم الحليم الوجيه الشيخ محمد ابنه عبد الله المعروف بالورفلي ومنهم
فاضل النسب والسادة الشيخ عبد الرحمن ابنه عبد الجواد الشهير بابن حفيفه ومنهم
فاضل المكارم والأخلاق أبو عبد الله الشيخ رمضان المشهور بالشويهدي شملهم
كلهم منا أعالي مراتبه في عباده وغيرهم منه وجليل ذكره فيه كثيرا لهم في
الأمل بلفظ لو سميا به يكتف الأمام الزروقي فاتحة الأوراد جالي الخفوقة
والشروقة وقد دخل بعضهم في ذلك جماعة منه حرهم من أجلة أخذنا
المراسلة معنا منه حرهم مثل ذلك مرارا وأخذ عنا كذلك بعد مدة مديدة في قفولة
عديدة من غالب العلوم الشرعية والفرعية . ومنهم الفاضل الحسني

أنموذج من النسخة (أ)


273

صلى الله عليه وسلم مجيزا لهم بذلك وبجميع ما يجوز له وعنه أجازة تامة وطلقة
عامة وبجميع ما اجتمع عليه كتابنا " المنزل الروى " الرائق في أسانيد العلوم
والطرائق المكتوب على أول ورقة منه وأجزتهم أنه يخبر وافي كل ذلك بالشروط
المعتبرة عند جملة المخبر موصيا لهم بالتمسك بحبل التقوى الذي هو النجاة
للسبب الأقوى وأنه لا ينسوني من صالح دعواتهم في خلواتهم فأولهم الإمام
الأبر الأوحد أبو العباس الشيخ أحمد ابنه المنتصر. ومنهم العلامة الأنور الشيخ
نفع الله أحمد ابنه محمد بن هبر ومنهم ذو المقام العلي المنيف السيد محمد
ابنه السيد على الشريف ومنهم خال الشريف المذكور فرائح المساوى الشيخ
محمد ابنه الشيخ محمد بن الشيخ السعداوي. ومنهم منشأ المكارم والسعود الشيخ
محمد بن سعود ومنهم الشاب الأصيل ذو الرأى السديد الشيخ أحمد الفاضي ابنه الشيخ
محمد الجديد ومنهم ذو المكارم والمحامد الحسنة المنتجبي أقوم سننه الأهتمه الوجيه
الشيخ حسنة ابنه محمد الوطرشه ومنهم الشامخ الفاضل الوافي الشيخ محمد ابنه على
ابنه عبد الكافي ومنهم الحليم الوداه الشيخ محمد ابنه عبد الله المعروف بالورفلي ومنهم
فاضل النسب والنادة الشيخ عبد الرحمن ابنه عبد الجواد المشهور بابنه حفيظه ومنهم
فاضله المكارم والأحسان أبو عبد الله الشيخ رمضان المشهور بالشويهدي هؤلاء
كلهم منه أهالي مراطه في عداده وغيرهم ممن يطول ذكره فمن أشير لهم في
الأصل بلفظ الرسيا مه يكلف الأمام الزروقه فاتحه الأوراد بالخصوصه
والشروقه وقد دخل بعضهم في ذلك جماعة ممن حضرهم من أجلة أخذنا
المراجعة معنا ممن حضر مثل ذلك مرارا وأخذ عنا كذلك بعد مدة مديدة في فنون
عديدة من غالب العلوم الشرعية والفرعية : ومنهم الفاضل الشيخ

أنموذج من النسخة (ب)

المطلب الثاني: النصُّ المحقَّق

«بسم الله الرحمن الرحيم

إنَّ أسنى ما تحرَّكت به عزائم الصدور، وأسمى ما أرعفته اليراعة[1] في صحائف السطور[2]، حمدُ[3] من أجاز قاصده بآلائه، والصلاةُ والسلام على سيِّدنا محمَّد خاتم رسله وأنبيائه، وعلى آله وصحبه وحزبه وأوليائه، أمَّا بعد:

فإنَّ أولى ما تصرَّفت فيه الهمم[4] العوالي، وأغلى[5] ما بُذلت فيه المهج الغوالي، إنفاقُ نفائس الأوقات، في جمع[6] أحاديث سيِّد المخلوقات، بأصحِّ[7] الأسانيد، من بعد تعلُّم كتاب الله وتعليمه، وتفهُّم[8] أوجه قراءته وتفهيمه، ففي ذلك رغَّب أهل العلم الأخيار، وأعني بهم[9] أهل الفضل السادة الأبرار، ولقد لقينا منهم جماعة فضلاء، كرماء نبلاء، أخذوا علينا ما قُدِّر لهم أخذه من حديث وتفسير وفقه وعلم لسان، وغير ذلك ممَّا هو متداول معروف[10] في كلِّ زمان، فقد[11] أُخذ بعضه عنَّا مشافهة، وبعضه بواسطة من أقمناه مقامنا في ذلك كلِّه.

ثمَّ إنَّ نفوسهم الزكيَّة، وهممهم السريَّة، تشوَّفت لعموم الإجازة، وما لها من قوانينها

(1) في كلا النسختين: «البراعة»، وهو تصحيف. ورعف الشيء: سال، واليراعة: القلم يُتَّخذ من القصب. لسان العرب رعف، يرع.
(2) قوله: «السطور» ساقط من ب.
(3) في أ: «حمدا».
(4) قوله: «الهمم» ساقط من ب.
(5) في أ: «وأعلى».
(6) في كلا النسختين: «جميع»، والصواب ما أُثبت.
(7) في أ: «فصح».
(8) في كلا النسختين: «وتفهيم»، والصواب ما أُثبت.
(9) في أ: «واعتنى به».
(10) في أ: «متداول في حروف».
(11) قوله: «فقد» ساقط من ب.

المستجازة[1]، بعد أن سمعوا علينا طرفًا من كلٍّ من كتب الأئمَّة العشرة، وأصحاب السنن، والمسانيد، والمجامع، والمعاجم، والسِّير، والشمائل، وغيرها ممَّا اشتمل عليه كتاب (الأوَّليَّات)[2] لشيخ شيوخ مشايخنا، الشيخ: محمَّد سعيد سنبل[3] المكِّي.

وأخذوا علينا ما قُدِّر لهم أخذه كذلك[4] من أوراد طرق الصوفيَّة، ولقَّنَّا كلاًّ منهم الذكر، وألبسناه الخرقة، وصافحناه، وأضفناه على الأسودين، وأسمعناه طرفًا من (المسلسلات) حسبما تلقَّينا ذلك من مشايخنا، عن مشايخهم، بسنده إلى النبيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، مجيزًا لهم بذلك، وبجميع[5] ما يصحُّ لي وعنيِّ، إجازة تامَّة، مطلقة عامَّة، وبجميع ما اشتمل[6] عليه كتابنا (المنهل الرويُّ الرائق، في أسانيد العلوم و[أصول] الطرائق)، المكتوب على أوَّل ورقة منه: (وأجزتهم أن يجيزوا[7] في كلِّ ذلك، بالشروط المعتبرة عند حَمَلة[8] الخبر، موصيًا لهم بالتمسُّك بحبل التقوى، الذي هو النجاة للسبب الأقوى، وأن لا ينسوني من صالح دعواتهم، في خلواتهم وجلواتهم[9]):

1 - فأوَّلهم: الهمام الأبرُّ، أبو العبَّاس، الشيخ أحمد بن المنتصر[10].

(1) في كلا النسختين: «فنونها استجازة»، والصواب ما أُثبت، وهو موافق لما في المنهل الروي.

(2) المعروف بـالأوائل السُّنبُليَّة، وله عدَّة طبعات، لعلَّ أجودها باعتناء الشيخ عبد الفتَّاح أبو غُدَّة - رَحِمَهُ اللَّهُ - الصادرة عن دار البشائر الإسلاميَّة ببيروت، وعن دار السلام بالقاهرة.

(3) في كلا النسختين: «شبل»، وهو تصحيف، وهو: علاَّمة مكَّة ومفتيها، الشيخ: محمَّد سعيد بن محمَّد سُنْبُل المكيُّ الشافعيُّ، المتوفَّى بالطائف سنة 1175هـ. يُنظر: فهرِس الفهارس: 100/1، والأعلام: 140/6.

(4) في أ: «كذلك كذلك».

(5) في أ: «وجميع».

(6) في كلا النسختين: «اجتمع»، وما أُثبت أوفق للسياق.

(7) في ب: «يخبروا»، وهو تصحيف.

(8) في كلا النسختين: «جملة»، والصواب ما أُثبت، وحملة الخبر: رواته.

(9) قوله: «وجلواتهم» ساقط من ب.

(10) تعرَّف بالأستاذ الأكبر في طرابلس في تغريبته الأولى، وأنزله في منزلهم هو وإخوانه، وأكرمهم غاية الإكرام، وأخذ عنه، وصحبه مدَّة مديدة، وأخلص في الصحبة، فربَّاه رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وهذَّب أخلاقه، وفي اليوم الذي خرج فيه الأستاذ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ من محلِّهم مهاجرًا وجَّه وجهه الشريف إلى بيتهم، وقال: «اللَّهُمَّ بارك لهم في الأموال والأنفس والأولاد، واجعلهم منتصرًا على منتصر إلى قيام الساعة»، وكان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يقول: «عائلة العجائبيِّ، وعائلة =

2 - ومنهم: العلَّامة الأنور، الشيخ: فتح الله أحمد بن محمَّد بن حجر[1].

3 - ومنهم: ذو المقام العليّ المنيف، السيِّد محمَّد ابن السيِّد عليٍّ الشريف[2].

4 - ومنهم: خال الشريف المذكور، رائح المســـاوي[3]، الشيخ: محمَّد ابن الشيخ محمَّد بن الشيخ السعداويّ[4].

5 - ومنهم: منشأ المكارم والسعود، الشيخ محمَّد بن سعود[5].

= ابن المنتصر، زلَّتهم معنا ومع إخواننا مغتفرة؛ لأنَّهم أكرموني لله، ولكوني منتسبًا إلى رسوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، لا لشهرة علم، ولا نسب، ولا مقام، إنَّما كانت مودَّتهم ومحبَّتهم خالصة لوجه الله»، ولا زال سائرًا على منهاج الأستاذ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في اتِّباع السنَّة، بنفس سالمة مطمئنَّة، حتَّى لقي وجه الله»، حلَّاه السيِّد أحمد الشريف بقوله: «وليُّ الله، المحبُّ المخلص الأكبر، الهمام الأبرُّ، العالم الجليل، الأديب الشاعر النبيل: أبو العبَّاس، الشيخ: أحمد بن المنتصر». يُنظر: الشموس: 211/1، 212.

(1) صحب الأستاذ الأكبر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وأخذ عنه في تغريبته الأولى، وأخلص في الصحبة، فأجازه رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إجازة تامَّة، مطلقة عامَّة، ولا زال متمسِّكًا بما تمسَّك به الأستاذ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في اتِّباع السنَّة، قائمًا بواجبه بكامل الاستعداد، حتَّى لقي وجه الله وهو بكامل الصدق والإخلاص، حلَّاه السيِّد أحمد الشريف بقوله: «الوليُّ الجليل، الفاضل النبيل، الصالح العالم، المتقن الفقيه المتفنِّن، الشيخ: فتح الله أحمد بن محمَّد بن حجر». يُنظر: الشموس: 213/1.

(2) تعرَّف بالأستاذ الأكبر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وأخذ عنه في تغريبته الأولى، وأخلص غاية الإخلاص، فأجازه رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إجازة تامَّة مطلقة عامَّة، وأقامه مقامه في الإرشاد وهداية العباد، ولا زال على صدقه ومحبَّته وإخلاصه، متمسِّكًا بكتاب الله وسنَّة رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سائرًا على منهاج أستاذه رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إلى أن لقي وجه الله، حلَّاه السيِّد أحمد الشريف بقوله: «وليُّ الله، صاحب القدر العليّ، والفضل الجليّ، العالم العامل، الفاضل الكامل، صاحب الصدق والإخلاص، السيِّد محمَّد بن السيِّد عليٍّ الشريف». يُنظر: الشموس: 213/1.

(3) راحت مساوئه: ذهبت.

(4) تعرَّف بالأستاذ الأكبر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في تغريبته الأولى، وأخذ عنه، وكان من المحبِّين المخلصين، فأجازه رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في كلِّ ما يصحُّ له وعنه، إجازة تامَّة مطلقة عامَّة، ولا زال بحالة الصدق والإخلاص، متمسِّكًا بكتاب الله وسنَّة رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، سائرًا على منوال أهل الله إلى أن لقي وجه الله. حلَّاه السيِّد أحمد الشريف بقوله: «وليُّ الله المكرَّم، الفاضل المحترم، العالم الجليل، الأديب النبيل، زائم المساوي، الشيخ محمَّد بن الشيخ السعداويّ». يُنظر: الشموس: 214/1، 215.

(5) تعرَّف بالأستاذ الأكبر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وأخذ عنه في تغريبته الأولى، وأخلص في الصحبة بكامل الصدق والإخلاص، فأجازه رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وأقامه مقامه، ولا زال على محبَّته وإخلاصه، متمسِّكًا بالكتاب والسنَّة، تابعًا لهما في الأقوال والأفعال، سالكًا مسلك أهل الرجال، إلى أن لقي وجه الله، حلَّاه السيِّد أحمد الشريف بقوله: «وليُّ الله الفاضل، العالم العامل الكامل، منشأ المكارم والسعود، الشيخ: محمَّد بن سعود». يُنظر: الشموس: 213/1، 214.

6 - ومنهم: الشابُّ الأصيل ذو[1] الرأي السديد، الشيخ أحمد القاضي ابن الشيخ محمَّد الجديد[2].

7 - ومنهم: ذو المكارم والخلق الحسن، المنتهجُ أقوم سنن، الأهشُّ الأبشُّ، الشيخ حسن بن محمَّد الأطرش[3].

8 - ومنهم: الشامخ الفاضل[4] الموافي، الشيخ: محمَّد بن عليِّ بن عبد الكافي[5].

9 - ومنهم: الحليم الأوَّاه، الشيخ: محمَّد بن عبد الله، المعروف بالورفلِّيِّ[6].

10 - ومنهم: فاضل النسب والتِّلاد، الشيخ: عبد الرحمن بن عبد الجوَّاد، الشهير بابن

(1) في أ: «ذوي».

(2) في أ: «الحديد»، وفي التراجم «الجديديُّ»، تعرَّف بالأستاذ الأكبر رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ في تغريبته الأولى بمروره على مصراتة، وأخذ عنه، وبعد عودته من الحجاز في تغريبته الثانية لحقه بالعزِّيَّات وهاجر معه، وحصَّل تحصيلًا طيِّبًا، وأجازه رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ إجازة تامَّة مطلقة عامَّة، وقد عمَّر طويلًا، وفي آخر عمره كان إذا ذُكر الأستاذ رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ يصير يبكي، ولا زال سائرًا على طريقة أستاذه، دالًّا على الله في حاله إلى أن لقي وجه الله. حلَّاه السيِّد أحمد الشريف بقوله: «وليُّ الله، المسنُّ البركة، الصادق العالم الجليل، الفاضل النبيل، ذو الرأي السديد، الشيخ: أحمد القاضي بن الشيخ محمَّد الجديديُّ المصراتيُّ». يُنظر: الشموس: 215/1.

(3) صحب الأستاذ الأكبر رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ في تغريبته الأولى، وأخذ عنه، وأخلص في المحبَّة والصدق، فأجازه رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ إجازة تامَّة مطلقة عامَّة، وأذن له في الإرشاد، ولا زال على الصدق والإخلاص، عاملًا بالسنَّة والكتاب، سائرًا على طريق أهل الصواب، إلى أن لقي وجه الله. حلَّاه السيِّد أحمد الشريف بقوله: «وليُّ الله الأجلُّ، الفاضل المبجَّل المحقِّق، الجليل الكامل المدقِّق، ذو الخلق الحسن، المنتهج أقوم السنن، الأهشُّ الأبشُّ، أبو المكارم الشيخ: حسن بن محمَّد الأطرش». يُنظر: الشموس: 214/1.

(4) في (أ): «شامخ الفضل».

(5) صحب الأستاذ الأكبر رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ في تغريبته الأولى، وأخذ عنه، وأخلص في الصحبة، فأجازه إجازة تامَّة مطلقة عامَّة، فصار سائرًا بالسير الحسن، على أقوم السنن، متمسِّكًا بالكتاب والسنَّة، عاملًا بهما إلى أن لقي وجه الله، حلَّاه السيِّد أحمد الشريف بقوله: «وليُّ الله الفاضل الكامل، العالم سريُّ الفضائل، وجامع الفواضل، شامخ القدر الموافي، الشيخ: محمَّد بن عليِّ بن عبد الكافي». يُنظر: الشموس: 214/1.

(6) تعرَّف بالأستاذ الأكبر رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ في تغريبته الأولى، وأخذ عنه، وأخلص لله في أعماله، فأجازه إجازة تامَّة مطلقة عامَّة، ولا زال سائرًا على النهج القويم، والصراط المستقيم، مثابرًا على منهاج أستاذه بنفس كاملة مطمئنَّة، إلى أن لقي وجه الله الكريم، حلَّاه السيِّد أحمد الشريف بقوله: «وليُّ الله الأجلُّ، المحترم المبجَّل، ذو الأخلاق الحسنة، والفضائل المستحسنة، الحليم الأوَّاه، الشيخ: محمَّد بن عبد الله، رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ المعروف بالورفليِّ». يُنظر: الشموس: 215/1.

حقيق[1].

11 - ومنهم: فائض المكارم والإحسان، أبو عبد الله الشيخ رمضان، المشهور بالشويهديّ[2].

هؤلاء كلُّهم من أهالي مصراتة[3] في عدادهم، وغيرهم ممَّن يطول[4] ذكره، ممَّن[5] أشير لهم في الأصل بلفظه[6]، لا سيَّما من بكنف الإمام الزرُّوق، فائق الأمداد جالي الخفوق والشروق[7].

وقد دخَّل بعضُهم في ذلك جماعةً ممَّن حضرهم من أجلَّة إخواننا المهاجرين معنا ممَّن حضر مثل ذلك مرارًا، وأخذ عنَّا تَكرارًا، بعد مدَّة مديدة، في فنون عديدة، من غالب العلوم الشرعيَّة والفرعيَّة.

1 - ومنهم: الفاضل السَّنيُّ، أبو[8] المواهب الشيخ عبد الله السُّنيُّ[9].

(1) تعرَّف بالأستاذ الأكبر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في تغريبته الأولى، وأخذ عنه، وأخلص إخلاصًا تامًّا، فأجازه رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وأقامه مقامه، ولا زال متمسِّكًا بأستاذه، سائرًا في اتِّباع السنَّة على منواله، إلى أن لقي وجه الله. حلَّاه السيِّد أحمد الشريف بقوله: «وليُّ الله الجليل، الفاضل الأصيل، العالم الأجلُّ، المحترم المبجَّل، الشيخ: عبد الرحمن بن عبد الجوَّاد الشهير بابن حقيق». يُنظر: الشموس: 213/1.

(2) تعرَّف بالأستاذ الأكبر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في تغريبته الأولى، وأخذ عنه، وأخلص غاية الإخلاص، فأجازه رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إجازة تامَّة مطلقة عامَّة، وأقامه مقامه، وأذن له في الإرشاد، ولا زال على الصدق والإخلاص، متمسِّكًا بالسنَّة والكتاب، سائرًا على منهاج أهل الحقِّ والصواب، إلى أن لقي وجه الله، حلَّاه السيِّد أحمد الشريف بقوله: «وليُّ الله، العالم الجليل، الفاضل النبيل، صاحب الأخلاق الحسنة، والأعمال المستحسنة، فائض المكارم والإحسان: أبو عبد الله، الشيخ: رمضان، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ الشهير بالشويهديّ». يُنظر: الشموس: 214/1.

(3) في ب: «مصراطة».

(4) في ب: «يطيل».

(5) في ب: «فمن».

(6) في ب: «بلفظ».

(7) في أ: «والسروق».

(8) في كلا النسختين: «أبي»، والصواب ما أُثبت.

(9) أخذ عن الأستاذ السيِّد أحمد بن إدريس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وهو من السابقين الأوَّلين، وبعد وفاته لازم الأستاذ الأكبر، وكان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يقول له: «لو اجتمع علم أخينا عمران، وشجاعة أخينا عبد الله التواتيّ، وفصاحة أخينا محمَّد بن هادي، وسياسة أخينا عبد الله السنِّيّ، في رجل واحد، لكان كاملًا» وقال رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ له مرَّة: «أنت خليفتي الأكبر»، =

2 - ومنهم: الشابُّ الأقبل، الزكيُّ الأنبل، شامخ الفضائل سابغ الأيادي، أبو زيد الشيخ عبد الرحمن أفندي[1] المكيُّ[2].

3 - ومنهم: الهمام البركة، محمود السكون والحركة، أبو[3] المكارم، السيِّد عمران بن بركة[4].

4 - ومنهم[5]: السميُّ[6] المعالي قويم المنهاج، أبو[7] عِّلي الشيخ محمَّد بن الحاجِّ[8].

= وقد خلَّفه في زاوية مزدة، ثمَّ أرسله مساعدًا لسيِّدي محمَّد بن عبد الله السماحيِّ في الجهاد بالجزائر، ولا زال على حالةٍ مرضيَّة، تابعًا للسُّنَّة المصطفويَّة، حتَّى توفِّي في 17جمادى الأولى 1296هـ/ 8 مايو 1879م، حلَّاه السيِّد أحمد الشريف بقوله: «العارف بالله، الدَّالُّ عليه، الجليل الأجلُّ، الفاضل المبجَّل، العالم العلَّامة، الدرَّاكة الفهَّامة، الأديب اللبيب، النجيب السياسيُّ، سيِّدي: عبد الله السنِّيُّ العبَّاسيُّ». يُنظر: الشموس: 174/1، 175.

(1) قوله: «أفندي» ساقط من أ.

(2) لم أقف على ترجمة له.

(3) في كلا النسختين: «أبي»، والصواب ما أُثبت.

(4) أبو موسى عمرانُ بْنُ بركةَ اليزليتنيُّ الفيتوريُّ الحسنيُّ، وُلد حوالي سنة (1212 هـ/ 1797م)، أخذ عن الأستاذ الأكبر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في تشريقته الأولى سنة (1238هـ/ 1823م)، وكان وقتها يطلب العلم في زاوية المحجوب بمصـراتة، فقال له رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: أُمكث في بلدك إلى أن نرسل إليك، فلمَّا أتاه الإذن في القدوم ركب من ساعته قاصدًا الأستاذ في الحجاز سنة (1253هـ/ 1837م)، ولازمه في الحجاز ثمَّ في برقة، وأخذ عنه وانتفع به، وكان الأستاذ يقول: «أخونا عمران نخبة أهل بلده»، من بين الأعمال التي أُسندت إليه مشيخة الزاوية البيضاء، والتدريس في زاوية الجغبوب، له أشعارٌ كثيرة في مدح أستاذه وابنه الإمام محمَّد المهديِّ، توفِّي في الجغبوب، صبيحة يوم الأحد (13 رجب 1311هـ/ 20 يناير 1894م)، ورثاه كثيرٌ من شعراء الإخوان، قال سبطه السيِّد أحمد الشريف في تحليته: «صاحب الأسرار، والمعارف والأنوار، العالم العلَّامة، المحقِّق الفهَّامة، المدقِّق الجليل الأجلُّ، الفاضل المبجَّل، يَنبوع الجود والبركة، سيِّدي السيِّد: عمران بن بركة». يُنظر: عمران بن بركة الفيتوريُّ، ترجمته وتحقيق ما بقي من آثاره: 18 - 67.

(5) قوله: «ومنهم» ساقط من أ.

(6) في (أ): «السامي».

(7) في كلا النسختين: «أبي»، والصواب ما أُثبت.

(8) لم أقف له على ترجمة، ولعلَّه: محمَّد بن محمَّد الحاجِّ المغربيِّ، رجل ذو همَّة عالية، من أهل الفضل والعلم، أخذ عن الأستاذ في مكَّة المشرَّفة، ثمَّ وجَّهه إلى الأستاذ السيِّد أحمد بن إدريس في صبيا، ليسلِّكه مسلك أهل الكمال، ولمَّا غرَّب الأستاذ الأكبر تغريبته الأولى رافقه حتَّى دخل معه إلى قابس، ورجع معه إلى طرابلس هو وعبدالقادر المكَّاويُّ سائس الخيل، هم الثلاثة لا غير، ثمَّ توجَّه معه إلى بنغازي، ثمَّ إلى محلِّ الزاوية البيضاء، ولمَّا قدم السيِّد أحمد بن فرج الله إلى بني غازي، أرسل إليه الأستاذ أربعة جمال، وأرسل معهنَّ ابن الحاجِّ، يحملهم عليها إلى الزاوية البيضاء. يُنظر: الشموس النورانيَّة 2 /222، والدرُّ الفريد الوهَّاج: 329، 332، 336.

5 - ومنهم: الفاضل[1] الأمجد، الشيخ: سعيد بن محمَّد السيويُّ[2].

6 - ومنهم: ذو[3] الفضل المديد، الشيخ صالح بن سعيد[4].

7 - ومنهم: سريُّ الشمائل، سـميُّ[5] الفضائل[6]، فائق الأسلوب، الشيخ مصطفى بن الحاجِّ [عبد الوهَّاب] المحجوب[7].

8 - ومنهـم: زكيُّ[8] الشـمائل، سريُّ الفضائل الهنديُّ[9]، الشـيخ محمَّد بن إبراهيم الأحمديُّ، المعروف بالرفيعيِّ[10].

(1) في (أ): «الفضل».

(2) لم أقف في تراجِم الإخوان على (سعيد بن محمَّد السيويِّ)، ولعلَّه (سعيد بن عبد الله السيويُّ)، تعرَّف بالأستاذ الأكبر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في قدومه إلى سيوة، وأخذ عنه وهاجر معه وأخلص لله غاية الإخلاص، فربَّاه وهذَّب أخلاقه إلى أن صار من أهل الوصول والاختصاص، فأجازه رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إجازة تامَّة مطلقة عامَّة، وأقامه مقامه، وخلَّفه في الزاوية الغربيَّة بسيوة، يعلِّم أولادهم كتاب الله، وسنَّة رسوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ويصلح ذات بينهم، ولا زال سائرًا على هذا المنوال، سالكًا مسلك أهل الكمال، تابعًا للسُّنَّة في الأحوال والأفعال، إلى أن لقي وجه الله في 10 محرَّم 1292هـ/ 15 فبراير 1875م، قال سيِّدي أحمد الشريف في تحليته: «العارف بالله، الدالُّ عليه، العالم العلَّامة، والحبر الفهَّامة، الناسك العابد، الورع الزاهد، سيِّدي: سعيد بن عبد الله». يُنظر: الشموس: 202/1.

(3) في كلا النسختين: «ذي»، والصواب ما أُثبت.

(4) لم أقف على ترجمة له.

(5) قوله: «سميُّ» ساقط من (ب).

(6) في ب: «الفاضل».

(7) في أ: «محبوب»، وفي ب: «المحبوب»، والصواب ما أُثبت. صحب الأستاذ الأكبر عند مروره بمصراتة سنة (1257هـ / 1841م) في تغريبته الأولى، ولازمه مدَّة إقامته بالجبل الأخضر، فربَّاه وهذَّب أخلاقه وسلَّكه مسلك أهل الكمال، وأجازه إجازة تامَّة، مطلقة عامَّة، ولمَّا شرَّق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ سنة (1262هـ/ 1846م) تركه في الجبل، فأقام به حتَّى رجع الأستاذ سنة (1275هـ/ 1854م)، فأرسله مع الإخوان لبناء الجغبوب، ثمَّ خلَّفه بزاوية الطيلمون، ولم يزل مقيمًا بها إلى أن توفَّاه الله في (25 ربيع الأوَّل 1328هـ/ 6 مايو 1910م)، حلَّاه السيِّد أحمد الشريف بقوله: «الوليُّ الكامل الهمام، صاحب الهمَّة والاهتمام، العالم الجليل، الشريف الأصيل، سريُّ الشمائل، سنيُّ الفضائل، الفائق الأسلوب، السيِّد: مصطفى المحجوب». يُنظر: الشموس النورانيَّة: 1 / 231، 232.

(8) في ب: «ذكيُّ».

(9) قوله: «الهنديُّ» ساقط من ب.

(10) صحب الأستاذ الأكبر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بمكَّة المشَّرفة، وأخلص في الصحبة، بالصدق والمحبَّة، وكان من العلماء العاملين، أهل التقوى والدين، المتمسِّكين بالسُّنَّة الغرَّاء، وقد أجازه رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إجازة تامَّة مطلقة عامَّة، ولا زال على كامل المحبَّة بصدق وإخلاص لأستاذه، سائرًا في اتِّباع السُّنَّة على منواله، إلى أن لقي وجه الله الكريم، =

9 - ومنهم: الزكيُّ الهُمام، الشيخ[1] محمَّد أبو همَّام، المكيُّ[2].

10 - ومنهم: الشابُّ التقيُّ، الزكيُّ النقيُّ، ذو الخلق البديع، الشيخ محمَّد بن الشفيع[3].

11 - ومنهم: الفاضل الأوَّاه، الشيخ محمَّد بن عبد الله، المكِّيُّ، المعروف بالحميديِّ[4].

12 - ومنهم: بديع الخيم والفضل الأصيل، الشيخ عبد الرحمن بن إسماعيل، المكِّيُّ[5].

13 - ومنهم: ذو الفضائـــل الجزيلة والقدر[6] العليِّ، الشـــيخ محمَّد بن علِّي، الفيلاليُّ

= حلَّاه السيِّد أحمد الشريف فقال: «ولُّي الله، العالم العلَّامة، والبحر الفهَّامة، الهمام الفاضل، جامع الفواضل، زكيُّ الشمائل، حسن الأخلاق سريُّ الفضائل، الشيخ: محمَّد بن إبراهيم الهنديُّ». يُنظر: الشموس: 1 / 170.

(1) في أ: «الشيخ الشيخ».

(2) صحب الأستاذ الأكبر رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ بمكَّة المشرَّفة، وهاجر معه، وصار من أعزِّ الإخوان المخلصين، فربَّاه رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ وهذَّب أخلاقه وسلَّكه مسلك الرجال الواصلين، وأجازه إجازة تامَّة مطلقة عامَّة، وغرَّب مع الأستاذ إلى أن وصل قابس مع الإخوان، ثمَّ شرَّق معهم، ولا زال مهاجرًا لله ورسوله صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ، تابعًا لأستاذه سائرًا على منواله إلى أن لقي وجه الله تعالى، حلَّاه السيِّد أحمد الشريف فقال: «وليُّ الله، الفاضل الهمام، الكامل الزكيُّ الأجلُّ، العالم المبجَّل، الشيخ: محمَّد أبو همَّام المكِّيُّ». يُنظر: الشموس: 1 / 195.

(3) محمَّد بن أحمد بن الشفيع الجاعليُّ العبَّاسيُّ السنَّاريُّ، قدم على الأستاذ الأكبر رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ بمكَّة سنة (1253هـ/1837م) حاجًّا ومهاجرًا، وغرَّب معه، وأقام مدَّة إقامته بالجبل الأخضر، تولَّى أعمالًا كثيرة، منها: مشيخة زاوية المدينة، والتفتيش على الزوايا، ولا زال متمسِّكًا بالسُّنَّة على أقوم طريق، حتَّى صار من أعظم الخلف، وكانت آخر أعماله مشيخة زاوية سرت (خليج السدرة)، حيث توفَّاه الله بها سنة (1328هـ/ 1910م)، حلَّاه السيِّد أحمد الشريف بقوله: «وليُّ الله، العابد الفاضل، الزاهد العالم العامل، الصوَّام القوَّام الكامل، سيِّدي محمَّد بن الشفيع»، يُنظر: الشموس: 1 / 197، 198.

(4) صحب الأستاذ الأكبر رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ بمكَّة المكرَّمة، ولازمه وهاجر معه، وأخلص في الصحبة، فهذَّب أخلاقه وربَّاه إلى أن سلَّكه مسلك الرجال، فنال كامل الفضل والإفضال، بمتابعته للسُّنَّة، وأجازه رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ في كلِّ ما يصحُّ له وعنه، ولا زال مع الأستاذ بكامل الصدق والإخلاص إلى أن لقي وجه ربِّه، قال السيِّد أحمد الشريف في تحليته: «وليُّ الله، ذو الفضائل الجزيلة، والأعمال الجميلة، العالم الفاضل، الجليل الكامل، بديع الخِيم، كريم الأعمال والشِّيَم، الشيخ محمَّد بن عبد الله المكِّيُّ رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ المعروف بالحميديِّ». يُنظر: الشموس: 1 / 195.

(5) تعرَّف بالأستاذ الأكبر رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ في مكَّة المشرَّفة، وهاجر معه، وأخلص في الصحبة، فربَّاه وهذَّب أخلاقه وسلَّكه مسلك الواصلين، حتَّى بلَّغه درجة المقرَّبين، وأجازه رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ في كلِّ ما له وعنه، إجازة تامَّة مطلقة عامَّة، وغرَّب معه إلى أن وصل إلى قابس، ثمَّ شرَّق معه مرَّة ثانية، ولا زال متمسِّكًا بالسُّنَّة، سائرًا على منوال أستاذه إلى أن لقي وجه الله، قال السيِّد أحمد الشريف في تحليته: «وليُّ الله، ذو الفضائل الجزيلة، والأعمال الجميلة، العالم الجليل، الفاضل النبيل، الشيخ: عبد الرحمن بن إسماعيل المكِّيُّ». يُنظر: الشموس: 1 / 195.

(6) في ب: «القدر».

الأصل، المكّيُّ الهجرة[1].

فقد أجزنا[2] الكلَّ بجميع ما سلف، وأقمنا أيضًا كلَّ من[3] ذكرنا مقامنا نيابة عنَّا، في تلقين الأوراد، وإحياء الطريق، بإقامة ذكر الله، وبذل النصح لعباد[4] الله، مع استيفاء ما له من الشروط، وكلِّ ما هو به منوط، وآكدها: إعمار الظواهر بأنواع المجاهدات، وإعمار البواطن بأفنان[5] المشاهدات، ولزوم الجماعة، للقيام بوظائف نوافل الخيرات، من بثِّ العلم[6] وتعليمه، وتفهُّمه[7] وتفهيمه.

موصيًا لهم بلزوم الاجتماع ما أمكن، والتناصح وقبوله، والتزاور[8] والتشاور، والإحسان لمحسنهم، والتجاوز عن مسيئهم، على النهج النبويِّ، والصراط المصطفويِّ، نفعهم الله، ونفع بهم، وفتح بهم آذانًا صمًّا، وأعينًا عميًا[9]، وقلوبًا غلفًا، وجعلهم هادين مهديِّين، لنهج سنن سيِّد المرسلين صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وعلى آله وصحبه أجمعين.

(1) صحب الأستاذ السيِّد أحمد بن إدريس رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ، وبعد انتقاله إلى صبيا لازم الأستاذ الأكبر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ، ولا زال معه إلى أن غرَّب تغريبته الأولى فغرَّب معه، ووصل إلى طرابلس، ثمَّ نزل بالجبل الأخضر، وكان من العابدين الزاهدين، القانتين الصالحين، وكان - رَحِمَهُ ٱللَّهُ - في وقت الصلاة يغيب عن وجوده ويطيل الصلاة، فقيل له: خفِّف الصلاة، فقال: هذه الحالة أخذتها عن الأستاذ السيِّد أحمد بن إدريس رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ لا أتركها حتَّى ألقى الله، ولا زال متمسِّكًا حتَّى لقي وجه الله الكريم في حدود 1260هـ/ 1844م بالجبل الأخضر، ودُفن بجوار سيِّدي رويفع بن ثابت الأنصاريِّ، قال السيِّد أحمد الشريف في تحليته: «المسنُّ البركة، محمود السكون والحركة، من السابقين الأوَّلين، العارف بالله، الدالُّ عليه، السيِّد المفضال، الحائز رتبة الكمال، العالم العامل، الجليل الفاضل، المتوكِّل الكامل على ربِّه المتعال، الفاني في العبادة مدى الأيَّام والليال، ذو الفضل الشامخ العليِّ، السيِّد محمَّد الفيلاليُّ بن عليٍّ». يُنظر: الشموس: 1 / 158، 159.

(2) في أ: «أخبرنا».

(3) في كلا النُّسختين: «كلَّ ما ذكرنا».

(4) في ب: «لعبادة».

(5) في النسختين: «بأفناء»، والصواب ما أُثبت، ومعناه: أنواع المشاهدات، لسان العرب (فنن).

(6) في ب: «العلوم».

(7) قوله: «وتفهُّمه» ساقط من ب.

(8) قوله: «والتزاور» ساقط من ب.

(9) في ب: «آذان صمَّاء، وأعين عمياء».

قال ذلك عبد ربِّه: محمَّد بن عليٍّ السنوسيُّ، الخطَّابيُّ الحسنيُّ الإدريسيُّ، غفر الله ذنوبه، وستر المولى في الدارين عيوبه[1]، آمين، أوَّل رجب[2] الفرد، سنة (1258): ثمانٍ وخمسين ومئتين وألف[3]، من[4] هجرة من له الفضل والشرف[5]، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وشَّرف وعظَّم، ومجَّد[6] وكرَّم» / الموافق 7 أغسطس 1842م.

***

(1) في أ: «غفر الله له ولوالديه، وستره المولى في الدارين».
(2) في أ: «في (1) رجب».
(3) في أ: «ألف ومئتين وثمانية وخمسين».
(4) قوله: «من» ساقط من أ.
(5) في ب: «من هجرة من له الشفاعة».
(6) قوله: «ومجَّد» ساقط من أ.

فهرس المصادر والمراجع

أوّلًا: المخطوطات

1 - الشموس النورانيَّة العرفانيَّة الإشراقيَّة في بيان أعلام الطريقة السنوسيَّة الإدريسيَّة المحمَّديَّة، السنوسيُّ، أحمد الشريف، نسخة مصوَّرة محفوظة بمكتبة الباحث.

2 - شَيْم البارق من ديم المهارق، فالح الظاهريُّ، نسخة مصوَّرة عن نسخة الشيخ الفادانِيِّ، محفوظة بمكتبة الباحث.

3 - فيوضات المواهب المكِّيَّة بالنفحات الربَّانيَّة المصطفويَّة، السنوسيُّ، أحمد الشريف، نسخة مصوَّرة محفوظة بمكتبة الباحث.

ثانيًا: المطبوعات

4 - الأعلام، الزِّرِكْلِيُّ، خير الدين بن محمود بن محمَّد (ت:1396هـ)، دار العلم للملايين، بيروت، ط 15، 2002م.

5 - الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع، اليحصبيُّ، القاضي عياض بن موسى بن عياض، (ت 544هـ)، تحقيق السيِّد أحمد صقر، دار التراث، القاهرة، 1389هـ/1970م.

6 - الأنوار القدسيَّة في مقدِّمة الطريقة السنوسيَّة، السنوسيُّ، أحمد الشريف (ت 1933م)، مطبعة عامرة، إستانبول، 1342هـ/ 1919م.

7 - برقة الدولة العربيَّة الثامنة، زيادة، نقولا، بيروت، 1950م.

8 - تدريب الراوي في شرح تقريب النواويِّ، السيوطيُّ، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (ت 911هـ)، تح: محمَّد عوَّامة، دار المنهاج للنشر والتوزيع، جدَّة، 1437هـ / 2016 م.

9 - جزء في الإجازة، الهَمْدانِيُّ، منصور بن سليم الإسكندرانِيُّ الشافعيُّ (ت 673هـ)، تحقيق نظام محمَّد صالح يعقوبي، (المطبوع ضمن موسوعة لقاء العشر الأواخر من رمضان: المجموعة العاشرة، رقم الجزء: 110)، دار البشائر الإسلاميَّة، بيروت، 1429هـ/ 2008م.

10 - الحركة السنوسيَّة: نشأتها ونموُّها في القرن الناسع عشر، أحمد صدقي الدجانِيُّ، القاهرة، 1967م.

11 - الدرُّ الفريد الوهَّاج بالرحلة المنيرة من الجغبوب إلى التاج، السيِّد أحمد الشريف السنوسيُّ (ت 1933م)، تحقيق د. أحمد محمَّد جاد الله، د. عبد الغني عبد الله محمود، منشورات: جمعيَّة الإمام محمَّد بن عليٍّ السنوسيّ، ومجمع ليبيا للدراسات المتقدِّمة، توزيع مكتبة الكون، طرابلس، 1443هـ/ 2022م.

12 - رحلة الحشائشيِّ إلى ليبيا (جلاء الكرب عن طرابلس الغرب)، الحشائشيُّ، محمَّد عثمان، تحقيق علي مصطفى المصراتي، دار لبنان، بيروت، 1965م.

13 - السنوسيَّة دين ودولة، د. محمَّد فؤاد شكري، دار الفكر العربيّ، 1948م.

14 - الصحاح (تاج اللغة وصحاح العربيَّة)، الجوهريُّ، أبو نصر إسماعيل بن حمَّاد الفارابيُّ (ت 393هـ)، تحقيق أحمد عبد الغفور عطَّار، دار العلم للملايين، بيروت، ط:4، 1407هـ/ 1987م.

15 - العالي الرتبة في شرح نظم النخبة، الشُّمُنِّيُّ، أبو العبَّاس تقيُّ الدين أحمد بن محمَّد القسنطينيُّ (ت 868هـ)، تحقيق هارون بن عبد الرحمن الجزائريِّ، دار ابن حزم، بيروت، 1424هـ/ 2003م.

16 - علوم الحديث (مقدِّمة ابن الصلاح)، ابن الصلاح، أبو عَمر عثمان بن عبد الرَّحمن الشَّهرزوريُّ (ت 643هـ)، تحقيق د. نور الدين عتر، دار الفكر، دمشق، ط:21، 1436هـ/ 2015م.

17 - عمـــران بن بركة الفيتوريُّ، ترجمتـــه وتحقيق ما بقي من آثـــاره، د. أحمد محمَّد جاد الله، د.عبد الغني عبد الله محمود، مؤسَّسة كلام للبحوث والإعلام، عمَّان، 2017م.

18 - فتح المغيث بشرح ألفيَّة الحديث، الســـخاويُّ، شـــمس الدين أبو الخير محمَّد بن عبد الرَّحمـــن (ت 902هـ)، تحقيـــق د. عبد الكريم بن عبد الله بـــن عبد الرَّحمن الخُضير، ود. محمَّد بن عبد الله بن فهيد آل فهيد، مكتبة دار المنهاج، الرياض، ط 4، 1436هـ.

19 - فِهرِس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات، الكتَّانِيُّ، عبد الحيّ بن عبد الكبير (ت 1382هـ)، تحقيق د. إحســـان عبَّاس، دار الغرب الإســـلاميّ، تونس، ط 3، 1432هـ/ 2011م.

20 - الفوائد الجليَّة في تاريخ العائلة السنوســـيَّة (الحاكمـــة بليبيا)، عبد المالك بن عبد القادر بن عليٍّ (ت 1417هـ/ 1997م)، مطبعة دار الجزائر، دمشق، 1386هـ/ 1966م.

21 - لسان العرب، ابن منظور، محمَّد بن مكرم (ت 711هـ)، دار صادر، بيروت، 1779م.

22 - مأخذ العلم، ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريَّا الرازيُّ القزوينيُّ (ت 395هـ)، تحقيق محمَّد بن ناصر العجميّ، دار البشائر الإسلاميَّة، بيروت، ط 2، 1426هـ/ 2005م.

23 - مجمل اللغة، ابن فارس، أبو الحســـين أحمد بن فارس بن زكريَّا الرازيُّ القزوينيُّ (ت 395هـ)، تحقيق زهير عبد المحســـن سلطان، مؤسَّسة الرســـالة، بيروت، ط 2، 1406هـ/ 1986م.

24 - المقاصد الشـــافية في شرح الخلاصة الكافية، الشَّاطبيُّ، أبو إسحاق إبراهيم بن مـــوسى (ت 790هـ)، تحقيق د. عبد الرحمن بن ســـليمان العثيمين، وآخرين، معهد البحوث العلميَّة وإحياء التراث بجامعة أمِّ القرى، مكَّة المكرَّمة، 1428هـ/ 2007م.

25 - مقاييس اللغة، ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريَّا الرازيُّ القزوينيُّ (ت 395هـ)، تحقيق عبد السلام محمَّد هارون، دار الفكر، مصر، 1399هـ/ 1979م.

26 - نتيجة النظر في نخبة الفِكَر، الشُّـمُنِّي، كمال الدِّين محمَّد بن محمَّد بن حسـن القسنطينيُّ (ت 821هـ)، تحقيق مراد بن خليفة سعيدي، دار المنهاج، الرياض، 1431هـ.

27 - النكت الوفيَّة بما في شرح الألفيَّة، البقاعيُّ، برهان الدين إبراهيم بن عُمر (ت 885هـ)، تحقيق د. ماهر ياسين الفحل، مكتبة الرشد، الرياض، 1421هـ/ 2007م.

28 - هديَّة العارفين أسـماءَ المؤلَّفين وآثار المصنِّفين، البغداديُّ، إسماعيل بن محمَّد (ت 1951)، وكالة المعارف الجليلة في مطبعتها البهيَّة، إستانبول، لا ت.

29 - الوجيز في ذكـر المجاز والمجيز، السِّـلفيُّ، أبو طاهر أحمد بـن محمد بن أحمد الأصبهانِيُّ الإسـكندريُّ (ت 576هـ)، تحقيق د. عبد الغفور عبد الحق حسين بُرّ البلوشيِّ، مكتبة دار الإيمان، المدينة المنورة، 1414هـ/ 1994م.

***

مراجعات نقدية

تعليق على تحقيق كتاب اللمع في الفقه المالكي
تصنيف أبي زكريا يحيى التلمساني

أ. د. جمعة محمود الزريقي

(كلية القانون - جامعة طرابلس)

1 - التراث والتحقيق.

- - معنى تحقيق التراث.
- - حركة إحياء التراث.
- - كيفية تحقيق التراث.
- - الجوانب المفيدة في حياة المؤلفين.

2 - التحقيق الأول للكتاب.

- - ملاحظات على التحقيق.

3 - التحقيق الثاني للكتاب.

- - ملاحظات على التحقيق.

4 - خاتمة المقاربة النقدية.

***

(1)

التراث والتحقيق

ليس من شكٍّ في أنَّ تحقيق المخطوطات أصبح علماً قائماً بذاته له قواعده وأصوله، وقد صنَّف فيه العلماء الكثير من الكتب التي تُعتبر مصدراً مفيداً للباحثين في هذا المجال، وخاصَّةً لمن يشرع في تحقيق كتابٍ أو نصٍّ قديمٍ في محاولة لتقديمه للقارئ من خلال النشر، أو من خلال تقديمه في دراسةٍ جامعية للحصول على مؤهّل علمي، وهذا العلم يتطوَّر باستمرار، وفي كل مرَّة نجد بعض العلماء يضيف منهجاً جديداً فيه، وغنيٌّ عن البيان أنَّ الباحث الجديد في هذا المجال يجب أن يطَّلع على كل ما قُدِّم من نظرياتٍ وآراء وتجارب حديثة تتعلَّق بتحقيق التراث الذي يقع علينا واجب إحيائه ونشره بعد تحقيقه جيِّداً؛ ليكون كما أراده المؤلف السابق، وربما أكثر تطوُّراً وفائدة بإضافة العديد من المعلومات المفيدة في ذات المجال الذي ولجه المؤلف الأصلي بالتأليف فيه.

إنَّ تحقيق تراث البلدان أصبح أمراً يأخذ حيِّزاً كبيراً من جهد المؤسَّسات العلمية والثقافية في الدولة، لأنَّه يمثِّل نشراً لجزءٍ من تاريخها الثقافي، وإظهاراً لشخصيتها القومية، فالاهتمام بالتراث في صورته العامة يُعتَبر الشغل الشاغل للشعوب التي تحاول بناء شخصيتها الوطنيَّة، ويأتي في مقدِّمة ذلك إحياء التراث المكتوب الذي يدلُّ على مدى مساهمة شعب تلك الدولة في الحضارة الإنسانية والنهضة التي شهدتها البلاد خلال تاريخها الطويل، فأنَّ عدم الاهتمام بهذا الجانب يمثل خطورة ليست في الميدان العلمي فقط، وإنَّما في الميدان الديني والفقهي واللغوي فلا يُعقَل الاعتماد على مضامين مصادر تراثية كُتبت منذ مئات السنين، دون أن يؤخذ في الاعتبار البحث في الظروف والمناخات السياسية والاجتماعية والاقتصادية وغيرها التي كانت قائمة آنذاك ودُوِّنت فيها تلك المصنَّفات العلمية[1] .

(1) مناهج تحقيق التراث والمخطوطات العربية، د. إحسان حلاق، دار النهضة العربية، بيروت، 1425هـ/ 2004م، ص 8.

معنى تحقيق التراث:

«والمراد بالتراث في باب التحقيق: كل ما صار إلينا مكتوباً؛ ممَّا تركه السابقون في مختلف العلوم، يستوي في ذلك قديم العهد، وحديثه، وما كان مطبوعاً ومخطوطاً»[1]، ولم يَعُدْ خافياً على أحد الفائدة العلميَّة التي تُجنَى من حركة إحياء التراث القديم في مختلف مجالاته، وخاصَّةً التراث الإسلامي في مختلف العلوم التي أسهم فيها، فهي رسالةٌ أصبحت واضحة للعيان، وتهدف بالدرجة الأولى إلى الرجوع للتراث ومحاولة الاستفادة منه، فبقدر ما نعرف ماضينا يمكن أن نحدِّد اتجاهنا الصحيح، وننطلق إلى بناءِ مستقبلٍ زاهر، وليس معنى ذلك أنَّنا نعود إلى الوراء، أو نتشرنق في دائرة الماضي، ونرفض الجديد المفيد؛ بل نهدف إلى التعمُّق في دراسة الآثار العلميَّة التي قامت في المجتمع من خلال التراث المكتوب، واستخلاص التجارب والآراء والنظريات والأفكار التي ظهرت لدى العلماء الأوائل ومعرفة اجتهاداتهم، والاستفادة من الأخطاء السابقة لمحاولة تلافيها مستقبلاً، إلى جانب الاعتراف بجهود الأجداد من العلماء والفقهاء بإحياء تراثهم المكتوب[2].

حركة إحياء التراث:

ولتحقيق ذلك الهدف والمقصد النبيل، ولتأمين الوصول إليه، ينبغي أن تقوم حركة إحياء التراث وتحقيقه ونشره على طرقٍ صحيحة تعتمد على الانتقائيَّة والاختيار المفيد، فليس كل ما كُتِب قديماً يمكن أن يُحَقَّق ويُنشر، حيث توجد أشياء مكرَّرة ومعادة لا جديد فيها، أي لا تضيف إلى ما هو معروف في السابق من علوم، فهذه تستهلك الوقت والجهد، ولا تحقق الهدف المنشود من إحياء التراث، وإن كانت لها من فائدة فهي قليلة، مثلما يحدث مع طلبة الدراسات العليا الذين يختارون لموضوعات أبحاثهم مخطوطاتٍ لتحقيقها

(1) تحقيق نصوص التراث في القديم والحديث، أ. د. الصادق عبد الرحمن الغرياني، مجمع الفتح للجامعات، طرابلس، 1989 م، ص 8.

(2) جمعة محمود الزريقي، «تحقيق التراث الليبي المكتوب وموقف الجامعات الليبية منه»، مجلة تراث الشعب، (طرابلس)، العدد 67 السنة 35، (1436هـ/ 2015م)، ص 29 - 40.

بهدف الحصول على الدرجة العلمية المقصودة، ولكنَّهم لا يُحسنون الاختيار، وكان الواجب على أساتذتهم توجيههم إلى الجديد المفيد، وهو الذي يُظهر اجتهاد العلماء وإسهاماتهم في النهضة العلمية، والكشف عن الآثار التي لم يتم إظهارها سابقاً؛ لتعريف الأجيال الحاضرة بها، وإمكانية الاستفادة منها في التقدُّم العلمي المطلوب.

كيفية التحقيق التراث:

ولكي نجعل حركة إحياء التراث المكتوب مفيدةً يجب ألَّا يقتصر الأمر على تحقيق النصِّ وضبطه، وإنَّما يجب دراسته والتعمُّق فيه، والبحث عن الفائدة التي يضيفها تحقيق النصِّ وإخراجه من جديدٍ إلى القراء والباحثين، وما درج عليه بعض طلاب الدراسات العليا الذين يعكفون على تحقيق النصوص؛ باقتصارهم في الجانب الدراسي على حياة المؤلف وشيوخه وتلاميذه وآثاره العلميَّة، ثم نبذة عن عصره وبيئته، فهذا كلُّه لا يعدو أن يكون مقدِّمة للتحقيق، وليس جانباً دراسياً للنصِّ المحقَّق، ولهذا أرى أنَّه يجب على المحقِّق أن يدرس النصَّ، ويغوص في أعماقه لفهم أبعاده ومراميه، وتحليله ومقارنته بالنصوص المشابهة، ومعرفة مكوِّناته ومصادره التي اعتمد عليها، وما قدَّمه من جديدٍ مفيدٍ للعلم أو الفنِّ الذي تناوله، وما كشف عنه من حقائق علميَّةٍ أو تاريخية مفيدة، والمقارنة بينه وبين ما كتبه قبله علماءُ آخرون في ذات التخصُّص[1].

وبصورةٍ عامة كل ما يؤدِّي إلى استخلاص الفوائد العلميَّة أو التاريخية التي يضيفها أو الجديد الذي قدَّمه في مجال تخصُّصه، عند ذلك يمكن أن يُطلَق على العمل المحقَّق مصطلح (دراسة وتحقيق)، أمَّا الاقتصار على ترجمة المؤلف صاحب الأثر المحقَّق، فهو من لوازم التحقيق وليس من باب دراسة النصِّ. فكيف نقوم بمنح طالبٍ درجة الماجستير في تخصُّص معَّين لمجَّرد أنَّه قام بإخراج نصٍّ مخطوطٍ من ثوبه القديم إلى الكتابة الحديثة، مع كتابة ترجمةٍ لمؤلفه، ولكن عندما نستعرض معه ما ورد في النصِّ من إضافةٍ علميَّة،

(1) المصدر السابق، ص 30.

أو الجديد الذي قدَّمه، أو الجوانب العلميَّة التي تميِّزُه عن غيره من المؤَّلفات السابقة، أو الاكتشاف الجديد الذي أظهره البحث في مجاله، كُلُّ ذلك لن يتأتَّى له إلَّا إذا قام بدراسة النصِّ المحقَّق دراسة علميَّة؛ تؤهِّله إلى أن يكون متخصِّصاً في مجاله، وبذلك يمكن منحه الدرجة العلمية المطلوبة.

الجوانب المفيدة في حياة المؤلفين:

ذلك فيما يتعلَّق بالنصِّ المراد تحقيقه، أمَّا فيما يخصُّ شخصية مؤلف النصِّ المحقَّق، ففي الغالب نجد أشياءَ غامضةً، ومعلوماتٍ تغيب عن الباحث، فقد لا تُسعفه المصادر والمراجع بالإجابة عن عددٍ من الأسئلة التي ترد إلى ذهنه حول تلك الشخصية، ومن هنا يجب على مَنْ يُقدِم على التحقيق أن يعايش حياة المؤلف صاحب النص، ويحاول أن يجمع كلَّ ما يعثر عليه من معلوماتٍ حوله، ويتأمَّل كلماته لفهم ما يريد أن يقوله، ويدلِّل على ذلك، أو ما يرغب في عرضه من أفكار وقراءة ما بين السطور، لاستجلاء الحقائق والوصول إلى نتائج مفيدة.

فقد يكون مؤلف الأصل في وضعٍ لا يسمح له بالاستفاضة، والتصريح بكلِّ ما يرغب في قوله حين كتابته للنص، فيلجأ إلى الرمز أو الإيماء بشكلٍ غير لافت للنظر، فتكون مهمَّة المحقِّق الباحث إظهار ذلك في قراءته المتبصِّرة المتأنِّية الدقيقة للنصِّ المحقَّق، فربَّما يُظهر للقارئ نتائج وحقائق أخرى غير معروفة عن المؤلف، والظروف التي صاحبت تأليفه للنصِّ، أو عن عصره وبلده والحالة العامة فيها، وتكشف بصراحةٍ عن وجهة نظره واتجاهه ودوره العلمي أو الثقافي، بل والسياسي في بعض الأحيان، فهذه الأمور غالباً لا تجدها واضحةً، إذ لكلِّ عصرٍ قيودٌ وحدودٌ قد يجد المؤلف نفسه عليه أن يراعيها، أو يتقيَّد بها، ومن هنا يكون دور المحقِّق كاشفاً لكلِّ ما هو غامضٌ من الظروف التي أحاطت به.

وفيما يخصُّ الجوانب المُبهَمة من حياة صاحب النصِّ المحقَّق؛ فعلى الباحث أن يحاول تغطيتها واستكمال ما نقص منها، وتدارك ما فات مترجميه السابقين، وله في سبيل ذلك جمع

كلِّ ما يمكن جمعه من معلوماتٍ من خلال تراجمه في المصادر والمراجع، وفي الغالب تكون تلك التراجم في الكتب المعروفة بذلك، والتي تُدرَّسُ للطالب ضمن مناهج البحث، ولكنَّ بعض المعلومات قد ترد في مصادر ومراجع أخرى تتعلَّق بموضوع المخطوط أو الفنِّ الذي تناوله، ولهذا عليه أن يتأمَّل النصوص واستخلاص الإشارات، ولا بأس أن يلجأ إلى الافتراض والتكهُّن حتى يمكنه الوصول إلى ترجمةٍ تكون أقرب إلى الواقع، ولن يتأتَّى ذلك إلا بهذا الأسلوب الذي يستطيع الباحث من خلاله أن يضفي (قيمةً) على ترجمة صاحب النصِّ، ويستنطق الأحداث التي عاشها المؤلف، مهما قلَّت مصادرها، وهو ضربٌ من البحث العلمي المشوق دون مغالاة أو تزيُّد في حقائق الأمور، وبمعرفة المزيد عن حياة صاحب النصِّ تتَّضح عدَّة جوانب مهمَّة لها علاقة وثيقة بموضوعه، من حيث أهدافه ومراميه والظروف التي كُتب فيها والمؤثِّرات التي خضع لها، وجوانب أخرى عديدة تختلف باختلاف حياة كلِّ مؤلِّفٍ على حدة[1]، فالمحقِّق يلزمه التحليِّ بسعة الاطِّلاع والصبر والمثابرة وقوَّة الإرادة.

***

بعد هذه المقدِّمة؛ فإنَّ الذي دعاني لكتابتها وقوفي على كتابٍ محقَّقٍ في الفقه المالكي، بعنوان (اللُّمَعُ في الفقه المالكي) اقتنيته من القاهرة سنة 2008م، وهي السنة التي تمَّ فيها نشر الكتاب في طبعته الأولى، وقد ذكر المحقِّق أنَّه لم يجد لمؤلف الكتاب ترجمةً، وعندما بحثتُ وجدتُ العديد من المصادر التي تناولته، ثم وقفتُ في شبكة المعلومات الدولية على تحقيقٍ آخر لهذا الكتاب، قام به محققٌ غيرُه، ونُشر سنة 2011م، فوجدتُ اختلافاً في طريقة تحقيق الكتاب بين الطرفين، إلى جانب وجود

(1) ينظر، تحقيق ودراسة نظم البغية من ملخص الأحكام الشرعية على المعتمد من مذهب المالكية، نظم القاضي الشيخ ماء العينين بن العتيق (1887 / 1957)، مع دراسةٍ مقارنةٍ لكتاب الشيخ محمد بن محمد بن عامر، المحامي الشرعي ببنغازي، نشر مجلس الثقافة العام، بنغازي، 2008 م.

نسخةٍ مخطوطةٍ أخرى بدولة الكويت. لذلك رأيت بحث هذا الموضوع من أجل تحقيق الفائدة للباحثين ممن يرغبون في القيام بتحقيق كتب التراث، والله من وراء القصد، وقسَّمت البحث إلى فصلين، لأُخصِّص كلَّ فصلٍ منهما - على التوالي - لأحد التحقيقين، ثم أختم بالنتائج التي يتوصَّل إليها البحث، والله المعين.

(2)
التحقيق الأول للكتاب

العنوان حسبما جاء في صفحة الغلاف: كتاب اللُمَعُ في الفقه المالكي، تصنيف أبي زكريا يحي التلمساني «القرن التاسع»، تحقيق: أبي عبد الله محمد بن حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي الشيخ القاهري المصري الشهير بـ[محمد فارس الشيخ]. مطبوعات أرض الحرمين، 1429هـ / 2008م.

المقدمة ص 3، ترجمة المؤلف: هو أبي (كذا) زكريا يحي التلمساني من علماء القرن التاسع الهجري، هكذا وجدناه على طرَّة الخطية، ولم نعثر له على ترجمة، وفي ذات الصفحة، لوحة للصفحة الأولى من المخطوط، وعليها طُرَرٌ لم ينقلها المحقق أو يتطرَّق لها.

ملاحظات على التحقيق:

الملاحظة الأولى: هناك تهميشاتٌ على الصفحة الأولى فيها معلومات مفيدة كان على المحقِّق أن يذكرها، وقد قرأتها رغم أنَّ صورتها باهتة، وجاء فيها ما يلي: عليها إشارة أنَّ الكتاب وقفٌ على رواق المغاربة بالجامع الأزهر، وعليه طرَّة في ذات الصفحة «الحمد لله، هذا من جملة ما أوقف الشيخ محمد التلمساني المغربي على طلبة العلم الشريف، ولا ينتفع به في غير ذلك، وصلَّى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه». فكان الواجب أن يذكر هذه الإشارات لما فيها من فوائد.

الملاحظة الثانية: للمؤلف (يحي التلمساني) ذِكرٌ في عددٍ كثيرٍ من كتب التراجم:

أولها: كتاب إنباء الغُمر بأنباء العمر، لشيخ الإسلام الحافظ ابن حجر العسقلاني (773 - 852هـ)، ذكره ضمن وفيات سنة تسع وثمانمائة [809هـ]، وترجم له تحت رقم 46، وقد جاء في الترجمة: «يحي بن محمد التلمساني الأصبحي المالكي النحوي نزيل المدينة، سمع من أبي الحسن البطرني وأبي عبد الله بن مرزوق وأبي القاسم الغبريني، وأجازه الوادياشي وأبو العباس بن يربوع وغيرهما، وشارك في الفقه ومهر في العربية، مات بعد أن رجع من الحج في المحرم وله خمس وستون سنة، وكان قد أضرَّ قبل موته»[1].

ثانيها: كتاب الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، تأليف المؤرخ شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي، ذكره بعد ترجمة يحي بن محمد الأنصاري رقم 1064، وفي ترجمة يحي بن منصور التونسي المالكي رقم 1047، قال: ذكره شيخنا في إنبائه عقب يحي بن محمد بن يحي التلمساني الماضي فكأنَّه هو، وأشار إلى أنَّ يحي التلمساني ذكره شيخنا في إنبائه، ويقصد الحافظ ابن حجر العسقلاني[2].

يقول السخاوي في مقدمة كتابه (الضوء اللامع) «إنَّه نقل عن كتاب إنباء الغمر، وكل ما أطلقت فيه شيخنا، فمرادي به ابن حجر أستاذنا، ثم يقول: وسمَّيته الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، وهو مع كتاب شيخنا وما استدركته عليه في القرن الثامن من تفويت أحد من أعيان القرنين فيما أرجو نفعني الله به والمسلمين»[3].

ثالثها: ورد ذكر المؤلف في عدَّة مصادر أخرى، وكلُّها عالةٌ على ما كتبه الحافظ ابن حجر العسقلاني، وأشير إليها باختصارٍ تجنُّباً للإطالة: نيل الابتهاج بتطريز الديباج، لأحمد

(1) إنباء الغمر بأنباء العمر، لشيخ الإسلام الحافظ ابن حجر العسقلاني، تحقيق وتعليق الدكتور حسن حبشي، الجزء الثاني، الترجمة رقم 46، نشر المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي، وزارة الأوقاف، القاهرة، 1415هـ/ 1994م، ص 276/ 2.

(2) الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، للمؤرخ شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي (ت 902هـ) منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، د. ت، المجلد الخامس، ص 262 / 10.

(3) الضوء اللامع، المجلد الأول، ص 5 - 6.

بابا التنمبكتي (ت 1036هـ)، ترجمة رقم 786، ص 635، كفاية المحتاج لمعرفة من ليس في الديباج، لأحمد بابا التنمبكتي أيضاً، ترجمة رقم 690 ص 273 /2، يقول إنَّ التلمساني مات سنة 807هـ، وفي كتاب توشيح الديباج وحلية الابتهاج لبدر الدين القرافي (ت 946هـ) وردت رجمته تحت رقم 284 نقلاً عن إنباء الغمر، وفي كتاب تعريف الخلف برجال السلف، لأبي القاسم محمد بن إبراهيم الغول، ذكر ترجمة المؤلف نقلاً عن نيل الابتهاج، وهو عن إنباء الغمر القسم الثاني، ص 599 .

الملاحظة الثالثة:

إنَّ النسخة الوحيدة المخطوطة للكتاب التي قام بتحقيقها لم يذكر بياناتها أو مكان وجودها، وهي كما جاء في حاشية المخطوطة وقفٌ على رواق المغاربة بالجامع الأزهر، وأنَّ الذي أوقفها هو الشيخ محمد التلمساني المغربي على طلبة العلم الشريف، ولا ينتفع به في غير ذلك. كل هذه المعلومات لم يذكرها المحقق بالرغم من كتابتها على الصفحة الأولى من المخطوطة.

يبدأ النصُّ المحقَّق بما يُقرأ في صلاة الاستخارة، وهذا خلاف ما جرى به التأليف في كتب الفقه المالكي، التي يبدأ فيها بالعقيدة في الغالب، ثم كتاب الطهارة، فكتاب الصلاة، والجنائز، وكتاب الزكاة، وكتاب الصيام، وكتاب الاعتكاف، وكتاب الحج، وكتاب الجهاد، وكتاب الأيمان ثم النذور، والأضحية والعقيقة والذبائح والصيد والأطعمة والأشربة، يلي ذلك كتاب النكاح والطلاق والإيلاء والظهار، ثم كتاب البيوع، وكتاب القراض، والمساقاة والمزارعة والحجر وإحياء الموات والغصب والشفعة، وكتاب القسمة وكتاب الرهن، وكتاب الأقضية، وكتاب الحبس والوقف، وكتاب الوصايا، وكتاب القسامة، وكتاب الديات، وكتاب الحدود والعتق، والمواريث، وأخيراً كتاب الجامع وفيه فصول.

استعان المحقِّق في تحقيقه للكتاب بأغلب مؤلَّفات الفقه المالكي المعروفة المتداولة لعلماءَ مؤلَّفاتهم ليست من كتب الموسوعات، مثل البيان والتحصيل لابن

رشد، والنوادر والزيادات لابن أبي زيد، والذخيرة للقرافي، والجامع لمسائل المدونة لابن يونس، ولكنَّه قام بالتعليق على عدَّة أحكامٍ وردت في النصِّ المحقَّق، وشرح عدَّة مصطلحاتٍ ذكرها المؤلف في الكتاب، وقام بإضافة بعض العناوين التي لم يدرجها مؤلف الأصل، وهذه مفيدةٌ جدّاً للقارئِ تدلُّه على مواضع المواد التي يحتاجها بسرعة، وقام بتخريج حديثين فقط من صحيح البخاري، وبصورةٍ عامَّة كان تحقيقه للنصِّ المخطوط جيِّداً بالرغم من الاختصار الشديد.

(3)

التحقيق الثاني للكتاب

العنوان: اللمع في الفقه المالكي.

تصنيف أبي إسحاق التلمساني المالكي (المتوفى 699 هـ).

تحقيق د. شريف أبو العلاء المرسى العدوي.

القاهرة: دار الآفاق العربية، 2011م.

بداية الكتاب: مقدمة التحقيق:

شرع المحقق في كتابة المقدمة ص 8، جعلها خاصَّةً بعمل أهل المدينة وحجِّيَّته، والدليل على أفضلية القرون الثلاثة الأولى، بداية ظهور البدع، إجماع أهل المدينة، وجوب إحسان الظنِّ بالأئمَّة، سبب تفضيل أهل المدينة على غيرها، أخذ كبار الصحابة بمبدأ الشورى، موقف الكوفيين من عمل أهل المدينة، براءة أهل المدينة من البدع، أحوال بغداد من الناحية العلميَّة، أحوال الحجاز من الناحية العلميَّة، ثم تطرَّق إلى بعض المسائل التي تمَّ الأخذ فيها بعمل أهل المدينة، وقتال المارقين والمرتدين، وفي ترجيح الإمام مالك، ومدح الائمَّة الثلاثة للإمام مالك، ثم ترجم

للإمـام مالك نسـبه ومـولده وطلبـه للعلـم، ومواهبـه وصفاته، وشـيوخه، الحديـث الوارد في شـأنه ومكانتـه العلميـة، وأسـباب ترجيـح مذهب أهل المدينـة، ثم أورد بعض المسـائل الـتي تـمَّ الأخـذ فيها بعمل أهـل المدينة، وبعـض فتاوى الإمـام مالك في المناسـك، وفضل المدينـة وحرمتهـا، وبعـض المسـائل الفقهيـة، وفي ترجيـح الإمـام مالـك، ومـدح الائمَّـة الثلاثـة المجتهديـن للإمـام مالـك، ثـم لمحـة عـن حياتـه، وآثـاره العلميَّـة وأولاده، ثـم مرضـه ووفاتـه. كل ذلـك بـدأ مـن ص 8 إلى ص 130مـن الكتاب.

ثم أورد في صفحة 131 من الكتاب ترجمة المصنِّف

التلمساني (609 - 699 هـ / 1212 - 1300م).

هو إبراهيم بن أبي بكـر بن عبد الله بن موسى الأنصاري، أبو إسحاق التلمساني عالم بالفرائض أندلسي الأصل، من أهل وقش مولده بتلمسان، استوطن غرناطة ثلاثة أعوام وانتقل إلى مالقة، ثم استقرَّ في سبتة إلى أن توفي، اشتهر بمنظومةٍ له في (الفرائض) تعرف بالتلمسانية - خ - الظاهرية بدمشق، قال ابن فرحون: لم يُؤلَّف في فنِّها مثلُها، نظمها قبل أن يتجاوز العشرين سنة، وله تآليف أخرى، منها (مقالة في علم العروض الدويبيت) وقصيدة في المولد الكريم، وللعلم كتابه في النوازل هذا يُعَدُّ من الكتب المعتمدة في الفتوى في المدرسة المالكية ولكن للأسف لم يُعتن به.

قال محمد الغلاوي الشنقيطي في «بو طليحيه»، وهي المنظومة التي ضمَّنها المعتمد من الأقوال والكتب في هذه المدرسة:

واعتمـــدوا نـــوازل الهـــلالي ودرة النـــثـيـــــر كالـلآلـــي

كـــذاك مـــا يعـــزى إلى مازونة وهـــو المســـمى بـــالدرر المكنونـــة

مصادر ترجمته:

1 - الديباج 90.

2 - تعريف الخلف 1 - 9.

3 - مخطوطات الظاهرية الفقه الشافعي 7.

4 - شجرة النور 202.

5 - اصطلاح المذهب عند المالكية، ص 479.

6 - الأعلام للزركلي.

يلي ذلك قيامه بنشر لوحات للمخطوط في صفحات 132 - 135، وهي غير واضحة تماماً، كلمة دار النشر؛ «مكتبة عين الجامعة، اللمع في الفقه المالكي أصول الفقه، يقع كتاب اللمع في الفقه المالكي ضمن نطاق تخصص علوم أصول الفقه، والتخصصات قريبة الصلة من عقيدة وحديث وسيرة نبوية وغيرها من فروع العلوم الشرعية، ومعلومات الكتاب كما يلي: علم أصول الفقه: الفرع الأكاديمي PDF صيغة الإمداد، حجم الملف ميجابايت 1 : 5، المؤلف المالك للحقوق: إبراهيم بن أبو (كذا) زكريا يحي التلمساني أبو إسحاق: اسم الكتاب: اللمع في الفقه المالكي» .

ملاحظات على التحقيق:

أولاً: لم يذكر المحقق المعلومات عن النسخة التي اعتمد عليها في تحقيق الكتاب، والتي يجب على المحقق أن يذكرها بوصفها وحجمها وعدد صفحاتها وأماكن وجودها، وعما إذا بحث عن نسخ غيرها، إلى كل المعلومات الخاصة بالكتاب الأصل الذي قام بتحقيقه. وقد وصف النص المحقق بأنَّه من كتب النوازل وليس له علاقة بذلك.

ثانياً: هذه المقدمة التي كتبها عن المذهب المالكي لا علاقة لها بالتحقيق، فقد بلغت أكثر من 125 صفحة، فهي حشوٌ للكتاب، فمعلوماتها متوفرة في كافة مصادر المذهب المالكي، وهي في حدِّ ذاتها يمكن أن تكون كتاباً مستقلاً، حول أصل عمل أهل المدينة، والقصد منها زيادة صفحات الكتاب بما لا ضرورة له ولا علاقة لها بترجمة مؤلف الكتاب.

ثالثاً: التبس عليه عنوان الكتاب لتشابهه مع كتب أخرى لمجموعة من المؤلفين، منهم الطوسي، والأشعري، والسيوطي، والشيرازي، فهؤلاء لهم كتب تحت عنوان اللمع، وما

ذكره من مصادر ترجمته، لا تتعلَّق بالتلمساني يحي بن محمد مؤلف الكتاب الحقيقي، فيما أحسب.

رابعاً: ذكر المحقق كتاب الديباج لابن فرحون الذي ترجم لإبراهم بن أبي بكر بن عبد الله بن موسى الأنصاري، تلمساني وقشي الأصل، نزيل سبتة يُكنَى أبا إسحاق ويعرف بالتلمساني، مولده بتلمسان سنة تسع وستمائة وتوفي سنة سبعة وتسعين وستمائة، فهو الوحيد الذي أورد في الترجمة أنَّ له (كتاب اللمع في الفقه)، بينما لم ترد هذه المعلومة في بقية الكتب التي ترجمت لإبراهيم التلمساني، باعتباره مؤلف الكتاب.

نقل تلك الترجمة مؤلف كتاب تعريف الخلف بدون ذكر جملة (وله كتاب اللمع في الفقه)، وذكر أنَّ وفاته كانت سنة 699هـ، ونقل عن كتاب البستان ترجمة قال فيها إنَّ المؤلف استوطن غرناطة ثلاثة أعوام، ثم انتقل إلى مالقة ثم إلى سبتة، وتزوَّج أخت مالك بن المرحل وهي أمُّ بنيه، وبها توفي بعد الستين وتسعمائة، وكان مولده بتلمسان سنة 906 هـ.

أمَّا ما جاء في كتاب البستان لابن مريم، فقد كتبَ له ترجمة طويلة قال في آخرها: ولد آخر ليلة من جمادى الآخرة بتلمسان سنة 609هـ، وانتقل به أبوه وهو ابن تسعة أعوام إلى الأندلس، فاستوطن غرناطة ثلاثة أعوام، ثم انتقل إلى مالقة فسكنها مدة وبها قرأ معظم قراءاته، ثم انتقل إلى سبتة وتزَّوج أخت مالك بن المرحل، وهي أمُّ بنيه، وتوفي بها بعد التسعين وستمائة، وأفاد بأنَّه نقل ذلك عن بغية الرواد في خبر بني عبد الواد، ص 55 - 56، ولم ترد في هذه الترجمة الطويلة أنَّ المترجم له قد ألَّف كتاب (اللمع في الفقه).

ورد في كتاب هدية العارفين: أبو إسحاق إبراهيم بن أبي بكر بن عبد الله بن موسى الأنصاري المغربي المعروف بالتلمساني، ولد سنة 609هـ، توفي سنة 690 له مصنَّفات؛ لم يذكر من بينها (كتاب اللمع في الفقه)[1]، وفي ترتيب الأعلام على الأعوام[2]، وفيات عام 699هـ

(1) كتاب هدية العارفين اسماء المؤلفين وآثار المصنفين، من كشف الظنون، إسماعيل باشا البغدادي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1413هـ/ 1992م، ص 13 المجلد الخامس.

(2) ترتيب الأعلام على الأعوام، رتبه زهدي ظاظا، فهرسة محمد نزار تميم، وهيثم نزار تميم، نشر دار الأرقم بن أبي

رقم 33/1، إبراهيم بن أبي بكر التلمساني الأنصاري عالم بالفرائض، وله مقالة في العروض الدوبيتي، لم يذكر أنَّه ألَّف كتاب (اللمع في الفقه).

وفي معجم المؤلفين لرضا كحالة، إبراهيم التلمساني، إبراهيم بن أبي بكر بن عبد الله بن موسى الأنصاري التلمساني المالكي، أبو إسحاق، فقيه أديب، شاعر له منظومات في السير ومدح النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَسَلَّمَ، من ذلك العشرات على أوزان العرب، ومنها المولد الكريم، وفيها من الحكم، وله مقالات في العروض وأرجوزة في الفرائض، ولم يذكر(كتاب اللمع في الفقه)[1] وفي شجرة النور الزكية له ترجمة كذلك، مولده 609 هـ ووفاته 699 هـ، ولم يرد في الترجمة أنَّه ألف كتاب (اللمع في الفقه)[2].

هناك دراسة حديثة قام بها الأستاذ الدكتور محمد مسعود جبران - رَحِمَهُٱللَّهُ - حول مالك بن المرحل، الذي صاهر إبراهيم التلمساني المنسوب إليه كتاب (اللمع في الفقه) وقد تزوَّج أخت مالك بن المرحل أثناء وجوده في مدينة سبتة، وقد حلاه بالشيخ الأديب الفرضي العروضي التاريخي إبراهيم بن إبي بكر بن عبد الله بن موسى الأنصاري؛ الذي ولد بتلمسان سنة 609هـ، ثم انتقل صغيراً مع أسرته إلى غرناطة ومالقة، وانتهى به المقام إلى سبتة، ثم يضيف الدكتور جبران: «والمتأمِّل في سيرة إبراهيم التلمساني، وبخاصَّةٍ من الناحية العلميَّة؛ يرى تشابه تكوينه مع صهره ابن المرحل، فقد كان كلاهما أديباً فرضياً عروضياً تاريخياً مشاركاً في نظم الفرائض والسير والكتابة في فن الدوبيت، إلا أنَّ مالكاً كان أكثر انتاجاً» [3].

الأرقم، للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1411هـ/ 1990م، وفيات سنة 699 هـ ص 447 المجلد الأول.

(1) معجم المؤلفين، تراجم مصنفي الكتب العربية، لعمر رضا كحالة، نشر مكتبة المثنى، ودار إحياء التراث العربي بيروت، 1975 م، المجلد الأول، ص 16.

(2) شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، لمحمد بن محمد مخلوف، دار الكتاب العربي، بيروت، د. ت، ترجمة رقم 695، ص 202 / 1.

(3) مالك بن المرحل، أديب العدوتين، تحقيق ودراسة أ. د. محمد مسعود جبران، منشورات المجمع الثقافي، أبو ظبي، الإمارات العربية، 1426هـ/ 2005 م، ص 46 - 48.

(4)

خاتمة المقاربة النقدية

بعد مراجعة تحقيق كتاب (اللمع في الفقه المالكي) من قبل محقِّقيْن اثنين ونشره مرَّتين، يترجَّح لديَّ أنَّ المحقِّق الأول؛ محمد فارس الشيخ، الذي نشر كتابه سنة 2008م، ونسبه إلى المؤلف: يحيى أبي زكريا يحيى التلمساني، المتوفى سنة 807هـ، هو الأصوب في نسبته لهذا المؤلف، بدلاً من التحقيق الثاني الذي قام به د. شريف أبو العلاء المرسى العدوي، ونسبه إلى أبي إسحاق إبراهيم التلمساني المالكي المتوفى سنة 699هـ، نشر بدار الآفاق العربية 2011م، القاهرة. وذلك استنادا إلى الأسباب التالية:

أولاً: أنَّ المؤلف الأول ذُكر في إنباء الغمر لابن حجر وعنه نقل السخاوي في الضوء اللامع، ونُسب إليه كتاب اللمع، وعن تلك الترجمة نقل العديد من المؤرخين، بينما لم ينسب كتاب إلى أبي إسحاق إبراهيم التلمساني إلَّا في مصدرٍ واحد فقط، ومن خلال سيرته لا يتضح إلمامه بالفقه، وتدلُّ آثاره العلمية على أنَّه أدنى إلى الأدب والفرائض والنظم وغيرها، ويستبعد نسبة كتاب اللمع إليه.

ثانياً: اختلاف تاريخ الوفاة لكل منهما، فالمؤلف الأول يحيى التلمساني توفي سنة 809هـ، بينما كانت وفاة أبي إسحاق إبراهيم التلمساني سنة 699 هـ، ولهذا فإنَّ ترجمة ابن حجر في إنباء الغمر تبدو أكثر تصديقاً في نسبة الكتاب إلى الأول.

ثالثاً: يوجد اختلاف في تاريخ وفاة المؤلف ناهيك عن اسمه، ففي النسخة الموجودة بدولة الكويت، وهي مخطوطة، ورد أنَّ اسمه إبراهيم بن يحيى بن مهدي، تقي الدين أبو إسحاق المكناسي التلمساني (ت 666هـ)، ويبدو في ذلك خلطٌ بين اسم المؤلف الأول واسم المؤلف الثاني، علاوة على أنَّ هذه النسخة ناقصة في آخرها فلم يكتمل كتاب المواريث، وخالية من الكتاب الجامع، الأمر الذي يحتاج معه زيادة البحث والدراسة[1].

(1) فهرس المخطوطات الأصلية، الجزء الثاني، القسم الأول، الفقه وأصوله، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية

رابعاً: أنَّ كلا المحققين ليس لهما إلمامٌ كاملٌ بفنِّ التحقيق، فالأول اعتذر على عدم وجود ترجمة، بالرغم من أنَّ المؤلف الذي اعتمده (يحي التلمساني) له ترجمة في العديد من المصادر المذكورة سابقاً، أمَّا المحقق الثاني فقد صدر كتابه بمادَّة علميَّةٍ عن عمل أهل المدينة في المذهب المالكي مع زياداتٍ أخرى لا علاقة لها بالتحقيق، فهي حشوٌ لا لزوم له، وحاول تقديم ترجمة وذكر بعض المصادر، فجاءت مختصرة جدّاً، أمَّا المصادر فبعضها لا علاقة له بالمؤلف الذي اعتمده، وهو (أبو إسحاق التلمساني)، فكلاهما لم يكن موفَّقاً في ترجمة المؤلف.

خامساً: إنَّ تحقيق النص لكليهما، فيه جهدٌ طيِّب من حيث الرجوع لمصادر المذهب المالكي، وذكر المصادر في الهوامش، والإيعاز إلى بعضها، ويبدو أنَّ المتأخِّر منهما في نشر الكتاب قد اعتمد على سابقه، وربما اعتمد عليه في ذكر الكثير من النصوص، غير أنَّ تعليقات المحقق الثاني كانت أكثر شرحاً من الأول الذي اعتمد على ذكر مصادر الفقه المالكي في كل قول للمؤلف وباختصار.

سادساً: لم يقم المحقق الأول بأيَّةِ دراسةٍ فقهيَّةٍ للنصِّ المحقَّق يبيِّن قيمته ومكانته ومدى إضافته للأحكام المعروفة، أو أنَّه لا يتضمَّن أيَّ جديدٍ أو مفيد في الأحكام المتداولة في الفقه المالكي، كلُّ ذلك كان واجباً على المحقق ولا يكتفي بتحقيق النص دون جهدٍ وبذل الوسع في وجود إضافة منه لمؤلف الكتاب، أمَّا المحقق الثاني فكما سبق القول، وضع ـ بدلاً من ترجمة المؤلف الواجبة على المحقق ـ بحثاً حول المذهب المالكي وبعض أحكامه الفقهية، وهو لزوم ما يلزم، وحشوٌ لا ضرورة له في هذا المكان.

أكتفي بهذا القدر من التعليق على تحقيق كتاب اللمع في الفقه المالكي، من خلال قيام أستاذين بتحقيق الكتاب ونشره، ولم يصلْ عملهما إلى درجة التحقيق الجيِّد للنصوص القديمة، لعدم درايتهما بفنِّ التحقيق ومدارسه الحديثة، والتي تجعل من النصِّ المحقَّق ذا

إدارة المخطوطات والمكتبات الإسلامية، 1424 هـ/ 2002، المجلد الأول، ص 180.

فائدة كبيرة من حيث بعثه من جديدٍ على الصورة التي أرادها المؤلف أو أحسن منها، مع إضافةٍ جديدةٍ بدراسة النصِّ والتعليق عليه والتفاعل معه، بحيث يضحى المحقِّق شريكاً للمؤلف وينال أجر عمله معه - إن شاء الله تعالى، وإذْ أقدِّم لهما الشكر على جهدهما السابق أتمنى أن تكون تحقيقاتهما المستقبلية أكثر نجاحاً وفائدة ومزيداً من المعلومات المفيدة.

***

أخبار المجمع

أخبار المجمع في موسمه الثقافي

د. رجب علي دومة

تعد محاضرات المجمع من أبرز مظاهر أنشطته وأشهرها عند الخواص والعوام، وذلك للسنة الحميدة التي سنّها المجمع من انعقاد محاضرات شهرية، وأخرى أسبوعية في مقره بشارع البلدية، أو خارجه بمشاركة الباحثين والعلماء من الجامعات الليبية وغيرها، وبحضور الأساتذة الباحثين والطلاب المهتمين، وأثريت تلك المحاضرات والنشاطات بالمناقشات المجدية، والحوارات الهادفة مما زادها طلاوة، وأضفى عليها صبغة العِلْم. وحرصا على الإيجاز وُضعت المحاضرات والنشاطات على هيئة جداول لتنتقي العينُ منها ما تشتهي من عناوين مشوقة، وأسماء لامعة في اللغة والأدب والتاريخ والثقافة والترجمة والإعلام وغير ذلك، وقد أسهم النقل المباشر في موقع المجمع على تعميم الفائدة وتوسيع رقعة التواصل والاستفادة من محتوياتها.

أولاً: المحاضرات الشهرية:

ر.م	عنوان المحاضرة	صاحب المحاضرة	التقديم	اليوم والتاريخ
1	المطالب العالية في إثارة ملكات التفكير	أ.د. الصديق بشير نصر عضو المجمع ورئيس لجنة الترجمة والتعريب	أ.د. محمد مصطفى بن الحاج نائب رئيس المجمع	السبت 29. 01. 2022م
2	شكيب أرسلان ودوره في القضية الليبية	أ. د. فوزية محمد بريون عضو المجمع	أ. عمار محمد جحيدر الأمين العام للمجمع	السبت 10. 02. 2022م

3	إشكالية المقابلة بين مصطلحي الحقيقة والمجاز وأثرها في الفكر الإسلامي	أ.د. عبدالحميد عبدالله الهرامة رئيس مجمع اللغة العربية	أ.د. محمد مصطفى بن الحاج نائب رئيس المجمع	السبت 26. 02. 2022م
4	اللغة بين التوقيف التأليف	أ.د. عمر لطفي العالم عضو المجمع	أ.د. الصديق بشير نصر عضو المجمع ورئيس لجنة الترجمة والتعريب	السبت 26. 03. 2022م
5	نقد النصوص والمصادر في التأريخ للغة	أ.د. محمد خليل الزروق عضو المجمع	أ.د.عبدالحميد عبدالله الهرَّامة رئيس المجمع	السبت 24. 06. 2022م
6	مجالس العلم وألقاب العلماء في الأندلس	أ.د. رمضان سعد القماطي	د. كمال عبدالحميد الهرّامة	السبت 29 أكتوبر 2022

ثانياً : المحاضرات الأسبوعية:

ر.م	عنوان المحاضرة	صاحب المحاضرة	التقديم	اليوم والتاريخ
1.	علم الوضع دراسة دلالية	أ.د. محمد عبدالسلام بشيش خبير لجنة السلامة اللغوية	أ.د. محمود فتح الله الصغير عضو محرر بالمعجم التاريخي	الاثنين 21. 03. 2022م

.2	مدرسة قورينا ومذهب التوحيد الأريوسي	د. سالمة عبدالجبار أستاذة جامعية	أ.د. عبدالله محمد الزيات عضو المجمع ورئيس لجنة التراث اللغوي والأدبي	الخميس 19. 05. 2022م
.3	التاريخ والأدب في الدراسات الأندلسية للقرت - الثامن الهجري	أ.د. عبدالسلام عبدالواحد شعيب أستاذ التاريخ والحضارة الإسلامية/ كلية الآداب - جامعة طرابلس	أ.د. عبدالله محمد الزيات عضو المجمع ورئيس لجنة التراث اللغوي والأدبي	الخميس 09. 06. 2022م
.4	تيسير النحو العربي: تقديم الفاعل على فعله، وتيسير بابي الاشتغال والتنازع - أنموذجاً	أ.د. إبراهيم عمر زبيدة أستاذ في الدراسات اللغوية كلية الأداب - جامعة طرابلس	أ.د. بشيرمحمد زقلام عضو لجنة التخطيط اللغوي	الاثنين 13. 06. 2022م
.5	علم التفسير بين مدرستي المأثور والرأي	أ.الشيخ عبداللطيف محمد المهلهل أستاذ جامعي	أ.د. الصديق بشير نصر عضو المجمع ورئيس لجنة الترجمة والتعريب	الخميس 02. 07. 2022م
.6	في مراتب عسر الترجمة	أ.د. نجيب المحجوب الحصادي عضو المجمع	أ.د. محمد مصطفى بن الحاج نائب رئيس المجمع	الثلاثاء 26. 07. 2022م
.7	التأسيس اللغوي للأطفال	د. فريدة الأمين المصري أستاذة جامعية	د. سهام الحمري عضوة لجنة التخطيط اللغوي	الخميس 28. 07. 2022م
.8	اللغة والثقافة العربية في العالم الشبكى	أ.د. علي محمد رحومة أكاديمي	أ.د. الصديق بشير نصر عضو المجمع ورئيس لجنة الترجمة والتعريب	الخميس 04. 08. 2022م

9.	خلاصة كتاب الأخلاق عند ابن حزم بين التحليل والتحقيق «نصوص طرد الهم نموذجاً»	أ.عمر أبو القاسم غلام عضو هيئة تدريس	أ.د. عبدالواحد عبدالسلام شعيب أستاذ في التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية/ كلية الآداب – جامعة طرابلس	الثلاثاء 16. 08. 2022م
10.	التوجيهاللغوي لأحكام القراءات القرانية	أ.د.عبدالله عبدالحميد بن سويد عضو لجنة المناهج والمقررات الدراسية	أ.د. صالح سليم الفاخري عضو المجمع ورئيس لجنة المناهج والمقررات الدراسية	الخميس 25. 08. 2022م
11.	تحليل الإشارة الصوتية (وصف الصوت اللغوي باستخدام برمجية برات)	أ.د. محمود فتح الله الصغير عضو المعجم التاريخي ومدير مكتب النشر والإعلام	أ.د. مصطفى القموني عضو المعجم التاريخي	الخميس 01. 09. 2022
12.	الحدث والأثر بين النحويين والبلاغيين	أ.د. رجب علي دومة مدير مكتب الدراسات والتراث	أ.د. رضوان اللافي عضو المعجم التاريخي	الخميس 08. 09. 2022م
13.	مخارج أصوات العربية وصفاتها بين المتقدمين والمحدثين	أ.د.صالح سليم الفاخري عضو المجمع ورئيس لجنة المناهج والمقررات الدراسية	أ.د. أحمد الهادي رشراش عضو لجنة المناهج والمقررات الدراسية	الخميس 15. 09. 2022م
14.	ما لم ينشر من شرح جمل الزجاجي لابن بابشاد : «وهو باب التصريف»	أ.د. خليفة محمد بديري عضو لجنة التراث اللغوي والأدبي	أ.د. أحمد يوسف أبو حجر عضو لجنة التراث اللغوي والأدبي	الخميس 29. 09. 2022م

15.	النقد الروائي الليبي «تمظهرات المنهج وآليات الممارسة»	أ.د. محمود محمد عبدالقادر ملوده	أ.د. محمود فتح الله الصغير مدير مكتب النشر والإعلام	الخميس 13 .10. 2022
16.	الصراع بين الاعراب والنحاة	أ.د. شعبان عوض العبيدي عضو المجمع المشارك	أ.د. عبدالحميد عبدالله الهرّامة رئيس مجمع اللغة العربية	الثلاثاء 18. 10. 2022م
17.	«سؤالات نافع بن الأزرق لعبد الله بن عباس بين القدامى والمحدثين»	أ.د. أحمد يوسف أبو حجر عضو لجنة التراث اللغوي والأدبي	أ.د. عبدالسلام الهمالي سعود عضو لجنة التراث اللغوي والأدبي	الخميس 20. 10. 2022م
18.	اللسانيات ومسارات النقد	أ.د. أحمد الهادي رشراش عضو لجنة المناهج والمقررات الدراسية	أ.د. عبدالله عبدالحميد بن سويد عضو لجنة المناهج والمقررات الدراسية	الخميس 10 .11 2022
19.	النحو العربي والغربي فيما يتفقان وكيف يختلفان	أ.د. محمد خليفة الأسود عضو المجمع ورئيس لجنة التخطيط اللغوي	أ.د. بشير محمد زقلام مقرر لجنة التخطيط اللغوي	الخميس 17 .11. 2022
20.	الموشحات والأزجال الأندلسية هل لها أثرٌ في الشعر الشعبي الليبي	أ.د. عبدالله محمد الزيات عضو المجمع	د. عبدالستار بشية عضو جنة التراث اللغوي والأدبي	الخميس 24 نوفمبر 2022
21.	التأسيس والمفهوم في المصطلح اللساني عند الدكتور علي فهمي خشيم	د. عبدالوهاب عبدالعال عضو المجمع المشارك	أ.د. صالح سليم الفاخري رئيس لجنة المناهج والمقررات الدراسية	الثلاثاء 29 .11. 2022

ثالثاً: الأنشطة المتنوعة:

ر.م	عنوان المحاضرة	صاحب النشاط	التقديم	اليوم والتاريخ
1	بمناسبة اليوم العربي للغة العربية / التخطيط اللـــغـــوي: بعض موضوعته وقضاياه	إعداد لجنة التخطيط اللغوي	أ.د. محمد مصطفى بن الحاج نائب رئيس المجمع	الخميس 03.03. 2022م
2	بمناسبة يوم المخطوط العربي (تجارب من تحقيق التراث العربي)	إعداد لجنة التراث اللغوي والأدبي	أ.د. عبدالستار العريفي بشية	الخميس 31. 03. 2022م
3	الاحتفاء باليوم العالمي للترجمة	مجمع اللغة العربية		الثلاثاء 2022.10.25

***