مجلة الجمعية العلمية السعودية للغة العربية

مجلة علمية محكّمة

العدد الرابع والثلاثون - ذو الحجة ١٤٤٥هـ

- توظيف اللغات السامية في النحو العربي: عرض ونقد
- مظاهر التوسع في كتب إعراب القرآن الكريم: كتاب مشكل إعراب القرآن لمكي القيسي نموذجاً
- رحلة ابن بطوطة (٧٠٣-٧٧٩هـ): دراسة بيئية
- الرائحة في شِعرِ فوزيَّة أبو خالد: ديوان (ملمس الرائحة) أنموذجاً
- الازدواجية اللغوية وتعليم العربية لغة أولى وثانية

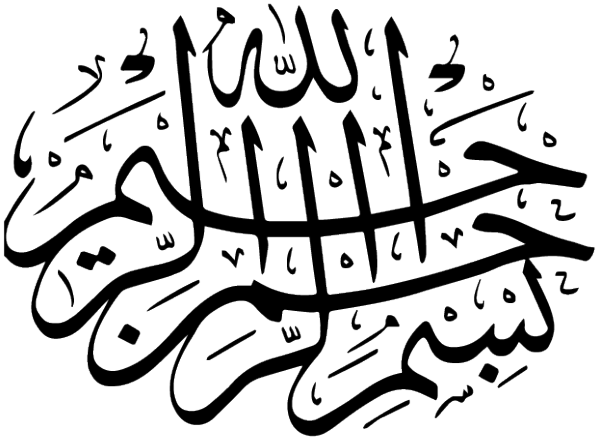
مجلة

الجمعية العلمية السعودية للغة العربية

مجلة – علمية – محكمة

رقم الإيداع: (١٤٢٩/٣٣٠٢هـ بتاريخ ١٤٢٩/٦/٧هـ
الرقم الدولي المعياري (ردمد): ٤١٥٥ - ١٦٥٨

كل بحث نشر في المجلة
يعبر عن رأي صاحبه



هيئة تحرير المجلة

المشرف العام على المجلة، رئيس مجلس إدارة الجمعية:

- د. بدر بن محمد الراشد

رئيس التحرير:

- أ. د. عبد المجيد بن صالح الجار الله

مدير التحرير:

- د. سليمان بن صالح الزميع

أعضاء هيئة التحرير:

- أ. د. إبراهيم بن عبد العزيز أبو حيمد
- أ. د. أماني بنت عبد العزيز الداود
- أ. د. صالح بن عبد العزيز المحمود
- أ. د. عبد الرحمن بن رجا الله السلمي
- أ. د. عبد العزيز بن صالح العمري
- أ. د. فريد بن عبد العزيز الزامل

طبيعة المجلة وضوابط النشر

طبيعة المجلة:

١- مجلة الجمعية العلمية السعودية للغة العربية.
٢- مجلة علمية محكمة.
٣- تُعنى بعلوم اللغة العربية وآدابها.
٤- تنشر البحوث والدراسات العلمية المحكّمة.
٥- دورية نصف سنوية، تصدر منتصف السنة الهجرية ونهايتها.

ضوابط النشر:

أولاً: الضوابط العامة لقبول البحث:

١- أن يكون البحث في علوم اللغة العربية وآدابها.
٢- أن يتّسم بالجِدّة والأصالة وسلامة الاتجاه.
٣- أن يلتزم البحث بالسلامة اللغوية، والدقة في التوثيق والتخريج.
٤- ألا يكون البحثُ منشوراً أو مقدّماً للنشر في مجلة أخرى.
٥- ألا يكون مستلاً من عمل علمي سابق للباحث.

ثانياً: ما يشترط في كتابة البحث وتوثيقه:

١- أن يُكتب البحث على ورق من مقاس (A4).
٢- أن يُكتبَ بخط (Traditional Arabic) بحجم (١٧) للمتن، وبحجم (١٤) للحاشية، وأن يكون تباعد المسافات بين الأسطر (مفرداً).
٣- أن تُكتبَ الهوامش أسفل كل صفحة على حدة.
٤- أن يُذيَّل البحث بثبت المصادر والمراجع.

٥- أن يكتب الباحث ملخّصاً لبحثه باللغتين العربية والإنجليزية لا تزيد كلماته على مائتي كلمة، ويتضمن الملخص موضوع البحث وأهدافه، ومنهجه، وأهم التوصيات، والكلمات المفتاحية.

٦- رومنة المصادر والمراجع.

ثالثاً: ما يشترط عند تقديم البحث:

١- يقدم الباحث طلباً بنشره، وإقراراً يتضمن امتلاكه لحقوق الملكية الفكرية للبحث كله، والتزاماً بعدم نشر بحثه المقدم إلا بعد موافقة هيئة التحرير.

٢- يقدم الباحثُ نسختين من بحثه على النحو التالي:

- نسخة من البحث خالية من اسم الباحث كاملة بصيغة (WORD).
- نسخة من البحث خالية من اسم الباحث كاملة بصيغة (PDF)

٣- يرفق الباحث ترجمة الملخص باللغة الإنجليزية.

٤- يرسل الباحث بحثه مع الملخصات إلى منصة مجلة الجمعية:
(https://imamjournals.org/index.php/josaa/index)

محتويات العدد

العنوان	الصفحة
توظيف اللغات السامية في النحو العربي: عرض ونقد د. أحمد بن محمد بن يحيي الفقيه الزهراني	٨
مظاهر التوسع في كتب إعراب القرآن الكريم: كتاب مشكل إعراب القرآن لمكي القيسي نموذجاً د. عبدالله بن ماجد بن سعد بن مهنا	٧٦
رحلة ابن بطوطة (٧٠٣-٧٧٩هـ): دراسة بيئية د. محمد بن عبدالله المشهوري	١٠٨
هُويَّة الرائحة في شعرٍ فوزيَّة أبو خالد ديوان (ملمس الرائحةِ) أنموذجاً د .أمل بنت محيسن العتيبي	١٨٦
الازدواجية اللغوية وتعليم العربية لغة أولى وثانية د. خالد بن عبدالله الصقير	٢٥٠

توظيف اللغات السامية في النحو العربي: عرض ونقد

The use of Semitic languages in Arabic syntax View and critique

د. أحمد بن محمد بن يحيى الفقيه الزهراني

الأستاذ المشارك في جامعة الباحة – كلية الآداب والعلوم الإنسانية

ملخص البحث

يدرس هذا البحث "توظيف اللغات السامية في النحو العربي" الذي يهدف إلى الوقوف على أثر توظيف اللغات السامية في النحو العربي بعد دراسة موقف النحاة المتقدمين والدارسين المحدثين منه، معتمدًا في هذه الدراسة على المنهج الاستقرائي الوصفي التحليلي.

وخلص البحث إجمالا إلى أنّ النحاة لم يوظفوا اللغات السامية في الدرس النحوي، وأنّ أوّل من وظّفها فيه هو أبو حيّان في مسألة واحدة إلا أنّ توظيفه ليس مؤثرًا على القاعدة النحوية، وإنما هو من باب التوجيه والتخريج، ومع ذلك لم يسلم من الاعتراض عليه.

وأثبت البحث أن توظيف اللغات السامية في النحو العربي من باب الاحتجاج والاستشهاد لا يصلح، لكثرة الاعتراضات الواردة عليه بخلاف الاستئناس بها، فالاستئناس باللغات السامية وبغير السامية ليس مؤثرًا على إطلاقه في الدرس النحوي.

الكلمات الافتتاحية: توظيف – اللغات– السامية – النحو– العربي

Abstract

This research studies “the use of Semitic languages in Arabic grammar,” which aims to determine the impact of the use of Semitic languages in Arabic grammar after studying the position of grammarians and modern scholars on it, relying in this study on the inductive, descriptive, and analytical approach.

The research concluded in general that the grammarians did not employ Semitic languages in the grammar lesson, and that the first one to employ them in it was Abu Hayyan in one issue, but his employment does not affect the grammatical rule, but rather is for the purpose of guidance and graduation, and yet he was not free from objection to it.

The research has proven that the use of Semitic languages in Arabic grammar as a form of protest and citation is not permissible, due to the many objections received against it.

Keywords: the use of - languages - Semitic - Arabic - grammar

المقدِّمـة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد:

مشكلة البحث:

من القضايا المعاصرة اللافتة للنظر في الدرس النحوي اتهامُ طائفةٍ من المستشرقين والأساتذة المحدثين لنحاة العربية بقصور أحكامهم النحوية وكثرة خلافاتهم فيها، وذلك لعدم اعتدادهم باللغات السامية، وانصرافهم عن توظيفها في الدرس النحوي.

يقول براجستر: "إن أكثر ضلالات النحويين العرب القدماء نشأ من جهلهم باللغات السامية"[التطور النحوي للغة العربية ٥٢]، ويقول رمضان عبد التواب: "نشأ بين اللغويين والنحويين خلافات لا حصر لها، وطال بينهم الجدل والنقاش حول كثير من المسائل التي تجد حلولها في أخوات اللغة العربية من اللغات السامية الأخرى"[مقدمة كتاب اللغات السامية تخطيط عام ٣]، مما دفعني إلى البحث في هذه القضية من خلال النظر في دراستهم وحججهم وما يترتب عليها من أحكام، ومن هنا نشأت فكرة هذا البحث: " توظيف اللغات السامية في النحو العربي: عرض ونقد"

أسئلة البحث:

يحاول البحث الإجابة عن الأسئلة الآتية:

١. ما المراد بتوظيف اللغات السامية في دراسة النحو العربي؟ وما مدى إمكانية ذلك؟
٢. ما موقف النحويين والأساتذة المحدثين من توظيف اللغات السامية في الدرس النحوي؟
٣. ما أثر توظيف اللغات السامية في الدرس النحوي؟

الدراسات السابقة:

لم يقف الباحث -فيما يعلم- على دراسة عنيت بإبراز هذا الموضوع بالدراسة المستقلة من حيث الفكرة والمضمون والمعالجة، وما وقف عليه الباحث من الدراسات السابقة لا يتقارب مع فكرة هذا البحث، ومن هذه الدراسات:

١. (قضايا الخلاف النحوي في ضوء علم اللغة المقارن)، للدكتور السيد محمد علي منازع، دار الآفاق العربية، القاهرة، مصر، ٢٠١٥م.

وهذه الدراسة تناولت بعض قضايا الخلاف النحوي من خلال المنهج المقارن دون مناقشة أصل قضية توظيف اللغات السامية في النحو العربي، وما يترتب عليها من أحكام.

٢. (النحو العربي المقارن في ضوء اللغات السامية واللهجات العربية القديمة)، للأستاذ الدكتور يحيى عباينة، دار الكتاب العربي، إربد، الأردن ، الطبعة الأولى ١٤٤٠هـ - ٢٠١٩م.

وهذه الدراسة رصدت القواعد المشتركة بين العربية وأخواتها الساميات دون العناية بمناقشة أصل قضية توظيف اللغات السامية في النحوي العربي، وما يترتب عليها من أحكام.

أهمية البحث:

١. عدم الوقوف على من أفرد موضوع البحث بالدراسة العلمية الموسّعة.
٢. ارتباط البحث بقضية من قضايا الاستدلال في الدراسات المعاصرة.

أهداف البحث:

١. تحديد المراد بتوظيف اللغات السامية في دراسة النحو العربي.
٢. معرفة موقف النحويين والأساتذة المحدثين من توظيف اللغات السامية في الدرس النحوي.
٣. بيان أثر توظيف اللغات السامية في الدرس النحوي.

مصطلحات البحث:

- **توظيف اللغات السامية في النحو العربي**: استخدام اللغات السامية في دراسة النحو العربي
- **اللغات السامية**: مصطلح يطلق على مجموعة من اللغات التي تربط بينها علاقة قرابة وثيقة، وتشابه فيما بينها في مجال الأصوات والصيغ الصرفية والنحوية والدلالية، وتضم: الأكادية "الآشورية – البابلية"، والكنعانية "الأوجارتية والعبرية والفينيقية"، والآرامية "السريانية والتدمرية والنبطية والسامرية"، والعربية الشمالية "الفصحى"، والعربية الجنوبية "السبئية والمعينية والحمرية"، والحبشية "الجعزية والأمهرية". وظهر هذا المصطلح عام ١٧٨١م على يد العالم اللاهوت النمساوي شلوترز [ينظر:فصول في فقه العربية:٢٧].
- **اللغات الجزرية**: تسمية أطلقها طه الباقر بديلة عن اللغات السامية [ينظر:من تراثنا اللغوي القديم- ما يسمى في العربية بالدخيل:١٧].
- **التمييم**: إلحاق ميم بآخر الاسم، كعلامة تدل على التنوين غالبا [ينظر: مختارات من النقوش اليمنية القديمة: ٧٦]
- **الطمطمانية**: إبدال لام التعريف ميما [ينظر: فصول في فقه العربية: ١٢٨]

حدود البحث:

- **حدود زمنية**: النحاة القدامى إلى الأساتذة المحدثين.
- **حدود موضوعية**: كتب النحو والتفسير وكتب اللغات السامية وما يتعلق بها.

منهج البحث:

اعتمد البحث في دراسته على المنهج الوصفي التحليلي الذي يهتم باستقراء الظاهرة -موضوع الدراسة- ويصفها، ويحاول تفسيرها وتحليلها، ثم استخلاص النتائج.

إجراءات البحث:

يقوم البحث على مقدمة وثلاثة مباحث على النحو الآتي:

المبحث الأول: مسائل توظيف اللغات السامية، وفيه تسع مسائل:

المسألة الأولى: الإعراب ودلالته.

المسألة الثانية: إعراب الأسماء الستة.

المسألة الثالثة: حقيقة (أل) التعريفية.

المسألة الرابعة: أداة النفي (ليس).

المسألة الخامسة: إعراب اسم (إنّ) وخبرها

المسألة السادسة: تقديم الفاعل على عامله.

المسألة السابعة: المطابقة بين الفعل والفاعل في التثنية والجمع.

المسألة الثامنة: إعراب الاسم الواقع بعد (منذ) و(مذ).

المسألة التاسعة: الجمع بين (يا) و(اللهمَّ) في الكلام.

المبحث الثاني: موقف المتقدمين من توظيف اللغات السامية في النحو العربي.

المبحث الثالث: موقف المحدثين من توظيف اللغات السامية في النحو العربي.

المبحث الأول: توظيف اللغات السامية، وفيه تسع مسائل:

المسألة الأولى: الإعراب ودلالته.

لا خلاف بين النحويين في أنّ الإعراب ظاهرة أصيلة في العربية[١]، ولكنهم اختلفوا في دلالة علاماته على المعاني على قولين:

القول الأول: أن علاماته تدل على المعاني. وهذا قول أكثر النحويين[٢].

القول الثاني: أنّ علاماته لا تدل على المعاني، وإنما جيء بها للسرعة في الكلام، وللتخلّص من التقاء الساكنين. وهذا قول قطرب[٣]، وهناك من أنكر نسبه هذا القول إليه[٤].

أمّا الذين وظّفوا اللغات السامية في الدرس النحوي فإنّهم اختلفوا في ظاهرة (الإعراب) ودلالة علاماته على المعاني على قولين:

القول الأول: أنّ الإعراب في العربية ظاهرة مصطنعة غير أصيلة، ولا تدل علاماته على المعاني؛ لأنّه لا يوجد منه في اللغات السامية إلا آثارٌ ضئيلة لا تشبه ما في العربية من إعراب، فتميّز العربية به دون أخواتها الساميات دليل على اصطناعه من قبل النحاة. وإلى هذا ذهب فرنر ديم[٥]، وإبراهيم أنيس[٦].

وفي هذا القول نظر لما يأتي:

١. أن الإعراب بحالاته الثلاثة -الرفع والنصب والجر- موجود في الأكادية والأوجاريتية[٧]، فليست العربية بدعًا في ذلك.

٢. أنّ القرآن الكريم وهو أقدم نص عربي موثوق ومروي بالسّند إلى النبي صلى الله عليه وسلم لا يخلو من علامات الإعراب -الرفع والنصب والجر- فكيف يُنسب إلى النحاة أنهم اختلقوا هذه العلامات واصطنعوها؟![٨] .

٣. أنّ إنكار دلالة علامات الإعراب على المعنى يؤدي إلى الالتباس بين المعاني المتكافئة في اللفظ[٩].

القول الثاني: أنّ الإعراب في العربية ظاهرة أصيلة غير مصطنعة، وعلاماته تدل على المعاني؛ لأنّه موجود بحالاته الثلاثة في الأكادية والأوجاريتية، والأكادية من أقدم اللغات السامية،

(١) ينظر: الأشباه والنظائر (٧٩/١)، ولم يخالف قطرب في أصالة الإعراب، وإنما خالف في دلالة الإعراب على المعاني.
(٢) ينظر: الصاحبي في فقه اللغة (١٤٣)، وتأويل مشكل القرآن لابن قتيبة (١٤)، والأشباه والنظائر (٧٩/١) .
(٣) ينظر: الإيضاح للزجاجي (٧٠).
(٤) ينظر: "القول الأقرب في الذب عن قطرب" مقالة في صحيفة الجزيرة للدكتور إبراهيم الشمسان.
(٥) ينظر: مجلة المستشرقين الألمان ZDMG (٢٢٧-٢٣٧).
(٦) ينظر: من أسرار اللغة (٢١٢-٢١٦).
(٧) ينظر: ظاهرة الإعراب في اللغات السامية (١٨٩، ١٩٢)، وظاهرة الإعراب في اللغات الجزرية (٦).
(٨) ينظر: دفاع عن القرآن الكريم (٦٩)
(٩) ينظر: الصاحبي في فقه اللغة (١٤٣)، وتأويل مشكل القرآن لابن قتيبة (١٤).

فالإعراب ساميٌّ أصيلٌ، والعربية لم تتميّز به دون أخواتها الساميات فضلا عن أنّه موجود في اللغات غير السامية كاليونانية، واللاتينية. وإلى هذا ذهب يوهان فك[١]، ولفنسون[٢]، وبراجستر[٣]، وبروكلمان[٤]، وموسكاتي[٥]، ونولدكه[٦]، وخليل نامي[٧]، وعلي عبد الواحد[٨]، وصبحي الصالح[٩]، ورمضان عبد التواب[١٠]، ومحمود حجازي[١١]، وحسن ظاظا[١٢]، وإبراهيم السامرائي[١٣]، وعلي أبو المكارم[١٤].

وفي هذا القول نظر لما يأتي:

١. أن عدم وجود علامات الإعراب في بعض اللغات السامية كـ(الفنيقية والسريانية) أو وجود آثارٍ ضئيلة منه في بعضها كـ(العبرية والحبشية) فضلا عن فقدانه من معظم اللغات السامية دليلٌ على أنّ أصالة الإعراب منازع فيها، وغير مسلّم بها.

٢. أنّ احتفاظ الأكادية بعلامات الإعراب الثلاث منازع فيه؛ إذ إنّ هناك من يرى أنها احتفظت بعلامتي الضمة والكسرة[١٥].

٣. أن العربية تميّزت عن أخواتها الساميات في أنها وسّعت من نظامها الإعرابي وعمّمته على حالات ليست موجودة في اللغات السامية[١٦].

٤. أن الاستدلال على أصالة الإعراب في العربية بوجوده في اللغات غير السامية لا يستقيم؛ لأنّهما لا ينتميان إلى أسرة واحدة، فلا تقارب بينهما فضلا عن أنّ كل لغة من هذه اللغات لها نظامها الإعرابي الخاص بها[١٧].

وعليه يرى الباحث أنّ هناك خلافا في طريقة توظيف اللغات السامية في مسألة (ظاهرة الإعراب)، وبناء على ما سبق لا يترجّح لدى الباحث سلامة هذا التوظيف من الاعتراضات الواردة عليه.

(١) ينظر: العربية (١٥).
(٢) ينظر: تاريخ اللغات السامية (١٥)
(٣) ينظر: التطور النحوي للغة العربية (١١٦)
(٤) ينظر: فقه اللغات السامية (١٠٠)
(٥) ينظر: مدخل إلى نحو اللغات السامية المقارن (١٦٢).
(٦) ينظر: اللغات السامية (٧٣).
(٧) ينظر: دراسات في اللغة العربية (١٨).
(٨) ينظر: فقه اللغة (٢١٤).
(٩) ينظر: دراسات في فقه اللغة (١٢٤).
(١٠) ينظر: فصول في فقه العربية (٣٨٢).
(١١) ينظر: علم اللغة العربية (١٥٦).
(١٢) ينظر: الساميون ولغاتهم (٢٣).
(١٣) ينظر: فقه اللغة المقارن (١٤)، ودراسات في اللغة (٩٧).
(١٤) ينظر: الظواهر اللغوية في التراث النحوي (٣٤).
(١٥) ينظر: دراسات في فقه الغة للأنطاكي (٧٢).
(١٦) ينظر: فقه العربية المقارن (١٥٥).
(١٧) ينظر: فقه العربية المقارن (١٥٥).

المسألة الثانية: إعراب الأسماء الستة

لا خلاف بين النحويين في أنّ الأسماء الستة ثلاثية الجذور إلا أنّهم اختلفوا في علامة إعرابها بين إعرابها بالعلامات الأصلية -الحركات- وإعرابها بالعلامات الفرعية -الحروف- وإعرابها بالعلامات الأصلية والفرعية معًا على ما يلي:

القول الأول: أنّها معربة بالحركات المقدرة على (الواو) و(الألف) و(الياء)، وهذه الحروف هي حروف إعراب.

وعلى هذا يكون علامة رفع (أبوك) الضمة المقدرة على الواو للثقل[١]، وعلامة نصب (أباك) الفتحة المقدرة على الألف للتعذر[٢]، وعلامة جرّ (أبيك) الكسرة المقدرة على الياء للثقل[٣]. وهذا قول البصريين[٤].

القول الثاني: أنّها معربة من مكانين، بحروف المد وبالحركات التي قبلها؛ لأنّ هذه الحركات موجودة قبل حروف المد، وحروف المد تختلف باختلاف العامل، فكانا جميعا إعرابا.

وعلى هذا يكون علامة رفع (أبوك) الواو والضمة التي قبلها، وعلامة نصب (أباك) الألف والفتحة التي قبلها، وعلامة جرّ (أبيك) الياء والكسرة التي قبلها. وهذا قول الكوفيين[٥].

القول الثالث: أنّها معربة بالحركات المقدرة قبل (الواو) و(الألف) و(الياء)، وهذه الحروف هي حروف دلائل الإعراب.

وعلى هذا يكون علامة رفع (أبوك) الضمة المقدرة والواو دليل عليها، وعلامة نصب (أباك) الفتحة المقدرة والألف دليل عليها، وعلامة جرّ (أبيك) الكسرة المقدرة والياء دليل عليها. وهذا قول الأخفش[٦].

القول الرابع: أنّها معربة بالحركات الظاهرة قبل (الواو) و(الألف) و(الياء)، وهذه الحروف هي حروف ناشئة عن إشباع حركات الإعراب.

وعلى هذا يكون علامة رفع (أبوك) الضمة الظاهرة والواو إشباع، وعلامة نصب (أباك) الفتحة الظاهرة والألف إشباع، وعلامة جرّ (أبيك) الكسرة الظاهرة والياء إشباع. وهذا قول المازني[٧].

(١) أصل (أبُوْك): (أبَوُك) أتبعت حركة الباء حركة الواو، فقيل: (أبُوُك) واستثقلت الضمة على الواو فحذفت فصار (أبُوْك).
(٢) أصل (أباك): (أبَوَك) تحركت الواو وانفتح ما قبلها فقلبت ألفا، فصار (أباك).
(٣) أصل (أبِيْك): (أبَوِك) أتبعت حركة الباء حركة الواو فقيل: (أبُوِك) واستثقلت الكسرة على الواو فحذفت الكسرة وأصبحت الواو ساكنة، فقيل: (أبَوْك) ثم وقعت الواو الساكنة بعد الكسرة فقبلبت ياءً فصار (أبيك).
(٤) ينظر: المقتضب (١٥٥/٢)، والإنصاف(١٧/١)، والتذييل والتكميل (١٧٦/١)، والهمع (١٣٦/١).
(٥) ينظر: الإنصاف (١٧/١)، والتذييل والتكميل (١٧٧/١). والهمع (١٣٧/١).
(٦) ينظر: المقتضب (١٥٤/٢)، والإنصاف(١٧/١)، والتذييل والتكميل (١٧٨/١)، والهمع (١٣٦/١).
(٧) ينظر: الإنصاف (١٧/١)، والتذييل والتكميل (١٧٦/١)، والهمع (١٣٦/١).

القول الخامس: أنّها معربة بالحروف نيابة عن الحركات؛ لأن هذه الحروف تختلف صيغتها باختلاف العامل.

وعلى هذا يكون علامة رفع (أبوك) الواو، وعلامة نصب (أباك) الألف، وعلامة جرّ (أبيك) الياء. وهذا قول قطرب، والزيادي، والزجاجي[١].

أمّا الذين وظّفوا اللغات السامية في الدرس النحوي فإنّهم اختلفوا في جذور (الأسماء الستة) واتفقوا في علامة إعرابها على قولين:

القول الأول: أنّها ثنائية الجذر مقارنة ببعض اللغات السامية، فـ(أبو) في العبرية: (أَب)، والحبشة: (أب)، و(أخو) في العبرية: (أَح)، و(حمو) في الحبشة: (حَم)[٢]، وتكون معربة بالحركات الطويلة. وإلى هذا ذهب بروكلمان[٣]، وموسكاتي[٤]، وبراجستر[٥]، وديلمان[٦]، وإبراهيم مصطفى[٧]، وأحمد علم الدين الجندي[٨]، ومحمود فهمي حجازي[٩]، ومحمد صالح توفيق[١٠]، ونهاد الموسى[١١]، وسمير أستيتية[١٢]، وأحمد عارف حجازي[١٣]، وعبد الحفيظ السيّد البكري[١٤]، وجواد محمد الدخيل[١٥]، وحازم كمال الدين[١٦]، وعبد المحسن عباس الزويني[١٧]، والسيد محمد منازع[١٨].

وهذا القول يرجّح رأي الأخفش والمازني؛ لأنّ فيهما إشارة إلى ثنائية جذور الأسماء الستة، وعليه تكون علامة رفع (أبوك) الحركة الطويلة وهي الواو، وعلامة نصب (أباك) الفتحة الطويلة وهي الألف، وعلامة جرّ (أبيك) الكسرة الطويلة وهي الياء[١٩].

وفي هذا القول نظر لما يأتي:

(١) ينظر: التبيين (١٩٤)، والتذييل والتكميل (١٧٦/١). والهمع (١٣٨/١).
(٢) ينظر: تاريخ اللغات السامية (٢٨٣- ٢٨٦)، وفي قواعد الساميات (٤٠٢)، ومدخل إلى نحو اللغات السامية المقارن(٧٣-٧٤)، ومعجم مفردات المشترك السامي (٣٣، ٤٢، ١٤٩).
(٣) ينظر: فقه اللغات السامية (٩٣، ١٠٠، ١٠١).
(٤) ينظر: مدخل إلى نحو اللغات السامية المقارن (١٢٧).
(٥) ينظر: التطور النحوي للغة العربية (٩٥-٩٦).
(٦) ينظر: أصول الأسماء الثنائية في المغة العربية الفصحى(٢٧٦)
(٧) ينظر: إحياء النحو (١٠٩).
(٨) ينظر: بين الحركات والحروف في الإعراب (٣١) .
(٩) ينظر: علم اللغة العربية (٢٠٦) .
(١٠) ينظر: العربية في ضوء اللغات السامية (١٥٧)، وبناء الكلمات وأصولها (١٩١).
(١١) ينظر: في التطور النحوي وموقف النحويين منه (١٢).
(١٢) ينظر: الإعراب في العربية صوتيًا ودلاليًا بين القديم والحديث(١٢٢).
(١٣) ينظر: الأسماء الستة دراسة مقارنة في ضوء اللغات السامية (٩٨).
(١٤) ينظر: الأسماء الستة: دراسة مقارنة في المشترك السامي (٢٩١).
(١٥) ينظر: إشباع الحركات في اللغة العربية ووظائفه ودلالاته (٢٦، ١٨٤).
(١٦) ينظر: معجم مفردات المشترك السامي (٤٢).
(١٧) ينظر: البحث اللغوي في دراسات المستشرقين الألمان (٢٤٧)، والعربية في ضوء المنهج المقارن دراسات المستشرقين الألمان أنموذجا(١٩٠).
(١٨) ينظر: قضايا الخلاف الصرفي في ضوء علم اللغة المقارن (١٣٦، ١٣٩).
(١٩) ينظر: الحركة الطويلة في اللغات السامية (١٢١).

١. أنّ الاستدلال على ثنائية جذور الأسماء الستة بمجيئها على حرفين في بعض اللغات السامية لا يستقيم؛ لأنّها ليست مطّردة في اللغات السامية.

٢. أنّ جعل المدود حركات طويلة في الأسماء الستة بناء على أنّ جذور هذه الأسماء ثنائية يجعلها حركات لا حروفا قولا واحدا، وهذا يلزم عنه لوازم فاسدة في علوم العربية، كإلغاء حروف المد، وحركات الإعراب الفرعية والتقديرية، وباب الإعلال والإبدال، وتغيير الوزن الصرفي، وإبطال علم العروض والقافية القائم على الأسباب والأوتاد، وهدم مداخل المعجم العربي وما إلى ذلك[١].

٣. أنّ الأخفش والمازني لا يخالفان النحاة في أنّ الأسماء المعربة في العربية لا تقل عن ثلاثة جذور[٢]، وإنما أرادا مما ذكرا بيان طريقة إعراب الأسماء الستة لا الحديث عن أصلها فضلا أنّ النحاة ومنهم الأخفش والمازني يعدّون (الواو) و(الألف) و(الياء) حروف مدّ لا حركات طويلة.

القول الثاني: أنّها ثلاثية الجذور مقارنة ببعض اللغات السامية، فـ(أبو) في الأشورية: (أَبُو)، والأرامية: (أبا)، و(أخو) في الحبشة: (أخو)، والأشورية: (أَخُو)، والأرامية: (أحا)، و(حمو) في العبرية: (حام)، والحبشة: (حَم)، والأشورية: (أَمُو)، والأرامية: (حما)[٣]، وتكون معربة بالحركات الطويلة. وإلى هذا ذهب نولدكه[٤]، وفوجت[٥]، وجزِينيوس[٦]، ومهدي المخزومي[٧]، وإبراهيم السامرائي[٨]، ومحمد حسين آل ياسين[٩]، والسيد رزق الطويل[١٠].

وهذا القول يرجّح رأي البصريين والكوفيين؛ لأنّ فيه إشارة إلى ثلاثية جذور الأسماء الستة، وعليه تكون علامة رفع (أبوك) الحركة الطويلة وهي الواو، وعلامة نصب (أباك) الفتحة الطويلة وهي الألف، وعلامة جرّ (أبيك) الكسرة الطويلة وهي الياء[١١].

وفي هذا القول نظر لما يأتي:

١. أنّ الاستدلال على ثلاثية جذور الأسماء الستة بمجيئها على ثلاثة حروف في بعض اللغات السامية لا يستقيم؛ لأنّها ليست مطّردة في اللغات السامية.

٢. أنّ جعل المدود حركات طويلة في الأسماء الستة بناء على أنّ جذور هذه الأسماء ثلاثية يجعلها حروفا ولكنّها في المآل حركات وهذا يلزم عنه لوزم فاسدة في العربية من إلغاء حركات الإعراب

(١) فصّل د. سليمان العايد الحديث عن هذه اللوازم الفاسدة في بحثه: "المدود: حركات أم حروف؟"

(٢) يقول أبو عثمان المازني في المنصف (١٧): "فأقل الأصول في الأسماء عددا الثلاثة نحو: زيد وعمرو وبكر وعدل وبرد وجبل وفخذ وعضد وزفر ومعى، والأفعال نحو: ضرب وعلم وضرب وظرف، فعلى هذا المثال الأسماء في الثلاثة والأفعال".

(٣) ينظر: تاريخ اللغات السامية (٢٨٣- ٢٨٦)، وفي قواعد الساميات (٤٠٢)، ومدخل إلى نحو اللغات السامية المقارن (٧٣-٧٤)، ومعجم مفردات المشترك السامي(٣٣، ٤٢، ١٤٩).

(٤) ينظر: اللواصق النحوية في اللغة العربية واللغات السامية (٤٨).

(٥) ينظر: بناء الكلمات وأصولها (١٩١)

(٦) ينظر: ثنائية الأصول اللغوية (١١٩).

(٧) ينظر: مدرسة الكوفة (١٨٩).

(٨) ينظر: المدارس النحوية أسطورة وواقع (١٧٩).

(٩) ينظر: الدراسات اللغوية عند العرب (٤٧٣).

(١٠) ينظر: الخلاف بين النحويين (٥١٧).

(١١) ينظر: الحركة الطويلة في اللغات السامية (١٢١).

الفرعية والتقديرية فضلا أنّه لم يعد لترجيح رأي البصريين ميزة على غيره من الآراء؛ إذ الإعراب بالحركات الطويلة يجمع بين الآراء السابقة.

وعليه يرى الباحث أنّ هناك اختلافا في طريقة توظيف اللغات السامية في مسألة (جذور الأسماء الستة)، واتفاقا في مسألة (إعراب الأسماء الستة) بالحركات الطويلة، وبناء على ما سبق لا يترجّح لدى الباحث سلامة هذا التوظيف من الاعتراضات الواردة عليه.

المسألة الثالثة: حقيقة (أل) التعريفية:

اختلف النحاة في حقيقة (أل) التعريفية على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أنّ (أل)، (الهمزة واللام) بمجموعهما أداة التعريف، والهمزة في (أل) همزة القطع صارت وصلا لكثرة الاستعمال. وهذا قول الخليل وبعض النحويين[١].

القول الثاني: أنّ (اللام) أداة التعريف، والهمزة الداخل على (اللام) همزة وصل جيء بها للنطق بالساكن. وهذا قول البصريين والكوفيين[٢].

القول الثالث: أنّ (أ)، الهمزة أداة التعريف، واللام زائدة؛ للفرق بينها وبين همزة الاستفهام . وهذا قول المبرد[٣].

أمّا الذين وظّفوا اللغات السامية في الدرس النحوي فإنّهم اختلفوا في حقيقة (أل) التعريفية على قولين:

القول الأول: أنّ (أل) (الهمزة واللام) بمجموعهما أداة التعريف؛ لأنّ أداة التعريف جاءت ثنائية بداية الكلمة، ففي اللحيانية والثمودية والنبطية والعربية الجنوبية (أل)[٤]، والأكدية (أن) [٥]، والحضرمية (هن) [٦]، والحميرية (أم) [٧]، والكنعانية والعبرية (هل)، و(الهاء واللام) أصل أداة التعريف في اللغات السامية عند بعض المتخصصين في الساميات، ثم أبدلت الهاء في العربية همزة قطع لا همزة وصل؛ لأنّ همزة الوصل لا تبدل[٨].

وإلى هذا ذهب براجستر[٩]، وإسماعيل عمايرة[١٠]، وأحمد حامدة[١١]، ويحيى عباينة[١٢]، ومحمد عبد مشكور[١٣]، وسيد محمد رضي مصطفوي نيا وأمير صالح معصومي[١٤]، ومنير شطناوي[١٥]، وهذا القول يرجّح رأي الخليل بأنّ أداة التعريف مقطع ثنائي وهي (أل).

(١) ينظر: الكتاب (٣٢٤/٣)، وشرح التسهيل (٢٥٤/١)، وشرح الأشموني (١٨٥/١).
(٢) ينظر: الكتاب (١٤٧/٤)، ومعاني القرآن للأخفش (٧/١)، والمقتضب (٩٤/٢)، واللامات للزجاجي (٤١)، وشرح الكتاب للسيرافي (٢٠٢/١)، والمنصف (٦٧/١)، والجنى الداني (١٣٩)، وشرح المفصل لابن يعيش (١٧/٩)، والتذييل والتكميل (٢٢٦/٣).
(٣) في كتابه (الشافي) كما ذكر ذلك الرضي. ينظر: شرح الكافية للرضي (١٣١/٢)، و (الشافي) من الكتب المفقودة للمبرد.
(٤) ينظر: المدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي (٢٤٢)، وأدوات التعريف في اللغات السامية: دراسة مقارنة (٢٥٩)، ولغة الضاد ونقوشها المسندية (٣٣٢/١).
(٥) ينظر: أداة التعريف في اللغة العربية واللغات السامية دراسة لسانية مقارنة (٨٥).
(٦) ينظر: قواعد العربية الجنوبية (٥٨).
(٧) ينظر: فصول في فقه اللغة (١٢٨)
(٨) ينظر: فقه اللغات السامية (١٠٣)، والمدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي (٢٤١)، والنحو العربي المقارن (٧٥).
(٩) ينظر: التطور النحوي للغة العربية (٤٥).
(١٠) ينظر: خصائص العربية في الأفعال والأسماء (٦٩)
(١١) ينظر: مدخل إلى اللغة الكنعانية الفينيقية (٣١).
(١٢) ينظر: اللغة الكنعانية (٢٨١).
(١٣) ينظر: أداة التعريف في اللغة العربية واللغات السامية دراسة لسانية مقارنة (٨٥).
(١٤) ينظر: أداة التعريف (أل) في اللغتين العربية والعبرية (٢٠).
(١٥) ينظر: تطور "ها" إلى "همزة" في أداة التعريف العربية "أل" في ضوء ظاهرتي التعريف والإشارة في اللغات السامية (٣٢٣).

وفي هذا القول نظر لما يأتي:

١. أنّ الأصل في اللغات السامية أنها لا تملك أداة أو رمزًا للتعريف، وقد حافظت على ذلك الأصل الحبشية، والأوغاريتيّة[١] فضلا عن أنّ المشهور في الأكادية أنّه ليس فيها أداة للتعريف[٢].

٢. أنّ تفسير إبدال الهمزة هاء في (هل) أيسر من تفسير إبدال الهاء همزة؛ لما هو معلوم من ميل العربية إلى التخلّص من الهمزة بالإبدال أو الحذف، فليس هناك إذن ما يمنع من أن تكون (الهاء) فيها أصلها (الهمزة) وليس العكس[٣].

٣. أن أداة التعريف جاءت بداية الكلمة أحادية في بعض اللغات السامية، كـ(ن) في اللهجات الجنوبية غير الحضرمية[٤]، و(الهاء) في الثمودية واللحيانية والعبرية على رأي بعض المتخصصين في الساميات[٥]، و(الألف) في النقوش اللحيانية[٦]، وهذا فيه ترجيح لرأي المبرد في أنّ أداة التعريف هي الحرف الأول (الهمزة)[٧].

القول الثاني: أنّ (اللام) أداة التعريف، وليست (أل) التي هي في الكنعانية والعبرية (هل) ونحوها؛ لأن أداة التعريف لا توجد في بعض اللغات السامية، وإن وُجدت فيها فإنّ موقعها مختلف في اللفظ فضلا عن أنّ (اللام) في الحبشية جاءت أداة تعريف عند الإضافة؛ للإشارة إلى المضاف إليه المعرّف. وإلى هذا ذهب عمر عبد الجليل[٨]، وداود عبده[٩]. وهذا القول يرجّح رأي البصريين والكوفيين بأن أداة التعريف مقطع أحادي وهي (اللام).

وفي هذا القول نظر لما يأتي:

١. أنّه لا وجود لأداة خاصة للتعريف في الحبشية[١٠].

٢. أن الاستدلال باللام على أنّها أداة تعريف عند الإضافة استدلال في غير محل النزاع في المسألة؛ لأنّ النزاع في مجيء (اللام) أداة تعريف في غير الإضافة فضلا عن أنّ كل اللغات السامية تتعرّف إذا أضيفت إلى معرفة[١١].

٣. أنّ أداة التعريف في أكثر اللغات السامية جاءت ثنائية.

وعليه يرى الباحث أنّ هناك اختلافا في طريقة توظيف اللغات السامية في مسألة (حقيقة "ال" التعريفية)، وبناء على ما سبق لا يترجّح لدى الباحث سلامة هذا التوظيف من الاعتراضات الواردة عليه.

(١) ينظر: فقه اللغات السامية (١٠٣)، والتطور النحوي (١١٩، ١٤٣)، واللغات السامية (٢٦-٢٧، ٧١، ٩٣)، وتاريخ اللغات السامية (٢٣-٢٤، ١٥٨، ١٦٤، ٢٢٦).
(٢) ينظر: فقه المغات السامية (١٠٣)، والمدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي (٢٤١)، والمستشرقون والمناهج اللغوية (٧١).
(٣) ينظر: أبحاث في اللغة العربية (٦٥)، وهل أصل أداة التعريف هل؟.
(٤) ينظر: قواعد العربية الجنوبية (٥٨).
(٥) ينظر: فقه اللغات السامية (١٠٣)، والمدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي (٢٤١).
(٦) ينظر: أداة التعريف في العربية (١٢٤).
(٧) ينظر: أداة التعريف (أل) في اللغتين العربية والعبرية (٥٤).
(٨) ينظر: حروف الجر في العربية (٢٠).
(٩) ينظر: أبحاث في المغة العربية (٦٥).
(١٠) ينظر: فقه اللغات السامية (١٠٣)، والمدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي (٢٤١).
(١١) ينظر: المدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي (٢٤١).

المسألة الرابعة: أداة النفي (ليس)

اختلف النحاة في أداة النفي (ليس) بين حقيقتها ونوعها.

فأمّا من حيث حقيقتها فاختلفوا فيها على قولين:

القول الأول: أنّها بسيطة غير مركبة، وهذا قول البصريين(١).

والقول الثاني: أنّها مركبة غير بسيطة، وأصلها (لا أيس) أي: (لا موجود)، وحذفت همزة (أيس) للتخفيف، وألف (لا) لالتقاء الساكنين. وهذا قول الخليل، والفراء(٢).

وأما من حيث نوعها فاختلفوا فيها على قولين:

القول الأول: أنها فعل؛ لاتصال الضمائر وتاء التأنيث الساكنة بها، ولفتح آخرها كما في أواخر الأفعال الماضية وتسكينها عند اتصالها بالضمائر، وأصلها (لَيِس)، تحركت الياء وانفتح ما قبلها، ولكنها لم تقلب ألفا، فلم يقولوا: (لاس)، واكتفوا بإسكان (الياء)؛ لعدم تصرف (لَيْس)، ولكثرة نظائرها مما هو ساكن الياء تخفيفًا في كلامهم، نحو: (صَيْد). وهذا قول الجمهور(٣).

والقول الثاني: أنها حرف؛ لأنّه لا مصدر لها، ولا تتصرف، ولم تأت على أوزان الفعل، ولا تدل على الحدث. وهذا قول أبي علي الفارسي(٤).

ولا خلاف بين النحويين في أنّ (ليس) -سواء أكانت مركبة وبسيطة أم كانت فعلا وحرفا- لا تخرج عن أخوات (كان)(٥).

أمّا الذين وظّفوا اللغات السامية في الدرس النحوي فإنّهم اتفقوا على حقيقة (ليس) بأنّها مركّبة، ولكنهم اختلفوا في تفسير هذا التركيب على قولين:

القول الأول: أنّها مركبة من (لا) و(أيس) بمعنى لا موجود، والـ(أيس) الوجود؛ لأنّها بمعنى عدم الوجود في السريانية (ليت)، مركبة من (ل) و(أيت)، وفي العبرية (ليش) مركبة من (ل) و(ايش)، وفي الأكدية (لشو) مركبة من (ل) و(اشو).

(١) ينظر: الكتاب (٢٥٦/٢، ٣٦١)، والمقتضب (٨٧/٤)، والمسائل الحلبيات ٢٢٤)، والتبصرة والتذكرة (١٨٨/١)، وشرح المفصل لابن يعيش (١١٢/٧)، ومنثور الفوائد (٢٥١)، والهمع (٤٥٩/١).

(٢) ينظر: العين (٣٠٠/٧) مادة "ليس"، والحلل في إصلاح الخلل من كتاب الجمل لابن السيد (١٦٢)، ولسان العرب (٩٦/٨) مادة "ليس".

(٣) ينظر: الكتاب (١/ ٢١)، والمقتضب (٨٧/٤، ٤٠٦)، ومعاني القرآن للأخفش (١٣٦/١)، ومعاني القرآن للفراء (٤٣/٢)، والأصول لابن السراج (٨٢/١)، وشرح المفصل لابن يعيش (١١١/٧)، والهمع (٤٥٩/١) .

(٤) ينظر: المسائل الحلبيات (٢١٠، ٢١٩)، وكتاب الشعر (٩/١).

(٥) ينظر: الهمع (٤٠٨/١) .

وإلى هذا ذهب براجستر[١]، ورمضان عبد التواب[٢]، وطه باقر[٣]، وجرجي زيدان[٤]، ومهدي المخزومي[٥]، والسيد رزق الطويل[٦]، وإسماعيل عمايرة[٧]، ومحمد صالح توفيق[٨]، وعبد الفتاح البركاوي[٩]، ومحمد حسين آل ياسين[١٠]، ورمزي بعلبكي[١١]، وحليمة أحمد عمايرة[١٢].

والقول الثاني: أنّها مركبة من (لا) و(أيس) إلا أنّه حدث في (أيس) قلب مكاني وإبدال، وأصلها (سيء) التي هي (شيء)، أي (لا شيء) ثم حدث في (شيء) قلب مكاني فصارت (أيش) كما هي في العبرية (ايش)، وفي الآرامية (ايت) ثم أبدلت الشين سينا فصار (أيس)، وكلمة (أيس) من الكلمات التي أميتت في العربية، وتقوم مقامها في الدلالة كلمة (شيء). وإلى هذا ذهب إبراهيم السامرائي[١٣].

وهذان القولان يرجّحان رأي الخليل والفراء في أنّ (ليس) مركّبة لا بسيطة، وبناء على ذلك ذهب المخزومي والسامرائي إلى إخراج (ليس) من أخوات (كان)، ومن جنس الأفعال، فهي ليست فعلا وإنما أشبهت الفعل في قبول لوازمه[١٤].

وفي هذين القولين نظر لما يأتي:

١. أن هناك فرقا بين القول بالتركيب وعدم التركيب. فالقول بالتركيب يجعل (ليس) -بحكم تركيبها (لا أيسَ)- اسمًا منفيا كـ(لا ريب) فلا تتصل بها الضمائر[١٥]، والقول بعدم التركيب يجعل لـ(ليس) خصوصية في التركيب من اتصال الضمائر بها ورفعها لاسمها بعدها ونصبها للخبر فضلا عن أنّ معظم الدراسين للساميات الذين تحدّثوا عن حقيقة (ليس) لم يخرجوها من أخوات (كان) ولا من جنس الأفعال[١٦].

(١) ينظر: التطور النحوي للغة العربية (١٦٩).
(٢) ينظر: فصول في فقه العربية (٤٨)، ولحن العامة والتطور اللغوي (٤٣٩).
(٣) ينظر: من تراثنا اللغوي القديم (٥٤)
(٤) ينظر: الفلسفة اللغوية والألفاظ العربية (٦٩)
(٥) ينظر: مدرسة الكوفة (٢١٨)، وفي النحو العربي قواعد وتطبيق (٣٩، ١٣٧)، وفي النحو العربي نقد وتوجيه (١٧٩)
(٦) ينظر: الخلاف بين النحويين (٢٢٢)
(٧) ينظر: خصائص العربية في الأفعال والأسماء (٥٥)، وبحوث في الاستشراق واللغة (٦٠).
(٨) ينظر: معرفة اللغات السامية وأثرها فى البحث اللغوى العربى (٢١٣)
(٩) ينظر: مقدمة في فقه اللغة العربية واللغات السامية (٣٩)
(١٠) ينظر: الدراسات اللغوية عند العرب (٤٧٣)
(١١) ينظر: فقه العربية المقارن (٢٤٠).
(١٢) ينظر: الاتجاهات النحوية لدى القدماء دراسة تحليلة في ضوء المناهج المعاصرة (٢٥٣).
(١٣) ينظر: فقه اللغة المقارن (٦٨)، وفي النحو العربي نقد وبناء (٩١، ١٩١)، والفعل زمانه وأبنيته (٦٦)، ومن سعة العربية (١٨٠).
(١٤) ينظر: في النحو العربي قواعد وتطبيق (٣٩، ١٣٧)، وفي النحو العربي نقد وتوجيه (١٧٩)، والنحو العربي نقد وبناء (٩١، ١٩١)، والفعل زمانه وأبنيته (٦٦).
(١٥) ينظر: المسائل الحلبيات (٢٨٢)
(١٦) ينظر: التطور النحوي للغة العربية (١٦٩)، وفصول في فقه العربية (٤٨)، ولحن العامة والتطور اللغوي (٤٣٩)، ومن تراثنا اللغوي القديم (٥٤)، والفلسفة اللغوية والألفاظ العربية (٦٩)، والخلاف بين النحويين (٢٢٢)، وخصائص العربية في الأفعال والأسماء (٥٥)، وبحوث في الاستشراق واللغة (٦٠)، ومعرفة اللغات السامية وأثرها فى البحث اللغوى العربى (٢١٣)، والدراسات اللغوية عند العرب (٤٧٣)، وفقه العربية المقارن (٢٤٠)، والاتجاهات النحوية لدى القدماء دراسة تحليلة في ضوء المناهج المعاصرة (٢٥٣).

٢. أن شبه (ليس) بـ(الفعل) في قبول لوازمه وعلاماته لا يخرجه عن دائرة الفعل سواء أكان (ليس) فعلا حقيقيا أم كان فعلا لفظيا[١].

٣. أنّ القلب المكاني عند أهل العربية يُستدل له بأمور منها: أن يصحّح اللفظ مع وجود موجب الإعلال؛ كـ(أيس) فإنّه مقلوب عن (يئس) والمعنى العام فيهما واحد وهو قطع الرجاء[٢]، وأما جعل (أيس) مقلوب (سيء) وأن (سيء) أصلها (شيء) فتكلّف ظاهر، ولا دليل عليه فضلا عن مخالفة هذا الرأي لجميع الدارسين للساميات.

وعليه يرى الباحث أنّ هناك اتفاقا في توظيف اللغات السامية في مسألة حقيقة (ليس) بأنّها مركّبة، واختلافا في طريقة تفسير هذا التركيب، وما يترتّب عليه عند بعضهم من مسألة نوع (ليس) وكونها ليست من أخوات (كان)، وبناء على ما سبق لا يترجّح لدى الباحث سلامة هذا التوظيف من الاعتراضات الواردة عليه.

(١) ينظر: التبيين للعكبري (١٤١)، وشرح الجمل لابن عصفور (٣٧٨/١).
(٢) ينظر: شرح الشافية للرضي (٢٣/١).

المسألة الخامسة: إعراب اسم (إنَّ) و(خبرها).

لا خلاف بين النحويين في أنّ اسم (إنَّ) منصوب بها، وإنما الخلاف في رافع خبر (إنَّ) على قولين:

القول الأول: أنّه مرفوع على حاله كما كان مع المبتدأ، وإنما تعمل (إنَّ) وأخواتها النصب في الاسم فقط؛ لأنَّها فرع عن الفعل في العمل، والفرع يخالف الأصل، فهو أحط وأضعف منه فضلا عن أنّها لو كانت عاملة في الخبر لجاز أن يليها كما ولي (كان) وأخواتها من الأفعال. وهذا قول الكوفيين(١).

وبناء على هذا القول يكون إعراب الاسم المرفوع بعد (إنَّ) خبرًا للمبتدأ، وليس خبرًا لـ(إنّ).

والقول الثاني: أنّه مرفوع بـ(إنَّ) كما انتصب الاسم بها؛ لأنّها أشبهت الفعل من حيث الوزن والبناء، واقتضاؤها الاسم ودخول نون الوقاية عليها، وأنّ فيها معنى الفعل، وهي وإن كانت فرعًا عن الفعل فإنها لا تخالفه في العمل، فاسم الفاعل واسم المفعول فرعان عن الفعل في العمل ويعملان عمله في الرفع والنصب، وإنما تكون مخالفة (إنّ) للفعل معتبرة في مسألة التقديم والتأخير الذي قد حصل في تقديم منصوب (إنّ) على مرفوعها. وهذا قول البصريين(٢).

وبناء على هذا القول يكون إعراب الاسم المرفوع بعد (إنَّ) خبرًا لـ(إنّ) وليس خبرًا للمبتدأ.

أمّا الذين وظّفوا اللغات السامية في الدرس النحوي فقد ذهبوا إلى أنّ الاسم المنصوب (زيداً) في نحو: (إنَّ زيداً قائمٌ) مفعول به، وأنّ الاسم المرفوع (قائمٌ) خبر لمبتدأ محذوف تقديره: "هو" والمعنى: انظر زيداً! هو قائمٌ. وذلك لكون (إنَّ) في اللغات السامية بمعنى (انظر)، فقد جاء في العبرية (هنّي) أي: انظر، وهي مركبة من (هن) و(ني). وإلى هذا ذهب السيد يعقوب بكر(٣). وهذا القول يرفع الخلاف بين البصريين والكوفيين في إعراب الاسم المرفوع بعد (إنّ).

وفي هذا القول نظر لما يأتي:

١. أن (إنّ) و(أنّ) في جميع اللغات السامية تأتي للتوكيد لا للإشارة باستثناء العبرية فإنّها تأتي فيها لمعنيين: المعنى التوكيدي، والمعنى الإشاري (هنا)، فدلالتها في العبرية ليست مقصورة على المعنى الإشاري(٤).

٢. أنّ هناك فرقا بين دلالة (هنا) على الإشارة ودلالة الفعل (انظر) على الطلب، والإشارة لا تدل على الطلب فضلا عن أنّ اللغات السامية تعبّر عن فعل الأمر (انظر) بنفس معناه في العربية(٥).

(١) ينظر: معاني القرآن للفراء(٣١١/١)، والإنصاف (١٧٦/١)، والتبيين (٢٣٣)، وشرح الكافية للرضي(١١٠/١)، وارتشاف الضرب (١٢٨/٢)، والهمع (١٥٥/٢).
(٢) ينظر: الكتاب (١٣١/٢)، والمقتضب (١٠٩/٤)، والأصول في النحو (٢٧٩/١)، والإنصاف (١٧٦/١)، وأسرار العربية (١٥٠)، والتبيين (٢٣٣)، وشرح المفصل لابن يعيش (١٠٢/١)، وشرح الكافية للرضي (١١٠/١)، وارتشاف الضرب (١٢٨/٢)، والهمع (١٥٥/٢).
(٣) ينظر: دراسات في فقه اللغة العربية (٥٠).
(٤) ينظر: معجم المشترك اللغوي العربي السامي (٨٦٦).
(٥) ينظر: السابق (١٣٠).

٣. أنّ تفسير (إنّ) بـ(انظر) يلزم عنه أن يكون معنى الجملة تاما باسم (إنّ) فليس هناك داع إلى الخبر.

٤. أنّ القول بأنّ خبر (إنّ) هو خبر لمبتدأ محذوف مخالف للأصل في التوجيه، فالأصل عدم الحذف والتقدير.

وعليه يرى الباحث أنّ توظيف اللغات السامية في مسألة (إعراب اسم "إنّ" وخبرها) لم يذهب إليه أحدٌ من الدارسين للغات السامية إلا بعضهم، وبناء على ما سبق لا يترجّح لدى الباحث سلامة هذا التوظيف من الاعتراضات الواردة عليه.

المسألة السادسة: تقديم الفاعل على عامله

اختلف النحاة في تقديم الفاعل على عامله على قولين:

القول الأول: أنّه يجوز أن يقدّم الفاعل على عامله. ومن ذلك قول الشاعر:

ما للجمال مشيُها وئيدا أجندلا يحملنَ أم حديدا

فـ(مشيها) مرفوع بـ(وئيدا)، والتقدير: وئيدا مشيها. وبناء على هذا يعرب (زيدٌ) في نحو: (زيدٌ قامَ): فاعل مرفوع بالضمة، وفعله (قام)، وهذا قول الكوفيين[١].

والقول الثاني: أنّه لا يجوز تقديم الفاعل على عامله؛ لأنّ الفاعل كالجزء الأخير من فعله فلا يصح أن يقدم عجز الكلمة على صدرها ورتبة العامل قبل رتبة المعمول فضلا عن أنّ الفعل لو كان عاملا في الاسم المتقدم لما برز الضمير في التثنية والجمع في نحو: (الزيدان قاما)، و(الزيدون قاموا)، وما جاء من الشعر مما ظاهره تقديم الفاعل فهو محمول على التأويل بأن يكون (مشيها) مبتدأ حذف خبره وبقي معموله والتقدير: (مشيُها يظهر وئيدا أو يكون وئيدا). وبناء على هذا يعرب (زيدٌ) في نحو: (زيدٌ قامَ): مبتدأ مرفوع بالضمة، وجملة (قام) في محل رفع خبر، وهذا قول البصريين[٢].

أمّا الذين وظّفوا اللغات السامية في الدرس النحوي النحوي فإنّهم اتفقوا على أنّ الفاعل يصح أن يتقدم على عامله، وأنّ جملة (زيدٌ قام) جملة فعلية لا اسمية؛ لأنّ تقديم الفاعل على عامله جاء في الأكادية[٣]، والآرامية[٤]، والسريانية[٥]، والعبرية[٦]، والعربية الجنوبية[٧]، ولا يمنع من تقديم الفاعل إن كان مثنى أو جمعا على عامله المتصل بضمير التثنية والجمع في نحو: (الزيدان قاما)، و(الزيدون قاموا)؛ لأنّه يمكن أن يفسّر هذا الضمير بأنّه علامة تثنية أو جمع لتوكيد الاسم الظاهر.

وإلى هذا ذهب براجستر[٨]، ويحيى عباينة[٩]، وسويلم العطوي[١٠]، وحسين علي العقيلي[١١]، وعدي حسين علي[١٢]. وهذا القول يرجّح رأي الكوفيين.

(١) ينظر: الموفي في النحو الكوفي (١٨)، وشرح التسهيل (١٠٨/٢)، والتذييل والتكميل (١٧٦/٦)، والارتشاف (١٣٢٠/٣)، والهمع (٥٧٦/١).
(٢) ينظر: الكتاب (١/ ٦٢)، والمقتضب (١٢٨/٤)، والأصول لابن السراج (٢٢٨/٢)، والمقتصد في شرح الإيضاح (٣٢٨/١)، وشرح التسهيل (١٠٨/٢)، والتذييل والتكميل (١٧٦/٦)، والارتشاف (١٣٢٠/٣)، والهمع (٥٧٦/١).
(٣) ينظر: قواعد اللغة الأكدية (٦٠).
(٤) ينظر: آرامية العهد القديم (١٣٥ – ١٣٦).
(٥) ينظر: اللمعة الشهية في نحو اللغة السريانية (٤٠٤).
(٦) ينظر: اللغة العبرية قواعد ونصوص (٢٥٦).
(٧) ينظر: قواعد العربية الجنوبية (١٢٦).
(٨) ينظر: التطور النحوي للغة العربية (١٣٢).
(٩) ينظر: النحو العربي المقارن (١٩٠).
(١٠) ينظر: بناء الجملة في اللسان العربي (٢١)
(١١) ينظر: الجملة العربية في دراسات المحدثين (١٢٨)
(١٢) ينظر: نظام الجملة في اللغات السامية (١٢)

وفي هذا القول نظر لما يأتي:

١. أن إعراب الاسم المتقدم على عامله فاعلا يؤدي إلى اللبس بينه وبين إعرابه مبتدأ.

٢. لا خلاف في أنّ (زيد) في نحو: (زيدٌ قام) هو فاعل في المعنى وإنما الخلاف فيه من حيث الصناعة النحوية[١].

٣. أن تفسير الضمير بأنّه علامة ثنية أو جمع لتوكيد الاسم الظاهر مردود بأنّ البصريين والكوفيين يمنعون توكيد الظاهر بالضمير؛ لأنّه أعرف منه[٢].

٤. أنه لا يلزم من مجيء الاسم قبل عامله في اللغات السامية أن يعرب فاعلا؛ لأنّه يحتمل أن يعرب مبتدأ، وما دخله الاحتمال سقط به الاستدلال.

وعليه يرى الباحث أنّ هناك اتفاقا في توظيف اللغات السامية في مسألة إعراب الاسم المتقدم على عامله على أنّه (فاعل) ومع ذلك لا يسلم ذلك الاتفاق الإعرابي الموافق للرأي الكوفي من الإشكالات السابقة المترتبة عليه، وبناء على ذلك لا يترجّح لدى الباحث سلامة هذا التوظيف من الاعتراضات الواردة عليه.

(١) ينظر: الخصائص (٣٤٣/١).
(٢) ينظر: شرح المفصل لابن يعيش (٤٢/٣).

المسألة السابعة: المطابقة بين الفعل والفاعل في التثنية والجمع.

لا خلاف بين النحويين في أنّ الأصل المطرد في كلام العرب إفراد الفعل من علامات التثنية والجمع إذا أُسند إلى فاعل ظاهر مثنى أو جمعًا، كنحو: (قال قومُك، وقال أبواك، وقال النسوةُ) اكتفاء بتثنية الفاعل وجمعه عن لحاق علامات التثنية والجمع بالفعل إلا أنّ هناك لغة قليلة لبعض العرب خالفت هذا الأصل المطرد في الفعل، فألحقت به علامات التثنية والجمع مطابقةً بذلك بين الفعل والفاعل في التثنية والجمع، كنحو: (قالوا قومُك، وقالا أبواك، وقلن النسوة)، فـ(الواو) و(الألف) و(النون) علامات حرفية لا ضمائر، والاسم الظاهر بعدها هو الفاعل، وتسمّى هذه اللغة بـ(أكلوني البراغيثُ) وبـ(يتعاقبون فيكم ملائكة)، ووُصفت بالقلّة، والضعف، والشذوذ[١].

وعلى هذا لا يصح أن يُحمل ما في القرآن الكريم عليها، وما جاء ما ظاهره أنّه منها في القرآن فيؤول بأن تكون (الواو) و(الألف) و(النون) ضمائر لا علامات حرفية، والاسم الظاهر بعدها بدل منها أو مبتدأ مؤخر وما قبله خبر عنه أو خبر لمبتدأ محذوف؛ لأنّ القرآن الكريم إنما يحمل على المطرد الفصيح من كلام العرب لا على الشاذ والضعيف[٢].

أمّا الذين وظّفوا اللغات السامية في الدرس النحوي فإنّهم اختلفوا في مطابقة الفعل لفاعله في التثنية والجمع في لغة (أكلوني البراغيث) بين اطرادها وشذوذها على قولين:

القول الأول: أنّها مطّردة غير شاذة ولا ضعيفة؛ لأنّ مطابقة الفعل للفاعل في التثنية والجمع مطردة في اللغات السامية -الأكادية والآرامية والعبرية والحبشية والحميرية والثمودية واللحيانية والعربية-[٣]، ولكنّها لم تعد مطردة في العربية فيما بعدُ إلا أنّها بقيت مستعملة عند بعض العرب دلالة على هذا الأصل المهجور (الركام اللغوي)، فالمطابقة إذن بين الفعل وفاعله في التثنية والجمع ليست شاذة ولا ضعيفة. وإلى هذا ذهب رمضان عبد التواب[٤]، وإسماعيل أحمد عمايرة[٥]، ومحمد حسين آل ياسين[٦]، ومحمد صالح توفيق[٧]، وعبد الرحمن السليمان[٨]، ويحيى عباينة[٩]،

(١) ينظر: الكتاب (٢٣٦/١)، ومعاني القرآن للفراء (٣١٦/١)، ومعاني القرآن للأخفش(٢٨٦/١)، ومعاني القرآن وإعرابه (١٩٥/٢)، والأصول (٧١/١)، وشرح التسهيل لابن مالك (١١٦/٢)، والمقاصد الشافية (٥٥٦/٢).

(٢) ينظر: شرح التسهيل لابن مالك(١١٦/٢)، والبحر المحيط (٣٠٩/٣)، (٢٩٩/٧)، ومغني اللبيب (٤٧٩).

(٣) ينظر: فقه اللغات السامية (٣٥٧)، وقواعد العربية الجنوبية (١٢٤).

(٤) ينظر: المدخل إلى علم اللغة (٣٠٠)، وبحوث ومقالات في اللغة (٦٧).

(٥) ينظر: تطبيقات في المناهج اللغوية (٢١١)، ودراسات لغوية مقارنة (٨٤)، والمستشرقون والمناهج اللغوية(٧٢)

(٦) ينظر: الدراسات اللغوية عند العرب (٤٨٧).

(٧) ينظر: معرفة اللغات السامية وأثرها فى البحث اللغوى العربى (٢١٦).

(٨) ينظر: دراسات في اللغة والتأثيل والمصطلح (٦٤).

(٩) ينظر: النحو العربي المقارن (٢١٢).

وعبد الرحمن العمار [١]، وميساء صائب رافع [٢]، وعبد الله محمد حياني [٣]، وإبراهيم صالح الحندود[٤]، ومضيان عواد الرشيدي[٥]، وعبد المحسن عباس الزويني[٦] .

وعلى هذا القول يصح أن يُحمل ما في القرآن الكريم عليها، فتكون (الواو) و(الألف) و(النون) علامات حرفية لا ضمائر، والاسم الظاهر بعدها فاعل.

وفي هذا القول نظر؛ لأنّ محل النزاع في المسألة هو مطابقة الفعل للفاعل حال تثنيته وجمعه في العربية الفصحى على وجه الخصوص، ولا خلاف في أنّ المطرد والشائع في الفصحى هو عدم المطابقة بينهما مع أنّ وصف لغة (أكلوني البراغث) في الفصحى بـ(الشذوذ، والضعف، والقلة ونحوها) لا يراد منه القدح فيها، وإنما المراد بيان مخالفة هذ اللغة للاستعمال المطرد والشائع والكثير في كلام العرب، فلا يقصد بها السخرية أو التهجين[٧].

والقول الثاني: أنّها شاذة وضعيفة وغير مطردة؛ لأنّ مطابقة الفعل للفاعل في التثنية والجمع غير مطردة في الفصحى، وما ورد من المطابقة بينهما عند بعض العرب على قلة فمن باب مراجعة الأصل المهجور (المرفوض) الذي استُعمل قديما في أحد أطوار العربية بناء على شيوع هذا الاستعمال في اللغات السامية، والعربية هي إحدى هذه اللغات، ولكنّه هُجِر طلبًا للخفة ومنبهةً على الأصل، فالمطابقة إذن بين الفعل والفاعل في التثنية والجمع شاذة وضعيفة. وإلى هذا ذهب محمد الدالي[٨]، وفاطمة شحادة[٩].

وعلى هذا القول لا يصح أن يُحمل ما في القرآن الكريم عليها، وما جاء ما ظاهره أنّه منها في القرآن الكريم فيؤول بأن تكون (الواو) و(الألف) و(النون) ضمائر لا علامات حرفية، والاسم الظاهر بعدها بدل منها أو مبتدأ مؤخر وما قبله خبر عنه أو خبر لمبتدأ محذوف.

وفي هذا القول نظر لما يأتي:

١. أنّه لم ينص أحدٌ من النحاة على أنّ لغة (أكلوني البراغيث) من الأصل المهجور والمرفوض في العربية.

(١) ينظر: لغة " أكلوني البراغيث ": دراسة نظرية و تطبيقية (١٨١).

(٢) ينظر: لغة "أكلوني البراغيث" بين العربية (الفصحى) ولهجات شبه الجزية العربية (٩).

(٣) ينظر: لغة "يتعاقبون فيكم ملائكة" في الميزان (٩٨).

(٤) ينظر: لغة "يتعاقبون فيكم ملائكة" بين الفصاحة والشذوذ (١٦٩).

(٥) ينظر: لغة أكلوني البراغيث: دراسة تاريخية (٢٠٤)

(٦) ينظر: البحث اللغوي في دراسات المستشرقين الألمان (٢٤٩)، والعربية في ضوء المنهج المقارن دراسات المستشرقين الألمان أنموذجا(١٩٣).

(٧) ينظر: المقاصد الشافية (٤٥٦/٣)، وظاهرة الشذوذ في النحو العربي ((١٧).

(٨) ينظر: لغة أكلوني البراغيث (٣٩٩، ٤٤٠)

(٩) ينظر: ظاهرة رفض الأصل في الدراسات النحوية (١٨٥).

٢. أن المراد بالأصل المهجور والمرفوض: "قياسٌ تركه العرب، ولم يعودوا إليه إلا في الضرورة"[١]، ولغة (أكلوني البراغيث) ليست مما جاء على القياس وشذ عن الاستعمال، فلا تكون من باب مراجعة الأصل المهجور والمرفوض.

٣.أنّ الأصل في الفعل خلوه من العلامات اللفظية، ولحاق العلامات به خلاف الأصل، فمن باب أولى ألا يعد لحاق علامة التثنية والجمع بالفعل هي الأصل.

وعليه يرى الباحث أنّ هناك خلافا في طريقة توظيف اللغات السامية في مسألة (المطابقة بين الفعل والفاعل في التثنية والجمع)، وبناء على ما سبق لا يترجّح لدى الباحث سلامة هذا التوظيف من الاعتراضات الواردة عليه.

(١) ينظر: الأصول المرفوضة في التراكيب النحوية (٦٩).

المسألة الثامنة: إعراب الاسم الواقع بعد (منذ) و(مذ).

اختلف النحويون في إعراب الاسم الواقع بعد (مذ) و(منذ) بناء على اختلافهم في حقيقة (منذ) على قولين:

القول الأول: أنّهما بسيطتان غير مركبتين، وهذا قول البصريين[(١)].

وبناء على هذا القول تكون (منذ، ومذ) مبتدأ وما بعدها خبر، أو خبر مقدم على أنها ظرف وما بعدها مبتدأ مؤخر، فنحو (ما رأيت زيدًا منذ يومان)، يكون التقدير: (ما رأيته، بيني وبين رؤيته يومان) على أنها غير ظرف، و(ما رأيته، أمدُ انقطاع الرؤية يومان) على أنها ظرف، سواء أكانت ظرفًا أم كانت غير ظرف لا تخرج عند البصريين عن كونها كلمةً مفردة "بسيطة" .

والقول الثاني: أنّ (مذ) أصلها (منذ)، و(منذ) مركبةٌ على النحو الأتي:

١. أنّها مركبة من (مِنْ) الجارَّة، و(إذ) الظرفية ثم حذفت همزة (إذ) ووصلت بـ(من)، وحركت الذال لالتقائها ساكنةً مع النون الساكنة، وضمّت ميم (مِن) للفرق بين حالة الإفراد والتركيب، وهذا قول الكوفيين غير الفراء[(٢)].

وبناء على ها القول تكون (منذ) ظرفًا مضافًا إلى جملة فعلية؛ لأن الفعل يحسن بعد (إذ)، غير أنه حذف فعلها، وبقي فاعلها، فنحو (ما رأيت زيدًا منذ يومان)، تقديره:(ما رأيته منذ مضى يومان)، والأصل (ما رأيته مِنْ إذ مضى يومان)، أو (ما رأيته من إذ ابتدأ يومان).

٢. أنّها مركبة من (مِنْ) الجارَّة، و(ذو) الطائية بمعنى (الذي) ثم حذفت الواو، واجتزئ عنها بالضمة، وحركت الميم بالضم للفرق بين حالة الإفراد والتركيب، وهذا قول الفراء[(٣)].

وبناء على هذا القول يكون الاسم المرفوع بعد (منذ) خبرًا لمبتدأ محذوف، وتكون الجملة من المبتدأ والخبر صلة الموصول، فنحو (ما رأيت زيدًا منذ يومان)، تقديره: (ما رأيته مِن الذي هو يومان) أي: (من الوقت الذي هو يومان).

٣. أنّها مركبة من (مِنْ) الجارَّة، و(ذا) اسم الإشارة، وهذا قول محمد بن مسعود الغزني[(٤)] .

وبناء على هذا القول تكون (منذ، ومذ) ظرفًا، والاسم المرفوع بعدها خبر لمبتدأ محذوف، وتكون الجملة من المبتدأ والخبر صلة الموصول، فنحو (ما رأيت زيدًا منذ يومان)، تقديره: (ما رأيته مِن ذا الوقت يومان)، و(ما رأيته مذ يومان) أي: (مدة أولها يومان).

(١) ينظر: اللباب (٣٦٩/١)، وشرح التسهيل (٢١٨/٢)، والتذييل والتكميل (٣٣٢/٧)، وارتشاف الضرب (١٤١٥/٣)، والجنى الداني (٥٠١)
(٢) ينظر: اللباب (٣٦٩/١)، وشرح التسهيل (٢١٨/٢)، والتذييل والتكميل (٣٣٢/٧)، وارتشاف الضرب (١٤١٥/٣)، والجنى الداني (٥٠١)، والإنصاف (٣٨٢/١)
(٣) ينظر: اللباب (٣٦٩/١)، وشرح المفصل (٩٦/٤) و (٤٨/٨)، وشرح الكافية للرضي (٤٥٦/٣)، والتذييل والتكميل (٣٣٢/٧)، وارتشاف الضرب (١٤١٥/٣)، والجنى الداني (٥٠١)، والإنصاف (٣٨٥/١) .
(٤) ينظر: المقاصد الشافية (٦٩١/٣)

وعلى كلا القولين فإن كان الاسم الواقع بعد (مذ) و(منذ) مجرورا فإنّهما حرف جر، وبهذا تكون (مذ) و(منذ) حرفين إذا وليهما اسم مجرور، واسمين إذا وليهما اسم مرفوع أو جملة فعلية إلا أنّ الأغلب على (منذ) أن تكون حرفا، وعلى (مذ) أن تكون اسمًا[١].

أمّا الذين وظّفوا اللغات السامية في الدرس النحوي فإنّهم اتفقوا على أنّ (مذ) أصلها (منذ) وأنّ (منذ) مركّبة، ولكنهم اختلفوا في تفسير هذا التركيب على قولين:

القول الأول: أنّها مركبة من (مِنْ) و(إذ)؛ لأنّها في العبرية (آز) وأزي) فـ(الذال) و(الألف) العربية تقابل (الزاي) و(الياء) العبرية.

وإلى هذا ذهب إسماعيل عمايرة[٢]، وحليمة أحمد عمايرة[٣]، والسيد محمد منازع[٤]. وهذا القول يرجّح رأي الكوفيين غير الفراء.

والقول الثاني: أنّها مركبة من (مِنْ) و(ذو) الطائية بمعنى (الذي)؛ لأنّها كذلك في الحبشية. وإلى هذا ذهب رمضان عبد التواب[٥]، ومحمد الباتل[٦]. وهذا القول يرجّح رأي الفراء.

والقول الثالث: أنّها مركبة من (مِنْ) و(ذو) الطائية بمعنى (الذي)، ومركبة أيضًا من(مِنْ) و(ذا) اسم الإشارة؛ لأنّ الأسماء الموصولة في اللغات السامية أصلها أسماء الإشارة[٧].

وإلى هذا ذهب إبراهيم الشمسان[٨]. وهذا القول يرجّح رأي الفراء ورأي محمد الغزني؛لأنهما يؤولان إلى قول واحد.

والراجح بعد تلك الأقوال في الاسم الواقع بعد (منذ) و(مذ) عند إبراهيم الشمسان وسيد منازع هو الجر؛ لأنّ ابتداء الغاية باق على دلالته معها، فما بعدها مجرور لفظيا إن ظهرت عليه علامة الجر، ومجرور معنويا إن لم تظهر عليه علامة الجر بأن جاء بعدها اسم مرفوع أو فعل، ويكون معمولا للفعل قبلها؛ لأنّها كُفّت بالتركيب عن الجر اللفظي كما كُفّت (إنّ) عن العمل إذا دخلت عليها (ما) [٩].

(١) ينظر: ارتشاف الضرب (١٤١٥/٣)، والجنى الداني (٥٠١)
(٢) ينظر: بحوث في الاستشراق واللغة (٣٢-٣٣).
(٣) ينظر: الاتجاهات النحوية لدى القدماء (٢٥٥).
(٤) ينظر: قضايا الخلاف النحوي في ضوء علم اللغة المقارن (١٧٦، ١٧٨).
(٥) ينظر: في قواعد الساميات (٣٤٩)
(٦) ينظر: الشاهد الشعري في النحو العربي (٥٩٥) .
(٧) ينظر: فقه اللغات السامية (٩١)، والتطور النحوي (٨٢، ٨٦)، وفقه العربية المقارن (٢٤٨).
(٨) ينظر: شبكة الفصيح [الجر والرفع بعد منذ ومذ] https://al-maktaba.org/book/31874/18486#p1
(٩) ينظر: قضايا الخلاف النحوي في ضوء علم اللغة المقارن (١٧٨)، وشبكة الفصيح [الجر والرفع بعد منذ ومذ] https://al-maktaba.org/book/31874/18486#p1 ،

وفي هذه الأقوال نظر لما يأتي:

١. أن الدلالة على ابتداء الغاية في (منذ) إنما تصلح إذا دخلت على المجرور بعدها نحو (ما جاء زيد مُنْذُ الصباحِ) في حين أن إبقاء هذه الدلالة في (منذ) إذا دخلت على الاسم المرفوع أو الفعل فيه تكلّف ظاهر وابتداع ما يُسمّى بالجر والمعنوي واللجوء إلى التأويل البعيد.

٢. أنّ قياس (منذ) حالة تركيبها بـ(إنما) حالة كفّها عن العمل قياس بعيد؛ لأنّ (إنّ) حرف باتفاق، وأنّ (ما) الداخلة عليها تكفّها عن العمل، فلا يقال في نحو (إنما زيدٌ كريمٌ) أنّ جملة (زيدٌ كريمٌ) خبر لإنّ مرفوع معنوي و(ما) علّقتها عن العمل.

٣. لم يذهب أحد من النحاة إلى أنّ (منذ) حالة تركيبها معلّقة عن العمل فضلا عن أنّ معظم الدراسين للساميات الذين درسوا (منذ) إنما درسوها من حيث حقيقتها لا من حيث إعرابها[1].

وعليه يرى الباحث أنّ هناك اتفاقا في توظيف اللغات السامية في مسألة حقيقة (منذ) بأنّها مركّبة، واختلافا في طريقة تفسير هذا التركيب، وما يترتّب عليه عند بعضهم من كون (منذ) حرف جر، وبناء على ما سبق لا يترجّح لدى الباحث سلامة هذا التوظيف من الاعتراضات الواردة عليه.

(١) ينظر: في قواعد الساميات (٣٤٩)، وبحوث في الاستشراق واللغة (٣٢-٣٣)، والاتجاهات النحوية لدى القدماء دراسة تحليلة في ضوء المناهج المعاصرة (٢٥٥)، والشاهد الشعري في النحو العربي (٥٩٥) .

المسألة التاسعة: الجمع بين (يا) و(اللهمَّ) في الكلام.

اختلف النحويون في الجمع بين (يا) و(اللهمَّ) في الكلام بناء على اختلافهم في حقيقة الميم المشددة فيها، فـ(اللهُمَّ) مركّبة في أصلها من الاسم الشريف (اللّٰهُ) و(الميم المشددة)[1]، ولكنهم اختلفوا في توضيح تركيبها على قولين:

القول الأول: أنّها مركبة من (يا اللّٰهُ) و(أُمَّنا)، والأصل (يا اللّٰهُ أُمَّنا بخير)، ولكثرة استعمال العرب لهذه العبارة مزجوا بينها، فحذفت الهمزة تخفيفا، ونقلت الضمة إلى الهاء، وسقطت (يا)، فصارت (اللهُمَّ)، والميم المشددة بقيّة جملة محذوفة.

وعلى هذا يصح أن يقال: (يا اللهمَّ)؛ لأنّ (الميم المشددة) ليست عوضًا من حرف النداء (يا)، والعرب جمعت بينهما في كلامها. قال الشاعر:

إني إذا ما حَدَثٌ أَلَمّا أقول: (يا اللهمّ، يا اللهُمّا)

وهذا قول الكوفيين[2].

والقول الثاني: أنّها مركبة من حرف النداء (يا) والاسم الشريف (اللّٰه)، والأصل (يا اللّٰهُ)، فحذف حرف النداء (يا) وعوّض عنه بالميم المشددة في الآخر، فصارت (اللهُمَّ).

وعلى هذا لا يصح أن يقال: (يا اللهُمّ)؛ لأنّه لا يجمع بين العوض والمعوض منه، فالعرب لم تجمع بينهما في كلامها، وأما ما ورد من قول الشاعر: (يا اللهمَّ يا اللهمَّا) فلا حجة فيه؛ لأنّ قائله غير معروف فضلا عن أنه ضرورة شعرية، وهذا قول البصريين[3].

أمّا الذين وظّفوا اللغات السامية في الدرس النحوي فإنّهم اختلفوا في مسألة الجمع بين (يا) و(اللهُمَّ) بناء على اختلافهم في أصل (اللهمَّ) بين الإفراد والتركيب على قولين:

القول الأول: أنّها مفردة إلا أنّ أصحاب هذا القول اختلفوا في حقيقة (الميم المشددة) فيها على قسمين:

القسم الأول: أنها ميم الجمع، لحقت كلمة (إِلُوهيمْ) ومفردها (إِلْوَه) بمعنى (إله) في العبرية، واليهود تخاطب (اللّٰه) عز وجل بصيغة الجمع تعظيمًا له، والعرب تأثّرت منذ القدم باليهود في مخاطبة (اللّٰه) بـ(ميم) الجمع، فقالوا: (اللهُم) بالميم المشددة والمخففة، قال الشاعر:

كَحَلْفَةٍ مِنْ أَبِي رِيَاحٍ يَسْمَعُهَا اللّٰهُمُ الْكِبَارُ

(١) ينظر: المسائل والأجوبة (٧٩/١)، والبسيط لابن أبي الربيع (٤٨٤/٢)، وشرح التسهيل لابن مالك (٣٩٨/٣).

(٢) ينظر: معاني القرآن للفراء (٢٠٣/١)، والزاهر في معاني كلمات الناس (٥١/١)، ومعاني القرآن وإعرابه (٣٩٣/١)، والأصول (٣٣٨/١)، وإعراب القرآن للنحاس (١٥٠/١)، والإنصاف (٣٤١/١).

(٣) ينظر: الكتاب (٢٥/١)،(١٩٦/٢)، والمقتضب (٢٤٢،٢٣٩/٢)، ومعاني القرآن وإعرابه (٣٩٣/١)، والأصول (٣٣٨/١)، وإعراب القرآن للنحاس (١٥٠/١)، والإنصاف (٣٤١/١).

وهذه الميم جاءت في العربية في نحو: (عليهم) و(إليهم) و(لهم) للجمع، وفي نحو: (زرقم) و(شدقم) و(ستهم) للتعظيم، فهي إذن في (اللهمّ) تدل على الجمع والتعظيم، ويؤيد هذا ما روي أنّه من دعا بـ(اللهمّ) فقد دعا بجميع أسماء الله الحسنى. وإلى هذا ذهب الكرملي[١]، ورمضان عبد التواب[٢]، وربحي كمال[٣]، وإسماعيل أحمد عمايرة[٤]، وفاضل السامرائي[٥]، ومهدي المخزومي[٦]، ومحمد حسين آل ياسين[٧]، ومحمد صالح توفيق[٨]، وعبد الفتاح الحموز[٩]، ونهاد الموسى[١٠]، وسيد محمد رضي مصطفوي نيا وأمير صالح معصومي [١١]، وحسن خميس الملخ[١٢]، وحليمة أحمد عمايرة[١٣]، وأحمد عارف حجازي[١٤]

والقسم الثاني: أنها ميم التمييم -التي هي علامة تنوين التمكين في العربية الجنوبية- لحقت كلمة (إلاه)، فصارت (إلاهمْ)، ثمَّ دخلت عليها أداة التعريف (ال) تمييزا للخالق سبحانه عن غيره من المعبودات الأخرى، فصارت (الإلاهمْ)، والجمع بين (ميم التمييم) وأداة التعريف (ال) جائز في العربية الجنوبية، ثم سقطت الهمزة تخفيفا، فصارت (اللاهمْ)، ثم لحقت بميم التمييم ميم أخرى -إما لأجل الوقف عليها فتكون زيادة صوتية لا معنى لها وإما لأجل دلالتها على الجمع للتعظيم كـ(زرقم) - فشددت، فصارت (اللهمّ) .

وهذه الميم جاءت في العربية الفصحى في نحو: (ابنم) و(فم) و(زرقم)، فهي إذن في (اللهمّ) ميم التمييم بقيت في بعض الكلمات العربية الفصحى[١٥]. وإلى هذا ذهب الطاهر بن عاشور[١٦]، وعبد القادر المغربي[١٧]، وإبراهيم السامرائي[١٨]، وحامد حسين حنيحن[١٩]، وسليمان القصاة[٢٠]، وعلوي أحمد الملجمي[٢١]، ومحمد الباتل[٢٢].

(١) ينظر: مجلة لغة العرب (١٣٧/٧).
(٢) ينظر: في قواعد الساميات (١٣٩)
(٣) ينظر: دروس في اللغة العبرية (٥٤٩)
(٤) ينظر: المستشرقون والمناهج اللغوية (٧٠).
(٥) ينظر: معاني النحو (٣٢٦/٤).
(٦) ينظر: مدرسة الكوفة (٢٢٣).
(٧) ينظر: الدراسات اللغوية عند العرب (٤٠٤).
(٨) ينظر: بناء الكلمات وأصولها بين النحو العربي ونحو اللغات السامية (٢٢٧)، واللغة العبرية تطبيقات في المنهج المقارن (٣).
(٩) ينظر: المذهب السلفي "ابن القيم الجوزيه وشيخه ابن تيمية" في النحو واللغة (٦٣).
(١٠) ينظر: في التطور النحوي وموقف النحويين منه (١٣).
(١١) ينظر: أداة التعريف "أل" في اللغتين العربية والعبرية(٤٣).
(١٢) ينظر: رؤى لسانية في نظرية النحو العربي(٢٠٤).
(١٣) ينظر: الاتجاهات النحوية لدى القدماء دراسة تحليلة في ضوء المناهج المعاصرة (٢٥٧).
(١٤) ينظر: الأسماء الستة دراسة مقارنة في ضوء اللغات السامية (١١١).
(١٥) ينظر: فقه اللغات السامية لبروكلمان (١٠٣)، والتطور النحوي لبراحبشتراسر (٢٧).
(١٦) ينظر: التحرير والتنوير (٢١٢/٣).
(١٧) ينظر: تحقيق مسألة لغوية: زيادة الميم في بعض كلمات اللغة (٦٧) .
(١٨) ينظر: رسائل في اللغة (١١٩) حاشية (٣) .
(١٩) ينظر: كلمة (اللهمّ) في نظر اللسانيات الحديثة (٨٦)
(٢٠) ينظر: (اللهم) رؤية جديدة في الصيغة والاعراب (٧٦) .
(٢١) ينظر: اللهم: دراسة تأصيلية في ضوء الدراسات الفيلولوجية (٦٣) .
(٢٢) ينظر: الشاهد الشعري في النحو العربي (٣٦٠) .

وعلى هذا القول يصح أن يقال: (يا اللهمَّ) كما ذهب إليه الكوفيون إلا أنّ (الميم) ليست بقية جملة محذوفة بل هي ميم الجمع أو ميم التمييم.

وفي هذا القول نظر لما يأتي:

١ .أنّ محل النزاع في المسألة هو كلمة (اللهمّ) المشددة الميم.

٢ .أنّ قياس ميم (اللهمَّ) على ميم (إلوهيمْ) و(إلاهمْ) قياس مع الفارق، فميم (اللهمَّ) مشددة، وهي ميمان، والميم في (إلوهيم) و(إلاهمْ) ميم واحدة فضلا عن أنّ ميم التمييم في (إلاهم) لا يصح دخولها على الاسم المعرّف بـ(ال)، فلا يجمع في العربية الجنوبية بين (ميم التمييم) أي التنوين، والاسم المعرّف بـ(ال)[١]، فلا يصح أن يقال: (اللهم).

٣. أنّ دلالة كلمة (إلوهيم) في العبرية تختلف عن دلالة كلمة (اللهمَّ) في العربية، فـ(إلوهيم) جمع للآلهة التي عبدتها اليهود قديمًا حينما أشركوا بالله[٢]، و(اللهمَّ) علم مفرد على الخالق الواحد سبحانه وتعالى.

٤. أنّ الأصل في ميم (اللهمّ) تشديدها عند العرب، وورد تخفيفها في بعض لغات العرب[٣]، وتخفيفها طارئ.

٥. أنّ تعليل مجيء الميم الثانية في (اللهمَّ) بأنّها ميم الجمع للتعظيم أو بأنّها الميم المضعّفة عند الوقف لا يستقيم؛ لأنّ دلالة الميم على الجمع والتعظيم إنما تكون حالة كونها ميما غير مشددة في آخر الكلمة كـ(عليهم) و(زرقم)، وميم التمييم في اللغات السامية لا تنفك دلالتها عن التعظيم والتفخيم[٤]، فلا حاجة لها لدلالة أخرى تضفي عليها معنى التعظيم، ولأنّ الوقف على الميم بالتضعيف يجعل الأصل في (اللهمّ) التخفيف لا التضعيف، والتضعيف هو الأصل فيها.

٦. أنّ الاستدلال على مجيء ميم (إلوهيم) للجمع المعظّم بما رُوي أنه من دعا بـ(اللهمّ) فقد دعا بجميع أسماء الله الحسنى استدلال بعيد. فكلمة (إلوهيم) صيغة جمع في العبرية، وعلامة الجمع فيها (الياء والميم)، و(اللهمّ) ليست بصيغة جمع في العربية، وعلامة جمع المذكر السالم في العربية (الياء والنون) و(الواو والنون) ثم إنّ الذين فسّروا زيادة ميم (اللهمّ) من أهل العلم بأنها تشمل جميع أسماء الله الحسنى ونحوه إنما فسّروها تفسيرا بلاغيا لا نحويًا من باب أنّ الزيادة في المبنى زيادة في المعنى؛ بدليل أنّهم يمنعون الجمع بين (يا) و(اللهمّ)[٥]، وإلا لأجازوا الجمع بينهما فضلا عن أنّ الميم الدالة على الجمع والتعظيم لا تلحق أسماء الأعلام في العربية فلا يقال في محمد: (محمدم) .

(١) ينظر: لغة الضاد ونقوشها المسندية (٣٣٢/١) .
(٢) ينظر: دراسات في اللغة والتأثيل والمصطلح (١٢٠).
(٣) ينظر: معاني القرآن للفراء (٢٠٤/١).
(٤) ينظر: فقه اللغات السامية (١٠٣).
(٥) ينظر: جلاء الأفهام لابن القيم (١٥٤)، والفوائد العجيبة في إعراب الكلمات الغريبة لابن عابدين (٢٩).

٧. أنّ ترجيحهم قول الكوفيين على قول البصريين في جواز الجمع بين (يا) و(اللهمّ) بحاجة إلى تحرير؛ لأنّ هؤلاء يجيزون الجمع بينهما مطلقا في حين أنّ الكوفيين يجيزونه على قلة[١] .

٨. أنّ أصحاب القسم الثاني الذين رجّحوا قول الكوفيين في جواز الجمع بين (يا) و(اللهمّ) اعتمادًا على ميم التمييم خالفهم في ذلك بعض الباحثين -إبتسام المتوكل- الذين رجّحوا قول البصريين في منع الجمع بينهما اعتمادًا أيضًا على (ميم التمييم)، فميم التمييم تناظر علامة التنوين في الفصحى، وأقسام التمييم في العربية الجنوبية كأقسام التنوين في الفصحى، ومنها: (تمييم العوض) وهو اللاحق بالاسم عوضا من محذوف في الكلام، كـ(الميم) في (شدقم) عوضا عن واسع الشدق، و(الميم) في (اللهمّ) عوضا عن حرف النداء المحذوف[٢]، ولكن هذا أيضًا يؤول إلى الجمع بين أداة التعريف (ال) و(التمييم)، ولا يصح الجمع بينهما.

القول الثاني: يرى أنّها مركّبة، إلا أنّ أصحاب هذا القول اختلفوا في حقيقة (الميم المشددة) فيها على قسمين:

القسم الأول: أنها (ميم التعريف) في لغة حمير، لحقت كلمة (اللّه)، فصارت (اللهمَّ)، وأصلها (يا اللّهُ)، وحذف حرف النداء (يا) وعوّض عنه بالميم في لغة حمير؛ لمناسبتها (يا) النداء، فـ(يا) أداة تعريف و(الميم) تقوم مقام أداة التعريف(ال) في لغة حمير وهو ما يعرف بالطُّمطمانية، ثم شدّدت (الميم) ليكون العوض كالمعوض عنه على حرفين.

وهذه الميم رُوي أنّ النبي صلى اللّه عليه وسلّم تكلم بها فقال: "ليس من امْبرّ امْصيام في امْسفر" [٣]. وإلى هذا ذهب الصبّان[٤].

والقسم الثاني: أنها ميم التمييم لحقت كلمة (لاه)، فصارت (لاهمْ)، ودخلت عليها اللاحقة الدالة على معنى النداء في اللغة الآشورية وهي: الميم المفتوحة (مَ)، وأدغم بين الحرفين، وصارت (لاهمَّ)، ثم في مرحلة متأخرة من العصر الإسلامي دخلت عليها أداة التعريف (ال) فقيل: (اللهمَّ).

وهذه الميم جاءت في العربية الفصحى في نحو: (ابنم) و(فم) و(زرقم)، فهي إذن في (اللهمّ) ميم التمييم بقيت في بعض الكلمات العربية الفصحى[٥]. وإلى هذا ذهب محمد رجب الوزير[٦].

وعلى هذا القول لا يصح أن يقال: (يا اللهمَّ) كما ذهب إليه البصريون إلا أنّ البصريين لم يفسّروا (الميم) بـ(ميم التعريف) على لغة حمير، ولا بـ(ميم التمييم) المدغم في لاحقة النداء (مَ).

(١) ينظر: الزاهر في معاني كلمات الناس (٥١/١) .
(٢) ينظر: في التمييم والتنوين: قراءة لسانية مقارنة (٢٥٠) .
(٣) ينظر: فصول في فقه اللغة (١٢٨)
(٤) ينظر: حاشية الصبان على شرح الأشموني لألفية ابن مالك (٢١٦/٣).
(٥) ينظر: فقه اللغات السامية لبروكلمان (١٠٣)، والتطور النحوي لبراحبشتراسر (٢٧).
(٦) ينظر: بين العربية واللغات السامية (٤٧).

وفي هذا القول نظر لما يأتي:

١. أنّ (ميم التعريف) في لغة حمير تأتي في أوّل الكلام لا في آخره، فتحل محل (لام التعريف) في الفصحى دون غيرها من أدوات التعريف فضلا عن أنّها لا تشدد مع الحرف الذي بعدها.

٢. أنّ الميم المفتوحة (مَ) ليست من أدوات النداء في اللغة الآشورية، فمن باب أولى أنّ إدغامها في (ميم التمييم) غير صحيح[١].

وعليه يرى الباحث أنّ هناك خلافا في طريقة توظيف اللغات السامية في مسألة دخول (يا) على (اللهمَّ)، وبناء على ما سبق لا يترجّح لدى الباحث سلامة هذا التوظيف من الاعتراضات الواردة عليه.

(١) ينظر: أسلوب النداء في اللغة الأكادية (٣٠٧)، واللغة الأكدية (البابلية – الأشورية) (١٤٥).

المبحث الثاني: موقف المتقدمين من توظيف اللغات السامية في النحو العربي.

اختُلف في موقف المتقدمين من توظيف اللغات السامية في الدرس النحوي على قولين:

القول الأول: يرى أنّهم لم يوظّفوها في الدرس النحوي؛ وذلك للأسباب الآتية:

١. أنّهم لم يكونوا على معرفة صحيحة بها مما أوقعهم في أخطاء شنيعة في كثير من المسائل النحوية، فكثر بينهم الخلاف والجدال فضلا عن أنّ الدراسات المقارنة لم تكن مشاعة عند المتقدمين. وإلى هذا ذهب إسرائيل لفنسون وبراجستر، ورمضان عبد التواب، وإبراهيم السامرائي، وإسماعيل عمايرة، ومحمد حسن عبد العزيز، وأحمد مختار عمر.

يقول إسرائيل ولفنسون: (مما يؤسف له أشدّ الأسف أنّ جميع علماء اللغة من المسلمين لم يكونوا يعرفون شيئا من اللغات السامية كالعبرية والسريانية معرفة صحيحة، فنشأ عن ذلك أنّهم لم يوفّقوا إلى بيان المعاني الدقيقة التي تؤديها كثير من الكلمات في أصل وضعها، ونشأ عند ذلك أيضًا وقوُعهم في أغلاط فاحشة فيما يتعلق بفهم اشتقاق الكلمات؛ لأنّه ليس من الممكن في كلّ الأحوال أن يهتدي الباحث إلى أصل اشتقاق الكلمة إذا اقتصر في بحثه على لغة سامية واحدة)[١]، ويقول براجستر: (نرى أن أكثر ضلالات النحويين واللغويين العرب القدماء نشأ من جهلهم باللغات السامية، على أنّ بعضها كان شائع الاستعمال في زمانهم)[٢]، ويقول رمضان عبد التواب: (لم يعتنِ علماء العربية في الماضي بدراسة اللغات السامية، على الرغم من أنّ بعضها كان معروفا لديهم، وكان ذلك منبع ضلالات وأوهام لا تزال تقابلنا في مؤلفاتهم التي تركوها لنا، رغم ما فيها من جهد يشهد لهم بالصبر والكفاية مدى الدهر، فقد نشأ بين اللغويين والنحويين خلافات لا حصر لها، وطال بينهم الجدل والنقاش حول كثير من المسائل التي تجد حلولها في أخوات اللغة العربية من اللغات السامية الأخرى)[٣]، ويقول أيضًا: (لم يكن جميع القدامى من اللغويين العرب على جهل باللغات السامية، بل كان بعضهم يعرف العلاقة بين العربية وبعض هذه اللغات، وإن لم تثمر هذه المعرفة عندهم في الدرس اللغوي ومقارنة العربية باللغات السامية)[٤]، ويقول إبراهيم السامرائي: (إنّ المتقدمين لم يهتدوا إلى العلاقة بين اللغات التي ندعوها في عصرنا هذا اللغات السامية) [٥]، ويقول إسماعيل عمايرة: (لم تكن الدراسات المقارنة منهجا متبعا لدى العلماء القدامى، يستوي في ذلك العرب وغيرهم. فإن حصلت مقارنة فهي عرضية عابرة كالإشارات المقارنة السريعة التي أشار إليها سيبويه والفارسي وابن جني وغيرهم... ولا شك أنّ القدماء كانوا يعلمون بووجود صلة وثيقة تجمع العربية بلغات أخرى كالعبرية، والكنعانية، والسريانية؛ فقد أشار الخليل بن أحمد في كتاب العين إلى أنّ الكنعانيين "كانوا يتكلمون بلغة تضارع العربية".. وأبو عبيد القاسم بن سلام الذي قارن بين أداة التعريف في العربية والسريانية، وابن حزم الأندلسي الذي أشار إلى الصلة بين العربية والسريانية والعبرية والحميرية، ومن هؤلاء أبو حيان الأندلسي وله كتاب في الحبشية اسمه "جلاء الغبش عن لسان الحبش". إنّ هذه

(١) تاريخ اللغات السامية (٢١٧)
(٢) التطور النحوي للغة العربية (٥٢)
(٣) مقدمة كتاب اللغات السامية تخطيط عام (٣)
(٤) فصول في فقه اللغة (٤٢)
(٥) دراسات في اللغتين السريانية والعربية (٢٦)

الإشارات العابرة من القدماء لا تعني أنهم ساروا على المنهج المقارن)[١]، ويقول محمد حسن عبد العزيز: (إنّ علماء اللغة لم يعرفوا القرابة بين العربية وأخواتها الساميات، فعدّوا كل لفظ عربي معروف في السريانية مثلا دخيلا في العربية أو لم يعدوا اللفظ من أصل سامي واحد)[٢]، ويقول أحمد مختار عمر: (إنّ جميع علماء اللغة لم يكونوا يعرفون شيئا عن اللغات السامية، كالعبرية والسريانية معرفة صحيحة)[٣].

٢. أنّهم اتبعوا سيبويه في هذا الأمر، وسيبويه لغته الأولى الفارسية، والفارسية ليست من اللغات السامية فضلا عن تعصبهم للغة القرآن الكريم وإعجابهم بها، واهتمامهم بالنظرة الكلية للإسلام التي تسوي بين الأجناس والأعراق . وإلى هذا ذهب عبد المجيد عابدين.

يقول عبد المجيد عابدين: (الأمر الذي نلفت أنظار الدارسين إليه، تلك الصلة الوثيقة التي تربط العربية باللغات واللهجات السامية. ومن المؤسف أن يتغافل القدماء عن هذه الحقيقة... ولكن ما الذي جعل القدماء يتغافلون عن هذه الصلة، وطالما سمعناهم يشيرون في كتبهم إلى أسماء لبعض اللغات السامية كالسريانية والعبرية. وعرف العرب اليهود والسريان واتصلوا بهم، وكان السريان في تاريخ الفكر الإسلامي نقلة الفلسفة اليونانية إلى العرب. فكيف لم يعرض لأحدهم أن ينادي بهذه الصلة وضرورة الالتفات إليها؟

الجواب على ذلك -فيما أظن- ينبغي أن يلتمس عند هؤلاء المسؤلين الأولين الذين دعموا أصول علم النحو وفصلوا قواعده وعلى رأسهم سيبويه. وسيبويه كان فارسيا ولغته الأولى الفارسية تعد من مجموعة اللغات الهندية الأوروبية، وهي تختلف أشد الاختلاف عن مجموعة اللغات السامية في أبنيتها وألفاظها وتراكيبها ثم سار النحاة على نهج سيبويه. وأنت تعلم مدى ولع العرب بتقليد من سبقوهم من المفكرين والمؤلفين، فكان عزيزا على النحاة أن يتجهوا في دراسة العربية وجهة غير الوجهة التي رسمت لهم من قبل. ثم لا تنس هذه العصبية العمياء. اللغة العبرية لغة اليهود، واللغة السريانية لغة نصارى وصابئة، واللغات الحبشية لغات نصارى وعبدة أصنام، واللغات الأشورية والبابلية لغات سامية سحيقة في القدم ولكنها لغة عبدة أصنام وكواكب. أفنسوي بين لغة القرآن وبين لغات نجسة مرذولة نطقت بها ألسنة الكفار؟ إنّ هذه العصبية من شأنها أن تزهق روح العلم وتقضي على نزاهته ،الإسلام نشأ على التسامح والحرية ودعا إليها)[٤]، وتبعه في ذلك فهمي حجازي، ويحيى عباينة[٥].

والقسم الثاني: يرى أنّهم وظفوها في الدرس النحوي. وإلى هذا ذهب محمد الزهاوي، ومليكة ناعيم.

يقول محمد الزهاوي: (قول إسرائيل ولفنسون: "إنّ جميع علماء اللغة من المسلمين لم يكونوا يعرفون شيئا من اللغات السامية" تعميم غير صحيح، وقد تبين لي في الدراسة الموسعة أنّ كثيرا

(١) المستشرقون والمناهج اللغوية (٤٢).
(٢) التعريب في القديم والحديث (٤٩).
(٣) البحث اللغوي عند العرب (٥٦).
(٤) المدخل إلى دراسة النحو العربي (٢٠-٢٣).
(٥) اللغة العربية عبر القرون (١٦)، والنحو العربي المقارن (١٦).

من علماء العربية كانوا على معرفة باللغات العروبية (السامية) وغيرها كأبي عمرو بن العلاء والخليل بن أحمد الفراهيدي وابن دريد وابن حزم وأبي حيان وغيرهم. ...أما كتب النحاة واللغويين فنجد فيها كلاما كثيرا على اللغات الأخرى والمقارنة بينها وبين العربية، لكنه جاء مبثوثا في ثنايا تلك الكتب، وهو بمجموعه يدل على أن بعض العلماء كان يعرف لغات أخرى، وبعضهم الآخر اعتمد على من سبقه، وبعضهم جمع تلك الكلمات في مصنفات خاصة كالمعرب للجواليقي، والمتوكلي فيما ورد في القرآن باللغة الحبشية والفارسية والهندية والتركية للسيوطي وغيرها

كثير. ولا تهمنا كثيرا هذه الإشارات هنا أيضا، بل ما يهمنا هو تعلم اللغات الأخرى ودراستها على نحو يبطل ادعاءات إسرائيل ولفنسون وبراجشتراسر)[١]، ويرى أنّ أبا حيان الأندلسي يعد من أبرز علماء الأندلس الذين قارنوا بين اللغات السامية وغير السامية وبين العربية، وهذا يدل على اطلاعه على تلك اللغات[٢]، وتقول مليكة ناعم: (لقد اتفق هذان اللغويان [إسرائيل ولفنسون وبراجستر] على أهمية المقارنة بين اللغات المشتركة الأصل في دراسة اللغة على مستويات مختلفة لا سيما النحو، وأنّ ضعف النحو العربي نابع من ضعف قدرات النحاة اللغوية، غير أنّ هذه الملحوظات -على الرغم من أهميتها- إذا صدقت على بعض النحاة، فإنّها لا تصدق على بعضهم الآخر خاصة بعض نحاة الأندلس. ...أما أبو حيان فقد استند إلى اللغات السامية في شرح غريب القرآن وتفسير بعض الظواهر النحوية الشاذة الأمر الذي يؤكد أنّه كان على معرفة بها أو ببعضها على الأقل)[٣]، و(بنى أكثر انتقاداته للنحاة الأوائل على قلة الاطلاع والجهل باللغات، واستثمر إجادته لبعض اللغات السامية في استدراك النقص وتصحيح الأخطاء وفق مقتضى المقام)[٤] ثم ذكرت استثمار أبي حيان للغات السامية وغيرها في دراسة المسائل النحوية الآتية:

١. دلالة الميم المشددة في "اللهم".

تقول بعد أن ذكرت الخلاف بين البصريين والكوفيين في دلالة هذه الميم ووصف أبي حيان لرأي الكوفيين بالسخف: (أما أبو حيان فذهب إلى أنّها للتعظيم بالقول: "إنّ اللهمَّ هو الله زيدت فيه الميم فهو الاسم العلم المتضمن لجميع أوصاف الذات"، ويبدو أنّه رجع إلى نظائر هذه المادة في لغات سامية أخرى، خاصة "ألوهيم" العبرانية وهي جمع إله، إلا أنّها لا تفيد التعدد وإنما التعظيم، أي الإله الواحد الحق الجامع لصفات الألوهية، فخلص إلى أن الميم علامة الجمع وهو موقف يزكيه كثير من الدارسين المعاصرين مستدلين بعلامة الجمع في العبرانية، وهي الياء والميم، وفي الضمائر العربية، يقال كتبت/كتبتم وكتابك/كتابكم وأنت/أنتم، والتي غيرت في الأسماء الظاهرة بالنون نتيجة الإبدال الصوتي، خصوصا أنّ الميم والنون متقاربا المخرج، والإبدال والقلب من الظواهر الصوتية المشهورة في اللغات السامية)[٥].

٢. التسوية في الإشارة بين المذكر والمؤنث.

(١) الدرس اللغوي المقارن عند العرب (٢٢٦، ٢٣٢ -٢٣٣) بتصرف يسير.
(٢) ينظر: الدرس اللغوي المقارن عند العرب (٢٣٣).
(٣) مدرسة النقد النحوي في الأندلس (١٢٤، ١٣١).
(٤) أبو حيان الغرناطي واللغات السامية (١٥).
(٥) أبو حيان الغرناطي واللغات السامية (١٧).

تقول: (في قوله تعالى: {فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا أكبر} حيث أشير إلى الشمس باسم الإشارة للمذكر. لقد اختلف النحويون في تأويل هذا التركيب الخارج عن نظام الإشارة في العربية وفصّل أبو حيان فيه القول بالبحث عن نظائره في لغات أخرى، وانتهى إلى عدم تمييز اللغات الأعجمية بين المذكر والمؤنث والتزام القرآن بنظام كلامهم في الحكاية عنهم، قال: "ويمكن أنّ أكثر لغة الأعاجم لا يفرقون في الضمائر ولا في الإشارة بين المذكر والمؤنث ولا علامة عندهم للتأنيث بل المذكر والمؤنث سواء في ذلك عندهم فلذلك أشار إلى المؤنث عندنا حين حكى كلام إبراهيم بما يشار به إلى المذكر بل لو كان المؤنث بفرج لم يكن لهم علامة تدل عليه في كلامهم وحين أخبر الله تعالى عنها بقوله: {بازغة} و{أفلتْ} أنّث على مقتضى العربية إذ ليس ذلك بحكاية..."[1]. هكذا يبين أبو حيان أهمية الانفتاح على اللغات الأخرى في إقامة دراسة مستوفاة لمسائل العربية، ولا يقصد أبو حيان باللغات الأعجمية في هذا النص اللغات السامية، لأنّه كان يدرك تمييزها بين المذكر والمؤنث... وإنما يقصد اللغة التركية واللغات التي تفرّعت عنها)[2].

وللباحث وقفات من خلال ما سبق:

١. إنّ عدم توظيف سيبويه للغات السامية في الدرس النحوي لا يلزم منه عدم معرفته بها بحجة أنّ لغته الأولى الفارسية، والفارسية ليست من اللغات السامية، وإنما السبب في ذلك يرجع إلى عنايته بدراسة العربية الفصحى التي نزل بها القرآن الكريم؛ لذا لم يوظّف لغته الفارسية في الدرس النحوي، وكان بمقدوره ذلك لو شاء؛ فيكون رائدا لما عُرف اليوم بعلم اللغة التقابلي.

٢. إنّ النصوص المذكورة عن الخليل بن أحمد، والقاسم بن سلام، وابن حزم تشهد على معرفتهم باللغات السامية والقرابة بينها، فلم يكونوا عل جهل بها مطلقًا، ولكنّهم لم يوظّفوا تلك المعرفة في الدرس النحوي؛ لاعتنائهم بلغة التنزيل دون سواها من اللغات الأخرى، فأعرضوا عن توظيف اللغات السامية –أعجمية كانت كالسريانية والعبرية أم عربية قديمة كالحميرية– في الدرس النحوي، ويدلّ على ذلك أمران:

الأمر الأول: ما ورد في سبب نزول قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾ أنّ قريشًا اتّهموا رسول الله صلى الله عليه وسلم بأنّ غلامًا روميًّا نصرانيًّا هو الذي يعلّم محمدًا كثيرًا مما يأتي به[3]، ولغة نصارى الروم السريانية، فوصف الله سبحانه لسان ذلك الغلام بالأعجمي، والنحاة لا يدرسون اللغات الأعجمية.

(١) البحر المحيط (٥٦٦/٤).
(٢) مدرسة النقد النحوي في الأندلس (١٦٥).
(٣) أبو حيان الغرناطي واللغات السامية (١٧).

الأمر الثاني: أنّ النحاة نصّوا على أنّ الحميرية لغة عربية قديمة، ولكنّها لا توّظّف في الدرس النحوي؛ لمخالفتها للعربية الفصحى التي نزل بها القرآن الكريم، يقول أبو عمرو بن العلاء: "ما لسان حمير وأقاصى اليمن اليوم بلساننا، ولا عربيتهم بعربيتنا"(١)، وكذلك ذكر ابن جني أنّ الحميرية لغة عربية قديمة، ولكنّها لا ترقى إلى فصاحة لغة التنزيل(٢)، وعلّل ابن السيد البطليوسي هذا الأمر بأنّ فيها أشياء منكرة خارجة عن مقاييس الفصحى(٣).

٣. إنّ معرفة القدماء باللغات السامية لا تعدو أن يكون إشارات سريعة باستثناء أبي حيان الأندلسي الذي ألّفَ كُتُبًا في لغة بعض اللغات السامية وغير السامية ونحوها وصرفها، يقول أبو حيان: "ولقد اطّلعتُ على جملة من الألسن، كلسان الترك، ولسان الفرس، ولسان الحبش، وغيرهم، وصنّفتُ فيها كُتبًا في لغتها، ونحوها، وتصريفها"(٤)، ومن تلك الكتب: (جلاء الغبش عن لسان الحبش)، و(الإدراك للسان الأتراك)، و(زهو الملك في نحو الترك)، و(منطق الخرس في لسان الفرس)(٥).

٤. إنّ أبا حيان فيما يظهر وظّف معرفته باللغات السامية في الدرس النحوي في مسألة التسوية في الإشارة بين المذكر والمؤنث، والإشارة إلى المؤنث بصيغة المذكر في قوله تعالى عن إبراهيم عليه السلام: {فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا أكبر}، فقد نقل أبو حيان كلام أهل العلم من أنّه يجوز في الشمس على قلة التذكير والتأنيث، أو أنّ المراد من الشمس الضياء والضياء مذكّر أو أنّ الخبر (ربي) مذكّر، فذكّر المبتدأ (هذا)، ثم قال: "ويمكن أنّ أكثر لغة الأعاجم لا يفرقون في الضمائر ولا في الإشارة بين المذكر والمؤنث ولا علامة عندهم للتأنيث بل المذكر والمؤنث سواء في ذلك عندهم فلذلك أشار إلى المؤنث عندنا حين حكى كلام إبراهيم بما يشار به إلى المذكر بل لو كان المؤنث بفرج لم يكن لهم علامة تدل عليه في كلامهم وحين أخبر الله تعالى عنها بقوله: {بازغة} و{أفلتْ} أنّث على مقتضى العربية إذ ليس ذلك بحكاية"(٦)، بل رجّح هذا الاحتمال، وجعله أحسن الأقوال في هذه الآية قائلا: "وهذا الفرق بين المذكر والمؤنث في الإخبار لا يكون في أكثر الألسن، فلا يوجد ذلك في لسان الفرس ولا لسان الترك، بل المذكر والمؤنث في ذلك سواء، ويتكلون على القرائن من غير دلالة لفظية على ذلك. وهذا من أحسن ما يعتذر به عن التذكير في قوله تعالى ﴿فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي﴾، فأشار بلفظ المذكر لأنه حكى قول إبراهيم، ولم يكن في لسانه فرق بين المذكر والمؤنث، فحكى قوله على لغته، والله أعلم"(٧)، وهذا الرأي لم يتفرّد به أبو حيان بل سبقه إليه المجاشعي قائلا: "وعندي أنّ قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً﴾ إخبار من الله تعالى، وقوله: ﴿هَذَا رَبِّي﴾ من كلام إبراهيم عليه السلام. والشمس مؤنثة في كلام العرب، فأما في كلام سواهم، فيجوز

(١) طبقات فحول الشعراء (١١/١).
(٢) ينظر: الخصائص (٣٠/٢).
(٣) ينظر: الاقتضاب في شرح أدب الكتاب (١٨١/٢).
(٤) منهج السالك (٧٨٦/٢).
(٥) ينظر: نفح الطيب (٣٠٦/٣)، والبحر المحيط (٥٦٠/٤).
(٦) البحر المحيط (٥٦٦/٤).
(٧) التذييل والتكميل (١٩٤/٦).

أنّها ليست كذلك، وإبراهيم عليه السلام لم يكن عربيًا فحكى لنا الله تعالى ما كان في لغته"[١]، وقد فسّرت مليكة ناعم مراد أبي حيان بلغة الأعاجم اللغة التركية وما تفرّع عنها، وليس مراده اللغات السامية؛ لأنّ أبا حيان يدرك تمييز اللغات السامية بين المذكر والمؤنث[٢]، ولكنّ هذا التوظيف من أبي حيان لا يسلم من الاعتراض؛ لما يأتي:

أولا: أنّ جميع الحكايات عن غير العرب في القرآن الكريم إنما جاءت بلغة العرب وعلى منهاج كلامهم؛ لذا اعترضه السمين الحلبي قائلا: "وهذا إنما يظهر أن لو حكى كلامهم بعينه في لغتهم، أمّا شيء يعبّر عنه بلغة العرب، ويعطى حكمه في لغة العجم، فهو محل نظر"[٣].

ثانيًا: أنّ القول بأنّ مراد أبي حيان بلغة الأعاجم اللغة غير السامية كالتركية؛ لأنّ أبا حيان يدرك تمييز اللغة السامية في نظامها النحوي بين المذكر والمؤنث غير صحيح؛ لأنّ أبا حيان صرّح بأنّ هذه اللغة لغة إبراهيم عليه السلام، ولغة إبراهيم عليه السلام اللغة السريانية، والسريانية إحدى اللغات السامية فضلا عن أنّ المتخصصين في اللغات السامية كبروكلمان وفيشر وإسماعيل عمايرة ذكروا أنّ التمييز بين المذكر والمؤنث لم يكن معروفا في اللغات السامية، وإنما حصل في مرحلة متأخرة نسبيًّا[٤].

ثالثًا: أنّ توظيف أبي حيان للغة السامية في الآية الكريمة، إنما هو من باب التوجيه لما خرج في ظاهره على نظام العربية ومنوالها، فلا يعد ذلك منه تعديلا للقاعدة أو استدراكًا عليها.

٥. إنّ القول بأنّ أبا حيان وظّف اللغة العبرية وهي إحدى اللغات السامية في بيان دلالة الميم المشددة في (اللهمّ) حينما قال: "إنّ (اللهمَّ) هو (اللّه) زيدت فيه الميم فهو الاسم العلم المتضمن لجميع أوصاف الذات"[٥]، فالميم علامة جمع للتعظيم؛ لأنّ نظير (اللهمّ) في العبرية (ألوهيم)، والميم فيها دالة على الجمع المعظّم، قولٌ غير صحيح؛ لأنّه ليس في نص أبي حيان دليل صريح على توظيف للغات السامية في هذه المسألة، وذلك لما يلي:

أولا: أنّ كلام أبي حيان جاء في سياق تعليل كون لفظ (اللّه) هو الاسم الأعظم، بدليل أنّه ذكر في موضع آخر قائلا: "الاسم الأعظم، وهو لفظ اللّه، إذ هو العلم المحتوي على جميع أوصافه"[٦].

ثانيا: أنّه لا خلاف في أنّ الميم زائدة في (اللهم)، فزيادة الميم فيها لا يلزم عنها أن تكون ميم الجمع في (ألوهيم).

ثالثًا: أنّ (ألوهيم) صيغة جمع في العبرية للآلهة المتعددة، وعلامة الجمع في العبرية (الياء والميم)، فالميم ليست مشددة فيها بخلاف (اللهمّ) في العربية، فصيغتها ليست بصيغة جمع، وعلامة الجمع في العربية (الياء والنون) و(الواو والنون)، فالميم مشددة فيها.

(١) النكت في القرآن الكريم (٢١٨).
(٢) مدرسة النقد النحوي في الأندلس (١٦٥)
(٣) الدر المصون (١٥/٥).
(٤) ينظر: ظاهرة التأنيث بين اللغة العربية واللغات السامية (٢٠).
(٥) البحر المحيط (٨٥/٣٤).
(٦) السابق (٤٨٠/٨).

رابعًا: أنّ أبا حيان لو وظّف اللغة العبرية في (اللهمّ) للزم أن يجيز الجمع بين (يا) و(اللهمّ)، فيوافق قول الكوفيين، ومع ذلك وصف قولهم بأنّه سخيف وساقط[1].

وعليه يرى الباحث أنّ القدماء لم يوظفوا اللغات السامية في الدرس النحوي باستثناء أبي حيان الذي وظّفها في مسألة واحدة وإن كان توظيفه لا يخرج عن دائرة التوجيه والتخريج لا من باب التقعيد والاستدراك، ومع ذلك لم يسلم توظيفه من الاعتراض عليه.

(١) ينظر: التذييل والتكميل (٢٩٩/١٣)، والارتشاف (٢١٩١/٤).

المبحث الثالث: موقف المحدَثين من توظيف اللغات السامية في الدرس النحوي:

لا خلاف بين المحدَثين المتخصصين في الدراسات المقارنة في ضرورة توظيف اللغات السامية في النحوي العربي؛ إذ إن توظيفها فيه يقضي على النتائج القاصرة، والأحكام الخاطئة، والخلافات الجدلية بين النحويين.

يقول رمضان عبد التواب: (لا شكّ أنّ هناك فوائد كثيرة تعود على الدرس اللغوي من معرفة الدارس باللغات السامية، فإنّه فضلا عما تفيده هذه المعرفة بتاريخ الشعوب السامية وحضارتها ودياناتها وعاداتها وتقاليدها، تؤدّي مقارنة هذه اللغات باللغة العربية إلى استنتاج أحكام لغوية لم نكن نصل إليها لو اقتصرت دراستنا على العربية فحسب، ونفسّر بهذا الأمر سرّ تقدّم المستشرقين في دراستهم للغة العربية، ووصولهم إلى أحكام لم يسبقوا إليها) (١)، ويقول أيضًا: (نشأ بين اللغويين والنحويين خلافات لا حصر لها، وطال بينهم الجدل والنقاش حول كثير من المسائل التي تجد حلولها في أخوات اللغة العربية من اللغات السامية الأخرى)(٢)، ويقول ربحي كمال: (إنّ النحاة العرب قد تجادلوا كثيرًا في تفسير كثير من الكلمات وتحليلها، كالضاد، وأسماء الإشارة، والموصول، وإذا كان لهذه الكلمات ما يقابلها في اللغات السامية الأخرى سهل علينا أن نقارن بينها فنرد الألفاظ إلى أصولها)(٣)، ويقول عبد الفتاح البركاوي: (إنّ الدراسة المقارنة للكلمات العربية في ضوء اللغات السامية تضع حلولا لكثير من المشكلات التي اختلف حولها النحاة العرب، فمن ذلك تركيب "ليس" التي يتضح من المقارنات السامية أنّها مكونة من "لا + أيس"، التي تدلّ على النفي المطلق)(٤)، ويقول إسماعيل عمايرة: (إنّ مراجعة الدرس النحوي – كسائر العلوم– أمر حيوي، وهناك العديد من الأمثلة التي تؤكد ضرورة هذه المراجعة في ضوء ما يجدّ من العلوم، كنظريات علم اللغة الحديث أو معطيات علم الساميات، والإمكانات العصرية، كوسائل الإحصاء المتطورة، يحدونا هدف سام هو خدمة هذه اللغة حتى لا تضيع كما تضيع كثير من القضايا في حومة الغبار الخانق الذي يتركه هذا الصراع البغيض حين يقدس القديم لقدمه أو يمجد الجديد لزهو بريقه)(٥)، ومحمد صالح توفيق: (لا جدال في أنّ دراسة النحو العربي في ضوء المنهج المقارن سيصل بنا إلى نتائج حاسمة لما اختلف حوله علماء العربية القدامى، كما سيمكننا من تحليل كثير من الظواهر النحوية تحليلا علميًّا دقيقًا)(٦)، ويقول نعمة العزاوي: (وأمّا في مجال الدراسة النحوية، فيمكن الإفادة من المنهج المقارن؛ لتصحيح بعض ما وقع فيه النحاة القدماء من أوهام نتيجة جهلهم باللغات الجزرية) (٧)، ويقول محمد سالم الجراح: (لن نستطيع فهم تاريخنا، وديننا، ولغتنا، وأدبنا، وطباع مجتمعنا فهمًا علميًّا سليمًا إلا إذا وضعنا ذلك كلّه في مكانه الصحيح من الإطار السامي العام)(٨)، ويقول السيد الطويل: "لم يراعِ النحاة القدامى في تقعيد اللغة العربية أخواتها الساميات وما فيها من ظواهر وخصائص قد تكشف عن الكثير عن

(١) فصول في فقه اللغة (٤٦)، ومقدمة فقه اللغات السامية بروكلمان (٥).
(٢) مقدمة كتاب اللغات السامية تخطيط عام (٣).
(٣) دروس في اللغة العبرية (٣١).
(٤) مقدمة في فقه اللغة العربية واللغات السامية (٣٩).
(٥) بحوث في الاستشراق واللغة (١٠٩).
(٦) المنهج المقارن في دراسة النحو العربي (٧).
(٧) مناهج البحث اللغوي بين التراث والمعاصرة (١٨٦).
(٨) مقدمة ترجمته لكتاب "نفتالي فيدر" التأثيرات الإسلامية في العبادة اليهودية (٨).

أسرار النظم، والضبط في لغتنا العربية ونحن نقف أمامها مكتوفي الأيدي أو نلتمس لها عللا عشوائية"[١]، وتقول حليمة عمايرة: "يمكن الانتفاع من المنهج التاريخي المقارن في المقارنة بين الخصائص والظواهر اللغوية في العربية وأخواتها الساميات، قد يترتب على هذا إلقاء الضوء على مسائل كانت مدار خلاف بين النحاة فإنها تحسم هذا الخلاف وتقلل من عدد القواعد"[٢].

وللباحث وقفات من خلال ما سبق:

١. إنّ دراسة علماء العربية للنحو لا تخرج في مجملها عن المناهج اللغوية الحديثة؛ إذ إنّهم بدأوا دراسته بالمنهج الوصفي، فوصفوا كلام العرب وحللوه وحدّدوا بيئته وزمانه ثم انتهوا في دراسته إلى المنهج المعياري.

٢. إنّ المتخصصين في الدراسات المقارنة يقرّون بوجود ثغرات وعقبات كثيرة عند توظيف المنهج المقارن في الدراسة بصفة عامة، كانقراض اللغة السامية الأم، وعدم الوقوف على تاريخ دقيق للفترة الزمنية التي عاشتها هذه اللغة، وانقراض كثير من اللغات السامية، وجهل الفترات التاريخية التي عاشتها هذه اللغات، وصعوبة الوصول إلى معرفة أيّ اللغات السامية أقدم وأيّها أكثر تمثيلا للغة الأم، وعدم الاتفاق بين العلماء على تقسيم اللغة الواحدة إلى مراحل تاريخية، وصعوبة معرفة الأصيل من الدخيل للكلمات التي تبادلتها اللغات السامية فيما بينها، وعدم الوصول إلى المعرفة اليقينية بشأن العلاقة بين الأسر اللغوية[٣]، فكيف يلومون النحاة بعد ذلك على عدم توظيفهم له في الدرس النحوي؟!

٣. إنّ المحدثين اختلفوا في طريقة توظيف اللغات السامية في عدة مسائل كما سبق، فكيف يقال بأنّ توظيف اللغات السامية سيقضي على الخلافات النحوية، ويقلل القواعد، ويصل إلى حلول ونتائج حاسمة في الدرس النحوي؟![٤].

٤. إنّ توظيف اللغات السامية في علوم العربية يلزم عنه لوازم فاسدة، كادعاء نصارى الشام ولبنان من سريانية أكثر الألفاظ العربية[٥]، وكزعم المستشرق نودلكه أنّ رسولنا محمداً صلى الله عليه وسلم أخطأ في استعمال كثير من الألفاظ المقترضة من اللغات السامية الأخرى، كـ(حنيفا) التي تعني الكفر في السريانية، واستعملها القرآن بمعنى الإيمان، ووزعم المستشرق فيرنر ديم أنّ اللغة العربية تخلّت عن الإعراب قبل الإسلام بزمن طويل؛ لأنّ الحركات الإعرابية لا تدل على المعاني النحوية في اللغة النبطية، وهذا فيه تأكيد لفرية فولز الذي زعم أنّ القرآن نزل بلغة قريش الخالية من الإعراب[٦].

(١) الخلاف بين النحويين (٤٨٠).
(٢) الاتجاهات النحوية لدى القدماء دراسة تحليلة في ضوء المناهج المعاصرة (٣٣٩).
(٣) ينظر: المستشرقون ومناهجهم اللغوية (٥٠)، وعلم اللغة مقدمة للقارئ العربي (٢٨١).
(٤) ينظر مقولات الأساتذة المحدثين في هذا الأمر في الصفحة السابقة.
(٥) ينظر: دراسات في اللغتين السريانية والعربية (٣٧).
(٦) ينظر: مقدمة في فقه اللغة العربية واللغات السامية (٣٨).

٥. إنّ المستشرقين أجمعوا على أنّ اللغة العربية أقرب اللغات السامية إلى السامية الأم[١]، بل يرى بعض الباحثين أنّها الأصل الذي تفرّعت عنه اللغات السامية الأخرى[٢]، مما يلزم عنه أن تكون اللغة العربية هي الأساس في المقارنة بين اللغات السامية الأخرى لا أن تكون اللغات السامية الأخرى أساسًا للغة العربية في المقارنة.

٦. إنّ الاستدلال والاستشهاد على توظيف اللغات السامية في النحو العربي بأنّ في العربية صيغًا وتراكيب مقتبسة من أخواتها الساميات لا يعد دليلا قويا؛ لأنّ تلك الصيغ والتراكيب في اللغات الساميات يحتمل أنها مقتبسة من العربية؛ فالعربية أقرب اللغات الساميات إلى السامية الأم أو يحتمل أنّها غير مقتبسة؛ لأنّها من المشترك السامي في الأصول اللغوية القديمة[٣] فضلا عن أنّ في العربية ظواهر كثيرة خالفت فيها أخواتها الساميات[٤].

٧. إنّ الاستئناس دون الاستشهاد باللغات السامية في النحو العربي؛ لمعرفة مواطن الاشتراك والاختلاف في الصيغ والتراكيب بين اللغات السامية لا بأس به؛ لأنه لا يلزم عن الاستئناس تخطئة أو استدراك أو تجهيل، وإنما هو من باب الإخبار لا من باب الإلزام والوجوب.

وعليه يرى الباحث أنّ توظيف المعاصرين للغات السامية في الدرس النحوي بناء على ما سبق لا يستقيم إلا إن كان من باب الاستئناس، فالأمر فيه سعة.

(١) ينظر: تاريخ اللغات السامية ولفنسون (٧)، واللغات السامية نودلكه (١٣)، ومقدمة في فقه اللغة العربية واللغات السامية (٣٥).
(٢) ينظر: العربية واللغات السامية (٢٤٢).
(٣) ينظر: هل لنا أن نعبث بالأصول (٢٧٠)، واللغة العربية في معيار القدم بين الساميات (٢٨).
(٤) ينظر: في أصول النحو (١٤٢).

الخاتمة

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على نبيّنا محمد وعلى آله وصحبه ومن والاه، وبعد:

فهذه أهم النتائج التي توصّل إليها البحث، وهي:

١. لم يوظف جلّ النحاة اللغات السامية في الدرس النحوي.
٢. أوّل من وظّف اللغات السامية من النحاة في الدرس النحوي - بحسب اطلاعي- هو أبو حيّان في مسألة (الإشارة إلى المؤنث بصيغة المذكر)، إلا أنّ توظيفه ليس مؤثرًا على القاعدة النحوية، وإنما هو من باب التوجيه والتخريج، ومع ذلك لم يسلم توظيفه من الاعتراض عليه.
٣. المسائل التي وقف عليها الباحث في توظيف اللغات السامية في النحو العربي تسع مسائل:
   - الإعراب ودلالته.
   - إعراب الأسماء الستة
   - حقيقة (ال) التعريفية
   - إعراب اسم (إنّ) وخبرها
   - تقديم الفاعل على عامله
   - المطابقة بين الفعل والفاعل في التثنية والجمع
   - إعراب الاسم الواقع بعد (منذ) و(مذ)
   - الجمع بين (يا) و(اللهمَّ) في الكلام
٤. أثبت البحث أن توظيف اللغات السامية في النحو العربي لم يقضِ على الخلافات بين النحويين، بل إنّ توظيفها لم يسلم من إذكاء الخلافات بين المحدثين أنفسهم، كما في المسائل الآتية:
   - الإعراب ودلالته.
   - جذور الأسماء الستة
   - حقيقة "ال" التعريفية
   - تفسير التركيب في "ليس".
   - المطابقة بين الفعل والفاعل في التثنية والجمع.
   - تفسير التركيب في "منذ".
   - الجمع بين "يا" و"اللهمّ" في الكلام.
٥. ليس هناك خلاف في طريقة توظيف اللغات السامية عند المحدثين في المسائل الآتية:
   - إعراب الأسماء الستة.
   - حقيقة "ليس".
   - إعراب الاسم المتقدم على عامله بأنّه (فاعل)
   - حقيقة "منذ"

-

٦. تفرّد بعض المحدثين بتوظيف اللغات السامية في المسائل النحوية الآتية:
   - إعراب اسم إنّ "مفعول به".
   - إعراب منذ "حرف جر" فقط.
   - إخراج "ليس" من أخوات "كان".
٧. أثبت البحث أنّ توظيف اللغات السامية في النحو العربي سلاحٌ ذو حدين؛ فهناك من وظّفها في الاستدلال على أصالة الإعراب في العربية، وهناك من وظفها في الاستدلال على نفي أصالة الإعراب عن العربية بل إنّ بعضهم وظفها للطعن في عربية ألفاظ القرآن الكريم، والطعن في النبي محمد صلى الله عليه وسلم.
٨. لم يسلم توظيف اللغات السامية في النحو العربي من الاعتراضات الواردة عليه، كما ذُكر في ثنايا هذا البحث.
٩. لا يصلح توظيف اللغات السامية في النحو العربي إلا من باب الاستئناس، والاستئناس -سواء أكان باللغات السامية أم باللغات غير السامية- لا يعد دليلا؛ فلا يُعتمد عليه في الترجيح، ولا في التقعيد، ولا في الاحتجاج.

هذا ويوصي الباحث بإفراد هذا الموضوع برسالة علمية (ماجستير أو دكتوراه) تستقصي جميع المسائل النحوية والصرفية التي وُظّفت اللغات السامية فيها.

والحمد لله أوّلا وآخرًا، وصلى الله على نبيّنا محمدٍ وآله وصحبه.

فهرس المصادر والمراجع

- الاتجاهات النحوية لدى القدماء دراسة تحليله في ضوء المناهج المعاصرة، د. حليمة أحمد محمد عمايرة، دار وائل للنشر والتوزيع، عمّان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.
- أبحاث في اللغة العربية، د. داود عبده، مكتبة لبنان، بيروت، لبنان، ١٩٧٣م.
- إحياء النحو، إبراهيم مصطفى، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٩٢م.
- أداة التعريف في العربية: دراسة تاريخية، د. غالب المطلبي، المورد، المجلد (١٩)، العدد (٢)،١٩٩٠م.
- أداة التعريف في اللغة العربية واللغات السامية دراسة لسانية مقارنة، أ.د. محمد عبد الشكور، مجلة الآداب، جامعة بغداد، العدد (١٢٣)، ٢٠١٧م.
- أداة التعريف (أل) في اللغتين العربية والعبرية، سيد محمد رضى مصطفوي نيا وأمير صالح معصومي، مجلة الجمعية الإيرانية للغة العربية، العدد (٢١)، ٢٠١١م.
- أدوات التعريف في اللغات السامية دراسة مقارنة، د. علي الخمايسة، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، العدد (٧٨)، ٢٠١٧م.
- آرامية العهد القديم قواعد ونصوص، أ. د. يوسف متى قوزي، ومحمد كامل روكان، مطبعة المجمع العلمي العراقي، بغداد، العراق، ٢٠٠٦م.
- أسلوب النداء في اللغة الأكادية، مجلة آداب الكوفة، العدد التاسع والأربعون، المجلد الأول، محرم ١٤٤٢هـ.
- إصلاح الخلل الواقع في الجمل، لابن السيد البطليوسي، تحقيق: حمزة النشرتي ، دار المريخ ، الرياض، الطبعة الأولى ١٣٩٩هـ.
- أصول الأسماء الثنائية في المغة العربية الفصحى دراسة صوتية صرفية تاريخية مقارنة في ضوء اللغات السامية، د. نهلة حسين السيد، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٤م.
- البحث اللغوي في دراسات المستشرقين الألمان العربية أنموذجا، عبد الحسن عباس الزويني، رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة الكوفة، ٢٠١٠م.
- ارتشاف الضرب من لسان العرب ، لأبي حيان ، تحقيق: رجب عثمان محمد ، الخانجي ، القاهرة ، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ.
- أسرار العربية ، لعبد الرحمن بن أبي الوفاء محمد بن عبيد الله بن أبي سعيد الأنباري ، تحقيق: د. فخر صالح قدار ، دار الجيل ، بيروت ، الطبعة الأولى ، ١٩٩٥م.
- أسلوب النداء في اللغة الأكدية دراسة مقارنة، د. زهير ضياء الرفاعي، مجلة كلية آداب الكوفة، العدد (٤٩)، الجزء (١)، ٢٠٢١م.

- الأسماء الستة دراسة مقارنة في ضوء اللغات السامية، د. أحمد عارف حجازي، دار حراء للنشر والتوزيع، المنيا، ١٩٩٥م.
- الأسماء الستة: دراسة مقارنة في المشترك السامي، د. عبد الحفيظ السيد البكري، مجلة كلية التربية، جامعة أسيوط، العدد (١٣)، الجزء (٢)، ١٩٩٧م.
- إشباع الحركات في اللغة العربية ووظائفه ودلالاته، جواد محمد الدخيل، كلية الآداب، قسم اللغة العربية، جامعة الملك سعود، ١٤١٦هـ.
- الأشباه والنظائر في النحو، للسيوطي، تحقيق د. عبد العالم سالم مكرم، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٥م.
- الأصول في النحو، لأبي بكر محمد بن سهل بن السراج النحوي البغدادي، تحقيق: د. عبدالحسين الفتلي ، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٨٨م.
- الأصول المرفوضة في التراكيب النحوية جمعا وتحليلا، د. شريف عبد الكريم النجار، المجلة الأردنية في اللغة العربية وآدابها، جامعة مؤتة، عمادة البحث العلمي، الأردن، المجلد (٧)، العدد (١)، ٢٠١١م.
- إعراب القرآن ، لأبي جعفر النحاس ، تحقيق: زهير غازي زاهد ، الطبعة الثانية ، عالم الكتب ، ١٤٠٥هـ.
- الإعراب في العربية صوتيّا ودلاليّا بين القديم والحديث مقاربة لسانية، د. سمير شريف استيتة، حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية، الحولية (٣٤)، ٢٠١٣م.
- الاقتضاب في شرح أدب الكتاب، لأبي محمد عبد الله بن السِّيد البَطَلْيَوسي، تحقيق: أ.مصطفى السقا ود. حامد عبد المجيد، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٩٦م.
- الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين ، لأبي البركات عبد الرحمن بن محمد بن أبي سعيد الأنباري النحوي ، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد ، دار الفكر ، دمشق.
- البحث اللغوي عند العرب، د. أحمد مختار عمر، عالم الكتب، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٣م.
- البحر المحيط، لمحمد بن يوسف الشهير بأبي حيان الأندلسي، تحقيق: صدقي محمد جميل، دار الفكر،، بيروت ، الطبعة الأولى١٤٢٠هـ .
- بحوث ومقالات في اللغة، د. رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي، دار الرفاعي بالرياض، الطبعة الأولى، ١٩٨٢م.
- بحوث في الاستشراق واللغة، د. إسماعيل أحمد عمايرة، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، دار البشير، عمّان، الأردن، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.
- الإيضاح في علل النحو، لأبي القاسم الزجاجي، تحقيق د. مازن مبارك، دار النفائس، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٨٦م.

- البسيط في شرح جمل الزجاجي، لابن أبي الربيع، تحقيق ودراسة: د. عياد عيد الثبيتي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٦م
- بناء الكلمات وأصولها: بين النحو العربي ونحو اللغات السامية المعاصرة، د. محمد صالح توفيق، مجلة كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، العدد (٣٧)، ٢٠٠٦م.
- بناء الجملة في اللسان العربي السمات والخصائص في ضوء الدراسات المقارنة، د. سويلم فريج العطوي، مجلة الدراسات العربية، جامعة المنيا، كلية دار العلوم، مصر، العدد (٤٧)، المجلد (٣)، ٢٠٢٣م.
- بين الحركات والحروف في الإعراب دراسة تاريخية مقارنة، د. أحمد علم الدين الجندي، مجلة مجمع اللغة العربية، القاهرة، الجزء (٥٧)، ١٩٨٥م.
- بين العربية واللغات السامية دراسة لغوية مقارنة، د. محمد رجب الوزير، عالم الكتب، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠١٨م.
- التأثيرات الإسلامية في العبادة اليهودية، نفتالي فيدر، ترجمة. د. محمد سالم الجرح، مركز الدراسات الشرقية، ٢٠٠١م.
- تاريخ اللغات السامية، إسرائيل ولفنسون، مطبعة الاعتماد، مصر، الطبعة الأولى، ١٩٢٩م.
- تأويل مشكل القرآن، لابن قتيبة الدينوري، تحقيق إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- التبصرة والتذكرة، للصيمري، تحقيق: د. فتحي علي الدين، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، ١٤٠٢هـ- ١٩٨٢م.
- التبيين عن مذاهب النحويين البصريين والكوفيين، لأبي البقاء العكبري، تحقيق د. عبدالرحمن العثيمين، مكتبة العبيكان، الرياض، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ .
- التحرير والتنوير، (تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد)، الشيخ محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي ، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٤م.
- تحقيق مسألة لغوية: زيادة الميم في بعض كلمات اللغة، عبد القادر المغربي، مجلة المجمع العلمي العربي، المجلد الثالث، الجزء الثالث، ١٩٢٣م.
- التذييل والتكميل في شرح التسهيل لأبي حيان الأندلسي، تحقيق: د. حسن هنداوي، الطبعة الأولى، دار القلم، دمشق، كنوز إشبيليا، الرياض. ٢٠٠٠م.
- تطبيقات في المناهج اللغوية، د. إسماعيل عمايرة، دار وائل للنشر، عمّان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.

- تطور "ها" إلى "همزة" في أداة التعريف العربية "أل" في ضوء ظاهرتي التعريف والإشارة في اللغات السامية، منير تيسير شطناوي، مجلة دراسات العلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلد (٣٢)، العدد (٢)، ٢٠٠٥م.
- التطور النحوي للغة العربية، براجستر، أخرجه وصححه وعلق عليه د. رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، الطبعة الثانية، ١٩٩٤م.
- التعريب في القديم والحديث، د. محمد حسن عبد العزيز، وكالة الأهرام للتوزيع، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.
- ثنائية الأصول اللغوية، حامد عبد القادر، مجلة مجمع اللغة العربية، القاهرة، الجزء (١١)، ١٩٥٩م.
- جلاء الأفهام في فضل الصلاة على محمد خير الأنام، لابن القيم الجوزية، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وعبد القادر الأرناؤوط، دار العروبة، الكويت، الطبعة الثانية، ١٩٨٧م.
- الجملة العربية في دراسات المحدثين، د. حسين علي العقيلي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م.
- الجنى الداني في حروف المعاني، للحسن بن قاسم المرادي، تحقيق د. فخر الدين قباوة، والأستاذ محمد نديم فاضل، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.
- حاشية على شرح الأشموني على الألفية، لأبي العرفان محمد بن علي الصبان، دار الكتب العلمية ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ -١٩٩٧م
- الحركة الطويلة في اللغات السامية، د. حازم علي كمال لدين، مكتبة الآداب، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.
- حروف الجر في العربية دراسة نحوية في ضوء علم اللغات السامية المقارن، أ. د. عمر صابر عبد الجليل، دار الثقافة العربية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.
- أبو حيان الغرناطي واللغات السامية، د. مليكة ناعم، مركز جيل البحث العلمي، العدد (١)، لبنان، ٢٠١٣م.
- الخصائص، لأبي الفتح عثمان بن جني، تحقيق: محمد علي النجار، عالم الكتب، بيروت.
- خصائص العربية في الأفعال والأسماء دراسة لغوية مقارنة، د. إسماعيل أحمد عمايرة، دار الملاحي للنشر والتوزيع، إربد، الأردن، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م.
- الخلاف بين النحويين دراسة وتحليل وتقويم، د. السيد رزق الطويل، المكتبة الفيصلية، الطبعة الأولى، ١٩٨٥م.
- الدراسات اللغوية عند العرب إلى نهاية القرن الثالث، د. محمد حسين آل ياسين، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٨٠م.

- دراسات في فقه اللغة، د. صبحي إبراهيم الصالح، دار العلم للملايين، الطبعة الأولى، ١٩٦٠م.
- دراسات في فقه اللغة، محمد الأنطاكي، دار الشرق العربي، بيروت، الطبعة الرابعة.
- دراسات في فقه اللغة العربية، د. السيد يعقوب بكر، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٦٩م.
- دراسات في اللغة، د. إبراهيم السامرائي، مطبعة العاني، بغداد، ١٩٦١م.
- دراسات في اللغة العربية، خليل يحيى نامي، دار المعارف، القاهرة، مصر.
- دراسات في اللغة والتأثيل والمصطلح، د. عبد الرحمن السليمان، عالم الكتب الحديث، الأردن، ٢٠١٩م.
- دراسات في اللغتين السريانية والعربية، د. إبراهيم السامرائي، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٥م.
- دراسات لغوية مقارنة، د. إسماعيل عمايرة، المعهد العالي للدعوة، السعودية، ١٩٨٨م.
- الدرس اللغوي المقارن عند العرب: أبو حيان الأندلسي أنموذجا، د. محمد خالد الرهاوي، مجلة الآداب واللغات "أبو ليوس"، الجزائر، المجلد (٩)، العدد (١)، ٢٠٢٢م.
- الدر المصون في علوم الكتاب المكنون ، لأحمد بن يوسف المعروف بالسمين الحلبي، تحقيق: د أحمد الخراط ، دار القلم ، دمشق ، الطبعة الأولى ، ١٤٠٨هـ.
- دروس في اللغة العبرية، ربحي كمال، مطبعة جامعة دمشق، الطبعة الثالثة، ١٩٦٣م .
- دفاع عن القرآن الكريم -أصالة الإعراب ودلالته على المعاني في القرآن الكريم واللغة العربية-، د. محمد حسن جبل، البربري للطباعة الحديثة، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠م.
- رؤى لسانية في نظرية النحو العربي، د. حسن خميس الملخ، دار الشروق للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.
- رسائل في اللغة، د. إبراهيم السامرائي، مطبعة الإرشاد، بغداد، ١٩٦٤م
- الزاهر في معاني كلمات الناس، لأبي بكر محمد بن القاسم بن محمد الأنباري، تحقيق: د .حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة،بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٢ هـ -١٩٩٢م.
- الساميون ولغاتهم، د. حسن ظاظا، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٠م.
- الشاهد الشعري في النحو العربي دراسة توثيقية تطبيقية، د. محمد الباتل الحربي، كرسي د. عبد العزيز المانع لدراسات اللغة العربية وآدابها، جامعة الملك سعود، ١٤٣١هـ
- شبكة الفصيح [الجر والرفع بعد منذ ومذ
https://al-maktaba.org/book/31874/18486#p1.

- شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأ ولى، ١٩٩٨م.
- شرح التسهيل ، لابن مالك ، تحقيق: عبد الرحمن السيد ، ومحمد بدوي المختون، الطبعة الأولى ، دار هجر ، مصر ، ١٤١٠هـ.
- شرح الرضي على الكافية، تصحيح وتعليق: يوسف حسن عمر، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي، الطبعة الثانية ١٩٩٦.
- شرح المفصّل، لموفّق الدين بن يعيش النحوي، عالم الكتب، بيروت.
- شرح جمل الزجاجي، لابن عصفور الإشبيلي، تحقيق: د. صاحب أبو جناح، المكتبة الفيصلية.
- شرح شافية ابن الحاجب، لرضي الدين الاستراباذي، مع شرح شواهده، لعبد القادر البغدادي، حققهما: محمد نور الحسن ومحمد الزفزاف ومحمد محيي الدين عبد الحميد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٩٧٥م.
- الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب وكلامها، لأحمد بن فارس، تحقيق د. عمر الصّباغ، مكتبة المعارف، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.
- طبقات فحول الشعراء، لمحمد بن سلام الجمحي، تحقيق: محمد محمود شاكر، دار المدني، جدة.
- ظاهرة الإعراب في اللغات الجزرية، د. باسل محمد محيي الدين، مجلة آداب المستنصرية، العدد (٤٩)، ٢٠٠٨م.
- ظاهرة الإعراب في اللغات السامية، د. ياسر محمد البستنجي، المركز الجامعي الونشريسي تيسمسيلت – مخبر الدراسات النقدية والأدبية المعاصرة، المجلد (٤)، العدد (٣)، ٢٠٢٠م.
- ظاهرة التأنيث بين اللغة العربية واللغات السامية دراسة لغوية تأصيلية، د. إسماعيل عمايرة، دار وائل للنشر، عمّان، الأردن، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.
- ظاهرة رفض الأصل في الدراسات النحوية، فاطمة حسن عبد الرحمن شحادة، رسالة دكتوراه، كلية اللغة العربية، جامعة أم القرى، ١٤١٥هـ – ١٩٩٤م.
- ظاهرة الشذوذ في النحو العربي، د. فتحي عبد الفتاح الدجني، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٤م.
- الظواهر اللغوية في التراث النحوي، د. علي أبو المكارم، دار غريب، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م.
- العربية "دراسات في اللغة واللهجات والأسلوب"، يوهان فك، ترجمة د. رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي، مصر، ١٩٨٠م.

- العربية في ضوء اللغات السامية، د. محمد صالح توفيق، مجلة مجمع اللغة العربية، القاهرة، العدد (١١١)، ٢٠٠٧م.
- العربية في ضوء المنهج المقارن دراسات المستشرقين الألمان أنموذجا، عبد الحسن عباس، مجلة اللغة العربية وآدابها، جامعة الكوفة، العدد (١٢).
- العربية واللغات السامية الأصل والتبعية في ضوء الدرس اللغوي المقارن، د. حامد أحمد الشنبري، معهد الدراسات والأبحاث للتعريب، الرباط، المغرب، ٢٠٠٢م.
- علم اللغة العربية، د. محمود فهمي حجازي، دار غريب، القاهرة.
- علم اللغة مقدمة للقارئ العربي، د. محمود السعران، دار الفكر العربي، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٩٧م.
- العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق: د. مهدي المخزومي، ود .إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال.
- الفعل زمانه وأبنيته، د. إبراهيم السامرائي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٨٣م.
- فصول في فقه العربية، د .رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٧٨م.
- فقه العربية المقارن دراسات في أصوات العربية وصرفها ونحوها في ضوء اللغات السامية، د. رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.
- فقه اللغات السامية، كارل بروكلمان، ترجمة د. رمضان عبد التواب، مطبوعات جامعة الرياض، ١٩٧٧م.
- فقه اللغة، د. علي عبد الواحد وافي، نهضة مصر، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٤م.
- فقه اللغة المقارن، د. إبراهيم السامرائي، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٩٨٣م.
- الفلسفة اللغوية والألفاظ العربية، جرجي زيدان، دار الهلال، الطبعة الثانية، ١٩٠٤م.
- الفوائد العجيبة في إعراب الكلمات الغريبة، لابن عابدين، تحقيق: د. حاتم الضامن، دار الرائد العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م.
- في أصول النحو، سعيد الأفغاني، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٧م
- في التمييم والتنوين: قراءة لسانية مقارنة، د. ابتسام المتوكل، المجلة العلمية للأكاديمية اليمنية للدراسات العليا، العدد (٣)، ٢٠٢٢م.
- في التطور النحوي وموقف النحويين منه، د. نهاد الموسى، مجلة كلية الآداب، الجامعة الأردنية، المجلد (٣)، العدد (٢)، ١٩٧٢م.

- في النحو العربي قواعد وتطبيق على المنهج العلمي الحديث، د. مهدي المخزومي، دار الرائد العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨٦م.
- في النحو العربي نقد وتوجيه، ، د. مهدي المخزومي، دار الرائد العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨٦م.
- في قواعد الساميات: العبرية والسريانية والحبشية مع النصوص والمقارنات، د. رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٨٣.
- قضايا الخلاف الصرفي في ضوء علم اللغة المقارن، د. السيد محمد منازع علي، دار الآفاق العربية، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠١٥م.
- قضايا الخلاف النحوي في ضوء علم اللغة المقارن، د. السيد محمد منازع علي، دار الآفاق العربية، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠١٥م.
- قواعد العربية الجنوبية، ف.ل.بيستون، ترجمة: د. خالد إسماعيل علي، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م، بغداد، مطبعة المجمع العلمي العراقي .
- قواعد اللغة الأكدية، د. فوزي رشيد، دار صفحات للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م.
- القول الأقرب في الذب عن قطرب، أد. إبراهيم الشمسان، مقالة في صحيفة الجزيرة بتاريخ٢٠١٦/٧/٣٠مـ.
- كتاب الشعر أو شرح الأبيات المشكلة الإعراب، لأبي علي الفارسي، تحقيق د. محمود الطناحي، مكتبة الخانجي ، القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م .
- كتاب سيبويه ، لأبي البشر عمرو بن عثمان بن قنبر سيبويه ، تحقيق عبد السلام محمد هارون ، دار الجيل ، بيروت ، الطبعة الأولى.
- كتاب اللامات، لأبي القاسم عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي، تحقيق د. مازن المبارك، دار الفكر، دمشق، الطبعة الثانية، ١٩٨٥م.
- كلمة (اللهمّ) في نظر اللسانيات الحديثة، د. حامد حسين حنيحن، الجامعة المستنصرية، مجلة كلية التربية، العدد الثاني، ٢٠١٩م.
- لحن العامة والتطور اللغوي، د. رمضان عبد التواب، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة، مصر، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠م.
- لسان العرب، لمحمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري ، دار صادر ، بيروت .
- اللباب في علل البناء والإعراب، لأبي البقاء عبد الله بن الحسين العكبري، تحقيق د عبد الإله النبهان، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ -١٩٩٥م.
- لغة أكلوني البراغيث، د. محمد أحمد الدالي، مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، المجلد (٦٨)، الجزء (٣)، ١٩٩٣م.

- لغة أكلوني البراغيث: دراسة تاريخية، د. مضيان عواد الرشيدي، كلية التربية بالحديدة، جامعة الحديدة، المجلد (٩)، العدد (١)، ٢٠٢٢م.
- لغة " أكلوني البراغيث " دراسة نظرية و تطبيقية، مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، د. عبد الرحمن محمد العمار، العدد (٢٧)، ٢٠٠٠م.
- لغة "أكلوني البراغيث" بين العربية (الفصحى) ولهجات شبه الجزية العربية: دراسة موازنة، د. ميساء صائب رافع، مجلة مركز الخدمة للاستشارات البحثية، كلية الآداب، جامعة المنوفية، المجلد (١٨)، الإصدار (٥٣)، ٢٠١٦م.
- لغة "يتعاقبون فيكم ملائكة" بين الفصاحة والشذوذ، د. إبراهيم صالح الحندود، مجلة الآداب للدراسات اللغوية والأدبية، كلية الآداب، جامعة ذمار، العدد (١٤)، ٢٠٢٢م.
- لغة "يتعاقبون فيكم ملائكة" في الميزان، د. عبد الله محمد حيّاني، مجلة جامعة أم القرى لعلوم اللغات وآدابها، العدد (٢٧)، ٢٠٢١م.
- اللهم: دراسة تأصيلية في ضوء الدراسات الفيلولوجية، علوي أحمد الملجمي، الوعي الإسلامي، العدد (٦٨٣)، ٢٠٢٢م.
- (اللهم) رؤية جديدة في الصيغة والاعراب، د. سلمان القصاة، مجلة التربية والعلم، جامعة الموصل، العدد (١١)، ١٩٩١م.
- لغة الضاد ونقوشها المسندية، محمد علي الحجري، دار التوجيه المعنوي، ٢٠٠٥م.
- اللغات السامية، تيودور نولدكه، ترجمة د. رمضان عبد التواب، مكتبة دار النهضة العربية.
- اللغة الأكدية (البابلية – الأشورية) تاريخها وتدوينها وقواعدها، عامر سليمان، دار الكتب للطباعة والنشر، الموصل، ٢٠٠٥م.
- اللغة العبرية تطبيقات في المنهج المقارن، د. محمد صالح توفيق، دار الهاني للنشر والتوزيع، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة.
- اللغة العبرية قواعد ونصوص، د. سيد فرج راشد، دار المريخ للنشر، الرياض، المملكة العربية السعودية، ١٩٩٣م.
- اللغة العربية عبر القرون، د. محمود فهمي حجازي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٧٨م.
- اللغة العربية في معيار القدم بين الساميات، إحسان جعفر، مجلة الفيصل، دار الفيصل الثقافية، العدد (٢٠٤)، الرياض، ١٩٩٣م.
- اللغة الكنعانية دراسة صوتية صرفية دلالية مقارنة في ضوء اللغات السامية، أ.د. يحيى عباينة، دار مجدلاوي، عمان، الأردن، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.

- اللمعة الشهية في نحو اللغة السريانية على كلا مذهبي الغربيين والشرقيين، جمعها السيد اقليميس يوسف داود الموصلي السرياني مطران دمشق، طُبع في الموصل، في دير الآباء الدوسكيين، ١٨٧٩م.
- اللواصق النحوية في اللغة العربية واللغات السامية دراسة تقابلية، عبد ربه محسن الخليفي، رسالة دكتوراه، كلية الآداب، قسم اللغة العربية، جامعة عدن، ٢٠٢٠م.
- المدود: حركات أم حروف؟، د. سليمان إبراهيم العايد، مجلة العلمية السعودية للغة العربية، العدد (١)، ١٤٢٩هـ.
- مجلة لغة العرب العراقية، أَنسْتاس ماري الألياوي الكَرْملِي، بطرس بن جبرائيل يوسف عوّاد، مطبعة الآداب، بغداد، وزارة الإعلام، الجمهورية العراقية .
- مجلة المستشرقين الألمان ZDMG، العدد ١٢٣، ١٩٧٣م.
- مختارات من النقوش اليمنية القديمة، عبد القادر با فقيه وآخرون، المنظمة العربية للثقافة والعلوم، تونس، ١٩٨٥م.
- المدارس النحوية أسطورة وواقع، د. إبراهيم السامرائي، دار الفكر للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م.
- المدخل إلى دراسة النحو العربي على ضوء اللغات السامية، عبد المجيد عابدين، دار الطباعة الحديثة، الطبعة الأولى، ١٩٥١م.
- مدخل إلى نحو اللغات السامية المقارن، سباتينو موسكاتي وأدفارد أولندروف وأنطون شيتلر وفلرام فون زودن، ترجمه وقدم له د. مهدي المخزومي ود. عبد الجبار المطلبي، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.
- المدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي، د. رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٩٧م.
- مدخل إلى اللغة الكنعانية الفينيقية، د. أحمد حامدة، منشورات جامعة دمشق.
- مدرسة الكوفة، ومنهجها في دراسة اللغة والنحو، د. مهدي المخزومي، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الثانية، ١٩٥٨م.
- مدرسة النقد النحوي في الأندلس بحث في الأسس النظرية، د. مليكة ناعيم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٩م.
- المذهب السلفي "ابن القيم الجوزيه وشيخه ابن تيمية" في النحو واللغة، د. عبد الفتاح الحموز، مؤتة للبحوث والدراسات، المجلد الأول، العدد الأول، ١٩٨٦م.
- المسائل الحلبيات، لأبي علي الفارسي، تحقيق الدكتور حسن هنداوي، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م.

- المسائل والأجوبة، لأبي محمد عبد الله بن محمد بن السيد البطليوسي، تحقيق: د. مصطفى عدنان العيثاوي، دار النوادر، دمشق، سوريا، نادي المدينة المنورة الأدبي، الطبعة الأولى، ١٤٤٠هـ-٢٠١٩م.
- المستشرقون والمناهج اللغوية، د. إسماعيل أحمد عمايرة، دار حنين، عمان، الأردن، الطبعة الثانية، ١٩٩٢م.
- معاني القرآن، للأخفش، تحقيق الدكتورة هدى محمود قراعة، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م .
- معاني القرآن ، للفراء ، تحقيق: أحمد نجاتي ، ومحمد النجار ، وعبد الفتاح الشلبي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، الطبعة الأولى ، مصر ، ١٩٨٠م.
- معاني القرآن وإعرابه ، للزجاج ، تحقيق: عبد الجليل شلبي ، الطبعة الأولى ، عالم الكتب ، ١٤٠٨هـ.
- معاني النحو، أ.د. فاضل السامرائي، شركة العاتك، القاهرة، الطبعة الثانية، ٢٠٠٣م.
- معجم المشترك اللغوي العربي السامي "معجم الألفاظ القديمة المشتركة بين العربية ومجموعة اللغات السامية"، أ. د. يحيى عبابنة، وأ. د. آمنة الزعبي، هيئة أبوظبي للثقافة والتراث، دار الكتب الوطنية، الطبعة الأولى، ٢٠١٤م.
- معجم مفردات المشترك السامي في اللغة العربية، د. حازم علي كمال الدين، مكتبة الآداب، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م.
- معرفة اللغات السامية وأثرها في البحث اللغوى العربي، د. محمد صالح توفيق، مجلة رسالة المشرق، مركز الدراسات الشرقية، جامعة القاهرة، المجلد (٤)، العدد (٢،٤)، ١٩٩٥م.
- مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، لجمال الدين أبي محمد عبدالله بن هشام الأنصاري، تحقيق: د مازن المبارك ومحمد علي حمد الله، دار الفكر، بيروت، الطبعة السادسة، ١٩٨٥م.
- المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية ، لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي ، تحقيق: د. عبدالرحمن بن سليمان العثيمين ، د. عياد بن عيد الثبيتي ، د. محمد إبراهيم البنّا ، د. عبد المجيد قطامش ، د. سليمان بن إبراهيم العايد ، جامعة أم القرى ، مكة المكرمة ، الطبعة الأولى١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م.
- المقتصد في شرح الإيضاح، للجرجاني، تحقيق: كاظم بحر المرجان، منشورات وزارة الثقافة والإعلام العراقية، ١٩٨٢م .
- المقتضب، لأبي العباس محمد بن يزيد المبرد، تحقيق: محمد عبد الخالق عظيمة ، عالم الكتب ، بيروت.

- مقدمة في فقه اللغة العربية واللغات السامية، د. عبد الفتاح عبد العليم البركاوي، الطبعة الثانية، ١٩٩٤م.
- من أسرار اللغة، د. إبراهيم أنيس، مكتبة الانجلو المصرية، الطبعة الخامسة، ١٩٧٥م.
- مناهج البحث اللغوي بين التراث والمعاصرة، د. نعمة رحيم العزاوي، مطبعة المجمع العلمي، ٢٠٠١م.
- من تراثنا اللغوي القديم ما يسمّى في العربية بالدخيل، د.طه باقر، المجمع العلمي العراقي، بغداد، ١٩٨٠م.
- منثور الفوائد، كمال الدين أبي البركات الأنباري، تحقيق د. حاتم صالح الضامن، دار الرائد العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م.
- من سعة العربية، د. إبراهيم السامرائي، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.
- المنصف شرح التصريف للمازني، لأبي الفتح بن جني، تحقيق إبراهيم مصطفى وعبد الله أمين، مطبعة البابي الحلبي، الطبعة الأولى، ١٣٧٣هـ - ١٩٥٤م.
- الموفي في النحو الكوفي، صدر الدين الكنغراوي، مجمع العلمي العربي، دمشق، الطبعة الأولى، ١٩٥٠م.
- منهج السالك في الكلام على ألفية بن مالك، لأبي حيّان النحوي الأندلسي، تحقيق: أ.د. شريف النجار ود. يس أبو الهيجاء، عالم الكتب الحديث، الطبعة الأولى، ٢٠١٥م.
- المنهج المقارن في دراسة النحو العربي، د. محمد صالح توفيق، ضمن مؤتمر "العربية وقرن من الدرس النحوي"، كتاب المؤتمر الثاني للعربية والدراسات النحوية، جامعة القاهرة، كلية دار العلوم، ٢٠٠٢م.
- النحو العربي المقارن في ضوء اللغات السامية واللهجات العربية القديمة، أ. د. يحيى عباينة، دار الكتاب العربي، إربد، الأردن، الطبعة الأولى، ٢٠١٩م.
- نظام الجملة في اللغات السامية، د. عدي حسين علي، مجلة مجمع اللغة العربية، دمشق، سوريا، المجلد (٨٩)، الجزء (٤)، ٢٠١٦م.
- نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، لأحمد بن محمد المقريء التلمساني، تحقيق: د. إحسان عباس، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٦٨م
- النكت في القرآن؛ لأبي الحسن علي بن فضّال المجاشعي، تحقيق: د. عبد الله عبد القادر الطويل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.
- هل أصل أداة التعريف هل؟، أد.إبراهيم الشمسان، مقالة في صحيفة الجزيرة بتاريخ٢٠٢٠/٢/١م.
- هل لنا أن نعبث بالأصول؟، د. إبراهيم السامرائي، مجلة الدراسات اللغوية، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، المجلد (١)، العدد (١)، ١٩٩٩م.

- همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، لجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تحقيق: عبد الحميد هنداوي ، المكتبة التوفيقية ، مصر.

Sources and References

- al-Ittijāhāt al-naḥwīyah ladá al-qudamā’ dirāsah taḥlīlīyah fī ḍaw’ al-Manāhij al-mu‘āṣirah D. Ḥalīmah Aḥmad Muḥammad ‘Amāyirah, Dār Wā’il lil-Nashr wa-al-Tawzī‘ ‘Ammān al-Ṭab‘ah al-ūlá, 2005.
- Abḥāth fī al-lughah al-‘Arabīyah D. Dāwūd ‘Abduh Maktabat Lubnān Bayrūt Lubnān, 1973.
- Iḥyā’ al-naḥw Ibrāhīm Muṣṭafá Maṭba‘at Lajnat al-Ta’līf wa-al-Tarjamah wa-al-Nashr al-Qāhirah al-Ṭab‘ah al-thāniyah, 1992.
- Adāh al-ta‘rīf fī al-‘Arabīyah : D arsh tārīkhīyah D. Ghālib al-Muṭṭalibī al-Mawrid al-mujallad (19) al-‘adad (2), 1990.
- Adāh al-ta‘rīf fī al-lughah al-‘Arabīyah wa-al-lughāt al-Sāmīyah dirāsah lisānīyah muqāranah D. Muḥammad ‘Abd al-Shakūr Majallat al-Ādāb Jāmi‘at Baghdād al-‘adad (123), 2017.
- Adāh al-ta‘rīf (Āl) fī al-lughatayn al-‘Arabīyah wa-al-‘Ibrīyah, Sayyid Muḥammad Riḍá Muṣṭafawī nyā wa-amīr Ṣāliḥ Ma‘ṣūmī, Majallat al-Jam‘īyah al-Īrānīyah lil-lughah al-‘Arabīyah, al-‘adad (12), 2011.
- Adawāt al-ta‘rīf fī al-lughāt al-Sāmīyah dirāsah muqāranah, D. ‘Alī alkhmāysh, al-Munaẓẓamah al-‘Arabīyah lil-Tarbiyah wa-al-Thaqāfah wa-al-‘Ulūm, al-‘adad (78), 2017.
- Ārāmīyat al-‘ahd al-qadīm Qawā‘id wa-nuṣūṣ, U. D. Yūsuf Mattá Qūzī, wa-Muḥammad Kāmil Rūkān, Maṭba‘at al-Majma‘ al-‘Ilmī al-‘Irāqī, Baghdād, al-‘Irāq, 2006.
- Uslūb al-nidā’ fī al-lughah al-Akādīyah, Majallat ādāb al-Kūfah, al-‘adad al-tāsi‘ wa-al-Arba‘ūn, al-mujallad al-Awwal, Muḥarram 1442.
- Iṣlāḥ al-khalal al-wāqi‘ fī al-Jamal, li-Ibn al-Sayyid al-Baṭalyawsī, taḥqīq : Ḥamzah alnshrty, Dār almrykh, al-Riyāḍ, al-Ṭab‘ah al-ūlá 1399.
- Uṣūl al-asmā’ al-thunā’īyah fī almghh al-‘Arabīyah al-fuṣḥá dirāsah ṣawtīyah ṣarfīyah tārīkhīyah muqāranah fī ḍaw’ al-lughāt al-Sāmīyah, D. Nahlah Ḥusayn al-Sayyid, Dār Gharīb lil-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī‘, 2004.
- al-Baḥth al-lughawī fī Dirāsāt al-mustashriqīn anl’lmān al-‘Arabīyah anmūdhajan, ‘Abd al-Ḥasan ‘Abbās al-Zuwaynī, Risālat mājistīr, Kullīyat al-Ādāb, Jāmi‘at al-Kūfah, 2010.
- Irtishāf al-ḍarb min Lisān al-‘Arab, li-Abī Ḥayyān, taḥqīq : Rajab ‘Uthmān Muḥammad, al-Khānjī, al-Qāhirah, al-Ṭab‘ah al-ūlá 1418.
- Asrār al-‘Arabīyah, li-‘Abd al-Raḥmān ibn Abī al-Wafā’ Muḥammad ibn ‘bydāllh ibn Abī Sa‘īd al-Anbārī, taḥqīq : D. Fakhr Ṣāliḥ qdār, Dār al-Jīl, Bayrūt, al-Ṭab‘ah al-ūlá, 1995.

- Uslūb al-nidā’ fī al-lughah al-Akkadīyah dirāsah muqāranah, D. Zuhayr Ḍiyā’ al-Rifā‘ī, Majallat Kullīyat ādāb al-Kūfah, al-‘adad (49), al-juz’ (1), 2021.
- al-Asmā’ al-sittah dirāsah muqāranah fī ḍaw’ al-lughāt al-Sāmīyah, D. Aḥmad ‘Ārif Ḥijāzī, Dār Ḥirā’ lil-Nashr wa-al-Tawzī‘, al-Minyā, 1995.
- al-Asmā’ al-sittah : dirāsah muqāranah fī al-mushtarak al-sāmī, D. ‘Abd al-Ḥafīẓ al-Sayyid al-Bakrī, Majallat Kullīyat al-Tarbiyah, Jāmi‘at Asyūṭ, al-‘adad (13), al-juz’ (2), 1997.
- Ishbā‘ al-Ḥarakāt fī al-lughah al-‘Arabīyah wa-waẓā’ifuh wa-dalālātuhu, Jawād Muḥammad al-Dukhayyil, Kullīyat al-Ādāb, Qism al-lughah al-‘Arabīyah, King Saud University, 1416.
- al-Ashbāh wa-al-naẓā’ir fī al-naḥw, lil-Suyūṭī, taḥqīq D. ‘Abd al-‘ālam Sālim Mukarram, Mu’assasat al-Risālah, Bayrūt, al-Ṭab‘ah al-ūlá, 1985.
- al-Uṣūl fī al-naḥw, li-Abī Bakr mḥmd bn shl bn alsrāj alnḥwy albghdādy, tḥqyq : D. ‘bdālḥsyn al-Fatlī, Mu’assasat al-Risālah, Bayrūt, al-Ṭab‘ah al-thālithah, 1988.
- al-Uṣūl al-marfūḍah fī al-tarākīb al-naḥwīyah jam‘an wa-taḥlīlan, D. Sharīf ‘Abd al-Karīm al-Najjār, al-Majallah al-Urdunīyah fī al-lughah al-‘Arabīyah wa-ādābihā, Jāmi‘at Mu’tah, ‘Imādat al-Baḥth al-‘Ilmī, al-Urdun, al-mujallad (7), al-‘adad (1), 2011.
- I‘rāb al-Qur’ān, li-Abī Ja‘far al-Naḥḥās, taḥqīq : Zuhayr Ghāzī Zāhid, al-Ṭab‘ah al-thāniyah, ‘Ālam al-Kutub, 1405.
- al-I‘rāb fī al-‘Arabīyah ṣwtyyā wdlālyyā bayna al-qadīm wa-al-ḥadīth muqārabah lisānīyah, D. Samīr Sharīf astyth, Ḥawlīyāt al-Ādāb wa-al-‘Ulūm al-ijtimā‘īyah, al-Ḥawlīyah (34), 2013.
- al-Iqtiḍāb fī sharḥ adab al-Kitāb, li-Abī Muḥammad ‘Abd Allāh ibn alsiiyd albaṭalyawsy, taḥqīq : U. Muṣṭafá al-Saqqā Wad. Ḥāmid ‘Abd al-Majīd, Maṭba‘at Dār al-Kutub al-Miṣrīyah, al-Qāhirah, 1996.
- al-Inṣāf fī masā’il al-khilāf bayna al-naḥwīyīn al-Baṣrīyīn wa-al-Kūfīyīn, li-Abī al-Barakāt ‘Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad ibn Abī Sa‘īd al-Anbārī al-Naḥwī, taḥqīq : Muḥammad Muḥyī al-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd, Dār al-Fikr, Dimashq.
- al-Baḥth al-lughawī ‘inda al-‘Arab, D. Aḥmad Mukhtār ‘Umar, ‘Ālam al-Kutub, al-Ṭab‘ah al-thālithah, 2003.
- al-Baḥr al-muḥīṭ, li-Muḥammad ibn Yūsuf al-shahīr bi-Abī Ḥayyān al-Andalusī, taḥqīq : Ṣidqī Muḥammad Jamīl, Dār al-Fikr,, Bayrūt, al-Ṭab‘ah al’wlá1420.
- Bḥwth wmqālāt fy allghh, D. Ramaḍān ‘Abd al-Tawwāb, Maktabat al-Khānjī, Dār al-Rifā‘ī bi-al-Riyāḍ, al-Ṭab‘ah al-ūlá, 1982.
- Buḥūth fī al-istishrāq wa-al-lughah, D. Ismā‘īl Aḥmad ‘Amāyirah, Mu’assasat al-Risālah, Bayrūt, Lubnān, Dār al-Bashīr, ‘Ammān, al-Urdun, al-Ṭab‘ah al-ūlá, 1996.

- al-Īḍāḥ fī ‘Ilal al-naḥw, li-Abī al-Qāsim al-Zajjājī, taḥqīq D. Māzin Mubārak, Dār al-Nafā’is, Bayrūt, al-Ṭab‘ah al-thālithah, 1986.
- al-Basīṭ fī sharḥ Jamal al-Zajjājī, li-Ibn Abī al-Rabī‘, taḥqīq wa-dirāsat : D. ‘Ayyād ‘Īd al-Thubaytī, Dār al-Gharb al-Islāmī, Bayrūt, Lubnān, al-Ṭab‘ah al-ūlá, 1986.
- Binā’ al-kalimāt wa-uṣūluhā : bayna al-naḥw al-‘Arabī wa-naḥwa al-lughāt al-Sāmīyah al-mu‘āṣirah, D. Muḥammad Ṣāliḥ Tawfīq, Majallat Kullīyat Dār al-‘Ulūm, Jāmi‘at al-Qāhirah, al-‘adad (37), 2006.
- Binā’ al-jumlah fī al-lisān al-‘Arabī al-simāt wa-al-khaṣā’iṣ fī ḍaw’ al-Dirāsāt al-muqāranah, D. Suwaylim Furayj al-‘Aṭawī, Majallat al-Dirāsāt al-‘Arabīyah, Jāmi‘at al-Minyā, Kullīyat Dār al-‘Ulūm, Miṣr, al-‘adad (47), al-mujallad (3), 2023.
- Bayna al-Ḥarakāt wa-al-ḥurūf fī al-i‘rāb dirāsah tārīkhīyah muqāranah, D. Aḥmad ‘ilm al-Dīn al-Jundī, Majallat Majma‘ al-lughah al-‘Arabīyah, al-Qāhirah, al-juz’ (57), 1985.
- Bayna al-‘Arabīyah wa-al-lughāt al-Sāmīyah dirāsah lughawīyah muqāranah, D. Muḥammad Rajab al-Wazīr, ‘Ālam al-Kutub, al-Qāhirah, al-Ṭab‘ah al-ūlá, 2018.
- al-Ta’thīrāt al-Islāmīyah fī al-‘ibādah al-Yahūdīyah, nftāly Fyodor, tarjamat. D. Muḥammad Sālim al-jarḥ, Markaz al-Dirāsāt al-Sharqīyah, 2001.
- Tārīkh al-lughāt al-Sāmīyah, Isrā’īl Wilfinsūn, Maṭba‘at al-I‘timād, Miṣr, al-Ṭab‘ah al-ūlá, 1929.
- Ta’wīl mushkil al-Qur’ān, li-Ibn Qutaybah al-Dīnawarī, taḥqīq Ibrāhīm Shams al-Dīn, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Bayrūt, Lubnān.
- al-Tabṣirah wa-al-tadhkirah, lil-Ṣaymarī, taḥqīq : D. Fatḥī ‘Alī al-Dīn, mrkz albḥth al‘lmy w’ḥyā’ al-Turāth al-Islāmī, Umm Al Qura University, Makkah al-Mukarramah, al-Ṭab‘ah al-ūlá, 1982.
- al-Tabyīn ‘an madhāhib al-naḥwīyīn al-Baṣrīyīn wa-al-Kūfīyīn, li-Abī al-Baqā’ al-‘Ukbarī, taḥqīq D. ‘Abd al-Raḥmān al-‘Uthaymīn, Maktabat al-‘Ubaykān, al-Riyāḍ, al-Ṭab‘ah al-ūlá 1421.
- al-Taḥrīr wa-al-tanwīr, (taḥrīr al-ma‘ná al-sadīd wa-tanwīr al-‘aql aljdyd mn tfsyr alktāb almjyd), al-Shaykh Muḥammad al-Ṭāhir ibn Muḥammad ibn Muḥammad al-Ṭāhir ibn ‘Āshūr al-Tūnisī, al-Dār al-Tūnisīyah lil-Nashr, twns, 1984
- Taḥqīq mas’alat lughawīyah : Ziyādah al-mīm fī ba‘ḍ Kalimāt al-lughah, ‘Abd al-Qādir al-Maghribī, Majallat al-Majma‘ al-‘Ilmī al-‘Arabī, al-mujallad al-thālith, al-juz’ al-thālith, 1923.
- al-Tadhyīl wa-al-takmīl fī sharḥ al-Tas'hīl li-Abī Ḥayyān al-Andalusī, taḥqīq : D. Ḥasan Hindāwī, al-Ṭab‘ah al-ūlá, Dār al-Qalam, Dimashq, Kunūz Ishbīliyā, al-Riyāḍ. 2000.
- Taṭbīqāt fī al-Manāhij al-lughawīyah, D. Ismā‘īl ‘Amāyirah, Dār Wā’il lil-Nashr, ‘Ammān, al-Ṭab‘ah al-ūlá, 2000.

- Taṭawwur "hā" ilá "Hamzat" fī adāh al-ta‘rīf al-‘Arabīyah "Āl" fī ḍaw’ ẓāhiratay al-ta‘rīf wa-al-ishārah fī al-lughāt al-Sāmīyah, Munīr Taysīr Shaṭanāwī, Majallat Dirāsāt al-‘Ulūm al-Insānīyah wa-al-Ijtimā‘īyah, al-mujallad (32), al-‘adad (2), 2005.
- al-Taṭawwur al-Naḥwī lil-lughah al-‘Arabīyah, brājstr, akhrajahu wa-ṣaḥḥaḥahu wa-‘allaqa ‘alayhi D. Ramaḍān ‘Abd al-Tawwāb, Maktabat al-Khānjī, al-Qāhirah, Miṣr, al-Ṭab‘ah al-thāniyah, 1994.
- al-Ta‘rīb fī al-qadīm wa-al-ḥadīth, D. Muḥammad Ḥasan ‘Abd al-‘Azīz, Wakālat al-Ahrām lil-Tawzī‘, al-Ṭab‘ah al-ūlá, 1998.
- Thunā’īyat al-uṣūl al-lughawīyah, Ḥāmid ‘Abd al-Qādir, Majallat Majma‘ al-lughah al-‘Arabīyah, al-Qāhirah, al-juz’ (11), 1959.
- Jalā’ al-afhām fī Faḍl al-ṣalāh ‘alá Muḥammad Khayr al-anām, li-Ibn al-Qayyim al-Jawzīyah, taḥqīq : Shu‘ayb al-Arnā’ūṭ wa-‘Abd al-Qādir al-Arnā’ūṭ, Dār al-‘Urūbah, al-Kuwayt, al-Ṭab‘ah al-thāniyah, 1987.
- al-Jumlah al-‘Arabīyah fī Dirāsāt al-muḥaddithīn, D. Ḥusayn ‘Alī al-‘Aqīlī, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Bayrūt, Lubnān, al-Ṭab‘ah al-ūlá, 2012.
- al-Janá al-Dānī fī ḥurūf al-ma‘ānī, lil-Ḥasan ibn Qāsim al-Murādī, taḥqīq D. Fakhr al-Dīn Qabāwah, wa-al-ustādh Muḥammad Nadīm Fāḍil, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, al-Ṭab‘ah al-ūlá, 1992.
- Ḥāshiyat ‘alá sharḥ al-Ushmūnī ‘alá al-alfīyah, li-Abī al-‘Irfān Muḥammad ibn ‘Alī al-Ṣabbān, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Bayrūt, al-Ṭab‘ah al-ūlá 1997.
- al-Ḥarakah al-Ṭawīlah fī al-lughāt al-Sāmīyah, D. Ḥāzim ‘Alī Kamāl li-Dīn, Maktabat al-Ādāb, al-Ṭab‘ah al-ūlá, 2007.
- Ḥurūf al-jarr fī al-‘Arabīyah dirāsah naḥwīyah fī ḍaw’ ‘ilm al-lughāt al-Sāmīyah al-muqāran, U. D. ‘Umar Ṣābir ‘Abd al-Jalīl, Dār al-Thaqāfah al-‘Arabīyah, al-Ṭab‘ah al-ūlá, 2000.
- Abū ḥیān al-Gharnāṭī wa-al-lughāt alsāmیh, D. Malīkah Nā‘im, Markaz jīl al-Baḥth al-‘Ilmī, al-‘adad (1), Lubnān, 2013
- al-Khaṣā’iṣ, li-Abī al-Fatḥ ‘Uthmān ibn Jinnī, taḥqīq : Muḥammad ‘Alī al-Najjār, ‘Ālam al-Kutub, Bayrūt.
- Khaṣā’iṣ al-‘Arabīyah fī al-af‘āl wa-al-asmā’ dirāsah lughawīyah muqāranah, D. Ismā‘īl Aḥmad ‘Amāyirah, Dār al-Mallāḥī lil-Nashr wa-al-Tawzī‘, Irbid, al-Urdun, al-Ṭab‘ah al-ūlá, 1987.
- al-Khilāf bayna al-naḥwīyīn dirāsah wa-taḥlīl wa-taqwīm, D. al-Sayyid Rizq al-Ṭawīl, al-Maktabah al-Fayṣalīyah, al-Ṭab‘ah al-ūlá, 1985.
- al-Dirāsāt al-lughawīyah ‘inda al-‘Arab ilá nihāyat al-qarn al-thālith, D. Muḥammad Ḥusayn Āl Yāsīn, Dār Maktabat al-ḥayāh, Bayrūt, 1980.
- Dirāsāt fī fiqh al-lughah, Muḥammad al-Anṭākī, Dār al-Sharq al-‘Arabī, Bayrūt, al-Ṭab‘ah al-rābi‘ah.

- Dirāsāt fī fiqh al-lughah al-‘Arabīyah, D. al-Sayyid Ya‘qūb Bakr, Maktabat Lubnān, Bayrūt, 1969.
- Dirāsāt fī al-lughah, D. Ibrāhīm al-Sāmarrā’ī, Maṭba‘at al-‘Ānī, Baghdād, 1961.
- Dirāsāt fī al-lughah al-‘Arabīyah, Khalīl Yaḥyá Nāmī, Dār al-Ma‘ārif, al-Qāhirah, Miṣr.
- Dirāsāt fī al-lughah wālt’thyl wa-al-muṣṭalaḥ, D. ‘Abd al-Raḥmān al-Sulaymān, ‘Ālam al-Kutub al-ḥadīth, al-Urdun, 2019.
- Dirāsāt fī al-lughatayn al-Suryānīyah wa-al-‘Arabīyah, D. Ibrāhīm al-Sāmarrā’ī, Dār al-Jīl, Bayrūt, al-Ṭab‘ah al-ūlá, 1985.
- Dirāsāt lughawīyah muqāranah, D. Ismā‘īl ‘Amāyirah, al-Ma‘had al-‘Ālī lil-da‘wah, al-Sa‘ūdīyah, 1988.
- al-Dars al-lughawī al-muqāran ‘inda al-‘Arab : Abū Ḥayyān al-Andalusī anmūdhajan, D. Muḥammad Khālid al-Rahāwī, Majallat al-Ādāb wa-al-lughāt "Abū lyws", al-Jazā’ir, al-mujallad (9), al-‘adad (1), 2022.
- al-Durr al-maṣūn fī ‘ulūm al-Kitāb al-maknūn, li-Aḥmad ibn Yūsuf al-ma‘rūf bi-al-Samīn al-Ḥalabī, taḥqīq : D Aḥmad al-Kharrāṭ, Dār al-Qalam, Dimashq, al-Ṭab‘ah al-ūlá, 1408.
- Durūs fī al-lughah al-‘Ibrīyah, Ribḥī Kamāl, Maṭba‘at Jāmi‘at Dimashq, al-Ṭab‘ah al-thālithah, 1963.
- Difā‘ ‘an al-Qur’ān al-Karīm-’ṣālh al-i‘rāb wa-dalālatuhu ‘alá al-ma‘ānī fī al-Qur’ān al-Karīm wa-al-lughah al‘rbyt-, D. Muḥammad Ḥasan Jabal, al-Barbarī lil-Ṭibā‘ah al-ḥadīthah, al-Ṭab‘ah al-thāniyah, 2000.
- Ru’á lisānīyah fī Naẓarīyat al-naḥw al-‘Arabī, D. Ḥasan Khamīs al-Mulkh, Dār al-Shurūq lil-Nashr wa-al-Tawzī‘, al-Ṭab‘ah al-ūlá, 2007.
- Rasā’il fī al-lughah, D. Ibrāhīm al-Sāmarrā’ī, Maṭba‘at al-Irshād, Baghdād, 1964.
- al-Zāhir fī ma‘ānī Kalimāt al-nās, li-Abī Bakr Muḥammad ibn al-Qāsim ibn Muḥammad al-Anbārī, taḥqīq : D. Ḥātim Ṣāliḥ al-Ḍāmin, Mu’assasat al-Risālah, Bayrūt, al-Ṭab‘ah al-ūlá, 1992.
- al-Sāmīyūn wlghāthm, D. Ḥasan Ẓāẓā, Dār al-Qalam, Dimashq, al-Dār al-Shāmīyah, Bayrūt, al-Ṭab‘ah al-thāniyah, 1990.
- al-Shāhid al-shi‘rī fī al-naḥw al-‘Arabī dirāsah tawthīqīyah taṭbīqīyah, D. Muḥammad albātl al-Ḥarbī, Kursī D. ‘Abd al-‘Azīz al-Māni‘ li-Dirāsāt al-lughah al-‘Arabīyah wa-ādābihā, King Saud University, 1431
- Shabakah al-faṣīḥ [al-jarr wālrf‘ ba‘da mundhu wmdh] https://al-maktaba.org/book/31874/18486#p1
- Sharḥ al-Ushmūnī ‘alá Alfīyat Ibn Mālik, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Bayrūt, Lubnān, al-Ṭab‘ah al-ūlá, 1998.

- Sharḥ al-Tas'hīl, li-Ibn Mālik, taḥqīq : ʻAbd al-Raḥmān al-Sayyid, wa-Muḥammad Badawī al-Makhtūn, al-Ṭabʻah al-ūlá, Dār Hajar, Miṣr, 1410.
- Sharḥ al-Raḍī ʻalá al-Kāfiyah, taṣḥīḥ wa-taʻlīq : Yūsuf Ḥasan ʻUmar, Manshūrāt Jāmiʻat Qāryūnis, Banghāzī, al-Ṭabʻah al-thāniyah 1996.
- Sharḥ almfṣṣl, lmwffq al-Dīn ibn Yaʻīsh al-Naḥwī, ʻĀlam al-Kutub, Bayrūt.
- Sharḥ Jamal al-Zajjājī, li-Ibn ʻUṣfūr al-Ishbīlī, taḥqīq : D. ṣāḥib Abū Janāḥ, al-Maktabah al-Fayṣalīyah.
- Sharḥ Shāfīyah Ibn al-Ḥājib, li-Raḍī al-Dīn al-Astarābādhī, maʻa sharḥ shawāhidahu, li-ʻAbd al-Qādir al-Baghdādī, ḥaqqaqahumā : Muḥammad Nūr al-Ḥasan wa-Muḥammad alzfzāf wa-Muḥammad Muḥyī al-Dīn ʻAbd al-Ḥamīd, Dār al-Kutub al-ʻIlmīyah, Bayrūt, Lubnān, 1975.
- al-Ṣāḥibī fī fiqh al-lughah al-ʻArabīyah wmsāʼhā wa-sunan al-ʻArab wklāmhā, li-Aḥmad ibn Fāris, taḥqīq D. ʻUmar alṣaabāgh, Maktabat al-Maʻārif, Bayrūt, Lubnān, al-Ṭabʻah al-ūlá, 1993.
- Ṭabaqāt fuḥūl al-shuʻarāʼ, li-Muḥammad ibn Sallām al-Jamḥī, taḥqīq : Muḥammad Maḥmūd Shākir, Dār al-madanī, Jiddah.
- Ẓāhirat al-iʻrāb fī al-lughāt al-Jazarīyah, D. Bāsil Muḥammad Muḥyī al-Dīn, Majallat ādāb al-Mustanṣirīyah, al-ʻadad (49), 2008.
- Ẓāhirat al-iʻrāb fī al-lughāt al-Sāmīyah, D. Yāsir Muḥammad albstnjy, al-Markaz al-Jāmiʻī al-Wansharīsī tysmsylt-Makhbar al-Dirāsāt al-naqdīyah wa-al-adabīyah al-muʻāṣirah, al-mujallad (4), al-ʻadad (3), 2020.
- Ẓāhirat al-taʼnīth bayna al-lughah al-ʻArabīyah wa-al-lughāt al-Sāmīyah dirāsah lughawīyah taʼṣīlīyah, D. Ismāʻīl ʻAmāyirah, Dār Wāʼil lil-Nashr, ʻAmmān, al-Urdun, al-Ṭabʻah al-ūlá, 2003.
- Ẓāhirat rafḍ al-aṣl fī al-Dirāsāt al-naḥwīyah, Fāṭimah Ḥasan ʻAbd al-Raḥmān Shiḥādah, Risālat duktūrāh, Kullīyat al-lughah al-ʻArabīyah, Umm Al Qura University, 1994.
- Ẓāhirat al-shudhūdh fī al-naḥw al-ʻArabī, D. Fatḥī ʻAbd al-Fattāḥ al-Dajanī, Wakālat al-Maṭbūʻāt, al-Kuwayt, 1974.
- al-Ẓawāhir al-lughawīyah fī al-Turāth al-Naḥwī, D. ʻAlī Abū al-Makārim, Dār Gharīb, al-Qāhirah, al-Ṭabʻah al-ūlá, 2006.
- al-ʻArabīyah "Dirāsāt fī al-lughah wa-al-lahajāt wa-al-uslūb", Johann Fakk, tarjamat D. Ramaḍān ʻAbd al-Tawwāb, Maktabat al-Khānjī, Miṣr, 1980.
- al-ʻArabīyah fī ḍawʼ al-lughāt al-Sāmīyah, D. Muḥammad Ṣāliḥ Tawfīq, Majallat Majmaʻ al-lughah al-ʻArabīyah, al-Qāhirah, al-ʻadad (111), 2007.
- al-ʻArabīyah fī ḍawʼ al-manhaj al-muqāran Dirāsāt al-mustashriqīn al-Almān anmūdhajan, ʻAbd al-Ḥasan ʻAbbās, Majallat al-lughah al-ʻArabīyah wa-ādābihā, Jāmiʻat al-Kūfah, al-ʻadad (12).

- al-‘Arabīyah wa-al-lughāt al-Sāmīyah al-aṣl wa-al-taba‘īyah fī ḍaw’ al-dars al-lughawī al-muqāran, D. Ḥāmid Aḥmad al-Shanbarī, Ma‘had al-Dirāsāt wa-al-Abḥāth lil-Ta‘rīb, al-Rabāṭ, al-Maghrib, 2002.
- ‘Ilm al-lughah al-‘Arabīyah, D. Maḥmūd Fahmī Ḥijāzī, Dār Gharīb, al-Qāhirah.
- ‘Ilm al-lughah muqaddimah llqār’ al-‘Arabī, D. Maḥmūd al-Sa‘rān, Dār al-Fikr al-‘Arabī, al-Ṭab‘ah al-thāniyah, al-Qāhirah, 1997.
- al-‘Ayn, al-Khalīl ibn Aḥmad al-Farāhīdī, taḥqīq : D. Mahdī al-Makhzūmī, Wad. Ibrāhīm al-Sāmarrā’ī, Dār wa-Maktabat al-Hilāl.
- al-Fi‘l zamānihi wa-abniyatuhu, D. Ibrāhīm al-Sāmarrā’ī, Mu’assasat al-Risālah, Bayrūt, al-Ṭab‘ah al-thālithah, 1983.
- Fuṣūl fī fiqh al-‘Arabīyah, D. Ramaḍān ‘Abd al-Tawwāb, Maktabat al-Khānjī, al-Qāhirah, al-Ṭab‘ah al-thālithah, 1978.
- Fiqh al-‘Arabīyah al-muqāran Dirāsāt fī Aṣwāt al-‘Arabīyah wa-ṣarfihā wa-naḥwihā fī ḍaw’ al-lughāt al-Sāmīyah, D. Ramzī Munīr Ba‘labakkī, Dār al-‘Ilm lil-Malāyīn, al-Ṭab‘ah al-ūlá, 1999.
- Fiqh al-lughāt al-Sāmīyah, Kārl Brūkilmān, tarjamat D. Ramaḍān ‘Abd al-Tawwāb, Maṭbū‘āt Jāmi‘at al-Riyāḍ, 1977.
- Fiqh al-lughah, D. ‘Alī ‘Abd al-Wāḥid Wāfī, Nahḍat Miṣr, al-Ṭab‘ah al-thālithah, 2004.
- Fiqh al-lughah al-muqāran, D. Ibrāhīm al-Sāmarrā’ī, Dār al-‘Ilm lil-Malāyīn, Bayrūt, Lubnān, al-Ṭab‘ah al-thālithah, 1983.
- al-Falsafah al-lughawīyah wa-al-alfāẓ al-‘Arabīyah, Jirjī Zaydān, Dār al-Hilāl, al-Ṭab‘ah al-thāniyah, 1904.
- al-Fawā’id al-‘ajībah fī i‘rāb al-kalimāt al-gharībah, li-Ibn ‘Ābidīn, taḥqīq : D. Ḥātim al-Ḍāmin, Dār al-Rā’id al-‘Arabī, Bayrūt, al-Ṭab‘ah al-ūlá, 1990.
- Fī uṣūl al-naḥw, Sa‘īd al-Afghānī, al-Maktab al-Islāmī, Bayrūt, 1987.
- Fī altmyym wa-al-tanwīn : qirā’ah lisānīyah muqāranah, D. Ibtisām al-Mutawakkil, al-Majallah al-‘Ilmīyah ll’kādymyh al-Yamanīyah lil-Dirāsāt al-‘Ulyā, al-‘adad (3), 2022.
- Fī al-taṭawwur al-Naḥwī wa-mawqif al-naḥwīyīn minhu, D. Nihād al-Mūsá, Majallat Kullīyat al-Ādāb, al-Jāmi‘ah al-Urdunīyah, al-mujallad (3), al-‘adad (2), 1972.
- Fī al-naḥw al-‘Arabī Qawā‘id wa-taṭbīq ‘alá al-manhaj al-‘Ilmī al-ḥadīth, D. Mahdī al-Makhzūmī, Dār al-Rā’id al-‘Arabī, Bayrūt, Lubnān, al-Ṭab‘ah al-thāniyah, 1986.
- Fī al-naḥw al-‘Arabī Naqd wa-tawjīh,, D. Mahdī al-Makhzūmī, Dār al-Rā’id al-‘Arabī, Bayrūt, Lubnān, al-Ṭab‘ah al-thāniyah, 1986.

- Fī Qawā‘id al-Sāmīyāt : al-‘Ibrīyah wa-al-Suryānīyah wālḥbshyh ma‘a al-nuṣūṣ wālmqārnāt, D. Ramaḍān ‘Abd al-Tawwāb, Maktabat al-Khānjī, al-Qāhirah, al-Ṭab‘ah al-thāniyah, 1983.
- Qaḍāyā al-khilāf al-ṣarfī fī ḍaw’ ‘ilm al-lughah al-muqāran, D. al-Sayyid Muḥammad mnāz‘ ‘Alī, Dār al-Āfāq al-‘Arabīyah, al-Qāhirah, al-Ṭab‘ah al-ūlá, 2015.
- Qaḍāyā al-khilāf al-Naḥwī fī ḍaw’ ‘ilm al-lughah al-muqāran, D. al-Sayyid Muḥammad mnāz‘ ‘Alī, Dār al-Āfāq al-‘Arabīyah, al-Qāhirah, al-Ṭab‘ah al-ūlá, 2015.
- Qawā‘id al-‘Arabīyah al-janūbīyah, F. L. bystwn, trjmh : D. khāld ismā‘yl ‘ly, bghdād, Maṭba‘at al-Majma‘ al-‘Ilmī al-‘Irāqī, 1992.
- Qawā‘id al-lughah al-Akkadīyah, D. Fawzī Rashīd, Dār Ṣafaḥāt lil-Dirāsāt wa-al-Nashr, al-Ṭab‘ah al-ūlá, 2009.
- al-Qawl al-aqrab fī al-dhabb ‘an Quṭrub, ad. Ibrāhīm al-Shamsān, maqālah fī Ṣaḥīfat al-Jazīrah bi-tārīkh 30/7 / 2016.
- Kitāb al-shi‘r aw sharḥ al-abyāt al-mushkilah al-i‘rāb, li-Abī ‘Alī al-Fārisī, taḥqīq D. Maḥmūd al-Ṭanāḥī, Maktabat al-Khānjī, al-Qāhirah, al-Ṭab‘ah al-ūlá 1988.
- Kitāb Sībawayh, li-Abī al-bashar ‘Amr ibn ‘Uthmān ibn Qanbar Sībawayh, taḥqīq ‘Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, Dār al-Jīl, Bayrūt, al-Ṭab‘ah al-ūlá.
- Kitāb allāmāt, li-Abī al-Qāsim ‘Abd al-Raḥmān ibn Isḥāq al-Zajjājī, taḥqīq D. Māzin al-Mubārak, Dār al-Fikr, Dimashq, al-Ṭab‘ah al-thāniyah, 1985.
- Kalimah (allhmm) fī naẓar al-lisānīyāt al-ḥadīthah, D. Ḥāmid Ḥusayn Ḥunayḥin, al-Jāmi‘ah al-Mustanṣirīyah, Majallat Kullīyat al-Tarbiyah, al-‘adad al-Thānī, 2019.
- Laḥn al-‘Āmmah wa-al-taṭawwur al-lughawī, D. Ramaḍān ‘Abd al-Tawwāb, Maktabat Zahrā’ al-Sharq, al-Qāhirah, Miṣr, al-Ṭab‘ah al-thāniyah, 2000.
- Lisān al-‘Arab, li-Muḥammad ibn Mukarram ibn manẓūr al-Afrīqī al-Miṣrī, Dār Ṣādir, Bayrūt.
- al-Lubāb fī ‘llal al-binā’ wa-al-i‘rāb, li-Abī al-Baqā’ ‘Abd Allāh ibn al-Ḥusayn al-‘Ukbarī, taḥqīq D ‘Abd al-Ilāh al-Nabhān, Dār al-Fikr, Dimashq, al-Ṭab‘ah al-ūlá 1995.
- Lughat aklwny al-Barāghīth : dirāsah tārīkhīyah, D. Maḍyān ‘Awwād al-Rashīdī, Kullīyat al-Tarbiyah bālḥdydh, Jāmi‘at al-Ḥudaydah, al-mujallad (9), al-‘adad (1), 2022.
- Lughat "aklwny al-Barāghīth" dirāsah Naẓarīyat wa taṭbīqīyah, Majallat Imam Muhammad Ibn Saud Islamic University, D. ‘Abd al-Raḥmān Muḥammad al-‘Ammār, al-‘adad (27), 2000.
- Lughat "aklwny al-Barāghīth" bayna al-‘Arabīyah (al-fuṣḥá) wlhjāt Shibh al-jizyah al-‘Arabīyah : dirāsah muwāzanah, D. Maysā’ Ṣā’ib Rāfi‘, Majallat Markaz

al-khidmah lil-Istishārāt al-baḥthīyah, Kullīyat al-Ādāb, Jāmi‘at al-Minūfīyah, al-mujallad (18), al-iṣdār (53), 2016.

- Lughat "yt‘āqbwn fikum Malā’ikah" bayna al-faṣāḥah wa-al-shudhūdh, D. Ibrāhīm Ṣāliḥ al-Ḥandūd, Majallat al-Ādāb lil-Dirāsāt al-lughawīyah wa-al-adabīyah, Kullīyat al-Ādāb, Jāmi‘at Dhamār, al-‘adad (14), 2022.
- Lughat "yt‘āqbwn fikum Malā’ikah" fī al-mīzān, D. ‘Abd Allāh Muḥammad ḥyyāny, Majallat Umm Al Qura University li-‘Ulūm al-lughāt wa-ādābihā, al-‘adad (27), 2021.
- Allāhumma : dirāsah ta’ṣīlīyah fī ḍaw’ al-Dirāsāt alfylwlwjyh, ‘Alawī Aḥmad almljmy, al-Wa‘y al-Islāmī, al-‘adad (683), 2022.
- (Allāhumma) ru’yah jadīdah fī al-ṣīghah wa-al-i‘rāb, D. Salmān alqṣāh, Majallat al-Tarbiyah wa-al-‘ilm, Jāmi‘at al-Mawṣil, al-‘adad (11), 1991.
- Lughat al-ḍād wa-nuqūshuhā al-musnadīyah, Muḥammad ‘Alī al-Ḥajarī, Dār al-Tawjīh al-Ma‘nawī, 2005.
- al-Lughāt al-Sāmīyah, Tiyūdūr Nöldeke, tarjamat D. Ramaḍān ‘Abd al-Tawwāb, Maktabat Dār al-Nahḍah al-‘Arabīyah.
- al-Lughah al-Akkadīyah (al-Bābilīyah – al’shwryh) tārīkhuhā wa-tadwīnuhā wa-qawā‘iduhā, ‘Āmir Sulaymān, Dār al-Kutub lil-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr, al-Mawṣil, 2005.
- al-Lughah al-‘Ibrīyah Qawā‘id wa-nuṣūṣ, D. Sayyid Faraj Rāshid, Dār al-Mirrīkh lil-Nashr, al-Riyāḍ, Kingdom of Saudi Arabia, 1993.
- al-Lughah al-‘Arabīyah ‘abra al-qurūn, D. Maḥmūd Fahmī Ḥijāzī, Dār al-Thaqāfah lil-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr, al-Qāhirah, al-Ṭab‘ah al-ūlá, 1978.
- al-Lughah al-‘Arabīyah fī Mi‘yār al-qadam bayna al-Sāmīyāt, Iḥsān Ja‘far, Majallat al-Fayṣal, Dār al-Fayṣal al-Thaqāfīyah, al-‘adad (204), al-Riyāḍ, 1993.
- al-Lughah al-Kan‘ānīyah dirāsah ṣawtīyah ṣarfīyah dalālīyah muqāranah fī ḍaw’ al-lughāt al-Sāmīyah, U. D. Yaḥyá ‘bāynh, Dār Majdalāwī, ‘Ammān, al-Urdun, al-Ṭab‘ah al-ūlá, 2003.
- al-Lum‘ah al-shahīyah fī Naḥwa al-lughah al-Suryānīyah ‘alá kallā madhhabī al-gharbīyīn wa-al-Sharqīyīn, jama‘ahā al-Sayyid Iqlīmīs Yūsuf Dāwūd al-Mawṣilī al-Suryānī Muṭrān Dimashq, ṭub‘ fī al-Mawṣil, fī Dayr al-Ābā’ aldwskyyn, 1879.
- al-Lawāṣiq al-naḥwīyah fī al-lughah al-‘Arabīyah wa-al-lughāt al-Sāmīyah dirāsah taqābulīyah, ‘Abd Rabbih Muḥsin al-Khulayfī, Risālat duktūrāh, Kullīyat al-Ādāb, Qism al-lughah al-‘Arabīyah, Jāmi‘at ‘Adan, 2020.
- al-Maudoodi : Ḥarakāt Umm ḥurūf?, D. Sulaymān Ibrāhīm al-‘Āyid, Majallat al-‘Ilmīyah al-Sa‘ūdīyah lil-lughah al-‘Arabīyah, al-‘adad (1), 1429.
- Majallat Lughat al-‘Arab al-‘Irāqīyah, anistās Mārī al’lyāwy alkarmily, Buṭrus ibn Jibrā’īl Yūsuf ‘Awwād, Maṭba‘at al-Ādāb, Baghdād, Wizārat al-I‘lām, al-Jumhūrīyah al-‘Irāqīyah.

- Majallat al-mustashriqīn al-Almān ZDMG, al-‘adad 123, 1973.
- Mukhtārāt min al-nuqūsh al-Yamanīyah al-qadīmah, ‘Abd al-Qādir Bā Faqīh wa-ākharūn, al-Munaẓẓamah al-‘Arabīyah lil-Thaqāfah wa-al-‘Ulūm, Tūnis, 1985.
- al-Madāris al-naḥwīyah usṭūrat wa-wāqi‘, D. Ibrāhīm al-Sāmarrā’ī, Dār al-Fikr lil-Nashr wa-al-Tawzī‘, al-Ṭab‘ah al-ūlá, 1987.
- al-Madkhal ilá dirāsah al-naḥw al-‘Arabī ‘alá ḍaw’ al-lughāt al-Sāmīyah, ‘Abd al-Majīd ‘Ābidīn, Dār al-Ṭibā‘ah al-ḥadīthah, al-Ṭab‘ah al-ūlá, 1951.
- Madkhal ilá Naḥwa al-lughāt al-Sāmīyah al-muqāran, sbātynw mwskāty w’dfārd awlndrwf wa-Anṭūn shytlr wflrām von zwdn, tarjamahu wa-qaddama la-hu D. Mahdī al-Makhzūmī Wad. ‘Abd al-Jabbār al-Muṭṭalibī, ‘Ālam al-Kutub, Bayrūt, al-Ṭab‘ah al-ūlá, 1993.
- al-Madkhal ilá ‘ilm al-lughah wa-manāhij al-Baḥth al-lughawī, D. Ramaḍān ‘Abd al-Tawwāb, Maktabat al-Khānjī, al-Qāhirah, al-Ṭab‘ah al-thālithah, 1997.
- Madkhal ilá al-lughah al-Kan‘ānīyah al-Fīnīqīyah, D. Aḥmad Ḥāmidah, Manshūrāt Jāmi‘at Dimashq.
- Madrasat al-Kūfah, wa-manhajuhā fī dirāsah al-lughah wa-al-naḥw, D. Mahdī al-Makhzūmī, Maktabat Muṣṭafá al-Bābī al-Ḥalabī, al-Ṭab‘ah al-thāniyah, 1958.
- Madrasat al-naqd al-Naḥwī fī al-Andalus baḥth fī al-Usus al-naẓarīyah, D. Malīkah nā‘ym, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Bayrūt, Lubnān, al-Ṭab‘ah al-ūlá, 2019.
- al-Madhhab al-Salafī "Ibn al-Qayyim al-Jawzīyah wa-shaykhihi Ibn Taymīyah" fī al-naḥw wa-al-lughah, D. ‘Abd al-Fattāḥ al-Ḥamūz, Mu’tah lil-Buḥūth wa-al-Dirāsāt, al-mujallad al-Awwal, al-‘adad al-Awwal, 1986.
- al-Masā’il alḥlbyāt, li-Abī ‘Alī al-Fārisī, taḥqīq al-Duktūr Ḥasan Hindāwī, Dār al-Qalam lil-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī‘, Dimashq, al-Ṭab‘ah al-ūlá, 1987.
- al-Masā’il wa-al-ajwibah, li-Abī Muḥammad ‘Abd Allāh ibn Muḥammad ibn al-Sayyid al-Baṭalyawsī, taḥqīq : D. Muṣṭafá ‘Adnān al-‘Aythāwī, Dār al-Nawādir, Dimashq, Sūriyā, Nādī al-Madīnah al-Munawwarah al-Adabī, al-Ṭab‘ah al-ūlá, 2019.
- al-Mustashriqūn wa-al-Manāhij al-lughawīyah, D. Ismā‘īl Aḥmad ‘Amāyirah, Dār Ḥunayn, ‘Ammān, al-Urdun, al-Ṭab‘ah al-thāniyah, 1992.
- Ma‘ānī al-Qur’ān, ll’khfsh, taḥqīq al-Duktūrah Hudá Maḥmūd Qurrā‘ah, Maktabat al-Khānjī, al-Qāhirah, al-Ṭab‘ah al-ūlá, 1990.
- Ma‘ānī al-Qur’ān, lil-Farrā’, taḥqīq : Aḥmad Najātī, wa-Muḥammad al-Najjār, wa-‘Abd al-Fattāḥ al-Shalabī, al-Hay’ah al-Miṣrīyah al-‘Āmmah lil-Kitāb, al-Ṭab‘ah al-ūlá, Miṣr, 1980.
- Ma‘ānī al-Qur’ān wa-i‘rābuh, llzjāj, taḥqīq : ‘Abd al-Jalīl Shalabī, al-Ṭab‘ah al-ūlá, ‘Ālam al-Kutub, 1408.
- Ma‘ānī al-naḥw, U. D. Fāḍil al-Sāmarrā’ī, Sharikat al‘ātk, al-Qāhirah, al-Ṭab‘ah al-thāniyah, 2003.

- Mu‘jam al-mushtarak al-lughawī al-‘Arabī al-sāmī "Mu‘jam al-alfāẓ al-qadīmah al-mushtarakah bayna al-‘Arabīyah wa-majmū‘ah al-lughāt al-Sāmīyah", U. D. Yaḥyá ‘Abābinah, wa-A. D. Āminah al-Zu‘bī, Hay’at abwẓby lil-Thaqāfah wa-al-Turāth, Dār al-Kutub al-Waṭanīyah, al-Ṭab‘ah al-ūlá, 2014.
- Mu‘jam mufradāt al-mushtarak al-sāmī fī al-lughah al-‘Arabīyah, D. Ḥāzim ‘Alī Kamāl al-Dīn, Maktabat al-Ādāb, al-Qāhirah, al-Ṭab‘ah al-ūlá, 2008.
- Ma‘rifat al-lughāt al-Sāmīyah wa-atharuhā fī al-Baḥth al-lughawī al-‘Arabī, D. Muḥammad Ṣāliḥ Tawfīq, Majallat Risālat al-Mashriq, Markaz al-Dirāsāt al-Sharqīyah, Jāmi‘at al-Qāhirah, al-mujallad (4), al-‘adad (2, 4), 1995.
- Mughnī al-labīb ‘an kutub al-a‘ārīb, li-Jamāl al-Dīn Abī Muḥammad Allāh ibn Hishām al-Anṣārī, taḥqīq : D Māzin al-Mubārak wa-Muḥammad ‘Alī Ḥamad Allāh, Dār al-Fikr, Bayrūt, al-Ṭab‘ah al-sādisah, 1985.
- al-Maqāṣid al-shāfiyah fī sharḥ al-Khulāṣah al-Kāfiyah, li-Abī Isḥāq Ibrāhīm ibn Mūsá al-Shāṭibī, taḥqīq : D. ‘Abd-al-Raḥmān ibn Sulaymān al-‘Uthaymīn, D. ‘Ayyād ibn ‘Īd al-Thubaytī, D. Muḥammad Ibrāhīm albnnā, D. ‘Abd al-Majīd Qaṭāmish, D. Sulaymān ibn Ibrāhīm al-‘Āyid, Umm Al Qura University, Makkah al-Mukarramah, al-Ṭab‘ah al-ūlá 2007.
- al-Muqtaṣid fī sharḥ al-Īḍāḥ, lljrjāny, taḥqīq : Kāẓim Baḥr al-marjān, Manshūrāt Wizārat al-Thaqāfah wa-al-I‘lām al-‘Irāqīyah, 1982.
- al-Muqtaḍab, li-Abī al-‘Abbās Muḥammad ibn Yazīd al-Mibrad, taḥqīq : Muḥammad ‘Abd al-Khāliq ‘Aẓīmah, ‘Ālam al-Kutub, Bayrūt.
- Muqaddimah fī fiqh al-lughah al-‘Arabīyah wa-al-lughāt al-Sāmīyah, D. ‘Abd al-Fattāḥ ‘Abd al-‘Alīm albrkāwy, al-Ṭab‘ah al-thāniyah, 1994.
- Min Asrār al-lughah, D. Ibrāhīm Anīs, Maktabat al-Anjlū al-Miṣrīyah, al-Ṭab‘ah al-khāmisah, 1975.
- Manāhij al-Baḥth al-lughawī bayna al-Turāth wa-al-mu‘āṣarah, D. Ni‘mah Raḥīm al-‘Azzāwī, Maṭba‘at al-Majma‘ al-‘Ilmī, 2001.
- Min turāthinā al-lughawī al-qadīm mā ysmmá fī al-‘Arabīyah bāldkhyl, D. Ṭāhā Bāqir, al-Majma‘ al-‘Ilmī al-‘Irāqī, Baghdād, 1980.
- Manthūr al-Fawā’id, Kamāl al-Dīn Abī al-Barakāt al-Anbārī, taḥqīq D. Ḥātim Ṣāliḥ al-Ḍāmin, Dār al-Rā’id al-‘Arabī, Bayrūt, Lubnān, al-Ṭab‘ah al-ūlá, 1990.
- Min s‘h al-‘Arabīyah, D. Ibrāhīm al-Sāmarrā’ī, Dār al-Jīl, Bayrūt, al-Ṭab‘ah al-ūlá, 1994.
- al-Munṣif sharḥ al-taṣrīf lil-māzinī, li-Abī al-Fatḥ ibn Jinnī, taḥqīq Ibrāhīm Muṣṭafá wa-‘Abd Allāh Amīn, Maṭba‘at al-Bābī al-Ḥalabī, al-Ṭab‘ah al-ūlá, 1954.
- Almwfy fī al-naḥw al-Kūfī, Ṣadr al-Dīn alknghrāwy, Majma‘ al-‘Ilmī al-‘Arabī, Dimashq, al-Ṭab‘ah al-ūlá, 1950.

- mnhj al-sālik fī al-kalām ‘alá Alfīyat ibn Mālik, li-Abī ḥyyān al-Naḥwī al-Andalusī, taḥqīq : U. D. Sharīf al-Najjār Wad. Yāsīn Abū al-Hayjā’, ‘Ālam al-Kutub al-ḥadīth, al-Ṭab‘ah al-ūlá, 2015.
- al-Manhaj al-muqāran fī dirāsah al-naḥw al-‘Arabī, D. Muḥammad Ṣāliḥ Tawfīq, ḍimna Mu’tamar "al-‘Arabīyah wa-qarn min al-dars al-Naḥwī", Kitāb al-Mu’tamar al-Thānī lil-‘Arabīyah wa-al-Dirāsāt al-naḥwīyah, Jāmi‘at al-Qāhirah, Kullīyat Dār al-‘Ulūm, 2002.
- al-Naḥw al-‘Arabī al-muqāran fī ḍaw’ al-lughāt al-Sāmīyah wa-al-lahajāt al-‘Arabīyah al-qadīmah, U. D. Yaḥyá ‘bāynh, Dār al-Kitāb al-‘Arabī, Irbid, al-Urdun, al-Ṭab‘ah al-ūlá, 2019.
- Niẓām al-jumlah fī al-lughāt al-Sāmīyah, D. ‘Adī Ḥusayn ‘Alī, Majallat Majma‘ al-lughah al-‘Arabīyah, Dimashq, Sūriyā, al-mujallad (89), al-juz’ (4), 2016.
- Nafḥ al-Ṭayyib min ghṣn al’ndls alrṭyb, l’ḥmd bn mḥmd almqr’ altlmsāny, tḥqyq : D. Iḥsān ‘Abbās, Dār Ṣādir, Bayrūt, al-Ṭab‘ah al-ūlá, 1968.
- al-Nukat fī al-Qur’ān ; li-Abī al-Ḥasan ‘Alī ibn fḍḍāl al-Mujāshi‘ī, taḥqīq : D. ‘Abd Allāh ‘Abd al-Qādir al-Ṭawīl, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Bayrūt, Lubnān, al-Ṭab‘ah al-ūlá, 2007.
- Hal aṣl adāh al-ta‘rīf Hal?, D. Ibrāhīm al-Shamsān, maqālah fī Ṣaḥīfat al-Jazīrah bi-tārīkh 1/2 / 2020.
- Hal Lanā an n‘bth bāl’ṣwl?, D. Ibrāhīm al-Sāmarrā’ī, Majallat al-Dirāsāt al-lughawīyah, King Faisal Center for Research and Islamic Studies, al-mujallad (1), al-‘adad (1), 1999.
- Ham‘ al-hawāmi‘ fī sharḥ jam‘ al-jawāmi‘, li-Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr al-Suyūṭī, taḥqīq : ‘Abd al-Ḥamīd Hindāwī, al-Maktabah al-Tawfīqīyah, Miṣr.

مظاهر التوسع في كتب إعراب القرآن الكريم: كتاب مشكل إعراب القرآن لمكي القيسي نموذجاً

د. عبد الله بن ماجد بن سعد بن مهنا

الأستاذ المساعد بقسم النحو والصرف وفقه اللغة في كلية اللغة العربية

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

ملخص البحث

يتلخص موضوع مظاهر التوسع في كتب إعراب القرآن الكريم في جوانب عدة، وقد خصصت الحديث عنها في كتاب مشكل إعراب القرآن الكريم لمكي القيسي "ت٤٣٧هـ"، وقد ظهرت مظاهر التوسع في تكرار التوجيه الإعرابي للآيات الكريمة في مواضع من الآيات المتشابهة، وفي إيراد الخلاف في مسائل خلافية متكررة في كتب الإعراب والنحو، وفي إيراد ما لا يتعلق بالإعراب، وقد ظهر ذلك فيما يقرب من عشرة مظاهر، وفي تعدد الأوجه الإعرابية؛ فتجد في الكلمة الواحدة في الآية الكريمة أوجهًا متعددة في الإعراب، وتتكرر بتكرر ذكرها، ومن تلك المظاهر أيضًا إعراب الواضحات، كذكر المبتدأ والخبر في آيات كثيرة، وليس فيها وجه آخر من الإعراب، وقد ظهر ذلك عند مكي في المشكل، كما أن من المظاهر أيضًا إيراد بيان وتفسير لمعاني الكلمات في الآية الكريمة، فهذا وغيره أدى للتوسع في كتب المعربين، كتب الله أجرهم ونفع الله بعلمهم وفضلهم.

الكلمات المفتاحية:

التوسع – مظاهر – إعراب القرآن – مشكل – مكي القيسي– كتب إعراب.

Abstract:

The subject of the manifestations of expansion in books on the parsing of the Holy Qur'an is summarized in several aspects. I devoted the discussion in it to the book The Problem of Parsing the Holy Qur'an by Makki al-Qaisi, d. 437 AH. Several aspects of expansion appeared, which lie in the repetition in the grammatical guidance of the noble verses in places of similar verses, and it was repeated in most of the verses. From one place, and one of the appearances is the mention of disagreement in controversial issues that are repeated in the books of parsing and in the books of grammar, and it appeared in the books on the parsing of the Qur'an and in Makki Al-Qaisi in the problem, and one of the appearances is the mention of what is not related to parsing, and this appeared in approximately ten aspects that were discussed and clarified in their place. There are also multiple manifestations Syntactic aspects: You will find multiple aspects of syntactic expression in a single word in the noble verse, and they are repeated as they are mentioned repeatedly. Among these aspects is also the syntactic expression of clear things, such as when the syntactic syntacticizes the subject of the subject and the predicate in many verses in which there is no other aspect of syntactic expression, and this was demonstrated by Makki in Al-Mushkil, just as the It is also apparent that there is an explanation and interpretation of the meanings of the words in the noble verse. This and others led to the expansion of the books of the parsers. May God reward them and benefit God through their knowledge and virtue.

Keywords:

expansion/manifestations/parsing the Qur'an/problem/Makki al-Qaisi/parsing books.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد:

فقد ظهَرَ اهْتمامُ المسْلمين بالقرآن الكَريم منذ نزوله في جوَانب مخْتلفَة، ومن تلك الجوانب الإعراب الذي يَعْني: العلاقَةَ القويَّةَ، ولَحْمَةَ النَّسَب بين الكَلمات دَاخل الجملةِ الواحدة، كما يَعْني: الإبانةَ عن المعاني بالألفاظ، وبه تتبينُ أصولُ المقاصد بالدَّلالةَ، ولَوْلاهُ لجُهلَ أصْلُ الإفادة، كما أنَّه يُفَرِّقُ بينَ المعاني المخْتلفَة التي لوْ لمْ يَدْخُل الإعرابُ الكَلمةَ التي تتعاقَبُ عَليْها المَعاني التَبَستْ[1]؛ ولذا قال الإمامُ عَبدُ القاهرِ الجرجانيُّ:" إنَّ الألفاظَ – وهي عاريةٌ من الإعراب – مُغلقةٌ على معانيها حتَّى يكونَ الإعرابُ هو الذي يَفْتحُها، وإنَّ الأغْراضَ كامنةٌ فيها حتَّى يكونَ هو المسْتَخْرجُ لها، وإنَّه المعْيارُ الذي لا يَتبينُ نُقْصانُ كلامٍ ورُجْحانُه حتى يُعْرَضَ عليه، والمقياسُ الَّذي لا يُعْرَفُ صَحيحٌ منْ سَقيمٍ حتَّى يُرجعَ إلَيْه"[2].

وعلى هذا فالإعرابُ مجموعةٌ من العلامات اللَّفظيَّة تَدُلُّ على فوارقَ دَلاليَّة، وغايةُ هذه العلامات: التوضيحُ، والبيانُ، ورفعُ الالتباسِ والاحتمالِ عنَ الكَلمِ بالتفرقة بين معانيها النحويَّةِ المختلفةِ شَأنُها في ذلك شَأنُ لامِ التعريفِ، وتاءِ التأنيث، وألفِ الاثنين، والتَّصْغيرِ، والجَمْعِ ... إلخ.

ولَمَّا كان للإعْراب تلك المكانة العظيمة في التَّمييز بين المعَاني المختلفة، توجَّه النحويون قديمًا وحديثًا إلى القرآن الكَريم فأعربوه، وهم في ذلك مختلفون متباينون، فمنهم مَن توسَّع في الإعراب توسعًا كبيرًا، ومنهم من توسَّط، ومنهم من اختصر، ومن خلال قراءتي في كتب الإعراب لفت نظري مسألة التوسع في الإعراب، ووجدت العلامة ابنَ هشامٍ ـــ رحمه الله ـــ في مقدمة كتابه الماتع (مغني اللبيب عن كُتب الأعاريب) أشار إلى تلك المسألة، وأرجع السبب فيها إلى ثلاثة مظاهر؛ إذ قال: "وَاعْلَم أنني تَأَمَّلت كتب الإعْرَاب فَإذا السَّبَب الَّذي اقْتضى طولهَا ثَلاثَة أُمُور، أَحدهَا كَثْرَة التّكْرَار ... وَالأمر الثَّاني إيرَاد مَالَا يتَعَلَّق بالإعراب ... وَالثَّالث إعراب الواضحات"[3]، ومن هنا عَقدتُ العزمَ على أنْ أقوم بدراسة تكشف المسألة وتجليها، ولَمَّا كانت كُتب الإعراب متعددة، قصرت البحث على إعراب مكي القيسي، المسمى (مشكل إعراب القرآن)، وهو إعرابٌ قلَّ نظيره، وفاق في العلم أقرانه، ونال شهرة وفضلا بين أهل العلم وأربابه، كما أنه تفرد بكل ما يتصل بمشكل الإعراب، وغريبه، وقد تجلَّت فيه أسباب طول كتب الإعراب التي ذكرها ابن هشام، وهذا ما جعله ينتقده في ذلك بقوله في أثناء حديثه عن هذه الأسباب: "وَالْعجب من مكي بن أبي طَالب؛ إذْ أورد مثل هَذَا في كتَابه المَوْضُوع لبَيَان مُشكل الإعْرَاب مَعَ أَن هَذَا لَيْسَ من الإعْرَاب في شَيْء"[4].

(١) ينظر: الخصائص ٨٩/١، والصاحبي لابن فارس ١٤٣، والبرهان في علوم القرآن ٣٠١/١، والإتقان للسيوطي ١٧٩/١، ١٨٠.
(٢) دلائل الإعجاز ٢٨.
(٣) مغني اللبيب لابن هشام ٥٧/١.
(٤) مغني اللبيب ٦٢/١-٦٣.

ويرجعُ سَببُ اختياري لهذا الموضوع إلى مَا يَأتي:

أولا: اتصاله بكتابه الله عز وجل، فقد اطلعت على كثير من الأسرار ودقائق المعاني، والعلاقة المتينة بين الإعراب والمعنى، واستفدت منه قراءة ومدارسة وإعرابا.

ثانيًا: القيمة العلمية الكبيرة لمكي القيسي، ولكتابه مشكل إعراب القرآن.

ثالثًا: احتواء مشكل إعراب القرآن لمكي على جملة من مظاهر التوسع.

رابعًا: الرغبة في التحصيل العلمي والمعرفي لمظاهر التوسع في الإعراب التي أدت إلى توسع كتب المعربين، وخصوصًا مشكل مكي.

خامسًا: عدم وجود دراسة سابقة لهذا الموضوع، حسب اطلاعي.

أمَّا عن أهداف الموضوع، فيمكن إجمالها فيما يأتي:

أولا: الوقوف على مظاهر التوسع والتطويل في إعراب القرآن الكريم.

ثانيًا: الكشف عن هذه المظاهر وتحليلها في "مشكل إعراب القرآن لمكي القيسي".

ثالثًا: تزويد المكتبة العربية بموضوع جديد فيما يظهر لي.

وأما ما يخص الدراسات السابقة فإني لم أقف على دراسة درست هذه المسألة أو تخصصت فيها، غير ما ذكره ابن هشام الأنصاري سابقًا، وقد أفدت مما ذكره؛ بل إني استقيت فكرة هذا البحث منه، وقد أضفت – بفضل الله – أسبابًا أخرى، كما سيظهر في البحث.

وقد اتبعت في دراسة هذا البحث المنهج الوصفي التحليلي، وقمت بانتقاء شواهد للمظاهر التي أدت للتوسع في كتاب مشكل إعراب القرآن لمكي القيسي، وليست دراستي إحصائية لجميع المواطن في كل مظهر.

وخطة البحث تتكون من مقدمة، وتمهيد، وثلاثة مباحث، وخاتمة، وثبت المصادر والمراجع.

المقدمة: فيها حديث عن أهمية الموضوع وأسبابه وأهدافه، والدراسات السابقة، وخطته.

التمهيد: جعلته للحديث عن (إعراب القرآن الكريم، ودواعي التأليف فيه).

المبحث الأول: وجاء بعنوان: كثرة تكرار إعراب المتشابهات

المبحث الثاني: ذكر ما لا يتعلق بالإعراب

المبحث الثالث: إعراب الواضحات

الخاتمة: وفيها أهم نتائج البحث.

ثبت المصادر والمراجع.

واللّٰهَ أسألُ أن يكتب القبول والتوفيق وأن يجعل العمل خالصًا لوجهه الكريم، إنه ولي ذلك والقادر عليه. وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

التمهيد: إعراب القرآن الكريم ودواعي التأليف فيه[1]

التأليفُ في إعراب القرآن الكريم يُعدُّ تحصينًا للنصِّ القرآني من أي فهْم خاطئ، بما يضعه من سُبل الإبانة عن معانيه؛ إذْ إنَّ المفسر لا يستطيع أنْ يدرك مراد الله إلا بالتأمل فيما انطوت عليه تراكيبُ القرآن الكريم، ودلالاتُ ألفاظه؛ ولذا يعد الإعرابُ في كتب التفسير أدقَّ ما يكون لما يترتب عليه من استخراج مراد الحق من كلام الحق – سبحانه – فهو دِينٌ يُتعبدُ به.

ومن ثمَّ رأينا للإعراب في كتب التفسير اعتبارًا كبيرًا وحضورًا كثيفًا، وكأنَّه يُعطي المشروعية لما يذهب إليه المفسِّر من وجوه المعاني المستخلصة من التركيب القرآني، وبعبارة أخرى كان المفسر مشغولا على الدوام بالعلاقة بين حريته من جهة، ومقتضيات الإعراب واللغة من جهة أخرى[2]؛ ولهذا إذا اختلفت الآراء في فهم آية كان المفسرون يختارون ما هو أمسُّ بالعربية، وأنفذ في طريقها، وما دلَّ عليه لسانُ العرب ومَساقُ الآيات، ويردون ما لا يساعد عليه كلام العرب[3].

والإعراب بعلاماته الدالة على المعاني يُبِينُ عن موقع اللفظ من التركيب والنظم؛ وهو ما يعطي للكلمة حرية واتساعًا فتتبوأ من الجملة ما تشاء، ومِنْ ثمَّ يُركن إليه في التعبير عن أغراضٍ في الكلام من تقديم وتأخير ما كان لها أنْ تظهرَ بدونه.

وقد يكون الإعرابُ هو الملمحَ النحويَّ المميزَ أو الأساسَ إذا لم يكن في صور الكلمات وأبنيتها ما يدل على هذه المعاني، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ﴾[4]؛ فإنَّ وجود الفتحة في لفظ (المسيح) (عَلَيْهِ السَّلَامُ) هي التي حالت بين أن يكون معطوفًا على لفظ الجلالة, وخصَّته لأنْ يكون معطوفًا على المفعول به (أحبارهم)، فتكون الآية قد نعت عليهم أن اتخذوا المسيح ربًّا معبودًا من دون الله (عَزَّوَجَلَّ) ولولا الفتحةُ لتُوهِّم أنه معطوفٌ على لفظ الجلالة, فيفهم العكس, وهو أنَّ الآية نعت عليهم عدم اتخاذهم المسيح ربًّا مع الله[5].

والحديثُ عن إعراب القرآن الكريم في نشأته وتطوره يكشف بجلاء عن اهتمام قدامى النحويين بخدمة كلام الله تعالى، والتشرف بتدارسه في الجوانب اللغوية بعامة، والجانب الإعرابي بخاصة، ذلكم الجانب المتمثل في ربط المعنى بالنحو، وهذا يظهر في كتب معاني القرآن وإعرابه، وقد ظهرت هذه المؤلفات في زمن مبكر، والمتأمل في نشأة إعراب القرآن الكريم يجد أنها مرت بمراحل متعددة، وقد تطورت شيئًا فشيئًا حتى بلغت الغايةَ.

(١) أفدت في التمهيد من كتاب النحو وكتب التفسير للدكتور إبراهيم رفيدة ص ١١١-١٥٠.
(٢) ينظر: اللغة والتفسير والتواصل، د. مصطفي ناصف ص ٨١.
(٣) ينظر على سبيل المثال: البحر المحيط، والدر المصون، عند تفسير قوله تعالى:(ولقد همَّتْ به وهمَّ بها لولا أن رأي برهان ربه) سورة يوسف آية ٤٤.
(٤) سورة التوبة آية ٣١.
(٥) ينظر: روح المعاني ١٠/١٢٣.

وكانت بدايةُ التأليف في إعراب القرآن مع بداية إنشاء النحو وتأسيس قواعده؛ إذ كان القرآن هو الدليل الأول من أدلته، فكان النحاة الأولون يتناولونه مستشهدين به محللين أساليبه، مبينين أعاريبه، موجهين لقراءاته، وإن لم يشملوا بذلك جميع آياته(١).

ومن يرجع إلى كتب النحاة القديمة يجد فيها من الشواهد والأدلة الناطقة بذلك ما فيه الكفاية، ومعلوم أن كتاب سيبويه هو أقدم كتاب في النحو باقٍ إلى يومنا هذا، وأنه خلاصة جهود النحويين السابقين من شيوخ سيبويه وغيرهم، وأن أسماءهم تتردد فيه كثيراً، وآراءهم تنتشر فيه انتشاراً واسعاً، فكم فيه من ذكرٍ لهؤلاء الأعلام من نحو: "قال الخليل، وسألت الخليل، وقال يونس، وزعم أبو الخطاب"، ونحو ذلك. والكتاب مليء بالآيات التي تناولها شيخ النحاة بالتحليل والتفسير والإعراب(٢).

ولمَّا كانت كُتب إعراب القرآن كثيرةً جدًّا، رأيتُ أن أذكر أشهرها من المطبوع؛ إيجازًا واختصارًا، وأدرجت معها كتب معاني القرآن؛ لأنها في حقيقتها كتب إعراب للقرآن، وها هي مرتبة حسب تاريخ وفاة مؤلفيها(٣):

١. معاني القرآن للفراء ت ٢٠٧هـ، وهو من نحاة الكوفة، ويعد من أوائل المؤلفين لكتب إعراب القرآن الكريم، وطبع في ثلاثة مجلدات.
٢. معاني القرآن للأخفش الأوسط سعيد بن مسعدة ت ٢١٥هـ، وهو من البصريين ومن تلاميذ سيبويه وهو من الكتب المشهورة وقد طبع في مجلدين.
٣. معاني القرآن وإعرابه لأبي إسحاق الزجاج ت ٣١١ه، وهو من النحاة البصريين وكتابه هذا من الكتب المشهورة وقد طبع عدة طبعات.
٤. إعراب القرآن لأبي جعفر النحاس ت ٣٣٧هـ، وقد طبع عدة طبعات وهو من النحاة البصريين.
٥. معاني القرآن لأبي جعفر النحاس ت ٣٣٧هـ. وقد طبع في خمسة مجلدات مركز إحياء التراث بمكة.
٦. مشكل إعراب القرآن لمكي القيسي ت ٤٣٧ه، وقد طبع عدة طبعات، وهو محل البحث وقد اعتنى فيه مؤلفه بذكر الأعاريب المشكلة في القرآن الكريم، وله أيضًا الهداية في بلوغ النهاية من كتب التفسير المهتمة بالقضايا النحوية والصرفية.
٧. البيان في غريب إعراب القرآن للأنباري ت٥٧٧ هـ، وقد طبع عدة طبعات وهو نفسه صاحب كتاب الإنصاف في مسائل الخلاف.
٨. التبيان في إعراب القرآن لأبي البقاء العكبري ت ٦١٦ه، ويسمى إملاء ما من به الرحمن، وقد طبع عدة طبعات، وله – أيضًا – إعراب القراءات الشواذ.

(١) يُنظر: التبيان للعكبري ١/١-٢
(٢) يُنظر على سبيل التمثيل الكتاب ١٠٨/١، ١٠٩، ١٤٢، ١٤٣، ١٦٦، ١٦٧، ٤٢٨، ٤٢٩، ٨١/٤، ٨٢، وسيبويه إمام النحاة٩٠، ٩١، والنحو وكتب التفسير ١/ ١٧، وما بعدها.
(٣) وللاطلاع والاستزادة من كتب معاني القرآن وإعرابه ينظر: كشف الظنون ٨١/١، و كتاب النحو وكتب التفسير د. إبراهيم رفيدة ص ١١٢-١٣٩.

٩. الفريد في إعراب القرآن المجيد للمنتجب الهمذاني ت٦٤٣هـ، وقد طبع عدة طبعات إحداهن في ستة مجلدات.

وهذه المؤلَّفات وغيرها الكثير تدل دلالة واضحة على عناية العلماء بكتاب ربنا القرآن الكريم الخالد، وعلى إخلاصهم وإدراكهم أن الإعراب لا يُستغنى عنه البتة في فهم القرآن فهمًا صحيحًا، يقول أبو البقاء العكبري في مقدمة "التبيان": "... فأول مبدوء به من ذلك تلقُّف ألفاظه عن حفَّاظه، ثم تلقي معانيه ممن يُعانيه، وأقومُ طريق يُسلَك في الوقوف على معناه، ويُتوصل به إلى تبيين أغراضه ومغزاه، معرفةُ إعرابه واشتقاق مقاصده من أنحاء خطابه، والنظر في وجوه القراءات المنقولة عن الأئمة الأثبات"(١).

ولعلَّ من أهم الأسباب الداعية للتأليف في إعراب القرآن الكريم ما يأتي:

١. اهتمام العلماء بالقرآن الكريم وإعرابه وبيان الأوجه النحوية في التراكيب للجمل داخل الآيات القرآنية.
٢. بناء العربية على أصلها الأول وركنها الركين، وتيسيرا لفهم القرآن على المسلمين.
٣. أن الإعراب طريق لفهم المعنى وتحليل التراكيب، فانطلق العلماء لخدمة كتاب الله قال العكبري في ذلك: " فَإِن أولى مَا عني باغي الْعلم بمراعاته وأحق مَا صرف الْعِنَايَة إِلَى معاناته مَا كَانَ من الْعُلُوم أصلا لغيره مِنْهَا وحاكما عَلَيْهَا وَلها فِيمَا ينشأ من الاخْتِلاف عَنْهَا وَذَلِكَ هُوَ الْقرَان المجِيد الذي لا يَأْتِيهِ الْبَاطِل من بَين يَدَيْهِ وَلا من خَلفه تَنْزِيل من حَكِيم حميد"(٢).
٤. أن القرآن الكريم هو مرجع العلماء والفقهاء والمحدثين وعلماء اللغة فيما يختص بالأحكام والأصول، فكان هذا هو السبب الرئيس لاهتمام علماء اللغة بالتأليف في كتب إعراب القرآن ومعانيه.
٥. ذكر العلماء أن من دواعي التأليف في إعراب القرآن الكريم (الإعراب والمعنى) قال الزركشي: "والإعراب يبين المعنى، وهو الذي يميز المعاني ويوقف على أغراض المتكلمين، بدليل قولك: ما أحسن زيدا، ولا تأكل السمك وتشرب اللبن، وكذلك فرقوا بالحركات وغيرها بين المعاني"(٣) .

(١) التبيان في إعراب القرآن ١/١.
(٢) التبيان للعكبري ١/١.
(٣) البرهان ٣٠١/١-٣٠٢.

وقال السيوطي: "ومن فوائد هذا النوع معرفة المعنى؛ لأن الإعراب يميز المعاني ويوقف على أغراض المتكلمين"(١).

٦. بيان الموقع الإعرابي للكلمات في الآيات القرآنية إجمالا وتفصيلا، وقد ظهر المجمل في كتب المعربين المتقدمين كالفراء والزجاج والنحاس، وأما البيان التفصيلي فقد ظهر عند المتأخرين لاسيما في العصور المتأخرة والحالية كإعراب القرآن الكريم لمحيي الدين درويش، والجدول في إعراب القرآن الكريم للصافي.

وإن الباحث في كتاب الله سبحانه وتعالى ليجد في بحثه أنسًا وفي وقته بركة وقبولا، وقد انشغل العلماء في تأليفاتهم وحلقهم بالقرآن مدارسة وفهمًا، وإعرابًا، وكفى لك أيها العالم والمتعلم شرفًا أن يمضي الوقت ويتكرَّس في خدمة لغة القرآن الكريم التي خلدت بخلود هذا القرآن الكريم إلى أن تقوم الساعة، ومن يتأمَّل كتب التفسير والإعراب للقرآن الكريم يجد فيها موضوعات للبحث والتأليف لا يحصى عدها ولا يحرم بركتها طلاب العلم وقاصدوه.

(١) الإتقان ٣٠٩/٢

المبحث الأول: كثرة تكرار إعراب المتشابهات

المراد بالتكرار هنا: تكرار إعراب التركيب الواحد، وعدم الاكتفاء بإعرابه في أول موضع مع الإحالة إليه في بقية المواضع إحالة كاملة، أي: دون إعادة الكلام الذي تُكلم به في الموضع الأول، أو شيء منه.

وإن المطالع لكتب الإعراب ليلحظ أن من أسباب التطويل والتوسع في الإعراب فيها كثرة التكرار في إعراب المتشابهات، فترى أن الكلام يكون على جزئية محددة فإذا جاءت نظائرها أعادوا الكلام فيها، يقول ابن هشام: "اعْلَم أنني تَأَمَّلت كتب الإِعْرَاب فَإِذا السَّبَب الَّذِي اقْتضى طولهَا ثَلاثَة أُمُور: أَحدهَا كَثْرَة التّكْرَار فَإِنَّهَا لم تُوضَع لإِفَادَة القوانين الْكُلية، بل للْكَلَام على الصُّور الجُزْئِيَّة فتراهم يَتَكَلَّمُونَ على التَّرْكِيب المعِين بِكَلَام ثمَّ حَيْثُ جَاءَت نَظَائِره أعادوا ذَلِك الْكَلَام"[1]. وقد جاء لهذه الظاهرة في (مشكل مكي) أمثلة كثيرة متنوعة، ومنها:

١. **إعراب الاسم الموصول في مثل قوله تعالى:** ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ ۝ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ [2].

فقد ذكر في إعراب الاسم الموصول في هذه الآية الكريمة ثلاثة أوجه إعرابية: الجر على النعت، والرفع على القطع، والنصب على المدح[3].

قال مكي: "الَّذين في مَوضِع خفض نعت لِلْمُتقين أَو بدل مِنْهُم أَو في مَوضِع نصب على إضمار أَعنِي أَو في مَوضِع رفع على إِضمار مُبْتَدأ أَو على الابْتِدَاء وَالْخَبَر أُولَئِكَ على هدًى من رَبهم"[4].

وقال السمينُ الحلبيُّ مقررًا هذا الإعراب، وباسطًا له: "«الذين» يَحْتمل الرفعَ والنصبَ والجرَّ، والظاهرُ الجرُّ، وهو من ثلاثة أوجه، أظهرُها: أنه نعتٌ للمتقين، والثاني: بدلٌ، والثالث: عطفُ بيان، وأمَّا الرفعُ فمن وجهَين، أحدُهما: أنه خبرُ مبتدأ محذوف على معنى القطع. والثاني: أنه مبتدأ، وفي خبره قولان: أحدهما: أولئك الأولى، والثاني: أولئكَ الثانية والواوُ زائدةٌ. وهذان القولان رديئان مُنْكَران لأنَّ قولَه: «والذين يؤمنون» يمنع كونَ «أولئك» الأولى خبراً، ووجودُ الواوِ يمنع كونَ «أولئك» الثانية خبراً أيضاً، وقولُهم الواوُ زائدةٌ لا يُلْتفَتُ إليه. والنصبُ على القطع"[5].

(١) مغني اللبيب ٥٧/١.
(٢)البقرة: ٢ – ٣.
(٣) ينظر معاني القرآن وإعرابه للزجاج ٧١/١-٧٢، ومشكل إعراب القرآن ٧٤/١، والبحر المحيط ٦٧/١، والدر المصون ٩١/١.
(٤) مشكل إعراب القرآن ٧٤/١.
(٥) الدر المصون ٩١/١، وينظر تفسير البيضاوي ٣٧/١.

هذا، وما جاء من مواضع مماثلة للاسم الموصول الذي جاء في آية البقرة السابقة، كان مكيٌّ يُعيد الأوجه الثلاثة كلها، أو يُعيد بعضها، ومن ذلك ما ذكره عند قوله تعالى: ﴿قُلْ أَؤُنَبِّئُكُم بِخَيْرٍ مِّن ذَٰلِكُمْ ۚ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا عِندَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَأَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ ۗ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ ﴿١٥﴾ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا﴾[1]: "الَّذين في مَوضِع خفض بدل من للَّذين اتَّقوا، وَإِن شِئْت في مَوضِع رفع على هم، وَإِن شِئْت في مَوضِع نصب على المَدْح"[2].

وفي قوله تعالى: ﴿أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٢﴾ الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ﴾ [3]، كرَّر ما سبق من إعراب، فقال: "الَّذين في مَوضِع نصب على الْبَدَل من اسْم إن وَهُوَ أَوْلِيَاء أَو على أَعنِي، وَيجوز الرّفْع على الْبَدَل من الموضع وعَلى النَّعْت على الموضع وعَلى إِضْمَار مُبْتَدأ وعَلى الابْتِدَاء وَلَهُم الْبُشْرَى ابْتِدَاء وَخبر في مَوضِع خبر الَّذين"[4].

٢. إعراب ضمير الفصل:

من مظاهر التكرار في التوجيهات الإعرابية عند مكي القيسي والمعربين، تكرار إعراب ضمير الفصل بتوجيهات متكررة متشابهة في بعض الآيات القرآنية، فتجدها تصل إلى ثلاثة أوجه: أن يكون تأكيدًا لما قبله، ويجوز أن يكون ضمير فصل لا موضع له من الإعراب، ويجوز أن يكون مبتدأ مخبرًا عنه بما بعده[5].

ومكيٌّ كان يُفصِّلُ القول في إعرابه حينًا، فيذكر ما ينبني على احتمال فصليته من الزيادة، وعلى احتمال عدمها من الوجوه الإعرابية، ويُجمله حينًا آخر، وها هي مجموعة من نصوص مكيّ التي توضح ذلك:

- **قوله عند إعراب الضمير (أنت) في قوله تعالى:** ﴿إِنَّكَ أَنتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾ [6]: " قَوْله (إِنَّك أَنْت) إِن شِئْت جعلت أَنْت في مَوضِع نصب تَأْكِيدًا للكاف، وَإِن شِئْت جَعلتهَا مَرْفُوعَة مُبْتَدأَة والعليم خَبَرهَا وَهِي وخبرها خبر إِنَّ، وَإِن شِئْت جَعلتهَا فاصلة لا مَوضِع لَهَا من الإِعْرَاب"[7].

(١) آل عمران: ١٦.
(٢) مشكل إعراب القرآن ١٥٢/١، وينظر: الدر المصون ٦٩/٣، وينظر تعدد الأوجه في البحر المحيط ٥٧/٣.
(٣) يونس: ٦٣.
(٤) مشكل إعراب القرآن ٣٤٨/١، وينظر في تعدد الإعراب فيها: البحر المحيط ٨٢/٦.
(٥) ينظر في هذا الخلاف: التسهيل ٢٩، وشرح التسهيل لابن مالك ١٦٩/١، والتذييل والتكميل ٢٨٥/٢، والمساعد ١١٩/١، ومشكل إعراب القرآن الكريم ٨٧/١، والبحر المحيط ٦٢٠/١، والدر المصون ١١٤/٢
(٦) البقرة: ٣٢.
(٧) مشكل إعراب القرآن ٨٧/١.

- **ومن ذلك إعرابه (هم) في قوله تعالى:** ﴿أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ﴾ [١]، بالأوجه الثلاثة، وهي أنه ابْتِدَاء وَخبر في مَوضِع خبر (إنَّ)، أو (هم) فاصلة لا مَوضِع لَهَا من الإِعْرَاب، أَو تكون توكيداً للهاء وَالمِيم في (إنهم) والمفسدون الخَبَر[٢].
- **وقال في إعراب (أنت) من قوله تعالى:** ﴿إِنَّكَ أَنتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ﴾[٣]: "قَوْله (أَنْت علام الغيوب) وَأَنت الْعَزِيز (أَنْت) تَأْكِيدٌ للكاف، أَو مُبْتَدأ، أَو فاصلة لا مَوضِع لَهَا من الإِعْرَاب"[٤].

وهذا المظهر في تكرار إعراب الضمير الواقع فصلا وتوجيهه بتوجيهات متعددة هي من مظاهر التوسع في كتب المعربين، التي عني أصحابها بالجوانب النحوية والتوجيهات الإعرابية.

٣. **تكرار إعراب الكاف في (كذلك) وفي (كما) في مواضع متعددة:**

ذكر مكي القيسي أن الكاف الأولى في (كذلك) اسمٌ بمعنى (مِثْل) وهو في محل نصب صفة لمصدر محذوف، في مواضع متكررة من كتابه مشكل إعراب القرآن، بصور متنوعة، ومنْ ذلك قوله عند قوله تعالى: ﴿كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى﴾[٥]: "الْكَاف في مَوضِع نصب نعت لمصدر مَحْذُوف"[٦]. أي: وهذا المصدر المحذوف منصوبٌ بقوله: (يُحيي الله الموتى)، أي: إحياءً مثل ذلك الإحياء[٧].

وفي هذه الكاف وجهان آخران، وهما: أنها حال من المصدر المعرف، أي: يُريكم الإراءة حالَ كونها مشبهة ذلك الإحياء، وهو مذهب سيبويه، والوجه الثاني: أن الكاف حرف جر، وذلك: ذا اسمُ إشارة في موضع جر به، واللام للبعد، والكاف حرف خطاب، والجار والمجرور متعلقان بمحذوف صفة لمصدر محذوف، أي: إحياء كائنًا كذلك الإحياء[٨].

ومن شواهد هذا التكرار في مشكل مكي ما ذكره في قوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ قَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [٩]: "الْكَاف في مَوضِع نصب نعت لمصدر مَحْذُوف أَي: قولا مثل ذَلِك قَالَ الَّذين"[١٠]. وفي إعراب هذه الكاف أقوال أخرى[١١].

(١) البقرة: ١٢
(٢) مشكل إعراب القرآن لمكي القيسي ٧٩/١، وينظر البحر المحيط ١٠٨/١، والدر المصون ١٣٩/١.
(٣) المائدة: ١٠٩
(٤) مشكل إعراب القرآن لمكي القيسي ٢٤٤/١، وينظر الأوجه الإعرابية في الدر المصون ٢٦٧/١.
(٥) البقرة: ٧٣.
(٦) مشكل إعراب القرآن ٩٩/١. وتكرر مثل هذا في مواضع متفرقة من كتابه ينظر: ١٠٩/١. ١١٦/١، ١٢٩/١. وغيرها كثير في كتابه.
(٧) يُنظر في هذا الإعراب: إعراب القرآن للنحاس ١٨٨/١، والتبيان١/ ٧٨، والفريد ٣٦٤/١، والبيان ٩٦/١، والبحر المحيط ٢٦٠/١، وتفسير القرطبي ٤٦٢/١، والدر المصون ٢٦٢/١.
(٨) ينظر: الدر المصون ٢٦٢/١.
(٩) البقرة: ١١٣.
(١٠) مشكل إعراب القرآن ١٠٩/١.
(١١) ينظر فيها: التبيان ١٠٦/١، والفريد ٣٦٤/١، وروح المعاني ٣٦١/١.

ومثل الكاف في (كذلك) الكاف في (كما)، فقد أعربها مكيٌّ مثل إعرابها، بل قد يزيد عليها توجيهات إعرابية أخرى، وقد ورد ذلك في مواضع متعددة، ومن ذلك:

إعرابه إيَّاها في قوله تعالى: ﴿كَمَا أَخْرَجَكَ رَبُّكَ﴾ (١)؛ إذ قال: "الْكَاف في كَمَا في مَوضِع نصب نعت لمصدر يجادلونك أَي: جدالا كَمَا، وَقيل: هِيَ نعت لمصدر دلّ عَلَيْهِ معنى الْكَلَام، تَقْدِيره: قل الأَنْفَال ثَابِتَة"(٢).

وهذا الموضعُ من مشكل الإعراب في القرآن الكريم؛ إذ تعددت فيه الأعاريب والتوجيهات حتى أوصلها السمين إلى عشرين وجهًا(٣).

ومن أمثلة تكرار إعراب الكاف في (كما) عند مكي في مشكله قوله عند قوله تعالى: ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا﴾ (٤).

قال: "قَوْله (كما أرسلنا) الْكَاف في مَوضِع نصب نعت لمصدر مَحْذُوف تَقْدِيره اهتداء مثل مَا أرسلنَا أَو إتمامًا مثل مَا أرسلنَا؛ لأَن قبلهَا تهتدون وَقبلهَا ولأتم فتحملها على مَصدر أَيهمَا شِئْت، وَإِن شِئْت جعلتها نعتًا لمصدر اذكروني وَفِيه بُعد لتقدمه، وَإِن شِئْت جعلت الْكَاف في مَوضِع نصب على الْحَال من الْكَاف وَالْمِيم في عَلَيْكُم"(٥).

فالملاحظ هنا في توجيه الكاف عند مكي التكرار في إعرابها؛ إذ كرر أنها في موضع نصب نعت لمصدر محذوف، وهذا التكرار ظاهرة من مظاهر التوسع في الإعراب.

٤. تكرار إعراب ما بعد (لولا)(٦) الامتناعية:

(لولا) حرفُ امتناعٍ لوجودٍ، وتختصُّ بالمبتدأ، ولا يجوزُ أَنْ يلَيها الأفعالُ، فإنْ وَرَدَ ما ظاهرُه ذلك أُوِّلَ، والمرفوعُ بعدها مبتدأٌ خلافاً للكسائي؛ حيث رَفَعَهُ بفعلٍ مضمر، وللفراء حيث قال: مرفوعٌ بنفس لولا، وخبرُ (لولا) واجبُ الحذف؛ للدلالةِ عليه وسَدِّ شيءٍ مَسَدَّه وهو جوابُه. وبعضُهم فصَّل فقال: إنْ كان خبرُ ما بعدها كوناً مطلقاً فالحذفُ واجبٌ، وعليه جاء التنزيلُ وأكثرُ الكلام، وإن كان كوناً مقيداً فلا يَخْلو: إمّا أَنْ يَدُل عليه دليلُ أو لا، فإنْ لم يَدُلَّ عليه دليلٌ وجَبَ ذِكْرُه وإنْ دَلَّ عليه دليلٌ جاز الذكرُ والحذف، نحو: لولا زيدٌ لغُلِبْنا، أي شجاع(٧).

(١) الأنفال: ٥.
(٢) مشكل إعراب القرآن ٣٠٩/١.
(٣) ينظر: الدر المصون ٥٥٩/٥، ومعاني الفراء ٤٠٣/٢، ومعاني الزجاج ٣٩٩/٢، والمحرر الوجيز ٥٠١/٢، وتفسير أبي السعود ٥/٤.
(٤) البقرة: ١٥١.
(٥) مشكل إعراب القرآن ١١٤/١.
(٦) ينظر الخلاف بين المدرستين في الإنصاف للأنباري ٦٠/١.
(٧) ينظر في هذه المسألة: شرح الكافية الشافية ٣٥٥/١، والجنى الداني ٦٠١، وتوضيح المقاصد والمسالك ٤٨٦/١، وأوضح المسالك ٢١٧/١، ومغني اللبيب ٣٦٠، وشرح الأشموني ٢٠٦/١، والتصريح بمضمون التوضيح ٢٢٤/١، وهمع الهوامع ٣٩٢/١، وحاشية الصبان ٣١٦/١.

أورد مكي القيسي الخلاف في إعراب الاسم الواقع بعد (لولا) في قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا نِعْمَةُ رَبِّي﴾[1].

قال مكي: "قَوْله {وَلَوْلا نعْمَة رَبِّي} مَا بعد لَوْلا عِنْد سِيبَوَيْهٍ مَرْفُوع بِالابْتِدَاءِ وَالخَبَر مَحْذُوف ولكنت جَوَاب لَوْلا تَقْدِيره وَلَوْلا نعْمَة رَبِّي تداركتني أَو استنقذتني وَنَحْوه لَكُنْت مَعَك في النَّار فَأَما لَو فيرتفع مَا بعْدهَا عِنْد سِيبَوَيْهٍ بإضمار فعل وَقد تقدم ذكر ذَلِك"[2].

ومن المواضع التي تكرر فيها التوجيه الإعرابي: قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ﴾[3].

قال مكي: "فضل مَرْفُوع بِالابْتِدَاءِ وَالخَبَر مَحْذُوف تَقْدِيره فلولا فضل الله عَلَيْكُم تداركم، وَلا يجوز إِظْهَاره عِنْد سِيبَوَيْهٍ، فقد اسْتغنى عَن إِظْهَاره لدلالَة الْكَلام عَلَيْهِ ولكنتم جَوَاب لَوْلا"[4].

وقوله عند إعراب قوله تعالى: ﴿لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ﴾[5]: "قَوْله (لَوْلا أَن هدَانَا الله) أَن في مَوضِع رفع بِالابْتِدَاءِ وَالخَبَر مَحْذُوف أَي لَوْلا هِدَايَة الله لنا مَوْجُودَة أَو حَاضِرَة لهلكنا أَو لشقينا وَاللام وَمَا بعْدهَا جَوَاب لَوْلا"[6].

٥. **الخلاف في الاسم المرفوع بعد (إذا).**

قال المرادي موضحًا الخلاف في مدخول (إذا): "ومذهب سيبويه أن (إذا) لا يليها إلا فعل ظاهر، أو مقدر. فالظاهر نحو: ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ﴾[7] . والمقدر نحو ﴿إِذَا السَّمَاءُ انْشَقَّتْ﴾[8]. ولا يجيز غير ذلك. هذا هو المشهور، في النقل عن سيبويه. ونقل السهيلي أن سيبويه يجيز الابتداء بعد إذا الشرطية، وأدوات الشرط، إذا كان الخبر فعلاً. وأجاز الأخفش وقوع المبتدأ بعد إذا. قال ابن مالك: وبقوله أقول، لأن طلب إذا للفعل ليس كطلب إن"[9].

(١) الصافات: ٥٧.
(٢) مشكل إعراب القرآن ٦١٤/٢.
(٣) البقرة: ٦٤.
(٤) مشكل إعراب القرآن ٩٧/١.
(٥) الأعراف : ٤٣.
(٦) مشكل إعراب القرآن ٢٩١/١
(٧) النصر: ١.
(٨) الانشقاق: ١.
(٩) الجنى الداني ٣٦٨، وينظر شرح شذور الذهب للجوجري ٣٤٣/١.

وقد تطرق مكي إلى الخلاف في مدخول إذا، وإعراب الاسم الواقع بعدها، وأنه على وجهين الرفع بفعل مضمر، والوجه الثاني أن تكون مبتدأ[١]، وهي من مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين[٢].

قال مكي: " قد تقدم القَوْل فِيمَا يرْتَفع بعد إِذا نَحْو : ﴿إِذَا السَّمَاءُ انْشَقَّتْ﴾، ﴿وَإِذَا الْأَرْضُ مُدَّتْ﴾ [٣] إنه على إضمار فعل عِنْد الْبَصرِيين، وعَلى الابْتِدَاء عِنْد الْكُوفِيّين ابْتِدَاء وَخبر وَالْعَامِل فِي إِذا اذكر وَقيل الْعَامِل انشقت وَقيل الْعَامِل فملاقيه"[٤].

ومثله في تعدد الأوجه الإعرابية في الاسم المرفوع بعد (إذا) ما ذكره في قوله سبحانه: ﴿فَإِذَا النُّجُومُ طُمِسَتْ﴾[٥]: "النُّجُوم عِنْد الْبَصرِيين رفع بإضمار فعل؛ لأن فِيهَا معنى المجازاة فَهِيَ بِالْفِعْلِ أولى، وَهُوَ كثير فِي الْقرَآن، وَقَالَ الْكُوفِيُّونَ: مَا بعد (إذا) رفع بِالابْتِدَاءِ وَمَا بعده الخَبَر"[٦].

٦. الخلاف في الاسم المرفوع بعد الجار والمجرور أو الظرف[٧]:

من الأسماء العاملة عمل الفعل الظَّرْفُ، والمجْرُورُ المُعْتَمدَانِ على نَفي، أَوْ اسْتفهام، أَوْ مَوصُوف، أَوْ مَوصُولٍ، أَوْ صَاحِبِ خَبَرٍ، أَوْ حالٍ، نحوُ: (مَرَرْتُ بِرَجُلٍ مَعَهُ صَقْرٌ)، وَ(جَاءَ الَّذي في الدَّارِ أَبُوهُ).

وَعَمَلُهُمَا عَمَلُ اسْتَقَرَّ، فَـ (صَقْرٌ) في المثالِ الأوَّلِ فَاعِلٌ بالظَّرْفِ قَبْلَهُ، وهو (مَعَهُ)، و(أَبُوهُ) في الثاني فاعِلٌ بالجارِّ والمجرُورِ قَبْلَهُ، وهو (في الدَّارِ).

والمرْفُوعَ بَعْدَهُما فاعلٌ، وهوَ الأَرْجَحُ، وَيَجُوزُ كَوْنُهُ مبتدأً، وهُما خبرٌ عنهُ على التَّقديمِ والتَّأخير. وقيل: يَتَعَيَّنُ هذا. وقيل: تَتَعَيَّنُ الفاعليَّةُ[٨]. حيثُ أَعْرَبْنَا المرفُوعَ فاعلا، وهوَ كذلكَ، وقيلَ: لِلْفِعْلِ المحذُوف، وهو (اسْتَقَرَّ)، والدَّليلُ على أَنَّ العملَ لَهما ـــأعني الظَرف والجار والمجرورـــ لا لِلفعلِ أَنَّهُ لا يَجُوزُ تَقْديمُ الحالِ في نحو: (زَيدٌ في الدَّارِ جالِسًا)، ولَوْ كانَ العملُ لِلفعْلِ لَم يمتنِعْ.

أَمَّا إذا لم يَعْتَمدَا على شيءٍ ممَّا ذُكرَ، نحو: (في الدَّارِ عِندَكَ عَمْرٌو)، فالابْتِدَاءُ واجِبٌ عندَ الجمهُورِ، جائزٌ عندَ الأخفشِ، والكوفيينَ[٩].

(١) ينظر الدر المصون ٧٣٠/١٠، والبحر المحيط ٤٣٦/١٠، ومشكل إعراب القرآن ٨٠٨/٢.
(٢) ينظر الإنصاف لابن الأنباري ٥٠٤/٢-٥٠٧، وارتشاف الضرب لأبي حيان ٢١٧٦/٤، والتذييل والتكميل ٣٤٩/٦، والجنى الداني للمرادي ص ٣٦٨.
(٣) الانشقاق: ٣.
(٤) مشكل إعراب القرآن ٨٠٨/٢.
(٥) المرسلات: ٨
(٦) مشكل إعراب القرآن ٧٩٢/٢
(٧) ينظر الخلاف في المسألة بين البصريين والكوفيين في الإنصاف للأنباري ٤٤/١
(٨) انظر هذه الأوجه في: شرح الشذور لابن هشام ص: ٥٢٥، وشرحه للجوجري ٧١٧/٢.
(٩) انظر هذه المسألة في: الكتاب ٢/ ١٢٧، ١٢٨، والأصول ١/ ٦٠، والمسائل الشيرازيات للفارسي ٤٠٢/٢، والمقتصد شرح الإيضاح ١/ ٢٤٧، والإنصاف ٤٢/١، والبسيط شرح جمل الزجاجي ١/ ٥٨٣، ٥٨٤، وشرح الشذور للجوجري ٧١٨/٢، والأشباه والنظائر ٢/ ٣٦٤، وشرح الأشموني ٢٠١/١.

قوله عند إعراب قوله تعالى ﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ أَنَّكَ تَرَى الْأَرْضَ خَاشِعَةً﴾(١):

قال مكي: "الرفع بالابتداء لأنَّ وما بعدها، أو الرفع بالاستقرار المتعلق به الجار والمجرور والظرف على رأي البصريين، وهذا كثير فيما ورد للمعربين في كتب الإعراب"(٢).

ومن المواضع قوله تعالى: ﴿وَكَأَيِّنْ مِنْ نَبِيٍّ قَاتَلَ مَعَهُ رِبِّيُّونَ كَثِيرٌ﴾(٣).

قال مكي: "وربيون على هَذَا مَرْفُوع بِالابْتِدَاءِ أَو بالظرف وَهُوَ أحسن؛ لأن الظّرْف صفة لما قبله فَفِيهِ معنى الْفِعْل فيقوى الرّفْع بِهِ وَإِنمَا يضعف الرّفْع بالاستقرار إِذا لم يعْتَمد الظّرْف على شَيْء قبله"(٤).

٧. الخلاف في الاسم المرفوع بعد (لو) الشرطية:

ومنها قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ قَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا﴾(٥).

قال مكي: "أَن بعد لَو في مَوضِع رفع أبدا بِالابْتِدَاءِ عِنْد سِيبَوَيْهِ وَلم يجز سِيبَوَيْهِ وُقُوع الابْتِدَاء إِلا مَعَ أَن خَاصَّة لوُجُود لفظ الْفِعْل بعد (أَن) فإِن وَقع بعد (لَو) اسْم ارْتَفع بإِضمار فعل عِنْده وَقَالَ غَيره أَن وَغَيرهَا لا ترْتَفع بعد لَو إِلا بإِضمار فعل"(٦).

ومن ذلك أيضًا قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ آمَنُوا﴾(٧).

أورد مكي هنا وجها واحدا لأنَّ ومدخولها بعد (لو) فجعلها مرفوع بفعل مضمر، فقال: "أَن في مَوضِع رفع بِفعل مُضْمر تَقْدِيره وَلَو وَقع أيمَانهم وَلَو حَقّهَا أَن يَليهَا الْفِعْل أما مضمرا أَو مظْهرا لأَن فِيهَا معنى الشَّرْط وَالشّرط بِالْفِعْلِ أولى وَكَذَلِكَ قَوْله وَإِن أحد من الْمُشْركين استجارك اُحْدُ مَرْفُوع بِفعل مُضْمر تَقْدِيره وان استجارك أحد من الْمُشْركين استجارك وَكَذَلِكَ عِنْد الْبَصرِيين إِذا السَّمَاء انشقت وَإِذا السَّمَاء كورت وَإِذا السَّمَاء انفطرت وَشبه ذَلِك كُله مَرْفُوع بِفعل مُضْمر لأَن إِذا فِيهَا معنى المجازاة فَهِيَ بِالْفِعْلِ أولى فالفعل مُضْمر بعْدهَا وَهُوَ الرافع للاسم وَهُوَ كثير في الْقُرْآن فاعرفه"(٨).

(١) فصلت: ٣٩.
(٢) ينظر مشكل إعراب القرآن ٦٤٢/٢.
(٣) آل عمران: ١٤٦.
(٤) مشكل إعراب القرآن ١٧٦/١.
(٥) النساء: ٤٦.
(٦) مشكل إعراب القرآن ١٩٩/١.
(٧) البقرة: ١٠٣.
(٨) مشكل إعراب القرآن ١٠٧/١.

٨. **الخلاف في إعراب(أنْ) و(أنَّ) وصلتهما:**

من المواضع التي يكثر فيها الإعراب ويتكرر صلة (أنْ) وأنَّ، وفي ذلك ذكر مكي أوجهًا لإعراب صلتهما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾[١]

قال مكي: "من فتح إِنَّ ... جعلهَا بَدَلا من أَنَّ الأولى في قَوْله: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ﴾ [٢]. وَهُوَ بدل الشَّيْء من الشَّيْء وَهُوَ هُوَ، وَيجوز أَن يكون الْبَدَل بدل الاشتمال على تَقْدِير اشْتِمَال الثَّانِي على الأول؛ لأَنَّ الإِسْلام يشْتَمل على شرائع كَثِيرَة مِنْهَا التَّوْحِيد الْمُتَقَدّم ذكره ...، وَيجوز أَن تكون (أَن) في مَوضِع خفض بَدَلا من الْقسْط بدل الشَّيْء من الشَّيْء وَهُوَ هُوَ"[٣].

ومن ذلك الحديث عن صلة (أنْ) في قوله تعالى: ﴿أَن تَطَئُوهُمْ﴾ [٤].

ذكر مكي لصلة أنْ هنا وجهين من الإعراب، فقال: " أَنْ في مَوضِع رفع على الْبَدَل من رجال أَو نسَاء، أَو في مَوضِع نصب على الْبَدَل من الْهَاء وَالميم في (تعلموهم) التَّقْدِير على القَوْل الأول: وَلَوْلا وطؤكم رجَالا مُؤمنين لم تعلموهم فتصيبكم مِنْهُم معرة، وعَلى القَوْل الثَّانِي: وَلَوْلا رجال مُؤمنُونَ لم تعلمُوا وطأهم فتصيبكم وَهُوَ بدل الاشتمال في الْوَجْهَين وَالْقَوْل الأول أبين وَأقوى في المَعْنى، وَالْوَطْء هُنَا الْقَتْل"[٥].

ومن المواضع أيضًا الظاهر فيها هذا، في قوله سبحانه: ﴿وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ﴾[٦].

ذكر مكي القيسي في هذه الآية الكريمة حديثا عن إعراب الصلة فقال: " أَن في مَوضِع نصب بدل من (مَا)، وَقيل نصب (أَنْ) على معنى: لِئَلا يُوصل وإن شِئْت في مَوضِع خفض بدل من الْهَاء في بِهِ وَهُوَ أحْسنهَا"[٧].

(١) آل عمران: ١٩
(٢) آل عمران: ١٨
(٣) مشكل إعراب القرآن ١٥٢/١.
(٤) الفتح: ٢٥
(٥) مشكل إعراب القرآن ٦٧٨/٢.
(٦) البقرة: ٢٧.
(٧) ينظر الإنصاف ٣٧٩/٢، واللباب في علل البناء والإعراب ٤٣٢/١.

٩. الخلاف في جواز العطف على الضمير المجرور من غير إعادة الجار:

ذهب الكوفيون إلى أنه يجب العطف على الضمير المخفوض، وذلك نحو قولك "مررت بك وزيد" وذهب البصريون إلى أنه لا يجوز[١]، وهي من المسائل الخلافية عند النحويين، وقد أبان عنها مكي في كتابه في قوله تعالى: ﴿وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ ۖ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ﴾[٢].

فقال: "وَقَالَ الْفراء مَا فِي (وَمَا يُتْلَى) فِي مَوضِع خفض عطف على الضَّمِير فِي (فِيهِنَّ)، وَذَلِكَ غير جَائِز عِنْد الْبَصرِيين لأَنَّهُ عطف ظَاهر على مُضْمر مخفوض، وَقيل (مَا) رفع بِالابْتِدَاءِ وَالخَبَر يفتيكم، وَهُوَ مَحْذُوف"[٣].

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ﴾ [٤]

أورد مكي القيسي الإعرابات للمعطوف على الضمير المجرور، فقال: "من نَصبه عطفه على اسْم اللَّه تَعَالَى أَي: وَاتَّقوا الأَرْحَام أَن تقطعوها وَيجوز أَن يكون عطفه على مَوضِع بِهِ كَمَا تَقول: مَرَرْت بزيد وعمرًا بعطفه على مَوضِع بزيد؛ لأَنَّهُ مفعول بِهِ فِي مَوضِع نصب، وَإِنمَا ضعف الْفِعْل فتعدى بِحرف، وَمن خفضه عطفه على الْهَاء فِي (بِهِ) وَهُوَ قَبِيح عِنْد سِيبَوَيْهِ؛ لأَن الْمُضمر المخفوض بِمَنْزِلَة التَّنْوِين" [٥].

وفي ختام هذا المبحث لا نستطيع أن نقول: إنَّ مكيًّا كان ينسى ما قدمه من الإعراب؛ فلا يُحيل إليه مطلقًا، بل كان يُحيل أحيانًا، وكان الغالبُ عليه حينئذٍ أن يُعيد ما أحال إليه، أو بعضه قبل الإحالة، وبهذا لا ينتفي التكرار.

(١) النساء: ١٢٧.
(٢) النساء: ١٢٧.
(٣) مشكل إعراب القرآن ٢٠٩/١.
(٤) النساء: ١.
(٥) مشكل إعراب القرآن ١٨٧/١.

المبحث الثاني: إيراد ما لا يتعلق بالإعراب [1]:

من مظاهر التوسع في إعراب القرآن الكريم إيراد ما لا يتعلق بالإعراب، وهذا يُعدُّ مأخذًا في حق أهل الإعراب الذين وضعوا كتبَهم للإعراب خاصةً دون أهل التفسير الذين وضعوا كتبَهم لبيان آي الذكر الحكيم، وقد تدعو الحاجة في بيانه إلى إعراب وغيره، وقد يكون مأخذًا على المفسرين إذا زاد على الحاجة في البيان من الإعراب وغيره أيضًا.

وباستقراء كتاب (مشكل مكي القيسي) وجدته اشتمل على مجموعة من القضايا التي لا تتعلق بالإعراب، وسأكتفي بإيراد بعض الأمثلة خشيةً التطويل، ومنها:

١. الحديث عن لفظ (اسم) واشتقاقه:

الحديث عن اشتقاق الكلمات عند المعربين هو من أكثر الأسباب التي أدت إلى التوسع في كتبهم وكان هذا المظهر واضحًا جليًّا بعد القراءة والفحص في كتب إعراب القرآن الكريم، وقد تناوله مكي القيسي في المشكل، فقال: "وَاسم أَصله (سُمو)، وَقيل: (سمو) وَهُوَ عِنْد الْبَصرِيين مُشْتَقّ من (سما، يسمو) وَلذَلك ضمت السِّين في أَصله في (سم)، وَقيل: هُوَ مُشْتَقّ من (سمي) يُسمى، وَلذَلك كسرت السِّين في سم ثمَّ حذف آخره وَسكن أَوله اعتلالا على غير قيَاس، وَدلّ على ذَلك قَوْلهم: (سُمي) في التصغير وَجمعه (أَسمَاء) وَجمع أَسمَاء (أسامي) وَهُوَ عِنْد الْكُوفيّين مُشْتَقّ من: (السمة)؛ إِذْ صَاحبه يعرف بِهِ وَأَصله وسم ثمَّ أعل بِحَذْف الْفَاء وحركت الْعين على غير قيَاس أَيْضا وَيجب على قَوْلهم أَن يصغر فَيُقَال (وسيم) وَلم يقلهُ أحد لأَن التصغير يرد الأَشْيَاء إِلَى أُصُولهَا وَلَهُم مقَال يطول ذكره وَقَوْلهمْ أقوى في المَعْنى وَقَول الْبَصرِيين أقوى في التصريف"[2].

٢. الحديث عن حذف همزة (اسم) في قوله (بسم الله):

من المظاهر التي أوردها معربو القرآن الكريم، وهي ليست من الإعراب والتوجيه الإعرابي في شيء: الحديث عن همزة (اسم) وحذفها في الخط في المصحف الكريم، وقد تناولها كثير من المعربين ومن أهل التفسير المعنيين بالتوجيهات الإعرابية، وقد ظهر ذلك عند مكي القيسي في كتابه مشكل إعراب القرآن، فقال: "وحذفت الألف من الخط في بِسم اللّه لكَثْرَة الاسْتِعْمَال وَقيل حذفت لتحرك السِّين في الأَصْل لأَن أصل السِّين الحَرَكَة وسكونها لعلَّة دَخَلتهَا وَقيل لَلُزُوم الْبَاء هَذَا الاسْم فَأن كتبت بِسم الرَّحْمَن أَو بِسم الخَالق حذفت الألف أَيْضا عِنْد الأَخْفَش وَالْكسَائِيّ وَقَالَ الْفراء لا تحذف إِلا في بِسم اللّه فَقَط فإِن أدخلت على اسْم اللّه غير الْبَاء من حُرُوف الخَفْض لم يجز حذف الألف عِنْد أحد نَحْو قَوْلك: لَيْسَ اسْم كاسم اللّه وقولك لاسم اللّه حلاوة"[3].

---

(١) ذكر ابن هشام ـــرحمه اللهـــ هذا المظهر في كلامه في مغني اللبيب فقال: " وَالْعجب من مكي بن أبي طَالب إِذْ أورد مثل هَذَا في كتَابه الْمَوْضُوع لبَيَان مُشكل الإِعْرَاب مَعَ أَن هَذَا لَيْسَ من الإِعْرَاب في شَيْء". مغني اللبيب ٦٢/١-٦٣.

(٢) مشكل إعراب القرآن ٦٦/١.

(٣) مشكل إعراب القرآن ٦٥/١-٦٦.

٣. الحديث عن حذف الهمزة في لفظ الجلالة (الله):

أورد مكي الحديث عن حذف همزة (الله)، التي تعد من مظاهر التوسع في كتب إعراب القرآن الكريم، فقد تكلم فيه بإسهاب أظهر توسعًا في الكتاب، وفيه من العلم العظيم ما يبين للقارئ الكريم تمكن العالم وفضله، فقال: "وحذفت الألف في الخط من اسْم اللّه اسْتِخْفَافًا، وَقيل حذفت لِئَلا يشبه هجاء (اللات) في قَول من وقف عَلَيْهَا بالتَّاء، وَقيل لكَثْرَة الاسْتِعْمَال وَكَذَلكَ الْعلَّة في حذف ألف الرَّحْمَن وَالأَصْل في اسْم اللّه عز وَجل إلاه ثمَّ دخلت الألف وَاللاَم فَصَارَ الإلاه فخففت الْهمزَة بِأَن ألقيت حركتها على اللام الأولى ثمَّ أدغمت الأولى في الثَّانيَة وَلزمَ الإِدْغَام والحذف للتعظيم والتفخيم وَقيل بل حذفت الْهمزَة حذفا وَعوض منْهَا الألف وَاللام ولزمتا للتعظيم وَقيل أَصله لاه ثمَّ دخلت الألف وَاللام عَلَيْه فلزمتا للتعظيم وَوَجَب الإِدْغَام لسكون الأول من المثلين وَدلّ على ذَلِك قَوْلهم: لهي أَبوك، يُرِيدُونَ: للّه أَبوك فأخروا الْعين في مَوضِع اللام لِكَثْرَة استعمالهم لَهُ "[(١)].

٤. الحديث عن (ذا) الإشارية والخلاف فيها:

أورد مكي القيسي في حديثه عن قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ ۛ فِيهِ ۛ﴾ [(٢)]، حديثًا عن (ذا) الإشارية وعن اللام ، فقال: "وَذَا اسْم مُبْهَم مَبْنِيّ وَالاسْم عِنْد الْكُوفِيّين الذَّال وَالألف زيدت لبَيَان الحَرَكَة وللتقوية وَذَا بكَمَاله هُوَ الاسْم عِنْد الْبَصريين وَجمعه (أولاء) وَاللام لام التَّأْكِيد دخلت لتدل على بعد المشَار إِلَيْه وَقيل دخلت لتدل على أَن ذَا لَيْسَ بمضاف إِلَى الْكَاف وَكسرت اللام للْفرق بَينهَا وَبَين لام الملك إِذا قلت: ذَا لَك، أَي: في ملكك، وَقيل: كسرت لسكونها وَسُكُون الألف قبلهَا" [(٣)].

٥. ذكر اللغات الواردة في الكلمة:

من مظاهر التوسع في كتب المعربين وخصوصًا عند مكي ذكر اللغات الواردة في الكلمة، ومن أمثلة ذلك حديثه عن (نعم) في قوله تعالى: ﴿فَنِعِمَّا هِيَ﴾ [(٤)].

فقال رحمه الله: "في (نعم) أَربع لُغَات: نعم مثل علم، وَنعم بِكَسْر النُّون اتبَاعا لكسرة الْعين؛ لأَنَّهُ حرف حلق يتبعه مَا قبله في الحَرَكَة في أَكثر اللُّغَات وَنعم بترك النُّون مَفْتُوحَة على أَصْلهَا وتسكن الْعين اسْتِخْفَافًا وَنعم بِكَسْر النُّون لكسرة الْعين ثمَّ تسكن الْعين اسْتِخْفَافًا فَمن كسر النُّون وَالْعين من الْقُرَّاء احتمل أَن يكون كسر الْعين على لُغَة من كسرهَا وأتبع النُّون بهَا، وَيحْتَمل أَن يكون على لُغَة من أسكن الْعين وَكسر النُّون لَكِن كسر الْعين لالتقاء الساكنين فَأَما إسكان الْعين مَعَ الإِدْغَام فمحال، لا يجوز وَلا يمكن في النُّطْق، وَمن فتح النُّون وَكسر الْعين جَازَ أَن يكون قَرَأَ

(١) مشكل إعراب القرآن ٦٦/١-٦٧.
(٢) البقرة: ٢
(٣) مشكل إعراب القرآن ٧٣/١.
(٤) البقرة: ٢٧١.

على لُغَة من قَالَ: نَعِم مثل عَلِم، وَيجوز أَن يكون أسكن الْعين اسْتِخْفَافًا، فَلَمَّا اتَّصَلت بالمدغم كسرهَا لالتقاء الساكنين"(١).

٦. ذكر جمع الكلمة ومفردها وتصغيرها:

وقد ظهر ذلك في مواضع متفرقة عند مكي في كتابه المشكل، ومن المواضع حديثه عن (اسم) حين قال رحمه الله: " وَقيل: هُوَ مُشْتَقّ من (سمي) يُسمى وَلذَلك كسرت السِّين في سم ثمَّ حذف آخره وَسكن أَوله اعتلالا على غير قِيَاس وَدلّ على ذَلك قَوْلهم: (سمي) في التصغير وَجمعه (أَسمَاء) وَجمع أَسمَاء (أسامي) وَهُوَ عِنْد الْكُوفِيّين مُشْتَقّ من: (السمة) إِذْ صَاحبه يعرف بِهِ وَأَصله وسم ثمَّ أعل بِحَذْف الْفَاء وحركت الْعين على غير قِيَاس أَيْضا وَيجب على قَوْلهم أَن يصغر فَيُقَال وسيسم وَلم يقلهُ أحد لأَن التصغير يرد الأَشْيَاء إِلَى أُصُولهَا وَلَهُم مقَال يطول ذكره وَقَوْلهمْ أقوى في الْمَعْنى وَقَول الْبَصرِيين أقوى في التصريف"(٢).

ومن الأمثلة حديثه عن الجمع للكلمة ومفردها في إعراب قوله تعالى: ﴿فَرِهَٰنٌ مَّقْبُوضَةٌ﴾ (٣)، قال: "ورهان جمع رهن كبغل وبغال وَمن قَرَأَ فرهن فَهُوَ جمع رهان ككتاب وَكتب وَمن اسكن الْهَاء فعلى الاستخفاف وَقد قيل إِنَّ (رهنا) جمع (رهن) كسقف وسقف"(٤).

وهذا ظاهر في كتاب مكي في مواضع يكثر عدها، فيورد الكلمة ومفردها وجمعها وتصغيرها، ويورد أكثر من جمع في الكلمة الواحدة، ويظهر ذلك في ثنايا الكتاب.

٧. إيراد الوزن الصرفي للكلمة واشتقاق الكلمة والإعلال والإبدال:

أورد مكي في كتابه عند إعراب الآيات القرآنية الحديث عن وزن الكلمة وما يحدث لها من إعلال وإبدال، وقد ظهر ذلك في إعرابه قوله تعالى: ﴿بِعَذَابٍ بَئِيسٍ﴾(٥).

قال رحمه الله: "من قَرَأَ بِالْيَاء من غير همز فأصله (بَئِسَ) على وزن فَعِلَ ثمَّ أسكن الْهمزَة لُغَة في حرف الحلق إِذا كَانَ عينا بعد أَن كسر الْبَاء لكسرة الْهمزَة على الاتِّبَاع كَمَا يَقُولُونَ في (شَهِد): (شَهْد) وَ(شهْد) ثمَّ أبدل من الْهمزَة يَاء، وَقيل: إِنَّه فعل مَاض مَنْقُول إِلَى التَّسْمِيَة، ثمَّ وصف بِهِ مثل مَا رُوِيَ عَن النَّبِي صلى الله عَلَيْهِ وَسلم أَنه قَالَ: (إِن الله عز وَجل ينْهَى عَن قيل وَقَالَ)(٦) فَأصل الْيَاء همزَة، وأصله (بَئِسَ) مثل (عَلِمَ) ثمَّ كسرت الْبَاء للاتِّبَاع ثمَّ أسكن على لُغَة من قَالَ في عَلِمَ عِلْم ثمَّ أبدل من الْهمزَة يَاء، فَأَما من قَرَأَ بِالْهَمْزَةِ على (فعيل) فَإِنَّهُ جعله مصدر بئس

(١) مشكل إعراب القرآن ١٤١/١.
(٢) مشكل إعراب القرآن ٦٦/١.
(٣) البقرة: ٢٨٣
(٤) مشكل إعراب القرآن ١٤٦/١
(٥) الأعراف: ١٦٥.
(٦) الحديث في صحيح البخاري٨/١٠٠. باب ما يكره من قيل وقال رقم الحديث: ٦٤٧٣.

يبأس وَحكى أَبُو زيد: بَئِسَ يَبْأَسُ بَئِيسًا، فهو مثل: النذير والنكير، وَالتَّقْدِير على هَذَا: بِعَذَاب ذي بئس، أَي: ذي بؤس، فَأَمَّا من قَرَأَ على فيعل فَإِنَّهُ جعله صفة للعذاب، كضيغم، وَقد رُوِيَ عَن عَاصم كسر الْهمزَة على فيعل، وَهُوَ بعيد؛ لأَنَّ هَذَا الْبناء إِنمَا يكون فِي المعتل الْعين كسيد وميت وَفِي هَذَا الحَرْف قراءات شَاذَّة غير مَا ذكرنَا يطول شرحها"(١).

ومنه ما ذكره عند إعراب قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ (٢).

قال مكي رحمه الله: " قَوْله {نستعين} وَزنه نستفعل وَأَصله: نستعون؛ لأَنَّهُ من العون فألقيت حَرَكَة الْوَاو على الْعين فَانْكَسَرت الْعين وسكنت الْوَاو فَانْقَلَبت يَاء لانكسار مَا قبلهَا إِذْ لَيْسَ فِي كَلام الْعَرَب وَاو سَاكنة قبلهَا كسرة، وَلا يَاء سَاكنة قبلهَا ضمة، وَإِنمَا أعلَّ لاعتلال المَاضِي والمصدر (استعانة) وَأَصله (اَستعوان) فألقيت حَرَكَة الْوَاو على الْعين وقلبت الْوَاو ألفا وحذفت إِحْدَى الألفَين لالتقاء الساكنين قيل الأولى وَقيل الثَّانِيَة وَدخلت الْهَاء عوضا من المحْذُوف وَيجوز كسر النُّون وَالتَّاء وَالألف فِي أول هَذَا الْفِعْل وَفِي نَظِيره فِي غير الْقُرْآن وَلا يحسن ذَلِك فِي الْيَاء"(٣).

٨. الحديث عن الوقف والابتداء:

من مظاهر التوسع في كتب إعراب القرآن الكريم، الحديث عن الوقف والابتداء في مواضع متفرقة في الآيات القرآنية، وقد ظهر ذلك جليًّا عند مكي القيسي في المشكل، ومن ذلك حديثه عن (ذات) في سورة الأنفال، من قوله تعالى: ﴿ ذَاتَ بَيْنِكُمْ ﴾ (٤).

حيث قال: " والقراء وقفُوا على ذَات بِالتَّاءِ إِلا أَبَا حَاتم فَإِنَّهُ أجَاز الْوَقْف عَلَيْهَا بِالْهَاءِ وَقَالَ قطرب الْوَقْف على ذَات بِالْهَاءِ حَيْثُ وَقعت لأَنَّهَا هَاء تَأْنِيث ذِي مَال"(٥).

ومن ذلك أيضًا ما أورده في قوله تعالى: ﴿ حمٓ ﴾ (٦).

حيث قال : " قَوْله حم ... بِفَتْح الميم لالتقاء الساكنين أَرَادَ الْوَصْل وَلم يرد الْوَقْف، وَالْوَقْف هُوَ الأَصْل فِي الحُرُوف المُقطعَة وَذكر الأَعْدَاد إِذا قلت: وَاحِد اثْنَان ثلاثة أَرْبَعة"(٧).

ومن ذلك أيضًا قوله تعالى: ﴿وَّ لَاتَ حِينَ مَنَاصٍ﴾(٨).

(١) مشكل إعراب القرآن ٣٠٥/١.
(٢) الفاتحة: ٥
(٣) مشكل إعراب القرآن ٧٠/١.
(٤) الأنفال: ١
(٥) مشكل إعراب القرآن ٣٠٩/١.
(٦) غافر: ١
(٧) مشكل إعراب القرآن٦٣٤/٢.
(٨) ص: ٣.

قال مكي: " قَوْله (ولات حين مناص) لات عِنْد سيبَوَيْه مشبهه بليس وَلا تستَعْمل إلا مَعَ الحِين وَاسْمهَا مُضْمر فِي الْجُمْلَة مُقَدّر مَحْذُوف، وَالمعْنَى وَلَيْسَ الْحِين حِين مناص، أَي: لَيْسَ الْوَقْت وَقت مهرب، وَحكى سيبَوَيْه أَن من الْعَرَب من يرفع (الحِين) بعْدهَا ويضمر الخَبَر وَهُوَ قَلِيل، وَالْوَقْف عَلَيْهَا عِنْد سيبَوَيْه وَالْفراء وَأبي اسحاق وَابْن كيسَان بِالتَّاءِ وَعَلِيهِ جمَاعَة الْقُرَّاء وَبِه أَتَى خطّ الْمُصحف وَالْوَقْف عَلَيْهَا عِنْد المبرد وَالْكسَائِيّ بِالْهَاءِ بِمَنْزِلَة (ربه) وَذكر أَبُو عبيد أَن الْوَقْف على (لا) ويبتدئ (تحين مناص) وَهُوَ بعيد مُخَالف لخط الْمُصحف المجمع عَلَيْهِ وَذكر أَبُو عبيد أَنَّهَا فِي الإمام تحين التَّاء مُتَّصِلَة بِالحَاء"(١).

٩. الحديث عن تفسير الكلمات وبيان معانيها:

من مظاهر التوسع في كتب المعربين وعند مكي إيراد ما يتعلق بتفسير الكلمات في سياق الكلام وذلك في مواضع متفرقة من الكتاب، فقد ذكر مكي القيسي في استعراضه للآية التي سيورد فيها حديثًا عن الإعراب ومشكله أن يورد معاني الكلمات في الآية، وهذا من المظاهر التي أظهرت توسعًا في الكتاب، وليس هذا خاصًّا بمشكل إعراب مكي فحسب، بل هي ظاهرة جلية عند المعربين، ومن هذه الأمثلة عند مكي القيسي ما يلي:

ما أورده في توجيه إعراب قوله تعالى: ﴿ قَالُوا۟ سُبْحَٰنَكَ ﴾(٢).

قال مكي: " قَوْله (سُبْحَانَكَ) مَنْصُوب على المصدر، وَالتَّسْبِيح والتنزيه للّه من السوء فَهُوَ يُؤَدِّي عَن نسبحك تسبيحًا، أَي: ننزهك من السوء تَنْزِيها ونبرئك مِنْهُ"(٣).

ومن ذلك أيضًا ما ورد في قوله تعالى: ﴿مِّنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ مُسَوِّمِينَ ﴾ (٤).

قال مكي: " والتسويم التعليم أَي معلمين تعرفونهم بالعلامة"(٥).

ومنه قوله تعالى: ﴿مِّنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ مُرْدِفِينَ﴾ (٦).

فقد أورد مكي تفسيرًا لكلمة (مردفين) وأطال فيها الحديث، قال رحمه اللّه: "من فتح الدَّال جعله حَالا من الْكَاف وَالميم فِي ممدكُمْ أَو نعتا (لألف) تَقْدِيره: يمدكم متبعين بِأَلف، وَالْهَاء فِي (جعله) يعود على (الألف)؛ لأَنَّهُ مُذَكّر، وَقيل تعود على (الأرداف) وَدلّ عَلَيْهِ قَوْله مُردفين، وَقيل تعود على الإِمْدَاد وَدلّ عَلَيْهِ قَوْله ممدكُمْ، وَقيل: تعود على قبُول الدُّعَاء وَدلّ عَلَيْهِ قَوْله تَعَالَى فَاسْتَجَاب لكم وَكَذَلِكَ الْهَاء فِي بِهِ يحْتَمل الْوُجُوه كلهَا وَيحْتَمل أَن تعود على الْبُشْرَى لأَنَّهَا بِمَعْنى الاستبشار وَمن كسر الدَّال فِي مُرْدفين جعله صفة لأَلف مَعْنَاهُ أردفوا بِعَدَد آخر خَلفهم وَالْمَفْعُول مَحْذُوف وَهُوَ عدد وَقيل معنى الصّفَة أَنهم جَاءُوا بعد الْيَأْس أَي: أردفوهم بعد استغاثتهم، حكى

(١) مشكل إعراب القرآن٢/٦٢٣.
(٢) البقرة: ٣٢
(٣) مشكل إعراب القرآن ٨٦/١، وقد كرر هذا التفسير في موضع آخر من سورة آل عمران ينظر ١٨٤/١.
(٤) آل عمران: ١٢٥
(٥) مشكل إعراب القرآن ١٧٣/١.
(٦) الأنفال: ٩

أَبُو عُبَيْدَة: ردفني وأردفني بمَعْنى تَبِعني وَأَكْثر النَّحْوِيين على أَن أردفه حمله خَلفه، وَردفهُ تبعه، وَحَكَاهُ النّحاس عَن أبي عبيد أَيْضا، فَلا يحسن على هَذَا أَن يكون صفة للْمَلائكَة إِذْ لا يعلم من صفتهمْ أَنهم حملُوا خَلفهم أحدا من النَّاس"(١).

والمتتبع لكتب المعربين يجد هذا ظاهرًا جليًّا، وقد ذكر مكي القيسي في كتابه مواضع كثيرة من الإشارة لتفسير الكلمات وبيان معانيها؛ وهو ما أدى إلى خروج الكتاب عن موضوعه الرئيس، وهو البحث في مشكلات الإعراب؛ ولذا كان هذا المظهر من المظاهر الجديرة بالذكرة والنظر.

المبحث الثالث: إعراب الواضحات

من مظاهر التوسع في كتب إعراب القرآن الكريم إعراب الواضحات، أي: ما لا يخفى على مَنْ له إلمام بصناعة النحو، كالظرف، والمبتدأ والخبر، والعطف، وهذا ضربٌ من التوسع؛ لأنه لا يحتاج إلى إعراب، وقد ظهر ذلك عند مكي في باب المبتدأ والخبر، ومن ذلك حديثه عن إعراب **قوله تعالى:** ﴿ **ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ**﴾(٢).

قال مكي: " قَوْله عز وَجل {الحَمد} رفع بِالابْتِدَاءِ {وَللّه} الخَبَر"(٣).

وعند قوله تعالى: ﴿ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾(٤). **قال:** " قَوْله (وَأَنْتُم تعلمُونَ) ابْتِدَاء وَخبر"(٥).

وما أعربه مكي من الواضح وغيره قليل في جنب ما لم يُعربه، ولذا لم يظهر ذلك عنده إلا في المبتدأ والخبر.

(١) مشكل إعراب القرآن ٣١١/١-٣١٢
(٢) الفاتحة: ١
(٣) مشكل إعراب القرآن ٦٨/١. وانظر مثلها قوله: (في قلوبهم مرض) وقوله: (نحن مصلحون) ، وقوله (هم المفسدون) ٧٨/١-٧٩. وغيرها كثير.
(٤) البقرة: ٢٢
(٥) مشكل إعراب القرآن ٩٢/١.

الخاتمة:

أحمد الله سبحانه وتعالى أن وفقني للعمل في هذا الموضوع المتصل بكتاب الله سبحانه فكان لي به أطيب الأثر وأنفس الوقت، وقد استفدت من هذا البحث فوائد مباركة وتوصلت فيه إلى نتائج متعددة أقدمها للقارئ الكريم، وهي:

١- أن كتب إعراب القرآن الكريم فيها فوائد علمية نافعة للباحثين في الدرس النحوي الإعرابي للقرآن الكريم.
٢- أن في كتب إعراب القرآن الكريم تكرارًا لإعراب مواضع متشابهة فيه ترد في سوره ومتشابهه فأظهر ذلك توسعًا في كتب الإعراب.
٣- اهتمام معربي القرآن الكريم باللغات الواردة في الكلمات، وقد ظهر ذلك عند مكي في كتابه المشكل في إعراب القرآن.
٤- أن من مظاهر التوسع في كتب المعربين الحديث عن اشتقاق الكلمات وأوزانها الصرفية.
٥- أن من مظاهر التوسع في كتب المعربين العناية بالحديث عن جموع الكلمات ومفرداتها وتصغير الكلمات.
٦- لم يظهر لي اهتمام مكي بإعراب الواضحات، إلا في باب المبتدأ والخبر، وأما غيره فلم يظهر لي في المشكل.
٧- أنه تأكد لي صحة مذهب ابن هشام في مظاهر التوسع التي ذكرها في مغني اللبيب بالمظاهر المذكورة في الدراسة، وهي محل الدراسة والعناية.

ومن توصيات البحث:

دراسة مظاهر التوسع في كتب الإعراب والتفسير دراسة إحصائية.

والحمد لله رب العالمين.

فهرس المصادر والمراجع

١- الإتقان في علوم القرآن لجلال الدين السيوطي. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. الهيئة العامة المصرية للكتاب . الطبعة الأولى ١٣٩٤هـ.

٢- ارتشاف الضرب من لسان العرب لأبي حيان الأندلسي، تحقيق د/ رجب عثمان محمد. د/ رمضان عبد التواب. مكتبة الخانجي ، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ / ١٩٩٨م.

٣- الأشباه والنظائر في النحو للسيوطي-تحقيق/ غريد الشيخ-دار الكتب العلمية-بيروت-الأولى-١٤٢٢هـ ٢٠٠١م.

٤- الأصول في النحو لابن السراج-تحقيق د/ عبد الحسين الفتلي-ط/ مؤسسة الرسالة-بيروت-الثالثة-١٤٠٨هـ ١٩٨٨م.

٥- إعراب القرآن لأبي جعفر النحاس-تحقيق د/ زهير غازي زاهد، مكتبة النهضة العربية، عالم الكتب، ط/ الثانية-١٤٠٥هـ ١٩٨٥م.

٦- أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك لابن هشام-تحقيق/ محمد محيي الدين عبد الحميد-المكتبة العصرية-صيدا-بيروت-بدون.

٧- الإنصاف في مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين لأبي البركات بن الأنباري. تحقيق د/ جودة مبروك محمد مبروك. مكتبة الخانجي ـــ القاهرة ـــ الطبعة الأولى ٢٠٠٢م.

٨- أنوار التنزيل وأسرار التأويل لناصر الدين البيضاوي. تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي. دار إحياء التراث العربي. بيروت الطبعة الأولى ١٤١٨ه.

٩- البحر المحيط لأبي حيان الأندلسي تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود ، والشيخ: علي محمد معوض. د.زكريا عبد المجيد النوقي ، د.أحمد النجولي الجمل دار الكتب العلمية - بيروت - الطبعة : الأولى ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م.

١٠- البرهان في علوم القرآن لبدر الدين الزركشي. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. الطبعة الأولى ١٣٧٦. دار إحياء الكتب العربية.

١١- البسيط في شرح جمل الزجاجي لابن أبي الربيع-تحقيق د/ عياد بن عيد الثبيتي-دار الغرب الإسلامي-بيروت-الأولى-١٤٠٧هـ ١٩٨٦م.

١٢- البيان في غريب إعراب القرآن لأبي البركات الأنباري-تحقيق/ طه عبد الحميد-الهيئة المصرية العامة للكتاب-١٤٠٠هـ ١٩٨٠م.

١٣- التبيان في إعراب القرآن تأليف أبي البقاء عبد الله بن الحسين العكبري. تحقيق: علي محمد البجاوي. الناشر: عيسى البابي الحلبي وشركاه.

١٤- التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل لأبي حيان الأندلسي. تحقيق: د. حسن هنداوي. الطبعة الأولى ١٤١٩هـ.

١٥- تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد لابن مالك-تحقيق د/ محمد كامل بركات-دار الكتاب العربي للطباعة والنشر-الجمهورية العربية المتحدة-وزارة الثقافة-١٣٨٧هـ ١٩٦٧م.

١٦- التصريح بمضمون التوضيح للشيخ خالد الأزهري-تحقيق/ محمد باسل عيون السود-دار الكتب العلمية-بيروت-الثانية (١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م)، وطبعة عيسى الحلبي-القاهرة.
١٧- تفسير أبي السعود (المسمى إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم) دار إحياء التراث العربي. بيروت.
١٨- تفسير القرطبي الجامع لأحكام القرآن الكريم-تحقيق أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش. دار الكتب المصرية القاهرة. الطبعة الثانية ١٣٨٤هـ -١٩٦٤م.
١٩- توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك للمرادي-تحقيق د/ عبد الرحمن علي سليمان-مكتبة الكليات الأزهرية-الأولى-١٣٩٦هـ-١٩٧٦م.
٢٠- الجنى الداني في حروف المعاني تأليف: الحسن بن قاسم المرادي. تحقيق د/ فخر الدين قباوة. الأستاذ/ محمد نديم فاضل. دار الكتب العلمية -بيروت- الطبعة الأولى ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.
٢١- حاشية الصبان على شرح الأشموني على ألفية ابن مالك. دار الكتب العلمية بيروت لبنان، الطبعة الأولى ١٤١٧ه -١٩٩٧م.
٢٢- الخصائص لابن جني، تحقيق: د. عبد الحميد هنداوي. دار الكتب العلمية بيروت. الطبعة الأولى ١٤٢١هـ -٢٠٠١م.
٢٣- الدر المصون في علوم الكتاب المكنون تأليف: أحمد بن يوسف المعروف بالسمين الحلبي. تحقيق د/ أحمد محمد الخراط. دار القلم -دمشق- الطبعة الثانية ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.
٢٤- دلائل الإعجاز في علم المعاني لعبد القاهر الجرجاني. تحقيق: محمود محمد شاكر. مطبعة المدني بالقاهرة. الطبعة الثالثة ١٤١٣ه.
٢٥- سيبويه إمام النحاة، د. علي النجدي ناصف، عالم الكتب، القاهرة، ط٢، ١٩٧٩م.
٢٦- شرح الأشموني على ألفية ابن مالك بحاشية الصبان-المكتبة الجديدة-محمد علي صبيح-القاهرة.
٢٧- شرح التسهيل لابن مالك-تحقيق د/ عبد الرحمن السيد، د/ محمد بدوي المختون-دار هجر-القاهرة-الأولى-١٤١٠هـ-١٩٩٠م.
٢٨- شرح شذور الذهب لابن هشام الأنصاري. تحقيق: عبد الغني الدقر. الشركة المتحدة للتوزيع . سوريا.
٢٩- شرح شذور الذهب، للجوجري، تحقيق: د. نواف بن جزاء الحارثي، مطبوعات عمادة البحث العلمي، بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ط ١، ١٤٢٤هـ.
٣٠- شرح الكافية الشافية لابن مالك-تحقيق/ عبد المنعم هريدي-مطبوعات جامعة أم القرى-مكة المكرمة-دار المأمون للتراث-الأولى-١٤٠٢هـ-١٩٨٢م.
٣١- الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها لابن فارس. الناشر: محمد علي بيضون. الطبعة الأولى ١٤١٨هـ -١٩٩٧م.
٣٢- الفريد في إعراب القرآن المجيد، المنتجب الهمذاني، تحقيق: محمد نظام الدين الفتيح، دار الزمان للنشر والتوزيع. المدينة المنورة. الطبعة الأولى ١٤٢٧ه.

٣٣- الكتاب لسيبويه. تأليف أبي بشر عمرو بن عثمان بن قنبر. تحقيق: عبد السلام محمد هارون. مكتبة الخانجي. القاهرة. الطبعة الثالثة ١٤٠٨ه- ١٩٨٨م.
٣٤- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون لحاجي خليفة. مكتبة المثنى بغداد. مكتبة المثنى - بغداد (وصورتها عدة دور لبنانية، بنفس ترقيم صفحاتها، مثل: دار إحياء التراث العربي، ودار العلوم الحديثة، ودار الكتب العلمية).
٣٥- اللباب في علل البناء والإعراب لأبي البقاء العكبري. تحقيق د. عبد الإله النبهان. دار الفكر. دمشق. الطبعة الأولى ١٤١٦هـ — ١٩٩٥م.
٣٦- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز لابن عطية-تحقيق/ الرحالة الفاروق وآخرين-مطبوعات وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بدولة قطر-الطبعة الثانية (١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م).
٣٧- المسائل الشيرازيات، لأبي علي الفارسي، تحقيق: د. حسن هنداوي، كنوز إشبيليا، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م.
٣٨- المساعد على تسهيل الفوائد لابن عقيل-تحقيق د/ محمد كامل بركات-جامعة أم القرى-مكة المكرمة-الثانية-١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.
٣٩- مشكل إعراب القرآن الكريم . لمكي بن أبي طالب القيسي. تحقيق: د. حاتم صالح الضامن. مؤسسة الرسالة بيروت. الطبعة الثانية ١٤٠٥هـ.
٤٠- معاني القرآن للفراء-تحقيق/ عبد الفتاح شلبي-دار الكتب والوثائق القومية-الثالثة-١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م.
٤١- معاني القرآن وإعرابه للزجاج. تأليف: أبي إسحاق إبراهيم السِّرِّيِّ. تحقيق د/ عبد الجليل عبده شلبي. عالم الكتب بيروت الطبعة الأولى ١٤٠٨ه.
٤٢- مغني اللبيب عن كتب الأعاريب. تأليف: الإمام ابن هشام الأنصاري. تحقيق: عبد اللطيف الخطيب. الطبعة الأولى الكويت ١٤٢٣ه.
٤٣- المقتصد في شرح الإيضاح لعبد القاهر الجرجاني-تحقيق د/ كاظم بحر المرجان-وزارة الثقافة والإعلام-الجمهورية العراقية-١٩٨٢م.
٤٤- النحو وكتب التفسير. للدكتور إبراهيم عبد الله رفيدة. الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع. بنغازي الطبعة الثالثة ١٩٩٠م.
٤٥- همع الهوامع شرح جمع الجوامع للسيوطي-تحقيق/ عبد الحميد هنداوي، المكتبة التوقيفية . مصر.

Source and review index

- Al-Itqan fi Ulum al-Qur'an by Jalal al-Din al-Suyuti. Investigation: Muhammad Abu Al-Fadl. Egyptian General Book Authority. First edition 1394 AH .
- Irtisaf al-Dharb from Lisan al-Arab by Abu Hayyan al-Andalusi, edited by Dr. Rajab Othman Muhammad. Dr. Ramadan Abdel Tawab. Al-Khanji Library, Cairo, first edition, 1418 AH / 1998 AD.
- Similarities and Analogies in Grammar by Al-Suyuti - verified by Sheikh's Twitter - Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah - Beirut - Al-Awwal - 1422 AH 2001 AD.
- Fundamentals of Grammar by Ibn al-Sarraj - edited by Dr. Abdul Hussein Al-Fatli - published by Al-Resala Foundation - Beirut - 3rd - 1408 AH 1988 AD.
- The Parsing of the Qur'an by Abu Jaafar al-Nahhas - edited by Dr. Zuhair Ghazi Zahid, Arab Nahda Library, World of Books, second edition - 1405 AH 1985 AD.
- The clearest paths to Alfiyyah Ibn Malik by Ibn Hisham - edited by Muhammad Muhyiddin Abdel Hamid - Al-Maktabah Al-Asriyah – Sidon - Beirut - Bidoun .
- Fairness in matters of disagreement between the Basrans and the Kufans by Abu Al-Barakat bin Al-Anbari. Verified by Dr. Gouda Mabrouk Mohamed Mabrouk. Al-Khanji Library - Cairo - first edition 2002 AD.
- Anwar al-Tanzeel and Secrets of Interpretation by Nasser al-Din al-Baydawi. Investigation: Muhammad Abd al-Rahman al-Maraashli. Arab Heritage Revival House. Beirut, first edition, 1418 AH .
- The Ocean Sea by Abu Hayyan Al-Andalusi, edited by: Sheikh Adel Ahmed Abdel Mawjoud, and Sheikh: Ali Muhammad Moawad. Dr. Zakaria Abdel Majeed Al-Nuqi, Dr. Ahmed Al-Najouli Al-Jamal, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya - Beirut - First Edition 1422 AH - 2001 AD.
- Al-Burhan fi Ulum al-Qur'an by Badr al-Din al-Zarkashi. Verified by Muhammad Abu al-Fadl Ibrahim. First edition 1376. Dar Revival of Arabic Books.
- Al-Basit fi Sharh Jamal Al-Zajjaji by Ibn Abi Al-Rabi' - edited by Dr. Ayyad bin Eid Al-Thubaiti - Dar Al-Gharb Al-Islami - Beirut - Al-Awwal - 1407 AH 1986 AD.
- Al-Bayan fi Strange Parsing of the Qur'an by Abu Al-Barakat Al-Anbari - Verified by Taha Abdel Hamid - Egyptian General Book Authority - 1400 AH 1980 AD.
- Al-Tibyan fi parsing the Qur'an, written by Abu Al-Baqa Abdullah bin Al-Hussein Al-Akbari. Investigation: Ali Muhammad Al-Bajawi. Publisher: Issa Al-Babi Al-Halabi and Partners .

- Appendix and completion in the explanation of the Book of Tashil by Abu Hayyan Al-Andalusi. Investigation: Dr. Hassan Hindawi. First edition 1419 AH .
- Facilitating the Benefits and Completing the Objectives by Ibn Malik - edited by Dr. Muhammad Kamel Barakat - Dar Al-Kitab Al-Arabi for Printing and Publishing - United Arab Republic - Ministry of Culture - 1387 AH 1967 AD.
- Declaration of the content of the clarification by Sheikh Khaled Al-Azhari - edited by / Muhammad Basil Oyoun Al-Aswad - Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya - Beirut - Second (1427 AH - 2006 AD), and printed by Issa Al-Halabi - Cairo.
- Tafsir Abi Al-Saud (called Guiding the Sound Mind to the Merits of the Holy Qur'an Arab Heritage Revival House. Beirut .
- Al-Qurtubi's comprehensive interpretation of the provisions of the Holy Qur'an - edited by Ahmed Al-Baradouni and Ibrahim Tfayesh. Egyptian Book House, Cairo. Second edition 1384 AH - 1964 AD .
- Clarifying the purposes and paths by explaining Al-Alfiyyah Ibn Malik by Al-Muradi - edited by Dr. Abdul Rahman Ali Suleiman - Library of Al-Azhar Colleges - First - 1396 AH - 1976 AD.
- Al-Jinna Al-Dani fi Huruf Al-Ma'ani, written by: Al-Hassan bin Qasim Al-Muradi. Investigation by Dr. Fakhr al-Din Qabawa. Mr. Mohamed Nadeem Fadel. Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, Beirut, first edition, 1413 AH/1992 AD.
- Al-Sabban's footnote to Al-Ashmouni's explanation of Alfiyyah Ibn Malik. Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, Beirut, Lebanon, first edition, 1417 AH - 1997 AD .
- Properties by Ibn Jinni, edited by: Dr. Abdul Hamid Hindawi. Library science, Beirut. First edition 1421 AH - 2001 AD .
- Al-Durr Al-Masun fi Ulum Al-Kitab Al-Maknoon, written by: Ahmed bin Yusuf, known as Al-Samin Al-Halabi. Investigation by Dr. Ahmed Muhammad Al-Kharrat. Dar Al-Qalam, Damascus, second edition, 1424 AH/2003 AD.
- Evidence of Miracles in the Science of Meanings by Abd al-Qahir al-Jurjani. Investigation: Mahmoud Muhammad Shaker. Al-Madani Printing Press in Cairo. Third edition 1413 AH .
- Sibawayh Imam Al-Nahah, Dr. Ali Al-Najdi Nassef, The World of Books, Cairo, 2nd edition, 1979 AD.
- Al-Ashmouni's commentary on Ibn Malik's Alfiyya with Hashiyat al-Sabban - New Library - Muhammad Ali Sobeih - Cairo.

- Explanation of Tashil by Ibn Malik - edited by Dr. Abdul Rahman Al-Sayyid, Dr. Muhammad Badawi Al-Makhtoon - Dar Hijr - Cairo - First - 1410 AH - 1990 AD.
- Explanation of Shadhur Al-Dhahab by Ibn Hisham Al-Ansari. Investigation: Abdul Ghani Al-Daqr. United Distribution Company. Syria .
- Sharh Shudhur al-Dhahab, by Al-Jawjari, edited by: Dr. Nawaf bin Jazaa Al-Harithi, Publications of the Deanship of Scientific Research, Islamic University of Medina, 1st edition, 1424 AH.
- Explanation of Al-Kafiyah Al-Shafiyah by Ibn Malik - edited by Abdel Moneim Haridi - Umm Al-Qura University Publications - Mecca Al-Mukarramah - Dar Al-Ma'mun for Heritage - The First - 1402 AH - 1982 AD.
- Al-Sahbi in the jurisprudence of the Arabic language and its issues and the Sunnahs of the Arabs in their speech, by Ibn Faris. Publisher: Muhammad Ali Baydoun. First edition 1418 AH - 1997 AD .
- Al-Farid in the Parsing of the Glorious Qur'an, Al-Muntajab Al-Hamdhani, edited by: Muhammad Nizam Al-Din Al-Futaih, Dar Al-Zaman for Publishing and Distribution. AL Madinah AL Munawwarah. First edition 1427 AH .
- The book by Sibawayh. Written by Abu Bishr Amr bin Othman bin Qanbar. Investigation: Abdul Salam Muhammad Haroun. Al Khanji Library. Cairo. Third edition 1408 AH - 1988 AD .
- Revealing suspicions about the names of books and arts by Haji Khalifa. Al-Muthanna Library, Baghdad. Al-Muthanna Library - Baghdad (and its copies are several Lebanese houses, with the same page numbering, such as: the House of Arab Heritage Revival, the House of Modern Sciences, and the House of Scientific Books).
- Al-Lubab fi Illal al-Sna'l wa al-A'barb by Abu al-Baqa' al-Akbari. Investigation by Dr. Abdul Ilah Al Nabhan. Dar Al-Fikr. Damascus. First edition 1416 AH - 1995 AD.
- The brief editor in the interpretation of the dear book by Ibn Attiya - edited by the traveler Al-Farouq and others - publications of the Ministry of Endowments and Islamic Affairs in the State of Qatar - second edition (1428 AH - 2007 AD.(
- Al-Masa'il Al-Shiraziat, by Abu Ali Al-Farsi, edited by: Dr. Hassan Hindawi, Treasures of Seville, 1424 AH - 2004 AD.
- Al-Mu'assad facilitating interest by Ibn Aqeel - edited by Dr. Muhammad Kamel Barakat - Umm Al-Qura University - Makkah Al-Mukarramah - the second - 1422

- AH - 2001 AD.
- The problem of parsing the Holy Quran. Lamki bin Abi Talib Al-Qaisi. Investigation: Dr. Hatem Saleh Al-Daman. Al-Resala Foundation, Beirut. Second edition 1405 AH .
- The Meanings of the Qur'an by Al-Farra' - Investigation by Abdel Fattah Shalabi - National Library and Archives - Third - 1422 AH - 2002 AD.
- The meanings of the Qur'an and its parsing for glass. Written by: Abu Ishaq Ibrahim Al-Sirri. Investigation by Dr. Abdel Jalil Abdo Shalabi. World of Books, Beirut, first edition, 1408 AH .
- Mughni Al-Labib on the books of Arabs. Written by: Imam Ibn Hisham Al-Ansari. Investigation: Abdul Latif Al-Khatib. First edition, Kuwait, 1423 AH.
- Al-Muqtasid fi Sharh Al-Idah by Abdul Qaher Al-Jurjani - edited by Dr. Kazem Bahr Al-Marjan - Ministry of Culture and Information - Republic of Iraq - 1982 AD.
- Grammar and interpretation books. By Dr. Ibrahim Abdullah Rufaida. Dar Al Jamahiriya for Publishing and Distribution. Benghazi, third edition, 1990 .
- Hama' al-Hawaami', explaining the collection of collections by al-Suyuti - edited by Abdel Hamid Hindawi, Al-Maktabah Al-Tawqi

رحلة ابن بطوطة (٧٠٣-٧٧٩هـ): دراسة بيئية

د. محمد بن عبدالله المشهوري
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية كلية اللغة العربية- قسم الأدب والبلاغة والنقد

الملخص:

رحلة ابن بطوطة (٧٠٣-٧٧٩هـ): دراسة بيئية

دخل مؤخراً النقدُ البيئي حقلَ الدراسات الأدبية، ويهتم بالبيئة ومكوناتها في النتاج الأدبي، وبما يحدث فيها من تأثيرات التطور الإيجابي أو انتكاسات الأذى السلبي. وقد نشأ الوعي البيئي مع تطور الصناعة الذي اشتد ساعدها بالآلة فنشأ الخوف من قوتها التدميرية.

وقد تماسك المتلقي العربي، وحاول الخروج من حالة قلق المصطلح إلى الاستقرار، بتثبيت الأطر العامة للنقد البيئي، والإفادة من الخلافات الاصطلاحية والتخالفات التطبيقية، لينشئ مساراً واضحاً يمكّن الباحثين من العمل على ضوئه بأكبر قدر ممكن من الاتزان العلمي والبحث المنهجي.

وتتناول الدراسةُ رحلةَ ابن بطوطة من وجهة نظر النقد البيئي، وما أفرزه من أدوات، فتبين مقدار ما في الرحلة من وجود بيئي؛ فالإنسان والمكان والزمان لهم فاعليتهم وأثرهم الممتد، فظهر الحديث عن: التلوث، والأمراض، والعمارة، والقوانين، فتحولت في بعض منعطفاتها إلى وثيقة علمية وفق ما يتعاطى معه الموقف. فالتوثيق من أبرز وظائف سردية الرحلة التي تأخذك إلى عمق أغور من مجرد قولٍ واصف؛ لتبني فضاء ثقافياً خاصاً بها ينطلق من طبيعة جنسها الأدبي.

الكلمات المفتاحية:

ابن بطوطة، النقد البيئي، الرحلة، الاستدامة، القانون البيئي، الدراسات الخضراء.

Abstract:

Ibn Battuta's Journey (703-779 AH): An Ecocritical Study

Recently, eco-criticism has entered the field of literary studies, Environmental awareness arose with industrialization, which intensified with technological advancements, leading to fears of its destructive power.

The Arab recipient has solidified and attempted to move from a state of terminological anxiety to stability by establishing the general frameworks of eco-criticism, benefiting from terminological differences and practical divergences, to create a clear path that enables researchers to work with the utmost scientific balance and methodological research.

The study examines Ibn Battuta's journey from the perspective of eco-criticism and the tools it has produced. It reveals the extent of the environmental presence in the journey: humans, places, and times have their effectiveness and extended impact. Discussions emerged about pollution, diseases, architecture, and laws, some of which have turned into scientific documents according to the context. Documentation is one of the prominent narrative functions of the journey, taking you deep into more than mere descriptive statements, to build a cultural space rooted in its literary nature.

Key Words:

Ibn Battuta, Ecocriticism, The journey, Sustainability, Environmental law,

Green studies

مقدمة:

من دلائل حياة النقد الأدبي ودراساته البحثية تجدد انبعاثه من منهج إلى آخر، وتحولاته العلمية المتغايرة، فيغدو كائناً حياً يتشكّل في كل طور زمني وفق معطيات مرحلته ومكوّنات عصره. وهذا يجعل الدراسات النقدية تمر بمراحل تصنِّف ذاتها بما تمتلكه من صفات وخصائص، تمكّن الراصد لها من معرفة ملامحها العامة وتفاصيلها الخاصة.

والدراسة البيئية للأدب مما دخل مؤخراً إلى حقل الدراسات النقدية، وتهتم بالبيئة وعناصرها، وبما أوجده التفاعل البشري مع محيطه بالإيجاب أو السلب، فتهدف إلى تنميتها والحفاظ عليها من اعتداء الإنسان غير المبالي الذي يفوق أخذه منها ما يعطيه لها، محدِثاً عدداً من المشكلات التي تحجب نفعية الاستدامة.

وتتناول الدراسةُ برؤية بيئية رحلةَ ابن بطوطة التي تعد من أشهر الرحلات في النثر العربي القديم، بل تتجاوز شهرتها حدود وعاء الثقافة العربية إلى أبعد منها، بأن أضحت من الأدب العالمي الذي اخترق الآفاق بالترجمة، فبات اسم ابن بطوطة من الأسماء العربية اللامعة خارج إطار ثقافتها، فهو يجاور برحلته امتداد حكايات ألف ليلة وليلة في ميزان ما يعرفه الآخر عن العرب من غيرهم.

ومن الأهداف الكبرى لدراسة الرحلة بالطرح البيئي: الكشف عن مكونات البيئة، وعن التفاعل الإنساني معها من خلال مشاهدات ابن بطوطة ووصفه وتعليقاته؛ فما كتبه ليس مجرد وصف أصم، إنه يمتلك عقلية بصيرة تبدي رأياً وحكمة ونقداً، بعقد المقارنات وإصدار الأحكام. بالإضافة إلى مقاربة الأدب العربي القديم وتقريبه من التفاعل مع طرح النقد الجديد، ثم ملاحظة مقدار التفاعل معه وصلاحيته، وأخيراً الخروج بعدد من نتائج الطرح الذي له أدواته الخاصة به، ولا سيما مع شح الدراسات البيئية للسرد العربي عموماً.

أما منهج الدراسة: فالنقد البيئي وأدواته، بما يحمل من انفتاح على عدد من المعارف والعلوم؛ لتقاطعه مع تخصصات أخرى تبني رؤاه، وتعزِّز أدواته، وتعمِّق أطروحاته، فيرُوح شكلاً من أشكال النقد الثقافي للنصوص الأدبية التي يتعاطى معها الناقد.

وقامت الدراسة على مقدمة وتمهيد ومباحث ثلاثة: البيئة والمكوّن، فالبيئة والحيّز، ثم البيئة والقانون، فخاتمة، ومسرد بقائمة المصادر والمراجع.

تمهيد:

أولاً: ابن بطوطة ورحلته:

ابن بطوطة شخصيةٌ غير منكرَة في ثقافتنا، التصقت بالأدب، فلا يكاد الاسم يُنطق حتى تستدعي الذهنيَّة العربية للتراث مفردةَ "رحلة"، فأضحت الرحلة من لوازم التعريف به. وبالمقابل في علاقة تبادلية، غاب عنوانُ الكتاب الأساس، فاقترن المكتوب باسم صاحبه. فانعقد في التلقي حينئذ مكونان: يتكئ الأول على نوع الجنس الأدبي المحرَّر، والثاني دالٌّ على فاعله. فيُعيد الذهنُ نسجَ عنوان الكتاب ليكون "رحلة ابن بطوطة".

وهو: أبو عبدالله محمد بن عبدالله بن محمد بن إبراهيم اللواتي -نسبة إلى لواته إحدى قبائل البربر- الطنجي، رحّالة ومؤرِّخ، وُلد بطنجة في السابع عشر من رجب عام ٧٠٣هـ في عائلة اشتهرت بالقضاء، وقد كان مهيئاً لذلك حتى قرر الخروج إلى الحج في الثاني من رجب عام ٧٢٥هـ، فتاقت روحه إلى الأسفار في رحلته الطويلة حتى وصله أمرُ العودة إلى فاس من السلطان أبي عنان فارس المريني عام ٧٥٤هـ، الذي أوكل لاحقاً تدوين الرحلة وتوثيقها لكاتبه الأديب الفقيه: محمد بن محمد بن جُزَيّ الكلبي، ثم تلاشى ذكره عقب إملاء رحلته وتوليه القضاء في نواحي المغرب إلى أن توفي سنة ٧٧٩هـ.[١]

أما الرحلة الموسومة بـ (تحفة الأنظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار)، فهي توثيق لمشاهداته منذ خروجه من بلاده في المغرب الأقصى إلى المشرق العربي تجاه مكة المكرمة، ثم تقلُّبه في البلاد بعدها. وهي في مسار فردي مرة، وأخرى بمسارات متعددة؛ فما كان يُفضِّل العودة من الطريق الذي ذهب منه إلا ما اضطر إليه مثل تعذر عبور البحر الأحمر؛ لاضطراب المنطقة حينها بحروب المماليك، وذا مكّن من توسيع رقعة مشاهداته.

ولنفاسة الرحلة تاريخياً تُسمي جمعية كمبردج (Cambridge) في كتبها وأطالسها ابنَ بطوطة بأمير الرحّالين المسلمين (Prince of moslems travellers). ومن صور الأهمية -مثلاً- في الأدب المقارن أن رحلته تتقاطع مع رحلة الإيطالي ماركو بولو (Marco Polo) على نحو دفع الباحثين لعقد الصلات بينهما دراسةً وموازنة.[٢] وعلى كلٍ، فهي آخر رحلة وافية وصلتنا قام بها رحّالة

(١) انظر:
- أسماء أبو بكر، ابن بطوطة، الرجل والرحلة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م، ص٤٧.
- إغناطيوس يوليا نوفتش كراتشكوف فسكي، تاريخ الأدب الجغرافي العربي، ترجمة: صلاح الدين عثمان بن هاشم، دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٦٣م، ٤٢١/١.
- خير الدين الزركلي، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، ط١٥، ٢٠٠٢م، ٦/ ٢٣٥-٢٣٦.

(٢) انظر:
- أسماء أبو بكر، ابن بطوطة، الرجل والرحلة، ص٥٤.
- إغناطيوس يوليا نوفتش كراتشكوف فسكي، تاريخ الأدب الجغرافي العربي، ٤٢١/١-٤٢٥.
- عبدالجبار السامرائي، رحلة ابن بطوطة، المورد، مج١٨، العدد٤، ١٩٨٦، ص٨٢-٩٦.
- عبدالرحيم العماري، خطاب الرحلة بين ابن بطوطة وماركو بولو: مقاربة إثنو-سيميائية مقارنة، ندوة ملتقيات ابن بطوطة للتواصل بين الثقافات، مدرسة الملك فهد العليا للترجمة-جامعة عبدالمالك السعدي، طنجة، ١٩٩٣م، ص١٥١-٣٨٥.

مسلم، اجتهد في الوصف والتوثيق وذكر المشاهدات والأخبار، منذ فراقه لطنجة، فاختراقه المشرق العربي، ووصولاً إلى بلاد الهند والصين، ثم عودته مجدداً عقب سنوات طوال.

ثانياً: النقد البيئي والرحلة:

تستمر نظريات ما بعد الحداثة في النمو والتطور واستحداث ما لم يكن موجوداً من قبل، من ذلك بزوغ النقد البيئي أواخر القرن العشرين. ويهتم بالبيئة وقضاياها، والعلاقة بين الإنسان والبيئة، ومن ثَم تتبّع مقدار التأثّر والتأثير بينهما سلباً وإيجاباً. وأول من استعمل النقد البيئي بهذا الفهم هو ويليام روكيرت (William Rueckert) في مقالته "الأدب والبيئة: تجربة في النقد البيئي" سنة ١٩٧٨م.(١)

وفي لجة نقاش تعريب مصطلح (Ecocriticism) بالنقد البيئي، يأتي بقوة ما يُسمّى النقد الإيكولوجي (Environmentai) الذي يُعرَّب في أحيان كثيرة بالنقد البيئي. وهكذا، لدينا تعريبان متوافقان لمصطلح واحد، ثم تعريب ينفرد بأحدهما! وهذا الاختلاف النابع من المصدر انتقل إلى اللغة العربية بوصفها اللغة المضيفة، فلم تسلم هي أيضاً من تداخلاتهما؛ وسبب الاختلاف بين المصطلحين: افتراقُ رؤية باحثها المتبنّي لها ومنهجيته عن غيره، بما يتواءم مع نظرته العلمية وأسسه البحثية التي ينطلق منها. فاختارت غلوتفلتي (Glotfelty) مصطلح (Ecocriticism) واصطفى بويل (Buell) مصطلح (Environmentai)؛ لاعتبارات علمية تخصهما(٢). وليس عند هذا الحد فقط يقف الاختلاف؛ فهناك مصطلحات أخرى نازعت؛ للتعبير عن مسار النقد البيئي عاملةً بأدواته، حتى باتت علامة له خارج حدود المصطلح المتعارَف عليه، من مثل: الدراسات الخضراء (Green studies)، والدراسات الثقافية الخضراء (Green cultural studies)، وعلم البيئة(٣) (Ecopoetics)، والنقد البيئي الأدبي (Environmental literary criticism).

وبمطالعة الدراسات العربية النقدية في هذا الحقل الجديد عليها نسبياً، تبين أنها تستعمل عبارَتي النقد البيئي والنقد الإيكولوجي بوصفهما مرادفين عربيين لمصطلح: (Ecocriticism)، وذا ليس موقفاً قلقاً من النقد العربي في التلقي؛ فحتى غلوتفلتي وبويل لم يكونا صارمين في الانحياز لاختيار أحدهما.(٤)

وعليه، يمكن إيجاد تعريف شامل يجمع الآراء حول النقد البيئي/الإيكولوجي بأنه: "دراسة الطبيعة أو الأشياء الطبيعية في الأدب؛ إنه أيّ نظرية ملتزمة بإحداث التغيير، عن طريق تحليل الوظيفة الموضوعية أو الفنية أو الاجتماعية أو التاريخية أو الإيديولوجية أو النظرية، أو غير

(١) أبو المعاطي الرمادي، معجب العدواني، النقد البيئي مفاهيم وتطبيقات، وحدة السرديات – جامعة الملك سعود، الرياض، ط١، ٢٠٢٢م، ص١٣.
(٢) انظر: السابق، ص٦٢.
(٣) هناك من عرّبها بالشعرية/البويطيقا البيئية. انظر: جميل حمداوي، نظريات النقد الأدبي والبلاغة في مرحلة ما بعد الحداثة، دار النابغة، القاهرة، ط١، ١٤٣٧هـ/٢٠١٦م، ص٢٧٠.
(٤) انظر: أبو المعاطي الرمادي، معجب العدواني، النقد البيئي مفاهيم وتطبيقات، ص٦٦-٦٨.

ذلك للبيئة الطبيعية، أو ملامح منها في الوثائق الأدبية أو غيرها، ويكون ذلك بالكشف عن الممارسات المادية في عوالم البيئة".[١]

وامتداداً للحديث عن البيئة والأدب، فإن الأدب العربي شعراً، ولا سيما القديم منه، لا ينفك عن الطبيعة، فتمثّلَ محيطَه ومثّله على نحو واضح ملموس، حتى بات من بارد النقد قول: "إن الشاعر ابن بيئته". أما النتاج السردي، ففي ظني: إن الرحلة من أهم الأجناس الأدبية التي اعتنت بالبيئة في تضاعيفها؛ فهي جنس ينجذب فيه الرحالة نحو الواقع أكثر من التخييل؛ لمشقة الارتحال التي تدركه، وتقليبه النظر في البلاد، وإرهافه السمع للأصوات، ثم تَغَذِّيه في الطريق على ما يقوّي به عزمه، فيعطي حينئذٍ انطباعاً لصيقاً بالبيئة ينبع من ذهنيته، فتستوي تجربته قولاً مكتوباً، فيحدث التمازج بين الإنسان والرحلة والبيئة والطبيعة، فالتأم النقد البيئي الأدبي بالرحلة في الطرح -على الأقل في هذه الدراسة- من خلال شبكة رحلية متقاطعة من علاقات ابن بطوطة وتعليقاته.

المبحث الأول: البيئة والمكوِّن:

إن البيئة وعاء يجمع عدداً من المكوّنات في إطار واحد، فيمكن ملاحظتها وتعقّب ما فيها من فاعلين مؤثِّرين في محيطها أو متأثرين. ويذهب التفكير أحياناً إلى أن البيئة هي الأرض وحدها منعزلة عن السماء أو العكس، إلا أنها تتخطى هذا الفهم المحدود لموروثات ثقافية اجتماعية أو منقوصات الفهم العلمي لدلالة كلمة "بيئة"؛ فالإنسان الذي يصنِّف الأشياء ويقسّم الأنواع ينسى للحظة أنه منها أيضاً!

ولا غرو، فمتى انشغل العقل بالأعمال المغرِقة في العلمية، مع منح نفسه الامتيازات العالية على بقية الأجناس الطبيعية من المخلوقات، يفوته أنه مجرد جزء من هذه المنظومة الضخمة، ولذا فالحاجة مُلحّة "إلى إعادة تقييم مفهوم الإنسان، ومعنى الثقافة الأدبية في علاقتها بما يُطلق عليه العالَم الطبيعي، ذاك العالم الذي تُعد الثقافة الأدبية جزءاً منه"[٢].

والنظر في البيئة يحتاج إلى الاقتراب منها، والتدقيق فيها، وفرز مكوّناتها؛ حتى تمكِّننا من فحصها على نحو عادل ينحّي قليلاً عن الجنس البشري صفة الامتياز، بل نَظْمه مع بقية مكونات محيطه في سلك واحد مع توصيف دوره في دورتها، وذلك كما يلي:

أولاً: البيئة والإنسان:

الإنسان طرفٌ في معادلة البيئة، وغالباً ما يكون مداراً لشبهة تخريبها كما تحكم بتعجّلٍ منظمات حماية البيئة؛ فالإنسان يمر بمراحل عمرية متفاوتة، وأذكر هو أم أنثى؟ فهل الجميع يُتهم؟! ومما يلفت في التراث الأدبي بنظرِ النقد البيئي الاحتفاء بمرحلة الإنسان العمرية وجنسه البيولوجي (Biological Sex)، ولا سيما عند الحديث عن أثر فعله في محيطه؛ فمجال

(١) أبو المعاطي الرمادي، معجب العدواني، النقد البيئي مفاهيم وتطبيقات، ص١٤.
(٢) لويس ويسلنج، الأدب والبيئة ومسألة ما بعد الإنسان، ترجمة: عبدالرحمن طعمة، مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، شتاء ٢٠١٨م، ص٣٦٨.

"الإيكولوجيا البشرية (Human Ecology)[...] تهتم بالتفاعل بين الإنسان وبيئته بجوانبها المتعددة الثابتة والمتغيرة ".[1] ورحلة ابن بطوطة تضمنت مادة بيئية ملحوظة احتفت بتراتبية واضحة للإنسان:

١-الإنسان الرجل:

الرجل بين الأثر في البيئة؛ فهو المسؤول منذ عهد قديم عن الصيد، ونحت الكهوف، وبدخول فكرة الزراعة على العقل البشري تولى الرجلُ زمام أمورها مع مهمة تدجين الحيوانات. ويستمر التسلسل الزمني والحضاري، ومعهما تستجد وسائلُ وتخبو أخرى، والرجل يكافح للتكيّف؛ تأميناً لنفسه القوت مع أسرته وَفق ما يتاح له في بيئته.

والحديث عنه يأتي في رأس الهرم لا لأفضلية جندرية؛ إنما لأفضلية بيولوجية ميّزته بالقوة الجسدية، والصلابة النفسية؛ فشق الجبل سكناً، وقلع الحجارة بناءً، وحرث الأرض زراعةً، وقتل الحيوان صيداً، مما لا يقوى عليه إلا الرجل، وخصوصاً في الزمن القديم الذي يخلو من الآلات والأدوات، وهذا يفسر بأن صورة الرجل اقترنت على نحو شديد بالثقافة اللامادية والعقلانية المجردة[2].

ومن مشاهد بأس الرجال التي يحتفي بوصفها ابن بطوطة، فمن مثل: "وسلطان شيراز في عهد قدومي عليها الملك الفاضل أبو إسحاق بن محمد شاه ينجو،[...] وهو لا يأتمن أهل شيراز على نفسه، ولا يستخدمهم ولا يقربهم، ولا يبيح لأحد منهم حمل السلاح؛ لأنهم أهل نجدة وبأس شديد وجرأة على الملوك،[...] فذهب السلطان المذكور إلى قهر أهل شيراز، وتفضيل الأصفهانيين عليهم؛ لأنه يخافهم على نفسه"[3]. ووجه اتصال الشاهد هنا بالبيئة، فمن حيث حدوث الأثر الذي يلحق بالبيئة وقت اشتعال الحروب، وتطاحن الصراعات، وما تخلّفه من دمار؛ فالحروب من أبرز أدوات هدم البيئة، حيث إنها تُدخِلها مرحلةً سيئة تحتاج فيه إلى وقت طويل لاستعادة ما فقدته.

إن تعاطي الرجل مع البيئة في الرحلة يَبرز في صورة تسخيرها للخدمة، وكلما زادت مكانته وازدادت إمكانياته ظهرت قوة التسخير على نحو أكبر، فهنا أحد السلاطين يستعين بالرجال لترويض حيوان ضخم/الفيل حتى يكون في خدمته، ويخضع لأمره وزجره، في صورة لا تخلو من طرافة، ففكرة تدجين الحيوانات وتطويعها مؤتمرة بأمر البشر مما فيه تفاوت بين الشعوب والأعراق. وقد تنبه له ابن بطوطة في رحلته، فوقوفه على الغرائب تفقّدٌ للقدرات المتناوبة بين البيئة وساكنيها، يقول عن مثله: "على ظهر كل فيل شبه الصندوق العظيم يسع عشرين من المقاتلة

(١) فاروق عبدالجواد شويشة، الجغرافيا الأنثروبولوجية، دار الفكر العربي، القاهرة، (د.ط)، (د.ت)، ص٩.
(٢) انظر:
- بسمة عروس، النقد الإيكولوجي ومستقبل الدرس الأدبي، مجلة حوارات فكرية، اتحاد الكتاب التونسيين، العدد ٣، أبريل ٢٠٢٢م، ص١٩٥.
- جرج جرارد، النقد البيئوي، ترجمة: عزيز صبحي جابر، مراجعة: أحمد خريس، دار كلمة، أبو ظبي، ط١، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م، ص٣٧.
(٣) ابن بطوطة، تحفة الأنظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، تحقيق: عبدالهادي التازي، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية (سلسة تراث)، الرباط، ط١، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م، ٢/٤١-٤٢.

وأكثر من ذلك ودونه، على حسب ضخامة الفيل وعظم جرمه، ويكون في أركان ذلك الصندوق أربعة أعلام مركوزة، وتلك الفيلة مُعلَّمة أن تخدم السلطان وتحط رؤوسها، فإذا خدمت، قال الحجّاب :بسم اللّه، بأصوات عالية، ويوقف أيضاً نصفها عن اليمين ونصفها عن الشمال خلف الرجال الواقفين وكلُّ من يأتي الناس المعيَّنين للوقوف في الميمنة والميسرة يخدم عند موقف الحجّاب، ويقول الحجّاب، بسم اللّه، ويكون ارتفاع أصواتهم بقدر ارتفاع صيت الذي يخدم، فإذا خدم انصرف إلى موقفه من الميمنة أو الميسرة لا يتعداه أبداً".(١)

ويمتد حضور التلاحم بين البيئة والرجل ما يُعطي انطباعاً عن مكان سكناه المختار، فسفح الجبل -مثلاً- من الأماكن التي ترتبط عند الرحّالة باللصوص والخوف منهم، فهو صادٌّ عن التمدن أو الحياة الطبيعية، وقريب من فكرة التشكك التي تستدعي الحذر. وفي الجبل مظاهر القوة والمنعة التي توحي بالصلابة، فالبيئة يختلف الشعور تجاهها والانطباع عنها وفق المخيال الجمعي لثقافة ما وزمنها، وإذ وافقت تأويلات الجبل السالفة ذهنية ابن بطوطة، فقد حثّته على التنبه والحذر والشك، بناءً على ما يجده في بيئة كل مرحلة يقطعها من رحلته، يقول: "وكنت قد رأيت جملة من الرجال في سفح جبل هنالك، فخفت أن يكونوا لصوصاً وقلتُ التستّر أولى، وغلب العطش على صاحبي فلم يوافق على ذلك، فخرجتُ عن الطريق وقصدت شجرة من شجر أمّ غيلان، وقد أعييت وأدركني الجهد، لكنّي أظهرت قوّة وتجلّداً خوف الدّليل، وأمّا صاحبي فمريض لا قوّة له، فجعلت الدليل بيني وبين صاحبي، وجعلت الثياب بين ثوبي وجسدي، وأمسكتُ الرمح بيدي، ورقد صاحبي، ورقد الدّليل، وبقيت ساهراً، فكلّما تحرّك الدّليل كلّمته وأريته أنّي مستيقظ ولم نزل كذلك حتّى أصبح".(٢)

وإنّ عَرَك الرجل الجبالَ وسكن سفوحها وتغرّب فيها إذا دعته الحاجة، فإن الصحراء لا تقل عن ذلك، وهي تلك المفاوز التي تُخشى منذ زمن العربي الأول، فالمخاطر محدقة بها من فقدان للطريق، أو نفاد للماء، أو انقضاء للزاد، وإن نجى سالكها من شراستها، فإنه قد لا يسلم من لصوصها وقطّاع طرقها. وهذا من مفارقات الصحراء في السردية العربية، إذ مجتازها طالب للعيش، وقاطع الطريق في كنفاتها من الرجل الآخر يفسد تلك الغاية طلباً للعيش أيضاً، فالآخر/اللص يخلق من الصحراء فخاً يصطاد به العابرين والقوافل، وحُق لابن بطوطة التحوّط، فأنت تراه بين حدس وجودهم إن لم يرهم كما في سفح الجبل، والتعرّف على أماكن وجودهم والإشارة إليهم في صحاريهم إذا تيقن، يقول: "ثم سافرنا من مدينة جَرَون برسم لقاء رجل صالح ببلد خُنْج بال، فلما عدَّينا البحر اكترينا دوابَّ من التركمان، وهم سكان تلك البلاد ولا يُسافر فيها إلا معهم لشجاعتهم ومعرفتهم بالطرق، وفيها صحراء مسيرة أربع ويقطع بها لصوص الأعراب".(٣)

انشد التحليل فيما مضى أكثر إلى المظاهر السلبية للإنسان الرجل، إلا أنه في المقابل يحضر في جانب إيجابي بمشاركته في إحياء طقوس الموت بوصفه فاعلاً للمراسم، فيقتطع من البيئة ما يجعله مندمجاً بها حتى يغيب فيها. والاقتطاع من الأشجار يتطلب القوة المنجِزة للعمل، فالرجل

(١) السابق، ١٥٥/٣.
(٢) السابق، ١٣٥/٢.
(٣) السابق، ١٤٤/٢.

في النموذج التالي قام بأمرين: الأول: فعل القطع والقطف، والثاني: فعل الحمل والرفع. وكلاهما يعبّران عن الشدة وإقامة الحدث، فالميت يحمله الرجال، ويحيط بهم آخرون يحملون أجزاء من البيئة. والمشهد يدفع إلى التأمل: "وقعدتُ في الركن المقابل له ثم نظرتُ إلى الناس، وقد رموني بأبصارهم جميعاً فعجبت منهم، ورأيت الفقهاء والمشايخ والأشراف مستندين إلى الحايط تحت السقيفة، وأشار إليَّ أحدُ القضاة أن أنحطّ إلى جانبه، فلم أفعل، وحينئذ استشعرت أنه السلطان؛[...] ثم جيء بالجنازة وهي بين أشجار الأترج والليمون والنارنج، وقد ملؤوا أغصانها بثمارها والأشجار بأيدي الرجال، فكأن الجنازة تمشي في بستان، والمشاعل في رماح طوال بين يديها، والشمع كذلك، فصلى عليها، وذهب الناس معها إلى مدفن الملوك"[(١)].

إذن، يحتفي ابن بطوطة بالرجل في البيئة من جهتين الأولى: المظاهر الغريبة من طقوس وعادات، والثانية: من أثر اللصوص والخوف منهم. ويبدو هذا الملمح مقبولاً إلى حد كبير؛ فالرحلة رواها بعد عودته إلى بلاده وألصق ما يبقى في الذهن بعد الإياب الحوادث الغريبة والمخاوف المؤرِّقة، لذلك نراه يعرض قصة مزارع بوصفه قاتلاً لا فلاحاً: "وانهزم عسكر رضية وفرت بنفسها فأدركها الجوع وأجهدها الإعياء، فقصدت حرّاثاً رأته يحرث الأرض، فطلبت منه ما تأكله فأعطاها كسرة خبز فأكلتها وغلب عليها النوم، وكانت في زي الرِّجال، فلما نامت نظر إليها الحرّاث وهي نائمة فرأى تحت ثيابها قباء مرصعاً، فعلم أنها امرأة فقتلها، وسلبها وطرد فرسها ودفنها في فدانه".[(٢)]

٢-الإنسان المرأة:

تأتي المرأة في الرحلة بوصفها جنساً بيولوجياً[(٣)]، وارتباطها أقل سلبية من الرجل إذا ما قيست عموماً بنفعيتها للبيئة، والحفاظ عليها. وعمل المرأة يجاوز حدود المنزل، وفق ظروف عيشها التي تدفعها إلى ذلك، فتضطر معها -مثلاً- إلى مزاولة مهنة بيع أشياء من البيئة تناسب طبيعتها، وينسجم مع محيطها، فتكون علامة للسالكين ومحطّة للتزود، إنها تبعث على اطمئنان المسافرين في القوافل؛ لانتفاء شبهة اللصوصية عنها وقطع الطرق، وبعيدة عن الشك النابع من الأرض التي تسكنها؛ فهي بجوار القرى والمساكن، وهذا من التناظر بين الرجل والمرأة عند ابن بطوطة في رحلته: "والمسافر بهذه البلاد لا يحمل زاداً ولا إداماً ولا ديناراً ولا درهماً، إنما يحمل قطع الملح وحليّ الزجاج الذي يسمّيه الناس النظم وبعض السلع العطرية، وأكثر ما يعجبهم منها القرنفل والمصطكي وتاسرغنت، وهو بخورهم، فإذا وصل قرية جاء نساء السودان بأنلي واللبن والدجاج ودقيق النّبق، والأرز والفوني، وهو كحبّ الخردل، يصنع منه الكُسْكسو، والعصيدة، ودقيق اللّوبيا، فيشتري منهنّ ما أحب من ذلك".[(٤)]

وفي جانب نقل مهارات التربية إلى البيئة للإنتاج منها، فإن من لوازم تربية المرأة لبناتها في ذلك العصر -على الأقل- جدل شعر فتياتها، وضفره تجميلاً لهن وتهذيباً، فتستطيل بذلك

(١) السابق، ٢/٢٧.
(٢) السابق، ٣/١٢٣.
(٣) أما جندرياً فله موضعه من الدراسة.
(٤) ابن بطوطة، تحفة الأنظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، ٤/٢٤٨-٢٤٩.

مهارتها اليدوية لإنتاج بضاعة يمكن الإفادة منها والانتفاع بها، فكأنما الجدل للشَّعر ينتقل بفضل البيئة من الجمالية إلى النفعية؛ للعيش والاقتيات. ومنه غزْل الليف الذي يتحوّل بحبكه إلى حبال: "وهو ليف جوز النّارجيل، وهم يدبغونه في حفر على الساحل، ثم يضربونه بالمرازب، ثم يغزله النساء، وتصنع منه الحبال لخياطة المراكب، وتحمل إلى الصين والهند واليمن، وهو خير من القنب، وبهذه الحبال تخاط مراكب الهند واليمن".(١)

وهنا يُبدي السياق أن المرأة فاعلة بالعمل منتجة للأدوات والمواد، واستطاعت أن تبني بإتقانها سمعة رائجة تشبه كثيراً اليوم العلامة التجارية إلى الحد الذي يدفع للمقارنة بين منتوج وآخر في صنعة الحبال. وتطويع المرأة للبيئة بنقل سلوكها الاجتماعي، المتموضع في التربية/(جدل الشَّعر) إلى السلوك الاقتصادي المتشكّل في غزل الليف/(حياكة الحبال)-يُعطي فكرة عامة عن مراعاة المرأة للتفاصيل، ودقتها في العمل مع لمسة جمالية فيه؛ فالمقايسة بين ضفيرة الشَّعر والحبال أن كليهما لا يقبلان الارتخاء في الشد والنفش في البرم، فيتحقق الاستحكام والحسن.

إن المرأة تعمل وتُنتج، ولا تنس نفسها بأن يكون ما بين يديها من البيئة نافعاً لجمالها، ففي الحديث عن ثمرة الجوز واستخراج ما فيها ثم الإفادة منها حديث يشير إلى هذا، وما ذاك إلا أن المرأة أكثر دراية من غيرها بما تعرفه من حاجات لتغذية ما يتطلبه الاهتمام بجسدها أو شعرها، فمع إنجاز أعمالها تهتم بما يتمم الحفاظ على حسنها: "وأمّا كيفيّة صنع الحليب منه فإنّ بكلّ دار شبه الكرسيّ تجلس فوقه المرأة ويكون بيدها عصا في أحد طرفيها حديدة مشرفة، فيفتحون في الجوزة مقدار ما تدخل تلك الحديدة، ويجرشون ما في باطن الجوزة، وكلّ ما ينزل منها يجتمع في صحفة حتى لا يبقى في داخل الجوزة شيء، ثمّ يمْرس ذلك الجريش بالماء فيصير كلون الحليب بياضاً ويكون طعمه كطعم الحليب، ويأتدم به الناس، وأمّا كيفيّة صنع الزيت فإنّهم يأخذون الجوز بعد نضجه وسقوطه عن شجره، فيزيلون قشره ويقطعونه قطعاً ويجعل في الشمس، فإذا ذبل طبخوه في القدور واستخرجوا زيته وبه يستصبحون ويأتدمون به، ويجعله النساء في شعورهنّ وهو عظيم النفع".(٢)

وتحرص المرأة في بعض البيئات على التطيّب من أدهان الطبيعة كالصندل بوصفه استعداداً طقوسياً للإقدام على الانتحار حرقاً؛ لكيلا تقع جارية في يد الأعداء، وفي هذا الملمح يظهر مقدار التمازج بين النار والجسد وعطر الصندل، إنها ترى في احتراقها مَنقبةً حسنة تشعلها النار، فتفوح رائحة الفضيلة في المكان، فلا يقدر عليها العدو، إنها رؤية عميقة لمزج الطبيعة بمبدأ حريتها ولا أن تكون مملوكة لآخرين، ولا سيما إذا كانت من طبقة عالية تأنف من البقاء بعد زوجها وبيت كرامتها متحولةً إلى منزلة تنزع عنها ذلك: "فكانت المرأة منهنّ تغتسل وتدّهن بالصندل المقاصريّ، وتقبّل الأرض بين يديه وترمي بنفسها في النار حتّى هلكن جميعاً، وفعل مثل ذلك نساء أمرائه ووزرائه وأرباب دولته، ومن أراد من سائر النساء".(٣)

(١) السابق، ٦٠/٤.
(٢) السابق، ١٢٩/٢.
(٣) السابق، ٢٠١/٣.

وفي الرحلة ما يعبّر عن تغنّي المرأة بالبيئة، وتعداد محاسنها، ففيها أبياتٌ شعرية تضمنت ذا المبدأ، فهي أكثر تعلقاً من الرجل بالطبيعة وأعمق تجذراً؛ لطبيعتها التي تأنس بالأرض والأهل خلاف الرجل الذي يمارس التنقل والسفر والغربة؛ طلباً للقمة العيش أو التجارة، وعلى سبيل الذكرى والتذكّر لبعض "نساء بغداد في ذكرها[١]:

آهـــاً على بغدادهـــا وعـراقهـا ... وظبـائهـا والسـحـر فـي أحـداقـها
ومجـالهـا عنـد الفـرات بأوجُه ... تبـدو أهلّتُهـا علـى أطـواقهـا
متبخـتـراتٌ في النعيـم كأنـماً ... خُلـِق الهـوى العـذريّ مـن أخلاقهـا
نفسـي الفـداء لهـا، فـأي محاسـن ... في الدهـر تشـرق مـن سنـا إشراقهـا" [٢]

وقد يصل الحال بالمرأة أن ترفض الزواج المشروط بالارتحال، أو الطلاق ممن له رغبة في ترك البلاد، وهذا السلوك المتشبث بالبيئة المعاشة هو إيثار للبيئة على النّفس ونفقة الولد أحياناً، وربما هذا التعلق من قبيل الخوف من خوض تجربة جديدة، أو قلق من انعدام محيط أفضل وتركه لما هو دون ذلك، وهنا نوع من اختلاف الإدراك البيئي والخيالي للبيئة بين الرجل والمرأة[٣]، وهذا من أبرز مظاهر المرأة مع البيئة وأكثرها طلباً للتأمل، ففي طرف من الرحلة: أن النساء "للغريب عندهن مزيّة ولا يمتنعن من تزوّجه كما يفعله نساء بلادنا، فإذا أراد السفر خرجتْ معه وودعته، وإن كان بينهما ولد فهي تكفله وتقوم بما يجب له إلى أن يرجع أبوه، ولا تطالبه في أيام الغيبة بنفقة ولا كسوة ولا سواها، وإذا كان مقيماً فهي تقنع منه بقليل النفقة والكسوة لكنهن لا يخرجن عن بلدهن أبداً ولو أُعطيت إحداهن ما عسى أن تُعطاه على أن تخرج عن بلدها لم تفعل"[٤].

٣-الإنسان الطفل:

الطفل في بيئة الرحلة غلب عليه البؤس، لكونه فريسة للسباع واللصوص والمرض، أو الأسْر أحياناً. فأعطى انطباعاً مخالفاً عما يمكن أن يكون عليه؛ فمرحلة الصِّبا مرتبطة باللهو واللعب، ولذا تحيل دراسات البيئة على الوصف بالطفولة لكل مَن من شأنه الاهتمام بالطبيعة والبيئة أياً كان عمره بقولها: "الافتتان الطفولي".[٥] ولا يعني هذا غياب النمط الإيجابي غير أنه قليل أو على الأقل عكس المتوقع من الرحلة؛ فالبيئة إذا دخلتْ مع الطفل في معادلة التلقي؛ فإن فرضية مطاردة الحيوانات والطيور واللعب بالماء أو القفز تحت المطر تكون موجودة. ويمكن وصف علاقة الطفل بما حوله بأنها علاقة عاطفية صِرفة بريئة من الشر غالباً "فالعاطفة المتبادلة بين الإنسان والحيوان حقيقية بالتأكيد".[٦]

(١) نسبها المقري صاحب النفح إلى قمر البغدادية، من النساء الداخلات إلى الأندلس، جاريةً لإبراهيم بن حجاج اللخمي. انظر: المقري، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط١، ١٩٩٧م، ٣/١٤٠-١٤١.
(٢) ابن بطوطة، تحفة الأنظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، ٢/٦٠.
(٣) انظر: لورنس بويل، وآخرون، النقد البيئي بين التنظير والتطبيق، ترجمة: معتز سلامة، دار النابغة، القاهرة، ط١، ١٤٤٤هـ/٢٠٢٣م، ص١٣٠.
(٤) ابن بطوطة، تحفة الأنظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، ٢/ ١٠٥.
(٥) نجاح الجبيلي (إعداد وترجمة)، النقد البيئي: مقدمات مقاربات تطبيقات، دار شهريار، العراق، ط١، ٢٠٢١م، ص٣٠٢.
(٦) فرديريك كابلن، جورج شابوتييه، الإنسان والحيوان والآلة: إعادة تعريف مستمرة للطبيعة الإنسانية، ترجمة: ميشيل نشأت شفيق حنا، هنداوي للنشر، القاهرة، ط١، ٢٠١٥م، ص٧٦.

ومما تبدّى من أمارات بؤس الطفل في الرحلة عول نفسه، من ذلك: "أن الأيتام الصغار يقعدون بالسوق ومع كل واحد منهم قفتان كبرى وصغرى، وهم يسمون القفة مِكْتلاً، فيأتي الرجل من أهل مكة إلى السوق فيشتري الحبوب واللحم والخضر، ويعطي ذلك للصبي، فيجعل الحبوب في إحدى قفتيه واللحم والخضر في الأخرى، ويوصل ذلك إلى دار الرجل ليُهيأ له طعامه منها، ويذهب الرجل إلى طوافه وحاجته، فلا يُذكر أن أحداً من الصبيان خان الأمانة في ذلك قط، بل يؤدي ما حمل على أتم الوجوه، ولهم على ذلك أجرة معلومة من فلوس".(١)

إن البراءة المرتبطة بالطفل ولا سيما اليتيم الذي تحفه مشاعر الشفقة، بدت متساوقة في العمل الموكل إليهم من طبخ اللحم والخضار لزوّار الحرم المكي، فهم جزء من مشهد كبير للأمان المعهود عن المكان، أو على الأقل ما يغلب الظن عليه بعدم انتهاك ما عُرف عنه، فلا شيء يمنع الصغير من الهرب بكومة الخضار وقطعة اللحم، وخصوصاً أنه يتيم، فلا أب له أو مسؤول عنه يعاقبه على فعلته، ومن جهة أخرى التزام الطفل ذكاءٌ منه؛ لضمان ديمومة كسب الرزق.

والعيش والكسب ليسا كافيين دائماً للبقاء على قيد الحياة، فمخاطر البيئة على الطفل أشد من غيره؛ لصغر بدنه، وقلة مناعته. وفي ديار تَكَدَّا ببلاد السودان للخوف على الصغار شهرة واسعة، حتى بات القلق يؤرِّقهم؛ فهي "كثيرة العقارب وعقاربها تقتل من كان صبياً لم يبلغ، وأما الرجال فقلّما تقتلهم، ولقد لدغتْ يوماً[...]، ولداً للشيخ سعيد ابن علي عند الصبح فمات لحينه".(٢)

وإذا كانت العقارب تدس السم في الجسد فيموت الصغير منه، فإنه أيضاً يكون فريسة للسباع، فتتغذى عليه. والافتراس لا يكون إلا بتخطيط واعتياد لفعله. والطفل الآن في ميزان السباع طريدة تعادل أي حيوان يمكن قتله، والفكرة مخيفة؛ فالتوحش الجريء من الحيوانات لقتل الإنسان بدخول المنازل مؤذٍ بمجرد التفكير فيه، وخاصةً إذا كان المخشيُّ عليه طفلاً صغيراً: "ثم رحلنا من مدينة كَالِيور إلى مدينة بَرْوَن[...]، مدينة صغيرة للمسلمين بين بلاد الكفار، أميرها محمد بن بيرم التركي الأصل، والسباع بها كثيرة،[...] وأخبرني محمد التَّوفيري من أهلها، وكان جاراً لي بها أنه دخل [السبع] داره ليلاً وافترس صبياً من فوق السرير".(٣)

وتسلُّل الحيوان لافتراس الطفل غيلةً بين البشر يفهم منه في حد الأدنى أنه من وجوه صراع البقاء، غير أن الغيلة الأخطر من البشر أنفسهم متى أمكنهم ذلك عندما يرونه غنيمة، فبتحسّر يروي ابن بطوطة خبر صبي رآه في الصحراء: "رأيتُ بهذه الفلاة صبياً من العرب كلمني باللسان العربي، وأخبرني أن البُجاة أسروه، وزعم أنه منذ عام لم يأكل طعاماً، إنما يقتات بلبن الإبل".(٤)

وشتان بين هذا الفعل وأن يكون للصغير المملوك وقفاً يحجب عنه بطش سيده إذا ما أخطأ أو زل: "مررتُ يوماً ببعض أزقة دمشق فرأيتُ به مملوكاً صغيراً قد سقطت من يده صحفة من

(١) ابن بطوطة، تحفة الأنظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، ٣٨٧/١.
(٢) السابق، ٢٧٤/٤.
(٣) السابق، ١٩/٤.
(٤) السابق، ١٥٩/٢.

الفخار الصيني وهم يسمونها الصحن، فتكسرت واجتمع عليه الناس، فقال له بعضهم: اجمع شقفها واحملها معك لصاحب أوقاف الأواني، فجمعها وذهب الرجل معه إليه فأراه إياها، فدفع له ما اشترى به مثل ذلك الصحن، وهذا من أحسن الأعمال؛ فإن سيد الغلام لا بد له أن يضربه على كسر الصحن أو ينهره، وهو أيضاً ينكسر قلبه ويتغير لأجل ذلك، فكان هذا الوقف جبراً للقلوب، جزى الله خيراً من تسامت همته في الخير إلى مثل هذا".(١)

والحلقة الأضعف في البيئة الطفلُ؛ فلا هو يعمرها ولا يُنتج منها؛ فمرحلته العمرية تميل به إلى العبث والمرح. وعلى نحو لافت نرى ابن بطوطة لم يهتم لتدوين مشاهد الطفل في رحلته؛ فالأطفال ممن لا يُنظر إليهم بأهمية في الأحداث، أو القلق من خطرهم. ويُلحظ أنهم في الرحلة من الهامش الاجتماعي الذي لا يُذكر إلا ضمن جزء من السياق أو طرف منه، لا الأصل المتحدَّث عنه، وأفترض أن طبقة الهامش الاجتماعية في الرحلة جديرة بالدراسة، وتتبع ذلك اجتماعياً وثقافياً سيفرد بحثاً جيداً.

ثانياً: البيئة واللإنسان:

١-الحيوان والطير:

إطلاق الحديث عن البيئة يستدعي كل المخلوقات إلى الذهن عدا الإنسان، فينفرق الحضور البشري عن مضمونها ويتقهقر، كأنه لا علاقة له بالأمر بينما هو جزء منها. وربما هذا التبادر الأولي الذي ينتهي بتجريد الإنسان من الوجود البيئي، وتخصيصه لكل شيء حوله إلا هو، جاء من فكرة أنشأها عن نفسه بأنه الجنس الأسمى على الكرة الأرضية، وأن له من الصفات ما يؤهله أن يكون مستقلاً عنها، أو ربما لأنه يرى بقية مكونات البيئة تحت طوعه، فيسخِّرها لخدمته، ويكيِّفها لمآربه بممارسته الوكالة الإنسانية (Human Agency)، وهي "قابلية البشر على الاختيار وفرضها في العالم"(٢).

إن معادلة البيئة في ذهنية الإنسان تنقلب موازينها إذا رأت ما يربك منطقها، فتعيد الكثير من الحسابات التي خرجت معطياتها الأساس في التعامل إلى جادة الصواب؛ فما عاد الإنسان هو المتحكّم الأول أو المسيطر الوحيد، مع التيقظ إلى أن الاقترانَ بين العلم المادي البشري وغير البشري موضوعه نتاج ما بينهما من ترابطات(٣).

إن السردية العربية القديمة تُرسّخ مكانة مقتفي الأثر ومعه الخرّيت المتمرس الذي يقود نجاة القافلة قاطعاً المفازات لبلوغ الغايات، وإذا كانت الناقة الكريمة في هذا السياق لها النصيب الأكبر؛ للإعانة على مشروع قطع المفاوز، فإن الكلاب تُذكَر بالتحقير في صورة النباح كما في قولهم: "القافلة تسير والكلاب تنبح". أما الكلب في رحلة ابن بطوطة فله شأن آخر، فقد بلغ رتبة

(١) السابق، ٣٣١/١.
(٢) نجاح الجبيلي (إعداد وترجمة)، النقد البيئي: مقدمات مقاربات تطبيقات، ص٣٢٧.
(٣) انظر:
- جرج جرارد، النقد البيئوي، ترجمة: عزيز صبحي جابر، ص١٧.
- مايكل برانش، النقد الإيكولوجي، ترجمة معين رومية، مجلة نوافذ، النادي الأدبي بجدة، العدد ٣٦، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م، ص٤٤.

أعلى، وبات الدليل والقائد، وصاحب الأمر، والإنسان لا يجرؤ على الأكل قبله، أو إزعاجه بطرد وشتم، فأضحى السيّد مسوداً.

وذا النوع من التواصل مع المخلوقات المرافقة للبشر يظهر "بصورة واضحة في أنماط معقدة من المحادثات المتبادلة، فنحن نعيش معها، وتشاركنا التعاون من أجل الطعام والعمل"(١). ومن مثله ما في أرض الظلمة فـ"الدليل بتلك الأرض هو الكلب الذي قد سار فيها مراراً كثيرة، وتنتهي قيمته إلى ألف دينار ونحوها، وتُربط العربة إلى عنقه ويُقرن معه ثلاثة من الكلاب ويكون هو المقدَّم وتتبعه سائر الكلاب بالعربات، فإذا وقف وقفت. وهذا الكلب لا يضربه صاحبه ولا ينهره، وإذا حضر الطعامُ أطعم الكلاب أولاً قبل بني آدم وإلا غضب الكلبُ وفرّ وترك صاحبه للتّلف".(٢)

وها هو الكلب الذي بُني له صورة نمطية جامدة في السردية العربية القديمة؛ رمياً له بالتفاهة والتبعية والإزعاج، بينما غيره منشغل بالمسير النافع، يعود من نافذة الرحلة في سردية عربية متأخرة نوعاً ما؛ مقوِّضاً تلك الصورة، مستعيداً قيمته المسلوبة بسبب البيئة الصحراوية التي لا تعوّل عليه كثيراً للنجاة بالحياة كما في البيئة الضد/(الثلجية) التي أعادت له أهميته واحترامه والخوف من غضبه، فأوقفت البشرية على فكرة محك السيادة، فالارتحال المتناوب بين البيئات رضّخ الإنسان المتعالي "غير الواعي" بأنه ضعيف محتاج إلى مخلوق يحتقره في بيئة مغايرة حتى ينجو، وهل يجرؤ على شتم الكلب في الرحلة القطبية؟! فقبل أن يفعل ستراه يعيد التفكير في تراتبية أنواع الترابط نازعاً عنه العجرفة التي اكتسبها في بيئة ما تجاه مخلوقاتها. وفي ظني: إن الانتصار للبيئة والانحياز لها في النقد البيئي لا ينحصر في تتبع مظاهر البيئة ومدى التفاعل فيها، إن من مهامه أيضاً تقصّى السمعة الثقافية للأحكام المطلقة تجاه المحيط، واختبار ما يثبت منها أو يتغيّر إذا تحوّلت البيئات وتنقّلت.

ويتطوّر دور الحيوان في انتزاع أحقيته بالحياة إذا دخل صراعاً مع الإنسان، فينحاز إلى الجانب الأقوى من المصلحة، ويهجم حتى يتمكن، وقد يصل إلى تحويل الإنسان لفريسة وإن كان ذاك الحيوان مما يُستهان به في الظروف الطبيعية؛ لأن الغريزة تدفعه إلى البقاء حياً، فيخبّر ابن بطوطة عن مثل هذا في قلعة الدُّوَيْقِر التي "بها فيران ضخام أعظم من القطوط، والقطوط تهرب منها ولا تطيق مدافعتها؛ لأنها تغلبها. ولا تُصاد إلا بحيل تدار عليها، وقد رأيتها هنالك فعجبت منها. أخبرني الملك خطّاب الأفغاني أنّه سُجن مرة في جب بهذه القلعة يسمى جب الفيران، قال: فكانت تجتمع عليّ ليلاً لتأكلني فأقاتلها، وألقى من ذلك جَهداً، ثم إني رأيت في النوم قائلاً يقول لي: اقرأ سورة الإخلاص مائة ألف مرة، ويفرج الله عنك، قال: فقرأتها فلما أتممتها أُخرجت".(٣) في الخبر الرحلي الآنف يظهر أن القلعة المنعزلة محلّ للعقوبة، وتؤدي باقتدار الغرض منها، وتسميتها "جب الفيران" يذيع ذكرها بين الناس ويُشهر خبرها، ومن تحدّثه نفسه منهم بارتكاب جرم ما يعلمُ أن حتفه على يد هذه المخلوقات المثيرة للاشمئزاز، فلا مفر له منها وهي كذلك؛ إذ لا طعام لها إلا المسجون؛ لتناوبها عليه بالقرض حياً حتى يهلك.

(١) أ.فالسي، وآخرون، في الثقافة والعرفان والتداول: مقاربة بينية، ترجمة: ثروت مرسي، عبدالرحمن طعمة، دار كنوز المعرفة، الأردن، ط١، ١٤٤٣هـ/٢٠٢٢م، ص١٤٠.
(٢) ابن بطوطة، تحفة الأنظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، ٢٣٦/٢.
(٣) السابق، ٢٤/٤.

وفي الرحلة ذكر لحيوانات خطرة يُتحوط منها، ومن ذلك عن موضع حُمَيثَرا: "وأرضها كثيرة الضباع، ولم نزل ليلة مبيتنا بها نحارب الضباع، ولقد قصدتْ رَحْلي ضبع منها فمزقت عدلاً كان به واجترت منه جراب تمر وذهبت به، فوجدناه لما أصبحنا ممزقاً مأكولاً معظم ما كان فيه".(١) والضبع هنا ليس في مواجهة حتمية كالحال مع الفئران؛ لاختلاف محيط بيئة كل واحد منهما عن الآخر. فالحتمية نسبية، ومنها أن الحيوان يجد نفسه أحياناً في مواجهة مع عابث يود التسلية، دون تحسّب يردعه أو فطنة ترشده أو ناصح يحذّره: "كان في القافلة تاجر تلمساني يعرف بالحاج زيَّان، ومن عادته أن يقبض على الحيات ويعبث بها، وكنت أنهاه عن ذلك فلا ينتهي، فلما كان ذات يوم أدخل يده في جحر ضب ليخرجه، فوجد مكانه حية فأخذها بيده وأراد الركوب فلسعته في سبابته اليمنى وأصابه وجع شديد فكُويت يده وزاد ألمه عشي النهار فنحر جملاً وأدخل يده في كرشه وتركها كذلك ليلة ثم تناثر لحم أصبعه فقطعها من الأصل، وأخبرنا أهل مسوفة أن تلك الحية كانت قد شربت الماء قبل لسعه ولو لم تكن شربت لقتلته".(٢)

هنا تتزاحم الحيوانات، فالمتلاعِب بالأفاعي في وقت مضى لاستعداد مسبق لم يسعفه الظن هذه المرة؛ فطلبُ الضب في الجحر وهو الحيوان الثاني في تسلسل الخبر أوقعه في متاعب كبيرة؛ لوجود حية في الشق، فاقتصّت فصيلة الأفاعي من المزعج العابث لعدم تأهبه لها، ونفد الضب المتوهَّم وجوده من الصيد. وهذا كله في مسار طبيعي نتيجة للبداية العابثة، لكن الدائرة تتسع منداحةً لضم حيوان/(الجمل) لا علاقة له بما حدث، فأصابه القتل طلباً للتداوي، وهو بعيد جداً عن هذا الاحتمال، وخصوصاً أنه يعوّل عليه في طريق السفر. ومما مضى يمكن استقصاء تسلسل الروابط البيئية بين الحيوانات، وخصوصاً إذا ما اهتز خط مسيرها الذي يتفق وطبيعة الكون في حركية متوازنة (Dynamic)، فجوهر علم البيئة "يعلمنا أنه علينا فهم تفاعل جميع الأشياء الحية في البيئة التي نعيش فيها".(٣)

أما الطيور فتمتلئ الرحلة بذكر أنواعها وأصنافها، وفيها كثير من المألوف، فيتشكل الانطباع عن مدى الاهتمام بالتوثيق للمشاهدات اليومية، ومن أبرز ما يميز ذِكر الطير عند ابن بطوطة عقدُ المقارنات بينها، فتتبين نتيجة التوثيق لمناطق مجهولة، بالإضافة إلى أن الطير عنده يرتبط بدخول مرحلة والخروج منها، إنها علامات يقيس بها مواقع رحلته: "وركبنا البحر ووصلنا بعد يومين إلى جزيرة الطير، وليست بها عمارة فأرسينا وصعدنا إليها فوجدناها ملآنة بطيور تشبه الشقاشق، إلا أنها أعظم منها، وجاءت الناس ببيض تلك الطيور فطبخوها وأكلوها، واصطادوا جملة من تلك الطيور، فطبخوها دون ذكاة وأكلوها".(٤)

والمقارنة تقوم على المقاربة بقوله "تشبه الشقاشق إلا أنها أعظم"، فيقارن بيقينِ مقياسِ الطيور التي يعرفها، ويذكر تفاصيل دقيقة للتفاوت، فيشرح بوضوح مقدار الاختلافَ والتباين بين مخلوقات أرض وأرض من الفصيلة نفسها. والتدوين البيئي في الرحلة يعطي وثيقة تاريخية للمتلقي اليوم لا مجرد عمل أدبي وصلنا، والحديث عن دجاج الصين مما يدخل في هذه الرؤية

(١) السابق، ١/٢٣٠.
(٢) السابق، ٤/٢٤٣.
(٣) بول وورد، وآخرون، البيئة: تاريخ الفكرة، عالم المعرفة، الكويت، ط١، ١٤٤٤هـ/٢٠٢٣م، ص٢٠.
(٤) ابن بطوطة، تحفة الأنظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، ٢/١٣٢.

بقوله: "ودجاج الصين وديوكها ضخمة جداً أضخم من الإوز عندنا، وبيض الدجاج عندهم أضخم من بيض الإوز عندنا، وأما الإوز عندهم فلا ضخامة لها، ولقد اشترينا دجاجة فأردنا طبخها فلم يسع لحمها في برمة واحدة فجعلناه في برمتين. ويكون الدّيك بها على قدر النّعامة وربما انتتف ريشه فيبقى بضعة حمراء، وأول ما رأيت الديك الصيني بمدينة كولم، فظننته نعامة وعجبت منه، فقال لي صاحبه: إن ببلاد الصين ما هو أعظم منه، فلما وصلت إلى الصين رأيت مصداق ما أخبرني به من ذلك".(١)

إن الثنائية بين الحيوان والطير مستمدة من البيئة، فمن له الجو يمتاز بصفات لا تكون عند من يدب على الأرض، ومن هو على البسيطة ليس كمن في الماء، وهكذا. وهذا الملمح ارتبط بالرحلة، فمن تلك الثنائيات خلق ابن بطوطة شيئاً من المقابلة بين مخلوقات الأرض والسماء والماء، فعلى سبيل المثال يذكر أسد الغاب بقوله: "لم يزل الملوك الأقدمون تتفاخر بقتل الآساد وهزائم الأعادي، ومولانا أيده الله كان قتل الأسد عليه أهون من قتل الشاة على الأسد، فإنه لما خرج الأسد على الجيش بوادي النجارين من المعمورة حوز سلا وتحامته الأبطال وفرت أمامه الفرسان والرجال برز إليه مولانا أيده الله غير محتفل به ولا متهيب منه فطعنه بالرمح ما بين عينيه طعنة خرَّ بها صريعا لليدين والفم"(٢). ثم يذكر المقابل له في الماء عندما صدفه في رحلته بقوله: "وكان طعامي في تلك الأيّام بذلك المركب التمر والسمك، وكانوا يصطادون بالغدو والعشيّ سمكاً يُسمّى بالفارسية شيرَمَاهي ومعناه أسد السمك؛ لأن، شير هو الأسد، وماهي: السمك"(٣). وقس على هذا من مثل خيل البحر،(٤) وكلب البحر(٥) الوارد ذكرهما.

والوعي البيئي من ابن بطوطة في رحلته يستدعي ما نراه الآن في القنوات الثقافية المهتمة بالطبيعة والبيئة، وأزيد أننا لو قرأناها بعين ما نشاهد من تصاوير وثائقية علمية اليوم، لوجدناه راصداً بيئياً من الطراز الأول، وهي مرحلة متقدمة في ذلك الوقت، وأحسب أن مرحلة التأليف عن الحيوانات والنباتات والبيطرة كانت مؤثراً بطريقة مباشرة وغير مباشرة في تكوينه الثقافي، فهذا الرصد الواعي ليس محض الصدفة؛ إنما من صميم تآليف علوم الحضارة العربية ذلك الوقت.

٢-النبات والثمر:

النبات والثمر بما فيها من البساتين والزروع وردت كثيراً في الرحلة، وخصوصاً في مطلع البلدات والمراحل التي ينتهي إليها ابن بطوطة ومنها، فهي عنده بشرى لمكان رغيد ينتهي بها شيء من التعب، وتبعث على الطمأنينة بأنها ديار عامرة تعيش الاستقرار؛ فالزرع والإثمار لا يكونان في بقعة تشكي اختلالاً بيئياً ما. ومن ذلك مَقدمُه على مدينة حماة: ثم سافرتُ إلى "مدينة حماة إحدى أمهات الشام الرفيعة، ومدائنها البديعة، ذات الحسن الرائق، والجمال الفائق تحفّها

(١) السابق، ١٢٥/٤.
(٢) السابق، ١٩٧/٤.
(٣) السابق، ١٣٢/٢-١٣٤.
(٤) انظر: السابق، ٢٦٦/٤.
(٥) انظر: السابق، ١٣٠/٢.

البساتين والجنات،[...] وبحماة الفواكه الكثيرة، ومنها المشمش اللوزي إذا كسرت نواته وجدت في داخلها لوزة حلوة".[١]

وهكذا عادته في وصف النبات والثمر، يتحدث عنها إجمالاً إذا ما أقبل على مدينة أو بلدة، مشتهرة كانت أم مغمورة. وبعد أن يستقر فيها، ويخالط أهلها، تبدأ منهجية التجريب التي يمارسها نقداً بالتذوق والملاحظة، وهي هنا أوضح من "الحيوان والطير" ومن "الماء والحجر".

ففي بلدةٍ خافتة الذِّكر، تخالفت فيها الألسن وتدابر الإفهام، تقوم البساتين بالضيافة والترجمان: "وسافرنا إلى بلدة بُرْدُور[...] وهي بلدة صغيرة كثيرة البساتين والأنهار،[...] فصنعوا لنا ضيافة في بستان لأحدهم، وذهبوا بنا إليها، فكان من العجائب إظهارهم السرور بنا والاستبشار والفرح. وهم لا يعرفون لساننا ونحن لا نعرف لسانهم ولا ترجمان فيما بيننا، وأقمنا عندهم يوماً وانصرفنا"[٢]. وأما عن التفصيل بعد الإجمال، فتأتي مقارناته بالتذوق عندما وصل إلى الصين، فالصورة واضحة له، لأن مقياسه خضع للخبرة التي أنضجها التطواف الطويل حتى بلغ البلاد البعيدة، يقول: "وببلاد الصين السُّكَّر الكثير مما يضاهي المصريّ بل يفضله! والأعناب والإجاص، وكنت أظن أن الإجاص العثماني الذي بدمشق لا نظير له حتى رأيت الإجاص الذي بالصين، وبها البطيخ العجيب، يشبه بطّيخ خوارزم وأصفهان، وكل ما ببلادنا من الفواكه فإن بها ما هو مثله وأحسن منه، والقمح بها كثير جداً ولم أر قمحاً أطيب منه وكذلك العدس والحمص".[٣]

ويتناهى التنقيب عن العلاقة بين الأسماء ومسمياتها بمحاولة معرفة سبب التسمية أو حقيقته، فمدينة مثل مدينة الزيتون تعطي انطباعاً أولياً -مخادعاً- بكثرة ما فيها من زيتون إلى حد التصاق اسم الثمر بها: "لما قطعنا البحر كانت أول مدينة وصلنا إليها مدينة الزيتون، وهذه المدينة ليس بها زيتون ولا بجميع بلاد أهل الصين والهند ولكنه اسم وُضع عليها".[٤] لقد فشل التنبؤ الذي يمكن بدء التفكير به بحثاً عن الأسباب أو طرح الأسئلة، من مثل:

- لمَ سُميت بذا الاسم وهي تخلو من الزيتون؟
- هل كان الزيتون فيها يوماً ثم اضمحل؟
- هل هو من باب التفاؤل بشيء ما من أعراف تلك البلاد؟
- هل الاسم تورية لإخفاء ما هو أهم أو للخداع؟

كل هذه الأسئلة وغيرها يفتحها نص ابن بطوطة عن هذه المدينة؛ فهو لم يجب عنها. ومحاولة الإجابة عنها، فممن ينقِّب عن مثلها في الرحلة، وسيجد البيئة تحتاج إلى دراسة ثقافية مستقلة معمَّقة تكشف عن إجابات الأسئلة، وهذا يعطي إدراكاً عميقاً لأهمية دراسة البيئات ثقافياً؛ حيث إنها خليط متجانس من مكونات بشرية وغير بشرية، وإرث علمي حقيقي وآخر خرافي ظنّي،

(١) انظر: السابق، ٢٦٧/١.
(٢) انظر: السابق، ١٦٦/٢.
(٣) السابق، ١٢٥/٤.
(٤) السابق، ١٣٤/٤.

تُشكِّل في النهاية صورةً بيئيةً متكاملة في إطار واضح المعالم لمن يراه من بعيد مع كثير من الجزئيات الدقيقة لمن يقترب بالنظر والتمحيص.

وللأشجار مادة مفرودة تعريفاً ووصفاً وبياناً حتى من حيث ملكيّتها في البلاد: "وأما العود الهندي فشجره يشبه شجر البلوط إلا أن قشره رقيق، وأوراقه كأوراق البلوط سواء، ولا ثمر له، وشجرته لا تعظم كلّ العظم، وعروقه طويلة ممتدة وفيها الرائحة العطرة، وأما عيدان شجرته وورقها فلا عطرية فيها، وكل ما ببلاد المسلمين من شجره فهو متملّك وأما الذي في بلاد الكفار فأكثره غير متملك، والمتملك منه ما كان بقاقلة وهو أطيب العود، وكذلك القماري هو أطيب أنواع العود[...] وأما أشجار القرنفل فهي عادية ضخمة وهي ببلاد الكفار أكثر منها ببلاد الإسلام، وليست بمتملكة لكثرتها! والمجلوب إلى بلادنا منها هو العيدان، والذي يسمّيه أهل بلادنا نوّار القرنفل هو الذي يسقط من زهره، وهو شبيه بزهر النّارنج، وثمر القرنفل هو جوز بُوا المعروفة في بلادنا بجوزة الطيب، والزهر المتكون فيها هو البَسْبَاسة، رأيت ذلك كله وشاهدته"(١).

هنا يمكن ملاحظة تقاطع الجغرافيا النباتية مع الأدب، فالحديث عن النباتات وثمارها ونموّها وعقد القياس والمقارنة بينها هو من صميم عمل الجغرافيا النباتية، ووجودها في إطار أدبي داخل جنس الرحلة لا يحولها إلى مادة هامشية، ولعله بقليل من التأمل يظهر كمٌّ وافر من التقاطعات بين الرحلة وعدد من العلوم، وهذا يجعلها مادة صالحة للدراسات البينية، فالنقد "الإيكولوجي بالضرورة نقد استفزازي في النقاش الأدبي والثقافي"،(٢) ولديه القدرة على إثارة نقاط الالتقاء وسبر الغور بالرؤية والتحليل.

ويتجاوز النبات والثمر مرحلة العرض إلى مرحلة تعليم الطبخ، وهل هي متناسبة مع اللحم أم غيره؟ وهذا الملمح الحضاري يمكن رؤيته كثيراً في تراثنا الأدبي القديم ولا سيما السرديات، فقدرة استضافة الحديث عن الطعام وثقافته ترتهن إلى نوع الجنس الأدبي وتفاعله معها(٣). والطعام وفنونه تجاوزَ الإعداد البدائي إلى التفنن في تركيب نوعه قبل كمه، وهذا شأن الثقافات المتحضرة، فمما تقاس به حضارتها جودةُ طعامها ونفاسته والإبداع في إعداده لا مجرد إحصاء أصنافه: "وسرنا من جُرْفَتن إلى مدينة دَهْ فتن[...]، وهي مدينة كبيرة على خور كثيرة البساتين، وبها النارجيل والفلفل والفوفل والتنبول، وبها القلقاص الكثير، ويطبخون به اللحم، وأمّا الموز فلم أر في البلاد أكثر منه بها ولا أرخص ثمناً"(٤).

(١) السابق، ١١٨/٤.
(٢) تيموذي كلارك، الأدب والبيئة: التحدي، ترجمة: سعيد منتاق، مجلة سرود (النقد البيئي)، مختبر السرديات، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بنمسيك بالدار البيضاء، المغرب، العدد ٧، شتاء ٢٠٢٣م، ص٢٦.
(٣) انظر: جون إم ويلكنزوشون هيل، الطعام في العالم القديم، ترجمة: إيمان جمال الدين الفرماوي، مراجعة: هبة عبدالمولى أحمد، مؤسسة هنداوي، ط١، ٢٠١٧م، ص٢٣١.
(٤) ابن بطوطة، تحفة الأنظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، ٤٢/٤.

٣-الماء والحجر:

من أبرز ملامح الماء في الرحلة إتيانه على نحو علمي بتوصيف خريطته من حيث الأسماء والمواقع، ونبعَ الاهتمام أولاً من كونه وسيلة تنقّل بالقوارب والمراكب، فما أن يحين ذكر نهر النيل مثلاً إلا ترى التدفق المعرفي بقول: "والنيل أحد أنهار الدنيا الخمسة الكبار: وهي النيل والفرات ودجلة وسيحون وجيحون، وتماثلها أنهار خمسة أيضاً: نهر السند ويسمى بنج آب، ونهر الهند، ويسمى الكنك، وإليه تحج الهنود وإذا حرّقوا أمواتهم رموا برمادهم فيه، ويقولون هو من الجنة، ونهر الجون بالهند أيضاً، ونهر إتل بصحراء قفجق، وعلى ساحله مدينة السّرا، ونهر السرو، وبأرض الخطا، وعلى ضفته مدينة خان بالق، ومنها ينحدر إلى مدينة الخنسا، ثم إلى مدينة الزيتون بأرض الصين، وسيذكر ذلك كله في مواضعه إن شاء اللّه".(١)

إن مسارات الأنهار المذكورة ليست فقط من باب السرد العلمي للجغرافيا المائية، فهي أيضاً خطة منهجية واضحة ودقيقة لمسالك عبور الرحلة، تبين ذلك بقول: "وسيذكر ذلك كله في مواضعه إن شاء اللّه". وقد صار، فبذكره محطات تنقلاته التي تتخللها تلك الأنهار يقف عند كل واحد منها ذاكراً محيطه وبيئته وسلوك الناس فيه. وعلى حد وصف هاولي (Hawley) بأن "المجتمعات توجد في البيئات الطبيعية والاجتماعية البيولوجية التي يجب التكيف معها. وتقوم المجتمعات بعمل هذا من خلال تشكيل أنظمة للترابطات بين الأفراد وبين السكان والوحدات الاجتماعية التي تنظم أنشطتهم، وأن الديناميكيات الكامنة تعمل على تكامل أجزاء النظام،[...] وهي: الاتصالات، والمواصلات، والإنتاج".(٢) فالتجمعات المائية مكان لممارسة التجارة ومقابلة المسافرين، والبيع عليهم والابتياع منهم: "ولما وصلنا إلى ساحلهم أتوا إلينا في قوارب صغار، كل قارب من خشبة واحدة منحوتة، وجاؤوا بالموز والتنبول والفوفل والسمك".(٣) إن موافاة القوارب الصغيرة للمركب بمن فيه، هو تلقٍ لركبان الماء –إذا جازت العبارة– وهي من ثقافة البيئة المائية، واليوم يمكن مشاهدة مثل هذا في بعض من الدول التي تسكن قراها الماء، فما أن يأتي إليهم الزائرون والسائحون حتى تتوافد عليهم القوارب الصغيرة من أهل القرية نفسها، ومعهم ما يبيعونه عليهم من تراث محلي أو بعض منتوجاتهم، والماء هنا ليس مكوناً بيئياً فحسب إنه أيضاً ينحت العادات ويبني السلوك.

والاهتمام بذكر مسارات الماء يتكرر وقت ذكر المدن ذات المنابع كما في الحديث عن ربوة بدمشق: "وهذه الربوة المباركة هي رأس بساتين دمشق وبها منابع مياهها. وينقسم الماء الخارجُ منها على سبعة أنهار كل نهر آخذ في جهة ويعرف ذلك الموضع بالمقاسم، وأكبر هذه الأنهار النهر المسمى بتُورة، وهو يشق تحت الربوة وقد نحت له مجرى في الحجر الصلد كالغار الكبير، وربما انغمس ذو الجسارة من العوّامين في النهر من أعلى الربوة واندفع في الماء حتى يشق مجراه ويخرج من أسفل الربوة، وهي مخاطرة عظيمة، وهذه الربوة تشرف على البساتين الدائرة بالبلد، ولها

(١) السابق، ٢٠٨/١.
(٢) جوناثان أتش تيرنر، علم الاجتماع النظري: مقدمة موجزة لاثنتي عشرة نظرية اجتماعية، دار جامعة الملك سعود، الرياض، ط١، ١٤٤١هـ/٢٠١٩م، ص١٠٩.
(٣) ابن بطوطة، تحفة الأنظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، ١٠٨/٤.

من الحسن واتساع مسرح الأبصار ما ليس لسواها، وتلك الأنهار السبعة تذهب في طرق شتى فتحار الأعين في حسن اجتماعها وافتراقها واندفاعها وانصبابها، وجمال الربوة وحسنها التام أعظم من أن يحيط به الوصف".(١) وهكذا، يتضح أن للماء في الرحلة إطاران: الأول: إطار خارجي يستعرض وجه الأرض وبسيطتها. والثاني: داخلي بالتغلغل إلى المدن والقرى وتقصّي التفرعات من مركز بدئها إلى تشعّب نهاياتها؛ فالماء محطة للتزود في الرحلة ومعرفة أحواله وخدماته المحيطة به يعين على تدبير أمر الارتحال.

ومن علامات التحضّر البناء حول الماء بالرصف والتهيئة للشرب وغسل الملابس وخلافه للمسافرين والمقيمين، من ذلك: "ومن المشاهد بخارج شيراز قبر الشيخ الصالح المعروف بالسعدي، وكان أشعر أهل زمانه باللسان الفارسي، وربما ألمع في كلامه بالعربي، وله زاوية كان قد عمّرها بذلك الموضع حسنة، بداخلها بستان مليح، وهي بقرب رأس النهر الكبير المعروف بركن آباد، وقد صنع الشيخ هنالك أحواضاً صغاراً من المرمر لغسل الثياب، فيخرج الناس من المدينة لزيارته ويأكلون من سماطه ويغسلون ثيابهم بذلك النهر وينصرفون، وكذلك فعلتُ عنده رحمه الله".(٢) وحتى يُستشعر سياق طلب الأجر بصدقة الماء كما فعل الشيخ الصالح، فإن المسافر ذاك الزمن قد يهلك عطشاً، وتيسير تأمين الماء وإعداد مرافقه مما يعين على قطع المرحلة بحفظ الحياة، وحدوث خلافه ينبئ بالمتاعب وربما الموت، كما في الحديث عن قرية تغازى: "قرية تغازّى على حقارتها يُتعامل فيها بالقناطير المقنطرة من التِّبر، وأقمنا بها عشرة أيام في جُهد لأن ماءها زعاق[...]، ومنها يرفع الماء لدخول الصحراء التي بعدها، وهي مسيرة عشر لا ماء فيها إلا في النادر، ووجدنا نحن بها ماء كثيراً في غدران أبقاها المطر، ولقد وجدنا في بعض الأيام غديراً بين تلَّين من حجارة ماؤه عذب فتروّينا منه وغسلنا ثيابنا".(٣)

أما الماء الساقط من السماء على خلاف النابع من الأرض، فنوعان: أولهما: المطر وابن بطوطة ذكره إلى جانب نفعه العام بأنه مما يعين على الرحلة ليس للشرب وإنبات الأرض فذا هو الأصل، بل ليخمد حرارة الريح فيكون وقت الرحلة مناسباً ولا سيما في الصحاري المتوقدة من مثل البرية الكبرى، فلهيب ريحها يؤذي الجسد: "وهي مسيرة خمس عشرة، لا تُدخل إلا في فصل واحد وهو بعد نزول المطر بأرض السند والهند وذلك في أوائل شهر يوليه، وتهب في هذه البرية ريح السموم القاتلة التي تعفّن الجسوم حتى أن الرجل إذا مات تفسخ أعضاؤه، وقد ذكرنا أن هذه الريح تهبّ أيضاً في البرية بين هرمز وشيراز"(٤). هذا الوعي ينمّي التجربة ويجعل المسافرين يفرّقون بين البراري، ففي برية أخرى من عادة المسافرين: "الإسراع لقلّة أعشابها، والجِمال التي تقطعها يهلك معظمها وما يبقى منها لا ينتفع به إلا في سنة أخرى بعد أن يسمن، والماء في هذه البرية في مناهل معلومة بعد اليومين والثلاثة، وهو ماء المطر والحسْيان"(٥). وثانيهما: الثلج وهو على خلاف المطر من الحث على المسير والاطمئنان بما تركه من تَجمع في البحيرات أو الصخور المنقورة، فإنه يعيق الحركة ويُحتاط منه للأبدان والطرقات ويكون سبباً وجيهاً لوقف الارتحال: "وكان

(١) السابق، ٣٢٩/١.
(٢) السابق، ٥٠/٢.
(٣) السابق، ٢٤١/٤.
(٤) السابق، ٦٥/٣.
(٥) السابق، ٧/٣.

أيضاً من أسباب إقامتنا خوف الثلج، فإن بأثناء الطريق جبلاً يقال له هِنْدُوكُوش ومعناه قاتل الهنود؛ لأن العبيد والجواري الذين يُؤتي بهم من بلاد الهند يموت هنالك الكثير منهم لشدّة البرد وكثرة الثلج، وهو مسيرة يوم كامل، وأقمنا حتى تمكّن دخول الحرّ، وقطعنا ذلك الجبل من آخر الليل وسلكنا به جميع نهارنا إلى الغروب، وكنا نضع اللبود بين أيدي الجِمال وتطأ عليها لئلا تُغرق في الثلج"(١).

ولتراكم الثلوج وطمس الطرقات يحتاج المسافر إلى خبرة بمسارات الثلج كما في الصحراء، ومن يجهل لا بد له من الذهاب مع دليل؛ إذ إنه الوسيلة الآمنة مع شرط اتصافه بالأمانة والحكمة والصبر، لأنه قد يترك ركب القافلة للهلاك مع أنه قد اتفق معهم! كما يروي ابن بطوطة: "قال لنا ذلك الفارس :أعطوني شيئاً من الدراهم، فقلنا له :إذا وصلنا إلى المدينة نعطيك ونرضيك، فلم يرض ذلك منّا أو لم يفهم عنّا، فأخذ قوساً لبعض أصحابي ومضى غير بعيد، ثم رجع فردّ إلينا القوس، فأعطيته شيئاً من الدراهم فأخذها وهرب عنّا وتركنا لا نعرف أين نقصد، ولا طريق يظهر لنا، فكنّا نتلمّح أثر الطريق تحت الثلج، ونسلكه إلى أن بلغنا عند غروب الشمس إلى جبل يظهر الطريق به لكثرة الحجارة، فخفتُ الهلاك على نفسي ومن معي، وتوقعت نزول الثلج ليلاً، ولا عمارة هنالك، فإن نزلنا عن الدوابّ هلكنا وإن سرينا ليلتنا لا نعرف أين نتوجّه. وكان لي فرس من الجياد فعلمتُ على الخلاص، وقلت في نفسي: إذا سلمت لعلّي أحتال في سلامة أصحابي، فكان كذلك".(٢)

وهنا إشارة جديرة أَلمح إليها الثلجُ والسير في طرقاته وظروفه الحافة، هي أن الصحراء سيطرت على تراث العرب الأدبي بوصفها الأرض المنبع لهم حتى غدا التلازم بين الصحراء والعرب من بدهيات علم الإناسة التي تؤرخ للأعراق البشرية. والحديث عن الثلوج والنجاة من صقيعها في مدونة عربية تراثية يسترعي الانتباه، فهو خروج عن المألوف التي بنت سرديته الثقافة العربية انطلاقاً من تكوين منبعها، ولعل من المهم طرح سؤال جدير بالتمعن: ما مقدار حضور البيئة الثلجية في الأدب العربي القديم؟ لا شك أنه سؤال كبير، ولا أبالغ إذا قلت: إنه مشروع جدير بأن يكون بحثاً علمياً عريضاً يتتبع حضورها ويفهم ظروفها ويقيّم محيطها. وبإجابة مقتضبة من خلال مدونة دراسة هذا البحث، إن البيئة الثلجية كانت متوقعة في الرحلة ومنتظَرة؛ لطبيعة الجنس الأدبي المرتبط بالتنقل الذي من ضروریاته التعرف على تقلبات بيئية متعددة وعدم ثباتها على حال واحد، وقد يكون هذا في رحلات لأدباء آخرين، وأيضاً أن حُكم الخلافة العربية الإسلامية على امتداد حقبه وأطواره امتدَّ إلىً أراضٍ عُرف عنها هطول الثلج، وتتبع أدبائها والتنقيب في أدبهم قد يُظهر بعض الإجابات عن السؤال.

إن الحجَر في الرحلة بوصفه مكوّناً بيئياً يأتي على هيئتين: هيئة الوجود الطبيعي له في البيئة، من حيث هو جبل أو واد، أو ما يصيبه من التطويع البشري. وهيئة أخرى له فيها نفاسة عالية وقيمة تُدخله في تصنيف الأموال والثروات. فعن الجبال المنحوتة للعبور واتخاذها طرقات للمرور الحديثُ عن ملك إيذج وتستر: "شاهدتُ من آثاره الصالحة ببلاده أن أكثرها في جبال شامخة،

(١) السابق، ٥٩/٣.
(٢) السابق، ٢٠٢/٢.

وقد نُحتت الطرق في الصخور والحجارة وسوّيت ووسعت بحيث تصعدها الدواب بأحمالها، وطول هذه الجبال مسيرة سبعة عشر في عرض عشرة، وهي شاهقة متصل بعضها ببعض"[١]. نحتُ الجبال من الأعمال الصالحة، لأنها تقدّم خدمة للناس، وبقاؤها ذكراً حسناً يرتبط باسم بانيها، وذلك لما يتطلبه العمل من أموال حتى يُنجز، فتعبيد طرق الجبال أصعب بكثير من الطريق على سهل الأرض، وربما هذا من فضلة القول، أو تسليم المنطق، ولكنه في هذا السياق يعطي دلالة على إخضاع البيئة الحجرية حتى تكون مناسبة لمتطلبات العيش فيها، أو العبور منها.

ويأتي التفاضل أحياناً بين الجبال على أساس بيئي، من حيث إصدار الحكم له بالجَمال أو الخوف منه أو الوعورة إلى آخره، فعن جبل لبنان يقول: وسافرتُ "إلى جبل لبنان، وهو من أخصب جبال الدنيا، به أصناف الفواكه وعيون الماء والظلال الوافرة، ولا يخلو من المنقطعين إلى الله تعالى والزهاد والصالحين، وهو شهير بذلك. ورأيت به جماعة من الصالحين قد انقطعوا إلى الله تعالى ممن لم يشتهر اسمه"[٢]. وعبارة "أخصب جبال الدنيا" تستوقف منطقيةَ البحث العلمي؛ فهو حكم بالأفضلية المطلقة، ولا يمكن تجاهل سؤال العقل هل هذا صحيح؟ أم مبالغة؟ وهل رأى الرحّالة كل جبال الدنيا؟ أستطيع القول: إن ابن بطوطة أطلق حكماً انطباعياً لو قيس اليوم بقوانين العلوم التطبيقية لرسب، ولكن من مقايسة للرحلة، وتأمل لها، يمكن قبوله؛ فقد اجتاز في رحلته كثيراً من الجبال، وسلكَ طرقاتها، فدفعته تجربته إلى قولِ هذا الحكم باطمئنان.

ولأن الجبال تُرى من بعيد، فإنها تحتضن أحياناً القرى وسطها وتحفها الوديان، كما في وصف المدينة المقدسة مكة المكرمة: "وهي مدينة كبيرة متصلة البنيان مستطيلة في بطن واد تحفّ به الجبال فلا يراها قاصدها حتى يصل إليها وتلك الجبال المطلة عليها ليست بمفرطة الشموخ، والأخشبان من جبالها: هما جبل أبي قبيس وهو في جهة الجنوب منها، وجبل قعيقعان وهو في جهة الغرب منها وفي الشمال منها الجبل الأحمر، ومن جهة أبي قبيس أجياد الأكبر، وأجياد الأصغر وهما شعبان والخنْدمة وهي جبل".[٣]

والحجارة بالإضافة إلى كونها من مواد البناء فإنها أيضاً ترتفع إلى رتبة جمالية، فتجمع بين الوظيفيتين النفعية والجمالية كما في ذكر جامع دهلي: "وفي الصحن الشمالي من المسجد الصومعة التي لا نظير لها في بلاد الإسلام، وهي مبنية بالحجارة الحمر خلافاً لحجارة سائر المسجد فإنها بيض، وحجارة الصومعة منقوشة، وهي سامية الارتفاع، وفحلها من الرخام الأبيض الناصع وتفافيحها من الذهب الخالص، وسعة ممرها بحيث تصعد فيه الفيلة. حدثني من أثق به أنه رأى الفيل حين بنيت يصعد بالحجارة إلى أعلاها، وهي من بناء السلطان معز الدين بن ناصر الدين ابن السلطان غياث الدين بلبن".[٤] ومن مثل هذا التزيين ألواحُ الرخام وهي حجارة مصقولة تُقمّص بها الأعمدة، وتُكسّى بها الجدر، وتُفرش بها الأرض، فتهبها حلة جمالية تدهش ناظرها، فعن جامع دمشق: "في هذا الصحن ثلاث من القباب :إحداها في غربيّه وهي أكبرها، وتسمى قبة عائشة أم المؤمنين، وهي قائمة على ثمانِ سواري من الرخام مزخرفة بالفصوص

(١) السابق، ٢/٢٤-٢٥.
(٢) السابق، ١/٢٩٤.
(٣) السابق، ١/٣٦٨.
(٤) السابق، ٣/١٠٩.

والأصبغة الملونة مسقفة بالرصاص يقال إن مال الجامع كان يختزن بها"[١]. والتعامل مع الرخام بفنية جمالية يعطي دلالة على مستوى الصنعة الحرفية التي تتعامل مع الحجارة فقد تجاوزت مجرد حضوره الطبيعي أو التعامل البدائي معها إلى مهمة توظيفه في البناء والمعمار.

إن الكتابة "البيئية لا تتوقف عند وصف التاريخ الطبيعي لمنطقة ما، بل تناقش الطرق التي غيرت فيها أشكال التدخل الإنساني من الأرض والبيئة"[٢]، ولذلك نجد الأحجار الكريمة في الهيئة الثانية لغاية التزيين أو الاقتناء والإهداء، وهي من الأموال التي يُحتفظ بها، كالياقوت والزمرد والجوهر، ومن مثله القول عن ياقوت البهرمان: "الياقوت العجيب البَهرمان إنما يكون بهذه البلدة، فمنه ما يخرج من الخور، وهو عزيز عندهم، ومنه ما يحفر عنه. وجزيرة سيلان يوجد الياقوت في جميع مواضعها، وهي متملّكة فيشتري الإنسان القطعة منها، ويحفر عن الياقوت فيجد أحجاراً بيضاء مشعّبة، وهي التي يتكون الياقوت في أجوافها فيعطيها الحكّاكين فيحكّونها حتى تنفلق عن أحجار"[٣]. وترتفع قيمة الحجارة إلى مكانة أعلى فتكون هدايا غالية تُقدّم للسلاطين والملوك، ومثله: "ولقد رأيت الوزير خواجة جهان قدم هديته ذات يوم حين قدم السلطان من دولة آباد ولقيه بها في ظاهر مدينة بيّانة، [...] ورأيتُ في جملتها صينية مملوة بأحجار الياقوت وصينية مملوة بأحجار الزمرد وصينية مملوة باللؤلؤ الفاخر، وكان حاجي كاون ابن عم السلطان أبي سعيد ملك العراق حاضراً عنده حين ذلك فأعطاه حظاً منها".[٤]

المبحث الثاني: البيئة والحيّز:

البيئة على إطلاقها تعطي إيحاء بالاتساع والتمدد مستمَداً من معجمها اللغوي، وتمنح انطباعاً نفسياً يدعو للاستغراق في مكوناتها. ومع هذا، فإنها من منظور بشري لا تبقى على إطلاق حالها إذا ما أراد أن يتعامل معها الإنسان بالتطويع، أو يتعاطى معها بالتفاعل؛ ومنها البحث العلمي – كهذه الدراسة– يعجز عن التعامل مع أشياء هلامية دون تأطير لها في حدود واضحة تمكّنه من رصد التفاعل سلباً وإيجاباً.

وبناءً على ذلك، فيمكن تتبع البيئة في حيزين كبيرين، هما: المكان والزمان. ويخضع التحييز لحدود قدرة الإنسان من حيث المعرفة والتجربة والخبرة، فتُلاحَظ في ذات ابن بطوطة وعقله عبر الجغرافيا الثقافية التي يمكن تقصيها في رحلته، فكل من "الجغرافيا والأدب على حد سواء يهتم بالكتابات حول الأماكن والأفضية. كلاهما عمليتان تعبيريتان، بمعنى أنهما عمليتان تجعلان الأماكن هادفة في وسيلة اجتماعية"،[٥]وذلك على النحو التالي:

(١) السابق، ٣٠٨/١.
(٢) نجاح الجبيلي (إعداد وترجمة)، النقد البيئي: مقدمات مقاربات تطبيقات، ص٢٨٤.
(٣) ابن بطوطة، تحفة الأنظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، ٨١/٤.
(٤) السابق، ١٥٧/٣.
(٥) مايك كرانغ، الجغرافيا الثقافية، ترجمة: سعيد منتاق، عالم المعرفة، الكويت، ط١، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م، ص٥٥.

أولاً: تحييز البيئة المكان:

يقوم تحييز البيئة المكان عن طريق ما يدركه الإنسان. والمكان بوصفه شيئاً مادياً يخضع لمنافذ الدخول من بوابة الحواس الخمس، فنجد تحييزاً من منظور الحاسة نفسها، ومدى فاعليتها في الاشتغال مع البيئة.

وهذا الإدراك البشري للبيئة ليس بالضرورة منه أن تكون الفاعلية البيئية بواسطة الإنسان بما يُحدثه فيها أو يصفه منها، بمعنى أن ما يحيط به قد يكون بفعل غيره من مكوّنات البيئة. وعلى هذا النحو من التخصيص، فإن ما هو مُدرَك من الإنسان قد يكون خارج نسقه الإدراكي الفاعل حيناً أو مشاركاً له حيناً أخرى في حيز مكاني واحد. وبعبارة ثانية، إن الإنسان هو صانعُ المحيط المدرَك من وجهة نظره، لكنه ليس مكوّنها الوحيد دائماً؛ فالأرض مثلاً ليست ملكه منفرداً؛ إذ يتشارك معه فيها غيره من المكوّنات، فيكون الإدراك بالتحييز من خلال أنه جزء غير واعٍ منها تارة، وتارة يسيطر بعملية إدراكية واعية، فيستولي على الواحدية في تحييز البيئة المكان إذا تعلق الأمر به دون غيره. ويمكن تتبع التحييز انطلاقاً من الحواس الخمس كما يلي:

١-البيئة المنظورة:

البصر في أعلى مراتب الحواس عند الإنسان، ودونه يغيب إدراك رؤية المحيط مع تحييز البيئة المتعامَل معها، فبناء على ما يملك من رؤية بصرية يكون تعاطيه مع محيطه وانطلاقه. ووجود العين المبصرة ليست وحدها الكافية لتحييز المكان؛ فالأمر أعمق من مجرد الأداء الوظيفي للعين، ففي السرديات الأدبية ننتظر منها فعلاً أعمق من قبيل كيف تنظر؟ وهذا ما يمكن ملاحظته في الرحلة؛ فبصر الفَطِن ليس كغيره من حيث الالتقاط الفريد، والتوثيق المثير، والتتبع الدقيق. وإن كانت هذه المهارة اليوم تلتصق أكثر بالمصور الفوتوغرافي الماهر، فهي أيضاً للأديب الحاذق، غير أن الأول أدواته الكاميرا وملحقاتها، والثاني اللغة ومهاراتها.

إن تحييز البيئة المنظورة من أبرز مظاهر سلوك ابن بطوطة التفاعلي إذا أقبل على بقعة جديدة، فهو لا يصبر حتى لحظة وصوله إليها ليباشر بتحييز ما يراه. وتلك خاصية البصر الرئيسة التي تمكّن الإنسان -باطمئنان- من استباق معرفة عوالم البيئة على مسيرة كذا من الوقت وَفق ما يُتاح له من قوة البصر أو أدوات الكشف، فباتت لازمة مُبتدأ وصوله في مرحلة تالية أن يعطي انطباعاً بتحييز منظور للبيئة المكان لما يشاهده قبل أن يصله، فيَصل بذلك إلى مرحلة أعلى من التقريب الذهني للمكان لمن لا يعرفه كأنه يراه. ومن الممكن القول "بأن الطريقة الوحيدة لفهم المدن هي فهمها كنصوص؛ لأنها أكثر تعقيداً من أن تحيط الأفهام إحاطة تامة بكيانها المادي كله، ومن ثم فالسبيل الوحيد إلى فهمها هو انتقاء تفسير معين لها، تماماً كما نفعل حين نحاول فهم النصوص"[(١)]. ومثاله الحديث عن الرحلة من المدينة المنورة إلى مكة المكرمة: "وكان رحيلنا من المدينة، نريد مكة شرفهما الله، فنزلنا بقرب مسجد ذي الحُليفة الذي أحرم منه رسول الله صلى الله عليه وسلم تسليماً، والمدينة منه على خمسة أميال، وهو منتهى حرم المدينة،

(١) جو موران، العلم والمكان والطبيعة في النقد البيئي، ترجمة سمر طلبة، مجلة فصول، الهيئة المصرية للكتاب، العدد ١٠٢، شتاء ٢٠١٨م، ص٣٩٩.

وبالقرب منه وادي العقيق،[...] وأحرمت بالحج مُفرداً ولم أزل ملبياً في كل سهل وجبل وصعود وحدور إلى أن أتيتُ شعب عليّ عليه السلام،[...]، ثم رحلنا منه ونزلنا بالرَّوحاء وبها بئر تعرف ببئر ذات العَلَم،[...] ثم رحلنا ونزلنا بالصفراء وهو وادٍ معمور فيه ماء ونخل وبنيان وقصر يسكنه الشُّرفاء الحَسنيون وسواهم وفيها حصن كبير، وتواليه حصون كثيرة وقرى متصلة. ثم رحلنا منه ونزلنا ببدر حيث نصر الله رسوله صلى الله عليه وسلم تسليماً وأنجز وعده الكريم واستأصل صناديد المشركين، وهي قرية فيها حدائق نخل متصلة، وبها حصن منيع يُدخَل إليه من بطن وادٍ بين جبال، وببدر عين فوّارة يجرى ماؤها، وموضع القليب الذي سحب به أعداء الله المشركون هو اليوم بستان وموضع الشهداء رضي الله عنهم خلفه، وجبل الرحمة الذي نزلت به الملائكة على يسار الداخل منه إلى الصفراء وبإزائه جبل الطبول، وهو شبه كثيب الرمل ممتد،[...] وموضع عريش رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي كان به يوم بدر يناشد ربّه جلّ وتعالى متصل بسفح جبل الطبول، وموضع الوقيعة أمامه، وعند نخل القليب مسجد يقال له مبرك ناقة النبي صلى الله عليه وسلم تسليماً، وبين بدر والصّفراء نحو بريد في وادٍ بين جبال تطّرد فيه العيون وتتصل حدائق النخل".(١)

في هذا المقطع الرحلي -وهو طويل جداً اكتفيت منه بجزء- يُلحظ أن ابن بطوطة أثناء تحييزه المنظور للبيئة المكان يتخذ طريقتين: الأولى هي الإجمال العام بقوله: "وكان رحيلنا من المدينة، نريد مكة شرفهما الله"، فيحصر البقعة التي سيعرض له، ثم في الثانية: يأتي التفصيل وَفق مراحل متقاربة صغيرة تخضع لأعراف السفر ذلك الوقت من التوقف عند الماء، فالمبيت، ثم الإكمال، وهكذا حتى يتم.

إن عملية التحييز المنظور للبيئة المكان تُعلِّم حدود الحرم، وتقيس المسافات، وتضع العلامات لوصف الوادي، وتعين حد الإحرام، وتضبط القبائل ومحل عمرانها، وتصنّف الزرع والنبات، وتحدد الماء واختراق الوادي للجبال، كل هذا مع ربطها بأحداث تاريخية ارتبطت بالمكان، وتعارف عليها أهل الثقافة الواحدة، فيرتقي التحييز إلى رتبة أعلى بذكر المقدّس الذي يختص بالرسول صلى الله عليه وسلم، فاتكأ التحييز على الثقافة المعنوية للمكان لا مجرد أنها بقعة يُنظر إليها.

والوعي الخرائطي في تحييز المنظور مُشاهدٌ في تضاعيف الرحلة كثيراً، ونستطيع من خلاله رسم خريطة ذهنية بناءً على تلك الرؤية الفاحصة، ومثل هاته المهارة التي اكتسبها ابن بطوطة من رحلته ليست مجرد حديث عابر وقت إملائه الرحلة؛ فالنظر المقدّم دليل على وعي ثاقب، يرتقي بالمنظور إلى مستوى "كُتيّب دليل الإرشادات" بلغة اليوم، فالقارئ للرحلة في زمن ما بعد بطوطة المسترشِد بها في الظروف نفسها سيجد عدداً من المحاذير والمستحبات والتنويهات البيئية المعينة له على بلوغ مقصده، فأمست الرحلة مادة علمية ثقافية للمسافرين عبر المسالك الموصوفة في الرحلة. وحينئذ ننقاد إلى طرح فرضية تحتاج إلى بحث في مشروعات مستقلة: هل ابن بطوطة عالم جغرافي؟ هل لهذه الملحوظات المنظورة بالتحييز أثر في كتابات من بعده على الصعيد العلمي؟ وأجيبُ حدساً: إن صدى الرحلة مبثوث هنا وهناك في المراجع التي تعبّر عن ذلك صراحة أو

(١) ابن بطوطة، تحفة الأنظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، ٣٦٤/١-٣٦٥.

ضمناً على صعيد عدد من التخصصات العلمية الأخرى؛ فالرحلة نفسها مادة بحثية لغير واحد من التخصصات، وكل حقل يتعاطى معها من منطلقاته العلمية وأهدافه البحثية، وهذا في حد ذاته يدعم نوعاً ما حدس محاولة الإجابة.

وتحييز البيئة المنظورة يأتي أحياناً في رتبة أقل تفصيلاً قياساً بما في الرحلة إلى مكة المكرمة، لينحصر الاهتمام فقط بذكر المنظور الأميز الذي يفترق به عن غيره -على الأقل- في الأماكن المتجاورة، من مثل تحييز مدينة صور في المَنَعَة والتحصّن بقوله: "ومدينة صُور هي التي يُضرب بها المثل في الحصانة والمنعة؛ لأن البحر محيط بها من ثلاث جهاتها، ولها بابان أحدهما للبر والثاني للبحر، ولبابها الذي يشرع للبر أربعة فُصّلان كلها في ستاير محيطة بالباب، وأما الباب الذي للبحر فهو بين برجين عظيمين. وبناؤها ليس في بلاد الدنيا أعجب ولا أغرب شأناً منه لأن البحر محيط بها من ثلاث جهاتها وعلى الجهة الرابعة سور، تدخل السفن تحت السور، وترسو هنالك، وكان فيما تقدم، بين البرجين سلسلة حديد معترضة لا سبيل إلى الداخل هنالك ولا إلى الخارج إلا بعد حطها، وكان عليها الحراس والأمناء فلا يدخل داخل ولا يخرج خارج إلا على علم منهم".[١]

إذن، فالتحييز لمدينة صور ينحصر في الصورة الأمنية، بأنها أعلى تشدداً في الحراسة. والتحييز بالوصف اللغوي انتقل بالفعل المادي إلى المدينة نفسها؛ فهو حيّز بحرز لا ينفتح على غيره دون شروط، فليست مثل الصحراء التي تتسع وتتمدد على بعضها دون فواصل مادية أو مداخل مبنية، مع أنهما في التحييز المنظور نفسه؛ فالبحر المحيط بجهاتها الثلاث يحقق الحيطة بكشف القادم إليها ممن يقفُ مراقباً أعلى البرج، وهنا نقطة التفوق لجهة البحر على البر غالباً الذي لا جبال فيه، ولا معيقات تعرقل النظر، أو يستتر بها المتسلل. والتحييز المنظور للبحر أراه فريداً؛ لاتساعه الذي لا يحاط به، ولكن جاءت الإحاطة عن طريق وظيفته الأمنية التي يقدِّمها للمدينة، ثم إن إحاطة البحر بالمدينة من جهات ثلاث لم يعزلها؛ فالبر من جهتها الرابعة يُبقي وظيفة الاتصال البيئي بالأرض، فتتحقق لها الصلة ببقية اليابسة من رعي وتجارة وهجرة للحيوانات. وبناء على هذه المناصفة بين البحر والبر للمدينة حدث الأثر البيئي فيها بأن يكون لها بابان، وفق جهتها، وهذا يُعِين الحرّاس على إحكام سيطرتهم على المدينة بالحراسة والتيقظ وعدم التشتت بين أبواب كثيرة، وربما كانت جهة البحر أقل جهداً للمرابطين للعلة المذكورة.

وينتقل التحييز المنظور إلى صورة جانبية ليست البيئة المكان المقصود الأساس بذاته، ولكن لها تأثير واضح في خط الرحلة، كأن يأتي الوصف لإحدى الحيوانات التي تعترض الطريق فتشكل خطراً، كما في وصف حيوان الكركدن: "ولما أجزنا نهر السند المعروف ببنج آب دخلنا غيضة قصب لسلوك الطريق؛ لأنه في وسطها، فخرج علينا الكركدن، وصورته أنه حيوان أسود اللون، عظيم الجرم رأسه كبير، متفاوت الضخامة، ولذلك يضرب به المثل فيقال :الكركدن، رأس بلا بدن، وهو دون الفيل، ورأسه أكبر من رأس الفيل بأضعاف، وله قرن واحد بين عينيه، طوله نحو ثلاثة أذرع، وعرضه نحو شبر، ولما خرج علينا عارضه بعض الفرسان في طريقه، فضرب الفرس

(١) السابق، ٢٥٨/١.

الذي كان تحته بقرنه فأنفذ فخذه وصرعه، وعاد إلى الغيضة، فلم نقدر عليه".[١] وباستمرارٍ حيزت البيئةُ المنظورة في الرحلة الخطرَ الدائم من الإنسان اللص، أو المارق، أو قاطع الطريق إلىً آخره، غير أن الخطر في الشاهد هذه المرة من الحيوان الذي يسكن بيئة محيَّزة ببلاد السند. وصحيح أنه ليس التهديد الوحيد من غير البشر إلا أنه الخطر الجديد الذي لا يعرف ابن بطوطة كيفية التعامل معه، فهو معتاد في أقسى التجارب على سم الأفاعي والعقارب، أما حيوان بهذا الحجم فلم يحدث له من قبل، فحاول التحامي بالمجموعة التي ترافقه؛ لما لها من خبرة في المواجهة. وهنا يظهر شيء من نمطية تحييز المنظور وفق التجربة السابقة المتعلقة بيئة المكان ومكوناته، فهو استطاع تحييز المكان من خلال هذا الحيوان وصفاً، ولكنه لم يستطع تجنب خطره بنفسه، بل بواسطة الآخرين الذين معه؛ فأضحى مفعولاً به التحييز.

ونجد التحييز المنظور للبيئة المكان، بما فيها من مواد وأثاث وطقوس وتراتبية طبقية للناس، كما في القول عن سلطان مالي في العيدين: "ويجلس السلطان في أيام العيدين بعد العصر على البَنْبِي، وتأتي السِّلحدارية بالسلاح العجيب من تراكش الذهب والفضة والسيوف المحلاة بالذهب وأغمادها منه، ورماح الذهب والفضة ودبابيس البلّور، ويقف على رأسه أربعة من الأمراء يشرّدون الذباب، وفي أيديهم حلية من الفضة تشبه ركاب السرج، ويجلس الفَرارية والقاضي والخطيب على العادة، ويأتي دُوغا الترجمان بنسائه الأربع وجواريه، وهن نحو مائة، عليهن الملابس الحسان وعلى رؤوسهن عصائب الذهب والفضة، فيها تفافيح ذهب وفضة، ويُنصب لدُوغَا كرسي يجلس عليه ويضرب الآلة التي هي من قصب وتحتها قريعات ويغني بشعر يمدح السلطان فيه، ويذكر غزواته وأفعاله، ويغني النساء والجواري معه ويلعبن بالقسي"[٢]. يُلحظ هنا مقدار تحييز المنظور الذي يتناوب بين منظور المكانة والمكان، أما المكان فمحل الجلوس، وهيئته، وما يحويه من أسلحة ومعادن نفيسة، وأما المكانة فترتيب الواقفين، وأماكن جلوسهم، ووظائفهم، والأدوار المنوطة بهم. وهذا المنظور يتجلي فيه أيضاً التحييز عن طريق التظافر بين مكونات البيئة وتطويعها لمقام السلطان في الاحتفالية المقامة. وعادة ما يكون التناوب بين المكانة والمكان في البيئة التي لها عدد من الأنظمة والتقاليد التي اعتادتها طبقاتها الاجتماعية أو ظروفها التواصلية[٣].

والتلوث مما يؤرق الإنسان في حيز ما، والنقد البيئي من قضاياه الرئيسة التلوث خصوصاً الماء، فهو يناهض المصانع التي تستوطن الأنهار الجارية، ويدافع أيضاً عن الأرض الجافة التي تبتلع المواد الكيميائية، فتفسد المياه الجوفية. ومصطلح التلوث من المصطلحات الأصيلة في الدراسات البيئية، وقد مر بتطورات دلالية كثيرة حتى استقر على دلالته المعاصرة المتعينة تاريخياً في الدمار البيئي[٤]. وقد وُجِد في رحلة ابن بطوطة حديثٌ عن تلوث الماء؛ لأسباب طبيعية، أو بفعل الإنسان لأعمال التعدين، أو بهما معاً، وهذا أخطر؛ فالمرتحل لا يرى خطراً بيّناً حتى يتنبه لسميّة الماء، فالأمر وقتئذ يعتمد على خبرة العابر أو معرفته المسبقة بالبيئة المكان، كما في وصف نهر السرو: "ومن عجائب النهر الذي نزلنا عليه أنّه لا يشرب منه أحد في أيام نزول المطر ولا

(١) السابق، ٣/٧٥-٧٧.
(٢) السابق، ٤/٢٦٠.
(٣) له حديثٌ موسّع سيأتيك.
(٤) جرج جرارد، النقد البيئوي، ترجمة: عزيز صبحي جابر، ص٢١.

تُسقى منه دابّة، ولقد أقمنا عليه ثلاثاً فما غرف منه أحد غرفة ولا كدنا نقرب منه؛ لأنه ينزل من جبل قراجِيل التي بها معادن الذهب، ويمرّ على الخشاش المسمومة فمن شرب منه مات".[١]

٢-البيئة المسموعة:

يهتم النقدُ البيئي اليوم بالبيئةَ المسموعة بما فيها من تلوث سمعي/(ضوضائي)، وتعكيرٍ للمزاج إلى الحد الذي يؤثّر في الصحة النفسية، ومن شأنه أيضاً كلّ ما يعتري البيئة من تدخّلٍ صوتي لغايات مادية أو معنوية سلبية كانت أم إيجابية. وإذا كان هذا المطلب البيئي يُلح بشدة على العالم الحديث من بعد عصر الثورة الصناعية، فإن الزمن المتقدِّم أقل رغبة في ذلك.

ومع هذا فإن الدراسة البيئية للرحلة هنا لا تقف على حدود المشكلات فحسب، بل تعرض لتحييز البيئة المسموعة فيها من باب الرصد لها، وربطها بالسلوك البشري والمظاهر الحضارية، في محاولة لإعادة تنصيب المظاهر الصوتية للبيئة في حقل الدرس الأدبي، لتوثيق جماليات البيئة من ذكرٍ لأصوات تغريد البلابل وخرير الماء وغيرهما، إلى جانب القبحيات المنفِّرة من طرْق الحدادينَ في الأسواق وأصوات الباعة النشاز.

إن المَسْمَع في البيئات التي اخترقها ابن بطوطة لا تعطي مؤشرات على وجود تلوث ضوضائي كما هو اليوم بفعل الآلة الصناعية خصوصاً، ولكن هناك تحييز للبيئة المسموعة وفق البقعة الجغرافية التي يسلكها، وإن لم يكن بتعبيره فاستدعاء لقول غيره، كما فعل في وصف دمشق شعراً:

"خَيِّم بجلَّقَ بين الكأس والوتر ... في جنّة هي ملء السّمع والبصر
ومتّع الطّرف في مرأى محاسنها ... وروْض الفِكر بين الروض والنّهر
وانظر إلى ذَهبيات الأصيل بها ... واسمع إلى نغمات الطير في الشّجر
وقل لمن لام في لذّاته بشرا ... دعني فإنك عندي سُوقة البشر!".[٢]

وبين فينة وأخرى يظهر الشِّعر في تضاعيف الرحلة لوظيفة وصفية كما في النموذج السابق عن البيئة المسموعة لدمشق، فيذكر الوَتَر كناية عن الموسيقا والغناء، حتى يصل إلى ذكر الأشجار التي تسكنها الطيور وتغرّد من عليها. والإصغاء إلى البيئة من أوجه الاستمتاع، فبعد أن تُلقى عصا الترحال؛ للإقامة بعد مشقة الطريق، يكون الاستماع من أوجه الترويح والدعة. وتستمر البيئة المسموعة في جانبها الإيجابي الذي يدخل السرور على القلب، وأحياناً تكون سمة لصيقة بالبيئة كما هم أهل مصر: "وأهل مصر ذوو طرب وسرور ولهو، شاهدت بها مرة فرجة بسبب برء الملك الناصر من كسر أصاب يده، فزين كل أهل سوق سوقهم وعلقوا بحوانيتهم الحلل والحلي وثياب الحرير، وبقوا على ذلك أياماً".[٣]

(١) ابن بطوطة، تحفة الأنظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، ٢٤٥/٣-٢٤٦.
(٢) السابق، ٣٠٤/١. ينسب ابن بطوطة هذه الأبيات إلى: أبي الحسن علي بن موسى بن سعيد العنسى الغرناطي المدعو نور الدين. وتُنسب الأبيات في الإحاطة إلى: أبي العباس النباتي (ابن الرومية)، واسمه: أحمد بن محمد بن مفرج بن أبي الخليل. انظر: لسان الدين ابن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٤هـ، ٨٧/١.
(٣) ابن بطوطة، تحفة الأنظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، ٢٠٣/١.

والبيئة المسموعة لا تبقى في حدود المكان المدخول إليه، فإنها أحياناً تكون متحرِّكة محمولة، فمثلاً يرافقهم المغنِّي في الرحلة لكسر جمود الصمت، فينشطُ المسير: "فخرجت في نحو ثلاثين من أصحابي واستصحبتُ معي أخوين من المغنّيين المحسنين يغنيان لي في الطريق! فوصلنا الى بلدة بِجَنَور[...]، فوجدت بها أيضاً ثلاثة أخوة من المغنّيين فاستصحبتهم فكانوا يغنّون لي نوبة والآخران نوبة"(١).

ويذكّر هذا السلوك بفعل العربي القديم من استعانته على السَّفر بالحداء، فيحث به نفسه ومن معه في القافلة على الاجتياز. وهو من رتب الغناء العربي وبدايات مراحله،(٢) وما تزال مظاهر هذا السلوك إلى اليوم لمن يسافر براً، ولا سيما المنفرد الذي يفتقد الرفيق، فتراه مردِّداً لأبيات يتلوها أو أنغام يحفظها.

ويتعالى شأن السَّماع إلى أن تتسمَّى مدينة بما هو مسيطر عليها، فنرى مدينة طرب أباد: "وبمدينة دولة أباد سوق للمغنّين والمغنيات تسمى طرب أباد، من أجمل الأسواق وأكبرها، فيه الدكاكين الكثيرة،[...] وفي وسط السوق قبّة عظيمة مفروشة مزخرفة يجلس فيها أمير المطربين بعد صلاة العصر من يوم كلِّ خميس، وبين يديه خدامه ومماليكه وتأتي المغنيات طائفة بعد أخرى فيغنين بين يديه ويرقصن إلى وقت المغرب ثم ينصرف وفي تلك السوق المساجد للصلاة، ويصلي الأئمة فيها التّراويح في شهر رمضان، وكان بعض سلاطين الكفار بالهند إذا مر بهذه السوق ينزل بقبتها، ويغني المغنيات بين يديه، وقد فعل ذلك بعض سلاطين المسلمين أيضا".(٣) والتسمية بالصوت حقيقةً كما في "طرب أباد" أو توهماً كما في "جبل الطبول" سلوكٌ إنسانيٌ لتفعيل مظاهر البيئة، فعن جبل الطبول: "وببدر عين فوّارة يجرى ماؤها،[...]، وجبل الرحمة الذي نزلت به الملائكة على يسار الداخل منه إلى الصفراء وبإزائه جبل الطبول، وهو شبه كثيب الرمل ممتد، ويزعم أهل تلك البلاد أنهم يسمعون هنالك مثل أصوات الطبول في كل ليلة جمعة".(٤)

وإذا التلفُّظ بالقول كلاماً أصلٌ لتوجيه الأوامر، فإن الأصوات من غيره تنوب عنه أحياناً وفق العادات وما يراد منها في متعدد البيئات، من مثل ضرب النحاس أو قرع الطبول، فيتنبه القريبُ الغافل لتحذير أو ترغيب، ويعلم البعيدُ بحدوث أمرٍ رشيد أو نهي ووعيد: "ولقد كنتُ لما أعطوني الفرَس فركبته يتبعني الناس رجالاً وصبياناً يَعجبون منِّي حتى شكوتُ له [المرافق]، فضُربت الدُّنْقُرَة، وبرّح في الناس أن لا يتبعني أحد، والدُّنْقُرَة[...] شبه الطست من النحاس، تضرب بحديدة فيسمع لها صوت على البعد، فإذا ضربوها حينئذ يُبرَّح في الناس بما يراد"(٥). وهكذا تأتي أصوات التنبيه في الرحلة، ومنها أيضاً ما هو علامة للاستعداد لنقل البريد في الهند: "فإذا خرج البريد من المدينة أخذ الكتاب بأعلى يده، والمقرعة ذات الجلاجل باليد الأخرى، وخرج يشتد بمنتهى جهده فإذا سمع الرجال الذين بالقباب صوت الجلاجل تأهبوا له، فإذا وصلهم

(١) السابق، ٢٤٥/٣.
(٢) انظر: غطاس عبد الملك خشبة، المعجم الموسيقي الكبير، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط١، ٢٠٠٤م، ١/ ١٧٨.
(٣) ابن بطوطة، تحفة الأنظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، ٢٥/٤-٢٧.
(٤) السابق، ٣٦٥/١.
(٥) السابق، ٧٢/٤.

أخذ أحدهم الكِتاب من يده ومرَّ بأقصى جهده وهو يحرك المقرعة حتى يصل إلى الدّاوة الأخرى ولا يزالون كذلكَ حتى يصل الكِتاب إلى حيث يراد منه".[١]

وتستأنف البيئة المسموعة حضورها بوصفها علامة إيديولوجية على الأديان، فكل دين له طريقة في إعلان أوقات عبادته، وله أصواته الخاصة به في تلاوة كتابه المقدس وفق معتقده، فدخول قرية يُسمع بها دق النواقيس هي مكان للنصارى، وإذا سُمع الأذان والقرآن عُرف بأنها ديار للمسلمين، والمرور بينهما ارتحالاً يوحي بشيء بالخوف لمن هو من غير الفريقين؛ لخطر الغيلة بينهما وخصوصاً في أوقات الاضطراب. وكثيراً ما يقول ابن بطوطة هذه أرض الكفار وتلك للمسلمين وهكذا، وربما هذا الحدس هو استدعاء لمواضع تلاقي الحدود وتقارب الثغور ومكامن الثارات، فهي ليست مجرد بيئة مسموعة دون دلالة دينية أو مرجعية خطابية. ومن ذلك: "ولمّا نزلنا بهذا المسجد أقمنا به ساعة ثم سمعنا أصوات النواقيس من كل ناحية، ولم أكن سمعتها قط، فهالني ذلك وأمرت أصحابي أن يصعدوا الصومعة ويقرؤوا القرآن ويذكروا اللّه ويؤذّنوا، ففعلوا ذلك فإذا برجل قد دخل علينا وعليه الدرع والسلاح فسلّم علينا واستفهمناه عن شأنه، فأخبرنا أنه قاضي المسلمين هنالك، وقال: لما سمعتُ القراءة والآذان خفتُ عليكم فجئت كما ترون، ثم انصرف عنّا، وما رأينا إلا خيراً. ولما كان من الغد جاء إلينا الأخي وصنع طعاماً فأكلنا عنده وطفنا بالمدينة فرأيناها حسنة الأسواق، وكلّهم كفار، ونزلنا إلى مرساها فرأينا مرسى عجيباً به نحو مائتي مركب ما بين حربيّ وسفريّ صغير وكبير".[٢]

واستمراراً للبيئة المسموعة ذات المرجعية الدينية، فابن بطوطة ينقل لنا ما يحدث في المسجد الحرام من تخالف أصوات الأئمة في صلواتهم، فقد كان لكل مذهب محرابٌ يصلي فيه إمامهم ومن معه من متّبعي مذهبه. والمحاريب أربعة: شافعي، وحنفي، ومالكي، وحنبلي، ولما كانت صلاة المغرب ضيقة الوقت كانوا يصلونها في الوقت نفسه، فيحدث الارتباك بين المصلين: "وأما صلاة المغرب فإنهم يصلونها في وقت واحد، كل إمام يصلي بطائفته، ويدخل على الناس من ذلك سهو وتخليط، فربما ركع المالكي بركوع الشافعي وسجد الحنفي بسجود الحنبلي، وتراهم مصيخين كلّ واحد إلى صوت المؤذن الذي يسمع طائفته لئلا يدخل عليه السهو".[٣] وبقيت تلك المحاريب حتى العهد السعودي في العصر الحديث، فجمعهم الملك عبدالعزيز آل سعود رحمه اللّه خلف إمام واحد؛ فزالت مظاهر الفرقة من أهم شعيرة تجمع المسلمين في أقدس بقعة بعد أن دامت طويلاً.

٣-البيئة المشمومة:

الرائحة من مكوّنات البيئة في التحييز بالحواس، وهي من أكثر ما يعكّر المزاج في المحيط إذا كانت سيئة، وأقواها استدعاءً للذكريات من القاع. فروائح الطبخ المحلّي، والعطور المخصوصة ببلد ما، وكذلك رائحة الأرض، كلها مما يمكن تحييزه ضمن البيئة المشمومة، وكلما تخصصت الرائحة بشيء ما وتعلقت به دون غيره بات لها خصوصية تحيلها إلى علامة إشهارية على

(١) السابق، ٧٢/٣.
(٢) السابق، ٢١٦/٢.
(٣) السابق، ٣٩٨/١.

محيطها، فهي من جوهر "العلاقات المتبادلة بين الكائن الحي وبيئته"[١]؛ لذا سيطرت الطبيعة على البيئة المشمومة في الرحلة على نحو لافت؛ فالإنسان وقتئذ أكثر انغماساً فيها وتفاعلاً معها؛ لخلوها من الملوّثات التي تنزع عنها رائحتها البكر، من ذلك: "ونزلنا موضعاً يعرف بالقيّارة بمقربة من دجلة، وهنالك أرض سوداء فيها عيون تنبع بالقار، ويُصنع له أحواض يجتمع فيها فتراه شبه الصلصال على وجه الأرض حالك اللون صقيلاً رطباً، وله رائحة طيبة".[٢]

ومن التحييز للمشمومات ذكر مصادر استخراجها لا انتظار وجودها مصادفة، فابن بطوطة يحيّز البيئة المشمومة بتعيين مصادر استخراج العطريات من البيئة وفي مقدمتها الأشجار والنباتات، فهو يهتم بوصفها وبيان نوع رائحتها ومزاجه تجاهها، ويتعمق في الوصف حتى يذكر ما له رائحة وما يخلو من الرائحة، ولمن أطيب العود؟ للكفار أم للمسلمين؟ يقول عن العود الهندي: "وأما العود الهندي فشجره يشبه شجر البلوط إلا أن قشره رقيق وأوراقه كأوراق البلوط سواء، ولا ثمر له، وشجرته لا تعظم كلّ العظم وعروقه طويلة ممتدة وفيها الرائحة العطرة، وأما عيدان شجرته وورقها فلا عطرية فيها، وكل ما ببلاد المسلمين من شجره فهو متملّك وأما الذي في بلاد الكفار فأكثره غير متملّك، والمتملك منه ما كان بقاقلة وهو أطيب العود، وكذلك القماري هو أطيب أنواع العود"[٣].

ومن مصادر استخراج العطريات الحيواناتُ إلى جانب النباتات، في مقدمتها غزلان المسك التي تعرف به وتُصطاد لأجله، حتى أصبح مكان رعيها علامة على الطريق، فعن سلسلة جبالٍ بالصين: "وهي جبال متسعة متصلة بالصين وتتصل أيضاً ببلاد التّبّت حيث غزلان المسك".[٤]

ونتيجة منطقية لتحييز المشموم، فإنه يتحول إلى سلعة تُطلب، وتجارة تدار، فيتوسّع التحييز المنحصر في مصادر الرائحة وينتقل إلى جانب أرحب بقيام متاجرها المخصوصة، وهذا في حد ذاته تحييز؛ فالعطارون من تجار السلع الفوّاحة التي تجذب المارة، ونيّة الانصراف عن الابتياع لا تحجب الأرج المنبعث من دكاكينهم، فيشتمها العابرون على اختلاف مقاصدهم من المجيء إلى الأسواق، فتُغري بالوصف: "وفي غد ذلك اليوم دخلتُ المدينة على باب يعرف بباب بغداد، ووصلنا إلى سوق عظيمة تعرف بسوق قازان من أحسن سوق رأيتها في بلاد الدنيا، كل صناعة فيها على حدة لا تخالطها أخرى،[...] ودخلنا سوق العنبر والمسك فرأينا مثل ذلك أو أعظم".[٥]

أما البيئة المشمومة بوصفها سلوكاً حضارياً، فالتطييب للأمكنة مما اهتم بذكره ابن بطوطة، ومن أهم ما رواه عن ذلك مسجدُ رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي جاوز مرحلة مس الطيب إلى التضميخ؛ لتعاقب السنين ولقداسة المكان: "ويدور بالمسجد الشريف شارع مبلَّط بالحجر المنحوتة، والروضة المقدسة صلوات الله وسلامه على ساكنها في الجهة القبلية مما يلي الشرق

(١) مايكل برانش، النقد الإيكولوجي، ترجمة: معين رومية، ص٢٨.
(٢) ابن بطوطة، تحفة الأنظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، ٨٠/٢
(٣) السابق، ١١٨/٤.
(٤) السابق، ١٠٤/٤.
(٥) السابق، ٧٦/٢.

من المسجد الكريم، وشكلها عجيب لا يتأتى تمثيله، وهي مؤزَّرة بالرخام البديع النحت، الرائق النعت، قد علاها تضميخ المسك والطيب مع طول الأزمان".[١]

وللإنسان جانب حضاري من هذا السلوك، فالتطييب عنده من طقوس الضيافة والترحيب عند القوم: "وجاء بقُمقم من ماء الورد الدمشقي فسكب عليّ وعلى القاضي، وقال: إن مولانا أمر أن ينزل بدار الطلبة وهي دار معدّة لضيافة الطلبة، فأخذ القاضي بيدي، وجئنا إلى تلك الدار"[٢]. ومنه ما هو عادة لأهل البلد نفسه على نحو أعم، فهو من سمتهم وطباعهم: "وأهل مكة لهم ظرف ونظافة في الملابس، وأكثر لباسهم البياض، فترى ثيابهم أبداً ناصعة ساطعة، ويستعملون الطيب كثيراً ويكتحلون ويكثّرون السواك بعيدان الأراك الأخضر، ونساء مكة فائقات الحسن، بارعات الجمال ذوات صلاح وعفاف، ويكثرن التطيب حتى إنّ إحداهن لتبيت طاوية وتشتري بقوتها طيباً! وهن يقصدن الطواف بالبيت في كل ليلة جمعة فيأتين في أحسن زي، وتغلب على الحرم رائحة طيبهن، وتذهب المرأة منهن فيبقى أثر الطيب بعد ذهابها عبقاً".[٣]

ويصل تحييز المشموم إلى جسد الإنسان وتكوين أعضائه، ومن أشهرها رائحة الفم؛ إذ لا يقتصر تغيير الرائحة على البدن من الخارج فحسب، فالاهتمام برائحة الفم معروف وخصوصاً من بعد عهد الإسلام الذي أوصى بالسواك، ثم يبلغ مرحلة أعلى من خلال مواد طبيعية مركّبة، للتخلص من بخر الفم، منها: "والتنبول شجر يغرس كما تغرس دوالي العنب،[...] ولا ثمر للتنبول وإنما المقصود منه ورقه وهو يشبه ورق العليق، وأطيبه الأصفر، وتجتنى أوراقه في كل يوم، وأهل الهند يعظمون التنبول تعظيماً شديداً، وإذا أتى الرجل دار صاحبه فأعطاه خمس ورقات منه فكأنما أعطاه الدنيا وما فيها! لا سيما إن كان أميراً أو كبيراً، وإعطاؤه عندهم أعظم شأناً وأدل على كرامة من إعطاء الفضة والذهب! وكيفية استعماله أن يؤخذ[...] ورق التنبول فيجعل عليها شيئاً من النورة ويمضغها مع الفوفل، وخاصيته أنه يطيب النكهة ويذهب بروائح الفم،[...] ويجعله الإنسان عند رأسه ليلاً فإذا استيقظ من نومه أو أيقظته زوجته أو جاريته أخذ منه فيذهب بما في فمه من رائحة كريهة، ولقد ذُكر لي أن جواري السلطان والأمراء ببلاد الهند لا يأكلن غيره".[٤]

وبعد التجوال في تحييز البيئة المشمومة، لا أكتم حدساً بحثياً جاس في ذهني طويلاً حتى انتهيت من هذه الجزئية، لقد انتظرت من ابن بطوطة حديثاً عن الأعراق والبيئات في تجمعاتها البشرية بوصفها حيزاً مشموماً؛ فذلك مما يلفت نظر المخالط لأناس كثر من أعراق متعددة في موضع واحد، أو مواضع متعددة لها صفة التتابع لأعراق مختلفة، غير أني لم أجد ذكراً صريحاً لذلك.

(١) السابق، ٣٤٩/١.
(٢) السابق، ١١٦/٢.
(٣) السابق، ٣٨٧/١.
(٤) السابق، ١٢٧/٢.

٤-البيئة المتذوَّقَة:

للتذوّق علاقة متجذرة مع الأدب، وهو من أساسيات النقد، فيقال تَذوُّقُ النص الأدبي. وبالاقتراب منه نجده مصطلحاً من حقل إعداد الطعام والحكم عليه. والناس فيه ليسوا سواءً، ولذا فإن بعض باحثي مهارات التفكير، يرون أن تذوقَ شيء ما والتعرف على مكوناته بعد تحليله ثم التخرص بذلك يُعد من أبرع الوسائل التي تنمّي في العقل التفكير النقدي الحاذق، والنضج المعرفي الواعي. ومن هذه الأرضية المعرفية قَدِم التذوق إلى الأدب والنقد، وبقدر الملكتين الأدبية والنقدية يكون الحكم بالتذوق شهادة لأحدهم أو ضده.

وعليه، فليس من الغريب تحييز المكان من حيث هو بيئة متذوّقة حقيقة لا مجازاً؛ فالإنسان يحتفي بالتذوق ويبني عليه أحكاماً؛ فبدا جلياً في الرحلة بوصفه جزءاً من تقييم الطبيعة، فوُجد الحديث عن الماء العذب والزعاق، وتلك الثمرة في مكان ما أشد حلاوة من غيرها، وهكذا. والتذوق هنا له حضور تبادلي من حيث هو مهارة عملية مع الماديات وعملية حسية مع المعنويات، بمعنى أن ما هو في البيئة انتقل إلى نص الرحلة بالتجريب والحكم. ومن التحييز للمتذوَّقات المفاضلة بين أنواع النارنج، فيقول عن أشجار الهند: إن "منها النارنج الحلو، وهو عندهم كثير، وأما النّارنج الحامض فعزيز الوجود، ومنه صنف ثالث يكون بين الحلو والحامض وثمره على قدر اللّيم وهو طيب جداً وكنت يعجبني أكله"(١).

ويأتي تحييز البيئة المتذوقة في أمر له صلة وثيقة بالناس وقوام وجودهم إنه الماء، فالعذب منه مطلبٌ للبقاء وعلى جنباته يكون سكنى الناس ومعاشهم خصوصاً الأنهار، ومن ذلك حديثه عن نهري دجلة والفرات، وهما نهران شهيران: "والبصرة على ساحل الفرات والدجلة وبها المدّ والجزر كمثل ما هو بوادي سلا من بلاد المغرب وسواه، والخليج المالح الخارج من بحر فارس على عشرة أميال منها فإذا كان المدّ غلب الماء المالح على العذب وإذا كان الجزر غلب الماء الحلو على المالح فيستسقى أهل البصرة الماء لدورهم، ولذلك يقال: إن ماءهم زعاق"(٢). وتلفت هذه الظاهرة الجغرافية نظر ابن بطوطة فقد أعاد مثله في مكان آخر من الرحلة عندما ذكر جزيرة سَنْدَابور: "وهي جزيرة في وسطها ست وثلاثون قرية، ويدور بها خور وإذا كان الجزر فماؤها عذب طيب، وإذا كان المد فهو ملح أجاج".(٣)

وإذا كان التحييز للبيئة المتذوقة أشتاتاً في الرحلة بوصفه جزءاً مفرداً، فإنه يأتي أيضاً من باب التمييز والتفرّد بلذة الحلاوة إلى الحد الذي تُخلع فيه صفة الطعم على الجماد إلى جانب المطعومات الأخرى، كما في الحديث عن سور دمياط: "ومدينة دمياط على شاطئ النيل وأهل الدور الموالية له يستقون منه الماء بالدلاء، وكثير من دورها بها دركات ينزل فيها إلى النيل وشجر الموز بها كثير يحمل ثمره إلى مصر في المراكب، وغنمها سائمة هملاً بالليل والنهار، ولهذا يقال في دمياط :سورها حلوى، وكلابها غنم![...] والطير البحري بهذه المدينة كثير متناهي السمن.

(١) السابق، ٣/٩٤.
(٢) السابق، ٢/١٥-١٦.
(٣) السابق، ٤/٣١.

وبها الألبان الجاموسية التي لا مثل لها في عذوبة الطعم وطيب المذاق، وبها الحوت البوري يحمل منها إلى الشام وبلاد الروم ومصر".[١]

٥-البيئة المحسوسة:

مسارات الرحلة الطويلة تقتضي مناخات متعددة، والإحساس يختلف من بيئة إلى أخرى، وكذا العِرق نفسه في بيئات متعددة؛ لارتباطه بأُلفة الطقس، وسنن قوانين[٢] العيش في المكان. ولذلك فإن الإحساس المهم في المقام الأول يرتبط بمواجهة الموت وادخار الحياة في منعطفات الرحلة، ومنه الحديث عن موعد السفر المناسب لتفادي حرارة الرياح الممزِّقة للجسد: "دخلنا البرية الكبرى وهي مسيرة خمس عشرة لا تدخل إلا في فصل واحد وهو بعد نزول المطر بأرض السند والهند، وذلك في أوائل شهر يوليه، وتهب في هذه البرية ريح السموم القاتلة التي تعفّن الجسوم حتى أن الرجل إذا مات تفسخ أعضاؤه، وقد ذكرنا أن هذه الريح تهبّ أيضاً في البرية بين هرمز وشيراز".[٣]

هنا في تحييز البيئة المحسوسة بوصفها مكاناً نستدعي سؤالاً مهماً: هل قتل الريح الحارة للمسافر كان مما تخشاه العرب القدامى في أسفارها؟ لماذا لم يُذكر على مستوى أعلى اهتماماً كما هو الحال عندهم مع الموت عطشاً؟ من الإجابات القريبة أن العرب ليس في تاريخها رحلة طويلة مكتوبة موثقة كما فعل ابن بطوطة حتى نعرف فرضية حدوثه، أيضاً من الإجابات أن رياح السموم من لوازمها العطش، ثم الموت وقت فقدان الماء، فربما حدث تخصيص القول بالنتيجة لا السبب. حسناً، إذا كان كذلك فلمَ القول بتعفّن الجسوم، وتفسّخ الأعضاء؟! ويمكن الإجابة بأن الريح الساخنة تقتل، فلم تترك عبارته التالية في موضع آخر من الرحلة فسحةً بشد تأويل الموت إلى العطش، قاطعاً ذلك بقوله: "ثم سافرنا من مدينة جَرَوْن برسم لقاء رجل صالح ببلد خُنْج بال فلما عدينا البحر اكترينا دواب من التركمان وهم سكان تلك البلاد ولا يسافر فيها إلا معهم لشجاعتهم ومعرفتهم بالطرق، وفيها صحراء مسيرة أربع ويقطع بها لصوص الأعراب، وتهب فيها ريح السموم في شهري تموز وحزيران، فمن صادفته فيها قتلته، ولقد ذكر لي أن الرجل إذا قتلته تلك الريح وأراد أصحابه غسله ينفصل كل عضو منه عن سائر الأعضاء، وبها قبور كثيرة للذين ماتوا فيها بهذه الريح وكنا نسافر فيها بالليل فإذا طلعت الشمس نزلنا تحت ظلال الأشجار من أم غيلان ونرحل بعد العصر إلى طلوع الشمس"[٤]. إذن، الصيف ورياحه الساخنة لا تقتصر على العطش، فقد يكون الماء موجوداً، بدليل غسل الميت، والشرب ليلاً، ولكن التعب حاصل بفعل السموم ثم الموت، فتنشأ تقنيات التبريد عن الأجساد التي يمكن فعلها وفق مكونات البيئة وإمكانياتها المتهيئة لهم حينها، مثل التظلل بالأشجار، أو تبليل الملابس بالماء، يقول عن دلهي: "ودخلنا هذه المدينة في احتدام القيظ، وحرّها شديد فكان أصحابي يقعدون عريانين، يجعل

(١) السابق، ١٩٨/١.
(٢) سيأتي له حديث موسع.
(٣) ابن بطوطة، تحفة الأنظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، ٦٥/٣.
(٤) السابق، ١٤٤/٢.

أحدهم فوطة على وسطه، وفوطة على كتفيه مبلولة بالماء فما يمضي اليسير من الزمان حتى تيبس تلك الفوطة فيبلها مرة أخرى، وهكذا أبداً".[١]

وتحييز البيئة المحسوسة تعيينها يأتي أكثر دقة بتخصيص ذكر ما يسترعي الانتباه، بقوله: "ومن عجائب هذا الموضع المعروف بجَمْكان أن نصفه مما يلي شيراز، وذلك مسافة اثني عشر فرسخاً شديد البرد وينزل فيه الثلج وأكثر شجره الجوز، والنصف الآخر مما يلي بلاد هُنْج وبال وبلاد اللار في طريق هرمز، شديد الحرّ وفيه شجر النخيل"[٢]. إن الدقة المذكورة في تحييز المحسوس تنبئ عن الاختلاف البيئي لمكان واحد من جهتين، وأن مقدار ما بينهما من التضاد يستوجب تنويهاً لمن يهتم بشأن الارتحال، وتثقيفاً لمن يطلب المعارف.

ولا تبقى الموازنة منحبسة في ظروف العيش وقطع المراحل، فتجيء على هيئة نُزهة أو ترويح في التنقل بين بيئتين متضادتين، فتحدَّث عن الاصطياف بالانتقال من البيئة الحارة صعوداً عن الغور إلى أعالي الجبال الباردة: "وذكَر لي بعض الطلبة أنّ جميع من حضر تلك الليلة من الطلبة عند المدرّس، فعادتهم الحضور لطعامه كل ليلة، وكتب هذا المدرّس إلى السلطان بخبرنا وأثنى في كتابه، والسلطان في جبل هنالك يصيّف فيه لأجل شدّة الحرّ وذلك الجبل بارد وعادته أن يصيّف فيه"[٣]. لعل من المثير أن الاصطياف جاء بوصفه وجهاً من أوجه الترفيه الذي لا يستطيعه إلا الأثرياء، فتمثّل في السلطان الذي عنده من العمّال والمشتغلين ما يقومون بالأعمال عنه، وأقول هذا من باب اختصاص السلطان بذكر التصييف. وهذا لا يعني انتفاء فعله عن العامة، لكنني أفترض الرفاهية في ذلك، فغالب الظن أنه ليس متاحاً إلا للميسرين الذين لا يحتاجون إلى الخروج يومياً؛ لطلب الرزق كما في ظروف ذلك الزمن، وقد يعطي هذا إشارةً بيئية على الطبقية الاجتماعية القائمة على التصنيف الاقتصادي بالمقام الأول، وخصوصاً أن ابن بطوطة ذكره مرة واحدة فقط في رحلته.

وبالضد من الحرارة والقيظ يحل الشتاء القارس: "وكنت أتوضأ بالماء الحارّ بمقربة من النار فما تقطر من الماء قطرة إلا جمدت لحينها! وإذا غسلت وجهي يصل الماء إلى لحيتي فيجمد، فأحرّكها فيسقط منها شبه الثلج، والماء الذي ينزل من الأنف يجمد على الشارب، وكنت لا أستطيع الركوب لكثرة ما عليّ من الثياب حتى يركبني أصحابي! ثم وصلت إلى مدينة الحاجّ ترخان حيث فارقنا السلطان أوزبك فوجدناه قد رحل واستقرّ بحضرة ملكه، فسافرنا على نهر أتل وما يليه من المياه ثلاثاً وهي جامدة، وكنّا إذا احتجنا الماء قطعنا قطعاً من الجليد وجعلنا في القدر حتى يصير ماء فنشرب منه ونطبخ به"[٤]. ويلفت نظري في تحييز المحسوس البارد أنه يُذكر بشيء من المبالغة، فهنا الماء ساخن يجمد بمجرد نزوله! وأظن هذه المبالغة من باب محاولة الإيغال في التوصيف بشدة الشتاء لا معناها المعجمي الذي ننتظره وفق ظاهر القول.

ويصل الشتاء إلى حد الإماتة فتكون النجاة بانتظار الحر، وهنا تناظر بين الصيف والشتاء، فالصيف يقتل بسمومه وعطشه، والشتاء بالزمهرير وثلجه. فهل هذا تناقض في تحييز المحسوس؟

(١) السابق، ٣/٧٩.
(٢) السابق، ٢/٣٩.
(٣) السابق، ٢/١٨٤.
(٤) السابق، ٢/٢٥٩.

لأن القارئ قد يصل إلى مرحلة طرح سؤال عابر: هل يريد ابن بطوطة أجواء معتدلة طوال رحلته؟! هو في رحلة طويلة وعليه مواجهة تقلباتها! ولكن الأمر ليس بهذه السطحية، إن المسألة آنية وفق متغيرات البيئة، فقد يكون الثلج مميتاً لمن لم يعتده بخلاف الحرارة، والعكس، يقول: "وكان أيضاً من أسباب إقامتنا خوف الثلج، فإن بأثناء الطريق جبلاً يقال له هندوكوش ومعناه قاتل الهنود، لأنّ العبيد والجواري الذين يؤتي بهم من بلاد الهند يموت هنالك الكثير منهم؛ لشدّة البرد وكثرة الثلج، وهو مسيرة يوم كامل، وأقمنا حتى تمكّن دخول الحرّ وقطعنا ذلك الجبل من آخر الليل وسلكنا به جميع نهارنا إلى الغروب، وكنا نضع اللبود بين أيدي الجمال وتطأ عليها لئلا تغرق في الثلج!".(١)

وما سبق، فمن حيث الجو والطقس، أما خلافه، فمثل الماء الذي يوصف بالسخونة، فيكون علاجاً، أو بارداً عذباً، فيُتَّخذ شراباً، فعن العين الحارة: "ثم سافرت منها إلى مدينة بلش وبينهما أربعة وعشرون ميلاً، وهي مدينة حسنة بها مسجد عجيب، وفيها العناب والفواكه والتين كمثل ما بمالقة، ثم سافرنا منها إلى الحمة وهي بلدة صغيرة لها مسجد بديع الوضع عجيب البناء وبها العين الحارة على ضفة واديها، وبينها وبين البلد ميل أو نحوه، وهنالك بيت لاستحمام الرجال وبيت لاستحمام النساء"(٢). والتحييز المحسوس للماء فذكراً للاستشفاء بدفئه، وهذه العادة العلاجية التي تزاول إلى اليوم لها جذور في الثقافة العربية القديمة، وربما هي من المشتركات الثقافية في العالم أجمع، غير أن وجودها في مدونة تراثية عربية ليس غايته السبق؛ إنما التوثيق بأن العرب شاهدوا هذا وفعلوه بوصفه ممارسة طبية. أما الماء البارد الذي لازم وصفه كلمة العذب فمنها قوله: "وليس في المشرق بلدة تداني مدينة دمشق في حسن أسواقها وبساتينها وأنهارها وحسن صور ساكنيها إلا شيراز، وهي في بسيط من الأرض تحفّ بها البساتين من جميع الجهات وتشقّها خمسة أنهار: أحدها النهر المعروف بركن آباد وهو عذب الماء شديد البرودة في الصيف"(٣). ووصف الماء الزلال بالبارد من التحييز للمحسوسات الثانوية؛ فالماء مما يطلبه الإنسان للريّ، فإذا فارقته العذوبة لا يهتم به لذلك المطلب حاراً كان أو بارداً، فلا فرق؛ لأن الغاية من البرودة متعةُ إضافية للماء القراح.

والتحييز المحسوس يأتي مادياً خارجياً كما مضى، وقد يكون داخلياً لا يشعر به غير الفرد نفسه، ومن ذلك: الإحساس بالخوف من البحر الذي ركبه ابن بطوطة أول مرة: "ثم ركبنا من جُدّة في مركب يسمّونه الجَلَبة وكان لرشيد الدين الألفي اليمنيّ الحبشيّ الأصل، وركب الشريف منصور بن أبى نمَّى في جلبة أخرى ورغب منّي أن أكون معه فلم أفعل لكونه كان معه في جلبته الجِمَال فخفت من ذلك، ولم أكن ركبت البحر قبلها وكان هنالك جملة من أهل اليمن قد جعلوا أزوادهم وأمتعتهم في الجلب وهم متأهبون للسفر".(٤)

(١) السابق، ٥٩/٣.
(٢) السابق، ٢٢٠/٤.
(٣) السابق، ٣٤/٢.
(٤) السابق، ٩٨/٢.

ثانياً: تحييز البيئة الزمان:

التحييز للبيئة الزمان يستدعي القول عن بُعدين يفترضهما سياقُ التحليل وَفق المنظور البيئي: أولهما له حضور سطحي المدى، قريب الأثر، يتمثل في البُعد السردي الذي اقتضته ضرورة حكاية الرحلة حتى تصل إلى الخطاب، وله في بعض منعطفاته السردية مظاهر بيئية، فالارتحال في أوان نزول المطر مثلاً ليس من باب الموافقة لنزوله فقط؛ إنما لفاعليته في تأطير الحركة السردية للرحلة، فلو لم يكن مطراً لكان كذا وكذا، ومنها: "فلمّا كان وقت نزول المطر، غلب المرض على العسكر، وضعفوا، وماتت الخيل، وانحلّت القسي، فكتب الأمراء إلى السلطان واستأذنوه في الخروج عن الجبل والنزول إلى أسفله بخلال ما ينصرم فصل نزول المطر، فيعودون فأذن لهم في ذلك"[(١)]. ومن الشاهد تبين تضرر الجند من الماء، فقد أضعفهم بالمرض، وأمات الخيل، وارتخت حبال الأقواس من الرطوبة، كل هذا تحييزه بأوان نزول المطر، فانخلقت عقدةٌ تعيق حصول المراد من المعركة، فوافق السلطان على ترك الجيش لموقعه، وهنا معقد القول بالتحول عن المكان الممطور ثم العودة إليه وقت انقشاع الغيم.

وفي السياق ذاته، وردَ تحييز الزمان بمظاهر الطبيعة البيئية؛ توظيفاً له في غايات عسكرية، ففصول السنة المتقلّبة داعم جيد يمكن الإفادة منه ضمن منظومة الجيش إذا فهم القائدُ الحاذق سلبياته فيتجنبها، وإيجابياته فيستثمرها. وتروي مراجع إستراتيجيات الحرب[(٢)] أن فصلَي الصيف والشتاء قادران على قلب نتائج المعركة؛ فقابلية التأقلم تتابين من طرفٍ إلى آخر، ومنها: " فلما رأى فخر الدين أن المُلك قد خرج عن أولاد السلطان ناصر الدين وهو مولى لهم، خالف بسُدكاوان وبلاد بنجالة واستقل بالملك واشتدت الفتنة بينه وبين علي شاه، فإذا كانت أيام الشتاء والوحل أغار فخر الدين على بلاد اللّكنوتي في البحر لقوته فيه، وإذا عادت الأيام التي لا مطر فيها أغار علي شاه على بنجالة في البر لقوّته فيه"[(٣)].

إذن، يبرز مقدار قوة تحييز الزمان في اتخاذ القرار وقلب نتيجة الموقعة، وهذا من الذكاء البيئي في قيادة المعارك. وأحياناً يُحيَّز زمان الغارة بالزمن الفلكي؛ لسرعة حسم الجولة وانعدام طول تناوبها كالذي يحدث بين الفصول التي تستلزم مضي الحول، فهي أقصر من ذلك بكثير: "ذكر لي بعض من حضر هذه الوقيعة أن ابتداء القتال كان في وقت الضّحى وكانت الهزيمة عند الزوال، ونزل الملك حسين بعد الظهر فصلى. وأتي بالطعام، فكان هو وكبراء أصحابه يأكلون وسائرهم يضربون أعناق الأسرى، وعاد إلى حضرته بعد هذا الفتح العظيم، وقد نصر الله السنّة على يديه وأطفأ نار الفتنة. وكانت هذه الوقيعة بعد خروجي من الهند عام ثمانية وأربعين".[(٤)]

ولتحييز الزمان حضورٌ على مستوى ألصق بالرحلة نفسها، لا الحديث عن آخرين من مثل ترقّب انصرام الشتاء أو انقضاء السموم -كما مر- فقد تتعالق الظواهر البيئية من فصول السنة مع التوقيت الفلكي بتوصيف رحلة شاقة ممزوجة بالتفاصيل الزمانية كقوله: "وكانت إقامتنا بهذه

(١) السابق، ٢٠٤/٣.
(٢) انظر: روبرت غريبن، ثلاث وثلاثون إستراتيجية للحرب، ترجمة: سامر أبو هواش، دار كلمة، هيئة أبو ظبي للتراث والثقافة، ط٢، ١٤٣٨هـ/٢٠١٧م.
(٣) ابن بطوطة، تحفة الأنظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، ١٠٣/٤.
(٤) السابق، ٤٩/٣.

المدينة نحو أربعين يوماً ننتظر تيسير السّفر في البحر إلى مدينة القرم، فاكترينا مركباً للروم، وأقمنا أحد عشر يوماً ننتظر مساعدة الريح، ثم ركبنا البحر، فلما توسطناه بعد ثلاث، هال علينا واشتدّ بنا الأمر، ورأينا الهلاك عياناً وكنتُ بالطّارمة ومعي رجل من أهل المغرب يسمّى أبا بكر، فأمرته أن يصعد إلى أعلى المركب لينظر كيف البحر، ففعل ذلك، وأتاني بالطّارمة، فقال لي :أستودعكم الله! ودهمنا من الهول ما لم يعهد مثله، ثم تغيرت الريح وردّتنا إلى مقربة من مدينة صَنُوب التي خرجنا منها، وأراد بعض التجار النزول إلى مرساها فمنعت صاحب المركب من إنزاله"[١]. فيُلمس هنا مقدار تأثير الريح في مسار الرحلة التي أعادهم إلى بدايتها، ثم إن الحادثة معلومة بوقت، والتحييز للزمان يرتهن لسلوك الريح الذي أقلق المركب، فترى الزمان في حيز التزمين بالأيام، ثم يعود إلى التزمين بوقت عصف الريح، ثم يرجع مجدداً للأيام، فينقضي أخيراً بالعودة إلى نقطة الصفر الزماني التي انتهت بالعودة إلى نقطة البداية المكانية، فتولّد الشعور بخسارة الوقت والجهد من تعب ركوب البحر قياساً بمعطياته ونتيجته.

أما البُعد الثاني للزمان، فهو أكثر تجذّراً في البيئة وأعمق غوراً؛ بسبب ما تركه من آثار في البيئة ونواتج، أو ما أحدثه بتخليق بعض التصرفات عند البشر حتى بلغوا بها معه صفة الاكتساب؛ فالزمان هو المحرّك الرئيس لهذا العمق والمُعَلِّم بالتجربة، فتطلّبَ مساحة كبيرة حتى تنشأ بفعله الآثار والسلوكيات.

وانطلاقاً من هذا الرأي، فتقسيم الزمان بعد تحييزه يتعالق مع الإنسان؛ لخلق أثر بيئي يمكن مشاهدته، خارجاً من معنويته المستترة إلى ماديته المعلنة، فتشكّلت البيئة على هيئات ثلاث من التحييز، هي:

١-البيئة الماضي/(الندم):

تحييز البيئة الزمان في الماضي ارتبط على نحو لافت بالتحسّر، وببيان مقدار الخراب الذي لحق البيئة بما فيها من مدن أو مياه أو أحواض على طرق المسافرين، وكل ما هو من قبيل الانتكاسة والدمار، فابن بطوطة يحفل بتوثيق ما حدث من مصائب أفسدت البيئة وعاثت فيها، فكثيراً ما يصف بلفظة الخراب، ومنه: "وقصدتُ المنار عند عودتي إلى بلاد المغرب عام خمسين وسبعمائة، فوجدته قد استولى عليه الخراب بحيث لا يمكن دخوله ولا الصعود إلى بابه، وكان الملك الناصر رحمه الله قد شرع في بناء منار مثله بإزائه عاقه الموت عن إتمامه".[٢] لقد ظهر أثر فعل الغياب عن الديار، وبدت ملامحه في مدارج العودة، من تلف لحق المنار القائم المعروف بالتمام، والبديل عنه لم يسعفه الوقت لسد النقصان.

إن التحسّر في البيئة الماضي يعطي انطباعاً عن مقدار الذكاء العاطفي الذي يُلمس من ابن بطوطة في ثنايا رحلته، فهو يرتبط بالأرض ويراها في صورة محزنة تدعو إلى التعاطف، وإدراكه شعورٌ بالمسؤولية المجتمعية تجاه البيئة وتاريخ الأرض التي حادت بفعل سوء الإدارة البيئية[٣]من

(١) السابق، ٢/٢١٥.
(٢) السابق، ١/١٨١.
(٣) أحمد السروي، الإدارة البيئية، الدولية للكتب العلمية، مصر، ط١، ٢٠١٩، ص٩٠.

العمار إلى الدمار، كما في قوله: "كانت تنّيس بلداً عظيماً شهيراً وهي الآن خراب"[١]، فيُستشعر الأسى في حديثه عن تنّيس التي وصفها بالعظيمة، وهو وصف يعطي معنى ضمنياً لحزنه على ما آلت إليه، والمساحة الزمنية المحيَّزة بين كلمتي "كانت" و"الآن" تحكيان فعل بناء وازدهار خُتمت نهايته بكلمة خراب.

ولا ينحصر ضرر الخراب على المقيمين في بلدة ما أو قرية، فهو ممتد الأثر حتى يصل إلى العابرين الغرباء الذين اعتادوا بأن مكاناً ما به كذا وكذا من الماء، أو أن لهم سلوكاً بيئياً في التعامل مع ماء السبيل خدمةً للمسافرين. فعندما يعتاد المسافرون في الرحلة مساراً معلوماً بناء على معرفتهم السابقة التي اكتسبوها مع الوقت، ثم يحدث العكس، تضطربُ المقاييس في موازينهم؛ لأن نتيجة التحييز الزماني بفعل العادة اختلفت نتيجتهُ القارّة. ومن ذلك ما يرويه عن أطلال قرية خلت من أحواض الماء، وبعد تفتيشه، وجد بئراً غير مبنية بالحجارة، ولا مجهزة للاستقاء؛ إذ نالَها ما نال القرية من التدمير، فأدركه العطش والتعب: "ولما كان في اليوم الثامن اشتد بي العطش، وعدمتُ الماء ووصلت إلى قرية خراب فلم أجد بها حوضاً، وعادتهم بتلك القرى أن يصنعوا أحواضاً يجتمع بها ماء المطر فيشربون منه جميع السَّنة، فاتبعت طريقاً فأفضت بي إلى بئر غير مطوية، عليها حبل مصنوع من نبات الأرض، وليس فيه آنية يُستقى بها فربطت خرقة كانت على رأسي في الحبل، وامتصصت ما تعلق بها من الماء، فلم يروني، فربطت خفي واستقيت به، فلم يروني فاستقيت به ثانياً فانقطع الحبل، ووقع الخف في البئر فربطت الخف الآخر وشربت حتى رويت، ثم قطعته فربطت أعلاه على رجلي بحبل البئر، وبخرق وجدتها هنالك"[٢]. في هذا المقطع الرحلي يجنح الوصف إلى الدرامية، فيتجلى مقدار الدمار الذي أصاب القرية بما فيها من بئر. والعقبة الكؤود التي أعيت ابن بطوطة في أثناء محاولة شرب الماء ما هي إلا صورة مصغَّرة من تعب أكبر لحق القرية، فنزح عنها أهلُها لاستحالة العيش فيها وقتئذ، وأتعبت لاحقاً العابرين بها، وربما لن يمروا بها مجدداً بعد تجربتهم المحَدَّثة؛ لانتفاء نفعية الوقوف بها.

لقد ارتبطت البيئة الماضي بالتحسر والندم على تدمير البيئة، وإفساد الذاكرة الزمانية بما يتعلق بالماء وأحواضه، وهذا شكل من أشكال اعتداء الإنسان على البيئة الذي يتدهور معه ازدهارُ الأرض.[٣] إن الزمان السلبي بما يحمله من أحداث وأهوال له اليد الطولى في التوصيف بالنتيجة، وربما يُلاحظ في اللغة الطبيعية بين عامة الناس وخاصتهم عندما يُذكر شيء من الماضي وقد اهترأ أو اندثر بأن يحيَّز السبب في نطاق الوقت بقول: "مر زمان طويل على كذا"، فالزمان يتشبث به التسويغُ بحثاً عن متكئ له في بنية العقل؛ إذ يخرج من نطاقه الفلكي إلى نطاق فلسفي يُحمل عليه أشكلة القضية، ويُفتش فيه عن نتائج المقدمات.

(١) ابن بطوطة، تحفة الأنظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، ١٩٧/١.
(٢) السابق، ١٤/٤.
(٣) انظر: جيليكا توشيتس، النقد البيئي: دراسة بينية في الأدب والبيئة، ترجمة: سناء عبدالعزيز، مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، العدد ١٠٢، شتاء ٢٠١٨م، ص ٣٢٩.

٢-البيئة الحاضر/(التثمير):

للبيئة الحاضر طابعٌ مختلف في الرحلة، فمن الندم والتحسر بفعل التدمير إلى فأل الازدهار والتثمير/التخضير، ثم محاولة الخروج بها من مرحلة الخراب إلى البناء. فبعد ما لحقها في زمن مضى جنى عليها، تسعى نحو الإثمار في مرحلة تالية. ومن ذلك مدينة دَارَا التي تخرّبت، فنشأ خارجها قريةٌ صغيرة تهمّ بإعادة الحياة إلى المكان بعد هجره، يقول: "ثم سافرنا إلى مدينة دارا وهي عتيقة كبيرة بيضاء المنظر لها قلعة مشرفة وهي الآن خراب لا عمارة بها وفي خارجها قرية معمورة بها كان نزولنا، ثم رحلنا منها فوصلنا إلى مدينة ماردين، وهي مدينة عظيمة في سفح جبل من أحسن مدن الإسلام وأبدعها وأتقنها وأحسنها أسواقاً وبها تصنع الثياب المنسوبة إليها من الصوف المعروف بالمرْعِز، ولها قلعة شمّاء من مشاهير القلاع في قنّة جبلها".[١] الآن القرية مكان أكثر ازدهاراً في صورتها الحالية، وفيها فأل لمحاولتها إعادة الإعمار، فهي حلقة وصل بين نقيضين. ومرتكز التثمير ومحوره الرئيس هو الإنسان؛ إذ إن المشتركين معه في الحياة على الأرض من طير وحيوان ونبات، ليس لهم مزيته في التفكير والتيقظ والتدبير؛ فالعلم الطبيعي منظومة عضوية واحدة تتأثر بما فيها وتتباين بمكوناتها وتخضع لتبعية الأقوى تأثيراً فيها.[٢]

ومن مظاهر الإصرار على تعمير البيئة الحاضر، القول عن مدينة الترمذ التي تجددت على نحو أفضل مما جرى عليها: "وكانت مدينة التِّرمذ القديمة مبنية على شاطئ جيحون فلما خربها تنكيز بنيت هذه الحديثة على ميلين من النهر"[٣]. ومن تثمير البيئة وتوسيع الرقعة الخضراء: "أقمتُ بهذه الجزيرة سبعين يوماً وتزوجت بها امرأتين، وهي من أحسن الجزائر، خضرة نضرة، رأيت من عجائبها أن الغصن يقتطع من شجرها ويركز في الأرض أو الحائط فيورق ويصير شجرة، ورأيت الرمّان بها لا ينقطع، له ثمر بطول السنة".[٤] في هذا النموذج يُلحظ الحديث عن خصوبة الأرض التي تقبل فرعاً مقطوعاً فتحتويه حتى يصير شجرة مثمرة، فيتوالى الإثمار ويتتابع التثمير. وهذا التحييز الآني للبيئة الحاضر فيه شيء من الوعي البيئي، فلا يغرس أحدهم شجرة من فرع بعد قطعه إلا من وعي بأهمية هذا الفعل؛ لإحياء المزيد من الأشجار انتفاعاً بها.

وهذا لا يعني خلو البيئة الحاضر مما هو مؤذٍ لها، فهو موجود لكنه على نطاق ضيق في حدود معلومة، وربما هذا هو المألوف في السياق المذكور، كالحديث عن قذارة سوق بمدينة ظفار: "ومدينة ظفار في صحراء منقطعة لا قرية بها ولا عمالة لها، والسوق خارج المدينة بربض يعرف بالحرْجَاء وهي من أقذر الأسواق وأشدّها نتناً وأكثرها ذباباً؛ لكثرة ما يباع بها من الثمرات والسمك، وأكثر سمكها النوع المعروف بالسّردين"[٥]. في وقفة بيئية مع هذا الشاهد يُلحظ فيه مع الاستياء المصاحب من ابن بطوطة اعتذاره مؤولاً القذارة، بأن ما يباع فيها من أسماك هو الجالب للذباب ومصدر للرائحة النتنة. وفرضيات البحث تطرح أسئلة بيئية مهمة منها: هل هذه

(١) ابن بطوطة، تحفة الأنظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، ٨٦/٢.
(٢) انظر: مايكل زيمرمان، الفلسفة البيئية، ترجمة معين شفيق رومية، عالم المعرفة الكويت، ط١، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م، ١١٩/١.
(٣) ابن بطوطة، تحفة الأنظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، ٤٠/٣.
(٤) السابق، ٧٧/٤.
(٥) السابق، ١٢٣/٢.

السوق الوحيدة للأسماك التي زارها ابن بطوطة؟ لا أظن، فكثيراً ما يَذكر السَّمك وطريقة أكله، كما أنه ارتحل عبر النهر والبحر، وموانئ الوصول فيها من الأسماك المباعة الكثير شأنها شأن أي بضاعة أخرى! أليس دائم الذكر لوصف الأسواق بأنها حسنة وأهل المصلحة مرتبون كل وفق بضاعته والعكس من ذلك؟ نعم! إذن لمَ خصَّ سوق ظفار، ثم حاول أن يعتذر لهم؟ في ظني أن تطواف ابن بطوطة في أماكن كثيرة حثته على عقد المقارنة والقياس معبراً بكلمة "أقذر"، وهي صيغة لا تنفي وجود القذارة في مكان آخر؛ إنما فاقت كل مكان رآه بدليل حديثه عن قذارة سوق في مدينة القسطنطينية وذكر الكنيسة العظمى فيها بقوله: "وأسواق هذا القسم حسنة إلا أنّ الأقذار غالبة عليها، ويشقّها نهر صغير قذر نجس وكنائسهم قذرة لا خير فيه!".[١]

إن الفأل والتثمير يسيطران على البيئة الحاضر من تحييز الزمان، حتى مع وجود بعض المظاهر السلبية في الزمان الراهن للبيئة، فكثيراً ما يقابل المطالع للرحلة مثل هذا النموذج الذي ينص على التخضير: "وصلنا إلى مدينة ترمذ[...] وهي مدينة كبيرة حسنة العمارة والأسواق، تخرقها الأنهار، وبها البساتين الكثيرة والعنب، والسَّفرجل بها كثير متناهي الطيب، واللحوم بها كثيرة، وكذلك الألبان، وأهلها يغسلون رؤوسهم في الحمام باللّبن عوضاً من الطّفل".[٢] ومن الآنيّة تبرز اللحظة المحيَّزة في البيئة ببلوغها الوفرة، تحوّل فيه معها اللبن من الشراب إلى الاستحمام، فيُلمح هذا الفعل إلى ما في عصرنا من تقنيات العناية بالبشرة والجمال، خصوصاً عند النساء من استخدامهن اللبن لغايات جمالية وعلاجية، وهو من الترف إلا أن البيئة لا تمكِّن من ذلك حتى يصل بها الإنسان من الاهتمام إلى رتبة عالية تنعكس على حياته ومعاشه، فيجاوز معها مجرد الانتفاع بالمأكل والمشرب، ثم تجتاز معه هي بدورها مرحلة الحد الأدنى من الكفاف إلى بلوغ الرخاء.

٣-البيئة المستقبل/(الادخار):

بزَّ مفهوم الادخار في البيئة المستقبل، فهو تخبئة من البيئة للبيئة، واقتصاد من الإنسان لها؛ فالوفرة في البيئة الحاضر بما نتج عنها من تثمير يجاوز الكفاية، تحتاج فيه إلى "إعادة الوفاق بين الإنسان والبيئة"[٣] من خلال إيجاد التوازن الذي يتطلب من ذوي الوعي خطة للإفادة وقت الشح إذا غاب أمد المعرفة بوقت الحاجة، أو بتخطيط مسبق نهاية كل دورة زمنية معلومة.

والادخار لعبور الزمان إلى البيئة المستقبل له عدد من الإشارات في الرحلة، تمثلت في الماء والطعام، فادخارهما يتعلقان بالبقاء، وبديمومة تعاقب الزمن بين ماضٍ وحاضر ومستقبل للفرد المتناسِل[٤]، فهذا المفهوم يهتم بالتنمية والاستدامة[٥] (Sustainability) من جيل إلى جيل.

ومن الادخار للبيئة المستقبل ما هو قصير المدى لا يجاوز الأسبوع، ومنه الخَبز مرة واحدة بكمية وافرة تكفي أسبوعاً: "ومن عادتهم بتلك البلاد أن يخبزوا الخبز في يوم واحد من الجمعة

(١) السابق، ٢/٢٥٤.
(٢) السابق، ٣/٣٨-٤٠.
(٣) عبدالمجيد حميد الكبيسي، الإنسان والبيئة، دار الأعصار العلمي، عمّان، ط١، ١٤٤٠هـ/٢٠١٩م، ص٣٧٠.
(٤) سناء محمد الجبور، الإعلام البيئي، دار أسامة، عمّان، ط١، ٢٠١١م، ص٥٠.
(٥) انظر: نجاح الجبيلي (إعداد وترجمة)، النقد البيئي: مقدمات مقاربات تطبيقات، ص٣٢٣.

يعدون فيه ما يقوتهم سائرها، فكان رجالهم يأتون إلينا بالخبز الحار في يوم خبزه ومعه الإدام الطيب إطرافاً لنا بذلك، ويقولون لنا: إن النساء بعثن هذا إليكم وهن يطلبن منكم الدعاء".[١] والادخار هنا نتيجة مجهولة الطريقة، فما طريقة حفظ الخبز كل هذا المدة؟ وهل يبقى طرياً أم يلحقه الجفاف؟ كل هذا لم يُصرَّح به كما في ادخار العنب بالتجفيف الذي يتعدى فكرة الادخار من أجل أكله إلى تصديره تجارةً: "وصلنا بعد ذلك إلى بلدة وَبْكَنة[...] وهي على مسيرة يوم واحد من بخارى، بلدة حسنة ذات أنهار وبساتين، وهم يدّخرون العنب من سنة إلى سنة، وعندهم فاكهة يسمونها العلّو[...]، فييبّسونه ويجلبه الناس إلى الهند والصين، ويجعل عليه الماء ويشرب ماؤه".[٢] وعن التجفيف أيضاً ما قيل عن فاكهة المشمش التي تعطب سريعاً، فتُتَشَّف حتى تكون صالحة للأكل طوال العام: "ومدينة أصفهان من كبار المدن وحسانها[...]، وبها الفواكه الكثيرة، ومنها المشمش الذي لا نظير له، يسمّونه بقمر الدِّين وهم ييبّسونه ويدّخرونه، ونواه ينكسر عن لوز حلو"[٣]. ومن التجفيف ما أسماه ابن بطوطة التجميد، وبوصفه الطريقة تبين أنه منبتّ الصلة عما نعرفه اليوم، إنما هو صناعة وعاء فخاري يُضمَّن بما يراد حفظه وقت لينه فإذا جَمد وتقسّى صانه عن التلف: "ثم وصلنا من جبل لبنان إلى مدينة بعلبك وهي حسنة قديمة من أطيب مدن الشام،[...] وبها يصنع الدّبس المنسوب إليها، وهو نوع من الرّب يصنعونه من العنب، ولهم تربة يضعونها فيه فيجمد، وتكسر القلة التي يكون بها فيبقى قطعة واحدة".[٤]

وتخزين الحبوب مألوف منذ عرف الإنسان الزراعة، ومما يلفت النظر أن جماعة من الناس لا يزرعون بل يجمعون مدخرين ما يظهر في موسمه بفعل المطر من غير زراعة فيقتاتون عليه عامهم، فعن نوع من الدُّخن: "وربما نبت هذا الشاماخ من غير زراعة، وهو طعام الصالحين وأهل الورع والفقراء والمساكين، يخرجون فيمسك أحدهم قفة كبيرة بيساره وتكون بيمناه مقرعة يضرب بها الزرع فيسقط في القفة، فيجمعون منه ما يقتاتون به جميع السَّنة".[٥]

ومع خزن الطعام يأتي الماء، وكثيراً ما يذكر ابن بطوطة أنه يُحفظ في صهاريج وأحواض ومصانع تجمعه، فإذا حوته من مَطْرة إلى أخرى أعانت الناس وعابري الطريق: "بخارج دهلي الحوض العظيم المنسوب إلى السلطان شمس الدين لَلْمِش، ومنه يشرب أهل المدينة، وهو بالقرب من مصلاها، وماؤه يجتمع من ماء المطر، وطوله نحو ميلين وعرضه على النصف من طوله، والجهة الغربية منه من ناحية المصلى مبنية بالحجارة مصنوعة أمثال الدكاكين بعضها أعلى من بعض وتحت كل دكان درج ينزل عليها إلى الماء وبجانب كل دكان قبة حجارة فيها مجالس للمتنزهين والمتفرجين، وفي وسط الحوض قبة عظيمة من الحجارة المنقوشة مجعولة طبقتين، فإذا كثر الماء في الحوض لم يكن سبيل إليها إلا في القوارب، فإذا قل الماء دخل إليها الناس ".[٦] ولذلك فإن الماء إذا لم يُدخر أو نقص ما في الصهاريج منه سيكون عليهم حمله وفي هذا مشقة

(١) ابن بطوطة، تحفة الأنظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، ١٦١/٢.
(٢) السابق، ١٦/٣.
(٣) السابق، ٢٩/٢.
(٤) السابق، ٢٩٥/١. قلتُ: وهذه الطريقة ما تزال حتى اليوم ويمكن مشاهدتها في البرامج الوثائقية ومنصات العرض المرئي من مثل اليوتيوب (YouTube).
(٥) ابن بطوطة، تحفة الأنظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، ٩٥/٣-٩٦.
(٦) السابق، ١١٢/٣.

كبيرة: "وفي ذلك اليوم وصلنا إلى جزيرة سواكن وهي على نحو ستّة أميال من البرّ، ولا ماء بها ولا زرع ولا شجر، والماء يجلب إليها في القوارب".(١) وعليه فإن ما يَدِّخر الماء ولا يَفسد فيه الطعام ميزة جليلة كما تفعل قلعة حلب: "وقلعة حلب تسمى الشهباء، وبداخلها جُبّان ينبع منهما الماء، فلا تخاف الظمأ، ويطيف بها سوران، وعليها خندق عظيم ينبع منه الماء، وسورها متداني الأبراج، وقد انتظمت بها العلاليّ العجيبة المفتحة الطيقان، وكلّ برج منها مسكون، والطعام لا يتغير بهذه القلعة على طول العهد".(٢)

ويمكن استنباط ملامح الادخار من البيئة الماضي التي يلازمها التحسّر، فلو لم تكن خراباً لكانت مثمرة في البيئة الحاضر، ومن ثَم صالحة للادخار منها في المستقبل. ومن خلال هذا التحييز يتبدَّى التداخل الواضح بين المكان والزمان بهيئاته الثلاث، إنما فصله إجرائي فحسب في التعاطي البحثي؛ لتحييد كل نقطة عن أختها في العرض والتحليل فلا تختلطان قدر المستطاع، وذا من معتركات البحث الذي يعرض للزمان والمكان، فمن المحال الفصل بحد قاطع؛ فالمكان له زمان يعبر من خلاله، والزمن دون مكان يعوم في العدم.

المبحث الثالث: البيئة والقانون:

نشأت العلاقة بين البيئة والقانون بوصفه علماً متأخرة قياساً بواقع وجودها، وفي ذا إشارة إلى أن الإنسان الأول أكثر انسجاماً مع محيطه البيئي، فلا يفسده، ولا يؤذيه، ويأخذ منه بقدر حاجته، تاركاً ما بقي تثميراً لها وادخاراً منها. والانضباط الذاتي الموجود فطرة لا يعني انمحاء التمّرد من النفس البشرية، أو تخلصها من شرورها، إنما تقديراً وفق موازنته بالسلوك الإنساني اليوم الذي اشتد ساعده بالآلة، وتوسّعت مداركه بالذكاء الاصطناعي.

والقانون البيئي هو: "مجموعة القواعد القانونية التي تهدف إلى حماية البيئة والمحافظة عليها من خلال إدارة وتنظيم النشاط البشري، وتحديد السلوكيات التي تشكِّل جرائم ومخالفات بيئية، والعقوبات المقرَّرة لمرتكبيها"(٣). ولأن الإنسان يعيش في جماعات، فإن التشريع القانوني وفق معطيات عديدة موجود منذ القديم، وإن لم يكن كصيغته الاحترافية اليوم. وهنا، فالقانون المتعاطَى معه في الدراسة خال من التعقيد، وينحصر التعامل معه من حيث هي قوانين بهيئتها الأولية، يُدركها المتلقي دون تمحّل، أو سبر لغورها، أو القول بأنها معيبة انطلاقاً من قواعدها الصارمة.

لقد تقلّبَ ابن بطوطة بين بلدان عديدة، وأشار في سرديته بوعي حيناً ودونه أخرى إلى بعض من الملامح القانونية التي تحكم الإنسان انضباطاً ذاتياً ومجتمعياً، أو يُحكَم بها عليه توجيهاً خارجياً. وللنظر في ثنائية البيئة والقانون يقف القول على نقطتين مهمتين هما: النظام أولاً الذي يسري روحاً في القانون المتّبع، ومدى الامتثال ثانياً تطبيقاً له، أو على الأقل تفاعلاً معه. فالقانون

(١) السابق، ١٠٠/٢.
(٢) السابق، ٢٧٤/١.
(٣) عبد الناصر زياد الهياجنة، القانون البيئي، دار الثقافة للنشر، عمّان، ط١، ١٤٣٣هـ/٢٠١٢م، ص٢٢.

حتى يحقق المراد منه لا بد أن ينتظم في عدد من القواعد والأنظمة التي تحفّ حدوده وترسم غاياته.

أولاً: البيئة والنظام:

لا يتأطر القانون إلا بوجود النظام الذي يغذّيه ويسري فيه. والأنظمة متعددة متنوعة وَفق مصادرها ومواطنها وهيئاتها، ففي الرحلة يمكن ملاحظة تفرّعها إلى ثلاثة أنظمة كبرى سيطرت على مفاصل الرحلة، واضحة الأثر في التنقل عبوراً أو ذِكراً، وهي النظام الديني والعرقي، والنظام السياسي، والنظام الاجتماعي.

١-النظام الديني والعرقي:

يستحوذ على الرحلة ملمحان يتعلقان بالنظام الديني والعرقي في البيئة، فأما الأول هو النصّ على ذكر البقعة الجغرافية بأنها تحت حكم الكفار أو حكم المسلمين، فكثيراً ما يردف ابن بطوطة إلى جانب الاسم الجغرافي للبلاد الذي يرسم حدوده سياسياً ذكرَ الدِّين وما ينبني عليه من عقيدة مُعْتنقة، وهذا من المرجعيات الثقافية لاصطلاح "بيئة"، فهي "كلمة تُستخدم لوصف سياق الموضوع الحقيقي للقصة أو خلفيته، سواء كان ذلك يتعلق بدراسة عن أحد الأنواع أو الكُتّاب أو المجتمعات أو الأعراق"[(١)]. فيشرحُ ابن بطوطة النظامَ الديني للبلاد التي يزورها بطرح موازٍ لتسمية المكان، مُقَدِّماً مادةً ببليوغرافية للرحلة في التصنيف الديني للمسارات التي يعبرها، ولذلك يُعدّ توصيف الدِّين المعتنَق في الأرض المعبورة ذلك الزمن وثيقةً تاريخية لحركة الدِّين وتنقّله على خريطة العالم، إنها مادة لرسم أطلس ديني للعصور القديمة، يقول: "سافرنا من مدينة أبوهر في صحراء مسيرة يوم، في أطرافها جبال منيعة يسكنها كفار الهنود وربما قطعوا الطريق، وأهل بلاد الهند أكثرهم كفار، فمنهم رعية تحت ذمة المسلمين يسكنون القرى ويكون عليهم حاكم من المسلمين يقدمه العامل أو الخديم الذي تكون القرية في إقطاعه. ومنهم عصاة محاربون يمتنعون بالجبال ويقطعون الطريق".[(٢)]

يُلحظ في حديثه تقسيم داخل القسمة عيْنها بناءً على النظام الديني في الهند، فهو يُقسِّمهم إلى قسمين كبيرين من مسلمين وكفار، وأن المسلمين لهم الذمة تحت حكم الهنود الكفار، ثم ينظر مجدداً في المسلمين أنفسهم، فيرى فيهم بعض الخصال التي تستوجب تسميتهم بالعُصاة؛ لقطعهم الطريق، وذَنْب قطع الطريق من المسلمين أثقل عليه مما لو فعله الكفّار الذين لا يؤمن جانبهم -على الأقل في مقاييس ابن بطوطة-؛ فالغِيلة عنده أعنف ممن يُظن به خيراً. وانصاف ابن بطوطة يقوِّيه في دقة النقل والحكم أنه في موضعٍ آخر ذكر المؤاكلة، وأنها لا تتم بين الكفار والمسلمين، إلا أنهما لا يعترضان بعضهما، وكل منهما يأمن على نفسه وحياته على اختلاف دينهما، يقول عن بلاد سيلان قياساً بالهند: "وقد دخلت جزيرة سيلان هذه، وهم مقيمون على الكفر إلا أنّهم يعظمون فقراء المسلمين، ويؤوونهم إلى دورهم، ويطعمونهم الطعام، ويكونون في بيوتهم بين أهليهم وأولادهم خلافاً لساير كفار الهند، فإنهم لا يقرِّبون المسلمين ولا يطعمونهم في آنيتهم ولا يسقونهم

(١) بول وورد، وآخرون، البيئة: تاريخ الفكرة، ص٢١.
(٢) ابن بطوطة، تحفة الأنظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، ٩٧/٣.

فيها، مع أنهم لا يؤذونهم ولا يهجونهم، ولقد كنّا نضطر إلى أن يطبخ لنا بعضهم اللحم، فيأتون بهفي قدورهم ويقعدون على بعد منّا، ويأتون بأوراق الموز فيجعلون عليها الأرز وهو طعامهم ويصبّون عليه الكوشان، وهو الإدام، ويذهبون فنأكل منه، وما فضل علينا تأكله الكلاب والطير، وإن أكل منه الولد الصغير الذي لا يعقل ضربوه وأطعموه روث البقر، وهو الذي يطهّر ذلك في زعمهم".(١) إن القياسَ القائم على اعتماد النظام الديني إبرةُ ميزان يدفع للاطمئنان بأن الدوافع الإيديولوجية عند ابن بطوطة هي لإتمام العملية السردية أكثر من كونها تعصباً، فهو يصف المسلمين ويسمّي ما كانوا عليه، ثم يصنّف ما يثير خوفه ويخشاه من سلوكيات وفق ظروف البيئة البشرية التي يتعامل معها.

ويمتد النظام الديني إلى توصيف الأحكام النابعة من المعتقَد، وإن بدا عليها أنها أحكام تصدر من النظام السياسي، فمصدر الإيمان الأول بها الدينُ عند طائفتها، ومن ذلك الحُكم على قاتل البقرة عند كفار الهنود ببشاعة: "وصلنا بعد ذلك إلى مدينة كُنَكَار[...] وهي حضرة السلطان الكبير بتلك البلاد،[...] وبخارج هذه المدينة مسجد الشيخ عثمان الشيرازي المعروف بشاوُش[...]. وسلطان هذه المدينة وأهلها يزورونه ويعظمونه وهو كان الدليل إلى القدم، فلما قُطعت يده ورجله صار الأدلاء أولاده وغلمانه، وسبب قطعه أنه ذبح بقرة! وحُكْم كفار الهنود أنه من ذبح بقرة ذُبح كمثلها أوَ جعل في جلدها وحُرّق، وكان الشيخ عثمان معظماً عندهم، فقطعوا يده ورجله وأعطوه مجبى بعض الأسواق"(٢). إذن، فالقدر العالي للشيخ عثمان حجبه عن عقوبة أشد تتمثل في القتل والحرق، فخُففت إلى قطع اليد والرجل؛ حتى لا يُتهاون في تنفيذ العقوبات وإيقاعها على من يمسّ مقدساتهم الدينية.

والتملّكات القانونية للبيئة بيّنة في الرحلة استناداً على النظام الديني، فما هو في بلاد الكفار له حُكْمٌ وصفة وكذلك ما هو في بلاد المسلمين، والنسبة المنطقية للتملكات وفق التصور الأولي والمنطق العلمي إلى الحدود السياسية لا إلى النظام الديني، غير أن ابن بطوطة يريد أن يضع علامات دينية على توصيفه للبيئة، من مثل قوله: "وأما العود الهندي فشجره يشبه شجر البلوط إلا أن قشره رقيق وأوراقه كأوراق البلوط سواء، ولا ثمر له، وشجرته لا تعظم كل العظم وعروقه طويلة ممتدة وفيها الرائحة العطرة، وأما عيدان شجرته وورقها فلا عطرية فيها، وكل ما ببلاد المسلمين من شجره فهو متملّك وأما الذي في بلاد الكفار فأكثره غير متملك، والمتملك منه ما كان بقاقلة وهو أطيب العود، وكذلك القماري هو أطيب أنواع العود ويبيعونه لأهل الجاوة بالأثواب.[...] وأما أشجار القرنفل فهي عادية ضخمة وهي ببلاد الكفار أكثر منها ببلاد الإسلام، وليست بمتملكة لكثرتها".(٣)

أما الملمح الثاني فنشوء الفتن المتسببة بدمار البيئة بدافع الانتماء إلى دين أو طائفة أو عرق، وحينها يتحول الإنسان إلى آلة تدمير غير آبه لنتائج فعله مخالفاً بذلك حكمة خلقه القائمة على إعمار الأرض، ومنه: "ثم وصلنا بعد عشر من هذه المدينة إلى مدينة سُرْدَاق[...]، وهي من مدن

(١) السابق، ٢/٤٨-٤٩.
(٢) السابق، ٤/٨١.
(٣) السابق، ٤/١١٨.

دشت قفجق على ساحل البحر، ومرساها من أعظم المراسي وأحسنها، وبخارجها البساتين والمياه وينزلها الترك وطائفة من الروم تحت ذمّتهم، وهم أهل الصنائع، وأكثر بيوتها خشب، وكانت هذه المدينة كبيرة فخرب معظمها بسبب فتنة وقعت بين الروم والترك، وكانت الغلبة للرّوم فانتصر للترك أصحابهم وقتلوا الروم شرّ قتله ونفوا أكثرهم وبقي بعضهم تحت الذمّة إلى الآن"[١]. وإلى جانب ذلك يرِد ما يحدث من صراع بين دينين من كفار ومسلمين، فتكون حرباً بدوافع دينية أكثر من كونها سياسية؛ لأنهما على أرض واحدة، من ذلك: "ومدينة كُلُوَا من أحسن المدن وأتقنها عمارة، وكلّها بالخشب وسقف بيوتها الدّيس، والأمطار بها كثيرة، وهم أهل جهاد؛ لأنّهم في بَرّ واحد متّصل مع كفار الزنوج، والغالب عليهم الدِّين والصلاح، وهم شافعيّة المذهب"[٢]. ويمكن المقابلة وفق مرئية ابن بطوطة بين كفار الزنوج وكفار الهنود، ومسلمي الزنج ومسلمي الهند، فمسلمو الزنج يغلب عليهم الصلاح والدين وأنهم مأمونو الجانب بخلاف مسلمي الهند، وفي هذا توكيد لقول سبق بأن المعيارية تكاد تكون عادلة ولا تأبه كثيراً للمحاباة.

وذكر خراب المدن والقرى وأحواض المياه شائع في الرحلة وله مسببات وفيرة، ومن أبرزها حدوث الفتنة بين طرفين أو أكثر بدافع الاتكاء على فكرة جعل الحرب مقدّسة من منطلقات دينية، فدوافع الإنسان الذي يتغذى من مسلَّماته أدوم توقّداً وأسرع شرارةً، ولا سيما إذا كان بين جبهتين كبيرتين كما حصل بين التتار والعرب التي أتت جائحتها بالخراب على تدمير الإنسان المنتِج للحضارة في ذلك الزمن، فقد دخل التتار "حضرة الإسلام ودار الخلافة بغداد بالسيف وذبحوا الخليفة المستعصم بالله العباسي رحمه الله! قال ابن جزي :أخبرنا شيخنا قاضي القضاة أبو البركات ابن الحاج أعزه الله قال سمعت الخطيب أبا عبد الله بن رشيد يقول: لقيت بمكة نور الدين بن الزجاج من علماء العراق ومعه ابن أخ له فتفاوضنا الحديث، فقال لي: هلك في فتنة التتر بالعراق أربعة وعشرون ألف رجل من أهل العِلم، ولم يبق منهم غيري وغير ذلك، وأشار إلى ابن أخيه"[٣]. إن الفتك بالإنسان الذي ينتج علماً وحضارة ولا سيما غير المقاتل أشد من تخريب الحجارة المتراصة؛ فالأخيرة يمكن تعويضها سَريعاً، واندثارها لا يترك غالباً أثراً ممتداً في البيئة مثل فقدان الإنسان الذي يحتاج إلى زمن طويل حتى يصل إلى مرحلة الإنتاج العلمي والحضاري، فما أن يصل مرحلة إنتاج المعرفة حتى تراه يبنى ويطوّر ما سبقه إليه الآخرون، ثم يُعِدُّ صفاً بعده يقوم بمهمته، ويستمر بوظيفته.

ولا تتطلّب الفتنة شقاق طرفين من خلفيتين مفترقتين جذرياً، فقد يحدث مثلاً في عرق واحد اختلاف في بعض التفصيلات، كما حدث مع التركمان يقول: "وانصرفنا إلى مدينة أرز الروم وهي من بلاد ملك العراق كبيرة الساحة خرب أكثرها بسبب فتنة وقعت بين طائفتين من التركمان بها"[٤]. ولذلك فإن انعدام الفتنة بين الطوائف مع تفاوت عتادها وعددها يلفت نظر ابن بطوطة: "وفي بلاد المليبار اثنا عشر سلطاناً من الكفار منهم القوي الذي يبلغ عسكره خمسين ألفاً، ومنهم الضعيف الذي عسكره ثلاثة آلاف، ولا فتنة بينهم البتّة، ولا يطمع القوي منهم في انتزاع ما بيد الضعيف، وبين بلاد أحدهم وصاحبه باب خشب منقوش فيه اسم الذي هو مبدأ

(١) السابق، ٢/٢٤٤.
(٢) السابق، ٢/١٢١.
(٣) السابق، ٣/٢٤.
(٤) السابق، ٢/١٨٣.

عمالته، ويسمونه :باب أمان فلان، وإذا فرّ مسلم أو كافر بسبب جناية من بلاد أحدهم ووصل باب أمان الآخر أمن على نفسه، ولم يستطع الذي هرب عنه أخذه وإن كان القوي صاحب العدد والجيوش".[١]

٢-النظام السياسي:

تنظيم العلاقة بين الناس، وبسط النفوذ، والتعامل مع أطراف الجوار يخضع للنظام السياسي الذي يحكم بقعة ما. وارتباط الإنسان بالسياسة قديم، والذي يتغير عبر العصور البشرية تنظيمُها، والارتقاء بأدواتها، ومهارات التفكير في استعمالها حسب ظروف البيئات المتعددة والأحوال المتنوعة[٢]. ويمكن أن يُرى هذا التنوع في حفاوة ارتحال ابن بطوطة بالحديث عن مشتملات النظام السياسي وما فيه من دقائق الأمور وظواهرها اللافتة للنظر؛ لأن اجتياز الأراضي تنقّلاً يقتضي تعدد السلاطين بها، كلٌّ وفق محيطه الجغرافي الخاص به، "فأدب الرحلات بينيّ بطبيعته؛ إذ هو نوع أدبي يجمع بين الأدب والسيرة الذاتية والتاريخ والتقرير العلمي والتاريخ الطبيعي".[٣]

وفي مدينة دمياط يستدعي الانتباه أن نظامها السياسي أصدر قراراً ينص على حصر الداخلين والخارجين؛ لضبط حركة السير منها وإليها، لمعرفتهم والتعرف على وجهتهم، وهذه الإشارة يمكن أن تعيد الدارسين إلى إرجاع النظر في فكرة رائجة مفادها أن الارتحال قديماً سهل متاح ليس مثل اليوم الذي يخضع لعمليات دقيقة وضبط شديد لا يسمح بالتنقل دون صفة قانونية تمكّن الإنسان من طواف الأرض كما يشاء، فتدعو إلى إعادة طرح السؤال: هل الفكرة القديمة بحرية التنقل تحتاج إلى إعادة مراجعة؟ أليس في الخبر الموثَّق ما يمكن أن يكون هناك مثله في العالم القديم؟ ثم إن كتب التاريخ تحكي عن حراسة الثغور ومراقبة العدو، فهل فعلت ما يشبه دور الجوازات في الدولة المدنية الحديثة؟ كل هذا فتّق الذهن عنه حديث ابن بطوطة عن دمياط بقوله: "ومدينة دمياط على شاطئ النّيل وأهل الدور الموالية له يستقون منه الماء بالدلاء، وكثير من دورها بها دركات ينزل فيها إلى النيل، وشجر الموز بها كثير يحمل ثمره إلى مصر في المراكب،[...] وإذا دخلها أحد لم يكن له سبيل إلى الخروج عنها إلا بطابع الوالي، فمن كان من الناس معتبراً طبع له في قطعة كاغد يستظهر به لحرّاس بابها، وغيرهم يطبع على ذراعه فيستظهر به".[٤]

ومما يحقق للبيئة البعد عن الدمار العدلُ، فلا يفارق الثناء به الحاكم الجدير، فمتى ما حققه وجدت البيئة الصالحة النماء، فعن أمير خوارزم: "ومن عوائد هذا الأمير أن يأتي القاضي في كل يوم إلى مشوره، فيجلس بمجلس معدّ له ومعه الفقهاء وكتّابه، ويجلس في مقابلته أحد الأمراء الكبراء ومعه ثمانية من كبراء أمراء الترك، وشيوخهم يسمّون الأرغُجية ويتحاكم الناس إليهم، فما كان من القضايا الشرعية حكَم فيها القاضي، وما كان من سواها حكَم فيها أولئك الأمراء،

(١) السابق، ٣٨/٤.
(٢) انظر: عبد العباس فضيخ الغريري، البيئة والجغرافيا السياسية، دار صفاء، عمّان، ط١، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م، ص١٩ وما بعدها.
(٣) جو موران، العلم والمكان والطبيعة في النقد البيئي، ترجمة سمر طلبة، ص٤٠١.
(٤) ابن بطوطة، تحفة الأنظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، ١٩٨/١.

وأحكامهم مضبوطة عادلة؛ لأنهم لا يُتّهمون بميل ولا يقبلون رشوة".[١] إن درء تهمة الميل والرشوة من أشد معزِّزات الأحكام العادلة، فالميلُ لهوى عاملٌ داخلي والرشوة بالمال عامل خارجي، ومن خلالهما تقلب الموازين وينقلب الحق باطلاً، ولذا فالوعي بالنظام السياسي داخل البيئة يكون من طرف السلطان ورعيته، فمتى حدث اختلال بينهما مالت الرؤى القويمة، وبدأت مرحلة الخراب. ومن نماذج الوعي السياسي المتبادل داخل النظام بين السلطان والرعية: "لما كان في الأشهر الأخيرة من عام ستة وخمسين وقع بجبل الفتح ما ظهر فيه أثر يقين مولانا أيده الله[...] وذلك أن عامل الجبل، الخائن الذي ختم له بالشقاء، عيسى بن الحسن بن أبي منديل نزع يده المغلولة على الطاعة، وفارق عصمة الجماعة،[...] وتوهّم الناس أن ذلك مبدأ فتنة تنفق على إطفائها كرائم الأموال، ويستعد لاتقائها بالفرسان والرجال، فحكمت سعادة مولانا أيده الله ببطلان هذا التوهم، وقضى صدق يقينه بانخراق العادة في هذه الفتنة، فلم تكن إلا أيام يسيرة، وراجع أهل الجبل بصائرهم، وثاروا على الثائر، وخالفوا الشقي المخالف، وأقاموا بالواجب من الطاعة، وقبضوا عليه وعلى ولده المساعد له في النفاق، وأتي بهما مصفّدين إلى الحضرة العلية، فنفذ فيهما حكم الله في المحاربين وأراح الله من شرّهما. ولما خمدت نار الفتنة أظهر مولانا أيده الله من العناية ببلاد الاندلس ما لم يكن في حساب أهلها، وبعث إلى جبل الفتح ولده الأسعد المبارك الأرشد أبا بكر المدعوّ من السمات السلطانية بالسعيد أسعده الله تعالى، وبعث معه أنجاد الفرسان ووجوه القبائل وكفاة الرجال وأدرّ عليهم الأرزاق ووسع لهم الإقطاع، وحرر بلادهم من المغارم، وبذل لهم جزيل الإحسان".[٢]

والبيئة ببعض مكوناتها من أدوات النظام السياسي من مثل تفعيل دور الحمَام لمواجهة المدَّعي بأنه المهدي، فأشهر تمرده "بالتجهيز لقتال المسلمين، وأن يبدؤوا بمدينة جَبْلة، وأمرهم أن يأخذوا عوض السيوف قضبان الآس، ووعدهم أنها تصير في أيديهم سيوفاً عند القتال، فغدروا مدينة جبلة وأهلها في صلاة الجمعة، فدخلوا الدور وهتكوا الحريم، وثار المسلمون من مسجدهم، فأخذوا السلاح وقتلوهم كيف شاؤوا، واتصل الخبر باللاذقية، فأقبل أميرها بهادر عبد الله بعسكره، وطُيّرت الحمام إلى طرابلس، فأتى أمير الأمراء بعساكره وأتبعوهم حتى قتلوا منهم نحو عشرين ألفاً، وتحصّن الباقون بالجبال وراسلوا ملك الأمراء والتزموا أن يعطوه ديناراً عن كل رأس إن هو حاول إبقاءهم. وكان الخبر قد طُيّر به الحمام إلى الملك الناصر وصدر جوابه أن يحمل عليه السيف، فراجعه ملك الأمراء وألقى له أنهم عمال المسلمين في حراثة الأرض وأنهم إن قتلوا ضعف المسلمون لذلك، فأمر بالإبقاء عليهم".[٣]

إن النظام السياسي يتخيّر الموقع الذي يتحوط فيه من الخونة ويحتاط منه للأعداء، فيظهر أثره في اختيار البيئة المكان للسُّلطة؛ لبناء سلوك بيئي حربي، ومنه: "ثم سافرنا إلى مدينة يَزْنيك[...]، وبتنا قبل الوصول إليها ليلة بقرية تدعى كُرله بزاوية فتى من الأخية، ثم سرنا من هذه القرية يوماً كاملاً في أنهار ماء على جوانبها أشجار الرمّان الحلو والحامض، ثم وصلنا إلى بحيرة ماء تنبت القصب على ثمانية أميال من يزنيك لا يستطاع دخولها إلا على طريق واحد مثل

(١) السابق، ١٢/٣.
(٢) السابق، ٢١٤/٤-٢١٥.
(٣) السابق، ٢٩٢/١.

الجسر لا يسلك عليها إلا فارس واحد وبذلك امتنعت هذه المدينة. والبحيرة محيطة بها من جميع الجهات وهي خاوية على عروشها لا يسكن بها إلا أناس قليلون"[١].

والمعتاد في إجراءات النظام السياسي ظهور السلطان للناس ومحادثتهم على مرمى النظر، غير أنه وُجد من يكلّمهم من وراء حجاب، كما في الحديث عن بلاد برنو: "وهي على مسيرة أربعين يوماً من تكدا، وأهلها مسلمون، لهم ملك اسمه إدريس لا يظهر للناس ولا يكلّمهم الا من وراء حجاب".[٢] فاستبان التفاوت الإجرائي من مكان إلى آخر وفق مرئيات النظام نفسه، وفي هذا السياق توثيقُ لما يُطلق عليه اليوم البروتوكول السياسي (Protocol)، وهي مجموعة من القواعد والتوجيهات التي تُتَّبَع لأداء عمل ما.

وتلك القواعد تتباين من بيئة إلى أخرى، فتعطي دلالة على درجة الوعي الذي بلغه بلد ما أو عرق في تراتبية ضوابطه السياسية في بيئته، فَيصل إلى مرحلة عالية من مثل تشكيل الوقوف وتنظيم الصفوف، فتنتقل التراتبية المعنوية في النظام السياسي بأن تتجسد في هيئة مادية بالجاه والمنصب، ومنه: "ثم خرجت من بغداد في محلّة السلطان أبي سعيد وغرضي أن أشاهد ترتيب ملك العراق في رحيلة ونزوله وكيفيّة تنقّله وسفره وعادتهم، إنّهم يرحلون عند طلوع الفجر وينزلون عند الضحى، وترتيبهم أنّه يأتي كل أمير من الأمراء بعسكره وطبوله وأعلامه فيقف في موضع لا يتعدّاه قد عُين له، إمّا في الميمنة أو الميسرة، فإذا توافوا جميعاً وتكاملت صفوفهم، ركب الملك وضربت طبول الرحيل وبوقاته وأتى كلّ أمير منهم فسلّم على الملك وعاد إلى موقفه، ثم يتقدّم أمام الملك الحجّاب والنقباء، ثم يليهم أهل الطرب وهم نحو مائة رجل عليهم الثياب الحسنة، وتحتهم مراكب السلطان، وأمام أهل الطرب عشرة من الفرسان قد تقلّدوا عشرة من الطبول وخمسة من الفرسان لديهم خمس صُرنايات وهي تسمّى عندنا بالغيطات، فيضربون تلك الأطبال والصُّرنايات ثم يمسكون ويغنّى عشرة من أهل الطرب نوبتهم، فإذا قضوها ضربت تلك الأطبال والصُّرنايات ثم أمسكوا وغنّى عشرة آخرون نوبتهم هكذا إلى أن تتمّ عشر نوبات، فعند ذلك يكون النزول ويكون عن يمين السلطان وشماله حين سيره كبار الأمراء وهم نحو خمسين ومن ورائه أصحاب الأعلام والأطبال والأنفار والبوقات، ثم مماليك السلطان ثم الأمراء على مراتبهم وكل أمير له أعلام وطبول وبوقات، ويتولّى ترتيب ذلك كلّه أمير جندر وله جماعة كبيرة".[٣]

٣-النظام الاجتماعي:

من أكبر المساحات التي حظيت بها الرحلة النظامُ الاجتماعي في البيئة، فهو يمس كل الطبقات، ويفرض نوعاً من السلوك الذي يعم بين أفراده في المنظومة الاجتماعية. وذكرُها أخيراً بعد نظامين؛ فلأنها تخضع لسلطَتي الدين والسياسية اللتين تشكّلان نوع العلاقة بين الأفراد، ومن ثم نشوء عدد من المظاهر والعادات التي يحتكم إليها المجتمع في كثير من تعاملاته وفق بيئته الجغرافية.

(١) السابق، ١٩٨/٢.
(٢) السابق، ٢٧٥/٤.
(٣) السابق، ٧٤/٢-٧٥.

وفي هذا السياق، يُلحظ عددٌ من القواعد الاجتماعية التي سكّنتها البيئات المتنوعة، طبقاً لاختيارات حياتية أو مؤثرات دينية أو حوافز أخلاقية أو اتباعاً لعادات مُبتدَعة في مناحي الحياة. فابن بطوطة مدوِّن موسوعي، وخصوصاً أن كثيراً مما قاله يدخل في باب التاريخ والحضارة، وما هذه إلا إحدى وظائف الكُتب الأدبية في حقل الثقافة بعيداً عن فكرة التخصصية الصارمة التي قتلت العلوم بالفصل الشديد بينها في زماننا وإن عاد الالتحام –على استحياء–مجدداً من بوابة الدراسات البينية.

ومما يُبدأ به في النظام الاجتماعي الحديث عن أدب المائدة (Table Etiquette) فما تتحدث به الحضارة الغربية من وجود قواعد في المجتمعات النبيلة على موائد الطعام وحضور الاحتفالات ذِكْرُه قديم في التراث العربي على نحو واضح منذ العصر العباسي[١] في المشرق العربي بما فيه من ظواهر بيئية[٢]، وربما في الحضارة الشرقية عموماً قبل الحضارة الغربية؛ فالأُولى أسبق في النهوض من الثانية.

وسلوك تناول الطعام وترتيبه بين يدي السلطان وضيوفه أشبه بالمائدة المفتوحة (Open Buffet) في النُزل والمحافل التي لها نظامها من ترتيبِ بدء الأكل باختيار أنواع معينة حتى يصل الآكل إلى ختام التناول بقطعة الحلوى. ومن ذلك ما رواه ابن بطوطة عندما زار أحد سلاطين الهند: "هو السلطان جمال الدين محمد بن حسن من خيار السلاطين وكبارهم،[...] وكان أيام إقامتي عنده يدعوني للإفطار وترتيبه أن يؤتى بمائدة نحاس يسمونها خونجة ويجعل عليها طبق نحاس يسمونه الطَّالَم[...]، وتأتي جارية حسنة ملتحفة بثوب حرير فتقدّم قدور الطعام بين يديه، ومعها مغرفة نحاس كبيرة فتغرف بها من الأرز مغرفة واحدة وتجعلها في الطَّالَم وتصب فوقها السَّمن، وتجعل مع ذلك عناقيد الفلفل المملوح والزّنجبيل الأخضر والليمون المملوح والعنب، فيأكل الانسان لقمة ويتبعها بشيء من تلك الموالح، فإذا تمت الغرفة التي جعلتها في الطَّالَم غرفت غرفة أخرى من الأرز وأفرغت دجاجة مطبوخة في سكرجة فيؤكل بها الأرز أيضاً فإذا تمت المغرفة الثانية غرفت وأفرغت لوناً آخر من الدجاج تؤكل به، فإذا تمت ألوان الدجاج أتوا بألوان من السمك فيأكلون بها الأرز أيضاً، فإذا فرغت ألوان السمك أتوا بالخضر مطبوخة بالسمن والألبان فيأكلون بها الأرز، فإذا فرغ ذلك كلّه أتوا بالكوشان وهو اللبن الرائب وبه يختمون إطعامهم فإذا وضع علم أنه لم يبق شيء يؤكل بعده، ثم يشربون على ذلك الماء السخن لأن الماء البارد يضرّ بهم في فصل نزول المطر"[٣].

وقد يصل تأثير الطبقة الاجتماعية العالية في كيفية تناول الطعام على المائدة بأن يكون البدء في الطعام وفق التسلسل من الأعلى إلى الأسفل، ومن الشواهد على مثل هذا ما جاء عن السلطان محمد أوزبك الثاني وقت احتفالهم بالعيد: "ثم أُتي بالطعام على موائد الذهب والفضّة وكلّ مائدة يحملها أربعة رجال وأكثر من ذلك، وطعامهم لحوم الخيل والغنم مسلوقة، وتوضع بين يدي كلّ أمير مائدة ويأتي الباورجي وهو مقطِّع اللحم وعليه ثياب حرير وقد ربط عليها فوطة حرير وفي

(١) انظر: شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي، العصر العباسي الأول، دار المعارف، القاهرة، ط٨، (د.ت)، ص٤٤ وما بعدها.
(٢) انظر: إيمان مطر السلطاني، وآخرون، النقد البيئي أفق أخضر في الدراسات النقدية المعاصرة، مجلة اللغة العربية وآدابها، جامعة الكوفة، العدد ٣٣، ١٤٤٢هـ/٢٠٢١م، ص٢١.
(٣) ابن بطوطة، تحفة الأنظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، ٤/٣٤-٣٥.

حزامه جملة سكاكين في أغمادها، ويكون لكل أمير باورجي، فإذا قدّمت المائدة قعد بين يدي أميره، ويؤتى بصحفة صغيرة من الذهب أو الفضّة فيها ملح محلول بالماء فيقطع الباروجي اللّحم قطعاً صغاراً. ولهم في ذلك صنعة في قطع اللحم مختلطاً بالعظم فإنهم لا يأكلون منه إلا ما اختلط بالعظم. ثم يؤتي بأواني الذهب والفضّة للشرب،[...] فإذا أراد السلطان أن يشرب أخذت بنته القدح بيدها، وخدمت برجلها، ثم ناولته القدح فشرب ثم تأخذ قدحاً آخر فتناوِله للخاتون الكبرى، فتشرب منه ثم تناوِل لسائر الخواتين على ترتيبهنّ، ثم يأخذ وليّ العهد القدح ويخدم ويناوله أباه فيشرب ثم يناول الخواتين ثم أخته ويخدم لجميعهن، ثم يقوم الولد الثاني فيأخذ القدح ويسقي أخاه له ثم يقوم الأمراء الكبار فيسقي كلّ واحد منهم وليّ العهد، ويخدم له ثم يقوم أبناء الملوك فيسقي كلّ واحد منهم هذا الابن الثاني ويخدم له، ثم يقوم الأمراء الصغار فيسقون أبناء الملوك".[1]

أما على مستوى الطبقة الاجتماعية الأقل مثل الفقراء في الزوايا، فإن لهم تنظيماً يختص بهم، فعن مسجد عمرو بن العاص: "ومن عوائدهم في الطعام أنه يأتي خديم الزاوية إلى الفقراء صباحاً، فيعين له كل واحد ما يشتهيه من الطعام، فإذا اجتمعوا للأكل جعلوا لكل إنسان خبزه ومرقه في إناء على حدة لا يشاركه فيه أحد، وطعامهم مرّتان في اليوم ولهم كسوة الشتاء وكسوة الصيف، ومرتب شهري من ثلاثين درهماً للواحد في الشهر إلى عشرين، ولهم الحلاوة من السكر في كل ليلة جمعة، والصابون لغسل أثوابهم والأجرة لدخول الحمام والزيت للاستصباح، وهم أعزاب، وللمتزوجين زوايا على حدة، ومن المشترط عليهم حضور الصلوات الخمس والمبيت بالزاوية واجتماعهم بقبة داخل الزاوية"[2].

مما سبق يُلحظ أن النظام الاجتماعي في البيئة له سننه المتمايزة بين الطبقات غير أن المشترك بينها هو النظام الإجرائي الذي يُتَّبع داخل المحيط البيئي الواحد، وهذا في حد ذاته يُشعر بالوعي الإنساني تجاه غيره، وكذلك تجاه الذات بمقايسة تلك الأنظمة إلى مناطق أخرى تقترب أو تبتعد عن النظام الاجتماعي للآخر.

ومن النظام الاجتماعي في البيئة ما يحدث في الاحتفالات التي يلتقي فيها الخاصة بالعامة، فيكون التعبير عن نظام الفرحة في حفل جماعي ببصمة اجتماعية يشارك فيها الصغير والكبير والرفيع والوضيع، فيتقاسمون مظاهر البهجة والسرور، وهذا مما حرص عليه ابن بطوطة كثيراً؛ فهي من الظواهر الاجتماعية المثيرة لديه، ومنها الاحتفالات بالعيد في الهند: "ولما تم شهر رمضان بعث الوزير إلي بكسوة وخرجنا إلى المصلى، وقد زُينت الطريق التي يمر الوزير عليها من داره إلى المصلى وفُرشت الثياب فيها وجعلت كتاتي الودع يمنة ويسرة، وكل من له على طريقه دار من الأمراء والكبار قد غرس عندها النخل الصّغار من النارجيل وأشجار الفوفل والموز، ومدّ من شجرة إلى أخرى شرائط، وعلّق منها الجوز الأخضر، ويقف صاحب الدار عند بابها فإذا مر الوزير رمى على رجليه ثوباً من الحرير أو القطن فيأخذها عبيده مع الودع الذي يجعل على طريقه أيضاً، والوزير ماشٍ على قدميه وعليه فرجية مصرية من المرعز، وعمامة كبيرة وهو

(١) السابق، ٢/٢٣٩.
(٢) السابق، ١/٢٠٤.

متقلد فوطة حرير وفوق رأسه أربعة شطور، وفي رجليه النّعل وجميع الناس سواه حفاة والأبواق والأنفار والأطبال بين يديه، والعساكر أمامه وخلفه، وجميعهم يكبّرون حتى أتوا المصلّى فخطب ولده بعد الصلاة ثم أتى بمحفة فركب فيها الوزير وخدم له الأمراء والوزراء ورموا بالثياب على العادة، ولم يكن ركب في المحفة قبل ذلك لأن ذلك لا يفعله إلا الملوك".(١)

إن النظام الاجتماعي في البيئة تجاوز الاحتفال إلى ذكر الأزياء، فالنموذج سابق فيه ذكر لزَيّ السلطان في المناسبات، وكيفية لباسه، ونوع خاماته النسيجية، وموطن صنعها، وضم إلى ذلك ذكر مراتب الناس الطبقية، فالسلطان ينتعل وغيره يسير حافياً، وعلى ما فيه هذه الصورة من تمايز طبقي شديد إلا أن الدهشة تقل عندم تدركُ عمق الثقافة الهندية وما فيها من طبقية موغلة ما تزال موجودة إلى اليوم. ويظهر أيضاً التفاعل بين مكوّنات البيئة من الإنسان والنبات في الاحتفال، فخروج السلطان والأمراء والناس هو المشهد الاجتماعي البشري في النص، وفي هذا السياق الاجتماعي تُوظّف النباتات والأشجار للاحتفال بغرس الأشجار على الطرقات وتعليق الشرائط المبهجة عليها.

وفي مظهر ثانٍ في بيئة مغايرة تذوب الفوارق بين الطبقات في نظام الاجتماعي، فيشارك الغرباءُ السكانَ محفلهم الاجتماعي الزراعي البهجة والسرور، كما في مدينة زبيد ببلاد اليمن: "وذلك أنهم يخرجون في أيام البُسْر والرطب في كل سبت إلى حدائق النخل، ولا يبقى بالمدينة أحد من أهلها ولا من الغرباء، ويخرج أهل الطرب وأهل الأسواق لبيع الفواكه والحلاوات، وتخرج النساء ممتطيات الجِمال في المحامل، ولهن مع ما ذكرناه من الجمال الفائت الاخلاق الحسنة والمكارم"(٢).

وبالحديث عن النظام الاجتماعي، فإن الخرافة من المكوّنات الأساسية لأي مجتمع، فيُنسج عليها القصص، أو تُسند إليها التسميات، أو تُعلق عليها الأسباب، ومن مهام "النقد الإيكولوجي أن يأخذ على عاتقه تحليل الدور الذي تؤديه البيئة في تشكيل مخيلة جماعية ثقافية ما في لحظة تاريخية محددة"(٣). وفي ظني أن الخرافة والأساطير في الرحلة جديرة بالتأمل والتصنيف والدراسة، وما يعرض هنا هو ما له علاقة بالبيئة في النظام الاجتماعي، ومنها ما رواه عن كثرة الشياطين في صحراء السودان حين تغوي الدليل/الكشّاف فيضل الطريق ثم يهلك، وحتى يحتاط الإنسان الذي نشأ على هذه الخرافة في نظامه الاجتماعي فإنه يجد النجاة بالتكشيف عن الطريق والسعي إلى معرفة ما فيه وتهيئة ظروفه لمن سيسافر، ومع هذا قد لا ينجو: "والتكشيف :اسم لكل رجل من مسوفة يكتريه أهل القافلة فيتقدم إلى إيوالاتن بكتب الناس إلى أصحابهم بها ليكتروا لهم الدور ويخرجون للقائهم بالماء مسيرة أربع،[...] وربما هلك التّكشيف في هذه الصحراء، فلا يعلم أهل إيوالاتن بالقافلة، فيهلك أهلها أو الكثير منهم. وتلك الصحراء كثيرة الشياطين، فإن كان التكشيف منفرداً لعبت به واستهوته حتى يضلّ عن قصده فيهلك إذ لا طريق يظهر بها ولا أثر، إنما هي رمال تنسفها الريح فترى جبالاً من الرمل في مكان ثم تراها

(١) السابق، ٧٢/٤.
(٢) السابق، ١٠٥/٢.
(٣) معين رومية، من البيئة إلى الفلسفة، معابر للنشر، دمشق، ط١، ٢٠١١م، ص٥٧.

قد انتقلت إلى سواه، والدليل هنالك من كثر تردّده، وكان له قلب ذكي، ورأيت من العجائب أنّ الدليل الذي كان لنا هو أعور العين الواحدة مريض الثانية وهو أعرف النّاس بالطريق، واكترينا التّكشيف في هذه السفرة بمائة مثقال من الذهب، وهو من مسّوفة، وفي ليلة اليوم السابع رأينا نيران الذين خرجوا للقائنا فاستبشرنا بذلك".(١)

ويبدو أن الحديث عن الجن من تقاليد القول الرحلية، وإشارة إلى طريقة العقل العربي في سرد رحلته، ويبدو أن المخيال العربي مفتون في سردياته بهذا النوع من الأحاديث منذ تعليله لنبوغ الشعر بعبور وادي عبقر. وهذا السلوك في السرديات العربية التراثية لافت للنظر، وهو أقرب إلى الثقافة الشعبية منها إلى الثقافة العالمة، وربما لأن العقل إذا عجز عن إيجاد تعليل مادي ملموس يوعز ما غاب عنه إلى عالم الغيبيات، ثم تتطور هذه الحكاية حتى تتحول إلى حقيقة من خلال الإيهام بالواقع الذي لا يمكن إسناده: "حدثني الثقات من أهلها كالفقيه عيسى اليمني، والفقيه المعلم علي، والقاضي عبد الله وجماعة سواهم أن هذه الجزائر كانوا كفاراً، وكان يظهر لهم في كل شهر عفريت من الجن يأتي من ناحية البحر كأنه مركب مملوء بالقناديل، وكانت عادتهم إذ رأوه أخذوا جارية بكراً فزينوها وأدخلوها إلى بدخانة، وهي بيت الأصنام، وكان مبنياً على ضفة البحر، وله طاق ينظر إليه منها ويتركونها هنالك ليلة، ثم يأتون عند الصباح فيجدونها مفتضّة ميّتة!".(٢) وأحياناً تعلّل الخرافة التسمية، فمثلاً جبال الطبول سُميت بهذا؛ لأن أهل المنطقة يسمعون قرع الطبول ليلاً يصدر من تلك الجبال: "ثم رحلنا منه ونزلنا ببدر حيث نصر الله رسوله صلى الله عليه وسلم تسليماً وأنجز وعده الكريم واستأصل صناديد المشركين،[...] وجبل الرحمة الذي نزلت به الملائكة على يسار الداخل منه إلى الصفراء وبإزائه جبل الطبول، وهو شبه كثيب الرمل ممتد، ويزعم أهل تلك البلاد أنهم يسمعون هنالك مثل أصوات الطبول في كل ليلة جمعة".(٣) وفي ظني أن تفسير ذلك الصوت سببه ظاهرة طبيعية تصدرها الريح وقت عبورها في تجاويف الجبل وتعليقها بيوم الجمعة هو سردية اجتماعية تزيينية للخرافة، ولا سيما أن اليوم هناك الكثير من الدراسات العلمية/الجغرافية التي تفسر هذه الظاهرة.

والحديث في النقد البيئي عن النظام الاجتماعي لا ينفك عن ذكر النسوية وربطها به من حيث منظور البيئة؛ فهناك دراسات تُخصص فرعاً من النقد البيئي أطلقت عليه النسوية البيئية (Ecofeminism)، وطرحها يغوص في عمق الارتباط بين المرأة والبيئة والعلاقة التبادلية بينهما، وما يمكن أن ينشأ في طور هذا الاتصال من مظاهر سلبية كانت أم إيجابية، فقد "شكّلت صورة الأرض كعضوية حيّة وأم حاضنة قيداً ثقافياً يحد من أفعال الكائنات البشرية. فالمرء لا يستطيع بسهولة أن يذبح أمَّه، أو ينقِّب في أحشائها عن الذهب أو يشوّه جسدها"(٤). والطرح النسوي للبيئة لا يقف عند فكرتها الأساس المتمثِّلة في صفة المطالبة بالحقوق؛ إنها تقدم تفسيرات عميقة لسببِ تعلّق المرأة بالبيئة والانغماس فيها، وإبداء التعاطف تجاهها ولا سيما مع المخلوقات الضعيفة، بالاصطفاف معها في كفة واحدة تناظُراً مع الكفة الأخرى التي فيها الرجل. وهنا

(١) ابن بطوطة، تحفة الأنظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، ٢٤٢/٤-٢٤٣.
(٢) السابق، ٦٢/٤.
(٣) السابق،٣٦٤/١-٣٦٥.
(٤) مايكل زيمرمان، الفلسفة البيئية، ترجمة: معين شفيق رومية، ٣٦/٢.

نستدعي بداية القول في الدراسة عن الإنسان الرجل والإنسان المرأة وأن الخراب والتدمير ارتبط أكثر بالرجل الذي يقود الحروب، ويسعى لإخضاع البقعة الجغرافية، أو يتعصَّب لمنطق تفكيره تجاه منظومة ما، وكارن وارن (Karen Warren) له رأي في النقد الحديث بأن الطبيعة على حد وصفها شأن نسوي؛ إذ إن "سيطرة الرجال على السياسة والاقتصاد والإدارة هي سبب تدمير البيئة[...] في حين أن قيم الأمومة والتراحم والعطف التي تحملها النساء هي الكفيلة عند مشاركة النساء[...] بحماية البيئة ورعايتها والحفاظ عليها".(١)

ورصد النسوية البيئية في النظام الاجتماعي واضح في مواضع متعددة، من مثل الحديث عن نساء التُّرك بقوله: "والنساء لدى الأتراك والتتر لهنّ حظ عظيم وهم إذا كتبوا أمراً يقولون فيه: عن أمر السلطان والخواتين، ولكل خاتون البلاد والولايات والمجابي العظيمة، وإذا سافرت مع السلطان تكون في محلة على حدة"(٢). فالمرأة تُذكر مع السلطان في مراسلاته وأوامره ولها نصيب وافر من الأموال؛ تقديراً لها كما ذكر ابن بطوطة الذي انشد لهذا؛ لشذوذه مثلاً عن بقية السلاطين الذين يعرفهم، مع أن عدم ذكرهن لا يُشترط منه فهم الإهانة، وربما أيضاً جاء فهم التوقير من حيث إن المرأة شريكة للسلطان في الأمر على فرضية مجاورة الأسماء في الرقعة الصادرة، ومما يسوّغ فرضيات التأويل الماضية الوصف بالعجب عندما ترتقي المجاورة صعوداً إلى مرتبة أعلى شأناً من الرجل نفسه كما في بلاد أوزبك خان: "ورأيت بهذه البلاد عجباً من تعظيم النساء عندهم وهنّ أعلى شأناً من الرجال".(٣)

وقد لا نحتاج إلى تأويلات بعيدة تتضمن معنى الحق والمشاركة، ففي منعطفات الرحلة ذِكرٌ لمواقعَ جغرافية تولّت المرأة عليها السلطة بدهاء كالسلطان من الرجال: "ولما كان اليوم الثاني من حلولنا بمرسى كَيْلُوكَرِي استدعت هذه الملكة الناخودة صاحب المركب،[...] لضيافة صنعتها لهم على عادتها ورغب الناخودة مني أن أحضر معه، فأبيت لأنهم كفار لا يجوز أكل طعامهم،[...] فقالوا :أجب الملكة! فأتيتها وهي بمجلسها الأعظم وبين يديها نسوة بأيديهن الأزمّة يعرض ذلك عليها، وحولها النساء القواعد وهن وزيراتها وقد جلسن تحت السرير على كراسي الصندل وبين يديها الرجال ومجلسها مفرش بالحرير وعليه ستور حرير وخشبه من الصندل،[...] ثم سألتني من أي البلاد قدمت؟ فقلت لها: من بلاد الهند، فقالت :بلاد الفلفل؟ فقلت :نعم! فسألتني عن تلك البلاد وأخبارها، فأجبتها، فقالت: لا بد أن أغزوها وآخذها لنفسي، فإني يعجبني كثرة مالها وعساكرها! فقلت لها :افعلي! وأمرت لي بأثواب وحمل فيلين من الأرز[...] وأخبرني الناخودة أن هذه الملكة لها في عسكرها نسوة وخدم وجوار يقاتلن كالرجال وأنها تخرج في العساكر من رجال ونساء فتغير على عدوها وتشاهد القتال وتبارز الأبطال، وأخبرني أنها وقع بينها وبين بعض أعدائها قتال شديد وقتل كثير من عسكرها وكادوا يهزمون، فدفعت بنفسها وخرقت الجيوش حتى وصلت إلى الملك الذي كانت تقاتله فطعنته طعنة كان فيها حتفه فمات وانهزمت

(١) أماني حسن يوسف، وآخرون، اتجاهات النقد البيئي وتداخله مع المناهج الحداثية وما بعد الحداثية، المجلة العلمية بكلية الآداب، جامعة طنطا، مصر، العدد ٤٦، ٢٠٢٢م، ص١٥.
(٢) ابن بطوطة، تحفة الأنظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، ٧٢/٢.
(٣) السابق، ٢٢٥/٢.

عساكره، وجاءت برأسه على رمح فافتكّه أهله منها بمال كثير، فلما عادت إلى أبيها، ملّكها تلك المدينة التي كانت بيد أخيها .وأخبرني أن أبناء الملوك يخطبونها فتقول: لا أتزوج إلا من يبارزني فيغلبني فيتحامون مبارزتها خوف المعرة إن غلبتهم!".[١]

إن النظام الاجتماعي الذي تحيا فيه الملكة وهالة الأبهة المحيطة بها، يثبت أن بين البيئات المرتحَل منها وإليها تفاوت يخضع لحالة القوة والضعف. وهذا يكاد يكون مألوفاً، إلا أن الثقافة العربية على الأقل اعتادت أن السُّلطة للرجل، وإذا تقلَّدتها امرأة، فإن الأمر لافتٌ للنظر ويدعو إلى التأمل، وخصوصاً أن الملكة جاوزت الحد في الدهشة؛ فهي لم تكتف بتولي السلطة، ثم الاستعانة بالوزراء والعسكر من الرجال، بل بَنَت فِرقةً نسائية؛ لتنفيذ ما تحتاج إليه في دولتها، مع المقايسة بأنهن كالرجل، فامتلكت من القوة ما يدعو إلى الكشف عن رغبتها بغزو الهند لما فيها من ثروات، فهي مقدامة واثقة، تُنجز المهمات بنفسها إذا أعوز الأمر. ومما حكاه ابن بطوطة عن تلك المرأة ومطامعها التوسعية يستدعي القول بأن "الموارد الطبيعية برهنت على أهميتها الحاسمة خلال الحرب ويمكن اعتبارها سبباً رئيساً في الصراع، إن الخوف الحقيقي أو المبالغ فيه من نقص الموارد وتراجع مستويات العيش قد ورّط في الماضي بعض الدول في الحرب"[٢]. وبهذا الميزان فإن المرأة تفعل مثل الرجل وتتراجع عن فكرة المحافظة على البيئة واتهام الرجل بتدميرها، وهذا يطرح سؤالاً في غاية الإحراج: هل المرأة إذا قامت بأعمال الرجل تنسلّ من أفكار الطرح النسوي؟ وإن فعلت ذلك، وهي ستفعل: ما مدى جوهر تلك القضايا وأهميتها أم أنها مجرد مشاغبات للرجل؟! في الحقيقة هذه أسئلة كبرى تضع عدداً من الأطروحات الجندرية على المحك.

والحديث عن النسوية البيئية في هذا السياق لا تخلو من مبالغة، وربما نُسجت حولها الكثير من الأساطير التي تحاول تشكيل بروباغندا/دعاية (Propaganda) لخلق سمعة تحمي المَلكة. وأقول هذا؛ لأن هناك ما يشير في الرحلة نفسها -ولو نسبياً- إلى أن المرأة ليسَت للقتال ولا أهلاً له، فترى نفسها ضعيفة فيه، وتلصقه بالرجل، وتعيّره بجبنه إذا توانى عنه، ولا سيما إذا سُلبت منه الإرادة، فتتمثل الجندرية على نحو سافر لا يمكن تجاوز ثنائيتها بين الرجل والمرأة، ومن ذلك أنه لما "وُلي السلطان أبو سعيد، وهو صغير[...] استولى على أمره أمير الأمراء الجوبان، وحجر عليه التصرفات حتى لم يكن بيده من الملك الا الاسم، ويذكر أنه احتاج في بعض الأعياد إلى نفقة ينفقها، فلم يكن له سبيل إليه، فبعث إلى أحد التجار فأعطاه من المال ما أحب، ولم يزل كذلك إلى أن دخلت عليه يوماً زوجة أبيه دنيا خاتون، فقالت له: لو كنا نحن الرجال ما تركنا الجوبان وولده على ما هما عليه، فاستفهمها عن مرادها بهذا الكلام، فقالت له: لقد انتهى أمر دمشق خواجه بن الجوبان أن يفتك بحرم أبيك، وأنه بات البارحة عند طغى خاتون! وقد بعث إلي وقال لي: الليلة أبيت عندك، وما الرأي إلا أن تجمع الأمراء والعساكر، فإذا صعد إلى القلعة مختفياً برسم المبيت أُمكنك القبض عليه"[٣]. والبيئة النسوية لا تقف عند مطالعة الطبيعة ومطاردة حيواناتها والاحتفاء بنباتها كما تسوّق كثير الدراسات؛ فهي تحرّض هنا الرجلَ، وتنتزع

(١) السابق، ١٢٢/٤-١٢٤.
(٢) بول وورد، وآخرون، البيئة: تاريخ الفكرة، ص٥٠.
(٣) ابن بطوطة، تحفة الأنظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، ٧٠/٢.

منه الجنس البيولوجي مجازاً، وتزاحمه عليه؛ لحثه على اتخاذ قرار يليق بكلمة "رجل" مع تقديم حيلة تمكّن من تنفيذ الهدف المخطَّط له.

ثانياً: البيئة والامتثال:

بعد أن تُشرِعن البيئةُ ميثاقَها وفق معطياتها، فإن المرحلة الثانية للبيئة والقانون تأتي لقياس درجة فاعلية الامتثال ومستواه. والامتثال للقانون في البيئة هو: مقدار تنفيذ القواعد والقوانين التي رسّختها السُّلطة في نظامها السياسي، أو الجماعة في نظاميها الديني والاجتماعي، أو غيرها من مناحي الحياة، ثم تتبّع مستوى التفاوت في التعاطي معها، وما يترتب عليها من ثواب أو عقاب.

إن الامتثال للقانون في البيئات يتأرجح بين دوافع داخلية وأخرى خارجية؛ لأن القانون يفرض سناً قد لا توافق هوى بعضهم، أو على أقل تقدير، لا يمكن أن يفعلها الجميع على رتبة واحدة من الاتقان والتفاعل، أو الاحترام إذا احتجنا إلى قول ذلك. ولذا فإن التأرجح بين طرفي القَبول والرفض يمكن قياسهما بالإجابة عن سؤال: من أين نبع الامتثال؟ ولتقفِّي الإجابة تبيّنت مظاهر جوهرية ثلاث:

١-الإلزام والالتزام:

لا يأتي الامتثال دون إلزام به أولاً حتى يتحول في مرحلة تالية إلى التزام نابع من الداخل؛ فالعلاقة بينهما تبادلية إلى حد كبير، والحاجة في ذلك إلى الزمن واضحة؛ فالترسيخ للقانون في البيئة يستوجب قوة التطبيق وترويض المتمردين عليه، وما أن يستقيم العملُ به تطويعاً، تخف شدة المتابعة؛ لقلة خارقيه والشاذين عنه.

إن العقوبات من أبرز أدوات الإلزام الحاثة لاحقاً على الالتزام، فبدون العقوبة للمخالف تكون البيئة معرَّضة لحدوث ما يفسدها أو يتسبب في خلل نظامها. ويروي ابن بطوطة الكَثير من العقوبات في بيئات متعددة، ففيها ما هو مبالغ فيه شديد القسوة، ومنها ما هو دون ذلك. ولعل ما كان قاسياً منها وفق نظرتنا اليوم، أو ما نراه يفوق العقوبة الشرعية في الدِّين الإسلامي، يمكن تسويغه بأنها عقوبات تناسب زمنهم، وخصوصاً مع اختلاف العقائد، وهذا ما ينبغي الوعي له في حدود الرحلة، بأن لا نقايس ما في ذلك الزمن بزمننا، أو نوازن بين ما عند غير المسلم بما هو عند المسلم، فشتان بينهما.

ومما يسترعي الانتباه عند ابن بطوطة حديثه بإعجاب عن الأمن الذي يقطعه لبعض الطرق، وبالتحديد التي فيها مظنة اللصوصية وقطع السبيل وفقدان الحياة قتلاً، يقول عن طريق بالهند: "ولم أر طريقاً آمن من هذا الطريق، وهم يقتلون السارق على الجوزة الواحدة، فإذا سقط شيء من الثمار لم يلتقطه أحد حتى يأخذه صاحبه! وأُخبرت أن بعض الهنود مرّوا على الطريق فالتقط أحدهم جوزة، وبلغ خبره إلى الحاكم فأمر بعود فركز في الأرض وبري طرفه الأعلى وأدخل في لوح خشب حتى برز منه، ومدّ الرجل على اللوح وركز في العود وهو على بطنه حتى خرج من

ظهره وترك عبرة للناظرين! ومن هذه العيدان على هذه الصورة بتلك الطرق كثير ليراها الناس فيتعظوا، ولقد كنا نلقى الكفار بالليل في هذه الطريق فإذا رأونا تنحوا عن الطريق حتى نجوز".[١]

إن هذا النوع من العقوبات القاسية قادر على جعل البيئة في أمان ليس للإنسان فقط، حتى الغابة والأشجار، فلا يعبث بها أحد ولا يقترب منها إلا صاحبها الذي يراعيها فطرةً؛ فهي ملكه. والإذعان الشديد للامتثال لا يتأتى بالتفرقة في تطبيقه، وحينئذ يمكن سد الفجوة الظنية التي تخطر ببال أحدهم، بأن العقوبة الصارمة جداً لا تطبق على الخاصة مثل العامة، إلا أن ابن بطوطة دحض الظنية بحديثه عن أحد أبناء الملوك: "أُخبرت أن سلطان كولم ركب يوماً إلى خارجها وكان طريقه فيما بين البساتين، ومعه صهره زوج بنته، وهو من أبناء الملوك، فأخذ حبّة واحدة من العنبة سقطت من بعض البساتين وكان السلطان ينظر إليه فأمر به عند ذلك فوسّط وقسم نصفين وصلب نصفه عن يمين الطريق ونصفه الآخر عن يساره وقسمت حبة العنبة نصفين فوضع على كل نصف منه نصف منها وترك هنالك عبرة للناظرين"[٢].

والامتثال لشدة العقوبة ينعكس على الأرض والدواب في مرعاها، فتجدها ترعى دون حراسة؛ اطمئناناً إلى أن السارق لن يجرؤ على اختلاسها أو الأكل منها، كما في طرف من بلاد الترك: "وخاصيّة هذه الصحراء أن نباتها يقوم مقام الشعير للدواب، وليست لغيرها من البلاد هذه الخاصية، ولذلك كثرت الدواب بها، ودوابّهم لا رعاة لها ولا حرّاس، وذلك لشدّة أحكامهم في السرقة، وحكمهم فيها أنه من وجد عنده فرس مسروق كُلّف أن يردّه إلى صاحبه ويعطيه معه تسعة مثله، فإن لم يقدر على ذلك أُخذ أولاده في ذلك، فإن لم يكن له أولاد، ذُبح كما تذبح الشاة"[٣].

وبعض العقوبات لها طقوس احتفالية تشهيراً بالمعاقَب، ومثله التخلف عن استقبال السلطان وتوديعه، فالمتقاعس عن المجيء يعاقب، ومنه: "ثم خرجت من بغداد في محلّة السلطان أبي سعيد وغرضي أن أشاهد ترتيب ملك العراق في نزوله ورحيله وكيفيّة تنقّله وسفره[...] وعقوبة من تخلّف عن فوجه وجماعته أن يؤخذ تماقه فيملأ رملاً ويعلّق في عنقه ويمشي على قدميه حتّى يبلغ المنزل! فيؤتى به إلى الأمير فيبطح على الأرض ويضرب خمساً وعشرين مقرعة على ظهره سواء كان رفيعاً ووضيعاً لا يحاشون من ذلك أحداً"[٤].

ومن الالتزام النابع من الداخل اشتباه أهل القرية بأن مزارعاً قتل امرأة ثم الوشاية به للسلطان، وهو نتيجة للإلزام الذي احتاج وقتاً حتى يعمل في الطباع والصفات؛ فالمؤمن الحق تهذِّبه تعاليم الدِّين، فلا يقبل بوقوع الاعتداء ظلماً: "ولما خلعت رضية ولّي ناصر الدين أخوها الأصغر، واستقل بالملك مدة، ثم إن رضية وزوجها خالفا عليه، وركبا في مماليكهما ومن تبعهما من أهل الفساد وتهيأ لقتاله، وخرج ناصر الدين ومعه مملوكه النائب عنه غياث الدين بلبن متولّى الملك بعده فوقع اللقاء وانهزم عسكر رضية وفرت بنفسها فأدركها الجوع وأجهدها الإعياء،

(١) السابق، ٣٦/٤.
(٢) السابق، ٥٠/٤.
(٣) السابق، ٢٢٠/٢.
(٤) السابق، ٧٤/٢-٧٥.

فقصدت حرّاثاً رأته يحرث الأرض، فطلبت منه ما تأكله فأعطاها كسرة خبز فأكلتها وغلب عليها النوم، وكانت في زي الرّجال، فلما نامت نظر إليها الحراث وهي نائمة فرأى تحت ثيابها قباء مرصّعاً، فعلم أنها امرأة فقتلها، وسلبها وطرد فرسها ودفنها في فدّانه، وأخذ بعض ثيابها فذهب إلى السوق يبيعها، فأنكر أهل السوق شأنه وأتوا به الشّحنة، وهو الحاكم، فضربه، فأقرّ بقتلها، ودلّهم على مدفنها فاستخرجوها وغسلوها وكفّنوها، ودفنت هنالك"[١].

وقد تختار المرأة أن تحرق نفسها مع زوجها الميت تسليماً منها بهذه العادة الاجتماعية في بيئتها والتزاماً: "رأيتُ الناس يهرعون من عسكرنا ومعهم بعض أصحابنا، فسألتهم: ما الخبر؟ فأخبروا أن كافراً من الهنود مات وأججت النار لحرقه، وامرأته تحرق نفسها معه، ولما احترقا جاء أصحابي وأخبروا أنها عانقت الميت حتى احترقت معه، وبعد ذلك كنتُ في تلك البلاد أرى المرأة من كفار الهنود متزينة راكبة والناس يتبعونها من مسلم وكافر، والأطبال والأبواق بين يديها ومعها البراهمة وهم كبراء الهنود، وإذا كان ذلك ببلاد السلطان استأذنوا السلطان في إحراقها فيأذن لهم فيحرقونها"[٢].

واستمراراً للحديث عن العادات التي يمتثل لها في البيئة -وإن كان القادم عليها من خارجها- ما ذكره ابن بطوطة بأن أحدهم ما استطاع الزواج من فتاة يحبها حتى يستأذن السلطان؛ الذي يستأثر بها لنفسه إن راقته: "وكان له ابن أخ متزوج ببنته فولاه بعض البلاد، وكان الفتى يتعشق بنتاً لبعض الأمراء ويريد تزوجها، والعادة هنالك أنه إذا كانت لرجل من الناس: أمير أو سوقي أو سواه بنت قد بلغت مبلغ النكاح فلا بد أن يستأمر السلطان في شأنها، ويبعث السلطان من النساء من تنظر إليها فإن أعجبته صفتها تزوجها وإلا تركها يزوجها أولياؤها ممن يشاؤون. والناس هنالك يرغبون في تزوج السلطان بناتهم لما يحوزون به من الجاه والشرف، ولما استأمر والد البنت التي تعشقها ابن أخي السلطان بعث السلطان من نظر إليها وتزوّجها واشتد شغف الفتى بها، ولم يجد سبيلاً إليها"[٣].

إن الإلزام ومن ثم الالتزام يبني سمعة بيئية، فما قيل عن الأمن في الطرقات ورعي البهائم والدواب بأمان، يعمر الأرض ويجنبها الفوضى والدمار الذي يحيط بالعابرين والمقيمين، فيتم المنشود ويُلمس الأثر.

(١) السابق، ١٢٣/٣.
(٢) السابق، ١٠٠/٣.
(٣) السابق، ١١٦/٤.

٢-التخلّق والأخلاق:

في حقل الفلسفة نقاش عن العلاقة بين الأخلاق البيئية[١] والقانون من جهة، ومقدار درجة الامتثال من جهة أخرى، وهل الإلزام بقوة القانون يُعد من الأخلاق أم أن الأخلاق هي التي تدفع نحو الالتزام بالقانون؟ وهذه المنطقة الفلسفية الشائكة يحث على تأملها في سياق الدراسة مقدارُ تخلّقُ الإنسان بالأخلاق المفروضة عليه أو وجودها أصالة في تكوينه الذاتي تجاه الآخرين[٢] بما فيها البيئة.

وهذا الطرح قديم الجذور في التراث العربي، فعند مطالعة الرسالة الثامنة من رسائل إخوان الصفا، نطالع شكوى الحيوان إلى ملك الجن من فساد الإنسان واعتدائه[٣]، وهذا يعطي تساوقاً في الوعي بين المادة المطروحة من الأدب القديم وما جاء متأخراً فيما يسمى النقد البيئي في العصر الحديث، وأجد في هذا فرصة لقول: إن التراث العربي يحمل كثيراً مما قال به النقد الحديث على نحو يبعث للاطمئنان بأن تلك الإشارات المتقدِّمة من سلف أدبنا تعطي دلالة صريحة على وعيهم وإدراكهم لمحيطهم أو الاستشراف من خلال كتاباتهم؛ فالأدب وفلسفة البيئة كل منهما "يتساءل بعمق عن العلاقات بين البشر وبيئاتهم الطبيعية"[٤].

إن الإنسان بوصفه جزءاً من البيئة عليه جانب أخلاقي رفيع تجاه البيئة[٥]؛ لاستمرار الاستدامة. ووعي الإنسان بمنهجه الأخلاقي، وإدراك مقدار ما يلحقه من أذى، يتعاظم بقدر مسؤوليته، وما يملك من قوة، التي إن اتجهت إلى الجانب السلبي أحدثت أثراً عنيفاً، كما فعل تُغْلُق شاه بمدينة دهلي، عندما أزّته أخلاقه السلبية على التدمير، فمن أعظم "ما كان ينقم على السلطان إجلاؤه لأهل دهلي عنها، وسبب ذلك أنهم كانوا يكتبون بطائق فيها شتمه وسبّه،[...] فعزم على تخريب دهلي، واشترى من أهلها جميعاً دورهم ومنازلهم ودفع لهم ثمنها، وأمرهم بالانتقال عنها إلى دولة آباد، فأبوا ذلك فنادى مناديه أن لا يبقى بها أحد بعد ثلاث، فانتقل معظمهم واختفى بعضهم في الدور، فأمر بالبحث عمن بقي بها فوجد عبيده بأزقتها رجلين أحدهما مقعد والآخر أعمى، فأتى بهما، فأمر بالمقعد فرمى به في المنجنيق، وأمر أن يجر الأعمى من دهلي إلى دولة آباد مسيرة أربعين يوماً، فتمزق في الطريق ووصل منه رِجله! ولما فعل ذلك خرج أهلها جميعاً وتركوا أثقالهم وأمتعتهم وبقيت المدينة خاوية على عروشها، فحدثني من أثق به، قال: صعد السلطان ليلة إلى سطح قصره فنظر إلى دهلي، وليس بها نار ولا دخان ولا سراج، فقال: الآن طاب قلبي، وتهدّن خاطري! ثم كتب إلى أهل البلاد أن ينتقلوا إلى دهلي ليعمروها فخربت بلادهم ولم تعمر دهلي لاتساعها وضخامتها، وهي من أعظم مدن الدنيا

(١) انظر:
- معين رومية، من البيئة إلى الفلسفة، ص٣١.
- مها علي حسن، الأخلاق البيئية من منظور براجماتي، مجلة بحوث الشرق الأوسط، جامعة عين شمس، مصر، السنة ٤٧، العدد ٦١، مارس ٢٠٢١م، ص٣٠٠.

(٢) انظر: داليا عبد الله تونسي، التعليل الأخلاقي بين البنيويين والنسبويين، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط١، ٢٠١٣م، ص١٦ وما بعدها.

(٣) انظر: إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا، مراجعة: خير الدين الزركلي، هنداوي للنشر، القاهرة، ط١، ٢٠١٨م، ١٥٦/٢.

(٤) مايكل برانش، النقد الإيكولوجي، ترجمة: معين رومية، ص٣٤.

(٥) انظر: أماني حسن يوسف، وآخرون، اتجاهات النقد البيئي وتداخله مع المناهج الحداثية وما بعد الحداثية، ص١٢.

وكذلك وجدناها لما دخلنا إليها خالية ليس بها إلا قليل عمارة"[١]. إن العنوان المناسب للفعل السابق: (تدمير المدينة وفشل تنامي الاستدامة)، فالدكّ المتعمّد لدهلي من جهة، أفسد بقية البلاد من جهة ثانية دون قصد، فهي كبيرة جداً لا يعمرها إلا أهلها بكثرتهم وخبرتهم وحرفتهم، فتخربت دهلي بفكرة دافعها عدم التسامح، وغياب الحكمة، وذهاب الرأي، فباتت علامات الموت من اختفاء النار والضوء ودخان المواقد سبباً للسعادة بالإعطاب، وهذا يخالف أخلاقيات البيئة التي تتطلب تحقيق مبدأ الإحساس بالمسؤولية.

وعلى النقيض يأتي نموذج يحث على مبدأ تحمّل المسؤولية، وتعميق الحس الأخلاقي تجاه المجتمعات البشرية، فمثلاً احتكار التجار وقت شح السماء وقحط والأرض وجفاف الزرع، تردعه السُّلطة وقتئذ للدفع نحو التخلّق بالأخلاق السوية في البيئة المنكوبة، بمنع السيطرة على الأسواق، والتحكّم في البِضاعة، ومن ثم رفع الأسعار. ومن ذلك ما ذكره ابن بطوطة عن السلطان علاء الدين محمد شاه الخلجي بأنه: "من خيار السلاطين، وأهل الهند يثنون عليه كثيراً، وكان يتفقّد أمور الرعيّة بنفسه ويسأل عن أسعارهم، ويحضر المحتسب، وهم يسمونه الرئيس في كل يوم برسم ذلك، ويذكر أنه سأله يوماً عن سبب غلاء اللّحم، فأخبره أن ذلك لكثرة المغرم على البقر في الرّتب، فأمر برفع ذلك،[...] وكان إذا غلا ثمن الزرع فتح المخازن وباع الزرع حتى يرخص السعر، ويذكر أن السعر ارتفع ذات مرة فأمر ببيع الزرع بثمنٍ عيّنه، فامتنع الناس من بيعه بذلك الثمن، فأمر أن لا يبيع أحد زرعاً غير زرع المخزن، وباع للناس ستّة أشهر، فخاف المحتكرون فساد زرعهم بالسوس، فرغبوا أن يؤذن لهم في البيع، فأذن لهم على أن باعوه بأقلّ من القيمة الأولى التي امتنعوا من بيعه بها"[٢].

ومن النموذجين السالفين تُعقد المقارنة بمقياس الأخلاق بين سلوكَين بمعيار بيئي، فالأول بقرار يخالف الحكمة تدمرت به مدينة كاملة/دهلي بعد ازدهارها، ثم لحق الكساد والخراب بقية المدن المحيطة؛ لإنقاذ المدينة المدمَّرة. وعلى النقيض من ذلك سلطانٌ يعي أهمية وجود الإنسان الفاعل في البيئة، فيُنتج ويزرع ويحث على الاستقرار الاقتصادي؛ فهجرة الناس إلى مكان آخر أقل كلفة طلباً للعيش يعرّض المدينة للكساد ومن ثم الخراب، فتكشّف الوعي الفذ الذي يستحدث الحلول لضمان ديمومة التنمية. وربما يعرض للذهن أن هذا متصلٌ بالنظام السياسي أكثر من الأخلاق نفسها. وهذا يمكن قبوله في سياق محدود جداً إذا جردتَه من الأخلاقيات العامة وتعاملت معه بإجرائية شديدة؛ فالسياسي أيضاً لديه دوافعه الأخلاقية التي لا يمكن تجاهلها، فهو الأقدر على ذلك؛ لما يملك من سُلطة.

ومن مظاهر الأخلاق في البيئة الاحتشامُ في الحمَّامات التي تتطلب التعرّي والكشف عن الجسد، فالداخل إلى حمامات بغداد يجد في كل خلوة حوضاً "من الرخام فيه أنبوبان، أحدهما يجرى بالماء الحار والآخر بالماء البارد، فيدخل الإنسان الخلوة منها منفرداً لا يشاركه أحد إلا إن أراد ذلك، وفي زاوية كل خلوة أيضاً حوض آخر للاغتسال، فيه أيضاً أنبوبان يجريان بالحار والبارد، وكل داخل يعطى ثلاثاً من الفوط: إحداها يتّزر بها عند دخوله والأخرى يتّزر بها عند

(١) ابن بطوطة، تحفة الأنظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، ١٩٣/٣.
(٢) السابق، ١٣٠/٣-١٣١

خروجه، والأخرى ينشّف بها الماء عن جسده، ولم أر هذا الاتقان كلّه في مدينة سوى بغداد، وبعض البلاد تقاربها في ذلك"[١].

وفرقٌ شاسع بين التمسك بالأخلاق وزوالها؛ فالحديث عن بيئة يتعرّى أهلها أمام بعضهم ولا تُستر فيه العورات يُحدث شيئاً من الاشمئزاز، ويصل التفكير بذلك إلى جعل البشر مع الحيوانات في طبقة واحدة؛ إذ يتنافى فعلهم مع مبادئ تحضّر الإنسان المتمدن وسماته، كما في بعض البيئات المغرِقة في محليّتها، فتجد عرقاً أو أقواماً يعيشون في بقعة محدودة خاصة بهم يمارسون فيها سلوكَهم الأخلاقي، وعندما يذهب أحدهم إلى المدينة يرتدي ما يغطي جسده منقطعاً عن عادته، وعُرض هذا كثيراً في أفلام وثائقية عن البيئات ومجتمعاتها البشرية.

وبسطاً للقول، فإن العفة مما تُعرف به المروءة في البيئات والمجتمعات الإنسانية على نحو العادات الحاثة على ذلك، فيُروى عن نساء السلطان: إن "العادة عندهم أنه لا يدخل بين الجواري من الغلمان إلا من كان له بينهن زوجة!"[٢]. وتبلغ المنافسة على الأخلاق حتى تصل مرحلة التصريح بها، ومن ثم مرحلة التفاضل في ذلك بين الرجل والمرأة، ومن ذلك: "أن مسجد بلخ بَنَته امرأة كان زوجها أمير بلخ لبني العباس يسمّى داود بن علي، فاتفق أن الخليفة غضب مرة على أهل بلخ لحادث أحدثوه فبعث إليهم من يغرّمهم مغرماً فادحاً، فلما بلغ إلى بلخ أتى نساؤها وصبيانها إلى تلك المرأة التي بنت المسجد، وهي زوج أميرهم، وشكوا حالهم وما لحقهم من هذا المغرم، فبعثت إلى الأمير الذي قدم برسم تغريمهم بثوب لها مرصع بالجواهر قيمته أكثر مما أمر بتغريمه، فقالت له: اذهب بهذا الثوب إلى الخليفة، فقد أعطيته صدقة عن أهل بلخ لضعف حالهم فذهب به إلى الخليفة وألقى الثوب بين يديه وقصّ عليه القصة فخجل الخليفة وقال: أتكون المرأة أكرم منا؟ وأمره برفع المغرم عن أهل بلخ، وبالعودة إليها ليردّ للمرأة ثوبها، وأسقط عن أهل بلخ خراج سنة"[٣].

والآن، يُدرَك انتقال الإنسان من نقطة التخلّق إلى الأخلاق على نحو واضح، فخُلق الخليفة استحوذ عليه الغضب مما فعله أهل بلخ، فأوقع عليهم العقوبة، وعندما جاء من يسدد مغرم العقوبة عنهم تحرّكت في نفسه النخوة، ولا سيما أنها امرأة فاقته في الكرم وطيب النفس، فاتقد الموقف الجندري عنده بقول "أتكون المرأة أكرم منّا؟"، فانتقل من الخُلق الغاضب إلى التخلّق في هذا الموقف بالكرم -وهذا لا ينفي صفة الكرم بالضرورة على الأقل في هذا الموقف- ويبدو أن الخليفة رأى فيها شيئاً من الإهانة له؛ لدلالات لغوية كثيرة، منها استخدامه نون الجمع لمقام الخلافة والمُلك في لفظة "منَّا"، إضافةً إلى تراتبية القياس بأنه رجل وهي مجرد امرأة لأمير تحت سلطته. وهنا استدعاء لرأي بيزي (Beezy) بأن "الاهتمام بالبيئة أمر ضروري، ولكنه ينبغي أن نكون واقعيين في مقدار ما يمكننا تغييره من سلوكنا تجاه البيئة"[٤]، فالواقعية تتحدد بما يملك الإنسان من قرار ومساحة تأثير، وهكذا تحقق الفعل البيئي بالتغيير المشترَك بين الخليفة وامرأة الأمير وأهل بلخ، كلٌ في جانبه الخاص من هذه المروية الرِّحلية.

(١) السابق، ٦١/٢.
(٢) السابق، ٢٣٠/٢.
(٣) السابق، ٤٢/٣-٤٣.
(٤) مها علي حسن، الأخلاق البيئية من منظور براجماتي، ص٣٠١.

أما الأمانة في تعاملات البيع والشراء، فكثير ذكرها، ومن أبرزها ما في أرض الظلمة من تبايع الناس وتفاوضهم في ذلك دون أن يروا بعضهم بناءً على ما بينهم من ثقة: "وكنت أردتُ الدخول إلى أرض الظلمة والدخول إليها من بلغار، وبينهما مسيرة أربعين يوماً،[...] فإذا كملت للمسافرين بهذه الفلاة أربعون مرحلة نزلوا عند الظّلمة وترك كل واحد منهم ما جاء به من المتاع هنالك، وعادوا إلى منزلهم المعتاد، فإذا كان من الغد عادوا لتفقّد متاعهم فيجدون بإزائه من السمّور والسّنجاب والقاقم، فإن أرضى صاحب المتاع ما وجده إزاء متاعه أخذوه وإن لم يرضه تركه فيزيدونه، وربما رفعوا متاعهم أعني أهل الظلمة، وتركوا متاع التجار، وهكذا بيعهم وشراؤهم ولا يعلم الذين يتوجهون إلى هنالك من يبايعهم ويشاريهم أمن الجن أم من الإنس ولا يرون أحدا!"(١).

إن الدراسات الفلسفية تتحدث عن الرقيب في تنفيذ الأخلاق، وهذا النموذج من ألصق الشواهد بذلك؛ فالمتبايعون لا يرون بعضهم، وعقد الصفقات يتم عن طريق النظر إلى البضاعة، فإن حدث القبول بها تمّت المقايضة، وإن بقيت مدة فهذا دليل على عدم الرضا، فيرتفع ثمن المقايضة، ولم يحدث أن خرق أحدهم قانون البيع المتعارف عليهم فيما بينهم، فهو يمتثل بدافع أخلاقي أصيل، وتعبير ابن بطوطة بأنك لا تدري أأنسٌ من يتبايع أم جن؟! فلغة مجازية كناية عن شديد اختفاء طرفي المبايعة.

ومن غريب ما يتصل بالأخلاق تعييب أكل الحلوى، وإن كُوفِئَ آكلها من المملوكين بالعتق ومنح الحرية، فهي مكافأة هزيلة لا تستحق تلطيخ السمعة!!: "ولقد حضرتُ يوماً عند السلطان أوزبك في رمضان فأُحضِرت لحوم الخيل، وهي أكثر ما يأكلون من اللّحم،[...] وأتيتُه تلك الليلة بطبق حلواء صنعها بعض أصحابي فقدّمتها بين يديه فجعل إصبعه عليها وجعله على فيه، ولم يزد على ذلك. وأخبرني الأمير تلكتمور أنّ أحد الكبار من مماليك هذا السلطان، وله من أولاده وأولاد أولاده نحو أربعين ولداً، قال له السلطان يوماً: كل الحلواء وأعتقكم جميعاً، فأبى! وقال: لو قتلتني ما أكلتها!!"(٢). ولمذمّة أكل الحلوى في بيئتهم، فإن الخليفة لمسها فقط؛ إكراماً لابن بطوطة، ثم وضع إصبعه على فمه، واللمس غالباً لا يعلق بعده شيء خصوصاً الحلوى جافة. وهذا التخلّق بشيء يُخالف منطق البيئات الأخرى ليس على مستوى شخص أو طبقة اجتماعية محدودة فحسب؛ فالملك والمملوك فيه سواء، بدليل التحدّي بينهما أن يُعتق الأول الثاني وكل بنيه، فامتنع الأخير. وهذه الحادثة تقربنا من فكرة "النسبية" التي تشرح التفاوت في بعض تفاصيل الأخلاق بين البيئات، فما هو معيب عند قوم يكون حسناً عند آخرين أو على أقل تقدير شيئاً عادياً لا يُذم فاعله، والعكس.

وتختلف أحياناً موازين الأخلاق تبعاً للدِّين، فشهرُ رمضانَ يردع أخلاقياً قطاع الطرق، فإذا ما انتهى عادوا، فهي أخلاق مؤقتة سرعان ما تعود إلى طبيعتها إذا زال العارض، يقول: "سرنا من هنالك عشرة أيام ووصلنا إلى بلاد هكّار، وهم طائفة من البربر ملثمون لا خير عندهم، ولقينا أحد كبرائهم فحبس القافلة حتى غرموا له أثواباً وسواها! وكان وصولنا إلى بلادهم في

(١) ابن بطوطة، تحفة الأنظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، ٢/٢٣٦.
(٢) السابق، ٢/٢٢٠.

شهر رمضان، وهم لا يغيرون فيه ولا يعترضون القوافل، وإذا وجد سرّاقها المتاع بالطريق في رمضان لم يعرضوا له، وكذلك جميع من بهذه الطريق من البرابر"[١].

وفي السياق ذاته ما عند غير المسلمين من تحريم بدافع أخلاقي كما يفعل بعض البراهمة، فهم يغالون في الإحسان إلى الحيوان بترك ذبحه؛ فالذبح عندهم تعذيب له عليهم ألا يتصفوا به: "ثم سافرنا إلى مدينة نَذَرْبَار،[...] مدينة صغيرة يسكنها المرهتة وهم أهل الإتقان في الصنائع والأطباء والمنجمون، وشرفاء المرهتة هم البراهمة وهم الكتريون أيضاً، وأكلهم الأرز والخضر ودهن السمسم، ولا يرون بتعذيب الحيوان ولا ذبحه ويغتسلون للأكل كغسل الجنابة"[٢].

٣-التأثّر والتأثير:

يستطيل الامتثال في علاقته المتناوبة حتى يصل إلى منطقة التأثر بالبيئة والتأثير فيها، فيُعيد مَوْضَعة عدد من المكوِّنات البيئية داخل البقعة الجغرافية وفق الظروف المحيطة بها، والمسهمة في إحداث تغيير لطباعها وتطبّعها. فيدعو إلى تأمل المحيط الإنساني في البيئة ومدى تأثيره في بقية المحيطات المجاورة له من مخلوقات أخرى، ومقدار ما بينهما من تناغم واتساق أو تنافر واستعداء.

إن الحيوات في البيئة تؤثّر في بعضها، وقد يرتقي التأثير إلى درجة عالية من المشابهة القائمة على بنية التجاور. وبعيداً عن مدى إمكانية وقوع ما رواه ابن بطوطة فيما سيأتي، إلا أن شواهده اليوم كثيرة؛ فالقطط والكلاب والطيور التي يربيها الإنسان في بيته تجدها بعد مدة تقلِّد أصحابها، أو تلك القرود التي تختطف صغار الكلاب؛ لتربيتها من أجل الحراسة كما يفعل البشر، أو غسل طعامها قبل تناوله[٣]، وهكذا.

وعليه، فإنه من المقبول منطقاً أن تتخذ القرود في نظامها ترتيباً متعارفاً عليه كما يفعل البشر، من ذلك الحديث عن قرود كنكار: "والقرود بتلك الجبال كثيرة جداً وهي سود الألوان لها أذناب طوال ولذكورها لحى كما هي للآدميين، وأخبرني الشيخ عثمان وولده وسواهما أن هذه القرود لها مقدَّم تتبعه كأنه سلطان يشد على رأسه عصابة من أوراق الأشجار ويتوكأ على عصا ويكون عن يمينه ويساره أربعة من القرود لها عصي بأيديها وأنه إذا جلس القرد المقدَّم تقف القرود الأربعة على رأسه وتأتي أنثاه وأولاده فتقعد بين يديه كل يوم، وتأتي القرود فتقعد على بعد منه ثم يكلمها أحد القرود الأربعة فتنصرف القرود كلها، ثم يأتي كل قرد منها بموزة أو ليمونة أو شبه ذلك فيأكل القرد المقدَّم وأولاده والقرود الأربعة"[٤].

وهنا يعنُّ سؤال: هل البيئة بمكوناتها البشرية والحيوانية تعيش دون نظام يرتّب فوضى العلاقات بينها؟ أزعم: لا، والسبب فكرةُ العيش في جماعات، ففي تكوينها الداخلي نظام متفَق عليه بوعي أو دونه لا يمكن استظهاره إلا بالملاحظة، وغالباً سهلٌ استخلاصه من المجتمعات

(١) السابق، ٢٧٧/٤.
(٢) السابق، ٢٧/٤.
(٣) انظر: فرديريك كابلن، جورج شابوتييه، الإنسان والحيوان والآلة: إعادة تعريف مستمرة للطبيعة الإنسانية، ترجمة: ميشيل نشأت شفيق حنا، هنداوي للنشر، القاهرة، ط١، ٢٠١٥م، ص٦٠.
(٤) ابن بطوطة، تحفة الأنظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، ٨٥/٤.

البشرية؛ لإمكانية الخوض معها ومعرفة ما يدور فيها. وعلى هذا النحو يتعذر في جانب الحيوانات، فتنشأ زُمَرٌ متخصصة من العلماء في كل نوع من الحيوان، فيقضي العالِم البيئي عمره كلّه في مراقبة سلوكها وطبائعها، ثم تحديد مقدار ما يكون منها من مشابهة للبشر إذا كانت قريبة من تكوينه كالقرود. وهكذا، فإن العلاقة التأثيرية بين أطراف مكوِّنات البيئة بشتى أنواعها واقعية الحدوث؛ فالمكان الذي يجتمع فيه عدد من المخلوقات يكون بينها بفعل الوقت والمعاشرة بعض الطباع المشتركة أو التطبع بخلاف ما هي عليه في غريزتها الأولى.

وكما أن المخلوقات الحية تؤثر في بعضها، فإن النباتات أيضاً في البيئة البشرية لها تأثير بوصفها مادة لبناء بيئة أخرى ملائمة للعيش داخل بيئة أكبر، من مثل بناء المنزل الذي يؤمّن الإنسان من ضواري الليل وبوائق النهار، وصهد الشمس وغمر المطر، وغيرها مما لا يقوى الإنسان على تحمله، فندخل طوراً مركباً من التأثر والتأثير في مرحلة التداخل البيئي التي يعيشها الإنسان، فمثلاً مدينة كَلْوَا يبني أهلها بيوتهم من الأعشاب المائية المتوفرة في بيئتهم: "وركبنا البحر إلى مدينة كَلْوَا[...] وهي مدينة عظيمة ساحلية أكثر أهلها الزنوج المستحكمو السواد، ولهم شرطات في وجوههم[...] ومدينة كَلْوَا من أحسن المدن وأتقنها عمارة، وكلّها بالخشب وسقف بيوتها الدّيس"(١). ويزداد الطور المركّب تعقيداً بأن حيوانات البر والبحر إلى جانب النباتات مما يُبنى به، من ذلك ما رُوي عن أهل عُمان بأنهم يبنون مساكنهم من عظام السمك ويسقفونها بجلود الجِمال: "ركبنا البحر نريد عُمان في مركب صغير لرجل يعرف بعلي بن إدريس المصيري، من أهل جزيرة مصيرة، وفي الثاني لركوبنا نزلنا بمرسى حاسك، وبه ناس من العرب صيادون للسمك ساكنون هنالك،[...] وبيوتهم من عظام السمك وسقفها من جلود الجمال"(٢).

إن مظهر إنشاء المنزل من مكوِّنات البيئة يُبرز فكرة بناء الإطار الصغير داخل الإطار الكبير؛ فالمنزل بيئة مصغّرة يخلقها الإنسان بمواصفات معيّنة وفق واقعٍ تكيّفه البيئي الذي عاشه وبات عالماً بمنعطفاته، فيساعده المأوى على الاستقرار ويحقق له الأمان. وهذا الإطار البيئي الصغير مرحلة عبر إليها الإنسان الأول من خلال السكنى في الخلاء، فالكهوف، ثم نقر الجبال بيوتاً. وشيئاً فشيئاً بتقدمه وتمدّنه، تحوّل الإطار الصغير من وظيفة نفعية تنحصر في الحماية؛ ليضم إليها الوظيفة الجمالية؛ فافترق حينها الإنسان عن الحيوان في هيئة داره، فأضحى يزيّن الجُدُر، ويرخّم الممرات، وينقش الأعمدة، ويزخرف المداخل. وفي الرحلة كثير قول عن إتقان العمارة؛ فالإنسان الفطن يعيد تدوير مكونات البيئة التي يحيا فيها ويوظّفها؛ لتكون مواد تعينه على الحياة في مرتبة أولى، ثم عناصر جمالية في مرحلة ثانية.

وبلغت العمارة من التأثر في تصاميمها، بأن يستلهم مهندسها وبانيها فكرة التصميم من طائر النسر، كما في جامع دمشق: "وعدد شمسات الزجاج الملونة التي فيه أربع وسبعون، وبلاطاته ثلاثة مستطيلة من شرق إلى غرب، سعة كل بلاط منها ثمان عشرة خطوة، وقد قامت على أربع وخمسين سارية، وثماني أرجل جصّيّة تتخللها وست أرجل مرخّمة مرصعة بالرخام الملوّن، قد

(١) السابق، ١٢١/٢.
(٢) السابق، ١٣٠/٢.

صوّر فيها أشكال محاريب وسواها، وهي تقل قبة الرصاص التي أمام المحراب المسماة بقبّة النسر كأنهم شبهوا المسجد نسراً طائراً والقبة رأسه، وهي من أعجب مباني الدنيا، ومن أي جهة استقبلت المدينة بدت لك قبة النسر ذاهبة في الهواء منيفة على جميع مباني البلاد"(١).

وقد يتناهى تأثير البيئة في بقية المخلوقات من غير الإنسان أن يكون قُوتها مما هو في بيئتها، وإن خالف فطرتها؛ لأنها ألفته واعتادت عليه، فمما يصل إلى حد الغرابة في ظفار: "ومن العجائب أن دوابهم إنما علفها من هذا السردين وكذلك غنمهم ولم أر ذلك في سواها"(٢). والعجيبة هنا منطقية؛ فالدواب طعامها النبات لا اللحوم، وتلك العادة الغذائية تفسيرها القريب تأثُّرها بمجاورة البحر، وربما لطبيعة فيها، حيث إن هناك بقاع كثيرة فيها حيوانات تجاور البحر ولا تفعل مثلها! ولذا علّق ابن بطوطة بقوله: "ولم أر ذلك في سواها". ومن دلائل هذا أن تأثير البيئة يتفاوت في المخلوقات من مكان لآخر وفق الظروف الحافة، وربما لسُلالة المخلوقات نفسها، فانفردت بالصفة طوال الرحلة لعجائبيتها، "وسواء تعلق الأمر بالسياق اللغوي أو سياق المنظومة الإيكولوجية فليس ثمة عنصر فردي قد يُفهم بمعزل عن السياق المولِّد والمحدِّد للكلية المنظومية"(٣) إلا من خلال فهم الصورة العامة للإطار الكبير المتمثِّل في البيئة.

وتصل البيئة إلى تأثير أعلى بأن تكون الحيوانات انتقائية في تناول طعامها، فمثلاً لا تأكل العشب اليابس؛ لاعتيادها على الغض منه، كما في بلاد السلطان أوزبك خان: "والتبن هنالك لا تأكله الدواب، لأنّه يضرّها، وكذلك ببلاد الهند، وإنما أكلها الحشيش الأخضر لخصب البلاد"(٤). وهنا ملمحان: الأول: بيئي طبيعي من اعتياد الدواب على العشب الطري لدوام اخضرار الأرض، والثاني: طبي بيطري بأن ما هو طعام لدواب غيرها يسمّنها يكون مرضاً عليها يهلكها. ويمكن ملاحظة العلاقة بين تأثر الدابة وتأثير النبات بوصفها الطرف الأول للمعادلة، ثم تأثر الإنسان بوصفه طرفاً ثانياً؛ فمرض الدواب يضره موتها لاعتماده على نتاجها.

ويتسع تأثير خصب البيئة واخضراراها إلى التأثير إيجاباً في الحياة الاقتصادية للإنسان كما في الثمن والتسعير بالهند: "حدثني محمد المصمودي المغربي، وكان من الصالحين، وسكن هذا البلد قديماً، ومات عندي بدهلي، أنه كانت له زوجة وخادم فكان يشتري قوت ثلاثتهم في السنة بثمانية دراهم، وأنه كان يشتري الأرز في قشره، بحساب ثمانين رطلاً دهلية بثمانية دراهم، فإذا دقه خرج منه خمسون رطلاً صافية وهي عشرة قناطير، ورأيت البقرة تباع بها للحلب بثلاثة دنانير فضة، وبقرهم الجواميس، ورأيت الدجاج السمان تباع بحساب ثمان بدرهم واحد، وفراخ الحمام يباع خمسة عشر منها بدرهم، ورأيت الكبش السمين يباع بدرهمين، ورطل السُّكر بأربعة دراهم، وهو رطل دهلي، ورطل الجلاب بثمانية دراهم، ورطل السمن بأربعة دراهم، ورطل السيرج بدرهمين، ورأيت ثوب القطن الرقيق الجيّد الذي ذرعه ثلاثون ذراعا يباع بدينارين"(٥).

(١) السابق، ٣٠٨/١.
(٢) السابق، ١٢٤/٢.
(٣) مايكل برانش، النقد الإيكولوجي، ترجمة: معين رومية، ص٣٨.
(٤) ابن بطوطة، تحفة الأنظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، ٢٤٠/٢.
(٥) السابق، ١٠١/٤.

وبما أن الإنسان يأخذ من البيئة ما يعينه على الحياة، ويقيم صلبه، ويكفل لبني جنسه الاستمرار، فإنه أحياناً لا يلتزم معها بهذا التبادل الإيجابي من التأثير النافع فيؤثر فيها بالسلب الضار، فيحوّلها إلى مكان رديء، وإن بدا في ظاهر فعله المسالمة وممارسة الحياة؛ فالبشر متغايرون في طبقة الوعي، ومن ذلك التلويث المتعمّد: "وسافرت من مدينة عدن في البحر أربعة أيام ووصلت إلى مدينة زيلع وهي مدينة البربرة،[...] وهي مدينة كبيرة لها سوق عظيمة إلا أنها أقذر مدينة في المعمور وأوحشها وأكثرها نتناً، وسبب نتنها كثرة سمكها ودماء الإبل التي ينحرونها في الأزقّة. ولمّا وصلنا إليها اخترنا المبيت بالبحر على شدّة هوله ولم نبت بها لقذرها، ثم سافرنا منها في البحر خمس عشرة ليلة، ووصلنا مقدشو"[١]. ويتبين مما سبق أن الإنسان قادر على تحويل مكان عيشه الطبيعي/(الأرض) إلى مكان طارد يُلجئ إلى استيطان الماء للنوم. والتنافر بين التلوّث والاطمئنان للعيش قديمٌ؛ إذ لا يمكن للإنسان السوي أن يحيا في القذارة؛ احتياطاً للراحة وتحوّطاً من المشكلات التي يُؤذَى به؛ فالأدب "لا يقف عند حدود الوصف البيئي،[...] بل أصبح ذا أفق أوسع من ذلك وأبعد، إذ صار الأدب البيئي وثيقة معالجة للضرر الذي حاق بالمنظومة الطبيعية"[٢]، بما فيها ما ينتقل إلى الإنسان من جراثيم بفعل جناية تلويثه للبيئة.

ومن الملامح العكسية ما أُسميه مقاومة التأثر، فالبحث عن خصلة ما في الطبيعة قد يكون لصد صفة بيئية مضادة، فمثلاً القاقم مطلوب في أرض الجليد وما جاورها؛ لعدم تأثره بالقمل: "والقاقم هو أحسن أنواع الفراء وتساوي الفروة منه ببلاد الهند ألف دينار وصرفها من ذهبنا مائتان وخمسون، وهي شديدة البياض من جلد حيوان صغير في طول الشبر وذنبه طويل يتركونه في الفروة على حاله، والسمور دون ذلك تساوي الفروة منه أربعمائة دينار فما دونها. وخاصية هذه الجلود أنه لا يدخلها القمل، وأمراء الصين وكبارها يجعلون منه الجلد الواحد متصلاً بفرواتهم عند العنق، وكذلك تجار فارس والعراقين"[٣]. إن فشل التأثر ورفض الاستجابة مطلوب في ظروف معيّنة؛ لأن التأثر لا يحقق مقصد الانتفاع من البيئة، فذلك الجلد لو استوطنه القمل لما صلح للاستعمال، ومن ثم لا قيمة يقدمها للإنسان لغرض الدفء.

وتبلغ مقاومة التأثر أن تُقلِّل مستوى الأثر ولا تلغيه تماماً إن عجزت، كأن يكون للمتأثِّر مكانة عالية، أو صفات مخصوصة، فلا تقع عليه الأحكام العامة في بيئته، من ذلك أن حكم قاتل البقر في الهند القتل أو الحرق في جلدها، ولكن ذلك لا يحدث للشيخ عثمان في الهند، إنما بعقوبة دونها؛ فسلطان "هذه المدينة وأهلها يزورونه ويعظمونه وهو كان الدليل إلى القدم فلما قطعت يده ورجله صار الأدلاء أولاده وغلمانه، وسبب قطعه أنه ذبح بقرة! وحكم كفار الهنود أنه من ذبح بقرة ذبح كمثلها أو جعل في جلدها وحرق، وكان الشيخ عثمان معظَّماً عندهم فقطعوا يده ورجله وأعطوه مجبى بعض الأسواق"[٤].

أما الصفات المخصوصة، فمثله الحجر الذي نزل من السماء ولم تعمل فيه الآلة والحديد: "وسألني السلطان في هذا المجلس، فقال لي: هل رأيت قطّ حجراً نزل من السماء؟ فقلت: ما

(١) السابق، ٢/١١٤-١١٥.
(٢) إيمان مطر السلطاني، وآخرون، النقد البيئي أفق أخضر في الدراسات النقدية المعاصرة، ص٢٠.
(٣) ابن بطوطة، تحفة الأنظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، ٢/٢٣٧.
(٤) السابق، ٤/٨١.

رأيت ذلك ولا سمعت به. فقال لي: إنه قد نزل بخارج بلدنا هذا حجر من السماء، ثم دعا رجالاً وأمرهم أن يأتوا بالحجر، فأتوا بحجر أسود أصمّ شديد الصّلابة له بريق، قدّرت أن زنته تبلغ قنطاراً وأمر السلطان بإحضار القطّاعين فحضر أربعة منهم، فأمرهم أن يضربوه فضربوا عليه ضربة رجل واحد أربع مرّات بمطارق الحديد فلم يؤثّروا فيه شيئاً، فعجبت من أمره، وأمر بردّه إلى حيث كان"[١]. والظن، أن الحجر من النيازك التي اخترقت الحجاب بين السماء والأرض/(الغلاف الجوي) واستطاع أن ينجو من الاحتراق الكامل، فتساقُط الشهب ليس مجهولاً عند العرب والإنسان عموماً، وعن النيازك أحاديث متفرقة في التراث العربي[٢]، وربما سبب الدهشة التي لحقت ابن بطوطة ومجلس السلطان أن الحجر صلد لم يطاوعهم بالتفتت خلاف ما ألفوه من الحجارة.

ومن المقاومة الامتناع عن أكل اللحم الطيّب، فمن ذا الذي يعرّض نفسه لخطر الموت عطشاً من أجل صيد؟! فعن صحراء السودان: "وهذه الصحراء منيرة مشرقة ينشرح الصّدر فيها وتطيب النفس، وهي آمنة من السّراق، والبقر الوحشية بها كثير يأتي القطيع منها حتى يقرب من الناس فيصطادونه بالكلاب والنّشاب، لكن لحمها يولّد أكله العطش فيتحاماه كثير من الناس لذلك"[٣].

ومن التأثر والتأثير في البيئة الإصابةُ بالأمراض، وتهتم به اليوم الجغرافيا الطبية[٤]، ومنظمة الصحة العالمية، وهي تخضع لعدد من العوامل البيئية البشرية والعوامل البيئية الطبيعية، فمنها ما هو بسبب تغيّر الطعام وعدم الاعتياد عليه كفعل البطيخ بابن بطوطة: "والبطيخ العجيب الشأن الذي ليس في الدنيا مثله إلا ما كان من بطيخ بخارى وخوارزم وقشره أخضر وداخله أحمر، ويدخر كما تدخر الشريحة بالمغرب وله حلاوة شديدة، ومن لم يكن ألف أكله فإنه في أول أمره يُسهِله، وكذلك اتّفق لي لمّا أكلته بأصفهان"[٥]. وهذا يفسره ابن القيم منذ القديم في كتابه (الطب النَبوي) بالحديث عن تعدد الطبائع[٦]. ويبدو أن المواظبة له دورها أيضاً، ولا يُدرك الإنسان نفسه إلا إذا سافر وتعرّض لأطعمة غير معتادة؛ لظروف السفر ولتعذر إمكانية توفر ما اعتاد عليه، ونلحظ هذا في أسفارنا اليوم، وما قول ابن بطوطة إلا دليل على أن التجربة الإنسانية واحدة مهما بعدت المسافة أو تغيّر الزمن.

ومن الأمراض التي أصابته ما سببه الحر في بلاد بردامة: "وأصابني المرض في هذه البلاد لاشتداد الحر وغلبة الصفراء"[٧]. وللسبب نفسه لم ينج بعض مرافقيه في إحدى رحلاته يقول: "وفي يوم وصولي إلى تلمسان خرج عنها الرسولان المذكوران فأشار علي بعض الإخوان بمرافقتهما فاستخرت الله عز وجل في ذلك، وأقمت بتلمسان ثلاثاً في قضاء مآربي، وخرجت أجدّ السير في آثارهما فوصلت مدينة مليانة، وأدركتهما بها وذلك في إبان القيظ فلحق الفقيهين مرضٌ أقمنا بسببه عشراً، ثم ارتحلنا وقد اشتد المرض بالقاضي منهما فأقمنا ببعض المياه على مسافة أربعة

(١) السابق، ١٨٨/٢.
(٢) انظر: علي عبدالله بركات، النيازك في التاريخ الإنساني، مؤسسة هنداوي، القاهرة، ط١، ٢٠٢١م، ص٤٧.
(٣) ابن بطوطة، تحفة الأنظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، ٢٤٣/٤.
(٤) انظر: عبدالعزيز طريح شرف، البيئة وصحة الإنسان في الجغرافيا الطبية، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية، (د.ط)، (د.ت)، ص٢٩.
(٥) ابن بطوطة، تحفة الأنظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، ٣١/٢.
(٦) انظر: ابن قيم الجوزية، الطب النبوي، تحقيق: بشير محمد عيون، دار البيان، دمشق، ط٥، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م، ص٧.
(٧) ابن بطوطة، تحفة الأنظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، ٢٧٤/٤.

أميال من مليانة ثلاثاً، وقضى القاضي نحبه ضحى اليوم الرابع"[١]. ولأجل هذه الأحوال الجوية يؤطِّر الإنسان نفسه في نطاق داخلي محدود/(البيت) داخل إطار خارجي مفتوح/(البيئة) كما مر بنا.

ومن الحديث عن المرض من الفرد إلى الجماعات ما يحدث لأهل ظفار من انتفاخ القدمين والفتاق، يقول "والغالب على أهلها رجالاً ونساء المرض المعروف بداء الفيل، وهو انتفاخ القدمين وأكثر رجالهم مبتلون بالأدر والعياذ باللّه"[٢]. ولذلك فإن الحمية مطلبٌ للحفاظ على الصحة، فالأرز مثلاً مرضٌ لمن ليس من أهل زرعه: "الأرز يضر أكله بالبَيضان، والفوني خير منه"[٣].

ولا يملك الإنسان لنفسه أحياناً حيلة للاحتياط من المرض، ولكن هناك الإمراض عن قصد مثل التسميم كما حدث للأمير أحمد: "ذكر أن الملك الناصر وهب لبكتمور الساقي جارية، فلما أراد الدنو منها قالت له: إنّي حامل من الملك الناصر، فاعتزلها، وولدت ولدا سمّاه بأمير أحمد ونشأ في حجره، فظهرت نجابته واشتهر بابن الملك الناصر، فلما كان في هذه الحجّة تعاهدا على الفتك بالملك الناصر، وأن يتولى أمير أحمد الملك وحمل بكتمور معه العلامات والطبول والكسوات والأموال فنمى الخبر إلى الملك الناصر فبعث عن أمير أحمد في يوم شديد الحر فدخل عليه وبين يديه أقداح الشرب فشرب الملك الناصر قدحاً وناول أمير أحمد قدحاً ثانياً فيه السمّ فشربه، وأمر بالرحيل في تلك الساعة ليشغل الوقت، فرحل الناس ولم يبلغوا المنزل حتى مات أمير أحمد فاكترث بكتمور لموته وقطع أثوابه وامتنع من الطعام والشراب، وبلغ خبره إلى الملك الناصر فأتاه بنفسه ولاطفه وسلاه وأخذ قدحاً فيه سمّ فناوله إيّاه وقال له: بحياتي عليك ألا شربت فبردّت نار قلبك! فشربه ومات من حينه، ووجد عنده خُلع السلطنة والأموال فتحقق ما نسب إليه من الفتك بالملك الناصر"[٤]. إذن في الإمراض من خلال السم صناعة مقصودة للمرض، وهذا أخطر من سابقه؛ فالأمراض المعروفة المتداولة أدويتها بين الناس يمكن كشفها ودفعها بالدواء أو التشافي به، خلاف الإمراض بالسم ونحوه الذي لا يعلم عنه أحد غالباً إلا صانعه، فيهلك المصاب به قبل أن يُستدل على علته.

(١) السابق، ١٥٨/١.
(٢) السابق، ١٢٤/٢.
(٣) السابق، ٢٤٩/٤.
(٤) السابق، ١٥٤/٢.

خاتمة:

إن تناول المدونة الأدبية التراثية بمعطيات النقد الحديث فيه إثراء للطرح العلمي وتجديد لحيوية الدرس النقدي؛ إذ يربط الباحث العربي بين قديم تراثه وجديد عصره، وعلى قدر ما يظهر بينهما من تعاون يبرز ثراء المدونة ويتجلى المنهج. ومن أوجه الربط محاولة إحداث التفاعل بين رحلة ابن بطوطة والنقد البيئي.

فتبين أن الرحلة مدونة بيئية بامتياز؛ لشديد احتفاء ابن بطوطة بالوجود البيئي مشاهدةً ووصفاً وتعليقاً، فالإنسان والمكان والزمان لهم فاعليتهم البيئية وأثرهم الممتد. وفي السياق الرحلي حديثٌ عن المنظومة البيئية بمظهر إنساني ملوّن بالعاطفة، ومنه: التلوث، والأمراض، والعمارة، والقوانين، فالرحلة أيضاً توثيق جغرافي وطبي وعمراني ومجتمعي، يمكن من خلالها رسم خرائط ذهنية عديدة لموضوعات بيئية أو لها اتصال وثيق بها. وهذا يفضي بالقول إلى: إن الرحلة تحولت في بعض منعطفاتها إلى وثيقة علمية وفق ما يتعاطى معه الموقف، والتوثيق من أبرز وظائف سردية الرحلة التي تأخذك إلى عمق أغور من مجرد قولٍ واصف؛ لتبني فضاء ثقافياً خاصاً بها ينطلق من طبيعة جنسها الأدبي.

ولا تسلم الدراسات النقدية العربية من دوّامة تعريب الاصطلاحات، ويشتد الارتباك إذا كان على المصطلح خلاف واضح في مصدره العلمي الذي قدم منه، وفي هذا مخرج لثقافة الدراسات العربية إذا وقع التعارض بينها -إن حدث-، ومع هذا، فقد تماسك المتلقي العربي، وحاول الخروج من حالة قلق المصطلح إلى الاستقرار، بتثبيت الأطر العامة للنقد البيئي، والإفادة من الخلافات الاصطلاحية والتخالفات التطبيقية، لينشئ مساراً واضحاً يمكّن الباحثين من العمل على ضوئه بأكبر قدر ممكن من الاتزان العلمي والبحث المنهجي.

ومن المهم الإشارة إلى أن مراجع النقد البيئي ما تزال شحيحة في المكتبة العربية، فالمترجَمات لمقالات روّاد النقد البيئي هي المرجع الرئيس لمعظم الدارسين، وعلى باحث الأدب -الفطن- في نطاق الدراسات البيئية أن يُحسن الخروج من هذه الفجوة من باب القراءة في التخصصات المتقاطعة مع طرحه؛ لتبني أطره العلمية المنضبطة، وتزوِّده بالأفكار الرصينة المشرقة.

ومن أبرز التوصيات أن الإرث العربي القديم فيه مادة سردية ضخمة، يمكن تناولها من وجهة نظر الدرس البيئي، فما يزال الرف في المكتبة غير مزدحم بها، ويتلقف بلهفة شديدة أي نتاج معرفي في هذا الحقل.

مسرد المصادر والمراجع:

أولاً: المصادر:

١. ابن بطوطة، تحفة الأنظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، تحقيق: عبدالهادي التازي، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية (سلسة تراث)، الرباط، ط١، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.

ثانياً: المراجع:

٢. أ. فالسي، وآخرون، في الثقافة والعرفان والتداول: مقاربة بينية، ترجمة: ثروت مرسي، عبدالرحمن طعمة، دار كنوز المعرفة، الأردن، ط١، ١٤٤٣هـ/٢٠٢٢م.
٣. أحمد السروي، الإدارة البيئية، الدولية للكتب العلمية، مصر، ط١، ٢٠١٩م.
٤. إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا، مراجعة: خير الدين الزركلي، هنداوي للنشر، القاهرة، ط١، ٢٠١٨م.
٥. أسماء أبو بكر، ابن بطوطة، الرجل والرحلة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.
٦. إغناطيوس يوليا نوفتش كراتشكوف فسكي، تاريخ الأدب الجغرافي العربي، ترجمة: صلاح الدين عثمان بن هاشم، دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٦٣م.
٧. بول وورد، وآخرون، البيئة: تاريخ الفكرة، عالم المعرفة، الكويت، ط١، ١٤٤٤هـ/٢٠٢٣م.
٨. جرج جرارد، النقد البيئوي، ترجمة: عزيز صبحي جابر، مراجعة: أحمد خريس، دار كلمة، أبو ظبي، ط١، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م.
٩. جميل حمداوي، نظريات النقد الأدبي والبلاغة في مرحلة ما بعد الحداثة، دار النابغة، القاهرة، ط١، ١٤٣٧هـ/٢٠١٦م.
١٠. جون إم ويلكنزوشون هيل، الطعام في العالم القديم، ترجمة: إيمان جمال الدين الفرماوي مراجعة: هبة عبدالمولى أحمد، مؤسسة هنداوي، ط١، ٢٠١٧م.
١١. جوناثان أتش تيرنر، علم الاجتماع النظري: مقدمة موجزة لاثنتي عشرة نظرية اجتماعية، دار جامعة الملك سعود، الرياض، ط١، ١٤٤١هـ/٢٠١٩م.
١٢. خير الدين الزركلي، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، ط١٥، ٢٠٠٢م.
١٣. داليا عبد الله تونسي، التعليل الأخلاقي بين البنيويين والنسبويين، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط١، ٢٠١٣م.
١٤. روبرت غريبن، ثلاث وثلاثون إستراتيجية للحرب، ترجمة: سامر أبو هواش، دار كلمة، هيئة أبو ظبي للتراث والثقافة، ط٢، ١٤٣٨هـ/٢٠١٧م.
١٥. سناء محمد الجبور، الإعلام البيئي، دار أسامة، عمّان، ط١، ٢٠١١م.
١٦. شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي، العصر العباسي الأول، دار المعارف، القاهرة، ط٨، (د.ت).
١٧. عبد العباس فضيخ الغريري، البيئة والجغرافيا السياسية، دار صفاء، عمّان، ط١، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م.

١٨. عبد الناصر زياد الهياجنة، القانون البيئي، دار الثقافة للنشر، عمّان، ط١، ١٤٣٣هـ/٢٠١٢م.
١٩. عبدالرحيم العماري، خطاب الرحلة بين ابن بطوطة وماركو بولو: مقاربة إثنو-سيميائية مقارنة، ندوة ملتقيات ابن بطوطة للتواصل بين الثقافات، مدرسة الملك فهد العليا للترجمة- جامعة عبدالمالك السعدي، طنجة، ١٩٩٣م.
٢٠. عبدالعزيز طريح شرف، البيئة وصحة الإنسان في الجغرافيا الطبية، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية، (د.ط)، (د.ت).
٢١. عبدالمجيد حميد الكبيسي، الإنسان والبيئة، دار الأعصار العلمي، عمّان، ط١، ١٤٤٠هـ/٢٠١٩م.
٢٢. علي عبدالله بركات، النيازك في التاريخ الإنساني، مؤسسة هنداوي، القاهرة، ط١، ٢٠٢١م.
٢٣. غطاس عبدالملك خشبة، المعجم الموسيقي الكبير، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط١، ٢٠٠٤م.
٢٤. فاروق عبدالجواد شويشة، الجغرافيا الأنثروبولوجية، دار الفكر العربي، القاهرة، (د.ط)، (د.ت).
٢٥. فرديريك كابلن، جورج شابوتييه، الإنسان والحيوان والآلة: إعادة تعريف مستمرة للطبيعة الإنسانية، ترجمة: ميشيل نشأت شفيق حنا، هنداوي للنشر، القاهرة، ط١، ٢٠١٥م.
٢٦. ابن قيم الجوزية، الطب النبوي، تحقيق: بشير محمد عيون، دار البيان، دمشق، ط٥، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م.
٢٧. لسان الدين ابن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٤هـ.
٢٨. لورنس بويل، وآخرون، النقد البيئي بين التنظير والتطبيق، ترجمة: معتز سلامة، دار النابغة، القاهرة، ط١، ١٤٤٤هـ/٢٠٢٣م.
٢٩. مايك كرانغ، الجغرافيا الثقافية، ترجمة: سعيد منتاق، عالم المعرفة، الكويت، ط١، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.
٣٠. مايكل زيمرمان، الفلسفة البيئية، ترجمة: معين شفيق رومية، عالم المعرفة الكويت، ط١، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م.
٣١. أبو المعاطي الرمادي، معجب العدواني، النقد البيئي مفاهيم وتطبيقات، وحدة السرديات – جامعة الملك سعود، الرياض، ط١، ٢٠٢٢م.
٣٢. معين رومية، من البيئة إلى الفلسفة، معابر للنشر، دمشق، ط١، ٢٠١١م.
٣٣. المقري، نفح الطيب من غضن الأندلس الرطيب، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط١، ١٩٩٧م.
٣٤. نجاح الجبيلي (إعداد وترجمة)، النقد البيئي: مقدمات مقاربات تطبيقات، دار شهريار، العراق، ط١، ٢٠٢١م.

ثالثاً: الدوريات:

١. أماني حسن يوسف، وآخرون، اتجاهات النقد البيئي وتداخله مع المناهج الحداثية وما بعد الحداثية، المجلة العلمية بكلية الآداب، جامعة طنطا، مصر، العدد ٤٦، ٢٠٢٢م.
٢. إيمان مطر السلطاني، وآخرون، النقد البيئي أفق أخضر في الدراسات النقدية المعاصرة، مجلة اللغة العربية وآدبها، جامعة الكوفة، العدد ٣٣، ١٤٤٢هـ/٢٠٢١م.
٣. بسمة عروس، النقد الإيكولوجي ومستقبل الدرس الأدبي، مجلة حوارات فكرية، اتحاد الكتاب التونسيين، العدد ٣، أبريل ٢٠٢٢م.
٤. تيموذي كلارك، الأدب والبيئة: التحدي، ترجمة: سعيد منتاق، مجلة سرود (النقد البيئي)، مختبر السرديات، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بنمسيك بالدار البيضاء، المغرب، العدد ٧، شتاء ٢٠٢٣م.
٥. جو موران، العلم والمكان والطبيعة في النقد البيئي، ترجمة سمر طلبة، مجلة فصول، الهيئة المصرية للكتاب، العدد ١٠٢، شتاء ٢٠١٨م.
٦. جيليكا توشيتس، النقد البيئي: دراسة بينية في الأدب والبيئة، ترجمة: سناء عبدالعزيز، مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، العدد ١٠٢، شتاء ٢٠١٨م.
٧. عبدالجبار السامرائي، رحلة ابن بطوطة، المورد، مج١٨، العدد٤، ١٩٨٦م.
٨. لويس ويسلنج، الأدب والبيئة ومسألة ما بعد الإنسان، ترجمة: عبدالرحمن طعمة، مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، شتاء ٢٠١٨م.
٩. مايكل برانش، النقد الإيكولوجي، ترجمة معين رومية، مجلة نوافذ، النادي الأدبي بجدة، العدد ٣٦، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م.
١٠. مها علي حسن، الأخلاق البيئية من منظور براجماتي، مجلة بحوث الشرق الأوسط، جامعة عين شمس، مصر، السنة ٤٧، العدد ٦١، مارس ٢٠٢١م.

List of References and Sources:

First: Sources:

1. Ibn Baṭṭūṭah, Tuḥfat al-anẓār fī gharā'ib al-amṣār wa-'ajā'ib al-asfār, investigated by: Abdālhādy al-Tāzī, Moroccan Academy Publications (Silsilat Turāth), Rabat, Vol.1, 1417H / 1997.

Second: References:

1. A. Fālsy et al., fī al-Thaqāfah wa-al-'irfān wa-al-tadāwul: interdisciplinary approach, translated by: Tharwat Mursī, Abd-al-Raḥmān Ṭu'mah, Dār Kunūz al-Ma'rifah, Jordan, Vol.1, 1443H / 2022.
2. Aḥmad al-Sarawī, Environmental Administration, al-Dawlīyah for Scientific Books, Egypt, Vol.1, 2019.
3. Ikhwān al-Ṣafā, Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā wa-Khullān al-Wafā, revised by: Khayr al-Dīn al-Ziriklī, Hindāwī؛Publishing House, Cairo, Vol. 1, 2018.
4. Asmā' Abū Bakr, Ibn Baṭṭūṭah, al-rajul wa-al-riḥlah, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah Publishing House, Beirut, Vol.1, 1412 H/ 1992.
5. Ighnāṭiyūs ywlyā nwftsh krātshkwf fsky, Tārīkh al-adab al-jughrāfī al-'Arabī (History of Arabic Geographical Literature), translated by: Ṣalāḥ al-Dīn 'Uthmān ibn Hāshim, Dār al-Gharb al-Islāmī Publishing House, Vol.1, 1963.
6. Būl wurd et al., al-bī'ah :Tārīkh al-fikrah (Environment and History of Idea), 'Ālam al-Ma'rifah Publishing House, Kuwait, Vol.1, 1444H / 2023.
7. Jrj jrārd, al-naqd alby'wy (Environmental Criticism), translated by: Azīz Ṣubḥī Jābir, revised by: Aḥmad Khurays, Dār Kalimah Publishing House, Abu Dhabi, Vol.1, 1430H / 2009.
8. Jamīl Ḥamdāwī, naẓarīyāt al-naqd al-Adabī wa-al-balāghah fī marḥalat mā ba'da al-ḥadāthah, Dār al-Nābighah Publishing House, Cairo, Vol.1, 1437H / 2016.
9. John M wylknzwshwn Hail, al-ṭa'ām fī al-'ālam al-qadīm, translated: Īmān Jamāl al-Dīn al-Faramāwī, revised by: Hibat Abdālmwlá Aḥmad, Mu'assasat Hindāwī Publishing House, Vol.1, 2017.
10. Jonathan H Terner, 'ilm al-ijtimā' al-naẓarī (Theoretical Sociology Science): muqaddimah mūjazah lāthnty 'ashrah Naẓarīyat ijtimā'īyah (Introduction to

Twelve Social Theories), Dār Jāmi‘at al-Malik Sa‘ūd Publishing House, Riyadh, Vol.1, 1441H / 2019.

11. Khayr al-Dīn al-Ziriklī, al-A‘lām, Dār al-‘Ilm lil-Malāyīn Publishing House, Beirut, Vol.15, 2002.
12. Dāliyā ‘Abd Allāh Tūnisī, al-Ta‘līl al-akhlāqī bayna albnywyyn wālnsbwyyn, al-Shabakah al-‘Arabīyah lil-Abḥāth wa-al-Nashr Publishing House, Beirut, Vol.1, 2013.
13. Robert Greben, thalāth wa-thalāthūn istirātījīyah lil-ḥarb (Thirty-Three War Strategies), translated by: Sāmir Abū Hawwāsh, Dār Kalimah Publishing House, Hay’at Abū Ẓaby lil-Turāth wa-al-Thaqāfah (Abu Dhabi Department of Culture and Tourism), Vol.2, 1438H / 2017.
14. Sanā’ Muḥammad al-Jubūr, al-I‘lām al-bī’ī (Environmental Information), Dār Usāmah Publishing House, Amman, Vol.1, 2011.
15. Shawqī Ḍayf, Tārīkh al-adab al-‘Arabī (History of Arabic Literature), al-‘aṣr al-‘Abbāsī al-Awwal (the first Abbasid period), Dār al-Ma‘ārif Publishing House, Cairo, Vol.8, (n.d.).
16. ‘Abd al-‘Abbās Fuḍaykh al-Gharīrī, al-bī’ah wa-al-jughrāfiyā al-siyāsīyah, Dār Ṣafā’ Publishing House, Amman, Vol.1, 1423H / 2003.
17. ‘Abd al-Nāṣir Ziyād al-Hayājinah, al-qānūn al-bī’ī, Dār al-Thaqāfah Publishing House, Amman, Vol.1, 1433H / 2012.
18. ‘Bdālrḥym al-‘Ammārī, Khaṭṭāb al-Riḥlah bayna Ibn Baṭṭūṭah wa Marco Polo: muqārabah ithnw-symyā’yh muqāranah, Nadwat multaqayāt Ibn Baṭṭūṭah lil-tawāṣul bayna al-thaqāfāt, Madrasat al-Malik Fahd al-‘Ulyā lltrjmt (King Fahd School for Translation), jām‘h ‘bdālmālk al-Sa‘dī (Abdelmalek Essaâdi University), Ṭangier, 1993.
19. ‘Abd-al-‘Azīz ṭryḥ Sharaf, al-bī’ah wa-ṣiḥḥat al-insān fī al-jughrāfiyā al-ṭibbīyah, Dār al-jāmi‘āt al-Miṣrīyah Publishing House, Alexandria, (n. e.) (n. d.).
20. ‘Abd-al-Majīd Ḥamīd al-Kubaysī, al-insān wa-al-bī’ah, Dār al‘‘ṣār al-‘Ilmī Publishing House, Amman, Vol.1, 1440H / 2019.
21. Alī Abdul-Allāh Barakāt, alnyāzk fī al-tārīkh al-insānī, Mu’assasat Hindāwī Publishing House, Cairo, Vol.1, 2021.
22. Ghaṭṭās ‘bdālmlk Khashabah, al-Mu‘jam al-mūsīqī al-kabīr, al-Majlis al-A‘lá lil-Thaqāfah (Supreme Council of Culture), Cairo, Vol.1, 2004.

23. Fārūq Abdul-Jawad Shuwayshah, al-jughrāfiyā al-Anthrūbūlūjiyah (Anthropological Geography), Dār al-Fikr al-‘Arabī Publishing House, Cairo, (n. e), (n., d.).
24. Fredereck Kablin, George Shabotaih, al-insān wa-al-ḥayawān wāl’ālh (Man, Animal, and Machine): i‘ādat ta‘rīf mustamirrah llṭby‘h al-Insānīyah, translated by: Michael Nash’at Shafīq Ḥannā, Hindāwī lil-Nashr Publishing House, Cairo, Vol. 1, 2015.
25. Ibn Qayyim al-Jawzīyah, al-ṭibb al-Nabawī (Prophetic Medicine), investigated by: Bashīr Muḥammad ‘Uyūn, Dār al-Bayān Publishing House, Damascus, Vol.5, 1419H / 1999.
26. Lisān al-Dīn Ibn al-Khaṭīb, al-iḥāṭah fī Akhbār Gharnāṭah, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah Publishing House, Beirut, Vol.1, 1424H.
27. Lorence Bowel et al., al-naqd al-bī’ī bayna al-tanẓīr wa-al-taṭbīq, translated by: Mu‘tazz Salāmah, Dār al-Nābighah Publishing House, Cairo, Vol.1, 1444H/ 2023.
28. Mike Crang, al-jughrāfiyā al-Thaqāfīyah (Cultural Geography), translated by : Sa‘īd mntāq, ‘Ālam al-Ma‘rifah Publishing House, Kuwait, Vol.1, 1426 H/2005.
29. Mickel Zimmerman, al-falsafah al-bī’īyah (Environmental Philosophy), translated by: Mu‘īn Shafīq Rūmīyah, ‘Ālam al-Ma‘rifah Publishing House, Kuwait, Vol. 1, 1427H / 2006.
30. Abū al-Ma‘āṭī al-ramādī, Mu‘jab al-‘Adwānī, al-naqd al-bī’ī :Mafāhīm wa-taṭbīqāt (Environmental Criticism: Concepts and Applications), Waḥdat al-Sardīyāt – Jāmi‘at al-Malik Sa‘ūd (King Saud University), Riyadh, Vol.1, 2022.
31. Mu‘īn Rūmīyah, min al-bī’ah ilá al-falsafah (From Environment to Philosophy), Ma‘ābir lil-Nashr Publishing House, Damascus, Vol.1, 2011.
32. al-Muqrī, Nafḥ al-Ṭayyib min Ghuṣn al-Andalus al-raṭīb, investigated by: Iḥsān ‘Abbās, Dār Ṣādir Publishing House, Beirut, Vol.1, 1997.
33. Najāḥ al-Jubaylī (preparation and translation), al-naqd al-bī’ī (Environmental Criticism): muqaddimāt muqārabāt taṭbīqāt, Dār Shahrayār Publishing House, Iraq, Vol.1, 2021.

Third: Periodicals

1. Amānī Ḥasan Yūsuf et al., Ittijāhāt al-naqd al-bī’ī wtdākhlh ma‘a al-Manāhij al-ḥadāthīyah wa-mā ba‘da al-ḥadāthīyah, al-Majallah al-‘Ilmīyah bi-Kullīyat al-

Ādāb (Scientific Journal in Faculty of Arts), Jāmi‘at Ṭanṭā (Tanta University), Egypt, edition 46, 2022.

2. Īmān Maṭar al-Sulṭānī et al., al-naqd al-bī’ī ufuq Akhḍar fī al-Dirāsāt al-naqdīyah al-mu‘āṣirah, Majallat al-lughah al-‘Arabīyah wa-ādābihā (Journal of Arabic Language and Arabic Literature), Jāmi‘at al-Kūfah (Kufa Univeristy), edition 33, 1442H / 2021.
3. Basmah ‘Arūs, al-naqd al’ykwlwjy wa-mustaqbal al-dars al-Adabī (Ecological Criticism and Future of Literary Lesson, Majallat ḥiwārāt fikrīyah Journal, Ittiḥād al-Kitāb al-Tūnisīyīn (Union of Tunisian Writers), edition 3, April 2022.
4. Tymwdhy Clark, al-adab wa-al-bī’ah: al-taḥaddī (Literature and Environment: Challenge), translated: Sa‘īd mntāq, Majallat srwd (al-naqd al-bī’ī) "Srwd Jouran (Literary Criticism), Mukhtabar al-Sardīyāt, Kullīyat al-Ādāb wa-al-‘Ulūm al-Insānīyah bi-Namsīk bi-al-Dār al-Bayḍā’ (Faculty of Arts and Humanities in Casablanca), Morocco, edition 7, Winter 2023.
5. Joe Moran, al-‘Ilm wa-al-makān wa-al-ṭabī‘ah fī al-naqd al-bī’ī (Science, Place and Nature in Literary Criticism), translated by: Samar Tolbah, Majallat fuṣūl Journal, al-Hay’ah al-Miṣrīyah lil-Kitāb (Egyptian General Book Organization), edition 102, Winter 2018.
6. Jeleca Toshets, al-naqd al-bī’ī: dirāsah bynyh fī al-adab wa-al-bī’ah (Environmental Criticism: Interdisciplinary Study of Literature and Environment, translated by: Sanā’ ‘Abd-al-‘Azīz, Majallat fuṣūl Journal, al-Hay’ah al-Miṣrīyah al-‘Āmmah lil-Kitāb (Egyptian General Book Organization), edition 102, Winter 2018.
7. ‘Abdāljbār al-Sāmarrā’ī, Riḥlat Ibn Baṭṭūṭah, al-Mawrid, Vol.18, edition 4, 1986.
8. Lewis Wesling, al-adab wa-al-bī’ah wa-mas’alat mā ba‘da al-insān, translated by: ‘Abd-al-Raḥmān Ṭu‘mah, Majallat Fuṣūl Journal, al-Hay’ah al-Miṣrīyah al-‘Āmmah lil-Kitāb (Egyptian General Book Organization), Winter 2018.
9. Mickel Branch, al-naqd al’ykwlwjy (Ecological Criticism), translated by: Mu‘īn Rūmīyah, Majallat Nawāfidh Journal, al-Nādī al-Adabī bi-Jiddah (Society of Culture and Arts in Jeddah), edition 36, 1428H / 2007.
10. Mahā ‘Alī Ḥasan, al-akhlāq al-bī’īyah min manẓūr barājamātī (Environmental Ethics from a Pragmatic Perspective), Majallat Buḥūth al-Sharq al-Awsaṭ Journal, Ain Shams University, Egypt, year 47, edition 61, March 2021.

هَويّة الرائحة في شِعرِ فوزيّة أبو خالد
ديوان (ملمس الرائحةِ) أنموذجًا

د.أمل بنت محيسن بن عواض القثامي العتيبي

أستاذ مشارك في الدِّرَاسات الأدبية والنقدية

قسم اللغة العربية بجامعة الطائف

Dr. Amal bint Muhaisen bin Awad Al-Qothami Al-Otaibi

Associate Professor of Literary and Critical Studies

Department of Arabic Language, Taif University

ملخص البحث

يرصدُ البحثُ ثيمة الرائحة في ديوان (ملمس الرائحة) للشاعرة فوزية أبو خالد؛ حيث يقفُ على أبرز تمظهرات الرائحة في النصوص والتي تجسَّدت في تعالق الرائحة، مع الشخصيات ومع الأمكنة والأزمنة، وتمثلها في سياق المشاعر والأشياء.

ويشرعُ البحثُ في معاينة موقف الذات الشاعرة من الرائحة، وقد ظهرَ على هيئة (الغياب) بوصف الانفصال عن الرائحة هوية خاصة لها طابعها الرؤيوي، فإمَّا انفصالٌ إجباري أو انفصالٌ اختياري، والموقفُ الآخر برز على هيئة اتصال له ميزةُ التكامل أو التعايش.

كما كشف البحثُ في سيرورة استتباعه للمعاني والدلالات عن أبرز مقاصد ومحركات بلاغة الرائحة في النصوص؛ حيث كان لأثرِ الرائحة وأداتها (الأنف) دورٌ مهمٌ في تكاشف هوية المشموم، علاوة على ذلك؛ فإنَّ لدوائر المجازات الصغرى والاستعارات بكلِّ أنساقها عمقًا في صناعة هوية للمشمومات، وأسهمت الاستعاراتُ الممتدة هي أيضًا في خلقِ معانٍ جديدة ودلالاتٍ غير مألوفة لبعض الروائح.

الكلمات المفتاحية: هوية، الروائح، المشموم، الموقف من الرائحة، بلاغة الرائحة، تمثُّلات الرائحة، الاستعارات الكبرى.

ABSTRACT

The research examines the theme of smell in the Collection (The Touch of Smell) by the poet Fawzia Abu Khalid. It identifies the most prominent manifestations of smell in the texts, which are embodied in the relationship of the smell with characters, places and times, and its representation in the context of smells and objects.

The research begins to examine the position of the poet's self towards the smell, which appeared in the form of (absence) by describing the separation from the smell as a special identity that has its own visionary character. It is either a forced separation or a voluntary one. The other position appeared in the form of a connection that has the feature of integration or coexistence.

Additionally, the research revealed the process of adopting meanings and connotations of the most prominent purposes and drives of the rhetoric of smell in the texts. The effect of smell and its tool (the nose) had a vital role in unfolding the identity of the smell. In addition, the circles of minor metaphors and images in all their forms have a depth in creating an identity for the smelled object. The extended images also contributed to creating new meanings and unfamiliar connotations for some smell.

Keywords: Identity – smells - smelled - attitude towards smell - rhetoric of smell - representations of smell - major metaphors.

المقدمة

تُعَدُّ الرائحةُ جزءًا مهمًا من عَالمِنَا الوجودي، وعلامة من علامات حضورنا اللغوي والفيزيائي، ورمزٌ دالٌ على وعينا وإدراكنا؛ إذ لم تعدّ حاسة الشم مجرد وظيفة شميَّة فحسب، وإنما وسيلةُ تواصلٍ وإدراك، يؤكد ذلك مقولة نيتشه " أنا أنفي الذي أَعي به" (١) ؛ فنحن بفعل تحفيز الرائحة نتذكرُ ونكتبُ ونرغبُ ونتواصلُ مع محيطنا، ونفهمُ المواقف التي تمرُّ بنا، ونسترجعُ ماله علاقة بمخزوننا الشمي وهوياتنا الفكرية؛ ونتيجة لفعلِ الرائحة التحفيزي كتبت نصوصًا إبداعية في فضاء حاسة الشم؛ فكانت الرائحةُ ثيمة بارزةً في معانيها ودلالاتها.

وبما أنَّ للرائحة أهميةً في رصفِ التواصل مع ذواتنا والكشف عن هوية أفكارنا ومشاعرنا ورغباتنا وعلاقتنا بالمجتمع من ناحية، ولندرة الدِّراسات النقدية في هذا السياق من ناحية أخرى؛ فإنَّنا اخترنا أن نبحثَ في هذه الثيمة تحديدًا، وجاء ديوان الشاعرة فوزية أبو خالد[٢] (ملمس الرائحة) مُحققًا لهدفنا؛ حيث تفرَّد باشتغالاته على وصف الروائح وسرد هويات متنوعة لها؛ إذ جاءت النصوص محملةً بفكرة الإدراك الشمي، كما أنَّ الذات الشاعرة تؤسسُ باستدعائها لروائح مختلفة حركة تواصلية مع الآخر.

وانطلاقًا من ذلك، سيسعى البحثُ إلى استتباع تمظهرات الروائح وتفكيك هويات المشموم عبر الإجابة عن الإشكالات الآتية:

كيف تمظهرت الرائحة في نصوص الديوان؟ وما هو موقف الذات من الرائحة؟ وكيف برزت هويات تلك الروائح؟ وما الآليات التي توسَّلَ بها الخطابُ الشعري للكشف

(١) Cain, W.S. «To know with the nose: kevs to odor identification» ،Science. 203, 1979, pp467-470 . نقلا عن كتاب (كتابة الرائحة في نماذج من الرواية العربية) د. رضا الأبيض، تونس: دار زينب للنشر، ط١، ٢٠٢٠، ص ٤٩.

(٢) فوزية أبو خالد، شاعرة وأكاديمية سعودية، تعمل عضو هيئة تدريس بقسم الدراسات الاجتماعية بكلية الآداب في جامعة الملك سعود، نشرت أول ديوان لها عام ١٩٧٣بعنوان " إلى متى يختطفونك ليلة العرس" ولها عدة دواوين منها: شجن الجماد، ماء السراب، تمرد عذري، جمعت كل أعمالها الشعرية وأصدرتها في مجموعة بعنوان: الأعمال الشعرية. المصدر قاموس الأدب والأدباء في المملكة العربية السعودية، ج١، الرياض: دار الملك عبد العزيز، ٢٠١٣، ص ٤٤٠.

عن تمثُّلات المشمومات؟ وإلى أيّ مدى كان لأثرِ الرائحة واستحضار أداتها دورٌ في تكاشف هوية المشموم؟ وما دلالات الرائحة في مقاصد النصوص؟ وماهي الأدوات والمحركات التي استحضرتها الشاعرة في بلاغة الرائحة؟ وما دور المجازات والاستعارات الممتدة في إظهار حركة الروائح؟

للوصولِ لتلك الإجابات رأينا أنَّ الإحاطة برائحة النصوص تستوجبُ بناء الدِّراسة على ثلاثة مباحث كبرى، تسيرُ وفقًا لمنهجية واضحة نبدأها بالكشف أولا عن تمظهرات الرائحة وهويتها ويلي ذلك المبحث الثاني والخاص بتبيان موقف الشاعرة من الرائحة، أمَّا المبحثُ الثالث فسيهتمُّ بمناقشة بلاغة الرائحة، والتي تتضمنُ آليات توظيف خطاب المشموم ودور الاستعارات الممتدة في إظهار هوية الروائح.

على الرغم من ندرة الدِّراسات حول ثيمة الرائحة في النقد العربي فإنَّ هناك بعض الدِّراسات العلمية المهمة في هذا السياق منها : دراسة (كتابة الرائحة في نماذج من الرواية العربية) للدكتور رضا الأبيض، وهي دراسة رائدة في مجالها تؤسسُ لكتابة تاريخ الرائحة في النصوص الروائية، ودراسة (الروائح العطرية في الشعر العربي إلى نهاية القرن الثالث) لحمدة الرويلي، وهي رسالة دكتوراه مخطوطة من جامعة أم القرى، ودراسة (بلاغة خطاب الرائحة ودلالتها في رواية موسم الهجرة إلى الشمال للطيب صالح) وهي رسالة ماجستير مخطوطة من جامعة حمة لخضر بالجزائر.

والبحثُ يكتسبُ جِدته وخصوصيته عن الدِّراسات السابقة حين اختار المتنُ الشعري مجالا للتطبيق؛ إذ لم نجد -على حدِّ علمنا- أيَّ دراسةٍ تُعنى بتتبعِ الروائح في الشعر العربي الحديث؛ فضلا على أنَّ غايةَ البحث في تفكيك هويات المشمومات تجعله مختلفًا عمَّا ذُكِر؛ إذ سعى البحثُ إلى رصد تمظهرات الرائحة في الديوان والتي تجسّدت في مساقاتٍ متعددة، منها ما اتّصل بالشخصيات، ومنها ما كان وثيقَ الصلة بذاكرة الزمان والمكان، ومنها ما انصرفَ إدراكه الشمّي نحو المشاعر والقيم والفضائل والأشياء، وهذا التفكيك والحفر في سيرورة معاني الرائحة أوقفنا على نتائج قد تكون

مجالا خصبًا لدِّراساتٍ شعرية قادمة في الروائح والمشمومات. وفيما يخص الديوان – موطن الدراسة- فعلى حد علمنا لا يوجد دراسة علمية حوله، هناك قراءة نقدية واحدة لمحمد العامري بعنوان ملمس الرائحة للشاعرة فوزية أبو خالد: محاولات دؤوبة لتحبير المشموم عبر النص المتلفت، نشرت بمجلة الجوبة.

ورغبةً في استنطاق المضمرات ودلالاتها، وفي الديوان بشكلٍ علمي، كان استنادنا على المنهج الموضوعاتي؛ لأنَّه الأكثرُ تلاؤمًا في مقاربة التيمات وتتبعها، كما أنَّ أدواته المعرفية قادرة على حدِّ تعبير -الناقد حمد الحمداني- على فتح جميع الآفاق الممكنة؛ من أجل تفسير النصوص والوصول إلى دلالاته وأبعاده الفلسفة الفكرية [1]، أي: أنَّ النقد الموضوعاتي يسمحُ للناقد بأن يدرسَ الصور والأفكار والتمظهرات، والعلاقات الشكلية والدلالية في الآن نفسه[2].

(١) ينظر: حميد الحميداني، سحر الموضوع: عن النقد الموضوعاتي في الرواية والشعر، فاس: مطبعة آنفو برانت، ط٢، ٢٠١٤م، ص ٣١.
(٢) ينظر: سعيد علوش، النقد الموضوعاتي، الرباط: شركة بابل للطباعة، ط١، ١٩٨٩م، ص ٦٢.

التمهيد:

الرائحةُ من اللغة إلى النصِّ:

تجمعُ المعاجم اللغوية[١] على أنَّ الرائحةَ هي النسيمُ طيبًا أو نتنًا، وهي الريحُ يُشمُّ من الشيءِ، وجذرها "ريح" يُقال: وجدتُ رائحةَ الشيء وريحه، والرائحةُ عَرَضٌ يُدرَكُ بحاسة الشم، وأروح اللحم تغيَّرت رائحته، ويقال: أراحني الصيدُ؛ إذ وجدَ ريح الإنسي، والاسترواح: التشمُّم، أمَّا الرَّوْحُ فهي بردُ نسيم الريح، والريحُ تحملُ معاني القوة والغلبة.

وتتداخلُ معاني الرائحة في المعاجم مع حاسة الشم وما حُسَّ بالأنف، وبالعودة لسياق الشَّم في المتن المعجمي ما يُؤكِّد ذلك، فالشَّمُ: إدراكُ الروائح. والإدراكُ هو المعنى المُشترك بين الرائحة والشم، كما تتقاسمه معاني أخرى لعل من أهمها "الدنو والاقتراب" فالشَّمُ: الدنو، شاممتُ الرجلَ إذا قاربته، وشاممتُ فلانًا إذا قاربته وتعرَّفتُ على ما عنده، وكلُّ تلك السياقات تدل على المفاعلة والتفاعل وفيها ما يُوحي بمرحلة "القبلية" أي: أنَّ الدنو ما هو إلا محاولة الكشف والتعرّف، علاوة على ذلك؛ فالتبدّلُ والتغيُّر من المعاني التي أفضت بها سياقات الرائحة. وللرائحة في المتن اللغوي حمولات ثقافية أخرى كتنبيه الغافل؛ فحين يجدُ الصيدُ ريحَ الإنسي يهربُ منه منقذًا نفسه من الهلاك، وتظهرُ معاني القبح والجمال في سياق تعريف الرائحة بأنَّها النسيم الطيب والنتن، فالطيبُ يمثِّلُ الجمالَ، والنتنُ يمثل القبيحَ المنبوذ. والطيبُ يُجسّدُ في السياق الإيجابي يقابله السياق السلبي للرائحة الكريهة، هذان السياقان هما ما يؤطران بقية الدلالات المعجمية؛ فكلُّ ماله علاقة بالرائحة والشم هو في الغالب يسيرُ في هذه الأُطر.

وللرائحةِ حضورٌ في النص الشعري العربي؛ حيث حفلت دواوين الشعراء منذ العصر الجاهلي وحتى نصوص العصر الحديث بنصوصٍ متنوعة استدعت الروائح المختلفة: العطرية والكريهة والإيجابية والسلبية؛ ومن هذه النصوص قول عنترة بن شداد[٢]:

يبيتُ فتاتُ المسكِ تحت لِثامها ... فيزدادُ من أنفاسها أرجُ الندّ

ويقول عمر بن أبي ربيعة متغزلا [٣]:

يفوحُ القرنفلُ من جيبها ... وريح الينجوجِ والعَنبَرْ

وفي سياق الهجاء يقول ابن الرومي[٤]:

خالصةُ النتن ولكنها ... في ريقها من سلحها محة

(١) ينظر: مادة (ر ي ح) ، معجم لسان العرب، المعجم الوسيط، القاموس المحيط.
(٢) ديوانه، تحقيق: عبد المنعم شلبي، القاهرة: المكتبة الكبرى، د. ط، ١٩٩٢م، ص ١٤٠.
(٣) ديوانه، تحقيق: بشير يموت، بيروت: المطبعة الوطنية، ط١، ١٩٣٤م، ص ١٦٣.
(٤) ديوانه، تحقيق: عبد الأمير مهنا، بيروت: دار الهلال، ط٢، ١٩٩٨م ،٢/ ٣٢.

المبحث الأول

تمظهراتُ الرائحة في الديوان:

١- الرائحةُ والشخصية:

في خطاب الرائحة لا تكتسبُ المعاني والأحداث والرؤى فاعليتها إلا بالأدوار التي تقوم بها الشخصية؛ حيث لحمولاتها دورٌ مهمٌ في إثراء المعاني وتماسكها، ومنح الأفعال وردَّات الأفعال دلالاتها الخاصة(١)، ومن ذلك ما أفصحت عنه جملة من شخصيات الديوان، كان منها شخصيات متعلقة بالمرأة وبالأسرة وبالإنسان العربي البسيط، وبالمريض، والمثقف. ويمكن استظهار دور الرائحة وماهيتها من خلال تتبع سيرورة معانيها على النحو الآتي:

- **رائحةُ العائلة/ الأسرة:**

تخلقُ الشاعرةُ فوزية أبو خالد للأم والأب والابن والابنة روائح مختلفة، يتمايزون بها في جانب، ويتكاملون فيها من جانب آخر، كلٌّ حسب الدور الذي تراه الذات مصورًا لماهيته: واقعًا أم خيالا. ففي نص (رائحة أمي) تحضرُ الرائحة في أوصافها الأوليّة موحية بالتعبيرات السائدة في الثقافة عن الأم، فهي: رائحةُ الحضنِ الدافئ، والحنانِ الجارف، والحبِّ العميق(٢):

تحملني رائحة حضنك في قربك وبعدك

تحملني... بمزيجها الحارق وحنانها الجارف

إلى مكانٍ ليس كمثله مكانٌ...

إلا أنَّ ثمة فعلا تصدَّر المطلع يكسر التصور المبدئي لماهية الرائحة المعتادة محركًا دلالتها لأبعد ممَّا يمكن أن تتركه جملة (رائحة حضنك.. حنان جارف)؛ فحركةُ فعلِ الرائحة (تحملني) بحمولاتها المُشية بالقوة والقدرة على التغيير، نقلَ الذات الشاعرة إلى فضاءٍ مكاني مُغاير وواسع لا حدَّ له، حتى إنَّ الذاكرة تعجزُ أمامه عن معرفته(٣):

(١) جمانة الديلمي، (الشخصيات القصصية في الشعر العربي القديم) الإسكندرية: دار النابغة للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠١٤م، ص ١٦.
(٢) الأعمال الشعرية لفوزية أبو خالد، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ٢٠١٤م، ص ٧٦٧.
(٣) الأعمال الشعرية، ص ٧٦٧.

إلى مكانٍ ليس كمثله مكان

أين يمكنُ أن يكونَ هذا المكان!!

أين يمكنُ أن يكونَ... تستنفدُ الأسئلة وتخفقُ خبراتي.

هذه التساؤلاتُ تؤكدُ بأنَّ المكانَ مجهولٌ للذات، ويعضدُ التأكيد اعترافات أخرى صريحة من الشاعرة[١]: **تستنفدُ الأسئلة وتخفقُ خبراتي ... فالمكانُ لم يمرّ بذاكرةٍ.**

المكانُ الذي حُمِلت له الذات بوساطة رائحة حضن الأم لا وجودَ له في سيرة الخبرات الذاتية ولا في الذاكرة الجمعية، وهذا ما دلَّ عليه تنكير لفظة (ذاكرة) التي خلت من ياء المتكلم والحاضرة في الملفوظ السابق (خبراتي)، هذا الغياب لماهيته يقابله حضورٌ عميقٌ لأوصافه فهو على حدٍّ تعبير النص[٢]: **مطلاته السامقة ... لا يطالُها خيال**

رائحتهُ النادرة ... لا وجودَ لها أسماء

مكانٌ سامقُ المطل، حدٌّ، ألا يمكن للخيال وصفه، نادرُ الرائحة، حدٌّ، ألا اسم لتلك الروائح. هذه المتواليات الوصفية لندرته مع الإمعان في تجهيل حدوده الفيزيائية كان لغايةٍ شعرية لا تقتصرُ على التشويق المعرفي للقارئ؛ وإنما لتُمهِّدَ انتقالية الرائحة لما هو أعمق من ذلك؛ إذ تضفي على حركة (فعل رائحة الأم) دلالات أسطورية؛ فالحواسُ تشهقُ ممَّا شاهدته، والجوارحُ تتلبك بشهد الرائحة[٣]. هذه الأسطورة تنتهي بإغلاق النص باعتراف الذات بأنَّ رائحة الأم ليست كما يعتقدُ البعض أنَّها مجرّد رائحة حبٍّ وحنانٍ وعاطفةٍ يشترك بها الجميع، بل هي رائحةٌ منفردةٌ بهذه الشخصية فلا يمكن أن يكون لها مثيل؛ لأنَّها مُستمدةٌ من رائحة أريج الفردوس[٤]:

أطفقُ من ورقِ التوتِ والتينِ والترنج

وأتيهُ في أنهارِ الخمرِ والعسل ...

مبهورةُ الأنفاس... أنثني على ألواحٍ لم يُكتبْ عليها بعدُ

أريجُ الفردوسِ المندلعُ من حضنِ أمي.

(١) الأعمال الشعرية، ص ٧٦٧.
(٢) الأعمال الشعرية، نفسه.
(٣) – ينظر: لبقية النص، الأعمال الشعرية، ص ٧٦٨.
(٤) الأعمال الشعرية، ص ٧٦٨.

هذه الخاتمة بحمولاتها المتلاحقة مع الذاكرة والمكان، وبما حوته من تعالقات مع ملفوظات القداسة الدينية (أطفقُ ، الجنة، الفردوس، الخمر، العسل، ألواح) توثقُ المغزى الرؤيوي الذي أرادت الشاعرة أن تتمايزَ به رائحة الأم عمَّا هو معهودٌ في التصورات الجمعية، فهي رائحةُ أفعالٍ حقيقية؛ ولكنها تسمو عن أفعالِ البشرية ذات الطابع المتبدل، إذًا من الصعوبة بمكان تخيُلها فهي فردوسية العطاء، سرمدية الحبّ، لا تنقطعُ عن مَدِّنَا بالحياة والبذل اللامتناهي ، وكأنَّ الأم بكل حمولات الرائحة صارت علامة على القداسة، فهي تُوشي برمزية التقديس، مُستدعية العصر الأمومي حين كانت المشتركات الدينية متصورة على شكل أم، والكونُ خاضعٌ للأم، والعباداتُ موجَّهةٌ للأم.

إنَّ رائحةَ الأم في النص لم تنتهِ بخاتمته، فملفوظاته التناصية ورمزية التعظيم لشخصية الأم قادت السياقات نحو الاكتمال/ العموم؛ إذ تحوَّلت الرائحةُ من الخصوص (رائحةُ أمي) إلى العموم (كلُّ الأمهات) وهذا عينه ما يجعل النصَّ حقيقيًّا وعميقًا؛ فحياةُ النص الحقيقي لا تنتهي كليَّةً بنهايته، بل تبدأُ في أحيانٍ كثيرة مع هذه النهاية حين تتحوَّل إلى مشتركٍ إنساني[1].

وإن نحت رائحةُ الأم نحو رمزية أسطورية، فإنَّ نص (رائحة بابا) تجسدت فيه الرائحة على صورة مألوفة عن الأبوة والرجولة، تمثَّلت في صفات الشجاعة والبطولة والشموخ والكرم. تقول أبو خالد في مفتتحِ النَّص[2]:

عرقُ البطولاتِ

قهوةٌ مبهرةٌ بالهيلِ والمسمار

غترةٌ معطرةٌ بجهدِ الكدِّ طوال النهار.

تُوحي الترميزات في الجملِ التصويرية السابقة بأنَّ رائحة الأب هي الرائحة المعهودة في الآباء، والمرتبطة في التراث العربي بالحمية والعزة والشرف؛ حيث الأنف عند العرب موضع السيادة والعزة[3]، فرائحتُهم ممزوجةٌ بالتعبِ والكد؛ لذا اختارت الشاعرة أن تبدأ نصها بملفوظٍ يتوافق مع تصوراتها (عرق)، ورغم ما لها من إيحاءٍ سلبي فهي موحيةٌ برائحةٍ كريهة، فإنَّ وضعها في

(١) علي جعفر العلاق، (شعرية اللون والرائحة) مجلة حزب التجمع الوطني التقدمي، العراق، العدد ٣٨٠، ٢٠١٩م، ص ٣٦.
(٢) الأعمال الشعرية، ص ٧٧٠
(٣) – ينظر: محمد محمد داود، (جسد الإنسان والتعبيرات اللغوية: دراسة دلالية ومعجم) ، القاهرة: دار غريب، ط١، ٢٠٠٦م، ص ١٩٧.

سياق الحديث عن الأب الذي يعمل ويجتهد طوال النهار من أجل أسرته أكسبها صفة إيجابية، كما أنَّ إضافتها لملفوظ (البطولات) عمَّقَ مسارها نحو معاني الرائحة النبيلة.

وتأكيدًا على أنَّ " حاسة الشم تمتلكُ أبعادًا ثقافية مكتسبة تختلف من شخصٍ إلى آخر، ومن بلدٍ إلى آخر"(١). فإنَّ وصف أبو خالد لأبيها حازَ خصوصية بيئية، حين أُضيفَ له رائحة القهوة السعودية المعروفة ببهار الهيل والمسمار، معزّزة من خلاله القيم الأخلاقية الرامزة للكرم والعطاء والترحيب بالضيف. وتتدرجُ الرائحة في النص لتكون الخاتمة برهانًا على المُفتتح؛ حيث تتشكلُ الرائحة مع الجسد (**هامةٌ شماء لا تنحني مهما اشتدَّت الريحُ لغير الرحمن**)(٢)؛ لتؤكد في سياق الفخر بأنَّ رائحة الأب هي رائحة الشجاعة والقوة والصبر، وهي امتدادٌ لشجاعة الأب / الرجل العربي؛ فالشعريةُ العربية كشفت عن ارتباط الروائح العطرية في غرض المدح بالتغني بالفروسية والشجاعة والبطولة(٣).

وللابن رائحةٌ خاصةٌ عند الشاعرة، ففي نصٍّ (رائحة غسان) (٤) تُباغتنا الافتتاحية حين تصفُ رائحة ابنها بـ(الماء الطهور)؛ فالرائحةُ وُلِدت في فضاء اللارائحة، فالماء الطهور لا رائحة له؛ ممَّا يستدعي السؤال عن ماهية الحضور ودلالاته المضمرة. فهل رائحة للارائحة المتمثلة في الماء الطاهر وبما له من حمولات دينية تقترن بالنقاء والتطهير والنظافة، هي مقصدُ الذات الشاعرة في استدعاء رائحة ابنها؟!

تكشفُ الجمل الآتية لجملة الافتتاح حضور الرائحة في سياقٍ حركي؛ فرائحةُ غسان -على حدٍّ تعبير الذات الشاعرة- تجسَّدت في (٥):

التئامُ الجروح... انجبارُ الكسور ...

رقيةُ الشفاء ... محلولُ الحياة

على هيئة شاب.

(١) غسان مراد، (تداخل البيولوجيا والثقافة في حاسة الشم) ، مجلة القافلة، أكتوبر، ٢٠١٩م، ص ١٢.
(٢) الأعمال الشعرية، ص ٧٧٠.
(٣) حمدة الرويلي، (الروائح العطرية في الشعر العربي إلى نهاية القرن الثالث) ، رسالة دكتوراه، مخطوطة من جامعة أم القرى، ١٤٣٦هـ، ص ١٤١.
(٤) للشاعرة فوزية أبو خالد ولدٌ اسمه غسان العقبي يعمل طبيب أذن وحنجرة، ولها ابنة اسمها طفول تعمل مستشارة إعلامية.
(٥) الأعمال الشعرية، ص ٧٦٩.

هذه التمثيلات لرائحة الابن، حضرت في سياقٍ تبدو فيه الذات متألمةً ومتعبة فكان هو المنقذ لروحها المنهكة؛ فالموقفُ بين الأم/الشاعرة والابن موقفٌ وجودي أكَّده فعلُ حركة الرائحة من ناحية، وتسيد رائحة الابن خطاب الوصف من ناحية أخرى، تقول الشاعرة[١]:

حمداً لا يحمدُ للواحد الأحد

الذي سوى الرجل ... عطراً يغسلُ روحي

في الذهابِ والإياب.

رائحةُ غسّان المتسيدة في النص بفعل غريزة المحبة، وبفعل موقف الوجود والذي تراه الأم امتدادًا لهويتها ولها ولتاريخها، جاءت في النص مؤكدة لكلِّ ذلك وكاشفة عن علاقتها بجملة المفتتح فهي كالماء الطهور، من حيث قدرتها على إزالة الكدر وتطهير قلب الأم. واستدعاء الشاعرة لجملة (يغسلُ روحي) يُعمِّقُ ما ذهبنا إليه من أنَّ رائحة غسّان بفعل ما تملكه من نقاء وسلاسة وبهجة (عطرًا) قادرة على غسل روح الأم، وإزالة جروح الحياة وكسور الزمن عن كاهلها. فهي إذن في سيرورة دلالتها تخطو نحو معاني السعادة؛ لهذا فالذاتُ تتفانى داخلها وتذوبُ موقنة بأنَّ كلَّ ما تُعانيه يتلاشى حين تحضرُ رائحة غسان.

تُسهم الروائحُ عبر حاسة الشم في صناعة المواقف وبناء الشعور، فالرائحة تُعَدُّ مثيرًا غير لفظي للذاكرة، تحفزها على التذكر واستعادة الماضي[٢]. ونص (رائحة سحارة جدتي) بمخاتلته الماضي يستثمرُ حاسة الشم للتغلغل إلى أسرار وذكريات الجدة عبر صندوقها الخاص (سحارة) كاشفًا عن هوية خاصة بالجدة. تقول الشاعرة[٣]:

خلاخيلُها تفيضُ برنين الفضة

على الكاحلِ الفتيِّ أنِّى لامسَ عنقَ الكعبِ العالي

عقودُ عرفج تعجُّ بارتعاشاتِ لمسة القطفةِ الأولى

عرقُ زنجبيل تتقوّى بلذعتِه على بردِ الفراشِ

(١) المرجع السابق نفسه.
(٢) وفاء عياطي ونادية مومني (بلاغة خطاب الرائحة ودلالتها في رواية موسم الهجرة إلى الشمال للطيب صالح) ، رسالة ماجستير، مخطوطة، الجزائر: جامعة حمة لخضر، ٢٠٢١م، ص ٢٦.
(٣) الأعمال الشعرية، ص ٧٦٣.

أقفلُ الصندوقَ قبل أن تلمحني جدتي متلبسة بالتلصُّصِ

على صبِاها وشمشمة ذكرياتها فتعلقُ بروحي أسرارُها

وما إن أقبلها إلا وتكتشفُ أمري.

تجسَّمت هويةُ الرائحة في النَّص عبر لقطاتٍ أخذتها الشاعرة من داخل الصندوق الخشبي (خلاخل فضة، عقود عرفج، روائح الزنجبيل من الملابس وقطع القماش) كمؤشرٍ على تأنق الجدة؛ فهي شخصيةٌ محبةٌ للطيبِ وللملابسِ المبخرة وللتزينِ بالمجوهرات إلا أنَّ هذا التصور غير مكتمل ما لم نقرأ كاملَ المشهد من زاوية أخرى وهي وجهة نظر الجدة، والتي نصلها عبر أفعالها (تلمحني جدتي متلبسة بالتلصص، تكتشفُ أمري) فهي شخصيةٌ تتقبلُ من حفيدتها التلصّص والبحث عن أسرارها؛ ممَّا يعني أنَّها تحبُّ هذه الأفعال؛ لأنَّها ترى في حفيدتها انعكاسها، وهو انعكاسٌ كان حاضرًا في مبتدأ النص؛ حيث الشاعرة في المشهد الأول: تتجسد دور الجدة في صباها فتلبسُ الخلخال مع كعبها العالي. هذا التمازج بين ذات /الحفيدة وذات / الجدة كان حاضرًا في تفاصيل رائحة السحارة، وفي مشهد الحوار الصامت بينهما. فبلاغةُ المشهدين الأول الذي بدأ مع تفاعل الحفيدة بتاريخ رائحة الجدة، والآخر مع الجدة التي تستمتعُ برائحة التلصص وترى تشكلات صباها في حفيدتها. فالرائحةُ هنا هي رائحة التمازج بين ذاتين وزمنين عبر حاسة شم الذكريات، واستحضار امتداد روائح الأجيال بين الخلخال والكعب العالي.

وفي مشهدٍ مليءٍ بالروائح المتنوعة تحضرُ الابنة (طفول)[1] في نصٍّ لا يحمل في عنوانه لفظة رائحة، على عكس كلِّ نصوص العائلة التي التصقت بعناوينهم مفردة الرائحة. وكأنَّ أبو خالد ترى أنَّ اسم ابنتها هو في حدِّ ذاته عطر لا يحتاج لإشهار. هذا العطر له مصدره فهو مستقى من كونها جزءٌ من كوكبة النساء؛ لذلك حضرت الطفلة/ طفول بعد أن سردت أبو خالد متواليات وصفية تبدو فيها النساء كحوريات وفاتنات وغيد لهن رائحة نفاذة تنقذ الكون؛ فالرائحةُ هنا لطفول هي رائحةُ كلِّ النساءِ الجميلات المغريات، القويات اللاتي يجذبن بفصاحتهن الشعراء. فطفولُ / الابنة هي ها هنا جزءٌ من رائحة النساء القويات القادرات على قيادة الذات باستقلال وحكمة، وسوف تكتمل بهن وتتكامل معهن حين تكبر، وبرهان ذلك أنَّها كما في النص تتصفُ برائحتهن وتتمايزُ عنهن بريحانها وعصفها، فرائحة (طفول) المشمومة هي رائحة المرأة القوية

(١) الأعمال الشعرية، ص ٧٣٢.

القادرة على صناعة التغيير المؤثر، وقد اختارت الريحان لتلك الرائحة لما له من علاقة بالمرأة ولقوته في ترك الأثر على المكان الذي يُزرع به.

- **المرأة الحامل**

تُعَدُّ الشاعرة أبو خالد صوتًا أدبيًّا مخلصًا للكيان النسوي، فقد اهتمتُ بقضايا المرأة وجسَّدتها في موضوعاتٍ عديدة، فنجدها حاضرة في نصوصها كمناضلة ونموذجية ومقاتلة ومفكرة وشاعرة [1]. ويزدادُ هذا الاهتمام وضوحًا في ديوان ملمس الرائحة؛ إذ أفردت مجموعةً كبيرة من النصوص للمرأة، وتحديدًا التي خاضت تجربة الحمل والولادة، فتحت عنوان كبير (روائح الحمل والنفاس) تبرز لنا ثمانية نصوصٍ كتبت عن روائح المرأة الحامل وما يتماس معها من مشمومات أخرى كرائحة المخاض والمولود والخصوبة واليانسون. وبرصد مساقات هذه الروائح تبين أنَّها تتجاذبُ ما بين الروائح الكريهة والزكية، وما بين الروائح الطبيعية والصناعية وأخرى افتراضية كلٌّ له مدلولاته المتعالقة برؤية النص ووظيفته.

ففي نصِّ رائحةِ الوحم تتشكلُ الجمل التصويرية الشمية في سياق القبح، تقول الشاعرة [2]:

أعافُ الطبخ ... أعافُ الفراش ...أعافُ العطور

كأنَّ كلَّ الكائنات خلعت جلدها ... ولبست قشر الثوم لتطاردني بثعبان الغثيان

كأنَّ في أحشائي جرحًا متدفقًا بالقيح يقلبُ معدتي.

فرائحةُ الوحم في مدلولها الأوَّلي لا تخرج عن كونها رائحة كريهة كالثوم والقيح، تحيل الذات إلى جثة مؤقتة، فهي رائحة لها قدرة على (شوي اللحم) أي: أنَّ لها فعلُ (المحو والطمس) فالحرقُ هو جذرُ النص ومحركه نحو المعنى؛ ففي حمولاته ما يُؤكِّد على تغيب الذات ومحوها وطمس رغباتها وتحولها إلى سكونٍ ورماد، وهذا ما يتوافقُ مع مفتتح النَّص والذي تعافُ فيه الذات كلّ ما كانت تمارسه بشكلٍ روتيني (الطبخ والنوم والعطر).

ولا تنفكُ حمولات رائحة الوحم عن معاني الألم والتعب "كأنَّ في أحشائي جرحًا متدفقًا بالقيح يقلبُ معدتي"، فهي ملازمةٌ للذات ملازمةٌ قدرية لا مفرَّ منها " وليس من مفرٍّ بعيد عني وعنها".

(١) – ينظر: هيفاء العساف، تجليات الذات الأنثوية في أعمال فوزية أبو خالد الشعرية بين النقد النسوي والهم الخاص، بحث منشور بمجلة كلية دار العلوم، مجلد ٣٥، العدد ٢٠١٨،١١٥م، ص ٣٣٠.

(٢) الأعمال الشعرية: ص ٦٤٧.

إنَّ متلازمة القبح وفناء الذات في الألم تبدو كهوية للمرأة الحامل، فبعد أن جسدتها الشاعرة في الرائحة الوحم نراها ماثلة في نص (رائحة الحموضة)؛ حيث الذات تعاني في الشهور المتقدمة من الحمل تعب الحموضة، فكان لرائحتها كما جسَّدها النص رائحة الاختناق والوهن الجسدي والضعف(١):

مثلُ ناي يُسرب مواويل مخنوقة العبرات

مثلُ أنبوب محشور بغازٍ خانقٍ..

تطفحُ قصبتي الهوائيةُ بأبخرة خفيةٍ تنتشرُ في جهازي التنفسي

وتهري رئتي بهواء مفخّخ.

ليس ثمة في النص ما يُوحي برفض الألم والاختناق؛ فالذاتُ تتعايشُ مع تلك الأنابيب الخانقة والأبخرة الحارقة، وكأنَّها تؤكد ما جاء في النص السابق من حتمية التلازم بين المرأة الحامل والألم والقيد وفناء الذات في الحالة المرضية، واستسلامها اليقيني لتلك المرحلة الخاصة التي تمرُّ بها الذات الأنثوية. هذه الرؤية يؤكدها النص الآتي (رائحة الحمل) بعد أن جزَّأت الروائح التي تُعبر عن حالة الحامل (الوحم- الحموضة) أجملت ما تمرُّ بها تلك الذات صانعة هوية خاصة لتلك الرائحة بجملة النفي. تقول(٢):

لا أحد ...لا أحد... مهما جرَّبَ من تفاعلاتِ الكيمياءِ

ومن أخلاطِ العناصرِ

يتحوَّلُ إلى عبواتٍ مشحونةٍ إلى زنابقَ باسقةٍ ...إلى نوافير مستفزةٍ

بفوضى الرائحة مثلَ امرأة ينحتُ أضلاعَها برعمُ التكوين.

في هذا الموطن تؤسس الشاعرة للرائحة مسارًا مختلفًا تكسرُ فيه مسار القبح الذي صاحب رائحة الوحم والحموضة، تكسرُ اللامعنى حين لا تضع أُطرًا محدَّدة لتلك الرائحة؛ فهي فوضوية تجمع بين الزنابق الباسقة والنوافير المستفزة والعبوات المشحونة؛ ولأنَّ رائحة الحمل كذلك فالشاعرة تؤكدُ أن لا أحدَ يمكن أن يصلَ إلى ماهيتها فهي مزيجٌ من المشمومات والروائح

(١) الأعمال الشعرية، ص ٦٤٩.
(٢) الأعمال الشعرية، ص ٦٥٠.

والمفارقات والفوضى، كل ذلك؛ لأنَّها امرأةٌ تحمل بين أضلعها برعم التكوين، وكأنَّها خلقت بسبب البرعم الذي بداخلها مسارًا موازيًّا للقبح، وهو مسارُ الجمال والوجود. وبعودة لنص الوحم تُظهر تساؤلات الذات:" كيف تصنع..." مقدرتها في مكافحة القبح؛ فالألم بفعل (قطرة الماء الشفيفة) يصبح مستطابًا تتحمله المرأة لأجل النطفة البريئة التي بداخلها. إنَّ في جملة التساؤل مع وصف الشاعرة لتحولات النطفة بأنَّها (بريئة) ما يدفع بالقارئ نحو فضاء الجمال الإنساني، ولاسيما وأنَّ النص يدعمُ ذلك بمخيلة واسعة؛ حيث تجسَّمت هذه التحولات على هيئة موازية للحالة؛ فالنطفةُ كانت كقطرةِ ماء شفيفة وستحوّل إلى شلال أي: تحولات من الضعف للقوة، وهذا هو حال هيئة رائحة المرأة الحامل تعيشُ حالة الضعف والألم نفسها، وستتحول بعدها بفعل(برعم التكوين) إلى حالة قوة وجمال وكأنَّ مقاومة رائحة التعب والألم تستحقُ؛ لأنَّ ما بعدها هو تكوينُ التكوين هو عودةُ الذات من الفناء إلى الوجود.

وهنا برز في نصوص المرأة الحامل (النطفة) كمعادل لرمز الماء، الماء الطاهر الذي رأيناه في رائحة ابنها/غسان يتحول إلى رائحة السكينة إلى رائحة القوة، وكأنَّ رائحة الحمل هو رائحة الحياة، ورائحة الوجود الإنساني المقاوم لرائحة الفناء والتلاشي.

كما أنَّ نصَّ رائحة المخاض يتكامل في رؤاه مع النصوص السابقة فتكشف ملفوظاته ومجازاته عن رائحة تتنامى بفعل حركة الجسد؛ فالمخاضُ وكل حمولاته الثقافية الواقعية من تقلصات وانقباضات وضغطٍ متكررٍ وانفتاحٍ يدفعُ بالجنين للخارج، ومن هنا تمركزت الرائحة في جسد الأم باصمًا إياها (برائحة قارة) تلك الرائحة التي تضاد محاولات محو الروائح الأخرى المصاحبة للمخاطب، والتي يلجؤون إلى تغيّرها (أنّى نبخُ معطرات الجوِّ ومعطرات الأجراح) ومادام ثمة محاولةُ محوٍّ للرائحة عن المكان/وثباتها في الجسد فبالضرورة لابدَّ أن يكون لذلك الصراع (محو/ ثبات) أثرٌ على جسد النص؛ إذ نلاحظ أنَّ الشاعرة تختم تدافع الضدين في آخر القصيدة بمجازٍ نصي لرائحة المخاض؛ إذ تقول[1]:

تبقى عالقةً بالروح مدى العمر...

كالعلامة الفارقة لا تفارق عرقَ الأمهاتْ.

(١) الأعمال الشعرية، ص ٦٥٢.

إنَّ الرائحة هاهنا بعد أن خلقت بحركتها مكانًا جديدًا لذاتٍ أخرى، ودفعت بها للحياة ترفض المحو وتؤكد أنَّ هذه المرحلة التي تمرُّ بها النساء ستظل علامة فارقة لن تغيب. وبرهانًا على ذلك أسندت التمرد لهذه الرائحة، ووثَّقت ذلك على أبعاد الجسد (العرق) وعلى الروح(عالقة بالروح).

وها هي أبو خالد تعودُ لإثبات فلسفة رائحة الحامل عبر تنامي دلالات المحو/ الموت، والبقاء/ الوجود ففي نص (رائحة الولادة) نشم منذ الافتتاحية مدى حجم الألم الذي يعصرُ ويحولُ ويفتكُ ليصلَ إلى مرحلة محوٍّ الذات. تقول الشاعرة[١]:

بأيدٍ متمرسة **تعصرُ** الولادة حبال النساء الشوكية

وتحولُ الآثامَ المشتركةَ إلى ألمٍ فرديٍّ **فتاكٍ**

فبدون ذلك المحوِ يستحيلُ تجديدُ تجربة الموت

أكثرَ من مرةٍ ...بأرواحٍ جسورةٍ وأجسادٍ تنتفض.

ثمة في النص خطابٌ استعاري يقاوم المحو، جسّدته الشاعرة في تحويل انفصال الألم الذي تشعر به النساء وقت الولادة إلى ما يشبه الاستمتاع؛ إذ استعملت اللغة الإيحائية لرسم مشهدٍ من الروائح ذات العلاقة بالحدائق والزهور[٢]:

لا تخرجُ عُصارتهُ العصبيةُ إلا من أقحوانِ المخاضِ

تقطرُ الولادة عطراً متوحشاً موجعاً شهياً على أحواضِ النساءِ

يجلبُ الحبَّ والخصبَ والعذاب.

إنَّ استحضارَ الشاعرة لفضاءِ الحديقة ومتلازماته اللفظية (تعطر، أقحوان، عطر، أحواض) يُفسر طغيان الكلمات الحسية في النص، وهو ما يدعمُ توجَّه النص في خلقِ لغةٍ خاصة لرائحة الولادة، من خلال خلق تغييرٍ في نمطِ المعنى وهو ما حصل حين استدار الكلام و" انتقلَ من اللغة ذات اللغة المطابقة إلى اللغة الإيحائية"[٣]، عبر الإيمان بأنَّ الولادة وإن كانت أشبه بعملية المحو/

(١) الأعمال الشعرية، ص ٧٦٠.
(٢) الأعمال الشعرية، ص ٧٦٠.
(٣) جان كوهن، بنية اللغة الشعرية، ترجمة: محمد الولي ومحمد العمري، الدار البيضاء: دار توبقال، ط١، ١٩٨٦م، ص ٢٠٦.

الموت إلا أنَّها تستدير في آخرها نحو الحياة / الخصب. ومن هنا فرائحة الولادة وإن بدأت بسردِ الألم وانعصار الذات إلا أنَّها تُختم برائحة القوة والصمود (أرواحٌ جسورةٌ وأجسادٌ تنتفض).

أمَّا نص (رائحة المولود) فالشاعرة تختارُ له سياقًا متفردًا إيجابيًّا؛ إذ تقول[١]:

لا اليانسون ولا الحلبة

لا لطفُ زوجي، لا النسيانُ نفسه يُنسي ساعة الموت التي تنسيني اسمي

وتُسمَّى تمويهًا...باسم الولادة

استنشق طفلي فأستروح رياحين الفردوس

فأستروح رياحين الفردوس ...أشم غارًا يغارُ من الغارِ.

فرياحينُ الفردوس لها حمولاتها الزكيَّة الدالة على معنى عميق؛ فالمولودُ بمثابة الحياة وما يُؤكِّد ذلك بناء النص على المفارقة بين الحياة والموت؛ فالشاعرةُ تُصوِّرُ رائحة الولادة بالموت في حين تربطُ رائحة المولود برياحين الفردوس/ الحياة، هذه الرائحة هي التي سوف تنتزعها من الموت، وتحملُ هذه المفارقة ما بين رائحة الولادة/ الموت، ورائحة المولود/ الحياة معنى مضمرًا يشيرُ إلى أنَّ الولادةَ والتناسلَ هو في حقيقته فعلٌ لمواجهة الموت ومحاولة لمدِّ الذات في الذات الأخرى، فتشعرُ الذاتُ حينها أنَّها لم تمت أو أنَّها تدرأُ الفقد أو الانفصال ؛ ولذلك في التصورات الجمعية نقول حينما نُقبل طفلا قريبًا منَّا: (يا ريحة أهلي)، فرائحةُ لها فعلُ الامتداد على الجسد فعل رياحين الفردوس التي لا تموت؛ ولذلك في التصورات الجمعية والتعابير الشعبية حين تُذكِّرُ الجدات أو الأمهات أبناءهن أو " حينما يدللنهم صغارًا كانوا أم كبارا ب(يا ريح أمي) أو (يا ريح أبوي)؛ حيث الوجود العيني والتجسيد الماثل للطفلِ أو للابن إلى استحضار من مضوا بتحويل إلى استحضار للماضي، في محاولةٍ لدرءِ الفقد والانفصال عبر هذا الامتداد بهم"[٢]؛ فرائحة (الإنجاب/المولود) لها فعلُ الامتداد على الجسد ، فعل رياحين الجنة التي لا تذبلُ ولا تنفصلُ عن الذاتِ المحبة.

وفي رائحةِ الحمل والنفاس ثمة نصوص لها سياقها الخاص تبدو ملازمةً للمرأة النفاس في الثقافة العربية؛ ففي سياقِ التداوي والتطبيب تحضرُ رائحة (الحلبة واليانسون ورائحة الرطب)

(١) الأعمال الشعرية، ص ٦٥٥.
(٢) فاطمة الوهيبي، ثيمة الشفاء بين لغة الجسد وجسد اللغة، بيروت: مجلة كتابات معاصرة، العدد ٢٩، عام ١٩٩٧م، ص ٤.

معبرةً عن روائح زكيَّة اعتادت المرأة العربية على تناولها بعد الولادة، كعلاجٍ شعبي يُسكِّن الجسد ويُخفِّف من ألمه ويعيدُ له ما فقده. تقول الشاعرة [1]:

ليس للنبتةِ الحيية بكعوبها الرقيقة المعقوفةِ

ورؤوسها البيضاء الناعسة ...من مباهج عطنةٍ تَعدٌّ بشفاء تشققات الولادةِ

وتسرٌّ للجسدِ الذبيح بليالٍ تُخفي بلذتها ما خلَّفته الولادةُ من طعونْ

وتقول[2]:

يتفشيَّى في أوردتي من غمامة خيوط البُخار المنبعثةِ من كوب اليانسونِ

كأنَّ البحرَ يلعقُ جروحي دفعةً واحدةً.

إنَّ الصورةَ الأوليَّة تُوحي برمزية البحث عن الشفاء، إلا أنَّ قراءة دلالات الروائح في ظل وجود مجازات وتعبيرات لها علاقة بالنبات والأرض والحياة، تنقلُ دوائر المعنى إلى سيرورة أخرى قد لا تخرجُ عن محاولة الذات/جسد المرأة الاتحاد مع الأرض؛ حيث تبدو المرأة مع رائحة الحلبة واليانسون والنخلة برطبها / خيرات الأرض، رحمًا واحدًا للولادة، ولادة النور والحياة والشفاء والخير. وإجمالا لكلِّ ذلك؛ فإنَّ هوية رائحة الحمل والنفاس، ذات حمولاتٍ رمزية استطاعت أبو خالد بلغة مجازية عالية أن تخلقَ لها هوية متمايزة لا تتكاشف منذ القراءة الأولى، وإنما في النسق يُظهر القبح/ الجمال وتتحوَّل لحظة الفناء إلى لحظة وجودية، فرائحة الأم هي رائحة التسامي والتضحية والوجود الإنساني والكون.

وإنَّ قراءة نصوص الحمل والولادة وتتبُّع سيرورة دلالاتها يُفضي بالقارئ نحو مساراتٍ شعرية متنوعة لرائحتها خصوصية؛ فهناك النصوصُ التي يمكن تصنيفها تحت (ما قبل الولادة) وهي التي تصاحبُ الحامل في فترة حملها كالحموضة والوحم، وقد تمايزت رائحتها بأنَّها تقفُ بين ضدين، وهناك نصوصُ (الولادة) تندرجُ تحتها النصوص التي تتعلق بهذه المرحلة وما ستتبعها " الولادة ونص رائحة المخاض"، ونلحظُ نصوصًا كُتبت في مرحلة ما بعد الولادة كالنصوص التي

(١) الأعمال الشعرية، ص ٦٥٢.
(٢) الأعمال الشعرية، ص ٦٥٤.

تتحدثُ عن المولود، أو في سياق العلاج والتطبيب، وتمايزت روائحها بحالة شعور الذات بالحياة والامتداد، ودفع الفقد والانفصال.

وكلُّ هذه المراحل المتفرقة للمشمومات تأتي في الديوان متلاحقةً ومتراصفةً كفسيفساء تصنعُ هويةً كبرى للمرأة الحامل، فهي تقفُ على حافة الموت بقوةٍ وصمودٍ، وتحاربُ رائحة الفناء والموت وتصارع الوجود؛ ليكونَ في امتدادها رائحة الوجود.

وقد كوَّنت أبو خالد تجربةً شعريةً مختلفة عن روائح المرأة تمثَّلت في مستويات تعبيرية متعددة، وهذا حال التجارب الشعرية المتفردة فهي تصنعُ في تجاربها النصية " أكثر من مستوًى تعبيري، فهناك المستوى المادي، وهو المكونات الحسية المدركة، والمستوى النفسي، وهو ما يتصلُ بالمكونات الحسية من انفعالات مصاحبة، ثم هناك المستوى الواعي، وهو ما يتصلُ بعملية التنظيم والتحديد والحصر" [(١)].

- **المريض**

إنَّ ارتباطَ حاسة الشم بالمرض هو الأقل حضورًا في الديوان، إلا أنَّ ثمة ما يميِّز شخصية المريض فيها؛ إذ نلحظُ التمازجية العالية بين الذات والموضوع بوصف النصوص المشمومة جزءًا من تجربة الشاعرة المرضية، ومن نماذج تلك التمازجية نصيين تحدَّثت فيهما أبو خالد عن تجربة (مريض الكانسر) مع العلاج بالكيماوي، تقول في نص رائحة الكيماوي[(٢)]:

أجنحةُ الروح ...ريشةً ريشةً

تتفحَّمُ دفعةً واحدةً في الأحشاء

تتشربُ أنسجةَ الرئةِ غمامة الدخان، وتتصعدُ ببطءٍ قاتل

إلى أغشيةِ أنفي لألفظَ كلَّ ما جربتهُ من متع الحياةْ.

وتقولُ في النص الآخر[(٣)]:

النوم والصحو في أفرانِ الغازِ النازيةِ... ليسَ إلا.

(١) السعيد الورقي، (لغة الشعر العربي الحديث) ، القاهرة: دار المعارف، ط٢، ١٩٨٣م، ص ٦٢.
(٢) -الأعمال الشعرية، ص ٧١٨.
(٣) الاعمال الشعرية، ٧١٣.

ثمة ما يميِّزُ خطاب الرائحة في الذات المريضة في المقطعين السابقين؛ إذ نلحظُ اعتماد النص على سردية ملامح تجربة الذات مع المرض، والتي تجلَّت في وصف مقدار الألم الذي تعيشه في مرحلة العلاج بالكيماوي، وهو وصفٌ تجاوزَ ما ألفناه في تجارب الشعراء القديمة مع المرض والمرتبطة غالبًا بتساؤلات الحكمة والصبر والدعوة للجلد من ناحية، ومزج ألم المرض مع الطبيعة من ناحية أخرى؛ إذ تخلَّت الشاعرة عن كلِّ ذلك مركزةً رؤيتها على محاولة تجسيد رائحة مرحلة العلاج، وعلى مقدار الألم الذي تشعرُ به في هذه المرحلة العلاجية حتى صار له رائحة تميِّزه عن باقي التجارب الشعرية المرضية.

ومن خلال وصف ما تعانيه الذات تتكاشفُ رائحة العلاج؛ فالذاتُ هنا تختار استهلال وصف تمركز الألم، والذي يبدأ مع (الروح) المجسّد على شكل طائر (أجنحة الروح)، وتشبيهُ الروح بالطائر صاحب الأجنحة هو علامةٌ على أنَّها ذات حرّة منطلقة إلا أنَّ المرض كبَّلها وحرَّق أجنحتها (تتفحمُ)، ولوصف قوة الألم كان اختيار مفردة المتفحم بما تحملهُ من سوادٍ دالٍ على مقدار عمقه، فضلا على ذلك تأتي جملة (دفعة واحدة) لتعمق هذا الألم، ففيها من السلطة والقوة والمباغتة ما يجعلها أعمق في التعبير عن سيرورة الألم في الروح.

ولأنَّ الجسدَ يتعالقُ مع الروح والألم يعبرهما معًا، بالقدر ذاته مالت الشاعرة لقرنهما في مشهدٍ واحد؛ حيث الروح تتحرقُ في الأحشاء، الاحتراق اختار مكانًا قصيًّا مجوفًا كي يكونَ أقوى في استقرار الوجع. ولا تكتفي رائحةُ هذه المرحلة العلاجية (بالكيماوي) بالوصول إلى قاع الجسد والروح وتحرقهما دفعةً واحدة، وإنما تأتي مرحلة أخرى بعد أن تحترق الذات تمامًا (تعود للحياة)، إلا أنَّ (غمامة من دخان) تغتالُ هذه العودة بخطواتٍ قاتلة؛ فأنسجةُ الرئة (تتشرب) تلك الغمامة متجاوزة ببطءٍ قاتلٍ إلى الأنف لتفتكَ بأغشيته مستمرة في الصعود والتسرب نحو أعضاء الجسد عضوًا عضوًا، حاملةً الألم نحو الموت الذي تجسّد في خاتمة النص على شكل مقايضة مع الذات، فبقدر ما كانت الذات مستمتعة بالحياة بقدر ما بلغ بها الألم الذي وصل بها للفظِ الحياة، فهي الآن في مرحلةٍ مرضيةٍ مشمومة بين مقايضة الحياة/ الموت، والاستمتاع/ الإحباط، بين الروح الطائرة المحلقة وبين الوحش الذي ينتفُ هذه الروح ريشةً ريشة ثم يُحرقها دفعةً واحدة.

والرائحةُ في النص تُصوِّر شخصية المريض وتجسدها في صورةٍ عميقة، فهي تعيشُ الصراع بين القاع (الأحشاء -رئة-تتشرب-تتفحم) والعلو (دخان-أجنحة- تصعد- أنف)، صراع سمتهُ

التسلل البطيء (أنسجة -أغشية) قادرٌ على قتل رائحة المستقبل/ والرجوع للماضي أو اغتياله، وكأنَّه لم يكن حتى تصل الذات إلى مرحلةٍ للأمتعة وهذا ما أكّده النص الآخر، فجملة (ليس إلا) تختصرُ مرحلة القاع (أفران نازية) /الاحتراق الداخلي للذات، خطاب الذات لا يدعو إلى الصبر والحكمة وإن كان في سياقاتها الداخلية ما يُنبئ عن ذلك، ولكنها تصفُ تلك الرائحة التي يعيشها المريض بصورةٍ تخدم غائية الخطاب الشعري؛ فالشاعرُ المتميز؛ " إذ يصفُ فهو الغالب ليس همه الوصف، كما قد يُظن، وإنما أمور أخرى ماثلة في خلفية الخطاب الوصفي ...؛لأنَّ غائية الخطاب الشعري إنما هي التأثير لا التصوير" [1]. تأثير رائحة ألم المريض انتقل من تساؤلات الحكمة والقناعة والحث على الصبر إلى تساؤلات وصف الألم والأمل، باعثًا قوةً خفيةً في النص لها روح التمرد والعلو والمقاومة، وهذا ما يُعزّزه نصٌ آخر في السياق نفسه؛ إذ تقول[2]:

كلما شارفتُ على الموت ودخلتْ روحي مرحلة النزاع

قربَّتْ أنفاسَها من وجهي ونفحت في جوارحي أسرارَ التمردِ على الوداعْ.

إنَّ شخصيةَ المريض التي تجسَّدت من خلال رائحة العلاج الكيماوي، والتي عاشت بين الألم والأمل والقاع والعلو والحياة والموت والإحباط والاستمتاع ها هي تحكي -في النص السابق- بصورةٍ موازية حالة العيش بين المتناقضات والمفارقات؛ حيث تعيشُ الأمل وروحها يتنازعها الموت والفناء، إنَّ المضاد لرائحة (الموت) هي قدرةُ الذات على التمرد والعلو، فهي كالطائر المنطلق تعشقُ الحرية والطيران والتحليق؛ لذلك تعلَمُ أن يتجاوزَ القاع والوداع ويعود للحياة بعد أن احترقت احشاؤه. إنَّ رائحة نصوص العلاج والمرض جسّدت بعمقٍ ملفوظاتها وخطابها التأثيري شخصية المريض الذي لا يعلو على المرض فحسب؛ وإنما حوَّل المرض بكلِ حمولاته (ألم -وانسحاق للداخل) إلى تحدّي معها، هو مرحلة تثبت فيها الذات ذاتها التي لا ترضى أن تعيشَ مستسلمةً، فهي كالطائر تتمردُ على القاع لتعلو على الألم.

كما نلحظُ في نصوصِ رائحة المرض تواترَ استعمال ملفوظات الجسد (الأحشاء، أنسجة الرئة، أغشية الأنف، أنف مسدود، قرحة معدة، عطن)، هو استعمالٌ مؤشري يدل على العلاقة التبادلية بين المرض والجسد من حيث انعكاس تبعات المرض، فصار النصُ حاملا لتلك المؤشرات

(١) مبروك المناعي، في إنشائية الشعر العربي مقاربات وقراءات، تونس: دار محمد علي للنشر، ط١، ٢٠٠٦م، ص ١٧٣.
(٢) الأعمال الشعرية، ص ٧٧١.

بدلالاتها وقِيَمِها، هذه العلاقة لا تقفُ عند السياق وإنما تمثلات مشمومات المرض له بُعده النفسي على الذات، وله هويته التي تُظهر قيم النص ورؤيته.

وهذا ما أكَّده الشعر العربي؛ حيث نجد بعضًا من الشعراء في تجاربهم المرضية ربطوا القيم والموضوعات والأغراض الشعرية بالجسد والأنف كجزءٍ منه، حتى اكتسبت أعضاء الجسد التي تغنَّوا بها دلالات كونية وأبعادًا رمزية، لها حضورها في أبعاد التجربة الشعرية(١).

٢- الرائحةُ والمكان:

ترتبطُ الرائحة بالمكان في نصوص الديوان ارتباطًا جليًّا، نلمس ذلك من خلال عناوين النصوص التي تتعالقُ مع أماكن مختلفة كرائحة البحر والقدس، والأندلس، والأطلال، والبيدر وغيرها، وبتتبع مساقات الرائحة المكانية نجد أنَّ بعضها كان متصلا بالمكان المفتوح كالبحر والشواطئ والبحيرات، والبعض اتَّصل بفضاءٍ مغلق كالسحارة والفرن، كما يحضر المكان الأليف/ الحاضن كالعُرس وحفلة الخطوبة، والمكان المعادي/ الطارد كالحرب والسجن والمستنقعات والوحل. ثمة حضورٌ آخر للرائحة في نصوص الديوان تمثَّلت في استحضار الفضاء التاريخي للمكان المرجعي والمكان المتخيل، كنصِّ رائحة الأندلس. تقول الشاعرة(٢) :

بخورُ التاريخ يخرجُ من قصر الحمراء

إلا أنَّه لا يحركُ حجرًا من معمارها الشاهق

ماءُ الكادي يفوحُ من مَصبّاتِ خانيلَ فلا ينتبُه لرائحة الجرح أحدٌ سوانا

أمّا هضبةُ التنهيدات فتنشرُ عبقًا سريًا يسري في جبال إستيرا

ويسرٌّ لنا برهبة الخيبات القادمةْ.

ففي هذا المقطع تتكاشفُ ماهية رائحة المكان المتخيل والذي عرَّفه باشلار بأنَّه " المكان الذي ينجذبُ نحو الخيال لا يمكن أن يبقى مكانًا لا مباليًا، ذا أبعادٍ هندسية وحسب، فهو مكانٌ قد عاش فيه بشرٌ ليس بشكل موضوعي فقط، بل بكل ما في الخيال من تحيز"(٣). تحيزاتُ الشاعرة لرائحة المكان الواقعي عبر المتخيل الشعري تجلَّى عبر رائحتين تسلَّلت لبنية النص الافتتاحية؛

(١) – ينظر: جابر خضير، الخطاب والجسد مقاربة في التراث النقدي، بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، ط١، ٢٠١٧م، ص٩٥.
(٢) الأعمال الشعرية، ص ٧٥٧.
(٣) غاستون باشلار، جماليات المكان، ترجمة: غالب هلسا، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط٢، ١٩٨٤م، ص ٣١.

فالأندلسُ هي الرائحة الزكية في سجل تاريخ المسلمين، رائحة المجد والقوة والسلطة ولكنها تحوَّلت إلى رائحة جرحٍ وألم، هذه الروائح بملفوظاتها دالة على أنَّ مضمرات الرائحة في فضاءِ النص هي رائحة (التحسر) عضدتها الشاعرة بكثيرٍ من التصويرات النصية كقولها[1]:

يعيشُ مسجدُ قرطبةَ على أنفاسِ مصلين في الخيال

إلاّ أنّ طليطلةَ وأشبيليا وغرناطة ومدن التيه الأخرى ...، تصحو دون أنْ تصحو

لعلها أضاعت رائحتَها مثل صبايا عصرياتٍ كشطنَ عن أرواحهنَّ

روائحَ السدرِ والحناءِ ولم يجدنَ في الماءِ ماءً.

التحسرُ هو رائحة المكان/الأندلس تحوَّلت إلى جرحٍ عميق في الذاكرة الشمية، فكلما ذُكرت (طليطلة وأشبيليا وغرناطة) تحرَّكت الذات نحو الألم والتحسر. هذه الرائحة لها ميزة التجدد واليقظة فهي لا تخمد (تصحو دون أنْ تصحو، وتنام دون أن تنام)؛ لذا هي تعيشُ في حالة تمدُّدٍ وتقلصٍ أشبه بضياع هويتها الشميَّة (لعلها أضاعت رائحتها)، فلم نعد نشمُّ البخور العربي في أزقتها ولا نشمُّ الكادي في كاسات الماء؛ ولأنَّ الذات الشاعرة ترى أنَّها جزءٌ من تلك الرائحة المتأججة عاشت هي الأخرى حالة من الضياع والتحسر متلبسة باليقظة والتجدد، اتضح ذلك في مضمرات الوعي بهوية التاريخ لهذه المدينة التي كلما شمَّت الذات رائحتها وقفت على (هضبة التنهدات).

إنَّ النصَّ وإن أكَّد في مساراته على أنَّ رائحة الأندلس تتجسدُ في ذاكرة متحسرة إلا أنَّه يستديرُ بالمعنى حول الهوية الضائعة للمكان المرجعي الواقعي؛ حيث تنعطفُ القصيدةُ في المقطع الأخير نحو ضياع الأندلس لرائحتها ممثلةً ذلك بلغةٍ استعارية، فخسرانها لرائحتها مثل فتيّات هذا العصر حين (كشطنَ عن أرواحهن روائح السدر والحناء)، هذا التماثلُ بين تخلى عن هويته وفتيّات تخلين عن تراثهن (السدر والحناء) هو تماثلٌ شمي يفضي إلى فقدان الهوية الأصيلة.

أمَّا القدس فرائحته ليست دالة على التحسر والألم على ضياع الهوية الإسلامية كما هو الحال مع رائحة الأندلس، بل تتجاوز ذلك لتدللَ على عقيدة مدينة القدس وعراقتها وتاريخها وكونيتها[2]:

(١) الأعمال الشعرية، ص ٧٥٧.
(٢) الأعمال الشعرية، ص ٧١٢.

مدينةُ من معجزةِ البراقِ

إذ يعدو في ليلةٍ واحدةٍ بين الأرضِ والسماء

فواحاتُ القدَّاس وبخورُ المساجد وشموعُ الكنائس

لا تبلغُ عبقَ تلك المدينة الذي تستنشقُه القلوب عبر القارات والقرونِ

أيا كانت عقائدُها.

إنَّ الإشارية الرمزية في مفتتحِ النص عن (حادثة الإسراء والمعراج) واستحضار اللازمة المدللة عليها (البراق)، تدعم رؤية النَّص في أنَّ رائحة فلسطين ماهي إلا مشموم اليقين وبأنَّها مدينة إسلامية سكنت كل القلوب على مدى قرون. وتحضرُ فلسطين في موطنٍ نصي آخر لتؤكَّدَ بأنَّ رائحة فلسطين هي رائحة (الحقيقة) الصادقة التي تغلغلت في وجدان كل الأمة، فأصبحت هذه الرائحة رائحة إشهارية كونية يقينية لا شك فيها، هي رائحة لها فعل الملازمة تلاحقنا وتعيشُ فينا برموزها الثقافية، بقميص حنظلة وأشعار درويش. واستحضار الشاعرة لهذه الرموز جاء معمقًا لرؤيتها/ فهؤلاء لا يغيبون؛ لأنَّهم حقيقة مشمومة صادقة في تاريخنا.

وبتتبعِ روائح الأماكن المفتوحة كالبحر والشاطئ والبحيرات نلحظُ أنَّ ثمة ما يشير إلى مشمومات الطبيعة وتشكلاتها؛ فالشواطئ تحفلُ بالحوريات المتغنجات والأمواج الصاخبة، وماء البحيرات يتحرك متناغمًا مع الهواء الطلق، كما يلاحظ أنَّ الذات الشاعرة تربطُ مشاهداتها الواقعية وما يؤطرها من جماليات أو وصفٍ للحالة بالذاكرة (يتغلغل في الرمل، يمرُّ بمواده المشتعلة على الذاكرة، ليس من هواء يخنقُ الذاكرة إذا مررنا بالبحيرات)[1]، وقد يعود هذا الربط إلى مقاصد النص التي ترمي للتذكير بأنَّ كلَّ ما يحفُّ الإنسان والطبيعة حوله يتخزن بالذاكرة، ويعود على شكل مشموم يتجددُ بتجددِ هواء الأمكنة المفتوحة.

وتخلقُ أبو خالد لرائحة الأماكن الطاردة/المعادية هويةً متساوقة مع المكان الموصوف؛ فللحرب مثلا رائحة كريهة فهي وإن كانت تحمل مشموم الدم/الألم، البارود/القتل، وتحمل رائحة الأجساد المتطايرة وانتزاع الرحمة في مدلولات ملفوظاتها ولكنها ترفض أن تقصرَ الرائحة على

(١) -الأعمال الشعرية، ص ٦٦٦، ٦٧٧.

ما استحضرته؛ إذ ترى أنَّ هذه الروائح غير كافية لوصف مشموم هذا المكان المعادي للإنسانية وللحياة، وإن رائحة الحرب هي رائحة (دون مُسمَّى) [1]:

تطلقُ الحربُ رائحةً تستحي الأبجديةُ من مُسمَّاها

الشاعرة تعتمد في وصف هوية مكان الحرب إلى تجهيل الرائحة وتغييبها عبر استخدام أسلوب التشخيص الذي " يكمنُ في استحضار الغائبين ... الجمادات، وجعلها تتفاعل وتتكلمُ وتجيبُ على الكلام"[2]؛ فالحروفُ الأبجدية تتفاعل مع المشموم تفاعلا سلبيًّا؛ حيث تعجزُ عن وصفها، والإحاطة بسؤالها، إنَّ عجز التعبير عن هوية المشموم وتجهيله عمدًا يحمل في معطياته الترميزية دلالة عميقة على أنَّ رائحة الحرب هي رائحة المحو، وقد يكون الجهل والعجز عن تفسير ماهية المشموم هو إعلانٌ صريحٌ عن عجز إيقافها.

أمَّا رائحة الأماكن الحاضنة والأليفة فيبدو من عناوينها علامات الفرح والابتهاج من مثل (رائحة الحفلة، الخطوبة، العرس)، ففيها نلحظُ طغيان مفردات الحبِّ والبهجة والموسيقى والأشواق، كما أنَّ فيها رسمًا لمشاهد وأسرار العشاق وأحلامهم، والرائحة بتلك الهوية لا تخرج عمَّا هو متعارفٌ عليه في مثل هذه الأماكن.

وفي فضاء المكان تحضر (رائحة الأطلال) على هيئة قد لا تختلف عمَّا كان متداولا عند الشعراء في وقوفهم على الأطلال، فهو مكانٌ يمثلُ تجربة البراح والحنين، إلا أنَّ الشاعرة حرصت على أن يكونَ لرائحة أطلالها هوية تحاكي أجزاء المكان الموصوف؛ إذ تقول[3]:

تطوفُ بي بناتُ الذكرى...

وأنا بين السّجى والوسن، بين السكرةِ والغيبوبةِ

مصباحٌ انقطعَ عنه التيارُ ... طريقُ هجرةُ المارةُ

لوحةُ مفاتيحَ لا تلامُسها يدٌ

سهرةٌ بلا عشاقٍ... رمادٌ بلا اشتعالٍ... فجيعةٌ بلا معزينَ.

(١) الأعمال الشعرية، ملمس الرائحة، ص ٧١٠.
(٢) رونار، بوديل، غيار وغيرهم، آليات دراسة النصوص الأدبية، ترجمة: محمد مساعدي وعبد الواحد المرابط ورضوان الخياطي، الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، د. ط، ٢٠١٧م، ص ١٨٢.
(٣) الأعمال الشعرية، ص ٦٩٠.

الشاعرة هاهنا من خلال تصوير فضاء المكان/ الأطلال ومؤطراته كالمشاهد المصاحبة لمشاعر الفَقْدِ والحنين والتي تجسّدت في " المصباح الفاقد لنوره، والطريق الفاقد للمارة، والسهرة الخالية من العُشاق، والفاجعة الخالية من المعزين، ولوحة المفاتيح التي انفصلت عن يدِ كاتبتها"، كلُّ تلك المشاهد هي علامةٌ على فَقْدِ الشيء لكينونته، وكأنَّها وهي تصفُ أجزاء رائحة المكان وفقدانه لماهيته تحاكي ذاتها التي تفتقدُ من رحلوا، تقول[1]: "لستُ غير هياكل فارغة لمن رحلوا " أي: أنَّها بفعل رائحة الأطلال " تحاكي أجزاء المكان ...، ولكنها كلما اقتربت منه، كلما ابتلعها المكان واشتمل عليها حتى تصيرَ الذات عنصرًا من عناصره، وزمنًا من أزمنته المتعاقبة"[2]. إنَّ مشموم الأطلال بفعل الفَقْد المتماهي بين الذات وكينونة المكان/ الخالي من الأحبة تحوَّلت لتجربة موازية للذات فكلاهما يحملان الرائحة ذاتها، رائحة الحنين:" لولا عذابات الرائحة تشبُّ في أعطافي" [3].

٣ - الرائحة والزمان:

يظهر تعالقُ الرائحة مع الفضاء الزمني منذ عتبة الديوان الأولى (الإهداء)، فقد أهدته الشاعرة إلى أحفادها؛ لأنَّهم أعادوها إلى زمنِ الطفولة وجدَّدُوا بداخلها طاقة الشباب. والعودة بالزمن إلى الخلف في الاستهلال النصي مؤشرٌ على ما ذُكِر بأنَّ الشاعرة تخلق للأزمنة روائح وتجسدها في صيغٍ تعبيرية لها خصوصيتها ودلالتها، ومن النصوص الدالة على ذلك نص: (رائحة الماضي، رائحة الحاضر، رائحة المستقبل).

ففي نص (رائحة الماضي) ثمة ما يشيرُ إلى أنَّ الماضي على الرغم من انقضائه فإنَّه يملكُ سلطةً قويةً للظهور[4]:

تلتصقُ بجلودنا

كوشمٍ غائرٍ في الشرايين

تتسربُ غازتُها من مسامنِا

نغتسلُ منها بالنسيانِ فتفوحُ من ملابسنا الجديدةِ.

(١) الأعمال الشعرية، ص ٦٩٠.
(٢) حبيب مونسي، فلسفة المكان في الشعر العربي، دمشق: اتحاد كتاب العرب، د. ط، ٢٠٠١م، ص ٣٥.
(٣) الأعمال الشعرية، ص ٦٩٠.
(٤) الأعمال الشعرية، ص ٧٤٩.

صوَّرت الشاعرة هذه السلطة الزمانية على شكل وشمٍ غائر/ ثبات، وغازٍ/ انتشار وفوحان. وما بين الثبات والانتشار يحاول الإنسان أن يغسلَ تلك الرائحة بالنسيان، إنَّ رائحة الماضي في حمولاتها الشعرية لها دلالة السلطة والقوة التي بإمكانها أن تفوحَ في حاضرنا حتى ولو حاولنا نسيانها، ولكن الشاعرة لا تترك النص لهذه اللحظة الشعرية القاسية وإنما تحرِّكُ رائحة الماضي نحو ملفوظات شعرية أقرب للحكمة، فتفكك هذه السلطة بفلسفة واقعية؛ إذ تعلنُ بأنَّ لكلِّ سلطةٍ سلطة أخرى أقوى، فإنْ كانت رائحة الماضي موشومة في ذاكرتنا بكل ما تحمله من أذى أو حتى ذكرٍ جميلة/ شذى، فإنَّ علينا (مجابهتها) وإلا وقعنا أسرى لها. نحن من نملك سلطة السماح لها بالدخول إلى حاضرنا.

إنَّ رائحةَ الماضي في النص تؤسس لفلسفة "صراع القوة" فرائحة الماضي بشذاها وأذاها تتسلطُ على الحاضر إن سمحنا لها، فنحن الذين نملكُ توجيه الرائحة. فإمَّا أن تهلكنا ونقع في أسرها، وإمَّا أن نقاومها ونتطلق نحو اللحظة الراهنة.

ويشتركُ نص (رائحة الحاضر) مع سابقه في أنَّ الشاعرة تصنع رؤاها حول الزمن بفلسفة حكمية، أي: على شكل حكمةٍ تُسدى في نصيحة شعرية. فالزمنُ / الحاضر له رائحة تجسَّدت في كونها (سريعة وغادرة)؛ فالبشرُ لا يشرعون بها إلا بعد فواتها[1]:

الكثيرون من البشر لا يعرفونها إلا بعد: تبددُّ دخانَها

وجفاف عَرقِها وتبخُر عبيرها.

والمتأملُ لملفوظات هذا المقطع سيلحظ أنَّ الشاعرة استحضرت رائحة الحاضر في سياقات ثلاثة: الدخان والعرق والعبير؛ ممَّا يشير إلى أنَّ الحاضر الذي نعيشه مكوَّنٌ من عمل / عرق، ورائحة / عبير، وزمن بينها / دخان، هذه الفترات الزمانية هي التي تسرقُ أعمارنا؛ لأنَّها تتحوَّلُ بسرعة إلى (بعد / الماضي) دون أن تشعر بها[2]:

أمَّا وقتَ هبوبها

فمشغولونَ بلذعةِ الذاكرةِ وملذاتِها

غارقون في لجةِ الأمل... ورجاء ما قد يجئ.

(١) الأعمال الشعرية، ص٧٤٣.
(٢) الأعمال الشعرية، ص٧٤٣.

وبما أنَّ رائحة الحاضر – تحضر في النص – بوصفها عرقًا أي: عملا وجهدًا، وعبير/ راحة واستكنان، ودخان أي: حركة مستمرة، وضباب. وتحضر معها حركة الفعل المضاد لتلك الرائحة في الانشغال، والغرق، والرجاء والأمل، الدالة على الغفلة واللهو وطول الأمل بامتداد الزمن، فإنَّ هذه الرائحة / الحاضر ستكسبُ صفة (الجفاف، والتعدد، والتبخر) وهي صفاتٌ ذكرتها الشاعرة مقرونة مع الرائحة في استهلال النص. ولئلا تصبح رائحة الحاضر مبددة بلا قيمة، ومحترقة بلا هدف، اختتمت الشاعرة النَّص بوصفٍ معمقٍ لها على هيئة نصيحة[١]:

رائحةُ الحاضرِ عبوةُ الوقت الناسفةُ

إنْ لمْ نرشَّها في الجوِّ

ونستنشقُها ملءَ الصدرِ

قبلَ أنْ تغادرنا أو يُغدرَ بنا.

وأمَّا نص (رائحة المستقبل) فإنَّ التشكلات اللغوية توحي بأنَّ مدار الرائحة ينهضُ على (الأمل)[٢]:

يصحو على مناغاتها الأطفالُ

وينامُ على مناجاتها العشاقْ.

ولكن الأمل مؤطرٌ ما بين (الطفل والعاشق) و(الصحو والنوم) وهي ترميزاتٌ شاعرية، تومي بأنَّ رائحة المستقبل هي المشترك ما بين كل تلك الرموز والتي تتجسّد في الجامع بين الطفل والعاشق وهو الشغف وعدم الملل؛ فالطفل لا يملُّ المناغاة، والعاشق لا يملُّ المناجاة؛ فالشغفُ والحبُّ المستمر للحظة التي نمارسها هي التي تصنعُ المستقبل، واستمراريةُ ذلك الشغف مهمٌ في تكوين هذه الرائحة؛ لذلك جاء التعبيرُ عن زمن الاستمرار بصورةٍ شعرية مكثفة في استحضار الأفعال المضارعة المتقابلة (يصحو، الصباح، ينام، الليل).

ولزمن الطفولة رائحةٌ عند فوزية أبو خالد تمثَّلت في زمن ما قبل الإدراك. تقول الشاعرة[٣]:

رائحةُ الطفولة: ما قبل الخروج من الجنةِ

وتلطخُ الهواء بأنفاسِ الخطأِ والصوابْ.

(١) الأعمال الشعرية، ص٧٤٤.
(٢) الأعمال الشعرية، ص٧٤٦.
(٣) الأعمال الشعرية، ص ٧١٩.

فرائحتُها مرتبطةٌ بوعي الإنسان بذاته حين يصل إلى مرحلة إدراك الخطأ والصواب، فحين يدركها يخرجُ من الجنة، وهي بهذا التصوير لزمن الطفولة تتناص مع قصة أبوينا، فقد خرج آدم وحواء من الجنة عندما وقعَا في المنهي عنه، وهذا الوقوع جاء في مرحلة الإدراك، كأنما ما قبلها هي مرحلة نقية من أنفاس الخطأ والصواب، هذا النقاء جاء في نص الشاعرة بوصفه (زمن الطفولة) زمن نحن نعيش فيه ما دمنا لم ندرك ماهيات الخطأ، فضريبة الوعي باهظة ستكلف الطفل الذي بداخلك الخروج من مأمنه إلى فضاءٍ زمني آخر، ستُحَاسبُ عليه وعلى وعيكَ به.

٤- رائحة الأشياء والمشاعر:

تفيضُ الرائحة في الديوان لتشملَ وصفًا لروائح الطبيعة والجمادات والمشاعر والصفات الإنسانية والقيم؛ ففي فضاء الطبيعة نجدُ العديد من النصوص المشمومة كالفواكه والزهور والنباتات التي تقرب أحيانًا من الواقع الفعلي أو تبعد عنه، متوسلةً بأنساقٍ خيالية تُسيِّر المعنى ودلالته نحو اللامألوف، ومن ذلك نص (رائحة التفاح)؛ إذ يكسرُ النص أُفق توقع القارئ، فليس هناك علاقة مباشرة له بالفاكهة المعروفة، فليس هناك وصف لها أو علامات أو لازمة على ماهيتها الحقيقية، وإنما يدور النصُ في فضاء علاقة المحبة بين شخصين، وهذا يفتح سؤال المعنى عن ماهية رائحة التفاح والتي تبرز في استحضار الترابطية الرمزية وأبعادها الدلالية بين المرأة والتفاحة في الثقافات الدينية.

وإن كان لرائحة التفاح هوية خاصة عند أبو خالد، فقد جسَّدت لرائحة فاكهة الموز هوية أخرى مرتبطة بالمكان؛ حيث الموز هو علامةٌ دالة على مدينة الطائف والتي اُشتُهِرت به من ناحية، واشتُهِرَ السياح بإطعامه للقرود من ناحية أخرى. تقول الشاعرة[1]:

تسرقُ المسافرين على طريق الطائف العتيق

وترمي بهم صرعى العناقيد الصفراء السوداء بوادي الزيمة.

وفي البحث عن هوية رائحة نصي (النارنج والمناجا)، نلاحظ أنَّ الشاعرة تعمدُ إلى تشخيصها على شكل امرأة قاتمة تلبس الثياب اللامعة، وتخلع اللثام وعبيرها يفوح وهو تشخيصٌ لا يلغي طبيعتها؛ حيث تعود الشاعرة واصفة تحوُّل هذه المرأة /الفاكهة الفاتنة إلى عصير (من كأس البتاكولادا) الذي يُقدَّمُ في المقاهي الباذخة، وفي القارات البعيدة على شواطئ أوقات الصيف

(١) الأعمال الشعرية، ص ٦٩٨.

الحارة. وتستدعي الشاعرة في نصٍّ رائحة المانجا ألفاظًا تتلازم حضورها مع المرأة كـ(عبيرها، تخلع لثام العفة، مخمل الخجل، تزفر عبقها) ولو أزحنا العنوان عن النص لظنَّ القارئ أنَّ الوصفَ متعالقٌ مع امرأة ما.

وينطبق ذلك على نصٍّ رائحة الليمون وإن كان وصفها لزهرة الليمون يتقارب مع واقع الزهرة الحقيقي، وقد يكون وصفًا حقيقيًّا لما تشعرُ به الذات تجاه الليمون من محبة مقدسة[1]:

كان هذه الزهرة بالذات لم تمرَّ بالترابِ لسموٍّها وزهوها

إلا أنْ يكون عناقيد عطر هلت من السماء

هذا التقارب بين المرأة والفاكهة يتضحُ أكثر في وصف روائح الزهور والنباتات، فحين شرعت في وصف رائحة زهرة ملكة الليل جسَّدتها على شكل امرأة فاتنة ومغرية. تقول الشاعرة[2]:

فاتنةٌ تنشرُ ملابسَها الداخليةَ على حبلِ المساءْ.

ورائحةُ زهرة الكادي، هي[3]:

أقمارٌ مراهقةٌ لا تكتفي بتقطيرِ حِممِ أنفاسِها في الحقلْ.

ونباتُ عرقِ السوس يشتكي من الشمس، وينضحُ بالعرقِ ويحتجُّ على ذلك[4]:

حشائشٌ سوداءُ تشتكي من جبروت الشمس

فتنضحُ عرقًا متوحشًا له رائحةُ الاحتجاج.

إنَّ هذه التقاربات تحملُ في دلالاتها ورمزيتها هويةٌ مشمومةٌ للطبيعة التي هي في رؤى النصوص جزءٌ متبلور على شكلِ امرأة، بمعنى أنَّ الروائح الزكيَّة في الطبيعة بكلِّ تمثلاتها لا تنفصلُ عن المرأة، وكأنَّها في سياق الشعر تعود لأموميتها في الكون، والكون بكل مشموماته الزكية تشكَّلَ على هوية امرأة قوية وفاتنة ومؤثرة.

(١) الأعمال الشعرية، ص ٧٣٠، انظر: لنص رائحة الطين، فهو يؤكد علاقة الرائحة الزكية بالمرأة وأمومة الكون، ص ٧٣١.
(٢) الأعمال الشعرية، ص ٧٠٨.
(٣) الأعمال الشعرية، ص٧٠٩.
(٤) الأعمال الشعرية، ص ٧٠٨.

يُعزِّزُ تلك التصورات نصوصٌ أخرى منها: رائحة العشب فهي رائحةٌ تتعالق مع المرأة التي تصلها رعشات الخجل عند القبلة الأولى، فاللحظةُ البدئية في حبِّ المرأة لزوجها تشبه جمال ورطوبة العشب وانتعاشه.

وفي تمظهرات روائح الأشياء تعمدُ أبو خالد لصناعة هوية مشمومة للجمادات (الفلاش مموري)؛ إذ تحرصُ على ربط هوية رائحته بهويتها الذاتية بشكلٍ موازي، فوميضُ ذاكرة الفلاش هو جزءٌ لا يتجزأ من وميض ذاكرتها وأسرارها؛ " إذ تتحوَّل رائحة الميموري الافتراضية إلى خزانٍ للأسرار تشم رائحتها عبر ما تحمله من خصوصية مختبئة في قلب مذكراتها الإلكترونية"[١]؛ فالعالمُ الداخلي في هذه الآلة الصغيرة هو عالمُ الذات الحقيقي، ورغم أنَّ عالم الذات هو مصدرُ الامتداد الحقيقي للآلة (الفلاش)، وإنَّ عالم الآلة ما هو إلا انعكاسٌ له. إلا إنَّ القوة للآلة: "أربط الإصبع الإلكتروني بمصيري لئلا أفلتَ منه أو يبتعد عني" [٢]؛ فالشاعرة تقلب المعادلة لتصبح ذات العالم الافتراضي / الآلي هو الأقوى من عالم الذات، فبداخله أسرارها التي إذا انكشفت يمكن أن تُؤدِّي بأقدارها دون رحمة.

وفي سياق المشاعر الإنسانية تحضرُ الرائحة بشكلٍ لافت لا من ناحية أنَّ الشاعرة تصنع رائحة لأشياء لا رائحة لها فحسب؛ وإنما من ناحية تلك الصناعة؛ فالمجازاتُ والتصاوير والتراكيب الشعرية متفردة وكاسرة للمتوقع في أكثر المواطن الشعرية، فعلى سبيل الشاهد حمل خطاب (رائحة الوفاء) بحسب رؤية النص صفة الندرة، فهي صفةٌ نبيلة ولكنها (عزيزة ونادرة) ولإقناع المتلقي بخطابها قرنتها بالملك العادل ولم تكتفِ بذلك التأكيد؛ وإنما قابلت تلك القلة بسلوكٍ آخر هو (الادّعاء) مضيفةً له صفة الكلية؛ ممَّا يُوحي بالكثرة ، فالكل يدَّعي الوفاء رغم اضمحلالها .بهذه المقارنة والمقابلة استطاعت الشاعرة خلق هوية مشمومة للوفاء .

وفي مقابل تجسيد رائحة الوفاء تصنعُ رائحة خاصة للخيانة في إطارٍ تصويري متفرد؛ من حيث حكايته التي صِيغت في جوٍّ حربي فملفوظات النص تُوشي بذلك (تطلق، يخنق، طعن، قتل، موت) داخل هذا الفضاء صوَّرت الشاعرة الخيانة على شكل وحشٍ غادر[٣]:

(١) محمد العامري، ملمس الرائحة للشاعرة فوزية أبو خالد: محاولات دؤوبة لتحبير المشموم عبر النص المتلفت، مجلة الجوبة، العدد٦١، ٢٠١٨، ص ٩٦.
(٢) الأعمال الشعرية، ص ٦٤٣.
(٣) الأعمال الشعرية، ص ٦٦١.

تلك الرائحةُ الكريهةِ

لذا فحين تغرس أظلافها النتنةَ

في الظهر لا تقتلنا الطعنةُ... بل نموتُ من فرطِ التقززْ.

وقد بدأ الوحش في النصِّ بالهجوم والمباغتة تمثَّل ذلك في متواليات الأفعال (تطلق، نفح، ينخق عطنها)؛ ممَّا استدعى المواجهة في أفعال مضادة (نبخر، نرش، نتعوذ باللّه) لتختمَ النص بقناعة ذاتية بأنَّ رائحة الخيانة، وإن كانت كاسرة مخادعة كالحرب إلا أنَّها تقوِّينا ولا تقتلنا، وكما أنَّ الوفاء نادر فإنَّ رائحة الخيانة ممتدة في الإنسان وعلينا التعود على وجودها والحذر منها في آنٍ واحد: "غير أنَّه دونما جدوى نحاول التعود على تلك الرائحة الكريهة".

وللمشاعر رائحة تمثَّلت في نصوصٍ عديدة، منها وصفها لرائحة الفراق؛ إذ تحرصُ الشاعرة على كشف هويتها عبر وصف أثرها، فهي مشاعر مشمومة مرتبطة بحاسة أخرى، تقول[1]:

تُشقق المآقي وتنفلتُ من الأعماق رائحةُ شواء طاعنٍ في الأحشاءْ

فالعيونُ تبكي، والجسدُ يحترق، والأحشاءُ تذوب؛ فمشمومُ الفراق هنا جاء في سياق الرائحة الكريهة وحملت تصويراته هوية الألم والحزن.

(١) الأعمال الشعرية، ص ٧٥٠.

المبحث الثاني:

الموقف من الرائحة

تتمايزُ الرائحةُ مُجسدة في الديوان مواقف وتصاوير شعرية متباينة إلا أنَّها واضحة في موقف الحضور والغياب، وهو موقفٌ -كما أوضح دريدا - متلازمٌ مع الشعرية باعتبار أنَّ ما لم يقله النص محرض يُلزم التفكير في الوجود، وأنَّ الوجود لا يظهر حضوره إلا من خلال غيابه، بمعنى أنَّ الغيابَ يُفعل شعرية الحضور(١). وهذا ما سنلاحظه في مواقف الرائحة بالديوان.

١- الموقف الاتصالي/ الحضور:

كشفت نصوصُ الديوان عن مواقف الذات الشاعرة من الرائحة، فهناك الكثير من العلاقات الدالة على تلك المواقف الاتصالية /الحضور منها ما كان على وجه الإخبار أو الوصف، ومنها ما كان فعل الشم فيها مبئرًا في صياغة مضمرة، وقد تجاوز مواقف الحضور إلى ما اصطلحت عليه الناقدة كاثرين كيربرات: "المعرفة المجمع عليها" (٢)، كما هو الحال مع نصوص رائحة المطر والتي يظهر عليها مدى قربها الاتصالي من الذات الشاعرة؛ حيث لم تكتفِ بوصف رائحة المطر في نصٍّ واحدٍ؛ وإنما عمدت إلى وصفه في ثلاثة نصوص، وعلى الرغم من أنَّ هذه النصوص بما تحتويه من حقائق وقرائن وقِيم وأخبار توحي بأنَّ الذات تفترضُ معرفة السامع بها(٣)، فإنَّها توسَّلت بصيغٍ إنشائية صنعت موقفًا اتّصاليًّا مغايرًا قائمًا على التكامل والتمازج والتعايش. ففي سياق العلاقة الاتصالية مع رائحة المطر يتجلَّى في النص الأول مدى(تكامل) الذات معها، تقول الشاعرة بعد أن تفتتح النَّص بمشهدٍ مطوَّل عن احتفاء الحيوانات والجمادات والنباتات بالمطر(٤):

ينتشرُ القطرُ المعطر في الهواء فتتزينُ نوافذي بأحزانٍ غامضة
منها ما عُلِّقُ بمريولي، ومنها ما عُلِّقَ بثوب عرسي
ومنها ما أنشبَ مخالبه المخملية بشال الشتاء في أعماري المبتعدةْ.

(١) ينظر: روجي لابورت، مدخل إلى فلسفة جاك دريدا، تفكيك الميتافيزيقا واستحضار الأثر، ترجمة: سارة كوفمان، المغرب: أفريقيا الشرق، د١، 1994 ص ٣٠.
(٢) كاترين كيربرات، أوريكيوني، المُضمَر، ترجمة: ريتا خاطر، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ٢٠٠٨م، ص٢٨٦.
(٣) ينظر: المرجع السابق، ص ٢٨٦.
(٤) الأعمال الشعرية، ص ٦٦٦.

تضمن هذا المشهد صورًا متخيلة تتعالق فيها الذات مع رائحة المطر واتصالها بها اتصالا عميقًا، فقطراتُ المطر النقية في الهواء تستدعي الذاكرة وتقف بالشاعرة على حوافها بأحزانها وأتراحها، إنَّ رائحة المطر بقدرتها على تحويل الأحزان الغامضة في حياة الشاعرة إلى زينة دال على التكامل بينهما، فها هي الرائحة أيضًا لا تُزين أحزانها فحسب، وإنما قادرة على استدعاء كلِّ مراحل الذات العمرية منذ الطفولة (ما عُلق بمريولي) إلى (ما عُلق بثوب عرسي) متجاوزًا بينية الطفولة والنضج ممتدًا إلى كلِّ (أعمارها المبتعدة).

إنَّ رائحة المطر متصلة بالشاعرة اتصالا كبيرًا حتى أنَّه يعيدها من حيث هي كانت، ومن حيث تحسب أنَّها لم تعد هي، تقول[1]:

تباعتُني رائحة المطر بما خلتُ أني شُفيت منه حين تنكَّرتُ لأعشابي القديمة
وغيَّرتُ عطري وأوغلتُ نحو مراحل أقلّ حرقةٍ في العمرِ.

في هذه المواقف التي تتصلُ فيها الذات مع المطر لا تقف على تكاشف الذات للذات، وإنما يُعزِّزُ اتصالها التكاملي خاتمة النص، حين أشارت الشاعرة إلى امتلاك تلك الرائحة سحرًا خاصًا قادرًا على إعادتها للطفولة، تاركًا لغيابه فجوة قد تعاني منها الذات تُشبه حالة الجسد مع أعراض الانسحاب إلا أنَّها تظل عارضة أمام ما تمتلكه الرائحة من موجِ تكاملٍ معها، وتكاشفها لها.

أمَّا النصُّ الثاني والذي جاء أيضًا بعنوان (رائحة المطر) فقد كشف عن حالة اتصالية ترابطية مع الذات الشاعرة، فرائحةُ المطر كما يصفها النص رائحة مشمومة تعيدُ للحياة بعد الحرب والدمار والتلوث ترابطها وتماسكها؛ إذ تقول[2]:

المطرُ يعتدي برائحةِ الهادئة الهادرة المشتهاةِ

على عوادم السياسةِ وتلوث الحروبِ

رائحةُ المطرِ تنشرُ إيميلات السلامِ على حبالِ الحبِّ ولا تبالي ببللْ.

ويؤكد استهلالُ النص المشهد الاتصالي لمشموم المطر، فقد رسم معجمه اللفظي (جذل-مرح-يتبرج -سرور- نشوة-دلال- غبطة) ملامح الترابط بين جذل الأطفال وتبرج الشعوب، وهي

(١) الأعمال الشعرية، ص٦٦٧.
(٢) الأعمال الشعرية، ص ٦٦٩.

ملامحٌ ترابطية نجدها مكثفة في نهاية النص؛ حيث رائحة المطر تغمرُ الناس بالحبِّ محاولة غسل عوادم السياسة وتلوثات الحروب عن تجاهل الإنسان البسيط.

وتبدو حالة الذات مع المطر في نص (رائحة ما بعد المطر) حالة اتصالية مدفوعة نحو الانسجام، وكأنَّ ما بعد المطر ما هو إلا جزءٌ مكملٌ للمرحلة القبلية في النصين السابقين عن المطر؛ فالذات الشاعرة تظل في حالة اتصال مع رائحة المطر حتى بعد أن تنتهي. تقول[1] :

تطلقُ بخورًا يبعثُ خدرًا لذيذًا في بعض المخلوقاتِ

ويبعثُ نشاطًا محمومًا في مخلوقاتٍ أخرى مثلي.

فرائحة المطر عند نهاياتها قد تكسبُ الآخرين فتورًا جسديًّا، فبعد أن يتفاعلون فرحًا بقدومه يميلون للراحة، على عكس الذات الشاعرة التي تتفاعلُ معه منذ هطوله وحتى انتهائه بذات الفرح وذات الطاقة؛ لأنَّه يبعثُ فيها نشاطًا ممتدًا كامتدادٍ تكاشفها معه حين يهطل. وفي لحظة اتصال أخرى مع المطر تكتبُ الشاعرة نصًّا آخر بعنوان (رائحة المطر) يتجلَّى من خلاله مدى ما يخلقه المطر بداخلها من لحظات (تعايش). تقول[2]:

طيبُ العناقِ

بين طيف الجنةٍ وبين حرقة الصحراءْ.

ثمة ما يشيرُ في النص إلى أنَّ الذات متعايشة بين حالتين (طين الجنة) و(حرقة الصحراء) ومشموم المطر يذيب الفوارق بينهما، وبين الذات لحظة عناقها للتناقضات داخلها، وهذا ذاته ما وقفنا عليه في النص الأول؛ حيث المطر يدفع بالذات لتتعارف على ذاتها منذ العودة بالذاكرة نحو الطفولة وصعودًا نحو النضج، وما بينهما من ألم وذكريات وحرقة / صحراء، وفرح وابتهاج/ جنة.

إنَّ نصوص مشمومات المطر تبدو منذ الوهلة الانتشارية الأولى نصوصًا مألوفة مع رائحة المطر، والمتلقي على معرفة بها إلا أنَّ أبو خالد تصنع من تلك الروائح هوية خاصة بها تستمدها من ذكرياتها وحياتها وأزمنتها، فهي تتصلُ بالمطر لتتكامل وتتكاشفَ معه معترفةً بما في داخلها من ألم ، كما أنَّها تخلقُ روابط اتصالية قائمة على التمازج والترابط فهو لها ولمحيطها المجتمعي

(١) الأعمال الشعرية، ص ٦٩٢.
(٢) الأعمال الشعرية، ص ٧١٥.

كالسلام، صانعًا للحبِّ ومزيلا لتلوث الحياة بالحروب، وكأنَّ لحظة نزوله هي لحظة للإنسان، استراحة كي يستطيعَ أن يواصل حياته، كما إنَّ حال الذات مع مشموم المطر هي حالة محبٍّ لا تتغير في مراحله : قبل الهطول وأثناء الهطول وبعده، فهي تتفاعلُ تفاعلا يُفضي بها نحو التعايش.

وفي الموقف الاتصالي نلحظُ أنَّ الرائحة تتجسمُ في عدة تشكلات، منها ما يعتمدُ على ذكر مصدر الرائحة أو تجهيله، ومنها ما يذكر أثرها أو أدواتها، ومن ذلك حضور الرائحة في النصوص متلازمًا مع ذكر مصدرها، ففي نص (رائحة الوحم) قد يتباردُ للذهن غموض المشموم وماهيته؛ فالوحمُ له هويته الخاصة مع المرأة الحامل لا يمكن أن يتحدَّد إلا بتحديد السياقات الخاصة بشمها والنابعة من الذات المجرّبة، وقد كشف النصُّ عن هوية رائحة الوحم من خلال الاستعانة بمصدر الرائحة؛ إذ تقول الشاعرة[1]:

أعافُ الطبخ... أعافُ الفراش ...

أعافُ العطور بالأخص عطر ما بعد الحلاقةِ

المضمخ بعرقِ شريكي.

فرائحةُ الوحم مصدرها معلومٌ ومحدَّدٌ لدى الذات الشاعرة، تمركز في مصدرٍ طبيعي وآخر صناعي هما: (عطر ما بعد الحلاقة المضمخ بعرق شريكها) أي: أنَّ مصدرَ الرائحة مصدرٌ مختلف ما بين طبيعي (عرق الزوج) وما بين الصناعي (عطر الحلاقة) هذا التمازج بين المصادر وإن كان مألوفًا في العقل الجمعي بأنَّ المرأة في حالة الوحم تعيشُ حالة كراهية لتلك الروائح وتكره شريكها، إلا إنَّ شعرية النص بما حملته من طاقات إيحائية صنعت المفارقة فيما أُلف عند النساء؛ فالذاتُ الشاعرة ورغم تحديدها لمصدر المشموم والنابعة من زوجها إلا أنَّها لم تكره الشريك كعادة من يصيبها الوحم، وإنما ركزت على وصف معاناتها مع تلك الروائح، وعلى آثارها الجسدية والنفسية فهي بفعل تلك الرائحة الطبخ، والفراش، وأنواع العطور يصيبُها الغثيان المستمر، وهذه الرائحة المتصلة طبيعيًّا بهوية المرأة الحامل لا تهدأ؛ لذا تترك أثرها على الجسد. تقول[2]:

كأنَّ في أحشائي جرحًا متدفقًا بالقيح يقلب معدتي.

(١) الأعمال الشعرية، ص ٦٤٧.
(٢) الأعمال الشعرية، ص ٦٤٧.

والنصُّ في تحديده لمصدر رائحة الوحم لا يكتفي بإخبارنا بأثرها -كما أسلف- وإنما يُعضد الإخبار بوصف الرائحة وصفًا انزياحيًّا، أي: إنَّ الشاعرة تستخدم الانزياح والذي يُوظَّف عادةً " بمثابة توليد للمعاني، ليس الانزياح مجرد تنوع على المعنى، بل هو يُطال رؤية الشاعر المختلفة تفاعلنا الواحد ...، هو التعبير غير العادي لكَوْنٍ عادي" [(١)]؛ فحين أرادت الشاعرة أن تُخرج بمعانيها عن التعبيرات السائدة اختارت جملا من مثل(كأن كل الكائنات خلقت جلدها، ولبست قشر الثوم لتطاردني، تحيلني إلى ما يشبه الجيفة المؤقتة، تسيلُ روحي مثل بلاستيك محترق)، معبرة من خلالها عن مدى كراهيتها لهذه التحوُّلات التي تصابُ بها فترة الحمل إلا أنَّ الكراهية تحال إلى صبر؛ فالوحشُ الذي يحولها إلى جيفة ويشوي جسدها مصيره للزوال ، يؤكد ذلك تساؤلاتها حول "النطفة البريئة"؛ حيث السؤال يُكمل مشهد الألم الذي يُصير إلى حبٍّ تتنفسه وتتقبله، في قولها[(٢)]:

كيفَ تستطيعُ تلك النطفة البريئةُ في تحولاتها البديعة

من قطرةِ ماء شفيفة إلى شلال بشريٍّ!!

وقد لا يكون مصدر الرائحة مصدرًا محسوسًا صناعيًّا أو طبيعيًّا، إنما مصدرٌ ديني نابعٌ من حقيقة مسلَّمة، كما هو الحال مع نص (رائحة الظلم) الذي اعتمد في إبراز مصدر الرائحة على نصٍّ غائبٍ؛ لأجل إثراء النص الماثل، "وهكذا يبدو النص الغائب مكونًا رئيسًا للنص الماثل، ذلك أنَّ النص الماثل لم ينشأ من لا شيء، وإنما تغذى جنينيًّا بدم غيره"[(٣)] . تقول الشاعرة[(٤)]:

ليس إلا رائحة الظلم تشقُ عنان السماء

فتخرجُ الملائكةُ عن هدوئِها

وتتطايرُ الشهب لتصلَ ربَّ العالمين دونما أبوابْ.

فالحديثُ الشريف في قول رسول الله " اتّقوا دعوةَ المظلومِ، فإنَّه ليس دونها حجابٌ"[(٥)] هو مصدر هذه الرائحة التي تصل بحسب الرؤية -التي يؤكدها النص- إلى السماء مباشرة دون

(١) يمنى العيد، في القول الشعري: الشعرية والمرجعية الحداثة والقناع، بيروت: دار الفارابي، ط١، ٢٠٠٨م، ص ٣٦.
(٢) الأعمال الشعرية: ص ٦٤٨.
(٣) محمد عزام، النص الغائب تجليات التناص في الشعر العربي، د. ط، ٢٠٠١م، دمشق: اتحاد الكتاب العرب، ص ١٠.
(٤) الأعمال الشعرية، ص ٧٣٦.
(٥) صحيح الترمذي، حققه: بشار عواد معروف، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٩٦ م، ج ٤، ص ٢٠١.

أبواب تمنعها، تلك الرائحة لها صفة السرعة (تتطايرُ الشهبُ) والقوة (تشقُّ عنان السماء) وصفاتها مستمدة من قوة مصدرها.

وعلى محمل الواقع تحدِّد الشاعرة مصدر رائحة الجرائد؛ فهي منبعثة -على حدِّ قولها- من [1]: تنبعثُ من ملمسِ الورقِ أعاصيرُ مشبعةٌ بتناقضاتِ البشرِ

حرائق الحروبِ ... أماني السلام... أوهام الاستقرارِ

أنين الفقراء ...دبق التصريحاتِ.

تُعدِّدُ الشاعرة مصادر رائحة الجريدة معتمدة على حذف أدوات الربط، سعيًا منها لخلق أفكارها الخاصة وأسلوبها الشعري فـ" حذف أدوات الربط، ومحو علاقات التبعية الخارجية، تمنحُ لكلِّ مجموعة نتوءًا خاصًا لإبراز الفكرة، فالمعنى ينبثقُ بقوة أكثر من هذا التجاور للكلمات التي تُعبر عنه" [2]، فمصدر رائحة الجرائد لم يكن مصدرًا واحدًا إلا أنَّ جميع المصادر الإخبارية اتحدت في كونها حاضرة في سياق الألم والكذب والشجع والفقر (حروب، فقراء ، وهم الاستقرار، أنين)، كلها تتجاور في فضاء رائحة الأخبار السيئة؛ ممَّا دعا الذات الشاعرة إلى أن تردف هذه المصادر بردة فعلٍ موازية للرائحة :"أتناول حبة بندول علها تُخفِّف الصداع الذي فجرته في رأسي"[3]، علها تُخفف الصداع الذي فجرته تلك المشمومات، ولو أنَّ الجرائد حملت أخبارًا مهمة حول استقرار الأمة وانتهاء الحروب وانتهاء الفقر وحلول السلام، لما حضر المشهد الأخير في خاتمة النص معبرًا عن رفض الذات لتلك الروائح.

روائح مجهولة المصدر: تحضرُ بعض الروائح في الديوان دون ذكر مصدرها؛ فالذاتُ الشاعرة تُخفي مصدرها لغاياتٍ شعرية ورؤيوية تتضح مع تتبع سيرورة الرائحة داخل سياقات النص؛ ففي نص (رائحة التفاح)[4]:

تحبُّ أنْ تحبَّ...يحبُّ أن يحبَ

محاولة للتغلب على الوحدةِ من طرفٍ واحدٍ لا تنجحُ غالبًا.

(١) الأعمال الشعرية، ص ٧٣٩.
(٢) جمال الدين الشيخ، الشعرية العربية تتقدمه مقال حول خطاب نقدي، الدار البيضاء: دار توبقال، ط٢، ٢٠٠٨م، ص ١٩٥.
(٣) الأعمال الشعرية، ص ٧٣٩.
(٤) الأعمال الشعرية، ص ٧٦٥.

نلحظ غموضًا في ماهية المشموم فنحن نجهل مصدر رائحة التفاح؛ إذ ليس هناك وصفٌ لها وليس هناك مكاشفةٌ عن منبعها، إضافة على ذلك ليس هناك رابطٌ دلالي مباشر بين العنوان (رائحة التفاح) وبين ما يُوحي به النص والذي يُشير إلى وجود الرغبة عند الرجل والمرأة في أن يُحبا، فعلامة الحبِّ فطرية تجمع بينهما، يُعزِّزها المقطع الأخير الموشي بأنَّ هذه العلاقة تنشأ في فضاء مقاومة الوحدة إلا أنَّ النص أكَّدَ على أمرٍ مهمٍ في علاقة المحبة بين الطرفين، وهي أنَّ الحبَّ يسقط إذا كان من طرفٍ واحد. هذه القراءة تفتح باب السؤال عن مصدر رائحة التفاح المتصدرة في العنوان ومدى تعالقها مع ما أفضى به النص. وعلى الرغم من أنَّ النص لا يخبرنا مباشرة عن مصدر هذه، فإنّ الرمزية العميقة بين المرأة والتفاحة في ظل حديث النص عن علاقة الرجل بالمرأة تدفع القراءة نحو تتبع سيرورة الرمز التي تشير إلى ارتباط التفاحة بالمرأة؛ من حيث إنَّها رمزٌ للمرأة المغوية الفاتنة، فتمتدُّ إلى الرغبات والشهوات الجنسية المكبوتة فهي مثيرة للمتعة والإغواء[1]، وفي ظل معاني النص السابقة وحديثها عن علاقة رغبة الجنسين بالحياة والمحبة والحبّ والارتباط، فإنَّ حمولات رائحة التفاح تكشفُ في أنساقها مقاصد حول ضرورة التنبه في إقامة هذه العلاقات الإنسانية، فحين يكون الدافع وراءها رائحة الإغواء أو الجسد أو لمجرّد المتعة، فإنَّها لا تنجح ولن تدوم.

وقد يسكتُ النصُّ عن ذكر مصدر الرائحة؛ بغية توسيع المدركات حول تخييل ماهية تلك الرائحة، مِن مثل نص رائحة التوابل[2]:

نباتاتٌ ملتاعةٌ تُنفِّس عن أشواقها

وتشعلُ العطارين بمواجعِ القلقْ.

فإن كانت رائحة التوابل مأخوذةً من النباتات وهو مصدرٌ طبيعي إلاّ أنَّنا نجهل نوع هذه النباتات وأسمائها وأثرها، وهذا بحدِّ ذاته دافع لإشراك الحواس الأخرى في تخيّل أنواع النباتات في دكاكين العطارين.

(١) ينظر: سليم الشريطي، قصة الخلق، تونس: الدار التونسية للكتاب، ط١، ٢٠١٢م، ص ١٢٢.
(٢) الأعمال الشعرية، ص ٧٣٨.

أثر الرائحة وأداتها:

تعمدُ الشاعرة في بعض النصوص إلى ذكرِ أثرِ الرائحة واستدعاء أداتها (الأنف) لأغراضٍ شعرية ودلالية تخدمُ رؤية النص، ففي سياق (الأثر) يبدو حضور (الأنف) على الجسد أكثر من حضوره على المشاعر أو على الذاكرة، فرائحة الخيانة الكريهة مثلا تتركُ أثرها على الجسد (الظهر). تقول الشاعرة[١]:

نرشُ كولونيا نتعوذُ باللّه من عبثِ سموم الشكِّ بحاسة الشمِّ

غير أنَّه دونما جدوى نحاولُ التعود على تلك الرائحة؛

لذا فحين تغرس أظلافها النتنة في الظهر لا تقتلنا الطعنة.

واختيار مفردة الظهر يتلاءم مع فعل الخيانة القائم على الغدر / الخلف، أمَّا حين أرادت التعبير عن ألم الفراق نلحظ أنَّها اختارت لوقع (أثر الرائحة) على العيون (المآقي) وعلى (الأحشاء) تقول[٢]:

تشقِّقُ المآقي وتنفلتُ من الأعماق رائحة شواء طاعن في الأحشاء.

وعلى الرغم من قربِ الفراق من العواطف والمشاعر ولكنها تخيَّرت أن تصفَ وقعها على الجسد، لما له من قوةٍ في التعبير عن مكامن التصوير؛ إذ تجاوزَ الألم المشاعر وانعكس حتمًا على الجسد، فظهور الأثر على الجسد أقوى في الدلالة على وصوله للمشاعر والعواطف. ولعلاقة الجريمة الوطيدة باليد نجدُ الشاعرة تربط رائحتها بها [٣]:

تُلطخ يد صاحبها برائحة فضاحة ... وإن لم يكن يشمها سواهُ.

غير أنَّ المشكلة في تلك الرائحة أنَّها لا تمحى بالتعطر أو الاستغفارِ أو الاغتسال.

فأثرُ هذه الرائحة باقي على الكف لا يمحوه الاستغفار أو التعطر أو لاغتسال، وقد تقعُ رائحة الوحدة على أكثر من عضو في الجسد وتترك أثرها الذي لا يمحى عليها. تقول الشاعرة[٤]: على عكس مُعظم الروائح الَّتي تتسلّلُ إلى حواسنا ممَّا حولنا

(١) الأعمال الشعرية، ص ٦٦١.
(٢) الأعمال الشعرية، ص ٧٥٠.
(٣) الأعمال الشعرية،٧٥٣.
(٤) الأعمال الشعرية،٧٧٢.

تضخُّ الوحدة رائحتها من مسامِنا من صمامات القلب من بؤبؤ العين.

ومن النصوص التي وقع أثر الرائحة فيها على الذاكرة نصٌّ رائحة البحر(١):

يستحلفُها المارة ألا ترميهمْ بشباكها غير أنَّها لا تعبأُ إلا بتوزيع لواعجِ الأمواج.

ثمة متواليات من المشاهد التي عاشتها الذات على الشاطئ هي التي حرَّكت مشهد النهائية نحو ترك الأثر على الذاكرة دون سواها من المشاعر(٢).

ولأثر الرائحة بصمة واضحة على المشاعر فها هو نصٌّ (رائحة حفلة الخطوبة) يُعزِّزُ وقع تلك المشمومات على قلوب الأمهات، وما تأوَّل إليه من فرحٍ وشوقٍ وهيام(٣):

قلوبُ الأمهاتِ تطلقُ عبيرًا متدفقًا من دموع الفرحِ

تعانقها الأشواقُ... يحفها الدعاءُ...روحان تهيمان نحوَ مجهولْ.

وبما أنَّ دلالة الكلمة تحدَّد بعلاقاتها بمعاني الكلمات المجاورة لها(٤)، فإنَّ لحضور فعل الشم بأداته (الأنف) أو دونها أو ما ينوب عنها دورًا في خلق الدلالات المتغايرة والمتنوعة في النص، وعلى سبيل الشاهد يحضرُ فعل الشم مع أداته الأنف في المواضع الشعرية الآتية(٥):

-أسدُّ أنفي بما تبقى من أصابعي العشرة.
- ننبشُ الجهات بأنوفنا.
- نسدُّ أنوفنا ونغطُّ في النوم علنا.
- وتصعدُ ببطءٍ قاتل إلى أغشية أنفي.
-إزعاجٌ معجونٌ بصلصالٍ لزجٍ يُدس في أنفٍ مسدودٍ.
-دبقُ التصريحات أسدُّ أنفي وأتناولُ حبة بندول.

يحضر الأنف كأداة لفعل الشم في الجمل الشعرية السابقة رافضًا لحالة الشم (مسدودًا) بفعل الذات، أو مستقبلا للرائحة أو باحثًا عنها. وفي حال رفض حالة الشم (أسدُّ أنفي) نلحظ أنَّها

(١) الأعمال الشعرية، ص ٧٥٦، هناك نصوصٌ أخرى تكون الذاكرة هي محط أثر الرائحة من مثل: نص رائحة الخوف ص ٦٦٤، ونص مكر الرائحة ص ٧٤٠.
(٢) ينظر: نص رائحة الشاطئ، ص ٧٦٦.
(٣) الأعمال الشعرية، ص ٧٦٢.
(٤) ينظر: محمد العمري، تحليل الخطاب الشعري، الدار البيضاء: الدار العالمية للكتاب، ط١، ١٩٩٠م، ص ١٤٣.
(٥) الأعمال الشعرية، ص ٧٣٩،٧٢٧،٧١٨،٦٧٠،٢٢٣،٦٦٢.

تُساق في إطار سلبي. والروائح التي ترفضها هي روائح كريهة لها علاقة بالحروب والأخبار السيئة والخوف والهرب من الهزيمة. أمَّا ما حضر فيه (فعل الشم) واستقبله الأنف بفعل الصعود دون رغبة منه ففيه دلالة على أنَّ الذات تتحاملُ في تقبل هذه الرائحة لا لأنَّها كريهة فحسب، وإنما لأنَّ الجسد أصبح ضعيفًا أمامها وليس بوسعه ردّها، كذلك فرائحة العلاج الكيماوي الذي يصعدُ ببطءٍ لأنف الذات الشاعرة يأتيها إلى حدّها وإلى جسدها المستلقِ بهدوء، فتشمها مجبرة وتتقبلها على أمل ألا تعود لها مستقبلا.

ومن ناحية أخرى يحضر فعل الشم وصفاته دون أداته الفعلية / الأنف إلا أنَّ هناك ما ينوب عنه من مفرداتٍ وجملٍ دالة على تواجده، ومن تلك النصوص الشعرية قولها[1] :

- لا يجرؤ على **استنشاقها** من يكتفي برئتين
- الذي **تستنشقه** القلوب عبر القارات والقرون
- **أستنشقُ** طفلي فأستروح رياحين الفردوس
- صبايا من سنابل يُطلقن جدائلهن؛ لتضيءَ الكونَ **ويتنفس** بحرية في الفضاء
- رائحةُ الشك: تصبُّ في الأعصاب مباشرة ...فلا نعد قادرين **على التنفس** خارج غرفة الإنعاش.
- نتعوذُ باللّه من عبثِ سموم الشكِّ **بحاسة الشمِّ**.
- رائحة الحياة: كلما شارفت على الموت قربتْ **أنفاسها** من وجهي.
- برائحة فضَّاحة وإن لم يكنْ **يشمُّها** سواهْ.
- أحلامٌ محمّرةٌ على ضوء القمر، تتلهفها أفواهٌ **مفتونةٌ بالشمّ**.
- من **يشمُّ** طيبَ الرطُّب إلا من مرَّ بيمٍّ يجري.
- **يشمُّ** المتلصصون رائحة الوميض.

نلحظُ حضور فعل (الاستنشاق) بكلِّ أزمنته وصفاته وفعل (التنفس) وهي أفعالٌ وصفات دالةٌ على الأنف دلالة وافية، وهذا هو دافعٌ تغيبُ الأداة؛ حيث العبارات تُعطي متسعًا من التخييل الذهني لصورته، فالاستدعاءُ يُقلِّل من وهج انسباك الدلالات، كما يُلحظ أنَّ ما ينوب عن أداة الشم (الأنف) من أفعالٍ متنوعة غالبًا ما تُساق في روائح إيجابية وعطرية أو مع روائح قوية؛ لذلك تختارُ ألفاظًا مجاورة لهذه الأفعال من مثل: (تسرب، احتراق، استرواح، وميض).

(١) الأعمال الشعرية، ص ٦٤٤، ٦٥١، ٧٦١، ٧٥٣، ٧٠٦، ٧٥٨، ٦٦١، ٧١٨، ٧١٧، ٦٥٥، ٧١٢.

٢ - الموقف الانفصالي/ الغياب والنفي:

تحضرُ الرائحة في خطابها الشعري منفصلة عن الذات الشاعرة انفصالا اختياريًّا أو إجباريًّا؛ ومن ذلك ما جاء في سياق الانفصال الإجباري رائحة فلسطين؛ إذ يكشفُ النص عن رائحة خاصة للمكان مليئة بزهر البرتقال وشعر محمود درويش، إلا أنَّه وبفعل الحرب المستمرة صار الموقف من الرائحة انفصالا بالإجبار قائم على التذكر، وبأنَّ مشموم فلسطين ورائحتها وإن كانت في الواقع الحقيقي (بعيدة) ولكنها رائحة حاضرة بفعل المحبة والتعلق(١):

مَن مِنَّا لم تعلق بروحه رائحة فلسطين

تفوحُ من زهرِ برتقالِ يافا وشعر محمود درويش

مَن مِنَّا لم يغتسلْ بعطرها الماطر من النكبة والنكسة.

ويُعزِّزُ موقف الذات السابق من رائحة فلسطين عنوان النص (رائحة تلاحقنا دونما اسم وبغير سبب)، الموحي بأنَّ الانفصال الإجباري هو في مضمراته موقفٌ اتصالي، فرائحة فلسطين دائمًا ما تلاحقُ الذات دون أدنى محرّض سببي إلا أنَّ متنَ النص يكشفُ عن دوافع تلك الملاحقة، فليس محبة المكان هي المبرر فقط، وإنما نصرة الحق ودموع أمهات الشهداء وراء الاتصال الوجداني بهذه الرائحة.

وقد يكون الانفصال إجباريًّا عن الرائحة؛ بسبب (العادات والتقاليد) فها هي الذات الشاعرة تمنع من القهوة بسبب صغر سنها. تقول في نص رائحة القهوة(٢) :

كانت القهوة تحرَّم على الفتيات الصغيرات

فلم يزدني الحرمان من راحها الأسود ...، إلا ارتحالا لاهثًا خلف سحب رائحتها المندلقة.... من أنفاس أمي قبل الشروق.

وقد تُسهم الذاكرة إجبارًا في انفصال الذات عن النسيان والسلوان وتجديد الجراح بداخلها؛ فنصُّ (رائحة الجرح) يعمقُ انفصال الذات عن مواطن الراحة والركون إلى النسيان؛ لهذا فالتذكر كان المثير الإجباري لحالة الذات التي يتجدَّد لديها عصف الأعصاب وتعبها، فالجرحُ برائحته العميقة غير قابلٍ للنسيان في ظل وجود الذاكرة والتذكر.

(١) الأعمال الشعرية، ص ٦٨٣.
(٢) الأعمال الشعرية، ص ٦٥٩.

وقد تنفصلُ الذات عن الرائحة وهي قادرةٌ على الاتصال، فالاتصالُ قائمٌ على الاختيار لا الإجبار، نلحظ ذلك في نصٍّ (رائحة النفط) فالذات تحاصرها رائحة النفط بأشكالٍ مختلفة، فمرة تشمه بخورًا متخثرًا، ومرة تتسلَّل رائحته على شكل جسد حوريات محترقة، فيحملها فعل الرائحة على المقاومة. كما تقول[1]:

أشمُّ ما يشبهُ رائحةَ حوريات تحترق

رياحٌ تحملُ حروبًا معبأة في أنابيب تشفُّ

أسدُّ أنفي بما تبقى من أصابعي العشرة ...

فعلُ سدِّ الأنف بالأصبع هو ردّ فعلٍ اختيارية أمام طغيان هذه الرائحة، التي تجاوزت اقتحام الأنف لتصلَ إلى محاصرة الذات؛ إذ تتحوَّل الرائحة إلى ثعبان يلدغ رئتها ويضع سمه داخل صمامات قلبها ويلتف على خاصرتها، كلُّ أفعال الرائحة تلك جاءت في سياق قتل الذات الشاعرة، قابلها بشكلٍ ختامي مقاومة اختيارية للمشموم بإيقاف مصدر الاستقبال لها (الأنف)؛ وبهذا تنتصر الذات على النفط بكل حمولاته الرمزية.

وانطلاقًا من رؤية أبو خالد للوفاء فإنَّ رائحته منفصلة عن البشر بفعل الندرة، فهي خصلةٌ أصبحت نادرة التواجد في الناس على الرغم من وجودها فإنَّها أصبحت في رؤيتها قليلة [2]، وفي موقف الغياب تنفي الشاعرة وجود رائحة للخيال فلا أحد كان من الجن أو الإنس يمكنه تحديد رائحتها المخاتلة؛ إذ تقول[3]:

لم يستنشقْ عبيرها إنسٌ ولا جنٌّ بعدُ

ومع ذلك لا يكفُّ شذاها عن التنكيل بالحالمينْ.

فهي هنا تثبت أنَّ من الصعب الوصول لرائحة الخيال وتمييزها، على الرغم من أنَّ شذاها يدفع بالحالمين نحو المزيد من التخييل، وكأنَّها تُعلن بأنَّ الخيال والتعابير والتصاوير لا تحدُّ ولا يمكن أن يبلغها شخصٌ بعينه فلها رائحة مشمومة ممتدة لا تنتهي وعبير لم يُستنشق بعد، يتجدَّدُ بتجددِ الحالمين.

وقد جعلت الشاعرة في سياق نفي المنفي للماء رائحة؛ إذ تقول في نص رائحة الماء[4]:

(١) الأعمال الشعرية، ص ٦٦٢.
(٢) ينظر: الأعمال الشعرية، ص٧٣٥.
(٣) الأعمال الشعرية، ٧٢٦.
(٤) الأعمال الشعرية، ٧٠٤.

لا يسلمُ بأن ليس للماء رائحة .... إلا رجلٌ لم يجرّب العشق

امرأةٌ لم تجربْ الحمل والولادة

بشرٌ لم يستنشقوا قصيدة قطْ.

إنَّ النص في سبيل إثبات فكرة نفي غياب رائحة الماء يحصرُ مَن لم يُسلِّم بها، في ثنائيات متباينة تقود دلالتها نحو أنَّ من يعرف رائحة الماء عاشقٌ وامرأة ولود، وإنسانٌ محبٌّ للشعر، فهؤلاء هم من يدركون كنه الماء؛ لأنَّهم يمثلون كنهه الحياة في جانبها المشرق، هذه الترابطية في الثنائيات تؤكد في حمولاتها المعرفية أنَّ الحياة واستمرارها يستلزمُ كسر المألوف والقواعد إذا لم تخلق سعادة للإنسان -كما هو النص حين كسر مألوفه- فالماء عصب الحياة والإيمان برائحته هو إيمانٌ بأنَّ الحياة متغيرة وقابلة للتوالد والاستمرار والابتكار، فكما أنَّ للماءِ كنهه وهو عصبُ للحياة، فاللحبِّ في رمزية الرجل العاشق، والعطاء في رمزية المرأة الولود، والجمال في رمزية القصيدة، كلها تُوطد ثيمة البحث عن ماهية الأشياء وعدم التسليم بالمسلَّمات. وهو عينه ما أكَّد عليه مفتتح النص.

وفي سياق إثبات غياب الرائحة يكشفُ نص (رائحة الأندلس) عن فقدان مدنها للرائحة. تقول الشاعرة[1]:

يعيشُ مسجدُ قرطبةَ على أنفاسِ مصلينَ في الخيال

إلا أنَّ طليطلة وأشبيليا وغرناطة ومدن التيهِ الأخرى

تصحو دون أن تصحو وتنام دون أن تنامَ.. لعلَّها أضاعت رائحتها.

فالذات هنا تصفُ حال مدن الأندلس والتي بعد أن خسرها العرب فقدت هويتها العربية ولم يعد لمدنها رائحة، وهو غيابٌ دالٌ -كما أسلف- على الحسرات وفقدان الهوية العربية، والشاعرة اختارت إثبات الغياب للرائحة؛ رغبةً منها في تعزيز رؤية النص المتمحورة حول تبدل المكان وتغيره بعد سقوط المسلمين، فلم يعد في مسجد قرطبة مصلين وخَلِيَ قصر الحمراء من العرب.

(١) الأعمال الشعرية، ٧٥٧.

ولأنَّ صفة الجبن مرفوضة عند الذات الشاعرة استعملت جملة نفي (لا يشمون) في تشخيص حالة الجبناء؛ إذ تقول[1]:

أمام الملأِ وإن كانوا من فرطِ تعودهم على جبنهم لا يشمونْ.

وقد بيَّنت الشاعرة أنَّ فقدان حاسة الشم عند الجبناء كان ناجمًا عن فرط التعود على صفة الجبن والتآلف معه، فهم لا يشمون رائحة خوفهم ولا يشعرون بجبنهم فتتبلَّد مشاعرهم، وقد حملهم الفقد على تأخرهم عن صفوف الشجعان الذين لا يهابون المواجهة، وقد عمَّق النص مشهد إثبات جبنهم بتصويرٍ آخر شُخص فيه الجبن وتشكَّل على هيئة ثوبٍ يُلبس، ولكن اللبس ليس كما هو معتادٌ يكون فوق الجسد وإنما (تحت الجلد)؛ مما يؤكد أنَّ استعمال الشاعرة لجملة (لا يشمون) التي خُتِم بها النص كان هو المحرّك لكامل المشهد الشمي، فغيابُ حاسة الشم ترتب عليه غياب حاسة البصر، فالاعتيادُ على رائحة الجبن والضعف عمى أعينهم عنها فلبسوا الخوف أمام الملأ دون شعور بالخجل، وكأنَّ هذه الخصلة وُلِدت معهم، واختيار جملة (تحت الجلد) دال على عمق المدلول، فما يكون داخل الجسد وتحت الجلد ليس عارضًا كالذي يُلبس فوق الجلد.

وقد تنفصلُ الذات عن حاسة الشم وتغيبُ عنها الرائحة بفعل الإجبار، كما هو الحال في نصِّ رائحة الشتاء الذي يحكي في مشهدٍ شعري مكثف ومكتنز بالتفاصيل رائحة الشتاء في المنازل[2]: تتقدَّم انسحاب الصبح خلسةً من مخدع السحب

تطيش من مغلي الزنجبيل بالحليب...، تشرب تباشيرها الأرواح العطشى

مع أول رشات المطر... غير أنَّ المفارقة الجارحة أن يُفقدنا البردُ حاسةَ الشمِّ.

تتمركز لحظة الانفصال عن الرائحة في الانعطافة الاستدراكية التحويلية بـ(غير أنَّ) المتنميّة إلى الشتاء، محدثةً مفارقة شعرية بين حالة الروائح الطبيعية (مغلي الزنجبيل، الحليب، الكستناء، الجزر اليماني) وبين حالة الذات الآنية المنفصلة عنها بفعل المرض. وعلى الرغم من أنَّ مشهد الرائحة السابق واقعي وفيه مباشرة فإنَّ الشاعرة أجادت في صناعتها وتوصيفها و" المباشرة إذا ما أجاد الشاعر توظيفها لتكونَ هدفًا بارزًا تعتمدُ عليه زاوية الرؤية، وأداة الشاعر في بناء المعنى...، فهذا يمثل من دروب الإجادة"[3].

وإن كان إثبات الغياب للمشمومات إحدى تجلّيات مواقف الغياب المعبرة عن هوية الرائحة في نصوص الشاعرة، فإنَّ استدعاء رائحة غائبة تُعَدُّ ضمن تلك التجليات، فالشاعرةُ تستدعي

(١) الأعمال الشعرية، ص٧٢٨.
(٢) الأعمال الشعرية، ص٧٥٩.
(٣) عماد حسيب محمد، الشعر السعودي الحداثي وفضاء القراءة النصية، الرياض: دار المفردات، ط١، ١٤٣٣هـ، ص ١٨٢.

رائحة غائبة ولكنها عالقة في الذاكرة ولها حضورها المتمايز؛ بسبب ذكرى مؤلمة أو حدثٍ مفرح" إنَّ هذا التميُّز الذي يجعل الشخصية تخزن الرائحة ونقدر على استعادتها، هو نتيجة للألفة أو بسبب اقتران الرائحة بحدثٍ هام يصعبُ عليها نسيانه" [1]. وفي نصِّ رائحة الفانيلا يتبين أنَّ رائحتها تحفزُ ذاكرة الذات لاستدعاء الأمهات[2]:

ترشها أمهاتنا على الكيك

ويتركنا نقتفي عطرهنَّ في أصقاع الدنيا

كلما شَعرنا بالاختناقْ.

يتجلَّى من المشهد التصويري أنَّ رائحة الفانيلا الزكيَّة استدعت رائحة غائبة وهي (عطر الأمهات)، وإنَّ رائحة صناعة الكيك بالفانيلا تُشكل بداخل الذات دلالات الترابط الأسري بمحمولاته المتعددة: الأمان، والحب، السعادة، والبهجة؛ لذلك حين حضرت رائحة الفانيلا حضرت معها رائحة الأم والتي تحمل في كنهها السعادة، متخيرة جملة ختامية تدل على ذلك " كلما شعرنا بالاختناق".

وبما أنَّ الروائح إشارات منبهةٌ للذاكرة، فإنَّ استحضار المشموم الغائب نابعٌ من الداخل كعلامة على الذات وتاريخها وعواطفها. تقول الشاعرة في نص رائحة الشوكولا[3]:

بمجرّد أن نشمَّها ...تمسنُّنا من جديدٍ

لمسةُ الحبِّ الأولْ.

إنَّ رائحة الشوكولا للذات ليست مرتبطة بزمن الطفولة كما هو معتادٌ في الذاكرة الجمعية، وإنما تستدعي تلك الرائحة أول حبٍّ في حياتها بكلِّ ما فيه من مشاعر إيجابية، إنَّ تلك الرائحة المشمومة تخزَّنت في الذاكرة على شكل حدثٍ يصعب نسيانه، لقد تحوَّلت رائحة الشوكولا إلى رمزٍ لحادثة في حياة الشاعرة، وبهذا الاستحضار الشمي كسر النص المألوف عن رائحة الشوكولا وتعالقها مع الطفولة مجتاز به إلى فترة النضج والأنوثة؛ حيث شكّل هُويّة خاصة بها.

(١) رضا الأبيض، كتابة الرائحة في نماذج من الرواية العربية، تونس: دار زينب للنشر، ط١، ٢٠٢٠م، ص ١٩٧.
(٢) الأعمال الشعرية،٧٤٢.
(٣) الأعمال الشعرية، ص ٧٤١.

٣- إبعادُ الرائحة / السكوتُ عن وصفها:

في مواقف الانفصال عن الرائحة تسكتُ الذات الشاعرة في بعض النصوص عن كشف ماهية تلك الرائحة، مكتفية بتوسيع المعنى الدلالي لها، وعلى سبيل الشاهد نلحظ في نص رائحة الجرح أنَّ الذاتَ ذكرت تعرُّضها للألم والجرح ولكن تجنَّبت الكلام عن تفاصيل رائحته، إلا أنَّ دافع الحديث عن الجرح بدأ واضحًا فهي تكره تلك المشمومات؛ لذلك لجأت إلى إبعاد ذكر أوصافه مكتفية بإيصال الشعور السلبي تجاهه بوساطة ملفوظاته[١] (يندمل، تدل دمي، مسارب الجسد، العصف بأعصابي).

ثمة نصٌّ آخر تسكت فيه الشاعرة عن ذكر تفاصيل الرائحة وعن ذكر ماهيتها؛ بسبب عفن تلك الرائحة ونتانة فعلها وهو نصٌّ (رائحة الحرب)؛ إذ يتكشَّفُ شعور الذات السلبي إزاء الرائحة، فهي خارجة عن نطاق العقل والشعور: [٢]

لا ليستْ رائحة الدم ولا رائحة البارود ...

ببساطة جارحة تطلق الحربُ رائحةً تستحي الأبجدية من مُسمَّاها.

ويبدو أنَّ العجز عن وصف رائحة الحرب والسكوت عنها له وظيفة شعرية تعمق رؤية النص في أنَّ الموقف الإنساني يشمئز من ذكرها، ويكره مشموم أفعالها، ويندد بها رغبة في محوها أو إيقافها، فكأنَّ السكوت عن وصف الرائحة هو دعوةٌ مضمنة لإيقافها ومنعها، فلا شيء يجعلنا نشيحُ بأنوفنا عن رائحتها سوى شعورنا السلبي تجاه ما ينتج عنها.

(١) الأعمال الشعرية، ص٦٦٥.
(٢) الأعمال الشعرية، ص ٧١٠.

المبحث الثالث:

بلاغة الرائحة

في تتبع سيرورة معاني الرائحة وما أفرزته من هُويَّات، سنُلاحظ مَدى حرص الشاعرة على تجويد رؤاها الشعرية ببلاغة متناهية متوسلة بآليات وطرائق متعددة، موظفة معارفها الفكرية والثقافية لخدمة مقاصدها. فجاء "خطاب الرائحة" متفردًا من حيث مقاصد الوظائف وآلياتها، فنلحظُ مثلاً أنَّ من المحركات الشعرية لمعاني الرائحة توظيفها في سياق التحذير كما هو الحال مع نص "رائحة الحرب والتبغ والخيانة"، محملة بدلالات اجتماعية وفكرية عميقة.

كما تتنزلُ الرائحة في سياق الإبلاغ والإظهار ناهضةً بهذه الوظيفة على شكل حكاية إخبارية أو وصفية، فنجدها تحكي رائحة فلسطين أو رائحة ذكريات الأندلس، ورائحة علاقاتها العاطفية مع الأمطار منذ الطفولة وحتى الكبر.

ولمقاصد وظيفية في سياق الثقافة تحضر دلالات القهوة والحبر والجرائد والموسيقى والكتب كاشفة عن أبعاد الواقع الثقافي، والإبداع، والمثقف، علاوة على كل ذلك تكشف هوية رائحة القيم وبعض الصفات الإنسانية، عن مقاصد تحثُّ فيها الشاعرة على أهمية ثباتها وبقائها بين الناس كل الحب والأمل والأحلام والوفاء والشجاعة، فترفض أن تظل بيننا روائح كريهة كالنذالة والظلم والجبن والشك.

والشاعرة في سبيل تعزيز كل تلك المقاصد والوظائف الشعرية تلجأ في آلياتها الشعرية إلى المحاججة في بعض أساليبها لإقناع القارئ بفكرة وجودية، وتستعمل المشاهد الحكائية وتوظف في سردها الدوائر المفتوحة والتضادات والثنائيات، كما أنَّها في سبيل إبراز هوية بعض الروائح تلجأ إلى الأساطير واستدعاء شخصياتٍ مرجعية كمريم عليها السلام وغادة السمان وعلي الدميني، وتوظف تراسل الحواس، وأنسنة الروائح وتفعل الانزيحات، إلا أنَّ أكثر هذه الآليات توظيفًا ووضوحًا في الديوان هو اعتمادها على المجازات والاستعارات والتصاوير الإدراكية، فهي تسير في ديوانها على شكل دوائر صغرى تمثَّلت في بعض تراكيب الجمل و دوائر كبرى منفتحة على كامل رؤاها الشعرية.

ومن الدوائر الصغرى ما يدخل ضمن الأنساق المجازية المتجسدة على هيئة لغوية قريبة من الحياة اليومية، أي: أنَّ هذه المجازات المختلفة و"التي تأتي على ألسنة الناس في تعاملاتهم

وسلوكهم بطريقةٍ يومية لا يُنظر إليها على أنَّها مجازاتٍ بلاغية ولا يقصد أن تكون كذلك؛ لأنَّها تأتي في اللغة من تلك الخيرات والثقافات وطرق الإدراك لحقائق يومية"[١].

ومن هذه الأنساق المجازية: المجاز البنيوي/ التصويري "والذي نعني به الحصول على مظهر من مظاهر تصور ما عن طريق مصورٍ آخر " [٢]. وقد برزت تلك المجازات في كثيرٍ من تراكيب المشمومات، وعلى سبيل الشاهد نجد الشاعرة تستعمل في توصيف رائحة الحاضر بناءً إدراكيًّا تستعمله في الحياة اليومية، تقول: "رائحة الحاضر عيون الوقت الناسفة"[٣]؛ فالوقت (يمرُّ سريعًا) هو أصل التصوّر المجازي، وقد اعتدنا في حديثنا اليومي أن نقول حين نُعبر عن قناعتنا بأنَّ صاحب الجريمة سيأخذ عقابه: (الجريمة لا تموت) وقد صوَّرت الشاعرة ذلك مجازيًّا في نص رائحة الجريمة[٤]: غير أن المشكلة في تلك الرائحة أنَّها

لا تمحى بالتعطر أو الاستغفار أو الاغتسال.

ومن التعابير الحياتية المشمومة التي حوَّلتها الشاعرة إلى نصوص، قولنا: (نعيشُ على قيد الأمل)، (الجروح لا تلتئم)، (الكسر ينجبر والروح تغسل)[٥] وضمن سلوكنا الكلامي، نقول موقنين: (دعوة المظلوم مستجابة ليس بينها وبين الله حجاب) وهذا عينه ما صوَّرهُ نص رائحة الظلم. تقول الشاعرة[٦]:

ليس إلا رائحة الظلم تشقُ عنان السماء

فتخرجُ الملائكةُ عن هدوئِها

وتتطايرُ الشهبُ لتصلَ ربَّ العالمين دونما أبوابٌ.

وتحفلُ نصوص الديوان المشمومة بالمجازات الاتجاهية التي لا نحصلُ فيها على تصوّرٍ ما عن طريق تصويرٍ آخر، وإنما وعلى حسب تعبير ليكوف وجونسون الاستعارة فيها تتكامل في تصوراتها مع احترام كل تصورٍ للآخر، أي: ينظمُ نسقًا كاملا من التصورات المتعالقة، وأغلبها يرتبط بالاتجاه الفضائي: عال- داخل- خارج-أمام- فوق- تحت[٧]. ومن تلك المجازات قولها في

(١) وداد نوفل، الاستعارات الإدراكية والبلاغية بين النظرية والتطبيق: إبراهيم ناجي أنموذجًا، مجلة اللغة العربية والعلوم الإسلامية، العدد ٣، ج٢٠٢٢،٢م. ص٢٨.
(٢) المرجع السابق، ص٢٦.
(٣) الأعمال الشعرية، ص ٧٤٣.
(٤) الأعمال الشعرية، ص ٧٥٣.
(٥) – ينظر: للنصوص التالية في الديوان، ص ٦٨٢، ٧٢٥،٧٥٣،٧٦٩.
(٦) الأعمال الشعرية، ص ٧٣٦.
(٧) George Lakoff and Mark Johnson. (1980) , Metaphors We Live By P: 3, The University of Chicago Press, Chicago and London.

رائحة الطفولة: (ما قبل الخروج من الجنة)، فالاتجاه (القبلي) هو الأقوى في المرحلة؛ حيث لا حساب للذات على الخطأ أو الصواب. وفي التعبير عن ضياع الأندلس (أضاعت رائعتها مثل صبايا عصريات) تُنزل المجاز الاتجاهي نحو معاني الخسارة (تحت)؛ حيث الحسرة والألم والفقد على مُلك المسلمين الضايع، وحين أرادت الشاعرة التعبير عن (الفضيحة) اختارت له مجال الدُّونية (تحت) في سياق حديثها عن (رائحة الرغبة) صوَّرتها على شكل رائحة منتشرة تفضح الشخص أمام الملأ، وفي مقابل مجال الدوينة نجد تعابير مجازية في فضاء الـ(فوق)؛ فالسعادة تأخذُ الذات نحو العلو كما هو الحال في نص رائحة الشوكولا، تقول[1]:

بمجرّد أن نشمَّها تمسُّنا من جديد لمسةِ الحبِّ الأولْ.

وبقراءةٍ سريعة للمجازات الاتجاهية التي تجسِّد هُويّات الروائح نلحظ المشمومات المتعلقة بالمشاعر والوجدان غالبًا ما تتصل بفضاء الـ(تحت)، وهُويّات الروائح المتصلة بالنسق العقلي لها علاقة بفضاء الـ(فوق)، كما أنَّها عبَّرت في هذه المجازات الاتجاهية عن مواقف متنوعة من القوة والألم والسعادة والقساوة. ثمة استعمالٌ آخر، الدوائر الاستعارات في مشمومات الديوان؛ إذ نجد استعارات أنطولوجية/ وجودية وهي التي تساعدنا على تفسير تجربتنا والحياة، بوصفها كيانات وأشياء وأوعية، كما أنَّها تقوم "على ربط أنساقٍ وموضوعاتٍ مجردة اعتماد على أنساقٍ فيزيائية محسوسة"[2]. ومن تلك الأبنية الإدراكية قول الشاعرة[3]:

كأنَّ في أحشائي جرحًا متدفقًا بالقيح

يقلب معدتي ويرعش أوصالي من صلف المُضغة.

فالوحمُ حالة، والجسد/ الكون كاملا هو وعاءٌ لتلك الحالة، وتخلع الشاعرة على فضاء البيادر حولها صفة الإنسان؛ حيث أنسنة رائحة الحقل وحوَّلته إلى رائحة امرأة "صبايا من سنابا يطلقن جدائلهن ليضيءَ الكون"[4]، وقد يصبح الحزن في البناء الأنطولوجي (كيانًا). تقول الشاعرة[5]: "ينتشرُ القطر المعطرُ في الهواء فتتزينُ نوافذي بأحزانٍ غامضة" مُسقِطة عليه إحساسها الذي حوَّله إلى وجودٍ مادي يُحسُّ.

(١) الأعمال الشعرية، ص ٧٤١.
(٢) جورج لا يكوف، حرب الخليج أو الاستعارات التي تقتل. ترجمة: عبد المجيد جحفة و عبدالإله سليم، الدار البيضاء: دار توبقال، ط١، ٢٠٠٥، ص ٥٠.
(٣) الأعمال الشعرية، ص ٦٤٧.
(٤) الأعمال الشعرية، ص ٧١٦.
(٥) الأعمال الشعرية، ص ٦٦٦.

الاستعارات الكبرى الممتدة:

للرائحة في الديوان أنساقٌ استعارية ممتدة إلا أنَّنا في محاولاتنا لتتبع هُويَّات المشموم التصويرية وقفنا على أبرز اشتغال مجازي للذات، والذي عبَّرت من خلاله عن رؤاها الشعرية ووعيها الإدراكي، بتحويل الاستعارات إلى رموزٍ حيّة تدخل في معية الثقافة والفكر والتعاملات والسلوك وتمثلُ العالم الخارجي، وتعبر عنه بدلالاتها الخاصة.

وبما أنَّ خطاب الرائحة عند الشاعرة مرتبطٌ بنظامها التصويري الذي يُبين طريقة أفكارها ويُحدِّدُ علاقاتها وتجاربها اليومية والمادية والجسدية، فإنَّ مقاربةَ بنائه الإدراكي (الاستعارات الممتدة) يستلزمُ تفحصَ دلالاتها البعدية، وقد وصلنا بالفعل لذلك في المباحث السابقة بعد مقاربات لهويات المشموم، وهو ما كشف لنا طبيعة استعارات الرائحة المُوسَّعة في النصوص والتي تشكَّلت في صورتين عبرت عنها الشاعرة في نصٍّ جاء بلا عنوان تاليًا للإهداء في قولها:

حريق الرائحة
و
و
و
حرائقها
تلاحق
ت
لا
لاااااا
ح
ق
فوزية أبو خالد.

فالذاتُ الشاعرة أَطرت فعل الرائحة، وفعلت على نحوٍّ استعاري فبدت في صورتين هما (الحرير والحريق)؛ حيث توظيف الرائحة في فضاء (حريري)، والحريرُ هو رمزٌ دالٌ على الجمال كما أنَّ استعارة (الحريق) دالة على القبح والمحو. ولإثبات اتصال الذات برائحة الحريق والحرير أنهت الشاعرة النَّصَ باسمها الصريح، وكأنَّها تؤكِّد أنَّ كلَّ ما سيأتي لاحقًا من نصوصٍ مشمومة هي انعكاسٌ لرؤيتها للعالم لذاتها لأحداثها لموافقها، لحاستها وحساسيتها مع الآخَرين، وأنَّ (حرير الرائحة وحرائقها) لا تنفصلُ عن تصورات الذات؛ لذلك استحالت إلى استعارةٍ كبرى.

وبما "أنَّ المعنى الاستعاري هو أثر القول بأكمله"[1]، فقد استحالت بعض الروائح في النّص إلى مصدرٍ للجمال، والبعض مصدرًا للقبح تنفرُ منها الذات، كما أنَّ بعضَ النصوص بدت رائحتها في دلالاتها الحسية الأولى رمزًا للقبح والألم، ولكنها في دلالتها الأبعد تحوَّلت إلى أيقونة للجمال والحبِّ والفرح.

(١) بول ريكور، الاستعارة الحيّة، ترجمة: محمد الولي، بيروت: دار الكتاب الجديد، ط١، ٢٠١٦م، ٢٦٢.

الرائحة حرير/ جمال:

إنَّ تحوَّل الرائحة إلى جمالٍ هي من أكثر الاستعارات حضورًا وشيوعًا في مشمومات نصوص الديوان، فرائحة الأم والأب هي مصدر السعادة الروحية لدى الذات ورائحة الابن والابنة هي الفرح الذي يمتدُّ داخل الذات ويُثبت وجودها الكوني، كما أنَّ رائحة تمازج الأجيال بين الذات والجدة هو مبعثٌ للحبِّ والحياة والسعادة.

وإنَّ روائح الطبيعة وكل ما توالد عنها من مجازاتٍ وارتباطاتٍ لا تخلو من أن تكون انعكاسًا لحالة الجمال الذي يسكنُ الذات، نتحسسُّ ذلك في نصوصها عن رائحة المطر فهي علاقةٌ خاصة بها؛ إذ لم تعد رائحةُ المطر مبعثًا على الذكريات والسلام وإنما امتدَّت لتكون حافزًا على العمل والإنتاج.

إنَّ التصورات المشمومة للأمكنة هي الأخرى تتوسع؛ لتدخلَ في دائرة الاستعارة الكبرى،

فعلاقتها بها تسير نحو رائحة الجمال، فرائحة القدس هي دليلٌ يقيني على قداستها وتاريخها وعظمتها، والبحر والأنهار والشواطئ في علوها وانفتاحها على الذات لها رائحة الذكريات الجميلة، والذكريات هي جزءٌ مهمٌ من تصور الذات للرائحة/ الحرير؛ حيث تُظهر منظورها للحياة وخبراتها وعلاقاتها والتي كشفت أنَّها ضمن خطابِ المشموم تنبعث جمالا ومحبة وسلامًا، فعلى سبيل الشاهد فذكرياتها مع (حفلة الخطوبة أو العرس). هي ذكرياتٌ محفوفةٌ بروح الجمال وملفوظاتُ الفرح، كما أنَّ ذكرياتها وتصوراتها عن الصبايا ورائحة الحناء لا تخلو أبدًا من أن تكون حريرًا ناعمًا يهبُ الذات لحظة استرجاع رائحتها جمالاً وفرحًا.

وبما أنَّ النصَّ الشعري ليس مجرد استعاراتٍ جزئية صغيرة، وإنما يُعَدُّ استعارة كبرى تخضع لأنساقٍ إيديولوجية وفكرية، ولعلاقاتٍ تماثل وتحالف مع عناصر العالم الخارجي[1]؛ فإنَّ نصوصَ الذات في مشمومات الأشياء والمشاعر تكشفُ عن وقوع الذات في استعارة الجمال؛ حيث النصر والبطولة والوفاء والكتب والأحلام والصبر تتعالق في دلالات السعادة والحياة والجمال؛ ففي نصِّ (الأحلام) تستحيلُ رائحة الحلم إلى معاني (الأمل) الذي يُحرك (الأمنيات المطفأة) نحو التحقق. إنَّ رائحة الأحلام تخلقُ للذات أجنحةً لتحليق:" نهدى الحالمين ملكة اللحاق بأجنحتهم"[2] ، أي: إنَّها تحلق في فضاء الجمال والسعادة. ورائحة (الحرير) في مشمومات (الزمن) تؤكد بأنَّ النص عبارة عن استعارة رابطة بين العوالم "استعارة للواقع المتشعب والاستعارة

(١)ينظر: سعيد الحنصالي، الاستعارات والشعر العربي الحديث، الدار البيضاء: دار توبقال، ط١، ٢٠٠٥م، ص ١٦.
(٢) الأعمال الشعرية، ص ٦٥٥.

ليست إلا وسيطًا للربط بين العالمين"[1]؛ فعالمُ الذات الشاعرة في تلك النص هو عالمٌ واقعي يُظهر سيرورة الحقيقة، ويخلق لها رائحة ملموسة، فنصٌّ (رائحة الحاضر) بحث في فضاء (الحرير) على أهمية استغلاله واستثماره فهو سريعُ التبدد ، كما أنَّ المستقبل يحضر في ظل هذه الاستعارات حاملا الشغف والحبّ مِثلهُ مجاز (الطفل والعاشق، والصحو والنوم) فبرمزيتهما أكدا على أنَّ جمال المستقبل لا يكون إلا بالحركة والعمل والحبِّ والشغف.

الرائحة قبحًا / حريق:

لقد أظهرت بعض النصوص الشمية في دلالاتها الحسية الأولى أنَّها قادرة على محوِّ الذات وتحويل مشاعرها إلى ألمٍ وحزنٍ، ومن تلك المجازات تجربة (رائحة المرض) والعلاج بالكيماوي، فالذات عانت من تلك الروائح التي حولها إلى (غمامة من دخان)، و(حرقت ريشها) إلا أنَّ قراءتها في ظل الاستعارة الكبرى تسير بالقارئ نحو دلالاتٍ أقرب لفضاء الأمل / الجمال؛ حيث نلحظُ أنَّ القبح في تلك التجربة استحال إلى علو، والصراع / الموت استحال إلى النجاة. لقد استحالت الرائحة (حريقًا/ ألمًا) تقع فيها الذات حينما عاشت تجربة (المرأة الحامل)؛ حيث نلحظُ أنَّ (الوهم والحموضة والولادة) كلها حضرت في سياق الألم والموت والمعاناة والتعب إلا أنَّ هذه الدلالات والرموز تحوَّلت من مجاز القبح / الألم إلى مجاز /الحب والتحمل؛ ذلك من أجل (برعم التكون/ النطفة البريئة) كما أنَّ استعمال الرائحة / قبحًا، كشف عن مشاعر وقضايا اجتماعية وتاريخية وسياسية يصعب بناء هوياتها الشمية بعيدًا عن ذلك الفضاء، فالحرب مثلا في نص (رائحة الحرب) لا تكتمل استعارته للدمار والقتل إلا في سياق القبح.

والجريمة لها أفعالها القبيحة المدمرة للمجتمع، ومثلها (رائحة الظلم) التي تنشرُ رائحة الكراهية، وعلاوة على ذلك؛ فرائحة مكان (السجن والوحل والمستنقعات) لا يمكن فصلها عن القبح فهي تحيل الواقع إلى حريق، وتحيل الذات إلى ألم.

وفي نصٍّ (رائحة الوحدة) تجاوزت معاناة الذات مع الوحدة، مجرد أن تكوَّن شعورٌ فرديٌّ قبيحٌ أن تصبح كيانًا يُهدِّدُ مجتمعًا وجسدًا، فهو يتسلَّلُ إلى الجميع ومن الحاضر ومن الجسد ومن الذاكرة، لتكونَ رائحتها رائحة حزنٍ نفسي وألمٍ ذهني وعذابٍ جسدي في آنٍ واحد.

وتلخيصًا لكلِّ ذلك فقد تجلَّت لنا الرائحة في المتن الشعري لديوان (ملمس الرائحة) حريرًا وجمالا، تدفع بالذات نحو القوة والصمود ونحو محاربة الأخلاق الفاسدة وداعمة للقيم الحميدة

(١) محمد مفتاح، مجهول البيان، الدار البيضاء: دار توبقال، ط١، ١٩٩٠م، ص ٨٧.

وللأماكن المبهجة ورافضة للظلم والقسوة. وتظهر مجازًا للقبح/حريقًا تقاوم فيها الذات الألم والموت والمحو، وتعطبُ الذاكرة وانفصالها الإجباري عن الأمكنة المحبَّبة.

إنَّ خطاب الرائحة في الديوان يحملُ في دوائر مجازاته الصغرى والممتدة معطيات متعددة، تحكي سيرة الذات مع عالمٍ متصلٍ بالروائح الزكية والكريهة والإيجابية والسلبية والقريبة والبعيدة؛ ولأنَّ الحياة مليئة بالروائح التي "لا نعبيها بالضرورة لكنها تؤثر بدون شك على نبرة سلوكنا مع الآخرين"[١] . وعلى رؤيتنا للأشياء وتعاملنا معها لجأت الشاعرة إلى فلسفة ماهية التأثير من خلال اختيارها للديوان عنوان (ملمس الرائحة)؛ حيث يشعرُ القارئ بإعادة لتشكيل الحواس في الصياغة؛ حيث ربطت المس بالشم موحيةً بتبادلية وظيفية بينهما فكلُّ حاسة تُؤدِّي وظيفة الحاسة الأخرى[٢]، وكأنَّ التبادلية رمزٌ لأهمية الحركة / اللمس (اليد) في تغيُّر فعل (الشم)، فخطابُ الرائحة يؤكد في نسقيته أنَّ بإمكاننا رغم ما للرائحة من سلطة -كما تقول الشاعرة- عن الرائحة في النص "ملمس الرائحة"[٣] :

لا قدرة لي على تجنبِ الوقوع في غياه

بمحض إرادتي.

أنْ تُغيّر مصيرنا وأن نُبدّلَ حياتنا مع المشمومات التي حولنا، بمقدورنا أن نجعل الحياة ملمسها حرير أو تحرق يدنا من خلال ما نستنشقه حولنا؛ فإنْ أردنا أن نظلَ تحت تأثير (رائحة الألم) سنكون كذلك، وإن أردنا أن نشمَ في الذكريات المؤلمة أو المرض رائحة الصمود والقوة استطعنا ذلك، فنحن من بيدنا (ملمس) أن نتحكمَ في الرائحة التي تدخل بداخلنا فما دُمنا قادرين على لمسها، فنحن قادرون على توجيهها وتبديلها.

إنَّ خطاب الرائحة بكلِّ هذه المعطيات يؤكد بأنَّ الذات من خلال المشمومات تدرك الأشياء وتتعامل معها، وتتفاعل وتدنو من ذاتها والآخرين بناءً على هُويَّة ما تشمه؛ فالرائحةُ ليست مجرَّد طيفٍ عابرٍ، وإنما كما هي صفاتها تنتشرُ وتتمددُ وتكشفُ وتدنو وتشهرُ وتنبُه وتُغيّر.

(١) دافيد لو بروتون، أنثروبولوجيا الجسد والحداثة، ترجمة: محمد عرب صاصيلا، بيروت: مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط٢، ١٩٩٧م، ص ١١٦.

(٢) عبد الرحمن الوصفي، تراسل الحواس في الشعر العربي القديم، القاهرة: مكتبة الآداب، ط١، ص ٤٧.

(٣) الأعمال الشعرية، ص ٦٣٩.

الخاتمة:

استهدف البحثُ دراسة ثيمة الرائحة في ديوان (ملمس الرائحة)، ووصلنا من خلال تتبع سيرورة الرائحة في المتن الشعري إلى أنَّ هذه الثيمة تمظهرت في الرائحة والشخصيات، والتي شملت دراسة شخصية الأم والأب والابن والابنة والجدة، وقد أفضى بنا تحليل استدعائها في هذا السياق على هويات مشمومة خاصة بهم، منها ماله علاقة بالندرة وأُمومية الكون، ومنها ما رُمز على القوة والتضحية والشهامة، ومنها ما دلَّ على تعالقية الحبِّ بين الأجيال وامتداد الذات في الآخر امتدادًا كونيًّا وجوديًّا، كما أسفر البحث في سياق الرائحة والشخصيات عن اهتمام الشاعرة بإظهار هوية لرائحة المرأة والمرأة الحامل؛ حيث أفضت دلالاتُ النصوص عن وجود هوية خاصة لمشموماتها المتعلقة بالجسد، فهي تميلُ في ظاهر الدال الحسي إلى المحو والموت والألم؛ ولكن ما تلبث أن تتكاشف عن هوياتها الحقيقية، فرائحتُها ممتدةٌ من رائحة الحبِّ والقناعة بأنَّ النطفةَ البريئة هي القادرة على خلق عالمٍ مشمومٍ من الصبرِ والقوة موازيًا لعالم الألم والتعب ، علاوة على ذلك؛ أظهرَ البحثُ هويةً متفردة لشخصية المريض فهو يمتلكُ رائحةً جسدية محترقة ومتألمة؛ ولكنَّ خطاب الذات لم يُثر تساؤلات الدعوة للصبر والاحتساب بطريقةٍ مباشرة، وإنما كان التركيزُ في وصف تلك الرائحة على إظهار مدى الألم الذي يحتفظ به ذاكرة المريض، وبقدر هذا الألم هناك أملٌ موازي كشفت عنها تساؤلات الذات المشمومة حين سردت تجربتها مع المرض والعلاج بالكيماوي.

وقد رصد البحثُ في تمظهرات الروائح هوياتٌ مشمومة للأمكنة وللأزمنة، فلكلِّ فضاءٍ ما يميِّزه من حيث الدلالة الشمية عن غيره، فهناك أماكن لها رائحة العلو والفرح والبهجة وهناك أماكن سفلية ومغلقة كالسجون والمعتقلات والحرب والمستنقعات والوحل، لها رائحةُ الألم والحزن والتعب، وللأزمنة حساسيةٌ عالية في سياق الشم، فرائحةُ الماضي ليست كرائحة الحاضر ورائحة الحاضر ليست كالمستقبل، كل فضاءٍ زماني له هويته المشمومة التي تراها الذات الشاعرة متميزة لبرهان ما قد يعود لتجاربها وخبراتها ولقناعاتها.

وللأشياء والجمادات والنباتات والمشاعر والقِيم هويةٌ مشمومةٌ في مقاصد الذات الشاعرة؛ حيث نجد مثلا في مساقات الثقافة أنَّ للكتب والقهوة والحبر والموسيقى والجريدة دلالات على رائحة الحياة والجمال والثبات. فيما تُصنع للحرية والنذالة والخيال والنصر روائح مخصوصة تتكاشف مع مقاربة ملفوظاتها ودلالتها.

وفي تتبع سيرورة معاني الرائحة وجدنا أنَّ الذات الشاعرة مواقف معها تمثَّلت في الموقف الانفصالي؛ فالغيابُ حاضرٌ في مشمومات المدن كرائحة فلسطين التي انفصلت عنها الذات انفصالا إجباريًّا، كما أنَّها تنفصل عن رائحة (الجرح والنفط) انفصالا اختياريًّا؛ حيث ترفض العيش في مواطن الذكريات السيئة أو الألم المحيط بالذاكرة، فتخرج عن تلك المشمومات بإرادتها رافضة العودة بالذكريات إلى حيث الحزنِ والتعب.

وأسفر البحث ضمن نتائجه الراصدة عن موقف الحضور / الاتصال أنَّ الذاتَ الشاعرة تتصل اتصالا تكامليًّا مع رائحة المطر، فتبلور له هوية حكائية خاصة تجسَّدت في ثلاثة نصوصٍ عن المطر وما بعد المطر. وقد تتصلُ الذات ببعض الروائح اتصال تعايشٍ وترابط.

واستكمالا لموقف الذات مع الرائحة، تتبعَ البحثُ أثر الرائحة في النصوص ودلالات استحضار أداتها (الأنف). واستقرأ بلاغة الرائحة ومظاهرها والتي تجسَّدت في الكشف عن محركات شعرية الرائحة وإبراز وظائفها، علاوة على رصد دوائر المجازات في مشمومات الذات كان منها ما له علاقة بالمجاز البنيوي والاتجاهي والوجودي. وفي سياق أوسع لدوائر المجاز تكاشف لنا أنَّ الذات الشاعرة تعمدُ في سبيل إظهار هويات الروائح إلى تحويل المشموم إلى مجازاتٍ كبرى ممتدة، تجسَّمت في تصويرَيْن هما: الرائحة جمالا /حريرًا، والرائحة قبحًا/ حريقًا، وما بين كل تلك الدوائر المجازية تظهرُ للقارئ مقدرة الشاعرة البلاغية على نحت مدلولاتها واختيار ملفوظاتها وتصوراتها، اختيارًا جعل لكلِّ رائحة هوية خاصة بها تميزها بحسب الرؤية الشعرية والتجسيد التصويري.

مسرد المصادر والمراجع

- ابن منظور، لسان العرب، بيروت: دار إحياء التراث العربي، اعتنى به وصحَّحه: أمين عبد الوهاب ومحمد العبيدي، ط١، ١٩٩٥م.
- بول ريكور، الاستعارة الحيّة، ترجمة: محمد الولي، بيروت: دار الكتاب الجديد، ط١، ٢٠١٦م.
- الترمذي، صحيح الترمذي، حققه: بشار معروف، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٩٦م.
- جابر خضير، الخطاب والجسد مقاربة في التراث النقدي، بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، ط١، ٢٠١٧م.
- جان كوهن، بنية اللغة الشعرية، ترجمة: محمد الولي ومحمد العمري، الدار البيضاء: دار توبقال، ط١، ١٩٨٦م.
- جمال الدين الشيخ، الشعرية العربية تتقدَّمه مقال حول خطاب نقدي، الدار البيضاء: دار توبقال، ط٢، ٢٠٠٨م.
- جمانة الديلمي (الشخصيات القصصية في الشعر العربي القديم) الإسكندرية: دار النابغة للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠١٤م.
- جورج لا يكوف، حرب الخليج أو الاستعارات التي تقتل. ترجمة: عبد المجيد جحفة وعبد الإله سليم، الدار البيضاء: دار توبقال، ط١، ٢٠٠٥م.
- حبيب مونسي، فلسفة المكان في الشعر العربي، دمشق: اتحاد كتاب العرب، د. ط، ٢٠٠١م.
- حمدة الرويلي، (الروائح العطرية في الشعر العربي إلى نهاية القرن الثالث)، رسالة دكتوراه مخطوطة من جامعة أم القرى، ١٤٣٦ه.
- حميد الحميداني، سحر الموضوع: عن النقد الموضوعاتي في الرواية والشعر، فاس: مطبعة آنفو برانت، ط٢، ٢٠١٤م.
- دافيد لو بروتون، أنثروبولوجيا الجسد والحداثة، ترجمة: محمد عرب صاصيلا، بيروت: مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط٢، ١٩٩٧م.
- ديوان، ابن الرومي، تحقيق: عبد الأمير مهنا، بيروت: دار الهلال، ط٢، ١٩٩٨م.
- ديوان عنترة بن شداد، تحقيق: عبد المنعم شلبي، القاهرة: المكتبة الكبرى، د. ط، ١٩٩٢م.

- ديوان عمر بن أبي ربيعة، تحقيق: بشير يموت، بيروت: المطبعة الوطنية، ط١، ١٩٣٤م.
- رضا الأبيض، كتابة الرائحة في نماذج من الرواية العربية، تونس: دار زينب للنشر، ط١، ٢٠٢٠م.
- روجي لابورت، مدخل إلى فلسفة جاك دريدا، تفكيك الميتافيزيقا واستحضار الأثر، ترجمة: سارة كوفمان، المغرب: أفريقيا الشرق، د١، ١٩٩٤م.
- رونار، بوديل، غيار وغيرهم، آليات دراسة النصوص الأدبية، ترجمة: محمد مساعدي وعبد الواحد المرابط ورضوان الخياطي، الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، د. ط، ٢٠١٧م.
- سعيد الحنصالي، الاستعارات والشعر العربي الحديث، الدار البيضاء: دار توبقال، ط١، ٢٠٠٥م.
- السعيد الورقي، (لغة الشعر العربي الحديث)، القاهرة: دار المعارف، ط٢، ١٩٨٣م.
- سعيد علوش، النقد الموضوعاتي، الرباط: شركة بابل للطباعة، ط١، ١٩٨٩م.
- سليم الشريطي، قصة الخلق، تونس: الدار التونسية للكتاب، ط١، ٢٠١٢م.
- صحيح الترمذي، حققه: بشار عواد معروف، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٩٦م.
- عبد الرحمن الوصفي، تراسل الحواس في الشعر العربي القديم، القاهرة: مكتبة الآداب، ط١.
- علي جعفر العلاق، (شعرية اللون والرائحة) مجلة حزب التجمع الوطني التقدمي، العراق، العدد ٣٨٠، ٢٠١٩م.
- عماد حسيب محمد، الشعر السعودي الحداثي وفضاء القراءة النصية، الرياض: دار المفردات، ط١، ١٤٣٣ه.
- غاستون باشلار، جماليات المكان، ترجمة: غالب هلسا، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط٢، ١٩٨٤م.
- غسان مراد، (تداخل البيولوجيا والثقافة في حاسة الشم)، مجلة القافلة، أكتوبر، ٢٠١٩م.
- فاطمة الوهيبي، ثيمة الشفاء بين لغة الجسد وجسد اللغة، بيروت: مجلة كتابات معاصرة، العدد ٢٩، عام ١٩٩٧م.

- فوزية أبو خالد، الأعمال الشعرية الكاملة، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ٢٠١٤م.
- كاترين كيربرات، أوريكيوني، المُضمَر، ترجمة: ريتا خاطر، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ٢٠٠٨م.
- مبروك المناعي، في إنشائية الشعر العربي مقاربات وقراءات، تونس: دار محمد علي للنشر، ط١، ٢٠٠٦م.
- محمد العامري، ملمس الرائحة للشاعرة فوزية أبو خالد: محاولات دؤوبة لتحبير المشموم عبر النص المتلفت، مجلة الجوبة، العدد٢٠١٨،٦١م.
- محمد العمري، تحليل الخطاب الشعري، الدار البيضاء: الدار العالمية للكتاب، ط١، ١٩٩٠م.
- محمد عزام، النص الغائب تجليات التناص في الشعر العربي، د. ط، ٢٠٠١م، دمشق: اتحاد الكتاب العرب.
- محمد محمد داود، (جسد الإنسان والتعبيرات اللغوية: دراسة دلالية ومعجم)، القاهرة: دار غريب، ط١، ٢٠٠٦م.
- محمد مفتاح، مجهول البيان، الدار البيضاء: دار توبقال، ط١، ١٩٩٠م.
- هيفاء العساف، تجليات الذات الأنثوية في أعمال فوزية أبو خالد الشعرية بين النقد النسوي والهم الخاص، بحثٌ منشورٌ بمجلة كلية دار العلوم، مجلد ٣٥، ٢٠١٨م.
- وداد نوفل، الاستعارات الإدراكية والبلاغية بين النظرية والتطبيق: إبراهيم ناجي أنموذجًا، مجلة اللغة العربية والعلوم الإسلامية، العدد ٣، المجلد ٢، ٢٠٢٢م.
- وفاء عياطي ونادية مومني (بلاغة خطاب الرائحة ودلالتها في رواية موسم الهجرة إلى الشمال للطيب صالح) رسالة ماجستير مخطوطة، الجزائر: جامعة حمة لخضر، ٢٠٢١م.
- يمنى العيد، في القول الشعري: الشعرية والمرجعية الحداثة والقناع، بيروت: دار الفارابي، ط١، ٢٠٠٨م.
- قاموس الأدب والأدباء في المملكة العربية السعودية، ج١، الرياض: دار الملك عبد العزيز، ٢٠١٣.

Sources and References

- Ibn Mnẓwr. Lisān al-‘Arab. Beirut, Dār Iḥīāa’ al-Turāth al-‘Arabī, edited and revised by: Amīyn Abd al-Wahāb wa Muḥammad al-‘Ubaīdī, 1st ed., 1995.
- Paul Ricoeur. al-Isti‘aārah al-ḥīh (*Living Metaphor*). Translated by: Muḥammad al-Walī, Beirut, Dār al-Kitab al-Jadīd, 1st ed., 2016.
- al-Tirmidhī. Ṣaḥīyḥ al-Tirmidhī. Investigated by: Bashār M’aruwf, Beirut. Dār al-Gharb al-Islāmī, 1st ed., 1996.
- Jābir Khiḍīyr. al-Khiṭāb wal-jasd muqārabah fi al-turāth al-naqdī. Beirut, Mua’sasat al-Intishār al-‘Arabī, 1st ed., 2017.
- Jean Cohen. Bunīat al-lughah al-shi’rīa (*Structure of poetic language*). Translated by: Muḥammad al-Walī wa Muḥammad al-‘Umarī, Casablanca, Dār Twbqal, 1st ed., 1986.
- Jmal al-Dīn al-Shaīkh. al-shi’rīa al-‘Arabīyah taqdumh maqal ḥawl khiṭāb naqdī. Casablanca, Dār Twbqal, 2nd ed., 2008.
- Jumānah al-Daīlamī. al-Shakhṣīyāt al-qaṣaṣīah fi al-shi’r al-‘Arabī al-qadīym. Alexandri, Dār al-Nābighah lil-Nashr wal-Tawzī’a, 1st ed., 2014.
- George Lakoff, Ḥarb al-khalīyj aw al-Isti‘ārāt al-tī taqtul (*Gulf War Metaphor*). Translated by: ‘Abd al-Majīyd Juḥfah wa ‘Abd al-Ilah Salīym, Casablanca, Dār Twbqal, 1st ed., 2005.
- Ḥabīyb Muwnisī. Falsafat al-makān fi al-shi’r al-‘Arabī. Damascus, Arab Writers Union, n.ed., 2001.
- Ḥamdah al-Ruwaīlī. al-Rawā’iḥ al-‘iṭrīyah fi al-shi’r al-‘Arabī ilā nihāīat al-qarn al-thalith. PhD thesis (manuscript from Umm Al-Qura University), 1436h.
- Ḥamīyd al-Ḥumaīdānī. Siḥr al-mawḍuw‘a: ‘an al-naqd al-mawḍuw‘aātī fi al-riwāīyah wal-shi’r. Fes: Info Print Press, 2nd ed., 2014.
- David Le Breton. Anthrwbuwluwjīā al-jasad wal-ḥadāthah (Anthropology of the Body and Modernity). Translated by: Muḥammad ‘Arab Ṣāṣīlā, Beirut, The University Foundation for Studies and Publishing - Majd, 2nd ed., 1997.
- Dīwan, Ibn al-Ruwmī. Investigated by: ‘Abd al-Amīr Muhanā, Beirut: Dār al-Hilal, 2nd ed., 1998.
- Dīwan ‘Antarah bin Shadād. Investigated by: ‘Abd al-Mun‘im Shalabī, Cairo, al-Maktabah al-Kubrā, n.ed., 1992.

- Dīwan ‘Umar bin Abī Rabī‘ah. Investigated by: Bashīr Yamuwt, Beirut, National Printing Press, 1st ed., 1934.
- Riḍā al-Abīyaḍ. Kitābat al-rā’iyḥah fi namādhij min al-riwāīah al-‘Arabīyah, Tunis, Dār Zqīnab lil-Nashr, 1st ed., 2020.
- Roger Laporte. Mqdkhal ilā falsafat Jāk Dirīdā: Tafkīk al-mītāfīzīqā wa-istiḥḍār al-athr (*Introduction to the philosophy of Jacques Derrida: deconstructing metaphysics and evoking trace*), Translated by: Sārh Kuwfmān, Morocco, East African Publishing House, Vol. 1, 1994.
- Renard, Bodil, Ghayar at el. Āalīāt dirāsat al-nuṣwṣ al-adabīyah (*Mechanisms for Studying Literary Texts*). Translated by: Muḥammad Musā‘idī wa ‘Abd al-Wāḥid al-Murābiṭ wa Riḍwān al-Khaīāṭī, Casablanca, East African Publishing House, n.ed., 2017.
- S‘aīyd al-Ḥinṣalī. al-Isti‘aārāt wal-shi’r al-‘Arabī al-ḥdīth (*Metaphors and Modern Arabic Poetry*). Casablanca, Dār Twbqal, 1st ed., 2005.
- Al-Sa‘īyd al-Waraqī. Lughat al-shi’r al-‘Arabī al-ḥadīth (*The Language of Modern Arabic Poetry*). Cairo, Dār al-Ma‘aārif, 2nd ed., 1983.
- S‘aīyd ‘Alwsh. al-Naqd al-mawḍuw‘aātī. Rabat, Babylon Printers Ltd., 1st ed., 1989.
- Salīm al-Shuraīṭī. Qiṣat al-khlq. Tunis, Tunisian Book House, 1st ed., 2012.
- Ṣaḥīyḥ al-Tirmidhī. Investigated by: Bashār ‘Awād M’aruwf, Beirut, Dār al-Gharb al-Islāmī, 1st ed., 1996.
- ‘Abd al-Raḥman al-Waṣfī. Trāsul al-ḥawās fi al-shi’r al-‘Arabī al-qadīym. Cairo, Maktabat al-Ādāb, 1st ed.
- ‘Alī J‘afar al-‘Alāq. Shi‘arīat al-lawn wal-rā’iyḥah. Magazine of the National Progressive Unionist Rally Party, Iraq, Issue 380, 2019.
- ‘Imād Ḥasīyb Muḥammad. al-Shi’r al-sa‘uwdī al-ḥadāthī wa faḍāa’ al-qirāaʾh al-naṣīh, Riyadh, Dār al-Mufradāt, 1st ed., 1433h.
- Gaston Bachelard. Jamalīyāt al-mkān (*Poetics of Space*). Translated by: Ghalib Halsā, Beirut, The University Foundation for Studies and Publishing, 2nd ed., 1984.
- Ghasān Murād. Tadākhul al-bīwlwjīā wal-thaqāfah fi ḥāsat al-sham. al-Qafilah Magazine, October, 2019.
- Fāṭimah al-Wahībī. Tīmat al-shifāa’ bayīn lughat al-jasad wa jasad al-lughah. Beirut, Contemporary Writings Journal, Issue 29, 1997.

- Fawzīah abu Khalid. al-A‘amal al-shi’rīa al-kāmilah. Beirut, Arab Foundation for Studies and Publishing, 1st ed., 2014.
- Catherine Kerbrat-Orecchioni. al-Muḍmar (*The Implicit*). Translated by: Rīytā Khāṭir, Beirut, Center for Arab Unity Studies, 1st ed., 2008.
- Mabrwk al-Manā‘ī. Fi inshā’iīat al-shi’r al-‘Arabī muqārbāt wa qirāa’āt. Tunis, Dār Muhammad Ali for Publishing, 1st ed., 2006.
- Muḥammad al-‘Aāmirī. Malms al-rā’iyḥah lil-shā‘airh Fawzīh abu Khalid: muḥāwlāt da’uwbah li-taḥbīr al-mashmuwm ‘abr al-naṣ al-mutalfit. Aljoubah Magazine, Issue 61, 2018.
- Muḥammad al-‘Umarī. Taḥlīl al-khiṭāb al-shi’rī. Casablanca, al-Dār al-‘Aālamiah lil Kitab, 1st ed., 1990.
- Muḥammad ‘Azām. al-Naṣ al-ghā’ib: tajalīāt al-tanāṣ fi al-shi’r al-‘Arabī. n.ed., 2001, Damascus, Arab Writers Union.
- Muḥammad Muḥammad Dāwuwd. Jasad al-insān wal-t‘abīrāt al-lughawīah: dirāsah dalalīah wa mu‘ajam. Cairo, Dār Gharīyb, 1st ed., 2006.
- Muḥammad Miftāḥ. Majhwl al-bīān. Casablanca, Dār Twbqal, 1st ed., 1990.
- Haīfāa’ al-‘Asāf. Tajalīyāt al-dhāt al-aunthawīah fi a‘amal Fawzīah abu Khalid al-shi’rīa bīn al-naqd al-nasawī wal-ham al-khāṣ. A research paper published in the Journal of the College of Dar Al-Ulum, Vol. 35, 2018.
- Widād Nawfl. al-Isti‘aārāt al-idrākīah wal-balāghīah bīn al-naẓarīah wal-taṭbīq: Ibrāhīm Nājī anmwdhajā (Cognitive and Rhetorical Metaphors between Theory and Practice: Ibrahim Naji as a Model). Journal of Arabic Language and Islamic Sciences, Issue 3, Vol. 2, 2022.
- Aafāa’ ‘Aīāṭī wa Nādīah Muwmanī. Blāghat khiṭāb al-rā’iyḥah wa dalalatihā fi riwāīat mawsim al-hijrah ilā al-shimal lil-Ṭaīb Ṣaliḥ. Master’s Thesis (Manuscript), Algeria, Hamma Lakhdar University, 2021.
- Yīmnā al-‘līd. Fi al-qawl al-shi’rī: al-shi’rīa wal-marj‘aīah - al-ḥadāthah wal-qinā‘. Beirut. Dār al-Fārābī, 1st ed., 2008.
- Qāmuws al-adab wal-udabāa’ fi al-Mamlakah al-‘Arabīyah al-Sa‘uwdīah (*The Dictionary of Literature and Writers in the Kingdom of Saudi Arabia*), Vol. 1, Riyadh, King Abdulaziz House, 2013.

الازدواجية اللغوية وتعليم العربية لغة أولى وثانية

د. خالد بن عبدالله بن عثمان الصقير

الأستاذ المشارك بقسم اللغويات التطبيقية العربية

في معهد تعليم اللغة العربية

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

مستخلص البحث

الازدواجية اللغوية وتعليم العربية لغة أولى وثانية

يهدف هذا البحث إلى توصيف الازدواجية توصيفا علميا واقعيا، ومعرفة كيفية تعليم العربية لغة أولى، ومعرفة كيفية التعامل مع متعلم العربية لغة ثانية في ظل الازدواجية اللغوية، ويحاول الإجابة عن: كيف تعلّم العربية لغة أولى في ظل الازدواجية اللغوية، وكيف يتعامل مع متعلم العربية لغة ثانية في ظل الازدواجية اللغوية.

ويتناول الباحث ما في هذا المفهوم من جدل نابع من تعدد الآراء حوله، ومن اختلاف في تقدير أضراره بحسب البلدان التي يحدث فيها الازدواج اللغوي، ورؤية تلك البلدان لموضوع الازدواجية، وهل هو داخل إطار العربية – بين مستويين من العربية نفسها، فصيحة أعلى وعامية أدنى- أو بين العربية ولغة أخرى، وتحدث عن علاقة ذلك بتعليم العربية لغة أولى، ولغة ثانية، وكيف أن المفهوم الأول مضلل، وهو الحلقة المفقودة عند الحديث عن الازدواجية وتعليم اللغة لأهلها، فكثير من الكتاب ينحون باللائمة على الازدواجية، ويذكرون أنها هي السبب في الضعف اللغوي، بينما المسؤول عن ذلك هو كيفية النظر إلى تعليم اللغة لأهلها، وليس الازدواجية، فالازدواجية حالة مستقرة في اللغة، أما تعليم اللغة لغير أهلها لغة ثانية فإنه يشكل صدمة لمتعلمي اللغة العربية الذين جاؤوا إلى البلاد العربية فألفوها لا تتحدث بالمستوى الذي تعلموه في ديارهم، وأضفوا عليه من القداسة والتبجيل الكثير؛ فيصدمون حين يرون وضع العربية في البلاد العربية، ويصدمون حين يحتكون بالناس، أو حتى بزملائهم الطلاب من أهل اللغة فلا يفهمونهم، أو يتحدث معهم زملاؤهم بالعامية، فيفضي ذلك بمتعلمي العربية إلى العزلة، والانكفاء على أبناء بلدهم في بلد هو منبع العربية بحسب وصفهم، ويرى الباحث أنه لا بد من التخفيف من هذه الصدمة بالحديث عن الازدواجية، وتعليم متعلمي العربية لغة ثانية عنها، ثم ينثني الباحث بعد ذلك ليتحدث عن مفهوم الازدواجية، وتاريخها، وسماتها التسع، ثم يتحدث عن كيفية نشأة الازدواجية، ومشكلاتها، وعن تعليم العربية لغة ثانية، ولغة أولى، وعلاقتهما بالازدواجية اللغوية.

الكلمات المفتاحية:

الازدواجية اللغوية، اللغة الأولى، اللغة الثانية

Abstract

Bilingualism and Teaching Arabic as a First and Second Language

This research aims to provide a scientifically grounded description of bilingualism and to explore the teaching of Arabic as both a first and second language. It seeks to answer questions such as: How is Arabic learned as a first language within the context of bilingualism? How should educators approach learners of Arabic as a second language in bilingual settings?

The study addresses the debates surrounding this concept, which arise from differing opinions on its effects, as well as variations in perception across countries experiencing bilingualism. It examines whether bilingualism exists within the framework of Arabic—between two levels of Arabic itself, namely, formal Arabic and colloquial Arabic—or between Arabic and another language. The researcher discusses the implications of this understanding for teaching Arabic as a first and second language.

It is argued that the initial premise may be misleading, representing a gap in discussions about bilingualism and language education for native speakers. Many scholars attribute linguistic deficiencies to bilingualism, when, in fact, the issue often lies in the approach to language education rather than bilingualism itself. Bilingualism is a stable condition of language; however, teaching Arabic to non-native speakers can result in a shock for learners who arrive in Arabic-speaking countries, expecting to encounter the language at the level they were taught in their home countries, where it often carries much sanctity and reverence. They may be disillusioned to find the status of Arabic in these countries less formalized.

Furthermore, interactions with locals or even with fellow students from Arabic-speaking backgrounds can lead to misunderstandings, as they might use colloquial forms of the language. This experience can lead to isolation for learners of Arabic as they retreat to their compatriots in what they perceive to be the source of the language. The researcher contends that it is essential to mitigate this shock by discussing bilingualism and educating learners of Arabic as a second language about it.

The research then delves into the concept of bilingualism, its history, and its nine characteristics. It further explores how bilingualism originates, its challenges, and the interconnections between teaching Arabic as a first and second language and linguistic duality.

Keywords: Bilingualism, first language, second language

مقدمة:

نتناول في هذه البحث الازدواجية اللغوية وتعليم العربية لغة أولى(لأهلها)وثانية، وموضوع الازدواجية في العربية موضوع شائك دار فيه جدل طويل في فترة من الفترات، فمن الباحثين من يحذر منه، ويعده مرضاً عضالاً يجدر بالمجتمع أن تتظافر جهوده للقضاء عليه، ويرى أن مشاكل تعليم اللغة العربية في العالم العربي ناتجة عنه، ويقترح طرقاً متعددة للقضاء عليه، ويشقق فيها حتى بات واضحاً للقارئ أنه متى ما أخذ بهذه المقترحات ستختفي مشكلة الازدواجية[١].

ومن الباحثين من ينظر إليه نظرة موضوعية تصفه، وتتحدث عن علاقاته المتشعبة والمتشابكة مع قضايا المجتمع، وتُذكر مشاكل الازدواجية اللغوية بناء على نماذج للغات مختلفة، وليست فقط في العربية[٢].

ونحن هنا سنحاول أن ننظر إلى موضوع الازدواجية وعلاقته بتعليم العربية نظر المتخصص الذي يوصِّف حالة تعليم اللغة العربية في المملكة العربية السعودية لغة أولى، ولغة ثانية في ظل الازدواجية اللغوية، وستلقي خبرة الباحث بظلالها على هذه الدراسة؛ لكون الباحث قد عمل في تعليم العربية في مدارس وزارة التعليم مدة من الزمن، ورأى فيها خللا بيّنا في التعامل مع اللغة ومتعلميها، وأدرك بعد أن تخصص في اللغويات التطبيقية أن كثيرا مما يطرح علاجا لضعف الطلاب في اللغة ليس هو الحلّ الذي ينبغي أن يعتنى به، قد يكون له شيء من الوجاهة، أو يكون سببا فرعيا؛ لكن الحل يكمن في قضايا أخرى هي أولى بالعناية مما شُخِّص، وأقيمت لأجله الدورات، وعقدت بسببه الندوات، وألفت الكتب، ونشرت البحوث، وغيرت المناهج.

ثم حين انتقل الباحث إلى الجامعة، ومارس تعليم العربية لغة ثانية في معهد تعليم اللغة لما يزيد عن عقدين من الزمن، رأى مشاكل أخرى تتعلق بتعليم اللغة العربية لغة ثانية، وتتصل بقضايا الازدواجية اللغوية، وتتمثل تلك المشاكل في احتكاك الطلاب بالمجتمع عن طريق الأسواق، أو عن طريق زملائهم في الكليات أو أساتذتهم، وعاين إحباط الطلاب حين يرون أن العربية التي سمعوا عنها، وتعلموها في بلدانهم وأحبوها وبجلوها ليست هي العربية التي رأوها في بلد يعد منبع اللغة العربية، فحين يذهبون إلى الأسواق يرون شكلا من اللغة يختلف عن اللغة العربية، وحين يتفاوضون مع سائقي سيارات الأجرة أو الحافلات يرون لغة هجينة تصيبهم بالدهشة والإحباط، ويسقط في أيديهم حين يلمسون سخرية بعض المجتمع من طريقة حديثهم باللغة الفصيحة التي تلقّوها في معهد اللغة، وقبله في ديارهم، وتتعرض هويتهم اللغوية للقلق بسبب هذه المؤثرات التي لم يلمسوها إلا حين حطت رحالهم في بلد يظنون أنه مصدر اللغة، وأنهم سيرون فيه ما كانوا يرسمونه في خيالهم من صور لعنترة وزهير وجرير والفرزدق والمتنبي[٣].

وقد لمس الباحث المشاكل في مدارس تعليم اللغة العربية لأهلها المتمثلة في الضعف اللغوي العام، والضعف المتمثل في الحديث بالعربية الفصيحة، والضعف المتمثل في الكتابة بها، والقراءة

(١) ينظر في ذلك: القعود، عبد الرحمن بن محمد. ١٤١٧هـ. الازدواج اللغوي في اللغة العربية ومعه مقالتان مترجمتان: إحداهما: أثر اللغة العربية على نفسية العرب لشوبي، والأخرى الازدواج اللغوي لفيرجسون. الرياض. د .ن. الطبعة الأولى.

(٢) ينظر في ذلك: الفلاي، إبراهيم بن صالح. ١٤١٧هـ. ازدواجية اللغة النظرية والتطبيق. الرياض. دار العبيكان للنشر والتوزيع. الطبعة الأولى.

(٣) ينظر في هذا الموضوع: الصقير، خالد بن عبد الله. ١٤٤٤هـ. الهوية اللغوية لمتعلمي العربية لغة ثانية من طلاب الدراسات العليا. الخرطوم. المجلة العربية للدراسات اللغوية. العدد الحادي والخمسون.

لما كتب بها وفهم المقروء بها، وفهم المستوى الفصيح منها، والضعف العام في قواعد اللغة، وكيف أن قواعد اللغة توضع في مصاف أصعب المقررات الدراسية، وأكثرها تعقيدا.

كذلك لمس طرق علاجها في الوزارة إبان عمله فيها، وبعد ذلك بسنين من خلال تواصله مع معلمي اللغة العربية في مدارس الوزارة عبر دورات شارك فيها مدربا لمعلمي اللغة العربية، وكيف أن أغلب العلاج كان عن طريق الدورات التي تقام للمعلمين، وتتناول قضايا في الإملاء والنحو، وقضايا تتعلق بموضوعات تربوية، مثل: إدارة الصف، وأشباهها من الموضوعات التي تعالج قضايا جانبية، ولكن القضية الرئيسة تبقى عصيّة مستغلقة؛ لأن الحالة لم تشخص التشخيص الصحيح.

كذلك لمس الباحث المشاكل التي تتعلق بمتعلم العربية لغة ثانية حين تفجؤه العاميات في كل مكان، وتقتحم اللغة الهجينة سوره اللغوي الهش، فتصيبه بقلق بالغ، وشك في دراسته السابقة، وخلخلة في حبه للعربية، ومرد ذلك ليس للازدواجية في حد ذاتها؛ بل لتعليم اللغة العربية في بلدان الطلاب، وعدم معرفة الطلاب بالواقع اللغوي في المملكة، والتنوع اللغوي اللهجي، وكذلك عدم تأهيل الطلاب تأهيلا يخفف عنهم هذه النقلة، من معهد اللغة الذي يلتزم أساتذته الحديث بالفصيحة، ويحتك الطلاب في غالب أوقاتهم بمن يتحدث الفصيحة في المعهد، أو في السكن الجامعي، ثم عند انتقالهم إلى الكليات التي يتحدث بعض أساتذتها بنوع من العربية غريب عليهم، وكذلك احتكاكهم بالطلاب السعوديين الذين يتحدثون بلهجاتهم الجغرافية، فيقع الطلاب في حيرة من أمرهم، وينزوون في ركن قصي؛ لأنهم يحسون أن إيمانهم بالفصيحة أصيب في مقتل، فهؤلاء أبناء العربية لا يقيمون لها وزنا، ولا يتحدثون الشكل الفصيح الذي كان الطلاب يتغنون به في بلدانهم، بل إنهم يرون بعض زملائهم السعوديين في الكليات يهزأ باستعمالهم للفصيح[1].

وتكمن أهمية هذا الموضوع في كونه واقعا لغويا يعايشه متعلمو العربية لغة أولى ومعلموهم والموجهون الإداريون، ومتعلمو العربية لغة ثانية، وتحوم حوله البحوث، ولا تصيب الهدف، وتتجاذبه الأطراف المتنافرة، وكل يدعي أنه وصل إلى الحل الأمثل الذي بدونه لن يتيسر التعليم، ولن تتقن الأجيال اللغة، فهو تسليط للضوء على مناطق معتمة لم يسلط عليها الضوء بشكل كاف.

أهداف البحث:

يهدف هذا البحث إلى توصيف الازدواجية توصيفا علميا واقعيا، ومعرفة كيفية تعليم العربية لغة أولى، ومعرفة كيفية التعامل مع متعلم العربية لغة ثانية في ظل الازدواجية اللغوية.

أسئلة البحث:

يحاول هذا البحث الإجابة عن الأسئلة الآتية:

كيف تعلّم العربية لغة أولى في ظل الازدواجية اللغوية؟

(١) الصقير (الهوية اللغوية). ص ١٥٠-١٥١

كيف يتعامل مع متعلم العربية لغة ثانية في ظل الازدواجية اللغوية؟

مفهوم الازدواجية:

من المفاهيم ما هو من المشتركات بين اللغات، ومنها ما هو خاص بلغة بعينها، لا تشترك فيه مع غيرها، وهذا ينطبق على كثير من المفاهيم في كثير من العلوم، ومنها المفاهيم في اللسانيات(١).

ومن الصعوبات التي تعترض ترجمة مصطلح أجنبي أو نقله، أن المصطلحات في اللغات لها حمولة ثقافية خاصة بتلك اللغة، وتصورات، فإذا ترجمت إلى لغة أخرى، فإنها لن تترجم بحمولتها الثقافية كاملة، ثم إذا ترجمت إلى لغة ثانية(يسمى نقلا) فإنها ستنتقل إلى لغة ثانية، مصطلحاتها كذلك محملة ثقافيا، وربما لا يكون المصطلح المنقول متصورا في اللغة الثانية، وأن عملية النقل ليست كما تتصور أمرا يسيرا، فهي تتفاوت في الصعوبة، فما كان مشتركا بين اللغات، فهو أيسر من غيره، وما كان خاصا فإنه أصعب من غيره، وتزداد الصعوبة مع كون المصطلح محملا بعبء ثقافي على مر العصور في لغته الأم(٢).

ومصطلح الازدواجية اللغوية"diglossia " أصله يوناني، انتقل إلى الإنجليزية عن طريق المصطلح الفرنسي بمعنى ازدواجية أو ثنائية لغوية، ولذا وقع اللبس في النقل إلى العربية.

لذا تعددت ترجمات المصطلح–حسب جدامي– فترجم إلى العربية بـ" الازدواجية اللغوية"، وترجم بـ"لغة مزدوجة"، وترجم بـ"الازدواج اللهجي"، وترجم بـ"الثنائية اللغوية"(٣)، وهذا الاختلاف هو نتيجة لما قدم سابقا حول صعوبة نقل المصطلحات، وسنسوق تعريفات متعددة للازدواجية اللغوية.

ويعرّف العصيلي(٤) الازدواجية اللغوية بأنها: "وجود مستويين من مستويات الاستعمال اللغوي في مجتمع ما، مستوى فصيح، يستعمل في الموضوعات الدينية والتعليم والمكاتبات والوثائق الرسمية، وآخر عامي دارج يستعمل شفهيا في الحياة اليومية"، ويمثل لذلك بالعربية ومستوياتها، ثم يضيف خصيصة أخرى للازدواج أنه قد يكون: "بين لغتين مختلفتين في بيئة واحدة...أو بين مستويين متقاربين للغة واحدة، أحدهما تستعمله الطبقة العليا، والآخر تستعمله الطبقة الدنيا في المجتمع، والازدواجية منتشرة في معظم أنحاء العالم".

وتبدأ سوان(٥) تعريف المصطلح بذكر أول من استعمله، وتضيف أنه "يشمل الموقف الذي تستخدم فيه لهجتان مختلفتان ضمن لغة واحدة، حيث تتعايش في علاقة تكاملية في المجتمعات

(١) الصقير، خالد بن عبد الله. ١٤٤٢هـ. المواقف اللغوية للمهريين في المملكة العربية السعودية تجاه اللغة المهرية والعربية. الرياض. عمادة البحث العلمي في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. الطبعة الأولى. ص ٤٤

(٢) المجيول، سلطان بن ناصر. ١٤٢٩هـ. نقل مصطلحات اللسانيات الاجتماعية إلى العربية. الرياض. مركز حمد الجاسر الثقافي. الطبعة الأولى. ص٥٠-٥١

(٣) جدامي، عبد المنعم. ١٤٣٤هـ. الازدواجية اللغوية في العربية ومقارباتها الاستشراقية. الرياض. من إصدارات كرسي الدكتور عبد العزيز المانع لدارسات اللغة العربية وآدابها. الطبعة الأولى. ص ٧-١١

(٤) العصيلي، عبد العزيز بن إبراهيم. ١٤٤٥هـ. المعجم الموسوعي لمصطلحات اللسانيات التطبيقية. الرياض. مجمع الملك سلمان العالمي للغة العربية. الطبعة الأولى. ص ٤١٤

(٥) سوان، جون، وديومرت، آنا، وليليس، تيريزا، ومسرثي، راجند. ١٤٤٠هـ. معجم اللغويات الاجتماعية. (ترجمة: الدكتور فواز العبدالحق، والدكتور عبد الرحمن أبو ملحم). الرياض. مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز الدولي لخدمة اللغة العربية. الطبعة الأولى. ص ١٢٠-١٢١

اللغوية" ثم تضيف إلى ذلك تفصيلا لصفة هاتين اللهجتين، وأن إحداهما عليا، والأخرى دنيا، وتستعمل العليا للتعبير عن وظائف محددة تتعلق بالثقافة والأدب، والدنيا ترتبط بتجارب الحياة اليومية.

وينقل هدسون تعريف فيرجسون للازدواجية، أو كما سماها ازدواج اللهجات بأنه: "موقف لغوي ثابت نسبيا توجد فيه بالإضافة إلى اللهجات الأساسية للغة بعينها ...نوعية أخرى مختلفة صارمة من ناحية التقنين"(١).

ويورد فاسولد التعريف الكامل لفيرجسون، ويشير إلى أن هذا التعريف يستشهد به غالبا، ويحدد فيه نطاق اللهجتين بأن تكونا لنفس اللغة، وليستا منفصلتين، فهو يفصّل التعريف على قدّ اللغة العربية، وغيرها من اللغات التي درسها في أبحاثه، ويضيف إلى ذلك أن اللهجة العليا لا تستعمل في المحادثات من قبل أي قطاع من المجتمع(٢).

وحين تريد جانيت هومز تعريف الازدواج اللغوي، فإنها تبدأ بمثال لذلك، ثم تتحدث عن السمات، وتكرر السمات التي ذكرها فاسولد، وتعيد ما ضمنه فيرجسون في تعريفه الطويل للازدواجية، وتؤكد على كون النوعين من لغة واحدة، وأن استعمالهما مختلف من جهة الرفعة والانحطاط، وأنه لا يستعمل الحديث الرفيع في الواقع اليومي، ثم تنثني لتؤيد مثالها السابق بالحديث عن الدول العربية، والتمثيل للمستويين بالفصيحة والعامية(٣).

نلاحظ أننا إلى الآن ندور في فلك تعريف فيرجسون للازدواجية، ولم نخرج عما قرره في تعريفه، عدا ما أضافه العصيلي في آخر تعريفه من كونه قد يكون بين لغتين مختلفتين.

أما فيشمان فقد وسع المصطلح؛ ليشمل أي نوعيتين لغويتين في مواقف مختلفة(٤)، فهو يعتقد أن الازدواجية لا تكون فقط بين لغتين مستقلتين عن بعضهما، وهو في هذا يتفق مع جامبرز، وهي كذلك ليست حصرا على التنوع اللغوي بين الفصيح والعامي، ولكنها تشمل إلى جانب كل ذلك اللهجات المنفصلة أو اللغات الخاصة، ففيشمان يدخل في الازدواجية طيفا واسعا يحوي الاختلافات الأسلوبية، ويمتد إلى استعمال لغتين مختلفتين عن بعضهما، ويضرب لذلك المثل بالازدواجية الحاصلة في الباراغواي ففيها لغتان ليستا من أصل واحد، هما الأسبانية، ولغة الجوارني لغة السكان الأصليين، فالأولى هي العليا، والثانية هي الدنيا(٥)، ويضيف فيشمان حالات أربع للثنائية مع الازدواجية: الأولي أن تكون هناك ازدواجية وثنائية ويمثل لها بحالة الباراغواي آنفة الذكر حيث تعيش الأسبانية والقوارني وتتخذ كل واحدة منها موضعا في المجتمع تتسيّده الإسبانية العليا، وتنزوي في المرتبة الدنيا القوارني، والحالة الثانية ازدواجية بدون ثنائية يمثل لذلك بالطبقة العليّة في أوربا التي تحكمها قبل الحرب العالمية، التي كانت تتحدث بلغة تختلف عن لغة الشعب، ووظفت طائفة من النابهين من الشعب يتقنون لغة الشعب لغة أما لهم،

(١) هدسون. ١٩٩٠. علم اللغة الاجتماعي. (ترجمة الدكتور محمود عياد). القاهرة. علم الكتب. الطبعة الثانية. ص ٨٩

(٢) فاسولد، رالف. ١٤٢١هـ. علم اللغة الاجتماعي للمجتمع (ترجمة الدكتور إبراهيم الفلاي) الرياض. النشر العلمي والمطابع. جامعة الملك سعود. الطبعة الأولى. ص ٦٥-٦٦

(٣) هومز، جانيت. ٢٠١٢. مدخل إلى علم اللغة المجتمعية. (ترجمة الدكتور محمد عناني، والدكتورة سمر طلبة). القاهرة. الهيئة المصرية العامة للكتاب. الطبعة الرابعة. ص ٦٣

(٤) فاسولد ص٦٧-٦٨

(٥) جدامي ص ١٥

ويعرفون لغة الحكام والطبقة المحيطة بهم؛ ليكونوا همزة الوصل بين الحاكم والمحكوم، والحالة الثالثة هي الثنائية بدون ازدواجية، وفيها يكون أغلب المجتمع من المتحدثين بلغتين، ولكن لا مجالات دنيا أو عليا تحكم اللغتين ، والحالة الرابعة هي لمجتمع بدون ازدواجية وبدون ثنائية، وهي حالة ربما اقتضاها التقسيم المنطقي النظري؛ لأنه يصعب التمثيل لها، أو يصعب تخيلها؛ ولعل المثال المفترض لها هو وجود جماعة لغوية قليلة منزوية في قمة جبل أو في جزيرة نائية لا يصلون إلى أحد، ولا يصل إليهم أحد، وتتصف هذا الجماعة بأن الأفراد فيها متساوون من جهة الخطاب، ومن جهة المنزلة، وكذلك التساوي ينسحب على تنظيم هؤلاء الأفراد الاجتماعي[1]، وهو تكلف يسقطه أول ما يسقطه تقسيم فيشمان نفسه.

وبعد أن استعرض فاسولد الحالات السابقة التي ذكرها فيشمان، فإنه يرى أن الحالتين الأولى والثانية: ازدواجية اللغة مع الثنائية، وازدواجية اللغة بدون الثنائية، هما الثابتتان، ومن الحقيق بالاهتمام النظر إلى هاتين الحالتين؛ لكونهما توصفان بالازدواجية رغم التفاوت بينهما[2].

ويرى فاسولد بعد أن يسوق تعريفا موسعا للازدواجية أن المصطلح يحظى بالاحترام؛ لقدمه، ولا يحبذ الاستغناء عنه لأجل ذلك.

أما التعريف الذي يراه للازدواجية اللغوية الموسعة فهو يتمثل بتحديد الأجزاء اللغوية العليا في المجتمع بما يسمى بالتعلم: وهو اللغة التي يتعلمها الإنسان تعلما رسميا في المدارس والكتاتيب ونحوها، ولا يكتسبها اكتسابا في بيئته، وهذه اللغة رسمية، أما اللغة الدنيا فهي التي يكتسبها الإنسان اكتسابا في بيته، وبيئته، وهذا التفريق بينهما يشمل الطيف الواسع الذي يبدأ من الاختلاف في الأسلوب، وحتى الاختلاف التام في اللغة[3].

(١) الشارفي، أحمد . د.ت. اللغة واللهجة مدخل للسوسيولسانيات العربية. الرباط. جامعة محمد الخامس. الطبعة الأولى. ص ٣٨٧-٣٨٨
(٢) فاسولد ص ٧١
(٣) فاسولد ص ٩١

تاريخ مصطلح الازدواجية:

ينسب هذا المصطلح إلى الفرنسي جين بسكاري في كتاب له عن "بحوث في نحو اليونانية الجديدة"، ونسب فيه سك المصطلح إلى الكاتب اليوناني إيمانويل رودس، وينسب بعض الدارسين المصطلح إلى هوبرت بيرنوت في كتاب له عن "النحو اليوناني الجديد"، وكان استعمال بيرنوت له بمعنى الازدواجية التي تشكل عائقا في التعليم، ثم استعمله المستشرق وليم مارسي في مقالة له نشرت عن الواقع اللغوي العربي، وكان أول من استعمله في دراسة الواقع اللغوي العربي، مع كونه -أي المصطلح- قد كان مستقرا عند المستشرقين على رأي بعض الباحثين، لكنهم لم يستعملوه بهذه الصورة؛ بل كانوا يعبرون عنه بالمستوى العامي، والأدبي، ومن هؤلاء الذين استقر عندهم المصطلح بهذه الصورة كلود إتيين سافاري(١).

ويشير الزغلول(٢) إلى أسبقية عالم اللغة الألماني كارل كرمباخر في كتابه: "مشكلة اللغة اليونانية الحديثة المكتوبة"، حيث إنه تحدث عن الازدواجية في العربية واليونانية، وتحدث عن ماهية الازدواجية، ودعا إلى أن يستعمل اليونانيون عاميتهم، والعرب كذلك العامية المصرية.

ويرى سراج أن فون غرينباوم الألماني من ضمن المستشرقين الذين نادوا بنظرية الازدواجية العربية عبر كتابه "طبيعة الوحدة العربية قبل الإسلام"، الذي درس فيه كيفية توحيد أسواق العرب للغة العرب(٣).

والذي يراه الباحث حسب التسلسل المذكور أن المصطلح مر بمراحل كان أولها سك المصطلح، ثم استعماله، ثم بعد ذلك استعماله في التعليم، ثم استعماله للإشارة إلى الواقع اللغوي العربي، لكن ما الذي يجعل ارتباط المصطلح وثيقا بفيرجسون، حيث إنه إذا ذكر مصطلح الازدواجية تبادر إلى الذهن فيرجسون، وتوارى كل أولئك الباحثين عن الأنظار، وهو حسب التسلسل الزمني جاء عقب كل هؤلاء، وهذا سؤال جدير بالبحث عن إجابة له.

ولعل السبب الرئيس في التصاق هذا المصطلح بفيرجسون دون من سبقه، مع اعترافه بأسبقية وليم مارسي هو المقالات الكثيرة التي علقت على مقالة فيرجسون بعنوان: "الازدواج اللغوي" ففي غضون ثلاثين سنة بعد نشر فيرجسون لمقالته أحصيت قرابة ثلاثة آلاف دراسة تعرضت لقضية الازدواج اللغوي بصورة رئيسة أو ثانوية(٤).

ولقد انتخب فيرجسون أربع لغات لدراسته عن الازدواجية هي: العربية في العالم العربي، واليونانية في اليونان، والألمانية في سويسرا، والفرنسية في هاييتي(٥).

(١) جدامي ص ٨

(٢) الزغلول، محمد راجي. ١٩٨٠. ازدواجية اللغة: نظرة في حاضر العربية وتطلع نحو مستقبلها في ضوء الدراسات اللغوية المجلد ١٨، العدد الأول. تونس. المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، مكتب تنسيق التعريب. ص ٢١

(٣) سراج، نادر. ١٤١٤هـ. إشكالية الازدواجية اللغوية في اللسان العربي. رؤية ألسنية حديثة. بيروت. مجلة الاجتهاد. المجلد الخامس. العدد العشرون. ص ٢١٨

(٤) الشارخ ص ٣٧٨

(٥) عبد العزيز، محمد حسن. د.ت. علم اللغة الاجتماعي. القاهرة. مكتبة الآداب. ص ٢٣٢

سمات الازدواجية:

ذكر فيرجسون سمات للازدواجية هي:

الوظيفة:

فللمستوى الأعلى وظائف تختلف عن وظائف المستوى الأدنى، ولو أجرينا ذلك على العربية كما مثل بها فيرجسون، ودرسها في مقالته، فإن المستوى الأعلى هو في هذه الحالة الفصحى، فهو اللغة الرسمية للبلدان العربية، وهو لغة القرآن الكريم التي تحظى بالتقدير والإجلال، وهو لغة الأدب، أما المستوى الأدنى فهو المستعمل على ألسنة الناس عموما، وللمستوى الأعلى مجالات تختلف عن المستوى الأدنى، فالمستوى الأعلى يستعمل في الخطب والمواعظ، والدروس العلميّة، ويستعمل في الكنائس، وفي خطب الساسة، وفي التعليم في الجامعات، وفي الشعر، أما الأدنى فيحضر في التعامل مع الأهل، والتعامل مع المستخدمين، ومع الأصدقاء، وفي الأدب الشعبي، وفي الجلسات غير الرسمية بين الناس، وفي أي مجال يكون المتحدث فيه غير قادر على الحديث بالمستوى الأعلى، كأن يكون أميا، ويرسم الناس في أذهانهم حدودا غير مرئية للمستويين، فلو أن خطيبا في جامع من الجوامع خطب الناس بالمستوى الأدنى دون سبب وجيه، كأن يكون كبيرا في السن غير متعلم، فإنه سينال استهجان الحاضرين، وربما قوبل بعاصفة من الاستنكار والسخرية، وكذلك الشأن لو أن صديقا دخل على أصدقائه، وشرع يتحدث معهم بالمستوى الأعلى، فإنه دون أن يكون مازحا سيكون مثار هزء أصحابه، وربما إن استمر على هذا المنوال، سيقابل بالرفض من الجميع، أو في الأقل التندر[١].

ويرى فاسولد أن الوظيفة هي أهم معيار من المعايير التسعة، وأهم خصائص الازدواجية[٢].

المقام أو السياق[٣] أو المنزلة

يعد المتحدث بالمستوى الأعلى أرفع مقاما، وأشد أناقة، أما المستوى الأدنى فهو من الانحطاط لدرجة أن بعض الناس لا يراه، ولا يعترف بوجوده، ويتوارى خجلا منه في بعض المجتمعات، ويذكر فيرجسون أن من أجرى عليهم دراسته من المثقفين العرب، والهاييتيين يعتقدون أنهم لا يستعملون إلا المستوى الأعلى "الفصيح" في شؤون حياتهم كلها، وربما قولهم هذا ليس تعمدا للكذب؛ بل هو نوع من الإنكار للمستوى الأدنى، وحتى عامة الناس الذين لا يتقنون المستوى الفصيح فإنهم يميلون إلى استعماله؛ لما له من الاحترام الشديد[٤].

والحقيقة أن النظرة الدونية للمستوى الأدنى ليست عند العامة من الناس فقط الذين لا يعدون المستوى الأدنى لغة، ولا يرون أن لها نحوا، وكذلك الخاصة، فقد نقل عن طه حسين أنه لا يعد العامية أهلا لأن تسمى لغة؛ لأنها وضيعة[٥].

(١) جدامي ص ١١-١٢
(٢) فاسولد ص ٥٨
(٣) جدامي ص ١٢
(٤) فاسولد ص ٦٠
(٥) الشارخ ص ٣٨٠

التراث الأدبي:

يتصف المستوى الأعلى في اللغات التي درسها فيرجسون بأن له تراثا أدبيا محط احترام وتقدير، وهو بالإضافة إلى ذلك أغنى وأثرى من المستوى الأدنى، وإن كان بعض الناس يعتقد أن للمستوى الأدنى تراثا يستحق النظر والدراسة.

ويتصف التراث الأدبي للمستوى الأعلى في اللغات التي درسها فيرجسون بأنه امتداد لتراث سابق مسجل، وهذا الأخير يشكل في الوعي الجمعي الصلة بالماضي الزاهر الغني البديع، ففي العربية يحظى الشعر العربي القديم بالإجلال والتقدير، وما نسمعه اليوم من شعر يعد رجع صدى لذلك الشعر البديع، ويتمثل به من له مسكة من أدب، ويتمثل بشعر الحكمة كثير من الناس حتى من لم ينل حظا من التعليم، فإنه تلقاه عن خطيب جمعة، أو سمعه في الإذاعة، أو رآه في التلفاز، وما زال الطلاب الصغار يرددون المعلقات السبع، ويتلعبون ببعض الشعر الذي قيل على سبيل الأحجية، أو قيل على سبيل الإعجاز، مثل القصيدة التي تنسب للأصمعي، أو بعض الأبيات التي تنسب للمتنبي أو لامرئ القيس، وفي النثر – وإن كان أقل حظا من الشعر؛ لأن الشعر ديوان العرب- يتناقل الناس بخلاء الجاحظ، وكليلة ودمنة ابن المقفع، ومقامات الهمذاني والحريري، وإن كانت نظرة الإجلال والتقدير تصدق على العربية من أمثلة فيرجسون، وعلى اليونانية، فإنها قد لا تصدق على أمثلة أخرى مثل الألمانية في سويسرا، فإن المستوى الأدنى يحظى بالتقدير أكثر من المستوى الأعلى، ويرد الباحث ذلك إلى أن أسباب إجلال العربية ناجمة عن ظروف تاريخية حضارية، ودينية، أما اليونانية فإن لها من الظروف التاريخية الحضارية، والإسهامات العلمية ما يجعلها محط الاهتمام والاحترام.

وقد يكون التراث الأدبي قادما من مجتمع آخر غير المجتمع الذي تحصل فيه الازدواجية، ويمثله في دراسة فيرجسون مجتمعان المجتمع الألماني في ألمانيا، والمجتمع الفرنسي في فرنسا، فإذا كانت الألمانية تمثل اللغة العليا في سويسرا، فإن التراث الأدبي لها وأدباءها هم الألمان في ألمانيا، وإذا كانت اللغة العليا في هاييتي هي الفرنسية، فإن التراث الأدبي للفرنسية هو في فرنسا، وقادم من فرنسا، والأدباء كذلك فرنسيون[1].

اكتساب اللغة:

من خصائص الازدواجية أن المستوى الأدنى يكتسب اكتسابا، فيجري الحديث بين الصغار والكبار به (الوالدان)، وكذلك بين الصغار (إخوة أو أقرانا)، أما المستوى الأعلى فإنه لا يتكلم به، وإنما يتعلم، ويسمع عن طريق وسائل الإعلام[2].

وما يميز المستوى الأعلى أنه لا يمثل لغة أما لأحد من الناس، ويتحصل عليها بالدرس والاجتهاد[3].

(١) الفلاي ص ٢٦-٢٨
(٢) عبد العزيز ص ٢٣٤
(٣) الشارخي ص ٣٨٢

وللتدليل على ذلك يمكن النظر إلى الأطفال قبل سن المدرسة كيف يتحدثون، فهم يتحدثون في الأحوال الطبيعية بالمستوى الأدنى؛ لأن هذا المستوى هو الذي تلقوه من آبائهم وأمهاتهم، ولعبوا به مع أقرانهم، فهذا المستوى هو "اللغة الأم" لأفراد المجتمع، فيتفاهمون بواسطته كبارا وصغارا دون أن يدرسوه دراسة نظامية، وبعد الخامسة عندما ينتقل الأطفال إلى المدرسة فإنهم يتجهون للتعليم الرسمي ممثلا بالمدارس، ومشتملا على كتب دراسية صممت لتعليم هذا النشء المستوى الأعلى من اللغة.

وهنا يتبادر إلى الأذهان سؤال ملح يلقي بظلاله على حياة اللغة العربية في العالم العربي، وهو هل يستطيع العربي أن يتمثل قواعد اللغة، ويستعملها الاستعمال المعياري الأمثل دون أن يتعلمها، والإجابة المباشرة عن هذا السؤال هي لا لن يستطيع، والسبب في ذلك واضح؛ لأنه لم يكتسب هذا المستوى اكتسابا، وإنما تلقاه وتعلمه تعلما، وهنا لوهلة يبدو لنا أن تعلم المستوى الأعلى من العربية مثل تعلم لغة أخرى، يُتلقى في المدارس بصورة مباشرة شعورية، ولا يُكتسب اكتسابا غير شعوري، وهذا أدى في كثير من الأحيان إلى ما يشكو منه مدرسو اللغة العربية في المدراس من ضعف عام في مقررات اللغة العربية[1]، وفي قواعد اللغة على وجه الخصوص، وهو في ظن الباحث ما لم يلتفت إلى علته الحقيقية القائمون على التعليم بوجه عام، وعلى تعليم العربية بصورة أخص.

ولهذه القضية أثران "قضية الاكتساب للمستوى الأدنى، والتعلم للمستوى الأعلى" عميقان في المجتمع يتمثلان في أن من يتسرب من النظام المدرسي مبكرا فإنه غالبا لن يتحدث بالمستوى الأعلى، أو لن يستطيع تعلم المستوى الأعلى، وأن من يتعلم المستوى الأعلى، فهو غالبا لن يصبح متمكنا فيه كتمكنه من المستوى الأدنى الذي اكتسبه في الصغر بغير شعور، ومثّل لغته الأم، فالمتحدثون بالمستوى الأدنى يطبقون قواعد النحو لهذا المستوى في حديثهم، ولا يخطئون فيه إلا سهوا، بينما هم في المستوى الأعلى يحتاجون إلى التفكير عند الحديث مهما بلغ استظهارهم لقواعد المستوى الأعلى[2]، وهذا في ظن الباحث مربط الفرس في الموضوع، ولقد كان الباحث قبل أن يتخصص في اللغويات التطبيقية يلوم نفسه حين يلحن في الحديث في مجمع من الناس، أو عند الطلاب الذين يدرسهم، ويحس بالحرج، ولكنه بعد أن تخصص، أصبح يبذل جهدا في ألا يلحن، وفي الوقت ذاته لا يحس بالحرج من اللحن؛ لكون هذا المستوى الأعلى مستوى مُتَعَلّم، وليس مستوى مكتسبا.

(١) الفلاي ص ٢٨-٣١
(٢) فاسولد ص ٦١-٦٢

القياس[١] أوالتقييس[٢] أو المعيارية أو التقنين[٣] أو التعيير[٤]

للمستوى الأعلى كتب معاجم ونحو، وكتب تتعلق بأصوات المستوى وطرائق نطقها، وحروف أبجدية المستوى الأعلى وقضاياه الإملائية مستقرة[٥]، ويندر أن يكون للمستوى الأدنى أي اهتمام مثل ذلك الذي للمستوى الأعلى[٦].

فالمستوى الأعلى يحظى بمعيارية عالية، بينما الأدنى يحفل بتنوع كبير حسب المناطق، وحسب الوضع الاجتماعي[٧].

والبحوث التي تناولت المستوى الأدنى حسب تعبير فيرجسون لم يقم بها أهل اللغة، وإنما قام بها باحثون من خارج الجماعة اللغوية، وبلغات غير لغة الجماعة اللغوية[٨].

وقسم الفلاي المَعْيَرةَ قسمين، يتضمن القسم الأول ترقية مستوى لغوي، ورفعه فوق غيره من الأشكال – وهذا عند بعض الباحثين ربما يصدق على اللغة الأدبية في العربية مقابل اللهجات التي كانت سائدة في قبائل العرب، وذكرت على سبيل التنقص مثل الكشكشة والكسكسة وغيرهما-، ويتضمن القسم الثاني التوسع في مفردات المستوى اللغوي الأعلى المرتضى، ويتبع هذا العمل تأليف الكتب لهذا المستوى لضبطه، فكتب معاجم، وكتب نحو وصرف، وكتب إملاء[٩].

ولو تأملنا المستوى الأعلى في العربية – وهو اليوم المستوى الفصيح- لرأينا ذلك متحققا، فالمعاجم القديمة كثيرة، والتي أتت بعدها وتبعتها كذلك كثيرة، وكتب النحو كثيرة جدا، وإلى اليوم تصدر الشروح، والكتب المستقلة في القضايا النحوية، وما يتبع ذلك من كتب للإملاء، أو كتب للعروض استقرت منذ وقت الخليل.

ويبدو من خلال اعتراضات عدة على هذه الخصيصة من خصائص الازدواجية، ومنها اعتراض كلوس الذي أورده الفلاي، وطرح بناء عليه سؤاله عن درجة المعيارية المعتبرة لعد مستويين من المستويات اللغوية ازدواجية لغوية،[١٠] أن هذه الخصيصة تحتاج إلى إعادة نظر ووضع محددات واضحة حتى يعد وضع لغوي ازدواجية لغوية.

الثبات:

من سمات الازدواجية اللغوية الثبات أو الاستقرار كما عبر عنه بعض الباحثين، ويقصد به أن يتعايش المستويان الأعلى والأدنى مدة طويلة من الزمن[١١]، ولعل الذي دفع فيرجسون إلى إيراد هذه الخصيصة للازدواجية أنه رأى اللغة العربية في البلدان العربية يتعايش المستوى الأعلى منها وهو الفصيح، مع المستوى الأدنى، وهو في كل قطر عربي العامية الشائعة فيه، وهذا التعايش

(١) جدامي ص ١٣
(٢) فاسولد ص ٦٢
(٣) الفلاي ص ٣١-٣٣
(٤) الشارخي ص ٣٨٢-٣٨٣
(٥) فاسولد ص ٦٢
(٦) جدامي ص ١٣
(٧) الشارخي ص ٣٨٢
(٨) عبدالعزيز ص ٢٣٥
(٩) الفلاي ص ٣١
(١٠) الفلاي ص ٣٣
(١١) الشارخي ص ٣٨٣

ممتد امتدادا تاريخيا طويلا؛ لأسباب ليس هذا أوان سردها، لكن هذا الامتداد يتجاوز ألف سنة.

وتتصف العربية بهذه الخصيصة أكثر من غيرها؛ لكونها -الازدواجية في اللغة العربية- كما أسلفنا ربما تتجاوز العصر الجاهلي بوقت لا نعلمه، ويضاف إلى نشاط اللغويين العرب في جمع اللغة، ودخول غير العرب في الإسلام، واستقرارهم في حواضر العرب، وفشوّ اللحن، فسارع اللغويون العرب إلى جمع اللغة من أهل البادية حفاظا على العربية، وتأكيدا لوضع الازدواجية القديم في اللغة العربية(١).

النحو أو القواعد النحوية:

يرى فيرجسون أن المستوى الأدنى أبسط من جهة التركيب النحوي من المستوى الأعلى، وهذا الرأي لا بد أن يتعرض لمحاولة الدحض للتأكد من صحته وصلابته(٢)، ويمثل لذلك من العربية بأن المستوى الأعلى منها تعتريه الحركات الإعرابية الثلاث رفعا ونصبا وجرا في الحديث وفي الكتابة، بينما يلتزم المستوى الأدنى منه حالة واحدة، وكذلك من جهة ترتيب المفردات في الجملة، ومن جهة ضمير المثنى الذي غاب في المستوى الأدنى، وبقي في الأعلى، وبعد مقارنات مطولة لفيرجسون بين المستوى الأعلى والمستوى الأدنى في اللغات الأربع التي اختارها، وهي العربية والهاييتية والألمانية واليونانية يخلص إلى نتيجة أن المستوى الأدنى أسهل من المستوى الأعلى وأقل تعقيدا منه(٣).

المفردات أو المعجم

يشترك المستوى الأعلى والمستوى الأدنى في معظم المفردات، وفي المستوى الأدنى والأعلى زوج مفردات، يستعمل كل منهما في مستواه، ولا يتسرب إلى المستوى الآخر، مع كونهما يعنيان نفس الشيء، ومن ذلك مفردة "رأى" في المستوى الأعلى، ويقابلها في المستوى الأدنى مفردة "شاف"، وكذلك مفردة "ذهب" يقابلها في الأدنى "راح"، وكذلك مفردة "خشم" يقابلها في الأعلى "أنف"، وتأتي المصطلحات العلمية بالمستوى الأعلى، وكذلك المفردات الثقافية، وتختص مفردات بالمستوى الأدنى من مثل المفردات الخاصة بالاستعمال اليومي في البيت أو السوق(٤).

التراكيب الصوتية "الفونولوجيا":

يرى فيرجسون أن المستوى الأعلى والمستوى الأدنى يشتركان في التركيب الصوتي، وأن التركيب الصوتي للمستوى الأدنى هو الأصل، ورأى كازايوس أن التركيب الصوتي للمستوى الأعلى هو الأقرب للصيغ العميقة(٥).

(١) الفلاي ص ٣٨
(٢) محسب، محيي الدين. ١٤٣٩هـ. في اللسانيات الاجتماعية ترجمات، دراسات، مقالات. عمان. دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع. الطبعة الأولى. ص ٤٠
(٣) الفلاي ص ٤٠-٤٣
(٤) عبدالعزيز ص ٢٣٧
(٥) فاسولد ص ٦٤

متى يوصف المجتمع اللغوي بالازدواجية؟

هناك فروقات لغوية واجتماعية تميز المجتمع الذي فيه ازدواجية لغوية عن المجتمع الذي ليس فيه ازدواجية لغوية، وإن كان المجتمعان يحفلان باللغات أو المستويات اللغوية، وأهم هذه الصفات للمجتمع ذي الازدواجية اللغوية هو أن هناك لغة معيارية، وأخرى عامية بعيدة نوعا ما عن اللغة المعيارية في كثير من الأمور منها المفردات والتراكيب وكذلك طريقة النطق، وليست هذه الاختلافات أسلوبية، بل هي تطور للعامية، فتبتعد بذلك عن اللغة المعيارية التي هي في دراستنا هذه المستوى الفصيح(١) من اللغة العربية، وينطبق هنا مفهوم المخالفة على الجانب الآخر الذي لا يعد فيه المستوى اللغوي ازدواجية، فلا يكون بعيدا عن المستوى المعياري أو اللغة المعيارية، فالتغيرات بين المستوى المعياري والعامي تغيرات طفيفة، وليست تغيرات عميقة، وللبعد التاريخي دوره في جعل لغة ما توصف بأنها ذات ازدواجية، فالمستوى العالي يختلف عن المستوى الأدنى بأنه ذو بعد تاريخي ربما يمتد إلى ألف سنة أو يزيد، وذلك متحقق في العربية، أما اللغة التي لا توصف بالازدواجية فيكون فيها الفرق بين المستوى الأعلى والأدنى فرقا اجتماعيا لغويا، كأن تكون الفئة المتحدثة بالمستوى الأعلى أغنى، أو من منطقة جغرافية ذات سيادة، وحتى لو كان هناك امتداد تاريخي فإنه لا يكون امتدادا كبيرا، الأمر الثالث أن اللغة ذات الازدواجية هي التي يتعلم فيها متعلم اللغة الثانية اللغة المعيارية التي تذاع في المذياع، وفي التلفاز، وتحضر في الكتب، وعندما يحط متعلم اللغة الثانية رحاله في بلد اللغة التي ينوي تعلمها، فإنه يلاحظ نوعا ربما لا يفهمه، ولم يسمع به، وهو الدارج في الحياة اليومية، ولا يتحدث الناس بذلك المستوى الذي هام به، واستمع إليه، وتعلمه في بلده، وهذا ينطبق تماما على العربية، ولا ينطبق على اللغة الإنجليزية، فإن تعلم اللغة الإنجليزية المعيارية لن يحدث إشكالا في مجتمع اللغة الإنجليزية، فلن يستغربه الناس، ولن يلاحظ متعلم اللغة فرقا كبيرا عند الحديث به، ولن يكون مثار سخرية عند الناس، كما هو الحال في تعلم اللغة العربية، فلو أن متعلم اللغة العربية لغة ثانية تحدث بالمستوى الأعلى -المعياري- فربما يقابل بالاستغراب، أو الاستهجان من المتعلمين فكيف بغيرهم من العامة(٢)، فللتواصل مع الناس لا بد أن يتعلم متعلم العربية لغة ثانية المستوى الأدنى، وليس ذلك في الإنجليزية، فمتعلم المستوى الأعلى فيها – المعياري – لا يحتاج لأجل التواصل مع الناس أن يتعلم المستوى الأدنى، والأمر الرابع يتعلق بجانب الاكتساب اللغوي، فإن اللغة ذات الازدواجية يكون الفرق بين المستوى الأعلى والأدنى فيها كبيرا، بحيث لا بد أن يقوم التعليم بدوره في انتقال ابن اللغة إلى المستوى الأعلى، أما في اللغات التي ليس فيها ازدواجية فإن المستوى الأعلى والأدنى ليس بينهما فارق كبير يحتاج إلى أن يعالجه التعليم(٣).

(١) نكرر في هذا البحث لفظة الفصيح أو الفصيحة، ونقصد بها اللغة المستعملة في وسائل الإعلام في البرامج الرصينة، والمستعملة في الخطب، والندوات، والمحاضرات، والصحف والمجلات الرصينة، لأن هناك من يرى أن الفصحى تعني الفصحى التراثية غير المستعملة في الحياة الرسمية، وإنما هي تستعمل في الكتب الأدبية والتراثية بوجه عام، ولا يتكلم بها.

(٢) الصقير (الهوية) ص ١٤٩-١٥٢

(٣) الأحمري، موسى. ١٤٤٣هـ. لغويات اجتماعية لهجات المجتمع ومعالم الهوية. الرياض. الدار العربية للعلوم ناشرون. الطبعة الأولى. ص١٨٠-١٨٤

كيف تنشأ الازدواجية اللغوية؟

قدمنا سابقا أن اللغة التي توصف بالازدواجية لا بد أن تكون ذات تراث لغوي ضخم، وأن تكون ذات امتداد تاريخي طويل يتخطى مئات السنين، وربما يصل لألف سنة أو يزيد عن ذلك، وبناء على ذلك فإن نشوء الازدواجية يتطلب: أن يكون هناك ميراث لغوي مكتوب بالمستوى الأعلى من اللغة، ويحظى هذا التاريخ بالإجلال والتبجيل، ويتعلم هذا التراث تعلما، والأمر الآخر أن يتعلم هذا التراث نخبة اجتماعية، ولا يكون متاحا لكل أحد، فيصبح المجتمع قسمين قسم يتعلم المستوى الأعلى، وهم النخبة، وقسم يتكلم الأدنى وهم عامة الناس[١]، وأن تمر فترة زمنية على هذين الأمرين-التراث الضخم، وخصوصية تعلم المستوى الأعلى للنخب-[٢].

مشكلات الازدواجية اللغوية:

عني المستشرقون بقضية الازدواجية في اللغة العربية، وفي بعض اللغات مثل اللغة الهجينة في هاييتي، واللغة الألمانية، واللغة اليونانية، وتنوعت أهدافهم وتوجهاتهم حول الازدواجية في العربية، فمن واصف فقط للحالة اللغوية، إلى متبنٍ للهجة كل قطر عربي ومجاهد في سبيل إقرار اللهجة، وتقييسها؛ لهدف خفي تارة عند بعضهم، وظاهر مجاهر فيه تارة أخرى كما هو عند ولكوكس، ووليمور[٣]، أو لمحض رأي علمي عند آخرين، وليس عنده ما عند عموم المسلمين والعرب من نظرة الإجلال والتقدير للفصحى.

والمتأمل لما نشره بعض المستشرقين يرى أنهم يرون الازدواجية مشكلة، وأن حلها كما حصل في بعض اللغات ترك المستوى الأعلى بما يتصف به من خصائص سبق ذكرها، وترقية المستوى الأدنى، حتى يصير هو الأعلى؛ لأنه هو المستوى الذي يتلقاه الطفل في بيته، ويدرج عليه منذ نعومة أظفاره، والمتأمل كذلك لما نشره بعض الباحثين العرب يرى أنهم يرون الازدواجية مشكلة وخطرا على العربية، ويتفننون في العلاج، فهذا القعود يرى أن الازدواجية مفرزة للآثار السلبية على المجتمع والثقافة والحضارة والفصيحة، فهي تتسبب في ضعف المستوى اللغوي؛ لكونها سبقت الفصيحة إلى عقل الطفل، وشكلت لغته وقياساتها، فهو هنا يربط بين كون العامية لغة أما، وبين كونها تتسبب في عدم تعلم المتعلم للفصحى بصورة صحيحة، وأنها توقع المتحدث في اللجلجة، فلا هو بالذي تحدث الفصيحة، ولا العامية، وينسب إلى العامية تسببها في استنزاف المادة والوقت، وتلقي على المتعلم والمعلم هما نفسيا، وأنها تؤدي إلى صدوف الأجنبي عن تعلم اللغة؛ لكونه إن تعلم الفصيحة فليست هي التي على ألسن الناس، وإن تعلم العامية، فأي عامية يتعلم، ولن يستطيع الشاعر العربي الإبداع؛ لأنه لم يكتسب الفصيحة في بداية حياته، وتسببت الازدواجية بالدعوة إلى العامية تسهيلا على الناس، ثم ينثني بعد ذلك ذاكرا علاج الازدواج اللغوي[٤].

(١) الأحمري ص ١٧٩-١٨٠
(٢) الفلاي ص ٦٠
(٣) الزغلول ص ٢٩
(٤) القعود ص ٣٤-٥١

وحين يتحدث كايد عن الازدواجية فإنه يصمها بأنها رمز للتخلف الفكري والحضاري، وأنها تعوق التطور، وتعوق النهوض بالتعليم، ويسوق كلاما عاطفيا حول التشنيع على الازدواجية، ووصم العامية بالنقائص، وكأنها جاءت من لغة أخرى، أو من مجتمع لغوي آخر(١).

ولعل جزءا من الخلل ناجم عن إغفال توصيف كل حالة من الحالات بدقة، وبيان ما الذي يعنيه مفهوم الازدواجية، فحين يصف عاشور(٢) الازدواجية بأنها مرض ثقافي، ويصفها بأنها مختلة دون أن يورد ما الذي يقصده بالازدواجية في مقدمة مقالته، فإن ذلك يورث لبسا لا يزول إلا بالبيان الدقيق لمعنى المفهوم، والتوصيف الواضح للمفهوم والمكان والزمان الذي يتحدث عنه الكاتب، ويتحدث فيه، فالكاتب هنا يشنع على الازدواجية وهو يقصد الفرنسية والعربية في الجزائر ومزاحمة الفرنسية للعربية، وأخذها لمكانها، وسلبها لمكانتها.

والمطلع على بعض ما كتب عن موضوع الازدواجية يرى اختلافا كبيرا في التناول بين مختلف الأقطار العربية، فهذه الأقطار تعاني من مشاكل متنوعة، فبعضها لا تكون العامية هي المشكلة؛ بل اللغات الأخرى مثل الازدواجية في المغرب العربي (المغرب، وتونس، والجزائر)، فهذه الدول تعاني من خنق الفرنسية للعربية كما تقدم في مقالة عاشور، وبعض الدول تقاوم مشاريع مشبوهة لفرض العامية في التعليم بطرق مخادعة، مثل المحاولة التي مولتها ورعتها مؤسسة فورد الأمريكية(٣).

فلا يصح أن تعامل هذه القضية في كل البلاد العربية بالطريقة نفسها، فكل بلد عربي له ظروفه التي يجدر بالباحثين التعامل معها.

وكذلك يختلط مفهوم الازدواجية من جهة التخطيط اللغوي للغة، والسياسة اللغوية للبلد تجاه لغة معينة، أو عدد من اللغات بمفاهيم أخرى مثل: المواقف اللغوية للناس أو المسؤولين أو الطلاب أو المعلمين تجاه اللغة، وإن كانت المواقف قد تكون معينا ومساعدا على التخطيط، والعكس كذلك يصح(٤).

ومن أمثلة اختلاف البيئات في قضية الازدواجية من حيث تناولها، أو من حيث البحث عن أسبابها أو مآلاتها حال التوصيف بين الواقع، وبين التخطيط اللغوي الذي يأتي من مصادر عليا في البلد، أو مصادر قد تكون مفروضة على البلد من الخارج من قوى مهيمنة أو ذات نفوذ ما ذكره نعمان من أنواع متعددة للازدواجية، وتقسيمات مقترحة، وهي تعالج وضعا لغويا في المغرب العربي وتنطلق من كون الازدواجية بين لغتين هي الفرنسية والعربية، وتذكر عددا من معوقات سيادة اللغة العربية وتضع الازدواجية ثالثتها، فتذكر أن الازدواجية قد تكون عامة أو خاصة، ودائمة أو مرحلية، وفردية أو فئوية، وإيجابية أو سلبية(٥)، وكل هذه الأقسام هي بين

(١) محمود، إبراهيم كايد. ٢٠٠٢. العربية الفصحى بين الازدواجية والثنائية اللغوية. الأحساء. المجلة العلمية لجامعة الملك فيصل العلوم الإنسانية والإدارية. المجلد الثالث. العدد الأول. ص ٦٩-٧٠

(٢) بن عاشور، خميس. ٢٠٠١. الازدواجية اللغوية والمرض الثقافي. الرياض. مجلة البيان. المنتدى الإسلامي. العدد مئة وثمانية وخمسون. ص ١١٤

(٣) فيصل، شكري. ١٩٨٥. التحدي اللغوي. مسقط. مؤتمر التحديات الحضارية والغزو الثقافي لدول الخليج العربي. ص ١٤-١٥

(٤) الصقير(المواقف اللغوية) ص ٥٥

(٥) نعمان، أحمد. ٢٠٠٨. مستقبل اللغة العربية بين محاربة الأعداء وإرادة السماء. الجزائر. شركة دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع. الطبعة الأولى. ص ٧٢-٨٥

العربية والفرنسية، ويساق لها أمثلة من دراسات علمية، أو تصريحات مسؤولين في التعليم في بلدان المغرب العربي.

لذا، لا بد أن يكون حاضرا حال مناقشة هذه القضية اختلاف البلدان العربية فيها، فبعض البلدان تتعايش فيها العربية الفصيحة مع العاميات دون إشكال؛ إلا من بعض الإشكالات في التعليم، وبعض البلدان العربية تحاصر العربية عدد من اللغات غير العربية من لغات الأقليات مثل: النوبية والتماشقية والأمازيغية، أو اللغات التي تعد عربية جنوبية مثل: المهرية -في أكثر من بلد عربي- والحرسوسية والبطحرية والهبيوت-في بلدين- والجبّالية-في أكثر من بلد- والسقطرية والخولانية-في أكثر من بلد-، وبعضها تحاصر العربية وتخنقها اللغة الإنجليزية بِعَدّها لغة العالم.

كذلك لا بد حين النظر إلى الازدواجية النظر إلى موقف البلد نفسه من هذه القضية على أعلى مستوياته، وهذا ينعكس على التعليم والمناهج والإعلام، فكل بلد يجدر به أن يدرس حالته بوصفها حالة فريدة تستدعي النظر في الوضع الراهن للبلد من جهة التعليم، ومن جهة سياسة البلد اللغوية، ومن جهة التخطيط للغة أو اللغات، ومن جهة مواقف الناس من اللغة أو اللغات، ومن جهة الأقليات التي تقطن هذا البلد.

تعليم العربية لغة ثانية:

الحديث في موضوع تعليم اللغة الثانية طويل متشعب الذيول، وله في أدبيات اللغويات التطبيقية كتب كثيرة بالعربية واللغات الأجنبية، بل إنه من أهم الموضوعات التي تعنى بها اللغويات التطبيقية، وهو من أهم مجالاتها؛ بل إنه حسب تتبع ودراسة أجراها أنجيلز لأكثر مجالات اللغويات التطبيقية انتشارا وتطبيقا، وجد أن نصف الدراسات تدور حول تعليم اللغة وتعلمها شاملة اكتساب اللغة الثانية[1]، ويذكر العصيلي أنه يغلب على علم اللغة التطبيقي أن يتناول التعليم، وما كان غير التعليم فهو قليل مقارنة بالتعليم، ويعيد في موضع آخر أن أهم فروع علم اللغة التطبيقي هو تعليم اللغات الأجنبية وما يتفرع عنها من طرائق للتدريس، أو تأليف للكتب، أو تصميم للمناهج، أو اختبارات للغة[2].

إن من الملاحظ أن تعليم العربية لم يحظ في العصور الإسلامية المتقدمة بحظه من الدرس مثلما هو حال علوم اللغة الأخرى مثل النحو والصرف والبلاغة؛ وأسباب ذلك كثيرة منها: أن الدافع نحو تعلم اللغة العربية كان كبيرا، فهي لغة الدين الجديد للمعتنقين الجدد، الذين أقبلوا على العلم يعبونه عبا، ومواقفهم نحو اللغة العربية كانت إيجابية تدفعهم دفعا نحو تعلمها، فهي لغة الدين، ولغة العلم، ولغة الاقتصاد، وحسبك بواحد منها سببا للإقبال على تعلم العربية، فلم يكن هناك حاجة لتذليل الصعاب، أو للنظر في أوجه هذا الموضوع وتشقيقه والبحث فيه[3].

(١) الشويرخ، صالح بن ناصر. ١٤٣٨هـ. قضايا معاصرة في اللسانيات التطبيقية. الرياض. مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز الدولي لخدمة اللغة العربية. الطبعة الأولى. ص ١٤-٢١

(٢) العصيلي، عبد العزيز بن إبراهيم. ١٤٢٣هـ. أساسيات تعليم اللغة العربية للناطقين بلغات أخرى. الرياض. مطابع التقنية. الطبعة الأولى. ص ٣٦

(٣) العصيلي، عبد العزيز بن إبراهيم. ١٤٢٠هـ. النظريات اللغوية والنفسية وتعليم اللغة العربية. الرياض. مطابع التقنية. الطبعة الأولى. ص ٦-٧

وفي العصر الحديث، ومع انتشار تعلم اللغات وتعليمها، ورغبة الكثير من المسلمين وغير المسلمين في تعلم العربية شعرت الجهات التعليمية في العالم العربي بأهمية استجلاب أساسيات تعليم اللغات وطرائق تدريسها، التي انبنت على نتائج الدراسات اللغوية والنفسية[١]، وذلك بعد ابتعاث عدد من أبناء الدول العربية للدراسة في الخارج في أمريكا وبريطانيا، فبني تعليم اللغة العربية لغة ثانية على نتائج هذه الدراسات، وواكبت معاهد تعليم اللغة في العالم العربي – على اختلاف تأهيلها – حركة تعليم اللغات الأجنبية، وتابعت تطور هذا الميدان، بيد أن كثيرا من المسلمين في العالم الإسلامي ظلوا على طرائق قديمة، أو طريقة قديمة في تعلم اللغات، وتعلموا العربية بواسطتها، وهي التي تسمى طريقة القواعد والترجمة، وهي طريقة مجهولة النسب، ومن أقدم الطرائق في تعلم اللغات وتعليمها، وسبب تسميتها بهذا الاسم أنها تهتم بتدريس القواعد بطريقة نظرية، وتقوم على الترجمة من اللغة الهدف إلى اللغة الأم، ويعتقد بحسب هذه الطريقة أن القواعد هي الغاية، وهي اللغة، ورغم ما شاع من سلبيات كثيرة لها من مثل: عدم الاهتمام بمهارات اللغة؛ مما يترتب عليه تعذر الفهم أحيانا، وعدم الاهتمام بمزاولة اللغة، والتمكين للغة الأم على حساب اللغة الهدف، والملل المصاحب لهذه الطريقة، وعدم مناسبتها للصغار، وعدم مراعاتها للفروق بين الناس، رغم كل ذلك إلا أنها بقيت كما هي في العالم الإسلامي[٢]، والطلاب الذين جاؤوا للدراسة في المعاهد في المملكة من دول مثل باكستان وغرب أفريقيا والهند شاهد على ذلك، فقد أنفقوا ما يربو على عشر سنوات من أعمارهم وحين جاؤوا أيقنوا أنهم أخطأوا الطريق، فلو أنهم تعلموا بالطرق الحديثة المتبعة في تعلم اللغة لما احتاجوا أكثر من سنة أو سنتين لتعلم اللغة العربية، وكذلك يشهد على ذلك -أن الطريقة هذه سائدة ولا زالت كذلك- واقع معلمي العربية في تلك البلدان الإسلامية، الذين يدرسون بهذه الطريقة، وقد وقف عليها الباحث من خلال زياراته لعدد من المدارس الإسلامية في عدد من البلدان الإسلامية في غرب أفريقيا وفي آسيا.

إن المشكلة التي تصدم متعلمي العربية لغة ثانية هي العامية- الازدواجية اللغوية- التي يواجهونها حين يحطون رحالهم في البلدان العربية، فيرون مستوى من اللغة غير الذي قضوا ميعة الصبا في تعلمه، فهذا المستوى هو الذي يواجهه الطلاب حين يخرجون من أسوار الجامعة إلى المجتمع، وهو المستوى الذي يصدمهم حين ينتقلون من معاهد اللغة إلى الكليات في الجامعة، فبعض الأساتذة يتحدث مع الطلاب بالعامية بحكم كون أكثر الطلاب من الناطقين باللغة من البلد، وبحكم عدم إتقان الطلاب العرب للمستوى الفصيح، كذلك يصدم الطلاب حين يتحدثون مع زملائهم في الكلية، فالغالب على الطلاب الحديث بالعامية، إلا إذا اضطروا إلى الحديث بالمستوى الفصيح[٣].

(١) العصيلي، عبد العزيز بن إبراهيم. ١٤٢٣هـ. طرائق تدريس اللغة العربية للناطقين بلغات أخرى. مكة المكرمة. جامعة أم القرى. مركز بحوث اللغة العربية وآدابها. الطبعة الأولى. ص ٩
(٢) العصيلي (طرائق تدريس اللغة) ص ٣٣-٤٧
(٣) الصقير (الهوية) ص ١٥٠-١٥١

ومما يلاحظه أساتذة المعهد أن بعض الطلاب حين يأتون لزيارة المعهد بعد أن قضوا وقتا لا بأس به في الكليات، يأتون وقد تأثرت لغتهم بلغة الطلاب السعوديين في الكليات، وباتوا يرددون كلمات من العامية.

وهذا الأمر إذا انطبق على الطلاب في معاهد المملكة العربية السعودية، فليس بالضرورة أن ينطبق على الطلاب في المعاهد في الدول العربية الأخرى، لأننا في معاهد اللغة يمر بنا طلاب درسوا في مصر والأردن وسوريا، وأتوا إلى المملكة ولم تكن لغتهم جيدة، بل كانت متأثرة جدا بلهجة المكان الذي عاشوا فيه أثناء دراستهم للغة في تلك البلدان، مما يعني أن الذين درسوهم لم يكونوا يجيدون الفصيحة ويتحدثون بها، أو لم يكن هناك انضباط في معاهد اللغة في تلك البلدان، وهذا ما أفاد به بعض الطلاب الذين درسوا في تلك البلدان.

وهؤلاء الذين يريدون تعلم العربية لغة ثانية أنواع، فمنهم الطلاب الذين جاؤوا إلى البلدان العربية لتعلم العربية لأغراض أكاديمية وهم الغالب حسب خبرة الباحث، فيهمهم تعلم القراءة والكتابة والحديث مع أساتذتهم في الكليات بلغة مفهومة، وفهم ما يقوله أساتذتهم، وهناك من أتى إلى البلدان العربية للعمل، ويرغب في تعلم العربية؛ لأجل قراءة القرآن، وفهم أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم، وفهم كتب التراث الإسلامي التي يطالعها بحسرة ولا يستطيع فهمها، وهناك من جاء للعمل كذلك، لكنه من غير المسلمين، فهمه أن يتعلم اللغة العربية؛ ليتفاهم مع الناس في الشارع، وهذا النوع من المتعلمين قد يصدم إذا انتسب إلى معهد لتعليم اللغة العربية؛ لأن هدفه مختلف عن هدف المعهد، ومختلف عن لغة الشارع، وهناك من يتعلم اللغة العربية؛ لأن جهة عمله قد اشترطت عليه أن يتعلم اللغة، إذا أراد أن يترقى في المناصب، أو إذا أراد أن يحصل على مرتبة أعلى في العمل، وكل واحد من هؤلاء له وجهة هو موليها، ولا يصح أن يوضعوا في فصل واحد لتعلم العربية لغة ثانية.

تعليم العربية لغة أولى:

من مجالات علم اللغة التطبيقي بالإضافة إلى قضايا اكتساب اللغة، وتعليم اللغة الثانية تعليم اللغة الأم[1]، ويقصد بها اللغة الأولى للإنسان، وهي في موضوعنا هذا اللغة العربية، ولكن أي لغة عربية نقصد، وأي لغة عربية نعلّم، إن مما أوقع فيما يشكو منه المعلمون والمتخصصون من الضعف اللغوي غياب الرؤية الواضحة لهذا الموضوع.

فكما رأينا أن كثيرا من الباحثين يشكو من الضعف، ويعلقه على الازدواجية اللغوية، والحل عند بعضهم أن يتحول المجتمع إلى ناطق بالفصيحة، وأعتقد أن هذا الحل ضرب من الخيال، فإذا كانت الفصيحة والعامية-الازدواجية اللغوية- قد عاشتا أكثر من ألف وخمس مئة سنة في تناغم واستقرار، وعلى رأي بعضهم قد عاشتا أقل من ذلك منذ عصر الفتوح الإسلامية حين فشا اللحن، فهما كذلك قد تجاوزتا ألف سنة، وأنت أيها الباحث تشكو من وضع لغوي مترد،

(١) الشويرخ ص ٢٠

فكيف تعلقه على مثل هذا الأمر المستقر في المجتمع، ولا أحسب هذا إلا عدم معرفة بالعلة الحقيقية للضعف اللغوي.

فهذا كنعان[١] ينقل عن كثير من الباحثين مثل: بنت الشاطئ والسيد وأمين حديثهم عن الضعف اللغوي، وتذمرهم من هذا الواقع المرير، ورمي بعض الباحثين الخلل كله على المعلمين، وهذا في نظر الباحث تجن في غير محله، وتعليق للتخلف الملموس على العرض، وليس رؤية فاحصة للمرض، ولن يحل مشكلة الضعف اللغوي التشنيع على الازدواجية كما فعل المصري[٢] حين زعم أن للازدواجية تداعيات سلبية خطيرة، ومدمرة لكل مناحي الحياة، وهي رمز للتخلف والانحطاط، وخطر على ثقافة الأمة، إلى آخر ما وصف به وضع الازدواجية من الأوصاف التي تنم عن توقف عند العَرَض فقط.

والحقيقة أن كثيرا من الباحثين قد لمس الجرح، لكنه لم يحسن وصف الدواء، وأقصد بالجرح الواقع اللغوي الضعيف لطلابنا ومعلمينا، وأقصد بالدواء خنق العامية حتى الموت! والإبقاء على الفصيحة، والاعتقاد بأن الازدواجية هي الداء الدويّ الذي يجب حشد الطاقات لإنهائه، وإحلال الفصيحة في المجتمع، فهذا كايد[٣] يوصِّف الحالة كما هي، ثم ينثني لائما الازدواجية معلقا عليها فشل الأبناء في التعليم، وواصما إياها بالتسبب في تعثر تعليم العربية لأبنائها.

والحق أنه يجب التأمل في طبيعة اللغة من جهة قضية الاكتساب الطبيعي للغة الذي يعني اكتساب اللغة بشكل لا إرادي، وغير مخطط له[٤]، والتعلم الواعي للغة الذي يعني عملية إرادية موجهة ومقدمة في مواد تعليمية[٥].

كذلك يجب التنبه إلى نتائج اللغويات العصبية التي تشير إلى أن العمليتين مختلفتان، فالاكتساب يتم من الداخل إلى الخارج، والتعلم عكسه، وهو ثانوي، وكل عملية من هذه العمليات تعالج بطريقة مختلفة عن معالجة الأخرى، وتحدث في مناطق مختلفة من دماغ الإنسان[٦].

فإذا فهمنا أن الازدواجية في اللغة العربية قديمة وأمر مستقر، وأن هناك لغة مشتركة في العصر الجاهلي، ولغة للحياة اليومية على رأي من يرى أن الازدواجية ضاربة في القدم[٧]، وكذلك على رأي من يرى أنها حدثت بسبب الفتوحات الإسلامية في العصور الأولى، أدركنا أن الطفل العربي يكتسب العامية في أول أمره في بيته، ويتلقفها من أمه وأبيه وإخوته، ولاحقا يتفاهم بها مع أقرانه في الشارع أو الحي الذي يقطنه، ثم إذا انتقل إلى المدرسة بدأ بتعلم المستوى الأعلى من اللغة العربية، واللغة العربية هنا ليست لغة أخرى، وفي الوقت نفسه ليست هي المستوى الذي اكتسبه، وتحدث به مع والديه طيلة سنيه الأولى[٨]، وهنا تكمن الفجوة التي تحتاج إلى ملء،

(١) كنعان، أحمد علي. ١٤٣٣هـ. اللغة العربية والتحديات المعاصرة وسبل معالجتها. دبي. المؤتمر الدولي للغة العربية. ص ١٠-١١
(٢) المصري، عباس، وأبو حسن، عماد. ١٤٣٦هـ. الازدواجية اللغوية في اللغة العربية. فلسطين. المجمع. العدد الثامن. ص ٥٥-٥٦
(٣) محمود ص ٧٠-٧١
(٤) وي، لي، و بلاكويل، ويلي. ١٤٤٥هـ. علم اللغة التطبيقي. (ترجمة الدكتور محمد بن عبد الله الراشد). الرياض. معهد الملك عبد الله للترجمة والتعريب. الطبعة الأولى. ص٦٣١
(٥) العصيلي، عبد العزيز بن إبراهيم. ١٤٢٧هـ. علم اللغة النفسي. الرياض. جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. عمادة البحث العلمي. ص ٢٨٨
(٦) الأحمري، موسى. ١٤٤٢هـ. اكتساب اللغة نظريات ودراسات في اللغة والعقل واللغويات. بيروت. الدار العربية للعلوم ناشرون. الطبعة الأولى. ص ٨٧
(٧) الفيصل، سمر روحي. ٢٠١٠. قضايا اللغة العربية في العصر الحديث. دمشق. وزارة الثقافة العامة السورية للكتاب. الطبعة الأولى. ص ١٣
(٨) الأحمري (لغويات اجتماعية) ص ١٧٩

فكيف نتعامل مع هذه الفجوة، وقد تنبه التربويون والمتخصصون في اللغة العربية إلى الضعف في وقت مبكر، ولكنهم عالجوا جوانب منه، وبقيت الفكرة الأساس التي تحتاج إلى علاج، ألا وهي أنْ تُعامَل اللغةُ العربية في التعليم في المدارس معاملة شبيهة بمعاملة اللغة الثانية، فعند التأمل نجد أن هناك أوجه شبه بين تعلم اللغة العربية الفصيحة وتعلم اللغة الثانية[1]، فتهتم الجهات ذات العلاقة بالتعليم بمهارات اللغة الأربع وبعناصرها، وتدرب المعلمين على التدريس وفق ذلك، فاللغة ليست قواعد علمية تحشى بها عقول الطلاب، وإنما هي نظام متكامل من المهارات والعناصر، فأنت تدرب المعلم أن يدرس الطلاب الأصوات وشكلها الكتابي -الحروف-، ويراعى في ذلك الخلل في الأصوات في المنطقة الجغرافية التي فيها خلل في الأصوات، فبعض المناطق لا ينطقون صوت الثاء، وبعضها لا ينطق أهلها صوت الضاد، وبعضها لا ينطق أهلها صوت القاف، ويدرس الطلاب الصرف، والمفردات أو ما يسمى أحيانا المعجم وينتقى لذلك المداخل حسب الحاجة التعليمية وحسب الشيوع، وحسب أهداف الدراسين، ويدرس الطلاب التراكيب النحوية، ويدربون على التراكيب، ويقصد بالتراكيب هنا القوالب التي تنتج الجمل، أو الكامنة خلف الجمل ، وهي التي تنتج عنها الجمل، فهذه القوالب محدودة قليلة العدد أما الجمل فغير محدودة، وأعدادها غير محصورة، فيمكن للقالب الواحد أن ينتج عددا غير محصور من الجمل، نمثل لذلك بالجملة الاسمية المركبة من مبتدأ وخبر، وهذا المبتدأ اسم، وكذلك الخبر اسم، فهذا قالب من الممكن أن ينتج عنه جمل غير محصورة[2].

وكذلك يكون التركيز على مهارات اللغة الأربع، فتهتم الجهات ذات العلاقة بتدريب المعلمين على تدريس طلابهم المهارات الأربع، والتركيز عليها، وعدم إهمال شيء منها، وهي فهم المسموع، والكلام – التعبير الشفهي- وفهم المقروء، والكتابة – التعبير الكتابي- بمستوياته المتنوعة.

فيندر أن تسمع أن هناك تدريبا على فهم المسموع، بحيث تعرض نصوص فصيحة ويطلب من الطلاب التفاعل معها والإجابة عن الأسئلة المطروحة حول تلك النصوص المسموعة.

والتدريب على الكلام قليل نادر حيث إن المدارس تختار النجباء وتقدمهم لإلقاء الكلمات، أو التقديم في الحفلات، ويرى الناظر في أحوال التعليم أن هناك رهبة من الإلقاء، والرهبة تقوم على ركيزتين أولهما أن مواجهة الجمهور فيها صعوبة، ولها هيبة وثقل، وثانيهما أن المستوى الذي سيتحدث فيه الطالب ليس هو المستوى الذي استبطنه ، وأصبح يجري منه لا شعوريا، فلا يخطئ الطالب فيه، ولا يتعتع، بل هو يبحث عن القاعدة في عقله، ثم يمرر الجمل عبرها، فيتأخر، ويخطئ، ويحرج.

ولا بد من التنبه إلى أن الغاية من القراءة هي فهم المقروء، فلذا يكون الأصل في القراءة هو القراءة الصامتة، ومن ثم الأسئلة التي تدور حول المعاني في النص المقروء، ولا بد كذلك من

(١) الفلاي ص ٣٠

(٢) الفوزان، عبد الرحمن. ١٤٣٦هـ. إضاءات لمعلمي اللغة العربية لغير الناطقين بها. الرياض. العربية للجميع. الطبعة الثانية. ص ٣٤-١٠٤ تكلم الفوزان في هذا الكتاب عن تدريس المهارات الأربع، والعناصر: التراكيب والأصوات والمفردات، ومهارات اللغة، ويقصد بذلك تدريسها لغة ثانية، ويستفاد من ذلك في تدريس العربية لأهلها، لأجل أوجه من التشابه بين تدريس العربية لغة ثانية، وتدريسها لغة أولى.

التنبه إلى ما يعتري القراءة من إشكالات قد تؤدي إلى خروج الطالب من التعليم كله، مثل عسر القراءة، وفرط الحركة والتشتت وعد الانتباه، وضعف النظر.

ثم أخيرا التركيز على الكتابة بأنواعها وأشكالها، والتنبه إلى ما يعتورها من معوقات.

ولا بد أن تكون هناك توعية لمعلمي اللغة العربية، وللطلاب حول وضع اللغة العربية، وحول الازدواجية اللغوية، فمعرفة هذه القضية تسهل كثيرا من الأمور، وتشرح للمعلمين وللطلاب أسباب الصعوبات التي يواجهونها في تعلم اللغة العربية وتعليمها، وتساعدهم في تخطي العقبات، والوصول بالطلاب إلى مراحل متقدمة من إتقان اللغة العربية.

الخاتمة

تناول هذا البحث قضية قديمة حديثة شائكة، هي الازدواجية اللغوية، وهي بين واصف لها وصفا دون أن يجرمها، أو يلقي عليها أخطاء هي بريئة منها، وبين من يعدها هي السبب الأول الذي يقف خلف الضعف اللغوي للطلاب، والازدواجية اللغوية تتفاوت من منطقة جغرافية إلى أخرى، ففي بعض المناطق الجغرافية مثل المغرب العربي تزاحم العربية فيه لغة أخرى، لغة احتلال سابق لتلك البلدان، تحاول اجتثاث العربية، وفي الخليج العربي إذا استثنينا اللغة الإنجليزية، فإن الازدواجية اللغوية تكمن في الفصيحة والعاميات في دول الخليج، ويقع كثير من الباحثين في خطأ التوصيف، فيستجلب حالة منطقة جغرافية تعاني من تسلط لغة أجنبية، ويسقطه على حالة منطقة جغرافية أخرى ليس فيها إلا الفصيحة والعامية، وهذا خطأ في التوصيف، يؤدي لا محالة إلى خطأ في المعالجة، فحري بالباحثين العرب أن ينظروا في كل حالة نظرة فاحصة توصفها توصيفا دقيقا، وتعرف مكامن الخلل فيها، لا أن يضعوها جميعا في سلة واحدة.

وقد جانب الصواب كثير من الباحثين في اقتراحهم علاج الضعف اللغوي في حال تعليم العربية لغة أولى، حيث إنهم عالجوا العرض، وتركوا المرض، مع كونهم يدركون أن الفصيحة ليست هي التي يكتسبها الطفل في سنيّ طفولته، وفي سنواته الأولى، ولكنها كذلك ليست لغة منبتّة عن الفصيحة في الخليج العربي، وعلى وجه الخصوص في المملكة العربية السعودية، فالعامية جزء من الفصيحة، في أصواتها، وصرفها، ومفرداتها، وتراكيبها، ومعانيها، والاختلاف غير كبير بين هذين المستويين، لكنه يقتضي من الجهات التعليمية أن تركز على مهارات اللغة وعناصرها في تعليم العربية لغة أولى بطريقة مشابهة إلى حد ما لتعليم العربية لغة ثانية، فبين تعليم العربية لغة أولى، وتعليمها لغة ثانية أوجه تشابه يجب التنبه لها.

ولكي يسلم المتعلم للعربية لغة ثانية من الصدمات اللغوية، فإنه يجدر بالمعلمين والجهات التعليمية التوعية بشأن الازدواجية في اللغة العربية، وتوعية الطلاب، وتبصيرهم بالمستويات في اللغة العربية، وبالعاميات المنتشرة، وبمواطن استعمال الفصيحة، كذلك يجدر بالجامعات التي تستقطب هؤلاء الطلاب أن تنبه المعلمين فيها إلى ضرورة استعمال الفصيحة في التعليم في الجامعة، وكذلك يجدر بالجامعات الإعلاء من شأن الهوية الجامعة للطلاب جميعا، وهي الفصيحة، وتوعية الطلاب الناطقين بالعربية لغة أولى بحال زملائهم طلاب المنح متعلمي العربية لغة ثانية، فإن ذلك أحرى أن يخفف عنهم صدمة المستوى اللغوي.

التوصيات

يوصي الباحث بعد هذه الدراسة النظرية لموضوع قديم حديث شائك متشعب بأن تجرى بحوث تطبيقية على معاهد تعليم اللغة العربية، وعلى طلاب المنح متعلمي العربية لغة ثانية لمعرفة المزيد عن تأثير الازدواجية اللغوية، ويرى الباحث أهمية إجراء بحوث على متعلمي العربية لغة أولى في مختلف المراحل الدراسية الابتدائية والمتوسطة والثانوية والجامعية في المملكة العربية السعودية، وفي دول الخليج العربي؛ لمعرفة تأثير الازدواجية اللغوية، ولمعرفة المستجدات في ميدان تعليم العربية لغة أولى، كما ينصح الباحث بالالتفات إلى قضية مزاحمة اللغة الإنجليزية للعربية في الخليج العربي، وينصح الباحث بتتبع آثار المدارس العالمية التي تدرس مناهج عابرة للحدود، وتأثير ذلك في لغة الطلاب العرب.

ويرى الباحث كذلك ضرورة التوعية بهذا الأمر – الازدواجية اللغوية- لمتعلمي العربية لغة أولى، وثانية، ويرى ضرورة تدريب المعلمين على مثل هذه الموضوعات.

المراجع

١. الأحمري، موسى. ١٤٤٢هـ. اكتساب اللغة نظريات ودراسات في اللغة والعقل واللغويات. بيروت. الدار العربية للعلوم ناشرون. الطبعة الأولى.
٢. الأحمري، موسى. ١٤٤٣هـ. لغويات اجتماعية لهجات المجتمع ومعالم الهوية. الرياض. الدار العربية للعلوم ناشرون. الطبعة الأولى.
٣. بن عاشور، خميس. ٢٠٠١. الازدواجية اللغوية والمرض الثقافي. الرياض. مجلة البيان. المنتدى الإسلامي. العدد مئة وثمانية وخمسون.
٤. جدامي، عبد المنعم. ١٤٣٤هـ. الازدواجية اللغوية في العربية ومقارباتها الاستشراقية. الرياض. من إصدارات كرسي الدكتور عبد العزيز المانع لدارسات اللغة العربية وآدابها. الطبعة الأولى.
٥. الزغلول، محمد راجي. ١٩٨٠. ازدواجية اللغة: نظرة في حاضر العربية وتطلع نحو مستقبلها في ضوء الدراسات اللغوية المجلد ١٨، العدد الأول. تونس. المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، مكتب تنسيق التعريب.
٦. سراج، نادر. ١٤١٤هـ. إشكالية الازدواجية اللغوية في اللسان العربي. رؤية ألسنية حديثة. بيروت. مجلة الاجتهاد. المجلد الخامس. العدد العشرون.
٧. سوان، جون، وديومرت، آنا، وليليس، تيريزا، ومسرثي، راجند. ١٤٤٠هـ. معجم اللغويات الاجتماعية. (ترجمة: الدكتور فواز العبدالحق، والدكتور عبد الرحمن أبو ملحم). الرياض. مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز الدولي لخدمة اللغة العربية. الطبعة الأولى.
٨. الشارخ، أحمد. د.ت. اللغة واللهجة مدخل للسوسيولسانيات العربية. الرباط. جامعة محمد الخامس. الطبعة الأولى.
٩. الشويرخ، صالح بن ناصر. ١٤٣٨هـ. قضايا معاصرة في اللسانيات التطبيقية. الرياض. مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز الدولي لخدمة اللغة العربية. الطبعة الأولى.
١٠. الصقير، خالد بن عبد الله. ١٤٤٢هـ. المواقف اللغوية للمهريين في المملكة العربية السعودية تجاه اللغة المهرية والعربية. الرياض. عمادة البحث العلمي في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. الطبعة الأولى.
١١. الصقير، خالد بن عبد الله. ١٤٤٤هـ. الهوية اللغوية لمتعلمي العربية لغة ثانية من طلاب الدراسات العليا. الخرطوم. المجلة العربية للدراسات اللغوية. العدد الحادي والخمسون.
١٢. عبد العزيز، محمد حسن. ٢٠٠٩. علم اللغة الاجتماعي. القاهرة. مكتبة الآداب.
١٣. العصيلي، عبد العزيز بن إبراهيم. ١٤٢٠هـ. النظريات اللغوية والنفسية وتعليم اللغة العربية. الرياض. مطابع التقنية. الطبعة الأولى.
١٤. العصيلي، عبد العزيز بن إبراهيم. ١٤٢٣هـ. أساسيات تعليم اللغة العربية للناطقين بلغات أخرى. الرياض. مطابع التقنية. الطبعة الأولى.
١٥. العصيلي، عبد العزيز بن إبراهيم. ١٤٢٣هـ. طرائق تدريس اللغة العربية للناطقين بلغات أخرى. مكة المكرمة. جامعة أم القرى. مركز بحوث اللغة العربية وآدابها. الطبعة الأولى.

١٦. العصيلي، عبد العزيز بن إبراهيم. ١٤٢٧هـ. علم اللغة النفسي. الرياض. جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. عمادة البحث العلمي.

١٧. العصيلي، عبد العزيز بن إبراهيم. ١٤٤٥هـ. المعجم الموسوعي لمصطلحات اللسانيات التطبيقية. الرياض. مجمع الملك سلمان العالمي للغة العربية. الطبعة الأولى.

١٨. فاسولد، رالف. ١٤٢١هـ. علم اللغة الاجتماعي للمجتمع (ترجمة الدكتور إبراهيم الفلاي) الرياض. النشر العلمي والمطابع. جامعة الملك سعود. الطبعة الأولى.

١٩. الفلاي، إبراهيم بن صالح. ١٤١٧هـ. ازدواجية اللغة النظرية والتطبيق. الرياض. دار العبيكان للنشر والتوزيع. الطبعة الأولى.

٢٠. الفوزان، عبد الرحمن. ١٤٣٦هـ. إضاءات لمعلمي اللغة العربية لغير الناطقين بها. الرياض. العربية للجميع. الطبعة الثانية.

٢١. الفيصل، سمر روحي. ٢٠١٠. قضايا اللغة العربية في العصر الحديث. دمشق. وزارة الثقافة العامة السورية للكتاب. الطبعة الأولى.

٢٢. فيصل، شكري. ١٩٨٥. التحدي اللغوي. مسقط. مؤتمر التحديات الحضارية والغزو الثقافي لدول الخليج العربي.

٢٣. القعود، عبد الرحمن بن محمد. ١٤١٧هـ. الازدواج اللغوي في اللغة العربية ومعه مقالتان مترجمتان: إحداهما: أثر اللغة العربية على نفسية العرب لشوبي، والأخرى الازدواج اللغوي لفيرجسون. الرياض. د .ن. الطبعة الأولى.

٢٤. كنعان، أحمد علي. ١٤٣٣هـ. اللغة العربية والتحديات المعاصرة وسبل معالجتها. دبي. المؤتمر الدولي للغة العربية.

٢٥. المجيول، سلطان بن ناصر. ١٤٢٩هـ. نقل مصطلحات اللسانيات الاجتماعية إلى العربية. الرياض. مركز حمد الجاسر الثقافي. الطبعة الأولى.

٢٦. محسب، محيي الدين. ١٤٣٩هـ. في اللسانيات الاجتماعية ترجمات، دراسات، مقالات. عمان. دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع. الطبعة الأولى.

٢٧. محمود، إبراهيم كايد. ٢٠٠٢. العربية الفصحى بين الازدواجية والثنائية اللغوية. الأحساء. المجلة العلمية لجامعة الملك فيصل العلوم الإنسانية والإدارية. المجلد الثالث. العدد الأول.

٢٨. المصري، عباس، وأبو حسن، عماد. ١٤٣٦هـ. الازدواجية اللغوية في اللغة العربية. فلسطين. المجمع. العدد الثامن.

٢٩. نعمان، أحمد. ٢٠٠٨. مستقبل اللغة العربية بين محاربة الأعداء وإرادة السماء. الجزائر. شركة دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع. الطبعة الأولى.

٣٠. هدسون. ١٩٩٠. علم اللغة الاجتماعي. (ترجمة الدكتور محمود عياد). القاهرة. علم الكتب. الطبعة الثانية.

٣١. هومز، جانيت. ٢٠١٢. مدخل إلى علم اللغة المجتمعية. (ترجمة الدكتور محمد عناني، والدكتورة سمر طلبة). القاهرة. الهيئة المصرية العامة للكتاب. الطبعة الرابعة.

٣٢. وي، لي، و بلاكويل، ويلي. ١٤٤٥هـ. علم اللغة التطبيقي. (ترجمة الدكتور محمد بن عبدالله الراشد). الرياض. معهد الملك عبد الله للترجمة والتعريب. الطبعة الأولى.

almarajie

1. al'ahmari, musaa. 1442hi. aktisab allughat nazariaat wadirasat fi allughat waleaql wallughawyat. bayrut. aldaar alearabiat lileulum nashiruna. altabeat al'uwlaa.
2. al'ahmari, musaa. 1443hi. lughawiaat aijtimaeiat lahajat almujtamae wamaealim alhuiati. alrayad. aldaar alearabiat lileulum nashiruna. altabeat al'uwlaa.
3. bin eashur, khamis. 2001. aliazdiwajiat allughawiat walmarad althaqafiu. alrayada. majalat albayani. almuntadaa al'iislamii. aleadad miat wathamaniat wakhamsuna.
4. jadami, eabd almuneim. 1434hi. alaizdiwajiat allughawiat fi alearabiat wamuqarabatiha alaistishraqiati. alrayad. min 'iisdarat kursii alduktur eabd aleaziz almanie lidarisat allughat alearabiat wadiabha. altabeat al'uwlaa
5. alzaghlula, muhamad raji. 1980. azdiwajiat allughati: nazrat fi hadir alearabiat watatlue nahw mustaqbaliha fi daw' aldirasat allughawiat almujalad 18, aleadad al'uwl. tunis. almunazamat alearabiat liltarbiat walthaqafat waleulumi, maktab tansiq altaeribi.
6. saraji, nadir. 1414hi. 'iishkaliat alaizdiwajiat allughawiat fi allisan alearabii. ruyat 'alsuniat hadithatu. bayrut. majalat aliaijtihadi. almujalad alkhamis. aleadad aleishrun.
7. swan, jun, wadiumarta, ana, walilis, tiriza, wamasrithi, rajinda. 1440h. muejam allughawiaat alaijtimaeiati. (tarjamatu: alduktur fawaz aleabdalhaq, walduktur eabd alrahman 'abu malham). alrayad. markaz almalik eabd allah bin eabd aleaziz alduwli likhidmat allughat alearabiati. altabeat al'uwlaa.
8. alshaarifi, 'ahmadu. da.t. allughat wallahjat madkhal lilsuwsyulsaniaat alearabiati. alribati. jamieat muhamad alkhamis. altabeat al'uwlaa.
9. alshuwirkha, salih bin nasir. 1438ha. qadaya mueasirat fi allisaniaat altatbiqiati. alrayad. markaz almalik eabd allah bin eabd aleaziz alduwli likhidmat allughat alearabiati. altabeat al'uwlaa.
10. alsaqiri, khalid bin eabd allah. 1442hi. almawaqif allughawiat lilmahriiyn fi almamlakat alearabiat alsaeudiat tujah allughat almahriat walearabiati. alriyad. eimadat albahth aleilmii fi jamieat al'iimam muhamad bin sueud al'iislamiati. altabeat al'uwlaa.
11. alsaqiri, khalid bin eabd allah. 1444h. alhuiat allughawiat limutaealimi alearabiat lughat thaniat min tulaab aldirasat aleulya. alkhartumu. almajalat alearabiat lildirasat allughawiati. aleadad alhadi walkhamsuna.
12. eabd aleaziza, muhamad hasan. 2009. ealm allughat aliajtimaeii. alqahirati. maktabat aladab.
13. aleasili, eabd aleaziz bin 'iibrahima. 1420hi. alnazariaat allughawiat walnafsiat wataelim allughat alearabiati. alrayad. matabie altiqniati. altabeat al'uwlaa.
14. aleasili, eabd aleaziz bin 'iibrahim. 1423hi. 'asasiaat taelim allughat alearabiat lilnaatiqin balghat 'ukhraa. alriyad. matabie altiqniati. altabeat al'uwlaa.
15. aleasili, eabd aleaziz bin 'iibrahim. 1423hi. tarayiq tadris allughat alearabiat lilnaatiqin balaghat 'ukhraa. makat almukaramati. jamieat 'umi alquraa. markaz buhuth allughat alearabiat wadiabha. altabeat al'uwlaa.

16. aleasili, eabd aleaziz bin 'iibrahima. 1427hu. ealm allughat alnafsi. alrayadi. jamieat al'iimam muhamad bin sueud al'iislamiatu. eimadat albahth aleilmii.
17. aleasili, eabd aleaziz bin 'iibrahim. 1445hi. almuejam almawsueiu limustalahat allisaniaat altatbiqiati. alriyad. mujamae almalik salman alealamii lilughat alearabiati. altabeat al'uwlaa.
18. fasulda, ralf. 1421h. ealm allughat aliajtimaeii lilmujtamae (tarjamat alduktur 'iibrahim alflayi) alrayad. alnashr aleilmiu walmatabieu. jamieat almalik saeud. altabeat al'uwlaa
19. alflay, 'iibrahim bin salihin. 1417hi. azdiwajiat allughat alnazariat waltatbiqi. alrayad. dar aleabikan lilnashr waltawziei. altabeat al'uwlaa.
20. alfuzan, eabd alrahman. 1436h. 'iida'at limuealimi allughat alearabiat lighayr alnaatiqin biha. alrayad. alearabiat liljamiei. altabeat althaaniatu.
21. alfaysali, samar ruhi. 2010. qadaya allughat alearabiat fi aleasr alhadithi. dimshqa. wizarat althaqafat aleamat alsuwriat lilkitabi. altabeat al'uwlaa.
22. faysal, shikri. 1985. altahadiy allughwy. masqat. mutamar altahadiyat alhadariat walghazw althaqafii lidual alkhalij alearabii.
23. alqueudi, eabd alrahman bin muhamad. 1417hi. aliazdiwaj allughawiu fi allughat alearabiat wamaeah maqalatan mutarjamatani: 'iihdahuma: 'athar allughat alearabiat ealaa nafsiat alearab lishubi, wal'ukhraa alaizdiwaj allughawiu lifirjsun. alriyad. d .n. altabeat al'uwlaa.
24. kanean, 'ahmad eali. 1433h. allughat alearabiat waltahadiyat almueasirat wasubul muealajatiha. dibi. almutamar alduwlia lilughat alearabiati.
25. almijyuli, sultan bin nasir. 1429ha. naql mustalahat allisaniaat alaijtimaeiat 'iilaa alearabia. alrayad. markaz hamd aljasir althaqafii. altabeat al'uwlaa.
26. muhasaba, muhyi aldiyn. 1439hu. fi allisaniaat aliajtimaeiat tarjamati, dirasati, maqalati. eaman. dar kunuz almaerifat lilnashr waltawziei. altabeat al'uwlaa.
27. mahmud, 'iibrahim kayid. 2002. alearabiat alfushaa bayn alaizdiwajiat walthunayiyat allughawiati. al'ahsa'i. almajalat aleilmiat lijamieat almalik faysal aleulum al'iinsaniat wal'iidariatu. almujalad althaalithu. aleadad al'uwwla.
28. almisri, eabaasi, wa'abu hasanin, eamadi. 1436hi. aliazdiwajiat allughawiat fi allughat alearabiati. filastin. almujamaei. aleadad althaaminu.
29. nueman, 'ahmad. 2008. mustaqbal allughat alearabiat bayn muharabat al'aeda' wa'iiradat alsama'. aljazayar. sharikat dar al'umat liltibaeat walnashr waltawziei. altabeat al'uwlaa.
30. hadsun. 1990. ealm allughat aliajtimaeii. (tarjamat alduktur mahmud eiad). alqahiratu. ealm alkutub. altabeat althaania
31. humiz, janit. 2012. madkhal 'iilaa eilm allughat almujtamaeiati. (tarjamat alduktur muhamad eanany, waldukturat samar talbata). alqahirati. alhayyat almisriat aleamat lilkitabi. altabeat alraabieati.
32. way, li, w blakuil, wili. 1445h. eilm allughat altatbiqii. (tarjamat alduktur muhamad bin eabdallah alraashidi). alrayad. maehad almalik eabd allah liltarjamat waltaeribi. altabeat al'uwlaa.

الجمعية العلمية السعودية للغة العربية