

مجلة كيرالا

مجلة محكمة نصف سنوية

(Established in 2010 - ISSN N° 2277-2839)
Journal N° 63752 in UGC Approved list of Journals

العدد الثالث عشر

رئيس التحرير

الدكتور تاج الدين المناني

المحرر

السيد نوشاد الهدوي



قسم اللغة العربية، جامعة كيرالا

ترفاندرم، كيرالا، الهند



Majalla Kairala (Arabic / English)

(Established in 2010)

Journal No. 63752 in UGC Approved list of Journals

RNI Registration No: KERBIL/2017/73653

Issue 13 • January 2019

CHIEF EDITOR

Dr. Thajudeen AS

Head, Department of Arabic, University of Kerala

EDITOR

Noushad Hudawi

Asst. Professor, Department of Arabic, University of Kerala

ISSN: 2277-2839

© All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior permission of the authors. The authors are responsible for the views expressed in their articles.

Book & cover design: Nujumudeen

₹ 300.00

Printed and published by Dr. Thajudeen A.S. on behalf of Head of the Department, Department of Arabic, University of Kerala and printed at Kerala University Press, Palayam, Thiruvananthapuram and published at Department of Arabic, University of Kerala, Kariavattom, Thiruvananthapuram, 695581. Editor: Dr. Thajudeen A S

Contact for copies: 04712 308846 / campusarabic@gmail.com

الآراء التي تحويها المقالات المنشورة في هذه المجلة هي آراء شخصية لصاحب المقالات ولا تعكس سياسة هذا القسم العربي بالضرورة.

الاشتراك من داخل الهند

اشترك ثلاثة أعوام	الاشتراك السنوي	ثمن نسخة
١٨٠٠ روبيا	٦٠٠ روبيا	٣٠٠ روبيا

الاشتراك من خارج الهند

اشترك ثلاثة أعوام	الاشتراك السنوي	ثمن نسخة
٣٣٠ دولار	١١٠ دولارا	٥٥ دولارات

محتويات

افتتاحية • ٥

- ٧ • القيم الأخلاقية في الأمثال بين العربية والأردية: دراسة تطبيقية مقارنة
د. تاج الدين المناني & د. هند عبد الحليم محفوظ

- ٣٤ • التكامل بين المعاني والمفاهيم في القرآن الكريم: دراسة في مستويات اللغة
د. أحمد حازم القصاب

- ٤٤ • قراءة في مفهوم الحركة وأثرها في دلالة البناء الصريفي
أ. د. خديجة زبار الحمداني

- ٥٥ • تجليات الخطاب السرد في روايات جمال الغيطاني
عبد الناصر سي. ج

- ٥٩ • أسلوب العقاد الفند
د. عبد الحميد. ب. ك.

- ٦٤ • النشر العربي في عهد السلطان المغولي أورنكزيب
رفيق مليل

- ٧٠ • دراسات نقدية على الصحاح
د. تهاني محمد الصفدي

- ٩١ • الأفضية المتضادة للمدينة في رواية نزل المساكين للطاهر بن جلون
حامدي إيمان

- ٩٧ • جمال السرد في قصة «الأرض يا سلمى»
د. عبد المجيد أ. أي

- ١٠٣ • إسهامات خليفة محمد التليسي للأدب العربي الليبي
علي جعفر سي. أ. ش

- ١١٠ • انعكاسات الوطنية في شعر القروي
د. محمد أسلم. ن. ك.

- ١١٤ • العلامة شبلي النعماني وفكرته عن قضية المرأة في الهند
محمد يعقوب

- الربط اللفظي في سورة الطارق... دراسة تحليلية نصّية • ١٢١
صلاح عبدالسلام قاسم الهيجمي & شفيق الرحمن ضياء الله الهندي
- اتجاهات سيكولوجية تجاه المشكلات الزوجية في الأدب العربي الكلاسيكي • ١٣٠
منصور بي تي
- اختلاف القرضاوي للعقيدة الإسلامية • ١٣٤
بدر الدين ج
- رؤية المستعربين الروس للأدب الجزائري الحديث • ١٣٨
الدكتورة فتيحة شفيري
- معروف الرصافي والفكرة الاجتماعية في شعره: دراسة تحليلية • ١٥٥
د. ذاكر حسين جمشيد الندوي
- اللغة العربية في الهند وطرائق تدريسها • ١٦٢
عرفاني رحيم
- الدكتور إبراهيم السامرائي ومنهجه في تيسير النحو • ١٦٩
أ.م. د. محمد ضياء الدين خليل إبراهيم
- مفهوم التكافؤ الدينامي أثره في ترجمة معاني القرآن الكريم • ١٨٢
د. أبا سفيان محمد الحاج عبد الحمود
- نماذج من قضايا الأقليات المسلمة: المسلمون في كيرلا أنموذجاً • ١٩٠
عبد الواسع لاكل
- اللغة العربية ومعادنها • ٢٠٦
شفيق الدين. س
- وفاء الإحسان • ٢١٠
سعيد مسليار

افتتاحية



نتمنى لكم السنة الجديدة ونرجو لكم كل توفيق وسعادة في هذه المناسبة. إنَّ هذا العدد الجديد من مجلة كيرالا لا يختلف كثيرا عن أعدادها السابقة حيث يقدِّم للقراء جملة كبيرة من الدراسات الأدبية واللغوية، وتحمل المجلة في طياتها نقاشات جادة حول القيم الأخلاقية في الأمثال بين العربية والأردية وكذا التكامل بين المعاني والمفاهيم في القرآن الكريم. وبهذا الصدد، نتقدِّم بالشكر الخالص للمشاركين الكبار على مساعدتهم الإبداعية في تجهيز هذه المأدبة العربية العلمية ونحن على يقين أن هذه الجهود تؤتي أكلها حين يتصفح هذا العدد، وكذا نشكر أعضاء الهيئة الاستشارية الذين جاهدوا لقراءة المقالات، وقراءنا من جميع مناحي الحياة وندعو الله أن يستمرَّ تأثيرها الإيجابي فيما بين الجاليات المثقفة.

ونشرنا عديدا من المقالات من جهة الباحثين في اللغة العربية حيث يحتاجون إلى نشر المقال كي يتموا شروط البحث الجامعي. ونتمنى أن يكون هذا العدد عرضة للقراءة الصادقة والاطلاع الصحيح من قبل المثقفين والأساتذة والباحثين والطلاب، لأنَّ المضمون يستحقُّ ذلك لتنوُّعه وتعمُّقه ولجودته. ولا يخفى على أحد أن هذه المجلة التي تصدر عن قسم اللغة العربية التابع لجامعة كيرالا تقدِّر المشاركات الأدبية واللغوية والثقافية للمساهمين من داخل الهند وخارجها، بحيث يقدِّمها للجمهور حين تكتمل فيها شروط النشر الثابتة. وبالإجمال، أن باب النشر مفتوح على مصراعيه أمام الدراسات العلمية القيمة.

د. تاج الدين المناني

رئيس قسم اللغة العربية

جامعة كيرالا - الهند

يناير ٢٠١٩

قسم اللغة العربية بجامعة كيرالا في سطور

تأسيس: عام ٢٠٠١ م

الرئيس الحالي

د. تاج الدين المناني

هيئة التدريس الحالية

- | | |
|-------------------------|-----------------|
| ١. د. تاج الدين المناني | الأستاذ المساعد |
| ٢. السيد نوشاد | الأستاذ المساعد |
| ٣. د. سهيل | محاضر عقد |
| ٤. د. محمد شافعي | محاضر عقد |
| ٥. السيدة نذيرة | محاضر عقد |

الدورات

- الدكتوراه في اللغة العربية (Ph.D in Arabic)
- الماجستير في الفلسفة في اللغة العربية (M.Phil in Arabic)
- الماجستير في اللغة العربية وآدابها (M.A in Arabic Language & Literature)
- الشهادة في التواصلية العربية (Certificate Course in Communicative Arabic)
- الدبلوم في التواصلية العربية (Diploma in Communicative Arabic)

القيم الأخلاقية في الأمثال بين العربية والأردية؛ دراسة تطبيقية مقارنة

د. تاج الدين المناني

رئيس قسم اللغة العربية- جامعة كيرالا- كيرالا- الهند

&

د. هند عبد الحليم محفوظ

مدرس بقسم اللغة الأردية وآدابها- جامعة الأزهر (فرع البنات) - مصر

توطئة

الثقافة الشعبية

تعد الثقافة الشعبية من المداخل الهامة لدراسة الشعوب، إذ تعبر عن الجوانب النفسية والشعورية في حياة المجتمعات، والأمثال من أبرز عناصر هذه الثقافة، لأنها تمثل حجر الزاوية في معرفة المجتمع، فمما لا شك فيه أن الدراسة الحقيقية للمجتمعات لا تبدأ إلا بما يمكن أن نسميه بالفلسفة السائرة، أو اليومية في العلاقات الاجتماعية والإنسانية، أو تلك الأفكار الجارية في التعامل اليومي، وهذه الأمثال هي الصورة البكر أو العذراء لطبيعة الناس وتصوراتهم ومعتقداتهم، وعاداتهم وتقاليدهم، وقيمهم الأخلاقية، ومعظم مظاهر حياتهم في صورة حية وفي دلالة إنسانية شاملة؛ مما جعلها محوراً أساسياً لاهتمام الكثير من العلماء والباحثين.

وقد آثرت أن تكون دراسة الأمثال بين لغتين

هما العربية والأردية، إذ هناك ثمة علاقة وطيدة بينهما ذكرها التاريخ، وسوف يلقي البحث الضوء عليها، ومن ناحية أخرى أردتُ معرفة طبائع وثقافة وأخلاق المجتمع الذي أدرس لغته، والذي يتمثل في الشعبين الهندي والباكستاني، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى كي يتعرف دارسي اللغة العربية في الهند وباكستان على جانب من ملامح الثقافة العربية.

أهمية الدراسة

تكمن أهمية الدراسة في إبراز أهمية الأمثال كوعاء لحفظ القيم وترسيخها بين الشعوب، وتهذيب السلوك الإنساني غير المرتبط بالدين، كما تُعد الأمثال جزءاً أصيلاً من التراث الثقافي والذي يعبر عن هوية الأمة وأصالتها، والذي يجب الحفاظ عليه عبر توثيقه في الدراسات والأبحاث. كما تعالج الدراسة إحدى القضايا الكبرى في العالم المعاصر المتمثلة في حوار الحضارات بين الشعوب والثقافات، وهذه

قيمة أخلاقية حث عليها الإسلام في قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾

وتعالج الدراسة مدى حضور القيم الإنسانية والأخلاقية في الأمثال العربية والأردية، نظرا لتراجع القيم الأخلاقية في معظم مجتمعات العالم المعاصر شرقا وغربا على السواء، بسبب رياح العولمة والتكنولوجيا وتفشي الحروب والصراعات مما أثر بالسلب على استمرار هذه القيم لكي تكون منارة يستضاء بها في مسيرة المجتمعات نحو التقدم والرفي، وسيظل التراث منبعاً ثراً للقيم التي نفتقدها في هذا العصر، ولذلك لا بد أن نعود إلى هذا التراث لكي نستعيد هذه القيم التي نفتقدها في حياتنا المعاصرة. وتذخر الأمثال سواء العربية أو الأردية بكم وفير من هذه القيم ترددها الشعوب في التعاملات اليومية والمواقف المختلفة.

فرضيات البحث

ستحاول الدراسة الإجابة على الأسئلة التالية:

- ما هي السمات التي يتسم به المثل الأردني في بيئته، وكذلك المثل العربي؟
- هل تُعد القيم الأخلاقية جزءاً من العادات والتقاليد وما علاقتها بالقيم الدينية والاجتماعية؟
- ماهية القيم الأخلاقية في منظومة الأمثال بين العربية والأردية؟
- إلى أي مدى تأثرت الأمثال الأردنية من الأمثال العربية والعكس؟
- هل استقت تلك الأمثال الأردنية والعربية من نبع آخر في لغة أخرى؟

منهج البحث

سوف يتبع البحث المنهج الوصفي التحليلي في الدراسة

وتقع الدراسة في عدة مباحث وهي:

١. المبحث الأول: الأمثال في اللغة العربية، ويتضمن التعريف بالمثل، أهميته، وسماته، وأنواعه، وأمّهات كتب الأمثال في العربية.
٢. المبحث الثاني: فجاء تحت عنوان: الأمثال في اللغة الأردية، ويشتمل على التعريف بالمثل الأردني، صوره، وجذوره اللغوية، وخصائصه، أهميته، وأبرز أمّهات كتب الأمثال في الأردية.
٣. المبحث الثالث: القيم الأخلاقية في الأمثال العربية: وقد بدأته بمقدمة عن أهمية القيم الأخلاقية في ضوء متغيرات العصر، ثم التعريف بالقيم، لغة واصطلاحاً، وعلاقة القيم الأخلاقية بالعادات والتقاليد، وعلاقته أيضاً بالقيم الدينية، ثم تعرضت بالدراسة لبعض القيم الأخلاقية كالصبر، الوفاء، الحياء، الصدق... الخ، من خلال ذكر أهم الأمثال الدارجة والأكثر شيوعاً في الحياة اليومية لها.
٤. المبحث الرابع: القيم الأخلاقية في الأمثال الأردية: ويتناول بعض الأمثال الأردنية التي تدعو إلى قيم: الصبر، الصدق، الحياء، الكرم، التصديق، الفناعة، قضاء الدين، والاجتهاد.
٥. المبحث الخامس: القيم الأخلاقية في الأمثال بين العربية والأردية، ويتناول نماذج من الأمثال المشتركة بين العربية والأردية، والتي تعالج قضايا أخلاقية مشتركة بين اللغتين.

ثم ينتهي البحث بخاتمة تشتمل على النتائج التي توصل إليها البحث، ثم ثبت المصادر والمراجع. أما الأمثال العربية التي انتقيتها للدراسة، فقد اعتمدت فيها على كتاب "مجمع الأمثال" للميداني،

الذي قيل عنه: "إن هذا الكتاب هو ديوان المثل العربي دون شك أو منازع"^٢، وأيضاً كتابي "الأمثال العامية" لأحمد تيمور، و"موسوعة الأمثال الشعبية" لإبراهيم شعلان- أما الأمثال الأردنية فكان اعتماداً على معجم "فيروز اللغات اردو جامع" لمولوي فيروز الدين، الذي حصر عدد لا بأس به من الأمثال الأردنية، وهو لم يفرد للأمثال فصل أو باب منفصل، لكنها جاءت ضمن الحروف، لذا فقد جاءت مرتبة ومنظمة طبقاً للحروف الهجائية للمثل.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

د/ هند عبد الحليم محفوظ

٢٠١٨/١٢/٧م

المبحث الأول: الأمثال في اللغة العربية

تعريف المثل:

تتعدد الصيغ المختلفة حول تعريف «المثل» ولكنها في النهاية تعبر عن مضمون واحد، ومعنى متفق عليه. وهذا ما سنلمسه من خلال التعريفات التالية:

- قال المبرد، «المثل» مأخوذ من المثل، وهو قول سائر يشبه به حال الثاني بالأول، والأصل فيه التشبيه، فقولهم: «مَثَلٌ بين يديه» إذا انتصب معناه أشبه الصورة المنتصبة، و«فلان أمثلٌ من فلان» أي أشبه بماله من الفضل. والمثال القصاص لتشبيه حال المقتص منه بحال الأول فحقيقة المثل ما جعل كالعلم للتشبيه بحال الأول.^٣

ومن ذلك قول كعب بن زهير

كانت مواعيد عرقوب لها مثلاً

وما مواعيدها إلا الإباطيل.^٤

فقد شبه الشاعر خداع وعدم وفاء محبوبته، بعرقوب الذي يضرب به المثل في خلف الوعد، قيل إنه وعد أخاه له ثمر نخلة، وقال: ائتني إذا أطلع النخل، فلما أطلع قال: إذا أبلج. فلما أبلج قال: إذا أزهى.

فلما أزهى قال: إذا أرتب. فلما أرتب قال: إذا صار تمرًا. فلما صار تمرًا. جدّه من الليل ولم يعطه شيئاً.^٥ لذا فقد أصبح مواعيد عرقوب علم لكل ما لا يصح من المواعيد.

- وقيل أن «المثل» بفتح الميم والثاء في الأصل النظير، ثم نُقل منه إلى القول السائر الفاشي «الممثل» مضربه بمورده.^٦
- وفي رأي أبي هلال العسكري أن "المثل" هو التماثل بين شيئين في الكلام، وأن كل حكمة سائرة تسمى مثلاً وأن القائل قد يأت بما يحسن من الكلام أن يتمثل به إلا أنه لا يتفق أن يسير فلا يكون مثلاً.^٧
- و«المثل» كلمة مفردة جمعها أمثال وهي جملة من القول مأخوذة من كلام أو قائمة بذاتها تُنقل ممن وردت فيه إلى ما يشابهه دون تغيير.^٨
- وهناك من عرف "المثل" بأنه قول محكي سائر يقصد به تشبيه حال الذي حكى فيه بحال الذي قيل لأجله، أي يشبه مضربه بمورده، مثل قولك: (ربّ رمية من غير رام) أي ربّ مصيبة حصلت من رام شأنه أنه يخطئ، وهذا المثل يضرب للمخطئ يصيب أحياناً، وعلى هذا فلا بد له من مورد يشبه مضربه به.^٩
- كما أشار الزمخشري إلى هذه المعاني في كشافه فقال: "والمثل" في أصل كلامهم بمعنى المثل والنظير، ثم قيل للقول السائر الممثل مضربه بمورده مثلاً، ثم قال: وقد أستعير المثل للحال أو القصة أو الصفة إذا كان لها شأن وفيها غرابة^{١٠} مما سبق نستخلص مفهوم "المثل" في أبسط تعريف له بأنه جملة من القول التي تُشيع وتنتشر ويكثر دورانها على الألسنة، فإذا كانت هذه الجملة صائبة صادرة عن تجربة لكنها لا تدر على الألسنة فتسمى حكمة.

أهمية المثل

- للأمثال أهميتها العظمى التي أهلتها للعيش زمناً طويلاً، حتى شاعت وانتشرت، ولقد أكد القرآن الكريم على تلك الأهمية في إدراك الحقائق، فهو يستعملها للتفكير والتدبر في أكثر من آية مثل قوله تعالى:

(وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ لِنُضْرِبَهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ) ١٢
(مِثْلُهُمْ كَمِثْلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ) ١٣

(وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ وَلَئِنْ جِئْتَهُمْ بِآيَةٍ لَيَقُولَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا مُبْطِلُونَ) ١٤

- ولهذا فإن إدراك أمثلة القرآن الكريم تحتاج إلى عقول متفتحة ناضجة لإدراك طبيعة مدلولاتها وخصائصها المتعددة.

- وكذلك أهتم رسولنا الكريم في أحاديثه الشريفة بالأمثال التي كان ينير بها إدراك الصحابة ليقرّب لهم المعاني العميقة والدقيقة ويستحث عقولهم على التفكير مثل قوله ﷺ: "مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى"

- كما لم يخل الشعر قديمه وحديثه من الكثير من الأمثال التي تعكس الحكمة في التعامل، فقد استشهد الماوردي في كتابه "الأمثال والحكم" بمئات الأبيات الشعرية التي ذهبت مذهب الأمثال لجمال حكمتها، وإيضاً الشاعر زهير بن أبي سلمى، وأبي العتاهية، وأبي الطيب المتنبي، وأبي العلاء المعري، وأمير الشعراء أحمد شوقي والرصافي، وغيرهم.

- هذا وللمثل أهمية عظيمة في حياتنا حتى أنه أصبح علم من العلوم الهامة التي يقام فيها

دراسات وأبحاث، فهو صورة صادقة عن المجتمع يعبر عن جميع جوانبه، كما أن "للمثل أهمية بالغة ومكانة رفيعة، ومنزلة مرموقة، حيث إن له أثراً في الكلام إذا جُعل فيه، وتكمن أهميته في أنه أفضل وأقصر طريق لإيضاح مراد المتحدث بأسلوب محبب للنفوس خفيف عليها" ١٥
ويشير الماوردي إلى التأثير النفسي للأمثال، حيث يقول:

- للأمثال في الكلام موقع في الأسماع، وتأثير في القلوب، لا يكاد الكلام المرتل يبلغ مبلغها ولا يؤثر تأثيرها، لأن المعاني بها لائحة والشواهد بها واضحة، والنفوس بها واقعة والقلوب بها واثقة والعقول لها موافقة، فلذلك ضرب الله الأمثال في كتابه العزيز وجعلها من دلائل رسله، وأوضح بها الحجة على خلقه، لأنها في العقول معقولة، وفي القلوب مقبولة. ١٦

ويمكن أن نستنتج أهميته في النقاط التالية:

١. تعكس الأمثال العادات والتقاليد والطقوس والمأثورات الشعبية للمجتمعات، لذا فهي تعد مصدراً مهماً للباحثين لدراسة الشعوب.
٢. تتضمن الأمثال قيماً أخلاقية لدى الشعوب.
٣. تعكس وجهات النظر في الحياة السياسية والاقتصادية للشعوب.
٤. كما تتضمن إشارات على كيفية تفكير الشعوب والمستوى الحضاري الذي وصلت إليه.
٥. تعتبر شواهد لغوية وبلاغية على لغة شعب من الشعوب.

سمات المثل

يجتمع في المثل أربعة لا تجتمع في غيره من الكلام، إيجاز اللفظ، وإصابة المعنى، وحسن التشبيه، وجودة الكناية، فهو نهاية البلاغة. ١٧

وقال ابن المقفع: إذا جعل الكلام مثلاً كان أوضح للمنطق، وأتق للسمع، وأوسع لشُعوب الحديث. ١٨

أنواع المثل

١. المثل الموجز السائر: وهو إما كتابي أو شعبي. كتابي: وهو الصادر عن ذوي الثقافة العالية كالشعراء والخطباء، ويستخدم في المكاتبات. شعبي: غير مقيد بقواعد اللغة، ويشيع على ألسنة العامة.^{١٩}

٢. المثل القياسي أو التمثيل المركب: وهو سرد وصفي أو قصصي أو صورة بيانية لتوضيح فكرة ما عن طريق التشبيه والتمثيل ويسميه البلاغيون التمثيل المركب.^{٢٠}

٣. المثل الخرافي: وهي حكاية ذا مغزى على لسان غير الإنسان، لغرض تعليمي أو فكاهي وما أشبه ذلك كقولهم "أكلت يوم أكل الثور الأبيض"^{٢١} ولقد غطت الأمثال العربية بشكليها الكتابي والشعبي جميع جوانب الحياة تقريباً وتذخر المكتبة العربية بالعديد من المؤلفات التي جمعت الأمثال العربية بأنواعها المختلفة.

أمهات كتب الأمثال في اللغة العربية

لقد أنشغل علماءنا بالأمثال وقدموا كنوزاً أدبية مهمة شكلت ملمحاً مهماً من ملامح ثقافتنا العربية والإسلامية نشير إلى أهمها:

- «أمثال الضبي» للمفضل الضبي، ت (١٨٠هـ)
- «الأمثال» لزيد بن رفاعه.
- «فصل المقال في شرح كتاب الأمثال» لأبي عبيد بن سلام، ت (٢٢٤هـ)
- «الفاخر» للمفضل بن سلمة، ت (٢٩١هـ)
- «الدرة الفاخرة في الأمثال السائرة» لحمزة بن الحسن الأصفهاني، ت (٣٥١هـ).
- «جمهرة الأمثال» لأبي هلال العسكري، ت (٣٩٥هـ)
- «الأمثال» لعلي بن الفضل الطالقاني، ت (٤٢١هـ)
- «لأمثال» لأبي الفضل الميكالي، ت (٤٣٦هـ)

- «مجمع الأمثال» لأبو الفضل الميداني، ت (٥١٠هـ)
- «المستقصى في أمثال العرب» للزمخشري، ت (٥٣٨هـ).

المبحث الثاني: الأمثال في اللغة الأردنية

تعريف المثل:

يطلق على المثل في الأردنية «ضرب المثل» وهي مفردة جمعها «ضرب الأمثال»، وهي جملة أو عبارة كثر تداولها بين الناس.^{٢٢}

كما يطلق على المثل ايضاً «كهاوت» بمعنى: مثل أو قول، وهي كلمة مفردة مؤنثة تجمع بإضافة ياء ونون غنة، فتصبح «كهاوتيس»: أمثال. وربما يرجع السبب وراء تسمية المثل بهذا الاسم «كهاوت» يكمن في تعريفه بأنه عبارة عن قول، شيع وكثر تداوله على الألسنة حتى أصبح مثلاً، وهذه الكلمة «كهاوت» مشتقة من المصدر «كها»: أن يقول.

وللمثل تعريفات عديدة منها ما ذكره شفيق أحمد صديقي بانه:

«يُطلق في الأردنية على جمل خاصة تعبر عن تجارب محددة مر عليها سنوات عديدة، وقد انتشرت وكثر تداولها بين الناس، وصارت مثلاً يقتضى به. وقد أضفى أهل الأردنية عليها شكلاً أدبياً، حيث أستخدموه في أحاديثهم اليومية وكتابتهم الأدبية»^{٢٣} بينما يشير شمس بدايوني إلى ان للمثل تعريفات عديدة، ومن خلال المناظرة بين هذه التعريفات، يمكن استخلاص مفهوم يتلخص في النقاط التالية:

١. المثل جملة قصيرة موجزة، اُشتهرت لكثرة تداولها بين الناس، وهي تعالج قضية في المجتمع، سواء كانت أخلاقية أو عقائدية.

٢. جملة قيلت بناء على تجارب إنسانية قديمة، لكنها ظلت حاضرة في الوجدان الشعبي، وهذه الجملة قد تصاغ شعراً أو نثراً.

٣. جملة يستشهد بها في واقعة تنطبق أحداثها وتفاصيلها على مضمون المثل، حيث لكل مقام مقال.

٤. يلقي الضوء من خلاله على عادات وتقاليد الشعوب المختلفة.

٥. يستعمله جميع طبقات المجتمع من العامة والخاصة والكتاب والمبدعين.^{٢٤}

وللمثل الأردني معنيان:

١. أحدهما، حقيقي وهو بعيد عن المعنى المراد.

٢. والثاني، مجازي، وهو المعنى المقصود.

ولا يمكن التبديل أو الاستبدال في ألفاظ المثل، فهو جملة تستخدم كما هي دون أن يدخل عليها أي تغيير في ألفاظه، وهي في نفس الوقت لا تلتزم بقواعد اللغة الأردنية. ويحمل المثل من وراءه قصة، هذه القصة قد تكون تاريخية، حضارية، ثقافية، اجتماعية، أخلاقية، أو سياسية، وهنا لا يذكر تلك الواقعة أو الحادثة التي قد تطول، إنما يكتفى بذكر بعض الكلمات التي تشير إليها، والتي انتشرت واشتهرت بخلفيتها بين الناس.^{٢٥}

وللمثل أيضا صورتان:

الأولى، مطابقة لواقع الحال والمسلمات البديهية، ومنها ذلك المثل: "تالی دو باتھ سے جتنی بے:" وترجمته، التصفيق يكون بكلتا اليدين، بمعنى أن اليد الواحدة بمفردها لا تستطيع التصفيق، وايضاً "جو بوؤ گے وہی کٹو گے:" وترجمته، من زرع حصد، بمعنى أن من يجتهد ويتعب يجني ثمار جهده.

والثانية، تأتي في صورة خيالية سواء كانت كناية أو استعارة، حسب مقتضى الحال، فهي لا تلتزم بالمعنى الحرفي للمثل، مثل "پڑھے نہ لکھے نام محمد فاضل"^{٢٦} وترجمته، لا يعرف القراءة ولا الكتابة واسمه محمد فاضل، أي حصل على درجة علمية.^{٢٧}

الجدور اللغوية للمثل:

اللغة الأردنية هي لغة وليدة نشأت من امتزاج العديد من اللغات التي شاركت في تكوينها، وتحتل الفارسية بصفة خاصة المرتبة الأولى بين هذه اللغات، ثم تليها العربية، لذا إذا أردنا تصنيف المثل من حيث لغته، سنجد أن عددا لا بأس به من الأمثال الأردنية، مأخوذ من اللغة الفارسية، وبعضه مأخوذ من العربية، سواء استخدم في لغته الأصلية، أو ترجم إلى الأردية، ومن الأمثال التي استخدمت بلغته الأصلية (العربية):

«الانتظار أشد من القتل»

«الاقارب كالعقارب»

«العاقل تكفيه الاشارة»

«كل شيء يرجع إلى أصله»

«كل طويل أحرق إلا عمر رضى الله عنه»

«كلام الملوك ملوك الكلام»

كما هناك ثروة لا بأس بها من الأمثال الفارسية دخلت إلى الأردية دون تغيير فيها ومنها:

«آب آمد تیمم برخاست»: إذا حضر الماء بطل التيمم.

«آفتاب آمد، دليل آفتاب»: طلوع الشمس، دليل على الشمس.

«خانہ شیشہ را سنگ بس است»: منزل الزجاج تكفيه الحجارة.

«مه نومی شود ماه تمام آہستہ آہستہ»: الهلال (القمر الجديد) بالتدريج يصير مكتملا

خصائص المثل:

مما سبق يمكن استخلاص خصائص المثل وهي:

١. التكثيف والإيجاز.

٢. التورية، حيث يحمل المثل معنيين، أحدهما قريب غير مقصود، والآخر بعيد وهو المعنى المقصود.

٣. لا يلتزم بقواعد اللغة الأردنية.

٤. لا يجوز التغيير أو التبديل في ألفاظه.

٥. لغة مشتركة بين جميع الفئات، لذا هو إرث مشترك لكافة طبقات المجتمع.

أهمية المثل:

• المثل الأردني ما زال الى اليوم محفوظاً في القلوب، وهذا يدل على مدى أهميته وعظمته ونجاحه في الدور الذي يقوم به، في الحفاظ على هوية وكيان اللغة الأردنية وكذلك هوية المجتمع، وهذا ما أكد عليه د/ سيفي پريم، حيث يشير قائلاً:

«ما زالت أمثالنا ومحاوراتنا الأردنية والهندية محفوظة إلى اليوم، وهذا يدل على عظمة ونجاح ذلك الدور الذي يقوم به، حيث يستخدمها كافة طبقات المجتمع من محبي الفكاهة، محبي اللغة العامية، والثقافة، لما يحمل من خلاصة تجارب إنسانية مر عليها سنوات مضت، وإذا ألقينا نظرة على أهميته وخصائصه، فقد تصيينا الحيرة والدهشة، إذ يحمل داخله خصائص كل حقبة تاريخية، وحياء مجتمعات بأكملها».^{٢٨}

• كما أن للمثل أهمية أخرى تكمن في قدرته على تجنباً استخدام عبارات وأحاديث قد تطول، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى قد يصعب البوح بها للآخرين، وهذا ما أشار إليه د/ شفيق أحمد صديقي، حيث يقول:

«من أهم الأدوار التي يقوم بها المثل، إنك تستطيع من خلاله قول ما تريد بأسلوب فكاهي لا يُغضب أحد، فإذا ما طلب منك شخصاً أن يقترض ما لا منك، فإذا لم ترغب في اقتراضه، فإن استخدامك للأمثال في هذه الحالة يجنبك استخدام حديث مؤلم، وكما أنه يوفر لك محاولات البحث عن مبررات مقنعة للآخر، فإذا قلت له: «يارا! چيل كے گھونسے میں مانس کہاں»^{٢٩} وترجمته: يا عزيزي! كيف جاء اللحم في عشاء الحدأة.

• كما يسترسل قائلاً موضحاً أهمية المثل وتأثيره على اللغة الأردنية، فيذكر:

«اللغة الأردنية تذر بالعديد من الأمثال، فكما أنه يزين اللغة، وبها يقدر سعتها، كذلك هو يؤثر فيها وذلك من خلال الاستعمال الصحيح له. كما أن أهميته لا تتوقف على قدرته في توصيل هدفنا وغايتنا من استخدامه فقط، لكنه أيضاً يضي اسلوباً بيانياً بديعاً»^{٣٠}

أمهات كتب الأمثال الأردنية:

بالرغم من أن اللغة الأردنية تذر بالعديد من الأمثال، إلا أن الدراسات التي تجري حوله قليلة للغاية، وهذا هو حال الدراسات الادبية حول الامثال على مستوى اللغات العالمية، ومن أهم هذه الأعمال حوله:

• «مشرکه ضرب الامثال» للدكتور زيب النساء، وأهم ما يميز هذا العمل أنه قد أورد فيه الأمثال المشتركة بين اللغة الأردنية والعربية والفارسية والإنجليزية، وهو يشتمل على أربعمئة وست وثمانين مثلاً، مرتبة ترتيباً أبجدياً لحروف اللغة الإنجليزية.

• «محبوب الامثال» لمؤلفه حاجي مولوي محب عالم، وهو يشتمل على ٦٩٥ مثلاً، وأهم ما يميز هذا الكتاب أنه يجمع بين الأمثال الأردنية والعربية والفارسية والبنجابية والإنجليزية كل تلك اللغات في مجلد واحد.

• «خزينه الامثال» مؤلفه مولوى حافظ جلال الدين، وهو يعد خزينة حقيقية للأمثال الأردنية، حيث يشتمل على الفين وثلاثمئة مثلاً مرتبة ترتيب أبجدي.

• «مرقع اقوال وامثال» لمؤلفه سيد يوسف بخاري الدهلوي، وهو يضم الأمثال المشتركة لست لغات هي: العربية، الأردية، الفارسية، السندية، البنجابية، والبشتو، وهو يشتمل على خمس وعشرون ألف مثلاً.

- «اردو ميس مستعمل عربي وفارسي ضرب الامثال» لمؤلفه مقبول الهي، والذي يشتمل على العديد من الأمثال العربية والفارسية والأردية، وقد رتبها ترتيباً أبجدياً لحروف اللغة العربية.
- «جامع الأمثال» ل وارث سر هندي، والذي اشتمل على تسعة آلاف وثمانمائة وسبعة مثلاً.
- «قاموس فيروز اللغات» الذي ضم العديد من الأمثال ضمن كل حرف، لكن لم يفرد له باب أو فصل منفصل.

المبحث الثالث: القيم الأخلاقية في الأمثال العربية

للأخلاق أهمية بالغة لما لها من تأثير كبير في حياة الأفراد والجماعات والأمم، ولهذا فقد حفلت بها جميع الأديان السماوية واعتنت بها أيما عناية، فقد بينت سور القرآن الكريم وآياته أسس الأخلاق ومكارمها^{٣١}، وكذلك اعتنت السنة النبوية بالأخلاق والمعاملات عناية فاقت كل التصورات، فقد قال ﷺ «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»^{٣٢}.

والحياة الإنسانية لا تسير على وتيرة واحدة، فالحركة من طبيعة الحياة، فلا يوجد شيء يبقى على حاله دون تغيير، لذلك تتعرض المجتمعات البشرية بين الحين والآخر لمتغيرات مختلفة، قد تكون بفعل البشر، وقد تكون نتيجة الظواهر الطبيعية والثورات العلمية والتكنولوجية، ويترتب على ذلك حدوث تغيرات مختلفة في أسلوب حياة الناس وسلوكياتهم وقيمهم الأخلاقية سلباً وإيجاباً، مما يؤدي إلى زعزعة استقرار المجتمعات، إذ أن التمسك بتلك القيم الأخلاقية هي سر استقرار المجتمعات، وتقديمها، وخير دليل على ذلك تلك المعجزة اليابانية، فقد سئل أحد وزراء اليابان ما سر تقدم اليابان هذا التقدم؟ فقال الوزير: «السر يرجع إلى تربيته الأخلاقية..»^{٣٣}

تعريف القيم الأخلاقية

القيم لغة: تعرف بأنها جمع لكلمة قيمة، وهي الشيء ذو المقدار أو الثمن.^(٣٤)

اصطلاحاً: هي مجموعة الصفات الأخلاقية التي يتميز فيها البشر وتقوم الحياة الاجتماعية عليها. وهناك عدة تعريفات للقيم منها:

١. القيم: عبارة عن مجموعة من الأحكام الانفعالية النابعة من العقل، والتي تقود الشخص نحو رغباته واتجاهاته، وتكتسب هذه القيم من المجتمع المحيط فيتشربها الشخص وتصبح هي المحرك لسلوكياته العامة والخاصة، والقيم الأخلاقية عبارة عن مجموعة صفات، تختص بجوانب الشخصية التي يصدر الفرد من خلالها الأحكام الخلقية التي تتوافق مع طبيعة الأعراف، والعادات، والتقاليد، والقوانين السائدة في البيئة التي يعيش فيها، وتكون هذه الأحكام متوافقة مع قناعات الشخص وضميره.^{٣٥}
٢. كما عرفها البعض بأنها «مجموعة من المعاني والصفات المستقره في النفس وفي ضوئها وميزانها يحسن الفعل في نظر الإنسان أو يقبح، ومن ثم يقدم عليه أو يحجم عنه»^{٣٦}.
٣. وقد عرفها بعض العلماء بأنها «التخلي بالمليح والتخلي عن القبيح»^{٣٧} وتنقسم القيم الأخلاقية إلى نوعين:

١. خلق محمود
٢. خلق مذموم
- **الخلق المحمود:** صفة ثابتة في النفس فطرية أو مكتسبة تدفع إلى سلوك إرادى محمود عند العقلاء. كالأخذ بالحق أو الخير أو الجمال وإن خالف الهوى وترك الباطل والشر والقبح وإن وافق الهوى أو الشهوة. ويمكن تمييز الأخلاق الحميدة عن غيرها بأنها كل سلوك فردي أو اجتماعي تلتقى النفوس البشرية على استحسانه، مهما

اختلفت أديانها ومذاهبها وعاداتها وتقاليدها ومفاهيمها. ويلحق به ما كان أثراً من آثاره أو فرعاً من فروعهِ.^{٢٨}

• **والخلق المذموم:** صفة ثابتة في النفس فطرية أو مكتسبة تدفع إلى سلوك إرادي مذموم عند العقلاء. كالأخذ بالباطل أو الشر أو القبح، وترك الحق أو الخير أو الجمال، اتباعاً للهوى أو الشهوة. ويمكن تمييز الأخلاق الذميمة عن غيرها بأنها كل سلوك فردى واجتماعى تلتقى النفوس البشرية على استقبحه واستنكاره، مهما اختلفت أديانها ومذاهبها وعاداتها وتقاليدها ومفاهيمها، ويلحق به ما كان أثراً من آثاره، أو فرعاً من فروعهِ.^{٢٩}

علاقة القيم الأخلاقية بالعادات والتقاليد، والقيم الدينية:

هناك علاقة وطيدة بين القيم الأخلاقية، والعادات والتقاليد، ولعل المشكلة تكمن في اختلاف النظرة إلى القيم في كل عصر بين مختلف الأجيال. «فبينما تتمسك الأجيال القديمة بقيمها وعاداتها وتقاليدها التي درجت عليها، نرى الأجيال الجديدة تتمرد على قيم الأجيال القديمة، وتريد أن تشق لنفسها طريقاً يتفق مع تطورات المجتمع ومتغيرات العصر. ولذلك كثيراً ما نسمع من الأجيال القديمة أنها كانت متمسكة بقيم لم يعد لها وجود في عصرنا الحاضر، ومن ذلك- على سبيل المثال- ما درجت عليه الأجيال القديمة من تقبيل يد الأبوين، وعدم الجلوس في حضرتها إلا بإذنها، وعدم رفع الصوت أمامهما، وعدم التدخين في مجلسهما.. الخ وكل ذلك من منطلق الاحترام للأبوين. ولكن الأجيال الجديدة قد تكون لها نظرة مختلفة إلى قيمة الاحترام، فالاحترام من وجهة نظرها لا يعني الخضوع حتى للأبوين، وإنما يعني احترام آدمية الآدمي صغيراً كان أو كبيراً، فمثل هذه الأمثلة المشار إليها ما هي إلا عادات وتقاليد لم يعد لها مجال في عالم اليوم.»^{٣٠}

خلاصة الأمر أن لكل جيل من الأجيال عاداته وتقاليده وأعرافه، والتي تتطور طبقاً لمقتضيات كل عصر، وتلك العادات والتقاليد من صنع البشر، أما القيم الأخلاقية فهي شئ مختلف تماماً، لأنها من الأمور الفطرية التي فُطر الناس عليها ولم يصنعها البشر، والدليل على ذلك أن لها طابعاً عالمياً إنسانياً يجعلها تتفق مع كل زمان ومكان، فالبشر جميعاً في كل العصور متفقون على أن الصدق، الحلم، الحياء، الأمانة، صلة الرحم.. الخ كل هذه فضائل، وأن الكذب، الخيانة، عدم الوفاء.. الخ، رذائل، فليس في مقدور أحد أن يغير فيها شيئاً.

أما علاقة القيم الأخلاقية بالقيم الدينية، فهي علاقة وطيدة، ومثال على ذلك أنه:

«لما جاء الإسلام وقف من القيم الجاهلية موقف إقرار للقيم الأخلاقية التي نبعت من الفطرة التي خلقها الله، فإذا كانت «المروءة» هي رمز الفضائل للإنسان الكامل في الجاهلية، فإن الإنسان احتفظ بهذه القيمة السامية، وزاد فيما تدل عليه صفات جديدة، ترجع إلى الإيمان، فنجد عبارة «مروءة المؤمن» على أساس قول الرسول ﷺ (لا دين إلا بمروءة) وذلك لأن الإسلام، أخلاق رفيعة في العلاقات بين البشر، وقد أشار إليها الرسول ﷺ بقوله: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق» فإن الأخلاق تكتسب من القيمة ما يندرج تحت القيمة الدينية الكبرى.^{٣١}

ويزيد أبو الأعلى المودودي الأمر وضوحاً فيقول: «الإسلام لا يقدم للمسلمين فضائل خلقية جديدة، فذلك تجديد زائف، كما أنه لا يهون من قيمة المعايير الأخلاقية المعروفة. قبل الإسلام. ولا هو يبالغ في تقديره لبعضها ولا يهمل البعض لحساب سائرهما. إنه يتبنى كل الفضائل الخلقية التي عرفتها البشرية معرفة صحيحة، ويوازن وينسق بينها ويقلد كل فضيلة المكانة اللائقة بها والوظيفة المناسبة لها ضمن مخططة الكلى للحياة البشرية وهو يوسع

مجال تطبيقها لكي يغطي كل نواحي الحياة الفردية والجماعية للبشر.^{٤٢}

وخلاصة الأمر أن العلاقة بين القيم الأخلاقية بتلك القيم الدينية علاقة وثيقة، وهي علاقة الروح بالجسد، أو علاقة الأصل بالفرع، فالقيم الأخلاقية الإسلامية، إنما جاءت مكملة للقيم الجاهلية الرفيعة النابعة من الفطرة الإنسانية.

والأمثال العربية تزرع بالعديد من الأمثال التي تحث على قيم أخلاقية حميدة، والتي يحتاجها البشر في حياتهم وتعاملاتهم اليومية للسير على هديها، وهي من الأهمية بمكان في حياة المجتمعات. كما نجد العديد من الأمثال التي تدعو إلى نبذ سلوكيات مشينة نفشت في المجتمعات كالكذب والطمع، وغيرها من الأخلاقيات الذميمة. وسوف اكتفي بذكر بعض الأمثال حول قيمة (الصدق، الحياء، الوفاء بالعهد، الكرم، الصبر، والصدقة) كنموذج للقيم الأخلاقية في الأمثال العربية.

الصدق:

- «إذا كنت كذوباً فكن ذكوراً»^{٤٣}: هذا المثل يدعو إلى ترك صفة رذيلة وهي الكذب، فيضرب لبيان أن الكذاب لا بد أن تكون ذاكرته قوية، حتى لا يكشف عن كذبه بسهولة، وهناك مثل باللغة الإنجليزية قريباً جداً من نفس المعنى وهو: If you are alair be of good memory ويقول الشاعر:

تكذب الكذبة جهدا
ثم تنساها قريبا

كف ذكورا للذي
تحيكي إذا كنت كذوباً^{٤٤}

- «من صدق الله نجا»^{٤٥}: معنى صدق الله، أي لقي الله بالصدق وهو أن يحقق قوله فعله،

ومضرب هذا المثل ما رؤي أبو هريرة رضي الله تعالى عنه عن النبي ﷺ، أنه قال أن ثلاثة نفر انطلقوا إلى الصحراء فمطرتهم السماء فلجؤا إلى كهف في جبل ينتظرون اقلاع المطر، فبينما هم كذلك، إذا هبطت صخرة من الجبل وجثمت على باب الغار فيئسوا من الحياة والنجاة، فقال أحدهم لينظر كل واحد منكم إلى أفضل عمل له فليذكره، ثم ليدع الله عسى أن يرحمنا وينجيننا، فقال أحدهم اللهم إن كنت تعلم أني كنت باراً بوالدي، وكنت آتيهما بغبوقهما فيغتبقانه، فأتييت ليلة بغبوقهما فوجدتهما قد ناما، وكهرت الرجوع فلم يزل ذاك دأبي حتى طلع الفجر، فإن كنت علمت ذلك لوجهك فأفرج عنا، فمالت الصخرة عن مكانها حتى دخل عليهم الضوء، وقال الآخر اللهم أنك تعلم أني هويت امرأة ولقيت من شأنها أهوالاً حتى ظفرت بها، وقعدت منها مقعد الرجل من المرأة، فقالت له لا يحل لك أن تفض خاتمي إلا بحقه، فقمتمنها، فإن كنت تعلم أنه ما حملني على ذلك إلا مخافتك، فأفرج عنا، فانفجرت الصخرة حتى لو شاء القوم أن يخرجوا لقدروا، وقال الثالث، اللهم انك تعلم أني استأجرت أجراً فعملوا لي فوفيتهم أجورهم إلا رجلاً واحداً، ترك أجره عندي وخرج مغاضباً فرعيت أجره حتى نما وبلغ مبلغاً، ثم جاء الأجير، فطلب أجرته، فقلت له هاك ما ترى من المال، فإن كنت عملت ذلك لك، فأفرج عنا، فمالت الصخرة وانطلقوا سالمين، فقال ﷺ «من صدق الله نجا».^{٤٦}

- «اتبع الكذاب لحد باب الدار»^{٤٧}: أي لا تكذبه حتى يكذبه الواقع، وسأيره في كلامه ولا تجادله حتى يبلغ مداه فيظهر لك بالعيان كذب ما سمعته.
- «ربك وصاحبك لا تكذب عليهما»^{٤٨}: والمعنى إذا

كنت كذوبًا فلا تكذب على ربك العليم بكل شيء، ولا تكذب على صاحبك لأن الكذب على صاحب ينافي دعوى الصداقة والإخلاص.

- «إن كان الكذب حُجَّةً يكون الصدق أنجى»^{٤٩}: يضرب في التحذير من الكذب والحث على الصدق.
- «إن الكذوب قد يصدق»^{٥٠}: ويضرب للرجل الذي تكون الإساءة والكذب هي السمة الغالبة عليه، ثم تكون منه الهنة من الإحسان.

الحياء:

- «الحياء من الإيمان»^{٥١}: هذا المثل مقتبس من السنة النبوية الشريفة، فقد جعل النبي ﷺ الحياء وهو غريزة من الإيمان، وهو اكتساب لأن المستحي ينقطع بحيائه عن المعاصي وإن لم يكن له تقية، فصار كالإيمان الذي يقطع بينها وبينه. وهو في معنى الحديث الشريف: «إذا لم تستح فاصنع ما شئت» ويقول أبو دلف:

إذا لم تصن عرضًا ولم تخش خالقًا
وتستحي مخلوقًا فما شئت فاصنع^{٥٢}

كما يقول أبو تمام في الحياء:

إذا لم تخش عاقبة الليالي
ولم تستحي فاصنع ما تشاء
فلا والله ما في العيش خير
ولا الدنيا إذا ذهب الحياء
يعيش المرء ما استحيا بخير
ويبقى العود ما بقي للحاء^{٥٣}

فالشاعر يقول هنا أن الحياة ليس لها قيمة من دون الحياء، لأن من يتصف بالحياء تصبح حياته هائلة، وإنك إن لم تك مباليا بما تخبئه الأيام والليالي

من مفاجئات، وإذا لم تتخذ الحياء لا ردا على يمنعك من الوقوع في الشرور، فاصنع ما شئت.

- «الحيا في الرجال يورث الفقر»^{٥٤}: لأن الحياء قد يمنع الرجل عن حقه، أو عن الإقدام فيما يضر فيه الإحجام فيضيع حقه ويسد بيده باب رزقه. وقال الميداني: «الحياء يمنع الرزق».
- «إطعم الفم تستحي العين»^{٥٥}: معناه أنك إذا حبوت إنسانًا حياء استحي أن يعارضك فيما تريد ونزل على حكمك ولم يرفع نظره فيك لسابق فضلك عليه.

الوفاء بالعهد

- «وعد الحر دين»^{٥٦} أي هو كالدين، وقد جعله الله عز وجل من صفات القوامة لسير الحياة وصفاء العيش بين عباده في قوله تعالى: {وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ}^{٥٧}، وفي حديث شريف: «وعد المؤمن كأخذ باليد»^{٥٨}
- «الوفاء من الله بمكان»^{٥٩}: أي أن للوفاء عند الله مكانة ومنزلة رفيعة، وهو كما يقال: لك من قلب فلان مكان، فيضرب في مدح الوفاء بالوعد، وقد روي عن عبد الله بن عمر، أنه كان وعد رجلا من قريش أن يزوجه ابنته، فلما كان عند موته، أرسل إليه فزوجه، وقال كرهت أن ألقى الله بثلاث النفاق.
- «وعد الكريم أكرم من دين الغريم»^{٦٠}: وهذا المثل من أقوال المولدين.
- «اللى ما لوش قديم مالوش جديد»^{٦١}: المراد أن الذي لا يحافظ على صاحبه القديم ويرعى مودته، لا يحافظ على الجديد ولا يرعاه، وهذا المثل يضرب في عدم حفظ العهد.
- «كالكلب يهرش مؤلفه»^{٦٢}: والمعنى كالكلب الذي يتحرش بك، ويضرب لمن تحسن إليه ويذمك. والتهرش كالتحريش، وهما الإغراء بين الكلاب. فيقال لعدم الوفاء بالعهد.

الكرم:

- «أجود من الذهب من وجود بالذهب»^{٦٣}: أي أحسن من الذهب من وجود به، وقد أرادو التجنيس بين أجود ووجود، ويضرب للكرم. ومن أمثال العرب في ذلك: «إن خيراً من الخير فاعله»
- «بيت المحسن عمار»^{٦٤}: أي عامر، أي أن دار الكريم تبقى عامرة لإحسانه وكثرة الداعين له، وبعضهم يزيد فيه فيقول: «بيت الظالم خراب».
- «الجوده من الموجود»^{٦٥}: يضرب هذا المثل رداً على المثل الذي يقول: «الجوده من الحدود»، والمراد أن العراقة في الجود، فلا تفيد الجواد إذا لم يجد ما وجود به، وهناك أمثال أخرى قريبة المعنى منه وهي: «ما جود إلا من موجود»، و «الجود يذب الموجود»
- «كسفا وإمساكا»^{٦٦}: ويقال وجه كاسف أي عابس. ويضرب للبخيل الذي يجتمع فيه وجه عبوس وامساكا، أي البخل.

الصبر:

- «الصبر مفتاح الفرج»^{٦٧}: وهذه حكمة جرت مجرى الأمثال، للحث على الصبر في الشدائد.
- «صبري على خلي ولا عدمه»^{٦٨}: أي لأن أصبر على ما لا أحب من خليلي وأتحمل سيئاته خير من أن أفقده وأبقى بلا خليل، وهناك مثل آخر يحمل نفس المعنى وهو، «صبري على الحبيب ولا فقده».
- «صبري على نفسي ولا صبر الناس علي»^{٦٩}: أي لأن أصبر على شظف العيش وأدبر أموري خير من أن أستدين ثم أحمل الناس على الصبر على مماطلتي.

الصدقة:

- «أكثر من الصديق فإنك على العدو قادر»^{٧٠}: قيل أول من قال هذا المثل هو، أبجر بن جابر العجلي، فقد قالها لابنه «حجار» عندما أراد الدخول في

- الإسلام، وكان نصرانياً، فطلب من أبيه أن يأذن له للدخول في الإسلام، فقال له أبيه: «يا بني إذا أزمعت على هذا فلا تعجل حتى أقدم معك على عمر فأوصيه بك، وإن كنت لا بد فاعلاً فخذ مني ما أقول: إياك وأن تكون لك همة دون الغاية القصوى، وإياك والسأمة فإنك إن سئمت فد قتلك الرجال خلف أعقابها، وإذا دخلت مصرًا، فأكثر من الصديق فإنك على العدو قادر»^{٧١}
- «رُب أخ لك لم تلده أمك»^{٧٢}: المراد بالأخ هنا، الصديق، فإنه ربما أربى في الشفقة على الأخ الحقيقي الذي هو من الأب والأُم. فهذا المثل يضرب للشهامة ووقوف الصديق بجانب صديقه في أوقات الشدة والضيق، وهناك مثل يقول «الصديق وقت الضيق»، ولهذا المثل أصل عند العرب ذكر في كتاب «المنتقى من أمثال العرب وقصصهم»، بأن أول من قال هذا المثل هو لقمان بن عاد، الملقب بلقمان الحكيم، حيث كان يسير يوماً فأصابه عطش شديد، فاقترب من مظلة في فناءها امرأة تداعب رجلاً، فطلب منها لقمان أن تسقيه، فقالت له «أتريد لبناً أم ماء؟» فقال لقمان: «أيهما كان»، فقالت المرأة: «اللبن خلفك، والماء أمامك»، وبينما هو ينظر إلى اللبن والماء، وجد طفلاً في البيت يبكي ولا أحد يهتم به، فقال لها لقمان: «إن لم يكن لكم في هذا الصبي حاجة أعطوني إياه وأنا أكفله»، فقالت المرأة هذا الكلام إلى هانئ، فسألها لقمان عن هانئ الشاب الذي يجلس بجانبها، فقالت هذا أخي، فقال لقمان وهو يعلم أنه ليس أخيها: «رُب أخ لك لم تلده أمك» فصارت مثلاً.^{٧٣}
- «الرفيق جمال وليس بمال»^{٧٤}: ويضرب للصدقة الحقيقية التي لا تقدر بمال، ولا تورن بميزان، لأن المال قد ينفذ أو يذهب، لكن الصدقة الصادقة لا تُفنى مهما طال عليها العمر.

المبحث الرابع: القيم الأخلاقية في الأمثال الأردنية

كما ذكرت سابقاً أن اللغة الأردنية هي لغة وليدة نشأت من امتزاج العديد من اللغات التي شاركت في تكوينها، وتحتل الفارسية بصفة خاصة المرتبة الأولى، ثم تليها العربية، ولذلك إذا أردنا تصنيف المثل من حيث لغته، سنجد أن عددا لا بأس به من الأمثال الأردنية، مأخوذ من اللغة الفارسية، والبعض الآخر مأخوذ عن العربية، سواء استخدم بلغته الأصلية، أو ترجم إلى الأردية. أما إذا نظرنا إلى الأمثال الأردنية من حيث لغة الخطاب، سنجد أن هناك أمثالا تحمل خطاباً اجتماعياً، وهناك أمثالا تحمل خطاباً دينياً، وأخرى تحمل خطاباً أخلاقياً، وهذا النوع الأخير من الأمثال (التي تحمل قيماً أخلاقية) في معظمه مقتبس من القرآن الكريم و الأحاديث النبوية الشريفة، أو قد يكون منقول عن مثل عربي ودخل إلى الأردية بنفس لغته العربية، أو قد يكون منقولاً عنه، وهذا بحكم أن معظم من يستخدمون مثل هذا النوع من الأمثال معظمهم من طبقة المتعلمين والمثقفين ورجال الدين وذوي الميول الإسلامية، كما لا نستطيع أن ننكر أن هناك العديد من الأمثال الأردنية التي تحمل قيماً أخلاقية قد لا يكون لها علاقة بالعربية، فقد يكون مستوحى من بيئة المثل الأصلية. ولدينا بعض الأمثال التي ترسخ لبعض القيم والفضائل منها:

الصبر:

- «صبر تلخ، پر پهل میٹھا ہے»^{٧٥}: وترجمته، الصبر مر، لكن ثماره حلو، وهناك صيغة أخرى لنفس معنى المثل باللغة الفارسية وهو: «صبر تلخ است ولیکن بر شیرین دارد»^{٧٦} وكلاهما مستقبتس من قول الإمام ابن القيم: «الصبر مثل اسمه مر مذاقته، لكن عواقبه أحلى من العسل»^{٧٧}
- «صبر کی داد خدا کے ہاتھ ہے»^{٧٨}: وترجمته،

انصاف الصابر بيد الله. ومعنى المثل واضح وهو أن الله سبحانه وتعالى يجزي الإنسان الصابر خير الجزاء على صبره.

- «منہ نور نہ پیٹ صبور»^{٧٩}: ترجمته، لا وجه مضیی، ولا بطن تصبر. ومعناه أنه صاحب وجه كالح يخلو من البشر والطمأنينة لعدم إيمانه، كما أنه شره في طعامه وشرابه، «فبئس الإنسان الأکول العجول».

الصدق:

- «سانچ کو آنچ نہیں»^{٨٠}: الترجمة، ليس للصدق ضرر، أي أن الصادق لا يصيبه مكروه، لأن صدقه دائماً ما ينجيه من المعاصي والذنوب، فكما تقول الحكمة «الصدق ينجيك».
 - «سچ بولنا آدھی لڑائی مول لینا»^{٨١}: وترجمته: صدق الكلام نصف النزاع والخصام، وقد ذكره وارث سر هندي في كتابه «جامع الأمثال»: «سچ بات آدھی لڑائی ہوتی» وهذا المثل يذكرنا بالمثل العربي «قول الحق لم يدع لي صديقاً»^{٨٢}، لأن كلمة الحق دائماً ما تغضب الآخرين.
 - «سچ کہنا اور سکھی رہنا»^{٨٣}: الصدق يمنحنا الحياة.
- ومما لا شك فيه أن وجود الصدق وذكره، يستدعي في الذهن الصفة المضادة له ألا وهي الكذب، فهناك العديد من الأمثال التي تدعو إلى التخلي عن هذه الصفة الذميمة، منها على سبيل المثال:
- «دروغ کو فروغ نہیں»^{٨٤}: الكذب لا يروج، لأنه سرعان ما ينتهي ويقضى عليه
 - «سچے مرگئے، جھوٹوں کو تپ بھی نہیں آئی»^{٨٥}: وترجمته، أن الصادقون قد ماتوا، والكذابون لم يصابوا بمكروه. وهذه حقيقة نلمسها وهي أن الصادقون والأخيار يرحلون باكراً، وهذا على العكس الأشرار الذين ينشرون في الأرض الفساد، إذ يمد الله في أعمارهم.

الحياء:

- «شرع میں شرم نہیں»^{۸۶}: وترجمته، لا حياء في الشرع. ولدینا مثل عربي قريب منه وهو "لا حياء في الدين"، وهما مقتبسان من السنة النبوية الشريفة، والمعنى المراد منهما، أنه يجب ألا نستحي من الأمور المباحة وخاصة إذا كانت في الدين. مثلما قالت أم سليم للنبي ﷺ: "إن الله لا يستحي من الحق، فهل على المرأة من غسل إذا هي احتلمت؟"، فقال نعم إذا رأت الماء"^{۸۷}، فمعنى لا حياء في الدين يعني: لا حياء يمنع السؤال، والتعلم، والتفقه في الدين، لكن ليس المراد لا حياء في الدين، بالشمولية أو العموم، اذًا الحياء حياءان: حياء يمنع من التفقه في الدين، وهذا النوع هو المقصود في هذا المثل والذي يجب على الإنسان التخلي عنه، والثاني: يمنعك من سئى الأخلاق من المعاصي، وهذا حياء مطلوب، جاء به الدين، كما في الحديث الصحيح: (الإيمان بضغ وسبعون أو بضغ وستون شُعبة، فأفضلها قول: لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق، والحياء شُعبة من الإيمان)^{۸۸} فالحياء الذي يمنع من الشر شعبة من الإيمان، فإن الحياء خلق عظيم كريم، يمنع من أعمال الشر، ويحمل على العمل الطيب.

الكرم:

- «سخى ولى الله»^{۸۹}: وترجمته، السخي ولي الله. وهذا المثل مقتبس من الحديث النبوي الشريف عن أبي هريرة - رضى الله عنه- عن النبي ﷺ قال: «السخي قريب من الله، قريب من الجنة، قريب من الناس، بعيد من النار، والبخیل بعيد من الله، بعيد من الجنة، بعيد من الناس، قريب من النار، ولجاهل سخي أحب إلى الله تعالى من عابد بخیل»^{۹۰}

- «سخى كى كمائى ميں سب كا ساها»^{۹۱}: السخي يشاركه الجميع في رزقه، والمعنى أن الشخص الكريم يصدق على الجميع من رزقه، فيشاركه في اكتسابه.
- «سخى كى مال پر پڑے، سوم كى جان پر»^{۹۲}: وترجمته أن (المصيبة إذا نزلت) تحل على مال السخي، بينما تقضي على روح البخیل- والمعنى أن الشخص الكريم مبتلى في ماله، بينما الشخص البخیل فيبتلى في صحته لأن بخله يجعله لا ينفق المال من أجل علاجه أو إمتاع نفسه، وهذا يتفق مع المقولة: "سخى كا سر بلند، موزى كى گورتنگ"^{۹۳}، ومعناها أن الكريم دائما رأسه مرفوعة، أما البخیل فدايما يعيش في ألم وضيق.

التصدق:

- «ديے كى روشني محشر تك»^{۹۴}: وترجمته، نور الصدقة يستمر حتى يوم الحشر، والمعنى المقصود به هو أن ذكر اسم المتصدق دائما ما يظل عالقا في القوب وعلى الألسنة حتى يوم القيامة. وهذا ما يؤكد عليه حديث أبي هريرة رضي الله عنه، يقول النبي ﷺ (إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث: صدقة جارية، أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعو له)^{۹۵}، والمعنى أن المتصدق بعد وفاته تبقى له هذه الصدقة مستمرة له يثاب عليها، وبالتالي تستمر سيرته معها على مر السنين.
- «صدقه ديا رد بلا»^{۹۶}: وترجمته، الصدقة ترد البلاء.. وهناك مثل آخر يحمل نفس المعنى وهو "خيرات دفع آفات بے"^{۹۷}: وترجمته، أن الصدقات تمنع الآفات. وهذان المثلان مقتبسان من معنى الحديث النبوي: (ألا أدلك على أبواب الخير؟ قلت: بلى يا رسول الله! قال: الصوم جنة، و الصدقة تُطفئ الخطيئة

كما تُطْفِئُ الماءُ النارَ^{٩٨}، والشاهد هنا - الصدقة تطفىء الخطيئة- فالصدقة فوائد عظيمة قد ذكرها الله تعالى في كتابه الكريم، كما أكدت عليها السنة النبوية في أكثر من حديث، ومنها أنها ترفع البلاء عن صاحبها وتدفع عنه الآفات، فالصدقة تمحي المعاصي، كما يطفىء الماء، النار بدون تردد، فقد شبه النبي ﷺ الأمر المعنوي بالأمر الحسي.

- كچه دیا ہی، آگے آگیا^{٩٩}: ومعناه، الذي أعطيته بالأمس، يأتيك غداً. فالصدقات تربي الأموال لا تنقصها، فإنك عندما تتصدق وتتفق من أموالك، فإنما أنت بذلك ترسلها لنفسك فيما بعد أي في زمان آخر.

القناعة:

- «قناعت بڑی دولت ہے»^{١٠٠}: القناعة كنز كبير. وقد ذكر في فيروز اللغات نفس المثل لكنه باللغة الفارسية وهو: "قناعت تو نگر گند مردرا"^{١٠١}: وهو في نفس المعنى، وهذا المثل بلا شك مترجم من العربية إلى الأردية والفارسية، فهو مترجم من الحكمة العربية "القناعة كنز لا يفنى" حيث لم يرد نص بأنها مثل، غير أن صاحب العقد الفريد قد ذكرها بلفظ: "القناعة مال لا ينفد"
- «لالچ بُری بلا ہے»^{١٠٢}: وترجمته، الطمع بلاء عظيم. فالطمع مدعاة لأن يخسر الإنسان كل ما يملك، فإذا كانت القناعة كنز لا يفنى، فإن الطمع يجعل الإنسان يفقد كل ما يجمع، ويورده موارد التهلكة.

قضاء الدين:

- «قبر پر قبر نہیں بنتی»^{١٠٣}: القبر لا يكون فوق القبر، وهذا المثل يضرب لمن يريد الاقتراض ثانياً وهو لم يسدد الدين الأول، فيقال له هذا المثل، أي لا يعطي أحد الدين فوق الدين.

- «لینے کو مچھلی، دینے کو کانٹا»^{١٠٤}: وترجمته، في الأخذ مثل السمك، وفي الإعطاء مثل شوكة، ومعناه أن المقترض يلين حين يستقرض، ويزهو حين يسدد.

الاجتهاد:

- «روئے بغیر ملں بھی دودھ نہی دیتی»^{١٠٥}: وترجمته، لا ترضع الام ابنها حتى يبكي. والمعنى المقصود هو أن الإنسان لا يتمكن من الوصول إلى هدفه بدون بذل المزيد من الجهد والتعب. فهذا المثل يضرب للحث على العمل والاجتهاد كي يحقق الإنسان هدفه وطموحه في الحياة.

وهناك الكثير من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة التي تحث على العمل والكفاح في الحياة، فالمولى عز وجل يقول في كتابه الكريم (وَقُلْ اَعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسَتُرَدُّونَ إِلَىٰ عَالَمِ الْعَذَابِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ)^{١٠٦}

وقال الرسول ﷺ: (من أمسى كالاً من عمل يده أمسى مغفوراً له)^{١٠٧}.

- «محنت آرام کی کنجی ہے»^{١٠٨}: الترجمة، الاجتهاد مفتاح الراحة، ومعناه، أن الاجتهاد هو سر النجاح في الحياة.

- «باتھڈالو، گر نکالو»^{١٠٩}: الترجمة، مد يدك، تخرج السكر، ومعناه، أن من يجتهد يجني الخير الوفير. فالاجتهاد يوفر الحياة الحلوة. فيضرب للحث على الاجتهاد والعمل في الحياة. فلا خير في إنسان لا يعمل. وقد ورد أن النبي ﷺ رأى في المسجد رجلاً يتحامل على الناس فسأل عنه فقالوا: هذا عابدنا، فسأل عمن يرعاه ويطعمه؟ قالوا: كلنا يا رسول الله، فقال ﷺ: "كلكم خير منه"^{١١٠}. وهذا يعني أن ترك العمل ولو بحجة العبادة يعد لونا من ألوان التشدد في الدين، فالعمل نفسه عبادة، لأنه امتثال لأمر الله تعالى

للإنسان بإعمار الأرض وصنع الحضارة فيها في قوله تعالى:

(هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ) ^{١١١}

المبحث الخامس: القيم الأخلاقية في الأمثال بين العربية والأردية

العلاقة بين اللغة العربية واللغة الأردية علاقة وطيدة منذ أقدم العصور التاريخية، فقد كان العرب قبل الإسلام واسطة مقايضات التجارة الهندية والتي كانت براً عن طريق بلاد فارس، أو بحرًا عن طريق المحيط الهندي والبحر الأحمر، ثم توطدت هذه العلاقة وقويت بعد دخول العرب بلاد شبه القارة الهندية فاتحين في عهد الخليفة الأموي الوليد بن عبد الملك، الذي عهد بالقيادة لـ محمد بن القاسم لفتح بلاد السند في ربيع الأول عام ٨٩هـ / ٧٠٧م. ولئن كان الفتح العربي للسند كان من الناحية السياسية حدثاً لا أهمية له في التاريخ الإسلامي، إلا أنه حول هذه البلاد جزءاً من الدولة الإسلامية تخضع لنظامها وتجري عليه أحكامها، لئن قيل كذلك إن العرب لم يكن لهم آثار بارزة هناك إلا نشر تعاليم دينهم بهذه البلاد وتسرب لغتهم إليها، فقد كان لهم الفضل، أكبر الفضل، في إعادة الاتصال الثقافي بين شبه القارة الهندية وبلاد الشرقين الأوسط والأدنى. ^{١١٢} ومما لاشك فيه أن المسلمين العرب حينما حلوا على هذه البلاد، حلت معهم اللغة العربية والثقافة الإسلامية والعلوم العربية، والتي لاقت قبولا من أهل الهند لما وجدوا فيها من تطبيق للشريعة الإسلامية، فقد لعب الإسلام دوراً كبيراً في توطيد العلاقة بين العرب الفاتحين وبين أهل الهند، الذين أقبلوا على الدخول في الإسلام، وكان للدعوة الإسلامية في الهند أثر عظيم على اللغة الأردية بشكل غير مباشر، حيث دخلت العديد من الألفاظ والتراكيب والمصطلحات

العربية إلى اللغة الأردية حتى صارت جزءاً لا يتجزأ منها. ^{١١٣}

ولأن اللغة الأردية هي لغة وليدة نشأت من امتزاج العديد من اللغات التي شاركت في تكوينها، وتحتل الفارسية بصفة خاصة المرتبة الأولى من حيث قوة التأثير والامتزاج مقارنة بسائر اللغات الأخرى كالعربية التي تحتل المرتبة الثانية من حيث التأثير والحضور، لذا نجد العديد من الأمثال الفارسية، والعربية، والهندية أيضاً بصيغتها الأصلية حاضرة في اللغة الأردية، وتستخدم كما هي دون تغيير في الفاطها، والبعض الآخر مترجم عن تلك اللغات (العربية، الفارسية، التركية، الهندية). ناهيك عن العديد من الأمثال الأردية المستمدة من معاني القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة، لذا لا غرابة في ذلك التشابه الكبير بين الأمثال العربية والأردية، حتى يمكن الجزم بوجود تطابق شبه تام في المعاني المشتركة للأمثال بين الأردية والعربية.

أما بحثنا فيتناول دراسة مقارنة لنماذج مختارة من الأمثال بين العربية والأردية التي تحمل قيم أخلاقية مشتركة في الثقافتين العربية والأردية. فهناك تشابه كبير في الأخلاق والسلوكيات حيث يمتحان من معين واحد وهو الثقافة والحضارة الإسلامية.

(تالي ایک باتھ سے نہیں جتنی) ^{١١٤}

وترجمته: التصفيق لا يصدر من يد واحدة، وهناك مثل يحمل نفس المعنى أيضاً وهو: (تالی دونوں ہاتھوں سے جتنی ہے) ^{١١٥} وترجمته: التصفيق يكون بكلا اليدين، وهو يؤدي نفس معنى المثل السابق، وهو ما يقابله بالعربية "إيد واحدة ما تسقفش" ^{١١٦} والتصفيق: تعني التصفيق، وهو محرف عنه، أي يد واحدة لا تصفق وإنما تصفق اليدين معاً، ويقابله بالعربية أيضاً، "إيد على إيد تساعد" ^{١١٧} وهناك مثل مشهور أيضاً وهو "البركة في كثرة الأيدي" ويضرب في الحث على التكاتف والتعاون في العمل.

(اب آیا اونٹ پہاڑ کے نیچے) ^{۱۱۸}

ترجمتہ: لقد جاء الجمل تحت الجبل، وهذا المثل مستوحى من البيئة العربية البدوية، حيث يحتل الجمل أهمية كبرى في حياتهم، ويعتمدون عليه في أسفارهم وتنقلاتهم. وهناك مثل آخر بالأردية يحمل نفس المعنى وهو (اب آئی ٹرین پتڑی پر) ^{۱۱۹} والذي ترجمته: لقد عاد القطار على قضبانہ. ويضرب للشخص الذي يعود إلى صوابه، ويعبر عن هذا المعنى عدة أمثال بالعربية منها: "رجع الباب لعقبه" ^{۱۲۰} أي لمكان عقبه الذي يدور عليه، وهذا المثل يضرب لمن يعود لحالته التي كان عليها، وأيضاً "رجع الغزل صوف" ^{۱۲۱} أي عاد الغزل صوفاً كما كان، وهناك مثل ثالث يحمل نفس المعنى وهو "رجعت الميَّة لمجاريها" ^{۱۲۲} ويضرب عند عودة الأمور كما كانت بعد انقطاعها. والعرب تقول في أمثالها: "عاد الأمر إلى نصابه" ^{۱۲۳} وكل هذه الأمثال تعبر عن صحو الضمير ورجوع الإنسان إلى رشده، بعد مرحلة من التخبط وغياب الرؤية، ويؤيد هذا المعنى مقولة شهيرة مفادها "الرجوع للحق فضيلة"

(آم بوؤ آم کھاؤ، املى بوؤ املى کھاؤ) ^{۱۲۴}

ترجمتہ: ازرع مانجو تآكل المانجو، ازرع تمر هندي فتآكل تمر هندي، وهو قريب من قولنا الجزاء من جنس العمل. وهذا المثل مستوحى من مفردات البيئة الهندية، حيث تكثر زراعة التمر الهندي، والمانجو هذه الثمرة التي نقلها أحمد عرابي إلى مصر من جزيرة سيلان. وهناك مثل آخر بنفس المعنى وهو: (جيسى كرنى ويسى بهرنى) ^{۱۲۵} وهما قريبان من قولنا بالعربية "من يزرع شئ يضمنه" ^{۱۲۶} وبعضهم يروي فيه: "يحصده" بدل يضمنه والمعنى واحد، أي من قدم عملاً من خير أو شر لا يجني إلا نتيجته. وهناك مثل آخر يقابله وهو "من قدم شئ يبداه التقاه" ^{۱۲۷} أي أن المرء مجزي بعمله.

(آپ فضیحت اور کو نصیحت) ^{۱۲۸}

وترجمته: إنك لشخص فاسد وتنصح الآخرين، ويقال للشخص الذي لا يطابق بين قوله وفعله. فهذا المثل يحمل قيمة أخلاقية ذات مرجعية دينية، وهي التحذير من النفاق وازدواج الشخصية، ويحذر الإسلام من التحلي بهذه الصفة الذميمة في عدة آيات قرآنية منها قوله تعالى:

(أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ) ^{۱۲۹}

(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ) ^{۱۳۰} وهناك مثل يتطابق معه في المعنى وهو: (آپ راہ راہ، دم کھیت کھیت) ^{۱۳۱} أي من الظاهر صاحب طريقة، ومن الباطن مخادع. والأمثال العربية التي تتطابق من حيث المعنى معهما كثيرة منها: «فضيحة ويقول النصيحة» وهذا المثل قريب جداً من المثل الاردى، الذي يبدو وكأنه مترجم عن ذلك المثل العربى، وأيضاً «يا سيدنا الشيخ ضربة تكسر لوحك قبل ما تعدل على الناس عدل على روحك» ^{۱۳۲} و «من بره هلا هلا ومن جوه يعلم الله» ^{۱۳۳} ويضرب لذلك الشخص الفضولى المنتقد، وهو غير سالم مما يعيب للناس به.

(آنکھ اوجھل، پہاڑ اوجھل، آنکھ اوٹ پہاڑ اوٹ) ^{۱۳۴}

ومعناه: طرفت العين، فأختفى الجبل. وهناك مثل آخر باللغة الفارسية، لكنه يستخدم بين أهل اللغة الأردية يحمل نفس المعنى وهو: (از دیدہ دور، از دل دور) ^{۱۳۵}، وهو قريب من المثل: "البعيد عن العين، بعيد عن القلب" ^{۱۳۶} وهذا المثل يضرب لعدم الوفاء ونسيان المرء صاحبه إذا كان بعيداً عنه لا يراه، فهو لا يذكر إلا من يقع عليه نظره وتلك خلة غير حميدة.

(جتنا اوڑھنا اتنے پاؤں پھیلانا) ^{۱۳۷}

ومعناه: على قدر الغطاء، يكون مد القدم، كما يُقال أيضاً: (جتنى چادر دیکھو اتنے پاؤں پसारو) ^{۱۳۸}،

وايضاً (چادر تھوڑی پاؤں پھیلائے بہت) ^{۱۳۹}، وھما یحلمان نفس المعنی، والذي يتطابق مع ذلك المثل العربي الشهير: "على قد لحافك مد رجلك" ^{۱۴۰}، وھما یعالجان قيمة القناعة والرضا بالمقسوم، فیضرب عند تجاوز المرء حده في كل شيء ولا سيما في مصرفه، فيجب على الإنسان ألا يكلف نفسه أكثر من طاقته وخاصة في الإنفاق.

(تلوار کا گھاؤ بھر جاتا ہے، زبان کا نہیں بھرتا) ^{۱۴۱} ومعناه: جرح السيف يُشفى منه، لكن جرح اللسان لا يُشفى منه. وهو قريب من قولنا "جرح اللسان أصعب من جرح السنان" ^{۱۴۲}، ويضرب للتنفير من سلطة اللسان وإهانة الآخرين، وهذه قيمة أخلاقية ودينية، ومن الأمثال التي تستخدم حول هذا المعنى أيضاً "طعن اللسان كوخز السنان" ^{۱۴۳}، ويحذر الإسلام من التعرض والتعدي على الآخرين وإيذائهم باللسان، ويأمرنا بالطيب من القول في قوله تعالى: (أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ) ^{۱۴۴} ويقول شاعر الحكمة يعقوب الحمدوني:

وقد يرجى لجرح السيف برء
ولا برء لما جرح اللسان

جراحات السنان لها التئام
ولا يلتام ما جرح اللسان

وجرح السيف تدمله فيبرى
ويبقى الدهر ما جرح اللسان ^{۱۴۵}

(باپ بنیا پوت نواب) ^{۱۴۶}

ومعناه: أن الأب بخيل والابن نزيه، كما يُقال أيضاً (حلوائی کی دوکان اور دادا جی کا فاتحہ) ^{۱۴۷}، أي يتصدق عن جده في دكان الحلويات، وهذان المثلان يتطابقان مع المثل العربي "مال الكنزي للنزهي" ^{۱۴۸}،

ويضرب للشخص البخيل الذي حرم نفسه من ماله وورثه بعده وارث ينفقه بغير حساب. فالقيمة الأخلاقية هنا التحذير من صفة البخل وتناجحه الوخيمة والحث على صفة الكرم التي هي قيمة إسلامية أصيلة.

(وطن از سنبل وریحان بہتر) ^{۱۴۹}

ومعناه: أشواك الوطن أفضل من ياقوت وريحان وطن آخر، فهذا المثل يشير إلى قيمة أخلاقية سامية ألا وهي "حب الوطن" والغيرة عليه رغم المغريات في الخارج، والأمثال العربية التي تتناول حب الوطن كثيرة لكن اذكر منها ما يقابل نفس المعنى بالأردية: "خبر الوطن خير من كعك الغربة" ^{۱۵۰}، وهناك مثل آخر بنفس المعنى وهو: "كرامة وطني ولا مال الدنيا" ^{۱۵۱}، فالوطن هو المكان الدافئ الذي لا يمكن البعد عنه مهما كان يعاني منه الانسان، وهو الذي يحتضن ابناءه. وهناك بيت شعري شهير يعبر عن نفس المعنى وهو:

بلادي وإن جارت عليّ عزيرة
وأهلي وإن ضنّوا عليّ كرام ^{۱۵۲}

وهناك مثل بالعربية قريب المعنى وهو "غثك خير من سمين غيرك" ^{۱۵۳}، قال المفضل أول من قال ذلك معن بن عطية المذحجي وذلك أنه كانت بينهم وبين حي من أحياء العرب حرب شديدة، فمر معن في حملة حملها برجل من حربه صريعا فاستغاثه وقال امتن على كفيت البلاء، فأرسلها مثلاً فأقامه معن وسار به حتى بلغه مأمنه ثم عطف أولئك القوم على مذحج فهزموهم وأسرُوا معنا وأخا له يقال له روق، وكان يضعف ويحمق، فلما انصرفوا إذا صاحب معن الذي نجاه أخو رئيس القوم فناده معن وقال ^{۱۵۴}:

يا خير جاز بيد
أوليتها نج منجيك

هل من جزاء عندك
اليوم لمن رد عواذك

من مد ما نلتك بالكلم
لدي الحرب واشيك^{١٥٥}

فعرفه صاحبه فقال لأخيه هذا المان علي
ومنقذي بعد ما أشرفتُ على الموت فهبه لي،
فوهبه له، فخلى سبيله وقال إني أحب أن أضاعف
لك الجزء فأختر أسير آخر، فأختر معن أخاه روقا،
ولم يلتفت إلى سيد مذحج وهو في الأساري، ثم
انطلق معن وأخوه راجعين، فمرا بأساري قومهم،
فسألوا عن حاله، فأخبرهم الخبر، فقالوا له، لمن
قبحك الله تدع سيد قومك وشاعرهم لا تفكه وتفك
أخاك هذا، فوالله ما نكا حرصا، ولا أعمل رمحا، ولا
ذعر سرحا، وأنه لقييح المنظر سيئ المخبر، لئيم،
فقال معن: "غثك خير من سمين غيرك"^{١٥٦} ثم
صارت مضرِبًا للأمثال.

(خارشي كتيا، مخمل كي جهول)^{١٥٧}

ومعناه: كلب اجرب، يريد ثياب أبهة، فيضرب في
الشخص دميم الصورة، والذي يريد ملابس فاخرة
ثمينة، وهو قريب من المثل العربي: "لبس البوصة
تبقى عروسة"^{١٥٨}، والبوصة: هي القصة، فإذا ألبستها
وزينتها صارت مثل العروس، يضرب في أن اللباس
والزينة يجملان القبيح، وهناك مثل عربي آخر في
نفس المعنى: "لبس الخنفسة تبقى ست النساء"^{١٥٩}،
فهذه الأمثال تحذر من الانخداع بالمظاهر، وعدم
الاهتمام بالجوهر، والانبهار بالشكل الخارجي وعدم
الالتفات إلى جوهر الإنسان.

(بدھی گهرڑی لال لگام)^{١٦٠}

والمعنى: حصان عجوز، ولجام أحمر، فيضرب لمن
يجهل بعد فوات أوان الصبا، أو يأتي أمراً لا يستحسن
ولا يوقر شبيهه، وهذا المثل مستوحى من البيئة
العربية التي تكثر فيها الخيول، وقد تغنى الشعراء
العرب بجمالها وقوتها وسرعتها، والمثل العربي الذي
يقابله هو: "شايب وعايب"^{١٦١} و "الشايب لما يدلغ

زي الباب لما يتخلع"^{١٦٢}، أي الأثيب إذا تدلل أشبه
الباب المفككة أجزاءه، فيضرب في استنكار تدلل
الكبير في غير موضوعه.

(درو دیوار پر نظر کرنا)^{١٦٣}

والمعنى: إن للجدار عيون، أي على الإنسان أن
يكتُم الأسرار فهناك من وراء الجدار من قد يسمع أو
قد يرى، وهو يتقابل مع المثل العربي "الحيطة لها
ودان"^{١٦٤} ويضرب في الحث على كتمان السر، وقد
أورده الميداني في مجمع الأمثال "إن للحيطان آذانا"،
وقال الثعالبي في ثمار القلوب:

سر الفتى من دمه إن فشا
فأوله حفظا وكتمانا

فاحتفظ على السر بكتمانه
فان للحيطان آذانا^{١٦٥}

(حوض بھرے تو فوارہ چھوٹے)^{١٦٦}

وترجمته: املئ الحوض فتنتلق الفوارة، أي بقدر ما
تنفق تأخذ، وهو قريب من المثل العربي "ما سيل
إلا من كيل"^{١٦٧}، والمراد بقدر ما تكيل القمح للطاحون
يسيل الدقيق، أي بقدر ما تعطي تأخذ، وهو قريب
من قولهم "اطبخي يا جارية، كلف يا سيد"^{١٦٨} أي أن
الخدمة لا تستطيع الطبخ، إلا إن أحضر لها السيد
ما يتهيأ به الطعام. والمعنى لا يكون شيء من لا شيء
أو بمقدار النفقة يكون الأخذ. فالقيمة الأخلاقية هنا
هو السعي على الرزق والدأب والكفاح في الحياة.

(جماعت سے کرامت ہے)^{١٦٩}

ومعناه: البركة في الجماعة، وهو مترجم عن الحديث
النبي الشريف "يد الله مع الجماعة"، ويقابله في
العربية "البركة في اللمة"^{١٧٠} أي أن الخير والبركة في
التعاون والاتلاف، فهو يرشد إلى قيمة الاتحاد والتآلف
بين البشر، وهي قيمة أخلاقية أكد عليها الإسلام.

(جو دوڑ کر چلا وہی گرا) ^{۱۷۱}

والمعنى: المندفع في السير لابد من سقوطه، وهو قريب من المثل العربي «يا مستعجل عطلك الله» ^{۱۷۲}، وأيضا يُقال «يا مستعجل يا مستندم» ^{۱۷۳}، فيضرب للتأني لذلك الشخص الذي يستعجل في أموره.

(کپڑا پہنیے جگ بھاتا، کھانا کھائیے من بھاتا) ^{۱۷۴}
اللباس يكون على حسب ذوق الناس، والطعام على حسب ذوق النفس، وهو قريب جدا من المثل العربي "كل ما يعجبك، والبس ما يعجب الناس" ^{۱۷۵}، فهذا المثل يحث على مراعاة شعور الناس حتى تنال احترامهم، ويكون بمنأى عن الهمز واللمز والانتقاد.

(آپ سے چار برساتیں میں نے زیادہ دیکھی ہیں) ^{۱۷۶}
المعنى: أني أكبر منك سنا، لذا خبرتي تفوقك، وهذا يتطابق مع المثل العربي "أكبر منك بيوم يعرف عنك بسنة" ^{۱۷۷} ويضرب في الاعتداد بكبير السن في الرأي، واحترام من هو أكبر سنا، فمن حكم الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام: "رأي الشيخ خير من مشهد الغلام" ^{۱۷۸}

(صحبت صالح ترا صالح کند، صحبت طالع ترا طالع کند) ^{۱۷۹}

المعنى: أن صلاح الإنسان من الصحبة الصالحة، وفساده من صحبة السوء، والأمثال العربية التي تحث على حسن اختيار الصديق كثيرة نذكر منها: "من جاور السعيد يسعد، ومن جاور الحداد ينحرق بناره" ^{۱۸۰}، وهناك مثل آخر "جليس السوء كالقين إن لم يحرق ثوبك دخنه" ^{۱۸۱}، أي أن صاحب لا بد أن يتخلق ببعض أخلاق صاحبه، فعلى المرء أن يتأني في اختيار الصديق.

(آدمي کا شیطان آدمی ہے) ^{۱۸۲}

ومعناه أن شيطان الإنسان هو الإنسان، والمقصود هنا أن ما من أحد إلا له شيطان من الجن أو الإنس يغريه ويزين له الباطل، فينبغي للمرء أن يعتصم بعقله فيما

يأتيه فهو المطالب به والمعلوم عليه لا شيطانه. والمثل العربي الذي يقابله هو: "كل واحد له شيطان" ^{۱۸۳}، فهذا المثل يدعو إلى مقاومة نوازغ الشر

(قاضی کی لونڈی مری، سارا شہر آیا۔ قاضی مرا، کوئی نہ آیا) ^{۱۸۴}

ومعناه: ماتت جارية القاضي، فحضر جميع أهل المدينة لعزاءه، ومات القاضي فلم يحضر أحد، وهذا المثل يقابله بالعربية "كلب الباشا مات مشيت وراه كل البلد... الباشا ذات نفسه مات ما ميشيش وراه ولا كلب" ^{۱۸۵} فهذا المثل يضرب لعدم الوفاء بالعهد

(گھورے کو لات، اور آدمی کو بات) ^{۱۸۶}

ومعناه: الركل للحصان، والعاقل من كلمة. وهو قريب جد من المثل العربي "العاقل من غمرة والجاهل من رفصة" ^{۱۸۷}، وهناك مثل آخر يحمل نفس المعنى وهو "العاقل من غمرة والمجنون من لكزة" ^{۱۸۸}، وأيضا "العاقل تكفيه الإشارة"

(گوشت ناخنوں سے کبھی جدا نہیں ہوتا) ^{۱۸۹}

المعنى: الأظافر لا تنفصل عن الجسد، وهذا المثل منقول عن ذلك المثل العربي "الضفر ما يطلعش من اللحم والدم ما ييقاش ميه" ^{۱۹۰}، ويضرب في الاتصال بين الأقارب لم يقع بينهما شقاق، أي أن كل واحد للآخر بمنزلة الظفر في اتصاله بالإصبع وصعوبة نزع، كما أن الذي يجمعهم دم واحد يجري في عروقهم فبهيات أن يتفرقوا إلا إذا صار الدم ماء وهو أمر مستحيل.

(لینے کو مچھلی، دینے کو کانٹا) ^{۱۹۱}

ترجمته، في الأخذ مثل السمك، وفي الإعطاء مثل الشوكة، ومعناه أن المقترض يلين حين يستقرض، ويزهو حين يسدد. وهناك مثل يقابله بالعربية وهو: "الأكل سلجان والقضاء ليان" ^{۱۹۲}: والسلج، بمعنى البلع فيقال سلجت اللقمة، أي بلعتها، والليان المدافعة. ويضرب لمن يقترض مال الناس فيسهل

عليه الاقتراض، فإذا طُلب بالقضاء دافع وصعب عليه قضاء الدين، وهناك مثل آخر يحمل نفس المعنى وهو "الأخذ سُرِيْطٌ والقضاء سُرِيْطٌ"^{١٩٣}، أي إذا أخذ واقترض المال كان سُرط، وإذا طُلب بقضاءه أفرط بصاحبه.

نتائج البحث

بدراسة الأمثال العربية والأردية لاحظت اشتراك الكثير منها لفظاً ودلالة، وكأن الوجدان الذي أنشأ هذه الأمثال يعود لأُم واحدة أو وجدان واحد، وهو وجدان الأمة الإسلامية، فالكثير من تلك الأمثال مستمد من معنى آية قرآنية، أو مفردات حديث نبوي شريف، وهذا ليس بالغريب لشعبيين ينتميان لثقافة واحدة، ألا وهي الثقافة الإسلامية، ولهذا فإن:

- العلاقة بين اللغة العربية واللغة الأردنية علاقة وطيدة لا يمكن قطعها وخير دليل على ذلك تلك الثروة الهائلة من الأمثال العربية التي دخلت إلى اللغة الأردنية والتي يستخدمها أهل الأردنية إلى اليوم.
- هناك الكثير من الأمثال الأردنية مقتبس من نص آية قرآنية، فقد كان القرآن الكريم والسنة النبوية مصدرين هامين من مصادر الحكم والأمثال التي جرت على ألسنة العامة والخاصة حتى صارت مثلاً يحتذى به في المواقف المماثلة، وهذا النوع من الأمثال -المأخوذة من القرآن والسنة- قد يكون مستخدم كما هو باللغة العربية، ومنها ما ترجم إلى الأردنية، ومن هذه الأمثال التي أُستمدت من آيات القرآن الكريم: "هل جزاء الإحسان إلا الإحسان" "ليس كمثله شئ" "وشهد شاهد من أهلها" ومن الأحاديث النبوية التي سارت على ألسنة الناس وأصبحت مثلاً، قوله ﷺ:

"من لا يرحم لا يُرحم"
 "إنما الأعمال بالنيات"
 "المرء مع من أحب"

كما هناك العديد من الأمثال المستمدة من القرآن والسنة، قد تُرجمت إلى اللغة الأردنية ومنها:

- "إن مع العسر يسر": "تنگی کے بعد فراخی".
- "سُور المؤمن شفاء": "مومن کا جوٹھا شفا ہے".
- "شرع میں شرم نہیں": "لا حياء في الدين"
- وهناك أيضاً عدد لا بأس به من الأمثال والحكم والأقوال المأثورة العربية التي لها سمة دينية وأخلاقية، دخلت إلى اللغة الأردنية، سواء بنفس لغته العربية، أو تُرجم إلى اللغة الأردنية. ومن هذه الأمثال التي نُقلت بنفس اللغة العربية دون تغيير فيها:
- "المكتوب نصف الملاقات"
- "الاقارب كالعقارب"
- "خذ ما صفا ودع ما قدر"
- "كل طويل احمق إلا عمر (رض)"
- "كل قليل فتنة إلا علي (رض)"
- كما هناك عدة أمثال وحكم وأقوال مأثورة تُرجمت إلى الأردنية منها:
- "العاقل بالإشارة يفهم": "عقل مند کو اشارہ کافی ہے"
- "القناعة كنز لا يفنى": "قناعت بڑی دولت ہے".
- "رأس الحكمة مخافة الله": "حکمت کی بنیاد خوفِ خدا ہے".
- كما هناك بعض الأمثال الأردنية منقولة عن أمثال عربية بنفس قصتها وب نفس المعنى واللفظ، ومنها:
- "گوشت سے ناخن جدا نہیں ہوتا": (الضفر ما يطلعشي من اللحم)
- "کیا ہاتھوں میں مہندی لگی": (على أيديها نقش الحنة)

- ”کپڑا پہنے جگ پہاتا، کھانا کھائے من پہاتا“:
(کل ما يعجبك، وألبس ما يعجب الناس)
- وهناك أمثال أردية مستوحاة من بيئة المثل وهي بيئة شبه القارة الهندوباكستانية، حيث يتضمن المثل عناصر من هذه البيئة، منها:
”پہاں سب کان بگڑتے“
”کیا گوشتی کا پانی پیا“
”یہ گنگا کس کھدائی ہے“
 - القيم الأخلاقية، هي قيم إنسانية تواضع عليها البشر في كل زمان ومكان سواء كانوا يدينون بدين الله أم لا، لكن العلاقة بينها وبين القيم الدينية علاقة وطيدة، حيث لا يوجد تعارض بينهما،

- قتلك القيم الأخلاقية كانت موجودة قبل نزول الأديان، وعندما جاء الإسلام أتممها، لقوله ﷺ: ”إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق“
- إن دراسة الأمثال وتبسيط الضوء عليها يمنحها فرصة جديدة للحياة والحفاظ على هويتها من النسيان.
 - كما أن دراسة الأمثال تمكنا من مواكبة التحولات التي تمر بها المجتمعات من قيم أخلاقية وأوضاع سياسية واقتصادية واجتماعية التي تترتب عليها.
 - وفي النهاية أدعو الله أن أكون قد وفقتُ فيما قدمت، وأن ينال القبول، والله ولي التوفيق.

المصادر والمراجع

- المعجم الوسيط- مجمع اللغة العربية، القاهرة- الجزء الثاني- الطبعة الثالثة- ٢٠٠٥م
- المنتخب من أدب العرب- طه حسين، أحمد أمين، أحمد ضيف، وآخرون- ج٢- الهيئة المصرية العامة للكتاب- ٢٠١٤م
- المنتخب من أمثال العرب وقصصهم- سليمان بن صالح الخراشي- دار القاسم، الرياض- ٢٠٠٧
- أمثال× أمثال- سعد رفعت- دار اليقين للنشر والتوزيع- القاهرة.
- اوجز المسالك إلى موطأ مالك- للعلامة محمد زكريا بن محمد بن يحيى الكاندهلوي، تحقيق أيمن صالح شعبان- ج٣- دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- تاريخ المسلمين في شبه القارة الهندية وحضارتهم- أحمد محمود الساداتي- ج١- مكتبة الآداب، القاهرة.
- جمهرة الأمثال- أبو هلال العسكري- الجزء الأول- القاهرة، مصر- ١٩٦٤.
- جمهرة الأمثال- أبي هلال العسكري- ج٢- دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان- ١٤٠٨هـ.
- علم الأخلاق الإسلامية، مقداد بالجن - دار عالم الكتب للطباعة والنشر، الرياض- ط١، ١٩٩٢م.

أولاً: العربية

- أبو ريدة آراؤه الكلامية والفلسفية- فيصل بدير عون- الهيئة المصرية العامة للكتاب- القاهرة، ٢٠١٠م.
- الأخلاق الإسلامية وأسسها، عبد الرحمن حسن حنبكة الميداني (١٦/١)، دار القلم، دمشق ط١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.
- الإرشاد إلى تحقيق بانت سعاد لكعب بن زهير- فيض الرحمن الحقاني- دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠١٤م.
- الأمثال في القرآن الكريم- ابن قيم الجوزية- دار المعرفة- بيروت، لبنان ١٩٨٣م.
- الأمثال الشعبية- محمد صفوت- مكتبة مصر، القاهرة- ١٩٩٨م.
- الأمثال العامة- أحمد تيمور باشا- ط٤- مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، مصر- ١٩٨٦م.
- الأمثال العربية ومصادرها في التراث- محمد أبو صوفة- مكتبة المحتسب، عمان- ط٢
- المستقصى في أمثال العرب- أبي القاسم الزمخشري- ج١- دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان- ط٢- ١٩٨٧م.
- المعجم الوجيز- طبعة خاصة بوزارة التربية والتعليم، ١٤١٧/ ١٩٩٦م.

- ١٨- طبع اول- ١٩٧٥
- اردو زبان وقواعد- حصہ دوم- شفیع احمد صدیقی- ایجوکیشنل بک ہاؤس- نئی دہلی.
- اردو میں لسانی ولسانیاتی تحقیق- الماس خانم- سانجھ پبلیکیشنز- لاہور- ٢٠١٥.
- شعری ضرب الامثال- شمس بدایونی- روشن پبلیکیشنز- روشن محل، سوتھا، بدایون.
- فیروز اللغات اردو جامع، مولوی فیروز الدین، فیروز سنز لمیٹڈ، لاہور.
- کھاوت اور کہانی- سیفی پریم- مکتبہ پیام تعلیم، جامعہ نگر، نئی دہلی- ٢٠٠٥.
- جامع الامثال- وارث سر ہندی- طبع اول، مقتدرہ قومی زبان، اسلام آباد- ١٩٨٦ء.
- ثالثاً: شبکہ التواصل الاجتماعي
- Majles.alukah.nett5647
- www.maajim.comlquoteslkhbz.lotn.khr-mnkaak-lgh-rb
- www.thaqafaonline-coml2012l03lblog-post1987.htm
- https://www.djelfa.info/vb/showthread.php?t=211063
- https://lar-ar-facebook.coml615672091823252l

- غاية البيان في أمثال القرآن- صابر حسن محمد- ١- دار عالم الكتب للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية.
- فصول من الأخلاق الإسلامية، عبدالله بن سيف الأزدي، ط ١، دار الأئلس/ ١٤٢٠ هـ/ ٢٠٠٠ م
- مجلة الأزهر- مجمع البحوث الإسلامية- عدد ذو الحجة ١٤٢٧ هـ- - مقالة بعنوان «القيم والسلوكيات في ضوء متغيرات العصر»، للدكتور/ محمود حمدي زقزوق.
- مجمع الامثال- أبو الفضل الميداني- ج ١- المعاونة الثقافية للأستانة الرضوية، إيران- ١٣٩٩ هـ.
- مجمع الأمثال- أبو الفضل الميداني- ج ٢- المعاونة الثقافية للأستانة الرضوية، إيران- ١٣٩٩ هـ.
- مدارج السالكين- ابن القيم الجوزية- دار الصمعي للنشر والتوزيع.
- منهج الحياة الإسلامية، أبو الأعلى المودودي ص ٣٩، ترجمة د/ أحمد عبد الرحمن، دار التوزيع ط ١٤٢٧ هـ/ ٢٠٠٦ م.
- موسوعة الأمثال الشعبية- إبراهيم شعلان- دار المعارف، القاهرة، مصر- ١٩٩٠
- نهاية الإرب- النويري- ج ٣

ثانيًا: الأردنية

- اردو دائره معارف اسلاميه- دانش گاه پنجاب، لاہور- جلد

الهوامش

- انظر: الإرشاد إلى تحقيق بانث سعاد لكعب بن زهير- فيض الرحمن الحقاني- دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠١٤ م
- (٥) المنتخب من أدب العرب- طه حسين، أحمد أمين، أحمد ضيف، وآخرون- ج ٢- الهيئة المصرية العامة للكتاب- ٢٠١٤ م- ص ٦٦.
- (٦) المصدر السابق- ص ٦٧
- (٧) - الأمثال في القرآن الكريم- ابن قيم الجوزية- دار المعرفة- بيروت، لبنان ١٩٨٢ م- ص ١٧
- (٨) - جمهرة الأمثال- أبو هلال العسكري- الجزء الأول- القاهرة، مصر- ١٩٦٤- ص ٧
- (٩) - المعجم الوجيز- طبعة خاصة بوزارة التربية والتعليم، ١٤١٧/ ١٩٩٦ م- ص ٥٧٢

- (١) سورة الحجرات- آية ١٣
- (٢) الأمثال العربية ومصادرها في التراث- محمد أبو صوفة- مكتبة المحتسب، عمان- ط ٢- ص ٩٧
- (٣) مجمع الأمثال- أبو الفضل الميداني- ج ١- المعاونة الثقافية للأستانة الرضوية، إيران- ١٣٩٩ هـ- ص ٩
- (٤) هو كعب بن زهير بن أبي سلمى الشاعر الجاهلي، ومن أشهر قصائده، قصيدة «البردة» التي تعد من أشهر القصائد في مدح الرسول ﷺ محاولة الاعتذار إليه، وسميت بالبردة، لأنه ﷺ قد أهداه برده الشريف له، وأفتتح كعب القصيدة بالمقدمة الطللية «بانث سعاد» متبعًا عادة العرب آنذاك، إذ كانوا يقدمون قصائدهم بذكر المحبوب. ويعد شعره من النوع القوي الجزل مع غرابة لفظ، وجودة وصف، ويقال إنه توفي سنة ٢٤ هـ.

٩٠٤، ١٦٠٩ (٣٣) علم الآخلاق الإسلامية، مقداد بالجن - دار عالم الكتب للطباعة والنشر، الرياض - ط١، ١٩٩٢م - ص ٨-١٠.

(٣٤) المعجم الوسيط- مجمع اللغة العربية، القاهرة- الجزء الثاني- الطبعة الثالثة- ٢٠٠٥م- ص ٨٠١

(٣٥) أصول الدعوة- ص ٧٩

(٣٦) السابق.

(٣٧) السابق.

(٣٨) الأخلاق الإسلامية وأسسها، عبد الرحمن حسن حنكة الميداني (١٦/١)، دار القلم، دمشق ط ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م - ص ٧٦

(٣٩) المرجع السابق.

(٤٠) مجلة الأهر- مجمع البحوث الإسلامية- عدد ذو الحجة ١٤٢٧هـ - - مقالة بعنوان « القيم والسلوكيات في ضوء متغيرات العصر»، للدكتور/ محمود حمدي زقزوق.

(٤١) أبو ريدة آراؤه الكلامية والفلسفية- فيصل بدير عون- الهيئة المصرية العامة للكتاب- القاهرة، ٢٠١٠م- ص ٣٠٥

(٤٢) - منهج الحياة الإسلامية، أبو الأعلى المودودي، ترجمة د/ أحمد عبد الرحمن، دار التوزيع ط ١٤٢٧هـ / ٢٠٠٦- ص ٣٩٦

(٤٣) مجمع الأمثال- الميداني- ج ١- ص ٧٨

(٤٤) جمهرة الأمثال- أبي هلال العسكري- ج ٢- دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان- ١٤٠٨هـ- ص ٣٩٦

(٤٥) مجمع الأمثال- الميداني- ج ٢- ص ٢٥٢

(٤٦) المصدر السابق- ص ٢٥٢، ٢٥٣

(٤٧) الأمثال العامة- أحمد تيمور باشا- ط ٤- مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، مصر- ١٩٨٦م- ص ٩

(٤٨) المصدر السابق- ٢٢٣

(٤٩) المصدر السابق- ص ١٠٦

(٥٠) مجمع الأمثال- الميداني- ج ١- ص ١٩

(٥١) مجمع الأمثال- الميداني- ج ١- ص ٢٢٠

(٥٢) اوجز المسالك إلى موطأ مالك- للعلامة محمد زكريا بن محمد بن يحيى الكاندهلوي، تحقيق أيمن صالح شعبان- ج ٣- دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان- ص ٢١٦

53. <https://www.djelfa.info/vb/showthread.php?t=211063>

(٥٤) الأمثال العامة- أحمد تيمور- ص ١٩٠

(٥٥) المصدر السابق- ص ٢٧

(١٠) غاية البيان في أمثال القرآن- صابر حسن محمد- ط ١- دار عالم الكتب للنشر والتوزيع، ١٤٢١هـ، الرياض، السعودية- ص ٩

(١١) المستقصى في أمثال العرب- أبي القاسم الزمخشري- دار الكتب العلمية- ج ١- ط ٢- بيروت، لبنان- ١٩٨٦م

(١٢) سورة الحشر آية ٢١

(١٣) سورة البقرة- آية ١٧

(١٤) سورة الروم- آية ٥٨

(١٥) أمثال× أمثال- سعد رفعت- دار اليقين للنشر والتوزيع- القاهرة- ص ١١

(١٦) غاية البيان في أمثال القرآن- صابر حسن أبو سليمان- ص ٨

(١٧) مجمع الأمثال- الميداني- ص ٩

(١٨) المصدر السابق.

(١٩) الأمثال في القرآن الكريم- ابن قيم الجوزية- ص ١٩

(٢٠) المصدر السابق.

(٢١) المصدر السابق- ص ٢٠

(٢٢) اردو دائره معارف الاسلاميه- دانش گاه پنجاب، لاہور- جلد ١٨- طبع اول- ١٩٨٥ء- ص ٥٢٦

(٢٣) اردو زبان وقواعد- حصہ دوم- شفیق احمد صدیقی- ایجوکیشنل بک ہاؤس- نئی دہلی- ١٩٩٢- ص ٢٤

(٢٤) شعری ضرب الامثال- شمس بدايوني- روشن پبلیکیشنز- روشن محل، سوتھا، بدايوني- ١٩٨٨- ص ٥

(٢٥) اردو میں لسانی ولسانیاتی تحقیق- الماس خانم- سانجھ پبلیکیشنز- لاہور- ٢٠١٥- ص ٢٤، ٢٥

(٢٦) محمد فاضل: يطلق على الشخص الذي درس العلوم الإسلامية، وحصل على درجة فاضل، فيقال له محمد فاضل.

(٢٧) شعری ضرب الامثال- شمس بدايوني- ص ٨

(٢٨) کھاوت اور کھانی- سیفی پریم- مکتبہ پیام تعلیم، جامعہ نگر، نئی دہلی- ٢٠٠٥- ص ٣

(٢٩) اردو زبان وقواعد- شفیق احمد صدیقی- ص ٢٥

(٣٠) المرجع السابق.

(٣١) فصول من الأخلاق الإسلامية، عبدالله بن سيف الأزدي، ط ١، دار الأئلس/ ١٤٢٠ هـ / ٢٠٠٠ م ص ٧.

(٣٢) البخاري- مجلد ١/ ١٠٤، ٢٧٣، الموطأ للإمام مالك- ٢/

- ٥٦) الأمثال العامية- أحمد تيمور- ص ٥٠٠
- ٥٧) سورة البقرة- آية ٤٠
- ٥٨) نهاية الأرب - النويري- ج ٣- ص ٢٥٤
- ٥٩) مجمع الأمثال- الميداني- ج ٢- ص ٣٣٣
- ٦٠) مجمع الأمثال- ص ٢٤٥
- ٦١) الأمثال العامية- أحمد تيمور- ص ٥٩
- ٦٢) مجمع الأمثال- الميداني- ج ٢- ص ١٠٥
- ٦٣) الأمثال العامية- أحمد تيمور- ص ١٢
- ٦٤) المصدر السابق- ص ١٤٣
- ٦٥) السابق- ١٦٧
- ٦٦) مجمع الأمثال- الميداني- ج ٢- ص ٩٨
- ٦٧) الأمثال العامية- أحمد تيمور- ص ٢٩٣
- ٦٨) المصدر السابق- ص ٢٩٤
- ٦٩) المصدر السابق.
- ٧٠) مجمع الأمثال- الميداني- ج ٢- ص ٩٩
- ٧١) المصدر السابق.
- ٧٢) مجمع الأمثال- الميداني- ج ١- ص ٣١٤
- ٧٣) المنتقى من أمثال العرب وقصصهم- سليمان بن صالح الخراشي- دار القاسم، الرياض- ٢٠٠٧- ص ٧٩: ٨١
- ٧٤) مجمع الأمثال- الميداني- ج ١- ص ٣٢٢
- ٧٥) فيروز اللغات- ص ٨٥٩
- ٧٦) المصدر السابق.
- ٧٧) مدارج السالكين- ابن القيم الجوزية- دار الصميعي للنشر والتوزيع- رقم ٢/١٨٨
- ٧٨) فيروز اللغات- ص ٨٥٩.
- ٧٩) المصدر السابق- ص ١٣٠٧
- ٨٠) السابق- ص ٧٦٨
- ٨١) فيروز اللغات- ص ٧٨٣
- ٨٢) مجمع الأمثال- الميداني- ج ٢- ص ٥٥
- ٨٣) فيروز اللغات- ص ٧٨٣.
- ٨٤) المصدر السابق- ص ٦٢٣
- ٨٥) المصدر السابق- ص ٧٨٣
- ٨٦) السابق- ص ٨٤٠
- ٨٧) صحيح البخاري- رقم ٢٧٨
- ٨٨) أخرجه مسلم برقم (٣٥)، والبخاري برقم (٩)، وأخرجه الإمام
- أحمد في مسنده ٣٧٩/٢ برقم (٨٩٢٦)
- ٨٩) فيروز اللغات- ص ٧٨٥
- ٩٠) رواه الترمذي (١٩٦١) وابن جرير في تهذيب الآثار (١٦٢) مسند عمر) والعقيلي (١١٧/٢) والخرائطي في مساوئ الأخلاق (٣٧٢) وفي المكارم (٣٠٨) المنتقى منه) وابن حبان في روضة العقلاء (٢٢٥)
- ٩١) فيروز اللغات- ص ٧٨٥
- ٩٢) فيروز اللغات- ص ٧٨٥
- ٩٣) المصدر السابق.
- ٩٤) فيروز اللغات - ص ٦٧٠
- ٩٥) رواه مسلم في كتاب الوصية، باب ما يلحق الإنسان من الثواب بعد وفاته ١٢٥٥ / ٣ (١٦٣١)
- ٩٦) فيروز اللغات- ص ٨٦١
- ٩٧) المصدر السابق- ص ٦٠٣
- ٩٨) الألباني- صحيح الترغيب- ص ٦٦٨- رقم ١١٢٥٩٧
- ٩٩) فيروز اللغات- ص ٩٩٧
- ١٠٠) جامع الامثال- وارث سرهندي.
- ١٠١) فيروز اللغات- ص ٩٦٤
- ١٠٢) فيروز اللغات- ص ١١٤٤
- ١٠٣) فيروز اللغات- ص ٩٤٧
- ١٠٤) المصدر السابق- ص ١١٧٦
- ١٠٥) فيروز اللغات- ص ٧٣٠
- ١٠٦) سورة التوبة- آية ١٠٥
- ١٠٧) رواه الطبراني في «الأوسط» (٧٥١٦) عن ابن عباس رضي الله عنهم.
- ١٠٨) فيروز اللغات- ص ١٣١٥
- ١٠٩) المصدر السابق- ص ١٤٢٣
- ١١٠) الجامع - محمد بن راشد- ج ١١- ص ٢٤٤
- ١١١) سورة هود- آية ٦١
- ١١٢) تاريخ المسلمين في شبه القارة الهندية وحضارتهم- أحمد محمود الساداتي- ج ١- مكتبة الآداب، القاهرة- ص ٧٧
- ١١٣) أردو: كلمة تركية تعني الجيش، وقد أطلقت على معسكر الجيش، الذي كان يضم العديد من العرب والفرس والأتراك، وباختلاط هذه العناصر البشرية ظهرت لغة جديدة وهي التي اطلق عليها «اردو معلى» أي الأردية

Majles.alukah.netlt56479

١٤٦) فيروز اللغات- ص٥٦

١٤٧) المصدر السابق- ص٥٧

١٤٨) مجمع الأمثال- الميداني- ج٢- ص٦٧

١٤٩) فيروز اللغات- ص٥٧٩

١٥٠) شبكة التواصل الاجتماعي- قاموس معاجم
www.Maajim.comlquoteslkhbz.lotn.khr-mnkaak-lgh-rb

١٥١) الأمثال الشعبية- محمد صفوت- ص٣٣

١٥٢) هذا البيت الشعري من الابيات المختلف على قائلها، فقد نسبته البعض إلى أمير الشعراء أحمد شوقي، بينما نسبته البعض إلى فراس الحمداني، وهناك من نسبته إلى الشريف قتادة أبو غرير.

www.thaqafaonline-coml2012l03lblog-post1987.htm

١٥٣) مجمع الأمثال- الميداني- ج٢- ص٤

١٥٤) مجمع الأمثال- ج٢- ص٤، ٥

١٥٥) المصدر السابق.

١٥٦) المصدر السابق،

١٥٧) فيروز اللغات- ص٥٨٠

١٥٨) الأمثال العامية- أحمد تيمور- ص٤٢١

١٥٩) المصدر السابق.

١٦٠) فيروز اللغات- ص١٩٠

١٦١) الأمثال العامية- أحمد تيمور- ص٢٧٨

١٦٢) المصدر السابق

١٦٣) فيروز اللغات- ص٦١٨

١٦٤) الأمثال العامية- أحمد تيمور- ص١٩٠

١٦٥) رقم ٢٩٥ أدب ص٢٦٨ (تيمور)- نقلا عن الأمثال العامية- أحمد تيمور- ص١٩٠

١٦٦) فيروز اللغات- ص٥٧٧

١٦٧) الأمثال العامية- أحمد تيمور- ص٤٣٨

١٦٨) المصدر السابق- ص٢٧

١٦٩) فيروز اللغات- ص٤٧٠

١٧٠) الأمثال العامية- أحمد تيمور- ص١٢٩

١٧١) فيروز اللغات- ص٤٧٧

١٧٢) موسوعة الأمثال الشعبية- إبراهيم شعلان- ص٣١٦

١٧٣) المصدر السابق.

الفصيحة، ثم أطلق عليها «لشكر بولي» أي لغة الجيش.

١١٤) فيروز اللغات - ص٣٣٨

١١٥) فيروز اللغات- ص٣٢٨

١١٦) الأمثال العامية- أحمد تيمور- ص١١٧

١١٧) موسوعة الأمثال الشعبية- إبراهيم شعلان- دار المعارف، القاهرة، مصر- ١٩٩٠- ص٢٧٦

١١٨) فيروز اللغات- ص١٤٠

١١٩) من خلال لقاء مع أحد خبراء اللغة الأردية.

١٢٠) الأمثال العامية- أحمد تيمور- ص٢٢٤

١٢١) المصدر السابق.

١٢٢) المصدر السابق- ص٢٢٥

١٢٣) مجمع الأمثال- الميداني- ج١- ص٤٩٦.

١٢٤) فيروز اللغات- ص٣٠

١٢٥) المصدر السابق- ص٥٠٧

١٢٦) الأمثال العامية- أحمد تيمور- ص٤٨٠

١٢٧) المصدر السابق- ص٤٧٦

١٢٨) فيروز اللغات- ص٧

١٢٩) سورة البقرة- آية ٤٤

١٣٠) سورة الصف- آية ٢

١٣١) فيروز اللغات- ص٧

١٣٢) موسوعة الأمثال الشعبية- إبراهيم شعلان- ص٣١٥

١٣٣) المصدر السابق- ص٣٠٨

١٣٤) فيروز اللغات- ص٣٤

١٣٥) المصدر السابق- ص٨٧

١٣٦) الأمثال العامية- أحمد تيمور- ص٤٢

١٣٧) فيروز اللغات- ص٤٥٢

١٣٨) المصدر السابق.

١٣٩) المصدر السابق- ص٥٠٩

١٤٠) الأمثال الشعبية- محمد صفوت- مكتبة مصر، القاهرة- ١٩٩٨م- ص٥٤

١٤١) فيروز اللغات- ص٣٧٧

١٤٢) موسوعة الأمثال الشعبية- إبراهيم شعلان- ص١٤٥

١٤٣) مجمع الأمثال- الميداني- ج١- ص٤٤٧

١٤٤) سورة إبراهيم- آية ٢٤

١٤٥) شبكة التواصل الاجتماعي - بتاريخ ٣/ نوفمبر/ ٢٠١٨م

- ١٧٤) فيروز اللغات - ص ٩٨٨
- ١٧٥) الأمثال العامة- أحمد تيمور- ص ٤٠٤
- ١٧٦) فيروز اللغات- ص ٧
- ١٧٧) الأمثال العامة- أحمد تيمور- ص ٣٥
- ١٧٨) نهاية الأرب - للنويري- ج-٣- ص ٦
- ١٧٩) فيروز اللغات- ص ٨٥٩
- ١٨٠) موسوعة الأمثال الشعبية- إبراهيم شعلان- ص ٣٠٨
- ١٨١) مجمع الأمثال- الميداني- ج-١- ص ١٧٩
- ١٨٢) فيروز اللغات- ص ١٤
- ١٨٣) الأمثال العامة- أحمد تيمور- ص ٤٠٦
- ١٨٤) فيروز اللغات- ص ٩٤٤
- ١٨٥) شبكة التواصل الاجتماعي بتاريخ ٢٥/١١/٢٠١٨م
<https://lar-ar-facebook.com/6156720918232521>
- ١٨٦) فيروز اللغات - ص ١١٣٣
- ١٨٧) الأمثال العامة- أحمد تيمور- ص ٣١٤
- ١٨٨) مجمع الأمثال- الميداني- ج-١- ص ٤٠٦
- ١٨٩) فيروز اللغات- ص ١١١٤
- ١٩٠) الأمثال العامة- أحمد تيمور- ص ٣٠٠
- ١٩١) فيروز اللغات- ص ١١٧٦
- ١٩٢) مجمع الأمثال- الميداني- ج-١- ص ٤٣
- ١٩٣) المصدر السابق.

التكامل بين المعاني والمفاهيم في القرآن الكريم؛ دراسة في مستويات اللغة

د. احمد حازم القصاب

كلية اللاهيات، جامعة سليمان ديميرال - تركيا

الملخص

يتحدث هذا البحث عن المعنى والمفهوم في النص القرآني ويدرس التناسق بين المعاني والمفاهيم في الخطاب البلاغي القرآني فمن المعلوم ان مستوى المعنى الذي يدل عليه اللفظ هو المستوى الاول في فهم النص القرآني داخل تركيب النص والذي يعرف عند العلماء بالدلالة اللفظية الوضعية وعبارة النص سواء كان ظاهرا او نصا ولكن هناك مستوى ثاني في الخطاب القرآني وهو مستوى المفهوم ونعني بالمفهوم هو حصلة اجتماع اكثر من نص وتركيب في موضوع واحد ليدل او ينتج صورة كاملة هي المفهوم النهائي للخطاب القرآني وبدون مستوى المفهوم في الخطاب القرآني تضعيع معالم القرآن ومراد خطاب الله تعالى وتدخل آيات القرآن في بحر التعارض والتساقط و ما هذا الا من سوء فهم آلية ترتيب مستويات الخطاب القرآني

الكلمات المفتاحية: المعنى، المفهوم، الترتيل، التكامل، المستوى

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين سيدنا محمد الامين وعلى آله الطيبين الطاهرين. وبعد:

فمن المعلوم بأن القرآن الكريم هو الكتاب المنزل على خاتم الانبياء والمرسلين محمد ﷺ وهذا الكتاب معجز ومنجز، وكان نزوله مرتلا أي مفردا حسب الاحداث وحسب ما يحتاجه الناس وبعد

اكتمال آياته وضعت كل آية في مكانها ضمن السورة وضمن التسلسل المعين وكل هذا توقيفي من الله تعالى، فقد تضم السورة آيات نزلت في ازمة مختلفة وتحدث عن مواضيع مختلفة، وحتى نفهم مفاهيم القرآن الكريم بشكل صحيح يجب علينا ان نفهم المعنى المعجمي لكلمات الآية القرآنية ومن ثم نفهم المعنى الوظيفي للكلمات والمعنى لدلالي، أي: فهم الآيات على جميع مستويات المعنى وهذا

الفهم يعطينا صورة جزئية عن الموضوع او المفهوم وبعد ذلك نضم الآيات المختلفة في النزول والورود المتحدة في الموضوع والمفهوم بعضها لبعض ويودي هذا النضم الى تكامل اللوحة واكتمال المفهوم، وهذا هو التكامل بين المعنى والمفهوم بحسب قاعدة الترتيل التي امر الله بقوله ورتل القرآن ترتيلاً، فعلى مستوى الصوت والقراءة هو التآني والتدبر، وعلى مستوى المعنى والمفهوم هو جمع الآيات ذات الموضوع الواحد المختلفات في النزول والورود، للوصول الى معالجة اشكالية الفهم الجزئي للخطاب القرآني والاحتجاج بأية او ايتين ضمن مستوى المعنى وترك المفهوم الكلي للخطاب القرآني لمعالجة بعض المشاكل التي تحدث في الساحة الاسلامية اليوم.

المبحث الاول المعنى لغة واصطلاحاً

المطلب الاول: المعنى لغة: من الفعل عنى يعني وعنت الأرض بالنبات تعني أظهرته، أو ظهر فيها النبات و معنى كل شيء محتته وحاله التي يصير إليها أمره وعن بالقول كذا يعني: أرادو قصد؛ قال الزمخشري: ومنه المعنى، ومعنى الكلام ومعنيه، بكسر النون مع تشديد الياء، ومعناته ومعنيته واحد أي فحواه ومقصده ^(١) وفي الصحاح: تقول: عرفت ذلك في معنى كلامه وفي معناه كلامه وفي معني كلامه: أي في فحواه ^(٢)

المطلب الثاني: المعنى اصطلاحاً: هو المفهوم من ظاهر اللفظ او ما يفهم من اللفظ وانفهامه منه صفة للمعنى دون اللفظ فلا اتحاد في الموضوع والذي تصل إليه بغير واسطة ومعنى المعنى: هو أن يعقل من اللفظ معنى ثم يفرض لك ذلك المعنى إلى معنى آخر ^(٣)

وهو مقصد يقع البيان عنه باللفظ ^(٤)

والمعنى إظهار ما تضمنه اللفظ من قولهم: عنت الأرض بالنبات أظهرته حسناً. ^(٥)

ومعنى الشيء ومعناته واحد ومعناه وفحواه ومقتضاه ومضمونه كله هو ما يدل عليه اللفظ. ^(٦)

المطلب الثالث انواع المعنى:

١. المعنى المعجمي: وهو الذي يدور المعجم حوله إيضاحاً وشرحاً، ليجلو منها ما نسميه المعنى المعجمي ^(٧) او المعنى القاموسي او المعنى الوضعي وهو ما وضعه واضع العرب اي وضع لفظ معين بإزاء معنى معين تعرف هذه الالفاظ ومعانيها من خلال المعاجم والقواميس العربية. ٢. المعنى الوظيفي: وهو وظيفة الجزئي التحليلي في النظام أو في السياق على حد سواء. فالمعنى الوظيفي يحدده النظام في اللغة، والموقع في السياق، فالإعراب مثلاً فرع المعنى الوظيفي، لا المعنى المعجمي و الأنظمة الثلاثة الصوتي والصرفي والنحوي هي في حقيقتها وظائف تؤديها المباني التي تشتمل عليها وتبني منها هذه الأنظمة، فالفاعلية وظيفية الاسم المرفوع، و المطاوعة وظيفية الانفعال ومن هنا يكون المعنى وظيفة المبنى، ويكون المبنى عنواناً تدرج تحته العلامة ومن ثم أطلق الباحثون على هذا المعنى الذي تكشف عنه المباني التحليلية للغة اسم المعنى الوظيفي ^(٨)

٣. المعنى الدلالي: وهو حاصل الجمع بين لمعنى المقالي والمعنى المقامي، فالمعنى على مستوى النظام الصوتي والنظام الصرفي والنظام النحوي هو معنى وظيفي، أي: إن ما يُسمَّى المعنى على هذا المستوى هو في الواقع وظيفة المبنى التحليلي، ثم يأتي معنى الكلمة المفردة «المعنى المعجمي»، وما يكون بمجموع هذين المعنيين مضافاً إليهما القرينة الاجتماعية الكبرى التي نرتضي لها اصطلاح البلاغيين المقام، وكل

ذلك يصنع المعنى الدلالي فانه يعتمد على هاتين الدعامين^(٩) فالذي يقول لفرسه عندما يراها، أهلاً بالجميلة يختلف المقام معه عن الذي يقول هذه العبارة لزوجته، فمقام توجيه هذه العبارة للفرس هو مقام الترويض، وربما سحب ذلك ربت على كتفها أو مسح على جبينها. أما بالنسبة للزوجة فالمعنى يختلف بحسب المقام الاجتماعي أيضاً، فقد تقال هذه العبارة في مقام الغزل أو في مقام التوبيخ أو التعبير بالدمامة. فالوقوف هنا عند المعنى المعجمي لكلمتي أهلاً والجميلة، وعلى المعنى الوظيفي لهما وللبناء الرابطة بينهما، لا يصل بنا إلى المعنى الدلالي، ولا يكون وصولنا إلى هذا المعنى الدلالي إلا بالكشف عن المقام الذي قيل فيه النص ومعنى المقام أي المعنى الاجتماعي الذي يضم القرائن الحالية إلى ما في السياق من قرائن مقالية، وبهذا يتم الوصول إلى المعنى الدلالي.^(١٠)

المبحث الثاني المفهوم لغة واصطلاحاً

المطلب الأول: المفهوم لغة: فهمت الشيء فهما وفهامية: علمته. وفلان فهم. وقد استفهمني الشيء فأفهمته، وفهمته تفهماً. وتفهم الكلام، إذا فهمه شيئاً بعد شيء.^(١١)

وقيل: الفهم تصور المعنى من اللفظ^(١٢)

المطلب الثاني: المفهوم اصطلاحاً: هو الصورة الذهنية سواء وضع، بإزائها الألفاظ أو لا، كما أن المعنى هو الصورة الذهنية من حيث وضع بإزائها الألفاظ وقيل: هو ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق^(١٣)، وهو شامل لمفهوم الموافقة والمخالفة^(١٤) فالصور الذهنية من حيث وضع بإزائها الألفاظ، والصورة الحاصلة في العقل من حيث إنها تقصد باللفظ تسمى معنى، ومن حيث حصولها من اللفظ

في العقل تسمى مفهوماً، ومن حيث أنها مقولة في جواب ما هو تسمى ماهية، ومن حيث ثبوتها في الخارج تسمى حقيقة، ومن حيث امتيازها من الأعيان تسمى هوية.^(١٥) والمفهوم المقصود في هذا البحث هو الصورة الذهنية الكاملة لأي موضوع معين فمثلاً نقول مفهوم الايمان: أي المفهوم الشامل للإيمان بكل انواعه وجوانبه كما ورد في الشرع الحنيف

المبحث الثالث قاعدة التكامل (الترتيل)

المطلب الأول الترتيل لغة: الرتل: تنسيق الشيء، وثغر رتل: حسن المتنضد، ومرتل: مفلج، وبياض الأسنان، وكثرة مأثها، والطيب من كل شيء والحسن من الكلام^(١٦)، ورتلت الكلام ترتيلاً إذا أمهلت فيه وأحسن تآليفه، وهو يترتل في كلامه، ويترسل إذا فصل بعضه من بعض^(١٧) والترتيل: إرسال الكلمة من الفم بسهولة واستقامة وهذا هو المعنى اللغوي للترتيل في اللفظ والصوت^(١٨)

المطلب الثاني: الترتيل اصطلاحاً: الترتيل تجويد الحروف ومعرفة الوقف^(١٩) وهو التأني في القراءة مع تفصيل الكلم بعضها من بعض جامع لشرائط التجويد والتقويم^(٢٠) والترتيل يكون للتدبر والتفكير والاستنباط^(٢١) فالترتيل: هو كيفية لقراءة القرآن الكريم وهذه الكيفية المذكورة الهدف منها تدبر القرآن الكريم، اذن هي كيفية متعلقة باللفظ والصوت وهي قراءة القرآن الكريم قراءة متأنية مع اعطاء كل حرف حقه من احكام التجويد ومراعات مخارج الحروف وهذا يساعد على تدبر معاني كتاب الله تعالى وهذه القراءة أمر الله تعالى بها فقال: {وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً} ^(٢٢)، يقول السيوطي: (فيه استحباب ترتيل القراءة وأنه أفضل من الهزيمة^(٢٣) ^(٢٤)، ويقول المفسرون في تفسير هذه الآية (وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً: الترتيل هو التمهل والمد وإشباع الحركات وبيان الحروف، وذلك معين على التفكير في معاني القرآن، بخلاف الهذر

الذي لا يفقه صاحبه ما يقول، وكان رسول الله ﷺ يقطع قراءته حرفاً حرفاً ولا يمرّ بآية رحمة إلا وقف وسأل، ولا يمرّ بآية عذاب إلا وقف وتعوّذ^(٣٥)

وهذا الترتيل في قراءة القرآن الكريم إنما هو كيفية متعلقة باللفظ والصوت بالنسبة للعبد، ولكن هناك آية أخرى يقول الله تعالى فيها: { وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا }^(٣٦)

فكيف يعقل أن يكون الترتيل هنا بمعنى كيفية معينة لقراءة القرآن الكريم تنزه لله تعالى أن يقرأ القرآن الكريم بصوت أو تلفظ.

فمعنى هذه الآية هو اعتراض من الكفار بقولهم هلا نزل القرآن على محمد ﷺ في وقت واحد، فبين تعالى بأنه: أنزله متفرقا، ليقوي به قلب النبي ﷺ فيزداد بصيرة، وذلك أنه إذا كان يأتيه الوحي متجددا في كل أمر وحادثة كان ذلك أزيد في بصيرته وأقوى لقلبه^(٣٧)

و قوله تعالى { وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا } فيفسر على أقوال: قال ابن عباس: بيناه تبييناً^(٣٨)، وقال السدي: فصلناه تفصيلاً^(٣٩)، وقال مجاهد: بعضه في إثر^(٤٠) بعض^(٤١). يقول ابن عاشور: (أي أنزلناه منجماً ورتلناه، والترتيل يوصف به الكلام إذا كان حسن التأليف بين الدلالة، والترتيل يجوز أن يكون حالة لنزول القرآن، أي نزلناه مفرقاً منسقاً في ألفاظه ومعانيه غير متراكم فهو مفرق في الزمان فإذا كُمّل إنزال سورة جاءت آياتها مرتبة متناسبة كأنها أنزلت جملة واحدة، ومفرق في التأليف بأنه مفصل واضح)^(٤٢)..

والصلة بين البيان وبين التفريق: أن السورة أو الآية عند ما تنزل مع الحادثة أو قبلها مباشرة، أو بعدها أو معها، فإن ذلك أدعى إلى الفهم، وأقوى لمعرفة الحكمة^(٤٣).

والإنزال حسب الوقائع والأغراض ادخل في التأيد الإلهي ولهذه الحكمة العلية والمصلحة السنية

قد رتلناه وتلواناه لك وقرأناه عليك ترتيلاً تدريجياً شيئاً بعد شيء على التراخي والتؤدة في عرض عشرين سنة أو ثلاث وعشرين^(٤٤).

فالترتيل في اصطلاح القرآن إما بمعنى قراءة القرآن الكريم بتأني وهوكيفية معينة متعلقة بقراءة العبد للقرآن الكريم أو هو انزال القرآن مفرقا ومبيناً وهو فعل متعلق بالله تعالى

ويرى الباحث: بأن ترتيل الله تعالى للقرآن الكريم هو انزاله مفرقا حسب الاحداث التي تعترض المجتمع، وهذا الانزال المفرق ينزل في بيان واضح وبقدر الحاجة حسب الحدث الواقع، فقد تنزل اية تعالج جزءا من الموضوع ثم بعد فترة اخرى تنزل اية اخرى تعالج جزءا اخر من نفس الموضوع كما في معالجة تحريم الخمر، فان الآيات التي عالجت هذا الموضوع الواحد نزلت بشكل مرتل اي مفرق عبر ازمئة مختلفة وبأمور مختلفة وقد تنزل آيات مختلفة تعالج مواضيع مختلفة

المطلب الثالث: قاعدة الترتيل (قاعدة التكامل): بعد الذي مر في مسالة الترتيل تستخرج قاعدة في كيفية ترتيل القرآن بحسب معنى الترتيل في اللغة وبحسب استعماله في القرآن الكريم ومن خلال قاعدة الترتيل تخرج قاعدة للتكامل بين المعنى والمفهوم وبيان هذه القاعدة كما يلي:

ترتيل القرآن من الله تعالى هو انزال الآيات بحسب الاحداث ثم ترتيبها في مواضع معينة بحسب السور فقد تجمع السورة آيات مختلفة نزلت في ازمئة مختلفة تعالج حوادث مختلفة وهذا الترتيب توقيفي من الله تعالى.

والترتيل من العبد هو قراءة القرآن الكريم بشكل متأني وهذا في مستوى اللفظ والقراءة واما الترتيل في مستوى المعنى والمفهوم فهو جمع الآيات المختلفة التي تتحدث عن موضوع واحد والتي نزلت بأزمئة مختلفة وجمعها مع بعضها البعض،

فكل اية تعطي معنى وجزئاً من الصورة الى أن تكتمل الصورة ثم يؤدي جمع الآيات المختلفة الانزال المتحدة الموضوع الى اكتمال المفهوم، وهذا المفهوم هو الذي يمثل الصورة الكاملة بعد جمع الآيات المختلفة الانزال المتحدة الموضوع وهو التكامل بين المعنى والمفهوم فالمعنى على جميع انواعه: (معجمي، وظيفي، دلالي) يؤخذ من كل آية والمفهوم يؤخذ من جمع الآيات المختلفة المعاني المتحدة الموضوع وهو معنى تقبله اللغة، فتغر مرتل اي ان الانسان مجتمعة وبينها فراغ والاسنان مختلفة بأنواعها متحدة بموضوعها، فأمر الله جاء بلفظ الترتيل وهو جمع الاشياء المختلفة في ذاتها المتحدة في موضوعها ولذلك نقول رتل من الحيوانات اي حيوانات مختلفة في نوعها ومتحدة في جنسها وهو الحيوان

المطلب الرابع نموذج تطبيقي في التكامل بين المعنى والمفهوم

التكامل بين التقبل من والتقبل عن في القرآن الكريم

اولاً: التقبل من: يقول تعالى: { وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ } (٣٥) ففي مستوى المعنى المعجمي التقبل: هو قبول الشيء على وجه يقتضي ثواباً (٣٦) وفي مستوى المعنى الوظيفي والدلالي ففي الآية إضمار أي ويقولان: ربنا تقبل منا بناءً إنك أنت السميع لدعائنا العليم بنياتنا (٣٧)

وقوله تعالى { وَمَا مَنَعَهُمْ أَنْ تُقْبَلَ مِنْهُمْ نَفَقَاتُهُمْ إِلَّا أَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ } (٣٨) ففي مستوى المعنى المعجمي مر قبل قليل وفي مستوى المعنى الوظيفي والدلالي: الآية تعليل لعدم قبول نفقاتهم بكفرهم (٣٩) ودلالة حرف الجر من الذي هو لابتداء الغاية يعطي التقبل من الشخص مباشرة من دون واسطة وهذه كله في مستوى المعنى بكافة انواعه

ثانياً: التقبل عن: قال تعالى: { أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ

هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ } (٤٠) وقال تعالى { أُولَئِكَ الَّذِينَ تَتَقَبَّلُ عَنْهُمْ أَحْسَنَ مَا عَمِلُوا } (٤١)

اختلف المفسرون في دلالة معنى عن: فمنهم من يرى أن من هنا بمعنى عن مثل أخذته منك، وأخذته عنك و مثل لا صدقة إلا عن غنى ومن غنى (٤٢) ومنهم من يرى أن هناك فرق بين معنى من وعن، ولعل عن في هذا الموضع أبلغ؛ لأن فيه تبشير القبول للتوبة مع تسهيل سبيلها، وقيل لفظة عن تشعر ببعد ما، تقول جلس عن يمين الأمير أي مع نوع من البعد (٤٣)، وعن عباده يفيد أن التائب يجب أن يعتقد في نفسه أنه صار مبعداً عن قبول الله تعالى له بسبب ذلك الذنب، ويحصل له انكسار العبد الذي طرده مولاه، وبعده عن حضرة نفسه، فلفظة عن كالتنبيه على أنه لا بد من حصول هذا المعنى للتائب (٤٤) وهذا كله في مستوى المعنى بكافة انواعه ويرى الباحث: بأن هناك فرق شاسع بين من وعن فمن تعطي معنى قبول العمل من الشخص نفسه وعن تدل على المجاوزة وتعني قبول العمل عن الشخص ولكن بشكل غير مباشر فقد يدعو المسلم لأخيه المسلم بظهر الغيب فيغفر ذنبه ويقبل توبته عن طريق دعاء أخيه له او دعاء الملائكة فعند جمع الآيات المختلفة الانزال في الاوقات المختلفة المتحدة الموضوع ينتج تكامل بين المعنى على كافة مستوياته فيؤدي الى تكامل مفهوم كامل عن موضوع تقبل العمل الصالح وعدم تقبله وكيفيته وطرقه وكل ما يتعلق به وكل ذلك عن طريق قاعدة الترتيل او قاعدة التكامل بين المفهوم والمعنى

والآية التي تنبه على هذا التكامل هي قوله تعالى: { حم * تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ * غَافِرِ الذَّنْبِ وَقَابِلِ التَّوْبِ شَدِيدِ الْعِقَابِ ذِي الطَّوْلِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ إِلَيْهِ الْمَصِيرُ * } (٤٥) اي غافر الذنب ساتر ذنب المؤمنين وقابل التوب قابل توبة الراجعين شديد العقاب على المخالفين ذى الطول

ذي الفضل على العارفين أو ذي الغنى عني الكل^(٤٦)
اي يغفر ذنب العبد عن طريق التقبل عنه
بواسطة الآخر: من دعاء له او عمله صالح يشفع له
ويقبل توبته عن طريق التقبل منه مباشرة

الخاتمة وابرز النتائج

بعد الانتهاء من خوض غمار هذا البحث نوضح اهم
النتائج وكما يلي:

١. المعنى هو المفهوم من ظاهر اللفظ او ما
يفهم من اللفظ وهو انواع المعنى المعجمي:
وهو الذي يدور المعجم حوله إيضاحاً وشرحاً،
والمعنى الوظيفي: وهو وظيفة الجزئي التحليلي
في النظام أو في السياق على حد سواء والمعنى
الدلالي: وهو حاصل الجمع بين لمعنى المقالي
والمعنى المقامي

٢. المفهوم هو الصورة الذهنية سواء وضع، بإزائها
الألفاظ أو لا، او هو ما دل عليه اللفظ لا في محل
النطق والمراد به هو جمع المعاني المختلفة
الورود المتحد الموضوع على اختلاف انواعها

وتكون النتيجة هي المفهوم الكامل لموضوع
معين

٣. قاعد التكامل هي جمع المعاني على اختلاف
انواعها الواردة في نصوص القرآن الكريم النازلة
في اوقات مختلفة المتحدة بموضع واحد يودي
هذا الجمع الى مفهوم متكامل يعبر عن مراد
الله تعالى وعن مفهوم القرآن الكريم وهذا ما
يقصد به الترتيل الذي هو جمع المتشابهات من
حيث الموضوع المختلفات من حيث الورد في
موضع واحد

٤. جميع الآيات الواردة في القرآن الكريم تعطي
صوراً جزئياً لموضوع معين فاذا اردنا فهم مفاهيم
القرآن الكريم واعطاء صورة كاملة تمثل الاسلام
والدين وجب علينا جمع الآيات المختلفة الورد
المتحدة الموضوع للخروج بمفهوم كامل عن اي
موضوع معين مثلاً جمع آيات التوحيد للخروج
بمفهوم التوحيد وجمع آيات المرأة للخروج
بمفهوم كامل حول المرأة وجمع آيات التوبة
للخروج بمفهوم كامل عن التوبة وهكذا

المصادر والمراجع

- البيضاوي، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد
الشيرازي (ت: ٦٨٥هـ)
- ٤) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق: محمد عبد الرحمن
المرعشلي، ط١ دار إحياء التراث العربي - بيروت، ١٤١٨هـ.
- تمام حسان (ت: ٢٤٣٢هـ)
- ٥) مناهج البحث في اللغة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة،
(د.ت).
- ٦) اللغة العربية معناها ومبناها، ط٥، عالم الكتب، ١٤٢٧هـ-
٢٠٠٦م.
- ابن الجزري، شمس الدين أبو الخير، محمد بن محمد بن
يوسف (ت: ٨٣٣هـ)
- ٧) النشر في القراءات العشر، تحقيق: علي محمد الضباع

- الأمين، محمد بن سيدي محمد،
- ١) الوجيز في حكم تجويد الكتاب العزيز، ط١، مكتبة العلوم
والحكم، المدينة المنورة، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م.
- أبو البركات النسفي، عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ
الدين، (ت: ٧١٠هـ)
- ٢) مدارك التنزيل وحقائق التأويل، تحقيق: يوسف علي
بديوي، ط١: دار الكلم الطيب، بيروت، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.
- البغوي، محيي السنة، أبو محمد الحسين بن مسعود
(ت: ٥١٠هـ)
- ٣) معالم التنزيل في تفسير القرآن، تحقيق: محمد عبد الله
النمر - عثمان جمعة ضميرية - سليمان مسلم الحرش، ط٤،
دار طيبة، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

- (المتوفى ١٣٨٠ هـ)، المطبعة التجارية الكبرى، (د.ت).
- ابن جزي، أبو القاسم، محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله، الكلبي الغرناطي (ت: ٧٤١ هـ)
 - ٨) التسهيل لعلوم التنزيل، تحقيق: عبد الله الخالدي، ط ١ شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم - بيروت، ١٤١٦ هـ
 - الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد، (ت: ٣٩٣ هـ)
 - ٩) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، ط ٤، دار العلم للملايين - بيروت، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م.
 - حَوّى، سعيد بن محمد ديب بن محمود (ت: ١٤٠٩ هـ)
 - ١٠) الأساس في التفسير، ط ٦، دار السلام - القاهرة، ١٤٢٤ هـ.
 - أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين (ت: ٧٤٥ هـ)
 - ١١) البحر المحيط في التفسير، تحقيق: صدقي محمد جميل، ط ١ دار الفكر - بيروت، ١٤٢٠ هـ.
 - الخليل، أبو عبد الرحمن بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري (ت: ١٧٠ هـ)
 - ١٢) العين، تحقيق: مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، (د.ت).
 - الرماني، أبو الحسن علي بن عيسى بن علي بن عبد الله، (ت: ٣٨٤ هـ)
 - ١٣) رسالتان في اللغة، تحقيق: إبراهيم السامرائي، دار الفكر - عمان، ١٩٨٤ م
 - الرُّيَدي، مُحَمَّد بن مُحَمَّد بن عبد الرزّاق الحسيني، أبو الفيض، (ت: ١٢٠٥ هـ)
 - ١٤) تاج العروس من جواهر القاموس، دار الهداية، (د.ت).
 - السمرقندي، أبو الليث نصر بن محمد بن إبراهيم السمرقندي الفقيه الحنفي، (ت: ٣٧٣ هـ) بحر العلوم، تحقيق: محمود مطرجي، دار الفكر - بيروت، (د.ت).
 - السمعاني، أبوالمظفر، منصور بن محمد بن عبد الجبار المروزي التميمي، (ت: ٤٨٩ هـ)
 - ١٥) تفسير القرآن، تحقيق: ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس بن غنيم، ط ١، دار الوطن، الرياض، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م.
 - السنيكي، زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا الأنصاري، زين الدين أبو يحيى (ت: ٩٢٦ هـ)
 - ١٦) الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، تحقيق: د. مازن

- المبارك، ط ١، دار الفكر المعاصر - بيروت، ١٤١١ هـ.
- ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل المرسي، (ت: ٤٥٨ هـ)
 - ١٧) المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق: عبد الحميد هندراوي، ط ١: دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م.
 - السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين (ت: ٩١١ هـ)
 - ١٨) الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط ١، الهيئة المصرية، ١٣٩٤ هـ - ١٩٧٤ م.
 - الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله اليمني (ت: ١٢٥٠ هـ)
 - ١٩) فتح القدير، ط ١ دار ابن كثير، دار الكلم الطيب - دمشق، بيروت، ١٤١٤ هـ.
 - الشيخ علوان، نعمة الله بن محمود النخجواني، (ت: ٩٢٠ هـ)
 - ٢٠) الفواتح الإلهية والمفاتيح الغيبية الموضحة للكلم القرآنية والحكم الفرقانية، ط ١ دار ركابي، الغورية، مصر، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٩ م.
 - الشيرازي، ابن أبي مريم، أبو عبد الله نصر بن علي، (ت: ٥٦٥ هـ)
 - ٢١) الموضح في وجوه القراءات وعللها، تحقيق: عبد الرحيم الطرهوني، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ٢٠٠٩ م.
 - ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر التونسي (ت: ١٣٩٣ هـ)
 - ٢٢) تحرير المعنى السديد وتوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، الدار التونسية، تونس، ١٩٨٤ هـ.
 - ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام الأندلسي المحاربي (ت: ٥٤٢ هـ)
 - ٢٣) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، ط ١ دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤٢٢ هـ.
 - الفيروآبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب، (ت: ٨١٧ هـ)
 - ٢٤) القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي، ط ٨، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م.
 - القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين (ت: ٦٧١ هـ)

العارفين بن علي بن زين العابدين القاهري (ت: ١٠٣١هـ)
(٢٨) التوقيف على مهمات التعاريف، ط١، عالم الكتب، مصر-
القاهرة، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م.

• النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف الدين، (ت:
٦٧٦هـ)

(٢٩) التبيان في آداب حملة القرآن، تحقيق: محمد الحجار، ط٣،
دار ابن حزم، بيروت - لبنان، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م

• الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي
النيسابوري، الشافعي (ت: ٤٦٨هـ)

(٣٠) الوسيط في تفسير القرآن المجيد، تحقيق وتعليق: الشيخ
عادل أحمد عبد الموجود، الشيخ علي محمد معوض،
الدكتور أحمد محمد صيرة، الدكتور أحمد عبد الغني
الجمال، الدكتور عبد الرحمن عويس، ط١، دار الكتب
العلمية، بيروت - لبنان، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.

(٢٥) الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم
أطفيش، ط٢ دار الكتب المصرية - القاهرة، ١٣٨٤هـ -
١٩٦٤م.

• القنوجي، أبو الطيب محمد صديق خان بن حسن بن علي
ابن لطف الله الحسيني البخاري (ت: ١٣٠٧هـ)

(٢٦) فتح البيان في مقاصد القرآن، راجعه: عبد الله بن إبراهيم
الأنصاري، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، ١٤١٢هـ -
١٩٩٢م.

• الكفوي، أيوب بن موسى الحسيني القريمي، أبو البقاء
الحنفي، (ت: ١٠٩٤هـ)

(٢٧) الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق:
عدنان درويش - محمد المصري، مؤسسة الرسالة - بيروت،
١٩٩٨م.

• المناوي، زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج

الهوامش

(٨) ينظر: تمام حسان مناهج البحث في اللغة، ٢٨، ٣٥٤،
١٩٩٤، ٢٩

(٩) ينظر: تمام حسن، مناهج البحث في اللغة، ٢٣٩، ٢٠؛
اللغة العربية معناها ومبناها

ط٥، عالم الكتب، (د.ت)، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م، ٤١

(١٠) ينظر تمام حسان مناهج البحث في اللغة، ١٨٢، ٣٤٢

(١١) ينظر: الجوهري، الصحاح ٥/٢٠٠٥

(١٢) ينظر: الزبيدي، تاج العروس، ٣٣/٢٢٤

(١٣) ينظر: الكفوي، الكليات، ٨٦٠

(١٤) ينظر: السنيكي، زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا
الأنصاري، زين الدين أبو يحيى (ت: ٩٢٦هـ)، الحدود
الأئمة والتعريفات الدقيقة، تحقيق: د. مازن المبارك،
ط١، دار الفكر المعاصر - بيروت، ١٤١١هـ، ٨٠؛ الكفوي،
الكليات، ٨٦٠

(١٥) ينظر: المناوي، زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف
بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين القاهري (ت:
١٠٣١هـ)، التوقيف على مهمات التعاريف، ط١، عالم

الكتب، مصر-القاهرة، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م، ٣٠٩

(١٦) ينظر: الفيروزآبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب،

(١) ينظر: الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني،
أبو الفيض، (ت: ١٢٠٥هـ)، تاج العروس من جواهر
القاموس، دار الهداية، (د.ت)، ١٢٢/٣٩

(٢) ينظر: الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد، (ت: ٣٩٣هـ)،
الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد
الغفور عطار، ط٤، دار العلم للملايين - بيروت، ١٤٠٧هـ -
١٩٨٧م، ٦/٢٤٤٠

(٣) ينظر: الكفوي، أيوب بن موسى الحسيني القريمي، أبو البقاء
الحنفي، (ت: ١٠٩٤هـ)، الكليات معجم في المصطلحات
والفروق اللغوية، تحقيق: عدنان درويش - محمد المصري،
مؤسسة الرسالة - بيروت، ١٩٩٨م، ٨٦٠

(٤) ينظر: الرمانى، أبو الحسن علي بن عيسى بن علي بن عبد
الله، (ت: ٣٨٤هـ)، رسالتان في اللغة، تحقيق: إبراهيم
السامرائي، دار الفكر - عمان، ١٩٨٤م، ٧٤

(٥) ينظر: الزبيدي، تاج العروس، ١٢٢/٣٩

(٦) ينظر: الجوهري، الصحاح ٦/٢٤٤٠؛ الزبيدي، تاج العروس،
١٢٢/٣٩

(٧) ينظر: تمام حسان، (ت: ٢٤٣٢هـ)، مناهج البحث في
اللغة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، (د.ت)، ٢٢٤، ٢٣٩

(ت: ٨١٧هـ)، القاموس المحيط

تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي، ط ٨، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م، ١/١٠٠٣.

(١٧) ينظر: الخليل، أبو عبد الرحمن بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري (ت: ١٧٠هـ)، العين، تحقيق: مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، (د.ت)، ١١٣/٨؛ ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل المرسبي، (ت: ٤٥٨هـ)، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق: عبد الحميد هندواي، ط ١: دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م، ٩/٤٧٤.

(١٨) ينظر: الزبيدي، تاج العروس، ٣٣/٢٩

(١٩) ينظر: ابن الجزري، شمس الدين أبو الخير، محمد بن محمد بن يوسف (ت: ٨٢٣هـ)، النشر في القراءات العشر، تحقيق: علي محمد الضباع (المتوفى ١٣٨٠هـ)، المطبعة التجارية الكبرى، (د.ت) ١/٢٠٩.

(٢٠) ينظر: الشيرازي، ابن أبي مريم، أبو عبد الله نصر بن علي، الموضح في وجوه القراءات وعللها، (ت: ٥٦٥هـ)، تحقيق: عبد الرحيم الطرهوني، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ٢٠٠٩ م، ١١٠؛ الأمين، محمد بن سيدي محمد، الوجيز في حكم تجويد الكتاب العزيز، ط ١، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠٢ م، ١/٢٧.

(٢١) ينظر: السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين (ت: ٩١١هـ)، الإتيان في علوم القرآن

تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط ١، الهيئة المصرية، ١٣٩٤ هـ - ١٩٧٤ م، ١/٣٤٦؛ ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ٢٠٩/١

(٢٢) ينظر: الجوهرى، الصحاح ٢٠٠٥/٥

(٢٣) ينظر: سورة المزمل، الآية: ٤

(٢٤) وهي الاسراع المفرط في قراءة القرآن الكريم وهو منهي عنه، ينظر: النووي أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف الدين، (ت: ٦٧٦هـ) التبيان في آداب حملة القرآن، تحقيق: محمد الحجار، ط ٣، دار ابن حزم، بيروت - لبنان، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م؛ الجوهرى، الصحاح، ٥/٢٠٥٧.

(٢٥) ينظر: ابن جزي أبو القاسم، محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله، الكلبى الغرناطى (ت: ٧٤١هـ) التسهيل لعلوم

التنزيل، تحقيق: عبد الله الخالدي، ط ١ شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم - بيروت، ١٤١٦ هـ، ٢/٤٢٣؛ البغوي، محيي السنة، أبو محمد الحسين بن مسعود (ت: ٥١٠هـ)، معالم التنزيل في تفسير القرآن، تحقيق: محمد عبد الله النمر - عثمان جمعة ضميرية - سليمان مسلم الحرش، ط ٤، دار طيبة، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م، ٨/٢٥٠؛ البيضاوي، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي (ت: ٦٨٥هـ)، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، ط ١ دار إحياء التراث العربي - بيروت، ١٤١٨ هـ، ٥/٢٥٥

(٢٦) سورة الفرقان، الآية: ٣٢

(٢٧) ينظر: الواحدى، أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي، النيسابوري، الشافعي (ت: ٤٦٨هـ)، الوسيط في تفسير القرآن المجيد، تحقيق وتعليق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، الشيخ علي محمد معوض، الدكتور أحمد محمد صيرة، الدكتور أحمد عبد الغني الجمل، الدكتور عبد الرحمن عويس، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٤ م، ٣٠/٢٤٠

(٢٨) ينظر: أبو البركات النسفي، عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين، (ت: ٧١٠هـ)، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، تحقيق: يوسف علي بديوي، ط ١: دار الكلم الطيب، بيروت، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م، ٢/٥٣٦

(٢٩) ينظر: السمعاني، أبو المظفر، منصور بن محمد بن عبد الجبار ابن أحمد المروزي التميمي، (ت: ٤٨٩هـ)، تفسير القرآن، تحقيق: ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس بن غنيم، ط ١، دار الوطن، الرياض، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م، ١٤/١٨

(٣٠) ينظر: القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرج الأنصاري الخزرجي شمس الدين (ت: ٦٧١هـ)، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، ط ٢ دار الكتب المصرية - القاهرة، ١٣٨٤ هـ - ١٩٦٤ م، ١٣/٢٩؛ البيضاوي، أنوار التنزيل، ٤/١٢٣

(٣١) ينظر: البغوي، معالم التنزيل، ٦/٨٣؛ السمرقندي، أبو الليث نصر بن محمد بن إبراهيم السمرقندي الفقيه الحنفي، (ت: ٣٧٣هـ)، بحر العلوم، تحقيق: محمود مطرجي، دار الفكر - بيروت، (د.ت)، ٢/٥٣٧؛ الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله اليمني (ت: ١٢٥٠هـ)، فتح القدير، ط ١ دار ابن كثير، دار الكلم الطيب - دمشق،

بيروت، ١٤١٤ هـ، ٨٦/٤

٣٢ ينظر: ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر التونسي (ت: ١٣٩٣ هـ)، تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، الدار التونسية، تونس، ١٩٨٤ هـ، ٢٠/١٩

٣٣ ينظر: حوّي، سعيد بن محمد ديب بن محمود (ت: ١٤٠٩ هـ)، الأساس في التفسير، ط٦، دار السلام - القاهرة، ١٤٢٤ هـ، ٣٨٦٤/٧

٣٤ ينظر: الشيخ علوان، نعمة الله بن محمود النخجواني، (ت ٩٢٠ هـ)، الفواتح الإلهية والمفاتيح الغيبية الموضحة للكلم القرآنية والحكم الفرقانية، ط١ دار ركابي، الغورية، مصر، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٩ م ٢٧/٢

٣٥ سورة البقرة، الآية: ١٢٧

٣٦ ينظر: الزبيدي، تاج العروس، ٢٠٩/٣٠

٣٧ ينظر: البغوي، معالم التنزيل، ١٥٠/١

٣٨ سورة التوبة، الآية: ٥٤

٣٩ ينظر: ابن جزي، التسهيل لعلوم التنزيل، ٣٤٠

٤٠ سورة التوبة، الآية: ١٠٤

٤١ سورة الاحقاف، الآية: ١٦

٤٢ ينظر: ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام الأندلسي المحاربي (ت: ٥٤٢ هـ)، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، ط١ دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤٢٢ هـ، ٧٩/٣؛ أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين (ت: ٧٤٥ هـ)، البحر المحيط في التفسير، تحقيق: صدقي محمد جميل، ط١ دار الفكر - بيروت، ١٤٢٠ هـ، ٥٠١/٥

٤٣ ينظر: القنّوجي، أبو الطيب محمد صديق خان بن حسن بن علي ابن لطف الله الحسيني البخاري (ت ١٣٠٧ هـ)، فتح البيان في مقاصد القرآن، راجعه: عبد الله بن إبراهيم الأنصاري، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م، ٣٩٠/٥

٤٤ ينظر: الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ١٤٠/١٦

٤٥ سورة غافر، الآية: ٣-١

٤٦ ينظر: النسفي، مدارك التنزيل، ١٩٧/٣؛ الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ٤٨٤/٢٧

قراءة في مفهوم الحركة وأثرها في دلالة البناء الصرفي

أ. د. خديجة زبار الحمداني

جامعة بغداد / كلية التربية للبنات

المقدمة

لما كانت الحركات والحروف تؤلفان نظام الكلمة في اللغة العربية. ظهرت الحاجة إلى دراستهما، لبيان أثر الحركة في دلالة البنية الصرفية، إذ وجدنا عند دراستنا لمفردات علم الصرف أن الحركة تؤثر تأثيراً كبيراً في دلالة البناء الصرفي. لذلك جاءت هذه الدراسة في أحد جانبي اللفظ إلا وهي الحركة، لما لها من دور كبير في بنية الكلمة سيكشفُ البحثُ عنهما.

المبحث الأول: الحركة مفهومها وأقسامها، ووظيفتها في الكلام مع تعريف الحركة لغة واصطلاحاً. المبحث الثاني: ناقشنا في هذا المبحث أثر الحركة في دلالة البناء الصرفي، وفق استعمالات معينة في الكلام.

تكمُن صعوبة مثل هذه الموضوعات، أنَّ الباحث لا يجد ما يريد تحت مسمى واحد في الكتب اللغوية، إذ يتطلب منه أن يقرأ ويبحث ليجد ضالته في المسائل المعينة التي يريد أن يدرسها.

أما المنهج الذي سرنا عليه فوصفي استقرائي يميل إلى التحليل. لأننا نورد المسائل كما هي مقررة

في الكتب اللغوية وندرس منها ما يتصل بالمسألة في موضع البحث.

المبحث الأول: الحركة مفهومها ووظائفها

ويشمل بياناً تفصيلياً عن الحركة، وأهميتها في الكلام، ووظائفها، وموقف العلماء منها، وأثرها على المعاني:

١ - الحركة مفهومها وأقسامها:

أ - الحركة في اللغة: جاء في لسان العرب «الحركة ضد السكون، حَرَكْتُ حَرْكاً حَرْكَةً وَحَرَكْتُ حَرْكَةً، حَرْكَةً، متحرك، قال الأزهري: وكذلك يَتَحَرَّكُ... قال ابن سيده: وما به من حَرَاكٍ أي: حركة»^(١)

ب - الحركة في الاصطلاح: «صوت خفي مقارن للحرف لا يبلغ به الناطق مدى الحرف الذي هو بعضه»^(٢). وسميت حركة، لأنها تقلق الحرف الذي تقترب به. وتجذبه نحو الحرف التي هي منه، فالفتحة تجذب الحرف الألف، والكسرة نحو الياء، والضممة نحو الواو.^(٣)

ومما لاشك فيه أنَّ أول من أطلق عليها هذه التسمية هو أبو الأسود الدؤلي، عندما قام بمهمة

نقط المصحف الشريف، عندما تخير كاتباً حذقاً وقال له: «إذا رأيتني فتحت فمي بالحرف فانقط نقطة فوقه على أعلاه، وإن ضمنت فمي فانقط نقطة بين يدي الحرف، وإن كسرت فاجعل نقطة تحت الحرف»^(٤) نفهم من ذلك أن تسمية هذه الحركات مبني على حركة أعضاء النطق، لأن من أراد أن يتلفظ بالفتحة، فلا بد من فتح الفم وانتصاب الشفة العليا، ومن أراد التلغظ بالكسرة، فعليه فتح الفم فتحاً قوياً بحيث ينحر اللحي الأسفل وينخفض، ومن أراد التلغظ بالضممة فلا بد له من ضم شفثيه أولاً ثم رفعهما ثانياً.^(٥) ومهما يكن من شيء، فإن عمل أبي الأسود، قد فتح باباً لأدراك الفرق بين القسمين المهمين من الأصوات، كما لفت النظر إلى تحركات أعضاء النطق حال إنتاج الصوت ولا سيما ما يتصل بالحركات وهو عمل ليس بالهين.^(٦)

ج - أنواع الحركات: إن الحركات الرئيسة ثلاث: الضمة، والكسرة، والفتحة وتولد عنها حركات أخرى هي فروع لها يقول الصبان: «الثلاث المشهورة، وحركة بين الفتحة والكسرة وهي التي قبل الألف المماله، وحركة بين الفتحة والضممة وهي التي قبل الألف المفخمة في قراءة ورش نحو: الصلاة، والزكاة، والحياة، وحركة بين الكسرة والضممة وهي حركة الاشمام في نحو: قيل وغيض على قراءة الكسائي».^(٧) وعليه أن الفتحة هي أول الحركات وأدخلها في الحلق والكسرة بعدها ثم الضمة، فعند النطق بالفتحة تمر بمخرج الياء، والواو، لأنهما في طريقها فجار الاشمام، ولو احتجت أن تشم الكسرة أو الضمة رائحة الفتحة لتكلف الرجوع إلى أول الحلق، فكان في ذلك اتفاض عادة الصوت بتراجعه إلى الورا.^(٨) يقول ابن جني: «ليس في كلامهم ضمة مشربة فتحة، ولا كسرة مشربة فتحة»^(٩). لأن من صفات الكسرة، والضممة والضييق ومن خصائص الفتحة الاتساع، والجمع بينهما كالجمع بين النقيضين.^(١٠)

والرجوع بالضممة نحو الكسرة، كان لغاية مهمة، لأن بين الضمة والكسرة تناسب ما ليس بينهما وبين الفتحة.^(١١)

نلاحظ مما ذكره الصبان أن هناك بين الكسرة والضممة تناسباً، وذكرها حركة الاشمام في (قيل) و(غيض) وفيها تشم رائحة الكسرة رائحة الضمة وهي حركة مركبة من حركتين.^(١٢) خلافاً لما ذكره ابن عصفور الذي وصف الاشمام هنا «بأن تضم شفثيك ثم تنطق بالفعل، ولا تلفظ بشيء من الضمة»^(١٣) نستنتج أن الصبان لم يذكر أن هناك حركة بين الضمة والكسرة، مثل ما مثل لها ابن جني بمذعور وابن بور.^(١٤) والحقيقة أنهما صوتان مختلفان يدل على ذلك التمييز بينهما من حيث الكثرة والقلة إذ جعل ابن جني باب قيل، وغيض أكثر من باب مذعور وابن بور.^(١٥)

فضلاً عن ذلك أن ابن جني وصفهما بقوله (فهما كالصوت الواحد)^(١٦)، ووصفه هذا يدل على أنهما شيان متقاربان لا شيئاً واحداً. فضلاً عن ذلك اختلاف حركة أعضاء النطق في حال إنتاج الصوتين. ذلك أن الضمة المشوبة بالكسرة يكون اللسان معها في وضع النطق بالضممة وتكون الشفتان إتخذتا وضع النطق بالكسرة^(١٧) حيث يكون في وضع الانفراج.^(١٨) أما السكون، فقد اختلفوا فيها أحرقة هي أم أنها تعني سلب الحركة؟ فذهب بعضهم إلى أنها حركة رابعة إذ قالوا «أنه ينوب عن أربع حركات الأصول عشرة اشياء، فينوب عن الضمة الواو والألف والواو والنون وعن الفتحة الألف والكسرة والياء وحذف النون وعن الكسرة الفتحة والياء وعن السكون الحذف»^(١٩) أما الدكتور كمال بشر فيقول: «أننا إذا نظرنا إلى السكون من الناحية الصوتية، فهي لا تعد حركة، أما إذا نظرنا إليها من حيث دورها في التركيب، فهي ذات أثر فاعل فيه»^(٢٠) ما برجستراسر فيقول: «بأن الحركات في الأصل

اثنتان لا ثلاث، حركة كاملة وهي الفتحة وحركة ناقصة تشبه الكسرة أحياناً، والضمّة أحياناً أخرى»^(٢١)

أمّا الدكتور رمضان عبد التّواب «فيرى أن كلاً من الكسرة والضمّة تطورتا في اللغة الجعزية، وهي الحبشية القديمة إلى الكسرة الممالّة مما يدلّ أنّهما كانتا في أذن الحبشي شيئاً واحداً أو كالشيء الواحد»^(٢٢)

نستنتج مما ذكر أنّ الحركات في اللغة العربية هي ثلاث حركات لأهميتها في تغيير بنية الكلمة وهذا سنوضحه الآن.

٢ - وظيفة الحركات في الكلام:

لقد أدت الحركات مهمة جليّة في العربية إذ عدت أساساً لقوة السماع في لغة واسعة القدم في تاريخ المشافهة، وهي خاصية طبع عليها العلم العربي حيث تلقفه الرواة حتى عصر التدوين.^(٢٣) وظهر دورها في تسهيل عملية النطق، وسرعة الانتقال من حرف إلى آخر، ليوصل بذلك بعضه ببعض، يقول الخليل «إن الفتحة والكسرة والضمّة زوائد وهن يلحقن الحرف ليوصل إلى التكلم به»^(٢٤). ولقد أيد ذلك الدرس الصوتي الحديث، يقول د. أحمد مختار عمر: «ويتعمد كل من العلل والسواكن على الآخر، فالسواكن تفضل العلل، والعلل تمكن أجهزة النطق من الانتقال من وضع ساكن للذي يليه، وأكثر من هذا فنحن نعتد على العلل- إلى حد ما - لنسمع السواكن»^(٢٥). ولم يكن دورها مقصوراً على الجانب الصوتي، بل تجاوزته إلى الجانب الدلالي حيث إنّها تعدّ منطاً لتقليب صيغ الاشتقاق المختلفة في حدود المادة الواحدة، إذ لما كانت الحروف تتحمل المعنى العام ظهر دور الحركات في تنويع هذا المعنى، من مثل: ضَرَبَ، ضُرِبَ، ضَرْبٌ وضَارَبَ والأمر منه ضارب، ومستخرج ومستخرج^(٢٦) وجلسة للمرة وجلسة للهيئة^(٢٧)، وكذلك مفعلة ومفعلة من نحو المطهرة، فمن كسرهما بالآلة التي

يعمل بها، ومن فتح جعل ذلك موضعاً يفعل فيه^(٢٨)، وكذلك فُعْلة وفُعْلة من نحو: ضُحْكة وضُحْكة، فالضُحْكة ما يضحك عليه، أما الضُحْكة فهو كثير الضحك على غيره^(٢٩).

كما أدى -أيضاً- اختلاف الحركة في البنية إلى اختلاف المعنى على نحو ما ورد في المثلث من النحو: العتق مثلثة الفاء، حيث هي بالفتح التقدم، والحركة، وبالكسر الاسم وتخلص العبد من العبودية، وبالضم جمع العتيق، وقديمة الخمر.^(٣٠)

ولم يقف الأمر على الحركات الأصول بل جاوزها إلى الحركات الفرعية كما في قولهم (كَلت طعمامي) بإخلاص الكسر إذا كنت الفاعل، ويقولون (كُلت طعمامي) بإشمام الكاف الضم إذا كنت المفعول^(٣١)، ولم نقف على غير هذا المثال فيما يتعلق بالحركات الفرعية.

كما عُدّت الحركات الإعرابية دلائل على المعاني، فالضم علامة الفاعلية، والفتح علامة المفعولية، والكسر علامة الإضافة^(٣٢). خلافاً لما ذهب إليه محمد بن المستنير قطرب من أنّ هذه الحركات إنّما جيء بها للتخفيف، وسرعة الانتقال من لفظ إلى آخر^(٣٣). وتابعه في ذلك د. إبراهيم أنيس^(٣٤). أما الأستاذ إبراهيم مصطفى فذهب إلى أنّ الضمة علامة الإسناد، والكسرة علامة الإضافة، في حين جعل الفتحة غفلاً من المعنى جيء بها للخفة فقط^(٣٥) ودفع محمد أحمد عرفة هذا الرأي قائلاً: «لو كان غرض العرب من الفتحة الخفة فحسب للجأوا إلى السكون الذي هو أخف من الفتحة. ولكنهم لم يفعلوا ذلك بل لجأوا إلى الفتحة فلما رأيناهم فعلوا ذلك علمنا أنهم تكلفوا الفتحة لغرض آخر غير الخفة، وهو أنّهم أرادوا ما أرادوا من أختيها من الدلالة على المعاني، وقد فطن لذلك النحاة، فقالوا: إنّها تدل على المفعولية»^(٣٦)

وللحركات دور بارز في معرفة صحيح الشعر

ومعيبه، وذلك لتغلغلها في الأسباب والأوتاد ما جعل علم العروض يقوم على الحركة إذ لا يخلو كلامهم من ذكر الحركات والسكون في الكلمة أو بعضها فقسّموا البيت إلى مقاطع كبرى تعرف بالتفاعيل، وصغرى تعرف بالأسباب والأوتاد.^(٣٧)

المبحث الثاني: البديل في الحركات وأثره في دلالة البناء الصرفي.

أمّا في هذا المبحث، فسنبين أثر الحركة وتغييرها في دلالة البناء الصرفي، من خلال مجموعة من الأبنية الصرفية حصل فيها تبدل في دلالتها، نتيجة حركة البناء وهي على النحو الآتي:

١ - الميزان الصرفي ودلالته بين الضمة والفتحة:

إن صيغة «فُعُول» من المصادر الخاصة بالفعل الثلاثي، ولكن أحياناً يحصل تبدل في حركة فائه إذ تتحول من الضم إلى الفتح إذ تكون الصيغة بالشكل الآتي «فَعُول» وقد ذهب سيوييه إلى أنّ هذا المصدر قد سُمع عند العرب، وإن كان مخالفاً لأصله الذي هو عليه «فُعُول» (هذا باب ما جاء من المصادر على زنة «فُعُول») وذلك قولك «تَوَضَّأتِ وَضُوءاً حَسَنًا، وَأُولَعْتُ بِهِ وَلُوعًا، سَمِعْنَا مِنَ الْعَرَبِ مَنْ يَقُولُ: وَقَدَّتِ النَّارُ وَفُودًا عَالِيًا، وَقَبِلَهُ قَبُولًا، وَالْوُقُودُ أَكْثَرُ وَالْوُقُودُ الْحَطَبُ، وَتَقُولُ: عَلَى فُلَانٍ لَقَبُولًا فَهَذَا مَفْتُوحٌ. فَهَذِهِ أَشْيَاءٌ تَجِيءُ مُخْتَلِفَةً وَلَا تَطْرُدُ.^(٣٨) أَمَّا الْأَخْفَشُ، فَيَذْهَبُ إِلَى أَنَّ «فَعُولًا» بِالْفَتْحِ هُوَ اسْمٌ، وَبِالضَّمِّ هُوَ «مَصْدَرٌ» وَقَدْ ذَكَرَ ذَلِكَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَكِنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾^(٣٩)، إِذْ قَالَ «الْوُقُودُ» بِالْفَتْحِ - الْحَطَبُ، وَالْوُقُودُ بِالضَّمِّ، الْإِتْقَادُ وَهُوَ الْفَعْلُ، وَمِثْلَ ذَلِكَ الْوَضُوءُ وَهُوَ الْمَاءُ وَالْوَضُوءُ هُوَ الْفَعْلُ. وَزَعَمُوا أَنَّهُمَا لَفْتَانِ بِمَعْنَى وَاحِدٍ، يُقَالُ - الْوُقُودُ، وَالْوُقُودُ وَيَجُوزُ أَنْ يُعْنِيَ بِهِمَا الْفَعْلُ.^(٤٠)

أما أبو سهل الهروي، فقد ذهب إلى أنّ ما جاء بالضم يعد مصدراً، وإنّ ما جاء بالفتح يعد اسماً إذ قال: «أو تكون معدّة لذلك وه» الْوُقُودُ، وَالطُّهُورُ، وَالْوَضُوءُ، وَالْوَجُورُ يَعْنِي: الْأَسْمَ، وَالْمَصْدَرُ بِالضَّمِّ، فَالْوُقُودُ بِفَتْحِ الْوَاوِ: اسْمٌ لِمَا تَوَقَّدُ بِهِ النَّارُ مِنْ حَطَبٍ وَغَيْرِهِ. فَإِذَا ضَمَّتِ الْوَاوُ كَانَ مَصْدَرًا تَقُولُ: وَقَدَّتِ النَّارُ تَقْدَ وَفُودًا أَي: اسْتَعْلَتِ، وَالطُّهُورُ بِالْفَتْحِ: الْمَاءُ الَّذِي يَتَطَهَّرُ بِهِ أَي: يَتَوَضَّأُ، وَيَغْتَسِلُ، وَتَزَالُ الْأَقْدَارُ وَالنَّجَاسَاتُ، فَإِذَا ضَمِمْتَ الطَّاءُ، كَانَ مَصْدَرًا تَقُولُ: طَهَّرَ الْمَاءُ، وَطَهَّرَ يُطَهِّرُ طَهُّورًا وَطَهْرَةً أَي: صَارَ طَاهِرًا، وَالْوَضُوءُ بِفَتْحِ الْوَاوِ اسْمٌ لِلْمَاءِ الَّذِي يَتَوَضَّأُ بِهِ أَي: يَتَنَطَّفُ، وَيَزَالُ الْوَسْخُ فَإِذَا ضَمِمْتَ كَانَ مَصْدَرًا تَقُولُ: وَضُوءَ الشَّيْءِ اسْمٌ لِلْمَاءِ الَّذِي يَتَوَضَّأُ بِهِ أَي: يَتَنَطَّفُ، وَيَزَالُ الْوَسْخُ، فَإِذَا ضَمِمْتَ، كَانَ مَصْدَرًا تَقُولُ: وَضُوءَ الشَّيْءِ وَضُوءًا إِذَا حَسَنَ، وَتَنَطَّفَ، وَالْوَجُورُ الدَّوَاءُ نَقُولُ: وَجَرْتُ الصَّبِيَّ الدَّوَاءَ، وَأَوْجَرْتُهُ وَاسْمُهُ الْوَجُورُ، وَالسَّحُورُ، وَالْفُطُورُ، وَالتَّبَرُّودُ، وَنَحْوُ ذَلِكَ، فَالسَّحُورُ: اسْمٌ لِمَا يُؤْكَلُ أَوْ يُشْرَبُ فِي السَّحَرِ، وَالْفُطُورُ: اسْمٌ لِمَا يَأْكُلُهُ الصَّائِمُ عِنْدَ إِفْطَارِهِ. وَالتَّبَرُّودُ: اسْمٌ لِكُلِّ مَا بَرَدَتْ فِيهِ شَيْئًا، وَمِنْهُ قِيلَ: لِلْكَحْلِ الَّذِي تَكْحُلُ بِهِ الْعَيْنُ لِيَتَبَرَّدَ مِنْ وَجْعِهَا. وَهُوَ حَسَنُ الْقَبُولِ، أَي: الرِّضَا وَهُوَ مَصْدَرٌ قِيلَ الشَّيْءُ بِكَسْرِ الْبَاءِ يَقْبَلُهُ إِذَا رَضِيَتْهُ، وَهُوَ الْوَلُوعُ مِنْ أَوَّلَعِ بِالشَّيْءِ إِذَا لَازَمَهُ، وَعَاوَدَ فَعْلَهُ»^(٤١) أَمَّا الصَّمِيرُ فَإِنَّهُ يَرَى أَنَّ خَمْسَةَ مَصَادِرَ جَاءَتْ عَلَى زِنَةِ «فَعُول» فَقَطْ وَلَا يَعْرِفُ غَيْرَهَا وَهِيَ: «(الْوَضُوءُ، وَالْوَضُوءُ)، وَ(الطُّهُورُ، وَالطُّهُورُ)، وَ(الْوَلُوعُ، وَالْوَلُوعُ)، وَ(الْوُقُودُ، وَالْوُقُودُ)، وَ(الْقَبُولُ، وَالْقَبُولُ)»^(٤٢)، وَهَذَا مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الرُّضِي أَيْضًا^(٤٣)، وَقَدْ ذَكَرَ مُحَقِّقُو كِتَابِ (شَرْحِ الشَّافِيَّةِ) إِلَى أَنَّ الْوَضُوءَ، وَالْوَلُوعَ، وَالطُّهُورَ أَخَذَتْ مِنْ تَوَضَّأَ، وَأَوَّلَعِ، وَتَطَهَّرَ فَهِيَ أَسْمَاءُ مَصَادِرَ أُرِيدَ بِهَا الْحَدُثُ سِوَاهُ أَكَانَتْ مَضْمُومَةٌ أَمْ مَفْتُوحَةٌ.^(٤٤) نَلَاخِظُ مِنْ أَقْوَالِ اللُّغَوِيِّينَ السَّابِقَةِ أَنَّ التَّحْوِيلَ الَّذِي أَصَابَ حَرَكَةَ فَاءِ صِيغَةِ «فَعُول» وَجَعَلَهَا تَحْوِيلَ

إلى صيغة أخرى «فَعُول» جعل الصيغة الثانية بفتح الفاء تجمع بين المصدرية والاسمية ولا يتحدد ذلك إلا من خلال الاستعمال، وكذلك فإن الصيغ التي اندرجت تحت صيغة «فَعُول» قليلة جداً، ولا تشكل ظاهرة يمكن القياس عليها بحيث يمكننا أن نجعل كل ما جاء من المصادر على زنة «فَعُول» بضم الفاء على زنة «فَعُول» بفتح الفاء، إذ أنها قليلة العدد، وأن اللغويين لم يضعوا لها حداً وهم كما رأينا يعدون ما جاء منها «بالضم» من المصادر، وما جاء بالفتح من الأسماء، وليس لهم في ذلك أي أساس يستندون إليه ما عدا السماع.

وأمر آخر علينا أن نذكره هو أن اللغويين لم يذكروا تحت مصادر الفعل الثلاثي، ولا غير الثلاثي، مصدراً قياسياً على زنة «فَعُول» فهو إذن من المصادر المسموعة.

الميزان الصرفي ودلالته بين الفتحة والكسرة والضمّة:

مما لاشك فيه أن الوصول إلى اسم الزمان والمكان في الكلام، يكون قياسياً على وزنين هما الأول على زنة «مَفْعَل» إذ تكون هذه الصيغة قياسية في كل فعل ثلاثي، مفتوح أو مضموم العين في المضارع، وليس معتل الأول، أمّا الوزن الآخر فهو «مَفْعِل» ويكون قياسياً في كل فعل ثلاثي صحيح الآخر مكسور العين في المضارع أو كان مثلاً صحيح الآخر.^(٤٥) ولكن هذا القياس لا ينطبق على جميع الأفعال الثلاثية، إذ سمعت صيغة «مَفْعِل» في ألفاظ والقياس فيها الفتح من ذلك «المَطْلَع، والمَشْرِق، والمَغْرِب، والمسْجِد، والمسْكِن، والمسْك» وجاءت أيضاً ألفاظ بكسر الميم، والقياس هو الفتح «المَطْبَخ»، «والمَزِيد، والمَرْقُوق» وهناك أيضاً ألفاظ جاءت على وزن «مَفْعَلَة» والقياس فيها «مَفْعَلَة» نحو «المَقْبَرَة، والمَشْرَبَة، والمَشْرُوقَة»

والحقيقة أن هذا التغير الحركي لهذه الصيغ لم يكن اعتباراً، إذ له أهمية كبيرة في تغيير دلالة هذه الألفاظ، فلو أخذنا كل مجموعة من هذه الألفاظ وفصلنا الكلام عليها لا تضح لنا ذلك، ففي المجموعة الأولى جاءت هذه الألفاظ بالكسر «مَفْعِل» والقياس الفتح «مَفْعَل» فقد ذهب سيبويه إلى أن ما كسر من هذه الألفاظ فالمقصود به الزمان أو الموضع المخصص للفعل سواء وقع فيه أم لا، وإن جاءت بالفتح فهي على القياس، والكسر الذي هو خلاف القياس عند سيبويه هي لغة لبني تميم، إذ قال: «وقد كسروا المصدر في هذا كما كسروا في يَفْعَل قالوا: آتَيْتُكَ عند مَطْلَع الشمس أي: عند طلوع الشمس، وهذه لغة بني تميم، وأمّا أهل الحجاز فيفتحون، وقد كسروا الأماكن في هذا أيضاً، كأنهم أدخلوا الكسر أيضاً كما أدخلوا الفتح، وذلك المنبت والمطلع لمكان الطلوع وقالوا: البُصْرَةُ مَسْقُطُ رَأْسِي، للموضع.^(٤٦) وهذا ما ذهب إليه ابن سيده، لأنّه لا يجوز إبطال قراءة الكسائي في قوله ﴿سَلَّمَ هِيَ حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ﴾^(٤٧) إذ قال «والقول ما قاله سيبويه، لأنّه لا يجوز أيضاً قراءة من قرأ بالكسر ولا يحتمل إلاّ الطلوع، لأنّ حتى يقع بعدها في التوقيت ما يحدث، والطلوع هو الذي يحدث والمطلع ليس بحادث في آخر الليل، لأنّه الموضع»^(٤٨) وقد ذهب ابن خالويه إلى أن «مَفْعِل» قد جاءت في معتل اللام كما في مأوي الإبل مأقي العيون^(٤٩). وقد رفض ابن القطاع ذلك إذ قال «مَأْقِي ومَأْوِي فَعَلَى لا «مَفْعِل» والحق بـ «مَفْعِل» لعدم النظير»^(٥٠)، وقال فيها ابن سيده «والذي ذكر مأقي العين غلط عندي، لأنّ الميم أصلية في قولنا (مَأَق وأمّاق)، (ومؤوق وأمّواق)»^(٥١). ومهما يكن من ذلك فإنّ الفراء يرى أن مجيء «مَأْوِي الإبل «بكسر الواو «مَأْوِي» هو حالة نادرة ولم يجيء من ذوات الياء، والواو «مَفْعِل» بكسر العين إلا «مَأْقِي العين، ومَأْوِي العين، ومَأْوِي الأبل «وهما من اللغات

النادرة لأن الأصل فيها «مَأْوَى وَمَأْقَى»^(٥٢)

أَمَّا الْمَسْجِدُ بالكسر فيرى سيبويه أنه اسم البيت، وليس موضع السجود، وموضع جبهتك ولو أردنا ذلك لقلنا: «مَسْجِدٌ». أي: أن المسجد بكسر الجيم يكون البيت المخصص للسجود أما بالفتح، فإنه يكون مطلقاً عاماً لمكان السجود أي: موضع الأرض يكون هـ «المسجد»^(٥٣)

وقال الرضي: «لم تذهب بالمسجد مذهب الفعل ولكنك جعلته اسماً لبيت، يعني أنك أخرجته لما يكون عليه اسم الموضع، وذلك لأنك تقول: المَقْتَلُ في موضع يقع فيه القتل، ولا تقصد بهم كلنا دون مكان، وكذلك المسجد فأنك جعلته اسماً لما يقع فيه السجود بشرط أن يكون بيتاً على هيئة مخصوصة. ولو أردت موضع السجود وموقع الجبهة من الأرض سواء أكان في المسجد أو غيره فتحت العين لكونه إذاً مبنياً على الفعل ويكون مطلقاً كالفعل»^(٥٤).

نلاحظ من هذا الذي ذكرناه أن لغة الكسر في هذه الألفاظ هي الفصيحة، وإن كان القياس فيها الفتح، وهذه المجازفة في تغيير حركة بنية الكلمة من الفتح الذي هو القياس إلى الكسر، قد غير دلالة الكلمة من العموم إلى الخصوص فالكلمة بالفتح أصبحت تعني عموم المكان وبالكسر أصبحت للكلمة خصوصية معينة، إذ صارت تطلق على مكان معين وهي مقيدة بذلك.

وسمعت بعض الألفاظ أيضاً على وزن «مَفْعَلَة» «بضم العين والقياس فيها فتح العين منها» المَقْبَرَة والمَشْرَبَة والمَشْرِقَة والمُدَقُّ والمَدْهَنُ» وقد عدها سيبويه أماكن وأوعية مخصصة لوقوع الفعل.^(٥٥) جاء في اللسان «فالمدهن: نقرة في الجبل يستنقع فيه الماء، وفي المحكم، والمدهن مستنقع الماء وقيل هو كل موضع حفرة سيل أو ماء واكف في حجر. والمَقْبَرَة بفتح الباء وضمها موضع القبور، قال

سيبويه المَقْبَرَة ليس على الفعل ولكنه اسم»^(٥٦). وقال الرضي: «فكل ما جاء على «مَفْعَل» بكسر العين فإن مضارعه يَفْعُل بالضم، فهو شاذ من وجه وكذا «مَفْعَلَة» مع فتح العين وكذا «مَفْعَل» بكسر الميم وفتح العين «مَفْعَلَة» كالمَظَنَة أشد و «مَفْعَلَة» بضم العين كالمَقْبَرَة أشد إذ قياس الموضع أما بفتح العين أو كسرهما وكذا كل من جاء من «يَفْعُل» المكسور العين على «مَفْعَل» بالفتح شاذ من وجه كذا «مَفْعَلَة» بالتاء مع كسر العين و «مَفْعَلَة» بفتحها أشد لكل ما أثبت اختصاصه ببعض الأشياء دون بعض وخروجه عن طريق الفعل فهو العذر في خروجه عن القياس»^(٥٧)

ولا تختلف الألفاظ التي جاءت بكسر الميم، والقياس فيها الفتح عن الذي ذكر سابقاً، وهذا التغيير في الحركات لم يكن اعتباطاً بقدر ما يرمي إلى تغيير في دلالة الكلمة، وقد فسر سيبويه هذه الألفاظ على أنها أماكن مخصصة لوقوع الفعل إذ قال: «ويجيء (المَفْعَل) اسماً كما جاء في المسجد، والمسكِب وذلك المطبخ، والمرند وكل هذه الأبنية تقع اسماً للتي ذكرنا في هذه الفصول لا لمصدر ولا لموضع العمل»^(٥٨)، أي أنها أماكن أو أوعية محددة لوقوع الفعل جاء في اللسان «المطبخ» الموضع الذي يطبخ فيه، وفي التهذيب: المطبخ بيت الطباخ والمطبخ بكسر الميم، قال سيبويه ليس على الفعل مكاناً ولا مصدراً ولكنه اسم كالمَرِنْد والمَطْبَخ آلة الطبخ»^(٥٩) وجاء أيضاً «والمَرْفَق والمَرْفَق ما أُستعين به». وفي التنزيل ﴿وَإِذْ أَعَزَّ لَتَمُوهُمُ وَمَا يَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ فَأَوْأَى إِلَى الْكَهْفِ يَنْشُرْ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيَهَيِّئْ لَكُمْ مِنْ أَمْرِكُمْ مَرْفَقًا﴾^(٦٠) من قرأه مَرْفَقاً جعله مثل مَقْطَع ومن قرأه مَرْفَقاً جعله اسماً مثل: مَسْجِد ويجوز مَرْفَقاً أي رفقا مثل مَطْلَع ولم يقرأ به. جاء في اللسان: كسر الحسن والأعشى من الأمر وبين المَرْفَق من الإنسان، قال واكثر العرب على كسر الميم من

الأمر من مرفق الإنسان قال: والعرب أيضا تفتح الميم من مرفق الإنسان - لغتان في هذا^(٦١).

نلاحظ من هذا أن القياس والسماع يسيران جنبا إلى جنب، فالقياس كما نعرف له ضابطة في ذلك، والسماع على كون ما شاع بين العرب أصبح له خصوصية معينة تختلف عن لغة القياس، لما له من أهمية من تحديد دلالة الكلمة.

٣ - البناء الصرفي ودلالته بين الكسرة والفتحة والضم:

إن لاسم الآلة باعتبار لفظه ثلاثة أوزان، وقد اطردت في كلام بكثرة وهي (مِفْعَال ومِفْعَل ومِفْعَلَة)، إذ قال سيبويه «هذا ما عالجته به: المقص الذي يُقَصُّ والمَقَصُّ المكان والمصدر، وكل شيء يعالج به فهو مكسور الأول كانت فيه هاء التأنيث أو لم تكن وذلك قولك: مَحْلَب ومَنْجَل، ومَكْسَحَة ومَسْلَة... وقد يجيء على مِفْعَال نحو: مِقْرَاض ومِفْتَاح... وقالوا المَسْرَجَة، كما قالوا المَكْسَحَة»^(٦٢). وهذه الصيغ تدل بصورة عامة على آلة أحداث الفعل من دون قيد أو شرط. والملاحظ على هذه الصيغ هي ثبات الحركة فيها بين الكسرة والسكون والفتحة.

وقد شذت ألفاظ جاءت بضم الميم والعين، وهذا التغيير مقصور، لأنه لم يقصد بها قصد الفعل بل أصبحت لها خصوصية معينة بآلة معينة على شكل معين، فعندما نقول «المُكْحَلَة» ليست لما يتحلل به، ولكنها اسم لوعاء الكحل قال سيبويه «... ونظير ذلك المُكْحَلَة والمُحْلَب والميسم، ولم ترد موضع الفعل ولكنه اسم لوعاء الكحل، وكذلك المَدْق صار اسماً له كالجلمود... ومثل ذلك المُشْرِية، وإنما اسم له كالعُرْقَة وكذلك المُدْهَن»^(٦٣).

٤ - البناء الصرفي بين الكسرة والفتحة.

بين صيغتي «فَعَالَة وفَعَالَة»

لم يفرق أكثر اللغويين بين دلالة صيغة «فَعَالَة» إذا جاءت بالفتح أو إذا جاءت بالكسر «فَعَالَة». إذ اعتمد اللغويون اللغتين - لغة الفتح والكسر - في الصيغة وهذا ما ذكره ابن السكيت نقلاً عن الفراء إذ قال «باب الفَعَالَة والفَعَالَة نمط واحد. الفراء يقال دليل بين الدلالة والدلالة»^(٦٤). ونلمس من الأمثلة التي ذكرها ابن السكيت أنه ينحو منحى الفراء في اعتماد اللغتين - لغة الفتح والكسر - إذ يورد الكلمتين مرة بالكسر ومرة أخرى بالفتح تحت الدلالة نفسها من ذلك «المِهارة والمِهارة من مَهَرَت الشيء، والوَكالة والوَكالة والوَصاية والوَصاية، والجَرَاية والجَرَاية»^(٦٥) وقد فرّق بعضهم بين اللغتين ومن هؤلاء ابن سينا إذ يرى أن معنى الكلمة بالكسرة يختلف عن معنى الكلمة بالفتح إذ قال «فإذا كان للإنسان اختيار في معنى الدلالة فهو يفتح الدال وإذا لم يكن له اختيار في ذلك فيكسرهما مثاله: «إذا قلت دلالة الخير لزيد، فهو بالفتح أي له اختيار في الدلالة على الخير، وإذا كسرتها فمعناه حينئذ صار لزيد الخير سجية فيصدر منه كيفما كان»^(٦٦).

المبحث الثالث: التماثل في الحركات في البناء الصرفي الواحد:

ومن أمثلة ذلك:

١ - الفَعْلَة فيما كان على (فَعَّل) مكرراً:

وقد أشار ابن جني إلى ذلك إذ قال: «وذلك أنك تجد المصادر الرباعية المضعفة تأتي للتكرير نحو ذلك «الرَّعْزعة، والصلصلة، والقَعْقعة، والصَّعْصعة، والجَرَجرة، والقرقرة»^(٦٧). وجاء في اللسان ما يوافق ذلك «الرَّعْزعة، تحريك الشيء رَعْرَعَة فتزعزع حركة ليقلعه. ورَعْرَعَت الريح الشجرة ورَعْرَعَت بها كذلك

«^(٦٨)» والقَعْقَعَة، حكاية أصوات السلاح والترسة والجلود اليابسة والحجارة والرعد والبكرة ونحوها. وتقعق الشيء اضطرب وتحك وقعقت القارورة وزعزعتها إذا أرادت نزع صمامها من رأسها وتقعقع الشيء صَوَّت عند التحريك «^(٦٩)» والجَرْجَرَة: الصوت والجَرْجَرَة، تردّد هدير الفحل، وهو صوت يردّده البعير في حنجرتة وقد جَرَجَر «^(٧٠)». ونرى أنَّ معنى التكرار قد أتى هذه المصادر من خلال تكوينها من مقطعين، فالمقطع الأول يدلّ على صوت، ويتبعه صوت آخر من المقطع الثاني.

٢ - فَعَلَى:

تأتي صيغة (فَعَلَى) في المصادر للدلالة على السرعة قال ابن جني «ووجدت أيضاً (الفَعَلَى) في المصادر والصفات إنّما تأتي للسرعة نحو: البَشْكَى، والجَمَرَى، والوَلَقَى»^(٧١)

جاء في اللسان ما يوافق هذا «جَمَرَ الإنسان، والبعير والدابة يَجْمِرُ جَمْرًا، وجَمَرَى وهو عدو دون الحُصْرِ الشديد وفوق العنق. وحمار جَمَرَى وثَّاب سريع»^(٧٢)

٣ - صيغة «فَعَلَان»

تكونت صيغة «فَعَلَان» قياساً مطرداً في قولك: «فَعَل» اللّازم، بشرط أن تكون هذه الأفعال دالة على (اضطراب وتقلب) وقد أشار سيبويه إلى ذلك «من المصادر التي جاءت على مثال واحد حين تقاربت المعاني قولك «النَّروان، والنَّقْران، وإنّما هذه الأشياء

في زعزعة البدن واهتزازة في ارتفاع ومثله العَسَلان والرَّتْكان ومثل هذا الغليان، لأنّه زعزعة وتحرك، ومثله العَثَيان، لأنّه تَجَيَّش نفسه وتُثُور ومثله الخَطْران واللَّمعان، لأنّ هذا اضطراب وتحرك، ومثل هذا: اللّهَبان، والصَّخَدان، والوَهَجان، لأنّه تحرك الحرّ وتُؤوَرُهُ فإنّما هو بمنزلة الغليان «^(٧٣)

نستنتج من كلام سيبويه أنّ صيغة «فَعَلَان» هي قياسية مطردة، في «فَعَل» اللّازم بشرط أن تكون الأفعال دالة على حركة واضطراب، وذلك لأنّ الفعل لو التزم بالمصدر القياس العام للفعل لكان دالا على مطلق الحدث، فالمصدر القياسي للفعل اللّازم «فاض» هو «فَيْض» ولكنه لا يحمل دلالة معينة، إنّما يدلّ على أنّ الحدث وقع مرة واحدة، أمّا فَيْضَان فإنّه يدلّ على حركة واضطراب.

ويخيل إلي أنّ هذه الدلالة اختصت بهذه الصيغة لتتابع ثلاث حركات في الصيغة وهي الفتحة «فَعَلَان»، لأنّ الاضطراب والتقلب يكون حركة تتبع حركة.

نخلص مما ذهبنا إليه أنّ البحث في مثل هذه الظاهرة المهمة جداً في الدرس الصرفي، تعد نقطة إيجابية حسنة تستحق الوقوف. لأنّ الدلالة الصرفة ترتبط ارتباطاً كبيراً بالحركة الخاصة بالبناء الواحد. أنّ التحول من حركة إلى حركة أخرى في البناء نفسه هو مقصود في الكلام، إذ يصبح للبناء دلالة جديدة مهمة تختلف اختلافاً كبيراً عن الدلالة الأولى إذ تأخذ مجالها في الكلام بحسب الاستعمال العام لها.

المصادر والمراجع

- دار المعارف، ١٩٥٦م.
- (٣) الأصول في النحو، لأبي بكر محمد (ابن السراج)، ج ١، تحقيق الدكتور عبد الحسين الفتلي، ط ٢، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٧م، بيروت.
- (٤) الأفعال، لابن القطاع الصقلي، ط ١، دار المعارف العثمانية،

- القرآن الكريم
- (١) إحياء النحو، إبراهيم مصطفى، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة، ١٩٥٩م.
- (٢) إصلاح المنطق، لأبي يوسف بن يعقوب (ابن السكيت)، تحقيق أحمد محمد شاكر وعبد السلام محمد هارون، ط ١،

- حيدر آباد الدكن.
- (٥) انباه الرواة، علي يوسف القفطي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، ١٩٥٠-١٩٥٥ م.
- (٦) الإيضاح في علل النحو، لأبي القاسم الزجاجي، تحقيق مازن المبارك، دار العروبة، القاهرة، ١٩٥٤ م.
- (٧) البحث الدلالي عند ابن سينا في ضوء علم اللغة الحديث، رسالة ماجستير تقدم بها كاظم البغدادي، إلى مجلس كلية الآداب، جامعة بغداد، ١٩٩٠ م.
- (٨) التبصرة والتذكرة لأبي محمد عبد الله الصميري، من نحاة القرن الرابع الهجري، تحقيق فتحي احمد مصطفى، ط١، دار الفكر، دمشق، ١٩٨٢ م.
- (٩) التطور النحوي للغة العربية، سلسلة محاضرات القاها في الجامعة المصرية الاستاذ الكبير برجستراسر لسنة ١٩٢٩ م.
- (١٠) التفسير الكبير، محمد بن عمر الفخر الرازي، المطبعة البهية.
- (١١) التلويع في شرح الفصح، لأبي سهل الهروي، نشر وتعليق الاستاذ محمد عبد المنعم خفاجي، ط١، الناشر مكتبة التوحيد بدرب الجماميز، ١٩٤٩ م.
- (١٢) التمهيد في علم التجويد، لابن الجزري، تحقيق الدكتور غانم قدوري حمد، مؤسسة الرسالة.
- (١٣) الدراسات الصوتية عند علماء التجويد، الدكتور غانم قدوري حمد، ط١، دار عمار للنشر والتوزيع، ٢٠٠٣ م.
- (١٤) دراسة الصوت اللغوي، د. أحمد مختار عمر، عالم الكتب، القاهرة، ١٩٩٦ م.
- (١٥) حاشية الخضري على شرح ابن عقيل، الاستاذ محمد الخضري، مطبعة دار إحياء الكتب العربية.
- (١٦) حاشية الصبان على شرح الأشموني، محمد بن علي الصبان، دار إحياء الكتب العربية، مطبعة عيسى الحلبي، مصر.
- (١٧) الخصائص، لأبي الفتوح عثمان بن جني، تحقيق محمد علي النجار، ط٤، مشروع النشر العربي المشترك، الهيئة المصرية العامة للكتاب ودار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٩٠ م.
- (١٨) سر صناعة الإعراب، لابن جني، تحقيق حسن هندراوي، ط١، دار القلم، دمشق، ١٩٨٥ م.
- (١٩) شرح الرضي على الشافعية (ابن الحاجب)، لرضي الدين الاستربادي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- (٢٠) شرح شافعية ابن الحاجب، للرضي الاستربادي، تحقيق محمد نور الحسن، ومحمد محيي الدين عبد الحميد، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٧٥ م.
- (٢١) الفهرست، لابن النديم، مكتبة الخياط، بيروت، ١٩٦٤ م.
- (٢٢) في علم اللغة العام، الدكتور علي عبد الواحد وافي، دار النهضة للطباعة والنشر، ط٧.
- (٢٣) كتاب سيوييه، لأبي بشر عمر بن عثمان، ط٣، عالم الكتب، بيروت، ١٩٨٣ م.
- (٢٤) لسان العرب، لأبي الفضل (ابن منظور)، دار صادر، بيروت، ١٩٥٦ م.
- (٢٥) اللغة العربية معناها ومبناها، الدكتور تمام حسان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩١٣ م.
- (٢٦) ليس في كلام العرب، لابن خالويه، ترتيب وتحقيق وتعليق، معجم لغوي، الدكتور محمد أبو الفتوح شريف، الناشر مكتبة الشباب، القسم الأول.
- (٢٧) المثلث، لابن السيد البطليوسي، تحقيق الدكتور صلاح مجبل الفرطوسي، بغداد، ١٩٨١ م.
- (٢٨) المخصص، لأبي الحسن (ابن سيده)، ذخائر التراث العربي، المكتب التجاري للطباعة والتوزيع والنشر، بيروت.
- (٢٩) مدخل إلى علم اللغة، الدكتور محمود فتحي حجازي، ط٢، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٢ م.
- (٣٠) معاني القرآن، للأخفش (أبي الحسن سعيد بن مسعدة)، دراسة وتحقيق الدكتور عبد الامير الورد، ط١، عالم الكتب، بيروت، ١٩٨٥ م.
- (٣١) معاني القرآن، للفراء، تحقيق ودراسة أحمد يوسف نجاتي ومحمد علي النجار، ط١، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٥٥ م.
- (٣٢) الممتع في التصريف، لابن عصفور الاشبيلي، تحقيق فخر الدين قباوة، ط٣، منشورات دار الأفاق الجديدة، بيروت، ١٩٧٨ م.
- (٣٣) من اسرار اللغة، الدكتور إبراهيم أنيس، مطبعة الانجلو المصرية، ط١، ١٩٧٥ م.
- (٣٤) المنصف، شرح الإمام أبي الفتح عثمان بن جني، لكتاب التصريف للمازني، تحقيق إبراهيم مصطفى وعبد الله أمين، مطبعة البابي الحلبي، مصر، ١٩٥٤ م.
- (٣٥) نتاج الفكر في النحو، لأبي قاسم عبد الله السهيلي، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٢ م.
- (٣٦) النحو والنحاة، خضر موسى محمد، عالم الكتب، بيروت، ٢٠٠٣ م.

الهوامش

- ١ لسان العرب: مادة حرك.
- ٢ نتاج الفكر في النحو: ٨٤.
- ٣ الكتاب: ٤/ ٢٤٢، ابن جني، سر صناعة الاعراب: ١/ ٢٦-٢٧، شرح شافية ابن الحاجب: ١/ ٦٩.
- ٤ الفهرست: ٦٠، انباه الرواة على انباء النحاة: ١/ ٤١.
- ٥ التفسير الكبير: ١/ ٤٨، الدراسات الصوتية عند علماء التجويد: ٢١٠.
- ٦ دراسة الصوت اللغوي: ٦٤.
- ٧ حاشية الصبان على شرح الاشموني: ٢/ ٦٣-٦٤.
- ٨ سر صناعة الأعراب: ١/ ٦٠.
- ٩ الخصائص: ٣/ ١٣١.
- ١٠ الدراسات الصوتية: ١٤٨.
- ١١ الخصائص: ١/ ٦٠.
- ١٢ التمهيد في علم التجويد: ٥٨.
- ١٣ الممتع في التصريف: ٢/ ٤٥٣.
- ١٤ الخصائص: ١/ ٦١.
- ١٥ الخصائص: ١/ ٦٠-٦١.
- ١٦ الخصائص: ٣/ ١٢١.
- ١٧ دراسة الصوت اللغوي: ١٧١.
- ١٨ دراسة الصوت اللغوي: ١٧١.
- ١٩ حاشية الخضري على شرح ابن عقيل: ١/ ٥٩.
- ٢٠ السكون في اللغة العربية، مجلة مجمع اللغة العربية في القاهرة، ٢٤: ١٥٤.
- ٢١ برجستراسر: التطور النحوي للغة العربية، سلسلة محاضرات القاها في الجامعة المصرية، ١٩٣٩م: ٥٤-٥٥.
- ٢٢ مدخل على علم اللغة ومناهج البحث: ٩٦.
- ٢٣ برجستراسر: م.ن: ٥٤-٥٥.
- ٢٤ الخصائص: ١/ ٣١٥، شرح الشافية: ٢/ ٢٤١.
- ٢٥ دراسة الصوت اللغوي: ٣٦.
- ٢٦ تمام، اللغة العربية معناها ومبناها: ٧٢.
- ٢٧ الخصائص: ٤/ ٤٤-٤٥.
- ٢٨ إصلاح المنطق: ٦٢.
- ٢٩ اصلاح المنطق: ٤٢٧-٤٢٩.
- ٣٠ المثلث: ٤٧٣-٤٧٤.
- ٣١ المنصف: ١/ ٢٥٣.
- ٣٢ الايضاح في علل النحو: ٦٩-٧٠.
- ٣٣ الايضاح في علل النحو: ٧٠.
- ٣٤ من اسرار اللغة: ٢٤٦.
- ٣٥ إحياء النحو: ٥٠.
- ٣٦ النحو والنحاة: ١٦٤.
- ٣٧ اللغة العربية معناها ومبناها: ٧٢.
- ٣٨ الكتاب: ٤/ ٤٢.
- ٣٩ البقرة: ٢٤.
- ٤٠ معاني القرآن: ١/ ١١٢.
- ٤١ التلويع في شرح الفصح: ٤٨-٤٩.
- ٤٢ التبصرة والتذكرة: ٢/ ٧٦٤.
- ٤٣ شرح الشافية: ١/ ١٥٩.
- ٤٤ شرح الرضي على الشافية «ابن الحاجب»: ١/ ١٥٩.
- ٤٥ معاني القرآن: ٣/ ٩٨.
- ٤٦ الكتاب: ٤/ ٩٠.
- ٤٧ القدر: ٥.
- ٤٨ المخصص: ١٤/ ١٩٣.
- ٤٩ ليس في كلام العرب (معجم لغوي)، القسم الأول: ٣٢.
- ٥٠ الأفعال: ١/ ١٦.
- ٥١ المخصص: ١٤/ ١٩٣.
- ٥٢ لسان العرب: «او او».
- ٥٣ الكتاب: ٤/ ٩٠.
- ٥٤ شرح الشافية: ١/ ١٨٣-١٨٤.
- ٥٥ كتاب سيبويه: ٤/ ٩٠.
- ٥٦ لسان العرب: «دهن» و«قبر».
- ٥٧ شرح الشافية: ١/ ١٨٤-١٨٥.
- ٥٨ الكتاب: ٤/ ٩٢. الأصول في النحو: ٣/ ١٤٤.
- ٥٩ لسان العرب: (طبخ).
- ٦٠ الكهف: ١٦.
- ٦١ لسان العرب: «رفق».

٦٢	الكتاب: ٩٤-٩٥.
٦٣	الكتاب ٩٤-٩٥، شرح الشافية: ٨٧/١.
٦٤	اصلاح المنطق: ١١١.
٦٥	اصلاح المنطق: ١١١.
٦٦	البحث الدلالي عند ابن سينا في ضوء علم اللغة الحديث، (جامعة بغداد، كلية الآداب، ١٩٩٠م - رسالة ماجستير: ٣٥.
٦٧	الخصائص: ١٥٥/٢.
٦٨	لسان العرب: (زعر).
٦٩	لسان العرب: (ققعق).
٧٠	لسان العرب: (جرجر).
٧١	الخصائص: ١٤/٤.
٧٢	لسان العرب: (جمز).
٧٣	الكتاب: ١٤/٤.

تجليات الخطاب السردى في روايات جمال الغيطاني

عبد الناصر سي. ج

الأستاذ المساعد، الكلية الحكومية بكاسركوت، والباحث قسم العربية، جامعة كاليكوت

الموضوعات من الوقائع والأفعال والشخصيات وفضائي المكان والزمان. فالخطاب هو أداء أو إجراء ذلك المتن إلى متلق مفترض في صياغة كتابية ناجزة^٢. ومن الجدير بالذكر أن هذين العنصرين هما ليسا موجودين في النص ولا خارجه ولكن يظهران للقارئ أثناء قراءته، وهما روح الكتابة وليس شيئين ماديين.

١. إن الوقائع الحكائية في روايات جمال الغيطاني تعتمد على خلفيات تاريخية مختلفة كما تعتمد الروايات الأخرى ويمكن تحديدها فيما يلي: (١) خلفية الواقع الاجتماعي المعاصر الذي يشابه مجتمع مصر، هذه الوقائع ظاهرة في روايته «رسالة المصائر في البصائر» حيث يحكي: «عمل عند رجل من أهل البلاد، موظف في دائرة الأوقاف، إلا أنه يستثمر ماله في أمور شتى، فمن ذلك مصنع لتعليب التمر وحشوه باللوز، متجر لبيع الأدوات الكهربائية، ودكان لبيع الحقائق بكافة أنواعها، وآخر لبيع الملابس النسائية.....»^٣

٢. خلفية الحنين إلى الماضي ممثلاً مصر القديمة حيث تصور الأوضاع الاجتماعية في تلك

يتناول هذا البحث القضايا الثلاثة من قضايا الخطاب السردى وتجلياته. فالأول منها الواقع والتمثيل، والثاني يبحث عن مدخل النص، والثالث يبحث عن صوت السرد خلال النص. وهذا البحث منحصر في الروايات التالية لجمال الغيطاني هي: «التجليات الأسفار الثلاثة» و «رسالة البصائر في المصائر»، و«خطط الغيطاني»، و«دفتر التدوين»، و«الرفاعي»، و«الزني بركات». فالغيطاني هو روائي مصري معاصر الذي مزج في رواياته التاريخ والتراث والسرد الصوفي، ومعظم رواياته تنير إلى التراث العربي المصري وفي ابداعاته «حضور الموروث التاريخي بصورة لافتة، ويتجلى هذا الموروث، أحياناً على مستوى استعادة الأحداث والأخبار الماضية.. وعلى مستوى اعتماد التمثيل الشعبي وعلى مستوى إعادة إنتاج أشكال أجناسية قديمة ونماذج لغوية ونصية سالفة كما هو الشأن في «خطط الغيطاني والتجليات...»^١.

أولاً: الواقع والتمثيل

ومن البديهي أن كل نص سردي يتكون من عاملين متكاملين متداخلين وهما: الحكاية والخطاب. أما «الحكاية فهي مجموعة بمكونات مختلفة لمتن

الفترة ويبدو هذا الحنين في روايته «التجليات الأسفار الثلاثة»، يقول: «رأيت محمد أحمد بن إياس الحنفي المصري، بدا مهيباً، تفوح منه رائحة الريحان الذي ينمو فوق المقابر، بالضبط كما تخيلته وأنا أقرأ بدائع الزهور في وقائع الدهور...»^٤.

٣. خلفية الخيال العلمي التي تتخذ من التجارب العلمية الشائعة أو المتوقعة مرجعاً وموضوعاً لعالمها الروائي وهذا الجانب ظاهر في روايته «الرفاعي» و«هاتف المغيب» وفي رواية الرفاعي اتخذ تاريخ حرب أكتوبر موضوعاً رئيسياً لروايته. ومن المعتبر أن هذه الخلفية مرجعية تجلت في روايات اتخذت من صفة أسلوبية أدبية للحكاية. ٤. خلفية تاريخية التي يرأبها الغيطاني في معظم مؤلفاته خلفية أو مرجعية مهمة وهو لا يحكي التاريخ إلا كمجرد وقائع ماضية بصيغة خيالية، ولكن في روايته «خطط الغيطاني» لا يسرد بها إلا بتحيز عميق يجعل من الميل عنه بربط إشاراته بمراجع خارجية مؤكدة وجميع الإشارات مقصورة ومحدودة إلى زمن معين إذ يشير «يجب صياغة الأفهام والعقول طبقاً للواقع الجديد، ومحو ما تبقى من العصور القديمة، والعهد السلطاني الوسيط، والعهد الملكي الحديث، والعهد الجمهورية الثلاثة...»^٥.

ومن المؤكد أن من المتخيل الخطابي الصورة النهائية التي تكون فيها النص السرد في صورته المكتوبة الملفوظة. فحينما نتحول إلى الخطاب ندخل في فضاء الكتابة السردية «وهذا الفضاء يحيلنا على المتخيل يتحقق بفعل الكتابة»، والمراد بهذا «أن الرواية في النهاية ما هي إلا سرد تخيلي لا يقول الواقع كما هو، ولكنه يقول الحقيقة كما هي في عقل المؤلف والواقع كما هو متخيل في خيال المؤلف، وإن كان في الحقيقة هو أن تعبر عما ترى، وفعل الكذب

يأتي من إخفاء ما ترى عمداً... فالفن ليست مهمته نقل صورة الواقع كما هي، فهذا نسخ آلي بل مهمته نقل صورة الواقع كما تصورها عقل الفنان أو الروائي هنا في حالتنا»^٦.

ثانياً: مدخل النص

«يعتبر العنوان بداية تجليات الخطاب التي يقابلها المتلقي قبل بداية القراءة للنص، ومع أن وظيفة العنوان الهامة الأصلية هي التحديد والتسمية، فإن دلالاته تؤسس بنعته دالاً يكتمل بمدلوله أو أفقا يفتح المجال أمام القارئ المسمى أفق التوقعات والعنوان وسم من جهة وضعه ورسم من جهة تفسيره»^٧.

ودلالة العنوان مرتبطة بالعنوان بنعته رسماً أي أثراً أو علامة، وفي هذا الحال يتداخلان عاملان متضافران: أولهما المعنى الحرفي الذي تقدمه الألفاظ للعنوان وهو مستند على المعطيات اللفظية والعالم الروائي داخل النص في مرحلة أولى ويعتمد في مرحلة ثانية على السياق الثقافي العام الذي يؤطر النص على التأويل العقلي الذي يبحث عن دلالات عامة تتجاوز المعاني الحرفية للألفاظ والتشكيل الروائي.

وفي روايات الغيطاني ظهرت نماذج مختلفة من عنونة الروايات كنماذج العنوان المباشر، الذي اتخذ من التراث مباشرة كرواياته «خطط الغيطاني» و«الرفاعي» و«الزيني بركات» ففي هذه الروايات يتطابق العنوان مع خلفية تاريخية ليقدم دلالة ناجزة متعلقة بخططه، أو بقصص أشخاص من الجندي والحكام والبصعين.

ومن نماذج العنوان الذي اتخذ الغيطاني العنوان غير مباشر بدون خلفية تاريخية، الذي يؤسس دلالاته بصورة تأويلية يقوم بها المتلقي أثناء قراءته للرواية، وقد جاء هذا النموذج في العنوان في رواياته «رسالة البصائر في المصائر» و«وقائع حارة الزعفراني»

و« هاتف المغيب» وغيرها. ومثل هذه العناوين لا يقدم دلالة ناجزة وإنما ينهض باعتباره صفة اختارها الروائي لروايته وتتم دلالاته حينما يبحث المتلقي عن تلك الدلالة أثناء قراءته. «وإن هذا العنوان قبل الدخول في النص المتن، قد يثير الإحتمالات التالية: إحداثيات تحمل المعنى الرياضي للكلمة أي حدود المكان أو الزمان وبعد القراءة سيصدق توقع القارئ»^٨.

يعد من العنوان أيضا العنوان الخارجي العرضي، وفي هذا يأتي العنوان عرضيا بدون علاقة داخلية لأنه لا يعتمد على تفسير المتلقي في بناء دلالاته وليس له علاقة تكوينية بالمتن الروائي، وإنما يؤتى به بصورة خارجية من هذا النوع من العناوين رواية «التجليات» و«دفاتر التدوين» و«رسالة في الصباغة والوجد». فعنوان «دفاتر التدوين» يتمثل طريقة الضبط بها السارد خطابه، «بالعلاقة المحسوبة التي تربط بين بداية الدفتر ونهايته. فبعد العنوان الأول بدء خروجي الذي هو عتبة ضرورية تسوغ الحديث»^٩، فهذا العنوان معارض لأفق توقعات المتلقي وليس منجز المعنى الحرفي.

ثالثا: صوت السارد في النص

إن السارد هو يلقي القصة إلى المتلقي مباشرة، فإذا من السارد؟ ومن المؤلف؟ «وهناك من النقد من يفصل أو يدمج بين المؤلف والسارد يسمونه «المؤلف الضمني» بل ويعطون الحضور والفاعلية للسارد خاصة مع انتشار «ضمير المتكلم» في العمل، والذي يجعل السارد مباشرا ومعلنا أو من خلال «ضمير المخاطب» الذي يخفي السارد من وراء ستار ويجعله مؤثرا غير مباشر عبر «الأنا» المخاطبة والتي يخیل لنا أنها «آخر»^{١٠}.

يكون السارد هو المتكفل بنقل الحكاية إلى المتلقي أو القارئ المفترض. ومن البديهي أن السارد

في الحقيقة ليس شخصية فعلية، لها وجود حقيقي، وإنما هو فاعل لغوي وبنية سردية تعبر عن نفسها من خلال اللغة التي تؤسس النص. فيمكن أن يكون السارد غائبا أو حاضرا أو شبه غائب «فالدراسة حول السارد يكون من أربع جهات هي:

١. السارد كونه حاضرا أو غائبا أو شبه غائب
٢. السارد كون صيغته صيغة السرد اللاحق أو صيغة السرد المتساوق. وهذه الجهة من حيث ترتيبه للعلاقات الزمنية في السرد.
٣. كون معرفة السارد أكثر من الشخصيات أو كون معرفتهما سواء وهذا من جهة الانتقال إلى العلاقات المعرفية بين السارد والشخصيات
٤. مصداقية السارد، فالسارد الثقة «السارد الصادق» هو السارد الذي يفترض المتلقي الضمني أنه يقدم سردا موثوقا به فيما يتعلق بحقيقة العالم التخيلي فغير يشك في القارئ»^{١١}.

أما بالنسبة إلى جمال الغيطاني فإنه أتى بالسارد المصدوق في رواياته وهذا صريح من رواياته كلها وخير مثال لها «هاتف المغيب» و«التجليات» و«الزني بركات». وتشكيل السرد يحتاج إلى بعض العناصر الرئيسية وهي: «الشخصيات والأحداث والحيز المكاني والحيز الزماني واللغة السردية والحوار. وعند وجود تلك العناصر في النص فهو بلا شك نص سردي روائي، ومعاصرتة أو عدم معاصرته إنما تعود حينها لاعتبارات تقنية تتعلق بتقنيات السرد من حيث قدمها أو جدتها ومعاصرته أو ريادتها وفتوحاتها الإبداعية الخاصة»^{١٢}.

وخلاصة القول أن جمال الغيطاني اتخذ المواد لكتابة الرواية من التاريخ ومن التراث العربي، ومن وقائع الحياة، ولكنه نجح إلى حد في تخيلها وتخريجها في صورة جديدة بدون أن يفقد لها ومخها. وبالنسبة إلى مدخل النص أنه اتخذ العنوان مباشرة، حيث أن

لها مرجعية أو خلفية تاريخية، فلا مجال للتأويل لدى المتلقي. فصوت السارد، قد لا يكون فرق بين السارد والمؤلف حيث أن السارد هو «المؤلف الضمني»، فيكون السارد حاضراً أو غائباً أو شبه غائب.

المصادر والمراجع

- (١) الرواية العربية ممكنات السرد – أعمال الندوة الرئيسية لمهرجان القرن الثقافي الحادي عشر، ١١- ٣١ ديسمبر ٢٠٠٣، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، دولة الكويت، الطبعة الأولى: يونيو ٢٠٠٦.
- (٢) عقاد، منقذ نادر: بنية السرد في الرواية العربية الجديدة بين ما هية المرجعيات.. ومعايير التجديد، دوائر الثقافة والإعلام الشارقة، ط١، ٢٠١٢.
- (٣) الخطيب، عامر، الدلالات في الرواية، دار الساقى، ط١، ١٩٩٧.
- (٤) الغيطاني، جمال، الرفاعي، دار الشروق، ط١ - ١٩٧٨.
- (٥) الغيطاني، جمال، الأعمال الكاملة – التجليات الأسفار الثلاثة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ج ٧، ١٩٩٧.
- (٦) الغيطاني، جمال، خطط الغيطاني، دار المسيرة، بيروت، ط١، ١٩٨١.
- (٧) الغيطاني، جمال، رسالة المصائر في البصائر، دار الشروق، ط١، ٢٠٠٨.
- (٨) الغيطاني، جمال، هاتف المغيب، دار النهضة، ط١، ٢٠١٤.
- (٩) د/ فيصل دراج، رواية التقدم واغتراب المستقبل تحولات الروية في الرواية العربية، دار الآداب، بيروت، ط١، ٢٠١٠.
- (١٠) ربي، الحبيب الدائم، نصوص مترابطة مقاربات تناسية في السرد العربي الحديث، الأزمنة، ط١، ٢٠٠٧.

الهوامش

- ١ ربي، الحبيب الدائم، نصوص مترابطة مقاربات تناسية في السرد العربي الحديث، الأزمنة، ط١، ٢٠٠٧، ص ٥٥ - ٥٦.
- ٢ الرواية العربية ممكنات السرد – أعمال الندوة الرئيسية لمهرجان القرن الثقافي الحادي عشر، ١١- ٣١ ديسمبر ٢٠٠٣، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، دولة الكويت، الطبعة الأولى، يونيو ٢٠٠٦.
- ٣ الغيطاني، جمال، رسالة المصائر في البصائر، دار الشروق، ط١، ٢٠٠٨، ص ٤١٥.
- ٤ الغيطاني، جمال، الأعمال الكاملة- التجليات الأسفار الثلاثة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ج ٧، ١٩٩٧، ص ١٧.
- ٥ الغيطاني، جمال، خطط الغيطاني، دار المسيرة، بيروت، ط١، ١٩٨١، ص ٢٥٢.
- ٦ عقاد، منقذ نادر، بنية السرد في الرواية العربية الجديدة بين ما هية المرجعيات.. ومعايير التجديد، ص ٣٩.
- ٧ الخطيب، عامر، الدلالات في الرواية، دار الساقى، ط١، ١٩٩٧، ص ٦٣.
- ٨ المرجع السابق، ص ٧٧.
- ٩ د/ فيصل دراج، رواية التقدم واغتراب المستقبل تحولات الروية في الرواية العربية، دار الآداب، بيروت، ط١، ٢٠١٠، ص ٢٢٨.
- ١٠ عقاد، منقذ نادر، بنية السرد في الرواية العربية الجديدة بين ما هية المرجعيات.. ومعايير التجديد، ص ٣٩.
- ١١ المصدر السابق، ص ٨٩.
- ١٢ عقاد، منقذ نادر: بنية السرد في الرواية العربية الجديدة بين ما هية المرجعيات.. ومعايير التجديد، ص ٤١.

أسلوب العقاد الفذ

د. عبد الحميد ب.ك.

الأستاذ المساعد. كلية الحكومية، ملازم

الأدبية ثرية وشعرية. وكل من يقرأ قطعه الأدبية يجذب إليها ويملاً بها القلوب والأفئدة والأبصار والأسماع. فيتميز معدن العقاد الأدبي من معادن الأدباء والنقاد والشعراء. وكان يختص بشخصيته الممتازة المتميزة في كتابته منذ بداية تأليفه، وارتفع في كل أنواع الإحساسية الموجودة في عصره. كما يقول الكاتب المصري وصاحب كتاب النقد والجمال عند العقاد عبد الفتاح الديدي عن العقاد: «العقاد حسٌ وذوق وتفكير لا تبلغه لمجرد حصولك على الدرجات العلمية. وهذا هو الخلاف بين العقاد ومن عداه ممن يعترضون للدراسة. فالعقاد مستوى من الفكر والذوق وأسلوب حياة وطريقة تفكير»^(١). ارتفعت الزمن والحياة بخبرته وفهمه إلى درجة فائقة عالية بلا تصنع وتكليف. وكانت مزية هذا التكوين مزية روحية وفكرية وثقافية وكان مقطوع النظر في كل هذه الصفات العالية المحمودة.

حاز العقاد مع مسحة ربانية بجهوده المستمر ودراسته العميقة وبحوثه الجادة أشكالاً بارعا وأسلوباً جديداً في اللغة العربية أعلى مستوى من لغة الأدباء في عصره. وبسبب هذه الإجابة الفائقة لقي بعض القراء الصعب في قراءة كتبه. فيتكلمون عن العقاد

عباس محمود العقاد أديب ماهر ومفكر كبير وعالم عظيم وناقد صارم وصحافي جلي وشاعر مجدد وكاتب واسع الإطلاع، بعيد النظر عميق الغرور، رحب الأفق، غزير الإنتاج، حتى كانت له كتب أكثر من مائة، فيها كتب في مختلف العلوم والفنون والمباحث الأدبية والفلسفية والفكرية والاجتماعية والسياسية. وله كتب في تاريخ الأحداث والسير، ويعرف كتبه في السير «العباقة الإسلامية». وهي من أفضل ما كتب في هذا المجال، تمتاز كتبه في أسلوبها الأدبي بالدقة والرصانة والقدرة على التعبير والتوضيح والموازنة والمقارنة والتعليل والتحليل، وهي بعيدة عن سرد التاريخ المألوف لدينا. يقف العقاد عند عبقرية ويظهر خصائصه وسماته ومنزلته على ضوء الدلائل التاريخية والفكرية والعلم الحديث، وما يحصل من الدلائل التي تشهد على عظمته وإبداعه ومهارته وعبقريته.

عباس محمود العقاد عملاق الأدب العربي له مساهمات في كل أنواع من الأدب العربي لا فرق بين الشعر والنثر. ملأ العقاد المكتبات بكتبه الأدبية المتنوعة. وكان العقاد جادا في تأليفه لا يتبع أحدا من الأدباء ولا يقلدهم وشق له طريقاً جديداً حراً بارعا في عالم الكتب العربية. فإنه مصور مثالي في كل كتاباته

في الندوات والمجالس بلا معرفة عن أعماله الأدبية، ويصلون إلى فائدة صفرية بمناقشاتهم لعدم فهمهم عن آرائه البسيطة. وهذا التجاهل وقلة الفهم عن مؤلفات العقاد هو مصدر الوقوع في الأخطاء عن آراء العقاد من محبيه وداسيه والعارضين عليه والكارهين في شخصيته وأدبه وآرائه. ولكن هذه الصعوبات أنشأت في قلوب هؤلاء من الإعجاب والتقدير به. بل جمهور القراء يعرفون العقاد حق الفهم بذوقهم السليم وبعقولهم الفاتحة.

أما أسلوب العقاد في الدراسات والأبحاث فهي اللمسات والتنفيذ. استعمل المنهج التعبيري في تصوير كل مؤلفاته. واستطاع أن يظهر الموضوعات والشخصيات في أسرع وقت ممكن ببرهنة مع تخطيط مزيتهم الحقيقي، فتجلو الحقائق ويظهر الشخص أمام القارئ كشمس النهار، ويخبر عن مشاعره وإحساسه وخاصة ضميره وأخباره المكنونة. هكذا يفسر العقاد حياة الأبطال والعابرة كاملة فتمسها ونراها ونشم رائحتها عن أدق جزئياتها وتفصيل مشاعرها كلها في وقت قصير قليل. ويصور العقاد المعانى في مقالاته الأدبية مع النظر إليها أنها 'مشروع' في موضوع الكتابة. يقول عنها العقاد في كتابه 'يسألونك': «والذى نراه نحن في المقالة إنها ينبغي أن تكون 'مشروع' كتاب في موضوعها لمن يتسع وقته للإجمال ولا يتسع للتفصيل. فكل مقالة في موضوع فهي كتاب صغير يشتمل على النواة التى تنبت منها الشجرة لمن شاء الانتظار»^(٢). لم يتخصص نظرية العقاد في كتابة المقالة فقط. بل تظهر هذه الميزة في ندواته التى يلقيها صباح يوم الجمعة في صالونه. يقول عنه كاتب المصري عبد الفتاح الديدي في كتابه «ولم تكن هذه طبيعة العقاد في الكتابة وحدها وإنما في الحديث أيضا وسيذكر كل حضر ندواته العامة في صباح الجمعة من كل أسبوع أنه كثيرا ما كان يحضر بعض الطلاب من أقسام الدراسات

العليا بالجامعات فيلقون إليه بموضوع بحثهم. وإذا بالعقاد يجرى لمساته بكلمات لمدة خمس دقائق تشيع في ذهن الحاضرين رسما أو تستحضر في أذهانهم تصويرا كاملا لخطة بحث وافية في الموضوع المشار إليه»^(٣).

يختار العقاد الألفاظ الملائمة التى توافق بالموضوع وبيئاته وزمانه ويخطط كلها كاملة ويأخذ كل مبهمات واجتمالاتها ويبين مع جزئياتها ويغفل مالا يحتاج إلى الإظهار ويؤديها في دفعة واحدة واضحة. فإن العقاد من أحد الكتاب الممتازين استطاعوا أن يخلقوا لنا أدبا جديدا. هو أدب ملأ بالفكر والشعور والسخرية الحادة. ويتميز هذا الأدب بأسلوبه الخاص لا يخرج فيه الكلمات العامة توجد في العربية الفصحى. فينفرد العقاد بين معاصريه بأسلوبه الذى تظهر الصعوبة فيه. كما يرى شوقي ضيف عن صعوبة أسلوبه: «إن نثر العقاد لا يقرأ بسرعة بل يحتاج إلى تمهل وروية، وهما لا يضيعان عبثا، بل يجد القارئ فيهما متعة، وهي متعة لا تأتى من طرفة تفكيره، وعمقه البعيد. وإنما تأتى مما يمزج كتاباته من منطق حاد، يتغلب على عقل القارئ، فيدعن ويخضع لأدلته، ومن ثم كان إذا ناضل في أمر انتصر فيه ببراهينه وأسلحته المنطقية، ويقف عند رأيه كأنه حصن من الحصون، يعيش فيه، ويعيش له، ويدود عنه زياد العربي الأصيل عن عرضه»^(٤).

وكان العقاد يكتب كتبه في أجمل صورة وأحسنها يصل إلى غايته تصويرا عقليا بغير نقصان في جمالها الأدبية، يظهر فيها حسه وخياله ووجدانه، وقد حصل العقاد هذه القدرة في الكتابة من الطبيعة ثم من محاولته الصحفية وتجاربه السياسية ومصيرته الاجتماعية. واستطاع أن يملأ الكتب بالمقالات المتعلقة بالموضوعات المعاصرة. وكان حيا في صفحات الجرائد في تلك الفترة. يقول العقاد عن مقالاته الصحفية في كتابه 'أنا' «أما المقالات

الصحيفية التي كتبها في صحف يومية توليت تحريرها فقد كان الصعوبة الكبرى في تقديم موضوع منها على موضوع، أو في تأجيل بعضها إلى ما بعد يومه ومناسبتها...»^(٥).

ينضج الكتاب في كتاباتهم بالتجربة الطويلة فيرى في أدبهم الرذيل والمقبول والحسن، ولكن العقاد كان أسلوبه بدأ مع النضج الكامل. وكان يكتب في عنفوان شبابه في لغة كاملة. يقول عنه عبد الفتاح الديدي في كتابه: «كان كل كاتب يحتاج إلى فترة تطور للذهاب من تأثير البيئة إلى ما عداه. أما أسلوب العقاد فقد ولد كاملاً. أول يوم ألف العقاد فيه كان أشبه شيء بآخر لحظ دون فيها مذكراته وكأنما ابتدئ العقاد كذلك حياته كأكملها في تفصلها وتخطيطها العام فجاءت أولى عبارته بغير منأى عن أسلوبه هو الإنسان الفنان المبدع منذ فجر حياته إلى منتهاها»^(٦). تمتاز كتابة العقاد بالوضوح والبيان مع الإحساس والإلمام الكامل عن كل ما أراده، فيسيل من قلمه الألفاظ والعبارات اللاحقة بلا تكليف ولا تصنع. ولكن يكتب كما تلهم إليه قوة غائبة. فيكتب عن أي موضوع صعب بأوقات قليلة في صورة أدبية جديدة. فإن أسلوب العقاد في الحقيقة كان يشبه نموذجاً جالياً يعجب به القراء والأدباء في هذا العصر الراهن. وكانت العبارة في رأي العقاد جسماً معشوقاً يعشقه الأحياء والكائنات. والجسم الجميل في رأيه لا فضول فيه ولا فترة. فكأن العقاد عبارته في صورة جميلة مثل فتاة جميلة ليست فيها أي عيوب ظاهرة أو خفية.

وكان العقاد يكتب أرفع الكتابة وأبلغ في السعة وأحسن في التحضر والفهم والبيان. فيجمع العبارات ويحشر الفقرات مع استعمال آلاف من المترادفات والتعبيرات حتى يطرب بها الناس لرونق الكلام وجمال التعبير وبهاء الأسلوب. فيكون التكرار شيئاً خلافاً فيعقله القراء جذاباً حتى يقلد بعض الكتاب أسلوب

العقاد. وكان أسلوب العقاد أسلوباً بلاغياً وتعليمياً يقتضى في فترات الانتقال والتعبير إلى تكرار الألفاظ المترادفات وزوائد الكلمات لتجميل الكلام. وهذا الأسلوب إستعمله العقاد في الموضوعات التعليمية والتربوية فقط، لأنه مفيد جداً ليجذب به القراء والطلاب إلى الكتاب.

شرع العقاد حياته الأدبية بالثورة النقدية لتغيير معالم الذوق وتقويم الأجواء والأوساط الأدبية. وكانت ثورته خالصة لتقويم الناس ورفعهم إلى مكارم القيم النفسية، وكان أسلوبه موافقاً لإعتقاده يريد بها تأثير القراء في معاملاتهم وطبيعتهم. لأن للأدب فائدة مؤكدة في تغيير طبائع الأمة وإصلاح أديها وحياتها ومعيشتها. فيتغير فطرة الإنسان وشعوره بتغيير أدبه، يستطيع للأديب أن يرفع الفرد والشعب والدولة بأدبه.

أما طريقة العقاد الحقيقة في كتابته هي طريقة التعبير المحكم، لكون اعتماده في تعبيره على الألفاظ والجمل المحكمة مع الدقة والقصد والتركيز بلا إفراط في المقدمات وعدم التكرار بالجملة والكلمات بلا حاجة. لأنه يريد إظهار أوفر معان وأغزر أفكار في أوجز ألفاظ يقول الدكتور أحمد هيكل عن طريق العقاد في كتابه: «وإنما آثرت لطريقة العقاد اسم 'طريقة التعبير المحكم' لأنه يعتمد إلى التعبير عما عنده بألفاظ وجمل محكمة، فيها الدقة وفيها القصد وفيها التركيز»^(٧). فهذه الطريقة لا تزيد فيها الألفاظ للتزيين والأحكام فأنها تفضل الأمور بألفاظها على قدر المعاني بقدر كاف فيبدو هذا الأسلوب على شيء من الجفاف والغموض فتكون أمام القارئ بعض من المشكلات الفهمية كما يذكر جيب مستشرق البريطاني ومؤرخ مشهور الذي ولد بالإسكندرية (Hamilton Alexander Rosske Gibb 1895-1971) عن أسلوب العقاد «أنه شديد الشبه في نسجه بالأساليب الغربية»^(٨). وقد تغلب على هذه

الطريقة الإبانة والإفصاح ولا ينقصها الجمال الطبيعي تتميز هذه الطريقة باستخدام التذييلات والضابط واحتراسات المتحفظة وصونا لدقة المعنى والميل إلى التفضيلات المنطقية واستخدام المقابلات العقلية وإبعاد عن الزخرف بكل ألوانه. فيمتاز أسلوب العقاد بالعمق وسعة الدراسة والثقافة والتحليل العلمي كما يقول الكاتب الهندي وابن الأخ لأبي الحسن علي الندوي واضح رشيد الحسنى الندوي «وكان العقاد واسع الثقافة والمعرفة قوي الشخصية، شديد الرأي واضح البيان رائع الأسلوب ومتعدد الجوانب فكان الكاتب السياسي والناقد المؤرخ والشاعر»^(٩). ويرى شوقي ضيف أن نثر العقاد لا يقرأ بسرعة بل يحتاج إلى تمهيل ورويدة. بل يجد القارئ فيه متعة، وهي متعة لا تأتي من طرائف تفكيره وعمقه البعيد إنما تأتي مما يمزج كتاباته من منطق حاد يتغلب على عقل القارئ فيذعن القارئ أمام أدلته القاطع وهو يناضل الأعداء ويكافحهم فينتصر فيهم ببراهينه ومنطقه فيستطيع أن يقوم أمامهم كالحصن القوي لا يستطيعون هدمه.

كان للعقاد منهج خاص للدراسات الأدبية وهي متممة لأسسها الجمالية للنقد. استخدم العقاد في دراساته ثلاث مناهج كما يقول كاتب المصري عبد الحي الدياب في كتابه عباس محمود العقاد ناقدا «المناهج التي استخدمها العقاد لدراسته الأدبية ثلاثة. أولها المنهج النفسي وثانيها المنهج النفساني وثالثها المنهج العلمي»^(١٠). وكان العقاد يكتب المقالات الصحفية للمجلات بوقت قليل بتجربته الطويلة، استطاع لاختيار الموضوع واجتناب التكرار وتركيبها تركيبا جذابا ذوقا موافقا لرغبة القراء وملصقا ببرنامج أعداد المجلات في مختلف الآونة والحالات. يجرأ العقاد على كتابة عن أي موضوع تحت أديم السماء. يقول العقاد عنها في كتابه «أنا» «من جهة نظري لا أرى عنوانا من العناوين غير صالح

الكتابة فيه، ولو على سبيل الاستطراد وإبداء وجهة النظر في قلة صلاحه أو قلة جدوى الكتابة فيه»^(١١). إن العقاد يبدأ المقالة في ذهنه جميع أصوله مرتبة على الجمل حسب التسلسل المنطقي. ولكنه إذا مضى في الكتابة عرض له حاشية أو لمحة تتعلق بالموضوع يضيف إليها بلا تغيير شيء من جوهر المقال. وكان يكتب في كل مكان يحصل فيه السكينة والسكوت. وإذا لم يتعين مكانا للكتابة يذجع في فراشه ويكتب مقالاته النثرية. أما الشعر فينظمه ماشيا في الطرق أو المكان الخالي. وإذا أراد العقاد أن يمحو كلمة أثناء كتابته يطمسها كاملة ولا يتراجع إليها ويكثر شطب الكلمات إذا كان مشغولا ذهنيا. ويجب الاستمرار في كتابته حين يكون راضية النفس ومستريح الجسم. ولا يختار الكتابة بعد الأكل. يعتمد العقاد على الحجج القوية ويجتهد تقويمها بإضافة الحجج حين يتناول المناقشة. يقول العقاد عنها «خطى في المناقشة أن اعتمد إلى أقوى الحجج بداءة فاجتهد في تقويضها ثم أقفوها بأضعف الحجج، وقد أعود إلى ما فيه مسالك من القوة»^(١٢).

أما منهجه في تأليف الكتب فينقسم إلى قسمين: هما التقسيم والتنظيم، وعندما يتألف الكتب يتبينه في ذاكرته أقسامه التي تحيط بأجزائه المتفرقة، ثم يراجع مصادر الأخبار والآراء والحوادث التي تتصل بكل أقسام ويضيف إليها هذه الآراء على الترتيب. ثم يأتي المرحلة الثانية، هي التصفية والتنظيم، إنه يراجع النظر ويعيده إلى القطعات التي جعلها في الغلافات ويصحح الأخطاء ويبعد عنها التناقض والزيادة. ويلحق إليها البيان والملاحظات حسب التطلبات. ويرتب الموضوعات حسب اقتضاء الموضوع. ويختار الفصول حسب الأوقات ويختار الموضوعات للفصول حسب اكتفاء الوقت الميسور بلا تأخير ولا تأجيل. فلا يرى العقاد اختلافا بين منهج كتابة المقالة وبين منهج تأليف الكتب

وبالخلاصة نعرف أن للعقاد قدرة فائقة على تأدية المعاني في لفظ جزل رصين، فيه قوة ومتانة ودقة تدل على سيطرة صاحبها على المادة اللغوية. إنه يصوغ كلامه حسب ما يجد القراء اللذة والمتعة وتجري الألفاظ منه نسقا محكما مطردا. فإن العقاد يمتاز بهذا الأسلوب الرصين منذ بداية كتابة مقالاته في الصحف والمجلات.

سوى الخلافة بين الإطالة والإيجاز وبين التشعب ووحدة الموضوع. تكون كل فكرة في المقالة حاضرة في ذهنه قبل أن يكتب كلماتها الأولى. ويرى أيضا أن للعاطفة صلة وثيقة بأسلوب التعبير، فيشتد شعور الكاتب بها على قدر إشعائها وقوة أدائها. فربما تحول القلم من أسلوب الانفعال إلى أسلوب السخرية والتهكم أو من أسلوب النقد إلى أسلوب التنفيذ.

الهوامش

- ١ مقدمة النقد والجمال عند العقاد- عبد الفتاح الديدي- هيئة المصرية العامة- ١٩٨٧- ص ٥
- ٢ مقدمة كتاب يسألونك- عباس محمود العقاد- دار الكتاب العربي- بيروت- ص ٦
- ٣ النقد والجمال عند العقاد- عبد الفتاح الديدي- هيئة المصرية العامة- ١٩٨٧- ص ١٦
- ٤ أعلام الأدب العربي في العصر المعاصر- واضح رشيد الحسن الندوي- دار الرشيد- لكتاؤ- الهند- ٢٠٠٩- ص ١٤٠
- ٥ أنا- عباس محمود العقاد- دار المعارف- القاهرة- ١٩٦٤- ص ٨٤
- ٦ النقد والجمال عند العقاد- عبد الفتاح الديدي- هيئة المصرية العامة- ١٩٨٧- ص ١٧
- ٧ تطور الأدب الحديث في مصر- الدكتور أحمد هيك- دار المعارف- القاهرة- ١٩٨٣- ص ٣٨٣
- 8 Study on the civilization of Islam - Hamilton Alexander Rosskeen Gibb- Princeton University New Jersey-1982 - P233
- ٩ أعلام الأدب العربي في العصر الحديث- واضح رشيد الحسن الندوي- دار الرشيد- لكتاؤ- الهند- ٢٠٠٦- ص ١٤١
- ١٠ عباس محمود العقاد ناقد- عبد الحي دياب- المكتب العربية القاهرة- ١٩٦٥- ص ٢٩٠
- ١١ أنا- عباس محمود العقاد- دار المعارف- القاهرة- ١٩٦٤- ص ٨٤
- ١٢ المصدر السابق - ص ٨٨

المصادر والمراجع

- (١) أعلام الأدب العربي في العصر المعاصر- واضح رشيد الحسن الندوي- دار الرشيد- لكتاؤ- الهند- ٢٠٠٩- ص ١٤٠
- (٢) أنا- عباس محمود العقاد- دار المعارف- القاهرة- ١٩٦٤- ص ٨٤
- (٣) تطور الأدب الحديث في مصر- الدكتور أحمد هيك- دار المعارف- القاهرة- ١٩٨٣- ص ٣٨٣
- (٤) عباس محمود العقاد ناقد- عبد الحي دياب- المكتب العربية القاهرة- ١٩٦٥- ص ٢٩٠
- (٥) النقد والجمال عند العقاد- عبد الفتاح الديدي- هيئة المصرية العامة- ١٩٨٧- ص ١٦
- (٦) مقدمة كتاب يسألونك- عباس محمود العقاد- دار الكتاب العربي- بيروت- ص ٦
- (٧) مقدمة النقد والجمال عند العقاد- عبد الفتاح الديدي- هيئة المصرية العامة- ١٩٨٧- ص ٥
- (8) Study on the civilization of Islam - Hamilton Alexander Rosskeen Gibb- Princeton University New Jersey-1982 - P233

النثر العربي في عهد السلطان المغولي أورنكزيب

رفيق مليل

الباحث في كلية دار العلوم، جامعة القاهرة

التعليمية والحواضر الثقافية الكبرى في العاصمة الإسلامية في دلهي ثم في الولايات الهندية. وقد تعددت العوامل التي ساعدت على نشر العلم والثقافة وأوجدت التطورات العلمية في العهد الإسلامي، ومنها تشجيع السلاطين للعلماء والأدباء وزيارة العلماء والأدباء لشبه القارة الهندية وهجرة العلماء الى الهند، وفتح مجال لتأليف الكتب وإنشاء المكتبات ثم من خلال إنشاء المدارس الإسلامية والمؤسسات العلمية في انحاء شبه القارة الهندية.

اللغة العربية في الهند

تعد اللغة العربية من أقدم اللغات التي ظهرت في الهند القديمة، وقد وردت كثير من المقتطفات الأدبية في ملحمة «المهابهاراتا» تثبت أن بعض الهنود كانوا يعرفون اللغة العربية، ربما من خلال تعاملهم مع تجار العرب، بل إن الملك أشوكا نفسه كتب بعض مذكراته بلغة أقرب إلى العربية عرفت باسم «بالي»^١. وقد انتشرت اللغة العربية مع قدوم المسلمين في مناطق الكجرات، ومليبار، وملتان، ولاهور، وجزيرة سرنديب، وساحل كزومندل، فكل هذه المناطق دخل إليها الإسلام في عصور مختلفة، وبعد فتح

يعد عصر الإمبراطورية المغولية في الهند عصرا ذهبيا في تاريخ الإسلامي الهندي، لقد بلغت الحياة الثقافية والتعليمية في شبه القارة الهندية في العهد الإسلامي مبلغا عظيما وخاصة في عهد الدولة المغولية، وشهدت تلك الفترة للتقدمي الحضاري والتطور العلمي والثقافي في شتى مجالات الحياة. وساعد على ذلك ما وصلت اليه الهند آنذاك من تقدم في مجالات المعرفة المختلفة من أدب وفنون ورياضيات وفلك وطب وغيرها من العلوم الإنسانية بعد أن كانت ثقافة الهند محصورة داخلها، حيث منعت الجبال العالية في أطرافها الشمالية بالإضافة الى وجود البحر على الجوانب الثلاثة- قيام أي عملية تبادل ثقافي وعلمي بينها وبين الدول الأخرى. وما لبثت أن وطئت أقدام المسلمين أراضي الهند حتى أخذ الحكام يهتمون بنقل علوم الهنود وفنونهم كما استقدموا العديد من العلماء والأدباء، وترجموا الى العربية أشهر كتبهم في كافة فروع المعرفة.

اهتم سلاطين الدولة المغولية بالحياة الثقافية واعتنوا بالعمل على انتشار اللغة العربية والأدب والشعر في مملكتهم، كل ذلك ساعد على ظهور المدارس والمراكز

السند انتقل العديد من علمائها إلى الحجاز وبغداد لمواصلة عملية التعليم والتدريس، حيث ساحت الفرصة للاختلاط في داخل المجتمع العربي. وقد أصبحت اللغة العربية في السند لغة تخاطب جنبا الى جنب مع اللغة السندية. وقد بذل علماء اللغة من الهنود جهدا جهيدا لتقريب اللغة العربية الى أذهان الهنود، ونشرها بقدر الإمكان، ومن أهم أسبابها أنها كانت لغة التخاطب الديني، لغة القرآن الكريم والممارسة الدينية، فأقبل على تعلمها الهنود واهتموا بحفظ القرآن جيلا بعد جيل، حتى أثرت اللغة العربية تأثيرا عميقا في الثقافات الهندية وفي اللغات المحلية^٢ وقد احتلت اللغة العربية مكانا بارزا في العهد العالمي بجانب اللغة الفارسية الرسمية، وقد شهد عهد أورنكزيب اهتمام المملكة بالعربية بسبب إصدار السلطان فرمانا حول التركيز على العلوم الدينية واللغة العربية. وكان عند السلطان رغبة شديدة في دراسة علوم الدين والحديث وإتقان اللغة العربية.

السلطان محي الدين أورنكزيب عالمكير

يعد السلطان وأورنكزيي عالمكير (١٠٦٩-١١١٨هـ/ ١٦٥٩-١٧٠٧م) واحدا من الشخصيات العظيمة في تاريخ الحكم المغولي، وتميزت امبراطورية المغول الإسلامية بالهند في عهده بإضفاء صبغة التقدم والتطور على شؤون الحياة فازدهر التعليم في عهده، وكثرت المدارس وانتشرت العلوم وانعكست آثارها في الحياة التعليمية بكثرة المكتبات ودور التأليف والترجمة.

وكان السلطان يهتم بثقيف نفسه عن طريق القراءة والكتابة والاستماع الى رجال العلم الذين كانوا يقرأون العديد من الكتاب على مسامع السلطان أسبوعيا. وقد حرص السلطان على اللقاء بالعلماء والأدباء في كل مناسبة، فكان يجلس للمذاكرة في

الكتب الدينية مثل «إحياء علوم الدين» والفتاوى الهندية» وغير ذلك من العلوم في كل أسبوع ثلاثة أيام على العلماء والأدباء^٣.

ومن مآثر السلطان أنه حفظ القرآن الكريم بعد تربيته على سرير الملك، كما كانت عنده دراية جيدة بالحديث الشريف، فله «كتاب الأربعين» جمع فيه أربعين حديثا من أقوال النبي صلى الله عليه وسلم قبل توليه المنصب، وجمع كتابا آخر يشمل أربعين حديثا بعد الولاية وترجمها بالفارسية وعلق عليهما بالفوائد النفيسة^٤

وقد أولى السلطان اهتماما بالغا بالعلماء والأدباء في عصره، ومنح لهم الألقاب والمناصب العليا في إدارة الدولة والبلاط الملكي لتشجيعهم وتقدير لما يقدمونه من الخدمات التعليمية. كما اتخذ وسيلة لتشجيع العلماء والأدباء بذل المال بطريق غير نظير، وتيسير سبل المعيشة لهم، وخصص الأموال اللازمة للقيام بالرحلات العلمية الضرورية خاصة بين الهند والجزيرة العربية^٥

نتيجة لهذا التشجيع للعلماء والأدباء فقد شهدت الهند نزوح العديد من رجال العلم والأدب إليها، وقد وفد العلماء من الحجاز وبغداد ومن خراسان، وكل ذلك ساعد على إقبال الناس على العلوم الشرعية وانتشار اللغة العربية بينهم.

النثر العربي في عهد السلطان

كان النثر العربي في مستهل عهد السلطان يسير على نفس المنوال الذي كان عليه في عهد أجداد السلطان أورنكزيب، واستمد عناصره وأسلوبه من ذلك المنبع نفسه، ولكن وجد نطاقا واسعا حيث اتسع مجاله وكثر من يقبلون عليه، وبإشراف من السلطان واهتمامه بالأمور الدينية وجد النثر العربي مجالا واسعا في العلوم الدينية، وفي اللغة والأدب، فنرى أن النثر العربي بلغ شأوا طويلا المدى بعد أن

أسلوب النثر العربي في عهد السلطان

النثر العربي في عهد السلطان قد ظهرت في فنون عديدة، منها: الرسائل والكتابة والخطابة والقصص، وقد تمثلت الرسالة غالبا في إرسال الرسائل بين البلاط الملكي وحكام وعلماء العرب، حيث كان السلطان يرسل مع الحكام العرب في بعث علمائها وأدبائها إلى الهند للأغراض التعليمية، والكتابة تركزت على معالجة القضايا الدينية واللغوية، كما أشرف السلطان بنفسه على تأليف العلماء وتدوينهم للكتب الشرعية، في مجال التفسير والحديث والفقه وأصوله، وفي مقدمتها «الفتاوى الهندية» المشهور «بالفتاوى العالمية» حيث قام بتشكيل لجنة مجموعة العلماء الهنود والعرب خاصة لهذا الغرض العظيم. وجزير بالذكر أن السلطان أجزل بالعطايا والجوائز للذين اعتكفوا على تأليف العلوم الشرعية حيث وجد إقبال كثيف من العلماء والمثقفين على هذا الصدد. كما ساهمت في تطور الأدب العربي الهندي بظهور عديد من المصنفات في مجال اللغة والأدب. وكان أسلوب الأداء النثري يتميز بلغة سليمة بسيطة خالية الغرابة والزخارف اللفظية، وإن لم يتصف تماما بالمقاييس والمعياري العلمي الرائد آنذاك في العالم العربي.

ونذكر هنا أشهر المؤلفات من شتى العلوم مع تركيز خاص لكتاب «الفتاوى الهندية» حيث إنه أول مدون للأحكام الشرعية في موسوعة واحدة والمرجع القانوني للحكم والفتوى.

علوم التفسير: احتل تفسير القرآن الكريم موقعا مهما بين العلوم الاسلامي في الهند. حيث اهتم الفاتحون بنشر علوم الدين ومنها التفسير، وذلك في محاولة منهم لنشر الدين الاسلامي^٦. وأدرك أهل الهند الأهمية الكبرى لعلم التفسير في العصر المغولي عامة، وفالعهد العالمي خصوصاً،

تغيرت الحياة العلمية، وكان لها أثره في الأدب عامة وفي النثر خاصة، فالتسعت أغراضه وتنوعت فنونه فشملت كل ما يهم المسلمين من العلوم الدينية والأدبية والعقلية كما تنوعت أساليبه وتجددت معانيه، فلم يقف النثر في حدوده من العلوم الدينية والأدبية فقط بل استمد أثره في العلوم الأخرى من العلوم الانسانية والتطبيقية مثل التاريخ والطب والهندسة والفلسفة. ويرى هذه الصورة واضحة اذا استعرض الباحث حالة النثر منذ بداية عهد السلطان الى مرحلة انتقال الملك الى من بعده. ونعرض عرضا سريعا للنثر ومراحله التي مر بها في تلك الفترة مع الاطلاع الى سماته وخصائصه.

أولاً: مرحلة التقليد: فيها سار العلماء والأدباء على منوال من قبلهم من الاهتمام بالمؤلفات الدينية، ولم يأت بأي جديد وذلك لعهد الحداثة بالقدامى. **وثانياً:** مرحلة التجدد والتدرج: ثم تخطى الى نوع من التجدد والتدرج نتيجة لاتصال العلماء الهنود بالجزيرة العربية وتركيا، وقبلوا ما لديهم من التطورات، فانعكس كل هذا على النثر فتوسع مجاله حيث تسرب الى موضوعات وعلوم جديدة وظهر في أسلوب فني جديد.

ثالثاً: مرحلة الاستقلال: في هذه المرحلة بدأ النثر في ثوبه الجديد مقتبسا بما استمد من النثر الفنى العربي، وأخذ العلماء يتجهون اتجاهها جديدا في سرد الأفكار والعلوم وترتيبها وأدائها في أسلوب فني رفيع المستوى خاصة في العلوم الشرعية.

وخلاصة القول إن النثر العربي في عهد السلطان لم يقف في حدود المؤلفات الدينية والأدبية فقط بل بدأ أن يتناول العلوم العقلية بسبب اندراج اللغة العربية في المناهج التعليمية، وانتهج بطريق جديد يلائم البيئة العلمية في شبه القارة الهندية.

وقام علماء الهند بالنقل والتأليف على منوال التفاسير المتداولة آنذاك، منها، تفسير «الجلالين» و«الكشاف» للزمخشري، وتفسير البغوي والبيضاوي، وقاموا أيضا بكتابة الحواشي على هذه التفاسير، ونذكر هنا أهم هذه التفاسير.

«تبصرة الرحمن وتيسير المنان في تفسير القرآن» للشيخ علاء الدين على بن أحمد الشافعي، في أربعة مجلدات^٢، و«زبدة التفاسير» للشيخ ملا معين الدين الكشميري، قدمه المؤلف بعد إتمامه للسلطان كما ذكر في مقدمته^٣. «التفسيرات الأحمديّة في بيان الآيات القرآنية» مع تعريفات المسائل الفقهية للعلامة أحمد بن أبي سعود المعروف بملا جيون. و«أنوار الفرقان وأزهار القرآن» للشيخ غلام نقشبند بن عطاء الله اللكهنوي.

علم الحديث: ظل علم الحديث مهملا في شبه القارة الهندية لقرون، حيث بدأ اهتمام العلماء بعلم الحديث متأخرا في القرن الرابع الهجري، وكان إقبالهم على علمي التفسير والفقه أكثر من علم الحديث، ولكن سرعان ما ساهموا في هذا المجال وبرعوا فيه. ومن أهم الكتب في الحديث وعلومه في عهد السلطان، «كنز العمال» للشيخ على بن حسام الدين، الذي يرجع إليه الفضل في نشر العلم الحديث في عصر الدولة المغولية، و«مجمع بحر الأنوار في غرائب التنزيل ولطائف الأخبار» للشيخ عبد الحق سيف الدين الدهلوي (١٠٥٢هـ) و«الحواشي الستة على الصحاح الستة» للإمام المحدث أبو الحسن نور الدين السندهي (١١٣٨هـ) احتل مكان الصدارة في علم الحديث في عهد السلطان، وله حاشية نفيسة على «مسند الإمام أحمد بن حنبل» وشرح كتاب «الأذكار» للإمام النووي^٤.

علم الفقه

تعددت المذاهب الفقهية في الهند وإن انتشر فيها

المذاهب الحنفي بصفة خاصة، منذ دخول الغزنويين في القرن الخامس الهجري، وأقبل المسلمون على دراسة علم الفقه وكان لهم باع طويل في التأليف، أما في عهد السلطان أورنكزيب فقد وصلت فهارس الفقهاء إلى ما لا يعد ولا يحصى، ونذكر المشهور منها على سبيل المثال. كتاب «مسلم الثبوت» للشيخ محب الله البهاري، و«المفسر في الأصول» وشرحه «المحكم» في أصول الفقه للعلامة الحافظ أمان الله البنارسي، وكتاب «مجمع البركات» في مجلدين للشيخ المفتي أبو البركات حسام الدين الدهلوي، كان أحد أبرز علماء دلهي في الفقه الحنفي.

كتاب «الفتاوى الهندية»

قام بتأليف «الفتاوى الهندية» لجنة من العلماء تحت إشراف مولانا نظام الدين البرهانبوري، وقد ذكر المؤرخ محمد كاظم في سبب تأليف الفتاوى الهندية فيقول «بما أن السلطان رغب رغبة شديدة في أن يعمل المسلمون في المسائل الدينية بمقتضى الشريعة الإسلامية، ولكن هذه المسائل قد اختلطت مع الروايات الضعيفة ومع الأقوال المختلفة بسبب اختلاف الفقهاء في كتب الفقه والفتاوى، كما أن هذه المسائل الفقهية ليست موجودة في كتاب واحد، ولهذا لا يستطيع المسلم أن يحصل على ما يريد من أحكام فقهية دون دراية كاملة لعلوم الفقه وأحكامه، ومن هنا فكر السلطان في أن يقوم علماء الفقه بتجميع هذه المسائل الفقهية في كتاب واحد شامل مستمد من الكتب الفقهية المعتمدة، وجعل هذه المسؤولية على عاتق العلامة الشيخ نظام الدين البرهانبوري، فاشتغل في هذا رهط من العلماء، وخصص السلطان الرواتب المغرية لهم، ووفر لهم كل ما يحتاجون ويسر لهم سبل المعاش، وأنفق كل عام أموالا طائلة على هذا العمل وعلى من يقومون به من العلماء».

وقد اشترك في تأليفه نحو أربعين عالما من داخل الهند وخارجها، وبذلوا جهودا جبارة في تدوين هذا العمل الضخم، وقد بدأوا العمل في عام ١٠٧٩هـ وتم إنجاز العمل في عام ١٠٨٦هـ، وأنفق السلطان على هذا العمل مائتي ألف من الروبيات^١، واشتهر الكتاب في الأقطار الحجازية والمصرية والتركية وعم النفع بها، وصارت مرجعا للمفتين والعلماء.

علم اللغة والأدب

وكان مسلمو الهند شغوفين بمعرفة قواعد وأصول العربية بهدف إتقان القرآن والحديث والفقه واللغة العربية، ومن ثم ظهرت العديد من مؤلفاتهم القيمة من بداية القرن السابع الهجري، ولعل أول كتاب كتب في الآداب العربية هو شرح على كتاب «تحصيل الفوائد وتكميل المقاصد»، لابن مالك ألفه الشيخ محمد بن أبي بكر بن عمر الدماميني وهو عالم مصري بارز في النحو والصرف، انعطف في الفترة الأخيرة من عمره إلى الهند بسبب الرعاية الملكية للعلماء بها، وقد كتب المؤلف شرحه هذا في بلدة كهماي التابعة لولاية كجرات^١

وبرغم اعتماد لغوي العهد العامكيري على تلك الكتب في تدريس اللغة العربية وآدابها إلا أن ذلك لم يمنع من ظهور مؤلفات لغوية قيمة مثل كتاب «بداية النحو» و «تذكرة النحو»، لملا عبد الرشيد الجونبوري (١٠٨٣هـ)، أحد العلماء المبرزين في النحو والصرف والمنطق والحكمة. وكتاب «خلاصة الكافية» للشيخ محمد حسين البيجاپوري، (١١٠٨) وكتاب «الأصول الأكبرية» للقاضي على أكبر الإلهابادي (١٠٩٠هـ) شرح فيه أصول الصرف والنحو. وكتاب «شرح القصيدة الخزرجية» و«رسالة في عروض أبيات المطول» للعلامة غلام نقشبند بن عطاء الله الشافعي، ويعد كتب «تحفة الهند» ألفه ميرزاخان بن فخر الدين لتعليم ابن السلطان اللغة والبلاغة^٢

وهذا من أشهر المؤلفات التي ظهرت في الناحية الشرعية والأدبية واللغوية في عهد السلطان أورنكزيب، نكتفى بهذه إشارة إلى القائمة الطويلة وراءها. وأما الأعمال العربية في العلوم العقلية والتطبيقية فكثيرة، ونسرد هنا كتابا واحدا مشهورا على سبيل المثال، «الموجز في الطب» و«آثار باقية» للحكيم محمد هاشم (١١٠٦هـ) «بداية الفنون» في الهندسة لميدنى مل الهندوسي (١١٠٤) كتاب «الحكمة البالغة» ثم شرحه «الشمس البازغة» في الفلسفة للشيخ محمود الجونبوري، كتاب «زاد الأحباب في مناقب الأصحاب» في التاريخ للشيخ ملك أحمد بن فاروق.

الخاتمة

من خلال هذه المحاولة حاول الباحث لفت انتباه القراء عن النثر العربي وتطوره في عهد السلطان أورنكزيب عالمكير، يضيئ البحث إلى دور اللغة العربية في عهد امبراطورية المغولية عامة ثم عهد السلطان أورنكزيب خاصة، اهتمام السلطان بالشؤون التعليمية والتزامه بالدين وتمسكه بالأحكام الدينية لعبت دورا مهما في ظهور الأعمال العربية وكثرتها في العلوم الشرعية وغيرها من الفنون والعلوم في الهند الاسلامي. لعب العلماء دورا مهما في ازدهار الاوضاع الثقافية، وكان لعلوم الدين أهمية قصوى في نشر الثقافة الاسلامية وتأثيرها في الثقافة الهندية وفي الحفاظ على الهوية الاسلامية.

المصادر والمراجع

- (١) الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام / عبد الحي الحسني دار ابن حزم بيروت ١٩٩٩م
- (٢) أخبار الصين والهند / تحقيق يوسف الشاروني الدار المصرية بالقاهرة ١٩٩٩م
- (٣) المسلمون في الهند / أبو الحسن على الندوي ط-المجمع الاسلامي العلمي، لكهنو ٢٠٠٦م
- (٤) ملامح التاريخ الاسلامي بين الهند وباكستان / حبيب أحمد
- (٥) العلاقات العربية والهندية / السيد سليمان الندوي -المركز القومي للترجمة بالقاهرة ٢٠٠٨م
- (٦) الثقافة الاسلامية بالهند / عبد الحي على حسن- مجمع اللغة العربية بدمشق ١٩٨٣م
- (٧) تاريخ الاسلام في الهند / عبد المنعم النمر المؤسسة الجامعية لبنان ١٩٨١م
- (٨) السلطان أورنكزيب عالمكير-حياته وعصره/ صاحب العالم الأعظمى الندوي -دار الآفاق العربية بالقاهرة ٢٠١٥م
- (٩) السلطان محمود الغزنوي -حياته وعصره/محمود ناظم دار المدار الاسلامي بيروت ٢٠٠٧م
- (١٠) مجلة المؤرخ العربي /اتحاد المؤرخين العرب بالقاهرة
- (١١) مجلة ثقافة الهند/ المجلس الهندي للعلاقات الثقافية

الهوامش

- ١ أول من عرف الاسلان الى الهند / محمد أحمد الصديقي، ثقافة الهند عام ١٩٦٠
- ٢ العلاقات العربية الهندية / السيد مقبول أحمد
- ٣ الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام ج ٢ ص ٧٣٩
- ٤ عالمكير نامہ، کاظم
- ٥ السلطان أورنكزيب عالمكير حياته وعصره /صاحب عالم الندوي
- ٦ دور الهنود في الحياة الثقافية بالحرمين الشريفين زمن سلاطين المماليك، مجلة المؤرخ العربي، القاهرة ٢٠٠٤ م
- ٧ الثقافة الاسلامية بالهند/عبد الحي الحسنى
- ٨ نقلا عن مجلة «معارف» أردية ١٩٦٧م.
- ٩ الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام ج ٢ ص ٦٨٥
- ١٠ الثقافة الاسلامية بالهند/ السيد عبد الحي الحسنى
- ١١ الآداب العربية/ محمد زبيد ص ٢٠٤
- ١٢ السلطان عالمكير-حياته وعصره/صاحب عالم الندوي ص ٥٨٢

دراسات نقدية على الصحاح

د. تهاني محمد الصفدي

الأستاذ المشارك في جامعة الأمير سلطان، جامعة الأمير سلطان الأهلية، كلية البنات - الرياض

الملخص

المعجم في كل أمة مرآة لحياتها، وديوان كلامها، فالثروة اللغوية التي حوتها بطون المعاجم أعز ما تملكه الأمم، وقد عني هذه البحث بالدراسات النقدية التي ألفت حول معجم الصحاح، وذكر نتائجها إذ لم يكن الاستدراك على المعاجم في اللغة ظاهرة اعتباطية، إنما حكمته عدة ضوابط كشفت عنها هذه الدراسة؛ ذلك لأن اللغة المعبرة عن ذلك لا تكاد تحد، أو لا ينبغي أن تحد سعة وتجدد؛ لتلاحق كل جديد في الحياة.

مما نعلمه يقيناً أن المعجم في كل أمة مرآة لحياتها، وديوان كلامها، فالثروة اللغوية التي حوتها بطون المعاجم أعز ما تملكه الأمم؛ لأن اللغة هي التي تعبّر عن حياة الأمم وفكرها، والفكر هو الحقيقة الإنسانية للأمم.

ولما كانت الحياة لا تتوقف استمراراً وتجديداً وتنوعاً، ولما كان الفكر لا يتوقف عن متابعة حركة الحياة بكل أبعادها، وبما لا يحد، كانت اللغة المعبرة عن ذلك لا تكاد تحد، أو لا ينبغي أن تحد سعة وتجدد؛ لتلاحق كل جديد في الحياة.

وبالطبع فإن اللغات تتفاوت في مدى استجابتها وقدرتها على ملاحقة الحياة والفكر بالتعبير عنها، والعربية كانت من السرعة استجابة؛ لحرص الأئمة اللغويين على تدوين ثروة العربية، واضعين المعايير لما ينبغي أن يعتد به من الكلام فيدون، ولما لا ينبغي فيهمل، وكان من المتوقع إزاء سعة العربية أن تند عنهم نواذ فلا تدون، كذلك فإن غيرتهم على العربية جعلتهم يتشدّدون في معايير ما يقبل ويدون، وما لا يقبل ولا يدون، فأغفلوا من تلك الثروة اللغوية قدراً كبيراً؛ لأن معاييرهم لم تجزه.

وقد تفتأت ظلال المعاجم مدة من الزمن لفت نظري أثناء مداورة شروحاتها كثرة الدراسات النقدية على الصحاح، فعزمت على الوقوف على تلك المؤلفات وبيان منهجيتها وأسباب تأليفها. فجاء البحث على النحو الآتي:

- تتبع مؤلفات الدراسات النقدية على الصحاح، مراعية تسلسلها التاريخي وإفادة اللاحق من السابق، وتصويب بعضها بعضاً والرد عليها.
- تفصيل الحديث عن المستدركات وطريقتها.

منهج البحث:

اتضحت حاجتي إلى منهجين من تلك المناهج، هذان المنهجان هما:

المنهج الوصفي: استعنت به في دراسة كتب الاستدراك على الصحاح، وتلمّس ملامحها، بتقديم صورة واضحة عنها.

المنهج التاريخي: كان يتتبع التطور التاريخي لكتب الاستدراك على الصحاح، ورصد التغيرات التي مر بها الاستدراك في رحلته التاريخية، وكان التركيز هنا على اللغة المكتوبة التي دونت في المعاجم.

ويظهر هنا المزج بين المنهجين (الوصفي والتاريخي) في الدراسة، بوصف الظاهرة في كل عصر، ثم دراسة التطور التاريخي لها والفروق بينها. والله الموفق والهادي إلى سواء السبيل.

وجاء البحث في: تمهيد، ومبحثين: الأول التعريف بمعجم الصحاح.

الثاني: الدراسات النقدية التي ألفت حول الصحاح.

التمهيد:

حدث التغيير الكبير في تأليف المعجم العربي حينما تركت كل الأسس الثلاثة التي بُني عليها معجم العين والمعاجم التي تبعتها، وكان هذا التغيير في طريقة جديدة في المعجم وهي ترتيب المعجم ترتيباً ألفبائياً على الحرف الأخير باباً والأول فصلاً، ففي هذه المدرسة ترك الترتيب الصوتي للحروف وهو الأساس الأول لمعجم العين، وتقسيم الكلمات على الأبنية وهو الأساس الثاني، وتقليب الكلمات على الأوجه المستعملة وهو الأساس الثالث.

وذلك التغيير الذي أصاب المعجم في هذه المدرسة تغيير كبير، لكونه فقرة في تصنيف المعجم اتجهت إلى التيسير على المطالعين، بسلوكها طريقاً سهلاً خلّص المعجم من مواطن الصعوبة التي اتسم بها.

وعُرفت هذه المدرسة بمدرسة التّفقيّة، لكون ترتيب ألفاظه اعتمد على قافية الكلمة وهي آخرها، وأوضح أسسها على النحو التالي:

الأساس الأول: تقسيم المعجم إلى أبوابٍ بعدد الحروف، بُنيت بالنظر إلى الحرف الأخير للكلمة.

الأساس الثاني: تقسيم كل بابٍ إلى فصولٍ بعدد الحروف، كل فصلٍ يبدأ بحرف، ورُتبت الفصول على الحرف الأول للكلمة.

وأول من اتبع هذا النظام في معجم جامع أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري في معجمه (تاج اللغة وصحاح العربية) الشهير بالصحاح، ولا يعني ذلك أنه لم يسبق إلى الترتيب بحسب الحرف الأخير، فقد رُتب قبله كتابان بحسب الحرف الأخير، هما: كتاب التقفية لأبي بشر اليمان بن أبي اليمان البندنجي (ت: ٢٨٤هـ)، وكتاب ديوان الأدب لأبي إبراهيم إسحاق بن إبراهيم الفارابي خال الجوهري (ت: ٣٥٠هـ).

المبحث الأول: التعريف بالجوهري

ومعجمه الصحاح:

لإسماعيل بن حماد الفارابي الجوهري^(١) (المتوفى سنة ٣٩٦هـ أو ٤٠٠هـ) على خلاف.

«كان من أعاجيب الزمان ذكاءً وفطنةً وعلماً، أصله من بلاد الترك من فاراب، وهو إمام في اللغة والأدب، وخطّه يضرب به المثل في الجودة، ولا يكاد يفرّق بينه وبين خط أبي عبد الله بن مقلة، وهو مع

ذلك من فرسان الكلام في الأصول، كان يؤثر السفر على الحضر ويطوف الآفاق، واستوطن الغربية على ساق.....»^(٢)

رحل الجوهري إلى العراق الزاخر يومئذ بأفذاذ العلماء في كل فن - فقرأ علم العربية على شيخي زمانه ونور عين أوانه (قصد هما الناس من الأقطار، وعلت منزلتهما في العربية) هما: أبو علي الفارسي (ت: ٣٧٧هـ)^(٣)، وأبو سعيد السيرافي (ت: ٣٦٨هـ)^(٤) كما أخذ عن خاله أبي يعقوب الفارابي^(٥) الذي سبقه إلى تأليف معجم على نظام الأسماء والأفعال، سمّاه: (ديوان الأدب) وقد انتفع به الجوهري أكبر انتفاع.

أحب أن يستزيد من العلم فسافر إلى الحجاز وشافه باللغة العرب العاربة في ديارهم - كما ذكر ذلك في مقدمة الصحاح - وطوّف بلاد ربيعة و مضر، وأجهد نفسه في الطلب، ولما قضى وطره من الطواف عاد راجعاً إلى خراسان فأنزله أبو علي الحسين بن علي، وهو من أعيان الكتّاب، وأفراد الفضلاء عنده، وأخذ عنه، وسمع منه، ثم سرّحه إلى نيسابور فألف الجوهري كتابه في نيسابور، وصنّفه باسم أبي منصور عبد الرحيم البيشكي^(٦). ولم يزل مقيماً بها على التدريس والتأليف وتعليم الخط، وكتابة المصاحف والدفاتر^(٧).

وفاته:

قيل: إنه اختلط في آخر عمره ومات متردياً من السطح بنيسابور.

وسببه: أنه لما صنّف معجمه وصل إلى باب الضاد المعجمة فعرضت له وسوسة فصعد إلى سطح الجامع بنيسابور وقال: يا أيها الناس إني عملت في الدنيا عملاً لم أسبق إليه، فأعمل للآخرة شيئاً لم أسبق إليه، وألقى نفسه فمات^(٨).

قال ياقوت: «ومن العجب أني بحثت عن مولده ووفاته بحثاً شافياً وسألت عنهما الواردين من

نيسابور، فلم أجد مخبراً عن ذلك... وقد رأيت نسخة من الصحاح عند الملك العظيم بخطه، وقد كتبت سنة ست وتسعين وثلاثمائة»^(٩)، وقيل: ٣٩٣هـ^(١٠)، وكأنه لهذا الاضطراب اقتصر القفطي والسيوطي على أنه مات في حدود سنة أربعمائة^(١١).

غايتة من تأليف معجمه تحقيق أمرين هما: الأول: التزام الصحيح من ألفاظ اللغة، والاقتصار عليه دون سواه؛ لذا سمّى معجمه الصحاح^(١٢) قال: «قد أودعْتُ هذا الكتاب ما صحَّ عندي من هذه اللغة»^(١٣).

الثاني: تيسير البحث عن المواد، قال مصرحاً بتلك الغاية: «على ترتيب لم أسبق إليه، وتهذيب لم أغلب عليه»^(١٤).

والجوهري ليس أول من التزم الصحيح بل التزمه قبله القالي، والأزهري، كما التزمه معاصره ابن فارس^(١٥)، وغيرهم من قدامى اللغويين؛ وفي ذلك قال الباخري: «هو صاحب صحاح اللغة لم يتأخّر عن شرط أقرانه، ولا انحدر عن درجة أبناء زمانه»^(١٦).

بيد أن الفارق بين الصحاح وغيره يبدو من عبارة السيوطي، الذي يرى أنه التزم الصحيح واقتصر عليه فلم يذكر سواه، أمّا تلك المعاجم فلم تقتصر عليه بل ذكرت غير الصحيح ونقدته، قال: «وأول من التزم الصحيح مقتصراً عليه الإمام أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري؛ ولهذا سمّى كتابه بالصحاح»^(١٧). وقد قيل في كتابه: إنه في هذا الفن كصحيح البخاري في علم الحديث^(١٨). قال محمد بن الطيّب الفاسي: «على أن لصاحب الصحاح أن يدعى أحسنه كتابه وتفوّقه على القاموس؛ لأنّ جمع ما صحّ - وإن قلّ - أحسن من تعميم الجمع، وليس المدار في الاعتماد على كثرة الجمع، بل على شرط الصحة الذي فاق به الصحاح على جميع من تقدّمه أو تأخّر عنه ولم يصل شيء من مصنفات اللغة في كثرة التداول والاعتماد

على ما فيه على ما وصل إليه الصحاح»^(١٩)
لكن الجوهري في - حقيقة الأمر - أخلّ بهذا
الالتزام فأورد في معجمه ما لم تثبت روايته وقد أشار
نفسه إلى بعض ذلك وتتبع السيوطي بعضه ونَبّه
عليه فمن ذلك: «البصع: الجمع سمعته من بعض
النحويين، ولا أدري ما صحته»^(٢٠)

مصادر الجوهري في صحاحه:

أولاً: السماع والرواية:

استمدّ الجوهري مادة كتابه من السماع والرواية عن
العلماء، ومن مشافهة العرب العاربة في البوادي
خاصّة في الحجاز وبلاد ربيعة، ومضر^(٢١)، قال: «بعد
تحصيلها بالعراق روايةً، وإتقانها درايةً، ومشافهتي بها
العرب العاربة، في ديارهم بالبادية»^(٢٢)
ولا يعرف على وجه الدقة متى وضع الجوهري
معجمه هذا ؟

ثمة ما يشير إلى أنه وضعه قبيل وفاته؛ أي قبيل
نهاية القرن الرابع الهجري ذكر ياقوت «
ثم وقفت على نسخة بالصحاح بخط الجوهري
بدمشق عند الملك المعظم بن العادل بن أيّوب
صاحب دمشق، وقد كتبها في سنة ست وتسعين
وثلاثمائة»^(٢٣).

لكن القرن الرابع الذي عاش فيه الجوهري وتوفي
مع نهايته مثل الحدّ الفاصل لزمن الاحتجاج، إذ حدّد
القدماء نهاية القرن الثاني الهجري في الحواضر،
ونهاية القرن الرابع الهجري في البوادي كحدّ أقصى
لأخذ اللغة وروايتها، ومن ثم فسدت الألسنة كما
يقولون..

فهل ما زالت رواية اللغة ومشافهة العرب العاربة
مستمرة بقوتها التي كانت عليها في القرون الثلاثة
الأولى حتى يتسنى للجوهري الرواية ومشافهة العرب
العاربة في ديارها كما قال؟

وهل كان في العراق حتى القرن الرابع الهجري ما

يمكن وصفهم بأنهم من العرب العاربة ؟
ولو لم يلتزم الجوهري بهذا المقياس لقدّم لنا
ثروة لغوية كبيرة، دليل ذلك أن الصغاني في (التكملة
والذيل والصلة) حشد أكثر من ستين ألف مادة
لغوية، في حين أن الجوهري لم يأت إلا بأربعين ألف
مادة^(٢٤)، كذلك كان من غايات الفيروزآبادي زيادة
مادته على مادة الصحاح^(٢٥).

وإذ كان الاتجاه السائد هو استبعاد ألفاظ
الحضارة من المعاجم؛ لأن هذه الألفاظ - في نظرهم -
لم تجر على ألسنة العرب الفصحاء، ومن ثم لم تمثل
المعاجم القديمة في مجموعها حقيقة النمو اللغوي
الذي بلغته العربية آنذاك، فمع ذلك قد تسرّبت
بعض هذه الألفاظ إلى تلك المعاجم اللغوية،
لكن رقابة اللغويين كانت تطاردها بكلمة مؤلدة أو
ليست من كلام العرب^(٢٦) ووقعت تجاوزات متنوعة
لمعايير الاحتجاج، ووقع فعلاً الاحتجاج بشعراء من
غير القبائل والأماكن والحدود الزمانية التي حددها.
مما سبق نلاحظ الوضع الذي وصلت إليه العربية
في القرن الرابع الهجري ويتلخص فيما يلي:
- أن الكلام قد اتّسع عمّا كان عليه قبل.
- لم تعد لغة الأعراب والبدو تمثل هذا النمو
والانّساع.

- أن التشبّث بلغة البدو لم يعد أمر محموداً في
القرن الرابع. فاللغة في ذلك القرن قد أصبحت لغة
علم و حضارة وليست لغة صحراء^(٢٧).

ثانياً: النقل من الكتب:

مما لا شكّ فيه أن الجوهري رجع إلى العديد من
الكتب كالعين والجمهرة والتهذيب وكتب شيوخه؛
أبي علي الفارسي، والسيرافي دليل ذلك ما يلي:
تردّد كثير من عبارات الخليل والأزهري وابن
دريد، في معجمه، وكذلك أسماء كثير من العلماء
أمثال: أبي عبيدة، وابن الأعرابي، والأصمعي، وأبي
زيد الأنصاري، وابن السكّيت وغيرهم^(٢٨).

أما كتاب العين فبلغت نقوله - التي نسبها إلى الخليل - ثلاثة وأربعين نصاً، كل نص يقع في سطر أو بعض السطر أما بقية النصوص التي ينسبها إلى الخليل فينقلها عن كتاب سيبويه وكتاب الغريب المصنّف لأبي عبيد^(٣٩).

وهذا النقل يعد قليلاً موازنة بحجم كتاب العين الذي يقارب كتاب الصحاح في حجمه.

ويمكن توجيه قلّة نقله عن العين أنه ابتعد في نقوله عن المصحّف والمحرّف وما هو مضطرب؛ لأنّ خطّه ومنهجه نقل ما صحّ عنده من اللغة فعالباً ما يشير إلى الصحيح مكتفياً به ففي مادة (وق ط) من العين «الوقت: حوض يجتمع فيه ماء كثير.....»^(٣٠) لا نجد المادة في الصحاح في (وق ط) إنما نجدها في (وق ط) بالطاء المهملة قال: «الوقت والوقيط: حفرة في غلط أو جبل يجتمع فيه ماء السماء والجمع وقاط.»

بينما يضعها الأزهري في (وق ط) بالطاء المعجمة لكنه يخطئه ويشير إلى أن الصحيح بالطاء. رجوعه إلى شيخه أبي علي الفارسي، وروايته عنه^(٣١).

تصريحه في مواضع من صحاحه بنقله من الكتب، من ذلك، قوله: «وأحقد القوم: إذا طلبوا من المعدن شيئاً فلم يجدوا. وهذا الحرف نقلته من كتاب ولم أسمع»^(٣٢)، وقوله: «وحكى السجستاني: ماء رمد: إذا كان أجناً. نقلته من كتاب»^(٣٣).

إفادته من (ديوان الأدب) فلدى المؤرخين اتفاق على وجود صلة نسب بين الجوهري والفارابي، كما اتّفق أكثرهم على أن الفارابي خال الجوهري^(٣٤)، وروى بعضهم رواية أخرى ضعيفة تقول إن الجوهري هو خال الفارابي^(٣٥).

والمتّفق عليه تاريخياً وجود صلة علميّة بين الفارابي والجوهري، فقد ذكر المؤرخون أن الجوهري تتلمذ على خاله الفارابي، بل إن منهم من ذهب

إلى تعميق هذه الصلة وقال إنها هي السبب في تسمية الجوهري بالفارابي، وأنه سمّي بذلك نسبة إلى خاله^(٣٦).

كما ذكر ياقوت الحموي أن الجوهري قرأ ديوان الأدب على خاله بفاراب^(٣٧)، ثم أعاد قراءته على أبي السري محمد بن إبراهيم الأصبهاني، ثم عرضه على أستاذه أبي سعيد السيرافي ببغداد فقبله، ولم ينكره^(٣٨).

وذكر أيضاً أنه رأى نسخة منه (ديوان الأدب) بتبريز بخطّ الجوهري كتبها سنة ٢٨٣هـ وأن أبا سعد عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن عزيز قرأه على الجوهري من أوله إلى آخره وصحّحه له^(٣٩).

كما صرّح الأستاذ أحمد مختار عمر محقق ديوان الأدب: «أن الجوهري عبّ من ديوان الأدب عباً، واستفاد كثيراً من مادته اللغوية فضلاً عن أخذه منه نظام الباب والفصل»^(٤٠).

غير أن التزام الجوهري بمبدأ الاختصار والصحيح جعله يجمع المادة اللغوية وأقوال هؤلاء العلماء دون نسبة إلى أصحابها.

مكانة الصحاح:

لقد نوّه اللغويون والأدباء المتقدمون بـ(الصحاح) وأشاروا إلى قيمته اللغوية، ومنزلته التاريخية، وسبق الجوهري في ابتداع نظامه. فأثنى عليه أبو منصور الثعالبي في يتيّمته قال:

«كان الجوهري من أعاجيب زمانه، وله كتاب الصحاح في اللغة، وهو أحسن من الجمهرة، وأوقع من التهذيب، وأقرب متناولاً من مجمل اللغة»^(٤١) وأشاد به ياقوت الحموي: «كتاب الصحاح في اللغة، كتاب المقدمة في النحو وهذا الكتاب هو الذي بأيدي الناس اليوم، وعليه اعتمادهم، أحسن تصنيفه، وجوّد تأليفه، وقرب متناوله، وأثر من ترتيبه على من تقدمه، يدلّ وضعه على قريحة سالمة ونفس عالمة، فهو أحسن من الجمهرة، وأوقع من تهذيب

اللغة، وأقرب متناولاً من مجمل اللغة، فيه يقول الشيخ أبو إسماعيل النيسابوري:

هذا كتاب الصحاح أحسن ما
قبل الصحاح في الأدب

تشمل أبوابه وتجمع ما
فرّق في غيره من الكتب

هذا مع تصحيف فيه في مواضع عدة، أخذها عليه المحققون، وتبعها العالمون، ومن ما ساء قط؟ ومن له الحسنى فقط؟ فإنه رحمه الله غلط وأصاب، وأخطأ المرمى وأصاب، كسائر العلماء الذين تقدموه وتأخروا عنه، فإني لا أعلم كتاباً سلم إلى مؤلفه فيه ولم يتبعه بالتبع من يليه»^(٤٣)

وحسبنا أن نعرف ما قاله ابن منظور في مقدمة معجمه (لسان العرب) وإطراءه على الجوهري: «ورأيت أبا نصر إسماعيل بن حماد الجوهري، قد أحسن ترتيب مختصره، وشهره بسهولة وضعه شهرة أبي دلف بين باديه ومحتضره فحفّ على الناس أمره، فتناولوه وقرب عليهم مأخذه فتداولوه وتناقلوه»^(٤٣) وهو يشير إلى فضائل الصحاح، كما يفصح عن عسر المنهج وسوء الترتيب في (تهذيب الأزهري، و(محكم) ابن سيده^(٤٤).

وأقرّ بشيء من ذلك منافسه الفيروزآبادي فقال: «ولما رأيت إقبال الناس على صحاح الجوهري، وهو جدير بذلك غير أنه فاته نصف اللغة أو أكثر...»^(٤٥).

وغير هذا كثير مفرّق في الكتب واكتفيت بنقل ما نقلته؛ لأشير إلى اهتمام العلماء البالغ بصحاح الجوهري؛ وليقف القارئ على ما لقي الصحاح وصاحبه من التجلّة والتكريم اللذين صاحباهما حتى الآن.

كما كان من عناية الدراسين بالصحاح أن كثرت نسخه^(٤٦)، وكان من ذلك أيضاً ما وصل إلينا من

الحواشي والتعليقات والاستدراكات الكثيرة، ولو أردنا أن نحصي الحواشي والتعليقات والاستدراكات لكانت معجمات برأسها.

أنماط الاستدراك لدى الجوهري:

الأول: استدراك منهج:

عاش الجوهري في القرن الرابع الهجري وأخرج معجمه في قرن كثرت فيه المعجمات.

ففيه ألف أكبر عدد من المعاجم المشهورة المعتمدة، وفيه أخذ المعجم الصورة المألوفة لنا وفيه اتّجه العلماء إلى ترتيب الألفاظ ترتيباً هجائياً وبدؤوا ينصرفون عن الترتيب الجاري على حسب المعاني^(٤٧).

فوجب على من يقرّر وضع معجم في ذلك العصر شقّ طريق جديد ورسم منهج فيه إفادة وابتكار وجدة.

وحين عزم الجوهري على تأليف معجمه نظر في معاجم السابقين واهتدى إلى موطن الداء، فيها فرام تأليف معجم يفوق معاجم السابقين ويتلافى أوجه النقص فيها فألّف معجمه مفتخراً في مقدمته بابتكاره ترتيباً لم يسبق إليه.

إذاً فقد وضع الجوهري نصب عينيه الابتكار والسبق والتفرد بمنهج جديد والتأليف على نظام غير مألوف.

نظام المعجم:

سار الجوهري في تصنيف معجمه هذا على نهج فريد ابتدعه لم يسبق إليه، ففي سبيل الوصول إلى غرضه الثاني طرح الجوهري نظم من سبقه من أصحاب المعاجم، واتّخذ نظاماً جديداً أهمل فيه ترتيب الحروف على المخارج كما فعل الخليل، أو الترتيب بحسب أوائل الكلمات مثل أبي عمرو الشيباني في كتابه الجيم. فقد رتب الكلمات بحسب أواخرها

وجعلها أبواباً متتبعاً الحروف الهجائية. نفصل منهجه بما يلي:

رتّب المواد ترتيباً هجائياً بحسب الحرف الأخير من الأصل المجرد وعلى هذا نجد (جلس) في باب السين، و (سمع) في باب العين، لكن الجوهري جمع بين الواو والياء في باب واحد، فأصبح عدد الأبواب ٢٧ باباً، بدءاً من أول الحروف الهجائية إلى نهايتها.

أخذ الجوهري بنظام جديد في محيط التأليف المعجمي بعد أن قيّد نفسه بالبواب والفصل ألا وهو النظر إلى الحرف الثاني والثالث في ترتيب الكلمات. قسّم كل باب إلى فصول، بعدد حروف الهجاء مراعيّاً فيها ترتيب المواد بحسب الحرف الأول وما يليه ضمن كل باب، لتسهيل العثور على الكلمة. إلا أن الجوهري - في كل باب - يقدّم فصل الواو على فصل الهاء.

ذلك الترتيب جعل نظامه في ترتيب معجمه بديعاً جميلاً رائعاً صان معجمه من الخلط والاضطراب ووسمه بطابع الدقة العلمية المنهجية في التأليف المعجمي^(٤٨).

ألق الجوهري بمعجمه باباً سماه (باب الألف اللينة) ضمّنه الكلام على الأدوات التي تنتهي بألف غالباً، والتي لا يعرف أصلها، مثل: (إذا، إلا، ألا، إلى، أنى، إيا، ذا، متى، هنا، كذا، كلاً...) ومثل: (ذو، ذوات، إذ، إذن، لات).

بلغ عدد موادّه - كما قالوا - أربعين ألف مادة^(٤٩) مرتبة ترتيباً سهلاً المأخذ، خالية من التعقيد والاضطراب، وقد التزم فيه طريقة التقفية؛ لإفادة الناس جميعاً دون النظر إلى طائفة يؤثرها بالعمل^(٥٠).

ذلك كله يشهد للجوهري بالعبقريّة الفذة، إذ كان عمله مزيجاً من الفكر والعقل والقلب، وما زال حتى أقام بناءً كاملاً بل صرحاً ممرّداً ارتضاه الناس من بعده، وتفيّاً اللغويون ظلّاله جيلاً بعد جيل.

المبحث الثاني: الدراسات النقدية حول الصحاح:

الدراسات النقدية التي قامت حول الصحاح كثيرة، وألفت فيها كتب، بعضها ألفه علماء دفعهم الهوى، وبعضها ألفه علماء أرادوا النقد النزيه ورغبوا في الحق، ونظر كل مؤلف من زاويته، واستوعبت الدراسة النقدية كل جوانب الصحاح، وممن نقده: أبو سهل الهروي، وعلي بن حمزة البصري، والصغاني، وابن القطاع، وابن برى، والبسطي، والقصباني، والشاطبي، والتبريزي، وكانوا منصفين، والفيروزآبادي، وجمال القرشي، وكانا متحاملين، وغيرهم ممن سيأتي ذكرهم، فيما يلي:

المنتهى في اللغة:

لأبي المعالي محمد بن تميم البرمكي من أهل القرن الرابع الهجري.

والمنتهى أوّل كتاب حول الصحاح، صنفه سنة ٣٩٧هـ نقله من الصحاح وزاد فيه أشياء قليلة، وأغرب في ترتيبه، كما قيل في وصف طريقته، ذكره القفطي الذي رأى منه ثلاثة أحرف^(٥١).

ذكره ياقوت في معجم الأدباء وهو يترجم لصاحبه فقال:

«وله كتاب كبير في اللغة سماه المنتهى في اللغة، منقول من كتاب الصحاح للجوهري، وزاد فيه أشياء قليلة، وأغرب في ترتيبه، إلا أنّه والجوهري كانا في عصر واحد، لأنّي وجدت كتاب الجوهري بخطّه، وقد فرغ منه سنة ست وتسعين وثلاث مائة، وذكر البرمكي في مقدمة كتابه أنه صنفه في سنة سبع وتسعين وثلاثمائة، ولا شك أن أحد الكتّابين منقول من الآخر، والذي أشكّ فيه أن البرمكي نقل كتاب الصحاح؛ لأنّ أبا سهل محمد بن علي الهروي كان بمصر وحكى عن البرمكي، وقد روى الهرويّ الصحاح عن ابن عبدوس، ولعل الكتاب خرج عن الجوهري

وهو حي، وقُدِّم به إلى مصر»^(٥٣).

وقد اختلف اثنان من المعاصرين الباحثين في نشأة المعجم العربي على نظام المنتهى هل هو مرتَّب على أوائل المواد أو على أواخرها؟

ذكر الشيخ أحمد عبد الغفور عطار في دراسته التي عنوانها: الصحاح ومدارس المعجمات العربية أنه مرتَّب على الأوائل، وفي ذلك قال:

«يعدُّ البرمكي أول من ابتدع هذا النظام، وقد اتَّبعه فيه الزمخشري في أساس البلاغة، فظنه العلماء مبتكر هذا الترتيب، وقد سبقهما أبو عمرو الشيباني إلا أنه لم يلتزم غير الحروف الأول، أما البرمكي فكان يلتزم الثاني والثالث والرابع.

وقد رأيت جزءاً منه في مائة ورقة بالمكتبة الخاصة بإبراهيم حمدي الخربوطلي أمين مكتبة عارف حكمة الله بالمدينة المنورة-وقد توفي رحمه الله وغفر له- فألفيته مرتَّباً مثل ترتيب المعجمات الحديثة»^(٥٤).

وخالفه في ذلك د. حسين نصار فذكر أن المنتهى مما رتَّب على الأواخر، قال:

«ذهب بعض المحدثين إلى أنه سار على الترتيب الألفبائي من أول الكلمة إلى آخرها مثل المعاجم الحديثة، فهو إذن سابق على الزمخشري في أساسه.

لكن معهد المخطوطات بالجامعة العربية يقتني أوراقاً منه يبدو أنها مختلفة الترتيب، فإذا ما أمعنا دراستها استطعنا أن نتبين أنه اتَّبَعَ ترتيباً غريباً فعلاً كما قال القدماء، فقد التزم الترتيب الألفبائي، غير أنه طبقه أول ما طبقه على الحرف الأخير من الكلمات كما فعل الجوهري، ثم خالف الجوهري فلم ينظر في خطوته الثانية إلى الحرف الأول من الكلمة بل إلى الحرف السابق على الأخير، ثم نظر إلى الحرف السابق عليه إلى أن تنتهي حروف الكلمة، أي أنه سار سيراً مطرداً من آخر الكلمة إلى أولها معتبراً الأصول وحدها بطبيعة الحال»^(٥٥).

وأما ما ذكره الأستاذ أحمد عبد الغفور عطار فالصواب أن الأمر لم يكن كذلك، وإنما ألف البرمكي المنتهى على نظام القوافي، والبقية الباقية من هذا المعجم تثبت ذلك بصورة واضحة.

ففي حرف (الباء) ذكر: قرطب، دعر، فرب، قرب... وزب، قعسب، دعسب، دعشب، قعشب... وفي حرف (التاء) يبدأ ب: ذات، شبت،... عبت، لبت، هبت، شتت، صحت، وحت، دشت، دعت، صغت، مكث، وكت، حلت، سحلت، ملت، ثمت، ذمت، غمت، كنت،... أوت، لوت، نوت.... ثم أيت.

وفي حرف (الثاء) يضع: حربث. هبث. طثث.... الخ.

ومن هذا يتضح جلياً منهج البرمكي في ترتيب معجمه فهو يأخذ الحرف الأخير ويجعله باباً ثم يأخذ الحرف الذي قبل الأخير فيجعله فصلاً، ويقلِّب الحروف الأول بموجب الفصل حتى ينتهي ثم ينتقل إلى حرف آخر.

فهو _ كما نرى في باب التاء مثلاً - أخذ معه الحرف الذي قبل الآخر بادئاً بالهمزة فذكر: ذات ثم (الباء) فذكر: شبت، عبت، لبت، هبت، ثم (التاء) فذكر: شتت ثم (الحاء) فذكر: صحت، وحت ثم (السين) فذكر (دشت) ثم (العين) فذكر: دعت ثم (الفاء) فذكر: صفت ثم (الكاف) فذكر: مكث، وكت، ثم (اللام) وذكر: حلت، سحلت، ملت، ثم (الميم) فذكر: ثمت، ذمت، غمت ثم (النون) فذكر: كنت، ثم (الواو) فذكر: أوت... بوت... نوت ثم (الياء) وذكر فيه: أيت.

فمنهجه إذن واضح يتبع نظام القافية ثم يأخذ الحرف الذي قبل الآخر فيجعله فصلاً ويجري عليه التقليب. وهو يختلف في هذا عن الجوهري والفيروزآبادي اللذين اتَّخذا نظام القافية أيضاً غير أنهما جعلاً الأوائل فصولاً، فهما مثلاً في (باب التاء)

فصل الهمزة وضعاً: أبت. أتت. أرت. أست. أشت. أصت... وفصل الباء: بتت. بحت. برت. بست. وفي فصل التاء: تبت. تحت. تخت... يتت. فهما وضعاً (شبت) في فصل الشين، و(لبت) في فصل اللام و(هبت) في فصل الهاء بينما وضعها البرمكي في مكان واحد يمكن أن نسميه (فصل الباء)^(٥٥). وجاء عن المنتهى في البداية والنهاية لابن كثير ضمن وقاع سنة ٦٧٣هـ ما نصّه:

«لما كان يوم الثالث والعشرين من شعبان دعيت إلى بستان الشيخ العلامة كمال الدين بن الشريشي شيخ الشافية، وحضر جماعة من الأعيان منهم الشيخ العلامة شمس الدين بن الموصلي الشافعي، والشيخ الإمام العلامة صلاح الدين الصفدي وكيل بيت المال، والشيخ الإمام العلامة شمس الدين محمد بن يعقوب الشيرازي من ذرية الشيخ الإمام نور الدين علي بن الصارم أحد القراء المحدثين البلغاء، وأحضروا نيفاً وأربعين مجلداً من كتاب المنتهى في اللغة للتميمي البرمكي وقف الناصرية، وحضر ولد الشيخ كمال الدين بن الشريشي وهو العلامة بدر الدين محمد، واجتمعنا كلنا عليه وأخذ كل منا مجلداً بيده من تلك المجلدات، ثم أخذنا نسأله عن بيوت الشعر المستشهد عليها بها. فينشر كلاماً منها ويتكلم عليه بكلام مبين مفيد. فجزم الحاضرون والسامعون أنه يحفظ جميع شواهد اللغة ولا يشدّ عنه منا إلا القليل الشاذّ، وهذا من أعجب العجائب»^(٥٦).

وتشهد هذه الحكاية على أن منتهى البرمكي كان معروفاً ومتداولاً عند العلماء في القرن الثامن الهجري، وتؤيّد قول ياقوت فيما وصفه به من الكبر، والضخامة.

وقد ذكر فؤاد سركين أن قطعة منه وصلت إليه، وهي من حرف التاء، محفوظة في كوبريلي ١٥٢١/٢^(٥٧).

تعليقات على الصحاح:

لأبي سهل محمد بن علي بن محمد الهروي (ت ٤٣٣هـ) نقل الصحاح بخطّه من خطّ الجوهري نفسه، وقد استدرك فيه بعض الاستدراك، وبين بعض ما صحّفه الجوهري، وقد دوّن محمود بن أحمد الزنجاني في كتابه (تهذيب الصحاح) بعض تعليقات الهروي وتصحيحاته^(٥٨).

تصحيح الصحاح:

لأبي الحسن؛ علي بن محمد الهروي النحوي، وهو من أوائل من أدخل نسخة من كتاب الصحاح في مصر، ويقال إنه أصلحه وأتمّه^(٥٩). قال عنه ياقوت: «وكان أبو الحسن هذا عالماً بالنحو، إماماً في الأدب، جيّد القياس، صحيح القرينة، حسن العناية بالأدب، وكان مقيماً بالديار المصرية»^(٦٠).

حاشية على الصحاح:

لأبي القاسم الفضل بن محمد بن علي القصباني (ت ٤٤٤هـ) أحد أعلام البصرة الأجلاء في اللغة والنحو، وإليه كانت الرحلة في زمانه. نسبته إليه ياقوت، والسيوطي، وحاجي خليفة^(٦١). لم تصل مخطوطته^(٦٢).

حاشية على الصحاح:

لأبي الحسن علي بن جعفر بن محمد السعدي المعروف بابن القطّاع (ت ٥١٥هـ). ذكرها ياقوت في معجم الأدباء قال: «وله حواش على كتاب الصحاح نفسه، وعليها اعتمد أبو محمد بن بري النحويّ المصريّ فيما تكلم عليه من حواشي الصحاح»^(٦٣) وذكرها السيوطي في بغية الوعاة^(٦٤) لم تصل مخطوطته^(٦٥).

قيد الأوابد من الفوائد:

لأبي الفضل أحمد بن محمد بن أحمد الميداني

النيسابوري (ت ٥١٨هـ) وهو صاحب مجمع الأمثال المشهور.

انتقد فيه أشياء على الجوهري في الصحاح^(٦٦)، ذكر بروكلمان أن فيه عرضاً لمواد الصحاح، مع مقابلتها بتفسيرات مختلفة من (تهذيب اللغة) للأزهري^(٦٧). يوجد مخطوطاً في برلين (٦٩٤٢) في: ٣٨ ورقة، نسخت نحو سنة ٨٠٠هـ^(٦٨).

تهذيب الصحاح:

لأبي منصور موهوب بن أبي طاهر أحمد بن محمد بن الخضر الجواليقي البغدادي (ت: ٥٤٠هـ) صاحب المعرّب، لم تذكره المصادر التي ترجمت له؛ لذا قال سركين: «ويبدو أنه لم يكن معروفاً لأصحاب المصادر»^(٦٩).

يوجد مخطوطاً في ليدن، (٤٢٣ ورقة)^(٧٠).

ينابيع اللغة:

لأبي جعفر أحمد بن علي بن محمد البيهقي المعروف ببوجعفر (ت: ٥٤٤هـ) كان إماماً في اللغة والنحو والقراءات والتفسير. ذكره ياقوت في معجم الأدباء وقال ما نصّه: «كتاب ينابيع اللغة فيه صحاح اللغة من الشواهد، وجمع إليه من تهذيب اللغة، والشامل لأبي منصور الجبان^(٧١)، والمقاييس لابن فارس، قدراً صالحاً من الفوائد والفرائد وهو كتاب صالح كبير الحجم، يقرب حجمه من الصحاح»^(٧٢).

إذن هو من الكتب التي جمعت الصحاح مع غيره، نسبته إليه السيوطي، وحاجي خليفة^(٧٣)، يوجد مخطوطاً بمشهد^(٧٤).

التكملة والذيل والصلة لكتاب تاج اللغة وصحاح العربية:

لرزي الدين أبي الفضائل الحسن بن محمد بن الحسين بن حيدر القرشي العدوي المعروف

بالصاغاني متوفى سنة (٦٥٠هـ)، فرغ من تأليفه سنة ٦٣٥هـ^(٧٥).

استدرك فيه ما فات الجوهري في الصحاح مما هو صحيح على شرطه، واستتم ما أغفله من المعاني والشواهد، وتعقب أوهامه وما أخطأ فيه بالتصويب، مع عناية خاصة بتصحيح ما أورده الجوهري من شواهد، وهم في روايتها أو نسبتها، وقد تعقبه في كل ذلك بحذق، وجمع من المادة اللغوية ما أربى على (الصحاح) إذ قدّر ما استدركه على الجوهري بنحو ستين ألف مادة من النوادر والفصيح وصحيح اللغة، واعتمد في كل ذلك مصادر بلغت الألف عدداً، فلا جرم أن يتبوأ مكانة مرموقة بين سائر المعاجم^(٧٦). افتتح الصغاني تكملته بقوله:

«الحمد لله رب العالمين والصلاة على محمد وآله أجمعين.

قال الملتجئ إلى حرم الله تعالى الحسن بن محمد بن الحسن الصغاني - أعاده الله من أن يهوى إلى هوى قلبه، أو يعتقد منعماً سوى ربه -: هذا كتاب جمعت فيه ما أهمله أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري - رحمه الله - في كتابه، وذيلت عليه، وسمّيته (كتاب التكملة، والذيل والصلة) غير مدّع استيفاء ما أهمله واستيعاء ما أغفله، ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها، وفوق كل ذي علم عليم، وكم ترك الأول للآخر»^(٧٧).

سار الصغاني على نفس ترتيب الجوهري وتقسيما ته.

ويقوم الكتاب على جانبين رئيسين، هما التكملة والنقد.

أما التكملة فتضمنت:

أ) إيراد الصيغ، والمعاني، والألفاظ التي أهملها الجوهري

ب) تكملة معاني الألفاظ التي ذكر لها الجوهري معنى واحداً أو معنى مختصراً.

ج) تكملة الشواهد الشعرية
أما النقود الصغاني فشملت الأمور التالية:

نقد الشواهد وما يتصل بها

التنبية على التصحيف والتحريف

نقد بعض التفسيرات اللغوية الخاطئة.

نقد موضع اللفظ (تداخل الأصول)^(٧٨).

طبعه: طبع منه أربعة أجزاء بمطبعة دار الكتب

المصرية بالقاهرة ما بين سنة ١٩٧٠م وسنة ١٩٧٤م.

الأول سنة ١٩٧٠ بتحقيق عبد العليم الطحاوي، وهو

يشتمل على أبواب الهمزة والباء والتاء والتاء في ٥١٦

صفحة. الثاني سنة ١٩٧١م بتحقيق إبراهيم الأبياري،

وفيه أبواب الحاء والخاء والذال والذال وبعض الرء

في ٥٢٨ صفحة. الثالث سنة ١٩٧٣م وتحتوي أبوابه

بقية الرء فباب الزاي فباب السين، فباب الشين

وبعض الصاد في ٥٤٠ صفحة. الرابع سنة ١٩٧٤م

بتحقيق عبد العليم الطحاوي السابق الذكر، وفيه

بقية الصاد، فأبواب الضاد فالطاء فالظاء فالعين

فالغين منتهياً بباب الفاء في ٥٨٨ صفحة.

طبع في ثمانية أجزاء بمجمع اللغة العربية

بالقاهرة، حققه مصطفى حجازي، وعبد الوهاب

عوض الله، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ ١٩٨٦م

وصفوة القول في التكملة أنها جديرة بالشهرة

المستفيضة التي حصلت عليها في عالم المعاجم

العربية؛ لإكمالها الفراغ الذي تركه صاحب الصحاح؛

ولاختلاف غايتها عن غاية التنبيه لابن بري.

حاشية التكملة:

للرضي الصغاني المتقدم الذكر قبله. أُلّفه بعد

التكملة.

أودعها الألفاظ التي أهمل الجوهري ذكرها في

الصحاح والتي لم يوردها هو في التكملة، وكتبها

على هوامش التكملة عند أواخر موادها، وأعلم عليها

بحرف الحاء، ويختلف هذا الكتاب عن التكملة في أنه

لا يرمي إلا إلى ذكر بعض المواد والألفاظ التي أهملها

الجوهري، ولم ترد في التكملة ويقتصر على ذلك فلا
يتعداه إلى النقد، وليس لهذه الحواشي مقدمة ولا
خاتمة وإنما تبتدئ بالمواد مباشرة^(٧٩).

الذيل والصلة للكتاب وحاشيتها، لرضي الدين الصغاني

السابق الذكر.

قال في مقدمته: «هذه حاشية ذيل الصحاح في

اللغة من تأليفي المسمى (بالتكملة وصلته) أفردتها

تسهيلاً على الطالب، وتيسيراً على الراغب، فمن

حواها والتكملة حاز جميع ما فات الجوهري، ومن

جمع بينها وبين الصحاح أو اقتنى كتابي المسمى

(بمجمع البحرين) حاز اللغة بحذافيرها»^(٨٠).

منه مخطوط بمكتبة مراد ملا بتركيا برقم ١٧٦٦

في أوراق عدتها ٣١١ وعليه طرد وتصحيحات بخط

الصغاني^(٨١).

مجمع البحرين ومطلع النيرين:

هو أيضاً للرضي الصغاني:

ذكره حاجي خليفة في كشف الظنون، وقال

بشأنه: «مجمع البحرين في اللغة في اثني عشر

مجلداً أوله: الحمد لله حمد الشاكرين إلى آخره...

ذكر فيه أنه جمع بين كتاب تاج اللغة وصحاح العربية

للجوهري وبين كتاب التكملة والذيل والصلة من

تأليفه، فردّ ما ذكره أولاً على ما سوّده، وعلامته (ص)

وأردف ما ذكره بالتكملة وعلامته (ت)، ثم أردفهما

بحاشية التكملة وعلامتها (ح)، وسماه كتاب مجمع

البحرين»^(٨٢)

يوجد مخطوطاً بمكتبة شيخ الإسلام بالمدينة،

وفيض الله أفندي وكوبريلي، وتونس، وفي باريس

وجامعة بطرسبورج^(٨٣).

حقّق المجلد الأول منه سمير سعيد كجو ١٣٩٩هـ

١٩٧٩م، رسالة دكتوراه - جامعة الإسكندرية.

وقد ذكر سمير كجو: «إن معظم استدراقات

الصغاني موجودة في جمهرة اللغة لابن دريد،

وتهذيب اللغة للأزهري، وبمعنى آخر فإن معظم عمل الصغاني هو استدراك لما أهمله الجوهري أو فاته من الجمهرة والتهذيب، وقد ثبت ذلك من خلال المقارنة المعجمية»^(٨٤).

التنبيه والإيضاح على ما وقع في الصحاح:

لأبي محمد عبد الله بري بن عبد الجبار المصري (ت ٥٨٢هـ)^(٨٥) ويعرف أيضاً باسم: (حواشي ابن بري على الصحاح)، ويذكر تارة أخرى بعنوان: أمالي ابن بري على الصحاح.

ومسمى كل ذلك حواش، كان ابن بري يعلقها على طرف نسخته من صحاح الجوهري، وقد أفاد خليفة في كشفه عنها أخباراً نقلتها منصوطة عنه فيما يأتي:

«وقد ألف الإمام أبو محمد عبد الله بن بري حواشي على الصحاح، وصل فيها إلى أثناء حرف الشين، وكان أستاذه علي بن جعفر بن القطاع ابتدأها، وبنى ابن بري على ما كتبه ابن القطاع حتى بلغ مادة وقش وهو ربع الكتاب، وتوفي ابن بري في سنة ٥٧٢هـ، فأكملها الشيخ عبد الله البسطي»^(٨٦) قال القفطي: «وحاشيته على كتاب الصحاح، فإنها نقلت عن أصله، وأفردت فجاءت ستة مجلدات، وسمّاها من أفردها التنبيه والإيضاح عما وقع في كتاب الصحاح»^(٨٧).

كانت حواشي ابن بري على الصحاح أحد المصادر التي اعتمدها ابن منظور في معجمه لسان العرب، والراجح أن الحواشي مكنوزة في أثنائه أكثرها بالنص، وبعضها بتصوّف قليل أو كثير.

وهذا الكتاب يسير على ترتيب الصحاح أما الغايات التي رمى إليها فأولها:

- نسبة الشواهد الشعرية في الصحاح إلى أصحابها وتكملتها وشرحها.

- تصويب الرواية الشعرية في الشاهد، وتصويب

أسماء قائلتي الشواهد الشعرية، وكان ابن بري ينقد الجوهري بسوء وضع الشاهد، وكذلك صوّب له بعض الأحكام النحوية واللغوية التي ذكرها الجوهري^(٨٨). ومن الممكن إيجاز العناصر النقدية في كتابه

فيما يلي:

-نقد الأحكام النحوية والتصريفية

-نقد الأسلوب

-التنبيه على التصحيف والتحريف

-التنبيه على الضبط

-نقد تداخل الأصول

حققت حواشي ابن بري بعناية مصطفى حجازي وعبد العليم الطحاوي، ونشر التحقيق في جزأين من قبل مجمع اللغة العربية بالقاهرة سنتي ١٩٨٠-١٩٨١م.

وللصغاني أيضاً:

كتاب ما أهمله الجوهري في اللغة:

ألفه بعد التكملة، وهو كتاب صغير، ذكر فيه ما فاته ذكره فيها، وترتيب كل معجمات الصغاني على طريقة الصحاح، على هامش مخطوط القاهرة^(٨٩).

الإصلاح لما وقع من الخلل في الصحاح:

لجمال الدين أبي الحسن علي بن يوسف بن إبراهيم الشيباني القفطي (ت ٦٤٦هـ). ذكره ياقوت الحموي، والسيوطي، وحاجي خليفة^(٩٠).

نقود على الصحاح:

لأبي العباس أحمد بن محمد بن أحمد الأزدي الإشبيلي المعروف بابن الحاج (ت: ٦٥١هـ) وقيل: (٦٤٧هـ)

جعلها بعضهم حواشي، والفرق ضئيل إذ ترمي أكثر كتب الحواشي إلى النقد أيضاً. ذكرها خليفة، وسركين^(٩١).

ترويح الأرواح، في تهذيب الصحاح:

لشهاب الدين أبي البقاء محمود بن أحمد بن محمود ابن بختيار الزنجاني (ت: ٦٥٦هـ)
اختصر فيه صحاح الجوهري بإيجاز الشرح وإسقاط الصرف والنحو، وتجريده من الشواهد والأمثال، فجاء اختصاره في قريب حجم خمسه، من غير أن يخلّ بشيء من لغته.
ذكره حاجي خليفة^(٩٢)، وسركين^(٩٣).

مختصر ترويح الأرواح، في تهذيب الصحاح:

لأبي البقاء الزنجاني السابق الذكر قبله.
نقل عنه حاجي خليفة في كشف الظنون ما نصه:
«... لما فرغت من كتاب «ترويح الأرواح في تهذيب الصحاح» ووقع حجمه موقع الخمس من كتابه، بتجريد لغته من النحو والتصريف الخارجين عن فنه، وإسقاط ما لا حاجة إليه من الأمثال والشواهد... فأوجزته إيجازاً ثانياً حتى وقع حجمه موقع العشر»^(٩٤).
نشر هذا المختصر في ثلاثة مجلدات سنة ١٩٥٢م، بتحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، وعبد السلام هارون^(٩٥).

حواشي الصحاح:

رضي الدين أبو عبد الله محمد بن علي بن يوسف الأنصاري الشاطبي، (ت: ٦٨٤هـ). ذكرها السيوطي في بغية الوعاة، وخليفة بحرف الصاد من كشفه أثناء التعريف بصحاح الجوهري^(٩٦).

الجامع في اختصار الصحاح:

لشمس الدين أبي عبد الله محمد بن الحسن بن سباع الجذامي، المعروف بابن الصائع (ت: ٧٢٠هـ) وليس بابن الصائع المشهور.
نسبه إليه السيوطي في بغية الوعاة^(٩٧)، منه مخطوطة بمكتبة شيخ الإسلام بالمدينة في ٧٨٠ صفحة، تمت كتابتها عام ٩٤٨هـ^(٩٨).

مختار الصحاح:

لزين الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي (توفي بعد سنة ٧٦٦هـ)
هو أشهر مختصرات الصحاح، وأكثرها تداولاً في أيدي الناس، فرغ من تأليفه سنة ٧٦٠هـ، قال في فاتحته:

«هذا مختصر في علم اللغة جمعته من كتاب الصحاح للإمام العالم العلامة أبي نصر إسماعيل بن حماد الجوهري رحمه الله تعالى لما رأيته أحسن أصول اللغة... وضمت إليه فوائد كثيرة من تهذيب الأزهر وغيره من أصول اللغة الموثوق بها، ومما فتح الله تعالى به عليّ، فكل موضع مكتوب فيه (قلت) فإنه من الفوائد التي زدتها على الأصل»^(٩٩).

ألّفت كتب ثلاثة على مختار الصحاح هي: ملتقط الصحاح والملتحق بمختار الصحاح، وصفو الراح من مختار الصحاح، ومختار مختار الصحاح.

الصراح من الصحاح:

لأبي الفضل جمال الدين محمد بن عمر بن خالد القرشي من أهل القرن السابع الهجري.
استدرك فيه على الصحاح وانتقد مواضع فيه. يوجد مخطوطاً في مكتبات كثيرة^(١٠٠).

غوامض الصحاح:

لصلاح الدين أبي الصفاء خليل بن أيّك الصفدي (ت: ٧٦٤هـ)
كان ممن عني به عناية بالغة فقد صنّف أربعة مصنفات تدور حوله، وهي:

- ١- غوامض الصحاح.
 - ٢- نجد الفلاح في مختصر الصحاح.
 - ٣- حلي النواهد على ما في الصحاح من الشواهد
 - ٤- نفوذ السهم فيما وقع فيه الجوهري من الوهم.
- إن كلمة الغموض في (غوامض الصحاح) لا تتّجه إلى غريب اللغة أو حوشها، إنّما تتّجه إلى

غموض الاشتقاق وصعوبة ردّ الكلمة المذكورة إلى أصلها، خاصّة لدى من لم يتمرّس بالتصريف ويعرف شعباه ومسالكه، كما قرّر الصفدي في مقدمته للكتاب، لذلك كان يذكر بعض تلك الغوامض ولا يذكر معناها، لأن معناها من الوضوح والشيوع بما لا يخفى على أحد، لكن الغموض والصعوبة في ردّ الكلمة إلى أصلها.

بدأ كتابه بعد المقدمة بذكر اسم الجلالة (الله) واكتفى بأن قال: أورده الجوهري في (ليه)، وأورده أيضاً في (أله)، ولم يقدّم أي شيء آخر، ويذكر مثلاً (الميناء) ومعناه معروف شائع قديماً وحديثاً لدى الخاصة والعامة، لكن وجه الغموض في ردّه إلى أصله الثلاثي (ونى)...

فالصفدي قرأ الصحاح واستخرج الأبنية التي وجد فيها غموضاً بالمعنى المذكور وأعاد ترتيبها على نسق جديد تغلّب فيه على الصعوبة التي تواجه من يجهل التصريف في ردّ تلك الأبنية إلى أصولها.

ليس في الكتاب جديد من حيث المادّة، وإنما الجديد فيه ترتيبه فقد ربّ الصفدي تلك الأبنية بعد استخراجها بحسب أوائل الحروف مع مراعاة الثواني والثالث وما يليها من غير إعادة للكلمة إلى أصلها الثلاثي، فترتيب غوامض الصحاح هو ترتيب هجائي يراعي أوائل الكلمات دون النظر إلى الأصول سواء أكانت ثلاثية أم رباعية أم خماسية.

كتاب غوامض الصحاح ذكره الزركلي في الأعلام^(١٠١)، وقال: بخطّه، رأيته في الأسكوريال (١٩٣) وهي النسخة نفسها التي تتحدث عنها، كما ذكره بروكلمان^(١٠٢)، ولعل من المفيد أن نذكر أن هناك مسوّدّة لهذا الكتاب بخط المؤلّف وهي في جوروم برقم ١٩٠٥، وآخره «تمت المسوّدّة على يد مؤلّفها الفقير خليل بن أبيك الصفدي في ٧٣ ورقة، في أولها قيد سماعات عن المؤلّف سنة ٧٥٧، و ٧٥٨هـ. ذكر بروكلمان مخطوط بالأسكوريال بخط الصفدي

نفسه فرغ من كتابته سنة ٧٥٧هـ.

حققه أحمد أبو اليزيد علي الغريب - جامعة الأزهر-ماجستير، ١٩٨٤م.

نشر الكتاب - مؤخراً - بتحقيق عبد الإله نبهان.

نجد الفلاح، في مختصر الصحاح:

لصلاح الدين أبي الصفاء خليل بن أبيك الصفدي (ت: ٧٦٤هـ) ذكره حاجي فقال بشأنه ما نصه: «ومن المختصرات منه «يريد الصحاح» كتاب: «نجد الفلاح»..... بحذف الشواهد»^(١٠٣). يوجد مخطوطاً^(١٠٤).

حلى النواهد على ما في الصحاح من الشواهد للصفدي:

لصلاح الدين أبي الصفاء خليل بن أبيك الصفدي (ت: ٧٦٤هـ) ألّفه قبل (نفوذ السهم)، ويبدو أنه اعتمد بعض الشيء على ما في (حواشي ابن بري) من دراسة الشواهد، كما يبدو أنه لم يتعرّض فيه إلا إلى إكمال الشواهد وشرحها ونسبتها إلى أصحابها وخللها، أما ما فيها من تصحيف فتركه ل(لنفوذ السهم). ذكره حاجي خليفة أثناء تعريفه بـ«صحاح الجوهري»^(١٠٥). منه نسخة في برلين ٦٩٤٨ نسخت نحو سنة ١٠٩٠هـ^(١٠٦).

نفوذ السهم فيما وقع فيه الجوهري من الوهم:

لصلاح الدين أبي الصفاء خليل بن أبيك الصفدي (ت: ٧٦٤هـ) نسبته إليه عبد القادر البغدادي في خزانة الأدب^(١٠٧) وذكره حاجي خليفة أثناء تعريفه بـ«صحاح الجوهري»^(١٠٨).

ألّفه بعد كتابه (حلى النواهد) ليجمع ما في الصحاح من تصحيف، ووهم السابقين عليه الذين ألّفوا في ذلك، منهم من اختصر فأخلّ كأبي سهل

الهروي، وعلي بن حمزة البصري، ومنهم من أطنب وأهمل بعض الأوهام كابن بري.

ويشير تاريخ تصنيف (غوامض الصحاح) (ونفوذ السهم) إلى أنه صنّفهما في سنة واحدة هي سنة ٧٥٧هـ أي قبل وفاته بسبع سنوات... وكان يسوّد الكتاب، ثم يعيد تبييضه بخطّه، ثم يسمعه أو يقرؤه للتصحيح.

ولم يصل إلينا كتاب نفوذ السهم كاملاً، ووصل إلينا مما بقي منه نسختان خطيتان متفقتان في أنهما تنتهيان بنهاية مادة (هـ دم) وهما منقولتان من مسودة المؤلف، وتمثلان الجزء الأول من الكتاب. وهما على النحو التالي:

نسخة بايزيد العمومية بتركيا، ورقمها ٦٨٣٤، وأوراقها ٩٥ ورقة، ونسخة مكتبة شهيد علي، بتركيا، ورقمها: ٢٧٠١، وأوراقها ١٠٩ ورقة من القرن الثاني عشر الهجري، نقلت من نسخة بخط المؤلف تاريخها سنة ٧٥٧هـ^(١٠٩).

وهاتان النسختان مصورتان بمركز البحث العلمي بجامعة أم القرى، ورقماها على التوالي: ٣٢٣ لغة، ٣٣١ لغة.

طبع محققاً بتحقيق محمد عايش - دار البشائر الإسلامية - ط ١، ١٤٢٧هـ ٢٠٠٦م

اعتراضات على مواضع من صحاح الجوهري:

لأبي الطاهر مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت ٨١٧هـ)
ذكر له سركين مخطوطا في كوبريلي، وشهيد^(١١٠).

القاموس المحيط:

سيأتي الحديث عنه مفصلاً في بحث مستقل بحول الله.

جامع اللغة:

لحسام الدين محمد بن حسن بن علي الأدرنوي (ت: ٨٦٦هـ)

تضمّن إصلاح ما وقع من الخلل في الصحاح، وزيادات عليه، كتبه برسم السلطان محمد الفاتح وفرغ من تأليفه ببلده أدرنة، سنة ٨٥٤هـ.

قال حاجي خليفة: «ذكر فيه أن صحاح الجوهري مشتمل على ما لا مدخل له في معرفة اللغة من الأشعار والأمثال والأنساب، واختصره بعضهم ولكنه أخل...»^(١١١)

وفي أعلام الزركلي ما نصه: «وله يريد حسام الدين الأدرنوي» كتاب جامع اللغة، رأيته في مكتبة مغنيسا الرقم ٥٢٩٣ ترتيبه كالقاموس»^(١١٢).

منه مخطوطة بمكتبة عارف بالمدينة في مجلد عدد أوراقه ٣٩٢ ورقة، تمّت كتابتها سنة ٩٤٨هـ، ومنه مخطوطة أخرى بمكتبة المتحف البريطاني، نسخت سنة ٩٣٩هـ^(١١٣).

الراموز:

لمحمد بن الحسن بن علي الأدرنوي (ت: ٨٦٦هـ)، صاحب الكتاب السابق.

وهو تنقيح جديد للكتاب السابق، جرّد فيه الصحاح من الشواهد، والأمثال والأنساب، وأضاف إليه زيادات من فائق الزمخشري، ونهاية ابن الأثير، ومغرب المطرزي، وأوجز ما أمكنه في الشرح والتفسير، واستعمل فيه الرموز لغرض الإيجاز.

وقد اتّهم الأدرنوي الجوهري اتّهاماً غير صحيح؛ اتّهمه في مقدمته بأن ما نقله مطعون فيه، وكتابه الصحاح، بخلاف الصواب مشحون.

قال من فاتحته: «.. وشذّبت الكلام بتقليل الألفاظ وتكثير المعاني، وهذبته بالإشارات الموضحة للمرام لتشديد المباني، فأشرت إلى قول الله «تع» بحرف «ق»، وإلى الحديث بحرف «ح» وإلى تأنيث الصفات التي تجرى على مذكرها بها بحرف «ث» معناه المؤنث بهاء، وإلى اسم رجل بحرفي «سم»، وأشرت بحرفي «عز» إلى أنه يتعدى ويلزم، واكتفيت

بذكر صيغة الفعل ثلاثياً أو غيره عن إيراد ما اطرّد من المصادر والصفات إلا في مواضع الالتباس، أو في مجال يحيد عن سنن القياس، وآثرت في الأفعال طريق الماضي الغائب على المتكلم لقصرها لفظاً وكتابة إلا في المعتلّ بياناً لأصل الكلم، فجاء بحمد الله كتاباً جامعاً للفوائد، خالياً عن الزوائد، مسمى بالراموز، لكونه مجمع أنهار الرموز، فقد وافق اسمه معناه، وطابق مسماه»^(١١٤)

وعلى كل حال فالراموز معجم جليل، فيه حوالي ثمانين ألف مادة، وفيه نوادر وفوائد لغوية جلية، وسمته البارزة الإيجاز الدقيق^(١١٥).

منه مخطوطتان بمكتبة عارف بالمدينة إحداهما برقم: «٥٩ لغة» في ٨٠٠ صفحة تَمَّت كتابتها سنة ٩٦١هـ والثانية برقم: «٦٠ لغة» في ألف صفحة تم استنساخها أيضاً سنة ٩٦١هـ ومنه مخطوطة بمكتبة يني جامع باستانبول في ثلاثة مجلدات فرغ منها ناسخها سنة ٩٨٨هـ. وبتدار الكتب المصرية نسخة مصورة من أصل بمكتبة بالأستانة^(١١٦).

حقّق الجزء الأول: الموافي الرفاعي البيلي، جامعة الأزهر، دكتوراه ١٩٨٢م، وحقّق القسم الثاني محمد عبدالحفيظ علي العريان -جامعة الأزهر- دكتوراه ١٩٨١م والقسم الثالث: محمد علي عبدالحكيم الرديني - جامعة الأزهر - دكتوراه.

مختصر الصحاح:

لمحمود بن أويس، جرّد فيه الصحاح من الشواهد وأوجز في الشرح.

منه مخطوطة بمكتبة عارف بالمدينة في ٣٠٠ ورقة، تَمَّت كتابتها سنة ٨٨٧هـ^(١١٧).

مختصر الصحاح

للمولى محمد بن مصطفى التيروي المعروف بالعيشي (ت: ١٠١٦هـ)

ذكره حاجي خليفة، وقال بشأنه: «هو أنفع وأفيد

من مختار الصحاح، كذا قيل، ولكنه غير مشهور»^(١١٨).

تنقيح الصحاح

لعلي العلي آبادي

ذكره بروكلمان في تاريخ الأدب العربي من الترجمة العربية. منه مخطوطة بالأسكوريال^(١١٩).

تنقيح الصحاح

لأبي الكرم عبد الرحيم بن عبد الله بن شاعر المعداني.

ذكره بروكلمان في تاريخ الأدب العربي^(١٢٠) من الترجمة العربية.

له مخطوط بالمكتب الهندي وبباريس^(١٢١).

تنقيح الصحاح

لمحمود بن أحمد بن نجم الدين الحنفي.

ذكره بروكلمان في تاريخ الأدب العربي من الترجمة العربية. له مخطوط ببودليانا^(١٢٢).

رسالة في بيان ما في الصحاح من الأوهام.

لمحمد بن محمد بن صالح الطريزوني الشهير بالمدني (ت ١٢٠٠هـ)

ذكرها إسماعيل البغدادي^(١٢٣)

خلاصة

وبعد فقد كان الغرض من هذه الدراسة المفصلة لكتب الاستدراك على الصحاح هو أن نتبع بشيء من التدقيق الامتداد الأفقي لتلك الظاهرة، ونرسم لها خطأ بيانياً تقريبياً يوضح المجال الذي امتدت فيه. هذا الامتداد الذي استغرق في مسافته الزمنية ما يقارب قرناً متواصلاً عبر أجيال متعددة، ومنذ فاعاً في شكل موجات متوتّبة، في كل دفعة منها تبرز قمم شامخة تحمل أعلام الظاهرة وعلاماتها.

ظهرت ثمة نتائج أعدّها قيّمة نافعة للمتفع، تضيف إلى الدرس المعجمي إضافات، ومن أبرز

هذه النتائج ما يلي:

١. اختلاف اللغويين في استعمال المصطلحات الدالة على الاستدراك على الصحاح، منها: الذيل أو التذيل، ما أهمله فلان أو ما أغفله فلان، الأغلاط، الأوهام، الاعتراضات، التنبيه والإيضاح والتنقيح، الرد على...، الإصلاح أو التصحيح، نقود على...
٢. الكشف عن أسباب التأليف في الاستدراك، ومن أبرزها: إيمان العلماء بوجوب تدوين كل الكلمات اللغوية، وأنها ثروة تنمي اللغة. -عدم استقرار كلام العرب استقراراً كاملاً؛ لسعة اللغة العربية، وضخامة عدد مفرداتها. فاستدراك المتأخرين منهم على المتقدمين الكثير من الألفاظ تنفي عنهم (الإحاطة). هذه أبرز النتائج التي توصلت إليها الدراسة، وليست محصورة فيها؛ فإن ثمة نتائج جريئة وردت

مبثوثة في تضاعيف البحث، أما التوصيات التي توصي بها الدراسة فهي ما يلي:

- إن المعاجم اللغوية الحديثة ينبغي أن تستفيد من الحواشي والاستدراكات التي كتبت على المعاجم؛ لتجنب كثيراً من الأخطاء والتصحيحات والتحريفات التي تخللت المعاجم العربية. -إن علينا أن نفيد من تراثنا فنأخذ ما صلح منه -وهو كثير- ونشيد ونقيم البنيان عليه؛ لنخدم ديننا ولغتنا وأمتنا.

-جمع المستدرجات على الصحاح وعلى غيره معاجم اللغة، لاستخراج ألفاظ جديدة ومقارنتها بما سبق.

وفي ختام هذا البحث أسأل الله بأسمائه الحسنى وصفاته العلى أن يجعل ما سطر فيه خالصاً لوجهه الكريم، وأن يجعله في ميزان الحسنات، وأن ينفع به إخواني من المسلمين، إنه قريب مجيب الدعوات. والحمد لله رب العالمين

المصادر والمراجع

- أبو علي الفارسي حياته ومكانته بين أئمة التفسير والعربية، وآثاره في القراءات والنحو- عبدالفتاح إسماعيل شلبي، الطبعة الثالثة ١٤٠٩ هـ / ١٩٨٩ م، دار المطبوعات الحديثة- الرياض.
- إضاءة الراموس وإضافة الناموس على إضاءة القاموس- أبو عبد الله محمد بن الطيب الفاسي، تحقيق: عبدالسلام الفاسي، د.التهامي الراجحي الهاشمي - مطبعة فضالة - المحمدية - المغرب ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م
- الأعلام - خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين - بيروت - الطبعة الثامنة.
- إنباه الرواة على إنباه النحاة- علي بن يوسف القفطي (ت ٦٤٦ هـ) حققه: محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة الأولى ١٤٠٦ هـ / ١٩٨٦ م، دار الفكر العربي- القاهرة، مؤسسة الكتب الثقافية- بيروت.
- البحث اللغوي عند العرب - د. أحمد مختار عمر، الطبعة السابعة ١٩٩٧ م - عالم الكتب - القاهرة.
- البداية والنهاية - ابن كثير (ت ٧٧٤ هـ) الطبعة الأولى ١٤٠٨ هـ / ١٩٨٨ م، دار الريان للتراث- مصر.
- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة - جلال الدين السيوطي (ت ٩١١ هـ) حققه: محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة الأولى، المكتبة العصرية- بيروت.
- تاج العروس من جواهر القاموس - محمد الزبيدي (ت ١٢٠٥ هـ)، الطبعة الأولى ١٣٠٦ هـ، مكتبة الحياة - بيروت.
- تاج اللغة وصحاح العربية - إسماعيل بن حماد الجوهري (ت ٣٩٦ هـ) / على التقريب تحقيق: أحمد عبدالغفور عطار، الطبعة الثالثة ١٤٠٤ هـ / ١٩٨٤ م، دار العلم للملايين- بيروت.
- تاريخ الأدب العربي - كارل بروكلمان ج ٢ - ترجمة د. عبد الحليم النجار، الطبعة الثالثة - دار المعارف - القاهرة.

- تاريخ التراث العربي - فؤاد سركين - المجلد الثامن - ترجمة د. عرفة مصطفى، مراجعة د. مازن عماوي، طبعة جامعة الإمام محمد بن سعود ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م
- تاريخ التراث العربي - فؤاد سركين - المجلد الثاني ترجمة د. عرفة مصطفى، مراجعة د. محمود فهمي حجازي، د. سعيد عبد الرحيم، طبعة جامعة الإمام محمد بن سعود، ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م
- التكملة والذيل والصلة لكتاب تاج اللغة وصحاح العربية - الحسن بن محمد بن الحسن الصغاني (ت ٦٥٠هـ) حققه: عبد العليم الطحاوي، راجعه: عبد الحميد حسن - دار الكتب - القاهرة ١٩٧٠م
- التكملة والذيل والصلة لما فات صاحب القاموس من اللغة - محمد مرتضى الزبيدي (ت ١٢٠٥هـ) تحقيق: مصطفى حجازي، مراجعة: محمد مهدي علام، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م - مجمع اللغة العربية القاهرة.
- التنبيه والإيضاح عما وقع في الصحاح - أبو محمد عبد الله بن بري المصري (٥٨٢هـ) تحقيق: مصطفى حجازي، الطبعة الأولى ١٤٠٠هـ / ١٩٨١م.
- تهذيب اللغة - أبو منصور محمد بن أحمد الأزهرى (ت ٣٧٠هـ) تحقيق: عدد من المحققين، الطبعة الأولى ١٣٨٤هـ / ١٩٦٤م، المؤسسة المصرية العامة - الدار المصرية.
- الدراسات النحوية واللغوية عند الرمخشري - د. فاضل السامرائي، بغداد ١٩٧٠م.
- دراسة في اللهجات العربية القديمة - د. داود سلوم، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م عالم الكتب - بغداد.
- ديوان الأدب - أبو إبراهيم إسحاق بن إبراهيم الفارابي (ت ٣٥٠هـ) تحقيق: د. أحمد مختار عمر - مجمع اللغة العربية بمصر - ١٣٩٤هـ.
- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية. تأليف: إسماعيل بن حماد الجوهري ت ٣٩٣هـ، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين. بيروت، الطبعة الثانية ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
- الصحاح ومدارس المعجمات العربية. أحمد عبد الغفور عطار، بيروت - الطبعة الرابعة، ١٤١٠هـ. ١٩٩٠م.
- الصغاني اللغوي وكتابه مجمع البحرين في اللغة - دراسة مع تحقيق المجلد الأول من الكتاب، إعداد الباحث: سمير سعد كجو، رسالة دكتوراه، جامعة الإسكندرية - كلية الآداب
- ١٩٧٩م. مصر.
- غوامض الصحاح - صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي، تحقيق: د. عبد الإله نبهان - مكتبة لبنان - الطبعة الأولى ١٩٩٦م.
- القاموس المحيط - محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (٨١٧هـ)، إعداد وتقديم محمد عبد الرحمن المرعشلي، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ / ١٩٩٧م - دار إحياء التراث العربي - بيروت.
- كتاب العين في ضوء النقد اللغوي - د. نعيم سلمان البدرى، دار أسامة - عمان - الأردن، الطبعة الأولى ١٩٩٩م.
- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون - حاجي خليفة (ت ١٠٦٧هـ)، مكتبة المثنى - بغداد.
- اللهجات في الكتاب لسيبويه أصواتاً وبنية، صالحة راشد آل غنيم - طبع جامعة أم القرى - الطبعة الأولى - ١٤٠٥هـ
- مجمل اللغة - أحمد ابن فارس (ت ٣٩٥هـ) تحقيق: زهير عبد المحسن سلطان - مؤسسة الرسالة - الطبعة الثانية ١٤٠٦هـ.
- المزهر في علوم اللغة وأنواعها - جلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ) تحقيق: محمد أحمد جاد المولى وزميله - دار الفكر.
- معجم الأدباء. لياقوت الحموي ت ٦٢٦هـ، دار إحياء التراث العربي. بيروت. لبنان.
- معجم البلدان. لشهاب الدين أبي عبد الله باقوت بن عبد الله الحموي ت ٦٢٦هـ، تحقيق: فريد الجندي، طبع دار الكتب العلمية. بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ
- المعجم العربي «نشأته وتطوره». د. حسين نصار، دار مصر للطباعة، ١٩٨٨م - ١٤٠٨هـ.
- -معجم كتاب العين- الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت ١٧٠هـ) تحقيق: د. مهدي المخزومي، ود. إبراهيم السامرائي، دائرة الشؤون الثقافية والنشر.
- المولد في العربية دراسة في نمو اللغة وتطورها بعد الإسلام - د. حلمي خليل، الطبعة الثانية ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م دار النهضة العربية - بيروت، لبنان.
- نزهة الألباء في طبقات الأدباء - أبو البركات كمال الدين عبد الرحمن بن محمد بن الأباري (ت ٥٧٧هـ)، تحقيق: د. إبراهيم السامرائي، مكتبة المنار - الأردن، الطبعة الثالثة ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م.
- يتيمة الدهر للثعالبي - تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، الطبعة الثانية ١٣٧٥هـ / ١٩٥٦م، مطبعة السعادة - القاهرة.

الهوامش

- ١ الجوهري: نسبة إلى الجوهري، وهو الحجر النفيس المعروف، نسب لبيعه أو لجلوسه عند بئعه، أو لحسن خطّه، ونسق حروفه كالجوهري، أو لجمعه فنون الأدب، ومعرفته بعلوم العرب، وإحاطته بنفائس فرائد اللغة التي لم يصل إليها غيره. إضاءة الراموس وإفاضة الناموس على إضاءة القاموس ٩/٢ اختصرت ترجمته، ومن أرادها مطوّلة فليرجع إلى كتب التراجم: نزهة الألباء ص ٢٥٢، ومعجم الأدياء ١٥١/٦ وإنباه الرواة ١/٢٢٩، وشذرات الذهب ٣/٣٢٦ و المزهر ١/٩٧، وبغية الوعاة ٤٤٦/١ وإضاءة الراموس وإفاضة الناموس على إضاءة القاموس ٥/٢-١١ ومقدمة تهذيب الصحاح، أحمد عبد الغفور عطار.
- ٢ معجم الأدياء ١٥١/٦-١٥٢
- ٣ وصف بأنه فارس العربية، وحائز قصب السبق فيها. انتهت إليه الرئاسة في النحو وانفرد به.
- ٤ ينظر: نزهة الألباء: ٢٠٩، ومعجم الأدياء ١٨/١٥٧، وأبو علي الفارسي، حياته، ومكاته بين أئمة التفسير العربية وآثاره في القراءات والنحو د. عبد الفتاح إسماعيل شليبي. ص ١٣٤ وصف بأنه لا نظير له في علم العربية، ولم يشرح كتاب سيبويه أحد أفضل منه، ولو لم يكن له غيره لكفاه فضلاً. ينظر: نزهة الألباء ص ٢٢٨
- ٥ ينظر: نزهة الألباء ص ٢٥٢، وإنباه الرواة ١/٢٢٩
- ٦ هو عبد الرحيم بن محمد البيشكي الأستاذ الإمام أبو منصور الأديب الواعظ الأصولي. ينظر: معجم الأدياء ٦: ١٦٢، وذكره في رسم بيشتك من معجم البلدان ١/٥٢٨ فقال ما لفظه: «بيشتك بالكسر ثم السكون وشين معجمة مفتوحة وكاف، قصة كورة ر خ من نواحي نيسابور.... وإليها ينسب أبو منصور عبد الرحمن بن محمد البيشكي، كان من أهل الرياسة والجلالة والعظمة والثروة، وكان أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري اللغوي صاحب كتاب الصحاح شريكه بنيسابور».
- ٧ معجم الأدياء ١٥٣/٦
- ٨ ينظر: معجم الأدياء ٦/١٥٨-١٥٩
- ٩ المصدر السابق ٦/١٥٨-١٥٩
- ١٠ بغية الوعاة ٤٤٧/١
- ١١ ينظر: نزهة الألباء ص ٣٢١، والمزهر ١/٩٩
- ١٢ اختلف في ضبط لفظ الصّاح، فالجاري على ألسنة الناس الكسر، وينكرون الفتح، ورجّحه الخطيب التبريزي على الفتح، وأقرّه السيوطي في المزهر، ومنهم من رجّح الفتح. والحقّ صحّة الروايتين وثبوتهما من جهة المعنى، ولم يرد عن المؤلف تخصيص أحدهما. ينظر: المزهر ١/٩٧، وإضاءة الراموس وإفاضة الناموس على إضاءة القاموس ٨/٢
- ١٣ مقدمة الصحاح ٣٣/١
- ١٤ المصدر السابق ٣٣/١
- ١٥ أما القالي فلم يشافه الأعراب إنما اعتمد مؤلفات من سبقه، وينظر عن التزام الأزهرى الصحيح مقدمة تهذيب اللغة ١/٤٠، وعن التزام ابن فارس الصحيح مقدمة مجمل اللغة ٧٥/١
- ١٦ معجم الأدياء ٦/١٥٤
- ١٧ المزهر ١/٧٩
- ١٨ ينظر: إضاءة الراموس وإفاضة الناموس على إضاءة القاموس ٥/٢
- ١٩ إضاءة الراموس وإفاضة الناموس على إضاءة القاموس ٥/٢
- ٢٠ الصحاح (بصع) ٣/١١٨٦، وينظر: المزهر ١/١١٠-١١١
- ٢١ اتفق المؤرخون على أن العدنانيين يرجع نسبهم إلى إسماعيل عليه السلام، وأن ربيعة ومضر من ولد إسماعيل) تفرّعت منهم القبائل والبطون العدنانية.
- الفرع الأول: مضر: انقسمت مضر إلى قسمين عظيمين، هما: - خندف - قيس عيلان.
- وخندف قبائل عدة منها: تميم، وهي أكبر قواعد العرب. ذات بطون عديدة، والرباب، وهذيل، وكنانة، وقريش. وقيس عيلان: تفرع منها: ثقف، وهوازن، وسليم، وغطفان، وغنيّ.
- أما الفرع الثاني: ربيعة ديارهم ما بين الجزيرة والعراق، وقد تفرقت (ربيعة) إثر الحروب التي نشبت بين أبنائها في أنحاء متفرقة من شبه جزيرة العرب.
- ومن أشهر قبائل (ربيعة): أسد ووائل وتغلب.
- ينظر: دراسة اللهجات العربية القديمة، د. داود سلوم ص ١٤، واللهجات في الكتاب لسيبويه أصواتاً وأبنية، صالحة الغنيم ص ٦٣

دينار.....» ومن هذه النسخ واحدة كانت بالأزبكية بمصر،
 اتخذها الزبيدي مصدراً من بين مصادره في التاج وذكر ذلك
 في مقدمة تاج العروس ٣/١ فقال
 «فأول هذه المصنفات وأعلاها عند ذوي البراعة وأعلاها
 كتاب الصحاح للإمام الحجة أبي نصر الجوهري، وعلى
 هوامشه التقييدات النافعة لأبي محمد بن بري وأبي زكرياء
 التبريزي ظفرت به في خزانة الأمير أزيك».

٤٧ ينظر: دلالة الألفاظ ص ٢٢٧

٤٨ مقدمة الصحاح - عطار - ص ١٢٤

٤٩ إضاءة الراموس وإفاضة الناموس على إضاءة القاموس ٢٥/٢

٥٠ ينظر: مقدمة الصحاح - عطار - ص ١٢٢

٥١ إنباه الرواة ٤/ ١٧٨

٥٢ معجم الأدباء ١٨/ ٣٤-٣٥

٥٣ مقدمة الصحاح - عبد الغفور عطار ص ١٦٧

٥٤ المعجم العربي، د. حسين نصار ٢/ ٥١١

٥٥ ينظر: الدراسات النحوية واللغوية عند الزمخشري، الدكتور
 فاضل صالح السامرائي ص ١٥٤-١٥٥

٥٦ البداية والنهاية ١٤/ ٢٩٥-٢٩٦

٥٧ ينظر: تاريخ التراث العربي (م) ١/ ٣٩٧، والمعجم العربي ٢/
 ٤٠٢

٥٨ ينظر: معجم الأدباء ١٨/ ٢٦٣، وكشف الظنون ٢/ ١٠٧٤،
 ومقدمة الصحاح ١٥٨

٥٩ ينظر: معجم الأدباء ١٤/ ٢٤٨، وإنباه الرواة ٢/ ٣١١، وبغية
 الوعاة ٢/ ٢٠٥، وتاريخ التراث العربي (م) ١/ ٣٩٨

٦٠ معجم الأدباء ١٤/ ٢٤٨

٦١ ينظر: معجم الأدباء ١٦/ ٢١٨، وبغية الوعاة ٢/ ٢٤٦، وكشف
 الظنون ٢/ ١٠٧٢

٦٢ ينظر: تاريخ التراث العربي (م) ١/ ٣٩٨

٦٣ معجم الأدباء ١١/ ٢٣٣

٦٤ بغية الوعاة ٢/ ١٥٣-١٥٤

٦٥ تاريخ التراث العربي (م) ١/ ٣٩٨

٦٦ ينظر: إنباه الرواة ١/ ١٢٤

٦٧ ينظر: تاريخ الأدب العربي ٢/ ٢٦٢

٦٨ تاريخ التراث العربي (م) ١/ ٣٩٨

٦٩ إنباه الرواة ٣/ ٣٣٥، ووفيات الأعيان ٥/ ٣٤٢، وتاريخ التراث
 العربي (م) ١/ ٣٩٨

٢٢ مقدمة الصحاح ١/ ٣٣

٢٣ معجم الأدباء ٦/ ١٥٩

٢٤ الصحاح ١/ ٢٤

٢٥ مقدمة القاموس ١/ ٩٠

٢٦ المولد ص ٢٩٨

٢٧ المولد ص ٣٠٠

٢٨ ينظر على سبيل المثال مادة (كدأ) و(كشأ) و(كلأ) و(ندأ)
 (هراً) و(حسب)

٢٩ ينظر: (كتاب العين وموقف علماء اللغة منه حتى نهاية القرن
 الرابع الهجري) د. محمد جبار المعبيد ص ٥١، مجلة مجمع
 اللغة العربية الأردني العدد ٥١، السنة العشرون.

٣٠ العين ٥/ ٢٠٠

٣١ () ينظر على سبيل المثال الصحاح: مادة (بقم) و(مدن)
 و(أله).

٣٢ الصحاح (حقد)

٣٣ المصدر السابق (رمد)

٣٤ معجم الأدباء ٦/ ٦٢

٣٥ المصدر السابق ٦/ ٦١ و ٦/ ١٥١

٣٦ ينظر: البحث اللغوي عند العرب ص ٢٢٦

٣٧ معجم الأدباء ٦/ ٦٣

٣٨ المصدر السابق ٦/ ٦٣

٣٩ المصدر السابق ٦/ ٦٣

٤٠ مقدمة ديوان الأدب ١/ ٥٢

٤١ يتيمة الدهر ٤/ ٢٨٩، وانظر: إنباه الرواة ١/ ٢٢٩، والمزهر
 للسيوطي ١/ ٩٨

٤٢ معجم الأدباء ٦/ ١٥٥-١٥٦

٤٣ مقدمة لسان العرب ١/ ٧

٤٤ المصدر السابق ١/ ٧

٤٥ مقدمة القاموس المحيط ١/ ٤١

٤٦ كان الوراقون والخطاطون مولعين بانتساخه، وممن عني
 بكتبه الخطاط الشهير أمين الدين أبو الدر ياقوت بن عبد
 الله الموصللي المعروف بالملكي، (ت: ٦١٨هـ) جاء في
 وفيات الأعيان ٦/ ١١٩ من ترجمة المذكور «وكان مغرماً بنقل
 (الصحاح) للجوهري فكتب منه نسخاً كثيرة، كل نسخة في
 مجلد واحد، رأيت منها عدة نسخ، وكل نسخة تباع بمائة

- ٧٠ تاريخ التراث العربي (م) ٣٩٨/١
- ٧١ هو محمد بن علي بن عمر الجبان، قال عنه ياقوت: «أحد حسنات الريّ وعلمائها الأعيان، جيّد المعرفة باللغة، وكان من ندماء صاحب بن عبّاد، وله: أبنية الأفعال، وشرح الفصيح، والشامل في اللغة» وهو كتاب كبير في اللغة مصنف على الحروف. معجم الأدباء ٢٦١/١٨
- ٧٢ معجم الأدباء ٥١-٤٩/٤
- ٧٣ ينظر: بغية الوعاة ٣٤٦/١، وكشف الظنون ١٠٢٥/٢
- ٧٤ ينظر: تاريخ التراث العربي (م) ٣٩٨/١
- ٧٥ التكملة والذيل والصلة ٥٥٠/٦
- ٧٦ مقدمة الصحاح ص ١٦٨
- ٧٧ مقدمة التكملة والذيل والصلة ٣/١
- ٧٨ ينظر المعجم العربي - د حسين نصار ٤٠٣-٤٠٧، والبحث اللغوي عند العرب ص ٢٥٢-٢٥٣ وتاريخ التراث العربي (م) ٤٠١/١
- ٧٩ ينظر: المعجم العربي، د. حسين نصار ٤٠٨/٢
- ٨٠ مقدمة الصحاح - عبد الغفور عطار - ص ١٧٠
- ٨١ تاريخ التراث العربي (م) ٤٠٠/١
- ٨٢ كشف الظنون ١٥٩٩/٢ - ١٦٠٠، والمعجم العربي ٤٠٨:٢
- ٨٣ تاريخ التراث العربي (م) ٤٠٣/١
- ٨٤ ينظر: الصاغاني اللغوي وكتابه مجمع البحرين في اللغة، دراسة وتحقيق المجلد الأول من الكتاب، رسالة دكتوراه. سمير سعيد كجو/ ٣١٦
- ٨٥ عنوانه في مخطوط دار الكتب (٨ ل تيمور) (التنبيه والإفصاح عما وقع في الصحاح)، و في كشف الظنون (٤: ٩٤) التنبيه والإيضاح عما وقع من الوهم في كتاب الصحاح.
- ٨٦ كشف الظنون ٩٤/٤
- ٨٧ إنباه الرواة ١١١/٢
- ٨٨ ينظر: البحث اللغوي عند العرب ص ١٣٤ - ٢٥٢
- ٨٩ ينظر: تاريخ التراث العربي (م) ٤٠٣/١، والمعجم العربي ٥١٨/٢
- ٩٠ ينظر: معجم الأدباء ١٧٥/١٥، وبغية الوعاة ٢١٢/٢، وكشف الظنون ١٠٧٢/٢، ولم يذكر له سركين مخطوطا تاريخ التراث العربي (م) ٤٠٢/١
- ٩١ ينظر: كشف الظنون ١٠٧٢/٢، و تاريخ التراث العربي (م) ٤٠٢/١
- ٩٢ كشف الظنون ١٠٧٢/٢
- ٩٣ تاريخ التراث العربي ٤٠٣/١
- ٩٤ كشف الظنون ١٠٧٢/٢
- ٩٥ مقدمة الصحاح - عبد الغفور عطار - ص ٢٠٠-٢٠١
- ٩٦ بغية الوعاة ١٩٤/١، وكشف الظنون ١٠٧٢/٢
- ٩٧ بغية الوعاة ٨٤/١
- ٩٨ ينظر: كشف الظنون ١٠٧٢/٢، و تاريخ التراث العربي (م) ٤١١/١
- ٩٩ مقدمة مختار الصحاح ص ٦
- ١٠٠ ينظر: تاريخ التراث العربي (م) ٤١١/١
- ١٠١ الأعلام ٣١٦/٢
- ١٠٢ تاريخ التراث العربي (م) ٤١٠/١
- ١٠٣ كشف الظنون ١٠٧٢/٢
- ١٠٤ تاريخ الأدب العربي ٢٥٢/١، وتاريخ التراث العربي - (م) ٤١٥/١
- ١٠٥ كشف الظنون ١٠٧٢/٢
- ١٠٦ تاريخ التراث العربي (م) ٤١٢/٢
- ١٠٧ وفي خزانة الأدب: (أربعة عشر نقلاً في الخزانة)
- ١٠٨ كشف الظنون ١٠٧٢/٢
- ١٠٩ تاريخ التراث العربي (م) ٤١٢/١
- ١١٠ تاريخ التراث العربي (م) ٤١٢/١
- ١١١ كشف الظنون ٣٠٣/٦
- ١١٢ الأعلام ٨٨/٦
- ١١٣ ينظر: تاريخ التراث العربي (م) ٤١٢-٤١٣/١
- ١١٤ مقدمة الصحاح - عبد الغفور عطار - ص ١٨٠
- ١١٥ المصدر السابق ص ١٨١
- ١١٦ تاريخ التراث العربي (م) ٤١٣/١
- ١١٧ تاريخ الأدب العربي ٢٥٢/١
- ١١٨ ١٠٣٧/٢ وانظر: تاريخ التراث العربي (م) ٤١٥/١
- ١١٩ ينظر: تاريخ الأدب العربي ٢٦٢/٢
- ١٢٠ المصدر السابق ٢٦٢/٢
- ١٢١ تاريخ التراث العربي (م) ٤١٥/١
- ١٢٢ ينظر: تاريخ الأدب العربي ٢٦٢/٢
- ١٢٣ ينظر: هدية العارفين ٣٤٥/٦

الأفضية المتضادة للمدينة في رواية نزل المساكين للطاهر بن جلون

حمامجي إيمان

طالبة دكتوراه، إشراف: د. بن ضحوى خيرة، جامعة امحمد بوقرة كلية الحقوق، قسم اللغة العربية بوداوا - بومرداس

ملخص رواية نزل المساكين للطاهر بن جلون

تتحدث رواية نزل المساكين عن كاتب تعيش بعيش في مدينة مراكش، متزوج وله ولدان متذمر من حياته الزوجية التي لا يشعر بالسعادة فيها، في هذه الظروف يتعرف على فتاة تعيش في إيطاليا فيأخذ في مراسلتها على أمل اللقاء بها يوما ما، في هذه الأثناء يتلقى دعوة من محافظ نابولي بوجه الصدفة، فلم يلبث إلا أن وجد نفسه في مدينة نابولي مدينة أحلامه وموطن فتاة هيامه، وأثناء بحثه عن مكان يقيم فيه وجد نفسه أمام نزل كئيب ومقفر، يقطن به مجموعة أفراد على شكل عائلة واحدة لكنهم من أماكن مختلفة وجنسيات مختلفة وديانات مختلفة أيضا، ومنهم العجوز أناماريا آرابيلا، جينو، مومو، إيدي، إيفا... ليصبح الراوي أحد أفراد هذه العائلة التعيسة الشقية إذ كلهم ضحايا حب فاشل قادهم إلى سن الكهولة والشيخوخة مبكرا، لذلك سماه الكاتب نزل غرقى الحياة، ومن هنا تبدأ قصته مع نابولي، فكان يبحث عن فتاة أحلامه حيناً ويراسل زوجته وأولاده أحيانا أخرى، وظل يتنقل هنا وهناك

عله يجد مراده.

وحين عودته يجتمع مع أفراد النزل ليستمع إلى قصصهم المؤلمة وكيف وانتهى بهم الأمر الى مكان كهذا، ظل الكاتب على هذه الحال إلى أن جاء يوم التقى فيه بفتاة أحلامه التي كان ينسج لها قصصا وردية في أحلامه ويصورها قمة في الجمال والروعة، لكن في الواقع تفاجأ أنها فتاة كسيحة وليست جميلة كما تصورها، ليقرر بعد ذلك الرجوع إلى أولاده وزوجته في مراكش لكن في أثناء غيابه ظنت زوجته انه قد مات فتزوجت من إبراهيم البقال وباعت المنزل، ثم جمعت كل كتبه وأشياؤه في قبو مقفر ومتعفن يشبه تماما النزل الذي كان يعيش فيه في نابولي، لينتهي به الأمر وحيدا كئيبا في ذلك القبو ولا يجد رفيقا سوى كتبه وأوراقه التي أصبحت ملاذه الأخير وموطن أسراره ومعاناته. تحتوي الرواية العربية على مجموعة عناصر أساسية لا يمكن الاستغناء عنها في بناء المتن الروائي كالشخصيات، الأحداث، الزمان والمكان... وغيرها، حيث يعد المكان من أهم عناصرها أو كما يسمى

عند البعض «الفضاء» إذ يعتبرونه» عنصرا فاعلا في الرواية لأنه يتميز بأهمية كبيرة في تأطير المادة الحكائية وتنظيم الأحداث وعلاقات الرؤى ووجهات النظر المختلفة من قبل الراوي^١ في إطار معين ينتج دلالات مختلفة ومتداخلة من خلال تفاعله مع باقي عناصر التشكيل الروائي.

الفضاء الحقيقي للمدينة

تجري أحداث رواية «نزل المساكين» في مدينة نابولي الإيطالية التي تحولت إلى مساحة نابضة بالأحداث والمفارقات التي تجعل من هذا الفضاء الجامد فضاء متحركاً، وموجهاً لأحداث من بؤرة إلى أخرى في خضم هذا الفضاء الجغرافي العام الذي يلجأ إليه الروائيون لتقديم إشارات جغرافية تعمل على تحريك خيال القارئ، أو لتحقيق استكشافات منهجية للامكان^٢ ليغوص القارئ في عالم الرواية وفضائها ويستشعر أحداثها لحظة تلو الأخرى تماماً مثلما عاشها الراوي. حظيت مدينة نابولي بوصف دقيق من طرف الكاتب، وصف مشحون بعواطف الإعجاب والانبهار لمدينة الأحلام التي صورها بن جلون في دوامة من المتناقضات، إذ بقدر جمالها الساحر وإطالاتها الرائعة على البحر والمزينة بأنوار المصاييح ليلاً على قدر ما تكتنفه من آفات ومغامرات خطيرة شتت الكيان الإنساني وضيعته في دهاليزها، وفي مقابل ذلك يصف لنا الكاتب «نزلاً» «بائساً وسط مدينة نابولي، حيث يبدو التعارض واضحاً في ثنائية دلالية تجمع بين العام «المدينة» و«الخاص»، إذ من هناك تبدأ معاناة الإنسان وتنطلق صرخة مدوية تقصي كل جمال في الوجود لا يهتم بالذات الإنسانية وبمعاناتها.

الفضاء غير الحقيقي

يظهر الجانب الإبداعي للنص الأدبي دائماً من خلال الانزياحات اللغوية وغير اللغوية وكذا المجازات التي

تصنعها المفارقات والعلاقات المتداخلة والمتضادة لعناصر التشكيل الروائي مما يجعله «يرتبط بالآخر الروائي بكل مكوناته، ويتم ذلك عبر شبكة من العلاقات بينها مع باقي المكونات فيطبعها بطابعه، ليحدث الإيهام بواقعية الأحداث ويساهم في خلق الدلالة العاملة للعمل في علاقة جدلية مع باقي العناصر»^٣ وبالتالي يصبح الفضاء الروائي المحور الأساسي الذي تدور حوله الأحداث ويمكن أن نجده مجسداً في شخصيات الرواية وعوالمها الأخرى، فيصبح الفضاء الواحد أفضية متعددة، مترابطة حيناً ومتناقضة أحياناً أخرى مما يفتح المجال لتعدد التأويلات وتنوعها حسب كل قارئ وخلفيته.

تشخيص الفضاء

لقد صور بن جلون فضاء روايته ممثلاً في أسماء شخصياتها باعتبار أن كل شخصية تمثل إيديولوجية قائمة بذاتها، والشخصية الروائية كما يعرفها فيليب هامون هي «علامة يصدق عليها ما يصدق على كل العلامات لان وظيفتها خلافية، فهي كيان فارغ، أي بياض دلالي لا قيمة لها إلا من خلال انتظامها داخل نسق هو مصدر الدلالات فيها ومنطق تلقيها أيضاً»^٤ إذ يمكن أن نسقط دلالات مختلفة على كيان الشخصية ونلبسها مفاهيم إيديولوجية حسب كل شخصية في الرواية ومكانتها، وبالتالي يصبح الفضاء الواحد أفضية متعددة ومتضادة ناتجة عن التنويع في عناصر التشكيل الروائي، فنجد مثلاً أن العجوز اناماريا آرايلا تجسد مدينة نابولي في قولها «أنا امرأة نابولي أنا الخلد الأكثر قدماً، الأكثر شيخوخة، احرس مركب البؤس والنبل العظيم، حارسة لأجمل غلطة في تاريخ نابولي إنه نزل المساكين»^٥ لكن هنا يكمن التعارض والتضاد، فكيف لامرأة عجوز بائسة، فقيرة كئيبة تقطن في نزل مقفر، أن تكون امرأة لمدينة جميلة مثل مدينة نابولي، كما أن اسم الشخصية «أنا

ماريا آرابيلا» يدل على الفخامة والاستقرائية، إلا أنه يتعارض مع مدلوله «الشخصية» ليحيل إلى هذا الكيان البائس التعيس.

من خلال هذه الشخصية نكتشف كيف تحولت المدينة من عالم متحضر ومتمدن يرتقي بالإنسان ويرفعه من عالم التخلف والفقر إلى عالم آخر، لتنزل به إلى أسفل الدرجات فيشرده ويجرده من إنسانيته وحقوقه في الحياة، وهكذا تصبح «الشخصية بنية يقوم النص بتشبيدها أكثر مما هي معمار مفروض من خارج النص»^٦ ومعنى ذلك أنها شخصية نامية ومتطورة تنتج دلالاتها من خلال علاقاتها مع باقي شخصيات الرواية وعناصرها.

ومن خلال شخصية مومو السينيغالي يمكن تمثيل حال اللاجئين الإفريقيين الذين اتخذوا سبيل الهجرة السرية إلى أوروبا حلا لازماتهم، وبالتالي يمكن القول أن هذه الشخصية عبرت عن مدن أفريقية متعددة، أو مدن العالم الثالث إن صح القول لتعطينا أفضية مناقضة للأفضية الأوروبية، مما يعكس ذلك الصراع المتأزم بين الثقافات والأعراف بين الشمال والجنوب، وكيف يطمح أبناء الجنوب الفقير إلى نعيم الشمال، لكن الواقع أمر وأتعس، ولا يجدون أنفسهم إلا ضائعون فيما يسمى عجلة التمدن والتحضر، إذ يمكننا أن نستشف ذلك من خلال دور الشخصية في الرواية لأن هذه الأخيرة «لا تكتمل دلاليا إلا بواسطة تجميع المتلقي لمختلف المحمولات السردية التي تتخلل حركية وصورورة الحدث»^٧ التي يتبعها المتلقي من نقطة البداية إلى نقطة النهاية حيث تتنامى أحداث الرواية بواسطة تنامي شخصوها، من خلال تأدية العلامات والدلالات الموكلة إليها، إضافة إلى باقي الأسماء الأعجمية والتي عبرت عن المدن الأوروبية بوجهيها السلبي والإيجابي.

نلاحظ كذلك أن الكاتب لجأ إلى توظيف أشخاص بأسماء عربية (مغربية) إن صح القول

أمثال فطومة ووردة التي تمثل مدينة مراكش تلك المدينة المغربية العربية المحافظة على العادات والتقاليد، ليحدث تعارضا وتناقضا مع عالم لا يشبه العالم العربي أو المغربي في شيء، لكن من خلال شخصية فطومة نكتشف رغبة الراوي الملحة في التغيير والهروب من هذا العالم «مدينة مراكش» إلى عالم آخر «مدينة نابولي» ذلك أنه وصفها بأنها امرأة متدمرة تشكي طوال الوقت، شقية وهي نموذج لامرأة مهجورة وتعيسة، لذلك عمد إلى تغيير اسمها من فطومة إلى وردة، ووردة هي الحياة التي يحلم بها الراوي في مدينة نابولي.

وبالرجوع إلى اسم فطومة ذي الخلفية الإسلامية فإن ذلك يدل على إن «الرواية المغربية في مسألة التسمية اتجهت إلى أحد الاتجاهين، فقد استعملت الأسماء التقليدية، كما استعملت الأسماء المطابقة لواقع الحياة الاعتيادية على درجة متساوية تقريبا»^٨ لتتمكن الرواية المغربية من تمثيل كل الإيديولوجيات والأفكار المتقربة والمتباعدة في فضاء واحد وهو فضاء الرواية.

تأنيث الافضية

تعد مسألة تأنيث الفضاء من بين المسائل الهامة التي يجب التطرق إليها في هذا البحث، لأنها واضحة المعالم في رواية نزل المساكين، إذ يمكننا إن نستشف ذلك من خلال الوصف، فنجد الراوي مثلا في البداية يصف مدينة نابولي بأنها «روح أثنى، أو امرأة من نوع آخر، والنساء وحدهن مفاتيح المدن المغلقة والوسيلة الأهم لتشتم روائحها واختراق مجاهيلها والوقوف على ما تختزنه من أسرار»^٩ نابولي المدينة الجميلة التي أغرت الراوي وحلم ببلوغها مثلما تغري المرأة السناء الرجال، لكن وراء كل جمال ويلات ومخاطر لاحصر لها.

أراد الكاتب أن يكشف لنا الوجوه المتناقضة

والمتضادة لمدينة نابولي من خلال شخصية العجوز الغريبة الأطوار، بل يمكن القول أنها شخصية أسطورية، فهي تروح هموو الناس لكنها لا تحب الضجر، تحرس قصص الآخرين لكن لا تريد الإفصاح عن نفسها للغرباء، تتظاهر بالسعادة لكن الحزن واضح عليها، وتكره النساء اللواتي لا يرغبن في الاستقرار، تجمع بين الرقة والخشونة، بين الخير والشر، بين الموت والحياة، بين الضحك والبكاء، وتكره الزمن وتعتبره عدوها اللدود، إنها مستودع من المتناقضات والافضية المتضادة، إذ تقول: «أنا كيس مليء بالحكايات، بطني محشو بالحياة بالدموع وبالضحكات أنا قطعة من باب كبير طواه النسيان في بساتين تدمر، أنا الشجرة التي انكسرت بفعل العاصفة»^{١٠} من خلال هذه الأوصاف نكتشف مدينة نابولي العجوز الهمة الغريبة.

عكست هذه الشخصية «العجوز» عدة مرجعيات عبرت عن الوجود الإنساني بصفة عامة واهتمت بهومومو وانشغالاته، كقضية تعايش الأديان، لأن الكاتب يصف لنا العجوز أنها يهودية لكنها لم تتعصب يوما لديانتها بل كانت يهودية ومسلمة ومسيحية في الوقت نفسه وكيف أن «مومو» السينغالي المسلم تعلق بها واعتبرها أمه وكان يريد إرسالها إلى الحج. نلاحظ كذلك تأنيث الفضاء من خلال شخصية «فطومة» التي عكست مدينة مراكش من خلال أوصافها السلبية والتي أسقطت على المدينة بطريقة غير مباشرة، عبرت كذلك عن رؤية الراوي لزوجته ومدينته وهما واحد لا اثنان، وهكذا «تصبح وظيفة الوصف داخل نسقية السرد تحدد الشخصية سواء بالإحالة على نفسها أو بالإحالة على مواصفات شخصيات أخرى مطابقة أو مختلفة»^{١١} أو بالإحالة على أمكنة وأفضية متضادة ومتناقضة بتناقض أوصاف الشخصية وتعارضها، ثم إن تعدد الافضية في الرواية الواحدة دليل على «ممارستها فعل البناء على كافة المستويات الفنية السردية المتبقية التي

تبني عالم الرواية وتشكل في صورته الواقع المعاش أو فيما فوق الواقع من خلال استحضار العوالم التي يهتم بها الفضاء الروائي»^{١٢} ويهدف إلى عرض ما يدور حولها من أفكار وأحداث سواء أكانت واقعية أو خيالية، لكن في كلتا الحالتين يسعى الراوي إلى الإيهام بواقعية الأحداث، ليكون تلقيها لدى القارئ أسرع والأثر أقوى.

من شخصية فطومة أو «مدينة مراكش» تنتقل إلى شخصية أخرى وبطبيعة الحال هي مدينة أخرى، إنها «وردة» هي شخصية خيالية نسجتها مخيلة الراوي لتعبر عن رغبة ما في نفسه، لكن في الواقع فطومة ووردة هما الشخص ذاتة، أي كلاهما يدل على مدينة مراكش ثم إننا نجد تعارضا وتناقضا واضحا بين الشخصيتين، يعكس التضاد بين فضاءين مختلفين عن بعضهما البعض، حيث أن فطومة تدل على من خلال أوصافها على واقع مشتبئ بئس ومير، بينما وردة التي اختلفت عنها في المواصفات، والتي صورها الراوي بأنها «أرق عودا وأكثر جمالا، موهوبة، مبتسمة وسعيدة بالحياة، صاحبة خيال ومبدعة»^{١٣} لتتقل بذلك رؤية مختلفة، والأمل بمستقبل أفضل والرغبة في تغيير الواقع من حاله هذه إلى حال أفضل كله أزهار وورود ولا مكان للأشواك فيه، بالإضافة إلى باقي شخصيات الرواية التي مثلت مدنا مختلفة عن بعضها البعض وإيديولوجيا تعكس انشغالات الذات الإنسانية بغض النظر عن جنسيتها وهويتها.

ثنائية النور والظلام

تعد ثنائية النور والظلام من بين الثنائيات المتضادة في الرواية والتي ساهمت بدورها في تباين الأفضية وتضادها، إذ أن الفضاء الواحد قد يصبح أفضية متعددة من خلال هذه الثنائية، ونحن نعلم أن «الليل والنهار نقيضان في الحضور والغياب وفي اللون والشكل والهيئة والجوهر والماهية، وبالتالي

في الدلالة الناتجة عن حضور كل منهما»^{١٤} فنجد إن النور والضيء يوحى بالحياة والأمل، الإشراق والسعادة، بينما الليل والعتمة فيتسمان بالسواد وهو دليل الغموض، الكآبة، الخوف، الضياع...، وهذا ما نجده ممثلاً في رواية نزل المساكين، إذ نلاحظ في النهار وجهها مشرقاً لمدينة نابولي من خلال أوصاف الكاتب، إذ يصف حركية المجتمع وذهاب الناس وإيابهم، وهذا أثناء بحثه عن فتاة أحلامه، بينما في الليل تظهر المدينة بوجه مخيف وكئيبي، وكأنها تخفي بين ثنايا ظلامها أسراراً وأهوالاً لا ملجأ لها غير عتمة الفضاء، مما يمنحنا شعورين مختلفين لفضاء واحد لينتج عن ذلك فضائين متضادين «ومن خلال التأليف بين النقيضين يتعرع الحس الشعوري والعالم المليء بصراع النقائص»^{١٥} لتبدو المدينة غريبة تشبه تماماً العجوز أنا ماريا آرابيلا التي يلجأ

إليها الراوي في الظلام لتحكي له عن مدينة نابولي من خلال ذاكرتها التي تصفها بأنها «ذاكرة الجمل وأنها حارسة قصص الآخرين ومرآة نابولي»^{١٦} حتى يشعر القارئ إن المدينة التي تتحدث عن نفسها في الليل، ثم إن سبب غموضها راجع إلى أنها تصبح في الليل مرتعاً للجرائم بكل أنواعها والانتهاكات حيث يظلم أناس كثيرون ويضيعون في مدينة قويتها يأكل ضعيفها، وليلها يغشى نهارها.

في النهار يفتح الراوي على المدينة الإيطالية الكبيرة ذات الجمال الساحر، بينما في الليل يكن إلى النزل الذي يعد صورة مصغرة لمدينة نابولي لأنه يحوي أفراد من مختلف الأمكنة والأفضية ليتقاسموا معاناة العيش وشقائه، فهم بؤساء وضحايا مجتمع شردهم ودفنهم في «نزل» لا يليق بالكيان الإنساني والذي وصفه الراوي بأنه نزل غرقى الحياة.

المصادر والمراجع

- أحمد الطرس العرامي، ثنائية النور والضيء في ديوان «نجمة تقود البحر» لعبد الفتاح إسماعيل. <https://alarami.wordpress>
- بن سالم فتحة، جنة أمينة، الفضاء السردى وإنتاج الرؤية في رواية «اعترافات تام ستي» لعز الدين ميهوبي، مذكرة لنيل شهادة الماستير، جامعة العربي التبسي، ٢٠١٦، ٢٠١٧.
- جميل حمداوي، السيميوطيقا والعنونة، مجلة عالم الفكر، الكويت ١٩٩٧.
- حسن بحراوي، بنية الشكل الروائي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ٢٠٠٩.
- حمزة قريرة، الفضاء في الخطاب الروائي لأمين زاوي، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه في اللغة والأدب العربي، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، ٢٠١٥، ٢٠١٦.
- ط ١، ٢٠٠٠.
- الطاهر بن جلون، رواية نزل المساكين، تر، يوسف شلب الشام، دار ورد،
- عبد الله التوأم، دلالات الفضاء الروائي في ظل المعالم السيميائية «رواية الآن...هنا أو شرق المتوسط مرة أخرى» لعبد الرحمن منيف أنموذجاً، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه، جامعة احمد بن بلة، وهران، ٢٠١٥، ٢٠١٦.
- فيليب هامون سيميولوجية الشخصية الروائية، تر، سعيد بنكراد، أعداد عبد الفتاح كيليطو، دار الكلام ١٩٩٠.
- مرشد احمد، البنية والدلالة في روايات إبراهيم نصر الله، دار فاس للنشر والتوزيع ط ١.
- نبيلة بونشادة، الشخصية من المستوى المحسوس إلى المستوى المجرد في رواية «غدا يوم جديد» مجلة المخبر، أبحاث في اللغة والأدب الجزائري، العدد ٧.

الهوامش

- ١ عبد الله التوام، دلالات الفضاء الروائي في ظل المعالم السيميائية، «رواية الآن... هنا أو شرق المتوسط مرة أخرى» لعبد الرحمن منيف أنموذجا، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه، جامعة أمحمد بن بلة وهران، ٢٠١٥، ٢٠١٦، ص ٢٩.
- ٢ عبد الله التوام، دلالات الفضاء الروائي في ظل المعالم السيميائية، ص ١٩.
- ٣ حمزة قريرة، بنية الفضاء في الخطاب الروائي لأمين زاوي، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه في اللغة والأدب العربي، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، ٢٠١٥، ٢٠١٦، ص ٢٠.
- ٤ فيليب هامون، سيميولوجية الشخصية الروائية، تر: سعيد بنكراد، إعداد عبد الفتاح كيليطو، دار الكلام ١٩٩٠، ص ٠٦.
- ٥ الطاهر بن جلون، نزل المساكين ص ٣٧.
- ٦ مرشد احمد، البنية والدلالات في روايات إبراهيم نصر الله، دار فاس للنشر والتوزيع، ط ١، ص ٣٣.
- ٧ نبيلة بونشادة، الشخصية من المستوى المحسوس الى المستوى المجرد في رواية «غدا يوم جديد» ص ١١.
- ٨ حسن بحراوي، بنية الشكل الروائي، المركز الثقافي، الدار البيضاء، ط ١، ٢٠٠٩، ص ٢٥٠.
- ٩ الطاهر بن جلون، نزل المساكين، ص ٣٨.
- ١٠ الطاهر بن جلون، نزل المساكين، ص ٤٩.
- ١١ نبيلة بونشادة، الشخصية من المستوى المحسوس إلى المستوى المجرد في رواية «غدا يوم جديد» ص ١١٥.
- ١٢ بن سالم فتيحة، جنة أمينة، الفضاء السردي وإنتاج الرؤية في رواية «اعترافات تام ستي» لعز الدين ميهوبي، مذكرة لنيل شهادة الماستير، جامعة العربي التبسي، ٢٠١٦، ٢٠١٧، ص ٢٣.
- ١٣ الطاهر بن جلون، نزل المساكين، ص ٢٣.
- ١٤ أحمد الطرس العرامي، ثنائية الظلام والنور في ديوان «نجمة تقود البحر» لعبد الفتاح إسماعيل. <https://alarami.wordpress.com>
- ١٥ جميل حمداوي، السيميوطيقا والعنونة، مجلة عالم الفكر، الكويت ١٩٩٠، ص ٧٩.
- ١٦ الطاهر بن جلون، نزل المساكين، ص ٣٩.

جمال السرد في قصة «الأرض يا سلمى»

د. عبد المجيد أ أي

الاستاذ المساعد، كلية الانصار العربية، ولونور

الملخص

كتب محمد عبد الولي قصة الأرض يا سلمى في عام ١٩٥٨. وصدرت كمجموعة قصصية في عام ١٩٦٦. إلا أنها تبقي حية كأنها كتبت امس، ولا نجد اليوم تغيرات جذرية في حياة لإنسان اليمني. هو ذلك المغترب والمرأة اليمنية تعمل في الأرض وتربي الولد. وتعاني الجوع والفقر وهي تقف امام الارض المغتصبة. الاشتباكات القبلية الدامية و الصراعات الداخلية و الازمة الاقتصادية دمرت حياة الانسان اليمني. تمثل الأرض بالنسبة للإنسان اليمني قيمة رفيعة لا يمكنه التفريط فيها مهما كانت الظروف، الأرض للإنسان اليمني منبت الروح. اليمن السعيد تمتاز بتربتها الخصبة و الجداول و الاكام. واقتلعه من أرضه يعني له الموت، ولذا وهو يدافع عنها وعن حقه في الحياة فيها وعليها وبين جنباتها، وتوارث الأجيال المتعاقبة منذ آلاف السنين هذا الحب. تساوي الرجال والنساء في حب الأرض، لكن عبدالولي ربط المرأة بالأرض في قصته الأرض يا سلمى وتهدف هذه الدراسة إلى موقعة القصة اليمنية القصيرة بين الدراسات الأخرى، لما لهذا الموضوع من أهمية من وجهة نظر السرديات الحديثة وتقنياتها. والكشف عن جماليات القصة القصيرة عند الكاتب محمد عبد الولي من خلال تقنيات المنهج البنوي.^٢

نبذة عن حياة محمد عبد الولي

محمد أحمد عبد الولي قاص وروائي يمني شهير ولد في ١٢ نوفمبر ١٩٢٩م بمدينة دبرهان الإثيوبية عن أب يمني وأم إثيوبية، وكان والده من المهاجرين الذين انضموا إلى حركة الأحرار اليمنيين. أمضى طفولته في إثيوبيا، حيث درس في مدرسة الجالية اليمنية بأديس أبابا من ثم عاد من غربته سنة ١٩٤٦م. سافر للدراسة في الأزهر بمصر سنة ١٩٥٥م، وشارك في تأسيس أول

رابطة للطلبة اليمنيين التي انعقد مؤتمرها التأسيسي سنة ١٩٥٦م.

طرد مع ٢٤ طالباً من مصر سنة ١٩٥٩م، بتهمة الانتماء إلى الشيوعية، وسافر بعدها إلى موسكو ودرس في معهد غوركي للآداب الشهير لمدة عامين، من ثم عاد إلى أرض الوطن بعد الثورة في شمال الوطن في سنة ١٩٦٢م. انضم للسلك الدبلوماسي قائماً بأعمال سفارات الجمهورية العربية اليمنية في

موسكو وغيرها من البلدان إلى أن تفرغ لافتتاح دار للنشر بتعز. سجن بعدها لمدة عام سنة ١٩٦٨م، وأعيد إلى سجن القلعة مكبلاً بالقيود مرة أخرى سنة ١٩٧٢م.

له عدة أعمال طبعت منها مجموعته الأولى سنة ١٩٦٦م ومجموعته الثانية سنة ١٩٧٢م. وترجمت بعض أعماله إلى الفرنسية والروسية والألمانية والإنكليزية. أشهر روايته «يموتون غرباء» مسلسل في صحيفة «الشرارة» عام ١٩٧١م ومن ثم طبعت في بيروت في دار العودة عام ١٩٧٣م. وله رواية أخرى هي «صنعاء مدينة مفتوحة»، وقد تعرضت الأخيرة لحملة تكفير عام ٢٠٠٠م. مات محترقاً في طائرة عام ١٩٧٣م. ومن إصداراته: صنعاء مدينة مفتوحة (رواية) ١٩٧٧م الأرض يا سلمى (مجموعة قصصية) ١٩٦٦م شيء اسمه الحنين (مجموعة قصصية) ١٩٧٢م يموتون غرباء (رواية) ١٩٧١م معنا صالح العمراني (قصص) ١٩٨٦

أن الأديب اليمني الراحل محمد عبد الولي من الكتاب البارزين في القصة القصيرة، على مستوى الأدب اليمني، وعلى مستوى الكتاب العرب؛ فقد قدم عطاءً زاخراً في مجال الإبداع القصصي، تحمل هموم بلاده، وهموم أبناء اليمن.

جمال السرد في قصة الأرض يا سلمى

«مضت - سلمى - مسرعة لتفتح السواقي^٢ في الأرض القريبة من الدار بعد أن بدأت السحب تتجمع في السماء، وحين عادت إلى الدار كانت أبواب السماء قد تفتحت وانسكب المطر، يروي عطش الأرض.

لم يكن لدى سلمى عمل تؤديه في ذلك العصر، فالسما تمطر وجميع من في المنزل يغطون في نوم عميق. فلم تجد إلا أن تخلو إلى نفسها في غرفتها وأن تتمدد على سريرها مولية وجهها الصغير شطر النافذة

المفتوحة على الحقول. ورأت مياه المطر تندفع من السواقي إلى الأرض العطشى، لكن خيال سلمى انطلق بها بعيداً عن الأرض والمطر إلى أشياء لم تكن لتفكر بها، وسمعت صوتاً كأنه همسات رقيقة يقول:

سلمى - أخيراً ها أنت تواجهين نفسك. يجب أن تقولي الحقيقة، لا تحاولي التهرب من نفسك، فلن ينفعك ذلك يجب أن تقولي أن الانتظار قد طال وأنت لن تستطيعي التحمل أكثر من ذلك، حاولي أن تتذكرى منذ كم غاب عنك (درهم) زوجك... من خمس سنوات كاملة يا سلمى؛ وها أنت في السنة السادسة من الانتظار؛ وكم عمرك؟ احسبي دون تعجل: أنت الآن في السادسة والعشرين. نعم لقد بدأت تشعرين بأنك قد كبرت... وبسرعة دون أن تدركي ودون أن تحسي بالحياة وتمتعي بها... هل أذكرك يا سلمى أنك قد تزوجت منذ عشر سنوات؟ نعم، عشر سنوات. وذهب زوجك بعد أن تركه في أحشائك، دون أن يعلم، لم تخبريه كعادة الكثيرات في القرية، وظننت أنه لن يغيب كثيراً.

ولكنه غاب أكثر من المرات السابقة. مهلاً يا سلمى لا تجعلينا نسابق الأحداث.. لم لا نبدأ من البداية، منذ أو ولدت، أعني منذ أن تزوجت. ألسنت على حق؟

نعم إن ذلك ظاهر على وجهك.. لقد كنت صغيرة عندها، في السادسة عشرة من عمرك تعيشين في بيت والدك. وذات يوم سمعت همسات كثيرة. ونظرات مصوبة نحوك. وأحسست بما يدور حولك وشعرت بالسعادة ككل طفلة تفرح بعرسها - ولم تظهر فرحك ذلك للناس حتى لا تلوك الألسنة سيرتك ولكنك أبديتها لي.. أنا.. كنت أعرف كل شيء - لقد كنت سعيدة لأنك ستزوجين (درهم)، وحيث أقبلت عمك وغطت وجهك بالمقرفة^٣ قائلة: (ثبت زواجك على درهم قاسم) أبديت مقاومة شديدة، وجعلت تقذفين بالشتائم كل من حولك

ولكنك في أعماقك كنت فرحة، وسألت الدموع..
جموع الفرح عينيك، وظن الذين حولك أنك تبكين
حزناً على فراقك والدك.. ومنزله..

وعندما أتى أهل زوجك نقلك إلى دارك الجديدة
كنت تسرعين في الخطو، لتصلي بسرعة. ونبهك
الذين حولك، وشهت بالخجل إذا خفت أن يكتشف
الآخرون سر تلهُفك وسرعتك.

ولكن يا سلمى. أكنت تحبين درهم حقاً؟

كلا - لا أظن!!

إذن ما سر سعادتك تلك؟

الألنك طفلة؟ أم ظننت أنك ستخلصين من
بيت والدك؟ من تلك الأعمال الشاقة التي كنت
تقومين بها هناك؟ كنت تظنين أنك ستجدين الراحة
والهدوء في منزل زوجك، فهل تحقق ذلك؟

لنر يا سلمى حياتك الجديدة في منزل زوجك،
فبعد الأيام السبعة الأولى.. أيام العرس.. بدأت
عملك كزوجة تخدم زوجها وأهله..

كنت تستيقظين من نومك مع أذان الفجر،
فتحلبين البقرة ثم تذهبين إلى البئر بعد أن تضعي
أمام البقرة بعض الحشائش وبعد أن تمتلئ جرتك
بالماء تعودين لإعداد الفطور لزوجك، وعند اقتراب
الظهر تذهبين إلى الحقول لتعملي مع والد زوجك
في الحرث والبذر والتنقية لتعودي منهوكة القوى
لتعدّي وجبة الغداء - تطحنين الحبوب ثم تعجنينها
كي تطعمي زوجك.

وبعد الغداء يذهب لمضغ القات^١ في حين أنك
لم تتناولي غداءك، وهو غالباً ما يكون كإفطارك:
قليلاً من الخبز مع رشقات^٢ من - القشر - أو
عصيدة^٣ مع لبن.

ويأتي عمل ما بعد الظهر.. غسيل الملابس..
الذهاب إلى الجبل للبحث عن حطب للوقود..
الذهاب إلى البئر مع غروب الشمس لتأتي بماء
المساء والتقاط بعض الحشائش للبقرة، وبعدها

تعدين العشاء وتقدمينه لزوجك الذي يعود من
المسجد بعد أداء الصلاة. وأنت كم مرة نسيت
الصلاة وأنت ترتمين متعبة قرب منتصف الليل،
لتعودي مع أذان الفجر إلى العمل.. إلى الإرهاق..
هذه هي حياتك كل يوم، هل فيها شيء جديد؟
إنها نفس الحياة التي كنت تعيشينها في منزل
والدك لم يتغير إلا صاحب العمل.. كان في السابق
والدك، أما الآن فزوجك، عشت معه أياماً، تركك
بعدها إلى المدينة لكي يعمل ولم تحاولي منعه، بل
أنك دفعته للسفر، لأنك تريدين أن يعود إليك ومعه
قمصان حرير جديدة.. أدوات نسائية كتلك التي يعود
بها أزواج صديقاتك.

ولم يخيب زوجك أملك، عاد إليك بما كنت
تحلمين بعد أن غاب سنتين.

لم تتغير حياتك، أثناء وجوده أو في أثناء غيابه:
ففي كلا الحالتين كنت تعملين بصمت من أجل أهله
ومن أجل الأرض. يا سلمى عاد زوجك إلى المدينة،
وغاب سنتين، ثم عاد مرة أخرى ليتركك بعدها وفي
أحشائك طفلك الأول، وانتظرت عودته إليك وإلى
طفله ليراه، ومضى عام.. وآخر، فخمسة ولم يعد.
إنه ما زال حياً هناك بعيداً في البحر.. البحر الكبير
الذي يقولون إنه بلا نهاية. بحر كبير في أحضان بحر
آخر أكبر يخوضه زوجك كل يوم.

وما أدراك يا سلمى أنه وحيد؟ لا تجعلي وجهك
يصفر ولا ترتجفي. فكل شيء ليس سوى افتراض.
فهو قد يكون وحيداً وقد لا يكون، فالرجال لا أحد يثق
بهم.. خاصة حين يكونون بعيداً، لا تراهم عيوننا. فلم
لا يكون زوجك أحدهم؟ أنت تعرفين قصة عمك -
زيد - الذي ترك زوجته منذ عشرين عاماً.. ولم يعد.
إنه حي وله زوجة وأولاد ويقولون أنه لن يعود وزوجته
لا تزال تنتظر هنا.

فلم لا يكون زوجك مثل عمك؟ نعم لماذا لا
يخونك؟ إنه بشر.. ورجل.. وهم دائماً ضعفاء كما

يدعون. قلت لك لا ترتجفي. ولا تدعي الشكوك
تساورك فكل شيء افتراض، فالحقيقة مجهولة،
هناك وراء البحر مع زوجك. ثم لا تحاولي أن تفكري
أن تفعلي مثله.. أن تخونيه. أنك لن تستطيعي، فهنا
في القرية كل همسة يسمعها جميع الناس. ألم
تلاحظي مثلاً في هذين اليومين الأخيرين أن الجميع
يلاحقونك بالنظرات المليئة بالشك؟ ألم تلاحظي
ذلك؟ لماذا يقذفونك بنظراتهم الصامتة تلك؟ إنك
ذكية يا سلمى وقد عرفت..

أنك تتجملين.. نعم تتجملين، فهم لا يرونك
تتجملين منذ سافر زوجك منذ خمس سنوات.. ولا
تحاولي أن تقولي أنك شعرت بكبر سنك فحاولت أن
تبدي صغيرة. كلا فتلك طريقة غير محببة.
فالحقيقة يا سلمى أنك تتجملين من أجله.
من أجل (حسان) لا.. لا.. لا تجعلي قلبك يدق
بهذه الشدة ولا تدعي الدعاء يحمر وجنتيك، فهما
سيكشfan سر، أرايت أنك مغرمة به؟

ليس عيباً أن يحب المرء من شاء.. ولكن الغيب
في أن يخون.. فأنت تخونين زوجك بحبك لآخر..
نعم.. إن الأمر جد خطير.. فالمرأة هنا ليس لها الحق
بأن تحب من تشاء ولا أن تتمتع بشبابها فهي مجرد
خادمة، يتزوجها الرجل لتخدم أهله.. ويتركها ويمضي
بعيداً جداً.. ولا يعود.. وليس من حقها أن تطالب
بالطلاق.. فالطلاق مكروه.. لا تضعي يديك فوق
صدرك.. فالطلاق ليس مكروهاً ما دمت ستتمتعين
بحياتك التي سرقها زوجك.. لكنك.. لن تحصلي
عليه.. خاصة بعد أن مات والدك وليس لك من
أحد يدافع عنك.. فأنت الآن خادمة، لأهل زوجك،
لوالده، لابنه، لأرضه.. إنك لن تجني أية فائدة بحبك
(لحسان) إنه شاب طيب تتمناه كل فتاة.. ولكنك
لست فتاة – إنك امرأة لك طفل.. وزوج.. ثم هل
تظنين أن أيام الطفولة حيث كنت تلعبين معه في
الجبـل ويتخذك دائماً زوجته وأنتم تلعبون لعبة (الزوج

والزوجة) تلك الأيام قد ولت.. وأصبحت أنت اليوم
كبيرة – خمس سنوات من الانتظار الطويل صعبة يا
سلمى ولكن ما هو الحل؟

أن تطلبي الطلاق؟ وطفلك أين سيذهب؟
ثم من الذي سيتخذك زوجة له؟
أنت تعرفين تماماً أن الكثيرات بقين بدون زواج
بعد طلاقهن وأن شباب القرية يبحثون فقط عن
الفتيات. وأرضك يا سلمى. نعم أرضك هذه التي
بذلت فيها حياتك.. شبابك.. دمك.. أرضك التي
تسكين عليها طوال الأعوام عرقك. كيف تدعين
أرضك هذه ولمن؟

انك تفكرين يا سلمى.. وهذا شيء طيب – أنت
تعرفين أن لا أحد سواك يعرف قيمة هذه الأرض..
فزوجك إن عاد لن يهتم بالأرض وابنتك عندما يكبر
لن تهتم هو أيضاً – ستركها كما فعل والده ويذهب
هناك بعيداً مثل الآخرين.

أرضك يا سلمى ذرفت عليها الدم والجهد
ومنها تأكلين طوال العام. ومنها يأكل ابنك ويترعـع
فوق تراها. حتى زوجك حين يعود يأكل منها وأنت..
أنت من يخرج خيرات هذه الأرض. منها حبوبك
وحشائش ماشيتك – ولبنك وسمنك.. وكل شيء
في هذه القرية.. من الأرض. أليست الأرض حياتك..
وحياة ابنك الذي سيعرف عندما يكبر مدى الجهد
الذي بذلته؟

أما (حسان) فهو كزوجك تماماً لن يعيش في
القرية إلى الأبد.. سيغادرها غداً بعد أن يكون قد
ترك امرأة وراءه تخدم أهله وتحترث الأرض وإن كنت
أنت هذه المرأة. فما الفرق بين حياتك هنا وحياتك
في بيته؟ لا فرق يا سلمى لا فرق.

وغاب الصوت وسلمى تنظر حواليتها في دھول
ومياه الأمطار تتساقط في نغمات حالمة على الأرض
فتنسب جداول إلى مدرجات الزراعة وتعانق جذور
الزراع الأصفر وتهبه الحياة.

وفتح باب الغرفة.. دخل ابنها الصغير وارتدى في أحضانها وسلمى تهتف بداخلها - سأعلمه.. سأعلمه كيف يحب الأرض.. بينما كانت المياه تغوص في أعماق الأرض

تحليل القصة

محمد عبد الولي يتناول ضمن سطور الأرض يا سلمى الهجرة اليمنية وأبعادها الاجتماعية، و يقول فيها كيف تعيش المرأة اليمنية في ظل الهجرة و مشاكل الهجرة المختلفة و العوامل النفسية. و التناقضات الاجتماعية. له فلسفته الخاصة في النظر إلى الواقع والوجود والطبيعة وإلى نموذجية الإنسان.

الشخصيات

(درهم) الزوج الكادح في سبيل العيش الكريم، و (سلمى) الزوجة الكادحة العاقلة وليست الساذجة لأنها تفكر، المرأة التي تتمنى أن ترى السعادة في ظل زوجها. (الأب) المدافع عن ابنته، و(حسان) واحد من أبناء قريتها و(أبناء القرية).

تبدأ القصة من الواقع الحاضر حينما ارتاحت وتعب الحياة اليومية بعد أن نزل المطر وتوقفت الأعمال في القرية، يأخذ الكاتب مقطعاً واحداً من حالة واحدة من حياة (سلمى) المرأة الريفية فصور استراحتها بعد نزول المطر ودخولها في حلم اليقظة ثم أفاقت على صوت المطر. وفي هذه الأثناء أدار الكاتب حواراً بين (سلمى) و (الصوت) الذب يمثل النفس الإنسانية الأخرى أو الجانب الآخر من الإنسان وبها يعود إلى الماضي. فاتكأ الكاتب على الحوار الداخلي فذكرها بفراق الزوج والموازنة بين حياة الصغر وحياة الزوجية، ثم تتشابك الأحداث والأفكار ويظهر الصراع بين حياتها الأولى التي تتسم بالتعب والإرهاق وحياتها الثانية التي ما بعد الزواج وكذلك متعبة ومرهقة.

ثم ينمو الصراع وهو التردد بين حبها لزوجها والوفاء له وحبها ل(حسان) الذي هو خيانة. وهنا تصل إلى درجة الذروة أو العقدة ينتظر القارئ حلاً يا ترى من تختار؟

إلا أن (سلمى) فضّلت أن تعيش وفية لزوجها وأرضها ثم يغيب الصوت وتفيق (سلمى) على نغمات المطر، الذي يرمز إلى الخير والرحمة ويرمز إلى أن (سلمى) ما زالت إلى خير وهذا المقطع عودة إلى الواقع الحاضر.

إلا أن الكاتب وسع الأحداث من خلال الحوار الداخلي^٩ الذي أعاد (سلمى) إلى طفولتها ثم زواجها ثم فراق الزوج المتكرر فكأنها لم تجد طعاماً لحياتها فضعفت وتعلق قلبها بشخص آخر فبرز الصوت والنفس الحيرة يحاجها ويرسم لها طريق الصواب لتعود إليه في نهاية حينما أفاقت من ضعفها. ليس هناك زمن محدد في القصة لكنها توحى بحياة في أواخر القرن العشرين العصر الحالي الذي يعيش ابن اليمن هاجراً القرية لقلة العمل فيها، متجهاً نحو المدينة لعله يجد فرصة وقد يترك الوطن كله ليهاجر إلى بلد عربي آخر باحثاً عن أسباب الرزق.

لغته سهلة في ألفاظها وواقعية. لم يكثر من الرموز إلا رمزاً هو (الصوت) فرمز به إلى النفس الإنسانية. أما الصور البلاغية فهي قليلة مثل: (تقذفين بالشتائم) وهي استعارة توحى بالقوة (لا تضعي يدك على صدرك) كناية عن الاستغراب، و(حسان كزوجك) تشبيه و(ذرفت الدم) استعارة توجي بالجهد والتعب. رسم الكاتب الشخصيات رسماً حقيقياً كلاً بلغته وتفكيره بحيث أدى كل شخص دوره. الفكرة لطيفة ونافعة ذلك لأنها ترسخ قيم الخير وهي مستمدة من واقع الحياة ليدل على أن تلك الأفكار ليست خالية بل واقعية يسهل تطبيقها في الحياة

الخاتمة

هذه الدراسة تعبر عن جمال سرد محمد عبد الولي في قصة الأرض يا سلمى وعالمه القصصي، وجمالياته الفنية و عن معرفته الخلاقة للواقع. محمد عبد الولي يقوم بتصوير الشخصيات التي تعبر عن الفئات والطبقات الاجتماعية الفاعلة في حركة

المجتمع، والشخصيات الأخرى التي تعبر عن هموم عامة، تتجاوز الهموم الفردية، كما تعبر عن جمالية اللغة في قصص محمد عبد الولي القصيرة، وتحلل كيف يحافظ محمد عبد الولي اللغة على مستواها الجمالي، وكيف ينتقل الكاتب محمد عبد الولي من مستوى الوصف، إلى مستويات السرد والحوار.

المصادر والمراجع

- محمد أحمد عبد الولي من مجموعة الأرض يا سلمى - دار العودة - بيروت ١٩٨٦ ص ٨٢-٨٨
- الدكتور عبد الحميد إبراهيم القصة اليمنية المعاصرة (١٩٣٩- ١٩٧٦) دار العودة - بيروت عام ١٩٧٧م
- الدكتور عبد العزيز المقالح، قراءة في أدب اليمن المعاصر دار العودة - بيروت عام ١٩٧٧م،
- الدكتور آمنة يوسف شعرية القصة القصيرة في اليمن، مركز عبادي للدراسات والنشر - صنعاء عام ٢٠٠٣م
- الدكتور محمد حامد شريف الاتجاه الواقعي في قصص الأديب اليمني محمد عبد الولي مركز التركي للكمبيوتر وطباعة الأوفست - طنطا عام ١٩٩١م
- الدكتورة ثناء أنس الوجود قراءات نقدية في القصة المعاصرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع - القاهرة ٢٠٠٠م
- سلام عبود نشوء وتطور القصة القصيرة في اليمن الصادر في السويد عام ١٩٩٣
- الدكتور محمد على يحيى القصة القصيرة في اليمن - ١٩٣٩- ١٩٨٠) جامعة حلب، عام ١٩٨٨م

الهوامش

- ١ النازح عن بلده
- ٢ المنهج الذي يحلل النص الأدبي بوصفه بنية إبداعية
- ٣ دُولَابٌ يُدَارُ فِيرْفَعُ الْمَاءَ إِلَى الْحَقْلِ
- ٤ سِتْرٌ فِيهِ رَقْمٌ وَنَقُوشٌ
- ٥ وهي استعارة توحى بالقوة
- ٦ القات (الاسم العلمي: Catha edulis) هو أحد النباتات
- ٧ مقدار ما يُمْصُ بالشِّفَاهِ رَشْفَةٌ مَاءٍ
- ٨ العصيدة أو العصيد هي طبق عربي من الدقيق المخلوط بالماء مع مُحَلٍّ
- ٩ المونولوج أو حديث النفس أو التَّجَوَّى هو حوار يوجد في الروايات، ويكون قائما ما بين الشخصية وذاتها أي ضميرها

إسهامات خليفة محمد التليسي للأدب العربي الليبي

علي جعفر سي أتش

الأستاذ المساعد، قسم اللغة العربية، كلية أمل العصري، نيلامبور، ملاييزم

تقديم

لقد تَزَهَّرَ الأدب العربي الحديث بأياد أشخاص بارزين وخدماتهم التي تأصلت جذوره في مختلف الأجناس، من بينهم الأديب الليبي الدكتور خليفة محمد التليسي، يمتاز بمجهوده ومساهمته في تأليف الكتب والترجمة من الآخرين. وهو واحد من رواد الثورة الأدبية في ليبيا بسبب ثقافته الواسعة، وإطلاعه على حركات التجديد المتتابة في أوروبا. وله أسلوب خاص في الترجمة، ولم تكن إبداعاته أدبية فقط، بل كان ناقدًا حصيفًا ثاقب البصيرة، ومؤرخًا متعمقًا، متبحرًا في كل مناحي اللغة والأدب والتاريخ. أعماله منشورة في آفاق المعارف، فإبداعاته تلزم على بحوث ودراسات قيمة.

ومضة إلى حياة التليسي

ولد خليفة محمد التليسي في محلة باب البحر بمدينة طرابلس في مايو ١٩٣٠م، حيث كان يتعاشى العرب والمالطيون واليونانيون في انسجام ووثام، هناك تفتحت مداركه ومحا أميته قبل اندلاع الحرب العالمية الثانية.

وتلقى تعليمه في طرابلس وبها درس مراحل التعليمية الأولى حتى المرحلة الثانوية، ونال شهادة

المرحلة الثانوية وأنهى دراسته النظامية، حصل على شهادة دبلوم التعليم سنة ١٩٤٨م وكان ترتيبه الأول على ١٤٢ طالبًا نجح منهم ١٦ فردًا وكان في ١٨ من سنه.

يقول التليسي: «أنا من سكان البحر، أعتر بذلك كل الاعتزاز، وللبحر شأن كبير جدا في أسرتي، وفي تاريخ أسرتي، جدي لأمي كان بحارا وأعمامي بحارة وأخوالي بحارة. باب البحر صنع لي اللقاء الأول لعشق الطبيعة»^١.

فإنه تزين في حياته مناصب فخورة لمختلف المجالات، عندما كان وزيراً للإعلام والثقافة أسس اللجنة العليا لرعاية الفنون والآداب، وتولى رئاستها في الفترات الأولى لتأسيسها. وكان أحد المؤسسين لجمعية الفكر. تولى رئاسة اللجنة العليا للإذاعة من ١٩٦٢-١٩٦٣م. كان الأمين العام المؤسس لاتحاد الكتاب والأدباء الليبيين ١٩٧٦-١٩٨٠م. وانتخب نائباً للأمين العام لاتحاد الأدباء خلال سنتي ١٩٧٨-١٩٧٩م. عمل محاضراً في كلية التربية بجامعة الفاتح خلال السنتين ١٩٧٨-١٩٧٩م. تولى رئاسة اللجنة العليا للإذاعة من ١٩٦٢ إلى ١٩٦٥، واشترك في مؤتمرات الأدباء العرب التي عقدت في الكويت

والمغرب وليبيا والكتاب الليبي المنعقد ببنغازي في فبراير ١٩٧٣، ومؤتمر الأدباء العرب المنعقد بتونس في مارس ١٩٧٣. كان رئيسا للوفد الليبي إلى مؤتمر الأدباء العرب في الجزائر ١٩٧٥..

في عام ١٩٧٤ صار رئيسا لمجلس إدارة الدار العربية للكتاب، المؤسسة المشتركة للنشر بين ليبيا وتونس، اشترك في عدة مؤتمرات وملتقيات ثقافية محلية وخارجية عربية ودولية. خلال سنتي ١٩٧٨ و١٩٧٩، أسس اتحاد الأدباء العرب وعمل أميناً عاماً له وكان محاضراً في جامعة الفاتح.

وهو أول رئيس لرابطة الأدباء والكتاب بليبيا، وعضو بمجمع اللغة العربية بالأردن حتى وفاته، وبمجمع اللغة العربية بالجماهيرية الليبية، والمجلس التأسيسي للموسوعة العربية بالمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم. وبهذه السيرة العظيمة حصل التليسي مكانة بارزة على خارطة الثقافة العربية والعالمية، واعترف له الكثيرون بفضل، بعد أن توقفوا كثيرا عند آثاره. وأكرمه العالم لإسهاماته الأدبية والتاريخية، فمنحه المعهد الشرقي بجامعة نابولي «الدكتوراه الفخرية»، (University of Naples, Italy) كما أحسن إليه ليبيا حفاوة التكريم بوسام الفاتح وجائزة الفاتح التقديرية، ومنحته تونس جائزة الرئيس زين العابدين بن علي للثقافة المغربية عام ١٩٩٩، والمملكة المغربية بالوسام العلوي المغربي وجائزة الثقافة المغربية.

توفي في يوم الأربعاء ١٣/١/٢٠١٠ في أحد مستشفيات العاصمة في ٨٠ من عمره وشيع الأوساط الأدبية والثقافية الليبية يوم الجمعة جثمانه ودفن بمقبرة شهداء الهاني. ونعت الحكومة الليبية التليسي بأنه من أهم رجالات الفكر في ليبيا، بما خلفه من المؤلفات في التاريخ والأدب وترجمة أعمال عالمية كثيرة أثرى بها المكتبة العربية وساهم في تدعيم أسس الهوية العربية الإسلامية. نعت رابطة

الأدباء والكتاب أمينها الحالي الذي فقدت ليبيا بوداعه أهم أعيانها إبداعا وإخلاصا وعطاء.

من أهم أعماله

- ١ الشابي وجبران، طرابلس ١٩٥٧
- ٢ رفيق شاعر الوطن، المطبعة الحكومية ١٩٦٥
- ٣ مُعجم معارك الجهاد في ليبيا، دار الثقافة ١٩٧٢
- ٤ بعد القرضائية، دار الثقافة ١٩٧٣
- ٥ رحلة عبر الكلمات، وزارة الإعلام ١٩٧٣
- ٦ كراسات أدبية، الدار العربية للكتاب ١٩٧٥
- ٧ الفنان والتمثال للآداب ١٩٦٧ دار الثقافة ١٩٦٧، ترجمة
- ٨ قصص إيطالية دار الثقافة، ترجمة
- ٩ ليلة عيد الميلاد ١٩٦٨، ترجمة
- ١٠ طرابلس تحت حكم الأسبان ١٩٦٨، ترجمة
- ١١ طرابلس من - ١٥١٠ الفرجاني ١٩٦٩
- ١٢ الرحالة والكشف الجغرافي في ليبيا دار الفرجاني ١٩٧١، ترجمة
- ١٣ ليبيا أثناء الحكم العثماني الفرجاني ١٩٧١
- ١٤ ليبيا منذ الفتح العربي حتى سنة ١٩١١ دار الثقافة ١٩٧٤، ترجمة
- ١٥ سكان طرابلس الغرب الثقافة سنة ١٩٧٥ الدار، ترجمة
- ١٦ مذكرات جيولتي الجماهيرية سنة ١٩٧٦ دار العربية، ترجمة
- ١٧ برقة الخضراء للكتاب سنة ١٩٩١ دار الفرجاني، مراجعة
- ١٨ نحو فزان ١٩٧١
- ١٩ تأملات في نقوش المعبد، دار طرابلس سنة ١٩٨٣
- ٢٠ من الحصاد الأول، الدار الجماهيرية ١٩٨٩
- ٢١ مختارات من روائع الشعر العربي الدار العربية للكتاب ١٩٨٣، الجزء الأول

- ٢٢ مُختارات من روائع الشعر العربي الدار العربية للكتاب ١٩٨٣، الثاني
- ٢٣ معارك الجهاد من خلال الخطط الحربية الإيطالية، الدار الجماهيرية ١٩٨٠
- ٢٤ حكاية مدينة، الدار العربية للكتاب سنة ١٩٨٥
- ٢٥ زخارف قديمة، الدار الجماهيرية سنة ١٩٨٦
- ٢٦ ديوان خليفة محمد التليسي، الدار العربية للكتاب سنة ١٩٨٩
- ٢٧ هكذا غنى طاغور، الدار العربية للكتاب ١٩٩١
- ٢٨ الأعمال الشعرية الكاملة للوركا، الدار العربية للكتاب ١٩٩١
- ٢٩ محمد علي لاغا رائد الرسامين الليبيين، مجهول النشر الدار، إيطالي-عربي
- ٣٠ قاموس التليسي العربية للكتاب ١٩٨٤
- ٣١ مُعجم سكان ليبيا، دار الريان ١٩٩٠ إيطالي-عربي
- ٣٢ قاموس التليسي الدار العربية للكتاب سنة ١٩٨٤، طُلّابي
- ٣٣ قصيدة البيت الواحد، دار الشروق ١٩٩٠ الدار، الجزء الخاص ببرقة
- ٣٤ قصائد من نيرودا، الدار العربية للكتاب ١٩٩١
- ٣٥ سُكان ليبيا العربية للكتاب ١٩٩٠
- ٣٦ مُختارات خليفة التليسي، من روائع توزيع الدارج ١ الشعر العربي، العربية للكتاب ١٩٩١
- ٣٧ مُختارات خليفة التليسي، من روائع توزيع الدارج ٢، الشعر العربي، للكتاب ١٩٩١
- ٣٨ مُختارات خليفة التليسي من روائع توزيع الدارج ٣ الشعر العربي للكتاب ١٩٩١
- ٣٩ مُختارات خليفة التليسي، من روائع توزيع الدارج ٤ الشعر العربي للكتاب ١٩٩١
- ٤٠ مُختارات خليفة التليسي، من روائع توزيع الدارج ٥، الشعر العربي للكتاب ١٩٩١
- ٤١ المجانين، دار الريان ١٩٩١
- ٤٢ وقّف عليها الحب، مجهول الناشر ١٩٨٩

- ٤٣ شاعر القرية، مجهول الناشر ١٩٨١
- ٤٤ قدر المواهب، مجهول الناشر ١٩٩٠
- ٤٥ وجوه وملامح، مجهول الناشر
- ٤٦ معجم النفيس
- في عالم المعاجم:** خليفة محمد التليسي موسوعة في حد ذاته. له معاجم كثيرة، ومعجمه الباذخ النفيس من كنوز القواميس وهو خلاصة معجم تاج العروس للزبيدي ومراجعته الكبرى، ويرى خليفة بأن التاج يمتاز على المعاجم السابقة له وحتى على لسان العرب بعمله المعجمي الموسوعي.

النفيس من كنوز القواميس

بذل من سنوات عمره الكثير في علوم اللغة، وأنتج واحدا من أهم المعاجم اللغوية، 'النفيس' الذي ينطبق عنوانه على ما فيه من ثروة لغوية لا حدّ لضافها.

النفيس أكبر دليل على معرفة التليسي العميقة بالتراث العربي، لغة وأدبا، فهو من الرجال الذين يعرفون أن الأصالة هي الوجه الملازم للمعاصرة، وأن أول التجديد هو قتل القديم فهما، والعمل على درسه وإظهاره على مذهب المرحوم أمين الخولي.

معجم معارك الجهاد في ليبيا ١٩١١-١٩٣١

هذا الكتاب مرجع هام في تاريخ ليبيا المعاصرة، يرصد فيه الكاتب أهم معارك الثوار المجاهدين مع الاستعمار الإيطالي خلال بدايات القرن العشرين، إلى أن توقفت المعارك سنة ١٩٣١. وهو كتاب فريد في بابه يؤرخ لفترة تاريخ ليبيا الحافل بالبطولات والتضحيات.

معجم سكان ليبيا

«يضم هذا الكتاب جملة من المعلومات البشرية والاجتماعية والتاريخية والجغرافية التي تتعلق بليبيا.

كتاب سكان ليبيا ترجمة خليفة التليسي للكاتب الإيطالي هنريكو دي أغسطين إلى كان ممنوعاً من النشر في ليبيا. قد جمع وصنف وصدر في فترة من أخرج الفترات التي مرّ بها الاستعمار الإيطالي في هذه البلاد. وهي الفترة التي أعقبت معركة القرضابية، وانحسار المد الاستعماري عن الدواخل، واقتصاره منذ أبريل ١٩١٥ على مدينتي طرابلس والحمص. وجلاءه عن كافة المواقع الداخلية بكل ما ترتب على هذا الجلاء من كوارث ومحن لحقت كافة الحاميات الإيطالية في مختلف البقاع»^٢.

تبادل الثقافة في أعمال الترجمة عند التليسي

اهتم خليفة محمد التليسي بفن الترجمة اهتماماً كبيراً حتى تضلع فيه واشتهر بأعمال ضخمة، ويعد كتابه «البحر المتوسط: حضارته وصراعاته» آخر كتاب صدر في حياته عن المؤسسة العامة للثقافة وسطع نجمه فيها منذ أن اكتشف «بيراندلوا» أحد أبرز كتّاب القصة في الإيطالية، فعن طريقه عرف القارئ العربي هذا الكاتب الإيطالي المهم الذي لم يكن يعرف عنه سوى مسرحيته الوحيدة «ستة شخصيات تبحث عن مؤلف» التي قيل أن عبد الناصر قد تأثر بها قبل الثورة. ولا ننسى تلك المختارات القصصية الجميلة التي حملت عنوان «ليلة عيد الميلاد» وقدم خلالها التليسي عدداً آخراً من كتّاب القصة الإيطالية والفرنسية والإسبانية أبرزهم الكاتب «دينوبوتراتي» صاحب رواية «صحراء التتار» وترجم له التليسي قصة بعنوان «سبعة طوابق» وهي من القصص الخالدة التي تظل في ذاكرة القارئ طول العمر».

التليسي عاشق الشعر ما لبث أن أدار ظهره لترجمة القصة وأبحر باتجاه الشعر ففي أواخر الثمانينات فاجأ جمهور القراء والمثقفين بترجمته الرائحة لشاعر الهند العظيم «طاغور»، وعلى الرغم

من أن «طاغور» كان قد حظي بأكثر من ترجمة إلى اللغة العربية إلا أن ترجمة التليسي نالت استحساناً واسعاً في أوساط المثقفين والأدباء والكتّاب وعبروا عن إعجابهم بهذه الترجمة التي جاءت في ٣ مجلدات في كتابات ومقالات نشرها في صحف ومجلات في أكثر من عاصمة عربية.

ثم أصدر التليسي ثلاثة مجلدات ضمت ترجماته لأشعار الشاعر الإسباني «لوركا» وما كتب عنه من دراسات. يومها لم يخف التليسي اعتزازه العالي بما صنع حين كتب يقول في مقدمة الكتاب «حين كان الآخرون يترجمون وينشرون.. كنت أترجم وأطوي.. وحين قرأت ما ترجموا رأيت أن أنشر ما طويت.. ومن حقه أن يكتب هذا بعد إنجازه لتلك الترجمة البديعة الرائعة»^٣.

“قدم التليسي أحدث ترجماته في مجلد ‘البحر المتوسط: حضارته وصراعاته’ لمؤلفه ‘أرنل براد فورد’ الذي يؤرخ فيه للدورات الحضارية التي تتابعت على هذا البحر. ولعل السبب الذي دفع التليسي لأن يقدم على ترجمة هذا الكتاب حسبما ورد في المقدمة هو موقف المؤلف البريطاني الذي كان منصفاً للعرب وحضارة المسلمين فلم يخس دورهم ولم يطمس إسهامهم البحري في مرحلة السيادة الإسلامية على البحر المتوسط علاوة على الأهمية الجيوسياسية المتعاطمة لهذا البحر»^٤.

وبفضل ترجماته عرف الكاتب الإيطالي الشهير لوي جى بيرندلو ١٨٦٧-١٩٣٦ الذي فتن به خليفة التليسي في شبابه، وترجم ما ترجم من قصصه وبعض أعماله المسرحية، ومنها «صوت في الظلام» التي صدرت ترجمتها العربية سنة ١٩٦٠ و«قصص إيطالية» و«الفنان والتمثال» وقد جذبه ألبرتو مورافيا ١٩٠٧-١٩٩٠ لفترة، فترجم بعض قصصه في مجموعة «ليلة عيد الميلاد» التي يحتل فيها مورافيا الصدارة، إلى جانب أعلام القصة القصيرة ما بين القرن التاسع

عشر والقرن العشرين ولا أزال أشعر بدين شخصي لخليفة التليسي الذي كان أول من قادني إلى الأدب الإيطالي الحديث، والإقبال عليه بما قادني إلى معرفة أعلامه من المبدعين، عبر مراحلها لمختلفة، وكانت لغة الترجمة السلسلة التي يؤثرها التليسي خير مشجع للفتى اليافع الذي كنته في الستينات كي أقرأ ترجماته وأتابعها، وأبدأ من ترجماته عن الإيطالية مباشرة، وكان يعرفها معرفة أهلها، منذ كان طالباً في وطنه الذي احتله الإيطاليون، وفرضوا لغتهم على الطلاب منذ المدارس الأولى وكان ذلك منذ التحق خليفة التليسي المولود عام ١٩٣٠ في مدينة طرابلس بالمدرسة منذ السادسة من عمره، وكان التعليم مزدوجاً بالعربية والإيطالية، وظل كذلك إلى أن تحول الأمر مع بداية الحرب العالمية الثانية، ودخول الإنكليزية مع العربية بدل الإيطالية، فأتقن التليسي اللغتين، وترجم عنهما، وبفضل معرفتهما، انتقل من الترجمة عن الإيطالية إلى الإنكليزية، واستخدم معرفته باللغتين في تقديم الآداب المترجمة إليهما، فنقل أعمال طاغور الشعرية بعنوان «هكذا غنى طاغور» ثم «الديوان الكامل» للشاعر الإسباني لوركا الذي نشره بعد طاغور، فضلاً عن عدد لا يقل عن خمسة كتب في التاريخ الليبي عن الإيطالية.

ملاحح شعر طاغور في 'هكذا غنى طاغور' (Geethanjali)

نشرت روائع طاغور الخالدة، بترجمة رائدة وغير مسبقة للأستاذ خليفة محمد التليسي، في ثلاثة أجزاء نشرتها الدار العربية للكتاب بليبيا سنة ١٩٨٩. في الجزء الأول في هذه الترجمة «غيتانجلي» فيها ١٠٣ مقطع و«البستاني» ٨٥ مقطع. وفي الجزء الثاني في هذه الترجمة «جني الثمار» فيها ٨٣ مقطع، ورجال المجاذيف، أنشودة الهويمة، شكر، وهدية العاشق فيها ٦٠ مقطع، و«عبر النهر» فيها ٧٨

مقطع و«الهاربة» فيها ٣٧ مقطع، ورايداس الكناس، كريشناكالي، أغنية شانتني نيكتان، و.و. بيرسون، إشباع، ابن الإنسان، حرّية. وفي الجزء الثالث في هذه الترجمة «قصائد الأمل والتحدّي»، والقصائد المترجمة فيها: سؤال، النداء، الدين الزائف، الرّحال، الدائم التحرك، الطريق المفتوحة، الشرق، الإنسان الطائر، أيتها الأرض، المنبذون، أفريقيا، أغنيات، نهاية اليوم، الجواب، اعتناق، عازف الناي، جاراتي، امرأة، العام المنصرم، حياة، أنا، لوحة، إدانة، المجهول، انسجام، القادم الجديد، الجرّة، الباب، أمل، القدوم والرحيل، في انتظارك، النهاية، و «الهلال» والقصائد المترجمة فيها: منطق الطفل، البيت، المشهد المهمل، سارقة النوم، البداية، دنيا الطفل، متى ولماذا؟، تشهير، القاضي، دمي، الفلكي، غيوم وأمواج، زهرة الشامبا، البلد المسحور، أرض المنفي، اليوم المطير، زوارق الورق، البحّار، الضفة الأخرى، مدرسة الزهور، التاجر، مشاركة، متفوق، الرجل الصغير الكبير، الساعة الثانية عشرة، حرفة الكاتب، ساعي البريد الشرير، البطل، النهاية، النداء، الياسمينات الأولى، شجرة البنيان، مباركة، رغبات، الهدية، أغنيتي، العقد الأخير، الملاك والطفل.

وقد ترجم خليفة التليسي في كتابه هذا «هكذا غنى طاغور» قصة شعرية جميلة وموحية عن شاعر وأرملة، فقد كان الشاعر تولسيداس يمشي على ضفاف نهر الغانج حين استوقفته أرملة، حرقوا للتو جثة زوجها، وسألته أن يساعدها على اللحاق بزوج تحبه، فطلب منها أن تعود إلى بيتها وخلال شهرين سيعود زوجها الميت إليها.

يقول خليفة محمد التليسي في مقدمته لكتاب 'هكذا غنى طاغور': «البخور يذوب ليتحلل في العطر، والعطر يذوب لكي يلتحم بالبخور، والنغم يسعى لمعانقة الإيقاع بينما يعود الإيقاع متدفقاً في النغم، والفكرة تبحث عن هيأتها في الصورة والصورة

تبحث عن حريتها في الفكرة، واللانهائي يبحث عن لمسة النهائي والنهائي يبحث عن اعتناقه في النهائي، أي مأساة هذه تجري بين الخلق والتدمير وهذه الحالة بين الفكرة والصورة، العبودية تُصارع الحرية والحرية تبحث عن راحتها في العبودية.^٩

ومن أهم مؤلفاته المترجمة من الأدب الإيطالي وغيره:

١. الفنان والتمثال، اللجنة العليا للآداب ١٩٦٧
٢. قصص إيطالية، دار الثقافة ١٩٦٧
٣. ليلة عيد الميلاد، دار الثقافة ١٩٦٨
٤. طرابلس تحت حكم الأسبان، دار الثقافة ١٩٦٨
٥. طرابلس من ١٥١٠ - ١٨٥٠، دار الفرجاني ١٩٦٩
٦. الرحالة والكشف الجغرافي في ليبيا، دار الفرجاني ١٩٧١
٧. ليبيا أثناء الحكم العثماني، دار الفرجاني ١٩٧١
٨. ليبيا منذ الفتح العربي حتى سنة ١٩١١، دار الثقافة ١٩٧٤
٩. سكان طرابلس الغرب، دار الثقافة سنة ١٩٧٥
١٠. مذكرات جيولتي، الدار الجماهيرية سنة ١٩٧٦

الخاتمة

وأخيرا، إن الدكتور خليفة محمد التليسي معادل رمزي وموضوعي للأدب العربي الحديث في ليبيا، فهو واحد من أهم رواده ومؤسسيه. في هذه العقود

الخمس تبلورت أهم المدارس الأدبية والتيارات الفكرية والأشكال الفنية الإبداعية التي عرفت ليبيا عشية انحسار المرحلة الاستعمارية التي كان خليفة التليسي مؤسسا ورائدا وراعيا لها. عزز حضوره الفاعل في ميدان التجديد الشعري، بما أصدره من مختارات شعرية من ديوان الشعر العربي والعالمي. بالخلاصة الميادين التي اتصل التليسي وطرق أبوابها هي الأربعة- النقد والشعر والقصة والترجمة، ميدان القصة هو الذي يعرف القارئ أن له فيه تجارب رائدة نشرها في صحافة ذلك الزمان وجمعها فيما بعد في كتابه 'زخارف قديمة'، وأنه خاض في ميدان المجازات- الصناعة الثقيلة- في المجال الثقافي، بدءا بكتابه التاريخي الموسوعي 'معجم معارك الجهاد'. وتميز أسلوبه بخصائص لغوية وبلاغية ورمزية وكان صاحب رسالة شعرية هادفة، تغنى بحب الوطن في قصيدة رائعة تعد نموذجا يقتدى به. استطاع أن يبنى لنفسه ثقافة واسعة، فهو عصامي، علم نفسه بنفسه حتى أصبح مدرسة لغيره. وقصيدته 'البيت الواحد'، يدل على تعمقه في التراث العربي، فقد كان منذ صغره يهتم بالدراسات التراثية، وترك ذلك التراث أثره على أسلوبه ولغته ومنهجه، حيث اتسم أسلوبه بالرصانة والجزالة، فبالقول القطع والحتم لا حاجة لبسط الكلام فيه ولا في أعماله واحدا بعد واحد إلا سيتضح أنه طوي في يمينه ما لا يمكن لأحد أن يطويه من بحر اللغة والأدب. والله ولي التوفيق.

المصادر والمراجع

- السلفي، موجز تاريخ العرب، دار الأديب، ترور- الهند، ط ٢٠١٢، م
- خليفة محمد التليسي، الشابي وجبران
- خليفة محمد التليسي، معجم النفيس من كنوز القواميس
- 'النفيس من كنوز القواميس: فعاليات ندوة تكريم الدكتور

- مصطفى عبد الله بعيو، المختار في مراجع تاريخ ليبيا، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ١٩٧٢
- د. هنري حبيب، ليبيا بين الماضي والحاضر، ترجمة شاكرابراهيم، المنشأة الشعبية للنشر والتوزيع ١٩٨١
- الدكتور شاه نواس محمد السلمي ومحمد رافع زين الدين

كاليكوت، الهند، مكتبة عربنيت، كاليكوت، رايندرنات الطاغور

- ترجمة بديع حقي، روائع طاغور، دارالعلم للملايين، ١٩٨٤م
- رايندرنات طاغور، 'ديوان قربان الأعاني'، دارالكتب، بيروت، ١٩٤٨م
- 'ديوان خليفة محمد التليسي'، دار العربية للكتاب، ليبيا، ط ١٩٨٩
- خليفة محمد التليسي، 'مختارات من روائع الشعر العربي'، ج ١، الدار العربية للكتاب، ١٩٨٣، د. محمد الحصري أمين عام جائزة القذافي العالمية للأدب
- التليسي، 'رحلة عبر الكلمات'، وزارة الإعلام ١٩٧٣م

خليفة محمد التليسي، الجمعة ٢٣ نوفمبر ٢٠٠١

- 'جهاد فاضل' آخر اعمال خليفة محمد التليسي، بيروت مكتب الرياض
- خليفة محمد التليسي، 'سكان ليبيا'، الدار العربية للكتاب ج ١
- خليفة محمد التليسي، 'بعد القرصانية'، دار الثقافة ١٩٧٣م
- خليفة محمد التليسي، 'قصيدة البيت الواحد'، دار الشروق، القاهرة ١٩٩١م
- ديوان خليفة محمد التليسي، الدار العربية للكتاب، ١٩٨٩، طرابلس، ليبيا، ص ٢٨
- \ محمد نيلا مبور، الأستاذ المساعد، قسم العربية، جامعة

الهوامش

- ٤ وصراعاته» لمؤلفه «أرنل براد فورد، ص ٥ نفس المصدر، ص ١٢
- ٥ ترجمة التليسي لـ «البحر المتوسط: حضارته وصراعاته» لمؤلفه «أرنل براد فورد، ص ٧٤

- ١ سكان طرابلس الغرب، إسماعيل كمالي حسن الهادي بن يونس، مركز جهاد الليبيين طرابلس ١٩٩٧، ص ٢١
- ٢ سكان ليبيا، خليفة محمد التليسي، الدار العربية للكتاب ج ١، ص ٩
- ٣ مقدمة في ترجمة التليسي لـ «البحر المتوسط: حضارته

انعكاسات الوطنية في شعر القروي

د. محمد أسلم ن.ك.

الأستاذ المساعد، قسم اللغة العربية، كلية KTM للدراسات المتقدمة، كرواكوند

نبذة عن الشاعر

رشيد سليم الخوري (١٨٨٧-١٩٨٤) المعروف بالشاعر القروي والشاعر العروبة أحد شعراء المهجر البارزين من لبنان. ولد في البربارة وهاجر إلى البرازيل وعاش فيها، وكان من الشعراء العرب المرموقين في القرن العشرين. وتولى رئاسة تحرير مجلة الرابطة لمدة ثلاث سنوات، ورئاسة العصبة الأندلسية. وظل في المهجر مدة خمسة وأربعين عاماً؛ ثم عاد إلى وطنه الأم. ولقد كرس القروي حياته كلها لوحدة الأمة العربية وأجري يراعه للدفاع عن قضاياها. وكان شغفه بالوطن رسخت جذوره في قلبه، وعاش للعروبة والوطنية. وكان يفتخر بهما إفتخارا كثيراً منذ ولادته حتى أطلق أنفاسه الأخيرة. ويعتبر صوت الشاعر من أقوى الأصوات العربية الوطنية في المهجريين الشمالي والجنوبي. وللشاعر القروي ألقاب كثيرة خلعتها عليه الكتاب والأدباء. ومن أبرزها «قديس الوطنية العربية».

الوطنية في الشعر العربي

الوطن بقعة من الأرض ولد فيها أجدادنا وماتوا فيها ودفنوا في ترابها الطاهر النقي. ونحن نعيش

فيها وتنسم من هوائها ونشرب من مائها ونأكل من خيراتها أرضها. وندافع عليها من كيد الأعداء ونحفظها من عبث الظالمين الهالكين والمفسدين الماكرين، ونعمل من أجل رفع اسم الوطن عالياً. ولا يتم كرامة الإنسانية إلا بالمواطنة. الوطن أقوى من كل حجج العالم، لا مكان في العالم كالوطن، ولذلك كل رجل مدين للوطن لا بالجسد فقط حتى بالروح.

وبعد الحرب العالمية الأولى ظهر في الأدب العربي تياران، هما التيار الوجداني والتيار القومي الاجتماعي. وكانا يسيران متصاحبين. وقد انطوى الكثير من الشعر برغم ذاتية على دلالة اجتماعية ذات شأن كبير، فالشاعر المحزون يئن شعره أسمى وحنانا من الجرح البليغ الذي أصاب وطنه فهو يصور آلام قومه من خلال آلام نفسه حتى أصبحت آلامه وآلام أمته ألماً واحداً. ومن طليعة الشعراء القوميين الاجتماعيين شاعرنا القروي رشيد سليم الخوري، وإلياس فرحات، وأحمد زكي أبو شادي، وأبو القاسم الشابي، والأخطل الصغير، وعمر أبو ريشة وغيرهم من الأدباء المهجريين البارزين فقد جعلوا شعرهم موزعاً بين خفقات قلوبهم ونداءات بلادهم وقدموا لنا أصفى الشعر القومي والوجداني.

شغف القروي بالوطن

أما الشاعر القروي رشيد سليم الخوري وهو من أبرز شعراء الوطنية في العصر الحديث، وهاجر إلى البرازيل ومكث فيها ٤٥ سنة وله جهود وافرة في نشأة المدرسة الأدبية كما كان له قصائد كثيرة في شئون الوطنية، وهي مليئة بالحب عن وطنه لبنان، على أن القروي لم يكن مناضلا شعريا فحسب، بل كان يناضل بقلبه ولسانه ويده وماله، ويتابع القول بالفعل، فيبادر إلى جمع الإعانات وإنفاق ريع كتبه لدعم المناضلين وأهل الشهداء، ويقاطع البضائع البريطانية والأمريكية، ويبلغ به الأمر حد مقاطعة هوى فتاة إنجليزية توددت إليه، ويهم بالعودة إلى الوطن للانضمام إلى جيش التحرر في محاربة الأتراك^(١).

كان القروي يتحدث دائما عن رغبته الجياشية بالعودة إلى وطنه. ففي عام ١٩٥٠م عندما اعتلت صحته قرر السفر إلى الأرجنتين للإستشفاء ولم يكن يملك ما لا ينفقه على سفره فباع نفائس كتبه، وكتب إلى صديقه الشاعر جورج صيدح «ألا أن أمنيته بعد هذه السن التي بلغتها قبر في وطني لا قصر في غربتي» وظل الشاعر القروي في غربته يتحرق شوقا إلى وطنه ويأمل أن يقضي بقية عمره في بلده وبين أهله وأحبابه، وبعد استقلال سورية اقترح النائب في مجلس النواب الدكتور عبد اللطيف النونس من أعضاء المجلس دعوة الشاعرين فرحات والقروي لزيارة سورية فوافق أعضاء المجلس على الاقتراح وأحيل إلى رئيس الجمهورية شكري القوتلي الذي صادق عليه ونفذ الاقتراح بعد التوقيع على ميثاق الوحدة، فتلقى القروي دعوة رسمية وقرر تلبيتها فركب البحر على ظهر الباخرة (محمد علي) فوصل إلى ميناء اللاذقية في ٣ آب ١٩٥٨م. وكان في استقباله وفد رسمي مؤلف من الدكتور أمجد الطرابلسي ومنصور الأطرش والأديب فؤاد الشايب وعند نزول القروي من الباخرة أخذ ينشد:

بنيت العروبة هيئي كفني
أنا عائد لأموت في وطني

فقال له الأديب فؤاد الشايب: كلا
بـل قـل:

بنيت العروبة هيئي سكاني
أنا عائد لأعيش في وطني^(٢).

يمثل هذا الشاعر الروح الوطنية والانتماء إلى الأرض فهو يفضل العيش في وطنه ولو كان قاحلا ويابسا ولا يريد رغد العيش خارجه. ونفهم شغفه إلى الوطن وغضبه إلى الإستعماريين من قوله: «وكنتم ألبس الجوخة الإنجليزية فقاطعتها منذ انفضاح وعد بلفور سنة ١٩١٧م ولم أقبلها هدية من صديق عزيزي»^(٣).

تأثر الوطن في الشعر

وكان الشاعر رشيد سليم الخوري يحب الوطن حبا شديدا وينظم عنه نظما كثيرا، وكان مشغفا به ويحن إليه. ونرى في أشعاره ومقالاته هذه المناظر. وقال: «أمتي أنا مكثر ووطني أنا مكبر. إذا اقتطع ذئاب الإستعمار منه قطعة فكأنما أكلوا جراحة من جوارحي. وإذا هدرنا عريبا في لبنان أو تطوان فكأنما شربوا نغبة من دمي. وكأن كل بلد قوي من بلادي ساعدي مفتولا. وكل شعب خامل فيها زندي مشلولا. بل ما أعد ذاتي إلا خلية في جسد أمتي، أنا واحد من سبعين مليوناً من العرب، كل واحد منهم أنا فينبغي أن أحبهم قدر سبعين مليون نفس كنفسني. من افنداهم فكأنما أحياناً سبعين مليون مرة. ومن خانهم فكأنما قتلني مثلها»^(٤).

أما شعره الوطني القومي فهو أن يحرص كل الحرص على أن يكون لوطنه ولقومه لسان تعظيم وتشجيع، وتوحيد ونضال. وكان أبداً رجلاً لبناني، ورجل العروبة، ولم تعرف العروبة مثله شاعراً أميناً

على عرتها وكرامتها ثابتا على مبادئها زاهدا في مالها وحطامها.

كان الشاعر القروي على غربته عينا ساهرة على وطنه لبنان وعلى الأمة العربية. وأنه حرض الأمة على أعداء العربيين وبلادهم كالفرنسيين والإنجليزيين والتركيين. وقال الشاعر للشباب في قصيدته:

ثب يا شباب العرب ثب
مشت الشعوب وأنت نائم

ثب فالعلى نار تأجج في
العروق وفي العزائم

ورد المجرة بالضرغام
تحت أجنحة القشاعم

واستعمل القروي الأشعار سلاحا للأمة العربية واستقلالها. ورأى القصائد أهم طريق للحث والحض في سبيل الحرب وفي طريق النضال، إذا ضاع الحق لا سبيل إلى تحصيله إلا بالسيوف والقتال. ولكن القروي في البرازيل آنذاك، ولهذا كان حربه وقاتله ضد الإستعماريين الماكربين بسلاح اليراع واللسان الذان أهم سلاح ضد الملوك المستبدين والحكماء المتعصبين في أوراق التاريخ. ونلاحظ في شعره القومي هو خاصة التحريض التي يلتزمها إلى النهاية، وكأنه مسئول عن تطور الأحداث حتى تحرير وطنه.

ومن الواضح أن الشاعر القروي جعل للبنان نصيبا وافرا في شعره لدفاع عنها، فهو إبنها الرؤوم والمدافع عن حقها المسلوب. وقد تحدث عنها كثيرا، وأنذر شبابها عن تخاذلهم وتهاونهم أمام المستعمرين. وحذرهم من نتيجة سيطرتهم في بلاد العرب. وهو

يمكن شوقا عظيما في قلبه لوطنه الصغير لبنان وما فيه من جبال وأنهار ومواقع للصب.

وللشاعر القروي عن لبنان قصيدة محبة لا تحصى. ومن القصائد التي خصصها للبنان: أبطال لبنان، عيد استقلال لبنان، العودة إلى لبنان، الرجاء الوطني، لبنان وثورة حواران شبول الأرز. وقد تناول فيها حنينه إليها، وحزن على إخوانه التعصب والفرقة والخضوع للمستعمرين.

أما القصائد التي تناول فيها لبنان ضمن مواطن أخرى فمنها: أحبابنا، تلك المشاهدة، الهاشمية، تحية الأندلس، الإستقلال حق لاهبة، الشهداء، عيد الفطر. فالقصيدة التالية توجز تجربته في حب لبنان فيقول في قصيدته 'الرجاء الوطني':

وجدت عليه بمزن المقل
فقل للأمازون أن يبخلا

وحليت قلبي "بنبع العسل"
فقل لليالي امطري حنظلا

شفيت بتذكار لبنان قلبي
وقد عز عند الطبيب الشفا

وكرست نفسي لتحرير شعبي
ولست أبالي جفا أم وفي^(٦)

فكان للشاعر القروي مجموعة «الأزاهير» كما كانت له مجموعته الأخرى «الأعاصير». وعبر الشاعر في هذه المجموعات عن نجوى نفسه وخلجات أعماقه وهمسة أحاسيسه وقلقات مشاعره القومية وضرائب خياله الثائرة. وتكلم فيها لأبناء وطنه ويحثهم على النضال في طريق الإستقلال.

الهوامش

- | | | | |
|---|---|---|--|
| ١ | الجانب القومي في أدب الشاعر القروي – أنور ضو | ٤ | ديوان القروي-الشاعر القروي-ص-٢٢ – دار المسيرة |
| ٢ | الثورة – يومية سياسية – بشار منا فيخي - العدد ١٣٥٥٢
٠٤\٠٣\٢٠٠٨ | ٥ | بيروت\ط-١٩٧٨ |
| ٣ | مقدمة ديوان القروي – ص – ١٥ / دار المسيرة بيروت/ط | ٦ | ديوان القروي-الشاعر القروي-ص-٤٩٩ – دار المسيرة |
| | ١٩٧٨ - | | بيروت\ط-١٩٧٨ |

العلامة شبلي النعماني وفكرته عن قضية المرأة في الهند

محمد يعقوب

قسم اللغة العربية بجامعة عليكراه

المقدمة

في اليوم قضية المرأة ساخنة جدًا، لأنها ينظرون الناس في المجتمع الأضعف النظر، حرمت المرأة من أهم حقوقها المتمثلة في حرية الاختيار والتملك، ومن حقها في الميراث، وكانت تباع في الأسواق، وفي بعض المعتقدات كان يطلب أن تقتل نفسها إذا مات الزوج فلا يحق لها الحياة بعد وفاته، الولادة المرأة لوالدان سبب البلاء والشقاء في يومنا هذا. ونظرًا لأهمية هذه القضية تشير إليها معظم الكتاب وأرباب العلم والقلم في مختلف أرجاء العالم، كان لا العلماء الهند بل العلماء العرب أيضًا معهم، ناهيك عن هذه البلاد، حيث استطاعت أن تلفت أنظار أبناءها إلى هذه القضية الهامة، فتطرق إليها جملة من العلماء وبذلوا الغالي والنفيس في سبيل توجيه المسلمين نحو معرفة الفكر الإسلامي المتزن فيما يخص قضية المرأة، والعمل على نشر الوعي بينهم حول كافة المساعي الغربية الخبيثة للنيل من الإسلام والمسلمين بواسطة نشر معلومات خاطئة تأبى عليها الفطرة الإنسانية وتمقتها من أول وهلة. ويعتبر شمس العلماء الشيخ شبلي النعماني (١٨٥٧م-١٩١٤م) ^١ أحد من العلماء الأجلاء

الذي لا يمكننا أن نغض البصر عنه إبان الحديث عن قضية المرأة، بل لا يسع لأحد أن يخوض في هذه القضية بدون التطرق إلى ما قدمه الشيخ قيل أكثر من قرن ونيف من أعمال جلييلة في هذا المضمار، فقد كرّس رحمه الله، جهوده الحثيثة في مجال تعليم المرأة على أساس يضمن عدم خروجها عن نطاق التعليم الإسلامية السمحة، وضمان سيرها مع ركب الحياة دون تعريض حرمتها وقداستها لأي خطر، مع عدم التبريج الذي أطلق عليه القرآن الكريم تبرج الجاهلية الأولى، وعدم التأثر من مفاصد النظريات الغربية التي تطالب وهماً بحمايتها ومنحها حقوقها مع سلب حريتها وكرامتها-في الواقع-ليظل الغرب يهاجم الإسلام وخاصة لأنه يلزم ارتداء الحجاب للمرأة. لقد اهتم العلامة شبلي النعماني بقضية المرأة اهتمامًا بالغًا، وقد نظر لا حق لها في القومية والملة، وخصوصيته هذه قد ظهرت بفضل شغفه بتاريخ الإسلام وانشغاله بالعلم والتحقيق، ويلقى الضوء على حقوق المرأة وحريتها ومكاتها وضرورة تحليلها بالسياسة والثقافة والتعليم في معظم مؤلفاته مثل «المأمون» و«سيرة النعمان» و«الرحلة إلى القسطنطينية ومصر والشام»، فضلا عن بذل سعيه

الدُّووب إلى التركيز على توضيح رؤيته لهذه القضية في عدد من المقالات التي نشرتها في مجلة «الندوة» الصادرة من مدينة لكناؤ آنذاك، مثل «زينب النساء» و«الإسلام والحجاب» وما إلى ذلك. كما أنه طلب من الشيخ أبي الكلام آزاد وضع كتاب «المرأة المسلمة» الذي ألفه محمد فريد وجدي على محك النقد وتبيين المفيد منه والنظر إلى عيوبه ومساوئه.

ولا يمكن أن نفهم أفكاره بالنسبة للنساء بدون أن نفهم الجو التي عاش فيه العلامة شبلي النعماني، فكان العلامة ينتمي إلى أعظم كره حيث لا حقوق لها في أي مجال، أكثر من سكانها كانوا يعلمون في الرِّزَّاعة، ما كانوا يلتفتون إلى العلم والثقافة وكانوا يعتبرون العلوم العصرية حراما عليهم. في هذا الجو المظلم حصل العلامة العلوم العصرية ووصل إلى قمة العلم، مما يحير قراء ترجمته كما قال الشيخ إكرام «حينما يكون تعليم الرجال مختلفا فيه كيف يلتفت أحد إلى تعليم النساء»^٢.

أنظر ظهر العلامة كيف يعالج الناس عن قضية المرأة في هذا الجو العلمي، كانت محدودات في بيوتهن، يعتبر الناس الله لا يخلقهن إلا للشؤون المنزلية فقط.

وبينما تعتبر قضية المرأة ودورها في حياة الرجل والأسرة والمجتمع، وفي الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية بشكل عام، أمر اختلف فيه علماء المسلمين اختلافاً كثيراً، فريق يرى أن رسالة المرأة العظمى تكمن في حسن التبعل، وإدارة البيت، وتربية الأبناء وإعدادهم للحياة، والآخر يرى أن للمرأة حقوقاً تتجاوز هذا الحد، وهي تكافئ حقوق الرجل. ونظراً لكل هذه الآراء المختلفة فإنه كان من الصعب التوصل إلى الصورة الواضحة إلا عن طريق تتبع سيرة أمهات المؤمنين، اللواتي نزلت النصوص الشرعية في بيوتهن، وكن بمثابة التطبيق العملي لهذه التعليم، طبقن ذلك تحت سمع وبصر النبي صلى الله عليه

وسلم فسددهن وعلمهن، وجعلهن معلمات لنساء ذلك الجيل، ومرشدات لأجيال النساء فيما بعد. ومن هذا المنطلق حث الشيخ شبلي النعماني، تلميذه النجيب، الشيخ السيد سليمان الندوي، على تأليف سيرة سيدنا عائشة (رضي الله عنها)، وقدم لذلك مصادر هامة جداً، فضلاً عن رغبة الجادة في دحض شائعات باطلة كان يسعى المستشرقون إلى نشرها بشأن حياة أم المؤمنين سيدنا عائشة (رضي الله عنها).

ولأجل معرفة كيفية توصله إلى هذه النتائج وتطرقه إلى هذه القضية الحساسة، نرى أن التحاقه بكلية علي جراه، وإقامته أعواماً عديدة هناك في ظل تواجد عدد كبير من نوابغ العصر، فضلاً عن سفره إلى القسطنطينية ومصر والشام، كان له أثر بالغ في بناء وتكوين فكرة قوية لديه عن ضرورة تعليم المرأة، وأهمية منحها حقوقها المسلوبة والاهتمام بشؤونها الاهتمام المستحق. وقد لعبت الأجواء العلمية التي كانت تسود كلية علي جراه آنذاك، دوراً كبيراً في فهمه لوضع المرأة المؤسف، فضلاً عن رؤيته لعدد من المثقفات البريطانيات، وزوجات عدد من الأساتذة ومساهمتهن في نشر العلم والعلوم وأسلوب تعاملهن وطريقة عيشهن ومدى كفاءتهن العلمية. فكل هذا ساهم في بدأه لدراسة قضية المرأة من جديد في سبيل التواصل إلى النتائج المرجوة فأعانه الله عليه وما ذلك على الله بعزيز. ذكر العلامة شبلي أن الأديان كلها قد ظلمت المرأة، ولم تعترف بحقوقها، الأمر الذي حرمت المرأة حقوقها وخصائصها المرجوة، وذلك أثبت شبلي النعماني في مؤلفه «المأمون» بالتفصيل يشبه بالأديان المختلفة، قال أن وضع المرأة المسلمة في العهود الإسلامية الأولى كان أفضل بكثير، وعلى وجه الخصوص فيما يتعلق بتعليمهن وحريرتهن، وفند آراء المستشرقين التي كانت تحمل الإسلام والمسلمين

مسئولية تخلف المرأة عن ركب الحياة، قائلا إن المسيحيين والمشركيين وقيل بعثة الرسول صلى الله عليه وسلم سلبوا حقوق المرأة، فلم يكن للمرأة حق في الميراث، وأن وضع المرأة كان دينيًا جدًا في غير الشعوب الإسلامية. وحتى في الهند، فإن الهنادك ينظرونها في الحقيير وكانوا يحرقون الزوجة مع زوجها عقب وفاته، مطبقين بذلك الطقس الديني المعروف لديهم بـ «ستي»، ناهيك عن المشركيين العرب الذين كانوا يضطلعون في جريمة وأد البنات.

ننظر صفحات تاريخ العرب مملوءة بذكر وأد البنات والكتابة لدى ولادة البنت عندهم، ولكن لما طلعت شمس الإسلام انقشعت ظلمة الجهل والجور على المرأة فأقام الإسلام العدل والمساواة بين المرأة والرجال. وأعطى المرأة الحقوق التي كانت للرجال، ذكر العلامة شبلي حديثا نبويا: «خيركم خيركم لزوج»^٣، لا يوجد مثال المساواة كهذا في أي دين سوى الإسلام. يكتب العلامة شبلي:

«ظلمت كافة الأديان على المرأة ولم تهب لها من الإرث إلا الإسلام وكانت العرب أيضا يمارسون مع المرأة هذا الجور والظلم ويحتقرونها، والإسلام ساوى بين المرأة والمرء في حقوقها، كما ورد ذكر في كتاب الله «للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن»^٤، يقول الله تعالى: (وإذا بشر أحدهم بالأنثى ظل وجهه مسوداً وهو كظيم، يتوارى من القوم من سوء ما بشر به أيمسكه على هون أم يدسه في التراب ألا ساء ما يحكمون)^٥، ويقول سبحانه وتعالى أيضاً: (وإذا المؤودة سئلت، بأي ذنب قتلت)^٦.

وتطرق الشيخ شبلي النعماني في مؤلفه «الكلام» إلى قضية الحقوق المرأة التي منحها الله تعالى للمرأة في الإسلام، وأثبت فيها بأن الحقوق التي منحها الله للمرأة في الإسلام لم يمنحها أي مذهب أو ديانة. فالقرآن الكريم هو الذي أوضح بأنه لا يوجد أي فرق بين المرأة والرجل وأن المرأة جزء هام من حياة الرجل

الاجتماعية^٧.

الطلاق بعد النزاع الواقع بين المرء وزوجته أمر خطير، قد عاجله أمم العالم بطرق مختلفة، وقد فُتد العلامة شبلي هذه الطرق كلها وأثبت أنها لا تعود بشيء بل كلها باطلة وضالة إلا ما قدم الإسلام من طريقة علاجه.

كما ناقش الشيخ شبلي النعماني في مؤلفه «الكلام» عنه بأية طريقة طلق المرأة في مختلف الأديان، أن الديانة المسيحية لا يمكن فيها للزوج أن يطلق زوجته إلا يثبت أنها ارتكبت الزنا، وفي أوروبا التي صارت اليوم مركزا للعلم والثقافة تكابد المخالفة بين الزوجين وسوء المعاملة فيما بينهما. قد صارت حياتهما أسوأ حياة وأشنعها لأجل عدم الموافقة فلا يجدان سبيلا للخلاص من هذه المصيبة إلا إذا قدم الرجل دليلا في المحكمة على أنها قد زنت وهتكت عرضها، وهكذا يهيئ لها أسباب العار والذلة والتحقيير أمام أعين الناس. وفي الديانة الهندوسية أيضا مثل هذا، وأما اليهودية فما كان الطلاق جائزا بل كان مستحنا. كانت اليهود يطلقون لأدنى خطأ ارتكبته مثلا: لو ألفت في الطعام ملخا زائدا على المقدار، أو وجد زوجها امرأة أجمل منها لتزوجها.

ولكن الإسلام قد منع عن ذلك، ولو كان هذا أمرهما بالعدل والإحسان، وأعطى حقوقها من الصداق والنفقة خلال فترة العدة وكلف أن يتحمل التكاليف كلها، مثلا: إذا حاملا فإلى وقت الحمل ثم بعد الوضع إلى سنتين. حيث يقال بأن الرسول صلى الله عليه وسلم قد قال بأن أيعض الحلال إلى الله عز وجل الطلاق. وقد خص الله سورة في القرآن الكريم باسم «الطلاق»، فأثبت رحمه الله بأنه لا يوجد هناك أي قانون في الدنيا أفضل من القوانين التي شرعها الإسلام على الإطلاق، ناهيك عن قضية المرأة، فلندع الغرب يهتفون ويصيحون بأنهم هم الذين يراعون حقوق المرأة، ولكن الواقع يثبت عكس ذلك.

في قوانين الروم والهند كان مال المرأة يملكه زوجها، لا حق لأنفسها في الميراث، بل في الإسلام المرأة لا تُحرم في ميراث الميت، يقول العلامة أن المرأة نصف للإنسان، يقرر الله لها حق معين في الميراث الذي ظهر في كلام الله تعالى، كما أنزل في القرآن الكريم:

لقد كانت قضية المرأة قضية ساخنة جدًا أيام الشيخ شبلي النعماني أيضًا، فقد كان يتطرق إليها عدد من كبار العلماء في الهند آنذاك، مثل السر سيد أحمد خان، وأبو الكلام آزاد، ومنشي أمين أحمد، وسليمان جهان ييقوم بهوبال وغيرهم. وفي نفس الوقت، كانت مصر تواجه احتدامًا وعراكًا قويًا حول هذه القضية، وكان من أهم كتابها، قاسم أمين ومحمد فريد وجدي.

كان قاسم أمين في بداية الأمر من أحد كبار مؤيدي الحجاب ومعارضًا شديدًا للحرية التي يمنحها الغرب للمرأة، ولكن ذلك لم يدم طويلا، فقد غير آرائه السابقة وألف كتابين في تأييد أفكاره الجديدة حول المرأة وهما «تحرير المرأة» و«المرأة الجديدة». وحاول أن يدلل فيهما بأن قيام المرأة بالأعمال ومزاوتها لها خارج المنزل لا يؤثر على واجباتها المنزلية وأن بإمكانها الجمع بين المهمتين ولا بأس بذلك^٩. ولكن وقف له بالمرصاد، محمد فريد وجدي الذي قدّم كتابًا باسم «المرأة المسلمة» وأثبت فيه بأن الواجب الفطري للمرأة هو تربية الأبناء ورعاية شؤون المنزل، وأنها كلما سعت إلى الخروج عن المألوف فإنها تصبح جنسًا آخر، وأكد بأن المرأة لا يمكن لها أن تخرج وتعمل لأن في ذلك انتهاك وتعارض مع وظيفتها الأساسية في الحمل والإرضاع والتربية. كما رفض فكرة المساواة وتحرير المرأة بحجج شتى تتراوح بين القول بأن في ذلك ظلم لها وبين أن في خروجها مفسد اجتماعية وانحلال خلقي^{١٠}.

ومن جهة أخرى، تطرّق السر سيد أحمد خان إلى

هذه القضية وأثبت أن تخلف المرأة يعود إلى عدم مهجها حقوقها وفق التعاليم الإسلامية.

وفيما يخص الشيخ شبلي النعماني، فإنه كان يرى أن الحجاب ليس عبارة عن عائق في سبيل عيش المرأة حياة كريمة، وكان يرى بأنه لم يشهد الإسلام أي عهد تمّ فيه التخلي عن الحجاب حيث يقول:

«فالحجاب ليس عائقًا ولا عبارة عن شيء لا صلة له بالإسلام، ولم يشهد للإسلام عصر شاركت فيه المرأة وحضرت المجالس بدون ارتداء الحجاب، وتلفيق ذلك على الإسلام تهمة وافتراء»^{١١}.

أما النقطة التي تعتبر الأكثر أهمية في ضوء الإسلام هي تعليم المرأة فكان يرى الشيخ شبلي النعماني بأن المرأة تستحق أن تتحلى بالثقافة والتعليم مثلها مثل الرجل لأن التعليم يساعد على تحسين صورة الإنسان من الداخل والخارج، ويرى أن المرأة كائن مهم في بناء المجتمعات. وكان لا يتفق مع نظرية السر سيد أحمد خان، الذي كان يرى بأن المرأة يجب عليها أن تقتصر في التعليم على التعليم الديني فقط، في حين يجب توفير التعليم للرجل في بداية الأمر. ولكن الشيخ شبلي النعماني كان لا يوافق في هذا الرأي حيث يقول:

«لا يحق للرجل أن يحدد نوعية تعليم المرأة، فقد كان نصيب المرأة في كل زمن محبطًا جدًا. افترض أنه لا يجب تعليم المرأة، ولكن إذا كان يجب تعليم الرجل فإنه يجب تعليمها أيضًا لأن الطفل يبدأ التعلم منذ ولادته»^{١٢}.

وكان الشيخ شبلي النعماني يؤمن بضرورة توحيد المناهج الدراسية بين البنين والبنات وعدم تخصيص مناهج مختلفة للجنسية لأن ذلك سيعمل على زيادة الفاصل بينهما حيث يقول:

«فيما يخص المنهج التعليمي، فإنني أعارض أن يكون للمرأة منهج دراسي مختلف، فهذا خطأ جذري وقع فيه الأوروبيون أيضًا، وعلمنا أن نسعى

إلى تقليص الفجوة المتواجدة بين هذين الجنسين، بدلاً من توسيعها... ولكن يجب إضافة بعض المواد في المناهج المقررة للفتيات مثل الشؤون المتعلقة بالرضاعة وتربية الأطفال وغيرها»^{١٣}.

وتأثر الشيخ شبلي النعماني بمدى تثقف المرأة التركية خلال جولته إلى كل من القسطنطينية ومصر والشام وطريقة عيشهن، يقول في مؤلفه «الرحلة إلى القسطنطينية ومصر والشام»:

«إن الذي أعجبني في حضارة الأتراك وثقافتهم وأرى ضرورة تقليدهم فيها تعليم المرأة وتربيتها وحسن معاشرتها، حيث نرى أن قارتي أوروبا وآسيا وصلتا إلى حافة التفريط فيما يخص المرأة، لذا فإن وضعهما يستحق المعارضة. أما فيما يخص المرأة التركية فإنها مثقفة ولكنها تحافظ على كرامتها وحيائها وتتفادى الحرية المطلقة، والتعليم الفاحش، فهي تواظب على ارتداء الحجاب، ولكنها تعي ما يجري حولها ولديها معلومات عنها، وهي ليست مثل الإنسان الذي يعيش في القفص مثل الحيوان، فهناك مدارس حكومية وأهلية بكثرة لتعليم الفتيات، ويتم فيها التمسك بالحجاب، لذا لا يخشى الشرفاء من إلحاق بناتهم بتلك المدارس»^{١٤}.

ومن خلال هذه التلميحات يتضح بأن العلامة شبلي النعماني كان يؤيد تعليم المرأة ولكن بشرط أن يساهم التعليم في توسيع أفكارها وتحليها بالتعليم الدينية السليمة وعدم الخروج عن المسار الإسلامي، وتفادي التعاليم الماجنة والفاطنة التي لا تساهم إلا في فساد أخلاقها وبالتالي يؤثر سلباً على المجتمع بشكل إجمالي. وكان يؤيد تعليم المرأة في المدارس التي توفر مناخاً مناسباً للفتيات وتسمح لهن بارتداء الحجاب.

إن الأمر الذي يدل دلالة واضحة على مدى اهتمام الشيخ شبلي النعماني بقضية المرأة أنه يذكر في بعض الرسائل التي أجالها إلى الشيخ أبي الكلام آزاد، عن المرأة حيث يقول:

«إن للمرأة مكانة في الشعائر الإسلامية والمصطلحات الدينية الخاصة بها. حيث أن هناك ركن أساسي من مناسك الحج وهو السعي فيما بين الصفا والمروة، وهو ليس إلا تقليداً لسيدتنا هاجرة عليها السلام، وأن مكة المكرمة-مركز الإسلام-تسعى بـ «أم القرى»، وأطلق سبحانه وتعالى على الآيات المحكمة في القرآن الكريم «أم الكتاب»، كما يطلق على الكعبة «حرم» وهو لقب المرأة أيضاً. وهناك سورة منفصلة عن المرأة وهو سورة «النساء» والتي أنزلها الله عن المرأة شؤون المرأة، ولا يوجد في القرآن الكريم سورة باسم الرجل. ألا يظهر من خلال هذه الأمور أنه وفي الدين الإسلامي وفي مناسكه درجة خاصة للنساء، ولأجل هذا فإن الإخلاص والحب للدين الذي يمكن لديهن لا يوجد لدى الرجل عشرين»^{١٥}.

وعندما اطلع الشيخ شبلي النعماني على كتاب «المرأة المسلمة» لمحمد فريد وجدي، طلب الشيخ أبي كلام آزاد نقل هذا الكتاب إلى اللغة الأردية حتى تستفيد منه المرأة الهندية. وإن دل هذا على شيء فإنما يدل على مدى اهتمام الشيخ بشؤون المرأة لأنه هو الذي حث الشيخ أبو الكلام آزاد على إتمام هذا العمل النبيل.

وكان الشيخ شبلي النعماني كلما حصل على مؤلفات أو كتيبات عن شؤون المرأة باللغة العربية قام بترجمتها أو حث أحد تلامذته على القيام في هذا الصدد، هي «الملل والنحل وابن حزم الظاهري» و«همايون نامه» و«بلاغات النساء» ناهيك عن الرسائل العلمية المختلفة التي أحالها إلى «عطية فيضي».

وهكذا لم يكن الشيخ شبلي النعماني يتحمل أي اتهامات زائفة ضد كبار المسلمين على الإطلاق، وكلما تم توجيه تهم خاطئة ضد أية شخصية إسلامية مهمة سعى الشيخ إلى توضيح الصورة الحقيقية

بتحقيقاته دلائله القاطعة. وهذا ما جرى فيما يخص الأميرة «زيب النساء» حيث يقول الشيخ عن سبب سرده كتيباً حول هذه الشخصية:

«أطلعني صديق لي كان يعتمد على المؤلفات الإنجليزية كثيراً خلا رحلتي إلى مومباي على مقال تشر في مجلة إنجليزية تسمى «Indian Magazine and Review»، عن حياة الأميرة «زيب النساء»، ولكنني أصبت بحزن شديد لأن مجلة مشهورة وذات سمعة طيبة نشرت مقالا يستند إلى معلومات سوقية وقصص خرافية، ومن إحدى قصصها المجلبة للحياء، قصة عاقل خان رازي. ومن المؤسف أن بعض المسلمين أيضاً سردوا مقالات عن «زيب النساء» لأجل أغراض تجارية، لا صلة لها بالواقع تماماً، ولأجل هذا رأيت أن أقوم بجمع المعلومات الصحيحة عن «زيب النساء»^{١٦}.

ومن خلال هذا الكتيب أثبت الشيخ بأن «زيب النساء» أول أبناء أورنغ زيب عالمغير، كانت قد ابتعدت عن السياسة نظراً لرغبتها وشغفها بالعلم. وكان الملك أورنغ زيب يحب شغفها بالعلم وولوعها به وعاداتها وأطوارها الحسنة وثقافتها وتحليلها بالعلوم المختلفة. وأجمع المؤرخون على أنها كانت تجيد اللغة العربية والفارسية وكانت تحسن الكتابة بخط النسخ وغيرها من الخطوط أيضاً. وكانت هذه الأميرة تهتم أيضاً بالعلوم والتأليف الكتب ومن أهم الكتب التي ألفت بأوامرها، التفسير الكبير، فضلاً عن أنها أقامت مكتبة عظيمة أيضاً. وأوضح الشيخ شبلي النعماني بأنه وحتى في عهد الإمبراطورين المغول في الهند فأن النساء كن يتقفن ويتحلين بالعلوم والفنون المختلفة ولم يكن يختلفن عن الرجال في مجال العلم بل كن يتفوقن عليهم في بعض الأحيان.

وخلاصة القول إن المرأة احتلت حيزاً واسعاً في أفكار الشيخ شبلي النعماني فلم يكن يرى الشيخ أي أمل لتحسن مستوى أبناء البلاد بدون تحسن مستوى المرأة لأن الأم هي المدرسة الأولى يقول حافظ أبراهيم:

الأم مدرسة إذا أعددتها
أعددت شعباً طيب الأعراق

الأم روض إن تعهده الحيا
بالري أورك أيما إقراق

الأم أستاذ الأساتذة الألى
شغلت مآثرهم مدى الآفاق^{١٧}

وأبدى الشيخ شبلي النعماني اهتماماً كبيراً جداً بقضية المرأة، ففي مؤلفاته كان يتطرق إلى شؤون المرأة ويسعى إلى حثها على ضرورة مواكبة سير الحياة وعدم التخلف عن ركب التقدم والحضارة، ويطرح لها أمثلة متنوعة من العصر الإسلامي إلى العصر الحديث حتى تعي المرأة مسؤولياتها وواجباتها وتدرّك حقوقها وتسير على قدم المساواة مع الرجل لتحقيق التقدم والإنجاز لأسرتها ومجتمعها وتصبح مصادقاً للقول المعروف «وراء كل عظيم امرأة» وما قالته العرب «عظمة الرجل من عظمة المرأة وعظمة المرأة من عظمة نفسها».

وبالقول استطاع الشيخ شبلي النعماني، أن يثير اهتمام الكتاب والمؤلفين والشارع العام بهذه القضية وحاول أن يرد على شبهات المستشرقين ويرد كيدهم ويبطل مكروهم، لأنه قلما كان يجد فرصة إلا يسعى إلى استغلالها في سبيل إحياء العلوم الإسلامية ونشر الثقافة الإسلامية السمحة وإزالة الشبهات والأخطاء السائدة حول مجمل القضايا الإسلامية.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم
- إكرام، الشيخ محمد: يادگار شبلي، إدارة دائرة معارف إسلامية، لاهور، ١٩٧١م.
- الحسنی، عبد الحی: نزہۃ الخواطر، ندوة العلماء، لکناؤ، ١٩٩٢م.
- النعماني، العلامة شبلي: سيرة النعمان، دار المصنفين، أعظم کرہ، ١٩٣٦م.
- النعماني، شبلي: الکلام، مطبعة المعارف، أكاديمية شبلي، أعظم غراه، ٢٠١٢م.
- أمين، أحمد: المرأة الجديدة، مطبعة الشعب، مصر، ١٩٩٢م.
- وجدي، محمد فريد: المرأة المسلمة، مطبعة هندية بالموسيقى، مصر، ١٩١٢م.
- النعماني، شبلي: باقيات شبلي، دبر المصنفين، شبلي أكاديمي، أعظم غراه.
- الإصلاحی، کلیم صفات: عرفان شبلي، أصيله بريس، نیو دلهي، ٢٠١٤م.
- النعماني، شبلي: خطوط شبلي، دار المصنفين، شبلي أكاديمي، أعظم غراه.
- النعماني، شبلي: زيب النساء، مطبعة نولکشور بريس، لاهور.
- ديوان حافظ إبراهيم، جمعه وحققه أحمد أمين وأحمد الزين وإبراهيم الأبياري، دار اليقين للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ٢٠١١م.
- ديوان حافظ إبراهيم، جمعه وحققه أحمد أمين وأحمد الزين وإبراهيم الأبياري، ص ٣٢٧-٣٢٨.

الهوامش

- ١ الشيخ الفاضل العلامة شبلي بن حبيب الله البنلولي فريد هذا الزمان المتفق على جلالته في العلم والشأن، ولد في قرية «بندول» من مديرية «أعظم کرہ» بولاية «اتراپرديش» شمالي الهند، كان كاتباً للسيرة، ومؤرخاً، وناثراً، وناقداً، وشاعراً، وأديباً، ومصلحاً، وسياسياً، إنه أخذ العلم عن العلماء الأفاضل والأعلام الفضلاء، فكان يقضي أوقاتاً طويلة من العلوم والفنون باللغة العربية والأردوية، فقد ألف كتباً علمية قيمة بالأدب والسيرة والتاريخ والدراسات الإسلامية. أنظر للتفصيل: نزہۃ الخواطر، الجزء الثامن، ص ١٧٧-١٧٤.
- ٢ يادگار شبلي، ص ٣١٦.
- ٣ باقيات شبلي، ص ١٣٣.
- ٤ سيرة النعمان، ص ٢٤٤.
- ٥ سورة النساء، آية رقم: ٣٢.
- ٦ سورة النحل، آية رقم: ٥٨-٥٩.
- ٧ سورة التكوين، آية رقم: ٨-٩.
- ٨ الکلام، شبلي النعماني، ص ١٦.
- ٩ المرأة الجديدة، قاسم أمين، ص ٤٢.
- ١٠ المرأة المسلمة، محمد فريد وجدي، ص ١٧.
- ١١ باقيات شبلي، ص ١٢٣.
- ١٢ المصدر نفسه، ص ١٢٢-١٢٣.
- ١٣ عرفان شبلي، کلیم صفات إصلاحی، ص ١٥٨.
- ١٤ سفرنامه، شبلي النعماني، ص ١١١.
- ١٥ خطوط شبلي، ص ٣.
- ١٦ زيب النساء، شبلي النعماني، ص ٢.

الربط اللفظي في سورة الطارق...

دراسة تحليلية نصية

صلاح عبدالسلام قاسم الهيجمي

باحث دكتوراه، لسانيات وتحليل الخطاب، قسم اللغة العربية وآدابها - كلية الآداب - جامعة الملك سعود

&

شفيق الرحمن ضياء الله الهندي

باحث ماجستير، تفسير وحديث، قسم الدراسات الإسلامية، كلية التربية، جامعة الملك سعود

الملخص

يدرس البحث موضوع (الربط اللفظي في سورة الطارق.. دراسة تحليلية نصية)، باستخدام المنهج الوصفي، ومستعيناً بمنهج علم لغة النص، ويهدف إلى توضيح وسائل الربط اللفظي في سورة الطارق، وإثبات أن هذه السورة مترابطة ترابطاً لفظياً، بواسطة عدد من الوسائل الصوتية والمعجمية والنحوية أو التركيبية، وبيان بلاغة القرآن الكريم وإعجازه النصي وترابطه واتساقه اللفظي، وهو ما توصل فيه الباحثان إلى أن سورة الطارق مترابطة ترابطاً لفظياً نصياً في أصواتها ومعجمها المتمثل بوسيلتي التكرار المعجمي والتضام في النص وتراكيبها المتمثلة بالربط سواء أكان بالأدوات أم كان ربطاً إضافياً أم زمنياً أم سببياً، وبواسطة الحذف والإحالة، وغيرها؛ وتجمع جميعها في خط مستقيم لتصل في النهاية إلى ترابط النص اللفظي وتماسكه المعنوي بواسطة شبكة من العلاقات الدلالية التي تربط الألفاظ والجمل بعضها ببعض، وتتكى على فكرة رئيسية واحدة هي فكرة (الإيمان بالبعث)، وتجلت واضحة في سياق (القسم والخلق والبعث) في السورة كلها.

الكلمات المفتاحية (key words): الربط، النص، الربط الصوتي، الربط المعجمي، الربط النحوي

مقدمة

يعد علم لغة النص فرعاً معرفياً ظهر كاتجاه في البحث اللغوي في النصف الثاني من الستينيات في غرب أوروبا، والنصف الأول من السبعينيات ويهدف

إلى الانتقال من تحليل الجملة إلى تحليل النص، ويعد الربط اللفظي أحد الوسائل اللغوية التي تتحقق بها النصية، ويلعب دوراً مهماً في عملية بناء النص وتماسكه وتنظيم بنية المعلومات داخله. وهو ما دعا

الباحثين إلى دراسة أهم وسائله، وارتأى الباحثان أن تكون هذه الدراسة تطبيقية على نص متكامل من نصوص القرآن الكريم؛ لأنه كلام رب العالمين الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه. ووقع اختيارهما على سورة الطارق؛ لأنها لم تدرس من قبل، وهي «سورة مكية، وسبع عشرة آية، وإحدى وستون كلمة، ومائتان وتسع وثلاثون حرفاً»^٢، وفيها من العجائب ما الله به عليم، وتدور أبرز مواضيعها حول البعث والنشور والعقيدة الإسلامية بترابط لفظي وثيق. ومن هنا جاءت مشكلة البحث متمثلة بالسؤال الآتي: كيف نعدّ سورة الطارق مترابطة ترابطاً لفظياً؟ وتتفرع منه الأسئلة الآتية: ما وسائل الربط اللفظي في سورة الطارق؟ وكيف تظهر الروابط الصوتية والمعجمية والنحوية في هذه السورة؟ وللإجابة على هذا التساؤل: يمكننا صياغة الأهداف الآتية التي يأمل البحث الإجابة عنها:

١. توضيح وسائل الربط اللفظي في سورة الطارق.

٢. إثبات أن سورة الطارق مترابطة ترابطاً صوتياً ومعجمياً ونحويًا.

٣. بيان بلاغة القرآن الكريم وإعجازه النصي وترابطه اللفظي.

ويمكن تقسيم الدراسة إلى مقدمة وبحثين، وخاتمة، المبحث الأول: مفهوم الربط اللفظي، والمبحث الثاني: وسائل الربط اللفظي، وعددها ثلاثة هي: الربط الصوتي، ثم الربط المعجمي، والربط النحوي، وخاتمة تبرز أهم النتائج التي توصل إليها البحث، ثم قائمة المصادر والمراجع، وسنستخدم المنهج الوصفي التحليلي في الدراسة مستعينين بمنهج علم لغة النص.

المبحث الأول: مفهوم الربط اللفظي

يعد الربط اللفظي «وحدة دلالية يطلق عليها حجة

المعنى في السياق»^٣، وتكمن أهميته بزيادة اتساق وتماسك النص وتحقيق استمرارية الوقائع في النص، مما يساعد القارئ على متابعة خيوط الترابط المتحركة عبر النص؛ بوصفه جزءاً مهماً من نظام اللغة في عمليات الفهم والتفسير وتعليم مهاراتها وقياس سرعة وقت القراءة^٤، ويعرّف بأنه «مجموعة من البنى الدلالية والتركيبية التي تربط الجمل على نحو مباشر بعضها ببعض»^٥، وله وسائل صوتية ومعجمية ونحوية، وتجتمع جميعها في خط مستقيم لتصل في النهاية إلى اتساق وترابط النص اللفظي وتماسكه المعنوي بواسطة «شبكة من العلاقات الدلالية التي تربط الجمل بعضها ببعض أو الفقرات ووحدات الخطاب، وتساهم في خلق النصية»^٦.

المبحث الثاني: وسائل الربط اللفظي

أولاً: الربط الصوتي:

مادام أن النص المكتوب أماناً نص قرآني فإنه يصعب علينا تخمين الظواهر الصوتية الخارجية في النص، وما نملك إلا أن نسبر أغواره لنعرف وسائل الربط الصوتية الداخلية التي يجسدها النص نفسه بنفسه ويعرفها المتلقي مباشرة عند قراءة النص والتلذذ بأصواته: «فمن أول وهلة نسمع عند قراءة النص طرقاً متوالية على الحس، طرقاً عنيقة قوية عالية، وصيحات بنوم غارقين في النوم؛ إذ تتوالى على حسهم تلك الطرق والصيحات بإيقاع واحد ونذير واحد. «اصحوا، تيقظوا، انظروا، تلفتوا، تفكروا، تدبروا، إن هنالك إلهاً، وإن هنالك تدبيراً، وإن هنالك تقديرًا، وإن هنالك ابتلاء، وإن هنالك تبعة، وإن هنالك حساباً جزاء، وإن هنالك عذاباً شديداً ونعيمًا كبيراً...»^٧، كما نلاحظ في إيقاعاتها حدة يشارك فيها نوع المشاهد، ونوع الإيقاع الموسيقي، وجرس الألفاظ، وإيحاء المعاني، ومن مشاهدنا: الطارق. والثاقب. والدافق. والرجع. والصدع. ونتيجة لتلك

الطرق الصوتية المعنوية والإيقاع الموسيقي الذي نفهمه من السياق العام يظهر نوع آخر من الإيقاع، ويصدر جرساً موسيقياً آخر، ألا وهو التكرار الصوتي للحروف، وخاصة أحرف الإطباق، ومنها: (ص، ط، ظ) والصغير، ومنها (ص، س)، والاستعلاء ومنها (خ، ص، ط، ق، ظ)؛ مما أكسب النص جرساً صوتياً وإيقاعياً جميلاً يؤدي إلى الربط اللفظي في النص القرآني، ومن الأمثلة على ذلك الحرف سين؛ إذ تكرر (خمس) مرات ليدل على الصغير، مع الهسيس الواضح له، وتكرر حرف الصاد (أربع) مرات ليدل على الصغير أيضاً مع الإطباق والاستعلاء، وحرف الخاء تكرر (ثلاث) مرات؛ ليدل على الاستعلاء، والطاء والظاء تكرر (مرتين لكليهما) للدلالة على الإطباق، والقاف تكرر (تسع) مرات للدلالة على القلقلة والجهر، ناهيك عن تكرار حروف أخرى بشكل كثير، مثل الراء الذي تكرر (خمس عشرة) مرة، والواو (خمس عشرة) مرة أيضاً، والميم (تسع عشرة) مرة، والفاء (ثمانية مرات)، والواو (خمس عشرة) مرة، والنون (ست عشرة) مرة، والألف تكرر (خمسین) مرة، والهاء (إحدى عشرة) مرة، وغيرها. وتكرر هذه الحروف بهذا الشكل أكسب النص حركة وتكراراً وأصواتاً متعددة، وأصبح النص حاضناً لكل الأصوات، فما إن يخفت الصوت في آية أو مقطع حتى يعود مرة ثانية ويسمع صوته من جديد بدون توقف إلى أن يكتمل النص. كما أننا نلاحظ جناس الاشتقاق في قوله تعالى: (إِنَّهُمْ يَكِيدُونَ كَيْدًا)^٨، الذي جاء ليدل على قوة الوعيد. كما يتضح لنا الجناس الناقص في كلمتي: (السماء، والماء)؛ ليدل على حركة صوتية تتجلى بنزول الغيث على هيئة ماء وصعود الماء إلى السماء على هيئة بخار ثم يكون السحاب التي تستقر في السماء، ناهيك عن النقاء والصفاء. أما السجع المطرف فنجد في قوله تعالى: (وَالسَّمَاءَ ذَاتِ الرَّجْعِ*وَالْأَرْضِ ذَاتِ الصَّدْعِ*إِنَّهُ لَقَوْلُ فَصْلٍ*وَمَا هُوَ

بِالْهَرَلِّ)^٩؛ إذ أتى نهاية كل آية ليبين قيمة الربط اللفظي وجماله الرصين الذي يزيد الصوت قوة والأسلوب جمالاً ورشاقة ونضارة.

ثانياً: الربط المعجمي

إذا كان النص القرآني قد ظهر ترابطه الصوتي بصورة جليلة فإن للجانب المعجمي دوراً آخر في إثبات الربط اللفظي للنص بواسطة توافر وسيلتي التكرار المعجمي والتضام في النص، الأمر الذي يدعونا إلى بيان هاتين الوسيلتين وتعدد صور ذكرهما على النحو الآتي:

• التكرار

التكرار المباشر للحروف:

١. تكرار حرف القسم الواو أربع مرات في النص؛ وذلك عندما أقسم الله تعالى بالسماء مرتين، ثم أقسم بالطارق مرة واحدة، وبالأرض مرة واحدة، وهذا التكرار لحرف القسم يزيد النص قوة.

٢. تكرار حرف توكيد إن (ثلاث مرات) في قوله تعالى: (إِنَّهُ عَلَى رَجْعِهِ)^{١٠}، (إِنَّهُ لَقَوْلُ)^{١١}، (إِنَّهُمْ يَكِيدُونَ...)^{١٢}. وكان حرف التوكيد (إن) واقعاً في جواب القسم دلالة على توكيد وعظمة ما سيأتي بعدها.

التكرار المباشر للكلمات: كلمة الطارق تكررت (ثلاث مرات)؛ أي أنها تكررت مرتين داخل النص، ومرة واحدة ربطت اسم السورة بالآية الأولى، وكلمة الخلق تكررت (مرتين)، وكلمة السماء تكررت (مرتين)، وتكرر كلمة ذات (مرتين)، وهذا التكرار يدل على وجود حركة معجمية مترابطة للنص.

تكرار جمل وجذر الكلمات واحد: يقول تعالى: (إِنَّهُمْ يَكِيدُونَ كَيْدًا*وَأَكِيدُ كَيْدًا)^{١٣}، جذرها (كَيْد)، وقال المفسرون^{١٤}: في قوله تعالى: (فَمَهْلِ الْكَافِرِينَ أَمَهُلُهُمْ رُويًا)^{١٥} من المتشابه، وفيه تكرار، وتقديره: مهل مهل؛ لكنه عدل في الثاني إلى (أمهل)؛ لأنه من أصله، وبمعناه: كراهة التكرار، وعدل في الثالث

إلى قوله: (رُوِيْدًا)؛ لأنه بمعناه، أي أُرُوْدْهُمْ إِرُوَادًا، ثم صُعِّرَ (إِرُوَادًا) تصغير التَّخِيم، فصار: رُوِيْدًا، وقيل: (رُوِيْدًا) صفة مصدر محذوف، أي إِمِهَالًا رُوِيْدًا، فيكون التكرار مرتين. وتتجلى الحكمة وراء الإمهال قليلاً؛ لأن عمر الحياة الدنيا قليل، ونلاحظ في التعبير إيناساً إلهياً للرسول، كأنه هو- صلى الله عليه وسلم- صاحب الأمر، وصاحب الإذن، وهو الذي يأذن بإمهالهم أو يوافق على إمهالهم بإيناس وود، «فَمَهْلُ الْكَافِرِينَ يَعْنِي: لَا تَدْعُ بِهِلَاكِهِمْ وَلَا تَسْتَعْجَلْ بِهِ. أَمَهْلُهُمْ رُوِيْدًا، أي إِمِهَالًا يَسِيرًا، وَكَرَّرَ وَخَالَفَ بَيْنَ اللَّفْظَيْنِ لَزِيَادَةِ التَّسْكِينِ مِنْهُ وَالتَّصْبِيرِ.

تكرار ما جاء على صيغة اسم الفاعل (ست مرات)، وهي: الطارق، الثاقب، حافظ، دافق، لقادر، ناصر؛ الكافرين؛ فقليل في (دافق) إنها أتت بمعنى «مدفوق»^{١٦}، وتظهر في هذه الصيغة دلالات الحدوث والثبوت والمبالغة.

تكرار الأسماء الثلاثية التي جاءت على صيغة فَعَّلَ (عشر مرات)، وهي: نجم، نفس، رجع، أرض، صدع، قول، فصل، هزل، كيد، وتكررت للدلالة على الجنس والترابط المعجمي الجلي في النص.

• الاشتراك اللفظي، وهو إيراد كلمتين متشابهتين في اللفظ لكن المعنى مختلف ومثاله: (رجعه، الرجع) الأولى بمعنى الإعادة والرجوع، والثانية بمعنى المطر، وهذا ارتباط معجمي يزيد المعنى ترابطاً واتساقاً.

• التضاد أو ما يسمى بالطباق في قوله: (السماء والأرض)، و(الفصل والهزل). لتقوية المعنى.

• ورود جمع التكسير على وزن (فعائل) مرتين: (الترائب، السرائر)؛ للدلالة على مطلق الجمع، وفيهما ارتباط واضح بوجود شيء ظاهر هو الترائب، وشيء باطن هو السرائر.

• يمكن من خلال ظاهرة الترادف أن نصف الكلمات الواردة في النص على هيئة حقول

دلالية مثل: الكلمات الخاصة بحقل الإنسان: (نفس، الإنسان، الصلب، الترائب، السرائر)، كما نلاحظ الترادف بين القوة والنصرة في قوله تعالى: (فَمَا لَهُ مِنْ قُوَّةٍ وَلَا نَاصِرٍ)^{١٧}.

• التضام

ويظهر التضام في الارتباط بموضوعات متفرقة وتجمعها روابط التضام، مثل: القسم، والإتيان بجمله بعده استفهامية ثم الجواب عن التساؤل، والإتيان بعدها بجواب القسم، وافتتاح السورة بالقسم تحقيقاً لِمَا يُقْسَمُ عَلَيْهِ وَتَشْوِيقٌ إِلَيْهِ... وَوَقَعَ الْقَسَمُ بِمَخْلُوقَيْنِ عَظِيمَيْنِ فِيهِمَا دَلَالَةٌ عَلَى عَظِيمٍ قُدْرَةٍ خَالِقِهِمَا هُمَا: السَّمَاءُ، وَالنُّجُومُ، أَوْ نَجْمٌ مِنْهَا عَظِيمٌ مِنْهَا مَعْرُوفٌ، أَوْ مَا يَبْدُو انْقِضَاؤُهُ مِنَ الشَّهْبِ^{١٨}، وكذلك موضوع الخلق؛ إذ بين في الآية الأولى الدعوة إلى النظر، ثم التساؤل، ثم الإجابة عن التساؤل، وعمل نتيجة بعدها. وموضوع القرآن (القول الفصل) جاءت الآية بعدها لتفسره زيادة في التأكيد. وموضوع إمهال الكافرين؛ جاءت الآية الأولى بوصف سلوكهم ثم أعقبها الرد الإلهي بالكيد الذي يليق بجلاله وإمهالهم.

وكذلك التضام في المفردات داخل الجمل يوصل إلى دلالات ومعاني كثيرة، مثل: الإضافة للدلالة على التعميم، والرقابة على كل نفس في قوله تعالى: ﴿إِنْ كُلُّ نَفْسٍ لَّمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ﴾^{١٩}.. ونفي القوة والناصر: ﴿يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ﴾ * فَمَا لَهُ مِنْ قُوَّةٍ وَلَا نَاصِرٍ^{٢٠}.. والجد الصارم: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ فَصْلٍ﴾ * وَمَا هُوَ بِالْهَزْلِ^{٢١}، والوعيد فيها يحمل الطابع ذاته: ﴿إِنَّهُمْ يَكِيدُونَ كَيْدًا﴾ * وَأَكِيدُ كَيْدًا * فَمَهْلُ الْكَافِرِينَ أَمَهْلُهُمْ رُوِيْدًا^{٢٢}. يقول ابن عاشور: «وَكَيْدًا مَفْعُولٌ مُطْلَقٌ مُؤَكَّدٌ لِعَامِلِهِ وَقُصِدَ مِنْهُ مَعَ التَّوَكُّيدِ تَنْوِينٌ تَنْكِيرُهُ الدَّالُّ عَلَى التَّعْظِيمِ، وَالْكَيْدُ: إِخْفَاءُ قُصْدِ الضَّرِّ وَإِظْهَارُ خِلَافِهِ، فَكَيْدُهُمْ مُسْتَعْمَلٌ فِي حَقِيقَتِهِ، وَأَمَّا الْكَيْدُ الْمُسْتَنْدُ إِلَى ضَمِيرِ الْجَلَالَةِ فَهُوَ مُسْتَعْمَلٌ فِي الْإِمِهَالِ مَعَ إِرَادَةِ الْإِتْقَامِ عِنْدَ وُجُودِ مَا تَقْتَضِيهِ الْحِكْمَةُ مِنْ إِنْزَالِهِ

بِهِمْ وَهُوَ اسْتِعَارَةٌ تَمَثِيلِيَّةٌ...، وَرُؤْيَا كِنَايَةً عَنْ تَحَقُّقِ مَا يَحِلُّ بِهِمْ مِنَ الْعِقَابِ... وَتَصْغِيرُهُ لِلدَّلَالَةِ عَلَى التَّقْلِيلِ، أَيْ مُهَلَّةٌ غَيْرُ طَوِيلَةٍ»^{٢٢}.

الإتيان بالنعت والمنعوت، ومثاله: ماء دافق، قول فصل؛ للدلالة على الالتصاق، والربط المعجمي بين المفردات.

ثالثاً: الربط النحوي

يتحقق الربط اللفظي عن طريق وسيلة الربط النحوي أو التركيبي بالربط سواء أكان ربطاً بالأدوات أو كان ربطاً إضافياً أم زمنياً أم سببياً، وبالحذف والإحالة، وغيرها.

• الربط:

الربط بالأداة، وتنوع ومن الأمثلة على ذلك:

أ - الربط الإضافي بأداة الربط الواو؛ إذ يتضح هذا الربط في أكثر من موضع:

١. عطف مفرد على آخر؛ في قوله تعالى: (يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ)^{٢٣} وقوله سبحانه: (فَمَا لَهُ مِنْ قُوَّةٍ وَلَا نَاصِرٍ)؛ إذ كان المعطوف هو (الترائب) في الآية الأولى، (ولا ناصر) في الآية الثانية. ونلاحظ أن هناك تجاوزاً بين الصلب والترائب مثله مثل الترادف بين القوة والنصرة.
٢. عطف جملة على جملة؛ أي أن جملة ﴿وَمَا أَذْرَاكَ مَا الطَّارِقُ﴾^{٢٤} جاءت معطوفة على الجملة التي قبلها بواسطة الواو في قوله تعالى ﴿وَالسَّمَاءِ وَالطَّارِقِ﴾^{٢٥}. ومثلها الآيات التي جاء فيها عطف جملة على جملة أخرى في قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ فَصْلٍ * وَمَا هُوَ بِالْهَرَلِ * إِنَّهُمْ يَكِيدُونَ كَيْدًا * وَآكِيدُ كَيْدًا * فَمَهْلُ الْكَافِرِينَ * أَمْهَلُهُمْ رُؤْيَا﴾^{٢٦}. وهذا دليل على ترابط الآيات والجمال ترابطاً نحوياً لفظياً.

ب - من أدوات الربط بالأداة (لما)، وفي سياقها جاءت بمعنى (إلا) في قوله تعالى: (إِنْ كُلُّ نَفْسٍ لَّمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ) أي، وتقديره: إن كل نفس إلا عليها حافظ

«من الملائكة، يحفظ قولها وفعلها. قرأ عاصم وحمزة، وابن عامر، إِنْ كُلُّ نَفْسٍ لَمَّا عَلَيْهَا بتشديد الميم، والباقون لَمَّا عَلَيْهَا بالتخفيف، فمن قرأ بالتشديد، فمعناه ما من نفس إلا وعليها حافظ، فيكون لَمَّا بمعنى إلا، ومن قرأ بالتخفيف جعل ما مؤكدة، ومعناه كل نفس عليها حافظ أو لعلها حافظ»^{٢٧}.

ت - الترابط النصي بواسطة أداة التعريف؛ إذ وردت أداة التعريف في عدد من الكلمات، هي: السماء، الطارق، النجم، الثاقب، الصلب، الترائب، السرائر، الرجع، الصدع، الإنسان، الأرض، الهزل، الكافرين؛ فمنها ما دلت على شمول أفراد الجنس: كالإنسان، الصلب، الترائب، أو العهد الذكري ك(الكافرين)، ومنها ما جاءت للدلالة على بيان الحقيقة ك (السماء، والطارق، والنجم، والثاقب، والرجع، والصدع)، الأمر الذي زاد الترابط النصي النحوي تعريفاً وقوة وشمولية.

ث - وكذلك لا يمكن أن ننسى الربط بأدوات التوكيد، والتي سبق ذكرها في التكرار؛ لما لها من دلالة نحوية توكيدية.

والربط الزمني بإدخال كلمة يوم في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ﴾^{٢٨}، أَيْ يَرْجِعُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ^{٢٩}، وتعود على زمن ما بعد الموت.

والربط السببي الذي نلاحظه من خلال التضمين عند السؤال: لماذا أقسم الله تعالى بالسماء والطارق، وبالنجم الثاقب؟ والجواب هو ما نراه في جواب القسم بعدها وهو ربط سببي. «وَجَوَابُ الْقَسَمِ هُوَ قَوْلُهُ: ﴿إِنْ كُلُّ نَفْسٍ لَمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ﴾ جُعِلَ كِنَايَةً تَلْوِيحِيَّةً رَمْزِيَّةً عَنِ الْمَقْصُودِ. وَهُوَ إِبْتَاتُ الْبُعْثِ... وَذَلِكَ يَسْتَلْزِمُ إِرَادَةَ الْمُحَاسَبَةِ عَلَيْهَا وَالْجَزَاءَ بِمَا نَقَضِيهِ جَزَاءً مُؤَخَّرًا بَعْدَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا»^{٣٠}. ومثلها لماذا أقسم الله تعالى بالسماء ذات الرجع والأرض ذات الصدع؟ والسبب: لعظمة ما بعدهما وهو القرآن الكريم الذي ذكر في جواب القسم.

• الحذف

الحذف وسيلة من وسائل الربط النحوي، وتتعدد دلالاته حسب السياق والمقام الذي وردت فيه، ومن أهم هذه الدلالات: التخفف من الثقل، ورعاية الفاصلة، والاختصار وغيرها، وسنعرفها على النحو الآتي:

- في قوله تعالى: (وَالسَّمَاءِ وَالطَّارِقِ) حذف فعل القسم والتقدير: أقسم بالسماء، ويقال: إن السماء مجرورة بواو القسم متعلقة بفعل أقسم كما يقول أغلب النحويين، ومثلها قوله تعالى: (وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الرَّجْعِ* وَالْأَرْضِ ذَاتِ الصَّدْعِ) حذف فعل القسم، والتقدير أقسم بالسماء... وأقسم بالأرض، كما يوحي جرس التعبير ذاته بالشدة والنفاد والجزم.
- في قوله تعالى: (النَّجْمُ الثَّاقِبُ)^{٣١}؛ أراد الله عز من قائل: أن يقسم بالنجم الثاقب تعظيمًا له، لما عرف فيه من عجب القدرة ولطيف الحكمة، وأن ينبه على ذلك فجاء بما هو صفة مشتركة بينه وبين غيره، وهو الطارق، ثم قال: وَمَا أَدْرَاكَ مَا الطَّارِقُ؟ ثم فسره بقوله (النَّجْمُ الثَّاقِبُ) كل هذا إظهار لفخامة شأنه^{٣٢}، ونلاحظ حذف المبتدأ، والتقدير: الطارق هو النجم الثاقب.
- في قوله تعالى: (يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ) حذف الفعل، والتقدير: ويخرج من بين الترائب؛ لدلالة الحدوث والتقارب بين العضوين.
- في قوله تعالى: (أَمْهَلُمْ رُؤَيْدًا)، يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ رُؤَيْدًا هُنَا اسْمٌ فَعَلَ لِلْأَمْرِ، كَمَا فِي قَوْلِهِمْ: رُؤَيْدُكَ، ويبدو أن كلمة (رويدا) جاءت مراعاة للفاصلة.
- في قوله تعالى: (إِنَّهُمْ يَكِيدُونَ كَيْدًا)، ويبدو لنا أن في الآية حذفًا تقديره: إنهم يكيدون لك يا محمد أو يكيدون على الدين كيدًا.
- الإحالة:

تسمى بالصيغ الكنائية، أو الإرجاع أو الإرجاعية، أو المرجعية، وقد وردت بصيغ مختلفة في النص القرآني الخاص بسورة الطارق، وتوضح هذه الإحالة على النحو الآتي:

١. الإحالة بالضمائر:

- في قوله تعالى: (وَمَا أَدْرَاكَ مَا الطَّارِقُ) نجد أن كاف الخطاب في (أدراك) إحالة مقامية يعود على الإنسان، وفيه ترابط نحوي؛ لأن الإنسان هو الموجه إليه الخطاب في جُلِّ آيات النص كما سنرى.
- في قوله تعالى: (إِنْ كُلُّ نَفْسٍ لَّمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ) الهاء في (عليها) إحالة بعدية يعود على النفس التي سبق التلطف بها وجاء مداها قريبًا.
- في قوله تعالى: (إِنَّهُ عَلَى رَجْعِهِ لَقَادِرٌ) نجد لها تفسيرات وأوجهًا كثيرة، من أهمها الآتي: «إِنَّهُ»: الضمير للخالق المدلول عليه بقوله: «خَلَقَ»؛ لأنه معلوم أن لا خالق سواه، وقوله: {عَلَى رَجْعِهِ} في الهاء وجهان، أحدهما: أنه ضمير الإنسان، أي: على بَعْثِهِ بعد موته. والثاني: أنه ضمير الماء، أي: يُرْجَعُ المني في الإحليل أو الصُّلْبِ^{٣٣}. ولذلك نستنتج أن الهاء في (إنه) إحالة مقامية يعود على الخالق سبحانه وتعالى، والهاء في (رجعه) إحالة بعدية، ومداها بعيد، يعود على الإنسان.
- في قوله تعالى: (فَمَا لَهُ مِنْ قُوَّةٍ وَلَا نَاصِرٍ)^{٣٤} الهاء في (له) إحالة بعدية، ومداها بعيد. يعود على الإنسان أيضًا.
- في قوله تعالى: (إِنَّهُ لَقَوْلُ فَصْلٍ) ضمير الهاء في (إنه) إحالة مقامية يعود على القرآن الكريم.
- في قوله تعالى: (وَمَا هُوَ بِالْهَزْلِ) والضمير (هو) إحالة مقامية يعود على القرآن الكريم.
- في قوله تعالى: (إِنَّهُمْ يَكِيدُونَ كَيْدًا) والضمير هم في (إنهم)، وواو الجماعة في (يكيدون) إحالة مقامية، يعودان على كفار مكة.

• في قوله تعالى: (فَمَهْلُ الْكَافِرِينَ أَمَهُلُهُمْ رُؤَيْدًا)،
الضمير هم في (أَمَهُلُهُمْ) إحالة مقامية يعود على
كفار مكة أيضًا. وهذه الإحالات بالضمائر جميعها
تدل على أن هناك خيطاً نحويًا يربط للنص.

٢. الإحالة بأداة التعريف (أل):

ومثالها عند ذكر (ال) في الكافرين؛ إذ يحيل بها
على الذين «يَكِيدُونَ كَيْدًا»، إحالة بعدية، وذكر ذلك
في قوله سبحانه وتعالى: (فَمَهْلُ الْكَافِرِينَ).

٣. حالة باسم الإشارة:

وتتضح في اسم الإشارة (ذات) المذكور في
قوله تعالى: (وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الرَّجْعِ* وَالْأَرْضِ ذَاتِ
الصُّدُوعِ)^{٣٥}؛ إذ يحيل اسم الإشارة (ذات) على السماء
في الآية الأولى وعلى الأرض في الآية الثانية إحالة
بعدية، وكان مداها قريباً جداً. وفي هذه الإحالة نجد
زيادة في الوصف.

٤. الإحالة باستخدام الزمن:

وتتضح هذه الإحالة في الزمن (يوم) المذكور في
قوله تعالى: (يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ)، ويحيل الزمن إلى
ما بعد الموت كما عرفنا في الربط الزمني، ويمكننا
القول هنا: إن الإحالة مقامية يحيل الزمن فيها إلى
يَوْمَ الْقِيَامَةِ الذي تَبْلَى فِيهِ السَّرَائِرُ، أَي: تَظْهَرُ وَتَبْدُو،
وَيَبْقَى السِّرُّ عَلَانِيَةً وَالْمَكْنُونُ مَشْهُورًا^{٣٦}.

الخاتمة

نستنتج أن سورة الطارق مترابطة ترابطاً لفظياً نصياً في
أصواتها ومعجمها المتمثل بوسيلتي التكرار المعجمي
والتضام في النص وتراكيبها المتمثلة بالربط سواء أكان
بالأدوات أم كان ربطاً إضافياً أم زمنياً أم سببياً، والحذف
والإحالة، وغيرها؛ وتجتمع جميعها في خط مستقيم

لتصل في النهاية إلى ترابط النص اللفظي وتماسكه
المعنوي بواسطة شبكة من العلاقات الدلالية التي
تربط الألفاظ والجمل بعضها ببعض، وتتكى على
فكرة رئيسية هي فكرة (الإيمان بالبعث)، وتجلت
واضحة في سياق (القسم والخلق والبعث) في
السورة كلها؛ إذ يبدأ القسم بمخلوقين من مخلوقات
الله العظيمة هما (السماء والطارق)، ثم يبين سبحانه
وتعالى بعدهما خلقاً آخر، هو خلق الإنسان من ماء،
ثم تعرض السورة لخلق الزرع من ماء المطر، والأرض
تتصدع ويخرج منها الزرع بعد أن نزل عليها المطر؛
فنقطة ماء الرجل تدخل رحم المرأة فيخرج المولود
بعد أن كان جنيناً في رحم أمه، والمطر ينزل إلى رحم
الأرض فيخرج الزرع المختلف، وهذا يبين عظمة خلق
الإنسان والكون، وعظمة الخالق الذي جعل طريقة
الخلق واحدة، ولو كان هناك آلهة متعددة لتعددت
طرق الخلق، ناهيك عن أن الذي خلق هذا الإنسان
في أول نشأته من العدم قادر على أن يبعثه بعد موته،
وجاء هذا القرآن ليؤكد هذا في سورة الطارق، ويوضح
أنه معجزة وحق وما هو بالهزل رداً على من شكك
به من كفار مكة وعمل على النيل منه. كما أن نصي
القسم ووجود جواب لكل منهما كان له دور في ترابط
النص ترابطاً لفظياً، وقد كان النص الثاني المبتدئ
ب(والسماء ذات الرجوع.....) تصديقاً للنص الأول
المبتدئ ب(والسماء والطارق)، كما تناول النص الأول
التأكيد على رقابة الله تعالى لكل نفس، وكان الثاني
تصديقاً وتحقيقاً للكلام الأول في كون القرآن أو ذلك
القسم حقاً قاطعاً، وارتباط النصين ظهراً كأنهما جملة
قسم واحدة، وهذا يعد تأكيداً على أن النص القرآني
بليغ ومترايط ترابطاً لفظياً ومعنوياً.

الهوامش

سعود، ١٩٩٠، ص: ٣، نحو النص، اتجاه جديد في الدرس
النحوي، أحمد عفيفي، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة، الطبعة

١ فولفجانج هاينه وديتر فيهفيجر: مدخل إلى علم اللغة
النصي، ترجمة فالح بن شبيب العجمي، دار، جامعة الملك

تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، ٢٠٠٠ م، ٢٤/٢٥٤.

١٧ الطارق: ١٠

١٨ ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر - تونس، ١٩٨٤هـ، ٣٠/٢٥٨

١٩ الطارق: ٤

٢٠ الطارق: ٩ - ١٠

٢١ الطارق: ١٣ - ١٤

٢٢ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٣٠/٢٦٨.

٢٣ الطارق: ٧

٢٤ الطارق: ٢

٢٥ الطارق: ١

٢٦ الطارق: ١٣ - ١٧

٢٧ القرطبي، شمس الدين، الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية - القاهرة، الطبعة: الثانية، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م، ٣٠/٣.

٢٨ الطارق: ٩

٢٩ ابن عاشور، ٣٠/٢٦٤.

٣٠ ابن عاشور، ٣٠/٢٦٠.

٣١ الطارق: ٣

٣٢ الزمخشري، ٤/٧٣٤.

٣٣ الحلبي، السمين، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، تحقيق: أحمد الخراط، دار القلم، دمشق، ١٠/٧٥٤

٣٤ الطارق: ١٠

٣٥ الطارق: ١١ - ١٢

٣٦ ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة: الثانية ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م، ٨/٣٧٦.

الأولى، ٢٠١١م. ص: ٩، والنص كما يعرفه محمد مفتاح بقوله: «وحدات لغوية طبيعية منضدة متسقة منسجمة»، التشابه والاختلاف، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط١، ١٩٩٦، ص١٥.

٢ الثعلبي، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، تحقيق: ابن عاشور، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، ٢٠٠٢م، ١٠/١٧٧.

3 Halliday & Ruqaiya Hassan, Cohesion in English, Longman, London, 1976. PP.16 - 17

٤ ينظر: علم لغة النص: النظرية والتطبيق، عزة شبل محمد، مكتبة الآداب، القاهرة، الطبعة الثانية ٢٠٠٩م، ص: ٩٩ Judith W. Irwin: Cohesion and Comprehension. 1986, P. 31- 36.

5 Judith W. Irwin, P. 31

٦ شبل، عزة، علم لغة النص: النظرية والتطبيق ص١٠١.

٧ قطب، سيد، في ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة، ٣٨٧٧/٦.

٨ الطارق: ١٥

٩ الطارق: (١١، ١٢، ١٣، ١٤).

١٠ الطارق من الآية (٨).

١١ الطارق، من الآية (١٢).

١٢ الطارق، من الآية (١٥).

١٣ الطارق (١٦ - ١٧).

١٤ انظر: الرازي، فخر الدين، مفاتيح الغيب = التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة: الثالثة - ١٤٢٠هـ، ٢١/١٢٤. الزمخشري، جار الله، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة: الثالثة - ١٤٠٧هـ، ٤/٧٣٧.

١٥ الطارق: ١٧.

١٦ الطبري، أبو جعفر محمد، جامع البيان في تأويل القرآن،

المصادر والمراجع

- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط(٢)، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

العربي

- ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر - تونس، ١٩٨٤هـ.

- الثعلبي، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، تحقيق: ابن عاشور، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، ٢٠٠٢م.
 - الحلبي، السمين، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، تحقيق: أحمد الخراط، دار القلم، دمشق.
 - الرازي، فخر الدين، مفاتيح الغيب = التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط (٣)، ١٤٢٠هـ.
 - الزمخشري، جار الله، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي - بيروت، ط (٣)، ١٤٠٧هـ.
 - شبل، عزة، علم لغة النص: النظرية والتطبيق، مكتبة الآداب، القاهرة، ط (٢)، ٢٠٠٩م.
 - الطبري، أبو جعفر محمد، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط (١)، ٢٠٠٠م.
 - غيفي، أحمد، نحو النص: اتجاه جديد في الدرس النحوي، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة، ط (١)، ٢٠١١م.
 - فولفجانج هاينه وديتر فيهفيجر: مدخل إلى علم اللغة النصي، ترجمة فالح بن شبيب العجمي، دار: جامعة الملك سعود، ١٩٩٠م.
 - القرطبي، شمس الدين، الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية - القاهرة، الطبعة: الثانية، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م.
 - قطب، سيد، في ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة.
 - مفتاح، محمد، التشابه والاختلاف، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط (١)، ١٩٩٦م.
- الأجنبية:**
- Judith W. Irwin: Cohesion and Comprehension. 1986
 - Halliday & Ruqaia Hassan, Cohesion in English, Longman, London, 1976

اتجاهات سيكولوجية تجاه المشكلات الزوجية في الأدب العربي الكلاسيكي

منصور بي تي

الباحث، كلية جمال محمد، تروشيرابلي

الأسرة كانت قادرة علي بذل المزيد من البذل، العطاء والجهد لبناء المجتمع، والأسرة الغير سعيدة وتعاني من مشاكل ويشعر أفرادها باليأس، الأحباط والقلق تكون عاجزة عن أداء مهامها بفعالية تجاه المجتمع الحياة الزوجية أعظم الشركة وأروع رباط قد يربط بين قلبين، وما أجمل أن تبني الشركة على حب وتفاهم وسعادة بين الطرفين. هناك كثير من نظريات عجيبة ومعالجة نفسية لحياة الزوجية الناجحة في الأدب العربي الكلاسيكي خاصة في الأحاديث النبوية.

فليس حدوث المشكلات في البيت وهو الخطورة ولكن الخطورة إلى تعالج هذه المشكلات بالحكمة والانصاف وبمعالجة نفسية فيحدث البعد والهجر والطلاق. يبين لنا علم النفس الانساني بعض القواعد الخطوات لحل مشاكل الزواج ولتحقيق السكينة المودة والرحمة للزوجين. قد عاش رسول الله صلى الله عليه وسلم مع زوجاته الطاهرات حياة سعيدة طيبة. فقد نفهم من الخطوات التالية كيف عالج النبي المواقف المختلفة مع زوجاته الصالحات و ندرك أيضا كيف عاملهم بمعاملة نفسية.

الزواج هو الرباط المقدس الذي يربط بين الرجل والأنثى في إطار شرعي، وقد أولى الإسلام الزواج أهمية خاصة لأنه أساس بناء الأسرة، والأسرة هي اللبنة الأساسية في المجتمع وهذا يدل على أن نجاح أي مجتمع مرتبط بشكل وثيق بنجاح دور الأسرة فيه. فالأسرة هي البنية الأساسية في تكوين المجتمع فإن كان الزواج مبني على أسس صحيحة وبالتالي يكون المجتمع صالح ومبني على أسس صحيحة وإلا فالعكس تماما هو ما سيحدث. أي سنعيش وسط مجتمع كله سلبية.

إن العيش باطمئنان وسعادة من ضروريات الحياة لكل إنسان، لذا يجب على الإنسان البحث دائما عن الاستقرار والراحة، لعله يتمكن من إيجاد الحياة الهائلة المليئة بالفرح والسرور بعيدا عن المشكلات والخلافات، كما بين الله سبحانه وتعالى لنا مكان الاستقرار والسكينة والراحة في قوله تعالى: وَمَنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً ١

لا تخلو الحياة الزوجية من الخلافات، لكن من المفيد أن يعرف الزوجان كيفية إدارتها، والسعادة في

١) التفاهم بين الزوجين

كثير من الناس يفشلون في حياتهم الزوجية بسبب لا تعرف طبيعة طرف الآخر ومميزاته. علينا أن نعرف أن المرأة والرجل يكمل أحدهما على الآخر فعند الرجل مميزات ليست عند المرأة وعند المرأة مميزات ليست عند الرجل. ولذا أولاً يجب على كل طرفين تفهم الآخر والاهتمام مع أسلوب جيد في المعاملات والمعاملات

الرجل يحتاج كثير إلى الاحترام والقوامة لكن المرأة هي التي تعيش لتحقيق الحب الخالص أي هي تحتاج أولاً الحب والمؤانسة قبل الاحترام وقد حققت الخالق هذا الأمر واضحاً في سورة النساء: الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ. ٢

القوامة ليس القاء الأوامر والتحكم الجائر بل الرعاية و الخدمة وحسن المعاملة. وقال جل وعلا: وَعَاشِرُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ. ٣ فمن الواجب على الزوج أن يكون عطوفاً حنوناً محباً لأسرته وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم "خَيْرُكُمْ خَيْرُكُمْ لِأَهْلِهِ وَأَنَا خَيْرُكُمْ لِأَهْلِي" ٤. وكان هو نفسه مثال الزوج الصالح فكان رحيماً بزوجاته عليماً بطبائعهنّ مقداراً لحاجاتهنّ و لم يكن عنيفاً ولا كاسياً.

٢) المشاركة

العلاقة الزوجية الناجحة تقوم على الشراكة الحقيقية والصداقة بين شخصين محبين لا يمكن الحياة الزوجية سعيدة الممتعة إلا بالمشاركة الفعالة بين الزوجين والمشاركة ليست بالكلام فقط بل بالأفعال التي يجب أن التقديم بجدارة. وقد اهتم القرآن هذا العنصر فقال الله تعالى " وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ" يتضمن لفظ «زَوْج» المشاركة التامة، التعاون العميقة

والصداقة الحميمة هي الماكونة المهمة في حياة زوجية.

المشاركة الفعالة تضي على العلاقة الزوجية معناها وقيمتها وقد سبقها. فالمشاركة الثنائية حول كل شيء يشعر الشريكان أن حياتهما بعد الزواج صار لها مذاق آخر غير أنه لذيذ ممتع رائع جميل. فهذه المشاركة التي مارست الرسول الله صلى الله عليه وسلم طول حياته الزوجية. ولم تكن تمنعه الدعوة والعبادة، الخلافة والعزوة من مؤانسة زوجاته ومسامرتهن ومحدثهن.

٣) حسن المعاملة

العلاقة الزوجية هي علاقة قائمة على الحب والاهتمام والاحترام. يجب أن تكون هذه العلاقة مليئة بالاحسان. وعلى الزوجين أن يحسن الآخر وهذا حق كامل بينهما. ولا شك في أن حسن المعاملة هي أهم أساس الحياه الزوجية السعيدة وطريق إلى الجنة الواسعة. كان النبي صلى الله عليه وسلم يعامل مع زوجاته باحسان ويسعدهن على الدوام. لأنه هو القائل "خيركم خيركم لأهله وأنا خيركم لأهلي" فكان النبي صلى الله عليه وسلم حلو المعاشرة مع زوجاته حسن التعامل معهن وهذا واضح من سيرته صلى الله عليه وسلم معهن. كان يعطي نساءه حقهنّ كاملة. عن أنس رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أن النبي كان يطوف على نسائه في الليلة الواحدة وله يومئذ تسع نسوة (رواه البخاري)

عن عائشة رضي الله عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا صلى فإن كنت مستيقظة حدثني وإلا أضجع حتى يؤذن بالصلاة (البخاري / كتاب التهجد) وحتى في السفر كان يماشي زوجته ويحادثها. عن عائشة رضي الله عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا خرج أقرع بين نسائه فطارت القرعة لعائشة وحفصة وكان النبي صلى الله عليه وسلم أنا بالليل سار مع عائشة يتحدث.

الكثير من الأزواج اليوم يظنون أن زوجات أدوات في تحقيق الممتعة للزواج والقيام بالخدمة وأجهزة للتكاثر وينسون أن المرأة هي مخلوق ضعيف محتاج إلى الحب والعاطفة.

٤) التواصل الناجح بين الزوجين

أن التواصل هو يميز الإنسان من الكائنات غيره. من دون التواصل لا يمكن الحياة أن تستمر لأنّ التواصل كأوكسيجن للحياه وإلا يموت. إن التواصل هو سبب رئيسي لا نجاح العلاقة وافشالها. لابد أن ندرك جميعاً أن الرجل والمرأة مختلفان عن بعضهم البعض في أشياء كثيرة وأهمها طريقة التفكير، فدائماً حوار الرجل يشير إلى أفكاره، أهدافه وطموحاته ويهدف دائماً إلى العمل وتحقيق الأحلام والأجاز أما المرأة تتكلم بمشاعرها وإحاسيسها والهدف من حوارها الحب أي الرجل يتكلم بعقله أما المرأة تتكلم بقلبها وعاطفتها

لتحقيق التفاهم في الحياة الزوجية على الزوجين يتعلموا فن الحوار والاستماع لبعضهم البعض. يقدم علماء النفس خطوات للتواصل الناجح على كل من الزوجين أن يفهم احتياجات شريكه ويسعى إلى إشباعها

- اختيار الوقت المناسب للتواصل، وتأجيل التواصل إذا كان أحد الزوجين متعباً بدنياً أو نفسياً أو منفِعلاً..
- المناقشة الموضوعية التي تنقل لكلا الزوجين وجهة نظر شريكه بوضوح وضع كل طرف نفسه مكان الطرف الآخر.
- التعبير عن المشاعر الإيجابية، مما قد يوقف دائرة الخلاف ويقلل من المشاعر السلبية.
- التأكيد الدائم على أنكما في سفينة واحدة، أهدافكما واحدة ومصالحكما واحدة.
- الاستماع إلى ما يقال وما لا يقال، فهناك الكثير من الرسائل التي تنقل بطريقة غير شفوي من

- خلال تعبيرات الوجه والنظرات والإيماءات يجب أن يكون الحوار والنقاش مبني على أساس حضارية
- ترك تحقير رأي الآخرين
- عدم الإهانة أثناء الحوار
- عدم والصراخ والصوت العالي

نرى هذه القواعد النفسية للتواصل الناجحة في حياة الرسول صلى الله عليه وسلم. لأنه كان الرحيم والكريم والصابر على نساته. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم " لا يفرك مؤمن مؤمنة إن كره منها خلقا رضي منها آخر" (مسلم) كان النبي صلى الله عليه وسلم حريصاً على مجالسة زوجاته وموانستهن كل يوم. قالت عائشة رضي الله عنها كل يوم إلا وهو يطوف علينا جميعاً فيدونوا من كل امرأة من غير مصير حتى يبلغ إلى التي هو يومها فيبيت عندها. وإنما يفعل ذلك تأنيساً لهنّ وتطيباً لقلوبهنّ حتى يرجع منهنّ إلى التي هو في بيتها ويتركها سكونة القلب

وإن المرأة تحتاج إلى الكلام كحاجتها للطعام والشراب وهي تحب أن تتكلم عن الأشخاص والأشياء ولكن الرجال يحب الكلام عن الأفكار الجديد والسياسة. ولذلك على الزوج الكريم أن يكون صبوراً إلى شريكته وربما إلى ثرائتها أحياناً. بل الاستماع إليها هو التقدير والتشجيع وتعبير الحب إليها وهذا ما عمل الرسول صلى الله عليه وسلم لزوجاته الطاهرات.

٥) تخصيص الوقت للمرح

القاعدة المهمة لبناء أسرة سعيدة هي تخصيص وقت للفرح بحيث يشترك الأسرة جميعاً. يجب على أعضاء الأسرة أن يختار مكاناً مناسباً ووقتها موافقاً لاتحاد الحب والمودة. أكد علماء النفس عن ممارسة هذه العادة (اختيار الوقت للجلوس والاتفاق) وتخصيص الوقت للمرح يجعل الأسرة

سعيدة ويشعرهم بأنهم متحدين ومتحابين بمعامل أكثر نشاطا لتادية واجباتهم.

وبالرغم من أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان لديه من المهام الدعوة والدولة ليس لديه متسع من الوقت لمراعية زوجاته أو الترفيه عنهن إلا أنه عليه الصلاة والسلام لم يكن لا ينسى الجانب العاطفي والترفيهي في الحياة الزوجية. عن عائشة رضي الله عنها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم جالسا فسمعنا لغطا وصوتا صبيان فقام الرسول الله صلى الله عليه وسلم فاذا الحبشة يلعبون محرابهم، فقال: يا عائشة "تعالى فانظري" فجاءت فوضعت لحياتي على منكب رسول الله صلى الله عليه وسلم فجعلت انظر إليهم ما بين المنكب إلى رأسه. فقال لي ما شبعتم؟ فجعلت أقول لا، لا نظرمنزلي عنده. فكيف لا يقدر رسول الله صلى الله عليه وسلم حق زوجاته في اللهو المباح والمؤانسة والملاطفة لأنه هو القائل: كل شيء يلهو به ابن آدم فهو باطل إلا ثلاثا: رمية في قوسه وتأديبه فرسة وملاعبته أهله فإنهن من الحق.

الحياة الزوجية تقوم على ثنائي، ما يعني أن

عليهما بذل الجهود المشتركة من أجل ضمان استمرار حياتهما معًا. ففي حال سار الزوجان يداً بيد فإن هذا يعني إبقاء شعلة حبهما متقدة وقدرتهما على

العيش بسعادة

الزواج المحتاجة ليس حادثة تقع أو حظا يواتيك بل إنما نتيجة عمل مستمر مع الصبر والتسامح التفاؤل والأفكار الايجابية. يجب أن يعرف الأزواج أمرا مهماً وهو أن تغير صفات وطبائع الآخر ليس بالأمر السهل التفاهم بالوضوح. وفرصة لفتح القلوب ووقت للتواصل الفعال هي تفعل إلى فعل الحر في الحياة وزوجية وتكون الحياة أبهج وأمتع.

١ سورة الروم: ٢١

٢ سورة النساء: ٣٤

٣ سورة النساء: ١١

٤ الترمذي ٣٨٩٥

٥ سورة الروم: ٢١

٦ رواه البخاري ٥٢١١ و مسلم ٢٤٤٥

٧ أبوداود ٣١٣٥

٨ الترمذي ٣٢٩١ وأصله في البخاري ٤٥٥، و مسلم ٨٩٦

٩ الطبراني في الكبير و نسائي في العشرة

المصادر والمرجع

- ٦ المنجد " محمد صالح " كيف عاملهم صلى الله عليه وسلم مجموعة زد الرياض
- ٧ فتحى عبد الله " عادل " كيف تجعل زوجتك تحبك " دار الأيمان اسكندرية ٢٠٠٢ م
- ٨ عبد المنعم سليم " عمرو " الطريق إلى قلب زوجتك دار عباد الرحمن القاهرة ٢٠١٢ م
- ٩ أبو الغيث يوسف " الطريق إلى قلب وزجك " دار ابن كثير الكويت ٢٠١٣ م

- ١ القرآن الكريم
- ٢ البخاري الإمام أبو عيسى إسماعيل صحيح البخاري دار ابن كثير
- ٣ الترمذي أبو عيسى محمد سنن الترمذي مكتبة المعارف الرياض
- ٤ سليمان ابن أسعت أبز داود السجستاني سنن أبوداود مكتبة المعارف الرياض
- ٥ النسائي مكتبة المعارف الرياض

اختلاف القرضاوي للعقيدة الإسلامية

بدر الدين ج

الباحث، قسم اللغة العربية، جامعة كيرلا

مجموعات الشعب المصري بسلوكهم وأخلاقياتهم وفكرهم وأكثرهم «استقامة ونقاء». ويعتبر القرضاوي المرجع الروحي لجماعة الإخوان، هو الحصن الحصين لهم في قطر، حيث يقوم بتوفير جميع سبل التعاون بين الطرفين، هنا وهناك، ودائما تضعه الجماعة فوق الرؤوس، وكان يدافع عن كل قرارات مرشدها المحبوس محمد بديع. ومعروف عن القرضاوي بأنه رجل المواقف المتناقضة، بما عهد فيه من تحولات وتغيرات في مواقفه وفتاواه الدينية والسياسية. ويقول ناصر بن حمد الفهد إن اختلاف القرضاوي في القضايا الدينية في عدة مسائل^١

أولا: موقفه من الكفار

لقد ميع القرضاوي وأمات عقيدة الولاء والبراء من الكفار، وإليك بعض أقواله:

١. قال عن النصارى: فكل القضايا بيننا مشتركة فنحن أبناء وطن واحد، مصيرنا واحد، أمتنا واحدة، أنا أقول عنهم إخواننا المسيحيين، البعض ينكره، كيف أقول إخواننا المسيحيين؟ (إنما المؤمنون أخوة) نعم نحن مؤمنون وهم مؤمنون بوجه آخر.

يوسف عبدالله القرضاوي، المعروف بـ«يوسف القرضاوي»، أحد أبرز علماء السنة، ورئيس الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، وأحد أبرز قيادات الإخوان المحرضين ضد الدولة، انتمى القرضاوي لجماعة الإخوان المسلمين وأصبح من قياداتها المعروفين ويعتبر «الأب الروحي» للإخوان، كما عرض عليه تولي منصب المرشد عدة مرات لكنه رفض، وكان يحضر لقاءات التنظيم العالمي للإخوان المسلمين كممثل للإخوان في قطر، إلى أن تم إعفاؤه من العمل التنظيمي في الإخوان، وقام القرضاوي بتأليف كتاب «الإخوان المسلمون سيعون عامًا في الدعوة والتربية والجهاد»، يتناول فيه تاريخ الجماعة منذ نشأتها إلى نهايات القرن العشرين ودورها الدعوي والثقافي والاجتماعي في مصر وسائر بلدان العالم التي يتواجد فيها الإخوان المسلمون.

وعندما تولى الرئيس المعزول محمد مرسى حكم مصر، رحب القرضاوي بتولي الإخوان الحكم، ورأى أنهم «الجماعة الإسلامية الوسطية المنشودة» حسب وصفه، واعتبر مشروع حسن البنا مؤسس الجماعة، هو «المشروع السني الذي يحتاج إلى تفعيل»، ووصف الإخوان المسلمين بأنهم «أفضل

٢. و قال في نفس البرنامج عن الأقباط إنهم قدموا الآف (الشهداء) لإختلاف المذاهب.

٣. وقال (إن مودة المسلم لغير المسلم لا حرج فيها)

٤. وقال إن العداوة بيننا وبين اليهود من أجل الأرض فقط لا من أجل الدين وقرر أن قوله تعالى (لتجدن أشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا) أن هذا بالنسبة للوضع الذي كان أيام الرسول (صلى الله عليه وسلم) وليس الآن، مع العلم بأنه يستدل بآخر الآية على قرب النصارى الآن من المسلمين!!، ويقول إذا عز المسلمون عز إخوانهم المسيحيون من غير شك وإذا ذل المسلمون ذل المسيحيون.

٥. وقرر في مواضع أن الإسلام بزعمه يحترم أديانهم المحرفة، وقرر أنهم كالمسلمين لهم ما لهم وعليهم ما عليهم، وأن الأرضيات مشتركة بين المسلمين وبين النصارى، وأن الإسلام ركز على نقاط الاشتراك بيننا وبينهم لا على نقاط الاختلاف، وأنه لا بد من أن يقف المسلمون والنصارى جميعا في صف واحد على هذه الأرضيات المشتركة بينهم ضد الإلحاد والظلم والاستبداد، ويذكر أن الجهاد إنما هو للدفاع عن كل الأديان لا عن الإسلام فقط، وجوز تهنيئتهم بأعيادهم، وتوليهم للمناصب والوزارات.

٦. كما قرر أن الجزية إنما تؤخذ من أهل الذمة مقابل تركهم الدفاع عن الوطن وأما الآن فتسقط عنهم لأن التجنيد إجباري يستوي فيه المسلم والكافر.

ثانيا: موقفه مع المبتدعة:

تجد القرضاوي إذا تكلم ضد بدعة فإنه يتكلم ضد خصم لا وجود له، فهو يتكلم على المعتزلة والخوارج الأوائل، ولكنه في المقابل يثني على وارتبهام اليوم، أما الرافضة الذين ورثوا عقيدة المعتزلة وأضافوا إليها من الموبقات والعظائم ما يكفي عشر معشاره لإلحاقهم بأبي جهل فتجده مدافعا عنهم ومؤخيا

لهم بل ويعتبر إثارة الخلاف معهم خيانة للأمة، ويعتبر لعنهم للصحابة وتحريفهم القرآن وقولهم بعصمة الأئمة وحجهم للمشاهد وغيرها (خلافات على هامش العقيدة)!!، وكذلك يقول في وارثي الخوارج اليوم وهم الإباضية، وأما الأشاعرة والماتريدية فهم من أهل السنة عنده ولا مجال للنقاش في ذلك.

ثالثا: موقفه من السنة

يسير القرضاوي مع تيار العقلانيين في عرض السنة على عقولهم الكاسدة وأفهامهم الفاسدة، ومن ثم رد بعضها وتأول البعض الآخر مما لا يتفق مع هواه، وإليك أمثلة من أقواله في السنة:

١. ثبت في مسلم مرفوعا (إن أبي وأباك في النار) وأجمع العلماء على ذلك. قال القرضاوي: قلت: ما ذنب عبد الله بن عبد المطلب حتى يكون في النار وهو من أهل الفترة والصحيح أنهم ناجون

٢. وثبت في الصحيحين مرفوعا (يؤتى بالموت كهية كبش أملح). قال القرضاوي: من المعلوم المتيقن الذي اتفق عليه العقل والنقل أن الموت ليس كبشا ولا ثورا ولا حيوانا من الحيوانات

٣. وثبت في الصحيح مرفوعا لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة. قال القرضاوي: هذا مقيد بزمان الرسول صلى الله عليه وسلم الذي كان الحكم فيه للرجال استبدادياً، أما الآن فلا.

٤. وثبت في الصحيح (ما رأيت من ناقصات عقل ودين أسلب للرجل الحازم من إحداكن). قال القرضاوي: إن ذلك كان من الرسول على وجه المزاح

٥. وثبت في الصحيح (لا يقتل مسلم بكافر) قال القرضاوي-بعد أن قرر أن المسلم يقتل بالكافر خلافا للحديث:- إن هذا الرأي هو الذي لا يليق بزماننا غيره.. ونحن بترجيح هذا الرأي نبطل الأعداء ونعلي راية الشريعة الغراء. وله غير ذلك كثير.

رابعاً: موقفه من المرأة

عمل القرضاوي على هتك ستر النساء المحجبات بكل ما يستطيع، فأعلن مرارا أن فصل النساء عن الرجال في المحاضرات بدعة، وأنه من التقاليد التي ليست من الإسلام، وأنه لا بد من كسر هذا الحاجز بين النساء والرجال، وقال بالنص (للأسف أنا من السبعينات وأنا أذهب لأمريكا لحضور مؤتمرات إسلامية، ولكن تلقى المحاضرات في هذه المؤتمرات للنساء في جهة وللرجال في جهة أخرى، فالتشدد غلب المجموعات هناك وفرضوا التقاليد على المجتمع الغربي نفسه، حيث أخذوا الأقوال المتشددة وتركوا الأقوال الراجحة، وأصبح الرجال لهم مكان للقاء منفصل عن مكان النساء)، وقال أيضا في نفس البرنامج (مع أن مثل هذه المؤتمرات تعتبر فرصة لرؤية شاب فتاة فيعجب بها، ويسأل عنها ويفتح الله قلبيهما ويكون من وراء ذلك تكوين أسرة مسلمة)، وقال في نفس البرنامج لما قدمه رجل في محاضرة خاصة بالنساء (قلت للمقدم ما مكانك أنت هنا؟ المفروض أن تكون مكانك إحدى الأخوات فالموضوع يخصهن، فتقوم على تقديمي وإلقاء الكلمة وتلقي الأسئلة، بهذا ندربهن على القيادة، لكن هناك تحكم دائم من الرجل في المرأة حتى في أمورهن)، وقرر أنه لا بد للنساء المحجبات من الظهور في التلفاز والقنوات الفضائية، ولا بد للمرأة من الاشتراك في التمثيل والمسرح، بل قد ذكر أن له ابنتين درستا في جامعات إنجلترا (وهو إنما يدعو للاختلاط المحتشم) إلى أن حصلتا على الدكتوراة إحداهما في الفيزياء النووية والثانية في الكيمياء الحيوية.

خامساً: القرضاوي والملاهي:

يعتبر القرضاوي من أشهر الدعاة (الشرعيين) إلى الغناء والملاهي ويقرر هذا الأمر من عدة نواحي: فيقرر في كثير من كتبه أن الغناء حلال، وأن السينماء حلال طيب، ويذكر أنه ينكر على الفنانين

الذين يعتزلون الفن، ويبارك الذين يلبسون الصلبان ويظهرونها من أجل تمثيل الحملات الصليبية مختتما إجازة هذا العمل لهم بقوله (فسيروا على بركة الله والله معكم ولن يتركم أعمالكم، ويذكر أنه يتابع أغاني (فايزة أحمد) و (شادية) و (أم كلثوم) و (فيروز) وغيرهن.

ويذكر عن نفسه أنه يتابع الأفلام والمسلسلات والمسرحيات، ك فيلم (الإرهاب والكباب) لعادل إمام- وفيه استهزاء بالمتدينين-، و (ليالي الحلمية) و (رأفت الهجان) وأفلام غوار ونور الشريف ومعاللي زايد غيرها. ويفتي بجواز النظر للنساء اللاتي يظهرن في الشاشة

سادساً: شذوذه الفقهية:

كما أنه شذ في كثير من آرائه الفقهية ضاربا عرض الحائط بالنصوص وأقوال العلماء وإليك بعضا من شذوذه

يقرر أن الرجم تعزير لولي الأمر إلغاؤه إن رأى المصلحة في ذلك، وأن الردة نوعان ردة مغلظة وهي المصاحبة للعنف ضد المجتمع فهذا يقتل، وردة مخففة وهي ما عدا ذلك فيترك صاحبها.

وأن للمرأة أن تتولى منصب الولاية العامة وأن المرأة إذا كانت تشترك في البيع والشراء والمعاملات فشهادتها كشهادة الرجل وأنه يجوز حلق اللحية ويجوز الربا اليسير ١٪ أو ٢٪ بحجة أنه خدمات إدارية بالإضافة إلى إباحته للغناء والملاهي والتلفاز والقنوات والمسلسلات وإسبال الثياب والسفور والتصوير والتمثيل وبيع الخمر والخنزير للكفار ونقل أعضاء الخنزير للمسلم ومصافحة النساء والتزبي بري الكفار وأكل المصعوقة من اللحوم وسفر المرأة وابتعائها للدراسة بلامحرم وغير ذلك، وقد صدق فيه من قال إن القرضاوي بفتاواه ومسخره للشريعة إنما يصيح بجميع المنتسبين إلى الإسلام قائلاً لهم بلسان حاله (اعملوا ما شئتم فقد وجبت لكم الجنة) قال يوسف القرضاوي في كتابه المشهور

«العبادة في الإسلام»: «الله وحده لا في جوهرة وحسب بل في الغاية إليه أيضا».

هذا الرأي يخالف عن العلماء القدماء السنيين الصالحين لا يجوز في الدين ان يقال الله جوهرا قال الامام ابوحنيفة عن الله تعالى: «ولا نصفه الا بما وصف به نفسه» في القرآن لان الله سبحانه تعالى لم يسمى نفسه جوهرا ولا وصف نفسه بالجوهرة اذا الجوهرة في اللغة هو الاصل والله ليس اصلا لغيره ولا فرعا عن غيره. قال الله سبحانه الله تعالى في القرآن العزيز «قل هو الله احد. الله الصمد. لم يلد.

ولم يولد. ولم يكن له كفوا أحد»^٢. وفي الاصطلاح الجوهرة هو الجزء الذي تنتهي في الصغر والله متعال عن ذلك. فإن عرف القرضاوي معني الجوهرة ومع ذلك اطلقه على الله فتلك مصيبة، وإن لم يعرف واطلقه على الله فتلك ايضا مصيبة. اذ كيف يتجرأ ان يسمي الله باسم لم ينزل الله به من سلطان. علينا ينبغي أن نحاذر ان نتعلم قبل ان نفسير القرآن، كما قال تعالى «ليس كمثله شيء». قال الإمام النسفي «ورد النصوص كفر» كما قال طحاوي «ومن وصف الله بمعني من معاني البشر فقد كفر».

المصادر والمراجع

- ناصر بن حمد الفهد - كتاب (الرد على القرضاوي) في أول شهر شوال عام ١٤٢٠
- يوسف القرضاوي - العبادة في الإسلام - مكتبة وهبة بالقاهرة،
- والرسالة بالبيروت
- الدكتور سيد إرشاد أحمد البخاري - اتنبه المسلمين من ضلالات يوسف القرضاوي - دكا بنغلاديش ٢٠٠٢

الهوامش

- ١ كتاب (الرد على القرضاوي) في أول شهر شوال عام ١٤٢٠ | ٢ سورة الإخلاص. رقم الآية: ١ - ١٠.

رؤية المستعربين الروس للأدب الجزائري الحديث

الدكتورة فتيحة شفيري

قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة أمحمد بوقرة بومرداس، الجزائر

الملخص

شكّل الأدب العربي عبر العصور منهل المستشرقين الذين عكفوا على دراسته بشقه الشعري والنثري لمعرفة شخصية منتجه وثقافته والوقوف عند حدود سلوكه وعاداته وتقاليده.

وقد عرف هذا الاهتمام بعض الفتور في العصر الحديث، لاعتناق المستشرقين فكرة أن الأدب العربي هو نسخة طبق الأصل للأدب الغربي، فهي الرواية والقصة والمسرحية، وأشار الدارسون العرب إلى هذه الرؤية الاستشراقية الاستعلائية من خلال تلك المواضيع المطروحة مثل «الأثر الفرنسي في مسرح توفيق الحكيم»، و«أثر بوشكين في قصص محود تيمور» وغيرها. إن الأدب العربي بهذا تابع لا متبوع، متأثر لا مؤثر.

لكن مثل هذه النظرة لم تدم طويلا ولنا مثال عن ذلك اهتمام المستعربين الروس بالأدب العربي عامة وبالأدب الجزائري الحديث خاصة، الذي وصلهم من خلال الترجمة، فاهتموا بأدبائه وحلّلوا نصوصهم المتنوعة لإبراز قيم مختلفة أهمها قيمة الوطن والاستقلال والنزعة الانسانية، مثل هذه القيم انطلقت من نصوص كتاب معروفين سواء أولئك الذين كتبوا باللغة الفرنسية أمثال مالك حداد، مولود فرعون، محمد ديب، مولود معمر، أو من مؤلفين اتخذوا من اللغة العربية وسيلة للتعبير عن أفكارهم خاصة بعد استقلال الجزائر نذكر منهم: الطاهر وطار وعبد الحميد بن هدوقة وغيرهما...

يمكن الحكم على جهود المستعربين الروس بأنه تجاوز لنظرة الآخر الغربي للأدب العربي، تلك النظرة النمطية المتوارثة من أن الأول صاحب السلطة الفكرية أو ما يُسمى بالمركز، بينما يظل الثاني تابعا محصورا في دائرة التهميش، لتدخل جهودهم في خانة احترام أفكار هذا الأنا وفهمه وتقدير خصوصياته.

لقد جسد الأدب الجزائري الحديث حسب المستعربين الروس خصوصيات محلية مثل خصوصية الثورة الجزائرية التي شكّلت علامة مفارقة في ثورات التحرر العالمية الذي برز عند كتاب اللغة الفرنسية، ليبين هؤلاء المستعربين رؤية أخرى مغايرة عند كتاب اللغة العربية خصوصا مع استقلال الجزائر الذين تجاوزوا موضوع الثورة التحريرية وتمجدها إلى مقارنة الواقع الاجتماعي الجديد المتغير مثلما قدمه الطاهر وطار في رواياته المتنوعة أهمها «الزلازل»، إن هذه الرواية تقديم لخصوصية جزائرية محلية جديدة.

سنحاول إبراز جهود هؤلاء المستعربين الروس وإثارتهم لمفهوم التعايش السلمي مع الأنا العربي في مداخلتنا التي عنوانها «رؤية المستعربين الروس للأدب الجزائري الحديث».

تقديم

شكّلت اللغة العربية وآدابها وعلى الدوام محور اهتمام الدارسين الغربيين الذين ارتبطوا وفق انشغالهم بهذه الثقافة بمصطلحين متباينين هما المستشرق والمستعرب، فلقد اقترن الدال الأول «المستشرق» بمفهوم نمطي في المجتمع العربي فهو ذلك المتأثر بثقافته الغربية المركزية التي تسعى لتهميش الآخر الشرقي واحتقار كل ما يمت لوجود هذا الآخر بصلة بدءا بلغته ودينه وصولا للأدب الذي ينتجه، وفعلا فقد قدم لنا التاريخ صورة عن هؤلاء المستشرقين الذين تضلعوا في اللغة العربية وآدابها محاولين إيجاد ثغرات في جهود العرب وأدبهم للنيل من حضارة كانت مزدهرة في زمن ما، كما كان هؤلاء المستشرقون وفقا للدراسات الثقافية التي اطلعنا عليها العامل الأساس لتشكل قوة ثقافية تغريبية اسمها الاحتلال المادي الذي سعى لنهب خيرات الشعوب واستعباد روحها القومية.

كان علينا وفقا لما سبق ذكره أن نتطرق لمفهوم الاستشراق مبرزين جهود أعلامه في السعي لتشويه حضارة ألفت بظلال معارفها على الغرب الذي كان يبرز تحت نير الظلام الفكري، لكن كان من الضروري الوقوف عند الاستثناء، فهناك من الغربيين من قدّر هذا الشرقي واحترم فكره وثقافته المختلفة عن ثقافته، فراح يبحث عن هذا الشرقي في العلوم التي أنتجها وفي أدبه الذي أبدعه مطلقا على نفسه مصطلح «المستعرب» بدلا من المستشرق لولعه باللغة العربية وما تتميز به هذه اللغة من سمات لا توجد في لغات أخرى، وعلى أساس هذا عرجنا في عنصرنا الأول من بحثنا على تحديد مفهوماتي

للاستشراق والاستعرب فقد رأينا ذلك ضروريا لنعطي كل طرف حقه في التعاطي مع الثقافة العربية الماضية والحاضرة كذلك.

لم تكن إذن غاية المستشرق والمستعرب واحدة في تعاطيهما مع ثقافة الشرقي المختلفة والتميزة، ولتبين هذه الغاية ارتأينا التركيز في عنصرنا الثاني على الجانب الأدبي والذي رحنا من خلاله نتبع صورة الأدب العربي التي تشكلت عند هذين الطرفين، ولأننا اهتمنا بدور المستعربين في إبراز جمالية أدب الشرق، ارتأينا في عنصرنا الثالث أن نحصر دائرة هذا الاهتمام بالمستعربين الروس الذين سعوا لإبراز جمالية الأدب الجزائري سواء المكتوب باللغة الفرنسية أو ذلك المكتوب باللغة العربية، فهذه المعالجة الثقافية عندهم لها أسبابها التاريخية، فالوفاق كان كبيرا بين الحكومة الجزائرية والاتحاد السوفيتي سابقا، لتسهيل بذلك ترجمة هذا الأدب وإنجاز دراسات وُصفت في الأغلب بأنها دراسات معمقة غايتها رصد صورة المجتمع الجزائري والفرد الذي ينتمي لهذا المجتمع في مرحلتين تاريخيتين متباينتين، الأولى فترة الاستعمار الفرنسي الذي اتبع استراتيجية ثقافية جد محكمة سعيًا للقضاء على هوية الشعب الجزائري، أما الثانية فهي مرحلة ما بعد الاستقلال التي تجاوز فيها المبدعون الجزائريون حاجز اللغة لتكون العربية روح نصوصهم مبتعدين في الوقت نفسه عن تقديس الثورة التحريرية الكبرى ليكون مجالهم في جزائر الحرية الاشتغال على الفرد الجزائري الجديد الذي أسس لنفسه ثقافة مغايرة لتلك التي ارتبط بها فترة الاستعمار الفرنسي.

وقد ركز المستعربون الروس في دراستهم للأدب

الجزائري المكتوب بالعربية على أعلام رائدة منها عبد الحميد بن هدوقة والطاهر وطار الذي نال من الاهتمام ما لم ينله كاتب غيره لقدرته كما رأى هؤلاء المستعربون في تمثل ثقافة الفرد الجزائري الجديد في ظل التغيرات التاريخية والاجتماعية الجديدة، فكانت «الزلال» مقارنة تأملية للذات الجزائرية التي ذاقت كما قدم ذلك المستعرب الروسي روبرت لاندا هذه التغيرات التي كانت وثيقة اثوغرافية هامة تعرف بواسطتها المتلقي الروسي على ثقافة المجتمع الجزائري الأخرى المخالفة لتلك الثقافة المؤسسة فترة الاستعمار الفرنسي، فهي الفضاء الجديد الذي ارتبط بسلوك جديد أفرزه المخطط التنموي السبعيني، هي إذن خصوصية محلية صاغها الطاهر وطار باحترافية كبيرة كما أشاد بذلك هذا المستعرب، عاكسا مبدعنا بذلك الانتقال النوعي في المعالجة الاجتماعية المخالفة لتلك التي اهتم لها مبدعو الأدب الجزائري باللغة الفرنسية، ووفقا لهذا كله نطرح الإشكاليات التالية: هل عرفت نظرة الغربي للشرقي تحولا ثقافيا جديدا؟ وما طبيعة الرؤية الثقافية للمستعربين الروس للأدب الجزائري الحديث؟

ووفقا لما سبق سطرنا الخطة التالية فهي أولا تحديد مفهوماتي للاستشراق والاستعراب فكل منهما يحمل مرجعية ثقافية تختلف عن الأخرى، لننتقل بعدها لتقديم رؤية المستشرق والمستعرب للأدب العربي تحديدا باعتبارهما جزءا من أدب الشرق، وبما أن المستعربين الروس حسب ما اطلعنا عليه من دراسات قدموا رؤية مغايرة لما قدمه دارسون غربيون للأدب الشرقي، ارتأينا تبين رؤيتهم الإيجابية من خلال إثارة قراءتهم الثقافية الإنسانية للأدب الجزائري وتحديدًا للنثر المكتوب باللغة الفرنسية أولا باعتباره الشكل الإبداعي الأسبق في الأدب الجزائري معرجين بعدها على النثر الجزائري المكتوب باللغة العربية وعلى أهم أعلامه وهو الطاهر وطار لتكون قراءة روبرت

لاندا لرواية «الزلال» حاضرة في بحثنا هذا، ونأتي بعد هذا كله للخاتمة التي قدمنا فيها نتائج كل عنصر من عناصر الخطة المتبعة حريصين في الوقت ذاته على تبيين جهود المستعربين الروس في دراستهم الثقافية الإنسانية للأدب الجزائري الحديث.

تحديد مفهوماتي: الاستشراق والاستعراب:

شكل الغرب وبعد خروجه من حالة السبات الفكري فترة القرون الوسطى مركزيته الذاتية، هذه المركزية التي عكسها في نتاجه الأدبي، فمن خلال قراءة النقاد العرب لهذه الآثار الغربية الخالدة وفي مقدمتها ما جادت به قريحة الشاعر المسرحي الانكليزي وليام شكسبير رأوا أن نصوصه التي تخاطب الروح الإنسانية ظاهرا تؤسس في عمقها خطابا استعلائيا مضمرا مثلما بينته رضوى عاشور في قراءتها الطباقية لمسرحية «العاصفة»^١ تُحاول رضوى عاشور من خلال الوقوف عند مسرحية «العاصفة» الحد من تدويم أفكار بعينها عن شخصية شكسبير باعتباره شاعر الإنسانية الأعظم وذلك بالكشف عما ينطوي عليه عمله / أعماله من مناطق مظلمة لا بد من إعادة تفكيكها حتى تستطيع استخراج الصورة الواقعية لمسرحية «العاصفة»^٢، فنصوصه عمقت من مفهومي المركز والهامش باعتبارها نصوصا تنتمي لما يُسمى بالسرد الامبراطوري القائم على «عالم السيد الأبيض وعالم العبد الأصلاحي، الأول يمثل عالم المركز والنور والثاني يمثل عالم الأطراف والظلام»^٣، فوجود مثل هذه النصوص ساعد كما أشار الدارسون لها على تشجيع الاحتلال في الانتشار واستغلال خيرات البلدان المغلوبة بل والسعي للسيطرة عليها.

ونكون بهذا إذن أمام مفارقة في القوة والمركزهما الغرب والشرق «فالجانب الأول يسيطر والثاني لا بد من السيطرة عليه، وهذه تعني في العادة احتلال أراضيها والتحكم بصرامتها في شؤونها الداخلية ووضع دمه وماله

تحت تصرف دولة غربية عنه»^٣، وهذه السيطرة مبنية في الأساس كما ذهب إلى ذلك إدوارد سعيد على معرفة الغربي للآخر الشرقي «وهنا نرى من جديد أن المعرفة بالأجناس المحكومة أو بالشرقيين هي التي تجعل إدارة شؤونهم يسيرة ومريحة، فالمعرفة تأتي بالسلطة، وزيادة السلطة تتطلب زيادة المعرفة»^٤ وما زال الغرب لحد اليوم يبنى معرفته عن الشرق ليستمر في السيطرة عليه باسم العولمة التي «تخلق صراعا بين الثقافات، فانفتاح الحدود وتدفق الأنماط الاستهلاكية والثقافية الجديدة يخلق صراعا بين القديم والوافد ويُدمر عادات وتقاليد»^٥، ويظل الشرق وتحديدا العالم العربي أمام اجتياح قوي لتيار العولمة وتأثيراتها الخطرة أرضيتها الاعتقاد المطلق بقابلية الاستعمار. بين الغربي روحا استعلائية في دراسته لعلوم الشرق وآدابه، والتي ارتبط بها بعد تجاوزه مرحلة الانبهار بحضارة هذا الشرقي التي نهل منها في مرحلة تاريخية مهمة هي مرحلة القرون الوسطى، فقد اطلع على كل ما جادت به قريحة الطرف الآخر باحثا عن ثغرات يستطيع من خلالها تقويض حضارة هذا الشرقي والتقليل من شأنه الذي أسسه لقرون عديدة، من هنا كان لمصطلح «الاستشراق» مفهوما محددا وهو الاعتناء بعلوم الشرق وآدابه سعيا للإطاحة به والاستمرار في استعباده، وقد أفردت العديد من الدراسات صفحاتها للنظرة الفوقية الاستعلائية التي مثلها هؤلاء المستشرقون وفي مقدمتهم أرنست رينان المتضلع في دراسة الآخر العربي المسلم، فلم يكن حسب هذه الدراسات بالرجل المنصف لتاريخ العرب وأدبهم ليكون في المقابل ذلك الغربي المهاجم بشراة لحضارة كانت المعين الأساس لحضارته» وأصبح واضحا أن عقول المسلمين بلغت من الحمق غاية حتى صار دينهم حجابا على قلوبهم منعها من أن تعي شيئا من العلوم»^٦، لقد كان موقف رينان واضحا وهو الهجوم على الإسلام والمسلمين

مما عرضه للكثير من الانتقادات والردود الفاعلة القوية من رجال تركوا بصمة في التاريخ أمثال جمال الدين الأفغاني.

وتمايز هؤلاء الدارسين الغربيين عن بعضهم البعض دفع فئة منهم لرفض مصطلح «الاستشراق» واستبداله بمصطلح آخر هو «الاستعراب» واستبدال الرؤية الاستعلائية بالرؤية التقديرية، فالأولى هي في الأصل رؤية استعمارية بينما الرؤية الثانية هي إنسانية اقترنت بالإسبان والروس على وجه الخصوص، فقد أشارت الدراسات المختلفة التي اهتمت بجهود المستعربين الروس أن دوافعهم في الاهتمام بالعالم العربي الإسلامي دوافع موضوعية «إن الاستعراب الروسي في دراسته للشرق العربي الإسلامي كان ذا طابع موضوعي، فنظر إلى ثقافات الشعوب الأخرى نظرة مساواة ومن منطلق المعرفة الإنسانية»^٧، فدراستهم لثقافة العالم العربي مبنية على تبيين ميزات هذه الثقافة واحترامها وعدم استغلالها لضرب شعوبها في تشويه هويتها، فالمعرفة بالآخر هنا ووفقا لجهود هؤلاء المستعربين لم تهدف لتحقيق السيطرة والهيمنة كما فعلت ذلك المدرسة الاستشراقية «ومن ميزات الاستعراب الروسي أنه لم يُعامل بازدراء ثقافات الشعوب الشرقية المسلمة ولم يمارس عليها الوصاية أو الهيمنة»^٨، لذا نجد العديد من الدارسين العرب لجهود المستعربين الروس يسعون لتبيين إيجابية هذه الجهود التي خدمت الإنسان العربي أولا لتخدم بعد ذلك نتاجه الفكري والإبداعي «أغناطيوس كراتشكوفسكي في تعامله مع المخطوطات ينبثق إحساس العالم العميق بالمسؤولية العلمية التاريخية التي تُحتم عليه الموضوعية في التعامل مع التراث الإنساني بغض النظر عن جنس ودين مبدعي هذا التراث»^٩، إن هذا الإنسان حسب المستعربين الروس في وضع حركي مستمر مخالفا للصورة السكونية المقترنة به عند عموم المستشرقين.

الأدب العربي بين المنظور الاستشراقي والاستعرابي

شكل الشرق للغرب وعبر السيرة التاريخية عالما عجائبا، فكان عليه استكشافه للوقوف على سر هذا العالم وخباياه، وكان للحروب الصليبية والانتشار الاستعماري دور أساسي للغوص في هذا العالم والاقترب منه، والهدف هو تأسيس المركزية الغربية واقتربها بالتفوق والاستمرارية الحضارية «أدت الحروب الصليبية والاستعمار إلى إعادة إنتاج الذات الغربية وفق منظور تفوق الأنا ودونية الآخر»^{١٠}، لتكون الخطوة الأساسية في ذلك التواصل مع حضارة هذا الشرق والتمكن منها علما وأدبا وثقافة اجتماعية سلوكية، لتعقبها خطوة أخرى هامة وهي السيطرة على هذا العالم وتهميشه والتقليل من شأنه الذي كان عليه في زمن مضى، إنها «محاولة من جانب الغربي في تشكيل ذاكرة تاريخية وأرشفة الماضي ليحافظ على تقدم الذات المتعالية الغربية»^{١١}، بل والسعي بعد ذلك لبناء اعتقاد بأن احتلاله لشعوب هذا العالم سيخرجها من دوامة التخلف لتلتحق بركب الحضارة والتقدم إنه الترويج لفكرة، «أن الاستعمار/ الغالب خير للشعوب المسعّمة ونعمة لها»^{١٢} إنه إذن بناء هوية جديدة خاصة بهذه الشعوب ليضمن الغرب الاستدماري بذلك تنصلها من هويتها الأصلية تنصلا جذريا، لكن محاولة هذا المحتل باءت بالفشل «أكد بعض النقاد وعلى الأخص هومي بابا على فشل الأنظمة الكولونيالية في إنتاج هويات ثابتة ومستقرة»^{١٣}، فالاستدمار بقدر ما سعى لخراب البلدان المغلوبة بقدر ما كان دافعا إيجابيا لتحتمي هذه الشعوب بهويتها وتزداد استماتة في الدفاع عنها.

وتركيزنا سيكون على العالم العربي وأدبه الذي اهتم به الغرب وغاص في أغواره لمعرفة شخصية الفرد الذي ينتمي إليه وطريقة تفكيره «إذ أن الأدب

العربي يُقدم من وجهة النظر الأدبية ومن وجهة النظر التاريخية أيضا حقلا خصبا إلى حد بعيد لدراسة الحياة العربية والنظم العربية»^{١٤} ويجب الإشارة هنا أن الهدف المضمّن من دراسة تاريخ لغة العرب وآدابهم هو رغبة الغرب في التمكن من السيطرة على العرب وجعلهم تابعين بعد أن كان متبوعين فترة القرون الوسطى تحديدا «ظل الأدب العربي بشعره ونثره من الأمور التي شغف بها الاستشراق محاولا الوصول إلى معرفة العرب واتجاهاتهم لفرض فلسفته من جانب وتوجيههم من جانب آخر»^{١٥}، وتسطير مثل هذا الهدف المضمّن هو في نظرنا تعويض نفسي لحالة الشعور بالنقص التي تواتر عليها الغرب لوعيهم بأن حضارتهم إنما بنيت في الأساس من تلاقح الحضارة العربية الإسلامية والحضارة الإغريقية والرومانية.

ولولا منارة الحضارة الإسلامية التي شيدت بالأندلس لاستمر الغرب في سباته الفكري «بلغ أثر وتأثير الشرق على الغربيين من خلال الدور الجوهري للترجمة من العربية إلى اللاتينية ثم إلى مختلف اللغات الأوروبية بعد ذلك، وساهم نقل العلوم العربية في انتشار أوربا من سباتها القروسطي، إذ نشطت فيها حركات الإصلاح»^{١٦}، وقد دون التاريخ التأثير الكبير للحضارة العربية الإسلامية في تشكيل حضارة الغرب وتركيزنا سيكون ولو بشكل موجز على صورة ذلك التأثير في جانب من جوانب هذه الحضارة الغربية وهو الأدب، ومن أمثلة ذلك ما جادت به قريحة الشاعر الإيطالي الكبير دانتي أليجييري وثلاثيته الموسومة بـ «الكوميديا الإلهية»، فأغلب الدارسين أشادوا بما نسميه اليوم في الدراسات الأدبية بالتناسل الذي تأسس بين نص دانتي وبين قصة الاسراء والمعراج الواردة في القرآن الكريم أولا ليكتمل هذا التناسل مع «رسالة الغفران» لأبي العلاء المعري.

كما كانت حكايات ألف ليلة وليلة تأثيرها الكبير في تشكيل التخيل السردى الغربى لما تتميز به

الليالي من قدرة تخيلية لا مثيل لها «حكايات ألف ليلة وليلة الساحرة على الرغم من أنها ليست إبداعا عربيا خالصا إلا أن سحر العرب الممزوج بأحداثها جعلها تتميز بالعروبة. إن تراثنا لا يمكن إلا أن يكون جميلا وممتعا تأثر به الغير وترجموه بل وعدوه من أهم المصادر الملهمة لهم فاغترفوا من ملذاته واستقوا منه معارفه ومعلوماته»^{١٧}، بل وقد دفعت هذه القدرة التخيلية لليالي أن يتهم الغرب الشرق بأنه عالم حالم لا واقعية له، ومن الأدباء العرب الذين نقلوا تلك النظرة توفيق الحكيم في روايته «عصفور من الشرق» من خلال الحكم على شخصية محسن الشرقي بأنه لا واقعي لتمثله الروح الشرقية التخيلية في سلوكه وتفكيره.

وأدرك الغرب تأثيره الفكري والأدبي الكبير في أدب العرب وفكرهم الذي تأسس منذ ما يسمى بعصر النهضة العربية وصولا إلى زمننا المعاصر هذا، ليحكم على العربي بقلة التخيل وعدم القدرة على الإبداع» وعلى الجملة فالأدب العربي لم يعرف إلا في ومضات خاطفة تلك الحاجة المرهفة والخصبة للتجديد والتميز والتعارض»^{١٨}، بل استمر هؤلاء المستشرقون في اتهام اللغة العربية في حد ذاتها بأنها لغة زخرف لفظي مما يصعب ترجمة الأعمال الإبداعية العربية للغات أخرى «يرى بعض الغربيين أن اللغة العربية نفسها تقف عقبة للترجمة وأنها زخرف غير واضحة»^{١٩} ومع ازدياد تواصل العرب الكبير جدا بالغرب تزداد التبعية للاتجاهات النقدية والإبداعية التي ينتجها هذا الطرف المركز، ولا يمكن إنكار صورة هذه التبعية وتبعاتها الرهيبة والدليل سعي بعض الدراسات الأكاديمية لإسقاط تيار فكري غربي على مدونة عربية تراثية قديمة أو على مدونة عربية حديثة. وكما وقفنا عند قراءة المستشرقين للغة العربية وآدابها، وبينا دورهم في إحياء التراث العربي ووجب علينا التركيز في المقابل على جهود المستعربين في

دراستهم للغة العربية وآدابها كذلك، فمن هؤلاء من تعلق باللغة العربية تعلقا كبيرا لدرجة تضلعه فيها والتعبير عن ذلك صراحة في مقالات تكشف هذا التضلع منهم رشارد كوتهيل الأستاذ بجامعة كولومبيا بنيويورك الذي أشاد بجمال العربية الخفي عن الغرب بشكل قصدي في مقال له نشره بمجلة «الهلال» المصرية ديسمبر ١٩١٩ «قلّ منا نحن الغربيين من يُقدر اللغة العربية حق قدرها من حيث أهميتها وغناها، فهي بفضل تاريخ الأقسام التي نطقت بها وبداعي انتشارها في أقاليم كثيرة واحتكاكها بمدنيتا مختلفة قد نمت إلى أن أصبحت لغة مدنية بأسرها بعد أن كانت لغة قبيلة واحدة»^{٢٠} لقد شكّلت اللغة العربية عنده لغة انفتاح على الحضارات الأخرى وهو ما سبب تطورها ونماءها، هذا يعني أن اللغة العربية عند هذا المستعرب لغة إنتاجية أساسها المحافظة على ميزاتها مع إكسابها مرونة كبيرة في تقبل لغة الآخر، إنه دفاع صريح عن هذه اللغة ضد من يتهمونها بالانغلاق والجمود، وهذا كله يعكس تقدير الغربي للشرقي باعتباره المختلف الذي يجب احترامه لا تجاوزه واحتقار ما يمت إليه بصلة وثيقة كاللغة العربية «ولو أصبح العالم كله واحدا في الجنس واللغة لكان ذلك من تعسه، فعلى المرء أن يفهم فكر أخيه وعمله مهما اختلفت الألسن»^{٢١}، فبالاختلاف يستقيم مفهوم الإنسانية كما ذهب إلى ذلك هذا المستعرب.

وجدنا التقدير ذاته عند مستعرب آخر هو الأستاذ أ. غويدي وعضو مجلس الشيوخ الإيطالي الذي اطلع هو الآخر على حضارة الشرق وما مثلته تحديدا الحضارة العربية الإسلامية من التأثير الإيجابي الكبير في الحضارات الأخرى مبينا ذلك في مقال نشره بمجلة «الهلال» المصرية ديسمبر ١٩١٩ «وعلى كل حال فإني شديد العناية بتتبع التقدم الذي يحدث في البلاد الغربية. ولا ريب عندي أن الجنس العربي

سيلعب مرة أخرى دورا خطيرا في تاريخ الشرق»^{٢٢}، إنها رؤية استشرافية مؤسسة على ميراث ثقافي عظيم عرفته الحضارة العربية الإسلامية التي يجب عليها الأخذ بهذا الميراث وتطويره.

ويقدم المستعربون في العصر الحديث أيضا رؤيتهم الإيجابية للأدب العربي عندما تناولوه بالدراسة والتحليل ومن هؤلاء المستعرب الإسباني بيدرو مارتينث مونتانيث، فهو من أولئك الرافضين لمصطلح «المستشرق» لما له من مرجعية ثقافية سلبية لا تناسب ومن يتعلق باللغة العربية وآدابها تعلقا كبيرا، فلقد سمحت له الإقامة الطويلة ببعض بلدان الشرق كمصر والمغرب أن يطلع على الأدب العربي وعلى أهم أعلامه منهم نجيب محفوظ وجبران خليل جبران وطه حسين ونزار قباني معتمدا في ذلك على ترجمته لأعمال هؤلاء، مقدما في ذلك قراءة جمالية لها، فما يحرك التقدير حسبه هو تمكن هذا الآخر من توظيف الكلمة ومنحها انزياحاتها الدلالية المتنوعة وهذا ما أكدته دراسته لشعر نزار قباني «شعر ناضج يعبق برائحة التراث العربي وفي شعره ترابط ونغم ووحدة داخلية عميقة أصيلة، وهو مجدد في الشكل والمضمون»^{٢٣}، ووقوف هذا المستعرب عند جمالية شعر نزار مؤسس على التعمق في الأدب العربي تراثا وحداثة، ليرى في ذلك كله الآخر الذي له وجود إنساني أولا ثم وجوده الإبداعي ثانيا، وما استمرار عطائه النقدي للأدب العربي قديمه وحديثه إلا دليل على رغبته في تجاوز التصادم الحضاري بين قطبي المركز /الهامش، المتحضر/ المتخلف «يعتبر مونتانيث من المستعربين الإسبان المعاصرين الذين يبذلون مجهودا جبارا ودون كلل في إيجاد التواصل الثقافي بين إسبانيا والعالم العربي، فنشاطه غزير في الميدان الأدبي وإطلاعه واسع لما يجري في الساحة العربية الحديثة»^{٢٤}، وتبقى جهود هذا المستعرب وغيره محمودة مادامت

تخدم الأدب العربي وتضمن فكر من أبدعه. ويحتفي العالم العربي الإسلامي بدراسات استعرابية جادة أخرى مثلها الروس على وجه الخصوص، فتعاملوا مع ثقافة هذا العالم وتراثه تعاملًا إنسانيا موضوعيا، إنه عندهم إذن وجود وحياة، ومن هؤلاء المستعربين الذين اهتمت بجهودهم الدراسات العربية أغناطيوس كراتشكوفسكي، المنقب عن قيمة الآخر العربي من خلال إعطائه الحياة لمخطوطات جديدة هو مكتشفها «اهتم كراتشكوفسكي بالدرجة الأولى بالمخطوطات العربية والكشف عنها وتحقيقها، فكان له الفضل في اكتشاف مخطوط (المنازل والديار للأمير السوري أسامة بن منقذ، وكذلك مخطوط (رسالة الملائكة) لأبي العلاء المعري وقام بنشر كتاب (البديع) لابن المعتز»^{٢٥}، وعلى الرغم من هذه الجهود المحمودة للمستعربين إلا أننا وجدنا دارسين عرب من مازال ينظر لها نظرة شك وريبة لما تحمله حسبه من رسائل مضمرة تتم عن كره الغرب للآخر المختلف عنه ثقافة وقوة.

٣ - رؤية المستعربين الروس للأدب الجزائري المكتوب باللغة الفرنسية،

شكل الأدب الجزائري محل اهتمام الكثير من المستعربين وفي مقدمتهم المستعربين الروس، ليكون تركيزهم جامعا بين ما هو مكتوب باللغة الفرنسية وما هو مدون باللغة العربية، راغبين من خلال ذلك اكتشاف طبيعة المجتمع الجزائري الذي تعاطفوا مع قضاياها تعاطفا كبيرا، فكانت دراستهم كما يشير المهتمون بالشأن الاستعرابي الروسي موضوعية في مجملها، فهي لم تسع لإبراز سمات الغربي النمطية من استعلاء والنظر للآخر نظرة دونية «بدأ هذا الاهتمام لرغبة المثقفين والأكاديميين الروس في التعرف على الآخر وتجاوز الأحكام المسبقة التي طرحها المفكرون الغربيون-الأوروبيون تحديدا- ولبناء

علاقات ثقافية أساسها فهم الآخر ومحاورته واحترام اختلافه وخصوصياته»^{٢٦}، وتأسيس مثل هذه النظرة الموضوعية المبنية على احترام الآخر ثقافة وحضارة يعني الرغبة في إلغاء الحواجز الفاصلة التي سعى الغربي طويلا لتبنيها وتكريسها في الواقع ولتكون اعتقادا ثقافيا نمطيا متوارثا «وإذا نظرنا إلى الأسلوب الغربي في التواصل والتعامل الثقافي مع الآخر لوجدناه تعامل بنظرة استعلائية تسلطية صدامية، فهم لا يرون في الآخرين إلا متخلفين وساذجين»^{٢٧}، إن قيمة الآخر عند هؤلاء المستعربين بما يقدمه من كلمة يعبر من خلالها عن ذاته وهويته، فهي عندهم المعالجة القومية والجمالية الفنية. إن جهود هؤلاء صورة للترجمة الموضوعية المتجاوزة لما يسمى بالتنميط الثقافي «تأتي الترجمة لتأخذ دورها في مواجهة هذا التنميط وتسهم في تفتيته وإبطال مفعوله وتعطيل أدواته ووسائله»^{٢٨}، وكان لهذه الترجمات صدى كبير إنه توثيق قوي لعلاقة المتلقي الروسي بالأدب الجزائري وبالمجتمع الذي أنتج هذا الأدب. ووفقا لهذه الترجمة الموضوعية ارتأينا الإشارة إلى العوامل المساعدة التي ساهمت في ارتباط المستعربين الروس بالأدب الجزائري الثري منه على وجه الخصوص، وفي مقدمة هذه العوامل الثورة التحريرية المباركة التي استقطبت هؤلاء المستعربين وأثارت فضولهم لمعرفة صورة تحدي الشعب الجزائري لأقوى احتلال عرفه العصر الحديث، فكان من تبعات هذا الفضول تعاطف هؤلاء ومن ورائهم شعب الاتحاد السوفياتي سابقا مع نضال الشعب الأعزل وهذا ما أقر به أحد المستعربين الروس الكبار ديميتري ميكولسكي «وكما هو معروف فكان الاتحاد السوفياتي يؤيد الثورة الجزائرية، وكان الشعب السوفياتي يتعاطف مع نضال ومعاناة الشعب الجزائري»^{٢٩}، إنها شهادة احتفى بها الكثير من الدارسين الجزائريين في تبين جهود المستعربين الروس.

ونقف عند عامل آخر شكّل بالفعل استقطاب المستعربين الروس للأدب الجزائري وعلى وجه التحديد الأدب المكتوب باللسان الفرنسي، إنه التواصل الثقافي للمبدعين الجزائريين مع الأدب الروسي الذي كان للأغلبية منهم مرجعا جماليا، فقد وجدوا فيه ضالتهم مع تصوير الأدباء الروس لروح واقعهم الاجتماعي، وقد بينت المستعربة الروسية سفيلانا بروجوغينا علاقة التأثير والتأثر المؤسسة بين الأدب الجزائري والأدب الروسي من خلال تقصيصها لهذه العلاقة في كتابات النثر الجزائري باللسان الفرنسي، ومن هذه الإبداعات ما قدمه مولود فرعون الذي أثبت حسب المستعربة انجذابه للأدب الروسي والتي أكدته تصريحاته المتضمنة في أعماله الأدبية «وما يشهد على أن الكتاب الروس كانوا ضمن من أحبهم فرعون كونه استهل أول تجربة أدبية له وهي رواية «نجل الفقير بكلمات أنوان تشكوف، لقد كانت هذه الجمل المأخوذة من مسرحية «العم فانيا» مفعمة بمعنى واقعي بالنسبة لفرعون»^{٣٠}، فالواقعية الاجتماعية التي اتخذها مولود فرعون عنوانا لإبداعاته المتميزة كانت دعائمها الأساسية هذا التواصل الحضاري بينه وبين واقعية الأدب الروسي، وقد اعتبرت بروجوغينا مقتل هذا الأديب بيد الاستعمار الفرنسي خسارة كبيرة للأدب الجزائري عامة.

وتمثل العامل الثالث في الجانب الفني الجمالي، فالتكامل بين المضمون والبناء أمر أدركه هؤلاء المستعربون ووقفوا عنده قراءة وتمحيصا «علاوة على ذلك كان الأدباء الجزائريون يتخذون مواقف تقدمية ناهيك عن الجودة الأدبية الجمالية للآثار الجزائرية»^{٣١}، وإن قدم لنا ديميتري ميكولسكي زمنية اهتمام المستعربين الروس بالأدب الجزائري، فإننا لا نوافق في تحديده لبداية هذا الأدب الذي كان حسب مزاعمه مقترنا باندلاع الثورة التحريرية حين قال «يمكن القول إن الأدب الجزائري قد ولد في

غضون الثورة الجزائرية التحررية»^{٣٢}، فللأدب الجزائري محطات تاريخية سابقة لمرحلة الثورة التحريرية عكست وعي المبدع الجزائري بهويته التي حاول المستدمر الفرنسي طمسها مع تأسيسه لاستراتيجية ثقافية تغريبية محكمة.

ومهما اختلفنا مع ماذهب إليه ديميتري ميكولسكي في مسألة البداية الزمنية للأدب الجزائري، علينا الإشادة بجهد وجهده من المستعربين الروس في سعيهم الحثيث لانتشار الأدب الجزائري خارج دياره ليعرفه الآخر الغربي ويتواصل معه، وهنا نسجل أن الأدب الجزائري المكتوب باللغة الفرنسية كان المحطة الأولى التي انطلقت منها الدراسات الروسية الاستعرابية، ذلك أن هذا الأدب بأجناسه المتنوعة كان السباق في الساحة الثقافية الجزائرية من الأدب الجزائري المكتوب باللغة العربية، والسبب في تأسيس هذه الحالة كما يقول عبد الله الركيبي «»، فمن مساعي المستدمر الفرنسي الثقافية في الجزائر تعميم لغته، وليحقق هذا بنى مدارس خاصة لتدريس هذه اللغة وتكوين مثقفين من الآخر الجزائري ليكونوا من دعاة ثقافته.

وإن نجح المستدمر الفرنسي مع بعض المثقفين الجزائريين، فالبعض الآخر وعلى الرغم من تحكمه الكبير للفرنسية وتميزه الإبداعي فيها إلا أنه سعى لتأكيد هويته الجزائرية «وجملة القول فإن الأدب الجزائري المكتوب بالفرنسية قد أوجد لظروف وأسباب في مرحلة معينة، وهو وإن كُتب بلغة أجنبية، فإنه عبر عن مضمون جزائري وواقع وطني الأمر الذي يجعله محليا ووطنيا»^{٣٣}، ومن المستعربين الروس الذين وقفوا على الروح الوطنية المتضمنة في هذا الأدب سفيتلانا بروجوغينا «قد وقعت السيدة بروجوغينا في حب الجزائر خاصة وبلاد شمال إفريقيا عامة وبالدرجة الأولى آداب شعوبها، فلا غرو في أن هذه السيدة قد كرست رسالة الدكتوراه للموضوع

المهم التالي: «الأدب الناطق باللغة الفرنسية في شمال إفريقيا»^{٣٤}، لقد وقفت هذه المستعرية التي عاشت لسنوات في الجزائر فترة ما بعد الاستقلال في رسالتها هذه وفي مؤلفات أخرى على الظروف التي دفعت الأدباء الجزائريين للكتابة باللغة الفرنسية معبرين بها عن تعلقهم بالهوية التي يعتزون بالانتماء إليها مثلما أكده الشاعر والروائي الجزائري مالك حداد «فإن على الكتاب الجزائريين الذين ينتمون إلى جيلي ولهم تكوين ثقافي تكويني أن يتركوا أماكنهم اليوم أو غدا للكتاب الجزائريين باللغة العربية، إننا كتاب منفيون في اللغة الفرنسية»^{٣٥}، مثل هذا التصريح لكاتب أجبر على التواصل مع لغة المستدمر رد قوي على كل من أراد التشكيك في وطنيته وفي وطنية كل من تعلق قهرا باللغة الفرنسية، فالدفاع عن حرية الجزائر كان معلنا في كل أعمال مالك حداد شعرا ونثرا.

أثبتت جهود هذه المستعرية في دراستها للأدب الجزائري باللسان الفرنسي فترة الاستعمار أن الانتماء الحقيقي للأدب الجزائري المكتوب بالفرنسية ليس هو الانتماء اللغوي الذي فخرت بتأسيسه فرنسا فترة احتلالها للجزائر، بل هو الانتماء الوطني والقومي «أظهرت أجهزة الإعلام الفرنسية أن الثقافة الفرنسية خلقت كتابا بارزين في الجزائر، وأن الاستعمار لم يكن كله شرا»^{٣٦}، وعلى الرغم من إطلاع المستعربين الروس على صور هذه الاستراتيجية الثقافية الفرنسية إلا أنها لم تؤثر في استبطانهم للروح الوطنية الجزائرية في كتابات المبدعين الجزائريين، ليقفوا عند مزيج مختلف بين التمكن الكبير لطبيعة البناء الأسلوبي للغة المستدمر وبين طريقة التعبير عن ثقافة الشعب الجزائري تعبيرا وطنيا صادقا «ومن غير شك فإن هؤلاء الدارسين نظروا إلى هذا الأدب من جهة نظر فنية وقومية معا، فقد وجدوا فيه تفردا في أسلوبه وشكله وطريقة التعبير فيه، كما وجدوا فيه نضجا

وتميزا^{٣٧}، و ما نجاح أعمال متميزة كـ«نجمة» لكاتب ياسين وثلاثية محمد ديب«الحريق» و«الدار الكبيرة» و«النول» وغيرها من النتاجات الإبداعية إلا دليل على تفرد هذا الأدب بلغة الآخر وتميزه فيها بل وتفوقه على ما أبدعه الكاتب ذي الأصول الفرنسية نفسه.

لقد استقطبت إبداعات هؤلاء الأدباء الأقلام النقدية الروسية كرواية «الأفيون والعصا» لمولود معمري التي ركزت على فضاء محدد من الفضاء الثوري العام وهو منطقة القبائل وهذا ما أكده ديميتري ميكولسكي«فقد ظهرت أولى الترجمات للأدب الجزائري للآثار الناطقة باللغة الفرنسية في الستينات بعد الفوز بالاستقلال الجزائري الوطني، فإن أول رواية جزائرية ترجمت إلى اللغة الروسية كانت رواية مولود معمري«الأفيون والعصا»^{٣٨}، ولم يكتف المستعربون الروس بترجمة هذه الرواية فقط، بل أفردوا لمولود معمري مجلدا ضم أهم أعماله الإبداعية«في سنة ١٩٨٨ شهد صدور مجلد يضم ثلاث روايات بقلم مولود معمري وهي«الربوة المنسية» و«الأفيون والعصا» و«عبر الصحراء» بدار رادوغا في إطار سلسلة «أرباب النثر المعاصر» وقدم للمجلد الأستاذ فيكتور تسوبي»^{٣٩}، إن هذه الترجمة ساعدت على اكتشاف الآخر المختلف الذي يحمل ثقافة محلية جد خاصة وهي الثقافة الأمازيغية بعاداتها وتقاليدها لتكون مؤلفات معمري وثيقة إناسية مهمة.

وهو الحال نفسه مع مولود فرعون ورواياته المتنوعة وفي مقدمتها«نجل الفقير» التي تعد حسب سفيتلانا بروجوغينا وثيقة إناسية أخرى للمجتمع القبائلي بعاداته وتقاليده وعمرانه بوصف دقيق جدا جعل المتلقي لهذا العمل يتماهى معه إلى حد بعيد«ويبدو من الفصول الأولى ل«نجل الفقير» أن مولود فرعون كان يحلم أن يحكي بشغف وصدق عن منطقته وأناسها وعن مصيره الشخصي»^{٤٠} لم يكن ماقامت به هذه المستعربة مجرد قراءة لمجهود فرعون

الإيداعي، بل سعت لتوضيح رؤية الآخر لهويته، فهو يسعى لأن تكون هذه الهوية معتقدا ثقافيا متوارثا من شأنه حماية الذات الجزائرية ووجودها من أي تهديد خارجي، وما ساعد على ذلك تصريحات المبدع ذاته التي كانت مؤشرا خارج نصي هام «أعتقد أن الرغبة في إرغام الآخرين على معرفة واقعنا وحياتنا الحقيقية هي التي دفعتني بالذات إلى الكتابة، هذه الحياة جدية بأن يعرفها أطفالنا وأحفادنا على الأقل»^{٤١}، لقد عكست هذه المستعربة من خلال دراستها للأدب الجزائري تبنيها المطلق لمفهوم الإنسان واحتراما لما يمثل هذا الإنسان من دين ولغة وعادات وتقاليد، إنها إذن تلك الترجمة الثقافية«التي تحترم إنسانية الإنسان لإنسانيته وليس لعرقه أو لغته أو دينه»^{٤٢}، ولأن الترجمة الروسية لأدبنا الجزائري حققت ذلك فهي فعلا جهد متميز شكّل كبير اهتمامنا واهتمام من سبقونا من الدارسين الجزائريين وفي مقدمتهم الأستاذ والمترجم عبد العزيز بوباكير.

واستمرار هذه المستعربة إلى عصرنا هذا في تقصي هذا الأدب المكتوب باللغة الفرنسية دليل قوي على أن جهودها ليست آنية وغير مرتبطة بفترة تاريخية محددة كفترة الاستعمار الفرنسي، فأبناء الجزائر خاصة وأبناء شمال إفريقيا عامة مازالوا يوظفون هذه اللغة لمعالجة الواقع المعيش القائم ولنا في الكاتب الجزائري ياسمينه خضرا-محمد مولسهول- خير مثال«تهتم الأستاذة بروجوغينا حاليا باستقصاء الأدب الذي يؤلفه في العهد الراهن أبناء شمال إفريقيا وبناته القاطنون في فرنسا وسائر بلاد أوروبا الغربية»^{٤٣}، لقد نقلت لنا هذه المستعربة من خلال اهتمامها بالأدب الجزائري ما بعد الكولونيالية التأثير الثقافي الكبير الذي تركه الاستعمار الفرنسي في المجتمع الجزائري والمغاربي عامة.

بين المستعربون الروس أن الأدباء الجزائريين التفوا حول ثورتهم المباركة من خلال دفاعهم عن

٤- رؤية المستعربين الروس للأدب الجزائري المكتوب بالعربية، رواية «الزلال» للطاهر وطار أمودجا:

اهتم المستعربون الروس بالأدب الجزائري المكتوب باللغة العربية انطلاقاً من الترجمات التي قدموها لهذا الأدب، فاستأنسوا بها لمعرفة الجانب الآخر للمجتمع الجزائري خاصة بعد مرحلة الاستقلال وتحديد فترة السبعينيات، وهي المرحلة التاريخية الرسمية التي احتفت بالرواية العربية الناضجة شكلاً وأسلوباً «الرواية الجزائرية العربية من مواليد السبعينيات بالرغم من أن هناك بذوراً ظهرت بعد الحرب العالمية الثانية يمكن أن نلاحظ فيها بدايات ساذجة للرواية العربية الجزائرية سواء في موضوعاتها أو في أسلوبها وبنائها الفني»^{٥٥}، ومن المبدعين الجزائريين الذين كانوا محل الاهتمام النقدي الروسي نذكر عبد الحميد بن هدوقة والطاهر وطار، فقد أظهرنا منظومة ثقافية مغايرة لتلك التي عكستها أغلبية الأعمال المكتوبة باللغة الفرنسية، إنها المنظومة الاشتراكية التي تبنتها الجزائر بعد الاستقلال وتبنت ركائزها المتمثلة خاصة في عمومية الأملاك ليرفع شعار «الأرض لمن يخدمها» «كان للروائيين المؤسسين عبد الحميد بن هدوقة والطاهر وطار التوجه المحلي وهو ما أعطى نكهة أصيلة للرواية الجزائرية، وقد اجتهد الجيل السبعيني في كتابة نصوص عربية معبرة عن الواقع الجزائري»^{٥٦}، إنه واقع إثنوغرافي آخر استقطب المستعربين الروس وقدموا عنه قراءات ثقافية معمقة هي الأخرى.

وقد شكّل الطاهر وطار بمؤلفاته المتعددة بؤرة اهتمام هؤلاء المستعربين باعتباره «أحد الأسماء البارزة جزائرياً ومغاربية وإفريقية»^{٥٧}، فهو من المبدعين الذين اهتموا بتصوير المجتمع الجزائري في مختلف مراحلها التاريخية التي مر بها، فهي استقلال الجزائر إلى مرحلة الثمانينيات وصولاً لمرحلة العشرية

هويتهم الوطنية كما قدمنا لذلك من قبل، ومن خلال تركيزهم على الأنا الجماعي الذي شكل لديهم المركز، فلم يسعوا للتغزل بالاستدمار وغرس الوهم بدوره الحضاري المزعوم، فالأنا الجماعي عندهم هو المركز والأحق بالاهتمام، فالتبئير عليه وعلى معاناته التي سببتها سياسة الاستدمار الفرنسي هي غايتهم، وهذا ما بينته على سبيل المثال لا الحصر «الدار الكبيرة» لمحمد ديب، ففي قراءتها لهذا العمل سعت المستعربة الروسية إيرينا نيكيفورفا لتبيين صورة الأنا التي اهتم لها الخطاب الأصلي، إنها سعي المستدمر الفرنسي لتهميش المختلف عنه ثقافياً متخذاً في ذلك طرقاً عديدة منها سياسة التجويع التي تبنت تبعاتها في شخصية الطفل عمر «صور محمد ديب في هذه الرواية الحياة اليومية لحي في المدينة من خلال إدراك طفل للعالم وكيف يكون بالنسبة إليه جديداً وممتعاً رغم جوانب الحياة المأساوية من بؤس وجوع وتعسف السلطات الاستعمارية»^{٥٨}، فالاهتمام بالإنسان واضح في قراءة هذه المستعربة، فهو لا يستمتع بإنسانيته كما هو مفروض، إنها قراءة تاريخية لمرحلة جد هامة مازالت تلقي بظلالها على المجتمع الجزائري لحد الآن.

وتركيز المستعربة على شخصية عمر يعني وعيها بدور هذه الشخصية الرمزي في نقل معاناة الشعب الجزائري وإيصالها للعالم ولتبيين من جهة أخرى المغالطة الحضارية التي يُعرّف بها الغرب نفسه بأنه حضاري يحترم اختلاف الآخر وتميزه، كما ركزت المستعربة على عمومية هذه المعاناة فهو ليس فقط الحي الذي يقطنه عمر بل كل مدن الجزائر وقراها، إننا بهذا ووفقاً لهذه القراءة أمام الواقعية الاجتماعية التي اهتم بها محمد ديب وغيره من الأدباء الجزائريين لتكون إبداعاتهم وفقاً لذلك موجهة للجمهور الجزائري أولاً وللإنساني ثانياً.

السوداء، فكان وطار ذلك المبدع الواعي بمعالجة واقع مجتمعه لتكون معالجة ناجعة من أهم نتائجها اكتشاف عيوب هذا الواقع والسعي حثيثا لتداركها ومعالجتها.

وقد وقف المستعربون الروس على ذلك من خلال دراستهم النقدية لهذه الأعمال التي جاءت في مجملها جادة جعلت الإنتاج الإبداعي للطاهر وطار في متناول المتلقي الروسي وقريبة منه مضمونا وجمالا فنيا«ومن الضرورة الإشادة بدور هؤلاء المستشرقين الذين لم يكتفوا بترجمة أعمال وطار بل ذيلوها بدراسات وافية عن مضمونها وخصائصها الفنية مما يساعد القارئ الروسي على فهمها واستيعاب أطروحاتها الإيديولوجية وتصنيفها في إطارها الفني المناسب»^{٤٨}، ويعكس فعل الترجمة والاشتغال النقدي على أعمال الطاهر وطار حرص المثقف الغربي والروسي خاصة لتأسيس ثقافة إنسانية تلغي تماما مركزية الأنأ وهامشية الآخر، وتجدر الإشارة إلى أن مؤلفات الطاهر وطار لم تترجم إلى الروسية فقط بل نُقل محتواها إلى لغات إنسانية أخرى، إنها إذن عالمية الإبداع الوطاري«كلما حظي النص الأدبي بترجمات أكثر زادت حظوظه في العالمية»^{٤٩}، وهذه العالمية المحققة ستزيد من تفكيك ثقافة الاستعلاء المرتبطة بالآخر الغربي.

كانت رواية «الزلال» من أولى الأعمال التي اهتم بها المستعربون الروس لترجم إلى اللغة الروسية بعنوان«واهترت الأرض» كما بين ذلك الناقد الجزائري عبد العزيز بوباكير«كانت» الزلال» أول عمل روائي جزائري يُترجم إلى الروسية سنة ١٩٧٩ بعنوان«واهترت الأرض»^{٥٠}، وقد مثلت هذه الرواية نقلة نوعية حسب هؤلاء المستعربين لأنها عالجت موضوعا جديدا غير موضوع الثورة التحريرية، فالمرحلة التاريخية الجديدة فرضت تجاوز التركيز على قداسة هذه الثورة ومكائنها المتميزة في قلوب الشعب الجزائري، لتكون «الزلال»

تأملًا في الذات الجزائرية الجديدة كما أشار إلى ذلك المستعرب الروسي روبرت لاندا«ويمكن أن نسميه رواية تأمل أو رواية ذكريات»^{٥١}، والسبب في تصنيف عمل وطار ضمن الرواية التأملية أنها قائمة في الأساس على استبطان الذات الساردة التي جسدها عبد المجيد بوالأرواح، فهي ذات تتضارب فيها فوضى من المشاعر والأحاسيس بين وضع اجتماعي تأسس فترة الاستعمار الفرنسي وبين وضع اجتماعي جديد تأسس مع الثورة الزراعية التي تبنتها حكومة السبعينيات، ولأنها رواية تأملية فقد اعتبرها روبرت لاندا رواية من روايات تيار الوعي على الرغم من انزياحها بعض الشيء عن سمة اللاتنظيم الحداثي التي يقتصر بها عادة كل نص روائي يندرج ضمن هذا التيار«رواية اعتمدت أكثر المونولوجات الداخلية والتأملات، وهذا الشكل الفريد من نوعه لتيار الوعي البروستي تقريبا غير فوضوي لكنه منظم وموجه بصرامة ودقة»^{٥٢}، وعلى الرغم من هذا الانزياح الدلالي القائم إلا أن هم المتلقي الأساس هو قراءة هذا التضارب الكبير لمشاعر وأحاسيس الشخصية الرئيسية مقدما في ذلك وفي كل مرة قراءة مختلفة ورؤية متباينة.

وجود هذا التأمل للذات يعني أن النص الوطاري حسب روبرت لاندا هو نص «اللاحداث»«ويختلف نوعا ما أسلوب وبنية رواية» الزلال» عن «اللاز» فلا وجود للزلال لموضوع ديناميكي حاد ولا لتوتر الأحداث، والمؤلف نفسه يعترف أن النجاح حالفه في هذه الرواية أكثر مما حالفه في «اللاز» من جانب المهارة الشكلية البحثية والتقنية الأدبية»^{٥٣}، يقودنا هذا التصنيف الجمالي الفني لتقصي معالمه في النص الوطاري موضوع دراسة هذا المستعرب، فلقد غلب الوصف المقارن على هذا النص التي قامت به عين الشخصية الساردة الشيخ بوالأرواح، هي عين راصدة لاثنوغرافية الفضاء القسنطيني بين الماضي المقدس وبين الحاضر المدنس«وكان قسنطينة

التي هي في لحظة السرد (حالة جامعة) تنشطر إلى مدينتين الأولى إطارها الخاص مقدسة كالماضي والثاني بطيعتها الجديدة مدسة كالمستقبل الجهنمي الذي يتوقعه بوالأرواح»^{٤٤}، واعتبار روبرت لاندا رواية «الزلازل» بأنها رواية اللاحداث مؤسس على هذا الوصف الذي قامت به عين الشيخ بوالأرواح، مما يعني أن هذه الشخصية لم تعرف أحداثا جديدة وهي في قسنطينة بعد غياب ست عشرة سنة، وربما نقدم قراءة مدعمة لما طرحه روبرت لاندا عندما نقول بأن لحدثية الرواية تصنيف ساعد على تقريب صورة قسنطينة من المتلقي الروسي التي قدمت له بشكل مكثف جدا، جعله يتعلق بهذه المدينة واقفا عند تناقضها الزمني بل وتناقض الشخصية الرئيسية في الوقت ذاته، وتحقيق وطار لهذا معناه امتلاكه لمهارة التأثير في هذا المتلقي بل وفي كل من تعلق بشخصيته الرئيسية وتعاطف معها تعاطفا إنسانيا. بين روبرت لاندا من خلال وجود مثل هذا التضارب في المشاعر والأحاسيس المرتبط بعالم بوالأرواح الداخلي، رفض هذه الذات للخارج وما يمثله هذا الخارج الجديد من معارضة حادة لطبيعة الشيخ القائمة على حب الذات والأنانية المفرطة، لنكون بهذا أمام ثنائية ضدية التغير المقابل الثبات، فمركزية الشيخ التي أسستها تلك الأراضي العديدة التي امتلكها عنوة في الأغلب مهددة بعد غياب ست عشرة سنة عن قسنطينة، وما رجوعه للبحث عن هذه المركزية إلا رفض نفسي قاطع للمركزية الجديدة التي لم يعج يمثلها الفرد الواحد، بل سيمثلها عموم الشعب الذي أتى من كل حذب وصوب لقسنطينة ويتشجع من حكومة الاستقلال.

وقراءة روبرت لاندا للوضع بوالأرواح بين الأمس واليوم تعكس وعيه بوجود تغيرات ثقافية عرفها المجتمع الجزائري مدركا في الوقت نفسه أهمية هذه التغيرات في تشكيل صورة هذا المجتمع الجديدة

المخالفة لصورته الماضية» وتبرز للقارئ صور معبرة للتجار والمرايين والجواسيس السابقين للسلطة الاستعمارية وسابقين آخرين كنسهم الشعب إلى مزبلة التاريخ لكن كل هؤلاء الناس ضعفاء لا يستطيعون مساعدة بوالأرواح لأنهم يمثلون أمس الجزائر وليس غدها»^{٤٥}، فالثبات حسب هذا المستعرب مستحيل استمرارته لغياب من أسسه بداية من المستعمر الفرنسي وصولا إلى بوالأرواح ومن أيد بوالأرواح من الطامعين والمفسدين، والتغير مفروض وجوده بفضل عوامل مساعدة على ذلك أهمها مشروع حكومة الاستقلال الجديد والتفات الشعب حول هذا المشروع والسعي بخطى سريعة لتحقيقه.

ولم تكن رواية «الزلازل» للطاهر وطار بالنسبة للمستعرب روبرت لاندا وثيقة ثقافية فقط أدرك من خلالها طبيعة المجتمع الجزائري بين أمسه وحاضره، بل كانت له «وثيقة إثنوغرافية»^{٤٦} «فإن الرواية بالإضافة إلى محاسنها الأدبية تنطوي على مغزى الوثيقة الإثنوغرافية التي تبرز حياة أكثر المدن أصالة في تقاطع العهد الاستعماري والتطور المستقل»^{٤٧}، فقد كانت رواية الطاهر وطار تتبعا دقيقا لصورة هذا الفضاء العتيق فضاء قسنطينة ماضيا فترة الاحتلال الاستعماري وحاضرا فترة السبعينيات وتحديدًا مع بداية تطبيق سياسة الثورة الزراعية، إنها كذلك تقديم سلوكيات أهل قسنطينة من المعمرين ثم من حل محلهم من سكان أتوا من كل حذب وصوب كما عبر عن ذلك عبد المجيد بوالأرواح.

تعرف المتلقي الروسي إذن ومن خلال دراسة روبرت لاندا لرواية «الزلازل» على خصوصية المجتمع الجزائري وتحديدًا المجتمع القسنطيني، هي خصوصية انتقالية فرضتها فترتين زمنيتين مختلفتين، فقد كان هم هذا المجتمع فترة الاستعمار الفرنسي تقويض وجود هذا الاحتلال ومحاربة من يتبنى ثقافته الاستعلائية التي مثلتها شخصية الشيخ بوالأرواح،

ومع الاستقلال تبنى هذا المجتمع ثقافة جديدة فرضتها مرحلة الاستقلال وتحديد فترة السبعينيات، إنها عقلية التكاثر والتواكل، فإذا استحسن الطاهر وطار عقلية هذا المجتمع فترة الاستعمار الفرنسي لما كان لها من نتائج مبهرة أهمها دحر المد الاستعماري بقوة، إلا أنه رفض ضميا صورة العقلية الثانية رفضا قاطعا، وهنا لا بد لنا من وقفة مهمة ندعم ما ذهب إليه روبرت لاند.

رأى أغلبية الدارسين أن رواية «الزلازل» غازلت سياسة حكومة السبعينيات في مشاريعها المختلفة خصوصا مشروع الثورة الزراعية، فكان لزاما على الطاهر وطار أن يدعم مثل هذه المشاريع باعتباره من المؤيدين لحكومة الفترة السبعينية، لذا اختار أن تكون شخصيته الرئيسية من الطبقة الإقطاعية التي كان همها كما ذكرنا أنفا العيش في مركزية مطلقة والرغبة في معاشتها حتى بعد الاستقلال، فما كان لها لتحقيق ذلك سوى البحث عن أولئك الأقارب الذين تمت مقاطعتهم فترة الثورة التحريرية لإثبات هذه المركزية «جئت أقطع الطريق بين الحكومة وبين أرضي بتسجيلها على أقاربي شرط ألا يحوزوها أو ينالوا ثمارها إلا بعد أن أموت»^{٥٧}، وما جنون الشيخ في الأخير إلا دليل على الزلازل الحقيقي الذي أراده الطاهر وطار لمن ينتمي لهذه الطبقة ويمثلها، فالوقت وقت التغيير والحكم للشعب كما دعت إلى ذلك حكومة الاستقلال، وهذا كله في نظرنا تحليل ظاهري قُدم من خلاله الطاهر وطار في صورة المبدع الخاضع للسلطة والمتأثر بقراراتها تأثيرا كبيرا.

ونقف عند رسالة الطاهر وطار المضمرة، فحكومة السبعينيات سعت لتطوير المدن الكبرى وتهيتها حضاريا مقارنة بالمناطق الداخلية، وقد سمح هذا بأن تتغير طبيعة هذه المدن والمناطق لتصبح الأولى أشد اكتظاظا وتكون الثانية أشد فقرا، لقد اطلع المتلقي الروسي من خلال تقديم الطاهر وطار لصورة

قسنطينة الجديدة على جانب اثنوغرافي مهم ارتبط بالمدينة الجزائرية عامة بعد الاستقلال، وهو الصورة العمرانية الجديدة التي ارتبطت بالاحتفاظ الناتج عن تسهيل الحياة في هذه المدن «لم أصل بالسيارة إلى هنا إلا بعد أن كدت أن أهجرها وسط الشارع خشية أن يغمروها كالذباب كأنما في يوم الحشر»^{٥٨}، ومن الطبيعي وفقا لرسالة وطار المضمرة أن يكتسب سكان هذه المدينة سلوكات اجتماعية جديدة مثل الكسل والتواكل، وهذا جانب آخر من جوانب الاثنوغرافية التي أدركها المتلقي الروسي للرواية الوطارية المترجمة «تركوا قراهم وبواديهم واقتحموا المدينة، إنهم كسالى لم يعودوا يرضون بالعمل في الأرض، جاءوا المدينة لتعطيتهم الحكومة العمل»^{٥٩}، وبما أننا أمام رفض قاطع لواقع معيش قائم فنحن نتفق مع الواقعية النقدية للنص الوطاري «الواقعية النقدية في الزلازل تبدو في أروع تجلياتها كمنهج فني ربما يفوق اخفاقات الاقتراب من الواقعية الاشتراكية كمنهج فني في رواية» العشق والموت في الزمن الحراشي^{٦٠}، فنجاح النص الوطاري هذا من وجهة نظرنا كان من خلال هذا النقد والانتقاد لصورة المجتمع الجزائري ما بعد الكولونيالية، فعوضا أن تكون هذه الصورة عاكسة لذات حضارية مؤثرة متحضرة أتت صورة لذات متخلفة تابعة.

ولم تقف رواية وطار في رصد هذا السلوك الاجتماعي الجديد، بل دعمها برسم دقيق لفسيقياء المجتمع الفسطيني الجديد من ذلك الدعارة المتخفية واللانظافة المنتشرة، ولا يعني هذا أن وطار يمجّد التاريخ الاستعماري وثقافته التي أسسها في هذا الفضاء العتيق، بل هي قراءة لمشروع حكومة الاستقلال اللامنهجي والعشوائي «وتمضي الرواية في نقدها للنظام من خلال عرض الجوانب السلبية للحياة اليومية في المدينة... فالقول إن بو الأرواح عدو النظام يُخفي حقيقة أن الواقع الجديد بعد

الاستقلال بدأ يُظهر التناقضات والظواهر السلبية من تفشي الفقر في الأوساط الشعبية وتنامي السوق السوداء والدعارة مما يحجب مظاهر ذلك النحو المظرد الذي تتكلم عنه السلطة»^{٦١}، مثل هذا الرصد الدقيق للجوانب الاثنوغرافية المتضمنة في هذه الرواية قائم أيضا في رواية «اللاز» التي أبدع فيها الطاهر وطار، ليؤسس هذا الرصد على حد قول روبرت لاندا نجاح النص الوطاري بامتياز «تشهد رواية «الزلزال» مثل «اللاز» على نمو مهارة الكتاب الجزائريين ذوي التعبير العربي في الانتقال الحاسم من القصص الوجدانية القصيرة والقصص التنويرية الهادفة إلى التعميم الجريء للمشاكل الاجتماعية الكبرى والتحولات الجذرية في الحياة الوطنية»^{٦٢}، ومن تبعات هذا النجاح الوطاري تحقيق استمرارية التلقي لأعماله الروائية التي قاربت في كل مرة واقعية المجتمع الجزائري وتغييراته الزمنية المتعاقبة.

خاتمة:

إذا تأسست علاقة الأنا بالآخر على احترام الاختلاف والخصوصية الثقافية فإنه يتأسس بموازاتها التكامل الحضاري الإنساني، وهذا ما سعى له المستعربون الروس في قراءتهم الثقافية للأدب الجزائري المكتوب باللغة الفرنسية وباللغة العربية على حد سواء، وقد شكّلت النصوص الأدبية الجزائرية لهؤلاء الدارسين وثيقة تاريخية سمحت لهم بمعرفة ثقافة الآخر وحضارته، إننا بهذا أمام تفكيك للرؤية الغربية النمطية المؤسسة على الاستعلاء واحتقار الآخر المختلف. لم تلتفت جهود المستعربين الروس للأدب الجزائري المكتوب باللغة الفرنسية على أنه أدب غريب عن الأرض التي أنجبته، بل هو تعبير صادق عنها، ليُظهر كتابه عنايتهم الكبيرة في رسم ملامح الشخصية الجزائرية المستميتة في الدفاع عن هذه الأرض، وأثبتوا وطنيتهم التي حاول البعض التشكيك

فيها، والدليل الآخر على وطنيتهم أنهم حاربوا كل مظاهر التخلف والجهل التي غرستها حكومة الاستعمار في أرض الجزائر راغبين من خلال ذلك إلى أن يستعيد الجزائري شخصيته الحضارية السابقة، كما شكلت هذه الروايات حسب المستعربين الروس وثيقة اثنوغرافية، كانت لهم مرجعا هاما في معرفة عادات وتقاليد المجتمع الجزائري وطبيعة عمرانها مثلما تحدثت عن ذلك روايات مولود فرعون ومولود معمري التي نجحت في تقريب المجتمع القبائلي وثقافته من المتلقي الغربي، ليدرك أن الاختلاف الثقافي مع الطرف الآخر يأتي ليكمّله ويؤسس معه تعايشا ثقافيا إنسانيا.

وقف المستعربون الروس بعدها عند تفاصيل الأدب الجزائري المكتوب باللغة العربية الذي اقترن بمرحلة هامة من مراحل التاريخ الجزائري وهي الاستقلال، مقدمين لهذا الأدب قراءتهم الثقافية التي كشفت جانبا جديدا لهذا الآخر المختلف، فهو السعي لبناء مركزية جديدة تخالف طبيعة المركزية المؤسسة فترة الاستعمار الفرنسي، وهي المركزية الجماعية كما بين روبرت لاندا في دراسته الدقيقة لرواية «الزلزال» للطاهر وطار مجاوزا في ذلك مبدعها تناول موضوع الثورة التحريرية وتمجيد قداستها كما كانت في النصوص الروائية الجزائرية فترة الاستعمار الفرنسي، وهي إلى جانب هذا مؤثرة فنيا لطابع بنائها الجمالي المؤسس على الاسترجاع واللاحداث. إن الفرد العربي كما قدمه المستعربون الروس إنسان له ثقافة وهوية يجب احترامهما وتبيينهما من خلال دراسات موضوعية، لقد بينَ هؤلاء إذن أن الرؤية النمطية الغربية رؤية معرضة للتفكيك وستظل كذلك مادام الاعتقاد بالاختلاف الثقافي قائما ومستمرا.

الهوامش

- ١ عادل القريب، مسرحية العاصفة والنقد ما بعد الكولونيالي، مجلة العربي، الكويت، ع ٦٧٧، أبريل ٢٠١٥، ص ١٢٠
- ٢ محمد بوعزة، سرديات ثقافية، من سياسات الهوية إلى سياسات الاختلاف، دار الأمان، المغرب، ط ١، ٢٠١٤، ص ٤٤
- ٣ إدوارد سعيد، الاستشراق، ترجمة محمد عناني، دار رؤية للنشر والتوزيع، مصر، ط ١، ٢٠٠٦، ص ٩١
- ٤ المصدر نفسه، ص ٩١
- ٥ محمد بشير محمد البشير، حفظ الثقافة الإسلامية في ظل العولمة، رؤية تأصيلية في ظل الكتاب والسنة، مجلة دراسات دعوية، السعودية، ع ٨، يوليو ٢٠٠٤، ص ١٣
- ٦ أحمد سمايلوفيتش، فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، رسالة دكتوراه، مصر ١٩٧٤، ص ١٩٩
- ٧ فاطمة عبد الفتاح، إضاءات على الاستشراق الروسي، منشورات اتحاد الكتاب العرب، سوريا، ٢٠٠٠، ص ٥٤
- ٨ المرجع نفسه، الصفحة نفسها
- ٩ إضاءات على الاستشراق الروسي، ص ٧٧، ٧٨
- ١٠ محمود خليف الحياتي، الاستشراق والاستغراب، السلطة-المعرفة-السرد -التأويل- المرجعيات، دار غيداء للنشر والتوزيع، الأردن، ٢٠١٢، ص ٧٥
- ١١ المرجع نفسه، الصفحة نفسها
- ١٢ زهير عبيدات، اللغة المغتصبة والهوية المرفوضة، قراءة في الخطاب الاستعماري في ثلاثية محمد ديب، المجلة الأردنية في اللغة العربية وآدابها، جامعة مؤتة، الأردن، ص ٢٢٢
- ١٣ أنيا لومبا، الكولونيالية وما بعدها، ترجمة باسل المسالمة، دار التكوين للنشر والتوزيع، سوريا، ط ١، ص ١٤٥
- ١٤ فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، ص ٤٩٢
- ١٥ المصدر نفسه، ص ٤٩٧
- ١٦ محمد بسناسي، الدراسة الاستشراقية بين الأمس واليوم، مجلة دراسات استشرافية، ع ٩٦، ٢٠١٦، ص ٤٦
- ١٧ باية كاهية، التأثيرات العربية في الأدب الغربي، مجلة المخبر، جامعة محمد خيضر بسكرة، الجزائر، ع ٨٤، ٢٠١٢، ص ٢٥٣
- ١٨ رجب بلشير، تاريخ الأدب العربي، ترجمة إبراهيم الكيلاني،
- الدار التونسية للنشر، تونس، ج ١، دت، ص ١٤
- ١٩ صالح الطعمة، الشعر العربي الحديث مترجما، منشورات النادي الأدبي، ١٩٨١، ص ١٤٦
- ٢٠ رد الأستاذ رشرد كوتهيل الأستاذ في جامعة كولومبيا في نيويورك، من كتاب مستقبل اللغة العربية بأقلام كبار العلماء والأدباء والكتاب في القرن العشرين، جمع محمد صالح صديق، دار هومة، الجزائر، ٢٠٠٧، ص ٥١
- ٢١ المصدر نفسه، ص ٥٢
- ٢٢ رد الأستاذ والدكتور أ. غويدي، من كتاب مستقبل اللغة العربية، ص ٤٩
- ٢٣ نقلا عن محمد عبد الرحمن القاضي، بيدرو مارتينث موتايث عميد المستعربين الاسبان، مجلة دراسات استشرافية، العراق، ع ٩٦، ٢٠١٦، ص ٣٠
- ٢٤ المرجع نفسه، ص ٣١
- ٢٥ فاطمة عبد الفتاح، إضاءات على الاستشراق الروسي، ص ٧٧
- ٢٦ مديحة عتيق، فصول في الأدب المقارن، دار ميم للنشر، الجزائر، ٢٠١١، ص ١٠٦
- ٢٧ تركي المغيض، الترجمة بين التعددية اللغوية والتنميط الثقافي، من كتاب الترجمة بين تجليات اللغة وفاعلية الثقافة، منشورات ضفاف، لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط ١، ٢٠١٣، ص ٨٧
- ٢٨ المرجع نفسه، ص ٨٩
- ٢٩ ديميتري ميكولسكي، ترجمات النثر الجزائري الحديث إلى اللغة الروسية، مجلة دراسات في الترجمة وتحليل الخطاب، ع ١٦، أبريل ٢٠١٦، مخبر الترجمة وتحليل الخطاب، جامعة عباس لغرور، خنشلة، الجزائر، ص ٥٨
- ٣٠ سفيانا بروجوغينا، مولود فرعون وأدبه، من كتاب عبد العزيز بوباكير الأدب الجزائري في مرآة استشرافية، دار القصة، الجزائر، ص ١٩
- ٣١ ترجمات النثر الجزائري، ص ٥٨
- ٣٢ المصدر نفسه، الصفحة نفسها
- ٣٣ عبد الله الركيبي، القصة الجزائرية القصيرة، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط ١، ١٩٨٢، ص ٢٩٤

- ٣٤ ترجمات النثر الجزائري الحديث إلى اللغة الروسية، ص ٦٠
- ٣٥ Malak Haddad , la liberte et le drame de l'expression chez les ecrivains algeriens , p١٥,١٩٦١ ,ministere de la culture,damas
- ٣٦ عبد الله ركيبي، تطور النثر الجزائري الحديث، دار الكتاب العربي، الجزائر، ص ٢٣٦
- ٣٧ المصدر نفسه، الصفحة نفسها
- ٣٨ ترجمات النثر الجزائري الحديث إلى اللغة الروسية، ص ٥٨
- ٣٩ المصدر نفسه، ص ٦١
- ٤٠ مولود فرعون وإبداعه، ص ١٩
- ٤١ المصدر نفسه، الصفحة نفسها
- ٤٢ الترجمة بين التعددية اللغوية والتنميط الثقافي، ص ٨٩
- ٤٣ ترجمات النثر الجزائري الحديث إلى اللغة الروسية، ص ٦٠
- ٤٤ إيرينا نيكيفوروا، محمد ديب والخلق الأسطوري، من كتاب الأدب الجزائري في مرآة استشراقية، ص ٣٩
- ٤٥ تطور النثر الجزائري الحديث، ص ٢٣٧
- ٤٦ محمد مفلح، في خصوصية الرواية الجزائرية، جريدة الجمهورية الجزائرية، ٢٧، ٢، ٢٠١٧
- ٤٧ فصول في الأدب المقارن، ص ١٠٧
- ٤٨ المرجع نفسه، ص ١٠٩
- ٤٩ المرجع نفسه، ص ٧٣
- ٥٠ عبد العزيز بوباكير، حول تراجم الأدب الجزائري إلى الروسية، مجلة معالم، المجلس الأعلى للغة العربية، الجزائر، ع ٣،
- ٥١ روبرت لاند، الموضوع الثوري في روايتي اللاز والزلزال، من كتاب عبد العزيز بوباكير، الأدب الجزائري في مرآة استشراقية، ص ١٠٢
- ٥٢ المصدر نفسه، الصفحة نفسها
- ٥٣ المصدر نفسه، ص ١٠٢
- ٥٤ لجنة عوض، تجربة الطاهر وطار الروائية بين الايديولوجيا وجمالية الرواية، أمانة عمان الكبرى، الأردن، ٢٠٠٤، ص ٢٣٧
- ٥٥ الموضوع الثوري في روايتي اللاز والزلزال، ص ١٠٢
- ٥٦ المصدر نفسه، ص ١٠٣
- ٥٧ الطاهر وطار، الزلزال، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ١٩٨٠، ص ١٢٢
- ٥٨ المصدر نفسه، ص ١١
- ٥٩ المصدر نفسه، ص ١٥
- ٦٠ تيسير نظمي، قراءة في رواية «الزلزال» و«العشق في الزمن الحراشي»، الطاهر وطار من الواقعية العربية إلى النموذجية العربية، من كتاب هكذا تكلم الطاهر وطار جمع واختيار وتقديم علي ملاحي، مؤسسة كنوز الحكمة، الجزائر، ٢٠١١، ص ١٩٥
- ٦١ دبي كوكس، روايات الطاهر وطار بين خطاب السلطة والنقد الاجتماعي، ترجمة بوعلي كحال، من كتاب هكذا تكلم الطاهر وطار، ص ٤٤٥
- ٦٢ الموضوع الثوري في روايتي «اللاز» و«الزلزال» ص ١٠١

معروف الرصافي والفكرة الاجتماعية في شعره: دراسة تحليلية

د. ذاكر حسين جمشيد الندوي

نيو دلهي

الملخص

إن الشعر العربي قد عرف في أواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين بوادر نهضته وازدهاره، واشتمل على موضوعات سياسية، واجتماعية، وحضارية. وإن الأدب وخاصة الشعر قادر على أن يؤثر تأثيراً إيجابياً فعالاً في صنع التاريخ وفي تحويل مجري الحياة وتغيير أوضاعها. البيئة وأحوال العصر دعت الرصافي وغيره من الشعراء إلى الاهتمام بشؤون الوطن، والناس، وحرية الرأي، ونشر العلم، والقضاء على الجهل، وإخراج المرأة من ظلمتها، ونشر لواء العدل، وإنصاف الطبقة البائسة، والدفاع عن الوطن، والقضاء على الاستعمار والأجانب. وقد عالج الرصافي هذه الموضوعات بكل ما أوتي من قوة حتى عرف بـ «شاعر البؤساء» و «شاعر الحرية».

و معروف الرصافي واحد من اهتم بالشؤون الاجتماعية على وجه الخصوص. ولعل سبب ذلك يعود الى حضوره الحقيقي ووقوفه بكل ما يملك لحل مشاكل شعبه، ولعل من أبرزها وقوفه لنصرة المرأة والخروج بها من براثن الجهل. وقام الرصافي بدور نشيط في الساحة الأدبية والثقافية وجاء شعره ملتزماً دينياً واجتماعياً وسياسياً، فكثير من أجمل قصائده تتحدث عن المشاكل الاجتماعية كالبؤس وتفشي الجهل والخرافة وعدم الحرية للجماهير وللرأة بشكل خاص. وهو ملتزم اجتماعياً لتقريب الجهل والبؤس والتعسف على المرأة في شعره، ويدعو دعوة واسعة تشمل الناس كلهم إلى السلم والمؤاخاة وإلى نبذ الأضغان والتخاذل.

نبذة عن حياته:

ولد معروف بن عبد الغني محمود الرصافي في بغداد عام ١٨٧٥م^(١)، وينسب إلى قبيلة «الجبار» في جانب الرصافة. والده كان يعمل في الجيش العثماني، واشترك في الحرب الروسية عام ١٨٧٧م.

ولإنشغال والده بمهام عمله اهتمت والدته فاطمة بنت جاسم بتربيته. وذكر عن نفسه بأنه نشأ فقيراً يعاني بضنك العيش فلا يصادف طعاماً غير الخبز والخيار^(٢). ولا شك أن هذا الاهتمام من والدته ترك في نفسه أثراً عميقاً فكان يكن لها كل الحب، ويغمر

لها الاحترام. واثناء رحلته الأولى إلى الاستانة نظم بحق والدته جاء في مطلعها:

وذكرت من تبكي هناك علي بالدمع الغزير
تستوقف العجلان ثمة بالرنين عن المسير^(٣)

وتلقن مبادئ العلوم في مسقط رأسه، ثم لزم «محمود شكري الألووسي» لأكثر من اثني عشر عاماً، وأخذ عنه من العلوم الشيء الكثير. ودرس الأدب العربي ببغداد، واللغة العربية في المدرسة الملكية العالية، والآداب العربية في مدرسة الواعظين التابعة لوزارة الأوقاف. ثم انتخب نائباً في مجلس المبعوثان العثماني، ثم استدعاه أحد أصدقائه للتدريس في دار المعلمين بالقدس^(٤). أخيراً عين في العراق نائباً لرئيس لجنة الترجمة والتعريب في وزارة المعارف، ثم أُنْتُخِبَ عضواً في مجلس النواب العراقي، إلا أنه ما عتم أن اعتزل الناس بسبب مجافاة الحكومة له، وذلك لأنه كان صريحاً في آرائه، وجريئاً في الدفاع عنها، يريد لبلاده تقدماً سريعاً ورقياً سياسياً، وقضى أواخر أيامه في عزلة قانعا من الحياة بالكفاف، وتوفي في ١٦ آذار (مارس) سنة ١٩٤٥ م^(٥). ولقد بني له تمجيدا لذكراه تمثالاً في الساحة المقابلة لجسر الشهداء عند التقاطع مع شارع الرشيد المشهور قرب سوق السراي والمدرسة المستنصرية الأثرية^(٦).

شاعريته

نشأ الرصافي في مجتمع ورث من كوارث الماضي الكثير، وكان كل ما فيه يدعو إلى التمرد على واقعة المعاش، بدأ الرصافي بكتابة الشعر منذ أن بلغ السادسة عشر من عمره وهو يشهد معاناة أبناء أمته. بدأ مساجلاته الشعرية مع صديقه الشاعر جميل صدقي الزهاوي. نشرت المجلات المصرية «القبس» و«المؤيد»، العديد من قصائده الشعرية. وأصدر جريدة «الأمل» اليومية واختير عضواً بالمجمع العلمي

العربي في دمشق ١٩٢٣ م. أقام دولة للشعر في القرن العشرين وولد اسمه بين الشعراء الأفاضل كالفردق وجريز وأبي تمام والمتنبي. فديابجته ناصعة، وبيانه عذب، وقوافيه محكمة، ومعانيه بعيدة، وأن أغراضه شملت السياسة والاجتماع والحكمة والوطنية والتربية والتعليم ووصف الطبيعة وسائر مواضيع الشعر في عصر النهضة الحديثة^(٧).

مؤلفاته

قام الرصافي بتأليف الكثير من المؤلفات منها: محاضرات في الأدب العربي، وكتاب كيف نحن في العراق، وكتاب السجن في بغداد، ونحن في بغداد، والأمة العربية ماضيها وباقيها، والمطلقة، وفاسق وراء أو جاهل يدعى العلم، و وزراء المعارف عندنا، وأي جهل فيك، والشيطان والطيان، والوطن والجهاد، وما وراء القبر، ونحن والحالة العالمية، ويوم سنغافورة، وبين الانتداب والاستقلال، وحكومة الانتداب، والأدب الرفيع في ميزان الشعر وقوافيه، نظرة اجمالية في حياة المتنبي، مع الرصافي الثائر، على باب سجن أبي العلاء، والشخصية المحمدية، وكتاب يوم الفلوجة، و الوزارة المذنبه، وكتاب الحق والقوة، وكتاب عند سياحة السلطان، وكتاب المجلس العمومي، و كتاب الرازي، وكتاب جالينوس والعرب، وكتاب الأرض، إلى جانب الكثير من المؤلفات الأخرى.

أحوال العراق الإجتماعية والإقتصادية و الثقافية في

أواخر القرن التاسع عشر:

كان العراق لقرون خلت خاضعة للحكم العثماني، ولكن قبضة العثمانيين على هذه البلاد لم تكن قوية ويكاد نفوذ العثمانيين أن يكون اسمياً في بعض المناطق التي تكونت فيها اتحادات قبلية قوية. وقد خيم الجهل والفقر والمرض خلال أكثر فترات الحكم العثماني، فصارت البلاد ساحة للحرب والمنازعات وما لحقها من الكوارث العظيمة. كان طبيعية، تحت

ظروف كهذه، أن تكون القبيلة هي التنظيم السياسي والاجتماعي الذي يمكن أن يعيش في ظله الأفراد وأن يمنح هؤلاء الأفراد إخلاصهم وولاءهم لذلك التنظيم دون غيره^(٨).

ولم تقم الحكومة العثمانية خلال حكمها الطويل في العراق إلا نادرا بإصلاحات إدارية و اقتصادية من شأنها حل مشكلات القبائل المستعصية فهي لم تستطع نشر الأمن في البلاد.

وازداد الصراع الثقافي يشتد ويستفحل في المدن بوجه خاص، لأن المدن هي المكان الذي تظهر فيه معالم الحضارة الحديثة ومنه تنتشر إلى غيره من الأماكن الأخرى. ولهذا صار المدن تحت وطأة تيارين متناقضين: أحدهما، يدفعهم نحو التمسك بالقيم البدوية التي ورثوها من آبائهم، والآخر يدفعهم نحو الأخذ بالقيم الحضرية التي بدأت تنتشر بينهم شيئا فشيئا. فالإي مدى يستطيعون أن يوفقوا بين هذين التيارين في أنفسهم؟

الجوانب الاجتماعية في شعر معروف الرصافي: الجانب السياسي:

كان الرصافي يعيش في زمن شهد مجتمعه كثيرا من الأحداث و التطورات السياسية الخطيرة، فهو عايش في حياته الأدبية ثلاثة عهود سياسية، تحت ظل الحكم العثماني، إحتلال العراق من قبل الإنجليز وعهد الانتداب. والرصافي بصفته شاعر ملتزم ما سكت أمام هذه الحوادث بل نظم أشعارا كثيرة فيها. نظم أشعارا ثورية ملتهبة ودافع ببسالة عن قضايا وطنه فلم يفتأ يقاوم الاستعمار ويدافع عن حرية الوطن. إن الرصافي في عهد العثمانيين عارض السلطان عبد الحميد ولكن هذا لا يعني أنه عارض الحكومة العثمانية كلها. لا، بل اعتقد الرصافي بالإصلاح في إطار الدولة المركزية معارضا الإستبداد الحميدي، قائلا في قصيدته «تنبيه النيام»:^(٩)

أما آن أن يغشى البلاد سعودها
ويذهب عن هذي النيام هجودها
متى يتأني في القلوب إتباهها
فينجاب عنها رينهاو جمودها
فهو بهذه الأبيات التي تشبه مقدمة تمهد للتطرق إلى الموضوع الرئيسي، وينشد أشعارا يدرس فيها أوضاع المجتمع تحت سيطرة الإستبداد الحميدي متعجبا لخضوعهم أمام السلطان قائلا:

عجبت لقوم يخضعون لدولة
يسوسهم بالموبقات عميدها
وأعجب من ذا أنهم يرهبونها
وأموالهم منها ومنهم جنودها
ثم يحرض أبناء وطنه على الكفاح و الثورة على الاستبداد الحميدي ويوجه إليهم الشنان بسبب سكوتهم أمام هذا التعسف المظلم قائلا:

بني وطني مالي أراكم صبرتم
على ثوب أعياء الحصة عديدها
الرصافي في قصيدته «إيقاظ الرقود» يتطرق إلى الإستبداد الحميدي قائلا:

حكومة شعبنا جارت وصارت
علينا تستبد بما أشارت
فلا أحد دعتة و لا استشارت
وكل حكومة ظلمت وجارت
فبشرها بتمزيق الجودود^(١٠)

محاربة الاستعمار والدعوة إلى الحرية في شعر الرصافي:
من الموضوعات التي عالجها الشاعر في أشعاره هو الإنجليز وما يرى فيهم من الخدع و الدسائس، فرأى

الشاعر أن على عاتقه تنبيه الشعب أمام هذا العدو الغاشم، فأنشده عدة قصائد في هذا الصدد، منها قصيدة «يوم الفلوجة». سجل معروف الرصافي فيها أحداث فرض الانتداب والمقاومة عند دخول قوات البريطانية في الفلوجة مصورا كبرياء وعزة أهل الفلوجة:

أيها الإنكليز لن نتناسى
بغيمكم في مساكن الفلوجه

ذاك بغني لن يشفي الله إلا
بالمواضي جريحه وشجيجه^(١١)

والرصافي قاوم الاحتلال الانجليزي بكل ما أوتي من قوة، ولم يكتف على مقاومة الانجليز بل ندد الحكومات العاملة تحت الاحتلال. وتطرق في قصيدته «الوزارة المذنبه» إلى موضوع الوزارة والوزراء في هذه الحكومة، ففي رأيه أن الوزراء في عصره من أضعف الناس، فلا إرادة لهم في تعيين مصير بلدهم ولا فهم لهم ولا نباهة، فيقول:

دار ذا الدهر مداره
فرأى الناس إزوراره

إن ديك الدهر قد با
ض ببغداد وزاره^(١٢)

ثم يدعو الشاعر أبناء قومه إلى الثورة والقيام على هذا التقشف والعدوان ويشير إلى خضوع الوزراء أمام الأجانب الذين يسيطرون عليهم قائلا:

يا بني الأوطان هبوا
وانقضوا هذي الغرار

فوزير القوم لا يع
ممل من غير إشاره

هو لا يملك أمرا
غير كرسي الوزاره^(١٣)

وقد رفض الرصافي منذ صباه الاستعمار مهما تعددت اشكاله والوانه، ولقد كانت حياته حافلة بالجهاد والكفاح الوطني والقومي المتواصل.

معالجة مسألة الفقر والبؤس السائدة في المجتمع في ضوء شعره:

تفاعل الرصافي مع آمال الشعب وعني عناية خاصة بقضاياهم الاجتماعية ولا سيما الفقر والحرمان، لأنه منذ أن فتح عينيه رأى نفسه ومجتمعه في الفقر والحرمان يتألم تألما شديدا منهما، فحاول أن يحل هذه المشكلة. إنه يعلل الفقر أولا ثم يعلمهم طريق المكافحة ثانيا:

يرى الرصافي أن العلة الرئيسية للفقر والحرمان في المسلمين عامة، والعراقيين خاصة هو الجهل والتعصب المنتج منه، انظر إلى هذين البيتين كيف يتكلم فيهما عن الجهل الذي شبهه برائحة الثوم الكريهة التي يفضح الإنسان:

ما اقبح الجهل يدي عيب صاحبه
للناظرين وعن عينيه يخفيه

كذلك الثوم لم يشمه أكله
والناس تشتم نتن الريح من فيه

وفي قصيدة «إيقاظ الرقود» يطلب من العراقيين أن يتركوا الجهل الذي أذلهم وجعلهم يعيشون كالوحوش في أحسن عيش:

ركدتم في الجهالة وهي تمشي
وعشتم كالوحوش أحسن عيش

أما فيكم فتى للعزيمشي
تبارك من أدار بنات نعش
وصفدكم بأصفاد الركود

حارب الرصافي العادات البالية والنقائيد الموروثة التي قضت على العزائم وحالت دون التقدم والتطور،

كن إذا كنت غنيا
راحما للفقراء^(١٧)

ويعتقد الرصافي أن التعاون لازمة من لوازم الحياة الاجتماعية وهو شعور الجميع بمسؤولية بعضهم عن بعض لإزالة الفقر، وتفريج كربة المكروب، وتأمين الخائف، وإشباع الجائع، والمساهمة العملية في إقامة المصالح العامة:

يعيش الناس في حال اجتماع
فتحدث بينهم طرق انتفاع

وتكثر للتعاون والتفادي
على الأيام بينهم الدواعي

ثم يدعو إلى عدم الإسراف والإفراط في المباهج واللذات، فأدرك الرصافي ضرورة التوسط والاقتصاد في الحياة وعدم الإسراف في المال الذي يتكاثر فلسا فلسا، حتى يصير ثروة كبيرة ينفق منها على الفقراء والمحتاجين:

فاتصد في موارد العيش فلسا
كل يوم من طائل النفقات

واجعل الفلس فوق فلس تجده
بعد حين عوناً على الأزمات^(١٨)

وأما الأقاصيص الحزينة فنجدها في قصائده المشهورة من مثل «اليتيم في العيد» و «الفقر والسقام» و «أم الطفل في مشهد حريق»، وقد ظهر الشاعر في هذه القصائد بمظهر الإنسانية متوجها إلى الله طالبا الرحمة للبائسين، وإلى الأغنياء طالبا الشفقة ومد يد المعونة^(١٩).

أيها الأغنياء كم قد ظلمتم
نعم الله حيث ما إن رحتم

سهر البائسون جوعاً ونم
بهناء من بعد ما قد طعمتم
من طعام منوع و شراب^(٢٠)

ورأى فيها نظاما ثابتا لا يماشي الحياة، وكذلك رأى الرصافي الإهمال والتواكل والتخاذل من آفات تطور المجتمع، لأنها تهدم حيويته وتؤدي به إلى الهلاك والتأخر في ميدان الحياة الفسيح. فيدعو الناس أن يهبوا من رقدتهم وأن يخلعوا ثياب التوكل والإهمال:

فإلى متى تستهلكون حياتكم
فوضى و فيكم غفلة وأناة

إن البلاد إذا تخاذل أهلها
كانت منافعها هي الآفات^(١٤)

ثم يبين طرق مكافحة الفقر والبؤس ويجعل العلم أول الوسيلة في ذلك، لان في نظر الرصافي هو سبيل النجاح فلا حياة اجتماعية مزدهرة في ظل الجهالة، ولا حياة سعيدة مع التعامى والتخلف

العلم كالنور بل أفضله
ما أفقر النور أن يشبه به

وإنما العلم للنهي عصب
والحس في الجسم جاء من عصبه^(١٥)

ويطلب اقتران العلم بالعمل، لأن العلم الذي لا يقترن بالعمل كالشجرة بلا ثمر: ^(١٦)

ابنوا المدارس واستنفضوا بها الأملا
حتى تناول في بنائها زحلا

لا تجعلوا العلم فيها كل غايتكم
بل علموا النشء علما ينتج العملا

وكان الرصافي يعتبر الاحسان من الوسائل لمكافحة الفقر، فهو أشد الناس اهتماما لشأن الفقراء لما رآهم في حالة من الشقاء، ويدعو الأغنياء إلى ان يرحمهم ويعينهم ويمدوهم بالمال:

أيها الناظر ذا الفق
رر بعين الازدراء

قضية المرأة في شعره

مع بزوغ عصر النهضة في الربع الأخير من القرن التاسع عشر، رفعت الأصوات لتحرير المرأة، وإخراجها من الظلام إلى النور والمستقبل الجديد، واعطائها حقوقها كافة غير منقوصة، وإخراجها للحياة لتشارك الرجل في بناء المجتمع. ولعل الرصافي هو أول شاعر عربي خصص كثيرا من شعره بالمرأة مما كان له أثره في الحياة الاجتماعية وفي بث الوعي. وهو الذي جعل بابا من أبواب ديوانه حول المرأة وسماه «النسائيات» وتناول فيه عدة قصائد مدافعا عن المرأة وحقوقها في الأسرة والمجتمع. يتحدث فيه عن المرأة عن موقعها في المجتمع وعن اضطهادها وعما يجب أن تتخلص منها من العادات والتقاليد، وعما يجب أن يتوفر للمرأة العربية من الاحترام والمكانة.

والمرأة في المجتمع العربي والاسلامي ينظر إليها على أنها إنسانة ناقصة عقل والمراد بهذه النظرة الاحتقار والتقليل من شأن المرأة وحرمانها من الإسهام في النشاطات الاجتماعية والنظر إليها بوصفها إنسانا ناقصا^(٢١):

يقولون: ان النساء نواقص
ويدلون في ما هم يقولون بالسمع

فأنكرت ما قالوه والعقل شاهدي
وما أنا في انكار ذلك بالبدع^(٢٢)

ولللمع على هذه الفكرة يدعو إلى وجوب تعليم المرأة ولإنقاذها من برائث الجهل والتخلف، فإذا لم تنل حقها من التعليم أنشأت أجيالا ليس فيهم نفعا للأمة وانهم كغشاء السيل، يقول:

وما أم جهل على برها
سوى آفة الحكم والحاك

تزيغ خلائق أنبائها
بما زاغ من فكرها الواهم^(٢٣)

وقد حفلت صورة المرأة في شعر معروف الرصافي بصور متعددة منها: الأم حزن الشاعر الأول ومنبع الحنان والتربية الصالحة، وصورة (الحبيبة) التي فتنته في كل لقاء، وصورة المرأة الأدبية التي أعجب بشخصيتها وأعمالها، وصورة المرأة المحسنة التي آوت الفقراء والمساكين، والمرأة المناضلة التي ذاتت عن وطنها الأخطار والمصائب، فقد نظر الرصافي إلى هذه المرأة بكل احترام، فدعا إلى رفع شأنها في المجتمع العربي لأنها تشكل نصفه الآخر.

الخاتمة

معروف الرصافي واحد من شعراء العراق المهتمين بالشؤون الاجتماعية على وجه الخصوص. أدّى وظيفته أمام مجتمعه، لأنه شارك آلام مجتمعه وأخذ الشعر من قصور الملوك والحكام إلى عالم الشعب، وترك التعبير لحسه ولمشاعره، وقد رفض الرصافي منذ صباه الاستعمار مهما تعددت أشكاله والوانه، ولقد كانت حياته حافلة بالجهد والكفاح الوطني والقومي المتواصل. دعت الرصافي وغيره من الشعراء البيئة وأحوال العصر إلى الاهتمام بشؤون الوطن، والناس، وحرية الرأي، ونشر العلم، والقضاء على الجهل، وإخراج المرأة من ظلمتها، والاعتماد على النفس، ونشر لواء العدل، وإنصاف الطبقة البائسة، والدفاع عن الوطن، والتشجيع على العمل، والقضاء على الاستعمار والأجانب. وقد عالجه الرصافي بكل ما أوتي من قوة حتي عرف بـ «شاعر البؤساء» و«شاعر الحرية».

المصادر والمراجع

٢ الأعظمي، وليد، أعيان الزمان وجيران النعمان في مقبرة الخيزران: مكتبة الرقيم، بغداد، ٢٠٠١م.

١ الفاخوري، حنا، الجامع في تاريخ الأدب العربي: دار الجيل بيروت، ١٩٨٦م.

- ٣ لطيف، مازن: المرأة في شعر معروف الرصافي: مقال منشور على شبكة الانترنت، في ٢٠١٧/١١/١٧
- ٤ التكريتي، هادي فريد: معروف الرصافي نصير المرأة: مقال القي بمناسبة يوم المرأة العالمي، منشور على شبكة الانترنت ضمن الحوار المتمدن في ٢٠٠٨/٣/١٨ م.
- ٥ على، مصطفى، ديوان الرصافي. بيروت: دار المنتظر، ٢٠٠٠ م.
- ٦ فياض، عبد الله، الثورة العراقية الكبرى سنة ١٩٢٠ م، مطبعة دار السلام بغداد، ١٩٧٥ م.
- ٧ نادري، اسماعيل: معروف الرصافي محلل اجتماعي للفقر والحرمان: فصيلة دراسات الأدب المعاصر، خريف ١٣٨٩ ش. العدد ٨.
- ٨ مير بصري، أعلام النهضة الفكرية في العراق الحديث، سلسلة الكتب الحديثة ٣٨، وزارة الاعلام العراقية، مدير
- الثقافية العامة، دار الحرية للطباعة، مطبعة الجمهورية بلا.
- ٩ الرصافي، معروف، الأعمال الشعرية الكاملة، القاهرة، كنوز للنشر والتوزيع ٢٠١٠ م
- ١٠ الرصافي، معروف، الرسالة العراقية في السياسة والدين والاجتماع منشورات دار الجمل، ط ١، بغداد ٢٠٠٧
- ١١ قبيس، أحمد: تاريخ الشعر العربي الحديث: بيروت، دار الجيل، ١٩٧٠ م،
- ١٢ نور نعمة محمود، الفئة المثقفة العراقية دراسة تاريخية في تكوينها وتطورها الفكري والسياسي، (١٨٦٩-١٩١٤) م، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب جامعة بغداد ٢٠٠٨ م.
- ١٣ الرصافي، معروف، ديوان، د. ط، بيروت، دار العودة، ١٩٨٦ م.
- ١٤ الرصافي، معروف، الديوان، شرحه الدكتور يحيى شامي، بيروت دار الفكر العربي، ٢٠٠٢ م،

الهوامش

- ١ مير بصري، أعلام النهضة الفكرية في العراق الحديث، سلسلة الكتب الحديثة ٣٨، وزارة الاعلام العراقية، مدير
- الثقافية العامة، دار الحرية للطباعة، مطبعة الجمهورية بلا.
- ٢ معروف الرصافي، الرسالة العراقية في السياسة والدين والاجتماع منشورات دار الجمل، ط ١، بغداد ٢٠٠٧، ص ٢١٩.
- ٣ معروف الرصافي، الأعمال الشعرية الكاملة ديوان الرصافي، القاهرة، كنوز للنشر والتوزيع ٢٠١٠ م ص ٣٥٤
- ٤ الفاخوري، حنا: الجامع في تاريخ الأدب العربي: دار الجيل بيروت، ٢٠٠٣ م: ١٠١٥
- ٥ قبيس، أحمد: تاريخ الشعر العربي الحديث: بيروت، دار الجيل، ١٩٧٠ م، ص ٤٠٠.
- ٦ الأعظمي، وليد: اعيان الزمان وجيران النعمان في مقبرة الخيزران، ١٥٨-١٥٩.
- ٧ نور نعمة محمود، الفئة المثقفة العراقية دراسة تاريخية في تكوينها وتطورها الفكري والسياسي، (١٨٦٩-١٩١٤) م، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب جامعة بغداد ٢٠٠٨ م، ص ٧٩.
- ٨ فياض، عبد الله، الثورة العراقية الكبرى سنة ١٩٢٠ م، مطبعة دار السلام بغداد: ١٩٧٥، ٦٦.
- ٩ الرصافي، معروف: ديوان، ١٩٨٦ م، ج ١، ص ٢٩٦.
- ١٠ المرجع نفسه، ص ٣٢٢.
- ١١ الرصافي، معروف: ديوان، ١٩٨٦ م، ج ٢، ص ٦٧.
- ١٢ المرجع نفسه، ص ٤٠٩.
- ١٣ الرصافي، معروف، الديوان، ٢٠٠٢ م، ص ٤٠٩.
- ١٤ المرجع نفسه، ص ٣٠٦.
- ١٥ المرجع نفسه، ص ١١٥-١١٦،
- ١٦ الفاخوري، حنا: الجامع في تاريخ الأدب العربي، ص ٦٩٠.
- ١٧ الرصافي، معروف، الديوان، ٢٠٠٢ م، ص ١١-١٢.
- ١٨ المرجع نفسه، ص ١٢٧.
- ١٩ الفاخوري، حنا: الجامع في تاريخ الأدب العربي، ص ٥٨٣.
- ٢٠ الرصافي، معروف، الأعمال الشعرية الكاملة، ٢٠٠٦ م، ص ٨١.
- ٢١ لطيف، مازن: المرأة في شعر الرصافي، ص ١٣.
- ٢٢ الرصافي، معروف: ديوان، ١٩٨٦ م، ج ٢، ص ١٢٣.
- ٢٣ المرجع نفسه، ص ٣٤.

اللغة العربية في الهند وطرائق تدريسها

عرفاني رحيم

الأستاذة المساعدة، قسم اللغة العربية وآدابها، الجامعة الإسلامية للعلوم والتكنولوجيا، أوتتيبورة، كشمير

غنية بالمفردات لما استطاع العرب أن ينقلوا إليها علم اليونان وآداب فارس والهند. فهذا فضل اللغة العربية على العالم الإنسانية وفضلها على الأمم غير العربية. أما فضلها على الأمم العربية فإنه يزيد قدرا وقيمة على فضلها على الأمم الأخرى لأنهم أجادوا اللسان العربي وعرفوا اللغة نطقا وتحدثا.

يقول مصطفى صادق الرافعي: «إن هذه اللغة بنيت على أصل سحري يجعل شبابها خالدا، فلا تهرم ولا تموت، لأنها أعدت من الأزل فلها دائرا للنيرين الأرضيين العظميين: كتاب الله وسنة رسول الله.

«ومن ثم كان فيها قوة عجيبة من الاستهواء، لا يملك معها البليغ أن يأخذ أو يدع، وأنا أتحدى كل أصحابنا أن يأتوني بكتاب واحد تنقل في منازل البلاغة وأطلق أساليب الكتابة العالية ثم نزل عنها إلى الركافة».^(١)

و تمكنت العربية بفضل ذلك أن تسير جنبا إلى جنب مع انتشار الدعوة إلى الله وأن تصاحب الفتوحات الإسلامية التي شرقت في الأرض وغربت حتى بلغت الصين شرقا والمحيط الأطلسي غربا والبحر الأسود وجبال القوقاز وأرمينية وجبال البرت شمالا والمحيط الهندي وأواسط أفريقيا جنوبا.

إن مقالتي هذه تدور حول المحورين. المحور الأول هو يسلط الضوء الموجز على اللغة العربية في الهند والمحور الثاني يضع أمامكم صورة لطرق تدريس هذه اللغة في الهند كلغة الهدف أو اللغة الأجنبية كما يوضح أمامكم كيفية المنهج وطرق التدريس لكونهما ركنا أساسيا في عملية التعليم. وهذا من أبرز العناصر التي ما زالت ولا تزال تكون موضوع البحث والمناقشة لدى العلماء والتربويين. لا يفوتني في هذا المقام كذلك ذكر مؤجز للتحديات التي نواجهها أثناء تعليم اللغة العربية في الهند.

ففي بدء بادئ الأمر نشكر على توفيق الله تعالى لنا أن جعلنا من متعلمي هذه اللغة ومعلميها التي كانت قبل الإسلام على قدر كبير من الرقي والكمال في الفصاحة والبلاغة والبيان غير أنها بلغت ذروة الكمال الفني بعد أن نزل بها القرآن الكريم على أفصح العرب سيدنا محمد فتحوّلت بفضلها إلى لغة عالمية وأصبحت لغة أقوام في شتى بقاع الأرض كما أصبحت لغة الدعوة. فلم تخدم مدينة خاصة بأمة وإنما خدمت المدينة الإنسانية العامة. مدينة الخير العام والنفع العام. ولولم تكن هذه اللغة لغة مدينة وعمران ولو لم تكن هذه اللغة متسعة الآفاق

واستطاعت بفضل الإسلام

أن تبلغ هذه الأقطار التي شهدت أراضيها في حقب متفاوتة أعظم الحضارات الإنسانية. ولكن الحقيقة التي تجب الإشارة إليها هي الحركة الواسعة والإقبال منقطع النظير لتعلم اللغة العربية في سائر الأقطار الإسلامية.

كما أصبحت جزءاً من حقيقة الإسلام، يحرص المسلم على تعلمها كما يحرص على تعلم تعاليم الإسلام وأحكامه. ومع مرور الزمن غدت لغة الحضارة ولغة العلم ولغة الثقافة بمعناها الواسع واستطاعت بما تتميز به من مرونة وقابلية للتطور أن تستوعب ثقافات الأمم التي ترجمت إليها. فهي لغة دين سماوي ولغة حضارة وعلم وتراث وثقافة تربعت على عرش اللغات البشرية حقبة طويلة من الزمن.

استمرت تعليم اللغة العربية في أنحاء العالم الإسلامي والعربي عبر القرون وكان له النصيب الأوفر في برامج التعليم والخطط الدراسية. وفي العصر الحديث انتشرت المدارس والمعاهد ومراكز التعليم التي تعني بتعليم اللغة العربية في الشرق والغرب، انطلاقاً من أهميتها وازدياد الحاجة إلى تعلمها.

اللغة العربية في الهند

تعتز الهند حقاً بتراتها الثقافية الإسلامي والأدبي قد ترك فيها العلماء الهنود آثاراً لا يستهان بها في مجالات الأدبية والعلوم الإسلامية. فنهض من أرض الهند على مر العصور مفسرون ومحدثون وفقهاء وأدباء وشعراء عرفوا بفصاحة اللسان العربي المبين، ولهم أدوار رائعة في مجالاتهم المتخصصة. فإن انتشار اللغة العربية في الهند ارتبط ارتباطاً وثيقاً بانتشار الإسلام فيها وهذا يعد سندا مهما لهذه اللغة، وإن الوسائل التي مارست دوراً فعالاً في انتشار اللغة العربية في الهند وتمكينها من هذه البقعة النائية

عن البلاد العربية كثيرة. غير أن انتشار اللغة العربية في الهند على نطاق ملموس حصل في القرن الرابع الهجري عندما وصل إلى عرش الأقاليم الهندية أسر عديدة من الممالك والخليجين والتغلقين والسادات واللوهيين والمغوليين.

كما يرجع تاريخ إسهامات الهنود في آداب اللغة العربية إلى عهد الفتوح الإسلامية العربية الذي شهد ورود العرب إلى هذه البلاد والذين اتخذوا منها وطناً لهم وفي مقدمتهم أبو حفص المحدث المصري وهو من أتباع التابعين. ويعتبر ننكا ودهن حسب تعبير ابن النديم العالمين من الهند الذين ساعدا في ترجمة بعض الكتب السنسكريتية إلى اللغة العربية. وفي العصر العباسي حينما اختلطت الثقافات الأجنبية اليونانية والفارسية بالثقافات العربية عن طريق الترجمة فصارت عجائب الهند موضوعات مهمة في الأدب العربي ولاسيما في كتب الجاحظ. وإن لغة هذه شأنها لا بد أن تترك آثاراً خالداً، وأن تنتج نتاجاً غزيراً موفوراً، وأن تؤثر في البيئة، ونفوس أهلها حسب تعبير عبد العزيز الميمني.^٢

لا نبالغ حينما نقول بأن تاريخ اللغة العربية وآدابها في الهند لا يزال يحتاج إلى دراسة جادة. يقول الدكتور محمود محمد عبد الله من جمهورية مصر العربية في مقال له: إن الثقافة الإسلامية أسهمت بنصيب وافر في ثقافات رجال الهند وفتحت أبواب المعرفة فاشتد إقبالهم على العلوم الدينية والأدبية والثقافية، بل ولغة التخاطب في بعض المناطق فضلاً عن كونها لغة الكتابة والإدارة الحكومية. «و يضيف قائلاً إن المنطقة الهندية الباكستانية قد أنجبت لفيماً من العلماء والأدباء والشعراء المتضلعين في اللغة العربية الحائزين على نصيب وافر في كل درب من دروبها وفي كل فن من فنونها».^٣

يرجع تاريخ إنشاء المدارس بالهند على الطريقة المعروفة الآن إلى بداية القرن السادس من الهجرة عند

ما قامت حكومة إسلامية مستقلة في عهد الملك قطب الدين أيبك. وعند ما نرى كتب التاريخ نجد مئات من المدارس التي أسست في ربوع الهند في السنوات التابعة فقد جاء ذكر عدة مدارس معروفة في أرض كشمير ومدارس ببلاد بنجاب و٢٣ في دلهي و٩٠ في آجرة ونواحيها مثل المدارس في مالده وكجرات وأوده وروهيل كهند وبلاد دكن. وعلى رأس كلها دار العلوم بأرض ديوبند التي قام بتأسيسها محمد قاسم الناناتوي نتيجة الهزيمة ضد الاستعمار البريطاني سنة ١٨٥٧ م. شعر بعدها المسلمون إلى تأسيس المدارس التي تتضمن على هويتهم الدينية. أعطت هذه المدرسة خدمات جليلة في ميادين شتى من تزويد الطلاب بالمعلومات الدقيقة الدينية والإسلامية والثقافة العربية. وعلى غرار هذه المدرسة أنشئت مدارس عربية في أرجاء البلاد شرقها وغربها وشمالها وجنوبها، ومن أشهر تلك المدارس مدرسة مظاهر العلوم بسهارنפור ودار العلوم ندوة العلماء بمدينة لكانا ومدرسة شاهي بمرادآباد ومدرسة دار العلوم بمئونات بنجن ومدرسة مفتاح العلوم بنفس المدينة ومدرسة الإصلاح بأعظم غره والجامعة السلفية ببنارس وما إلى ذلك من عشرات الآلاف من المدارس الصغيرة والكبيرة. وهي تمثل صروحاً ثقافية إسلامية للمسلمين الهنود الذين يتجاوز عددهم مائتين وخمسين مليون نسمة. وتخرج في هذه المدارس مئات ومئات من المفسرين والمحدثين والقائمين بأعمال الدعوة والتبليغ والفقهاء الأجلاء والأدباء في العربية والشعراء واللغويين والصحفيين والسياسيين وغير ذلك.

فيبدو من هذه كلها بأن دروس اللغة العربية أصبحت تحظى بإقبال كبير من جانب مواطني الهند، الذين يحرصون على تعلمها لأسباب مهنية ودينية كما يتم تدريس اللغة العربية وآدابها في العشرات من الجامعات الحديثة ومئات الكليات الحكومية والخاصة في جميع أنحاء الهند التي تقدم في الوقت

الراهن درجات مختلفة في اللغة العربية، كدرجات الليسانس والماجستير، ومحاضرات مسائية لبعض الوقت، وتحديدًا شهادات ودبلومات ودبلومات متقدمة في اللغة العربية والترجمة. تدرس هذه اللغة في الكليات الحكومية والجامعات لأسباب متعددة منها دينية وثقافية واجتماعية واقتصادية. فنرى أن تدريسها يجري على الطريقتين.

الأولى: هي طريقة المدارس والمعاهد الدينية التي تهدف إلى تثقيف الجيل الناشئ بالثقافة الإسلامية الصحيحة وتسير الدراسة في هذه المدارس الدينية عامة وفق النظام القديم. والهدف وراء تدريسها هو فهم الدين الصحيح والعلوم الإسلامية. إن المدارس الدينية لا تولى الأدب واللغة عنايتها البالغة، إلا قلة قليلة منها، ويعني ذلك أنه لا يدرس فيها الأدب نابضاً بالحياة والحركة، ولذلك فإن طالباً دينياً يستطيع أن يدرس الشعر الجاهلي، ونثر العصر العباسي، أو الشعراء الكلاسيكيين، مثل المتنبي وأبي نواس، وأن ينقل ذلك إلى لغته، ولكن هذه المطالعة لا تخلق فيه ملكة النقد في أغلب الأحوال. و الثانية هي في الجامعات والكليات الهندية التي تتولى معظمها تدريس اللغة العربية من مرحلة البكالوريوس إلى مرحلة الدكتوراة بصورة عامة. ومن المعلوم أن الطلاب الذين يختارون اللغة العربية كمادة لهم على مستوى البكالوريوس من المبتدئين لا علم لهم بهذه اللغة مطلقاً. والهدف من تعليم اللغة العربية في هذه المرحلة. فينبغي للطلبة أن يكونوا قادرين على قراءة وفهم النصوص العربية السهلة ويرجى منهم التمكن من التعبير عما في نفوسهم باللغة العربية السهلة بدون صعوبة. ولكن مع الأسف كثيراً ما يخيب ظننا ونضل أمانينا إذا رأينا أكثرهم لا يستطيعون على التكلم باللغة العربية ولا الكتابة بها. ولا شك فيه أن بعض الجامعات العصرية تدرس هذه اللغة حسب مقتضيات العصر الحديث فنرى أناساً

من متخرجي الجامعة لهم قدرة على اللغة العربية خطابة وكتابة ولكن عدد مثل هؤلاء المتعلمين باللغة العربية والمتخصصين فيها قليل جداً.^٤

الواقع أن تعلم لغة أجنبية ليس بالأمر السهل ولكنه مع البحث والدراسة يمكن الوصول إلى عدة طرق لتعلم اللغة في وقت قصير وبجهد معقول. فقد علت أصوات التربويين والعلماء مطالبة بعمليات شاملة من الإطلاع والتطوير للبحث عن أسس الطرق والمناهج ليصبح أبنائها قادرين على التفاعل مع الأسس الجديدة في هذا القرن التي تشتمل على مهارات الاتصال اللغوي. ولقد وضعت الطرق موضع التجربة وكانت النتائج في بعض الأحيان مرضية للغاية.

كما نعرف جميعاً بأن منظومة التدريس تتضمن عدداً من العناصر، منها: المعلم والمتعلم والمحتوى والأنشطة التعليمية وطرائق التدريس والتقييم ويؤثر كل عنصر من عناصر هذه المنظومة في بقية العناصر الأخرى ويتأثر بها. حينما نطالع التاريخ فنجد أن بعض الجامعات الهندية تدرس هذه اللغة على منهج دراسي قديم الذي لم يشهد أي تغيير وتعديل منذ زمن. ويقصر هدفها على التدريس من أجل التدريس فقط. ولكن لا ننكر الحقيقة بأننا نجد حفنة من الجامعات التي تهتم بتدريس اللغة العربية لغة حية، وتنتهج منهجاً ملائماً إلى حد ما مع أنها أيضاً تحتاج إلى أن تراجع وتعيد النظر في منهجها الدراسي من حين لآخر. فأساليب وطرائق التدريس قد نالت عناية كبيرة من الباحثين والتربويين من جهة تحليلها وتقويمها وإبراز جوانب القوة والضعف فيها. وهناك كثير من المواقف التي يثيرها الباحثون في هذا المجال فمنها افتقار الكتب باللغة العربية إلى عنصر التشويق لعدم ارتباطها بواقع الطالب وحياته العلمية وحاجاته ومتطلباته وظروف عصره وافتقارها كذلك إلى الترابط بحيث يسير تدريس كل مادة أحياناً بشكل مستقل عن المواد الأخرى. وهذا ما

يبدد جهد الطالب ويفقده الإحساس بترابط جوانب اللغة وحيوية موضوعاتها. وكذلك إن بعض النصوص المختارة في المقررات لا تتلاءم مع المستوى العقلي واللغوي لطلاب. هذا اتصاف إلى كثير من مقررات النحو والصرف من الجفاف والتعقيد وعدم التركيز

على الوظيفة الأساسية لعلمي النحو والصرف ومهما تكن من المحاولات والنداءات في تطوير مناهج اللغة فلن يكتب لها النجاح دون أن يكون لمعلم اللغة العربية دور فاعل في هذا التطور. ولعل أكبر الأهداف المبتغاة من وراء برنامج اللغة العربية هو اكتساب المزيد من المهارات في فنون التواصل البشري والنجاح في تحقيق ذلك.

إذا قمنا بمقارنة بين طرق ومناهج تدريس اللغة العربية في الهند مع تلك السائدة في البلدان المتقدمة. نجد تفاوتاً كبيراً. وهذا الفرق يتمثل في الأدوات والأساليب ومحتوى المواد الدراسية والتي حتماً تفضي إلى نتيجة أفضل في نهاية المطاف، أذكر على سبيل المثال لا الحصر أن البلدان المتقدمة لا تدرس فيها اللغة الأجنبية بدون المختبرات اللغوية القائمة على الأجهزة السمعية والبصرية وأشرطة التسجيل وأقراص الكمبيوتر، وغيرها من الأشياء التي لا تجعل عملية التعلم سهلة فحسب بل ممتعة للغاية أيضاً.

و لكن نواجه كثيراً من الصعوبات والعوائق في النهج كمتعلمي ومعلمي اللغة العربية مثل صعوبة التعلم لها من قبل الهنود لكثرة قواعدها وفنونها مختلفة، قلة المناهج والدراسات المنهجية لإنتاج منهج سهل لتعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها وعدم وضوح الأهداف في أذهان الطلاب والمعلمين، ضعف خلفية الطلاب بالعربية، الاستغناء عن اللغة العربية في الكليات والجامعات، استخدام الطرق التقليدية في تقديم المواد التعليمية وتنظيمها التي يعرف بقواعد النحو والترجمة وهي من أقدم الطرق التي استخدمت في تدريس اللغة العربية

منذ أقدم العصور، كذلك قلة المراكز المتخصصة لتعليم اللغة العربية وفنونها مقارنة بعدد المسلمين في الهند. و أرى من أهم الأسباب كلها قلة البيئة لمصاحبة لتعليم اللغة العربية واستضافة أهل اللغة العربية من العرب لمساعدة الدارسين والباحثين في مجال اللغة العربية. فالاحتكاك بأصحاب اللغة العربية الأصلاء يساعد على سرعة التفاهم والنطق. والسبب الرئيسي هي عدم توفير الزيارات المتبادلة بين العرب والهند. وكذلك البعثات الطلابية وتأهيل المدرسين في البلاد العربية على طرق التدريس والوسائل الحديثة والاحتكاك المباشر بأصحاب اللغة وغيرها من الصعوبات كقلة الكتب والمراجع والكتب المتخصصة في مختلف فنون اللغة العربية وكذلك المجلات والدوريات الناطقة بالعربية. فهي تساعد على الفهم ونشر الثقافة العربية والإسلامية.

تأكدت البحوث والمناقشات بأن طرائق التدريس تؤثر في الهيكل التعليمي عامة وتعليم اللغة الأجنبية خاصة. وقد أشارت إليه Larsen Freeman قائلة: «learning cannot be left to chance» كما تؤكد على فهم أدوات وأساليب التعليم التي تؤدي دورا بارزا في عملية التعليم حينما تقول:

“Understanding of factors that influence learning process and principles that underline its theory will effectively help teachers to promote their students learning and facilitate their success.”⁵

فإن التفكير في مناهج وأساليب التدريس هو أمر هام لمعلمي اللغة لكونه أساسا في عملية التعليم. فباعتبار مناهج وطرق التدريس هي من أبرز عناصر اللغة العربية التي نالت عناية كثيرة من الباحثين والدارسين من جهة تعليمها وتحليلها وتقويمها وإبراز جوانب القوة والضعف فيها. وهنا كثير من الملحوظات التي أشار إليها ومن أهمها هي افتقار الكتب اللغة العربية إلى عنصر التشويق لعدم ارتباطها بواقع الطالب وحياته

العلمية وحاجاته ومتطلباته وظروف عصره وافتقارها كذلك إلى الترابط بحيث يسير تدريس كل مادة أحيانا بشكل مستقل عن المواد الأخرى. وهذا ما يبدد جهد الطالب ويفقده إحساس بترابط جوانب اللغة وحيوية موضوعاتها.

لقد حان الوقت لكي نسلم بأن التدريس الناجح للغة يجب أن يبنى على نظريات مكتملة شاملة وليس نظريات جرتية. فالمهارات اللغوية في المدخل الاتصالي يكمل بعضها بعضا. فأكبر إشكال نراه بين المناهج أنها تقدم اللغة أجزاء غير مترابطة إما على أساس فروع وإما على أساس مهارات منفصلة غير مترابطة.

ولذلك يقرر صاحب النظرية التكاملية هذه النظرة بقوله: «إن التدريس الناجح للغة ليس تدريبا عقليا لفهم القواعد وحفظها عن ظهر قلب، وليس بالإكثار من الترجمة، ولا هو قراءة الأدب، وليس اضطراب الدارسين لاكتساب اللغة بصورة طبيعية كما يجري في الحضارة والشارع ولا حفظا للجمل ولا هو بالأمر الآلي، كما أنه ليس عبارة عن تحويل للجمل إلى قواعد مجردة، وليس انهماكا في إبداع لغوي غير هادف أو غير موجه، وليس الأمر فيه متروكا للدارسين يقررون ما يريدون تعلمه متى شاءوا وكيف أرادوا، وهو كذلك ليس مجرد تحقيق لمبدأ الاتصال، إن تدريس وتعلم اللغة الثانية ليس واحدا مما ذكر، ولكنه مزيج متكامل من ذلك كله إلى جانب أمور أخرى كثيرة»^٦. يجب التركيز على تقوية المهارات اللغوية للطالب أولاً، ثم تدريسه الأدب والفنون الأخرى، وإذا كانت معرفته باللغة ضعيفة لا يمكنه تذوق الفنون الأدبية. فإذا أردنا أن يبقى منهجنا وطرائق تدريسنا صالحاً ويلبي حاجات الطلبة الدارسين ويفتح أمامهم آفاقاً جديدة من العلم والعمل فلا بد لنا أن نراجع من حين لآخر في ضوء المتطلبات العصرية. ولا شك في أن مراعاة هذه كلها بالإضافة إلى تدريب المعلمين الفعال لا يحسن طرائق تدريس

اللغة فحسب، سوف يرفع مستوى اللغة العربية في المراحل الدراسية في الهند.

المناقشة

نعترف أن المنهج الذي وضع أسلافنا لا يزال صالحا يستجيب لمتطلبات العصر في ضوء المهام والوظائف ولكن أرى كمدرسة هذه اللغة أن المنهج مهما كان مستواه أحسن، يحتاج إلى التحسين ويتسع دائما لإجراء التحسينات فيه حسب متطلبات العصر. لأن المنهج ليس شياً جامدا وثابتاً. إنه شئ مرن جدا يتغير بتغير الزمان والحاجات والمتطلبات.

فيمثل المعلم أحد العناصر البشرية المهمة التي تؤدي وظيفة لا يستهان بها في المنظومة التعليمية. فالمعلم الذي يدرس تلك المادة هو بنفسه يقترح إجراء التحسينات في مادته في ضوء التطورات الحاصلة في ذلك المجال. لذا فإن الاهتمام بتنميته وتطوير مهاراته يعد أمراً ضرورياً، لضمان جودة بقية عناصر المنظومة التعليمية.

كما يسهم بتوجيهه وإرشاده وخبرته في تحقيق هدف العملية التعليمية، وهو تنمية المتعلم تنمية

متكاملة متوازنة شاملة. وهذا يؤكد أن كلا من المعلم والمتعلم طرفان مهمان، والاهتمام بأحدهما دون الآخر هو نقص في العملية التعليمية. لذلك يقول فرتويل «إنه إذا أعطى للمسؤولين تطوير التعليم اليوم مجالا واحدا فقط كي يولونه جل اهتمامهم فإنهم سيختارون تطوير القدرات التدريسية لأعضاء هيئة التدريس». و لذلك شاع القول بأن عنصر المنهج المسمى بالتدريس هو ذاته المعلم^{٢٠}.

فالتأمل لواقع تدريس اللغة العربية في الهند يلمس أن ما يتعلمه التلاميذ عن مهارات لغوية لم يكتسب بصورة صحيحة وإن نسبة كبيرة منهم تكتسب قدرا ضئيلا من المهارات التي كان من المتوقع أن يتفوقوا فيها. رأى كثير من الخبراء السبب وراء ذلك إهمال الجانب الوظيفي في استخدام اللغة وعدم تنمية مهارتها. ومهما من يكن من السبب فإن قصور مناهج اللغة العربية يعد من أهم الأساليب في ضعف مستوى الطلاب. فينبغي لنا أن نضع في اعتبارنا العمل على اكساب التلاميذ اللغة العربية على انها مهارات متكاملة وتعليمها لهم بهدف استخدامها في مواقف الحياة اليومية هي الاتجاه المهاري والتكاملي والوظيفي.

المراجع والمصادر

- لكنّاؤ.
- الثقافة الإسلامية في الهند، عبد الحي الحسني، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة. ٢٠١٢م
- تطوير المناهج الدراسية بين الأصالة والمعاصر، د. محمود الناقه ود. أحمد شلبي... ج ٢، الجمعية المصرية للمناهج وطرق التدريس.
- دليل معلم العربية للناطقين بغيرها، د. على عبد المحسن الحديدي ط. ١
- Techniques and principles in language teaching, Diane Larsen-Freeman, oxford University Press, 3rd edition, 2013.

- أنور الجندي، اللغة العربية بين حمايتها وخصومها، ص ٢٢
- أساسيات تعليم اللغة العربية للناطقين بلغات أخرى، د. عبد العزيز إبراهيم العصيلي
- اللغة العربية في الهند، مركز عبدالله بن عبد العزيز الدولي لخدمة اللغة العربية، دار وجوه للنشر والتوزيع، الرياض
- اللغة العربية والتحديات المعاصرة وسبل معالجتها، أ.د. أحمد على كنعان. بيروت ٢٠١٢
- تاريخ اللغة العربية وواقعها في الهند. د. صهيب عالم ط ٢ م ٢٠١٦
- الدعوة الإسلامية في الهند وتطوراتها، أبو الحسن على الحسني الندوي، المجمع الإسلامي العلمي، ندوة العلماء،

الهوامش

- ١ . أنور الجندي، اللغة العربية بين حمايتها و خصوصها، ص ٢٢
- ٢ تاريخ اللغة العربية و واقعها في الهند.د. صهيب عالم ط ٢
٢٠١٦ م.
- ٣ . أساسيات تعليم اللغة العربية للناطقين بلغات أخرى، د.
عبد العزيز إبراهيم العصيلي
- ٤ . اللغة العربية في الهند، مركز عبداله بن عبد العزيز الدولي
لخدمة اللغة العربية، دار وجوه للنشر و التوزيع، الرياض
- 5 Techniques and principles in language teaching,
Diane Larsen-Freeman, oxford University Press,3rd
edition,2013
- ٦ اللغة العربية و التحديات المعاصرة و سبل معالجتها، أ.د.
أحمد على كنعان. بيروت ٢٠١٢.
- ٧ دليل معلم العربية للناطقين بغيرها، د. على عبد المحسن
الحديدي ط. ١ ٢٠٠٥

الدكتور إبراهيم السامرائي ومنهجه في تيسير النحو

أ.م. د. محمّد ضياء الدّين خليل إبراهيم
قسم اللّغة العربيّة، كليّة الإمام الأعظم الجامعة، بغداد. العراق

المقدمة

الحمد لله ربّ العالمين، وأشرف الصلاة وأتمّ التسليم على سيد الأولين والآخرين، سيدنا ومولانا محمد المصطفى الأمين وعلى آله وصحبه أجمعين. أما بعد: فقد أولى الدّارسون قديماً وحديثاً النحو العربي عناية فائقة، فمنذ كتاب سيبويه والجهود تتواصل في هذا العلم حتى العصر الحاضر الذي نعيش فيه، ممّا أدى إلى تطويل تجاوز الحد المعقول، وخرجت دراسة النحو عن الهدف التعليمي الذي وجدت من أجله، وبذلك تعقدت مسائل النحو؛ لذلك تنبه بعض الأسلاف من النحاة إلى ضرورة التيسير على المتعلمين من عامة النّاس وإلى ضرورة مخاطبتهم على قدر عقولهم بعد أن أوغلوا في التعقيد والإغراب. فقد دأبوا منذ القرن الثاني الهجري إلى العصر الحديث يضعون في النحو مختصرات ومتوناً موجزة يستخلصون فيها من مطولاته قواعده الأساسية، ويصقّونها في صيغ مجملة أشبه ما تكون بقوانين مركزة، كي تستظهرها الناشئة، وتدرسها دراسة تتيح لها استيعاب أوضاع العربية ومقومات صياغتها وتمثلها تمثيلاً بيّناً. وفي القرن السادس الهجري حصلت أهم محاولة إصلاحية في تاريخ

النحو العربي على يد ابن مضاء القرطبي (ت ٥٩٢هـ) التي سجلها في كتابه (الرد على النحاة)، إذ دعا إلى التمسك بظاهر النصوص والبعد بالنحو عن الجدل، والفلسفة، وقامت هذه الدعوة على: إلغاء نظرية العامل، وإلغاء العلل الثواني والثالث، وإلغاء القياس (الصناعي)، وإلغاء التمارين غير العملية. وكانت دعوته تلك صدى لمذهبه الظاهري الذي يقوم على التمسك بظاهر النص، وامتازت هذه الدعوة بالشمول بحيث امتدت إلى عقد النحو وصعوباته فتناولتها بالحل والتيسير.

وفي العصر الحديث ظهرت محاولات لتيسير قواعد اللغة وطرائق تدريسها، فقد رأى القائلون على أمر اللغة في مصر أن يضعوا كتباً لتلاميذهم، تجمع قواعد النحو، وتطهرها من شوائب الاختصار الشديد الذي في المتن، ومن تعليقات الشراح وأقيستهم، فوضع حفني ناصف وزملاؤه كتابهم (قواعد اللغة العربية) في أربعة أجزاء، واتبعوا الطريقة القياسية أساساً في منهج التأليف، ثم جاء بعد ذلك كتاب (النحو الواضح)، ولا فرق بين المجموعتين إلّا في طريقة العرض، إذ رتب الكتب الأخيرة على الطريقة الاستنباطية في التأليف.

إلا أن أظهر محاولة لإصلاح النحو في العصر الحديث هي محاولة الأستاذ إبراهيم مصطفى في كتابه (إحياء النحو) فهي الشعلة التي أنارت السبيل لكل من فكر في محاولة جديدة لتيسير النحو. ثم ظهرت دراسات وبحوث تحمل دعوة التيسير لكنها لم تتجاوز أن تكون تشخيصاً لبعض مواطن الضعف، أو تكراراً لما ذكره صاحب إحياء النحو، أو ردّاً عليه بدعوى التجديد.

ولم تقف المسألة عند الباحثين من مصر فقد أدلى الدارسون العراقيون بدلوهم في هذا المضمار ومن أبرزهم الدكتور مهدي المخزومي، والدكتور أحمد عبد الستار الجواري، والدكتور إبراهيم السامرائي، وآخرون غيرهم.

وبعد الأستاذ الدكتور إبراهيم السامرائي واحداً من أبرز علماء العربية المجددين في العصر الحديث، الذين كرّسوا جهدهم وفكرهم لخدمة لغة «الذكر الحكيم» بسعيهم الحثيث لتجديد اللغة العربية وإحيائها وتنقيتها مما علق بها من الشوائب التي عكرت صفاءها ورونقها، وأعاقت نموها وتطورها في عصور الاجترار والركود الحضاري والانحطاط الفكري العربي، وتصديهم كذلك للهجمة التي تستهدف النيل من كيان الأمة وهويتها والمتمثل في محاولات إضعاف اللغة العربية والتقليل من شأنها وتهوينها في نفوس أبنائها، باعتبارها، أي اللغة: العامل أو المقوم الأساس في الهوية العربية الإسلامية، ووعاء عقيدة وفكر وثقافة الأمة، وذاكرتها الحية والمتجددة.

وقد وهب الدكتور إبراهيم السامرائي نفسه، وكرس جهده ووقته للعلم بالبحث والتأليف والتدريس ورغد المكتبة العربية بعشرات الكتب ومئات المقالات والأبحاث تأليفاً وتحقيقاً وترجمة، في مجال اللغة العربية تاريخها ونحوها وصرفها وآدابها بصفة خاصة، وفي مجال الفكر العربي والإسلامي بصفة عامة.

وقد عالج الدكتور إبراهيم السامرائي قضايا التيسير والتجديد في النحو في أكثر من موضع في كتبه التي صنفها ولاسيما كتابه (في النحو العربي نقد وبناء)، فلذا أردنا في هذا البحث أن نقف عند فكرة التيسير عنده، فنحلل قواعدها، ونشرح أسسها، ونظهر مرتكزاتها ونبين الجديد فيها، ولأجل الوصول إلى هذا الهدف قسم البحث على ثلاثة مطالب، هي: المطلب الأول: وقد جاء بعنوان: «التعريف بالدكتور إبراهيم السامرائي»، وقد تضمن اسمه وولادته ونشأته، وتعليمه وتدرجه العلمي، ووفاته، وآثاره.

المطلب الثاني: وقد جاء بعنوان: «فكرة التيسير والتجديد عند الدكتور إبراهيم السامرائي»، وقد تضمن بيان مفهوم التيسير والتجديد في فكر الدكتور إبراهيم السامرائي وأهم الخطوات التي يجب أن تتبع عند التيسير.

المطلب الثالث: وقد جاء بعنوان: «أسس التجديد والتيسير عند الدكتور إبراهيم السامرائي»، وقد تضمن بيان الأسس التي اعتمدها الدكتور إبراهيم السامرائي في تيسير النحو من: فكرة إلغاء العامل، إلغاء التعليق، إلغاء الإعرابي التقديري والمحلي... الخ.

وختاماً: نرجو أن تكون هذه الدراسة قد أعطت الموضوع حقه، وأن يفيد منه الباحثون، مثلما أفاد البحث من غيره.

المطلب الأول

التعريف بالدكتور إبراهيم السامرائي

أولاً: اسمه وولادته ونشأته:

إبراهيم أحمد راشد السامرائي، ولد في مدينة العمارة جنوبي العراق سنة ١٩٢٣م^(١)، توفي والداه الأم، ثم الأب، وهو حدث صغير لم يتجاوز الثامنة من عمره تقريباً، فتكفلت خالته رعايته والعناية به^(٢).

ثانياً: تعليمه وتدرجه العلمي:

بدأ السامرائي حياته بطلب العلم في (الكتاب)، وعمره لا يتجاوز ست سنوات^(٣)، وبعد ذلك أنهى دراسته الابتدائية ثم المتوسطة في مدينة العمارة^(٤)، ثم انتقل إلى بغداد ليلتحق بدار المعلمين الابتدائية في الأعظمية سنة ١٩٢٧ م، وتخرج فيها سنة ١٩٤٠ م^(٥)، ثم اشتغل معلماً في مدرسة تطبيقات دار المعلمين الابتدائية النموذجية سنة ١٩٤٠ م، ثم التحق بعد ذلك بدار المعلمين العالية (كلية التربية اليوم) سنة ١٩٤١ م، وعين بعد تخرجه فيها سنة ١٩٤٥ م مدرساً على الملاك الثانوي في ثانوية (كلية الملك فيصل) الخاصة سنة ١٩٤٦ م^(٦).

وقد طمحت نفسه للمزيد من العلم فسافر عام ١٩٤٨ م مع البعثة العلمية إلى باريس للالتحاق بجامعة السوربون، فعقد العزم على التخصص بموضوع اللغات السامية وفقه اللغة العربية، فحصل على دكتوراه الدولة بمرتبة الشرف الأولى بتاريخ (١٩٥٦/٣/١ م).

عاد السامرائي بعد ذلك إلى بغداد، وعين أستاذاً في كلية الآداب والعلوم في جامعة بغداد، وبعد تقاعده عمل في الجامعة الأردنية خمس سنوات (١٩٨٢ م - ١٩٨٧ م)^(٧)، ثم قصد صنعاء في أواخر عام ١٩٨٧ م، وعمل مدرساً في جامعاتها، ثم عاد إلى عمان عام (١٩٩٦ م) التي ألقى فيها عصا ترعاله الأخير متفرغاً للبحث والتأليف.

ثالثاً: وفاته:

في ظهر اليوم الثاني من صفر عام (١٤٢٢ هـ) الموافق للخامس والعشرين من نيسان عام (٢٠٠١ م) في يوم الأربعاء منه، وبعد جد واجتهاد، وكفاح علمي في الدفاع عن لغة القرآن، وسلامتها، وعلى مدى نصف

قرن تقريباً، توفي الدكتور إبراهيم السامرائي في عمان ودفن فيها، ولم يشيعه إلا قلة^(٨).

رابعاً: آثاره:

للسامرائي باع طويل في علم اللغة العربية، فقد تميز بتعدد اهتماماته، وتنوعها، وغزارة تأليفه في مدة طويلة تقرب من نصف قرن، إذ ترك بعد رحيله عشرات الكتب، تأليفًا، وتحقيقًا، وترجمة، فضلاً عن ثروة كبيرة من البحوث و الدراسات^(٩).

المطلب الثاني

فكرة التيسير والتجديد عند الدكتور

إبراهيم السامرائي

يرى الدكتور إبراهيم السامرائي أنَّ الغرض الأول من النحو كان تعليمياً إلا أنَّه لم يبق كذلك^(١٠)، إذ صار مادة للدرس والاجتهاد وصار له أصحابه ممن عرفوا بالنحاة... ولقد أدَّى هذا إلى أن أصبح النحو مادة معقدة عسيرة المنال تبعد عن تناول المشكلة اللغوية ذلك أنَّها اقتبست من المنطق الأرسطي وأساليبه ما أحال المادة اللغوية إلى شيء آخر^(١١).

ويرى أن المتأخرين أسأؤوا إلى منهج الدرس العلمي بإدخالهم العناصر الغريبة عن المادة اللغوية في درسهم لهذه اللغة ولاسيما نحوها^(١٢)، وكان من نتيجة ذلك أن ﴿ورثنا نحن أهل هذا العصر نحواً غريباً نتلقفه في الحواشي ونتلمسه في شروح (الألفية) فنستظهره ولكننا نجهل العربية ونجهل نحوها، ذلك أنَّنا في نحو هذه العربية أزاء فرضيات ومعميات لا سبيل إلى إدراكها، والافتناع بها. ومن نتائج هذا أن الدارس قد يستوعب مادة النحو فيحفظ عن ظهر قلب أبيات الألفية ويعرف شرحها ولكنه يظل عاجزاً عن كتابة شيء يسير خال من اللحن﴾^(١٣).

و نتيجة لهذا التعقيد في المادة النحوية دعا الدكتور السامرائي إلى ضرورة الأخذ بمناهج الدرس الحديث، وفي ذلك قال: ﴿إننا مضطرون إلى الأخذ بمنهج جديد في فهم هذه المادة النحوية جريباً

على ما يقتضيه العلم اللغوي الحديث من إدراك مسائل اللغة والنحو^(١٤)، والمنهج الجديد الذي قصده السامرائي هو المنهج الوصفي، إذ قال: ﴿إنَّ العلم اللغوي الحديث يقتضينا وصف الظواهر اللغوية، والتَّحويّة، وهذا النهج يفرض علينا طرح مناهج البحث القديمة وبذلك يتم لنا ما نرومه من التيسير الذي أمسى ضرورة لتعليم لغتنا إلى أحداثنا الذين يعانون ممّا هم فيه من مصاعب في فهم العربية لغة ونحو﴾^(١٥).

ولم يفاجأ الدكتور السامرائي بالمصاعب التي واجهت دعوته شأنها في ذلك شأن كل جديد، إذ قال: ﴿غير أن هذه الدّعوة للإصلاح والتيسير لا بدّ أن تجد شيئاً من المصاعب لدى المهتمين بالنحو الذين درجوا على تعلمه وتعليمه وجمدوا على طرائقهم في هذا الشأن. ولعلّ هؤلاء أبعد الذين يخطر في أذهانهم أن يعرضوا للنحو ناقدين مصلحين؛ ولذلك فليس من منطقتهم قبول الإتجاهات الجديدة في التيسير و الإصلاح﴾^(١٦).

ويرى كذلك أن النحاة في عصرنا يجب أن يميزوا بين شيئين هما: ﴿أولاً: النحو القديم الذي لا بدّ أن يدرس في مظانه القديمة ليقف منه الدّارسون على النهج العلمي الذي شقى به الأقدمون، فكان من ذلك (كتاب) سيبويه، و(أصول) ابن السراج، و(مقتضب) المبرّد، ثم كتب ابن جني، ثم سائر المصادر في القرنين الخامس، والسادس إلى أن نصل في هذه السلسلة إلى كتب المتأخرين في ألفية ابن مالك و شروحها﴾^(١٧)، وفي ذلك قال في موضع آخر: ﴿وقد تقول: إنّ النحو القديم في مصنّفاته الضخمة يؤلف مادة من تراثنا فماذا نحن صانعون به إن أخذنا بأراء أهل التيسير التي تتنكر لكثير من العلم النحوي القديم؟ و نجيب عن هذا السؤال، فنقول: إنّ النّحو القديم وهو من تراثنا الذي نجله ونقدّره قدره ينبغي أن يظل في حلقة الدّراسات التاريخية، ندرسه،

ونفهمه بأصوله وفلسفته، وعلله، وأحكامه، ومناهجه التي أخذوا أنفسهم بها...﴾^(١٨).

أما الشيء الثاني الذي على النحاة أن يميزوه، فهو يرى أنّه لا بدّ أن يكون لنا نحو جديد لا يقتصر في جدّته على إلغاء بعض المواد، وتغيير شيء منه لا يمس إلا القليل الذي للأصول، وهذا النحو الجديد لا بدّ أن يكون شيئاً من العلم اللغوي، وأريد بالعلم اللغوي، أن يعرض للكلمة مفردة كما يعرض لها وهي داخلة في تركيب جملة، فهي مفردة لا بدّ أن توصف في بنائها واشتقاقها، وبيان كونها فعلاً أو اسماً مع الإشارة إلى حركتها إن كانت متحركة، وسكونها إن كانت ساكنة، ولزوم حركة بعينها إن لزمت الحركة، وسكونها إن لزمت السكون، وتغيير الحركة وعدم تغييرها. وفي جملة ذلك مجال في الكلام على أحوال الكلمة وعلاقتها بغيرها، علاقة ينساق منها الكلام على مسائل كثيرة هي أبواب النحو، كالفعل، والفاعل، و المفعول، وغير ذلك. وللنحوي في أي من هذه الأشئات نظر خاص يدخل في باب النحو﴾^(١٩).

ولم ير الدكتور السامرائي ضيراً في إفادة المعاصرين من الجديد اللغوي الذي كتبه الغريون بشرط أن يكونوا على دراية وافية بنحو العربية الموروث؛ لأنّ ذلك يمكنهم من أن يتخذوا من الجديد النافع ما يعين على بناء هيكل جديد^(٢٠). ووجه الدكتور السامرائي انتقاده لدعاة الجديد الذين قلت بضاعتهم من القديم، وأولئك الذين لم يكن لهم من العلم الجديد حظ، إذ قال: ﴿وهكذا لم نتقدم كثيراً بين دعاة الجديد الذين عرفوا العلم الغربي ولم يستوفوا العلم بالموروث القديم، وبين نفر آخر لم يعرف هذا الجديد الوافد، ولكنهم عكفوا على الموروث ناقدين فوقعوا في خطأ جديد﴾^(٢١).

وقد ذكر الدكتور السامرائي المواد التي يجب أن يتزودها طالب النحو في عصرنا، وهي على قسمين، أحدهما، القسم اللغوي، ويشتمل على: ﴿١- معرفة

الأصوات العربية وهذه تشتمل على النقاط الآتية، حقيقة الأصوات وطبيعتها، وكيف تنشأ هذه الأصوات، الجهاز الصوتي، الأصوات العربية، ومبلغ ما حققه اللغويون الأقدمون في هذه المادة، الجهر والهمس، وتطور الأصوات، العلم الصوتي في عصرنا الحديث.

٢- الكلمة العربية: بناؤها، مبدأ الثلاثية، علاقتها بالثنائية، طرق بناء الرباعي، ما زاد على الرباعي.

٣- دراسة الأسماء وتشتمل على الضمائر، أسماء الإشارة، الأسماء الموصولة، العلم، المعرفة والنكرة^(٣٢). أما الآخر، فهو القسم النحوي، ويشتمل على:

[١- الجملة العربية: الجملة الفعلية، الجملة الاسمية.

الفعل في العربية، أبنيته و زمانه.

٣- الإعراب، أنواعه: الرفع، النصب، الجزم، الجر. ٤- المرفوعات.

١- المنصوبات.

٢- الجزم وأدواته.

٣- الجر: حروف الجر، الإضافة.

٤- التوابع: النعت، التوكيد، البيان، النسق، البدل^(٣٣).

و بعد أن فرغ من ذكر القسم اللغوي، والقسم النحوي، قال: ﴿هذه المواد هي ما ينبغي أن يتزود به طالب النحو في عصرنا، ولكنني قد أشرت أن لا معدى له من معرفة النحو القديم معرفة جيدة، توقعه على الأصول، والفروع، وعلى الأساليب التي درج عليها الأقدمون^(٣٤).

وغير بعيد عن المعنى المذكور آنفا قال الدكتور السامرائي: ﴿تم شرعت في بسط الأسس التي نقيم عليها الجديد مبتدئاً بدراسة الأصوات اللغوية ثم تركيب الكلمة فالجملة، مشيراً إلى الأحوال التي

تتصف بها الكلمة في حشو الجملة وما تفتقر إليه من الأدوات^(٣٥).

وفي هذا وذاك دعوة إلى النحو الشامل الذي يبدأ بدراسة الصوت ثم دراسة الصرف قبل معالجة الموضوع النحوي، غير أن تطبيق هذه الفكرة لم يكن واضحاً عند السامرائي، فالناظر في كتابه (النحو العربي نقد و بناء) الذي يمثل خلاصة أفكاره في إصلاح النحو وتيسيره، لا يجد أثراً للموضوع الصوتي، والشئ نفسه يقال في الموضوع الصرفي، اللهم إلا ما جاء في نهاية هذا الكتاب من دراسة (شيء في بناء الفعل الثلاثي)، و (بين المضعف والمعتل) إلا أنها جاءت بعد الدراسة النحوية لا قبلها. فالدكتور السامرائي لم يفعل ما فعله الدكتور المخزومي في كتابه (في النحو العربي قواعد وتطبيق) الذي مهد له بدراسة الأصوات و بعدها انتقل إلى الدراسة الصرفية قبل البدء في دراسة النحو.

والدكتور السامرائي لا يريد من إصلاح النحو و تيسيره تهذيباً و تشذيباً للقواعد النحوية أي بمعنى التقليل من تفصيلاتها أو حذفها بل يريد بناء جديداً؛ لذلك قال إنه لابد: ﴿أن يكون لنا نحو جديد لا يقتصر في جدته على إلغاء بعض المواد، وتغيير شيء منه لا يمس إلا القليل الذي للأصول، وهذا النحو الجديد لابد أن يكون شيئاً من العلم اللغوي...^(٣٦)، وقال: ﴿أيجوز أن يظل نحو أقيم على أساس هارٍ ضعيف كل الضعف هو النحو في آخر الزمان؟ ونحن ندرك أن العلم اللغوي قد تطور في شكله ومعناه تطوراً عجبياً، لكننا نصم آذاننا عن هذا الذي يضطرب به القوم في الدنيا المتقدمة فنظل في مادة النحو قدماء ملتزمين بالقديم مع أننا نأخذ بالجديد في سائر العلوم، أفنؤمن ببعض ونكفر ببعض^(٣٧)، وقال أيضاً: ﴿ولكن ليس من العقل أن يظل هذا النحو بمواده و ما يتعلق به من لوازم، هو نحو العربية في القرن العشرين^(٣٨). وقال كذلك في كتابه (الفعل زمانه وأبنيته): ﴿وأنا إذ

أقدم للباحثين في العربية هذه الفصول أرجو أن أوفق إلى إقناعهم إلى حقيقة علمية هي: أننا الآن ندرس النحو التاريخي على نحو ما تركه لنا النحاة الأقدمون دون أن نمسه بشيء، على أنه من الدراسات التاريخية كما ندرس الكثير من العلوم القديمة. ثم أن العلم اللغوي يقتضينا أن ندرس هذه المادة دراسة جديدة فنقدمها لطلاب العلم على أنها شيء يقتضيه التطور العلمي. وهذا الأسلوب في العلم النحوي من الحقائق المسلمة في كثير من اللغات^(٢٩).

المطلب الثالث

أسس التجديد والتميسير عند الدكتور

إبراهيم السامرائي

أقام الدكتور إبراهيم السامرائي منهجه في التيسير على جملة من الأسس، وهي:

١- إلغاء العامل النحوي:

جاء في لسان العرب «العامل في العربية ما عمل عملاً ما فرغ أو نصب أو جرّ أو جزم، كالفعل، والناصب، والجازم، وكالأسماء التي من شأنها أن تعمل أيضاً، وكأسماء الفعل، وقد عمل عمل الشيء في الشيء، أحدث فيه نوعاً من الإعراب»^(٣٠). والعامل لفظي ومعنوي، وجعلوا الفعل أصل العمل، والأسماء محمولة عليه، والحروف عندهم عوامل ضعيفة، فلا تعمل إلا مختصة^(٣١)، وقوة عمل الفعل عندهم جعلته «يعمل متقدماً أو متأخراً، ويعمل مذكوراً، أو محذوفاً، ويعمل رفعاً ونصباً، وهو من القوة بحيث أعار القدرة على العمل أسماء وحروفاً؛ لأنها تضمنت معناه»^(٣٢).

وقد دعا ابن مضاء القرطبي إلى إلغاء العامل، قائلاً: «أما العوامل النحوية فلم يقل بعملها عاقل، لا ألفاظها ولا معانيها؛ لأنها لا تفعل ذلك بإرادة ولا بطبع... ولا فاعل إلا الله عند أهل الحق، وفعل

الإنسان وسائر الحيوان، فعّل الله تعالى، كذلك الماء والنار وسائر ما يفعل»^(٣٣). وأول من حمل لواء فكرة إلغاء العامل في العصر الحديث، هو الأستاذ إبراهيم مصطفى^(٣٤)، وقد وجدت هذه الدعوة صداها عند الكثير من أهل دعوات إصلاح النحو وتيسيره، فالدكتور الجوّاري مثلاً يرى أن العامل «هو السبب الأول الذي خرج بالإعراب عن حقيقة معناه، وعن واقع وظيفته في النحو، وهو الذي خلق فيه أبواباً لا لزوم لها، ولا فائدة فيها، وعقد قواعد الإعراب تعقيداً لا مزيد عليه»^(٣٥). وكان الدكتور المخزومي أكثر صراحة في رفض العامل النحوي، إذ قال: «فقد حاولت... أن أخلص الدرس النحوي من سيطرة المنهج الفلسفي عليه، وأن أسلب العامل النحوي قدرته على العمل... وإذا بطلت فكرة العامل بطل كل ما كان يبنى عليه من تقديرات متمحلة لم تكن لتكون لولا التمسك بها، وبطل كل ما عقدوا من أبواب أساسها القول بالعامل، كباب التنازع، وباب الاشتغال...»^(٣٦). وسلك محمد الكسار طريقاً وسطاً في موقفه من نظرية العامل، وفي هذا المعنى، قال: «وزبدة القول في نظرية العوامل - من وجهة نظري - أنها أشبه شيء بالعلة النحوية لا يصح إلغاؤها وتجاهلها جملة وتفصيلاً، كما لا يجوز الأخذ بها على علاتها...»^(٣٧). في حين دافع الأستاذ عباس حسن عن نظرية العامل، بقوله: «والحق أن النحاة أبرياء مما اتهموا به، بل أذكياء بارعون فيما قرروه بشأن (نظرية العامل)، فقد قامت على أساس يوافق خير أسس التربية الحديثة لتعليم اللغة، وضبط قواعدها، وتيسير استعمالها...»^(٣٨). أمّا الدكتور إبراهيم السامرائي، فقد جاء موقفه صريحاً في إلغاء العامل النحوي ومتوافقاً مع موقفه في تيسير النحو، وعبر عن ذلك بقوله: «وعلى هذا فلا بُدّ لنا ونحن نتشَبَّثُ بفكرة تيسير النحو لطلاب العربية أن نأخذ بفكرة إلغاء العامل من حيث كونها أساساً قام

عليه منهجُ النحويين الأقدمين، وما زلنا متمسكين به حتى في كتب ناشئتنا الحديثة، فما زال التلميذ الصغير يقول في الفعل المضارع: مرفوع لتجرده عن الناصب و الجازم، والتجرد في هذا الموضوع عاملٌ معنوي؛ لأنه يعني تجرداً عن العوامل اللفظية^(٣٩). و يتضح رفض العامل عنده كذلك في مسألة الإغراء والتحذير، إذ قال: ﴿إنَّ نصب هذه الأسماء الكثيرة لا يثير في أنفسنا حاجة للبحث عن عامل، فليس ذلك من منهجنا، فإننا نكتفي بالإشارة إلى ورود هذه الأسماء منصوبة، ولا نقول بالعامل الناصب لها، وذلك أنَّ المنهج الذي نأخذ أنفسنا به هو وصف الكلام الذي يستعمله المعربون^(٤٠)﴾. وقد أقرَّ الدكتور السامرائي بأسبقية ابن جني، وابن مضاء القرطبي في رفض العامل النحوي، وفي ذلك قال: ﴿إنَّ ما نأخذه من هذا الموضوع على الأقدمين قد سبقنا إليه غير واحد من المتقدمين، فإنَّ دعوة ابن مضاء القرطبي^(٤١) إلى إلغاء العامل لهي من تلك الآراء التي جُوبه بها النحو القديم حين تعسَّف أهلُه و تكلفوا، كما ألمح إلى شيء من ذلك قبل القرطبي هذا أبو الفتح بن جني في كتابه الخصائص^(٤٢)﴾^(٤٣).

٢ - إلغاء التعليق:

عرف الشريف الجرجاني (ت ٨١٦هـ) التعليق، بقوله: ﴿إنَّ التعليق هو تقرير ثبوت المؤثر لإثبات الأثر^(٤٤)﴾. وقد جعل الزجاجي (ت ٣٣٧هـ) العلق على ثلاثة أقسام، إذ قال: ﴿وعلق النحو بعد هذا على ثلاثة أضرب: علق تعليمي، وعلق قياسي، وعلق جدلي نظرية. فأما التعليمية فهي التي يتوصل بها إلى تعلُّم كلام العرب ... فأما العلة القياسية فإنَّ يقال: لمن قال لم نصبت زيدا ب(إنَّ)، في قوله (إنَّ زيدا قائم): و لمَّ وجب أن تنصب (إنَّ) الاسم؟ ... وأما العلة الجدلية النظرية فكل ما يُعتل به في باب (إنَّ) بعد هذا، مثل أن يقال: فمن أي جهة شابهت هذه الحروف الأفعال؟ وبأي الأفعال شبهتموها؟

أبالماضية، أم المستقبلية أم الحادثة في الحال^(٤٥). و أمَّا الدكتور السامرائي، فإيماناً منه بدراسة الظاهرة النحوية دراسة وصفية فقد أنكر التعليق؛ لأنه ليس من طبيعة الدرس النحوي عنده، إذ قال: ﴿إنَّ العربية في عصرنا هذا ما زالت في مادتها النحوية مادة قديمة قائمة على التعليق، والتأويل، والافتراض هي مثقلة بالآثار المنطقية التي أحالت النحو إلى مسائل منطقية قبل أن تكون مواد لغوية ينطلق المعربون فيتكلمون ويكتبون^(٤٦)﴾، وقال أيضاً: ﴿ومن آثار هذا الدخيل الغريب في المادة النحوية، مسألة العلة والعامل... وبسبب من هذا التغريب في أسلوب الدرس صار النحو العربي مهمته البحث في العلق والعوامل^(٤٧)﴾.

وقد أنكر الدكتور السامرائي ما أطلق عليه العلق الأوائل والعلق الثواني، والعلق الثوالت، قال: ﴿ومضوا في غيهم فزعموا أنَّ رفع الفاعل ونصب المفعول الأول العلة الأولى. وسألوا أنفسهم: لمَّ رفع الفاعل ونصب المفعول فزعموا أنَّ ذلك (علة ثانية) وزادوا في السؤال وقالوا: هلا كان العكس، أي نصب الفاعل ورفع المفعول؟ وزعموا أنَّ هذا (علة ثالثة)... وليس الخوض في هذا إلا ضرب من العبث أغرق فيه النحاة فأفسدوا سعيهم؛ لأنَّ النحو علم لغوي يؤخذ من العربية في سماحتها و سعتها، فليس من داع لهذا التكلف والتحمل، وذلك كله بعيد عن طبيعة ما ينطلق به المعربون على سجاياهم^(٤٨)﴾.

والعبرة عند السامرائي العناية بالحقائق النحوية كما هي في الاستعمال اللغوي؛ لذلك يرى أنه ليس من مهمة النحوي أن يوجه الأحوال ويعلل هذه الوجوه بل تقتصر مهمته على الوصف^(٤٩). ومن مصاديق هذه المسألة عنده رفضه للتعليلات التي ذكرها النحاة وهم يذكرون الوجوه الإعرابية لاسم (لا) النافية للجنس والاسم المعطوف عليه إذا كررت (لا) في نحو (لا حول ولا قوة إلا بالله)، إذ جوزوا في ذلك

خمسة أوجه هي:

- ١- بناء الاسمين على الفتح، على أن (لا) عاملة عمل (إن)، نحو: (لا حول ولا قوة إلا بالله).
- ٢- بناء الأول على الفتح ونصب الثاني منونا، بالعطف على محل اسم (لا)، وتكون (لا) الثانية زائدة، نحو: (لا حول ولا قوة إلا بالله).
- ٣- بناء الأول على الفتح ورفع الثاني، عطفًا على موضع (لا) مع اسمها، و (لا) هنا زائدة، أو على أنه اسم (لا) العاملة عمل (ليس)، أو يكون مرفوعًا بالابتداء، نحو: (لا حول ولا قوة إلا بالله).
- ٤- رفع الأول والثاني، على أنها عاملة عمل (ليس) أو تكون الأولى عاملة عمل (ليس)، و (لا) الثانية للتأكيد و الاسم معطوف على اسم ليس فلا يكون لـ (لا) عمل، نحو: (لا حول ولا قوة إلا بالله).
- ٥- رفع الأول و بناء الثاني على الفتح، نحو: (لا حول ولا قوة إلا بالله) ^(٥٠).

وقال الدكتور السامرائي منتقدا هذه التعليقات: ﴿إن هذه الأوجه... موجودة في المأثور من كلام العرب، وقد استقرأها النحاة وأتوا بالشواهد على ذلك، غير أنهم لم يقتصروا على الاستقراء ولكنهم راحوا يعللون كل وجه من الأوجه تعليلا فيه الكثير من التكلف والتعسف وإلا كيف تكون (لا) الأولى تعمل عمل (إن)، والثانية تعمل عمل (ليس)؟ أو كيف تكون (لا) الثانية زائدة وهي متطلبة ولا يمكن أن تكون أداة ملغاة﴾ ^(٥١).

فالدكتور السامرائي رفض التعليل، والحق أن رفض التعليل جملة وتفصيلا ربما لا يخدم المتعلم، فالدارس كما يرى الدكتور الجواري ﴿كثيرا ما يصرف ذهنه إلى تعليل الظواهر التي يجدها قائمة بين يديه، ويتساءل عن الأسباب التي سببتها، والعوامل التي عملت على وجودها﴾ ^(٥٢)؛ لذلك فقول الدكتور السامرائي برفض التعليل لم يسلم له، إذ قام هو

نفسه بتعليل بعض المسائل النحوية، فمن ذلك قوله في حذف التنوين من المنادى المفرد، وحذفه أيضا من اسم (لا) النافية للجنس، قال: ﴿وأرى تعليلا هذا أن الاسم باعتماده على جزء سابق وهو (يا) النداء يكون وحدة صوتية ذات طول معين محدود، واقتضت هذه الزيادة السابقة حذف التنوين اللاحق التماسا للمحافظة على هذه الوحدة الصوتية الموسيقية بحيث أن الاسم يسلم له هذا التنوين قبل زيادة (يا). وعلى هذا الوجه نستطيع أن نعلل نصب (لا) النافية لما بعدها كنصب أن لما بعدها مع ترك التنوين فنقول مثلا (لا ريب) والريب قبل دخول الأداة كلمة تصلح للتنوين، ولكنه يفارقها بعد دخول الأداة عليه حفاظا على هذه الوحدة الصوتية﴾ ^(٥٣).

٣- إلغاء الإعراب التقديري والمحلي:

ذكر النحاة أن الذي تقدر فيه الحركات ثلاثة أنواع، أولها: ما تقدر فيه الحركات كلها، والثاني: ما تقدر فيه حركتان فقط، والثالث: ما تقدر فيه حركة واحدة ^(٥٤). إن القول بالإعراب التقديري والمحلي لم يرض أصحاب دعوات التيسير، إذ ﴿رأت لجنة في وزارة التربية والتعليم في مشروعها الذي وضعته سنة ١٩٣٨ م الاستغناء عن الإعرابين (التقديري والمحلي) في تعليم الناشئة، فلا يقال في مثل (الفتى) إنه معرب بحركات مقدرة على آخره منع من ظهورها التعذر... وكذلك الإعراب المحلي، فمثل (هذا هدى) تعرب فيه (هذا) مبتدأ مبني على السكون في محل رفع...﴾ ^(٥٥).

وألغى الدكتور المخزومي الإعرابين التقديري والمحلي في إعرابه للجمل الاسمية أو الفعلية أو الظروف الواقعة خبرا للمبتدأ ^(٥٦).

أما الدكتور إبراهيم السامرائي، فلم يكن بمعزل عن هذه الدعوات فكان هو الآخر يدعو إلى تحية الإعرابين التقديري والمحلي من النحو، فالحوي برأيه ﴿غير مطالب أن يقول: إن علامة الرفع مقدرة

بسبب كذا (التعذر أو الثقل) وعلى هذا لا بد من إلغاء الإعراب التقديري. وليس للنحوي أن يقول في الفاعل الذي لزم حركة بعينها لا تتغير (وهو البناء)، نحو: جاء هذا: أن الفاعل (هذا) مبني على الضم (كذا) في محل رفع، وعلى هذا لا بد من إلغاء الإعراب المحلي^(٥٧). وفضلا عن إلغاء الإعراب التقديري والمحلي في المفردات فإنه ألغى إعراب الجمل أيضا، وفي ذلك قال: ﴿أما القول بإعراب الجمل، فهو فذلكة ينبغي الإقلاع عنها، ولم يقل بها النحويون الأقدمون إلا بسبب من تعلقهم بالإعراب وسيطرته على جميع ما جاءوا به في النحو﴾^(٥٨).

٤- توسيع مفهوم النحو:

قال الصبان (ت ١٢٠٦هـ) في حده للنحو: ﴿إنه علم يبحث فيه عن أحوال أواخر الكلم إعرابا و بناء﴾^(٥٩)، وقد سماه بعضهم بعلم الإعراب^(٦٠). غير أن قصر النحو على الإعراب لم يرض بعض الدارسين المحدثين الذين رأوا في ذلك تضيقا للنحو وانحرافا عن وظيفته. ويعد الأستاذ إبراهيم مصطفى في طليعة من نبهوا على ذلك، إذ قال: ﴿فالنحاة حين قصروا النحو على أواخر الكلمات وعلى تعرف أحكامها قد ضيقوا من حدوده الواسعة، وسلكوا به طريقا منحرفا، إلى غاية قاصرة، وضيعوا كثيرا من أحكام نظم الكلام و أسرار تأليف العبارة﴾^(٦١). وقد كانت نظرة الدكتور الجوّاري على هذه الشاكلة فيرى أن ﴿التأخرين قد ألزموه فرعا من فروع هذا المعنى و صرفوه إليه و جعلوه فنا مختصا بالإعراب والبناء﴾^(٦٢). وموضوع الدرس النحوي عند الدكتور المخزومي: ﴿هو الكلمة مؤلفة مع غيرها، أو هو الجملة، وتدرس الجملة فيه من حيث نوعها، ومن حيث ما يطرأ لأركانها من تقديم وتأخير، أو ذكر وحذف، أو إضمار وإظهار، ومن حيث ما يطرأ عليها من استفهام أو نفي، أو تأكيد. كل هذا مما يرتبط ارتباطا بموضوع الدرس النحوي - أي الجملة - ارتباطا

وثيقا، لا يصح إغفاله، أو إهماله﴾^(٦٣).

أما الدكتور إبراهيم السامرائي، فإنه لم يخرج في هذا عما قرره الدارسون المحدثون؛ لذلك قال في مفهوم النحو: ﴿وإذا كنا نفهم النحو في عصرنا هذا أداة يوصف بها الكلام، ووصف الكلام وبيان أجزائه و علاقة كل جزء بالآخر هو النحو﴾^(٦٤)، وقال أيضا: ﴿وهذا النحو الجديد لا بد أن يكون شيئا من العلم اللغوي، وأريد بالعلم اللغوي أن يعرض للكلمة مفردة كما يعرض لها وهي داخلة في تركيب جملة. فهي مفردة لا بد أن توصف في بنائها واشتقاقها وبيان كونها فعلا أو اسما مع الإشارة إلى حركتها إن كانت متحركة، وسكونها إن كانت ساكنة، ولزوم حركة بعينها إن لزمّت الحركة، وسكونها إن لزمّت السكون، وتغير الحركة وعدم تغيرها. وفي جملة ذلك مجال في الكلام على أحوال الكلمة وعلاقتها بغيرها، علاقة ينساق منها الكلام على مسائل كثيرة هي أبواب النحو كالفعل، والفاعل والمفعول وغير ذلك. وللنحوي في أي من هذه الأشتات نظر خاص يدخل في باب النحو﴾^(٦٥).

٥- الاعتماد على المنهج الوصفي:

الدكتور إبراهيم السامرائي من الذين احتضنتهم معاهد العلم في أوربا؛ لذلك كان من الطبيعي أن تستهويه مناهجهم اللغوية الحديثة، ومنها المنهج الوصفي الذي أعجب به كثيرا ورأى في استخدامه تيسيرا للدراسات اللغوية والنحوية، إذ قال: ﴿إن العلم اللغوي الحديث يقتضينا وصف الظواهر اللغوية، والنحوية، وهذا المنهج يفرض علينا طرح مناهج البحث القديمة وبذلك يتم لنا ما نرومه من التيسير الذي أمسى ضرورة لتعليم لغتنا إلى أحداثنا الذين يعانون مما هم فيه من مصاعب في فهم العربية لغة ونحو﴾^(٦٦)، وقال أيضا: ﴿إذا أردنا أن نهج نهجا جديدا فنكتب نحوا نوجهه إلى الدارسين في عصرنا هذا، فعلى أن نأخذ بالمنهج الوصفي، ذلك أن النحو في الدراسات الحديثة و صف للغة المكتوبة والمنطوق

بها وصفا يتناول الكلمة وصورتها، والضوابط التي تظهر في آخرها^(٦٧).

٦- إعادة تنسيق المواد النحوية و حذف بعضها الآخر:

أما ما يخص إعادة تنسيق المواد النحوية، فإن من أمثلتها عند الدكتور السامرائي دعوته إلى جمع الأدوات التي تؤدي وظيفة النفي في باب واحد^(٦٨)، وعده الفاعل ونائبه مادة واحدة^(٦٩)، وإخراج (ظن و أخواتها) من النواسخ، وإحاقها بالأفعال التي يليها فاعل ومفعول وحال^(٧٠)، ومن أمثلة إعادة التنسيق أيضاً، تجرّته عطف البيان بين الصفة والبدل باستثناء حالتين سماهما بيانا^(٧١). وأما ما يخص حذف المواد النحوية، فإن من أمثلتها عنده، دعوته إلى إلغاء أبواب التنازع^(٧٢)، والاشتغال^(٧٣)، والإخبار بالذي^(٧٤). ومن أمثلتها أيضاً الاستغناء عن ضمير الشأن^(٧٥)، وإلغاء الضمائر المستترة^(٧٦).

النتائج و التوصيات

أمّا النتائج التي توصل إليها البحث فيمكن ذكرها على النحو الآتي:

- ١- يعد الأستاذ الدكتور إبراهيم السامرائي واحداً من أبرز علماء العربية المجددين في العصر الحديث، الذين كرّسوا جهدهم وفكرهم لخدمة لغة «الذكر الحكيم».
- ٢- دعا الدكتور إبراهيم السامرائي إلى ضرورة الأخذ بمناهج الدرس اللغوي الحديث ولاسيّما المنهج الوصفي الذي رأى في استخدامه تيسيراً للدراسات اللغوية و النحوية.

٣- دعا الدكتور إبراهيم السامرائي إلى إعادة تنسيق المواد النحوية وضم المتشابه منها في العمل مع بعضها الآخر و من أمثلتها جمع الأدوات التي تؤدي وظيفة النفي في باب واحد.

٤- يرى الدكتور إبراهيم السامرائي أن المواد التي يجب أن يتزود بها طالب النحو في عصرنا تشمل دراسة الصوت وماهيته ثم الصرف وبناء المفردة قبل معالجة الموضوعات النحوية.

٥- أقام الدكتور إبراهيم السامرائي منهجه في التيسير على جملة من الأسس، هي: إلغاء العامل النحوي والتعليل والإعراب التقديري والمحلي والاعتماد على المنهج الوصفي وإعادة تنسيق المواد النحوية وحذف بعضها الآخر.

التوصيات

- ١- ضرورة وضع آلية لتقويم مادة النحو؛ لتناسب مع وظيفة النحو، ولتغطي جانبي اللغة المنطوق والمكتوب.
- ٢- ضرورة تمثيل الطرق الحديثة في عرض المحتوى النحوي لتقريبه من الناشئة، باستخدام الحاسوب وإمكاناته المتنوعة (عرض الشرائح)، وخرائط المفاهيم، والمشجرات.
- ٣- وجوب مراعاة أبعاد العملية التعليمية: المتعلم والمعلم وطريقة التعليم في التخطيط لمناهج تعليم النحو.

المصادر والمراجع

- إبراهيم السامرائي علامة العربية الكبير والباحث الحجة، أحمد العلانة، الطبعة الأولى، دار القلم - دمشق، ٢٠٠١ م.
- إحياء النحو، إبراهيم مصطفى، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة، ١٩٥٩ م.

- ارتشاف الضرب من لسان العرب، أبو حيان محمد بن يوسف الأندلسي (ت ٧٤٥ هـ)، تحقيق: مصطفى احمد النماس، مطبعة المدني - القاهرة ١٩٨٧ م.
- الأشباه والنظائر في النحو، السيوطي (ت ٩١١ هـ)، تحقيق: عبد العال سالم مكرم، الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة - بيروت، ١٩٨٥ م.
- الاقتراح في علم أصول النحو، السيوطي (ت ٩١١ هـ)، شرح وتحقيق: أحمد سليم الحمصي، ومحمد أحمد قاسم، الطبعة الأولى، جروس برس، ١٩٨٨ م.
- الإيضاح في علل النحو، أبو القاسم الزجاجي (ت ٢٢٧ هـ)، تحقيق: مازن المبارك، الطبعة الخامسة، دار النفائس - بيروت، ١٩٨٦ م.
- التطور اللغوي التاريخي، إبراهيم السامرائي، معهد البحوث والدراسات العربية ١٩٦٦ م.
- التعريفات، الشريف الجرجاني (ت ٨١٦ هـ)، مطبعة مصطفى الحلبي وأولاده - مصر، ١٩٣٨ م.
- تنمية اللغة العربية في العصر الحديث، إبراهيم السامرائي، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، معهد البحوث والدراسات العربية (١٩٧٢ م).
- تيسير النحو التعليمي قديما وحديثا مع نهج تجديده، شوقي ضيف، دار المعارف - القاهرة، ١٩٨٦ م.
- حاشية الصبان على شرح الاشموني على ألفية ابن مالك، أبو محمد بن علي الصبان (ت ١٢٠٦ هـ)، تحقيق: محمود بن الجميل، الطبعة الأولى، مكتبة الصفا - القاهرة، ٢٠٠٢ م.
- حديث السنين - سيرة ذاتية، إبراهيم السامرائي، الطبعة الأولى، دار البيارق - بيروت، و دار عمار - عمان ١٩٨٨ م.
- الخصائص، أبو الفتح عثمان بن جني (ت ٤٩٢ هـ)، تحقيق: محمد علي النجار، الطبعة الثانية، دار الهدى للطباعة والنشر، بيروت - لبنان (د.ت).
- رحلة في المعجم التاريخي، إبراهيم السامرائي، الطبعة الأولى، عالم الكتب - القاهرة، ١٩٩٩ م.
- الرد على النحاة، ابن مضاء القرطبي (ت ٥٩٢ هـ)، تحقيق: شوقي ضيف، الطبعة الأولى، مطبعة لجنة التأليف و الترجمة و النشر - القاهرة، ١٩٤٧ م.
- شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، بهاء الدين عبد الله بن عقيل العقيلي (ت ٧٦٩ هـ)، ومعه كتاب منحة الجليل بتحقيق
- شرح ابن عقيل، محمد محيي الدين عبد الحميد، الطبعة العشرون، دار مصر للطباعة - القاهرة، ١٩٨٠ م.
- شرح شذور الذهب، ابن هشام الأنصاري (ت ٧٦١ هـ)، ومعه كتاب منتهى الأرب بتحقيق شرح شذور الذهب: محمد محيي الدين عبد الحميد، (د.ت).
- العربية تواجه العصر، إبراهيم السامرائي، منشورات دار الجاحظ - بغداد - العراق، ١٩٨٢ م.
- الفعل زمانه وأبنيته، إبراهيم السامرائي، مطبعة العاني - بغداد، ١٩٦٦ م.
- في حركة تجديد النحو وتيسيره في العصر الحديث، نعمة رحيم العزاوي، مطابع الشؤون الثقافية العامة - بغداد، ١٩٩٥ م.
- في النحو العربي قواعد و تطبيق على المنهج العلمي الحديث، مهدي المخزومي، الطبعة الثانية، دار الرائد العربي، بيروت - لبنان، ١٩٨٦ م.
- لسان العرب، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور (ت ٧١١ هـ)، طبعه مصورة عن طبعة بولاق معها تصويبات وفهارس متنوعة، الدار المصرية للتأليف والترجمة، مطابع كوستا تسوماس و شركاه - القاهرة، (د.ت).
- اللغة والحضارة، إبراهيم السامرائي، ط ١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت، ١٩٧٧ م.
- اللغة والنحو بين القديم والحديث، عباس حسن، الطبعة الثانية، دار المعارف - مصر، ١٩٧١ م.
- مباحث لغوية، إبراهيم السامرائي، مطبعة الآداب - النجف، ١٩٧١ م.
- المفتاح لتعريب النحو، محمد الكسار، مطبعة الآداب و العلوم - دمشق، ١٩٧٦ م.
- المفصل في علم العربية، الزمخشري (ت ٥٣٨ هـ)، وبذيله كتاب المفصل في شرح أبيات المفصل، محمد بدر الدين أبي فراس النعساني الحلبي، الطبعة الثانية، دار الجيل - لبنان (د. ت).
- النحو التاريخي بين النقض والبناء، إبراهيم السامرائي، مجلة الأستاذ، المجلد ١٥، ١٩٦٧ م.
- نحو التيسير، احمد عبد الستار الجوازي، مطبعة سلمان الاعظمي - بغداد، ١٩٦٢ م.
- النحو العربي نقد وبناء، إبراهيم السامرائي، ط ١، دار عمار -

- عمان، ودار البيارق- بيروت، ١٩٩٧م.
- النحو الوافي، عباس حسن، الطبعة الخامسة، دار المعارف - مصر، ١٩٧٥ م.

- هل من نحو جديد، إبراهيم السامرائي، المجلة العربية للدراسات اللغوية، تصدرها المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم - جامعة الدول العربية، المجلد ٣، العدد ١، أغسطس، ١٩٨٤ م.

الهوامش

- ١ إبراهيم السامرائي علامة العربية الكبير والباحث الحجة: ٢٢.
- ٢ ينظر: حديث السنين: ١٠، ١٢، ٣١.
- ٣ ينظر: حديث السنين: ١٢.
- ٤ ينظر: المصدر نفسه: ٣١، ٧٠.
- ٥ ينظر: المصدر نفسه: ٧٢.
- ٦ ينظر: المصدر نفسه: ١٢١.
- ٧ ينظر: إبراهيم السامرائي علامة العربية الكبير والباحث الحجة: ٤٢.
- ٨ إبراهيم السامرائي علامة العربية الكبير والباحث الحجة: ١٨٥.
- ٩ ينظر: المصدر نفسه: ٤٩ - ١٨٤.
- ١٠ ينظر: النحو العربي نقد وبناء: ٧-٨.
- ١١ اللغة والحضارة: ١٥٢.
- ١٢ ينظر: العربية تواجه العصر: ٢١.
- ١٣ المصدر نفسه: ٢١.
- ١٤ النحو العربي نقد وبناء: ٢٣٣.
- ١٥ تنمية اللغة العربية: ٢٥٦.
- ١٦ النحو العربي نقد وبناء: ٢٣٣.
- ١٧ هل من نحو جديد (بحث): ٥٥.
- ١٨ تنمية اللغة العربية: ٢٥٦، وينظر: الفعل زمانه وأبنيته: ٨٠.
- ١٩ هل من نحو جديد (بحث): ٥٦.
- ٢٠ ينظر: المصدر نفسه: ٦٠-٦١.
- ٢١ المصدر نفسه: ٦١.
- ٢٢ النحو العربي نقد وبناء: ٩-١٠.
- ٢٣ النحو العربي نقد وبناء: ١٠.
- ٢٤ المصدر نفسه: ١٠.
- ٢٥ هل من نحو جديد (بحث): ٥٩.
- ٢٦ المصدر نفسه: ٥٦.
- ٢٧ هل من نحو جديد (بحث): ٥٨.
- ٢٨ المصدر نفسه: ٥٨.
- ٢٩ (الفعل زمانه وأبنيته: ٣.
- ٣٠ لسان العرب: (مادة عمل) ١٣ / ٥٠٤.
- ٣١ ينظر: الأشباه والنظائر: ١ / ٢٩٣ - ٣٠٠، واللغة والنحو بين القديم والحديث: ١٨٩.
- ٣٢ في النحو العربي نقد وتوجيه: ١٠٠.
- ٣٣ الرد على النحاة: ٧٨.
- ٣٤ ينظر: في حركة تجديد النحو وتيسيره في العصر الحديث: ١٣٢، وإحياء النحو: ١٩٤-١٩٥.
- ٣٥ نحو التيسير: ٤٦.
- ٣٦ في النحو العربي نقد وتوجيه: ١٦.
- ٣٧ (المفتاح لتقريب النحو: ١٣١.
- ٣٨ النحو الوافي (الهامش): ١ / ٧٢.
- ٣٩ النحو العربي نقد وبناء: ٢١٨.
- ٤٠ الفعل زمانه وأبنيته: ١٢٩.
- ٤١ ينظر: الرد على النحاة: ٧٨.
- ٤٢ ينظر: الخصائص: ١ / ١٠٩ - ١١٠.
- ٤٣ النحو العربي نقد وبناء: ٦٣.
- ٤٤ التعريفات: ٥٤.
- ٤٥ (الإيضاح في علل النحو: ٦٤-٦٥.
- ٤٦ العربية تواجه العصر: ٢٤.
- ٤٧ المصدر نفسه: ٣٥-٣٦.
- ٤٨ رحلة في المعجم التاريخي: ٢٩٧ - ٢٩٨.
- ٤٩ النحو العربي نقد وبناء: ١١٣.
- ٥٠ ينظر: ارتشاف الضرب: ٢ / ١٧٢ - ١٧٣.
- ٥١ النحو العربي نقد وبناء: ٩٧-٩٨، وينظر: مباحث نحوية ٥٩، والنحو العربي بين النقض والبناء (بحث): ٩٠.

٥٢	نحو التيسير: ٤٥.	٦٤	التطور اللغوي التاريخي: ٨١.
٥٣	النحو العربي نقد وبناء: ٢٥.	٦٥	هل من نحو جديد (بحث): ٥٦.
٥٤	ينظر: شرح شذور الذهب: ٦٣، ٦٦، ٦٧.	٦٦	تنمية اللغة العربية: ٢٥٦.
٥٥	تيسير النحو التعليمي قديما وحديثا: ٧٩.	٦٧	العربية تواجه العصر: ١٩.
٥٦	ينظر: في النحو العربي قواعد وتطبيق ١٤٧، وفي حركة تجديد النحو وتيسيره في العصر الحديث ١١٩.	٦٨	ينظر: النحو العربي نقد وبناء: ٩٠.
٥٧	() هل من نحو جديد (بحث) ٥٦.	٦٩	ينظر: المصدر نفسه: ١٠٠.
٥٨	الفعل زمانه وأبنيته: ٢٣١.	٧٠	ينظر: النحو العربي نقد وبناء: ٩٩.
٥٩	حاشية الصبان على شرح الاشموني: ٤٩/١.	٧١	ينظر: المصدر نفسه: ١٢٢.
٦٠	ينظر: المفصل: ٥، وإحياء النحو: ١.	٧٢	ينظر: المصدر نفسه: ١٠٥.
٦١	إحياء النحو: ٢ - ٣.	٧٣	ينظر: المصدر نفسه: ١٠٣ - ١٠٤.
٦٢	نحو التيسير: ١٠.	٧٤	ينظر: المصدر نفسه: ١٣٤.
٦٣	في النحو العربي نقد و توجيه: ٢٨.	٧٥	ينظر: المصدر نفسه: ١٣٤.
		٧٦	ينظر: المصدر نفسه: ٧٩.

مفهوم التكافؤ الدينامي أثره في ترجمة معاني القرآن الكريم

د. أبا سفيان محمد الحاج عبد المحمود
أستاذ التفسير وعلوم القرآن المشارك، جامعة طيبة المدينة المنورة

الملخص

هدفت الدراسة إلى الوقوف على مفهوم نظرية التكافؤ الدينامي ومدى صلاحية تطبيقه في ترجمة معاني القرآن الكريم وتوظيف ذلك وفق مقاصد القرآن الكريم الذي جاء لمخاطبة الناس كافة العربي منهم والعجمي، ومحاولة لإزالة المعوقات التي تواجه نشر معاني القرآن الكريم في ظل التحديات اللغوية والتفسيرية والتقنية والمرتبطة بالنظريات الحديثة التي تغزو الفضاء التقني في كل وقت وحين، علاوة على اختلاف مدارس المترجمين ومنازعاتهم الفكرية والمذهبية، ومدى فعالية هذه النظريات في تطبيقها على نص القرآن الكريم ذي الخصوصية الإلهية، والذي يحمل الوجوه المتعددة من خلال بعدي البلاغة والتأويل. اتبعت الدراسة المنهج الاستقرائي التحليلي وخلصت إلى نتائج منها: أنَّ القرآن معجز في نصه كما أنَّه معجز في ترجمته أيضاً، أنَّ الترجمة القرآنية غالباً ما تتم وفقاً لرؤية المترجم ومذهبه الفكري. أنَّ المنهج الدينامي غير مقبول في قضية ترجمة القرآن الكريم لأنَّه مدعاة للتحريف والتصحيف. وتوصي الدراسة بإحكام التنسيق بين القائمين على أمر الترجمة من أجل إبلاغ كتاب الله للناس كافة سليماً وفقاً لمنهج الإسلام الوسطي وقيمه المستندة إلى الكتاب والسنة المطهرة.

مقدمة

الترجمة إلا إذا كان النص الأصلي مطابقاً إلى حد كبير النص المترجم له، ومكافئة لغة الأصل إلى لغة الآخر. وتحتوي قضية ترجمة معاني القرآن الكريم على عدة مضلات على الصعيدين النظري والتطبيقي، وذلك لخصوصية نص القرآن الكريم وقديسيته، بحيث تعجز أي لغة من نقل خصائص القرآن البلاغية في كافة مستوياتها اللغوية والتركيبية والدلالية.

اجتهد العلماء والباحثون من قديم الزمن من خلال ما أوجدوه من نظريات واتجاهات مختلفة في سبيل الترجمة إلى تحقيق الهدف الذي من أجله جاءت الترجمة وهو إمكانية التوافق بين لغة الأصل ولغة النص المترجم له. وهذه هي قضية الترجمة إذ لا تتحقق معاني

وعلى صعيد المستوى الدلالي فالقرآن حمّال أوجه تختلف معانيه من مفسر إلى آخر فترجمة معانيه تبني على أساس قضية التفسير، لذلك لا تزال الترجمة بحاجة إلى التدقيق، وتوحيد الجهود للخروج بترجمة تنقل أصح المعاني المرادة من النص القرآني الذي هو نص تعبدى تشريعي.

وهنا نريد الوقوف على بعض المشاكل التي تنتج عند استخدام المنهج الدينامي في ترجمة معاني القرآن الكريم، لأن القرآن بخلاف أي نص آخر من النصوص البشرية سواء كانت شعرية أو نثرية. في ظل الانفتاح الكبير بين الثقافات والشعوب والحضارات تزداد الأهمية بالعناية بهذه القضايا التي تتعلق بالقرآن الكريم ونشر معانيه الصحيحة وفق خصائص القرآن ومقاصده وخصائص اللغة التي نزل بها القرآن من حيث الشكل والمضمون.

وبما أن القرآن الكريم نص ذو خصوصية إلهية والإحاطة بمعانيه من المستحيل فضلاً عن نزوله باللغة العربية والتي احتوت من الخصائص والأساليب ما يجعل تصوير ذلك إلى لغة أخرى أمر غاية في الصعوبة، ويحتاج إلى دراية تامة وإلمام باللغة العربية الأصل، واللغة المترجم لها، علاوة على دراية وفهم آخر يخول للمترجم النظر في القرآن الكريم ومعانيه حتى تكون الترجمة على النحو الذي يقبل ويؤدي قدر الإمكان إلى إيصال المعنى وإيضاح المعلومة بالصورة المناسبة بالأسلوب المناسب فيما لا يتعارض مع القرآن الكريم ولا قوانين اللغة العربية والتي تحتوي على المجاز والحذف والتشبيه والإضمار والاستعارات المختلفة وكثير من أساليب البلاغة.

وقد حُظِيَ القرآن الكريم اهتمام أطيا من الناس اختلفت مذاهبهم وتخصصاتهم، ومقاصدهم، بل وأديانهم مما أدى إلى وجود كثير من الأخطاء الفادحة المقصودة، وغير المقصودة. وعلى الرغم مما قام به كثير من المترجمين في مجال ترجمة القرآن الكريم إلا

أنه مازال هذا الحقل بكراً ويعج بكثير من الأخطاء التي تحتاج إلى نظر المختصين بهذا الجانب، ولهذا جاء هذا البحث للوقوف على إحدى نظريات الترجمة عند تعلقها بترجمة القرآن الكريم وهي نظرية الترجمة عن طريق منهج التكافؤ الدينامي.

ترجمة القرآن الكريم

بداية ظهور الترجمة كان منذ صدر الإسلام، فقد ذكر ابن النديم أن زيد بن ثابت^٢ تعلّم السريانية في ستين يوماً، ثم تعلّم الفارسية والرومية. وفي العصر الأموي أورد ابن خلكان عن خالد بن يزيد أنه أول من اهتم بالترجمة، وقرب الفلاسفة ورؤساء كل صنعة، وأنه استخدم في الإسكندرية راهبا بيزنطيا اسمه (مرياس)^(٣). على الرغم من هذا كله، فإن المادة المترجمة عن الآخرين كانت الطب والهندسة وغيرهما، ثم توسعت في العصر العباسي وشملت الفلسفة، والمنطق، والعلوم التجريبية، والكتب الدينية.

أما أن يكون أحد قام بترجمة القرآن الكريم فلم يظهر من قال بذلك أو فكر به. وورد عن الجاحظ أن ترجمة الكتب الدينية صعبة وشاقة، ووعرة المسالك؛ لأنها مرتبطة بفهم الفكر، والتعبير عنه، ولهذا فهي تحتاج من المترجم أن يتكلّم عن المعاني في الطابع، وهذا معقود بالتوحيد. ومن هنا فالقرآن الكريم كتاب سماويّ معجز تحدى العرب، وهم أهل الفصاحة والبلاغة والبيان، أن يأتوا بشيء من مثل القرآن الكريم، فلم يستطيعوا - ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا - وهو من صميم كلامهم.

وبما أن العلماء اشتروا أن يكون المفسر للقرآن الكريم ملماً بجملة من العلوم فإن من شروط ترجمة معاني القرآن الكريم الصحيحة والمقبولة إلى لغة أخرى تقتضي شرطا آخر مهماً علاوة على ذلك يجب توفره للمترجم حتى لا يقع في خطأ القول على الله بغير علم.

ومن هذه العلوم علوم العربية المختلفة من لغة ونحو وصرف واشتقاق وعلوم القرآن، وعلم أصول الدين، و علم أسباب النزول، وعلم القصص وعلم الناسخ والمنسوخ، وعلم الحديث، إضافة إلى علم الموهبة وهو علم يورثه الله من عمل بما علم. (وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيَعْلَمَكُمُ اللَّهُ)^٤ فالإلمام بهذه العلوم هو الذي يُخَوِّلُ لصاحبه الكلام في كتاب الله وإذا تعلق الأمر بالترجمة للغة أخرى يحتم إضافة شروط تتعلق باللغة المترجم لها من الإلمام بها إماماً تاماً بحيث لا تخفى عليه من أسرارها. وقد اشترط الجاحظ في المترجم أن يكون على درجة عالية من الإحاطة والمعرفة باللغتين معاً؛ المترجم عنها والمترجم إليها، وأن يكون بيانه فيهما متساوياً متكافئاً، أي: أن "يكون بيانه في نفس الترجمة في وزن علمه في نفس المعرفة"^٥.

ويتميز القرآن الكريم عن سائر النصوص بأنه نص أحكام وتشريع، ويحتوي على أسس ومبادئ تنظيم الحياة للناس ويهدف إلى إخراجهم من الظلمات إلى النور. وهو يحمل رسالة عالمية للناس كافة على اختلاف ألسنتهم وألوانهم وهذا يعني أن ترجمة معاني القرآن من الضرورة بمكان. وأن نقل مراد الله كما أراده الله وليس كما يريده الناس فيجب على المترجم توخي الحذر الشديد عند نقل رسالة القرآن الكريم إلى لغة أخرى غير اللغة العربية فيحتاج الأمر إلى ورع وأمانة حتى يدرأ عن نفسه السخط والغضب بسبب القول على الله بغير علم. ويخرج من كتمان الحق المذموم فقد قد قال تعالى في كتابه الكريم: «وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ»^٦ ووفق ما تقدم من بيان يجب التعامل مع ترجمة معاني القرآن الكريم بقدسية تامة وحذر شديد، بخلاف التعامل مع النصوص الأخرى لما له من خصائص ومميزات. وبمستوى عال من الدقة مع التحلي بالورع والخوف من الله تعالى وعدم الخروج من روح نص القرآن الكريم حتى ندخل في الترجمة

الجائزة^٧. ونقل ما يفهم من مراد الله قدر الطاقة البشرية. وعليه، فإن هذا النص بعد ترجمته لأية لغة أخرى وكيفما كان نوع هذه الترجمة يحتاج إلى بيان وإقرار بأنه ليس بنص قرآني، لا يصلح للتعبد به، ولا تجوز قراءته في الصلاة، «لأن ذلك يخرج عن أن يكون هو القرآن المنزل»^٨، ولأنه كتاب الله تعالى يفترق عما كتبه الإنسان لنفسه أو لغيره.

وقد أعطت نظريات الترجمة النصوص التشريعية عندهم قدسية تتناسب مع القانون المترجم من هنا يجب أن نأخذ هذه القدسية مع النصوص التشريعية الإسلامية على رأسها القرآن الكريم، ويجب أن يعطى القرآن الكريم، من القدسية والتعظيم ما يليق به مكانة وقدرًا، لأنَّ الأمر يتعلق بالقرآن الكريم: "وإن كلام الله جل ثناؤه أعلى وأرفع من أن يُضاهى أو يُقابل أو يعارض به كلام، وكيف لا يكون كذلك وهو كلام العليّ الأعلى، خالق كل لغة ولسان"^٩

يدخل في ذلك أيضاً قضية تقسيم النصوص إلى نصوص ذات طابع قدسي يضم الوحيين^{١٠}، وهي أيضاً تحتوي على أقسام منها نصوص وعظية إرشادية، كالخطب، والمواعظ ونحوها. ونصوص إلهية وحيية تشريعية، كالقرآن الكريم، والحديث النبوي الشريف، فيجب أن يخضع كل نوع من هذه الأنواع للمنهج الذي يناسبه من الترجمة ويتلاءم مع أهدافه.

حقيقة نظرية التكافؤ الدينامي:

هي نظرية يسعى المترجم من خلالها إلى ترجمة النص الأصلي والبحث عن المعنى الحقيقي له وإبصاليه للآخر محاولاً خلق نفس الأثر الذي يحدث عندما يقرأ النص الأصلي المترجم.

وهي نظرية عرفت بـ (التأثير المكافئ) عند بعض الكتاب المهتمين بالترجمة وعرف أيضاً بـ (الترجمة التواصلية) عند بعضهم الآخر وأخيراً جاء (نايدا)^{١١} وهو واضع هذه النظرية، وعرفه بمصطلح (التكافؤ

نظرية التكافؤ الدينامي وتطبيقاتها على القرآن الكريم

إذا أردنا أن نترجم القرآن الكريم على أساس أنه رسالة عالمية للناس كافة، وقد نزل على بيئة عربية صحراوية مجموع ثقافتها ما يعرف بالثقافة العربية، نجده قد أحتوى على مفاهيم هذه البيئة العربية الصحراوية بخلاف أصحاب البيئات الأخرى لا تعرف عن ثقافة الصحراء مثلاً شيئاً، ومن ذلك مثلاً كلمات مثل: «الجمل، والبحيرة، والسائبة، والوصيلة، والحام، والبدن، والأزلام، والأنصاب، والشهر الحرام، والنسيء، وغيرها» وقد يشتمل على تراكيب لا يمكن فهمها من غير صياغتها الأصلية والكشف عن معانيها الثانوية الكافية في السياق التاريخي والاجتماعي أو الثقافي العام مثل: «الطامة الكبرى»، و «إذا وقعت الواقعة». وغيرها

والحاجة إلى مكافئات دينامية تزداد في ترجمة الأمثال والتشبيهات والكنيات مثل قوله تعالى: «وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ»^{١٢}. وقوله تعالى: «فَرَجَعْنَاكَ إِلَىٰ أُمِّكَ كَيْ تَقَرَّرَ بِهَا»^{١٣} وقوله تعالى: «فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ»^{١٤} وقوله تعالى: «وَإِذْ زَاغَتِ الْأَبْصَارُ وَبَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ»^{١٥}. وبهذا يجد الباحث نفسه مضطراً لاستخدام ترجمات تتناسب مع خصوصية النص واختلاف خواص اللغة العربية عن اللغة المترجم لها، وأن يعمد إلى أن يبحث عن تكافؤ دينامي لسد الفراغ الذي جاءت به الترجمة الشكلية للقرآن الكريم وهي مقابلة نص بنص.

وتكمن إشكالية استخدام المنهج الدينامي في ترجمة القرآن الكريم في أن المترجم يضع ما يراه مناسباً من المفاهيم المعروفة في ثقافة المترجم لهم، وذلك للإستعاضة عن المفهوم الغائب من أجل تحقيق تأثير النص الأصلي على قراء الترجمة. وهذا يطلق العنان

الدينامي) وحقيقته أنه نظرية في الترجمة تركز على الأثر الذي يحدث من خلال الترجمة، عوضاً عن نقل المعنى، وأن يحضر للقارئ في اللغة المترجم لها استجابة مكافئة لما يحصل بالنص الأصلي لقارئه. وبهذا فهي نظرية تؤكد على (مبدأ الإتصال) مما جعل الترجمة بهذا الاعتبار تنقسم إلى تكافؤ دينامي وتطابق شكلي. وتعتمد على تعديلات مضمون الكلام بما يتوافق مع ثقافة الآخر، ولا تعتمد الجوانب القواعدية اللغوية للغة المترجم لها، فدور المترجم بهذه النظرية هو تعويض نظام ثقافي لا تعويض معنى يقابله معنى في لغة أخرى.

ويمكن الترجمة بهذا المنهج أن تكون ليست مطابقة كلمة بكلمة أخرى بل هي أداة إيصال اجتماعية وظيفية، حيث يتم ذلك من خلال ربط صيغ وسلوك النص ببيئة وثقافة من يترجم إلى لغته.

وتؤكد هذا المنهج على أهمية إيجاد المكافئ الوظيفي للألفاظ والعبارات عندما يعجز التكافؤ الشكلي عن إحداث التأثير المطلوب.

وبناء على ذلك يجب على المترجم إيجاد مكافئ لكلمة (جبل)، عندما تترجم إلى لغة قوم لا يعرفون ما معنى كلمة (جبل) ولم يشاهدوا جبلاً في حياتهم وكلمة (صحراء) عندما يترجم النص إلى لغة قوم لا يعرفون الصحراء فهم ولدوا وعاشوا في منطقة غابات ولم يخرجوا منها، ولهذا يتحتم على المترجم ابتكار أساليب تتناسب مع ثقافة وعقلية من يترجم لهم وهذا يتم عن طريق ما يطابق مصطلح التأويل في بعض تعريفاته. ويفتح بابه على مصراعيه فلا يكون مقبولاً عندما تتعلق الترجمة بالنص ذي الخصوصية الإلهية. والترجمة بهذا المنهج تحدد عقلية ونوعية المترجم لهم والقراء وعقليتهم قبل البدء في عملية الترجمة، ويجب أن يقاس نجاح الترجمة ذات التكافؤ الدينامي من خلال مدى قدرة فهم الفئة المستهدفة بالترجمة.

للمترجم بحيث لا قيد عليه ولا ضابط له إلا ثقافته ورسالته مما يؤدي إلى تحريف المعنى حسب سلوك المترجم ومنهجه ومذهبه وعلمه.

إذاً فالمعيار في المنهج الدينامي هو ذوق المترجم وحسه، وورعه، وقصده، وبناءً على هذا المفهوم يجوز للمترجم بواسطة هذا المنهج أن يترجم ما شاء كيف شاء! فعندما يريد أن يترجم مثلاً كلمة (الجمل) في قوله تعالى: "إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تُفَتِّحْ لَهُمْ أَبْوَابَ السَّمَاءِ وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُجْرِمِينَ"^{١٦}، يمكن ترجمتها بكلمة (الفيل)، عندما يترجم لأناس في بيئة لا تعرف الجمل، ولم تره ولا يعيش في بيئتهم، فالجمل معروف لدى البيئات الصحراوية، وتوجد مناطق لا يعيش فيها مثل غابات الملاوي^{١٧}. فبجامع الضخامة بين الجمل والفيل، وتقريب معنى استحالة دخول المجرمين للجنة يجوز للمترجم وفق المنهج الدينامي أن يحور في الترجمة كلمة الجمل إلى كلمة الفيل. وذلك لإحداث نفس الأثر الذي يحدثه النص الأصلي عند قارئه.

كما يمكن أن يترجم كلمة الحمار في قوله تعالى: «كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا بِئْسَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ»^{١٨} (بالبقرة)؛ لأن الحمار لا يعيش في بيئة المترجم لهم ولا يعرفونه كما أن البقرة معروفة عندهم بالغباء فلا يحدث الأثر يقوم بمثل هذه الترجمات.

ويمكن في ترجمة قوله تعالى: «مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعدَ الْمُتَّقُونَ فِيهَا أَنْهَارٌ مِنْ مَاءٍ غَيْرِ آسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِنْ لَبَنٍ لَمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ وَأَنْهَارٌ مِنْ خَمْرٍ لَذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ وَأَنْهَارٌ مِنْ عَسَلٍ مُصَفًّى وَلَهُمْ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَمَغْفِرَةٌ مِنْ رَبِّهِمْ»^{١٩} فالمشروبات التي أوردتها الآية الكريمة غير معروفة في بيئات معينة، وقد تكون معروفة لكنها ليس من أولياتهم، فلا تثير حساً لمن لا يعرفها ولا تحقق له متعة، فإنَّ منهج التكافؤ

الدينامي يجيز للمترجم مكافأة هذه المعاني من الأوصاف والمشروبات بمشروبات مفضله لدى البيئات المترجم لها.

واعتماداً على حديث أنس -رضي الله عنه- أنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ رضي الله عنه قرأَ عَلَى الْمُنْبَرِ وَفَاكِهَةً وَأَبًّا فَقَالَ: هَذِهِ الْفَاكِهَةُ قَدْ عَرَفْنَاهَا فَمَا الْأَبُّ؟ ثم رجع إلى نَفْسِهِ فَقَالَ: إِنَّ هَذَا لَهُوَ التَّكَلُّفُ يَا عُمَرُ.^{٢٠} يمكن أيضاً لمنهج التكافؤ الدينامي تعويض معنى (أبا) بمعنى معروف بملذته الكبرى لإحداث الأثر الذي يحدثه النص الأصلي عند قارئه.

ومما لا يختلف فيه اثنان أنَّ المترجمين والفقهاء المسلمين المختصين لن يقبلوا بأي وجه من الوجوه اعتماد منهج نظرية التكافؤ الدينامي، بهذه الطريقة على إطلاقها في ترجمة معاني ومفاهيم القرآن الكريم لأنَّ هذه الطريقة يكون لها أثر كبير في تحريف صريح القرآن وفيه تشويه متعمد لمعنى كلام الله وهذا الأمر مرفوض في الشريعة الإسلامية.

ولم يحرم الفقهاء الترجمة مطلقاً بهذه الصورة بل يمكن نقل المعاني الأصلية إلى لغة أجنبية؛ حيث لا تقصّر اللغة الأجنبية عن تأديتها، قال أبو إسحاق الشاطبي في "موافقاته": "إن ترجمة القرآن على الوجه الأول - يعني النظر إلى معانيه الأصلية - ممكن، ومن جهته صح تفسير القرآن وبيان معانيه للعامة، ومن ليس له فهم يقوى على تحصيل معانيه، وكان ذلك جائزاً باتفاق أهل الإسلام، فصارَ هذا الاتفاق حُجَّةً في صِحَّة الترجمة على المعنى الأصلي"^(٢١). إلا أنَّ الترجمة عن طريق المنهج التكافؤ الدينامي قد تؤدي إلى التبديل والتحريف والتشويه في القرآن الكريم وهنا تكمن الإشكالية.

إشكاليات النظرية والرد عليها:

قضية الاختلاف الثقافي التي يعجز فهم التكافؤ الدينامي عن وصفها ونقلها بصورة صحيحة إلى لغة

أخرى، تختلف ثقافتها عن ثقافة البيئة التي نزل بها القرآن الكريم، مجرد قضية تقوم على حقيقة الافتراض فقط لا غير، لأنَّ تبادل الثقافات بين الشعوب وارد وبدرجة عالية جداً، خاصةً في ظل التقنيات الحديثة وانتشار وسائل الحصول على المعلومة، إذ إنه ليس بالضرورة مثلاً وجود الجمل في جزر الملاوي، حتى يكون معروفاً لديهم، وليس بالضرورة وجود الجمل بجزيرة بوكيت^{٢٢} حتى يكون معروفاً عندهم ويفهموا حقيقته وذلك لإمكانية حدوث التبادل الثقافي بين الشعوب، وأنَّ المفاهيم الغائبة عن بيئة معينة لن تكون غائبة إلى الأبد، لأنَّ الاحتكاك بين الشعوب يوجب التبادل الثقافي ولو بعد حين.

ومما يؤخذ على نظرية التكافؤ الدينامي أنها تسعى إلى إعفاء القراء من إجهاد فكرهم، وإعمال عقولهم، في النص المترجم. فهو يريد أن يقدم لهم كلَّ شيء جاهزاً، وفي سبيل تحقيق ذلك نادى المنهج الدينامي بتجاوز الاختلافات والفروق الثقافية بين الشعوب، فأى مفهوم جديد يتم محورته وإعادة تصويره بما هو مألوف في لغة الآخر. كما يشتمل القرآن الكريم على آيات كثيرة تحتمل وجوهاً من التأويل، ولا سيما الآيات المتشابهة؛ كآيات الصفات، كما يتضمن على مستوى الألفاظ معاني ودلالات في الأشباه والنظائر، ومما أغفله منهج نظرية التكافؤ الدينامي أنَّ المفاهيم الواردة قد تكون أهم شيء في النص الأصلي مثل: مفهوم الصلاة والزكاة والحج وغيرها. فلا يطلق العنان للمترجم في استخدام ما يحلو له من مفاهيم في الترجمة بحجة نقل الأثر الذي يحدثه النص الأصلي في الترجمة.

الخاتمة

نخلص إلى أنَّ ترجمة القرآن الكريم عن طريق المنهج الدينامي أمراً لا يقبل من الناحية الدينية التي تعتمد منهج قوله -صلى الله عليه وسلم- «رحم الله امرأً

سمع مقالتي فوعاها، ثمَّ أذاها كما سمعها»^{٢٣}؛ فتأديت المعنى كما سمعها شيء مطلوب في ترجمة المعاني وأي تحويل للمعنى يفقد الكلمة في الغالب المراد منها، لأنها ستفقد خصائصها البلاغية، وأسرارها الدلالية، فلغة القرآن الكريم العربية تتحدى أي لغة أخرى ترجمة إليها القرآن الكريم؛ و البيان المعجز الذي يتميز به القرآن الكريم يتلاشى حتى في أكثر الترجمات دقة. أما إدعاء عدم إحاطة بعض الشعوب بالثقافة العربية الصحراوية التي نزل بها القرآن الكريم، يعتبر ضرباً من الخيال فقط لا غير؛ لأنه ثبت أنَّ الشعوب تتبادل الثقافات بصورة كبيرة خاصة في ظل الانفتاح على العالم بواسطة التقنيات الحديثة. و«المترجم مطالب بالتصريح والترجمة الشارحة من أجل تجنب تضليل فهم القارئ»^{٢٤}. وهذا لا ينطبق على الترجمة بواسطة المنهج الدينامي، عند استخدامه في ترجمة معاني القرآن الكريم.

ويظهر من خلال البحث كذلك أنَّ علم دلالة الألفاظ في القرآن الكريم له إضافاته النوعية في الترجمة، فهو علم واسع، ولا يستطيع مترجم الإحاطة بأسراره الكثيرة والكبيرة والعجيبة، ومن الصعب التعامل مع هذا العلم ونقله إلى لغة المترجم له. فتظل كل الترجمات للقرآن الكريم مجرد تقريب للمعنى لا غير. وأي تحويل للمعنى يؤدي إلى زيادة أو نقصان لا يراد. ويتبين لنا جلياً أنَّ الترجمة تُفقد لغة الترجمة المعنى المحكم، وتحفظ بالمعنى المكافئ، والمعنى المكافئ لا يحتفظ بروح النص التي أشار إليها يوجين البير نايدا. وإذا كانت ترجمة معاني القرآن تفقد أولاً المعنى المحكم، وثانياً روح النص، ثالثاً وأساساً الرؤية القرآنية، وقد تؤدي أحياناً إلى مخالفة مقصد من مقاصد القرآن الكريم نفسه، وبهذه الاعتبارات يتبين لنا أنَّ النص الإلهي -والمقصود به القرآن الكريم- يمكن أن يستعصي على الترجمة الشكلية فضلاً عن الترجمة التي تهتم بالمضمون وإيصال روح النص

وإحداث نفس الأثر الذي يحدثه النص الأصلي. ومن نتائج هذا البحث أنَّ القرآن معجز في نصه كما أنَّه معجز في ترجمته أيضاً، أنَّ الترجمة القرآنية غالباً ما تتم وفقاً لرؤية المترجم ومذهبه الفكري. أنَّ المنهج الدينامي غير مقبول في قضية ترجمة القرآن الكريم لأنَّه مدعاة للتحريف والتصحيف. وتوصي الدراسة بإحكام التنسيق بين القائمين على أمر الترجمة من أجل إبلاغ كتاب الله للناس كافة سليماً وفقاً لمنهج الإسلام

الوسطي وقيمه المستندة إلى الكتاب والسنة المطهرة. وأنَّ ترجمة معاني القرآن المعجز ونقل مفهومه بحاجة إلى أشياء كثيرة يندر اجتماعها عند المترجم منها: علم المناسبات، وعلم الدلالة، والإعجاز البياني، وإطار فكري ومعرفي في فكر الأمة التي نزل القرآن بلغتها، وكذلك فكر الأمة التي سترجم القرآن لها، فضلاً عن علوم اللغة المختلفة الواسعة، والعلوم الشرعية.

المصادر والمراجع

- ابن تيمية: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني الحنبلي، بغية المراتد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية، ت: موسى الدويش نشر: مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، ط ٣، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م
- ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان / أبو العباس شمس الدين أحمد بن خلكان؛ ت: إحسان عباس، بيروت: دار صادر، ط ١، ١٩٩٤م.
- ابن فارس أبو الحسين، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، (المتوفى: ٣٩٥هـ)، الصاحب في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، نشر: محمد علي بيضون، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ-١٩٩٧.
- ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن / أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة؛ تحقيق: أحمد صقر، القاهرة: مكتبة دار التراث، ط ٢، ١٤٢٧هـ، ٢٠٠٦م.
- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي الدمشقي، ٧٧٤هـ، تفسير القرآن العظيم، ت: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة: الثانية ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩.
- الأصفهاني، أبي نعيم، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء،، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٥هـ.
- الجاحظ، الحيوان الحيوان للجاحظ (ت ٢٥٥هـ)، تح: عبدالسلام محمد هارون، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (١٣٨٥هـ - ١٩٦٥م).
- الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد سير أعلام النبلاء؛ ت: جماعة بإشراف شعيب الأنزوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ٣، ١٤٠٥هـ.
- الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، الشاطبي، إبراهيم بن موسى، أبو اسحاق، تحقيق: دراز عبد الله، المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٧٥
- المورد، مصطفى عبد الحميد،، نظرية الجاحظ في الترجمة. ١٣٩٩-١٩٧٨م.
- النيسابوري، محمد بن عبد الله، الحاكم المستدرك على الصحيحين، ت: مصطفى عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١١هـ - ١٩٩١م.
- يوجين نيدا، نحو علم الترجمة، ترجمة، ماجد النجار، مطبوعات وزارة الإعلام، العراق، ١٩٧٦.

الهوامش

- ١ استاذ التفسير وعلوم القرآن المشارك- قسم القرآن الكريم والدراسات الإسلامية- كلية العلوم والآداب -جامعة طيبة- المدينة المنورة
- ٢ زيد بن ثابت هو زيد بن ثابت ابن الضحاك بن زيد بن لوزان بن عمرو شيخ المقرئين، والفرضيين مفتي المدينة وأبو خارجة الخزرجي، النجاري الأنصاري كاتب الوحي، رضي الله عنه

الماجستير في اللغة اليونانية للإنجيل الجديد عام ١٩٣٩. وحصل في العام ١٩٤٣ على درجة الدكتوراه في اللغويات من جامعة ميتشيغان فاصبح رائداً في مجالي نظريات الترجمة واللغويات. (ويكيبيديا)

- ١٢ سورة الأنعام الآية ٩٣
- ١٣ سورة طه الآية ٤٠
- ١٤ سورة ق الآية ٢٢
- ١٥ سورة الأحزاب الآية ١٠
- ١٦ سورة الأعراف الآية ٤٠
- ١٧ إحدى دول جنوب شرق أفريقيا
- ١٨ سورة الجمعة الآية ٥
- ١٩ سورة محمد الآية ١٥
- ٢٠ الحديث أورده ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي الدمشقي، ٧٧٤ هـ، تفسير القرآن العظيم، ت: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة: الثانية ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م / ١٢/١، وأخرجه الحاكم في المستدرك (٥١٤/٢) من طريق يزيد عن حميد به، وقال: "صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه" وغيرهما
- ٢١ الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، ص ٦٨، وينظر، ابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن، ص ٨٨.
- ٢٢ بوكيت تعتبر جزيرة بوكيت من أشهر الجزر السياحية في تايلاند، وتعني كلمة بوكيت التلة، تبعد عن العاصمة بانكوك بما يقارب ٨٦٣ كم، وتتميز بمنتجعاتها السياحية الراقية، بالإضافة إلى المطاعم، والأسواق الشهيرة، والمتاحف الأثرية، مما جعل لها مكانة سياحية متميزة في تايلاند. تعتبر جزيرة بوكيت مستقلة من الناحية التجارية والسياحية والاجتماعية عن تايلاند نوعاً ما، حيث يعيش على الجزيرة خليط من البوذيين، والصينيين، بالإضافة إلى المسلمين والعجر، ويتميز جوها بكونه استوائي حار، فهو ماطر في الصيف، ودافئ في الشتاء.
- ٢٣ الأصفهاني، أبي نعيم، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٥ هـ / ٥ / ١٠٥
- ٢٤ يوجين نيدا، نحو علم الترجمة، ترجمة، ماجد النجار، مطبوعات وزارة الإعلام، العراق، ١٩٧٦، ص ٤٣٦

حدث عن النبي - صلى الله عليه وسلم- وعن صاحبيه. وقرأ عليه القرآن بعضه أو كله، ومناقبه جمّة. قال زيد: قال لي رسول الله: أتحسن السريانية؟ قلت: لا قال: فتعلمها فتعلمتها في سبعة عشر يوماً» توفي سنة ٤٥ هـ الذهبي / شمس الدين محمد بن أحمد سير أعلام النبلاء؛ ت: جماعة بإشراف شعيب الأرنؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ٣، ١٤٠٥ هـ. ٤٢٦/٢

- ٣ ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان / أبو العباس شمس الدين أحمد بن خلكان؛ تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار صادر، ط ١، ١٩٩٤ م. ٢٢٤/٢
- ٤ سورة البقرة الآية ٢٨٢
- ٥ الجاحظ، الحيوان، ٧٦/١، ونظرية الجاحظ في الترجمة، ص: ٤٤، وينظر شروط المترجم في كتاب لغة القرآن الكريم ص: ٥٣٦-٥٣٧.
- ٦ سورة البقرة الآية ٤٢
- ٧ أنواع الترجمة جواز تفهيم معاني القرآن أو نقل معانيه لا يكون إلا على وجه البيان الشمولي الذي لا يتعلق به إعجاز لغوي مع عدم ادعاء أن هذا المترجم هو القرآن، لأن القرآن لا يتجزأ ولا يتعدد بل هو كتاب واحد؛ كلام الله تعالى المنزل على قلب رسول الله هداية للناس كافة.
- ٨ هو قول ابن تيمية في بغية المريد منقول عن لغة القرآن الكريم، ص: ٥٥٥.
- ٩ ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن / أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة؛ تحقيق: أحمد صقر، القاهرة: مكتبة دار التراث، ط ٢، ١٤٢٧ هـ، ٢٠٠٦ م. ص: ١٦. و ابن فارس أبو الحسين، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، (المتوفى: ٣٩٥ هـ)، الصحابي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، نشر محمد علي بيضون، الطبعة الأولى ١٤١٨ هـ- ١٩٩٧، ص: ١٨.
- ١٠ الوحيين المقصود بهما: الكتاب والسنة
- ١١ يوجين نايدا: مترجم ولغوي معاصر وهو واضع نظرية التكافؤ الديناميكي ولد نايدا في مدينة أوكلاهوما عام ١٩١٤، وتعلم بجامعة كاليفورنيا وتخرج منها بمرتبة الشرف عام ١٩٣٦، وبعدها التحق بمعهد كامب واكيليف، حيث تدرس نظريات ترجمة الإنجيل. وقد كان نايدا من الأعضاء المؤسسين لجمعية واكيليف لمترجمي الإنجيل والتحق نايدا عام ١٩٣٧ بجامعة جنوب كاليفورنيا حيث حصل على درجة

نماذج من قضايا الأقليات المسلمة؛ المسلمون في كيرلا أنموذجاً

عبد الواسع لاكل

الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا، الإشراف: الأستاذ الدكتور/ عارف علي عارف القره داغي

الملخص

تعد كيرلا من إحدى الولايات الهندية التي تقع في الجنوب الغربي من شبه القارة الهندية وهي منطقة ساحلية، مطلة على البحر العربي وعلى المحيط الهندي، تمتاز عن غيرها بموقعها الجغرافي المتميز ولها تقاليد رائعة يشارك فيها جميع السكان دون النظر إلى أديانهم ومذاهبهم الاعتقادية، وهذا ما جعلها بخلاف المناطق الأخرى منطقة هادئة مطمئنة تعيش في مودة وسلام. والأقلية المسلمة في كيرلا تواجه قضايا عديدة تستلزم جواباً في ضوء مقاصد الشريعة حيث إن لها تأثيراً حاسماً في تحديد مجرى المجتمع مثل تناول قرابين الهندوس المقدمة -غير الذبائح- لآلهتهم، والمشاركة في الرقوص الهيكلية، والنكاح من الهندوسيات باعتبارهم أهل الكتاب في نظر بعضهم، ونشر المحرمات في القنوات الإسلامية وغيرها. هذه القضايا ربما تظهر على أنها أمور سهلة وبسيطة، إلا أن لها جهة أخرى تؤثر في علاقة المسلمين بغيرهم أو في القيام بالدعوة الإسلامية بينهم، فلا بد من أن تكون المواقف التي يتخذها المسلم في هذه الحالات تخدم الدعوة، مع الحذر بعدم إصاق السلبات بالإسلام. وعلى هذا الأساس، جاء البحث محاولة لدراسة موضوع - نماذج من قضايا الأقليات في ضوء مقاصد الشريعة: ولاية كيرلا بالهند أنموذجاً - لوضع أحكام للقضايا الفقهية المهمة التي تواجهها الأقلية المسلمة في كيرلا في ضوء مقاصد الشريعة.

المقدمة

والجنوب وولاية «تمل نادو» من الشرق و«كرنادكا» من الشمال، وتمتاز عن غيرها بموقعها الجغرافي المتميز ولها تقاليد رائعة يشارك فيها جميع السكان دون النظر إلى أديانهم ومذاهبهم الاعتقادية، وهذا ما جعلها بخلاف المناطق الأخرى منطقة هادئة مطمئنة

كيرلا إحدى الولايات الهندية التي تقع في الجنوب الغربي من شبه القارة الهندية وهي منطقة ساحلية، تطل على البحر العربي وعلى المحيط الهندي، تبلغ مساحتها ٣٨٨٦٣ كم، يحدها البحر العربي من الغرب

على أربعة مطالب؛ الأول: خصائص كيرلا الجغرافية والاجتماعية

المطلب الأول: خصائص كيرلا الجغرافية و الاجتماعية

كيرلا ولاية تقع في الجنوب الغربي من شبه القارة الهندية وهي التي تعد من أقصى ولايات الهند تبعد عن عاصمتها حوالي ٢٦٠٠ كيلومتر. ولذلك حين يسرد الحديث عن ولاية كيرلا وازدهارها لا بد من الإشارة إلى خصائصها الجغرافية خاصة أنها كانت محل اهتمام لدى الأجانب في شبه القارة الهندية، فالمناطق الساحلية التي تمتد فيها من «كوكولم» إلى «كاسركود» هو ما ساعدها بأن تكون ملتقى التجار والزوار لحاجاتهم التجارية والسياحية وغيرهما. هذا ما أشار إليه المؤرخ راجا حين كتب «حين نرسل أنظارنا إلى التاريخ نجد أن ميناء «كالكوت» كان من أهم موانئ الهند، وهو الذي أصبح سبباً لازدهار مدينة كالكوت اقتصادياً، واجتماعياً، لأنه كان مركز ارتباط بين الهند والعرب، وهذه الشهرة والسمعة التي نالها ميناء كالكوت حين بدأ الأجانب التحدث عنها، جلبت إليها البرتغاليين والهولانديين والفرنسيين والبريطانيين وغيرهم.^٣ وهذا الطريق قد أشار إليه الشيخ محي الدين الكاوي فأطال الكلام عن الطرق التي ربطت بين الهند والعرب، حيث قال إن: «من الناحية الجغرافية، ومن أهمها: شواطئ الهند الغربية الواقعة في بحر العرب التي كانت مركز ارتياد التجار والرحل العرب منذ أقدم العصور في البلاد الهندية وفي طريقهم إلى جزيرة سيلان وإلى الصين وجاوة وغيرها من بلدان الشرق الأقصى».^٤

وإن دولة الهند كان يقصدها العرب في قديم الزمان لما يوجد فيها من التوابل النادرة والأحجار الكريمة الثمينة والمصنوعات النفيسة كالسيوف التي استخدمها العرب كثيراً في الحروب أيام الجاهلية وبعدها، ولذلك فإن كعب بن زهير رضي الله عنه حين مدح النبي ﷺ بقصيدته المشهورة وصفه بـ

تعيش في مودة وسلام، في حين أن بقية الولايات في الهند تعاني من الشعب الطائفي والعنف الديني منذ قرون طويلة، ففي الآونة الأخيرة بعد أن اعتلت القوة الفاسية الحكم أصبح الخطر يحيط بها من كل جانب. هناك العديد من الأبحاث والدراسات التي بحثت موضوع فقه الأقليات، غير أن القضايا التي تواجهها الأقليات المسلمة في أنحاء العالم يختلف بعضها عن بعض. فالأقلية المسلمة في كيرلا أيضاً تواجه نوازل فقهية عديدة قلما يوجد مثيل لها في العالم، مثل حكم افتتاح المؤسسات والمؤتمرات بإشارة نلُولُك^٢ -أي المصباح- حيث إن لها علاقة بعبادة النار التي هي مشهورة لدى الهندوس، وذبح البقر للأضحية أمام قوم يعبدونها، وتناول الطعام المقدم لآلهة الهندوس، والمشاركة في الرقص الهيكلي، والزواج من الهندوسيات على أنها من أهل الكتاب وغيرها من الأمور التي قد يواجهها المسلم والتي لا بد أن يكون للقائمين بالشريعة حكم فيها. هذه القضايا تعتبر خطيرة جداً بالنسبة إلى الأقلية المسلمة في كيرلا؛ إذ إن لها تأثيراً بالغاً في القيام بالدعوة الإسلامية وفي المحافظة على الهوية الدينية. ولذلك جاء البحث يحمل في طياته مبحثين؛ الأول: كيرلا: خصائصها وأحوال المسلمين فيها؛ والثاني: قضايا الأقلية المسلمة في كيرلا وحلولها في ضوء النصوص الشرعية.

المبحث الأول: كيرلا: خصائصها

وأحوال المسلمين فيها

إن البحث في قضايا الأقلية المسلمة في كيرلا يستلزم بيان ما يتعلق بتلك الولاية من الخصائص الاجتماعية والجغرافية مع الإشارة إلى بعض النماذج التاريخية التي تدل على صور التعايش والتسامح حتى تكون بمثابة مقدمة لمعالجة قضاياها في ضوء النصوص الشرعية. ولذلك جاء هذا المبحث يشتمل

«المهند»^٥ أي السيف المصنوع في الهند. وإن ذكر هذا السيف المصنوع في الهند يدل على أن العرب كانوا يستوردون الأسلحة الحربية من الهند، فجودتها وقدرتها على تحمل القتال افتخر الشاعر بها وشبه بها النبي ﷺ فلا بد أن يكون المشبه به أقوى من المشبه حسب معايير التشبيه في اللغة. وهذه العلاقة التجارية التي وُجدت بين الهند والعرب ترجع جذورها إلى نحو ألف سنة قبل الميلاد فالمنتجات التي امتازت بها الهند - خاصة كيرلا- مثل التوابل والأحجار الكريمة والبخور والعاج وغيرها كانت توجد آنذاك في مصر وفلسطين وغيرها من الدول العربية، وهذا ما يشير إليه الشيخ زين الدين المخدم حين بين تاريخ العلاقة بين العرب والهند قائلاً «لعل صلة العرب ببلاد المليبار هي أقدم الصلات القائمة بين المليباريين وغيرهم من الأمم والحضارات القديمة، فقد كانت الهند والبلاد العربية على صلة تجارية مستمرة، والملاحة العربية وفي المياه الهندية كانت معهودة قبل الإسلام بقرون عديدة، حتى إن اللغة العربية قد وصلت إلى شبه القارة الهندية قبل الإسلام بزمن بعيد على يد التجار والملاحين العرب، حتى ورد ذكرها في الملحمة الهندية الشهيرة «المهابهاراتا» في أنها كانت لغة التخاطب السري أثناء حرب كورو وباندوينم، وقيل إن الكلدانيين حاولوا توثيق الروابط التجارية مع مليبار قبل ألفي عام للميلاد»^٦.

وكانت كيرلا من أهم المراكز التجارية في الهند آنذاك لشواطئها المترامية الأطراف ولوجود الموانئ التي كانت يهتم بها التجار حتى أصبحت مركزاً مهماً في التجارة البحرية فكان ميناء مسريس^٧ في كيرلا يسيطر على التجارة البحرية في تلك المنطقة الواسعة حتى عد أكبر ميناء فصار له شأن عظيم في التجارة الدولية منذ القرن الأول الميلادي إلى القرن الرابع عشر الميلادي، فقد كان موضع التقاء التجار من نحو ثلاثين دولة بما فيها الروم وأفريقيا وجزيرة العرب

و البلدان المجاورة للهند، يقصدونها لأجل التجارة والسياحة وكان يقع على الخط البحري الطويل الذي كان يسمى طريق الحرير، وهذا الخط كان بمثابة جسر يربط بين أوروبا والصين ويدور حوله كثير من الدول مثل مصر والصومال وإيران وسريلانكا وإندونيسيا وفيتنام وغيرها، في حين أن الموانئ الأخرى في الهند لم تكن في طريقه التجاري إلى دولة أخرى، بل كان يصل إليها من يريدها لأغراض فردية.

والعرب لم يكونوا يأتون إلى «مسريس» لمجرد شراء ما يحتاجون إليه، بل كانوا يقومون بالوسائط التجارية في السوق العالمي بما عهدوا بالمليبار وببضائعها وسلعها من كثرة زيارتهم إياها كما يقول المخدم الأول «وكان العرب يفدون إلى المليبار قبل عهد الاسكندر الأعظم بقرون عديدة، وكانت محصولاتها تصدر إلى سواحل جنوب جزيرة العرب عبر الخليج العربي، ومن هناك كان التجار العرب ينقلونها إلى «تدمر» بسوريا، و«الاسكندرية» بمصر عن طريق الحجاز. وأما التجار الغربيون فكانوا يشترون تلك البضائع من هذه المدن ثم يصدرونها إلى أسواق بلادهم، وكان العرب في الزمن القديم هم الوسطاء بين الهند وبين الروم واليونان في ميدان العلاقات التجارية، وجاء في العهد القديم أن سكان فلسطين كانوا يتاجرون مع المليبار في عهد داود وسليمان عليهما السلام»^٨. وقد بقي ميناء مسريس على حاله إلى أن انتهى أمره في أواخر القرن الرابع عشر الميلادي ولم يتناوله المؤرخون بسبب فناءه.

وكذلك فإن زراعة التوابل والبهارات ووجود الأحجار الكريمة أيضاً شجعت الأجانب على زيارة أراضي كيرلا، فكان من السلع المعروفة التي صدرت آنذاك من مسريس هي التوابل والبهارات، والأحجار الكريمة واللؤلؤ والماس والياقوت والعاج والحرير الصيني والأصداغ وغيرها. فيما أن العرب كانوا كثيراً ما يقومون بالرحلات التجارية كما أشار إليه القرآن في

سورة قريش^١، أمكن لهم الوصول إلى «مسريس» التي كانت تتحلى بالموقع الرئيسي في التجارة العالمية. ويجدر بنا الإشارة هنا إلى أن طبيعة كيرلا التي تتميز عن بقية أنحاء شبه القارة الهندية لها دور حاسم في جلب الزوار إليها، لأنها منطقة تطل على المحيط الهندي مزودة بالقنوات المائية والغابات المحفوفة بالأشجار وملتئة بالجمال الشامخة وغيرها. وهذه البركات الطبيعية حين يعانقها الشتاء والربيع بأيامها الماطرة وبليلاتها الباردة، يقدم للزوار جنةً تقري أعينهم وتروي قلوبهم. وهذه المناظر الرائعة الطبيعية والجمال المخضرة والغابات الكثيفة لها أيضاً دور كبير في جلب الزوار - خاصة العرب - إلى فنائها وكانوا يزورونها كل سنة ليمكثوا فيها شهوراً بعيداً عن وهج الصحراء وليتمتعوا بخيراتها.

المطلب الثاني: حاضر المسلمين في كيرلا

المسلمون في كيرلا كانوا ولا زالوا أمة حيوية منذ أن ظهر فيهم الإسلام، وكان لهم تاريخ تعايش سلمي حارّ مع الآخرين، ولم يكونوا منعزلين عمن حولهم من أتباع الأديان الأخرى كما سبقت الإشارة إليه في المطلب السابق، فمن بيان انتشار الإسلام في كيرلا اتضح أماناً أنه قد وصل إليها الإسلام قبل أن يصل إلى إسبانيا وغيرها من الدول الأوروبية، وذلك أنها تعتبر من المجتمعات الإسلامية الأولى التي احتفظت بعلاقة قوية مع الآخرين في خارج جزيرة العرب. وكان للعلماء والفقهاء دور حاسم في ضبط معاملات هؤلاء المسلمين مع غيرهم، إذ أخذوا على عواتقهم مهمة حث المسلمين على التعاملات الإسلامية والأخذ باجتهاداتهم الفقهية من داخل المذهب الشافعي ومن خارجه، ومن ذلك، ما نرى ما صنّفه الشيخ زين الدين المخدوم من كتاب يسمى بـ «تحفة المجاهدين في بعض أخبار البرتغاليين»^{١٠} والذي كان يحث مسلمي كيرلا للجهاد ضد البرتغاليين لاسترداد حريتهم المفقودة، وكان يقدم حاجة الاستقلال من

الاستعمار من منظور شرعي من خلال سطور هذا الكتاب الرائع. وهذا الكتاب يعد خير دليل على أن المسلمين كانوا يساهمون بجدّ في كل الأمور التي تصيب العوام سياسية كانت أو اجتماعية أو غيرها إذ إنه يقوم ببيان ما اقترفه البرتغاليون من جرائم واعتداء في حق أهالي كيرلا، وما خططوا له لقطع العلاقة التجارية التي كانت بين المليبار والعرب منذ قرون عدة. إن المجاهد «كُنْجالي مكرار» هو الذي كان يقود الأسطول البحري لمواجهة البرتغاليين، لأن المسلمين كانت لهم مقدرة فذة ومهارة بارعة في الحروب البحرية، حتى طلب الملك «ساموتري» من بعض الهنادكة أن يعتنقوا الإسلام ليتوسع بهم الجيش البحري كما ذكر آنفاً. الكتاب الذي ألفه القاضي محمد بن عبد العزيز باسم «الفتح المبين»^{١١} أيضاً كان يركز على مثل هذه الحروب التي قام بها ملوك كيرلا على المستعمرين والمؤلف قد قدم في مقدمة كتابه للملك «ساموتري». ويتضح من خلال كتابه أنه كان يحتفل بفتح ملوك الهند على البرتغاليين الذين اختبأوا في حصن «شاليم» ووصفه بـ «الفتح المبين». ومن ذلك أيضاً ما صنّفه زين الدين المخدوم باسم «تحرير أهل الإيمان على جهاد عبدة الصلبان» من قصيدة تحث المسلمين على نبذ وطرّد البرتغاليين، فقد قام بتوعية المسلمين من خلال هذه الأبيات ليوقظهم من غفلتهم ويحثهم لكي يستعدوا على الجهاد في سبيل استقلالهم من سيطرة الاستعمار، ومما يحكي أن هذه القصيدة نسخت وتم إرسالها إلى جميع الأماكن التي يسكنها المسلمون في كيرلا حتى يسهل على أحد الاطلاع عليها.

وأما في القرن الثامن عشر الميلادي ظهر الملك «حيدر علي» في جنوب الهند، مع ابنه «تيبو سلطان» الذي يُعد من أبرز الملوك الذين عرفهم تاريخ الهند، وكانت عاصمتهم «ميسور» التي تقع في ولاية «كرنادكا» إلا أن الخصائص التي

تميزت بها كيرلا والتي مضت الإشارة إليها، استمالت نفسه إلى المناطق الساحلية في المليبار، فقام بشن حملة عليها سنة ١٧٦٦م، وفتحها عنوة وأخذ زمام أمورها في يده.^{١٢} وبذلك سيطر على جميع صدارات المليبار، وفرض الخراج الباهض على الملوك والأمراء المحليين، فحاولوا مقاومته مقاومة شديدة إلا أن جميع محاولاتهم باءت بالفشل. وروي أن تلك الأخرجة التي جُمعت باسم الملك «تیبو سلطان» كانت من مكاييد موظفيه، ولم يكن يعرف عنها البتة.^{١٣}

إن هذا الدور الحاسم الذي قام به المسلمون في مختلف تاريخ كيرلا قد استمر إلى الربع الأول من القرن العشرين إلى أن ضعفت الخلافة الإسلامية آنذاك. المسلمون هم الذين كانوا يقودون الثورات والحروب لمقاومة الاستعمار والاحتلال لقرون طويلة، حيث إن «الجهاد» الذي أمر به القرآن هو الذي أصبح وقوداً لهم في معركتهم ضد الاستعمار. خاصةً، أن المستعمرين حين جاؤوا إلى الهند حملوا معهم ثقافاتهم الرذيلة وعاداتهم السيئة التي تحرمها الشريعة الإسلامية فأصبح دفاعهم عن حرمتهم من الواجبات الدينية التي لا يجوز تركها. إضافة لذلك، فإن المستعمرين الذين جاؤوا من أوروبا لم يدخلوا الهند وحدهم بل كانت معهم الجماعات التبشيرية لتنصير أهل الهند فالاحتلال الأوروبي كانت له أهداف اقتصادية وسياسية ودينية وغيرها. ولهذه الأسباب قام العلماء من المسلمين بتوعية أتباعهم عن الخطورة الكامنة وراء الاستعمار، وأعلنوا الحرب عليهم. فكان العلماء على معرفة وثقة بأنه لا تحقق مقاومة المستعمرين إلا بإحياء القيم الدينية والقيام بالتربية الإسلامية، فأخذوا هذه المهمة على عواتقهم، وأظهروا شدة عداوتهم ومقاومتهم للمستعمرين من البرتغاليين والهولنديين والبريطانيين وغيرهم.

إضافة لذلك، أن التطورات السياسية التي نالها الهند أيضاً ورثوه من المسلمين، والسبب يعود إلى

أن المسلمين حكموا هذه المناطق أكثر من ثمانية قرون متتالية، وهؤلاء الحكام المسلمون لم يكونوا مجرد سلاطين يتمتعون بالملك بل كانوا مصلحين قادوا النهضة الحضارية والاجتماعية، وهذا ما افتقده أهل مليبار فالحكام الذين اعتلوا العرش من هؤلاء كانوا يهتمون بشؤون طائفة معينة، بخلاف الحكام المسلمين الذين كانوا يقومون بإصلاح شامل يصل إلى جميع فئات المجتمع على اختلاف طوائفهم وانتماءاتهم. ففي أثناء الحكم الإسلامي توحدت الهند اجتماعياً وسياسياً واقتصادياً، بعد أن كانت مشتتة بين الملوك المحليون وتعاني من الحروب الداخلية. ومما يجدر الإشارة إليه أن الحكام المسلمين امتازوا عن غيرهم بتقديمهم الخدمات الاجتماعية في مجال الفن والأدب والعمارة وكل هذه الأمور كانت تجذب السياح إلى الهند، وشهرتها التي نالتها اليوم بين دول العالم، ترجع جذوره إلى الحكم الإسلامي في الهند. وأما بعد استقلال الهند تزايدت مشاكل المسلمين وخاصة بعد تقسيم الهند إلى ثلاثة دول، إذ لم يكن لمسلمي الهند قائد يرأسهم ويجمعهم في كثير من الأمور. غير أن تقسيم الهند وظهور باكستان كان سبباً بارزاً لهجرة المسلمين الكفاء إلى باكستان فبقي في الهند من لا يتمتعون بالمقدرة القيادية والحنكة السياسية، وازدادت هذه الخطورة عندما أعرضت الحكومة عن تناول القضايا المتعلقة بالمسلمين ووضع الحلول المناسبة لها واستمرت هذه الحالة إلى أن ظهرت فيهم الجماعات والحركات الإسلامية في القرن العشرين وكان ظهورها إثر ضعف الخلافة العثمانية أو سقوطها، فاجتمع الناس تحت هذه الجماعات التي كان لها اهتمامات مختلفة وارتكازات متباينة، فكان من بينها من يركز على تطهير المسلمين من أدران البدع والخرافات، ومنها من يهتم بالجانب السياسي الإسلامي كمقدمة لاستعادة المنهج الإسلامي الكامل الذي قضى عليه العلمانيون بادعاء فصل الدين عن

الدولة، وكانت هناك جماعة أخرى اعتبرت الدعوة والتربية من أولويات أعمالها، فخرجوا دعاة إلى الإسلام، وانتشروا في جميع أنحاء الدولة.

إن هذه الجماعات والحركات - وإن كانت لها آثار سلبية، خاصة في تعاملها مع بعضهم البعض - قد لعبت دوراً ملحوظاً في رفع المستوى العلمي للمسلمين في كيرلا، وفي القيام بالتوعية الدينية فيما بينهم، ففي الوقت ذاته فإن المسلمين في خارج كيرلا كانوا أكثر تمسكاً بمذاهبهم الفقهية، خاصة المذهب الحنفي، ولذلك لم تستطع هذه الحركات والجماعات أن تؤثر بهم بشكل كبير، وهذا هو سبب تخلف المسلمين في شمال الهند سياسياً واجتماعياً واقتصادياً. والتنافس الصحي الذي وجد بين هذه الجماعات الإسلامية كان بمثابة بركة للأمة الإسلامية في كيرلا، فقد ولد لكثير من المدارس الدينية والكليات العربية والمراكز الإسلامية والأعمال الدعوية وغيرها. والذي يتجول بين المدن والقرى في كيرلا سينبهر بما حققته هذه الجماعات من ارتقاء وتقدم إلى أن ينافس المسلمون مع الآخرين في جميع مجالات الحياة. فالمسلمون في كيرلا الآن لديهم صحيفة سيارة وقنوات مقبولة لدى الآخرين وبدأوا يثبتون أقدامهم في أوساط المراكز الرئيسية وأصبحوا قوة يرغب الجميع في بناء جسور العلاقة معهم.

المطلب الثالث: الملامح التاريخية

للتعايش الديني في كيرلا

الذي ينظر إلى تاريخ ولاية كيرلا - وإن كانت بعد تأسيسها أو قبله - يجد أنها قد تمسكت بالانسجام الاجتماعي والعلاقة الحميمة بين أتباع الأديان المختلفة منذ حقب من الزمان. فإن تجربة الدعاة المسلمين الذين قدموا على كيرلا من العرب لنشر رسالة الإسلام ولتبليغها إلى أهلها، خير شاهد على ذلك التآلف الاجتماعي حيث إن حكمها وملوكها استقبلوهم ورحبوا بهم ترحيباً حاراً ولم يقف أحدٌ

أمام دعوتهم إلى الدين الجديد. إضافة لذلك، أنهم سمحوا للمسلمين ببناء المساجد وهي التي لا زالت باقية في شتى أنحاء كيرلا حتى الآن، وزوجوا بناتهم للضيوف الجدد حتى قيل إن السبب الرئيسي لظهور الإسلام في كيرلا وانتشاره كان بسبب المصاهرة التي قامت بين العرب المسلمين الذين قدموا عليها للتجارة والدعوة وبين بنات عوائل كيرلا. وهذا الزواج كان بمثابة ملتقى الطرق بين الثقافتين حيث إن مسلمي كيرلا اتصلوا بالثقافة العربية من ناحية الآباء، وفي نفس الوقت بقيت لهم تقاليد أهالي كيرلا وعاداتهم من طريق الأمهات. هذه العلاقة الثنائية قد أثرت في تشكيل حياتهم الاجتماعية والدينية إذ إنها ساعدت على ولادة ثقافة ازدواجية تلتقي فيها ثقافة العرب والهند معاً. ونتيجة لذلك، وجدت في مناطق كيرلا مساكن ومباني تحمل عادات العرب وتقاليدهم، وخاصة تلك المباني التي بنيت في مصر إيران وغيرهما.^{١٤} وكانت حياتهم آنذاك قد بنيت على الاجتماعية التعاونية أو التلازمية كما وصفها المؤرخ الكبير الهندي أم جي أس نارايين^{١٥}، إذ إن أهل كيرلا كانوا يعتمدون على التجار العرب ليقوموا لهم بدور الوساطة التجارية لمنتجات المليون وفي جانب آخر، كان على المسلمين أن يعتمدوا على طائفة من الهندوس لصناعة السفن خاصة حين يقومون بالرحلات التجارية عبر البحر، لأن العمل بالخشب وبناء السفن والقوارب والمباني وغيرها كان احتكاراً لطائفة «آشاري» التي لها مهارة باللغة فيها.

إن الكلمات العديدة التي أخذتها اللغة المليبارية من اللغة العربية مثل آفة، خزانة، أصل، وكيل، منصف، نقل وغيرها أيضاً خير دليل على التعايش الذي كان يتمتع به أهل كيرلا بعد وصول الإسلام إليهم. ولم يكن هناك حاجز يمكن أن يقف بين أتباع الديانات المختلفة، بل كانوا يحتكون بعضهم البعض في حياتهم الاجتماعية ويتبادلوا تقاليدهم ولغتهم

وثقافتهم. المسلمون أيضاً كانوا قد تأثروا بثقافة الآخرين واقتبسوا كلماتهم كما أخذوا كلمة «تمبران» التي تعني «الجسم المقدس» وصفاً للنبي ﷺ. وهذه الكلمة كانت تستخدم عند الهندوس لمن يستحق الاحترام والكرامة.

ولم يكن أهل كيرلا يتعدون عن المسلمين ولم يبعدهم عنهم، بل احترامهم أشد الاحترام إلى أن قيل أن هؤلاء الدعاة من العرب كانوا هم الفئة الوحيدة التي سنحت لهم فرصة الصعود على هودج الملوك وذلك كان حين لم يسمح الملوك أصحاب دينهم - أي الهندوس - للجلوس فيها.^{١٦} ومما تجدر الإشارة إليه هنا ما أشار إليه بعض المؤرخين^{١٧} من التشابه الكبير بين المساجد التي بنيت في مليبار إثر وصول مالك بن دينار إليها وبين هياكل الهنادكة التي كانت موجودة آنذاك حيث توصلوا إلى أن هذا التشابه يوجد بسببين، إما أن هذه المساجد كانت هياكل الهنادكة، ثم لما جاء مالك بن دينار وأصحابه بالإسلام تركوها وأعطوها للمسلمين لإقامة الصلاة فيها، أو إما أن تكون هذه المساجد بنيت بأيدي نفس النجارين الذين بنوا الهياكل والذين أمرهم الملك بنائها للمسلمين. أياً كان السبب إلا أنه يبقى مثلاً رائعاً للتسامح الديني الذي يعد بأنه لا مثيل له في تاريخ الإنسانية، وذلك أن يترك قوم معابدهم للآخرين ليقوموا فيها شعائرهم الدينية، أو أن يأمر ملك أتباعه ببناء المعابد لأتباع دين جديد على صورة معابدهم. هذا ما نبه إليه الشيخ زين الدين المخدم حين قام ببيان وصول الإسلام إلى المليبار أشار إلى ما كان بين أتباع الديانات المختلفة من ود واحترام وانسجام حيث سمح بعضهم للمسلمين القيام بصلواتهم في معابدهم. «وبعد فترة من الزمن سكن فيها المسلمون ووصل إليها التجار، وأصحاب الحرف من أطراف شتى وكثرت التجارة فيها، وصارت مدينة عظيمة اجتمعت فيها مختلف الديانات، وظهرت بعد ذلك

قوة السامري فيما بين رعاة المليبار ورعاتها كلهم كفرة ويوجد فيهم القوي والضعيف، ولكن لا يأخذ القوي بلد الضعيف بقوته وذلك بوصية ملكهم الكبير الذي أسلم ودعائه بذلك وبركة النبي ﷺ وبركة دينه».^{١٨} وباختصار، إن استيطان العرب في شتى أنحاء كيرلا قد ساعد أهلها للارتقاء اجتماعياً واقتصادياً حيث أن سكانها بدأوا يقلدون المستوطنين في عاداتهم وفي حياتهم حتى توسعت الطرق والشوارع وبنوا الجسر والبرك والبساتين وغيرها بجوارها فامتازت بالأناقة والجمال، وأصبحت كيرلا من المناطق المتقدمة في ذلك العصر.

فمن الممكن أن نقول إذن، أن أغلى إرث تاريخي ورثه أهالي كيرلا من آبائهم هو هذا التآلف الاجتماعي وأسس التعايش الذي بني عليها نظام حياتهم، بل هذا التسامح الديني والوحدة الاجتماعية هي التي جعلت كيرلا ترتقي وتتطور في شتى مجالات الحياة، وسواء أكانت اجتماعية أو اقتصادية أو سياسية وغيرها إلى أن اشتهرت بميزاتهما وتقدمهما في خريطة العالم. ولذلك نرى أن أول ما يعرف به مجتمع كيرلا وتتميز به من سائر ولايات الهند، هو التعايش الديني الذي تمسك به أهلها منذ قرون إلى هذا اليوم، من غير أن يعتري فيه ضعف ولا وهن.

ومما لا شك فيه أن كيرلا هي المنطقة الوحيدة التي تعد مثلاً رائعاً لجمع دينين مختلفين في أرض واحدة دون أن تظهر فيها علامات التعصب وسلبيات الطائفية وغيرها. فإن المساجد والهياكل التي بنيت في مكان واحد وبقيت متجاورة يعتبر خير دليل على هذه الوحدة النادرة. وأصحاب هذه المعابد المختلفة يتعاونون مع بعضهم البعض عند ما تقام طقوسهم واحتفالاتهم الدينية. وهذا التسامح الجميل والوحدة الرائعة هي التي تجعل تاريخ كيرلا الاجتماعي غنياً وثميناً. ومما يزيد أهميتها وجمالها حين نعرف أن هذه الأمثلة الرائعة تمسك بها أهل

كيرلا حين كان يطبق فيها النظام الطبقي بين مختلف طوائف الهندوس، وكانوا إذا التقوا بمسلم في طريقهم ينزعلون عنه إكراماً له!!

ومن الجدير بالذكر هنا، أن هناك بعض الاحتفالات في كيرلا يشارك فيها الجميع دون النظر إلى دينهم وثقافتهم، منها «أونم» الذي اختلف المؤرخون في جذوره التاريخية، فمنهم من يرى أنه يرجع إلى أسطورة مهابلي الذي غلب على ملك الشر، ومنهم من يُعيده إلى قصة اعتناق «شيرمان برومال» للإسلام^١. على كل، لا شك في أن مثل هذه الاحتفالات والطقوس قد أدت دوراً بارزاً في توثيق الصلة والتعايش بين الأديان المختلفة. وهذا التعاون والتعايش الذي وُجد بين مختلف أتباع الديانات، هي التي أبقت مناطق كيرلا هادئة مطمئنة، وهي التي ورثها أهلها وتمسكوا بها في هذا العصر الذي تتأجج فيه نار العنصرية في مختلف نواحي الهند.

المبحث الثاني: قضايا الأقلية المسلمة في كيرلا وحلولها في ضوء النصوص الشرعية

بعد بيان أحوال كيرلا وخصائصها الاجتماعية، ينتقل الباحث إلى بعض القضايا الساخنة التي يدور حولها الكلام بين المسلمين في كيرلا، لكي تكون نموذجاً تلقي الضوء على ما يحتاج إليه المسلمون في كيرلا من فقه وحلول ولتقديم طريق يتبعونه في معالجة قضاياهم الأخرى. والباحث قد قام باختيار قضيتين كنماذج لقضايا مسلمي كيرلا والتي تتعلق بممارسة العبادات الدينية وبالحفاظ على الهوية الإسلامية وبال دعوة الإسلامية وغيرها. وهذه القضايا خطيرة وحساسة بالنسبة إلى المسلمين في كيرلا، ربما تؤثر إيجابياً في النهضة الاجتماعية التي تشاق إليها الأمة منذ زمن طويل. ويرجى أن الفقه الذي يوضع هنا سيعطي للمسلمين في كيرلا وجهاً جديداً يساعد على التعايش مع الآخرين، ويقوم مقام المتوسط

بينهم وبين مدعويهم. وهذا المبحث يتضمن مطلبين؛ الأول: المشاركة في الرقوص الهيكلية؛ والثاني: تناول قرايين الهندوس المقدمة لألتهتهم.

المطلب الأول: المشاركة في الرقوص الهيكلية

الهناكة في الهند - بما فيها كيرلا - كما أن لهم عادات وتقاليد تتعلق بدينهم، ولهم مختلف أنواع الفنون بما فيها الأناشيد والغناء والرقصات الهيكلية وغيرها. وهذا النوع من الرقصات قد ظهر وتطور مرتبطاً بهياكلهم التي توضع فيها أصنامهم وتقام حولها طقوسهم وتقدم فيها قرايينهم، وتمتاز عن الرقوص الأخرى بصبغتها الدينية حيث تقص من خلالها الأساطير المتعلقة بألتهتهم وبأداء المعاني بصورة رائعة جذابة من خلال الإشارات والأناشيد التي ترفع من الخلف. ولما أن الجماهير يجتمعون عادةً حول تلك الهياكل أثناء الاحتفالات المتخلفة كان من المناسب أن تقام الرقوص والفنون الأخرى في فنائها. فإن هذه الرقوص لها أنواع مختلفة مثل «كتاكلي» و«مُهنِيَاتَم» و«كُودِيَاتَم» و«كُوت» وغيرها، وجميع هذه الأنواع تمتاز باشتمالها على التمثيل والغناء والرقص والأدب معاً. والراقصة يكون لها زي خاص بلون معين حسب أنواع الرقص، فمنها ما يقوم بها جماعة، ومنها ما يقوم بها فرداً. وإن كانت هذه الرقوص ترجع جذورها إلى تاريخ الهندوسية وليست لها علاقة مباشرة بعقيدتهم سوى أنهم يختارون القصص والحكايات التي تتعلق بأساطيرهم، غير أنها قد تعرضت للتغيير والتطوير في موضوعها وفي زيتها حسب متطلبات العصر.

هذه الرقوص بجميع أنواعها قد حازت على رواج كبير في مجتمع كيرلا وعقدت لها جلسات ومنصات خاصة في معظم احتفالاتها، إلى أن أصبحت إحدى أنواع المسابقات بين الطالبات في مستوى الثانوية وما دونها حيث أقدمت بعض الطالبات المسلمات يقمن بشتى أنواعها في المسابقات وحصلن على

الجوائز حتى في مستوى الولاية. ولكن لم يلبث كثيراً حتى ثارت عليه بعض الجهات والأشخاص وأثاروا ضجة كبيرة وعنفوهن على مشاركتهم في تلك الرقوص.

قبل الخوض في تحليل القضية، يجب أن نلم بأننا لسنا بصدد بيان حكم الرقص للنساء في الشريعة الإسلامية إذ إنه موضوع قُتل بحثاً ودراسةً ووصل العلماء إلى نتيجة نخترها إن الرقص مباح للمرأة أمام مثيلاتها أو زوجها، وحرام عليها دون ذلك. وأما نحن في واد آخر لأن الرقص الذي تتناول حكمه هنا ليس للفتيات البالغات بل للطالبات التي يدرسن في الثانوية وما دونها. وهذا النوع من الرقص أي الذي لا ضرر فيه أباحه الفقهاء مستدلين على الأحاديث الصحيحة التي رويت عن النبي ﷺ منها ما روي عن عائشة قالت «لقد رأيت رسول الله ﷺ يوماً على باب حجرتي، والحبشة يلعبون في المسجد، ورسول الله ﷺ يسترني بردائه لكي أنظر إلى لعبهم، ثم يقوم من أجلي حتى أكون أنا التي أنصرف. فاقدروا قدر الجارية الحديثة السن الحريصة على اللهو»^{٢٠}، وهذه الرواية قد تعددت طرقها ومنها مارتة عائشة «رأيت النبي ﷺ يسترني بردائه وأنا أنظر إلى الحبشة: وهم يلعبون في المسجد، فزجرهم عمر. فقال النبي ﷺ دعهم، أمنا بني أرفدة يعني من الأمن، وأنا جارية، فاقدروا الجارية العربية الحديثة السن»^{٢١}، وقال النووي في شرحه على صحيح مسلم «يرفنون: من الزفن يعني الرقص»^{٢٢}. وقال القسطلاني «إن ذلك - رقص الأحباش وضربهم الدف - بعد قدوم وفد الحبشة وإن قدومهم كان سنة سبع ولعائشة يومئذ ست عشرة سنة»^{٢٣}.

والخلاصة هي إن الرقص ليس حراماً مطلقاً، ولم يأت فيه نهى عن النبي ﷺ بل أنه أرى لعائشة رضي الله عنها رقص الحبشة كما ثبت في الأحاديث المنقولة، فلا يجوز أن يحكم عليه بالحرام إلا إذا جلب المفسد أو أصبح ذريعة إلى الحرام. ولذلك قال

النووي «والرقص ليس بحرام، قال الحليمي: لكن الرقص الذي فيه تشن وتكسر يشبه أفعال المخنثين حرام على الرجال والنساء»^{٢٤}. وقال المباركفوري في شرح الحديث المتعلق بالرقص «كأنه قال ذلك باعتبار كونه في صورة اللهو واللعب ولا بد أن يكون فيه شيء ولكنه ليس بحرام وإلا كيف رآه النبي ﷺ وأراه عائشة»^{٢٥}.

والأحاديث فيها كثيرة، وكانت امرة حبشية ترقص وهي التي سميت ب«الجارية» في تلك الروايات وينظر إليها النبي ﷺ مع زوجته عائشة رضي الله عنها، فمعناه أن الرقص ليس محرماً شرعاً من ضمن حدود الشريعة الإسلامية. وأما ما يهمننا هنا أيضاً ليس حكم الرقص، لأن الذين ينكرون مشاركة الطالبات المسلمات في الرقوص الهيكلية يجيزون في نفس الوقت المشاركة في الأنواع الأخرى التي لا تحمل التراث الهندوسي. فالقضية ليست مجرد حكم الرقص للبنات، بل هي حكم تقليد الهندوسية في الرقص، فإن النبي ﷺ قد نهى عن تشبه الآخرين حيث قال «من تشبه بقوم فهو منهم»^{٢٦}، غير أنه يؤثر في قلوب من يقمن به سلباً ويقرهن إلى العادات السيئة. ولو أمعنا أنظارنا في النصوص الشرعية ومقاصدها يظهر جلياً أن ما ابتكره غير المسلمين من عادات واختراعات لا تعتبر محرماً ولا توصف غير شرعية إلا إذا تخالف الشريعة الإسلامية. فالنبي ﷺ حين ظهر في جزيرة العرب برسالة الإسلام، كان العرب يمارسون على عادات عديدة، منها ما يخالف الشرع ومنها ما لم يخالفه، فنزلت الشريعة تقر ما يوافقها من العادات الحسنة مثل قرى الضيف والوفاء بالعهود والسواك والاستنجاء والحج والعمرة مع القيام بما يحتاج من التعديلات، وتنكر ما لديهم من العادات السيئة مثل القمار وشرب الخمر وواد البنات وقتل الأولاد وتبرج النساء وغيره. وقد جاءت الآية تأمر النبي ﷺ بالأخذ من العرف والعادات ما لم يخالف الشريعة

كما في قوله تعالى ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾ [الأعراف: ١٩٩]. وأروع ما وجدنا من تطبيقه ما فعله النبي ﷺ حين أراد إعلان دعوته فصعد الصفا وصاح بصوت عال «أنا النذير العريان» ليجمع به الناس كما ورد في الصحيحين «عن أبي موسى قال قال رسول الله ﷺ «مثلي ومثل ما بعثني الله كمثلي رجل أتى قوماً فقال رأيت الجيش بعيني وإني أنا النذير العريان فالنجا النجا فأطاعته طائفة فأدلجوا على مهلهم فنجوا وكذبت طائفة فصبحهم الجيش فاجتاحهم»^{٢٧} وفي رواية أخرى جاءت في البخاري نفسه عن ابن عباس، «أن النبي ﷺ خرج إلى البطحاء، فصعد إلى الجبل، فنادى يا صباحاه، فاجتمعت إليه قريش، فقال: «أرايتم إن حدثتكم أن العدو مصبحكم أو ممسيكم أكنتم تصدقوني؟ قالوا: نعم، قال: «فإني نذير لكم بين يدي عذاب شديد»، فقال أبو لهب: ألهذا جمعتنا تبا لك، فأنزل الله عز وجل: تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ سَوْدَ الْمَسِّ إِلَى آخِرِهِ»^{٢٨}. والروايات قد تعددت طرقها ولا أحد يشك في صحتها إذ أنها نقلت في معظم الكتب الأحاديث الصحيحة، ف«النذير العريان» الذي وصفه به النبي ﷺ نفسه كان من عادات العرب في الجاهلية كما يشرحه الإمام النووي بقوله «قَوْلُهُ ﷺ «أنا النذير العريان» قال العلماء أصله أن الرجل إذا أراد إنذار قومه وإعلامهم بما يوجب المخافة نزع ثوبه وأشار به إليهم إذا كان بعيداً منهم ليخبرهم بما دهمهم وأكثر ما يفعل هذا ربيعة قومه وهو طليعتهم وركبهم. قالوا: وإنما يفعل ذلك لأنه أبين للناظر، وأغرب وأشنع منظراً، فهو أبلغ في استحثاثهم في التأهب للعدو. وقيل: معناه أنا النذير الذي أدركني جيش العدو، فأخذ ثيابي، فأنا أنذركم عرياناً»^{٢٩}.

وبالاختصار أن النبي ﷺ أخذ واعتمد على العادة الجاهلية أثناء قيامه بالدعوة الإسلامية وتبليغه رسالة الإسلام إلى الآخرين، وقام بالتعديل اللازمة لها، حيث

أنه لم يصعد الجبل عرياناً كما تعود عليه العرب، بل قام بأسلمة تلك العادة من حدود الشريعة الإسلامية، فالعادة وإن كانت ترجع جذورها إلى دين آخر، أو إلى ثقافة أخرى لا مانع من أخذها إذا لم تخالف الشرع. ولذلك نرجح القول بإباحة المشاركة للطالبات في الرقوص الهيكلي ولكن ليس في هياكل الهندوسية ولا في طقوسهم، بل في المسابقات العامة التي تشرف عليها المدارس الحكومية وغيرها، حيث إن هذه المشاركة لا تؤثر سلباً في الأمة الإسلامية ولا تخلل المقاصد الشرعية العامة التي تريد الأقلية المسلمة حفظها، بل أنها تخدمها للتعايش مع الآخرين ولنشر روح التسامح والانسجام في مجتمعهم التعددي. وأما قضية التشبه بالآخرين المنهي عنها فتتعلق بالعادات التي تتعلق باعتقادهم والتي تخالف الشريعة الإسلامية، وهذا لا ينطبق على القضية التي تناولناها هنا. إضافة لذلك، فإنه يمكن أسلمة هذه الرقوص الهيكلي بتطوير مواضيعها وإدخال القضايا العصرية فيها بدلا من الأساطير القديمة وبتقديم زي جديد رائع ضمن حدود الشريعة الإسلامية. فإن المسلم الذي يخوض في مثل هذه المشاريع ويقوم بتعديلها أفضل بكثير من المسلم الذي يبتعد عنها كما قال النبي ﷺ «المؤمن الذي يخالط الناس و يصبر على أذاهم خير من الذي لا يخالط الناس و لا يصبر على أذاهم»^{٣٠}، فالنبي ﷺ يشجع المسلمين على الخوض في ما يحدث في المجتمع وعلى تقديم وجهة نظر الشرعي في قضاياهم لكي يتم به إسلامية المجتمع كما كان ﷺ مثلاً رائعاً لهذا الطريق الفعال.

المطلب الثاني: تناول قرابين الهندوس المقدمة لآلهتهم
المسلم الذي يعيش وسط مجتمع غير إسلامي يضطر إلى التعامل معهم في معظم نواحي الحياة، ويكون فيما بينهم التبادل في كثير من الأمور بما فيها المؤكلة والمصاحبة والمساكنة وغيرها، حيث إن المسلمين يدعون غيرهم إلى ولائهم أو يتبرعون

بالطعام والحلاوى أثناء احتفالهم للعيد وغيره، كما يدعوهم الهنادكة والمسيحيون إلى ولائهم ومناسباتهم الدينية. إن هذا التبادل الذي يوجد بين أتباع الأديان المختلفة في كيرلا له دور كبير في بناء مجتمع متميز بالتعايش والتعاون والتسامح، لأن هذه المشاركة المتعاونة تجعل معظم الاحتفالات الدينية اجتماعية إلى أن أصبحت موضع التقاء للجميع دون النظر إلى دينهم وجنسهم، ويجددون بها مودتهم ويوطدون بها علاقتهم.

فإن هذه المشاركة المنسوجة من أتباع الأديان المختلفة في الولايم والاحتفالات وغيرها قد أدت إلى ظهور كثير من القضايا التي تحتاج إلى تحليلها في ضوء مقاصد الشريعة. ونحن هنا لسنا بصدد بيان حكم المشاركة في الاحتفالات الدينية الأخرى بما أن هذه القضية كثيراً ما أصبحت موضوع البحث عند العلماء المعاصرين، فمنهم من يذهب إلى حرمتها، ومنهم من يرى بجوازها بشروط. والقضية التي تناولها هنا تنطبق على هذين اتجاهين كليهما، وهي حكم تناول القرابين المقدمة لآلهة الهنادكة أو لأصنامهم حيث إنهم يأتون بها إلى بيوت المسلمين ويقومون بتوزيعها إظهاراً لفرحهم وسعادتهم في أيام الاحتفالات والطقوس. فالمسلم لو حضر إلى احتفالهم أم لم يحضر، يجب عليه مواجهة هذه القضية لأن جيرانه وأصدقائه من الهنادكة يأتون إليه بتلك القرابين ليعطوها إياه.

والعلماء في كيرلا قد اختلفوا في حكم تناول هذه الأطعمة، فمنهم من يرى بحرمتها ومنهم من يذهب إلى جوازها، والاختلاف يدور حول علاقتها باعتقاد الهنادكة وعبادتهم القائمة على الشرك. فإن الذي ينظر إلى النصوص الواردة في هذه القضية يجد بوضوح أن الذبائح التي قدمت لغير الله كالأصنام والأوثان والقوة الطبيعية وغيرها، حرام أكلها لما ورد فيه دليل قطعي كما في قوله تعالى ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ

عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةَ وَالْدَّمَ وَلَحْمَ الْخَنزِيرِ وَمَا أَهْلَ بِهِ لغيرِ اللَّهِ ۖ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [البقرة: ١٧٣]، حيث جاء في تفسيره «وما أهل به لغير الله أي ذكر عليه غير اسم الله تعالى، وهي ذبيحة المجوسي والوثني والمعتل. فالوثني يذبح للوثن، والمجوسي للنار، والمعتل لا يعتقد شيئاً فيذبح لنفسه، ولا خلاف بين العلماء أن ما ذبحه المجوسي لناره والوثني لوثنه لا يؤكل، ولا تؤكل ذبيحتهما عند مالك والشافعي وغيرهما وإن لم يذبحا لناره ووثنه، وأجازهما ابن المسيب وأبو ثور إذا ذبح لمسلم بأمره».^{٣١} فإن جميع الذبائح التي قُدمت وذكيت لغير الله لا يجوز تناولها للمسلم إذ أن الله سبحانه وتعالى نهاه عنه صراحة أكثر من مرة. العلماء الذين حرموا تناول الأطعمة المقدمة للآلهة استندوا إلى نفس الدليل حيث يرون أن هذه القرابين وإن لم تكن ذبائح، تدخل في حدود «ما أهل به لغير الله». ولكننا حين نمعن النظر إلى هذه النصوص نرى أنها لا تدل قطعياً على جميع المأكولات دون النظر إلى الذبائح أو غيرها، إذ إن استعمال «ما أهل به لغير الله» أو «ما أهل لغير الله به» قد جاء في القرآن أربع مرات، وكلها في سياق تتحدث عن تناول لحوم الحيوانات المختلفة. فمثلاً ننظر إلى ما ورد في سورة المائدة ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخَنزِيرِ وَمَا أَهْلَ لغيرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النَّصَبِ وَأَنْ تَسْتَفْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ۚ ذَلِكُمْ فُسْقٌ يَوْمَئِذٍ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنَ ۚ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا ۚ فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ ۚ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [المائدة: ٣]، حيث جاء ذكر «ما أهل لغير الله به» أثناء بيانها للحوم مختلف أنواع الميتة، ولذلك نرى معظم المفسرين يرون أن مراده هو الذبائح، كما يقول

الطبري في تفسير آية البقرة «وَأَمَّا قَوْلُهُ: «وَمَا أَهْلٌ بِهِ لغير الله»، فإنه يعني به: وما ذُبِحَ للآلهة والأوثان يُسمى عليه بغير اسمه، أو قُصِدَ به غيره من الأصنام. وإنما قيل: «وَمَا أَهْلٌ بِهِ»، لأنهم كانوا إذا أرادوا ذبح ما قَرَّبُوهُ لآلهتهم، سمو اسم آلهتهم التي قربوا ذلك لها، وجَهِروا بذلك أصواتهم، فجرى ذلك من أمرهم على ذلك، حتى قيل لكل ذابح، سَمَّى أو لم يُسمَّ، جهر بالتسمية أو لم يجهر: «مُهَلَّ». ٣٢

ويقول ابن عاشور في تفسيرها «وكانت العرب في الجاهلية إذا ذبحت أو نحرَت للصنم صاحوا باسم الصنم عند الذبح فقالوا باسم اللات أو باسم العزى أو نحوهما، وكذلك كان عند الأمم التي تعبد آلهة إذا قربت لها القرابين، وكان نداء المعبود ودعاؤه عند الذبح إليه عادة عند اليونان كما جاء في «الإلياذة» لهوميروس». ٣٣ ويقول ابن كثير في تفسير آية المائدة «وقوله: «وَمَا أَهْلٌ لغير الله به» أي: ما ذبح فذكر عليه اسم غير الله، فهو حرام، لأن الله أوجب أن تذبح مخلوقاته على اسمه العظيم، فمتى عدل بها عن ذلك وذكر عليها اسم غيره من صنم أو طاغوت أو وثن أو غير ذلك، من سائر المخلوقات، فإنها حرام بالإجماع. وإنما اختلف العلماء في المتروك التسمية عليه، إما عمداً أو نسياناً، كما سيأتي تقريره في سورة الأنعام». ٣٤

وقد تبين هنا، إن جميع المفسرين ذكروا الذبائح حين تناولوا استعمال «مَا أَهْلٌ بِهِ لغير الله» وليس فيهم أحد أدخل كل المأكولات المقدمة للآلهة. إضافة إلى ذلك، كلمة «أَهْلٌ» لها دلالة لغوية تخص بالذبائح كما أشار إليه بعض المفسرين أمثال ابن عاشور وسيد طنطاوي وغيرهما. ويقول ابن عاشور في سياق بيانه الآية الثالثة من سورة المائدة «والإهلال: الجهر بالصوت ومنه الإهلال بالحج، وهو التلبية الدالة على الدخول في الحج، ومنه استهْلَ الصبي صارخاً. قيل: ذلك مشتق من اسم الهلال، لأن العرب كانوا

إذا رأوا هلال أول ليلة من الشهر رفعوا أصواتهم بذلك ليعلم الناس ابتداء الشهر، ويحتمل عندي أن يكون اسم الهلال قد اشتق من جهر الناس بالصوت عند رؤيته. وكانوا إذا ذبحوا القرابين للأصنام نادوا عليها باسم الصنم، فقالوا: باسم اللات، باسم العزى». ٣٥ وهذا نفس ما ذهب إليه سيد طنطاوي حين قال «الإهلال: رفع الصوت عند رؤية الهلال ثم استعمل لرفع الصوت مطلقاً. ومنه: إهلال الصبي أي: صراخه بعد ولادته، والإهلال بالحج أي رفع الصوت بالتلبية. وكانوا في الجاهلية إذا أرادوا ذبح ما قربوه إلى آلهتهم، سموا عليها أسماءها- كاللات والعزى- ورفعوا بها أصواتهم، وسمى ذلك إهلالاً. ثم توسع فيه ف قيل لكل ذابح: مهل سمي أو لم يسم، جهر بالتسمية أو لم يجهر. والمعنى: وحرم عليكم- سبحانه- أن تأكلوا مما ذبح فذكر عليه عند ذبحه غير اسم الله تعالى- سواء اقتصر على ذكر غيره كقوله عند الذبح باسم الصنم فلان، أو باسم المسيح أو عزيز أو فلان، أو جمع بين ذكر الله وذكر غيره بالعطف عليه كقوله: باسم الله واسم فلان». ٣٦

فإنه قد اتضح مما نقلنا هنا، إن فعل «أَهْلٌ» كانت تطلق في الجاهلية على عادة العرب إذ كانوا يرفعون أصواتهم بأسماء آلهتهم أثناء قيامهم بذبح قربانينهم، فلا يمكن أن يتعدى هذا الاستعمال إلى غير الذبائح، لأن العلة لا يمكن أن تكون سواء في الذبائح وفي غيرها. وننقل هنا ما جاء من فتوى في مثل هذه القضية حيث ورد فيها «وبهذا يعلم السائل عدم جواز الأكل مطلقاً من ذبائح هؤلاء القوم عباد الوثن سواء في ذلك ما ذبحوه لأنفسهم أو ما ذبحوه لصنمهم. أما بالنسبة لما سألت عنه من الفواكه والثمار المقدمة قرباناً للصنم فهذه لا حرج في أكلها ما لم تتنجس؛ لأن الأصل فيها الحل. وكونها قدمت قرباناً للصنم لا يخرجها ذلك عن الأصل». ٣٧

على سبيل الخلاصة، فإن الأطعمة المقدمة

لآلهة الهندوس، أو المصنوعة لها لو أعطي لأحد من المسلمين يجوز تناوله للضرورة أو الحاجة ولدفع المآلات الضارة والضرورة تقدر بقدرها ما دام أنه لا يوجد دليل قطعي يثبت حرمة. إضافة إلى ذلك، يمكن للمسلم أن يعتبره من نعم الله عليه، ويتناوله تقيّة دون أن يلتفت إلى اعتقاد من طبخه وقدمه لآلهته، والدليل على ذلك قوله تعالى ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ﴾ [آل عمران: ٢٨]، حيث جاء الاستثناء يجيز إظهار الموالاة للكافرين على أساس التقيّة، أو على أساس ارتكاب أخف الضررين، لأنه لو لم يزرع المسلم التعايش مع الآخرين فبديله يكون الحرب والفساد كما في شمال الهند. وخير مقولة تجدر إشارتها هنا هي ما قاله القدماء «إذا كانت العاصفة قوية فانحن قليلاً حتى تمر العاصفة بسلام؛ إذا لم تنحن قليلاً سوف تقتلعك العاصفة من جذورك». وهذه حكمة أجمعت عليها البشرية، وتطبيق ذلك أن الرسول ﷺ قبل دفع الجزية للكفار ثلث ثمار المدينة في غزوة الأحزاب وإن لم يطبق ذلك. وكان ذلك حين اجتمعت العرب من عدة قبائلها بما فيها بنو أسد، وبنو مرة، وبنو سليم، وغطفان وفزارها؛ على محاربة المسلمين أراد النبي ﷺ أن عقد معها معاهدة لكسر هذا الطوق كما جاء في «المغازي النبوية» ما نصه «أرسل النبي ﷺ إلى عُيَيْنَةَ بن حصن بن بدر الفزاري، وهو يومئذ رأس المشركين من غطفان، وهو مع أبي سفيان: أرايت إن جعلت لك ثلث ثمار الأنصار، أترجع بمن معك من غطفان، وتخذل بين الأحزاب؟»^{٣٨} وقال النبي ﷺ «لأنصار يكشف سر تصرفه هذا، بقوله «ما أصنع ذلك إلا أنني رأيت العرب قد رمتكم عن قوس واحدة، وكالبؤس من كل جانب، فأردت أن أكسر عنكم شوكتهم إلى أمر ما»^{٣٩}. وكذلك قبول النبي

ﷺ بمسح اسمه الشريف في صلح الحديبية، وإقراره بالرجوع دون دخول مكة^{٤٠}؛ أيضاً تؤكد هذا الموقف الذي بني على التسامح والرحمة. وقد أشرنا من قبل، إلى أن الانسجام والتعاون الذي وُجد بين المواطنين في كيرلا دون النظر إلى دينهم قد حرضهم وحثهم على تبادل الحب والاحترام بالتبرع بالأطعمة والمشاركة في مناسبة الأفراح. فإن المسلم الذي يعتبر نفسه جزءاً من الأقلية الدينية، يجب عليه ألا يغلق الأبواب التي تفتح أمامه للاتصال مع الآخرين، وألا يقطع الصلات الحميمة الموجودة بينهم بالمواقف التي اتسم فيها التشدد وعدم التعاون، لأن رفض المسلم قبول مثل هذه الهدايا يخلق مآلات غير مرضية حيث إنه يؤدي إلى عدم قبول الآخرين لدعوته إلى المناسبات التي تخص به ولا يبقى بعده صداقة حميمة يتبادلون بها آراء بعضهم بعضاً. ولذلك نرى أنه لا ينبغي للمسلم أن يتخذ موقفاً لا يخدم الدعوة الإسلامية من مثل هذه القضايا، طالما لم يرد فيها نص يدل على تحريمها. المسلم لو لم يرغب في أكل تلك الأطعمة، يجب عليه -على الأقل- أن يقبلها احتراماً وإكراماً لمن أتى بها إليه، واحتفاظاً للعلاقة الوطيدة التي له معه، ثم بعد ذلك يمكن أن يتخلص منها سراً دون أن يأكلها. فبالاختصار فإن الفقه الذي يتمسك به الأقلية المسلمة لا بد أن يخدم المقاصد العليا التي أراد الشارع تحقيقها من خلال تشريعه، فلا يليق له أن يأتي بأحكام لا تحمل روح الشريعة ولا تحمل ما تحمله الشريعة من الخصائص والميزات. فإن علماء كيرلا لو نظروا إلى تلك المقاصد التي وضعها الشارع، وظفوها في استنباطاتهم لما وجد فيما بينهم اختلاف كبير في مثل هذه القضايا، غير أنها ستساعدهم على بناء الجسر بينهم وبين الآخرين ولتعبّر بها رسالة الإسلام إلى قلوبهم كما اعتمد عليها النبي ﷺ في دعوته المشركين إلى نور الإسلام.

الخاتمة

النتائج والتوصيات:

أولاً: نتائج البحث: يمكن إجمال أهم نتائج البحث فيما يأتي:

١. إن ولاية كيرلا وإن كانت هناك محاولات مستمرة

من المتطرفين لتدمير ما وجد فيها من الانسجام والتآلف الديني، فهي لم تلبي رغبات أعدائها، فأهلها يؤثرون الوحدة والتسامح على أي شيء آخر، لأنهم يعتبرونها كإرث أخذوه من أجدادهم. فمن ينظر إلى الطقوس والاحتفالات التي تُعقد في كيرلا بمناسبات مختلفة يجد ما يقنعه من أدلة على ما أشرنا هنا، فمعظم هذه الاحتفالات

تقام في منصة عامة يشارك فيها جميع أتباع الأديان المختلفة ويوثقون ودهم وعلاقتهم فيها.

٢. المشاركة في الرقوص الهيكلية للطالبات في المسابقات العامة التي تشرف عليها المدارس الحكومية وغيرها نقول بجوازها، في حدود الضرورة والحاجة وتخدم للتعايش مع الآخرين ولنشر روح التسامح والانسجام في مجتمعهم التعددي. وأما قضية التشبه بالآخرين المنهي عنها فتتعلق بالعبادات التي تتعلق باعتقادهم والتي تخالف الشريعة الإسلامية، ومع ذلك فإنه يمكن أسلمة هذه الرقوص الهيكلية بتطوير مواضعها وإدخال القضايا العصرية فيها بدلا من الأساطير القديمة وبتقديم زي جديد رائع ضمن حدود الشريعة الإسلامية.

٣. الأطعمة المقدمة لآلهة الهندوس، أو المصنوعة لها لو أعطي لأحد من المسلمين يجوز تناوله ما دام أنه لا يوجد دليل قطعي يثبت حرمة، خاصة في الضرورة والحاجة. وقد أشرنا من قبل، إلى أن الانسجام والتعاون الذي وُجد بين المواطنين في كيرلا دون النظر إلى دينهم قد حرصهم وحثهم

على تبادل الحب والاحترام بالتبرع بالأطعمة والمشاركة في مناسبة الأفراح دفعا لمآلات الضرر. فإن المسلم الذي يعتبر نفسه جزءاً من الأقلية الدينية، يجب عليه ألا يغلق الأبواب التي تفتح أمامه للاتصال مع الآخرين، وألا يقطع الصلات الحميمة الموجودة بينهم بالمواقف التي اتسم فيها التشدد وعدم التعاون، لأن رفض المسلم قبول مثل هذه الهدايا يخلق مآلات غير مرضية حيث إنه يؤدي إلى عدم قبول الآخرين لدعوته إلى المناسبات التي تخص به ولا يبقى بعده صداقة حميمة يتبادلون بها آراء بعضهم بعضاً.

التوصيات

١. قضايا الأقلية المسلمة في كيرلا أكثرها لا يزال يبقى ليُعالج من قبل العلماء الأفاضل في ضوء مقاصد الشريعة، والتي لها دور كبير في أخذ يد المسلمين وفي رفع مستواهم كي يتسلحوا بالعلوم الشرعية ليواجهوا بها واقعهم وبنوا بها نظامهم الاجتماعي الذي يحكمه دستور الإسلام. ولذلك نوصي العلماء العظام بأن يتقدموا لمعالجة تلك القضايا ولتوعية الأقلية المسلمة في كيرلا بأحكام القضايا التي تواجهها لتكون حياتها في دائرة إسلامية ولتكون لها صبغة دينية يريدها الشارع.

٢. فإن الأقلية المسلمة في كيرلا يجب أن تكون على إمام بأحكام قضاياها لأن تلتزم بها وألا تأتي بأفعال لا تناسبها، ولذلك نوصي علماءها وجماعاتها المختلفة بأن تعرفوا العوام أحكام هذه القضايا الحساسة التي تؤثر في مسيرها والتي في ظلها تتقوى العلاقة الدعوية والنشاطات الإسلامية.

٣. ومن أهم ما نوصي به العلماء، أن يقوموا بتوعية المسلمين بحقيقة هذه الأحكام التي وصلنا

إليها من خلال الاجتهادات، حيث إنها ليست أحكاماً مطلقة، بل هي تعتبر مواقفاً تتخذ في الحالات الاضطرارية حين لا يكون أمامها طريق آخر يخدمها. لأن الأقليات المسلمة لو اعتبرت

هذه الأحكام على غير وجهها الصحيح وأخذتها كأصول تطبق في كل الأحوال لأخطأت في مسيرتها ولزلت أقدامها.

المصادر والمراجع

- ابن عاشور، محمد الطاهر. (١٩٨٤م). التحرير والتنوير. (ط ١). الدار التونسية للنشر، تونس.
- ابن كثير، عماد الدين إسماعيل. (١٤١٩هـ - ١٩٩٨م). تفسير القرآن العظيم. (ط ١). دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- الألوائي، محي الدين. (١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م). الدعوة الإسلامية وتطورها في شبه القارة الهندية. (ط ١). دار القلم، دمشق، سوريا.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. (١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م). صحيح البخاري. (ط ١). دار ابن كثير، بيروت، لبنان.
- طنطاوي، محمد سيد. (١٤١٧هـ - ١٩٩٧م). التفسير الوسيط للقرآن الكريم. (ط ١). دار نهضة مصر، القاهرة، مصر.
- العسقلاني، أبو الفضل أحمد ابن حجر. (١٢٧٩هـ). فتح الباري شرح صحيح البخاري. (د.ط.). دار المعرفة، بيروت، لبنان.
- النخدوم، زين الدين. (١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م). تحفة المجاهدين في أحوال البرتغاليين. (ط ١). مؤسسة الوفاء، بيروت، لبنان.
- نارائين، أم جي أس. (٢٠١١). صحائف من تاريخ كالكوت. (د.ط.). برتيكشا، كالكوت، الهند.
- النووي، أبو زكريا محي الدين بن شرف. (١٤٣٥هـ - ٢٠١٥م). المجموع شرح المذهب. (ط ١). دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- النيسابوري، أبو عبد الله محمد بن الحاكم. (١٤١٨هـ - ١٩٩٨م). المستدرك على الصحيحين. (د.ط.). دار المعرفة، بيروت، لبنان.
- النيسابوري، مسلم بن الحجاج. (١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م). صحيح مسلم. (ط ١). دار طيبة، بيروت، لبنان.

الهوامش

- ١ الرقوص المخصصة لمناسبات دينية هندوسية تعقد في معابدهم.
- ٢ هو المصباح المخصص الذي يوضع في معابد الهندوس وفي مقدمة البيت وله شكل خاص ويضيؤونها في مناسباتهم وأعيادهم.
- ٣ بي كي أس راجا، صحيفة البركة، نقلها أم أن نمبوتري في «الدراسات المليبارية»، سنة ٢٠٠٨م، ص ٢٣.
- ٤ الألوائي، الدعوة الإسلامية وتطورها، ص ٨.
- ٥ وقد جاء ذكر هذا السيف في بيته: «إن الرسول لنور يستضاء به مهند من سيوف الله مسلول».
- ٦ زين الدين النخدوم الأول، تحفة المجاهدين في أحوال البرتغاليين، ص ٣٦.
- ٧ اسم لميناء ومدينة تاريخية كانت تقع على ساحل ولاية كيرلا الهندية؛ وقد كانت مملكة تشرا تعتمد في تجارتها البحرية على هذا الميناء.
- ٨ زين الدين النخدوم، تحفة المجاهدين في أحوال البرتغاليين، ص ٣٧.
- ٩ «إيلافهم رحلة الشتاء والصيف».
- ١٠ قد تقدم بيان هذا الكتاب في المطالب الماضية.
- ١١ القاضي محمد بن عبد العزيز، الفتح المبين، (كالكوت: الهدى، د ط، ١٩٩٦م)، ص ٣٢.
- ١٢ ميلر، مابل مسلمون، ص ٩٧.
- ١٣ ميلر، مابل مسلمون، ص ١٠٤.
- ١٤ أجمل، بحث مقدم في المؤتمر التاريخي لمسلمي كيرلا،

- ٢٦ أبو داود، سنن أبي داود، كتاب اللباس، رقم الحديث: ٢٥١٢، قال الألباني في صحيح أبي داود: حسن صحيح.
- ٢٧ البخاري، صحيح البخاري، كتاب الرقاق، باب الانتهاء عن المعاصي، ج ٨، ص ١٢٦.
- ٢٨ البخاري، صحيح البخاري، كتاب تفسير القرآن، سورة تبت يدا أبي لهب وتب، ج ٤، ص ٦١.
- ٢٩ النووي، شرح مسلم، كتاب الفضائل، باب شفقتة ﷺ على أمته ومبالغته في تحذيرهم مما يضرهم، ج ١٥، ص ٤٨.
- ٣٠ قال الألباني في «السلسلة الصحيحة» ج ٢، ص ٦٥٢، أخرجه ابن ماجه بإسناد حسن عن ابن عمر رضي الله عنهما وهو عند الترمذي إلا أنه لم يسم الصحابي «كذا في «بلوغ المرام، ج ٤، ص ٣١٤.
- ٣١ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ١، ص ١٧١.
- ٣٢ الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج ١، ص ٢١٢.
- ٣٣ محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير (بيروت: مؤسسة التاريخ، ط ١، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م)، ج ١، ص ١٩٧.
- ٣٤ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج ٢، ص ٧٣.
- ٣٥ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٥، ص ٢٢.
- ٣٦ محمد سيط طنطاوي، التفسير الوسيط للقرآن الكريم، (مصر: دار نهضة للطباعة والنشر، ط ١، ١٩٩٧م)، ج ٤، ص ٣٥.
- ٣٧ أنظر الفتوى المنشور في موقع إسلام ويب، على عنوان «حكم تناول الأطعمة المقدمة للأصنام».
- ٣٨ محمد بن مسلم بن شهاب الزهري، المغازي النبوية، (بيروت: دار الفكر، ط ١، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م)، ص ٧٩.
- ٣٩ الطبري، تاريخ الطبري، ج ٢، ص ٥٦٤.
- ٤٠ البخاري، صحيح البخاري، باب الصلح مع المشركين، رقم الحديث ٣١٨٤، ج ٢، ص ٢٣١.
- على عنوان «العلاقة الاجتماعية بين المسلمين والهندوس»، ص ٣.
- ١٥ أم جي أس نارايين، صحائف من تاريخ كالكوت، (كالكوت: برتيكشا، ٢٠١١م)، ص ١٣٧.
- ١٦ أجمل، بحث مقدم في المؤتمر التاريخي لمسلمي كيرلا، على عنوان «العلاقة الاجتماعية بين المسلمين والهندوس»، ص ٢.
- ١٧ المرجع السابق، ص ٣.
- ١٨ المخدوم، تحفة المجاهدين، ص ٢٣٠.
- ١٩ محمد شميم، بحث مقدم في مؤتمر تاريخ المسلمين في كيرلا، بعنوان «المسلمون في كيرلا والآخرين»، ص ٣.
- ٢٠ البخاري، صحيح البخاري، كتاب الصلاة باب أصحاب الحراب في المسجد، ج ١، ص ١٢٣، النيسابوري، صحيح مسلم، كتاب صلاة العيدين، باب الرخصة في اللعب الذي لا معصية فيه، ج ٢، ص ٦٠٩.
- ٢١ البخاري، صحيح البخاري، كتاب العيدين باب إذا فاته العيدين يصلي ركعتين، ج ٢، ص ٢٩، النيسابوري، صحيح مسلم، كتاب صلاة العيدين، باب الرخصة في اللعب الذي لا معصية فيه في أيام العيد، ج ٢، ص ٦٠٨.
- ٢٢ النووي، المنهاج بشرح صحيح مسلم، ج ٦، ص ١٨٦.
- ٢٣ شهاب الدين القسطلاني، إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، (مصر: المطبعة الكبرى الأميرية، ط ٧، ١٣٢٢هـ)، ج ٨، ص ١١٨.
- ٢٤ محي الدين يحيى بن شرف النووي، روضة الطالبين وعمدة المفتين، (بيروت: المكتب الإسلامي، ط ٢، ١٤١٢هـ/١٩٩١م)، ج ٨، ص ٢٠٦.
- ٢٥ عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري، تحفة الأحوذى شرح جامع الترمذي، (بيروت: دار الكتب العلمية، د. ط، ١٩٨٠م)، ج ١٠، ص ١٢٤.

اللغة العربية ومعادنها

شفيق الدين. س

الباحث، جامعة كيرلا

وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب^١
وقد اختارها الله من بين آلاف اللغات التي
خلقها، فلا بد أنه كان أودعها من المزايا وأنه أهلها
مسبقاً لتحظى بهذا الشرف العظيم، وإذا كان دستور
دين الله الإسلام الذي إرتضاه لعباده ولن يقبل من
أحد غيره وهو القرآن وتفسيره لهذا الدين وهو الحديث
النبوي، باللغة العربية فإن فهم الدين كله يتوقف على
فهم اللغة العربية. وسجل شيخ الإسلام رحمه الله في
كتابه وهو يكتب إلى سيدنا أبي موسى الأشعري رضى
الله عنه فيقول "تعلموا العربية فإنها من دينكم"
وقد عبر عن هذا المعنى الإمام أبو منصور
الثعالبي رحمه الله وهو واحد من محب النبي العربي
فقال "من أحب الله تعالى أحب رسوله محمد صلى
الله على وسلم، ومن أحب الرسول العربي، أحب
العرب، ومن أحب العرب، أحب العربية التي بها
نزل أفضل العجم والعرب: ومن أحب العربية، عنى
بها وثابر عليها وصرف همته اليها، ومن هداه الله
الإسلام، وشرح صدره للإيمان وأتاه حسن سريره فيه.
إعتقد أن محمد صلى الله عليه وسلم خير الرسل،
والإسلام خير الملل، والعرب خير الأمم، والعربية خير
اللغة والألسنة، والإقبال على تفهمها من الديانة إذ

إن للعربية خصائص دينية وعلمية وفنية لا يسهمها
لسان قوم على الإطلاق، أما الخصائص الدينية
فيحدث عن البحر والحرّج وسعة كتاب الله لفظاً
ومعنى وفيها كلام انتجه العلم والتاريخ. ومن ثم
تمتاز بعذوبة اللفظ وجمال التركيب وحسن الصياغة
وهي حيناً - لغة الحب والوداد- وحيناً لغة الحرب
والشدداد، ولن يجد الباحث اللغوي لغة أو لهجة
تفصح عن حنايا تكتمه الصدود من مشاعر الهم
والحزن، والغبطة والسرور وعاطف القلب وهواجس
النفوس. إن الله خالق البشر أجمعين وجاعلهم شعوباً
وقبائل وموزعهم أمماً وأقواماً.

ولو شاء لبعث آخر الرسل في غير العرب وأنزل
آخر كتبه بغير العربية ولكنه اصطفى محمداً صلى الله
عليه وسلم من العرب ليكون خاتم النبيين، واصطفى
العربية ليشرفها بإنزال كتابه الخالد فيها: فيها تلاه
النبي صلى الله عليه وسلم وبها فسر لهم وبها بلغ
رسالة الله إليهم وإلى الناس كافة وبها علمهم أحكام
الدين، وبها تكلم معهم وتفاهم في أمور دينهم
ودنياهم. كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله
أن نفس اللغة العربية ومعرفتها فرض واجب وأن فهم
الكتاب والسنة فرض، ولا يفهم إلا بفهم اللغة العربية،

هي أداة العلم، ومفتاح التفقه في الدين، وسبب إصلاح المعاش والمعاد.

وإذا جاءت أول القرن العشرين الميلادي التي فاضت فيها الخيرات والثروات في العالم العرب بفضل من الله، وكان مصدرها الرئيسي هو الذهب الأسود: البترول، فصار محط ابتكار العالم وموضع اهتمام الشرق والغرب، ومجال صراع القوى الإستعمارية. فبرز دور اللغة العربية أكثر من ذي قبل، وأصبحت تعرض نفسها على الدنيا على اختلاف الأمم والملل وأقدم عليها غير المسلمين كذلك. وغدت إحدى اللغات الدولية، وأقرت بها الأمم المتحدة، وبدأ يتعلمها حتى المسيحيون واليهود والوثنيون وغيرهم المعجونة طينتهم بالعداء الحق للإسلام والمسلمين ليحققوا بها نواياهم وأعراضهم، أو يستجيبوا بها لدواعي أمراضهم، أو ينفدوا عن طريقها مؤامراتهم في الوطن العربي، وغدت تستخدمها محطات الإذاعة والتلفاز في معظم دول العالم، وجاء سيل الإصدارات والكتب والمؤلفات، وأعيد بكثرة طبع وتوزيع كتب التراث العربي، وعينت بها الكليات والجامعات الحكومية والعصرية.

لا يزال إقبال المسلمون عليها كذلك أكثر من ذي قبل، بدافع الإخلاص والإحتساب والحب لله ولرسوله ودينه. ظل ذلك هو وحده الدافع الأساسي لدى المسلمين إلى تعلم اللغة العربية وإحتضانها عبر التاريخ. وقد كثر في العالم العرب أدباء وشعراء وكتاب ومؤلفون، ودارسون وباحثون، ورواة وقصاصون ومثقفون، كلهم ساهموا في إثراء المكتبة العربية وخدموا اللغة بشكل أو بآخر، وإلى جانب ذلك أنشئت مجامع لغوية ومراكز بحثية متفردة للغة العربية، والتلفاز ووسائل الإعلام العامة نشطت باللغة العربية، لم يوجد نظيرها فيما سبق من الزمن، وقد شجعها تقدم العلم والتكنولوجية والإنصارات التي وفق الله لإنسان اليوم أن يحققها في مجال

الاتصالات السريعة والفضائيات المدهشة التي حولت العالم كله قرية كونية.

إن لبعض أناس احترفو الكتابة والقول باللغة العربية وعاشوا على رفدها ونالوا الشهادة والذكر عن طريقها ونجوا على اللغة العربية، إثارة العامية على الفصحى حيناً وبتحريضها عن قيود الإعراب واغلال النحو والصرف تارة. وبقطعها عن ماضيها العريق تارة أخرى كما عادوها بإنهاك عرضها وجرح شرفها، فتلطخوها بالأدب الماجن، والنثر الخليع والشعر الفاحش، والقصص المغرية، والروايات المتهتكة، بحجة تدليل الصعوبة المزعومة، وحجة محارات العصر وتبني الحداثة والخروج من البرج العاجي، وانفتاح على الثقافات العلمية لأن العربية قد آمنت بالإسلام منذ أن نزل به القرآن، ودعا به الرسول العربي محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم، وأمن به العرب، فكل من ينحرف بالعربية يمينا وشمالا ويشذها عن صراط الله المستقيم والخط النبوي القويم، ويحاول أن يقطع صلتها عن الإسلام، وستظل العربية الفصحى البريئة المنزهة، الشريفة المشرفة، لغة القرآن مرفوعة الرأس مسموعة الكلمة، مطاعة الأمر، ذات السيادة المطلقة، والعملية المتداولة بإختيار الله العزيز القوى الذي كان وعده مفعولا "إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون"^٢

إن اللغة العربية لغة فذة فريدة من نوعها، سواء كان ذلك من حيث ولادتها وتكوينها ونشأتها، أم من حيث مقوماتها ومكوناتها وعناصرها، ومن حيث مبادئها وأسسها وقواعدها ومن حيث نوااميسها وسننها وقوانينها، ومن خصائصها وسماتها ومميزاتها، ومن حيث فلسفتها وعلمها وفقها، وبذلك فإنها لا تشبه لغة من اللغات، كما أنها تشبه لغة من اللغات فهي نسيج وحدها بينها جميعا.^٣ فإن اللغة العربية تمتاز بخصائص ومزايا كثيرة دون غيرها من اللغات. ومن أهم ميزاتها قدمها فهي

تكاد أقدم لغة حية مستعملة اليوم، لأن نصوصها المكتوبة تعود إلى أكثر من خمسة عشر قرناً خلت. ثم إن العربية بقيت على إمتداد تاريخها الطويل محافظة على وحدتها. ومن خصائص العربية السعة، فهي لغة السعة والثراء والغنى، ومن ثمرات سعت العربية أن الناظم أو الناشر كما يقول ابن مناف إذا حضر عليه موضع إيراد لفظة أو تناقاة عليه الألفاظ. وكانت اللغة التي ينسج منها ذات ألفاظ كثيرة تقع موقعاً تلك اللفظة في المعنى، أخذ ما يليق بالموضع من غير عنت ولا مشقة، وهذا غير ممكن لولا السعة في كثرة الأسماء للمسمى الواحد.^٤ فالعربية غنية بثروة لغوية لا قدرة لأحد على أن يحصياها أحصاء، لأن هذا الثروة من الفخامة والسعة بحيث لا تسلس قيادها لمن يرد حصرها أو أحصائها، وأن أكثر مواد اللغة العربية غير مستعملة، وكثير منها غير معروفة، وحكى يونس بن حبيب البصري عن أبي عمرو أنه قال " ما انتهى اليكم مما قالت العرب إلا أقله ولو جئكم وافراً لجئكم علم وشعر كثير"^٥ يحولنا أن نذكر هنا بيتاً من الشعر لإمرئ القيس يبرز ثراء اللغة العربية وسعتها وغناها.

"أفاد وجاد وساد وقاد وذاد وعاد وزاد وأفاض"
ولا يدل على مروءة اللغة العربية واتساعها وشمولها كثرت مفرداتها التي تعد بمئات الآلاف فحسب، ولكن يدل على ذلك أيضاً كثرة الروافد والطرق التي تغدوا اللغة العربية وتسمح لها بالتوليد والإضافات كالقياس والإشتقاق والنعت والتعريب.^٦ ومن خصائص العربية أيضاً أنها لغة سهلة كتابة وقرأة، فهي تقرأ كما تكتب، وتكتب كما تملأ، إلا بعض القواعد القليلة التي لا يحتفل بها عند المقارنة بخلاف اللغات الأخرى.^٧ كذلك تعتبر اللغة لغة ناضجة لغوياً، وينطبق هذا النضج على نحوها ومفرداتها وتركيباتها وسماتها الدلالية وتأثيرها الملموس على كثير من لغات العالم خاصة اللغات السامية.

عدد الفاظ العربية: عدد الألفاظ المستعملة من اللغة العربية خمسة ملايين وتسعون ألفاً وأربعمائة ألفاً، ومع غير المستعملة ستة ملايين وستمائة تسعة وتسعين ألفاً وأربعمائة ألفاً^٨ والإشتقاق من أبرز مزايا اللغة العربية، وعن طريقها اتسعت لجميع مصطلحات الحضارة القديمة بما فيها من علوم وفنون وآداب كما أنه أتاح لها القدرة على وضع المصطلحات الحديثة لجميع فروع المعرفة، وذلك عن طريق الأخذ من الأصل الواحد عدة فروع، ينفرد كل فروع بدلالة خاصة مع إشتراكه مع الأصل وبقية الفروع الأخرى في أصل الدلالة.^٩

يقول أفرنج إرونغ (Irving) إن هذه القوة في العربية في إشتقاق الألفاظ تقودنا إلى هذه الثروة المدهشة من المفردات التي نواجهها حين نتعلم العربية، إن الجذور الصرفية العربية الكثيرة جداً بالإضافة إلى الموازين الصرفية الكثيرة جداً أيضاً تجعل العربية من أوسع وأعظم اللغات العالم، وإذا أخذنا هذه الخاصة فقط من بين جميع خاصيات العربية بعين الإعتبار، فإن العربية جديرة بأن تسعى إليها وتتعلمها، وإنها واحدة من اللغات الكلاسيكية العظيمة، وتقف جنباً إلى جنب مع الإغريقية وغيرها.^{١٠}

ومن أبرز ما إنفردت به العربية أيضاً، وتشعبت أسرارها ودقائقه التغليب والإلتفات، فنجد في التغليب هذه المثنيات: الولدان القمران المشرقان:

ومنه في غير التثنية: تغليب المخاطب على الغائب في قوله جل شأنه: " قَالَ اذْهَبْ فَمَنْ تَبَعَكَ مِنْهُمْ فَإِنَّ جَهَنَّمَ جَزَاءُكُمْ جَزَاءً مَوْفُورًا"^{١١} ومن أساليب الإلتفات: هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتَّى إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلِكِ وَجَرِينَ بَيْنَ يَدَيْهِ طَبِيبَةً وَقَرَحُوا بِهَا جَاءَتْهَا رِيحٌ غَاصَّةٌ وَجَاءَهُمُ الْمَوْجُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ لَئِنْ أَنْجَيْنَا مِنْ هَذِهِ لَنُكَوِّنَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ"^{١٢}

تأثير العربية في اللغات الأخرى

أما تأثير العربية في غيرها من اللغات فحد من البحر وخرج! فمن مظاهر تأثيرها في اللغات الأخرى. إن كثيرا من اللغات، مثل الأردية، والبنجابية، والبشتو، والماليزيا، والكانودي، والهوسا، تستعمل الرسم العربى للحروف في كتابتها كما أن للعربية تأثيرها الكبير في اللغات الأوربية، ففي الأسبانية كما أن معظم الكلمات الأسبانية المبدؤة بـ «أل» هى من أصل العربية، ومن المعروف أن كثيرا من المصطلحات العلمية الأوربية في علوم كثيرة هي من أصول عربية فقد وضعها العرب وبقيت في اللغات الأوربية دون

أن يكون لها مرادفات لاتينية أو أسبانية فاللغة العربية بحر زاخر يعج بالدرر، ويستخب بالآلي، وكلما أبعدت في الخوض إلى أعماقه وجدت شعابا من المرجان الثمين والكنوز المخبأة، وما عليك إلا أن تقف متأنيا، وتفحص بمجهرك ما تحت القشرة مما سوف يأتى بأشعاء نافذ ذي ألوان بهجة، ولا غرو ان تكون اللغة العربية كذلك، فهي وعاء الدين الحنيف، حفظ جمالها بحفظه، وبقي بريقها ببقائها واحتلت منزلتها من القلوب منزلته في النفوس ومكانه في القلوب، واخطلاته بدم المؤمن قبولاً ومنتعة وطاعة وأخذ بما فيها، وعيشا في حدود ما أمر به وما نهى عنه.

المصادر والمراجع

- الجندى، أنور، الفصحى في لغة القرآن،
- إسماعيل، العرفى، اللغة العربية أم اللغات ولغة البشرية، الطبعة الأولى، دار الفكر، دمشق، ١٤٠٦ هـ
- السيد غنيم، كارم، اللغة العربية والصحة العلمية الحديثة: مكتبة ابن سينا، القاهرة
- مجلة «المنهل»، العدد ٤٩٨ في صفر ١٤١٣ هـ
- عبد الغفور، أحمد، عطار مقدمة الصحاح،

- القرآن الكريم
- مجلة «المنهل» العدد، ٤٩٨، صفر ١٤١٣ هـ
- إقتضاء صراط المستقيم، مكتب أنصار السنة المحمدية، لاهور، باكستان
- الخفاجى، ابن سنان، سر الفصاحة، دار الكتاب العلمية، نقل من مجلة المنهل، عدد ٤٩٨ صفر ١٤١٣ هـ
- القميحة، جابلر، العربية ومتطالبات العصر، مجلة المنهل، صفر ١٤١٢ هـ

الهوامش

- ١ من مجلة المنهل، عدد ٤٩٨ صفر ١٤١٣ هـ، ص ١٢٥
- ٢ الفصحى في لغة القرآت، أنور الجندى
- ٣ اللغة العربية والصحة العلمية الحديثة: كارم السيد غنيم، مكتبة ابن سينا، القاهرة، ص ٤٣
- ٤ ١٣٧/٢ مجلة «المنهل» العدد، ٤٩٨ في صفر ١٤١٣ هـ، ص ١٣٦
- ٥ مجلة «المنهل»، العدد ٤٩٨ في صفر ١٤١٣ هـ، ص ١٣٥
- ٦ الإبراء ٦٣
- ٧ يونس ٢٢

- ١ إقتضاء صراط المستقيم، مكتب أنصار السنة المحمدية - لاهور - باكستان، ص ٢٠٨
- ٢ القرآن الكريم
- ٣ مقدمة الصحاح، أحمد عبد الغفور عطار، ص ٢٣
- ٤ اللغة العربية أم اللغات ولغة البشرية، إسماعيل العرفى، الطبعة الأولى، دار الفكر، دمشق. ١٤٠٦ هـ، ص ١١
- ٥ العربية ومتطالبات العصر: جابلر القميحة، مجلة المنهل، صفر ١٤١٢ هـ، ص ٦١
- ٦ سر الفصاحة لابن سنان الخفاجى، دار الكتاب العلمية، نقل

وفاء الإحسان

سعيد مسليار
الأستاذ سعيد مسليار

فَمُ شَاكِزَا لِإِمَارَاتِ النَّدَى عَظَمَتْ
بُلْدَانُ كَيْزَلَا بِالْفَيْضَانِ إِذْ عَرِقَتْ
فِي عَامِ غَيْثَيْنِ ثُمَّ إِلْيَاءِ وَ الْحَيَاءِ
دُورًا رَبًّا بَلَى ائْتَارَتْ جِبَالُ بِهَا
صَاحِ الصَّرِيحُ بِلَا سَمْعٍ لِأَصْوَاتِهِمْ
بَأْسُ أَصَابَ بِلَادَ اللَّهِ بِالْقَدَرِ
فَاللَّهُ هَدَّ عِبَادًا شَاءَ كَيْ يَغْيُوا
طَابَ الْمُغِيثُونَ بِالْإِحْسَانِ وَالْبَذْلِ
جَازَاهُمُ اللَّهُ قُلْ كُلًّا بِقَدْرِهِمْ
مَا طَابَ أَحَدٌ بِمَا طَابَتْ بِهِ سَخِيًّا
هِيَ الْإِمَارَاتُ شَعْبُ الدِّينِ وَالْكَرَمِ
مَا لِلْكَئِيبِ هُنَا إِلَّا الدُّعَاءُ لَهَا
عَاشَ الرَّئِيسُ كَذَا الْحُكَّامُ إِذْ زَهَرَتْ
جُمْهُورُهَا فَحَمَى الرَّحْمَنُ كُلَّهُمْ
أَعْطَى الْإِلَهَ لَهُمْ أَضْعَافَ مَدَدِهِمْ
أَدْعُوا إِلَهَهُ لَهُمْ عَنْ كَيْزَلَا بَلَدًا

مِنْهَا السَّامَاةُ سُلُوانًا لِمَا كُرِبَتْ
لَمَّا جَرَى السَّيْلُ بِالْأَمْطَارِ قَدْ هَمَرَتْ
فَاضَتْ سُدُودُهَا هَالَتْ كَمَا جَرَفَتْ
مَاتَ الْعَدِيدُ. أَرْضِيهَا قَدْ انْغَمَرَتْ
قُرَاهُمْ عَزَلَتْ. بِالْغَوُثِ مَا عَجَلَتْ
بَلْ صَارَ أَحْيَاءُهَا خَرِبًا وَمَا عَرِفَتْ
وَهُوَ الرُّؤُوفُ بِنَفْسِ الْعَبْدِ لَوْ عَبَرَتْ.
مِنَّا وَمَنْ غَيْرِنَا نَفْسًا بِمَا بَلَغَتْ
خَيْرًا وَأَجْرًا بِمَا أَيْدِيهِمْ رَفَدَتْ
تَلَكُمُ إِمَارَاتُنَا فَاقْتِ بِمَا وَعَدَتْ
مِنْهَا مَكَاسِبُنَا عِشْنَا بِهَا وَفَرَتْ
فَاللَّهُ حَصَنَهَا حِفْظًا كَمَا صَدَقَتْ
أَفْكَارُهُمْ لِنَجَاةِ الْغَيْرِ وَاشْتَهَرَتْ
بِالْبِرِّ مُجْزِلَهُمْ نَجْدًا إِذَا وَصَلَتْ.
أَهْدَاهُمُ اللَّهُ أَهْلَى الدَّارِ فَازْدَهَرَتْ.
وَعَنْ حُكُومَتِهَا عُرْفًا بِمَا نَفَعَتْ

MAJALLA KAIRALA

STATEMENT OF OWNERSHIP AND OTHER PARTICULARS

FORM IV (See Rule 8)

1. Place of Publication : Department of Arabic, University of Kerala
Kariavattom P.O, Thiruvananthapuram
Kerala, India - 695581
2. Periodicity of its Publication : Quarterly
3. Printer's Name : Dr. Thajudeen A S
Whether citizen of India? : Yes
Address : Department of Arabic, University of Kerala
Kariavattom P.O, Thiruvananthapuram
Kerala, India - 695581
4. Publisher's Name : Dr. Thajudeen A S
Whether citizen of India? : Yes
Address : Department of Arabic, University of Kerala
Kariavattom P.O, Thiruvananthapuram
Kerala, India - 695581
5. Editor's Name : Dr. Thajudeen A S
Whether citizen of India? : Yes
Address : Department of Arabic, University of Kerala
Kariavattom P.O, Thiruvananthapuram
Kerala, India - 695581
6. Name and address of individuals who own the newspaper : Head of Dept. of Arabic
University of Kerala
Kariavattom P.O, Thiruvananthapuram
Kerala, India - 695581
7. ISSN No. : 2277-2839
8. Journal No. : 63752 / UGC Approved List of Journals
9. RNI Registration No : KERBIL/2017/73653

I, Dr. Thajudeen A S, hereby declare that the particulars given above are true to the best of my knowledge and belief.

(Signature of Publisher)
Sd/- Dr. Thajudeen A S