دراسات أدبية

دورية محكمة تصدر عن مركز البصيرة للبحوث والاستشارات والخدمات التعلمية- الجزائر

العدد الحادي عشر(أوت 2011م/رمضان 1432ه

(كأين) تأصيلها و لغتها و القراءات فيها، ومعناها
أ.د/سعد حمدان الغامدي

الخيال و التخييل في الحكي القصصي(نماذج من قصص قصيرة للهادي ثابت)
د.خالد اليعبودي

الصوت المجدول في أغنية "في شهر آب"
د.عايدي على جمعة

جدلية اللّون و الزمن في قلائد أبي الطيب المتنبّي
د.حفصة جعيط بوخنشوش

كتاب الدكتور"عبد اللّه العروي"مفهوم التاريخ دراسة نقدية
د.مأمون عبد اللّه بني يونس

التركيب بين المحدثين و المتقدمين
أ.إيمان فاطمة الزهراء بلقاسم

النظرية الإثنوغرافية للغة لمالينوفسكي
أ.مليكة بلقاسمي

الحقيقة المحمّديّة في الفكر الصّوفي
أ.ليلى قراوزان

اللغة الأدبية المشتركة بإزاء اللهجات العربية بين النحاة المحدثين و أ.د عبد الرحمن الحاج صالح
د.أحمد حاجي
أ.سعاد شرفاوي

الرقم الدولي ISSN 046X – 2170

بسم الله الرحمن الرحيم

دراسات أدبية

دورية فصلية محكمة تصدر عن:

مركز البصيرة

للبحوث والاستشارات
والخدمات التعلمية

ـ العدد الحادي عشر ـ
(11)

رئيس التحرير

ريوقي عبد الحليم
eladabiya@hotmail.fr

هيئة التحرير

- بن يامنة سامية ـ جامعة مستغانم ـ
- أ. فتيحة بن يحي ـ جامعة تلمسان-
- أ. محصول سامية ـ جامعة المدية

المراسلات باسم مدير مركز البصيرة
46 تعاونية الرشد القبة القديمة. الجزائر
ها: 0021321289778
فا: 0021321283648

البريد الالكتروني:
markaz_ bassira@.yahoo.fr

الموقع الالكتروني:
www.albasseera.net

حقوق الطبع محفوظة

رقم الإيداع القانوني : 2008/1900
ردمد ISBN 2170-046X

التوزيع

دار الخلدونية للنشر والتوزيع
05، شارع محمد مسعودي القبة الجزائر.
ها/فا: 021.68.86.48 ها: 021.68.86.49

قواعد النشر

ترحب مجلة دراسات أدبية بإسهامات الأساتذة والباحثين من مقالات وبحوث ودراسات ذات صلة بالدراسات الأدبية وفق قواعد النشر التالية:

- أن يكون البحث مبتكرا وأصيلا (غير مسبوق ولا مدروس)، ولم يسبق نشره في أية وسيلة نشر أو اتصال... (مجلة، كتاب، مواقع الإنترنت...).
- أن لا يكون جزءا أو مقتطفا أو مقتبسا من رسالة تخرج، أو من موضوع مقدم لنيل شهادة علمية.
- أن يكون البحث المقدم له علاقة بالدراسات الأدبية (لغوية، نقدية...).
- أن يراعى فيه المنهجية العلمية، ومناهج البحث العلمي، والالتزام بالموضوعية، وتوثيق الهوامش، ومصادر البحث ومراجعه في نهاية البحث.
- الأعمال المترجمة يجب ذكر مصدرها الأصلي، وإرفاق النص المترجم بنسخة للنص الأصلي، وأن تكون له قيمة علمية وغير مترجم فيما سبق.
- أن لا يقل حجم البحث عن عشر صفحات بخط traditional arabic وبحجم 16 (وإن كان البحث المتميز لا يحدد بعدد الصفحات، وإنما هو شرط ليكون البحث شاملا، وبدراسة وافية).
- يقدم البحث مكتوبا على الحاسوب، ويصححه صاحبه من الأخطاء الإملائية والنحوية... بمعرفته الخاصة، وإن وجدت فيما بعد في بحثه بعد النشر فيتحملها صاحب البحث وحده، والمجلة بريئة منها.
- على كل مقدم بحث أن يكتب عليه عنوان المقال، واسمه ولقبه، والجامعة التي ينتمي إليها، وأن يكتب روابط الاتصال الخاصة به (الهاتف، البريد الإلكتروني) وهذا من أجل الاتصال به وتبليغه قرار اللجنة العلمية.
- يلتزم المركز بتغطية تكاليف الطبع، ويقدم مكافآت تحفيزية للباحثين تتناسب مع أهمية الجهد المبذول.
- تخضع البحوث المقدمة للتقييم والتحكيم على نحو سري من طرف لجنة علمية يختارها المجلس العلمي للمجلة، ويبلغ أصحابها بالقرار النهائي المتعلق بالقبول أو التعديل المطلوب أو الرفض.
- يكون للمركز الحق في إعادة نشر البحث منفصلا أو ضمن مجموعة أبحاث بلغته أو مترجما.
- البحوث التي تصل المجلة لا تعاد إلى أصحابها سواء نشرت أم لم تنشر، ولا يحق لأصحابها الاعتراض فيما بعد على نشرها أو عدمه.

في الأخير ترحب المجلة بالمراجعات النقدية الموضوعية للكتب الجديدة، والمقالات الحديثة، وتهتم بتغطية المؤتمرات العلمية والفكرية المهمة، والتعريف بالرسائل الجامعية.

الهيئة العلمية

● الأستاذ الدكتور عبد الرحمن بن حسن العارف وكيل معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، مكة المكرمة، السعودية.

◆ الأستاذ الدكتور سعيد بنكراد، كلية الآداب، جامعة مولاي إسماعيل، مكناس، المملكة المغربية.

◆ الأستاذ الدكتور عبد الله محمد العضيبي أستاذ الأدب والنقد، كلية اللغة العربية، جامعة أم القرى مكة المكرمة، السعودية.

◆ الأستاذ الدكتور سعيد يقطين، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، المملكة المغربية.

◆ الأستاذ الدكتور عبد الكريم عوفي، كلية اللغة العربية، جامعة أم القرى مكة المكرمة، المملكة العربية السعودية.

◆ الأستاذ الدكتور محمد المشد، قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة الكويت المفتوحة، الكويت.

◆ الأستاذ الدكتور عبد اللطيف عبيد، جامعة تونس.

◆ الأستاذ الدكتور محمد هاشم فالوقي، جامعة طرابلس، ليبيا.

◆ الأستاذ الدكتور عبد الرحيم مراشدة، رئيس قسم اللغة العربية، جامعة جدارا، المملكة الأردنية الهاشمية.

◆ الأستاذ الدكتور عطا محمد إسماعيل أبو جبين، المديرية العامة لتطوير المناهج، سلطنة عمان.

◆ الأستاذ الدكتور محمد عبد الحي، جامعة عجمان للعلوم والتكنولوجيا، الإمارات العربية المتحدة.

◆ الأستاذ الدكتور يسري عبد الغني عبد الله، خبير بالتراث الثقافي، جامعة القاهرة، مصر

◆ الأستاذ الدكتور رباح اليمني مفتاح، كلية الآداب، جامعة الأقصى، غزة، فلسطين.

◆ الأستاذ الدكتور عبد الجليل مرتاض، جامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان، الجزائر.

◆ الأستاذ الدكتور جيلالي بن يشو، جامعة عبد الحميد بن باديس، مستغانم.

◆ الأستاذ الدكتور محمد زمري، جامعة تلمسان.

◆ الأستاذ الدكتور محمد مرتاض، جامعة تلمسان.

◆ الدكتور هشام خلدي، جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان.

◆ الدكتور عبد الحليم بن عيسى، جامعة وهران.

◆ الأستاذ الدكتور عبد الجليل مصطفاوي، جامعة تلمسان.

◆ الأستاذ الدكتور أحمد عزوز، جامعة وهران.

◆ الأستاذ الدكتور عبد القادر سلامي، جامعة تلمسان.

آراء الباحثين لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر الدورية

مركز البصيرة يرحب بأبحاثكم واقتراحاتكم ونصائحكم.

أمة تتعلم، أمة تتقدم

دورية بحثية متخصصة في الدراسات الأدبية

العدد (11) ـ أوت 2011

المحتويات

الافتتاحية	رئيس التحرير	7
(كأين) تأصيلها ولغاتها والقراءات فيها، ومعناها	أ.د/ سعد حمدان الغامدي كلية اللغة العربية– جامعة أم القرى– مكة المكرمة	9
الخيال والتخييل في الحكي القصصي (نماذج من قصص قصيرة للهادي ثابت)	د/ خالد اليعبودي كلية الآداب، ظهر المهراز، فاس ، المغرب	45
الصوت المجدول في أغنية "في شهر آب"	د/عايدى على جمعة كلية الإعلام جامعة أكتوبر للعلوم الحديثة والآداب القاهرة– مصر	55
جدلية اللّون والزمن في قلائد أبي الطّيب المتنبّي	د/حفصة جعيط بوخنشوش قسم اللغة العربية وآدابها جامعة الجزائر2	73
كتاب الدكتور "عبد الله العروي" مفهوم التاريخ دراسة نقدية	د/مأمون عبد الله بني يونس كلية الآداب واللغات العلوم الإنسانية جامعة جدارا المملكة الأردنية الهاشمية	85

التركيب بين المحدثين والمتقدمين	**أ/ إيمان فاطمة الزهراء بلقاسم** **جامعة تلمسان**	**101**
النظرية الإثنوغرافية للغة لمالينوفسكي	**أ/ مليكة بلقاسمي** **المعهد العالي لمهن فنون العرض والسمعي البصري** **برج الكيفان / الجزائر**	**119**
الحقيقة المحمّديّة في الفكر الصّوفي	**أ/ ليلى قراوزان** **جامعة تلمسان**	**125**
اللغة الأدبية المشتركة بإزاء اللهجات العربية بين النحاة المحدثين و أ.د عبد الرحمن الحاج صالح	**د/أحمد حاجي** **أ/سعاد شرفاوي** **جامعة قاصدي مرباح ورقلة**	**145**

الافتتاحية

بسم الله الرحمن الرحيم، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين

وبعد

بفضل الله وحمده تتوالى أعداد مجلة دراسات أدبية، والحمل يزداد على كاهلنا مع كل عدد، فإن كانت الأزمة تلد الهمة، فإن الهمة تلد توأمين عزما ومسؤولية، وكلما كبرت الهمة إلا وكبر توأماها بحجمها.

فنسأل الله السداد والرشاد في أن يوفقنا في النهوض بهذه وتلك، ونحمد الله ونشكره على نعمه التي لا تعد ولا تحصى، ومنها أننا نرى مجلة دراسات أدبية تأخذ مسارا متميزا وطيبا على عدة مستويات، خاصة كثرة الطلب عليها من قبل القراء، وكثرة المقالات التي تصلنا بغية طلب نشرها في أعداد المجلة، ومن المقالات التي وصلتنا اخترنا لكم مما وصلنا من بلاد آخر الرسالات ومهبط وحي النبي وأرض الصحابة مقال "(كأين) تأصيلها ولغاتها والقراءات فيها، ومعناها" لصاحبه الأستاذ الدكتور سعد حمدان الغامدي من جامعة أم القرى بمكة المكرمة، وهو مقال يتصل بعلم معاني القرآن، وتلاه مقال الدكتور خالد اليعبودي وهو أستاذ بكلية الآداب، ظهر المهراز، بفاس، ببلاد المملكة المغربية بلاد التاريخ والأصالة والمعاصرة، وسمه بـ: "الخيال والتخييل في الحكي القصصي (نماذج من قصص قصيرة للهادي ثابت)"، فالمقال له بعد سردي، وثالثهما مقال ورد إلينا من أرض الحضارات والفكر أرض النيل، مقال موسوم بـ "الصوت المجدول في أغنية "في شهر آب"، للأستاذ عايدى

على جمعة من كلية الإعلام جامعة أكتوبر للعلوم الحديثة والآداب، بالقاهرة، ويليه مقال الدكتورة حفصة جعيط بوخنشوش من جامعة الجزائر2، من بلد الأحرار، والتي جعلت رأس مقالها: "جدلية اللّون والزمن في قلائد أبي الطّيب المتنبّي"، ومن البلاد الطيبة أرض الأردن اخترنا لكم مقال الدكتور مأمون عبد الله بني يونس أستاذ بكلية الآداب واللغات العلوم الإنسانية، جامعة جدارا، الذي أتحفنا بمقال متميز جعل أوله: "كتاب الدكتور "عبد الله العروي" مفهوم التاريخ دراسة نقدية".

ومن جامعات ربوع هذا الوطن الأبي الشامخ اخترنا لكم مقال" التركيب بين المحدثين والمتقدمين"، مقال وصلنا من جامعة تلمسان لصاحبته الأستاذة إيمان فاطمة الزهراء بلقاسم، وبعده مقال الأستاذة مليكة بلقاسمي أستاذة بالمعهد العالي لمهن فنون العرض و السمعي البصري بالجزائر العاصمة، والذي وسمته صاحبته بـ: "النظرية الإثنوغرافية للغة لمالينوفسكي"، وفي الفكر الصوفي ودلالته الأدبية اخترنا لكم مقال" الحقيقة المحمّديّة في الفكر الصّوفي"، لصاحبته الأستاذة ليلى قراوزان من جامعة تلمسان، ومن جامعة ورقلة قدمنا لكم مقال " اللغة الأدبية المشتركة بإزاء اللهجات العربية بين النحاة المحدثين و أ.د عبد الرحمن الحاج صالح"، هذا المقال كان بالاشتراك بين الدكتور أحمد حاجي والأستاذة سعاد شرفاوي.

وندعو الله أن نكون قد وفقنا في تضمنه هذا العدد من بحوث ودراسات لتساهم في إثراء مكتبة البحث في مختلف الجامعات، ونسأل الله التوفيق في كل الميادين وهو ولي ذلك.

الأستاذ: ريوقي عبد الحليم

رئيس التحرير

(كأين) تأصيلها ولغاتها والقراءات فيها، ومعناها

أ. د. سعد حمدان الغامدي
كلية اللغة العربية- جامعة أم القرى- مكة المكرمة

ملخص البحث:

(كأيّن) كلمة من كلمات القرآن، التي لم تستعمل إلا قليلا، في سبع آيات على النحو التالي:

آل عمـــران 146: ﴿ وَكَأَيِّن مِّن نَّبِيٍّ قَـٰتَلَ مَعَهُۥ رِبِّيُّونَ كَثِيرٌ فَمَا وَهَنُوا۟ لِمَآ أَصَابَهُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَمَا ضَعُفُوا۟ وَمَا ٱسْتَكَانُوا۟ ۗ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلصَّـٰبِرِينَ ﴾.

يوسف 105: ﴿ وَكَأَيِّن مِّنْ ءَايَةٍ فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ ﴾.

الحج 45: ﴿ فَكَأَيِّن مِّن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَـٰهَا وَهِىَ ظَالِمَةٌ فَهِىَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا وَبِئْرٍ مُّعَطَّلَةٍ وَقَصْرٍ مَّشِيدٍ ﴾.

الحج 48: ﴿ وَكَأَيِّن مِّن قَرْيَةٍ أَمْلَيْتُ لَهَا وَهِىَ ظَالِمَةٌ ثُمَّ أَخَذْتُهَا وَإِلَىَّ ٱلْمَصِيرُ ﴾.

العنكبوت 60: ﴿ وَكَأَيِّن مِّن دَآبَّةٍ لَّا تَحْمِلُ رِزْقَهَا ٱللَّهُ يَرْزُقُهَا وَإِيَّاكُمْ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ﴾.

محمد 13: ﴿ وَكَأَيِّن مِّن قَرْيَةٍ هِىَ أَشَدُّ قُوَّةً مِّن قَرْيَتِكَ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَتْكَ أَهْلَكْنَـٰهُمْ فَلَا نَاصِرَ لَهُمْ ﴾.

الطلاق 8: ﴿ وَكَأَيِّن مِّن قَرْيَةٍ عَتَتْ عَنْ أَمْرِ رَبِّهَا وَرُسُلِهِۦ فَحَاسَبْنَـٰهَا حِسَابًا شَدِيدًا وَعَذَّبْنَـٰهَا عَذَابًا نُّكْرًا ﴾.

ولم أجدها إلا في حديث واحد في مسند أحمد - مسند الأنصار، رضي الله عنهم، وهو من كلام صحابيين: زرّ بن حبيش وأبيّ بن كعب: ونصه: "حدثنا عبد الله حدثنا خلف بن هشام حدثنا حماد بن زيد عن عاصم بن بَهْدَلة عن زِرّ قال: قال لي أبيّ ابن كعب: "كأيّن تقرأ سورة الأحزاب؟ أو: كأيّن تعدّها؟ قال: قلت له: ثلاثا وسبعين آية، فقال: قطّ، لقد رأيتها، وإنها لتعادل سورة البقرة، ولقد قرأنا فيها: "الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عليم حكيم" وسيأتي كلام عنه.

وهذه الكلمة في الدرس النحوي تسلك في ألفاظ الكناية عن عدد مجهول مع كم، وكذا، ولهذا حديث مستقل.

وسأقصر بحثي هنا على مبحثين: مبحث خاص بتأصيلها، وتعدد لغاتها، والقراءات بها، والمبحث الثاني خاص بمعناها، محاولا الإحاطة بكل ما يتصل بذلك، والله ولي التوفيق.

المبحث الأوّل: تأصيلها ولغاتها:

تعدّدت اللغات في كلمة (كأيّن) وذلك لأنَّ العرب تصرّفت فيها؛ لكثرة استعمالها إيّاها كما زعم المبرِّد (285 هـ)[1] والفارسيّ (377هـ)[2] وابن جنّيّ (392هـ) الذي قال: إنه "إذا كثر استعمال الحرف حَسُن فيه ما لا يحسن في غيره من التغيير والحذف فاعرف ذلك إن شاء الله"[3]. فهي مما "تلاعبت العرب به فجاءت به لغات"[4]. كما يقول أبو حيان (745هـ) ولكنه أعاد ذلك إلى أنها بسيطة غير مركبة[5]، ومن هنا كان تلعّبُ العرب بها.

وذهب الرضيّ (686هـ) إلى أنّ التركيب هو السبب في ذلك[6]، ولهذا الرأي عندي نصيب كبير من الصحة؛ لأنّ النحاة لحظوا أن التركيب يسبب ثقلاً يلجئ إلى التخفيف بالحذف كما في (كمْ) من (كما)، وإلى التسكين كما في (كم) بعد حذف الألف[7]، وقد يكون التخفيف باختيار الفتحة للبناء كما في الفعل الماضي إذ قصدوا أن تتعادل خفتها مع ثِقل الفعل بسبب كون معناه مركباً، وتركيب معناه هو دلالته على الحدث والزمان، وما ذلك حسب زعم النحاة إلاّ لأنّ التركيب يحدث ثقلاً[8].

كما أنّ الذي أطمئن إليه أنّ هذه الكلمة ليست مما يكثر استعماله فهي قليلة في القرآن وغيره بالنسبة إلى غيرها، وها هي كلمة (ايمن) تصرفت بها العرب كثيراً[9] لا لكثرة استعمالها فهي لا تكاد تستعمل فيما بين أيدينا من نصوص.

إذاً فتفسير التصرف في هذه الكلمات بكثرة الاستعمال قد لا يستقيم في كل مرّة يقال به، ولكنه حظّ بعض الكلمات دون بعض وبخاصة الأدوات، وفي أحيان لا يظهر سبب هذا التغيير ويعسُر تفسيره.

وفي ظنّي أيضًا أَنَّ الشعّر وموسيقاه تحوج إلى تغيير في الكلمات وبخاصة تلك التي تثقل على اللسان مثل كلمة (كَأَيِّنْ)، أضف إلى ذلك وجود أصوات رأيناها تنال نصيباً كبيراً من التغيير والتحوير مثل الهمزة والياء المضعّفة والنون، ويمكن بقوة أن يكون هذا الأخير هو الأساس للتغيرات الواقعة في النثر والقراءات، وأظن ظنًّا مسامتًا لليقين أن هذين السببين مع الثقل الحاصل بالتركيب هي أسباب تعدد لغات هذه الكلمة وقد بلغت ستّاً (فيما عدّ ابن يعيش 643هـ)، في حين عدّها كثيرون خمسا، ومنهم الزمخشريّ (538هـ)[10] الذي ذكر ابن يعيش عبارته، كما هي، ثمّ عدّ ستّ لغات عند شرحها[11].

وهذه الخمس المذكورة عند أكثر العلماء هي: كأيّن، وكائِن، وكأْين، وكيْئِن، وكئِن حسب الأعلم (476هـ)[12]، والقيسيّ (من السادس)[13]، والعكبريّ (616هـ) - زاعماً

أنها كلّها قرئ به- [14]، والقرطبيّ (671هـ) ذاكراً أنه لم يقرأ إلا بأربع منها، ولم يذكر أنّ أحداً قرأ بالخامسة وهي كيْئِن[15].

وأظنّ أبا حيان ذكر هذه اللغات إلاّ أنّه يصعب الجزم بقراءة صحيحة لبعضها بسبب سوء الطباعة[16]، ولكنها واضحة في الدر المصون[17]، وأقل عدد من اللغات فيها هو ما ذكره سيبويه الذي ذكر لغتين هما كأيّن وكائن[18]، وذكر المبرد ثلاث لغات هي: كأيّن وكائن، وكَيْئِن،[19] وابن جني - الذي غدا كلامه فيها الأساس لما قيل بعده - لم تزد اللغات التي ذكر عن أربع وهي: كأَيِّن، وكائن، وكأْين، وكَئِنْ وذكر أنه حكاها أحمد بن يحيى ثعلب (291هـ) [20]، ونصّ في المحتسب على هذا العدد وهو أنها أربع[21].

واللغة السادسة التي زادها ابن يعيش منفرداً بذكرها هي: (كيِّئِن) بتشديد الياء بعدها همزة مكسورة، وإليك حديث هذه اللغات:

الأولى: (كأَيِّنْ) بفتح الهمزة وتشديد الياء مكسورة، وترسم (كأَيٍّ) وسأختار في هذه اللغة وأخواتها إثبات النون؛ لثبوتها في المصحف؛ ولأنّ الرازيّ ذكر أنها "لم تكتب إلاّ بالنون ليفصل بين المركب وغير المركب، لأنّ (كأيٍّ) يستعمل غير مركب كما يقول القائل: رأيت رجلاً لا كأيٍّ رجلٍ يكون ويقال: رأيت رجلاً كأيٍّ فحذف المضاف إليه، وحينئذٍ لا يكون (كأيٍّ) مركباً، فإذا كان (كأَيِّنْ) هاهنا مركباً كتبت بالنون للتمييز كما تكتب: معد يكرب وبعلبك موصولاً للفرق، وكما تكتب ثمة بالهاء تمييزاً بينها وبين ثُمَّت""[22]. ولذلك اخترت إثبات النون حتى في النصوص المنقولة.

أمّا حديث (كأيّن) هذه فقد ذكر الفارسيّ أنّها الأصل لغيرها من اللغات[23]، وذكر ابن جنّي أنّه علّق عن أبي عليّ عن أصحابهم (يعني البصريين) أنَّها الأصل[24]، وكذلك ذكر الأعلم أنّ في (كأيّن) خمس لغات أصلها كلّها (كأَيّن)، وهي أفصحها، وبعدها في الفصاحة (كائِن) كما قال[35]، وأَيضاً ذكر ابن يعيش أنّها أصل اللغات وأفصحها[26].

وكونها الأصل هو قول العلماء عبر العصور لمَ يخالف فيه أحد بل إنَّ الرازي قال إنها لغة قريش[27]، ونسب ابن الجوزي (592هـ) إلى الفرّاء (209هـ) قوله "أهل الحجاز يقولون كأيّن مثل كعَيِّن ينصبون الهمزة ويشددون الياء، وتميم تقول: وكائن كأنها فاعل من كئِن..إلخ"[28]، وهي رواية حفص عن عاصم في جميع المواضع وقراءة السبعة عدا ابن كثير.

وقد وجدت بأَخَرة أنّ الصغانيّ (650هـ) ذكر في كتابه الشوارد (ص 61): ما دعاه لغة في كأيّن وهو لفظ (كَيَيِّنْ) فالهمزة المفتوحة قلبت ياء مفتوحة ومتبوعة بالياء المثقلة المكسورة، ولا أراها لغة مستقلة بل أتت على لسان من يسهل الهمزة، ولأن الهمزة متحركة وبعدها ياء مثقلة مكسورة لم يمكنه تسهيلها إلى الألف فمال لسانه بها إلى الياء لاحتمالها الحركة

وهي الفتحة، وتسهيل الهمزة في لغات كـأيّن لا ينتج لغات جديدة، لأن تسهيل الهمزة ظاهرة لهجيّة عند بعض العرب لا تختص بكلمة بعينها.

تأصيلها:

قالوا في تأصيلها: إنّها (أيّ) دخلت عليها الكاف، فهي مركّبة من (الكاف) و(أيّ) عند الأئمة من لدن سيبويه[29]، وخالف في ذلك أبو حيان فجعل القول بالتركيب دعوى لا يقوم دليل على شيء منها، ثم قال: "والذي يظهر أنه اسم مبني بسيط لا تركيب فيه" هذا في البحر[30] وخالفه في ذلك تلميذه تاج الدين الحنفي (749هـ) في الدر اللقيط من البحر المحيط؛ إذ اصطفى القول بالتركيب، ولم يلتفت إلى ما قاله شيخه من القول بالبساطة[31]، وعقب السّمين الحلبيّ (756هـ) بأن الشيخ "سلك في ذلك الطريقَ الأسهل، وأن النحاة ذكروا هذه الأشياء محافظة على أصولهم مع ما ينضم إلى ذلك من الفوائد وتشحيذ الذهن وتمرينه"[32].

ولا أظن النحاة قالوا بالتركيب لهذا الغرض، وإنّما لأنّه التفسير والنظر المعقولان والسائغان في بنية أمثال هذه الكلمات، أمّا ذكر كيفيته وعناصره ومراحله فلعل القصد منه ما ذكر السمين.

والقول بالبساطة ربّما كان قولاً لبعض النحاة اطلع عليه أبو حيّان عند أحدهم فاستحسنه، ألم يقل: "وقال بعض أصحابنا (يقصد الأندلسيين) وقد قرّر أنها مركبة من كاف التشبيه ومن أيّ الاستفهامية عن العدد، وصارت بمنزلة (كم) في الخبر والاستفهام قال: "ويحتمل أن تكون بسيطه، انتهى، وهو الذي أذهب إليه (يعني التركيب) قبل أن أقف على قول هذا القائل أنه يحتمل أن تكون بسيطة"[33]. فيظهر من هذا أنّ أبا حيان كان يقول بالتركيب حتى اطلع على ما قاله هذا النحوي، ورأى ما عليه من تلعّب العرب بها، فاعتقد البساطة فيها.

وفي موضع آخر من التذييل بعد أن ذكر لغاتها صرح تصريحاً خطيراً قال فيه "وقد انتهى الكلام في تعليل هذه اللغات وجريانها على قوانين العربية وذكرنا اختلاف الناس فيها وهي جميعها تسويد للرونق[34] وإكثار في الكلام ولا طائل تحته، فالأولى ادعاء البساطة في بناء الكلمة؛ إذ هي الأصل ويكون التغيير فيها كالتغيير الذي جاء في: (لدن) وفي (ربّ) وفي (حيث) وما أشبهها، ولو كانت أحكام نحوية مكان هذه التعاليل والاختلاف لكان الاشتغال بها أولى وانفع، ولكنّ كل علم لابد فيه من فضول"[35]، كذا قال رحمه الله، وربما كان معه بعض الحق لا كلّه.

هذا وقد اطلعت على قولين في عناصر تركيبها.

القول الأول: ذكره أبو حيان ونسبه إلى ابن خروف؛ إذ أجاز أن "تكون (كـأَيِّنْ) مركبة من كافٍ اسمٌ، ومن (أَيِّن) وهو اسم على وزن فَيْعِل، والنون من أصل الكلمة، ولم يستعمل

هذا الاسم مفرداً بل مركباً مع كاف التشبيه، وهو مبنيّ على السكون من حيث استعمل في معنى كم".

ذكر هذا أبو حيان وقال: "قيل: وهذا ليس بشيء لأنّه جعلها مركبة من كاف الجرّ ولفظٍ لم يستقر في كلام العرب، [وما] عرف له معنى"[36].

والذي يضعف هذا الرأي أيضا أنّ القول الثاني في عنصري تركيبها - وهو أنها مركبة من الكاف الحرف وأيّ - هو الأولى بالقبول؛ لأنهما كلمتان معروفتان مستعملتان.

أمّا الكاف فلها حديث طويل في دخولها وفيها معنى التشبيه، وفي دخولها عارية من التشبيه كذا قال ابن جني في المحتسب ولكنه لم يتحدث عنها فيه[37]. فإليك شيء من حديث النحاة عنها:

أولاً: أنّها كاف التشبيه، ودخول الكاف للتشبيه في: (كذا، وكأَيِّنْ، وكأَنَّ) هو قول سيبويه في موضعين من كتابه[38]، وهي زائدة للتشبيه عند الفارسي[39]، وسنرى ما في كلامه بعد قليل، وذكر ابن يعيش أنها للتشبيه زيدت على (أيّ) وجعلتا كلمة واحدة، وحصل من مجموعها معنى ثالث لم يكن لواحد منهما في حال الإفراد ولذلك نظائر من العربية وغيرها، وقال: "ولكونهما صارا كلمة واحدة لم تتعلق الكاف بشيء قبلها من فِعْل ولا معنى فعل، كما لا تتعلق في كأنّ وكذا بشيء مع كونها عاملة فيما دخلت عليه"[40].

وعبارته الأخيرة تشير إلى بقاء الجرّ بالكاف، وهذا يفسّر الجرّ في (أيّ)، وسبب عدّ الكاف عاملة، عنده، أن حرف الجرّ لا يعلق عن العمل قال "ألا ترى أن (مِنْ) في قولك: ما جاءني من أحد زائدة لا تتعلق بشيء وهي مع ذلك عاملة... إلى أن قال: وكذلك الكاف في (كأَيِّن) زائدة غير متعلقة بشيء وهي مع ذلك عاملة"[41].

وكلامه عن عدم التعلق عبر عنه الفارسي بأن الكاف لا موضع لها من الإعراب مع ما بعدها على "حسب ما لأكثر الجارة مع مجروراتها"، واستدل بمجيئها في موضع رفع على الابتداء في مثال وبيتين للفرزدق وجرير ستأتي بعد قليل[42].

هذا وإذا كان بعض النحاة يذكرون أنّ (كأَيِّنْ) مركبة من الكاف التي للتشبيه وأيّ فإنّ بعضهم لا يشير إلى معنى التشبيه فيها، ومع هذا فهم يتفقون على أنّ كُلاًّ من جزأي التركيب انمحى معناه الإفرادي كما يقول الرضي[43].

ثانياً: الفارسي في المسائل العضديات يفرق بين الكاف التي في كأَنَّ والتي في (كأين، وكذا) نافياً دلالتها على التشبيه في الأخيرتين ومثبتاً دلالتها عليه في كأنّ قال "وليست الكاف في كأنّ هذه كالكاف[44] التي في قولهم: كذا وكذا درهماً، ولا كالذي في قوله تعالى: ﴿ وَكَأَيِّن مِّن دَآبَّةٍ لَّا تَحْمِلُ رِزْقَهَا ﴾ العنكبوت: 60 وذاك أن التي في (كأيّن وكذا)

جعلتا مع بعدهما بمنزلة شيء واحد، فصارت الكلمتان لا تدلان على التشبيه كما تدل الكاف عليه في كأنّ"... ثم قال... "فأما التي في كأنّ وإن لم يكن لها موضع من الإعراب؛ فمعنى التشبيه فيها قائم؛ لأنه إذا قال: كأنّ زيداً الأسد، فالمعنى على تشبيهه إياه بالأسد، فهي توافق التي في كذا وكأين في الجرّ، وتخالفه في قيام معنى التشبيه فيه"[45].

ويلاحظ أنه يعتبر الكاف جارّة في كأنّ وكأيّن وكذا، وربّما كان هذا سبب فتح همزة أنَّ بعد الكاف. ولكن نفيه دلالتها على التشبيه في كأيّن يوهم أنه يخالف ما ذكره في البغداديات من أنها زائدة للتشبيه[46]، على أنه يمكن الجمع بين القولين بأن الكاف أُتي بها لتكون زائدة للتشبيه، وعندما ركبت مع (أيّ) وغدا عنصرا التركيب كلمة واحدة انمحى عنهما ما كان لكل منهما من معنى، كما مرّ قبل قليل، بخلاف الكاف في كأنّ فهي للتشبيه قبل التركيب وبعده.

ويقول ابن الشجري كلاماً ملخصاً لحالة الكاف فكأيّن أصلها: أيّ دخلت عليها كاف التشبيه فعملت فيها الجرّ وأزيلتا عن معنييهما فجعلتا كلمةً واحدة مضمنة معنى (كم) التي للتكثير"[47].

إذا فهي كافٌ كان فيها معنى التشبيه، وفارقها هذا المعنى بسبب التركيب، ولكنها جارة غير متعلقة بشيء، وأثر الجرّ واضح في الكسرة على الياء المشدّدة الذي بقي فيها وفي الهمزة التي تحل محلها عند التغيير واختلاف اللغات فقالوا: كأْين، وكَينْ (تسهيل كَئِن)، وكاين (تسهيل كائن)، وكيِّئن، وكائِن، وكئِن، كلها بكسر الهمزة لحلولها آخراً محل الياء المكسورة.

وقد أبان الكلام السابق أنّ الكاف جارّة ولكنها لا تتعلق بشيء، ورأي السمين الحلبي أن هذا هو الصحيح؛ "لأنها صارت مع (أيّ) بمنزلة كلمة واحدة وهي كم، فلم تتعلق بشيء، ولذلك هجر معناها الأصلي وهو التشبيه" كذا قال؛ ولكنه ذكر ما زعمه الحوفي من أنها تتعلق بعامل وقال "ولابد من إيراد نصه لتقف عليه فإنه كلام غريب قال: "أما العامل في الكاف فإن جعلناها على حكم الأصل فمحمول على المعنى، والمعنى: إصابتكم كإصابة مَن تقدّم مِن الأنبياء وأصحابهم، وإنْ حملنا الحكم على الانتقال إلى معنى (كم) كان العاملُ بتقدير الابتداء، وكانت في موضع رفع، و(قتل) الخبر و(مِنْ) متعلقة بمعنى الاستقرار، والتقدير الأول أوضح لحمل الكلام على اللفظ دون المعنى بما يجب من الخفض في (أيٍّ)، وإذا كانت (أيّ) على بابها من معاملة اللفظ فمِنْ متعلقة بما تعلقت به الكاف من المعنى المدلول عليه".

ولم يعلق صاحب الدر على هذا النص[48]، وربما أمكن القول إنّ الحوفيّ يجيز في (كأيِّن) أمرين.

الأول: أن الكاف حرف الجرٍّ يفيد التشبيه ولم يركّب مع أيٍّ تركيباً مزجيّاً لتكون كلمة واحدة بمعنى جديد، وفي هذه الحالة فكأيِّن كلمتان جار ومجرور ويكون معنى

الآية: إصابتكم (يعني في أُحُد) كإصابة من تقدم من الأنبياء، فيكون الجار متعلقاً بمحذوف خبر المبتدأ المقدر.

الثاني: أن تعدّ (كأين) مركبة، كلمة واحدة، بمعنى جديد هو معنى كم فلا عبرة بكون الكاف حرف جرٍّ، بل أصبحت جزءاً من الكلمة. التي تعتبر مبتدأ في محل رفع، وبما أن الكاف فقدت استقلالها وكونها حرف جرّ فلا متعلق لها، وإجازة هذين غريبة حقاً، مع أنّ اعتقاد الأول فيه مخالفة لما عليه جمهور النحاة والمعربين.

وعلى الرغم من أنّ الكلمة بعد تركيبها غدت كلمة واحدة مبنية على السكون، ولا يظهر عليها إعراب سواء وقعت مبتدأ أو مفعولاً إلاّ أَنَّ أثر تركيب حرف الجر مع (أيٍّ) بقي واضحاً في الكسر السابق للنون.

وبقيت مسألة واحدة من مسائل الكاف وهي جعلها زائدة عند الفارسي؛ إذ نحتاج إلى محاولة معرفة مراده من ذلك.

في الحقيقة أنّ القول بزيادة حرف الجر ممكنة في ثلاثة أحوال:

أولاً: تزاد ودخولها ككخروجها وذلك للتوكيد، وإنها وإن جلَبتِ الكسرة أو ما ينوب عنها في الأسماء المعربة؛ فإنها لا تؤثر على الموقع الإعرابي ومثالها: {هل من خالقٍ غيرُ اللّه} ، وبحسبك زيد.

ثانيا: تزاد زيادة لازمة في بعض التراكيب، ولا يجوز حذفها كما في: أَحْسِن بزيد، ولكنها لا تلزم في غيره.

ثالثا: تزاد زيادة لازمة أيضا في كلمة بعينها؛ ليتركب منها ومما زيدت عليه كلمة واحدة، فيغدو الحرف الزائد جزءًا من هذه الكلمة، لا يجوز حذفه منها مهما كان موقعها الإعرابي أو التركيب الذي وقعت فيه، وذلك مثل: كأيّن، وكذا، وكأنّ.

قال الفارسي نافيًا أن تكون زيادة الكاف في: كأيّن مثل زيادة الباء في: بحسبك زيد: "والدليل على أنه ليس مثله قولهم: كأيّن من رجل أكرمت أن يكون في موضع نصب، وأنت لا تعرف قولهم (بحسبك) ملازمًا له هذه الزيادة في موضع نصب، على أنه لو عرف(في المطبوعة: صرف) ذلك لكان الحمل على القليل غير سائغ قال الفرزدق:

وكائن إليكم قادَ من رأس فِتْنة جنودًا وأمثالُ الجبال كتائبُهْ

وقال جرير:

وكائن بالأباطح من صديق يراني لو أُصبت هو المُصابا

فكأيّن في هذه المواضع في موضع رفع بالابتداء"[49]

وهذا النص يفرق بين زيادة الباء في بحسبك والكاف في كأيّن بفرق واحد، وهو أن الكاف زيادتها ملازمة في كل المواضع الإعرابية التي تأتي فيها كأين بخلاف الباء في: بحسبك.

وهذا التفريق في الحقيقة لا يعطي التحديد الواضح لزيادة الكاف في كأيّن التي هي في حقيقتها زيادة أريد بها خلق كلمة جديدة تكون الكاف فيها حرفا أصليا غير قابل للسقوط مثل الزاي في زيد، وهي زيادة من النوع الثالث، وليس من الأول ولا الثاني، وبهذا فزيادتها غدت كأمس الدابر، شأنها في ذلك شأن دلالتها على التشبيه؛ بأن صارت حرفاً أصلياً من بنية كلمة جديدة ذات معنًى جديد.

وإليك الآن حديث الجزء الثاني من الكلمة المركبة، وهو (أيّ).

هذه الكلمة من الكلمات الملازمة للإضافة للمفرد مثل (كل) و(بعض)، ويجوز قطعها عن الإضافة فيعوض عن المضاف إليه بالتنوين، وعلى هذا فهو تنوين عوض عن المضاف إليه كما يزعم كثيرون، ويسمى تنوين عوض عن كلمة[50].

وإذا كانت (أيّ) تأتي استفهامية وموصولة وصفة وشرطية فأنا أميل إلى أنّ المركب هنا مع الكاف هو الاستفهامية؛ لأن (كأيّن) تأتي استفهامية كما ورد في الأثر الذي سيأتي ذكره عند الحديث في معناها، وكأنه عودة إلى الأصل في استعمال أيّ المركبة مع الكاف، وأعتمد في هذا على قول أبي حيان: "إن بعض أصحابه قد قرر أنها مركبة من كاف التشبيه ومن (أيّ) الاستفهامية عن العدد، وصارت بمنزلة (كم) في الخبر والاستفهام".

وذكر عن ابن بقي (625هـ) أن كأيِّن (أصلها) أيّ التي يسأل بها عن كلّ شيء فلما دخلت الكاف عليها لزمت بجملتها العدد، وزال معنى الاستفهام منها، فكان الأصل: كأيٍّ عددٍ عددُ [دراهمي]؟، ثم حذفوا الثاني ونونوا وركبوا وغلبوا الاسمية، وصارت لا يعمل فيها ما قبلها؛ لأن أحد جزئها في الأصل استفهام، انتهى"[51].

وأيّ هذه لها حديث عند بعض النحاة يتعلق ببنيتها ووزنها. فابن جنّي يقول: "فإنّ قلت: فما مثال هذه الكلم من الفعل (الميزان الصرفي)؟، فإنّ (كأيِّن) مثاله: كَفَعْلٍ، وذلك لأن الكاف زائدة، ومثال أَيّ: فَعْل كطيّ ورَيّ (أثبتها المحققون بالزاي) مصدر طويت ورويت (كذلك بالزاي) وأصل: أيّ: أوْي؛ لأنها فَعْل من أوَيْتُ، ووجه التقائهما أنّ (أيّ) أيْن وقعت فهي بعض من كل، وهذا هو معنى أوَيْتُ إلى الشيء تساندت إليه قال أبو النجم: يأوي إلى مُلْطٍ له وكَلْكَلِ

أي: يتساند هذا العير إلى مِلاَطيه وكَلْكَلِه ثم قال: فمعنى آلت أي: رجعت، والآوي إلى الشيء: معتصم به وراجع إليه، هذا طريق الاشتقاق.

وأمّا القياس فكذلك أيضاً، وذلك أَنَّ باب أويت وطويت وشويت مما عينه واو ولامه ياء أكثر من باب حييت وعييت مما عينه ولامه ياءان، ولو نسبت إلى (أيّ) لقلت: أوَويّ كما أنك

لو نسبت إلى طيّ ولَيّ لقلت: طوَوِيّ ولوَوِيّ، وكذلك لو أضفت إلى الرّيّ لكان قياسه: رَوَوِيّ، وأمّا قولهم: رازيّ فشاذ بمنزلة كلابزِيّ واصطخْزِيّ"[52]، وكلامه الأخير عن (الريّ) يدل على أن إثبات (زيّ) في أول النص تصحيف.

وكلام ابن جنّي نقله العلماء من بعده كالقيسيّ (في القرن السادس) الذي نقل عن المحتسب كل الكلام المتعلق بكأيّن، ولم يشر إلى مصدره، ووقع في النسخة عنده أخطاء لم ينتبه لها المحقق، كما وقع في المحتسب خطأ واحد صححته من كتاب القيسيّ. وسنرى ذلك فيما بعد.

ونقل عنه العكبري أنّه قال: "هي مصدر أوى يأْوي إذا انضم واجتمع وأصله أَوْي، فاجتمعت الواو والياء، وسبقت إحداهما بالسكون فقلبت وأدغمت مثل طيّ وشيّ"[53].

ويبدو أن السمين نقل ذلك عن العكبري ناسباً إياه لابن جنّي وعلق عليه بقوله "وكأنّ ابن جنّي ينظر إلى معنى المادة من الاجتماع الذي يدل عليه (أيّ) فإنها للعموم؛ والعموم يستلزم الاجتماع"[54].

والحقيقة أنّ ما نسبه العكبريّ إلى ابن جنّي من معنى الانضمام والاجتماع لم يرد له ذكر عند ابن جنّي في المحتسب، ولعله في كتاب آخر فابن جنّي يقول عن أيّ: "ووجه التقائها أنّ (أيّ) أين وقعت فهي بعض من كل وهذا معنى أويت، وذكر أن معنى أويت إلى الشيء: تساندت إليه"، وذكر بيت طفيل الغنوي:

آلت إلى أجوازها وتقلقت قلائد في أعناقها لم تقضّب

وقال: فمعنى آلت أي: رجعت[55].

ولا أرى سبباً لذكر آل بمعنى رجع هنا، والمطلوب: أوى، ولعل هذا مما تصحف في المحتسب، ولعلّ الشاعر قال: آوت، ومما قد يدل على ذلك قول ابن جنّي بعد: والآوي إلى الشيء معتصم به وراجع إليه[56].

وقول ابن جني "إن (أيّ) أين وقعت فهي بعض من كلّ "أفاد منه العكبريّ قال: وكأيّن الأصل فيه: (أيّ) "التي هي بعض من كل"[57] ولم ينسبه إلى ابن جني ونسب إليه القول بالانضمام والاجتماع مما لم يرد منه شيء في المحتسب كما ذكرنا قبل قليل، ولم يرد منه شيء في سر الصناعة أيضاً.

وعلى كل حال فالانضمام والاجتماع لا ينطبق أيٌّ منهما تماماً على معنى البعضية من الكلية والتساند على الشيء والاعتصام به والرجوع إليه، إلاّ إذا كان النظر إلى ما ينتج عن التساند والاعتصام والرجوع من اجتماع وانضمام. فهذه مرحلة من المعنى لاحقة تكون معنى لكلمات أخرى.

وقول العكبري: "وكأيّن الأصل فيه أيّ التي هي بعض من كل" لحظنا أنّه لابن جنّي في المحتسب، وأنّ ما نسبه إليه العكبري من معنى الانضمام والاجتماع لم يرد صراحة عنده، ومع أن ابن جنّي يقول بأنّ (أيّ) مصدر؛ فإنّه يقول بأنّها أين وقعت فهي بعض من كلّ، والسمين يرى أنّ القول بأنّها بعض من كل ينافي المصدرية، وقال عن ما قيل من أنّ (أيًّا بعضٌ من كل)- وهو ما نسبه للعكبريّ دون أن ينتبه إلى أنه لابن جنّي- قال بأن فيه نظر، وعلّل لذلك بقوله: "لأنها ليست بمعنى بعض من كل، نعم إذا أضيفت إلى معرفة فحكمها حكم بعض في مطابقة الخبر وعود الضمير نحو: أي الرجلين قام؟ ولا تقول: قاما وليست هي التي (بعض) أصلاً"[58]. ومعه حق في أن معنى (بعض) لا يكون دائماً في أيّ، ولكن القول بأنّها مصدر فيه معنى الانضمام والاجتماع يصعب التسليم به.

النون في كأيّن:

استكمالاً لبحث بنية (كأين) لابدّ من الإشارة إلى النون التي هي آخر حرف فيها وبحث ما يتعلق بها.

هذه النون هي تنوين (أيّ) وهو تنوين اختلف فيه بين أنّه تنوين عوض عن المضاف إليه وتنوين تمكين عاد بعد زوال موجب حذفه وهو المضاف إليه[59]، وكان يفترض أن يحذف هذا التنوين عند الوقف، ولكن التركيب في كأيّن جعل النون جزءاً لا يتجزأ من الكلمة، وبهذا يظهر أثر من أثار التركيب في الأدوات تنفرد به (كأيّن) وهو صيرورة التنوين جزءاً لا ينفك من الكلمة لا في وصل ولا في وقف.

وقال الفارسي وهو يتحدث عن (كائن) وهي قراءة ابن كثير "فأمّا النون في (أيّ) فهي التنوين الداخل على الكلمة مع الجرّ، فإذا كان كذلك فالقياس إذا وقفت عليه (كاءْ) فتسكن الهمزة المجرورة للوقف، وقياس من قال [يعني في الوقف] مررت بزيديْ أن يقول: كائيْ فيبدل من الياء".

هذا رأيه ولكنه قال أيضاً: "ولو قال قائل إنه بالقلب الذي حدث في الكلمة صارت بمنزلة النون التي هي من نفس الكلمة فصار بمنزلة لام فاعل فأُقرّه نوناً في الوقف وأجعله بمنزلة ما هو من نفس الكلمة كما جعلت التي في (لدْن) بمنزلة التنوين الزائد في قول من قال: لدن غدوةً، لكان قولاً، ويقوّي ذلك أنهم لما حذفوا الكلام في قولهم (إمّا لا) جعلوها بالحذف ككلمة واحدة حتى أجازوا الإمالة في ألف (لا) كما أجازوها في التي تكون من نفس الكلمة في الأسماء والأفعال".

وقوله: (ولو قال قائل: إنه بالقلب الذي حدث في الكلمة صارت بمنزلة النون التي هي من نفس الكلمة) يوحي بأن صاحب هذا المذهب يقصر جعل التنوين نونًا من الكلمة على لغة

كائن؛ لأنها التي حدث فيها القلب، وهذا لا يصح؛ لأنّ التنوين نون من أصل الكلمة في كأيّن نفسها قبل القلب، وكذلك هي في كائن وفي سائر اللغات تبعاً لما في الأصل الذي إنما كان بسبب التركيب لا بسبب القلب وحده ولا بسبب غيره من حذف وإعلال وتسهيل، وسنرى ذلك واضحاً جلياً.

ثم قال: "وسمعت أبا إسحاق يقول: إنها تقال ممالة فجعل القلب في (كائن) بمنزلة الحذف في (إمّا لا) لاجتماعهما في التغيير لكان قولاً[60]، فيقف على كائن بالنون ولا يقف على النون إذا لم تقلب؛ كما لا تميل الألف في (لا) إذا لم تحذف معها".[61]

وهذا كلامٌ يفهم منه أن الفارسي ينسب لأبي إسحاق أن الوقف بالنون خاص بـ(كائن) المقلوبة، وبهذا فهو خاص بقراءة ابن كثير، وأما القراءة الأخرى التي قرأ بها بقية السبعة فلا يوقف فيها بالنون، إذا كان هذا ما أراده الفارسي وأبو إسحاق فهو خطأ محض؛ وذلك أنّ الوقف على الياء لم يرو إلاّ عن أبي عمرو من السبعة وهو لا يقرأ كائن بل كأيّن، ووافقه من غيرهم يعقوب بن إسحاق الحضرمي كما يقول ابن الشجري[62]، والبقية تقف بالنون.

والحقيقة أن التنوين هذا غدا جزءاً من الكلمة لا ينفك عنها في جميع لغاتها فلم تذكر منها لغة بدون نون؛ ولذلك فإن الوقف عليها بإبقاء النون هو الأولى، وعليه أكثر القرّاء.

وقد قال مكي: "وثبتت في المصاحف بعد الياء نون؛ لأنها كلمة نقلت عن أصلها فالوقف عليها بالنون اتباعاً للمصحف، وعن أبي عمرو أنه وقف بغير نون على الأصل لأنه تنوين"

وقال في موضع بعد هذا بقليل: "وأصل النون التنوين فالقياس حذفه في الوقف، ولكن من وقف بالنون اعتل بأن الكلمة تغيرت وقلبت (يقصد كأين) فصار التنوين حرفاً من الأصل".[63]

وقوله: (حرفاً من الأصل) أفضل عندي من قول بعضهم (كأنه حرف من الأصل)[64] -وهي عبارة ابن الشجري- ومن قول ابن هشام (لأن التنوين لما دخل في التركيب أشبه النون الأصلية)[65]، وجاء عند ابن الأنباري كلام قريب من هذا.[66] وللعكبري عبارة تختلف قليلاً إذ قال: "فأما التنوين فأبقي في الكلمة على ما يجب لها في الأصل، فمنهم من يحذفه في الوقف؛ لأنه تنوين، ومنهم من يثبته فيه؛ لأن الحكم تغير بامتزاج الكلمتين"[67] (يقصد الكاف وأيّ) وهو بهذا يعيد جعل التنوين نوناً جزءاً من كلمة كأين إلى التركيب الذي يتسبب في بعض التغييرات، ومنها هذا التغيير في كأين خصوصاً. وبما أن هذا هو الصواب فقول مكيّ: (تغيرت وقلبت) كان الأولى منه أن يقول (تغيرت) ولا يشير إلى القلب لأنه ليس السبب في جعل التنوين نوناً.

وإذا جئنا إلى القرطبي نجد أنه جعل ثبات النون في المصحف بسبب مراعاة أن هذه الكلمة نقلت عن أصلها فغيّر لفظها لتغيّر معناها[68]، وهو بهذا يجعل اللجوء إلى تغيير اللفظ وثبوت

النون فيه سببه الرغبة في تغيير المعنى؛ فالتغير المعنوي حافز وسبب ومتقدم على تغيير اللفظ، وأظن أن تغير المعنى نتج عن تغير اللفظ بالتركيب فتغير اللفظ سابق ليتولد عنه معنًى جديد، ومع هذا فكلامه عن ثبات النون في المصحف وتعليله قريبٌ مما ذُكر أنه الصواب.

وذكر السمين أنّ كأين مركبة ثم قال: "وكأين من حقها على هذا أن يوقف عليها بغير نون؛ لأن التنوين يحذف وقفاً" وهذه العبارة يتجاهل فيها السمين ما قد يتسبب فيه التركيب من تغيير في اللفظ على الرغم من أنه أشار إلى حدوث معنىً آخر بالتركيب عندما قال: "وقد عهدنا في التركيب إحداث معنىً آخر" ولأنه لا يعتقد أن تأثير التركيب تسبب في جعل التنوين جزءاً من الكلمة لا ينفك عنها في وصل أو وقف فقد أعاد وقوف جمهور القراء بالنون إلى اتباع رسم المصحف فحسب قال: "إلا أن الصحابة كتبتها (كأين) بثبوت النون ومن ثم وقف عليها جمهور القراء بالنون اتباعاً لرسم المصحف".[69]

ولا أظن القوم يقفون إلا عن رواية، ولكن الرواية تقوى وتضعف بحسب موافقتها للرسم، وليس الرسم سبب القراءة، بل الرواية، وقد ذكر السمين نفسه عن الفارسي أنه اعتل لوقف النون بأشياء طول بها منها "أنّ الكلمة لما ركبت خرجت عنه نظائرها فجعل التنوين كأنه حرف أصلي من بنية الكلمة" وأظن هذا هو الصواب في هذه القضية، ويلحظ أنه ينسب إلى الفارسي ما ليس في الحجة، ولم أجده في البغداديات ولا في العضديات.[70]

ولامس الرضي إلى حد كبير حقيقة كأين عندما قال: "كأين في الأصل كان معرباً لكنه كما قلنا في (كذا) انمحى عن الجزأين معناهما الإفرادي، وصار المجموع كاسم مفرد بمعنى (كم) الخبرية، فصار كأنه اسم مبني على السكون آخره نون ساكنة كما في (من) لا تنوين تمكن؛ فلذا يكتب بعد الياء نونٌ، مع أنّ التنوين لا صورة له خطاً".[71]

وليته قال فصارت اسمًا مبنيًا..إلخ دون أن يقحم كلمة: (كأنه)؛ لأن كأين في الحقيقة اسم مبني لا تتأثر نونه بالعوامل، وما الكسرة على الياء إلا أثر لحرف الجر قبل التركيب.

وهكذا فإنه مما يثبت عندي من كلام القوم أن التنوين غدا بالتركيب نوناً هي جزء لا يتجزأ من الكلمة مثل الدال من زيد، وأن سكونها هو علامة بناء الكلمة، وأنها لو كانت كلمة معربة لما كانت علامة الأعراب إلا على هذه النون.

أمّا أثر التركيب في كأين فهو، كما رأينا وسنرى، عدة أمور هي:

1- إبطال معنيي الكاف وأيّ اللذين كانا لهما قبل التركيب، وحدوث معنًى جديد لم يكن لهما فيما سبق.

2- عدم حاجة الجار إلى متعلق لانمحاء هذه الخصيصة بالتركيب.

3- إبقاء الكسرة على الرغم من انمحاء خصيصة الحرفية عن الكاف، وغدت بذلك حركة من حركات بنية الكلمة.

4- ثبات التنوين حرفاً من حروف الكلمة لا ينفك عنها وصلاً دائمًا ولا وقفاً عدا ما كان في بعض القراءات.

5- سقوط الحرفية والاستقلال عن الكاف وصيرورتها جزءاً من كلمة جديدة واكتسابها الاسمية من أيّ؛ لأن الاسم أقوى من الحرف وأمكن.

6- البناء من أثر التركيب كما هو واضح من كلام سيبويه وغيره.

هذا تلخيص لأثر التركيب، وقد رأينا أشياء منه، وستأتي أشياء، فلا حاجة إلى تخصيص مبحث لهذا. وإليك الآن اللغة الثانية بعد أن أتى الحديث السابق على ما يتعلق باللغة الأصل وأيضاً على ما يتعلق بتأصيل هذه الكلمة:

الثانية: كَائِنْ ذكرها أبو علي الفارسي وابن جنّي عندما أوردا قول عمرو بن شأس وهو من أبيات الكتاب[72]:

وكَائِن رَدَدْنَا عَنكُمُ مِن مُدَجَّج يجيءُ أمامَ الأَلْفِ يَرْدِي مُقَنَّعا

وقال الفارسي "ولم يذكر (يعني سيبويه) كيف (كَائِن) من (كَأيّن) والقول في ذلك: إنه مقلوب"[73] ثم ذكر حقيقة ذلك وبسطَه.

وأورد ابن جنّي قول الآخر:

وكائِن ترى مِنْ صامت لك معجب زيادته أوْ نقصه في التّكلّم

ويبدو أنها مرحلة ثالثة من تطور (كَأيِّن) في مذهب ابن جنّي الذي جعلها مركبة لا بسيطة، وأنّ أصلها (كَأيّن) فيما علّقه عن أبي علي عن البصريين، قال مبيناً تطور الأصل إلى (كَائِن): "ثم إنّ العرب تصرّفت في هذه اللفظة لكثرة استعمالها إيّاها، فقدّمت الياء المشدّدة وأخّرت الهمزة" كما فعلت ذلك في عدة مواضع نحو: قِسِيّ، وأشياء في قول الخليل، وشاكٍ، ولاثٍ ونحوهما في قول الجماعة، وجاءٍ وبابه في قول الخليل أيضاً".

وقال: "فصار التقدير فيما بعد (كَيِّئن)"[74]، كذا ضبطت بكسر الياء المشددة والهمزة، وهي مرحلة سابقة لكائن، وسيأتي أنها لغة حسب ابن يعيش[75]، ووجدتها مضبوطة بفتح الياء وكسر الهمزة في المحتسب[76]، وهو ضبط قلم، وفي أمالي ابن الشجري الذي نصّ على فتح الياء عندما قال "فقدموا الياء على الهمزة وحركوا كل واحدة بحركة الأخرى كما

يفعلون فيما يقدّمون بعض حروفه على بعض كقولهم في جمع بئر: آبار وأبْآر [فصارت] كيَّئِن مثل: كيَّعِن" ثم قال كلاماً يشبه ما عند ابن جنّي مما سيأتي[77].

وعودة إلى ابن جنّي الذي قال في سر الصناعة، ومثله تقريباً في المحتسب: "ثم إنهم حذفوا الياء الثانية[78] تخفيفاً كما حذفوها في نحو: ميّت وهيّن وليّن، فقالوا: مَيْت وهَيْن ولَيْن فصار التقدير: كيْئِن[79]، ثم إنّهم قلبوا الياء ألفاً لانفتاح ما قبلها كما قلبوها في طائي وحارِيّ وآية [وهي فَعْلة ساكن العين][80] في قول غير الخليل، فصار كائِن" وذكر السميّن أن وزنها الصرفي (كَعْفِن)[81] ومثل ما حدث في: كَيْئِن من قلب الياء ألفاً ما أخبر به أبو علي الفارسي ابن جنّي من أنه قرأ على أبي بكر في بعض كتب أبي زيد: "سمعت أبا عمرو الهذلي يقول في تصغير (دابّة) دُوَابّة"، قال أبو علي: أراد دُوَيْبّة فقلبت الياء ألفاً"[82].

هذا ما ذكره ابن جنّي ولكنّ ابن يعيش أضاف إلى هذا رأيين آخرين في هذه الصورة من صور (كأيِّن) الأول رأي المبرد: "فقد كان أبو العباس يذهب إلى أَنَّ الكاف لمّا لحقت أوّل (أيّ) وجعلت منها اسماً واحداً بنوا منها اسماً على زِنَةِ فاعل، فجعلوا الكاف فاءً، وبعدها ألف فاعل، وجعلوا الهمزة التي كانت فاءً في موضع العين، وحذفوا الياء الثانية من (أيّ) والياء الباقية في موضع اللام، ودخل عليها التنوين فسقطت الياء لالتقاء الساكنين فصارت (كائن) وألزمت النون عوضاً من الياء المحذوفة[83]، وعند الرضي في سياق الحديث عن رأي المبرد أنّ المحذوف إحدى الياءين وبقيت الأخرى لاماً، دون نص على المحذوف أهي الأولى أم الثانية[84]، وفي النكت أن المحذوف - حسب المبرد- الياء الأولى[85]

وأيًّا كان المحذوف فإن هذا التحليل المنسوب للمبرد يختلف عن التحليل الأوّل؛ فالأول يذكر حدوث قلب مكاني، وتخفيفًا بالحذف، وقلبًا للياء ألفاً، أمّا تحليل المبرد فلا قلب مكانياً فيه ولكن فيه حذف إحدى الياءين تخفيفاً على ما يظهر ثم حذفت الأخرى لالتقاء الساكنين، وفيه اجتلاب لألف زائدة هي ألف فاعل، والحقيقة أن تحليل المبرد خلا من بعض ما تُكلِّف في الأوّل، ولكنّ الأخذ به قد لا يساعد في تفسير وجود لفظين يعدهما النحاة لغتين وهما كيِّئِن وكيْئِن.

والرأي الثاني مما ذكره ابن يعيش[86] وابن جنّي في المحتسب[87] والرضي[88] كان ليونس الذي زعم أنّ (كائن) فاعل من كان يكون.

ولا أرى هذا الرأي صواباً؛ لأنّ (كائن) لا تزيد عن أن تكون لغة في (كأيِّن)، وليست منفكة عنها إلى حدٍّ أن تكون كلمة جديدة من أصل آخر.

ومانع آخر ذكره ابن جنّي في المحتسب وهو أنه لو كان كائن فاعل من الكون لوجب إعرابه؛ إذ لا مانع له من الإعراب[89]، وهذا حقّ. وقد ذكره العكبري وزاد "ولم يكن

فيه معنى التكثير"[90]، وهذا حق أيضاً، فمعنى كائن من الكون: موجود، ولا تفيد صيغة فاعل التكثير".

وذكر ابن الشجري رأياً آخر عن بعض البصريين قال: "وهو أيضاً مأثور عن الخليل: أصل كائن (كأيِّن)؛ وذلك أنهم قدّموا الياء الأولى وهي الساكنة المدغمة على الهمزة، فانفتحت الياء بانفتاح الهمزة وسكنت الهمزة بسكون الياء فصار: فصار كَيَأْيِنْ مثل كَيَعْيِن، فلما تحركت الياء وقبلها فتحة الكاف انقلبت ألفاً، والهمزة بعدها ساكنة، فحركت الهمزة بالكسر لالتقاء الساكنين، فصادفت كسرتها كسرة الياء بعدها فاستثقلوا أن يقولوا: كائِينْ، كما استثقلوا أن يقولوا: مررت بقاضٍي فأسكنوا الياء، فصادف سكونها سكون النون بعدها فوجب حذفها؛ لالتقاء الساكنين، كما وجب حذف الياء من قاض لسكونها وسكون التنوين، فحذفوها فاتصلت الهمزةُ بالنون فصار (كائن) مثل قاضٍ"[91]، وجاء هذا الرأي أيضاً عند ابن الأنباري[92]، وهذا فيه ما ترى من التكلف وكثرة الأعمال.

وذكر السمين هذا الوجه باختصار وزاد عليه ثلاثة وجوه من عند العكبري مع إضافات مهمة ندخل بعضها في كلام العكبري للتوضيح:

أولها: أَنّ الياء المشدّدة قدمت على الهمزة فصار (كيِّئن) فوزنه كَعْلِفٍ، لأنّك قدّمت العين واللام، ثم حذفت الياء الثانية لثقلها بالحركة والتضعيف؛ كما قالوا في: أيّهما أيْهما، ثم أبدلت الياء الساكنة ألفاً، كما أبدلت في آية [والأصل: أيّة] وطائي [والأصل طيْئي] وهو ما ذكره ابن جنّي.

ثانيها: حذفت الياء الساكنة [التي هي عينٌ]، وقدمت المتحركة [التي هي لام] فانقلبت ألفاً [لتحركها وانفتاح ما قبلها].

ثالثها: لم يُحْذف منه شيء، ولكن قُدِّمت المتحركة [فانقلبت ألفاً] وبقيت الأخرى ساكنة وحذفت[93] بالتنوين مثل قاضٍ"[94].

وذكر صاحب الدر أن وزنها الصريف على الوجه الأول عند العكبري (كَعْفٍ) وعلى الوجه الثاني والثالث (كَلْفٍ)[95].

ولابن يسعون رأي نقله أبو حيان يتعلق بأصل (كائن) بعيداً عن أخواتها وكأنها منبتة عنهن فقد قال "إنه يمكن أن تكون (كائن) مشتقةً من كاءَ يكِيءُ كيْأً وكَيْأَةً: إذا رجع وارتدع، وأيضاً إذا: آب فهو كاءٍ من هذا اللفظ كجاءٍ ونحوه، ثم ألزم الاستعمال بمعنى (كم) من حيث كان الرجوع والارتداع تردداً أو انضماماً واجتماعَ بعضِ الشيء إلى بعضه، وهذا المعنى قريب من العدد والكثرة، وينبغي أن يكون الوقف في هذا القول بحذف النون لأنها تنوين".

وقد قال أبو حيان بفساد هذا الرأي معللاً ذلك بأنها لو كانت اسم فاعل من كاء في الأصل لجاز إضافتها إلى التمييز كإضافة ما هي في معناه وهي كم؛ إذ لا مانع من ذلك؛ لكنها بمنزلة المحكيّ (يعني المركب) فتمتنع الإضافة.[96]

ويمكن أن يُرَدَّ بما رُدّ به رأي يونس من أنها ليست معربة؛ إذ لو كانت معربة لقيل في حالة النصب (كائيًا) كما تقول رأيت جائيًا، أما في حالتي الرفع والجر فلا شك أن العلامة الإعرابية ستكون مقدرة للثقل على الياء المحذوفة كما في قاضٍ، لذلك لا يظهر في الحالتين ما يدل على الإعراب.

هذه جملة من الآراء، ولعلّ أولاها بالقبول حسب الصنعة ما قاله ابن جنّي وابن يعيش وعلى كلٍّ فهذه اللغة تتميز بما يلي:

1- أنها تلي (كأيّن) الأصل في الفصاحة قال به الفارسي وغيره كما مرّ في اللغة الأولى، ولكنها في المرتبة الرابعة وجودًا حسب تحليل ابن جنّي وابن يعيش، يسبقها الأصل وهو كأَيِّن، وكيِّئِن الناتجة من القلب في الأصل، وعدّها ابن يعيش لغة، كما ذكرنا، ثمّ كيْئِن المخففة من سابقتها وهي لغة عند بعضهم.

2- قرأ بها ابن كثير من السبعة، وهي أكثر في الشعر، كما في معاني القرآن للزجاج وفي الحجة للفارسي[97] وفي غيرهما، وذكر أبو حيان أنه من غريب الحكايات في هذه اللغة ما حدثني به بعض أدباء تونس والعهدة عليه أنّ الفقيه المحدّث أبا القاسم بن البراء [لعلها هكذا] كان يحرض شيخنا الأديب الحافظ المستبحر أبا حازم بن محمد بن حازم على أن يشتغل بالفقه ويكفّ عن الأدب، فحضر حازم[98] وجماعة عند المستنصر أبي عبد الله محمد بن الأمير أبي زكرياء ملك إفريقية، وذكروا قراءة ابن كثير (وكائن)، واستغربوها، وقالوا: لم يجئ منها في كلام العرب إلاّ قول الشاعر: "وكائن بالأباطح من صديق"، فقال حازم: قد جاء منها ما لا يحصى، فطلبوا منه ذلك فأنشدهم من هذه اللغة ألف بيت، فدفع له المستنصر ألف دينار من الذهب، فجاء بها إلى ابن البراء فقال: هذه مسألة من الأدب أخذت فيها ألف دينار فأرني أنت مسألة من الفقه حصل للمخبر بها ألف دينار" هذا وقد علق أبو حيان على هذه القصة قائلاً "والذي أقوله أنّ هذه المسألة، والله أعلم، مبنيّة[99] طولع فيها دواوين العرب أياماً كثيرة، على أن حازماً كان من الحفظ في غاية لا يشاركه فيها غيره من أدباء عصره".[100]

على أنني لا أظن أنه يقع في شعر العرب إلى نهاية القرن الثاني ألف بيت فيها (كائن).

3- زعم بعض المفسرين أنّ إثبات النون في (كأيّن) في رسم المصحف إنما كان لأجل قراءة (كائن) التي لا يوقف عليها بحذف النون.[101]

4- نسب ابن الجوزي إلى الفرّاء أنّها لغة تميم، قال: وأنشدني الكسائي:

وكـائن تـرى يسـعى مـن النـاس جاهـداً علـى ابـنٍ غـدا منـه شُـجاعٌ وعقـربُ

إلخ ما قال..."[102]

5- جمع شاعر بين هذه اللغة واللغة الأصل حسب ما ذكره القرطبيّ:

كـأيّن أبـدنا مـن عـدوٍّ بعِزِّنـا وكـائن أجَرْنـا مـن ضـعيف وخـائف

الثالثة: كيِّئن: بتشديد الياء المكسورة وكسر الهمزة، ولم يذكرها ابن جنّي في لغاتها، ولم يذكر أحدٌ أنها قراءة، وذكرها ابن يعيش قائلاً "وأمّا كيِّئن بياء مشدّدة وهمزة بعدها فإنه لما أصاره القلب والتغيير إلى (كَيِّئن) وقف عند ذلك، ولم تحذف إحدى اليائين [يعني في هذه اللغة] وإنّما أخّر الهمزة، وقدّم الياء فصار كسيِّد وجيِّد، فخفّ بكثرة النظير" قال ذلك وهو يعدّد اللغات في كأيّن.

وقد رأينا ابن جنّي يعدّها المرحلة الأولى في تطور (كـأَيِّن) إلى كـائِن وذلك في المحتسب وسر الصناعة ولم يذكر أنها لغة.[103] كما لم يذكرها العلماء كالأعلم وغيره في اللغات كما بيّنا سابقاً.

وضبط الياء المشدّدة بالكسر في عدد من الكتب ويرى هذا واضحاً في التبيان للعكبري[104] وقال إن وزنها كَعَلِف، وكذلك في سر الصناعة[105]، ويدل علي أنها مكسورة في الأصل ونقلت بحركتها دون تغيير أنّ ابن يعيش يقول "فصار كيِّئِن فأشبه هيِّناً وليِّناً" ويقول في موضع آخر: "فصار كسيِّد وجيّد"[106]، ولكن ابن الشجري كما مرّ معنا أشار على أنها حركت بالفتح وهو حركة الهمزة كما حركت الهمزة بالكسر وهي حركة الياء قال "وحرّكوا كلّ واحدة منهما بحركة الأخرى كما يفعلون فيما يقدّمون بعض حروفه على بعض كقولهم في جمع بئر: آبار والأصل أبْآر فصارت كيَّئِن مثل كيَّعِن" إلخ...[107]

وعلى الرغم من وجاهة هذا الكلام إلاّ أنه ليس ضربة لازب، وبخاصة بعد الذي قاله ابن يعيش. وقد ضبطها عدد من المحققين بفتح الياء وكسر الهمزة ومن أولئك محققو المحتسب والبيان لابن الأنباري وغيرهم، ولكنه ضبط قلم لا يعتد به.

الرابعة: كيْئِن: لم يذكرها ابن جنّي لغة في (كـأيّن) وذكرها الأعلم وابن يعيش، فهي لغة حكاها أبو العباس كما قالا (ولعلهما يقصدان المبرد)، "وذلك أنه لما أصاره القلب والتخفيف بحذف إحدى اليائين إلى (كيْئِن) بوزن بَيْتٍ لم تقلب الياء ألفاً لسكونها"[108] كذا قال ابن يعيش، وهي المرحلة الثانية في تطّور (كـأيّن) إلى (كـائن) التي مرّت وذلك عند ابن جنّي وفيما ذكره ابن يعيش من التحليل الأوّل لكلمة (كائن).

وكما قلت لم يجعلها ابن جنّي لغة، ولكنه - وقد جاءت في مرحلة من مراحل تطور الكلمة عنده - وقف وقفة مهمة فقال: "فإن قيل: لمّا حذفت الياء الثانية من (كيِّئن) هلا رددتَ الواو على مذهبك؛ لأنه قد زالت الياءُ التي قلبت لها العين قبلها ياء فقدرته كَوْءٍ [كَوْئِن]؟ " كذا قال، وإنما أمر الواو جاء من أنّ (أيّ) أصلها (أَوْي) عنده، وعلى هذا فقد احتاج إلى الجواب فقال: "قيل: لما تُلُعِّب بالكلمة تنوسي أصلها فصارت الياء كأنها أصل في الحرف".[109]

والحقيقة أن تناسي هذا الأصل في كلمة كأيّن وقع في أجزاء الكلمة الأخرى فقد تنوسيت حرفية الكاف وإفادتها التشبيه، وتنوسيت دلالة أيّ على الاستفهام، وتنوسي أن النون أصلها التنوين؛ فأثبتت في رسم المصحف، وفي القراءة عند الوقف إلاّ عند قارئين من عشرة، وما ذلك إلا من أثر التركيب.

وقد عثرت عليها في شاهدٍ من الشعر ذكره المبرد قائلاً عن كائن: وبعض العرب يقلب فيقول: كيْئِنْ يا فتى، فيؤخر الهمزة لكثرة الاستعمال، قال الشاعر:

وكيْـــئِن في بـــني دودان مـــنهم غـــداة الـــروع معروفـــاً كمـــيُّ[110]

وقوله (يقلب) لا يتفق مع تحليل ابن جني الذي يجعل القلب سابقاً لكيْئِن وكائن، وكيْئِن مرحلة سابقة لكائن وليست مقلوبة عنها كما قد يفهم من كلام المبرد.

الخامسة: كأين: بهمزة ساكنة وياء مكسورة خفيفة، وقد ذكرها ابن جنّي ولكنّ تحليله يختلف عن تحليل ابن يعيش[111] قال ابن جنّي في سرّ الصناعة "ومن قال كَأْينْ بوزن (كَعْينْ) فأشبه ما فيه أنه لما أصاره التغيير على ما ذكرنا إلى (كيْئِن) [يعني المرحلة الثانية من التطور إلى كائن] قدّم الهمزة وأخّر الياء، ولم يقلب الياء ألفاً، وحسّن له ذلك ضعف الكلمة، وما اعتورها من الحذف والتغيير".[112]

وذكر في المحتسب أنها مقلوبة عن (كيْئِن) الذي هو أصل كائِن قال: "وجاز قلبه لأمرين: أحدهما كثرة التلعب بهذه الكلمة، والآخر: مراجعة أصل؛ ألا ترى أنّ أصل الكلمة كأيِّن فالهمزة إذن قبل الياء"[113] هذه تعليلات ابن جنّي في كتابيه.

أما الأعلم[114] وابن يعيش فهي عندهما مما حكاه ابن كيسان وقال ابن يعيش: "فإنّه لمّا أدخل الكاف على (أيٍّ) وركبهما كلمة واحدة، وصار اللفظ (كأيّن) خفّف بحذف إحدى الياءين وأسكن الهمزة، كأنّه بنى من المجموع اسماً على زنه (فَعْل) مثل (فَلْس) و(كعْب)".[115] وهو ما عبر عنه العكبري بقوله "ووجهه أنه حذف الياء الثانية وسكن الهمزة لاختلاط الكلمتين وجعلهما كالكلمة الواحدة كما سكّنوا الهاء في لَهْوَ وفَهْوَ، وحرّك الياء الساكنة لسكون ما قبلها"[116]، وهذا لا ينطبق على كلام ابن جنّي عن التطور للكلمة من لغة إلى أخرى.

السادسة: كئنْ: مثل: كَعِنْ قاله ابن جنّي، وجعلها ناتجة عن تطور مرحلة (كيْئِن) وهي المرحلة الثانية في تطور (كائِن) إلاّ أنها بدلاً من أن تتطور إلى كائِن بقلب الياء ألفاً للفتحة قبلها، وجد فيها تطور آخر وهو الحذف للياء تخفيفاً أيضاً.

وهنا يقول ابن جني "فإن قلت: إن في ذلك إجحافاً بالكلمة؛ لأنّه حذف بعد حذف؟ فليس ذاك بأكثر من مصيرهم من ايمُن اللّه إلى مُ اللّه ومِ اللّه، وإذا كثر استعمال الحرف حسن فيه ما لا يحسن في غيره من التغيير والحذف، فاعرف ذلك إن شاء اللّه".[117] وقد سبق التعليق على ما قيل من كثرة استعمال كأيّن وايمن، إذ أنّ استعمالهما قليل بشكل ملحوظ.

أما ابن يعيش فقد ذكر أن هذه اللغة حكاها ابن كيسان أيضاً ثم قال: "ذلك أنهم بنوا منه [يعني من كأيِّن] اسماً على زنة فَعِل بكسر العين وفتح الفاء كعَمٍ وشَجٍ"[118] ولم يبين المحذوف وواضح أنه الياء؛ لأنه لا يعتد بالمرحلة التي ذكر ابن جنّي.

وإذا كان ابن جنّي في سر الصناعة يرى أنَّ الذي حذف هو الياء من (كيْئِنْ) فإنّه في المحتسب يراها مرحلة بعد كائن المتطورة من كيْئِن فقال: إنّ (كئن) محذوفة من (كائن)، وجاز حذف الألف لكثرة الاستعمال، وجعل نظيره حذف الألف من عارد وبارد في قول الراجز:

أصبح قلبي صرِدا
لا يشتهي أن يردا
إلاّ عَراداً عَرِدا
وصلّياناً بَرِدا
وعَنْكثاً ملتبدا

يريد: عارداً وبارداً، وبقولهم "أمَ واللّه لقد كان كذا، يريدون: أما واللّه وحذف الألف".[119]

وجاء في البحر منها قول الشاعر:

كئِن لمن صديق خلته صادق الإخا أبان اختباري أنه لي مداهنُ[120]

هذا ما ذكره ابن يعيش من لغات زائداً عمّا ذكره ابن جنّي لغتين هما كَيِّئِنْ، وكَيْئِنْ، وزائداً لغة عَما ذكر الأعلم وغيره، وهي (كيِّئِن) بتشديد الياء.

ويذهب ابن يعيش أيضاً إلى أنّ الأصل والأفصح هي كأيِّن بياء مشدّدة ويأتي بعدها في الفصاحة (كائِن) بوزن (كاعنْ)، وهي أكثر في أشعار العرب من الأولى، ثم باقي اللغات متقاربة في الفصاحة.

وما ذكره العلماء من الأوزان لا يقصدون به الوزن الصرفي، وإنما تقريب النطق بها فيبدلون الهمزة عيناً فكأيّن مثالها كَعَيّن، وكائن: كاعن، وكيِّئن: كيِّعِن، وكَيْئِن مثالها: كيْعِن، وكأيْنْ مثالها: كَعْين، وكئِنْ مثالها: كَعِن، وبعضهم لا يرسم النون.

الوزن الصرفيّ لكأيّن:

حاول ابن جنّي أن يزنها صرفياً على الرغم من أنها من الأدوات المبنية التي لا تدخل ضمن البحث الصرفي عند جمهور النحاة؛ إذ جعلوه خاصاً بالأسماء المعربة والأفعال المتصرفة، ولعله بهذا ينهج منهج الكوفيين الذين يتحدثون في تأصيل وبنية كثير من الأسماء المبنية، فكان الأمر عنده على النحو التالي:

1- **جعل (كأيّن) على وزن (كَفَعْلِنْ)** فالكاف زائدة فجاءت بلفظها في الميزان، وعدّ الهمزة فاء الكلمة والياء الأولى عينها والثانية لامها، وعبّر عن التنوين بلفظه؛ لأنه عدّه زائداً.

2- **جعل وزن (أَيّ) فَعْلاً، وذلك أن أصلها:** أَوْيٍ؛ لأنها فَعْل من: (أَوَيْت) كما يقول.

3- **جعل (كائن) على وزن كَعْفِن،** ومعلوم هنا قولهم بالقلب المكاني والحذف في هذه الصيغة، وكلاهما يراعى في الميزان الصرفي، فإحدى الياءين بعد التقديم حذفت، وقد نص على أن الياء الثانية هي التي حذفت وهي تقابل اللام في الميزان، ولذلك حذف ما يقابلها في الميزان، والياء الباقية التي تقابل العين في الميزان قلبت ألفا، وهذا النوع من القلب لا يراعى في الميزان فقد وزنوا: قال بـ (فَعَل)؛ لأنه (قوَم) كما يقول ابن جنّي، وأخّر فاء الميزان لتأخر فاء الكلمة، وعبر عن الزائد وهو الكاف والتنوين بلفظهما.

وعند من يرى أن الياء المقابلة لعين الكلمة هي المحذوفة فإن الوزن عنده (كَلْفِن) كما مرّ معنا عند السمين الحلبي في الدرّ.

4- **وذكر ابن جنّي أيضاً أن أصل (كائن) كيِّئن** - وقد رأينا أن بعضهم يكسر الياء وبعضهم يفتحها- وأنّ ابن يعيش يعدّها لغة، وقال إن مثالها جَيِّد وسيّد، وعلى هذا فوزنها كما قال ابن جني كعْلَفِن، وأُثبتت في المحتسب بفتح اللام، وهو ضبط قلم، وأظن الصواب ما قاله ابن يعيش، وعلى هذا فاللام مكسورة.

5- **ذكر أيضاً أن (كيِّئن)** حذفت ياؤها الثانية كما حذفت من مَيْت فبقي (كَيْئِن)، وهكذا فهو يزنها (كَعْفِن) حاذفاً اللام من الميزان، ومقدماً العين على الفاء؛ لأن ذلك مما يراعي في الميزان الصرفي.

6- **جعل (كأين) على وزن:** كَفْعِن؛ لأن الهمزة عادت إلى مكانها من التقدم كما يقول. ويلاحظ أن اللام حذفت من الميزان. فإذا اعتقدنا أن العين هي المحذوفة كان الوزن كفْلِن.

7- بقيت لغة واحدة من اللغات الست وهي (كَئِنْ) ووزنها حسب ابن جني (كَعِنْ) قال: "والعين واللام محذوفتان".

وهكذا يظهر لنا أنّ بعض النحاة يذكرون مثالين لكلمة كأيّن ولكلّ لغة من لغاتها؛ أحدهما يبين طريقة نطقها، والثاني يبيّن وزنها الصرفي، وهذا ما فعله ابن جنّي والقيسي والسمين الحلبي في بعضها ويمكن جمع ذلك على النحو التالي:

1- **كأَيِّن، مثالها:** كَعَيِّن، ووزنها: كَفَعْلِنْ.

2- **كائن، مثالها:** كاعن، ووزنها: كَعْفِنْ على رأيٍ، وكَلْفِن على آخر.

3- **كيِّئن، مثالها:** كَيِّعِن، ووزنها: كعْلَفِن. (بكسر الياء وفتحها في المثال، وكسر اللام وفتحها في الميزان".

4- **كيْئِن، مثالها:** كيْعِن، ووزنها: كَعْفِن أو كَلْفِن على رأي آخر.

5- **كأْين، مثالها:** كَعْين، ووزنها: كَفْعِن أو كفْلِن.

6- **كَئِن، مثالها:** كَعِن، ووزنها: كَفِنْ.[121]

كما يظهر أيضاً أن بعض حروف الكلمة لم يحدث له أيّ تغيير في أيّ لغة من هذه اللغات، وهما حرفا الكافُ والنون، ولم يحدث للهمزة أكثر من تأخيرها عن الياءين الباقيتين في (كيِّئن) والمحذوف إحداهما في (كائن) و(كيْئِن)، وبقيت الهمزة في موضعها في (كأْين) وربما كانت كذلك في (كَئِن) إلا إذا كان حذف الياءين حصل وهما متقدمتان عليها، وعلى كلّ حال فالهمزة بقيت في جميع لغات الكلمة.

أما ما تُصرّف فيه فهما الياءان، وذلك بالتقديم كما في (كيِّئن)، وبالقلب والإعلال لإحداهما والحذف للأخرى كما في (كائن)، وبالحذف لإحداهما وإبقاء الأخرى كما هي مُقدمةً كما في (كيْئِن)، أو مؤخرة كما في (كأْين)، أو بالحذف لكلتيهما كما في (كئن).

كما ظهر أنها مبنية في جميع لغاتها حتى (كائن) مما يدل على عدم صحة ما قيل من أنّها اسم فاعل من كان أو كاءَ، والله أعلم.

القراءات في كأيّن:

مما يتصل بالبحث في تأصيلها ولغاتها ذكر القراءاتِ المرويّة فيها.

لقد عد معجم القراءات القرآنية الذي أعدّه الدكتور أحمد مختار عمر وعبد العال سالم عشرَ قراءات في موضع آل عمران 146، ولكنّ بعضها كان نتيجة لقراءة خاطئة لمصارد هذه القراءات من ذلك (كأَنْ) والصواب (كَئِن)، ورسمت في بعض المصادر كالبحر: (وكان) مما أوجد الخطأ في القراءة وذلك لعدم وضع همزة مكسورة في رسمها؛ إذ ترسم في مصادر أخرى كأِن.

وهاك عرضاً لما استطعت استخراجه من قراءات في هذه الكلمة وأقوال العلماء في كل موضع.

1-كَأَيِّنْ: بهمزة مفتوحة وياء مشدّدة مكسورة، وهي قراءة ستة من السبعة والمخالف ابن كثير (120هـ) قال ابن مجاهد (324هـ) "فقرأ ابن كثير وحده (وكائن)، الهمزة بين الألف والنون في وزن كاعِن، وقرأ الباقون (وكأيّن) الهمزة والكاف والياء مشدّدة في وزن (كعَيِّن)"[122] وكانت إحدى قراءتين ذكرهما الطبري[123] وجعلها أبو حيان قراءة الجمهور[124] هذا في الوصل، وقد ذكر مكّي أنه "ثبتت في المصاحف بعد الياء نون؛ لأنها نقلت عن أصلها".[125].

2-وجاء في الشوارد للصغانيّ (ص61) في قسم ما قرئ في الشواذ من القراءات قوله رحمه الله: "كَيَيِّنْ: لغة في كَأَيِّنْ، وقرأ ابن كثير في رواية شِبْل (148هـ) عنه ﴿ وَكَأَيِّن مِّن نَّبِيٍّ ﴾" آل عمران 146، ولا أعدها قراءة مستقلة لأنها تسهيل لكَأَيِّن، باستبدال ياء (محركة بالفتحة) بالهمزة (المتحركة بالفتحة)؛ والياء تناسب الياء المثقلة المكسورة بعدها، وقد مرّ حديث ذلك.

3-كَأيّ (وقفاً)، عن أبي عمرو (154هـ) أنّه وقف بغير نون على الأصل، لأنّه تنوين كما يقول مكي[126]، وجاء في البحر "وكتبت بنون في المصحف ووقف عليها أبو عمرو، وسورة بن المبارك عن الكسائي (189هـ) بياء دون نون ووقف الجمهور على النون اتباعاً للرسم".[127]

وذكر ابن الجزري في "حذف ما ثبت رسماً مما اختلف فيه كلمة واحدة" وهي (وكأيّن) قال: "وقعت في سبع مواضع في آل عمران ويوسف وفي الحج موضعان وفي العنكبوت والقتال والطلاق. فحذف النون منها ووقف على الياء أبو عمرو ويعقوب (205هـ)، ووقف الباقون بالنون وهو تنوين ثبت رسماً من أجل احتمال قراءة ابن كثير وأبي جعفر (130هـ) كما سيأتي والله أعلم".[128]

إذاً فأبو عمرو ويعقوب يقرآن بها وقفاً في جميع المواضع بدون نون حسب النشر، ويضاف إليهما سورة بن المبارك عن الكسائي في موضع آل عمران، حسب البحر.

4-كائِنْ: قراءة لابن كثير وحده من السبعة كما يقول ابن مجاهد[129]، وقال القرطبي "وقرأ ابن كثير (وكائن) مثل (وكاعن) على وزن فاعل، وأصله كيْئِن فقلبت الياء ألفاً كما قلبت في يَيْأس فقيل ياءس".[130]

وذكر الدمياطي في الإتحاف أنه قرأ بها ابن كثير وأبو جعفر (وهو من العشرة) قال: "ووافقهما الحسن فيما عدا الحجّ"[131] (وهما موضعان في الحج).

وذكر أبو جعفر النحاس أن أكثر ما جاء في كلام العرب وأشعارها كائن من رجل قد رأيت، وقرأ بهذه اللغة جماعة من أئمة المسلمين منهم أبيّ بن كعب وعبد الله بن عباس ومجاهد وأبو جعفر وشيبة والأعرج والأعمش".[132] وهذا الكلام يبدو منه أنها قراءتهم في جميع المواضع، وإن كان قاله عند موضع يوسف.

5، 6- (كايْن) و(كَينْ)، الأولى ذكرها الطبري (310هـ) قائلاً: "وقرأ آخرون بمد الألف وتخفيف الياء" علماً أنه لم يذكر مع قراءة الجمهور (كأيّن) سوى هذه القراءة، وقال عنهما "وهما قراءتان مشهورتان في قراءة المسلمين، ولغتان معروفتان لا اختلاف في معناهما، فبأيّ القراءتين قرأ ذلك قارئٌ فمصيبٌ، لاتفاق معنى ذلك وشهرتهما في كلام العرب"[133] ولم يسند أيّاً من القراءتين إلى أحد بل قال: "فقرأه بعضهم (وكأيّن) بهمز الألف وتشديد الياء، وقرأ آخرون بمدّ الألف وتخفيف الياء".

وحسب النشر فإنّ الذي سهل همزة (كائن) هو أبو جعفر يزيد بن القعقاع أحد القراء العشرة، قال: "وحققها الباقون" ثم قال: "وانفرد الهذلي عن ابن جماز بتحقيق الهمزة في كاين فخالف سائر الناس عنه والله أعلم، وانفرد أبو علي عن الأصبهاني بتسهيل الهمزة في موضع العنكبوت مع إدخال الألف قبلها كأبي جعفر سواء، وقد خالف في ذلك سائر الرواة عن النهرواني وعن الأصبهاني والله أعلم".[134]

وهناك ملحوظة بالنسبة لهذه القراءة فقد ذكر ابن خالويه أنه قرأ بها قتادة، وأشك في صحة قراءتها من قبل ناشر الكتاب المستشرق برجشتراسر[135]، ولعلها (كأْين) بهمزة ساكنة وياءٍ مكسورة وهي التي ذكر ابن جنّي أنّها لابن محيصن والأشهب والأعمش والله أعلم.

وذكر النحاس أنه "قد روى عن الحسن (وكاين) بغير همز".[136]

والثانية: وهي (كَين) ذكر أبو حيان أن الحسن البصري قرأ (كَين) بكاف بعدها ياء مكسورة منونة، وهذا في موضع آل عمران، وفي موضع يوسف ذكر أن صاحب اللوامح ذكر: "أنّ الحسن قرأ (وكَين) بياء مكسورة من غير همز ولا ألف ولا تشديد، وجاء كذلك عن ابن محيصن فهي لغة انتهى".[137]

وقوله هي لغة لعله يقصد تسهيل الهمز في (كَئِن) أما أنها لغة مستقلة فهذا مستبعد، قياساً على أن اللغات كلها مهموزة؛ ولكن من العرب من يسهل الهمز كما في (كائن) التي مرّت.

ونُسِبَ إلى أبي جعفر أنه قرأ (وكائِن) مع التسهيل بالمدّ والقصر في موضع محمد.[138]

وجاء عند ابن خالوية "وكَيَنْ في وزن وكَعَن ابن محيصن"[139] وضبطها الناشر بفتح الكاف والياء والكاف والعين من الوزن ضبط قلم، وهو واهم، والصواب ما حرره أبو حيان من أنها بياء مكسورة.

7-و(كأْينْ)، كذا ضبطها ووصفها ابن جني بهمزة بعد الكاف ساكنة وياء بعدها مكسورة خفيفة ونون بعدها في وزن كَعْين، وذكر أنها قراءة ابن محيصن والأشهب والأعمش، ولم يذكر غيرها من الشواذ في موضع آل عمران[140]، وذكرها القرطبيّ عن ابن

محيصن، مثل: وكَعْين وهو مقلوب كيْئِن المخفّف[141]، وذكر أبو حيان أنّ الذي قرأ بها ابن محيصن والأشهب العقيلي.[142]

وجاء في بعض المصادر (كأَيْن) بفتح الهمزة وإسكان الياء ضبط قلم وهو خطأ محض، والصواب ما قيده ابن جني من الضبط باللفظ.[143]

8-(كيْئِنْ)، ذكر القرطبي أن (كيْئِن) بياء ساكنة وهمزة مكسورة لغة، ولكنه لم يذكر القراءة بها وقال عنها "ولغة خامسة كيْئِن مثل كيْعِن وكأنه مخفف من كيِّئِن مقلوب كأيّن".[144] وقال أبو حيان "وقرأ بعض القراء من الشواذ (كيْئِن) وهو مقلوب قراءة ابن محيصن"[145] يقصد: كأْين مثل كَعْين التي مرت قبل هذه.

ولم يحسن ناشر شرح الأشموني ضبط هذه الكلمة فجعلها مفتوحة الياء مكسورة العين وهو ضبط قلم لم يقيد بالألفاظ، والصواب إسكان الياء وكسر العين، وكذلك كان الضبط خطأً في لغتي كأْينْ، وكَئِنْ حيث ضبطت الهمزة بالفتحة في الأولى والثانية، وهو خطأ محض.[146]

9-كَئِنْ: بكسر الهمزة وتنوينها، ذكرها القرطبي قراءة لابن محيصن، وضبطها بقوله وكَئِن مهموزاً مقصوراً مثل: وكَعِنْ، وهو من (كائن) حذفت ألفه".[147]

وقال أبو حيان "وقرأ ابن محيصن فيما حكاه الداني كَئِن على مثال كَعِن وقال الشاعر:

كَئِن من صديق خلته صادق الإخا أبان اختباري أنّه لي مداهن"[148]

وقد أخطأ واضعا معجم القراءات القرآنية في ضبطها فجعلاها (كأَن) بفتح الهمزة وما ذلك إلاّ أنها رسمت في البحر وغيرها (كان) غير مهموزة، ولكنّ شيخنا أ. د. محمد أحمد خاطر تنبّه إلى الصواب في هذه القراءة فضبطها على النحو التالي: "كَئِن بفتح الكاف وكسر الهمزة وسكون النون".[149]

ويبدو أن كَئِنْ تسهّل همزتها فتكون قراءة: كَين، وعلى هذا فإن القراءة الأساس لقراءات: كاين وكئِن وكَين هي قراءة ابن كثير (كائن) سهلت الهمزة فكانت كاين وحذفت الألف من كائن فكانت (كئِن) وسهلت الهمزة في هذه فكانت (كَين)، أو ربما كانت الأخيرة نتيجة حذف ألف كاين المسهلة الهمزة والله أعلم.

هذا ما تأكدت من وروده من القراءات في مصادر مختلفة مما دلني عليه معجم القراءات القرآنية أو وصلت إليه بنفسي، ونبهت على بعض أخطاء المعجم في طبعته الأولى والثانية التي استدرك بعضها واضعاه في آخر طبعاته.

وقد وجدت أن سبب هذه الأخطاء هو القراءة الخاطئة لبعض المصادر التي لم تعن بوضع الهمزة ولم تقيد كيفية قراءة الكلمة بالحروف.

وإذا تأملنا هذه الصور التسع للقراءات فإنّا نجدها لا تخرج عن خمس لغات من اللغات الست التي ذكرناها وذلك على النحو التالي:

1-لغة (كَأيّن) بفتح الهمزة وتشديد الياء المكسورة قرأ بها الجمهور بالنون وصلاً ووقفاً وهذه القراءة الأولى، وحذف بعض القرّاء النون وقفاً وهذه القراءة الثانية، وروى شبل عن ابن كثير تسهيل الهمزة إلى ياء متحركة (كَيَيِّنْ).

2-لغة (كائن) بألف بعد الكاف بعدها همزة مكسورة ونون، قرأ بها ابن كثير وجماعة من الأئمة. وقرأ أبو جعفر بتسهيل الهمزة فهاتان قراءتان في لغة واحدة.

3-لغة (كأين) بهمزة ساكنة وياء مكسورة مخفّفة، وربما سهلت همزتها فجاءت منها (كاين) إن لم تكن من كائن.

4-لغة (كيْئِن) بياء ساكنة ثم همزة مكسورة. وقيل إنها مقلوب اللغة والقراءة السابقة، وهي اللغة الخامسة التي ذكر القرطبي أنه لم يقرأ بها.

5-لغة (كَئِن) بهمزة مكسورة ولا ياء، ومثالها كَعِن، ووزنها الصرفي حسب ابن جنّي كَفِنْ، وجعلها بعضهم من (كائن) حذفت ألفها، ولعل قراءة كين بياء مكسورة تسهيل لكئِن المهموزة، أو لعلها مقتطعة من (كاين) بالألف والياء.

وبقيت اللغة السادسة وهي (كَيِّئِنْ) وهي التي نص ابن يعيش دون سواه على أنها لغة، وكما هو ظاهر فإنه لم يقرأ بها أحد، والله أعلم.

المبحث الثاني: معناها:

يقول سيبويه إنّ "كأيّن معناها (ربّ)"[150] ومعنى (ربّ) عنده هو: التكثير كما حققه ابن مالك إذ صحّح أن (ربّ) للتكثير، وذكر أنه مذهب سيبويه، وأنّ ابن خروف قال: "وذكر سيبويه في باب (كم) أنّ (ربّ) للتكثير" قال ابن مالك: "قلت: فمن كلامه الدال على ذلك قوله في باب (كم): "اعلم أن لكم موضعين: أحدهما: الاستفهام، والآخر: الخبر ومعناها معنى (ربّ)" ثم قال (يعني سيبويه) بعد ذلك في الباب: "واعلم أنّ (كم) في الخبر لا تعمل إلاّ فيما تعمل فيه (ربّ)؛ لأنّ المعنى واحد، إلاّ أن (كم) اسم و(ربّ) غير اسم"[151]، هذا نصّه، ولا معارض له في كتابه، فعُلِمَ أنّ مذهبه كون (ربّ) مساوية لكم الخبرية في المعنى، ولا خلاف أن معنى كم الخبرية: التكثير".[152]

إذاً فمراد سيبويه من جعل (كأيّن) بمعنى (ربّ) أنها بمعنى التكثير.

واختار جماعة من النحاة والمعربين أن يقولوا بأنها بمعنى (كم) دون نص على أنها للتكثير أو مع نصٍّ عليه؛ فأبو عبيدة يقول عند قوله تعالى: ﴿ فَكَأَيِّن مِّن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا ﴾ الحج 45: ومعناها: وكم من قرية، وقال عند قوله تعالى: ﴿ وَكَأَيِّن مِّن دَآبَّةٍ ﴾ العنكبوت 60: "وكم من دابة"[153]، والفرّاء يقول: "ومعنى: وكأيّن: وكم"[154]، والفارسي يقول: "ومما يجري مجرى كم في أن المراد به التكثير قولهم: كأين رجلاً جاءك".[155] والجرجانيّ يقول: "وأما (كأيّن) فبمنزلة (كم) في الدلالة على العدد الكثير"[156] وعلى هذا المنوال نسج كلٌّ من الزجاج ومكّي وابن الأنباري والقيسي والعكبري والقرطبي وأبو حيان[157] مع نصّه أحياناً على أنها للتكثير دون ذكر لـ(كم)، وفعل ذلك غيرهم.

وذكر أبو حيان أنه مما يدل على أنّ (كأيّن) بمعنى كم قول [العلها: الكميت]:

وكأيّن وكم من محدث قد أجرتم بلا سبب دان إليه ولا...[158]

عطفَ كم على كأيّن توكيداً كأنه قال: كم وكم ثم قال: "وزعم سيبويه أنّ معنى (كأيّن) معنى (ربّ)، قال بعض أصحابنا: وذلك غير خارج عما قاله غيره من النحويين من أنها بمعنى (كم)؛ لأن معنى (رب وكم وكأيّن) واحد؛ لأنّ جميعها يستعمل في المباهاة والافتخار".[159]

وقد وجدتُ بيتين في شعر الكميت فيهما عطف كم على كأيّن[160] وهما:

وكائن وكم من ذات وَدْقَين ضِئْبِلٍ نآدٍ كَفَيْتَ المسلمين عضالَها
وكائن وكم من ذي أواصر حوله أفاد رَغِيباتِ اللُّهى وجزالَها

وأقوى من هذا أن أُبَيًّا رضي الله عنه في قوله تعالى: ﴿ كَم مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ ٱللَّهِ ﴾ البقرة 249 قرأ (كأيِّن من فِئَةٍ قليلةٍ غلبت)، وهذا يدلّ بوضوح على أنهما بمعنى واحد.[161]

وللأعلم تعليق على هاتين الطريقتين بناه على ما رآه وجه شبه بين ربّ وكأيّن قال: "ومعنى (كأيّن) عند سيبويه كمعنى (رُبّ) وقال الفرّاء: معناها (كم)، وقول سيبويه أصحّ؛ لأنّ الكاف حرف دخوله على ما بعده كدخول (رُبّ)، و(كم) في نفسها اسم" وأضاف: "وأنت تقول: كم لك؟ ولا تقول كأين لك؟ كما لا تقول: ربّ لك".[162]

وطريقة أخرى في التعبير عن معنى (كأيّن)، وهي النص صراحة بأنّ معناها التكثير، وهذه الطريقة هي الأسلم؛ لأن الخلاف في دلالة (رُبّ) خلاف واسع وكبير[163] وكذلك خالف بعض النحاة في دلالة (كم) الخبرية على التكثير؛ إذْ جاء عند أبي حيان عن (كم): "وما ذكره المصنف (ابن مالك) من كون (كم) الخبرية يراد بها العدد الكثير هو مذهب المبرّد ومَنْ بعده من النحاة إلاّ أبا بكر بن طاهر وتلميذه ابن خروف، فإنهما زعما أنها تقع على القليل والكثير؛ من حيث كان معناها (ربّ)، وكما أنّ (ربّ) يكون للقليل، ويكون

للكثير في مواضع المباهاة والافتخار، فكذلك (كم)، وزعما أن ذلك هو مذهب سيبويه والكسائي، قال سيبويه: "ومعناها ربّ"، وقال الكسائي: وتقول: كم رجل كريم قد أتاني فكم إخبار بمعنى ربّ... قالا: (ابن طاهر وابن خروف): "فهذا نصّ منهما على أنها تقع على القليل والكثير كما أنّ ربّ كذلك".[164]

واستدل ابن خروف على وقوع (كم) على القليل بما حكاه الأخفش عن العرب: "كم مكث عبدالله أيوماً أم يومين، ففسّر بالواحد والاثنين، ووجه الدليل من ذلك عنده أنّ (كم) الاستفهامية تعم (كم) الخبرية في اللفظ والمعنى، لا تفارقها في أكثر من أنها متضمنة لحرف الاستفهام وإلاّ فهما معاً واقعان على عدد مبهم، فكما أنّ الاستفهامية تقع على القليل فكذلك الخبرية؛ إذ لا يختلف مسمى الاسم بالنظر إلى الاستفهام والخبر".[165]

ورأى ابن عصفور أنه مما ينبغي أن يستدل به على أنّ (كم) الخبرية تقع على القليل والكثير قول الفرزدق[166]:

كم عمة لك يا جرير وخالة ... فدعاء قد حلبت عليّ عشاري
شغّارةٍ تَقِذُ الفصيلَ برجلها ... فطّارةٍ لقوادم الأبكار
كنّا نحاذر أن تضيع لقاحُنا ... ولَهًا إذا سمعت دعاءَ يَسَار

قال: "ألا ترى أنه لا يمكن أن يكون لجرير عمّات وخالات كثيرة كلهن فُدْع، يقِذْن الفصلان بأرجلهن، حالبات لعشارِ الفرزدق، وكلفات براعيه يسار، ومما يبيّن أنّه ليس يريد تكثير العمات والخالات رواية من روى برفع عمة وخالة؛ ألا ترى أنّ العمّة والخالة لا يراد بهما [إلاّ] الأفراد، و(كم) واقعة على المراد.." إلخ ما قال.[167]

إذاً فقول سيبويه إنّ (كأيّن) بمعنى (ربّ) وقول عدد من العلماء إنها بمعنى (كم) قد يفهم منه أنها تفيد التقليل والتكثير، كما فُهم ذلك في (كم) عندما ذكر سيبويه أنها بمعنى (ربّ) فلم يبق إلا أن يصرّح بمعناها، وجيّد أيضاً أن يقول بعضهم: "كأيّن بمنزلة (كم) في الدلالة على العدد الكثير"[168] وما شابه ذلك من عبارات توضح المراد بتنزيل كأيّن منزلة (كم) في المعنى.

وعلى كل حال فالذي يظهر من كلام النحاة أنه لا يراد بها إلا التكثير؛ لأنّ الاستعمال كذلك في الأكثر، ولا يعقل أن يقولوا بمعنى لم يرد به إلاّ استعمال نادر؛ وهاهو أبو حيان يقول: "والذي يظهر من استعمال العرب لها أنها للتكثير".[169] وبهذا تفارق (كم) و(كذا)، أختيها في الكناية عن العدد، بالنسبة للمعنى، ذلك أنه اختُلِفَ في (كم) على النحو الذي أوردنا، كما ظهر في (كذا) أنها لم توضع للتكثير بل هي مبهمة في العدد سواءً كان كثيراً أو قليلاً كما يقول أبو حيان.

أمّا كيفية حدوث هذا المعنى فيها فحديث هذا يتصل بالحديث عن تركيبها من الكاف التي هي للتشبيه قبل التركيب ومن (أيّ) التي هي استفهامية، وعندما أرادوا معنى جديداً ركبوهما.

يقول مكي عن (كأيّن): "هي (أيّ) دخلت عليها كاف التشبيه فصار الكلام بمعنى كم".[170] وعبارة السمين أوضح عندما يقول: "وحدث فيها بعد التركيب معنى التكثير" إلى أن قال: "وقد عهدنا في التركيب إحداث معنى آخر، ألا ترى أنّ لولا حدث لها معنى جديد".[171]

وقد مضى طرف من هذا في الحديث عن تركيبها.

كأيّن استفهامية:

في معناها يذكر ابن مالك أن (كأيّن) تنفرد عن (كذا) بأنها قد يستفهم بها، واحتج لذلك بقول أبيّ بن كعب رضي الله عنه لعبد الله: "كأيّن تقرأ سورة الأحزاب، أو كأيّن تعدّ سورة الأحزاب؟ فقال عبد الله: ثلاثاً وتسعين، فقال أبيّ: قط" أراد ما كانت كذا قطّ، كذا قال ابن مالك.[172]

والقول إنها تأتي للاستفهام نسبه ابن هشام إلى ابن عصفور[173]، ولم أجده في كتابيه المقرب وشرح الجمل، وإلى ابن قتيبة أيضاً، ولعله في كتاب الجامع في النحو الذي ذكره أبو حيان وأورد منه نصاً يقول: "(كأيّن) بمعنى (كم) تقول: بكأيّن تبيع هذا الثوب أي: بكم تبيعه"، وهذا المثال بالإضافة إلى أنّ فيه دخول حرف الجرّ على كأيّن فإنّها فيه استفهامية.

وعلى كلّ حال فإنه يظهر أن أبا حيان لا يرتضي أن تكون استفهامية؛ لأنه بعد أن أورد كلام ابن مالك قال: "[ولم][174] يذكر (يعني ابن مالك) دليلاً على أنه يستفهم بها سوى هذا الخبر"، ولأبي حيان موقف من ابن مالك في استشهاده بالحديث سواء أكان مما هو من حديث النبي ﷺ أم من الآثار المنسوبة إلى صحابته، ولذلك قال: "وقد تقدم لنا الكلام في أنّه يخالف النحاة في إثبات القواعد النحوية بما ورد في الآثار كهذا الأثر وغيره، وبيّنا العلة التي عدل النحويون لأجلها عن الاستشهاد بذلك"[175] ويمكن مراجعة موقفه من الاستشهاد بالحديث ومن ابن مالك في مظانه من كتبه وفي الاقتراح للسيوطي.[176]

وهذا الأثر ورد عند العكبري (616هـ) في كتابه إعراب الحديث النبوي، ولم يصرّح بأن كأين للاستفهام بل ذكر أنّها اسم بمعنى (كم) دون تحديد لكم هذه هل هي الخبرية أم الاستفهامية.[177]

وعلى كل حال فهذا الأثر في مسند أحمد برقم 21207 ونصّه:

"حدثنا عبد الله حدثنا خلف بن هشام حدثنا حمّاد بن زيد عن عاصم بن بَهْدَلَة عن زِرّ قال: قال لي أبيّ بن كعب: كأين تقرأ سورة الأحزاب أو كأين تعدّها؟، قال: قلت: ثلاثاً وسبعين

آية، فقال: قطُّ؛ لقد رأيتها وإنها لتعادل سورة البقرة، ولقد قرأنا فيها (الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالاً من الله والله عليم حكيم)".

ولغة الصحابة كما هو معلوم حجّة، وأبو حيان جانبه الصواب في موقفه هذا، وقد عُني علماءٌ كثر بالرد عليه.

وللعلم فقد حلت (كم) محل كأيّن في رواية أخرى في المسند نفسه وكانت هكذا: "كم تقرؤون سورة الأحزاب..." إلخ الحديث رقم 21206.

وهكذا فإنّ (كأيّن) تأتي خبرية تفيد التكثير واستفهامية، وربّما كانت خاصة بالسؤال عن الكثير، وهذه المعاني في (كم) بشكل ما.

الخاتمة:

كشف هذا البحث وجمع ما يتصل بكأين من حيث تأصيلها ولغاتها والقراءات فيها والمعاني التي تأتي عليها، وخلاصة ذلك على النحو الآتي:

-أن كأين مركبة من الكاف وأيّ الاستفهامية تحديدا، وفيها مباحث عدّة.

-أن لغاتها فيما أحصاه العلماء ست، ولا يدخل فيها ما سهلت همزته منها.

-أنها جاءت في القراءات على تسع صور، ولكنها لا تخرج عن خمس لغات من اللغات الست.

أمّا بالنسبة لمعناها فإنها تأتي خبرية تفيد التكثير واستفهامية، والله أعلم.

الحواشي والتعليقات:

(1) الكامل 321/3.
(2) البغداديات 393.
(3) سر الصناعة 306/1، 308.
(4) البحر 351/5.
(5) التذييل 149/3ب.
(6) شرح الكافية 235/3.
(7) الإنصاف 298/2
(8) شرح ابن عقيل، الحاشية 38/1.
(9) ذكر ابن مالك أن فيها اثنتي عشرة لغة إذا جاء بعدها لفظ (الله)، شرح التسهيل 203/3.
(10) المفصل 183.
(11) شرح المفصل 136/4.
(12) النكت 532/1.
(13) إيضاح شواهد الإيضاح 236/1.
(14) التبيان 297.

(15) الجامع 224/4.
(16) البحر 72/3.
(17) الدر المصون 422/3، 424.
(18) الكتاب 170/2، 171.
(19) الكامل 321/3.
(20)سر الصناعة 308.
(21) المحتسب 170/1.
(22) التفسير الكبير 72/9، وقد غيرت في النص ليستقيم.
(23) البغداديات 393.
(24) سر الصناعة 306/1.
(25) النكت 532/1.
(26) شرح المفصل 436.
(27) التفسير الكبير 380/3.
(28) زاد المسير 471/1.
(29) انظر الكتاب 151/3، 332، وذهب إلى ذلك المبرد في الكامل 321/3.
(30) البحر 65/3.
(31) مطبوع في حاشية البحر وهذا الكلام في 65/3.
(32) الدّر 426/3.
(33) التذييل 149/3.
(34) كذا، وأظنها: للورق.
(35) التذييل 152/3أ.
(36) انظر التذييل 149/3ب.
(37) المحتسب 170/1.
(38) الكتاب 151/3، 332.
(39) البغداديات 393.
(40) شرح المفصل 135/4.
(41) نفسه 135/4.
(42) البغداديات 401/394.
(43) شرح الكافية 235/3.
(44) في المطبوعة (والكاف)، والصواب ما أثبت، وربّما كان خطأ طباعه.
(45) المسائل العضديات 61، 62.
(46) البغداديات 393.
(47) الأمالي الشجرية 160/1.
(48) انظر ما سبق في الدر 425/4، 426.
(49) البغداديات 401.
(50) أوضح المسالك 141/3- 144 مع حواشي الشيخ محمد محيي الدين.

(51) التذييل 149/3ب ثمّ 151أ. وابن بقي هو: أحمد بن يزيد بن عبد الرحمن بن بقي بن مخلد الأموي (537-625هـ) كان مقدماً في العلوم العربية، ومن علماء القضاة ومن الكتاب الشعراء، انظر الأعلام 271/1.

(52) المحتسب 171/1، 172.
(53) التبيان 298.
(54) الدّر 425/3.
(55) المحتسب 171، 172.
(56) نفسه 172/1.
(57) التبيان 297.
(58) الدّر 425/3.
(59) الهمع 406/4.
(60) أظنها مقحمة في النص تكرارًا لجواب لو الذي مرّ قبل أسطر.
(61) انظر هذه النصوص في الحجة 81/3.
(62) الأمالي الشجرية 160/1.
(63) مشكل إعراب القرآن161/1 ثمّ 162.
(64) الأمالي الشجرية 160/1.
(65) المغني 246.
(66) البيان224/1.
(67) التبيان 298.
(68) الجامع 224/4.
(69) الدر 421/3.
(70) الحجة81/3، والبغداديات 393- 403، والمسائل العضديات 61، 62.
(71) شرح الكافية 236/3.
(72) انظر البغداديات 393، وسر الصناعة 306، والكتاب 170/2.
(73) البغداديات 393.
(74) سر الصناعة 307.
(75) اللغة رقم 6 في هذا المبحث.
(76) المحتسب 170/1.
(77) الأمالي الشجرية 160/1.
(78) ورد في المحتسب بدل (الثانية): المتحركة.
(79) (مثل: كَيْعِن) كذا قال ابن الشجري.
(80) كانها سقطت من سر الصناعة، وأثبتها من شرح المفصل.
(81) الدرّ 423/3.
(82) سر الصناعة 307، 308.
(83) شرح المفصل 136/4.

(84) شرح الكافية 236/3.
(85) النكت 532/1.
(86) شرح المفصل 436.
(87) المحتسب 171/1.
(88) شرح الكافية 236/3.
(89) المحتسب 171/1.
(90) التبيان 298.
(91) الأمالي الشجرية 161/1.
(92) البيان 224/1.
(93) في التبيان (وحركت)، وهو تحريف واضح.
(94) التبيان 298، وما بين المعقوفين من الدر 423/3، 424.
(95) الدر 424/3.
(96) التذييل 150ب، 151أ.
(97) معاني القرآن للزجاج 475/1 والحجة 83.
(98) كان اسمه أبا حازم قبل قليل.
(99) ربما كانت: مبيتة.
(100) التذييل 152/3أ.
(101) سنرى ذلك عند عرض القراءات فيها.
(102) زاد المسير 471/1، والجامع 224/4.
(103) المحتسب 170/1، 171، وسر الصناعة 307.
(104) التبيان 298.
(105) سر الصناعة 307.
(106) هذه النصوص في شرح المفصل 136/4.
(107) الأمالي الشجرية 160/1، وكررنا نقل النص لأهميته.
(108) شرح المفصل 136/4.
(109) المحتسب 172/1.
(110) الكامل 322/3.
(111) شرح المفصل 136/4.
(112) سر الصناعة 308.
(113) المحتسب 171/1.
(114) النكت 533.
(115) شرح المفصل 136/4.
(116) التبيان 298.
(117) سر الصناعة 308.
(118) شرح المفصل 136/4.
(119) المحتسب 171/1.

(120) البحر 72/3.

(121) انظر المحتسب1/172- 173 بتصرف، وإيضاح شواهد الإيضاح1/236 وما بعدها، والدر3/422- 424.

(122) السبعة 216، وانظر الحجة للفارسي 80/3.
(123) جامع البيان 460/3.
(124) البحر 72/3.
(125) مشكل إعراب القرآن 160/1.
(126) نفسه 160/1، وانظر البيان 224/1.
(127) البحر 72/3.
(128) النشر 134/2.
(129) السبعة 216.
(130) الجامع 224/4.
(131) الإتحاف 489/1.
(132) إعراب القرآن 159/2، 160
(133) جامع البيان 460/3.
(134) النشر 344/2.
(135) مختصر في شواذ القراءات 22.
(136) إعراب القرآن 160/2.
(137) البحر 172/3، ثمّ5/351.
(138) النشر 400/1، 242/2، والإتحاف 393.
(139) مختصر في شواذ القراءات 22.
(140) المحتسب 170/1.
(141) الجامع 224/4.
(142) البحر 72/3.
(143) الأشموني 343/3.
(144) الجامع 224/4.
(145) البحر 72/3.
(146) الأشموني 343/3.
(147) الجامع 224/4.
(148) البحر 72/3.
(149) القراءات القرآنية في البحر 118/1، وانظرها في إعراب القرآن للنحاس 160/2.
(150) الكتاب 156/2.
(151) نفسه 161/2.
(152) شرح التسهيل 177/3، 178.
(153) مجاز القرآن 52/2، 53، 171.

(154) معاني القرآن للفراء 237/1، .
(155) المقتصد 750، من نص الإيضاح.
(156) المقتصد 751.

(157) معاني القرآن وإعرابه 475/1، 431/3، 173/4، 8/5، 9، ومشكل إعراب القرآن 160، 161، 163، والبيان 224/1، وإيضاح شواهد الإيضاح 263/1، والتبيان 297، والجامع 224/4، والبحر 65/3، 73، 376/6، 379.

(158) لم أتمكن من قراءتها.
(159) التذييل 150/3أ.

(160) شعر الكميت: جاء البيت الأول وحده بلا سابق ولا لاحق ص: 389، المقطوعة رقم 576، وجاء الثاني مع أبيات في المقطوعة رقم 577، في الصفحة نفسها.

(161) معاني القرآن للفراء 168/1، والبحر267/2.
(162) النكت 533.
(163) انظر هذا الخلاف في الهمع 347/2- 348.
(164) التذييل 150/3أ، والضمير في (منهما) يعود على سيبويه والكسائي.
(165) نفسه 143/3ب، 144أ.
(166) ديوان الفرزدق 361/1، والبيت الثالث قبل الثاني فيه.
(167) التذييل 144/3أ.
(168)
(169) التذييل 150/3أ.
(170) مشكل إعراب القرآن 160/1، وانظر 163/1.
(171) الدر 421/3.
(172) شرح التسهيل 423/2.
(173) المغني 246.
(174) في المخطوط (وقد) تحريفٌ.

(175) النصّان في التذييل 151/3أ. وبالنسبة لكلام ابن قتيبة فقد بحثت عنه في كتابه تلقين المعلم فلم أجده، علمًا أن محققه أشار إلى سقط في مبحث كم لم يُعرف مقداره، أمّا عن كتاب الجامع الذي ذكره أبو حيّان فالحقيقة أن المترجمين لابن قتيبة ذكروا كتابين: جامع النحو الصغير وجامع النحو الكبير، ويبدو أنهما مفقودان، انظر تلقين المتعلم، الدراسة: 24، والنص: من269 إلى271 مع حاشيتها رقم 5.

(176) الإصباح شرح الاقتراح 76- 98.

(177) النحاة والحديث النبوي (إعراب الحديث النبوي) 51/2، ومسند الإمام أحمد133/35، 134.

مصادر البحث:

- الإتحاف، للدمياطي (1117هـ)، نشره: شعبان محمد إسماعيل، عالم الكتب ط 1، 1407هـ.
- الإصباح في شرح اقتراح السيوطي، لمحمود الفجال، ط1، دار القلم، دمشق، 1409هـ.
- إعراب الحديث النبوي، للعكبري (616هـ)، تح: حسن الشاعر، دار المنارة ط2، جدة، 1408هـ.
- إعراب القرآن، للنحاس (338هـ)، تح: زهير غازي زاهد، مطبعة العاني، بغداد.
- أمالي ابن الشجري (542هـ)، تح: محمود الطناحي، مكتبة الخانجي، القاهرة.
- الإنصاف، لابن الأنباري (517هـ)، ومعه: الانتصاف، لمحمد محيي الدين، القاهرة، 1380هـ.
- إيضاح شواهد الإيضاح، للقيسي، من القرن السادس، تح: محمد الدعجاني، دار الغرب الإسلامي.
- البحر المحيط، لأبي حيان (754هـ)، دار الفكر، بيروت، 1403هـ.
- البغداديات (المسائل المشكلة)، للفارسي (377هـ)، تح: السنكاوي، مطبعة العاني، بغداد.
- البيان، لابن الأنباري (517)، تح: طه عبد الحميد، الهيئة المصرية للكتاب1400هـ.
- التبيان في إعراب القرآن، للعكبري (616هـ)، تح: علي البجاوي، نشر عيسى البابي، مصر.
- التذييل والتكميل، لأبي حيان، مخطوط، دار الكتب.
- التفسير الكبير، للرازي، دار إحياء التراث العربي، ط2، 1417هـ.
- تلقين المتعلم في النحو، لابن قتيبة (276)، تح: محمد سلامة الله، رسالة ماجستير، ج أم القرى.
- جامع البيان في تأويل القرآن، للطبري (310هـ)، دار الكتب العلمية، ط2، بيروت، 1418هـ.
- الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي (671هـ)، تح: عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي.
- الحجة للقرّاء السبعة، للفارسي (377)، تح: بدر الدين قهوجي وآخر، دار المأمون، ط1، 1407.
- دراسات لأسلوب القرآن، لمحمد عبد الخالق عضيمة، مطبعة السعادة، ط1، 1392هـ.
- الدر اللقيط من البحر المحيط، الحنفي (749هـ)، بهامش البحر.
- الدر المصون، للسمين الحلبي (756هـ)، تح: أحمد الخراط، دار القلم، دمشق.
- ديوان الفرزدق، كرم البستاني، دار بيروت، 1400هـ.
- زاد المسير، لابن الجوزي (597هـ)، المكتب الإسلامي، ط4، 1407هـ.
- السبعة، لابن مجاهد (324هـ)، تح: شوقي ضيف، ط2، دار المعارف، 1980م.
- سر صناعة الإعراب، لابن جنّي (392هـ)، تح: حسن الهنداوي، دار القلم، دمشق، 1405هـ.
- شرح الأشموني علي بن محمد (900هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.
- شرح ابن عقيل على الألفية، تح: محمد محيي الدين، ط20، دار التراث.
- شرح التسهيل لابن مالك(672)، تح: عبد الرحمن السيد والمختون، هجر، القاهرة، ط1، 1410هـ.
- شرح الكافية، للرضي (686هـ)، قدم له وحشّاه، إميل يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت، 1419هـ
- شرح المفصل، لابن يعيش (643هـ)، عالم الكتب، بيروت.

- شعر الكميت، جمع وتقديم: داود سلّوم، عالم الكتب، ط2، 1417هـ.
- الشوارد، للحسن بن محمد الصغاني (650) تح: مصطفى حجازي، نشر مجمع اللغة بمصر 1403.
- القراءات القرآنية في البحر، لمحمد أحمد خاطر، دار الباز، مكة المكرمة.
- الكامل، للمبرد (285هـ)، عني به: محمد أبو الفضل، دار نهضة مصر، القاهرة.
- الكتاب، لسيبويه (180)، تح: عبد السلام هارون، عالم الكتب، بيروت 1403هـ.
- مجاز القرآن، لأبي عبيدة (210)، تح: فؤاد سزكين، مكتبة الخانجي، مصر.
- المحتسب، لابن جنّي (392هـ)، تح: علي النجدي ناصف وآخرين، القاهرة، 1386هـ.
- مختصر في شواذ القراءات، لابن خالويه (370هـ)، نشره: ج برجشتراسر، مكتبة المثنى، القاهرة.
- المسائل العضديات، للفارسي (377)، تح: علي جابر المنصوري، عالم الكتب، بيروت، 1406هـ.
- مشكل إعراب القرآن، لمكّي بن أبي طالب (437)، تح: ياسين السواس، دار المأمون للتراث، دمشق.
- معاني القرآن، للفراء (207هـ)، تح: أحمد يوسف نجاتي وآخرين، بيروت، 1980هـ.
- معاني القرآن وإعرابه، للزجاج (311)، تح: عبد الجليل شلبي، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1408هـ.
- مغني اللبيب، لابن هشام (761هـ)، تح: مازن مبارك و محمد علي حمد، دار الفكر، ط5، 1979م.
- المفصل، للزمخشري، ط2، دار الجيل، بيروت0
- المقتصد في شرح الإيضاح، للجرجاني (471هـ)، تح: كاظم بحر المرجان، بغداد، 1982م.
- النشر في القراءات العشر، لابن الجزري (833هـ)، تصحيح: علي محمد الضبّاع، دار الفكر.
- النكت، للأعلم الشنتمري (476)، تح: زهير عبد المحسن، معهد المخطوطات العربية، الكويت ط1.
- همع الهوامع، للسيوطي، (911هـ) تح: عبد العال سالم مكرم، دار البحوث العلميّة، الكويت.

الخيال والتخييل في الحكي القصصي
(نماذج من قصص قصيرة للهادي ثابت)

د/خالد اليعبودي
كلية الآداب ظهر المهراز، فاس/ المغرب

بات من الحقائق الجلية في عصرنا الراهن محورية الخيال في مختلف مظاهر الحياة، بالآداب والعلوم عبر مسارات الثقافات الإنسانية منذ أقدم العصور إلى حد اليوم، فحقّ أن نعدّه شمسا متوهّجة في روح الإنسان. فكَمَا أنّ للخيال مكانته البارزة في التفكير العقلي (العلمي، الرياضي، والفلسفي)، فهو أيضا مكوّن أساسي من مكونات السرد الأدبي يتصل اتصالا وثيقا بالإبداع وجوهر الوجود الإنساني بالماضي والحاضر والمستقبل.

وقد تعددت المواقف والرؤى بين من يعدّ الخيال القدرةَ الأساس في العقل البشري، وبين من يعتبره وسيطا بين الإحساس والتفكير، على أن هناك من يعدّه مجرد نشاط مراوغة، وخداعا إدراكيا، وخرافة تعشش بها أحلام اليقظة والكوابيس المتخمة بالهلوسة.

نحاول في هذه المداخلة استكشاف بعض جوانب الخيال، ورصد كيفيات تمثل القصاصين العرب لفضاءاته الفسيحة، وذلك من خلال الوقوف عند الإشكاليات التالية:

- الحدود الفاصلة بين مفاهيم الخيال/ التخييل / التخيّل/ المتخيل/ المخيّلة، والتوهّم.
- نوع العلاقة القائمة بين التخييل والحكي القصصي (أو بين قصة الخيال والتخييل القصصي).

وسنركز أساسا على الخيال العلمي المستند على استشراف الآفاق المستقبلية للعلم والتقنية، والمتجلي في الأعمال الأدبية (قصة، رواية، تشكيل، سينما...)، لنقوم بتفريع أنواعه، وتحديد الشروط اللازم توفرها في هذا النمط الأدبي، ونتتبع التجارب الأدبية الرائدة في الخيال العلمي، مع الوقوف على تجليات الإفادة في هذا الخطاب، ونرصد شطحات الخيال، وتجليات التخييل في قصص الأديب التونسي الهادي ثابت (: بئر الوزير، عصير الهواء، المهمة الأخيرة، الحصار، شهر البصل بغزة، الديك المخصّب).

° وقفة عند مفهوم "التخييل":

التخييل عملية اختلاق أو اختراع أي شيء من دون أن يكون له أساس واقعي حقيقي[1].

وقد ارتبط هذا المفهوم في الثقافة الغربية بمعاني "الخيال" (Imagination)، والصورة البلاغية (Figure) وبالتخريف الأسطوري (Fabulation)، والإبداع المختلق (Invention)، ويجد أصوله الأولى في اللفظ اللاتيني "Fingere".

والأكيد أن إدراج أدب الخيال العلمي ضمن باقي الأجناس السردية يدعونا إلى مراجعة هذا التحديد، ذلك أن عناصر التخييل حاضرة بقوة في هذا الجنس الأدبي.

° مشتقات الجذر (خ.ي.ل):

تتولد بالعربية متوالية من المشتقات المنبثقة عن هذا الجذر، فإضافة إلى "التخييل" (فعل التخييل، أو ممارسة عملية التخييل)، نجد "المُخيِّلة" (وهي القوة التي تخيّل الأشياء وتصورها، وهي مرآة العقل[2]، والينبوع الذي يتفجّر منه الخيال)، و"الخيال" (منتوج المخيلة)، و"الخُيَلاء" (التكبّر والتعجّب)[3]، و"المَخيل" و"المَخْيول" (الكثير شامات الجسد)[4].

° ارتباط الخيال بالقوى الإدراكية للإنسان:

يعرّف عليّ الجرجاني مفهوم الخيال بقوله: "الخيال (...) قوّة تحفظ ما يدركه الحس المشترك من صور المحْسوسات بعد غيرية المادة، بحيث يشاهدها الحسّ المشترك كلما التفت إليها، فهو خزانة للحس المشترك ومحله مؤخرة البطن الأول من الدماغ.."[5]. والواقع أنّ العلم الحديث لم يضف شيئا كثيرا عن هذا التحديد، اللهم سوى تعويض خلايا الأعصاب الهرمة بأخرى فتية، ويتبين أن قوى الإدراك المتصلة بالتخييل هي الحفظ (أو الحافظة)، والحسّ المشترك المنبعث من الحواس الخمس.

والارتباط وثيق بين التخيّل والمشاعر، فالمتخيِّل لوقائع أو أحداث أو مبتكرات ينحو نحو الشعور بها كما لو أنها واقعة في العالم الواقعي، والأمر سيان عند تلقي الإبداعات المتضمّنة للخيال.

ومن المغالطات التي سادت في الماضي أن لبعض الأفراد القدرة على التخييل، في حين حُرم البعض الآخر من هذه الميزة، والواقع بحسب نتائج الأبحاث العلمية أن جميع الناس يتوفرون على هذه الخاصية، وإنْ بنسب متفاوتة.

° التخييل أساس الأدب والفن:

يعدّ التخييل أهم سمة من سمات الفنون سواء كانت تشكيلية أم سردية أم شعرية، كما أنّ محاكاة الواقع أساسُ التخييل، وفي هذا الصدد نستحضر تعريف "أفلاطون" للفن بأنه محاكاة للطبيعة، كما نستحضر تحديد تيودور فونتان (Théodor Fontane) للتخييل الأدبي بأنه حكي السارد لقصة نصدّقها، ووصف عالم تخييلي كأنه عالم واقعي[6]. فالتخييل مُحايثة للواقع. وسواء كانت المخيلة الأداة الناجعة للوصول إلى الحقائق والمعارف، المتصلة بالذوات وبالعالم الخارجي، أو كانت الوسيلة المثلى للهرب من مثالب الواقع، أم المعبر الذي يمكننا من الولوج إلى العوالم الروحانية فالأكيد أنها ذخيرة للكامن والافتراضي ولما يوجد وما لا يوجد القابل للتحقق كما هو معاينٌ بالأعمال السردية المنتمية إلى مجال الخيال العلمي.

° أنماط التخييل في الحكي القصصي:

هناك أجناس شتى من التخييل في الأدب القصصي، منها التخييل التاريخي الذي يستند على وقائع التاريخ ويطنب في تشخيص أحداثها، والتخييل الرومانسي ويستحضر فيه القاصّ خلجات المشاعر الإنسانية، والتخييل العجائبي الذي يلجأ إلى عوالم السحر والجن ومختلف أنماط الشعوذة، وهناك التخييل الأسطوري الذي يرتكز على الملاحم، والتخييل الرمزي الذي يوظف أسلوب التّقيّة..

وخلافا للأدب العجائبي المتخم بالظواهر الغريبة والعجيبة، يتضمن أدب الخيال العلمي عوالم تقنية متطورة تستند في الأساس على وقائع علمية ثابتة يرعاها كاتب أدب الخيال العلمي ليخرجها في صيغة أكثر تطورا وقابلة للتحقيق بحكم الطفرة التقنية المتسارعة.

° رصدُ عوالم المتون القصصية:

لا تخلو الأعمال القصصية أن تتضمن أحد العوالم التالية:

- عالم واقعي يستند على تطابق مرجعي بين العمل الأدبي والواقع الذي يحيل إليه.
- عالم ممكن يقوم أساسا على نسب متفاوتة من الافتراض والاحتمال.
- عالم مستحيل ينبني على الغرابة بهدف تخطي الواقع.

والواقع أن كلا من هذه العوالم يتضمن نسبا من الخيال، إلا أنها نسب متفاوتة بتفاوت التطابق بين الواقع والافتراض. وبانتفاء الخيال من النص الأدبي - القائم على عالم الحقيقة- تنتفي الأدبية عنه وتحلّ محلها الكتابة التاريخية، فالسيرة الذاتية ذاتها تتضمن بمنعطفاتها صورا من التخييل، سواء من خلال اللجوء إلى اللغة الرمزية التي توظفها، أم في الصور المتصلة بوصف

الفضاءات والأحداث والشخوص. فالقصة ولو استمدّت بعض أحداثها من الواقع المعاش، فالقاصّ يتصرّف فيها بتوظيف التصوير والتخييل لخلق حبكة سردية متقنة.

ويجمع العديد من النقاد أن ثمة ميثاق تخييلي يجمع بين القاصّ والجمهور المتلقي لنصوصه الإبداعية، ويستند في الأساس على ما أسماه كولريدج ب "تعطيل الحس بالارتياب". فالقارئ يعلم أن المحكي مجرد قصة من نتاج خيال القاص، متظاهرا بإيمانه بأن ما روي له أساس في الواقع المرجعي[7].

وإذْ قرر الأكاديميون أن معطيات التاريخ المتضمنة بالرواية (أو القصة) التاريخية لا يجوز لها أن تتجاوز نسبة الربع من مجموع المتن السردي[8]، فهل يحق لنا أن نتساءل عن نسب عناصر التخييل الواجب إدراجها بالنصوص السردية؟ يخبرنا "إمبرتو إيكو" أنه لا قوانين متفق عليها بهذا المجال.

° في أدب الخيال العلمي:

الخيال المثمر هو الذي يحفّز القارئ نحو عوالم المخترعات والابتكارات الأكثر جرأة، ويتجاوز بذلك الموروث الذي لا تُنكر أهميته باعتباره المنطلق في هذا المجال الخصب..

ما يتميّز به أدب الخيال العلمي توقه الدائم إلى الاتساق مع النظريات العلمية، بعيدا عن عوالم القوى الغيبية، والسحرية... ومن ثمّ كانت الحاجة ماسّة إلى تزوّد الكاتب في هذا الجنس الأدبي بثقافة علمية حداثية مواكبة لآخر المستجدّات. "أدب الخيال العلمي هو إذن أدب المعاصرة، فهو لا يتحدث عن المستقبل، بل يصف الراهن، وما المستقبل إلا واسطة.."[9].

يقول الكاتب الفرنسي "ج.ل. روفان" صاحب كتاب "كلوباليا" (2004) في حديث له في جريدة "لوموند" الفرنسية (سبتمبر 2004) في تحديده للخيال العلمي:

"الخيال العلمي الاستشرافي هو نوع من دُهان هذياني يعْمَدُ إلى تغيير الواقع قليلا ليستنتج منه الكاتب نتائج تكون مادة لنقد مظاهر اجتماعية أو سياسية. وهي تقنية يصوّر فيها هذا الكاتب عوالم قريبة من عالمنا حيث تكون الأحداث اليومية لا تختلف كثيرا عن الواقع المعاش، غير أن هناك بعض المعالم والمظاهر التي تتغير وتكون نتائجها وخيمة على البشرية، ولكن غير محسوسة في الوقت الراهن"[10].

° الخيال العلمي بالسرديات العربية:

يُخَيّلُ للمتتبع للأعمال الإبداعية العربية أن كُتّاب أدب الخيال العلمي بالعالم العربي لا يتجاوزون عدد أصابع اليدين على أقصى تقدير، من أبرزهم بمصر "نهاد شريف"[11]، و"صبري

موسى"[12]، و"مصطفى محمود"[13]، و"رؤوف وصفي"[14]، و"صلاح معاطي"[15]، وبسورية، نجد رائد هذا النمط إطلاقا "طالب عمران"[16]، و"دياب عيد"[17]، و"محمد الحاج صالح"[18] و"لينا الكيلاني"[19]... وبالمغرب العربي نجد القليل من الأسماء في هذا المجال، من مثل "الهادي ثابت" بتونس[20]، و"عبد السلام البقالي" بالمغرب[21].

ممّا يدفع المرء إلى التساؤل: هل تمرّ الثقافة العربية بطور اجتازته الثقافة الغربية بداية القرن الماضي حين كان يعتبر الجمع بين العلم والخيال أمرا غير مستساغ لكونه صهرا لثقافتين متنافرتين. يقول في هذا الصدد العالم الفرنسي "روبير ديبري": "العلم شيء والخيال شيء آخر، ومزجهما معا ينتج شيئا عَبثيا وغير محتمل"[22].

والواقع أنّ نتاجات أدب الخيال العلمي غذت من الدعامات الرئيسة في برامج البحث العلمي، ولا أدلّ على ذلك تخصيص لجن خاصة بمختبرات البحث العلمي الغربية بغاية تتبّع الفرضيات العلمية المتضمنة بهذا الجنس الأدبي.

ويقع على عاتقنا أجمعين العمل على انتشار أدب الخيال العلمي بأقطارنا العربية، وقد تبيّن للجميع مدى الازدهار الذي عرفه هذا الجنس الأدبي بالأمم الغربية، ومن بين العوائق التي تحول دون انتشاره –إضافة إلى قلة ما ينتج بالعربية بهذا النمط السردي- عدم اكتراث النقاد بالنزر اليسير من الإصدارات المنتمية إلى مجال الخيال العلمي لاعتقاد راسخ بأذهانهم بضحالته الفنية، وبأنه مجرد أدب من الدرجة الثانية يرمي إلى إثارة القارئ.

والأكيد أن مسايرة الإنتاج النقدي للإبداعات في أدب الخيال العلمي سيُسهم في تقويم شوائبه في حالة تضمّنه نواقص يجدُر بالكُتاب تداركها، لإمداد شراييه الفتيّة بدماء جديدة. فالخيال المثمر هو ذاك الذي يوجّه القارئ نحو عوالم المخترعات والمبتكرات الأكثر جرأة، ويتجاوز الموروث الذي لا ننكر أهميته باعتباره كان المنطلق في هذا المجال الخصب (وكلنا نتذكر جموح الخيال في قصص ألف ليلة وليلة..).

ولعلّ أهم ما يميز أدب الخيال العلمي عن باقي الأجناس السردية الأخرى أنه يشتمل على أثرين متوازيين:

- أثر فني، تتجلى من خلاله أدبية الأعمال القصصية أو الروائية من رونق الأسلوب وإتقان الحبكة السردية والقدرة على تصوير الشخصيات والتبحّر في أغوارها الدفينة.

- وأثر علمي وهو ركيزة أساسية يستند عليها المتن القصصي بأدب الخيال العلمي لا يمكن الاستغناء عنها بأيّ حال من الأحوال. فمبدع أدب الخيال العلمي مطلع على آخر

مستجدات الطفرات العلمية والتقنية، وينطلق مما هو موجود من حقائق علمية ثابتة ليطورها إلى افتراضات علمية أكثر تطوّرا، وسرعان ما تتحقق هذه الافتراضات بناءً على التطور المستمر في عالم الاختراعات. (والأمثلة على ذلك كثيرة، لنتذكر فقط كتابات "جيل فيرن" و "آرثر كلارك" وآخرين..).

والكاتب الجيد هو الذي ينجح في المزج بين هذين المكوّنين إلى أن ينصهرا في بوتقة واحدة تخفي بثناياها آثار الصنعة والتصنع.. والقاصّ الناجح في هذا النمط الأدبي هو الذي يحرص على تحقيق الموازنة العادلة بين هذين الأثرين، فلا تطغى الافتراضات العلمية على البناء الفني للمتن الأدبي، كما لا يستحوذ تنميق البعد الفني برشاقة العرض وجاذبية الصياغة على البعد العلمي..

وسنركز في هذه المداخلة على سبر الأثر الثاني في الأعمال الأدبية تحفيزا للكتاب العرب على الخوض في غمار هذا الجنس الأدبي.

فإلى أيّ حدّ استطاعت الأعمال السردية العربية في جنس الخيال العلمي أن تستفيد من المُنجزات العلمية والتقنية الحديثة، وافتراض صيغ متطورة عنها؟ وما هي الأسئلة الجوهرية المبثوثة بهذه النصوص الإبداعية؟

° طفرات التخييل في أدب الخيال العلمي بالعالم العربي (قصص الهادي ثابت نموذجا):

أهم ما يميّز قصص الهادي ثابت أنها تنقد الحاضر بمآسيه المتعددة، وتلجأ إلى المستقبل كمعبر للتخلص من الرقابة المسلطة على رقاب الكتاب والمبدعين..

والرابط المشترك الذي يجمع بين قصص هذا الكاتب أنها تمزج الرؤية السوداوية حول عالم العقدين القادمين بافتراض قدرة الإنسان العربي على مواجهة تحديات الطبيعة بنبوغه في اختراع تقنيات تمكنه من تفادي ويلات الكوارث الطبيعية.

مجموع قصص هذا الكاتب استشرافية "لا تصف المستقبل إلا لتجلب انتباهنا للراهن، لتحذرنا، لتضعنا أمام مسؤولياتنا وأمام ضمائرنا، فهي تدفعنا دفعا للتصدي والمواجهة والاستعداد لما يحدث، بل لمنع وقوعه، والعمل على المحافظة على هذا العالم الذي نساهم نحن في تدميره"[23].

ففي قصة "**عصير الهواء**" التي تدور أحداثها بسنة 2025، ونتيجة زحف كاسح للرمال على المناطق الخضراء وشحّ المياه، يتمكّن الإنسان العربي من استخراج الماء من الهواء بواسطة آلة

تلتقط قطرات الماء المتبخّر داخل الجوّ. وقد دفع هذا النبوغ في المجال التقني بالعديد من مراكز البحث الغربية والأسيوية إلى التهافت بغية اقتناء هذه المخترعات الجديدة.

وعلى الرغم من أن الحدث الرئيس ب"**المهمة الأخيرة**" هو استشراف أفق سياسي مزهر بتخيّل لجنة وطنية تسهر على نزاهة الانتخابات، فقد ضمّنها القاصّ شذرات من تطلعات مستقبلية تتخيل صورا بشعة لزحف التنين الأصفر (الصحراء)، واختفاء الحقول ب"مطماطة" والمناطق المحيطة بها، مفترضا وجود عمارات شاهقة مخصصة بطوابقها العشرين لزراعة الخضر والغلال أغنت سكان هذا البلد عن الاستيراد وحققت لهم الاكتفاء الذاتي، حيث يقوم الحاسوب بهذه البنايات ببرمجة أشغال العمال، ونمو النباتات، ومراقبة نسب السقي، وقطف الثمار وتعبئتها، وتحديد نوع الإصابات التي قد تصيب المزروعات.

وينتقل بنا الكاتب في "**الحصار**" إلى مدينة "جربة" التونسية، فيصور لنا بشاعة منظر الصخور الهائلة المتراصّة على الشاطئ بغرض الحدّ من اكتساح البحر لليابسة وقد دأب في كل هجمة على قضم بعض الأمتار من الرمال الصفراء الناعمة بحزم وسابق إصرار وترصّد، ممّا دفع الإنسان بهذه المنطقة إلى تشييد جدار عازل بطول عشرة أمتار لصدّ عدوان البحر، وترتّب عن ذلك تشوّه جمال الطبيعة وتصاعد غضب البحر بتكاثر الأقفاص الإسمنتية على الشواطئ. ويسرد علينا القاص بهذه القصة القصيرة تفاصيل خطة أحد عباقرة "جربة" الرامية إلى الحدّ من هذه المخاطر عن طريق استخراج الرمال وتكديسها بالأماكن الواطئة، وحفر قنوات دائرية لمراوغة تدفقات الأمواج، وبناء سدود يتكسر عليها عنفوان البحر.

كما ينسج خيال الكاتب في "**شهر البصل بغزة**" وجود كرة معدنية عظيمة راسية بأحد الأقمار المحيطة بكوكب الطيور المتواجد بمجموعة "ألفا قنطوروس". وقد بلغ ساكنة هذا الجرم أرقى درجات التطور، وهم مجدّون، ينعتون الإجازة ب"شهر الكسل".. ومهمة هذه الكرة المعدنية التقاط اتصالات الأرضيين عبر سواتلهم المنتشرة بأرجاء الغلاف الجوي. ويقيم بهذه الكرة طائران من أضخم الطيور مهمتهما فكّ الرموز وشفرات التخاطب والتواصل بين سكان الكوكب الأزرق. ويمرّر الكاتب عبر حوارات هذا الزوج من الطيور أفكارا سوداوية، فعلم سكان الأرض لا زال متخلفا، وبأن الإنسان حيوان نصف عاقل، شرس، عنيف، يهوى القتل (في إحالة إلى مذابح غزة)، ما انفكّ يعبث بتوازنات الطبيعة، وينشر الدمار بأرجاء كوكبه.

فعبر هذا النص السردي يوجه الكاتب اللوم للإنسان الذي سمي كذلك لأنه يأنس ببني جنسه، ويوثر التحابب والتوادد، إلا أنه يناقض بأفعاله المنكرة هذه الصفات.. فأسلحة القتل منتشرة بأرض غزة، وبحرها، وفضائها، بعدما طوّر هذه الآلات الفتاكة بغاية تدمير بني جنسه أكثر ممّا طوّر آلات لفهم ألغاز الكون.

وفي قصة "**الديك المخصّب**" يقوم سرحان آل حيتان ب"مطماطة" ببرمجة الإنسان الآلي لتربية الديكة الطبيعية (بعدما تأكد أن فقد الدجاج للحياة الطبيعية وتلقيحه بالهرمونات المصنعة تجعله غير صالح للتغذية السليمة)، كما يقوم "الروبوت" بكل أعمال الشحن والتسويق..

وتحمل جينات الديك المخصّب شحنات تجعل من مستهلكه أكثر توازنا من الناحية الهرمونية، وأكثر خصوبة ورجولة واعتدادا بالنفس، وأكثر قدرة على جعل الرعية ترغم الراعي بتغيير أنماط الحكم السائدة..

وبـ "مطماطة" دائما نجد آلات حديثة تعصر الهواء لاستخراج الماء، ولتوفير الكهرباء، وقرب كل ناعورة يوجد خزان لخزن الماء المعصور، وبطاريات لتعبئة الكهرباء المولّد من دوران النواعير.

° على سبيل الختم:

وفي الختام نقول أنه إذا كانت ندرة أدب الخيال العلمي بالعالم العربي راجعة بالأساس إلى تردّي وضع العلوم والتقنيات بأقطارنا المشتتة؛ فالراجح أن هذه الشذرات التي عرضناها للقاص التونسي "الهادي ثابت" ترمي ممّا ترمي إليه إلى تجاوز هذا الوضع وإنْ بالافتراض والحلم بمستقبل أفضل.

لائحة المراجع المعتمدة:

- جلال الدين السيوطي، (المزهر في علوم اللغة وأنواعها)- شرح وضبط جاد المولى ورفيقيه، دار إحياء الكتب العربية- البابي الحلبي بمصر. (د ت).
- إبراهيم أنيس ورفاقه، المعجم الوسيط، الطبعة الثانية
- علي الجرجاني، كتاب التعريفات- الدار التونسية للنشر، 1971.
- الدكتور هادي عياد، ما الاستشراف؟ مقال غير منشور سيصدر قريبا بمجلة الخيال العلمي، الجمهورية العربية السورية.
- الدكتورة كوثر عياد (2009)، جدلية العلاقة بين العلم والخيال في أدب الخيال العلمي- مجلة الخيال العلمي، العدد العاشر- الحادي عشر، ص 6- 11.
- Aregarder, Oxford,(2000) Avanced Learner's Dictionary of current English. Oxford University, Sixth, edition..

•1-RICHARD SAINT-GELAIS (2006). SCIENCE FICTION ET MODERNITE LITTERAIRE. Conférence dans le cadre de Encyclopaedia Galactica: l'Université de tous les Futurs- le mois de la science-fiction - L' ENS- PARIS.

•Emberto Eco(1996), Six promenades dans les bois du roman et d'ailleurs.

الهوامش:

(1)Aregarder, Oxford, Avanced Learner's Dictionary of current English. Oxford University, Sixth, edition. 2000, p 433.

(2) المعجم الوسيط، إبراهيم أنيس ورفاقه، الطبعة الثانية، ص290.

(3) ويورد جلال الدين السيوطي حديث أعرابي وَصَل اسم "الخيل" ب"الخيلاء" اشتقاقيا لأنها تمشي العرضْنة خيلاء وتكبرا.. (المزهر في علوم اللغة وأنواعها- الجزء الأول – باب الاشتقاق).

(4) نفس المرجع السابق

(5) علي الجرجاني، كتاب التعريفات- مادة خيال- الدار التونسية للنشر، 1971.

(6) RICHARD SAINT-GELAIS (2006). SCIENCE FICTION ET MODERNITE LITTERAIRE. Conférence dans le cadre de *Encyclopaedia Galactica: l'Université de tous les Futurs- le mois de la science- fiction - L ENS- PARIS.*

(7) إمبرتو إيكو (1996)، ست نزهات في غابة السرد.. *Six promenades dans les bois du roman et d'ailleurs*

(8) في حوار أجراه كاتب هذه السطور مع الناقد والأديب الدكتور السرغيني محمد.

(9) الدكتور هادي عياد، ما الاستشراف؟ مقال غير منشور سيصدر قريبا بمجلة الخيال العلمي، الجمهورية العربية السورية.

(10) عن الدكتور هادي عياد، نفس المرجع السابق.

(11) يعدّ نهاد شريف صاحب المبادرة الأولى في هذا الجنس الأدبي له العشرات من القصص، آخرها مجموعة قصصية صدرت سنة 2009، تشتمل على سبع قصص في الخيال العلمي، وهي: 1- نداء لولو السري، 2- النهر، 3- دودة الأرض، 4- قشرة الموز، 5- الهجرة إلى المستقبل، 6- سرّ القادم من الأعلى، 7- الأيقونة الذهبية.

(12) أصدر سنة 1986 رواية بعنوان: "السيد من حقل السبانخ".

(13) من أعماله القصصية: "العنكبوت"، "رجل تحت الصفر"، "الأفيون"، "الخروج من التابوت".

[14] أصدر عدة قصص في هذا النوع الأدبي، منها: "الموت على كوكب مجهول"، "يتألمون في صمت"، قلب من ألماس"، "الثقب الأسود".

[15] من أعماله القصصية في الخيال العلمي: "رجلان في مخزن الفحم"، "نبوءة الشيخ مسعود"، "العمر خمسة دقائق"، "عندما تخطئ المقصلة" "الرأس الملتهب"، "عيون أنشتين".

[16] صرّح هذا الأديب في المنتدى المصطلحي الدولي الذي انعقد بسوسة سنة 2008 أن له 62 عملا أدبيا في الخيال العلمي ما بين قصة ورواية ومسرحية، من أشهرها: "البعد الخامس"، "فضاء واسع كالحلم"، "كانوا في الكوكب الخامس"، "الأزمان المظلمة"، "رواد الكوكب الآخر"...

[17] له قصة في هذا المجال بعنوان: "نداء الكوكب الأخضر".

[18] أصدر مؤخرا مجموعة قصصية بعنوان "الحب عام 2060".

[19] من أشهر أعمال هذه الكاتبة السورية رواية "من أنا؟.... من أكون؟"..

[20] أصدر هذا الكاتب التونسي رواية تنتمي إلى جنس الخيال العلمي، وهي "لو عاد حنبعل"، إضافة إلى مجموعة من القصص القصيرة هي موضوع دراستنا في هذا المقال.

[21] من أعماله الذائعة الصيت: "الطوفان الأزرق".

[22] عن الدكتورة كوثر عياد (2009)، جدلية العلاقة بين العلم والخيال في أدب الخيال العلمي- مجلة الخيال العلمي، العدد العاشر- الحادي عشر، ص 6- 11.

[23] الدكتور هادي عياد، ما الاستشراف؟

الصوت المجدول
في أغنية "في شهر آب"

د. عايدى على جمعة
كلية الإعلام جامعة أكتوبر للعلوم الحديثة والآداب
القاهرة- مصر

حينما نشر السياب قصيدة "أغنية فى شهر آب "(1) في مجلة الآداب البيروتية 1956 اكتسبت أهمية خاصة في حركة الشعر العربي الحديث، لأنها تتناول أسطورة تموز، وما تثيره من جدلية الموت والحياة، مما فتح الباب واسعا لاستخدام هذه الأسطورة في الشعر العربي الحديث، حتى ظهر تيار شعري يعرف ب "الاتحاد التموزي " أو الشعراء التموزيين" ولا يخفى الأثر الكبير الذي تركته ترجمة جبرا إبراهيم جبرا لكتاب الغصن الذهبي للسير جيمس فريزر "وما إن ترجم جبرا إبراهيم جبرا جزءا من كتاب الغصن الذهبي لفرايزر حتى أصبحت جدلية الموت والحياة هى الهاجس الأمثل"(2) وإذا نظرنا إلى العنوان "أغنية في شهر آب" فإننا نجد تعالقا مع نصوص عالمية شهيرة أغنية إلى قبرة لشيلى، أغنية إلى البلبل لجون كيتس، أغنية في شهر تموز لريلكه، وهنا يبدو نوع من الابتلاعات الصوتية لأصوات الآخرين أو التضخم الصوتي، حيث يبدو الصوت المفرد حاملا في طبقاته أصواتا أخرى لشعراء غيره. كما نجد أن كلمة أغنية تحرك مؤشر الدلالة أكثر إلى نوع من الفرحة نلاقيها في شهر آب، فهذه الأغنية مرتبطة بالزمن، هذا الزمن هو شهر آب، الذي ربما يكرس لدلالة السعادة بحصاد طال انتظاره.

ومن هنا فإن المتلقي يدخل عالم النص وهو محمل بهذه الدلالة، ومن ثم فإن أفق توقعه يتكون من خلال ذلك، لكن هذا الأفق لا يلبث أن ينكسر حينما نغادر عتبة النص / العنوان إلى النص نفسه. يقول:

تموز يموت على الأفق
وتغور دماه مع الشفق
في الكهف المعتم والظلماء
نقالة إسعاف سوداء

وكأن الليل قطيع نساء !

كحل وعباءات سود

الليل خباء

الليل نهار مسدود(3)

ومن هنا فإن دلالة الموت تقف في مواجهة دلالة الفرحة التي تسربت من العنوان محاولة إزاحتها. والملاحظ أن الذي يموت رمز أسطوري له ارتباط وثيق بمنطقة بابل، و هو تموز، الذي " يتألف اسمه من عبارة سومرية معناها " الابن الحق " أو بشكل أكمل " الابن الحق للمياه العميقة "... ويظهر تموز في آداب بابل الدينية كزوج أو محب شاب لعشتاروت الإلهة الأم الكبرى التي كانت تتجسم فيها قوى التناسل في الطبيعة " (4) وإذا كان تموز يعنى في السومرية " الابن الحق للمياه العميقة " فهنا إشارة واضحة إلى أن الماء هو أصل الحياة. ومن هنا فإن السارد يتكئ على الأسطورة، و"الأسطورة بمعنى أوسع، تعنى أية قصة مؤلفة تتحدث عن المنشأ والمصير. "(5) وهى في الأساس تنتمى إلى الجماعة، إذ " لا يعرف للأسطورة مؤلف معين، لأنها ليست نتاج خيال فردى، بل ظاهرة جمعية يخلقها الخيال المشترك للجماعة وعواطفها وتأملاتها. "(6)

والحقيقة أن الأسطورة البابلية تذكر أن تموز صرعه خنزير برى، وأن دمه تحول إلى شقائق، وأن غيابه يسبب الجدب، وعودته مرة أخرى خلال العام تسبب الحصاد، " ولقد كان يعتقد أن تموز أو أدونيس يموت كل عام، وأن عشيقته الإلهة " عشتار" ترحل بحثا عنه، وأثناء غيابها تتوقف عاطفة الحب فيتوقف الخصب وتتهدد الحياة بالانقراض، وحين تعود برفقة حبيبها تنتعش الطبيعة كلها. "(7) ومن هنا فإن هذه الأسطورة مرتبطة بالبيئة الزراعية، وما فيها من جدب وحصاد. " فقد حاول الإنسان منذ ان امتلك القدرة على الوعي والإدراك أن يفسر ما حوله من حوادث ووقائع، ويستشف أجوبة لأسئلة كثيرة كانت تلاحقه وتعترضه من فينة إلى أخرى، ومن جراء تفكيره وتحليله لأسباب ودوافع هذه الظواهر نشأت لديه عدة أنواع من التفكير من بينها " التفكير الأسطورى " " (8) لكن السارد يجعل تموز يموت، ولا يقتل - في السطر الأول - وموته على الأفق، وليس على الأرض، في إشارة واضحة إلى تحول تموز إلى رمز كوني، يراه أهل الأرض جميعا، لكن السطر الثاني يحول مؤشر الدلالة إلى مقتل تموز، حيث يقول:

وتغور دماه مع الشفق

لأن وجود الدماء يرشح لفعل القتل، وهذا ما ذكرته الأسطورة. وإذا كان الشفق ذا لون أحمر، فإن هذا اللون يتداخل مع لون الدم.

وكان لتغيير مسرح القتل من الأرض إلى الأفق دور في الإيحاء بارتباط المصير على الأرض بما يحدث في السماء. كما تنهض القاف المكسورة في أول سطرين بتكريس عنف الرحيل المنكسر لتموز ودمائه عن هذا العالم، ومن ثم الدخول في الكهف المظلم وإفساح المجال لظهور الليل وما يمثله من سواد قاتم.كما أن ترديد الدال المضمومة يمثل حالة نتوء بارز بسبب وجود هذا الليل.

ويبدو انفتاح رمز تموز (الذي يموت على الأفق) على رمز آخر هو رمز الشمس ، فقد جاء في الأساطير اليونانية عنها أن عربة من الخيول تجرها بسرعة فائقة من الشرق في اتجاه الغرب، حتى تدخل إلى كهف مظلم.(9) وهناك علاقة وطيدة بين أوزوريس، وهو المعادل المصري لتموز،وبين الشمس فقد " فسر أحيانا كإله للشمس بسبب ارتباط قصة موته بالظواهر الشمسية بشكل أفضل من

ارتباطها بأية ظواهر أخرى في الطبيعة. "(10) وهذا ما فتح باب الدلالة ليستدعى رموز الظلام الواردة في المقطع السابق، فلا يخلو سطر من السطور الستة السابقة من ذكر الظلام صراحة أو ما يدل عليه. وقد استعان السارد بالبنية التشبيهية لتكريس صور الظلام التي انطلقت بسبب غياب تموز المنفتح على رمز الشمس. وخصوصا بنية التشبيه البليغ، " والتشبيه البليغ هو عمليا توحيد لهويتين متباينتين، عن طريق الإلحاح على نقطة الالتقاء بينهما وإبطال مسافة التباين "(11) و كانت البنى التشبيهية لافتة، فقد

شبه السارد الظلماء بنقالة إسعاف سوداء، كما شبه الليل بقطيع من النساء ، وشبهه أيضا بالخباء، وهنا يختزل السارد الكونى (الظلماء ـ الليل) إلى نثريات أرضية، وفي النهاية يأتى تشبيه الليل بالنهار المسدود وإذا كانت البداية مع تموز فإنه يطالعنا وهو في حالة احتضار ورحيل عن هذا العالم، وهو يمثل الذكر ويتداخل مع رمز الشمس مصدر النور والحياة للعالم ، مما أدى انحساره / انحسارها إلى ظهور صور الظلام المتداخلة مع قطيع النساء المتشحات بالسواد.

وهنا تبدو كثرة العنصر النسائى ـ قطيع نساء ـ في مقابل غياب الذكر / تموز رمز الخصوبة الضائعة " وإذا رجعنا إلى الأسطورة القديمة عرفنا منها أن الطعنة قد أصابته في رمز الفحولة، ولذلك كان هذا البرد الغريب في شهر آب، وسيطر ذلك الجوع وأصبح الليل " نهارا مسدودا " " (12) وإذا كان المقطع السابق جاءنا من خلال صوت راصد، كوني، محايد، لايشتبك مع الأحداث في المقطع، ويتخذ من الضمير الثالث نسقا معتمدا، فإن الفراغ بعده ينهض بإنتاج الدلالة، ويمكن القول " إن النص الشعري نص صوتي نعم، ولكنه يسمح بأكبر قدر من التصرف في الكتابة والتحرير. "(13) وهنا يبدو التخطيط المسبق في الكتابة الشعرية " ويمكن القول في كل الأحوال، إنه حيثما اقتنصنا في الكتابة الشعرية ما يشير إلى تخطيط مسبق فإن بوسعنا الحديث عن قيمة فنية لتلك الكتابة، على اعتبار أن كل ما

يخطط في الشعر لا يكون كذلك إلا لكي يحمل قيمة ما. "(14) وقد نهض هذا الفراغ بفتح محور آخر من محاور النص، حيث يأتي المقطع التالي منتميا أكثر إلى العالم الأرضي في خصوصيته، في مقابل المقطع السابق الذي يرصد ما هو كوني خصوصا في موت تموز، وانفتاحه على رحيل الشمس، وترك المجال لقوى الظلام.

وكان لتشبيه الليل بقطيع من النساء والاستغراق في التفاصيل مثل الكحل والعباءات السود أثر واضح في استدعاء التفاصيل البيتية في المقطع الثاني يقول:

ناديت مربية الأطفال الزنجية:

الليل أتى يا مرجانة

فأضيئى النور. وماذا إني جوعانة..

و.. نسيت.. أما من أغنية ؟

بم يهذر هذا المذياع

في لندن موسيقى جاز يا مرجانة،

فأليها - إني فرحانة

والجاز من الدم إيقاع (15)

هنا يبدو تحول الضمير من الضمير الثالث في المقطع الأول والذي نهض بتأسيس فكرة المحايدة إلى الضمير الأول، الذي يشتبك مع الأحداث ويؤسس لفكرة الذاتية، حيث يظهر هذا المقطع من خلال صوت آخر غير صوت السارد المحوري في المقطع الأول، فتبدو طبقات سردية داخل السرد المحوري، فتتكسر مركزية الصوت، وتبدو من خلالها مركزيات صوتية أخرى، وهذه المركزيات الصوتية ليست متناقضة مع مركزية الصوت المحوري - بل لا يوجد مانع حتى الآن من أن يكون صوت السارد المحوري الذي طالعنا في بداية القصيدة هو نفسه صوت سيدة البيت مما يؤسس لعملية التداخل الصوتي، أو اشتباك صوتين سرديين في صوت واحد، وكان ذلك نتيجة اتخاذ الضمير الثالث نسقا معتمدا في المقطع الأول ، وتحوله الفجائي إلى الضمير الأول في هذا المقطع مما يعطى إيحاء بأن الصوت في المقطع الأول هو نفسه في المقطع الثاني الملفوظ - وهذه المركزيات الصوتية تسهم في تكريس الدلالة التي أطلقها في المقطع الأول، وهى دلالة غياب الخصوبة بغياب تموز / الشمس. فيبدو الصوت المهيمن في المقطع السابق لسيدة تنادى مربية الأطفال الزنجية، ويبدو تكريس الرمز هنا في مربية الأطفال الزنجية حيث ترمز إلى الأرض التي كرستها النصوص

المقدسة والنصوص غير المقدسة كأم للبشر." إن تسمية الأرض بالأم تكون تسمية على سبيل الحقيقة لا المجاز، لأنها في قدرتها الديناميكية تكون محملة بقدرات الإخصاب،

وواضح أنها أول نمط من الأنماط الأولية ظهورا ، فإذا حرثها الإنسان وأفلحها ، ودفن فيها البذور قامت بإنماء البذور كما تنمو الأجنة في بطون الأمهات، ويحدث تكرار في عملية الإخصاب في المخلوقات على الأرض، على غرار النمط الأولى في الأرض - الأم، اقتداء بالخصوبة الكونية "(16)

ويعد التأكيد على زنجية هذه المربية مما يكرس الإشارة إلى الأرض. ولأن الليل هو المسيطر في مقابل تموز / الشمس، الغائب / الغائبة فإن الصوت المتكلم يذكره أولا ، فيقول:

الليل أتى يا مرجانة

فتحمل الجملة الاسمية في " الليل أتى " جملة فعلية أخرى لتكريس هذا التركيب الضاغط، والنداء يا مرجانة إشارة إلى أن الأرض تواجه مصيرا تعسا ، وحالة تستدعى بذل كل الجهود من أجل مواجهتها ، وهذا ما يسوغ الأمر بعد ذلك فأضيئي النور. وماذا ؟ إني جوعانة يبدو الظلام ضاغطا ، فهي في حاجة إلى النور / الشمس / تموز ، ويبدو الجوع ضاغطا فهي في حاجة إلى إشباع.

وإذا كان الصوت السارد يذكر الجوع فإنه لم يحدد الجوع إلى ماذا ؟ مما يفتح الباب واسعا لتخيل كل أنماط الجوع، ومنه الجوع الجنسي والعاطفي، وهذا ما يتواءم مع رمز تموز الذي بغيابه تنحسر الخصوبة عن العالم ، ويحل الجدب مكانها..

كما يبدو بوضوح اتكاء المقطع السابق على لغة الحديث اليومي،والتي تجذب الشعرية إلى النثرية ، حيث يبدو اعتماد النثر على بعض السمات الخاصة ،إذ إن " النثر في رأى جاكبسون، يعتمد في معظمه على الصور التقريرية ، القريبة المتناول، والتي تسهل على الفهم، وبالتالي فهو لا يعتمد على الصور الاستعارية التي من شأنها أن تزرع الغموض في النص." (17) لكن الصوت السارد يدمجها مع تقنيات أخرى تجعلها فاعلة شعريا ، منها المراوحة بين الخبري والإنشائي مما يسهم في هبوط النغمات وتصاعدها ، كما يبدو الاتكاء واضحا على القافية ، ففي ثمانية أسطر هي ما ينهض بتمثيلها المقطع السابق كان تكثيف القافية ذا دور بارز في الصعود من تفاصيل اليومي إلى قمة إيقاعية ، فبدا اليومي متمثلا في جمل لا تعتمد النسق الاستبدالي بين كلماتها ، جاذبا الشعرية إلى المألوف، في حين نهض الإيقاع متمثلا في الوزن والقافية التي استغرقت جميع السطور مع تقنية الفراغات بجذب اليومي إلى منطقة غير المألوف في الحديث اليومي، وكان لهذه المجاذبة أكبر الأثر في تطعيم الشعرية باليومي، وتطعيم اليومي بالشعرية.

وإذا كان الصوت الراصد في بداية القصيدة قد انحسر بعد المقطع الأول، مفسحا المجال لصوت الفراغ المتروك بين المقطع الأول والثاني، حيث بدا صوت عميق يأتي من خلال الفراغ، يكون على المتلقي حسن إصغاء السمع إليه ، أو تعلية نغمته من الدرجة صفر إلى درجة مسموعة ، أو إنتاج هذا الصوت بنفسه ،فإن المقطع الثاني يأتي من خلال صوت آخر هو صوت السيدة التي

تنادى مربية الأطفال الزنجية، وينطلق صوت المذياع، وأغنيته، وموسيقى الجاز وإيقاعها من خلال صوت هذه السيدة، مما يسهم في كسر مركزية الصوت، وتبدو الأصوات المتعددة، مما يفتح الشعرية على السردية، ثم يأتى فراغان يكون بينهما سطران هما:

تموز يموت ومرجانة

كالغابة تربض بردانة

هذان الفراغان كان لهما صوتهما الذي يأتي من البنية العميقة، وكأن القصيدة تهبط من الأصوات الملفوظة مفسحة المجال للأصوات غير الناطقة مما يقيم حوارية بينهما.

أما السطران السابقان، فإنهما يأتيان كخلفية عميقة من خلال الصوت الراصد الذي طالعنا في بداية القصيدة.

وتنسحب المقابلة بين تموز الذكر و مرجانة الأنثى على المقابلة بين الشمس التي تداخلت مع تموز، والغابة أو الأرض التي تداخلت مع مرجانة، فتتأكد الدلالة المستمدة من أسطورة تموز، وهى معاناة الأنثى / الأرض بسبب موته ، تلك الدلالة التي كرسها الصوت الراصد في بداية القصيدة. بعد ذلك يقول:

وتقول، ويخذلها النفس:

" الليل، الخنزير الشرس،

الليل شقاء !"

مرجانة. هل فرع الجرس

فتقول، ويخذلها النفس:

" في الباب نساء. "

وتعد القهوة مرجانة.(18)

ينهض الصوت الراصد بتقديم ذلك الحوار بين سيدة البيت ومربية الأطفال الزنجية مرجانة، فيكون لدينا ثلاثة أصوات مختلفة، مما يؤسس لكسر مركزية الصوت، لكن هذا الكسر في المقطع السابق يأتي من خلال الصوت الراصد الذي طالعنا في بداية القصيدة، حيث يقوم بتقديم الأصوات الأخرى، من خلال فعل القول، فتقول، ويقدم وصفا لحالة صاحبة الصوت في قوله: فتقول ويخذلها النفس. وتكتسب لعبة الأقواس هنا أهمية خاصة لأنها تكرس لطبقات مختلفة للخطاب " وعندئذ ندرك مدى جرأته المبكرة في استخدام هذه التقنية بوعي كبير يجعله يمزج مستويات خطابه الشعري بعناصر سردية وشعبية ورمزية وأسطورية، بأبيات من شعراء سابقين عليه، وفلذات مما قاله من قبل، وجمل

مما كان يعرفه معاصروه وضاعت الإشارة إليه، لكن أثر التحام أجزاء الخطاب مازال ماثلا أمام العيان، حيث يقوم التحالف في اتجاه الخطاب الاستراتيجي والتفاعل بين طرفيه بمهمة توليد معناه الجديد "(19) وهذا ما تكرسه لعبة الأقواس في المقطع السابق، حيث نجد جملة " الليل الخنزير الشرس، الليل شقاء " هذان السطران بين قوسين يأتيان بعد القول، في قوله: " وتقول ويخذلها النفس " فيبدو هذان السطران منتميين لصوت السيدة، لكن الصوت التالي مباشرة يأتي: مرجانة، هل قرع الجرس

تنهض لعبة الأقواس بعملية التداخل الصوتي في المقطع السابق، فحينما يقدم الصوت الراصد حوار سيدة البيت مع مرجانة مربية الأطفال الزنجية نجد تداخلا صوتيا في مقول القول، فهناك صوتان يتجاذبان ما قالته سيدة البيت بعد النقطتين في قوله:

وتقول ويخذلها النفس " حيث يأتي سطران بين علامتي تنصيص هما " الليل الخنزير الشرس، " الليل شقاء " وبذا يتجاذب فعل القول هذان الصوتان، فيبدو الصوت الأول والمتمثل في قوله:

" الليل الخنزير الشرس،

الليل شقاء "

منتميا للصوت الراصد الذي طالعنا في بداية القصيدة، والذي يبدو من خلال السارد بالضمير الثالث "هو"، فهو سارد غير مشتبك بالأحداث، وإنما يرصدها، ويبدو صوته الفاصل بين قول سيدة البيت ومقولها خلفية عميقة يتحدد مسار القصيدة في ضوئها، وربما كان هذا الصوت هو صوت عميق أقرب لبنية المونولج لسيدة البيت، حيث يمثل خلفية عميقة تتحرك بنية الحوار في ضوئها. لكن ربما كان الميل إلى اعتبار هذا الصوت منتميا لصوت السارد الراصد، لأنه يتواءم مع منطوقه الذي طالعنا به في بداية القصيدة، ويمثل بنية صوتية عميقة ليس معروفا على وجه التحديد صاحبها، مما يكرس لصورة الصوت الكوني العميق، الذي يتداخل مع الأصوات الظاهرة لشخصيات محددة في القصيدة، ويبدو هذا الصوت من خلال بنية الجملة الاسمية التي تعتمد تعريف الطرفين في الجملة الأولى، وتعتمد تكرار مبتدأ الجملة الأولى " الليل " في بداية الجملة الثانية مما يؤسس لجملتين اسميتين، لكن الفصلتين المستخدمتين بعد كلمة الليل و كلمة الشرس قد تجذب خيوط المعنى في جملة واحدة هي " الليل شقاء "ولا يوجد في طبقات الجملة فعل واحد مما يؤسس لنمط الثبات الذي لا يتحرك والشقاء المتصل.

لقد كان لاستخدام الأقواس وهى هنا علامات التنصيص بين القول ومقوله دور واضح في الارتفاع بالنثرية الحوارية إلى مستوى الشعرية، فبدت الأسطورة متسربة في صميم اليومي، ومن المعروف أن الأسطورة هي المادة الأولى للشعر. ويرى فراى أن " الأدب يصدر عن بنية أساس - نسق أو نظام - هى "الميثة" أي هي "الأسطورة" في حالتها الأولى قبل " الانزياح أو التعديل " أيام

كانت شعائرها " وظائفها الطقوسية " بالتعبير الدارج هي وحدها التي تحددها"(20) ومن هنا تبدو العلاقة الوثيقة بين الشعر والأسطورة " وربما كان كل من الشعر والأسطورة نوعا من الانبثاق عن الطبيعة على نحو ما يرى لوس سبنس"(21) وهناك كثير من النواحي تشترك فيها الأسطورة مع الأدب، فمثلا " من الناحية الشكلية تشترك الأسطورة مع الأدب في ملامح الحبكة والشخصية والموضوع والصورة، ومن الناحية النفسية يستمد الأدب من الطقس والأسطورة - وهى أساليب الإنسان الأصلية للاستجابة إلى الواقع - ومن ناحية الموضوع فإن الأدب كالأسطورة يشغل نفسه بموضوعات معينة دائمة: أصل العالم والبشر وأسس المجتمع والقانون وطبيعة الآلهة والشياطين. ومن الناحية التاريخية تعمل الأسطورة كثيرا كمصدر أو مؤثر أو نموذج للأدب." (22) كما أن الاتكاء على السين المضمومة واعتمادها قافية مترددة أربع مرات في ستة أسطر مؤسسا لنمط موسيقى قد يفوق نمط القافية في بعض الصور الخليلية، بسبب قرب ترددها. كما أن هناك سطرين متشابهين هما " وتقول ويخذلها النفس"، لكن مرجعية الضمير فيهما تبدو مختلفة مما يؤسس لنمط الحوارية، وبالتالي كسر مركزية الصوت في هذا المقطع، فيبدو مرجع الضمير في السطر الأول لسيدة البيت التي تنادى مربية الأطفال الزنجية، وفي الجملة الثانية التي تشبهها يبدو مرجع الضمير لمرجانة. " فالتركيب هنا واحد، بيد أن الضمير المستتر الذي يتضمنه الفعل (تقول) يحيل على شخصين مختلفين "(23) هذه المراوحة تجعل للشعرية أبعادا مختلفة، ويؤسس في الوقت نفسه لمعنى الأسطورة الذي تسرب في صوت الجميع، فالسيدة يخذلها النفس، ومرجانة أيضا يخذلها النفس، كما أن صوت مرجانة يأتي بين قوسين " في الباب نساء." فيتم تكريس صورة النساء في مقابل غياب الذكر / تموز، وينهض التقديم والتأخير في ضخ دلالة كثرة النساء بالباب كما تنهض الهمزة الساكنة المسبوقة بمد بضخ دلالة توقف الأحداث عند صورة هذه الكثرة الواضحة. وتبدو كثرة النساء بصورة لافتة في المقطع السابق، حيث تظهر سيدة البيت ومرجانة مربية الأطفال الزنجية والنساء الكثيرات بالباب. كل هذا يشيع جوا نسائيا في المقام الأول، وذلك في مقابل صورة الذكر المغيبة. وقد بدت صورة الذكر في المقطع السابق من خلال الليل والخنزير الشرس، وهى رموز تغييبية لسبب الخصوبة الذي تحتاجه النساء وهو هنا تموز.

كما أن الصوت الراصد الذي ينهض بتقديم هذا المقطع بل والقصيدة كلها ليس معروفا على وجه الدقة إن كان صوتا ذكوريا أم ينضم إلى قافلة النساء في المقطع.

وإذا كان صوت مرجانة يطالعنا بقوله " في الباب نساء " فإن الصوت الراصد لا يلبث أن يظهر مختتما هذا المقطع بقوله " وتعد القهوة مرجانة " فتبدو البنية الزمنية وقد اعتمدت الحذف في البنية العميقة الموجودة بين الصوتين : صوت مرجانة والصوت الراصد، وهذا الحذف يطلق خيال المتلقي من عقاله ليشارك في ملء فراغ البنية الزمنية، لأنه أحس بقفز

زمني، والقفز الزمني هو " الانتقال المفاجئ من نقطة زمنية معينة إلى نقطة أخرى، سواء عن طريق الإشارة الزمنية لهذا القفز أو عدم الإشارة، ولكنه يفهم من سياق الأحداث الروائية."(24) ومن هنا تبدو أصوات كثيرة متداخلة من خلال البنية العميقة فيما بين السطرين الأخيرين، فيستطيع المتلقي أن يصيخ السمع لصوت مرجانة، وهى ترحب بالنساء، ودخول النساء وما يصدر عن حركاتهن من أصوات ، وسيدة البيت في استقبالهن، وما يبدو من تداخل صوتي بين هذا الحشد النسائي، وصوت ارتطامهن أو احتكاكهن بأشياء البيت .

بعد ذلك يطالعنا صوت الفراغ العميق، ثم يعود الصوت الراصد مرة أخرى:

وعلى الأكتاف البيض فراء:

الذئب يدثر إنسانه،

وعلى الأثداء من النمر

شرق يتسلل، ملء الغاب، من الشجر

والليل يطول مع السمر

الليل كتنور ـ من أشبا ح البشر

خبز يتنشق نيرانه

والضيفة تأكل جوعانه

من هذا الزاد، ومرجانه

كالغابة تربض بردانه(25)

يعود صوت السارد المهيمن ـ في هذا المقطع ـ من خلال بنية وصفية يتم تكريس صورة النساء فيها في مقابل غياب الذكر / تموز. حيث يعود صوته إلينا معتمدا بنية التقديم والتأخير كما اعتمدها في السابق، وبنية الجملة الاسمية ذات خبر جملة فعلية. وفي هذا المقطع تبدو بعض الصور الذكورية ذات حضور واضح، سواء كانت صورا حقيقية مثل الذئب والنمر أم كانت صورا مجازية مثل الشرق والليل والسمر والخبز، لكن هذه الصور الذكورية تأتى مكرسة لمضمون الأسطورة التي تعتمد غياب الذكر رمز الخصوبة / تموز.

فالذئب هنا ليس حيا، وإنما يوجد فراؤه الذي يدثر الأكتاف البيض، إذن فالذئب في حالة غياب وموت، وكذلك النمر، إذ لا يوجد منه إلا فراؤه، أيضا يغطى الأثداء، وهى رمز من رموز الأنوثة الطاغية، فهو ـ مثل الذئب ـ في حالة غياب وموت، وهذا الفراء مرسوم عليه شرق يتسلل، ملء الغاب، من الشجر. وهنا يبدو التداخل بين الأسطورتين، أسطورة تموز، وأسطورة الشمس، فالشمس أيضا في حالة غياب، ولا يوجد منها إلا أيقونة مرسومة على

الفراء تدل على غيابها، وهذا ما استدعى مباشرة في السطر التالي صورة الليل، بما لها من حضور طاغ في هذه القصيدة. وتأتى صورته من خلال بنية تشبيهية لافتة هي " الليل كتنور من أشباح البشر " هذه البنية استدعت دال الخبز في السطر التالي، ومن المعروف أن أكل الخبز باعتباره شعيرة تعبدية مرتبط بوضوح بكثير من التعبدات، ففي كتاب الموتى مثلا نجد" تحيات للإله أوزوريس سيد الجبانة والتحيات للتاسوع العظيم الذي هو في العالم الآخر، يرتلها الأوزوريس الكاتب آني: التحيات لك يا أول الغرب وننفر (أنوفريس) المقيم في أبيدوس.

لقد جئت إليك وقلبي عامر بالاستقامة. وليس هناك أي إثم في جسدي، أنا لم أنطق الكذب عامدا، لم أتصرف بسوء نية، هبني خبزا من الذي يقدم من مائدة قرابين سيد الحق....." (26) لكن هذا الخبز يبدو في حالة جوع شديد إلى نيران تنضجه، وهذه النيران تبدو في حالة غياب أكثر منها في حالة حضور، " خبز يتشق نيرانه " مما يجمع خيوط الدلالة كي يظهر البرد مرة أخرى، من خلال بنية تكرارية معتمدة على مدار القصيدة وهى"... ومرجانة كالغابة تربض بردانة " حيث تبدو مرجانة المتداخلة مع رمز الأرض في حالة من البرودة الشديدة بسبب الغياب الواضح لتموز / الشمس / النيران. كما كان لوجود دال الخبز دور في استدعاء دال الأكل الذي تقوم به الضيفة، ولكنه أكل يبدو أنه لا يسمن، ولا يغنى من جوع، وقد تكرس هذا من خلال استدعاء الفعل المضارع " تأكل " بما يمنحه من استمرارية واضحة في عملية الأكل، ووجود كلمة " جوعانة " بما تشيعه من استمرار عملية الجوع أيضا.

لقد كانت الضيفة تحاول أن تتغلب على البرودة القاتلة، التي تستدعى الموت ، بالأكل من الخبز، هذا الخبز الذي يستدعى عودة تموز، فهو يعود من العالم السفلى ومعه حزم القمح، " والعباد الذين يحتفلون بعودة الإله الميت من باطن الأرض حاملا معه حزم القمح غذاء للجسد، إنما يستحضرون في الوقت ذاته تلك القوة القادرة على دحر الموت وتحقيق الخلاص من بؤس الحياة الأرضية ومن ظلمات العالم الأسفل "(27).كما ينهض التكرار "ومرجانة كالغابة تربض بردانة " وموقعها على مدار النص ذا أهمية بالغة في تكريس معنى معين، لا يبدو إلا من خلال هذه الموقعية لأنه " لا يمكن قراءة القول الشعري في كليته الدالة إلا كموقعة مكانية للوحدات الدالة. فكل وحدة تملك مكانها الدقيق الذي لا يمكن تذويبه في الكل. "(28) وهذه الوحدة المتكررة تمثل نقطة الارتكاز التي يرتكز عليها النص الشعري، وتكرارها يعطيها نبرا صوتيا واضحا.

بعد ذلك يتخلى الصوت الراصد عن سلطة الحكي تاركا هذه السلطة لصوت الفراغ العميق، ثم يعود الصوت الراصد مرة أخرى، فيقول:

والضيفة تضحك وهى تقول: " خطيب سعاد

جافاها، وانطوت الخطبة:

الكلب تنكر للكلبة.. "

تموز يموت بدون معاد ،

والبرد ينث من القمر

فتلوذ بمدفأة من أعراض البشر.

والليل يطفئ شطآنه

والضيفة تقبع بردانة

وفراء الذئب تغطيها..

وتطفأت النيران اللاتى كانت بالدم تذكيها.(29)

لا يخفى تردد بنية الجملة الاسمية ذات خبر جملة فعلية على مدار القصيدة كلها ، مما أشاع نوعا من التوازن بين الصيغ على مدار القصيدة كلها ، وتأتى هذه البنية في مثل قوله " والضيفة تضحك، وهى تقول، خطيب سعاد جافاها ، الكلب تنكر للكلبة ، تموز يموت بدون معاد ، والبرد ينث من القمر ، والليل يطفئ شطآنه، والضيفة تقبع بردانه، وفراء الذئب تغطيها " مما يوحى بالحركة داخل الثبات فالجملة الفعلية في بنيتها تنتمى إلى عنصر الحركة ، في حين تنتمي الجملة الاسمية في بنيتها إلى عنصر الثبات أما في هذه البنية ، بنية الجملة الاسمية ذات خبر جملة فعلية فهي تعتمد نمط الحركة داخل الثبات، خصوصا إذا كان الخبر الجملة الفعلية يبدأ بالفعل المضارع، كما أن هذه البنية تحرك مؤشر الدلالة إلى جانب التعقيد ، فهي بنية مركبة ، مما يتواءم مع تعقيدات الموقف الناتج عن غياب تموز في القصيدة.

وإذا كان الصوت الراصد قد نهض بتقديم هذا المقطع فإنه ينقل لنا صوتا آخر ، هو صوت الضيفة ، حيث يأتي بين علامتي تنصيص، مما يوحى بالأمانة في نقل صوت هذه الضيفة ، ويأتي صوتها ممثلا لاهتمامات نسائية في المقام الأول، وهو حديث الخطبة وانطوائها ، فأمور الخطبة والزواج والانفصال تهتم بها النساء أكثر من الرجال. ونلاحظ وجود عنصر الذكر في قول الضيفة ، وهو هنا خطيب سعاد ، لكن هذا الوجود يبدو في أسوأ حالاته بالنسبة للمرأة التي تحتاج إلى الذكر ، لأنه في حالة مجافاة ومن هنا فإن أسطورة تموز تطل بقوة من خلال صوت الضيفة ، لأنه بغياب تموز ينحسر التكاثر ،ويظهر الجدب. وتستخدم الضيفة الفعل جافاها بما يدل على المفاعلة ، فالمجافاة تبدو قوية لاشتراك الطرفين فيها. واختيار اسم سعاد يدل على ابتلاع صوتي، فهذا الاسم يتردد بكثرة باعتباره رمزا للفتاة العربية ، وهى مطلوبة أو معشوقة ، فهو اسم لا يقل عن ليلى وعزة ولبنى وغيرهن ، لقد تم تكريسه رمزا أنثويا خالدا في التراث العربي ، ومن هنا فإن هذا الاسم لا يأتي اعتباطا ، وبذا يتحد الفردي/صوت السيدة مع الجماعي/صوت الجماعة منذ القدم من خلال الصوت الذي نطق هذا الاسم " والصوت عند باختين ليس تعبيرا فرديا عن الذات

يأتي من داخلها، ولا هو تلك الطرائق الجماعية في التعبير التي تصدر من خارج الشخص، بل إنه يمثل ذلك التقاطع بين الاستعمال الآني والفردي للكلمات واستعمالاتها السابقة عبر التاريخ، فما يجرى على لسان المتكلم الفرد من تعابير ليس إلا صدى لتعابير سابقة نطق بها وتعاورها كثيرون قبله "(30) وإذا كانت المجافاة تمت على المستوى الإنساني/خطيب سعاد جافاها، فإن عدواها انتقلت إلى المستوى الحيواني/ الكلب تنكر للكلبة ، حتى وإن كان ذلك على سبيل تشبيه خطيب سعاد بالكلب، وسعاد بالكلبة، وهذا ما تكرسه أسطورة تموز إذ بغيابه تنحسر الخصوبة عن الإنسان والحيوان والنبات،ولا يخفى اعتماد حرف الباء رويا في صوت الضيفة، وهو حرف انفجاري يسهم في تحريك مؤشر الدلالة إلى انفجار الموقف، سواء على المستوى الإنساني أم على المستوى الحيواني.

بعد ذلك يأخذ الصوت الراصد سلطة الحكي، فيعود مرة أخرى إلى لب القصيدة كما يقال، وهو هنا تموز وموته. تموز يموت بدون معاد فينهض التردد للمقطع الصوتي " عاد " في كلمة معاد وكلمة سعاد قبلها ببث نوع من الموسيقى على مستوى الصوت، ووقفة صوتية تحرك مؤشر الدلالة إلى نوع من الانغلاق، تتحرك المجافاة والتنكر بين طرفيه. كما يشيع تجاوبا بين صوت الضيفة التي تنطق ب "سعاد " والصوت الراصد الذي ينطق ب "معاد ". ثم نجد ابتلاعا صوتيا في قول الصوت الراصد والبرد ينث من القمر حيث نجد صوتين في صوت، مما يشير إلى تضخم الصوت، فالصوت الراصد هنا يبتلع صوت الشاعر الإسباني لوركا، ولكن صوت لوركا لا يستسلم لهذا الابتلاع، فيبدو نوع من العنف يمارسه الصوت الراصد في محاولته بلع صوت لوركا، ونوع من المقاومة العنيفة يمارسه صوت لوركا كي يحتفظ بملامحه، رغم ما يمارس ضده من بلع، مما يؤدى إلى بروز حالة تضخم صوتي في هذا السطر، لأنه يجمع صوتين في صوت، فقول الصوت الراصد " والبرد ينث من القمر " " إنما يعد مستعارا من قول لوركا على لسان القمر: "افتحوا السقوف والصدور لأدفئ نفسي فأنا بردان "(31) وإذا كان موت تموز بدون معاد في هذا المقطع يقدم تفسيرا متأخرا لتلك المجافاة التي حدثت بين خطيب سعاد وسعاد، فإنه أيضا يقدم سببا لشيوع هذا البرد الغريب سواء على مستوى ما هو كوني / القمر والليل أم على مستوى ما هو إنساني / الضيفة التي تقبع بردانة. ومن هنا فإن وجود هذا السطر يعد مركز الثقل في المقطع، وبؤرة تشع دلالاتها على سطوره، سواء السطور التي سبقته أم السطور التي تلته.

ثم يطالعنا مرة أخرى صوت الفراغ العميق، حيث يمارس النص إخفاء لجميع الألفاظ الملفوظة فيه، تاركا سلطة الحكي للفراغ، فيحدث تجاوب صوتي غير ملفوظ بين الفراغات المتخللة بين المقاطع الملفوظة. ثم يطالعنا صوت ملفوظ، منفلت من سلطة الضمير في البداية، فلا نعرف صاحبه على وجه الدقة، لكن ضمير المتكلم يطالعنا في ختامه، وهذا الصوت هو:

ليل وجليد

يتساقط عبرهما صوت، رنات حديد

وعواء ذئاب يخفيها..

الصوت بعيد

والضيفة مثلى بردانه.(32)

ما زال أثر موت تموز فاعلا بصورة واضحة، وعملية التداخل بين الرمزين: رمز تموز ورمز الشمس لها أهميتها،مما أدى إلى سيطرة قوى العدم على فراغات النص، فملأته بقدر إمكانها، فتظهر كلمة " ليل " وهذا الليل ليس في حالة تسعد، وإنما معطوف عليه بكلمة " جليد "، فيبدو الظلام والبرد، وعبرهما يتساقط صوت، هذا الصوت ليس إنسانيا، وإنما هو صوت رنات حديد، قد تكون بوابات تغلق في آخر الليل، أو غير ذلك، لكن صوت هذه الرنات ليس مهيمنا على المقطع، إذ هناك عواء الذئاب يعلو عليه، مما يجعل الصوت في أثناء الليل الدامس والجليد المتساقط لا يسهم في طمأنة الإنسان، وإنما يسهم في بث الذعر بنفسه.

بعد ذلك يترك السارد للفراغ المتمثل في النقط ، سلطة الحكي، وعلى المتلقي أن يصيخ السمع لهذا الصوت الذي مارس السارد عنفا واضحا ضده، فألغى ملفوظاته، لكنه لم يستطع أن يمحوه تماما، وإنما ظلت النقط علامة على وجوده، وهو وإن يكن محذوف اللفظ، فإنه ليس محذوف الوجود، وبذا يظهر دور المتلقي في إنتاجه مرة أخرى. ثم لا يلبث الصوت السارد أن يأخذ سلطة الحكي مرة أخرى، فيطالعنا قوله الصوت بعيد مما يشيع نوعا من الرعب، بسبب هذه الأصوات الفوضوية المتداخلة، وبسبب صوت رنات الحديد البعيد الذي يقلق نفسية المتلقي.

وإذا كان الصوت الذي نهض بتقديم هذا المقطع ليس معروفا على وجه الدقة صاحبه، لأنه حتى الآن لم يظهر ضمير يعود على صاحب هذا الصوت، فإننا نفاجأ بآخر سطر يحمل ضميرا للمتكلم، وذلك في قوله " والضيفة مثلى بردانه "حيث نجد كلمة "مثلى " حاملة لضمير المتكلم، لكننا لا نعرف على وجه الدقة على من يعود، فقد طالعنا الصوت الراصد أو السارد المهيمن منذ البداية، وهو يقدم لنا القصيدة، وجميع الأصوات الأخرى فيها، ومن هنا فإننا نتلقى هذا المقطع منذ البداية على أنه صوته، لكن الصوت الأخير يحدث لنا تداخلا في مرجع الضمير، إذ يطل من خلاله صوت سيدة البيت بقوة، وهذا ما يرشحه المقطع اللفظي التالي والأخير في القصيدة. وبذا يحدث تداخل بين الصوتين، صوت السارد المهيمن أو الصوت الراصد، وصوت سيدة البيت، وكأن هناك إجماعا على حالة البرد الشديد، والعدم المطل بسبب موت تموز بدون معاد. ثم ينحسر الصوتان مرة أخرى تاركين للفراغ سلطة الحكي. بعد ذلك يجئ المقطع الأخير من خلال صوت سيدة البيت:

فتعال وشاركني بردى

باللّه تعال

يا زوجي، ها إني وحدي

ـ والضيفة تقبع بردانة ـ

فتعال تعال

فأمامك وحدك أقدر أن أغتاب الناس بلا استثناء

باللّه تعال

فالناس كثير والظلماء

نقالة موتى سائقها أعمى، وفؤادك جبانة (33).

يستدعى الأمر "تعال" حالة علو الزوج على زوجته، خصوصا في الحالة الجنسية، كما تتداخل دلالة العلو في هذا الفعل مع علو الشمس في ملكوتها بالنسبة للأرض، كما تستدعى دلالته أيضا دلالة العلو في الألوهية، مما يتواءم مع أسطورة تموز التي تكرسه إلها للخصب والنماء، كما يستدعى تكرار هذا الفعل دلالة التعويذة أو التعبد، فقد تكرر خمس مرات خلال ثمانية أسطر فقط، بل إنه في ثلاثة سطور كان يستحوذ على نصفها تقريبا، واستأثر تقريبا بسطر كامل هو السطر الخامس، تاركا للفراغ التهام تكملة السطور الواردة فيها، مما يستدعى حاجة الزوجة الشديدة لزوجها، ورغبتها الجنسية الواضحة فيه، ولعلوه عليها. وبذا يتضح أن " الفضاء الأبيض واللعب الطباعي والتنظيم الخاص للنص الشعري كلها تشترك في خلق هالة من الغموض حول الكلمة وفي ملئها بالإيحاءات المختلفة " (34) وإذا كانت صورة الذكر موجودة في هذا المقطع فإنها في حالة تغييبية، فالزوج الذي تشتاق الزوجة بشدة إليه غائب تماما عنها، مما تواءم مع غياب تموز، كما أن هناك صورة أخرى للذكر هي صورة السائق الأعمى ، الذي يسوق نقالة الموتى، وذلك في هذه الصورة اللافتة التي وقعت مشبها به للظلماء، كما تبدو سيطرة صور الموت بوضوح شديد في ختام هذا المقطع، بل إن آخر كلمة ملفوظة في هذا المقطع وبالتالي في القصيدة كلها هي كلمة "جبانة" وهنا نتذكر بداية القصيدة تموز يموت على الأفق فثاني كلمة في النص هي كلمة "يموت"، وآخر كلمة فيه هي كلمة "جبانة"، وبين الكلمتين يتحرك الفضاء النصي. وبالنظر إلى النص فإننا نجد هذه المراوحة بين المقاطع الملفوظة، والمقاطع غير الملفوظة، فبعد كل مقطع ملفوظ نجد فراغا، وهكذا في حركة دائرية، تذكر بأسطورة تموز تماما من حيث الحضور والغياب، فتموز ـ كما هو شائع ـ يحضر مرة في السنة يكون فيها الخصب، ثم يغيب مرة أخرى يكون فيها الجدب. كما نتذكر أسطورة الشمس، فالشمس تحضر مرة في اليوم يكون فيها الدفء، وتغيب خلال الليل فيكون البرد.

وفي هذه القصيدة نجد المقطع الملفوظ مرة فتعلو نغمة الصوت إلى درجة مسموعة، فتكون خصوبة الكلمة والصورة، وبعده المقطع غير الملفوظ مرة أخرى، فيحدث هبوط في نغمة الصوت إلى الدرجة صفر، وبالتالي تكون الأصوات غير مسموعة، وهى وإن كانت موجودة، فإنها في حالة غياب مثل تموز في غيابه.

كما أننا نجد في هذا النص خطين واضحين: الخط الأول هو الخط الأسطوري، وهو هنا أسطورة تموز المتداخلة مع أسطورة الشمس، وهو خط تراثي بل إنه مغرق في تراثيته، لأنه يعود إلى التراثين: البابلي/أسطورة تموز، واليوناني/أسطورة الشمس، أما الخط الثاني فهو الخط اليومي الذي يغرق في التفاصيل أحيانا، وهذان الخطان لهما تسربهما الدلالي على بعضهما، فدلالة الخط الأسطوري تسربت على الخط اليومي في تفاصيله، فبدا الخط اليومي واقعا تحت تأثير الأسطورة تماما، كما بدت الأسطورة ذات وضوح بارز أكثر، وكان ذلك بأثر من وجود اليومي. وبذا تبدو الوظيفة البنائية للأسطورة " فهي من جهة تعمل على توحيد العصور والأماكن والثقافات المختلفة ومزجها بعصرنا وأجوائه وثقافاته، ثم هى من جهة أخرى تؤدى وظيفتها العضوية في القصيدة باعتبارها صورة شعرية. "(35) .

أما عن التعددية الصوتية في هذه القصيدة فإن لها حضورها البارز حيث وجدنا فيها أصواتا كثيرة ملفوظة وغير ملفوظة، لكن هذه التعددية أقرب إلى بنية المونولوج منها إلى بنية الديالوج بسبب عدم وجود إيديولوجيات مختلفة، لأن البنية الصوتية فيها تأتى في حالة تواؤم، ومن هنا فإن هذه التعددية لاتصل إلى ما يقصده ميخائيل باختين بالتعدد الصوتي حيث " إن المقصود بالتعدد الصوتي، كما يرد في كتابات ميخائيل باختين حول الرواية، هو تقديم منظورات مختلفة تبرز صراع الأفكار والآراء وظواهر السلوك اليومي، بحيث تصبح الرواية مجالا لتمثيل التعدد والتغاير وأوضاع الصراع في النسيج المجتمعي، ويمكن للرواية أن تحقق ذلك باستخدام تعددية لسانية ولغات مختلفة تبرز عدم انسجام هذا النسيج " (36) وعند باختين يبدو " أن فكرة وجود كثرة من العوالم اللسانية الدالة والمعبرة في آن، هي عضويا في غير متناول الأسلوب الشعري. " (37)ومن هنا فإن الشاعر في وعيه بالتعدد اللساني من حوله في قصيدته ينحرف من الشعرية إلى النثرية لأنه " بطبيعة الحال، لا يستطيع أى شاعر، وجد تاريخيا محاطا بتعدد لساني وصوتي، أن يجهل تلك العلاقة النقدية مع لغته، إلا أنه لا يستطيع أن يجد لذلك موضعا داخل الأسلوب الشعري لأعماله ودون أن يترجمه إلى نثر، ودون أن يحول الشاعر إلى ناثر. " وهذا ما يفسر ذلك التراوح بين النثرية والشعرية في هذه القصيدة، لكن النثرية تأتى في إطار من الشعرية. فالأصوات في هذه القصيدة تسير كلها في خط واحد، هو ما تكرسه الأسطورة: تموز/الشمس بغياب الخصوبة والدفء في العالم بسبب غيابهما، وظهور قوى الظلام والبرد بوضوح شديد.

ومما يلفت النظر في هذه القصيدة أنه رغم اختلاف الأصوات فيها فإن هناك سمات أسلوبية واضحة تشترك فيها هذه الأصوات المختلفة، مما يشي بواحدية المؤلف الضمني فيها،

وكأن هذا المؤلف يقف خلف هذه الأصوات، وينطقها بما يريد إنطاقها به، فجاءت هذه الأصوات حاملة لسمات أسلوبية متفقة فيها جميعا، وأهم سمتين أسلوبيتين هما تكرار بنية التقديم والتأخير، وورودها بنفس الهيئة على لسان جميع الأصوات، واتخاذ الجملة الاسمية ذات خبر جملة فعلية فعلها مضارع - في الغالب - نسقا معتمدا، هذا فضلا عن ضخ هذه الأصوات جميعا في اتجاه واحد، هو غياب الخصوبة والدفء بسبب غياب تموز / الشمس، وبذا فإن هذه الأصوات تأتى مجدولة على بعضها في هذه القصيدة.

الهوامش:

(1) بدر شاكر السياب، أنشودة المطر،ص28،آفاق الكتابة 40، الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2000.

(2) أحمد المعداوى، أزمة الحداثة في الشعر العربي الحديث، ص150، ط1995،1، منشورات دار الآفاق الجديدة، المغرب.

(3)بدر شاكر السياب، السابق، ص28.

(4)سير جيمس فريزر، أدونيس أو تموز، ص20، ترجمة جبرا إبراهيم جبرا ،المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط3، 1982.

(5)رينيه ويلك، أوستين وارين، نظرية الأدب، ص198،ترجمة محيى الدين صبحى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1987.

(6) هجيرة لعور (بنت عمار)، الغفران في ضوء النقد الأسطوري، ص65، كتابات نقدية 179، الهيئة العامة لقصور الثقافة .

(7)سير جيمس فريزر، الغصن الذهبي، ص58، مكتبة الأسرة 2000، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

(8) مجدى كامل، الإلياذة والأوديسة، ص57، دار الكتاب العربي، دمشق- القاهرة، ط1، 2009

(9) انظر عبد المعطى شعراوي، أساطير إغريقية، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

(10) سير جيمس فريزر، السابق، ص60.

(11) خالدة سعيد، حركية الإبداع، دراسات في الأدب العربي الحديث، ص171، دار العودة، بيروت. ط2، 1982.

(12) إحسان عباس، بدر شاكر السياب، دراسة في حياته وشعره، ص245، دار الثقافة، بيروت - لبنان، ط4 1978.

(13) يورى لوتمان، تحليل النص الشعري،بنية القصيدة، ص 110، ترجمة محمد فتوح احمد، دار المعارف.

(14) السابق، ص110.

(15) بدر شاكر السياب ن السابق، ص29.

(16) مختار أبو غالى، الأسطورة المحورية في الشعر العربي المعاصر، ص20، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2006.

(17) فاطمة الطبال بركة، النظرية الألسنية عند رومان جاكبسون، ص55، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1993.

(18) بدر شاكر السياب، السابق، ص30.

(19) صلاح فضل، أساليب الشعرية المعاصرة، ص 150، سلسلة كتابات نقدية 54، الهيئة العامة لقصور الثقافة، 1996.

(20) وهب أحمد رومية، شعرنا القديم والنقد الجديد، ص33، عالم المعرفة، عدد 207، الكويت.

(21) صلاح رزق، كلاسيكيات الشعر العربي، دراسة في التشكيل والتأويل، ص41، ط1، دار غريب 2009.

(22) فنسنت ليتش، النقد الأدب الأمريكي من الثلاثينيات إلى الثمانينيات، ص138، ترجمة محمد يحيى، المشروع القومي للترجمة، 181، المجلس الأعلى للثقافة ن 2000.

(23) حسن ناظم، البنى الأسلوبية، دراسة في أنشودة المطر للسياب، ص167، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ـ المغرب، بيروت ـ لبنان.

(24) مراد عبد الرحمن مبروك، بناء الزمن في الرواية المعاصرة، ص100، مكتبة الأسرة 2006 ن الهيئة المصرية العامة للكتاب.

(25) بدر شاكر السياب، السابق، ص 30.

(26) محسن لطفي السيد، كتاب الموتى للمصريين القدماء، شرح النصوص والترجمة من المصرية القديمة إلى العربية والإنجليزية، ص 184، سلسلة الذخائر 189، الهيئة العامة لقصور الثقافة.

(27) فراس السواح، الأسطورة والمعنى، دراسات في الميثولوجيا والديانات الشرقية، ص176، منشورات دار علاء الدين، دمشق ن ط2، 2001.

(28) جوليا كريستيفا، علم النص، ص83، ترجمة فريد الزاهي، دار توبقال للنشر، ط2 ن 1997.

(29) بدر شاكر السياب، السابق، ص31.

(30) حاتم عيد، التشكل الخطابي لهوية المؤلف في الكتابة الجامعية من خلال استعمال ضمير المتكلم: مقدمات رسائل الماجستير نموذجا، مجلة فصول، ص172، عدد 77، 2010

(31) أبو عبد الرحمن بن عقيل الظاهري، أمين سليمان سيدو ، بدر شاكر السياب، دراسة نقدية لنماذج أو ظواهر فنية من شعره، ص215، كتاب الرياض 37، يناير 1997.

(32) بدر شاكر السياب، السابق، ص31.

(33) السابق، ص32.

(34) امبرتو إيكو ، الأثر المفتوح، ص22، ترجمة عبد الرحمن أبو على، دار الحوار

(35) محمد فتوح أحمد، الرمز والرمزية في الشعر المعاصر، ص297، دار المعارف، 1978.

(36) فخري صالح، قبل نجيب محفوظ وبعده، ص153، سلسلة كتابات نقدية، 192 ، الهيئة العامة لقصور الثقافة.

(37)ميخائيل باختين، الخطاب الروائي، ص58، ترجمة محمد برادة، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1987.

جدلية اللّون والزمن في قلائد أبي الطّيب المتنبّي

د.حفصة جعيط بوخنشوش
قسم اللغة العربية وآدابها- جامعة الجزائر2

اللون والزمن في الموروث الثقافي الإنساني:

إنّ المبدع إنسان وهذا الكائن خاضع لسيرورة زمن نفسي لحظاته غير متشابهة، وهذه علّة كفيلة بدفع الباحث في جدلية الزمن واللّون، في الفنون الأدبية، إلى ضرورة الوقوف على شعريتهما. ولا يماري حصيف في مدى سطوة النفس الإنسانية على الدلالة الطبيعية لهذين المفهومين وزحزحتها مستحدثة دلالات مختلفة متساوقة مع أعماق النفس، لأنّ الإنسان بكليته وقد يُحدِث تعكُّر صفو الوجود عليه ثنائية تتولّد بينهما فيلوّن كثيرا من المفاهيم بتصوّرات من وحي الوجدان.

يسوقنا الأمر إلى الإشارة أنّ الزمن واللّون من المسائل العلمية والفلسفية المعقّدة، فاللون في مفهوم العلم هو ظاهرة فيزيائية (ضوئية) مقترنة بطبيعة الجسم والضوء المرسل إليه ودور العقل في ترجمة ذلك اللون[1]، ومع ذلك أخضعته الشعوب لرموز فتحاورت مع ألوان ورفضت أخرى تعسّر عليها التماهي فيها. ولهذه العلة تحاول الدراسات الأنثربولوجية البحث في «العلاقة بين دوال اللون وتوظيفاتها التشكيلية والأدبية في إطار الثقافة السائدة»[2].

واللون من الخطورة أن ارتبط بمعتقدات بعض الشعوب ودخل في مكوّناتها الحضارية الأمر الذي قاد بعض المفكرين الغربيين إلى التحيّف فزعموا أنّ لون البشرة له كلّ الفضل في التشكيل الحضاري[3]، وفي هذا الشأن بلغ التجاسر بالطبيب ألكسيس كاريل إلى اعتقاد سموّ الجنس الأبيض وتفوّقه على بقية الأجناس وصلابته وفضله في نشأة الحضارات الإنسانية وازدهارها، وربط اكتمال الجهاز العصبي للإنسان والصفات الاستثنائية للأنسجة بشقرة اللّون[4]، لكن هذه النظرية، نظرية تفوّق الإنسان النوردي أو الوحش الأشقر- وفق تسمية نيتشه- لم تحظ باستجابة كلّ المفكّرين الغربيين حيث رفضها الفيلسوفان توينبي❖ وأشبنجلر❖[5].

أمّا في موروثنا الثقافي فقد حظي اللون بمكانة تستدعي التنقيب إذ اهتمّ به الشاعر العربي قبل الإسلام متأثّرا بحياة الرحلة الأفقية في الفيافي بما تحمله من مخاطرة، وإيقاع

الـزمن الـذي كـثيرا مـا هوّسـه لكونـه عـدميا يـؤمن بالنهايـة الأبديـة لتاريخـه، فأسـقط على الألوان ما كاشفت به نفسه[6].

وحفل القرآن الكريم باستخدام اللون، ووُزِّع حسب الغاية الدينية التوجيهية المنشودة، فأثبت الباري قدرته على خلق البشر من أجناس مختلفة الألوان وما يحيط بهم من كائنات شاء أن تكون هي كذلك مختلفة ليتناغم الكون في سنفونية (الزمر: 21، الروم: 22، فاطر:22). وبذلك حمل وعيا جديدا لعربي طالما رفض تنوع الألوان فازدرى البشرة السوداء، ومن المرويات في هذا المجال، إن صدقت، ما ورد على لسان ابن السائب الكلبي أنّ قبيلة عك العربية كانوا إذا خرجوا في موسم الحج قدّموا أمامهم في ركبهم غلامين أسودين يردّان عنهم نوائب الدهر[7].

واتصلت بعض الألوان بالعالم الروحاني الغيبي لتنقل صورة الغيّ والرشد إلى عالم محسوس، وثمّة ألوان يقع التمثيل بها على الحالات النفسية التي يعبرها الإنسان ويعكسها الوجه كحالة العربي إذا بشّر بأنثى ﴿ وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِٱلْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُۥ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ ﴾ (النحل: 58) (الزخرف:17). ويكشف الخطاب المقدّس العلاقة المعقدة بين الزمن واللون وجوهر النفس حيث يتلوّن مظهر الإنسان في الزمن المتأبّد بما اكتسبت تلك النفس في عالمها الدنيوي ﴿ يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ ۚ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ٱسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَٰنِكُمْ فَذُوقُوا۟ ٱلْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْفُرُونَ ﴿١٠٦﴾ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ ٱبْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ فَفِى رَحْمَةِ ٱللَّهِ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴾ (آل عمران: 106، 107).

ولا يتّسع الموضوع لبسط مسألة اللون في الشعر العربي والقرآن الكريم، لكن الغريب في الأمر- على علمنا- أنّ هذا الثراء لم يحفّز الدارسين العرب، قدماء ومحدثين، إلى الالتفات إلى جماليات اللون التي تنجزها النفس البشرية وتراها في عالمها الباطني. وما يتوفّر هو دراسات علمية ولغوية وقراءات نقدية لدلالات الألوان في النصوص الأدبية منها بحوث ابن الهيثم في علم البصريات[8]، ومروج الذهب للمسعودي الذي تناول دلالة اللون اللغوية ومدلوله لدى الأمم السالفة وميل النفس إلى ألوان دون أخرى[9]. واجتهد ابن سينا في البحث عن أثر الضوء في خروج اللون من القوة إلى الفعل ولكنّه لم يستطع التوفيق في ربط الألوان بالخبرة السيكولوجية التي أثبتتها الدراسات النفسية الحديثة، وكلّ ما اهتدى إليه هو أنّ النفس تتلذّذ بألوان وتألم من أخرى، ولذلك يتلذّذ بها البصر أو ينفر منها[10]. ومن الجهود اللغوية والنقدية في هذا الحقل كتاب «فقه اللغة» للثعالبي[11]، و«صورة اللون في الشعر الأندلسي» لحافظ المغربي[12].

ولا يقل مفهوم الزمن تعقيدا عن اللون، وما يهمّنا هو رصد جدليتهما التي سجّلت حضورها في فنّ أبي الطيب وفسّرت رؤيته الخاصة للوجود.

تمظهر الجدلية:

ليس الغاية من استقصاء هذه المسألة الدخول في متاهات فلسفية وإنّما المقصود من الجدلية مفهوم الحوار ودلالات التناقض والتضاد[13]، وبالتالي الكشف عن علاقة نفس الشاعر باللون والزمن الحيوي، وورد اللون بدلالته غير المباشرة أو ما يمكن أن نسميه بالتراسل بين اللون والزمن فارتبط الليل بالسواد والنهار بالبياض.

لم يتطوّف أبو الطيب بين ألوان كثيرة فقد كان اللونان الأبيض والأسود أكثر الألوان رواجا في فنّه وهما أوّليّان في منظور الشيخ ابن سينا، ومن الألوان الأولية عند كلّ من أفلاطون وأرسطو[14]. والراجح أنّ ميله عن بقية الألوان، وهو الذي ترعرع في زمن زخر بالفنون والزخارف وأشكال التأنّق الحضاري، وتوظيفه لهذين اللونين المتضادين يرتبط بعاملين، عالمه السيكولوجي المشحون بالمتناقضات والصراع، واقتران ثقافته بالموروث الجمعي حيث يمثل الأسود والأبيض الخير والشر وهما قيمتان متباينتان مشاكلتان لنفسيته الطامحة إلى عالم مثالي ساقه إلى التعاظم والإخفاقات المتتالية وفتح عليه مجال تكاثر الخصوم.

تتقدّم صورة الليل صورة النهار في ثنايا ضجرات الشاعر من الزمن وتدخل الذات المبدعة أحيانا في حلقة الموروث الثقافي الذي يكون له الدور الفاعل في تشكيل الصورة لعلل، منها: أنّ الليل عند العرب ارتبط بالسواد والنهار بالبياض، وقدّموا الليل على النهار[15] لأنّ الليل حسب البيروني يبدأ: «من غروب الشمس عن الأفق. والذي دعاهم إلى ذلك هو أنّ شهورهم مبنية على سير القمر»[16]. وتشكل في وعيهم أن اللونين يمثلان جوين نفسيين نقيضين، حيث يرمز السواد إلى الحداد والكآبة وغموض المصير بينما شحنوا اللون الأبيض بمعاني الجمال والنقاوة.

وفي هذا الفلك تدور معاني أبي الطيب حين يصوّر لحظات الأسى الحادّة التي تصاحب زيارة الحمّى❖، الضيفة المحمّلة بأشباح الألم والأنين، وقد افتقد إلى الخلاّن والنّصير فتقترن الليالي في وعيه بالمشقة والتوجّس ولا يتوارى الظلام في ثنايا الوجود فترهبه الساعات الطوال حينئذ تدخل الذات في انفصال عن الزمن الكوني:

وزائِرَتِي كأنَّ بها حيَاءً ... فلَيْسَ تَزُورُ إلاَّ في الظَّلاَمِ
أُراقِبُ وَقْتَها مِنْ غَيْرِ شَوْقٍ ... مُراقَبَةَ المَشُوقِ المُسْتَهَامِ[17]

ربط بين حالته النفسية وزمنها منطلقا من مرجعيته الدينية فألّف صورة بديعة طرفاها الجناية الذروة، وفق قيمنا الدينية القطعية، وتمثلها زيارةُ الحبيبة عشيقَها خلسة والطرف النقيض المتمرّد على الدنس الطامح إلى عالم النقاء لتشكل الظلمة قمة التوتر. تنعكس المعاناة في استخدام لغوي

وصوتي خاص فوردت كلمة حمّى مضافة إلى ضمير المتكلم (زائرتي) لتوحي بطغيان شعور الاغتراب والوحدة القاتلة. وجاء جناس الاشتقاق (أراقب، مراقبة) لتتشاكل الأصوات، ويكفّ الزمن عن السيلان بحكم أنّ المصدر في لغة العرب حدث مجرّد من الزمن، ويهيمن حرف القاف الحامل لدلالة القوّة، لكنّه يُتبعُ بحروف مهموسة (س، ش) تنقل جوّ كآبة استبدت بالشاعر، وجوّ صراع من أجل تحدّي السواد ورفض الاستسلام لامتداد الزمن.

لا تنفصل صورة السواد عن أيّام الشاعر الحالكة وكم هي كثيرة، فحين يطير إليه خبر وفاة خولة❖ وهو بالعراق يتعطّل الحوار أكثر بينه وبين هذا اللون ويبلغ التوتر ذروته فيوزع السواد المقترن بالأسى في علاقة تعادلية ثلاثية بينه وبين الأمير العربي سيف الدولة وأهل العراق قاطبة، ولعلّه يخادع النفس للتنفيس عنها حين يتوحّد بسيف الدولة ويقاسمه أساه لرحيل أخته. يشكل السواد مصدر شؤم في تصور الذات الجمعية الأمر الذي شدّ الشاعر، بحكم الحالة النفسية حيث كانت تهيمن عليه الكآبة، إلى المطابقة بين الدال والمدلول والمحافظة على الرتابة الدلالية المتوارثة، إلاّ أنّه يحجر على دينامية الزمن بتصوره تطابق صورة الليالي، ينجز المعنى الفعل المضارع (أرى) وظرف الزمان (مذ):

أَرَى العِـــراقَ طَوِيـــلَ اللَّيْـــلِ مُـــذْ نُعِيَـــتْ فَكَيْـــفَ لَيْـــلُ فَتَـــى الفِتْيَـــانِ فِـــي حَلَـــبِ[18]

يتأبّد السّواد بالنسبة إلى الشاعر ويعمّ السكون الوجود وكأنّ الكون يغيّر طبيعته فيختفي الزمن الكوني لتدخل الذات في رحلة عذاب امتداد الزمن، والمعروف أنّ السكون لا يحوي إلاّ الأموات أمّا الليل والنهار فهما متعاقبان في حركة أفقية منتظمة وهو السرّ في تسميتهما في موروثنا جديدين وحديثين ورديفين[19]، ويفسّر علم النفس مثل هذا الإحساس بعملية الإدراك التي هي عملية عقلية تتوقف إلى حدّ ما على الشخص المدرك لا على الحقائق الموضوعية[20]. اشتكى أبو الطيب تسلّط الليل عليه في صورة تنبع من باطن نفس جريحة محمّلة بجوّ الكآبة لأنّ رحيل خولة يطوي صفحة حبّ دفين وسكينة ويفتح صفحات أخرى في دفاتر الفزع والفراغ الوجداني.

تتعاقب حلقات الفزع من اللون الأسود في مرحلة الكمون حيث تتداعى ذكريات الأحبّة وتغالي الأقدار في سخريتها وعبثها بآمال الشاعر العراض فتتعادل لياليه المفزعة، يوحي بهذا التساوي الجملتان الاسميتان المركبتان من المبتدإ والخبر الموصوف، وغياب الزمن، وبنية صوتية (تكرار الساكن) مشحونة بمعاني المعاناة:

لَيَـــالِيَّ بَعْـــدَ الظَّـــاعِنِينَ❖ شُـــكُولُ طِـــوالٌ وَلَيْـــلُ العَـــاشِقِينَ طَـــوِيلُ[21]

يلوذ الشاعر بالماضي متحرّرا من الزمن الطبيعي للعثور على الذات[22] ولكن أوجاعه تزدوج ويصاحب الألم النفسي آلام فسيولوجية حادّة يكابدها، أبت الخضوع لجلده وتعسّر عليه التخفيف منها فيعزّز الدلالة متّكئا على المجاز بصورة تكشف عن قمة عطالة الحوار بينهما وشدة المعاناة (سمّ الأفاعي):

فَيَــا لَيْلَــةً مــا كــانَ أَطْــولَ بِتُّهــا وسُــمُّ الأَســفاعِي عَــدْبُ مــا أَتَجَــرَّعُ[23]

هل الليل هو الذي يرهب الشاعر؟

إنّها العاطفة المسيطرة التي تحمل هذا الزمن الكوني معاني الهواجس والخوف فتخلع عليه القيم السلبية[24]، هذه الحالة الوجدانية وذوبان العالم الخارجي فيها تقود إلى ما يسميه الفيلسوف الوجودي جون بول سارتر بالسلوك السحري[25].

حركية جمالية الليل:

لا تتخذ المطابقة بين الدال والمدلول، في ضجرات أبي الطيب، الشكلَ الأفقي ولا يقيم في المعجم التراثي لهذه الدوال[26]، وتكتسب صورة الليل ومعها السواد صفة الزئبقية على اعتبار أنّ زمان النفس سيلان مستمر[27] ولا يستقرّ الإنسان في ساحة الزمن الواحد[28]. وبما أن الحياة متحركة فقد سار الشاعر إلى الأمام وفق تيارها فضعضع المواضعة التي تربط السواد بالفزع والكآبة والبياض بالنقاوة والطمأنينة، وهذه طبيعة بشرية إذ لا يقيم الناس في القيمة الواحدة بتغير الأحوال عليهم وقد يبلغ الحد بهم المغالاة فيزعزعون القيم المطلقة كالخير والشر. وهذا ما نبّه إليه القرآن الكريم حيث قال جلّ جلاله: ﴿ وَعَسَىٰٓ أَن تَكۡرَهُواْ شَيۡـٔٗا وَهُوَ خَيۡرٞ لَّكُمۡۖ وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّواْ شَيۡـٔٗا وَهُوَ شَرّٞ لَّكُمۡۚ ﴾ (البقرة: 216).

يتحرّر الشاعر من تسلّط سواد الظلمة التي كانت قد رسّبت الهلع في نفسه فتسقط تلك الدلالة السلبية ويتحوّل هذا الزمن إلى مصدر سكينة ودفع للشرور، ينطلق في هذا المنظور من هدي ثقافته الدينية فيستند إلى المقابلة بين النص الديني المقدّس وترهات البشر مستلهما ممّا حضر في القرآن الكريم مشيرا إلى الحكمة الإلهية من جعل الليل ستارا حيث قال الباري: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِي جَعَلَ لَكُمُ ٱلَّيۡلَ لِبَاسٗا وَٱلنَّوۡمَ سُبَاتٗا وَجَعَلَ ٱلنَّهَارَ نُشُورٗا ﴾ (الفرقان:47). يلوذ بالنص الديني ليعزّز موقفه ويسفر عن حالة الاطمئنان التي أضحت تقترن بهذا الزمن، وإن كانت مؤقتة، فيذكر كذب المانوية وقطعية الخطاب الديني:

وكَــمْ لِظَــلاَمِ اللَّيْــلِ عِنْــدَكَ مِــنْ يَــدٍ تُخَــبِّرُ أَنَّ المانَوِيَــةَ❖ تَكْــذِبُ
وَقَــاكَ رَدَى الأَعْــدَاءِ تَسْــرِي عَلَيْهِــمُ وزارَكَ فــيهِ ذُو الــدَّلاَلِ المُحَــجَّبُ[29]

الظلمة شرّ في مذهب المانوية، وكان قد ضاق بها الشاعر، ولكنّه قابلها بالنهار إذ شق بفضلها الفيافي محتميا بها من مطاردة أعدائه وترصد المنتهى له وهو بهذا يقابل بين اللونين، الأبيض والأسود ممّا يشكّل شعرية اللون[30]، وهو «أمر مستساغ من الوجهة الفنية لتأكيد طابع المقابلة والمضادة بشرط أن يكون له رصيد نفسي ووجداني... يهب الألوان معناها الجواني الذي صار يصدر الشاعر عنه»[31].

وجد فخر الدين الرازي مبرّرا قويا لإيثار الشاعر الظلمة على النور فعزا انشراح صدر الشاعر للظلام إلى ما وفّره له هذا الزمن من طمأنينة وتخفيف من هاجس الموت وارتباط البياض بالمطاردة والتوجّس فقال: «أمّا القمر وهو المسمّى بآية الليل، فاعلم أنّه سبحانه وتعالى جعل طلوعه وغيبته مصلحة، وجعل طلوعه في وقت مصلحة، وغروبه في وقت مصلحة. أما غروبه لمن هرب من عدوّه فيستره الليل ويخفيه فلا يلحقه طالب فينجو ولولا الظلام لأدركه الأعداء»[32].

لم يكتف الشاعر برصد اللون وإنّما أعاد تشكيل الواقع بنظرة وجودية، فقد انقشعت الظلمة عن الليل حين اتخذه جملا، واستضاء بصباح النفس التي مالت إلى السواد وركنت إليه بعد عداوة شديدة بينهما بل تحوّلت الظلمة إلى خليل موافق، له الفضل في التئام النفس، وأصبح النهار الذي هو في عرف البشرية رمز النور واستمرار حركة الحياة مجرّدا من خصائصه الجوهرية، وبهذه الصورة تتسم الدلالة بالضدية حيث ينحسر عن النهار رونقه ليكتسبه الظلام، ويتحوّل الحديث إلى الأنا المحيلة على الإحساس بالوحدة ومن خلاله يتبدّى سر تواري بهجة البياض والسكينة المقترنة به أمام جماليات الظلمة:

وأَسْـــرِي في ظَـــلاَمِ اللّيْـــلِ وَحْـــدِي كَـــأَنّي مِنْـــهُ في قَمَـــرِ مُـــنِيرِ(33)

إنّ حالة تشرد أبي الطيب وكأنّ الأرض كلها لفظته وضاقت به الدنيا[34]، ورحلته الشاقة في البوادي خوفا من السلطان، جعلت طقسية المعرفة السلفية للألوان تتزحزح ولا تتسلط في وجدانه[35]. لقد امتلأت نفس الشاعر محنا فاتخذت الليل مأوى تتأوّبه فيه ذكريات ترافقه في وحشة الفيافي، وبذلك يسيطر الماضي على ثلاثية الزمن ويصبح مجالا فسيحا لاجترار الذكريات فرارا مؤقتا من واقع عسير، ولعلّ هذه الرحلة النفسية تحت جناح الظلام تسلّي النفس، والليل في عرف المبدعين زمن تهويمات يستظلون به.

هل يستمرّ تسلّط طقسية هذا اللّون؟

يذهب فيلسوف الديمومة هنري برغسون (Henri Bergson) إلى أنّ الإدراك هو الجانب الذاتي لمعرفتنا[36] وهو ما يعلّل تحوّل إحالة الليل الإيجابية عند الشاعر، و كان خير غطاء يحجبه عن أعدائه، إلى النهار. يتحاور أبو الطيب مع البياض بحكم سلطان الأخير على

السواد وقدرته على إزاحة هذا اللون المشحون بالعذاب، ولم تكن هذه النقاوة من النمط المتوارث الذي استخدمه العربي أو الوارد في النص الديني ﴿ وَيَطُوفُ عَلَيْهِمْ غِلْمَانٌ لَهُمْ كَأَنَّهُمْ لُؤْلُؤٌ مَكْنُونٌ ﴾ (الطور: 24) فقد جرّد جمال الضوء من تجربة ذاتية تتمثل في حمّى كانت تغشاه ليلا وتختفي بانبجاس ضوء صبح يزيح هاجس السواد:

وَزَائِرَتِي كَأَنَّ بِهَا حَيَاءً ... فَلَيْسَ تَزُورُ إِلاَّ فِي الظَّلاَمِ
كَأَنَّ الصُّبْحَ يَطْرُدُهَا فَتَجْرِي ... مَدَامِعُهَا بِأَرْبَعَةٍ سِجَامِ[37]

قابل الشاعر بين لونين مقترنين بزمنين متباينين أخرجتهما الذات من طبيعتهما الكونية إلى مجال تحويرات أنجزها عامل التوتر. استند في هذا الشأن إلى مجاز يكشف ارتباط الشاعر بالخلفية الدينية حيث بدت الحمّى في الخطاب في صورة امرأة تسترق الزمن لزيارة معشوقها، وأخضع انبجاسُ الفجر زمنَ الشاعر لإيقاعية سريعة فسار الخطاب في هذا المنحى، واقترن الفعل المضارع (يجري) بالفاء الاستئنافية، والفعل(طرد) الدال بحروفه على الزجر والعنف. وورد اللون الأبيض بدلالة الجمال والسكينة وارتبط قرن الشمس بطرد المعاناة عكَسَه المستوى الاستعاري حيث نقل المعنى المجرد (الألم) إلى المستوى المحسوس في صورة بصرية تمثل امرأة تنسحب مهزومة وقد فقدت سلطانها على عشيقها. لقد ساق مثلُ هذا التباينِ، بين إيقاع الزمن الذاتي والطبيعي، الفيلسوفَ برغسون إلى التمييز بين وجودين منفصلين كلّ الانفصال من حيث الجوهر ومتصلين من حيث الفعل وهما الوجودي الذاتي والوجود الفيزيائي، فردّ ثنائية الزمن الموضوعي والحيوي إلى هذه الثنائية[38].

وهل يثبت أبو الطيب على الدلالة الإيجابية للّون الأبيض؟

لم يستمر حوار الشاعر مع هذا اللون لعلة وهي أنّ الزمن الكوني يسير في انتظام أفقي، بينما يخالفه زمن النفس الذي تتغاير لحظاته الأمر الذي جعل هيروقليطس يقول: «إنّنا ننزل ولا نزل في الأنهار ذاتها، إنّنا موجودون وغير موجودين»[39].

كان النهار نعمة على الشاعر بلحظات الفرج والتئام الذات المؤقت ولكنّه سرعان ما ينقلب إلى نقمة يحيل على الرهبة والترقّب وكيد الخصوم الأشدّاء وهاجس التشرد مما يحدث التصدع التام بينه وبين هذا اللون:

ويَوْمٍ كَلَيْلِ العَاشِقِينَ كَمَنْتُهُ❖ أُرَاقِبُ فِيهِ الشَّمْسَ أَيَّانَ تَغْرُبُ[40]

يمقت صورة البياض فيستخدم من وسائل التعبير ما يكشف عن نفوره منه منها اسم الاستفهام (أيّان) المحيل على الزمن الدال على التعظيم، والتشديد (الشمس، أيّان)، والحروف

الساكنة وحركة الإيقاع البطيئة المحملة بمعاني التوتر. لقد تصرف أبو الطيب في اللون ونقله إلى سياقات تتلاءم وهواجس الذات ولم يستقر في: «لغة القاموس اللوني الثابت»[41'].

يذهب الدارسون لنفسية الإنسان إلى أنّ تقدير الجمال هو وليد إحساسات الإنسان[42] والإحساس بطبيعته يفلت من قياس[43] ممّا يفسر استواء دلالة اللونين الأبيض والأسود في القبح عند الشاعر بعد أن كانا يشكّلان ثنائية:

وَمَـــا لَيْـــلٌ بِأَطْـــوَلَ مِـــنْ نَهَـــارٍ يَظَـــلُّ بِلَحْـــظِ حُسَّـــادي مَشُـــوبَا
ومَـــا مَـــوْتٌ بِـــأَبْغَضَ مِـــنْ حَيَـــاةٍ أَرَى لَهُـــمُ مَعِـــي فِيهـــا نَصِيـــبَا[44]

الإدراك غير معزول عن الذاكرة، ومن الذكريات ما يطفو على السطح ومنها ما يترسّب في اللاشعور وهو لا زماني، ولكن الوثبة تتحقق عندما يحضر المنبّه وهو ما يطلعنا به الشاعر حيث إنّ رؤية خصومه تعيد إليه صور الألوان المقيتة فتكسّر حاجز التباين بينها وتزرع حالة استواء الحزن والسرور في ساحته النفسية لتترجم رؤية سوداوية للوجود، وبذلك يزحزح النمطية السائدة في توظيف اللون ولا يطابق بين الدال والمدلول وينقلنا إلى شعرية اللون لتكتمل صورة اليأس والنحس اللذين ظلاّ يلاحقانه.

ويبلغ نفوره من اللون الأبيض، وهو الرامز إلى الضياء والفرح والبهجة ومعاني الانشراح، حدّ تجريده من صفائه مستندا إلى مرجعية اجتماعية:

فَـــإِنَّ نَهَـــارِي لَيْلَـــةٌ مُدْلَهِمَّـــةٌ❖ علـــى مُقْلَـــةٍ مِـــنْ فَقْـــدِكُمْ فِي غَيَـــاهِبِ[45]

إن هذا القلب للّون يحمل دلالة مضادة وتلك شفرة اتفق عليها العرب في توظيف تراسل اللونين الأبيض والأسود، فقد أقرّ الخطيب البغدادي أنّهم إذا وصفوا الأمر الشديد شبهوا النهار بالليل فقال: «فكانت عبارة يوم أسود كناية عن التشاؤم به وتوقع الشرّ»[46].

يجمع الليل والنهار عامل الزمن ولكنّ حركتهما تفقدهما خاصية التطابق وتحولهما إلى التنافر والتضاد الطبيعي وهذه الصورة الفنية لم تغب في الدرس البلاغي التراثي فسُمِّيت «استعارة عنادية»، أطلقوا عليها هذه الصفة لعسر اجتماع طرفي الصورة. وظّف أبو الطيب هذا الضرب من التركيب الاستعاري وقد تعادلت دلالة الليل والنهار في عالمه الباطني وحملت إيحاءات اليأس وصعوبة انسجام الذات مع العالم الخارجي[47].

وخلاصة هذه الرحلة أنّ جدلية اللون والزمن في فنّ أبي الطيب اتخذت صورتين، التأثر بالموروث الثقافي والاجتماعي، والتمرّد على النمطية الأفقية والخضوع للسياق الأدبي الذي يفرزه عالم الشاعر الخارجي والباطني.

الإحالات:

القرآن الكريم بقراءة ورش

(1) للاستزادة: ينظر: جون ودوروثي بول. علم الضوء. ترجمة أحمد شفيق الخطيب. مكتبة لبنان- بيروت، 1982م. (سلسلة العلوم للناشئين).

(2) محمّد حافظ ذياب. جماليات اللون في القصيدة العربية. مجلة فصول. مج5. عدد2، يناير- فبراير- مارس 1985م. ص40.

(3) عفت الشرقاوي. في فلسفة الحضارة الإسلامية. دار النهضة العربية- بيروت 1979م. 206- 209.

(4) للاستزادة في هذه المسألة الخطيرة ينظر: ألكسيس كاريل. الإنسان ذلك المجهول. تعريب شفيق أسعد فريد. مكتبة المعارف، بيروت 1993م. ص130، 178. ألكسيس كاريل طبيب فرنسي ولد سنة 1873م، نال جائزة نوبل للطب سنة 1912م، وتوفي في 1944م.

❖ توينبي (1889م- 1975م) وأشبنجلر(1880م- 1936م) فيلسوفان غربيان قدما تصورات تخص فلسفة الحضارة.

(5) عفت الشرقاوي. في فلسفة الحضارة الإسلامية. ص206- 212.

(6) ينظر على سبيل المثال ديوان امرئ القيس. دار صادر، بيروت 1969م. ب10، ص304/ ب80، ص252.

(7) ابن السائب هشام بن محمد الكلبي.كتاب الأصنام، تحقيق محمد عبد القادر، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، د.ت.ص24.

(8) ينظر: محمد عثمان. الإدراك الحسي عند ابن سينا. بحث في علم النفس عند العرب. دار المعارف المصرية ط2 1992م. ص27.

(9) أبو الحسن علي بن الحسين بن علي. مروج الذهب ومعادن الفضة. تحقيق وتعليق الشيخ قاسم الشماعي الرفاعي. بيوت، ط4، 1989م. مج1 بدءا من صفحة 217.

(10) محمد عثمان. الإدراك الحسي عند ابن سينا. ص65.

(11) ينظر: أبو منصور عبد الملك الثعالبي. فقه اللغة وسرّ العربية. مطبعة الاستقامة 1959م. وكذلك: أحمد مختار عمر. اللغة واللون. عالم الكتب، القاهرة، ط2، 1991م.

(12) انظر: حافظ المغربي. صورة اللون في الشعر الأندلسي، دراسة دلالية وفنية. دار المناهل للطباعة والنشر والتوزيع- 2008م.

(13) للاستزادة في مفهوم الجدلية ينظر: جميل صليبا. المعجم الفلسفي. الشركة العالمية للكتاب بيروت 1994. ص391- 394.

(14) ينظر الإدراك الحسي: ص117- 118.

(15) عبد الإله الصائغ. الزمن عند الشعراء العرب قبل الإسلام. دار الرشيد، بغداد 1982م. ص69.

(16) محمد عبد العزيز. الأساطير العربية قبل الإسلام. مطبعة الدار القومية- القاهرة، د.ت. ص 112.

❖ قال هذه القصيدة في وصف حمّى غشيته في أرض مصر.

(17) ديوان أبي الطيب المتنبي. شرح أبي البقاء العكبري المسمّى بالتبيان في شرح الديوان. ضبط وتصحيح الأساتذة، مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي. دار المعرفة- بيروت 1978م. ج4/ب21، 26/ ص146، 147.

❖ هي أخت سيف الدولة الحمداني والمرأة الوحيدة التي نالت إعجاب أبي الطيب وحظيت بحبه وإجلاله ولم يذكر سواها بذلك الإجلال في ديوانه.

(18) المصدر نفسه: 1/ ب11/ ص88.

(19) عبد الإله الصائغ. الزمن عند الشعراء العرب قبل الإسلام. ص89.

(20) عبد السلام الغفار. مقدّمة في علم النفس العام. دار النهضة العربية، بيروت، ط2، د.ت. ص240.

(21) ديوان أبي الطيب المتنبي: 3/ ب1/ ص95. ❖ الظّاعن: المرتحل.

(22) هانز مير هوف. الزمن في الأدب. ترجمة أسعد رزوق. مراجعة العوضي وكيل. مؤسسة سجل العرب بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر. القاهرة- نيويورك 1972م. ص52.

(23) ديوانه: 2/ ب9/ ص238.

(24) ينظر: يوسف مراد. مبادئ علم النفس العام. دار المعارف المصرية، القاهرة، ط5 1966م. ص69.

(25) للاستزادة في الموضوع ينظر: جون بول سارتر. نظرية في الانفعال. ترجمة سامي محمود وعبد السلام القفاس. دار المعارف المصرية. د.ت.

(26) ينظر: محمد حافظ دياب. جماليات اللون في القصيدة العربية. ص42- 58.

(27) هانز مير هوف. الزمن في الأدب. ص20.

(28) هنري برغسون. التطور الخالق. ترجمة محمود محمد قاسم. مراجعة نجيب بلدي. دار الفكر العربي، بيروت- د.ت. ص15.

(29) ديوانه: 1/ ب5، 6/ ص178، 179. ❖ المانوية: نسبة إلى ماني وهو صاحب ديانة ثنوية وثنية من ابتداعه متكونة من مزيج من الديانات تنسب الشر إلى الظلام والخير إلى النور.

(30،31) جماليات اللون في القصيدة العربية. ص45.

(32) فخر الدين الرازي. التفسير الكبير. المطبعة البهية، مصر، د.ت. ج1/ مج1/ ص108.

(33) ديوانه: 2/ ب6/ ص142.

(34) ينظر: طه حسين. مع المتنبي. دار الكتاب اللبناني، بيروت-1981م. مجلد 6. ص144.

(35) جماليات اللون في القصيدة العربية. ص42.

(36) برغسون. المادة والذاكرة. ترجمة أسعد عربي درقاوي. منشورات وزارة الثقافة والسياحة والإرشاد القومي، دمشق، ط5، د.ت. ص 160.

(37) ديوانه: 4/ ب21، 25/ ص146.

(38) عبد الرحمن بدوي. الزمان الوجودي. دار الثقافة، بيروت، ط3 1973م. ص147، 148.

(39) جاك شورون. الموت في الفكر الغربي. ترجمة كامل يوسف حسين. عالم المعرفة، الكويت 1984م. ص39.

(40) ديوانه: 1/ ب7/ ص179. ذ كمنته: بقيت في كمين.

(41) جماليات اللون في القصيدة العربية. ص47.

(42) خليفة بركات. تحليل الشخصية. دار مصر للطباعة. د.ت. ص80.

(43) برغسون. المادة والذاكرة: ص212.

(44) ديوانه: 1/ ب16، 17/ ص140.

(45) المصدر نفسه: 1/ ب2/ ص148. ❖ مدلهمة: شديدة الظلمة

(46) فقه اللغة: ص121.

(47) محمد بن عبد الرحمن بن عمر القزويني. الإيضاح في علوم البلاغة. تحقيق محمد بن عبد المنعم الخفاجي. دار الكتاب العربي، بيروت، ط4، 1973م. ص419.

كتاب الدكتور "عبد الله العروي" مفهوم التاريخ
دراسة نقدية

د. مامون عبد الله بني يونس
جامعة جدارا، كلية الآداب واللغات العلوم الإنسانية
المملكة الأردنية الهاشمية

مقدمة البحث:

يعتبر العروي مفكراً عقلانياً طبع حقبة تمتد عقوداً من الزمن في تاريخ الفكر العربي المعاصر، وربما ساهم في ذلك اطلاعه العميق على المناهج الحديثة في العلوم الإنسانية، واستيعابه الفكر الأوروبي وإتقانه لعدة لغات أجنبية وخاصة الفرنسية. ويبدو أن الصورة الثقافية التي عرف بها العروي هي الممارسة التاريخية التي جعلت أعماله في ميدان التاريخ تتميز بالموضوعية.

وفي سياق النقاش المؤسس حول أطروحة فرانسيس فوكوياما "**نهاية التاريخ**" أصدر العروي كتابه تحت عنوان "مفهوم التاريخ"، ومعلوم أن العروي ومنذ إصداره كتابه الشهير "**الأيدولوجيا العربية المعاصرة**، **1970** " عندما يصدر كتاباً فإن ذلك يمثل حدثاً ثقافياً حقيقياً بالنسبة للمثقفين والمهتمين بشؤون الفكر والبحث، ليس لأنه صاحب دعوة، وإنما أيضاً للجانب الموسوعي لفكره، ولعمق تحليلاته، ومن ثم قد يتفق المرء معه أو يختلف، لكنه يبقى مثار فكر حيوي مبدع لا سبيل عنه في بناء الفكر العربي المعاصر.

لقد انشغل بالقضايا الكبرى الوطنية والقومية والفكرية انشغالاً عميقاً مهموماً بالمشاكل التي تواجه الإنسانية، غير أن اهتمامه بالمفاهيم تدقيقاً وتفكيكاً وتحليلاً قبل استعمالها محاولاً إيجاد آليات معرفية لاستخدامها كي يحصل الفهم والتفاهم جعل منه مفكراً ومنظراً في كل كتاباته التاريخية والفكرية. ضمن هذه المقاربة تولدت الرغبة في دراسة خطوات البحث في كتابه"مفهوم التاريخ".

عبد الله العروي:

ولد المفكر والروائي والكاتب المغربي عبد الله العروي سنة 1933 بمدينة أزمور. تلقى تعليمه في العاصمة المغربية الرباط وتابع تعليمه العالي في فرنسا في جامعة **السوربون** وفي معهد الدراسات السياسية بالعاصمة الفرنسية باريس. حصل سنة 1956 على شهادة العلوم السياسية وعلى شهادة الدراسات العليا في التاريخ سنة 1958 ثم على شهادة التبريز في الإسلاميات عام

1963، وفي سنة 1976 قدم أطروحة بعنوان "الأصول الاجتماعية والثقافية للوطنية المغربية: 1830- 1912" وذلك لنيل **دكتوراه الدولة** من السوربون. وهو حاليا أستاذ جامعي بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط.

بدأ عبد الله العروي النشر سنة 1964 تحت اسم مستعار (عبد الله الرافضي). احتوى نتاجه الإبداعي على دراسات في النقد الإيديولوجي وفي تاريخ الأفكار والأنظمة وأيضا العديد من النصوص الروائية. نشر أعماله في مجموعة من المجلات: **أقلام** (الرباط)، **مواقف** (بيروت)، **دراسات عربية** (بيروت)، (بالفرنسية: **Les temps modernes**)، **ديوجين** (باريس).

أعماله:

- الغربة: رواية، 1971.
- الإيديولوجيات العربية المعاصرة، تعريب محمد عيتاني، وتقديم مكسيم رودنسون، 1970
- العرب والفكر التاريخي، 1973
- اليتيم: رواية، 1978
- مفهوم الإيديولوجي، 1980
- مفهوم الحرية، 1981
- مفهوم الدولة، 1981
- ثقافتنا في منظور التاريخ، 1983
- مجمل تاريخ العرب، 1984
- الفريق: رواية، 1986
- أوراق: سيرة ذاتية، 1989
- مفهوم التاريخ، 1992
- غيلة: رواية
- السنة والإصلاح
- من ديوان السياسة، 2009

من ويكيبيديا، الموسوعة الحرة

موقع اتحاد كتّاب العرب www.arabphilosophers.com Union des Ecrivains du Maroc

كتاب عبد الله العروي "مفهوم التاريخ":

يتكون الكتاب من مدخل تضمن ملاحظات هامة وثلاثة أجزاء:

الجزء الأول: "الألفاظ والمذاهب" وتكون من أربعة أقسام، تضمنت 10 فصول، وهو متعلق بالهيكل العام للدراسة.

القسم الأول "تساؤلات تمهيدية" ويقع في أربعة فصول بمجموع 34 صفحة، القسم الثاني "مفاهيم " ويقع في ثلاثة فصول و 33 صفحة، والقسم الثالث: "تاريخيات" (الإسطوغرافيا) ويقع في عشرة فصول و 108 صفحات وأما القسم الرابع " الاستشراف ويقع في 17 صفحة.

أما **الجزء الثاني**: "المفاهيم والأصول"، وهو الشق المفاهيمي من الدراسة، فيتكون من قسمين، موزعين على 4 فصول.

القسم الخامس: "منطق المؤرخ ويقع في خمسة فصول ومجموع 110 صفحات.

والقسم السادس: "منطق التاريخ" يقع في أربعة فصول في 56 صفحة ثم الخاتمة وتقع في 7 صفحات. فجاءت الأقسام الستة والخاتمة موزعة على 425 صفحة.

غير أن **الجزء الثالث** تضمن الفهارس والمراجع، بدأ بفهرس المؤلفين بالعربية ثم فهرس المؤلفين بالأعجمية، ثم فهرس المفاهيم ثم المراجع العربية فالمراجع الأعجمية، وانتهى هذا الجزء بأعمال المؤلف حيث قسمت مؤلفاته إلى أربعة أقسام: كمؤلفات أدبية ومؤلفات نقدية ومؤلفات من المفاهيم ومؤلفات تاريخية وكانت أول مؤلفاته النقدية " الإيدولوجيا العربية والمعاصرة " 1970 وآخر مؤلفاته التاريخية: مقاربات تاريخية 1992.

الطبعة الأولى 1992، الطبعة الثانية 1992، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان.

في "مدخل الكتاب" يستهل المؤلف بطرح التساؤل حول العديد من القضايا والإشكاليات التي تؤرق الباحث/المؤرخ كالقصد من صناعة كتابة التاريخ ؟ وكتابات الأكاديميين الآخذة بمناهج غربية دون تحديد لزمانها أو مكانها، وعدم وضعها في إطار التغييرات التاريخية، ليخلص إلى نظرته في صناعة التاريخ وهي "وجود أو انعدام وعي تاريخي" وهو ما يتعلق بذهنية العموم لا بإنتاج المؤرخ، إذ إن صناعة المؤرخ هي المساهمة في دفع مستوى الوعي لا عند المؤرخ بل عند المواطن. ويبرز عدد كبير من الكتب المؤلفة في موضوعها وفي لغة واحدة، وقصد من ذلك إبراز المؤرخ صاحب المهنة الذي لا يهتم بتأريخ التاريخ (**الإسطوغرافيا**) بمنهجياته وأصولياته، والذي يشبّههم بطالب الرياضيات الذي يتدرب على تقرير المعادلات دون الاهتمام بالمفاهيم الأخرى (مفهوم **الدّالة** ومفهوم **العدد**) ص 17.

كما يرفض الكاتب فكرة الاقتداء الأعمى بالمؤرخين القدامى أمثال **ابن خلدون** الذي يمثل بشخصيته عدة شخصيات: راوياً، مشاهداً، مؤرخاً، منظراً، مبدعاً، كاشفاً، "بأي شخصية من الشخصيات الخلدونية يقتدي المؤرخ المبتدئ؟ هل للتقليد والاقتداء في هذه الظروف معنى؟" ص18، ويدعو إلى نقد الكتابة التاريخية المترجمة إلى العربية والتي كثيراً لا تعين على توضيح فكرة التاريخ بل على طمسها، وضرب مثالاً عليها "فكرة التاريخ للإنجليزي **كولينجوود**: أن التاريخ كله من صنع المؤرخ" ص18، فاعتبر أن لهذه النظرية ظروفا وحدودا مبسوطة في سيرة المؤرخ الذاتية. وكذلك في قول **سينيوبوس**: "لا تاريخ بدون وثيقة"، كان على المترجم أن يفصلها وينقدها في المقدمة.

ويؤكد الكتاب ضرورة دراسة الظروف التاريخية ونشأتها عند عمليات الترجمة "فإن ما يسمى **وضعانية** في فرنسا يسمى **تاريخانية** في ألمانيا "ص19، إن المناهج لها معطيات تاريخية نابعة من المجتمع الذي عايشته، وفي غياب هذه التوضيحات تختل هذه المناهج وتصبح تقريرية غير نقدية مفصولة عن أصولها المعرفية.

وقد نقد الكتاب الكتب التي تأخذ عناوين العموم والإطلاق (**الفلسفة**) وهي في حقيقتها تتناول فئة معينة من فئات المجتمع الإنساني حيث يقول: "هل فلسفة التاريخ الإسلامية خاصة بالإسلام أم عامة؟ وإذا أدخل صاحب المقالة تاريخ غير المسلمين (زنوج وهنود حمر وصينيين) في قالب إسلامي فإنه يرتكب خطأ الذي لا يفتأ يحاكم المسترقين الغربيين عليه، وإن اكتفى بالتاريخ الإسلامي، فكيف يدّعي أنه يقدم فلسفة والكلمة تتضمن تعريف العموم والإطلاق؟" ص20.

كما **انتقد المؤرخ المبتدئ** إذا لم يأخذ **بالوعي** بإشكالية المنهج " ومما يؤخذ عليه هو اطمئنانه إلى ما تعلم وقرأ، لا يريد أن يذكر أو يتذكر. وربما أن يعرف أن المنهج المتبع محدد زمانيا ومكانيا، مطوق بسلسلة من الإشكالات والشبهات، يناقض منهجاً آخر، سابقاً أو لاحقاً والاستنتاجات المبنية عليه لا محالة محددة بدورها، وبما أن صاحب البحث لا يرى الأمور من هذا المنظور، لا يرى المنهج في إطار التغييرات التاريخية، فإنه يقدم لنا دراسة كاملة وافية شاملة لكنها غير تاريخية"ص21، فهو يعتبر أن التساؤل حول منهج دراسة التاريخ ضرورة لتطوير الثقافة القومية بعيداً عن التطورات العامة والعامية والرواية الشفوية، ودعا المؤرخ إلى كسب ذهنية تاريخية يرعاها باستمرار. ص23

لقد **ربط** بين وجود المجتمعات التاريخية وغير التاريخية بوجود أو انعدام **وعي تاريخي**، ويتعلق ذلك بذهنية العموم لا بإنتاج المؤرخين المحدثين. فهو يدعو المؤرخ إلى النقد والتحليل بعيداً عن السرد والتقرير حيث تقود الأولى إلى إنتاج القصص التاريخي لأنه يستجيب إلى حاجة اجتماعية بشرية "بقدر ما يبتعد المؤرخ المحترف عن السرد والتقرير ويتجه إلى النقد

والتحليل بقدر ما يضخم ويكبر إنتاج القصص التاريخي لأنه يستجيب إلى حاجة اجتماعية وربما بشرية". ص25

تأكد **المنهج الاستقرائي** لأسلوب المؤلف في أكثر من مجال فهو حينما يتساءل عن مدى التطابق بين التاريخ الفعلي (**التاريخ – الوقائع**) وبين التاريخ المروري (**التاريخ – الأخبار**) يبين أنه لا يدّعي معرفة حقيقة وكنه التاريخ، وإنما يكون الكشف بما ينجلي للمؤرخ إذ يؤرخ وما عدا ذلك فهو خارج نطاق صناعة التاريخ، فهو "لا يقول عن التاريخ إلا ما قاله الآخرون الممارسون بكل وعي لصناعة استحضار حوادث الماضي على أساس أن التاريخ هو الماضي الحاضر، ماضي بحوادثه، حاضر بشواهده في ذهن من يروي. ص26

وقد قصد من توظيف هذا المنهج (**الاستقرائي**) لأنه يساعد على تفهم كيفية استعمال المؤرخ **للمرويات**، كما يساعد على عدم إطلاق النعوت على المؤرخين الأشخاص وعلى المدارس التاريخية من خلال ظاهرة واحدة، وإنما اعتبر النظر إلى المنهج الشامل الذي يتماشى مع الهم الاستقرائي وهو تعامل كل مؤرخ مع الوثيقة بمعناها الواسع أي النظر إلى المنهج المطبق فعلاً من طرف المؤرخ ثم استخلاص فلسفة ضمنية لنعته بها "ومن نتائج الحرص الاستقرائي كذلك عدم التساهل في **النمذجة**، أي إطلاق النعوت على المؤرخين الأشخاص وعلى المدارس... لأن نعتاً واحداً قد ينطبق على عدة مؤرخين بالنظر إلى ظاهرة واحدة، فيما أنهم متباينون أشد التباين بالنظر إلى ظاهرة أخرى..." ص27.

إن مفهوم التاريخ يعني سلسلة الوقائع الماضية أي مجموع الأحداث الواقعة فعلاً، وهي في نفس الوقت الكيفية التي تروى فيها تلك الوقائع، ولا يصبح الحدث حدثاً إلا بالوصف، ولا تعرف الوقائع ولا تلمس إلا بالسرد شفويا أو كتابيا، كما لا يمكن تصور وصف يطابق الحدث الواقع كامل المطابقة. وفي هذا التعريف يميز العروي بين مسألتين: التاريخ مجموع أحوال الكون في زمان مضى وينعته بالشيء، ومجموع المعلومات حول تلك الأحوال وينعتها بالتصور، وتأسيساً عليه فالتاريخ بهذا المعنى هو دراسة لوقائع الماضي (تنقيب على الوثائق، نقد وتحقيق، فنون سرد) وهو أيضاً نظرة جماعية شاملة يلقيها مجتمع ما على مجموع حوادث الماضي، وبمعنى آخر هو تقنية من تقنيات المعرفة وهو وسيلة تقييم الحاضر وتحديد المستقبل.

وهذه الدراسة المستمدة من ممارسة البحث والتعمق لدى المؤلف (**عبد الله العروي**) تمثل ملاحظات هامة حول أدوات المؤرخ المفهومية ومناهج البحث والتحليل حسب مدارس المؤرخين ثم مجموع المصطلحات والتعريفات التي عبرت عنها بمنطق المؤرخ للوصول إلى المعرفة، ووضعها بالنسبة للإنسان كعامل فاعل (**مسألة تاريخانية**) وبالنسبة للإنسان ككائن (**مسألة الأرخانية**) ص27

إن التساؤل حول مفهوم التاريخ عند "عبد الله العروي" لا ينفع **المؤرخ المحترف** كثيراً وإنما ينفع المجتمع ككل، ويتطلب ذلك ظروفاً ذهنية واجتماعية جماعية وفردية من خلال النهج الاستقرائي ويكون ذلك بتجاوز الحدود القائمة (**الحقبة، الحدث، الوثيقة**). وهو يشير بذلك إلى إطار كل من مفهومي **التاريخانية** و**الأرخانية** والتي يستخدمها كثير من الباحثين بغير إطارها الصحيح "إلا من له دربة وامتراس في ميدان البحث التاريخي"، "عندما نتكلم على التاريخ كمنحى بين مناحي الفكر، كمسلك من مسالك المعرفة، فإننا نعني شأناً غير التاريخ بمعنى المحيط العام الذي تسبح فيه كل الفعاليات البشرية، هذا هو الفرق بين التاريخانية والأرخانية". ص28

ولعل **الوعي التاريخي** وتغيير ذهنية العموم التي دعا إليها المؤلف لا تتحقق في حالة التفكك والانحطاط، فهي تتحقق في عهود التقدم والازدهار "...الوعي التاريخي لا يحصل إلا في **عهود التقدم والازدهار** ". ص29

إن ما يميز كتاب العروي "مفهوم التاريخ " **المفاهيم والمصطلحات** التي وضعها في معالجة موضوعه والطريقة التي يوظفها بها:

التاريخ، المؤرخ، منحى المؤرخ، نقد أم تجاوز، عهد **قبتاريخي**، حادث، حديث، الحدث، تأرخه، تاريخيات (**الإسطوغرافيا**)... الخ. إن مثل هذه المفاهيم وكثيرا من الفرضيات والنظريات التي تعود إلى مؤرخين آخرين وتنتمي إلى فلسفات ومنهجيات وقراءات مختلفة متباينة يمكن الرجوع ببعضها إلى "**كولينجوود** ، **شائلة**، **الحسن اليوسي**، **كروتشه**، **فولتير**، **بيترغييل**... الخ قد تعامل معها بحرّية واسعة وبوعي تام لتحقيق أهداف منهجه الاستقرائي والتحليلي. فنراه **يقارن** بين كولينجوود "كلما خضع الإنسان في تصرفه لطبيعته الحيوانية، لغرائزه وشهواته، حاد عن شرعة التاريخ " وبين شاتلة الذي يقرر "إذا كان التاريخ يعني أساساً الوعي به فلا تاريخ للطبيعة قبل الإنسان". والمؤرخ هو الإنسان الكائن في التاريخ الواعي به، كما أنه هو الذي يقوم بتحويل الحدث إلى مادة تاريخية، فالحدث التاريخي هو في الواقع حدث المؤرخ، أي أنه نتيجة بحث وتحقيق، وإذا كان لكل مؤرخ منحى في التعامل مع التاريخ- ذهنيته، توجهه الفكري، منطقه الخفي- فان الوعي بالتغيير والفعل والممارسة هما الصفتان المميزتان لكل مؤرخ. ص36

فهو يعتبر التاريخ **استحضارا**، وتعنى منهجية التاريخ بمسائل مثل: ما هو الحدث؟ ما هي الوثيقة؟ ما هو النقد؟ ما هي الرواية؟ ما هو دور الماضي في فهم الحاضر ودور الحاضر في فهم الماضي؟ "المؤرخ لا يعرف إذا بالمهنة أو الموضوع المدروس أو الأسلوب، بل بتلك العملية التي نعتها ابن خلدون بالنظر والتحقيق، يكفي أن نستحضر الماضي، المؤرخ ناظر، محقق، حاضر " وإن مادة التاريخ هي الحادثة- الوثيقة وبينهما عملية النقد كرابط، والحدث ليس معطى بل

نتيجة وهدف يأمل المؤرخ الكشف عنه من خلال الوثيقة، وكل مؤرخ يكون حدثاً تاريخيا بما لديه من معلومات مستخرجة من الوثائق التي يعتبرها العروي أثر الحدث. ص45، إذ ليس التاريخ دراسة للأحداث فقط بل هو أيضاً دراسة النظرة إلى تلك الأحداث، والمؤرخ لا يصف الماضي كماض، وإنما يصف الماضي المستحضر في الذهن، من خلال النقد الذي لا يقف عند حدود الفهم أو المقارنة أو الترتيب، بل النقد الذي يدخل في تفكك الوثيقة (الشاهدة) إلى عدد من الأجزاء وترد كل الأجزاء إلى إطار أصلي، والتفكيك وما يتبعه من تجميع هو نقد المؤرخ. معتبراً (العروي) أن النقد ضرورة للمؤرخ والذي يمثل مجموعة الشواهد مقابل مجموع الأحداث المذكورة، المروية، المحفوظة، ونسبة هذه بتلك، وهو ما يعرف بالنقد.

أما المنهج التاريخي فهو كل عمل يبدأ بطرح أسئلة توجه الباحث إلى التنقيب المنظم والمكثّف والجماعي على وثائق من نوع جديد– مخلفات مادية– التساؤل حول ماهية الحدث، ماهية الوثيقة، الشاهدة، النقد، دور الماضي في فهم الحاضر والعكس. ص86

كما يدعو إلى التذكير **بالتعريف** وعدم تجاوز الازدواجية اللغوية وتخطيها في المفردات والمفاهيم "نقرأ في التحليلات السابقة كلمة مؤرخ ونفهم هذا المؤرخ أو ذلك، مع أن المقصود هو المؤرخ المثالي، حافظ التاريخ المعلوم (ممثل الجنس). نقرأ كلمة تاريخ ونفهم عالماً كاملاً مستقلاً عن الذي نعيش فيه كما أننا ننسى دائماً أن الحلم جزء من واقعنا " ص 39- 40.

واعتبر "العروي" أن التاريخ **مجال الحرية**، ويبدو تأثر المؤرخ بالمدرسة "الفلسفية" التحررية التي مثلها "فولتير"، ماكولي، غيزو، اكتون، التي وضعت المعرفة التاريخية في خدمة الحرية... ولكن الحرية التي قصدها المؤلف هي الموجودة في **ذهن المؤرخ**، أي إذا كان واعياً بذاته وبالعملية التي يقوم بها. ص 44

وكثيراً ما يطرح النصوص التاريخية **محللاً ومقارناً** بينها ويترك الاستنتاج للقارئ بعد أن يطرح الأسئلة عليها: "يقول الحسن اليوسي في شأن التاريخ... ولنقارن هذا مع قول شاتلة عن الأحداث المذكورة في كتاب هيرودوت...". ص 72- 73

وبالإضافة إلى المعلومات الوافية التي تفسر بعض الأحداث والمفاهيم التي تضمنتها حواشي الكتاب، وكثير من المصطلحات والمفاهيم التي أثرت البحث والنقاش والتحليل "اليوريستيك: العلم الذي يبحث في طرق التوثيق، **الإشكالية**: النظر في المسألة المطروحة وفي وسائل تصورها " واعتبر أن النقد ضرورة للمؤرخ والذي يمثل مجموعة الشواهد مقابل مجموع الأحداث المذكورة، المروية، المحفوظة، ونسبة هذه بتلك، هو ما يعرف بالنقد. ص86

كما أنه يضع **الفرضيات** من خلال منهجيات المؤرخين ويقوم بتحليلها ليصل إلى الاستنتاج المناسب ليصدر الأحكام المناسبة: "يبدأ النقد التاريخي بالنقض والإنكار وينتهي بالحشر والإثبات". ص92

واستخدم بعض الكلمات اللاتينية وما يقابلها من العربية: **دوكمنت** (عهد) **المودل** (النموذج) كما استخدم من خلال حواشيه مفردات **مغربية محلية** مثل **مكس** (ضريبة)، **كانون** (سكان)، **وسق** (تجارة).

لقد اعتبر العروي أن التاريخ المكتوب مرتبط بالفكر العلمي الحديث المبني على الملاحظة والتجربة، الأمر الذي دفعه إلى الاستنتاج بأن ثمة ظروفا متشابهة سبقت ظهور المؤرخين في هذا المجال. "نلاحظ تشابهاً في الظروف العامة التي سبقت ظهور كل من فرانكه في **ألمانيا** – فوستل في **فرنسا** – اكتون في **إنجلترا**.." ص 111"

ومن هنا فهو يربط موضوع المنهجيات بالثورة الفكرية في أوروبا خلال القرن الثامن عشر "هل يتصور أحد أن **شامبليون** كان يستطيع أن يفك الغاز **الهيروغليفيات** لو لم يتغير الجو الثقافي المحيط به؟" ص128، وهو يميز في هذا المجال بين الأثر (مخلفات المادية) والأثر بالمعنى التقليدي الإسلامي وهو الرواية الشفوية عبر سلسلة من الرواة. ص130.وقد اعتبر نوعية المخلفات المعتمدة في الاختلاف بين المدارس التاريخية التي قارن بينها مستنداً إلى العلوم المساندة لعلم التاريخ. كما ربط بين **التاريخ السياسي والتاريخ الاجتماعي** من خلال ما امتاز به المجتمع الأمريكي، بكون الدراسات التاريخية استندت دائماً فيه إلى الاقتصاد والإحصاء، وسبب ذلك مرتبط بثورة الرأسمالية الديمقراطية، مما أدى إلى ظهور التاريخ الاقتصادي الجديد الذي رافق نموه وتطوره اختراع الحواسيب الإلكترونية القوية القادرة على خزن وتعبئة آلاف المعلومات. ص136.

كما يدعو الكاتب إلى توظيف **العلوم الأخرى المناسبة** إذا ما واجه المؤرخ مشكلات في الكتابة التاريخية، واعتبر أن علم (**البيولوجيا- الشاهدة الجسمية**) يقوم بهذا الدور حينما لا تتغلب عليها الوثائق المكتوبة ولا اللغويات ولا الأثريات. "إذا وجد تشابه كبير في تصنيف الفصائل ونسبها بين سكان منطقة **بواتيه** الفرنسية وسكان **المغرب** فأقل ما يستنتج من هذه الظاهرة المحققة أن الجيش الإسلامي لم يتبخر سنة 732 م كما يروى عادة في التاريخ المدرسي"ص152-153.

لقد **فسّر وحلّل** أحكام الفلاسفة والمفكرين والمؤرخين ضمن منهجه الاستقرائي، فهو يظهر حكم فولتير بالذهنية الفلسفية التي يتضمنها التاريخ المكتوب والذي يستفيد منه المواطن "فهو (**التاريخ المكتوب بذهنية فلسفية**) الصحيح في مجمله لا في كل واحدة من تلك الجزئيات التي يتشبث بها السفهاء من الكتّاب" ص179.

كما فصل 'العروي' منطق المؤرخ والمسائل التاريخية التي تتعلق بالعنونة والتوطين والتوقيت والتحقيب والتعليل والتأنلفة، واعتبر أن هناك خصوصية للتاريخ وهي **الاستقصاء**، وأن المؤرخ هو الذي يتشبث بخصوصية منحاه، وهو ملزم بالتعيين والتخصيص حيث يكون التعيين بالكشف عن مختلف العلاقات التي تربط الأمر الذي نبحث فيه (**التعريف**) ثم يأتي دور الاستيعاب (**الاستحضار والتفسير والتعليل**)، ثم مرحلة الجمع والضم (**التأنلفة**). ص242

وأعطى أهمية كبرى لنعت الحدث (**العنونة**) " قد يتلخص كل عمل المؤرخ في نعت الحدث" ص243، وهو يعتبر العنونة **توطينا** (نسبة إلى مكان محدد) **وتقويما** (نسبة إلى نقطة البدء) **وتحقيبا** (نسبة إلى فترة مميزة، داخل تدفق الأزمنة) وعليه يكون العنوان حكم يقوم على فرعين استخدام السؤال (**لماذا**) والجواب (**التعليل**). ص294

وكان استخدام **المفاهيم** (الجامعة) قد نال اهتمام 'العروي' بحيث إنه ليس المهم استعمال هذه المفاهيم بقدر **كيفية استعمالها** ولأية غاية " وهي على مستويات جد مختلفة من التعميم، ليس استعمالها دائماً مشروعاً ولا حتى وارداً في خطة بحث المؤرخ المحترف" ص248.

وقد ميّز بين **التأرخة** (تهم كل مظاهر الكون) و**التأريخ** (مناط بالأحداث البشرية) بينما **التوقيت** (مناط بالطبيعة المستقلة). ص266

واهتم بقضية **التحقيب التاريخي** واعتبر أنها تقوم على **مسألتين** لا بد من التمييز بينهما "الأولى تهم التحقيب العام – كل دولة تكتب التاريخ العام من منظورها وهو يختلف من قارة إلى قارة ومن ملة إلى أخرى، والثانية التي يعنى بها الباحثون التي تتعلق بتحديد كل حقبة مدروسة على حدة في إطارها الجغرافي، وعلى مستواها المفهومي" ص 281.

كما نرى المؤرخ 'العروي' قد **قابل** بين كثير من المفاهيم والمصطلحات التي تساعد على الكتابة التاريخية: "التحليل يقابله التركيب، التفكيك يقابله التأليف، التدقيق يقابله الإجمال" ص323. كما عبر عن عملية الانتقال من الخاص إلى العام أو من الجزئي إلى الكلي (**بالتأنلفة**) ص323.

وقد **انتقد** المؤرخ "عبد الله العروي" كثيراً من الكتب الشهيرة في التاريخ العربي واعتبر أن عناوينها حملت أكثر مما يلزم من المعاني وأن أغلبها استعمل بغرض **السجع**. ص324، كما انتقد أقوال بعض مشاهير المؤرخين: "قال **فوستل**" باعث التاريخ العلمي في فرنسا ": عشر سنوات من التحليل ليوم واحد من التأليف " فلم يمنعه هذا التحفظ من كتابة مؤلفه الجامع "**المدينة القديمة**، 1864"، ص331.

وكـثيراً مـا يلجـأ المؤلـف إلى **تكـرار** بعـض النتـائج الـتي وصـل إليهـا في فصـول سـابقة ليذكرها في بداية فصول لاحقة، وهـذا التكـرار إنما قصد منه **ربط الأفكـار وتسلسـلها المنطقي**: "قلنا في فصل سابق... قلنا إن هذا التنوع... الخ " ص 335.

وهو ينبه إلى بعض **هفوات المؤرخ** في استخدامه لمفردات تشترك فيها معان كثيرة "نبهنا مراراً على اشتراك المعاني في كثير من المفردات التي يستعملها المؤرخ" ص 336. كما صنف المفاهيم فيما يخص التاريخ في مواضع كثيرة ليضعها في سلسلة متضادة موضحاً بالرسم:

الحاضر	الإنسان	الحي	الوعي	الذات	الهوية	المعنى	الفهم	الذوق
الماضي	الطبيعة	الجامد	اللاوعي	الموضوع	الحتمية	المادة	التغيير	القياس

وصنّف كذلك فيما يخص المؤرخ من خلال مواجهات اعتبرها عنيفة: المؤرخ الفيلسوف ضد المؤرخ التقليدي، الرومانسي ضد المحقق، لينيوبوس ضد سيميان، مارو ضد موارزه، داري ضد همبل، فيلاد ضد الثوسر. ص345

ونلاحظ أنه اعتمد أقوالاً وأحكاماً مقتبسة لكثير من الفلاسفة والمفكرين والمؤرخين وجعلها **مفاتيح** لفصول الكتاب وموضوعاته.

لقد أكدّ "العروي" أن منحى التاريخ يدخل في جميع العلوم الاجتماعية، من خلال تحليل دراسات كثير من المفكرين أمثال كروبر، بندكت، كارل براخت.. ص54.

وقد أولى مسألة "**التاريخانية**" الاهتمام الكبير والتي يحياها المؤرخ الذي يفترض فيه الوعي والنظر وليست نظرية حول البحث التاريخي. واعتبر أن المؤرخ الموضوعي يتعامل مع الوثائق أو المصادر **بحياد تام**. فهو يرسم **حركة التاريخ** لفترة تاريخية معينة "إذ المطلوب من هذا الأخير (المؤرخ) هو أن يتقيد بمسطرة معينة مضبوطة في تعامله مع الشواهد الماثلة أمامه، وأنه في هذا الإطار يستطيع أن يكون موضوعياً "ص343،

و**التاريخية** عند 'العروي' أن يقرأ المؤرخ الحدث على ضوء ماضيه كما حصل، وهي "**حركة أفقية**" بينما **التاريخانية** تمثل حركة التاريخ وتطورها حيث بدأت في فترة معينة وما آلت إليه الآن، فهي "التاريخانية" تمثل **'خطا عموديا'** في حركة التطور التاريخي. "التاريخية شيء والتاريخانية شيء آخر، الأولى طريقة للبحث في حين أن الثانية تقرر حتمية التطور، تنفي حرية الفرد وتتحاشى الأحكام الأخلاقية.. وتدعو إلى الرضوخ والانقياد" ص348، فحركة التاريخ تتطور بمعزل عن إرادة الفرد، والصدفة لا تلعب دوراً هاما في المجتمع.

كما أن التاريخانية عند 'العروي' التي **عرفت به وعرف بها** تدعو إلى نقد المطلق، كما أنها **ضد التعميم** للأحداث التاريخية، إذ ليس هناك حدث تاريخي واحد "التاريخ تاريخ لأنه لا يعود ولأن كل عمل فيه يتميز بخصوصية ذاتية"ص357. "انطلاقاً من التحليلات نفسها قد نتجه إلى نسبية تامة مطلقة وبالتالي إلى تفتيت التاريخ، فيسهل على الخصوم نقد التاريخانية" ص 358.

غير أن التاريخانية ترصد الأحداث بعملية **التراكم الكمّيّ** التي ينبني عليها **التراكم النوعي** للأحداث محدثة التطور النسبي لها "التاريخانية منطق التاريخ إذ - **يعي نفسه**- ، مرحلة تتوج مراحل سابقة، مكسب يغني مكاسب أخرى"ص357، فهي إذاً أن ننظر إلى الحركة وليس إلى الحدث نفسه" تتلخص الثورة التاريخية في نفي هذا المنظور الانتقائي، هل يصح أن نلغي من سجل الماضي فترات كاملة بدعوى أنها في نظرنا سخيفة أو جاهلة؟' ص353.

فالتاريخية "مفهوم" إذا استطعنا أن نفهم حركة التاريخ ومنطق التاريخ نكون قد فهمنا التاريخانية، فهناك **تصوران** للتاريخانية **الأول** يمثل تراكميا يقود إلى تراكمي للأحداث **والثاني** تراكمي يقود إلى نوعين لهذه الأحداث، "سبق أن أشرنا إلى وجود تصورين لتحقيق الغاية في التاريخ.الأول تراكمي والثاني تجسيدي ولا جدال أن التاريخانية كمنهج دراسي قد توافق كل واحد منهما، غير أن التاريخانية كفلسفة لا تحتمل إلا التصور الثاني لأنها نشأت أصلاً على أساس تفنيد الأول"ص357.

ومن هنا **يقرّر** 'العروي' في **تاريخانيته** أن المجتمع العربي يسير في المجتمع التاريخي وليس التاريخاني، **فالدول العربية** تمثل تراكم الأحداث وهذا التراكم كمي وليس تراكما نوعيا، فالتاريخية تقود إلى التاريخانية وبالتالي فهو (العروي) يقرر أن التاريخانية فلسفة كل مؤرخ، والتاريخ سبب الأحداث وغايتها في نفس الوقت. "قلنا ضمنياً إن التاريخية كمنهج بحثي تؤدي حتماً إلى التاريخانية كاتجاه فلسفي"ص349. "نستطيع أن نقرر أن التاريخانية هي فلسفة كل مؤرخ يعتقد أن التاريخ هو وحده العامل المؤثر في أحوال البشر، بمعنى أنه وحده سبب وغاية الحوادث" ص349.

فهي "التاريخانية" ليست فلسفة منهجية بل هي منطق التاريخ، ومنطق التاريخ يمثل كل مرحلة سابقة وتفتح الآفاق لمرحلة جديدة، وبالتالي يكون لكل مرحلة رموزها التاريخية "إن التاريخ لا يكون تاريخيا إلا بعد أن يحال إلى مفهوم والمفهوم في ذهن المؤرخ شأن خارجي وذاتي في آن واحد، سلسلة أحداث مترابطة ولكنها حاضرة، فيستطيع الذهن أن يميز كل حدث كحلقة ضمن سلسلة..." ص 356.

فإذا كانت الطريقة التاريخية هي طريقة بحث تاريخي أو منهج بحث وأحداث تاريخية ندرسها، فان الطريقة التاريخانية تمثل حتمية التطور التاريخي ولا يجوز أن يكون مجتمعاً

راكداً بعيداً عن التطور. "يخطئ من يدعي أن التاريخانية تؤمن بالحتمية دون أن يوضح أي حتمية يقصد "ص360.

ويقصد "العروي" بالحتمية الإرادية التي تدل على أن المجتمع قرر أن يكون تاريخيا وأن يستمر في نفس الاتجاه.كما أن التاريخانية تركز على حركة التطور من خلال المؤسسات فهي ترصد حركة المجتمع من خلال حركته المتصاعدة مرحلة تتوج مراحل سابقة، مكسب يغني مكاسب أخرى.

فهناك فرق نوعي بين التاريخية والتاريخانية كالفرق بين السردية والتعليلية، فالسردية منهج وصف بينما التحليلية تأخذ الوصف ثم التحليل. وبذلك تمثل التاريخانية اتجاها تحليليا لحركة التاريخ والعلاقة بينهما جدلية. "التاريخانية هي إذاً منظور الإنسان الواعي بتاريخيته، والنقطة التي سيدور حولها الجدل هي طبعاً المتعلقة بمستوى الوعي المشار إليه، لا تاريخ بدون وعي وإذا كان الوعي فلا مناص من التاريخانية "ص363.

ولذلك لا يجوز عملية التقليد في الكتابة التاريخية لأنه وكما يرى "العروي" أن المجتمعات التقليدية لا يمكنها اكتساب فكرة التاريخ إلا في إطار الدعوة التاريخانية (حركة التطور) واعتبر الوعي بمفهوم التاريخ معيار تقدم يحدد طبيعة المجتمع، فليس غريباً أن تظل التاريخانية غريبة وحتى الآن على الأرض العربية والتي تريد أن تبرر اللحاق بركب الحضارة مهما كان الثمن.

فالتاريخانية هي علم تطور المجتمع، فهي ترصد حركة المجتمع من خلال حركته المتصاعدة والتي تمثل الآثار اللاحقة للحدث التاريخي فهو يستنتج أن التاريخانية عمل جماعي هادف (تراكم كمي يقود إلى تراكم نوعي) ونواة ديمقراطية في المجتمع تقود إلى مجتمع ديمقراطي "إن غاية التاريخ هي مواصلة بناء التاريخ"ص363.

وحول نقد التاريخانية وما قيل إنه انتهازية لا أخلاقية فقد رد "العروي" على هذا الفهم بأن الأخلاق حاضرة في ذهن المؤرخ أثناء عملية الفهم وأن التاريخانية تتحاشى الأحكام الأخلاقية "يقال إن التاريخانية انتهازية براغماتية، لا أخلاقية فيرد التاريخاني أن الأخلاق قسم من التاريخ، فهي إذًا حاضرة في ذهن المؤرخ أثناء عملية الفهم وعندما يستحضر هذا الأخير حادثة ما، فإنه يدركها ويحكم عليها (قلنا التعريف حكم) وحكمه تاريخي وأخلاقي في آن واحد. ص365.

كما يعتبر "العروي" أن "التاريخ- الوقائع" بالوعي هو إنساني بالتعريف وما قبل التاريخ الواعي أساطير لأنه تاريخ بلا وعي، ورواية بلا نظر ولا تحقيق (ومفهوم **القبتاريخ**) يطلق على الفترة السابقة على تبلور الوعي" لا تاريخ سوى تاريخ الوعي البشري "ص62.

ذكرت أن الكتاب تقيّد بالمنهج الاستقرائي وإن كان قد خرج في بعض فصوله عن هذا المنهج وخاصة في الفصول الثلاثة (الثاني والثالث والرابع) من القسم السادس ص347- 398 حيث اتبع طريق التحليل التجريدي.

كما أثبت عدة **ثنائيات** حول التاريخ: (الخبر/ الحدث، الرواية / الواقعة، التاريخ/ القبتاريخ، الفهم/التفسير، النسق/التواتر، التأليف/التفكيك، التاريخانية/ الوضعانية، الكليات/الجزئيات، الماضي/الحاضر، المطلق/ النسبي..)ص400.

وهو بذلك يريد أن يثبت أن التاريخ اكتشف الموضوعية من جديد خلال القرن التاسع عشر في ضوء الطبيعيات.

فهو "العروي" يؤكد أن فرقاً جوهريا بين الكتابة التاريخية التي تنبت في التربة نفسها التي تنمو فيها علوم الطبيعة وتلك التي سبقتها وازدهرت في أحضان التقليد، فكانت ثورة الفكر التاريخي تلك التي حصلت في بداية القرن التاسع عشر، وكانت النزعة التاريخية في الفكر موافقة ومفارقة للثورة العلمية "فهي تشاركها في المنهج وتعارضها في المنحى" ص407 وهذه الثورة العلمية لا تحصل في مجتمع تقليدي إلا في شكل دعوة تاريخانية، وقد دعا "العروي"إلى الاحتراز واعتبر أن التاريخ لا يهم المؤرخ وحده بل يهم المجتمع ككل. ص407.

اعتبر "العروي" أن هناك علاقة بين التاريخ وعلم النفس "في كل عصر من تاريخ كل شعب يسود أحد العوامل النفسانية الأصيلة" ص 163 "واضح أن المسلك الفرويدي تاريخي المشرب" و"كل طبيب نفساني هو بكيفية ما مؤرخ " إن التحليل الفرويدي هو نفساني في المعنيين الموضوعي والذاتي (البراني، والذاتي). ص164. وهو بذلك يقسم المؤلفات الخاصة بفلسفة التاريخ إلى ثلاثة أنواع (مفهوم الفلسفة التقليدية)، (والمقارنة بين الوقائع) و(يعتمد الاستقراء ولا يكاد يختلف عن التاريخ المقارن، يبحث في الظواهر المتواترة والدورية). وأوجد أسلوباً في الكتابة التاريخية في هذا المجال سمّاه التاريخ بالمفهوم ومادته المعنى المجسّد في الحدث. ص176.

لقد وضّح المقصود بالاستشراق من حيث المنهج ومن حيث التعريف واعتبر أن الاستشراق يمكن تعريفه من خلال منهجين متعارضين، كما هو حال التأليف الإسلامي: الأول مبني على شهادة الرجال في أيدي المحدثين الحفاظ المسلمين وهو في أيدي المستشرقين التقليديين. والثاني منهج مبني على دلائل الأشياء (شهادة الشواهد) وهو يتطور باستمرار لم يصل إلى إتقانه أحد المؤرخين المسلمين أو من المستشرقين التقليدين لأنه يرصد الثوابت في المجتمع البشري بدون تخصيص "عن من يعارض الاستشراق لا يعدو أن يقول: لا حق للمؤرخ المعاصر أن يجعل من مجتمع ماض مادة للتحليل والاعتبار"ص206.

أما الاستشراق من حيث التعريف فيجب أولاً التمييز بين تاريخ الإسلام كشريعة وتاريخ المجتمعات الإسلامية ضمن التاريخ البشري العام. "فإذا اعتبرنا أن التاريخ الإسلامي هو تاريخ حفظ الرسالة وجب تطبيق منهج الحديث على مضمون الشريعة فقط" ص222.

وأما إذا قلنا إن التاريخ الإسلامي هو أوسع وأعم من تاريخ طرق الحفظ على نص الرسالة... فإنه خاضع دائماً لنواميس عامة لأنه مجتمع بشري وجب الاعتماد على منهج آخر في الإطار الإسلامي غير المكتمل ولم يصل إلى مستوى تقنيات الحديث إلا في ظل العالم المعاصر "فهذا المنهج عام بالتعريف لا يخص مجتمعا دون آخر، فلا داعي إلى حصره في نطاق الاستشراق، لا داعي إلى حصره وجعله نظرة الغرب على الشرق الإسلامي" ص222. حيث إن تطبيق هذا المنهج حيثما توافرت الشواهد المادية تولد علم تاريخي محدد في موضوعه عام في شكله ومسلكه ولا يهم أن تعرف ملة صاحبه، حيث يكون في ذلك قد ذاب الاستشراق في العلم الموضوعي "على مستوى المنهج دون اعتبار للأغراض والنوايا" ص222.

ويؤكد الكتاب على دور المؤرخ ونظام الدول والذي تميل حالة العلوم الاجتماعية في العالم الحاضر والتي أظهرت الدراسات إلى العلاقة الواضحة بين شكل التاريخ المكتوب في كل مجتمع وبنية ذلك المجتمع. ص185.وهو بذلك يبين دور المجتمعات الغنية واحتفاظها بمركزها القيادي حتى في ميدان التاريخ واستغلالها بالكشف عن خبايا ماضيها وماضي غيرها، ودلّل "العروي" على ذلك باليابانيين الذين درسوا مصر الإسلامية، وكذلك الباحثين الأمريكيين الذين حددوا المعلومات حول الثورة الفرنسية دون أن يكون هناك مشاركة في نفس الهمة في الدراسة للدول الأقل حظا. ص185- 186.

أكّد الكاتب "مفهوم التاريخ" على العلوم الحقيقية المواكبة للتاريخ والتي تتطور بجانبه وتشاركه في المناهج والمفاهيم وذكر منها "اللغويات مع التاريخ بالخبر، القانون مع التاريخ بالعهد، النقد الفني مع التاريخ بالتمثال، علم الأرض مع التاريخ بالأثر، الاقتصاد مع التاريخ بالعدد، علم الحياة مع التاريخ بالموروث، علم النفس مع التاريخ بالحلم، علم العمران مع التاريخ بالمفهوم ".ص198.

وقد حصر هذه العلوم (المباحث) بالمناهج المستعملة في الإفادة منها في ثلاثة هي: منهج التأويل (**الأعمال التعبيرية**) ومنهج التفسير (**الآثار المادية**) ومنهج الإحصاء (**الجداول الرقمية**)، مؤكداً على أن كل شاهدة قابلة للخضوع للمناهج الثلاثة. ص200، وأظهر أن الكتابة التاريخية تقوم على التجزئة الثلاثية الجوهرية: ما قبل التاريخ - التاريخ – ما بعد التاريخ. ص201

لقد دلّت سعة الاطلاع عند "العروي" على دراسة كثير من المدارس التاريخية واستيعاب مناهجها (الكانطية، الوضعانية، المركنتلية، الفيزوقراطية، الماركسية، التاريخانية المنهجية والفلسفية بالإضافة إلى مدرسته التي يمكن أن توصف بمدرسة 'مفهوم التاريخ'.

إن طبيعة الموضوع "مفهوم التاريخ" ونوع الهدف عند " العروي" قد فرضا على الكتاب منهجية معينة في **توظيف المفاهيم** والطريقة التي يوظفها بها لتحقيق الأهداف من كتابته، والتي تعامل معها بحرية واسعة وبوعي تام وبكل مسؤولية معتبرها أدوات للعمل يجب استعمالها في كل كتابة تاريخية منتجة، فهي لم تذكر للزينة فقط، وإنما تنتمي إلى فلسفات ومنهجيات وقراءات مختلفة متباينة يمكن الرجوع ببعضها إلى ابن خلدون والبيروني، وهيغل، وكروتشة، واغرامش، وفرواسار، وفوستل، وميشلة، وكاتياني، وفلهوزن، ورانة، وسارتر، وكولينجوود، وسينيبوس، ولانفو، وفولتير، وباسكال... الخ، فقد فرضت هذه المفاهيم نفسها على الكتاب وليس "العروي" هو الذي يفرضها على موضوعه وهذا باعتقادي لا يكون إلا نتيجة هذا الوعي الشامل والرؤية الحدسية بتوظيفها.

لقد اتخذ "العروي" **ترقيماً دقيقاً** في فهرسة المفاهيم التي يشملها الفصل، والفصول التي يشملها القسم من أقسام الكتاب السبعة فهو على سبيل المثال يضع المفهوم (6.4.5 التاريخ - الموقف) ويعني أن هذا المقطع (التاريخ – الموقف) من القسم السادس الفصل الرابع، المفهوم الخامس. وكثيراً ما نراه يحيل القارئ إلى فصل آخر في الكتاب من أجل فكرة يريدها وذلك بوضع رقم المقطع الدال على ذلك الفصل "إننا لا نلبث أن نكتشف أن ابن خلدون اسم جامع (5.2.1.1)".هذه العبارة موجودة في صفحة (18) من الكتاب ويدل المقطع المذكور على الرجوع إلى القسم الخامس، الفصل الثاني، المفهوم الأول في صفحة (243) زيادة في التوضيح.

خلاصة:

لا يخفى على الباحثين والمهتمين قيمة المفكر عبد الله العروي على الصعيدين المغربي والعربي، والدولي التي انطلقت من كتبه ومؤلفاته ومنها هذا الكتاب (**المشروع**) الذي نجده يحدد الهدف من هذا العمل مفهوم التاريخ، وهو يحمل في طياته الدعوة إلى **التجديد التاريخي**، كما أنه لم يحدد نموذجاً معيناً يقتدي به إنما ترك المادة التي يتعامل معها تشاركه الاختيار، فهو يحترم موضوع بحثه على الرغم من كثرة الاقتباسات والمقارنات والمقاربات بين نظريات مختلفة، نجده "**يهيمن**" على جميع المراجع التي استقى منها فكره التاريخي بوعي لا باستسلام.

فإذا كان القارئ/الباحث يكتشف عند (**ابن خلدون**) أنه لايقف في كتابته التاريخية عند حدود التأريخ، بل يتعدى مهنة المؤرخ ويزاحم في الإتقان والنباهة والاطلاع تشكيل قواعد الكتابة التاريخية، مبدعاً لعلم العمران، كاشفاً عن الحقيقة التاريخية كميزة بشرية، فإنه يكتشف بأن التاريخ عند "العروي" هو **تاريخ الوعي به**، ومفهوم التاريخ عند "العروي" **عزم وتصميم الإنسان** على الوفاء لتاريخيته، فلا فرق بين المؤرخ وبين الإنسان المشارك في عملية البناء التاريخي والتصميم على مواصلة التشييد، **فالتاريخ بناء إنساني**.

ومن هنا نجد أن **نقطة البدء** في فكر عبد الله العروي هي التاريخ، وارتباطه بالناحية المنهجية المعرفية باعتباره (التاريخ) علماً، فقد اهتم العروي بشكل أساسي بمسألة الجانب التاريخي عند معالجته قضايا ومشكلات البحث واستعمله بكيفية أوسع في أحداث التاريخ، كما أنه اهتم بالجانب التأسيسي "Foundational" للمفاهيم المحددة والواضحة التي يمكن البناء عليها في سلسلة المفاهيم الواردة في البحث.

وهو بهذا المشروع أيضاً يوازي في العمق الدعوة إلى **تحديث المجتمع** ككل بتوفر العلوم والتكنولوجيا ليرتفع مستوى العمل في بحوثنا التاريخية خاصة لدى المشتغلين بها، وهي ربما أحوج ما نكون إليها، وأن تكون مدروسة بوعي تحقق أهدافها، فهي دعوة لخلق **ذهنية معاصرة** لدى الدارسين.

التركيب بين المحدثين والمتقدمين

أ/إيمان فاطمة الزهراء بلقاسم
جامعة تلمسان

لقد عالج النّحاة القدامى، والدّارسون المحدثون التّركيب معالجة شاملة، شملت جوانبه المختلفة، أما القدامى فقد اتّصفت معالجتهم بالدّقة والشمول، حيث حلّلوا التّركيب، وأبرزوا الوظيفة النّحوية للكلمات المكونة له، على أساس أبوابها النّحوية داخل نسيج العلاقات التي تربط الكلمات بعضها ببعض، والتي تتحقق بها الفائدة، أو المعنى الذي يحسن السكوت عليه، أما المحدثون فنراهم منقسمين فاختلفت تعاريفهم على اختلاف مدارسهم ما بين مؤيد ومنتقد، وهذا ما حاولت إبرازه عند دراسة نقطتين مهمتين: التركيب و الجملة.

أوّلا: التّركيب بين اللّغة والاصطلاح:

إنّ معالجة أيّ موضوع يستدعي الولوج في معانيه اللّغوية والاصطلاحية، لكي تتوضّح مسالكه، لهذا حاولت أن انطلق من العامّ إلى الخاصّ، غير أنني اصطدمت بتباين استعمالات التّركيب ومفاهيمه، ولعلّه أكثر المصطلحات اضطرابا وتداخلا.

أ- **التّركيب لغة:** تغصّ بطون المعجمات اللّغوية بمعاني التركيب؛ فقد جاء في الصّحاح، ركّبه تركيبا إذا وضع بعضه على بعض[1]، وفي اللّسان، تراكب السّحاب وتراكم إذا صار بعضه فوق بعض[2].

أمّا المُركّب فيأتي دالاّ على الأصل والمنبت؛ إذ تقول: فلان كريم المركب، إذا أردت به كريم أصل منبته في قومه[3].

والتّركيب بمعنى الضّم والتّأليف كذلك، فقد جاء في المعجم الوسيط:" ركب الشيء... ضمّه إلى غيره فصار بمثابة الشّيء الواحد في المنظر، و ركّب الدّواء و نحوه ألّفه من مواد مختلفة.[4]

إنّ التّركيب يقترن بمعان تكاد تحصر في الضّم، والجمع، والتّأليف ومن هذا المنطلق نجد أنّ هذه المعاني تجتمع في نقطة الثّنائية فلا ضمّ، ولا جمع، ولا تأليف إلاّ ما كان مؤلّفا من وحدتين فأكثر.

ويفضّل بعض اللّغويين المحدثين استعمال كلمة التّركيب Structure التي يدلّ اشتقاقها التاريخي على طريقة بناء الشّيء وإقامته[5]، ويضم قاموس اللسانيات لجورج مونان George Mounin تعريفا للتركيب يتلخّص في تعلّق عناصر الوحدات فيما بينها، لتمكّن اللّغة من أداء وظيفتها الأساسية المتمثّلة في الوظيفة التّواصلية[6]

ب- **التركيب في الاصطلاح :** يتّضح من خلال المعاني اللّغوية لمصطلح التّركيب أنه يقوم على الثنائية، وهذا ما نجده في قول الخليل بن أحمد (ت175هـ): «إنّ الكلمتين إذا ركبتا، ولكل منهما معنى وحكم، أصبح لهما بالتركيب حكم جديد»[7].

وإنّ من المفيد أن نتعرّض للتفريق بين التّأليف والتركيب، إذ إن ضمّ كلمة فأكثر إلى كلمة أخرى، كَبَعْلَبكّ❖، وغلام زيد... تركيبٌ، بخلاف التّأليف؛ إذ يشترط فيه وقوع الألفة بين الجزأين، فهو أخصّ منه وهو تركيب وزيادة[8]؛ والترتيب كالتركيب، لكن ليس لبعض أجزائه نسبة إلى بعض، تقدما و تأخرًا، وجمع الحروف البسيطة ونظمها لتكون كلمة.[9]

جاء في أنوار الرّبيع أنّ التّركيب هو ضمّ كلمة إلى أخرى، لا على طريق سرد الأعداد، مثل قولك: قلم قرطاس، كتاب باب، فالمركّب إذا ما ضمّت فيه كلمة إلى أخرى بهذا المعنى، و هو أربعة أقسام:

إسنادي: إن اشتمل على نسبة بين الألفاظ يحصل بها فائدة... وإضافي: نحو كتاب الله، ووصفي: نحو الإنسان الكامل، ومزجي عددي: نحو خمسة عشر، و غير عددي كسيبويه."[10] وهذا التّعريف جامع لمختلف أنواع التركيب، ولعلّ التركيب الإسنادي هنا هو الذي يدل على المعنى، بخلاف التّراكيب الإضافية والوصفية والمزجية التي قد تندرج ضمن التّراكيب غير التامّة التي لا يحسن السّكوت عليها.

وإذا نظرنا في الدّرس اللساني وبالأخصّ عند أندري مارتيني Andret Martiné الذي تبنى مبدأ ازدواجية التقطيع La double articulation أوجد ما يسمى بالوحدتين الصّوتيتين، تنصرف دلالتهما إلى مصطلح الفونيم Phonème، ومن شأن المزاوجة بينهما بجامع من العلاقة الاعتباطية أن تفضي إلى إنتاج ملفوظ تتحدد أبعاده اللّسانية الدلالة صرفيا؛ ذلك أنّ الوحدات اللّسانية الصّوتية تقوم فيما بينها علاقات تركيبية تنهض على أساس من التّباين والتّخالف، يتمثّل بُعدها الصّرفي في إنتاج ملفوظات ذات معان مفردة لا يستقيم الكلام بها على انفرادها معزولا بعضها عن بعض، وإنما يستقيم باجتماعها على شكل ضمائم من الكلمات أو الوحدات الصّرفية الدنيا؛ أي بتضامّ أزواج مما يصطلح عليه لسانيا بالمونيمات Monèmes أو المورفيمات Morphèmes [11]، وقد تكلّم عبد القاهر الجرجاني في هذا الشّأن، ورأى أنّ الكلمات لا يمكن أن تؤدّي وظائفها الدّلالية حين يعزل بعضها عن بعض، وإنّما ألحّ على اجتماعها، وجعل بعضها بسبب من بعض، مع توخّي معاني النّحو فيما بينها. ولعلّ ما ذهب إليه مارتيني في منهجه الوظيفي هو نفسه ما يقصده المنزلي عندما تحدث عن التّركيب المزجي، فإنّه يفقد دلالته عند تقطيعه إلى وحدات صغرى.

ونلمح هذا المفهوم عند ابن جني (ت392هـ)، و يدل أن تركيب هذه الكلمة من (ب ز و) أن الفعل منها عليه تصرف وهو قولهم: «بزا يبزو إذا غلب وعلا ومنه البازي»[12].

كما أن أندري مارتيني قد تحدّث عمّا يسمّى بالمونيمات المركبة Synthèmes ، والتي عرّفها بأنها ائتلاف بين مونيمين أو أكثر، منكشفين بواسطة الاستبدال[13]، فهذا التعريف قريب من الاستخدام السوسيري لمصطلح التركيب Syntagme والذي يتشكل عنده من وحدتين متعاقبتين أو أكثر، تتشكل فيما بينها علاقات سياقية تتسم بالطابع الحضوري، تقوم أساسا على تقابل عبارتين أو أزيد في سلسلة موجودة بالقوة؛ إذا فالتركيب عند سوسير لا يخصّ الكلمة في حد ذاتها، وإنما يخص مجموعها[14].

والظّن أنّ هذا المفهوم يتضمّن معنى التّركيب الإسنادي، يضيف المنزلي[15] شارحا الإسناد بأنّه إن أفاد فائدة تامّة مقصودة يحسن السّكوت عليها سُمّي كلاما وجملة نحو: العلم نور والأدب مشكور، وأنّه إن أفاد فائدة غير مقصودة سُمّي جملة لا كلاما كجملة الشّرط والصّلة[16]، فحسبه الكلام والجملة هما نوع من أنواع التركيب،كما أن العلاقة النّحوية هي التي تحدد نوع التركيب، ذلك «أنّ التركيب على ضربين؛ تركيب إفراد، وتركيب إسناد، فتركيب الإفراد أن تأتي بكلمتين فتركّبهما وتجعلهما كلمة واحدة نحوية يرتبط بعضها ببعض لتتمّم معنى واحدا يصلح أن يشغل وظيفة نحوية واحدة أو عنصرا واحدا من عناصر الجملة، بحيث إذا أفردت هذه المجموعة وحدها لا تكون جملة مستقلّة. وبذلك ينتقل المركّب الاسمي بوصفه عنصرا واحدا من عناصر الجملة إلى مجال دلالي مختلف قد يتّسع وقد يضيق فيصبح صالحا للتبادل مع كلمات أخرى، ويصبح صالحا للاستجابة الوظيفية في علاقة نحوية مع مجموعة من مجالات دلالية أخرى»[17] والعلاقة الإسنادية مرتبطة بالاختيار، ولقد عبَّر ابن جني عن هذا في قوله: «ألا تراك حين تسمع (ضرب) قد عرفت حدثه، وزمانه، ثم تنظر فيما بعد، فتقول: هذا فعل، ولا بدّ له من فاعل، فليت شعري من هو؟ وما هو؟ فتبحث حينئذ إلى أن تعلم الفاعل من موضع آخر لا من مسموع ضرب. ألا ترى أنّه يصلح أن يكون فاعله كلُّ مذكّر يصح منه الفعل مجملا غير مفصل.فقولك: (ضرب) زيد وضرب عمرو، وضرب جعفر ونحو ذلك شَرع سواء، وليس بأحد الفاعلين هؤلاء ولا غيرهم خصوص ليس له بصاحبه كما يخصّ بالضرب دون غيره من الأحداث وبالماضي دون غيره من الأبنية» فالفعل ضرب بدلالته على الزّمن والحدث يختار فاعله، فلا يصحّ إلاّ أن يكون مذكرا وأن يكون قادرا على الضّرب، فالعلاقة النّحوية قد اختيرت على أساس كلمة "ضرب"؛ غير أنّ تشومسكي Chomsky يتحدّث عن الاختيار ولكنّه اختيار مقيّد Selection Restriction، مهمّته أنّه يهدف إلى إزالة التناقض الدّلالي بين التّراكيب الإسنادية وغيرها[18].

وما نستخلصه من فحوى ما تقدم أن التركيب هو ذلك التّلاؤم بين الكلمات بغية الوصول إلى معنى معيّن، فهو يتضمن ضمّ الكلمات بعضها إلى بعض بناء على المعنى المنشود مع مراعاة معاني النّحو، وما يترتّب عليه من تقديم وتأخير وذكر وحذف وتعريف وتنكير وغير ذلك.[19] وهذا هو المنشود، فالتعريف الأوّل يختص بتكوين الكلمة "مفردة" في حد ذاتها،

غير أنّ التعريف الأخير المراد به ضمّ وترتيب الكلمات ضمن نسق معين من أجل توليد جملة أو جمل تؤدي معنى معيّنا.

ففي حين يجعل بعضهم التّركيب قطاعا من النّحو يصف القواعد التي من خلالها نؤلف في جمل الوحدات الدالة،[20] نجد آخرين يفرّقون بين علم النّحو وعلم التّراكيب،فيجعلون علم التّراكيب أعمّ وأشمل، بحيث يشمل علم الصّرف وعلم النّحو ويسمّونه علم القواعد، وهو يختصّ بدراسة العلاقات داخل نظام الجملة وحركة العناصر يقول ماريو باي: «فالتغيرات الحادثة هنا داخل الكلمات نفسها تشكّل موضوع علم الصّرف الذي يختصّ بدراسة الصّيغ، وتنظيم الكلمات في نسق معيّن يشكّل موضوع علم النّحو، وإنّ الصّرف والنحو ليكوّنان ما يسمى بعلم القواعد أو التّركيب أو قوانين المرور التي لا يمكن أن تنتهك تجنّبا للوقوع في ورطة تفوق تيّار المعاني المتدفّق الذي يربط متكلّما بآخر، وتوقف التفاهم الذي هو الهدف الأساسي أو الوحيد للّغة»[21].

كثيرا ما يعبّر عن مصطلح الجملة بالتركيب، فهي عند تمّام حسّان النمط التركيبي نفسه[22]، و تقول خولة الإبراهيمي: «قد نجد هذا المصطلح مستعملا للدّلالة على مفهوم الجملة ولكنّه أوسع مجالا منه، إذ يدلّ على أنواع من التّراكيب عديدة لا تدخل في عداد الجملة، مثل: التّركيب العددي والتّركيب المزجي والتّركيب الإضافي »[23].

ثانيا: الجملة والكلام والقول:

مفهوم الجملة؛ اجتهد الباحثون منذ أقدم العصور على اختلاف منازعهم ومناهجهم، في تحديد مفهوم مصطلح الجملة، فقدّموا لنا عددا ضخما من التعريفات أربى على ثلاثمائة تعريف، وهذه الكثرة من التّعريفات تُبرز الصّعوبة البالغة في تحديد الجملة، فهي على كثرتها غير جامعة ولا مانعة كما يقول المناطقة، ذلك بأننا نعرف معرفة حدسية حدود الجملة تقريبا، ولكننا لا نستطيع أن نعبّر تعبيرا دقيقا أو نضع المعايير الضّابطة لهذا الحدس[24].

ولم يكن نحاة العربية بمنأى عن هذه الاختلافات التي تطال مفهوم الجملة، فقد جعل بعضهم مصطلح الجملة رديفا لمصطلح الكلام كابن جني والزمخشري،جاء في الخصائص: «أمّا الكلام فكلّ لفظ مستقلّ بنفسه مفيد لمعناه وهو الذي يسميه النحويون الجمل نحو زيد أخوك وقام محمد»[25]، وقال الزمخشري: «الكلام هو المركّب من كلمتين أسندت إحداهما إلى الأخرى وذلك لا يأتي إلاّ في اسمين كقولك زيد أخوك وبشر صاحبك، أو في فعل واسم نحو قولك ضرب زيد وانطلق بكر ويسمى الجملة»[26]، ويضيف ابن جني موضّحا الفرق بين القول والكلام: «قولنا قام زيد، يعدّ كلاما، فإن أدخلنا عليه (إن) إن قام زيد، رجع بالزّيادة إلى النقصان فصار قولا لا كلاما، ألا تراه ناقصا ومنتظرا التّمام بجواب الشّرط »[27].

ويتبيّن من آراء ابن جني، أنّ القول أعمّ من الكلام والجملة، لا يشترط فيه أن يؤدي معنى مستقلا بنفسه، فتكون بذلك الوحدات المفردة والمركبات التي لم تتضمن معنى مستقلا قولا[28].

لقد جعل ابن فارس كلاّ من الكلام والجملة مترادفين، وهذا ما نلمسه في باب العموم والخصوص، عندما يقول: «العام الذي يأتي على الجملة لا يغادر منها شيئا وذلك كقوله جل ثناؤه: ﴿ خَلَقَ كُلَّ دَآبَّةٖ مِّن مَّآءٖ ﴾[29]، وقال: ﴿ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ ﴾[30] ثم في الباب نفسه يقول: «وقد يكون الكلامان متصلين، ويكون أحدهما خاصا والآخر عاما»[31]. لقد عرّف أحمد بن فارس الكلام، في باب القول من حقيقة الكلام فيقال: «زعم قوم أن الكلام ما سمع وفهم، وذلك كقولنا: "قام زيد، وذهب عمرو". وقال قوم: الكلام حروف مؤلّفة دالّة على المعنى».[32] والقولان متقاربان، لأنّ المسموع المفهوم لا يكاد يكون إلا بحروف مؤلفة تدلّ على المعنى.

يرى محمّد حماسة في التّعريفين اللذين أوردهما ابن فارس، أنّ مدلول الكلام مطابق للجملة، لأنّ تمثيله يشير إلى ذلك صراحة، ولنا أن نفهم أنّ (الفهم) في التعريف الأوّل هو الفهم الحاصل من جملة مفيدة، وإن كان لم يشترط التّركيب، فقد يكون المسموع المفهوم كلمة واحدة مثلا، ولكنّها تؤدّي من حيث الدّلالة الكاملة ما تؤديه مجموعة كلمات، وفي محاولة ابن فارس التوفيق بين التعريفين اللذين أوردهما كان دقيقا عندما قال هذه العبارة العلمية (لا يكاد) ونحن بعد لا نرى أن هذين التعريفين متقاربان كما رأى ابن فارس لأنّ أوّلهما لا يشترط مجموعة (حروف) أيّ كلمات، ولا يشترط الإسناد أو التأليف وهو تعريف دقيق، أما الثاني فإنه يشترط أن يكون الكلام أو الجملة (مؤلفا) من حروف وهذا التعريف مع صحّته يدفع بالدّارس أن يقدّر ويؤوّل عندما يجد جملة مفيدة من (حرف) واحد مثلا حتى يكون الكلام حروفا مؤلفة[33].

وسوّى عبد القاهر الجرجاني هو أيضا بين المصطلحين، حيث يقول: «اعلم أنّ الواحد من الاسم والفعل والحرف يسمّى كلمة، فإذا ائتلف منها اثنان فأفادا نحو خرج زيد سمّي كلاما وسمي جملة»[34]. وهنا يشترط الجرجاني التّركيب والإفادة.

ولم يستخدم سيبويه (ت180هـ) مصطلح الجملة على الوجه الذي تناوله به من جاء بعده كما صرّح بذلك محمد حماسة إذ يقول: «ولم أعثر على كلمة الجملة في كتابه إلا مرّة واحدة، جاءت فيها بصيغة الجمع، ولم ترد بوصفها مصطلحا نحويا، وردت بمعناها اللغوي»[35]، وقد استنتج ابن جني أنّ سيبويه قد عنى بالكلام الجملة حين قال: «قال سيبويه: اعلم أنّ (قلت) في كلام العرب إنما وقعت على أن يحكى بها، وإنما يحكى بعد القول ما كان كلاما لا قولا ففرق بين الكلام والقول كما ترى... ولما فيه أنّ الكلام هو الجمل المستقلة بأنفسها الغانية عن غيرها»[36]. ويبدو أنّ ابن جني قد استنتج هذا المعنى من خلال مدارسته للكتاب، فمصطلح الجملة بالمعنى المعروف، ظهر إذا على يد من جاء بعد سيبويه من أمثال ابن جني والزمخشري وقد سوّوا بين مصطلح الكلام والجملة، ودرج على ذلك جمهور النّحاة كما يقول أبو البقاء العكبري الذي حشد أدلّة متعدّدة ليبرهن على أنّ «الكلام عبارة عن الجملة المفيدة فائدة تامة وأنه لفظ يعبّر بإطلاقه عن الجملة المفيدة وأنّ هذا قول جمهور النحاة»[37]، غير أن هناك من اعترض على استنتاج

ابـن جـني، فـالرازي في بـاب أفـرده للمباحـث المتعلّقـة بالكلمـة يقـول: «فالكلمـة غـير الكـلام، فالكلمة هي اللّفظة المفردة، والكلام هو الجملة المفيدة... وابن جني وافق النحويين واستبعد قول المتكلمين، وما رأيت في كلامه حجة قوية في الفرق سوى أنه نقل عن سيبويه كلاما مشعرا بأن لفـظ الكـلام مختص بالجملـة المفيـدة، وذكـر كلمـات أخـرى إلا أنهـا في غايـة الضـعف»[38]، ويذكر آخر أنه قد استخرج حوالي مائة موضع ذكر فيها سيبويه مصطلح الكلام ولم يكن يعني به الجملة بتاتا، فوجد أن مصطلح الكلام كان يعني به عدة معان أهمها: الاسم، الحرف، عموم النثر العربي، تمام الفائدة وغيرها[39].

بينما فرّقهم بعضه الآخر بين المصطلحين؛ ولعلّ أوّل من استعمل مصطلح "الجملة" بمفهومه النحوي صراحة، هو المبرّد (ت285هـ) في مقتضبه، عند حديثه عن الفاعل فقال: «هذا باب الفاعل وهو رفع، وذلك: قام عبد اللّه، وجلس زيد. وإنما كان الفاعل رفعا لأنه هو والفعل جملة يحسن السّكوت عليها، و تجب بها الفائدة للمخاطب. فالفاعل والفعل بمنزلة الابتداء والخبر، إذا قلت: قام زيد فهو بمنزلة قولك: القائم زيد» [40] وفي هذا الشّأن يذكر تمّام حسّان أنّ المبرّد لم يفرد بابا خاصا للجملة معرفا لها و مبينا أقسامها وعناصرها، وأنواعها، وإذا كان لفظ الجملة اتّخذ لديه مصطلحا فالمصطلح لا يأتي هكذا طفرة، إنّما يخضع لمراحل يمرّ بها واتّفاق يجمع عليه العلماء،كما أن للمصطلح شروطا يجب أن تتوافر فيه[41].

وممّن فرّق بين الجملة والكلام الأستراباذي (ت686هـ) الذي يقول: «إن الجملة ما تضمّنت الإسناد الأصليّ سواء كانت مقصورة لذاتها أم لا. كالجملة التي هي خبر المبتدإ وسائر ما ذكر من الجمل فيخرج المصدر، واسما الفاعل، والمفعول، والصفة الشبّهة، والظّرف مع ما أسند إليه والكلام ما تضمن الإسناد الأصلي وكان مقصودا لذاته فكلّ كلام جملة ولا ينعكس»[42].

يرى ابن هشام (761هـ) أنّ الإفادة تخصّ الكلام دون الجملة، «ولهذا تراهم يقولون جملة الجواب وجملة الصلة، وكل ذلك ليس مفيدا، فليس بكلام، والكلام هو القول المفيد بالقصد»[43] والإفادة عنده «ما دل على معنى يحسن السكوت عليه، والجملة عبارة عن الفعل وفاعله كـ(قام زيد) والمبتدإ وخبره كـ(زيد قائم) وما كان بمنزلة أحدهما نحو: ضرب اللص، أو قام الزيدان؟ وكان زيد قائما، وظننته قائما»[44].

إذا؛ الجملة عند ابن هشام تقوم على الإسناد سواء أفاد أم لم يفد؛ فالتركيب الإسنادي يسمى جملة، فإن أفاد سمي كلاما.

ويأتي السيوطي ليُوفق بين الاتجاهين السّابقين، حيث حدّ الجملة بأنها القول المركب، وجعل أساسها الإسناد مقصودا لذاته أولا. ثم أباح مرادفتها للكلام معلّلا ذلك على أنّه على سبيل المجاز قائلا: «وأما إطلاق الجملة على ما ذكر من الواقعة شرطا أو جوابا أو صلة

فإطلاق مجازي، لأن كلا منهما كان جملة قبلُ، فأطلقت الجملة عليه باعتبار ما كان كإطلاق اليتامى على البالغين نظرا إلى أنهم كانوا كذلك».[45]

ومن النّحاة من يرى أنّ الخلاف بين الفريقين خلاف لفظيّ منشؤه غياب المصطلح النّحوي المناسب لهذا النّوع من التّركيب الذي يقوم بوظيفته ضمن تركيب أكبر (الجملة)، فالنحاة الذين يقولون بترادف الجملة والكلام ليس عندهم إشكال في أنّ التركيب التالي: "بلغني أبو حنيفة علمه وافر" جملة مكونة من ثلاث أجزاء هي: "بلغني" و"أبو حنيفة علمه وافر" و"علمه وافر" وليس كل جزء من الأجزاء مستقلا بذاته بل هو جزء من تركيب أكبر وهو الجملة، أمّا الأجزاء المكوّنة لهذا التّركيب فليست جملة لعدم انطباق حد الجملة (الكلام) عليها لخلوها من شرط الاستقلال، لأنّ الجملة عندهم كلام مستقل مفيد لمعناه[46].

بينما هناك من الباحثين المحدثين من نوه بجهودهم وأثنى عليها، بل إن هناك من يرى أن دراساتهم تقف اليوم شامخة أمام أحدث النظريات اللغوية في الغرب.[47]

على الرّغم من تنويه المحدثين بجهود القدماء، يرى بعضهم أنّ هذه الاختلافات حول مفهوم الجملة وعلاقتها بالكلام في غالبها تقنع بشرح التّعريف دون أن تزيد شيئا في الاستقلال بفكرة الجملة ومعالجتها بدراسة خاصة وتكتفي بدراسة المراد من الفائدة بأنّها النّسبة بين الشيئين إيجابا كانت أو سلبا لكون اللّفظ الصّادر من التّكلم مستندا على شيئين هما المحكوم عليه والمحكوم فحسب، ومن العجيب أنّهم لا يرون ضررا في احتياج السّامع إلى شيء آخر غيرها، فلا يضرّه احتياجه إلى المتعلقات من المفاعيل ونحوها مع أنّ هناك كثيرا من التّراكيب لا تتمّ فيها الفائدة إلاّ بذكر المتعلقات[48].

ويأخذ الدارسون المحدثون على القدامى أنهم لم يهتموا بالجملة الاهتمام الذي كان ينبغي أن يكون، ويرون أنهم انحرفوا عن وجهة البحث الصحيح، وأنهم حين قصروا النحو على أواخر الكلمات وعلى تعرف أحكامها قد ضيقوا من حدوده الواسعة و ضيعوا كثيرا من أحكام نظم الكلام وأسرار تأليف العبارة [49].

وهذه بعض آراء المحدثين لنلمس من خلالها الإضافات التي جاءت لتثري جهود القدماء أو تسهم في توجيه الدّرس النّحوي.

يرجع اهتمام الدارسين المحدثين بالجملة إلى أنها الوحدة التي تتمثل فيها أهم خصائص نظام اللغة، إذ إنّ تأليف الكلمات في كل لغة يجري على نظام خاص بها، لا تكون العبارات مفهومة، ولا مصورة لما يراد بها حتى تجري عليه ولا تزيغ عنه والقوانين التي تمثل هذا النظام وتحدّده تستقر في نفوس المتكلمين وملكاتهم وعنها يصدر الكلام في شكل وحدات أساسية تسمى جمل [50].

يـرى تمّام حسّان أنّ الجملة هـي: «المجموعة الكلامية» فبذلك، الكلام هو عبارة عن مجموعة من الجمل لذلك فهو أعمّ منها، ويضيف بقوله: «أمّا الذي يتكوّن من عملية الإسناد فيسمّى الجملة وهي ذات علاقات إسنادية مثل علاقة المبتدإ بالخبر، والفعل بفاعله والفعل ونائب فاعله والوصف المعتمد بفاعله أو نائب فاعله»[51].

كما يرى عبد السّلام المسدّي أن الجملة المستقلة هي أكبر وحدة نحوية في الكلام وتتميز بشيئين أولهما أنّ أجزاءها تترابط عضويا وثانيها أنها لا تتدرج في بناء نحوي أوسع منها[52].

ذهب إبراهيم أنيس إلى تعريفه للجملة بقوله: «إن الجملة في أقصر صورها هي أقلّ قدر من الكلام يفيد السّامع معنى مستقلاً بنفسه، سواء تركب هذا القدر من كلمة واحدة أم أكثر»[53].

هذا التعريف يجيز أن تتركّب الجملة من كلمة واحدة، أي إنّ فكرة الإسناد ليست لازمة لتشكيل جملة صحيحة، بالتالي لم يعقد تعريفا للجملة على أساس الإسناد.

يذهب مهدي المخزومي إلى أنّ الجملة هي الصّورة اللّفظية الصّغرى للكلام المفيد في أي لغة من اللغات، وهي المركّب الذي يبين المتكلم به أن الصورة الذهنية كانت تألّفت أجزاؤها في ذهنه ثم هي الوسيلة التي تنقل ما جال في ذهن المتكلم إلى ذهن السامع. والجملة التامة التي تعبر عن أبسط الصور الذهنية التامة التي يصح السكوت عليها تتألف من ثلاثة عناصر رئيسة هي: المسند إليه أو المتحدث عنه أو المبنى عليه، المسند، الذي يبنى على المسند إليه [54].

من خلال التعريف نجده يشترط أن يكون الإسناد أحد مقوماتها فالتركيب الذي لا إسناد فيه كالنداء يسميه " المركب اللفظي"؛ إلا أنه عندما اشترط الإسناد أساسا للجملة فإنّه لم يتمكّن من إحداث فكرة كاملة في أسلوب الشّرط، لأنّ هذا الأخير يتكوّن من جملتين تربط بينهما أداة الشّرط، كلّ منهما هي جملة تحقق فيها شرط الإسناد، ومع ذلك لم يكتمل المعنى، لكنه تراجع عن ذلك لأننا في الشّرط إذا نطقنا بجملة واحدة فإنه لا يكتمل المعنى بقوله: «ليست جملة الشّرط جملتين إلاّ بالنظر العقلي والتحليل المنطقي، أمّا النّظر اللّغوي فجملتا الشّرط جملة واحدة، وتعبير لا يقبل الانشطار، لأنّ الجزأين المعقولين فيها إنما يعبّران معا عن فكرة واحدة، لأنّك إذا اقتصرت على واحدة منهما أخللت بالإفصاح عمّا يجول في ذهنك وقصرت عما يجول فيه إلى ذهن السامع»[55].

وعند عبّاس حسن الكلام أو الجملة هو ما ترّكب من كلمتين أو أكثر، وله معنى مفيد مستقل، ويقرّر أنّ الجملة الخبرية إذا وقعت صلة للموصول أو نعتا أو حالا أو تابعة لشيء آخر كجملة الشّرط لا جوابه فإنّها لا تسمّى جملة إذ لا يكون فيها كلام مستقل بالسلب أو الإيجاب تنفرد به، ويقتصر عليها وحدها [56].

وما نلاحظه أن مفهوم التركيب يأخذ حيّزا واضحا من اهتمامات اللسانيّين، فيُتخذّ أساسا لتعريف الجملة من منظور كونها تركيبا لغويا مستقلا غير محتوى في تركيب أكبر

منه؛ فعباس حسن ينصّ على أن يكون للجملة كيان مستقلّ معنوي. فإذا كان المركب الإسنادي من فعل وفاعل أو مبتدإ وخبر يمثل عنصرا في تركيب لغوي أطول لا يسمّى جملة، هذا التّعريف للجملة يطابق تعريف بلومفيد Bloomfield إذ يعرف الجملة بأنها الشكل اللغوي المستقل الذي لا يكون متضمنا في تركيب نحوي أو شكل لغوي أطول[57].

وجاء تعريف الجملة في معجم لاروس Larousse بأنّها وحدة تركيبية تتضمّن عادة فعلا ترتبط به في الغالب عدة كلمات، وينشأ عنها تعبير عن فكرة [58]، فهذا التعريف قد ربط بين الإسناد والإفادة وهو لا يفرق بين الكلام والجملة، ولعلّ هذا التعريف موافق لما جاء عند عباس حسن.

تطرق برجستراسر إلى الفرق بين الكلام والجملة وهو اتجاه آخر، فرأى أن أكثر الكلام عنده جمل، والجملة مركبة من المسند ومسند إليه[59]، ويذهب إلى أنّ من الكلام ما ليس بجملة، بل هو كلمات مفردة أو تركيبات وصفية أو إضافية أو عاطفية غير إسنادية، مثل ذلك النداء.فإن (يا حسن) "ليس جملة ولا قسما من جملة، وهو مع ذلك كلام"[60] فعنده كل كلام جملة وليس كل جملة كلاما.

وإذا اتجهنا إلى دي سوسير De Saussure نجد أنّه تناول الدراسة اللّسانية للّغة عن طريق الثنائيات، فكانت دراسته دقيقة ومعقدة، فقد ربط دراسته بعلوم مختلفة تبدو للوهلة الأولى بعيدة عن اللغة، مثلا هو يرى بأن الكلام Parole له أشكال متعددة؛ فيزيائي، وفيزيولوجي، وهو فردي Individuel، واجتماعي Social في الوقت نفسه، واللغة Langage عنده أكثر أهمية من الكلام، فهي نتاج اجتماعي لملكة الكلام، ومجموعة من المواصفات يتبناها الكيان الاجتماعي ليمكن الأفراد من ممارسة هذه الملكة[61].

نصل في نهاية المطاف إلى العالم اللغوي تشومسكي Chomsky الذي ركّز في دراسته للنحو على القواعد الكلية التي تتيح توليد عدد غير متناه من الجمل يفهمها المتكلم أو السّامع لأول مرّة يسمعها، وهذه القواعد تشترك فيها جميع اللّغات [62]؛ ويتضمّن تعريف اللّغة عنده تعريفا للجملة، يقول: «نعتبر أنّ اللّغة هي مجموعة منتهية أو غير منتهية من الجمل، كلّ جملة منها طولها محدود ومكّونة من مجموعة منتهية من العناصر، وكل اللّغات الطبيعية، في شكلها المكتوب والمحكي تتوافق مع هذا التّعريف، ذلك أن كلّ لغة طبيعية تحتوي على عدد متناه من الفونيمات Phonèmes (الحروف الأبجدية) وكل جملة بالإمكان تصوّرها كتتابع فونيمات علما بأن عدد الجمل غير متناه»[63]، نلاحظ من خلال هذا التّعريف أنّ تشومسكي يحدد الجملة بتتابع الأصوات فهو لا يركّز على الإسناد بين عناصر الجملة ويغفل الجانب الدلالي؛ ويسمّي تشومسكي الجملة الصحيحة بالجملة الأصولية وهي التي تكون مركّبة على نحو جيد، وهي غير أصولية agrammatical إذا انحرفت عن المبادئ التي تحدد الأصولية في هذه اللغة[64].

ويدرك تشوسكي أنّ للجملة بنيتين؛ العميقة Profonde والسّطحيةSurface ، ونميِّز بين الجملة العميقة وبين بنية الجملة السّطحية: الأولى هي البنية المجرَّدة والضمنية والتي تُعين التفسير الدلالي، والأخرى هي ترتيب الوحدات السّطحي الذي يُحدّد التّفسير الفونيتيكي والذي يُردّ إلى شكل الكلام الفعلي الفيزيائي وإلى شكله المقصود والمُدرك [65]، والذي يبدو أنّ هذا الاختلاف أمر طبيعي، فقد نقل صاحب نظام الجملة في شعر المعلقات عن يونغ أن تعريفات الجملة تربو على الثلاثمائة[66]، ويذكر جورج مونان أن هناك مائتي تعريف للجملة، وهذه التّعريفات تصدر عن منطلقات مختلفة منها:

- المنطلق النّسبي المنطقي والذي يركز على الإفادة، أو كما يقول نحاتنا على المعنى الذي يحسن السّكوت عليه.

- المنطلق المنطقي والذي يرى أنّ الجملة تعبّر عن قضيّة وأنّ أجزاء القضية وهما يشبهان المسند والمسند إليه عندنا.sujet et prédicat الموضوع والمحمول.

- المنطلق الصّوتي والذي ينظر إلى الجملة من خلال الفواصل والمقاطع والمنحى الصّوتي.

- المنطلق الكتابي والذي يقصد في تحليله أو دراسته للجملة انطلاقا ممّا هو مكتوب وليس ممّا هو منطوق[67].

واللافت للانتباه أنّ المحدثين استطاعوا تفادي الكثير مما وقع فيه القدماء حول الفرق بين مصطلحي الكلام والجملة، فقد استطاعوا أن يتخلّصوا من بعض القيود التي ربطت التفكير اللّغوي القديم بالتفكير الفلسفي والمنطقي. وقد درس المحدثون اللّغة بعيدا كلّ البعد عن الخلفيات الفلسفية معتمدين على الملاحظة والاستقراء والفرضيات وقد ثار كثير منهم ضد الدّرس القديم ومنهجه الذي شبه بالمنهج الفقهي عندما بدأ القول بالوجوب والجواز وأصبحت القواعد سيدة النصوص[68].

هذا ما أمكن تلخيصه من آراء، وقد رأينا أنّ معظمها يستند إلى شرطي الاستقلال والإفادة.

إنّ اختلاف النّحاة حول مفهوم الجملة أُضيف إليه اختلاف آخر تعلّق بتصنيف الجملة إلى أقسام، ومعظم النّحاة القدامى قسّموا الجملة إلى قسمين: الجملة الاسمية والجملة الفعلية، وهذا التّقسيم مبنيّ على العلاقة الإسنادية بين المسند والمسند إليه، وقد عرفها سيبويه بأنها «ما لا يستغني أحدهما عن الآخر، ولا يجد المتكلم منه بدا» ثم مثّل لصور المسند والمسند إليه بمثالين يقصران هذه العلاقة على نوعين من الجمل هما الجملة الاسمية والجملة الفعلية، والمثالان هما: عبد الله أخوك هذا أخوك، ويذهب زيد[69].

قد أشار الزمخشري إلى أنّ الجمل أربع، مع إقراره بأن الجملة نوعان، وجاء حديثه عن أنواع الجمل عند ذكره لأنواع الخبر فقال الجملة على أربعة أضرب؛ فعلية واسمية وشرطية وظرفية [70].

من النّحاة من قسّم الجملة إلى ثلاثة أقسام هي الجملة الاسمية والجملة الفعلية والجملة الظّرفية، وذهب إلى هذا التّقسيم ابن هشام في المغني ضمن باب عقده للجملة سماه شرح الجملة[71] وتبعه في هذا التقسيم السيوطي[72].

ولقد قسّم ابن هشام الجملة إلى نوعين: كبرى وصغرى، وذلك من جهة أنّ جملا تتضمّن عملية إسنادية واحدة وأخرى تتضمن أكثر من عملية إسنادية.

ويذهب إلى أبعد من ذلك حين قسّم الجملة الكبرى إلى قسمين: جملة ذات وجهين وجملة ذات وجه، وبيّن أنّ الجملة الكبرى ذات الوجهين هي اسمية الصّدر فعلية العجز نحو "زيد يقوم أبوه" أو فعلية الصدر اسمية العجز نحو "ظننت زيدا أبوه قائم".

وأمّا ذات الوجه فما كانت اسمية الصدر والعجز مثل "زيد أبوه قائم" أو فعلية الصدر والعجز مثل "ظننت زيدا يقوم أبوه "[73].

يفهم مما سبق أنّ الأساس الذي اعتمده النّحاة القدامى في تقسيم الجملة يعود إلى مبدإ الإسناد من ناحية، وإلى الأصل الذي بدأت منه الجملة من ناحية أخرى. تضمنت الجملة أكثر من إسناد، كان الإسناد المقصود لذاته هو الجملة الكبرى وما لم يكن كذلك فهو الجملة الصغرى.

أمّا التّصنيفات التي قدّمها المحدثون من النّحاة العرب فلا تختلف عن تصنيفات القدماء إلاّ في التسميات، لأنّ المنطلقات واحدة؛ ولذا ذهب عبد اللّطيف حماسة إلى تقسيم الجملة ثلاثة أقسام:

- الجمل التامة: وهي الجملة الإسنادية التي يكون فيها الإسناد مقصودا بالذّات، ويلزم فيها تضامّ عنصري الإسناد، ولا يحذف أحدهما إلا إذا علم من قبل المستمع، أو كما قال ابن مالك:

وحذفُ ما يُعلم جائزٌ كَمَا تقول: "زيدٌ" بعد مَنْ عِندَكُمَا؟

- الجمل الموجزة وهي التي يذكر فيها عنصر واحد من عناصر الإسناد، ويحذف الثاني حذفا واجبا أو غالبا... ويمكن القول إجمالا إنّ كثيرا من الجمل التي حذف أحد طرفيها لدى النّحاة من هذا النوع مثل: نتكلم - استقمن قال تعالى: ﴿ وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ لَٱتَّبَعْتُمُ ٱلشَّيْطَٰنَ إِلَّا قَلِيلًا ﴾[74].

ونعم أو لا كإجابات موجزة فهي تمثّل تركيبا ذكر فيه عنصر واحد في سياق الإجابة عن سؤال، فتكون أحرف الجواب مفهومة ومفيدة [75].

- الجمل غير الإسنادية: وهي ما يمكن عدّه جملا إفصاحية، أيّ كانت في أوّل أمرها تعبيرا عن موقف انفعالي ما كالتعبير عن التعجب أو المدح أو الذم أو غير ذلك من المعاني ثم أخذ التعبير عن هذه المعاني صورة تركيبية محفوظة، هذه العناصر تشمل على إحدى الخوالف، والخوالف كلمات تستعمل في أساليب إفصاحية ؛ويجمعها في سبعة أنواع:

1 - جملة الخالفة، مثل هيهات العقيق، أو عليكم أنفسكم.

2 - الجملة التعجبية على صيغة ما أفعله أو أفعل به؛ نحو ما أجمل السماء، أجمل بالسماء؛ ويقول الزمخشري عن الجملة التعجبية لا يتصرف فيها بتقديم ولا بتأخير ولا فصل إلا بأشياء محدودة، مما يؤكد أنها تركيب مسكوك كالأمثال.

3 - جملة المدح والذّم، مثل نعم الرّجل زيدُ، أو نعم رجلا زيدُ، ونحو قوله تعالى: ﴿وَبِئْسَ ٱلْوِرْدُ ٱلْمَوْرُودُ﴾[76].

4 - جملة خالفة الصّوت، وهي أسماء الأصوات، ما وضع لخطاب ما لا يعقل أو ما هو في حكمه من صغار الآدميين من أجل الزّجر أو الدّعاء، أو لحكاية الأصوات، وهذه الأصوات لا ضمير فيها (بخلاف أسماء الأفعال) ويَعدّ ابن جني خالفة الأصوات جملة مفيدة مستقلة و مثّل لها بـ "حاء و عاء في الأصوات ".

5 - الجملة الندائية، وما يدخل في حكم النداء كالاستغاثة والندبة.

6 - الجملة القسمية، وتعد من الجمل غير الإسنادية لأن القَسَم جملة إنشائية إفصاحية، لها صورها المسكوكة الخاصة.

7 - الجملة الإغرائية والتحذيرية، مثل إياك والشرّ؛ أخاك أخاك[77].

يرى مهدي المخزومي أن الجملة ثلاثة أقسام:

الجملة الفعلية، الجملة الاسمية، الجملة الظرفية[78] ؛ ومن الواضح أنّه يؤسّس تقسيمه للجملة على مبدإ الإسناد، مراعيا المسند، هل هو الفعل، أم الاسم، أم الظرف أم المضاف إليه بالأداة، فأيها كان المسند، تعين به الجملة.

ولقد أعطى النّحاة المحدثون معايير مختلفة في تصنيف الجمل ونذكر منها ما ورد في كتاب نظام الجملة في شعر المعلقات:

المعيار الأول: البساطة والتركيب، ويدخل فيه:

الجملة البسيطة، وهي نوعان:

مجردة، أو أساسية: وهي التي لا يضاف إلى ركني الإسناد فيها عنصر لغوي آخر.

موسعة: وهي التي يضاف إلى ركنيها الأساسين عنصر أو أكثر يؤثر، في مضمونها أو يوسّع أحد عناصرها.

الجملة المركبة: وتركيبها نوعان: تركيب إفراد، وتركيب تعدد، والأول بين جملتين اثنتين إحداهما مرتبطة بالأخرى أو متفرعة منها، والآخر بين أكثر من جملتين عن طريق الربط أو التفريع أوهما معا[79].

المعيار الثاني: التمام النّحوي والنّقص ويشمل:

الجملة التامة: وهي التي يذكر فيها ركنا الإسناد معا.

الجملة الناقصة: وهي التي يحذف فيها أحد ركني الإسناد بقرينة، أو يستتر.

والجملتان التّامة والنّاقصة قد تكون كل منهما بسيطة أو مركبة، والجملتان البسيطة والمركبة قد تكون كل منهما تامة أو ناقصة.

المعيار الثالث: الاستقلال وعدم الاستقلال، ويدخل فيه:

الجملة الأصلية: وهي التي تستقل بذاتها، وتستغني عن غيرها.

الجملة الفرعية: وهي التي لا تقوم برأسها، بل تعتمد على غيرها.

المعيار الرابع: التركيب الداخلي للجملة، ويشمل:

الجملة الاسمية: وهي لا يكون المسند فيها فعلا ولا جملة.

الجملة الفعلية: وهي التي يكون المسند فيها فعلا لا جملة.

الجملة الوصفية: وهي التي يكون المسند فيها وصفا عاملا.

الجملة الجملية: وهي التي يكون المسند فيها جملة اسمية أو فعلية أو وصفية مرتبطة بالمسند إليه برابط.

المعيار الخامس: الترتيب وإعادة الترتيب ويشمل:

الجملة ذات الترتيب المعتاد: وهي التي يتقدم المسند فيها الجملة الفعلية والوصفية، ويتقدم المسند إليه فيها الجملة الاسمية والجملية.[80]

الجملة التي أعيد ترتيبها: وهي الجملة التي قدم فيها بعض العناصر عن موقعه المعتاد أو الآخر.

المعيار السّادس: الدّلالة العامّة للجملة، ويدخل فيه:

الجملة الخبرية، وتشمل: الجملة المثبتة الجملة المنفية الجملة المؤكدة.

الجملة الإنشائية وتشمل:

الجملة الطلبية: أمر، نهي، استفهام، عرض، تحضيض.

الجملة الانفعالية: تمن، ترج، قسم، تعجب، مدح أو ذم، ندبة أو استغاثة.

المعيار السابع: نوع العلاقة بين الحدث والمحدث (في الجملة الفعلية خاصة)، ويدخل فيه:

الجملة ذات المبني للمعلوم.

الجملة ذات الفعل المبني للمجهول أو المطاوع الذي يقوم بوظيفته.

المعيار الثامن: الأساس وما تحول عنه، ويشمل:

الجملة الأساسية (النووية): ويشترط فيها أن تكون بسيطة، بسيطة، تامة، خبرية، فعلها مبني للمعلوم (إن كانت فعلية)، مثبتة[81].

الجملة المحولة: وهي التي لا يتحقّق فيها شرط أو أكثر من الشروط السّابقة كأن تكون مركبة، أو ناقصة، أو إنشائية، أو فعلها مبني للمجهول، أو منفية.

ونلاحظ في جانب آخر مصطلح التّركيب النّحوي (الجملة الفعلية) عند مازن الوعر الذي يفضي مفهومه إلى أربعة أنواع، وذلك حسب التّصنيف اللّساني للنّحويين العرب القدامى، فمنه التركيب الاسمي، والتركيب الفعلي، والتركيب الشرطي، والتركيب الظرفي[82]، والذي يهمُّنا هنا هو التّركيب الفعلي، ونعني به الجملة الفعلية؛ ولكنّه يضيف أن الرّكن التركيبي (م) يمكن أن يكون أشياء أخرى غير الفعل، إنّه يمكن أن يكون اسم فاعل وهو يتمتّع بالوظيفة نفسِها التي يتمتع بها الفعل، وهكذا فإنَّ أيَّ ركن تركيبي قادر على العمل على العناصر اللّغوية يمكن أن يكون مسندا بغضّ النّظر عن طبيعة ذلك الرّكن التركيبي، ويمكن أن نبيِّن هذه الحقيقة في الأمثلة التالية:

م	م إ
ضارب(اسم فاعل)	هو عمراً
م	م إ
رحل (فعل صحيح)	زيد
م إ	م
زيد	كان (فعل ناقص) شجاعاً

ولاحَظَ هنا أنّ الفعل الناقص (كان) يمكن أن يتصدّر التركيب ومع ذلك فإنَّ التركيب صحيح نحويا[83]، بمعنى أنّ هذا التقسيم قد بني على أساس إسنادي معتمدا في ذلك تصنيف القدامى، حيث يطرح إشكالية عمل الوحدات اللغوية التي تعمل كما تعمل الأفعال، غير أنه قد أغفل البعد الدلالي، فالتركيب يجب أن يدرس دون إغفال المعنى، وهذا ما نجده عند عبد القاهر الجرجاني الذي دعا إلى دراسة النظم وإيضاح المعاني الوظيفية للتركيب.

إذا حاول المرء أن يجد تعريفا أو تقسيما ملزما للجملة شقّ عليه الأمر، ذلك أنّ حدود الجملة تختلف باختلاف المدارس اللّسانية، فضلا عمّا ينجم عن طبيعة التركيب، فالجملة عبارة عن تركيب معقد متعدد المستويات وبالإمكان دراسته من مواقع متباينة، ومنظورات مختلفة.

الهوامش:

(1) الجوهري، "**الصحاح**"، ت:أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط4، 1990م، 139/1؛ وينظر الزبيدي، "**تاج العروس من جواهر القاموس**"، ت: علي شتيري، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع، 1994م، 36/2.

(2) ابن منظور، "**لسان العرب**"، دار صادر للطباعة و النشر، بيروت، ط1، 1995م، مادة(ر ك ب).

(3) نفسه مادة (ر ك ب).

(4)المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، ت:عبد الوهاب السيد عوض الله و آخرين، مطابع الأغست- شركة الإعلانات الشرقية، 1985م، 381/1.

(5)ماريو باي، "**أسس علم اللغة**"، ترجمة:أحمد مختار عمر، عالم الكتب، بيروت، ط3، 1983، ص20.

(6) George Mounin, Dictionnaire de linguistique, Quadrige, Paris, 4éme edition

(7)إبراهيم السّامرائي، "**فقه اللغة المقارن**"، دار العلم للملايين، بيروت، ط4،1987م، ص46.

(8) عبد الله بن أحمد الفاكهي النحويّ المكي، "**شرح كتاب الحدود في النحو**"، تح: أحمد الدميري، مكتبة وهبة، القاهرة ط2، 1993م ص76.

(8) الجرجاني الحنفي- محمد بن علي الحسيني(816هـ) ؛ "**التعريفات**"، تحقيق: نصر الدِّين التونسي، دار القدس القاهرة، ط1، 2007م، ص98.

(8) الجرجاني الحنفي- محمد بن علي الحسيني(816هـ) ؛ "**التعريفات**"، تحقيق: نصر الدِّين التونسي، دار القدس القاهرة، ط1، 2007م، ص98.

(9) الجرجاني الحنفي- محمد بن علي الحسيني(816هـ) ؛ "**التعريفات**"، تحقيق: نصر الدِّين التونسي، دار القدس القاهرة، ط1، 2007م، ص98.

(10) محمود العالم المنزلي، "**أنوار الربيع في الصرف و النحو و المعاني و البيان البديع**"، مطبعة التقدم العلمية، مصر، ط1، 1322هـ ص59.

(11) ينظر: أندري مارتني، "**مبادىء في اللسانيات العامة**"، ترجمة: زبير سعدي، سلسلة العلم و المعرفة، دار الآفاق، الآبيار، الجزائر، د.ت، ص30.

(12) ابن جني، "**الخصائص**"، : ت، محمد علي النجار، دار الهدى للطباعة و النشر، بيروت- لبنان، ط2، د.ت 8/1.

(13) أندري مارتني، "**وظيفة الألسن و ديناميتها**"، ترجمة: نادر سراج، دار المتخب العربي للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت – لبنان، ط1، 1996م، ص222- 223.

(14) دي سوسير، "**محاضرات في الألسنية العامة**"، ترجمة يوسف غازي و مجيد النصر، منشورات المؤسسة الجزائرية للطبع، د.ت، ص149.

(15) لم يقدم المنزلي تعريفا لأنواع التراكيب الأخرى بإستثناء التركيب الإسنادي، اكتفى بضرب الأمثلة عنها. محمود العالم المنزلى، **"أنوار الربيع في الصرف و النحو و المعاني و البيان ن البديع"**، ص59.

(16) محمد حماسة عبد الطيف؛ **" النّحو والدلالة – مدخل لدراسة المعنى النّحوي –الدّلالي"**، دار غريب، القاهرة، د.ط، 2006م، ص95- 96

(17) ابن جني؛ **" الخصائص"**، 98/3- 99.

(18) Noam Chomsky. Structure Syntaxique; traduit par Michel Braudeau ;edition du Seuil. 1969. p15

(19) ينظر، محمود جاد الرب، **"بين الأسلوبية الحديثة و البلاغة العربية"**، ص82.

(20) Jean Dubois , **Dictionnaire de linguistique**, Librairie La rousse Imprimerie Berger-Levrault Nancy , p 480

(21) ماريو باي، **" أسس علم اللغة"**، ص21.

(22) تمام حسان، **"البيان في روائع القرآن "**، عالم الكتب، القاهرة- مصر، ط1993،1م، ص56.

(23) خولة طالب الإبراهيمي، **"مبادىء في اللسانيات"**، دار القصبة للنشر، الجزائر، 2000م، ص101.

(24)محمـــود أحمـــد نحلـــة، **" نظـــام الجملـــة في شـــعر المعلقـــات "**، دار المعرفـــة الجامعيـــة، الاسكندرية، د.ط، 1991م. ص12.

(25) الخصائص 17/1.

(26) ابن يعيش؛ **"شرح المفصل"**، 18/1.

(27) الخصائص؛ 18/1.

❖ أردت أن أتقيد بالمصطلحات الثلاث وأتناولها بالشرح وأعرض أقوال العلماء فيها غير أني و في خضم البحث واجهت بعض المصطلحات، لم أرد أن أمر عليها دون الإشارة إليها، فالكلمة هي اللفظ الموضوع لمعنى مفرد؛ واللفظ هوالصـــوت المشتمل على بعض الحروف سواء دل على معنى أو لم يدل، ينظر: شرح ابن عقيل" 1/14-15-17؛ الكَلِم هو اسم وفعل وحرف جاء لمعنى ليس باسم ولا فعل، ينظر: سيبويه" 2/1.

(28) محمد غيتري؛ **" التركيب الفعلي العربي- دراسة لسانية، حاسوبية "**،أطروحة دكتوراه، جامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان 1998م، ص42.

(29) النور: 45

(30) الأنعام: 102

(31) ابن فارس- أحمد بن زكريا بن حبيب الرازي - ؛ **" الصاحبي في فقه اللغة "**، تحقيق: مصطفى لبشويمي، مؤسسة أيدران للطباعة و النشر، بيروت، 1963م، ص160.

(32) نفسه، ص 159.

(33) محمد حماسة؛**" العلامة الإعرابية في الجملة"**،ص20.

(34) الجرجاني- عبد القاهر- **؛" الجمل"** تحقيق: علي حيدر، دمشق، 1972م، ص40.

(35) محمد حماسة عبد اللطيف، **" بناء الجملة العربية "**، دار غريب للطباعة و النشر، القاهرة، د.ط، 2003م ص21.يذكر حماسة " تبين لي أن الأستاذ عبد السلام هارون قد وضع في فهارس

الكتاب:297/5 تحت مسائل النحو و الصرف عنوانا جانبيا (الجمل) وهذا باعتبار ما يؤدي إليه معنى كلام سيبويه لا لفظه ".

(36) ابن جني **"الخصائص"**، 18/1- 19.

(37) أبو البقاء العكبري؛ **" مسائل خلافية في النحو"**، تحقيق: محمد خير الحلواني، دار الشروق العربي، بيروت، ط1 1992م، 35/1.

(38) الرازي **التفسير الكبير** 17/1.

(39) نوار عبيدي ؛ **" التركيب في المثل العربي القديم دراسة نحوية للجملة الاسمية"**، ط1 2005م، ص32-33.

(40) المبرد - أبي العباس محمد بن يزيد-؛ **" المقتضب"**،تحقيق عبد الخالق عضيمة، القاهرة، 8/1

(41) تمام حسان ؛ **" اللغة بين المعيارية و الوصفية"**،ص159.

(42) الأستربادي- رضي الدين- ؛ **"شرح كافية ابن الحاجب"**، دار الكتب العلمية، بيروت،د.ط، 1995م، ص8.

(43) المغني 5/2.

(44) نفسه.

(45) السيوطي- جلال الدين- ؛ **" همع الهوامع في شرح جمع الجوامع"**، تحقيق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت،لبنان، ط1، 1998م، 49/1- 50.

(46) موسى بن مصطفى العبيدان؛ **" دلالة تراكيب الجمل عند الأصوليين"**، ص45.

(47) محمد حميدة ؛**"نظام الارتباط والربط"**،الشركة المصرية العالمية للنشر،ط1997،1م، ص3.

(48) محمد حماسة عبد اللطيف ؛ **" العلامة الإعرابية"**، ص23.

(49) نفسه،ص40.

(50) إبراهيم مصطفى؛ **" إحياء النحو"**، مطبعة لجنة التأليف و النشر، القاهرة،ط2، 1992م،ص2.

(51) تمام حسان، **"اللغة العربية معناها و مبناها"**، دار الثقافة، الدار البيضاء، د.ط، 2001م، ص 194.

(52) عبد السلام المسدي، **"اللسانيات و أسسها المعرفية "**، الدار التونسية للنشر، تونس، والمؤسسة الوطنية للكتاب. الجزائر، 1986م ص6.

(53) إبراهيم أنيس، **"من أسرار اللغة"**، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، ط2، 1978م ص276- 277.

(54) مهدي المخزومي، **"في النّحو العربي نقد و توجيه"**، دار الرائد العربي،بيروت،لبنان، ط2، 1987م ص31.

(55) مهدي المخزومي ، **" في النحو العربي نقد و توجيه "**، ص31.

(56) عباس حسن، **" النحو الوافي "**، دار المعارف، القاهرة، ط1986،8م، 1\15.

(57)L Bloomfield, **language** , p 170.

(58)Larousse, librairie larousse,Canada,1980, p877.

(59) براجستراسر؛ **" التطور النحوي للغة العربية"**، ترجمة: رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي، القاهرة2ط ،ص125.

(60) نفسه ص125.

(61)العامة اللسانيات في محاضرات،ص28.

(62)Chomsky ,p15

(63)Chomsky ,p15

(64)Chomsky ,p15

(65)ينظر نوم تشومسكي، ترجمة حاتم الزغل، **"النظرة التحويلية للتركيب اللغوي"**، مجلة الحياة الثقافية تونس، عدد 1986،40م،تونس، ص207.

(66)محمود أحمد نحلة، **" نظام الجملة في المعلقات"**، ص15.

(67)Georges Mounin, **Clefs pour linguistique**, Edition Seghers Etienne France, 1973.

(68)- تمام حسان ؛ **" اللغة بين المعيارية و الوصفية"**، ص2.

(69) سيبويه، **"الكتاب"**، ت.عبد سلام هارون، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط1، د.ت، 8/1.

(70) الزمخشري أبي القاسم، **المفصل في صنعة الإعراب** ت على بوملحم،دار ومكتبة الهلال، بيروت،ط1، 2003م، ص44.

(71)ابن هشام، **"مغني اللبيب عن كتب الأعاريب"**، دار الفكر للطباعة و النشر، دمشق، د.ط، د.ت، 43/2.

(72)السيوطي، **"همع الهوامع "** 40/1.

(73)ابن هشام، **"مغني اللبيب عن كتب الأعاريب"**، 35/1.

(74) النساء الآية 83.

(75) محمد حماس عبد اللطيف، **"العلامة الإعرابية في الجملة بين القديم و الحديث "**، دار الفكر العربي، القاهرة، د.ط،د.ت،ص95- 96.

(76) سورة هود، الآية 98 .

(77)عبد اللطيف حماسة، **" العلامة الإعرابية"**، ص110.

(78)مهدي المخزومي، **"في النحو العربي نقد و توجيه"**، ص41- 42.

(79) محمود أحمد نحلة، **" نظام الجملة في المعلقات"**، ص15.

(80) نفسه، ص 15.

(81) نفسه، ص 17.

(82) مازن الوعر، **" نحو نظرية لسانية عربية حديثة لتحليل التراكيب الأساسية في اللغة العربية"**، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، ط1، 1987م، ص27.

(83) نفسه، ص30.

النظرية الإثنوغرافية للغة لمالينوفسكي

أ/ مليكة بلقاسمي
المعهد العالي لمهن فنون العرض والسمعي البصري
برج الكيفان / الجزائر

إن الفكرة القائلة بوجود علاقة بين اللغة والمجتمع "اللغة حدث اجتماعي " ليست فكرة جديدة، ولا وليدة الدراسات الاجتماعية، وإنما الفكرة تمتد إلى القرن 19 مع هامبولت (HUMBOLDT) وبايك (PIKE) وورف (WORF) وسابير (SAPIR)، مرورا بميي (MEILLET) ووصولا عند واينرش ولبوف (LOBOV. W) وهايمس، وفشمان وغيرهم من اللغويين المحدثين. بل إننا نجد ميي يثبت هذه الطبيعة الاجتماعية حين يقول؛ إن "اللغة هي إذن دوما أبدا حدث اجتماعي"[1]، ذلك أنها أي" اللغة لا توجد بمعزل عن الأشخاص الذين يتداولونها"[2]، حتى أننا لا نكاد نجد مدرسة من المدارس اللسانية سواء أكانت المدرسة الوظيفية أم المدرسة التوزيعية أم التوليدية أم غيرها من المدارس المعاصرة تتكر الفكرة كتصور نظري.

لكن الجديد اليوم، أن ترتقي هذه الفكرة إلى نظرية تدعم الفكرة القديمة، وتبرهن على صحتها بالدليل العلمي وبالبحث الميداني، على يد الأنثروبولوجي مالينوفسكي. الجديد أيضا أن يلتف حولها معظم - إن لم نقل كل مخافة المبالغة- اللغويين الإنجليزيين ويؤسسوا مدرسة لغوية مستقلة تتبنى النظرية، بعدما تنقحها، وتحدد مهمة اللسانيات في الوصف العلمي، كما سبق أن حدد لها هذه المهمة مؤسس اللسانيات الوصفية سوسور لكنها تضيف إلى هذا التحديد، ضرورة وصف اللغة في سياقها الاجتماعي، وفي تفاعلها مع المجتمع ومع الثقافة. مالينوفسكي يسمي نظريته التي جعلها عنوانا لفصل من أهم فصول كتابه (CORAL GARDENS AND THEIR MAGIC) بـ "النظرية الانتوغرافية للغة" (THEORIE ETHNOLOGIQUE DU LANGAGE).[3] وكتابه هذا يعد بالفعل تأسيسا للسانيات الأنثروبولوجية، ويعد أيضا بالإضافة إلى مؤلفات مالينوفسكي الأخرى مميزا في مجال تطوير البحوث اللسانية الحديثة.

أهمية نظرية مالينوفسكي لا تنحصر في كونها جمعت بين البحث النظري والبحث الميداني الذي يشترط التحكم في تقنيات التحري الميداني، هذا التحري الذي لا يتصور

مالينوفسكي أن يخلو منه أي بحث ولا أن يغفل عنه أي دارس، « الأنتروبولوجي لا بد أن تكون له أعين وآذان: لابد أن يحضر شخصيا للأعراف، للنشاطات، وللمراسيم، ...» [4] ، إنما تنحصر في كونها ، إلى جانب ذلك، أرادت أن تكون نظرية تستثمر كل معارف الحقول العلمية الأخرى، وتنصهر فيها خدمة للغة وللإنسان. هي إذن ليست نظرية في الأنثروبولوجيا فحسب، وإنما هي نظرية تسعى إلى دراسة الإنسان ككل متكامل؛ في بعده النفسي العاطفي، وفي بعده الاجتماعي العلاقاتي، وفي بعده الثقافي الفكري. فمالينوفسكي يؤكد ذلك في مقدمة أحد كتبه حينما يجعل أهم شرط من شروط " قبول العمل الأنثروبولوجي هو ضرورة تعامله مع مجموع المظاهر الاجتماعية، الثقافية والنفسية للمجموعة اللسانية، لأنها في تحاور فلا أحد بإمكانه الفهم إذا لم يأخذها بعين الاعتبار "[5]

فضرورة تعاون كل فروع العلوم الإنسانية، وحسن الاستفادة من معارفها، ونتائجها ومن مناهجها؛ ضرورة علمية، وشرط من أهم شروط الدراسة الأنثروبولوجية، لم يفرضها مالينوفسكي من تلقاء نفسه، أومن محض المصادفة، إنما تأكيده وإصراره يعودان إلى "طبيعة اللغة" أو إلى "حقيقة اللغة"، هذه الحقيقة التي كشفت عنها أبحاثه الميدانية.

أولا: اللغة قوة ثقافية لا بنية ذهنية ولا نفسية:

هذه الحقيقة التي جعلت مالينوفسكي يلح على رفض التصور الشائع، والمكرّس في الدراسات اللغوية عند المتقدمين المتأثرين بمدرسة أرسطو وأفلاطون الذهنية، مثل مدرسة "بور رويال" (ROYAL -PORT) الفرنسية، ومدرسة "أوجدن وريشاردز" (RICHARDS OGDEN,) الإنجليزية عند المتأخرين، ومدرسة تشومسكي (CHOMSKY") عند المعاصرين القائل؛ إن اللغة هي صورة للبنية النفسية الشعورية للإنسان، وهي أيضا انعكاس لبنيته الفكرية الذهنية.

هذا التصور الذي لا يهتم بالحقيقة الاجتماعية الثقافية، هو الذي جعل مالينوفسكي غير راض وغير مبارك لمواقف بعض أعلام للسانيات، ومن ثم بدا منتقدا لتصوراتهم بلهجة منفعلة قائلا: "بما أننا نعرّف اللغة بأنها "التعبير عن الفكرة بوساطة الأصوات المنطوقة» (هنري سويت)، أوبأنها " طريقة تسمح بنقل الأفكار، والانفعالات، والاحتياجات بواسطة نظام من الرموز المنتجة تلقائيا" (سابير)؛ بما أننا نقبل ... بأن "أسس اللغة هو النشاط البشري، نشاط من يسعى إلى أن يفهم، ونشاط من يريد فهم ما في ذهن الآخر "(جسبرسن)، لن نستطيع أبدا دراسة السياق ولا حتى الأفعال المرتبطة؛ التي تعد مهمة [6]، ودفعه إلى انتقاد نمط الدراسة الذي ارتظته اللسانيات لنفسها.

إن اللسانيات الوصفية التي أرادت أن تكون بديلا عن اللسانيات التاريخية التي كانت تتناول اللغة من حيث أصولها الاشتقاقية، ... لا من حيث بنيتها وخصوصية نظامها، والتي

(اللسانيات الوصفي) تعهدت بوصف اللغة وصفا لغويا علميا؛ وعبارة "وصف اللغة وصفا لغويا علميا " تقتضي وصف اللغة من حيث هي وضع (CODE)، أي جملة من القواعد التجريدية الثابتة الجامدة، وأيضا من حيث هي استعمال (USAGE) في وضعيات تبليغية مختلفة، وفي أحوال خطابية متباينة، أي كجملة من التأديات المجددة والمتنوعة لتنوع معطيات عالم الخطاب، أو بعبارة أخرى لتنوع عناصر، وملابسات السياق الاجتماعي، أي المقام. وحتى عند أولئك الذين تحرجوا من فعل إقصائه وأدرجوه على مضض في دراستهم، لم يحسنوا توظيفه، وظل المقام يحتل مرتبة ثانوية، ويُنظر له على أنه عنصر ثانوي، أو أدنى من ذلك أي عرضي.

إن مالينوفسكي يكشف في كلمات موجزة عن حقيقة تعامل اللسانيات الوصفية، أو اللسانيات الحديثة مع اللغة من حيث هي واقع تواصلي، وفعل خطابي: « اللسانيات ترفض استعمال المقام بفاعلية.» [7] ورفض المقام هو في الحقيقة رفض للمعطيات الاجتماعية، وهو إقصاء للمجتمع في نهاية الأمر، نقصد دوره وأهميته في عملية التواصل والتخاطب. و إن بعض المدارس اللسانية الحديثة، وباختصار، ترفض الاعتراف بمبدأ أو بخاصية "التنوع اللغوي" (VARIATION LINGUISTIQUE)، وتختصر الأفعال اللغوية، والسلوكات اللسانية التي هي في تفاعل مستمر مع الحياة الاجتماعية والثقافية في أنظمتها المعيارية الثابتة. [8] مالينوفسكي يدعو اللسانيات إذا ما أرادت فعلا أن تكون البديل العلمي، وأن تحافظ على لقبها "العلم النموذجي"؛ إلى أن تجعل المعطيات الاجتماعية والثقافية بمثابة الأرضية التي تنطلق منها، أو بمثابة "الخلفية التي يجب الرجوع إليها لتحديد القصد من تلك الكلمات أو الجمل التي قد توحي بأكثر من معنى." [9]

مالينوفسكي ينظر إلى اللغة نظرة وظيفية، ولهذا يجعل الدارسون مالينوفسكي ممثلا للنظرية الوظيفية اللغوية في الأنثروبولوجيا. إنه يرى أن الثقافة هي كل متكامل، أوهي بنية كبرى تندرج ضمنها عناصر صغرى، أوبنيات صغرى تتكامل في النهاية. وتعد اللغة أحد هذه البنيات، لكنها بنية أساسية وجوهرية؛ لأنها تلعب دورا نشطا وفعالا في وصف السلوك اللغوي للأفراد والجماعات. إنه دور نشط وفعال لأنه يؤثر في بقية العناصر، ويتأثر بها، ويتفاعل معها، ويتميز عنها، وهذا ما يجعل مالينوفسكي يصف اللغة بأنها قوة ثقافية" (FORCE CULTURELLE) إضافة إلى كونها قوة تنظيم اجتماعي. [10] ومن ثم فإن الخطابات التي ينتجها المتكلمون في تداخل يومي ومستمر مع الحياة العملية التواصلية، وفي تفاعل متواصل مع الثقافة التي تميز تلك المجموعات اللسانية. هذه الثقافة التي تترك بصماتها ماثلة في اللغة، فتقوم اللغة، من خلال بنيتها، باحتضانها وباحتضان فضاءات الحياة اليومية، وترجمتها من خلال تراكيبها، ووحداتها، وأدواتها.

إن الواقع، في الحقيقة، لا تتضح دلالاته، ولا تستبين معانيه إلا من خلال التمعن في المرآة العاكسة له، وهي الواقع الخارجي، وهذا كوهن يستهل كتابه (POUR UNE SOCIOLOGIE DU LANGAGE) بأول جملة تدعم ما ذهب إليه مالينوفسكي وتزكيه:

" اللغة المنطوقة هي أداة تواصل الرجال في المجتمعات، فالرجل لا وجود له إلا في إطار مجتمع، والمجتمع لا يوجد إلا إذا كان هناك تواصل بين الرجال."[11] إذن هناك علاقة ثلاثية الاتجاه بين الإنسان (كمتكلم)، واللغة (كأداة تواصل)، والمجتمع (كفضاء واسع لممارسة عملية التواصل)

ثانيا: اللغة أداة فعل وإنجاز:

ما يميز دراسة مالينوفسكي للغة عن نظيراتها من الدراسات العقلية والنفسية هو أنها دراسة للغة باعتبارها؛ جزءا من المسار الاجتماعي، وعنصرا من عناصر الحياة الاجتماعية. وعليه، فإن اللغة ليست قناة لوصف عوالم فكرية، ونفسية، وإنما اللغة - كما تجلت له من خلال تتبعه لممارسة القبائل لها في حياتها اليومية- هي "صيغة للفعل" (MODE OF FUNCTION)، و"أداة إنجاز". فهي تملك "قوة الفعل" و"قوة التأثير" لإنجاز الأعمال، والوظائف. فـ" اللغة هي أساسا وسيلة تنفيذ وليست وسيلة لقص الحكايات ."[12] إنها إذن أبعد من أن تكون كلاما مسترسلا أو مجرد كلمات متسلسلة تهدف إلى وصف المشاعر، ونقل الأفكار، والتعبير عنها.إنها وسيلة لتنفيذ الأعمال، وتحقيق الوظائف، وقضاء حاجات الإنسان أكثر من بنية لغوية، ووظيفتها الأساسية انجاز الأفعال، وأداء المهمات، والتأثير في سلوكات المتخاطبين. اللغة في نظره هي أكبر من أن تكون بنية أو نظاما من الوحدات المتقاربة، إنها نظام لغوي شامل تديره، وفي الآن ذاته، علاقات داخلية وخارجية، وتتحكم فيه، وبالتوازي، المعطيات اللغوية، وكذا المعطيات الاجتماعية والثقافية. ومن ثم فإن مالينوفسكي وكل اللغويين الذين تبنوا آراءه يصفون اللغة " في علاقتها بالعالم الموصوف، لا بالذهن الواصف "[13] ويحللون اللغة من زاوية الاستعمال الحي، والفعلي في إطار المجتمع وفي "واقع عملي" (IN OPERATION).

لقد كان الانشغال الأكبر لمالينوفسكي حينما كان ينتقل بين القبائل البدائية، وبين المجتمعات الحديثة، ملاحظا ومحللا؛ هو البحث عن "الوظيفة" (FUNCTION) التي تؤديها اللغة في المجتمعات، وإيجاد إجابة عن السؤال الذي ظل يشغله وهو: كيف تشتغل اللغة في المجتمعات البدائية المختلفة منها والحديثة؟ إنه ومن خلال اعتماده الملاحظة المباشرة للغة وهي تمارس وظيفتها، ومن خلال تتبعه للمجتمع في استعماله للغة في أداء حاجياته، يتوصل إلى أن اللغة في إطار وظيفتها الاجتماعية يتجاذبها نوعان من الملفوظات، متقابلان داخل نظامها:

1- ملفوظات جارية في الاستعمال ، وظيفتها ؛ تحقيق فعل ما أو إنجاز وظيفة معينة

2- ملفوظات أخرى جارية في الإستعمال أيضا ليست لها وظيفة محددة، وإنما تستعمل فقط لتوطيد العلاقات الاجتماعية.

وهذا الصنف من الملفوظات أو هذه الوظيفة التي يؤديها هذا النوع من الملفوظات يسميها مالينوفسكي "الوظيفة التواصلية" (PHATIC COMMUNIUN).

الهوامش:

(1)Meillet Antoine, Linguistique Historique Et Linguistique Generale, Ed Champions, Paris, 1982, P: 72

(2) المرجع نفسه ، الصفحة نفسها

(3)Malinovski bronislav, les jardins de corail, tra cliquart. P: 237

(4) المرجع السابق، ص: 238

(5) Malinovski. B ,argaunauts of the western pacific an account of native entreprise and advanture, in the archipagoes of malensia new ginea , ed .dutton et company, london, 5 th ed, 1921

(6) malinovski. B , les jardins de corai, p: 299

(7) المرجع السابق، هامش الصفحة نفسها.

(8) و يعلل كثير من الدارسين ، خاصة العاملين في حقل اللسانيات الاجتماعية ، إخفاق كثير من النظريات اللسانية إلى عاملين جوهريين هما: أولا : تجاهل هذه النظريات اللسانية لحقيقة التفاعل الحاصل بين اللغة والمجتمع، و إلى عدم اكتراثها بهذا الانصهار بين بنية اللغة وبنية المجتمع. ثانيا: انعدام الاجتهادات، وخلو النظريات التي تبحث في نوع العلاقة الرابطة بين اللغة والمجتمع، وتجتهد في البحث عن "طبيعة" هذين القطبين، علما أن معظمها لا ينفي وجود هذه العلاقة! لمزيد من الاطلاع أنظر كتاب:

Marcellesi.j.r et gardin .b, introduction a la sociolinguistique, coll. Langue et langage, lid . Larousse, paris, 1974, p : 206..

(9) لطفي مصطفى، اللغة في إطارها الاجتماعي، دراسة في علم اللغة الحديث، معهد الإنماء العربي، طرابلس، الجمهورية العربية الليبية، طبعة جديدة، بيروت، لبنان، 1980، ص: 7. ينظر أيضا : المسدي عبد السلام، اللسانيات من خلال النصوص، ص : 175- 176.

(10)malinovski. B coral gardens and their magic, p : 257

مفهوم "القوة الثقافية" الذي جاء به مالينوفسكي وأورده في كتابه منذ عام 1935، نجد أن كوهن مشال (COHEN M) يعبر عنه بمفهوم آخر هو "قدرات اللغة" (PUISSANCES DU LANGAGE) عام

1956. كما نجد أن "أوستن" (AUSTIN. j) يطرح في نظريته الجديدة مفهوما يقترب كثيرا مما جاء به مالينوفسكي، وهو عبارته "FORCES llocutoires"

(11)Cohen Michel, Pour Une Sociologie Du Langage, Ed Michel Albin, Paris, 1956, Chap, p : 35.

(12)Malinovski , Coral Gardens And Their Magic, P 291

(13) الفاسي الفهري عبد القادر، اللسانيات واللغة العربية، نماذج تركيبية ودلالية، دار توبقال، المغرب، الدار البيضاء، ط1، 1985، منشورات عويدات، بيروت، ط1 ، 1986، ص: 380

الحقيقة المحمّديّة في الفكر الصّوفي

أ/ ليلى قراوزان
جامعة تلمسان

تناول الصّوفية ومعهم مجموع الدّارسين المهتمّين بالحقل الصّوفي الحقيقة المحمّدية، شارحين هذا المبدأ العرفاني، معرّفين أبعاده الميتافيزيقيّة والوجوديّة، وإن وقع اختلاف بعض النقّاد في الأصول الأولى للفكرة، فمنهم من قال إنّها أخذت عن الشّيعة، وينسبها آخرون إلى أصول مسيحيّة، ورآها فريق آخر أسبق من ذلك فأرجعوها إلى الفلسفة اليونانية والأفلوطينيّة، ولم يعزلها آخرون عن حكمة الفرس، وإن كان من حكم نصل إليه، فهو أنّ أصل الحقيقة المحمّدية تكوّنت عبر تراث إنساني عالمي عريق، فهي خلاصة التفكير الإنساني الدّيني العقائدي، في شموليّته البعيدة عن الانتماءات الضيّقة أو المحدودة، وبتعبير شمس الدّين الشّهرزوري في تقديمه كتاب حكمة الإشراق لشهاب الدّين يحيى السّهروردي (ت586هـ): «العالم ما خلا قطّ عن الحكمة، وعن شخص قائم بها، عنده الحجج والبيّنات، وهو خليفة الله في أرضه، وهكذا يكون ما دامت السّماوات والأرض، والاختلاف بين متقدّمي الحكماء ومتأخّريهم، إنّما هو في اختلاف الألفاظ، واختلاف عاداتهم في التّصريح والتّعريض».[1]

وقد لاقت نظريّة الحقيقة المحمّدية، انتقادا شرسا من الطّاعنين فيها، رابطين إيّاها بمفاهيم غنوصية تارة، وبمبادئ مسيحيّة أرثوذكسيّة متعلّقة بالكلمة العيسويّة، وباعتقادات قديمة مثل الاعتقادات المانويّة، ومثل مفهوم التّناسخ في الفلسفة الهنديّة، [2] ووصفها البعض بكونها شعبة من شعب الغلوّ الّذي وقعت فيه الصّوفية، وهي مزيج من الغلوّ في رسول الله والتأثّر بالفلسفة اليونانيّة في تقريرها لأوّل مخلوق، والتأثر بالنصرانية الّتي أضفت صفات الرّبوبية على المسيح عليه السلام، منطلقين من حديث الرّسول ﷺ : «لا تطروني كما أطرت النّصارى عيسى بن مريم، إنّما أنا عبد الله ورسوله»، ولم يكتفوا بوصف الصّوفية بالغلوّ والبدعة، بل ورّثوهم الشّرك والضّلال: « ولكن الّذي فعله هؤلاء هو أكبر من الغلوّ إنّه الشّرك والضّلال...».[3]

ولم يكن اجتهادهم في الطّعن على الصّوفية، أقلّ من اجتهادهم في تخريج مقاصدهم تخريجا غير حميد: «وكأنّ الصّوفية لم يستسيغوا أن يقال إنّ رسول الله ﷺ هو- كما وصفه القرآن الكريم- بشر رسول، وهم جعلوا أقطابهم تتّصف بما وصف الله سبحانه وتعالى نفسه فكيف

برسول الله ﷺ، فابتدعوا ما أسموه الحقيقة المحمّدية»، مصنّفين القول بالحقيقة المحمّديّة في باب الاختراع والسّير على درب المسيحيّة: « فإذا كان المسيح ابن الله عند النّصارى، فلماذا لا يخترع الصّوفية الحقيقة المحمّدية؟ وهذا ناتج عن نظريّتهم في وحدة الوجود».[4]

وإذا كان منكرو الحقيقة المحمّدية قد أخذوا بالمعنى الظّاهري للأنوار المحمّدية، متذرّعين في ذلك بالمعنى المجازي، فإنّ المدافعين عنها قد تمسّكوا بالمعنى الحقيقي الوارد في بعض الآيات القرآنيّة الّتي تصفه ﷺ بالنّور، من مثل قوله تعالى: ﴿قَدْ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٌ وَكِتَٰبٌ مُّبِينٌ﴾ وأثبتوا النّور المحمّدي من حيث كونه حقيقة يستدلّ عليها حتّى قبل ولادته، وذلك في مفارقة النّور لعبد الله بن عبد المطلب والد محمّد ﷺ، بعد دخوله بالسيّدة آمنة بنت وهب، وذلك النّور كان غرّة بيضاء بين عينيه، ثمّ تلاشى لمّا ألقي ذلك النّور في أحشاء السيّدة آمنة، وهو النّور ذاته الّذي أضاء لها، ورأت فيه قصور كسرى من أرض الشّام.[5]

وأيّا ما كان موقف الباحثين من الحقيقة المحمّدية من القول بها أو إبطالها، فإنّنا نجزم على أنّ ما لا اختلاف فيه، يتمثّل في كون الحقيقة المحمّدية في واقع الأمر حزمة من الحقائق، أو فلنقل إنّها أقطاب متعدّدة لحقيقة كبرى واحدة، والجدير بالذّكر، أنّ الحقيقة المحمّدية كما تنوّعت حقائقها، فقد تنوّعت أسماؤها، كالقلم الأعلى، والدرّة البيضاء، وروح الأرواح، والعقل الأول، والأب الأكبر، والرّوح الكلّي، والإنسان الكامل، وإنسان عين الوجود، وقد نتلمّس لها أثرا في تعابير أخرى، كالحضرة المحمّدية، والحضرة الأحمدية، والنّور المحمّدي...

ولكن ماذا نقصد بالحقيقة المحمّديّة، وما هو الموضوع الأساسي لهذه الحقيقة؟

تتألّف هذه العبارة من مفردتين: "الحقيقة" و"المحمّدية"، فأمّا المفردة الأولى فإنّ معناها العامّ: هو كنه الشّيء وذاته، أو كما يقال ماهيّته، وأمّا المفردة الأخرى، فتشير إلى سيّدنا محمّد ﷺ، فيكون معنى العبارة كاملة هو: الكنه أو الماهيّة الذّاتية للرّسول محمّد ﷺ، وعلى هذا فما يراد بالحقيقة المحمّدية هو: الجانب الماهوي منها لا الصّوري المظهري، في كونها تختلف عن الماهية الإنسانية الاعتيادية.[6]

وتبحث الحقيقة المحمّدية عن مجموعة من العلاقات، كالعلاقة بين النبيّ ﷺ وبين الخالق عزّ وجلّ، وبينه وبين الوليّ والقطب، وأصل الخلق والنّشأة، والرّوح والصورة والبرازخ وغيرها، وعليه يمكن أن نتناول الحقيقة المحمّديّة من الاعتبارات الآتية:

1.التعيّن الذّاتي الزّمني: تقتضي هذه الحقيقة خلق الذّات المحمّدية خلقا أوّل في الزّمن، فلذاته ﷺ حقيقة زمنيّة أوّلية سابقة عن كلّ خلق بشريّ أو نبويّ، ويعرّفها كمال الدّين القاشاني بأنّها: «الذّات مع التعيّن الأوّل»، [7] ونجد في طواسين الحلاّج الوصف الزّمني للحقيقة المحمّدية، في قوله: «همّته سبقت الهمم، ووجوده سبق العدم، واسمه سبق القلم، لأنّه

كان قبل الأمم... ثمّ يقول: «كان مشهورا قبل الحواديث والكواين والأكوان ولم يزل كان مذكورا قبل القبل، وبعد البعد والجواهر والألوان».[8]

ويمكننا أن نتساءل: إذا كانت هذه الحقيقة فرديّة أوّليّة، فهل لها علاقة بما سينتج بعدها، وما نوع الصّلة الّتي يمكن أن تنشأ بينها وبين غيرها، أم أنّها متفرّدة ومجرّدة عن باقي الحقائق والموجودات الأخرى؟

الواقع أنّ الحقيقة المحمّدية، وإن كانت أوّل موجود أوجده اللّه من العماء الربّاني، فإنّها مشتملة على جميع ذوات الوجود من الأزل إلى الأبد، وهذا يعني أنّها لا تنفصل لا عن الوجود ولا عن الموجودات، وإذا كان الوجود كلّه متنسّلا منها[9]، فإنّ الحقيقة المحمّدية هي المدّة لجميع تلك الحقائق والموجودات، بل إنّ الأزمان ذاتها قبضة من زمنية الحقيقة المحمّدية، فزمنه سابق عن الأزمان، وحقيقته خلقت قبل الخلق الزّمني، في عبارة للحلاج: الأزمان كلها ساعة من دهرة.[10]

ولعلّنا نتساءل أين تعيّنت حقيقته أثناء تمام خلقه، ما دامت أنّها مفارقة للوجود الزّمني؟

نجد في رؤية ابن عربي في الحقيقة المحمّدية، أنّها خلقت بالاسم الباطن، وهو ما يدلّ على كون وجودها مجاورا للشقّ الإلهي من حيث أسماؤه عزّ وجلّ، وهي لها بمثابة الزّمنية والمكانيّة، لكنّها زمنيّة ومكانيّة غير ماديّة، وغير متعلقة بالإدراك المادّي أو التصوّر الفيزيقي.

وإذا كانت الحقيقة المحمّدية، قد حازت السّبق في الجدول الزّمني الملكوتي الغيبي للخلق والنّشأة، فلا أدعى من أن نقترب من ملاحظة نوعيّة الخلق وصفته، وكيفيّة تمام تعديله وتسويّته، وفي ذلك يعتقد الصّوفية بأنّه وإن تأخّر وجود جسمه الشّريف على جميع الأنبيّاء، فإنّه متقدّم عليهم، وعلى جميع المخلوقات باعتبار حقيقته الأولى، لقوله ﷺ : «كنتُ نبيّا وآدم بين الماء والطّين».[11]

ويربط محي الدّين بن عربي التعيّن الزّمني للحقيقة المحمّدية، بالنّشأتين الرّوحانية والجسمانيّة، التّابعتين للتعلّق السّماوي والأرضي، وذلك أنّه لمّا كانت دورة الخَلْق قد ابتدأت بمحمّد ﷺ في خلق النّور المحمّدي وهي دورة تابعة للنّشأة السّماويّة، فإنّ دورة الخُلُق قد ختمت به، وهي تابعة للنّشأة البدنيّة الأرضيّة، وبالتقائهما في صورة محمّد ﷺ كملت النّشأتان وختمت الدّورتان.[12]

وقد يستبهم المعنى على الدّارس البسيط، فيعتقد أنّ الحقيقة المحمّدية تختلف عن ذات محمّد ﷺ وعن شخصه الكريم، فكيف يمكن تصوّر بدء دورة الخلق بمحمّد ﷺ وختم النبوّة والوحي به، وكيف يمكن فهم أنّه أوّل نبيّ في الخلق وآخرهم في البعث والظّهور؟

لفهم هذه المسألة يستوجب علينا أن نحلّل طبيعة الصّورة الأولى الّتي خلق عليها محمّد ﷺ، وهل اتّفق المتصوّفة على صورة بعينها، أم أنّهم توصّلوا إلى أنماط مختلفة منها، وإن كانت لا تجمع على طبيعة واحدة، فهل يمكن أن تنتظم في جذر عرفانيّ واحد متآلف؟

إنّ هذا التّساؤل يُسْلِمُنا إلى طبيعة الحقيقة المحمّدية التّالية وهي:

2.الحقيقة النّورانيّة: يستمدّ الصّوفية هذه الحقيقة من حديث رسول اللّه ﷺ: «أوّل ما خلق اللّه نور نبيّك يا جابر»، ولكن إذا كانت الحقيقة المحمّدية حقيقة نورانيّة، فما الّذي يجعلها تتميّز عن نورانيّة الخالق في كونه نور السماوات والأرض، فالقول بأنّهما يشتركان في النّور ذاته، لا يستلزم نفي الشّريك عنه سبحانه وتعالى، فضلا عمّا تعكسه من طبيعة التركيب في ذاته عز وجلّ، ناهيك عن تصوّر البشريّة والنّاسوتية في حقّه تعالى ومزاحمته في الأزل والقدم، ممّا لا يليق القول به ولا يعقل تصوّره.

ولتصويب الفكر والنّظر، وتحقيق التّنزيه، يفرّق الصّوفية بين النّورين: نور الغيب، وهو النّور المطلق القديم، ونور العالم المحدث وهو نور محمّد ﷺ الّذي خلقه اللّه من نوره، فهو نور الحقّ من حيث الماهية، وغير نور الحقّ من حيث الصّورة، وقد ورد حديث عنه ﷺ أنّه قال: «أنا من ربّي والمؤمنون منّي» وقوله: «أنا من اللّه والكلّ منّي»، [13] وبذلك ينتفي ما يمكن أن يضرّ بوحدانية الخالق، فالحقيقة المحمّدية باعتبار النورانية، هي النّور الأوّل في عالم الظّهور، ولا يثبت الحلاّج للحقيقة المحمّدية صورتها النّورانيّة في تقريبها من السّراج وحسب، وإنّما يسند إليها القدميّة وإن كانت دون قدميّة نور الخالق، فليس في الأنوار نور أنور وأظهر وأقدم من القدم سوى نور صاحب الكرم.[14]

ومن هنا يمكن أن نجيب عن تسائلنا بشأن طبيعة النّشأة المحمّدية الأولى، من أنّها طبيعة نورانيّة وحقيقة شعشعانيّة، وقد تجسّد هذا النّور بهيئة الرّسول ﷺ، فكما تمثّل الطّين وتجسّد بهيئة الإنسان، تمثّل النّور الإلهي بهيئة الرّسول ﷺ.[15]

ويوغل بعض الصّوفية في تحديد خصائص النّور المحمّدي، فيعتبرونه خازن لطيفات الأزل، لأنّه خلق من أنوار اللّطف، [16] ويرون نوره من نور العزّة، ونور الأولياء والمؤمنين من نور الرّسول ﷺ، ولذلك استحقّ التّفضيل عن باقي الخلق، وإذا كان أشرفهم بالإجماع، فلكونه مخلوقا من نور الذّات الإلهيّة، وما سواه مخلوق من أنوار الأسماء والصّفات، ويتّضح من ذلك أنّ النّور المحمّدي من الأنوار الباطنة الّتي هي للأنبياء والأولياء والأصفياء والشّهداء، ودونها الأنوار الظّاهرة الّتي هي للشّمس والقمر والنجوم والكواكب.[17]

ونجد في الفلسفة الإشراقيّة عرضا فائضا لحقيقة النّور، فالسّهروردي يقسّم النّور قسمين: نور في نفسه لنفسه وهو نور محض أو مطلق، إذ ليس وراءه شيء آخر، وعرّفه بكونه النّور

المحيط، والنّور القيّوم، والنّور المقدّس والنّور الأعظم الأعلى، وهو النّور القهّار، وإليه تنتهي الأنوار القائمة والعارضة والبرازخ وهيئاتها، هذا من حيث منتهاه، أمّا من حيث بدئيّته، فإنّه لا يمكن عليه العدم، فإنه لو كان ممكن العدم لكان ممكن الوجود، ولكان تحققه بمرجّح لا بنفسه، فلم يكن بغنيّ فيحتاج إلى غنيّ مطلق هو نور الأنوار، لوجوب تناهي السّلسلة، ثمّ في المرتبة الثّانية من المراتب النّورانية نور واجب الوجود بغيره، وهو وإن كان نورا في نفسه، فإنّه نور لغيره، ويستحيل أن يكون لنفسه لأنّ وجوده لغيره، وإن كان النّور الأوّل محضا مطلقا، فإنّ الثّاني نور عارض مقيّد، وإذا تساءلنا عن كيفيّة التّنسيق الحاصل بين المرتبتين النورانيّتين، وجدنا أنّ الدّور الرّئيس منوط بالنّور المطلق في طبيعة كونه نورا أوّل وواحدا، وإذا كان نورا فإنّ من خصائصه أن يكون ظاهرا في نفسه ومظهرا لغيره، وظهور الغيريّة عنه وبه رفع عنه حرج الوسائط، وهو ما يجعل علاقته بالوجود عميقة ومباشرة، أو كما هي في عبارة السّهروردي: الظّاهر في حقيقة نفسه المُظْهِر لغيره بذاته، [18] فما دونه يحتاج إليه لأنّ منه وجوده، وهذه الأطروحات كلّها تعطينا انطباعا عن التّعديل الّذي أدخلته الإشراقيّة على الفلسفة الأرسطيّة في ميدان الماورالوجيا أو الميتافيزيقا.

وسواء كانت العلّة الأولى مبدءا أم محرّكا أم مدبّرا أم واحدا أم نورا، فإنّ الإشراقية السّهروردية حاولت أن تنتزع لنفسها التّفاسير المقنعة أمام الفكر الصّوفي الإسلامي، وتفلح فيما عجزت عنه المشّائية، وإن كانت الإشراقية قد نجحت في عرض الآليات الّتي أقامت عليها مشروعها الصّوفي الإشراقي، فليس ذلك إلاّ بجعل جزئيّاتها تنتظم في فلك القطب اللاّهوتي، وهو ما منحها الشّرعيّة التّنظيرية، إن لم نقل الجذبة المذهبيّة الّتي حظيت بها، وسحرت من خلالها العقول واستهوت النّفوس، وسط زحمة المذاهب والاتّجاهات والتيّارات الأخرى.

وما يهمّنا من التّركيز على هذه الفلسفة، هو تلك الإضافة العرفانية الّتي قدّمتها مدرسة الإشراق في تحليل ماهية النّور وطبيعته وخصائصه، ومتابعة بعده الميتافيزيقي كفكرة عرفانيّة مجرّدة، وهي تحاول الخروج من أحشاء التّجريديّة، وتتموضع في العالم الطّبيعي المادّي، دون أن تتخلّى عن قداسة عالمها الملكوتي الإلهي، ويظهر ذلك جليّا في منح السهروردي للنّور ما منحه علماء الكلام للخالق من صفات الحياة، والقدرة، والعلم، ونفي الشّريك، "فالنّور المحض حيّ وكلّ حيّ فهو نور محض" والنّور لا ندّ له ولا مثيل، إذ أنّ النّور السّانح من العالم الأعلى بتعبير السّهروردي هو «إكسير القدرة والعلم فيطيعه العالم»، [19] وهي العبارة الّتي تشهد على الأمريّة الإلزاميّة بين النّور القهري وبين الوجود، ليس من جهة الفيض والإشراق فقط، وإنّما من جهة الأمر والطّاعة بالدّرجة الأولى.

وكما ينفي السّهروردي عن النّور الأوّل الندّ والمثيل، فإنّه ينفي عنه الظّلم ويثبت له العدل، وهو ما نستشفّه في العبارة التّالية: «فالنّور من حيث هو نور إن اقتضى، فلا يقتضي غير النّور» أي أنّه لا يقتضي الظّلمة، باعتبار دلالة الظّلمة على كلّ ما هو باطل وظلم، كما هي دلالة النّور على كلّ ما هو حقّ وعدل، فكما لا يجتمع النّور والظّلمة في وقت واحد وفي مكان واحد، فأولى ألاّ يجتمع ذلك في ذات الحقّ تعالى، وكما أنّ النّور مُذهِب للظّلمة، فكذلك الحقّ تعالى مزهق الباطل ومدمغه، فلا يحصل في ذاته باطل أو ظلم، وإنّما كلّه نور وحقّ وعدل، وهو ما سيؤدّي به إلى إلحاق تعريف آخر بالنّور، متمثّلا في كونه خيرا محضا.[20]

ولكن إذا كانت كلّ هذه الخصائص هي للنّور الأوّل، فهل يحقّ لنا أن نطرح تساؤلا عن ماهيّة النّور الثّاني الصّادر عنه، وهل ترك لنا السّهروردي شيئا عن حقيقته؟

يسمّي السّهروردي النّور الصّادر عن نور الأنوار بالنور العارض، وهو نور محسوس وهو ليس بغنيّ، فلو كان كذلك لما افتقر في وجوده إلى سواه، ويصدر عن النّور الصّادر نور آخر وهكذا، وكلّ نور لما تحته هو له بمثابة النّور القهريّ، وكلّ نور بالنسبة لما فوقه يصدر عن محبّة وشوق، ويشرح العلاقة النّاشئة بينهما، من حيث إنّ للنّور العالي قهرا للنّور السّافل، وللنّور النّاقص شوقا إلى النّور العالي، فانتظم الوجود كلّه من المحبّة والقهر، [21] لكنّه ينفي الاتّحاد فيما بينها، فالاتّحاد الّذي بين الأنوار المجرّدة إنّما هو الاتّحاد العقلي لا الجرمي، فالأنوار المدبّرة من شدّة قربها من الأنوار القاهرة العالية، ومن نور الأنوار وكثرة علاقتها العشقيّة معها، تتوهّم أنّها هي، ولا تظنّ أنّ الأنوار المجرّدة تصير بعد المفارقة شيئا واحدا، فإنّ شيئين لا يصيران واحدا وليس في غير الأجسام اتّصال وامتزاج، وقد ثبت عنده أنّ النّور ليس بجسم، ومن ثمّ فإنّه لا اتّحاد بينها.[22]

ويترك السّهروردي في آخر فصول الكتاب الحديث عن الأنوار المجرّدة والعارضة والبرازخ، ليلتفت إلى علاقتها بالإنسان، فإذا كثرت الأنوار الإلهيّة عليه، كسته لباس العزّ والهيبة، وانقادت له النّفوس، ويقصد به السّالك الرّاغب الّذي له من ماء الحياة مورد عظيم، بذكر اللّه وقرع بابه والاستجارة بنور ذي الملك والملكوت.[23]

ولكن هل نعثر في إشراقيّة السّهروردي على مبدإ الحقيقة المحمّدية، أو النّور المحمّدي؟

إنّ كلمة الشّهرزوري بخصوص اختلاف الحكماء في الألفاظ والأسماء مع وحدة ما يصلون إليه من الحكمة، ما يزال صدى وقعها يقرع الآذان، فالسّهروردي وإن كان لا يقول بالحقيقة المحمّديّة، فإنّه ينحت منها مبدأً لنظريّته عن الكلمة الجبرائيليّة، أو ما قد نسمّيه "الحقيقة الجبرائيليّة"، وهي لا تختلف في معطياتها عن الحقيقة المحمّدية، وما يدور في فلكها، كالعقل الأوّل، والرّوح الكلّي، وما تقتضيه من كونها أوّل موجود وجد عن الذّات العليّة، والّتي عنها

وجدت سائر الموجودات، فهي مبدأ التّكوين وخلق العالم وأصله مهما اختلفت الوسائل، إن انعكاسا وتجلّيا، أو فيضا وإشراقا، أو حركة، أو كلمة، أو شوقا وعشقا...

ويوضّح السّهروردي نظريّة الحقيقة الجبرائيليّة، في رسالته "أصوات أجنحة جبرائيل"، إنّ لجبرائيل جناحين: أحدهما عن يمين وهو نور محض، وأمّا الجناح الأيسر فتمتدّ عليه بقعة سوداء، فجبرائيل يمثل واجب الوجود، فالأيمن إضافته إلى الحقّ، والأيسر استحقاقه في ذات نفسه وهو إمكان الوجود، ومن الجناح الأيسر الّذي يمتدّ عليه قدر من الظّلمة، يهبط ظلّ منه عالم الزّور والغرور، كما قال الرسول عليه السّلام: إنّ اللّه خلق الخلق في الظّلمة، ثمّ رشّ عليه من نوره، فعالم الغرور ليس إلاّ صدى وظلا لجناح جبرائيل الأيسر، بينما تصدر الأنفس المضيئة من الجناح الأيمن.[24]

والسّهروردي إن كان يعارض الحقيقة المتعيّنة الأولى بالحقيقة الجبرائيلية، فإنّه لا ينفيها وإنّما يثبتها، فقوله بها إنّما يدخل في باب معارضة فكرة بفكرة أخرى، وإبداعه للحقيقة الجبرائيليّة عرض لمبدإ جديد، دون أن يكون اعتراضا على المبدإ القديم المتمثّل في الحقيقة الأولى، ولا حتّى على الحقيقة المحمّدية في مفهومها البسيط الدّال على النّور المحمّدي، ونلمح ذلك في الكلمة الّتي يستهلّ بها الرّسالة الجبرائيليّة بقوله: «... وصلاة وسلام على روح السيّد محمّد الّذي يفيض ضوء طهارته على الخافقين، ويصل لمعان شعاع شرعه إلى المشارق والمغارب، وعلى أصحابه وأنصاره جميعا»، [25] هذا إن اعتبرنا القول بالحقيقة المحمّدية مبدأ عريقا، وأمّا إن أخذنا بها في صورتها المحدثة وأبعادها العميقة المركّبة، الّتي اتّخذتها على يد محي الدّين بن عربي (تـ638هـ)، فإنّ الحقيقة المحمّدية تتقاطع مع الحقيقة الجبرائيليّة في قولهما بالكلمة، فالموجودات في نظر ابن عربي كلّها كلمات اللّه الّتي لا تنفد، فإنّها عن "كن"، فكلّ الموجودات إنّما هي كلمات اللّه، [26] وهي الحقيقة نفسها الّتي ذكرها قبله شهاب الدّين يحيى السّهروردي، في أنّ جميع ما خُلق، إنّما خلق من شعاع آخر الكلمات الإلهيّة، وجبرائيل هو آخر تلك الكلمات، وعنه انبعثت أرواح الآدميّين، [27] ويستدلّ السّهروردي على أنّ أرواح الآدميّين تنبعث من تلك الكلمة الأخيرة، من قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ سَوَّىٰهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِۦ ﴾، وكذلك قال عن مريم عليها السّلام: ﴿ فَأَرْسَلْنَآ إِلَيْهَا رُوحَنَا ﴾ ومعناه جبرائيل، بل وعن تلك الكلمة انبعث الوجود بأكمله، فمن آخر الكلمات الكبرى تظهر كلمات صغرى ومن شعاع تلك الكلمات تنبعث كلمات صغرى أخرى وهكذا من غير حدّ، ويعزّز نظريّته بشواهد قرآنيّة، كقوله تعالى: ﴿ لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّى ﴾، ثمّ يثبت وجود دلالة مشتركة بين الكلمة والرّوح، إذ أنّهما تفيدان معنى واحدا وذلك انطلاقا من قوله تعالى: ﴿ إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ ﴾ وقوله: ﴿ تَعْرُجُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ ﴾، وعن رجوع النّفس

المطمئنّة إليه تعالى قوله: ﴿ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ ﴿٢٧﴾ ٱرْجِعِىٓ إِلَىٰ رَبِّكِ ﴾، [28] فالكلمة والرّوح كما أثبتهما السّهروردي تدلاّن على معنى واحد.

فهذه بعض الأفكار الّتي جاءت في القصّة الرّمزيّة الّتي كتبها شهاب الدّين يحيى السّهروردي، وجسّد فيها علوم أهل الحقّ الباطنيّة، وكلّ هذه الأشياء - كما جاء على لسانه- ليست إلاّ رموزا إن علمتها على ظاهر معناها كانت تخيّلات لا حاصل لها.

وإذا كانت الحقيقة المحمّدية حقيقة نورانيّة، فما موقع الرّوح والجسد منها؟

3.الحقيقة الرّوحانية: إنّ الصّلة بين الحقيقة النّورانية والحقيقة الرّوحانية وثقى، من خلال إدراك أنّ الأنوار المحمّدية إنّما هي أنوار روحانيّة، بل إنّهما يصلان إلى حدّ الامتزاج حيث لا تباين ولا تخالف، فكلّ حقيقة منهما تأخذ من الأخرى وتمدّ منها وتلتبس بها التباسا حميدا، ومن ذلك أنّ اللّه تعالى خلق روح النّبي من ذاته، وخلق العالم بأسره من روح محمّد ﷺ، [29] وهو ما يتقاطع مع الأحاديث السّابقة، إلاّ أنّ هذه خلق روحاني وتلك خلق نوراني، وهو ما يعطينا انطباعا عنها في أنّها حقيقة واحدة تمظهرت في شقّي الرّوحانية النّورانية، ممّا يقتضي في الأساس أنّها الممدّة لكلّ رقائق العالم الرّوحاني والجسماني جميعها المتّصلة بها.[30]

وإذا كانت الحقيقة المحمّدية حقيقة روحانيّة، من جهة كونها نسخة الأحديّة في اللاّهوت، ومن حيث إنّها روح الأرواح الموجودة بجزئيّاتها في كلّ نبيّ ووليّ، فإنّ جسديّته ﷺ هي صورة معاني الملك والملكوت، غير أنّ ظهوره في عالم الأجسام ليس كظهوره في عالم الأرواح، لأنّ عالم الأجسام ضيّق لا يسع ما يسعه عالم الأرواح، وليس ظهوره في عالم الأرواح، كظهوره في عالم المعنى أو في السّماء أو في الأرض، أو عن يمين العرش، ففي كلّ مقام أعلى يكون ظهوره فيه أكمل وأتمّ من المقام الأوّل.[31]

ولذلك يحدّد ابن عربي للحقيقة المحمّدية المتّحدة بالنبوّة، صورة روحانيّة وجسديّة تختلف عن باقي الصّور والنّشآت، فقد نشأت من النبوّة صورة محمّدﷺ، فكأن القرآن أنشأ صورة جسدية يقال لها محمّدﷺ، والقرآن كلام اللّه وهو صفته، فكان محمّدﷺ، صفة الحق تعالى بجملته.[32]

وفي رؤية ابن عربي لمراتب الوجود والخلق، أنّ أوّل موجود أداره سبحانه فلك الإشارات، بإرادة إحاطة معنوية، وهو أوّل الأفلاك الممكنات المحدثات المعقولات، وأوّل صورة ظهرت في هذا الفلك العمائي، صور الرّوحانيات الّتي منها القلم الإلهي الكاتب العلاّم، وهو العقل الأوّل الفيّاض، وهو الحقيقة المحمّدية، والحقّ المخلوق به، والعدل عند أهل اللّطائف والإشارات، وهو الرّوح القدسي الكلّ عند أهل الكشوف والتّلويحات، فجعله عالماً حافظاً، باقياً، تامّاً، كاملاً، فيّاضاً، كاتباً من دواة العلم، تحرّكه يمين القدرة عن سلطان الإرادة.[33]

كما يرى ابن عربي أن أصل أرواحنا، روح محمّدﷺ، فهو أوّل الآباء روحاً، وآدم أوّل الآباء جسماً، ونوح أوّل رسول أرسل، ومن كان قبله إنما كانوا أنبياء، كلّ واحد على شريعة من ربه، فمن شاء دخل في شرعه معه، ومن شاء لم يدخل، فأوّل شخص استفتحت به الرسالة نوح عليه السلام، وأوّل روح إنساني وجد روح محمّدﷺ، وأوّل جسم إنساني وجد جسم آدم عليه السّلام.[34]

ولكن إذا كانت الحقيقة المحمّدية أوّل روح مخلوقة في عالم الملكوت، فما حقيقة الأرواح الأخرى؟

إنّنا نتّفق مع أبي حفص السّهروردي (تـ632هـ) تمام الاتّفاق، ونشاطره الرّأي في أنّه لم يرد اختلاف بين أرباب النّقل والعقل في شيء كالاختلاف في ماهية الرّوح، [35] وهذا التحرّج ليس من باب فقدان العلم أو المعرفة بها، أو لكونها من عالم الغيب، بل لتشعّب مباحثها ولكون السّكوت عنها والنّهي عن الخوض فيها، إنّما هو من أدب النبوّة الّتي توجب على المؤمن التخلّق بها، مصداقا لقوله تعالى: ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى ﴾[36] ولرفع الحرج، اكتفى أرباب المعرفة بإفشاء اليسير من أسرارها، بما لا يؤذي سلامة الاعتقاد أو يضرّ بصحّة العقيدة.

ولكن ينبغي أن نفرّق بين ماهيّة الرّوح الّتي سئل عنها النبيّ ﷺ، وبين الرّوح البشريّة، أمّا الرّوح التي سئل عنها رسول الله ﷺ، فقد اختلف النّاس فيها، فقال قوم هو جبرائيل، وقيل هو ملك من الملائكة له سبعون ألف وجه، ولكل وجه منه سبعون ألف لسان، ولكل لسان منه سبعون ألف لغة، يسبّح الله تعالى بتلك اللّغات كلّها، ويخلق من كلّ تسبيحة ملكا يطير مع الملائكة إلى يوم القيامة.

وروي عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما، أنّ الرّوح خلق من خلق الله، صورهم على صورة بني آدم، وما نزل من السّماء ملك إلاّ ومعه واحد من الرّوح.

وقال مجاهد: الروح على صورة بني آدم، لهم أيد وأرجل ورؤوس، يأكلون الطعام وليسوا بملائكة.[37]

وإذا كان الرّوح المسئول عنه شيئا من هذا المنقول، فهو غير الرّوح الّذي في الجسد، فعلى هذا يسوغ القول في ماهيّة الرّوح الإنسانيّة، ولا يكون الكلام فيها ممنوعا.

ومن أحاديث النبوّة الّتي قرّبت الرّوح من المدارك، وأطلعت الأفهام عن بعض حقائقها، ما يروى عنه في قوله ﷺ :«إنّ أحدكم يجمع خلقه في بطن أمّه أربعين يوما نطفة، ثم يكون علقة مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثمّ يبعث الله إليه ملكا بأربع كلمات، فيكتب عمله، وأجله، ورزقه، وشقيّ أم سعيد، ثمّ ينفخ فيه الرّوح»، وقد يتبادر إلى الأذهان من متن الحديث، أنّ

التّكوين الجسدي أسبق في الخلق من الرّوح، ونعثر على هذا التّرتيب المادّي السّابق عن نفخ الرّوح في بعض آي القرآن الكريم، نظير ما هو عليه في قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن طِينٍ ﴿١٢﴾ ثُمَّ جَعَلْنَٰهُ نُطْفَةً فِى قَرَارٍ مَّكِينٍ ﴾ ثم قال بعد ذكر تقلباته: ﴿ ثُمَّ أَنشَأْنَٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ ﴾[38] وقد قيل: هذا الإنشاء هو نفخ الرّوح فيه، فما ذكر الله الرّوح إلاّ بعد ذكر الأطوار النّشئيّة التّرابية المادّية، ولهذا التّقديم ما يبرّره، وفي آية أخرى ذكر الله خلق الأرواح قبل الأجساد في قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَٰكُمْ ﴾ يعني الأرواح، ﴿ ثُمَّ صَوَّرْنَٰكُمْ ﴾ يعني الأجساد،[39] ويصف السّهروردي نزول الرّوح من عالمها العلوي واتّحادها بالبدن، في المشهد الآتي: "صار تكوّن النّفس الّتي هي الرّوح الحيواني من الآدمي، من الرّوح العلوي في عالم الأمر، كتكوّن حوّاء من آدم في عالم الخلق، وصار بينهما من التآلف والتعاشق، كما بين آدم وحوّاء، وصار كلّ واحد منهما يذوق الموت بمفارقة صاحبه، فسكن آدم إلى حوّاء، وسكن الرّوح الإنساني العلوي إلى الرّوح الحيواني، وصيّره نفسا».[40]

وإذا كان العلماء يقولون إنّ الرّوح أسبق في الخلق من الجسد، فالحقيقة في كون المسألة ليست في الخلق بقدر ما هي في التّقدير، فالرّوح أسبق في التّقدير الخَلْقي من الجسد، بما هي مرقومة في اللّوح المحفوظ، ثمّ كان التّقدير الجسدي في عالم الطّبيعة، وإذا أخذنا بالصّورة التّركيبيّة، فإنّ الإنسان، روحا وجسدا، حقيقة واحدة سبقت عالم الشّهادة، كونه متحقّقا في العلم الإلهي، وعليه فإنّ للإنسان نشأة إلهيّة.

ويترتّب ممّا سبق أنّ للحقيقة المحمّدية وجه إلى عالم الشّهادة ووجه إلى عالم الغيب، ومنه نستشفّ البعد التّالي وهو:

4.الحقيقة الغيبيّة: نقصد بالغيبيّة عالم السرّ الإلهي، إذ لم تكن ظاهرة في أوّل أمرها للعوالم والأكوان والخلق، لأنّها كانت في مكنون علمه، فشهرت في السّماء قبل مبعثه في الأرض، فهي السرّ القائم بالأحديّة، وهي الذّات مع التعيّن الأوّل الّذي ما اطّلع عليه نبيّ مرسل غيره ولا ملك مقرّب، وقد ورد عنه قولهﷺ: «لا يعلم حقيقتي غير ربّي».[41]

ويعزّز ابن عربي هذه القيمة الغيبيّة المطلقيّة في ذكره أنّ الله أعلمه بنبوّته قبل الأنبيّاء، وبشّره بها وآدم بين الماء والطّين، ومنه قوله ﷺ حينما سئل متى كنت نبيّا؟ فأجاب: وآدم بين الماء والطّين، ولا يعكس هذا الحديث السّبق الزّمني وحسب، وإنّما ينطوي كذلك على خفاء السرّ النّبوي في طيّ الغيب الإلهي.

فالسرّ كان مطلقاً، فلمّا تبيّن بالصورة المحمّدية تقيّد وَهْمًا، وهذه الصورة نور من نور الله[42]

ويتفطّن ابن عربي إلى ارتباط العامل الزّمني بالحقيقة الغيبيّة، فعند أوّل خلق الزّمان بحركته، خلق الرّوح المدبّرة: روح محمّد ﷺ، ثمّ صدرت الأرواح عن الحركات، فكان لها

وجود في عالم الغيب دون عالم الشّهادة، وأعلمه الله بنبوّته وبشّره بها وآدم- لم يكن إلاّ كما قال- بين الماء والطّين، وانتهى الزّمان في جريانه إلى الاسم الظّاهر، فظهر محمّد بكلّيته جسما وروحا.[43]

ويذكر الحلاّج في طاسين السّراج - مشيرا إلى الحقيقة المحمّدية- أنّه ﷺ سراج من نور الغيب، فهو مبدأ أوّلي سابق، في اعتباره أوّل مخلوق وجد في الهباء الذّي تجلّى فيه النّور الإلهي، ولم يكن أقرب إلى هذا النّور من الحقيقة المحمّدية، فأصبح مبدأ ظهور العالم، والوجود الأوّل.[44]

5.النّسخة الإلهيّة والصّورة الربّانية: إنّ الحقيقة المحمّدية إن كانت أوّل مخلوق، فإنّها جاءت على النّسخة الإلهيّة صورة ومعنى، وإذا أردنا أن نقترب أكثر من طبيعة الصّورة الّتي خلق منها، نجدها إضافة إلى كونها نورانيّة وروحانيّة، فإنّها على النّسخة الإلهيّة صورة ومعنى، ولكن ماذا نقصد بالنّسخة الإلهيّة؟

يحدّد العرفانيّون الصّورة بأنّها صورة الاسم الإلهي الجامع، ومنها استمدّ الوجود حقائق الممكنات الأسمائيّة والصّفاتيّة، من عالم البطون إلى عالم الظّهور، [45] فهذه النّسخة مشتملة على الأسماء والصّفات وعنها ظهرت أعيان الممكنات، ومن ثمّ فإنّ هذه الحقيقة على النّسخة الإلهية، تشتمل على الكمال المحض فلا نقص فيها.

ولابن عربي رسالة كاملة في هذا المجال هي: "نسخة الحقّ"، ذاكرا فيها أنّ الإنسان خلق بالنوع الثّالث من الإيجاد، وهو الإيجاد بـ:"كن" وبيديه، ولذلك خرج على الصّورة، كما قال عليه السّلام: «إنّ الله خلق آدم على صورته»، ولذلك لـمّا أنشئ الإنسان الأوّل هذه النّشأة، ونفخ فيه الرّوح، كانت نشأته أكثف النّشآت الإنسانيّة، لذلك أعطي علم الأسماء في أصل نشأته، وذلك من الاسمين المدبّر والمفصّل، فقوله تعالى: ﴿يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ﴾ عالم الأرواح، وقوله تعالى: ﴿يُفَصِّلُ ٱلْآيَـٰتِ﴾ عالم الجسوم، ومنه فإنّ الإنسان قد جمع في حقيقته بين العالمين، وسبب ظهوره على الصّورة، أنّه إذا كان خليفة في الأرض، فلا بدّ أن يظهر بصورة المستخلف له.[46]

إنّ قول ابن عربي بخلق الإنسان على الصّورة الإلهيّة، يقتضي تقابل الإنسان المفرد بذاته الحضرة الإلهية، والتّقابل لا يكون بين الإنسان والحقّ فقط، بل يتعدّاه إلى تقابل من حيث شكله وأعضاؤه، فهو في العالم كالنقطة من المحيط وهو من الحق كالباطن ومن العالم كالظاهر، ومن القصد كالأوّل ومن النّشء كالآخر فهو أوّل بالقصد آخر بالنّشء وظاهر بالصّورة وباطن بالرّوح، وما تقلّد الإنسان زمام الأمور إلاّ من جهة تكليف الحقّ إيّاه بإعطائه الاستخلاف في الأرض، فكان أن منح الخلافة للقصد والغاية ذاتها.[47]

6.الحقيقة الوسطيّة البرزخيّة: يعرّف البرزخ على أنّه الحائل بين الشّيئين، والحاجز بين الأجساد الكثيفة، وعالم الأرواح المجرّدة، أمّا أصل البرازخ كلّها، فيدعى البرزخ الجامع، وهو حضرة الواحديّة، والتعيّن الأوّل، ولهذا يسمّى البرزخ الأوّل والأعظم والأكبر.[48]

ويمثّل هذا الجانب من الحقائق العلاقة بين العالم الرّوحاني المجرّد بالواقع المادّي المتحقّق فيه، ومن هنا تضطلع البرزخية بتمثيل دور الوصلة بين العالمين، وما قلنا عن هذه الحقيقة برزخيّة وسطيّة، إلاّ لأنّها تحمل خصائص الرّوحانية والماديّة معا وتقبلهما دون إقصاء لأيّ طرف، فتكثف اللّطيف بإظهاره في العوالم الحسية، وتلطّف الكثيف فتظهره بصورة روحانيّة.

ويشرح ابن قضيب البان في نسق آخر خصائص علاقة الأجسام النّورانية بعالم الخيال والبرازخ وتأثيره في كثافة الأرواح ولطفها، من حيث إنّ الأجسام النّورانيّة لا خيال لها بل هي عين الخيال، لذلك كانت أوسع من الأرواح في التنوّع في الصّور، والخيال يقبل ما له صورة ويصوّر ما ليست له صورة، وأمّا سبب كثافة الأرواح وهي من عالم اللّطف، فلكون الإنسان خلق من الطّبيعة، وأمّا الكثيف يرجع لطيفا فسببه التّحليل، فإنّ الكثائف من عالم الاستحالة، وكلّ ما يقبل الاستحالة يقبل الصّور المختلفة والمتضادّة،[49] ولذلك كان البرزخ بالنّسبة لأهل السّلوك، موت نفوسهم المعلومة بالرياضة والمجاهدة.

وما يسترعي الفهم، أنّه إذا كانت الحقيقة المحمّدية روحانيّة في عالم الغيب ومادية في عالم الظّهور، فما حقيقة البرزخية فيها؟

يحلّل العرفانيّون هذه المعادلة ثلاثيّة الأقطاب، في كون الحقيقة المحمّدية لم يغلب عليها صفة الظّهور الصّفاتي ولا الأسمائي، ولو جنحت إلى إحداها لما اتّسمت بكونها حقيقة الحقائق، وهو ما يلزمها البرزخية والتوسّط، فكانت هذه البرزخية هي عين النّور المحمّدي، الضّارب بحقيقته في التعيّن النّوراني الأوّل والواصل إلينا في التحقّق الشّهودي، لذلك كانت هي البرزخ بين الحضرة الإلهيّة، والأرواح الواصلة إليها بكمال معرفة العبد وصفاء يقينه، فالحقيقة المحمّدية من هذا الاعتبار هي البرزخ الأكبر بين الله وبين خلقه.[50]

ونجد عند ابن قضيب البان في المواقف والمخاطبات، الكشف عن برزخيّة الإنسان الكامل فهو الوجه لكلّ وجهة، وهو مولاها، وهو الجامع لأحكام الوجوب والإمكان، وهو مجمع البحرين، أي الظّهور والبطون، وهو صاحب درجة الاعتدال ومنصب النّقطة والعلّة، وهو سرّ الاسم الأوّل من حيث المعنى، والآخر من حيث الصّورة، والإنسان طابع علامة الأسماء، وهو الختم المذكور بسرّ الإمداد والاستمداد، وهو وارث الخلافة بمظهر الوحدة والكثرة.[51]

ويميّز محي الدّين بن عربي بين عوالم ثلاثة: عالم دار الجنّة، وهو عالم سعادة وكشف، وعالم دار النّار، وهو عالم شقاوة وحجاب، وعالم البرزخ، وهو عالم مثال لا حقيقة، ومن

أساسيّات البرزخيّة عنده، الجمع بين الرّوحانيّات والجسمانيّات، فلا تتمّ الحضرة البرزخيّة إلاّ بهاتين السّطوتين، لأنّ بهما كمال الوجود، [52] ومنه فإنّ البرزحيّة إن لم تكن عالم حقيقة، فإنّها ضروريّة لبناء الحقائق، وإقامة عالم المثال والطّبيعة وعالم الرّوح والجسد في توليفة متكاملة.

7. حقيقة الوحدة الشّاملة: ولكن إذا فهمنا أنّ الحقيقة المحمّدية هي حقيقة العوالم الثّلاثة الغيبيّة، الشهودية والبرزخيّة، فلا يتصوّر أنّها متفكّكة أو أنّها ثلاث حقائق بالمنطق العددي، وإنّما هي وحدة شاملة لجميع الحقائق، وما المستويات الأخرى إلاّ جزئيّات انتظمت فيها.

وهذه الفكرة تلخّصها أقوال بعض السّادة الصّوفية، من أن الحضرة المحمّدية جامعة لكل ذرّة من ذرّات الوجود، فما ثبت الوجود عيناً إلا بذاته الشريفة ﷺ، فهو عين كل موجود.[53]

ويمكن تتبّع هذه الوحدة عند ابن عربي من خلال تجسيدها في حقيقة المصطفى ﷺ، لذلك فهو يقول بإمكانيّة الوصول إلى مرتبة الوحدة المسمّاة بالحقيقة المحمّدية لمن كان على اتّباع النبيّ ﷺ ظاهراً وباطناً.[54]

ويرجع بعض الباحثين فكرة الحقيقة المحمّدية عند ابن عربي في إطار الوحدة، إلى جزء من نظريّته الشّاملة في "الكلمة"، إذ أنّه يرى الموجودات كلّها كلمات اللّه الّتي لا تنفد، فإنّها عن "كن" وهي ترمز عنده إلى الفعل الإلهي، أمّا كلمة التّكوين فهي الحقيقة المحمّدية، فتصبح الكثرة الوجودية ما هي إلاّ تعيّنات جزئيّة أو مظاهر للكلمة.[55]

ويصرّ بعض الباحثين على إرجاع نظريّة ابن عربي في الحقيقة المحمّدية إلى الأفكار الشيعية، ومنها قوله بوحدة الوجود، التي تجعل أهل بيت النبيّ كلاًّ لا يتجزّأ، يصدرون جميعًا عن نور النّبوة الأزلي: «وقد كان النّور المحمّدي قديمًا في التشيّع الغالي، فجمع ابن عربي فكرة النّور وفكرة وحدة آل محمّد الرّوحية والعلميّة، وأسبغها على النّاس كافّة، نعني بهم السّالكين الذين هم من عامّة النّاس، ولكنّهم يبلغون هذا المقام السّامي، لأنّ فيهم هذا النّور المحمّدي»، [56] وإن كنّا وضّحنا أنّ هذه الأفكار لا تمدّ بجذورها إلى أصل واحد، وإذا أخذنا بفكرة الأصل الواحد، فليس ذلك الأصل إلاّ شجرة الفكر الإنساني الشّاهدة على القرون الخوالي.

8.الحقيقة القطبيّة: يعرّف الصّوفية القطب بأنّه القائم في كلّ دور بخلافته العظمى ووراثته الكبرى، وهو اليد الفاعلة، والوجود كلّه اليد القابلة، وبهذا التّعريف يصبح القطب هو الرَّحَى الّذي تدور حوله حقائق الوجود، وقد عبّر الصّوفية عن الحقيقة القطبية بالمركز ومثّلوا لها بالنّقطة الّتي في فؤاد القطب المحمّدي، فكانت أصل كلّ موجود وعدّته.[57]

والقطب هو الإنسان الكامل، وإمام الزّمان، ومظهر النبيّ، ومجلى ذات اللّه، يقصده السّالك، ويراه في حال مخاطبة اللّه، حيث إنّه مرآة صادقة لذات اللّه.[58]

ويراد بالأقطاب الأولياء عامّة، كما يراد بالقطب روح محمّد ﷺ خاصّة، دون تصوّر لفتور العلاقة بين القطب الوليّ والقطب النبيّ، لأنّها علائقيّة مبنيّة على الحيويّة والإمداد الرّوحي والعرفاني.

فالنبيّ يأخذ علوم الشّريعة عن اللّه تعالى بواسطة الملك، ويأخذ علوماً إلهية من الوجه الخاص من غير واسطة، والأقطاب والأفراد يأخذون العلوم بواسطة النبيﷺ.[59]

وهكذا بدأ الخلق بمحمّد ﷺ، الذّي خلق اللّه آدم على صورته النورانية، وهي صورة اللّه وانعكاسه، ثم خلق العرش، والنّور، والأولياء، من النّور المتكاثف.[60]

وقد جعل ابن عربي الأولياء خلقاً نورانيّين، منفلقين عن أنوار محمّد ﷺ، ولكنّهم منه بالموضع الأدنى، [61] ومن هذا القبيل قول الحلاّج: أنوار النبوّة من نوره برزت، وأنوارهم من نوره ظهرت[62]، فنور النبوّة مستمدّ بصفة مباشرة من نور العزّة الرّحمانيّة، أمّا نور الأولياء فهو من نور نبوّتهﷺ.

ومن هنا نفهم الطّبيعة الرّوحانيّة للقطب الوليّ الوارث، من أنّه إذا كان أدنى من خلق محمّد ﷺ وروحانيّته، إلاّ أنّ فيه جوهره، ولهذا استطاع الأولياء منهم أن يتجرّدوا من هذه الكثافة ويعودوا إلى أصلهم.[63]

وإذا كانت علاقة الحقيقة المحمّدية بالولاية واسعة ومباشرة، فلا يتصوّر ضيقها وبعدها عن باقي النّبوّات والرّسالات الأخرى، ذلك أنّ النبوّة والرّسالة ظهرتا من حقيقته ﷺ، كما ظهرت الولاية عنه، في كل زمان ومكان.[64]

فالقطب الواحد عند ابن عربي هو روح محمّدﷺ، وهو الممدّ لجميع الأنبياء والرّسل سلام اللّه عليهم أجمعين، ولكنّ القطب لا يقتصر على طرفي: الوليّ والنبيّ، وإنّما يمتدّ تأثيره إلى باقي الوجود، فلهذا الرّوح المحمّدي مظاهر في العالم، وبهذا كان اعتبار المتصوّفة محمّدا ﷺ الإنسان الكامل، الذي تدور عليه أفلاك الوجود من أوّله إلى آخره، وهو واحد منذ كان الوجود إلى أبد الآبدين.[65]

ويشبّه نفوذ حقيقته وسريانها في الكون وأعيانه الباطنة والظّاهرة، كمثل سريان الرّوح في الجسد، ومن هنا تظهر أهميّة القطب، في أنّه لولا وجوده ما استقام العالم، ولا قَبِل إمداد الحقّ تعالى له، فإنّ المدد الإلهي إنما يصل إلى العالم بواسطة القطب.[66]

9. الحقيقة الإنسانيّة: لقد كان ولا بدّ من أن تنتهي سياحتنا في عوالم الحقيقة المحمّدية، إلى مرفإ نشرف فيه من خلاله على ذواتنا، بعدما جُبْنا أبعادها في أقاص تتجاوزنا، وهو البعد القريب منّا البعيد عنّا في ذات الوقت، لأنّ حقيقتنا الإنسانية ظلّت قابعة في محور خطّ الظلّ من الحقيقة المحمّدية، حينما أسدلنا عليها أطلس التّجريد وطلسمات الميتافيزيقا، وزدناها تعقيد الفلسفات

والمذاهب المتشعّبة، دون إلقاء البال إلى حضورها في الواقع الإنساني الرّاهن، وهو ما جعلها تكاد تقترب من الأفكار المثاليّة أو الطّوباويّة المستعصي على الأذهان تقبّلها، بل وإنّ تغييب الجانب الإنساني الذّاتي منها، هو ما نحا بعديد الدّارسين إلى الطّعن فيها وإبطالها ورفضها رفضا تامّا.

وعلى هذا الوجه، فإنّ الحقيقة المحمّدية هي الخلاصة التّطبيقية من الشقّ الفكري النّظري، وإذا كان الأمر كذلك، فكيف نستفيد من الحقيقة المحمّدية في بناء الحقيقة الإنسانيّة؟

إنّ الحقيقة المحمّدية عند الصّوفية محيطة بالوجود، ولا بدّ أن يكون عندك استعداد لتراها، أو بعبارة أخرى لا بدّ أن يكون عندك عين لتراها، ولكن كيف يمكن أن تراها، وما هو السّبيل إليها؟

إذا أردت أن تتخلّص بالحقيقة المحمّديّة، فلن تجدها أبعد منك، لأنّ صوت ندائها لا يمرّ إلاّ عبر أوتار دواخلك، وقد تنبّه أكابر الصّوفية إلى ذلك في الوقت الّذي عمل بعض الباحثين على إقصائها، وهو إقصاء مردود عند الصّوفية، فالحق وملائكته يصلّون على هذه الحضرة، فهل يصلّون على غائب أم حاضر؟ (67)

إذن فلا يجب أن تصغ إلى الحقيقة المحمّدية من مكان بعيد، لأنّها لن تكون إلاّ عينك، وعين كلّ شيء من حيث الذّات بلا فرق أصلا، إذ لا تعدّد في تلك العين ولا تجزي ولا تحلّ ولا تمتزج ولا تتّحد بشيء، لأنّه ليس معها شيء.(68)

فالحقيقة المحمّدية لا تفارق المؤمن ولا نفسا، ولو انكشف الغطاء لرآها عيانا، فالمؤمن الّذي يعرف الحقيقة المحمّدية هو الّذي يرى حضرة الرّسول ﷺ في كلّ مكان حاضرا وناظرا، ومن يصل إلى هذه المعرفة، فقد وصل إلى الحقائق، ولذلك اعتبرها محي الدّين بن عربي من ناحية صلتها بالإنسان، منتهى غايات الكمال الإنساني، فهي الصورة الكاملة للإنسان الكامل الذي يجمع في نفسه حقائق الوجود، (69) لأنّ سرّ الحقيقة المحمّدية هو سرّ قلبك وقطب وجودك.(70)

فالحقيقة المحمّدية تمثّل الإرادة الإلهية الحقيّة إزاء الإرادة الإنسانية الخَلْقية، فإذا كانت إرادة الحقّ أوجدت الحقيقة المحمّدية، فإنّ إرادة الخَلْق أوجبت التخلّق بها والتحقّق فيها، لأنّها برزخ البرازخ العلويّة النّورية المشرفة على الحضرة الواحدية، فهي الكيان المشفّ الّذي جاوز أستار النّفس الظّلمانية، والموقف المعفّ الذّي سطع من فوق الحجب الرّحمانية، والحقيقة المحمّدية هي الحقيقة المقاميّة وهي قيّام العبد في المقام المحمّدي، فله المقام المحمود، والظلّ الممدود، والفردوس الموعود، ومنها بداية السّالكين وختمة المالكين المحقّقين، كما كان عليه الصّلاة والسّلام خاتم الأنبياء والمرسلين، فكمالهم بكمال خلقه، وختامهم بختام نبوّته، وشمولهم بشمول رسالته، وهي الوحدة الّتي لا تقبل القسمة، والبعث الإلهي المحمّدي المشدود بالعصمة.

ومن نتائج ما وصلنا إليه ما يلي:

•شغلت الحقيقة المحمّدية حيّزا واسعا من اهتمام الصّوفية ومن بعدهم مجموع الدّارسين والنقّاد، منذ ظهورها كفكرة عرفانيّة مكتملة إلى غاية العصر الحاضر، كلّ بحسب وجهة تفكيره.

•اختلف الباحثون في الأصول المرجعيّة للحقيقة المحمّدية، وتضاربت آراؤهم بشأن نسبتها المذهبيّة والدّينية، وحتّى بشأن إرجاعاتها القوميّة.

•لم تخرج الحقيقة المحمّدية عن دائرة الجدل العميق بين الباحثين، فقد انشقّت صفوفهم بين قائل بها ومناهض لها، فاختلفت المقاصد وتنوّعت الحجج.

•لم يجمع أقطاب الصّوفية على تعريف معيّن للحقيقة المحمّدية، وهو ما جعلها في الواقع حزمة من الحقائق النّانويّة انضوت تحت قضيّة كبرى، عُرِفت بالحقيقة المحمّدية.

•إذا كانت الحقيقة المحمّديّة تتعلّق بذات النبيّ محمّد ﷺ، فإنّها لم تنحصر عند شخصه الكريم، وإنّما امتدّت لترتبط بعلاقات خارجيّة أخرى تتّصل بالوجود والإنسان.

•جمعت الحقيقة المحمّدية بين الحسّي والمجرّد، وفتحت مجال البحث أمام تحليل أفكار مجرّدة لم يسبق التّدقيق فيها، كما هو الشّأن بالنّسبة إلى ماهية الرّوح وحقيقة النّور...

•إنّ المقصد الأسنى من دراستنا لهذا الموضوع، إنّما يتمثّل في إخراج الحقيقة المحمّدية من قيمها المطلقة السّالبة الّتي ما فتئت تنعزل فيها، وربطها بالواقع الرّاهن وهو ما يحوّلها إلى قيمة إنسانيّة موجبة، وكمال الغاية: إفادتنا من الحقيقة المحمّدية في بناء حقيقتنا الإنسانيّة.

الهوامش والإحالات:

(1) ينظر:"حكمة الإشراق"- شهاب الدّين يحيى السّهروردي- طهران- 1993- ص:11

(2) ينظر:"الولاية والنبوّة عند الشيخ الأكبر محي الدين بن العربي"- علي شود كيفيتش- ترجمة: د/أحمد الطيّب- دار القبّة الزّرقاء- المغرب- (د.ط)/(د.ت)- ص:69

(3) ينظر:"الصوفية نشأتها وتطوّرها"- محمّد العبده و طارق عبد الحليم- دار الأرقم- الكويت- (د.ط)/(د.ت)- ص:56- 57

(4) ينظر: المصدر نفسه- ص:58

(5) ينظر: "الولاية والنبوّة عند الشيخ الأكبر محي الدين بن العربي"- علي شود كيفيتش- ترجمة: د/أحمد الطيّب - ص: 66

(6) ينظر: "موسوعة الكسنزان" (فيما اصطلح عليه أهل التصوّف والعرفان)- الشّيخ: محمّد بن الشّيخ عبد الكريم الكسنزان الحسيني-دار آية- بيروت-ط:1- 2005- ص:153

(7) ينظر: المصدر نفسه- ص:143

(8) ينظر:"الطواسين"- الحسين بن منصور الحلاج - ص:162

(9) ينظر:"موسوعة الكسنزان" (فيما اصطلح عليه أهل التصوّف والعرفان)- - الشّيخ: محمّد بن الشّيخ عبد الكريم الكسنزان الحسيني- ص:146

(10) ينظر:"الطواسين"- الحسين بن منصور الحلاج - ص:163

(11) ينظر:"موسوعة الكسنزان" (فيما اصطلح عليه أهل التصوّف والعرفان)- - الشّيخ: محمّد بن الشّيخ عبد الكريم الكسنزان الحسيني- ص:151

(12) ينظر:"الفتوحات المكية"-محي الدّين بن عربي- مكتبة المصطفى الإلكترونية -م/3- ص:2491

(13) ينظر:"موسوعة الكسنزان" (فيما اصطلح عليه أهل التصوّف والعرفان)- الشّيخ: محمّد بن الشّيخ عبد الكريم الكسنزان الحسيني- ص:34

(14) ينظر:"الطواسين"- الحسين بن منصور الحلاج - ص:162

(15) ينظر:"موسوعة الكسنزان" (فيما اصطلح عليه أهل التصوّف والعرفان)- الشّيخ: محمّد بن الشّيخ عبد الكريم الكسنزان الحسيني- ص154:

(16) ينظر:"الطواسين"- الحسين بن منصور الحلاج - ص:195

(17) ينظر:"موسوعة الكسنزان" (فيما اصطلح عليه أهل التصوّف والعرفان)- الشّيخ: محمّد بن الشّيخ عبد الكريم الكسنزان الحسيني- ص:

(18) ينظر:"حكمة الإشراق"- شهاب الدّين يحيى السهروردي- ص: 113- 117

(19) ينظر: "حكمة الإشراق"- شهاب الدّين يحيى السهروردي- ص: 118 و 122 و 252

(20) ينظر:المصدر نفسه- ص:125

(21) ينظر:المصدر نفسه- ص: 126- 127

(22) ينظر: المصدر نفسه - ص:228

(23) ينظر: المصدر نفسه - ص:257

(24) ينظر: "السّهروردي"-د/مصطفى غالب-مؤسّسة عزّ الدّين للطباعة والنّشر-لينان-1982-ص:81إلى83

(25) ينظر: المصدر نفسه- ص:71

(26) ينظر: "حقيقة العبادة عند محي الدّين بن عربي"- سلسلة تراثنا- د/كرم أمين أبو كرم- دار الأمين- القاهرة- ط:1- 1997- ص:58

(27) ينظر: "السّهروردي"- د/مصطفى غالب- ص:80

(28) ينظر: "السّهروردي"- د/مصطفى غالب- ص:83

(29) ينظر:"موسوعة الكسنزان" (فيما اصطلح عليه أهل التصوّف والعرفان)- الشّيخ: محمّد بن الشّيخ عبد الكريم الكسنزان الحسيني- ص:160

(30) ينظر: المصدر نفسه - ص:34

(31) ينظر: المصدر نفسه - ص:159

(32) ينظر:"الفتوحات المكية"- محي الدّين بن عربي- م/3- ص: 2491

(33) ينظر: "الفتوحات المكية"- محي الدّين بن عربي- م/3- ص:2292

(34) ينظر: المصدر نفسه - ص:1842/م2

(35) ينظر:"عوارف المعارف"- شهاب الدين أبو حفص السهروردي- تحقيق:د/عبد الحليم محمود ود/محمود بن الشريف- سلسلة ذخائر العرب- ع:73- ج:02- دار المعارف- القاهرة- ص:242

(36) سورة "الإسراء"- الآية :85

(37) ينظر:"عوارف المعارف"- شهاب الدين أبو حفص السهروردي- - ص:244

(38) "المؤمنون"- الآية:14

(39) ينظر:"عوارف المعارف"- شهاب الدّين أبو حفص السّهروردي- ص:241- 243 /وسورة "الإسراء"- الآية:58

(40) ينظر:المصدر نفسه- ص:247

(41) ينظر:"موسوعة الكسنزان" (فيما اصطلح عليه أهل التصوّف والعرفان)- الشّيخ: محمّد بن الشّيخ عبد الكريم الكسنزان الحسيني- ص:149

(42) ينظر: المصدر نفسه- ص:150

(43) ينظر:"الفتوحات المكية"- محي الدين بن عربي- م/1- ص:134

(44) ينظر:"الطواسين"- الحسين بن منصور الحلاج - ص:161

(45) ينظر:"موسوعة الكسنزان" (فيما اصطلح عليه أهل التصوّف والعرفان)- الشّيخ: محمّد بن الشّيخ عبد الكريم الكسنزان الحسيني- ص:149

(46) ينظر:"نسخة الحقّ"- محي الدّين بن عربي- اعتنى به:الشيخ د/عاصم إبراهيم الكيّالي- دار الكتب العلميّة- بيروت2004- ص:200 و2002 و203 و205

(47) ينظر:"الفتوحات المكية"- محي الدّين بن عربي- م/2- ص:1497

(48) ينظر:"معجم اصطلاحات الصّوفية"- عبد الرزّاق الكاشاني- تحقيق:د/عبد العال شاهين- دار المنار- ط:1/1992- ص:63

(49) ينظر:"الإنسان الكامل في الإسلام"- د/عبد الرحمان بدوي- وكالة المطبوعات- الكويت- ط:2- 1976- ص 27- 28

(50) ينظر:"موسوعة الكسنزان" (فيما اصطلح عليه أهل التصوّف والعرفان)- الشّيخ: محمّد بن الشّيخ عبد الكريم الكسنزان الحسيني- ص:147

(51) ينظر:"الإنسان الكامل في الإسلام"- د/عبد الرحمان بدوي- ص: 202- 203

(52) ينظر:"نسخة الحقّ"- محي الدّين بن عربي- د/عاصم إبراهيم الكيّالي- ص:205

(53) ينظر:"موسوعة الكسنزان" (فيما اصطلح عليه أهل التصوّف والعرفان)- الشّيخ: محمّد بن الشّيخ عبد الكريم الكسنزان الحسيني- ص:150

(54) ينظر: المصدر نفسه - ص:161

(55) ينظر:"حقيقة العبادة عند محي الدّين بن عربي"- د/كرم أمين أبو كرم- ص:58

[56] ينظر:"الصلة بين التصوف والتشيع"- (لعناصر الشّيعيّة في التصوّف)- د/كامل مصطفى الشّيبي- دار الأندلس- بيروت- ط:2- 1982ص:406

[57] ينظر:"الإنسان الكامل في الإسلام"- د/عبد الرحمان بدوي- ص:196

[58] ينظر:"موسوعة الكسنزان" (فيما اصطلح عليه أهل التصوّف والعرفان)- الشّيخ: محمّد بن الشّيخ عبد الكريم الكسنزان الحسيني- ص:106- 107

[59] ينظر:المصدر نفسه- ص:214

[60] ينظر:"الصّلة بين التصوّف والتشيّع"- (لعناصر الشّيعيّة في التصوّف)- د/كامل مصطفى الشّيبي- ص:483

[61] ينظر: المصدر نفسه - ص:406

[62] ينظر :"الطواسين"- الحسين بن منصور الحلاّج- ص:162

[63] ينظر: "الصّلة بين التصوّف والتشيّع"- (لعناصر الشّيعيّة في التصوّف)- د/كامل مصطفى الشّيبي- ص:483

[64] ينظر: "موسوعة الكسنزان" (فيما اصطلح عليه أهل التصوّف والعرفان)- الشّيخ: محمّد بن الشّيخ عبد الكريم الكسنزان الحسيني- ص:410

[65] ينظر:"الصلة بين التصوف والتشيع"(لعناصر الشّيعيّة في التصوّف)- د/كامل مصطفى الشّيبي- ص: 484.

[66] ينظر:"موسوعة الكسنزان" (فيما اصطلح عليه أهل التصوّف والعرفان)- الشّيخ: محمّد بن الشّيخ عبد الكريم الكسنزان الحسيني- ص:204- 206

[67] ينظر:المصدر نفسه- ص:160

[68] ينظر:المصدر نفسه- ص:149

[69] ينظر: "موسوعة الكسنزان" (فيما اصطلح عليه أهل التصوّف والعرفان)- الشّيخ: محمّد بن الشّيخ عبد الكريم الكسنزان الحسيني - ص:155

[70] ينظر:"الإنسان الكامل في الإسلام"- د/عبد الرّحمان بدوي- ص:195

المصادر:

1."الإنسان الكامل في الإسلام"- ويليه "المواقف والمخاطبات" لابن قضيب البان- د/عبد الرحمان بدوي- وكالة المطبوعات- الكويت- ط:2- 1976.

2."حقيقة العبادة عند محي الدّين بن عربي"- سلسلة تراثنا- د/كرم أمين أبو كرم- دار الأمين- القاهرة- ط:1- 1997.

3."حكمة الإشراق"- شهاب الدّين يحيى السّهروردي- طهران- 1993.

4."السّهروردي"- د/مصطفى غالب- مؤسّسة عزّ الدّين للطباعة والنّشر- لينان- 1982.

5."الصلة بين التصوف والتشيع"- (لعناصر الشّيعيّة في التصوّف)- د/كامل مصطفى الشّيبي- دار الأندلس- بيروت- ط:2- 1982.

6."الصوفية نشأتها وتطوّرها"- محمّد العبده و طارق عبد الحليم- دار الأرقم- الكويت- (د.ط)/(د.ت).

7."الطّواسين"- الحسين بن منصور الحلاج.

8."عوارف المعارف"- شهاب الدين أبو حفص السهروردي- تحقيق:د/عبد الحليم محمود ود/محمود بن الشريف- سلسلة ذخائر العرب- ع:73- ج:02- دار المعارف- القاهرة.

9."الفتوحات المكية"- محي الدّين بن عربي- مكتبة المصطفى الإلكترونيّة- المجلّد:1- 2- 3.

10."معجم اصطلاحات الصّوفية"- عبد الرزّاق الكاشاني- تحقيق:د/عبد العال شاهين- دار المنار- ط:1/1992.

11."موسوعة الكسنزان" (فيما اصطلح عليه أهل التصوّف والعرفان)- الشّيخ: محمّد بن الشّيخ عبد الكريم الكسنزان الحسيني- دار آية- بيروت- ط:1- 2005.

12."نسخة الحقّ"- محي الدّين بن عربي- اعتنى به: الشّيخ د/عاصم إبراهيم الكيّالي- دار الكتب العلميّة- بيروت- 2004.

13."الولاية والنبوّة عند الشيخ الأكبر محي الدين بن العربي"- علي شود كيفيتش- ترجمة: د/أحمد الطيّب- دار القبّة الزّرقاء- المغرب- (د.ط)/(د.ت).

اللغة الأدبية المشتركة بإزاء اللهجات العربية بين النحاة المحدثين و أ.د عبد الرحمن الحاج صالح

د.أحمد حاجي
أ.سعاد شرفاوي
جامعة قاصدي مرباح - ورقلة

إن المتتبع للدراسات النقدية الحديثة للنحو العربي القديم يجد أن أهم نقد وُجِّهَ للنحاة العرب القدماء - في عملهم - هو استنباطهم للقواعد النحوية من مستويين مختلفين في اللغة والخلط بينهما، وهما أولا مستوى الفصحى، وهي لغة خاصة بالتعبير الأدبي، وتشمل لغة القرآن الكريم، والشعر العربي.

وثانيا مستوى غير الفصيح، وهي لغة التخاطب اليومي، وقد اختلفت باختلاف اللهجات التي تدخل فيها، و قد اعتبر عبد الرحمن الحاج صالح هذا وهما، وردّهُ بأدلة تاريخية و إحصائية.

ونستعرض في هذا البحث بعض هذه الآراء لنحاة عرب محدثين، و هي مؤكدة لفكرة الخلط هذه، و ما جاء به الحاج صالح من أدلة تاريخية، و إحصائية ليُكذِّبَ بها هذا الاعتقاد الذي وصفه بالوهمي.

النحاة المحدثون وفكرة الخلط بين اللغة الأدبية و اللهجات:

يقول إبراهيم أنيس: «وتلك اللغة الأدبية التي خطب بها الخطباء، وشعر بها الشعراء، ونزل بها القرآن الكريم، لم تكن لغة تخاطب للناس في حياتهم العامة»[1].

وأكدوا أن هذا الخلط بين اللغة الأدبية، واللهجات قد سبب الكثير من الظواهر الغريبة في نحونا العربي القديم.

حيث جاء عند إبراهيم أنيس: «ولو أن الرواة وقفوا في استنباط قواعدهم عند اللغة الأدبية التي جاءتهم موحدة، مُمثّلةً في الأدب الجاهلي، والقرآن الكريم، لَجنّبوا أنفسهم الكثير من المهاترات، والجدل حول ما يجوز، وما لا يجوز، ولكنّهم حاولوا إقحام الصفات الخاصة للهجات العربية، فبدت لنا القواعد اللغوية مضطربة متعددة الوجوه»[2].

واتّهامٌ كهذا وجدناه وُجّه بكثرة من قبل بعض النحاة المحدثين والوصفيين منهم خاصة.

وقول كمال شاهين في هذا الصدد: «لقد كشفت الدراسات اللغوية الحديثة أن قدماء النحاة لم يقوموا بوصف أي لهجة من اللهجات العربية المستخدمة في ذلك الوقت، وإنما قاموا

بـالخلط بـين هـذه اللـهجات، ممـا أدّى إلى اضـطراب القواعـد اللغوية بصـورة تصـل إلى درجـة التناقض، والأهم من ذلك أن الوصف النهائي الذي قدّمه قدماء النحاة لا ينطبق على أي لهجة من اللهجات التي كان يتحدّثها العرب في ذلك الوقت»[3].

أما علي أبو المكارم فيقول: «ثمة ظاهرة واضحة في البحوث اللغوية المأثورة عن العرب،وهي ظاهرة تكشف عن فهم خاص للغة،وتدل على تصوّر محدود لها،تلك الظاهرة هي الخلط بين مستويات الأداء اللغوي، واللهجي دون تفرقة بين ما ينسب إلى لهجة من اللهجات القبلية، وبين ما ينتمي إلى اللغة الفصحى، واعتبار الكل لغة واحدة محدودة الخصائص، متحدة المستوى، وهذا الموقف يعني أن اللغة ليست مستوى واحدا يتميز بخصائصه الصوتية، والصرفية، والنحوية، والمعجمية والدلالية على كل لهجة من اللهجات على حدة، ثم على اللهجات في مجموعها، وإنما هي اللهجات القبلية ذاتها، والذي يكشف هذا التصور مواقف النحاة أنفسهم في عصر الاستشهاد، فقد رحلوا إلى البادية، واعتمدوا السماع عن هؤلاء البداة، وفي سماعهم هذا لم يفرّقوا بين القبيلة والأخرى التي استقر عندهم فصاحتها،ولم يتفطنوا إلى وجود فوارق تركيبية ودلالية بين المستويات اللهجية، ومستوى الفصحى».[4]

وأكد عبد الصبور شاهين: «أن قدماء النحاة قاموا بالخلط بين اللهجات المختلفة إلى درجة أصبح من الصعب علينا تحديد ما إذا كان النحو يقدّم وصفا يتعلق بلهجة معينة، أم أنه لا يتعلق بأي لهجة على الإطلاق، وإنما هي العامل المشترك بين اللهجات»[5].

وفي هذا الشأن قال العبيدي: «إن النحاة وقعوا في إشكال، فهم كثيرا ما يحتجون لقواعدهم التي وضعوا أصولها بلغة أسد، أو تميم، أو طيء أو هذيل، إنهم في مناظرتهم يستشهدون بشعر قبائل، وهم قد وضعوا القياس،والمعيار لأخرى،فرأى أن هذا كله أدى إلى الاختلاط، والقارئ للنحو العربي لا يدري هل يقعد النحاة للهجة خاصة بقبيلة أو قبائل معينة، أو أنهم يقعدون للغة عربية فصحى عامة»[6].

ومن جهة أخرى أشار كمال بشر إلى أن: «تحديد القبائل المأخوذ عنها بعدد معين فيه نوع من تحديد البيئة، وقد أيّدهم في هذا الإجراء، لأنه يتوافق ومبادئ الوصفية، والعلمية، غير أنه رأى أن هذا التحديد واسع، وأرجع ذلك كون القبائل متباعدة جغرافيا، فهي لم تكن متجاورة، بل كانت بعيدة ومترامية الأطراف، ورأى أن الجمع منها كلها دون تمييز يؤدي إلى الخلط، فالأكيد أن اختلافها الجغرافي ينجر عنه اختلاف عاداتها اللغوية، وأضاف أن بعضهم لم يكتف بهذا العدد المحدود من القبائل، بل كانوا يجيزون لأنفسهم الأخذ عن أي أعرابي يقابلهم في الطريق، وهذا السلوك عرف به الكوفيون بوجه خاص، ليؤكد بعدها أنه لا يستبعد أن تكون ظواهر مشهورة في النحو العربي ترجع إلى سبب الخلط هذا كظاهرة الترادف وكثرتها في اللغة العربية، وكالاضطراب الواضح في أوزان الفعل الثلاثي، وصيغه المختلفة»[7].

أما رمضان عبد التواب فقد حمّل هذا الاضطراب من النحاة في شأن اللهجات والخلط بينها، وبين الفصحى وقواعدها في كثير من الأحيان المسؤولية في كثرة الشذوذ في النحو العربي[8].

ويقول أيضا: «اللغة المشتركة، لا تنتمي صفاتها، أو عناصرها إلى بيئة محلية بعينها، فهي ليست لغة قبيلة بعينها، واللغة المشتركة لا تتضمن شيئا من خصائص اللهجات المحلية، إن اللغة المشتركة مزيج من قبائل العرب، تكونت له شخصيته، وكيانه، وأصبح مستقلا عن اللهجات».[9] وكان للأستاذ عبد الرحمن الحاج صالح موقف من هذه الآراء التي تؤكد اختلاف اللغة الأدبية عن اللهجات، و ردّها بأدلة تاريخية وإحصائية.

أولا: الأدلة التاريخية:

1- شهادة القرآن التاريخية: قدّم الباحث مجموعة من الأدلة، و هي نصوص قرآنية في هذا الموضوع وهي:

﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمۡۖ فَيُضِلُّ ٱللَّهُ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِي مَن يَشَآءُۚ وَهُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ ﴾ (إبراهيم4)

وقوله تعالى: ﴿ وَلَقَدۡ نَعۡلَمُ أَنَّهُمۡ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٞۗ لِّسَانُ ٱلَّذِي يُلۡحِدُونَ إِلَيۡهِ أَعۡجَمِيّٞ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِيّٞ مُّبِينٞ ﴾ (النحل103)

وقوله: ﴿ إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيّٗا لَّعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ ﴾ (يوسف2)

فاستشهد الأستاذ الحاج صالح بهذه النصوص، واعتبرها شهادة تاريخية لا مناص من قبولها، إذ يُقرُّ بها أي باحث مسلم، أو غير مسلم، فهي حقيقة تاريخية، فقد أكد القرآن على أن اللغة العربية هي اللغة التي نزل بها هذا الخطاب، أيضا أن هذه اللغة هي لغة جميع العرب، إذ لم يخصّ لسان قوم من العرب بعينهم، ولا لسان الشعر وحده، فقد وصف بالمبين، وأكد الأستاذ أنه لا يعقل أن يكون مبينا، إلا إذا استعمله العرب في مخاطباتهم[10].

2- ما كان يقصد من كلمة لغة في زمان سيبويه: يقول رمضان عبد التواب: «من بين اصطلاحات اللغويين غير الواضحة تماما مصطلح اللغة، فإنها تعبر في بعض الأحيان عن لهجة قبيلة من القبائل، كما تعبر في أحيان أخرى عن عيوب النطق (اللثغة)»[11].

أما إبراهيم أنيس فيقول: «وقد كان القدماء من علماء العربية يعبرون كما نسميه الآن باللهجة بكلمة اللغة حينا، وباللحن[12] حينا آخر[13]».

وفسّر الأستاذ عبد الرحمن الحاج صالح هذه الشبهة، ما وقع- حسب تصوره- من تأويل المحدثين للفظة لغة عند القدامى بما نسميه في زماننا باللهجة، ورأى أن الأمر ليس كذلك عند العلماء الأولين.

وبتطبيق طريقته في البرهنة، وهي (المقايسة الدلالية)[14]عرض مجموعة نصوص مصدرها كتاب سيبويه: (الهمزة كانت مبتدأة فمحققة في كل لغة)[15]، (وذلك في لغة جميع العرب إلا أهل الحجاز)[16]، (فكل هذا فيه اللغة المطردة، إلا أنا لم نسمعهم قالوا إلا استروح إليه، وأغْلَيَتْ واستحوَذَ)[17]، (وهذه قليلة وأجود اللغتين وأكثرهما أن لا تُلحق حرف المد في الكاف)[18]، (ونظير هيهات وهيهاة في اختلاف اللغتين، قول العرب: استأصل الله عرقاتِهم واستأصل الله عرقاتَهم)[19].

ثم وجد أن لفظة (لغة) في جميع هذه النصوص تدل على كيفية خاصة في استعمال العرب،أو جماعية منهم لعنصر خاص من عناصر العربية: النطق بصوت معين، أو استعمال لصيغه كلمة معينة أو لتركيب معين، ولا يطلقها على لهجة بأكملها أي على لسان خاص بقبيلة أو بإقليم.

وتوصّل بعد ذلك إلى أن في جميع هذه النصوص المقصود من كلمة (لغة) هو طريقة استعمال جميع العرب أو أكثرهم،أو الكثير منهم،أو أفراد قلائل منهم لوحدة من وحدات العربية على اختلاف مستوياتها، ودعّم استنتاجه هذا بما جاء في قول سيبويه، في الألفاظ التي اختلفت فيها العرب أن لها لغتين أو ثلاثا. (ذيت فيها ثلاث لغات)[20]، (وأما معد يكرب ففيه لغات)[21].

فمما سبق لا يمكن – يقول الأستاذ الحاج صالح – أن نقيم كلمة (لهجة) بالمعنى المحدث مكان كلمة (لغة) بحال من الأحوال.

فالمقصود عند سيبويه من كلمة (لغة) لا يشمل لهجة بأكملها، بل عناصر لغوية خاصة.

ثم إن الكيفيات في استعمال العرب لوحدة لغوية معينة قد تكون لهجية،أو غير لهجية، وليست بالضرورة خاصة بإقليم معين،أو قبيلة معينة فقد ينطق بها الكثير، أو القليل من العرب الفصحاء من قبيلة معينة، أو أكثر من قبيلة،أو أيا كانت قبيلتهم، أو إقليمهم، وهذا ما يفسر أن العلماء العرب كثيرا ما يسكتون عن القبيلة، أو الجهة التي تنتمي إليها هذه اللغة أو تلك لوجودها في أكثر من قبيلة كما أنهم لا يغفلون – غالبا- عن ذكر أهل هذه اللغات إذا انفردوا بها.

ورأى الأستاذ الحاج صالح أن لفظة لغة التي هي أعظم معنى من الاستعمال اللهجي، فهي تعبر عن طريقة الاستعمال، أو الأداء غير الخاص بجهة معينة، أو القوم من العرب، فلذلك لا يصح أن نسوي بينها وبين الذي قصده سيبويه، فهي نطق وأداء خاص بوحدة لغوية خاصة، أو طريقة الكلام عموما[22].

3 - وقوع التفاهم وحقيقة اللهجات العربية: إن الدليل الثالث الذي قدّمه الأستاذ الحاج صالح للبرهنة على فكرته هو ما يوجد من تفاهم بين القبائل، برغم هذه المجموعات من الصفات اللغوية الخاصة، والاختلاف لا يعدو أن يكون اختلافا في الأصوات، وصيغ الكلمة، أو مدلولها، وهو محصور جدا.

ويذكّر بما جاء عند الجاحظ من صعوبة الفهم عند الأعرابي إذا وجد لحنا في الكلام[23]: «والعتابي حين زعم أن كل من أفهمك حاجته فهو بليغ... يعني إفهامك حاجته على مجاري كلام العرب الفصحاء وأصحاب هذه اللغة لا يفهمون قول القائل منا: (مكره أخاك لا بطل)، و(إذا عز أخاك فهن)، ومن ثم لم يفهم قولهم: (ذهبت إلى أبو زيد)، و(رأيت أبي عمرو)، ومتى وجد النحويون أعرابيا يفهم هذا وأشباهه بهرجوه، ولم يسمعوا منه، لأن ذلك يدلّ على طول إقامته في مكان فسدت فيه لغته»[24].

وتعجّب الأستاذ الحاج صالح أن لا يتفطن الجاحظ إلى وجود لغة تخاطب مختلفة عن لغة الشعر، ولغة القرآن، عند ذكره لهذه الملح بين الفصحاء.

وأضاف قول ابن جني من موقف العربي الفصيح إزاء التنوعات التي ليست من لغته[25]: «وذلك أن الأعرابي الفصيح إذا عُدل به عن لغته إلى أخرى سقيمة عافها، ولم يعبأ بها، ويأتي بأمثلة كلها مفردات أو صيغ لها.... إلا أنهم أشد استنكاراً لزيغ الإعراب منهم لخلاف اللغة، لأن بعضهم قد ينطق بحضرته بكثير من اللغات فلا ينكرها إلا أهل الجفاء وقوة الفصاحة، يتناكرون خلاف اللغة تناكرهم خلاف الإعراب»[26].

وقال الأستاذ الحاج صالح: إن العرب لم يغفلوا عن ما يمنع التفاهم وسكتوا عنه، حيث روى أحد زملاء سيبويه، وهو ابن سلام الجمحي عن أبي عمرو بن العلاء، أنه قال[27]:« ما لسان حمير، وأقاصي اليمن بلساننا، ولا عربيتهم بعربيتنا»[28].

وقال ابن جني[29]: «وبعد فلسنا نشك في بعد لغة حمير وتحولها عن لغة ابني نزار[30]، فقد يمكن أن يقع شيء من تلك اللغة في لغتهم فيساء الظن فيه بمن سمع منه، وإنما هو منقول من تلك اللغة»[31].

وقال أيضاً: « قال "أبو علي": ما نقول في حوربت فخضنا معاً فيه فلم نحل بطائل منه، فقال: هو من لغة اليمن، ومخالف للغة ابني نزار فلا يذكر أن يجيء مخالفاً لأمثلتهم»[32].

4- قول سيبويه وزملائه ومثل ذلك في القرآن الكريم أو الشعر أو الكلام، والبرهان الرابع الذي قدّمه الحاج صالح هو ما يقوله سيبويه باستمرار في كتابه،وهو بأن يمثل لكلامه في التأكيد على مختلف القضايا التي يثبتها،فرأى الأستاذ الحاج صالح أن كتاب سيبويه شاهد على ما يجده سيبويه من سهولة في إيجاد التناسب في الأبنية،فلا يمكن أن يكون هذا تخليطا بين لغة الشعر ولغة القرآن، واللهجات[33].

5- اللغات في الشعر العربي وفي القراءات: إن القراءات القرآنية هي المرآة الصادقة التي تعكس الواقع اللغوي الذي كان سائداً في شبه الجزيرة العربية، وهي أصل المصادر التي يمكن الرجوع إليها في تسجيل هذا الواقع.[34]

واستدل الأستاذ الحاج صالح على وحدة اللغة الأدبية واللهجات، بوجود الخاصيات اللهجية بكثرة في القرآن والقراءات، والشعر أيضاً للدلالة على أن لغة التخاطب، ولغة القرآن شيء واحد ،وأكد أن الأسلوب[35] الذي نزل به القرآن غير أسلوب اللغة العادية، ولكن الأسلوب ليس هو اللغة، فإن القرآن خاطب العرب بلغتهم، لكن بأسلوب معجز انفرد به سبحانه وتعالى.

وقال: إن هذه اللغة الموحدة التي يمتاز بها القرآن، والشعر، إنما هي لغة التخاطب التي يفهمها جميع العرب من حيث هي نظام نحوي صريح، مع ما يرافق ذلك من مفردات، فهي نفسها موحدة، وأكبر دليل على ذلك هو قلّة وجود الاختلافات اللهجية بين قبيلة وأخرى في ذلك الزمان من جهة، ووجود هذه الاختلافات هي برمتها في الشعر، وأكثرها في القراءات من جهة أخرى[36].

أما قول إبراهيم أنيس: «رويت لنا الآثار القديمة في لغة موحدة لا تشتمل على خصائص من تلك التي وردت عن اللهجات العربية القديمة»[37].

فيقول الأستاذ الحاج صالح إن قوله غير صحيح ويمكن تبينه بالرجوع إلى شواهد النحاة.

إن العلماء القدامى قد ألفوا الكثير من الكتب عن اللغات في قراءات القرآن الكريم ومثّل لذلك بما جاء في معاني القرآن للأخفش ومنها ما يلي[38]:

قال: «وقوله: ﴿ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ﴾ (البقرة، 3) ففيها لغتان ومنهم من يقولها بالوقف إذا وصل ومنهم من يلحق فيها الواو وكذلك هو في كل موضع من القرآن والكلام»[39].

وقال:« ﴿ إِنْ هَٰذَٰنِ لَسَٰحِرَٰنِ ﴾ (طه 63) خفيفة في معنى ثقيلة، وهي لغة لقوم يرفعون ويدخلون اللام ليفرقوا بينها وبين التي تكون في معنى (ما) ونقرأها ثقيلة وهي لغة لبني الحارث[40] بن كعب[41] ».

6- التخاطب بالفصحى قديماً وأقوال المستشرقين:

أ- توهم المستشرقين وأتباعهم من العرب: يقول الأستاذ الحاج صالح إن تخليطاً وقع فيه المعاصرون وهو إسقاطهم الوضع اللغوي العربي الحديث على الوضع اللغوي العربي قبل اختفاء الفصاحة ومثلها بمخطط:

$$\frac{\text{اللغة المشتركة الثقافية الحالية}}{\text{لغة التخاطب الحالية العامية}} = \frac{\text{اللغة الفصحى قديماً}}{\text{لغة التخاطب قديماً}} \Longleftarrow \frac{\text{لغة مشتركة أدبية}}{\text{اللهجات القديمة}}$$

فالفصحى القديمة لغة مشتركة أدبية عندهم كما أن الفصحى الحديثة لغة مشتركة ثقافية، واللهجات القديمة كانت هي وحدها لغة التخاطب عندهم كما أن اللهجات الحديثة هي الآن وحدها لغة التخاطب.

واعتبر هذا الحمل سفسطة لأنه تسوية تعسفية بين زمنين أو وضعيتين لغويتين تنتميان إلى زمنين مختلفين.

وهناك زعم آخر رآه وهو احتقار اللغويين العرب للهجات، وميلهم إلى توحيد العربية تعسفاً وتمسكاً بصفائها.

وهذا الأصل قد نص عليه في أواسط القرن الثامن الميلادي (الثاني الهجري)، وهو الاعتقاد بوجود معيار لغوي، وهو صورة من العربية تمتاز بالصفاء[42]، والكمال، ويقابلها خليط من اللهجات، وما هذه اللهجات عندهم إلا ما فسد من هذه اللغة المثالية.

وأبطل الأستاذ الحاج صالح الزعم القائل بأن العلماء العرب كانوا يحتقرون اللهجات ويعتبرونها لغات فاسدة تمسكاً بفكرة الصفاء، وقدّم لهذا البطلان حججا وهي:

أن لغة التخاطب في زمن الرسول ﷺ لم تكن مخالفة للغة المشتركة مثل العامية في زماننا، ولا فرق بين لغة وأخرى عند العرب، إلا في عدم اطرادها، وشيوع استعمالها، واشتهارها.

الحجة الثانية سبق الإشارة إليها، وهي أن كل لغة لها ما يقابلها في الشواهد من الشعر أو القراءات.

إن لغة التخاطب في جميع اللغات لها خصوصيتها من حيث الخفة في الأداء ولذلك نجدها تتميز بالاختزال والاختصار، فالكلام عفوي ولا يُعقل أن يتكلّم الناس في حالتهم العادية كما يخطب الخطيب أو يُرتّل القرآن.[43]

ب- معنى اللغة الرديئة عند علماء اللغة العربية: يقول عبده الراجحي أن سيبويه يطلق على اللهجات أحكاماً لا نعرف تماماً الأساس الذي تبنى عليه، فهو يصف اللهجة مثلاً بأنها (لغة رديئة)[44].

وقال رمضان عبد التواب: «...فتحدثوا عن الفصيح، والأفصح، والأقل فصاحة، والرديء، والمذموم... وكانت المعايير التي استندوا إليها في ذلك غامضة».[45]

وأشار الأستاذ الحاج صالح إلى أن أكثر المحدثين لم ينتبه إلى أن كل ما ذكروه كلغات (مذمومة)،ما عدا الثلاث التي تطرّق إليها سيبويه ويضاف العنعنة فهي إما آفات تصيب الأداء مثل الرتة والغمغمة وإما لكنة وعجمية خاصة بالعرب المجاورين لغيرهم من العجم، أو ذوي لهجة بعيدة عن الفصحى كالحميرية القديمة، وذلك مثل اللخلخانية والطمطمانية والتضجع[46].

وعلق على قول ابن فارس[47]: «أن قريشاً أفصح العرب ألسنة، وأصفاهم لغة»[48].بأنه يريد من قوله هذا الخلوص من هذه العيوب.

وضرب لنا أمثلة من الكتاب[49]: «من قال: مررت بصحيفة طين خاتمُها قال: هذا راقودٌ خلٌ وهذه صُفّةٌ خَزٌّ، وهذا قبيح أجرى على غير وجهه، ولكنه حسن أن يبنى على المبتدإ ويكون حالا، فالحال قولك: هذه جبتك خزاً»[50].

وقال أيضا: «تقول: مررت بعبد الله خيرٌ منه أبوه... ومن أجرى هذا على الأول... فيقول: مررت بعبد الله خيراً منه أبوه، وهي لغة رديئة، وليست بمنزلة العمل نحو ضارب و ملازم، وما ضارعه نحو حسَنَ الوجه».[51]

وقدم الأستاذ الحاج صالح تفسيراً للرديء من الكلام، ومن اللغات عند سيبويه، ورأى أنه ما أجري على غير وجهه فلكل عنصر لغوي وجهه الذي يجري عليه، وهذا هو القياس عندهم.

وقد يخرج عن بابه ويكون مع ذلك مستعملاً عند فصحاء العرب، فإذا اطرد استعماله، وكثر فهو من الشواذ التي لا يجوز استعمال غيرها مثل استحوذ، وإن قل وشذ استعماله فهذا الذي يوصف بالرديء أو القبيح، وليس هو بلحن، فأكد أن سيبويه وشيوخه، وتلاميذه لم يحتقروا لغات العرب، وأعتبر أن ما اعتمدوه هو مقياس علمي، وهو الاعتماد على كثرة الاستعمال وشيوعه جغرافيا

وبرّأ النحاة القدامى من الاتهامات التي لحقتهم بشأن إهمالهم للكثير من اللغات، ورد هذا الزعم بوجود العدد الكبير من القبائل، والأماكن التي ذكرها العلماء عند عزوهم للغات، وهي تغطي في مجملها أكثر القبائل العربية، ورفض الأستاذ الاعتماد على نص الفارابي وحده، والسكوت عن القبائل التي ذكرها سيبويه مثلاً[52].

حيث قال محمد عيد: «فقد رفضت لهجات قبائل عربية عديدة، واكتفوا بدراسة لهجات قبائل تسكن وسط الجزيرة العربية، وعملية الرفض هذه ظهرت مع بداية الدرس اللغوي العربي، ونص الفارابي نصًّا صريحاً بالقبائل التي اتكل عليها في عملية التقعيد النحوي»[53].

وفي شأن تفضيل النحاة للغة أهل الحجاز أو قريش الذي جاء به بعض النحاة المحدثين.

فهذا عبد الله عبد الناصر جبري في كتابه (لهجات العرب في القرآن الكريم) يقول: «فسيبويه غالباً ما يرجح لغة أهل الحجاز إذا تعارضت مع لغة أخرى، ويصفها بأنها اللغة العربية القديمة الجيدة[54]. وفي مواضع أخرى يصفها بالحجازية الجيدة[55] أو اللغة الأولى القدمى[56].

وبذلك تكون لغة الحجاز مقدمة في الفصاحة على غيرها عند سيبويه و...إن لغة أهل الحجاز هي اللغة العربية القديمة الجيدة الفصيحة بشهادة كبار أهل اللغة، والنحو»[57].

وقد كان للأستاذ الحاج صالح رد على مثل هذا الزعم المؤيد بقول سيبويه بأن اللغة "الحجازية هي اللغة الأولى القدمى" وقال الأستاذ: إنه هنا لا يقصد اللهجة الحجازية بأجمعها، بل بناء فعال على الكسر اسما علما لمؤنث عوض إعرابها، وبالتالي الإمالة في فعال إذا كانت لامه راء، وتبعتهم في ذلك تميم، وقوله أيضا: "وهي اللغة العربية القديمة الجيدة" فيقصد الإظهار في مثل (اردد) ولا يوجد في الكتاب أي تفضيل للهجة على أخرى إطلاقا.

وختم كلامه عن اعتداد العلماء القدامى باللغات بذكر نص لابن جني[58]:

«اعلم أن سعة القياس تبيح لهم ذلك، ولا تحظره عليهم، ألا ترى أن لغة التميميين في ترك إعمال ما يقبلها القياس ولغة الحجازيين في إعمالها كذلك لأن لكل واحد من القوميين ضربا من القياس يأخذ به، ويخلد إلى مثله، وليس لك أن ترد إحدى اللغتين بصاحبتها لأنها ليست أحق بذلك من رسيلتها... هذا حكم اللغتين إذا كانتا في الاستعمال والقياس متدانيتين متراسلتين... فأما أن تقل إحداهما جدا فإنك تأخذ بأوسعهما رواية وأقواها قياسا ألا تراك لا تقول... أكرمتكش... قياسا على لغة من قال: بكش... فإذا كان الأمر في اللغة المعول عليها هكذا وعلى هذا يجب أن يقل استعمالها، وأن يتخير ما هو أقوى، وأشيع إلا أن إنسانا لو استعملها لم يكن مخطئا لكلام العرب لكنه كأن يكون مخطئا لأجود اللغتين».[59]

ثانيا: الأدلة الإحصائية:

فقد دعّم أستاذنا أدلته التي ذكرناها بأدلة بلغة الأرقام، وهي أدلة دقيقة استندت إلى المنهج الإحصائي وشملت ما يلي:

1- اللغات في القرآن الكريم: انطلق من حديث رسول الله ﷺ: "إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف فاقرؤوا منه ما تيسر".

واعتبره دليلا صريحا على وجود لغات من لغات العرب في الكتاب العزيز، وتحقق من ضآلة عدد اللغات في النص القرآني، استنادا على دراسة موجودة في كتاب عنوانه "رسالة فيما ورد في القرآن من لغات القبائل" حيث تطرق هذا الكتاب إلى الجانب الإفرادي للغات في القرآن الكريم.

فقد كانت نسبة اللغات من مجموع مفردات القرآن الكريم أقل من 2 في المائة من المفردات اللهجية التي تنتمي إلى 35 قبيلة، أو إقليم.

وما هو جدير بالذكر أن لقريش المرتبة الأولى، بنسبة 27.96% فهي أكثر القبائل لغات في القرآن الكريم، وهذا يؤكد ما جاء به العلماء من أن لغة قريش متغلبة على غيرها من حيث وجودها في القرآن الكريم، وهذه النسبة - في الحقيقية - قيست مقارنة مع بقية اللغات، وليس مع ألفاظ القرآن الكريم كلها، ما يؤكد- حقيقة- أنه لا يمكن القول عن القرآن الكريم إنه نزل بلغة قريش، أو لغة أي إقليم آخر. فأكثر من 98% من مفردات القرآن الكريم لا تنتمي لأي قبيلة.

واستنادا إلى دراسة قام بها حلمي موسى في كتابه (ألفاظ القرآن الكريم) الذي اعتمد فيه على (المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم)، والذي أحصى فيه تردّد الجذور – الأسماء، والأفعال – في القرآن الكريم، فقد وجد الأستاذ الحاج صالح أن الأغلبية الساحقة من هذه الجذور هي موجودة في العاميات العربية الحالية،أما غير الموجود منها

فعددها (146) جذرا، من مثل ذر، قسط... غير أن عدد الجذور الموجودة في اللهجات الحالية 1216 جذرا من مجموع 1679، أي بنسبة 72.42%، وهي نسبة عالية جدا.

إن وجود جذور مشتركة بين لغة القرآن، ولغات التخاطب في عصرنا كان دليلا على أن لغة القرآن كانت هي لغة العرب قديما في جميع مستويات التعبير، لأن لغة التخاطب في عصرنا لا يمكن أن يكون أصلها إلا لغة التخاطب القديمة ليس إلا، فهي متفرعة عنها زمانيا وناتجة عن التحول الذي يصيب كل لغات التخاطب عبر الزمان. وقام الأستاذ بإحصاء اللغات التي وردت في كتاب (معاني القرآن) للأخفش، وركّز على المستوى الصرفي والنحوي، وسطّرها في جدول[60].

فوجد أن مجموع اللغات الصرفية، والنحوية (98) لغة من مجموع 6236 آية، وهو عدد ضئيل أيضا، و وجد أن كثرة ما جاء منها من اللغات نسب إلى أهل الحجاز، وأيضا قبائل نجد وتميم، وقد تحقّق هذا كما رأينا من قبل مع المستوى المعجمي، واستنتج بعد ذلك أن ما جاء في القرآن الكريم من اللغات المعجمية، والنحوية، والصرفية كلها قليل جدا بالنسبة إلى مجموع المفردات والصيغ، والأبنية المشتركة، وهذا ينقض ما ذهب إليه المستشرقون من أن لغة القرآن متفرّعة من لهجة قريش أو لهجات نجد[61].

2-إحصاء اللغات في «لسان العرب" وما جاء في كتاب "لهجات الفصحى" من الوحدات اللهجية: اعتمد الأستاذ الحاج صالح على معجم (لسان العرب) لابن منظور، وأيضا المعجم الكامل في لهجات الفصحى لداود سلوم، وأحصى اللغات فيها، وحددها في جدول[62].

ووجد أن المفردات، أو الظواهر اللغوية التي اعتبرت (لغات) في هذه العينة أو أكثرها جاء في حرف العين بنسبة 4%، وأيضا الكتاب الآخر لا يبتعد كثيرا عنه.

فاستنتج استنتاجا هاما، وهو أنه لا يُعقل أن تكون اللغة الأدبية وحدها بهذا الحجم، بالنسبة للعدد الضئيل جدا من العناصر اللهجية.

وأيضا لا يعقل أن تكون لغة التخاطب لجميع العرب هزيلة إلى هذا الحد.

3- توافق البنية التركيبية باطراد بين لغة التخاطب القديمة، ولغة القرآن، ولغة الشعر: وذكر الأستاذ الحاج صالح أن سيبويه قد يستغني عن ذكر الشاهد من كلام العرب، أو من القرآن بذكر مثال أو مثالين، وأعطى لذلك مجموعة أمثلة بالرجوع إلى كتاب سيبويه[63]، فوصل من ذلك كله إلى توافق لغة القرآن، ولغة الشعر ولغة التخاطب[64].

لقد وجدنا من خلال هذا البحث أن هناك بعض الباحثين المعاصرين انتقدوا منهج النحاة القدماء في عدم تفرقتهم بين مستويات اللغة، إذ نظروا لها نظرة واحدة مما سبب هذه الهفوات والشوائب في نحونا العربي، والتي شوهته وعقدته.

إلا أنه هناك من الباحثين المعاصرين ممن يعتبرون أنفسهم منصفين، فقد اجتهدوا ليجدوا مسوغا لمنهج النحاة في عدم التفرقة بين اللغة الأدبية، واللهجات.

لكن الأستاذ الحاج صالح لم ينف ما جاء عند المعاصرين من طرح في ضرورة اتحاد مستوى اللغة في استنباط القواعد النحوية، وأكد أنها لم تكن شاذة في ذلك فقد استنبطت من مستوى واحد لأن اللغة الأدبية،و لغة التخاطب اليومي كانت نفسها، وأن هذا الاختلاف ما هو إلا وهم وقع فيه الباحثون المعاصرون نتيجة تأثرهم ببعض علماء الغرب الذين لاحظوا وجود لغة أدبية،ولهجات محلية في الحالة اللغوية لبلاد اليونان، فقاسوا الحالة اللغوية العربية في زمان الفصاحة على الوضع اللغوي اليوناني.

ورد هذه الشبهة بأدلة تاريخية، وإحصائية على درجة كبيرة من العلمية قادرة على ترسيخ الحقيقة، وإبعاد الشبهة.

هوامش البحث:

(1) في اللهجات العربية، إبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو المصرية، دط،دت، ص 38.

(2) المرجع نفسه، ص 38، 39.

(3) نظرية النحو العربي القديم (دراسة تحليلية للتراث اللغوي العربي من منظور علم النفس الإدراكي)، كمال شاهين، دار الفكر العربي، ط1، 2002 م، ص14.

(4) تقويم الفكر النحوي، ص157، 158، نقلا عن نظرية النحو العربي القديم، ص15.

(5) نظرية النحو العربي القديم، ص 15.

(6) النحو العربي، ص 345، نقلا عن نظرية النحو العربي القديم، ص15.

(7) دراسات في علم اللغة، كمال بشر، ص63، نقلا نظرية النحو العربي القديم، ص16.

(8) فصول في فقه اللغة العربية، رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي، ط6، 2009 م، ص7.

(9) المرجع نفسه، ص 82.

(10) السماع اللغوي العلمي عند العرب و مفهوم الفصاحة، عبد الرحمن الحاج صالح، موفم للنشر، دط، 2007 م، ص 153.

(11) فصول في فقه اللغة العربية، ص 75.

(12) جاء في الأمالي، واللحن أيضا: اللغة، ذكره الأصمعي، وأبو زيد، ومنه قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه: تعلموا الفرائض، والسنن واللحن، كما تتعلمون القرآن، فاللحن، اللغة، الأمالي، أبو علي إسماعيل بن القاسم القالي، تحقيق صلاح بن فتحي هلل، سيد بن عباس الجليمي، المكتبة العصرية، دط، 2003 م، ج1، ص18.

(13) في اللهجات العربية، ص 15.

[14] المقايسة الدلالية: طريقة تحليلية دلالية بالعودة إلى النصوص وهي طريقة تشخيصية للمعاني، أي استكشافية للمعنى المقصود، وقد تكون برهانية، السماع اللغوي، ص 17.

[15] الكتاب، أبو بشر عمر بن قنبر، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي للنشر و التوزيع، ط3، 1996 م، 545/3.

[16] الكتاب، 110/4.

[17] الكتاب، 346/4.

[18] الكتاب، 200/4.

[19] الكتاب، 292/3.

[20] الكتاب، 292/3.

[21] الكتاب، 296/3.

[22] السماع اللغوي، ص 155، 156.

[23] المرجع نفسه، ص 162.

[24] البيان والتبيين، ص163/1،162.

[25] السماع اللغوي، ص163.

[26] الخصائص، أبو الفتح عثمان بن جني، تحقيق محمد علي النجار، عالم الكتب، ط1، 2006 م، ص 324، 325.

[27] السماع اللغوي، ص163.

[28] طبقات فحول الشعراء، محمد بن سلام الجمحي، دار المدني جدة، دط، دت، 11/1.

[29] السماع اللغوي، ص164.

[30] يريد بها مضر، وربيعة.

[31] الخصائص، ص 301.

[32] المرجع نفسه.

[33] المرجع نفسه، ص 164.

[34] القياس في اللغة العربية، محمد حسن عبد العزيز، دار الفكر العربي، ط1، 1995، ص 60.

[35] الأسلوب في الأصل صورة ذهنية تتملأ بها النفس، وتطبع الذوق، وعلى مثال هذه الصورة الذهنية تتألف العبارات الظاهرة التي اعتدنا أن نسميها أسلوبا لأنها دليله. الأسلوب (دراسة بلاغية تحليلية لأصول الأساليب الأدبية)، أحمد الشايب، مكتبة النهضة المصرية، ط12، 2003م، ص 43.

[36] السماع اللغوي، ص 168، 169.

[37] في اللهجات العربية، ص 39،38.

[38] السماع اللغوي، ص 173.

[39] معاني القرآن، الأخفش،ج1، ص 170.

[40] اضطرب الأخفش في تسميته هذه القبيلة، كما يسجل عليه ذلك في تسمية الكثير من القبائل، فيقول تارة بني الحارث بن كعب، وتارة أخرى بلحارث بن كعب.المرجع نفسه، ص60.

[41] المرجع نفسه، 292/1.

[42] مفهوم الصفاء هو مفهوم محدث ظهر في اللسانيات الغربية ردا على غلو بعضهم في تمسكهم بـ(صفاء اللغة)، وظنوا أن لفظ الفصاحة يدل أيضا على نفس المدلول.السماع اللغوي، ص175.

[43] المرجع نفسه، ص 176- 178.

[44] اللهجات العربية في القراءات القرآنية، عبده الراجحي، دار المعرفة الجامعية، د.ط، 1996م، ص 59.

[45] فصول في فقه اللغة العربية، ص 96.

[46] السماع اللغوي، ص179.

[47] المرجع نفسه، ص180.

[48] الصاحبي (في فقه اللغة العربية و مسائلها و سنن العرب)، ابن فارس، دار الكتب العلمية، ط1، 1997 م، ص 28.

[49] السماع اللغوي، ص180.

[50] الكتاب، 118/2،117.

[51] الكتاب، 34/2

[52] السماع اللغوي، ص180- 183.

[53] الاستشهاد والاحتجاج باللغة، محمد عيد، عالم الكتب، ط3، 1988 م، ص 250.

[54] الكتاب، 373/3.

[55] المرجع نفسه، 482/4.

[56] المرجع نفسه، 278/3.

[57] لهجات العرب في القرآن الكريم (دراسة استقرائية تحليلية)، عبد الله عبد الناصر جبري، دار الكتب العلمية، ط1، 2007م، ص 85،84.

[58] السماع اللغوي، 184،183.

[59] الخصائص، ص314، 315.

[60] يراجع السماع اللغوي، ص 210.

[61] المرجع نفسه، ص211، 212.

[62] يراجع المرجع نفسه، ص214.

[63] يراجع السماع اللغوي، ص217- 224.

[64] المرجع نفسه، ص 225.

مراجع البحث:

الاستشهاد والاحتجاج باللغة، محمد عيد، عالم الكتب، ط3، 1988 م.

الأسلوب (دراسة بلاغية تحليلية لأصول الأساليب الأدبية)، أحمد الشايب، مكتبة النهضة المصرية، ط12، 2003م.

الأمالي، أبو علي إسماعيل بن القاسم القالي، تحقيق صلاح بن فتحي هلل، سيد بن عباس الجليمي، المكتبة العصرية، دط، 2003 م.

الخصائص، أبو الفتح عثمان بن جني، تحقيق محمد علي النجار، عالم الكتب، ط1، 2006 م.

دراسات في علم اللغة، كمال بشر، ص63، نقلا نظرية النحو العربي القديم، ص16.

السماع اللغوي العلمي عند العرب و مفهوم الفصاحة، عبد الرحمن الحاج صالح، موفم للنشر، دط، 2007 م.

الصاحبي (في فقه اللغة العربية و مسائلها و سنن العرب)، ابن فارس، دار الكتب العلمية، ط1، 1997 م.

طبقات فحول الشعراء، محمد بن سلام الجمحي، دار المدني جدة، دط، دت، 11/1.

فصول في فقه اللغة العربية، رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي، ط6، 2009 م.

في اللهجات العربية، إبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو المصرية، دط،دت.

القياس في اللغة العربية، محمد حسن عبد العزيز، دار الفكر العربي، ط1، 1995.

الكتاب، أبو بشر عمر بن قنبر، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي للنشر و التوزيع، ط3، 1996 م.

لهجات العرب في القرآن الكريم (دراسة استقرائية تحليلية)، عبد الله عبد الناصر جبري، دار الكتب العلمية، ط1، 2007م.

اللهجات العربية في القراءات القرآنية، عبده الراجحي، دار المعرفة الجامعية، د.ط، 1996م.

النحو العربي، ص 345، نقلا عن نظرية النحو العربي القديم، ص15.

نظرية النحو العربي القديم(دراسة تحليلية للتراث اللغوي العربي من منظور علم النفس الإدراكي)، كمال شاهين، دار الفكر العربي، ط1، 2002 م.

مركز البصيرة للبحوث والاستشارات والخدمات العلمية

46، تعاونية الرشد القبة القديمة – الجزائر.
ها : 00.213.21.28.97.78 - 00.213.0550.54.83.05 فا : 021.28.36.48
البريد الالكتروني: markazbassira2009@hotmail.fr / markaz_bassira@yahoo.fr
الموقع الالكتروني: www.albassira.net

دفعا لعملية البحث على مستوى المركز والتواصل العلمي مع مختلف المؤسسات البحثية والباحثين، يفتح المركز فضاءه العلمي، أمام كل القدرات العلمية الجادة من خلال الاشتراك أو الكتابة في دورياته المتخصصة: دراسات اقتصادية، دراسات إستراتيجية، دراسات إسلامية ودراسات أدبية، ودراسات قانونية ودراسات اجتماعية ودراسات نفسية أو من خلال التواصل العلمي مع المركز .

- **تصدر الدوريات فصليا، أي أربع أعداد في السنة لكل دورية.**
- **الاشتراك السنوي في الدورية الواحدة للأفراد: 1000 دج لكل دورية، وخارج الوطن: 14 دولار. للمؤسسات في الجزائر: 1200دج و خارج الوطن: 15 دولار.**

قسيمة الاشتراك السنوي

دورية دراسات إسلامية ودراسات إستراتيجية ودراسات اقتصادية ودراسات قانونية
ودراسات أدبية ودراسات اجتماعية ونفسية
تصدر أربع مرات في السنة

الاسم واللقب أو المؤسسة.....الهاتف.....
العنوان.....

الاشتراك في الدوريات:

- ☐ دراسات أدبية
- ☐ دراسات إستراتيجية
- ☐ دراسات إسلامية
- ☐ دراسات قانونية
- ☐ دراسات اقتصادية
- ☐ دراسات اجتماعية
- ☐ دراسات نفسية

يُرسل الاشتراك إلى رقم الحساب الجاري : مؤسسة دار الخلدونية
Ccp : 7625589 clé 81

ملاحظة : ترسل قسيمة الاشتراك وصورة الحوالة البريدية يمكن تسديد المباشر **والاستلام** المباشر على مستوى المركز.

تكاليف البريد مقدرة ضمن سعر المجلة